

אלה הם מועדי

העמקה ועיון
במהותם של המועדים

אלול • ראש השנה
יום הכיפורים • סוכות

הרב איתמר אברהם בלאוגרונד

כל הזכויות שמורות למחבר

להערות ולכל ענייני הספר:

052-5982647

הדפסה ראשונה

אב ה'תשפ"ה

ערד, ישראל

עריכה:

עומר פדור

עימוד:

צחי וינוגרד

כריכה:

נעמי וייסקופף



לעילוי נשמת
סבי מורי
הרה"ח יהודה לייב ב"ר דוד זצ"ל
וסבתי מורתי
מרת חנה ב"ר יצחק דוד ע"ה
בלאוגרונד (כחולי)

סבא, בר אוריין, מוקיר רבנן ותלמידיהון
עסק בצרכי ציבור באמונה
הכניסני תחת כנפי השכינה
ונתן לי לטעום טעמה של תורת אמת.
נלב"ע ביום הולדתו, י"ב מרחשוון ה'תשע"א

סבתא, "אשת חיל עטרת בעלה",
עמדה לימין סבא בכל פעילותו
מסירותה למשפחתה היתה למופת
והיא שחיבבה עלי את לימוד התורה.
נלב"ע כ"ז כסלו ה'תשפ"א

תפילותיו של סבא כשליח ציבור בימים הנוראים
הרעידו את הלבבות ובקעו רקיעים.

תנצב"ה





לעילוי נשמת

סבי מורי

הרה"ח יצחק מרדכי ב"ר ישראל זצ"ל

תלמיד חכם מחסידי בויאן

מצאצאי בעל ה'תוספות יום טוב'

נלב"ע א' אייר תשמ"ו

וסבתי מורתי

מרת סימה ב"ר יוסף מרדכי ע"ה

'אשת חיל', עמוד התווך של המשפחה,

מצאצאי רבי מנחם מנדל מרימינוב והמגלה עמוקות

נלב"ע כ"ח תשרי תשנ"ח

הרלינג

לאחר השואה עלו לארץ ישראל

ובנו בית של אמונה, יראת שמים

וגמילות חסדים

שהשמחה שרתה בו.

ניגוני השבת והמועדים היו מונעמים בו באופן תדיר.

זכו לדורות ישרים ההולכים בדרכם

תנצב"ה





לעילוי נשמת

מו"ר

הרה"ג משה מרדכי ארנרייך זצ"ל

ראש כולל ארץ חמדה

היה נטוע כל חייו בלימוד התורה ואהבתה

העמיד דיינים רבנים ותלמידים הרבה

במאור פנים תמידי ולבביות גדולה

תנצב"ה





לעילוי נשמת

הבה"ח רזיאל חי ז"ל

בן הרב חיים ויונה טובים שיבדל"ט

נלב"ע ז' אדר תשע"ב

אבי מורי

הרב שאול בן הרב סעדיה טובים שרעבי ז"ל

נלב"ע ד תמוז

אמי מורתי

שמחה בת מרים כלף ע"ה

נלב"ע ג' תשרי תשע"ז

חמי

ר' אברהם בן הרב יוסף הלוי ז"ל

נלב"ע י' אב תשמ"ז

דודתי

שרה בת הרב סעדיה טובים שרעבי ע"ה

אחייני

סייפן ברוך ז"ל בן דפנה תחי'

נלב"ע כ' כסלו

אחייני

אהרן ז"ל בן הרב יפת

תנצב"ה

תרומת ר' חיים ומרת יונה טובים

יה"ר שהקב"ה ישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם
וימלא כל משאלות ליבם לטובה אמן, כ"ר.





לעילוי נשמת
אסתר וקסמן ע"ה
בת ר' אהרן ומרת נחמה ז"ל

אשת חינוך ועשייה ציונית
אם מסורה לשבעה בנים
אשר זכתה לראות נכדים ונינים
"מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה"

נולדה ו' תמוז התש"ז
נלב"ע ג' אדר התשפ"ה

תנצב"ה



לעילוי נשמת
דוד בן ישראל
יונה בת הרב יעקב אשר
שבתאי בן צבי
מרגלית בת משה
רגינה בת פרחיה
מאיר בן ג'ורג'יה
טובה בת ינטל
מנחם בן דבורה



**בכרך הקודם הובאו
הסכמות הרבנים:**

הראשל"צ הרב יצחק יוסף

הרה"ר הרב דוד לאו

הרב שלמה אבינר

ראשי כולל ארץ חמדה

הרב יוסף אלבו

הרב חנוך וקסשטוק

הסכמת הרה"ר הרב קלמן מאיר בר שליט"א

Kalman Meir Ber
The Chief Rabbi of Israel
President of the Chief Rabbinate Council



קלמן מאיר בר
הרב הראשי לישראל
נשיא מועצת הרבנות הראשית

בס"ד, כ"ז תמוז תשפ"ה
23 יולי 2025
1-122-5/פ"ה

מכתב ברכה

כבר זכו ספריו של הרה"ג **איחמר בלאוגורנד** שליט"א "אלה הם מועדי" על חגי ישראל לפאר את בית הספרים שלנו.

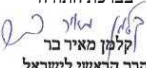
עתה זכה להוסיף בנין נוסף, ספר על חגי תשרי. חודש שנקרא גם חודש האיתנים, נאמר במיכה (ו', ב') "והאיתנים מוסדי ארץ" וכתב רבנו חננאל "איתני עולם הם היסודות". יש אומרים שבתשרי נברא העולם ויש אומרים שבתשרי עלה במחשבה ולא יצאה ממחשבה זו לפועל אלא בניסן. גם עצם המחשבה של הקב"ה היא עצמה בריאה ויצירה. ולכן מועדים אלו הם מיסודות העולם ורבות בו המצוות המקיפות את כל המגעל האדם, קול השופר השמיעה, התשובה – הלב, הסוכה – אחת המצוות היחידות שמקיפות את כל גוף האדם. לא בכדי מזכירים בתפילות ר"ה את זכות האבות, "בני אם אתם מבקשין לזכות לפני הדין, ביום הזה תהיו מזכירין זכות אבות ואתם זכין לפני הדין". באחד זה אברהם שנאמר 'אחד היה אברהם'. 'זכרון תרועה' זה יצחק שנאמר 'וירא והנה איל'. 'מקרא קודש' זה יעקב שנאמר 'שמע אלי יעקב ישראל מקורא' ואימתי תהיו מזכירין זכות אבות ואתם זכין לפני הדין, בחדש השביעי" (ויקרא רבה פכ"ט).

ספריו של הרב בלאוגורנד מלאים כרימון ברעיונות נעלים תוך חיוק האמונה והביטחון, המחבר משכיל להכניס את הלומד לתוך האוירה הקדושה הטמונה בחגי תשרי ושמחת החג של סוכות.

נוהגים בימים אלו להוסיף בתפילה את מזמור כ"ז "לדוד ה' אורי וישעי", בתוך אותו פרק אנו מבקשים "אחת שאלתי מאת ה'... שבתי בבית ה' כל ימי חיי". ראיתי שמביאים שבית ה' אין הכוונה רק למקום המוקף בכתלים וקירות כי הרי "מלא כל הארץ כבודו", אלא בכל מקום בו האדם נמצא יזכה לראות עצמו בבית ה', זה רק עם יש לו את המטען הרוחני לכך.

זכה המחבר להרבות חיילים לתורה ותעודה בתפקידו כראש כולל "זן המדבר" בעיר ערד ובספר זה זוכה שתורתו תאיר גם לרבבות, יגדיל תורה ויאדירה.



בברכת התורה

קלמן מאיר בר
הרב הראשי לישראל
נשיא מועצת הרבנות הראשית

הסכמת הרב אביגדר נבנצל שליט"א



בס"ד פ' לך תשפ"ג ירושלים עיה"ק תובב"א

לכל אחב"י שליט"א

הן הראני הגאון ר' איתמר בלאוגרונד שליט"א

ספר "אלה הם מועדי" מעשה ידיו להתפאר.

ומצאתיו מלא וגדוש בתורה ויראת שמים,

ונותן מימד אחר להתבוננות ולעבודת הבורא.

יישר כוחו, ויוסיף ויגביר חילים לתורה וליראת שמים

יחלק מעיינותיו בעקב ופיצם בישראל, עד מלאה הארץ דעה בב"א

צעיר הלוי

אביגדר נבנצל

הסכמת הרב צבי קוסטינר שליט"א



בס"ד

ערב יום שחרור ירושלים תשפ"ה

מכתב ברכה

בוגרנו היקר הרב איתמר בלאוגרונד ראש כולל חן במדבר בערד.
אשר למד בשקידה בישיבתנו, ועוד שנים רבות בישיבות וכוללים נוספים.
מגדיל תורה ומלמדה, ב"ה זוכה להמשיך להוציא מפירותיו ומתורתו גם בכתב.
ספר "אלה הם מועדי" מאמרים באמונה ובאגדה על חגי תשרי.
אנו מאחלים לו שיפוצו מעיינותיו חוצה עוד ועוד,
להמשיך להגדיל תורה וללמדה, מתוך מסירות נפש על בנין גאולת ישראל.
ויהיו הוא ובני ביתו אוהבי ד' ולומדי תורתו.

הרב צבי קוסטינר

ראש ישיבת מדברה כעדן

תוכן עניינים

הקדמה	טו
לסדר הדרושים.....	יח

אלול

דרוש א: ימי תשובה	כה
דרוש ב: גדרי תשובה ועבודתה	לט
דרוש ג: קרבת התשובה	נג
דרוש ד: בחירה חופשית	סז
דרוש ה: תשובה, תפילה וצדקה	פג
דרוש ו: הכרחיות התשובה ומעלתה	צט

ראש השנה

דרוש א: יום המלכות והדין	קטו
דרוש ב: יום תרועה	קכט
דרוש ג: באור פניך יהלכון	קמג
דרוש ד: לשמוע קול שופר	קנז
דרוש ה: למענך אלוקים חיים	קסט
דרוש ו: הרחמים שבדין	קפה
דרוש ז: אם כבנים אם כעבדים	קצז
דרוש ח: "אתה זוכר מעשה עולם"	ריג

יום הכיפורים

דרוש א: עיצומו של יום.....רלא
דרוש ב: "לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ".....רמג
דרוש ג: האידאל העליון ותיקון החיים.....רנט
דרוש ד: רצוננו לעשות רצונך.....רעא
דרוש ה: עמודו של עולם.....רפא
דרוש ו: דין הבינוני.....רצה
דרוש ז: שער המשתלח וכפרת כלל ישראל.....שיא

חג הסוכות

דרוש א: זמן שמחתנו.....שכז
דרוש ב: חג האסיף.....שמא
דרוש ג: עראיות וקביעות בסוכות.....שנז
דרוש ד: חג ההשגחה והשראת השכינה.....שסט
דרוש ה: מעלת התורה ומעלת ישראל.....שפא
דרוש ו: אחדות ישראל בסוכה.....שצז
דרוש ז: ארבעת המינים.....תה
דרוש ח: אושפיזין קדישין.....טיט
דרוש ט: הושענא רבה.....תלז
דרוש י: שמיני עצרת.....תמט

הקדמה



"דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם:
מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ,
אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי" (ויקרא כג, ב)

"רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא:
לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה"
(ירושלמי, שבת טו, ג)

ימי המועד הם ימים מיוחדים, המרוממים אותנו מעבר לשגרת החיים של השנה כולה. לכן חשיבות לימוד התורה בימים אלו גדולה במיוחד, וכדרך שכתב ה"משנה ברורה" (תקל, ס"ק ב) בשם ה"כלבו", שכוונת ה' יתברך בנתינת המועד הייתה "להדבק ביראתו ואהבתו ולעסוק בתורתו התמימה".

בספר זה מובאים דרושים על חגי תשרי. חגים אלו מתחלקים לשני חלקים:

החלק הראשון: ראש השנה, עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים. אלו הם ימי דין, שאין אומרים בהם הלל, מפני אימת הדין. אולם, אף שהחודש מתחיל בימי דין ואימה, דווקא ימים אלו הם ימי קרבה וחיבור, וכפי שנאמר (ר"ה יח, א): "דַּרְשׁוּ ה' בְּהַמְצָאוֹ, קִרְאוּהוּ בְּהִיּוֹתוֹ קְרוֹב" (ישעיהו נה, ו) – אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים".

לאחר ימי הדין מגיע החלק השני של מועדי תשרי: חג הסוכות ושמיני עצרת. ימים אלו מוגדרים: "זמן שמחתנו", שמחה זו קשורה ומחוברת לימי הדין ובאה מכוח טהרתם. כמו כן, חג סוכות חל בזמן האסיף, שקיימת בו שמחה טבעית, והחג בא ללמדנו לכון את שמחתנו לשמחה של מצווה ושמחה בדבר ה', ולכן אנו יוצאים מבית הקבע לדירת העראי.

חודש תשרי נקרא גם: "ירח האיתנים", וכדברי הפסוק (מ"א, ח, ב): "וַיִּקְהְלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיָרַח הָאֲתָנִים בָּחַג – הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׂבִיעִי", ופירש ה"מצודת דוד" שחודש תשרי נקרא "ירח האיתנים" מלשון איתן וחוזק: "כי בחדש תשרי הם המועדים היותר חזקים ומיישרים את האדם אל השלמות".

ובאמת, חודש זה, שאנו מתחילים בו את השנה החדשה, מיועד לתת כוחות רוחניים לשנה כולה, כוחות של יראה וכוחות של שמחה, בבחינת (תהלים ב, יא): "עֲבֹדוּ אֶת ה' בְּיִרְאָה – וְגִילוּ בְּרַעְיָה".

כך זה הוא השני בסדרת "אלה הם מועדי – העמקה ועיון במהותם של המועדים". הכרך הראשון עסק בשבת קודש, בפסח, ספירת העומר ושבועות, וספר זה משלים את הדרושים על חגי התורה – ראש השנה, יום הכיפורים וחג הסוכות. אני תפילה שיזכני ה' יתברך להשלים סדרת ספרים זו בכרך שלישי על החגים מדרבנן.

גם ספר זה כקודמו נכתב כדרושים עמוקים המבוססים על פסוקי התורה, דברי חז"ל והמפרשים, וכן על דברי הראשונים וגדולי האחרונים – המהר"ל, השל"ה, נפש החיים, ספרי החסידות, וכתבי מרן הראי"ה קוק זצ"ל.

מלבד סדרת הדרושים, התחלנו גם להוציא את סדרת הספרים "אלה הם מועדי – סוגיות למועדים", ואני תפילה שאזכה להשלים גם סדרה זו.

עם ישראל נמצא כבר כמעט שנתיים במלחמה, וברוך ה' אנו זוכים לראות בעינינו ניסים גדולים ולחזות בישועת ה' על עמו ונחלתו.

יש קשר גדול ואמיץ בין לימוד התורה לבין הצלחת הלוחמים בשדה הקרב. חז"ל (מכות י, א) אומרים: "עֲמֻדוֹת הַיָּד הֵיוּ רְגֵלֵינוּ בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַיִם" (תהלים קכב, ב) – מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה? – שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה".

הנצי"ב, בפירושו לכתוב (העמק דבר, בראשית יד, יד): "וַיִּרַק אֶת חֲנִיכָיו", הביא את דברי הגמרא בנדרים (לב, א) – שהוריקן בתורה, וכתב על כך: "והוא פלא מה זה שעה לדברי תורה! אבל הענין הוא, דזכות התורה היא חרב של ישראל, ובזה הזכות הגין ה' ולחם בשביל אברם. על כן, כל שהמלחמה כבדה, יש להעמיק יותר בהלכה ולשנן את החרב. וכך עשה אברם, הוריק את חניכיו בהלכה עמוקה".

לדבריו, הקשר בין הניצחון במלחמה ללימוד התורה אינו רק קשר כללי, אלא ככל שהמלחמה חזקה יותר – כך דברי התורה צריכים להיות עמוקים ומשמעותיים יותר. מעין זה מובא בגמרא במגילה (ג, א), שכאשר בא המלאך ליהושע בן נון והוכיחו שעם ישראל בטל מהתורה בזמן המלחמה, אף שבגלילה אין נלחמים ואפשר ללמוד, מיד נאמר (יהושע ח, ט): "וַיֵּלֶן יְהוֹשֻׁעַ בְּלִילָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעָם" – "מלמד שלן בעומקה של הלכה". כלומר, לא רק שקיבל על עצמו יהושע ללמוד זמן מסוים – אלא שאף לן בעומקה של הלכה!

יזכנו ה' לראות בניצחון השלם של ישראל על אויביו ובחזרת כל חיילי הצבא לביתם בשלום עטורי ניצחון. ויהיו הדברים לרפואת כל הפצועים, לחזרת כל השבויים ולעילוי נשמת כל הקדושים.

אודה לה' יתברך על "נסיך שבכל יום עמנו", ששם חלקנו מיושבי בית המדרש, ובתפילה "הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו ולעשות רצונו ולעובדו בלבב שלם", אכי"ר.

איתמר אברהם בלאוגרונד

לסדר הדרושים



כל אחד מדרושי הספר עומד בפני עצמו, כך שאפשר ללמוד גם בלי ללמוד את הדרושים שלפניו, ואף לעמוד על עניינו בלי לקרוא את הדרוש שאחריו. עם זאת, ישנו סדר פנימי בהבאת הדרושים, ובלימודם בסדר זה אפשר להשיג תמונה שלמה יותר של הרעיונות העומדים במהות המועדים.

דרושי אלול

דרוש א | דרוש זה מבאר את עניינם המיוחד של ימי אלול, ושבחודש זה עיקר העבודה היא בבחינת "אתעורתא דלתתא", קודם: "אני לדודי", ומתוך כך – "דודי לי". כמו כן, ימים אלו מיוחדים ומתאימים לתשובה, והקדוש ברוך הוא מסייע לנו לשוב בהם ולהתקרב אליו.

דרוש ב | הדרוש עוסק בגדרי התשובה, הכוללים את עזיבת מעשי החטא והסרתו ממחשבתו, עם חרטה וקבלה לעתיד, ומלמד שעיקר עניינה של התשובה הוא ההתנתקות מהחטאים ומדרך החטא, המביאה את האדם להתחדשות אמיתית.

דרוש ג | אפשר לחשוב שהתשובה היא עניין רחוק וקשה למימוש, אך דרוש זה מברר את קרבתה של התשובה – הן מפני שקיימת באדם השתוקקות פנימית לשוב ויש בידו כוחות נפש לעשות כן, הן מפני שהתשובה מתאימה לנפש האדם ומחזירתו לחיים ישרים. כמו כן, התורה מבטיחה שהאדם ששב חוזר להיות קרוב לה' כמו שהיה לפני חטאו.

דרוש ד | הרמב"ם, באמצע הלכות תשובה, מקדיש כמה פרקים לביאור הבחירה החופשית, ודרוש זה מברר מה הקשר בין הבחירה לתשובה, וכיצד האדם ששב מעומק בחירתו זוכה לתשובה במדרגה עליונה ונפלאה.

דרוש ה | תשובה, תפילה וצדקה מעבירים את רוע הגזרה. הדרוש דן בשלושת יסודות אלו ובחשיבותם והכרחיותם למעשה התשובה ומקבילים לשלושת היסודות שהעולם עומד עליהם – תורה, עבודה וגמילות חסדים – וכן מקבילים לשלושת האבות הקדושים.

דרוש ו | הדרוש דן בהכרחיות התשובה במסגרת תיקון האדם והעולם. האדם והעולם נבראו על מנת לעשות רצון ה' ולגלות כבוד שמיים, אך החיבור לגוף ולחומריות מונע התגלות תכלית זו. לשם כך באה התשובה, המתקנת הכול ומשיבה הכול לשורשו, ועיקר התשובה הוא בלב וברצון הטהור.

דרושי ראש השנה

דרוש א | ראש השנה הוא יום הדין ויום גילוי מלכות ה', ומצוות היום היא תקיעת השופר.
הדרוש מבאר את הקשר בין עניינים אלו, המתחבר גם לבקשות בתפילה על מלכות ישראל.

דרוש ב | הדרוש מסביר את סדר התקיעות: הפשוטה לפניה מבטאת את העולם הישר והאידיאלי; השברים והתרועה מבטאים את השבר של העולם הזה, המשברים הנפילות, הקשיים והייסורים. והפשוטה שאחריה מבטאת את התשובה והתיקון.

דרוש ג | הדרוש מבאר שתקיעת השופר באה לעורר את האדם לתשובה – הן בצידו המעשי הן בשורשו הרוחני. הדרוש מעמיק בדרישה מהאדם, לא להתמקד רק בתיקון מעשי, אלא גם לתקן את שורשו, על ידי עשיית רצונו כרצון ה'. זו היא מידתו של אברהם אבינו, הנתבעת מזרעו ההולכים בדרכו.

דרוש ד | הדרוש מבאר שמטרת תקיעות השופר בראש השנה היא להחזיר אותנו לקולות ששמענו בסיני, המבטאות את הנוכחות האלוקית, ותפקידנו לשמוע קולות אלו ולהיפתח למדרגה זו. עוד מתבאר, שלעיתים ישנה הסתרה, וקולות השופר קצרים ומקוטעים, ואז יש לאחוז בכל קול בחוזקה, ומתוך כך זוכים האדם והאומה לצאת מהמצר למרחב.

דרוש ה | בראש השנה אנו מבקשים על החיים, אך בקשתנו שחיים אלו יהיו – "למענך אלוקים חיים". הדרוש מבאר כיצד רצון הנשמה הוא דווקא בחיים בעלי ערך ודבקות אלוקית, ושעניין זה מבדיל בין תשובת ישראל לתשובת העמים.

דרוש ו | ראש השנה הוא יום הדין, ולכן אין בו הלל. בדרוש זה מתבאר שאנו תוקעים בשופר בלי השמעת מילים, לעורר בנו מחד את בחינת הבהמה, הגועה ומתחננת לאדוניה, ומאידך, את המדרגה המלאכית הפנימית שמעל מדרגת המדבר. ושתי בחינות אלו מעוררות את הרחמים שבדין.

דרוש ז | יש בישראל שתי בחינות – אנו גם עבדים לה' וגם בנים לו. הדרוש מבאר שאנו עומדים בדין על ידי שתי בחינות אלו, המקבילות לתשובה מיראה ולתשובה מאהבה.

דרוש ח | דרוש זה מבאר שיש שתי בחינות בתקיעת השופר: השופר מעורר אותנו לתשובה, וכן חושף הוא את המדרגה הפנימית שבנו. בכל ראש השנה אנו עומדים בדין על ידיהם, והתעצמותם והתגברותם היא המביאה את התיקון השלם, ואז יישמע השופר הגדול באחרית הימים.

דרושי יום הכיפורים

דרוש א | הדרוש מברר את עניינו המיוחד של יום הכיפורים ואת גדר חז"ל: "עיצומו של יום מכפר". הדרוש גם מברר שהתענית והתשובה ביום זה רק מצטרפות לגילוי קדושת היום, שיש בכוחו לחשוף את הנשמה, ומתוך כך באה הכפרה. כן מתבארת מדרגת המלאכים שישראל זוכים לה ביום זה.

דרוש ב | יסוד כפרת יום הכיפורים היא ההכרה שהאדם עומד לפני ה' יתברך. שכחת עניין זה היא יסוד החטא, וזכירתו היא יסוד התשובה. עם זאת, צריכה לבוא גם זכירת האדם את מעלת נשמתו. זכירות אלו מייחדות את ישראל, השייכים לזיכרון – בניגוד לגוים, השייכים לשכחה.

דרושים ג-ה | דרושים אלו מבררים את היחס שבין ראש השנה ליום הכיפורים ואת היותו של יום הכיפורים יום של תיקון.

דרוש ג מברר שראש השנה מבטא נקודה אידיאלית, שהמציאות מכירה במלכות ה', אך לא די בכך, מפני שהחיים המעשיים אינם מתאימים למדרגה זאת, ולכן יש הכרח ביום הכיפורים ובתשובה, שיש בהם לתקן את כל הנפילות.

דרוש ד מלמד שראש השנה הוא בבחינת הראש והדעת שבאדם, שמחד, הוא החלק החשוב שבו, ומאידך, הוא לעיתים מנותק מהוויית החיים. בשונה ממנו, יום הכיפורים הוא בבחינת הלב והחיים, ולכן אנו עסוקים בו בתשובה, בווידי ובתיקון הלב והרצון. וזו היא הבחינה של הכהן הגדול, הלב של ישראל.

דרוש ה מברר שיום הכיפורים הוא יום תיקון עולם, ולכן שייך לבחינות המעמידות את העולם – תורה, עבודה וגמילות חסדים. כמו כן, כוחנו לתקן עולם בא לנו מכוח האבות הקדושים, אנשי התיקון, ומוכח מעשה המילה, שהיא יסוד התיקון, ויום הכיפורים מחובר לשניהם.

דרוש ו | בגמרא מבואר שיום הכיפורים נועד בעבור הבינוניים. הדרוש מבאר שגדר בינוני אינו מי שבמקרה זכויותיו ועוונותיו שווים – אלא מי שלא הכריע את מהות חייו, ושני היצרים מנהלים אותו בשווה. מטעם זה מוטל על הבינוני לשוב בתשובה ביום הכיפורים, ואז נחתם לחיים.

דרוש ז | הדרוש דן בכפרת שעיר המשתלח, שהיא, מחד, כפרה של כלל ישראל, ולכן יכולה לכפר אף בלא מעשה תשובה – ומאידך, היא אינה מכפרת אלא על המחברים לכלל ישראל – ולא מי שנכרתו מהאומה.

דרושי סוכות

דרושים א-ב | דרושים אלו עוסקים בבירור השמחה המיוחדת של חג הסוכות, ומהי השמחה האמיתית.

דרוש א – השמחה בסוכות נובעת מקרבת ה' של יום הכיפורים, והחג מלמדנו כיצד לשמר קרבה זו גם לאחר שחוזרים לחיי הגוף וכיצד אפשר אף להתרומם מחזרה זו.

דרוש ב – בממון טמונות סכנות רוחניות. סוכות, שהוא חג האסיף, מלמדנו את היחס הראוי לממון ומרומם אותנו להתגבר על הסכנות ולחיות את חיי הממון וכלל חיי הגוף באופן ראוי ומרומם.

דרוש ג | עניינו של חג הסוכות הוא לצאת לדירת העראי ולהכיר בעראיותו של העולם הזה. מתוך עראיות זו זוכים לחיי קבע עליונים בתוך העולם הזה.

דרושים ד-ה | הדרושים עוסקים בשאלת היחס שבין פסח ושבעות – שאירעו בהם אירועים עצומים, יציאת מצרים ומתן תורה – לבין חג הסוכות, הקשור רק לאחד מניסי המדבר, ומתוך כך מתברר ייחודו של החג.

דרוש ד – פסח ושבעות נחגגים כנגד אירועים מרוממים אך זמניים, ואילו סוכות היא כנגד מציאות ההשגחה הקבועה והנצחית בישראל, המביאה להשראת השכינה.

דרוש ה – ישנן שני מהלכים בהתגלות השכינה בישראל. האחד – מלמעלה למטה, והוא שייך ליציאת מצרים ומתן תורה, וכנגד זה ישנו משה רבנו. והשני – מלמטה למעלה, והוא שייך לעניינם של ישראל מקבלי התורה, וזהו המהלך של נדודי ישראל במדבר וכניסתם תחת ענני הכבוד, וכנגד מהלך זה ישנו אהרן הכהן. והשמחה הגדולה יותר מופיעה דווקא בבחינה זו.

דרושים ו-ז | הדרושים עוסקים בעניין היסודי של אחדות כלל ישראל בחג הסוכות.

דרוש ו עוסק בעצם עניינה של אחדות ישראל, המתבטאת במצוות הסוכה ובמצוות ארבעת המינים שנמשלו לכל חלקי האומה.

דרוש ז עוסק בכל אחד מהמינים כביטוי לחלק אחר בעם ומברר את עבודת ה' הייחודית של כל אחד מחלקי האומה, על פי הלכותיהם של כל אחד מהמינים.

דרוש ח | בחג הסוכות מבקרים אותנו אורחים חשובים ונעלים – האושפיזין הקדישין. הדרוש מברר את עניינו של כל אחד מהם ואת השייכות שלו לחג הסוכות.

דרוש ט | הדרוש עוסק ביום הושענא רבה, ומדוע דווקא הערבה, שאין בה טעם וריח, היא עיקר המצווה ביום זה, ומהו הקשר של יום זה לדוד המלך.

דרוש י | הדרוש מבאר את עניינו של חג האחרון בחגי תשרי ובשנה כולה – שמיני עצרת, חג שאין בו מצווה מעשית ייחודית לו, ומסביר את הקשר שלו לשמחת תורה.



אלול

דרוש א ימי תשובה



א. ניסן ותשרי

ישנם שני חודשים עיקריים בשנה שכל אחד מהם מביא להתחלה והתחדשות. האחד הוא חודש ניסן, החל באביב ובתחילת הקיץ, והוא החודש הראשון בשנה לספירתם של ישראל: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים, רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדֶשִׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב, ב); והחודש השני הוא חודש תשרי, החל בתחילתו של החורף, והוא ראש השנה לשנים¹.

חכמים נחלקו בגמרא (ר"ה יא, א) מתי נברא העולם: האם בחודש ניסן או בחודש תשרי, מפני שבכל אחד מהם יש בחינה מסוימת של התחלה והתחדשות.

התחדשות זו, הקשורה למציאות הטבעית של עונות השנה, אינה מסתכמת רק בעניין זה. בכל אחד מהחודשים הללו ישנו תוכן רוחני מיוחד המתגלה דווקא באותו זמן, וכפי שיתבאר.

ב. אתערותא דלעילא ואתערותא דלתתא

שמו של חודש ניסן הוא מלשון נס, ותוכנו ומהותו של חודש זה הוא גילוי הניסיונות שמעל הטבע. ניסיונות זו התגלתה בעיקר ביציאת מצרים ובעשר המכות² אך הנהגת הנס איננה רק שינוי מְעַרְכֹת הטבע, אלא גם שינוי ההנהגה האלוקית הרגילה, הבנויה על סדרי המשפט והדין ותלויה במעשי האדם.

בחודש ניסן ובכל המהלך של יציאת מצרים התגלתה הנהגה חדשה, של דילוג וקפיצה, שלא הייתה תלויה במעשינו, אלא העלתה ורוממה את ישראל למדרגות עליונות של ניסים וגילוי מדרגות רוחניות שלא כפי מדרגתנו³. ולכן, אף שהיו ישראל במצרים במ"ט שערי

1. כמבואר במשנה, בתחילת מסכת ראש השנה: "ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן – ראש השנה למלכים ולרגלים... באחד בתשרי – ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות, לנטיעה ולירקות".

2. עניין זה התבאר באריכות בדרוש א לפסח – "זמן התגלות הנס".

3. כדברי חז"ל במדרש (ויקרא רבה כג, ב): "כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקדוש ברוך הוא ליגאל... אלו ואלו ערלים; אלו מגדלי בלורית, ואלו מגדלי בלורית; אלו לובשי כלאים, ואלו לובשי כלאים. אם כן, לא היתה נותנת מידת הדין לישראל שיגאלו ממצרים לעולם!".

טומאה, בכל זאת גאלם הקדוש ברוך הוא בניסים גדולים, ולאחר מכן אף רומם אותם במעמד הר סיני וקבלת התורה.

מטעם זה נקרא החג שבחודש ניסן: "חג הפסח", החג שבו הקדוש ברוך הוא פוסח ומדלג ומנהיג את ישראל שלא כדרך הרגילה של שכר ועונש, אלא בדרך של למעלה ממדרגתם, בבחינת: "אתערותא דלעילא"⁴.

חודש תשרי שייך להנהגה אחרת – הנהגת הדין. כך מבואר בגמרא (ר"ה ח, א): "באחד בתשרי ראש השנה לשנים... רב נחמן בר יצחק אמר: לדין, דכתיב (דברים יא, יב): 'מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה' – מראשית השנה נידון מה יהא בסופה. ממאי דתשרי הוא? דכתיב (תהלים פא, ד): 'תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר בַּפֶּסַח לְיוֹם חֲגֹנֹו' – איזהו חג שהחדש מתכסה בו? – הוי אומר זה ראש השנה, וכתיב (פס' ה): 'כִּי חֵק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מִשְׁפָּט לֹא־לִהִי יַעֲקֹב'". לכן עניינו של ראש השנה הוא התרועה – "זְכֹרֹן תְּרוּעָה" (ויקרא כג, כד), ותרועה היא מלשון שבירה, ובכך היא רומזת על הדין וכן על שבירת הלב שבתשובה⁵.

"אור החיים" הקדוש (בראשית א, א, דרך יא) ביאר שגם שמו של חודש תשרי רומז לדין, מפני שסדר האותיות שבו: ת-ש-ר באות בסדר הפוך מסדר הא-ב, ודבר זה רומז על מציאות הדין ועל היות זמן זה יום של דין⁶.

חודש תשרי הוא אפוא זמנו של הדין, ומשמעותו – בירור מעשיו של האדם ונתינת שכר ועונש על כל מעשה, גדול וקטן.

מטעם זה אנו קוראים בחודש ניסן, חודש האהבה שבין ישראל לאביהם שבשמיים, את מגילת שיר השירים⁷, שעניינה – אהבת ה' לישראל עמו ואהבת ישראל לה' אֱלֹהֵינוּ⁸.

בחודש תשרי, לעומת זאת, אנו קוראים את מגילת קהלת, העוסקת בבירור ערכם של חיי העולם הזה. גם מסקנתו של קהלת קשורה למשפט ולמידת היראה: "סוֹף דָּבָר, הַכֹּל

4. יסוד זה התבאר בדרוש ב לפסח – "ודילוגו עליי אהבה".

5. בפירושו לפסוק תמה הרמב"ן מדוע לא ביארה התורה את עניינו של יום זה. וביאר כי ראש השנה קשור לדין, והוא המתחיל את ימי התשובה, המסתיימים ביום הכיפורים. ועיין עוד בדבריו בדרשתו לראש השנה, סוף פרק ח.

בפירוש "הכתב והקבלה" לפסוק מבואר שהתרועה, שורשה מלשון רו"ע, וענינה הוא השבירה והרציצה, כמו בפסוק (תהלים ב, ט): "תִּרְעַם בְּשֹׁבֵט בְּרִזָּל", ולכן היא קשורה לתשובה ולשבירת הלב, וכן היא מלמדת על גזירת הדין ביום זה. ולכן הפסוק אומר (שם מז, ו): "עֲלֶה אֱלֹהִים בְּתִרְעָה", וכונתו: ביום התרועה, שהוא יום הדין, עולה שם אלוקים, שהוא מידת הדין.

6. והאות י' שבסוף השם רומזת לשם ה' המבטא את הרחמים שבדין (עצם דרשת שמות החודשים, שכידוע עלו עם העולים מבבל, נתבארה אצלנו בהערה בדרוש א לפסח).

7. רמ"א, או"ח תצ, ט.

8. עיין רמב"ם, הלכות תשובה י, ג.

נִשְׁמָע: אֶת הָאֱלֹהִים יֵרָא וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמור – כִּי זֶה כָּל הָאָדָם. כִּי אֶת כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יָבֵא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל נַעֲלָם, אִם טוֹב וְאִם רָע" (קהלת יב, יג-יד)⁹.

יש להבהיר כי מטרת הדין אינה להעניש את האדם – אלא לרומם אותו! אילו לא היה דין בעולם, היה העולם מתנהל בהפקרות ומידרדר מטה מטה. הדין והמשפט מחייבים את האדם להתעלות ולא להישאר בנמיכות החיים ושפלות הקומה¹⁰.

ידיעת הדין צריכה להביא את האדם אל התשובה, שהיא עבודה מאומצת מלמטה למעלה, בבחינת "אתערותא דלתתא". התעוררות זו תלויה במעשינו – "נַחֲפָשָׁה דְרַכֵּינוּ וְנַחֲקָרָה וְנִשְׁוֹבָה עַד ה'" (איכה ג, מ)¹¹.

בימים אלו הקדוש ברוך הוא ממתין לנו ואף מעורר אותנו לשוב אליו בתשובה. וכאשר אנו מצידנו נעשה כן, מובטח לנו שיקרבנו הקדוש ברוך הוא אליו ויעזור לנו לשוב, כדברי הנביא מלאכי (ג, ז): "שׁוּבוּ אֵלַי – וְאֶשׁוּבָה אֵלֵיכֶם, אָמַר ה' צְבָאוֹת"¹².

באופן פשוט נראה שמעלת חודש ניסן גדולה יותר, שכן, בו ישראל זוכים להתעלות ניסית שמעל למדרגתם. אולם, ישנה בחינה שדווקא חודש תשרי נעלה יותר, מפני שבו אנו נתבעים לרומם את עצמנו ולהתאים את כל חיינו לאור האמונה והתורה, ובזה אנו קונים קניין אמיתי בנפשנו להיות עובדי ה' באמת, והמדרגות הגבוהות אינן חיצוניות לנו.

נראה שמטעם זה, "זמן שמחתנו" חל גם הוא בתשרי ולא בניסן, שכן, השמחה השלמה באה דווקא כאשר המדרגות הגבוהות שהגענו אליהן באות מכוחנו, ואז הן מחוברות אלינו באופן יציב ושלם, ואפשר לשמוח בהן באמת.

ג. ראש השנה – בתשרי

על פי ההבדל העקרוני שבין תשרי לניסן נוכל לומר שאף שבתורה חודש ניסן הוא ראש החודשים, ובו מתחילה השנה, דווקא חודש תשרי הוא ראש השנה שלנו.

9. אומנם את קהלת אנו קוראים בסוכות, שהוא זמן שמחתנו, אך גם שמחה זו נובעת מהדין שבחודש תשרי, ולכן היא מתאימה לעניינו של החודש כולו (עוד בעניין זה – עיין בדרוש א לסוכות).

10. עיין בקשר לכך בדברי מרן הרא"ה זצ"ל באורות ישראל ותחיתו, ג, בעניין הפקרת המינות את מידת המשפט והדין.

11. בספר "קדושת לוי" (לראש השנה) רמז עניין זה בכינוי שנתנה התורה לחודש ניסן: "חודש האביב". אותיות המילה "אביב" מסודרות לפי סדר הא-ב, ויש בזה בחינה של השפעת "אור ישר" מהקדוש ברוך הוא. זאת בניגוד לשם "תשרי", שאותיותיו מובאות בסדר הפוך, ויש בכך בחינת "אור חוזר" הבא מאיתנו ועולה אל ה', והוא דבק באות ה', שהיא הביטוי לעניין האלוקי.

12. סדר זה של תשובה נמצא גם בדברי התורה (דברים ל, א-ג): "וְהָיָה כִּי יָבֹאוּ עֲלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, הַפְּרָכָה וְהַקָּלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ, וְהִשְׁבַּתְּ אֶל לְבָבְךָ כָּל הַיּוֹמִים אֲשֶׁר הִדִּיחָה ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמוֹה. וְשִׁבַּתְּ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל כָּל אֲשֶׁר אֶנְכִּי מְצַוֶּה הַיּוֹם, אֲתָה וּבְנֶיךָ, בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ. וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתָהּ וְיִחַמֶּה וְשָׁב וְקִבְּצָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצָה ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמוֹה".

חודש ניסן הוא ראש לחודשי השנה מצד האמת האלוקית, שיסודה ב"אתערותא דלעילא" ובפעולת ה' בעולמו. אולם, מצידינו ומצד מעשינו ותפקידנו, דווקא חודש תשרי הוא תחילת השנה, שכן, בחודש זה אנו נתבעים לעשייה שלנו.

משום כך אנו רואים דווקא את א' בתשרי כתחילתה של השנה החדשה, וכך הוא נקרא בכל מקום: "ראש השנה"¹³.

חודש ניסן גם שייך אל הגילוי האלוקי במדרגת ה"לכתחילה", החל ביציאת מצרים ועשר המכות, וכלה במעמד הר סיני וקבלת התורה בסיוון.

בשונה ממנו, חודש תשרי שייך למדרגת התיקון והתשובה. גם קבלת התורה שביום הכיפורים שבחודש תשרי היא קבלה של הלוחות השניים, שהם התיקון לחטא העגל ולשבירת הלוחות הראשונים.

גם מצד זה נוכל לומר שאומנם עקרונית הייתה השנה אמורה להתחיל מניסן, שהוא ראש החודשים המיוחד לישראל, אך בפועל, דרכנו להתחיל את השנה בראש השנה ובחודש תשרי – מתוך ההכרה שאיננו מסוגלים לעמוד במדרגה האלוקית של ניסן, ואנו מחויבים להתחיל את השנה מהתשובה ואפשרות התיקון.

ישנו עוד צד שבגיניו מתאים חודש תשרי לפתוח את השנה. חז"ל (פסחים נד, א) אומרים, כי מצד האמת, התשובה קדמה לעולם. על כן, חודש תשרי, שעניינו התשובה, ראוי לפתוח את השנה מצד האמת הפנימית ולעמוד עוד לפני חודש ניסן.

דרך זו מתאימה לדעת התוספות (ר"ה כז, א, ד"ה: "כמאן") שפירשו את המחלוקת בגמרא (ר"ה י, ב) אם נברא העולם בניסן או בתשרי, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, אלא שהעולם עלה במחשבה להיברא בתשרי, ונברא בפועל בניסן. לדרך זו, הסיבה שעלה במחשבה לברוא את העולם דווקא בתשרי היא מפני מחשבת התשובה שקדמה לעולם ושייכת לחודש זה. ויש לפרש באופן זה את הנאמר בתפילת ראש השנה: "היום הרת עולם", שהוא בחינת הריון הקודם ללידה¹⁴.

נמצא שמצד המהלך המייחד את ישראל בעולם, חודש ניסן עומד בתחילת השנה, שהרי בחודש זה הופיעו ישראל על במת העולם בדרך של ניסים מופלאים.

אולם, מצד הכרתנו ומדרגתנו ומצד עיקר בריאת העולם לכתחילה, המחובר אל מחשבת התשובה שקדמה לעולם – דווקא ראש השנה בתשרי הוא תחילת השנה!

13. משנה, ר"ה ד, א. ועיין ברש"י (ר"ה יב, ב, ד"ה: "לשון בני אדם"), שכתב: "ודרך בני אדם לקרות תשרי ראש השנה". ועיין בדרשת הרמב"ן לראש השנה, פרק ב, במה שביאר בעניין זה.

14. וכן כתב הצ"ח (ר"ה טז, א).

ד. חודש אלול ותקיעת השופר

יסוד זה, המלמד על תוכנו של חודש תשרי, כבר רמזו בעניינו של חודש אלול, חודש הרחמים והסליחות, המכין אותנו לחודש תשרי ולימים הנוראים¹⁵.

הקדמונים (הובא ב"משנה ברורה" תקפא, הקדמה) רמזו שראשי תיבותיו של הפסוק (שיר השירים ו, ג): "אֲנִי לְדוּדִי וְדוּדִי לִי" הם אלול, וסופי תיבותיו עולים בחשבון ארבעים.

רמז זה מלמדנו על תוכנם של אותם ארבעים יום מיוחדים שבין תחילת חודש אלול ליום הכיפורים, שעניינם ההתעוררות שלנו, בבחינת: "אֲנִי לְדוּדִי", וכדברי האדמו"ר הזקן (ליקוטי תורה, ראה): "באלול מתחיל בחינת 'אני לדוד', דהינו: בחינת אתערותא דלתתא".

בימים אלו, כל אדם מישראל נדרש להתעורר ולפנות לקדוש ברוך הוא על ידי תשובה ומעשים טובים. מתוך העמקה בדרך זו זוכים לשפע אלוקי, שהוא בחינת: "דוּדִי לִי"¹⁶.

יש לומר שזו גם משמעות התקיעות שאנו נוהגים לתקוע בחודש אלול. בניגוד למצוות תקיעת השופר בראש השנה, שהיא גזרת מלך ומצוות התורה¹⁷, התקיעות בחודש אלול הם מנהג שקיבלו על עצמם ישראל בבקשם לעורר את עצמם בחודש זה לשוב אל ה'.

גם מקור התקיעות שייך להתעוררות של ישראל לשוב בתשובה. כן מובא ב"טור" (סימן תקפא) בשם המדרש: "תניא בפרקי רבי אליעזר: בראש חודש אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה: 'עֲלֵה אֵלַי הַיּוֹם' (דברים י, א) – שאז עלה לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה: 'משה עלה להר' – שלא יטעו עוד אחר עבודת גילולים... לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בראש חודש אלול בכל שנה ושנה וכל החדש – כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה".

ה. כי תצא למלחמה

החיוב לשוב בתשובה הוא תביעה מהאדם להתמודד עם טבעו ויצרו המרחיק אותו מעבודת ה' בכלל ומהתשובה בפרט. לכן על האדם להיות חמוש ברצון ובגבורה להילחם ביצרו.

מלחמה זו רמוזה בקריאת התורה הנקראת כל שנה בחודש אלול, בפתיחת פרשת כי תצא, העוסקת בדיני מלחמה: "כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ, וַנִּתְּנָה ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ, וְשָׁבִיתָ שְׂבָיו" (דברים כא, י).

15. בספר "בינה לעיתים" (דרוש נו) מובא שחודש אלול איננו רק הכנה לקראת השנה הנכנסת, אלא גם סיכום של השנה היוצאת. וכשם שאדם פותח את השנה הנכנסת בתשובה והתעוררות בימים הנוראים – כך הוא מסיים את השנה היוצאת בתשובה בחודש אלול, לקשור את הסוף ואת ההתחלה יחד.

16. וכן כתב ה"שפת אמת" (חודש אלול, תר"מ) שעל ידי "אני לדודי" שבחודש אלול, מתקיים: "דודי לי" בראש השנה. וכן מובא בהמשך ה"משנה ברורה": "כי באלו ארבעים יום התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה, ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה".

17. עיין ר"ה טז, א ובדברי הרמב"ם בהלכות תשובה ג, ד.

"אור החיים" הקדוש (שם שם, יא. וכן מפרשים נוספים) ביאר שפרט לרובד הפשט ההלכתי שיש בפסוק זה, התורה גם רומזת למלחמה עם היצר הרע שכל אדם נלחם בימי חייו, והגיבור האמיתי הוא מי שמצליח לנצחה.

הוא כותב כי אל לו לאדם לחשוב "שאין צריך תגבורת לנצחון זה" – אין לנו לחשוב שמדובר במלחמה קלה, שאדם מסוגל להילחם בה לבדו. "אלא אדרבה! לזו יקרא מלחמה!" – מלחמת היצר היא המלחמה הקשה באמת, כמו שנאמר במסכת אבות (ד, א): "איזהו גבור? – הכובש את יצרו", כי אין גבורה גדולה מזו!

"אור החיים" מדייק בלשון התורה, המכנה על דרך רמז את יצר הרע: "אֵיכָהָּ". יש מקרים שצבא יוזם מלחמה לכיבוש עיר מסוימת, ואם הוא רואה שהמלחמה אינה עולה יפה בידו, הוא מוותר ושב לביתו, כי אותה עיר אינה מאיימת עליו. אך לא כך הדבר במלחמה נגד אויב. במלחמה זו, אתה אינך יוזם המלחמה – אלא האויב. האויב הוא שפתח במלחמה נגדך והוא יעשה הכול כדי לנצח ולמגר אותך. וממילא, אם תתרשל במלחמתך אפילו רגע אחד, ינצל זאת אויבך, יקום עליך ויאבדך מן העולם!

המלחמה ביצר איננה אפוא מלחמה רגילה שיש בה מקום להפוגות ו"הפסקות אש". אתה מוכרח להילחם תמיד, בלי הפסקה.

יתר על כן, במלחמת היצר אין כל אפשרות להכניע את האויב לגמרי כך שלא יוכל לקום עליך עוד. היצר הוא אויב תמידי המלווה את האדם כל ימי חייו ומנסה להפילו, ועל כן, אין לאדם להאמין בעצמו עד יום מותו!¹⁸

בעקבות כך "אור החיים" קובע שאדם נדרש להילחם ביצרו בקביעות ובגבורה גדולה.

אכן, אין לאדם להיחלש ברוחו בעקבות כך ולחשוב שאינו מסוגל להתמודד במלחמה קשה כזאת. האדם איננו לבדו במאבק עם יצרו, הקדוש ברוך הוא מסייעו, ובלשון "אור החיים": "ומבטיחו הכתוב שהגם שתקיף הוא היצר מכח האנושי, אף על פי כן – יתנהו ה' בידו", וזהו שכתוב בפסוק: "וְנִתְּנוּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ".

אכן, הבטחה זו, שיתנהו הקדוש ברוך הוא בידו, תלויה בכך שהאדם יתעורר ויצא בעצמו למלחמת היצר. רק אם אתה "תֵּצֵא לְמִלְחָמָה עַל אֵיכָהָּ" באמת, ותעשה את כל המאמצים לנצח את יצרך – רק אז מובטח לך סיוע אלוהי – "וְנִתְּנוּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ"¹⁹. אך אם האדם אינו יוצא למלחמה בעצמו – אין לו אפשרות לנצח את יצרו.

18. כדברי חז"ל (ברכות כט, א): "אל תאמין בעצמך עד יום מותך, שהרי יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמנים שנה – ולבסוף נעשה צדוקי".

19. "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו שנאמר (תהלים לו, לב): 'צוֹפֶה רָשָׁע לְצַדִּיק וּמִבְקֵשׁ לְהָמִיתוֹ', ואלמלא הקדוש ברוך הוא שעוזר לו – אינו יכול לו, שנאמר (תהלים לו, לג): 'ה' לֹא יַעֲזֹבֶנִי בְּיָדוֹ וְלֹא יִשְׁעֶנִי בְּהִשָּׁפְטוֹ'" (סוכה נב, ב). ועיין בספר "דברי ישכר" לפרשת כי תצא.

ה"חת"ם סופר" (תורת משה, דברים כא, י, ד"ה: "כי תצא") ביאר בדרך זו את דברי המשנה באבות (א, יד): "אם אין אני לי – מי לי, וכשאני לעצמי – מה אני". מצד אחד, על האדם לדעת שאין אחר שיוכל להילחם מלחמה זו בעבורו, ואם "לא יעשה שום התפעלות לזה, רק יבטח בה'... לא כן הוא, כי מי שחושב כן, לעולם לא יהיה שונאו נכנע תחתיו, רק שצריך האדם ללחום תמיד ולכבוש יצרו בכחו ובאפשרות בטבעו, והשאר – משמים יסייעוהו, וכבר אמרו: 'הבא לטהר – מסייעין לו'". האדם מצידו צריך להשתדל ולהתאמץ להיטהר, ואז הוא זוכה לקבל סיוע משמיים למאמציו, ולנצח במלחמתו. "וזהו שאמר הלל: 'אם אין אני לי מי לי' – דהיינו, אם אין האדם פועל פעולות לעצמו, מי הוא אשר יעזרהו? 'וכשאני לעצמי' – דהיינו, לאחר שפעל – מה הוא? רק יצרפו שניהם יחד".

זו גם כוונת הפסוק בתהלים (קכז, א): "אם ה' לא יִשְׁמֶר עִיר – שָׁן אֶשְׁקֵד שׁוֹמֵר". כלומר, לשומר אין כל אפשרות לשמור על העיר בלי שיסייע לו ה' בכך. אולם, ה' לא ישמור על העיר אם השומר עצמו לא יעשה את כל המאמצים מצידו למלא את תפקידו! הסיוע האלוהי ניתן רק למי שמשתדל בכל יכולתו להילחם את מלחמתו.

התורה מדגישה גם שעל האדם לצאת ולהילחם ביצרו, ומשמעות יציאה זו היא שאסור שהמלחמה תהיה בביתו של האדם, על הקיום הבסיסי של חיי האמונה, התורה והמצוות שלו. האדם צריך לפעול שהמלחמה תהיה רק בצד של "האויב", להיות דבק ואיתן במקומו וברמתו הרוחנית כך שהמלחמה תהיה על כיבוש שטחים חדשים בעבודת ה' – להוסיף בתורה ובמצוות גם במקומות שלא היה בהם עד היום, וכך יוכל לנצח את היצר ולהתקדם בעבודת ה' עוד ועוד.

יסוד זה גם נלמד מדברי דוד המלך ע"ה במזמור כז, "לְדָוִד ה' אֹרְזִי וְיִשְׁעִי", הנקרא בחודש אלול: "אם תִּקְוֶה עָלַי מִלְחָמָה, בְּזֹאת אֲנִי בּוֹטָח. אַחַת שְׁאַלְתִּי מֵאֵת ה', אוֹתָהּ אֲבַקֵּשׁ: שְׁבִיתִי בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיִּי, לַחֲזוֹת בְּנוֹעַם ה' וּלְבַקֵּר בְּהִיכְלוֹ" (פס' ג-ד). כאשר קמה על האדם המלחמה, והמלחמה הגדולה היא מלחמת היצר, הדרך לנצחה היא דווקא על ידי ההתחזקות בעבודת ה', המתבטאת בבקשה להיות שתול בבית ה' ולחזות בנועם פניו! מתוך שאיפת הקודש הגבוהה הזאת, אפשר לצאת למלחמת היצר ולנצח אותו בשטח שלו.

במלחמה זו השתמשה התורה בביטוי (דברים כא, י): "כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה... וְשִׁבִיתָ שְׁבִי". ה"חת"ם סופר" (שם, ד"ה: "ושבית שביו") למד מביטוי זה את דרך המלחמה הראויה ביצר – שיש להילחם בו באותן הדרכים שבהן הוא נלחם ושובה שבי.

דרכו של היצר ש"לא יסיתהו פעם אחת להטותו מדרך הטובה אל דרך הרעה, כי בודאי לא ישמע לו, על כן יבוא אליו מעט מעט". היצר לא מנסה להפיל את האדם בבת אחת מכל מדרגותיו הרוחניות, אלא משדל אותו מעט מעט אל התאוה והחטא. וכך גם במלחמה עם היצר צריך ללכת בדרך זו – "אם אתה בא אליו לשבותו, אל תבוא אליו עד קצה האחרון בפעם אחת, כי תפסת מרובה – לא תפסת". יש ללכת במלחמה זו עקב בצד אגודל ובעקביות, עד שזוכה לנצח את יצרו.

ו. זמן המסוגל לתשובה

עד כאן התבאר שהימים המיוחדים של אלול ותשרי מיועדים להתעוררות שלנו בתשובה בבחינת "אתערותא דלתתא", ועל ידי תשובתנו אנו יוצאים זכאים בדין. אולם יש להוסיף שימים מיוחדים אלו אינם רק זמן שמוטל עלינו להתעורר לתשובה, אלא הם גם ימים המתאימים במיוחד לתשובה, ובהם התשובה קלה יותר, והקדוש ברוך הוא מסייע באופן מיוחד לכל החפצים באמת לשוב²⁰.

כך היה כאשר תשובתם של ישראל על חטא העגל נעשתה דווקא בימים אלו והתקבלה. משה רבנו עלה לשמיים בפעם האחרונה, בא' באלול, לקבל את הלוחות השניים, וארבעים יום לאחר שעלה, ביום הכיפורים, בישר לו הקדוש ברוך הוא על קבלת תשובתם של ישראל וסליחתו להם²¹.

רעיון זה מרומז בראשי התיבות: אלו"ל, היוצאים מהפסוק (דברים ל, ו): "וּמָלַח ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לִבְךָ זָרָעָה". פסוק זה, הנאמר בפרשיית התשובה, מבטא, שאומנם אנו נדרשים בימים אלו לתשובה בבחינת: "אֲנִי לְדֹדֶי וְדֹדֵי לִי", אך הקדוש ברוך הוא מסייע לנו בתשובה זו, והוא המל את לבבנו ומסייע לנו לשוב, וכן כתב ה"פרי צדיק" (נצבים, יח): "ומה שאמר: 'וּמָלַח ה' וגו', מרמז, שאף מצד ה' יתברך, מסוגל אותו חודש לרחמים, שאז הם ימי רצון, שעלה משה רבינו ע"ה לקבל לוחות האחרונות, וה' יתברך מצידו מסייע לתשובה".

דברים אלו נכונים בכל תקופת אלול והימים הנוראים, אך בעיקר בעשרת ימי התשובה שבין ראש השנה ויום הכיפורים, שהם ימים מיוחדים שה' נמצא בהם קרוב לאדם²². קרבת ה' בימים אלו מסלקת את ההסתרות ומעוררת את ליבו של האדם לקרבת אֱלֹהֵים. משום כך, התשובה בימים אלו קלה יותר ונוחה להתקבל.

אולם, לכאורה, הדבר קשה, שהרי הקדוש ברוך הוא משגיח במידה על בני האדם ורואה את מעשיהם, ומדוע שיהיה הבדל כלשהו מצידו בזמן זה או אחר?

האדמו"ר הזקן (ליקוטי תורה, ראה) המשיל זאת למלך בשר ודם הנמצא כל השנה בארמונו ושולט במידה על ממלכתו. ברור כי לא כל אדם יכול לבוא ולפגוש במלך, אלא רק השרים הגדולים המקורבים למלכות, וגם הם יכולים לבוא לפניו בזמנים מסוימים בלבד. אולם, ישנם זמנים מיוחדים שבהם המלך יוצא מארמונו ומסתובב בערים ובכפרים, בשדות ובדרכים, ומתערה בציבור. בימים אלו, כל אדם יכול לפגוש במלך ולשטוח לפניו את משאלותיו.

20. כן מובא ב"שם משמאל" (ר"ה תרע"א, יום א'): "דיש זמנים לזה שנפתחת פנימיות הלב".

21. כמובאר בדברי ה"טור" שהובאו לעיל.

22. כדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ו): "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר (ישעיהו נה, ו): 'דָּרְשׁוּ ה' בְּהִמָּצְאוֹ, קִרְאוּהוּ בְּהִיּוֹתוֹ קְרוֹב'".

כך הדבר אצל הקדוש ברוך הוא. ברוב ימות השנה רק הצדיקים, שהם בבחינת שרים, יכולים "להיפגש" עם מלכו של עולם. אך בימים המיוחדים של חודש אלול, ובפרט בעשרת ימי תשובה, המלך נמצא בשדה, כביכול, וקרוב לכל מי שרוצה לפוגשו. וכך, גם האדם הפשוט, שאינו במעלת הצדיק הגדול, יכול לפגוש את המלך ולדבר אליו לפי גדולת תשובתו ואמיתותה.

בדרך זו יש לפרש את מה שאנו אומרים בסליחות: "מי שענה לאברהם אבינו... הוא יעננו". מדוע העובדה שנענה הקדוש ברוך הוא לאברהם, יצחק ויעקב ולכל שאר הצדיקים היא סיבה שיענה לנו? והלא אנו איננו במדרגתם!

נראה כי התשובה היא שבימים אלו הקדוש ברוך הוא קרוב לכל קוראיו, ובתנאי שיקראוהו באמת.²³

משום כך אנו מסיימים קטע זה בסליחות: "רחמנא דעני לעניי – ענינא. רחמנא דעני לתבירי ליבא – ענינא. רחמנא דעני למכיכי רוחא – ענינא". כאשר אנו באים אל ה' בימים מיוחדים אלו מתוך שפלות וענווה, שברון לב ונמיכות רוח – אנו זוכים שהוא יענה לנו מתוך קרבתו אלינו.²⁴

נמצא שמעבר לחיוב שלנו להתעורר ולשוב בתשובה בימים אלו, הכין הקדוש ברוך הוא מראש את התקופה הזו להיות זמן המסוגל לכך. בימים הללו מסייע לנו הקדוש ברוך הוא לשוב בתשובה הן בעצם ההתעוררות שלנו לתשובה הן בקבלתה.²⁵

ז. חיוב התשובה בימים אלו

מאחר שהקדוש ברוך הוא מקרב עצמו אלינו ומסייע לנו בימים אלו להתעורר ולשוב בתשובה, מוטל גם עלינו ביתר שאת בימים אלו החיוב להתעורר ולשוב.

משום כך, גדולה חומרת המתעלם מאפשרות לשוב זו ומוותר עליה, כפי שכתב רבנו יונה (שערי תשובה א, ב): "ודע, כי החוטא, כאשר יתאחר לשוב מחטאתו – יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו, ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא התשובה,

23. על פי תהלים קמה, יח.

24. ראה בספר "מנחת אשר" (שיחות למועדים, יז) את היסוד לדברינו.

25. כן מובא בספר "יערות דבש" (דרוש א): "ראש השנה הוא כל שנה התחלת הבריא, ואמרינו: 'היום הרת עולם'. ואם כן, בעשרת ימי תשובה מעורר אותנו בתשובה בלי התעוררות דלמטה כלל, רק הוא מעורר אותנו כעין מעשה בראשית... וזה: 'דָּרְשׁוּ ה' בְּהִמְצָאוֹ' – שהוא ממציא עצמו לנו טרם קראנו אליו, רק אדרבה, הוא נמצא קודם לעורר לבנו לתשובה".

אכן, בדברים אלו נאמר כי ה' הוא המעורר אותנו לתשובה, בלי התעוררות מלמטה שלנו, והדבר סותר כביכול את שכתבנו בראשית הדברים. אולם, נראה שאומנם במעמקים ה' הוא המעורר אותנו לתשובה, אך הצד המעשי מוטל עלינו, ואנו נדרשים להתחיל את תהליך התשובה בפועל, וזהו ה"אתערותא דלתתא" שלנו.

והוא עומד במדרו, והגו ברעתו, ובידו לצאת מתוך ההפכה – ולא יגור מפני האף והחמה! על כן רעתו רבה"²⁶.

המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, א) ביאר, שכל עוד אדם חוטא מפני שתקפו יצרו והכניעו, מאפשרים לו לתקן זאת וסולחים לו על מעשיו כאשר הוא מברר שאינו חפץ באמת בחטא, ורק יצרו אנסו. אולם, כשאדם מתעקש שלא לשוב בתשובה, הוא מגלה שנזח לו במצבו הנוכחי, שהוא מרוצה במציאות של החטא ואינו מתייסר עליו.

נמצא אפוא שהימנעותו מתשובה – חמורה מהחטא עצמו! את החטא עצמו חטא מפני עוצמת יצרו, ואילו הימנעותו מלשוב בתשובה היא מכוח שכלו ורצונו. עוונות חמור יותר מפני שמקורו במקום עמוק יותר בנפשו, והוא סוגר בפני עצמו את פתח התיקון.

על כן, אם במלחמת היצר אדם נדרש להתאמץ ולהיאבק בכל כוחו לבל ייפול ברשת יצרו וייכשל בחטאים – על אחת כמה וכמה שאדם נדרש לעשות כל שביכולתו לקום מהחטא ולשוב בתשובה לפני קונו, לאחוז בחבל ההצלה של התשובה ששלח לו בוראו, להתנער מהחטא ולהתהלך לפני ה' באור החיים!

חוב התשובה בזמנים הראויים לכך מתברר גם בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ז) על יום הכיפורים: "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל – לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים"²⁷. דווקא משום שיום הכיפורים מוכן לתשובה – מוטל עלינו חוב גדול לשוב בו בתשובה.

הרמב"ם (שם ג, ג) כותב כי בראש השנה מי שנמצא "צדיק" – נחתם לחיים, ומי שנמצא "רשע" – נחתם למיתה, ו"ה' בינוני" – תולין אותו עד יום הכפורים, אם עשה תשובה – נחתם לחיים, ואם לאו – נחתם למיתה."

ולכאורה הדבר תמוה: הלא, גם אם לא חזר ה"בינוני" בתשובה עד יום הכיפורים, הוא סוף סוף עדיין רק בגדר "בינוני" – ומדוע שייחתם למיתה כמו אדם המוגדר "רשע"?²⁸

ה"שם משמאל" (ר"ה תרע"א, יום ב, ד"ה: "בגמ'") מבאר זאת על פי העקרונות שראינו. בימים אלו יש בעומק ליבו של האדם התעוררות לתשובה, ואם לא שב אז, ועברו עליו ימים אלו, ולא התפעל והשתנה בהם – בזה עצמו יצא מגדר "בינוני" ועל זה הוא מתחייב במיתה!

26. רבנו יונה הביא משל לדבר בשם חז"ל (קהלת רבה ז, טו): "משל לכת של לסטים שחבשם המלך בבית האסורים, וחתרו מחתרת, פרצו ויעבורו, ונשאר אחד מהם. בא שר בית הסוהר וראה מחתרת חתורה, והאיש ההוא עודנו עצור, ויך אותו במטהו. אמר לו: קשה יום! הלא המחתרת חתורה לפניך – ואיך לא מהרת המלט על נפשך!"

27. כן מבואר גם ב"ספר החינוך" (מצווה סד) שמי שלא שב ביום הכיפורים – ביטל עשה. ודעת רבנו יונה (שערי תשובה ב, ד) שיש ביום הכיפורים מצוות עשה מיוחדת לשוב בתשובה, בנוסף על מצוות התשובה שיש בכל השנה.

28. עיין מה שכתבנו בתשובת שאלה זו בדרוש ו ליום הכיפורים – "דין הבינוני".

יסוד זה, הנכון בעיקר ביום הכיפורים ועשרת ימי תשובה, נכון במידה מסוימת גם בכל ימי התשובה המתחילים באלול. בכל הימים הללו יש חיוב מיוחד על האדם לשים את ליבו לעבודת הימים ולהשתדל באופן מיוחד להתחזק בתשובה. ובאמת, נהגו כל ישראל בימים אלו לשוב בתשובה ולהתפלל²⁹.

בימים אלו מוטל על האדם לשים לנגד עיניו את תוכנם הפנימי של הימים ואת חשבון מעשיו כדי שינצלם כראוי לעבודת ה' וחזרה בתשובה, ולא יימשך בהם אחר שגרת חייו³⁰.

ה. עבודת הימים – פתחה של מחט

נמצאנו למדים כי בימים אלו מוטל על האדם חיוב מיוחד להתעורר ולשוב בתשובה ולתקן מעשיו. אולם, עלינו לדעת כי אין בכוחנו שלנו לבד לשנות את אישיותנו ולנצח את יצרנו. מטרת ההתעוררות והמאמצים שלנו היא להוליד סייעתא דשמיא, והקדוש ברוך הוא מסייע בעדנו להשלים את התשובה.

וכן אמרו חז"ל במדרש (שיר השירים רבה ה, ב): "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני, פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט, ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרניות נכנסות בו!".

תפקידנו בימי התשובה לפתוח את הפתח של המחט. פתח זה מגלה את הרצון והשאיפה האמיתיים שלנו לשוב בתשובה ולהשתנות, להתקרב אל ה' ולקיים את מצוותיו. וה' מבטיח לנו שאם אנו נפתח את הפתח הדק בליבנו, הוא יסייע בעדנו ויפתח לנו פתחים רבים שנוכל לממש את הרצונות הפנימיים והנעלים הללו בפועל.

וכן מובא בספר "יערות דבש" (דרוש א): "כן הדבר בתשובה, צריך להתעוררות דלתתא מלמטה, והאדם צריך לעשות מעט בתשובה, אבל אחר כך הקדוש ברוך הוא עוזרו".

29. כן כתב הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד) בנוגע לעשרת ימי תשובה: "מפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום". וכך כתב ה"טור" (או"ח, תקפא, א) בנוגע לחודש אלול: "לכן התקינו חז"ל שיהיו תוקעין בראש חודש אלול בכל שנה ושנה וכל החדש – כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה... ויש מי שמרבין לומר סליחות ותחנונים מראש חודש אלול ואילך".

30. רבנו יונה האריך בעניין זה בספרו "שערי תשובה" (ב, יד): "בעשרת ימי תשובה, הירא את דבר ה', לבו יחיל בקרבו בדעתו שכל מעשיו בספר נכתבים ובעת ההיא האלקים יביא במשפט את כל מעשה... ובעת אשר ידע האדם כי יביאו את דינו לפני מלך בשר ודם, הלא יחרד חרדה גדולה וישית עצות בנפשו, ובכל דרכי חריצות יחיש מפלט לו, ולא תעלה על רוחו לפנות על ימין או על שמאל ולהתעסק ביתר חפציו, ולא ישגיח לפתח ולשדד אדמתו, ולא יפנה דרך כרמים, ולא יתרפה ביום צרה מהכין לב להנצל כצבי מיד. לכן מה נואלו היוצאים לפעלם ועבודתם עדי ערב בימים הנוראים ימי הדין והמשפט, ואינם יודעים מה יהיה משפטם!".

ביטוי לעיקרון זו נוכל לראות בהרהור תשובה. הגמרא (קידושין לט, ב) מביאה שהאומר לאישה: "הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור" – חוששים לקידושיו, שמא הרהר תשובה בליבו.

הרהור זה אומנם לא ניכר כלפי חוץ וטרם הגיע לידי תשובה שלמה, אך כבר עכשיו הוא מגלה את רצונו הפנימי של האדם לשוב בתשובה. בראות הקדוש ברוך הוא את ההרהור הזה, את גילוי הרצון החיובי – הוא מסייע שרצון זה ילך ויגבר עד שייעשה לקניין אמיתי בנפשו של האדם וישפיע על כל דרכיו ומעשיו³¹.

שמא נוכל ללמוד כך את המשנה באבות (ב, ד): "עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך".

ופירושו: "עשה רצונו כרצונך" – אם תשאף שרצון ה' יהיה רצונך, יפעל ה' את השאר ו"יעשה רצונך כרצונו" – יעשה את הרצון החדש והטוב שלך לרצון שלו, ויסייע לך בדרכך.

וכן: "בטל רצונך מפני רצונו" – כשאתה מוכן לבטל את רצונך מפני רצון ה', אף שביטול זה אינו פשוט לך – יסייע לך ה' ו"יבטל רצון אחרים מפני רצונך". ויש לפרש שה"אחרים" הם היצר הרע והמניעות של האדם בעבודת ה', והקדוש ברוך הוא יבטל אותם מפני רצונותיו הטובים של האדם.

כן כתב רבנו יונה (שערי תשובה א, א), שהאדם מצידו חייב להתאמץ לשוב בתשובה, וכפי שנאמר (דברים ל, ב): "וְשִׁבְתָּ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹלוֹ". ולאחר מכן הקדוש ברוך הוא מסייע לאדם בתשובתו – "כי יעזור ה' לשבים כאשר אין יד טבעם משגת ויחדש בקרבם רוח טהורה להשיג מעלת אהבתו... ואומר בגוף הענין (שם שם, ו): 'וְכָל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לִבְבִּי וְרַעְיָךְ' – להשיג אהבתו"³².

אכן, לעיתים, דווקא לאחר העזרה האלוקית והסייעתא דשמיא שחש בה האדם הרוצה לשוב, בכל זאת ישנה הסתרת פנים, וכביכול יעזוב הקדוש ברוך הוא את השב לעצמו. אולם, על האדם לדעת שזהו חלק מתהליך התשובה שלו והבירור עד כמה תשובתו אמיתית.

וכן מובא בהמשך ה"יערות דבש": "וכן דרכן של בעלי תשובה, כשמתחילין להתחרט, הקדוש ברוך הוא מוסיף עליהם רוח טהרה למאוד לחזור בתשובה. ואחר כך, כביכול לנסותם, הקדוש ברוך הוא מסתיר פניו מאתם ומושך ידו הפשוטה לקבלם אחר... אבל בעל תשובה גמור צריך לפשפש ולרדוף אחר ה' בכל לבב ומבלי לזוז בכל אופן, ואפילו אחר כך באים עליו יסורים".

31. מרן הראי"ה קוק זצ"ל, באורות התשובה (ו, ו) חזק הרבה את ערך הרצון הטוב של השב בתשובה: "צריך להעמיק מאוד באמונת התשובה ולהיות בטוח שבהרהור תשובה לבדו גם כן מתקנים הרבה את עצמו ואת העולם". ועיין עוד במה שכתב שם: ז, ד-ה; ח, טז; טז, ג.

32. עוד בעניין – עיין בפירושו הנפלא של ה"תוספות יום טוב" ליומא (ח, ט).

ט. בכסה ליום חגנו

על פי מה שנתבאר בעניין עבודת הימים האלה, נוכל לבאר את הסתירה הקיימת כביכול בהגדרת עניינו של ראש השנה.

מצד אחד מודגש שראש השנה הוא יום שהלבנה והאור מכוסים בו, וכדברי חז"ל (ר"ה ח, א) על הפסוק בתהלים (פא, ד): "תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר, בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ" – "איזהו חג שהחדש מתכסה בו? – הוי אומר: זה ראש השנה".

אולם, מצד שני, אמרו חכמים (ויקרא רבה כא, ד) שראש השנה הוא יום האור: "'לְדָוָד, ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי' (תהלים כז, א) – 'אורי' בראש השנה, 'וישעי' ביום הכיפורים". מבואר אפוא שראש השנה הוא יום של הארה גדולה – ולא יום של כיסוי האור!³³

ויש ליישב, שמצד עבודתנו, בראש השנה יש באמת בחינה של כיסוי הארת הלבנה. איננו נתבעים להאיר הארה גדולה ושלמה, אלא רק לגלות תחילה של הארה, הדומה לחידוש הלבנה בראש חודש. בזמן זה הארת הלבנה כמעט שאינה ניכרת, והיא נראית כמכוסה – אך מצד האמת, כבר עתה מתחילה בה מגמת ההארה והשלמות.

הארה זו, הנראית כלפי חוץ ככיסוי וחשיכה, היא המגלה שהלבנה הולכת ומתחדשת, והיא הסוללת את הדרך להארתה השלמה. זו בחינת התשובה שאנו נתבעים לעשותה – שאומנם אינה שלמה ומלאה, אך כבר מופיע בה השינוי והמהפך שבין החושך לאור.

מהפך זה הוא הנותן לראש השנה את שמו כיום האור. הארה קטנה זו, הבאה מכוחו של האדם, היא המביאה להארה הגדולה אשר הקדוש ברוך הוא מאיר מתוכה לאדם, מרומם ומעלה אותו במדרגות התשובה והיראה.

נמצא שכל האורות הגדולים הבאים אחר כך – כולם מכוחו של מהלך זה. משום כך, דווקא ראש השנה, העומד בראש החודש ובתחילת עשרת ימי התשובה, הוא היום של האורה – "אורי' בראש השנה". וכאשר הארה זו תלך ותגדל, יזכה האדם גם לישועה הגדולה ביום הכיפורים – "'וישעי' ביום הכיפורים".

33. בעצם עניינו של ראש השנה כיום האור עיין בדרוש א לראש השנה – "יום המלכות והדין".



דרוש ב גדרי תשובה ועבודתה



א. עזיבת החטא והתנתקות ממנו

חודש אלול והימים הנוראים הם ימי תשובה, וחשוב להבין מה הוא מעשה התשובה, ומה צריך להיות עיקר עבודתנו בימים אלו.

בהלכות תשובה (ב, ב) הגדיר הרמב"ם את מצוות התשובה: "ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד, שנאמר (ישעיהו נה, ז): 'עֲזֹב רָשָׁע דַּרְכּוֹ'. שלושה שלבים במעשה התשובה: עזיבת החטא, הסרה ממחשבתו של החוטא, וגמירות הלב שלא לחזור ולעשותו.

התורה דורשת מהאדם ניתוק מוחלט מהחטא, וניתוק זה בא על ידי שלושת שלבים אלו:

השלב הראשון הוא עזיבת מעשה החטא בפועל, לולא זה אין משמעות אמיתית לתשובה ולווידוי. הרמב"ם (הלכה ג) דימה את המתוודה ולא שב לאדם הטובל, ושרץ בידו: "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב – הרי זה דומה לטובל, ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר (משלי כח, יג): 'מוֹדָה וְעֹזֵב – יִרְחָם'¹.

השלב השני בתשובה הוא הסרת החטא ממחשבתו של האדם, הכרה בכך שהחטא איננו דבר טוב ונעים, אלא להפך, הוא רע ומר, ולכן אל לאדם לחשוב עליו ולעסוק בו וודאי שלא לתכנן כיצד לעשותו.

השלב השלישי הוא גמירות הלב שהוא איננו מעוניין להוסיף ולחטוא בחטא זה גם בעתיד.

משמעות התשובה אינה רק שהאדם אינו חוזר כעת לחטאיו, דבר זה הוא חיוב גמור על האדם גם בלי מצוות התשובה. משמעות התשובה היא לשוב מהחטא וליצור חציצה בינו לבין האדם. דבר זה נעשה על ידי עזיבת מעשה החטא בפועל, וניתוק השכל והמחשבה, הלב והרצון, מהחטא².

1. כן כתב גם רבנו יונה ב"שערי תשובה" (א, יט).

2. יש שלמדו (עיין בספרנו "אלה הם מועדי", סוגיות ליום הכיפורים, א – "מצוות התשובה") שלרמב"ם אין מצוות תשובה, מכיוון שהתשובה היא שלא לחזור ולחטוא, ולשם כך לא צריך מצווה מיוחדת. אולם, לפי מה שנתבאר בדברי הרמב"ם, התשובה היא מעשה מסוים ביחס לחטא, שתכליתו ניתוק מהחטא, ולא רק המשך בדרך התורה והמצוות.

האדם נדרש שלא לחזור למעשה החטא, אך כדי שיצליח ליצור חציצה אמיתית בינו לבין החטא, לא די בתיקון מעשי, יש הכרח גם לתקן את השורש שגרם לחטא, והוא נמצא במחשבה וברצון.

אדם החושב שהחטא הוא טוב, ממילא רוצה וחפץ בו, ולבסוף גם עושהו בפועל³. ההכרה שהחטא איננו מסתכם במעשה העבירה בפועל, אלא קדמו לו מחשבה בראש ורצון בלב, היא שלב חשוב בתשובה.

חז"ל (סוטה ג, א) אמרו שאין אדם עובר עבירה "אלא אם כן נכנס בו רוח שטות". מחשבתו של האדם שהחטא הוא דבר טוב והוא רצוי לו היא המכשירה את מעשה החטא, ולכן התיקון של התשובה חייב להקיף גם את המחשבה ורצון הלב, ולהרחיקם מהעבירה.

ב. חטא אדם הראשון

בדברי הרמב"ם נתבאר ששלושת שלבי הניתוק מהחטא הם עזיבת החטא למעשה, סילוק המחשבה ממנו, וגמירת הלב שלא לעשותו. נראה ששלושת השלבים האלה באים כנגד שלושת הכוחות הקיימים באדם: כוח הגוף המעשי; כוח הנפש, המתגלה בלב וברצון; וכוח הדעת והמחשבה, שמשכנם בשכל.

את שלבי החטא נוכל למצוא כבר בחטא אדם הראשון. האישה ראתה את העץ, והוא נראה טוב והגון בעיניה, ואף על פי שהקדוש ברוך הוא ציווה שלא לאכול ממנו, היא חשבה שנכון ואמיתי יותר בעבורה ובעבור האדם כן לאכול ממנו – "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֹאמָר הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמְד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל" (בראשית ג, 1), ולכן עברה על הציווי האלוקי ואכלה מהעץ – "וַתֵּקַח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל" (שם).

שלושת הכוחות שבאדם, שכנגדם באים שלושת שלבי הניתוק מהחטא, התגלו בחטאה של האישה:

א. "טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל" – כנגד הטעם החומרי הטוב שבעץ, השייך לכוחות הגוף והחומר.

ב. "תֹּאמָר הוּא לְעֵינַיִם" – כנגד הנפש וחמדת הלב.

ג. "נִחְמְד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל" – כנגד הדעת והשכל.

חטא האישה והאדם פגם בכל כוחותיו של האדם, ועל כן, בכל תשובה של האדם עליו להתרחק מבחינת העבירה הקיימת בכל הכוחות הללו. רק כאשר יתרחק האדם בכל שלושת הכוחות האלה מן החטא, תהיה תשובתו שלמה.

3. בדומה לדברי רש"י (במדבר טו, לט): "העין רואה, והלב חומד, והגוף עושה את העבירות".

חז"ל (בראשית רבה כב, יג) אומרים שכאשר שב אדם הראשון בתשובה על חטאו, פתח מייד ואמר: "מִזְמוֹר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת" (תהלים צב, א). אך מדוע התשובה הביאה את אדם הראשון לזמר דווקא על השבת?

אותיות "שבת" הן אותיות "תשב", לשון שיבה ותשובה. בשבת ישנה דבקות בפנימיות המציאות ובתכליתה, בבחינת: "סוף מעשה – במחשבה תחילה", והיא נותנת לאדם את הכוח לצייר לעצמו את תכלית בריאתו ולשוב אל פנימיות נשמתו.

יתר על כן, נראה שיש בשבת תיקון לשלוש בחינות החטא של אדם הראשון, הקיימות בכל חטא של אדם – כלי המעשה; הלב והרצון; המחשבה והדעת:

א. מצוות סעודות השבת באה כנגד כלי המעשה, המביאים את האדם להנאות אסורות בחיפוש אחר עונג, והביאו את אדם הראשון לאכילה מעץ הדעת. סעודות השבת הן קיום מצוות עונג שבת. בשבת אדם מתענג באופן מעשי וחומרי ונהנה בהנאות של מצווה וקדושה⁴.

ב. קבלת השבת והקידוש, שבהם האדם מקבל את ה"נשמה היתרה", שהיא התחדשות כוח נפשו בקדושה מיוחדת. וכדברי רבי שמעון בן לקיש (ביצה טז, א): "נשמה יתירה נותן הקדוש ברוך הוא באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר (שמות לא, יז): 'שַׁבַּת וַיִּנָּפֶשׂ' – כיון ששַׁבַּת, ווי, אבדה נפש".

התחדשות זו מעוררת את הנפש בכיסופים לקדוש ברוך הוא ומרוממת את האדם מעל תאוות החומר – "שבת קדש, נפשי חולת אהבתך" (פיוט "יה אכסוף"). מטעם זה אמרו חז"ל (ברכות מג, ב) שהקידוש מתקן את ראייתו של האדם, הקשורה לכוח הנפש שבו.

ג. מצוות לימוד תורה בשבת (שו"ע, אורח רצ, ב), שיש בה מעלה יתרה שאין בלימוד התורה של ימות החול⁵. לימוד התורה בשבת שייכת לכוח הדעת שבאדם, והיא המתקנת את הפגימה בדעת של האדם, הרואה בחטא דבר טוב, וכפי שנעשה בחטא אדם הראשון.

שלמה המלך, בספר משלי (א, כב-כג), קורא שלושה סוגי אנשים לתשובה: "עַד מָתִי פְתִיִם תִּתְּנֶנּוּ, וְלֹא צִוִּיתִי חֲמִדוֹ לָהֶם; וְכִסִּילִים יִשְׁנֹאוּ דָעַת – תִּשְׁכַּחוּ לְתוֹכְהֶתִי!". המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, א) ביאר ששלושת אלו – הפתי, הלץ והכסיל – הם שלושה סוגי חוטאים:

הפתי הוא מי שאין בו דעת, אלא עיקר אישיותו הוא הגוף והתאוות החומריות. מציאות זו היא הגורמת לחטאיו.

4. בעצם מהותן ועניינן של סעודות השבת, עיין במה שכתבנו בדרושים לשבת, דרוש ב – "מצוות עונג שבת".

5. מצוות תלמוד תורה בשבת קודש ומעלותיה נתבארו בדרוש א לשבת – "השבת נשמת המציאות".

הלץ – עיקר חטאו אינו נובע מתאוות הגוף, אלא מהתעסקות בהבל. ללץ אין תוכן חיים משמעותי וחשוב שיש להשקיע למענו, אלא החיים הם הבל וחסרי משמעות, ומשם הפתח לחטאיו.

הכסיל אינו מי שאין בו דעת, אלא, כלשון הפסוק, הוא שונא את הדעת. אלו אנשים שיש להם שנאה לתורה ולחוכמה, והם אוהבים את הרשע.

המהר"ל ביאר שכנגד שלושת חוטאים אלו אמר דוד המלך בפסוק הפותח את ספר תהלים: "אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בְּעֶצֶת רְשָׁעִים, וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד, וּבְמוֹשֵׁב לִצִּים לֹא יָשָׁב". הרשעים הם הכסילים, שונאי האמת והצדק. החטאים הם הפתיים, החוטאים בפועל מצד הגוף והתאוות. והלצים הם המסתכלים על העולם כמקום בלי משמעות. אשרי האיש המתרחק מכל אלו!

שלושת החוטאים האלה שייכים לשלוש הבחינות שבחטא: הפתי שייך לכוח המשועבד לתאוות החומריות, ומשם הוא קרוב לחטאים המעשיים. הלץ שייך לכוח החיים והרצון שאינו מכוון כלפי חיים של ערך ומשמעות, ומכוח זה מחבר את חייו לחטאים. והכסיל שייך למחשבות הרשעה. ואשרי האיש המתרחק מכל שלושת הכוחות האלה. ומי שכבר נפל בחטא, יוכל להגיע לתשובה שלמה רק כשישוב משלושת אלו.

ג. מעשה החרטה ומהות התשובה

מלבד עזיבת החטא וההתנתקות ממנו, מבואר ברמב"ם שיש לתשובה עיקרים נוספים. אחד מהם הוא החרטה: "וכן יתנחם על שעבר, שנאמר (ירמיהו לא, יח): 'כִּי אֶחָדִי שׁוֹבֵי נִחַמְתִּי'". על השב מוטל להתנחם על שעבר ולהתחרט עליו. אפשר לומר שיסוד זה קשור לתיקון מעשה העבר, אולם, נראה יותר שגם החרטה על מעשה העבר באה בעיקרה לטובת ההווה, ואף היא חלק מהתרחקות האדם מחטאיו.

להבנת עניין זה צריך לבאר מה היא מהותה של התשובה. התשובה אינה רק תיקון מעשי מסוים. עיקרה הוא התקרבות האדם אל ה', לאחר שהתרחק ממנו בעקבות העבירות.

האדם נברא קרוב לה', קרבה זו טובה ומתאימה לו – "וְאֲנִי, קָרַבְתִּי אֱלֹהִים, לִי טוֹב" (תהלים עג, כח). זו גם תכלית מציאותו של האדם, כדברי הרמח"ל בתחילת ספרו "מסילת ישרים" (פרק א): "האדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו".

החטא, מלבד היותו עבירה על רצון ה', גם מרחיק את האדם מבוראו ויוצר חציצה בינו לבין קונו⁶. התשובה ביסודה באה לתקן זאת, להשיב את האדם למקום הראוי והמתאים לו,

6. "הנני רואה איך העוונות הם עומדים כמחיצה נגד האור הבהיר האלוקי" (אורות התשובה ז, ה).

שבו הוא מחובר לה', ומתוך כך לתורתו ומצוותיו, כדברי המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, ב): "התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא, וכאשר הוא שב אל ה' יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו".

נראה שמשום כך החרטה על העבר היא שלב עקרוני. לאדם השב אך אינו מתחרט על המחיצה שיצר בינו לבין קונו חסר חלק מרכזי בעצם התשובה. השב בתשובה אך אינו מתחרט על מעשיו בעבר מעיד בכך שמעשה תשובתו חיצוני לו ואיננו חודר לעומק אישיותו. ממילא תשובה כזאת גם אינה יכולה באמת לתקן את מעשה העבר של החטא.

ייתכן שמפני המרכזיות של החרטה בעצם יסוד התשובה קבע רבנו יונה (שערי תשובה א, י) את החרטה כעיקר הראשון של התשובה: "החרטה – יבין לבבו כי רע ומר עזבו את ה'... ויתחרט על מעשיו הרעים ויאמר בלבבו: מה עשיתי! איך לא היה פחד אלקים לנגד עיני... כי הייתי על הנפש היקרה אכזרי, ונטמאה בגלולי יצרי, ומה הועילה בכל קניניה אם רעה בעיני אדוניה?".

מבואר בדבריו שחשיבות החרטה היא מעבר למעשה החטא המסוים. החטא שחטא האדם הוא ביטוי לדרך חיים קלוקלת, המעדיפה את הנאות הרגע מהציווי האלוקי וחיי הנצח, ובלשון רבנו יונה: "ואיך החלפתי בעולם חולף – עולם עומד לעד לעולם! איך נמשלתי, כבהמות נדמיתי, והלכתי אחרי יצרי כסוס כפרד אין הבין ותעיתי מדרך השכל! והנה הבורא נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מלפניו... ואחרי אשר בעבור זאת נבראתי, ויהי בי הפך מזה, למה לי חיים!".

נמצא, לדרך זו, שהחרטה שייכת לעצם יסודה של התשובה, וגם היא חלק מתהליך הרחקת האדם מן החטא. אדם זה, שעד עכשיו היה שקוע בחטא ובדרך החיים הקלוקלת, שב עתה, ניחם על מעשיו ועוזב את החטא במעשה, ברצון ובמחשבה.

ד. קבלה לעתיד ושלמותה של התשובה

הרמב"ם מוסיף עוד עיקר בתשובה – הקבלה לעתיד: "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר (הושע יד, ד): 'וְלֹא נֹאמַר עוֹד אֱלֹהֵינוּ לְמַעַשׂוֹת יְדֵינוּ'".

לכאורה, הלוא כבר הייתה קבלה לעתיד במעשה התשובה של האדם קודם לכן, כפי שכתב הרמב"ם: "ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד!"

נראה שגמירות הלב מתייחסת רק לעזיבת האדם את החטא, והאדם עוזב את חטאו כך שגומר בליבו שלא לשוב לחטא. אך כאן מתחדשת התייחסות ממשית לעתיד. כשם שמלבד עזיבת החטא ישנה חרטה על העבר – כך גם ישנה קבלה לעתיד שלא ישוב לזה החטא לעולם. זאת אומרת, צריך להצטייר בלב האדם העתיד והראייה הממשית כיצד לא ישוב ויתחבר לזה החטא.

על כן, בשלב זה ישנה גם עדות מצד "יודע התעלומות" שהאדם באמת לא ישוב עוד לזה החטא. אין כאן רק משאלות לב וגמירות הלב – אלא ציור אמיתי וממשי של המציאות, שהאדם יכול לקבל על עצמו שלא ישוב לחטא זה ולהעיד על כך את הקדוש ברוך הוא.

ואומנם כבר ביארו מפרשי הרמב"ם (הכסף משנה והלחם משנה) שאין משמעות הדברים שלא תהיה יותר בחירה חופשית לאדם, אלא שכעת, כפי מציאותו, הוא מקבל על עצמו עניין זה בקבלה גמורה ומחולטת.

ונראה שישנם שלושה חלקים המצטרפים יחדיו לתשובה שלמה. האחד שייך למציאות ההווה – עזיבת החטא והריחוק ממנו במחשבת וגמירות הלב. אליו מצטרפים החרטה על העבר, והקבלה לעתיד, שיעיד עליו יודע תעלומות. וכאשר התשובה מקיפה את כל מציאותו של האדם – בהווה, בעבר ובעתיד – ריחוקו מן החטא מושלם, ותשובתו מלאה.

לפי מה שנתבאר, יסוד התשובה הוא עצם עזיבת החטא, ואליו מצטרפים החרטה על העבר, והקבלה לעתיד. לדרך זו, עיקר התשובה אינו כפי שנדמה – טיפול בחטאי העבר ורצון והשתדלות לתקנם – אלא דווקא מציאותו של האדם מכאן ולהבא, ניתוק האדם מן החטא והליכה בדרך חדשה.

כן מפורש ב"איגרת התשובה" לבעל התניא (פרק א): "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד, דהיינו – שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה".

גם מרן הרב זצ"ל (אורות התשובה יג, ט*) כתב בדרך זו: "יסוד התשובה צריך לעולם להיות מונח על תיקון של להבא". הרב הוסיף שיש בכך גם תועלת מעשית: "ובתחילה לא ישים כל כך לעיקר מעכב על דבר העבר, כי אם יבא מיד לעסוק בתקון העבר ימצא מניעות רבות, ויהיו דרכי התשובה וקרבת ה' קשים לפניו. אבל בהיותו עסוק באמת לתקן את מעשיו, הדבר מובטח שאז יעזרוהו מן השמים גם כן על תקנת העבר".

ה. התחדשות האדם

ראינו כי עיקר התשובה היא עזיבת החטא בשלמות, ואליה מצטרפים החרטה על העבר והקבלה לעתיד, שאף הן נועדו לחצוץ בין האדם לחטאיו – בין על ידי חרטה על עברו, ובין על ידי קבלה מוחלטת שלא לחזור לחטא עוד בעתיד. על פי הבנה זו ברור כי עיקר התשובה אינה תיקון מעשה החטא שכבר היה, אלא הליכה בדרך חדשה בהווה, ומתוך כך גם בעתיד, והיא היא דרך התשובה!

התשובה היא התחדשות חיי האדם. עד מעשה התשובה היה האדם מחובר לחטא בשכלו וברצונו ואף במעשיו בפועל, אך כעת, על ידי התשובה, הוא נעשה אדם חדש, המנותק מהחטא ומדרך החטא.

ביטוי שלם להתחדשות זו של התשובה נוכל לראות בדברי הרמב"ם (ב, ד), שמדרכם של בעלי התשובה היא לשנות את שמם.

כיצד שינוי השם משפיע על תשובתו של האדם? מבאר הרמב"ם (שם): "כלומר, אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים". נראה שעניין זה הוא שיאו של התשובה – האדם התהפך להיות לאדם חדש המנותק לגמרי מן החטא!

הרמב"ם (ז, יז-יח) הדגיש את המהפך הזה שחל באדם: "גדולה תשובה, שמקרכת את האדם לשכינה... התשובה מקרכת את הרחוקים, אמש היה זה שנאי לפני המקום, משוֹקֵץ ומרוחק ותועבה – והיום הוא אהוב ונחמד, קרוב וידיד... כמה מעולה מעלת התשובה! אמש היה זה מובדל מה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, שנאמר (ישעיהו נט, ב): 'עֲוֹנֹתֵיכֶם הָיוּ מִבְּדֵלִים בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם', צועק ואינו נענה... והיום הוא מודבק בשכינה, שנאמר (דברים ד, ד): 'אִתָּם הִדְבַּקְתָּ בְּה' אֱלֹהֵיכֶם', צועק ונענה מיד, שנאמר (ישעיהו סה, כד): 'וְהָיָה טָרֶם יִקְרָאוּ, וְאֲנִי אֶעֱנֶה', ועושה מצות, ומקבלין אותן בנחת ושמחה". התשובה היא שינוי מוחלט שחל באדם, ומתוך כך בקרבת ה' שלו, וכל חייו מושפעים מכך!

כדי שהתשובה תחדש את חיי האדם, היא מוכרחה להיות שלמה ומקיפה. התשובה במובנה השלם אינה תיקון של פרט מסוים, אלא היא צריכה להביא לחידוש כלליות האדם. מחשבותיו, רצונותיו ומעשיו של השב בתשובה אינם דומים לאלו שהיו לו קודם תשובתו, וכדברי מרן הרב זצ"ל (אורות התשובה יב, י): "התשובה היא חידוש החיים. אי אפשר לתשובה שלא תשנה את ערך החיים כולם!"⁷.

כך כתב גם ה"שם משמאל" (ר"ה תרע"א, ליל ב), שהתשובה היא התחלה של דרך חדשה: "דכל מה שעשה בכל השנה עם אותם הכחות צריך עתה להתחיל מחדש... ותשובה היא גם כן זאת, שצריך להתחיל מחדש".

הוא הוסיף לכך משל בשם הרבי מפשיסחא: "תשובה איננה כמו ששמים טלאי, רק כמו האדם שנפל מגג, והיה לו ריסוק איברים, ונשברו כל עצמותיו, ואחר כך השיג אברים חדשים – כמו כן צריך להתחיל מחדש, כקטן שנולד".

יוצא כי התשובה היא בחינה של אדם חדש, שאינו "אותו האיש שעשה אותן המעשים" (כלשון הרמב"ם), אלא הוא כ"קטן שנולד!"

דוגמא לכך מצאנו אצל ראובן, שחטא בחטא בלהה ושב עליו בתשובה (בראשית רבה פד, ט), ובירך אותו משה רבנו: "יְחִי רְאוּבֵן וְאֵל יִמֹת" (דברים לג, ו). וביאר בפירוש "שפתי כהן" על התורה: "לא אומרים: 'יחי', אלא למי שמות. וזה ראובן, שהמית עצמו בשק ובתעניות, מה שהיה מתענה... והוא פתח בתשובה תחילה והביא חיים לעולם, לזה – יחי ואל ימות. מי

7. במקומות רבים ב"אורות התשובה" חזר הרב זצ"ל על יסוד זה, שהתשובה מחדשת את החיים, עיין לדוגמה: ב; ג; יד; טו; טז; ז; ו. ועיין עוד במה שנתבאר בדרוש ו – "הכרחיות התשובה ומעלתה" (ט"ד).

שמת בלא תשובה הוא מת, אבל כשמת אחר שעשה תשובה – הוא חי". השב בתשובה מחיה כביכול את עצמו, ולכן נאמר על ראובן שלאחר תשובתו הוא חי ולא מת.

הרמב"ם (ב, א) ביאר שהסימן לתשובה גמורה הוא כאשר האדם מגיע לאותו הניסיון בדיוק שנכשל בו, והוא עומד בו עתה מכוחה של התשובה: "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה – מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח".

כאשר יש לאדם אותם כוחות חיים וכוחות הנפש והוא עומד בניסיון – לא מפני סיבה צדדית או חולשה מסוימת – אלא אך ורק מכוחה של התשובה, אז מתגלה שזכה לתשובה שלמה, שחידשה אותו ואת רצונותיו ומעשיו. על אדם זה ראוי לומר שהוא לא אותו האדם שעשה את מעשה החטא, אלא אדם חדש, ושתיבתו שלמה וגמורה.

ו. רפואה וגאולה לעולם

משמעות התשובה היא התחדשות האדם. אך יש להוסיף שהתחדשות זו איננה יצירה חדשה יש מאין, לא מוטל על האדם להמציא את עצמו לדבר חדש שאיננו הוא. משמעותה של התחדשות התשובה היא לשוב אל קרבת ה', אל מקורות הנפש, המוצאת את שמחתה ועונגה בה, בתורתו ובמצוותיו⁸.

כך ביאר המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, ב) את דברי חז"ל (יומא פו, א): "גדולה תשובה, שמביאה רפואה לעולם" – "כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא, וכאשר הוא שב אל ה' יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו, ומפני זה ראוייה התשובה להביא רפואה לעולם, כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה. וכאשר בני אדם עושים תשובה וחוזרים אל התחלתם, העולם גם כן חוזר אל התחלתו, לתקן כל קלקול שהוא בעולם. ולפיכך אמר: 'גדולה תשובה, שמביאה רפואה לעולם'".

התשובה היא הרפואה הגדולה לאדם ולעולם כולו, שכל חסרונותיו וייסוריו באים מפני חיסרון החטא – "אין מיתה בלא חטא, ואין יסורין בלא עון" (שבת נה, א).

רפואת התשובה אינה רפואה חיצונית, היא מחזירה את האדם למקוריותו הבריאה והאיתנה, ומשם באה לו רפואתו. "ייתכן שזה כוונת התורה באומרה (שמות טו, כו): "וַיֹּאמֶר: אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ, וְהִיָּשָׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהִיאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתַי וְשִׁמְרַתְּ כָּל חֻקֵּי – כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר שָׁמַתִּי בְּמִצְרַיִם לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ, כִּי אֲנִי ה' רַפָּאָךְ". רפואה זו, הבאה מכוח השמיעה לדבר ה' וקיום מצוותיו, היא רפואה שלמה ומוחלטת. על כן, גם אם הושמה מחלה, רפואה זו גורמת לה להיות כאילו לא הושמה, ולא תהיה לה שום רושם והשפעה⁹.

8. עניין זה נתבאר בהרחבה בדרוש ג – "קרבת התשובה".

9. וכדברי רש"י: "לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ" – ואם אשים, הרי היא כלא הושמה".

השיבה למקור ולשורש היא באמת התחדשות החיים הגדולה יותר, הנובעת מפנימיות הנפש ומצליחה להשיל מעליה כל נטייה ושעבוד לכוחות זרים של היצר הרע. כאשר האדם מגיע לתשובה כזאת הוא זוכה לחירות הפנימית של הנפש.

בכך מבוארת מעלה נוספת שאמרו חז"ל (יומא, שם) על התשובה: "גדולה תשובה, שמביאה גאולה, שנאמר (ישעיהו נט, כ): 'וּבָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל וְלִשְׁבִי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב, נָאם ה'". וביאר שם המהר"ל: "מפני שבעל תשובה חוזר בתשובה ונבדל מן היצר הרע ויוצא בזה לחירות, כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע... ומפני שהאדם תחת רשות יצרו, אשר הוא מושל בו, ובעל תשובה יוצא לחירות מן היצר הרע – ודבר זה גאולה".

המהר"ל מסביר, שמאחר שהאדם נגאל באופן פרטי מיצרו, הוא גם מקרב את גאולתם של ישראל – "שיהיו נגאלים מכח האומות המושלים, והם מחטיאים את ישראל".

כשם שהאדם הפרטי משועבד ליצרו, כך ישראל משועבדים לאומות העולם. על כך אנו מתפללים (ברכות ז, א): "ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות. יהי רצון מלפניך, שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם".

ה"שאור שבעיסה" מכון כנגד העיכוב מצד היצרים והתאוות, ו"שעבוד מלכויות" הוא השעבוד לאומות העולם ותרבותן. השב בתשובה, כשם שהוא נגאל מהשעבוד הפרטי, כך הוא זוכה להיות שותף לגאולתם של ישראל משעבודם הכללי. כך פסק הרמב"ם (הלכות תשובה ז, ה) שיש קשר וחבור בין התשובה לבין הגאולה: "ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, ומיד הן נגאלין".

ז. התחדשות השנה

מצוות התשובה קיימת בכל השנה כולה, אך הימים הללו מיועדים לתשובה, וממילא גם האדם נתבע בהם יותר לשוב בתשובה¹⁰.

נראה שייחודיותם של ימים אלו הוא בכוח ההתחדשות שבהם. הימים הנוראים, ימי התשובה, נפתחים בראש השנה – "היום הרת עולם". בימים אלו הקדוש ברוך הוא בורא את העולם מחדש¹¹, ומכוח החידוש הכללי שהקדוש ברוך הוא פועל בעולם, יש גם כוח לאדם להתחדש כברייה חדשה, לחדש את מעשיו ולשוב ולהתקרב אל ה'.

10. וכפי שנתבאר בדרוש א.

11. "ראש השנה הוא כל שנה התחלת הבריאה, ואמרינן: 'היום הרת עולם'" (יערות דבש ח"א, א).

נראה שמשום כך נחוג ראש השנה בראש חודש, שהוא יום התחדשותה של הלבנה, ולכן מבטא את יכולת החידוש¹². כמו כן, כנסת ישראל נמשלה ללבנה¹³, ונמצא שיום התחדשות הלבנה הוא יום התחדשותה של כנסת ישראל.

יש להוסיף שבראש חודש הלבנה אינה ניכרת כמעט, והתחדשותה לא נראית כל כך כלפי חוץ, אך בזמן זה חל רגע ההתחדשות והמהפך, שאחר כך תלך הלבנה ותתגלה במשך החודש, עד הגיעה לשיא שלמותה באמצע החודש. כך התשובה צריכה לגדול ולהשתלם, אך ביסודה צריך לבוא נקודת החידוש והמהפך, שמשמעותו – עזיבת החטא, הסתלקות ממנו ותחילת הליכה בדרך חדשה¹⁴.

ה"שם משמואל" (דלעיל) ביאר, שביטוי לצורך בהתחדשות מצאנו בברכת "שהחיינו" שמברכים בקידוש היום השני של ראש השנה, שמשתדלים לעשות זאת על פירות חדשים: "המנהג שמרבין בפירות חדשים בראש השנה, לברך 'שהחיינו', אף שזה אינו מעכב לברכה, ואפילו כשאין לו פרי חדש מברך 'שהחיינו' – אבל הרמז הוא כנ"ל – להתחדשות".

חידוש זה מתחיל כבר בחודש אלול, שכל מהותו היא הכנה לקראת הימים הנוראים. על כן, כבר בחודש זה מתגלה כוח החידוש, ואף מזל החודש מבטא עניין זה¹⁵.

גם מבחינה מעשית כך צריך אדם לגשת לתשובה. אם מחשבתו היא שכוח התשובה איננו חידוש שלם ומלא, הרי שכל הזמן יזכור את עוונותיו, והללו ימנעו ממנו להתעלות על חטאיו. אך על ידי הכרה בהתחדשותה של התשובה, האדם יכול לראות את עצמו בן חורין מהעבירות, וכעת, בזכות התשובה, הוא יכול לצאת לדרך חדשה באמת.

כך כתב רבנו יונה (יסוד התשובה): "אדם אשר פשע וחטא ובא לחסות תחת כנפי השכינה ולהכנס בדרכי התשובה... ביום ההוא ישליך כל פשעיו אשר עשה ויעשה עצמו כאלו בו ביום נולד ואין בידו לא זכות ולא חובה, וזה היום תחלת מעשיו. היום יפלס אורחותיו שלא יטו מעגלותיו מדרך הטוב. ודרך זו תביאנו לשוב בתשובה שלמה, כי הוא יעשה עצמו כמשליך מעליו כובד העוונות ועוצם החטאים אשר עשה".

12. "חידוש הזמן (ראש חודש) מחדש הרוח באדם, ביחיד ובציבור" (עין איה, שבת ט, יח).
13. כפי שאנו אומרים בברכת הלבנה (עפ"י סנהדרין מב, א): "וללבנה אמר שתתחדש, עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהן עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו".
14. עיין עוד כמה שנתבאר בעניין זה בסוף דרוש א.
15. "והנה החודש הזה, המיוחד לתשובה, מזלו בתולה, דעל ידי התשובה נעשים כבריה חדשה, וכאילו לא שלט עליהם היצר הרע" (בני יששכר, אלול א, ו).

ח. מצוות התשובה והוידוי

הרמב"ם מנה את הוידוי למצווה, אך לא את התשובה עצמה. כן משמע מדבריו בתחילת הלכות תשובה (א, א): "כל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא". מדוע לא מנה הרמב"ם את מצוות התשובה, אלא רק את הוידוי, שהוא לכאורה רק פרט במצווה, ולא עצם המצווה?¹⁶

שמא יש ליישב זאת על פי היסוד שביארנו בעניינה של התשובה, שעיקרה אינו במעשים מסוימים, אלא בהתחדשות הנפש – אמש היה האדם מחובר לחטא וקרוב אליו, והיום הוא התחדש ונעשה לאדם אחר, הרחוק מן החטא ומנותק ממנו בתכלית.

נראה ששינוי והתחדשות אלו, שהם עיקרה של התשובה, אי אפשר לצוות עליהם, שכן הם אינם מעשים מסוימים, אלא תלויים בפנימיות נפשו של האדם. על כן מנה הרמב"ם למצווה את הוידוי, שהוא מעשה מסוים המוציא לפועל את מחשבות התשובה והרהוריה, אך עצמותה של התשובה, שהיא התחדשותו של האדם, אינה באה בציווי.

עוד יש לומר, שהרמב"ם מנה דווקא את הוידוי כמצווה, משום שהוידוי גומר ומשלים את התשובה. עיקרה של התשובה הוא במחשבת ליבו של האדם ובשינוי עצמיותו, אך הוידוי גורם שהתשובה אינה נשארת רק במחשבה והרהור הלב, אלא יוצאת אל הפועל על ידי הדיבור, ובזה האדם מחזק את מעשה התשובה ומעניק לו תוקף וודאות, כך שלא יהיה לו קל כל כך לחזור לחטאו¹⁷.

מטעם זה ברור שוידוי איננו מעשה העומד לעצמו, אלא הוא תלוי בתשובה, ולוידוי בלי תשובה אין ערך ומשמעות. וכדברי הרמב"ם שראינו לעיל: "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ".

עוד יש להוסיף עיקרון מהותי במעלת הוידוי הנעשה בפיו של האדם. האדם מחובר משני צדדים, חומר ורוח, גוף ונשמה – "וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב, ז). באדם ישנו צד חומרי, עפר מן האדמה, שבו הוא דומה לבהמות ולשאר הבריות החומריות. אך יש בו גם בחינה רוחנית, שהיא נשמת החיים וכוח המחשבה הרוחני שנפח בו הקדוש ברוך הוא, ובהם הוא דומה למלאכים.

16. בביאור דברי הרמב"ם – עיין במה שביארנו בספרנו "אלה הם מועדי", סוגיות ליום הכיפורים, סימן א – "מצוות התשובה".

17. כן כתב "ספר החינוך" (מצווה סוד): "מתוך הזכרת החטא בפרט ובהתנחמו עליו יזהר ממנו יותר פעם אחת לבל יהיה מכשול נכשל בו, אחר שיאמר בפיו: כזו וכזו עשיתי ונסכלתי במעשי, יהיה נגדר שלא ישוב לעשות כן".

יִיחודו של האדם על פני כל הברואים הוא בחיבור שבין כוח המעשה החומרי לכוח המחשבה הרוחנית. חיבור זה מתבטא בדיבור, שדרכו האדם מבטא את הצד השכלי הרוחני שלו במציאות המעשית. זו מעלת הנפש החיה המיוחדת שבאדם, המאחדת את שני הכוחות האלה ומייחדת אותו. לכן תרגם אונקלוס את המילים: "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" – "והות באדם לרוח ממללא".

כך כתב גם "ספר החינוך" (מצווה תרו) בביאור מצוות וידוי מעשרות, שהיא מצווה יתרה, מעבר לעצם קיום מצוות המעשרות, המגלה שיש ערך מיוחד בדיבורו של האדם: "לפי שסגולת האדם וגודל שבחו הוא הדבור, שהוא יתר בו על כל מיני הנבראים, שאילו מצד יתר התנועות, גם שאר בעלי חיים יתנועעו כמוהו".

ויש לומר על פי זה, שכל עבירה יוצרת פגם פרטי מסוים הקשור למעשה העבירה, ומעבר לכך היא גם פוגעת בדמותו הכללית של האדם וב"צלם האלוקים" שבו, המתגלה בדיבור. על כן, מלבד מחשבת התשובה והשינויים המעשיים שצריכים לבוא בעקבותיה, כל תשובה צריכה לתקן גם את דיבורו של האדם, וזהו עניינו של הוידוי.

משום כך, כאשר הנביא הושע (יד, ב-ג) מצווה את ישראל על התשובה: "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ, כִּי כָשַׁלְתָּ בְּעֶוְנְךָ", הביטוי העיקרי שלה צריך להתגלות בדיבור: "קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֵל ה'".

הרצ"ה (שיחות הרצ"ה, יום הכיפורים, א) הרחיב בביאור יסוד זה: "עיקר ענינה של התשובה היא ההתעוררות לתשובה... אבל יחד עם זה, גדר האדם הוא האדם המדבר, צלם אלהים שבאדם הוא השכל, אבל השכל שמתגלה בדיבור זאת החיוניות האלהית המיוחדת שבאדם... מה ענינו של הדיבור? – 'ה' שפתי תפתח', ביטוי התוכן הרוחני שבאדם... הגילוי האמיתי של האדם מופיע על ידי הדיבור".

מעלה זו של הדיבור באדם היא הגורמת לכך שהתשובה חייבת להגיע עד לדיבורו של האדם (שם): "התשובה, המקיפה את כל החיים, קדמה לעולם ומביאה רפואה לעולם... צריכה להתגלות בדיבורו של האדם. לכן תשובה בלי וידוי אינה תשובה במלא המובן! היא חייבת להופיע ולהתברר בכח המדבר של האדם. על כן כותב הרמב"ם: 'כשישוב החוטא מחטאו – יתוודה'¹⁸."

יש לומר שמטעם זה, אחד מיסודות התשובה המשמעותיים הוא לימוד התורה, שאף הוא שייך לכוח התיקון של הדיבור. משום כך אנו מחברים את שניהם בתפילה ואומרים: "השיבנו אבינו לתורתך וקרבתך מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלמה לפניך" – מכוח התורה, שהיא הדיבור השלם והראוי, אפשר לבוא לתשובה שלמה¹⁹.

18. יסוד הדברים נתבאר גם בדברי מרן הראי"ה זצ"ל (מדבר שור, יח).

19. עיין עוד בעניין זה בדרוש ה, ס"ז.

ט. תשובה מיראה ותשובה מאהבה

הנה נתבאר שהעבירה אינה פועלת רק על המעשה המסוים שעשה האדם, אלא על כלל אישיותו. ומכיוון שכלל אישיותו של האדם נפגמה, והאדם התרחק מבוראו, חובה עליו לשוב בתשובה, שעניינה – חידוש כללי של האדם.

נראה שבעניין זה ישנו חילוק משמעותי בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה. חז"ל (יומא פו, ב) אומרים שבתשובה מיראה – הזדונות הופכים לשגגות, ואילו בתשובה מאהבה – הזדונות הופכים לזכויות.

בתשובה מיראה לא חלה מהפכה של ממש בעצמותו של האדם. גם לאחר התשובה, מה שמעסיק את האדם הוא האדם עצמו. יראת העונש גרמה לו להתבונן שנית מה באמת נכון לעשות ונתנה לו כוחות להתמודד עם היצר הרע, אך הוא עדיין מתעסק בעצמו. ומאחר שלא השתנה שינוי שורשי, ולא נעשתה בו מהפכה אמיתית, לכן הזדונות רק נהפכים לשגגות, שגם הללו הם חטא ברמה מסוימת.

לעומת זאת, בתשובה מאהבה חלה מהפכה של ממש בעצמיותו של האדם. השב מאהבה משנה את מהות חייו, וכעת הוא דבק בה' יתברך, תחת אשר היה רחוק ממנו²⁰. כעת, לא הוא ויצריו הם מטרת חייו, אלא עשיית רצון ה', והוא מוכן לשעבד את כל חייו לעניין זה. מהפכה ושינוי עומק זה יוצרים גם שינוי במעשים, והזדונות נהפכים לזכויות.

עניין נוסף הנובע מהחילוק שבין שתי בחינות התשובה כותב מרן הרב זצ"ל (מדבר שור, יח): "עבירה מטמטמת לבו של אדם" (יומא לט, א), ואור השכל האלקי, שמאיר בנפשו להורות לו הדרך הישרה, ושיכיר כל מכשול עון למען יסור ממנו, מתחשך על ידי עניני החטאים, שמאפילים את זוהר הנפש החכמה".

החטא גורם לסילוק האור האלקי מהאדם, וכאשר האדם מתמיד בחטאו, כבר אין בכוחו לזוהר עד היכן היכה בו רושם החטא. על כן, "אם בא אחר כך לשוב רק מיראה, אף על פי שכבר יצא ממוקשי מות אל מקום ההצלה, עם כל זה, אי אפשר כלל שתהיה תשובתו שלמה. כי אי אפשר שיכיר כל פרטי חטאיו וקלקולי מעשיו, כי דרך רשעים באפילה, והאור האלקי אינו שלם אצלו, מאחר שלא הספיקה תשובתו כי אם שיעשו זדונותיו שגגות, והרי גם השגגות מחשיכות זוהר הנפש אפילו מצד עצמן, מכל שכן כשהן באות מכח זדונות".

20. "זדונות שלו נעשים כזכויות – שהתשובה מאהבה מורה על גודל הדבוק בו יתברך. אבל השב מיראה, אין זה שבא אל ה' יתברך להתדבק בו, לכך לא יאמר בזה שנסתלק ונזדכך מן הפחיתות שבו, ולכך אמרו כי השב מיראה – זדונות שלו נעשים כשגגות" (מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התשובה, ב).

על כן, גם אם די בתשובה מיראה כדי לתקן את פרט החטא המסוים שהאדם מכיר ויודע על קיומו, אך אין בו כוח לתקן את כלל הרושם הנעשה בו מכלל החטאים, וודאי שאין בו הכוח והרושם לתקן את עצם הריחוק מאור ה'.

לשם כך יש הכרח בתשובה מאהבה – "אבל אי אפשר לבקש על נקיון השגיאות והנסתרות כי אם אחרי ההשתדלות להכיר את הנסתרות, והוא העסק בתשובה ובמצות מאהבה מצד הכרה בגדולת ה' יתברך וגדולת מצותיו".

דרוש ג קרבת התשובה



א. קרבת התשובה

יסוד גדול וחשוב העומד בבסיס התשובה הוא הכרה בקרבה שלה לאדם.

בפרשת נצבים (דברים ל, יא-יד) התורה מדברת על "המִצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם", לדעת הרמב"ן (פס' יא) הכוונה למצוות התשובה. על מצווה זו אומרת התורה באופן מיוחד: "לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רָחֵק הוּא. לֹא בְּשִׁמְיִם הוּא, לֵאמֹר: מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשְּׁמַיִמָּה וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעֲנוּ אֹתָהּ, וְנַעֲשֶׂנָּה. וְלֹא מֵעֵבֶר לֵיָם הוּא, לֵאמֹר: מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעֲנוּ אֹתָהּ, וְנַעֲשֶׂנָּה. כִּי קְרוֹב אֵלֶיךָ הַדְּבָר מְאֹד, בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ".

מדוע דווקא במצווה התשובה ראתה התורה צורך להדגיש שהיא לא רחוקה מהאדם, אלא להפך, קרובה אליו מאוד?

ייתכן שהצורך להדגיש זאת דווקא במצוות התשובה הוא מפני שבאופן טבעי האדם חש שהתשובה אינה קרובה אליו, אלא דווקא רחוקה וקשה.

נתבאר בדרוש הקודם שהתשובה ביסודה אינה רק תיקון של מעשה מסוים, אלא הליכה בדרך חדשה. אולם, כל אדם נולד עם מידות ותכונות־נפש מסוימות, וכן קונה הוא לעצמו במהלך חייו הרגלים מסוימים ההופכים לחלק מאישיותו. כיצד ישיל אפוא מעצמו את כל אלו וילך בדרך חדשה, כתביעתה של מצוות התשובה?

מסיבה זו נדמה לאדם שמצוות התשובה קשה ורחוקה ממנו, ואחר שהלך בדרך החטא והושרש בה, לא יוכל כעת לשנות את אישיותו ודרכי חייו. וגם אם יכול אדם לשנות מעשה מסוים באורחות חייו, היוכל לשנות את כללות מעשיו ואישיותו?!

משום כך באה התורה ואומרת שאין הדבר כן, ואל לאדם לחשוב כך! על האדם לדעת שהתשובה קרובה אליו תמיד! הוא אינו נדרש לעלות לשמיים או להפליג אל מעבר לים כדי להשיגה, לא מוטל עליו לעשות מעשים שמעבר לכוחו ויכולתו, אלא – "כִּי קְרוֹב אֵלֶיךָ הַדְּבָר מְאֹד".

התשובה קרובה לאדם – לא מפני שדרישותיה אינן גבוהות ורדיקליות – אלא משום שבאדם מקננת נשמה גדולה ואדירה, ולנשמה זו ישנן תביעות גדולות לקרבת ה', ויש בה כוחות נפש חזקים ועוצמתיים המאפשרים לאדם לעשות שינוי עמוק ואמיתי בחייו ולעמוד בדרישות התשובה, אם רק יחפוץ בכך באמת.

קרבתה של התשובה לאדם מודגשת בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ז, ט). בבואו לתאר את מעלתה של התשובה, כותב הרמב"ם: "כמה מעולה מעלת התשובה! אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל... צועק ואינו נענה... ועושה מצות, וטורפין אותן בפניו... והיום הוא מודבק בשכינה... צועק ונענה מיד... ועושה מצות, ומקבלין אותן בנחת ושמחה".

הרמב"ם מדגיש בדבריו שמהלך התשובה איננו חייב להיות מהלך ארוך, מייגע ומייסר – אלא יכול להתרחש ביום אחד! אמש הוא עדיין היה מובדל מה', וממילא צועק ואינו נענה, וגם את המצוות שעושה טורפים בפניו – ואילו היום הוא כבר דבוק בשכינה, ומתוך כך צועק ונענה מיד, ומקבלים את מצוותיו בשמחה!

התשובה – במובנה השלם, המקיף והכולל, המביאה את האדם מהריחוק הגדול ביותר מה' עד לקרבה הגדולה ביותר של דבקות בשכינה – נעשית ביום אחד! זאת מפני שהתשובה איננה תלויה בשום דבר חיצוני, אלא רק ברצונו של האדם וזכות נפשו, ודברים אלו קרובים אליו בכל עת¹.

ב. תשובה גמורה

הרמב"ם (הלכות תשובה ב, א) עוסק בגדר התשובה השלמה ומבאר שהיא צריכה לנבוע מתוך החלטיות רצונו החופשי של האדם, ולא מתוך חולשה: "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה – לא מיראה ולא מכשולון כח".

תשובה שלמה לא באה מפני חולשות רוחניות ונפשיות של יראה, ולא מפני חולשות מעשיות גופניות של כשלון־כוח – אלא בדרך של עוז ועוצמה פנימיים, החושפים את רצונו החופשי של האדם.

הרמב"ם מביא דוגמה לתשובה זו: "הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר – זהו בעל תשובה גמורה". בעל התשובה השלם הוא מי שעומד בכל כוחו הנפשי והגופני, ועם כל זה פורש

1. נראה שדברי הרמב"ם מבוססים על דברי חז"ל (סנהדרין צח, א), שגם הגאולה, הבאה מכוחה של התשובה (הלכות תשובה ז, ה), יכולה להיעשות כבר היום, והיא תלויה רק בנו – "היום אם בקליו תִּשְׁמְעוּ" (תהלים צה, ז).

מן החטא, ובזה מתברר שפרישתו איננה מפאת שום חולשה, אלא אך ורק מפני התשובה ועשיית רצון בוראו.

הוא שאמר שלמה (קהלת יב, א): "וְזָכַר אֶת בּוֹרְאֵיךְ בְּיָמֶיךָ בְּחוֹרְתֶיךָ, עַד אֲשֶׁר לֹא יָבֹאוּ יָמֶיךָ הָרְעָה" – הם הרעה הגופנית וחולשת גופו של האדם. "וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין לִי בָּהֶם חֶפֶץ" (שם) – הם ימי חולשת הנפש, שאין לאדם עוד שאיפות נפשיות ורוחניות².

גדר זה, של "אותה אישה ואותו המקום", בא לבטא את עומק רצונו ותוקף תשובתו של האדם, שתשובתו איננה פרי חולשה מסוימת, אלא נובעת מעומק החלטתו ורצונו.

מסתבר אפוא שגם אם לא הזדמנו לאדם מקרים אלו למעשה, אין בכך פגם בתשובתו. כך כתב רבנו יונה (שערי תשובה א, מט), שהעיקר הוא להשיג מדרגה כזאת של תשובה, אף אם לא הגיע לידו הניסיון בפועל: "הלוא בוחן לבות הוא יבין, ונוצר נפשו הוא ידע, כי אם יבוא לידי נסיון, ויגיע לידו כענין הראשון, יציל את נפשו מיד יצרו, והנה הוא לפני ה' במדרגה העליונה מן התשובה"³.

ג. פנימיות הרצון המתגלה בתשובה

מלבד מה שנתבאר, שהתשובה הגמורה והשלמה נובעת מגילוי כוח הרצון של האדם, ולא מחולשות הנפש והגוף, נראה עוד להוסיף, שהתשובה גם מתאימה לנפש האדם, לעומק רצונו ולשאיפות חייו העמוקות, והוא אינו נדרש להיכנע לכוח זר בנפשו, הדורש ממנו לשנות את טבעו.

במבט חיצוני אפשר לחשוב שבזמן שעבר האדם את העבירה, הוא חי את טבעו הפשוט והעצמי שהוביל אותו לעבירה, ואילו התורה דורשת ממנו לצאת כנגד הזרימה הטבעית של החיים ולכפות על עצמו לקבל עול חיצוני של תורה ומצוות. עול זה יכול להיתפס כדבר המרום מהאדם ולא מתאים לו, אלא רחוק מאישיותו ומטבעו.

התורה, בפרשיית התשובה, מבטלת תפיסה זו, בהדגישה שהתשובה "לֹא נִפְלְאֵת הוּא מִמֶּךָ, וְלֹא רִחֲקָה הוּא... לֹא בְשִׁמְיָם הוּא... וְלֹא מִעֶבֶר לֵים הוּא". היה אפשר לחשוב שהתשובה רחוקה מטבע האדם בשני אופנים, ואת שניהם התורה שוללת:

"לֹא בְשִׁמְיָם הוּא" – התשובה אינה שייכת לעולמות עליונים הרחוקים מהאדם, או לאנשים נשגבים המתנשאים מעל העולם הזה, היא אינה בשמיים!

2. ואומנם גם תשובה שאינה במדרגה כזאת היא תשובה, אך היא אינה שלמה, כפי שמדגיש הרמב"ם בהמשך דבריו: "ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה – אף על פי שאינה תשובה מעולה – מועלת היא לו, ובעל תשובה הוא". ועיין בדברי רבנו יונה בשערי תשובה (תחילת שער ב), שחילק גם הוא במדרגות אלו של התשובה.

3. כך כתב גם המהר"ל נתיב התשובה פרק ג.

"לֹא מַעֲבָר לָיִם הוּא" – התשובה אינה רחוקה מטבע האדם, כמו דבר הנמצא מעבר לים, שגם אם יש אפשרות עקרונית להגיע אליו, למעשה הוא רחוק מהאדם, ואין לו שייכות אליו.

אומרת התורה שאין הדבר כן! התשובה קרובה לאדם, שייכת לחייו ומתאימה לטבעו ולכל חלקי אישיותו – הדיבור, רצון הלב והמעשים בפועל: "כִּי קָרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד – בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ".

התורה מלמדת אותנו – לא רק שיש כוח ואפשרות לאדם לשוב, והדבר תלוי בו – אלא גם שהתשובה קרובה באמת לעומק אישיותו וטבעו. התשובה אינה מורה דרך שאינה טבעית לאדם, אלא להפך, משיבה את האדם לטבעו הפנימי הנשמתי, שהאדם בחטאיו התרחק ממנו.

מכאן גם שמה של התשובה, מלשון שיבה – "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ" (הושע יד, ב). משמעות התשובה היא לשוב ולחזור לדרך שבה האלוקים בראנו בישרות, כדברי קהלת (ז, כט): "אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יֶשֶׁר, וְהָמָּה בִקְשׁוּ חֲשָׁבֹנוֹת רַבִּים". החטא שייך לחשבונות הרבים, המרחיקים את האדם מאמיתת חייו ועצמיות אישיותו, ודווקא התשובה היא המחזירה אותו ליושרו⁴.

כך מבואר בגמרא בברכות (ז, א): "רבונו העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? – שאור שבעיסה". קרבת ה' ועשיית רצונו הם הטבע הפנימי הנשמתי של כל אדם מישראל, ואילו יצר הרע, ה"שאור שבעיסה", הוא הגורם החיצוני המשתלט על אישיותו של האדם ומרחיקו מבוראו. זהו ריחוק מישרותו של האדם ומטבעו הפנימי הבריא.

העוונות יוצרים מחיצה בין האדם לבין מקור החיים⁵, ואילו התשובה מסירה את המחיצות ומחזירה את החוטא להארת החיים ובריאותם. מטעם זה אמרו חז"ל (יזמא פו, א) שהתשובה מביאה רפואה לעולם: כשם שהרפואה מחזירה את החולה לאיתנו ולבריאות טבעו – כך התשובה מסירה את חוליי הרוח שנצטברו באדם, והאדם זוכה לחדש את חייו ושב לאיתנו ולבריאותו הרוחנית.

כן ביאר המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, ב): "דע לך כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בתחילתו בלא חטא. וכאשר הוא שב אל ה' יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו. ומפני זה ראויה התשובה להביא רפואה לעולם, כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחילה".

לאור זה מתבאר שהתשובה אינה כפיפת טבעו ורצונו של האדם לכוח זר המחייבו להחליש את כוחותיו ורצונותיו, אלא להפך, התשובה היא הדרך לחשוף את פנימיות אישיותו וגדולת

4. עניין זה שייך גם לתורה, שיש בה יכולת להשיב לאדם את מידת הישרות. עניין זה נתבאר בדרושים לשבועות, דרוש ז – "ספר הישר ודרך השלום".

5. "הנני רואה איך העוונות הם עומדים כמחיצה נגד האור הבהיר האלקי, הזורח כרב זהרו על כל נשמה, והם מחשיכים ומאפילים את הנשמה... רואים אנו בחוש איך העוונות הם מחיצות מבדילות בינינו ובין האור של ההשגה הבהירה" (אורות התשובה ז, ה). ועיין עוד בדבריו שם (ה, ב).

רצונו, ומגמתה לבנות באדם חיי קודש מלאים, בעלי ביטחון ועוצמה, הנבנים מתוך התשובה, החושפת את רצונו העז של האדם.

כן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ט, א): "הרצון הבא מכחה של התשובה הוא הרצון העמוק של עומק החיים, לא הרצון השטחי, שהוא תופס רק את הצדדים הרפים והחיצוניים של החיים, כי אם אותו הרצון שהוא הגרעין היותר פנימי ליסוד החיים, והרי היא העצמיות הגמורה של הנשמה. ומתוך שהרצון קבוע לטובה על ידי עומקה של תשובה, נקבע הטוב באמיתתה של הנשמה ומהותה".

מסיבה זו, השב בתשובה אינו צריך להרגיש שהוא כפוף תחת עול קשה, שאין לו מנוס אלא לשאת עליו, אלא להפך, עליו להתמלא בתחושה עמוקה של חירות פנימית⁶, של מי שזכה להסיר מעצמו את כל החוליים והחולשות הנובעות מהחטא!

גם זאת למדנו מדברי הרב זצ"ל (שם ה, א): "התשובה היא ההרגשה היותר בריאה של הנפש. נשמה בריאה בגוף בריא מוכרחת היא לבא לידי האושר הגדול של תשובה, והיא מרגשת בה את העונג הטבעי היותר גדול. פליטת החמרים המזיקים פועלת פעולתה הטובה והמברירה בגויה כשהיא שלמה בתכונתה, והרקה רוחנית של כל מעשה רע וכל רשומים רעים ומקולקלים הבאים ממנו".

החטא הוא כעין עבדות פנימית המונעת מאדם לחיות את פנימיות חייו בחופשיות המתאימה לו באמת, ואילו התשובה באה ומנתקת את כבלי העבדות. כן כתב המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, ב): "בעל תשובה חוזר בתשובה ונבדל מן היצר הרע ויוצא בזה לחירות⁷, כי בעל החטא הוא משועבד ל'מלך זקן וכסיל', זה יצר הרע".

על פי זה מסביר המהר"ל מדוע אמרו חז"ל (יומא פו, ב) שהתשובה מקרבת את הגאולה: "ומפני שהאדם תחת רשות יצרו, אשר הוא מושל בו, ובעל תשובה יוצא לחירות מן היצר הרע, ודבר זה גאולה גם כן, ולפיכך מקרב גם כן הגאולה, שיהיו נגאלים מכח האומות המושלים, והם מחטיאים את ישראל".

הרב זצ"ל (אורות התשובה, ג) תיאר תחושת חירות פנימית ועמוקה זו באופן נפלא: "האדם שם חטאו נוכח פניו ומתחרט עליו ומצטער על אשר נוקש בפח החטא, ונפשו מטפסת ועולה, עד שהוא משתחרר מהעבדות החטאית, ומרגיש בקרבו את החרות הקדושה, הנעימה מאד לנפשו הנהלאה, והוא הולך ומתרפא... והוא הולך ומתאשר, הולך ומתמלא עונג ודשן פנימי... הולך הוא ומרגיש שהוא מתקרב למקור החיים, לאִל חי, אשר זה לא כבר היה כל כך רחוק ממנו".

6. "כי התשובה היא שואפת לחופש מקורי אמיתי, שהוא חופש האלקי, שאין עמו שום עבדות" (שם ה, ה).

7. ואכן, התשובה נקראת: "עלמא דחירו", עולם החירות (עין נפש החיים א, יב; ב, ז).

האדם יכול לזכות למלוא עושר חיצוני, כסף מעמד וכבוד – אך כל אלו לא ירפאו את פנימיות נפשו, המחפשת את אלוקיה, ומתוך כך את משמעות חייה, וכאשר היא רחוקה מכל אלו, לעולם ימלאו את חייה העצבות והמרירות. רק בתשובה ימצא האדם את בוראו ואלוקיו, ומתוך כך את עצמו ואושר חייו הפנימיים.

הרב מוסיף ומבאר: "מה יועיל כל הון – אם התוך הפנימי, תוך החיים, הוא מדולדל ויבש? ומה מאושרה היא כעת בהרגישה בקרבה כי כבר נרצה עונה, כי קרבת אלקים חיה ומאירה בקרבה, כי הוקל משאה הפנימי, כי היא כבר שלמה נשיה, ואינה עוד מעושקה בעושק וטרור פנימי, מלאה היא מנוחה ושלחה כשרה! 'שׁוּבִי נַפְשִׁי לְמִנְחָתִי, כִּי ה' גָּמַל עָלַיְכִי' (תהלים קטז, ז)⁸."

ד. תהליך התשובה

אף שהתשובה מגלה את רצונו הפנימי האמיתי של האדם ומסירה ממנו את השעבוד לכוחות זרים, וממילא מחזקת אותו ומעמידה את אישיותו, יש לדעת שהתשובה היא תהליך, ובמהלך התהליך הזה עלולות להופיע חולשות חומריות ונפשיות, וכן להתגלות תחושה של צמצום כוחות החיים של השב. חולשות אלו באות מפני ההכרח ליישר את נטייתה של הנפש כך שלא תוסיף לפנות למקומות רעים ומזיקים.

כן כתב הרב זצ"ל (אורות התשובה ט, י): "התשובה וכל ההליכות המעשיות שלה... מוכרחת להיות סופגת עמה איזו חולשה, שלא נמלט ממנה אפילו הגבור שבגבורים. כשמקמצים את הרצון, כשכופפים את עז החיים על ידי הסלידה הפנימית והנטיה לשוב מכל חטא, מתקמץ גם כן הרצון של הטוב, ועז החיים הטהורים מתחלש גם הוא".

החלשת נטיית הרצון לרע ולחטא משפיעה בהכרח על האדם וגורמת לו חולשה מסוימת ברצונו, כולל ברצון הטוב שבו.

כפי שנתבאר לעיל, התשובה היא רפואה לנפש האדם, וכשם שרפואת הגוף מחלישה פעמים רבות בשלב הראשון את האדם בדרך לשוב לבריאותו, כך רפואת התשובה עלולה להחליש את נפש האדם בשלביה הראשונים. "נמצא האדם סובל מטהרת המוסרית חולשה כזאת שסובל חולה שהתרפא על ידי הזרמה אלקטריית חזקה, שאמנם גרשה את הארס שבמחלתו, אבל החלישה את הכח החי והבריא שבו" (שם).

8. התשובה היא באמת חזרה לעצמיותו של האדם, ועל כן היא פועלת גם לצד השני, דהיינו, שאם ישוב האדם לעצמו באמת, יזכה גם להגיע אל התשובה: "והתשובה הראשית, שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא שישוב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו – ומיד ישוב אל האלקים, אל נשמת כל הנשמות" (אורות התשובה טו, י).

החולשות הנלוות לתשובה אומנם מעיקות על האדם, אך גם מזככות אותו ומסייעות לו לחדש בתוכו חיים טהורים ואציליים יותר, ובלשון הרב זצ"ל (שם שם, ד): "רפיון רצון, הבא מתוך השקוע התדירי בתשובה, אף על פי שהוא חולשה גופנית ונפשית, שהיא צריכה רפואה, מכל מקום יש בה גם כן הרבה מן העדינות והאצילות המזככת את הרוח, ועל כל פשעיה תכסה אהבה".

עם זאת, החולשה איננה מגמתה של התשובה, אלא רק נלווית אליה. המגמה הסופית של התשובה היא החזרה לבריאות החיים, טהרת הגוף והרגשות הנפש המתוקנות והישרות ביותר. משום כך, לאחר ימי התשובה והחולשה באים ימי השמחה – "שבים על כן ימים של שמחת קדש, של חדות הנפש, לקומם את הרצון הטוב ועז החיים הטהור – אז תהיה התשובה שלמה!" (שם שם, י).

באופן טבעי, לפעולת התשובה מתלווים חולשה ורפיון כוח, אך ככל שהתשובה היא יותר תשובה מאהבה, ואיננה רק תשובה מיראה, כך החולשה הנלווית אליה הולכת ופוחתת. בתשובה מיראה האדם עודנו מחובר בפנימיותו אל החטא, ורק השיקול של היראה גורם לו להתגבר ולא לחזור על מעשה החטא בפועל, אלא לנסות להינתק ממנו. אך דבר זה גורר קושי גדול בנפש וביטול חלק מכוחות החיים.

לעומת זאת, השב מאהבה מצליח להתאים את פנימיות נפשו למעשה התשובה, וכך התשובה מתאימה לאדם ומתוקה לנפשו, ואז מתגלים בו כוחות החיים והרצון בדרך חדשה ורעננה.⁹ בספר "בינה לעיתים" (דרוש ח) מבואר שהתשובה מיראה והתשובה מאהבה הן שתי תרופות שונות:

התשובה מיראה היא חיצונית ודומה לרפואה הבאה על ידי סמי רפואה הפוגעים במחלה, אך גם מחלישים את האדם עצמו, וממילא תשובה כזאת באה בכבדות ובקושי.

אך התשובה מאהבה היא טבעית לאדם ובאה מפנימיותו, והיא דומה לרפואה טבעית, שהגוף מתחזק וחוזר לאיתנו מעצמו. תשובה ורפואה כזאת לא באה בדרך של חולשה ורפיון, אלא בחיזוק האדם מתוכו, ולכן מתגלה בדרך של יישוב הדעת, נחת ושמחה.

על פי זה פירש ה"בינה לעיתים" את דברי דוד המלך בתהלים (קלט, כג-כד): "חֲקַרְנִי אֱלֹהִים וְדַע לִבִּי, בְּחִנִּי וְדַע שְׂרָעִי. וְרָאָה אִם דֶּרֶךְ עֲצָב בִּי וְנִחַנִּי בְּדֶרֶךְ עוֹלָם" – "ראה אם יש איזו דרך של עצבות ודאגה בפעולתיי, כי אז הן בוודאי לא תהיינה שלמות. רק כשתהיינה

9. "יש חסרון בתכונתה של התשובה הנמוכה, שהיא מחלשת את רצונו של האדם ופוגמת בזה את אישיותו. וחסרון זה מתמלא הוא כאשר באה מחשבת התשובה לגמר בשולה, שהרי היא מתאחדת אז עם התשובה העליונה, שכל עיקר כונתה היא לא בהחלשת הרצון ובשבירת האופי האישי של האדם, כי אם דוקא באמוץ רצונו והגברת הערך של אישיותו, ומתוך כך הזדונויות מתהפכות לזכויות" (שם ט, ז).

פעולותיי רחוקות מן העצב וקרובות אל השמחה ייוודע באמת יושר ליבי ושרעפי, כי רק האמת והשלום אהבתי".

ה. חזרה למעלה שלפני החטא

הרמב"ם (הלכות תשובה ז, ד) כותב: "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן! אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא, כאילו לא חטא מעולם". התורה מבטיחה לאדם, שלמרות כל מה שחטא ועבר, ולמרות כל המסכים שיצר בינו לבין ה' יתברך, למרות כל אלו, על ידי תשובתו הוא שב להידבק בה', בלי כל חציצות, וכאילו לא חטא מעולם. וכפי שנתבאר לעיל, דבר זה יכול להיעשות מייד, ואין שום דבר המעכב דבר זה.

אולם, באדם קיים קול פנימי המסרב לקבל הבטחה זו. כיצד ייתכן שהעבירות והחסרונות שנעשו יתוקנו למפרע? איך ייתכן שאישיות החוטא שהתרחקה מה' יתברך תשוב ותתקרב בקשר אמיץ וקרוב כל כך? חיסרון האמונה בכוחה של התשובה עלול להרחיק את האדם מהתשובה דווקא מתוך מה שנראה כיראת שמיים!

רבנו יונה (יסוד התשובה) מעלה את המחשבה הזאת, העלולה לעלות בראשו של השב: "כי יחשוב: איך אוכל להעזיז פניו (-של ה') לשוב? ואני חטאתי, עויתי, פשעתי כזאת וכזאת! עשיתי, עברתי ושנתיי ושלשתי עד אין ספורות! ואיך אבוא עוד לפניו כבושת גנב כי ימצא! כי בושתי לעמוד לפניו! ואף איך ארמוס חצריו ואיך אשמור חוקיו!".

מחשבה זו היא מחשבת פיגול, פרי עצתו של היצר הרע, היא מרחיקה את האדם מן התשובה ומה' יתברך. על כן אומר רבנו יונה: "אל יחשוב כן! כי המסית יושב כזבוב במפתחי הלב, מתחדש עליו בכל יום, צופה ומביט להכשילו ומשים לבו לעצה הרעה הזאת!". על האדם להכיר בכוחה של התשובה ובחסד האלוהי החופף עליה – "רק יחשוב כי כן מדת הבורא יתברך, ידו פשוטה לקבל שבים. לכן טוב לו להשליך פשעיו ולעשות לו לב חדש" (שם).

על פי יסוד זה נוכל לפרש את פסוקי התורה בפרשיית התשובה בדרך נוספת. חשוב לתורה להדגיש לאדם כמה אין התשובה רחוקה ממנו – כדי שלא יתייאש ממנה. ידו של ה' פתוחה לקבל שבים, ויכולתו של האדם לשוב בתשובה לפניו יתברך קרובה מאוד – "כִּי קָרֹב אֵלַי הַדָּבָר מְאֹד".

ואומנם מצד המציאות הפשוטה וההנהגה הטבעית אין מקום לתשובה, אך התשובה היא חסד'ה' שמעבר לגבולות הדין, כמבואר בתלמוד הירושלמי (מכות ב, ו): "שאלו לחכמה: חוטא, מהו עונשו? אמרה להם: 'חֲטָאִים תִּרְדֹּף רָעָה' (משלי יג, כא). שאלו לנבואה: חוטא, מהו עונשו? אמרה להן: 'הִנֵּפֶשׁ הַחֲטָאִת, הִיא תָמוּת' (יחזקאל יח, ד)".

החוכמה היא המדרגה הגבוהה והרוחנית של מציאות עולם הזה. מעליה נמצאת מדרגת הנבואה, שיש בה גילוי אלוהי לעולם הזה. מצד שתי מדרגות אלו אין מקום לתשובה!

לאחר ששתי המדרגות האלה ביטלו את אפשרות התשובה, שואלים גם את הקדוש ברוך הוא עצמו: "חוטא, מהו עונשו?", והקדוש ברוך הוא עונה: "יעשה תשובה, ויתכפר לו, היינו דכתיב (תהלים כה, ח): 'עַל כֵּן יוֹרֵה חַטָּאִים בַּדֶּרֶךְ' – יורה לחטאים דרך לעשות תשובה".

התשובה היא מעשה חסד ישיר מאת ה', ואינה לפי מידת הדין¹⁰. וכשם שברא הקדוש ברוך הוא את העולם יש מאין מתוך מידת החסד, וכפי שנאמר (שם פט, ג): "עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה" – כך הוא מקבל את השב וכביכול בורא למענו עולם חדש, שבו אין השב קשור יותר לחטא.

ייתכן שזו גם כוונת חז"ל (פסחים נד, א), שהתשובה קדמה לעולם. מדרגת התשובה איננה חלק מכללי הנהגה הטבעית הרגילה של העולם הזה, אלא היא הנהגה אלוהית במידת החסד שמעבר למציאות עולם הזה¹¹. ומהמקום שקדם לעולם, וממנו נברא העולם במידת החסד, מאותו מקום מגיעה התשובה לעולם, משום שאף היא שייכת למידה זו. על כן על האדם לדעת שהתשובה וקרבת ה' שבאה על ידה קרובות אליו מאוד, ובכוחו לעשותן.

ה"כלי יקר" (דברים ל, יא) ביאר נקודה נוספת בפסוק. המילים "לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא" מכוונות לציווי שבתחילת הפרשה (שם שם, ב): "וְשִׁבְתָּ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ". היינו יכולים לחשוב שלאחר החטא אפשר לשוב על המעשה עצמו, אך לא לשוב לגמרי עד ה' יתברך, משום שהאדם סילק את השכינה ממנו, ובלשון ה"כלי יקר": "עוונותי הטו... שנסתלקה השכינה מתחתונים ועלתה לה למרום... כי אני גרמתי הריחוק זה, ואיך אשוב עד ה'? הרי אצטרך לעלות השמימה ולשוב אליו יתברך!". לכאורה, במעשיו גרם האדם לריחוק השכינה ממנו, וכביכול נסתלקה השכינה למרום בעטיו, ועל כן נדרש ממנו לעלות לשמיים כדי לזכות שוב לקרבת השכינה – וכיצד יוכל לעשות זאת?!

באה התורה ואומרת שאין הדבר כן: "על זה אמר: 'לֹא נִפְלְאָת הוּא מִמֶּךָ'... ואין אתה צריך לעלות לשמים אליו יתברך, כי אם כאשר אתה הכינות את לבך לשוב אליו יתברך, אז הוא יתברך יחזור וישוב אליך להוריד שכינתו יתברך אליך". התשובה וקרבת ה' הבאה בעקבותיה אינן רחוקות מהאדם, כל שמוטל עליו לעשות הוא לשוב ולטהר את ליבו, והשכינה תרד אליו מחדש, וכך יזכה לקרבתה ודבקותה.

10. "כי אם שהאמת הוא, שמצד השכל אין ראוי שיהיה לחוטא תשובה, מכל מקום יש לאדם תשובה, ואף כי נפלאות היא בעינינו. וזה שאמר: 'טוב וְיִשָּׁר ה', עַל כֵּן יוֹרֵה חַטָּאִים בַּדֶּרֶךְ'" (מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התשובה, א).

11. עיין בספרנו "אלה הם מועדי" – סוגיות ליום הכיפורים, ב, ביסוד התשובה, שדנו האחרונים מדוע לא מועילה תשובה בבית דין. וביאר מהמר"ל (שם שם, ב) שהתשובה אינה שייכת לחשבון בית דין של מטה, אלא היא חסד אלוהי מיוחד.

כיון שמעלת התשובה גדולה וקרובה כל כך, צריך האדם להאמין בתשובה, ואפילו בהרהור של תשובה, ולשמוח בעשייתה. וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ז, ו): "צריכים להעמיק מאד באמונת התשובה, ולהיות בטוח, שבהרהור תשובה לבד גם כן מתקנים הרבה את עצמו ואת העולם. ומוכרח הדבר שאחר כל הרהור תשובה יהיה יותר שמח ומרוצה בנפשו ממה שהיה בתחלה... וירצה את עצמו וינחם את נפשו הנהלאה, ויחזקה בכל מיני חזוקים שבעולם, כי דבר ה' הוא 'כְּאִישׁ אֲשֶׁר אָמוּ תִנְחַמְנוּ – כֵּן אֲנִי אֲנַחֲמְכֶם' (ישעיהו סו, יג)".

ו. תביעת ההתעלות

ראינו שלושה יסודות בביאור דברי התורה שהתשובה קרובה מאוד לאדם: קרבתה של התשובה, התאמתה לנפש האדם, והידיעה שהקדוש ברוך הוא מבטיח לשב להיות קרוב אליו שוב כאילו לא חטא כלל. שלושת היסודות האלה מציבים תביעה גדולה מהאדם לשוב ולא להישאר בכבלי החטא¹².

התשובה היא תביעה מהאדם שלא להיכנע להרגל, מציאות המטילה חולשה רבה על האדם¹³, אלא ללכת ולהתעלות ממדרגה למדרגה. משום כך נקרא האדם "מהלך", בניגוד למלאכים, העומדים במקום, שנאמר (זכריה ג, ז): "וְנָתַתִּי לָךְ מַהֲלָכִים בֵּין הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה". ביכולתו של האדם להתעלות תמיד ממעלה למעלה ולא לעמוד מקובע במדרגה אחת¹⁴.

מעלה זו באה לידי ביטוי מיוחד באברהם אבינו, שתוכן נבואתו הראשונה הייתה ללכת ולהתעלות – "לָךְ לָךְ מֶאֱרֶצַּךְ וּמִמּוֹלֶדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאךְ" (בראשית יב, א). אברהם נתבע לעזוב את מדרגת החיים הישנה שלו, הכוללת את חיבורו לביתו, לארצו ולמולדתו, ולהתעלות אל המדרגה החדשה שיקנה בארץ ישראל. ציווי זה מחייב את אברהם להיות חמוש בכווח ההליכה וההתעלות. ואכן, אברהם נענה לדרישה זו ויוצא לדרך.

כך הדבר בכל עשרת הניסיונות שנתנסה אברהם אבינו (אבות ה, ג), בכולם נדרש אברהם להתעלות ממדרגה למדרגה. מטעם זה, גם הניסיון האחרון, ניסיון העקדה, נפתח בלשון הליכה (בראשית כב, ב): "קַח נָא אֶת בְּנֶךְ אֶת יִחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְּ אֶת יִצְחָק – וְלֶךְ לָךְ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה".

12. "כי החוטא, כאשר יתאחר לשוב מחטאתו, יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו, ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא התשובה, והוא עומד במרדו, והנו ברעתו, ובידו לצאת מתוך ההפכה, ולא יגור מפני האף והחמה – על כן רעתו רבה!" (שערי תשובה א, ב).

13. וכדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ה, ה): "העקשנות לעמוד תמיד בדעה אחת ולהתמך בה בחבלי החטאת שנעשו למנהג, בין במעשים בין בדעות, היא מחלה הבאה מתוך שקוע בעבדות קשה, שאינה מניחה את אור החירות של התשובה להאיר בעוצם חילה, כי התשובה היא שואפת לחופש מקורי אמת, שהוא החפש האלקי, שאין עמו שום עבדות".

14. עיין: נפש החיים א, י; ליקוטי אמרים, סוף י.

עניין זה מבדיל בין אברהם אבינו, ראש האומה הישראלית – לנח, אבי האנושות שאחר המבול. לאחר כל הניסיונות שעבר במבול ובתיבה, ביקש נח מנוחה לעצמו, ולאחר שיצא מהתיבה נטע כרם והשתכר ונפל ממדרגתו (שם ט, כ-כא). אך אברהם אבינו מתחדש תמיד ומתעלה מניסיון לניסיון ומדרגה למדרגה.

על יסוד זה רמז רבי ברכיה במדרש (בראשית רבה לו, ג), בחילוק שבין משה רבנו, גדול זרעו של אברהם אבינו, לבין נח: "חביב משה מנח: נח, משנקרא (בראשית ו, ט): 'אִישׁ צַדִּיק' – נקרא (ראה שם ט, כ): 'אִישׁ אֲדָמָה'. אבל משה, משנקרא (שמות ב, יט): 'אִישׁ מִצְרַיִם' – נקרא (דברים לג, א): 'אִישׁ הָאֱלֹהִים'".

נח, לאחר שהגיע למדרגתו הגדולה, שבעבורה ניצל מהמבול וזכה להתחיל עולם חדש, לא הוסיף להתעלות, אלא להפך, ירד ממדרגתו ונפל, ובמקום "איש צדיק" שהיה בתחילה – שב ונקרא "איש האדמה", המחובר לאדמה ולחומר. אך משה רבנו היה הולך ומתעלה, ולכן, אף שבתחילה נקרא: "איש מצרי", לבסוף, בעת מיתתו, נקרא: "איש האלוקים".

ה"פרי צדיק" (וילך, א) מוסיף שעל מדרגה זו של משה, ההולך ומתעלה התעלות הבלתי פוסקת, אומרת התורה (דברים לא, א) ביומו האחרון: "וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיַּדְבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל" – שהיה כל הזמן הולך ומתעלה עד יומו האחרון ממש!

מדרגה זו, של אברהם אבינו ומשה רבנו, היא גם מדרגתם של תלמידי החכמים, ההולכים ומתעלים תמיד ואינם נשארים באותה המדרגה. כן אמר רבי לוי בר חייא בגמרא בברכות (סד, א): "היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה – זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר (תהלים פד, ח): 'יֵלְכוּ מִחֵיל אֶל חֵיל, יִרְאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן'".

וכאשר קונים את מדרגת ההתעלות והתקדמות התמידית, זוכים שהיא תיקבע בנפש לנצח, כפי שאמר רבי חייא בר אשי בשם רב בהמשך הגמרא: "תלמידי חכמים, אין להם מנוחה – לא בעולם הזה, ולא בעולם הבא, שנאמר: 'יֵלְכוּ מִחֵיל אֶל חֵיל, יִרְאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן'"¹⁵.

ז. זמני חירות

ימי התשובה מסייעים לאדם בתהליך תשובתו ובגילוי כוח רצונו הפנימי והחירות¹⁶.

בתחילת השנה הקדוש ברוך הוא מחדש את עולמו ואת בריותיו, וחדוש זה מאפשר גם לאדם הפרטי וגם לכלל ישראל להתנער מכל החולשות והחסרונות שדבקו בהם כל השנה ולחזור לחיות את חיי הנשמה באופן חירות.

15. ועיין במה שהרחבנו בעניין זה גם בדרוש ו – "הכרחיות התשובה ומעלתה" (ס"ד).

16. עיין במה שביארנו בדרוש א בעניין זה.

שיאם של ימי התשובה הוא יום הכיפורים, יום המחילה והסליחה, שבו תיקנו ישראל את חטא העגל וקיבלו את הלוחות השניים. כשקיבלו ישראל את התורה בסיני הם זכו להתעלות אל החירות העליונה, כמבואר במדרש (שמות רבה מא, ז), על הפסוק (שמות לב, טז): "וְהִמָּכְתָּב – מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא, חֲרוּת עַל הַלְחָת" – "מהו חרות... חירות מן גליות... חירות ממלאך המות... חירות מן היסורין"¹⁷.

התורה מרוממת את ישראל מעל כל ההגבלות והצמצומים – הן כאלה הבאים מן החוץ, כדוגמת השעבוד לגויים, הן כאלה הבאים מתוכיות האדם, כדוגמת יצר הרע. על כן, כאשר קיבלו ישראל את התורה הם זכו לחירות מהגלויות ומהייסורים ואף ממלאך המוות.

אולם, כשחטאו ישראל בעגל, פסקה חירות עליונה זו, וחזרו ישראל לעולם השעבודים והצמצומים. הפסוק בתהלים (פב, ו) מתאר נפילה זו: "אֲנִי אֶמְרָתִי: אֱלֹהִים אַתָּם, וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כְּלָכֶם". לאחר מתן תורה הייתה דרגת ישראל כדרגה העליונה והנשגבה של אדם הראשון שלפני החטא. אולם, חטא העגל החזיר את ישראל למדרגה של אדם הראשון לאחר חטאו – "אֲכֹן, כְּאָדָם תָּמוּתִין, וּכְאֶחָד הַשָּׂרִים תִּפְלֹו" (פס' ז).

לאחר הנפילה הגדולה של חטא העגל שָׁבוּ ישראל בתשובה. סיום תהליך התשובה שלהם היה ביום הכיפורים, שבו זכו לסליחה האלוהית ולקבלת הלוחות השניים. נמצא ששיאה של התשובה וההשתחררות מכבלי החטא, וממילא קניינה החדש של מדרגת החירות, כל אלו היו ביום הכיפורים.

ייתכן שמשום כך תקיעת השופר של שנת היובל, שהיא שנת החירות – ובה עבדים משתחררים לביתם, וקרקעות חוזרות לבעליהן – נעשית דווקא ביום הכיפורים, היום המתאים ביותר לחירות. כן כתב המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, ב): "בשביל טעם זה, היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים... כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם, שיוצא לחירות מן יצר הרע אשר משעבד באדם, ולכך היו שניהם ביחד – גאולת הגוף וגאולת הנפש"¹⁸.

יש לומר שלכן אנו פותחים את יום הכיפורים באמירת "כל נדרי". לכאורה יש לשאול: מה ענין התרת הנדרים בפתיחתו של היום הקדוש? וכי הנדרים הם העוון החמור ביותר שצריך להתמקד בהם בכניסת היום?

אלא, יסוד התשובה האמיתית והשלמה היא שהאדם מכיר בעצמו שהוא באמת בן חורין שאינו מוגבל ומחויב לשום דבר שאיננו עצמי ופנימי לו.

17. כן מבואר גם בגמרא (ע"ז ה, א). חז"ל במסכת אבות (ו, ב) לומדים מכאן שכל לומדי התורה שייכים באמת אל החירות: "וְהִמָּכְתָּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא, חֲרוּת עַל הַלְחָת" – אל תקרא: 'חרות', אלא: 'חירות', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".

18. ויש לומר שבכל יום כיפור, אף שאיננו זוכים לסילוק מוחלט של מלאך המוות, אנו זוכים בכל זאת לסילוקו מבחינה מסוימת, ולכן ביום זה השטן מסתלק ואין לו כוח להשטין (יזמא ב, א).

ביום הכיפורים אנו מתעלים על כל ההגבלות והצמצומים וחיים את רצוננו הפנימי, האמיתי והקדוש, שרק מתוכו יכולה להתגלות התשובה בשלמותה ותפארתה. משום כך אנו מתחילים את היום בהתרת כל נדר המגביל ומצמצם את רצוננו וכובל אותנו למדרגה של אשתקד, ואפילו למדרגה הרוחנית שמכוחה נדרנו את הנדרים – כל זאת כדי שנבוא ליום קדוש זה מתוך חירות פנימית מלאה.

יש בעניין זה גם רמז: כשם שאנו מתירים את הנדרים ונעשים בני חורין העומדים על מהותנו ורצוננו הפנימי – כך כביכול אנו מתירים את הנדרים והצמצומים כלפי שמיא, ובזה מקרבים את אפשרות גאולתם של ישראל¹⁹, שהיא הרצון האמיתי של בורא עולם, בלי להתמקד רק בשיקולים וחשבונות של שכר ועונש.

19. עיין "המחזור המפורש" ליום הכיפורים, מבוא, תפילת כל נדרי, בשם "תיקוני הזוהר" ועוד.



דרוש ד בחירה חופשית



א. בחירה חופשית

הרמב"ם, באמצע הלכות תשובה (פרקים ה-ו), עובר לעסוק בהרחבה בנושא שאיננו נראה קשור לתשובה, והוא הבחירה החופשית: "רשות לכל אדם נתונה: אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק – הרשות בידו; ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע – הרשות בידו" (ה, א).

הבחירה היא עיקרון יסודי מאוד בתורה¹, ולכן בא הרמב"ם לבטל דעה משובשת בעניינה (שם, ב): "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל, שהקדוש ברוך הוא גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע – אין הדבר כן! אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו, או רשע כירבעם".

הבחירה נתונה בידי האדם – הן בדעות הן במידות הן במעשים – ואין עליו כפייה כלל (שם): "ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה".

הרמב"ם (שם) לומד שזו כוונת ירמיהו הנביא במגילת איכה (ג, לח): "מִפִּי עֲלִיּוֹן לֹא תֵצֵא הָרְעוֹת וְהַטֹּב" – "כלומר, אין הבורא גוזר על האדם להיות טוב, ולא להיות רע".

נושא זה חשוב ועיקרי, והרמב"ם (שם, ג) מסכם אותו וקובע שהבחירה החופשית – "עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה".

אפשר להבין שנושא הבחירה חשוב ועקרוני בעיני הרמב"ם, אך מדוע הוא בחר להביאו באמצע הלכות תשובה? כיצד עיקרון הבחירה החופשית קשור דווקא לתשובה והלכותיה?

הרמב"ם עצמו (שם, ב) עונה לשאלה זו, ולאחר קביעת יסודות הבחירה החופשית הוא כותב שהמסקנה היוצאת מהכרה בבחירה היא שהחוטא אינו יכול להאשים אחרים בחטאיו, אלא רק את עצמו: "נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו, ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן

1. עוד ביסוד גדול זה עיין במה שנתבאר בדרוש ו – "הכרחיות התשובה ומעלתה".

על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה", וכהמשך דברי הנביא באיכה (פס' לט): "מִה יִתְאוּנֶן אָדָם חִי גֹבֵר עַל חֲטָאָיו".

הרמב"ם מוסיף שמאחר שחטאי האדם הם תוצאה ישירה של בחירתו ומעשיו הרעים, האדם נתבע לשוב עליהם בתשובה, שאף היא פרי בחירתו של האדם: "הואיל ורשותנו בידינו, ומדעתנו עשינו כל הרעות, ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו – שהרשות עתה בידינו, הוא שכתוב אחריו (שם ג, מ): 'נִחַפְּשָׁה דְרָכֵינוּ וְנִחְקְרָה וְנִשׁוּבָה'".

בפרשיית התשובה (דברים ל, יט) התורה עצמה מדגישה את יסוד בחירתו של האדם: "הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נִתְּנִי לְפָנֶיךָ, הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה, וּבְחִירַת בְּחַיִּים, לְמַעַן תַּחֲיָה, אֹתָהּ וְזָרַעְךָ". בפני האדם ניצבות שתי דרכים, והוא הבוחר באיזו מהן לצעוד, ועל כן חלה עליו החובה לבחור בדרך הנכונה. בתחילת פרשת ראה (שם יא, כו) התורה אף מורה לאדם להתבונן ולשים ליבו לעניין זה: "רְאֵה אֲנֹכִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה".

אך הבחירה החופשית איננה רק מתנה שנתן לנו הבורא, היא גם מחייבת את האדם לקבל אחריות על עצמו ולהתבונן במעשיו.

לאחר ניצחון ישראל על סיחון, נאמר (במדבר כא, כז-ל): "עַל כֵּן יֹאמְרוּ הַמִּשְׁלִיִּם: בָּאוּ חֲשָׁבוֹן, תִּבְּנָה וְתִכְּנֹן עִיר סִיחֹן. כִּי אִשׁ יֵצֵא מִחֲשָׁבוֹן, לְהִבָּה מִקְרִית סִיחֹן, אֲכָלָה עָר מוֹאָב, בְּעָלֵי בָמוֹת אֲרָן". חז"ל (ב"ב עח, ב) דורשים את הפסוקים האלה: "יֹאמְרוּ הַמִּשְׁלִיִּם – אלו המושלים ביצרם. 'בָּאוּ חֲשָׁבוֹן' – בואו ונחשב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה. 'תִּבְּנָה וְתִכְּנֹן' – אם אתה עושה כן תבנה בעולם הזה ותכונן לעולם הבא". המחשב חשבונות אלו זוכה גם לחיי העולם הזה וגם לחיי העולם הבא.

ומי שאינו שם ליבו לכך ואינו מחשב חשבונות אלו, אלא הולך אחר יצרו בלי דעת, עליו דורשים חז"ל את המשך הפסוקים: "'עִיר סִיחֹן' – אם משים אדם עצמו כעיר זה, שמהלך אחר סִיחָה נאה, מה כתיב אחריו? 'כִּי אִשׁ יֵצֵא מִחֲשָׁבוֹן' – תצא אש ממחשבין ותאכל את שאינן מחשבין. 'לְהִבָּה מִקְרִית סִיחֹן' – מקרית צדיקים, שנקראו שיחין".

כשאדם מתבונן על דרכיו, ביכולתו לראות אם הוא הולך בדרך נכונה, ואם יגלה פגמים בדרכיו ובמעשיו, תהיה בידו האפשרות לתקנם. אך מי שאינו מתבונן בכך כלל, בוודאי ייפול ברעה, ומכיוון שאינו מודע לדרכו ומעשיו הרעים, גם התשובה רחוקה ממנו.

התבוננות זו היא יסוד מידת הזהירות, שהיא המידה הראשונה ב"מסילת ישרים" של הרמח"ל (פרק ב): "שיהיה האדם נזהר במעשיו ובעניניו, כלומר, מתבונן ומפקח על מעשיו ודרכיו, הטובים הם אם לא, לבלתי עזוב נפשו לסכנת האבדון, חס וחלילה, ולא ילך במהלך הרגלו כעצור באפלה".

רק ההתבוננות השכלית על מעשיו יכולה להציל את האדם, ומי שאינו עושה כן ואיננו מתבונן בדרכיו – "הנה הוא פחות מהבהמות ומהחיות, אשר בטבעם לשמור את עצמם,

ועל כן יברחו וינוסו מכל מה שיראה להם היותו מזיק להם. וההולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הנה הוא כסומא ההולך על שפת הנהר, אשר סכנתו ודאי עצומה, ורעתו קרובה מהצלתו!".

הרמח"ל מלמדנו שעל דבר זה התלונן ירמיהו על בני דורו, דור החורבן – "שהיו מעלימים עיניהם ממעשיהם, בלי ששימו לב לראות מה הם, הלהעשות אם להעזב, ואמר עליהם (ירמיהו ח, ו): 'אין איש נחם על רעתו, לאמר: מה עשיתי? כלה שב במרוצתם פסוס שוטיף במלחמה'. והיינו, שהיו רודפים והולכים במרוצת הרגלם ודרכיהם מבלי שיניחו זמן לעצמם לדקדק על המעשים והדרכים, ונמצא שהם נופלים ברעה בלי ראות אותה".

ב. אין דבר העומד בפני התשובה

יסוד הבחירה החופשית מלמדנו שכשם שהחטא הוא פרי החלטותיו השגויות של האדם, ואין לו להאשים אלא את עצמו – כך יש בכוחו של האדם עצמו לשוב בתשובה ולתקן את מעשיו, ואין הדבר תלוי אלא בו. לא משנה מה עבר האדם, מה עשה ולאן ירד, הוא תמיד יכול להתעלות ממקומו ולשוב, וממילא הוא גם מחויב לעשות כן.

בהלכה ו בפרק ג בהלכות תשובה הרמב"ם מעלה רשימה של סוגי אנשים שאין להם חלק לעולם הבא, "אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים". הרמב"ם מסיים את הפרק בהלכה יד, שבה הוא מסייג את הדברים: "במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעולם הבא? – כשמת בלא תשובה. אבל אם שב מרשעו ומת, והוא בעל תשובה – הרי זה מבני העולם הבא, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה! אפילו כפר בעיקר כל ימיו, ובאחרונה שב – יש לו חלק לעולם הבא! שנאמר (ישעיהו נז, יט): 'שְׁלוֹם שְׁלוֹם לְרֹחוֹק וְלִקְרֹב, אָמַר ה', וְרַפְּאֵתִי'".

חז"ל (ע"ז יז, א) הביאו דוגמה חיה עד היכן מגיעים הדברים, ועד כמה אדם יכול להתעלות מעומק הנפילה ולשוב: "אמרו עליו, על רבי אלעזר בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה. פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים... והלך ועבר עליה שבעה נהרות...".

אלעזר בן דורדיא הגיע למקום נמוך ושפל, עד שאותה אישה שבא לחטוא איתה אמרה לו שהוא כבר אינו יכול לשוב, ואמירתה היא שעוררה את נשמתו, ובעקבות כך – "הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר: הרים וגבעות, בקשו עלי רחמים! ...שמים וארץ, בקשו עלי רחמים! ...חמה ולבנה, בקשו עלי רחמים! ...כוכבים ומזלות, בקשו עלי רחמים!".

בתחילה תלה אלעזר את יהבו בכל כוחות המציאות וקיווה שהם יבקשו עליו רחמים, ומהם תבוא ישועתו, אך לבסוף הבין שהמשמעות העמוקה של הבחירה היא שתביעת האדם צריכה להיות מעצמו בלבד, וכשם שחטאו היה בבחירתו – כך רק הוא יכול לתקן את מעשיו.

"אמר: אין הדבר תלוי אלא בי! הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא!".

תשובתו של רבי אלעזר בן דורדיא הייתה עמוקה ביותר, כפי שנאמר (תהלים צ, ג): "תִּשָּׁב אָנוּשׁ עַד דָּפָא", ודרשו חז"ל (רות רבה ו, ד): "עד דכדוכה של נפש"². משום כך זכה ברגע אחד להיקרא רבי ולהיות מזומן לחיי העולם הבא.

כאשר שמע רבי יהודה הנשיא סיפור זה, בכה ואמר: "יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת". ייתכן שעל שעה זו אמרו חז"ל (אבות ד, יז): "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה – מכל חיי העולם הבא", דהיינו, יש בכוח האדם בשעה אחת של תשובה לקנות דבקות אלוקית אמיתית בנפשו, המביאה אותו לחיי העולם הבא, ומעלת שעה זו יפה יותר מכל חיי העולם הבא³.

אולם, הגמרא בחגיגה (טו, א) מספרת על אלישע בן אבויה, מגדולי חכמי ישראל בדורו, שהיה מארבעת החכמים ש"נכנסו לפרדס", אך לאחר מכן "קיצץ בנטיעות" במחשבות של כפירה, עד שכינהו חכמים: "אחר", וכאשר נדרש לשוב, שמע בת קול האומרת: "שובו בנים שובבים – חוץ מ'אחר'".

בהמשך הגמרא מסופר ש"אחר" דרש לפני רבי מאיר תלמידו את דרשת רבי עקיבא על הפסוק (איוב כח, יז): "לֹא יַעֲרֹכֶנָּה זָהָב וְזָכוּכִית, וְתִמְוֶרֶתָהּ כְּלִי פֶזֶז" – "מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו, יש להם תקנה, אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח, יש לו תקנה". בתגובה לכך קרא לו רבי מאיר לחזור בו. אך "אחר" השיב שהוא אינו יכול, כי "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים – חוץ מ'אחר'".

הגמרא מתארת שגם כשהביאו רבי מאיר לבית המדרש, ציטטו לו ילדי בית המדרש פסוקים העוסקים בריחוק ה' מהרשעים⁴, וגם בזה היה סימן ל"אחר" שהוא אינו רצוי, ולכן נמנע מלשוב בתשובה.

2. וכן כתב כאן המאירי בחידושי: "לעולם אל יתיאש אדם מן התשובה, אפילו נתישן בעברה ונזדקן בעונות, כל שהוא מפליג בתשובה ומת מתוכה – קונה עולמו! ועל כיוצא בו אמרו: 'תִּשָּׁב אָנוּשׁ עַד דָּפָא' – עד דכדוכה של נפש, והוא שאמרו בכאן: יש קונה עולמו בשעה אחת".

3. המדרש (בראשית רבה סה, כב), על הפסוק (בראשית כז, כז): "וַיִּרַח אֶת רִיחַ בִּגְדָיו וַיְבָרְכֵהוּ", מזכיר עוד שני אנשים, יוסף משיחא ויקום איש צרורות, אשר הרבו לפשוע, ובן רגע, בעקבות מאורע מסוים, קיבלו על עצמם תשובה שלמה וקידשו את השם במיתתם מתוך תשובה שלמה.

4. "אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוקך. אמר לו: 'אֵין שְׁלוֹם, אָמֵר ה', לְרָשָׁעִים' (ישעיהו מח, כב)... פסוק לי פסוקך. אמר לו: 'כִּי אִם תִּכְבְּסִי בְּנֶתְךָ וְתַרְבִּי לָךְ בְּרִית, נִכְתָּם עֲוֹנֶיךָ לְפָנַי' (ירמיהו ב, כב)... פסוק לי פסוקך. אמר ליה: 'וְאַתָּה שְׂדוּד, מַה תַּעֲשֶׂי? כִּי תִלְבְּשִׁי שָׁנִי, כִּי תַעֲדִי עֲדֵי זָהָב, כִּי תִקְרָעִי בַּפֹּה עֵינֶיךָ – לְשׂוֹא תִתִּיפִי' (שם ד, ל)... לְבַתְרָא אָמֵר ליה: פסוק לי פסוקך. אמר ליה: 'וְלָרָשָׁע אָמֵר אֲלֵהֵם: מַה לָּךְ לְסַפֵּר חֲקִי?' (תהלים ג, טז)".

בניגוד לרבי אלעזר בן דורדיא, שכאשר שמע שאין לו תשובה הבין שאין הדבר תלוי אלא בו והצליח לזכות לתשובה שלמה – אלישע בן אבויה לא ירד לעומקה של הבחירה החופשית, שאין לה כל הגבלות וצמצומים, אפילו כשבת קול אומרת אחרת!

השל"ה (ר"ה, דרך חיים תוכחת מוסר, קטז) ביאר יסוד זה: "אפילו אלישע 'אחר', אם הפציר והרבה בתפילה, והיה מסגף עצמו... יכול להיות שהיה מקובל ברחמים רבים. ואף על פי ששמע מאחורי הפרגוד: 'חוץ מאחר', לא היה לו למנוע את עצמו מן הרחמים... היה לו לעשות את שלו, אפילו היה מת מתוך התשובה".

השל"ה הביא על כך את דברי ה"ראשית חכמה" (שער הקדושה יז, כא), שאין לך דבר שלא יתוקן בתשובה, ודרש כן מהגמרא בפסחים (פו, ב): "כל מה שיאמר לך בעל הבית, עשה, חוץ מ'צא' – 'בעל הבית' הוא הקדוש ברוך הוא, וכל מצוה שיאמר לך לעשות, עליך לעשותה – אלא אם יאמר לך: 'צא': 'שאם יאמר לך: צא מביתי ואל תכנס! כענין אלישע 'אחר' – אל תשמע לו! אלא תכנס בתשובה! כי זה חשקו של בעל הבית". הקדוש ברוך הוא חפץ תמיד בתשובתו של האדם, ויש בכוח בחירתו של האדם לעשות כן!

בהמשך הגמרא בחגיגה מתואר שגם אלישע בן אבויה, בסופו של תהליך ארוך של ייסורי גהינום, התקבל לעולם הבא. ובמדרש (רות רבה ו, ד) מתואר אף יותר מכך, שבשעת פטירתו בא רבי מאיר לבקרו ואמר לו לחזור בו לפני מותו והביא לו פסוק שתשובה זו מתקבלת: "תִּשָּׁב אֲנֹשׁ עַד דָּפָא" – עד דכדוכה של נפש". בשומעו את דברי רבי מאיר, בכה, ומת מתוך בכי זה – "והיה רבי מאיר שמח ואמר: דומה שמתוך תשובה נסתלק רבי!".

ג. הכרת החטא

יסוד הבחירה החופשית מטיל על האדם את האחריות למעשיו ודורש ממנו לתקנם. האדם הבא לתקן צריך להכיר את עומק משמעות החטא, ומתוך כך יתמלא ברצון אמיתי ופנימי לתקנו.

ראשית צריכה לבוא ההכרה שהאדם החוטא מזיק לעצמו ולנשמתו – ולא שהקדוש ברוך הוא מפסיד, חלילה, מחטאיו. כדברי אֱלִיהוּ לְאִיּוֹב (איוב לה, ו): "אִם חָטָאתָ – מֶה תַּפְעֵל בּוֹ? וְרַבּוֹ פֶּשַׁעֶיךָ – מֶה תַּעֲשֶׂה לוֹ?". וביאר רבי משה אלשיך: "כי גם שהחוטא פוגם הוא בשורש נפשו, אך לא לו יתברך, כמאמרו יתברך: 'שָׁחַת לוֹ – לֹא'".⁵

כוונתו לפסוק בפרשת האזינו (דברים לב, ה): "שָׁחַת לוֹ – לֹא, בָּנִי מוֹמָם". המחשבה שהחטא וההשחתה נוגעות לה, בטעות יסודה. "שָׁחַת לוֹ – לֹא", ההשחתה אינה נוגעת לו, לה', אלא: "בָּנִי מוֹמָם", הבנים החוטאים הם המפסידים מהחטא, המום נשאר בהם, ולא בה'.

5. הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים כב, ו) האריך בביאור עניין זה.

ידיעה זו היא יסודית בהבנת משמעות החטא, וייתכן שמשום כך היא רומזת לאותיות חודש "אלול" ("שָׁחַת לוֹ לֹא"). תשובת חודש אלול צריכה לבוא מתוך ההכרה שהתשובה באה לתקן את המום שגרמנו לעצמנו, ולא לו.

גם את לשון הווידוי יש לפרש בדרך זו: "אנא ה', חטאתי, עויתי, פשעתי לפניך"⁶, הלשון אינה: "חטאתי לך", אלא: "חטאתי לפניך", ללמדנו שהחטא אינו לה', אין הוא מפסיד מכך, אלא האדם הוא המפסיד מחטאו.

הכרה זו נובעת מהבנת מהות חיי האדם. עיקר חיי האדם אינם חיי הגוף והחומר, כפי שהדבר מצטייר בהסתכלות שטחית וחיצונית, אלא דווקא חיי הנשמה.

כך מבואר במעשה יצירת האדם (בראשית ב, ז): "וַיִּצְרֶה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָן מִן הָאֲדָמָה", באדם ישנם צדדים השייכים לחומר ולעפר, אך אין זה עיקר חייו. לצדדי העפר שבו מצטרפת הנשמה (שם): "וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשָׁמַת חַיִּים", הקדוש ברוך הוא נפח באדם נשמה אלוקית, בת מלך מן העליונים, שהיא מקור חיותו, ורק בה החיים מופיעים, ומתוכה מתגלה דמותו האמיתית של האדם – "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (שם)⁷.

הנשמה האלוקית שבאדם היא עיקר חייו, ולה אין תועלת בענייני החומר החולפים ובתאוות החומר. חז"ל (קהלת רבה ו, ו) נתנו משל לעניין זה: "למה הדבר דומה? לעירוני שנשא בת מלכים, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינן חשובין לה כלום, למה? שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה? שהיא מן העליונים".

חז"ל פירשו את הכתוב בקהלת (ו, ז): "גַּם הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמְלָא" – "שהנפש יודעת, כל מה שהיא עמלה – לעצמה היא עמלה, לכך אינה שבעה, לא תורה, ולא מעשים טובים". התורה, המצוות והמעשים הטובים הם המזון הרוחני לנפש ולנשמה, והם הנותנים קיום לנשמתו של האדם. בניגוד לכך, העבירות והחטאים מאפילים את אור נשמתו האלוקית הנצחית של האדם ומרחיקים אותו מהחיים האמיתיים.

זה היה העונש שהביא על עצמו אדם הראשון. לאחר חטאו בעץ הדעת, נאמר לו: "כִּי עֶפְרָא אַתָּה, וְאֵל עֶפְרָ תָשׁוּב" (בראשית ג, יט) – החטא קירב את האדם לכוח העפר שבו והרחיקו מנשמת החיים שבקרבו, שהיא עצם חיותו. משום כך היה עונשו נפילה למדרגת המיתו, המתאימה לבחינת העפר והחומר⁸.

6. רמב"ם, הלכות תשובה א, א. על פי המשנה ביומא (לה, ב) בווידוי של הכהן הגדול. עוד בביאור לשון זו עיין בדרוש ד ליום הכיפורים.

7. הנשמה מחיה את הגוף כדי לרוממו ולזככו, כדברי הרמח"ל (דעת תבונות, ע): "אין סוף הכונה בביאת הנשמה בגוף לשתחיה אותו בחיי ההבל האלה. אבל עיקר ביאה זו – לזכך אותו וזכוך ממש, להעלותו משפל המדרגה החומרי וחשוכה אל המדרגה העליונה, להיות כמלאכי השרת". ועיין עוד בדבריו במסילת ישרים, א.

8. עוד בעניין זה ראה בדברי המהר"ל (תפארת ישראל, מז) והשל"ה (בראשית, ה).

משום כך האדם נדרש לשים תמיד נגד עיניו אילו מעשים יקרבו אותו לה' יתברך ויאירו את אור נשמתו, ובהם לדבוק – ואילו מעשים ירחיקו אותו חלילה מהארת נשמת ומאור ה' יתברך, ומהם להתרחק.

כן כתב ה"מסילת ישרים" (פרק א): "ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו... עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת (-מגנט). וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת – ירדוף אחריו ויחזו בו ולא ירפהו! וכל מה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה – יברח ממנו כברזל מן האש!".

על קרבה זו מצווה אותנו התורה (דברים ל, כ) במסקנת פרשיית התשובה והבחירה החופשית: "לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ, לְשִׁמֹּעַ בְּקוֹלוֹ וּלְדַבְּקָהּ בּוֹ, כִּי הוּא חַיֵּיךָ וְאַרְךָ יָמֶיךָ", וביאר "אור החיים" הקדוש: "כִּי הוּא חַיֵּיךָ" – כי מה לאדם חיים אם לא רצונו יתברך? שעשיית רצונו היא תסובב שידבק האדם בקונו, כאומרו: 'וּלְדַבְּקָהּ בּוֹ', וזה הוא עצמו החיים בעולם הזה ואורך ימים לעולם הבא, והוא אומרו: 'וְאַרְךָ יָמֶיךָ'".

נמצא שעומק משמעות החיים הוא חיי הנשמה והדבקות האלוקית⁹, וכאשר האדם חוטא, אין הוא פוגם בעניין מסוים או צדדי בחיים, אלא פגמו מגיע עד לשורש ועצמות חיו. מתוך הכרה זו יתמלא האדם ברצון עז לשוב ולתקן את אשר פגם ולחזור לשורש החיים.

ד. אחריות האדם על עצמו

היה אפשר לחשוב שמכיוון שהאדם בחטאיו מאבד את חיו שלו, האחריות היא שלו, ויש לאפשר לו לפעול כרצונו – אך אין הדבר כן. הקדוש ברוך הוא חפץ בכל אחד מבניו ומורה לו את הדרך הנכונה, וכדברי התורה (דברים ל, יט): "וּבְחַרְתָּ בְּחַיִּים, לְמַעַן תַּחְיֶה אִתָּהּ וְזָרַעְךָ", ופירש רש"י: "אני מורה לכם שתבחרו בחלק החיים, כאדם האומר לחבירו: בחר לך חלק יפה בנחלתי, ומעמידו על חלק היפה ואומר לו: את זה ברור לך".

יתר על כן, האדם ייתבע על שמאבד את נשמתו, שכן, גם היא אינה רכושו הפרטי, אלא שייכת לה'.

המשנה במסכת אבות (ה, א) מבארת מדוע נברא העולם בעשרה מאמרות: "להפרע מן הרשעים – שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים – שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות".

9. על הפסוק (דברים ד, ד): "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בָּהּ" אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים בְּלִבָּם הַיּוֹם, כתב "אור החיים": "להעיר שהחיים נמשכים להם ממקור החיים, והכונה בזה, שזולת זה לא יקרא חיים, הגם שיתנועע ויאכל, שהרשעים בחייהם קרוים מתים, לצד שמקורם מקור המיתה. וזה הוא החידוש שמחדש להם משה במאמר זה, שמודיעם שהם חיים ממקור החיים".

הרשעים מאבדים את העולם, ועתידים הם ליתן על כך את הדין. אולם, מהו העולם שהם מאבדים? ביאר רבי עובדיה מברטנורה שהכוונה לנפש של הרשע עצמו, שאותה הוא מאבד: "שבעונם מאבדים את נפשם – כאילו מאבדים את העולם".

דבריו מבוססים על המשנה בסנהדרין (ד, ה), שהמאבד נפש אחת מישראל – כאילו איבד עולם מלא, ונמצא שבחירת הרשע ברע, הגורמת לאיבוד נפשו, כמוה כאיבוד עולם ומלואו, ויש ליתן את הדין על כך.

בספר "בינה לעיתים" (דרוש נז) נלמד יסוד זה מדברי הגמרא בברכות (יח, ב), שהרשעים, אף בחייהם קרויים מתים, מכיוון שהרשע ממית את עצמו במעשיו. ומאחר שחומרת שפיכת דם האדם גדלה ככל שיש להורג קרבה להורג, ממילא הדבר החמור ביותר הוא כאשר האדם ממית את עצמו. על כן, "הממית את עצמו על ידי חטאים ועוונות, קל וחומר בן בנו של קל וחומר תגדל אשמתו, ואין קצה לעונשו! ...ואם כן, ודאי כל אדם, לבו יחיל בקרבו פן בעוונותיו נעשה רוצח והורג את נפשו, וגם דמו הנה נדרש מיוצר נשמתו!".

על כך דרש ה"בינה לעיתים" את הפסוק האחרון בפרשת שופטים (דברים כא, ט): "וְאֵתָהּ תִּבְעֶר הָדָם הַנָּקִי מִקֶּרְבָּהּ, כִּי תַעֲשֶׂה הַיֵּשֶׁר בְּעֵינֵי ה'" – "עליך מוטל להיזהר לבער הדם שהוא נקי מקרב עצמך, שלא תהיה אתה שופך את דמך והורג את עצמך! ובמה תבערנו ותינצל מזה? כשתעשה הישר בעיני ה' ותשמור מצוותיו, כי בזה אתה מקיים את חייך, ואינך שופך את דמך, ותמצא חיים עד העולם".

כאשר האדם מקיים את רצון בוראו ושב בתשובה על חטאיו, הוא זוכה לקיים את עצמו¹⁰ ולהביא את עצמו לחיי עולם, ולכן הצדיק, אפילו במיתתו קרוי חיי¹¹, שמדבק עצמו במקור החיים.

ה. השפעת האדם על העולם

רבי עובדיה מברטנורה כתב בפירושו המשנה דרך נוספת: "שמאבדין את העולם ממש, שמכריעים את כל העולם כולו לכף חובה, ונמצא העולם אבד בשבילם". מעשי האדם אינם מעשים פרטיים, והשפעת האדם אינה רק על עצמו. האדם גוזר במעשיו את עתידו ואת עתיד העולם כולו. משום כך, הרשע, המכריע עצמו לכף חובה, משפיע לשלילה על העולם כולו, ואילו הצדיקים, המכריעים את עצמם לכף זכות, מקיימים במעשיהם את העולם כולו¹².

10. "כי עיקר תולדות האדם – מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו" (גור אריה, בראשית ו, ט).

11. "כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שְׁמִתָּהּ" (קהלת ט, ה) – אלו צדיקים, שבמיתתן נקראו חיים, שנאמר (ש"ב כג, כ): 'וּבְנֵיהֶם בְּן יְהוֹיָדָע בֶּן אִישׁ חַי' (ברכות יח, א).

12. וכן אומרת הגמרא ביומא (פו, א) שגדולה תשובה, שמביאה רפואה לעולם כולו, שכל העולם מתרפא מכך, ולא רק השב עצמו.

הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד) כתב בעניין זה: "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי, וחציו חייב; וכן כל העולם – חציו זכאי, וחציו חייב. חטא חטא אחד – הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה; עשה מצוה אחת – הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר (משלי י, כה): 'וְצַדִּיק יְסֹד עוֹלָם' – זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו".

עניין זה התגלה בפועל בחטאי דור המבול, שהשלכות חטאיהם לא עצרו רק באדם, אלא השפיעו גם על החיה והבהמה, ועל העולם כולו נגזרה גזרת כליה¹³. ויש לשאול: אם האדם חטא, בהמות וחיות במה חטאו? וביאר רש"י שהבריא כולה נבראה בשביל האדם, ומכיוון שהוא כלה עקב חטאו, אין עוד צורך בשאר הבריות. ומבואר מכך שמצב הבריא כולה תלוי במעשי האדם.

רש"י גם הוסיף שהחיות אבדו במבול מפני שגם הן השחיתו את דרכן. ולכאורה קשה: הלוא אין לחיות בחירה חופשית, וכיצד השחיתו את דרכן?

נראה לבאר שבחירתו הרעה של האדם חלחלה במציאות וקלקלה אותה – עד שאפילו החיות השחיתו דרכן!

לדרך זו, לא רק דין האדם משפיע על דין הבריא כולה, אלא גם מציאותו הרוחנית והמוסרית של האדם משפיעה במישרין על המציאות המוסרית של הבריא כולה ועל יכולתה להיות ישרה ונאמנה לטבע המקורי האמיתי שלה!

כנגד הדור המושחת הזה ניצב צדיק אחד לבדו – "נח, איש צדיק תמים הָיָה בְּדוֹרָתוֹ" (בראשית ו, ט)¹⁴, וצדיק זה זכה להציל – לא רק את עצמו ואת משפחתו – אלא בסופו של דבר גם את קיומו של העולם כולו.

יסוד זה, שהעולם כולו עומד על מעשי האדם, שלמדנו בדור המבול לשלילה, נכון גם לחיוב. התורה מבטיחה (ויקרא כו, ו): "וְהִשְׁפַּתִּי חַיָּה רָעָה מִן הָאָרֶץ", והרמב"ן מביא על כך מחלוקת תנאים (ספרא א, ב): לדעת רבי יהודה, החיות הטורפות לא יעברו במקום יישוב ולא תהיה להן הזדמנות להזיק לאדם, ואילו לדעת רבי שמעון, הקדוש ברוך הוא ישבית מהם את כוח ההזיק לגמרי.

13. "וַיֹּאמֶר ה': אִמָּחָה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה – מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם – כִּי נִחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתִם" (בראשית ו, ז).

14. "כְּעֶבֶר סוּפָה – וְאֵין רָשָׁע, וְצַדִּיק – יְסֹד עוֹלָם" (משלי י, כה) – 'כְּעֶבֶר סוּפָה וְאֵין רָשָׁע' – זה דור המבול. 'וְצַדִּיק יְסֹד עוֹלָם' – זה נח" (בראשית רבה ל, א).

הרמב"ן הכריע כפירושו של רבי שמעון: "כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חיה ורמש ממית אדם"¹⁵.

מטבע הבריאה הוא שיופיעו בה חיים שלמים וטובים, ואילו המוות וכוח הטרף בעולם מגיע מן החטא, "וכמו שאמרו (ברכות לג, א): אין ערוד ממית, אלא חטא ממית... כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם, כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם, והושם הטרף טבע להם גם לטרף זה את זה" (לשון הרמב"ן). הטבע המקורי של החיות הוא "יִרְק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ" (בראשית א, ל), ואילו הטרף שבחיות שייך לכוח רע חיצוני שדבק בהן עקב חטא אדם הראשון.

כאשר יחזור העולם לשלמותו ותיקונו מכוח מעשי האדם, וכאשר תהיה ארץ ישראל בשלמותה בהתגלות מלך המשיח, אז יחזור טבע החיות המתוקן למקומו – "תשבת רעת מנהגם, ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם"¹⁶.

נמצא שיש קשר בין האדם והעולם כולו: בכוחו לרומם את הבריאה כולה ולהכריעה לכף זכות – או חלילה לאבדה ולהכריעה לכף חובה¹⁷. ומכאן האחריות העצומה המוטלת על כתפיו של האדם.

ו. התנתקות ממגמת הבריאה

יש להעמיק עוד בחיבור שבין האדם והבריאה. כל הבריאה כולה מכוונת לעשיית רצון הבורא – "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיהו מג, ז): 'כָּל הַנִּקְרָא בְּשִׁמִּי, וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו, יִצְרַתִּיו אֶף עֲשִׂיתִיו'" (אבות ו, א).

הבריאה נועדה במקורה להאיר פנים לאדם ולאפשר לו ליהנות ממנה, לאכול מפריה ולשבוע מטובה. וכדברי ה' לאדם הראשון: "מִכָּל עֵץ הָגֶן אָכַל תֹּאכַל" (בראשית ב, טז), כך היה ראוי להיות לכתחילה – שהאדם יאכל ויהנה מעצי הגן.

כן כתב ה"משך חכמה" בפירושו לפסוק: "מִכָּל עֵץ הָגֶן אָכַל תֹּאכַל" – פירוש, הוא מצוה להחיות נפשו וליהנות מפרי הגן, והוא מציין לדברי חז"ל בירושלמי (קידושין ד, יב) שעתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראתה עינו, ולא אכל ממנו.

15. בספרא ביאר רבי שמעון את דבריו: "אימתי הוא שבחו של מקום – בזמן שאין מזיקים, או בזמן שיש מזיקים ואין (-והם אינם) מזיקים? אמור, בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים. וכן הוא אומר (תהלים צב, א): 'מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת' – למשבית מזיקים מן העולם, משביתן שלא יזיקו".

16. ראה בעניין זה ב"חזון הצמחונות והשלום", פרק לב, למרן הראי"ה קוק זצ"ל.

17. וכן כתב הרמח"ל (מסילת ישרים, א): "אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל, ומקלקל העולם עמו. ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו". עניין זה ייחודי לאדם, ובזה הוא גדול אף מהמלאכים, וכפי שביאר "נפש החיים" (א, י).

מטרת הנאה זו אינה רק לצורך גשמי, אלא שמתוך ההנאה מטוב הבריאה יבוא האדם להודות לקדוש ברוך הוא על כל אלו, ועל גבי מדרגת ההודאה הבסיסית יבוא לאחר מכן ללכת בדרכי ה', ללמוד תורתו ולקיים מצוותיו¹⁸.

אולם, כאשר האדם חוטא, מלבד מה שיוצא נגד רצון בוראו, הוא גם מהרס את כל סדרי הבריאה, ובמקום שהבריאה כולה תאיר לו מטובה, היא מוכרחה לשנות את טבעה ולצמצם את השפעתה הטובה. כך קרה לאחר חטא אדם הראשון (בראשית ג, יז-יח): "וַאֲרֹנָה הָאֲדָמָה בְּעֵצָבוֹן תֵּאֱכָלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיהָ. וְקוֹץ וְדִרְדֹּר תַצְמִיחַ לָהּ, וְאָכְלָתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה". וכן לאחר חטאו של קין (שם ד, יב): "כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה, לֹא תֹסֵף תֵּת כֹּחָהּ לָךְ".

יחס נפול זה שבין האדם לאדמה ולמציאות כולה שרר עד לידתו של נוח, וכפי שמעיד שמו (שם ה, כט): "וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ: נֹחַ, לֵאמֹר: זֶה יִנְחַמְנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲצָבוֹן יְדִינֵנוּ מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֶרְרָהּ ה'". וכן דרשו חז"ל (בראשית רבה כה, ב): "בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, השליטו על הכל – הפרה היתה נשמעת לחורש, והתלם נשמע לחורש. כיון שחטא אדם, מרדו עליו – הפרה לא היתה נשמעת לחורש, והתלם לא היה נשמע לחורש. כיון שעמד נח – נחו".

היסוד הזה, שבא לידי ביטוי בעקבות חטאו של אדם הראשון, נכון בכל הדורות בישראל, כמבואר בתחילת פרשת בחקתי, כברית שכרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל: אם ישראל ישמעו את דבר ה', יזכו שהשמים יריקו את גשמייהם, והארץ תיתן את יכולה. אך אם חלילה לא ילכו בדרכי ה', השמיים לא יתנו מטר, והארץ לא תגדל פירותיה. תלות זו איננה פועלת על פי דרכי הטבע, אלא נובעת מהחיבור העמוק שבין מעשי ישראל לבין המציאות הטבעית, הנפעלת ממעשיהם¹⁹.

על פי יסוד זה ביאר ה"ראשית חכמה" (שער היראה, ד, ס"ק כב-כג) בדרך אחרת את הפסוק בפרשת האזינו שהובא לעיל: "שָׁחַת לוֹ לֹא, בָּנִיו מוֹמִים". אכן ישנה השחתה מסוימת במעשה האדם כלפי שמיא, כביכול, ועל כך נאמר – "שָׁחַת לוֹ", אך צריך להבין מהי אותה השחתה.

ה"ראשית חכמה" מבאר שבעקבות החטאים והעוונות של האדם נגרם עיכוב להשפעה הבאה מן העליונים על התחתונים, וכך השפע האמור לרדת לבני האדם אינו זורם כראוי. מיעוט ההשפעה והשפע היא ההשחתה הנעשית כביכול בעליונים. רצון ה' הוא להטיב לברואיו, וכאשר חטאי האדם מאלצים שההטבה הזאת תופסק או תצטמצם משמעותית, נוצר כביכול חיסרון כלפי שמיא.

18. "עם הברכה בהתעוררות הצד הרוחני שבאדם להשכיל להיטיב, אז הוא רם ונשא, וכל העולם כולו כדאי הוא לו, אז הוא ראוי להנות מהעולם הזה" (עין איה, ברכות ו, ד). הרב זצ"ל האריך בעניין זה בכל הפסקאות שבתחילת פרק ישישי בברכות.

19. "כל אלה הברכות – כולם נסים, אין בטבע שיבאו הגשמים, ויהיה השלום לנו מן האויבים, ויבא מורך בלבם לנוס מאה מפני חמשה, בעשותנו החוקים והמצות, ולא שיהיה הכל היפך מפני זרענו השנה השביעית" (רמב"ן, ויקרא כו, יא).

אולם, על השחתה זו נאמר: "לא, פָּנִי מוֹמָם", דהיינו, זו רק השחתה חלקית, משום שאין באמת חיסרון בשפע למעלה חלילה, אלא רק בהורדתו לתחתונים. אולם, השחתה מלאה נעשית למטה, אצל בני האדם, משום שבעקבות חטאיהם הם אינם זוכים להיות מוארים מאותו השפע העליון והטוב האצור במציאות²⁰.

מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה, ב) האיר הארה נוספת בעניין זה. לבריאה כולה יש מגמה לעשות את רצון בוראה²¹, וכאשר האדם חוטא, הוא מנתק את עצמו ממגמת ההווה כולה: "הלא באמת הכל הוא טוב וישר כל כך, והיושר והטוב שבנו, הלא הוא בא מהתאמתנו אל הכל – ואיך אפשר להיות קרוע מן הכל, פרור משונה, מופרד כאבק דק שכלא נחשב?!".

האדם הוא ראש לבריאה ומנהיגה, ובעקבות חטאיו הוא נבדל ממנה ונעשה קרוע ותלוש בעולם. נראה שזהו עומק עונשו של קין: "נָע וָנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ" (בראשית ד, יב), שלא יהיה לו מקום יציב ובסיס איתן בארץ, מכיוון שהוא נוהג בדרך שהיא הפך כל עניינה ומגמתה של הארץ.

הייסורים המלווים את חיי האדם קשורים הם לאותו ניתוק ממגמת ההווה, כפי שביאר הרב קוק זצ"ל במקום אחר (אורות התשובה ח, ח): "העולם כולו מלא הוא הרמוניא, ההתאמה המאחדת מפלשת בכל חדרי המציאות וחגויה... כל קציצה מוסרית ברעיון ובמעשה, בתכונה ובמזג, גורמת חתיכות רבות, שמביאות יסורים רבים פנימיים לכל מערכי הנשמה". היסוד העומד מאחורי ייסורי רוח אלו הוא "כח המרעיד של סְלוֹק אור החיים של הסדור הכללי של ההווה כולה מצנורי החיים של הנשמה החוטאת"²².

הפתרון לייסורים אלו ולניתוק האדם מכלל ההווה ומגמתה הוא התשובה – "וכל מה שהנשמה יותר טהורה, היא מרגשת יותר את הרעדת מכאוביה, עד שתשקוט את כאבה בזרם של חיי התשובה, הנובעת ממקור העליון, שהיא מאחה את כל הקרעים כולם".

20. וכן כתב הרמח"ל (דעת תבונות, מח): "כי ודאי גם עתה (בזמן החטאים), אף על פי שהעלים טובו ומנע חק שלימותו מן הנבראים, אף על פי כן, ודאי הוא שהוא משפיע להם, כי מאין להם הויה ומציאות וקיום אם לא מהשפעתו... אך השפעתו זאת שהוא משפיע עתה – לגבי מה שהיה ראוי להשפיע אם כחק שלימותו היה רוצה להשפיע – אינה אלא כדמיון הצל לגבי אדם... ונקרא כלל מין ההשפעה הזאת: חשך, ולא אור, לגבי ההשפעה השלימה שהיתה יכולה לבא אם כחק שלימותו היה משפיע".

21. "שמחים בצאתם, וששים בבואם, עושים באימה רצון קונם" (פיוט "אל אדון", שחרית של שבת). "פרק שירה", המלמד על שירת הבריאה כולה לקדוש ברוך הוא, הוא ביטוי לעניין זה.

22. מלבד הפירוד מכלל ההווה, יש במעשה החטא גם פגימה בקשר של האדם עם כנסת ישראל, כור מחצבתו: "נשמתה של כנסת ישראל היא הצדק המוחלט, שבהתגשמותו הוא כולל את כל הטוב המוסרי שבפועל. על כן, כל פגם מוסרי שהאיש היחידי מישאל עושה מחליש הוא בזה את קשורו עם נשמת האומה כולה. והתשובה הראשונה היסודית היא להתקשר עם האומה בנשמתה, ועמה הכרח הוא לתקן את הדרכים והמעשים כולם לפי אותו התוכן המהותי שבנשמת האומה" (אורות התשובה, ד, ז).

ז. שני סוגי תשובה

עד כה נתבארה חשיבותה של הבחירה החופשית במהלך עבודת ה' של האדם. יכולת הבחירה של האדם מביאה לקבלת האחריות על המעשים, והאדם נדרש לערוך חשבון של מעשיו, ומתוך כך לתקן את הדרוש תיקון ולשוב על חטאי העבר.

כאשר הרמב"ם מדבר בתחילת הלכות תשובה (פרק ב) בעניינה של התשובה וגדרה, הוא אינו מזכיר כלל את הבחירה החופשית, עניין זה מוזכר רק בפרקים ה-ו, ולאחר שהרמב"ם מסיים עניין זה, הוא חוזר שוב בפרק ז לעסוק בענייני התשובה. בתחילת פרק ז הרמב"ם מקשר בין מעלת התשובה לבחירה החופשית: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו, כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה".

והדבר מצריך ביאור: מדוע חילק הרמב"ם את הלכות התשובה לשני חלקים – חלק אחד לפני יסוד הבחירה החופשית, וחלק אחד לאחר בירור יסוד זה?

כמו כן, רק לאחר בירור יסוד הבחירה החופשית הרמב"ם מרחיב ומדבר על מעלת התשובה וקרבת ה' שזוכה לה השב. כך הוא כותב בהלכה ד שבפרק ז: "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן! אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם". הרמב"ם מלמדנו שלא רק שלא ייענש השב על חטאיו, ושביכולתו לתקנם, אלא שהוא גם אהוב ונחמד כאילו לא חטא מעולם.

בהלכה ו הרמב"ם מוסיף לתאר את מדרגתו של השב: "גדולה תשובה, שמקרבת את האדם לשכינה, שנאמר (הושע יד, ב): 'שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ', ונאמר (עמוס ד, ו): 'וְלֹא שִׁבְתֶּם עָדִי, נָא ה'', ונאמר (ירמיהו ד, א): 'אִם תָּשׁוּב יִשְׂרָאֵל, נָא ה', אֲלֵי תָשׁוּב', כלומר, אם תחזור בתשובה, בי תדבק. התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה – והיום הוא אהוב ונחמד, קרוב וידיד!".

אל מדרגות גבוהות אלו, שבדרך כלל נדרש זמן רב להשיגם, השב מעפיל בזמן קצר, אמש עוד היה שייך לחטא – והיום הוא כבר מחובר לגמרי לשכינה. כך מלמד הרמב"ם בהלכה ז: "כמה מעולה מעלת התשובה! אמש היה זה מובדל מה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל... והיום הוא מודבק בשכינה, שנאמר (דברים ד, ד): 'וְאַתֶּם הִדְבַּקְתֶּם בְּה' אֱלֹהֵיכֶם'; צועק, ונענה מיד, שנאמר (ישעיהו סה, כד): 'וְהָיָה טָרֶם יִקְרָאִי, וְאֲנִי אֶעֱנֶה'; ועושה מצות, ומקבלין אותן בנחת ושמחה".

נראה שיש לחלק בין מעשה התשובה של פרק ב לבין התשובה של פרק ז. בפרק ב הרמב"ם מגדיר הלכתית את מצוות התשובה, אך אדם יכול לעשות את מצוות התשובה כקיום חובה חיצונית בלבד. אדם שחטא מחויב לעשות תשובה, ואלו הם גדריה. בתשובה כזאת יש אומנם קיום של מצוות התשובה, אך היא אינה מזכה את האדם בכל מעלותיה הנפלאות של התשובה.

בפרק ז הרמב"ם עוסק בתשובה במדרגה אחרת, תשובה הבאה מתוך הכרה מלאה של יסוד הבחירה החופשית! תשובה זו, אין עיקרה בשינוי המעשי המוטל על האדם, אלא היא ממלאת את כל נפשו של החוטא ומביאה לשינוי מהותי בכל אישיותו.

זו גם הסיבה שדווקא שם הרמב"ם מרחיב שעניינה של התשובה אינו רק במעשים, אלא חובק גם את המידות והמחשבות של האדם²³. תשובה מקיפה זו, הנעשית מתוך בחירה חופשית וחירותית, היא שמזכה בקרבת ה' מחודשת ובדבקות אלוקית!²⁴

רק כשהאדם מבין וחי בצורה מוחלטת את העובדה שחייו תלויים בו, ולא בשום גורם חיצוני, ושכל הכוחות להתקדם ולהשתנות נמצאים בו, רק אז הוא יכול לקבל אחריות אמיתית על חייו ולשנות את אישיותו כולה לטובה²⁵.

מטעם זה חשוב לרמב"ם להדגיש שלא ייתכן שום דבר שיעכב את חופש הבחירה (ה, ב): "ואין לו מה שיכפהו, ולא מי שימשכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאיזה דרך שירצה".

ה. שוב יום אחד לפני מיתתך

עוד כתב הרמב"ם בהלכה הפותחת את פרק ז, הנובעת מיסוד הבחירה: "שתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו, כדי שימות והוא בעל תשובה, ויזכה לחיי העולם הבא".

יש קשר וחיבור בין התשובה לבין יום מותו של האדם. קשר זה נלמד מדברי רבי אליעזר לתלמידיו (שבת קנג, א): "שוב יום אחד לפני מיתתך". שאלוהו תלמידיו: "וכי אדם יודע איזהו יום ימות?!" ענה להם: "וכל שכן! ישוב היום, שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה".

רבי אליעזר הורה לתלמידיו שיש לאדם לשוב בתשובה כבר היום, מאחר שאדם נדרש לשוב יום אחד לפני מיתתו, והוא אינו יודע מתי יום מותו. באופן פשוט, כאשר אדם שב

23. "כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו, ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן, מן הכל צריך לחזור בתשובה" (הלכות תשובה ז, ג).

24. הגר"ד סולוביצ'יק (על התשובה, היחס בין תשובה לבחירה חופשית) ביאר נקודה זו בלשון הרמב"ם והרחיב ופיתח אותה.

25. נראה שכחלק מהכרה זו, בגודל אחריות האדם על עצמו ומעשיו, אנו אומרים במזמור "לְדָוִד ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: "כִּי אָבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי, וְה' יֹאסֶפֶנִּי" (תהלים כז, י). כל עוד האדם נמצא בתחושתו תחת חסות הוריו, הרי שאחריות חייו היא עליהם, והוא נשען עליהם, ולא מקבל על עצמו את מלוא האחריות. רק כאשר יחוש האדם שהוא עומד לבדו בעולם, הוא יוכל להכיר בגודל האחריות שעליו ולבקש את עזרת ה': "וְה' יֹאסֶפֶנִּי", ומתוך כך יבקש לדעת את דרכי ה' וללכת בהם (פס' יא): "הוֹרֵגִי ה' דֶּרֶךְךָ וְנִחַנִּי בְּאַרְחַּ מִישׁוֹר לְמַעַן שׁוֹרְרִי".

לפני מיתתו, הוא מעלה את כל ימי חייו הקודמים למדרגת התשובה, ואז, מתוך תשובה כזאת, הוא זוכה לחיי העולם הבא.

המהר"ל (נתיב התשובה, ב) הוסיף וביאר שיש קשר עמוק יותר בין התשובה והמיתה. המיתה היא השבת הנשמה אל הבורא, וכן מעשה התשובה הוא לשוב אל ה' יתברך: "כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל ה' יתברך, ולפיכך, אם שב קודם מיתתו, אז במיתתו שב אל ה' יתברך לגמרי להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם ה' יתברך". משום כך עיקר התשובה הוא סמוך למיתתו²⁶.

על החיוב לאדם להיות כל ימיו בתשובה הביאה הגמרא את דברי שלמה המלך בקהלת (ט, ח): "בְּכָל יְמֵי בְּגִדֶיךָ לְבָנִים, וְשֶׁמֶן עַל רֹאשְׁךָ אֶל יַחְסָר". המהר"ל ביאר את הכפילות שבפסוק, שהיא כנגד שני סוגי עבירות – מי שעבר על לא תעשה, ומי שביטל עשה:

"כי האדם החוטא בלא תעשה הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה". נפש האדם היא לכוש לנשמתו, ולכן היא בחינת בגד. בכל חטא יש בחינה של לכלוך וטינופת הגורם לכתם על בגדו, נפשו, של האדם. לכן אומר שלמה שמוטל על האדם לדאוג לכך שבגדיו יהיו לבנים, בלי חטאים.

אך לא די בכך, האדם נדרש גם להתקדש ולקנות מדרגות רוחניות רוממות, וזאת על ידי מצוות עשה: "ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר, רק שנקרא שחסר עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצוות". על בחינה זו אמר שלמה: "וְשֶׁמֶן עַל רֹאשְׁךָ אֶל יַחְסָר" – "כי השמן, בו מקדשים את האדם... ועל ידי שמקיים המצוות עשה, נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה".

על האדם לדאוג שיהיו "בגדיו" נקיים ולא מלוכלכים מהחטא, וכן נדרש הוא שלא יחסרו לו מעלות הקדושה שעליו לרכוש. ואם פגם אדם באחד מאלו, באה התשובה לתקן את כל פגמיו.

שמא נוכל להציע קשר נוסף בין התשובה למיתה. עד כה נתבאר שהבחירה החופשית והכרת חירותו הפנימית של האדם הן הבסיס לתשובה העמוקה, ההופכת את אישיותו של האדם. אך לכאורה קשה על מהלך זה ממצייאות המיתה בעולם. מציאות זו היא לכאורה הפך החירות, שהרי האדם משועבד כל ימיו אל הסופיות של המיתה!

לכאורה, יש לקביעה זו גם חיזוק בדברי חז"ל במסכת אבות (ד, כב): "על כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת". אם תכלית החיים היא המוות והחידלון, יש ללמוד ממנה לכאורה על תוכנם של החיים עצמם, שגם הם אינם שייכים באמת למציאות של חירות!

26. נראה ברור שאין כוונתו שהתשובה העדיפה היא לפני מותו, שהרי עיקר התשובה היא בהיות אדם בשיא כוחו הגופני והנפשי, ולא בהיותו חלש סמוך למיתתו (וכפי שנתבאר בדרוש ג). אלא כוונתו היא שיש מעלה מיוחדת כאשר התשובה נעשית סמוך למיתה ומחוברת אליה.

שמה חיבר הרמב"ם את התשובה והבחירה החופשית למוות כדי ללמדנו שחיי האדם שייכים לחירות, וגם המיתה אינה סתירה לכך. וכפי שמסיימת המשנה באבות: "ועל כרחק אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא". נתינת הדין והחשבון עצמה מעידה על גדולתו של האדם ועל חשיבות מעשיו ומחשבותיו.

יתר על כן, משמעות המיתה עצמה תלויה בבחירתו החופשית של האדם. יש כאלה שהמיתה בעבורם היא באמת החידלון והסופיות של החיים. אולם, מי שבחר לחיות חיי קודש, גם מיתתו מקבלת משמעות אחרת לגמרי, והיא חלק מן החיים. משמעות המיתה בעבור אדם כזה אינה חידלון וריקנות, אלא להפך, מקום העונג הגדול יותר של חיי הנשמה וחיי העולם הבא.

ייתכן שמטעם זה חיבר הרמב"ם להלכות התשובה גם את היסוד הגדול של חיי העולם הבא, כמבואר בדבריו בראש פרק ח: "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמה, והטובה שאין עמה רעה, הוא שכתוב בתורה (דברים כב, ז): 'לְמַעַן יִיטֵב לָךְ, וְהָאֲרָכָה יָמִים', מפי השמועה למדו: 'לְמַעַן יִיטֵב לָךְ' – לעולם שכולו טוב; 'וְהָאֲרָכָה יָמִים' – לעולם שכולו ארוך, וזהו הוא העולם הבא".

העולם הזה חסר וחלקי, ולאחריו מצפה לאדם המוות. אך העולם הבא הוא מציאות שלמה, שאין מוות וחיסרון אחריה. הזכייה בעולם הבא תלויה בבחירתו החופשית של האדם: "שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה, ויהיו בטובה זו. ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו, אלא יכרתו וימותו, וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת, שאינו חי לעולם, אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה"²⁷.

על פי כל דברינו אלו נוכל להסביר את דברי הרמב"ם בתחילת פרק ז, שכתב, שמאחר שיש לאדם בחירה חופשית, לכן "ישתדל אדם לעשות תשובה". ויש לתמוה: הלוא באופן פשוט התשובה היא חיוב ומצווה – ומדוע יש רק להשתדל לעשות כן? ועוד, מדוע השתדלות זו תלויה בבחירה החופשית?²⁸

נראה שאין כוונת הרמב"ם בדברים אלו לעצם עשיית התשובה, שאותה ודאי יש לעשות, אלא הרמב"ם מדבר על התשובה העמוקה, הבאה מתוך הבחירה החופשית, המזכה את האדם בחיי הנצח של העולם הבא. תשובה כזאת אינה שייכת לציווי, אלא היא תלויה במעלת הבחירה החופשית של כל אדם, ויש להשתדל ולהשיגה.

27. מרן הרא"ה קוק זצ"ל (אורות הקדוש ב, עמ' שפ) הרחיב ביסוד חשוב זה: "המות הוא חזיון שוא, טומאתו היא שקרו. מה שבני אדם קוראים מות, הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומותם. ומתוך השקיעה התהומית בקטנות, אשר יצר לב האדם השקיע אותו בה, הרי הוא מצייר את תגבורת החיים הזאת בצורה מדאיבה וחשוכה שהוא קוראה מות".

28. ואומנם נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם, אם התשובה מוגדרת מצווה (עיין בספרנו "אלה הם מועדי", סוגיות ליום הכיפורים, א – "מצוות התשובה"), אך גם אם לרמב"ם התשובה אינה מצווה, עדיין קשה מדוע בחר להשתמש בביטוי זה, שיש רק להשתדל לעשות תשובה, ומה הקשר בין זה לבחירה החופשית.

דרוש ה תשובה, תפילה וצדקה



א. "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירים את רוע הגזרה"

הימים הנוראים הם ימי הדין, שבהם נכתב ונחתם גזר דינו של האדם¹. בפיוט "ונתנה תוקף", הנאמר בתפילת מוסף של ראש השנה ויום הכיפורים, אנו אומרים: "בראש השנה יכתבון, וביום צום כיפור יחתמון", ולאחר מכן מסיימים ואומרים: "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה". בכוחם של התשובה, התפילה והצדקה לשנות את הגזרה, מדין – לרחמים.

נראה שהמקור לכך הוא בגמרא במסכת ראש השנה (טז, ב): "ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה"². הצעקה עומדת כנגד התפילה, ושינוי המעשה כנגד התשובה, שתכליתה שינוי מעשה האדם לטובה³.

מסתבר שגם שינוי השם המופיע בגמרא שייך לעניינה של התשובה, כפי שביאר הרמב"ם בהלכות תשובה (ב, ד): "ומשנה שמו, כלומר, אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים"⁴.

ואכן, נתבאר בדרוש ב, ששינוי המעשים הוא התיקון המעשי של התשובה, אך מהותה ומגמתה מתברר דווקא בשינוי השם, שמשמעותו התעלות לבחינה חדשה, כאילו השב הוא אדם אחר לגמרי, שעבר מהפך בכלל אישיותו, עד שהשם הקודם, המחובר לחטא, כבר אינו שייך לו, ועל כן הוא משנה את שמו לשם חדש.

1. "בראש השנה הקדוש ברוך הוא דן לכל השנה, ולפעמים לשנים רבות" (משנ"ב תקצא, ס"ק יד).
2. כן כתב הגר"ש אלישיב בהערותיו למסכת ראש השנה. ישנו גם מדרש חז"ל (בראשית רבה מד, יב), שיייתכן שהוא המקור לתפילה זו: "שלשה דברים מבטלים גזירות רעות, ואלו הם: תפלה וצדקה ותשובה, ושלשתן נאמרו בפסוק אחד (דהי"ב ז, יד): 'וַיִּכְנְעוּ עָמִי אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עֲלֵיהֶם וַיִּתְפַּלְלוּ' – זו תפלה; 'וַיִּבְקְשׁוּ פָנַי' – הרי צדקה... 'וַיֵּשְׁבוּ מִדְרֵכֵיהֶם הָרָעִים' – זו תשובה. ואחר כך: 'וַאֲסֵלַח לְחַטָּאתָם וְאַרְפָּא אֶת אֲרָצָם'" (מדרש זו נמצא גם בקהלת רבה ה: ז).
3. "מדרכי התשובה... ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה" (רמב"ם, הלכות תשובה ב, ד).
4. המהר"ל (נתיב התשובה, ה) ביאר שארבעת אלו הם המקרעים גזר דינו של האדם, מכיוון שהם עומדים כנגד חלקי האדם: שינוי המעשה – כנגד גופו של האדם, התפילה – כנגד נפשו, והצדקה – כנגד ממונו. ומלבד אלו ישנו כלל האדם, הכולל את כל חלקיו – וכנגדו בא שינוי השם.

שלושת דברים הללו, "המקדמים" גזר דינו של האדם, הם יסודות ביכולתו של האדם לתקן ולהתקרב אל ה' יתברך. ראשונה לכולם היא התשובה – האדם הוא שחטא וקלקל, ועליו מוטלת האחריות והחובה לתקן⁵. אולם, לא די בכך. על השב לצרף לתשובתו את התפילה, שהיא הבקשה לסייעתא אלוקית בתשובתו ובתיקונו. כמו כן, עליו לצרף גם את הצדקה, שבה הוא לוקח משל עצמו ומחיה את זולתו.

הקדמונים נתנו רמז ששלושת יסודות אלו הכרחיים ושקולים זה לזה. התשובה היא בחינת "צום", התפילה בחינת "קול", והצדקה בחינת "ממון", והגימטרייה של שלושתם שווה – ללמדך על הערך השווה של כולם⁶.

חודש אלול, שהוא חודש התשובה, מחייב את האדם להתרכז בעבודה של שלושת העניינים האלה, ובכך לזכות שכאשר יגיע לימי הדין, לא יישאר רוע בגזר דינו, אלא הכול יתהפך לטובה⁷.

ב"קיצור שולחן ערוך" (קכח, א) העיר הרב גאנצפריד, שבשם החודש "אלול" חבויים רמזים לשלושת היסודות האלה:

"וּמֵל ה' אֶלֶּהֶיךָ אֶת לִבְכָּךְ וְאֶת לִבְךָ יִרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ל, ו) – רמז לתשובה ומילת הלב.

"אֲנִי לְדוֹדִי, וְדוֹדִי לִי" (שיר השירים ו, ג) – רמז לתפילה, שהיא "רינת הדודים" האוהבים זה את זה.

"אִישׁ לְרַעְיָהוּ, וּמִתְנַגֵּת לְאַבְיוֹנִים" (אסתר ט, כב) – רמז למעשה הצדקה והחסד.

בחודש אלול יש להתמקד בשלוש העבודות האלה: לימוד ספרי מוסר ותשובה ועשיית התשובה בפועל; ריבוי תפילה ואמירת תהלים; נתינת צדקה וגמילות חסדים. ומתוך כך ייקרע רוע גזר הדין ויחתם לטובה!

5. יסוד זה נתבאר בעיקר בדרוש ד.
 6. כך כתב החיד"א (אהבת דוד, יז) בשם קדמונים: "ואמרו רז"ל בקהלת רבה: בשביל שלושה דברים מבטלים גזרות רעות: צדקה, תשובה, תפלה... ונראה דמאמר זה שרש מה שאמרו ראשונים להנצל מצרה: צום, קול, ממון, שכל אחד הוא מספר האחר... ונקט צום – במקום תשובה, קול – תפלה, ממון – צדקה".
 ועוד הוסיף שם ששלושתם ביחד הם גמטריא "זאת" ורמז על כך את הפסוק "ואף גם זאת" בהיותם בארץ אויביהם וכו' אם בגלות יעשו זאת צום קול ממון לא מאסתים וכו' ויבוטלו גזרות רעות".
 7. יש באחרונים שדייקו (עין שו"ת בית הלוי, יד) שהתשובה, התפילה והצדקה רק "מעבירין את רוע הגזרה", ואינם מבטלים אותה לגמרי, אלא מעבירים את הרוע שבה ומשאירים את הגזרה עצמה לטובה. וכך מופיע גם להלכה בט"ז (או"ח תרכב, ס"ק ו), שב"אבינו מלכנו" צריך לומר: "קרע רוע גזר דיננו" בנשימה אחת, מכיוון שאנו מבקשים שיעביר הקדוש ברוך הוא את הרוע שיש בגזרה, ויישאר ממנה רק חסד ורחמים, ולא שיעביר את הגזרה עצמה.

ב. על שלושה דברים העולם עומד

אומרת המשנה במסכת אבות (א, ב): "על שלושה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה ועל גמילות חסדים⁸. שלושת אלו הם היסודות שהעולם כולו עומד עליהם, ובעבורם נברא:

"על התורה" – אמרו חז"ל (פסחים סח, ב): "אילמלא תורה, לא נתקיימו שמייים וארץ, שנאמר (ירמיהו לג, כה): 'אם לא בריתי יומם ולילה, חקות שמים וארץ לא שמתי'". ועל ידה ובעבורה נברא העולם, כאמור במדרש (בראשית רבה א, א): "'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים' (בראשית א, א) – ואין 'ראשית' אלא תורה".

"על העבודה" – אומרת הגמרא בתענית (כו, ב): "אלמלא מעמדות, לא נתקיימו שמייים וארץ", ומבואר שם בגמרא, שלא רק בזמן שיש עבודה בפועל, אלא אפילו בזמן שבת המקדש חרב, כל זמן שישראל קוראים את פרשת הקורבנות – "מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם".

"ועל גמילות חסדים" – גמילות חסדים היא בניינו של עולם, וכפי שנאמר (תהלים פט, א): "עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה", וכן אמר הושע (ו, ו): "כִּי חֶסֶד חִפְצָתִי, וְלֹא זִבְחָה, וְדָעַת אֱלֹהִים מַעֲלֹת". חז"ל (אבות דרבי נתן, ד) מתארים שהחסד שקול כנגד עבודת בית המקדש: "פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים, והיה רבי יהושע הולך אחריו, וראה בית המקדש חרב... אמר ליה: בני, אל ירע לך, יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה, ואיזה זה? – גמילות חסדים".

נראה לומר ששלושת היסודות המעבירים את רוע הגזרה מכוננים כנגד היסודות שעליהם העולם עומד:

תשובה – כנגד התורה, מטרתה להשיב את האדם לקיום רצון ה'. כל חטא הוא סטייה מרצון ה' וניתוק מתורתו, ומטרת התשובה להחזיר אותנו לדבקות בתורה ובציווי האלוקי⁹.

תפילה – כנגד העבודה, כאמור (ברכות כו, ב): "תפילות – כנגד תמידין תקנום", וכן אמר הנביא הושע (יד, א): "וְנִשְׁלָמָה פָּרִים שְׁפָתֵינוּ".

צדקה – כנגד גמילות חסדים, הבונים את סדרי החיים הטובים שבין אדם לחברו, דבר המביא לבניינו של עולם.

8. אולם, באותו הפרק, במשנה יח, מובא שעל שלושה דברים העולם קיים, ונכתבו שם דברים אחרים. המפרשים (רבנו יונה, רשב"ץ) ביארו את החילוק בין המשניות: שלושת הדברים שהעולם עומד עליהם, במשנה ב, הם יסודות העולם וגילוי רצון ה', שבעבורם היה העולם נברא. ושלושת הדברים שבמשנה יח מקיימים בפועל את העולם לאחר שכבר נברא.

9. הקשר שבין התורה והתשובה יתבאר עוד לקמן.

העוסק בתורה, בעבודה ובגמילות חסדים, וכן בתשובה, בתפילה ובצדקה, שייך לבניינו של עולם. וכשם שהוא מזכה את העולם ומעמידו – כך מזכים אותו באופן אישי וקורעים את גזר דינו¹⁰.

במסכת ראש השנה (יח, א) מבוארת כוחה של התפילה: "שנים שעלו למטה, וחולין שוה; וכן שנים שעלו לגרדום לידון, ודינן שוה; זה ירד וזה לא ירד; זה ניצל וזה לא ניצל – מפני מה זה ירד וזה לא ירד? זה ניצל וזה לא ניצל? זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה – מפני מה זה נענה וזה לא נענה? זה התפלל תפלה שלימה – נענה, וזה לא התפלל תפלה שלימה – לא נענה". יש בכוחה של התפילה לקרוע גזר דינו של אדם – ובלבד שתהיה בכוונה.

אולם, בהמשך הגמרא דרשו חז"ל את הפסוק (ש"א, ג, יד): "וְלֹכֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֲלִי אִם יִתְּכַפֵּר עֲוֹן בֵּית עֲלִי בְּזָבַח וּבִמְנַחָה" – "אמר רבה: בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה. אביי אמר: בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים".

כפי שנתבאר, ישנם שלושה עמודי עולם, ובני עלי חטאו בעמוד העבודה, בניצול עבודתם במשכן למען עצמם, ולכן רגל זו של העבודה וכנגדה התפילה הייתה חסרה אצלם¹¹. משום כך אין להם כפרה על ידי הזבח והמנחה, שהרי בזה היו פגומים, אך כפרתם יכולה להיות על ידי שתי הרגליים האחרות – התורה וגמילות החסדים, ועל ידן יוכלו לעמוד. וכן אומרת הגמרא ביומא (פז, א): "'אִם יִחָטָא אִישׁ לְאִישׁ, וּפָלְלוּ – אֵלֵהֶם יִמְחוּל לוֹ. וְאִם לֹה' יִחָטָא אִישׁ, מִי יִתְפַּלֵּל לוֹ?' – תשובה ומעשים טובים".

ג. דרכי התשובה

מלבד מעשה התשובה עצמו, הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ד) מוסיף דרכי תשובה שעל השב ללכת בהן: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר, אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה".

דרכי התשובה האלה שייכות לבחינה הכללית של התשובה, הבאה לחדש את כל חיי האדם. וכשם שפגימת החטא לא נעשתה רק במעשה המסוים שחטא בו האדם, אלא כלל אישיותו נפגמה בעקבות החטא – כך התיקון צריך להקיף את כלל אישיותו, מלבד התשובה על מעשה החטא עצמו¹².

10. עוד בעניין שלושת עמודים אלו, עיין בדרוש ה' ליום הכיפורים.
11. לכן עלי אומר לבניו (ש"א ב, כה): "אִם יִחָטָא אִישׁ לְאִישׁ, וּפָלְלוּ אֵלֵהֶם, וְאִם לֹה' יִחָטָא אִישׁ, מִי יִתְפַּלֵּל לוֹ?", הוא פונה אליהם דווקא בעניין התפילה, מכיוון שהיא העומדת נגד העבודה, ומפני שחטאו בעמוד העבודה, גם תפילתם אינה מתקבלת.
12. יסוד זה התבאר בדרוש ב.

נראה שביסוד דרכי התשובה שהביא הרמב"ם עומדים שלושת היסודות: "צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים" – כנגד התפילה; "עושה צדקה כפי כחו" – כנגד הצדקה; "ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו" – כנגד מעשה התשובה ושינוי מעשיו של האדם.

מטרת דרכי התשובה לחולל שינוי כללי באדם. האדם מחולק לשלושה חלקים: גוף, נפש ונשמה, ודרכי התשובה באים לתקן כל אחד מהם:

התורה והתשובה מכוונות כנגד הנשמה, מכיוון שעל ידי התורה ומעשה התשובה חוזרת ומתגלה נשמתו הטהורה של האדם¹³.

התפילה, המקבילה לעבודה, מכוונת כנגד נפשו של האדם¹⁴. בזמן העבודה והתפילה צריך האדם להרגיש שהוא מוסר את נפשו ורצונותיו לה'.

והצדקה ונתינת הממון החומרי, המקבילות לגמילות חסדים, מכוונות כנגד גופו של האדם ומתקנות את יחסו לחומריות.

העיסוק בשלוש בחינות אלו פועל ומתקן את גופו, נפשו ונשמתו של האדם, ובזה הוא מהפך את כלל אישיותו וקורע את רוע הגזרה מעליו.

ייתכן ששלושת תיקונים אלו באים כנגד שלוש העבירות החמורות בתורה:

התורה והתשובה מתקנות את חטא עבודה זרה, שיש בו פגימה רוחנית נשמתית.

התפילה, המעמידה את נפשו של האדם לפני ה' ומביאה אותו להכיר שכל מאווייו יתקבלו רק ממנו יתברך, באה לתקן את חטא שפיכות דמים, שהיא פגיעה בנפשו של האחר, ונובעת ממחשבת הרוצח שהאחר מפריע ומעכב את הצלחתו.

והצדקה, שהיא תיקון היחס לחומר, מתקנת את הפגם של גילוי עריות, הנובע מחיבורו של האדם אל החומר¹⁵.

נרחיב מעט בדרכי התשובה, וביחסם לכל אחד משלושת היסודות האלה.

13. על פי לשון התפילה: "אֱלֹהִי, נשמה שנתת בי, טהורה היא".

14. וכפי שנאמר בקורבן המנחה (ויקרא ב, א): "וְנִפְשׁ כִּי תִקְרִיב", ואמרו חז"ל במדרש תנחומא (ויקרא, ה): "אמר הקדוש ברוך הוא: מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו".

וכן כתב הרמב"ן (ויקרא א, ט): "ויזרוק הדם על המזבח – כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאֱלֹהֵיוּ בַגּוֹפוֹ וּבִנְפֹשׁוֹ, וְרָאוּ לוֹ שִׁשְׁפָךְ דָּמוֹ וִישַׁרְף גּוֹפוֹ, לֹאֵל חֶסֶד הַבוֹרָא שֶׁלֶקַח מִמֶּנּוּ תְמוּרָה, וְכַפֵּר הַקֹּרֵבן הַזֶּה שִׁיָּהָא דָּמוֹ תַּחַת דָּמוֹ, נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ".

15. אולם, ישנה גם בחינה אחרת, שדווקא הצדקה היא כנגד עבודה זרה, כמבואר בגמרא בכתובות (כח, ב), שכל המעלים עינו מן הצדקה, כאילו עובד עבודה זרה, ומשום שהמעלים עינו מן הצדקה לא חש שה' הוא הנותן לו את ממונו, ומתגלה אצלו יסוד הפרוד, שהוא שורש העבודה הזרה.

לפי זה צריך לומר שהתורה היא כנגד גילוי עריות, מכיוון שהיא מרוממת את האדם למעלות הרוחניות, שרק על ידיהן אפשר להתעלות מעל השפלות החומרית של העריות, והתפילה כנגד שפיכות הדמים, וכפי שנתבאר.

ד. מעלת התפילה

"צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים" – הצעקה היא תפילתו של השב. לשב בתשובה לא די בתפילה רגילה, הבאה כחלק משגרת החיים. השב נדרש לצעוק מעמקי ליבו כדי שתקבל תשובתו, וכלשון הגמרא שראינו, שהצעקה קורעת גזר דינו של אדם.

צעקה זו באה גם בדרך של בכי ותחנונים, כלשון הפסוק במשלי (יח, כג): "תַּחֲנוּנִים יְדַבֵּר רֶשַׁ", ואין לך רש יותר מבעל התשובה, הבא לחזור מחטאיו לפני המקום¹⁶.

עוד מבאר הרמב"ם שהצעקה והתפילה אינן מעשה חד-פעמי, אלא השב "צועק תמיד לפני ה'", זו דרך חיים קבועה ותמידית, שהשב הולך בה.

גם רבנו יונה (שערי תשובה א, מא-מג) הדגיש את חשיבות התפילה וכתב שהיא אחד מיסודות התשובה: "העיקר החמישה עשר – התפלה... שנאמר (הושע יד, ג): 'קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֵל ה', אִמְרוּ אֵלָיו: כָּל תַּשָּׂא עֹן וְקָח טוֹב, וְנִשְׁלָמָה פְּרִים שְׁפָתֵינוּ'. 'קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים' – זה ענין הוידוי. 'אִמְרוּ אֵלָיו כָּל תַּשָּׂא עֹן וְקָח טוֹב' – זה ענין התפלה".

בדבריו מבואר שיש שלוש תועלות לתפילה:

א. יש לבקש על כפרת העוונות – "יתפלל אל ה' ויבקש רחמים לכפר את כל עונותיו".

הצורך בתפילה עם התשובה נובע מההבנה שקבלת התשובה וכפרת החטאים אינן מצד הדין, אלא הם חסד אלוקי, וכדברי חז"ל בירושלמי (מכות ב, ו), על הכתוב (תהלים כה, ח): "עַל כֵּן יוֹרָה חֲטָאִים בְּדֶרֶךְ" – "שמוֹךְ דרך תשובה". הירושלמי ביאר, שכאשר שאלו את החוכמה מהו עונשו של החוטא, הייתה התשובה: "חֲטָאִים תִּרְדֹּף רַעָה" (משלי יג, כא). וכשנשאלה על כך הנבואה, הייתה תשובתה: "הִנֵּפֶשׁ הַחֲטָא, הִיא תָמוּת" (יחזקאל יח, כ). ורק כאשר שאלו את הקדוש ברוך הוא עצמו, השיב להם: "יעשה תשובה ויתכפר לו".

התשובה אינה מן הדין ואינה מובנת – לא בשכל האנושי, ואף לא בשכל הנבואה – אלא היא חסד מאת ה' יתברך, ולכן היא זקוקה לתפילה לה', שבאמת יקבל את תשובתנו ויכפר על מעשינו.

הרב סולוביצ'יק (על התשובה, עמ' 47) ביאר בכך את ההקדמה לווידי: "אנא ה' חטאתי"¹⁷. מטרת הפתיחה בלשון "אנא" היא לבקש ולהתחנן לפני ה' שלא ייסגרו שערי שמיים בפני תשובתנו.

ב. שיהיה השב רצוי ואהוב לפני ה' כמו לפני חטאו. וכך הוסיף רבנו יונה ואמר: "ועוד יתפלל בעל התשובה אל ה' למחות כעב פשעיו וכענן חטאתיו, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא". החטא איננו רק מעשה שלילי מסוים, אלא הוא גם פוגם פגימה כללית באישיות החוטא ומרחיק אותו מה' יתברך.

16. וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ז, ח): "בעלי תשובה, דרכן להיות שפלים וענוים ביותר".

17. כמבואר בהלכות תשובה לרמב"ם א, א.

משום כך, לא די שתתקן התשובה את מעשה החטא, אלא יש צורך שלתשובה תהיה גם השפעה כללית על האדם ותקרב אותו שוב לה' יתברך, להיות רצוי לפניו כשם שהיה לפני שחטא – "כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה", ובכל זאת – "אין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו!". אך הרי "תאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מה' ושיחפוץ בהם", ולא רק שיסלח לחטאיהם!

רבנו יונה למד יסוד זה מדוד המלך. כאשר שב דוד בתשובה על חטא בת שבע, הוא לא הסתפק בתפילה על כפרת חטאו¹⁸, אלא הוסיף והתפלל שיחזור להיות רצוי לפני ה' יתברך כמו שהיה לפני החטא (תהלים נא, ג): "אַל תִּשְׁלִיכֵנִי מִלְפָּנֶיךָ, וְרוּחַ קְדֹשְׁךָ אַל תִּקַּח מִמֶּנִּי". דוד התפלל גם שישועת ה' והשגחתו תהייתה עימו תמיד, ושהשכינה תוסיף לשרות עליו (פס' יד): "הִשְׁיבָה לִי שְׁשׁוֹן יִשְׁעֶךָ".

דוד מבקש כל זאת מתוך הכרה שאין הדבר מגיע לו בדין, אלא הוא מתפלל לזכות בזה בחסד, לפני משורת הדין (שם): "וְרוּחַ נְדִיבָה תִּסְמְכֵנִי", וכפי שפירש רבנו יונה: "הנה קטונתי מפני פשעי, ואינני ראוי לניסוך ולהגלות עלי זרוע קדשך. ואם נשאת עון חטאתי, אינני כדאי להיות נאהב ורצוי כירחי קדם, אבל ברוח נדיבה תסמכני, כי אין קץ לנדבתך וטובתך!".

מכיוון שמדרגה זו, שהאדם שב להיות רצוי ואהוב לפני ה', תלויה בהיפוך אישיות החוטא לאישיות חדשה שאין בה חטא, לכן אין די כוח במעשי האדם ותשובתו לבדם, אלא הוא זקוק גם לתפילה.

ג. גם החלק המעשי של התשובה, הבא מצידנו, הוא אינו דבר שהאדם יכול לעשותו בכוחו בלבד, אלא זקוק הוא לתפילה. לכן בעל התשובה צריך להתפלל לה' תמיד "שיעזרהו אל התשובה", שייתן לו את הכוחות המעשיים לשוב בתשובה ולהתמיד בה, למרות כל הקשיים. וכדברי הנביא ירמיהו (לא, יז): "הִשְׁיבֵנִי וְאָשׁוּבָה, כִּי אָתָּה ה' אֱלֹהֵי".

השב צריך להתפלל אפוא על התשובה מכמה כיוונים: ראשית, שיזכה לעשותה כפי דינה וגדריה. שנית, שתתקבל לפני היושב במרומים, והוא יזכה לסליחה וכפרה. ועוד, שיזכה לשוב ולהיות מרוצה לפני ה' כאילו לא חטא מעולם.

חז"ל אמרו במדרש (מדרש תהלים קב, ג) שגם אם אין לישראל זכויות, והם אמורים לצאת חייבים בדינם, אם יקבלו על עצמם לשוב, ויתפללו על כך, יכולים הם להפך את דינם לטובה: "פָּנָה אֶל תְּפִלַּת הָעֹרֵר" (תהלים קב, יח) ... אלו הדורות שחייבין במעשיהם הרעים, ובאין ועושים תשובה ומתפללין לפניך בראש השנה וביום הכפורים, ולפי שהם מחדשים את מעשיהם, הקדוש ברוך הוא בורא אותם ברייה חדשה".

ה. צדקה וגמילות חסדים

"ועושה צדקה כפי כוחו" – מדרכי התשובה לא רק לתת צדקה, אלא גם לעשות כן כפי כוחו, דהיינו, השב מתמסר ומשתעבד לצדקה כפי כוחו.

ממונו של האדם הוא המקיימו ומעמידו על רגליו, וכדברי חז"ל (פסחים ק"ט, א), על הכתוב (דברים י"א, ו): "וְאֵת כָּל הַיְקוֹם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם" – "זה ממונו של אדם, שמעמידו על רגליו". וכאשר האדם נותן צדקה, הוא בעצם נותן מקיומו שלו, ובזה מקיים את חברו. מעשה זה מזכה אותו, בדרך של מידה כנגד מידה, לקיום וחיים מעבר למגיע לו – "וְצִדְקָה תַצְלִיל מִמָּוֶת" (משלי י"ב), ולכן הצדקה היא אחד הדברים המעבירים את רוע הגזרה.

הצדקה היא גם ביטוי למעשה חסד, שגם הוא שייך לבניינו של העולם, ולכן העוסק בצדקה וחסד זוכה במידה כנגד מידה: כשם שהוא בונה את העולם – כך גם עולמו שלו הולך ונבנה.

רבנו יונה (שערי תשובה ג, יג) התייחס לחשיבות מצוות הצדקה וגמילות החסדים. הוא בירר זאת בצד החיובי שלהם: "והנה הצדקה בממונו, וגמילות חסדים – בין בגופו בין בממונו. כי חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו ולשקוד בעמל נפשו על תקנת חברו, אם דל ואם עשיר, וזאת מן החמורות ומן העקרים הנדרשים מן האדם, שנאמר (מכה ו, ח): 'הִגִּיד לְךָ אָדָם מָה טוֹב וְמָה ה' דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ – פִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד'".

רבנו יונה ביאר את חשיבות גמילות החסדים גם מצד ההתרחקות מהשלילה. החסד מרחיק את האדם מצרות העין (שם, לה): "נִתְּנוֹן תַּתֵּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְכַבֵּךְ בְּתַתֵּן לוֹ" (דברים טו, י) – הוזהרנו בזה להרחיק מנפשנו צרות העין, ולהיותנו טובי עין... ולא די במתנת היד לבד, כי אם אשר נטע בנפשותינו מדת הנדיבות".

החסד מסלק אותנו גם מאימוץ הלב וקפיצת היד (שערי תשובה ג, לו): 'לֹא תֹאמַץ אֶת לִבְכָּךְ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ' (דברים טו, ז) – הוזהרנו להסיר מנפשנו מדת האכזריות, ולנטוע בה נטעי נעמנים, הם הרחמים והחסדים הנאמנים, כמו שכתוב (שם כח, ט): 'וְהִלַּכְתָּ בְּדִרְכָּיו'... ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (שבת קנ"א, ב): 'וְנָתַן לָךְ רַחֲמִים... וְהִרְבָּה' (דברים יג, יח) – כל המרחם על הבריות, מרחמים עליו מן השמים, וכל שאינו מרחם על הבריות, אין מרחמין עליו מן השמים"¹⁹.

לעיל הובאו דברי הגמרא במסכת ראש השנה (יח, א), בקשר לבני עלי, שלדעת רבה יכופר עוונם על ידי התורה, ואילו לדעת אביי כפרתם אפשרית רק על ידי צירוף גמילות חסדים לתורה. ובאמת, הגמרא מספרת שרבה ואביי היו שניהם מבית עלי, ורבה, שהיה עוסק בתורה, חי ארבעים שנה, ואילו אביי, שעסק גם בתורה וגם בגמילות חסדים, חי שישים שנה.

נמצאנו למדים שכשם שעל ידי התורה זוכה האדם לחיים, שנאמר (אבות ב, ז): "מַרְבֵּה תוֹרָה – מַרְבֵּה חַיִּים", משום שהתורה בונה ומחיה את המציאות – כך הצדקה וגמילות חסדים

בונות את העולם, ואף העוסק בהן זוכה לחיים. וכן אמרו חז"ל (ברכות ה, א), שכל העוסק בתורה וגמילות חסדים – מוחלים לו על כל עוונותיו, שנאמר (משלי טז, ו): "בְּחֶסֶד וְאֱמֶת יִכָּפֵר עֲוֹן".

בניגוד לצדקה המרבה חיים ומצילה את האדם מהדין, הגזל הוא המקטרג הגדול ביום הדין²⁰. ושמה מפני שבניגוד לצדקה, שהאדם לוקח משל עצמו ונותן חיים לחברו, ולכן זוכה לחיים מאת ה' – הרי שבגזל האדם לוקח משל חברו ומוסיף לעצמו, ואז הקדוש ברוך הוא לוקח ממנו את החיים. לכן כתבו הפוסקים (עיין משנ"ב תרו, ס"ק א) שיש לאדם לתקן את כל ענייני הממון שלו לפני ימי הדין.

ו. מעשה התשובה ושינוי המעשים

"מתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו" – מעשה התשובה עצמו וההתרחקות מן החטא אינם רק בדרך של עזיבת החטא עצמו, אלא על השב להתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו. ונראה שמשמעותה של התרחקות זו היא שינוי מוחלט של דרך חייו, ולכן הוא מתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ולא סומך על גדרי ההיתר.

"ומשנה שמו, כלומר, אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים" – המגמה של כל השינויים האלה היא לבוא לידי שינוי פנימי של אישיות החוטא. והשינוי הפנימי מתבטא בשינוי שמו של החוטא, המכונה שהוא עתה אדם אחר לגמרי, ואינו אותו איש שעשה את החטאים. ואם האישיות הקודמת נבנתה על יסוד החטא, הרי שהאישיות החדשה, שבאה על ידי התשובה, בנויה על יסודות חדשים ואיתנים של עבודת ה'.

"ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה" – אחרי שאדם בונה בתוכו אישיות חדשה, רחוקה מן החטא, הוא מסוגל להתעלות אף יותר ולשנות את מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה.

האדם הצועד בדרכה של התשובה מגיע להכרה האמיתית, שאף מעשיו הטובים, שלכאורה לא היה בהם כל פגם, בהכרח שגם בהם היה חיסרון מסוים – או בצד המעשי של דקדוקי מצווה, או מצד הכוונה, שלא הייתה טהורה דיה ומכוונת לשמה – וגם על כך יש לאדם לשוב בתשובה ולשנות את כל מעשיו לטובה.

וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה יד, א): "כשם שצריכים להעלות את המדות והמחשבות הרעות לשרשן, כדי לתקן ולמתקן – כן צריכים להעלות את המדות והמחשבות הקטנות – אף על פי שהן טובות, אבל אינן במעלה גדולה ומאירה – למקור שרשן, ולהאירן באור של גדולה".

20. "משל לסאה שהיא מלאה עונות, מי מקטרג בה? – גזל... משל לבני אדם שהיו בהן עובדי עבודה זרה ומגלי עריות ושופכי דמים – וגזל שקול כנגד הכל" (ויקרא רבה לג, ג).

התשובה אינה רק חזרה מן החטא, אלא דרך של התעלות! לכן על האדם לשוב כל העת בתשובה ולתקן – בין את חטאיו, ובין את מעשיו שנעשו בדרך של קטנות.

יתר על כן, עיקר התשובה היא דווקא העלאת הקטנות לגדלות, שהיא תשובה שאין לה הפסק, והצויד בה מתעלה תמיד, כפי שמסביר הרב זצ"ל בהמשך דבריו: "וכשם שמועילים לעולם כולו בעלית המדות והמחשבות הנפולות, כך ויותר מועילים ומטיבים לעולם על ידי העלאתן של המדות והמחשבות הקטנות, כשעולות לאורה גדולה. ומדה זו, של העלאת דברים קטנים לגדלות, אינה פוסקת בכל עת ובכל שעה, והיא התשובה הגמורה, שצדיקים גמורים באים על ידה להיות עולים במעלות בעלי תשובה".

ז. תורה ותשובה

נתבאר לעיל, שתשובה, תפילה וצדקה הן כנגד עמודי העולם – תורה, עבודה וגמילות החסדים. התשובה מכוונת כנגד התורה, מכיוון שמטרת התשובה להשיב את האדם לתורה. קשר זה הדדי: כשם שהתשובה מביאה את האדם לתורה – כך הדרך להגיע לתשובה אמיתית עוברת דרך קניינה של תורה.

הגמרא (מגילה יז, ב) מבררת מדוע ברכת "השיבנו אבינו לתורתך", שהיא ברכת התשובה, נמצאת לאחר ברכת "אתה חונן לאדם דעת", שהיא ברכה על הדעת והתורה, ובלשון הגמרא: "ומה ראו לומר תשובה אחר בינה?".

הגמרא עונה בפסוק מספר ישעיהו (ו, י): "וְלִבָּבוּ יְבִין – וְנִשְׁבּוּ, וְנִרְפָּא לֹא". ראשית צריכה להתגלות מדרגת הדעת והבינה, ומתוך כך אדם יכול לשוב. יסוד זה מוזכר בברכת התשובה עצמה: "השיבנו אבינו לתורתך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך – והחזירנו בתשובה שלימה לפניך".

החיבור ללימוד התורה מסייע לאדם באופן ממשי ביכולת לשוב. הלימוד מפגיש את האדם עם האמת, וכך הוא נעשה מודע לחטאיו. התורה גם מלמדת את האדם מהי הדרך לתקן את דרכיו ומעשיו.

יתר על כן, התורה מפגישה את האדם עם רצון ה' ומרוממת אותו מעל ענייני העולם הזה ויצר הרע, וכדברי חז"ל (קידושין ל, ב): "הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו, שנאמר (בראשית ד, ז): 'הָלוֹא אִם תִּיטֵיב – שְׁאֵת'; ואם אין אתם עוסקין בתורה – אתם נמסרים בידו, שנאמר (שם): 'לִפְתָּח חַטָּאת רִבֵּץ'".

הרמח"ל (מסילת ישרים, ה) ביאר בעניין זה: "הנה פשוט הוא, שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה! ומי שיחשוב להנצל זולתה, אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף, כשימות בחטאו".

התרופה היחידה ליצר הרע היא התורה – היא, ואין בלתה! "כי הנה היצר הרע באמת חזק הוא באדם מאד, ומבלי ידיעתו של האדם, הולך הוא ומתגבר בו ושולט עליו. ואם יעשה כל התחבולות שבעולם, ולא יקח הרפואה שנבראה לו, שהיא התורה... לא ידע ולא ירגיש בתגבורת חליו, אלא כשימות בחטאו, ותאבד נשמתו. כי אין מי שמכיר בחלי היצר הרע ובכחו המוטבע בו, אלא בוראו שבראו, והוא הזהירנו שהרפואה לו היא התורה"²¹.

כאשר אדם עסוק בתורה, תוכן הדברים מעורר אותו לשוב ולתקן. מעבר לכך, יש גם בכוחה של התורה, סגולתה וקדושתה, לעוררו לשוב ולהתעלות: "אך אם הוא עוסק בתורה, בראותו דרכיה, ציוויה ואזהרותיה, הנה סוף סוף מאליו יתחדש בו התעוררות שיביאהו אל הדרך הטוב. והוא מה שאמרו ז"ל: הלואי אותי עזבו, ותורתי שמרו, שהמאור שבה מחזירו למוטב".

מכיוון שהתשובה תלויה במדרגת הדעת והבינה, אמרו חז"ל (ויקרא רבה כה, א) שחלק מתיקוני התשובה הוא להרבות בלימוד תורה: "אם נכשל אדם בעבירה – חייב מיתה בידי שמים. מה יעשה ויחיה? אם היה למוד לקרות דף אחד – קורא שני דפים, ואם היה למוד לשנות פרק אחד – ישנה שנים"²².

עצה זו אינה תחליף חיצוני לעונש הראוי לאדם, אלא יש בה תיקון פנימי, משום שחטאי האדם נובעים מהתרחקותו מדרך התורה, ויסוד התיקון הוא בחזרה להדרכת התורה.

לדרך זו, אומנם רצוי שיעסוק האדם בחלקים בתורה המעוררים את נפשו לקרבתה' וקיום מצוותיו, אך באמת, העצה להוסיף בלימוד התורה אינה תלויה דווקא בלימוד הקשור לסיבת החטא או לדרך התיקון – אלא עצם החיבור לתורה ולימודה מרוממים את האדם מעל יצרו ומחברים אותו אל קדושת התורה ורוממתה²³, ולכן יש בהם את הפתח לתיקונה של התשובה.

כן ביאר מרן הרב זצ"ל (אורות הקודש א, א) שיש כוח מיוחד לחוכמת התורה להפוך ולשנות את אישיות הלומדים אותה, ובה התורה מיוחדת משאר החוכמות: "חכמת הקודש היא נעלה מכל חכמה בזה שהיא מהפכת את הרצון והתכונה הנפשית של לומדיה, לקרבם לאותה הרוממות שהיא בעצמה מתעצמת בה, מה שאין כן כל החכמות העולמיות".

21. וכן כתב ה"חיי אדם" (חלק ב-ג, קמג, א): "וביטול תלמוד תורה כנגד כולם, כי הרחוק מן התורה, רחוק מעבודת הבורא, ולכן תקנו: 'השיבנו אבינו לתורתך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך'. וכפי הריבוי בעסק התורה, כן יתרבה ויתקרב לעבודה".

22. ב"שערי תשובה" (ד, טז) כתב רבנו יונה במעלת התורה: "מי שיש בידו עון חלול השם... תמצא לו כפרה בהגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה, כאשר אמרו רבותינו זכרונם לברכה: 'אם יתקפר עון פִּית עָלֵי בְּזִיחַ וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם' – בזבח ובמנחה אין מתכפר, אבל מתכפר בדברי תורה".

23. "יש מגמה אחת לתורה – לעורר את הצד הרוחני העליון שבאדם, שיהיה עסוק במושכלות קדושות, ויהיה סר משקוע בהמי גופני, שמדלדל את כח עצמיותו" (אורות התורה ו, ה).

בדברי הגמרא מדויק שהדרך להינצל מהיצר אינה בלימוד התורה בלבד, אלא דווקא בעיסוק בה: "ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו".

את הלשון הזאת אנו אומרים גם בברכת התורה: "לעסוק בדברי תורה". הט"ז (או"ח מז, א) ביאר שלשון זו מורה על לימוד תורה דווקא מתוך עמל ויגיעה: "שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו, שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, כמו שאמרו על: 'בְּחֻקֵּי תִלְכוּ' (ויקרא כו, ג) – על מנת שתהיו עמלים בתורה. מה שאין כן באותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג ואינם יגעים בה – אין התורה מתקיימת אצלם".

הגמרא בנדרים (פא, א) אומרים שהארץ נחרבה על "שלא בירכו בתורה תחילה". הט"ז מסביר שהכוונה לברכת "לעסוק בדברי תורה", מכיוון שלא חפצו ללמוד תורה מתוך עמל ויגיעה²⁴.

לפי דבריו אפשר לפרש גם את הגמרא בקידושין, שרק עיסוק בתורה מתוך עמל והתמדה ומתוך התבטלות לדברי התורה ולנותן התורה, רק הוא מרומם את האדם מעל היצר הרע.

מנהג ישראל (משנ"ב תקפא, ס"ק ב) בחודש אלול לקרוא את מזמור "לְדָוִד ה' אֹרֵי וְיִשְׁעִי" (תהלים, כז). במזמור זה אומר דוד המלך: "אֶחָת שָׁאַלְתִּי מֵאֵת ה', אוֹתָהּ אֶבְקֶשׁ: שְׁבִית בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיִּי, לַחַזוֹת בְּנִעְסֵהָ, וּלְבַקֵּר בְּהִיכְלוֹ" (פס' ד). דוד מבקש לשבת בבית ה' ולעסוק בתורתו, שהיא נועם²⁵. ומתוך בקשה זו הוא אומר (פס' ג): "אִם תִּקְוֶה עָלֶי מִלְחָמָה, בְּזֹאת אֲנִי בֹטֵחַ". ואמרו על כך במדרש (מדרש תהלים, כז): "'בְּזֹאת אֲנִי בֹטֵחַ' – בתורה, שנקראת 'זאת', שנאמר (במדבר יט, יד): 'זֹאת הַתּוֹרָה'".

יש לפרש, שמלבד המלחמה בשדה הקרב, דוד המלך מתכוון למלחמה נוספת, היא מלחמת היצר²⁶, ועליה אמר שבקשתו להיות אחוז בתורה ולשבת בבית ה' כל ימיו, כי בדרך זו יוכל לנצח את היצר הרע במלחמה הקשה²⁷.

נמצא שהתשובה מחזירה את האדם אל התורה, ועל ידי החיבור לתורה האדם מתרומם ומקבל את הכוחות לשוב בתשובה ולנצח במלחמת היצר.

לחיבור זה, שבין התשובה לתורה, יש בחינה נוספת. על ידי התשובה ועומק התשובה זוכים להבנה ובהירות בתורה. כן כתב מרן הרב זצ"ל (אורות התורה ו, ב): "לפי ערך בהירות התשובה שלפני הלימוד, תגדל בהירות ההבנה של הלימוד. השכל מתרומם על פי יסוד התרוממות הרצון, והוא מתבהר לפי המדה של בהירות הרצון"²⁸.

24. דברי הט"ז הללו הובאו ונתבארו בדרשות לשבועות דרוש ח – קניינה של תורה.

25. וכדברי הפסוק במשלי (ז, יז): "דִּרְכֶּיהָ דִּרְכֵי נָעִם, וְכָל נְתִיבֶיהָ שְׁלוֹם".

26. עיין בדברי "אור החיים" הקדוש (דברים י, כא), ובמה שנתבאר בדרוש א.

27. עיין בפירוש רבי אברהם אבן עזרא, בביאורו השני.

28. ועוד כתב (שם, ג): "תשובה עילאה, שבאה מאהבה גדולה ומתוך הכרה ברורה, מעלה את כל התכן הלימודי למדרגה של הפריה ונביעה כזאת, שאין דוגמתה בשום תכן למודי מצד עצמו".

בחוכמת התורה יש קשר אמיץ בין רצונותיו הטובים והאמיתיים של האדם, לבין יכולתו לרדת לעומקה של התורה ולהבנתה הבהירה, ועל ידי התשובה, הפועלת על רצונו הטוב, הוא זוכה לבהירות בהבנת התורה.

ח. ימי התשובה

התשובה, התפילה והצדקה, יש בכוחם לקרוע את גזר דינו של האדם, ולכן בימי התשובה אנו משתדלים להתחזק דווקא ביסודות אלו. כן כתב הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד): "נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".

בימים שאנו עומדים בדין, אנו משתדלים להרבות בדברים שיש בכוחם להפוך את הדין לטובה – מרבים בצדקה ומעשים טובים, עוסקים במצוותיה' ובמעשי התשובה, ומרבים בהם בדברי תחנונים וכיבושים.

הרמב"ם (שם ב, ו) הדגיש שבימים אלו התשובה והצדקה גם נוחים יותר להתקבל: "אף על פי שהתשובה והצדקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר (ישעיהו נה, ו): 'דַּרְשׁוּ ה' בְּהַמְצָאוֹ, קִרְאֵהוּ בְּהִיטּוֹ קְרֹב'²⁹. הקדוש ברוך הוא קרוב בימים אלו לישראל, ולכן קורא להם הנביא לנצל את ההזדמנות ולדרוש את ה' על ידי התשובה והתפילה, ולהם יש לצרף את מעשה הצדקה.

יום הכיפורים, הוא "זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל" (שם ב, ז) ולכן הוא כולל את שלוש הבחינות האלה. עיקרו של יום זה הוא בעבודת הכוהן הגדול במקדש, וכנגדה – התפילה שאנו מתפללים בו כל היום כולו.

יום הכיפורים שייך כמובן גם למעשה התשובה, המתבטא בווידיים, וכן לעמוד התורה שכנגדו.

ישראל קיבלו את לוחות הברית כדי שגם חיי היום-יום של האומה והמחנה יתנהלו על פי התורה וינקו מקדושתה. התורה היא שצריכה להכווין את חיי המחנה ולתת להם את ערכם. אולם, למעשה, במקום לקבל את הלוחות, חטאו ישראל בחטא העגל, ותחת שתכוון התורה את חיי המחנה, עגל הזהב והחומריות הם שעמדו במרכזו.

התיקון לחטא זה התגלה ביום הכיפורים, שבו אמר ה' למשה: "סְלַחְתִּי כְּדָבָרְךָ" (במדבר יד, כ), ובו ירדו הלוחות השניים למחנה. נמצא אפוא שכל התשובה של יום הכיפורים, עניינה להחזיר את קדושת התורה לחיי המחנה ולהכווין אותם.

חז"ל (עירובין נד, א) אומרים שאלמלי חטא העגל ושבירת הלוחות הראשונים, לא הייתה התורה משתכחת מ ישראל. חטא העגל ביטא ריחוק של ישראל מהתורה, דבר שהביא לשבירת הלוחות, וריחוק זה הוא הגורם לשכחת התורה. על כן, קבלת הלוחות מחדש, כמוה כקבלת תורה מחודשת, וחיבור חדש ועצמי לתורה.

ביום הכיפורים נמצא גם החיבור של כל ישראל זה לזה, הקשור ליסוד הצדקה וגמילות החסדים. ביום זה אנו מבקשים מחילה איש מרעהו, ובקשה זו אינה מצמצמת רק למעשה התשובה, אלא תכליתה העמוקה היא להסיר את כל החציצות שבין אדם לחברו וליצור את האחדות הגמורה שבין כל ישראל. רק מתוך כך אפשר לגשת ליום הכיפורים.

נוכל להסביר בדרך זו גם את הסיבה שהכוהן הגדול עובד את העבודה הפנימית דווקא בבגדי לבן, ולא בבגדי זהב, אף שלכאורה, ייחודו של הכהן הגדול בא לידי ביטוי דווקא בבגדי הזהב!

יש לומר שדווקא מפני שבגדי הזהב מבדילים אותו משאר האומה, עליו להימנע מהם במקרה זה, כי חלק מרכזי מעבודת יום הכיפורים הוא האיחוד של כל ישראל באהבה ואחוה זה לזה, ולכן הכהן הגדול לובש בגדי לבן פשוטים, המסמלים את החיבור והשיתוף שבין כל ישראל³⁰. ובאמת, המשנה בתענית (כו, ב) מספרת שבנות ישראל נהגו לצאת ביום הכפורים בבגד לבן – שלא לבייש את מי שאין לה.

נוכל גם לומר, ששלושת החגים המיוחדים של חודש תשרי מכוננים כל אחד כנגד אחד מהיסודות האלה – תשובה, תפילה וצדקה. כך כתב בספר "שארית ישראל" (שער הזמנים, ליקוטים ליום הכיפורים): "צום הוא יום הכפורים, וקול הוא ראש השנה ועשרת ימי תשובה, ומזמן הוא בסוכות... שאז הזמן להמשיך השפעות טובות ופרנסה לישראל"³¹.

ט. דרך האבות הקדושים

אנו פותחים את תפילת העמידה של כל יום בברכת "אבות", בחיבור שלנו לאבות הקדושים: "אלוקינו ואלוקי אבותינו, אלוקי אברהם, אלוקי יצחק, ואלוקי יעקב". כל עמידתנו לפני ה' יתברך באה מכוח זכות האבות והחיבור שלנו אליהם.

30. עיין בזה בדרוש ז' ליום הכיפורים.

31. בחג הסוכות אנו חוזרים אל חיי הגוף והמעשה, ולכן יש בו דגש מיוחד על מעשה הצדקה, ועיין עוד בדרושים א-ב לסוכות בעניין זה.

ייתכן שכל אחד מהיסודות האלה מכון כנגד אחד מאבותינו הקדושים, שהנחילו בחינות אלו לכלל ישראל:

אברהם אבינו הוא מידת הצדקה והחסד, וכפי שנאמר (מִיכָה ז, כ): "תִּתֵּן אֶמֶת לְיַעֲקֹב, חֶסֶד לְאַבְרָהָם". אברהם היה מכניס אורחים, מאכילים ומשקים ונותן להם מקום לינה. כמו כן, אברהם חיפש תמיד את טובת הבריות, וזו העין הטובה של אברהם אבינו³².

נראה שמטעם זה אברהם הוא האב הראשון, מכיוון שהוא בונה את המידות היסודיות של האומה, וכדברי הגמרא בביצה (לב, ב): "כל המרחם על הבריות, בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, וכל מי שאינו מרחם על הבריות, בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו"³³.

יצחק אבינו הוא כנגד התפילה והעבודה, שהרי עליו מסופר שיצא להתפלל (בראשית כד, סג): "וַיֵּצֵא יִצְחָק לְשׁוּחַ בְּשָׂדֶה". הוא גם היה העולה התמימה שהקריב את נפשו לה' בעקדה. מידת יצחק באה על גבי מידתו של אברהם, כי לאחר בניית האומה ומידותיה אצל אברהם, מתגלה ביצחק התוכן הפנימי שלשמו האומה חיה ופועלת – קרבת ה' ועבודתו.

האב השלישי הוא יעקב אבינו, שמידתו תפארת, והיא התורה. יעקב, "אִישׁ תָּם יָשֵׁב אֲנָקִים" (שם כה, כז), הטמין עצמו י"ד שנה בבית מדרשו של עבר, ושמר תרי"ג מצוות בבית לבן. מעלתו של יעקב באה על גבי אברהם ויצחק, ומכוח תורתו חי יעקב את חיי הקודש בדרך תמידית בתוך העולם והחיים³⁴. נראה שכוח התורה של יעקב מביא לתשובה, ולכן מיעקב יוצאים ראובן ויהודה, המלמדים תשובה לעם כולו³⁵.

באחיזתנו בשלושת היסודות האלה אנו אווזים במעשה אבותינו בידינו, ובזה מעוררים את זכות האבות וקורעים את רוע גזר דינו!

32. "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו – מתלמידיו של אברהם אבינו... עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה" (אבות ה, יט).

33. ובמסכת יבמות (עט, א) הצביעו חז"ל על שלושה סימנים באומה זו: רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים. ובמסכת כלה רבתי (ט, ו) תלו את שלושת הסימנים האלה באברהם אבינו: "כל מי שיש בו שלש מדות הללו – בידוע שהוא מזרעו של אברהם: רחמן ובישן וגומל חסדים".

34. הרחבה בעניינו של יעקב ובגילוייו את חיי הקודש בישראל – עיין בדרוש ד לסוכות.

35. על ראובן נאמר במדרש (בראשית רבה פד, יט): "אמר לו הקדוש ברוך הוא: מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחלה! חיך שכן בנך עומד ופותח בתשובה תחלה! ואיזה זה? – הושע, שנאמר (הושע יד, ב): 'שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ'".

ועל יהודה נאמר (ב"ק צב, א): "רבונו של עולם, מי גרם לראובן שיודה? – יהודה, מיד: 'שָׁמַע ה' קוֹל יְהוּדָה' (דברים לג, ז)".



דרוש ו הכרחיות התשובה ומעלתה



א. תכלית הבריאה והבחירה החופשית

אומרים חז"ל (פסחים נד, א) ששבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואחד מהם הוא התשובה, שנאמר (תהלים צ, ב-ג): "בְּטָרֶם הָרִים יִלְדוּ... תִּשָּׁב אֲנוּשׁ עַד דָּפָא וְתֵאמַר שׁוּבוּ בְּנֵי אָדָם". משמעות הקביעה שהתשובה קודמת לעולם היא שהעולם בנוי על התשובה, ורק על גבי יסוד זה יש ערך ומשמעות לבריאת העולם.

ודבר זה צריך ביאור: מדוע התשובה היא הבסיס לבריאת העולם?

תכלית בריאת העולם היא גילוי כבוד ה', וכפי שאומרת הברייטא במסכת אבות (ו, יא): "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". הברייטא מביאה מקור לכך מישעיהו (מג, ז): "כֹּל הַנִּקְרָא בְּשִׁמִּי, וְלִכְבוֹדִי בְּרָאִיתִי, יִצְרָתִיו, אֲף עָשִׂיתִיו".

כבוד ה' מתגלה בעולם מכל בריאה שברא הקדוש ברוך הוא, אולם, עיקר כבוד ה' מתגלה כאשר בני האדם עושים את רצונו יתברך, לומדים את תורתו ומקיימים את מצוותיו¹, והם עושים זאת – לא מפני הכרח טבעי שאינו מאפשר לנהוג אחרת – אלא מתוך בחירה חופשית. רק כאשר האדם בוחר ברצונו לעשות את רצון ה' – מתקדש באמת שם ה' בעולם, כבודו מתגלה, והשכינה הקדושה שורה בתוך המציאות.

כך אמרו חז"ל במדרש (תנחומא, בחקותי, ג): "אם תקיימו מצותי – מניח אני את העליונים וארד ואשכון ביניכם, שנאמר (שמות כט, מה): 'וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', שעל מנת כן יצאו ממצרים – שיעשו את המשכן, ותשרה שכינה ביניהם... ואם יעשו רצוני – אין שכינתי זוהי מביניהם, למה? – אמר רבי אמי: נתאוה הקדוש ברוך הוא, כשם שיש לו דירה למעלה – שיהא לו כך דירה למטה".

התורה מעמידה אותנו על יסוד הבחירה החופשית, ראשית, בעצם אפשרות הבחירה (דברים יא, כו-כח): "רְאֵה אֲנִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בִּרְכָה וּקְלָלָה. אֶת הַבִּרְכָּה – אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ

1. "ואין כבוד מן הנבראים – אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו... וישראל אינם עובדים להקדוש ברוך הוא אלא במצוותיו, שמקיימים את התורה" (מהר"ל, גור אריה, בראשית א, א).

אֶל מִצּוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם, אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוָה אֲתֶכֶם הַיּוֹם. וְהִקְלָלָהּ – אִם לֹא תִשְׁמָעוּ אֶל מִצּוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם".

לאחר מכן התורה מציגה לנו את המשמעויות העמוקות של בחירה זו (שם ל, טו-יט): "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב, וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע... הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ, הַבְּרָכָה וְהַקְלָלָה, וּבַחֲרֶת בְּחַיִּים – לְמַעַן תַּחֲיֶה אֶתָּה וְזֶרְעֶךָ".²

הבחירה החופשית התחילה כבר אצל האדם הראשון: אילו היה בוחר בטוב, היה מביא להשראת השכינה במציאות, וגם הוא היה מתעלה מכך עילוי גדול, כהמשך דברי המדרש: "שכך הוא אומר לאדם הראשון: אם זכית, כשם שאני מלך על העליונים – כך אעשה אותך מלך על התחתונים".

אולם, האדם הראשון בחר ברע וחטא וגרם בכך לסילוק השכינה – "והוא לא עשה כן, אלא כיון שחטא – סלק שכינתו ממנו" ונענש הוא וזרעו אחריו בכל הדורות.

ב. חטא האדם והתשובה

אומנם יש לאדם בחירה חופשית במעשיו, והוא מרצונו בוחר ברע, אך יש לשים לב שמציאות החטא של האדם איננה מקרית, אלא היא מובנת בעצם בריאתו.

התורה מתארת את בריאת האדם (בראשית ב, ז): "וַיִּצְרֶה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאָפִיו נִשְׁמַת חַיִּים, וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה". האדם מורכב ביסודו מעפר מן האדמה עם נשמת חיים, וחיבור שני אלו יחד הוא העושים אותו ל"נפש חיה".

האדם נקרא בשמו על שם שנלקח מן האדמה, וחיבור זה, אל האדמה והחומריות, הוא המוליד את הנטייה באדם לכל חטא ולכל חיסרון.

עם זאת, לפני שהאדם נולד, ישנו מלאך המשביעו להיות צדיק, כדברי חז"ל (נידה ל, ב): "תהי צדיק, ואל תהי רשע!", והצדיק הוא בוודאי מי שבבחירתו החופשית בחר בטוב והתרחק מן הרע, והוא היסוד שעליו העולם עומד, בבחינת (משלי י, כה): "וְצַדִּיק יְסֻד עוֹלָם".³

אולם, גם על הצדיק נאמר (קהלת ז, ט): "כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחְטָא", ופירושו: מאחר שגם הצדיק נמצא בארץ וחי גם את חיי החומר, לכן גם הוא אינו נקי לגמרי

2. עוד ביסוד הגדול של הבחירה החופשית – עיין במה שנתבאר בדרוש ד – בחירה חופשית.
3. על כך אמרו חז"ל בגמרא (יומא לח, ב): "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר: 'וְצַדִּיק יְסֻד עוֹלָם'".

מהחטא, וגם עליו החומריות משפיעה. חטא זה אינו בהכרח במובן של עבירה על אחת מתרי"ג המצוות של התורה, אלא במשמעות של חיסרון מסוים וירידה מסוימת ממדרגתו.

לכן אומר הפסוק (איוב ד, יח): "הֵן בַּעֲבָדָיו לֹא יֵאֱמִין, וּבְמַלְאָכָיו יֵשִׁים תְּהַלֵּה". מכיוון שאפילו במלאכי שמיים נמצא חיסרון, ועבודתם אינה בשלמות – כל שכן בבני האדם, בעלי חומר וגוף, "אִף שְׁכֵנִי בְּתִי חֹמֶר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסוּדָם, יִדְכָּאוּם לְפָנַי עֲשׂ" (שם, יט). כך פירש האלשיך את הפסוק באיוב: "ומה אם מלאכים משוללי גוף, נמצא בהם אשמת דבר – קל וחומר שוכני בתי חומר, הם נפשות בני אדם, השוכנים תוך הגופים, שהם בתי חומר, כי ראה נא הפסד איכותם מצד היותם לבושי חומר".

משה ביקש מהקדוש ברוך הוא לראות את כבודו (שמות לג, יח): "הֲרָאֵנִי נָא אֶת פְּבֹדֶךָ". ועל כך השיב לו ה' (פס' כ): "לֹא תוּכַל לִרְאוֹת אֶת פָּנַי, כִּי לֹא יֵרָאֵי הָאָדָם וְחַי". כל עוד האדם הוא בבחינת "נפש חיה", הנמצאת בתוך הגוף, אין הוא יכול להתאחד עם הקדוש ברוך הוא לגמרי⁵.

רק בהסרת הגוף וגילוי הנשמה באופן מוחלט, יבוא האדם לראיית פני ה' ויזכה להתחבר עימו חיבור מוחלט, ורק אז יסתלק מכל חטא ועוון. בחינה כזאת תתגלה לעתיד לבוא, כמבואר בנבואת ישעיהו (ל, כ): "וְלֹא יִכְנַף עוֹד מוֹרְיָה, וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוֹת אֶת מוֹרְיָה", וביאר רש"י שהקדוש ברוך הוא לא יסתיר אז את פניו מישראל⁶.

אולם, מכיוון שסוף סוף מציאות החטא אינה מקרית באדם, ויש צד שהיא מוכרח באדם, על כן, כדי שתישמר תכלית הבריאה של גילוי כבוד ה' והשראת השכינה בתחתונים, יש הכרח שהתשובה תהיה קודמת לבריאת העולם ותעמוד בבסיסו.

משמעות התשובה היא שאומנם האדם עלול לחטוא – אך הוא גם יכול לשוב בתשובה ולתקן. וזו היא דרך הצדיקים, המשתדלים שלא לחטוא, אך אם הם חוטאים, הם שבים בתשובה מייד.

וכן כתב רבנו יונה (שערי תשובה א, ג) שאיחור התשובה יימצא רק בעמי ארצות – "אשר הם ישנים שוכבים ולא ישיבו אל לבבם, ולא דעת ולא תבונה להם למהר להמלט על נפשם". אך לא כן תלמידי החכמים והצדיקים, המכירים את חשיבות התשובה, וכדברי הגמרא בברכות

4. עיין באורות התשובה יד, לט. ואומנם אמרו חז"ל (שבת נה, א) שישנם ארבעה שמתו שלא בחטאם, אלא בעטיו של נחש, אך היא הנותנת, שאפילו הם לא הצליחו לתקן את חטאי האדם, וטומאת הנחש פגעה אף בהם!

5. כך הדבר גם ביחס לתורה. גם אם אדם לומד תורה, ואפילו זוכה להיות תלמיד חכם, עדיין אין הוא יכול להיות דבק עימה בעולם הזה לגמרי בלי שום חיסרון. וכדברי המהר"ל (נתיב התורה, יב): "כי זה ענין האדם בעל גוף, אשר מצד גוף שלו, אי אפשר שתהיה התורה עמו תמיד... ולעולם הבא, כאשר אין מונע אליו מצד הגוף, כמו שיהיה לעתיד, תהיה תורתו עמו".

6. אלא שדבר זה תלוי ברישא של הפסוק: "וְנָתַן לָכֶם אֲדֹנָי לָחֶם צָר וּמִים לִחְמֶץ", ופירש רש"י שלא יהיו אז ישראל כרוכים אחר תענוגות הגוף, והגוף לא יהיה חציצה.

(יט, א): "אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום... ודאי עשה תשובה".

רבנו יונה הוסיף ואמר (סעיף ו): "אמת, כי יש מן הצדיקים שנכשלים בחטא לפעמים... אכן, כובשים את יצרם מאת פעם (מאה פעם), ואם יפלו בחטא פעם אחת – לא ישנו לו, ונקוטו בפניהם, וחוזרים בתשובה".

מעשה התשובה הוא עניין הכרחי, כי על ידו האדם מתקן בפועל את החטא. יתר על כן, התשובה מבררת שהחטא לא נבע מתוך החלטה לפרוק עול מלכות שמיים ח"ו, אלא הוא היה רק נפילה מקרית, ולכן מייד אחרי החטא, האדם שב על כך בתשובה שלמה.

האלשיך, בהמשך פירוש הפסוקים באיוב, פירש שלכן הקדוש ברוך הוא מביא ייסורים על האדם, כדי שלא יישאר בחטאו, אלא יתעורר על ידם לתשובה: "וזה אומרו (איוב ד, יט): 'אִף שִׁכְנִי בְּתֵי חֹמֶר, אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסוּדִם, יִדְכָּאוּם לִפְנֵי עֵשׂ' – הם הגופים... ידכאום פה בחולי, למען יתעוררו ויזכרו מעלליהם, ואל על יקראוהו בתשובה שלימה... שהחולי שהוא בעצם בחומר, שהוא יסודם, למען על ידי כן ישובו אל ה'".

נמצא שהאדם נברא עם תכלית עליונה לבריאתו – לקדש את השם בעולם ולהביא להשראת השכינה, אך כדי לעשות זאת בפועל, יש צורך בבחירה החופשית ובחיבור לגוף ולחומר, היוצרים את האפשרות וההכרח לחטוא. ולשם כך באה התשובה וקדמה לבריאת העולם, ותפקידה לתקן את הנפילות כולן.

נמצא שלהיות צדיק שאינו חוטא כלל – אין אפשרות, אך להיות בעל תשובה, השב ומתקן את כל הנפילות – יש אפשרות ואף חובה גמורה!⁷

על כן, גם לאחר חטא אדם הראשון, וסילוק השכינה שבעקבותיו, אין מקום לייאוש, אלא יש לאחוז בתשובה. כך מובא בהמשך התנחומא שראינו: "אמר הקדוש ברוך הוא: אף על פי שאני הולך, יעשו תשובה, ואני חוזר... ויבקשו פני, שנאמר (דברים ד, ל): 'בִּצֹר לָךְ, וּמִצְאוּךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה', ואחר כך אני מחזיר לכם שכינתי".

וכך באמת עשה אדם הראשון (בראשית רבה כב, יג): "פגע בו (-בקין) אדם הראשון, אמר לו: מה נעשה בדינך? אמר לו: עשיתי תשובה ונתפשרתי. התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר: כך היא כחה של תשובה – ואני לא הייתי יודע! מיד עמד אדם הראשון ואמר: 'מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת' (תהלים צב, א)".

7. יש בעניין זה גם עצה מעשית, וכפי שכתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה יד, לו): "כשאדם רוצה להיות דוקא צדיק גמור, קשה לו להיות בעל תשובה. על כן ראוי לו לאדם שתמיד ישים אל לבו את השאיפה להיות בעל תשובה, שקוע ברעיון התשובה ושואף להתגשמותה המעשית, ואז תוכל תשובתו להרים אותו למעלה, עד מדת צדיקים גמורים, ולמעלה מזה".

נראה שרמזו לכל המהלך הזה נמצא כבר בתחילת מעשה בראשית. בתחילה אומרת התורה (בראשית א, א): "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ", העולם כולו הוא בריאה אלוקית, הן השמיים העליונים הן הארץ התחתונה, ויש לו תכלית עליונה – לגלות את השראת השכינה בארץ. ודבר זה נעשה על ידי ישראל, המקיימים את התורה (רש"י, שם): "בְּרֵאשִׁית" – בשביל התורה שנקראת (משלי ח, כב): "רֵאשִׁית דִּבְכּוֹ", ובשביל ישראל שנקראו (ירמיהו ב, ג): "רֵאשִׁית תְּבוּאָתָה".

אולם, בפועל, המציאות הארצית התחתונה אינה מאפשרת גילוי תכלית זו – "וְהָאָרֶץ הִיָּתָה תְּהוֹ וְבָהוּ, וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם" (בראשית א, ב), אותה ארציות, המורידה את הצדיק ממדרגתו, מורידה גם את הבריאה כולה ממעלתה העליונה ואינה מאפשרת לה לבוא למילוי תכליתה.

את המציאות הארצית התחתונה, המתנגדת לקריאת שם ה' על כל המציאות, המשילו חז"ל (בראשית רבה ב, ד) לארבע המלכויות, שגם הן שואפות לחומר ומתנגדות למלכות ה': "תְּהוֹ – זה גלות בבל... 'בָּהוּ' – זה גלות מדי... 'וְחֹשֶׁךְ' – זה גלות יוֹן... 'עַל פְּנֵי תְהוֹם' – זה גלות ממלכת הרשעה".

אך כל זה עומד לבוא על תיקונו על ידי מלך המשיח מזרע דוד, המקים עולה של תשובה ומביא עימו את הרוח האלוקית של התשובה (שם): "'וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת' (בראשית שם) – זה רוחו של מלך המשיח... 'וְנָחָה עָלָיו רוּחַ ה'" (ישעיהו יא, ב).

ג. מעלת התשובה

מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ה, 11) ביאר גם הוא את חשיבותה של התשובה והקדמתה לבריאת העולם: "התשובה קדמה לעולם, ולפיכך היא יסוד העולם".

הרב מבאר ששלמות חיי האדם מתגלה בחיים הטבעיים של האדם, שאותם הקדוש ברוך הוא חפץ שיתקן האדם ויקדש. אולם, בחיבור אל החומר והטבע יש חולשה וסכנה – "וכיון שהטבע מצד עצמו אינו בעל הסתכלות והבחנה, הרי החטא מוכרח הוא מצד זה, ואין 'אָדָם'... צָדִיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא".

ואומנם יש אפשרות לברוח מחיי הטבע, וכך כביכול לחיות רק את חיי הנשמה, אך גם אפשרות זו אינה רצויה – "וביטול עצם טבעיותם של החיים, כדי שיהיה האדם בלתי חוטא, זהו עצמו החטא היותר גדול, 'וְכִפֹּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנֶּפֶשׁ' (במדבר ו, יא)⁸".

8. דברי הרב מבוססים על הגמרא בתענית (יא, א): "רבי אלעזר הקפר רבי אומר: מה תלמוד לומר: 'וְכִפֹּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנֶּפֶשׁ' – וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר: ומה זה, שלא ציער עצמו אלא מן היין, נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר – על אחת כמה וכמה!".

האדם נברא בכוונה תחילה בדרך זו, של נשמה בגוף, הוא איננו מלאך חסר גוף, ואיננו בהמה חסרת רוח, וחייבור זה הוא מהותו וייחודו, ורק כך הוא יכול לתקן את הבריאה ולמלא את ייעודו.

אך אם כך, לכאורה אין לאדם אפשרות למלא את ייעודו ותכליתו! לשם כך באה התשובה: "על כן התשובה מתקנת את הקלקול ומחזירה את העולם ואת החיים למקורו".

הרב זצ"ל (אורות התשובה ה, ו) ביאר עוד, שכל בניין חיי הרוח והמוסר תלוי בתשובה: "מבלעדי מחשבת התשובה, מנוחתה ובטחונה, לא יוכל האדם למצוא מנוח, והחיים הרוחניים לא יוכלו להתפתח בעולם".

הסיבה לכך היא ש"החוש המוסרי תובע מהאדם את הצדק והטוב, את השלמות". האדם שואף לרוח ולמוסר, לצדק ולשלמות, שאיפה זו נובעת מכוח נשמתו העליונה אשר בקרבו, שאלו הם שאיפותיה. הנשמה אינה חפצה במעדני עולם הזה, אלא בשלמות הרוחנית היותר עליונה.

כך מובא במדרש (ויקרא רבה ד, ב): "וְיָגֵם הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמָּלֵא" (קהלת ו, ז) ... שהנפש הזו יודעת, כל שיגיעה – לעצמה יגיעה, לפיכך אינה שביעה למצות ומעשים טובים. אמר רבי לוי: משל לעירוני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם – אינו יוצא ידי חובתו, למה? – לפי שהיא בת מלכים. כך, כל מה שיפעל אדם עם נפשו – אינו יוצא ידי חובתו, למה? – שהיא מלמעלה".

אולם, שאיפות אלו אינן מתממשות, מכיוון שהאדם נתון בגוף עכור, אשר רצונותיו הם מילוי תאוות עולם הזה, ורצונות אלו אינם מאפשרים לנשמה להתעלות למקום חפצה.

וכך ממשיך הרב: "והשלמות המוסרית, כמה רחוקה היא מהאדם להגשימה בפועל! וכמה כחו חלש לכֵן מעשיו אל הטוהר של אידיאל הצדק הגמור! ואיך ישאף אל מה שאיננו ביכלתו כלל?". סתירה זו בנפש האדם אינה מאפשרת לו מנוחה ורגיעה, והאדם נמצא תדיר במלחמה פנימית בקרבו.

מלחמה זו היא עניין מהותי בחיי האדם, עד שאמרו חז"ל (בראשית רבה ח, ה), שכאשר התייעץ הקדוש ברוך הוא עם מלאכי השרת אם לברוא את האדם, טען מלאך השלום שעדיף שלא לבראו – מכיוון שהוא כולו קטטה. ולכאורה קשה: מדוע הגדיר כך מלאך השלום את חיי האדם, וכי כל היום אנשים רק רבים אחד עם השני?

אלא נראה שכוונת המדרש היא למלחמה הפנימית המתחוללת בקרב האדם, בין הנשמה והשאיפה לרוחניות – לבין הגוף והשאיפה החומרית. קטטה זו היא המביאה את השלום למסקנה שעדיף שלא ייברא האדם כלל.

הרב קוק מבאר שהפתרון לכך הוא התשובה: "לזאת התשובה היא טבעית לאדם, והיא משלימתו. אם האדם עלול תמיד למכשול, להיות פוגם בצדק ובמוסר – אין זה פוגם את

שלמותו, מאחר שעיקר יסוד השלמות שלו – היא העריגה והחפץ הקבוע אל השלמות. והחפץ הזה הוא יסוד התשובה, שהיא מנצחת תמיד על דרכו בחיים ומשלימתו באמת.”

נכון, האדם מועד לנפילה, אך נפילה זו אינה ביטוי לחסרון שלמות קבוע ומוחלט, מכיוון שכל נפילה עומדת לתיקון. ונמצא ששלמותו של האדם אינה להגיע למציאות שלמה וקבועה, שלכך הוא באמת אינו יכול להגיע – אלא דווקא עצם ההשתלמות והעלייה התמידית, שהאדם מחויב בהן⁹. ועל כל נפילה שבהכרח תבוא, צריכה לבוא תשובה, המתקנת אותה ומרוממת עוד את האדם.

זו היא דרכו של הצדיק האמיתי: “כִּי שֶׁבַע יָפֹל צִדִּיק – וְקָם, וְיִשְׁעִים יִפְשְׁלוּ בְרָעָה” (משלי כד, טז), גם הצדיק וגם הרשע מועדים לנפילה, ולא נפילה אחת, כי אם שבע נפילות, דבר המבטא שהנפילה היא מהותית ולא מקרית. אך החילוק הוא שהצדיק קם מכל נפילה על ידי כוח התשובה, ואילו הרשע נכשל ברעתו.

נמצא, שאף שהצדיק הוא יסוד העולם, ועל בחירתו בטוב, העולם עומד – אך לא די בכך, מפני שגם הוא בארץ, ומתוך כך עלול לחטא. אך הצדיק האמיתי לוקח לעצמו גם את הכוח של התשובה, ואז, למרות שבע נפילותיו, הוא קם כל פעם מחדש. ובניגוד לרשעי הגויים, שעליהם נאמר (תהלים כ, ט): “הֵמָּה פָּרְעוּ וַנִּפְּלוּ”, הרי שאצל ישראל, אחר הנפילה באה הקימה (שם): “וַאֲנַחְנוּ קָמְנוּ וַנִּתְעוֹדֵד”.

ד. התעלות מתמדת

התשובה אינה רק תיקון המגיע לאחר חטא ונפילה, אלא כוח התשובה הוא המביא לכל ההתעלות של האדם והעולם.

המציאות שואפת כל הזמן להתקדם ולהתעלות, וכדברי הרב זצ”ל (אורות התשובה ד, א): “הנשמה היחידית והצבורית, העולמית ועולמית-העולמית, כלביאה נוראה צועקת בחבליה לתקון גמור, למציאות האידאית”. ותיקון עליון זה בא מכוח התשובה (שם שם, ב): “על ידי התשובה, הכל שב לא־להות. על ידי מציאות כח התשובה, השורר בעולמים כולם, שב הכל ומתקשר במציאות השלמות הא־להית”.

התשובה היא מציאות הדוחפת את האדם, ועימו את העולם כולו, שלא להישאר במדרגה הנוכחית, אלא לחפש היכן אפשר לתקנה ולרוממה עוד ועוד. לא חשוב באיזו מדרגה האדם נמצא כעת, הוא תמיד צריך להוסיף ולהתעלות, לשוב בתשובה על המדרגה הנוכחית ולהתעלות משם למדרגה הבאה.

9. “התשובה היא שלימות מצד עצמה, שהרי נברא האדם חסר, ומשתלם הוא ברצון קונו, והוא יותר מועיל מאילו נברא שלם” (עין איה, ברכות ב, כב).

מִרְנָה הָרַב זצ"ל (שם ה, ג-ד) הוסיף וביאר במעלת התשובה: "העולם מוכרח הוא לבא ליד תשובה שלמה. אין העולם דבר עומד על מצב אחד, כי אם הולך הוא ומתפתח... רוח התשובה מרחף בעולם, והוא נותן לו את עיקר צביונו ודחיפת התפתחותו, וברית בשמיו הוא מעדן אותו ונותן לו את כל כשרון יפיו והדרו".

נראה שעניין יסודי זה מבדיל בין ישראל לעמים. בדרוש ג (סעיף ו) ביארנו שיש חילוק מהותי בין נח לאברהם אבינו. נח, אבי כל בני העולם, היה "צדיק תמים" (בראשית ו, ט), בבחינת: "צדיק יסוד עולם" (בראשית רבה ל, א), אך נח לא היה בבחינת בעל תשובה ההולך ומתעלה, ולכן לאחר המבול ביקש את המנוחה ושתה יין לשוכרה.

אולם, כאשר חסרה בקשת ההתעלות, אי אפשר להישאר באותה המדרגה, ולכן ירד נח ממדרגתו – "וַיִּחַל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטֶּע כָּרֶם. וַיִּשְׁתֶּן מִן הַיֵּין וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְּגַל בְּתוֹךְ אֶהְלֵה" (בראשית ט, כ), וכתב רש"י: "וַיִּחַל" – עשה עצמו חולין".

אך המפגש הראשוני של ה' עם אברהם אבינו, אבי האומה הישראלית, הוא בציווי (שם יב, א): "לֵךְ לְךָ". נראה שבציווי זה, מעבר לעצם המצווה ללכת לארץ ישראל, טמון יסוד עבודתו הרוחנית של אברהם אבינו בעולם. עניינו של אברהם הוא ללכת ולהתקדם, ולא להישאר באותה המדרגה.

כך מתחיל הניסיון הראשון של אברהם, וכך מתחיל גם הניסיון האחרון בעקדה: "וְלֵךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּצְרָיִם" (שם כב, ב)¹⁰. ללמדנו שאברהם אבינו הלך כל ימיו והתעלה – מניסיון לניסיון ומדרגה למדרגה. כוחו זה של אברהם שייך לתשובה, ומלבד היותו צדיק, לקח אברהם לעצמו את כוח התשובה וההתעלות.

כך ביאר ה"שפת אמת" (לך לך, תרנ"ו), שעל ידי הניסיונות המשיך אברהם אבינו להתעלות: "כי אדם נקרא מהלך, וצריך לעולם לילך ממדריגה למדריגה ולצאת מן ההרגל והטבע. ואפילו כשזוכין לאיזה מדריגה בעבודת הבורא יתברך, מכל מקום, גם בזה ההרגל נעשה טבע שני. ולכן צריכין בכל עת לחדש דרכים בעבודת ה' בנפשו. ואברהם אבינו ע"ה נתנסה עשרה נסיונות, ובכל נסיון נעשה ככריה חדשה, עד שזכה לצאת מכל הטבע"¹¹.

10. וכן במדרש תנחומא (וירא, כב): "מהו: 'לֵךְ לְךָ'? נסיון אחרון כנסיון ראשון: נסיון ראשון ב'לֵךְ לְךָ מִצְרָיִם וּמִמִּצְרָיִם', ונסיון אחרון ב'לֵךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּצְרָיִם'".

11. מעלה זו, שהתגלתה באברהם אבינו, היא באמת מעלתם של כל תלמידי החכמים, ההולכים ומתעלים, ואינם נשארים לעולם באותה המדרגה. וכדברי הגמרא (ברכות סד, א): "תלמידי חכמים, אין להם מנוחה – לא בעולם הזה, ולא בעולם הבא – שנאמר (תהלים פד, ח): 'יִלְכּוּ מִחֵיל אֶל חֵיל, יִרְאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן'". יחד עם שייכותם לתורה הם אווזים גם בכוח התשובה ומתעלים על ידה, ולכן אמרו חז"ל בוודאות, שגם אם ראית תלמיד חכם שנפל בחטא מסוים, אין להרהר אחריו ביום, מפני שבוודאי עשה תשובה. וע"ע בדרוש ג (ס"ו).

אדם העומד כל הזמן במדרגה אחת, ואינו מסוגל להתעלות ממנה, איננו בן חורין אמיתי¹². אך מכוחה של התשובה האדם יכול לשנות את עצמו ואת מעשיו. וכפי שביאר הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ד), שדרכם של בעלי תשובה לשנות את שמם: "ומשנה שמו, כלומר – אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה". השב בתשובה אמיתי ושלמה איננו אותו אדם שעשה את מעשי החטא, כל חייו מתחדשים¹³, והוא נהפך באמת לבריה חדשה!

כך מתאר הרב זצ"ל (אורות התשובה, ג) את המדרגה העליונה של התחדשות התשובה: "והוא מבושר שנמחו כל פשעיו, הידועים ושאינם ידועים, שהוא נברא מחדש בריה חדשה, שכל העולם כולו וכל העולמים התחדשו עמו, והכל אומר שירה, חדות ד' מלא כל¹⁴".

ה. הלב הטהור ובקשת האמת

הכרחיות התשובה ומעלתה הגדולה הן הסיבה לדרישה הגדולה מישראל לשוב בתשובה ולהתאמץ בעבור כך. וכך הדריך הושע (יד, ב), הנביא הראשון שפתח בתשובה¹⁵: "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ, כִּי כָשַׁלְתָּ בְּעֹנֶךָ". ובמקום אחר אמר (ו, א-ג): "לָכוּ וְנָשׁוּבָה אֶל ה', כִּי הוּא טָרַף – וַיִּרְפָּאנוּ, יָךְ – וַיַּחְבֵּשְׁנוּ". יש ללכת אחר התשובה ולחפשה, כאדם המחפש אחר שלמותו.

זו הייתה מעלתו של דוד המלך, ששם תמיד לנגד עיניו את עוונותיו, ביקש לשוב מהם והתפלל על מחילתם (תהלים לח, ה-ט): "כִּי עֲוֹנֹתַי עָבְרוּ רֹאשִׁי כְּמִשָּׁא כִבֵּד, יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי ... אֲדֹנָי, נִגְדֶךָ כָּל תַּאֲוֹתַי, וְאֶנְחָתִי מִמֶּךָ לֹא נִסְתָּרָה ... כִּי עֲוֹנִי אֶגִּיד, אֲדַאֵג מִתַּטְּאִיתִי". וביאר רבנו יונה (שערי תשובה א, יד): "גלויה לפניך כל תאוותי, כי איננה זולתי לעבודתך, ואתה יודע אנחותי, כי איננה על עסקי עולם והדברים הכלים, זולתי על חטאי ועל קוצר ידי בעבודתך".

מתוך כך ביקש דוד עזרה מה' לסייע בעדו להשלים את תשובתו ותיקונו (פס' כג): "אֵל תַּעֲזֹבֵנִי ה' אֱלֹהֵי, אֵל תִּרְחַק מִמֶּנִּי. חוֹשָׁה לְעֶזְרָתִי, אֲדֹנָי תִּשְׁוַעְתִּי".

12. עיין באורות התשובה (ו, ה): "העקשנות לעמוד תמיד בדעה אחת ולהתמך בה בחבלי החטאת שנעשו למנהג, בין במעשים בין בדעות, היא מחלה הבאה מתוך שקוע בעבדות קשה, שאינה מניחה את אור החירות של התשובה להאיר בעוצם חילה".

13. "התשובה היא חידוש החיים. אי אפשר לתשובה שלא תשנה את ערך החיים כולם!" (שם יב, י).

14. וכן כתב עוד (טו, ו): "התשובה אינה באה למרר את החיים כי אם להנעימם... והאדם מתחדש לבריא חדשה ויוצק בעז רוח, רוח חיים חדש על כל סביבותיו, ומבשר לכל דורו ולדורות עולם שמחות ישרים, גילת ורגן ובטחון גאולה, צהלה ורונה, 'וְיִסְפוּ עָנִוִּים בָּה' שְׂמִיחָה, וְאֶבְיוֹנֵי אֲדָם בְּקֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל יִגִּילוּ' (ישעיהו כט, יט). ועיין עוד במה שנתבאר בדרוש ב – "גדרי התשובה ועבודתה" (ס"ה).

15. "אמר לו הקדוש ברוך הוא (-לראובן): מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחלה, חייך! שכן בנך עומד ופותח בתשובה תחלה. ואיזה זה? – הושע, שנאמר: 'שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ'" (בראשית רבה פד, ט).

במזמור התשובה (תהלים, נא) דוד המלך מתפלל על מחיית החטאים והעוונות, לצד בקשה על טהרת הלב (פס' יא-יב): "הִסְתֵּר פְּנֶיךָ מִחֲטָאִי, וְכָל עֲוֹנֹתַי מַחְהֵה. לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים, וְרוּחַ נָכוֹן חֲדָשׁ בְּקֶרְבִּי". גם במזמור קיט (פס' פ) דוד מבקש על ליבו: "יְהִי לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ לְמַעַן לֹא אָבוֹשׁ". אך מדוע הבקשה היא דווקא על טהרת הלב?¹⁶

הלב הוא המקור והשורש לחטאים והתאוות, ועל ידי תיקונו מתוקנים ממילא כל מעשי האדם. כך כתב רבנו יונה (שערי תשובה א, לא-לג): "והנה התאוה הנתונה בלב אדם – שורש כל הפעולות. לכן אם יתקן התאוות, תחת אשר כל האיברים ישרתו, ימשכם אחרי השכל, וילוו עליו וישרתוהו, יכשרו כל הפעלים".

וכן חזר על יסוד זה (שם שם, לג) בביאור הפסוק שנאמר במזמור התשובה (תהלים נא, יט): "לֵב נִשְׁכָּר וְנִדְפָה, אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה" – "לֵב נִשְׁכָּר" – על שבירת התאוה הגשמית, כי התאוה נתונה בלב, כמו שנאמר (שם כא, ג): "תִּאֲוֹת לִבּוֹ נִתְתָּה לוֹ".

רבי צדוק הכהן מלובלין (תקנת השבין ב, א) הסביר ששורש הקלקול והחטא אינו במחשבה, וגם אדם שמחשבותיו לרעה, שורש הנטייה לחטא אינו במחשבה – אלא בלב¹⁷: "דאין הקלקול בחלק הנשמה, שהוא נגד המחשבה שבמוח, ועיקר החטא מן הלב, כמו שנאמר (במדבר טו, לט): 'וְלֹא תִתְּנוּ אַחֲרֵי לִבְבְּכֶם', דשם משכן היצר הרע, כמו שנאמר (בראשית ח, כא): 'יִצְרַר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו'".

רבי צדוק מסביר כי עניין זה מבדיל בין הצדיק לרשע – "ועל זה אמרו בבראשית רבה (סז, ח): הרשעים – הן ברשות לבן, והצדיקים – לבן ברשותן... וברשעים, מחשבת המוח נמשכת אחר הרצון שבלב, שכולו רק רע בתולדה. והצדיקים בהיפך, רצון הלב נמשכת אחר מחשבת המוח, שכולו טהור בתולדה, ואינו רוצה בלבו רק מה שמבין בשכלו וחכמתו שהוא טוב ושהוא רצון ה' יתברך, ובמחשבת השכל אין רע כלל, אלמלא המשכתו אחר יצר הלב, שהוא המגרש הנשמה שבמוח ממשכנה".

הדעת והמחשבה ישרים ביסודם ומכוונים לאמת, אלא שרצון הלב הסורר של האדם הוא שמניע אותו לעבירות, מסלק את הדעת האמיתית, ושם במקומה מחשבות של שטות והבל. השב בתשובה צריך להתפלל ולבקש על טהרת הלב, ועם זאת לחפש ולדרוש אחר האמת, דרישה כזאת, בלי מורא, בהכרח תביאהו לקרבה לקדוש ברוך הוא, שחותמו אמת (שבת נה, א), והדרך לדרישה זו היא על ידי התורה, שגם היא נקראת אמת – "משה ותורתו אמת" (ב"ב עד, א).

16. ועיין בדברי המדרש שוחר טוב קיט, עט.

17. אולי אפשר ללמוד כן מדברי רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו במסכת אבות (ב, ט), שהכול תלוי בלב – לטוב ולמוטב: "אמר להם: צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם... רבי אלעזר אומר: לב טוב. אמר להם: רואה אני את דברי אלעזר בן ערך, שבכלל דבריו – דבריכם. אמר להם: צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם... רבי אלעזר אומר: לב רע. אמר להם: רואה אני את דברי אלעזר בן ערך, שבכלל דבריו – דבריכם".

על ידי לימוד התורה והדרישה אחר האמת, האדם מתרחק מן החטא, שיסודו בשקר וברוח השטות, היפך הדעת והאמת, וכדברי חז"ל (סוטה ג, א), שאין אדם עובר עבירה, אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות.

הנביא הושע, לצד דרישתו לשוב בתשובה, דורש גם את החובה לרדוף אחר האמת וידיעת ה' (ו, א-ג): "לְכוּ וְנָשׁוּבָה אֵל ה'... וְנִדְעָה נִדְפָּה לְדַעַת אֶת ה' כְּשֹׁחַר נָכוֹן מוֹצְאוֹ"¹⁸. האמת הבסיסית ביותר היא שיש בורא לבירה – "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא עשה, עושה ויעשה לכל המעשים" (מתוך י"ג עיקרי האמונה). האמת מורה ש"אתה הוא ראשון, ואתה הוא אחרון" (מתוך התפילה). האדם קרוב לאמיתות אלו ונברא מתאים להן, ובלבד שלא יסטה מהן אחר חיפוש חשבונות רבים – "אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יֵשֶׁר, וְהָמָּה בִקְשׁוּ חֲשָׁבוֹנוֹת רַבִּים" (קהלת ז, כט).

זו הייתה דרכו של אברהם אבינו, שהלך וחיפש אחר האמת (בראשית רבה לט, א): "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה! כך, לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: אני הוא בעל העולם!".

על אברהם דרשו חז"ל (מדרש זוטא) את הפסוק בקהלת (ז, יט): "הַחֲכָמָה תַּעֲזֹ לְחָכְם מַעֲשָׂהָ שְׁלִיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בָּעִיר": "הַחֲכָמָה תַּעֲזֹ לְחָכְם" – זה אברהם. 'מַעֲשָׂהָ שְׁלִיטִים' – אלו עשרה דורות שמנחם ועד אברהם, שעם כולם לא דיבר, אלא עם אברהם".

גם ישראל הולכים בדרכו של אברהם אבינו, ולכן נקראו: "ישראל", וכן נקראו: "ישורון"¹⁹ – ללמד שהם שייכים לישרות ולדרישת האמת. ומכיוון שכך, בסוף תמיד שבים ישראל אל ה'. וכשהם שבים אל ה', גם הוא שב אליהם תמיד, וכפי שנאמר (מלאכי ג, ז): "שׁוּבוּ אֵלַי – וְאֶשׁוּבָה אֲלֵיכֶם, אָמַר ה' צְבָאוֹת".

מכיוון שהתשובה מחוברת לדרישת האמת והיחוש, לכן כתבו הפוסקים (משנ"ב תרו, ס"ק א) שיש חיוב גדול בימי התשובה להתרחק מן הגזל, שהוא ביטוי חריף לחוסר ישרות.

ו. הבושה – מיסודות התשובה

עם הכרת חשיבות התשובה והרדיפה אחר האמת ועבודת ה', צריכה לבוא גם ההכרה בשפלותו של החטא. ביטוי להכרה זו הוא הבושה, שהיא אחת מיסודות התשובה, וכדברי

18. ופירש רבי אברהם אבן עזרא: "נִדְפָּה לְדַעַת אֶת ה'" – כי זה סוד כל החכמות, ובעבור זה לבדו נברא האדם, רק לא יוכל לדעת את ה' עד שילמד חכמות הרבה, שהם כמו סולם לעלות אל זאת המעלה העליונה. וטעם: 'כְּשֹׁחַר' – כי בתחילה ידע המשכיל ה' יתברך במעשיו, כמו השחר בצאתו, ורגע אחר רגע יגדל האור, עד שיראה האמת".

19. "אֵל תִּירָא עֲבָדֵי יַעֲקֹב, וַיִּשְׁרֹן בְּחַרְתִּי בּוֹ" (ישעיהו מד, ב).

רבנו יונה (שערי תשובה א, כא-כב): "העיקר השישי – הבושה, כענין שנאמר (ירמיהו לא, יח): 'בִּשְׁתִּי וְגַם נִכְלָמְתִּי, כִּי נִשְׁאַתִּי חֲרִפַּת נְעוּרָי'... והמדרגה העליונה בזה, שיכלם האדם על עונותיו מלפני ה' יתברך".

חז"ל (ברכות יב, ב) אמרו שהעושה דבר-עבירה ומתבייש ממנו – מוחלים לו על כל עונותיו. ולמדו כן משאול, שאמר לשמואל (ש"א כח, טו): "וְלֹא עֲנֵנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִים גַּם בְּחִלּוֹת". שאול נמנע מלהזכיר את האורים והתומים מפני שהתבייש על שהחריב את נוב עיר הכוהנים, ובזכות בושתו על חטאו, זכה שיימחל לו העוון, ושיהיה במחיצתו של שמואל הנביא (פס' יט): "וּמָחַר אֹתָהּ וּבְנִיָּךְ עִמִּי" – "עמי במחיצתי" (ברכות יב, ב).

נראה שהבושה מבטאת את ההכרה בשפלותו של החטא, עד שהדבר מביא את האדם לבושה עמוקה בעצמו כיצד היה יכול לעשותו, ולכן הבושה היא יסוד גדול בכפרה.

רבי צדוק הכהן מלובלין (תקנת השבין ה, יג) ביאר שהבושה אינה רק הכרה שכלית בחסרונו של החטא. אדם המתבייש, פניו מלבינות, ונדמה הוא קצת למת, ובזה הוא כביכול מבטל את חייו ומוסרם לה' בשל החטא²⁰, ויש בזה בחינה של מסירות נפש. לכן על ידי הבושה זוכים לתשובה וכפרה.

רבי צדוק ביאר שזו הייתה מידתו של אהרן, שהתבייש להקריב את קורבנותיו על המזבח ולכפר על העם, בגלל חטא העגל. אמר לו משה רבנו שאין לו להתבייש: "קֶרֶב אֶל הַמִּזְבֵּחַ וַעֲשֵׂה אֵת חֲטָאתְךָ וְאֵת עֲלֹתְךָ" (ויקרא ט, ז), וביאר רש"י "שהיה אהרן בוש וירא לגשת. אמר לו משה: למה אתה בוש? לכך נבחרת!".

אהרן זכה לגשת אל המזבח ולהקריב את קורבנותיהם של ישראל – דווקא בשל הבושה שלו: "דבשביל זה עצמו שאתה בוש – בשביל זה נבחרת, היינו, דלעבודתו אין הקדוש ברוך הוא משתמש אלא בכלים שבורים ומי שלבו שבור ודואג בקרבו". ואם כן, מעלת הבושה היא ביטוי ללב הנשבר של האדם ולהסתלקות חיותו, והלב השבור מביא למחילת העוונות.

המהר"ל (נתיב התשובה, ה) הוסיף שהבושה מבטאת את ריחוקו של האדם מן החטא. המתבייש מכיר בחסרונו של החטא עד כדי כך שהוא מתבייש ממנו ואינו רוצה קשר אליו. וריחוק זה מביא לכפרה: "כאשר האדם מתבייש מן החטא, מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה שהוא מתבייש מדבר – מרחיק עצמו ממנו... המתבייש מן החטא מורה שאין החטא מתעצם בו... ולכך מוחלין לו החטא, מאחר שהוא מרוחק מן החטא".

שמה נוכל להוסיף על בסיס דבריו, שהבושה של האדם מהחטא היא העדות הגדולה שהחטא הוא מקרי אצלו, ואין זו מדרגתו האמיתית והעצמית. כל עוד אדם בוש בחטאיו,

20. וכפי שמצאנו שיש בחינה שהלבנת פנים היא כשפיכות דמים (כ"מ נח, ב): "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: כל המלבין פני חבריו ברבים – כאילו שופך דמים. אמר ליה: שפיר קא אמרת! דחזינא ליה דאזיל סומקא, ואתי חורא. אמר ליה אבוי לרב דימי: במערבא במאי זהירי? אמר ליה: באחוריי אפי".

אות הוא שבפנימיותו הוא סולד מן החטא ומכיר בגודל נפילתו. לכן בבושה עצמה יש צד של כפרה, כי היא מבררת שהאדם רחוק מהחטא²¹ ומסייעת לו שלא להזדהות איתו.

השורש של החטא הוא כאשר האדם שוכח את גדולת עצמו וגדולת נשמתו ומתחיל להזדהות עם החטא²². ואילו הבושה וההכרה שהאדם אינו מתאים אל החטא ואינו מזהה את עצמו עם החטא – היא היא יסוד התשובה, שלמרות כל מה שעשה ועבר – מעולם לא השתנתה מהותו הפנימית, ורצונו האמיתי הוא קרבת ה' ודבקות בו.

על יסוד זה באה בקשתנו (מתוך ברכת "השכיבנו"): "והסר שטן מלפנינו ומאחרינו". ישנו השטן הנמצא מלפנינו, והוא המסית את האדם לאבד את החשבון הצלול ולחטוא. אך מסוכן ממנו הוא השטן שמאחרי החטא, המפילו במחשבה שהוא שייך ומחובר לחטא והשפלות. הכרה זו מפילה את האדם לגמרי ממדרגתו ואינה מאפשרת לו פתח לתיקון ותשובה²³.

לכן אמרו חז"ל (אבות ב, יג): "אל תהי רשע בפני עצמך". ופירש רבנו יונה בפירושו למשנה: "שלא יהא רשע בפני עצמו שאינו יכול לחזור בתשובה. שנמצא זה מתיאש לבו מן התשובה, ואם באת לידו עבירה, הותרה לו". מידת הבושה היא המבדילה ומפרידה את האדם מן החטא, והיא המצילה את האדם מלהסתכל על עצמו כחוטא חסר תקנה, ולכן מידה זו מכפרת על האדם.

לאור זאת נבין שהדרך לתשובה – אינה על ידי ראיית האדם את עצמו כיצור פחות-ערך שהחטא טבעי לו, אלא להפך – דווקא בזכירת הגדולה העצמית שלו, שהוא בן לאביו שבשמיים, ומתוך כך הוא יחוש שכל מעשי החטא אינם מתאימים לאישיות זו.

וכן כתב ה"נתיבות שלום" (אבות, הקדמת "כל ישראל", ב) בשם ה"סבא קדישא" מסלונים, בביאור הפסוק (משלי ג, יא): "מוֹסֵר ה', בְּנִי, אֶל תִּמְאָס" – "המוסר שהקדוש ברוך הוא אומרי ליהודי הוא: 'בְּנִי' – הרי בני הנך, בן המלך! וכיון שכן: 'אֶל תִּמְאָס' – אל תמאס עצמך, כי אין זה מתאים לבן המלך שיהיה מלוכלך ומאוס". וסיים ה"נתיבות שלום" שזהו המוסר הנוקב ביותר לאדם מישראל, המבין את ערכו כבן המלך!

21. "כי הבהלה שמתבהל האדם מהרגשת רוב עונותיו – זאת בעצמה היא האות שנשמתו היא מטהרה" (מאורות הרא"ה, ירח האיתנים, עמ' יט).

22. כך כתב הרב חרל"פ (מי מרום ז, מד): "השורשים העיקריים המביאים לידי חטאים והכשלות... השכחה ששוכחים הגדולה העצמית שלנו כי הננו בניו לאבינו שבשמים והננו דבוקים בו יתברך בבחינה עצמיותית ומזה כל המשכת חיינו".

23. הרב חרל"פ (שם) תיאר את הנעשה בעקבות חטאו של האדם: "בתחילה לחם האדם עם עצמו, והרע יכול לו, שלא הועילו כל התאבקות של הטוב על הרע, ונצח השקר את האמת. אולם, זהו רק קודם העבירה ובעת העבירה. אולם, אחרי כן גרש הרע את הטוב וימלא את מקומו, ואז נעשה האדם בבחינת מהות אחת עם העבירה". ולכן יש הכרח להתעלות ממקום זה, שלולא כן, אין פתח לתשובה (ועיין בהמשך דבריו מהי הדרך להתעלות זו).



ראש השנה

דרוש א יום המלכות והדין



א. פתיחה

ראש השנה הוא כידוע יום הדין¹. אלא שעניין זה צריך ביאור: מדוע יום תחילת השנה הוא יום דין?

כמו כן, אם ראש השנה הוא יום דין, מדוע איננו לוקחים לעצמנו סגור לדין? והלוא לימדנו חז"ל שהוידוי הוא גדול הסגורים – ואף על פי כן איננו מתוודים בראש השנה כשם שאנו מתוודים ביום הכיפורים!

יש להתבונן גם בביאור היחס שבין ראש השנה כיום דין – לבין היותו יום של המלכת ה', כמו שכתב רס"ג באחד מטעמי מצוות תקיעת שופר².

חז"ל (ויקרא רבה כא, ד) אמרו שראש השנה הוא יום של אור: "אורי' – בראש השנה, וישעי' – ביום הכיפורים". ולכאורה, יום של דין הוא יום של חושך ויראה – ולא של אור ושמחה! ואם הוא באמת יום של אור ושפע – מדוע אין אומרים בו הלל כמו בשאר ימים טובים?

ועוד צריך ביאור: מדוע ביום זה, שהוא יום של הופעת מלכות ה' בעולם – אנו מבקשים על מלכותם של ישראל?

בדרוש זה יתבאר שראש השנה הוא יום המגלה את מלכות ה' בעולם וחושף אור אלוהי עלינו. מתוך כך תתבאר גם מהותו של היום כיום דין ויחסו ליום הכיפורים.

-
1. כך מבואר בגמרא (ר"ה ח, א): "בראש השנה באחד בתשרי – ראש השנה לשנים... רב נחמן בר יצחק אמר: לדין. דכתיב (דברים יא, יב): 'מִרְשֵׁי הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה' – מראשית השנה נידון מה יהא בסופה. ממאי דתשרי הוא? דכתיב (תהלים פא, ד): 'תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ' ... שהחדש מתכסה בו – הוי אומר זה ראש השנה, וכתיב (שם שם, ה): 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מְשַׁפֵּט לֹא־לֵהי יַעֲקֹב'".
 2. יובא בהמשך הדרוש.

ב. יום בריאת העולם

ראש השנה הוא יום בריאת העולם, כמו שאנו אומרים בתפילה: "היום הרת עולם"³. והבריאה כולה, מעשה ה' היא, כמו שכתוב בראשית התורה: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ".

ביסוד הרצון האלוקי לברוא עולם עומדת מגמה – גילוי כבודו יתברך ומלכותו, כדברי הברייתא באבות (ו, יא): "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו – לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיהו מג, ז): 'כָּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי, וְלִכְבוֹדִי בְּרֵאשִׁיתוֹ, יִצְרְתִּיו אֶף עֲשִׂיתִיו', ואומר (תהלים קמו, י): 'ה' יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד'".

כבוד ה' מתגלה הן על ידי החוכמה האלוקית המופלאה העולה מכל דבר בבריאה⁴, הן בהיות ה' מלך על כל הארץ, והבריאה כולה נתונה תחת מרותו ועושה את רצונו. וכן כתב המהר"ל (גור אריה, בראשית א, א): "'כָּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי, וְלִכְבוֹדִי בְּרֵאשִׁיתוֹ' – ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר מקיימים מצוותיו ועובדים אותו"⁵.

יש לומר שלכן הברייתא באבות הביאה את שני הפסוקים, האחד עוסק בכבוד ה', והשני במלכותו, וכי גילוי מלכותו משלים את גילוי כבודו יתברך בעולם⁶.

הכרת אמת מאירה זו, העומדת בבסיס הבריאה ונותנת לה ערך ומשמעות, מלמדת את האדם גם על תכלית בריאתו שלו, שאליה עליו לכוון את מגמת חייו ואת עבודתו הרוחנית והמוסרית.

את ההכרה הזאת מחשיך ומסתיר מאיתנו מהלך החיים הטבעי, בעקבות החיבור אל החיים הגופניים החומריים והקשר לטבע הארצי הגס. כל אלו מסתירים מהאדם את ההארה האלוקית שבעולם ומחשיכים את הראייה הבהירה של מגמת הבריאה. וכך האדם הולך בחושך, והוא הולך ומתנתק ממגמת הבריאה.

התורה עצמה רומזת על מהלך הדברים הזה. בתחילה נאמר: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" – כלומר, הבריאה נמשכה מהארה אלוקית, וכולה מעשה ה'. אכן, מיד

3. יש מפרשים (בעל הטורים, תולדות יצחק) שנתנו לכך רמז בתחילת פירושם לתורה: 'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים' – אותיות: א' בתשרי. ועוד: 'בְּרֵאשִׁית בָּרָא' – בגימטריא: בראש השנה נברא העולם" (בעל הטורים שם).

וכן כתב רבנו בחיי (על פס' ב): "ודע והבן כי העולם נברא בתשרי, ומלת 'בראשית' תרמוז לזה (אותיות: א' בתשרי). ובדבר זה נחלקו בגמרא (ר"ה י, ב)... רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם; רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם. ואף על פי שרבי אליעזר ורבי יהושע הלכה כרבי יהושע, כבר הכריעו בגמרא בזה כרבי אליעזר, הוא שאמרו (שם כז, א): כמאן מצלינן האידנא: 'זה היום תחילת מעשיך'? כמאן – כרבי אליעזר".

4. כדברי הרמב"ם (יסודי התורה ב, ב): "בשעה שיתבונן האדם במעשיו ובראויו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ – מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול... וכשמחשב בדברים האלו עצמן – מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות".

5. וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, סוכות, א): "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו – והיינו שיתגלה מדת מלכותו מלך, שתהא אימתו עליך, ויש לה' יתברך שמחה שנעשה רצונו".

6. ועיין בפירוש המהר"ל לאבות על ברייתא זו.

אחר כך התורה אומרת: "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְּהוֹ וְבָהוּ, וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם" – כלומר, הארציות וענייניה שייכים אל התוהו ובוהו ואל החושך המסתיר את אור האמת.⁷

הסתרה זו מרחיקה את האדם מה' וממגמת הבריאה ומחשיכה את עיניו מראיית האמת.⁸ הבריאה נקראת: "עולם" – מלשון העלם, משום שהחושך החומרי בבריאה מעלים ומסתיר את כבודו יתברך.⁹ ככל שהאדם קשור יותר אל המציאות החומרית ואל התאוות הגופניות – כך הוא מתרחק יותר ויותר מהאור האלוהי. השקיעה ביצרים ובתאוות מעמיקה את החשכת דעת אלוהים שבו. וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ז, ה): "הגני רואה איך העוונות הם עומדים כמחיצה נגד האור הבהיר האלוהי"¹⁰.

כך האנושות והטבע הולכים ומסתבכים ומתרחקים ממגמתם, ממקור חייהם, מאור ה', ולכאורה, ללא מוצא.

אולם, ביום ראש השנה, שהוא תחילת השנה, העולם חוזר אל תחילת בריאתו, לבחינת "בראשית"¹¹. זוהי חזרה אל גילוי האור האלוהי כפי שהאיר בראשית הבריאה, קודם להחשכה שנוצרה על ידי הארציות והחומריות.

משום כך יום זה הוא זמן של אור גדול בעולם, וכדברי חז"ל שראינו על הפסוק (תהלים כז, א): "לְדָוִד, ה' אֱוִי וְיִשְׁעִי" – "אורי – בראש השנה, וישעי – ביום הכיפורים". אורה של הנשמה, אורה של המגמה הפנימית האלוהית העומדת ביסוד הבריאה, מתגלה שוב ביום זה. נודעת האמת כיצד כל הבריאה היא מעשה ה'. בגילוי האור וההכרה שהבריאה היא מעשה ה', חוזרת ומתגלה גם מגמת הבריאה.

משום כך ראש השנה הוא יום מלכות ה', וכפי שאנו מבקשים בתפילה: "וידע כל פעול – כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור – כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ, ומלכותו בכל משלה!".

ראש השנה הוא אפוא גילוי האור האלוהי בעולם, שאיתו יחד באה היכולת שלנו לחשוף את מגמת הבריאה – גילוי מלכות ה' וכבודו.

-
7. עיין אור החיים הקדוש, בביאורו לפסוקים אלו (דרכים כ-כא). ועיין עוד בדרוש ו לאלול (ס"ב).
 8. כדברי הרמב"ם בפתיחתו ל"מורה הנבוכים": "אמנם אשר לא ראו אור כלל אפילו יום אחד, אבל הם בלילה יגששו... ונעלם מהם האמת כולו עם חוזק הרואתו... והם המון העם".
 9. "בשביל כך נקרא עולם בשמו, בצלצול דומה להעלם, להחשכה" (עולת ראה, עמ' קנא). "כי עולם – לשון העלם, שזה ענין בריאת עולם – שהוא המעלים אחדותו יתברך, שקודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד. ובאמת, 'אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם' – דגם עתה הוא אחד ממש כמקודם, ד'מלוא כל הארץ כבודו' ואין עוד מלבדו'. אלא שהעולם ומלואו הנראה כברואים נפרדים מעלים זה, וישראל מכירים האור מתוך החושך ומייחדים שמו פעמיים בכל יום" (רבי צדוק הכהן מלובלין, ישראל קדושים, י).
 10. וכן כתב עוד (אורות התורה יא, ה): "כשהאדם קרוב ברוחו ורעיונותיו אל התורה, מאירות עליו ההארות העליונות, ומידותיו וכל תכונותיו מתרוממות ומתעלות... ועל זאת יתפלל כל חסיד ויזהר בכל דרכיו ומעשיו, דיבוריו ותנועותיו, שלא תצא מתחת ידו שום תקלה, ולא יגרום שום חטא ועוון להיעשות מחיצה בינו ובין האור העליון השופע את החיים האמתיים, שהם הם הדרכים המפולשים לאושר העליון".
 11. וכפי שנתבאר לעיל (הערה 3) שאותיות "א" בתשרי" הם אותיות "בראשית".

ג. "בראשית" – בשביל התורה וישראל

חז"ל דרשו שבמילה "בראשית" רמוזו שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל שנקראו: "ראשית" (ראה רש"י, בראשית א, א). ומאחר שנברא העולם בעבור התורה ובעבור ישראל, אמרו חז"ל (שבת פח, א) שקיום העולם תלוי בקבלת ישראל את התורה: "מאי דכתיב (בראשית א, לא): 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי?' ה"א יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

ויש לבאר: מדוע העולם נברא בעבור ישראל והתורה? ומדוע אין קיום למעשה בראשית בלי שיקבלו ישראל את התורה?

כפי שביארנו, מגמת בריאת העולם היא גילוי כבוד־ה' ומלכותו, אולם, מגמה עליונה ונפלאה זו אינה יכולה להתגלות בעולם אלא על ידי התורה וישראל.

התורה היא גילוי רצון־ה', והיא מרוממת את העולם והאדם מעל ההחשכה הטבעית וענייני היצר – אל המגמות הרוחניות הנעלות העומדות בבסיס הבריאה.

כעין זה נאמר בגמרא במסכת קידושין (ל, ב): "הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו". רק מי ששייך ומחובר לתורה, רק מי שעמל ודבק בה – יכול להתרומם מעל שפלות החומר ולכוון את חייו לפי מטרת הבריאה¹².

המציאות הארצית החומרית נקראת: חושך, מכיוון שהיא קושרת את האדם אל הצדדים החומריים הבהמיים והירודים של המציאות ומסתירה ממנו את אור הדעת והאמת.

לעומתה, התורה נקראת: אור, כאמור (משלי ו, כג): "נֵר – מִצְוָה, וְתוֹרָה – אֹר". התורה היא האור שבמציאות, והיא מאירה ומגלה את הרצון והמגמה האלוקית בעולם, מיישרת ומאירה את הדרך לאדם ומאפשרת לו להיות שייך ומחובר אליה. לכן, רק על ידי לימוד התורה וקיום מצוותיה אפשר להתעלות מעל חושך הארציות¹³.

אולם, התורה לבדה אינה יכולה לגלות את תכלית הבריאה בלי ישראל. עם ישראל הם בריאה מיוחדת שנבראה בהתאמה גמורה לרצון ה' ולקיום התורה ומצוותיה. התאמה זו של ישראל לתורה היא מצד תכונתם הנפשית הפנימית, וכדברי הנביא (ישעיהו מג, כא): "עַם זֶה יִצְרָתִי לִי, תְהִלָּתִי יִסְפְּרוּ". תכלית יצירתם של ישראל היא לספר תהילת ה' ולפרסם שמו יתברך, וזה נעשה על ידי קיום התורה והמצוות.

12. עוד בעניין זה, עיין במה שכתבנו בדרוש ה' לאלול, ובדרוש ב' לשבועות – "התורה סדר העולם".

13. ענין זה נרמז בהמשך הפסוקים (בראשית א, ב): "וַיֹּרֶחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל פְּנֵי הַמַּיִם", ופירש רבנו בחיי שהכוונה לתורה. התורה היא "רוח אלוקים" המאירה במציאות ומסוגלת לרומם אותה מעל ההחשכה הטבעית והתוהו ובוהו ולהביא את העולם אל תיקונו.

כך ביאר המהר"ל (גור אריה, בראשית א, א): "מה שנברא העולם בשביל אלו שני דברים (התורה וישראל), דכתיב (משלי טז, ד): 'כָּל פֶּעַל ה' לְמַעַנְהוּ', רוצה לומר: כל מה שנברא בעולם – בשביל הקדוש ברוך הוא נברא, ולכבודו נבראו, 'כָּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאִיתִי' (ישעיהו מג, ז), ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר מקיימים מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה, רק (אלא) באומה הישראלית, ועליהם נאמר: 'עַם זֶה יִצְרָתִי לִי, תְהִלָּתִי יִסְפְּרוּ' – שלכך יצרתי אותם: כדי שיספרו תהילתי. וישראל אינם עובדים להקדוש ברוך הוא אלא במצוותיו, שמקיימים את התורה".

ד. מלכות ישראל ומלכות אומות העולם

בריאתם המיוחדת של ישראל אומנם מתגלה בצד הפרטי בהתאמה של כל יהודי לקיום התורה והמצוות וההליכה בדרכי ה'. אולם, עיקר החידוש בבריאתם המיוחדת של ישראל הוא דווקא בצד הכללי שלהם, בחיי האומה ומלכותה.

זהו הבדל יסודי בין ישראל לעמים¹⁴. אצל אומות העולם, גם אם באופן אישי פרטי גוי יכול לחיות את חייו בהתאמה מסוימת לאמונה ומוסר – בצד הלאומי הכללי, אין בכוחם לגלות את מלכות ה' בעולם כאומה. אדרבה, ככל שמתגלה יותר כוחם הכללי של האומות ומתגדלת מלכותם, כך הם עצמם הופכים בגאוותם ורשעותם להיות חוצצים בפני אור ה' ומלכותו.

כך דרשו חז"ל את הפסוקים העוסקים בהחשכת אור ה' בעולם על ארבע המלכויות של אומות העולם: "וְהָאֶרֶץ תִּהְיֶה תְהוֹ וְכָהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם" – "תהו" זה גלות בבל... 'כהו' זה גלות מדי... 'חֹשֶׁךְ' זה גלות יון... 'עַל פְּנֵי תְהוֹם' זה גלות ממלכת הרשעה" (בראשית רבה ב, ד). כוח השררה והמלוכה מביאים את אומות העולם לגאווה והתנשאות, החוצצים בינם לבין אור ה'¹⁵.

בשונה מהגויים, ישראל נבראו בתכונה מיוחדת לגלות את מלכות ה' בעולם. האומה הישראלית גם היא אומה בין האומות, בעלת ארץ, ממלכה ושלטון, אך מגמת מלכותם והצלחתם היא להביא להופעת מלכות ה' על ידי עשיית רצונו וסיפור כבודו ותהילתו

14. "גם אצל הגויים ישנם יחידים חסידי אומות העולם, צדיקים אומות העולם... אבל אצל כל אלה מופיעה קדושה במובן האיש-פרטי. גדלותם היא בתור יחידים. החידוש של אברהם אבינו הוא הציבוריות. הוא אינו מופיע בתור אישיות פרטית, אלא בתור הכנה לגוי גדול וחשוב מאוד... ציבור אינו דבר מקרי. ציבור הוא קביעות, קיימות, נצחיות... מכאן הערך הגדול של החידוש הזה, הופעת הציבוריות הכלל-ישראלית" (שיחות הרצ"ה וירא, א).

15. המהר"ל (ריש ספר "נר מצוה") הסביר מדוע המלכויות הן דווקא ארבע, וזו לשונו: "לכך המלכויות ראוי שיהיו ד'. כי המלכויות הם היציאה מכבודו יתברך, והוא יתברך אחד (דברים ו, ד). והאמצעי הוא מתייחס אל אחד... והיוצא מן האחד הוא מתייחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע... וכל זמן שאלו ד' מלכויות מושלים בעולם, אין כבוד השם יתברך נגלה בעולמו".

בעולם¹⁶. וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות, ישראל ותחייתו, א): "ישראל מספרים תהילת ה'... ישראל מכיר הוא את כח מעשי ה'... והעם אשר ה' אלהיו יודע לספר כח מעשי ה', יודע לספר שא־להי ישראל – אֱלֹהֵי עוֹלָם הוּא, בּוֹרָא שָׁמַיִם וָאָרֶץ, וּשְׁהַכֵּל בָּרָא לְכַבּוֹדוֹ, וּכְבוֹדוֹ – כְּבוֹד כָּל עוֹלָמִים, חַיִּי כָל עוֹלָמִים, וְחָקֵר כְּבוֹדוֹ – כְּבוֹד".

מאחר שנבראו ישראל בתכונה זו, שלטונם אינו מוכרח להביא אותם לידי גאווה. להפך, ישראל ענווים, ועל כן יודעים את ערכם האמיתי ומשייכים את חייהם והצלחת מלכותם למלך מלכי המלכים¹⁷. נאמנותה המוחלטת של מלכות ישראל לחייה האלוניים מגלה ומאירה בעולם את מלכותו יתברך. ככל שמלכות ישראל מתעצמת וגדלה, כך מתגלה יותר מלכות שמייים.

וכך דרשו חז"ל בהמשך הפסוקים, שלאחר שיסתירו אומות העולם את מלכות ה', הסתרה אחר הסתרה, תתגלה לבסוף מלכותם של ישראל, מלכות מלך המשיח, אשר על ידה תחזור מלכות ה' להתגלות בעולם: "וְיִרְוַח אֱלֹהִים מִרְחֶפֶת – זֶה רֹחוֹ שֶׁל מֶלֶךְ הַמְּשִׁיחַ... וְיִנָּחֶה עָלָיו רוּחַ ה'" (ישעיהו יא, ב).

נמצא שיש שני מעכבים עיקריים לגילוי אור ה' ומלכותו בעולם. האחד, המציאות החומרית הטבעית, המביאה את האדם לשקיעה בעולם החומרי ביצרים ובתאוות ומשכיחה ממנו את אורה של הנשמה. השני הוא השלטון וההנהגה שיש לאומות העולם, שבהכרח מביאים אותן לגאווה ולשכחת שם שמייים¹⁸.

כנגד שתי בחינות הסתרה אלו אמרו חז"ל (ברכות יז, א): "ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות. יהי רצון מלפניך, שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". שאור שבעיסה מכונן כנגד העיכוב על ידי היצרים והתאוות, ושעבוד מלכויות מכונן כנגד העיכוב על ידי שלטון אומות העולם.

כנגד שני מעכבים אלו ניתנו לנו שני דרכי התעלות, המביאים לגילוי הארת ה' המקורית. הראשונה, הדבקות בתורה, על ידה ישראל מתעלים מעל להסתרה החומרית הטבעית, ובכך מגלים את אור הנשמה. והשנייה, גילוי וביסוס מלכותם של ישראל, ההולכת בדרך התורה והמצוות ונאמנת למלכות שמייים. רק אז יבוא העולם כולו אל ייעודו ותיקונו, ותתגלה מלכות ה' בשלמותה, כנבואת זכריה הנביא (יד, ט): "וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ, בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד".

16. בני ישראל צריכים להיות מוכנים בלתי לה' לבדו, כדכתיב: 'עַם זֶה יִצְרָתִי לִי'... שיודעין שאין לנו צורך בעולם, רק לעשות רצונו יתברך ולהרבות כבודו בעולם" (שפת אמת, חודש אלול, תרמ"ד, ד"ה: "לחודש אלול").

17. "אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני... אבל עובדי כוכבים אינן כן..." (חולין פט, א).

18. "הנטיה הלאומית בישראל היא שדה אשר ברכו ה'... ויש לעומת זה נטיה לאומית של גוים, שהיא חורבה ומדבר, שבשום אופן אינה ראויה לגדל צמחים... ונמצא שהכל הוא בהם העדר גמור וחורבן מוחלט... רק ההשפעה של הקדש, המעורב בנטיה הלאומית הישראלית, מרטבת את אלה הנטיות האנושיות בכלל ומחזירות לטובה, עד בואן גם הן לידי עילוי להיות ראויות על ידי תכיפת חיבורן ויחסן אל ישראל, להצמחה רוחנית" (אורות, אורות התחיה, יב).

ה. סדר התקיעות – כנגד מלכויות ומלכות ישראל

לאור מה שביארנו, שיש חילוק בין מלכות ישראל למלכות הגויים, נראה לבאר בדרך רמז את סדר התקיעות, המתחילות בתקיעה "פשוטה לפניה", ממשיכות ב"שברים" ו"תרועה", ומסתיימות בתקיעה "פשוטה שלאחריה".

התקיעה ה"פשוטה שלפניה" היא בחינת "בראשית". תקיעה זו מרמזת על המציאות הפשוטה והישרה, שהעולם כולו מגלה את כבוד־ה' ומלכותו כפי מחשבת הבריאה המקורית¹⁹. תקיעה זו מכוונת כנגד התורה וישראל השייכים אל בחינת "בראשית", ושעל ידם מתגלה מלכות ה' בעולם²⁰.

לכן, כשעמדו ישראל בהר סיני לקבל תורה ומצוות בעולם הזה, להוציא לפועל את ההתאמה הטבעית והשורשית שבינם ובין התורה, בהנהגת חיי עם בעולם – הופיע קול השופר הפשוט ה"הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מֵאֲד" (שמות יט, יט)²¹.

במתן תורה התגלו בחינות התורה וישראל כפי שהיו מושרשות במחשבת הבריאה. תורת ה' התמימה הופיעה במציאות במלוא טוהרתה, וכן התגלתה עצמיות ישראל העליונה והנקייה מכל חטא. בעומק, התגלתה במציאות אותה תקיעה פשוטה.

לאחר התקיעה הפשוטה, באים השברים והתרועה. תקיעות אלו רומזות על מלכות אומות העולם המסתירה שם שמיים ומאפילה על מלכות־ה'. לכן קולן של תקיעות אלו אינו פשוט, אלא שבור ומקוטע. השברים והתרועה באים להביע את התהליכים המתרחשים במציאות כפי שהיא בקלקולה וירידתה, מפורדת ומחולקת.

מכיוון שכך, דימתה אותם הגמרא (ר"ה לד, א) ללילה ויבבה – לרמז על הייסורים שגורמות אומות העולם, המשועבדות לטבע ומסתירות את אור ה' במציאות.

נוכל לומר כי שלושת השברים מרמזים על שלוש מלכויות, והתרועה, הבאה אחר כך, שהיא קול מרוסק ושבור, רומזת על המלכות הרביעית. המלכות הרביעית מתוארת בספר דניאל (ז, ז): "אֶכְלָה וּמִדָּקָה" – היא מפוררת ומפרדת את המציאות ומפרידה אותה מאלוהיה. זו המלכות ששלטונה הוא הקשה ביותר, אשר קץ מלכותה לא נגלה²².

אכן, השברים והתרועה אינם מבטאים רק שבר וחורבן, הם גם משמשים הכנה לקראת התקיעה הפשוטה שלאחריהם. התקיעה הפשוטה האחרונה רומזת לגאולתם של ישראל,

19. עיין של"ה, ר"ה, תורה אור, נה. ובמה שביארנו בדרוש ב באריכות.

20. ואכן, התורה קדמה לעולם (פסחים נד, א), ומחשבתם של ישראל קדמה לבריאית העולם (בראשית רבה א, ד).

21. אנו מזכירים זאת בפסוקי השופרות שבתפילת מוסף "בהגלותך מלכנו על הר סיני ללמד לעמך תורה ומצוות. ותשמיעם את הוד קולך ודברות קודשך מלהבות אש. בקולות וברקים עליהם נגלית, ובקול שופר עליהם הופעת".

22. ועיין עוד בפירושי רש"י והמלבי"ם לפסוק בדניאל.

והיא כנגד התקיעה שתשמע בעת הגאולה, כדברי הנביא (ישעיהו כז, יג): "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וְבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר וְהַנְּדָחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהִשְׁתַּחֲוּ לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם".

למרות כל השברים והתרועות ש"נשמעו" במהלך ההיסטוריה, שהן אותן יללות ויבבות שעברו על העולם כולו בזמן מלכות הגויים, ובפרט על ישראל בצרות הגלות, ולמרות כל התסבוכות החיצוניות והפנימיות שסיבכו הגויים את ישראל באי הכרתם את עצמם ואת מגמתם – מובטח להם לישראל שעוד יבואו אל התקיעה האחרונה, הרומזת על הגאולה השלמה!²³

גאולה שלמה, משמעותה – קיבוץ האובדים והנידחים. לא רק אובדים ונידחים בפועל, בגלויות רחוקות – אלא גם אובדים ונידחים רוחנית, רחוקים מחיי תורה ומצוותיה²⁴. גאולת ישראל מחברת את כל הרחוקים אל נשמת האומה ואל התורה.

משום כך שלמות הגאולה אינה מסתכמת בקיבוץ ישראל לארץ ישראל, כי אם בשיבה לירושלים וחר הקודש. ישראל צריכים לשוב לשלמות הקדושה של ארץ ישראל, אל מקום המקדש בהר ציון, ושם יזכו להשתחוות לה' בירושלים ולקבל את מלכותו עליהם. חזרת המלכות לישראל בשלמות ובחיבור שלם אל התורה ומצוותיה תביא את העולם כולו אל תכליתו.

נמצא שהתקיעות מתחילות מתקיעה פשוטה, שהיא בחינת "בראשית", שורש הטהרה והיושר שבמציאות, שהם ישראל והתורה. הן ממשיכות בשברים ותרועה, בסיפור ההיסטוריה האנושית, שבה ניתנה המלכות לאומות העולם, ועקב כך המציאות נעשתה רוויה סיבוכים וייסורים. ומסתיימת בתקיעה פשוטה, כאשר תתגלה התכלית הטמונה ב"בראשית". או אז נבין את ייעודם של התהליכים ההיסטוריים שעברנו, ותופיע מלכותם של ישראל ומלכות ה' עימה.

ו. ביאור סדר התפילה – מלכות ה' ומלכות ישראל

לאור דברינו נבאר את תפילת ראש השנה, המביעה את עניינו של היום – הופעת מלכות ה' בעולם.

"ובכן תן פחדך ה' אֱלֹהֵינוּ על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת. וייראוך כל המעשים, וישתחוו לפניך כל הברואים, וייעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם. כמו שידענו ה' אֱלֹהֵינוּ שהשלטן לפניך, עז בידך, וגבורה בימינך, ושמן נורא על כל מה שבראת".

23. וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ז, ה): "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, ומיד הן נגאלין".

24. עיין פרי צדיק ר"ה, טו. ומדבר שור למרן הראי"ה קוק זצ"ל, דרוש ח.

ביום זה אנו מתוודעים אל העובדה הפשוטה שה' הוא שברא את העולם, והוא ששולט עליו, ובידו העוז והגבורה לעשות בו כרצונו. מתפללים אנו כי העולם כולו יכיר במציאות זו, ומתוך כך יעשה את רצון האל.

אנו מבקשים על כינון מלכות ישראל, מכיוון שרק על ידה תוכל להתגלות מלכותה: "ובכן תן כבוד ה' לעמך, תהילה ליראיך ותקווה טובה לדורשיך ופתחון פה למיחלים לך. שמחה לארצך וששון לעירך וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לכן ישי משיחך, במהרה בימינו". בקשתנו לראות בשמחת ארצנו, בששון עיר המקדש ובצמיחת הגאולה – עד גילוי מלכות המשיח, שיא מלכות ישראל.

מלכותם של ישראל, הנאמנת לתפקידה האמיתי, לגלות את מלכותה', מביאה בהכרח תקומה לצדיקים, ומלכות הרשעה של הגויים תעבור מן הארץ: "ובכן צדיקים יראו וישמחו, וישרים יעלזו, וחסידים ברינה יגילו, ועולתה תקפץ פיה, והרשעה כלה כעשן תכלה, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ".

חז"ל תיקנו שנתפלל על עניינים כלליים אלו בכל תפילות הימים הנוראים בברכת קדושת ה', משום שהם היסוד העיקרי של ראש השנה. יסוד זה גם בא לידי ביטוי בתפילת מוסף לראש השנה בשלוש הברכות הנפלאות שהתייחדו בו: מלכויות, זיכרונות ושופרות.

בביאור ברכות אלו, הגמרא אומרת (ר"ה טז, א): "ואמרו לפני בראש השנה מלכויות, זכרונות ושופרות: מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם; זכרונות – כדי שיעלה זכרונו לפני לטובה; ובמה? בשופר".

וכבר ביארנו כי סדר התקיעות שייך אל גילוי מלכותה' ומלכותם של ישראל. לכן הגמרא אומרת שישאל ממליכים את ה' עליהם על ידי השופר, וכן עולה זיכרונו הטוב לפני ה'.

ז. יום הדין – הדין על המלכות

ראש השנה, נוסף על היותו יום של גילוי מלכותה', הוא גם יום הדין²⁵. ונראה ששני עניינים אלו קשורים זה בזה. מאחר שביום זה מתחדשת הבריא, ומופיעה מלכותה' בעולם, הופעת המלכות מולידה ומגלה מאליה את מידת הדין, שהרי הדין והמשפט מבטאים את עיקר עניינו של המלך, השופט ודן את עבדיו.

בעניין משמעות הדין נראה לבאר שעיקר הדין בראש השנה אינו מצד פרטיות המעשים, אלא מצד עניינו של היום, דהיינו דין על המלכת ה'. כלומר, בראש השנה כל אדם נידון אם הוא חפץ באמת בהמלכת ה' עליו או שמא אינו חפץ בכך.

25. כפי שהובא בתחילת הדרוש.

גם הדין על פרטיות המעשים, עשיית רצון ה' וההימנעות מלעבור על דבריו, נובע ונגזר מהדין הכללי של המלכת ה' עלינו, מכיוון שמעשיו של האדם הם רק סימן על חפצו האמיתי בהמלכת ה' עליו והמלכתו על העולם כולו.

בזה מבוארת השאלה מדוע אין אומרים וידוי בראש השנה. הלוא הווידי הוא היסוד המרכזי של התשובה והסנגור העיקרי שבעזרתו נוכל לעמוד בדין, כפי שאנו מתוודים ביום הכיפורים עשרה וידויים. מדוע אפוא דווקא ביום הדין אנו מוותרים על יסוד זה?²⁶

כאמור, עיקרו של ראש השנה אינו דין על פרטיות המעשים, אלא על הופעת מלכות ה' בעולם ועל רצוננו והשתוקקותנו האמיתית לכך. על כן, אין לעסוק ביום זה בעניינים פרטיים ולהתוודות על עוונות מסוימים שנפלנו בהם במשך השנה, אלא עלינו להתעלות מעל כל אלו ולעסוק ברצוננו להמליך את ה' בעולם.

כך מבואר בשם הגר"א (סידור "אישי ישראל", עפ"י הגר"א, פתיחה לתפילת ראש השנה), שבתפילות ראש השנה אין כמעט בקשות פרטיות, משום שעיקרו של יום אינו מצבו הפרטי של כל אדם, אלא מלכות ה' בעולם – "ולכן אסרו חז"ל להזכיר שום חטא ועוון, כדי שלא נפנה איש אחרי שרירות לבו לבקש לנפשו סליחה וכפרה על אשר סר מני דרך, וכן לא נפנה איש אחרי נגעי לבבו לבקש בני, חיי ומזוני... רק נשליך את כל הדברים הנוגעים לנו אחרי גו, ויעבור עלינו מה יהיה, מה שיהיה, רק נתמרמר כולנו במרירות לבנו... על הדר כבוד אלוקינו אשר גלה... ולכן לא תקנו לנו חז"ל... שום בקשה על סליחה, כפרה ומזוני, רק תפילה קצרה על בקשת החיים, וגם זה לפי מה שרצונו בכך".

הגר"א הוסיף, שכאשר ייגש האדם בדרך כזאת לראש השנה ויבקש בכל כוחו את מלכות ה', מובטח לו שגם יצא זכאי בדינו הפרטי – "ובזה יבטח כל איש ואיש אשר יבכה ויתמרמר ביום הדין הגדול והנורא הזה כל הכונה אשר אמרנו... שבוודאי חטאיו לא יזכרו עוד ולא יעלו על לב לעולם". וכך פירש את ראשי התיבות: "אני לדודי ודודי לי" – "פירוש, כשלא יהיה בבקשתי כל מגמתי – רק לדודי, כמו שאמרנו, אז – דודי לי"²⁷.

26. כן תמה מרן הראי"ה קוק זצ"ל (מדבר שור, יח): "הלא העיקר אצלנו שראש כל הסמים היא התשובה, והווידי הוא עיקר גדול בתשובה – ואיך בראש השנה, שהוא יום הדין, יום נורא ואיום, נהיה מוזהרים שלא לקחת לנו את הפרקליט הגדול הזה של וידוי, והוא דבר מתמיה!", ועיין שם בתשובתו.

27. וכדברי חז"ל (ב"ק צב, א): "כל המבקש רחמים על חבירו, והוא צריך לאותו דבר – הוא נענה תחילה". ועיין ב"שפת אמת" (חודש אלול, תרמ"ד, ד"ה: "לחודש אלול").

ח. שתי בחינות במצוות התקיעה

ראש השנה שייך אפוא לעצם הופעת מלכות־ה', והדין בו מתייחס אל רצון האדם להמליך את ה'. אומנם, לא די בהבעת הרצון הכללי להמלכת ה' עלינו, יש חיוב והכרח שהרצון הנעלה הזה גם יתגלה בכלל מעשי האדם²⁸.

רס"ג (הובא ב"אבודרהם", סדר תפילת ראש השנה) הביא כמה טעמים למצוות תקיעת שופר. בטעם הראשון הוא כתב שתוקעים בשופר כדרך שעושים בעת המלכת מלכים. ובטעם השני כתב שעניין השופר הוא לעורר את האדם לתשובה.

וכן אפשר ללמוד מדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד) בביאור טעם התקיעות. בתחילה כתב הרמב"ם שתקיעת שופר בראש השנה היא גזרת הכתוב. גדר זה מבוסס על דברי הגמרא בראש השנה (טז, א): "למה תוקעין בראש השנה? ... רחמנא אמר תקעו!". מצוות תקיעת השופר מבטאת את קבלת מלכות־ה' עלינו, כקבלת גזרותיו של מלך. בשמיעתנו את קול השופר מטעם שכך ציווה ה' – אנו בעצם מקבלים עלינו את מלכותו.

אך מלבד זאת, כתב הרמב"ם שיש בתקיעת השופר עניין נוסף: "רמז יש בו, כלומר: עורר ישנים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם... ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה".

הגדר השני בתקיעות השופר, שעליו רמז הרמב"ם, הוא חיוב ההתעוררות שלנו בתשובה, להתבונן על מעשינו ולהתאימם אל האידיאל הגדול של מלכות־ה'.

נמצא שגם התקיעות מבטאות את שתי הבחינות – הופעת מלכות־ה' והתאמת המעשים להופעה זו.

נוכל לפרש בדרך זו גם את הכפילות שיש בתקיעות בראש השנה. שואלת הגמרא (ר"ה טז, א): "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? – כדי לערבב השטן". אנו תוקעים "תקיעות מיושב", ושוב חוזרים ותוקעים תקיעות על סדר התפילה "תקיעות מעומד". וביארה הגמרא שעושים כן כדי לערבב את השטן. אך כיצד השטן מתערבב על ידי כפילות התקיעות שלנו?²⁹ ונראה שכאשר אנו תוקעים רק פעם אחת, תקיעות שעניינן להמליך את ה', עדיין יש פתח לשטן לקטרג על מעשינו ולטעון שחיינו אינם מותאמים למגמות הגדולות של המלכת ה'. לכן אנו חוזרים ותוקעים תקיעות שיש בהן התעוררות לתשובה ותיקון, וכזה אנו מערבבים את טענותיו.

28. יסוד זה בשלמותו שייך לעניינם של עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים (עיין בדרושים ג-ה ליום הכיפורים), אולם יש לו התחלה ואחידה כבר בראש השנה עצמו, וכפי שיתבאר.

29. עיין עוד בדרוש ה – "לשמוע קול שופר" בעניין זה. צדדיה ההלכתיים של שאלה זו התבארו בספרנו "אלה הם מועדי", סוגיות לראש השנה, סימן ב – "תקיעות מיושב ומעומד".

ועוד אפשר לבאר בדרך הפוכה, שאנו קודם כול תוקעים תקיעות שיש בהן התעוררות לתשובה, ואז, כאשר אנו שבים ותוקעים וממליכים את ה' עלינו בלב שלם, אין כוח לשטן לטעון נגד תקיעותינו.

הלכה נוספת שאפשר לבאר על פי דרך זו היא מחלוקת הראשונים בגדר תקיעת השופר. יש אומרים שמצוות השופר היא במעשה התקיעה, ויש אומרים שהמצווה היא בשמיעה³⁰. ויש לומר, שמצד הטעם שהתקיעה היא גילוי המלכות, נראה שהגדר העיקרי במצווה הוא התקיעה. ומצד שהשופר בא לעורר אותנו לתשובה, נראה שהעיקר הוא השמיעה.

לפי מה שביארנו יש לפרש את הכתוב (תהלים פט, טז): "אֲשֶׁרִי הָעַם יוֹדְעֵי תְרוּעָה". אין הכוונה שישאל יודעים רק כיצד להריע באופן טכני-מעשי, אלא ישראל הם המכירים את הבחינה השלמה של התרועה, רק להם ישנו הכוח לאחד את הכלל עם הפרטים. מצד אחד, נמצא בתרועה העניין הכללי של הופעת המלכות, ועם זה, כרמז, נמצא גם הצד המעשי הפרטי של ההתעוררות לתשובה³¹.

ט. מצוות סעודה בראש השנה

נוכל לראות את שתי בחינות אלו גם בכמה מהלכות החג.

גילוי מלכות-ה' הוא עניין גדול ומרומם – אדם שותף במעשיו וברצונותיו להופעת אור ה' בעולם! דבר זה צריך לשמח כל אדם מישראל. ואכן, הכרעת הפוסקים היא שבראש השנה יש מצווה של סעודת יום טוב, כפי שפוסק ה"שולחן ערוך" (או"ח תקצז, א): "אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתעניין בראש השנה".

בדברי עזרא ונחמיה, שפנו אל העם בראש השנה, אנו רואים מקור לחיוב אכילה ושתייה בראש השנה, כמו שכתוב (נחמיה ח, י): "וַיֹּאמְרוּ לָהֶם: לָכוּ אֲכֹלוּ מִשְׁמֵנִים וּשְׁתוּ מִמִּתְקִים וְשָׁלוּ מִנּוֹת לְאֵין נֶכֶן לוֹ, כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנֵינוּ, וְאֵל תַּעֲצְבוּ, כִּי חֲדָתָה ה' הִיא מַעֲזָכֶם".

ראש השנה הוא יום טוב, ולכן יש בו מצווה לסעוד ולשמוח. יש לנו שמחה טבעית מצד עצם היותנו שותפים לגילוי מלכות-ה', ואף מוטלת עלינו החובה להראות שמחה זו.

יום זה קדוש לאדונינו, ואנו נדרשים להתעלות אל קדושת היום ואל התוכן המקודש שבו. על כן אין מקום לעצבות הנובעת מעיסוק בחשבון של פרטי המצוות אל מול העבירות, יש לשמוח על עצם הופעת מלכות-ה' בעולם.

30. ועיין במה שכתבנו בזה בספרנו "אלה הם מועדי", בסוגיות לראש השנה, סימן א – "גדר מצות השופר, בשמיעה או בתקיעה".

31. אלא שעדיין אין זו תשובה מעשית מכל חטא ועוון, אלא התעוררות לתשובה. ולכן אין בראש השנה וידוי, וכפי שנתבאר לעיל.

אכן, מצד שני, מוסיף ה"שולחן ערוך" ופוסק: "אמנם לא יאכלו כל שבעים, למען לא יקלו ראשם, ותהיה יראת ה' על פניהם". אף שיש מצוות סעודה בראש השנה, יש להקפיד שלא יאכלו "כל שבעים" – כדי שתיעשה האכילה מתוך יראה, ובכך אנו מגלים שאכילתנו ושמתנתנו ביום זה הן מפני השמחה במלכות ה', ולא מפני קלות ראש³².

ועוד, שכפי שנתבאר, גם ראש השנה הוא זמן של התעוררות לתשובה, ולכן יש חיוב שסעודה זו לא תפרוץ את גדר היראה ותהיה אף היא חלק מעבודת התשובה³³.

כפילות זו קיימת גם בעניין הלבוש בראש השנה. כתב ה"משנה ברורה" (תקפא, כה), שאומנם יש להסתפר ולכבס לכבוד ראש השנה, אך לא ילבש בגדי רקמה ומשי כשאר יום טוב, כדי שיהא מורא הדין עליו, אלא ילבש בגדים לבנים נאים. ואם כן, מחד, עלינו להתלבש באופן נאה ונקי כראוי ליום טוב, שהוא גם יום המלכת ה' בעולם. אך מאידך, אסור לנו לשכוח שיום זה הוא יום הדין המחייב אותנו להתעורר לתשובה, ומורא הדין צריך להיות עלינו.

י. אמירת הלל בראש השנה

אומרת הגמרא (ר"ה לב, ב): "אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה?!".

יש להבין את שאלת המלאכים וסברתם לומר הלל בראש השנה, ואת תשובת הקדוש ברוך הוא למלאכים שלא ראוי לומר הלל ביום זה.

המלאכים שייכים אל האמת האלוקית המוחלטת. בעבורם, ראש השנה הוא יום השייך לגילוי מלכות ה' בעולם, דבר המביא שמחה גדולה בעולם.

אך הקדוש ברוך הוא השיב להם שאומנם יום זה הוא יום גילוי המלכות, ויש בו שמחה – אך גילוי המלכות מעורר גם את התגלותה של מידת הדין, המבררת את מידת ההתאמה של כל אחד אל המלכות. ודין זה גורם לכך שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וממילא יש כאן יראה גדולה, ואין מקום לומר הלל³⁴.

ונראה עוד לפרש, על פי מה שביארנו, שבראש השנה יש שתי בחינות: יום המלכות, וראשון לימי התשובה.

32. עניין זה מבואר בעוד הלכות. כתב המג"א (תקצו, הקדמה), שהמהרש"ל לא היה אוכל דגים בראש השנה, כדי למעט תאוותו במקצת. וכן הביא בשם ה"מגיד מישרים" שלא לאכול בשר ולשתות יין בראש השנה.

33. וכן כתב המאירי בחיבור התשובה משיב נפש ב, ב.

34. וכן כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה ג, 1) בביאור עניין זה: "אבל ראש השנה ויום הכפורים – אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה" (ועיין בפירושו למשנה, ר"ה ד, ז). וכן פסק השו"ע (אורח תקפד, א).

המלאכים הם רוחניים, ואין בהם כל שייכות אל הגוף וצרכיו. ממילא, הקושי של התאמת המציאות המעשית ופרטי החיים אל האמת האלוקית העליונה אינו נוגע להם, ולדעתם, ראש השנה הוא יום של מלכותה' המחייב אמירת הלל.

אך ישראל, החיים בגוף, עם יצריו וחולשותיו, נתבעים לחבר את כל פרטי חייהם אל גילוי מלכותה' בעולם, ותביעה זו מעמיקה את הדין ומביאה ליראה גדולה. לכן, מצד ישראל, על אף שיודעים המה כי ביום זה מתגלה מלכותה', ובוודאי הם שמחים על כך מאוד³⁵ – עדיין אינם יכולים לומר הלל ושירה, מפני היראה הגדולה שמתגלה מכוח הדין.

חילוק זה שבין ישראל למלאכים נובע בעומקו דווקא מצד מעלת ישראל, הראויים לחיות חיי נשמה בגוף, ולהם נמסר התפקיד של תיקון העולם, לרומם את מעשיהם ואת העולם כולו לאור האידיאל העליון של מלכותה'³⁶. ממילא נמשך מזה עומק הדין והבירור כלפיהם כמה הוציאו אל הפועל תיקון זה, והם חשים יראה גדולה, כי "הֵן בְּעֶבְדִּי לֹא יֵאֱמִין וּבְמַלְאָכָיו יֵשִׁים תְּהִלָּה" (איוב ד, יח).

לעומתם, המלאכים אינם שייכים למציאות הגוף, וזו עובדה המצביעה על חסרונם, שאין בידם היכולת לתקן את העולם, ולכן הם אינם מרגישים את עומק הדין שיש ביום זה.

נמצא אפוא שדווקא מכוח מעלתם של ישראל ושייכותם לתיקון עולם במלכות שדי, הם אינם יכולים לומר הלל, מגודל יראתם, על אף שמחתם בהתחדשות הופעת המלכות!

35. כפי שמסופר על הגר"א, שהיה עומד בשעת התקיעות בשמחה גדולה מאוד כמו בשעת המלכת מלך חדש (תוספות מעשה רב, נח).

36. כן כתב המהר"ל, שהאדם גדול מהמלאך (תפארת ישראל, יב; גבורות ה', סז-סח).
וב"נפש החיים" (א, י) ביאר שהאדם מקושר אל העולם כולו ומחובר אליו, ולכן דווקא הוא היכול לרומם את העולם, ולא המלאך. ועיין עוד בדבריו הנפלאים של הסמ"ק במצווה נג.

דרוש ב יום תרועה



א. סדר התקיעות – תקיעה, שברים ותרועה

המצווה בראש השנה היא תקיעת השופר, כאמור (במדבר כט, א): "וּבַחֲדָשׁ הַשְּׂבִיעִי, בְּאַחַד לַחֲדָשׁ... יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם". חז"ל (ר"ה לג, ב) למדו שכך הוא סדר התקיעות: תקיעה פשוטה בתחילה, שהיא קול ישר ופשוט; לאחר מכן התרועה, המורכבת משברים ותרועה, שהם קולות שבורים המבטאים גניחה ויללה (שם); ולבסוף שוב קול התקיעה הפשוט והישר. סדר זה של תקיעות אינו מקרי, והוא מכוון לסדר המציאות האנושית וסדר חיי האדם.

תחילת חיי האדם במציאות פשוטה וישרה, כפי שברא הקדוש ברוך הוא את העולם ואת האדם – "אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יָשָׁר" (קהלת ז, כט). ישרות זו מתגלה בנשמה הטהורה שנפח הקדוש ברוך הוא בכל אדם¹, ואנו מתחילים את עבודת היום בהכרה שלנו בכך, באומרנו: "אלוקי, נשמה שנתת בי, טהורה היא". כנגד ישרות זו, אנו תוקעים בתחילה את התקיעה הפשוטה והישרה.

אולם, לאחר מכן באים המשברים והנפילות בחיי האדם, הנובעים מחוסר נאמנות של האדם לבורא יתברך ולישרות האלוקית הטבועה בו. האדם הולך אחר יצרו הרע, רוצה למלא את תאוותיו ושוכח מהישרות הפנימית שבו, וכפי שממשיך קהלת (שם): "וַיִּהְיֶה בְּקִשּׁוֹ תְּשַׁבְּנוֹת רַבִּים", אלו הם היצרים והתאוות המשכיחים מהאדם את ישרותו הפנימית ונאמנותו לבורא. מציאות זו, של שכחת הבורא והליכה אחר תאוות הלב, מתבטאת בתקיעת השברים והתרועה.

כך ביאר השל"ה (ר"ה, תורה אור, נה) את סדר התקיעות: "והנה עשה אֱלֹהִים את האדם ישר, רק שהאדם מקלקל את עצמו, והוא עקש ופתלתל. על זה מורה תקיעה ראשונה, שהוא קול פשוט וישר. ואחר כך, שהוא גנוחי גנח, רומז על חולי הנפש. ואחר כך לילל, רומז על חטאים גדולים, שהם מיתת נפש. על זה צריך האדם להיות גנוחי גנח, ויילל בבכיה רבה, פלגי מים ירדו עיניו ויחזור, כי ה' יתברך מקבל השבים".

1. "הוי יודע שהקדוש ברוך הוא טהור, ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן כך טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה – מוטב, ואם לאו – הריני נוטלה ממך" (גידה ל, ב).

קול התקיעה הפשוט מבטא מהלך אחד של חיים, שבו האדם מעמיד את עצמו מול בוראו בפשיטות וענווה ועושה את רצונו. אך השברים והתרועה מבטאים את שבירת הקול הזה. שבירה זו היא הביטוי לחשבונות הרבים, לשיקולים הרבים המטים את האדם מהעמידה לפני ה' ועשיית רצונו. העמידה לפני ה' נעשית מקוטעת וחלקית, כמו השברים והתרועה – "וְהָיָה לָהֶם דְּבַר ה' צוֹ לָצוֹ, צוֹ לָצוֹ, קוֹ לָקוֹ, קוֹ לָקוֹ, זֶעִיר שָׁם, זֶעִיר שָׁם" (ישעיהו כח, יג).

חשבונות רבים אלו הם גם המביאים את הגניחות והיללות, מכיוון שהם יוצרים חציצה בין האדם לבוראו, וחציצה זו סותמת את שפע החיים האלוקי לאדם. בעקבות כך חיי האדם נתקלים במשברים, קשיים וייסורים, ומתגלים קולות הבכי והיללה.²

הישרות היא המעלה שהשתבחו בה האבות הקדושים³, והיא העיקר המבדיל שבין הצדיק והרשע. חיי הצדיק מלאים בתוכן אחד אחדותי ומרומם של עשיית רצון בוראו, ומתוכו הוא פועל את כל פרטי פעולותיו. אך הרשע נפעל כל העת מיצרו ותאוותיו, ולכן שיקולים רבים, כמניין התאוות, שאין להן סוף⁴, מניעים את חייו.

זו כוונת חז"ל (בראשית רבה לד, י) שהרשעים "הן ברשות לבן", כוח היצר הוא השולט בהם ומניע אותם. "אבל הצדיקים, לבן ברשותן"⁵, הם שולטים על כוח הלב והיצר ומיישרים אותם על פי רצון ה', שהוא מגמת חיהם. חילוק זה, שבין הצדיק והרשע, מתבטא בחילוק שבין התקיעה הפשוטה והישרה לתקיעות השברים והתרועה.

ראש השנה נקרא בתורה: "יום תְּרוּעָה", מכיוון שביום זה האדם נידון על עניינה של התרועה – עד כמה שמר בדרכיו, מעשיו ורצונותיו על הישר האלוקי הטבוע בו, ועד כמה סטה מישרות זו וחיפש חשבונות רבים.

ב. פשוטה שאחריה

סדר התקיעות אינו מסתיים בשברים ותרועה, אלא אחריהם באה תקיעה פשוטה נוספת. תקיעה זו היא הביטוי לתשובה ולחזרת האדם לאותו קו ישר ופשוט, המעמיד את עצמו לפני ה' ומסלק את עצמו מכל החטאים והנפילות שדבקו בו.

2. בדרך הרמז ייתכן לומר שהשברים הם ביטוי לחטאים שבין אדם למקום, שעיקרם הוא שלוש העבירות החמורות – עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, וכנגדם אנו תוקעים שלוש שברים. ואילו התרועה, שהיא תקיעה קצרה יותר, רומזת לחטאים שבין אדם לחברו, שכל אחד בפני עצמו נראה פחות בחומרתו, אך למעשה, חטאים אלו מרובים, מכיוון שבני אדם מזלזלים בהם, כמו התרועה, שהיא קולות קצרים, אך רבים.
3. "מאי: 'ספר הישר'? ... זה ספר אברהם, יצחק ויעקב, שנקראו ישרים" (ע"ז כה, א), ועיין בדרוש ה' ליום הכיפורים (ס"ד).
4. "אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו" (קהלת רבה א, יג).
5. ברשעים כתוב שהן אומרים בליבם: "וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ בְּלָבוֹ" (בראשית כז, מא), "וַיֹּאמֶר יִרְבְּעָם בְּלָבוֹ" (מ"א יב, כו), "וַיֹּאמֶר הָמָן בְּלָבוֹ" (אסתר ו, י), "אָמַר נָבָל בְּלָבוֹ" (תהלים יד, א). לעומת זאת, אצל הצדיקים נאמר שדיברו על ואל ליבם: "וְחָנָה הָיָה מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ" (ש"א א, יג), "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל לְבוֹ" (שם כו, א), "וַיֵּשֶׁם דְּנִיָּאל עַל לְבוֹ" (דניאל א, ח).

תקיעה זו היא בחינת התשובה השלמה, ויש בכוחה ליישר את כל העיוותים והקלקולים – "וְהָיָה הָעֶקֶב לְמִישׁוֹר, וְהָרָכָסִים לְבִקְעָה" (ישעיהו מ, ד).

כן מובא בהמשך דברי השל"ה: "וכשעושה תשובה שלמה, אז שב הוא לדרכו הראשונה כאשר עשה אותו ה' יתברך ישר. וזהו תקיעה אחרונה, שהוא גם כן קול פשוט וישר, כי 'טוב וְיִשָּׁר ה'', עַל כֵּן' הוא 'יִוְרָה חֲטָאִים בְּדֶרֶךְ' (תהלים כה, ח). השל"ה הביא על כך את הכתוב בהושע (יד, י): "...כִּי יִשְׂרִים דְּרָכֵי ה', וְצִדִּיקִים יֵלְכוּ בָם, וּפְשָׁעִים יִפְשְׁלוּ בָם", ודייק בו: "'יִשְׂרִים' – לשון רבים, כלומר, שתי פעמים ישר, דהיינו: שעשה אותו ישר, וכשחטא ושב, מחזירו להיות ישר".

שתי התקיעות הפשוטות והישרות – הראשונה, המבטאת את מצבו של האדם לפני החטא, והשנייה, הבאה לאחר החטאים והמשברים ומבטאת את התשובה – מקבילות לשני שמות ה' הנאמרים ב"ג מידות של רחמים, כפי שדרשו חז"ל (ר"ה יז, ב): "ה', ה', אֵל, רַחוּם וְחַנּוּן" (שמות לד, ו) – "אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה". התקיעה הפשוטה שלפניה היא כנגד שם ה' הראשון שבמידת הרחמים, והתקיעה הפשוטה שאחריה היא כנגד השם השני.

סדר התקיעות הכרחי, כי אומנם נשמתו של האדם טהורה, אך היא נמצאת בתוך גוף, ובעקבות כך מתחוללת מלחמה קבועה בין האדם ליצרו⁶. לכן יש הכרח שייפול האדם ממדרגתו בדרך מסוימת וישתייך בדרך כלשהי לשברים והתרועה, המבטאים את הנפילה והחטא, וכדברי קהלת (ו, כ): "כִּי אָדָם אֵין צִדִּיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא", מאחר שהוא בארץ ובגוף – הוא בהכרח יחטא. וכן אמרו חז"ל (סנהדרין מו, ב) שגם הצדיקים זקוקים לכפרה, לפי שגם הם נמצאים בחומר, ואין צדיק בארץ שלא יחטא.

נמצא שהאדם הרוצה להגיע לשלמותו ולדבקות אמיתית בה' לא יוכל לעשות כן בלי התשובה, שהיא המתקנת את כל הנפילות שקיימות בהכרח. נראה שזו כוונת חז"ל (פסחים נד, א), באומרם שהתשובה קדמה לעולם והוכנה עוד לפני הנפילות בפועל, מכיוון שתיקון המציאות והשלמתה תלויים בהכרח בכוחה של התשובה, ולכן הכין הקדוש ברוך הוא כוח זה במציאות עוד לפני הבריאה בפועל⁷.

6. "והנה שמו הקדוש ברוך הוא לאדם במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך, והם הם התאוות החמורות, אשר אם ימשך אחריהן, הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי. ונמצא שהוא מושם באמת בתוך המלחמה החזקה... עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור" (מסילת ישרים, א). ועיין גם באורות התשובה ה, 11.

7. עוד בעניין זה – עיין בדרוש ו לאלול (ט"ד).

ג. חטא אדם הראשון ותשובתו

את השלבים האלה, השייכים ליסודות הבריאה וחיי האדם, אנו מוצאים כבר באדם הראשון. הקדוש ברוך הוא ברא את האדם ושם אותו בגן עדן, במקום שיש בו כל טוב ושפע חומרי. עם זאת, הקדוש ברוך הוא גם ציווה את האדם "לְעֲבֹדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ" (בראשית ב, טו).

עבודה זו, אין עיקרה בצד המעשי והחומרי, שהיה בשלמות בגן עדן, אלא עיקרה עבודת הרוח ושמירת המדרגה המוסרית. וכן אמרו חז"ל (אבות דרבי נתן, כא): "וַיִּנְחָהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעֲבֹדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ" – וכי עבודה היה צריך או שמירה היה צריך? אלא לעמוד על דבריו, שנאמר (דברים ו, יג): 'אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד', וזהו עבודה, וכן הוא אומר (שם ה, א): 'וּלְמִדְתָּם אֵתם וּשְׁמִרָתָם לַעֲשֹׂתָם'⁸.

רצון ה' היה שייחנה האדם מעולמו, ולשם כך הוא ברא בעבורו את כל עצי הגן, ואף הורה לו ליהנות ממנו: "מִכָּל עֵץ הֶגֶן אָכַל תֹּאכֵל" (בראשית ב, טז)⁹. להנאה זו היה יוצא דופן אחד, והוא האיסור לאכול מעץ הדעת (פס' יז). הסיבה לאיסור זה אינה, חס וחלילה, צרות עין של מעלה ביחס לאדם, אלא להפך, דווקא אהבת ה' לאדם היא הסיבה שאסר עליו לאכול מעץ זה, המעורר באדם את כוח התאוה והיצר¹⁰ ומרחיק אותו ממקור הטוב.

גם כוחות אלו שבעץ הדעת אינם כוחות מוחלטים של רע, אלא יש בהם גם כוח חיובי¹¹, אך כדי שישמשו לטובה, נדרש האדם לעבור תהליך מסוים, שתחילתו באיסור לאכול מהעץ, והמשכו בעבודת ה' עמוקה ודבקות בו, ורק לאחר כל אלו היה יכול לאכול מעץ זה¹². נמצא שהיתר האכילה מעצי הגן, עם האיסור לאכול מעץ הדעת, מכוונים להוציא לפועל את הישרות הטבועה באדם ולהעמידו לפני בוראו באופן ישר ואמיתי.

אך האישה והאדם שכחו מהישרות הטבועה בקרבם, הם העדיפו ללכת אחר תאוות עיניהם וחטאו בעץ הדעת: "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאכָל, וְכִי תֹאֲמָהּ הוּא לְעֵינַיִם, וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל, וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם לְאִישָׁהּ עִמָּה, וַיֹּאכַל" (בראשית ג, ו). האישה רואה את העץ ופוגשת בו כוחות נפלאים, שלהבנתה משלימים את כל ענייני האדם בעולם הזה.

8. וכן כתוב בפרקי דרבי אליעזר (פרק יא), וכן בזהר הקדוש (ח"א כו, א): "לְעֲבֹדָהּ" – בפקודין דעשה; 'וּלְשִׁמְרָהּ' – בפקודין דלא תעשה".

9. ה"משך חכמה", בפירושו לפסוק, פירש שהאדם צוה לאכול וליהנות מהפירות, וכדברי הירושלמי (קידושין ד, יב), שעתידי אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא נהנה ממנו.

10. כן כתב רש"י (בראשית ב, כה): "לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע, וידע מה בין טוב לרע".

11. עיין בספר העקדה, שער ז, שהאריך בכך.

12. מסתבר ששלמות זו קשורה לשבת, ואם היה האדם ממתין ליום השבת, היה מגיע להתעלות גדולה, והיה מותר באכילה מעץ הדעת. והארכנו בעניין זה בדרוש ב לשבת – "מצוות עונג שבת".

האדם מורכב מגוף, נפש ושכל, והתכונות הללו התגלו בעץ הדעת בשלמותם. העץ היה "טוב למאכל", והגוף נהנה ממנו. היה בו כוח "התאוה לעיניים", השייך ליסוד הנפשי, הרואה ומתאוה. וכן היה "נחמד העץ להשכיל" ומשלים את כוח הדעת והשכל שבאדם. לאחר שזיהתה האישה את כל הכוחות הללו בעץ, היא התפתתה ואכלה ממנו ונתנה גם לאדם לאכול.

אך מחשבה זו, שהאכילה מעץ הדעת, שאותה אסר ריבונו של עולם, תטיב עם האדם ותעניק תוספת לחייו, היא הבקשה של החשבונות הרבים! התרחקות האדם מיושרו הפנימי, מתוך מחשבה שבכך הוא מעצים את חייו ומשלים את עולמו, היא שקר המרחיק את האדם מיושרו ומהאמת של חייו¹³.

ואכן, מסקנת החטא של האדם הייתה שהוא הביא על עצמו את הייסורים והמיתה (שם, יז-יט): "וּלְאָדָם אָמַר: כִּי שִׁמְעֶתָ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתָאכַל מִן הָעֵץ... אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְרָךָ! בְּעֶצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָהּ, וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. בְּזַעַת אָפִידָה תֹאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבְכָה אֶל הָאֲדָמָה, כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ, כִּי עָפָר אַתָּה, וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב".

עונשו של האדם איננו חיצוני על שהמרה את הציווי הא־לוהי, אלא מעשיו עצמם הם שהולידו את עונשו. ההרמוניה הקיימת בבריאה כולה, העושה רצון קונה, ומתוך כך מסייעת לאדם בעבודתו, בתתה לו מכוחה ויופייה, הרמוניה זו נפגמה כאשר פגם האדם במעשיו, ולכן האדמה אינה מאירה אליו שוב את פניה, אלא להפך: "קוץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָהּ".

נוסף על כך, אכילת האדם מעץ הדעת וחיבורו לכוחות התאוה והיצר ביררו שעיקר האדם הוא דווקא גופו, ולא נשמתו הא־לוהית – "כִּי עָפָר אַתָּה", ומכיוון שכך, בהכרח שהעפר חוזר ליסודו וטבעו – "וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב".

אך מציאות זו, שבה האדם רחוק מפנימיות נשמתו, אינה יכולה להיות קבועה ונצחית, ולא ייתכן שלא יתקיים החפץ האלוקי בבריאת האדם. על כן ישנה תביעה מהאדם לתקן את אשר קלקל ולרומם את הבריאה מהנפילה שגרם לה. זו היא התשובה שהאדם נתבע לה ומחויב בה.

ובאמת, אדם הראשון שב בתשובה ופתח בכך פתח לכל בניו ולדורות הבאים¹⁴. והגם שלא היה בתשובתו לתקן את עצם החטא ולהחזיר את העולם למצב שלפני החטא, אך הועילה תשובתו להמשך קיומה של הבריאה, והיא הגורמת לכל התיקון השלם שיתגלה לעתיד לבוא.

13. עיין במה שנתבאר בדרוש ג לשבת – תכלית השביתה ממלאכה (ס"ו).

14. כן מבואר במדרש (בראשית רבה כב, יג): "פגע בו (-בקין) אדם הראשון, אמר לו: מה נעשה בדיןך? אמר לו: עשיתי תשובה, ונתפשרתי. התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר: כך היא כחה של תשובה, ואני לא הייתי יודע! מיד עמד אדם הראשון ואמר (תהלים צב, א): 'מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת'".

ד. חטא העגל ולוחות שניים

מהלכן של התקיעות התגלה גם באופן שבו קמה האומה הישראלית. בתחילה נבחרו ישראל מן העמים, ובמעמד הר סיני שמעו באופן ברור ומוחלט את קול ה' המדבר מתוך האש.

על שמיעה זו אמר משה רבנו לישראל (דברים ד, לג-לה): "הִשְׁמַע עִם קוֹל אֱלֹהִים מְדַבֵּר מֵתוֹךְ הָאֵשׁ כְּאִשֶּׁר שָׁמַעְתָּ אֹתָהּ וַיֵּחִי? או הִנֵּסָה אֱלֹהִים לְבֹא לִקְחַת לּוֹ גֹּי מִקֶּרֶב גֹּי בְּמִסֹּת, בְּאֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָהּ וּבְיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כָּלֵל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ? אֹתָהּ הָרָאָתָ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים, אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ". התגלות נפלאה זו באה עם שמיעת קול השופר הפשוט והישר בשיא עוצמתו – "וְקוֹל שֹׁפֵר חֲזָק מְאֹד" (שמות יט, טז)¹⁵.

גם ישראל מציגים התעלות לאמונה גדולה וקבלת דבר ה', באומרים: "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שם כד, ז) וזכו לתקן אז את חטאו של האדם הראשון, וכפי שאמרו חז"ל (שבת קמו, א): "ישראל, שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתן".

אמירת "נעשה ונשמע" גם זיכתה את ישראל בכתרים מיוחדים, כפי שאמרו חז"ל (שם פח, א): "בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע' באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה', ואחד כנגד 'נשמע'". הכתרים הם ביטוי למדרגה האלוקית שזכו לה ישראל בהתעלותם מעל הטבע וחיי החומר¹⁶.

אך כבר בהיות ישראל בסיני באה הנפילה כאשר חטאו בעגל. חטא זה גרם לשבירת הלוחות ולהפסד הכתרים (שם): "וכיון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום, שנאמר (שמות לג, ו): 'וַיִּתְּנָצְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֲדֵימָה מִהָר חוֹרֵב'".

חטא זה גם החזיר את ישראל למדרגת המיתה שלאחר חטא אדם הראשון, כפי שביאר רבי יוסי בגמרא ("ע"ז ה, א): "לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן, שנאמר (תהלים פב, ו): 'אֲנִי אֶמְרָתִי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כָּלְכֶם', חבלתם מעשיכם – אֲכַן כְּאֲדָם תָּמוּתוֹן' (פס' ז)". חטא העגל מבטא את שבירת התקיעה הפשוטה והישרה והפיכתה לשברים ותרועה.

על פי זה יש לבאר בדרך הדרוש את הדו־שיח שבין משה רבנו ליהושע בן נון בירידתם מן ההר. משה ויהושע שומעים קולות מן המחנה החוגג לפני העגל. אומר יהושע למשה: "קוֹל מִלְחָמָה בְּמִחְנֶה" (שמות לב, ז), הקולות הבוקעים מן המחנה אינם קולות פשוטים וישרים, אלא קולות שבורים, כמו קולות של מלחמה.

15. עוד בשייכות קול השופר לקבלת התורה בסיני עיין בדרוש ד – "לשמוע קול שופר".

16. חז"ל אומרים שאמירה זו של ישראל שייכת למדרגת המלאכים (שבת פח, א), ואלו שייכים למידת הישרות – "וְרָגְלֵיהֶם רָגַל יִשְׁרָה" (יחזקאל א, ז). כאשר ישראל אמרו "נעשה ונשמע" הם זכו להתעלות למדרגת ישרות זו.

אך משה עונה ליהושע: "אין קול ענות גבורה, ואין קול ענות חלושה" (פס' יח), וביאר רש"י: "אין הקול הזה נראה קול עניית גבורים הצועקים נצחון, ולא קול חלשים שצועקים וי או ניסה". אין אלו קולות מלחמה של אלו שניצחו את יצרם, המריעים תרועות ניצחון, ואף לא קולות שבר של אלו שהפסידו במלחמה אך מבכים על כך מעומק ליבם. אלא: "קול ענות אנכי שמע" (שם) – "קול חרופין וגדופין המענין את נפש שומען" (רש"י), אלו קולות המבטאים את שליטתו של היצר הרע על ישראל ואת שמחת ישראל ביצר הרע.

קולות אלו הם קולות השברים והתרועה, הבאים מתוך שבירת הישרות והפשיטות של ישראל, וכנגדם בא משה רבנו ושובר את הלוחות לנגד ישראל: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמִּחָנָה וַיֵּרָא אֶת הָעֵגֶל וּמַחֲלָתוֹ, וַיַּחַר אַף מֹשֶׁה, וַיִּשְׁלַח מִיָּדוֹ אֶת הַלָּחֹת וַיִּשְׂבֹּר אֹתָם בַּתַּחַת הָהָר" (פס' ט). משה אף קיבל על מעשה זה את האישור האֱלֹהִי: "...הַלָּחֹת הָרָאשִׁימִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ" (שם לד, א) – "יִישָׁר כַּחךְ שְׁשִׁיבֶרְתָּ!" (שבת פז, א).

אולם, גם הנפילה הגדולה של חטא העגל היא חלק מחשבון אֱלֹהִי, ומטרתה אינה להישאר בשבירה ובחלקיות המתגלים בלוחות השבורים ומתבטאים בקולות השברים והתרועה, אלא תכליתה להביא את כל ישראל אל התשובה. וכן אמרו חז"ל (ע"ז ד, ב) שתכלית חטא זה הייתה ללמד ציבור לעשות תשובה: "ולא ישראל ראוי לאותו מעשה, דכתיב (דברים ה, כו): 'מִי יֵתֵן וְהָיָה לְבַבְכֶם זֶה לָהֶם לֵיִרְאָה אֹתִי... כָּל הַיָּמִים', אלא למה עשו? לומר לך, שאם... חטאו צבור, אומרים להו: לכו אצל צבור"¹⁷.

חטא העגל בא ללמד על מה שנעשה לאחר חטא העגל – על תשובתם של ישראל, שלא נפלו ולא נשברו, אלא שבו בתשובה. מתוך כך הוא מלמדנו שהתשובה מתקבלת גם על עוון חמור כמו עוון הציבור. ובאמת, מכאן למדנו שכל עת שציבור שב בתשובה, תשובתו מתקבלת, וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ו): "אבל צבור, כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם, הם נענין, שנאמר (דברים ד, ז): 'כִּי־אֶלֹהֵינוּ בָּכַל קָרָאנוּ אֱלֹהֵינוּ'".

ואכן, ישראל שבו בתשובה וזכו ללוחות שניים (שמות לד, א): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: פֶּסֶל לָךְ שְׁנֵי לָחֹת אֲבָנִים פְּרָאשִׁימִים, וְכָתַבְתִּי עַל הַלָּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלָּחֹת הָרָאשִׁימִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ". הלוחות הראשונים היו מעשה אֱלֹהִים, אך היו מועדים לנפילה ושבירה, מכיוון שלא היו ישראל במדרגה מתאימה לקבלם. אך כעת משה פוסל את הלוחות בעצמו, וישראל מקבלים את התורה מתוך התעוררות הבאה מהם ומתוך תשובתם, ודווקא לוחות אלו הם בני קיימא.

17. הגמרא שם נקטה שלא היו ראוי דוד לאותו חטא, ולא ישראל לאותו חטא, אלא ללמדנו על התשובה – דוד על תשובת היחיד, וישראל על תשובת הציבור. המהר"ל (נתיב התשובה, ד) ביאר שיש חידוש בכל אחד מהם. מצד אחד, חטא הציבור חמור יותר, והוא קבוע ומפורסם, ולכן יש חידוש גדול שתשובתם מתקבלת. מצד שני, בתשובת הציבור יש רחמים גדולים, שהרי הציבור כולו מתפלל ומבקש סליחה ומחילה, ובאה הגמרא לחדש שגם תשובת היחיד מתקבלת, אף שאין בה מעלה זו.

לכן, לפני שמשה רבנו עולה לקבל את הלוחות השניים, נשמע שוב קולו של השופר, כמבואר ב"טור" (או"ח, תקפא), בשם מדרש פרקי דרבי אליעזר: "בראש חודש אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה: 'עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה' (שמות כד, יב), שאז עלה לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה: משה עלה להר! שלא יטעו עוד אחר עבודת גילולים"¹⁸.

אולם, יש הבדל בין קולות השופר הללו לקולות הקודמים שנשמעו בסיני. התקיעה הראשונה שנשמעה בסיני היא תקיעה אִלוהית. ואומנם מצד זה מעלתה כמובן גבוהה יותר, אך אין די בה כדי לחדור ללבבות ולהביאם למדרגה שלמה, ולכן לאחריה חטאו ישראל בעגל.

אך התקיעה השנייה היא תקיעה שישראל תוקעים, תקיעה זו אומנם נמוכה במעלתה, אך היא באה מתוך תשובתם ותיקונם של ישראל, ולכן אין לאחריה עוד נפילה כזאת. זו היא התקיעה הפשוטה שאחריה, השייכת למדרגת התשובה, שמכוחה זוכים ישראל ללוחות השניים.

ובאמת, כל מכלול הופעת האומה בנוי על יסוד התקיעות. שכן, תחילת האומה ודאי מבטאת את התקיעה הפשוטה הישרה, עת יצאו ישראל ממצרים, קבלו את התורה, נכנסו לארץ ישראל ובנו את המקדש. אך לאחר מכן מגיעים כל שלבי ההיסטוריה, המלווים בנפילות רבות, עם חטאי ישראל בארץ ישראל, שהביאו לחורבן בית המקדש הראשון והשני ולגלויות הקשות, כל אלו מבטאים את קולות השברים והתרועה¹⁹.

אולם, מהלך ההיסטוריה מכונן לתיקונם וגאולתם של ישראל, שיבואו עם התשובה הגדולה, כאשר ישובו כל האובדים והנידחים. או אז נשמע את התקיעה הגדולה של מלך המשיח (ישעיהו כז, יג): "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וַיָּבֹאוּ הָאֲבָדִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר, וְהַנִּדְחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם".

תקיעה זו, המבטאת את ה"פשוטה שאחריה", היא גם תקיעה גדולה, שכן, היא ביטוי לתשובה השלמה של ישראל, שאחריה אין עוד חטא ועוון, ייסורים וגלות.

18. זה המקור לתקיעת שופר בחודש אלול, כהמשך דברי ה"טור": "לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בראש חודש אלול בכל שנה ושנה וכל החדש – כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה, שנאמר (עמוס ג, ו): 'אִם יִתְקַע שׁוֹפָר בְּעִיר – וְעָם לֹא יִחְרְדוּ?'".

19. ייתכן לומר, שבניגוד לתקיעה הפשוטה, שהיא כנגד בית ראשון, שבו הייתה התגלות ה' בשלמותה, השברים מכוונים כנגד בית שני, שנחסרו בו הארון, הכפורת, הכרובים, רוח הקודש ואורים ותומים (ימא כא, ב), והוא היה מעין הכנה לגלות (רש"י, סנהדרין צד, א, ד"ה: "אתא בוקר"; ריטב"א, ר"ה יח, ב; בני יששכר, תמוז-אב, א: תקנת השבין ה, טז; מרן הרא"ה קוק זצ"ל בהקדמת לעין איה). והתרועה היא כנגד הגלות הארוכה והקשה (מבני בכורי שלמה רפאל נ"י).

ה. תרועת המלחמה

עד כה ביארנו שהשברים והתרועה מבטאים את המשברים והנפילות, וכנגדם הסבל והייסורים שבעולם. אך נראה כי ישנה בחינה נוספת לתרועה, המבטאת את המלחמה הנדרשת מהאדם בעולם.

האדם נמצא בעולם של יצרים ותאוות, ומוטל עליו להילחם בהם בגבורה ולנצחם. כך כתב הרמח"ל (מסילת ישרים, א): "והנה שמו הקדוש ברוך הוא לאדם במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך, והם הם התאוות החמריות, אשר אם ימשך אחריהן, הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי. ונמצא שהוא מושם באמת בתוך המלחמה החזקה, כי כל עניני העולם, בין לטוב בין לרע, הנה הם נסיונות לאדם... עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור. ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם, אשר יזכה לידבק בבוראו ויצא מן הפרוזדור הזה ויכנס בטרקלין לאור באור החיים".

על פי זה נוכל לבאר שהקול הפשוט של התקיעה מבטא את המציאות היסודית של האדם בעת שהונחה בקרבו נשמה אלוהית טהורה. אך לאחר שיצא האדם לאוויר העולם, מ"ש שנעדר ממעי אמו", נכנס בו יצר הרע²⁰, ועל האדם מוטלת המשימה להילחם ביצרו.

כשם שנגד אויב יש לצאת למלחמה – "כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ, וְנָתַנוּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ" (דברים כא, י) – כך יש לצאת למלחמת היצר. וכדברי "אור החיים" (שם שם, יא): "ויושר דרכם של ישראל תלוי בנצחון יצר הרע. ובא הכתוב להעיר האדם כי ביציאתו מעולם העליון לבא לעולם הזה, יהיה מוכן למלחמה, כי לא יחשוב שאין צריך תגבורת לנצחון זה, אלא אדרבה, לזו יקרא מלחמה... ומבטיחו הכתוב, שהגם שתקיף הוא היצר מכח האנושי, אף על פי כן יתנהו ה' בידו".

מלחמה זו אינה בכלי נשק, היא נעשית בפנימיות הלב, בגבורת הכנעת היצר והתאוה²¹. וכשם שלפני היציאה למלחמה מצווה אותנו התורה להריע (כמדבר י, ט-י): "וְכִי תֵבֵאוּ מִלְחָמָה בְּאֹרְצְכֶם, עַל הַיָּצָר הַיָּצָר אֹתְכֶם – וְהִרְעַתֶּם בְּחִצְצֹרֶת, וְנִזְפַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם, וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם" – כך במלחמה הגדולה המתנהלת באדם פנימה, מלחמת היצר²², אנו מצווים להריע בשופר.

נראה שקול התרועה אינו רומז רק על היציאה למלחמה, אלא גם על מטרת המלחמה – שבירת כוחו של היצר הרע. כך כתב "ספר החינוך" (מצווה שיא): "כי התרועה קול שבור, לרמז

20. "משנעדר לצאת ממעי אמו ניתן בו יצר הרע" (רש"י, בראשית ח, כא).

21. כדברי המשנה (אבות ד, א): "אִיזְהוּ גִבּוֹר – הַכּוֹבֵשׁ אֶת יָצָרוֹ, שְׁנֹאמַר (משלי טז, לב): 'טוֹב אֶרֶךְ אָפִים מִגִּבּוֹר, וּמִשָּׁל בְּרוּחוֹ מִלִּכְד עֵיר'".

22. עיין בספר "חובות הלבבות" ה, ה.

שישבור כל אחד תוקף יצרו ויתנחם על מעשיו הרעים". וחזר על כך במקום אחר (מצווה תה): "שישבור יצר לבו הרע בתאוות העולם ובחטאים בשומעו קולות נשברים"²³.

מטעם זה, כשמגיע ראש השנה, ישנו חיוב להריע ויום ראש השנה עצמו נקרא: "יום תְּרוּעָה" – ללמד שמלחמה זו היא עיקר, ואלוהי אנו מתכוונים בתחילת השנה החדשה. וכן כתב בספר "צרור המור" (פרשת כי תשא): "ולכן צוה אלינו שנעשה יום ראש השנה בתקיעת שופר – לשבר כח יצר הרע העומד על ימינו לשטננו. וזה שנאמר בו (ויקרא כג, כד): 'זָכְרוֹן תְּרוּעָה', מאותה תרועה שנאמר בפסוק: 'וְכִי תִבְאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֲתָכֶם', שהוא יצר הרע, שאמר שם: 'וְהִרְעַתֶּם'²⁴.

על ישראל נאמר (תהלים פט, טז): "אֲשֶׁרִי הָעַם יוֹדְעֵי תְּרוּעָה". אין כוונת הפסוק לעצם היכולת לתקוע בשופר, שהרי להוציא צליל משופר יכולים גם עמים אחרים, אלא הכוונה לידיעה העמוקה של עניין התרועה.

כל העמים, בתחילת השנה שלהם, מצפים ומייחלים לשנה נעימה ומענגת, וגם ראש השנה שלהם עובר בדרך של עונג. אך ישראל מריעים בראש השנה שלהם בשופר ומכינים את עצמם לקראת מלחמת היצר, מתוך הכרה שזו המשמעות האמיתית של הזמן והשנה החדשה. לא הרצון לחיים טבעיים נוחים ונעימים עומד בראש סדרי העדיפות של ישראל, אלא הנכונות למלחמה בתאוות וביצר הרע, כדי לקבל עול מלכות שמיים בשלמות.

ואף על פי שדרך זו קשה ודורשת מהאדם התגברות פנימית וכוחות נפש חזקים, ולכאורה פוגעת בנעימות החיים הטבעית והפשוטה, ולעיתים אף מסבבת לאדם מכאובים וייסורים פנימיים²⁵, עם כל זה, אין ישראל נחלשים מפני כך. ישראל מכירים בערכה העמוק של התרועה, שהיא בסופו של דבר גם מה שמעניק משמעות וערך אמיתיים לחיי העולם הזה. ישראל "יוֹדְעֵי תְּרוּעָה" מכירים בערכה הגדול, על אף הקשיים המעשיים המתלווים לתשובה ולמלחמה זו, ואינם נרתעים כלל²⁶.

23. והרחיב בזה "הכתב והקבלה" (ויקרא כג, כד): "נזכור לשבר את הלב ולהכניע את הרוח לפני יוצר כל יתברך על כל אשר הרענו לעשות לפניו... ותרועה משותף במובנו עם השבירה... בהכנעה ושברון לב ונמיכות רוח... הנה לביאור זה הזכירה התורה במלת 'זָכְרוֹן תְּרוּעָה' החיוב ביום זה להכנעת היצר והמחשבה על רוע המעללים, והיא התשובה".

24. וכן כתב ה"שפת אמת" (כי תשא, תר"מ): "רמז לימים הללו קודם ראש השנה שהוא יום מלחמה, כידוע, ולכן יום תרועה, כמו שכתבו במלחמה: 'וְהִרְעַתֶּם בְּחִצְצֹרֹת וְנִזְפָּתֶם'". ועיין עוד בדרוש ח (צ"ט) בעניין זה.

25. כן כתב מרן הרא"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ח, א): "המכאוב שמרגישים ברעיון התשובה בראשית זריחתו הוא בא מפני הנתוקים, שחלקי הנפש הרעים, שאין להם תקנה כל זמן שהם מחוברים בחטיבה אחת באורגניות הנפשית, מקלקלים את כל הנפש ופוגמים אותה, ועל ידי התשובה הם הולכים ונתקים ונעקרים מעצמות הנפש היסודית בעקרה. וכל נתוק מביא כאב, ככאב של עקירת אברים המקולקלים וכריתתם מטעם הרפואה. ואילו הם היסורים היותר פנימיים, שעל ידם ובהם האדם יוצא לחרות מהעבדות החשוכה של חטאיו ונטייתו השפלות ותוצאותיהם המרות".

26. "אֲשֶׁרִי הָעַם יוֹדְעֵי תְּרוּעָה, ה', בְּאוֹר פְּנִיךָ יִהְלְכוּ" – שידועים ומכירים את כח התשובה, הבא על ידי סגולת התרועה, המתגלה בימי רצון האלה, לתקון הלב בתשובה" (עולת ראייה ב, עמ' שכט).

תרועה זו מעוררת רחמי שמיים²⁷, וכשאדם מוכן לצאת למלחמה זו – הוא גם זוכה לסייעתא דשמיא לנצח בה.

על כן, לאחר הניצחון נשמעת קול התקיעה הפשוטה שאחריה, המבטאת את הגעת האדם והעולם ליעודם העתידיים.

חשוב להדגיש כי עבודת ישראל בשבירת היצר ועשיית רצון ה' אינה מלחמה בטבע ובבריאה, אלא להפך, ישראל הם אלו שעל ידי מלחמתם ועבודתם הקבועה והנצחית מביאים את הבריאה למקומה האמיתי ולתכלית בריאתה.

נמצא שהתרועה, שקולותיה שבורים, מבטאת מצד אחד את הנפילות והמשברים והפער שיש בין המציאות האידיאלית למציאות המעשית, ומצד שני היא מבטאת גם את המלחמה והגבורה הנדרשות מהאדם לגבור על פער זה ולהחזיר את המציאות המתוקנת למקומה – בחייו בפרט, ובעולם כולו בכלל.

ו. יום תרועה וזיכרון תרועה

ראש השנה, מלבד היותו "יום תרועה", נקרא גם: "זְכֵרֹן תְּרוּעָה", כאמור (ויקרא כג, כד): "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ, יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן – זְכֵרֹן תְּרוּעָה, מִקְרָא קֹדֶשׁ".

חז"ל פירשו בירושלמי (ר"ה ד, א) שכאשר ראש השנה יוצא ביום חול, הוא נקרא: "יום תְּרוּעָה", וכאשר הוא יוצא בשבת, הוא נקרא: "זְכֵרֹן תְּרוּעָה", מפני שאז אין מצווה לתקוע, אלא יש רק זיכרון לתרועה²⁸. ויש לבאר מדוע בימות החול המצווה להריע בפועל, ואילו ביום השבת המצווה רק להזכיר את התרועה.

בימות החול קיים פער גדול בין שורש הבריאה ותכליתה לבין מה שמתגלה בה בפועל, ופער זה הוא הסיבה לייסורים והחולשות המתגלות בעולם. אך בשבת פער זה לא קיים, השבת שייכת למציאות כפי שהיא במקורה, נאמנת לרצון ה' הטבוע בה.

שבת היא "מעין עולם הבא", זמן שבו המציאות חוזרת לשלמותה, בלי חסרונות ופגמים²⁹, וישראל מתעלים למציאות בשלמותה כפי מחשבת הבורא. מטעם זה אין להריע בשבת, מכיוון

27. "כל ימות השנה ישראל עוסקין במלאכתן, ובראש השנה נוטלין שופרותיהן ותוקעין לפני הקדוש ברוך הוא, והוא עומד מכסא דין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים. אימתי? – בחודש השביעי" (ויקרא רבה כט, י).

28. אומנם בתלמוד הבבלי (ר"ה כט, ב) הביאו חז"ל אפשרות ללמוד בדרך זו, אך הם דחו אותה, ומסקנת הגמרא שם שאין תוקעים בשבת מפני גזרת חכמים בלבד, ולא מדאורייתא. ועיין בתוספות (ד"ה: "שאי", בשם "בעל הלכות גדולות"), שגם לשיטת הבבלי אין הפסד מכך שאין תוקעים בשבת.

29. זה הטעם שנאסרה המלאכה בשבת, ודווקא "מלאכת מחשבת", מפני שמטרת המלאכה היא תיקון החסרונות במציאות. אך בשבת הכול שלם ומתוקן, ולכן יש איסור עשיית מלאכה, וכל אדם צריך לראות את כל מלאכתו כאילו היא עשויה (רש"י, שמות כ, ט). ועיין בעניין זה בהרחבה בדרושים לשבת, דרוש ג – "תכלית השביתה ממלאכה".

שבשבת אין פער בין המציאות בפנימיותה לבין התגלותה המעשית, והזכרת החיסרון על ידי התרועה רק פוגמת בקדושת השבת³⁰.

גם דרך העלייה וההתרוממות בשבת שונה משל ימות החול. העלייה בימות החול נעשית על ידי הפרישה מהגוף והכרזת מלחמה על היצר ותאוותיו. אך בשבת כל אדם מישראל מקבל נשמה יתרה (ביצה טז, א), ודרך ההתעלות אינה על ידי המלחמה בגוף, אלא מכוח הדבקות בהארת הנשמה, המרוממת גם את הגוף³¹.

על כן, בניגוד לתשובה של ימות החול, המלווה בצער ובייסורים וכאב פנימי, התשובה של השבת באה דרך דבקות ועונג. תשובה זו מתקנת את החטאים משורשם, מפני ששורש החטא הוא הריחוק מה' יתברך³², והתשובה של שבת מקרבת את האדם לה' ומביאה אותו לדבקות באלוקים חיים.

לכן אותיות "שבת" הן אותיות "תשב", וכן אמרו חז"ל (בראשית רבה כב, יג), שלאחר שחזר אדם הראשון בתשובה, עמד ותיקן את פרק "מִזְמֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת" (תהלים צב, א).

נמצא שכשם שאנו "עם יודעי תרועה", הממליכים את המלך על ידי תרועתנו, כך אנו "עם מקדשי שביעי", שעל ידי קדושת השבת ועונג השבת אנו ממליכים את ה' עלינו מתוך שמחת השבת – "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג" (מתוך תפילת שבת)³³.

בדרך דומה כתב ה"שם משמואל" (ר"ה, תרעב). לדבריו, התרועה מתחלקת לקולות השברים והתרועה, שהם קולות גניחה ויללה, המבטאים את מדרגת נשמתו בהווה: "שהאדם יעורר בעצמו רחמנות גדולה על נשמתו הטהורה, שהיא חלק אלוה ממעל, ועתה היא ברעה גדולה ובמדרגה פחותה מאד".

וכאשר האדם משתדל ומעורר בעצמו רחמים על נשמתו, ומתגלה אצלו רצון אמיתי לתקנה, בזה הוא מעורר רחמים אלוהיים עליו: "והרחמנות הלזו שוב מעוררת רחמנות לפני אדון-כל לרחם ולהשפיע עליו חיים חדשים".

לדרך זו, קולות השופר והתרועה מבטאים הכנעה ובקשת רחמים. אך בשבת צריכה להתגלות בחינה אחרת: "בשבת אין הזמן גורם להתמרמר על נפשו, רק להיפוך, לדבק עצמו בדביקות ולראות עצמו כרוב עונג כאשר רצה בנו ה' יתברך... ויגבה לבו בדרכי ה'".

30. ב"יערות דבש" (ח"ב, א) הוסיף שמטרת התקיעות היא לערבב את השטן, אך מבואר בכתבי האר"י שבשבת קודש אין כוח לשטן, ולכן אין צורך לערבבו בתקיעות.

31. וזה יסוד מצוות עונג שבת: "וְקִרְאֵת לַשַּׁבָּת עֹנֵג" (ישעיהו נח, יג), שהקדושה מתפשטת בשבת גם לענייני האכילה והגוף, וכפי שביארנו בדרושים לשבת, ראה בדרוש ב – "מצוות עונג שבת".

32. עניין זה נתבאר באריכות בדרוש ג – "באור פניך יהלכון".

33. מטרת התקיעה היא גם לחבר אותנו למעמד הר סיני, שבו קיבלנו את התורה מתוך קולות השופר (עיין בדרוש ד באריכות), וגם בשבת ישנה מעלה זו, שהשבת במהותה קשורה לתורה ולהר סיני, כמבואר בגמרא (שבת פו, ב) שהתורה ניתנה בשבת. ועיין במה שביארנו בדרוש א לשבת.

יתברך להתחזק מאד ולהתוסף בו אהבה ודביקות, עד אשר כל תענוגי עולם הזה לא יתפסו אצלו מקום כלל לעומת התענגו על ה', ועל ידי זה ישליך את אלילי כספו ואלילי תאוותיו, לקשור עצמו בקשר אמיץ בה' יתברך".

דרך זו, המיוחדת לשבת קודש, היא הפוכה מדרכו של השופר, ולכן בשבת אין לתקוע בשופר: "והנה הם שני דרכים מתחלפים איך להתקרב לה' יתברך. ולפי הדברים האלה מובן שאין לתקיעת שופר צורך וענין כלל בשבת, כי בשבת אין צורך לעורר רחמנות ורצון על האדם מלמעלה, כי שבת קביעא וקיימא, ומבלעדי השופר הכל היא אהבה ורצון".

משום כך המצווה בשבת היא "זכרון תרועה – מזכירין, אבל לא תוקעין".

אולם, על פי זה יש לתהות מדוע אנו מזכירים את התרועה בשבת: אם השבת אינה שייכת לתרועה – לכאורה מן הראוי שלא להזכיר כלל את עניינה של התרועה בשבת!

אלא, אומנם השבת שייכת לשלמות המציאות, ואין צריך להריע בה בפועל, אך בראש השנה יש חובה להכיר בפער הקיים בין המציאות האידיאלית לבין המציאות בפועל, כדי שנדע מהו החיסרון שאנו נדרשים להשלים. ואז, על ידי ההתמלאות מקדושת השבת, נבוא לתקן את כל הדרוש תיקון.

ז. יום הכיפורים ותקיעת היובל

עד כה דיברנו על התקיעה והתרועה של ראש השנה, והתמקדנו בעניינה של התרועה שיש בה שתי בחינות. האחת ביטוי למשברים והנפילות המעוררות אותנו לצורך בתיקון והתעלות. והשנייה לעצם גילוי המלחמה הנדרשת מאיתנו כדי לנצח את יצר הרע. בדרך זו אנו פותחים את עבודת ה' של השנה החדשה.

אך מלבד תקיעת השופר שבראש השנה מצאנו תקיעה נוספת.

יום הכיפורים הוא יום התשובה והסליחה – "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם, לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל).

ודווקא ביום זה מתקדשת שנת היובל על ידי תקיעת השופר (שם כה, ט-י): "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי, בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אֲרָצְכֶם. וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה".

בשנה זו המציאות כולה חוזרת אל שורשה ושבה לחירותה – עבדים שבים לביתם, ואדמות חוזרות לבעליהן (פס' י): "וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בְּאָרֶץ לְכָל יִשְׂרָאֵל, יוֹבֵל הוּא תְּהִיָּה לָכֶם, וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֶחָדוֹ, וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ".

כוחה של התשובה הוא להשיב הכול למקורו ושורשו ולתקן את הנפילות כולן. על כן, יום הכיפורים, המיועד לתשובה, הוא הזמן המתאים לקדש את שנת היובל, שנת החירות, שבה הכול שב למקומו.

וגם חירות זו נעשית על ידי תקיעת שופר. כן כתב רבי יצחק אברבנאל (שם, כג): "והנה היתה תקיעת השופר תרופה אמתית... שתורה על דרור וחפשויות... כי בני חורים אנחנו, ועל זה התכלית היה שופר היובל, וכמו שאמר: 'וְהֶעֱבַרְתָּ שׁוֹפֵר תְּרוּעָה... וְקִרְאתָם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יִשְׂרָאֵל'".

חירות זו מתאימה לכאורה אל התקיעה הפשוטה והישרה, אך מלבד התקיעה ישנה מצווה ביובל גם להריע – "וְהֶעֱבַרְתָּ שׁוֹפֵר תְּרוּעָה". יש לומר שתרועה זו של היובל היא בחינה חדשה. תרועה זו אינה באה כאן כביטוי למשברים וייסורים, אלא להפך, היא ביטוי לשבירה ופריקה של עול האדנות מעל צווארינו והפיכתנו לבני חורין.

וכן כתב "הכתב והקבלה" (ויקרא כה, ט) בשם הזוהר הקדוש (ח"ג צב, ב): "שופר תרועה אמאי? אלא שופר דמתבר שלשלאין, דמתבר שלטנותא מכל עבדין". וביאר "הכתב והקבלה": "פירוש 'תרועה' מן: 'תְּרַעַם בְּשֹׁכֵט בְּרִזְל' (תהלים ב, ט)... והוא נכון מאד לפי הענין, העבדים נפטרים לביתם, כי נשבר עול שעבוד האדון מעליהם, וכן השדות".

לאחר תקיעות השופר של ראש השנה, המבטאות את החסרונות של המציאות ואת ההכרח להילחם בהם ולהתעלות, באים קולות השופר של יום הכיפורים שבשנת היובל, והם כבר מבטאים את החירות העליונה שנעשית מתוך כל קולות השופר שקדמו לזמן נשגב זה.

לדרך זו מבואר כיצד למדו חז"ל (ר"ה לג, ב) את חיוב התקיעות בראש השנה מחיוב תקיעת היובל ביום הכיפורים, שהרי עניינם אחד, ומכוח תקיעות השופר שבראש השנה אנו זוכים להגיע לתקיעות השופר של יום הכיפורים של שנת היובל, ולהסיר מאיתנו כל עבדות ושעבוד חיצוני.

דרוש ג באור פניך יהלכון



א. התעוררות תקיעת השופר

תקיעת השופר באה לעורר את האדם משנתו ולשוב בתשובה, כדברי הנביא (עמוס ג, ו): "אִם יִתְקַע שׁוֹפָר בְּעִיר, וְעַם לֹא יִתְרַדוּ?!", ואמרו חז"ל (פסיקתא דרב כהנא, כד) שהכוונה לתקיעת השופר בראש השנה, הבאה לעורר את ישראל.

כך כתב גם הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד) בעניינה של תקיעת השופר: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר: עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק, אשר לא יועיל ולא יציל. הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה".

יש להתבונן שדברי הרמב"ם כפולים: "עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם". לפנינו שני סוגים של שינה שיש להתעורר ממנה, האחת אלו הישנים, וקשים מהם אלו הנרדמים¹.

ונראה ששתי הבחינות הללו, קשורות לשתי בחינות שיש בחטא. הבחינה האחת היא חיצונית, והיא עצם מעשה החטא – האדם עבר על אחת ממצוות התורה, והוא צריך לתקן זאת, וזו היא בחינת השינה. אולם, בכל עשיית חטא ישנה גם בחינה פנימית יותר, והיא שורשו של החטא, האדם שוכח את בוראו בזמן החטא ואת העובדה שה' רואה ומשגיח עליו בכל רגע ורגע. שכחה זו מובילה את האדם לסטות מדרך הישר וליפול בחטא², וזו היא בחינת התרדמה הקשה מהשינה.

כשם שיש בחטא שתי בחינות – החטא המעשי עצמו, ושורש החטא, הנובע משכחת ה'; כך גם תקיעת השופר באה לעורר את האדם לשתי הבחינות האלה – הן להתעוררות לתשובה

1. עיין בפירושי ראב"ע ורד"ק לבראשית ב, כא.

2. נראה שעל שכחה זו כיוונו חז"ל (סוטה ג, א) באומרים שאין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, ורוח השטות היא השכחה שהוא עומד תמיד לפני ה'. יסוד זה יתבאר בהרחבה בדרוש ב ליום הכיפורים.

פרטית, העוסקת בתיקון מעשה החטא עצמו, הן להתעוררות לתשובה כללית, העוסקת בתיקון כללות האדם, שמטרתה לשנות את התבוננותו של האדם על עצם חייו ומגמתם, ולהזכיר לו לפני מי הוא עומד.

מטעם זה שדברי הרמב"ם בכל הלכה זו כפולים ומכוונים לשתי דרכי תשובה אלו:

"וחפשו במעשיכם" – כנגד מעשה התשובה הפרטית, השייכת למעשים שאינם ראויים. "וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם" – כנגד התשובה הכללית, של זיכרון הבורא, שהוא השורש לחטא ולתיקונו.

זכירת הבורא אינה מצטמצמת רק למעשה תשובה על חטא מסוים, אלא היא קריאה כללית לאדם לזכור שיש בורא לעולם, שבראו בחוכמה אלוקית מופלאה, מתוך רצון ומגמה, ותכלית האדם היא עשיית רצונו. ומתוך זכירה זו האדם מתרחק משורש החטאים ואינו בא כלל לחטוא.

השופר מעורר אפוא לשתי בחינות אלו, ויש לומר שבקול השופר עצמו מסתתרות שתי הבחינות:

קול השופר מעורר יראה וחרדה, הגורמים לאדם להתבונן על מעשיו, לראות אם יש בהם מעשים שאינם ראויים, ובעקבות כך לקום ולתקנם. וזו היא קריאתו של הנביא עמוס: "אם יתקע שופר בְּעִיר, וְעַם לֹא יִחְרְדוּ?".

אך מלבד זאת, השופר מעורר בקולו את זיכרון קול השופר הגדול ששמענו בסיני. קול זה מרומם אותנו הרבה מעבר לחטאים המסוימים ומעורר אותנו לתשובה הכללית של זיכרון ה' בכל מעשינו, ומחזיר אותנו לקול ששמענו בסיני: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות כ, ב)³.

נראה שגם המשך דברי הרמב"ם בהלכה זו כפולים, ואפשר לומר שגם הם מכוונים לשני סוגי התשובה: "אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן" – שכחת הבורא, שהיא שורש החטא ושורש התשובה הכללית; "ושוגים כל שנתם בהבל וריק, אשר לא יועיל ולא יציל" – החטאים המעשיים בפועל.

מתוך כך באה התעוררות השופר ותובעת מהאדם: "הביטו לנפשותיכם" – תיקון הנפש, הבא כנגד התשובה הכללית; "והטיבו דרכיכם ומעלליכם" – תיקון המעשה, כנגד התשובה הפרטית.

ומסקנת הרמב"ם: "ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה" – היא מעשה הרעה והחטא בעצמם; "ומחשבתו אשר לא טובה" – היא מחשבת החטא הגורמת לחטאים.

בשעה שהאדם מדריך את חייו לאור האמת הגדולה של זכירת הבורא, הוא מתקן את החטאים משורשם ומביא לשינוי ולמהפך בכלל חייו ועובר מעין "לידה חדשה"⁴. וכשהוא חי תמיד במדרגה זו, הוא זוכה לבוא אל מעלת הצדיקים, שזיכרון הבורא לא מש מנגד עיניהם, וכדברי דוד המלך: "שְׁוִי־תִי ה' לְנֶגְדִי תָמִיד" (תהלים טז, ח).

ב. "עשה רצונך כרצונו"

החילוק שבין שני סוגי התשובה אינו רק בצורת התשובה, אלא גם במהותה. במדרגת התשובה הראשונה, תשובת המעשים, האדם חי את חייו הטבעיים ואת רצונותיו, אך הוא נדרש לעמוד ברף מסוים של תיקון המעשים והמידות.

אולם, במדרגת התשובה השנייה, התשובה הכללית, זיכרון ה' מלווה את האדם בכל דרכיו. זיכרון זה מוליד קומה נוספת: האדם זוכר שהוא נברא בעולם, ומטרתו לעשות את רצון קונו, ומוטלת עליו החובה להתייגע בעבודה זו בכל כוחותיו.

כאשר האדם מעמיד את כל חייו אל מול זיכרון הבורא, הוא סולל לעצמו דרך חיים חדשה, שבה עיקר חייו, שאיפותיו וכישרונותיו, פונים לעבודת ה' ולעשיית רצונו.

זו כוונת חז"ל באומרם (אבות ב, ד): "עשה רצונו כרצונך ... בטל רצונך מפני רצונו". האדם נדרש לבטל את רצונו מפני רצון הבורא ולעשות את רצון הבורא שיהיה רצונו שלו – וזו תכליתו בעולמו.

כך ביאר הרמח"ל בתחילת המסילה (מסילת ישרים, א): "ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו".

האדם צריך לשים לעצמו מגמה עליונה וקדושה, הקודמת לתיקון המעשי – להתקרב אל ה' ולהתאים את רצונו לרצון האלוהי, ומתוך כך ממילא יבואו כל התיקונים המעשיים הנדרשים.

בימי ההוד של התשובה, ה' נמצא קרוב אלינו מתמיד, כדברי חז"ל (יבמות מט, ב) על דברי הנביא (ישעיהו נה, י): "דְּרֹשׁ ה' בְּהִמְצָאוֹ" – "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים". על כן, עיקר התביעה מהאדם בימים אלו היא דווקא לבוא למדרגה העליונה של תשובת המדרגה הכללית, שבה האדם נדרש – מעבר לתיקון המעשי המסוים – להתבונן על עצם תוכן חייו, לזכור את הבורא ולזכור את תכליתו לעשות רצונו יתברך.

4. "והוא מבושר שנמחו כל פשעיו, הידועים ושאינם ידועים, שהוא נברא מחדש בריה חדשה, שכל העולם כולו וכל העולמים התחדשו עמו, והכל אומר שירה, חדות ד' מלא כל" (אורות התשובה, ג).

כן כתב ה"שפת אמת" (חודש אלול, תרנ"ז): "כי עיקר התשובה צריך להיות על זה, לזכור כי נשתלחנו בעולם הזה לעשות רצונו יתברך שמו בלבד. ומה שטרודין בהבלי עולם ושוכחין העיקר, על זה צריך להיות עיקר התשובה, לחזור לקבל עול העבדות, להיות מוכן רק לעשות רצונו יתברך... ואם מקבלין זה העול בשלמות – 'אֲנִי לְדֹדִי' (שיר השירים ו, ג), ממילא – 'דֹּדִי לִי' (שם)".

נראה שדווקא במדרגה כזאת של תשובה אפשר לומר באמת: "אֲנִי לְדֹדִי", שלא מדובר רק בשינוי מעשי מסוים הנובע מהתשובה – אלא שעצמות חיי האדם נתונה לבוראו. ומתוך מדרגה זו גם זוכים להמשך הפסוק: "דֹּדִי לִי".

לאור זאת נוכל להסביר מדוע התורה מכנה את ראש השנה: "יום הזיכרון"⁵. ראשית, ביום זה ה' זוכר אותנו. אך מעבר לכך, אף אנו מתעוררים לזכור את בוראנו, וכן לזכור את עצמנו, את תפקידנו, את היותנו ברואים בעולמו של הבורא, ומתוך הסתכלות זו אנו ניגשים לתקן את מעשינו.

התביעה מהאדם לבטל את רצונו מפני רצון ה' איננה דיכוי האדם ואפיסת כוחות החיים והיצירה שלו. להפך, יסוד התבטלות זו הוא ההכרה שכל כוחות החיים המתגלים באדם ובעולם וכל גילויי האור, היופי והחיים שבמציאות – שורש כולם הוא רק באלוקים.

כך אומרת התורה בתחילת הבריאה (בראשית א, א): "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ... וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יְהי אור! וַיְהי אור". הבריאה כולה, והאור שבה, הרומז לחיים, ליופי ולשמחה שבמציאות – הכול נובע מהאמירה ומהעשייה האלוהית.

בשעה שהאדם שומע לדבר ה', מבטל את רצונו ומתאימו לרצון האל, הוא מתחבר אל השורש והמקור של הכול, אשר ממנו נובעים החיים, ערכם ושמחתם. אז זוכה הוא שרצונו אינו נשאר פרטי ומצומצם, אלא הופך לרצון כללי; רצון המחובר אל הרצון האלוהי בהווה, אל עצמות האור והטוב. ובכך נעשה האדם שותף לבוראו בקיום העולם ובתיקונו.

נוסף על כך, על ידי ביטול הרצון, האדם קונה מדרגה חדשה ונעשה לעבד ה'. כשם שלעבד אין רצון עצמי, וכל רצונו הוא למלא את רצון אדונו – כך הזוכר את בוראו ומבטל את עצמו אליו, נעשה עבד למלכות ה' בעולם⁶.

לכאורה, עבדות היא מציאות גרועה ושפלה, שבה אין לאדם רצונות משל עצמו! אולם, מבאר הרב צבי יהודה (שיחות הרצ"ה, חיי שרה, ב) שיש לחלק בין עבדות לבשר ודם – לבין עבדות לריבונו של עולם: "אדם פעיל ואקטיבי הוא יותר משוכח מאשר אדם נפעל... כשהוא נפעל ממשוהו זר מחוצה לו – זו עבדות. גם נפעלות על ידי יצר הרע היא נפעלות במובן השלילי".

5. עיין עוד בהרחבה בדרוש ח לראש השנה – "אתה זוכר מעשה כולם".

6. זו הייתה בחינתו של משה רבנו, אשר עם כל מעלותיו, נקרא דווקא: "עֶבֶד ה'" (דברים לד, ה), מכיוון שעיקר מעלתו היא ביטולו המוחלט לרצון ה'.

כל זה כאשר האדם נפעל לכוח חיצוני מחוץ לו, אך לעומת זאת: "כשאדם נפעל על ידי פנימיותו – אין זו עבדות". להפך! זו החירות האמיתית – כשאדם אינו משועבד לשום דבר שחיצוני לו – "כשאדם נפעל על ידי נשמתו, 'נשמה שנתת בי, טהורה היא', זאת החירות העליונה... עבדות פנימית לריבונו של עולם אינה עבדות – אלא חירות!".

מציאות שאדם עבד לאדם אחר היא שפלות גדולה, אך העבדות לקדוש ברוך הוא היא הרוממות והשלמות היותר עליונה ונשגבה שבשר ודם יכול להתעלות אליה! עבדות זו היא החירות האמיתית, רק על ידה יכול האדם לחיות את עצמיותו ולא להיות משועבד לאחרים או לכוחות החומר שבו, וכדברי רבי יהודה הלוי בפיוטו: "עבדי זמן – עבדי עבדים הם, עבד ה' – הוא לבדו חופשי".

נמצא שתביעת התשובה לזכור את הבורא, ויותר מכך, לבטל את רצונותיו לרצון הבורא ולעשות את רצונו כרצונו – אינה עבדות ושפלות, אלא זו הדרך האמיתית להגיע אל החירות הפנימית והאמיתית, החירות העליונה.

ג. שתי בחינות ביום הדין

שתי דרכי התשובה מבטאות שתי התייחסויות ליום הדין.

במדרגת התשובה הראשונה, שבה האדם עמל לתקן את מעשיו הפרטיים, היחס אל יום הדין מתבטא בעיקר ביחס של יראה.

וטעם הדבר, כי למרות הכוונה והרצון האמיתי של האדם לשוב אל בוראו ולתקן את הנדרש תיקון, אין הוא מובטח שיצא זכאי בדין. שהרי מי יכול להיות ערב שהוא באמת תיקן את מעשיו, מידותיו ומחשבותיו באופן הנדרש? וממילא מתעוררת יראה מפני המשפט האלוקי.

אך בדרך התשובה השנייה, שבה האדם מחולל מהפך בחייו, עד שנעשה לעבד ה', היחס ליום הדין בא לידי ביטוי באופן אחר. אין זהו יחס של יראה בלבד, אלא משולבת בו גם שמחה.

אף כי אלוקים שופט גם את עבדיו, וגם אצלם קיים חשש שמא מעשיהם אינם מתוקנים כל צורכם ביחס לחובתם האדירה לבוראם; עם זאת, מכיוון שכל מגמתם לעשות רצון מלכם, הם קשורים אל המגמה העליונה של גילוי מלכות ה' בעולם, ויש להם שמחה הנובעת מעצם הופעת מלכות ה', ומתוך כך יש בהם ודאות פנימית שהמלך ידון אותם לכף זכות.

נראה שזה ביאור דברי הירושלמי (ר"ה א, ג): "אי זו אומה כאומה הזאת? בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין – לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא. אבל ישראל אינן כן – אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמים, יודעין שהקדוש ברוך הוא עושה להם ניסים".

דינו של הקדוש ברוך הוא אמת, וממילא התגובה הטבעית כלפיו היא יראה ופחד. אך מכיוון שהאדם מישראל מבטל את רצונו לקדוש ברוך הוא ומשתדל בכל כוחו להתאים את מעשיו למגמה האלוקית, ישנו כביכול "אינטרס אלוקי" לזפות את עבדיו בדין, וכדברי הפיוט: "לקונה עבדיו בדין"⁷.

על כן, מצד מדרגת התשובה הכללית, יחסנו אל יום הדין הוא יחס של שמחה וביטחון ביציאתנו זכאים בדין. עם זאת, יש להדגיש כי משמעות הדברים אינה בהכרח ביטחון וידיעה שכל רצונותיהם של עבדי המלך יתגשמו, מכיוון שעומק הדין ומשמעותו נסתרים ועמוקים ממחשבת בשר ודם, אך יש לישראל ודאות פנימית, שכל דין שייפסק להם הוא ודאי לטובתם ולטובת תיקונם השלם⁸.

אפשר להוסיף בדרך רמז, שבשעה שאדם בא לדין מצד תשובתו הפרטית, גם אם השתדל בתיקון מעשיו בכל כוחו, הרי שלעולם אין השתדלותו מספקת, והוא ניגש לדין בבחינת "רש", כשם שאנו אומרים בתפילה: "כדלים וכרשים דפקנו דלתיך". עמידת האדם במשפט נוכח פני ה' היא דלה, ואפילו המלאכים אינם זכאים בדיון – כל שכן בשר ודם!⁹

אך כאשר אדם מבטל את רצונו ונהיה לעבד ה' ולחלק מהופעת מלכות ה' בעולם, הוא זוכה להכניס לתוך ה"רש" את האות א', הרומזת לאמונה באלופו ויחידו של עולם¹⁰. וכאשר אמונת ייחוד ה' עומדת במרכז חיי האדם, ודבקונו ב"ה' אחד" היא המבוקש, שאליו מוסר הוא את חייו, ה"רש" מתהפך לבחינת "ראש".

כלומר, על ידי עבודת ביטול הרצון, נעשה האדם שותף להופעת רצון הבורא במציאות, ומתגלה המשמעות האדירה לחייו, שהוא פועל עם המלך במלאכתו, והוא מגיע לבחינת "ראש". נמצא שדווקא הביטול לה' מרומם ומנשא את האדם!

לאור זאת יש לפרש, שבקשתנו בראש השנה: "שנהיה לראש ולא לזנב", אין כוונתה שנהיה מורמים מזולתנו, אלא שנזכה להיות דבקים בכוח האלוקי המחיה אותנו על ידי התבטלותנו אליו, ובכך נזכה למדרגת ה"ראש". כלומר, לא נישאר ברצונותינו הפרטיים ובמדרגתנו המצומצמת, כי אז לעולם אנו בבחינת רש וזנב, אלא נדבק ברצון ה' הכללי ונהיה לחלק מהופעת מלכותו בעולם¹¹.

7. עיין ב"גור אריה" למהר"ל (שמות יב, ו), ובמה שביארנו בדרוש ו לפסח – עבודת קורבן הפסח.

8. "ה' יראה כך את עבדו הנאמן, שהרי אתה מבטל את רצונך מפני רצונו, ולפיכך הוא יאהב אותך כדרך שהאדון אוהב את עבדו הנאמן" (רש"י הירש, דברים ז, יג). ועיין בשל"ה (מסכת ראש השנה, תורה אור, סצ"ב), ובמה שנתבאר בדרוש ז – "אם כבנים ואם כעבדים".

9. "הוּן בְּעַבְדֵי לֹא יֵאָמֵר, וּבְמַלְאָכָיו יֵשִׁים תְּהִלָּה" (איוב ד, יח).

10. האות אל"ף רומזת ל"אלופו של עולם", וכן א' בגימטריה: אחד, הרומז ליחידו של עולם. ועיין בשל"ה (פסחים, מצה עשירה, ג, ס"ק שסז).

11. כשם שכוונת בקשתנו שנהיה לראש היא שנעמיד את האמונה במרכז חייו, כך יש לפרש את המשך הבקשה שלא נהיה לזנב – שלא נהיה בבחינת (דברים כה, יח): "וַיִּזְנֹב כָּךְ כָּל הַנְּחָשִׁים אַתְרִיד", שהם אלו שהאמונה אינה עומדת במרכז חייהם, ובהם פגע עמלק (מבני בכורי שלמה רפאל ג").

ד. אברהם אבינו ודור הפלגה

הנה נתבאר עד כה שישאל זכאים בדין מכוח התבטלותם לדבר ה' ורצונו, ובהיעשותם עבדי ה'. עבדות זו אינה השפלה של כוחות החיים, אלא רוממות גדולה להם, בקישור החיים אל שורשם ובהתעלותם להיות חלק מגילוי מלכות ה' בעולם כולו.

יסוד גדול זה למדנו במפגש הראשון של אברהם אבינו עם אלוקים, המתחיל בציווי (בראשית יב, א): "לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ עֵמֶק וּמִמִּלְדֵּתָהּ וּמִבֵּית אֲבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ". אברהם אבינו נתבע ללכת מארצו וממולדתו ומבית אביו, מהמציאות הפשוטה, המוכרת והאהובה עליו, אל ארץ לא ידועה, רק מפני שכך ציווהו ה'.

לכאורה, ציווי זה הוא תביעה המבטלת את כל אישיותו של אברהם אבינו, דעותיו, הרגשותיו ורצונותיו. וכן כתב הרמב"ן (שם) שיש בציווי זה ניסיון גדול וקשה: "וטעם להזכיר 'אֶרֶץ', ו'מִלְדֵּתָהּ' ו'בֵּית אֲבִיךָ' – כי יקשה על האדם לעזוב ארצו אשר הוא יושב בה, ושם אוהביו ורעיו, וכל שכן כשהוא ארץ מולדתו ששם נולד, וכל שכן כשיש שם כל בית אביו. ולכך הוצרך לומר לו שיעזוב הכל – לאהבתו של הקדוש ברוך הוא".

עם זאת, מבואר בפסוק, שאם יעמוד אברהם בניסיון ויבטל את רצונו מפני רצון ה' ויעזוב כל אלו, לא רק שלא יפסיד בכך את אישיותו ועצמיותו, אלא להפך, הוא יזכה במדרגת "לֵךְ", כפי שפירש רש"י: "'לֵךְ לְךָ' – להנאתך ולטובתך", וכהמשך דברי ה' אליו (פס' ב-ג): "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל וְאֶבְרַכְּךָ וְאֶגְדָּלְהָ שְׁמִי, וְהָיָה בְּרָכָה. וְאֶבְרַכְּהָ מִבְּרַכְיָהּ, וּמִקְלָלָהּ אָאֹר, וְנִבְרַכְּךָ בָּהּ כָּל מְשִׁפְחַת הָאָדָמָה".

נמצא שכל הברכות הנפלאות והייעוד הנישא של אברהם אבינו להיות לגוי גדול ולהיות ברכה לכל העמים – כל אלו עומדים על הסכמתו לבטל את רצונו מפני רצון ה' ולהתמסר אליו!

פרשת לך לך סמוכה לחטא דור הפלגה שבפרשת נח, ונראה שהתורה באה ללמדנו על החילוק המהותי שבין אברהם אבינו לדורות שלפניו.

חטא בני דור הפלגה היה חוסר מוכנותם להתבטל לרצון ה', כמו שכתוב (שם יא, ד): "וַיֹּאמְרוּ: הֲכָה נִבְנֶה לָנוּ עִיר וּמִגְדָּל, וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם, וְנַעֲשֶׂה לָנוּ שֵׁם, פֶּן נִפּוֹץ עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ". מחשבתם הייתה שעל ידי בניית המגדל, המבטא את יכולתם לשכלל את המציאות ולשלוט בעולם, ייקרא העולם כולו על שם בני האדם, בלי שיהיה צורך לקבל את מרותו של ריבונו של עולם.

חטאם נעוץ בהיעדר הביטול לקדוש ברוך הוא ובחוסר ההכרה בשליטתו הבלעדית של ה' על המציאות. הקדוש ברוך הוא מכונה: "השם" – דהיינו, שרק הוא בעל השם הנצחי והחשיבות האמיתית, והוא הבעלים של הבריאה. אך בני האדם רצו שהם יהיו בעלי השם.

כך ביאר המהר"ל (חידושי אגדות, סנהדרין קט, א) פרשה זו: "שהיו עושים בנין גדול וחשוב לעשות להם שם. ותדע חטא דור הפלגה – שהיו חולקים על 'יחידו של עולם'... וזה שאמר: 'בְּעֶשְׂהָ לָנוּ שֵׁם', כי יש שהיו מכוונים בשם הזה לקנות חשיבות ומעלה... ויש שהיו מכוונים לצאת מן השם יתברך על ידי מגדל זה". וזה היה חטאם, "אשר ראוי אל האדם ההכנעה והשפלה לפני ה' יתברך. ובזה שהאדם רוצה במעלה, מוציא זה אותו מרשות ה' יתברך... ואינו רוצה להיות נכנע מן ה' יתברך".

בסמיכות לחטא זה מתגלה אורו של אברהם אבינו, האור של תיקון המציאות. אברהם מלמד את העולם שיש אדון לבירה¹², ושעל האדם לעשות את רצון האל, ובזה יזכה גם ל"שם". על כן, מלבד כל הברכות שהבטיח ה' לאברהם אם ילך אחרי, התורה מדגישה שאברהם אבינו יזכה להיות בעל שם – "וְאֶגְדֶּלָה שְׁמִי".

ה. פרשת העקדה ותיקיעה בשופר של איל

קריאת התורה במועדים מגלמת בתוכה את התוכן העיקרי של היום. בראש השנה אנו קוראים על לידת יצחק ועקדתו, ונראה שיש קשר וחיבור בין פרשה זו למצוות היום של תיקיעת השופר.

מעבר לטעמים שנאמרו בהלכה לקריאת פרשה זו בראש השנה¹³, נראה שהיא ביטוי להתבטלותו הגמורה של אברהם אבינו לדבר ה', עד כדי מוכנותו להקריב לה' את בנו יחידו, היקר לו מכול.

כך ביאר הרד"ק (בראשית כב, א) במשמעות הניסיון של עקדת יצחק: "שיראו עד היכן הגיע אהבת אברהם לאיל וילמדו ממנה לאהבה את ה' בכל לבכם ובכל נפשם". מטרת הניסיון הייתה להראות את מדרגתו של אברהם אבינו וללמדנו עד היכן יכולה וצריכה לבוא אהבת ה'.

בעצם הניסיון כתב הרד"ק (שם): "כי אברהם היה אוהב את יצחק יותר מנפשו, כי הוא (-אברהם) היה זקן, ואם ימות הוא, ימות בטבעו בשיבה טובה, זקן ושבע ימים. אבל בנו היה נער, ועדיין לא היה לו אישה ובנים, ולא נהנה מן העולם, ואם ימות הוא, יהיה הדבר קשה

12. כמשל שהביא המדרש (בראשית רבה לט, א): "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג?! הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה! כך, לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג?! הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: אני הוא בעל העולם!".

13. ביום הראשון קוראים את פרשת "וְה' פָּקַד אֶת שָׁרָה" (בראשית, כא), העוסקת בלידת יצחק (ש"ע, או"ח תקפד, ב). ובטעם הדבר כתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ו), שבראש השנה נפקדו שרה, רחל וחנה. ביום השני קוראים את פרשת העקדה (ש"ע, או"ח תרא, א), וביאר ה"משנה ברורה" (ס"ק א) בטעם הדבר, שאנו רוצים להזכיר את זכותו של יצחק אבינו.

לאברהם מאוד. ועוד, שהיה לו (-יצחק לאברהם) בן זקונים". יצחק היה בנו יחידו של אברהם משרה, בן שנולד לו לעת זקנותו, והיה צעיר שכל חייו עוד לפניו.

ולמרות זאת, כשהגיע הניסיון, עמד בו אברהם (שם): "וכשֶׁאמר לו האֵל שיעלהו שם לעולה, היתה כל אהבה והחיבה כאין בעיניו, ולא שאל ולא נסה: הלא אמרת (בראשית כא, יב): 'כִּי בִּיצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע'! אלא כיוון שאמר לו האֵל: עשה כך! – מיד השכים ומיהר לעשות רצון האֵל ולא חשב שום אהבה כנגד אהבתו".

במעשה העקדה גם יצא אברהם נגד מידתו, מידת החסד¹⁴, ונדרש למידת הגבורה. כמו כן, אברהם הוא שלימד כל ימיו את הערך של אהבת הזולת ואת החובה להשתדל להיטיב לו בכל כוחו – וכאן הוא נדרש לצאת נגד כל זה ולעקוד את בנו יחידו¹⁵.

ועם כל זה, לא רק שהסכים אברהם לעמוד בניסיון, אלא אף השכים בבוקר ללכת לעקדה – דבר המבטא את רצונו הפנימי לעשות רצון קונו. וכך סיים הרד"ק: "הסיפור הגדול הזה הוא עדות גדולה על אברהם אבינו שהיה אוהב האֵל אהבה שלמה ותמה, וראוי לאדם ללמוד הימנו דרך אהבתו".

חשוב להדגיש כי בניסיון העקדה עמד אברהם אבינו לא בדרך של התנתקות מבנו והתעלמות מהיותו בנו חביבו, אלא להפך, דווקא מתוך הכרה זו!

התורה (שם כב, ח-ז) מדגישה עניין זה: "וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אָבִיו, וַיֹּאמֶר: אָבִי. וַיֹּאמֶר: הֲנִנִי בְנִי. וַיֹּאמֶר: הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים, וְאַיִה הֵשֶׁה לְעֹלָה? וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם: אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הֵשֶׁה לְעֹלָה, בְּנִי. וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו".

ה"כלי יקר" (על פס' ז) ביאר את הדו־שיח שבין אברהם ליצחק: "'וַיֹּאמֶר אָבִי' – ולא אמר לו יצחק עדיין כלום, אלא קראו אבי ושתק, לפי שהרגיש יצחק שרצון אביו להעלותו לעולה, וחשב אם כן אינו מרחם עלי כרחם אב על בנים, ונהפך לי לאכזר! כי לא ידע עדיין שזה רצון בוראו. על כן קראו: 'אבי', לנסותו אם יעננו, שעדיין קבוע בלבו שהוא אביו, או אם כבר הסיחו מלבו כאילו אינו בנו, כי בזה רצה לידע מי יהיה הנשחט. וכאשר ענה לו: 'הֲנִנִי בְנִי' והורה לו שעדיין כל געגועיו עליו, אמר לו: אם כן, 'אַיִה הֵשֶׁה לְעֹלָה?' ואמר לו: 'אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הֵשֶׁה לְעֹלָה בְּנִי' – לא אני בחרתי כך, כי אם אֱלֹהִים, ואני ואתה שנינו חייבים בכבודו. אז: 'וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו', בכוונה אחת"¹⁶.

14. כאמור (מִכָּה ז, כ): "תִּתֵּן אֲמֶת לַיִצְחָק, חֶסֶד לְאַבְרָהָם..."

15. מטעם זה כתב רבי משה אלשיך שהניסיון היה בעיקרו לאברהם, שהיה צריך לצאת נגד מידותיו, ולא ליצחק, שהוא מידת הגבורה, וטבעו היה למסור את נפשו לה'. ועיין בספר "אמרי נעם" לגר"א, ברכות לג, ב, ד"ה: "וחדד".

16. מרן הרא"ה קוק זצ"ל (עולת ראייה א, עמ' פד והלאה, פרשת העקדה) הרחיב בעניין זה וביאר שניסיון העקדה לא בא בדרך הממעיטה מאהבת האב לבנו יחידו, אלא להפך, הניסיון נעשה דווקא מתוך הגברת כל הצדדים הטבעיים של אהבת אב לבנו יחידו, הכוללת אהבה טבעית, נפשית ושכלית. ואת כל האהבה הנפלאה הזאת מסר אברהם לבוראו. עיין שם בדבריו.

כפי שראינו, הציורי הראשון לאברהם אבינו נאמר בלשון: "לך לך", והכוונה היא שאם יהיה מוכן לפרוש מטבעו ומרצונותיו הפרטיים וללכת אחר דבר ה', יזכה שהליכה זו תהיה "לך" – "להנאתך ולטובתך". עיקרון זה נרמז גם בציורי על העקדה.

הקדוש ברוך הוא מצווה את אברהם באותו מטבע לשון (פס' ב): "וַיֹּאמֶר: קַח נָא אֶת בְּנֶךָ, אֶת יְחִידְךָ, אֲשֶׁר אֶהְיֶה, אֹת יִצְחָק, וְלֶךָ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה...". גם כאן רוצה ה' לרמוז לאברהם, שאפילו מעשה זה, הנראה כלפי חוץ כביטול כל פועלו ואישיותו, גם הוא באמת – לך ולטובתך, כפי שבאמת התברר בשבועת ה' לאברהם בסוף מעשה העקדה¹⁷.

לא רק קריאת התורה בראש השנה קשורה למעשה העקדה, אלא גם מצוות התקיעה ביום זה.

ההלכה היא שלכתחילה יש לתקוע בשופר של איל כדי להזכיר את עקדת יצחק, וכדברי הגמרא (ר"ה טז, א): "למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל – כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני¹⁸". הקדוש ברוך הוא מורה לנו לתקוע בשופר של איל – "כדי שאזכור לכם עקידת יצחק", וכן אנו מבקשים בתפילה: "ועקדת יצחק, לזרעו היום ברחמים תזכור".

נראה לבאר כי זיכרון זה אינו עניין חיצוני של זכירת מעשה גדול שעשו אבותינו, שאנו מבקשים לקבל עליו שכר. זיכרון זה מורה שיש בכל אדם מישראל שייכות פנימית למעשה העקדה, ובנשמת כל אחד מישראל קיים כוח שהורישו לנו אבותינו במעשה זה, בבחינת: "מעשה אבות – סימן לבנים", והכוח הוא – לבטל את כל רצונותינו עד כדי מסירות נפש בעבור דבר ה'¹⁹. הקדוש ברוך הוא זוכר לנו את מעשה העקדה היות שאף אנו שייכים אליו, ונחשב כאילו עקדנו את עצמנו לפני ה'. וכשם שהעקדה מזכירה את מעלתנו ומעוררת עלינו רחמי שמיים, כך היא גם מעוררת בקרבנו את המעלה הפנימית שבנו ומזכירה לנו מי אנחנו באמת.

נמצא שתקיעת השופר וקריאת התורה בראש השנה מעוררות ומגלות את מהותנו הפנימית של ההתבטלות לרצון ה' עד המוכנות למסור את הנפש, כפי שהתגלה בעקדה. השופר מעורר בנו את הכוח הפנימי והנשמתי הרוצה להתבטל למקורו ושורשו ולחיות

17. "וַיֹּאמֶר: בֵּי נְשָׁבָעִי, נָא ה', כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה... כִּי בָרַךְ אֶבְרָהָם וְהִרְבֵּה אֶרְבֶּה אֹת וְרַעַף כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם, וַיִּרֶשׁ וְרַעַף אֶת שְׁעָרֵי אֵיבָיו. וְהַתְּפַרְכֵּי בְּרַעַף כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ – עָקֵב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי" (פס' טז-יח).

18. וכן נפסק ב"שולחן ערוך" (או"ח תקפו, א) ששופר של ראש השנה מצוותו בשל איל. ועוד נפסק שם (תקפג, ב) שנוהגים לאכול בראש השנה ראש של כבש מפני שיש בזה זכר לאילו של יצחק אבינו, ומטעם זה כתב ה"משנה ברורה" (ס"ק י) שלכן עדיף לקחת דווקא ראש של איל.

19. יש שפירשו כך את הגמרא (גיטין נז, ב) על חנה שעקדה שבעה מבניה ואמרה להם: "בניי, לכו ואמרו לאברהם אביכם: אתה עקדת מזבח אחד – ואני עקדתי שבעה מזבחות!". ולכאורה קשה, וכי באה חנה להתפאר על אברהם אבינו? אלא כוונתה הייתה לומר שמכוח מעשיו של אברהם בעקדת יצחק, נמצאו בה הכוחות לעקוד שבעה מזבחות לה' יתברך.

בהשתוקקות תמידית לקיים את רצון ה'. ומתוך כך מתגלה הזיכרון האלוקי ביחס אלינו, ואנו נזכרים לטובה ויוצאים זכאים בדין.

נוכל להוסיף, שכוח זה, של מסירות נפש, קיים באומה בכל מדרגותיה (עייני תניא, ליקוטי אמרים, יח), ואנו מזכירים דווקא מעלה זו, כדי להזכיר את זכותם של כל ישראל.

ו. ביאור פסוקי תקיעת השופר

יש לבאר בדרך זו את הפסוקים שאנו אומרים לאחר תקיעת השופר, הלקוחים מתוך מזמור פט בתהלים (טו-יט): "צִדְקָה וּמִשְׁפָּט מִכֹּחַ כְּסָאָה, חֶסֶד וְאֱמֶת יִקְדְּמוּ פָנֶיךָ. אֲשֶׁר־יָעֵם יוֹדְעֵי תְרוּעָה, ה', בְּאוֹר פָּנֶיךָ יִהְיֶה לְכוֹן. בְּשִׁמְךָ יִגִּילוּ כָּל הַיּוֹם, וּבְצִדְקָתְךָ יְרוּמוּ. כִּי תִפְאֶרֶת עֲזָמוֹ אָתָּה, וּבְרִצְנֶךָ תִּרְוֶם קְרִינִי. כִּי לֹהֵ מְגִנָּנוּ, וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מְלִכְנוּ".

הצדק והמשפט הם "מכון כסאו" של ה', ולכן הדין הוא דין אמת. ה', היודע כל תעלומות לב, דן אותנו בראש השנה בהתאמה גמורה לאישיותנו ולמעשינו. ואנו, המכירים את עצמנו ואת רצונותינו ומעשינו, צריכים למצוא דרך אמיתית שנוכל לצאת על ידה זכאים במשפט.

הדרך היא על ידי תקיעת השופר – "אֲשֶׁר־יָעֵם יוֹדְעֵי תְרוּעָה". משמעות ידיעה זו היא הכרתנו בכוחו של השופר – לא רק לעורר אותנו לתקן את פרטיות המעשים, שאין די בכך כדי שנצא זכאים בדין – כי אם גם לעורר את הנקודה הפנימית שבתוכנו לזכור את בוראנו ולהכיר שאנו עבדי ה' החפצים לעשות רצונו. רק הכרה זו יכולה להוציא אותנו זכאים בדין.

מתוך ידיעתנו העמוקה את התרועה, ומכוח תקיעת השופר בפועל והתעוררות הנקודה הישראלית הנשמטית, מתגלה שאנו רוצים ללכת אחר דבר ה' ולהתבטל אליו – "ה', בְּאוֹר פָּנֶיךָ יִהְיֶה לְכוֹן". בהליכה זו אנו ממושיכים את הליכתו של אברהם אבינו לארץ ישראל מתוך ציווי ה', ואת הליכתם של אברהם ויצחק אל העקדה – "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו".

מכוחם של אבות האומה קיימת בכל אחד מישראל היכולת ללכת אחר ה' בכל המצבים, כדברי הנביא (ירמיהו ב, ב): "כֹּה אָמַר ה': זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֲהַבְתָּ כְּלוּלֶתֶיךָ, לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְמִדְבָּר, בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה".

ואף שהליכה זו נראית כלפי חוץ כביטול העצמיות, היא באמת שמחה ורוממות גדולה לישראל – "בְּשִׁמְךָ יִגִּילוּ כָּל הַיּוֹם וּבְצִדְקָתְךָ יְרוּמוּ".

מתברר שה' יתברך הוא כוחם ומעוזם של ישראל, ואנו יוצאים זכאים בדין – "כִּי תִפְאֶרֶת עֲזָמוֹ אָתָּה, וּבְרִצְנֶךָ תִּרְוֶם קְרִינִי". אזי אנו הופכים להיות חלק ממלכות ה' בעולם – "כִּי לֹהֵ מְגִנָּנוּ, וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מְלִכְנוּ".

ז. הדבקות בחיי החיים

יש חילוק גם במניע ובשורש של שתי בחינות התשובה – התשובה על המעשים והתשובה הכללית.

התשובה הראשונה נובעת מתוך הכרה שעצם החיים והשפע אינם ניתנים לנו במקרה, אלא נמשכים מן הבורא יתברך. על כן, הן מצד רצון האדם לקבל את השפע, הן מצד רצונו להכיר טוב לאלוקיו – האדם מבין שעליו לבחון את דרכיו ולהתאימם לרצון ה' המצופה ממנו, ושם כשל, עליו לתקן את מעשיו ולשוב בתשובה. משום כך תשובת המעשים כוללת בדיקה יסודית וחיפוש אחר כל הפגמים הדורשים תיקון – במעשים, במידות ובמחשבות.

בשונה ממנה, התשובה הכללית – שעניינה זכירה תמידית של הבורא וביטול רצון האדם בפני רצון ה' עד למדרגת מסירות הנפש – אינה נובעת מרצון להכיר טובה או מרצון שהשפע האלוקי לא יפסק מחיי האדם. דברים אלו אומנם יכולים להוביל לשינוי מסוים באורחות חייו של האדם, אך אין בכוחם ליצור באדם מוכנות לבטל את כל רצונותיו ואף למסור את נפשו למען שמו באהבה.

מדרגת תשובה פנימית זו נובעת משאיפת התמידות של הנשמה להיכלל באור מלכות ה' ולשוב ולהידבק בו יתברך. כן כתב בספר ה"תניא" (ליקוטי אמרים, יט): "כך נשמת האדם... חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולהידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ברוך הוא. הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא יישאר ממנה מאומה מממהותה ועצמותה הראשון – אף על פי כן זה רצונה וחפצה בטבעה".

שאיפת הנשמה להתבטל במאצילה הוא טבע האומה הישראלית. יסוד חייה של אומה זו הוא ההתמסרות המוחלטת לה' ורצונו, כדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות ישראל א, ג): "אין להגדיר את מהותה של כנסת ישראל... כוללת היא את הכל, והכל מיוסד על כלות נפשה לא־להים, על הרגשתה את המתק ואת הנועם העליון בכל עומק נשמתה, בכל יפעת תענוגיו. והתשוקה להא־להות בהתלהבות־נפש אמתית מתגלה היא בכל פינותיה... בצימאון אין חקר, 'כלתה נפשי' – לא־ל חיי', מתגלה במסירות נפש תדירית".

התורה מכנה את ישראל בשם "צבאות", כמו שנאמר (שמות יב, מא): "יֵצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". כשם שהחייל בצבא מבטל את רצונו הפרטי אל המשימה החשובה שניצבת מולו, בלי להשאיר מקום לשיקולים אישיים – כך לכלל ישראל אין שאיפות פרטיות או לאומיות אנוכיות, אלא כל חפצם ומגמתם הוא לעשות רצון ה' ולדבקה בו²⁰.

מעלה זו, המתגלה בכנסת ישראל, אינה רק נחלת עם ישראל בכללותו, אלא גם נחלת כל יחיד ויחיד מישראל. כל יחיד מישראל מגלה חלק מסוים מנשמת האומה. מכוחה של

20. עיין מה שביארנו בעניין זה בדרוש ז לפסח – "יצאו ברכוש גדול".

נשמת האומה יש גם ליחיד היכולת להתעלות למדרגה הנשמית של דבקות ומסירות נפש לדבר ה'. מתוך מדרגה זו שב האדם אל בוראו בדרך התשובה הכללית, ודרכה הוא משנה את מהותו ואת כלל אורחות חייו ורצונותיו.

ברם, היכולת להתעלות לתשובה כללית זו תלויה במידת התקשרותו של האדם מישראל אל נשמת האומה. וכדברי מרן הרב זצ"ל (אורות ישראל ג, ו), שאדם מישראל, הרוצה לזכות לאור חיים באמת – "צריך הוא שיסכים להיות שותל עצמו בכנסת ישראל בכל לבו, בכל חושיו וכוחותיו הגשמיים והרוחניים; שישים את מגמת חייו לקנות לו, לפי היכולת שבידו, את המידות הישראליות ואת הידיעות המיוחדות לישראל".

רק כך, מתוך שהתקשר היחיד בנשמת האומה וקנה בקרבו את יסוד החיים של האומה בכל כוחות נפשו, זוכה הוא להתעלות למדרגת חיים עליונה, שכל חייו הם ביטוי לאורה העליונה, לעשות רצון ה'.

לאור זאת נבין את ההלכה שאין מזכירים בתפילה פסוקים שבהם הקדוש ברוך הוא זוכר את היחיד (ש"ע, או"ח תקצא, ה). מדרגת התשובה האמיתית והשלמה, שישראל נתבעים לה, היא דווקא מכוח מעלת כלל ישראל וגדולת נשמתם, ומשם באה מעלה זו לכל יחיד מישראל, ומכוחה הם נזכרים לטובה ויוצאים זכאים בדין – ולכן אין מזכירים זיכרונות של היחיד, אלא רק של הכלל.

עניין זה בא לידי ביטוי גם בפסק ה"שולחן ערוך" שאין לאדם להתפלל מוסף בשלוש השעות הראשונות של היום, אלא אם כן הוא מתפלל בציבור (שם שם, ח). וביאר המשנה ברורה (ס"ק יד): "דבשלוש שעות ראשונות הקדוש ברוך הוא דן את עולמו, ושם יעיינו בדינו בייחוד, ומי יצדק! אבל כשהוא מתפלל בציבור – הן איל כביר לא ימאס".

כלומר, היחיד צריך לקשר את עצמו אל תפילת הציבור ולהשתייך לתשובתם, הנובעת מהמעלה הפנימית של נשמת האומה, ובהיותו מחובר אל נשמת האומה, הוא קרוב לצאת זכאי בדינו.

על כן גדולה היא החובה והזכות, בייחוד ביום ראש השנה, שיהיה האדם שותל עצמו בכנסת ישראל, בוחן במה וכיצד יכול הוא להיטיב לאומה ולהתמסר אליה, לחשוב את טובתה ולראות את ערכה – ובזה הוא מתעלה להיות דבק בה' אלוקים חיים, החותך חיים לכל חי²¹.

21. "עריכת המחשבה וקביעות העיון בהתקשרותם של ישראל, גדלותם, רוממותם, נצחיותם ותפארתם, מוכרחים המה מאד בימי התשובה, שמתוך זה מאהבים לבם של ישראל לאביהם שבשמים, וחסד התשובה מתגלה בכל כלי הודו והדרו" (מי מרום, אורי וישעי, א).



דרוש ד לשמוע קול שופר



א. תקיעת השופר בסיני

המצווה בראש השנה היא תקיעת השופר. כאשר אנו שומעים את תקיעתו של ה"בעל תוקע" אנו צריכים להיפתח לשמיעת קולות עמוקים ופנימיים.

בפסוקי השופרות שבתפילת מוסף אנו מזכירים את מעמד הר סיני ואת קול השופר שנשמע שם: "אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם... ותשמיעם את הוד קולך ודברות קודשך מלהבות־אש. בקולות וברקים עליהם נגלית, ובקול שופר עליהם הופעת".

תקיעת השופר בסיני נשמעה במלוא עוצמתה – "וַיְהִי קֹלֹת וּבָרָקִים, וַעֲנָן כָּבֵד עַל הָהָר, וְקוֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד" (שמות יט, טז). בניגוד לתקיעה בשופר של הדיוט, שהקול בהכרח הולך ונחלש עם הזמן, תקיעת השופר בסיני הייתה "תקיעת גבוה", ולכן קול השופר רק הלך והתחזק (פס' יט): "וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזָק מְאֹד, מִשֶּׁה יִדְבֵּר, וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל".

עצם עניינה של תקיעת שופר במעמד הר סיני מצריך ביאור. מטרת המעמד הייתה לקבל את התוכן האלוקי של עשרת הדברים, ומעמד זה נעשה ברקע של קולות וברקים שליוו אותו וגרמו ליראה גדולה. אך לשם מה היה צורך בקול השופר?

נראה שהשופר לא היה חלק מהרקע והתפאורה של המעמד, אלא היה שייך דווקא לצד התכליתי והמהותי של מעמד הר סיני.

בתקיעת השופר אין תוכן ומילים, אך זו מעלתו, התקיעה באה לבטא דבר הגדול מהמילים המוגדרות. כל דיבור מבטא תוכן מסוים, אך תוכן זה הוא לעולם חלקי ומוגבל, ואינו ביטוי של פנימיות המַדְבֵּר. אך תקיעת השופר מגיעה מפנימיותו של התוקע ואינה מתחלקת לתנועות מסוימות, ולכן יש בה ביטוי לעצמיותו של התוקע באופן פנימי ועמוק יותר משיש בדיבור¹.

1. "וזוהו התקיעות, שהוא קול בלי דיבור. שדיבור הוא התחלקות הקול לתנועות נפרדים ושונים. אבל הקול אחד מיוחד דבוק במקורו" (שפת אמת, ר"ה, תרל"ב, ד"ה: "במדרש"). ועיין ב"יערות דבש" א, ה.

על פי זה יש לומר שקול השופר האלוקי ההולך וחזק שנשמע בסיני מבטא את הנוכחות האלוקית המתגלה בעולם, ושמיעת ישראל את הקולות היא ביטוי לעמידתם של ישראל מול ריבונו של עולם, המביאה להכרה בוודאות מציאותו וייחודו המוחלט. מתוך שמיעת הקולות והמפגש עם ריבונו של עולם, שמעו ישראל את התוכן של עשרת הדברים, ההולכים ומפרטים את משמעות עמידה זו.

באופן זה יש לבאר את הפסוקים בפרשת ואתחנן (דברים ד, לה-לו) שנאמרו בקשר למתן תורה: "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת פִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים, אֵין עוֹד מִלְבָּדוֹ. מִן הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעָךְ אֶת קוֹל לְיִסְרָךְ, וְעַל הָאָרֶץ הָרָאָךְ אֶת אֲשׁוֹ הַגְּדוֹלָה, וּדְבָרָיו שְׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ". ישראל ראו והכירו שה' הוא האלוקים על ידי הקולות האלוקיים, קולות השופר שבאו משמיים, ומתוך כך שמעו דברי אלוקים חיים מתוך האש.

ייתכן לפרש כך את דברי בעל הגדה של פסח: "אלו קרבנו לפני ה' סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו". ישנה מדרגה עצמית כבר בהתקרבותנו להר סיני. בהר סיני שמענו את קול השופר, המפגיש אותנו עם מציאותו של הבורא יתברך, גם בלי קבלת התוכן המסוים הנאמר לנו בסיני, וקבלת התורה עצמה היא מדרגה נוספת הבנויה על גבי יסוד זה.

ראש השנה נקרא (במדבר כט, א): "יום תְּרוּעָה" מפני שביום זה חוזרות ומתגלות מציאות ה' בעולם ומלכותו², ולכן יום זה שייך לתקיעת השופר, המבטאת את הנוכחות האלוקית והנהגתו את המציאות. תקיעת השופר של ראש השנה באה להמשיך את תקיעת השופר שהתגלתה בסיני, ועל ידי שמיעתנו קולות אלו אנו שבים ועומדים בפני אותם קולות ששמענו בסיני³, והם מביאים אותנו להכרת האמונה והוודאות האלוקית, ומתוך כך לקבלת עול מלכות שמיים שלמה.

כן מובא בשיחות הרצ"ה (ר"ה, ב): "קולות אֱלֹהִיִּים נמשכים אלינו ממעמד הר סיני וממתן תורה. 'קול הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד', קול השופר ששמענו אז הולך ונמשך עד עתה ולכל הדורות... וכן עתה, בראש השנה, אנו מתכוונים לשמוע קולות השופר ולהחזיר אותם לתוכנו".

שמא מטעם זה המנהג הוא לתקוע במקום הבימה, שבה קוראים בספר התורה (רמ"א, אר"ח תקפה, א), ומלבד הטעם שכתבו הפוסקים (משנ"ב, ס"ק ג), שזכות התורה תסייע לנו, יש להוסיף שהדבר בא ללמד על החיבור שבין התורה שקיבלנו בסיני על ידי קולת השופר – לבין קולות השופר שאנו מצווים לשמוע בראש השנה.

התקיעה מעוררת בנו את הוודאות האלוקית ואת מלכותו בעולם, ועל כן זמן התקיעות נעלה מאוד. חז"ל (ויקרא רבה כט, י) אמרו שכאשר ישראל תוקעים בשופר, הקדוש ברוך הוא "עומד מכסא דין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים".

2. עיין במה שכתבנו בדרוש א באריכות.

3. "בראש השנה תקיעת שופר מעורר אותו הקול ששמענו בסיני" (שפת אמת, שבת תשובה, תרס"ב).

על ידי התקיעה אנו מתעלים למקום עליון ופנימי יותר מהחשבון של המצוות והעבירות המביאות את הדין, ואז הקדוש ברוך הוא עובר ל"כיסא רחמים" ודן אותנו מתוך שייכותנו לאמונה פנימית זו.

ב. מצווה בשמיעה

נחלקו הראשונים אם המצווה היא תקיעת השופר – או שמיעת קול התקיעה, ודעת רוב הראשונים שהשמיעה היא המצווה, וכן נפסק להלכה⁴.

כפי שנתבאר, יסוד תקיעת השופר הוא התקיעה האלוקית שנשמעה בסיני, ולכן, כשם שבעומדנו בהר סיני היה תפקידנו לשמוע את התקיעה ולא לתקוע בפועל – כך בתקיעה בראש השנה, אף שאנו ודאי צריכים למעשה של תקיעה מצידנו, עיקר המצווה היא שמיעת הקולות.

יש בזה גם עניין מהותי. כדי שיפעלו בנו קולות השופר את פעולתם הברוכה, עלינו להיות במצב נפשי של שמיעה. השמיעה היא פסיבית, ומשמעות שמיעתנו את קול השופר היא ההכרה שאנו עומדים בפני מציאות אלוקית נצחית, הגדולה ועליונה מאיתנו. רק בדרך זו אפשר לשמוע בתקיעת השופר בראש השנה את קול השופר המגיע מהתגלות ה' בסיני.

כן אמר הרצי"ה בשיחותיו (שיחות הרצי"ה, ר"ה, א): "האדם הנמצא במצב של שמיעה, הוא פסיבי, מקבל. כנגד התקיעה האקטיבית יש להיות פסיבי, כדי שקולות הקודש יכנסו לאזניים, שמיעה זו היא שמיעה פנימית של קבלת הדבר".

השמיעה הפסיבית מביאה את האדם להתבטלות לקול האלוקי, מתוך הכרה שהוא המנהל את המציאות, ודבר זה הוא מצוות היום ויסוד היום. בראש השנה אנו מודיעים לעולם כולו: יש בורא לעולם, המשמיע את רצונו למציאות, ותפקידנו לשמוע את הקול האלוקי עוד ועוד! וגם כשאנו התוקעים בפועל, אין זו תקיעה מקורית שלנו, אלא רק המשכה של התקיעה שנשמעה בסיני, ומטרתנו בתקיעה זו היא לשמוע את הקולות האלוקיים.

התבטלות זו, אין מטרתה להביא את האדם לחוסר עשייה, אלא להפך: שמיעת קול השופר וביטול האדם להנהגת ה' את המציאות צריכים להביא את האדם לעשיית מעשים גדולים וחשובים, של תיקון עולם במלכות ש-י. שמיעת השופר מנערת את האדם מהקטנות של חיי השעה המלווים אותו בכל השנה ומעמידה אותו אל מול בורא העולם ואל מול הרצון האלוקי ממנו ומהבריאה כולה.

על ידי התקיעה אנו זוכים להעמיד את תוכנם המקורי והאמיתי של החיים לנגד עינינו, ובדרך זו להתחיל את השנה. זו כוונת הנביא (עמוס ג, ו): "אם יִתְקַע שׁוֹפֵר בְּעִיר – וְעַם לֹא

4. עיין בספרנו "אלה הם מועדי", סוגיות לראש השנה, סימן א – גדר מצוות תקיעת השופר.

יִחָדְדוּ?!". אין הכוונה לקול המשתק את חיי האדם, אלא להפך – קול השופר מחריד את ליבנו, אינו מאפשר לנו להישאר בקטנות של חיי השעה, ומעמיד אותנו בפני גדלות האמיתית של החיים.

לכן אנו אומרים לפני התקיעות את הפסוק (תהלים קיח, ה): "מִן הַמִּצָּר קָרָאתִי יְיָ, עָנְנִי בְמִרְחָב, יְיָ". אנו נמצאים בקטנות ובמצר מצד פרטיותנו וקטנות חיינו, אך על ידי התקיעות אנו מתרוממים אל המרחב האלוהי, ומשם הקדוש ברוך הוא עונה לנו.

ג. השופר מעורר לתשובה, ותקיעת השופר במחנה

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד) שתקיעת השופר פונה לאלו אשר "שוכחים את האמת בהבל הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק, אשר לא יועיל ולא יציל", ומטרתה לעורר אותם להתבונן על דרכיהם הלא טובים, ולשוב מהם.

שכחת האמת נובעת מההתרחקות ממעמד הר סיני ומהשקיעה בקטנות של חיי ההווה. מטרת קולות השופר הוא להחזיר אותנו למקום שבו עמדנו לפני ה' בסיני, ומעוררים אותנו לחיות חיי ערך ואידיאל אלוהי.

זהו ייחודם של ישראל – "אֲשֶׁר־יְהוָה יִדְעֵי תְרוּעָה" (תהלים פט, טז), היודעים כיצד לשמוע את קול השופר, להתפעל ממנו ולנווט את חייהם על פיו – "ה', בָּאוֹר פָּנֶיךָ יְהִלְכוּן" (סם). וכך ביאר מרן הראי"ה קוק זצ"ל (עולת ראייה ב, עמ' שכט) פסוק זה: "שיודעים ומכירים את כח התשובה, הבא על ידי סגולת התרועה, המתגלה בימי רצון האלה, לתקון הלב בתשובה. וגם בכל השנה אור ה' לפנייהם, להורות להם דרך החיים והטוב, ה', בָּאוֹר פָּנֶיךָ יְהִלְכוּן"⁵.

אף שיש קולות המפחידים יותר מן השופר, נראה שדווקא השופר מעורר את האדם לתשובה, מכיוון שקולו לא שייך רק לשמיעת האוזן, אלא עיקרו בשמיעת הנשמה. כשם שהנשמה שמעה קולות אלו בסיני והתעוררה בעקבותיהם לקריאת: "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע!" (שמות כד, ז)⁶ – כך הנשמה שומעת אותם בכל שנה בראש השנה, ומתוך כך מתמלאת בוודאות קודש ומתעוררת למילוי תפקידה.

5. וכן כתב ה"שפת אמת" (שבת תשובה, תרס"ב): "אכן, צריך האדם להתעורר על ידי זה הקול, כמו שכתוב: 'אֲשֶׁר־יְהוָה יִדְעֵי תְרוּעָה'... שמשברין לבם על ידי התרועה". ועיין מה שהתבאר בדרוש ג – "באור פניך יהלכון".

6. על אמירה זו אמר רבי אלעזר (שבת פח, א) שהיא אינה אמירה רגילה של בשר ודם, אלא אמירת מלאכית נשמתית: "בשעה שהקדימו ישראל ל'נעשה' ל'נשמע' יצתה בת קול ואמרה להן: מי גילה לבני, רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו? דכתיב (תהלים קג, כ): 'פָּרְכוּ ה' מִלְּאֲכָיו, גְּבִרֵי כַח עֲשֵׂי דְבָרוֹ, לְשִׁמְעַת בְּקוֹל דְּבָרוֹ', ברישא: 'עשי', והדר: 'לשמע'".

מטעם זה השופר הוא הממתיק את הדין, ועל ידו הקדוש ברוך הוא עובר ל"כיסא רחמים", מכיוון שהוא החושף את פנימיות נשמתנו הטהורה ומגלה את אמינות עצמנו.

ה"טור", בתחילת הלכות ראש השנה (או"ח, תקפא), כתב בשם המדרש: "בראש חודש אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה: 'עֲלֶה אֵלַי הַיּוֹם' (דברים י, א), שאז עלה לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה: משה עלה להר! – שלא יטעו עוד אחר עבודת גילולים. והקדוש ברוך הוא נתעלה באותו שופר, שנאמר (תהלים מז, ו): 'עֲלֶה אֱלֹהִים בְּתִרְוָעָה'."

תקיעת השופר, יש בכוחה להרחיק ממחשבת עבודה זרה, שכן, כפי שנתבאר, השופר מעיד על הנוכחות האלוהית המוחלטת. וכשם שלמתן תורה קדמו קולות השופר, כך לפני עליית משה רבנו לקבל לוחות שניים יש צורך בקול של שופר.

אולם, יש חילוק בין הקולות. את קולות השופר שנשמעו בסיני השמיע הקדוש ברוך הוא, והם מבטאים את גילוי השכינה במציאות, והם מחייבים את ישראל להעמיד את חייהם למול תקיעה זו. תקיעה זו היא בבחינת "אתערותא דלעילא", היא פונה מלמעלה למטה.

אך את קולות השופר שנשמעו במחנה תקענו אנחנו, ולכן הם מבטאים את ההתעוררות לתשובה שהשופר מעורר בנו, ואנחנו מתמלאים בקולות אלו ובתשובה הבאה מכוחם, ומביאים להתעלות השכינה מלמטה למעלה, בבחינת "אתערותא דלתתא". וזו כוונת ה"טור" שהקדוש ברוך הוא בעצמו נתעלה בשופר זה.

נראה ששני הקולות האלה רמוזים בדברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל: מצד אחד, יש בשופר "גזרת מלך", המבטאת את התקיעה הראשונה האלוהית ששמענו בסיני. ומצד שני, יש בה רמז של התעוררותנו לתשובה, המבטאת את התקיעה השנייה.

ד. ערבוב השטן, ושני ימי ראש השנה

הגמרא בראש השנה (טז, א) מביאה את שאלת רבי יצחק מדוע תוקעים פעמיים בראש השנה – גם שלושים קולות לפני מוסף, וגם שלושים קולות בתפילת העמידה: "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין?". ותשובתה: "כדי לערבב השטן". מעיקר הדין היה די לשמוע שלושים תקיעות פעם אחת, אך אנו חוזרים ותוקעים פעם נוספת כדי "לערבב את השטן". השטן מקטרג על התקיעות הראשונות, ולכן לאחריהם אנו שבים ותוקעים תקיעות בלי קטרוג.

יש לומר שהתקיעות הראשונות הם הביטוי לבחינה הנעלה של שמיעת הקולות מסיני והעמידה מול בורא העולם ורצונו. אולם, תקיעות אלו לא החזיקו מעמד, וישראל חטאו בעגל. וכך, בכל שנה ושנה אנו תוקעים ושומעים את התקיעות הבאות אלינו מסיני, אך השטן מקטרג שאיננו ראויים לתקיעות אלוהיות כאלה, שאינן לפי מדרגתנו, ואין הן קבועות בנו.

מטעם זה אנו תוקעים תקיעות פעם שנייה. תקיעות אלו, הבאות מאיתנו, מגלות שרצוננו הפנימי הוא להעמיד את כל חיינו לפני הבורא יתברך, וגם אם אנו לעיתים נופלים ומועדים, התקיעות מעוררות אותנו לתשובה.

כמו כן, ריבוי התקיעות וחיוב המצווה של ישראל מעידים על זכות לבכם ורצונם הפנימי לעשות את רצון ה', וכאשר השטן שומע שישראל מיוזמתם באים ותוקעים שוב, הוא רואה שישראל מחבבים את המצוות, וממילא מסתמים דבריו⁷.

נראה שלא רק חביבות קיום המצוות מתגלה במעשה זה, אלא יש בכך גם עדות על השתוקקותנו לשמוע יותר ויותר את קול השופר, המעורר לתשובה ומעמיד את חיינו לפני ה', והשתוקקות זו היא העומדת מול קטרוגו של השטן.

בעלי ה"תוספות" (ד"ה: "כדי") פירשו בשם הירושלמי בדרך חדשה את ערבוב השטן. לדבריהם, השטן יודע שלעתיד לבוא ייתקע בשופר גדול, ואז בילע המוות לנצח, ולא יהיה לו עוד מקום בעולם. שמיעת הקולות הראשונים היא קולות המצווה, אך שמיעת הקולות השניים מביאה אותו לחשוב שהינה באה הגאולה השלמה, והגיעה שעתו להסתלק מן העולם, ולכן אין לו פנאי להשטין עלינו.

אך לכאורה קשה, הלוא השטן כבר שמע קולות אלו שנה שעברה וראה שהם אינם קולות הגאולה, ומדוע חושש מהם גם השנה?⁸

ושמא יש לומר שהשטן יודע שסוף כל סוף חייבת לבוא התקיעה של ביאת המשיח, ולכן, כל פעם ששומע כן, חושב מחדש שזו התקיעה המדוברת, שבהכרח צריכה לבוא.

עוד ייתכן, שתקיעת השופר לעתיד לבוא אינה רק מעשה המורה על בוא הגאולה, אלא הגאולה עצמה תלויה בשופר⁹. שמיעת קולות השופר שבכל הדורות, המעוררים את ישראל לתשובה, עם מעשה חיוב התקיעות של ישראל, המבטא את זכות לבכם ורצונם האמיתי, הם שמביאים בפועל את התקיעה הגדולה של הגאולה לעתיד לבוא. השטן יודע זאת, ולכן הוא חושש כל שנה בצדק שמא כבר מילאו קולות השופר את תפקידם, וכעת זו תקיעת הגאולה הגורמת לסילוקו!

וכשם שמעיקר הדין די בסבב אחד של תקיעות, ובכל זאת אנו תוקעים פעמיים – כך ראש השנה ותקיעת השופר בו, הם מעיקר דין תורה רק יום אחד, אך למעשה אנו חוגגים ותוקעים בשופר יומיים. ויש לומר שהיום הראשון מכון כנגד מלכות ה', שעומה יחד באים

7. כך ביאר רש"י (ר"ה טז, ב, ד"ה: "כדי") את "ערבוב השטן".

8. הסמ"ג (עשה מב, עמ' קט, א) ביאר שאין הכוונה בהכרח שהשטן חושב שזאת תקיעת הגאולה, אלא שתקיעה זו מזכירה לו את תקיעת הגאולה, כמו אדם שמזכירים לו את יום המיתתו, וזה מה שגורם לו "להתערבב", ואין לו כוח להשטין.

9. עיין במה שנתבאר בעניין זה בדרוש ח – "אתה זוכר מעשה עולם".

קולות השופר האלוֹקיים, המבטאים את מלכותו ואחדותו. והיום השני תקיעותיו הם מדרבנן, ועניינם לעורר אותנו לתשובה ועשייה.

ייתכן שמשום כך, אנו קוראים בקריאת התורה ביום הראשון של ראש השנה על פקידת ה' את שרה, שהוא תיאור מעשה ה' והשגחתו על בראיו, ואילו ביום השני אנו קוראים על עקדת יצחק, העוסקת במסירות הנפש שלנו והתמסרותנו לעבודתו יתברך.

ה. ישראל "יודעי תרועה"

קולות השופר מתחלקים לתקיעה פשוטה, שברים ותרועה, ולבסוף שוב תקיעה פשוטה.

יש לבאר בסדר התקיעות הללו, שקול התקיעה הפשוטה והישרה שייך לצליל השלם האחדותי, שאין בו שבירות וחלקיות, והוא מבטא את התגלות מלכות ה' בצורתה השלמה. תקיעה פשוטה זו היא שנשמעה בזמן מתן תורה, ומכוחה קיבלו ישראל את התורה ומצוותיה.

אך השברים והתרועה הם קולות שבורים, משמעות קולות אלו היא שהקול האלוֹקי ומלכות ה' אינם מתגלים באופן שלם ומלא, אלא יש הפסקות בגילויים, והארת ה' מצומצמת וחלקית.

ותחת קול אחד, ישר ופשוט, נשמעים קולות רבים וקצרים, המבטאים את הפירוד והחלקיות שבעולם. ולכן קולות השברים והתרועה מבטאים קולות של גניחות ויללות, הבאים לעולם בשל החיסרון בהופעת מלכות ה' והארתו בעולם.

אולם, ישראל הם "יודעי תרועה". משמעות ידיעה זו איננה מסתכמת רק בידיעתם כיצד לחיות את תקיעת השופר בחייהם, אלא יש כאן דגש נוסף: גם בזמן שלא ניכרת כל כך מלכות ה' והשגחתו בעולם, וההארה האלוֹקית באה בהבזקים קצרים, ורוב הזמן ישנה החשכה – כשהשלטון על העולם נתון בידי גויים רשעים, ישראל בגלות מרה, ונראה שכביכול עזב אלוקים את הארץ, חלילה – גם אז ישראל מתגלים כעם "יודעי תרועה", היודעים לשמוע גם בקולות הקצרים והשבורים האלה את התקיעה האלוֹקית העומדת מאחוריהם ואת ההשגחה האלוֹקית על העולם דרך כל המחשכים והייסורים.

כאשר מתגלים במציאות קולות השברים והתרועה – קולות בודדים, המסמלים הארות אלוֹקיות קצרות, שכביכול מאפשרות לחיי הטבע והחומריות להשתלט, ולשלטונם של בני האדם לתפוס את מרכזם של החיים בהווה – אז נדרש האדם להתאמץ בכל כוחו להחזיק בכל קול חלקי כזה ובכל גילוי אלוֹקי, בבחינת: "אַחַזְתִּיו וְלֹא אֶרְפְּנוּ"¹⁰.

10. "אַחַזְתִּיו וְלֹא אֶרְפְּנוּ" (שיר השירים ג, ד) – הייתי חושב באהבת ה' ולא הסחתי דעתי מזה הרעיון" (רינה של תורה לנצי"ב, שם).

המסירות לכל קול ולכל גילוי אלוקי והאחיזה בו מביאה לכך שקולות אלו מתרחבים ונעשים לאמֶר המרכזי של חיי האדם וחיי האומה כולה, ומתוך כך היא מתגלה בהרחבה בעולם כולו, בשוב מלכות ה' וההארה האלוקית למקומה, וזו הבחינה של התקיעה הפשוטה שבאה לאחר השברים והתרועה, ובאה דווקא מכוחם.

קול תקיעה פשוטה זו האחרונה רומזת לתקיעתו של מלך המשיח, המחזיר את מלכות ישראל ומלכות ה' למקומה: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר, וְהַנְּדָחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לֵה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם" (ישעיהו כז, יג). תפקידם של ישראל "יודעי התרועה" הוא לא להמתין לתקיעה הגדולה – אלא לפעול להביאה על ידי אחיזתם הבלתי מתפשרת בכל גילוי אלוקי חלקי, ובזה הם מביאים את הגאולה והתקיעה הגדולה.

זו המשמעות של שאלת ציפיית הישועה שנשאל כל אדם בעלותו לדין של מעלה¹¹. לכאורה, יש לשאול מה נפקא מינה שיש בציפייה זו, אם הישועה באה – הוא לבטח שמע עליה, ואם לא באה – מה תועלת הייתה בציפייתו? אלא, ציפיית הישועה היא עצמה הפועלת את הישועה. ישראל אינם פסיביים במהלך הגאולה, אלא ציפייתם לישועה ואחיזתם בכל גילוי אלוקי של ישועה, יש בהן להרחיב ולהעמיק את הישועה בפועל ולהביאה לעולם.

ו. דרישת ה' מהמצר בחיי הפרט

מבואר להלכה ב"שולחן ערוך" (או"ח תקצ, ט) שיש חובה לתקוע מהצד הצר של השופר, ולא מהצד הרחב, משום שנאמר: "מִן הַמִּצָּר קָרָאתִי יְיָ, עָנְנִי בְמִרְחָב, יְיָ".

ישנו חוק אלוקי במציאות, שכאשר יפנה האדם אל ה' מן המצר – מתוך אחיזה בלתי מתפשרת באותם קולות אלוקיים המתגלים לו ומאירים את דרכו, על אף היותם צרים וקטנים – בהכרח שיבוא לבסוף לשמוע את דבר ה' המתגלה אליו מן המרחב. לכן תקיעת השופר חייבת להיעשות בדרך זו, ומתוך קולות השברים והתרועה, באים לקול התקיעה הפשוטה, המביאה עימה את הגאולה.

יש להוסיף, שישנה בחינה שכך היא המידה דווקא, שרק כאשר האדם מוכן מצידו להימצא במצר ולהיות בצמצום – רק אז הוא זוכה לשמוע את המענה של ה' מן המרחב.

כל עוד האדם חי את חיצוניותם של החיים, הוא אינו זוכה למרחבים האלוקיים של הנשמה, התורה והגאולה. רק כאשר האדם מצידו מוכן להתמסר לחיים הפנימיים, חיי הקודש והנשמה, ומוכן להימצא בעבור כך במצר החומרי, אז הוא פותח את עצמו בזה למרחבים אלוקיים אין-סופיים. זהו המענה של ה' במרחב – לדורשים אותו מהמצר.

11. "אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... צפית לישועה?" (שבת לא, א).

כך היא דרכה של תורה, כדברי ריש לקיש (ברכות סג, ב): "מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? שנאמר (במדבר יט, יד): 'זאת התורה – אדם כי ימות בְּאֵהָל'". על ידי מיתה זו, שהאדם מקבל על עצמו לצמצם ולרכז את כל כוחות חייו בלימוד התורה, הוא זוכה לחיים חדשים נשמיים-אלוקיים, שעליהם אומרת המשנה באבות (ב, ז): "מרבבה תורה – מרבבה חיים"¹². וכן בברייתא שם (ז, י): "גדולה תורה, שהיא נותנת חיים לעושה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר (משלי ד, כב): 'כִּי חַיִּים הֵם לְמַצְאֵיהֶם, וְלִכְל בְּשָׂרוֹ מִרְפָּא'".

מטעם זה אנו קוראים את פרשת העקדה בראש השנה. פרשה זו מלמדת שאברהם אבינו היה מוכן לעקוד את בנו ואת כל מפעל חייו לדורות, והיה נכון לחיות במצר ובצמצום מפני דבר ה' – והקדוש ברוך הוא ענה לו במרחב, בברכה גדולה לדורות.

וכן בהפטרת ראש השנה אנו קוראים בפרשת חנה, אשר התפללה לה' על ילד, וכאשר קיבלה את חפצה, מסרה אותו לה'. נכונותה של חנה לעשות כן היא שמזכה אותה בברכה גדולה – בילד זה עצמו, שנעשה לאחד מגדולי נביאי ישראל, ובעוד ילדים שנולדו לה בעקבות כך¹³.

כך יש לבאר את דברי רבי יצחק (ר"ה טז, ב), ש"כל שנה שְׁרָשָׁה בתחילתה, מתעשרת בסופה" – שנה שהאדם מוכן לצמצם את רצונותיו ולהיות במצר, להיות "רש", מסתיימת בעשירות, על ידי מענה ה' אליו במרחב.

וכן להפך אמר רבי יצחק (שם) ש"כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה" – ולא נשמע הקול המכריז ואומר שהאדם מוכן לקבל על עצמו את המצר לטובת רצון ה' יתברך, שנה כזאת אינה ממלאת את ייעודה, ולכן – "מריעין לה בסופה".

נוכל לבאר בדרך זו את הרמז שנתנו הקדמונים לחודש "אלול" בראשי התיבות של הפסוק (שיר השירים ו, ג): "אֲנִי לְדֹדִי, וְדֹדִי לִי". אם אדם מוכן להתמסר כולו לקדוש ברוך הוא, הקדוש ברוך הוא מתגלה אליו ומזכה אותו בשנה טובה כדי שיוכל לעובדו. וכדברי ה"שפת אמת" (אלול תר"מ, ד"ה: "הרמז"): "בימים אלו צריכין להפריש ולהרחיק מכל עניני עולם הזה כפי היכולת, לקיים: 'אֲנִי לְדֹדִי', ולזכור כי האדם נברא רק לעבודת הבורא יתברך. ובחודש אלול מתקיים: 'אֲנִי לְדֹדִי', ועל ידי כן מתקיים בחודש תשרי: 'וְדֹדִי לִי', שהוא השפעת חיים וקדושה על כל השנה".

חז"ל (ר"ה לג, ב) לימדו שעניינה של התרועה הוא בבחינת: "גנוחי גנוח", ו"לילי יליל", וביאר ה"שם משמאל" (ר"ה, תרע"ב) בשם ה"אבני נזר", שעניין התקיעות הוא "שאדם יראה את עצמו כאלו נשברו כל עצמותיו, ואין בהם מתום, והוא מוטל חולה במטה" – זו הבחינה

12. וכן אמרו חז"ל (אבות ד, ט): "רבי יונתן אומר: כל המקיים את התורה מעוני – סופו לקיימה מעושר, וכל המבטל את התורה מעושר – סופו לבטלה מעוני".

13. "וַיְבַרֵךְ עָלֵי אֶת אֱלֹקָנָה וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאָמַר: יֵשֶׁם ה' לְךָ זֶרַע מִן הָאִשָּׁה הַזֹּאת תַּחַת הַשָּׂאֵלָה אֲשֶׁר שָׂאֵל לָהּ... כִּי פָקַד ה' אֶת חָנָה, וַתֵּהֵר וַתֵּלֶד שְׁלֹשָׁה בָנִים וְשְׁמֵי בָנֹת. וַיִּגְדֵּל הַנַּעַר שְׁמוֹאֵל עִם ה' (ש"א ב, כ-כא).

של הגניחות, בבחינת אדם חולה. לאחר מכן עוברים לבחינת היללה: "כאדם שבוכה על מתו, היינו שיראה עצמו כאילו הוא מת ועבר ובטל מן העולם".

מטרת גניחות ויללות אלו היא שיכיר האדם שהוא חייב להיושע, וכאשר הוא פונה כלפי שמיא בבחינה זו, מתוך ידיעה שעצם חייו תלויים, והוא זקוק לישועה ממרומים – אז יזכה ש"שפיעו עליו מן השמים חיים חדשים".

ז. דרישת ה' מהמצר בחיי הכלל

יסוד זה, הנכון בחיי הפרט, נכון גם בחייה של האומה כולה. כשישראל מקבלים על עצמם שעבודת ה' ומלכותו תהיה תכלית חייהם, והם דבקים בתורה ומצוותיה גם בזמן הגלות והמצר, כשהגויים שולטים עליהם – דווקא אז, ומתוך כך, הם זוכים לצאת מהמצר אל המרחב האלוני, המתגלה בגאולתם של ישראל.

בפרשת בהר אומרת התורה (ויקרא כה, כג): "כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמִּי". ה"חת"ם סופר (דרשות לר"ה, תקפ"ה, לפני תקיעת שופר) ביאר את הפסוק בדרך זו: "היינו, אחד מבינינו הוא תמיד כגר או כתושב: אם אתם גרים בעולם הזה – אני תושב, ואם אתם תושבים – אני במדריגת הגר".

הקדוש ברוך הוא נקרא לעיתים: "גר", ולעיתים: "תושב", והדבר תלוי בדרכו של האדם: "בזמן שאדם מחזיק עצמו כגר – הקדוש ברוך הוא נקרא: תושב, כמו שנאמר (שמות כה, ח): 'וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹכָם'. ואם האדם מחזיק עצמו בעולם הזה כתושב, לילך אחרי שרירות לבו הרע, אז אין הקדוש ברוך הוא יכול לדור אצלו, ונעשה כביכול כגר".

כאשר האדם מקבל על עצמו עול מלכות שמיים בשלמות, והוא מוכן להיות גר בעולם הזה בעבור מלכות ה' – אז הקדוש ברוך הוא נקרא: "תושב" ושוכן עימו. אך אם האדם חפץ להיות תושב קבוע בעולם הזה, אז ישנו חיסרון בקבלת עול מלכות שמיים שלו, והקדוש ברוך הוא אינו שוכן עימו בקביעות.

לכן, כדי לקבל עול מלכות שמיים על עצמנו, "אנו צריכים לזכור בגירות ולשוב בתשובה שלימה לפניו... ומה לנו בתקיעת שופר אם לא לזכור בגלות המר!". זכירת הגלות משמעותה לזכור שהקדוש ברוך הוא נמצא עימנו בבחינת "גר" בלבד, וזאת משום מעשינו הרעים, שאנו חפצים להיות קבועים בעולם הזה כתושבים בשלווה. וזכירת דבר זה צריכה לעורר אותנו לתשובה שלמה, וזו היא קבלת עול מלכות שמיים שלמה.

ה"חת"ם סופר ביאר את הפסוק: "מִן הַמִּצָּר קָרָאתִי יְיָהּ" – "שאני חושב שאני במצור ובמצוק, אז – 'עֲנֵנִי בְּמִרְחָב, יְיָהּ', כי הוא במדרגת תושב ומלך, ובידו להיטיב לי".

וכאשר אנו תוקעים במקום הצר, אנו מבטאים עניין זה. אבל, "קיצר הרחב, והרחיב הקצר" – לא יצא (עפ"י ר"ה כו, ב). היינו, שהוא במדרגת תושב, והקדוש ברוך הוא במדרגת

גר – לא יצא בתקיעה, כי תקיעת שופר מרמז על היפוכו, שנזכור שאנו גרים בעולם הזה, בפרט בין האומות".

בדרך זו הוסיף ה"חת"ם סופר" וביאר את נבואת הגאולה: "וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר, וְהַנְּדָחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" – "היינו אותם בני אדם שהיו מחזיקים עצמם בגלות כדבר האבוד ומודח, והיו נחשבים בעיניהם כגרים – המה יזכו לשמוע בקול שופר גדול ולהשתחוות לה' בהר קודשו. אבל אותם שהיו מחזיקים עצמם בגלותם כתושבים לבין אומות, המה לא יזכו. והיינו מה שאמרו חז"ל (תענית ל, ב): 'כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה'".

נראה שאפשר ללמוד יסוד זה, השייך לנבואת הגאולה האחרונה, כבר מהגלות הראשונה במצרים.

כאשר ירדו למצרים, קיבלו ישראל על עצמם להיות גרים – "לְגֹר בְּאֶרֶץ פָּאֲנֹ" (בראשית מז, ד). מטעם זה ביררו ישראל לעצמם את ארץ גושן, כדי להימנע מהתערות במצרים ולא להיות תושבים.

אולם, בסוף פרשת ויגש נאמר (שם שם, כז): "וַיָּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, בְּאֶרֶץ גִּשְׁן, וַיֵּאָחֲזוּ בָהּ וַיִּרְבּוּ מְאֹד". בפועל, התנהגו ישראל כמו תושבים בגלותם, ולא כגרים, ומעשה זה הכביד את העבדות והוסיף שנים לגלות מצרים.

כן כתב ה"כלי יקר" (שם): "וַיָּשֶׁב יִשְׂרָאֵל... בְּאֶרֶץ גִּשְׁן" – כל פסוק זה, באשמת בני ישראל הוא מדבר, כי הקדוש ברוך הוא גזר עליהם: 'כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֶךָ' (שם טו, יג), והמה ביקשו להיות תושבים במקום שנגזר עליהם גרות... הפסוק מאשימם על ישיבה זו, שביקשו אחוזה בארץ לא להם, ולא כך אמרו אל פרעה: 'לְגֹר בְּאֶרֶץ פָּאֲנֹ', מלמד שמתחילה לא ירדו להשתקע שמה, אלא לגור, כמדייר בי דיירא. ועכשיו חזרו מדבריהם, וכל כך נשתקעו שמה, עד שלא רצו לצאת ממצרים, עד שהוצרך הקדוש ברוך הוא להוציאם משם ביד חזקה"¹⁴.

ורק כאשר הרגישו ישראל גרים, עד שנאנחו מצרת העבודה וזעקו לשמיים – רק אז נשמע קול שוועתם, והחלה הגאולה (שמות ב, כג-כה): "וַיֵּאָחֲזוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבֶדָה וַיִּזְעֻקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבֶדָה – וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם, וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אֲבֹתָם, אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיֹּדַע אֱלֹהִים".

כן גם תקיעת השופר שבכל שנה, הבאה מהמצר ומזכירה את היותנו גרים בלבד, היא שמביאה את התקיעה של מלך המשיח, המוציאה את ישראל מן המצר אל המרחב – "מִן הַמִּצָּר קָרָאתִי יְיָ, עָנְנִי בְּמִרְחָב יְיָ!"

14. ועיין בפירושו לשמות יב, מ, שביאר שגם זמן השעבוד ארך בעקבות זאת, ובמקום ארבע מאות שנה – ישבו במצרים ארבע מאות ושלשים שנה.



דרוש ה למענך אלוקים חיים



א. זכרנו לחיים

ראש השנה הוא יום הדין¹, וביום זה נקבע איך תהיה השנה הקרובה וכיצד ייראו חיינו בשנה זו². משום כך, בתפילות הימים הנוראים הוסיפו הגאונים בקשות בתפילה על החיים: "זכרנו לחיים, מלך חפץ בחיים, וכתבנו בספר החיים, למענך אֱלֹהִים חיים".

אנו מבקשים בתפילה על החיים, אך אין בקשתנו מסתכמת ברצון לחיים טבעיים ונעמיים שכל אדם חפץ בטבע בריאתו, אלא אנו מבקשים על חיים בעלי ערך ומשמעות, חיים שיהיו – "למענך אֱלֹהִים חיים".

בכל אדם מישראל ישנה נפש טבעית־בהמית ונפש אלוקית. הנפש הטבעית היא המחיה את החיים הטבעיים, שיש בהם אכילה ושתייה, גידול ילדים וההתמודדות עם קשיי הקיום והפרנסה. בנפש זו שותפים ישראל עם אומות העולם.

אך באדם מישראל ישנה גם נפש אלוקית, כוח הנשמה שבו, המשתוקקת למה שמעבר לחיי הטבע³. נפש זו שייכת לעולמות עליונים, ולכן בקשתה היא לחיות חיים בעלי תוכן ומשמעות אלוקיים, שיש בהם עשיית רצון ה', ומטרתם לגלות את שם ה' בעולם. רק כך הנשמה האלוקית באה על סיפוקה.

כך ביארו חז"ל (קהלת רבה) את הכתוב (קהלת ו, ז): "וְגַם הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמְלָא" – "משל, למה הדבר דומה? לעירוני שנשא בת מלכים. אם יביא לה כל מה שבעולם – אינן חשובין לה

-
1. "בראש השנה באחד בתשרי ראש השנה לשנים... רב נחמן בר יצחק אמר: לדין. דכתיב (דברים יא, יב): 'מִרְשֵׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה' – מראשית השנה נידון מה יהא בסופה. ממאי דתשרי הוא? דכתיב (תהלים פא, ד): 'תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר, בַּפֶּסֶחַ לַיּוֹם חֲגֹגוּ', איזהו חג שהחדש מתכסה בו? הוי אומר, זה ראש השנה, וכתוב (שם שם, ה): 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מִשְׁפָּט לֹאֱלֹהֵי יַעֲקֹב' (ר"ה ח, א).
 2. "בראש השנה הקדוש ברוך הוא דן לכל השנה, ולפעמים לשנים רבות" (משנ"ב תקצא, ס"ק יד).
 3. וכן מובא בספר התניא (ליקוטי אמרים, א-ב): "לכל איש ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נשמות... נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא, והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף... ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש, כמו שכתוב (בראשית ב, ז): 'וַיִּפַּח בְּאַפּוֹ נִשְׁמַת חַיִּים'".

כלום, למה? שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם – אינם כלום לה, למה? שהיא מן העליונים".

וכן הרחיב ה"מסילת ישרים" (פרק א): "לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה, כי מה הם חיי האדם בעולם הזה! או מי הוא ששמח ושליח ממש בעולם הזה! ...ולא עוד, אלא שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה, שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם; כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם".

הנפש האלוקית שיש בכל אדם מישראל איננה שייכת למציאות הטבעית, ולכן כל מעדני העולם הטבעי והחומרי אינם שווים בעיניה.

הנשמה האלוקית, לא רק שדורשת היא מגמה אחרת לחיים, מעבר לצד הקיומי, אלא היא גם מגדירה אחרת את עצם מושג החיים. מבחינתה, חיים שאין עימם דבקות אלוקית וקיום תורה ומצוות ה' יתברך – אינם חיים כלל, ומשולים הם למוות! וכפי שאנו אומרים בתפילת ערבית, בברכת קריאת שמע: "כי הם חיינו ואורך ימינו, ובהם נהגה יומם ולילה" – חיי התורה והמצוות והדבקות האלוקית רק הם הנקראים: "חיינו", ולא דבר אחר זולתם!

וכן כתב "אור החיים" הקדוש, בפירושו לכתוב (דברים ל, כ): "לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ, לְשִׁמּוֹעַ בְּקוֹלוֹ וּלְדַבֵּק בּוֹ, כִּי הוּא תַּיִד וְאַרְךְ יָמֶיךָ" – "שטעם חפץ בחיים הוא 'לְאַהֲבָה אֶת ה'... לְשִׁמּוֹעַ בְּקוֹלוֹ', ונתן טעם: 'כִּי הוּא תַּיִד', כי מה לאדם חיים, אם לא רצונו יתברך, שעשיית רצונו היא תסובב שידבק האדם בקונו, כאמרו: 'וּלְדַבֵּק בּוֹ', וזה הוא עצמו החיים בעולם הזה, ואורך ימים לעולם הבא, והוא אומרו: 'וְאַרְךְ יָמֶיךָ'".

"אור החיים" ביאר בדרך זו גם את הפסוק (שם ד, ד): "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בְּה' אֱלֹהֵיכֶם תִּיִּם בְּלִפְנֵי הַיּוֹם" – "והכוונה בשיעור הדיבור על זה הדרך להעיר שהחיים נמשכים להם ממקור החיים... שזולת זה לא יקרא חיים, הגם שיתנועע ויאכל וכו', שהרשעים, בחייהם – קרוים מתים (ברכות יח, ב)⁴".

ומכיוון שאלו – ורק אלו – הם חיי הנשמה, לכן, כאשר אנו מזכירים: "וזכרנו לחיים", אנו מבארים מייד לאילו חיים כוונתנו – חיים שהם "למענך אֱלֹהִים חיים", חיי דבקות אלוקית וקיום תורה ומצוות.

4. ועיין במלבי"ם (תהלים סג, ד): "כִּי טוֹב חֶסֶדְךָ מִחַיִּים, שְׁפָתִי יִשְׁבְּחוּנֶךָ" – כי החיים אינם תכלית לעצמם, רק שהם אמצעיים שעל ידם 'שְׁפָתִי יִשְׁבְּחוּנֶךָ', שבלעדי החיים אי אפשר שאשבח אותך בשפה... ואם כן, אחר שעקר תכלית החיים וטובם הוא מה שיכול להודות לה' על החסד... כי על ידי החסד 'שְׁפָתִי יִשְׁבְּחוּנֶךָ', וזאת היא תכלית החיים".

ב. חיי דבקות והעולם הבא

תכלית חיים עליונים כאלה אינה מסתכמת בעולם הזה, אלא תכליתה העולם הבא, כמבואר בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ח, א).

הרמב"ם מבאר שם ששכר התורה הוא בעולם הבא, ועונשם של הרשעים הוא שייכרתו מעולם עליון זה: "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמה, והטובה שאין עמה רעה... שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה, ויהיו בטובה זו; ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו, אלא יכרתו וימותו, וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם, אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה".

הרמב"ם (שם, ו) הוסיף שיייתכן שיקל אדם בטובה זו ויחשוב שהיה ראוי שיהיה שכר אחר להולכים בדרך התורה והמצוות: "שמא תקל בעיניך טובה זו ותדמה שאין שכר המצוות... אלא להיותו אוכל ושותה מאכלות טובות ובוועל צורות נאות ולובש בגדי שש ורקמה ושוכן באהלי שן ומשתמש בכלי כסף וזהב ודברים הדומים לאלו".

מדגיש הרמב"ם שאין הדבר כן! אף על פי שבעולם הזה, החומרי, אנו חושבים את כל אלו לשכר גדול, אין זה אלא מפני שאנו מחוברים לגוף וצרכיו ולנפש הטבעית: "שכל הדברים האלו – דברי הבאי והבל הם! ואין בהם תועלת, ואינה טובה גדולה אצלנו בעולם הזה, אלא מפני שאנו בעלי גוף וגויה, וכל הדברים האלו, צרכי הגוף הם, ואין הנפש מתאוה להם ומחמדת – אלא מפני צורך הגוף".

אך הנפש האלוקית הנמצאת באדם אינה חומדת לכל אלו, אלא דווקא לקרבת ה' – "ובזמן שאין שם גוף, נמצאו כל הדברים האלו בטלים! הטובה הגדולה שתהיה בה הנפש בעולם הבא... אותה הטובה גדולה עד מאד, ואין לה ערך בטובות העולם הזה אלא דרך משל, אבל בדרך האמת, שנערוך (-שנשווה) טובת הנפש בעולם הבא בטובות הגוף בעולם הזה במאכל ובמשתה – אינו כן! אלא אותה הטובה גדולה עד אין חקר, ואין לה ערך ודמיון! הוא שאמר דוד (תהלים לא, כ): 'מִה רַב טוֹבָה אֲשֶׁר צִפְנָה לִי רֵאִי'".

מטעם זה, כאשר אנו מבקשים על החיים – היינו, חיי קודש, המלאים דבקות אלוקית – בקשתנו אינה רק על חיי העולם הזה, אלא כוונתה גם לחיי העולם הבא. וכן כתב השל"ה (ר"ה, תורה אור, צ): "כל בקשתנו לחיים הוא על חיים הנצחיים הרוחניים, סוד עולם הבא".

השל"ה ביאר בכך כיצד אנחנו יכולים להוסיף את בקשת "זכרנו לחיים" בשלוש הברכות הראשונות, שכידוע אינן מיועדות לבקשות פרטיות: "יש לך להתבונן על מה שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות לד, א), כי בשלש ראשונות אין לשאול בצרכי הגוף". וביאר השל"ה שהבקשה על החיים אינה בקשה על "צרכי הגוף והעניינים הגופניים בצרכי עולם", אלא על חיי הנפש האלוקית: "אנו מניחים כל צרכי הגוף, ואנו בוחרים בסוד החיים, שהם חיי הנפש, כאמרו

(שם ל, יט): 'וּבְחֶרֶת בְּחַיִּים'⁵. וכאשר אנו מדבקים את הנפש בשורש החיים, ממילא החיים כולם מתברכים.

גם ה"שם משמואל" (ר"ה תרע"ב, ד"ה: "במדרש רבה") שאל על בקשתנו לחיים בראש השנה, אך שאלתו נובעת מהאמור בתיקוני זוהר, שגינינו את המבקשים על עצמם בקשות פרטיות בראש השנה⁶. וביאר ה"שם משמואל" שאין גנאי בבקשותינו בתפילה, מפני שכל אלו אינן לשם מילוי תאוות החיים, אלא כדי לעשות רצונו יתברך: "וכזה הן כל תפילותינו, שאנו מבקשים חיים והצלחת עולם הזה – אין זה התכלית אצלנו, רק שעל ידי זה נהיה פנויים לעבודת ה' יתברך, או לגדל בנינו לתלמוד תורה... או שיהיה לאל ידנו לעשות צדקות ומצוות בחיית. וזה שאנו מתפללים: 'זכרנו לחיים'".

בדרך זו ביאר ה"שם משמואל" את דברי המדרש (ויקרא רבה כט, ב), שאומות העולם "מכלות שדותיהם", ולכן הקדוש ברוך הוא עושה עימן כליה, אך ישראל, שאין מכלים שדותיהם, אין הקדוש ברוך הוא מכלה אותם. וביאר שהשארית הפאה בסוף השדה מבטאת שגם כאשר אדם עוסק בדברים גשמיים, הוא אינו בא לתכלית ההנאה החומרית שבהם, אלא שומר חלק מן השדה לעניים, ובזה הוא מודה שיש לו תכלית אחרת, נעלה יותר – להידבק בה' יתברך. בזכות זה ישראל זוכים שהקדוש ברוך הוא לא עושה עימם כליה, אלא חותמם לחיים. אך אומות העולם, תכליתן היא ההנאה החומרית, וכשם שהנאות העולם הזה כלות – כך הנמשך אחריהן כלה.

יש לומר, שלכן אנו מקדימים לבקשת החיים בפועל את הרצון לזכירת ה' אותנו לחיים – "זכרנו לחיים". ולכאורה, מה עניינה של בקשה זו? ומדוע לא היה די בבקשה על כתיבה בספר החיים?

אלא, בקשתנו לחיים אינה בקשה עצמית, אנו מבקשים חיים הקשורים ומחוברים אלינו יתברך, ובאים מתוך זיכרוננו אותנו. וכדברי הגמרא (ר"ה לד, ב): "אָמְרוּ לִפְנֵי בְּרַאשׁ הַשָּׁנָה מַלְכוּת, זְכוּנוֹת וּשְׁפוּרוֹת: מַלְכוּת – כְּדִי שְׁתַּמְלִיכוּנִי עֲלֵיכֶם, זְכוּנוֹת – כְּדִי שִׁיבָא לִפְנֵי זְכוּנוֹיִכֶם לטובה, ובמה? בשופר".

5. גם בתפילת השל"ה (מסכת תמיד, נר מצוה, קלג) המפורסמת מופיע יסוד דומה: "אבינו, אב הרחמן, תן לכולנו חיים ארוכים וברוכים. מי כמוך אב הרחמן, זוכר יצוריו לחיים ברחמים, זכרנו לחיים נצחיים, כמו שהתפלל אברהם אבינו (בראשית יז, יח): 'לֹא... יִחְיֶה לְפָנֶיךָ', ופירשו רבותינו ז"ל: ביראתך". אברהם אבינו מתפלל על זרעו שיחיה, ופירשו חז"ל (תרגום יונתן, רש"י) שהכוונה לחיים של יראת שמיים, שאלו החיים האמיתיים.

6. "אלא כלהו צווחין בצלותין ביומא דכפורי ככלבים: הב! לב לנא מזונא וסליחו וכפרה וחיי, כתבנו לחיים, ואינון עזי נפש ככלבים, דאינון אומין דעלמא, דצווחי לגביה, ולית לון בשת אנפין, דלא אית מאן דקרא ליה בתיובתא דיחזור שכינתיה לקודשא בריך הוא, דאיהי מרחקא מיניה למהדר לגביה" (תיקוני זוהר כב, א).

ג. פקידת שרה, חנה ורחל

ביום הראשון של ראש השנה אנו קוראים בפרשת פקידת שרה ומפטירין בפקידת חנה (ש"ע, או"ח תקפד, ב). וטעם הדבר, מפני ששרה וחנה נפקדו בראש השנה (משנ"ב שם, ס"ק ו).

מעבר לכך שהפקידות של שרה וחנה אירעו ביום זה, נראה שפרשיות אלו מלמדות אותנו על משמעות רצונן של האימהות הקדושות להיפקד, ומכאן נלמד על כל התוכן של בקשת "בני, חיי ומזוני", שרוב עסקי האדם והעולם סובבים סביבו (ראה מו"ק כח, א).

הקדוש ברוך הוא פקד את שרה, ונולד לה ולאברהם בן לזקנותם, אך לאחר מכן ציווה ה' על אברהם להעלות לעולה את יצחק בנו, ואברהם עשה זאת מתוך הכרה שכל מציאות בנו בעולם היא לשם עשיית רצונו יתברך ולקדש את שמו.

גם יצחק עצמו הגיע למעלה זו, שכל חייו הם קודש לה', וכאשר התפאר עליו ישמעאל שהוא מל בגיל של דעת ובחירה, שלא כיצחק, שנימול בהיותו תינוק, השיב לו יצחק: "באבר אחד אתה מיראני? אילו אמר לי הקדוש ברוך הוא: זבח עצמך לפני – לא הייתי מעכב!" (רש"י, בראשית כב, א), ומתוך כך החל ניסיון העקדה.

בוודאי גם בקשתה של שרה לבן הייתה מאותו המקום העליון של הרצון לקדש שם שמיים על ידי בן זה, שימשיך את זרע אברהם ופועלו בעולם. על פי זה נוכל לבאר מדוע פרחו נשמת שרה כששמעה על מעשה העקדה (שם, שם כג, ב) – שרה לא ידעה שזביחת יצחק נעשתה בציווי ה' וחששה שבעקבות כך לא תתקיים מגמת אברהם וזרעו בעולם.

נוכל גם לומר בדרך הדרוש, שכאשר נתבשרה שרה שהסכים בנה יצחק לעקוד את נפשו מפני דבר ה', הבינה שהיא הגיעה לשלמות תפקידה החינוכי בהצלחתה להעמיד בן בעל מעלה עליונה ונשגבה, ולכן באה לתכליתה וסיימה את תפקידה בעולם, ומתוך כך התעלתה לעולם העליון.

את היסוד הזה מצאנו גם בפקידת חנה, שהתפללה שנים רבות על ילדים והצטערה מאוד מחיסרון זה. יסוד בקשתה לא היה מהצד הטבעי הפשוט של אישה הממתינה לילד, אלא מתוך רצון להרבות כבוד שמיים בעולם. על כן, כאשר פקדה הקדוש ברוך הוא בבן, השאילה אותו חנה לה' לכל הימים.

פקידותיהן של שרה וחנה מלמדות אותנו שבקשת האימהות לא הייתה לשם הנאתן האישית והפרטית, אלא מתוך הבנה עמוקה של תפקידן בעולם. וזו היא בקשתנו לחיים בראש השנה, שהיא המשך בקשתן של שרה וחנה שנפקדו בראש השנה – לקיים את רצון ה' בעולם.

יסוד זה מתגלה גם אצל אימנו רחל, שנפקדה אף היא בראש השנה, וגם היא גילתה שרצונה בילד אינו למענה ולטובתה, אלא מפני שאיפתה הפנימית לקיים את ייעודה ולתת את חלקה בהעמדת האומה.

משום כך, שמו של הילד שנולד לרחל הוא יוסף – "יֹסֵף ה' לִי בֶן אֶחָד" (בראשית ל, כד), וברש"י: "יודעת היתה בנבואה שאין יעקב עתיד להעמיד אלא שנים עשר שבטים, אמרה: יהי רצון שאותו שהוא עתיד להעמיד, יהא ממני, לכך לא נתפללה אלא על בן אחר". רחל לא ביקשה בן בשביל עצמה – אלא משום שחשבה על תפקידה בבניית בית ישראל, ורצונה בבנים הוא כדי למלא את תפקידה וייעודה.

ד. יום הדין

בראש השנה אנו מתחילים לבקש על החיים מפני שזהו יום הדין שבו נחתמים חיינו, אך יש בזה עוד עניין. בשל מעלתו וקדושתו של ראש השנה והיותו יום בריאת האדם, אנו מסוגלים לחזור בו לשורש בריאת האדם בכלל ובריאתנו בפרט.

האדם, עם הבריאה כולה, נברא לכבוד שמיים, וכדברי הנביא ישעיהו (מג, ז): "כָּל הַנֶּקְרָא בְּשִׁמִּי, וְלִכְבוֹדִי בְּרֵאתִיו, יִצְחָתִיו אֶף עֲשִׂיתִיו". בכל השנה אנו שוכחים שורש זה ומתרחקים ממנו, אך בראש השנה קיים בנו הכוח לחזור אל השורש, ולכן אז אנו מתאימים את עצמנו לשורש הבריאה ומבקשים על החיים האמיתיים, הדבוקים לכבודו יתברך – "למענך אֱלֹהִים חַיִּים".

גם היות ראש השנה יום הדין קשור לעניין זה. מחשבת הבורא הייתה לברוא את העולם במידת הדין, אלא שראה שאין העולם מסוגל לכך ושיתף עימה את מידת הרחמים (רש"י, בראשית א, א).

מידת הדין, אין משמעותה הנהגה אכזרית וקשה ח"ו, אלא גילוי האמת המוחלטת ותביעה מהאדם לעמוד במדרגה זו. מדרגה זו היא פנימית ועמוקה, ובה רצה הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם. אך העולם לא היה מסוגל לעמוד בתביעה זו, ולכן שיתף עימה את הנהגת הרחמים. אולם, ביום ראש השנה נברא העולם מחדש, ועם זה חוזרת ומתעוררת התביעה הפנימית שיעמוד העולם במידת הדין.

וכן אמר הרצי"ה (שיחות הרצי"ה ר"ה, שיחה ב): "תכנית הבריאה היתה לברוא אותנו במידת הדין... הדין הוא למעלה מהנורמה שלנו, נפגשים עם ההוה אמינא של ריבונו של עולם. 'רצה הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם במידת הדין'. מידת הדין היא מדרגה של: 'רצה הקדוש ברוך הוא', היא מתנשאת מעל צמצומי העולם ומגבולותיו. המציאות אינה מתחילה כאן, אלא מ'רצה הקדוש ברוך הוא'... הכל אחוז בשורש העליון, ולפעמים אנו מתרוממים למעלה ונפגשים בשורש הבריאה. יש ימים בהם אנו מוקפצים מהגבולות שלנו אל עבר 'רצה הקדוש ברוך הוא'".

תביעה זו, לעמוד במידת הדין, הבאה עם התחדשות העולם והברואים, היא המביאה גם את ישראל להתחדש ולהשליך מעליהם את הצדדים החיצוניים של החיים ולהעמיד את עצמם מול אמות החיים, וממקום עליון זה לבקש על החיים.

לצד הרצון האלוקי לברוא את העולם במידת הדין והאמת המוחלטת, התגלה גם אור אלוקי עליון, העומד בבסיס הבריאה. אולם, גניזת מידת הדין האלוקי הביאה גם לגניזת אור זה⁸. בראש השנה, כאשר מידת הדין מתגלה מחדש, מתגלה איתה יחד גם הארת אור אלוקי עליון זה, המאיר לברואיו את הדרך.

יש לומר, שמטעם זה, כאשר ישראל מתחדשים ומעמידים את עצמם מול אמות המציאות ומידת הדין, הם זוכים גם לאור אלוקי זה, המאיר את דרכם בחשכת העולם הזה ויודעים לזהות בוודאות את אמות המציאות. אז פורצים מפנימיות נשמתם הרצון והבקשה להתאחד עם אלוקים חיים, שזהו שורש נשמות ישראל ומבוקשם הפנימי⁹. לכן ראש השנה נקרא יום האורה, כדברי חז"ל (מדרש תהלים) על הפסוק (תהלים כז, ד): "לְדָוֶד ה' אֱלֹהֵי יִשְׁעִי" – "אורי בראש השנה".

ה. בין ישראל לעמים

בקשת החיים של ישראל – המכוונת למען התוכן והתכלית הנעלים היוצאים מחיים אלו – היא העיקר הגדול המבדיל בין ישראל לעמים. גם אצל העמים ייתכנו גילויי אמונה ועבודת אלוקים, אך עצמות חייהם אינה בעבור כך.

בסיס חייהם של הגויים הוא החיים הטבעיים, ולאחר מכן מגיע התוכן שיוצקים לחיים אלו כשלב נוסף על בסיס החיים. תוכן זה יכול להיות חשוב ומשמעותי, אך הוא לעולם רק נלווה ונוסף על עצמות החיים.

אך אצל ישראל התחדש שעצם חייהם הטבעיים נועדו לשם עבודת ה'. עבודת ה' אצל ישראל אינה נלווית לעצם החיים, אלא היא עצמות חייהם, ובלעדיה אין להם חיים כלל¹⁰.

חילוק מהותי זה מתבטא בעבודת ה' של ישראל בשונה מעבודת ה' של העמים. אצל הגויים, גם כאשר הם עובדים את ה', אין עבודתם לשמה, אלא למען עצמם, ולמען השכר היוצא להם מכך.

8. כן כתב רש"י על הפסוק (שם שם, ד): "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם כִּי טוֹב וַיְבָרֶכְהוּ...". – ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא".

9. "נשמת האדם... חפצה וחשקה בטבעה להיפרד ולצאת מן הגוף ולהידבק בשרשה ומקורה בה', חיי החיים ברוך הוא, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא יישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון, אף על פי כן, זה רצונה וחפצה בטבעה" (תניא, ליקוטי אמרים, יט).

10. "כנסת ישראל רוצה לחיות דוקא מפני התכלית המוסרית שיש בהווה בכללה... הננו אוהבים את המגמה המוסרית העליונה שבהויה, כשם שהננו אוהבים את עצמנו, ויותר ממה שהננו אוהבים את עצמנו" (אורות, אורות ישראל א, ה).

הגמרא במסכת בבא בתרא (י, ב) מספרת ששאל רבן יוחנן בן זכאי את תלמידיו כיצד יש לפרש את הפסוק במשלי (יד, לד): "צִדְקָה תְּרוֹמֵם גּוֹי, וְחֶסֶד לְאֻמִּים חֲטָאת".

נענה רבי אליעזר ואמר: "צִדְקָה תְּרוֹמֵם גּוֹי" – אלו ישראל... 'וְחֶסֶד לְאֻמִּים חֲטָאת' – כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו".
נענה רבי יהושע ואמר: "צִדְקָה תְּרוֹמֵם גּוֹי" – אלו ישראל... 'וְחֶסֶד לְאֻמִּים חֲטָאת' – כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן".

נענה רבן גמליאל ואמר: "צִדְקָה תְּרוֹמֵם גּוֹי" – אלו ישראל... 'וְחֶסֶד לְאֻמִּים חֲטָאת' – כל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתיהר בו, וכל המתיהר נופל בגיהנם".

ורבי אליעזר המודעי אמר: "צִדְקָה תְּרוֹמֵם גּוֹי" – אלו ישראל... 'וְחֶסֶד לְאֻמִּים חֲטָאת' – כל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן, שאין עושין אלא לחרף אותנו בו".

הגמרא מבארת שיש הבדל מהותי בין הצדקה והחסד שישראל עושים, שעבודתם היא "לשמה", וכן מעשי הצדקה והחסד שלהם – לבין הצדקה והחסד שעושים הגויים, שאינם יכולים להתעלות לעבודה "לשמה", ועבודתם היא בהכרח למען עצמם, וכך גם מעשי הצדקה והחסד שלהם.

בקשר לדברי רבי אליעזר, שמטרת חסדם של הגויים היא למען עצמם, להתגדל, שואלת הגמרא: וכי כוונה כזאת אינה ראויה, והיא פוסלת במעשה? והלא שנינו בברייתא שהאומר: "סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא" – הרי זה צדיק גמור, הרי לנו שאף על פי שכוונתו אינה רק לשם הצדקה, אלא לדברים אחרים, הוא עדיין נחשב צדיק!

והגמרא מחלקת: "כאן בישראל, כאן בעובד כוכבים". אך מדוע שיהיה חילוק בכוונה זו בין ישראל לגויים? אם כוונה שלא לשמה אינה רצויה – הרי שגם בישראל היא אינה רצויה! ואם העיקר הוא המעשה, ואין הכוונה משפיעה, מדוע שבמעשה של הגויים הכוונה כן תשפיע?

רש"י (ד"ה: "כאן") ביאר את סיבת החילוק: "ישראל – דעתן לשמים, בין יחיה בין לא יחיה, אינו מהרהר אחר מדת הדין; אבל עובדי כוכבים אינו נותן אלא על מנת כן, ואם לאו – מתחרט"¹¹.

ישראל הנותן צדקה, ליבו לשמיים, ונותן את הצדקה ועושה את רצון ה' בנפש חפצה. כמובן, כוונתו ורצונו שיחיה בנו, אך גם אם ח"ו לא תיענה בקשתו, הוא לא יקרא תיגר ולא יהרהר אחר מידת הדין, אלא ידע שכך גזר הקדוש ברוך הוא, ולא יתחרט על מעשיו הטובים.

11. גמרא זו נמצאת גם במסכת ראש השנה (ד, א), וגם שם ביאר רש"י: "כאן בישראל, שלבו לשמים, ואם מריעין לו בחייו – אינו קורא לו תגר, אלא תולה היסורין בעונו; אבל נכרי, אם אין מטיבין לו כגמולו – קורא תגר".

ישראל יודע שיש עיקר עצמי בעשיית רצון ה' ובמעשים הטובים. בשבילו, הצורך שלו בישועה מעורר אותו לעשיית מעשים, אך המעשים הטובים אינם תלויים בקבלת רצונותיו ובמילוי הישועה שביקש, ולכן הוא נחשב לצדיק גמור.

אבל הנוכרי, כשהוא מקיים מצווה בדרך זו, הוא איננו חפץ במצווה עצמה, אלא עשיית המצווה אצלו היא רק על מנת שיתמלא רצונו שלו, ואם לא יתמלא רצונו, יקרא תיגר על ה' ויצטער על המצווה שעשה.

בדרך זו יש לבאר גם את הגמרא במסכת עבודה זרה (ג, א), שלעתיד לבוא יבואו ישראל ויקבלו את שכרם על כל התקופה שקיימו את התורה והמצוות. וגם העמים ירצו שכר נפלא זה, ולכן יבקשו מהקדוש ברוך הוא שייתן גם להם מצווה לזכות בה לשכר. הקדוש ברוך הוא ייתן להם את מצוות הסוכה, ומייד יעשה. אך אז יקדיר להם הקדוש ברוך הוא חמה, והם יצאו מהסוכה ויבעטו בה, ולא יזכו בשכרה.

מקשה הגמרא: והלא גם ישראל יוצאים מן הסוכה במקרה זה, מדין "מצטער הפטור מן הסוכה"! הגמרא עונה שאומנם גם ישראל פטורים במקרה כזה מיישיבה בסוכה, אך ישראל אינם מבעטים בסוכה, אלא יוצאים ממנה בהכנעה.

וביאור זה, שרצונם הפנימי של ישראל הוא לקיים את מצוות ה'. משום כך ישראל מצטערים באמת כאשר אינם זוכים לקיים את מצוות ה' ורצונו. אך מטרת הגויים בעשיית המצווה היא רק לצורך השכר, ואין להם שום עניין במצווה מצד עצמה ומצד רצון ה' שבה. לכן, כאשר הם אינם זוכים לשכר מהמצווה, אין להם בעיניהם שום ערך ומשמעות, אלא להפך, הם מזלזלים בה ומבעטים בסוכה¹².

ו. יונה ותשובת נינוה – תשובת ישראל והעמים

כשם שמהות חייהם של ישראל ועבודת ה' שלהם שונות משמעותית משל הגויים, כך יש חילוק מהותי בין מעשה התשובה אצל ישראל לבין מעשה התשובה אצל העמים, שכן, תשובת העמים היא תשובה חיצונית של שינוי המעשים, והיא באה רק מפני יראת העונש¹³.

12. כך ביאר מרן הרא"ה קוק זצ"ל (אורות האמונה, מינות, טז) בקשר לעבודה הזרה והמינות, שאינן יכולות להתעלות לקיום מצוות ה' מצד הערך העצמי שבהן, מפני שכל חפצן הוא טובת עצמן: "המינות מתאמצת לקרוע את העולם, לפרוק עול המעשה... עבודה זרה ותרגית, היא חשבה בגאות ודונה לספוג מן הקודש רק אורח הרעיון והרגש, וזהו הכל רק לתועלתה ולאהבת עצמה; אין לה שום הכרה בכבוד שמים ובתוכן של עבודה אלהית; אבל מתאוה היא לאותה המנוחה והשלווה שהבטחון והאמונה נותנים, אבל לסייג את החיים במעשה אינה חפצה".

13. עוד בחילוק שבין תשובת ישראל לתשובת העמים, עיין בדרוש ג' – "באור פניך יהלכון" (ה"ט), ובדרוש ב ליום הכיפורים – "לפני ה' תטהרו" (ז"ט).

זו הייתה תשובתם של אנשי נינוה. אחרי שהזהיר יונה שעוד ארבעים יום נינוה נהפכת, התעוררו אנשי העיר לתשובה (יונה ג, ה): "וַיִּקְרְאוּ צוֹם וַיִּלְבְּשׁוּ שָׂקִים, מִגְדּוֹלָם וְעַד קֶטְנָם". אפילו מלך נינוה הושפע מכך (פס' ו): "וַיִּקֶם מִפָּסָאוֹ וַיַּעֲבֹר אֶדְרֵתוֹ מֵעָלְיוֹ וַיִּכַּס שָׁק וַיֵּשֶׁב עַל הָאֶפֶר", הוא אף קרא לעמו (פס' ז): "הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה, הַבָּקָר וְהָצֹאן, אֵל יִטְעֲמוּ מֵאוֹמָה, אֵל יִרְעוּ, וַיִּמָּוּ אֵל יִשְׁתּוּ!". והכתוב מסכם (פס' ח-ט): "וַיִּתְפָּסוּ שָׂקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה, וַיִּקְרְאוּ אֶל אֱלֹהֵים בְּחִזְקָה, וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ מִדֶּרְכּוֹ הִרְעָה וּמִן הַחֶמֶס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם. מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחָם הָאֱלֹהִים וַיָּשֶׁב מִחֶרֶן אָפּוֹ, וְלֹא נֶאֱבַד".

מלך נינוה גזר צום על האדם ועל הבהמה, והאדם והבהמה התכסו בשקים. מעשה זה תמוה: במה חטאה הבהמה, שעליה לצום? וכיצד תוכל לחזור בתשובה על ידי הצום והשק? רבי יצחק אברבנאל (על פס' ה) פירש שמטרת מעשה זה הייתה לעורר רחמי שמיים על הבהמות, שאינן יכולות לאכול, ומתוך כך יתעוררו רחמיו גם עליהם.

עוד אפשר לומר, שתשובתם לא נבעה מהכרה פנימית ברוע מעשיהם ובחיוב לשוב בתשובה על כך. התשובה שלהם נבעה מחששם שהבורא עומד להשמידם, ולכן ניסו לרצותו בכל דרך וגזרו צום אף על הבהמה.

כך נראה גם מדברי הגמרא (תענית טז, א) שהרחיבה במעשיהם של אנשי נינוה: "מאי הוו עבדי (מה היו עושים אנשי נינוה)? אסרא (-אסרו) הבהמות לחוד, ואת הוולדות לחוד, אמרו לפנינו: רבוננו של עולם, אם אין אתה מרחם עלינו – אין אנו מרחמים על אלו!".

אנשי נינוה העמידו כביכול את רחמי ה' בסימן שאלה וטענו בפניו, שכשם שהוא מחייב את בני האדם לרחם על הבריות – כך גם הוא חייב לרחם עליהם, ואם אינו מרחם עליהם, גם הם לא ירחמו על הבריות.

עוד אומרת הגמרא: "וַיִּקְרְאוּ אֵל אֱלֹהִים בְּחִזְקָה" ... אמרו לפנינו: רבוננו של עולם, עלוב ושאינו עלוב, צדיק ורשע, מי נדחה מפני מי? "גם כאן באים כביכול אנשי נינוה בטענות כלפי שמיים, שדרך העולם היא שהעלוב, הסובל עלבוננו, והצדיק, הוא המוחל, ולא הרשע. על כן, ה', שהוא הצדיק, צריך למחול להם על מעשיהם.

ומבואר מכל זה שתשובת אנשי נינוה לא הייתה תשובה פנימית "עד דכדוכה של נפש", אלא תשובה חיצונית, שנועדה לרצות את הבורא, לצד טענות נגדו, שאין זו דרך המשפט הראויה, והוא מחויב לרחם עליהם.

דבר זה מבאר מדוע לא רצה יונה ללכת לנינוה להתנבא וניסה בכל כוחו להימלט מנבואה זו. יונה ידע שתשובתם של אנשי נינוה חיצונית בלבד ופונה רק למישור המעשי, ואף על פי כן יקבלה ה'.

וכשכך באמת קרה, חרה ליונה מאוד על כך (יונה ד, א-ב): "וַיִּרַע אֵל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה וַיִּחַר לוֹ. וַיִּתְפַּלֵּל אֶל ה' וַיֹּאמֶר: אָנָּה ה'! הֲלוֹא זֶה דִּבַּרְתִּי עַד הַיּוֹתִי עַל אֲדָמָתִי, עַל כֵּן קִדְמָתִי לְבָרֶךְ תַּרְשִׁישָׁה, כִּי יִדְעָתִי כִּי אַתָּה אֵל חַנוּן וְרַחוּם, אֲרָךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְנָחָם עַל הָרָעָה".

המלבי"ם תמה: לכאורה, היה צריך יונה לשמוח על קבלת תשובתם של נינוה – "מה זה חרה ליונה? ולא ידע זאת שבעבור זה שלחו ה' כדי להשיבם בתשובה, ושעל ידי כך תבוטל הגזרה? והיה לו לשמוח, כי רבים השיב מעון!".

אלא, סיבת הדבר היא – תשובתם החיצונית והבלתי שלמה של אנשי נינוה: "לפי שיונה חשב שלא תשוב הגזרה מעליהם עד שישוּבוּ בין באמונות ודעות בין במעשים, והם לא שבו רק מהמעשים, כמו שכתוב (יונה ג, י): 'וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת' כל 'מַעֲשֵׂיהֶם, כִּי שָׁבוּ', ועדן (-ועדיין) החזיקו בעבודות זרות, ובכל זאת נחם ה' על הרעה"¹⁴.

קבלת תשובתם של אנשי נינוה, אף שלא הייתה אלא תשובה חיצונית של שינוי המעשים בלבד, רמזה גם בתשובת ה' ליונה (שם ד, יא): "וְאֲנִי לֹא אֶחָסוּךָ עַל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה? אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מְשֻׁתִּים עֲשָׂרָה רְבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יָמֵינוּ לְשִׁמְאֵלוֹ וּבִהְמָה רֶבֶה". הקדוש ברוך הוא הודיע ליונה שעליו לחוס על נינוה מפני שיש בה הרבה בני אדם ובהמות, ובה רמז לתשובה של אנשי נינוה, שאף הם השוו במעשיהם את תשובת האדם לתשובת הבהמה, דהיינו, תשובה של מעשים חיצוניים, בלי כוונה ופנימיות הלב. ועל כך אמר ה' ליונה, שאף שתשובתם חיצונית בלבד, הוא בכל זאת מקבל אותה.

אך הדרישה מישראל היא ליותר מכך, לא רק תשובה חיצונית של שינוי מעשים, אלא גם תשובה פנימית, שמטרתה לשוב אל ה' בכל ישותם ועצמיותם.

כך עולה מנבואת הושע (יד, ב): "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ, כִּי כָשַׁלְתָּ בְּעֶוְנְךָ". הושע פונה אל העם ואומר להם שמכיוון ששם ישראל חל עליהם, ופנימיותם מחוברת לה', לכן התביעה מהם היא לשוב דווקא אליו. משמעות שיבה זו היא חיבור ודבקות במקור חי העולמים, הכוללת עימה את שינוי כל המעשים, המחשבות והרצונות¹⁵.

תשובה שלמה זו אינה מביאה רק לתיקון המעשים שנעשו ולכפרה על העונש, היא גם מקרבת את ישראל חזרה לאביהם שבשמיים. וזהו רצונם וחפצם האמיתיים של ישראל, כדברי "נעים זמירות ישראל" (תהלים עג, כח): "וְאֲנִי, קִרְבַּת אֱלֹהִים לִי טוֹב, שְׁתִּי בְּאֵדְנִי ה' מְחִסִּי, לְסֹפֵר כָּל מַלְאכֹתָיִךְ". מלבד מה שתשובה זו מתקנת את מעשה החטא והקלקול, היא גם מתקנת את הריחוק מה' שגרם החטא.

רבנו יונה (שערי תשובה א, מב) מלמדנו שמדרגת תשובה כזאת היא שאיפתם של הצדיקים. הצדיקים אינם מסתפקים בכפרה על חטאיהם, אלא משתוקקים לחדש את הקשר והדבקות

14. ועיין בפירוש רבי יצחק אברבנאל (יונה ד, א) שפירש גם הוא שיונה הצטער שקיבל ה' את תשובת נינוה, מכיוון שהייתה תשובה חלקית בלבד.

15. רבים מהנביאים ניבאו בדרך דומה. כן ניבא ירמיהו (ד, א): "אִם תִּשׁוּב יִשְׂרָאֵל, נָאם ה', אֲלֵי תִשׁוּב – הַשִּׁיבָה צְרִיכָה לַהֲיִית אֵל ה'. וְכֵן זָכְרִיה (א, ג): "וְאֶמְרָת אֱלֹהִים: כֹּה אָמַר ה' צִבְאוֹת: שׁוּבוּ אֵלַי, נָאם ה' צִבְאוֹת, וְאֶשׁוּב אֵלֵיכֶם, אָמַר ה' צִבְאוֹת". ומלאכי (ג, ז): "שׁוּבוּ אֵלַי, וְאֶשׁוּבָה אֵלֵיכֶם, אָמַר ה' צִבְאוֹת".

ברכוננו של עולם: "כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה, ואין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו, ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מה' ושיחפוץ בהם, ורצונו – החיים הקיימים והאמתיים והאור הגדול הכולל כל הנעמות".

רבנו יונה הביא פסוקים המורים עניין זה: "כענין שנאמר (תהלים ל, ו): 'חיים בְּרָצוֹנוֹ', ונאמר (שם פ, כ): 'ה' אֱלֹהִים צָבָאוֹת, הַשִּׁבְנוּ, הָאֵר פְּנֶיךָ, וְנִשְׁעָה'. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (מדרש תהלים ד, י): 'אין לנו אלא הארת פניך', והוא ענין הרצון".

ז. כפרת יום הכיפורים ונשיאת פנים לישראל

ראש השנה הוא יום אוניברסלי, ובו הקדוש ברוך הוא דן את העולם כולו, וכפי שאנו אומרים בתפילה בברכת הזיכרונות: "ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב, ואיזו לשלום, איזו לרעב, ואיזו לשובע. ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות. מי לא נפקד ביום הזה! כי זכר כל היצור לפניך בא, מעשה איש ופקודתו ועלילות מצעדי גבר".

לאחר מכן מגיע יום הכיפורים, והוא יום כפרה מיוחד לישראל, וכפי שאומרת התורה (ויקרא טז, ל-לד): "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם, לְטָהָר אֶתְכֶם, מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ... וְהָיְתָה זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם, לְכַפֵּר עַל פְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתֶם אַחַת בַּשָּׁנָה". כך מדויק גם בדברי המשנה בתענית (ד, ה): "לא היו ימים טובים לישראל... וכיום הכיפורים".

אך לכאורה, כשם שישראל זקוקים לאחר יום הדין ליום הכיפורים לכפר על מעשיהם – כך גם אומות העולם זקוקות לכפרה זו, ומדוע אינן זוכות לה? וכי יש משוא פנים בדבר?¹⁶

ונראה שיש חילוק מהותי בין ישראל לעמים, שהוא המאפשר את הכפרה של יום הכיפורים דווקא לישראל.

ישראל בפנימיותם רוצים לעשות את רצון ה', וכדברי הגמרא בברכות (יז, א), המביאה את התפילה שהיה מוסיף רבי אלכסנדר בן יוסף בסוף תפילתו: "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם".

וכבר נתבאר לעיל שבקשת ישראל לחיים היא לחיים שמתקיים בהם רצון ה' – "למען אֱלֹהִים חַיִּים". ביום הכיפורים ישראל אינם אוכלים ואינם שותים, אלא מתעלים מעל ענייני היצר הרע וה"שאור שבעיסה", ולכן יום זה חושף את פנימיותם של ישראל, וגילוי זה, המבטא את אמיתותם של ישראל, הוא המביא לסליחה וכפרה.

16. עיין במה שנתבאר בעניין זה בדרוש א ליום הכיפורים.

אולם, פנימיות חיי הגויים אינה לעשות את רצון ה', להפך, רצונם הפנימי הוא לעשות את רצון עצמם, ורק לעיתים רצונם מסתדר עם רצון ה', ולכן הגויים אינם זוכים לכפרה ולסליחה של יום הכיפורים.

נראה שליסוד זה רומזת גם הגמרא בברכות (כ, א): "אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, כתוב בתורתך (דברים י, יז): 'אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד', והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב (במדבר ו, כו): 'יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ'!". כיצד ייתכן שהקדוש ברוך הוא מכתיב בתורתו שהוא נושא פנים לישראל? והלא מידה זו נאסרה בתורה, והיא סותרת את האמת, שהיא חותמו של הקדוש ברוך הוא!

הקדוש ברוך הוא משיב לשאלת המלאכים: "וכי לא אשא פנים לישראל? שכתבתי להם בתורה (דברים ח, י): 'וְאֶכְלֶתְּ וּשְׂבַעְתָּ וּבִרְכַּתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ' – והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה!". לכאורה לא ברורה תשובת ה' למלאכים: וכי מפני שישראל מדקדקים על עצמם, מותר לישא להם פנים ולסטות ממידת האמת?

אלא, המשמעות הפנימית של דקדוק ישראל על עצמם יותר מן הציווי היא שישראל בפנימיות ליבם ורצונם חפצים לעשות את רצון ה', בלי שיקול וחשבון של כדאיות. מטעם זה לא די לישראל רק בחובה ההלכתית, בבחינת: "מה חובתי ואעשנה", אלא חפצים המה לעשות את רצון ה' גם כאשר אין זו חובתם.

זו אפוא תשובת ה' למלאכים: מכיוון שכך פנימיות רצונם של ישראל, לכן גם הדין הנעשה עימם אינו רק לפי מעשיהם החיצוניים, אלא הוא גם מחובר לשאיפתם הפנימית. אך הגויים אינם חפצים לעשות את רצון ה', ולכן עימם יש דקדוק גמור על מעשיהם.

ומבואר בירושלמי (ר"ה א, ג) שישראל שמחים ביום הדין: "אי זו אומה כאומה הזאת? בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא, אבל ישראל אינן כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים – יודעין שהקדוש ברוך הוא עושה להן ניסים".

מניין הביטחון לניסים בדין? הלוא כלל הוא בידינו ש"הן פִּעְכְּדִיו לֹא יֵאָמֵן, וּבְמִלָּאָיו יֵשִׁים תְּהִלָּה" (איוב ד, יח), ומדוע ישראל בטוחים בדין?

אלא, אומנם מצד המעשים החיצוניים גם ישראל אינם יכולים לעמוד בדין, ולכן גם ישראל צריכים ניסים בדין, אך ישראל יודעים שיזכו לכך, מכיוון שאף אם לא יעמדו בדקדוק מעשיהם, סוף סוף רצונם הפנימי יטה בוודאי את הכף לטובה, ויזכו בשל כך לניסים בדין¹⁷.

17. לעומת זאת, אצל הגויים אין אפשרות לצאת זכאים, שכן, גם הפנים וגם החוץ – רחוקים מרצון ה'. ושמה מפני זה, אף שהגויים נידונים גם הם בראש השנה, הם מעדיפים להתעלם מדין זה, ורק ישראל עוסקים בפועל בדין.

ח. ביאור מזמור "לְדָוִד ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי"

הנה נתבאר עד כה שרצונם האמיתי של ישראל הוא לעשות את רצון ה', וכן בקשת החיים של ישראל אינה רק על החיים הטבעיים, אלא גם שיתגלה רצון ה' דרך חייהם. על דרך זו נראה לבאר את פסוקי מזמור כז בתהלים – "לְדָוִד, ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי" – הנקרא בימים אלו.

נפתח בתחילת המזמור (פס' א): "לְדָוִד, ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי, מִמִּי אֵינִי, ה' מְעוֹז תִּי, מִמִּי אֶפְחָד". כבר בפתח המזמור יש לשאול: לכאורה, היה צריך להיאמר: "ה' אורי ומושיעי", ה' הוא המושיע אותי – ומדוע דוד המלך אומר: "ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי"?

נראה שכוונת דוד לומר שה' אינו רק מי שמושיעו מהצרות, אלא שהוא עצם ישועתו. ישועת האדם מישראל היא כאשר הוא דבק בה' ובתורתו, ודבקות זו היא מבוקשו האמיתי, בלי קשר לשאלה מה נעשה עימו בפועל במציאות הטבעית. דבקות זו היא עוזו וכוחו של האדם, ולכן מוסיף דוד ואומר שכאשר אדם דבק בה', אין לו ממי לירא וממי לפחד.

המזמור ממשיך במדרגה זו. כאשר אדם רואה בחיבור לה' את עצם ישועתו ועוזו, הוא מגיע למדרגת ודאות באמונה, שבה הוא אינו ירא משום דבר: "אִם תַּחֲנֶנָּה עָלַי מִחֲנָה – לֹא יִירָא לִבִּי, אִם תִּקְוֶם עָלַי מִלַּחְמָה – בְּזֹאת אֲנִי בּוֹטֵחַ" (פס' ג). וכך ביארו המפרשים (רש"י, ראב"ע ורד"ק) ש"בְּזֹאת אֲנִי בּוֹטֵחַ" הכוונה למה שאמר בתחילה, שה' הוא אורו, ישעו ועוזו, וזה הוא ביטחונו.

כאשר האדם מתעלה למדרגת הביטחון והדבקות, וסר פחדו מהמציאות הטבעית ומקשייה, אז מתברר מבוקשו האמיתי בחייו (פס' ד): "אֶחָת שְׁאֵלָתִי מֵאֵת ה', אוֹתָהּ אֲבַקֵּשׁ, שְׁבִתִּי בְּבֵית ה' כֹּל יְמֵי חַיִּי, לַחֲזוֹת בְּנֶעֱם ה' וּלְבַקֵּר בְּהִיכָלוֹ".

דוד הוא מלך ישראל, ומכוח תפקידו הוא מחויב לעסוק יומם ולילה בענייני העולם הזה, בטובת הכלל ובטובת הפרט¹⁸. ועוד, בהיותו מלך, כל טוב העולם הזה בידו של דוד. ועם כל זה, דוד אינו מתבלבל ומסתנוור מענייני העולם הזה, ובקשתו הפנימית היא דווקא החיבור והקשר לריבונו של עולם, המתבטא ברצון לשבת בבית ה' כל ימי חייו.

מאוייו אלו של דוד לא נשארו רק בגדר שאיפה רוחנית, אלא היה להם גם ביטוי ממשי. הגמרא (ברכות ד, א) אומרת, שבניגוד לשאר המלכים, הדואגים לרווחתם האישית וישנים עד שלוש שעות ביום – דוד המלך היה קם כבר בחצות לילה ומודה לקדוש ברוך הוא על כל חסדיו.

18. "אמר רבא בר מחסיא, אמר רב חמא בר גוריא, אמר רב: אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין – אין מספיקים לכתוב חללה של רשות (-עומק לב השלטון הצריך לדאוג לדברים רבים). מאי קראה? אמר רב משרשיא: 'שְׁמִים לְרוֹם, וְאֶרֶץ לְעֶמֶק, וְיָלַב מְלָכִים אֵין חֶקֶר' (משלי כה, ג) (שבת יא, א).

כמו כן, מלאכי אומות העולם דואגים לכבודם האישי ויושבים אגודות אגודות בכבודם – ואילו דוד לא היה חס על כבודו, וידיו היו מלוכלכות "בדם ובשפיר ובשליא, כדי לטהר אשה לבעלה". ועוד, שלאחר שהיה פוסק בעניינים אלו, היה נמלך במפיבושת רבו "ואומר לו: מפיבשת רבי, יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי?", ולא היה מתבייש.

דוד המלך אינו אדם פרטי, ובקשותיו אינן בקשות פרטיות. רצונו של דוד לשבת בבית ה' למד על עניינה של מלכות ישראל כולה. אף על פי שמלכות ישראל נמצאת בתוך הוויית העולם הזה, בשיא עוצמתו וכוחו, היא שונה מהותית ממלכויות אומות העולם, ועיקר חפצה הפנימי הוא לעשות רצון ה' ולגלות את מלכותו בעולם.

כך יש לפרש את המשך דברי דוד המלך (פס' ח): "לֵךְ אָמַר לִבִּי בִקְשׁוּ פָנַי, אֶת פְּנֵיךָ ה' אֲבִיבִי", וביאר המלבי"ם שכוונתו, שלמרות כל בקשותיו ורצונותיו, הנאמרים מפיו כלפי חוץ, הרי שליבו ורצונו הפנימי הוא רק לדבר אחד – שיבקשו פניי את השגת פניך, שהיא הדבקות האלוקית¹⁹.

מזמור זה מסתיים בתקווה אל ה' (פס' יד): "קְוֶה אֶל ה', חֲזַק וַיֵּאֱמֶץ לִבֵּךָ, וְקוֹה אֶל ה'". מדוע התקווה אל ה' מוזכרת פעמיים? חז"ל (ברכות לב, ב) למדו מכך לימוד חשוב: "אם ראה אדם שהתפלל, ולא נענה, יחזור ויתפלל, שנאמר: 'קְוֶה אֶל ה', חֲזַק וַיֵּאֱמֶץ לִבֵּךָ, וְקוֹה אֶל ה'", חזרה זו מעידה על העיקשות הנתבעת מהאדם בעבודת ה' שלו.

אך יש להקשות: מדוע לא מגלה המזמור בסוף את תוצאות התקווה והתפילה, אלא רק מתאר שלאחר התפילה הראשונית באה תפילה נוספת?

ייתכן שיש חילוק בין שתי התפילות. התפילה הראשונה הייתה על מנת שיתמלא מבוקשו של דוד. אולם, לאחר שראה דוד שלא נתמלאה בקשתו, אין הוא חוזר ומבקש אותו הדבר בדיוק, אלא מעמיק בבקשה זו וחושף שעיקר התקווה והתפילה צריך להיות לעצם מפגש עם ה'. דהיינו, התפילה והחיבור אל ה' שוב אינם אמצעים למען תכלית אחרת, אלא הם התכלית עצמה.

זו היא מדרגת עבודת ה' מאהבה, וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה י, ג): "שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה, אהבה עזה עד מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד".

לכן מסיים המזמור בעצם התקווה אל ה', שהיא התכלית והמבוקש הגדול יותר, וזו היא משאלתה של הנשמה המשתוקקת לבוראה, מתוך הידיעה שבחיבור אליו תגלה היא את כל מאווייה.

19. "הגם שבפי אני מבקש ענינים אחרים, הצלה מהאויב וכדומה, הלא לבי כבר אמר לך את עיקר בקשתי, לבי אמר לך, כי בקשו פני את פניך, ה'. זאת אבקש, רק זאת אבקש, והיא עיקר בקשתי, שפני יבקשו את פניך, שפני לא יבקשו שום דבר – רק השגת פניך, שהוא הדבקות וההשגה של פני ה', והיא כל מגמתי" (מלבי"ם, שם).

ט. גאולתם של ישראל

חז"ל (ילקוט שמעוני נ"ך, תתריח) ביארו שגאולתם של ישראל כפולה: "נחמותיה (-של ישראל) כפולות, שנאמר: 'נַחֲמוּ נַחֲמוּ עַמִּי' (ישעיהו מ, א), 'עוֹרֵי עוֹרֵי' (שם נב, א), 'הַתְּעוֹרְרֵי הַתְּעוֹרְרֵי' (שם נא, יז), 'קוֹמֵי אוֹרֵי פִי בָּא אוֹרֵךְ' (שם ס, א), 'אֲנֹכִי אֲנֹכִי הוּא מִנְחָמָכֶם' (שם נא, יב), 'אֲנֹכִי אֲנֹכִי הוּא מִחָה פֶּשַׁעֶיךָ לְמַעַנִי' (שם מג, כה), 'שׁוּשׁ אֲשִׁישׁ בֵּה', תְּגַל נִפְשִׁי' (שם סא, י), 'וְאָמַר סִלּוֹ סִלּוֹ' (שם נז, יד)". אך מהי משמעותן של הגאולה הכפולה והנחמה הכפולה?

יש לבאר יסוד זה על פי דברי חז"ל במדרש שיר השירים רבה (א, ב). חז"ל מתארים את תגובת כנסת ישראל לבשורת הגאולה באמצעות משל על המטרונה, שנסע בעלה המלך עם בניה וחתניה למדינת הים.

לאחר זמן הודיעו לה שבניה חזרו, אך תגובתה הייתה: "מה איכפת לי? תשמחנה כלותי". כעבור זמן אמרו לה שבאו גם חתניה, אך היא הגיבה באותה תגובה: "מה איכפת לי? תשמחנה בנותי". רק כאשר סיפרו לה שבא המלך בעלה בכבודו ובעצמו, רק אז הגיבה בשמחה שלמה: "האי חדותא שלימה, חדו על חדו!".

המדרש מסביר שזהו משל לגאולה העתידה: "לעתיד לבא באין הנביאים ואומרים לירושלים: 'בְּנִיךָ מִרְחוֹק יָבֹאוּ!' (ישעיהו ס, ד), והיא אומרת להם: מה איכפת לי? 'וּבְנֵיךָ עַל צֵד תִּתְאַמְנָה!' (שם), אמרה: מה איכפת לי? כיון שאמרו לה: 'הִנֵּה מִלְכָּךְ יָבוֹא לָךְ צִדִּיק וְנוֹשָׁע!' (זכריה ט, ט), אמרה: הא חדותא שלימה! דכתיב (שם): 'גִּילִי מְאֹד בֵּת צִיּוֹן', וכתיב (שם ב, יד): 'רְגִי וְשִׂמְחִי בֵּת צִיּוֹן'. באותה שעה היא אומרת: 'שׁוּשׁ אֲשִׁישׁ בֵּה', תְּגַל נִפְשִׁי בְּאֵלֶּי!'"

מבואר מהמדרש שכאשר מודיעים לכנסת ישראל על גאולתה וששבו בניה ובנותיה, אין היא מסתפקת בזה, זו אומנם גאולה אחת, אך לא די בה.

שאיפתה של כנסת ישראל היא דווקא לקומה הנוספת שבגאולה: גאולה שיש בה חיבור לה' ודבקות בו יתברך. לולא זה, העיקר חסר לה, ואין לה שמחה בכך. רק כאשר חוזרת הדבקות בו יתברך, שמחתה שלמה, ואז שמחתה חוזרת ומקיפה את כל ענייני הגאולה, בחזרת בניה ובנותיה. "האי חדותא שלימה, חדו על חדו!".

דרוש ו הרחמים שבדין



א. יום הדין

ראש השנה הוא יום הדין (ר"ה ח, א): "באחד בתשרי – ראש השנה לשנים... רב נחמן בר יצחק אמר: לדין, דכתיב (דברים יא, יב): 'מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה' – מראשית השנה נידון מה יהא בסופה".

הגמרא (שם) שאלה מניין לנו שיום זה הוא דווקא בראש השנה בא' בתשרי והביאה על כך פסוק בתהלים (פא, ד): "תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר, בַּפֶּסֶח לַיּוֹם חֲנֻנִי" – איזהו חג שהחדש מתכסה בו? הוי אומר: זה ראש השנה". החג היחיד החל בזמן כיסויה של הלבנה, בראש חודש, הוא ראש השנה, ובו אנו מצווים לתקוע בשופר, ועל חג זה נאמר בפסוק הבא: "כִּי חֶק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מִשְׁפָּט לֹא־לֵהִי יַעֲקֹב". ביום זה ישנו משפט אלוקי על השנה הבאה כולה.

לא במקרה הלימוד של הגמרא שראש השנה הוא יום הדין נלמד מכיסויה של הלבנה. ישראל נמשלו ללבנה¹, וכיסוי הלבנה מורה שאורם של ישראל מכוסה ואינו גלוי לגמרי, ויש בזה רמז שיום זה הוא יום של דין ויראה.

"אור החיים" הקדוש (בראשית א, א, דרך יא) כתב שגם שם החודש "תשרי" רומז לדין, מפני ששלוש האותיות הראשונות שלו – ת-ש-ר – באות בסדר הפוך מסדר אותיות הא-ב, ובזה הן מלמדות על מציאות הדין ועל היות זמן זה יום של דין².

בתורה מכונה ראש השנה (ויקרא כג, כד): "זָכְרוֹן תִּרְוַעָה", וכן (במדבר כט, א): "יום תִּרְוַעָה". ונראה שגם עניין זה קשור לדין.

תקיעת השופר רומזת להמלכת מלך, כדברי רס"ג (הובא ב"אבודרהם", סדר תפילת ראש השנה) בטעם הראשון לתקיעות השופר: "מפני שהיום היתה תחילת הבריאה שבו ברא הקדוש

1. כמבואר בסנהדרין (מב, א) בלשון ברכת הלבנה: "וללבנה אמר שתתחדש, עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהן עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו".
2. נראה שכוונתו, שמכיוון שבאותיות לשון הקודש נבראו שמייים וארץ (ברכות נה, א), לכן הסדר המבורך הוא כאשר האותיות הולכות בסדרן. אך כאשר האותיות הולכות בסדר הפוך, הדבר מורה על שינוי הסדר ועל בחינת דין.

ברוך הוא את העולם ומלך עליו, וכן עושין המלכים בתחילת מלכותם, שתוקעין לפניהם בחצוצרות ובקרנות, להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם". ומלך היושב על כיסאו עושה דין בעבדיו, כדברי הכתוב (משלי כט, ד): "מֶלֶךְ בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אָרְץ".

כמו כן, התורה מגדירה את ראש השנה דווקא: "יום תרועה", ואינה משתמשת רק בלשון תקיעה. תרועה היא מלשון שבירה, והיא רומזת לדינו של הקדוש ברוך הוא, החותך חיים לכל חי, וכן לשיברון הלב שלנו בעומדנו לקראת הדין, כשאנו מתעוררים לתשובה כדי לזכות בדין.

"הכתב והקבלה" (ויקרא כג, כד) הרחיב בכך: "וּשְׁרַשׁ תְּרוּעָה הִיא רו"ע, שענינו השבירה והרציצה, כמו (תהלים ב, ט): 'תִּרְעָם בְּשִׁבְט בְּרָזָל'... הנה לביאור זה הזכירה התורה במלת: 'זָכְרוֹן תְּרוּעָה' החיוב ביום זה להכנעת היצר והמחשבה על רוע המעללים, והיא התשובה". וביאר שזו כוונת דוד המלך בתהלים (פס, טז): "אֲשֶׁרִי הָעַם יוֹדְעֵי תְרוּעָה" – "המשימים לב לשבר יצרם ולהכניע אל התשובה".

כמו כן ביאר שהתרועה מלמדת על הדין שנעשה ביום זה: "דלפי המבואר בשם תרועה, שענינו שבירה, ורגילות הוא בלשונו לכנות הגזירה והפסק דין בלשון שבירה... וכוונת המקרא (שם מז, ו), לדעת רבותינו: 'עֲלֶה אֱלֹהִים בְּתְרוּעָה' – רוצה לומר: ביום התרועה, והוא ביום הגזירה והמשפט לכל באי עולם, עולה במדת אלהים".

מכיוון שתוכנו של החג הוא הדין, לכן שונה חג זה משאר החגים, ואין בו אמירת הלל, כדברי הגמרא במסכת ראש השנה (לב, ב): "אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו – וישראל אומרים שירה?!"³.

ב. דקדוק הדין

אומרת המשנה במסכת ראש השנה (א, ב), שביום זה: "כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון, שנאמר (תהלים לג, טו): 'הַיֵּצֵר יַחַד לָבָם, הַמִּבִּין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם'". כל באי עולם, בלי יוצא מן הכלל, נידונים ביום זה.

חז"ל המשילו את הדין ל"בני מרון", הגמרא (ר"ה יח, א) הביאה שלושה הסברים לביטוי זה: "כבני אמרנא", "כמעלות בית מרון", "כחיילות של בית דוד".

3. וכן פסק הרמב"ם (הלכות חנוכה ג, ו): "אבל ראש השנה ויום הכפורים, אין בהן הלל – לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה".

ההסבר הראשון: "כבני אמרנא". רש"י ביאר שהכוונה לכבשים שמונים אותם כדי לעשרם, והם יוצאים זה אחר זה בפתח קטן, בלי אפשרות לצאת כאחד, אלא כל אחד יוצא לעצמו – וכך כל אדם נידון לעצמו, בלי אפשרות להימלט מכך.

את ההסבר השני של הגמרא, "מעלות בית מרון", ביאר רש"י, שהדרך שם צרה, ואין שניים יכולים ללכת זה בצד זה, אלא כל אחד הולך לעצמו.

משלים אלו באים ללמדנו שהדין פרטני, מדויק ומקיף את כל בני האדם, בלי שום אפשרות להימלט ממנו.

דבר זה מתחבר עם ידיעת עומק דינו של הקדוש ברוך הוא, שהוא אמיתי ומדוקדק מאוד, כמבואר בסיום ספר קהלת (יב, יד): "כִּי אֶת כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יָבֵא בַּמִּשְׁפָּט עַל כָּל נֶעְלָם, אִם טוֹב וְאִם רָע". הדגש הוא ש"אֶת כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים" – בלי שכחת שום פרט, "אִם טוֹב וְאִם רָע", בלא כל עוולה ומשוא פנים. הגמרא במסכת חגיגה (ה, א) מתארת שכאשר היה מגיע רבי יוחנן לפסוק זה, היה בוכה – "עבד שרבו שוקל לו שגגות כזדונות – תקנה יש לו?!".

הרמח"ל (מסילת ישרים, ד) האריך בעניין דקדוק הדין ואמיתותו: "הנה הוא בענין השכר ועונש עצמם, בראות עומק הדין עד היכן מגיע, אשר באמת ראוי להזדעזע ולהתחרד תמיד – כי מי יעמוד ביום הדין! ומי יצדק לפני בוראו! באשר השקפתו מדקדקת על כל דבר קטן או גדול".

הדין האלוקי, אין בו שכחה ועוולה, והוא סוקר את כל מעשה האדם, וכל אדם יקבל שכר על מעשיו הטובים, ואין אדם שיהיה נקי מלהיענש על מעשיו הרעים, "כי כאשר אין הקדוש ברוך הוא מניח מלשכוח כל מעשה טוב קטן כמות שהוא – כן לא יניח מלשפוט ולהוכיח כל מעשה רע קטן כמות שהוא". ועל זה אמר משה רבנו (דברים לב, ד): "הַצֹּרֵר, תָּמִים פְּעָלוֹ, כִּי כָל דָּרְכָיו מִשְׁפָּט, אֵל אֱמוּנָה, וְאֵין עָוֹל, צָדִיק וְיָשָׁר הוּא".

ומסיים הרמח"ל: "כי כך היא המידה, ועל הכל הוא דן, ועל כל חטא הוא מעניש, ואין להימלט!".

הדין מדוקדק כל כך עד שאפילו המלאכים אינם יוצאים ממנו זכאים! כדברי איוב (טו, טו): "הֵן בְּקִדְשֵׁי לֹא יֵאֱמִין, וְשָׁמַיִם לֹא זָכוּ בְּעֵינָיו". על כן, לא רק ישראל יראים מן הדין, אלא אף המלאכים – "ומלאכים יחפזון, וחיל ורעדה יאחזון" (מתוך פיוט "ונתנה תוקף")⁴.

4. וכן אמרו חז"ל (מדרש תהלים, קמג): "אין אדם יכול לזכות את עצמו בדין, למה? 'כִּי יִחְטְאוּ לָךְ, כִּי אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא יִחְטָא' (מ"א ח, מו)... 'וְשָׁמַיִם לֹא זָכוּ בְּעֵינָיו', 'וְכוֹכָבִים לֹא זָכוּ בְּעֵינָיו' (איוב כה, ה). לכך נאמר (תהלים קמג, ב): 'כִּי לֹא יִצְדָּק לִפְנֵיךָ כָּל חַי', מהו: 'כָּל חַי'? ...אלא, אף החיות של מעלן אינן יכולין להיצדק לפניך ביום הדין".

ג. "דְּרִשׁוּ ה' בְּהֶמְצָאוֹ"

הדין מטבעו מביא ליראה ופחד, וטבע היראה הוא להביא לריחוק מהדבר שהאדם ירא ממנו. לפי זה, בדרך הטבע, ימי הדין והתשובה היו צריכים להביא לריחוק שלנו מה'.

כמו כן, דיין צריך להתרחק מהאדם שהוא שופט, כדי שידון אותו בלי דופי ובלא נטייה⁵. על כן, כשם שימים אלו היו אמורים באופן טבעי להביא אותנו להתרחק מה' – כך היו צריכים גם להביא לריחוק של ה' מאיתנו.

אולם, האמת הפוכה לגמרי, ודווקא על ימים אלו אומרת הגמרא (ר"ה יח, א) שהם ימי הקרבה הגדולה של ה' לבני האדם: "'דְּרִשׁוּ ה' בְּהֶמְצָאוֹ" (ישעיהו נה, ו) ... אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". בימים אלו הקדוש ברוך הוא קרוב אלינו ואיננו רחוק, וגם אנו נתבעים להתקרב אליו כמה שיותר, לקרוא לו ולדורשו.

ונראה שהימים האלה ביסודם הם ימי קירוב וחיבור. בימים אלו שב הקדוש ברוך הוא ובורא את העולם ואת האדם וגזור חיים לכל חי. בראש השנה הקדוש ברוך הוא מחיה את כל ברואיו, ואין לך זמן של קרבה גדול יותר מקבלת עצם החיים מידי הבורא.

גם הדין איננו עניין אחר, מטרת הדין היא לבדוק עד כמה אנו מתאימים את עצמנו לחיים האלוקים שהקדוש ברוך הוא משפיע עלינו, ומטרת הדין היא שנתקרב לה' נותן החיים יותר ויותר ונדרוש אותו ואת תורתו, ובדרך זו אנו משייכים את עצמנו לנותן החיים.

הקדוש ברוך הוא חפץ בנתינת החיים החדשים, זו שמחתו, וזה רצונו. ותפקידנו להיות ראויים לחיים אלו, ולכן אנו מבקשים: "זכרנו לחיים, מלך חפץ בחיים". דווקא מתוך הכרת החפץ האלוקי בחיי עולמו אנו מבקשים להיזכר לחיים אלו.

לדרך זו יש לומר, שעיקרו של הדין איננו העבר, שפיטה על המעשים שנעשו בעבר – אלא דווקא העתיד, עד כמה אנו ראויים לחיים חדשים בעתיד, אלא שדבר זה מתברר לאור מעשי העבר. ומכאן הפתח לתשובה: גם אם לא נהגנו נכון בשנה שעברה, עתה אנו שבים מדרך זו והולכים בדרך חדשה⁶, ולכן נהיה ראויים שוב לקבל את שפע החיים.

לאחר שביאר "אור החיים" הקדוש, שאותיות ת-ש-ר ב"תשרי" הולכות בסדר הפוך כדי לבטא את מידת הדין השולטת בראש השנה, הוסיף וביאר שהאות י', המסיימת את "תשרי", מרמזת לשם ה' יתברך ומבטאת את הרחמים שבדין⁷.

ויש לומר שעומקו של הדין הוא הרחמים האלוקים, המעניקים חיים לכל חי, ותכליתו של הדין להביא אותנו להתרומם ולהיות ראויים לכך. ועוד, שעל ידי הדין אנו נתבעים להידבק בשם ה', שהוא מקור החיים.

5. עיין ברמב"ם, הלכות סנהדרין כג, ו.

6. עיין בדרוש ב לחודש אלול שהארכנו בעניין זה.

7. כך הגדיר הרמב"ן (ויקרא כג, כד): "ראש השנה – יום דין ברחמים".

גם באופן גלוי הדין מחייב אותנו להתבונן במעשינו תדיר, לשפרם ולשכללם, כדי לצאת זכאים בדין ולהיות ראויים לחיים החדשים. ונמצא שקרבת ה' אלינו מתגלה – לא רק דרך נתינת החיים החדשים – אלא גם דרך הדין עצמו, שרק מכוחו ועל ידו אנו מתרוממים.

נוכל למצוא רמז לכך בפרשת נצבים, הנקראת תמיד בסמיכות לראש השנה (דברים כט, ט): "אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם בְּלִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם", וביאר רש"י (פס' יב) שכאשר שמעו ישראל את כל הקללות שבפרשת כי תבוא, המבטאות את עומק הדין, נתקפו חולשה ופחדו שאיש לא יוכל לעמוד בזה! התחיל משה לפייסם ואמר להם שחרף כל הקללות האלה, ולמרות כל מה שהכעסתם את ה' במדבר, הלוא אתם נצבים היום וקיימים לפניו, ולכן – אל לכם לפחד!

רש"י הוסיף, שלא רק שאיננו צריכים לחשוש מהקללות, אלא גם עלינו לדעת שדווקא זכות הקללות והייסורים – היא היא המקיימת אותנו ומעמידה אותנו לפני ה'. ונראה ביאור הדבר, שלולא הפחד והחשש מהקללות, היה עם ישראל נוהג כדרך העולם ונמשך אחר תאוות העולם הטבעי.

ואף על פי שכליבו של כל אדם מישראל נמצאת אהבת ה', אך לא די בכך כדי לעמוד בפני תאוות העולם הזה. על כן, דווקא הקללות והייסורים המאיימים על שלוותו של האדם בחיי העולם הזה הם שגורמים לו לבחור בטוב ולהתרומם מעל העולם הטבעי והחומרי, ונמצא שהם מעמידים אותנו תמיד לפניו יתברך.

מטעם זה, אף שישראל עומדים בדין בראש השנה, הם שמחים ביום זה⁸, מכיוון שיודעים שגם הדין בא מאביהם שבשמיים, ולכן הוא בוודאי לטובתם ונועד לרוממם. ומתוך הסתכלות זו גם מובטח להם שהדין ילווה בחסד ורחמים בפועל, ויעשה להם הקדוש ברוך הוא ניסים⁹.

וכן כתב ה"שפת אמת" (ר"ה תרל"ה): "ראש השנה בין המועדות, כי לבני ישראל הוא שמחה, שלטובתינו נתן ה' יתברך ימי תשובה ומשפט בכל ראש השנה להתנקות בעולם הזה מכל חטא. ואמת שבני ישראל בטוחין שיצאו זכאין".

"כחיילות של בית דוד" הוא הפירוש השלישי של הגמרא לביטוי "בני מרון", המבטא את הדין. ופירש רש"י, שכאשר יצאו חייליו של דוד המלך למלחמה, היו מונים אותם יוצאים זה אחר זה. מניין חילותיו של דוד נובע מפאת חשיבותו של כל חייל, וסך כל החיילים מבטא את עוצמת צבאו של דוד המלך.

8. "אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתעניין בראש השנה" (ש"ע, אר"ח תקצז, א).

9. "אי זו אומה כאומה הזאת! בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגלחין זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא. אבל ישראל אינן כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים – יודעין שהקדוש ברוך הוא עושה להן ניסים" (ירושלמי, ר"ה א, ג).

משל זה מלמד שהדין של כל אדם הוא דין אישי – לא רק מפני עומק הדין – אלא מפני חשיבתו של כל אדם מישראל וערך חייו. כל אדם מישראל מקבל חיים אישיים מאת הבורא יתברך בעצמו, וכל אחד מישראל שייך לצבאו של מלך מלכי המלכים, וממקום מרומם זה נובע הדין, הבוחן עד כמה האדם באמת שייך לרוממות זו¹⁰.

ד. תקיעת השופר כגעיית הבהמה

נתבאר לעיל שמצוות היום בתרועה מבטאת את יום הדין ושכירת הלב הנדרשת בו. עצם העובדה שישראל שוכרים את ליבם ושבים בתשובה מעוררת רחמים בשמיים, ולכן זמן התקיעות הוא זמן של רחמים מרובים, שבו הקדוש ברוך הוא "עובר מכיסא דין לכיסא רחמים"¹¹.

ישנה עוד בחינה שתקיעת השופר עצמה היא המעוררת את הרחמים.

הירושלמי (תענית ב, א) ביאר מדוע תוקעים בשופר בתעניות: "ולמה תוקעין בקרנות (-קרן שופר)? לומר: חשבינו כאילו גועים כבהמה לפניך".

בקול השופר אין מילים, הוא רק הוצאת קול בעלמא, ובכך הוא דומה לגעיית הבהמה. ה"שם משמאל" (ר"ה תרע"ד) ביאר עניין זה על פי הפסוק בתהלים (לו, ז): "אֲדָם וּבְהֵמָה תוֹשִׁיעַ ה'", וביארו חז"ל (חולין ה, ב) שאלו בני אדם שהם ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה.

וזו לשונו: "ועיקר ההכנעה היא לעשות אף כשאנו יודע טעמו של דבר, והרכותא בני אדם שהם ערומים בדעתם ומבינים בטיב שורש כל מצוה ומצוה, שכך צריך להיות, ובלתי אפשר באופן אחר – ומכל מקום משימין עצמם כבהמה, היינו שעשייתם היא רק מחמת ציווי ה' יתברך, ואחת היא להם אם מבינים או לא".

והביא על כך משל מדברי הגמרא בקידושין (כב, ב), שאמרה שבהמה הולכת אחר אדוניה – "כן צריך להיות נמשך אחר מאמר ה' יתברך בלי שום התחכמות". הנהגה זו, שהאדם הולך אחר ה' יתברך כמו בהמה ההולכת אחר אדוניה, יוצרת השפעה מלמעלה למטה, כשם שהאדון דואג למזונות בהמתו ולכל צרכיה¹².

כך ביאר ה"שם משמאל" את דברי הגמרא (ר"ה טז, א) היסודיים: "למה תוקעין? – רחמנא אמר: תקעו!". החיוב לתקוע אינו מפני טעם כזה או אחר – אלא מפני שכך ציווה ה', ואנו מקבלים אותו בתמימות.

10. ועיין עוד בעניין זה ב"שם משמאל", סליחות "זכור ברית", תרע"ב.

11. "כל ימות השנה ישראל עוסקין במלאכתו, ובראש השנה נוטלין שופרותיהן ותוקעין לפני הקדוש ברוך הוא, והוא עומד מכסא דין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים. אימתי? – בחדש השביעי".

12. וכפי הדין, שבהמת כוהן אוכלת בתרומה, כדין הכוהן, מכיוון שהיא נמשכת ונגררת אחריו.

בזה ישראל מתעלים למדרגה השלמה של: "תמים תהיה עם ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יח, יג).
ואלו גם דברי דוד המלך, שעם כל גדולתו, ביטל את מדרגותיו והלך אחר ה' בתמימות:
"וַיֵּאֱנִי בְעֹר וְלֹא אֲדַע, בְּהִמּוּת הָיִיתִי עֲפָן" (תהלים עג, כב).

נראה כי ראש השנה מתאים לבחינה זו. זמן זה הוא ראשית הבריאה, והראשית היא החוכמה האלוקית הסתומה, שבה אין לאדם השגה והבנה, אלא הכול נעשה ברצון ה'. לכן ראש השנה נחוג דווקא "בַּכֶּסֶה לַיּוֹם חֲגֻגוֹ", בזמן שהלבנה – הנמשלת לישראל – מכוסה, מפני שאיננו מבינים ומשיגים בבחינה זו¹³.

ייתכן שמדרגה זו, הקשורה לעצם התקיעה, היא גם הבחינה הפנימית של שברון הלב שעל ידי התרועה. שברון הלב אינו מכוון דווקא לתשובה מהמעשים הרעים שעשה אדם, אלא דווקא במה שאדם מקבל על עצמו את בחינת הבהמה והולך בתמימות ובפשטות אחר רצון אדוניו – בזה הוא שובר בליבו את מדרגת האדם המשכיל שבו, השולט על חייו וקובע את התנהלותם.

וזו כוונת הפסוק: "אֲשֶׁר־יִדְעֵי תְרוּעָה, ה', בְּאוֹר פִּנְיָהּ יִהְלְכוּ" – ידיעת התרועה מביאה את ישראל ללכת אחר אור פני ה' בתמימות ובפשטות, גם בלי השגות והבנות. כאשר ישראל מריעים בשופר ומקבלים על עצמם מדרגה זו, הם מעוררים על עצמם רחמי שמיים ויוצאים זכאים בדין.

ה. מדרגת אבות האומה

זו הייתה מדרגתם של אבות האומה, אברהם ושרה¹⁴.

אברהם, בניסיונו הראשון, נדרש לעזוב את המקום שבו גדל והתעלה וללכת אל ארץ חדשה שאפילו לא ידע מה היא (בראשית יב, א): "לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ־עֵבֶר וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אֲבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ". אברהם נתבע ללכת ממקומו בלי שידע מדוע ולמה, והוא עשה כן בתמימות אך ורק מפני דבר ה'.

גם הניסיון האחרון, של העקדה, מבטא עניין זה. גם שם הניסיון שייך לבחינת ההליכה בתמימות (שם כב, ב): "קָח נָא אֶת בְּנֶךָ, אֶת יְחִידְךָ, אֲשֶׁר אֹהֲבָתָ, אֶת יִצְחָק, וְלֵךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּזְרָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ". גם שם אברהם אינו יודע מדוע ולמה הצטווה לעקוד את יצחק, אך הוא עושה את רצון ה' בתמימות. ואף שהיה יכול להעלות

13. עיין בספר "פחד יצחק", מאמרי ראש השנה (א, א).

14. הנביא (ישעיהו נא, א-ב) דורש מאיתנו להביט וללמוד מדרכי אבותינו הקדושים: "הִבִּיטוּ אֶל צוּר חֲצִבְתָּם, וְאֶל מִקְבַּת בּוֹר גִּנְחָתָם. הִבִּיטוּ אֶל אֲבֹתָם אֲבִיכֶם וְאֶל שְׁרָה תַּחֲוֹלְלָכֶם, כִּי אֶחָד קָרָאתִי וְאֶבְרָהִם וְאֶרְבֵּהוּ".

כמה טענות נגד מעשה זה¹⁵, ביטל אברהם את רצונו מפני רצון ה' בבחינת הבהמה, והלך למלא את שליחותו הקשה.

זו גם מדרגת שרה אימנו, שאמרו עליה חז"ל במדרש (בראשית רבה נח, א): "יִדְעָה ה' יְמֵי תְּמִימָה" (תהלים לז, יח) – זו שרה, שהייתה תמימה במעשיה. אמר רבי יוחנן: כהדא עגלתא תמימה".

שרה הייתה תמימה במעשיה וזכתה לקיים את המצווה (דברים יח, יג): "תְּמִימָה תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ", ואומרים חז"ל במדרש שהייתה תמימה כעגלה ההולכת אחר אדוניה. ואף על פי ששרה הייתה אשת המעלה, שעליה נאמר (משלי לא, י): "אֵשֶׁת חָלַל מִי יִמָּצֵא"¹⁶, עם כל זה, ביטלה את מדרגותיה והלכה אחר ה' בתמימות, בכל ניסיונותיה.

אך בניגוד לאברהם ושרה אבות האומה, ישראל עשו במדבר את העגל. וביאר ה"ש משמואל" (ר"ה, תרע"ד) שיסוד חטאם היה – שלא הסכימו לבטל דעתם לדבר משה ולציוויו של ה'¹⁷.

על כן, אחר כך, כשעלה משה להר לקבל את הלוחות השניים, תקעו בשופר (טור, או"ח, תקפא, בשם המדרש) – לעוררם על הכוונה הזאת, שתקיעת השופר היא כגעיית הבהמה, שהיא משמעותה הפנימית של התקיעה: "ששליכו מנגד את ההתחכמות שלהם, אלא יהיו נמשכים כבהמה אחר ה' יתברך". לכן אומר ה"טור" (שם) שעל אותו השופר נאמר: "עֲלֶה אֱלֹהִים בְּתִרְעָה".

הגמרא במסכת ראש השנה (כו, א) אומרת שאין תוקעים בשופר של פרה, משום שאין קטגור נעשה סנגור. וביאר ה"ש משמואל", על פי דרך זו, שלא ייתכן לקיים את תקיעת השופר בשופר של פרה או עגל, המזכירים את חטא העגל, שהוא "להיפוך מענין שופר לגמרי... והקטיגור של חטא העגל מקטרג למה לא היו נמשכין אחר ה' יתברך אף מבלעדי השכל אם שרשם לפני ולפנים כמו טבע האש שנמשך למעלה".

עניין זה של השופר מייחד את ישראל, שרק הם "יודעי תרועה", ורק בכוחם ללכת אחר ה' יתברך למעלה מן הטעם וההיגיון. אך לאומות העולם אין מעלה זו, וגם המתוקנים שבהם, מעשיהם באים מצד השכל, שכן הכירו בשכלם שנכון לעשות.

והוסיף ה"ש משמואל" שלכן חטא העגל אינו מתאים לישראל, אלא הגיע להם על ידי ערבובם עם ה"ערב רב". אך בזמן הרצוי של התקיעות אין לתקוע בדבר המזכיר קטרוג.

15. "הָבֹי לָהּ בְּנֵי אֱלֹהִים" (תהלים כט, א) – בני אלמים, בני חרשים, בנים שיש להם מה להשיב למקום ואינם משיבים... וכן אברהם אמר: "וַיִּקְרָא אֲבִרְהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא: ה' יִרְאֶה" (בראשית כב, יד), מהו: 'ה' יִרְאֶה'? אמר לו (-אברהם לה): ראה מה שהיה להשיבך, ולא השבתי, אלא החרשתי... אתמול אמרת לי (שם כא, יב): 'כִּי בִינְיָחֶק יִקְרָא לְךָ זֶרַע', ועכשיו אתה אומר לי: 'קָח נָא אֶת בְּנֶךָ?! כֹּשֶׁם שֶׁהָיָה לִי לְהַשִּׁיבְךָ, וְלֹא הִשְׁבַּתִּי, אֲלֵא הִחַרְשֵׁתִי – כִּךְ, כְּשִׁיבָאוּ בְנֵי לִידִי עֲבִירוֹת, תִּזְכּוֹר לָהֶם זֶה הַשְּׁעָרָה" (ילקוט שמעוני נ"ך, תשט).

16. עיין מדרש תנחומא, חיי שרה, ד.

17. עיין בספר הכוזרי א, צז.

ו. תקיעת השופר בבחינת מלאכים

שמא נוכל להוסיף עוד בחינה במשמעות תקיעת השופר ובהיות קול זה קול בלבד בלי מילים. השופר שייך לבחינה הפנימית הקודמת למילים, וחשיפת פנימיות זו היא המעוררת את הרחמים. הדיבור והמילה שייכים לתוכן מסוים ומוגבל, אך קול השופר שייך לגילוי פנימיותו של התוקע, המוציא את הקול מתוכו. גילוי זה נעלה מעבר לתוכן המוגדר שיש במילים.

וזוהו השופר של מתן תורה, שבו התגלה ה' אלינו דווקא על ידי קול השופר, קודם לעשרת הדברים, כדי שייפגשו ישראל עם בחינה פנימית זו, ומתוכה יקבלו את הדיברות¹⁸.

נמצא שיש בקול השופר חסר המילים שתי בחינות:

האחת, שאנו מקבלים על עצמנו להיות בבחינת בהמה, המקבלת על עצמה את רצון אדוניה בתמימות.

והשנייה, שאנו משייכים את עצמנו לגילוי החפץ האלוקי הפנימי העליון, הקודם לכל המילים וההגדרות הקצובות, ומתחברים להופעת ה' בהר סיני, הקודמת אפילו לדיברות.

בתקיעת השופר אנו מגלים שהפנימיות שלנו מתאימה לפנימיות התגלות ה' בסיני ובתורה. בבחינה זו ישראל אינם רק בבחינת בהמה, ואף לא רק בבחינת אדם, שעיקרו הוא הדיבור¹⁹, אלא ישראל מתעלים למדרגת המלאכים, השייכים לעצם גילוי רצון ה' המוחלט, והם רק מלאכים ושליחים להוציאו לפועל.

שתי בחינות אלו מתאימות לשתי הבחינות שיש בשופר – שופר כפוף ושופר פשוט:

השופר הכפוף מבטא את הבחינה שישראל עושים את עצמם כבהמה, שאז הם בבחינת שם "יעקב", וזו היא בחינת התרועה והשבירה.

השופר הפשוט מבטא את הבחינה של הדבקות הפנימית שבישראל, שאז הם בבחינת "ישראל", ישרים מול הא'ל כמלאכים, וזו התקיעה הפשוטה והישרה. זו הבחינה של (דברים ד, לה): "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת פִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים, אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ".

נראה שיש גם קשר בין הדברים: על ידי שהאדם מכופף את עצמו כבהמה, מקבל על עצמו בתמימות את רצון ה' ומבטל את רצונו מפני רצון ה' – הוא זוכה להשגות העליונות והפנימיות של התורה, ומתעלה לדבקות אלוקית. ובדומה לנאמר בגמרא (ברכות ז, א): "בשכר: 'וַיִּסְתֶּר מִשְׁחֵ פָנָיו... מִהַבִּיט' (שמות ג, ו) – זכה ל'וַתִּמְנַת ה' 'בִּיט' (במדבר יב, ח)".

18. כפי שנתבאר בדרוש ד.

19. האדם נקרא על שם הדיבור, כמבואר בתרגום אונקלוס למילים (בראשית ב, ז): "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" – "והיה באדם לרוח ממללא (-רוח מדברת)". וכן כתב רש"י בפירושו לפסוק: "זו של אדם, חיה שבכולן, שנתוסף בו דעה ודבור".

ז. עם יודעי תרועה

בחגיגה נוספת שהשופר מעורר את מידת הרחמים מתגלה דווקא דרך התרועה.

בשופר ישנם שני קולות: התקיעה הפשוטה – קול ישר, והתרועה – קולות שבורים. ראש השנה נקרא דווקא על שם התרועה, ללמדנו שהתרועה היא עיקרו של היום.

ייתכן שהתקיעה הפשוטה מבטאת את האמונה הפשוטה בבורא עולם ואת האידיאל הגדול של התורה והמצוות, המשותפים לכל אדם מישראל. אך התרועה מבטאת את פרטי החיים, המתבטאים בקולות קצרים ושבורים.

התרועה באה ללמד שלא די בערך הכללי של האמונה ויראת השמיים, אלא יש צורך גם בעבודה גדולה לקשר את כל פרטי החיים, על כל סיבוכיהם, אל האמונה ורצון ה', וזו עבודת התרועה. קולות אלו מבטאים גם את האנחות והלילות, מכיון שבעבודה זו נמצאות בדרך כלל רוב נפילות בני האדם.

האמונה הכללית בבורא עולם משותפת לכל בני האדם, ואפילו עובדי עבודה זרה היו קוראים לה: "אלהא דאלהא" (מנחות קי, א). אך העבודה הזרה יונקת את כוחה מהצדדים של התפרטות החיים, ושם נראה כאילו כל כוח עומד לעצמו, וכך נוצרו לעובדי האלילים אלוהים רבים.

אולם, ישראל הם "יִדְעֵי תְּרוּעָה"! עם שכוחו לחיות את האמונה בחיים המעשיים ובפרטי החיים כולם, ולכן – "בְּאוֹר פְּנֵיךָ יְהִלְכוּ".

כשם שהצטוו ישראל במצוות האמונה הכללית בדיבור הראשון בסיני: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ, ב) – כך הם נתבעו בדיבור השני להתנקות מכל שמץ של עבודה זרה, הנובעת מחוסר היכולת לחבר את פרטי החיים לאמונה בה' אחד: "לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי" (פס' ג). ואת שני הדיברות האלה שמענו בסיני ישירות מפי הגבורה (מכות כד, א).

ישראל יודעים שקולות התרועה הקצרים הם המשך כוח התקיעה האחת, והם התפרטות כוח אחדות ה' בתוך המציאות. על כן, דווקא מתוך קולות התרועה אנו זוכים לשמוע שוב את התקיעה הפשוטה, המבטאת את אחדות ה', הבאה מתוך כל פרטי החיים וריבוי כוחותיהם²⁰.

באופן שטחי נראה כאילו העבודה הזרה, שיסודה הוא מתוך נתינת המקום לכל פרט בהווה, מתייחסת לכל כוחות ההווה בצורה משמעותית ומכבדת – שלא כמו האמונה באחדות האלוהית, המטשטשת לכאורה את הכוחות ומדגישה רק את הכוח האחד האלוהי.

20. חיבור הפרטים והכללים צריך לנבוע מתוך הכרה גדולה כיצד באמת הפרטים כולם הם ביטוי של הכלל. עניין זה יסודי כל כך, שהרב זצ"ל (אורות התשובה ד, י) תולה בזה את החוצפתא בעקבתא דמשיחא: "החוצפה דעקבתא דמשיחא באה מפני שהעולם הוכשר כבר עד כדי לתבע את ההבנה איך כל הפרטים הם מקושרים עם הכלל, ואין פרט בלתי מקושר עם הגודל הכללי יכול להניח את הדעת".

אולם, תפיסה זו משובשת ביסודה! דווקא האמונה האחדותית האלוקית – היא הנותנת ערך ומשמעות אלוקית אמיתית לכל פרט בהווה, אלא שערכו נובע דווקא מפני היותו התפרטות של הכוח האלוקי השזור ומצוי בכול, ואינו כוח פרטי התלוש ועומד לעצמו²¹.

זהו כוחה של התרועה, הבאה דווקא מתוך התקיעה ומכוונת לקראת התקיעה האחרונה, המבררת את הכוח האמיתי של כל פרט מפרטי החיים ומקשרת אותו למהלך הגדול של האמונה הגדולה, היורדת לפרטי החיים.

על כן, דווקא בראש השנה, ביום שנברא העולם על כל פרטיו, והבורא יתברך שב למלוך בעולמו – דווקא אז אנו תוקעים ומריעים, מקבלים על עצמנו עול מלכות שמיים ומתרחקים מהעבודה הזרה תכלית הריחוק ומעוררים בזה עלינו רחמים – בדין!

21. עיין באורות האמונה למרן הראי"ה קוק זצ"ל, עמ' 22 (ד"ה: "אותו הכבוד").



דרוש ז אם כבנים אם כעבדים



א. יום המלכות

ראש השנה הוא יום בריאת העולם, "היום הרת עולם", וכשם שהעולם נברא מחדש ביום זה, כך תוכנו ומגמתו חוזרת ומתגלה ביום זה.

חז"ל לימדונו בברייתא שבמסכת אבות (ו, יא) שמגמת בריאת העולם היא גילוי כבוד ה': "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיהו מג, ז): 'כל הנקרא בשמי, ולְכַבֹּדִי בְרָאתִיו, יִצְרְתִּיו אֵף עֲשִׂיתִיו', ואומר (שמות טו, יח): 'ה' יְמַלֹּךְ לְעוֹלָם וָעֶד'".

הברייתא הביאה שני פסוקים. הראשון אומר שהבריאה כולה נבראה לטובת כבוד ה', והשני מורה שמגמת הבריאה היא מלכות ה'. ובאמת, שני אלו, עניינם אחד, שכן, מטרת הבריאה היא שמלכות ה' תופיע בעולם על ידי עבדים הסרים למשמעותה ועושים רצונה. ועשיית רצון ה' היא המגלה את הכבוד האלוקי, וכדברי המהר"ל (גור אריה, בראשית א, א): "ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר מקיימים מצוותיו ועובדים אותו".

זו הסיבה שבראש השנה אנו נדרשים להמליך את ה'. וכדברי הגמרא (ר"ה טז, א) בביאור ברכות תפילת העמידה בראש השנה – מלכויות, זיכרונות ושופרות: "מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם; זכרונות – כדי שיעלה זכרוכם לפני לטובה; ובמה? – בשופר". וכן כל תפילותינו בראש השנה מכוונות לעניין זה: "ותמלוך אתה ה' לבדך על כל מעשיך".

כך הוא מצד הכוונה האלוקית בבריאה, אך בפועל, אומות העולם ומלכותן אינן מקבלות את המלכות האלוקית ואת מצוותיו, אלא מתעלמות ממנה.

פסוקי הבריאה מכוונים לכך (בראשית א, ב): "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֶּהוֹ וָבֵהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם. וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם". ובמדרש (בראשית רבה ב, ד): "'תהו' – זה גלות בבל... 'בהו' – זה גלות מדי... 'וחשך' – זה גלות יון... 'על פני תהום' – זה גלות ממלכת הרשעה".

כל עוד מלכות הגויים היא השולטת, כבוד ה' אינו מתגלה בעולמו. יסוד זה שייך רק לישראל ולמלכותם, המקבלים על עצמם את עולו יתברך ומקיימים את מצוותיו, כהמשך

המדרש: "וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף" – זה רוחו של מלך המשיח, היאך מה דאת אמר (-כמו שנאמר):
 'וְנָחָה עָלָיו רוּחַ ה'" (ישעיהו יא, ב)¹.

ב. אם כעבדים

כדי שתתקיים מגמת הבריאה ותתגלה מלכות ה' בארץ, יש צורך בעבדים המקבלים על עצמם את המלכות, שהרי אין מציאות של מלך בלא עם המוכן לקבל את עולו וסר למשמעותו. תוכן חייו של העבד הוא מילוי רצון אדוניו, ותוכן זה אמור למלא את חייו של העבד מתוך הכרת גדולתו של האדון.

עניין זה למדנו מאליעזר עבד אברהם. כאשר הוא מציג את עצמו לפני משפחת רבקה, אין לו תיאור אישי משל עצמו, אלא כל מהותו: "עֶבֶד אֲבִרָהָם אֲנִי" (בראשית כד, לד), זו תמצית אישיותו. ה"שפת אמת" (חיי שרה, תרל"ט) עמד על כך: "שכל שמחתו היה במה שהוא עבד לאברהם, ולא להיות חפשי מן העבדות". בעבור אליעזר, עבדותו לאברהם איננה הקטנת עצמו וצמצום אישיותו, אלא להפך, בכך הוא נדבק באדונו הגדול, וכדברי המדרש (ספרי דברים, ו): "משל הדיוט אומר: עבד מלך – מלך; הדבק לשחזור, וישתחוו לך".

בראש השנה, לצד גילוי מלכות ה', צריכה להתגלות גם תכונת העבדות שבנו והסכמתנו לקבל את עול מלכותו יתברך עלינו. וכן כתב רבנו בחיי (בראשית לח, ל): "וזה אנו אומרים בראש השנה, שבו נברא העולם: 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', לפי שהיום ההוא הוא תחלת מעשיו, שאין מלך בלא עם".

ייתכן שגם הדין בראש השנה שייך לעניין זה – עד כמה היינו עבדים ראויים למלכנו. ככל שהאדון גדול ומרומם יותר, ומלכותו עצומה וחובקת עולמות – כך התביעה מהעבד גדולה יותר. ומכאן היראה הגדולה של יום הדין, כאשר האדון שופט את עבדו ובוחנו עד כמה היה נאמן למלכותו ועד כמה כל כוונתו הייתה להוציא אל הפועל את רצון קונו.

יראה זו מתעצמת כאשר העבד יודע, שמצד אחד, דין זה קובע את כל עתידו², ומצד שני, אפילו המלאכים אינם יוצאים זכאים לפני ה' – "הֵן בְּעֶבְדִּי לֹא יֵאֱמִין, וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תִּהְיֶה" (איוב ד, יח), וכיצד יזכו לפניו בשר ודם? וכן כתב האלשיך הקדוש על הפסוק: "ועתה שא נא קל וחומר: ומה אם מלאכים משוללי גוף, נמצא בהם אשמת דבר – קל וחומר שוכני בתי חומר, הם נפשות בני אדם, השוכנים תוך הגופים, שהם בתי חומר!".

1. עניין זה והקשר שלו ליום הדין נתבאר בהרחבה בדרוש א.

2. הדין בראש השנה הוא לכל אותה השנה, כדברי הגמרא (ר"ה ח, א): "באחד בתשרי – ראש השנה לשנים... רב נחמן בר יצחק אמר: לדין, דכתיב (דברים יא, יב): 'מִרְשֵׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרֵית שָׁנָה' – מראשית השנה נידון מה יהא בסופה". אך פעמים שהוא אף לשנים רבות, כדברי ה"משנה ברורה" (תקצא, סק"ד): "אבל בראש השנה הקדוש ברוך הוא דן לכל השנה, ולפעמים לשנים רבות".

זו הסיבה שאין אומרים הלל בראש השנה. יום שבו מידת הדין שולטת, וספרי חיים ומתים נפתחים, אינו זמן מתאים להלל (ר"ה לב, ב). וכדברי הרמב"ם (הלכות חנוכה ג, ו): "אבל ראש השנה ויום הכפורים, אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה".

ייתכן שישנה סיבה נוספת מדוע איננו יכולים לומר הלל בראש השנה. אמירת ההלל תלויה בהיותנו עבדי ה', כפי שמבררת הגמרא במגילה (יד, א), בתשובה לשאלה מדוע אין אומרים הלל בפורים: "רבא אמר: בשלמא התם (-בפסח): 'הִלְלוּ עֲבָדֵי ה'' (תהלים קיג, א) – ולא עבדי פרעה, אלא הכא (-בפורים): 'הִלְלוּ עֲבָדֵי ה'' – ולא עבדי אחשורוש?! אכתי עבדי אחשורוש אנן!". רק מי שהוא עבד ה' בלבד הוא היכול להללו.

בראש השנה, על כך בדיוק ישנו הדין – עד כמה אנו ראויים להיחשב עבדי ה', השמים את רצון אדוננו לנגד עינינו תמיד ועושים את כל מעשינו לפי זה. משום כך אין לומר הלל בראש השנה.

רק כאשר נצא זכאים בדיננו, וישראל מנצחים בדינם ויוצאים עם לולביהם בחג הסוכות³ – רק אז הזמן הראוי לומר את ההלל בשמחה יתרה.

ג. אם כבנים

היראה מהדין גדולה, ולכן אנו משתדלים לעורר רחמים בדין ולהזכיר בזמן זה גם את מדרגת הבנים שבנו: "בְּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים יד, א). בחינה זו משפיעה ודאי על הדין, שכן, האב, בכל מצב ובכל מקרה, אוהב את בנו וחפץ לזכותו בדין.

ישנו חילוק מהותי בין בחינת העבד לבחינת הבן. עיקר החיבור שבין האדון לעבד הוא חיבור חיצוני, רצון האדון מעבדו הוא שהלה ימלא את בקשתו באופן מלא, ולא ישנה שום דבר ממבוקשו. לא חשוב ועקרוני כל כך אם העבד מבין את משמעות עשייתו, מזדהה איתה ומתחבר אליה. לא רצונו של העבד הוא העניין והנושא, אלא קיום דרישות האדון, ובזה נמדדת עבדותו.

עבד העושה את רצון אדונו, גם אם אינו מבינו, הוא עבד טוב, שהאדון יתייחס אליו בהתאם וייתן לו את כל מבוקשו וצרכיו. ואילו עבד המזדהה מאוד עם רצון האדון, אך אינו מקיימו למעשה, אין בו תועלת. וכל שכן עבד שגם אינו מזדהה עם רצון אדונו וגם אינו מקיים את הנדרש ממנו – מובן שהתנהגות כזאת מולידה גם יחס קשה של האדון לעבדו.

3. על פי דברי מדרש תהלים (ז, ה): "בראש השנה באין כל באי עולם ועוברין לפניו כבני מרון. ואף ישראל עוברין לפניו עם כל באי עולם. ושרי אומות העולם אומרים: אנו נצחנו וזכינו בדין! ואין אדם יודע מי נצח – אם ישראל נוצחים, או אומות העולם... כיון שהגיע יום טוב הראשון של חג, וכל ישראל, גדולים וקטנים, נוטלין לולביהם בימינם, ואתרוגיהם בשמאלם – מיד הכל יודעין שישראל נוצחין בדין".

אך בחינת הבן הפוכה, עיקרה בקשר הפנימי העמוק שבין האב לבנו, שאינו תלוי בדבר. כמו כן, העיקר אצל האב הוא שהבן מבין את כוונת אביו, מזדהה עם רצונו ודרכו ושואף ללכת בדרכיו ולהגשים את רצונותיו. גם אם למעשה לא הצליח הבן לקיים את כל רצונות האב ממנו, לא זה העיקר, האב אינו זקוק לבנו בצד המעשי, לשם כך יוכל לקחת עבדים ועוזרים. האב חפץ לראות את רצון הבן ואת הזדהותו עם רצונותיו של האב, זה העיקר מבחינתו.

אולם, לא די ברצון בעלמא, יש צורך ברצון כן ואמיתי, המתבטא גם במעשים. וכאשר הבן מרומם את רצונו לרצון אביו, גם האב מקרבו אליו יותר ויותר ומגלה לו את פנימיות רצונו ואת סודותיו, ובכך מרומם עוד את הבן⁴.

כל בני האדם הם עבדים למקום, גם אם אינם מודעים לכך, שהרי הקדוש ברוך הוא זן אותם ומקיימם, וכן דן אותם לפי מעשיהם. אך ישראל אינם רק עבדים לה', אלא יש בהם גם בחינה מיוחדת שהם בנים לה' – "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום. שנאמר: 'בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם'" (אבות ג, יד).

הגמרא בראש השנה (ד, א) אומרת שכורש היה מלך כשר, אך הוא החמיץ, משום שכל מטרתו הייתה לשם הצלחת מלכותו – ולא לשם שמיים. הגמרא מקשה על כך מברייטא, שבה כתוב: "האומר: סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא – הרי זה צדיק גמור", ואף על פי שכוונתו לתועלת בנו או תועלתו שלו, ולא לשם שמיים – אין בזה עוון, ונחשב הוא לצדיק גמור!

הגמרא מיישבת שיש לחלק: "לא קשיא: כאן – בישראל, כאן – בנכרים". אצל ישראל הוא נחשב לצדיק גמור, אך אצל הגויים אין הוא צדיק. לכאורה, מה הסיבה לחילוק זה? ומדוע יהיה הבדל בכך בין ישראל והעמים?

נראה כי הבדל זה נובע מעומק החילוק שבין מדרגת העבד, שהיא מדרגתם של הגויים – למדרגת הבן, מדרגתם של ישראל.

עבודתו של העבד חיצונית ובנויה על בסיס שכר ועונש, רווח והפסד. לכן, כשהוא עושה מעשה טוב, מפני שכך ציווהו האדון, מגיע לו על כך שכר מסוים, כמה שהוא עושה את רצון אדונו. אך אם כל כוונתו לתועלת עצמו בלבד, ורצון האדון אינו עומד בשיקוליו, אין להתפעל ממעשה זה, ולא מגיע לו על כך שכר.

4. חילוק זה מבואר בזהר הקדוש (רעיא מהימנא, ח"ג קיא, ב): "בזמנא דידע ליה בר נש לקודשא בריך הוא בארז כלל, כדין אקרי: עבד, דעביד פקודא דמארי, ולית ליה רשו לחפשא בגניזיו וברזין דביתיה. בזמנא דידע ליה בר נש בארז פרט, כדין אקרי: בן רחימא דיליה, כבן דחפיש בגניזו בכל רזין דביתיה". תרגום: בזמן שמכיר האדם את הקדוש ברוך הוא בדרך כלל, אז הוא נקרא: עבד, שעושה מצוות רבו, ואין לו רשות לחפש בגניזיו ובסודות ביתו. בזמן שמכיר אותו האדם בדרך פרט, אז נקרא: בן אהוב שלו, כמו בן שמחפש בגניזיו, בכל סודות ביתו.

אך כשישראל עושה אותו מעשה, אף על פי שכוונתו לשם רפואה או עולם הבא, ברור שאין זה עומק כוונתו, אלא רק המניע החיצוני לעשיית המעשה, אך המניע העמוק והפנימי הוא לעשות את רצון קונו. התעוררותו למעשה אומנם נבעה מפני הסיבה המסוימת הקשורה ברצונו לרפואה או עולם הבא, אך בעומק רצונו מונח ודאי הרצון לעשות את רצון בוראו, הנובע מהיותו בן לה', החפץ לעשות רצון אביו ולשמחו⁵.

ממילא יהיה גם חילוק בין המעשים: גוי שעושה מעשיו רק בעבור השכר החיצוני, אם לא יזכה לשכר המצופה – יתחרט על המעשה שעשה ויקרא תיגר כלפי שמיים. אך ישראל לעולם אינו מתחרט על מעשיו הטובים, וגם אם רצונו אינו מתקיים, הוא תולה זאת במעשיו, ואינו קורא תיגר⁶.

ביום הדין אנו נזכרים ומזכירים שאין אנו רק במדרגת העבד, אנו שייכים גם למדרגת הבן, ומכיוון שרצוננו הפנימי לעשות רצון אבינו שבשמיים⁷, אנו גם מבקשים מהקדוש ברוך הוא שידון אותנו כבניו. וגם אם אין אנו עושים את כל מעשינו בתכלית השלמות, ידון אותנו הקדוש ברוך הוא כמו אב, שעיקר חפצו מהבן הוא להראות שרצונו כן ואמיתי, וגם אם חס וחלילה חיסר במעשיו בפועל, אביו ישלים את המלאכה.

ד. ביטחוננו בדין

נתבאר שהדין בראש השנה הוא דין אמיתי ומדוקדק, דבר המוליד יראה גדולה. אולם, כאשר אנו במדרגת עבדים בלבד, איננו מסוגלים לעמוד בדין⁸. משום כך אנו מזכירים את היותנו בנים לה', דבר הנוסף בנו שלווה רבה וביטחון גדול שידון הקדוש ברוך הוא את דיננו מאהבה.

כך מבואר בירושלמי (ר"ה א, ג) שישאל בטוחים בדינם: "אי זו אומה כאומה הזאת! בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יצא. אבל ישראל אינן כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמים – יודעין שהקדוש ברוך הוא עושה להן ניסים". הנסים האלה

5. כן כתב ה"מאירי" בפירושו לראש השנה (ד, א): "שאינו זה אלא כמתעורר לעמוס על עצמו עול מצות מחמת יראת העונש, ואם מגיעה עונש אחר כך, אינו קורא תגר ואינו מהרהר אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא בכך".

6. כך מבואר ברש"י: "כאן בישראל" – שלבו לשמים, ואם מריעין לו בחייו – אינו קורא לו תגר, אלא תולה היסורין בעונו. אבל נכרי, אם אין מטיבין לו כגמולו – קורא תגר". ועיין עוד ברש"י בראשית כז, כח.

7. על פי הגמרא במסכת ברכות (יז, א), הובאה לקמן בסוף הדרוש.

8. אמרו חז"ל (קידושין מט, ב) שעשרה קבין של שינה ירדו לעולם, ותשעה נטלו עבדים. אם כן, טבע העבד הוא לחפש אחר המנוחה והשינה, וממילא הוא אינו ממלא את מה שרוצה האדון ממנו בשלמות. ובדרך הדרוש יש לומר שלזה כיוון הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד) במטרת תקיעת השופר: "עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם", שזה מכוון למדרגת העבד, שצריך להתעורר מהשינה האופפת אותו.

נובעים מההכרה שאנו בנים לה', וכפי שהאב רוצה בטובת בנו – כך הקדוש ברוך הוא חפץ בטובת ישראל בניו.

עם זאת, העובדה שאנו בנים לה' אינה מבטיחה שכל רצונותינו יתמלאו בזאת השנה, כפי שאב אינו מקיים בהכרח את כל רצונות בנו. אך הסיבה שהוא אינו עושה כן אינה מפני חיסרון ברצונו להיטיב לו, או בעצם יכולתו לעשות כן – אלא מפני ההכרה מהו הטוב האמיתי בעבור בנו⁹.

גם ביטחוננו שנצא זכאים בדין מכוח היותנו בנים לה', משמעותו שאנו יודעים שהדין הוא לטובתנו, ואבינו שבשמיים יפסוק את דינו בדרך הנכונה והטובה ביותר בעבורנו, כמו אב הדין את בנו – ולא מתוך עומק הדין, כאדון הדין את עבדיו.

בדרך זו נוכל לבאר את המשך הפסוק העוסק במדרגתם של ישראל (דברים יד, א): "בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם, לֹא תִתְגַּדְּדוּ וְלֹא תִשְׁיִמוּ קֶרֶךְ בֵּין עֵינֵיכֶם לְמֵת". הגדידה והשריטה בבשר הייתה דרכם של הגויים לבטא את אבלותם על המת שלא יחזור, ודבר זה נאסר לישראל. אך מה הקשר בין חלקי הפסוק? ומדוע דווקא היותנו בנים לה' אוסר עלינו לגדוד ולקרוח למת?

רש"י פירש, שמכיוון שאנו בניו של מקום, ראוי לנו להיות נאים ולא גדודים ומקורחים, למרות כל הצער.

רבי אברהם אבן עזרא הוסיף על כך, שהידיעה שאנו בנים לה' אמורה להשפיע לנו גם על הצער עצמו: "אחר שתדעו שאתם בנים לה', והוא אוהב אתכם יותר מהאב לבן – אל תתגודדו על כל מה שיעשה, כי כל אשר יעשה – לטוב הוא".

אנו בנים לה', וממילא כל מה שנעשה עימנו, גם הדינים הקשים, אינו נובע מאכזריות כלפינו, אלא הכול מגיע מרצון הבורא להיטיב לנו, ולכן אין לנו להתאבל בדרכים המבטאות את הסופיות, החידלון והאכזריות של המציאות. וכפי שאומר משה לישראל: "וַיִּדְעַתָּ עִם לִבְכָּךְ כִּי פֶּאֶשֶׁר יִיטֵר אֵישׁ אֶת בְּנוֹ, ה' אֱלֹהֶיךָ מִיִּסְרָךְ" (שם ח, ה).

ואם נקשה: והרי לעיתים ישנן גזרות שאיננו רואים כל טוב היוצא מהן, ואיננו מבינים מדוע באו!

גם התשובה לשאלה זו קשורה לבחינת הבנים שבנו, וכהמשך דברי רבי אברהם אבן עזרא: "ואם לא תבינוהו, כאשר לא יבינו הבנים הקטנים מעשה אביהם, רק יסמכו עליו – כן תעשו גם אתם, כי עם קדוש אתה, ואינך כשאר כל הכנענים, על כן לא תעשה כמעשיהם".

בחינת הבנים שבנו מורה לנו לסמוך על אבינו שבשמיים ולדעת שכל מה שהוא גוזר עלינו – הכול לטובה, כפי שהבן סומך על אביו ואימו – "כְּגִמְלָא עָלֵי אָמוּ, כְּגִמְלָא עָלֵי נַפְשִׁי" (תהלים קלא, ב)¹⁰.

אולם, שמא כל זה נכון בזמן הגאולה, כשאנו בארץ ישראל, ואז אנו נקראים בנים, אך בזמן הגלות אין אנו בנים, אלא עבדים?

דיון בשאלה זו התנהל בין רבי עקיבא לבין טורנוסרופוס הרשע (ב"ב י, א). טורנוסרופוס שאל מדוע הקדוש ברוך הוא אינו מפרנס את העניים, ורבי עקיבא השיב לו: "כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם", כלומר, כדי לזכות אותנו במצוות הצדקה.

אך טורנוסרופוס הקשה על כך במשל: "למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו. והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך – לא כועס עליו? וישראל קרויים עבדים, שנאמר (ויקרא כה, נה): 'כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים'. מלך הכועס על עבדו ומענישו שלא יאכילוהו וישקהו, אינו מצפה שיגיע איש אחר ויאכילו וישקו, והרי ישראל קרויים: עבדים! על כן, אם בחר ה' שאחד מעבדיו יהיה עני – וכי לא יכעס אם משהו יבטל רצונו ויפרנס אותו?

רבי עקיבא השיב לו במשל אחר: "למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו. והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך – לא דורון משגר לו? ואנן קרוין בנים, דכתיב: 'בְּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם". רבי עקיבא השיב שאנו קרויים בנים, ולכן ברור שהרצון האמיתי של האב הוא שייסעו לבנו במצבו הקשה.

נמצא שרבי עקיבא וטורנוסרופוס הרשע נחלקו ביסוד זה – האם אנו בנים או עבדים. טורנוסרופוס הכריע: "אמר לו: אתם קרויים: בנים, וקרוין: עבדים. בזמן שאתם עושין רצונו של מקום – אתם קרוין: בנים. ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום – אתם קרוין: עבדים. ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום".

לדעתו של טורנוסרופוס, ישראל קרויים גם בנים וגם עבדים, והדבר תלוי בשאלה אם עושים הם רצונו של מקום. ממילא, בגלות, כשאין עושים רצונו, אנו עבדים, ולא בנים.

אך רבי עקיבא השיב לו לפי שיטתו, שנאמר (ישעיהו נח, ז): "הֲלוֹא פָּרַס לְרַעַב לֶחֱמָה, וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תְּבִיא כִּית". פסוק זה, שבו ישראל מוגדרים: "עניים מרודים", הוא ודאי בגלות, ובו בזמן נאמר שיש לפרנס את העניים.

ובאמת, נראה שנחלקו בשאלה זו התנאים, תלמידי רבי עקיבא (קידושין לו, א): "'בְּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם' – בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים – אתם קרויים בנים. אין אתם נוהגים

10. "כתנוק הנגמל משדי אמו, שכל בטחונו על אמו – כן כל בטחוני בה" (מצודת דוד).

מנהג בנים – אין אתם קרוים בנים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים".

לדעת רבי יהודה, שם בנים תלוי במעשיהם של ישראל, ואם אין ישראל נוהגים מנהג בנים ואינם הולכים בדרך ה', הם אינם ראויים לשם זה, ואז הם בבחינת עבדים.

אך רבי מאיר מלמד שאין הדבר כך, אלא לעולם, בין כך ובין כך, ישראל קרויים בנים, מכיוון שגם אם חיצוניותם מקולקלת, בכל זאת נשאר פנימיותם קודש לה' בבחינת בנים!

נראה שלא במקרה רבי מאיר הוא המלמד עניין זה, שהרי הוא היודע לחשוף את הפנימיות שבתוך המציאות, וכדברי הגמרא בחגיגה (טו, ב): "רבי מאיר, רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק". וכן אומרת עליו הגמרא בעירובין (יג, ב), שלא היו יכולים חבריו לעמוד על סוף דעתו, מעומק דבריו, ובעומק זה היה "מאיר עיני חכמים בהלכה".

על כן, בניגוד לרבי יהודה, איש הנגלה ו"ראש המדברים" (שבת לג, ב), המחלק בין "עושים רצונו של מקום" ללא עושים, דווקא רבי מאיר, איש העומק, המאיר עיני החכמים, הוא היכול לקבוע קביעה פנימית מוחלטת זו: "בין כך ובין כך – קרוים בנים!"¹¹

ה. עבודת ה' ותשובה מיראה ומאהבה

בחינת העבד ובחינת הבן מקבילות לעבודת ה' של האדם: עבודה מיראה – כנגד מדרגת העבד, ועבודה מאהבה – כנגד מדרגת הבן.

עבודת ה' מיראה נובעת מהידיעה שכל מה שיש לאדם בחייו – "חיי, בני ומזוני" (מ"ק כח, א), הצלחה ושמחה, עושר ונכסים – הכול מגיע לו מאת הבורא יתברך, והאדם עובד את בוראו בשל כך מיראה שמא ייפסק השפע האלוהי המחיהו. בחינה זו מקבילה למדרגת העבד, העובד את אדונו מהכרה שבו תלויים חייו.

העבודה מיראה היא מדרגה בסיסית שהאדם מחויב בה תמיד, ופעמים רבות היא תופסת מקום עיקרי בנפש העובד, עד שאמרו חז"ל (פסחים ג, ב): "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה".

מעל עבודת ה' מיראה מתגלה עבודתו מאהבה, שהיא עבודת הבן, האוהב את אביו ועושה מעשהו רק מפני שכך רצון אביו, ובזה יגרום לו נחת רוח.

וכך כתב "מסילת ישרים" (פרק יט) בחילוק שבין שני סוגי העבודות. העבודה מיראה תלויה בדבר – "שיאהב את הבורא יתברך על שמטיב אליו ומעשירו ומצליח אותו", וזו מדרגת

11. עוד בביאור מחלוקתם – עיין בנצח ישראל למהר"ל, פרק יא, שהאריך בזה בדברים יסודיים. ועיין גם במה שביארנו בדרושים לפסח, דרוש ט – "בני בכרי ישראל".

העבד. וישנה העבודה מהאהבה – "כאהבת הבן לאביו, שהיא אהבה טבעית ממש, שטבעו מכריחו וכופהו לזה, כמאמר הכתוב (דברים לב, ו): 'הָלוֹא הוּא אָבִיךָ קִנְיָךְ'".

עיקר מעלת העבודה מיראה מתבטאת במה שהאדם מבטל את רצונו מפני רצון בוראו, וכדברי המשנה באבות (ב, ד): "בטל רצונך מפני רצונו". ואילו עיקר מעלת העבודה מאהבה מתגלה כאשר האדם דבק ומתחבר לרצון הבורא יתברך, ורצון האדם ורצון ה' יתברך מתאחדים, ככן המתאחד עם רצון אביו – "עשה רצונך כרצונו" (שם).

מידת האהבה אומנם נעלה ממידת היראה, אך קשה יותר לקנותה. בניגוד ליראה, שהאדם יכול לבוא אליה בהתבוננות קלה, מידת האהבה אינה קנויה באדם באופן פשוט, והדרך לבוא אליה היא על ידי ההליכה בדרכי הבורא, תיקון המידות, ורוממות הדעת, המחשבה והרצון¹².

הרמב"ם הבין שעבודה זו היא שיאה של התשובה, ולכן הזכיר אותה בפרק האחרון של הלכות תשובה (י, א-ד): "אל יאמר אדם: הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא".

עבודה זו מיראה אינה היא המעלה – "אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה! שהעובד על דרך זה, הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים".

אבל העובד מאהבה – "עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת – מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה".

הרמב"ם סיכם בהבאת דברי חז"ל (ספרי דברים, מא): "שמא תאמר: הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא? – תלמוד לומר (דברים יא, ג): 'לְאַהֲבָה אֶת ה'' – כל מה שאתם עושים, לא תעשו אלא מאהבה".

זו היא מעלת אברהם אבינו, הנקרא (ישעיהו מא, ח): "אַבְרָהָם אֱהִי", שאת כל מעשיו עשה מתוך אהבת ה': "ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו, שקראו הקדוש ברוך הוא אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה. והיא המעלה שצונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה, שנאמר (שם ו, ה): 'וְאַהֲבָתָ אֶת ה'' אֱלֹהֶיךָ'. ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצות מאהבה". מכיוון שאברהם אבינו שייך למעלה זו, לכן אפשר לצוות בה את כל בניו וזרעו, משום שתכונה זו נמצאת בעומק נפשם.

12. וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה י, ו): "אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה, אם מעט – מעט, ואם הרבה – הרבה".

על פי היסוד שנתבאר לעיל (סעיף ג) במסכת ראש השנה (ד, א), בחילוק שבין עבודת הגוי לעבודת ישראל, כתבו התוספות (שם, ד"ה: "בשביל") שההדרגה במסכת אבות (א, ג): "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס", נאמרה דווקא באומות העולם, שאם לא יקבלו את השכר, הם תוהים על מעשיהם הטובים. אך בישראל מותר לעשות כן, משום שזה רק מעוררם לעשיית המעשים הטובים, והם אינם תולים את מעשיהם בשכר.

אך הרמב"ם, שביאר שכל ישראל מצווים להתעלות למדרגת העבודה מאהבה, הביא את דברי המשנה באבות גם כהנהגה בישראל: "וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבונים תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד: 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', אלא מפני שהוא הרב, ראוי לשמשו, כלומר – עבדו מאהבה".

וכשם שבעבודת ה' ישנה בחינה של עבודה מיראה ובחינה של עבודה מאהבה – כך במעשה התשובה ישנה תשובה מיראה ותשובה מאהבה, וכדברי הגמרא ביומא (פו, ב): "גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כשגגות... גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כזכיות... לא קשיא: כאן – מאהבה, כאן – מיראה".

בתשובה מיראה, האדם שב מפני יראת העונש, אך הוא אינו משנה את רצונותיו ושאפותיו הפנימיים, אלא רק מבין שאין טוב ונכון בעבורו ללכת בדרך הנוגדת את רצון ה'. ומכיוון ששב לעשות את המעשים הנכונים, הקדוש ברוך הוא "מוותר" לו על העונש על מעשיו הקודמים, וזדונותיו נהפכים לשגגות. תשובה זו היא בבחינת העבד, המבטל את רצונו לרצון הבורא.

אך ישנה תשובה מעולה יותר, שהאדם שב מאהבה. לתשובה זו אדם מתערר – לא מפני חששו לחייו – אלא מפני שהוא אוהב את הבורא יתברך, ומתוך כך הוא בא להכרת החיסרון הגדול שבעבירה, המרחיקה אותו מה'. בתשובה זו האדם מהפך את רצונו ועושה את רצונו להיות כרצון הבורא, ולכן היא בבחינת הבנים. מטעם זה זדונותיו מתהפכים לזכויות, שכן, עוונותיו הן שסייעו בעדו לבוא למדרגה נפלאה זו.

יש להוסיף, כי חטאי האדם מורכבים מחטאי מחשבה וחטאי מעשה, ותפקידנו לתקן את שני אלו¹³. חטאי המעשים מתוקנים בעיקר על ידי מדרגת העבד שבנו, ואילו חטאי המחשבה והרצון מתוקנים רק על ידי התגלות מידת הבנים שבנו, כמו הבן החפץ ברצון אביו.

13. כמבואר בהלכות תשובה לרמב"ם ז, ג. וכן כתב ה"שפת אמת" (שבת תשובה, תרמ"ד): "ולכן צריך בעל תשובה עזר עליו, כמו שכתוב (ישעיהו נה, ז): 'יִצְזַב רָשָׁע דְּרָכֹו' – היינו עזיבת המעשים, לשנות מעשיו לטובה. אחר כך לשוב על המחשבות, כמו שכתוב (שם): 'וְאִישׁ אֶוֹן מִחֻשְׁבֹּתָיו'. אחר כך (שם): 'וְיָשָׁב אֶל ה', וְיָרַח מַהֲוֹ'".

ו. סדר התקיעות

ייתכן שגם סדר התקיעות מכוון כנגד שתי בחינות אלו.

בקולות השופר ישנה תקיעה, אך גם שברים ותרועה. התקיעה היא קול פשוט, והיא מכוונת למדרגת הבנים ולעבודה מאהבה, ואילו השברים והתרועה הם קולות שבורים, המכוונים למדרגת העבדים ולעבודה מיראה. וישנו סדר לתקיעה: תחילה תקיעה, אחר כך שברים ותרועה, ולבסוף שוב תקיעה, ונראה שסדר זה מכוון.

בתחילה מתגלה אצל כל יהודי הבחינה היסודית של אהבת ה', מצד טבעיות נשמתו, הקשורה בקשר חזר לבורא יתברך, כדרך שהבן אוהב את אביו באופן טבעי. וזו היא התקיעה הפשוטה שבתחילה.

אולם, אחר כך, כאשר מתפתחת ההכרה והדעת, האהבה הטבעית יורדת, וצריכה להיבנות קומה של עבודה הבאה מתוך הכרה, והיא באה לידי ביטוי בשברים ובתרועה.

הקומה הבסיסית של עבודת ה' המושכלת של האדם היא העבודה מיראה, בבחינת עבדים. רק לאחר ביסוסה אפשר להעפיל למדרגה הבאה של עבודת ה' מאהבה, המחוברת ללימוד תורה לשמה, והיא התקיעה השנייה, החותמת את קולות השופר.

כך מבאר "נפש החיים" (ג, ג) את היחס שבין עבודה מאהבה לעבודה מיראה: "כמעט בלתי אפשר לבא תיכף בתחילת קביעת לימודו למדרגת לשמה כראוי. כי העסק בתורה שלא לשמה הוא למדרגה שמתוך כך יוכל לבא למדרגת לשמה". וכאשר האדם לומד שלא לשמה מתוך מגמה להתעלות, "גם הוא אוהב לפניו יתברך... שבלתי אפשר לעלות מהארץ לעליה אם לא דרך מדרגות הסלם".

"נפש החיים" דייק בדברי חז"ל בפסחים (ג, ב) שהובאו לעיל: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה" – "אמרם: 'לעולם', רצונו לומר, בקביעות. היינו, שבתחלת לימודו אינו מחויב רק שילמוד בקביעות תמיד יומם ולילה, ואף אם לפעמים ודאי יפול במחשבתו איזה פניה לגרמיה (-לעצמו), לשום גיאות וכבוד... אדרבה! יתחזק מאד בעסק התורה, ויהא נכון לבו בטוח שודאי יבא מתוך כך למדרגת לשמה".

בחינה זו שייכת לתקיעת השברים והתרועה, שהם תקיעות שבורות, המבטאות ייסורים ומלחמה פנימית, והם בבחינת עבודת ה' מתוך עבדות וקבלת עול, הבאה מכוח היראה.

נראה שמכיוון שמדרגה זו היא העבודה הראשונה והבסיסית הנדרשת מהאדם¹⁴, לכן ראש השנה נקרא על שם התרועה: "יום תרועה יְהִיָּה לָכֶם" (במדבר כט, א), משום שהיא הנתבעת מכל בני האדם ביום המלכות.

14. מלבד התקיעה הראשונה, המבטאת את אהבת ה' שיש לאדם באופן טבעי נשמתו, ואינה דורשת עבודה ועמל.

אולם, תכלית התקיעות אינה השברים והתרועה, אלא דווקא התקיעה האחרונה, המבטאת את העבודה לשמה, הבאה מתוך מידת האהבה. זו היא התקיעה הפשוטה האחרונה, הבאה מתוך השברים והתרועה, ומבלעדיהם אי אפשר כלל להגיע אליה.

תקיעה זו היא גם המביאה עימה את הגאולה העתידה, כאמור (ישעיהו כז, יג): "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל" – לא רק תקיעה בשופר קטן, המבטא את העבודה מיראה, אלא שופר גדול, המבטא את העבודה מאהבה¹⁵.

כיום רק ישראל עובדים את ה', אך לעתיד לבוא מבטיח לנו ה' בנבואת צפניה (ג, ט): "כִּי אֶזְכֹּרְךָ אֶל עַמִּים שָׁפָה בְּרוּרָה, לְקֹרֵא כָל־שֵׁם ה', לְעַבְדּוֹ שָׁכַם אֶחָד."

ואף שלעתיד יעבדו כולם את ה', אך עדיין יהיה חילוק גדול בין סוגי העבודות. הגויים יתעלו למדרגת עבדים העובדים את ה', אך לעולם לא יגיעו למדרגת הבנים, מדרגה זו מיוחדת לישראל.

כך ביאר ה"ספורנו" (שמות ד, כג) את הכרזת ה' לפרעה: "בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל" – "אף על פי שלקח הימין אהפך אל העמים שפה ברורה, לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד – מכל מקום, יחשב ישראל אצלי נכבד מכלם, באשר הוא בני, עובד כמו בן מאהבה – לא כעבד, מאהבת שכר ויראת עונש. ומצד מה שהוא בכורי, ראשון לעבודתי, בתעות כל האומות מעלי".

ז. אם כבנים – אם כעבדים

נתבאר עד כה שאי אפשר לצאת זכאים בדין בהיותנו במדרגת העבדים בלבד, שכן, לעולם איננו מצליחים לעבוד את ה' כפי הנדרש וכפי שמצופה מאיתנו כעבדים הנאמנים לאדונם, ואנו חייבים את התעוררות מידת הרחמים של האב עלינו, הנובעת מהיותנו בנים. וכשאנו מעוררים מידה זו, גם אם החסרנו פרטים מסוימים, אבינו הגדול יכול להשלים בעבורנו את הפרטים, ולא לדון אותנו עליהם. כמו כן נתבאר שמדרגת הבן והעבודה מאהבה גבוהות מעבודת העבד והיראה.

ועם זאת, כשאנו באים לדין, אנו מזכירים גם את היותנו עבדים לה'. כך אנו אומרים לאחר התקיעות: "אם כבנים, אם כעבדים"¹⁶. וכן בתפילת "אבינו מלכנו" אנו מזכירים את

15. אולם, ישנה גם בחינה אחרת, שאומנם השברים, השייכים לעבודת ה' מתוך שברון לב, באמת מבטאים את מידת העבודות, אך דווקא התרועה מבטאת את מדרגת הבנים – או מצד שהתרועה היא מלשון רעות, וכלשון הפסוק (במדבר כג, כא): "וְתִרְוַעַת מִלֶּךְ בּוֹ", או מלשון: "רעותא דלבא", שהוא גילוי רצון הלב (ראה ב"שם משמאל", ר"ה, תרע"ג). על כן, אף שגם התרועה היא ביטוי לייסורים, אך אלו הם ייסורים של אהבה (ראה ב"יערות דבש", א). ולדרך זו, היום נקרא: "יום תרועה" דווקא בשל מדרגת הבנים המתגלה בו.

16. "ולכך אחרי התקיעות אומרים: 'היום הרת עולם... אם כבנים אם כעבדים', כי בשתי בחינות אלו הם יסוד התקיעות" (יערות דבש, א).

שתי הבחינות האלה, היות ה' אבינו, אך גם היותו מלכנו. ודבר זה צריך ביאור: מדוע אנו מזכירים גם את היותנו עבדים בבואנו לדין?

ונראה הטעם, על פי מה שנתבאר, שמדרגת העבד היא המדרגה הבסיסית שכל אדם מחויב לה, ואילו מדרגת הבן, קשה לקנותה. לכן ייתכן, שאם נדלג שלבים ונזכיר רק את היותנו בנים לה', שמא נעורר בזה דווקא קטרוג, שכן, איננו מתנהגים תמיד כבן האוהב את אביו ומוכן לעשות את רצונו בלי שיקול של רווח והפסד. לעיתים אנו עושים את המעשים הנכונים – אך ליבנו כל עימנו, איננו מזדהים עם רצון ה', ודברי התורה אינם ממלאים את ליבנו. ובן שרצון אביו אינו בראש מעייניו, ואינו נוהג מנהג בנים, אינו יכול לזכות בדין במידה זו.

משום כך אנו באים בתפילה ומזכירים גם את היותנו עבדים לה', והאדון אינו מדקדק עם עבדו על רצונותיו, אלא די לו שעושה את המעשים הרצויים¹⁷.

לכן אנו באים בשם שתי המדרגות האלה: אם אנו עושים את המעשים הנכונים, אך בלי הרצון הנכון – אנו מבקשים מה' שידון אותנו כעבדים. ואם רצוננו כן ואמיתי, גם אם בפועל איננו מצליחים להוציאו לפועל בשלמות – אנו מתפללים לה' שידון אותנו בבחינת בנים וירחם עלינו כאב המרחם על בנו.

ויש להוסיף, שגם מצד עבודתנו את ה', לא די בעבודה מאהבה ובמדרגת הבנים, אף שאלו מדרגות גבוהות מעבודת היראה ובחינת העבדים, מפני שלעיתים דווקא מדרגה זו מביאה לחיסרון ביראה ודקדוק המעשים.

וכן כתב "אור החיים" הקדוש (שמות יט, ג): "יש בבחינת האהבה צד גורם רעה, כי לא תספיק לבעליה להשמר בתמידות לבל עבור איזה פעם באקראי, כי יאמר שמצד קורבתו לבווא וחביבותו לא יקפיד עליו על זה, כמנהג וסדר הרגיל בין הנבראים".

המדרגה השלמה בעבודת ה' באה דווקא בחיבור שתי הבחינות האלה יחד: מחד גיסא – היותנו בנים לה' וגילוי מידת האהבה, ומאידך גיסא – היותנו עבדים לה' וגילוי מידת היראה. וכשם שנאמר (תהלים ק, ב): "עֲבָדוּ אֶת ה' בְּשִׂמְחָה, בְּאוֹ לִפְנֵי בְּרִנָּה" – כך נאמר (שם ב, יא): "עֲבָדוּ אֶת ה' בְּיִרְאָה, וְגִילוּ בְּרַעְיָה".

ה"שם משמאל" (סליחות זכור ברית, תרע"ג) ביאר בדרך זו את המחלוקת בגמרא במסכת ראש השנה (כו, ב) אם בראש השנה יש לתקוע בשופר כפוף – המבטא את כפיפות האדם, או בשופר פשוט – המבטא שיש עדיפות שדעתו של אדם תהיה פשוטה.

17. בספר "יערות דבש" (א, א) כתב, שבתחילה אדם הוא כבן לה', אך לאחר שחוטא פעמיים-שלוש, הקדוש ברוך הוא מורידו למדרגת עבד, שאילולי כן היה צריך לדונו כבן סורר ומורה. וכן פירש בתפילה, שבתחילה אנו אומרים: "סלח לנו אבינו כי חטאנו", אך לבסוף מוסיפים: "מחל לנו מלכנו כי פשענו". עם זאת, יש להוסיף שדין בן סורר ומורה תלוי ברצון אביו, ואם כן, יש בכוחנו לבקש מה' שיוסיף לדון אותנו כבנים, ואף על פי כן, גם אם חטאנו, יסלח לנו ולא ירצה לדונו כבן סורר ומורה.

וביאר ה"שם משמאל" שבוודאי צריך את שתי הבחינות האלה: גם להיות כפוף – המוריד את עיניו מטה בבושה, מהכרת הפער שבינו לבין גדולת הבורא, ובבחינת היראה; וגם שדעתו של אדם תהיה פשוטה, וישר את מחשבתו ודעתו בדרך חירות, ותהיה תשוקתו להתקרב אל ה', וכפי שעשאו הבורא בדרך ישרה, ובבחינת אהבה.

ושתי בחינות אלו מקבילות לבחינת העבד והבן, הנצרכות שתיהן, והמחלוקת בגמרא היא רק מהי הבחינה העיקרית שעומדת אנו באים לדין.

ח. מעשה העקדה ומעמד הר סיני

החיבור השלם שבין המידות הייתה מדרגתו של אברהם אבינו.

כפי שראינו, אברהם נקרא: "אַבְרָהָם אֱלֹהֵי". אולם, לשלמות מדרגתו התעלה אברהם דווקא בפרשת העקדה.

אברהם הוא איש החסד – "חֶסֶד לְאַבְרָהָם" (מיכה ז, כ), והוא נקרא במעשה העקדה להתעלות מעל מידתו הטבעית ולהתחמש במידת הגבורה. ולא רק בגבורה נגד אויביו, כפי שעשה במלחמת ארבעת המלכים, אלא גם בגבורה נגד בנו יחידו הצדיק, בלי שהוא מבין מדוע ולמה.

במעשה זה נקרא אברהם אבינו לסתור את כל משנת חייו ואת כל המשכיותו, ולכן במעשה זה זכה אברהם לבוא למדרגת היראה הגמורה ולחבר בין המידות: "כִּי עָתָה יִדְעָתִי כִּי יִרְאֶה אֱלֹהִים אֲתָה, וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידֶךָ מִמֶּנִּי" (בראשית כב, יב)¹⁸.

ניסיון העקדה לא הסתיים בעקידתו של יצחק, אלא הוציא לפועל עניין אמיתי ונשגב ביחס של הקדוש ברוך הוא לישראל: "וַיֹּאמֶר: אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר וְאֶל תַּעֲשֵׂ לוֹ מִאֻמָּה" (שם). הקדוש ברוך הוא מתגלה כמו אב האוהב את בנו ומבקש שלא יארע לו דבר רע. ייתכן שאמירה אלוקית זו נכונה לכל הדורות, ומשמעותה היא שלאחר כל העקדות והייסורים שיעברו ישראל, לעולם תבוא הקריאה הנובעת ממקור "נצח ישראל" ומהיות ישראל בנים לה', ואמירה זו קוראת בכל הדורות – "אל תשלח ידך אל הנער!"

נמצא שדווקא הגילוי של מדרגת היראה של אברהם, שהתחברה עם מידת האהבה שבו, היא שעוררה את מידת הרחמים האלוקיים על יצחק וזרעו. וכאמור בנבואת ירמיהו (לא, ט): "הֲבֵן יִקָּר לִי אֶפְרַיִם, אִם יִלֵּד שְׁעָשָׁעִים, כִּי מִדֵּי דִבְרֵי בֹז זָכַר אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד, עַל כֵּן הָמוּ מֵעִי לוֹ, רַחֵם אֶרְחֻמֶּנּוּ, נָאִם ה'".

18. ועיין בעניין זה ב"אמרי נעם" לגר"א (ברכות לג, ב, ד"ה: "וחד"), ובמה שביארנו בדרוש ח לשבועות – "קניינה של תורה".

זו הייתה גם מעלתם של ישראל בהר סיני, שקיבלו על עצמם את עבודת ה' באמירה: "כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה', נַעֲשֶׂה – וְנִשְׁמָע!" (שמות כד, ז). "נעשה" הוא ביטוי למידת היראה, כעבד העושה רצון קונו בלי להתחשב ברצונו שלו. ו"נשמע" הוא ביטוי למדרגת האהבה, שהאדם שומע ומתחבר אל הדברים והופכם להיות חלק ממנו. עבודת ה' של האדם חייבת להיות כלולה משתי המדרגות האלה.

לכן זכו ישראל באמירתם זו לשני כתרים – אחד כנגד "נעשה", ואחד כנגד "נשמע" (שבת פח, א), מכיוון ששלמות קבלת התורה ועבודת ה' באה רק על ידי חיבור שתי המידות האלה יחד.

ט. ראש השנה ויום הכיפורים

עד כה ביארנו ששתי המדרגות – של העבדים והבנים, היראה ואהבה – מתגלים בראש השנה, יום הדין. אולם, ייתכן שגם מהלך הימים הנוראים מבטא את שתי הבחינות האלה.

ראש השנה הוא יום הדין, והופעת מלכות ה' והדין האלוקי שייכים יותר לבחינת היראה והעבדות. לכן על ראש השנה נאמר: "בַּפֶּסַח לְיוֹם חֲגֻגוֹ"¹⁹, שהוא זמן שהלבנה, שנמשלה לישראל²⁰, מכוסה ואינה מאירה מצד עצמה. ודבר זה מקביל לבחינת העבד, שאין לו מעצמו, אלא מבטל הוא את רצונו ועצמיותו מפני האדון. לכן יום זה הוא אוניברסלי, ו"כל באי עולם עוברים לפניו" (ר"ה טז, א), מכיוון שגם לאומות העולם יש שייכות לבחינה זו.

אך עבודת העבד אינה נובעת מפנימיותו ועצמותו, אלא היא מעשה חיצוני לו. ואילו בעבודת ה' ובמעשה התשובה לא די שיעשה האדם את המעשים הנכונים, אלא הוא צריך לתקן גם את מידותיו, מחשבותיו ורצונותיו הפנימיים.

לשם כך באים עשרת ימי התשובה, שתפקיד האדם בהם לעמול ולזכך את נפשו ולהתאים את עצמו למלכות ה' ולרצון האלוקי. ימים אלו הם הדרך של האדם להכין את עצמו לקראת מדרגת הבן, הצריך לבוא זך ונקי אל שולחן אביו המלך.

מדרגת הבן בשלמותה מתגלה ביום הכיפורים, אז אנו נבדלים מיתר אומות העולם וזוכים ליום המיוחד רק לנו, כאמור (תענית ל, ב): "לא היו ימים טובים לישראל... כיום הכיפורים".

19. "תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר, בַּפֶּסַח לְיוֹם חֲגֻגוֹ" (תהלים פא, ד) – איזהו חג שהחדש מתכסה בו? – הוי אומר: זה ראש השנה" (ר"ה ח, א).

20. כמבואר בסנהדרין (מב, א), בלשון ברכת הלבנה: "וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהן עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליצרם על שם כבוד מלכותו".

ביום הכיפורים יוצאת אל הפועל המדרגה הפנימית שבנו, המתבררת בגמרא בכרכות (יז, א): "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? – שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם".

ומכיוון שאין מקום לשטן ולאומות העולם לשלוט ביום זה, לכן מתגלה בו רצוננו האמיתי בלי מעכב, ובזה אנו חושפים את היותנו בנים אמיתיים לה'. וכמו אב האוהב את בנו ומחכה לו שיחזור אליו, כך הקדוש ברוך הוא מצפה וממתין לנו ליום זה, שבו אנו שבים אליו, והוא בשמחה מכפר לנו על כל מעשינו.

דרוש ח

"אתה זוכר מעשה עולם"



א. יום הזיכרון

ראש השנה נקרא בתורה: "יום תרועה", אך בתפילות היום נקרא יום זה: "יום הזיכרון", וכפי שאנו חותמים בתפילה: "מקדש ישראל ויום הזיכרון". יש לעיין מהי משמעות זיכרון זה, מדוע הוא מיוחד דווקא לראש השנה, ומה הקשר שלו לתקיעת השופר.

מלשון ברכת הזיכרונות מבואר שביום זה ה' זוכר אותנו: "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם, לפניך נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית. כי אין שכחה לפני כסא כבודך, ואין נסתר מנגד עיניך. אתה זוכר את כל המפעל, וגם כל היצור לא נכחד ממך. הכל גלוי וצפוי לפניך, ה' אֱלֹהֵינו, צופה ומביט עד סוף כל הדורות".

זכירה זו היא המביאה לדין של ראש השנה: "כי תביא חק וזכרון להפקד כל רוח ונפש, להזכר מעשים רבים והמון נסתרות לאין תכלית. מראשית כזאת הודעת, ומלפנים אותה גלית. זה היום תחלת מעשיך, זכרון ליום ראשון, כי חק לישראל הוא, משפט לאֱלֹהֵי יַעֲקֹב".

יום ראש השנה הוא "יום תחילת מעשיך, זכרון ליום ראשון", ובכל שנה הקדוש ברוך הוא כביכול בורא מחדש את עולמו ומשגיח עליו לראות מה ייעשה בו, אילו צרכים יש לעולם, ומה הם מעשי בני האדם. על פי כל אלו הקדוש ברוך הוא דן את האדם והעולם כולו¹.

זכירת ה' את עולמו ואת בני האדם מעניקה, מצד אחד, חיים חדשים לעולם ולבני האדם, אך מצד שני, היא עצמה מולידה את הדין. ומכיוון שביום זה ניתנים החיים לכל בני העולם, גם הדין מקיף את כולם, כאמור: "ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע. ובריות בו יפקדו להזכיר לחיים ולמות. מי לא נפקד ביום הזה! כי זכר כל היצור לפניך בא, מעשה איש ופקודתו ועלילות מצעדי גבר, מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש".

1. "באחד בתשרי ראש השנה לשנים. למאי הלכתא? ...לדין, דכתיב (דברים יא, יב): 'מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית הַשָּׁנָה' – מראשית השנה נידון מה יהא בסופה" (ר"ה ח, א).

הגמרא (ר"ה טז, א) מבארת שתכלית ברכת הזיכרונות היא להעלות את זיכרוננו לפני ה' לטובה, והשופר מיועד לסייע בתכלית זו: "אמרו לפני בראש השנה מלכיות, זכרונות ושופרות: מלכיות – כדי שתמליכוני עליכם; זכרונות – כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה; ובמה – בשופר".

תקיעת השופר מעוררת את זיכרוננו לטובה לפני ה', ונראה שיש לכך שתי משמעויות עיקריות:

- א. השופר מעורר אותנו לשוב בתשובה, ועל ידי התשובה אנו נזכרים לטובה לפני ה'.
- ב. השופר חושף את הנקודה הפנימית הקדושה בישראל, המכוסה בחיי היום יום ומתגלה בתקיעת השופר, וכפי שיתבאר.

ב. החצוצרה והשופר מעוררים לתשובה

תקיעת השופר מעוררת ומחרידה את הלבבות, כדברי הנביא עמוס (ג, ו): "אם יתקע שופר בְּעִיר – וְעַם לֹא יִחְרְדוּ?". וכן אמרו חז"ל (פסיקתא רבתי, מ): "שכך התקנתי לכם, שתהיו תוקעים בשופר בראש השנה – כדי שתהיו חרדים מתקיעת השופר להתקין עצמיכם לתשובה, אמר הנביא: 'אם יתקע שופר בְּעִיר – וְעַם לֹא יִחְרְדוּ'".

קולות השופר, יש בכוחם לעורר את הישנים והנרדמים², ובפרט קול התרועה, המשמש כעין התראה לאדם בפני סכנה.

את ההתעוררות של התרועה מצאנו במקום אחר, בזמן מלחמה, שיש מצווה להריע בחצוצרות (במדבר י, ט): "וְכִי תִבְאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הָעַר הַצָּר אֲתֶכֶם, וְהִרְעִיתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת, וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם".

"ספר החינוך" (מצווה שפד) ביאר שמטרת התרועה בחצוצרות היא להעיר את האדם מהתרדמת האחוזה בו מכוח חיי החומר: "לפי שהאדם, מהיותו בעל חומר, צריך התעוררות גדול אל הדברים. כי הטבע מבלי מעיר יעמוד כישן, ואין דבר יעוררהו כמו קולות הנגון, ידוע הדבר, וכל שכן קול החצוצרות, שהוא הקול הגדול שבכל כלי ניגון". תרועת החצוצרה, בדומה לתרועת השופר, מעוררת את האדם ואינה נותנת לו להישאר בנחות הטבעית החומרית שלו.

עניין זה מיוחד לזמן צרה ומלחמה, שבו צריך האדם לבקש רחמים מבוראו, ובקשה זו צריכה להיות ככוונה שלמה (שם): "בעת הצרה צריך האדם כיוון גדול בהתחננו לפי בוראו שירחם עליו ויצילהו מצרתו, ולכן נצטוו בתקיעת החצוצרות בעתים אלה".

2. עיין ברמב"ם, הלכות תשובה ג, ד.

"ספר החינוך" ביאר עוד, שתכלית התרועה אינה רק לעורר את האדם לכוון בעומדו לפני ה' לבקש ממנו, אלא קולות התרועה גם מסירים מלב האדם את המחשבה בשאר עסקי העולם וגורמים לו להתרכז בעבודת הקודש שלו³.

מדבריו יש ללמוד שהוא הדין לתקיעת השופר בראש השנה, הבאה גם היא בזמן של דין וצרה, ותפקידה לכוון את האדם לבקשת רחמים מהבורא, ושבקשה זו תהיה בריכוז גדול ובכוונה רבה. וכן, בזמן זה צריך האדם להסיר מעצמו את שאר החשבונות של העולם הזה ולהתרכז רק בדין העומד לפניו⁴.

יש בעניין התרועה במלחמה עניין נוסף, כפי שביאר רבי יצחק אברבנאל (במדבר, ט): "והנה אמר: 'עַל הַצֵּר הַצֵּר אֲתֶכֶם'... שהצר לא יבא בארצם בהיותם עושים רצונו של מקום, כי כבר הובטחו (ויקרא כו, ו): 'וְתִרְבַּ לֹא תַעֲבֹר בְּאַרְצָם'. אבל בהיותם רעים וחטאים, יבואו עליהם הצרים שלוחי ההשגחה להענישם. ולכך צוה יתברך שהכהנים משרתי מקדשו יתקעו ויריעו בחצוצרות – כדי שהשומעים יחרדו וישוּבוּ אל ה', כי הקול המרעיד יחריד לבב האנשים, ובזה יזכרו וישוּבוּ אל ה'".

בזמן מלחמה אנו זקוקים לסייעתא דשמיא שהבטיחה לנו התורה: "כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הֵלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם" (דברים כ, ד); "כִּי ה' אֱלֹהֵיךָ מֵתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מִחֲנֶה לְהַצִּילְךָ וּלְתֹת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ" (שם כג, טו). כדי שנהיה ראויים לברכת ה' במלחמה עלינו לדעת שההצלחה במלחמה לא תבוא במקרה, ועל כן מוטל עלינו להתעורר לתשובה, המביאה את ברכת ה' עימה.

הקול המעורר של תרועת החצוצרות מעיר אותנו, ומתוך כך אנו נזכרים לפני ה': "וְהִרְעִיתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת – וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם", וביאר האברבנאל: "וענין הזכרון הזה הוא, שהם, בהיותם פושעים לפני ה', יסתיר פניו מהם, והוא ענין השכחה, רוצה לומר שלא ישגיח בענינם והצלתם. אמנם, בשובם אל ה' בתפלה ותשובה וענוי נפש, ויחרדו לפניו, יהיו נזכרים ומושגחים ונושעים מאויביהם".

תפקיד התרועה – לעורר אותנו לתשובה. עיקרון זה, הנלמד בזמן מלחמה בישראל, נכון גם הוא לראש השנה, יום הדין, שגם בו אנו נתבעים להתעורר לתשובה, ולכן גם בו יש תרועת שופרות.

3. "ספר החינוך" הזכיר זאת ביחס לעבודת הקורבן, שגם בזמן הקרבנו יש להריע בחצוצרות. ויש ללמוד מדבריו שהוא הדין לזמן המלחמה והצרה.

4. עיין בקשר לכך ב"שערי תשובה" לרבנו יונה (ב, כה), על האנשים שאינם נותנים לנפשם פנאי מענייני העולם הזה ואינם מביטים לאחוריתם, ובפרט בעשרת ימי התשובה הבאים בימי הדין. בימים אלו האדם חייב להתפנות מעסקי הארעי ולעסוק רק בשאלה כיצד לצאת זכאי בדינו (שם, יד), ועיין בזה עוד לקמן סעיף ד.

לצד תפקיד התרועה להכווין, לרכז ולעורר אותנו לתשובה, באים קולות התרועה השבורים ומלמדים אותנו את הדרך שבה נזכה ביום הדין, וזאת על ידי שבירת היצר הרע שבקרבנו. וכך כתב "ספר החינוך" (מצווה שיא) שזו מטרת התרועה בראש השנה: "כי התרועה קול שבור – לרמז שישבור כל אחד תוקף יצרו ויתנחם על מעשיו הרעים"⁵.

ג. אשרי העם יודעי תרועה

חז"ל (ויקרא רבה כט, ד) עמדו על כך שרק על ישראל נאמר (תהלים פט, טז): "אֲשֶׁרִי הָעָם יִדְעִי תְרוּעָה", והתקשו בדבר זה: "וכי אין אומות העולם יודעים להריע? כמה קרנות יש להן! כמה בוקינוס יש להם! כמה סלפירגסי יש להם! ואמרת: 'אֲשֶׁרִי הָעָם יִדְעִי תְרוּעָה'?!".

חז"ל עונים שבישראל ישנו כוח מיוחד שאין באומות העולם: "אלא שהן מכירין לפתות את בוראן בתרועה". ועדיין יש לשאול כיצד ישראל "מפתים" את בוראם בתרועה, ומדוע אין תרועת אומות העולם יכולה לפעול כן.

אלא, ישראל מבינים את עניינה המהותי של התרועה, שמטרתה לעורר אותם לתשובה, והם באמת מתעוררים בעקבות התרועה, ובזה הם "מפתים" את בוראם.

נראה שמעבר לעוצמת הקול המאיים והמעורר שבשופר, השופר גם מזכיר לנו את קול השופר ששמענו בהר סיני, כאשר התעלינו לשמוע דברי אלוהים חיים וזכינו למדרגת מלאכים בהקדמת "נעשה" ל"נשמע"⁶.

כמו כן, השופר מעורר בנו את זיכרון התקיעה העתידי (ישעיהו כז, יג): "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאָרֶץ אֲשׁוּר וְהַנְדָּחִים בְּאָרֶץ מִצְרַיִם, וְהַשְׁתַּחֲוִי לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם". וזכירת הגאולה ואחרית הימים מעוררת אותנו להתעלות מעל חיי ההווה, על חולשתם ותאוותיהם, וכך זיכרון העתיד הגדול מרומם אותנו לתשובה.

כן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, ר"ה, ו): "מצות שופר שבראש השנה הוא על התעוררות השופר שלעתיד לבוא... דאז יבוער היצר הרע מהעולם, וזה על ידי ה'שופר גדול'... ולכן בא גם המצוה מצידנו לתקוע בשופר, שגם אנחנו נתעורר בזה מצידנו להתיקון הנזכר".

תקיעות השופר של מתן תורה ושל השופר העתידי בגאולה השלמה הן בחינה של דברי חז"ל באבות (ג, א): "דע מאין באת, ולאן אתה הולך", ומתוך כך: "לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". כשאדם יודע מניין הוא בא (מסיני), ולאן הוא הולך (לגאולה העתידה) – הוא הולך ומתקרב אל התשובה ויכול "ליתן דין וחשבון – לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" (שם).

5. עיין עוד במה שהרחבנו בדרוש ב (ס"ה) בעניין זה.

6. עניין זה התבאר בדרוש ד.

ד. חובת ההתעוררות בימים אלו

חובת ההתעוררות לתשובה וההתנערות מחיי השגרה החומריים, הרמוזה בעניינו של השופר, אינה מסתיימת בראש השנה, אלא היא גם התוכן של כל ימי התשובה שמראש השנה ועד יום הכיפורים.

ימים אלו אינם ימי שגרה, אלא ימים שבהם הקדוש ברוך הוא זוכר את מעשי בני האדם ונמצא קרוב אליהם, כפי שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ו): "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר, ומתקבלת היא מיד, שנאמר (ישעיהו נה, ו): 'דַּרְשׁוּ ה' בְּהִמָּצְאוֹ'".

משום כך אנו נדרשים בימים אלו להתנער מחיי החומר הרגילים, לשום דרכינו ולהתקרב אל ה', כפי שכתב הרמב"ם בפרק הבא (הלכה ד): "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".

על חובת ההתעוררות אנו לומדים גם מספר יונה, שאותו קוראים במנחה של יום הכיפורים (ש"ע, א"ח תרכב, ב), ובו מסופר על רב החובל הקורא ליונה להתעורר מתרדמתו בעקבות הסערה הקשה (א, ו): "וַיִּקְרַב אֵלָיו רַב הַחֲבִל וַיֹּאמֶר לוֹ: מַה לָּךְ נִרְדָּם? קוּם קְרָא אֶל אֱלֹהֶיךָ! אוּלַי יִתְעַשֶׂת הָאֱלֹהִים לָנוּ – וְלֹא נֹאכְדִ!".

בזוהר הקדוש (ח"ב, קצט ע"א) דרשו את הקריאה הזאת על חיוב האדם להתעורר מתרדמתו הרוחנית ולשוב בתשובה: "מֵאֵן רַב הַחֲבִל? – דַּא יִצֵּר טוֹב, דַּאִּהּוּ מְנַהֵיג כְּלָא. וַיֹּאמֶר לוֹ: מַה לָּךְ נִרְדָּם? קוּם קְרָא אֶל אֱלֹהֶיךָ – לֹא שַׁעְתָּא הוּא לְמַדְמַךְ, דַּהּא סַלְקִין לָךְ לְדִינָא עַל כֹּל מַה דַּעֲבַדְתָּ בְּהַאי עֲלָמָא. תוּב מְחֻבָּךְ! אִסְתַּכַּל בְּמַלְיָן אֲלִין וְתוּב לְמֵאֲרָךְ!".

גם רבנו יונה (שערי תשובה ב, ד) מעיר על חשיבות הימים ועל החובה להתעורר בהם ולא לבזבזם ח"ו: "בעשרת ימי תשובה, הירא את דבר ה', לבו יחיל בקרבו, בדעתו שכל מעשיו בספר נכתבים, ובעת ההיא האלקים יביא במשפט את כל מעשה, על כל נעלם, אם טוב ואם רע, כי האדם נדון בראש השנה, וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים".

ומכיוון שהאדם יודע שזמן זה הוא זמן הדין והמשפט הקובע את חייו לשנה זו, ואף לשנים רבות⁷, לכן עליו לנהוג בהתאם ולשים ליבו רק לדבר זה (שם): "ובעת אשר ידע האדם כי יביאו את דינו לפני מלך בשר ודם, הלא יחרד חרדה גדולה וישית עצות בנפשו, ובכל דרכי חריצות יחיש מפלט לו, ולא תעלה על רוחו לפנות על ימין או על שמאל ולהתעסק ביתר

7. ובתרגום הסולם: "מי הוא רַב הַחֲבִל? – זהו יצר הטוב, שמנהיג הכל. וַיֹּאמֶר לוֹ: מַה לָּךְ נִרְדָּם? קוּם קְרָא אֶל אֱלֹהֶיךָ...". אין השעה לגנום, כי מעלים אותך לדין על כל מה שעשית בעולם הזה, שוב מעונותיך!".

8. עיין משנה ברורה תקצא, ס"ק יד.

חפציו, ולא ישגיח לפתח ולשדד אדמתו, ולא יפנה דרך כרמים, ולא יתרפה ביום צרה מהכין לב להנצל כצבי מיד".

רבנו יונה קובל על מי שאינם נותנים את ליבם לימים אלו וממשיכים בהם את שגרת יומם: "לכן, מה נואלו היוצאים לפעלם ועבודתם עדי ערב, בימים הנוראים, ימי הדין והמשפט, ואינם יודעים מה יהיה משפטם! הלא להגותם יהגה לבם ביום שידובר בם... וראוי לכל ירא אלקים למעט בעסקיו, ולהיות רעיוניו נחתים, ולקבוע ביום ובלילה עתים להתבודד בחדריו ולחפש דרכיו ולחקור, לקדם אשמורות ולהתעסק בדרכי התשובה וכשרון המעשה ולשפוך שיח ולשאת תפלה ורנה ולהפיל תחנה, והעת עת רצון, והתפלה נשמעת בה".

ספר יונה גם מלמד את האדם שאין לו שום אפשרות להימלט מהדין ומרצון ה' ממנו, וממילא הוא מוכרח לשוב ולתקן את מעשיו. כך כתב ה"משנה ברורה" (תרכב, ס"ק ז): "ומפטר ביונה, שמדבר מן התשובה, ועוד, שאין יכולים לברוח מן ה' יתברך".

והרחיב בכך ב"שער הציון" (שם, ס"ק ו): "כי האדם חושב כמה פעמים לייאש את עצמו שאין יכול לתקן בשום אופן, ועל כן יתנהג תמיד באופן אחד. ואם יגזור עליו הקדוש ברוך הוא למות, ימות. אבל טעות הוא, שסוף דבר יהיה, כל מה שהקדוש ברוך הוא רוצה מנפשו שיתקן, מוכרח הוא לתקן, ויבא עוד פעם ופעמים לעולם הזה, ובעל כרחו יוכרח לתקן".

חובת התיקון היא הכרחית ומוחלטת, ואין לאדם מנוס ממנה, ולכן אנו קוראים בספר יונה (שם): "וראיה מיונה, שהקדוש ברוך הוא רצה מאתו שילך וינבא, והוא מיאן בזה ונס לים, מקום שלא ישרה עליו עוד השכינה לנבאות, כידוע, וראינו שנטבע בים ונבלע בדג, והיה שם במעיו כמה ימים, ולפי הנראה בודאי לא יכול להתקיים דברי ה' יתברך. ומכל מקום ראינו שסוף דבר היה שרצון ה' יתברך נתקיים, וילך וינבא".

"שער הציון" סיים דבריו במשנה במסכת אבות (ד, כב): "החיים לידון, לידע, להודיע ולהודע – שהוא אל, הוא היוצר, הוא הבורא, הוא המבין, הוא הדיין, הוא עד, הוא בעל דין, והוא עתיד לדון ברוך הוא, שאין לפניו לא עולה ולא שכיחה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד, שהכל שלו. ודע שהכל לפי החשבון. ואל יבטיחך יצרך שהשואל בית מנוס לך, שעל כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא". ומכיוון שהדין והחשבון האלה מוכרחים, מוטב שיכיר בזה האדם ויתעורר לתשובה.

ה. גילוי כוחם הפנימי של ישראל

עד כה ביארנו את הבחינה הראשונה שיש בתקיעת שופר – ההתעוררות לתשובה, המביאה לזיכרון של ישראל לטובה. אולם, ישנה עוד בחינה בתקיעת השופר, הקשורה לגילוי הכוח הפנימי של ישראל.

ראש השנה נקרא גם: "יום הכסדה", שבו הלבנה מכוסה ואינה נגלית, ותקיעת השופר באה דווקא בקשר לכיסוי הלבנה (תהלים פא, ד): "תִּקְעוּ בַּחֲדָשׁ שׁוֹפָר – בַּפֶּסַח לַיּוֹם הַזֶּה", ואומרים חז"ל (ר"ה ת, א): "איזהו חג שהחדש מתכסה בו? – הוי אומר, זה ראש השנה". כיסוי הלבנה מבטא מדרגה פנימית הנעלמת מהעין וקשורה למעמקי המציאות, ותפקידה של תקיעת השופר ביום זה לחשוף ולגלות את העניין הנעלם.

ראש השנה הוא יום "תחלת מעשיך, זכרון ליום ראשון", וביום זה הכול חוזר לראשיתו ועומד על מקומו הראשוני. מטעם זה, יום זה הוא יום הדין, מכיוון שהבריאה חוזרת לשורשה ולרצון האלוהי המקורי מהבריאה – שתעמוד הבריאה במידת הדין⁹.

נוסף על כך, ביום זה גם ישראל חוזרים ליסודם ושורשם הפנימי, ובאופן מהותי כל ישראל הם בבחינת (ישעיהו ס, כא): "יַעֲמֹךְ כָּלֶם צְדִיקִים".

מִן הַר־אֵי קוֹק צַ"ל (מדבר שור, ח) ביאר יסוד זה: "והנה ראש השנה, 'זה היום תחילת מעשיך', מתעורר הכח הקדוש כמו שהוא בעצם, כי זה חק, שיום ההתחלה, נשאר בו סגולת הקיום... וסגולת הבריאה נשארה בישראל, על כן מתחזק ביום זה כח קדושת נפשות ישראל כמו שהוא בטבע טהרתם. וזהו שאנו אומרים בזיכרונות: 'זה היום תחילת מעשיך, זכרון ליום ראשון', כי על ידי שהוא תחלת המעשה, מתוך כך נזכרת בו זכות הקדושה כפי מה שהיתה כלולה בנפשות ישראל ביום ראשון, קודם ששלטו הקלקולים מצד הסיבות החיצוניות".

בחינה עליונה זו מכוסה ונסתרת כל השנה, וביום ראש השנה היא מתגלה. לכן חג זה נעשה ביום שבו הלבנה, שישראל נמשלו לה, מכוסה ומתחילה את הארתה.

לכן יום זה נקרא גם יום ההארה, כפי שדרשו חז"ל (ויקרא רבה כא, ד) את הכתוב (תהלים כז, א): "לְדָוִד ה' אֱוִירִי וַיִּשְׁעִי" – "'אוֹרִי" – בראש השנה", מכיוון שביום זה ישנה הארה למדרגה הפנימית המכוסה של ישראל.

הארה זו מתגלה על ידי תקיעת השופר, וכשם שקולות השופר יוצאים מתוך פנימיותו של התוקע – כך קולות השופר מעוררים את הגילוי הפנימי של ישראל.

כמו כן, קולות השופר מזכירים את מציאותם של ישראל כשעמדו על הר סיני והקדימו "נעשה" ל"נשמע" וגילו את כוח המלאכיות שבהם, וכאשר אנו תוקעים בכל שנה, אנו מעוררים בחינה מכוסה ונעלמת זו. וכהמשך דברי הרב צ"ל: "שהקדוש ברוך הוא צוה לתקוע בשופר, והוא מקבל קול השופר אף על פי שאין זה הגילוי לפי ערך שלנו בפועל, אבל הוא לפי ערך הסגולה שמכוסה וטמון בנו. וכיון שביום זה שם ה' יתברך חק ברחמי שגם כח הקדושה שמכוסה בנו יפעול לזכותינו, נקרא: יום הכסדה, על שם הכיסוי".

9. עיין: פרי צדיק, ר"ה, ז; שיחות הרצי"ה, ר"ה, ב; ובמה שביארנו בדרוש א.

לעיל הובאו דברי חז"ל (ויקרא רבה כט, ד) על הפסוק: "אֲשֶׁרִי הָעַם יוֹדְעֵי תְרוּעָה", שאף שרבים יכולים לקחת שופר ולתקוע בו, אך רק ישראל נקראים: "יודעי תרועה", מאחר שהם יודעים כיצד "לפתות" את בוראם בתרועה.

אולם, דבר זה עצמו מצריך ביאור: מהו הכוח המיוחד שיש בישראל יותר מאומות העולם בעניין זה? לעיל ביארנו זאת על פי ההסבר שהשופר מעורר לתשובה, אולם, לפי מה שהתבאר כעת, שהשופר מגלה את הנעלם בפנימיותם של ישראל, יש להשיב בדרך אחרת על שאלה זו.

מכיוון שפנימיותם של ישראל היא טובה ומזכירה את מעמד הר סיני, הרי שקול השופר, החושף את הפנים, מגלה את מעלתם האמיתית של ישראל וגורם לכך שהקדוש ברוך הוא עובר מכיסא דין לכיסא רחמים (שם שם, י). אולם, אצל הגויים, שפנימיותם אינה כזאת, אין בכוח השופר לפעול כן.

כך ביאר רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, ר"ה, כד): "ולמה אין בהם (-בגויים) יודעי תרועה? רק ההתעוררות שעל ידי קול השופר מועיל רק בישראל, שקשורים בשורש בה' יתברך, שרצוננו לעשות רצונך... מה שאין כן באומות העולם, אף שהיו מצווין על השופר, והיו תוקעין – לא היה מועיל להם הקול שופר כלל".

על פי יסוד זה שבשופר נוכל להסביר את דברי חכמים במשנה (ר"ה ג, ב), שאין לתקוע בשופר של פרה. הגמרא (שם כו, א) מביאה כמה טעמים מדוע שופר של פרה פסול, ואחד מהם מסביר: "לפי שאין קטיגור נעשה סניגור". מטרת השופר היא לעורר את העניין הפנימי של ישראל, ובפרט הזכרת מעמד הר סיני והקדמת "נעשה" ל"נשמע". הפרה מזכירה את חטא העגל, שהוא הפוך מכל עניין זה, ואין הקטגור יכול להיהפך לסניגור, ולכן שופר מפרה פסול.

אך הגמרא מקשה שדין זה נכון דווקא בעניינים הנעשים בקודש פנימה, כמו כוהן גדול, שלא נכנס לעבוד לפני ולפנים בבגדי זהב, אלא בבגדי לבן, כדי שלא להזכיר את חטא עגל הזהב – אך השופר הלוא אינו נכנס לקודש פנימה, אלא תוקעים בו בחוץ!

ומיישבת הגמרא: "כיון דלזכרון הוא – כבפנים דמי". מטרת השופר היא לעורר את זיכרון ישראל לטובה על ידי זכירת פנימיותם העצמית, ולכן גם הוא נחשב לבחינה של "בפנים", מכיוון שהוא שייך לחיבור הפנימי שבין ישראל לריבונו של עולם, ולא מתאים שייזכר בשעה כזאת עוון ישראל בעגל.

ו. תקיעת השופר הגדול

לאור דברינו יש לומר שתקיעת השופר שייכת לעולם התיקון – הן מצד כוחה בחשיפת נקודת הפנים, שאינה מושפעת מהחטא, הן מצד כוחה לעורר אותנו לתשובה ולתיקון בפועל.

תקיעה זו, הקשורה לתיקונו של כל יחיד מִיִּשְׂרָאֵל בראש השנה, שייכת גם לתיקון הכללי של המציאות ולגאולתם של ישראל. זו היא תקיעת "שופר הגדול" שאנו מתפללים שיתקע בו הקדוש ברוך הוא: "תקע בשופר גדול לחירותנו" (ברכת קיבוץ גלויות בתפילת עמידה).

את השופר הזה מצאנו בנבואת הגאולה העתידית של הנביא ישעיהו, כפי שראינו לעיל: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאָרֶץ אֲשׁוּר, וְהִנָּדְחִים בְּאָרֶץ מִצְרַיִם, וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לֵה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם".

בתקיעת השופר בראש השנה אנו צריכים לכוון גם ל"שופר גדול" זה, המבטא את התיקון המוחלט, את חזרת ישראל לציון והסרת כל שלטון הרוע מהעולם. וכן כתב רס"ג (הובא באבודרהם, סדר תפילת ראש השנה), בעניין התשיעי של התקיעות: "להזכירנו קבוץ נדחי ישראל ולהתאוות אליו, שנאמר בו: 'וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאָרֶץ אֲשׁוּר, וְהִנָּדְחִים בְּאָרֶץ מִצְרַיִם'"¹⁰.

בראש השנה אנו נתבעים להתנער מקטנות חיי ההווה האופפת אותנו, ולבקש על מלכות ה', גאולתם של ישראל ותיקון העולם. וכך אנו באמת מבקשים בתפילה: "תן כבוד לעמך, תהלה ליראיך, ותקוה טובה לדורשיך, ופתחון פה למיחלים לך, שמחה לארצך, וששון לעירך, וצמיחת קרן לדוד עבדך, ועריכת נר לבן ישי משיחך, במהרה בימינו... ועולתה תקפץ פיה, וכל הרשעה כלה כעשן תכלה, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ. ותמלוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מהרה על כל מעשיך בהר ציון משכן כבודך ובירושלם עיר קדשך. ככתוב בדברי קדשך (תהלים קמו, י): 'יִמְלֹךְ ה' לְעוֹלָם, אֱלֹהֵינוּ צִיּוֹן, לְדֹר וָדֹר, הַלְלוּ יְיָ'".

רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, ר"ה, ו) ביאר שתקיעת השופר של ראש השנה חושפת את הנקודה הפנימית בישראל, ו"השופר הגדול" מעצים עניין זה וחושף את הנקודה הפנימית אצל הרחוקים והנידחים ביותר, ובכך מגיע העולם לתיקונו: "דאז יבוער היצר הרע מהעולם, וזה על ידי ה'שופר גדול", כמו שנאמר: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאָרֶץ אֲשׁוּר, וְהִנָּדְחִים בְּאָרֶץ מִצְרַיִם" – היינו שיהיה תיקון הפגם הראשון בשלימות, עד שאפילו הנטמעים בין האומות העולם, יתעורר בהם פנימיות נקודה שבקדושה לחזור לשורשם כבראשית הבריאה... כי באמת, בכל ראש השנה נתעורר ענין התיקון של תקיעת ה'שופר גדול' לעילא, כמו שאומרים (בתפילת "ונתנה תוקף"): 'ובשופר גדול יתקע'... ולכן בא גם המצוה מצדנו לתקוע בשופר, שגם אנחנו נתעורר בזה מצדנו להתיקון הנ"ל".

תיקון זה נעשה בכל ראש השנה באופן איטי, ושלמותו ב"שופר הגדול" המבשר על התיקון הכללי המוחלט – "בראש השנה מתעורר בכל שנה מבחינת תיקון הפגם... ובכל שנה ושנה נעשה התיקון מעט מעט, עד שנזכה לתכלית התיקון לעתיד לבוא בשלימות" (פרי צדיק, ר"ה, ז).

10. "עיקר ענין תקיעת שופר הוא על רמז התעוררות השופר גדול שלעתיד, שיהיה בזה תכלית התיקון לקבץ הנדחים והאובדים. וענין מצות תקיעת שופר שלנו הוא רק להתעורר על ידי זה מעין בחינת השופר גדול מלעילא, שהוא אתערותא דלעילא, אבל לא במעשינו" (פרי צדיק ראש השנה, כ).

מבואר בפסוק ש"השופר הגדול" מביא את האובדים בארץ אשור ואת הנידחים בארץ מצרים להשתחוות בהר הקודש בירושלים. מרן הראי"ה קוק זצ"ל (מדבר שור, ח) עמד על כך שהנביא מדבר דווקא בשתי גלויות מסוימות: "ולמה פרט דוקא את הגליות שבאשור ומצרים, שאר נפוצות ישראל מה תהא עליהן?".

הרב הקדים כי "עצם נפשותיהם של ישראל, בטהרתן הן עומדות, בכל מקום שהם, אלא שהקליפה המושלת עליהם תרחיק אותם מבית חיהם". וביאר שיש שתי סיבות עקרוניות לחטאים ולהתרחקות מהקדושה:

האחת קשורה לטעות שכלית ורוחנית – האדם טועה בדעתו ומחשבתו מהו הטוב ומהו הרע. טעות זו קשורה לגלות אשור: "אשור הוא לשון הבטה והשקפה. וארץ אשור, הכונה לרמז על הגלות של טעות השכל, שהאמונה רופפת אצלו בהשגחה וחסרון בטחון... מפני מיעוט יקרת התורה בנפשו, וכל זה בא רק מפני שטרדות עולם הזה והבליי משכחים ממנו את האמת".

הטעות השנייה קשורה לריבוי התאוות של האדם, שאינו מסוגל להתמודד עימן, וזו היא גלות מצרים: "וארץ מצרים נקראת הגלות של תאוות עולם הזה, כי מצרים היא ערות הארץ ומקור התאוות והחומריות כולן"¹¹.

כאשר האור הקדוש הפנימי אינו מאיר בפועל, יש מקום לגלויות של אשור ומצרים. ואומנם בראש השנה אנו תוקעים בשופר וחושפים את הנקודה הפנימית שבישראל, "אבל אין זה כי אם בחלק פרטי, וכל אחד יזכה בחלקו לתקן על ידי האור הזה כל השנה כולה".

אולם, לעתיד לבוא ייתקע "בשופר גדול", ואז "תהיה הפעולה כללית, וכל הקדושה הצפונה שבנפשותיהן של ישראל תאיר בכל עוזה ותקפה. וממילא כל התועים בדעות רעות – ישוּבו מטעותם, וכל הנדחים אחרי תאוות רעות – יתגברו בנקל על יצרם, ויכירו וידעו בשכלם ויחפצו בכל לבבם ורצונם להיות נכנעים לפני ה' יתברך ולהתענג בהדר נועמו".

הרב דייק ששלמות התיקון נעשית דווקא "בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם", מכיוון שירושלים שייכת למעלת התיקון הנ"ל, מפני שהיא כלולה משתי שלמויות, כמבואר במדרש (בראשית רבה נו, יד): "אברהם קרא אותו: יראה... שם קרא אותו: שלם... אמר הקדוש ברוך הוא... הריני קוראו כמו שקראו אותו שניהם: ירושלם – יראה שלם".

וביאר מרן הרב "שיש שני מיני שלמות: השלמות האחת – שיהיה שלם בדעות ואמונות האמתיות; והשנית – שיהיה שלם במדותיו, לעמוד נגד יצר הרע".

11. וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (שם, שם, טו): "אֲשׁוּר לֹא יוֹשִׁיעֵנוּ (הושע יד, ד) – זה מרמז על מי שנפל בעמקי הקליפות של מינות וכפירה, רחמנא ליצלן... 'עַל סוֹס לֹא נִרְכָּב' (שם) – הוא נגד נפילת האדם בקליפת התאוה, וגם מזה יש בכח כל אחד לשוב אל הקדושה. וכמו שנאמר: 'וְהַנִּדְחִים בְּאַרְץ מִצְרַיִם', שזה מרמז על תאוות זנות, כי מצרים נקרא (בראשית מב, ט): 'עֲרֹת הָאָרֶץ', ונאמר בהם (יחזקאל כג, כ): 'זִזְרִימֹת סוֹסִים וְזִמְמָתָם', ומוצא הסוסים ממצרים (מ"א י, כח), והסוס אוהב את הזנות".

עבודתו של מלכי צדק הייתה בעבודת המחשבה והשכל – "והוא כהן לאל עליון" (בראשית יד, יח), ואילו אברהם אבינו הוסיף לכך את הקדושה המעשית, שעל ידה אפשר לכוף את כל התאוות לרצון ה' יתברך.

"אם כן, בירושלים כלולות שתי הקדושות: קדושת השכל – להורות הדעות האמתיות, וקדושת המעשים – להכניע היצר הרע והתאוות. ועל ידי המאור שיופיע מפנימיות קדושת נפשותיהם של ישראל ידחו שני היצרים – היצר האשורי, והמצרי".

וזו היא פעולת השופר הגדול, "שיעשה פעולה כוללת להוציא מהנעלם אל הגלוי כללות הקדושה שבנפש הישראלית, ועל ידי כך, 'ובאנו האבדים' – בדעות רעות שלהם – 'בארץ אשור'... 'והנדהים בארץ מצרים' ונמכרים לתאות רעות. ויחדיו ישתחוו לד', להישמע למצוותיו ולהכנע מפניו – 'בְּהָרַקְדָּשׁ בִּירוּשָׁלַם'".

ז. מלחמה בשטן

כפי שנתבאר, בכל תקיעת שופר שאנו תוקעים בראש השנה, אנו מתקנים חלק אחד מהתיקון הגדול שיהיה לעתיד לבוא, וכאשר נשלים את התיקון הגדול והכללי, נזכה לשמוע את "השופר הגדול". תיקון זה של כלל המציאות מחובר לסילוק כוח השטן והיצר הרע.

כן כתב ה"פרי צדיק" (ר"ה, ו): "דבראש השנה עתידים ליגאל ממלאך המות, ורצה לומר, דאז יבוער היצר הרע מהעולם, וזה על ידי ה'שופר גדול'... שיהיה תיקון הפגם הראשון בשלימות".

מכיוון שראש השנה בכלל, ותקיעת השופר בפרט, שייכים לתיקון הגדול וסילוק השטן מהעולם, לכן, בזמן זה של התקיעות, ישנה מלחמה חזקה בין ישראל, התוקעים בשופר וחפצים בתיקון עולם – לבין השטן, הלוחם נגדם ומנסה בכל כוחו לערער על תקיעות אלו ולפגוע בפועלתם.

הגמרא בראש השנה (טז, א) מביאה את שאלת רבי יצחק מדוע תוקעים פעמיים בראש השנה – גם שלוש קולות לפני תפילת מוסף, וגם שלוש קולות בתוך תפילת עמידה של מוסף: "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין?".

הגמרא עונה: "כדי לערבב השטן". מכיוון שהשטן מנסה לפגוע בתקיעות, אנו פועלים כנגדו בתחבולות¹². לכן, אף שמעיקר הדין די שלוש תקיעות שבסדר התפילה, אנו תוקעים לפני כן שלוש תקיעות, ושוב חוזרים ותוקעים.

12. בבחינת (משלי כד, ו): "כִּי בְּתַחבֻּלוֹת תַּעֲשֶׂה לָךְ מִלְחָמָה".

רש"י (שם שם, ב, ד"ה: "כדי") ביאר שכאשר אנו תוקעים פעמיים אנו מראים שהמצוות חביבות עלינו ומבטלים בזה את כוח השטן להשטין עלינו. אך מדוע חביבות המצוות של ישראל אינה מאפשרת לשטן להשטין?

נראה לבאר יסוד זה על פי גמרא אחרת. במסכת ברכות נאמר (כ, ב): "אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, כתוב בתורתך (דברים י, יז): 'אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד' – והלא אתה נושא פנים לישראל! דכתיב (במדבר ו, כו): 'יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ'. אמר להם (ה' למלאכים): וכי לא אשא פנים לישראל? שכתבתי להם בתורה (דברים ח, י): 'וְאֶכְלֶתָ וְשִׂבְעָתָ, וּבִרְכָתָ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ' – והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה!".

לכאורה קשה כיצד תשובת ה' עונה לשאלת המלאכים, שהרי סוף סוף עדיין ישנה כאן נשיאת פנים שאינה לפי הדין!

אלא, הסיבה שישראל מדקדקים על עצמם לברך גם כשאננם חייבים מן הדין היא מפני שישראל במהותם מחבבים את המצוות וחפצים בהן, ומכיוון שרצון ה' שיברכו אותו, לכן ישראל חפצים לעשות רצון קונם ומדקדקים על עצמם יותר מן הדין.

וזו תשובת ה' למלאכים: נשיאת הפנים לישראל אינה נגד הדין. מכיוון שהם מדקדקים על עצמם ומגלים בזה את חפצם הפנימי האמיתי, מתברר שכל חטאיהם חיצוניים ואינם מעיקר אישיותם – ולכן הדין עצמו מורה להסתכל לפנימיותם ולדונם לפי פנימיות זו¹³.

מטעם זה, גם כאשר השטן רואה שישראל מחבבים את המצוות, מסתתמות טענותיו!

אולם, בעלי ה"תוספות" (ד"ה: "כדי") פירשו על פי הירושלמי את ערבוב השטן בדרך אחרת: "בְּלֵעַ הַמָּוֶת לְנֶצַח" (ישעיהו כה, ח), וכתב: 'יְהִי בַיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל' – כד שמע קל שיפוצא זימנא חדא, בהיל ולא בהיל. וכד שמע תניין, אמר: ודאי זהו שיפוצא דיתקע בשופר גדול, ומטא זימניה למתבלע! ומתערבב, ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא".

כאשר השטן שומע את התקיעה הראשונה של ישראל בראש השנה, הוא נבהל, אך סוף סוף חושב שאלו רק קולות המצווה של שופר ראש השנה. אולם, כאשר הוא שומע את ישראל תוקעים שנית, הדבר מזכיר לו את התקיעה שלעתיד לבוא, כאשר הוא יכולע לנצח, ולכן הוא "מתערבב" מכך, ואין לו פנאי לקטרג¹⁴.

וכשם שהשטן נזכר בתקיעות העתידיות, כך אנו צריכים להיזכר בהן ולקבל מהן כוחות לעשות את תפקידנו ו"לתקן עולם במלכות שדי" על ידי תקיעת השופר, ובזה להביא את השופר שיהיה באחרית הימים.

13. ועיין עוד בדרוש ה – "למענך אלוקים חיים".

14. ועיין עוד בדרוש ד – "לשמוע קול שופר".

ח. הלכות המסייעות למלחמה בשטן

המלחמה בשטן תופסת מקום עיקרי בראש השנה, וישנן עוד הלכות הקשורות לעניין זה:

תרועה גדולה – ה"שולחן ערוך" (או"ח תקצו, א) פסק, שלאחר התפילה, בסיום התקיעות, מריעים תרועה גדולה בלא תקיעה. ה"משנה ברורה" (ס"ק א) כתב שמטרת תרועה זו היא "לערבב השטן שלא יקטרג עליהם אחר התפילה, שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים, לומר שאינם יראים מאימת הדין".

ה"משנה ברורה" סיים שמנהג האשכנזים אינו כן, אלא שבסיום מאה התקיעות תוקעים תקיעה גדולה, והתוקע מאריך בה יותר משאר תקיעות. וייתכן שגם תקיעה זו, מטרתה לערבב השטן. ושמא יש לומר יותר מכך, שהיא נקראת: "תקיעה גדולה" – על שם התקיעה העתידית של השופר הגדול.

תקיעה ליחיד לפני תפילתו – פסק הרמ"א (או"ח תקצב, ב) שיחיד אינו תוקע באמצע תפילתו, אלא רק קודם שיתפלל מוסף. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ז) בסיבת הדבר: "כדי לערבב השטן, שלא יקטרג עליו בשעת תפלתו".

תקיעה בימין כנגד השטן – כתב הרמ"א (או"ח תקפה, ב) שטוב לכתחילה לתקוע בצד ימין של הפה, אם הדבר אפשרי. והסביר ה"משנה ברורה" (ס"ק ז): "משום דכתיב (זכריה ג, א): 'וְהִשְׁטָן עִמָּד עַל יְמִינוֹ לְשָׁטְנוֹ', ומכיוון שהשטן עומד על ימינו, טוב שתהיה התקיעה כנגדו, גם היא בצד ימין.

את הטעם הזה כבר כתב ה"לבוש" (או"ח תקפה, ב) ו"שולחן ערוך הרב" (שם שם, ו). אולם, ה"לבוש" סיים שאם לא עשה כן, אין להקפיד על זה, ויותר מכך, על דרך הקבלה טוב יותר להעמיד את השופר דווקא בצד שמאל, משום שאין להילחם בשטן בכוח, פן יתעורר השטן בכוח נגדי. אולם, ה"מגן אברהם" (שם שם, ס"ק ד) הביא בשם השל"ה (ר"ה, תורה אור, עא) שגם על פי הקבלה נכון לתקוע בימין.

ברכת החודש – כתב ה"לבוש" (תקפא, א) שאין מברכים את ראש חודש תשרי, ואין מזכירים ראש חודש בקורבנות ובתפילה בראש השנה – כל זאת כדי "לערבב את השטן", שלא ידע באיזה יום חל ראש השנה. ונתן סימן לכך מהפסוק: "בִּפְסָה לְיוֹם חַגֵּנוֹ" – שיהא החדש מכוסה ביום חגנו, שלא יזכרוהו.

מטעם זה גם חידש, שאין מתחילים לקרות פרשת בראשית בראש השנה, אף על פי שהיה ראוי לעשות כן בתשרי, שבו נברא העולם, וזאת כדי שלא ירגיש השטן וידע שזהו ראש השנה.

ט. הזכרת זכויות מיוחדות ליום הדין

מלבד מעשים שנובעים מהצורך להטעות ולערבב את השטן, ישנם עוד מעשים והלכות המיועדים להזכיר ביום זה זכויות מיוחדות המסייעות לנו לעמוד בדין.

כמה הלכות ומנהגים קשורים לזכות עקדת יצחק:

תקיעה בשופר של איל – פסק ה"שולחן ערוך" (או"ח תקפו, א) שאומנם כל השופרות כשרים למצוות שופר, אך לכתחילה ישנה מצווה להשתמש דווקא בשופר מאיל. וביאר ה"משנה ברורה" (ס"ק ב) שזאת כדי להזכיר את עקדת יצחק, ולכן יש להעדיף שופר מאיל זכר – משופר מכבשה נקבה.

קריאת התורה – ביום השני של ראש השנה אנו קוראים בתורה בפרשת העקדה (ש"ע, או"ח תרא, ב), וביאר ה"משנה ברורה" (ס"ק א) שזה כדי להזכיר את זכות עקדת יצחק.

אכילת ראש של כבש – ה"שולחן ערוך" בסימן תקפג הביא את דברי הגמרא בכריתות (ו, א), שיהא אדם רגיל לאכול בראש השנה דברים מסוימים לסימן טוב, ובסעיף ב כתב שאוכלים ראש של כבש ואומרים: "נהיה לראש ולא לזנב", ואף הוסיף שיש בזה זכר "לאילו של יצחק".

ומכיוון שהמטרה היא להזכיר את זכות העקדה, כתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ו) שעדיף לקחת דווקא ראש של איל, וכשיטתו שהובאה לעיל (תקפו, ס"ק ב).

אמירת "תשליך" – הרמ"א (או"ח תקפג, ב) הביא את מנהג ה"תשליך": "והולכין אל הנהר לומר פסוק: 'ותשליך במצולות ים כל חטאתינו...' (עפ"י מיכה ז, יט)".

וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ח) שהסיבה שהולכים אל הנהר היא שזו הייתה הדרך של אברהם אבינו בזמן העקדה: "דאיתא במדרש, שעבר אברהם אבינו עד צוארו במים כשהלך להקריבו על גבי המזבח, ואמר: הושיעה, כי באו מים עד נפש! – ואנו עושין זה זכר לעקידה".

ישנה הלכה המעלה את זכות המילה:

הקדמת מילה לתקיעה – פסק ה"מחבר" (או"ח תקפד, ד) שאם יש ברית מילה בראש השנה, מלים את התינוק בין קריאת התורה לתקיעת השופר.

ה"משנה ברורה" (ס"ק יא) תלה זאת בכך שתקיעת השופר היא זכר לאילו של יצחק בעקדה, וקודם הייתה ברית המילה של אברהם, ורק אחר כך העקדה של יצחק. וכן הסדר גם לפי ההלכה, שהמילה תדירה מהתקיעה, ולכן קודמת לה.

עוד כתב ה"משנה ברורה", בשם ה"מטה אפרים", שטוב למול קודם תקיעת השופר, כדי שתהיה בידם זכות המילה בעת התקיעה.

ה"משנה ברורה" (ס"ק יב) הביא גם את שכתב הט"ז, שגדול אחד היה מל, ובפה מלוכלך בדם המילה היה תוקע בשופר, כדי לערב את המילה בשופר ולהזכיר בתקיעה את זכות המילה¹⁵.

שמא יש לומר עוד בחיבור שבין המילה וראש השנה, שכוח המילה הוא המבדיל את ישראל מהעמים, והבדלה זו היא הבסיס לתקיעת השופר בראש השנה, השייכת לתיקון שעושה עם ישראל לעולם כולו, וכפי שנתבאר.

עוד יש לומר, שניסיון המילה הוא הבדלת ישראל מהעמים, ואילו השופר המבטא את ניסיון העקדה, מבטא את מסירות הנפש של אברהם במסירת בנו יחידו. וכך הוא הסדר: מתוך העמידה על ייחודם של ישראל, מעלתם וקדושתם, שביטוייה במילה – אפשר לבוא אל מעלת מסירות הנפש המיוחדת של ישראל על קדושת השם.

ישנם גם מנהגים המבטאים את זכות התורה:

תקיעה במקום קריאת התורה – כתב הרמ"א (או"ח תקפה, א) שיש לתקוע בשופר על הבימה במקום שקוראים בו בתורה. וביאר ה"משנה ברורה" (ס"ק ג) שעושים כן כדי שזכות התורה תגן עלינו, לעלות זיכרוננו לטובה. ומטעם זה גם כתב שראוי לתת לתוקע צדיק והגון שיתקע, ובלבד שלא תהיה מחלוקת בדבר.

אכילת תפוח בדבש – כתב הרמ"א (או"ח תקפג, א) שנוהגים לאכול תפוח מתוק בדבש ולומר: "שתתחדש עלינו שנה מתוקה".

ה"פרי צדיק" (ר"ה, א) הוסיף עוד עניין, הרומז לדברי הגמרא בשבת (פח, א), על הכתוב (שיר השירים ב, ג): "כְּתִפּוֹחַ בְּעֵצֵי הַיָּעַר, כֵּן דּוֹדִי בֵּין הַבָּנִים" – "למה נמשלו ישראל לתפוח? לומר לך, מה תפוח זה, פריו קודם לעליו – אף ישראל הקדימו 'נעשה' ל'נשמע'". וביאר ה"פרי צדיק" שאכילת תפוח בראש השנה מזכירה את מעלתם של ישראל, ומתוך זכירה זו אנו מבקשים שנזכה לשנה טובה ומתוקה.

הנה מבואר שראש השנה הוא יום גדול, שבו אנו תוקעים בשופר וחושפים בכך את פנימיותם של ישראל, וכן מתעוררים לשוב ולתקן את מה שפגמנו. בכך אנו משתתפים בתהליך הגדול של תיקון עולם במלכות שדי, עד לתקיעה הגדולה של אחרית הימים והגאולה השלמה, שבה יבוערו השטן וחילותיו מן הארץ.

משום כך ישנה ביום זה מלחמה בין השטן וישראל, ואנו משיבים מלחמה שצרה ומנסים להילחם בשטן בכל דרך, ובין היתר מזכירים את זכות העקדה, המילה והתורה, שיעזרו לנו במלחמה זו!

15. אלא שלהלכה כתב ה"משנה ברורה" שאף על פי כן יקנה פיו מבחוץ וירחץ ידיו, מפני כבוד הברכה.



יום הכיפורים

דרוש א עיצומו של יום



א. לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים

כתוב במשנה (תענית כו, ב) שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים. ועניין זה צריך ביאור: כיצד יום הכיפורים, שהוא יום של עינוי ותענית – נחשב ליום טוב לישראל שלא היה כמותו?

יום הכיפורים הוא יום של כפרה, כמו שנאמר (ויקרא כג, כח): "כִּי יוֹם כִּפּוּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם". בלא כפרת העוון בכל שנה היה נצבר משא החטא ומתווסף עד בלי יכולת תיקון. הכפרה של יום הכיפורים מאפשרת לאדם להמשיך לחיות את חייו בלי שעוונותיו יעלו עד למעלה ראש¹ וכריעו את הכף לחובה.

כן ביאר ב"ספר החינוך" (מצווה קפה) את עניינו של יום הכיפורים ואת נחיצותו: "שהיה מחסדי האל על בריותיו לקבוע להן יום אחד בשנה לכפרה על החטאים עם התשובה שישוּבו. שאילו יתקבצו עוונות הבריות שנה שנה, תתמלא סאתם לסוף שנתיים או שלוש או יותר, ויתחייב העולם כליה! על כן ראה בחכמתו ברוך הוא, לקיום העולם, לקבוע יום אחד בשנה לכפרת חטאים לשבים. ומתחילת בריאת העולם ייעדו וקידשו לכך".

לחטאים יש שתי השלכות והשפעות עיקריות:

ההשפעה הראשונה היא שכל חטא פועל חיסרון מסוים – הן בחוטא עצמו הן במציאות הכללית. החטאים משאירים רישומם בנפש האדם ובמציאות, על פי ערכם ומידת חומרתם. שהרי לא חסרון החטא שחייבים עליו כרת או מיתת בית דין – כחסרון החטא שחיובו מלקות, ולא הרי חטא בשוגג – כחטא במזיד.

ההשפעה השנייה עמוקה ושורשית מהראשונה, באשר היא נוגעת ליחס שבין האדם לאלוקיו. החוטא אינו רק פוגם בנפשו ומקלקל את המציאות, אלא חטאיו אף מרחיקים אותו מיוצרו ומהארת נשמתו, משום שהם מבטאים חוסר נאמנות והיעדר הקשבה לדבר ה',

1. עפ"י עזרא (ט, ו): "וְאָמַרְהָ: אֱלֹהֵי, בְּשֵׁתִי וְנִכְלַמְתִּי לְהָרִים אֱלֹהֵי פָנַי אֵלֶיךָ, כִּי עֲוֹנֹתֵינוּ רַבּוּ לְמַעַלָּה רָאשׁ, וְאֲשַׁמְתֵּנוּ גְדֻלָּה עַד לְשָׁמַיִם".

וכדברי הנביא (ישעיהו נט, ב): "כִּי אִם עֲוֹנֹתֵיכֶם הָיוּ מִבְּדָלִים בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם, וְחַטָּאוֹתֵיכֶם הִסְתִּירוּ פָנִים מִכֶּם מִשְׁמוֹעַ".

כאשר האדם שב בתשובה, תשובתו לא רק מסלקת ממנו את העבירה והעונש – אלא גם מקרבת אותו לה' יתברך².

כן ביאר הרמב"ם (הלכות תשובה ז, ו-ז): "גדולה תשובה – שמקרבת את האדם לשכינה, שנאמר (הושע יד, ב): 'שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ'... כלומר, אם תחזור בתשובה, בי תדבק. התשובה מקרבת את הרחוקים. אמש היה זה שנאי לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה – והיום הוא אהוב ונחמד, קרוב וידיד... כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, שנאמר (ישעיהו נט, ב): 'עֲוֹנֹתֵיכֶם הָיוּ מִבְּדָלִים בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם'... והיום הוא מודבק בשכינה, שנאמר (דברים ד, ד): 'יֵאָתֶם הִדְבַקְתֶּם בְּה' אֱלֹהֵיכֶם'".

כך נראה להשיב על שאלתנו ולומר כי מטעם זה לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים – מכיוון שמכוחו של יום זה שב האדם אל בוראו ומתקרב אליו, ואין טוב ואושר גדולים מכך. ייתכן שמשום כך, לאחר יום הכיפורים, שבו התכפרו עוונותינו, והתקרבו לה' מחדש, בא חג הסוכות, שהוא "זמן שמחתנו", מכיוון שאז אפשר לשמוח באמת³.

ב. תענית יום הכיפורים

מצוות התורה ביום הכיפורים היא התענית, כמו שנאמר (ויקרא כג, כז-כט): "אֲנִי בֶּעָשׂוֹר לַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה, יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא, מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם, וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם... כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תֵעָנֶה בְּעָצָם הַיּוֹם הַזֶּה – וְנִכְרְתָה מֵעַמִּיהָ".

נראה שחיוב התענית הוא חלק ממכלול הכפרה של יום הכיפורים, בהיותו תשובת המשקל להנאה הגשמית שבחטא. צער התענית, והייסורים המתלווים לתשובה, מכוונים כנגד הרצון וההנאה שהיו בשעת העבירה, ובזה האדם מתקן את חטאו.

באופן דומה מובא ב"מסילת ישרים" (פרק ד) בנוגע לתשובה: "שתחת הרצון שנתרצה בחטא, וההנאה שנהנה ממנו – בא עתה הנחמה והצער". לכן העובר על מצוות התענית ואוכל ביום הכיפורים – חייב כרת, מכיוון שבמעשיו מונע הוא את עצמו מכפרת היום.

2. בתחילת ספר "על התשובה" האריך הגרי"ד סולוביצ'יק בעניין זה וביאר שיש בחטא שתי בחינות: האחת – שהחטא מחייב, וכנגדה יש צורך בכפרה המסירה את החיוב. ובחינה שנייה – שהחטא מטמא, ובלשונו: "הטומאה נהפכת לחלק מאישיותו של החוטא. החטא כמו מעביר את הכתר האֱלֹהִי מעל ראשו של האדם ופוגע בשלמותו הרוחנית". כנגד בחינה זו באה הטהרה שביום הכיפורים (ויקרא טז, ל): "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטָהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם, לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ".

3. יסוד זה נתבאר בדרוש א לסוכות – זמן שמחתנו.

אולם, אדם שחטא, חייב לשוב בתשובה סמוך לחטאו ולא להמתין ליום הכיפורים, ויכול הוא גם להתענות כדי לסייע לתשובתו. ואם כן, מה מייחד את הכפרה והתענית של יום קדוש ונורא זה?

אלא נראה שסגולה מיוחדת ניתנה ליום הכיפורים. קדושת היום מסייעת לאדם לכפר על חטאיו ועוזרת לו שתתקבלנה תשובתו ותעניתו. כן כתב "ספר החינוך" (מצווה קפה): "ואחר שייעדו האל ברוך הוא אותו היום לכפרה, נתקדש היום וקיבל כח הזכות מאתו יתעלה, עד שהוא מסייע בכפרה. וזהו אמרם ז"ל בהרבה מקומות: 'יום הכיפורים מכפר'".

מדברינו עד כאן נראה כי התשובה והתענית הן גורם הכפרה, ואילו קדושת יום הכיפורים רק מצטרפת ומסייעת להן. אולם, מדברי חז"ל משמע כי הכפרה באה מכוח קדושת היום, ואילו התשובה והתענית הן המסייעות לה.

נחלקו התנאים (יומא פה, ב) אם כפרת יום הכיפורים תלויה בתשובה: "מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה. עם התשובה – אין (-כן מכפרים), בפני עצמן – לא. נימא דלא כרבי, דתניא, רבי אומר: על כל עבירות שבתורה – בין עשה תשובה, בין לא עשה תשובה – יום הכפורים מכפר". לדעת רבי, יום הכיפורים מכפר מצד עצמו, גם בלי מעשה תשובה מצידנו, ואילו לדעת חכמים, יום הכיפורים מכפר רק עם מעשה התשובה.

דברי רבי דורשים ביאור. באופן פשוט היה נראה שהכפרה נעשית על ידי מעשים מצידנו, כגון: תשובה, וידי ותענית, ואילו יום הכיפורים רק מסייע לכפרה מתוקף קדושתו – וכיצד אפוא יכפר היום בלא תשובה!

כמו כן, גם רבי מודה שיש חיוב להתענות, ושמי שלא התענה ביום הכיפורים חייב כרת, אך אם יום הכיפורים מכפר אף בלי תשובה – מדוע זקוקים אנו לתענית?

אף את דברי חכמים, שנפסקו להלכה, יש להבין. הרמב"ם (הלכות תשובה א, ג) פסק כחכמים: "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים". מדבריו מבואר כי עצמו של יום מכפר, והתענית והתשובה רק מסייעות לכפרת היום.

נמצא שבין לשיטת רבי ובין לשיטת חכמים, עיצומו של יום מכפר – לרבי אף בלי תשובה, ולחכמים דווקא בסיוע התשובה. אם כן, לדעת כולם יש לבאר מהו עניינו הייחודי של היום, שבכוחו לכפר. לאור ביאור זה גם נבין את משמעות התענית והתשובה באופן אחר.

ג. "ימים יצרו וְלוֹ אֶחָד בָּהֶם" – יום גילוי הנשמה

המועדים מכוונים כנגד מאורעות היסטוריים שקרו לאבותינו, והתורה מצווה אותנו לזכור אותם: חג הפסח כנגד יציאת מצרים, חג השבועות כנגד מתן תורה, וחג הסוכות כנגד ענני

הכבוד שסככו על ישראל במדבר. יום הכיפורים התייחד משאר המועדים בכך שהוא אינו זיכרון למאורע היסטורי⁴.

חז"ל דרשו את הפסוק המדבר ביצירת ימות עולם (תהלים קלט, טז): "יָמִים יֵצְרוּ, וְלוֹ אֶחָד בָּהֶם" – על יום הכיפורים⁵. הקדוש ברוך הוא ברא את העולם על פי סדר טבעי ומערכת חוקים של קשרי סיבה ומסובב, ומכיוון שכך, המביט על העולם עלול לראות בו רק את מציאותו הטבעית, ולא את יד ה' שפעלה הכול.

על כן שם ה' המתגלה במעשה בראשית הוא דווקא שם "אלוקים", שעולה בחשבון: "הטבע", ובא להורות על יסוד זה, שה' ברא את העולם בדרך טבעית, המסתירה את יד ה'.

ברם, ישנו יום אחד בשנה שבו מוסר הלוט המסתיר את תוכנו הפנימי של העולם. וזה שאמרו חז"ל: "וְלוֹ" – לקדוש ברוך הוא, "אֶחָד בָּהֶם" – יום מיוחד מכל ימות השנה, יום הכיפורים. עוד מראשית הבריאה נוצר יום הכיפורים לתכלית מיוחדת⁷ – לגלות את האלוקות הטמונה בעצם מעשה הבריאה. ביום הכיפורים הטבע אינו מכסה על אור ה', ופנימיות העולם מתגלה.

נראה כי גם התאריך של החג מבטא עניין זה. ראש השנה הוא יום בריאת העולם⁸, ואילו יום הכיפורים, היום העשירי לבריאה, מבטא את הקדושה האלוקית השוכנת בתוך הבריאה.

המהר"ל (דרך חיים ה, א) מלמדנו שהמספר עשר מבטא את הקדושה המתגלה בעולם, ומטעם זה נברא העולם בעשרה מאמרות: "מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה, יש לו מעלה עליונה, וה' יתברך, שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה – כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה".

המספר עשר מבטא את השראת השכינה. המהר"ל למד זאת מדברי המשנה באבות (א, 1): "עשרה שיושבים ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם" – "שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שהמספר עשר מקבל כבוד השכינה, כי עשרה, יש בהם קדושה. ולפיכך,

4. ואומנם גם ראש השנה אינו נחוג לזכר אירוע היסטורי, אך יום זה שייך מהותית לזמנו כ"היום הרת עולם" וגם מהותו כיום הדין נובעת מכך (וכפי שנתבאר בדרוש א לראש השנה).

5. תנא דבי אליהו רבה, א: "יָמִים יֵצְרוּ וְלוֹ אֶחָד" – זה יום הכפורים לישראל, שהוא שמחה גדולה לפני מי שאמר והיה העולם, שנתנו באהבה רבה לישראל".

וכן אמרו חז"ל (בראשית רבה ג, ח) במדרש על הפסוק (בראשית א, ה): "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד" – "וַיְהִי עֶרֶב" – אלו מעשיהן של רשעים. "וַיְהִי בֹקֶר" – אלו מעשיהן של צדיקים. "יוֹם אֶחָד" – שנתנו להם הקדוש ברוך הוא יום אחד, ואיזה זה? – יום הכפורים". ומבואר שכבר מתחילת הבריאה נוצר יום הכיפורים כיום מיוחד.

6. ראה בשל"ה, פסחים, מצה עשירה, ג. ועוד כתב שם (ו, בשם בעל ה"עקדה"): "אלהים – נגד הטבע, וה' – נגד השגחת שינוי הטבע... כי שם אלהים רומז על ענין המנהג הטבעי וסידורו, הנהוג תמיד כמשפטו, וכמו שאמרו (ע"ז נד ב): עולם כמנהגו נוהג. ולזה יוחס שם אלהים".

7. וכדברי "ספר החינוך" שהובאו לעיל: "ומתחילת בריאת העולם ייעדו וקידשו לכך".

8. כן דעת רבי אליעזר בגמרא (ר"ה י, ב). בהמשך אף אמרה הגמרא (כז, א) שאנו מתפללים בראש השנה: "זה היום תחילת מעשיך, זיכרון ליום ראשון" – על פי שיטתו של רבי אליעזר.

אם העולם נברא במאמר אחד, לא היה אל העולם המדרגה העליונה הזאת. אבל עתה, שנברא העולם בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדרגה העליונה הקדושה... כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה".

מדברי המהר"ל מבואר שהקדושה מתגלה במספר עשר, ויש לומר כן גם ביחס לסדר הימים. בכוחו של היום העשירי לבריאת העולם, י' בתשרי, לגלות את התכונה האלוהית הנשמית של הבריאה כולה⁹.

חילוק זה – שבין הקדושה, הנמצאת בפנימיות, לבין הטבע, המסתיר אותה בחיצוניות – קיים בבריאה כולה, ובייחוד באדם. האדם נברא על ידי חיבור נשמה וגוף¹⁰, הנשמה היא נצחית וטהורה¹¹, בעלת רצונות נעלים לעשות רצון קונה ולהיות דבקה בו, והיא היא עיקר האדם, ואילו הגוף הוא זמני ושייך להווה, הוא תפל לנשמה, ותפקידו לשמש לה כלי להוצאת שאיפותיה ורצונותיה אל הפועל בעולם הזה החומרי.

אולם, במציאות, האדם מרגיש וחושב שעיקר חייו הוא חיי הגוף, ואילו חיי הנשמה הם רק דבר של תוספת ומעלה, ואינם עצם החיים. הסיבה לכך היא שכוחות הגוף פועלים ומורגשים כבר מעת הלידה¹², והאדם חש את ההכרח למלא אחר דרישות גופו, המכתיבות את התנהלות חייו. הנשמה, לעומת זאת, מתחילה להתגלות רק בתחילת בגרות האדם¹³, וגם אז לעיתים היא נדחקת, ודרישותיה ותשוקותיה אינן נענות, עד שהאדם חש שיכול הוא לחיות את חייו גם בלי להיענות לבקשות הנשמה ממנו¹⁴.

והנה, אף שבמשך השנה אין אנו שומעים את קול הנשמה בנקל, ביום הכיפורים מתגלה תכונתה הפנימית של נשמת הבריאה ונשמת האדם.

אפשר לומר כי לזה כיוונו חז"ל בדרשתם: "ימים יצרו" – ימי הבריאה והמציאות, שבהם הטבע והגוף תופסים את המקום המרכזי בחיי האדם והעולם. אך: "וְלֹא אֶחָד בָּהֶם" – ישנו יום אחד, יום הכיפורים, שכולו לה', והוא המגלה את האלוקות הטמונה בעולם ובאדם.

-
9. גם האות י' (שהגימטריה שלה עשר) מורה על העניין הרוחני, וכדברי חז"ל (מנחות כט, ב) על הפסוק (ישעיהו כו, ד): "כִּי יִבָּרֵךְ ה' צוֹר עוֹלָמִים", שהעולם הזה נברא באות ה', והעולם הבא נברא באות י'.
10. כמו שנאמר (בראשית ב, 1): "וַיִּצְרָה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָן מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאָפָיו נֶשְׁמַת חַיִּים, וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה".
11. אנו מזכירים לעצמנו יסוד זה בכל בוקר: "אלהי, נשמה שנתת בי – טהורה היא, אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפתחת בי".
12. אמרו חז"ל (בראשית רבה לד, י) שהיצר הרע נכנס באדם כבר מרגע לידתו: "'כִּי יִצֹר לִב הָאָדָם רָע מִנְּעָרֵיו' (בראשית ח, כא) – רבי יודן אמר: 'מנערי' כתיב, משעה שהוא ננער לצאת ממעי אמו".
13. עיין מהרש"א, סוכה נב, א.
14. אם לא ימלא אדם כל אחת מהדרישות הטבעיות של גופו – לא יאכל, לא ישתה, לא יישן, וכן הלאה – ירגיש מייד דבר זה בחייו, עד שיוכרח למלא את החסר לגופו. אך אם לא ימלא את דרישות נשמתו – כגון שלא ילמד תורה או יתפלל – הוא יוכל להמשיך הלאה בחייו כאילו לא אירע דבר, משום שהרגש חסרון זה פחות ניכר לאדם.

מטעם זה אומרת הגמרא (יומא כ, א) שיש רשות לשטן להשטין במשך שנ"ד ימים בשנה, שהם בגימטריה: "השטן" – חוץ מיום הכיפורים.

"השטנת השטן" שייכת לצדדי החיסרון שבמציאות, לפער הקיים בין התוכן האידאלי האלוקי המוחלט, שבעבורו נברא העולם והאדם – לבין הגילוי בפועל של המציאות, על צדדיה החומריים והטבעיים, חולשותיה וחסרונותיה. יום הכיפורים נמצא למעלה מכוחו של השטן, למעלה מנגיעת כל רע והיעדר – מכיוון שיום זה כולו לה', ובו מתגלה הצד האידאלי הנשמתי של היצירה.

נמצא שעיקרו של יום הכיפורים הוא חשיפת הנשמה האלוקית השוכנת בעולם כולו, ובפרט בכל אדם מישראל, הנסתרת בכל השנה כולה, ומתגלה ביום מיוחד זה.

ד. עיצומו של יום מכפר

כפי שנתבאר, עיקרו של יום הכיפורים הוא גילוי אור האלוקות ואור הנשמה, והוא התוכן של "עיצומו של יום". לאור זאת נוכל להבין את דברי רבי וחכמים, שיום הכיפורים עצמו מכפר, וכן את המשמעות המיוחדת של התענית והתשובה ביום זה.

מציאות החטא קיימת בעולם מפני הגוף, המחובר אל היצרים והתאוות ומסתיר את הנשמה, כדברי רבנו יונה (שערי תשובה א, ל): "ישיב אל לבו כי התאוה עוללה לנפשו לחטוא ולמשוך העוון בחבלי השווא... כי כל זמן שהאדם הולך אחרי התאוה, נמשך אחרי תולדות החומר, וירחק מדרך הנפש המשכלת, ואז יתגבר יצרו עליו"¹⁵.

בנשמה לא שייך כל חטא, ולכן ביום זה, שבו מתגלה הארת הנשמה, ומתגלה כיצד החיבור לה' הוא עיקר חיינו, מתברר שאין מקום לחטא כלל. וזו כוונת חז"ל שעיצומו של יום הוא המכפר, שבהארת היום עצמו יש את יסוד הכפרה.

לזמן מרומם זה התורה מצרפת את החובה להתענות, כדי שיתאים האדם את עולמו המעשי והנפשי למדרגה העליונה של "עיצומו של יום". לכן עליו לפרוש מעניינים היסודיים של החומר, כגון אכילה ושתייה, כדי שלא יימשך במעשיו אחר עבותות היצר והתאוה, המונעים מאור הנשמה להתגלות.

וכן כתב "ספר החינוך" (מצווה שיג): "נצטוינו להתענות בו – לפי שהמאכל והמשתה, ויתר הנאות חוש המישוש, יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא, ויבטלו צורת הנפש החכמה

15. וכן כתב "ספר החינוך" (מצווה קטז) בטעם הקורבנות: "כי הקרבן בבעלי חיים הוא באמת דמיון חזק אצל האדם להכניע ולהשפיל הנפש המתאוה והחוטאת, כמו שהוא רואה שבעל חיות כמותו, אלא שאין בו שכל, נשרף וכלה – וכמו כן, הנפש החוטאת, מצד חולשת השכל, תכלה ותאבד גם כן אם תתמיד בפעולות בהמיות, שהן החטאים, כי החטא לא יבוא, רק משורש בהמיות".
ועיין בדברי הרמ"א (או"ח תרז, ו) והט"ז (ס"ק ד).

מחפש אחר האמת, שהוא עבודת האל ומוסרו הטוב והמתוק לכל בני הדעת. ואין ראוי לעבד ביום בואו לדין לפני אדוניו לבוא בנפש חשוכה ומעורבבת מתוך המאכל והמשתה, במחשבות החומר אשר היא בתוכו... על כן טוב לו להגביר נפשו החכמה ולהכניע החומר לפניו באותו היום הנכבד, למען תהיה ראוייה ונכונה לקבל כפרתה, ולא ימנענה מסך התאוות".

נמצא שתענית יום הכיפורים אינה דומה לתענית הבאה מחמת תשובה על חטא, שמטרתה למרק ולייסר את הגוף, ובכך לסייע לתשובה ולכפרה. עניינה של התענית ביום הכיפורים הוא להביא לכך שענייני הגוף וצרכיו לא יעכבו את הארת גילוי הנשמה, שהארה זו היא יסוד הכפרה. התענית ביום הכיפורים מסייעת לחשוף את עיצומו של יום, שהוא המכפר.

יתר על כן, התענית ביום הכיפורים אינה באה למעט ולהחליש את כוחות החיים – כי אם לרומם את חיינו למעלה מחיי חומר וגשמיות אל מדרגת הנשמה. תענית זו אינה מחמת צער ואבלות, אלא אדרבה, מחמת התעלות ושלמות, מחמת היותנו שייכים ביום זה לבחינה של עולם הבא, מקום הנשמות, שבו אין אכילה ושתיה, כדברי חז"ל (ברכות יז, א): "לא כעולם הזה העולם הבא: העולם הבא – אין בו לא אכילה ולא שתיה... אלא צדיקים יושבין, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה". זו בחינתם של ישראל, המתגלה ביום קדוש זה, בזמן של דבקות אלוקית למעלה מאכילה ושתיה.

כן כתב ה"שפת אמת" (יום כיפור, תרמ"א): "והענין הוא כי יום הכיפורים הוא מעין עולם הבא, שאין בו אכילה ושתיה. והוא באמת יום שמחה מאוד לבני ישראל"¹⁶.

לאור דברינו נוכל להבין באופן עמוק יותר את מחלוקת רבי וחכמים, אם התשובה והווידוי מעכבים את כפרת יום הכיפורים:

לשיטת רבי, עיצומו של יום מכפר מטעם שכפרה זו נובעת מעצם קדושת היום ומעלתו, שבו מתגלה הנשמה, שאינה מותירה אחיזה לחטא. מתברר שהחטאים אינם מתאימים כלל לאמיתת מדרגת ישראל, ודי בכך כדי שיתכפר לאדם.

לשיטת חכמים, האדם צריך להוסיף למדרגת "עיצומו של יום" את מעשה התשובה והווידוי. בכך הוא מסלק את שייכותו לחטא, ואז יכולה הנשמה להתגלות בכל תוקפה ולכפר על מעשיו.

לשיטת חכמים, התשובה ביום הכיפורים שונה במהותה מהתשובה בשאר ימות השנה. התשובה בשאר ימות השנה מכפרת לאדם על חטאיו מצד עצמה – ואילו ביום הכיפורים התשובה רק מנתקת את הקשר והשייכות לחטא, ובכך ניתנת אפשרות לנשמה להאיר ולהביא עימה את הכפרה ורוח הטהרה על ישראל.

16. כן כתב גם השל"ה (יומא, תורה אור, קלח) בשם ספר "תולעת יעקב": "יום הכיפורים... הוא סוד העולם הבא, שאין בו אכילה ושתיה, לפיכך נצטוו להתענות בו, לרמוז אל המאור המתגלה ביום ההוא, אשר בהתגלותו יופיעו כל מיני צהלה ושמחה וכפרה, כי היום גורם".

רק מי שאינו מאמין בכפרת היום, או שאוכל ושותה בו, ובכל כוחו דבק במדרגת החומר, ואינו מוכן לחיות את מדרגת הנשמה המתגלה ביום זה – רק הוא אובד בחטאו¹⁷.

ה. הכפרה לישראל והידמותם למלאכים

פתחנו בדברי המשנה, שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים, ונוכל ללמוד מהמשנה שכפרת יום הכיפורים מיוחדת לישראל, ולא לאומות העולם.

אומנם מושגי התענית והתשובה אינם מיוחדים לישראל – שהרי מצאנו את שתיהן באנשי נינווה, ואף חז"ל למדו מהם דרכי תשובה (תענית טו, א) – אך נתבאר שהתשובה והתענית של יום הכיפורים באות לגלות את מדרגת הנשמה האלוקית, שכולה טהורה ואינה שייכת כלל לחטא, ועניין זה מיוחד לישראל. יום הכיפורים בסיוע התשובה והתענית מברר שהחטא הוא מקרי וחיצוני לישראל ואינו שייך לעצמותנו כלל – "כִּלְךָ יָפָה רַעֲיָתִי, וּמוֹם אֵין בְּךָ" (שיר השירים ד, ז).

כן ביאר המהר"ל (גבורות ה', ח): "כי ישראל, מעלתם שהם נבדלין מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים, אין זה, רק מקרה. ודבר שהוא מקרה בלבד – אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיוון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר־מקרה. ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל". אומות העולם אינן שייכות למעלה זו, של אור הנשמה, המבטא היבדלות מן החטא, ולכן אינם שייכים לכפרה המיוחדת של יום הכיפורים.

ביום הכיפורים זוכים אנו למדרגה שהיא הרבה מעבר לכפרת החטאים – גילוי אמיתתם של ישראל, בלא שום כיסוי והסתרה חומרית.

וכשם שמבחינה חיצונית יום זה נראה כשאר ימי הטבע, אך באמיתתו הוא יום מיוחד, שאינו חלק מהיצירה הטבעית – כך ישראל, אף שנראים כלפי חוץ כאומה בין האומות, אין הדבר כן, אלא הם יצירה אלוקית מיוחדת.

על כן, כמו שבבריאת האדם, מדגישה התורה את יצירתו: "וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָה מִן הָאֲדָמָה" – באותו האופן מדגיש הנביא את מעלת ישראל ואת יצירתם המיוחדת (ישעיהו מג, כא): "עַם זֶה יִצְרָתִי לִי תִהְיֶה לִּי יִסְפְּרוּ".

ברם, מלבד גילוי עצמותם של ישראל, מתגלה ביום זה גם בחינת הידמותם למלאכים. החומר ומציאות הגוף של ישראל הם רק כלים המאפשרים לאור האלוקי להאיר, אך עיקר עניינם הוא הנשמה האלוקית השוכנת בתוכם.

17. כן כתב הרמ"א (או"ח תרו, ו, עפ"י הרמב"ם בהלכות שגגות ג, י): "יום הכיפורים אינו מכפר אלא על השבים המאמינים בכפרתו, אבל המבעט בו ומחשב בלבו: 'מה מועיל לי יום כיפור זה?' – אינו מכפר לו".

מטעם זה אומרים אנו בקול רם בכל יום הכיפורים: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (ש"ע, אור"ח תריט, ב). זהו שיח סודם של המלאכים¹⁸, הממליכים עליהם את הקדוש ברוך הוא בשלמות, לנצח נצחים – "לעולם ועד".

זו המדרגה הנפלאה שאנו זוכים לה ביום הכיפורים, מדרגת המלאכים. בשאר ימות השנה אין ביכולתנו להמליך עלינו את הקדוש ברוך הוא באותה השלמות. אין זו מדרגה הראויה לנו, ומטעם זה, בכל השנה אנו אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו" בלחש, כמי שמסתתר מפני שלקח דבר שאינו ראוי לו.

כך ביאר ה"טור" (אור"ח תריט, ב) הלכה זו: "במדרש, כשעלה משה לרקיע, שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין להקדוש ברוך הוא: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', והורידו לישראל. למה הדבר דומה? לאדם שגנב חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך ונתנו לאשתו ואמר לה: אל תתקשטי בו אלא בצנעה בתוך ביתך. לכן כל השנה אומרים אותו בלחש". אך ביום הכיפורים אפשר להשתמש בחפץ זה בגלוי ולומר בקול רם אמירת קודש זו – "וביום הכיפורים אומרים אותו בפרהסיא, לפי שאנו כמלאכים".

עוד יש להתבונן – מדוע אנו אומרים: "ברוך שם..." בקול רם כבר בכניסת היום, בתפילת ערבית, אף שלא מזמן אכלנו ושתינו ועדיין רושם התענית אינו חל בנו – ואילו בצאת היום, כאשר אנו נמצאים אחרי יום שלם של תענית, שלא אכלנו ולא שתינו, וזיכנו את עצמנו, אף על פי כן, אנו אומרים זאת בלחש כבכל יום?

העניין יובן על פי מה שביארנו, שמדרגת המלאכים שמתגלה בנו אינה תוצאה של מעשינו. אדם יכול להתענות ולהתפלל כל השנה – ולא ייהפך להיות מלאך, אך "עיצומו של יום" וגילוי הנשמה שביום זה, הם שעושים אותנו למלאכים.

עיצומו של יום מוציא לפועל את נשמת ישראל העליונה, והיא מעלה כל אדם מישראל לבחינת מלאך. התענית והתפילות מסייעות לגילוי מדרגה עליונה זו לצאת אל הפועל, אך אינן יוצרות אותה.

על כן, כבר בכניסת היום, כשאנו שייכים למדרגת "עיצומו של יום", הרי אנו במדרגת המלאכים ויכולים לומר "ברוך שם" בקול רם. אך בצאת היום, אומנם אנו במדרגה עליונה מצד עבודתנו הקדושה במשך היום, אך מכיוון שהסתלקה קדושת היום, הסתלקה עימה גם מדרגת המלאכיות שבנו, ואנו חוזרים לומר "ברוך שם" בלחש¹⁹.

18. "שרפים עומדים ממעל לו, וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו... ומה הן אומרים: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'" (ילקוט שמעוני תורה, קטו). ועיין גם בבראשית רבה סה, כא.

19. וכן נראה שחוזר בנו החיבור לגוף, וממילא גם אל החטאים והחסרונות, ולכן אנו גם נזקקים לאמירת "והוא רחום יכפר עון" ופותחים כך את תפילת ערבית.

גם מנהג לבישת ה"קִיטל" קשור להידמותנו למלאכים ביום זה, כפי שמבאר הרמ"א (או"ח תרי, ד): "יש שכתבו שנהגו ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום כיפור, דוגמת מלאכי השרת, וכן נוהגין ללבוש ה'קִיטל', שהוא לבן ונקי, גם הוא בגד מתים, ועל ידי זה לב האדם נכנע ונשבר". נראה ששני הטעמים ללבישת הקיטל משלימים אחד את השני: מחד, לבישת הקיטל מורה על מדרגת המלאכים שבנו, ומאידך, היא גם מעוררת אותנו לתשובה, לגלות בחיינו מדרגה זו בפועל²⁰.

ו. עבודת הכהן הגדול

עיקר עבודת יום הכיפורים היא עבודת הכהן הגדול בבית המקדש²¹. מדרגת המלאכיות המתגלה בישראל ביום הכיפורים, מתגלה בשיא השלמות אצל הכהן הגדול.

התורה מתארת את עבודתו של הכהן הגדול (ויקרא טז, יז): "וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ עַד צֵאתוֹ". חז"ל (ויקרא רבה כא, יב) ביארו ש"כָּל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד" – היינו, כשנכנס הכהן הגדול לאוהל העדות – אפילו הוא עצמו לא יהיה שם! הכיצד? אלא, שכאשר הוא נכנס לעבוד את עבודתו בקודש הקודשים, הוא אינו נכנס במדרגת "אדם" – אלא במדרגת מלאך²².

ה"ספורנו" (ויקרא טז, יד) ביאר שלכן התורה מדגישה שבגדי הכהן ביום הכיפורים הם "בגדי קודש", מכיוון שהכהן הגדול מתדמה בלבושו הזה למלאכים – "בכמותם יראו המלאכים אל הנביאים, כי הם נראים אז בלבושי הבדים".

בירושלמי (יומא א, ה) אמרו חז"ל אף יותר מכך, שכוונת הכתוב: "וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד", אין הכוונה רק לבני האדם, אלא אף למלאכים, שגם בהם יש בחינת "אדם", שהרי נאמר עליהם (יחזקאל א, י): "וּדְמוּת פְּנֵיהֶם – פְּנֵי אָדָם". אף המלאכים אינם נמצאים באוהל מועד בזמן עבודתו של הכהן הגדול, מכיוון שמדרגתו ביום קדוש זה, ובפרט בזמן עבודתו בקודש, גבוהה אף ממדרגת המלאכים, ולכן הם אינם רשאים להיכנס לשם!

גם עבודת הכהן הגדול בקודש הקודשים, עבודת הקטורת, מבטאת מדרגה נשמתית עליונה. תפקידה של הקטורת להפיק ריח טוב, והריח הטוב שייך למדרגת הנשמה, כמבואר בגמרא בברכות (מג, ב): "כֹּל הַנֶּשְׁמָה תִּהְיֶה רִיחַ" (תהלים קג, ו) – איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו, ואין הגוף נהנה ממנו? הוי אומר – זה הריח".

20. עוד מנהג הנובע מטעם זה – לעמוד בתפילה כל היום וכל הלילה (ש"ע, או"ח תריט, ה), וכתב המשנ"ב שטעם העמידה להיות דוגמת המלאכים.

21. "כפרה זו של יום הכיפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול" (רש"י, ויקרא טז, לב, עפ"י הגמרא ביומא לב, ב).

22. "וכהן גדול לא אדם היה?! אלא כההוא דאמר רבי פנחס, בשעה שהיה רוח הקודש שרוי עליו, היו פניו בוערות כלפידיים עליו, הדא הוא דכתיב (מלאכי ב, ז): 'כִּי שִׁפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דִעַת, וְתוֹרָה יִבְקְשׁוּ מִפִּיהוּ – כִּי מִלֶּאךָ ה' צִיָּבֹאוֹת הוּא'".

ואף על פי שבכל השנה הוקטרה הקטורת במקדש, ביום הכיפורים הייתה לה מעלה מיוחדת – הן בכך שהיא נכנסה לפני ולפנים, הן בכך שבכל השנה הייתה הקטורת "דקה", ביטוי לעניין רוחני, שאיננו גס ועבה, אך ביום הכיפורים הייתה זו קטורת אחרת, המבטאת מדרגה רוחנית עליונה יותר, ולכן הייתה "דקה מן הדקה" (משנה, יומא ד, ד).

הכהן הגדול עובד את עבודתו ביום נשגב זה, לא כאדם פרטי, אלא כנציגם של כל ישראל²³, ועל ידי עבודת הכהן הגדול מתגלה מדרגת המלאכיות בכל ישראל ומתבררת אמיתות הפנימית – שכל חפצם לעשות רצון קונם ולהמליך את הקדוש ברוך הוא עליהם, כמעשה המלאכים²⁴.

מדרגה זו מיוחדת דווקא לישראל, ולכן לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים – לא רק מצד הכפרה שיש ביום זה, אלא בעיקר מצד המדרגה המלאכית הנשמית המתגלה בישראל ביום הכיפורים, שהיא יסוד הכפרה!

23. יסוד זה הורחב בדרוש ז – "שעיר המשתלח וכפרת כלל ישראל".

24. "וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמיים זה מזה ונותנים באהבה רשות זה לזה להקדיש ליוצרים בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה קדושה" (מתוך התפילה).



דרוש ב "לפני ה' תטהרו"



א. "שויתי ה' לנגדי תמיד"

ביסוד כפרת יום הכיפורים אומרת התורה (ויקרא טז, ל): "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם – לפני ה' תטהרו". טהרת יום הכיפורים נעשית לפני ה' – מהי משמעות הדבר? אנו מוצאים ביטוי לכך גם בווידי על החטאים: "כיצד מתודין? אומר: אנה ה', חטאתי, עויתי, פשעתי – לפניך, ועשיתי כך וכך" (הלכות תשובה לרמב"ם א, א), וגם לשון זו צריכה ביאור¹.

הקדוש ברוך הוא ברא את העולם ברצונו, והוא מחיה אותו ומשגיח עליו בכל עת².

יתר על כן, הנוכחות האלוקית וכבוד ה' ממלאים את העולם בקביעות – "קדוש, קדוש, קדוש, ה' צבאות, מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו, ג). ובתרגום יונתן בן עוזיאל: "קדיש בלשמי מרומא עלאה בית שכינתיה, קדיש על ארעא עובד גבורתיה, קדיש לעלם ולעלמי עלמאי, יי צבאות, מלא כל ארעא זיו יקריה". הקדושה האלוקית שורה בשמיים ממעל, ושורה בארץ מתחת, ושורה לעולם ולעולמי עולמים³.

מכיוון שהקדושה והנוכחות האלוקית ממלאות את ההווה כולה, נמצא שכל מעשי האדם וכל מחשבותיו הם תמיד לפני ה'. האדם אינו עומד לפני ה' רק כשהוא לומד תורה או מקיים

1. וכן כתב הרמב"ם בתחילת ההלכות: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתודות לפני האל ברוך הוא", וכן בפרק ב הלכה ה: "שב לפני האל ברוך הוא".
2. "המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף" (רמב"ם, יסודי התורה א, ה).
3. וכן כתב השל"ה (שער האותיות, אות אל"ף, אמת ואמונה, מה): "ויחשוב בבורא עולם יתברך במחשבה דבוקה, כי הוא אחד, יחיד ומיוחד. ויחשוב כי הוא מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, איהו רב ושליט, עקרא ושרשא דכל עלמין. ויסתכל בשמים ובארץ, ויחשוב בלבו הפסוק (ישעיהו מ, כו): 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה', וכי הוא יתברך ברא יש מאין המוחלט, ויחשוב 'מה רבו מעשיך ה'". ויתבונן בגדולי מעשה ה', בבריאת הארץ וכל צבאיה – מדומם וצומח וחי ומדבר, ובריות גדולות וחכמות נפלאות, הים הגדול וכל אשר בו, ומנורות הליוותן, ויצר הרים וברא רוח ואש לוהט, והכל כגרגר חרדל נחשב כנגד עולם הגלגלים, וכן גלגל בערך גלגל שלמעלה הימנו, וכן כולם, וכולם נחשבים לאין נגד מלאך, ומלאך נגד מלאך גבוה מעל גבוה, לאלפים ולרבעות עד אין מספר לגדודי חייליו, וכולם היו כלא היו נגד הכסא רם ונשא, והכסא נגד כבודו, והוא סיבת כל הסיבות ועילת כל העילות, ואין זולתו. ואז יתמלא יראה לירא מפניו יתברך, ויכנס גם כן אהבה בלבו לדבק בו".

מצוות – אלא בכל רגע בחייו ובכל מעשה ומחשבה שלו – הוא תמיד נמצא לפניו יתברך.⁴ יסוד גדול זה מתבטא במילותיו של דוד המלך (תהלים טז, ח): "שְׁנִיתִי ה' לְנִגְדִי תָמִיד".

הכרה זו אמורה להשפיע על כל רגע מחייו של האדם. ואכן, הרמ"א (או"ח א, א) שם עניין זה כראש לכל דברי ה"שולחן ערוך", הבאים להורות לאדם את דרכו בכל שלב בחייו: "שְׁנִיתִי ה' לְנִגְדִי תָמִיד" – הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו – כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול... כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול, הקדוש ברוך הוא, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו – כמו שנאמר (ירמיהו כג, כד): 'אִם יִסְתַּר אִישׁ בְּמַסְתָּרִים, וְאֲנִי לֹא אֶרְאֶנּוּ? בָּאֵם ה' – מִיִּד יִגִּיעַ אֵלָיו הִירָאָה וְהִהֲכַנְעָה בַּפֹּחַד ה' יִתְבַּרַךְ וּבּוֹשֶׁתוֹ מִמֶּנּוּ תָמִיד".

כשאדם חי בתודעה כזאת, וזיכרון ה' חקוק תמיד לנגד עיניו, הוא רחוק מן החטא וקרוב תמיד אל תחושת הרוממות. את המדרגה הזאת כתב הרמ"א בפתיחת הגהותיו ל"שולחן ערוך", והדבר מורה שהיא שייכת לכל אדם מישראל, ולא רק ליחידי סגולה⁵.

נראה שהציץ המונח בראשו של כהן גדול, והתפילין שבראש כל אדם מישראל, נועדו להטביע בנו הכרה זו. שם ה' שבציץ ובתפילין צריך להביא אותנו לזיכרון תמידי של עמידתנו לפני ה' יתברך. לכן בשני אלו יש איסור הסחת דעת (שבת יב, א): "חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה, קל וחומר מציץ: מה ציץ, שאין בו אלא אזכרה אחת, אמרה תורה (שמות כח, לח): 'וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָמִיד', שלא יסיח דעתו ממנו – תפילין, שיש בהן אזכרות הרבה, על אחת כמה וכמה!".

נוכל לבאר שלכן יש סגולה מיוחדת בתפילין של ראש להביא את הגויים לירא מישראל (ברכות ו, א): "'וְיָרְאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָ' (דברים כח, י), ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש". אם אדם מישראל מחובר לזיכרון ה' בחייו – כנגד זה שם ה' והשגחתו חלים עליו יותר ויותר, ואף הגויים מכירים בכך ויראים ממנו.

ב. מודה אני לפניך

ביסוד זה, שהאדם עומד לפני ה', פותח כל יהודי את יומו: "מודה אני לפניך מלך חי וקים". המפגש עם החיים המתחדשים בכל יום צריך לבוא מההכרה שהאדם נמצא לפני ה', והוא המחיה אותו. ומאחר שההכרה הזאת כל כך יסודית – היא הפותחת את עבודת ה' בכל יום.

4. חז"ל למדו הדרכות מעשיות לחיי האדם מעובדה זו (קידושין לא, א): "אמר רבי יהושע בן לוי: אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנאמר: 'מִלֹּא כָּל הָאָרֶץ כְּבֹדוֹ'. רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אומר: שכינה למעלה מראשי".

5. "שיצייר בנפשו תמיד איך שהוא עומד לפני ה' יתברך, כי הקדוש ברוך הוא, מלא כל הארץ כבודו. וכתבו בשם האר"י ז"ל שיצייר שם הוי"ה תמיד נגד עיניו... וזהו סוד: 'שְׁנִיתִי ה' לְנִגְדִי תָמִיד', וזה תועלת גדול לענין היראה" (משנ"ב א, ס"ק ד). ועיין בשל"ה (שם, ס"ק מו והלאה).

דרוש ב: "לפני ה' תטהרו" | רמה

אפשר לחשוב שהכרה זו מביאה לצמצום חיי האדם, משום שהוא אינו יכול לחיות כפי רצונו, אלא חייב לתת דין וחשבון על כל מעשיו, בשל הידיעה שיש מי שצופה בו בכל רגע.

אולם, אמירת "מודה אני" מבררת שאין הדבר כן, אלא להפך: דווקא מתוך הכרת "לפניך" וההודאה באמת זו, האדם פוגש את האני – "מודה אני – לפניך".

המשמעות העמוקה של הכרת ה"לפניך" היא שלא האדם הוא מרכז העולם, ולא הוא המנהל – אלא יש בורא לעולם. הבורא הוא המחיה את העולם כולו, ואף מחיה באופן מיוחד את האדם, וממנו יתברך מגיעה כל שפעת הטובה והברכה למציאות, ומתוך כך האדם עושה את עצמו לבחינת "אין".

רק כשהאדם חי אמת זו, שהיא אמיתת המציאות, הוא גם זוכה להיפגש עם אמיתת האני, שהיא בריאה אלוקית מיוחדת, שיש לה מטרה גדולה בחייה לעשות רצון בוראו ולקדש את שמו יתברך בעולמו. בדרך זו האדם מתרחק מההסתכלות הדמיונית על עצמו, ואינו רואה את עצמו כבהמה משוכללת, שאין לה אלא כוחות החיים החומריים, או כאליל העומד במרכז העולם, ותפקיד הכול לשרתו.

הכרת ה"לפניך", הניצבת ברורה ובהירה בראש סדר היום של כל אדם מישראל, מלמדת את האדם על עובדת הימצאות "מלך חי וקיים", אך לא פחות מכך, היא מלמדת גם על המהות האמיתית של בחינת ה"אני". לכן אנו מוסיפים: "שהחזרת בי נשמת", היינו, שיש חפץ אלוקי בנשמה המיוחדת שלי, שהרי הקדוש ברוך הוא מחזירה בי בכל יום.

הטעם לכך מתגלה בהמשך התפילה: "אלוקי, נשמה שנתת בי – טהורה היא". נשמתנו טהורה וחפצה לעשות רצון בוראה, ולכן הקדוש ברוך הוא מאמין בה ומחזירה לאדם בכל יום – "רבה אמונתך".

מִרְן הַרֵאִי"ה קוֹק זצ"ל (עולת ראייה, עמ' א) הסביר שלאמירת "מודה אני" ישנן שתי משמעויות: האחת – אמירת תודה, הנובעת מהכרת הטוב שבבריאה והטוב שה' משפיע עליו. והשנייה – מלשון הודאה על האמת, האדם מודה בכך שהוא מקבל את חייו מן הבורא.

הרב קוק מחבר בין שתי המשמעויות האלה: "והאדם ברגש תודתו מודה הוא על האמת ומקיים את עומק אמתתה של ההכרה הרוחנית ומעיד על כל אור החיים והיש – שהוא נובע כלו ממעין הטוב ומקורו, ממקור חסד עליון, המשפיע שפעת חיים לכל המון עולמים וכל יצוריהם".

מתוך הכרת האמת והכרת הטוב, זוכה האדם לפגוש את ה"אני" – "האדם מוצא את עצמו בעצמו על ידי אור החיים האלוניים המופיעים בקרבו, הממלאים אותו ברוח הטוב של רגש התודה של הכרת הטובה האלונית והבטאתה. כי במה נחשב האדם בחלישות כחו, באפסיותו וזעירותו – נגד כל היקום הגדול והעצום, וכחות הבריאה האדירים והנפלאים העוטרם אותו? מרוב שממון לעומתם אובד האדם את תוכן ה'אני' שלו".

האדם, בעומדו לעצמו מול הבריאה וכוחותיה, מאבד לכאורה את משמעותו בעולם ואת תוכן ה"אני" שלו. כביכול, אין משמעות אמיתית למעשיו, וכל שכן לא לרצונו ומחשבותיו – ביחס לכוחות הטבע האדירים.

"אמנם, בהאיר עליו אותו האור של הכרת הטובה הא־להית, וכל הסעיפים הקדושים כבירי עז הקודש שהיא מעירה בקרבו – אז בא האדם להכיר את גדולת ערכו, את אניותו (-ה"אני" שלו) והעדר בטולו בכללות ההויה, ומוצא את עצמו מאושר לומר בפה מלא: 'אני!'".

דווקא הכרת האמת, שהאדם הוא רק נברא, והכרת הטוב הבאה מכוחה – הן הנותנות משמעות אמיתית לחיי האדם, שהוא אינו איזו בריה קטנה ושפלה במציאות הכבירה, אלא בריה מיוחדת שהבורא יתברך חפץ בה ובמעשיה.

ג. בסיס החטא והתשובה

חז"ל במסכת סוטה (ג, א) דרשו את הכתוב (במדבר ה, יב): "אִישׁ אִישׁ כִּי תִשָּׁטֵה אֶשְׁתּוֹ", שאין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות. ויש להתבונן בדבריהם, שלכאורה אנו מוצאים עוברי עבירה רבים שאינם נראים כבעלי רוח שטות – ובכל זאת הם חוטאים! ועוד, שלעיתים אפשר לראות את המחשבה הגדולה שהושקעה במעשה החטא עצמו, וניכר שהחטא לא נעשה מתוך רוח שטות פתאומית, אלא מתוך חשיבה ותכנון.

נראה שכוונת חז"ל ברוח השטות היא לשכחת האדם את אלוקיו וחסרון הידיעה ש"מלא כל הארץ כבודו", ושברגע זה ה' עומד עליו וצופה במעשיו. אדם החי בהכרה עמוקה שהוא עומד כל הזמן לפני בוראו – אינו יכול לחטוא כלל. כל אפשרות החטא בעולם היא רק מתוך הסחת הדעת מהאמת המרוממת הזאת, זו היא רוח השטות היותר גדולה!

כן כתב המבי"ט (בית א־להים, שער התשובה, א): "כי מי שעומד לפני מלך בשר ודם אינו עובר על דבריו בעמדו לפניו, אלא אחר שהלך מלפניו, והא־ל יתברך מלא כל הארץ כבודו". אם כן, כיצד בכל זאת האדם חוטא? – "ומצד שאין אנו משיגים את כבודו אנו חוטאים כאילו לא היתה השכינה בארץ, והוא כאילו אנו מתרחקים מכבוד שכינתו, שאין אנו משגיחים בשעת החטא היות שכינתו והשגחתו תמיד בינינו, בעיוורון השכל בשעת החטא". וכך הוא ביאר את מאמר חז"ל שהזכרנו: "וכמאמרם ז"ל: אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות".

עניין זה, כפי שנתבאר, הוא יסוד עבודת ה', וההתעלמות ממנו היא שורש החטא – ולכן הוא בהכרח גם יסוד התשובה, וכהמשך דברי המבי"ט: "וכשהוא שב וניחם על מה שעשה, נותן אל לבו כי הוא לפני הא־ל יתברך, בהיות כל הארץ מלאה מכבודו, ויבוש ממה שחטא, ובזה נתקרב אליו במחשבתו, שידע שהא־ל קרוב אליו, ושב ממה שעשה ועושה רצונו, בהשיגו כי הוא עומד לפניו, ויודע מצפונו".

על פי זה נוכל לבאר גם את לשון הווידי שכתב הרמב"ם: "אנא ה', חטאתי, עויתי, פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך". מאחר שיסוד החטא הוא השכחה שאדם עומד לפני ה' – הרי שיסוד התשובה והווידי הוא ההכרה בכך שהכול נעשה לפניו. וכך כתב הרב סולוביצ'יק (על התשובה, עמ' 52) בביאור לשון הרמב"ם: "היהדות מעמידה את האדם לפני ה' תמיד, אין ביהדות חלוקה לשני עולמות – האחד כשעומדים לפניו, והאחר כשבורחים מפניו – האדם הוא תמיד לפניו".

"ספר החינוך" (מצווה שסד) כתב בחשיבות וערך מצוות הווידי: "לפי שבהודאת העון בפה נתגלה מחשבת החוטא ודעתו שהוא מאמין באמת כי גלוי וידוע לפני האל ברוך הוא כל מעשהו, ולא יעשה עין רואה כאינה רואה".

בכך שהאדם מתוודה בפיו הוא מגלה את אמונתו שהכול גלוי לפניו יתברך. אולם, יסוד זה הרי נכון תמיד, ומדוע דווקא במצוות הווידי יש להראותו?

נראה, שמכיוון ששכחת יסוד זה הוא הבסיס לחטא, לכן הידיעה והזכירה שה' רואה את מעשיו בכל רגע – היא שורש התיקון, ועל כן דווקא בווידי, שהוא מעשה התשובה והתיקון, יש להראותו במיוחד.

כך ביאר גם המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התשובה, ה) שהווידי איננו רק תיקון חטא פרטי מסוים, אלא יסודו בעצם העובדה שהאדם מתוודה על חטאיו לפני ה', ובכך מכיר שחיייו הם לפניו, והוא מוסר את עצמו אליו: "כי עיקר התשובה הוא הודאה שהוא מודה על חטאיו... כי כאשר מודה על חטאיו, מוסר עצמו אל ה' יתברך ושב אל ה' יתברך לגמרי... ואז ה' יתברך מקבל אותו בתשובה בשביל הודאה זאת שמוסר עצמו אליו".

על פי זה יש לומר שגם לשון הפסוק בכפרת יום הכיפורים: "לפני ה' תטהרו" מכוונת לכך. כל השנה האדם הולך ומתרחק מהכרת האמת שהוא עומד כל חייו לפני ה' יתברך, והתרחקות זו היא המביאה את החטאים והנפילות, אך ביום הכיפורים מתגלה נשמת האדם⁶, ואז מתגלה גם זיכרון עמידתו לפני ה', המביא עימו את התשובה והטהרה, וכן את הכפרה. על כן, שיאו של היום הוא בעמידת הכהן הגדול בקודש הקודשים לפני ה' אלוקיו, ומתוך עמידה זו באה טהרת עם ישראל וכפרתו.

ד. שיבה אל ה'אני"

עוד יסוד המחובר לזכירת ה', שגם בהסחת הדעת ממנו האדם מועד לכל הנפילות, הוא שכחת גדולת האדם ונשמתו.

אם האדם שוכח את גדולת האדם בכלל ואת גדולת אישיותו המיוחדת בפרט ורואה את עצמו כעוד אחת מחיות השדה, ואפילו המשוכללת שבהן – גם חייו למעשה נמשכים רק

מהצדדים החומריים הטבעיים, והוא איננו מתרומם אל גדולת הרוח והנשמה. הסתכלות זו היא שורש החטא, והיא המביאה את האדם בהכרח לכל העבירות.

על כן, חלק מהתשובה הוא החובה לשוב אל עצמיותו ופנימיותו ואל רוממות נפשו, וכדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה טו, י): "כששוכחים את מהות הנשמה העצמית, כשמסיחים דעה מלהסתכל בתוכיות החיים הפנימיים של עצמו – הכל נעשה מעורבב ומסופק". כאשר האדם שוכח את עצמו ואת גדולת נשמתו, הוא גם אינו מסוגל באמת לעמוד לפני בוראו ולחיות את חייו על פי גודל תכליתם.

הרב זצ"ל ביאר יסוד זה במקום נוסף (אורות הקודש ג, עמ' קלז): "כל החולשות הגופניות והרוחניות, כל המחשבות הפסולות, וכל הרעיונות המדלדלים, המטשטשים את הכשרון ואת הבהירות הנשמית – באים רק מחסרון הארה של הנשמה העצמית, חסרון הזלת טל החיים היסודי של הרצון וההרגשה, ההכרה והתשוקה – ממהותה הפנימית".

חסרון הארת הנשמה העצמית שבאדם הוא הפתח לכל החטאים והנפילות, ולכן יסוד התשובה הוא שיבה של האדם אל עצמו במובן האמיתי, כפי שממשיך הרב (אורות התשובה, שם): "והתשובה הראשית, שהיא מאירה את המחשכים מיד – היא שישב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל האֱלֹהִים, אל נשמת כל הנשמות, וילך ויצעד הלאה מעלה מעלה בקדושה ובטהרה. ודבר זה נוהג – בין באיש יחידי, בין בעם שלם, בין בכל האנושיות, בין בתקון כל ההויה כולה, שקלקולה בא תמיד ממה שהיא שוכחת את עצמה".

ביארנו שמתוך אמירה כנה ואמיתית: "מודה", שהאדם מכיר מודה שהוא נמצא לפני ה' המחייה – הוא זוכה להגיע באמת אל ה"אני". לכך נוסיף שמתוך הכרה אמיתית והודאה על מדרגת ה"אני", "מודה אני" – האדם זוכה לעמוד לפני ה' ולחיות את חייו לאור הכרה גדולה זו שהוא תמיד לפני ה' – "לפניך".

אדם החי את ה"אני" שלו באמיתותו נזכר בקביעות במדרגת נשמתו ובטהרתה – "שהחזרת בי נשמתי בחמלה, רבה אמונתך", "אֱלֹהִי, נשמה שנתת בי – טהורה היא". מתוך כך מוטלת על האדם משימה גדולה – לשמור את נשמתו בטהרתה כפי שקיבלה.

זו היא משימת חייו של האדם! כדברי חז"ל (נדה ל, ב): "ואינו יוצא משם (-האדם מרחם אימו) עד שמשביעין אותו... ומה היא השבועה שמשביעין אותו? – תהי צדיק, ואל תהי רשע... והוי יודע שהקדוש ברוך הוא טהור, ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן כך – טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה – מוטב, ואם לאו – הריני נוטלה ממך".

מתוך כך האדם שם את דרכיו וזוכר את עוונותיו – כדי שיוכל לתקן תיקון שלם את מה שקלקל. מטעם זה נפסק להלכה (רמב"ם, הלכות תשובה ב, ח) שגם עבירות שכבר התוודה עליהן ביום הכיפורים שעבר – חוזר ומתוודה עליהן ביום הכיפורים הבא, שנאמר (תהלים נא, ה):

דרוש ב: "לפני ה' תטהרו" | רמט

"וְחִטָּאתִי נִגְדִי תָמִיד". כאשר החטא נמצא באופן קבוע לעיני האדם, קרובה היכולת לתקנו, וקרובה חזרת האדם לטהרתו.

כאשר האדם זוכר את אלוּקיו, הוא זוכר את האני העצמי האמיתי שלו, ומתוך כך גם חטאיו נזכרים אצלו, והוא נמצא כל הזמן במהלך של תיקון. גם התיקון עצמו שייך למדרגת האני הפנימי, כדברי הרב זצ"ל (אורות הקודש ג, עמ' קכד): "הסבה של העדר היכולת לתקן כל חסרון הוא מפני שעדיין לא זרח האור של הנשמה, שהיא הכח האמיתי של החיים, על כל הענפים של סעיפי החיים. על כן, הם (-הצדיקים) משתדלים לעלות למעלות עליונות יותר, בהשגה ובבהירות הרוח, כדי שתתחזק הנשמה ביותר ותגלה עליהם את הופעתה".

נמצא ששני שורשים יש לחטא: שכחת המדרגה המיוחדת של האדם מישראל, ושכחת עמידתו לפני ה', המחייבת קבלת מלכותו ועשיית רצונו. וכן כתב הרב חרל"פ (מי מרום ז, מד): "והנה השורשים העקרים המביאים לידי חטאים והכשלות מסתעפים: (א) מצד השכחה ששוכחים הגדולה העצמית שלנו כי הננו בנים לאבינו שבשמים והננו דבוקים בו יתברך בבחינה עצמיונית, ומזה כל המשכת חיינו – 'וְאַתֶּם הַדְּבֻקִים בְּד' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים בְּלָכֶם הַיּוֹם' (דברים ד, ד). (ב) משום ששוכחים לקבל עול מלכותו מלכות שמיים".

ה. ימי התשובה ועבודתם

גם הזמן של עשרת ימי תשובה מיוחד הוא להכרת הנוכחות האלוּקית, וכדברי חז"ל (יבמות קה, א) בדרשת הפסוק (ישעיהו נה, ו): "דַּרְשׁוּ ה' בְּהִמְצָאוֹ, קְרָאֵהוּ בְּהִיטּוֹ קְרוֹב" – "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים". בימים אלו הקדוש ברוך הוא נמצא ונוכח קרוב אלינו, והנוכחות האלוּקית המורגשת בימים אלו היא בסיס התשובה, ולכן דווקא אז מתגברת התביעה כלפינו לדורשו ולקרוא אליו.

ויש לעניין זה שני צדדים:

מצד אחד – שכחת הנוכחות האלוּקית ושכחת האני הנשמתי מביאים לחטאים ולחולשות הרוחניות, ואילו זכירתם מביאה אל התיקון.

ומצד שני, ככל שהאדם שייך לחטאים, היצרים והתאוות – כך הוא שוכח מהאני הפנימי שלו ושוכח אף מהנוכחות האלוּקית.

לכן הדרך להכיר מחדש באמיתות אלו היא על ידי עזיבת החטא וההרפיה מהרדיפה אחר התאוות. וכך פירשו חז"ל (שיר השירים רבה, ה) את הכתוב (תהלים מז, יא): "הִרְפוּ וַיִּדְעוּ כִּי אֲנֹכִי אֱלֹהִים" – "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: הרפו ממעשיכם הרעים – ודעו כי אנכי אֱלֹהִים". על ידי ההרפיה מהחטאים אפשר להכיר באלוּקוּתו יתברך.

על כן, בימי התשובה, שבהם גדלה הנוכחות האלוקית, ומתגברת בהם נשמתו של האדם, אנו מחויבים להתעלות ולדקדק אחר מעשינו. וכך מנהגם של ישראל בימים אלו, כפי שהביא הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד): "נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכיפורים יתר מכל השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום". בימים אלו אנו מרבים במצוות ותפילות, המקרבות אותנו לאבינו שבשמיים, וגם בצדקה ובמעשים טובים, הקשורים לחיבור שבין אדם לחברו.

שיאם של ימים אלו הוא כמובן יום הכיפורים, ולכן ביום זה אנו נמנעים מאכילה ושתייה, מתעלים מעל ענייני החומר ומסתלקים מכל קנאה ושנאה שבין אדם לחברו, וכלשון תפילת מוסף של יום הכיפורים: "יום אסור באכילה, יום אסור בשתייה... יום שימת אהבה ורעות, יום עזיבת קנאה ותחרות". עזיבת התחרות שבין בני האדם מביאה לאהבת ישראל אמיתית, שאף היא מסייעת להביא לקרבת אלוקים⁷.

ו. קריאת ספר יונה

במנחה של יום הכיפורים אנו קוראים את ספר יונה (ש"ע, או"ח תרכב, ב). ה"משנה ברורה" (ס"ק ז) הסביר שטעם הדין הוא משום תשובתם של אנשי נינוה, שיש לנו ללמוד ממנה. ואכן, חז"ל (משנה, תענית ב, א) למדו מאנשי נינוה דרכי תשובה: "הזקן שבהן אומר לפניו דברי כבושין: אחינו, לא נאמר באנשי נינוה: וירא אֱלֹהִים את שקם ואת תעניתם, אלא (יונה ג, י): וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם, כִּי שָׁבוּ מִדֶּרְכָּם הָרָעָה".

ה"משנה ברורה" העלה עוד טעם: "שאינ יכולין לברוח מן ה' יתברך". ספר יונה אינו מלמד אותנו רק על תשובתם של אנשי נינוה, אלא גם על סיפורו של יונה.

יונה היה נביא, וכאשר ציווה אותו הקדוש ברוך הוא להתנבא על נינווה ולהתריע בפניהם שהיא הולכת להיהפך בגלל מעשיהם הרעים, סירב יונה לצאת לשליחות זו וחשב מחשבות כיצד לברוח מה' ומהנבואה ולבסוף קם וברח לתרשיש: "וַיָּקָם יוֹנָה בֶּרֶחַ תְּרִשִׁישָׁה מִלְּפָנָי ה'" (א, ג).

פשוט שיונה הנביא לא חשב שאפשר לברוח מפני ה', אלא כוונתו הייתה שעל ידי בריחה מארץ ישראל יוכל להתחמק מן הנבואה, משום שאין הנבואה שורה אלא בארץ ישראל. וכן הסביר רש"י בפירושו לפסוק: "אמר – אברח לי הים, שאין השכינה שורה בחוץ לארץ".

וכן הרחיב הרד"ק בפירושו: "ואיך יהיה יכול לברוח? ודוד אמר (תהלים קלט, ז): 'אָנָּה מִפְּנֵיךְ אֶבְרָח!' אלא, אין: 'מלפני' כמו: 'מפני', כי הנביא היה מלא חכמה ודעת, ואיך היה חושב

7. החיבור אל הכלל כחלק ממעשה התשובה וקרבת אלוקים יתבאר בדרוש ז.

לברוח מפני ה'! אלא מלפני ה' היה חושב, כי פירוש 'מלפני' – מדבר שהוא לפני ה', והוא רוח הנבואה, כי חשב שאם יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ, לא תשרה עליו רוח נבואה⁸.

ספר יונה מלמדנו שהאדם נמצא תמיד לפני ה', והשגחת ה' עליו קבועה ומוחלטת. לכן, אם רצון ה' הוא שיונה יתנבא – לא יועילו כל מחשבות ומעשים בעניין! וכפי שכתב רש"י (על פס' ג): "אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייך! יש לי שלוחים כיוצא בך לשלוח אחריך ולהביאך משם".

ה"משנה ברורה" הרחיב עניין זה ב"שער הציון" (ס"ק ו): "שהקדוש ברוך הוא רצה מאתו שילך וינבא, והוא מיאן בזה ונס לים, מקום שלא ישרה עליו עוד השכינה לנבאות, כידוע. וראינו שנטבע בים ונבלע בדג והיה שם במעיו כמה ימים. ולפי הנראה בודאי לא יכול להתקיים דברי ה' יתברך. ומכל מקום ראינו שסוף דבר היה שרצון ה' יתברך נתקיים וילך וינבא – כן הוא האדם בעניינו".

ספר יונה מלמדנו שהקדוש ברוך הוא משגיח על האדם, והאדם נמצא לפניו תמיד, ולכן, אף ש"רבות מַחְשְׁבוֹת בְּלִבְ אִישׁ" (משלי יט, כא) – האדם חושב ופועל בדרכים רבות כיצד לממש את הנראה נכון בעיניו – אך לבסוף: "וַעֲצַת ה' הִיא תִקּוֹם" (שם), רצונו הוא רצון הרצונות, ועצתו היא שתקום לבסוף.

כך פירש המלבי"ם את הפסוק (שם): "ה' מחשבות' – הוא מה שהאדם חושב כל צדדי האפשר, להגיע על ידו לאיזה תכלית... וה' עצה' – היא חרוצה מה' כפי רצונו, והיא 'תקום', שהגם שהבחירה ביד האדם, גמר המעשה היא תחת ההשגחה, ובענינים הכוללים שעליהם תופיע עצת ה', ההשגחה תקום ותבטל הבחירה".

האדם יכול לנסות להתעלם ממציאות ה' ולברוח מההשגחתו – אך אין לדבר זה תוקף במציאות, ואין באמת מקום שבו יד ה' והשגחתו אינם מגיעים, כאמור (תהלים קלט, ז-יב): "אָנָּה אֵלֶּה מְרוֹחָהּ, וְאָנָּה מִפְּנֵיהָ אֶבְרָחָם. אִם אֶסֶק שָׁמַיִם – שָׁם אַתָּה, וְאֶצִּיעָה שְׂאוֹל – הִנֵּה. אֲשָׂא כִנְפֵי שָׁחַר, אֲשַׁכְּנֶה בְּאַחֲרֵית יָם – גַּם שָׁם יָדְךָ תִּנְחָנִי, וְתִאחַזֵּנִי מִיָּמֶיךָ. וְאָמַרְתָּ: אֵךְ חֲשֹׁךְ יִשׁוּפְנִי, וְלִילָה אִוֵּר בְּעֵדְנִי. גַּם חֲשֹׁךְ לֹא יִחְשִׁיק מִמֶּךָ, וְלִילָה כִּיּוֹם יֵאִיר, כִּחְשִׁיכָה כְּאוֹרָה".

"שער הציון" מסיים שיש בני אדם המייאשים את עצמם – "שאינ יכול לתקן בשום אופן, ועל כן יתנהג תמיד באופן אחד, ואם יגזור עליו הקדוש ברוך הוא למות – ימות". אבל מחשבה זו בטעות יסודה – "טעות הוא, שסוף דבר יהיה, כל מה שהקדוש ברוך הוא רוצה מנפשו שיתקן – מוכרח הוא לתקן"⁹.

דברים אלו יסודם במסכת אבות (ד, כב): "ואל יבטיחך יצרך שהשואל בית מנוס לך, שעל כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל

8. גם רבי אברהם אבן עזרא פירש שיונה ידע בוודאי שאי אפשר לברוח מה' אשר "מלא כל הארץ כבודו", אלא שיונה לא ברח מפני ה', אלא מלפני ה', והכוונה – מההכרח להתנבא.

9. וביאר שאם לא תהיה ברירה, ישוב האדם לעולם כדי לתקן את מה שהוא צריך.

כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא". הבחירה החופשית היא כמובן יסוד גדול בתורה (רמב"ם, הלכות תשובה ה, ג), אך חיי האדם עצמם אינם בבחירה – לא הולדתו ויצירתו בתחילת חייו, ולא ההכרח שימתן דין וחשבון בסוף ימיו. וכל זאת מפני שמציאות האדם העומד תמיד לפני ה' היא חוק במציאות, ואינה תלויה בבחירת האדם.

ז. בריחת יונה לתרשיש

עצם המעשה של יונה הנביא צריך ביאור: מפני מה לא רצה יונה להתנבא?

הקדוש ברוך הוא שולח את יונה לנינוה: "קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה, כי עליה רעתם לפני" (א, ב). נינוה היא העיר הגדולה של ממלכת אשור, והקדוש ברוך הוא אומר ליונה שילך ויודיע שעלתה רעתם לפני ה', ואם לא ישוּבו מדרכם הרעה – תיהפך נינוה ותושמד (ג, ד).

אך יונה אינו מוכן למלא את שליחותו הנבואית, ולכן בורח לחוץ לארץ, כי שם לא יוכל לקבל נבואה – "ויקם יונה לברח תרשיש מלפני ה'".

וביאר רש"י (על פס' ג): "מה ראה יונה שלא רצה לילך אל נינוה? אמר: הגוים, קרובי תשובה הם, אם אומר להם ויעשו תשובה – נמצאתי מחייב את ישראל, שאין שומעים לדברי הנביאים".

יונה פעל מתוך אהבת ישראל ומחשש שמא יישמעו דבריו באוזני אנשי נינוה, ומתוך כך הם ישוּבו בתשובה, ובכך הוא יחייב את ישראל – שאינם חוזרים בתשובה למרות כל הנביאים שנשלחים אליהם.

יונה רואה את שליחותו ותכליתו בהשבת ישראל בתשובה ובקירובם לאביהם שבשמיים, ועושה את מעשיו בהתאם לתכלית זו¹⁰.

מכיוון שזו תכליתו של יונה, מובן חששו שמא יעורר במעשיו קטרוג על ישראל, כאשר אפילו אנשי נינוה הרשעים שבים בתשובה מכוחו של הנביא – ואילו ישראל אינם שבים.

אך יש להתבונן בעובדה זו: מדוע באמת אנשי נינוה שומעים את דברי הנביא ושבים, ואילו ישראל – שנשלחים אליהם נביאים השכם והערב – אינם שבים? דבר הנראה כביכול כמעלה יתרה של הגויים על ישראל!

10. בדרך דומה ביאר המלבי"ם את דברי הנביא ישעיהו (מט, ג): "ויאמר לי: עבדי אתה, ישראל אשר בך אֶתְפָּאֵר" – "ישראל, דע כי בך אתפאר, מה שאני אומר שה' קרא אותי: 'עבדי', ההתפארות הזו לא אוכל להתפאר רק בך ועל ידך, כי עבודתי הוא להחזירך בתשובה... אז אתפאר להקרא: 'עבד ה'', כי השלמתי עבודתי – לא כן אם לא תשוב בתשובה, שאז לא אוכל להקרא: 'עבד ה'', כי עבודתי לא נשלמה".

אך באמת אין הדבר כן. יונה חושש שמא ישובו אנשי נינוה בתשובה, ותשובתם תתקבל, אך חששו נובע מידיעתו שתשובת אנשי נינוה אינה תשובה אמיתית ושלמה. תשובתם אינה מגיעה לעומק חיי הנפש ואינה מקיפה את רצונם ומחשבתם. תשובת אנשי נינוה אינה אלא תשובה חיצונית של שינוי מעשים בלבד, וגם אין בתשובה זו הכרה בטומאת החטא והבנה כי חטאיהם הרחיקו אותם מהבורא.

כל הערכים הנשגבים האלה אינם מעניינים את אנשי נינוה, רק פחדם מהתגשמות איומיו של הנביא הוא המניע אותם לחזור בהם מדרכם הרעה. לשם כך מוכנים אנשי נינוה גם לצום ולהתענות, הם ובניהם, האדם והבהמה (ג, ה-ט): "וַיֹּאמְרוּ אֲנָשֵׁי נִינְוָה בְּאֱלֹהִים וַיִּקְרְאוּ צוּם וַיִּלְבְּשׁוּ שָׂקִים מְגֹדֹלִם וְעַד קִטְנֹם... וַיִּתְּכְסּוּ שָׂקִים, הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה, וַיִּקְרְאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחִזְקָה, וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ מִדְרָכּוֹ הָרָעָה וּמִן הַחֲמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם. מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחַם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מִחֲרוֹן אַפּוֹ – וְלֹא נֹאכַד".

חששו של יונה היה שהקדוש ברוך הוא יקבל תשובה זו אף שהיא שטחית ואינה אמיתית¹¹. וכאשר כך קורה, והקדוש ברוך הוא מקבל את תשובתם, יונה מצר על כך (ד, א-ב): "וַיֵּרַע אֶל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה, וַיִּחַר לוֹ. וַיִּתְפַּלֵּל אֶל ה' וַיֹּאמֶר: אָנָּה ה', הֲלוֹא זֶה דִּבַּרְתִּי עַד הַיּוֹתִי עַל אֲדָמָתִי, עַל כֵּן קִדְמָתִי לְבָרַח תְּרַשִּׁישָׁה, כִּי יִדְעָתִי כִּי אַתָּה אֵל חַנוּן וְרַחוּם, אַרְךָ אֲפִים וְרַב חֶסֶד וְנֶחֱם עַל הָרָעָה".

צערו של יונה לא היה על שנתן הקדוש ברוך הוא פתח לשבים – אלא על כך שגם תשובה חיצונית ולא אמיתית, שיש בה בחינה מסוימת של תשובת רמיה¹², גם אותה הקדוש ברוך הוא מקבל.

כן ביאר המלבי"ם (שם): "מה זה חרה ליונה? ולא ידע זאת שבעבור זה שלחו ה' כדי להשיבם בתשובה ושעל ידי כך תבוטל הגזרה? והיה לו לשמוח – כי רבים השיב מעון! ... וזה, לפי שיונה חשב שלא תשוב הגזרה מעליהם עד שישוּבו – בין באמונות ודעות, בין במעשים – והם לא שבו רק מהמעשים, כמו שנאמר: 'וַיִּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם, כִּי שָׁבוּ...' – החזיקו בעבודות זרות, ובכל זאת נחם ה' על הרעה".

נקודה זו היא המבדילה בין תשובת ישראל לתשובת העמים. ישראל אינם קרובים ואינם ממהרים כל כך לתשובה – לא מפני חסרונם – אלא דווקא מפני מעלתם. התשובה בישראל היא עניין עמוק ופנימי, הנובעת ממעמקי הנפש, ויסודה בטהרת הנפש העומדת לפני האלוקים. לא החשש והפחד מה ייעשה להם עומד ביסוד תשובת ישראל – אלא הרצון לקרבת אלוקים

11. עוד בביאור תשובתם השטחית והחיצונית של אנשי נינוה – עיין בדרוש ה' לראש השנה – "למען אלוקים חיים".

12. "אמר רבן שמעון בן לקיש: תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה... אמר רבי יוחנן: מה שהיה בכף ידיהם החזירו, מה שהיה בשידה תיבה ומגדל לא החזירו" (ירושלמי, תענית ב, א).

מחודשת. לכן תשובה כזאת מביאה – לא רק לכפרה – אלא גם לטהרה: "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטָהָר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם, לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ".

ישראל הם הראשונים לעשיית תשובה עמוקה כזאת, שהופכת את כלל האישיות וכלל הרצונות – ומתוך כך גם את כלל המעשים. וכך כתב מרן הרא"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ה, ח): "כנסת ישראל, בהרגשתה הרוחנית העודפת, היא הראשונה בעולם לתשובה, היא החטיבה העולמית שסגולת התשובה תתגלה בה תחילה: היא נדחפת להיות מתואמת עם האורה האלהית בעולם, שאין בה חטא ועון... ואור התשובה יופיע בה בראשונה".

מכיוון שיונה ידע על חילוק מהותי זה – שבין תשובת העמים הקרובה והשטחית, לבין תשובת ישראל העמוקה והרחוקה יותר בזמן – לכן לא חפץ להתנבא על ניונה, כדי שלא תתקבל תשובתם החיצונית, וכדי שלא יהיה בכך קטרוג על ישראל.

ה. זיכרון ה' ושכחת אלוקים

יסוד החילוק שבין תשובת העמים לתשובת ישראל נעוץ בפנימיות הנפש. התכונה העצמית של נפש הגויים היא השכחה – "כָּל גּוֹיִם שִׁכְחִי אֱלֹהִים" (תהלים ט, יח). שכחה זו אינה עניין טבעי ומקרי, אלא שייכת למהותם של הגויים, המעדיפים לשכוח, כדי שלא להיות מחויבים חובה עמוקה לזיכרון.

כך היה אצל שר המשקים, שלא זכר את טובת יוסף (בראשית מ, כג): "וְלֹא זָכַר שֶׁר הַמִּשְׁקִים אֶת יוֹסֵף – וַיִּשְׁכַּחְהוּ". הפסוק מדגיש שלא רק שלא זכרו – אלא גם: "וַיִּשְׁכַּחְהוּ". שר המשקים העדיף לשכוח את יוסף כדי שלא יהיה מחויב לו בהכרת הטובה על מעשיו. וכך הגויים מעדיפים להיות "שכחי אלוקים" כדי שלא יתחייבו למשמעות זיכרון זה.

תכונת שכחת האלוקים משמעותה שהגויים אינם חיים את חייהם הפרטיים והלאומיים לאור התודעה שחיי האדם והעולם עומדים לפני ה', מכיוון שתודעה זו מחייבת את האדם הפרטי והאנושות כולה לרמה מוסרית ורוחנית מסוימת. כשזכירת הבורא עומדת במרכז תודעת החיים, אי אפשר להישטף בתאוות החיים החומריים, ומחויבות זו מטרידה ומעיקה. לכן הגויים מעדיפים בעומק נפשם להיות "שכחי אלוקים" כדי שיוכלו לחיות את חייהם ככל העולה על רוחם.

אך ישראל במהותם שייכים אל הזיכרון. אנו זוכרים את בריאת העולם ואת העובדה שביום השביעי שבת הבורא ממלאכתו, ואף הצטוונו על זכירה זו (שמות כ, ח): "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ".

אנו זוכרים את הקמתנו לעם ביציאת מצרים (דברים טז, ג): "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ".

ואנו מצווים גם לזכור את היום שבו עמדנו למרגלות הר סיני וקיבלנו את תורת ה' (שם ד, ט-י): "רַק הַשְּׁמֹר לָךְ וְשָׁמֹר נִפְשְׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ, וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ, וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בְנֶיךָ – יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחָרֹב".

זיכרון מעשי ה' והיותנו עומדים לפניו תמיד מלווה את האומה בכללה ואת כל אחד מיחידה תדיר בכל יום ויום¹³.

ייתכן שזו כוונת חז"ל באומרם (יבמות סא, א): "אתם קרויין: 'אדם', ואין העובדי כוכבים קרויין: 'אדם'". האדם האמיתי זוכר "מנין בא", וכן זוכר "לאן הוא הולך" – ומתוך כך הוא שם תמיד לנגד פניו את המגמה והתכלית של כל אלו: "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון"¹⁴.

החילוק המהותי הזה שבין ישראל לעמים, יש בכוחו לבאר עניין נוסף, והוא שנאת העמים לישראל. שנאה זו, אין לה הסבר רציונלי אמיתי, ויסודותיה במעמקי הנפש.

ישראל במהותם זוכרים את מעשי ה' ומזכירים אותם לעולם בתורתם ובמעשיהם. יתר על כן, עצם מציאות עם בעולם, שהוא בבחינת (שמות ד, כב): "בְּנֵי בְכָרֵי יִשְׂרָאֵל", ונושא עימו תפקיד היסטורי מרגע יצירתו: "עַם זֶה יִצְרַתִּי לִי, תִּהְיֶה לִּי יִסְרוּ" (ישעיהו מג, כא) – אינה מאפשרת לעולם להתעלם מהנוכחות האלוקית וממשמעויותיה המוסריות. נמצא שמציאותם של ישראל מחייבת את העמים חובה מוסרית, חובה שהיא קשה ומעיקה עליהם.

דוגמה לכך אפשר לראות אצל קין והבל. הבל חייב מוסרית את קין בהקריבו קורבן מן הנאה והרצוי. וקין, במקום ללמוד מהבל ומדרכיו, העדיף לקום עליו ולהורגו, ובכך להיפטר מהעול המוסרי שהטיל עליו אחיו. בדומה לכך ישראל מחייבים את העמים לנהוג במדרגה מוסרית מסוימת, והם כנגד זה באים עלינו לכלותינו.

כך כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות ישראל ה, טו): "עד תור הגאולה העתידה השפיענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת אֱלֹהִים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל – נשאר בלב טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה נותנת להנפש הברברית להתפשט בכל מאוייה"¹⁵.

חילוק מהותי זה שבין ישראל לעמים מביא לכך שגם כאשר העמים שבים בתשובה, תשובתם אינה יכולה להיות יותר מתשובה מיראה, שבה מרכז החיים נשאר – הם ורצונותיהם,

13. עיין: מג"א ס, ס"ק ב.

14. על פי מסכת אבות (ג, א): "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה: דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון".

15. הרב חידוש שיחם זה אינו נשאר לנצח, כי לעתיד לבוא יתברר שאנו באמת משפיעים לעולם בתורתנו ודרכי חיינו עונג ואושר אמיתי – "אבל בבא התור של אור העולם להגלות, יִדַּע לעולם שדרכי החיים של העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו, אשר מבלעדו הוא שלול כל ערך. ועונג ואושר זהו דבר השוה לכל, על כל פנים לחשוק בו, ואת המקור המשפיע אושר ועונג מכבדים ומחבבים, ועל כן (זכריה ח, כג): 'יִחְזִיקוּ עֲשָׂרָה אָנָּשִׁים מִכָּל לְשָׁנוֹת הַגּוֹיִם וְיִחְזִיקוּ בְּכַנֶּף אִישׁ יְהוּדִי'".

אלא שמתעוררת בקרבם ההכרה שהמשך חייהם בדרך של רשעה ומילוי התאוות מסכן את קיומם ושאיפתם לחיים טובים ושמחים. לכן תיתכן התעוררות בקרבם של תשובה מיראה, כפי שהיה אצל אנשי נינוה.

כך אירע גם למלחים, אשר שמעו מפי יונה שבשלו הסערה הגדולה מפני שהוא בורח מלפני ה' וראו בעיניהם שנח הים מזעפו כאשר זרקו את יונה אל הים והבינו שהכול הוא מעשה ה', ובזה באו ליראה גדולה (א, טז): "וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדוֹלָה אֶת ה' וַיִּזְכְּחוּ זָבַח לֵה' וַיִּדְרוּ נַדָּרִים".

אולם, אצל ישראל מגמת התשובה היא לבוא לתשובה מאהבה, שבה העיקר אינו טוב החיים ושמחתם – אלא קבלת עול מלכות שמיים ועשיית רצונו מתוך ההכרה שרצון ה' הוא עיקר החיים, ובעבור קיומו נשלח האדם לעולם הזה.

זו היא משמעות אמירת (דברים ו, ד): "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד", הבאה מתוך הכרת הנוכחות האלוקית המוחלטת והאחדותית. ומתוך הכרה זו באים לאהבת ה' גדולה, המקיפה את החיים כולם (פס' ה): "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ". אהבה זו נובעת מתוך הכרתם הפנימית של ישראל, שהטוב האמיתי הוא קרבת אלוקים – ולא חיי החומר, ובקרבת אלוהים זו אנו חפצים. יסוד זה לימדנו דוד מלך ישראל (תהלים עג, כח): "וְאֲנִי, קִרְבַּת אֱלֹהִים לִי טוֹב".

כדי לבוא למידה זו יש צורך בדעה גדולה: "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר: 'בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ', אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה: אם מעט – מעט, ואם הרבה – הרבה" (הלכות תשובה לרמב"ם י, ו).

ט. שעירי יום הכיפורים

הנה נתבאר שכפרת יום הכיפורים עומדת על העובדה שהאדם נמצא תמיד לפני ה' יתברך ועל ההכרה בעובדה זו. עובדה זו נכונה בכל יחיד – וכל שכן בכלל האומה, שכל הנעשה עימה הוא בהשגחה מדוקדקת. וכאשר כלל ישראל מעמידים את עצמם וחייהם לפני ה' יתברך ומכירים שחייה של האומה תלויים רק בעמידה זו – הדבר מעורר רחמי שמיים ומזכה אותם בדין.

יש לומר שזה תכלית עניינם של שני שעירי יום הכיפורים – האחד מוקרב לה', והשני נשלח לעזאזל. הקורבן לה' מבטא את מעשי המצוות של ישראל והליכתם אחר דבר ה' והיצר הטוב, והשעיר לעזאזל מבטא את העבירות וההליכה אחר עצת יצר הרע.

ואת שני השעירים יש להעמיד לפני ה' (ויקרא טז, ז): "וּלְקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים וְהַעֲמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". העמדת השעירים לפני ה' באה לבטא שישראל נמצאים תמיד לפני ה', וה' משגיח עליהם – בין בהיותם במדרגה רוחנית גבוהה, לומדים את התורה, מתקדשים בקדושתה ומקיימים את מצוותיה, ובין כשהם במדרגה רוחנית נמוכה ונטמאים בעבירות.

השגחה זו יכולה להיות באופן גלוי ובניסים גלויים, ויכולה גם להיות באופן נסתר ובדרך טבעית – אך היא קיימת לעולם. כמו האב המחנך את בנו ותמיד שם עינו עליו – בין כשהוא עימו, ובין כאשר הוא כביכול רחוק ועוסק בעניינים אחרים – כך ישראל נמצאים תמיד תחת עינו הפקוחה של בורא עולם, וכל מעשיהם לעולם לפניו¹⁶.

וכן אמרו חז"ל (פסיקתא רבתי, י): "כך הקדוש ברוך הוא, כמה אומות יש בעולם, כמה אוכלוסים של אומות, ואינו משגיח עליהם... אמר לו הקדוש ברוך הוא: כל אילו אוכלוסים שאתם רואים אותם – אינם שלי... אבל אלו ישראל, שאני מונה אותם בכל שעה – סגולתי הם, שנאמר (שמות יט, ה): 'וְהָיִיתָ לִי סֻגָּלָה מִכָּל הָעַמִּים'".



דרוש ג האידיאל העליון ותיקון החיים



א. ראש השנה ויום הכיפורים

הימים הנוראים נפתחים בראש השנה ומסתיימים ביום הכיפורים. ראש השנה הוא יום כתיבת הדין, ויום הכיפורים הוא חתימתו – "בראש השנה יכתבון, וביום צום כיפור יחתמו" (מתוך הפיוט "ונתנה תוקף"). מדוע הדין זקוק לשני ימים שונים? ומה החילוק המהותי שבין ימים אלו? ראש השנה הוא יום בריאת העולם – "היום הרת עולם", ובכל שנה הקדוש ברוך הוא בורא בו כביכול את עולמו ומולך עליו מחדש. יום זה מגלה את מלכות ה' בעולם ומלמד שמטרת הבריאה היא לכבודו יתברך. לכן המצווה ביום זה היא תקיעת השופר, הרומזת להמלכת מלכים.

תקיעת השופר גם רומזת לשופר שנשמע בהר סיני במתן תורה (שמות יט, יט): "וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד". גם מעמד נשגב זה שייך למדרגה של הופעת מלכות ה' בעולמו, המורה לעבדיו את רצונו. נמצא שראש השנה שייך ליסוד אידיאלי העומד בשורש הבריאה, ואנו חוזרים אליו בכל שנה ושנה¹.

שלא כראש השנה, השייך לתוכן האידיאלי של הבריאה, יום הכיפורים קשור ומחובר דווקא לחטאים והעוונות, המצריכים כפרה וסליחה. לולא חטא האדם, לא היה לו צורך בסליחה וכפרה.

כך הדבר גם מבחינה היסטורית: בניגוד לראש השנה, השייך לעצם בריאת העולם וגילוי מלכות ה', יום הכיפורים הגיע לעולם בגלל הנפילה של חטא העגל, שלאחריה היה צורך בשבירת הלוחות ובתהליך ארוך של סליחה וכפרה – עד ליום הכיפורים, שבו התקבלו הלוחות השניים, ויצאה הקריאה האלוקית: "סלחתי כדברך"². ולכאורה, לולא חטא העגל, לא היה צורך בכל זה.

1. יסודות אלו התבארו בדרושים לראש השנה, בעיקר בדרוש א – "יום המלכות והדין".
2. כך מבואר ברש"י (שמות לג, יא): "בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ובשמונה עשר שרף את העגל ודן את החוטאים, ובתשעה עשר עלה... עשה שם ארבעים יום ובקש רחמים... ובראש חדש אלול נאמר לו (שם לד, ב): 'וְעָלִיתָ בִּבְקָר אֶל ה' סִינִי', לקבל לוחות האחרונות, ועשה שם ארבעים יום... בעשרה בתשרי נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל בשמחה ובלב שלם, ואמר לו למשה: סלחתי כדברך ומסר לו לוחות אחרונות". וכן כתב רש"י בדברים ט, יח.

החילוק שבין ראש השנה ויום הכיפורים עולה גם מתוך דברי חז"ל (ר"ה טז, ב): "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה... צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים; רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה; בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו – נכתבין לחיים, לא זכו – נכתבין למיתה".

הצדיקים הגמורים נחתמים לחיים כבר בראש השנה – מכיוון שהם שייכים למדרגה האידאלית של המציאות ולעשיית רצון ה' באופן קבוע ומוחלט. ומדרגה זו כבר נחתמת בראש השנה.

להבדיל, ישנם גם רשעים גמורים בעולם, וגם מציאותם היא מוחלטת וקבועה, וגם בה מתגלה צד אידאלי של רשעות³, ולכן גם הם נחתמים כבר בראש השנה.

יום הכיפורים מיועד לבינוניים, שעדיין לא התעלו לחיים אידאליים, ולכן לא זכו להיחתם לחיים בראש השנה. הם צריכים לעשות תשובה עד יום הכיפורים כדי להיחתם לחיים.

מבואר אפוא שראש השנה שייך לצד האידאלי האמיתי – ואילו יום הכיפורים נדרש לאותם שטרם זכו למדרגה זו, והם מחויבים להתעלות אליה בתהליך של תשובה.

בדומה לכך, הרצון האלוקי היה לברוא את העולם במידת הדין⁴, שהיא המידה הראויה לכתחילה, ואליה אנו חוזרים בכל ראש השנה, שהוא יום הדין⁵. אך לבסוף, בחוסר ברירה, שיתף ה' עימה את מידת הרחמים, ומידה זו היא המתגלה שוב ביום הכיפורים – "יום סליחה ומחילה" (ב"ב קא, א).

ב. יום התיקון

לדרך זו, היום העיקרי בשנה הוא ראש השנה, שבו מתגלה הצד האידאלי של המציאות, אלא שלא כולם מסוגלים לעמוד במדרגה זו, ובעבורם בא יום הכיפורים.

אולם, ישנה גם בחינה אחרת, שדווקא יום הכיפורים הוא היום העיקרי והמיוחד, יום הכפרה, ואילו עשרת ימי תשובה, עם ראש השנה, הם רק הכנה והכשר לרומם אותנו לקראת היום העשירי, יום הכיפורים⁶.

3. יסוד זה יתבאר בדרוש ו – "דין הבינוני".
4. "בתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין" (רש"י, בראשית א, א).
5. בראש השנה מתגלה מלכות ה' בעולם, וכשם שמלך דן את עבדיו – כך הקדוש ברוך הוא דן את ברואיו. דין זה איננו דבר רע, אלא נובע מגילוי מלכות שמיים בעולם.
6. וכן כתב הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, מג) שראש השנה "הוא יום תשובה והערת בני אדם משכחתם, ומפני זה יתקע בו בשופר... וכאלו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום, כמו שהוא מפורסם בקבלת האומה מענין עשרת ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים". ועיין גם ברמב"ן (ויקרא כג, כד).

כדי לבאר זאת יש לחלק בין המציאות האידאלית המקורית, שבה ראש השנה הוא היום העיקרי, השייך לתכלית ועיקר הבריאה – לבין העולם הזה כפי שהוא, שבו האדם נמצא בארץ ובגוף.

מציאות העולם הזה אינה מאפשרת לחיות את האידאל הטהור בשלמותו, ועל כן היא בהכרח מחוברת אל צדדי החטא, וכדברי קהלת (ז, כ) "פִּי אָדָם, אֵין צְדִיק בְּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא". גם הצדיק נמצא בארץ, ועל כן הוא מחובר לענייני הגוף, ובהכרח שיתגלו בעבודת הקודש שלו חיסרון וחטא מסוים⁷, המביאים לחיסרון גם בגילוי מלכות ה' בעולם.

אם כן, במציאות הארצית והחומרית של העולם הזה קיים חיבור לחטא, ואי אפשר להגשים בפועל ולממש את המציאות האידאלית של מלכות ה' המתגלה בראש השנה. רק על ידי המדרגה של התשובה ביום הכיפורים מסוגל האדם להתרומם מכל מיני החטאים והנפילות ויכול לחיות בפועל את המציאות האידאלית של מלכות ה' בעולם.

זו המעלה היתרה שיש ליום הכיפורים על שאר ימות השנה, וכדברי חז"ל (תנא דבי אליהו, א) על הכתוב בתהלים (קלט, טז): "יָמִים יִצְרוּ וְלֹא אָחָד בָּהֶם" – "זה יום הכפורים לישאל, שהוא שמחה גדולה לפני מי שאמר והיה העולם, שנתנו באהבה רבה לישאל". כל ימות השנה נמצאים תחת הכלל של: "אֵין צְדִיק בְּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא", כולל ראש השנה. רק יום הכיפורים אינו שייך לכלל זה, אלא לבחינת התשובה ותיקון המציאות, והוא המביא לגילוי תכליתה, ולכן ביום זה ישנה שמחה גדולה לבורא עולם⁸.

חז"ל (פסחים נד, א) אמרו שהתשובה קדמה לעולם. העולם נברא לתכלית של גילוי כבוד ה', אך תכלית זו אינה יכולה להתממש במציאות עולם הזה בלי התשובה. נמצא שהתשובה קודמת לבריאת העולם, מכיוון שרק מכוחה יש משמעות וערך לעולם⁹.

וכשם שהתשובה מוכרחת לקיום העולם – כך גם יום הכיפורים, כי רק על ידו אפשר להגיע לתכלית העולם הזה, ולכן יום הכיפורים הוא הנותן את המשמעות והערך לכל שאר ימות השנה. ואכן, "ספר החינוך" (מצווה קפה) כותב שיום הכיפורים נבחר לתפקידו עוד בתחילת בריאת העולם: "על כן ראה בחכמתו ברוך הוא, לקיום העולם, לקבוע יום אחד בשנה לכפרת חטאים לשבים, ומתחילת בריאת העולם ייעדו וקידשו לכך".

שמא יש לדמות את היחס שבין ראש השנה ויום הכיפורים – ליחס שבין הצדיק הגמור ובעל התשובה המבואר בגמרא בברכות (לד, ב): "אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן:

7. "וסבת החטא היה היותו נברא וקורץ מחומר של מטה, ולכך אמר, כיון שהאדם כמעט מוכרח לחטוא – 'כִּי... אֵין צְדִיק בְּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא' – מצד היותו מצד גופו מחומר עכור" ("בית אליהם" למב"ט, שער התשובה, ב).

8. נראה שמשום כך מכונה הקדוש ברוך הוא במדרש זה: "מי שאמר והיה העולם" – לבטא שיום הכיפורים הוא קיום לעולם כולו, כי רק דרכו העולם והבריאה באים לתכליתם.

9. גם מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ה, ו*) ביאר עד כמה משמעותית התשובה בהבאת העולם לתכליתו. דבריו הובאו בדרוש ו לאלול (ס"ד).

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים – 'עֵין לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זֹלָתָךְ' (ישעיהו סד, ג). ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדין – צדיקים גמורים אינם עומדין, שנאמר (שם נז, יט): 'שְׁלוֹם שְׁלוֹם לְרֹחוֹק וְלִקְרוֹב' – לרחוק ברישא, והדר לקרוב".

לדעת רבי יוחנן, מעלתם של הצדיקים הגמורים גבוהה משל בעלי התשובה, שהרי לא חטאו מימיהם, והם שייכים לבחינה האידאלית של המציאות, שאין בה חטא.

אך לדעת רבי אבהו, דווקא מדרגתם של בעלי התשובה גבוהה יותר, כיון שהניסיונות והקשיים שבהם הוא עומד קשים יותר¹⁰. שמא נוכל להוסיף, שאומנם הצדיק מגלה בקרבו מעלה נפלאה – אך מדרגתו גבוהה ומנותקת מהמציאות הכללית, וכוחו בתיקון עולם מוגבל.

על כן, בעל התשובה – הנמצא בתוך החיים ומתקן משם את כל נפילותיהם – מדרגתו גבוהה יותר, שכן, במעשיו הוא מתקן את כלל המציאות וכלל הנבראים.

בעל התשובה גם מאפשר לאחרים ללכת בדרכו שלו, כי כשם שהוא היה במצב של נפילה ושב בתשובה והתעלה – כך גם אחרים שנפלו יכולים לשוב ולתקן, וכדברי דוד המלך במזמור התשובה (תהלים נא, טו) "אֶל־מִנְדָּה פִּשְׁעִים דִּרְכֶּיךָ, וְחַטָּאִים אֱלֹהֶיךָ יָשׁוּבוּ".

בדומה לכך, ראש השנה הוא יום אידאלי ומרומם, אך בעולם הזה השפעתו על כלל המציאות פחותה, ודווקא יום הכיפורים הוא היום המשמעותי יותר, שיש בכוחו לתקן את כל השנה כולה¹¹.

ג. חטא העגל ולוחות שניים

יסוד זה, המחלק בין המציאות האידאלית, הנעלית מהעולם הזה, לבין כוח התיקון, היכול לרומם את העולם – כבר התגלה בשורש המציאות.

בראש השנה נברא האדם הראשון, בחיר היצירה. האדם הונח בגן עדן, והמציאות האירה לו את פניה, וכדברי המדרש (קהלת רבה, ז): "בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן, וכל מה שבראתי – בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי".

10. "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים... אלא ששכרו הרבה, שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים: מקום שבעלי תשובה עומדין – אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו. כלומר, מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם" (רמב"ם, הלכות תשובה ז, ד).

11. לפי זה אפשר לפרש את הכתוב (שיר השירים ו, ג): "אֲנִי לְדֹדֶיךָ, וְדֹדֶיךָ לִי." "אֲנִי לְדֹדֶיךָ" – זה יום ראש השנה, שבו אנו מנסים להתעלות למציאות האידאלית של המלכות ה' בעולם. ומתוך כך: "דודי לִי" – זו הישועה שה' מושיע אותנו ביום הכיפורים, שמסייע לנו לקשר את הפרטים כולם אל הכלל הגדול, ומתוך כך חותם אותנו לחיים טובים.

תפקידו של האדם בגן עדן היה "לְעַבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָהּ" (בראשית ב, טו), וביארו חז"ל (פרקי דרבי אליעזר, יא): "שמא תאמר כי יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את האדמה – ולא כל האלנוות נצמחין מאליהן? או שמא תאמר יש מלאכה בגן עדן להשקות את הגן – והלא כבר נהר יוצא מעדן להשקות את הגן! ...לא אמר: 'לְעַבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָה' – אלא לעסוק בדברי תורה ולשמור את כל מצותיה"¹².

אך למעשה לא עמד אדם הראשון במדרגה שלמענה הונח בגן עדן, אלא חטא באכילה מעץ הדעת. חטא זה יצר חציצה והסתרת פנים בין הבורא לעולמו, ומתוך כך ירדה המציאות כולה ממדרגתה: "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְדוֹרָהּ, בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיהָ. וְקוֹץ וְדִרְדֹּר תַצְמִיחַ לָהּ, וְאֶכְלָתָ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. בְּזַעַת אָפִיךָ תֹאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֶכָה אֶל הָאֲדָמָה, כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ, כִּי עָפָר אָתָּה, וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב" (בראשית ג, יז-יט).

אך העולם אינו יכול להיות רחוק מה' ומתכליתו באופן קבוע, ויש הכרח שיתגלה מתוך העולם כוח של תיקון, שיישיב את העולם אל המקום המתאים לו ואל הרוממות המיועדת לו.

זהו עניינם של ישראל בעולם. ישראל שייכים לכוח התיקון, וכאשר הם עמדו למרגלות הר סיני וקיבלו את התורה באמירת: "נִשְׁמָע וְנִשְׁמָע" (שמות כד, ז), המבטאת את נאמנותם המוחלטת לדבר ה', הם תיקנו את חטא אדם הראשון, ופסקה מהם זוהמת החטא. כך אמרו חז"ל (שבת קמה, ב): "בשעה שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא. ישראל, שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן. עובדי כוכבים, שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן".

ומכיוון שזוהמת הנחש והחטא פסקה מישראל, גם השפעות קללת החטא סרו מהם: "לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא תהא אומה ולשון שולטת בהן... לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן" (ע"ז א, א).

אולם, גם מדרגה זו לא החזיקה מעמד, ועוד בהיותם בסיני, חטאו ישראל בעגל¹³, איבדו מדרגה עליונה זו וחזרו למדרגת האדם והמיתה – "אֲנִי אֲמַרְתִּי: אֱלֹהִים אַתָּם, וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כָּלְכֶם. אָכֵן, כְּאִדָּם תָּמוּתוּן, וּכְאֶחָד הַשָּׂרִים תִּפְלוּ" (תהלים פב, ו-י)¹⁴.

נמצא שגם העולם כולו וגם ישראל היו במדרגה רוחנית עליונה, אך היא לא החזיקה מעמד. העולם כולו נפל ממנה בחטא אדם הראשון, וישראל נפלו ממנה בחטא העגל.

לעמים נפילה זו מבטאת את הניתוק המוחלט ממדרגת ההוויה הרוחנית השלמה. הנפילה גילתה שהעמים אינם שייכים למעלה זו, והחטא קשור אליהם באופן מהותי.

12. וכן הוא באבות דרבי נתן, כא, ובזוהר הקדוש (ח"א כז, א), ועיין בפירושו "אור החיים" על פסוק זה.

13. "אמר עולא: עלובה כלה מזנה בתוך חופתה" (שבת פח, ב).

14. "שנקראו צבאות מעלה: 'אלהים', שעושים שליחות בוראם... אני אמרתי שתהיו אלהים באמת, ותדמו לבני עליון, שנקראו גם כן אלהים... כי יש לכם שיתוף עם בני עליון. אכן, כאדם תמותון, אכן אני רואה במעשיכם שתשחיתו מעלת נשמתכם, וכשתמותון, תמותון כאחד האדם, ותמות נשמתכם עם הגוף שהוא אדם, ולא תעלה עם בני עליון" (רד"ק על הפסוקים).

כך העמים תופסים גם את ישראל. לתפיסתם, אומנם היה לישראל פוטנציאל גדול, אך בחטא העגל התברר שגם הם אינם שייכים למעלות אלו, וגם הם, כיתר העמים, מחוברים לחטא. נראה שזו הייתה כוונת היוונים בגזרתם: "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק בא־להי ישראל" (בראשית רבה ב, ד) – לומר שדרך השור והעגל מתברר שגם ישראל אינם באמת חלק מאלוקי ישראל.

כך ביאר המהר"ל (נר מצוה, ח"א) את תפיסת הגויים: "אילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקדוש ברוך הוא מצד עצמם – לא עשו העגל בראשית, כאשר לקח ה' יתברך את ישראל לעם, ומיד שהוציא אותם ממצרים ונתן להם התורה עשו את העגל, ודבר זה מורה בודאי כי יש כאן סילוק ופירוד".

ואם כך הדבר, נוצר פתח לאדם לחיות חיים מלאי הוללות והפקרות¹⁵, שכן, העולם והאדם אינם מתאימים למדרגות הרוחניות העליונות שבעבורן נברא האדם, אלא הם שייכים לארץ ולחומריות, ככל שאר בעלי החיים.

אך ישראל יודעים שאין זו מטרת החיים, ואסור להנציח את מציאות החטא, וגם אם קרתה נפילה, יש הכרח להעמיד כנגדה את כוח התיקון והתשובה. ונמצא שאותו החטא, המעורר את אומות העולם לשקוע בחטאם ולעסוק ב"עליצות החיים", מעורר אצל ישראל את כוח התשובה, החפץ להידבק באלוקים־חיים בחילא סגיא¹⁶.

לכן לאחר חטא העגל שבים ישראל בתשובה, עד שזוכים לבסוף ללוחות השניים. לוחות אלו מבטאים שהתקבלה תשובתם של ישראל, ואף מגלים את דבקותם המחודשת של ישראל בה'. לוחות אלו יורדים ביום הכיפורים¹⁷, והם מבטאים את עניינו של יום זה, יום התיקון והתשובה, שרק מכוחו יש ערך ומשמעות לחיי ישראל. לולא יום הכיפורים, אין ערך ומשמעות לאותן מדרגות עליונות נישאות, שאין להן אחיזה בעולם הזה, עקב החטא והנפילות הבאות ממנו.

באופן פשוט, לוחות אלו אינם באותה מדרגה אלוּקית עליונה של הלוחות הראשונים, אלא הם שייכים למדרגתם של ישראל, ומשה עצמו שותף בעשייתם – "וַיֵּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: פֶּסֶל לְךָ שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים כְּרָאשֵׁינִים" (שמות לד, א).

15. זו הייתה מדרגת החיים של היוונים, ולכן הם נלחמו בקדושת ישראל. וכן ביאר מרן הרב זצ"ל (עין איה שבת ב, ז): "היונים, שבקשו... לעקור את תכונת החיים שישראל מודיעים בעולם... שתהיה הטהרה והצניעות המטרה הראשית בחיי המשפחה... זה שנאו עם היונים וראו בזה צר ואויב לתרבותם הם, שהעמידו לנס את עליצת החיים והנאותיו הגופניות והדמיוניות, על כן היתה שנאת היונים רבה מאד לתורת ישראל".

16. כדברי הזוהר הקדוש (ח"א קט, א): "זכאין אינון מאריהון דתשובה, דהא בשעתא חדא, ביומא חדא, ברגע חדא – קריבין לגבי קודשא בריך הוא מה דלא הוה הכי אפילו לצדיקים גמורים... בגין דאינון קריבין למלכא יתיר מכלהו, ואינון משכי עליהו ברעותא דלבא יתיר ובחילא סגיא לאתקרבא למלכא".

17. ראה הערה 2.

אולם, דווקא היא הנותנת! עבודת התיקון אינה יכולה לבוא ממדרגות שמעל לנו, אלא אנו צריכים להיות מחוברים לעבודה זו, ואז מדרגה זו קבועה בנו ואינה מסתלקת. לכן, בניגוד ללוחות הראשונים, שבאו בפרסום ובקול השופר החזק, הלוחות האחרונים באים דווקא בשקט וצנעה: "וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ" (שמות לד, ג) – הראשונות, על ידי שהיו בתשואות וקולות וקהלה, שלטה בהן עין רעה, אין לך מדה יפה מן הצניעות" (רש"י, שם). עבודת התיקון אינה יכולה לבוא מתוך "רעש וצלצולים", אלא היא עבודה שקטה שהאדם עושה בפנימיות לבבו, ואז היא יכולה להחזיק מעמד ולהיות ברת קיימא.

על כן, בראש השנה אנו תוקעים בשופר ומכריזים על מלכות ה' בקול רם – אך עבודה יום הכיפורים אינה על ידי קולות ורעשים, אלא שייכת לעבודת התיקון, הבאה בצנעה.

ד. "אורי – וישעי"

החילוק שבין ראש השנה, השייך לאמיתת המציאות, לבין יום הכיפורים, השייך למדרגת התיקון של כלל פרטי החיים – מתבטא גם בזמנו של כל אחד מהם.

ראש השנה חל ביום הראשון לחודש וביום הראשון לשנה מכיוון שהוא מבטא את נקודת האמת האלוקית האחדותית. ואף שנקודה זו אינה ניכרת תמיד – היא קיימת תמיד, והיא היסוד והבסיס לכל בניין העולם.

אך יום הכיפורים חל בעשור לחודש. המספר עשר כולל בתוכו את ריבוי הפרטים והוא מאחדם יחד. זהו עניינו של יום הכיפורים – לאחד ולקשר את כל פרטי החיים ולגרום לכך שיינקו מנקודת האחדות. כך מתעלים אל השלמות של המספר עשר, ומתגלה תכלית העולם, שנברא באופן שלם בדרך של עשרה מאמרות¹⁸.

שמה נוכל לבאר בכך את המשנה באבות (ה, א): "בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר? והלא במאמר אחד יכול להבראות!". עקרונית, העולם היה יכול להיברא במאמר אחד, המבטא את הנקודה האחדותית האלוקית הנמצאת ביסודו, ותכלית העולם הוא לגלותה. אם כן, מדוע בכל זאת נברא בעשרה מאמרות?

עונה המשנה: "אלא להפרע מן הרשעים, שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים, שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". הבחירה החופשית, המביאה שכר טוב לצדיקים, ועונש ופורענות לרשעים, היא שגורמת לעולם שלא להתגלות בדרך של נקודה אחדותית בלבד, שאחריה אין מקום לבחירה, אלא בדרך של ריבוי פרטים וגוונים.

18. וכדברי המהר"ל בדרך החיים ה, א (דבריו הובאו בדרוש א ס"ג).

הרשעים, שחיים כל פרט לעצמו ואינם משעבדים את עצמם לנקודה האלוקית האחדותית, מאבדים את העולם הזה ונענשים על כך. אך הצדיקים יודעים לזהות את הנקודה האחדותית המחברת את כל הפרטים, וביטויה הוא במספר עשר, והם המקיימים את העולם הזה.

מצד האמת האלוקית, בבחינת "ראש השנה", די לברוא את העולם במאמר אחד, המבטא את האחדות האלוקית. אך מצד העולם הזה, הבחירה החופשית, וגילוי עושר הפרטים, יש הכרח לעשרה מאמרות ולמעשה האדם, שידע לחברם לכלל אחד. זהו אפוא עניינו של יום הכיפורים, היום המיוחד בשנה, המחבר את כל הימים וחושף את הנקודה האלוקית שמאחוריהם.

לדרך זו, הצדיקים, המקבלים שכר, יכולים להיות כאלו שמעולם לא הזניחו דעתם מהנקודה האלוקית האחדותית ולא ירדו אל פרטי העולם הזה, בבחינת צדיקים גמורים. או כאלו שאומנם חיו את פרטי העולם הזה, אך שבו בתשובה והרימו הכול לאותה נקודה אחדותית אלוקית.

על הפסוק (תהלים כז, א): "לְדָוִד ה' אֱלֹהֵי יִשְׁעִי", אמרו חז"ל (ויקרא רבה כא, ד): "'אֱלֹהֵי' – בראש השנה, 'יִשְׁעִי' – ביום הכיפורים".

ראש השנה מגלה את האור ואת התוכן הרוחני האידאלי של המציאות. אך לא די בכך, אלא יש צורך גם שכל פרטי החיים יוארו באור עליון זה, וזה נעשה דווקא ביום הכיפורים, המתקן את כל פרטי החיים על ידי התשובה והווידוי, ולכן הוא יום הישועה.

וכך כתב הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ז) שיום הכיפורים הוא "קץ מחילה וסליחה לישראל", מכיוון שדווקא ביום זה ישראל באים לשלמות מעלתם, על ידי תיקון כל פרטי החיים, ומתוך כך באה המחילה והסליחה וישועתם של ישראל.

מטעם זה, אף שראש השנה שייך לאידאל הרוחני, הרי שהיום הטוב ביותר לישראל הוא דווקא יום הכיפורים (תענית כז, ב), מכיוון שבו אנו מתאימים את כל חיינו לאור כללי ועליון זה ואף חיים אותו בפועל.

יש לומר בדרך הרמז שלכך מכוונת התקיעה במוצאי יום הכיפורים. אומנם כבר שמענו את תקיעות המצווה בראש השנה, המגלות את מלכות ה', אך לא די בכך, ולאחר כל עבודתנו לקשר ולחבר את פרטי החיים אל עבודת ה' על ידי תשובתנו בעשרת ימי תשובה וביום הכיפורים, נשמעת שוב תקיעת השופר, ומתגלה מלכות ה' עלינו בפועל מתוך תשובתנו ומעשינו. וזהו גם עניינה של קבלת עול מלכות שמיים בסיום תפילת הנעילה בצאתו של היום הקדוש.

התקיעה במוצאי יום הכיפורים מכוונת לתקיעת הגאולה העתידה: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל, וְכָאֵן הָאֲבָדִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר וְהַנִּדְחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַשְׁתַּחֲוִי לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם" (ישעיהו כז, ג). תקיעת השופר בהר סיני באה מלמעלה למטה, ולא הייתה

תלויה בנו – אך התקיעה שלעתיד לבוא תלויה גם במעשינו, ומתוך שאנו מחברים את כל מגמות החיים ופרטיהן לעבודת ה' וגילוי מלכותו, אנו זוכים לה.

ה. דין ורחמים

ראש השנה, שבו מתגלות מלכות ה' ואמיתת המציאות, הוא גם יום הדין, מפני שייכותו אל האמת המוחלטת השייכת לדין, ובמידה זו אין מקום לסליחה ומחילה¹⁹.

אך יום הכיפורים הוא יום של סליחה ומחילה, מכיוון שהוא שייך להתגלות האלוהית שבתוכי החיים ולהתרוממות החיים אל האמת האלוהית. לכן יום זה, יש בו בחינה של התחשבות עם החיים עצמם וחולשתם, ומתגלה בו החסד האלוהי²⁰.

חשוב להדגיש שחסד זה, אין משמעותו ויתור לחולשות החיים וחסרונם, אלא רק להתחשבות בהן ונתינת אפשרות לאדם לשוב בתשובה שלמה.

כך מבאר ה"מסילת ישרים" (פרק ד) את מידת הרחמים: "מדת הרחמים, למה היא עומדת? כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר! התשובה – ודאי מדת הרחמים היא קיומו של עולם, שלא היה עומד זולתו כלל וכלל, ואף על פי כן אין מדת הדין לוקה". אף שהדין הוא אמת וקיים בכל דקדוקיו²¹, יש גם מקום למידת הרחמים לפעול, בלי שתפגע בדין האמיתי.

"וזה, כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מייד תיכף לחטאו, בלי המתנה כלל; וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף, כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו; ושלא יהיה תיקון לחטא כלל, כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עוית, והחטא כבר נעשה... אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו: דהינו, שיתן זמן לחוטא, ולא יחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה".

מידת הרחמים מאפשרת את התשובה בכמה צורות: היא דואגת שהעונש לא יהיה בכל תוקפו, וכן מאריכה את זמן הפירעון מהאדם על חטאיו. אך מעל זה, עצם קבלת התשובה

19. כן כתב ה"פני יהושע" (ר"ה טז, ב): "ראש השנה הוא יום הדין הגמור לכל באי עולם, ואותו יום יושב הקדוש ברוך הוא ודן עם כל פמליא שלו, שהם השרים העליונים, כדכתיב (עפ"י מ"א כב, יט): והנה ראיתי ה' ציבאות יושב על כסא רם ונשא, וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו – דהיינו, אלו שמיימינים לזכות ומשמאילים לחובה... ומשום הכי חרדין ועצבין, כיון שהקדוש ברוך הוא אינו מתנהג באותו יום במדת חסד, כיון שהשרים משמאילים ומקטריגים, מעכבין על ידו מלעשות עמהם לפנים משורת הדין, ומשום כך מתנהג בראש השנה במדת אמת".

20. כהמשך דברי ה"פני יהושע": "מה שאין כן ביום הכיפורים, שהוא עת רצון ויום סליחה ומחילה, שנתרצה הקדוש ברוך הוא למשה לקבוע אותו ליום סליחה וכפרה לדורות, ואמרינן נמי דבהאי יומא לית רשות לשטן לאסטוני (יומא ב, א)".

21. ועיין במה שביארנו בדרוש ו לראש השנה.

נובעת ממידת הרחמים (שם): "שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתכונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש – שהוא מתנחם לגמרי, והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו – הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב (ישעיהו ו, ז): 'וְסָר עֲוֹנָה, וְנִחַטְאֲתָה תִכָּפֵּר' – שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע".

יום הכיפורים שייך במהותו לחדש ולרחמים, והוא גם יום התשובה והתיקון, הבאים מכוח עמלנו ומאמצינו, ושתי הנהגות אלו הן שני צדדים של עניין אחד המביא את הסליחה והכפרה שביום זה.

ו. אמירת "ברוך שם" בקול רם

בכל יום לאחר אמירת "שמע ישראל" אנו מוסיפים בשקט: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אך ביום הכיפורים אנו אומרים זאת בקול רם (ש"ע, או"ח תריט, ב).

אמירה זו, הנאמרת בסמוך לקריאת שמע, היא המשך קבלת מלכות ה', ולכאורה מתאימה יותר לראש השנה, יום המלכות, ומדוע היא נאמרת בקול רם דווקא ביום הכיפורים?

הטעם שאין אומרים "ברוך שם" בקול רם כל השנה הוא משום שאין אנו באמת מסוגלים להמליך את ה' עלינו לעולם ועד, באופן תמידי ומוחלט בלי הפסקה. אין צדיק בארץ שמסוגל להתנקות לגמרי מהחטא והחיסרון, וכל חטא גורע בגילוי מלכותו יתברך בעולם. נמצא שבהכרח יש חיסרון במעשה קבלת עול מלכותו עלינו. על כן, כשאנו באים להמליך את ה' באופן קבוע ונצחי – "לעולם ועד" – אנו יכולים לעשות כן רק בלחש, כבאים לבטא אידאל כמוס שקיים בעולמנו, אך איננו מתגלה בפועל.

וכן אומר הנביא זכריה (יד, ט): "וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ, בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי ה' אֶחָד וְשִׁמּוֹ אֶחָד". אומנם העולם נברא, והקדוש ברוך הוא מולך עליו, אך דבר זה אינו מתגלה בשלמות בעולמנו, אלא רק לעתיד לבוא, כשיבוא העולם לתיקונו.

תיקון זה שייך ליום הכיפורים²², שבו אנו מרוממים את כל מציאותנו וכל מעשינו אל ה' יתברך ומתקנים את כל פרטי החיים. אז מתברר שאין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמיים, ויכולים אנו להמליך את ה' עלינו בקול רם ולנצח נצחים. בבחינה זו אנו מתדמים למלאכי השרת, שאף הם נאמנים לגמרי לרצון קונם, ואנו לומדים מהם אמירה זו²³.

22. בדרך הדרוש יש לומר שליום זה מכון הנביא לפני כן (פס' ז): "וְהָיָה יוֹם אֶחָד, הוּא יוֹדֵעַ לַה' – שיום זה הוא יום הכיפורים.

23. "וְיָרִיעוּ כָּל בְּנֵי אֱלֹהִים" (איוב לח, ז) – אלו מלאכי השרת. מה הן אומרים? – ברוך שם כבוד מלכותו" (בראשית רבה סה, כא).

בבחינה זו יש לומר שראש השנה עוסק בעולמות העליונים של ייחוד ה', "יחודא עלאה"²⁴, המתקיימת באמירת: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד" (דברים ו, ד), המבטאים את הנקודה האחדותית המתגלה בראש השנה, ולכן תפילה זו נאמרת באופן מיוחד בראש השנה בברכת מלכויות.

אך יום הכיפורים, שעוסק בנו ובחיינו המעשיים, שייך יותר לגילוי מלכות ה' בעולמנו, בבחינת "יחודא דלתתא", שמכוחה אנו באים לבחינה של אהבת ה' המתגלה בעצם חיינו: "וְאָהַבְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ" (שם שם, ה), וכדרך שפירשו חז"ל (ברכות נד, א): "בשני יצריך", בלי להשאיר מקום פנוי בליבנו שאינו מתמלא באהבה עליונה זו. דווקא אז אנו מבררים את אמיתת חיינו, שאין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמיים.

ובצאת היום הקדוש אנו מתעלים למדרגה שבה אנו ממליכים את ה' עלינו באופן שלם ומוחלט, באמירת: "ה' הוא האֱלֹהִים" שבע פעמים, הבאות כנגד שבעת הרקיעים וכל צדדי המציאות, מכיוון שביום הכיפורים השלמנו את עניין ההמלכה על כל חלקי החיים.

24. "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – יחודא דלתתא. יחודא עלאה – 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד'" (זוה"ק, ח"א יח, ב). בספר תניא, שער יחוד והאמונה, ביאר את דברי זוהר הקדוש העמוקים.



דרוש ד רצוננו לעשות רצונך



א. הדעת והלב

הימים הנוראים מתחילים בראש השנה, ממשיכים דרך עשרת ימי תשובה, ומסתיימים ביום הכיפורים. נראה שבימים אלו יש מהלך של תיקון. המהלך מתחיל בראש השנה, שהוא בבחינת הראש והדעת, ועניינו תיקון המחשבה. לאחר מכן באים עשרת ימי תשובה, שתכליתם לתקן את ענייני הנפש והלב¹. ושיאו של המהלך מגיע ביום הכיפורים.

בראש השנה, שבו נברא העולם – "היום הרת עולם"², אנו חוזרים להכרה היסודית, שכל שאר ההכרות נובעות ממנה, שאת העולם הזה ברא הבורא יתברך – "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" (בראשית א, א), ושתכלית הבריאה היא גילוי כבודו יתברך – "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיהו מג, ז): 'כָּל הַנִּקְרָא בְּשִׁמִּי, וְלִכְבוֹדִי בְּרֵאתִיו, יִצְרְתִּיו, אֶף עֲשִׂיתִיו'" (אבות ו, יא).

החיבור בין "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" לראש השנה רמוז במילה "בראשית" עצמה, שכן, אותיות "בראשית" הן גם: "א' בתשרי" (בעל הטורים על הפסוק). ויש אומרים שבמילה זו רמוזים שני ימי ראש השנה: "ב' ראשית".

הראש הוא ודאי החלק החשוב שבאדם, ועל ידו אפשר להתעלות ולהידמות לעליונים. לכן, כאשר מתחדשת הבריאה בכל שנה בראש השנה, אנו מיישרים את דעתנו ושכלנו אל מול המלכות האלוקית, תוקעים בשופר ומכריזים שאנו מכירים שה' הוא בורא העולם ומנהיגו³.

אולם, על אף חשיבות הראש והדעת אצל האדם, לא די בהם, משום שהם אינם מחוברים תמיד לנפש ולרצון של האדם, ולעיתים הם מנותקים מזרימת החיים הטבעית שבאדם ומחיי פועל.

1. כן כתב ה"שם משמאל" (יום הכיפורים, תרעד, ערב יום הכיפורים, ד"ה: "נראה"): "נראה דראש השנה, באשר נקרא ראש, הוא תיקון השכל, שמשכנו בראש. ועשרת ימי תשובה, שהם השתפכות הנפש, הם תיקון הנפש".
2. וכדעת רבי אליעזר במסכת ר"ה (י, ב): "בתשרי נברא העולם".
3. כביאורו של רס"ג (הובא באבודרהם, סדר תפלת ראש השנה), בטעם הראשון לתקיעת שופר: "מפני שהיום היתה תחילת הבריאה שבו ברא הקדוש ברוך הוא את העולם ומלך עליו, וכן עושין המלכים בתחילת מלכותם, שתוקעין לפניהם בחצוצרות ובקרנות – להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם".

פעמים שהאדם יודע ומכיר בשכלו מה היא האמת ומה הן דרישותיה ממנו, ובכל זאת ליבו ורצונותיו חפצים בדברים אחרים, ובמקרים של התנגשות בין השכל והרצון, לעיתים רבות הרצון הוא הגובר. לכן, למרות חשיבות הדעת, לא די בה, והקדוש ברוך הוא דורש מהאדם דווקא את ליבו – "תִּנְהַג בְּנִי לְפָנַי לִי" (משלי כג, כו), וכן אמרו חז"ל (סנהדרין קו, ב): "הקדוש ברוך הוא ליבא בעי", מכיוון ששם הוא עיקרו של האדם בפועל בחייו.

זהו גם היחס שבין ראש השנה ויום הכיפורים. ראש השנה מיישר את דעת האדם מול מלכות ה' שבבריאה ומעמיד את האדם מול האמת האלוקית. אך לא די בכך, ומלבד ראש השנה יש צורך גם ביום הכיפורים, שהוא בחינת הלב והרצון, ועניינו של יום זה הוא השתפכות הנפש בבקשת הסליחה והמחילה.

מטרת יום הכיפורים הוא להביא לכך שלא רק דעתו של האדם תהיה מחוברת לדבר ה' – אלא גם ליבו ורצונו. מכיוון שיום זה שייך לתיקון הלב, וה"לב יודע מִתְּנֵי נִפְשׁוֹ" (משלי יד, י) עד כמה הוא רחוק משלמות הדעת ושלמות המעשים – לכן אז הוא שופך את ליבו לפני ה' ומבקש על טהרת הלב – "לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים, וְרוּחַ נָכוֹן חִדָּשׁ בְּקִרְבִּי" (תהלים נא, יב).

מעבר לידיעה ש"בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים" – שמשמעותה שהוא "בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא עשה, עושה ויעשה את כל המעשים" (מתוך י"ג עיקרי האמונה) – אנו מבקשים על הלב הטהור, שהוא המשלים את בריאת האדם בעמידתו לפני אלוקיו.

ובקשת הלב כוללת באמת את הבקשות כולן, כמבואר במסכת אבות (ב, ט): "אמר להם (-רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו): צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם... רבי אלעזר אומר: לב טוב. אמר להם: רואה אני את דברי אלעזר בן ערך – שבכלל דבריו דבריכם".⁴

נראה שלכן, בראש השנה, השייך לדעת ולאמת, אין וידוי, שכן, כולו עוסק בצד האידיאלי של החיים ובגילוי מלכות ה'. אך יום הכיפורים, העוסק בבקשת טהרת הלב, מלא וידויים, שהם הדרך לתקן את הנפילות והחטאים ולטהר את הלב.

מטעם זה אנו מתענים ביום הכיפורים, אף שהדעת נחלשת מחמת הצום,⁵ מכיוון שביום זה העיקר אינו צלילות הדעת – אלא קישור הלב אל האידיאל האלוקי, וזאת אנו עושים דווקא על ידי מעשה הווידוי והתענית.⁶

4. וכן כתב רבנו יונה בפירושו בשם הרמב"ם: "שזו היא מעלת תקון המדות, לפי שדעותיו של אדם נובעות מן הלב. ובזמן שלבו טוב – כל מדותיו ישרות ודעותיו נכונות, ונמצא שמח בחלקו".

5. "שמעתא בעיא צילותא כיומא דאסתנא" (מגילה כח, ב).

6. שמא משום כך דווקא ביום הכיפורים אנו סומכים על ליבו של האדם והרגשתו בהכרעת הלכות הצום (יומא פג, א), מכיוון שכל עניינו של היום הוא תיקון הלב והרצון, ולכן, אם ליבו של אדם מורה לו שאינו יכול לצום, לא שייך לכופו לעשות אחרת.

ב. בקשת התיקון והטהרה

בקשת דוד המלך לתיקון ותשובה ורצוננו העמוק ללב טהור הם עניינו של מזמור נא בתהלים, מזמור התשובה.

בתחילה אומר דוד (פס' ג): "חַנְנִי אֱלֹהִים כְּחֶסֶדְךָ, כְּרַב רַחֲמֶיךָ מִחַה פִּשְׁעֵי" – ראשית נדרשת הכרת החטא והפשע, שהיא היסוד לכל תיקון והתעלות אמיתיים. מתוך הכרת החטא בא הצורך של האדם בבקשת הרחמים על מחיית החטא והפשע.

אולם, כאשר האדם בא לבקש על מחיית חטאיו, עליו לדעת שאין הדבר מגיע לו מבחינת הדין, אלא מחיית החטאים באה מהחסד והרחמים האלוניים⁷. ויש בכך בחינה כפולה. בחינה אחת היא הידיעה שהאדם אינו יכול לעמוד בדין, שהרי "הֵן בְּעֶבְדִּי לֹא יֵאֱמֹן, וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תְּהִלָּה" (איוב ד, יח), ולכן עליו לבוא מתוך ענווה ושפלות אל בוראו ולבקש ולהתחנן על הרחמים. בחינה שנייה מורה שלעולם אין לאדם ליפול בייאוש בשל מצבו, כי לא משנה באיזה מקום הוא נמצא, הקדוש ברוך הוא נוהג במידת הרחמים עם הרוצים לשוב באמת.

וכיוון שהאדם מכיר בחסד האלוני המסייע לו במחיית העוונות, באה הבקשה לניקוי העוון ולטהרה מהחטא (פס' ד): "הֶרֶב כְּפִסְנִי מֵעֹנִי, וּמִחַטָּאתִי טַהֲרֵנִי". בקשה זו באה דווקא דרך משל הכיבוס, מפני שהחטא הוא כמו לכלוך על נפש האדם. וכשם שבגד זקוק לכיבוס כדי להתנקות מהלכלוך שדבק בו, וככל שיעשה הכיבוס באופן יסודי יותר, כך יתנקה יותר – כך יסולק העוון מנפש החוטא באמצעות טהרה עמוקה ופנימית.

רבנו יונה (שערי תשובה א, ט) ביאר שכל מעשה של תשובה מביא עימו את הסליחה האלונית, אך טהרת הנפש תלויה במדרגת התשובה: "אך לא תטהר הנפש טוהר שלם, להיות העונות כלא היו, זולתי כאשר יטהר האדם את לבו ויכין את רוחו... וכענין הבגד הצריך כבוס, כי המעט מן הכבוס יועיל בו להעביר הגעל ממנו, אך לפי רוב הכבוס יתלבן. וכן כתוב: 'הֶרֶב כְּפִסְנִי מֵעֹנִי', ותכבס הנפש מן העון כפי אשר תכבס את לבה".

בקשה זו תלויה בעומק הכרת החטא ובשימת הלב עליו תדיר, שאז האדם מתעורר לרצון אמיתי להתנקות (פס' ה-ו): "כִּי פִשְׁעִי אֲנִי אֹדֵעַ, וְחַטָּאתִי נִגְדִי תָמִיד. לֵךְ לִבְדֶּךָ חַטָּאתִי, וְהִרַע בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי, לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדִבְרֶךָ, תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶךָ". מכאן למד רבי אליעזר בן יעקב (יומא פו, ב) שגם חטאים שכבר התוודע עליהם בעבר, יכול לחזור ולהתוודות עליהם⁸, מכיוון שיש מעלה בכך שחטאו לנגדו תמיד.

חטאו של האדם איננו שייך רק למעשה מסוים שנעשה במקרה, אלא יש צד שהחטא טבוע באדם בעצם טבעו, וכדברי קהלת (ו, כ): "אֵין צִדִּיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא".

7. עוד בעניין זה – עיין בדרוש ג (ס"ה) לאלול.

8. וכן פסק הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ח): "עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים זה, חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר, אף על פי שהוא עומד בתשובתו, שנאמר: 'כִּי פִשְׁעִי אֲנִי אֹדֵעַ, וְחַטָּאתִי נִגְדִי תָמִיד'".

מכיוון שכל אדם נמצא בארץ ומחובר למציאות הארצית והחומרית, לכן יימצא בו בהכרח מפגם החטא.

גם דוד המלך מברר את שורשו של החטא (פס' ז): "הֵן בְּעוֹן חוֹלַלְתִּי, וּבְחַטָּא יַחֲמִמֵּנִי אֲמִי". מתוך כך, מצד אחד, יש פתח זכות לאדם המגדיל את קבלת תשובתו, ומצד שני, האדם מכיר באחריות הגדולה שלו לחטא ולעשיית התשובה.

התשובה אינה מאורע חיצוני בחיי האדם, אלא כל יסוד החיים האנושיים מחובר לחטא, ולכן בהכרח שהוא צריך להיות מחובר גם ליסוד התשובה. האדם נולד נשמה בתוך גוף חומרי, וכבר בלידתו נכנס בו יצר הרע – "משננער לצאת ממעי אמו ניתן בו יצר הרע" (בראשית רבה לד, י).

נמצא שאף על פי שרצון ה' הוא שהאדם יהיה שייך לאמיתת המציאות ולגילויי החוכמה הפנימית – "הֵן אֱמֶת תִּפְצֹת בְּטוֹחוֹת, וּבִסְתָם תִּחְכְּמָה תוֹדִיעֵנִי" (פס' ח) – אך למעשה הוא רחוק מכך בגלל יצר הרע שבקרבו.

הדרך היחידה שיוכל האדם להגיע לייעודו ותכליתו היא התשובה, התיקון ומחילת ה' לחטאיו (פס' ט-יא): "תַּחֲטָאֲנִי בְּאֵזוֹב – וְאַטְהָר, תִּכַּבֶּסֶנִי – וּמִשְׁלַג אֶלְבִּין. תִּשְׁמִיעֵנִי שִׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה, תַּגְלִנֵּה עֲצָמוֹת דִּכְיָת. הִסְתַּר פְּנֵיךָ מִחֲטָאִי, וְכָל עֲוֹנֹתֵי מִנְחָה". בקשה זו היא בעצם בקשה להיברא כבריאה חדשה. בדרך הטבע האדם מחובר לחטא, ולכן הוא רחוק מאמיתת המציאות וממלכות ה', ודוד המלך מבקש להיברא מחדש על ידי התשובה וקרבת ה'.

וזהו היא בקשת הלב הטהור (פס' יב): "לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים, וְרוּחַ נָכוֹן מַדַּשׁ בְּקִרְבִּי". מתוך הבקשה על טהרת הלב אפשר לזכות לקרבת ה' ולגילויי חוכמה ורוח הקודש (פס' יג-יד): "אֶל תִּשְׁלִכֵנִי מִלִּפְנֵיךָ, וְרוּחַ קְדֹשְׁךָ אַל תִּקַּח מִמֶּנִּי. הִשִּׁיבָה לִּי שִׁשׁוֹן יִשְׁעֶךָ, וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי". מגמת דוד המלך בבקשתו אינה מגמה פרטית. דוד מכיר שהוא, בהיותו מלך ישראל, אדם כללי, וגם חטאו ותשובתו כלליים, ויש להם מגמה כללית, ועל כן (פס' טו): "אֶלְמָדָה פִּשְׁעִים דָּרִיכָה, וְחַטָּאִים אֶלִּיךָ יָשׁוּבוּ".

כך לימדונו חז"ל (ע"ז ד, ב) על חטאו של דוד ותשובתו: "לא דוד ראוי לאותו מעשה... לומר לך שאם חטא יחיד, ואמרים לו: כלך אצל יחיד... והיינו דרבי שמואל בר נחמני, אמר רבי יונתן, מאי דכתיב (ש"ב כג, א): 'נָאֻם דָּוִד בֶּן יִשִּׁי, וְנָאֻם הַגִּבֹּר הַקָּם עָלַי'? נאם דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה".

מכוח תפילה זו מבקש דוד שלא להיענש על חטאיו (פס' טז): "הַצִּילֵנִי מִדְּמִים אֱלֹהִים, אֱלֹהֵי תְשׁוּעָתִי". וקבלת תפילה זו היא המביאה אותו לרנן בצדקות ה' ולספר בנפלאותיו (פס' טז-יז): "תִּרְנֵן לְשׁוֹנִי צִדְקָתְךָ. אֶדְנִי, שְׁפָתֵי תִפְתָּח, וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתְךָ".

בקשה זו, לרנן בצדקת ה' ותהילתו, היא תכלית עניינו של דוד (תהלים עא, כב-כג): "גַּם אֲנִי אוֹדֶה בְּכָלִי נֶגֶל, אֲמַתְּךָ אֱלֹהֵי, אֲמַרְהָ לָּךְ בְּכִנּוֹר, קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. תִּרְנֵנָה שְׁפָתֵי כִי אֲמַרְהָ לָּךְ,

וְנִפְשֵׁי אֲשֶׁר פָּדִיתָ. וְזוּ הִיא גַם תַּכְלִית מִצִּיאֹתָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל בְּעוֹלָם (ישעיהו מג, כא): "עַם זֶה יִצְרָתִי לִי, תִּהְיֶה לִּי סִפְרוֹ".

קִרְבַּת ה' הָאֱמִיתִית וְהַשְׂרָאָה הַשְׂכִּינָה בְּקִרְבָּנוּ הִיא גַם תַּכְלִית הַבָּאָה הַקּוֹרְבָּנוֹת (שמות כה, ח): "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ, וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹכָם". וְכַדְבְּרִי "נֶפֶשׁ הַחַיִּים" (א, ד, הערה): "עֵינֶיךָ עֲנִין הַקֹּדֶשׁ וְהַמִּקְדָּשׁ וְשִׁרְיָת שְׂכִינָתוֹ יִתְבָּרֵךְ – הוּא הָאָדָם, שֶׁאִם יִתְקַדֵּשׁ עֲצָמוֹ כִּרְאוּי בְּקִיּוֹם הַמִּצְוֹת כּוֹלֵן... אִזּוּ הוּא עֲצָמוֹ הַמִּקְדָּשׁ מִמֶּשׁ, וּבִתּוֹכּוֹ ה' יִתְבָּרֵךְ שְׁמוֹ... וְכַמֵּאֲמָרִם ז"ל: 'וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹכָם' – בִּתּוֹכּוֹ לֹא נֹאמַר, אֲלֵא: בְּתוֹכָם".

מִדְרָגָה זוּ יִכּוֹלָה לְהַתְּגַלּוֹת בְּאֱמִיתוּתָהּ רַק מִתּוֹךְ הַלֵּב הַשְּׁבוּר, הַמִּבְקֵשׁ לְהִיבְרָא מִחֲדָשׁ, כַּהֲמִשְׁךְ דְּבָרֵי דוֹד בְּמִזְמוֹר נָא (פס' יח-יט): "כִּי לֹא תַחֲפֹץ זָבַח, וְאַתָּנָה עוֹלָה לֹא תִרְצֶה. זָבַחִי אֱלֹהִים רוּחַ נְשַׁבְּרָה, לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְפָּה, אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה".

וּמִתּוֹךְ הַבְּנָה זוּ מִקְבְּלִים צִיּוֹן, יְרוּשָׁלַיִם וְהַקּוֹרְבָּנוֹת שֶׁבְּמִקְדָּשׁ אֶת מְקוֹמָם הָאֱמִיתִי וְהָרְאוּי (פס' כ-כא): "הִיטִיבָהּ בְּרִצּוֹנָהּ אֶת צִיּוֹן, תִּבְנֶנָּה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלַם. אִזּוּ תַחֲפֹץ זָבַחִי צֶדֶק, עוֹלָה וְכָלִיל, אִזּוּ יַעֲלֶה עַל מִזְבֵּחַךְ פָּרִים".

קִרְבַּת ה' זוּ, הַמִּמְלָאָה אֶת לִיבּוֹ שֶׁל הָאָדָם, הִיא עֲנִינּוֹ וְתַכְלִיתוֹ שֶׁל יוֹם הַכִּיפּוּרִים, וְהִיא בְּבַחֲנִית בְּרִיאַת הַלֵּב הַטְּהוֹר הַמְּשָׁלִים אֶת הַדַּעַת הַקְּדוּשָׁה שֶׁהַתְּגַלְתָּהּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה.

ג. עֲבוֹדַת הַכֶּהֵן הַגָּדוֹל בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ

עֲבוֹדַת הַיּוֹם בְּמִקְדָּשׁ כַּשֶּׁרָה דוּוֹקָא בְּכֶהֵן גָּדוֹל⁹, וְנִרְאָה שְׁגָם עֲנִיִן זֶה שִׁיךְ לְטַהֲרַת הַלֵּב, שֶׁהִיא עֲנִינּוֹ שֶׁל יוֹם.

הַכֶּהֵן הַגָּדוֹל הוּא לִיבָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל, שֶׁהָרִי הוּא נוֹשֵׂא אֶת שְׁמוֹת כָּל יִשְׂרָאֵל עַל לִיבּוֹ בְּבוֹאָה לְעֲבוֹדַת הַקּוֹדֶשׁ.

כָּל בַּחֲרִית אֶהְרֹן וּמִשְׁפַּחַת הַכֹּהֲנִים הַתַּחֲלִילָה בְּטַהֲרַת הַלֵּב, וְכַפִּי שֶׁנֹּאמַר עַל אֶהְרֹן (שמות ד, יד): "וְרָאָהּ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ", וְאִמְרוּ חֲז"ל (שבת קלט, א) ש"בִּשְׂכָר: 'וְרָאָהּ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ' – זֶכֶה לַחֲשׁוֹן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבוֹ". וְאוֹמְנָם אֶחָד מִתַּפְקִידֵי שֶׁל הַכֶּהֵן הוּא לְלַמֵּד דַּעַת אֶת הָעָם¹⁰, אֵךְ דוּוֹקָא לִיבּוֹ הָאוֹהֶב וְהַרְחוּם הוּא שֶׁהַצִּלִּיחַ לַחֲבֵר אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל לְעֲבוֹדַת הַקּוֹדֶשׁ, כַּדְבָּרִי הַמִּשְׁנָה

9. "כִּפְרָה זוּ שֶׁל יוֹם הַכִּיפּוּרִים אֵינָה כַּשֶּׁרָה אֲלֵא בְּכֶהֵן גָּדוֹל" (רש"י, ויקרא טז, לב, עפ"י הגמרא ביומא לב, ב), וְכֵן פֶּסֶק הַרְמַב"ם בְּהַלְכוֹת עֲבוֹדַת יוֹם הַכִּיפּוּרִים (א, ב).

10. "כִּי שִׁפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דַּעַת, וְתוֹרָה יִבְקֹשׁוּ מִפִּיהוּ, כִּי מִלֶּאֱךָ ה' צִבְּאוֹת הוּא" (מלאכי ב, ז). וְשִׁמְרָה, כֶּשֶׁם שֶׁהַחֹשֶׁן מְבַטָּא אֶת כּוֹחַ הַלֵּב שֶׁל הַכֶּהֵן, כֵּךְ הַצִּיץ הַמוֹנֵחַ עַל רֹאשׁוֹ מְבַטָּא אֶת דַּעַתוֹ הַקְּדוּשָׁה וְהַרְוֹמָמָה. וְכֶשֶׁם שֶׁבִּיּוֹם הַכִּיפּוּרִים עֲבַד הַכֶּהֵן הַגָּדוֹל אֶת עֲבוֹדַת הַקּוֹדֶשׁ, וְכֵן הַתְּפִילָה הַיִּיטֵהָ חֵלֶק מִסֵּדֶר יוֹמוֹ (יזמא נב, ב), כֵּךְ הוּא הִיָּה גַם קוֹרָא בְּתוֹרָה אֶת קְרִיאַת הַיּוֹם (שם סח, ב).

באבות (א, יב): "הוי מתלמידיו של אהרן – אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

באבות דרבי נתן (פרק כד) מבואר מה היו מעשיו של אהרן: "שהיה אהרן שואל בשלום בוגדי ישראל, והיה אחד מהם מבקש לעשות עבירה, והיה אומר: אוי לי! מחר יבא אהרן וישאל בשלומי – היאך אני משיבו? והיה בוש, ולא היה סורח".

נראה שפעולתו של אהרן לא הסתכמה בגרימת חוסר נעימות אצל עובר העבירה, אלא שאילת השלום הייתה פנייה אל נשמתו של עובר העבירה וחשיפתה. כאשר קדושה' זה היה פונה בשלום לעובר עבירה, הוא היה מעורר את נשמתו הרדומה, ובזה היה מעורר בו ניצוץ חיובי, וניצוץ זה הוא שעוררו לתשובה.

גם מטרת הדלקת הנרות במקדש מכוונת לעניין זה: "דְּבַר אֶל אֶהֱרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו: פְּהַעֲלֵתְךָ אֶת הַנֵּרוֹת, אֶל מוֹל פְּנֵי הַמִּנְוָה יֵאִירוּ שְׁבַעַת הַנֵּרוֹת" (במדבר ח, ב). על אהרן הכהן להעלות את הנרות במקדש עד שתהא השלהבת עולה מעצמה בלי צורך לטפל בה (רש"י). וכתב על כך בספר "דגל מחנה אפרים" (פרשת בהעלותך): "פְּהַעֲלֵתְךָ אֶת הַנֵּרוֹת" – היינו, כשתרצה להעלות נשמות של ישראל, המכונים בשם נרות¹¹ ... אֶל מוֹל פְּנֵי הַמִּנְוָה יֵאִירוּ שְׁבַעַת הַנֵּרוֹת – היינו שתראה להעלות שיאירו וידבקו אל פני השכינה, כביכול, שהיא בחינת מנורה. יֵאִירוּ שְׁבַעַת הַנֵּרוֹת – היינו, כללות נשמות ישראל". תפקיד זה מוטל על אהרן הכהן, ליבם של ישראל, מפני יכולתו להתחבר לכל אחד מישראל ולרומם אותו.

תפקיד זה עבר מאהרן לכל זרע הכהונה. תפקיד הכהנים הוא לחשוף את ליבם ונשמתם של ישראל על ידי עבודת המקדש בשם כל ישראל. עבודת המקדש מבררת שרצונו הפנימי של כל אדם מישראל הוא לעבוד את בוראו ולעשות את רצונו, והמעכבים זאת הם חיצוניים לו, וכדברי הגמרא בברכות (יז, א): "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? – שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". הלב של כל אדם מישראל מכוון בפנימיותו לעשיית רצון הבורא, אלא שה"שאור שבעיסה", שהוא היצר הרע (רש"י, שם), מושכו אל התאוות והאיסורים.

עניין זה מבואר בהלכה בדברי הרמב"ם בהלכות גירושין (ב, כ). כידוע, כדי שאישה תגורש כדין, צריך בעלה לגרשה מרצונו. אולם, אדם שהדין נותן שגירש את אשתו, אך הוא מסרב לעשות זאת – "בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר: רוצה אני ויכתוב הגט – והוא גט כשר". כיצד ייתכן הדבר? והלוא הוא מגרשה בעל כורחו ובלי רצונו!

הרמב"ם מבאר בהלכה זו יסוד בהכרת נפש האדם מישראל: "שאיין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו... אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר

11. "נָר ה' נְשָׁמַת אָדָם" (משלי כ, כז).

שאסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל – רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר: רוצה אני – כבר גרש לרצונו.”

רצונו הפנימי של כל אדם מישראל הוא לעשות את רצון אביו שבשמיים, ואם לא עושה כן, אין זה אלא מפני שיצרו הרע תוקפו. על כן כפיית הגט של בית הדין אינה בניגוד לרצונו – אלא היא נועדה להתיש את יצרו הרע כדי שיוכל לגלות את רצונו הפנימי לעשות את רצון ה' ולומר: "רוצה אני"¹².

וכשם שבית הדין מגלה את רצונו האמיתי של האדם על ידי כפייה בהלכה חד-פעמית – כך הכהנים מגלים את רצונם האמיתי של ישראל על ידי חיבור אליהם באהבה, וכלשון ברכת הכהנים: "לברך את עמו ישראל באהבה". אהבה זו באה מחיבור הלבבות בין הכהנים והעם – "פְּמִים הַפְּנִים לַפְּנִים, כִּן לֵב הָאֶדֶם לָאֶדֶם" (משלי כז, ט). מתוך החיבור הזה לישראל וברכתם באהבה, מרוממים הכהנים את העם כולו ומגלים את רצונם הפנימי האמיתי, וישראל שבים בתשובה שלמה.

עניינו של יום הכיפורים הוא לחשוף את הלב האמיתי של כל אדם מישראל ואת הלב של עם ישראל בכללו, ולגלות שהם פונים באמת לאביהם שבשמיים. על כן גילוי הלב והרצון הפנימי האמיתי של ישראל הוא שורש כפרת היום, ולכן עיקר העבודה ביום זה היא של הכהן, האמון על יסוד הלב בישראל.

אולם, אם הכהנים סוטים מתפקידם ואינם שמים לנגד עיניהם את החיבור והאהבה לכל ישראל ואת הרצון האמיתי לרוממם ולקרבתם לתשובה, ממילא אין עבודת יום הכיפורים שלהם פועלת את פעולתה.

הגמרא ביומא (עא, ב) מביאה מעשה שממנו אפשר ללמוד שעבודת יום הכיפורים אינה יכולה להיעשות באופן חיצוני, בלי טהרת הלב של הכהן, ובלי אהבה וחיבור שלו לכל אדם מישראל, ואם כך הוא עושה את עבודתו, הרי שיש בה חיסרון: "מעשה ככהן גדול אחד שיצא מבית המקדש (-לאחר עבודת יום הכיפורים), והוא אזלי כולי עלמא בתריה. כיון דחזיונהו לשמעיה ואבטליון, שבקוהו לדידיה ואזלי בתר שמעיה ואבטליון. לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיפטורי מיניה דכהן גדול. אמר להן: ייתון בני עממין לשלם! אמרו ליה: ייתון בני עממין לשלם – דעבדין עובדא דאהרן, ולא ייתי בר אהרן לשלם – דלא עביד עובדא דאהרן"¹³.

12. כך ביאר "נפש החיים" (א, יח, הערה) את דברי הרמב"ם.

13. תרגום: מעשה ככהן גדול אחד שיצא מבית המקדש לאחר עבודת יום הכיפורים, והיו הולכים כולם אחריו. כיוון שראו את החכמים שמעיה ואבטליון, עזבו את הכהן והלכו אחריהם. לסוף באו שמעיה ואבטליון להיפרד מהכהן הגדול. אמר להם הכהן: יבואו בני עמים לשלום (לעג להם שהם גרים)! אמרו לו: יבואו בני עמים לשלום – שעושים מעשה אהרן, ולא יבוא בן אהרן לשלום – שאינו עושה מעשה אהרן.

עבודת היום הקדוש כשרה רק בכהן גדול, אך אין משמעותה להעניק לכהן מעמד גבוה ומרומם המנותק מהעם ומתלמידי החכמים. כאשר הכהן תופס את מעשיו בצורה מעוותת – עבודתו אינה רצויה, ועדיפים ממנו שמעיה ואבטליון גדולי הדור, על אף היותם בני גרים, מפני שנהגו בדרכו של אהרן ורוממו את העם כולו לעבודת ה'.

ד. רצוננו לעשות רצונך

ביום הכיפורים מתגלה רצונם האמיתי של ישראל, ומשם יסוד הכפרה. חיי המעשה שבכל השנה מלאים פרטים ורצונות רבים שמוטל על האדם להתמסר להם. ריבוי הרצונות המתגלים באדם יוצר סתירות וקשיים ומרחיק את האדם מהרצון האחד והעיקרי: עשיית רצון בוראו – "עשה רצונו כרצונך" (אבות ב, ד).

ביום הכיפורים אנו באים לברר את הרצון האחד והאמיתי שלנו, וכדברי דוד המלך עליו השלום (תהלים כז, ד): "אַחַת שְׁאַלְתִּי מֵאֵת ה', אוֹתָהּ אֶבְקֶשׁ: שְׁבִתִּי בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיִּי, לַחֲזוֹת בְּנֶעֱם ה' וּלְבַקֵּר בְּהִיכְלוֹ".

דוד היה מלך ישראל ומנהיג האומה כולה, לצורך כך הוא בוודאי היה קשור ומחויב לפרטים רבים, קטנים וגדולים. אך למרות כל זאת, ומעבר לרצונותיו הרבים, היה לו רצון אחד ששזר את כל מעשיו, מחשבותיו ורצונותיו – החיבור אל ה' יתברך, והוא הוליד בקרבו את הבקשה לשבת בבית ה' כל ימי חייו ולחזות בנועם שלו.

וזה הוא הטוב האמיתי – "וְאֲנִי, קִרְבַּת אֱלֹהִים לִי טוֹב" (שם עג, כח), וכפירוש רבי אברהם אבן עזרא: "כי זה הוא הטוב באמת". הרצון הזה היה חי ומרכזי כל כך אצל דוד עד שבאופן טבעי הוליכוהו רגליו דווקא לבית ה' (ויקרא רבה לה, א).

ה"מסילת ישרים" (פרק א) הרחיב בעניין זה. תחילה הוא ביאר את תכלית האדם בעולם הזה: "שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא... כי השלמות האמיתי הוא רק הדביקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר: 'וְאֲנִי, קִרְבַּת אֱלֹהִים לִי טוֹב', ואומר: 'אַחַת שְׁאַלְתִּי מֵאֵת ה', אוֹתָהּ אֶבְקֶשׁ: שְׁבִתִּי בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיִּי' – כי רק זה הוא הטוב, וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב – אינו אלא הבל ושוא נתעה".

ואחר שהתברר מהו הטוב האמיתי ותכלית החיים, על האדם להנהיג את חייו על פי דרך זו (שם): "ואמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו – הן הנה כל עניני החומריות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת (-מגנט). וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת – ירדוף אחריו ויאחז בו ולא ירפהו".

יסוד זה, של גילוי הרצון האחד, הוא עניינו של יום הכיפורים, שבו אנו מבררים את השורש של כל רצונותינו ופעולותינו. כך אפשר להסביר את הפסוק בתהלים (קלט, טז) שחז"ל (תנא דבי אליהו, רבה, א) רואים בו רמז ליום הכיפורים: "יָמִים יִצְרֻךְ, וְלֹא אֶחָד בָּהֶם" – ישנם בעולם ימים רבים ויצירות רבות, אך יש יום אחד בשנה, יום הכיפורים, המיוחד לה' יתברך ומברר את הנקודה הפנימית של כל היצירות האלה.

מטרת יום הכיפורים לברר את מהותו העצמית של האדם בכל השנה כולה. את היסוד הזה אי אפשר לגלות מתוך חיי הגוף הרגילים, הכוללים אכילה ושתייה ועשיית מלאכה – רק מתוך התעלות מדברים אלו אפשר לחשוף את שורשם. לכן עיקרו של יום זה הוא חובת התענית ואיסור המלאכה, והעובר על כך ואוכל ושותה, או עושה מלאכה ביום הכיפורים – חייב כרת, מכיוון שכורת את עצמו מכלל ישראל ומשורש חייו. רק לאחר בירור נקודת שורש החיים ושורש הרצון, אפשר לחזור אל שאר ימות השנה, הכוללים את האכילה, השתייה והמלאכה, בלי שיפגעו בנקודה העיקרית והמרכזית של החיים.

על האדם מישראל לראות את חייו כשליחות מאת ה' ולהיות מרוכז אך ורק בשליחות זו, וכן כתב רבנו יונה (שערי תשובה ב, כא): "ומי שחננו ה' יתברך דעה ישיב אל לבו כי ה' יתברך שלחו בעולם הזה לשמור משמרתו ותורתו וחוקותיו ומצותיו, ולא יפקח עיניו זולתי לעשות שליחותו. ולקץ הימים, אם עשה שליחותו באמונה, ישוב ובא ברנה, ושמחת עולם על ראשו, כעבד אשר שלחו המלך לעבר הים, שאין עיניו ולבו זולתי על דבר שליחותו עד שובו אל אדוניו"¹⁴.

ה. "שאור שבעיסה" ושעבוד מלכויות

בגמרא בברכות (יז, א) שהוזכרה לעיל מבואר שפנימיות רצון האדם מישראל היא עשיית רצון בוראו, אלא שיש עיכובים לגילוי רצון זה – "שאור שבעיסה" ושעבוד המלכויות.

ה"שאור שבעיסה" הוא היצר הרע, המשכיח מהאדם את רצונו הפנימי ומטעה אותו ברצונות אחרים, קרובים וחומריים, בנותנו לו תחושה שברצונות אלו ימצא את עיקר מבוקשו ותוכן חייו.

שעבוד המלכויות הוא החיבור לעמים וההשתעבדות להם ולתרבות שלהם, המשכיחה מישראל את ייחודם בהיותם בנים למקום, ומולידה בהם רצונות אחרים המתאימים לחיי הטבע החומריים של הגויים.

יום הכיפורים הוא יום גילוי הרצון הפנימי, וביום זה אנו משתחררים ומתעלים מעל עיכובים אלו. אומרת הגמרא ביומא (כ, א) שביום זה אין כוח לשטן וליצר הרע לפעול בנו:

14. עוד בעניין מהותו של אדם כשליח ה' בעולם – עיין בכתבי הרי"ד סולוביצ'יק, "ימי זיכרון", שליחות.

"שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני". השטן מצליח לשלוט על האדם ולהשטין בכל ימות השנה, מלבד יום אחד – יום הכיפורים. הגמרא מביאה לכך רמז בגימטריה של המילה "השטן" – 364. כלומר, מתוך 365 ימות השנה, השטן משטין 364 ימים, ורק ביום אחד אין לו רשות להשטין – יום הכיפורים.

ביום זה אנו גם זוכים להתעלות מעל השעבוד לאומות העולם, ובניגוד לראש השנה, יום הדין, השייך לכל באי עולם – "וכל באי עולם יעברו לפניך כבני מרון", יום הכיפורים, יום הסליחה והכפרה, מיוחד לישראל, ואין לאומות העולם חלק בו, וכדברי המשנה בתענית (ד, ח): "לא היו ימים טובים לישראל... כיום הכפורים", ביום זה אנו עומדים לעצמנו, בבחינת (במדבר כג, ט): "הֵן עָם לְבָדֵד יֵשֶׁבֶן, וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב".

השחרור מיצר הרע ומאומות העולם שייך גם לקבלת הלוחות, שנעשתה מחדש ביום הכיפורים. מגמת קבלת הלוחות הייתה להתעלות ולהסתלק מהעיכובים האלה, המצמצמים את כוחם ורוחם של ישראל. על הלוחות נאמר (שמות לב, טז): "וְהַמִּכְתָּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא, חֲרוּת עַל הַלְּחָת", ודרשו חז"ל (שמות רבה מא, ז): "מהו 'חרות'? ... רבי יהודה אומר: אל תקרי: חרות, אלא: חירות מן גליות. רבי נחמיה אומר: חירות ממלאך המות. ורבותינו אומרים: חירות מן היסורין"¹⁵.

הלוחות והתורה נועדו לרומם את ישראל מעל כל ההגבלות והצמצומים, הן הבאים מן החוץ – כדוגמת השעבוד לגויים, הן הבאים מתוכנו פנימה – כדוגמת היצר הרע, המביא אחר כך את מלאך המוות¹⁶. כאשר קיבלו ישראל את התורה הם זכו לחירות מהגלויות ומהייסורים והתעלו למדרגה העליונה של חירות מוחלטת מהמוות.

יסוד זה, שהופיע בקבלת הלוחות הראשונים, חזר על עצמו גם בקבלת הלוחות השניים ביום הכיפורים, ולכן ביום זה אנו מתעלים מעל ה"שאור שבעסה" ושעבוד המלכויות ומגלים את רצוננו האמיתי בלי הסתר ומסכים, ומתוך כך אנו זוכים לכפרה¹⁷.

15. כן מבואר גם בגמרא (ע"ז ה, א). וכשם שכל ישראל זכו לחירות בקבלת האומה את התורה – כך כל מי שעוסק ודבוק בתורה שייך למדרגת החירות, כאמור באבות (ו, ב): "אל תקרא: חרות, אלא: חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".

16. "יורד ומתעה ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה... הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות" (ב"ב טז, א).

17. נראה שגם כפרת שעיר המשתלח קשורה לעניין זה, ועיין במה שנתבאר בסוף דרוש ג ובמה שיתבאר בהרחבה בדרוש ז.

דרוש ה עמודו של עולם



א. העמדה וקיום של האדם והעולם

יום הכיפורים הוא יום של תשובה, סליחה וכפרה: "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֶר עֲלֵיכֶם לְטָהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם, לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל). ואכן, מתוך ההכרה שהתשובה אינה מעשה חד־פעמי, אלא תהליך ארוך ועמוק בנפש האדם, קבעו לנו חז"ל תהליך של תשובה, המתחיל כבר בחודש אלול, והולך ומתעצם בעשרת ימי תשובה, שעליהם דרשו חז"ל (ר"ה יח, א) את הפסוק בישעיהו (נה, ו): "דַּרְשׁוּ ה' בְּהִמְצָאוֹ, קְרָאֵהוּ בְּהִיטּוֹ קְרוֹב" – "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים".

עשרת ימי התשובה מתחילים בראש השנה, שמצוותו התקיעה בשופר, הבאה לעורר את הלבבות לתשובה (רמב"ם, הלכות תשובה ג, ד). מתוך ההתעוררות של ראש השנה יש להשתדל להתעלות ולתקן את כל הנדרש בעשרת ימי תשובה, כפי שמוסיף הרמב"ם: "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".

ההתעוררות והתיקון הם הכנה ליום הקדוש, שהוא – "קץ מחילה וסליחה לישראל" (שם ב, ז). מתוך גדלותו ועוצמתו של היום, אנו מתענים ומתעלים אל מעל חיי החומר ומקדישים את היום כולו לתשובה ותיקון, וכדברי הרמב"ם (שם א, ג): "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים, שנאמר: 'כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֶר עֲלֵיכֶם'".

גם ביום הכיפורים עצמו ישנו תהליך המגיע לשיאו בתפילת נעילה, החותמת את היום. לכן ה"משנה ברורה" (תרכ"ג ס"א ג) מזרז אותנו מאוד להתאמץ בתפילת נעילה: "ויזדרז מאד בתפלה זו, כי תכלית כל העשרת ימי תשובה הוא יום הכיפורים, ותכלית יום הכיפורים הוא תפלת נעילה, שהכל הולך אחר החיתום, ואם לא עכשיו – אימתי. ולכן, אף אם חלש הוא מחמת התענית, מכל מקום יאזור כגבור חלציו להתפלל במחשבה זכה וברורה ולקבל על עצמו גדרי התשובה באמת, והבא לטהר – מסייעין אותו, ויחתם בספר חיים טובים".

נמצא שהתשובה היא תהליך המתחיל בחודש אלול, ממשיך בראש השנה ועשרת ימי תשובה, ומגיע לשיאו ביום הכיפורים ובתפילת הנעילה, ומתוך כל אלו יש עמידה לאדם, ואנו זוכים להיחתם לחיים – "וחותמנו לחיים" (לשון תפילת נעילה).

לא רק האדם הפרטי זוכה לקיום ועמידה מכוח יום הכיפורים – אלא גם העולם כולו, וכדבריו של "ספר החינוך" (מצווה קפה), שיום הכיפורים הוא יום המיועד לתשובה וסליחה כבר מתחילת בריאת העולם, והוא ניתן כדי שיהיה קיום לעולם: "שהיה מחסדי האל על בריותיו לקבוע להן יום אחד בשנה לכפרה על החטאים עם התשובה שישובו, שאילו יתקבצו עוונות הבריות שנה שנה, תתמלא סאתם לסוף שנתיים או שלוש או יותר, ויתחייב העולם כליו – על כן ראה בחכמתו ברוך הוא, לקיום העולם, לקבוע יום אחד בשנה לכפרת חטאים לשבים. ומתחילת בריאת העולם יעדו וקדשו לכך".

כוח התשובה והכפרה שביום הכיפורים הוא המעמיד את האדם ואת העולם כולו שלא ליפול בחטאו בלי מעצורים ולא להגיע ח"ו למצב שיתחייב כליו. לכן אמרו חז"ל (פסחים נד, א) שהתשובה קדמה לעולם – מכיוון שקיומו של העולם תלוי בתשובה ובכפרת יום הכיפורים.

ב. על שלושה דברים העולם עומד

במסכת אבות (א, ב) לימדנו חז"ל כי העולם עומד על שלושה דברים: על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים. על פי זה צריך לומר שגם יום הכיפורים, המעמיד ומקיים את העולם, קשור מהותית לשלושת העמודים האלה¹.

א. עמוד העבודה. יום הכיפורים הוא כמוכן יום של עבודה ותפילה. בזמן המקדש, עיקר עניינו של יום היה עבודת הכהן הגדול. הכהן הגדול הוא שליח של כל ישראל לעבודת ה' המיוחדת של יום זה, ששיאה בכניסת הכהן לקודש הקודשים פעם אחת בשנה.

העבודה המיוחדת בקודש הקודשים היא עבודת הקטורת, ונתבאר בדרוש א (ס"ז) שהקטרת הקטורת בקודש הקודשים בידי הכהן הגדול באה לחשוף את מדרגת נשמת ישראל ולהורות שרק באופן חיצוני מסובכת נשמתנו בחטאים ועוונות, אך מבחינה פנימית היא טהורה כולה.

גם כיום, שאין לנו כהן בעבודתו, עיקר עבודת היום היא התפילה, בבחינת (הושע יד, ג): "וְנִשְׁלָמָה פָּרִים שְׁפָתֵינוּ". בחינה זו, הנכונה כל השנה, חשובה בפרט בעבודת התשובה ובעבודת יום הכיפורים, וכפי שאומר הנביא (שם שם, ב-ג): "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ, כִּי כִשְׁלֹת בַּעֲוֹנֶךָ. קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֶל ה', אֲמָרוּ אֵלָיו: כָּל תַּשָּׂא עֹן וְקַח טוֹב, וְנִשְׁלָמָה פָּרִים שְׁפָתֵינוּ"².

1. הרחבה בשלושת עמודי עולם אלו והיחס שלהם לתשובה – עיין בדרוש ה לאלול – "תשובה, תפילה וצדקה".

2. עיין בספר שערי תשובה לרבנו יונה א, מא.

ב. עמוד התורה. יום הכיפורים הוא יום של תשובה, ורעיון התשובה התגלה בקבלת הלוחות השניים. לאחר שהלוחות הראשונים נשברו בעקבות מעשה העגל של ישראל, התפלל משה על ישראל ועלה שוב לשמיים, עד שזכה להוריד את הלוחות השניים ביום הכיפורים. יוצא אפוא שתשובת ישראל מחוברת גם לתורה, ואנו זוכים ביום הכיפורים לתורה חדשה.

גם חלק מסדר עבודת הכהן הגדול הוא קריאתו בתורה בפרשת היום. קריאה זו נעשתה בפומבי ובטקס מיוחד, כמתואר במשנה (יומא ז, א): "בא לו כהן גדול לקרות... חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל וקורא. עומד וקורא 'אחרי מות' ו'אך בעשור' וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן".

נראה שמטרת הקריאה בתורה היא לחבר את העבודה לתורה. קריאת התורה מביאה עימה ברכה – גם ברכה על התורה עצמה, וגם ברכות על שאר ענייני העבודה (שם): "ומברך עליה שמנה ברכות: על התורה ועל העבודה ועל ההודאה ועל מחילת העון ועל המקדש בפני עצמו ועל ישראל בפני עצמן ועל הכהנים בפני עצמן ועל שאר התפלה".

את החיבור שבין התורה לתשובה ולעבודה אנו מוצאים בברכת התשובה בתפילת עמידה: "השיבנו אבינו לתורתך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך". מתוך הקרבה המחודשת לתורה, באה ההתקרבות האמיתית לעבודה, ומתוך כך החזרה בתשובה.

חיבור זה הכרחי, ולא תיתכן התעלות אמיתית בעבודה ותפילה בלי התורה, כאמור במשלי (כח, ט): "מִסִּיר אָזְנוֹ מִשְׁמַע תּוֹרָה – גַּם תִּפְלֹתָ תוֹעֵבָה". התורה היא תורת ה', המכוונת ומורה את דרכנו, ורק מכוחה יש ערך ומשמעות לעבודתנו והתעלותנו בתפילה וקרבת ה'.

נראה שמטעם זה, בקודש הקודשים, שהוא מקום העבודה, נמצא ארון הברית, ובתוכו הלוחות – ללמד שעניינה של העבודה הוא מכוחם של התורה והלוחות. דווקא מפני שיום הכיפורים הוא יום של קבלת תורה חדשה וקבלת הלוחות השניים, דווקא משום כך יום זה מסוגל לעבודה עליונה.

גם אישיותו של הכהן קשורה לחיבור זה. הכהן הוא איש העבודה, ועבודות יום הכיפורים כשרות דווקא בו. עם זאת, הכהן הוא גם איש התורה והדעת – "כִּי שִׁפְטִי כִהֵן יִשְׁמְרוּ דִעָת, וְתוֹרָה יִבְקְשׁוּ מִפִּיהוּ, כִּי מִלֶּאֱהָ ה' צִבְאוֹת הוּא" (מלאכי ב, ז), ואהרן הכהן זכה לכהונתו מפני חוכמתו ותורתו (אבות דרבי נתן נוסח ב, מח).

ג. עמוד גמילות חסדים. תכלית גמילות החסדים היא להביא לחיבור של כל ישראל יחדיו. כאשר אדם גומל חסד עם חברו, נפשותיהם נקשרות ומתאחדות, ומתגלה כוחו של כלל ישראל. רק באופן זה קיבלנו את התורה: "וַיַּחַן שָׁם יִשְׂרָאֵל" (שמות יט, ב) – "כאיש אחד בלב אחד" (רש"י), וזו הדרך שאנו באים בה לכפרת יום הכיפורים.

המשנה (יומא ח, ט) מחדשת, שרק על עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, אך על עבירות שבין אדם לחברו – "אין יום הכפורים מכפר עד שירצה חברו". ריצוי החבר אינו

נצרך רק כדי שלא תהיה לאדם עבירה על אחת המצוות שבין אדם לחברו, אלא גם כדי שלא תהיה חציצה בינו לבין חברו, וכך יוכלו כל ישראל להתאחד זה עם זה, עד שתתגלה מדרגת כלל ישראל בשלמותה, כי רק מתוך כך אפשר לזכות לכפרת יום הכיפורים.

נראה שמשום כך, לאחר דברי המשנה על החשיבות לרצות את חברו, מביאה המשנה את דברי רבי עקיבא: "אשריכם ישראל! לפני מי אתם מיטהרין, מי מטהר אתכם – אביכם שבשמים! שנאמר (יחזקאל לו, כה): 'וְיִזְרְקֵתִי עֲלֵיכֶם מִיָּם טְהוֹרִים, וְטָהַרְתֶּם', ואומר (ירמיהו יז, ג): 'מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל ה' – מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל". מתוך האחדות בתוך ישראל אפשר לבוא למדרגת הטהרה, שכל ישראל נטהרים יחדיו לפני ה'.

נמצא שיום הכיפורים, המעמיד את העולם, שייך לשלושת היסודות של העמדת העולם – תורה, עבודה וגמילות חסדים.

נראה להוסיף, שמבואר בחז"ל (אבות ד, כא) שישנם שלושה דברים המוציאים את האדם מן העולם: "הקנאה והתאוה והכבוד", וכנגדם אנו באים ביום הכיפורים לחזק את עמודי העולם, המעמידים ומקיימים את העולם ואת האדם.

כנגד הכבוד, שהוא עניין רוחני, המבטא חיפוש אחר רוחניות מדומה – באה התורה ועמלה, שהיא קניין רוחני אמיתי, וממילא כבוד אמיתי, וכדברי חז"ל (שם ו, ג): "ואין כבוד – אלא תורה, שנאמר (משלי ג, לה): 'כְּבוֹד, תַּכְמִּים יִנְחִלֶנּוּ'".

הקנאה היא מידת הנפש הרואה בהצלחת חברתה ומקנאה בה – וכנגדה באה העבודה, עבודת הנפש האמיתית של הקורבנות ועבודת התפילה, שאינן פונות לשכל, אלא לבניית הנפש של האדם.

והתאוה היא תאוות הגוף ויצריו – וכנגדם בא עמוד גמילות חסדים, השייך לבניין המתוקן והנכון של כוח הגוף והחומריות, כאשר האדם אינו מבקש למלא את תאוותו ולקחת לעצמו כמה שיותר, אלא להפך – הוא נותן מעצמו לאחרים.

ג. תכלית ישראל – לתקן עולם במלכות שדי

הנה נתבאר שהבריאה זקוקה ליום הכיפורים כדי לתקן את חטאי העולם, ויום הכיפורים הוא המקיים ומעמיד את הבריאה.

העולם זקוק לכוח של תיקון, אך אין בכוחו לתקן את עצמו, הוא נדרש למציאות מיוחדת נעלית שתהיה הבסיס לתיקון, וזהו עניינם של ישראל.

תכלית ישראל בעולם הוא להיות כוח של תיקון, בתחילה על ידי תיקון עצמם, ומתוך כך תיקון כללי של העולם כולו – "לתקן עולם במלכות שִׁדִּי" (תפילת "עלינו לשבח"). לשם כך נבחרו ישראל מכל העמים להיות לעם סגולה – "וְהִיְיָתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים, כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ" (שמות יט, ה).

מאותה סיבה קיבלו ישראל את התורה, שבלימודה וקיומה יש קיום לעולם כולו, כמבואר בדברי ריש לקיש בגמרא (שבת פח, א), על הכתוב בפרשיית הבריא (בראשית א, לא): "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי" – "ה"א יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

קיום העולם תלוי בלימוד התורה של ישראל לא רק בעבר – אלא גם בכל יום ובכל רגע. אם ישראל מקבלים את התורה, לומדים אותה ומתקנים את אורחותיהם על פיה – יש קיום לעולם, אך אם ח"ו אינם עושים כן – אין קיום לעולם כולו! כן כתב "נפש החיים" (א, טז, הערה) בדבריו המפורסמים: "וכל חיותם וקיומם של העולמות כולם הוא רק על ידי התורה הקדושה כשישראל עוסקים בה... ואילו היה העולם, מקצתו ועד קצתו, פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה – היו חוזרים כל העולמות לתוהו ובוהו!".

נמצא שישראל, על ידי תורתם, בונים את העולם ומתקנים אותו⁴. נראה שמטעם זה, ראש השנה, שהוא יום הדין, אומנם שייך לכל אנשי תבל, שנאמר (משנה, ר"ה א, ב): "בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון" – אך יום הכיפורים, שהוא יום התיקון והעמדת העולם מחדש, שייך דווקא לישראל, כי להם ניתן כוח זה, וכדברי המשנה בתענית (ד, ח), ש"לא היו ימים טובים לישראל... כיום הכפורים". יום זה הוא יום טוב ומיוחד, שבו ישראל מתקנים את עצמם, ומתוך כך מתקנים את העולם כולו.

ומכיוון שישראל הם עמודו וקיומו של עולם, לכן הם שייכים לשלושת עמודי העולם.

ישראל נקראו: "גוי גדול", כפי שהובטח לאברהם אבינו (בראשית יב, ב): "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל". אך גדולתנו אינה מתבטאת בכמות המספרית⁵, אלא בגדלות איכותית, כפי שאומרת התורה (דברים ד, ז-ח): "כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו כֹּה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאנוּ אֵלָיו. וּמִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים, כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם". אנו גוי גדול במעלת התפילה וקרבת האלוקים שבנו, ואנו גוי גדול במעלת התורה והחוכמה שבקרבנו.

4. וכדרשת חז"ל (ברכות סד, א) על הפסוק (ישעיהו נד, יג): "וְכָל בְּנֵי הַלְוִיָּהּ הָיוּ, וְרַב שְׁלוֹם בְּנֵיהֶם" – "אל תקרי: בניך – אלא: בוניך", שעל ידי לימוד התורה ישראל בונים את העולם.

5. "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים" (דברים יז, ז).

אולם, הבסיס להיותנו גוי גדול הוא באחדות שבקרבנו, שנאמר (ש"ב, ז, כג): "וְגַם כְּעַמֶּךָ כִּשְׂרָאֵל, גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ". על ידי אחדותנו אנו זוכים לכל הגדולות האלה – "אֲשֶׁר הָלְכּוּ אֱלֹהִים לְפָדוֹת לּוֹ לַעֲשׂוֹת לוֹ שֵׁם וְלַעֲשׂוֹת לָכֶם הַגְּדוּלָּה וְנִרְאֻת לְאֶרֶץ־כָּךְ". אחדות זו נעשית בפועל על ידי העמוד של גמילות החסדים ואהבת החינים שבישראל.

שמה מטעם זה החשיב מאוד רבי עקיבא את מצוות "וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ" ואמר עליה שהיא "כלל גדול בתורה" (בראשית רבה כד, ז) – מפני שעל ידה אנו נעשים לגוי גדול!

ד. האבות הם אנשי התיקון

הגמרא בסנהדרין (צז, א) אומרת שחיי העולם הם ששת אלפים שנה. אלפיים השנה הראשונות שייכות לעולם התורה. לאחריהן ישנן אלפיים שנות תורה, שהיא כוח התיקון של התורה. והתכלית היא באלפיים שנות משיח, שהן מציאות העולם המתוקנת⁶.

אלפיים שנה של תורה אינן מתחילות מקבלת התורה של ישראל בסיני, אלא עד קודם לכן – מהאבות הקדושים. כך מבואר בדברי רש"י (שם, ד"ה: "שתי") "תחת שלא ניתנה עדיין תורה, והיה העולם כתוהו, ומאדם הראשון עד שהיה אברהם בן חמשים ושנים שנה איכא אלפים שנה, כדמוכחי קראי, דכשנשלמו אלפים שנה עסק אברהם בתורה, שנאמר (בראשית יב, ה): 'וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחַרְן', ומתרגמינן: דשעבידו לאורייתא בחרן".

עולם התורה והתיקון מתחיל מהאבות. האבות הם הבסיס של האומה הישראלית, ומכוחם ישראל מקבלים את התורה ומתקנים את העולם⁷.

ב"ספר הכוזרי" (א, צה) מבואר שהאבות הם אנשי הסגולה. בתחילה הייתה טמונה הסגולה בקרב יחידים, עד שבאו האבות וייסדו אומה שלמה, השייכת כולה לכוח הסגולה והתיקון – "ואברהם סגולת עבר ותלמידו, ועל כן נקרא: 'עברי'... מפני שהוא יורש האקלימים השווים, אשר אמצעיתם וחמדתם ארץ כנען, אדמת הנבואה... וסגולת אברהם מכל בניו – יצחק... וסגולת יצחק – יעקב... ובני יעקב – כלם סגולה, כלם ראויים לענין האלהי, והיה להם המקום ההוא המיוחד בענין האלהי, וזה היה תחלת חול הענין האלהי על קהל, אחרי אשר לא היה נמצא כי אם ביחידים".

חז"ל (בראשית רבה יב, ט) לימדונו שהעולם כולו נברא בזכותו של אברהם אבינו. כך דרש רבי יהושע בן קרחה את הכתוב בבראשית (ב, ד): "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם" – "בְּהַבְרָאָם" – באברהם, בזכותו של אברהם. ונראה שהדברים מבוססים על מה שנתבאר

6. המהר"ל (נצח ישראל, כז) ביאר שאין הכוונה שבהכרח כל אלפיים השנה תהיינה שנות משיח ותיקון, אלא שבאלפיים שנה אלו בוודאי יבוא העולם לתיקונו ולגילוי משיח.

7. "הנשמה העליונה של האבות, החודרת בישראל בכוחה האלוקי... היא נותנת לאומה כולה את זכות קיומה ומעמדה, בעיקרים היסודיים שהאומה צריכה להיבנות עליהם בתור עם גדול" (עין איה, שבת ה, לה).

לעיל, שמכיוון שאלפיים שנות התורה והתיקון מתחילות מאברהם אבינו, לכן נברא העולם כולו בזכותו של אברהם, שהוא מעמידו ומקיימו של העולם.

במדרש תנחומא (בחקותי, ג) הביאו חז"ל את דרשת רבי אבא: "נתאוה הקדוש ברוך הוא, כשם שיש לו דירה למעלה – שיהא לו כך דירה למטה, שכך הוא אומר לאדם הראשון: אם זכית, כשם שאני מלך על העליונים – כך אני עושה אותך מלך על התחתונים... והוא לא עשה כן, אלא כיון שחטא, סילק שכינתו ממנו".

ייעודו של אדם הראשון היה ליצור מקום לשכינה במציאות התחתונה. אילו עשה כן, היה זוכה שיעשה אותו הקדוש ברוך הוא למלך הברואים כולם, ולא היה לו מעליו אלא ה' אלוקיו⁸.

אך תחת זה מעלו האדם ואשתו בתפקידם ולא היו ישרים עם בוראם וחשבו שדווקא בעוברהם על רצון ה' יזכו ליותר (בראשית ג, ו): "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל, וְכִי תֹאֲנֶה הוּא לְעֵינַיִם, וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל – וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתֵּתֶן גַּם לְאִישָׁהּ עִמָּה, וַיֹּאכַל".

האדם קלקל את מעשיו ואת המציאות כולה. עליו אמר קהלת (ז, כט): "אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יֶשֶׁר, וְהִמָּה בִקְשׁוֹ חֲשֹׁבוֹנוֹת רַבִּים". הבורא יתברך ברא את האדם בישרות, אך האדם ואשתו חיפשו אחר החשבונות הרבים, משום שעלה על דעתם שהם עדיפים ממצוות ה'. בחטא זה בגד האדם בייעודו וגרם נפילה לו ולעולם כולו.

גם הדורות שבאו אחר אדם הראשון הוסיפו ללכת בדרך זו והתרחקו מה', עד שלא הכירו כלל שיש בורא לעולם, מלבד יחידי יחידים, וכדברי הרמב"ם (הלכות ע"ז א, ב): "צור העולמים, לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו, אלא יחידים בעולם... ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל".

כך התגלגל העולם עד שבא אברהם אבינו, "עמודו של עולם" (שם), המעמיד ונותן לעולם את ערכו וקיומו מחדש – "שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל עליו שכר כולם" (אבות ה, ב). וכן אמרו חז"ל במדרש (בראשית רבה כב, ו), שהיצר הרע היה מאבד דורות שלמים – דור אנוש, דור הפלגה ודור המבול. "כיון שעמד אברהם אבינו וראה שאין בו תוחלת, התחיל מכתתו, הדא הוא דכתיב (תהלים פט, כד): 'וְכִתּוֹתֵי מִפְּנֵי צָרָיו, וּמִשְׁנָאֵיו אֲגוֹף'".

אף שאברהם אבינו נולד לתרח, הוא חיפש בעצמו את האמת והיושר, ולא נח ושקט עד שהגיע להכרה שיש בורא לעולם⁹. ומשהגיע אברהם להכרה זו, היא מילאה את כל חייו,

8. וכפי ההגדרה ההלכתית למלך ישראל, כמבואר במשנה (הוריות ג, א): "הנשיא – זה המלך, שנאמר (ויקרא ד, כב): 'וְעִשָּׂה אֶחָת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֱלֹהָיו' – נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו".

9. "אמר רבי יצחק: משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג! הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה! כך, לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג! הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: אני הוא בעל העולם!" (בראשית רבה לט, א).

עד שראה את ייעוד חייו בהנחלתה לעולם כולו: "כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאֵלֹה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך, כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים... והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אֵלֹה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד" (רמב"ם, הלכות ע"ז א, ג).

אין מדובר במהלך פרטי של אברהם, אלא במהלך כלל־עולמי, שהתחזק כאשר אברהם, בצו ה', עלה לארץ ישראל (שם): "והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען, והוא קורא, שנאמר (בראשית כא, לג): 'וַיִּקְרָא שֵׁם ה' אֱלֹהִים עֹלָם'. וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת. עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות, והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה".

את מהלך תיקון העולם שהתחיל אברהם אבינו, המשיך יצחק בנו, ואחריו יעקב (רמב"ם דלעיל): "והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר. ויצחק הודיע ליעקב ומינהו ללמד, וישב מלמד ומחזיק כל הגלויים אליו, ויעקב אבינו למד בניו כולם... והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובגלויים עליהם, ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה' ¹⁰".

הקמת האומה הייתה תכלית שאיפתם של האבות (מורה הנבוכים ג, נא): "כי תכלית כונתם כל ימי חייהם – להמציא אומה שתדע ה' ותעבדהו, 'כִּי יִדְעֵתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בִּיתוֹ אַחֲרָיו' (בראשית יח, יט)". ובזה התקיימה ההבטחה לאברהם: "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל", שהוא הגדול באיכותו ומעלתו, והוא שבכוחו להביא את העולם כולו לתיקונו.

ה. כפרת יום הכיפורים בזכות האבות

היכולת לתקן את המציאות היא כוחם של ישראל, ממשיכי דרכם של האבות, וזהו הכוח המתגלה ביום הכיפורים. ואכן, חז"ל קישרו בין כפרת יום הכיפורים לבין האבות הקדושים.

אומרת התורה על עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים (ויקרא טז, ג-ה): "בְּזֹאת יָבֵא אֶהֱרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ – בְּפָר בֶּן בָּקָר לְחֻטָּאת וְאֵיל לְעֹלָה... וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עִזִּים לְחֻטָּאת, וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה". ודרשו חז"ל (ויקרא רבה כא, יא): "פר כנגד אברהם, שנאמר (בראשית יח, ז): 'וְאֵיל הַבָּקָר רֹץ אַבְרָהָם'. ואיל כנגד יצחק, שנקרב תמורתו איל. ושני שעירי עזים כנגד יעקב, שנאמר בו (שם כז, ט): 'וְיִקַּח לִי מִשָּׁם שְׁנֵי גְדֵי עִזִּים'".

10. מטעם, זה בניגוד לבני האדם, שביקשו "חשבונות רבים", האבות הקדושים נקראו: "ישרים", כדברי הגמרא (ע"ז כה, א) על הפסוק (יהושע י, ג): "הֲלֹא הִיא כְּתוּבָה עַל סֵפֶר הַיְּשָׁר" – "זה ספר אברהם, יצחק ויעקב, שנקראו ישרים, שנאמר (במדבר כג, י): 'תָּמַת נַפְשֵׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל'". ועיין בהקדמת "העמק דבר" לחומש בראשית בעניין זה, ובמה שכתבנו בדרוש ב לר"ה ובדרוש ז לשבועות.

ה"כלי יקר" (ויקרא טז, כ) כתב שכניסת הכהן הגדול לפני ולפנים, והמדרגה המיוחדת שזכה לה בעקבות כניסה זו – אף הן בזכות האבות, וביאר כיצד לכל אב יש רמז וקשר ליום הכיפורים: "מה שאמר: 'וְאֵל הַבֶּקֶר רֵץ אֲבֹרָה' – סובר מדרש זה, שהיה ביום כיפור, כי גם חז"ל (פרקי דרבי אליעזר, כט) דרשו: 'בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה נִמּוֹל אֲבֹרָה' (בראשית יז, כו) – שנימול ביום כיפור. ואיל של יצחק, יש במדרש שהיה המעשה ההוא (-העקדה) ביום כיפור... ושני שעירים של יעקב, אמרו במדרש (בראשית רבה סה, יד): 'שְׁנֵי גִדֵּי עֲזִים טָבִים' – טובים לך וטובים לבניך, טובים לך – שעל ידיהם תקבל הברכות, וטובים לבניך – שעל ידיהם מתכפר להם ביום כיפור, ומאז הובטח יעקב על כפרת יום קדוש זה על ידי שני שעירים".

כשם שנתבאר לעיל שיום הכיפורים מעמיד ומקיים את העולם, ולכן הוא שייך לשלושת עמודי העולם של תורה, עבודה וגמילות חסדים – כך האבות הקדושים, מתקני העולם, קשורים אף הם לעמודי העולם האלה. ונראה שכנגד כל אב ישנו עמוד אחד העומד בזכותו¹¹:

אברהם אבינו הוא כנגד עמוד גמילות חסדים, וכפי שנאמר (מכה ז, כ): "חֶסֶד לְאַבְרָהָם". אברהם הקורא בשם ה' ומלמד את הבריות על בורא העולם מחבר קריאה זו למידת החסד (בראשית כא, לג): "וַיִּטֵּעַ אֶשֶׁל בְּבֵאֵר שְׁבַע וַיִּקְרָא שְׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם" – "רב ושמואל, חד אמר: פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה, וחד אמר: פונדק לאכסניא, ובו כל מיני פירות" (רש"י, שם).

כל מעשיו של אברהם היו מכוונים לקדש שם שמייים: "על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקדוש ברוך הוא אֵלֹהֵהוּ לְכָל הָעוֹלָם. לאחר שאוכלים ושותים, אומר להם: ברכו למי שאכלתם משלו, סבורים אתם שמשלי אכלתם? משל מי שאמר והיה העולם אכלתם!" (שם).

אברהם הנחיל מידה זו לכל זרעו אחריו, והיא אחד מסימני ההיכר שלנו (יבמות עט, א): "שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים... דכתיב: 'לִמְעַן אֲשֶׁר יִצְוָה אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דְרָוֶה ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט'".

מִן הָרִאשִׁי קוֹק צ"ל (אורות ישראל א, ד) ביאר שתכונה זו היא נקודת היסוד של האומה הישראלית שהחלה באברהם ועברה לבניו ולכלל האומה: "עצמות החפץ של היות טוב לכל, בלא שום הגבלה בעולם כלל, בין בכמות הניטבים ובין באיכותו של הטוב – זהו הגרעין הפנימי של מהות נשמתה של כנסת ישראל, זאת היא ירושתה ונחלת אבותיה"¹².

יצחק אבינו הוא כנגד עמוד העבודה. העבודה היא עבודת הקורבנות, שתכליתה להביא את האדם לחוש שהוא מקריב את נפשו לה'. כך ביאר הרמב"ן (ויקרא א, ט) את עניינו של הקורבן: "כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאֵלֹהֵיוּ בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו, וישרף גופו, לולא חסד הבורא, שלקח ממנו תמורה, וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו,

11. עניין זה התבאר גם בדרוש ה לאלול – "תשובה, תפילה וצדקה".

12. עיין בעולת ראה ב, עמ' רסד, ובמה שכתבנו בדרוש ז לפסח – "יצאו ברכוש גדול", סעיף ח.

נפש תחת נפש". בדרך זו האדם מתקרב אל ה': "והוא על ידי הקרבן, כי על כן יקרא כה, על שם שמתקרב בעליו אל ה'" (אלשיך, ויקרא א, א).

לפני מעשה העקדה התנהל דו־שיח בין יצחק וישמעאל, שהיה הבסיס לעקדה: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (בראשית כב, א) – אחר דבריו של ישמעאל, שהיה מתפאר על יצחק, שכל בן שלש עשרה שנה ולא מיחה. אמר לו יצחק: באבר אחד אתה מיראני? אילו אמר לי הקדוש ברוך הוא: זבח עצמך לפני – לא הייתי מעכב! (רש"י, שם). יצחק אבינו שייך כל כולו למדרגת העבודה. העבודה אינו מסתכמת אצלו בהקרבת קורבנות – אלא הוא היה מוכן למסור את נפשו שלו לה'.

לכאורה, אומנם כך היה רצונו של יצחק, אך לבסוף רצון זה לא יצא לפועל, ויצחק לא עלה לעולה, אלא אברהם הביא קורבן במקומו – "וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ" (בראשית כב, יג)!

אולם, התורה מדגישה בסוף דבריה: "תַּחַת בְּנוֹ". כלומר, קורבן זה היה ממש המשך להקרבת יצחק וההוצאה לפועל של מדרגה עליונה זו, ורק למעשה היה האיל תחת יצחק. כך ביאר מרן הרא"ה קוק זצ"ל (עולת ראיה א, עמ' צד): "וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ" – ככל אותו החזון, וככל אותו עַז האהבה האֱלֹהִית אשר התלקחה בלבבו, בהיותו מוכן לפעל הקרבת בנו – באותה המדה עצמה העלה את האיל... באותו כח התם וההתעלות הפנימית ממש, תחת בנו. על כל עבודה שעבד, אמר: 'יהי רצון כאילו נעשה בבני'".

גם הרב יעקב משה חרל"פ (מי מרום ה, נה) ביאר זאת בדרך דומה: "כל דבר חכמה שבא מן העליונים מבקש לו אחיזה במעשה. כל זמן שאיננו מגיע לכלל מעשה, לא השלים עדיין את חפצו להעלות את המעשה למדרגת רוחניות מלאה... משום כך לא נתקררה דעתו של אברהם אבינו כאשר לא זכה לקיים את המצוה הזו, להעלות את בנו על גבי המזבח, עד שראה איל אחר נאחז בסבך בקרניו, והעלהו לעולה תחת בנו. צייר אברהם שהאיל הוא בנו, וברוב געגועיו ואהבתו לבנו, שחט את האיל והעלהו לעולה".

מדרגת יצחק אבינו נחקקה בהר המוריה, ומאז לא ירד ממנה כל חייו, ולכן זיכרונו של יצחק נמצא תמיד לפני המקום¹³.

יעקב אבינו הוא מידת התפארת, הבאה כנגד עמוד התורה, וכפי שנאמר (מיכה ז, כ): "תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב", וזו התורה, הנקראת אמת, כדברי הגמרא בברכות (ה, ב): "אמת – זו תורה, שנאמר (משלי כג, כג): 'אֱמֶת קִנְה וְאֵל תִּמְכֹּר'". ולכן יעקב הוא 'אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהֲלִים" (בראשית כה, כז), אוהלי התורה של שם ועבר (בראשית רבה סג, י).

כל אחד מהאבות בונה באופן מיוחד אחד מעמודי העולם, ושלושתם יחד בונים את בית ישראל, שתקון העולם עומד עליהם.

ו. זכות המילה

לעיל הזכרנו בשם ה"כלי יקר" את דברי חז"ל במדרש (פרקי דרבי אליעזר, כט), שמילתו של אברהם אבינו הייתה ביום הכיפורים. נביא את הדברים מהמדרש עצמו, הנסובים על הכתוב: "בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה נִמּוֹל אֲבְרָהָם" – "אתיא 'עצם' 'עצם' מיום הכיפורים, מה להלן (ויקרא כג, כח): 'וְכָל מְלֹאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה, כִּי יוֹם כִּפּוּרִים הוּא' – שביום הכפורים נמול אברהם. וכל שנה ושנה הקדוש ברוך הוא רואה דם הברית של מילה של אברהם אבינו, ומכפר על כל עונותינו, שְׁנָאָמַר: 'כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם'."

אך דבר זה מצריך ביאור: מה הקשר בין מילת אברהם – ליום הכיפורים?

לעיל נתבאר שתיקון העולם היה צריך לבוא על ידי אדם הראשון, אך האדם נפל בחטאו. ובאמת, חז"ל אומרים כי אדם הראשון נברא מהול בקדושה ורחוק מן החטא (אבות דרבי נתן, ב), אך לאחר מכן חטא, ומשך בעורלתו (סנהדרין לח, ב).

העורלה שייכת לטומאת הגוף, והיא עושה את האדם אטום¹⁴ מלשמוע את דבר ה' ולחיות את העולם הרוחני, ואילו המילה מסירה את העורלה ונעשית בסיס לתיקונו של עולם. מטעם זה מעשה המילה של אברהם הוא תיקון לחטאו של האדם, והוא הבסיס לבניית עולם התיקון.

בתחילת שליחותו קיבל אברהם אבינו ציווי לעזוב את ארצו וללכת לארץ ישראל, ושם יזכה בזרע גדול: "לָךְ לָךְ מֵאַרְצָהּ וּמִמּוֹלְדֶתָהּ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךְ – וְאָעֲשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל" (בראשית יב, א-ב). שני עניינים אלו קשורים ומחוברים, מכיוון שתיקון העולם יכול לבוא רק דרך זרע הקודש ורק בארץ הקדושה. לכן, בציווי על ברית המילה, שהיא תחילת תיקון העולם בפועל, אברהם מקבל הבטחה חדשה על שני עניינים אלו (שם יז, ו-ח): "וְהִפְרֵיתִי אִתְּךָ בְּמֵאֵד מְאֹד וְנָתַתִּיךָ לְגוֹיִם, וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ... וְנָתַתִּי לָךְ וּלְיִצְחָקְךָ אֶחָדֶיךָ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיךָ, אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן, לְאַחֲזָתָהּ עוֹלָם, וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים".

ייתכן שמטעם זה מתחילה פרשיית המילה בהתגלות שם ה' המיוחד לה – "אֲנִי אֶל־שְׁדִי, הַתְהַלֵּךְ לְפָנַי וְהָיָה תָמִים" (שם שם, א). עולם התווה והקלקול שייך לבחינת העורלה, ואילו ברית המילה היא הבסיס לתכלית העליונה של זרע אברהם – תיקון עולם במלכות שדי.

חז"ל מתארים במדרש תנחומא (תזריע, ה), שכאשר בא טורנוסרופוס הרשע להקשות על רבי עקיבא מדוע אנו משנים מטבע הבריה ומלים, השיב לו רבי עקיבא שתפקיד האדם לתקן את הבריה, וכשם שאנו לוקחים את החיטים ועושים מהן לחם – כך אנו צריכים לתקן את הטבע הערל ולמול. נמצא שהמילה שייכת לעולם התיקון.

14. "כל לשון ערלה אני אומר שהוא אטום" (רש"י, שמות ו, יב).

בברית המילה זכה אברהם להגיע לשלמותו ולקנות את מדרגת התמימות – "הַתְּהִלָּה לְפָנֵי יְהוָה תָּמִיד". ה"תם" הוא השלם¹⁵, העוזב את ה"חשבוניות הרבים" של בני האדם והולך בתמימות ויושר אחר רצון ה'.

אברהם מל את יצחק בנו בן שמונת ימים. משמעות גיל זה היא, שאצל יצחק, כוח המילה אינו תלוי בבחירתו החופשית, אלא הוא חלק מעצם מציאותו ומתחילתו ברייתו.

יצחק מסר כוח זה ליעקב, והוא כבר זכה להיוולד מהול כמו אדם הראשון (אבות דרבי נתן, ב), ומדרגת התמימות והשלמות היא מדרגת חייו – "אִישׁ תָּם יֵשֵׁב אֲהָלִים". לכן אמרו חז"ל (ב"מ פד, א) שיופיו של יעקב אבינו היה כעין יופיו של אדם הראשון שלפני החטא.

ומכוחם של האבות הקדושים, שייכים כל ישראל לברית המילה – "וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר – אֶתָּה וְזַרְעָךָ אַחֲרַיָּךְ לְדֹרֹתֶם" (בראשית יז, ט). וכן אמרו חז"ל להלכה (משנה, נדרים ג, יא) שהנודר מנימולים, אסור בכל ישראל – ואפילו מהערלים שבהם, מכיוון שהמילה היא מהותם הפנימית של ישראל. ומכוח המילה ישראל גם מצווים על מדרגת התמימות – "תָּמִיד תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יח, יג). המילה והתמימות של ישראל הן הכוח שעיצבו הם יכולים לתקן את העולם.

נמצא שמעשה המילה של אברהם אבינו שייך בקשר ישיר ליום הכיפורים, מכיוון שכל יכולת התיקון שלנו תלויה בו, ומכוח המילה אנו מקבלים כוחות לתקן את העולם כולו.

ז. שעיר המשתלח

עניין מרכזי בכפרת יום הכיפורים הוא שליחת שעיר המשתלח למדבר (ויקרא טז, כב): "וַיִּנְשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם אֶל אֶרֶץ גִּזְרָה, וַיִּשְׁלַח אֶת הַשָּׂעִיר בְּמִדְבָּר"¹⁶.

במדרש (בראשית רבה סה, טו) מבואר שכפרה זו קשורה ליחס שבין יעקב ועשו: "וַיִּנְשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו – זה עשו, שנאמר (בראשית כז, יא): 'הֵן עֲשׂוֹ אֹחִי אִישׁ שָׂעִר'. אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם – עוונות תם, שנאמר: 'וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם'". עשו נושא עליו את עוונות יעקב, ומתוך כך השעיר מכפר על ישראל. אך צריך ביאור מדוע הדבר כן, ומה לעשו מעוונותיהם של ישראל.

ישראל הם ממשיכי דרכו של יעקב איש התם יושב האוהלים. מכיוון שישראל תמימים במהותם ושלמים בנפשם, הרי שרצונם הפנימי הוא לעשות רצון בוראם כדרך שעשו אבותיהם¹⁷. אלא שיש לכך מעכב, והוא השעבוד של ישראל לעשו ולשאר המלכויות: "רבון

15. כדברי המשנה (נדרים ג, יא): "גדולה מילה, שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם – עד שמל, שנאמר: 'הַתְּהִלָּה לְפָנֵי יְהוָה תָּמִיד'". וגם אונקלוס תרגם את המילים: "וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם" – "ויעקב גבר שלים".

16. ועיין גם בדרוש ז – "שעיר המשתלח וכפרת כלל ישראל".

17. "לפיכך חייב אדם לומר: אימתי יגיעו מעשי כמעשה אברהם, יצחק ויעקב" (ילקוט שמעוני תורה, תתל).

העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? – שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם" (ברכות יז, א). כוחו של עשו הוא המסיט ומדיח את ישראל מיושרם ותמימותם ואינו מאפשר להם לנצח את ה"שאור שבעיסה", הוא היצר הרע (רש"י, שם).

עשו הוא "איש שעיר", ואילו יעקב "איש חלק" (בראשית כז, יא). חילוק זה איננו מקרי, אלא יש בו צד עמוק ומהותי. השערות אינן נצרכות לקיומו של הגוף, אלא הן מותרות שבגוף (יערות דבש א, ו), ולכן הן ביטוי לדרכו של עשו, המחפש את המותרות והנאות העולם הזה. זו היא דרכם של הגויים, האוטמים עצמם לדבר ה' ולמציאות הבורא.

משום כך, בניגוד לישראל, הנחשבים תמיד לנימולים, הגויים נחשבים לערלים במהותם. וכפי שהבאנו, שהנודר מהנימולים, אסור בכל ישראל, גם מאלו שלא נימולו – כך הנודר מערלים, אסור בכל הגויים, גם מאלו שנימולו, מפני שהם ערלים במהותם – "שאינ הערלה קרויה אלא לשם עכו"ם, שנאמר (ירמיהו ט, כה): 'כִּי כָל הַגּוֹיִם עֲרִלִים, וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל עֲרִלִי לִב' (משנה, נדרים ג, יא).

בהמשך המדרש (בראשית רבה סה, טו) העומד על ההבדל שבין יעקב לעשו העלו חז"ל משל: "משל לקוּוֹץ (-בעל שער) וקרח שהיו עומדין על שפת הגורן, ועלה המוץ בקוּוֹץ ונסתבך בשערו. עלה המוץ בקרח, ונתן ידו על ראשו והעבירו. כך עשו הרשע מתלכלך בעונות כל ימות השנה, ואין לו במה יכפר. אבל יעקב מתלכלך בעונות כל ימות השנה, ובא יום הכפורים, ויש לו במה יכפר".

עשו מלא "שער", וכשהמוץ מסתבך בשערותיו, הוא אינו יכול להסירו. אך יעקב הוא איש "חלק", שבמהותו הוא פשוט וישר לפני האלוקים וחפץ ללכת בדרכיו ולעשות רצונו, ולכן גם אם עולה המוץ בשערו, מדובר בלכלוך זמני ומקרי, ולכן אפשר להסירו בנקל, מפני שהקלוקל אינו עצמי לו, ומגיע יום הכיפורים ומכפר על ישראל.

חז"ל (שבת פח, א) מספרים שפעם אחת שקע רבא בלימודו כל כך עד שלא שם לב שהחל דם לטפטף מאצבעות ידיו, משום שישב עליהן בלי משים. ראהו מין אחד ולגלג עליו: "עמא פזיזא דקדמיתו פומיכו לאודניכו! אכתי בפחזותייכו קיימיתו ברישא! איבעיא לכו למשמע, אי מציתו – קבליתו, ואי לא – לא קבליתו". לטענת אותו המין, קודם היו צריכים ישראל לשמוע מה הקדוש ברוך הוא תובע מהם בתורתו, ורק אחר כך להחליט אם ברצונם לקבל אותה אם לאו, ולא לנהוג בפזיזות ולהקדים "נעשה" ל"נשמע".

ענה לו רבא: "אנן, דסגינן בשלימותא, כתיב בן (משלי יא, ג): 'תִּמְתְּ יִשְׂרָאֵל תִּנְחָם'. הנך אינשי, דסגן בעלילותא, כתיב בהו (שם): 'וְסִלְף בּוֹגְדִים יִשְׁדֹּם'". ישראל שייכים לתמימות והישרות, זו מהותם, ועל שם כך הם נקראים: "ישר-אל", שהם ישרים עם הא-ל. אנו איננו עושים חשבונות מול דבר ה', אלא מנסים להעמיד את חיינו לפי רצונו. אך הגויים אינם

עושים כך. הנהגת הגויים, המקדימים "נשמע" ל"נעשה", הנראית הנהגה הגיונית וטבעית, אינה אלא בגידה בבוא ובמלכות שמייים¹⁸.

לכן ביום הכיפורים אנו שמים את כל עוונות ישראל על ראש השעיר, מחזירים את העוונות לשורשם ומשליכים את השעיר הרחק מאיתנו, למקום המדבר והשממה. בכך אנו מסירים מאיתנו את הקשר והחיבור לעשו ולשעיר וזוכים לכפרה ותיקון. תיקון זה הוא הכרחי כדי שנוכל לתקן את העולם כולו על ידי לקיחת השעיר השני והקרבתו לה'.

שמא מטעם זה קשורים שני השעירים זה לזה¹⁹ – מכיוון שרק מתוך שילוח השעיר לעזאזל והרחיקוק ממדרגת עשו, אפשר לבוא אל השעיר לה' ולתקן עולם במלכות שדי.

החילוק בין השעיר לה', המבטא את קדושת ישראל – לבין השעיר לעזאזל, המבטא את טומאת העמים, נקבע על ידי גורל. ולכאורה יש לתמוה שדבר עקרוני ויסודי כל כך ייקבע על ידי מציאות שרירותית של גורל!

אלא שהגורל הוא ביטוי לרצון האלוהי שמעבר לטעמים וסיבות מסוימות²⁰, ומשמעות הדבר היא שההבדל שבין קדושת ישראל לבין טומאת העמים אינה מתחילה רק ממעשיהם הטובים של ישראל – אלא מגזרה אלוהית עמוקה.

וכן כתב בספר "בני יששכר" (תשרי ו, יג), בשם בעל ה"תניא", שהשעירים נקבעים דווקא על פי הגורל: "כי גורל הוא באין טעם, כעין אין טעם בבחירה". כשם שגורל איננו משום מעשה כזה או אחר, כך ההבדלה שבין ישראל לעמים אינה תלויה במעשיהם.

הוא מוסיף ואומר כי "כשעלה ברצונו יתברך שמו לברוא העולם, ישראל עלו במחשבה, 'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים' (בראשית א, א), בשביל ישראל שנקראו ראשית" (רש"י, שם). כלומר, בחירת ישראל שייכת לעצם מעשה הבריאה, וכשם שברא הקדוש ברוך הוא את העולם, לא מפני סיבה צדדית כלשהי, אלא רק מפני שכך היה רצונו – כך גם בחירתם של ישראל איננה תלויה בדבר.

מכאן נלמד שגם גאולתם של ישראל אינה תלויה בדבר, מלבד רצונו יתברך, ולכן "אין לבקש טעם למה הוא יתברך שמו מתחסד עמהם להושיעם ולגאלם – כיון שהם ברצון, ואין טעם ברצון"²¹.

18. רמז לדבר: המילה בגד נראית ישרה ומסודרת לפי סדר א-ב, אך חסרה בה האות א', המסמלת את האחד, "אלופו של עולם", שהוא המקור לכל הסדר, ובלי אות זו, הסדר כולו אינו אלא בגידה.

19. "שני שעירי יום הכפורים, מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקחתן כאחד" (משנה, יומא ו, א).

20. "וכעין שהיה הבירור בשעירים על ידי הגורל שהוא מה', כמו שנאמר (משלי טו, לג): 'בְּחִיק יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל, וּמִה' כָּל מִשְׁפָּטוֹ'" (רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק וישלח, ד).

21. המהר"ל (נצח ישראל, יא) האריך וביאר יסוד זה, שהבחירה בישראל אינה תלויה בצדקתם ובמעשיהם הטובים, אלא היא בחירה נצחית.

דרוש ו דין הבינוני



א. יום כפרה לבינוני

יש בתחילת השנה שני ימים של דין – ראש השנה ויום הכיפורים. הגמרא במסכת ראש השנה (טז, ב) מבארת את היחס שבין שני הימים האלה: "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה: אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים. רשעים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה. תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים; זכו – נכתבין לחיים, לא זכו – נכתבין למיתה".

בראש השנה נכתבים ה"ספרים"¹. הצדיקים הגמורים נכתבים ונחתמים בו ביום לחיים, ואילו הרשעים נכתבים ונחתמים בו ביום למיתה². דינם של הבינונים תלוי ועומד עד יום הכיפורים: אם זכו עד אז – נחתמים לחיים, ואם לאו – נחתמו למיתה.

גם הרמב"ם (הלכות תשובה ג, א) כתב כן, על פי דברי הגמרא: "וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו – כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק – נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע – נחתם למיתה, והבינוני – תולין אותו עד יום הכפורים: אם עשה תשובה – נחתם לחיים, ואם לאו – נחתם למיתה".

לדרך זו יוצא, שכל עניינו של יום הכיפורים מיועד רק בעבור הבינונים. והדבר מצריך ביאור, הלוא הרמב"ם (שם ג, א) עצמו הגדיר מיהו הצדיק, מיהו הרשע ומיהו הבינוני: "כל אחד ואחד מבני האדם, יש לו זכיות ועונות. מי שזכיותיו יתירות על עונותיו – צדיק, ומי שעונותיו יתירות על זכיותיו – רשע, מחצה למחצה – בינוני".

1. "ענין פתיחת הספרים נאמר לפי הדומה על דרך המשל בענין השגחתו ברוך הוא עליהם. כדי שיכנסו הדברים באזני השומעים, ידברו רבותינו לעולם כמורגל בבני אדם" (ספר החינוך, שיא).
2. מטעם זה כתב המג"א (או"ח תקפב, ס"ק ח) שאין לברך רק: "לשנה הבאה תכתב", כלשונו של הרמ"א (שם, ט), אלא יש להוסיף: "תכתב ותחתם", כי כל אחד צריך להחזיק את חברו לצדיק, שכבר בראש השנה ייחתם לחיים. וב"חיי אדם" (חלק ב-ג קלט, ה) הוסיף: "תכתב ותחתם לאלתר לחיים טובים".

לדרך זו, הבינוני הוא מי שזכויותיו ועוונותיו שווים, ויש לתמוה: הלוא כל אדם עושה מצוות רבות, וכנגדן גם עבירות רבות³, מהו אפוא הסיכוי שיהיה לאדם בדיוק מחצה מצוות ומחצה עבירות? הייתכן שרק בשביל מקרה נדיר כזה קיים יום הכיפורים?! לכאורה, יוצא לפי זה, שהיום הנשגב הזה – אין לו ערך ומשמעות כלל, אלא רק בעבור כמה אנשים ספורים בעולם כולו!

היה אפשר ליישב על פי דברי הרמב"ם (שם שם, ב), שחשבון המצוות והעבירות אינו לפי חשבון בני אדם, אלא רק לפי דעת ה', ויש מצווה ששקולה כנגד כמה עבירות, ולהפך. לדרך זו, מספר המצוות והעבירות אינו טכני, ובני אדם אינם יכולים לחשב אותו, אלא הוא שיקול מהותי ופנימי, שרק הקדוש ברוך הוא יכול לשקול.

אולם, גם לאחר הבנת יסוד זה, סוף סוף יום הכיפורים שייך ונצרך רק לאנשים מסוימים מאוד, שיצא חשבונם – בידי שמיים – בדיוק מחצה מצוות ומחצה עבירות!

"ספר החינוך" (מצוה שיא) ביאר בדרך אחרת את גדרם של הצדיקים, הרשעים והבינונים לעניין זה. לדבריו, הצדיקים שנחתמים כבר בראש השנה הם אנשים שלא חטאו כלל, הרשעים הם אנשים שחייבים לגמרי, ואין להם שום זכות שתגן עליהם, וכל שאר האנשים, שיש להם גם מצוות וגם עבירות, הם הבינוניים, התלויים עד יום הכיפורים. לדרך זו, רוב בני האדם הם אותם בינוניים שיש בידם גם מצוות וגם עבירות, ויום הכיפורים נועד בעיקר בעבורם.

גם ה"פני יהושע" (ר"ה טז, ב) הביא בתחילה את פירושו של הרמב"ם, שהבינוני בעניין זה הוא מי שיש לו מחצה זכויות ומחצה עוונות, והקשה על כך: "דוחק לפרש כן, דכל ענין דתלויין ועומדין עד יום הכיפורים לא יזדמן אלא במחצה על מחצה ממש – דהוא מלתא דלא שכיחא!".

בעקבות קושייתו, פירש ה"פני יהושע" על פי דרכו של "ספר החינוך": "לכך היה נראה לי לפרש, דבינונים דהכא איירי במדת רוב בני אדם, שיש להן זכויות ועוונות. והיינו כדאמר רב, שלהי ברכות (סא, ב): 'כגון אנו בינונים'... לפי זה אתי שפיר מימרא דרבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן, דצדיקים גמורים – היינו שאין בהם עוונות כלל, ומשום הכי נחתמין לאלתר לחיים, בין בעולם הזה ובין בעולם הבא. ורשעים גמורים – היינו שאין בהם זכויות כלל, משום הכי נחתמין לאלתר למיתה, בין בעולם הזה ובין בעולם הבא. מה שאין כן הבינונים, שיש להם זכויות ועוונות, והיא מדת רוב בני האדם".

לדרכם של "ספר החינוך" וה"פני יהושע", עניינו של יום הכיפורים מיושב מאוד ומקיף את רוב בני האדם, שיש להם גם מצוות וגם עבירות, ומעטים הם בני האדם הנחתמים בראש השנה משום שאין להם כל עבירות או מצוות.

3. עיין "חיי אדם" שם, קמג.

אולם, הרמב"ם בתחילת הפרק כתב, שלכל בני האדם ישנם זכויות ועוונות, ומדבריו נראה שאין מי שיימלט מגדר זה. ואכן, אפשר להביא סימוכין לדבריו:

מצד אחד, אין צדיק שלא יחטא כלל בעולם הזה, וכדברי קהלת (ז, כ): "כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחַטָּא". גם לצדיק יש בהכרח ירידות ונפילות ממצבו, מפני שגם ה"צדיק" נמצא "בְּאֶרֶץ" ובגוף, ולכן בהכרח "יִחַטָּא"⁴. כך עולה מהגמרא בסנהדרין (מו, ב), שגם הצדיקים נקברים – משום שאף הם זקוקים לכפרה, מפני שגם בהם מצוי החטא, כמבואר בדברי קהלת⁵.

מצד שני, את הכתוב בשיר השירים (ד, ג): "כָּפַלְח הָרְמוֹן רִקְתָּךְ", דרשו חז"ל (ברכות נו, א): "אפילו ריקנני שבך מלאים מצות כרמוני", ומבואר מכאן שגם לרשעים בישראל ישנן מצוות רבות.

לכן נראה שלדעת הרמב"ם אי אפשר להגדיר צדיק, בינוני ורשע, לפי ההגדרה המוחלטת, של אפס מצוות או עבירות, כי לעולם יש לכל אדם בישראל גם מצוות וגם עבירות.

ב. מי הוא הבינוני

מכיון שהרמב"ם לא קיבל את הגדרת "ספר החינוך" וה"פני יהושע" בגדר צדיק, רשע ובינוני, ולדבריו, הבינוני הוא מי שזכויותיו וחובותיו שוות – חוזרת השאלה למקומה: גדר "בינוני" מתאים לכאורה רק לאנשים מעטים מאוד, ולא מסתבר כלל שיום הכיפורים, הגדול והנשגב, נועד רק למתי מעט – ולא לרוב רובו של עם ישראל!

עוד יש לתמוה בדברי הרמב"ם, שבדברי הגמרא מבואר שהבינוני, אם זכה – נחתם לחיים, ואם לא זכה – נחתם למיתה. היה אפשר להבין שזכות זו תלויה בריבוי מצוות על פני העבירות, וכשם שגדר הבינוני נובע מהיחס שבין המצוות לעבירות – כך חתימתו לחיים תלויה בזה, ודי שיעשה יותר מצוות מעבירות כדי להיקרא צדיק ולהיחתם לחיים.

אולם, הרמב"ם התנה את חתימתו של הבינוני לחיים בכך שיעשה תשובה, ולדבריו, אם יעשה תשובה – ייחתם לחיים, ואם לאו – ייחתם למיתה. נראה מדבריו שאפילו אם יעשה הבינוני יותר מצוות מעבירות – לא די לו בכך, אלא הוא חייב דווקא תשובה, וקשה: מדוע הדין כן?

4. "גם הצדיק גמור, שמימיו לא עשה שום מעשה אשר לא טובה, ולא שח מימיו שום שיחה קלה אשר לא טובה, ח"ו – עם כל זה, כמעט בלתי אפשר כלל שמעשיו הטובים עצמם כל ימי חייו יהיו כלם בשלימות האמיתי לגמרי, ולא יהיה אפילו באחת מהנה שום חסרון ופגם כלל. וזה שאמר הכתוב: 'כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בְּאֶרֶץ...' – רוצה לומר שאי אפשר שלא יהיה על כל פנים קצת חסרון במעשה הטוב עצמה שעושה. כי 'חטא' פירושו – חסרון, כידוע" (נפש החיים א, ו הערה).

5. ואומנם מצאנו (שבת נה, ב) שהיו ארבעה שמתו בלא חטא, "בעטיו של נחש", אך ביאר "נפש החיים" (שם), שאף שלא היה להם חטא באופן אישי ופרטי, עם כל זה – "הוצרכו למיתה מחמת התעורבות הראשון של הרע על ידי חטא אדם הראשון מעצת הנחש".

בספר "תולדות יעקב יוסף" (פרשת מצורע) כתב בביאור עניין זה: "בענין יום הכפורים, שהוא מיוחד לשנה לשוב בו בעשרת ימי תשובה, ומי שהיה בינוני בראש השנה ולא שב עד יום הכפורים – הרי הוא דוחה התשובה מעליו – ונחשב זה לעון, כמו שאמר הרמב"ם הנ"ל, ובזה מכריע לחוב, ונכתב למיתה".

לדבריו, עשרת ימי תשובה, ששיאם ביום הכיפורים, הם ימים המיוחדים לתשובה, ובהם הקדוש ברוך הוא מסייע לאדם לחזור, וכדברי המדרש (שיר השירים רבה ה, ב): "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני, פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט – ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרניות נכנסות בו".

אנו נדרשים לעשות רק פתח קטן מצידנו, והקדוש ברוך הוא מתחייב לפתוח לנו פתחים גדולים של שפע וברכה⁶. אולם, אדם שעוברים עליו ימי הוד אלו, והוא מתעלם מהם ואינו שב בתשובה – זהו עצמו העוון הגדול שגורם לו להתחייב מיתה על שאר מעשיו! ולכן כתב הרמב"ם שלא די לבינוני בעשיית מצוות ומעשים טובים – אלא הוא חייב לעשות תשובה.

כך ביאר גם ה"שם משמואל" (ר"ה, תרע"א, יום ב, ד"ה: "בגמרא"): "מפני מה כשלא זכו יצאו מכלל בינונים, והכריעה כף החובה – אף שלא חטאו עוד? הענין, דהנה, עשרת ימי תשובה הם כנגד עשרה עומקים שבלב, ובכל פעם נתעורר העומק היותר פנימי... ואם עברו עליו עשרת ימי תשובה, ולא נתפעל, ולא נתעוררו אצלו העומקים, ולא עשה תשובה – על כן יצא מכלל הבינונים".

ימי התשובה חייבים לחשוף באדם גילויי עומק של אישיותו ולהביאו לתשובה וקרבת ה'. אך אם לא עשו כן, גם אם הוסיף בכמות המצוות, אך לא השתנה באופן מהותי – אות הוא שכבר ירד אפילו מגדר הבינוניים.

ג. שני היצרים שופטים את הבינוני

שמן נוכל לבאר את דברי הרמב"ם בדרך נוספת, שתישב את שתי השאלות שהצבנו.

הגמרא במסכת ברכות (סא, ב) מגדירה את הצדיק, הרשע והבינוני: "רבי יוסי הגלילי אומר: צדיקים – יצר טוב שופטן, שנאמר (תהלים קט, כב): 'וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי'. רשעים – יצר רע שופטן, שנאמר (שם לו, ב): 'נָאֵם פֶּשַׁע לְרָשָׁע בְּקִרְבִּי לִבִּי, אֵין פֶּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו'. בינונים – זה וזה שופטן, שנאמר (שם קט, לא): 'עֲמַד לַיְמִין אֲבִיוֹן, לְהוֹשִׁיעַ מִשְׁפָּטִי נִפְשׁוֹ'".

6. עוד בעניין תוכן ימים אלו כימי תשובה, והסייעתא דשמיא שיש בהם לתשובה, הגוררת עימה גם חיוב גדול – עיין בדרוש א לחודש אלול.

מבואר בגמרא שהצדיק הוא מי שהיצר הטוב הוא שמנהלו, וכביכול אינו נותן מקום ליצרו הרע. ואילו הרשע הוא מי שהיצר הרע מנהלו, וכביכול אינו נותן מקום ליצר הטוב. ואילו הבינוני הוא מי ששני היצרים מנהלים אותו גם יחד.

אך לכאורה קשה: הלוא נתבאר בשיטת הרמב"ם, שלכל אדם יש גם מצוות וגם עבירות, וכיצד נוכל לומר שהצדיק, יצר הטוב מנהלו – ולא היצר הרע, והרשע להפך? ונראה שאין סתירה בין הדברים:

הצדיק הוא מי שרצונו ומעשיו הם רק הליכה אחר רצון ה', לימוד תורתו וקיום מצוותיו. אכן, לעיתים גם הצדיק נופל בחטא ובחיסרון, מכיוון שגם הוא בארץ ובגוף, וגם מציאותו איננה שלמה. אך רצון הצדיק הוא חד וברור – לקיים את רצון ה' ולהתגבר על יצרו הרע. זו כוונת הגמרא שהיצר הטוב הוא שמנהלו, ואילו היצר הרע אינו צד בעניין ואינו יכול לו, חוץ מלהכשילו במקרה בעבירה כזאת או אחרת.

גם אצל הרשע ישנה הכרעה, אך הפוכה: שליצר הטוב ולקיום דבר ה' ותורתו – אין מקום. הרשע חי את חייו ומנהלם על פי היצר הרע. עשיית רצון עצמו ומילוי תאוותיו הם המנחים את חייו. גם אצלו תיתכן כמובן עשיית מצווה כזאת או אחרת – אך אין זה עיקר אישיותו ורצונו, כי המה מונחים רק על פי הכוונת היצר הרע.

רצונו של הצדיק הוא לטוב, והיצר הטוב קבוע בו, ואילו היצר הרע רק מקרי אצלו, ולכן מן ההכרח הוא שגם באופן מעשי זכויותיו מרובות מעוונותיו. עובדה זו אינה מקרית, שכך יצא לפי מספר המצוות והעבירות שעשה – אלא היא הכרחית לאור אישיותו של הצדיק, ולכן אדם זה נחתם לחיים כבר בראש השנה.

אך הרשע, מכיוון שרצונו להרע ולמלא את תאוותיו, ורצונו הקבוע הוא ביצר הרע, ואילו הטוב אצלו הוא המקרי – לכן הכרחי שיהיו עוונותיו מרובים מזכויותיו, והוא נחתם בראש השנה למיתה⁷.

אצל שני סוגי אנשים אלו, הרצון מגובש וברור, וכל חייהם מונחים לאורו, והם אלו שגזר־דינם כבר נחתם בראש השנה, ואין להם עניין מיוחד ביום הכיפורים.

אך ישנו גדר שלישי – הבינוני, שעליו אומרת הגמרא ששני היצרים שופטים אותו. כמו כל בני האדם, הבינוני נולד בטבעו עם שני היצרים, ושניהם פועלים בו. ומכיוון ששני היצרים

7. רעיון דומה לכך מצאנו במצווה לדון כל אדם לכף זכות (אבות א, 1). ופירש הרמב"ם בפירושו המשנה (שם): "אם היה איש ידוע שהוא צדיק, ומפורסם במעשי הטוב, ונראה לו מעשה שכל תכונותיו יורו על היותו מעשה רע, ואין להכריע בו שהוא מעשה טוב אלא בדוחק רב מאד ובאפשרות רחוקה – צריך לפרש אותו כטוב, והואיל ויש צד אפשרות להיותו טוב... וכן אם היה רשע, ונתפרסמו מעשיו, ואחר כך ראינוהו עושה מעשה שראיותיו כולן מורות שהוא טוב, ובו צד אפשרות רחוקה מאד לרע – צריך להשמר ממנו, ולא להאמין בו טוב, והואיל ויש בו אפשרות לרע... ואם היה בלתי ידוע, והמעשה נוטה אל אחד משני הקצוות – צריך בדרך המעלה שידון לכף זכות, איזה משני הקצוות שתהיה".

פועלים בשווה אצלו, לעיתים היצר הטוב מנצח, ולעיתים היצר הרע מנצח. נמצא שהבינוני הוא מי שיש לו מחצה זכויות ומחצה עוונות – לא מפני שכך יצא במקרה, אלא מפני שזו מהותו של הבינוני, שלא הכריע אם רצונו לקיים את רצון ה' או ללכת אחר שרירות ליבו, ולכן לעולם הוא כמי שיש לו מחצה זכויות ומחצה עבירות.

נוכל לדייק זאת בהלכה א שראינו ברמב"ם: "מי שזכויותיו יתרות על עונותיו – צדיק, ומי שעונותיו יתרות על זכויותיו – רשע, מחצה למחצה – בינוני". הבינוני איננו מי שזכויותיו ועונותיו שווים, אלא מי שהוא "מחצה למחצה", דהיינו, שכך היא מהותו, ומתוך כך מעשיו⁸.

בדרך זו ביאר ה"מאירי" (חיבור התשובה ב, א) את גדר הצדיק, הרשע והבינוני: "כי הרשע הגמור יאמר על מי שלא יתעורר למעלה מן המעלות כלל, והוא שלם שבכל מיני הפחיתות... וצדיק גמור הוא בקצה ההפך, אשר כל עתיו ורגעיו לעבודת ה', כל שכן בזמן נועד, והוא נחתם לחיים לאלתר. אבל הבינוני, והוא מי שהוא בכלל מתעורר למעלות, אם מדות ואם שכליות, אבל מאשר יגברו המים הזדונים עליו לרוב תגבורת יצרו, לא השלים בחק נפשו מה שראוי".

להבנה זו בגדר הבינוני יוצא שרוב העולם נחשבים בינוניים, משום שלא הגיעו להכרעה ברורה שכל חייהם קודש לעשיית רצון ה', וכל שכן שלא הכריעו שכל מטרותם בחיים היא מילוי תאוותם, אלא הם עומדים בין שני יצריהם.

נמצא לפי זה שעשרת ימי תשובה ויום הכיפורים שייכים באמת לרוב ישראל, ומלבד מתי מספר שהכריעו הכרעה ברורה ברצונם לטוב או למוטב ונחתמו בראש השנה – שאר ישראל נזקקים ליום הכיפורים.

נראה שבדרך זו מבוארת גם השאלה השנייה שהעלנו, מדוע הבינוני צריך לשוב בתשובה, ולמה לא די לו בעוד מצווה שתכריע את הכף. החיסרון של הבינוני, שבגללו לא נחתם לחיים, לא היה בחוסר בקיום מצווה מסוימת – אלא בשל חיסרון מהותי בכל אישיותו ומהותו כבינוני, שלא זכה להכריע שרצונו לעבוד את ה' ולבטל את רצונו מפני רצון ה'. לכן הבינוני זקוק לתשובה כדי לזכות למדרגת הצדיק ולהיחתם לחיים.

ייתכן שבשל כך אנו אומרים כל חודש אלול את מזמור "לְדָוִד ה' אוֹרֵי וַיִּשְׁעִי" (תהלים, כז), שבו אומר דוד המלך: "אַחַת שְׁאַלְתִּי מֵאֵת ה', אוֹתָהּ אֶבְקֶשׁ – שְׁבִתִּי בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיִּי, לְחַזֹּת בְּנֶעֱם ה' וּלְבַקֵּר בְּהִיכְלוֹ". לדוד אין בקשות רבות, כפי שיש אצל הבינוני, אלא רצונו ברור, ולכן בקשתו אחת – לעשות רצון אביו שבשמיים, ומתוך כך לחזות בנועם ה'.

8. ייתכן שאפשר לחדש שמסיבה זו כתב הרמב"ם על הצדיק והרשע: "מי שנמצא צדיק או רשע, מכיוון ששניהם פעלו פעולה בעצמם, ונמצאו ככאלה. אך אצל הבינוני כתב הרמב"ם: "מחצה למחצה בינוני" – ולא שנמצא כך, מכיוון שנשאר בטבעו, ולא שינה אותו לשום צד, ולכן הוא בינוני מאז ומעולם, ולא חל עליו גדר של: "נמצא בינוני".

שמא יש לפרש כך את בקשתנו בתפילות עשרת ימי תשובה: "זוכרנו לחיים... וכתבנו בספר החיים", שאנו מבקשים מהקדוש ברוך הוא שיזכרנו להביאנו למדרגת החיים, שהיא מדרגת הדבקות שהצדיקים זוכים לה, שעליה נאמר גדר חיים – "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בָּהּ אֵלֶיכֶם, חַיִּים בְּלָכֶם הַיּוֹם" (דברים ד, ד), ומתוך מדרגה זו נזכה לחיים ממשיים המלאים בדבקות זו.

ד. חשיבות הרצון והבחירה

הגמרא בברכות (ברכות סא, ב) מוסיפה לעסוק בעניינו של הבינוני: "אמר רבא: לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי, או לצדיקי גמורי... אמר רב: לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא: לאחאב בן עמרי – העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא – העולם הבא".

דברי הגמרא צריכים ביאור. העובדה שהעולם לא נברא אלא בעבור צדיקים גמורים מובנת, שהרי זו בוודאי כוונת הבריאה, שכולם יהיו צדיקים. אך כיצד אפשר לומר שהעולם נברא גם בשביל רשעים גמורים? וכי הבינוני אינו עדיף מן הרשע? ומדוע לא נברא העולם בעבורו?

האדם בטבעו נולד עם שני יצרים – יצר טוב ויצר רע, ומטרת בריאתו היא שישתמש בבחירה החופשית שניתנה לו כדי לאמץ את רצונו ולבחור את דרכו.

בעניין זה נבדל האדם משאר יצורי העולם, וכפי שכתב הרמב"ם בפרק ה בהלכות תשובה, הלכה א: "רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק – הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע – הרשות בידו". ראשית הרמב"ם מעמיד את עצם הכלל של הבחירה החופשית הנתונה לאדם. בהלכה ג הרמב"ם כותב על כלל זה: "ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה". זהו יסוד כל התורה כולה וכל עבודת ה'!

עוד כותב הרמב"ם בהלכה א, שעניין זה הוא מעלתו של האדם: "הוא שכתוב בתורה (בראשית ג, כב): 'הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמָּנוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע'. כלומר, הן מין זה, של אדם, היה יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין – שיהא הוא מעצמו, בדעתו ובמחשבתו, יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע, וכיון שכן הוא – 'פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ' (שם)".

הבחירה החופשית אינה רק זכות שניתנה לאדם לבחור את דרכו, אלא גם מכיוון שיש לו אפשרות של בחירה חופשית, מוטלת עליו החובה לנהל את חייו על פיה – ולא על פי המציאות הטבעית בלבד.

עיקר חיי האדם צריכים להיות במישור הבחירי הרצוני, ומתוך בחירת דרכו הוא צריך לחיות את חייו בפועל ולהוציא לפועל את בחירתו. ועל כך אמרו חז"ל (אבות ד, א): "איזהו גבור? – הכובש את יצרו". הגיבור הוא מי שמסוגל ללכת אחר בחירתו ולהוציאה לפועל במציאות, למרות כל הקשיים שמערים עליו היצר.

כוח הבחירה התגלה אצל הצדיק, ששם לו למטרת חייו את עשיית רצון ה', והוא מתגבר על יצרו הרע למרות כל הקשיים שיש בכך. כוח זה התגלה גם אצל הרשע, אומנם בדרך שלילית, אך גם הרשע החליט ובחר לו דרך בחייו, שבה העיקר הוא רק לעשות את רצון עצמו ולמלא את תאוותיו, וכל חייו מתנהלים לפי כוח זה.

על דרך הדרוש, גם על הרשע אפשר לומר שהוא בבחינת "גיבור הכובש את יצרו", שכן, גם הוא מגלה גבורה בלכתו רק אחר יצרו הרע, בלי לתת מקום בשיקוליו ליצר הטוב, שקיים גם אצלו באופן טבעי ודורש גם הוא את שלו. הרשע מצליח להתגבר על נקיפות המצפון שלו וללכת רק אחר היצר הרע. ואכן, מצאנו שגם התורה קוראת לרשעים גיבורים (בראשית ו, ד): "הִמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מַעֲוִלִם אֲנָשֵׁי הַשָּׁם". וכן נאמר על נמרוד (שם י, ט): "הוא הָיָה גִבּוֹר צֶיֶד לְפָנָי ה'..."⁹.

נמצא שגם הצדיק וגם הרשע משתמשים בכוח המשמעותי שבעבורו נברא האדם – הבחירה החופשית, ועל פיו הם מנהלים את כל חייהם, הצדיק לחיוב, והרשע לשלילה. ומכוח אימוץ הרצון והכרעתו, מתנהלים לאחר מכן חיי הגוף והמעשה שלהם.

בניגוד אליהם, הבינוני הוא מי שנולד עם שני היצרים ולא הכריע ביניהם. ממילא, פעם היצר הטוב גובר אצלו, ופעם היצר הרע. הבינוני אינו חי על פי הכרת הרצון והבחירה החופשית – אלא על פי הטבע הנסוך בו, ואינו מגיע להכרעה על דרך חייו. לכן אומרת הגמרא שלא נברא העולם בעבור הבינוני, מכיוון שהוא אינו מגלה את מגמת האדם.

מִרְן הַרְאִי"ה קוֹק זצ"ל (עין איה, ברכות ט, רכד) ביאר גמרא זו בדרך דומה: "שיהיה האדם חפשי בבחירה – זאת היא תכונת האדם וגדרו, ועל זה נברא האדם. ותכלית הכללית יוצאת מן הרשעים גם כן, אלא שאוי לו לרשע שבחר שיצא התכלית הכללית מצידו בדרכים רעים, שמסבבים רעות לו ולזולתו, ואשרי לצדיק שבחר לעבוד לתכלית הכללית באורח ישרה, המלאה אור וטוב – לו ולעולם".

יש כמובן הבדל גדול בין הצדיק לרשע. הצדיק, ההולך בדרכי אור ויושר, מטיב לו ולעולם כולו, וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד), שהאדם במעשיו יכול להכריע את העולם כולו לזכות: "עשה מצוה אחת – הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר (משלי י, כה): 'צִדִּיק יְסֹד עוֹלָם' – זה שצדק, הכריע את כל העולם לזכות והצילו". ובניגוד לו – הרשע, אשר מרע לעצמו ולעולם כולו בדרכי רשע והשחתה: "חטא חטא אחד – הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה" (רמב"ם, שם).

9. מִרְן הַרְאִי"ה קוֹק ביאר ביסוד זה, מדוע ודונות נהפכים לזכויות (אורות התשובה ט, ח): "התשובה נוטלת את הרצון, שכבר נתגשם במעשה וקנה לו כח הויה של גבורה – עד ששבר בעזו גם את העז של המוסר והאמונה, ומכיון שהאור האלהי מתעורר יפה, והרצון נעקר מעיקרו, אינו חוזר לתהו, כי אם פועל הוא בעזו על יסודו של עולם, להטביע בהויה כולה רצון כביר לאור וטוב, ודונות נעשים כזכויות ממש".

אלא שלמרות הבדלים מהותיים אלו, ישנו דבר המשותף לצדיק ולרשע – כוח הבחירה החופשית, שהוא עצם מהות האדם, ועליו הוא נברא. ובדרך מן הדרכים, הקדוש ברוך הוא מוציא את התכלית הכללית לעולם גם מן הרשעות.

ממשיך מרן הרב: "אבל זה ודאי, שהיצירה על מתכונתה נוסדה שיהיו הנפשות נפשות גדולות ואמיצות, בעלי כח ורצון כביר וראויות לעשות גדולות. על כן, כשהיו צדיקים – יעשו צדקות גדולות ורבות ערך ויהיו לברכה בארץ, וכשהיו רשעים – יהיו מרגיזי ארץ ומרעשי עולם ברשעם, אבל יהיו אנשים גדולים רבי־פעלים".

הבחירה ושכלול הרצון הם הביטוי לנפשות הגדולות שהבריאה נוצרה בעבורם. העולם נועד לאנשים גדולים הפועלים על פי רצונם ומשנים את הטבע לפי רצון זה – ולא לאנשים הנגררים אחר כוחות הטבע ושוכחים את גדולת רצונם.

אלא שדבר זה אינו מקיף למעשה את כל בני האדם, אלא רק אנשים מיוחדים: "זאת היא תכונת היצירה לאמתתה, אלא שטבע היצירה, שכחה השלם יצא רק בחלק ממנה, ורבים מיצורים יצאו שלא לפי שלמות הכונה התכליתית וישתלמו בהמשך הזמנים. על כן, עיקר בריאת עלמא היא שיהיו בה אנשים גדולים, בעלי נפשות גדולות ושאיפות חזקות ורבות ערך... אבל הבינונים, הנדים בחפצם כאשר ינוד הקנה – הם אינם האנשים של שלימות היצירה. שכיון שהאדם עלול לנטות פעם לטוב ופעם לרע, הוא אות על רפיון נפשו וקטנותה. ולא זו היא תכלית היצירה ומטרתה".

ה. תיקון חטא אדם הראשון

התשובה הנדרשת מהבינוני שייכת ליסודות הבריאה.

האדם הראשון היה יציר כפיו של ה', והיה מחובר אליו בחיבור פנימי. היצר הרע עמד אז מחוצה לו, כדבר זר שאינו שורשי ואיננו חלק ממנו.

"נפש החיים" (א, ו הערה) ביאר, שלפני החטא, היה האדם כלול רק מכוחות ועולמות של קדושה ומנותק לגמרי מכוחות הרע. ואף על פי שבוודאי היה האדם "בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ, להטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה", וכפי שמוכח ממה שחטא לאחר מכן – אך "לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו. כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד. וכל עניניו היו כולם ישרים, קדושים ומזוככים, טוב גמור, בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל". כוחות הרע והטומאה באדם הראשון "היו עומדים לצד וענין בפני עצמו חוץ ממנו", והוא "היה בעל בחירה להיכנס אל כחות הרע ח"ו – כמו שהאדם הוא בעל בחירה להיכנס אל תוך האש".

אדם הראשון אומנם היה בעל בחירה, אך הבחירה הייתה בין דבר שלגמרי מחוץ לו וזר לו, כמו לבחור להיכנס אל האש – לבין מציאותו הטבעית, הישרה והפשוטה, המשוללת מכל חיבור אל החטא, וכל מהותה ישרות וקדושה.

מטעם זה התלבש היצר הרע דרך הנחש, העומד חוץ לאדם, ומשם מנסה לפתותו, אך בתוך האדם פנימה היו רק כוחות של ישרות וקדושה.

אולם, לאחר החטא, "נכללו ונתערבו בו גם כחות הטומאה והרע". מעתה, יצר הרע כבר אינו מתלבש ככוח שחוץ לאדם, אלא הפך להיות חלק מהאדם עצמו – "שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו, הוא הרוצה ונמשך לעשות העון, ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו"¹⁰.

"נפש החיים" הוסיף וביאר שזהו עניינו של "עץ הדעת טוב ורע" (בראשית ב, ט) – "שנתחברו ונתערבו בתוכו ובהעולמות, הטוב והרע יחד, זה בתוך זה ממש... ומאז גרם על ידי זה (-החטא) ערבוביא גדולה במעשיו. שכל מעשי האדם המה בערבוביא והשתנות רבות מאד, פעם טוב, ופעם רע. ומתהפך תמיד מטוב לרע, ומרע לטוב".

באכילה מעץ הדעת הכניס האדם את היצר הרע לתוכו, וכעת הוא מושפע משני היצרים המנהלים את חייו. נמצא אפוא שהבינוני, ששני היצרים משפיעים עליו ופועלים בו, הוא תוצר של המציאות האנושית לאחר חטא אדם הראשון, והוא במעשיו ממשיך את השפעות חטא זה לדורות הבאים.

כן נכתב בספר "יערות דבש" (א, א): "וצדיק גמור גובר, עד שיצר הרע נעשה טוב... אבל בינוני הולך בדרך ממוצע, נותן פנים ליצר הרע – לנפש בהמה, אוכל... להנאת וחמדת הגשמי, אך נותן פנים ליצר טוב – מבלי לאכול כי אם דבר המותר ובזמן הראוי... בכל דרך ממוצע, אשר ממש אין דבר שאין בו מ'עץ הדעת טוב ורע', וזה כל עניני בינוניים. וצדיקים הנ'ל הם האוכלים מ'עץ החיים', ובינוני מ'עץ הדעת טוב ורע', ומתהפך מרע לטוב, ומטוב לרע".

מציאות זו היא תוצאת חטא אדם הראשון, ואיננה מציאות שלמה, ולכן אין להשלים עימה¹¹. זו הסיבה העמוקה שעל הבינוני לשוב בתשובה ולחשוף את כוח הרצון, המכריע את כל המעשים ומביא לכך שהיצר הטוב יגבר על היצר הרע באופן קבוע ועקרוני. אדם ההולך בדרך זו מתקן את חטא אדם הראשון.

10. את היסוד כתב גם ה"שם משמאל" (פסח, תרע"ב, שבת חול המועד).
11. התורה רומזת על כך בעניינה של טומאת הלידה (ויקרא יב, ב): "אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר, וְטִמְאָה שְׁבַע יָמִים, כִּימֵי נִדָּת דְּוָתָהּ טִמְאָה". טומאה מבטאת חיסרון חיים, ומדוע היוולדת, שמביאה חיים לעולם, תיטמא? אלא, התורה באה לרמז לנו שחיים אלו אינם חיים שלמים, אלא חיים שכבר באים לאחר החטא, חיים שיש בהם מיתה וחסרון, ולכן מביאים עימם גם טומאה. ועיין באורות הקודש ב, שפה.

ובאמת, כל אדם נולד בינוני, ועיקר עמלו ויגיעתו בעולם הוא לשבר את טבעו¹² ולזכות לחשוף את הרצון הפנימי במלוא כוחו ועוזו, עד שכל מחשבותיו ופניותיו תהיינה בלתי לה' לבדו.

ו. תענית יום הכיפורים

כפרת יום הכיפורים נועדה לבינוני, הנמשך אחר שני היצרים, היצר הטוב והיצר הרע. וכפרה זו באה מכוח מצוות היום – מצוות התענית.

נוכל לומר, שמכיוון שיסודו של הבינוני הוא בחטא אדם הראשון, שהוא חטא האכילה מעץ הדעת, לכן התיקון לכך הוא התענית, שבה אנו נמנעים, בציווי ה' יתברך, מלאכול – כתיקון לכך שאכלנו נגד ציווי בגן עדן.

אך בתענית ואיסור האכילה ישנו עניין נוסף ויסודי.

האכילה היא קיומו של האדם, ושורש חטאי האכילה הוא כאשר יצר הקיום הופך לבסיס המניע את חייו של האדם ומתווה לו את דרכו, ואילו מהותם של החיים ותכליתם נעשות טפלות ושוליות. כאשר חי כך האדם את חייו, התביעה המוסרית והמעלות הרוחניות רק מתלוות אל חייו, ואינן עומדות במרכז חייו.

עניין זה הוא יסוד החטאים ושורש נפילתו של הבינוני, מכיוון שהוא המביא אחר כך ממילא לשאר החטאים, כאשר האדם אינו עומד בפני יצרו. מטעם זה, המצווה העיקרית ביום הכיפורים היא התענית, שמלבד המירוק והתיקון שיש בה, היא באה לחשוף את הנקודה הפנימית המהותית שבחיי האדם – שלא יצר הקיום מוליכו ומנהיגו, אלא דווקא דבר ה', עד כדי תענית מאכילה.

זה היה תפקידו של המן במדבר, ללמד את ישראל שקיומם אינו רק בלחם ובמים הגשמיים – אלא בדבר ה', שממנו הם מקבלים גם את המציאות החומרית (דברים ח, ג): "וַיַּעַבְדְּ וַיֵּאכֹל אֶת הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יִדְעָתָּ וְלֹא יָדְעוּ אֲבֹתָיָהּ, לְמַעַן הוֹדִיעָהּ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יְחִיָּה הָאָדָם – כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ה' יְחִיָּה הָאָדָם".

עניין זה הוא יסוד לקניינה של תורה וליכולת לחיות על פיה, וכדברי חז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, מסכתא דויהי, פתיחתא) "אמר הקדוש ברוך הוא: אם אני מביא עכשיו את ישראל לארץ, מיד מחזיקים אדם בשדהו, ואדם בכרמו, והם בטלים מן התורה. אלא אקיפם במדבר ארבעים שנה, שיהיו אוכלין מן ושותין מי הבאר, והתורה נבללת בגופן. מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר: לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן". דווקא

12. "עיקר חיות האדם הוא להתחזק תמיד בשבירת המדות, ואם לאו – למה לו חיים!" (אכן שלמה לגר"א א, ב). ועיין ב"ציעטל קטן" לרבי אלימלך מליז'נסק, ס"ק טז.

אוכלי המן, שזכו לאוכל רוחני, שדרכו התעלו מיצר הקיום אל הכרת דבר ה' המקיימם – הם הזוכים לתורה.

ביום הכיפורים אנו משיגים עניין זה דרך התענית, החושפת שעיקר קיום האדם הוא דווקא מציאותו הפנימית הרוחנית, ובכך התענית מכפרת על מציאות האכילה המקולקלת של האדם הראשון ועל חטאינו אנו, הנובעים מיצר הקיום המשתלט על תוכן חיינו.

מלבד מה שהתענית מתקנת את האכילות האסורות, יש בה גם צד חיובי – על ידה אנו מתעלים לבחינת עולם הבא, שאין בו אכילה ושתייה, כדברי חז"ל (ברכות יז, א): "העולם הבא, אין בו לא אכילה ולא שתיה... אלא צדיקים יושבין, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה".

וכן כתב השל"ה (יומא, תורה אור, קלח) בשם ספר "תולעת יעקב", בעניינו של יום הכיפורים: "יום הכיפורים... הוא סוד העולם הבא, שאין בו אכילה ושתייה, לפיכך נצטוונו להתענות בו – לרמוז אל המאור המתגלה ביום ההוא, אשר בהתגלותו יופיעו כל מיני צהלה ושמחה וכפרה, כי היום גורם".

יש להסביר שלכן נאמר במשנה (תענית ד, ח) על יום הכיפורים, שלא היו ימים טובים לישראל כיום זה, שהוא ממש בחינת העולם הבא, שהוא המציאות השלמה, בלי שום חיסרון. וכן כתב ה"שפת אמת" (יוה"כ, תרמ"א), בהדגישו גם הוא את השמחה המתגלה ביום זה: "יום הכיפורים הוא מעין עולם הבא, שאין בו אכילה ושתייה. והוא באמת יום שמחה מאוד לבני ישראל".

מצד אחד, יום הכיפורים הוא יום של תענית, שבו אנו מענים את גופנו ואיננו אוכלים ושותים בו, ובזה מתקנים את פגם האכילה מעץ הדעת ושאר החטאים הנובעים מיצר הקיום. מצד שני, ביום זה אנו מתרגלים למדרגה הנשמטית של העולם הבא, שבו איננו זקוקים יותר לאכול ולשתות ולשאר ענייני הגוף.

גם שאר העינויים שייכים לשני עניינים אלו: פרישה מהגוף החוטא, שהביא עלינו את החטאים והנפילות, וביטוי למציאות הנעלית של העולם הבא, וכהמשך דברי הגמרא: "העולם הבא, אין בו... ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה".

ז. מצוות אכילה בתשעה לחודש

מלבד העינוי ביום הכיפורים, יש בערב יום הכיפורים מצווה מיוחדת של אכילה, השקולה כנגד התענית עצמה. כך דרשו חז"ל (יומא פא, ב): "וְעֵנִיתָם אֶת נַפְשְׁתִּיכֶם בְּתַשְׁעָה" (ויקרא כג,

(לב) – וכי בתשעה מתעניין? והלא בעשור מתעניין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי – מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי."

ה"טור" (או"ח, תרד) כתב שהטעם לאכילה זו היא "מאהבת הקדוש ברוך הוא את ישראל... וציונים שיאכלו וישתו תחלה – כדי שיוכלו להתענות, ושלא להזיק להם העינוי". ה', מאהבתו אותנו, לא סמך על כך שאנו מן הסתם נאכל כדי שיהיה לנו כוח לתענית, אלא ציווה אותנו בציווי מיוחד על כך. ה"טור" המשיל עניין זה "למלך שהיה לו בן יחיד וגזר עליו להתענות יום אחד וצוה להאכילו ולהשקותו קודם, כדי שיוכל לסבול".

אולם, מדברי חז"ל משמע שאכילת התשיעי שקולה לצום העשירי. על כן, שמא יש באכילה זו, מעבר להכנה מעשית לקראת הצום, גם טעם נוסף.

ונראה, שכשם שהתענית מתקנת את חטאי האכילה, על ידי הפרישה מהם – כך אכילת התשיעי, הנעשית בקדושה וטהרה לטובת צום העשירי, היא ביטוי לאכילה המתוקנת והרצויה.

כך כתב ה"שפת אמת" (יוה"כ, תר"ם) בעניינה של אכילה זו: "סומכין אכילה ושתיה לתשובת יום הצום – לתקן סיבות החטא, שהוא אכילה ושתיה".

על פי מה שנתבאר לעיל, שביום הכיפורים יש גם בחינה נעלית של מעין עולם הבא, שאין בו אכילה ושתיה, הוסיף ה"שפת אמת" שאכילת התשיעי היא ההכנה שדרכה אנו באים לחיים אלו: "יום כיפור הוא מעין עולם הבא, שאין בו אכילה ושתיה. ועולם הזה הוא כפרוזדור בפני עולם הבא... שעולם הזה הוא הכנה לעולם הבא... וצריכין להראות כי כוונת כל אכילה ושתיה – רק להיות הכנה ופרוזדור לעולם הבא, שאין בו אכילה. וזה כוונת אכילת ערב יום הכיפורים".

יש עניין נוסף באכילה בתשיעי, הקשור לתיקון החטאים ולשלמות התשובה.

התענית ביום הכיפורים מרוממת אותנו מעל הגוף – הנזקק לאכילה ושתיה, ומעל לחטאי הגוף – הנובעים מהחיבור אליו. אולם, האדם איננו מלאך, ואינו יכול להתענות לעולם, ובהכרח שיחזור לחיי אכילה ושתיה, ואז לכאורה יחזור שוב אל החטא!

מטעם זה, עם התענית של יום הכיפורים באה גם האכילה בתשיעי, שהיא אכילת מצווה ואכילה מתוקנת, שנועדה לטובת קדושת יום הכיפורים. אכילה זו מבררת, שלא רק שאנו מסוגלים להתעלות למעלה מחיי האכילה והשתיה, אלא שאנו מסוגלים גם לעשותם בדרך כשרה ורצויה, המכינה את המדרגה העליונה שאלה אנו מתעלים בשעת הצום. עניין זה הוא השלמה מחויבת למהלך של יום הכיפורים.

כך ביאר מרן הראי"ה קוק זצ"ל (עין איה, ברכות א, קג) אכילה זו. הוא כותב כי "תוכן התשובה היא בשני ענינים" ומסביר את שניהם:

העניין הראשון: "להשיב את אבידת רגשותיו הטובות שנפרצו גדריהם – ולזאת תועיל הפרישות מההנאות החומריות ודרכי העולם, שיתבונן בדרכי המוסר והעבודה ליסר נפשו באהבת ה' יתברך ויראתו". המטרה הראשונה של התשובה היא תיקון למעשי החטא, על ידי הפרישה מהדברים שגרמו לחטא. פרישה זו מועילה לו לטובת ההתבוננות העיונית בדרכי הצדק והמוסר.

לדרך זו מצטרף עניין נוסף המחבר את התשובה לחיי המעשה: "והשני הוא ההרגל – להתרגל בפועל וללכת בדרך טובים שלא להמשך אחר תאותיו שלא כדרך ד'. וזאת התשובה נשלמת ביחוד דוקא בהיותו עסוק בעניני העולם ותאותיו החומריות לפי המדה הנאותה". השלמת התשובה באה על ידי שהאדם מתרגל לחיות את חיי גופו וטבעו בדרך טובה ומתוקנת – "זאת היא השלמת התשובה, שתוסיף תת כח אל התשובה העיונית לרומם מעלתה".

לשם תשובה שלמה זו אנו צריכים גם לצום יום הכיפורים, וגם לאכילת ערב יום הכיפורים: "על כן יום הכיפורים גם כן מעותד ומוכן הוא לתשובה". ותשובתו משתלמת על ידי האכילה של ערב יום הכיפורים: "תגמר תשובתו דוקא על ידי אכילה ושתיה והשתתפות בעסקי חומריות – ועם כל זה תהיה הכל כתורה וכמצוה". ו"על כן, כל האוכל ושותה בתשיעי – מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, שבזה הוא מרומם גם כן את תשובתו שבעשירי. כי בהשארה רק עיונית, לא תגיע לתכליתה, כי אם בהצרפה למעשה".

יסוד זה מתקשר לאכילה אחרת, שגם בה יש מצווה, והיא האכילה שלאחר יום הכיפורים. אכילה שמחה זו מבטאת את החזרה אל החיים מתוך התשובה וההתעלות הרוחנית.

כך כתב הרמ"א (או"ח תרכד, ה): "ואוכלים ושמחים במוצאי יום הכיפורים, דהוי קצת יום טוב". וביאר ה"משנה ברורה" (שם, ס"ק טו): "כדאיתא במדרש, דבת קול יוצאה במוצאי יום הכיפורים ואומרת: 'לֵךְ אֲכַל בְּשִׂמְחָה לַחֲמֶךָ וּשְׂתֵה בְּלֵב טוֹב יִינֶה, כִּי כָּבֵד רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֶׂיךָ' (קהלת ט, ז)".

נמצא שיש סעודת מצווה לפני יום הכיפורים, וכעין סעודת מצווה גם לאחר היום – כדי שהתיקון של תענית יום הכיפורים לא יישאר רק בצורה של תענית, אלא שתהיה בו השלמה של אכילות מצווה וקדושה.

אכילות אלו, בשילוב התענית, מביאות לתיקון חטאי האכילה. ולכן יום הכיפורים, שהוא יום התיקון והכפרה של הבינוניים, הוא עצמו יום של תענית, והוא מלווה משני צדדיו באכילות של מצווה.

ח. לימוד תורה ויום הכיפורים

הגמרא בברכות (ה, ב) אומרת שרב ביבי בר אביי סבר להשלים את כל לימוד שניים מקרא ואחד תרגום בערב יום הכיפורים. ויש לשאול: מדוע דווקא אז? ונוכל לומר שהוא רצה להגיע ליום הכיפורים בלי חיסרון וחובות רוחניות¹³. אולם, שמא יש בכך רמז נוסף.

מכיוון שיום הכיפורים בא לתקן את הבינוני, שיסודו בחוסר הכרעתו בין שני יצריו, לכן הבינוני, יותר מכול, זקוק לאור התורה, שהיא "מגנא ומצלא" (סוטה כא, א) – "מגנא" – מן היסורין. 'ומצלא' – מיצר הרע, שלא יכשילנו לחטא" (רש"י).

על התורה אומרים חז"ל (קידושין ל, ב): "הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע – ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו", הבינוני, הנתון לשליטתו של היצר הרע, זקוק לתורה כדי שתהיה תבלין ליצר, תמתיק אותו, ותוליך את הבינוני בדרך הישרה.

וייתכן שיש בכך עניין נוסף. מכיוון שיסוד נפילתו של הבינוני הוא בחטא האכילה מעץ הדעת, כפי שנתבאר, לכן מצוותו להתעלות מעל חטא זה ולשוב אל "עץ החיים", הנאסר עליו עקב האכילה מעץ הדעת – "פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם".

"עץ החיים" הוא התורה, שנאמר (משלי ג, יח): "עֵץ חַיִּים הִיא לְמַחְזִיקִים בָּהּ". לכן תיקונו של הבינוני בא על ידי ריבוי אור תורה, ורב ביבי רצה לתקן את החיסרון בהשלמת פרשיותיה של תורה, ומתוך כך להיכנס ליום הכיפורים.

13. עיין עין איה, ברכות א, קב, במה שכתב בזה.



דרוש ז

שעיר המשתלח וכפרת כלל ישראל



א. כפרת שעיר המשתלח

עניין עיקרי בכפרת יום הכיפורים הוא כפרת שעיר המשתלח (ויקרא טז, כא-כב): "וְסִמֵּן אֶת־רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהַתְּוֹדֶה עָלָיו אֶת־כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה. וְנִשָּׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל עֲוֹנוֹתָם אֶל־אֶרֶץ גִּזְרָה, וְשָׁלַח אֶת־הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר".

הרמב"ן (שם) עמד על כך שלשון הוידוי על השעיר אינה דומה לזו שבשאר הקורבנות: "מפני שהקרבנות לרצון על אש ה', והנם מרצים ומכפרים. אבל זה, שאינו לה', והמקבלו אינו מכפר ולא מרצה, אינו אלא נושא עונותם"¹. שעיר המשתלח איננו קורבן לה', אלא תפקידו לקחת את כל עבירותיהם של ישראל ולהשליכם לארץ גזרה, ובזה הוא מסלק את העוונות מעל ישראל ומביא לכפרתם.

הרמב"ם ביאר בהלכות תשובה (א, ב) שכפרת השעיר היא כה עמוקה ומשמעותית, עד שיש בכוחה לכפר על כל העבירות, ועל כמה מהן אפילו בלי שיעשה האדם תשובה: "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו – הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה. אבל אם לא עשה תשובה – אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות".

לאחר מכן ביאר הרמב"ם מה הן העבירות החמורות הזקוקות לתשובה, ומה הן העבירות הקלות שהשעיר מכפר גם בלי תשובה: "החמורות – הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת. ושבעת שוא ושקר, אף על פי שאין בהן כרת, הרי הן מן החמורות. ושאר מצוות לא תעשה ומצוות עשה שאין בהן כרת – הם הקלות".

בדברי הרמב"ם מבואר שהשעיר מכפר על כל מצוות עשה ועל כל מצוות לא תעשה שאין בהם מיתת בית דין או כרת, גם בלי תשובה. ודבר זה צריך ביאור: כיצד ייתכן שהשעיר מכפר בלי תשובה? ועוד, אם יש בכוחו לעשות זאת – מדוע יש חילוק בין העבירות החמורות לקלות?

1. ועיין עוד בדברי הרמב"ן לפס' ח במהות השעיר המשתלח.

ב. כפרת כלל ישראל

כדי לעמוד על כוח כפרתו של השעיר יש להבין שלא מדובר בכפרה פרטית ואישית, אלא בכפרה של כלל ישראל, וכפי שאומרת התורה: "וְסַמֵּךְ אֶהָרֶן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהִתְוֹדָה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

גם הרמב"ם, לפני שביאר את כוחו של השעיר לכפר על כל העבירות, הדגיש שכפרת השעיר היא על הכלל, ולא על יחיד מסוים: "שעיר המשתלח – לפי שהוא כפרה על כל ישראל". ומכיוון שהכפרה כללית, הכהן הגדול הוא המתוודה על השעיר, מאחר שאיננו אדם פרטי, וגם לשון הווידוי היא כנגד כל ישראל: "כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל".

הרמב"ם מקדים בכך הקדמה יסודית בביאור עניינו של השעיר, שרק מתוכה אפשר לעמוד על כוח כפרתו. מכיוון שכפרת השעיר אינה פרטית, אלא היא כפרת כל ישראל, אין היא זקוקה לתשובת היחיד. אלא, מכוח כפרת האומה וווידוי של הכהן הגדול, מתכפרים ממילא כל היחידים האגודים ומחוברים לנשמת האומה, בלי צורך בווידוי ומעשה תשובה מיוחד מצידם.

הגרי"ד סולוביצ'יק (על התשובה, בין היחיד והציבור, עמ' 77) עמד גם הוא על הקדמת הרמב"ם הזאת וביאר שיש ביום הכיפורים שתי בחינות: כפרת היחיד וכפרת הציבור והכלל. כך למד מדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ז): "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל". יום הכיפורים הוא זמן תשובה הן ליחיד הן ל"רבים" – שהם ריבוי של יחידים, אך הוא גם זמן של קץ מחילה וסליחה "לישראל" – לכלל ישראל, כישות אחת כוללת.

הכפילות הזאת נמצאת גם בתפילה, בלשון חתימת הברכה של קדושת היום: "מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעוונות עמו בית ישראל, ומעביר אשמותנו בכל שנה ושנה". גם כאן ישנה הכפילות של סליחת "עוונותינו" – שהם עוונות היחידים, ו"עוונות עמו בית ישראל" – שהם עוונות הכלל².

כל זה נכון בנוגע לתשובה ולעיצומו של יום – אך כפרת השעיר המשתלח היא כל כולה כפרת הכלל, ובלשונו של הגרי"ד: "הכפרה מכוונת לכנסת ישראל כולה, כאני קיבוצי, כאישיות אחת מסתורית, והיחיד אינו מקבל כפרתו שלו אלא דרך הצינוורות של כנסת ישראל. אנו מזדהים עם כנסת ישראל, מתמזגים וניצוקים לתוכה, אנו נעשים אחד עמה – ומתוך כך אנו

2. מדוע בעוונות ישנה כפילות: "עוונותינו" – "עוונות ישראל", ואילו באשמה נאמרה רק לשון "אשמותנו" – ולא: אשמת ישראל? וביאר הגרי"ד שאשמה היא מלשון שממה והתחייבות כליה בעקבות החטא. דבר זה שייך רק ביחיד, אך כלל ישראל אינו מגיע לעולם למצב שהוא מתחייב כליה (ועיין באורות התחיה, ט). הגרי"ד ביאר שם גם את שיטת רבי, שעיצומו של יום מכפר בלי תשובה, שהכוונה דווקא לחלק הכפרה של הציבור, המתכפר בלי תשובה מכוח עיצומו של יום, ואילו חלק כפרת היחיד לעולם אינו מתכפר אלא בתשובה.

זוכים בכפרה שהיא זוכה בה... כפרה זו של השעיר המשתלח, אין בה כלל כפרת יחיד. וכי המתכפר בקרבן? הבעלים! וכאן בעלי הקרבן אינם יחידים – אלא כלל ישראל".

הגרי"ד מסביר שזו כוונת הרמב"ם בפתיחת דבריו בהלכה זו: "וזה שהתכוון הרמב"ם להדגיש בראש דבריו על השעיר המשתלח... כי הוידוי כאן אינו וידוי של יחיד... אלא וידוי של כלל ישראל".

מסתבר שמשום כך, דווקא בכפרה זו, של השעיר, מתברר שעוונות ישראל אינם עצמיים להם, וכפי שנראה.

על הפסוק: "וְנִשָּׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה, וְשָׁלַח אֶת הַשְּׂעִיר בַּמִּדְבָּר", דרשו חז"ל (בראשית רבה סה, טו): "'וְנִשָּׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו' – זה עשו, שנאמר (בראשית כז, יא): 'הֵן עָשׂוּ אֶחָיו אִישׁ שָׂעִיר'. 'אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם' – עוונות תם, שנאמר (שם כה, כז): 'וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם'. 'אֲנוּ שָׂמִים אֶת כָּל עֲוֹנוֹת הַתָּם', אלו עוונותיהם של כלל ישראל, ממשיכי דרך יעקב אבינו, האיש התם, יושב האוהלים – על ראשו של השעיר, הוא עשו. וצריך ביאור מהי משמעות הדברים, ומדוע מגיע לעשו לקבל את כל עוונותיהם של ישראל.

ישראל במהותם ורצונם הפנימי הם תמימים ושלמים, כיעקב אביהם – "כִּלְכֵּל יָפָה רְעִיתִי, וּמוֹם אֵין בָּהּ" (שיר השירים ד, ז)³. החטאים בישראל חיצוניים להם ונובעים מהיצר הרע ומהחיבור לעשו. כך אומרת הגמרא (ברכות יז, א): "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? – שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות, יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". עניין זה מתגלה דווקא בכפרת השעיר, לפי שכפרה זו באה על כל ישראל ונובעת מתוך ההכרה בקדושתם הפנימית ובכך שהחטא חיצוני להם.

המהר"ל (גבורות ה', ח) ביאר שזהו יסוד הבנת כל כפרת הקורבנות בישראל: "ישראל, יש להם מעלה מיוחדת... שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים – אין זה, רק (-אלא) מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד – אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא – כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה". הקורבן שייך בישראל מפני שהחטא חיצוני להם, ולכן, על ידי בירור עניין זה וגילוי שהחטא אינו עצמי לנו, אנו מסירים אותו ומכפרים עליו.

המהר"ל מוסיף שדבר זה מבדיל את חטאי ישראל מחטאי העמים: "אבל בני אדם שפחיתות להם בעצם, כאשר הם מוסיפים פחיתות מן החטא, אין הפחיתות הזו מקרה שקבל העצם, שהרי פחיתות יש להם בעצם, ואין זה רק הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם, כשגובר

3. "האהבה הגדולה, שאנחנו אוהבים את אומתנו, לא תסמא את עינינו מלבקר את כל מומיה – אבל הננו מוצאים את עצמיותה, גם אחרי הבקורת היותר חפשית, נקיה מכל מום. 'כִּלְכֵּל יָפָה רְעִיתִי, וּמוֹם אֵין בָּהּ'" (אורות ישראל ד, ג).

החטא מעבירה". כך אצל הגויים, אבל בישראל אין הדבר כן, אצלם החטא הוא רק חיצוני ומקרי: "שאם היה החטא לישראל בעצם, לא היה כפרה להם על ידי קרבן. אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה... לכך יש להם קרבנות".

נמצא שכפרת השעיר אינה כפרה אישית פרטית – אלא כפרה כללית, המגלה שישראל בכללותם אינם שייכים לחטא, אלא החטא מקרי וחיצוני להם. וידיעה עמוקה זו – היא עצמה הכפרה! ויש בכוחה להסיר את החטא מישראל ולמוסרו למי שהחטא עצמי לו – הוא השעיר, המבטא את כוחו של עשו. ממילא כל היחידים, הדבוקים בנשמת האומה, מתכפרים בשעיר, גם בלי צורך במעשה תשובה פרטי.

ג. עונש כרת – כריתה מכנסת ישראל

למדנו מהרמב"ם שיש חילוק בין העבירות הקלות, שאין עליהן כרת ומיתת בית דין, והשעיר מכפר גם בלי תשובה – לבין העבירות החמורות, שיש עליהן כרת ומיתת בית דין, והשעיר מכפר רק עם תשובה. ונחזור על שאלתנו: אם בכוח השעיר לכפר גם בלי תשובה – מדוע שלא יכפר גם על העבירות החמורות?

נוכל לבאר זאת על פי הבנת מהות עונש הכרת. הרמב"ם (הלכות תשובה ח, א) ביאר שהכרת הוא הכריתה מחיי העולם הבא: "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמה, והטובה שאין עמה רעה... ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו, אלא יכרתו וימותו. וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם, אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה. וזהו כרת הכתובה בתורה, שנאמר (במדבר טו, לא): 'הַכֹּרֶת תִּכְרֹת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא'... שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא, אלא גם מן העולם הבא נכרתת".

הכרת הוא עונש כריתה מחיי הנצח של העולם הבא. אולם, התורה מקשרת את הכרת לכריתה מכנסת ישראל. כך נאמר למשל על האוכל חמץ בפסח (שמות יב, טו): "כִּי כָל אֹכֵל חֻמֶּץ – וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל"⁴. ויש להבין מה הקשר בין הכריתה מכנסת ישראל – לבין הכריתה מחיי העולם הבא.

על העולם הבא נאמר (ברכות יז, א): "צדיקים יושבין, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה". ההנאה שתהיה לאדם מזיו השכינה – היא היא חיי העולם הבא, והשראת השכינה בעולם קשורה ועוברת דרך נשמת ישראל וכנסת ישראל.

4. ואכן, רש"י נזקק לפרש, שלא נטעה שמשמעות הכריתה מישראל היא שאותו אחד נכרת מישראל ועובר לעם אחר. אין הדבר כך! וכפי שנאמר על כהן האוכל קודשים בטומאה (ויקרא כב, ג): "וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלִּפְנֵי ה'". וביאר רש"י שהכוונה ב"מלפני" – "בכל מקום שהוא רשותי".

כך ביאר רבי צדוק הכהן מלובלין (רסיסי לילה, נד): "ונהנין מזיו השכינה" – וידוע דשכינה הוא מה שה' יתברך שוכן בתוך לבבות בני ישראל, דעל כן היא נקראת: 'כנסת ישראל'... דכלל מעמקי לבבות דבני ישראל, שהוא כלל הכנסיה, הוא כלל שכינתו יתברך, מה ששוכן בתוכם גם בעולם הזה. אלא שבעולם הזה הוא בהעלם עצום במעמקי לבבו, ובעולם הבא הוא מבהיק ויוצא ממעמקי הלב של כל אחד אל הגילוי, להיות נהנה מזיוו⁵.

נמצא שמי שדבק בכנסת ישראל ובנשמת ישראל – דבק למעשה בשכינה ובחיי העולם הבא, ואילו המפריד עצמו מכנסת ישראל – הוא הנכרת מהשכינה ומחיי העולם הבא.

מטעם זה כתב הרמב"ם (הלכות תשובה ג, יא) שגם אדם שלא עבר עבירות, אך פרש מדרכי ציבור – אין לו חלק לעולם הבא: "ואף על פי שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל, ואינו עושה מצות בכלל, ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן – אין לו חלק לעולם הבא". אדם זה אומנם אינו עושה עבירות באופן אישי ופרטי, אך מכיוון שהוא נבדל מעדת ישראל ומוציא את עצמו מכלל ישראל – אין לו חלק לעולם הבא, שהוא מציאות השכינה בכלל ישראל.

כך יש לפרש את דברי המשנה בסנהדרין (י, א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". אין הכוונה רק לידיעה טכנית, שכל ישראל ראויים לעולם הבא – אלא יש כאן ידיעה עמוקה ופנימית, שכוח העולם הבא הוא כוח כללות ישראל, שהיא יצירה מיוחדת אלוקית⁶, ולכן הדבק בכנסת ישראל – זוכה לעולם הבא, ואילו המנתק עצמו ממנה – נכרת מעולם זה.

וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (עולת ראיה ב, קנז) בביאור משנה זו: "כל ישראל" – כל האומה כולה, בחטיבה אחת, נשמה אחת היא, מראשית ועד אחרית, מרום הגובה של הנשמה היותר עליונה שבדור ראשון – עד עמק התחתית של הנשמה היותר נמוכה שבדור אחרון, כולם באחדות אחת הם קשורים". כלל ישראל אינו ריבוי של פרטים, אלא נשמה אחת כללית המתפרטת בריבוי הנשמות הפרטיות לכל מדרגותיהן.

לנשמה כללית זו יש שייכות וחלק לעולם הבא, וממנה זוכים לכך כל הפרטים: "משורש העתיד הטוב, המוכן לעולם כולו, הם יונקים, וכולם יש להם חלק לעולם הבא", שבו קשורה

5. וכן כתב במקום אחר (רסיסי לילה, יט): "שכינה הוא מידת ה' יתברך, שהוא שוכן בתוך לבבות בני ישראל... וזהו עיקר שכינה בתחתונים שרצה הקדוש ברוך הוא – היינו בתוך לבבות בני ישראל".

וכן מובא בשיחות הרצי"ה (בא, סדרה א): "השכינה שורה בנשמת ישראל, בכלליות ישראל, בתפארת ישראל, בכנסת ישראל, ומתוך כך בכל הפרטים של ישראל בכל הדורות. מהכלל אל הפרט, השכינה שורה בכלליות ובפרטי פרטיות. השכינה שורה בתוך לבבות בני ישראל... היא החלק של כלל ישראל הגנוז בפנימיות כל אדם מישראל".

6. וכן כתב המהר"ל בפירושו "דרך החיים" למשנה זו: "כי ישראל, כולם צדיקים, ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה... כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים... רצונו לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שה' יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת". לפי זה צריך לפרש, שכל אלו שהמשנה מונה אחר כך שאין להם חלק לעולם הבא, יש במעשיהם להפריד את החוטא מיסוד כוחה של כנסת ישראל ומגמתה הרוחנית.

כל פנימיות מאווים וחשקם היסודי. באחדות קדושה ועליונה זו אין הפרש בין הכלל להחלק, האור הכללי מאיר בכל חלקיו".

משום כך, איכות העולם הבא של הפרט ומציאותו הרוחנית תלויות בקישורו לכלל ולקדושת האומה: "נמצא שהחלק זוכה תמיד באושר הכלל כולו. גדלו וטובו תלויים הם באיכות הקשר שלו עם הכלל, שהן הן סגולת התורה, המצות, המדות הטובות, האמונה... וכפי גודל החטיבות המובלטה של קישור הכלל כולו אל הפרטיות הנפשיות של כל יחיד – כן מאיר אור עולם הבא ברוחו ונשמתו ומשכלל ומרומם את נפשו היחידית".⁷

על פי יסוד זה אפשר לבאר, שמי שעבר על עבירות קלות שאין בהן כרת, נשמתו עודנה מושרשת בנשמת האומה, והוא חלק ממנה – ולכן הוא זוכה להתכפר בכפרתה על ידי השעיר – גם בלי מעשה תשובה יחידי ופרטי. אך אם עבר עבירות חמורות, שחייב עליהן כרת⁸ – הרי שהכרית עצמו מנשמת האומה ומהשראת השכינה שבה. אדם זה שוב אינו יכול להתכפר בכפרת השעיר, אלא אם ישוב בתשובה באופן אישי ופרטי, ואז, על ידי תשובתו, יכול הוא לשוב ולהתחבר לכנסת ישראל ולזכות לכפרת השעיר.

בדרך זו ביאר גם הגר"ד סולוביצ'יק בהמשך דבריו: "לכאורה, אם הכפרה היא של הצבור... אם כן, למה הוציא הרמב"ם מכלל כפרת שעיר המשתלח ללא תשובה את חייבי כריתות? ... שיש באלה משהו העוקר אותם מתוך כלל ישראל... ניתוק זה מן הציבור הוא שגורם להם שכפרת הציבור, שאינה מותנית בתשובה, לא תגיע אליהם".

נראה שזו גם הסיבה ששבועת שווא נחשבת לעבירה חמורה ואינה מתכפרת בשעיר המשתלח בלי תשובה – אף שאין בה כרת. עבירה זו נובעת מיחס לא ראוי לשם ה', ויש בה חילול השם, ולכן אומרת התורה שה' אינו מנקה לעוברים עליה (שמות כ, ז): "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוּא, כִּי לֹא יִנָּקֶה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׁוּא".

עניינה של כנסת ישראל וכלל ישראל הוא הדבקות בה' והשראת השכינה, והם נוצרו בעיקר כדי לקדש את השם ולספר תהילתו: "עַם זֶה יִצְרַתִּי לִי – תִהְיֶה לִּי יִסְפְּרוּ" (ישעיהו מג, כא). אך הנשבע לשקר ונושא שם ה' לשווא – מחלל את שם ה', פוגם בהשראת השכינה שבאומה, ומנתק את עצמו מיסוד יצירתה.

על כן, אף שאין בעבירה זו כרת, היא בכל זאת נחשבת לחמורה, כי העובר עליה אינו יכול להתאחד עם נשמת ישראל ולהתקשר עימה, וממילא אינו מתכפר בכפרת האומה – עד שישוב באופן אישי ופרטי מחטאו.

7. יש לפרש על פי דרך זו, בדרך הדרוש, את המשך המשנה: "ועמך כולם צדיקים, לעולם ירשו ארץ", שעל ידי ש"עמך" – כל היחידים מבטלים את עצמם למדרגת "כולם", שהיא מדרגת כללות ישראל, הם זוכים להיקרא "צדיקים", כדברי המהר"ל, ומכוח זה זוכים המה לרשת את "הארץ", היינו עולם הבא.

8. וכל שכן מיתת בית דין, הכוללת גם את הכרת.

ד. תשובה דרך ההתקשרות לכלל

נתבאר עד כה שהכפרה המיוחדת של השעיר היא כפרת הכלל, ומי שדבק ומקושר לכלל זוכה להתכפר בכפרת השעיר – לעומת הנכרת מחיי האומה, שאינו זכאי לכפרה זו.

אולם, כיום אין לנו שעיר המשתלח, והכפרה עומדת כולה על התשובה ועיצומו של יום, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה א, ג): "בזמן הזה, שאין בית המקדש קיים, ואין לנו מזבח כפרה, אין שם אלא תשובה. התשובה מכפרת על כל העבירות... ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים, שנאמר (ויקרא טז, ל): 'כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֶר עֲלֵיכֶם'".

עם זאת, גם היום כוחו של הכלל גדול. אף אם ישראל חוטאים, ואפילו כבר נחתם גזר דינם – יש בכוחם לשוב ולקרוע את גזר הדין, כפי שלימדונו חז"ל (ר"ה יח, א): "מגניין לגזר דין של צבור... אף על גב שנחתם – נקרע? שנאמר (דברים ד, ז): 'כֹּה' אֶלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֱלֹהֵינוּ'". בציבור נאמר: "כֹּה' אֶלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֱלֹהֵינוּ" – בלא מגבלות של זמן, ואילו ביחיד נאמר (ישעיהו נה, ו): "דִּרְשׁוּ ה' בְּהִמְצָאוֹ", שאלו הם עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.

כך פסק הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ו), שהיחיד זקוק דווקא לימים מיוחדים כדי שתתקבלנה תשובתו ותפילתו: "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר: 'דִּרְשׁוּ ה' בְּהִמְצָאוֹ'". אך הרמב"ם מוסיף שהכלל אינו זקוק לכך: "במה דברים אמורים? – ביחיד, אבל צבור – כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם, הם נענין, שנאמר: 'כֹּה' אֶלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֱלֹהֵינוּ'".

מטעם זה, חלק גדול מעבודת התשובה של כל יחיד ויחיד הוא ההתקשרות והחיבור לכלל ישראל ולמגמת העליונה.

כך כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ד, ז): "נשמתה של כנסת ישראל היא הצדק המוחלט, שבהתגשמותו הוא כולל את כל הטוב המוסרי שבפועל. על כן, כל פגם מוסרי שהאיש היחידי מישראל עושה, מחליש הוא בזה את קשורו עם נשמת האומה כולה". מכיוון שנשמת האומה הישראלית קשורה ומחוברת לצדק ולמוסר, לכן כל פגם מוסרי וכל עבירה ועוון פוגמים בקישורו של היחיד לנשמת האומה. משום כך, "התשובה הראשונה היסודית – היא להתקשר עם האומה בנשמתה, ועמה הכרח הוא לתקן את הדרכים והמעשים כולם, לפי אותו התוכן המהותי שבנשמת האומה" (שם).

עוד כתב הרב (שם יג, ג): "צריך אדם להיות מחובר תמיד עם תמצית הטוב האלהי, המקושר בשורש הנשמה של כנסת ישראל כולה, ובזה הוא זוכה לתשובה. כי תמיד יגלו נגד עיניו גרעונותיו וחטאיו, שהם נובעים ממקור ההתנכרות שהתנכר לאומה האלהית, שהיא צור חוצב ומקור כל הטוב שבו... ומתוך שכנסת ישראל חובקת בקרבה את הטוב האלהי לא רק לעצמה כאם לכל העולם, ליקום כולו – הרי הוא בא מתוך הדבקות העזה בתוכיות

נשמת האומה לדבקות בא־להים חיים, על פי הברכה הא־להית המלאה כל, ואור שכינה שורה עליו בכל הדרה ועוזה".

נראה שמטעם זה אנו פותחים את יום הכיפורים בהיתר להתפלל עם העבריינים: "ונוהגין באשכנז, שקודם שיתפלל, מתירין לכל העבריינים כדי להתפלל עמהן, ואפילו אם לא יבקשו שיתירו להם, דאמר רבי שמעון חסידא (כריתות 1, ב): כל תענית צבור שאין בו מפושעי ישראל – אינו תענית, שהרי חלבנה – ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סמני הקטרת" (טור או"ח, תריט).

ההיתר להתפלל עם העבריינים לא נועד רק בעבורם – אלא גם לכלל הציבור, כי רק תענית ששותפים בה כל ישראל היא תענית המתקבלת. ויש לומר שמטרת היתר זה היא להביא לאיחוד בכל ישראל, שרק על ידו באה כפרת היום⁹.

וכאשר ישראל מתקשרים אלו באלו, ומתגלה כוחה של האומה הישראלית בכללותה, מובטח לאומה שתצא זכאית בדין¹⁰. באופן פשוט, הבטחה זו היא לכלל ישראל, ולא לכל יחיד, כי היחיד אינו יודע מה יצא בדינו. על כן, ככל שהאדם מקשר עצמו בכלל – כך מובטח לו יותר ויותר שיהיה דינו חלק מהם, ויזכה לניסים בדין.

ייתכן שהגמרא בראש השנה (יח, א), המתארת את דרך הדין הא־לוהי, רומזת לעניין זה: "בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון". הגמרא הביאה שלושה הסברים ל"בני מרון": "הכא תרגימו כבני אמרנא. ריש לקיש אמר: כמעלות בית מרון. רב יהודה אמר שמואל: כחיילות של בית דוד".

רש"י ביאר ששלושת הפירושים מכוונים לעניין אחד – ללמדנו שכל אדם עומד לעצמו בדין: "בני אמרנא" – ככבשים, שמונין אותן לעשרן, ויוצאין זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולין לצאת כאחד. "כמעלות בית מרון" – הדרך קצר, ואין שנים יכולין לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך. "כחיילות של בית דוד" – "היו מונין אותם יוצאים זה אחר זה בצאתם למלחמה".

ואף שכל אדם עומד לעצמו בדין, מסיימת הגמרא: "וכלן נסקרין בסקירה אחת", שנאמר (תהלים לג, טו): 'הַיֵּצֵר יַחַד לָפָם, הַמִּבְיֵן אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם'. כל ישראל נסקרים בסקירה אחת, וישנו דין אחד לכלל ישראל.

יש לומר, שאם זוכה האדם – הוא עומד בדינו עם כל ישראל מתוך הסקירה האחת, המקפת את הכלל כולו, ומתוך כך דנים את דינו. ועל ידי שאדם מקשר עצמו לכלל – יזכה להיות נידון בדין של כלל הציבור, ולא בדינו הפרטי.

9. עוד בעניין זה עיין בדרוש ו לסוכות – "אחדות ישראל בסוכה".

10. ראה בירושלמי, ר"ה א, א.

ה. עבודת כהן גדול בשם כל ישראל

הרמב"ם כתב שהכהן הגדול הוא הסומך את ידיו על ראש השעיר המשתלח, והוא המתוודע על כל עוונות ישראל.

ואכן, כל עבודת יום הכיפורים כשרה רק בכהן גדול¹¹, וזאת מפני שהכהן הגדול איננו אדם פרטי, אלא הוא אישיות כללית, שכל האומה כלולה בה.

משום כך, לכהן הגדול אסור להיטמא אפילו לקרוביו, שכן, הוא כביכול כבר איננו אישיות פרטית המתאבלת על שבעת קרוביו – אלא אישיות כללית, ואבלו היא אבלות של כל ישראל. וכן אומרת המשנה (סנהדרין ב, א): "מת לו מת – אינו יוצא אחר המטה... וכשהוא מתנחם מאחרים, כל העם אומרים לו: אנו כפרתך, והוא אומר להן: תתברכו מן השמים"¹².

עניין זה מודגש בפרט ביום הכיפורים, כאשר הכהן הגדול בא לעבוד את עבודת הקודש של כלל ישראל, ולכן זקני בית דין היו מזכירים לו שהוא שלוחם של בית הדין, ועבודתו היא בשם כל ישראל (משנה, יומא א, ה). ולצד היותו "שלוחי דרחמנא" – הוא גם "שלוחי דידן"¹³.

יש לומר שמטעם זה העבודה המיוחדת של הכהן הגדול ביום הכיפורים נעשית בבגדי לבן, ולא בבגדי זהב. והלוא ייחודו של הכהן הגדול הוא דווקא בגדי הזהב, שהם שמונת הבגדים המיוחדים לו, ובהם הוא מחויב לעבוד כל השנה, ואם לא כך עבודתו פסולה – מדוע דווקא בזמן הקדוש ביותר ובעבודה הקדושה ביותר הוא אינו משתמש אלא בבגדי לבן הפשוטים?

חז"ל במסכת ראש השנה (כו, א) ביארו את טעם הדבר לפי שאין קטגור נעשה סגור, שהזהב מזכיר את העגל שנעשה מזהב. אולם, התלמוד הירושלמי (יומא ז, ג) העלה טעם אחר: "מפני מה אינו משמש בבגדי זהב? – מפני הגאווה. אמר רבי סימון: על שם (משלי כה, ו): 'אַל תִּתְהַדָּר לִפְנֵי מֶלֶךְ'. בגאווה יש סכנה, והיא מרחיקה את האדם מה'.

ועדיין צריך ביאור: מדוע כל השנה לא חששו לדבר זה? אדרבה, מצוותו של הכהן הגדול כל השנה ללכת בבגדי הזהב! למה דווקא ביום הכיפורים חששו לכך?

ויש לומר שבגדי הזהב מסמלים את מדרגתו האישית של הכהן הגדול, שבה הוא נבדל משאר ישראל, כי בגדיו ייחודיים ומבדילים אותו משאר האומה. אך עבודת הכהן הגדול

11. "כפרה זו של יום הכיפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול" (רש"י, ויקרא טז, לב, עפ"י הגמרא ביומא לב, ב), וכן פסק הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים (א, ב).

12. האהבה והחיבור של הכהנים לכלל ישראל מתבלטת בסגנון המיוחד של ברכת הכהנים: "לברך את עמו ישראל באהבה" – מכיוון שעבודתם היא בשם כל ישראל.

13. עיין בנדרים לה, ב, וביומא יט, א.

ביום הכיפורים אינה מכוח מדרגתו האישית הפרטית, כי אם מכוח היותו נציגם של כלל ישראל. לכן ביום זה אל לו להיכנס אל מקום הקודש פנימה בבגדי הזהב, המבדילים אותו מכל ישראל ועלולים להביא אותו להתגאות על שאר ישראל – אלא דווקא בבגדי הלבן הפשוטים, המסמלים את החיבור והשיתוף שיש בין כל ישראל.

ו. חומרת העבירות שבין אדם לחברו

חשיבות ההתקשרות של היחיד לכלל יכולה לבאר את הצורך הגדול לסדר את ענייני "בן אדם לחברו" לפני יום הכיפורים.

נאמר במשנה (יומא ח, ט): "דרש רבי אלעזר בן עזריה (ויקרא טז, ל): 'מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ', עבירות שבין אדם למקום – יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו – אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו".

גם הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ט) מאריך בעניין זה ובחשיבותו: "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין – אלא על עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות אדם לחבירו, כגון החובל את חברו, או המקלל חברו, או גוזלו, וכיוצא בהן – אינו נמחל לו לעולם, עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו. אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו. אפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים – צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו".

חשיבות המחילה וההתרצות בעבירות שבין אדם לחברו היא עניין מהותי, הקשור לכל כפרת יום הכיפורים. מכיוון שיסוד כפרת היום הוא השייכות והחיבור של כל יחיד לכלל ישראל, ומתוך כפרת כלל ישראל באה כפרת היחיד – לכן כל פגיעה בקשר לכלל פוגמת בכפרת היום.

על כן, כאשר עבר אדם על עבירה שבין אדם לחברו, הוא חייב לכפר עליה, ועל ידי התיקון שבינו לבין חברו הוא מסיר את העיכוב בחיבורו לכלל, ושוב פועלת בו עוצמת כפרת היום.

יש שחידשו על פי יסוד זה להלכה למעשה¹⁴, שכל עוד לא תיקן את העבירות שבין אדם לחברו, אין יום הכיפורים מכפר לו כלל – אפילו לא על העבירות שבין אדם למקום!

בדרך זו נוכל לבאר מדוע בהמשך המשנה מובאים דברי רבי עקיבא: "אשריכם ישראל! לפני מי אתם מיטהרין, מי מטהר אתכם – אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל לו, כה): 'וְיִזְרְקֵנִי עֲלֵיכֶם מֵי טְהוֹרִים, וְטָהַרְתֶּם', ואומר (ירמיהו יז, ג): 'מִקְנֵה יִשְׂרָאֵל ה'', מה מקוה מטהר את הטמאים – אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל". לאחר הבנת הצורך בתיקון העבירות

14. כך כתב הגרי"ד סולוביצ'יק ("הררי קדם") בשם בעלי המוסר.

שבין אדם לחברו ויצירת החיבור שבין כל ישראל – זוכים כל ישראל לעמוד ולהיטהר יחד לפני הקדוש ברוך הוא.

חשיבות בקשת המחילה וריצוי החבר כה גדולה – עד שאפילו אם ניסה האדם לרצותו, אך חברו לא קיבל זאת, הפוגע חייב לחפש עוד דרכים לרצותו, וכהמשך דברי הרמב"ם: "לא רצה חברו למחול לו, מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו, ופוגעין בו ומבקשין ממנו. לא נתרצה להן – מביא לו שניה ושלישית". כל עוד לא מחל לו רעהו, עדיין ישנו פירוד בתוך כנסת ישראל, והוא חייב לתקן מעוות זה.

הרמב"ם סיים, שאם לאחר כל בקשות המחילה עדיין לא נתרצה חברו – "מניחו והולך לו, וזה שלא מחל – הוא החוטא". אם באים לאדם ומנסים לרצותו שלוש פעמים, דבר המעיד על רצינות וכנות, והוא מתעקש שלא להתרצות – הוא החוטא!

מדוע נהפך הנפגע – לחוטא, כשהוא אינו מוכן למחול לפוגע? נראה לומר, שעיקר החטא הוא הפירוד שנוצר בכנסת ישראל, ומכיוון שכעת הפוגע עושה כל שביכולתו לתקן פירוד זה, ואילו חברו הנפגע מסרב להתפייס – נמצא שהוא האשם בכך שעדיין קיים פירוד בישראל, ולכן הוא החוטא.

הרמב"ם (הלכה י) הוסיף שהמחילה היא סימן לזרע ישראל: "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול – מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה – לא יקום ולא יטור". עניין זה יסודי ומבדיל את ישראל מן העמים: "וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון, אבל העובדי כוכבים ערלי לב אינן כן, אלא ועברתן שמרה נצח, וכן הוא אומר על הגבעונים, לפי שלא מחלו ולא נתפייסו (ש"ב כא, ב): 'וְהַגִּבְעֹנִים לֹא מָבְנִי יִשְׂרָאֵל הָמָּה'".

חשיבות המחילה אינה רק עניין של מידות טובות, אלא היא מביאה לחיבור של כל ישראל יחד ומאפשרת את כפרתו של יום הכיפורים. על כן, כל אדם שהוא מזרע בני ישראל שייך במהותו לאחדות של כלל ישראל – "וּמִי כְעֶמֶךָ יִשְׂרָאֵל, גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ" (דהי"א יז, כא), ולכן דרך ישראל היא למחול איש לרעהו.

הרגשת האחדות הכללית המקיפה את האומה כולה גוברת על התחושה של הפגיעה הפרטית, ומשם באה המחילה. אך מי שאינו מוחל, מעיד בכך שהוא אינו שייך לאותה אחדות של כנסת ישראל, והוא מוציא את עצמו מן הכלל.

המשנה במסכת תענית (ד, ח) מחברת שני ימים זה לזה: יום הכיפורים וט"ו באב, ועל שניהם היא אומרת ש"לא היו ימים טובים לישראל" כמותם, "שבהן בנות ירושלם יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו". מה הקשר בין שני הימים האלה?

ט"ו באב הוא של יום של חיבורים וזיווגים בתוך ישראל¹⁵, ולכן בנות ישראל היו יוצאות בבגד לבן, המסמל את הפשטות, האחדות והחיבור שבישראל.

גם יום הכיפורים הוא יום של חיבור ואחדות בכל ישראל. יום זה, יסודו באחדותם של ישראל, ומשם באה הכפרה. כמו כן, היום עצמו מסייע לאחדות, כי קדושת היום וההתעלות מענייני החומר מביאות את החיבור והשלום שבין הבריות.

מעין זה מצאנו במדרש (בראשית רבה ג, ח) על הפסוק (בראשית א, ה): "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד" – "שנתן להם הקדוש ברוך הוא יום אחד, ואיזה זה? – יום הכפורים", ופירש המהרז"ו: "דרש על יום הכיפורים, שבו נעשים ישראל גוי אחד כמלאכי השרת, אגודה אחת, ושלום ביניהם. והרשעים, על ידי תשובה, נעשים צדיקים. יום רצון, יום חסד, יום סליחה וכפרה".

לכן אומרת המשנה, שלא היו ימים טובים לישראל כשני ימים אלו, כי הימים האלה שייכים לשם ישראל ולגילוי כוח כלל ישראל, מתוך החיבור ואהבה שבתוך ישראל, ולכן אלו ימים טובים שהשמחה גדולה בהם.

ז. שני השעירים

עד כה עסקנו בכפרת שעיר המשתלח, אך ביום הכיפורים יש לנו שני שעירים – האחד המוקרב לה', ודמו נכנס לפני ולפנים, והשני משתלח לעזאזל. שני השעירים האלה משלימים את כפרתם של ישראל.

שמא יש לומר שהשעיר לה' הוא כנגד הדיבר: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ, ב), שהוא שורש האמונה ושורש כל מצוות עשה, ולכן מקומו הוא לפני ולפנים. ואילו השעיר לעזאזל הוא כנגד הדיבר: "לֹא יִהְיֶה לָּךְ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי" (פס' ג), שהוא נגד העבודה הזרה ושורש כל מצוות לא תעשה, ולכן הוא נשלח לארץ גזרה, מקום מדבר ושוממה.

את שני הדיברות האלה קיבלנו ישירות מפי ה', כפי שדרשו חז"ל על הכתוב (דברים לג, ד): "תֹּרֶה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מִוֶּחֱשָׁה" – "'תורה' בגימטריא: שית מאה וחד סרי הוי, 'אנכי' ו'לא' יהיה לך' מפי הגבורה שמענום" (מכות כג, ב).

שני הדיברות האלה נאמרו לכל ישראל בלשון יחיד, מכיוון שהיכולת של ישראל לקבל אותם תלויה באחדותם כאיש אחד, וכדברי רש"י המפורסמים על הכתוב (שמות יט, ב): "וַיִּתֵּן שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר" – "כאיש אחד, בלב אחד". רק מתוך אחדות ישראל, המביאה לגילוי

15. ביום זה יצאו בנות ישראל לחול בכרמים, כדי למצוא זיווג ולהקים בית, כהמשך דברי המשנה: "ומה היו אומרות? בחור, שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך. אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה, שֶׁקָרַב הָתָן וְהָקָל הִיפִי, אִשָּׁה יָרְאָת ה' – הִיא תִתְהַלָּל" (משלי לא, ל).

כוח כלל ישראל, אפשר לבוא למעמד הר סיני, ומתוכו לזכות לשמיעת שורש מצוות העשה והלא תעשה ישירות מפי ה'.

לעיל הבאנו את הגמרא בברכות (יז, א), המגלה שהרצון האמיתי של ישראל הוא לעשות רצון ה', אלא שישנם מעכבים – "שאור שבעיסה", היינו יצר הרע, ושעבוד המלכויות.

ויש לומר שהדרך להתמודד עם ה"שאור שבעיסה" היא על ידי ריבוי תורה ואמונה. משום כך, דם השעיר המוקרב לה' נכנס למקום הפנימי של קודש הקודשים, מקום הארון והלוחות, מקום אש ושלחבת, המבטא את הדבקות באש התורה. מתוך דבקות זו אפשר לנצח את היצר הרע.

כן אומרת הגמרא בקידושין (ל, ב): "הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו".

אולם, ישנו מעכב שני – שעבוד המלכויות ותרבותם, וכנגד שעבוד זה אנו משלחים את השעיר לעזאזל, המבטא את כוחם של עשו ושאר הגויים, ובכך אנו מפרידים אותם מאיתנו. ועל ראש השעיר הזה אנו שולחים גם את העבירות שלנו, כי השעיר מבטא ששעבוד הגויים הוא המקור לעבירות שלנו.

שני השעירים משלימים זה את זה. מצד אחד, אנו מצווים על מצוות האמונה ומחויבים להגדיל שלהבת זו על ידי לימוד התורה והדבקות הפנימית בה'. ומצד שני, אנו מחויבים להתרחק מכל ענייני עבודה זרה ומתרבות הגויים, המרחיקים אותנו מהאמונה בה'.

הקביעה מי מהשעירים הולך לקורבן לה' ומי נשלח לעזאזל נעשית על ידי גורל. ויש לתמוה: כיצד דבר חשוב ומשמעותי כל כך נקבע על ידי מעשה שרירותי כביכול של גורל?¹⁶

אלא נראה שהגורל בא לבטא עניין אלוקי שמעבר לבחירה¹⁷. ומכיוון שעניינם של השעירים שייך לגילוי כוחם של כלל ישראל, הגורל מבטא, שבניגוד לאדם הפרטי, שהנהגת ה' איתו היא על פי מעשיו ותלויה בבחירתו הטובה, אצל כלל ישראל הנהגת ה' אינה מצומצמת לענייני הבחירה, אלא תלויה היא ברצון האלוקי המוחלט, שביטוי בגורל¹⁸, ושני השעירים מגלים את כוחם של ישראל, העושים את רצון אביהם שבשמיים, ובכך זוכים ישראל לכפרה!

16. ועיין במה שביארנו בעניין זה בדרוש ה.

17. "היה הבירור בשעירים על ידי הגורל, שהוא מה', כמו שנאמר (משלי טז, לג): 'פְּחִיךָ יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל, וְמֵה' כָּל מִשְׁפָּטוֹ'" (רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק וישלח, ד).

18. הרמח"ל (דעת תבונות, לד והלאה) ביאר יסוד זה, שהנהגת ה' בעולמו אינה תלויה רק בבחירה החופשית, אלא יש בה בחינה נעלה יותר, שבה ה' מנהיג את עולמו לפי רצונו שלו.



חג הסוכות

דרוש א זמן שמחתנו



א. פתיחה

התורה מצווה באופן מיוחד על השמחה בחג הסוכות (דברים טז, יג): "חג הסוכות תעשה לך... ושמחת בחגך... והיית אף שמח". סוכות גם נקרא בתפילה: "זמן שמחתנו". ויש לבאר מדוע דווקא חג הסוכות, יותר מכל החגים, הוא זמן שמחתנו.

כמו כן, עיקר השמחה בחג היה סביב שמחת בית השואבה במקדש, ויש לעיין מה המיוחד כל כך בשמחה זו.

עוד צריך לבאר: מכיוון שסוכות הוא זמן השמחה, מדוע התורה מצווה אותנו בזמן זה לעזוב את בתינו ולצאת לסוכה? הלוא באופן פשוט, האדם שמח יותר בביתו מבסוכתו, וכפי שמוכח מדין מצטער הפטור מסוכה (שו"ע, או"ח תרמ, ד)¹!

עוד יש לשאול על הקשר והחיבור שבין שתי מצוות היום – מצוות הסוכה ומצוות ארבעת מינים, וכן על הקשר שביניהן לבין מצווה אחרת המיוחדת לחג הסוכות – ניסוך המים שבמקדש.

וכן יש לבאר גם מה עניינה המיוחד של מצוות אכילה בסוכה מדאורייתא ביום הראשון.

ב. השמחה נובעת מיום הכיפורים

סוכות הוא "חג האסיף", כפי שאומרת התורה (ויקרא כג, לט): "אף בחמשה עשר יום לחודש השביעי, באספכם את תבואת הארץ".

לאחר שהתייגע האדם כל השנה בזריעה, חרישה וגידול היבול, ולאחר מכן קצר באזור חג השבועות את התבואה, בבחינת (תהלים קכו, ה): "הזרעים בדםעה – ברנה יקצרו", מגיע שלב איסוף התבואה הביתה – "בא יבוא ברנה נשא אלמתיו" (פס' ו). האסיף הוא זמן שהאדם שמח בו באופן טבעי, מפני שבו הוא זוכה לשכר על כל עמלו.

1. וכן מצאנו שחתן, החייב בשמחה – פטור ממצוות הסוכה (שו"ע, או"ח תרמ, ו), מכיוון שהסוכה אינה מקום הראוי לחופה, ואי אפשר לשמוח בה די הצורך.

אולם נראה שכאשר התורה מגדירה את סוכות "זמן שמחתנו", אין כוונתה רק לשמחה הטבעית שבאיסוף התבואה והממון הביתה. שמחת האסיף אינה פשוטה כלל ועיקר, ולא די בה להגדיר את החג כ"זמן שמחתנו".

כך מבואר בקהלת (ב, א-ב): "אֶמְרָתִי אֲנִי בְּלִבִּי: לֵכָה נָא אֲנַסְכָּה בְּשִׁמְחָה, וְרָאָה בְּטוֹב – וְהִנֵּה גַם הוּא הֶבֶל. לְשִׁחּוֹק אֶמְרָתִי – מְהוֹלֵל, וּלְשִׁמְחָה – מָה זֶה עֲשֵׂה". וביאר רש"י, שכל שחוק ושמחה מעורבים בבכי ואנחה, וסופם – תוגה וצער. רבי משה אלשיך הוסיף, שמכיוון שישנם דברים מצערים רבים בחיי האדם, אין לו יכולת אמיתית לשמוח במציאות הטבעית הפשוטה.

אומנם במקום אחר (ח, טו) דווקא שיבח קהלת את השמחה: "וְשִׁבְחָתִי אֲנִי אֶת הַשִּׁמְחָה", אך רש"י ביאר שהכוונה היא שיש לאדם לשמוח בחלקו, ולא לרדוף אחר הממון, אלא יעסוק בתורה, המשמחת ליבו של אדם – "פְּקוּדֵי ה' יִשְׁרִים, מְשֻׁמָּחִי לֵב" (תהלים יט, ט). נמצא שעיקר השמחה אינה בריבוי הממון ושאר ענייני העולם הזה, אלא דווקא ביכולת לשמוח בחלקו ולהרבות בתורה ולימודה, שהיא מקור השמחה האמיתית.

חז"ל (שבת ל, א) עמדו על הסתירה שבקהלת: מצד אחד הוא תמה על עניינה של השמחה ומעלתה – ומצד שני משבח את השמחה! כך יישבו חז"ל סתירה זו: "וְשִׁבְחָתִי אֲנִי אֶת הַשִּׁמְחָה" – שמחה של מצוה. "וּלְשִׁמְחָה מָה זֶה עֲשֵׂה" – זו שמחה שאינה של מצוה. שמחה בענייני החומר, שאינה שמחה של מצווה, אינה מביאה שמחה אמיתית לנשמתו של האדם, וסופה תוגה וצער. אך שמחה של מצווה היא שמחתה של הנשמה, השמחה בעשיית רצון בוראה, והיא שמחה אמיתית, המגיעה מפנימיותו של האדם.

לאור הבנה זו יש לומר, ששמחת הסוכות קשורה דווקא לזמן המיוחד של החג, שהוא המשך המהלך של הימים הנוראים – ראש השנה, עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים – ומתוך ימים אלו, השייכים לטהרת הנשמה, מגיע זמן שמחתנו בחג הסוכות.

חז"ל הדגישו במדרש (תנחומא אמור, כב) את החיבור של חג הסוכות לטהרת יום הכיפורים: "ישראל, שהם מסגלין עוונות כל ימות השנה, מה הקדוש ברוך הוא עושה? אומר להם: עשו תשובה מראש השנה. והם נכנסין ובאין ביום הכיפורים ומתעניין בו ועושין תשובה, והקדוש ברוך הוא מוחל להם... מה ישראל עושין? נוטלין לולביהן ביום טוב ראשון של חג ומהללים ומקלסים לפני הקדוש ברוך הוא. והקדוש ברוך הוא מתרצה להם ומוחל להם".

בימים הנוראים ישראל מתעלים למעלה נפלאה, ועוונותיהם מתכפרים, ואז הם מחוברים לריבוננו של עולם ודבקים בו. מציאות זו היא הטוב האמיתי, כדברי דוד המלך (תהלים עג, כח): "וְאֲנִי, קִרְבַּת אֱלֹהִים לִי טוֹב". ימים אלו הם ימים של קרבת ה' ושל הטוב האמיתי, ולכן הם ימי השמחה הגדולה של השנה כולה. שמחה זו של חג הסוכות היא שמחה של מצווה ושמחה של הנשמה!

כן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, סוכות, ז) בעניין שמחת החג: "השמחה שנולד בלב לאחר מחילת העוונות ביום הכפורים, וזכינו בזה לבוא לפניו יתברך בלי מסך המבדיל – ועל זה אנו משמחים לפניו יתברך".

ג. שמחת בית השואבה

מטעם זה, השמחה הגדולה של חג הסוכות הייתה דווקא בשמחת בית השואבה, כאשר היו מקיימים את מצוות ניסוך המים, כדי שהשמחה תהיה שמחה של מצווה.

כך אומרת המשנה בפרק ה במסכת סוכה (משנה א): "מי שלא ראה שמחת בית השואבה, לא ראה שמחה מימיו". המשנה מתארת שמחה זו (משנה ב): "מנורות של זהב היו שם, וארבעה ספלים של זהב בראשיהם, וארבעה סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפירחי כהונה, ובידיהם כדים של מאה ועשרים לוג, שהן מטילין לכל ספל וספל מבילאי מכנסי כהנים ומהמיינהן, מהן היו מפיקין, ובהן היו מדליקין".

שמחה זו לא נשארה רק במקדש, במקום הקודש, אלא גם הייתה פורצת ומאירה ומשמחת את העיר ירושלים כולה (משנה ג): "ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה".

עוד מבואר במשנה, שמובילי השמחה היו הצדיקים וגדולי תלמידי החכמים (משנה ד): "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות, והלויים ככנורות ובנבלים ובמצלותים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר".

לכאורה, לא מקובל כל כך שגדולי תלמידי החכמים הם שישמחו את שאר העם! אך מכיוון ששמחת חג הסוכות אינה שמחה חיצונית ושטחית, ואינה שמחה בענייני החומר והממון, אלא שמחה של מצווה, שמחת הטהרה והקדושה שלאחר יום הכיפורים, לכן האנשים המוכשרים ביותר מכול לשמחה זו הם דווקא תלמידי החכמים, השייכים לתורה ומצוותיה.

ייתכן עוד, שדווקא מפני החשש שלא תתפרש שמחת הסוכות כראוי, והמון העם יתפוס את השמחה כשמחה בממון שבאסיף או שאר ענייני החומר², לכן דווקא גדולי תלמידי החכמים הם שצריכים להוביל את השמחה הזאת – ללמד דעת את העם מהי השמחה האמיתית של חג הסוכות, ומהי המשמעות של "זמן שמחתנו"³.

2. ובפרט שייתכן שדווקא לאחר יום הכיפורים, שבו יצא העם כולו ממדרגתו הפשוטה והחומרית והתעלה למדרגת הנשמה, דווקא אז תהיה נטייה בהמון להרבות בחזרה דווקא את העיסוק בחומריות ושמחתה (עיין עולת ראה ב, עמ' סז), ולכן יש להוציא מדעה זו.

3. דומה הדבר לדין פיקוח נפש הדוחה את השבת, שיש לחלל את השבת למענו דווקא על ידי "גדולי ישראל וחכמיהם" (רמב"ם, הלכות שבת ב, ב), כדי לקבע בנפשות את הידיעה שהצלת נפש של אדם מישאל דוחה את השבת.

אך יש לשאול על שמחה זו שבמצוות ניסוך המים: אומנם היא שמחה של מצווה – אך הלוא במקדש היו מנסכים יין בכל יום, והיין חשוב מן המים, ובוודאי משמח יותר, כפי שנאמר (תהלים קד, טו): "יַיִן יִשְׂמַח לִבְּךָ אֱנוֹשׁ!" מדוע אפוא השמחה הגדולה במקדש הייתה דווקא בזמן ניסוך המים?

אלא שיש חילוק מהותי בין שמחת היין, שהיא שמחה חיצונית, הנעשית על ידי כוח השכרות שביין, הגורם לאדם לשכוח מהמציאות ההווית, ולבוא בדרך זו אל השמחה – לבין שמחת המים, השייכים לעצם קיומו של האדם, והשמחה בהם מעידה על שמחה פנימית, שהאדם שמח בחייו ובשפע החיים שהקדוש ברוך הוא משפיע עליו, ואינה תלויה בגורמים חיצוניים. החילוק בין שמחת היין לשמחת המים ניכר בסופה של כל אחת מהשמחות האלה ובתוצאותיהן:

שמחת היין מעלימה מהאדם את המציאות הנכוחה וגורמת לו להתרכז בהנאותיו הפרטיות, וכדברי חז"ל (יומא עה, א): "כל הנותן עינו בכוסו – כל העולם כולו דומה עליו כמישור", והאדם מאבד מכוחה את מעלת הדעת וההבחנה שבו.

יתר על כן, היין הוא גם הגורם הראשון לנפילה בחטאים ובגסות החומרית, וכדברי חז"ל (סוטה ב, א), שפרשת הנזיר נסמכה לפרשת הסוטה – "לומר לך, שכל הרואה סוטה בקלולה – יזיר עצמו מן היין".

אך המים הם המחיים את האדם ומרוויים את צימאוננו בלי תוספת טעם חיצונית⁴, והשמחה במים היא שמחה פנימית של האדם בחייו ובמעשה ה'. שמחה זו מביאה את האדם לשלמות פנימית ולחיבור בינו לבין קונו, בבחינת (שיר השירים א, ד): "נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בָּךְ"⁵. על שמחה זו אמרו חז"ל (שבת ל, ב), שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצווה.

ואכן, שמחת בית השואבה הביאה את המעולים שבישראל לרוח הקודש, כמבואר בירושלמי (סוכה ה, א): "אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמה: 'בית שואבה'? – שמשם שואבים רוח הקודש, על שם (ישעיהו יב, ג): 'וְשָׂאֲבָתֶם מִים בְּשִׁשּׁוֹן מִמְעֵינִי הַיְּשׁוּעָה'". וכתב ה"בני יששכר" (תשרי, י, ס"א, בשם רבי פנחס מקוריץ), שעל זה היה עיקר השמחה: "בעבור זה אנו אומרים: 'זמן שמחתנו' בחג הסוכות – בשביל שהיה בחג הסוכות זמן שואבה, שמשם היו שואבין רוח הקדש"⁶.

4. מטעם זה גם התורה נמשלה למים (דברים לב, ב): "יִצְרֹף כַּמָּטֵר לִקְחִי", וברש"י: "תורה נתתי לישראל – שהיא חיים לעולם, כמטר זה – שהוא חיים לעולם".

5. "רבי אבין פתח (תהלים קיח, כד): 'זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה', נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בו'. אמר רבי אבין: אין אנו יודעין במה לשמוח: אם ביום – אם בהקדוש ברוך הוא. בא שלמה ופירש: 'נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בָּךְ' – בהקדוש ברוך הוא, 'בָּךְ' – בישועתך, 'בָּךְ' – בתורתך, 'בָּךְ' – ביראתך" (שיר השירים רבה א, ג).

6. מטעם זה, בניגוד לשמחת היין, המחוברת לפריצות והוללות, שמחת בית השואבה הייתה כולה בצניעות וקדושה, כמבואר בגמרא (נא, ב), שהיו עושים תיקון גדול ומפרידים בשעת השמחה בין הגברים לנשים, שלא תהיה תערובת.

שמה מטעם זה היה המנהג בשמחת בית השואבה שהצדיקים היו רוקדים עם אבוקות של אש בידיהם (משנה, סוכה ה, ד) ואומרים שירות ותשבחות, מכיוון ששמחה זו הייתה שמחה רוחנית, המתבטאת באש, העולה כלפי מעלה, ועל ידי השמחה כל ישראל היו משבחים לה ומתעלים. והתעלות זו באה על ידי הצדיקים, וכפי שתרגם יונתן בן עוזיאל את הפסוק: "וְשָׂאֲבָתָם מִים בְּשִׁשּׁוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְּשׁוּעָה" – "וְתִקְבְּלוּן אוֹלָפֵן חֲדַת בְּחֻדָּא מִבְּחִירֵי צְדִיקָא".

ד. החזרה אל הטבע

עד כה ביארנו ששמחת הסוכות נובעת מהמעלה שזכינו לה ביום הכיפורים, אך נראה שישנה מדרגה נוספת, שחג הסוכות אינו רק מקבל מיום הכיפורים, אלא גם מוסיף עליו ומשלים אותו, ובזכות תוספת זו באה השמחה דווקא בחג הסוכות.

בימים הנוראים, ימי הדין, ישראל מתעלים למדרגה שמעבר למדרגתם הרגילה בכל השנה. ימים אלו מאופיינים בהתעסקות מרובה בענייני הנשמה, תורה ומצוות, תשובה וטהרה⁷, ואילו שאר ענייני הגוף והחומר טפלים להם. שיאם של ימים אלו הוא ביום הכיפורים, שבו אנו עוזבים לגמרי את צורכי הגוף – אנו נמנעים מאכילה ושתייה ושאר העינויים. כל אלו מרוממים אותנו מעל מדרגת הטבע והגוף וחושפים בנו את מדרגת הנשמה האלוקית, עד שאנו מתדמים ממש למלאכים⁸.

אך מדרגה זו אינה יכולה להישאר קבועה בנו כל השנה, וכבר במוצאי היום הקדוש אנו חוזרים בהכרח לאכילה ושתייה ולשאר צורכי הגוף – מה שמברר שאיננו מלאכים באמת, אלא אנשים, בשר ודם. והחזרה לצורכי הגוף גוררת עימה בהכרח גם חזרה לחולשות הגוף ותאוותיו. נמצא שיום הכיפורים אומנם חשף בקרבנו מדרגה גבוהה ועליונה, אך גם התגלה שמדרגה זו אינה יכולה להיות קבועה בנו, וממילא איננו שייכים אליה באמת.

ייתכן שמשום כך אנו פותחים את תפילת ערבית במוצאי היום הקדוש בפסוק (תהלים עח, לה): "וְהוּא רַחוּם יְכַפֵּר עֲוֹן...", ולכאורה הלוא רק כעת התכפרו כל עוונותינו! אלא יש לפרש, שבמוצאי היום אנו חוזרים לצורכי הגוף, וזהו יסוד העוונות, ועל כך צריך כפרת עוון.

לדרך זו, מוצאי יום הכיפורים עלול להיות זמן של חולשה גדולה, מכיוון שהוא הזמן שאנו עוזבים את המדרגה הנשמתית המלאכית, ומתברר שאיננו שייכים לה באמת.

גם השמחה של מוצאי היום הקדוש יכולה להתערבב, עקב הידיעה שיום זה מנותק כביכול מכל מהלך חיי ההווה שלנו וממציאותנו האמיתית, המחוברת אל הגוף וצרכיו.

7. "מפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום" (רמב"ם, הלכות תשובה ג, ד).

8. עניין זה התבאר באריכות בדרושים ליום הכיפורים, דרוש א, ועוד.

נמצא שיום הכיפורים לבדו, עם כל מעלתו וגדלותו, אינו יכול להביא אותנו לשמחה אמיתית, מכיוון שכל כוחו ומעלתו נובע מעזיבתנו את המדרגה המציאותית שלנו, המחוברת אל הגוף, ועזיבה זו היא בהכרח זמנית ואינה קבועה.

לשם כך חיברה התורה את חג הסוכות ליום הכיפורים. בחג הסוכות אנו חוזרים אל חיי הגוף, ודבר זה מתבטא בכל מצוות החג:

אנו יוצאים החוצה אל הסוכה, אוכלים וישנים בה, ועושים בה את כל צרכינו הטבעיים (ש"ע ורמ"א, או"ח תרלט, א-ב).

הסכך נעשה מפסולת גורן ויקב, שהם דברים טבעיים, וכן אי אפשר להשתמש לסכך מכל דבר שהוא כלי ומקבל טומאה, היינו שנתערבה בו יד אדם, וכבר אינו טבעי (שם תרכט, א).

גם ארבעת המינים, הגדלים על המים, שייכים לטבע ומחברים את האדם אל הטבע והחיים, ומביאים את האדם לשמחה טבעית ופשוטה⁹.

וכן ניסוך המים שבמקדש שייך דווקא לכוח הטבעי הפשוט של המים.

בחג סוכות אנו חוזרים אפוא אל חיי הטבע, והחידוש הוא, שחזרה זו איננה ירידה, אלא אנו מוסיפים לעסוק במצוות ה' – בתוך חיי הטבע והגוף¹⁰.

נראה שלכן חג זה מרובה בפרטי מצוות – בניית הסוכה וקישוטה, ארבעת המינים והידוריהם – חוץ מקיום סעודות כבכל יום טוב. כל זה נועד כדי שעזיבת המדרגה של יום הכיפורים, והחיבור המחודש אל הגוף, לא יגרמו לריחוק מה', אלא להפך – על ידי המצוות האדם בא לקרבת ה' חדשה גם בתוך חיי הטבע והגוף.

חג הסוכות מלמד שהחזרה לחיי הגוף, אין פירושה בהכרח לחזור לחטאים ולהתרחק מה', אלא להפך – לעבוד את ה' גם בתוך חיי הגוף. לכן דווקא בחג זה אפשר באמת לשמוח בקרבת ה' שזכינו לה ביום הכיפורים, והיא הולכת ונמשכת בחג הסוכות בלי הפסק, ולכן הוא "זמן שמחתנו".

9. עיין "ספר החינוך", שכד.

10. "באים אנו בחג האסיף... ואנו מתקרבים אל הטבע. יושבים בסוכה, נאחזים באגודת נטעים רעננים, שמחים בשמחת המים, בשמחת הרויה הטבעית בברכת ה' על היקום, ההולכת במעגל המוגבל אשר בחוקי הברזל של הטבע. חודרים אנו גם בטבעיותה של האנושיות, בהכרח החמרנות שלה, בצורך שבעים האומות אשר חלק ה' אותם לכל צבא השמים. ועל כל אנו מטייעים את הוד הקודש שממעל לכל טבע, את חינו והדרו בתוך עומק הטבע, בתוך הלב הבשרי, בתוך הגויה החמרנית הגדולה, בתוך הטבע הגס הארצי... במעמקי החושך אנו מאירים באבוקת אורנו, והננו ששים ושמחים בגאון ה'... ואשרנו שאנו מכירים את אשרנו, אשרנו שאנו שמחים במתת גורלנו, אשרנו שאנו שואבים בכל יום ויום, בכל שעה ושעה, ממעיני ישועות העולמים. והעולמים הולכים ונושעים, והנשמות הולכות ומשתלמות, הולכות ומתמלאות מפגימותיהן" (אגרות הראיה ג, תשפז).

ה. יציאה ממצווה למצווה

הרמ"א (או"ח תרכד, ה) כותב שאוכלים ושמחים במוצאי יום הכיפורים. הפוסקים (שם, משנ"ב, ס"ק טו) הביאו על כך את דברי המדרש, שבת קול יוצאת במוצאי יום הכיפורים ואומרת: "לֵךְ אֲכַל בְּשִׂמְחָה לַחֲמֶה, וְשָׂתֵה בְּלֵב טוֹב יִינֶה, כִּי כָּבֵד רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֶׁיךָ" (קהלת ט, ז). באופן פשוט, השמחה נובעת מהטרה שזכינו לה ביום הכיפורים.

עוד כתב הרמ"א באותו הסעיף, שהמדקדקים במצוות מתחילים מייד במוצאי יום הכיפורים בבניית הסוכה – "כדי לצאת ממצווה אל מצווה".

ויש לשאול: מדוע דווקא בזמן זה, שלאחר יום הכיפורים, ישנה הנהגה מיוחדת זו, לצאת ממצווה למצווה, מה שלא מצאנו בשאר החגים?

נראה שמגמת המדקדקים של הרמ"א קשורה למהלך שביארנו – כדי שיום הכיפורים לא יהיה זמן שמנותק מכל ימות השנה בלי כוח השפעה על שאר הימים, וכדי שמוצאי היום הקדוש לא יהיה ח"ו זמן של ירידה גדולה, הנובעת מהחזרה ההכרחית לחיי החומר. משום כך המדקדקים יוצאים ממצווה למצווה.

מטרת הנהגה זו היא לחבר את הקדושה הנשמית של יום הכיפורים – לקדושה המעשית של קיום המצוות בגוף ובחומר של חג הסוכות¹¹. מתוך כך אפשר לבוא אל השמחה האמיתית לאחר יום הכיפורים, ולא שח"ו ייפול האדם לעצבות במוצאי היום הגדול.

נמצא ששתי ההלכות של הרמ"א מחוברות אחת לשנייה: הסעודה והשמחה שבמוצאי יום הכיפורים יכולות להיעשות בשלמותן ואמיתתן מכוח המדקדקים היוצאים ממצווה למצווה וממשיכים את קדושת יום הכיפורים גם במוצאי היום הקדוש. כך אפשר באמת לשמוח ולסעוד סעודת מצווה.

בגוף דברי הרמ"א יש לשאול: מדוע המדקדקים היוצאים ממצווה למצווה עושים כן דווקא על ידי בניית הסוכה? ומדוע לא די בקידוש הלבנה הנעשה במוצאי יום הכיפורים (רמ"א, או"ח תרכ, א)¹²?

11. מצאנו יסוד דומה בדברי המג"א (או"ח, ש), שהמהרי"ל היה מקפל את הטלית של שבת במוצאי שבת, כדי להתעסק במצווה מייד. וגם כאן נראה, שמכיוון שהשבת היא יום של נשמה וקדושה (זוה"ק, ח"ב רה, א), לכן, בזמן היציאה מחיי הנשמה אל חיי הגוף, אנו עושים זאת על ידי העיסוק במצוות ה' (ואכן, גם דברי הרמ"א האלה לקוחים מהמהרי"ל).

12. ומלבד מה שיישבנו בזה למעלה, נראה בדרך הפשט, שמצוות קידוש הלבנה הייתה צריכה להיעשות עוד לפני יום הכיפורים, שאז עיקר זמנה, ולכן קיומה בצאת היום רק תשלום חוב המצווה, ולא עדות לחיוב המצוות ולרצון לצאת ממצווה למצווה. זאת בניגוד למצוות הסוכה, שטרם הגיע זמנה, ואנו משתדלים לקיימה מייד בצאת היום כדי לצאת ממצווה למצווה. בפרט, שעצם הדין של דחיית קידוש הלבנה לאחר יום הכיפורים אינו פשוט, ונחלקו בו האחרונים (עיין משנ"ב תרכ, ס"ק י), ולכן המדקדקים רוצים לקיים מצווה שלכולי עלמא זמנה הוא אחר יום הכיפורים.

אלא שכפי שנתבאר, אין רצון המדקדקים רק לקיים מצווה נוספת כלשהי, אלא להמשיך חיים של קדושה והתעלות בתוך חיי הגוף, ועניין זה שייך למהלך של חג הסוכות בכלל, ולמצוות הסוכה בפרט¹³.

המדרש תנחומא (אמור, כב) דורש את הפסוק (ויקרא כג, מ) שנאמר במצוות ארבעת המינים: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" – "וכי ראשון הוא?! והלא ט"ו יום הוא... אלא ראשון הוא לחשבון עונות... ביום הכפורים כל ישראל מתעניין ומבקשין רחמים, אנשים ונשים וטף, והקדוש ברוך הוא מוותר להם את הכל... מתרצה להם ומוחל להם ואומר להם: הרי ויתרתי לכם את כל עונותיכם הראשונות – אבל מעכשיו הוא ראש חשבון".

מדברי המדרש עולה שבימים שבין יום הכיפורים לסוכות אין עוונות. אך הדבר מצריך ביאור: וכי בימים אלו יכול אדם לעשות ככל העולה על רוחו – ולא ייחשבו לו עוונותיו?! ומדוע שיהיה כך? וכי לית דין ולית דיין?!

השל"ה (סוכה, נר מצוה, א-ב) בא להוציא מכוונה זו: "לכאורה משמע... שכל מה שחוטא האדם בימים האלה, לא יחשוב ה' העון. וחלילה להאמין בזה, להיות ארבעה ימים בשנה הפקר, איש כל הישר בעיניו יעשה!".

על כן ביאר השל"ה שכוונת חז"ל הפוכה. בימים אלו אין חשבון עוונות דווקא בגלל מעלתם ודבקתם בה: "ארבעה ימים שבין יום הכפורים לסוכות, בהן עוסקין בני ישראל במצות סוכה וארבעה מינים. ומעשים האלה מביאים את האדם לידי זכירה, שיזכור בדביקותו בה' יתברך ולדבקה בו. על כן אלו הימים הם כמו יום טוב, מאחר שהעסקים הקדושים מביאים לידי זכירה... לשמוח בשמחה הרוחנית, לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לבב".

משום כך ימים אלו אינם בחשבון העוונות – "במוצאי יום הכפורים עוסקין במצות סוכה ולולב, ואין עושין עוונות, לכך קוראין יום טוב: 'ראשון' – ראשון לחשבון עוונות".

נמצא שמעלת אלו הימים היא המשכיות מעלת יום הכיפורים ודבקתו בתוך חיי הגוף ומתוך ריבוי המצוות, ולכן בימים אלו אנו מתעלים מעל לכל חשבון של עוונות.

ו. שלמות שמחת הנשמה והגוף

מהלך זה, שחג הסוכות משלים את יום הכיפורים דווקא מתוך ירידתו לחיי הגוף, שייך גם למעלת השמחה המיוחדת של חג הסוכות. מלבד מה שנתבאר, שבסוכות אפשר לשמוח באמת מפני שאז מתברר שיום הכיפורים ורוממותו אינם דברים המנותקים לגמרי מכל חיי ההווה של האדם, ישנה גם מעלה עצמית בחג הסוכות, המביאה לשמחה הגדולה.

יום הכיפורים הוא יום של נשמה, ומכיוון שהגוף מעכב את גילוי הנשמה, אנו מצמצמים ביום זה את כוחו בתענית ואיננו נותנים לו מקום להפריע לדבקות הנשמית. יום זה הוא יום של שמחת הנשמה, וכדברי המשנה (תענית ד, ח), שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים, והכוונה היא מצד גילוי הנשמה שביום זה וכפרת העוונות. אך שמחה זו היא שמחת הנשמה, והגוף אינו שייך לה, ולכן שמחה זו אינה שלמה.

אך בחג הסוכות הקדושה המתגלה היא כל כך גדולה עד שהיא מצליחה לחבר אליה גם את הגוף! ובניגוד ליום הכיפורים, שעיקר המצווה היא הימנעות מאכילה ושתייה, כדי לצמצם את אחיזת הגוף בנו – בחג הסוכות יש מצווה מדאורייתא לאכול בסוכה (ש"ע, או"ח תרלט, ג), מפני החובה לחבר גם את הגוף אל השמחה¹⁴.

ייתכן שמטעם זה, אף שישנן עוד פעולות שעלינו לעשות בסוכה, ברכת המצווה נאמרת דווקא על האכילה (שם, סעיף ח), כדי להדגיש יסוד זה, שמטרת הסוכה לחבר גם את האכילה, שהיא יסוד קיום חיי הגוף, אל הקדושה והשמחה.

מעלה זו של חג הסוכות מביאה לשלמות השמחה וקושרת את הנשמה והגוף יחדיו, ולכן דווקא חג הסוכות, ולא יום הכיפורים, הוא "זמן שמחתנו".

על ימים אלו יש לדרוש את הפסוק (תהלים צז, יא): "אֹרֶץ זָרָע לְצִדִּיק, וְלִישְׂרֵי לֵב שְׂמִיחָה":

הצדיק הוא מי שמצליח לגבור על יצרו ולהשליט את השכל ואת התורה על גופו. ובחינה זו דומה למצבנו ביום הכיפורים, שבו אנו מתעלים למדרגת הנשמה, ובזה מתרחקים מהגוף ונאוויתו. לכן ביום הכיפורים כל ישראל הם בחינת "צדיקים" ונחתמים לחיים.

אך עדיין אין במדרגה זו גילוי של שמחה, מכיוון שעודנו שרויים במלחמה עם הגוף, ואנו רק חמושים בכוח נשמתי עליון, שעל ידו בכוחנו לנצחו¹⁵. ומכיוון שעודנו בתוך המלחמה, יש גם חשש שלאחר שיוסר מאיתנו הכוח הנשמתי העליון, נחזור למלחמה בכל תוקפה. מדרגה זו של הצדיק היא בבחינת "אור זרוע", כמו אותם "הַזֵּרְעִים בְּדִמְעָה", מתוך העמל, הקושי והמלחמה.

אך בחג הסוכות אנו חוזרים לחיי הגוף, אך עושים כן מתוך יראת ה' וריבוי מצוותיו. לכן זהו הזמן שאנו הופכים להיות "ישרי לב", הנמצאים בעולם הזה ובנטיות הגוף, אך ליבם ישר לעשות רצון קונם, כפי שנעשה האדם במקורו: בתוך גוף, אך בישרות הלב – "אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יֵשֶׁר, וְהִמָּה בִקְשׁוֹ חֲשֹכְנוֹת רַבִּים" (קהלת ז, ט). משום כך ישירות הלב המתגלה בחג הסוכות היא המביאה לשמחה – "וְלִישְׂרֵי לֵב שְׂמִיחָה". זו היא הבחינה של: "בְּרָנָה יִקְצְרוּ".

14. בעניין זה יש גם חילוק בין פסח, שבו קיים איסור אכילת חמץ, שהוא מאכלו הטבעי של האדם – לבין סוכות, שבו יש מצווה מהתורה לאכול פת, דהיינו, להיות אדם טבעי.

15. אומנם נראה ששמחה מסוימת קיימת גם ביום הכיפורים (עיין משנ"ב קכח, קסו), אך שמחה זו אינה שלימה.

כן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, חג הסוכות, א): "אור זרע לצדיק" ... דצדיק נקרא גבור הכובש את יצרו, וצריך אור להאיר לו סייעתא להתגבר, ועדיין יש לו עסק ומלחמה, ואינו בשמחה. וְלִישְׁרֵי לֵב – שזוכה לישר הלב... וישראל זוכין על כל פנים בימי חג הסוכות... שיש להם לישראל נייחא ממלחמת היצר הרע, ושמחים עם ה' יתברך, 'לִישְׁרֵי לֵב שְׂמִיחָה', ונקרא החג: זמן שמחתנו¹⁶.

נראה שמעלה זו של חג הסוכות היא הסיבה שיום זה הוא גם "חג האסיף", ויש בו ממד של שמחה חומרית בעושר וביכול. בתחילת הדרוש אומנם התבאר שאין זה עיקר שמחת החג, אך בכל זאת, הלוא אין זה מקרי שזמן השמחה הוא גם חג האסיף, שבו האדם מחובר לשפע החומרי, ויש לו בו שמחה.

אלא שכאשר האדם קרוב לה' גם בתוך חיי החומר והגוף, אז ראוי הוא שישמח בכל ענייני חייו, גם בשפעם הטבעי והחומרי. ושמחת האסיף מצטרפת ומתחברת לשמחת הקדושה של הימים שאחר יום הכיפורים¹⁷.

ז. צא מדירת קבע לדירת ארעי

היכולת לחזור לחיי הטבע, ושם להגיע לדבקות בה' ומצוותיו, שהיא היסוד לשלמות השמחה, תלויה ביחס הנכון לכל חיי הגוף והעולם הזה, וכפי שלמדנו חז"ל (אבות ד, טז): "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין". אל לאדם לחשוב שהוא קבוע בעולם הזה, ושעצמות חייו היא הגוף ותענוגיו. אין הדבר כן! אלא קביעות האדם היא בנשמה ובעולם הבא, ואילו הגוף והעולם הזה הם ארעיים ונועדים רק לגלות בהם את הנשמה.

הביטוי ליחס הנכון לחיי העולם הזה הוא הסוכה. בגדר מצוות הסוכה אמרו חז"ל (סוכה ב, א): "אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע – ושב בדירת עראי". עניינה של הסוכה הוא לצאת ממצילות הקבע אל מציאות הארעי, מבית הקבע של האדם ומהמחשבה שהוא קבוע בעולם – אל הסוכה הארעית, המלמדת שהאדם הוא ארעי בעולם הזה.

וכך כתב ה"עקדת יצחק" (שער טז): "חג הסוכות, אשר בו יעזבו האנשים כל ענייני הכסף... ויוצאין אל סוכה קטנה זו, אשר אין בה רק ארחת יום ביומו, ועל הרום – מטה ושלחן וכסא ומנורה, שהוא התעוררות נפלא שלא יתעסק האדם להרבות מאלו הקניינים, כי די בהכרחי לבד כל ימי היותו בפרוזדור הזה, שהיא דירת עראי".

16. בעצם היחס שבין האור לצדיק, והשמחה לישירים, עיין בגמרא תענית טו, א, ברש"י ובמהרש"א, ואכמ"ל.
17. עוד בבירור השמחה הנובעת מהיות סוכות "חג האסיף" עיין לקמן בדרוש ב – "חג האסיף".

החיבור לגוף יכול להביא לעזיבת החשבון הישר והברור מהו באמת העולם הזה, ומהי תכליתו של האדם. לכן באה הסוכה ומיישרת את תודעתנו ודרכנו, וכפי שנתבאר לעיל, שעל ידי הסוכה אנו חוזרים למדרגת הישרות שעשה אותנו האלוקים, וכדברי משלי (ג, ו): "כָּכָל דֶּרֶךְ יָדָעָהוּ, וְהוּא יִיָּשֶׁר אֶרְחֵיךָ".

לכאורה, ההכרה בחולשתו של האדם וארעיותו, מביאה עימה חולשה ועצבות – וכיצד דווקא היא יכולה להביא לשמחה הגדולה של חג הסוכות?

אלא, כל עוד האדם חי בתודעה שהעולם הזה הוא העיקר, וחיי החומר הם התכלית – שהיא תודעה חיצונית המתנגדת לחיי הנשמה – תהיה שמחתו רק חיצונית ושטחית, ולא שמחה פנימית ושלמה. אולם, גם דיכוי הכוח החומרי, בלי לתת לו את מקומו, אינו יכול להביא לשמחה שלמה.

על כן, רק הבנה אמיתית בתכלית חיי החומר, הכרה בארעיותם, ונתינת המקום הראוי להם – רק הן המביאות לחיבור האמיתי שבין הנשמה והגוף. תודעה זו ממשיכה את קדושת יום הכיפורים לתוך חיי העולם הזה, המתגלים בטהרתם בחג הסוכות, ודווקא אז שמחת החג מקיפה את הגוף והנשמה ופורצת בשיאה.

יש להוסיף, שליציאה לדירת העראי, המבטאת שאיננו משועבדים לכוחות הטבע, מצטרפת מצוות ניסוך המים. המים הם הכוח הטבעי הגדול והמשמעותי ביותר, וניסוחם על גבי המזבח מבטא, שלא רק שאיננו משועבדים לטבע, אלא אנו לוקחים את כוחות הטבע מעלים אותם ומשתמשים בהם לעבודת ה' יתברך. וכאשר האדם זוכה להגיע למדרגה כזאת, אז שמחתו שלמה, ולכן עיקר השמחה הייתה בניסוך המים¹⁸.

ח. הגויים וחג הסוכות

חג הסוכות ייחודי בכך שיש לו קשר גם לגויים¹⁹. בחג זה אנו מקריבים שבעים פרים כנגד שבעים אומות העולם. גם הנביא זכריה (יד, טז) מדגיש, שלעתיד לבוא, הגויים נתבעים לחגוג את חג הסוכות: "וְהָיָה כָּל הַנּוֹתֵר מִכָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל יְרוּשָׁלַם, וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה לְהַשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ ה' צָבָאוֹת וְלַחַג אֶת חַג הַסֻּכּוֹת".

נראה שהקשר של הגויים לחג הסוכות נובע מעניינו המיוחד של החג. בניגוד לשאר החגים, העוסקים בהתעלות מעל העולם הזה אל חיי הקודש והנצח, חג הסוכות שייך לירידה למציאות הטבעית החומרית וללימוד כיצד לחיות אותה באמיתתה. ועניין זה שייך גם לגויים,

18. השמחה התחילה כבר בשאיבת המים, המרמזת על העלאת המציאות הטבעית אל הקודש ושימוש בה לעבודת ה'.

19. פסח ושבעות באים כנגד יציאת מצרים ומתן תורה, ולכן אינם שייכים לגויים. וכן להלכה, יש איסור להאכיל מקורבן הפסח לנוכרי, וכן אסור ללמד את הגוי תורה.

ואף נתבע מהם. גם הם, בהיותם ברואים בצלם אלוקים, צריכים להכיר בארעיותו של האדם בעולם, ולהבין מהו הערך האמיתי שלשמו האדם נברא וחי²⁰. משום כך יש להם שייכות לחג הסוכות, המברר עניינים אלו.

את ישראל מביאה אמת יסודית זו לידי שמחה, וזו היא השמחה הגדולה של חג הסוכות. אך נראה שהגויים אינם שמחים באמת זו, אלא רוצים להתחמק ממנה. על כן, אף שחג זה מחובר גם לגויים, וכן ישראל מצידם מחברים את הגויים לחג על ידי הקרבת קורבנות החג בעבורם, אך הגויים אינם חפצים בחיבור אמיתי לחג הזה.

יחסם של הגויים לחג הסוכות מתבאר בגמרא (ע"ז ג, א), האומרת שלעתיד לבוא הקדוש ברוך הוא בא לתת שכר לישראל על קיום המצוות, ושאר העמים, כשרואים זאת, רוצים גם הם שכר, ומתלוננים להקדוש ברוך הוא שלא נתן להם מצוות לזכות בהם. הקדוש ברוך הוא שומע לתלונתם ונותן להם את מצוות הסוכה, כדי שיזכו לשכר בקיומה.

לאור מה שנתבאר יש לומר שדווקא מצוות הסוכה נבחרה לכך, מפני שיש לה שייכות מהותית לכל בני האדם. אך הגמרא מוסיפה, שאז ה' מוציא חמה מגרתיקה, והגויים יוצאים מהסוכה ומבעטים בה, ובכך מפסידים את המצווה.

הגמרא שואלת מדוע יש חיסרון במעשה הגויים – והלוא כך הוא הדין, שמצטער פטור מן הסוכה, וגם ישראל יוצאים מהסוכה במקרה כזה! היא עונה שאומנם כך הדין, אך ישראל יוצאים מהסוכה בצער והכנעה – ואילו הגויים מבעטים בסוכה.

אך מדוע הגויים מבעטים בסוכה ביציאתם ממנה?

נראה שהגויים עשו את הסוכה לצורך עצמם ולטובתם. בתחילה חשבו שיזכו לרווח מהסוכה, ולכן הסכימו לקבל אותה על עצמם, אך כשהתברר להם שלא יוכלו לקיימה, ושאין להם שום רווח בשיבתה, הם מבעטים בה, כי אין רצונם בעצם קיום המצווה, אלא רק ברווח היוצא ממנה, ואם אין להם בה רווח, אין להם שום עניין בה, עד שבועטים בה בזלזול.

יחס הגויים למצוות ה' מתגלה באופן מיוחד במצוות הסוכה. עניינה של הסוכה הוא הכרת ארעיות האדם בעולם הזה וארעיות החומר וענייניו, והכרה זו מתנגדת לרצונם ומהותם של הגויים, שהוא קביעות והרחבת חיי החומר, וההצלחה בעולם הזה והנאותיו. על כן, כאשר חשבו הגויים, שיוכלו לקבל רווח מעשי מן הסוכה, הם היו מוכנים לקבל עול זה על עצמם, אף על פי שהוא נגד טבעם ורצונם, אך כשהבינו שאין להם רווח ממצווה זו, אז התגלה ניכורם לסוכה, והם מבעטים בה, ובכל מה שהיא מסמלת.

20. בדומה לכך נוכל להסביר את אמירת "מודה אני", הפותחת את הבוקר, עוד לפני נטילת ידיים והתקדשות האדם מישראל – אמירה זו, המכירה בצורך להודות ל"מי שאמר והיה העולם", צריכה להיות אמת אנושית בסיסית ופשוטה, שאינה תלויה בהתקדשות והיטהרות, ולכן אומרים אותה לפני ההיטהרות של נטילת הידיים.

לכן, אף שבאופן עקרוני, שייכים הסוכה ועניינה לכל בני האדם, וגם הגויים יתחייבו לעתיד לבוא במצוה זו ובהכרת האמת של ארעיות האדם בעולם הזה, אך למעשה, מהות הגויים מתנגדת להכרות אלו.

ישראל, שהכרה זו מתאימה להם, מצטערים כשאינם יכולים לשבת בסוכה, ויוצאים ממנה בהכנעה. אך הגויים, שהכרה זו מנוגדת למהותם, יוצאים בסוכה ומבעטים בה. ונמצא שאותה המצווה, המביאה את ישראל לחיבור אמיתי של הנשמה והגוף ולשמחה שלמה וטהורה – מביאה את הגויים להתנגדות פנימית עמוקה, ובוודאי אינה מביאה אותם לשמחה.

בספר "עקדת יצחק" (שער טז) הדגיש נקודה זו, שהסוכה ועניינה מתאימים דווקא לישראל. כך ביאר את לשון הכתוב (ויקרא כג, מב): "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֹּכֶת" – "שהענין הזה הוא נאות אל האומה הזאת לקבלו יותר מכל זולתה... כי מי שאינו מישראל, אין בו נחת רוח לקבל עליו עול זה הפרישות מענייני זה העולם, והיות יושב ומתלונן בסתר כנפיו של הקדוש ברוך הוא... והוא מה שאמרו ז"ל, כי ביום הדין אומר להם הקדוש ברוך הוא לגויים: מצוה קטנה יש לי, וסוכה שמה, לכו ועשו אותה, וכשהוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתקה, מיד בעטו בה... הנה בצאת הנסיון, מיד בעטו בה".

יש שפירשו שלשון הכתוב: "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל" רומז לאברהם אבינו, שנקרא: "איתן האזרחי" (כ"ב טו, א)²¹. לאברהם אבינו יש שייכות וחיבור אל כל העמים, והוא "אב הָמוֹן גוֹיִם" (בראשית יז, ד), אך בפועל, הוא רק אביהם של ישראל, והברית עם אברהם עוברת דרך יצחק ויעקב בלבד.

על כן אומרת התורה, שבפועל, דווקא "האזרח", שהם ישראל, הממשיכים את דרכו של אברהם אבינו, ושייכים לסוכה ולדירת הארצי ואף שמחים בה – הם הראויים לשבת בסוכה.

וכן הדגיש הזוהר הקדוש (ח"ג קג, א): "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֹּכֶת" – כל מאן דאיהו משרשא וגזעא קדישא דישאל ישבו בסכות תחות צלא דמהימנותא. ומאן דליתיה מגזעא ושרשא קדישא דישאל, לא יתיב בהו, ויפוק גרמיה מתחות צלא דמהימנותא".

21. "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל" – היינו, כל מי שיש לו בחינת אברהם, הנקרא: אזרח, על שם איתן האזרחי, יש לו גם כן בחינת של 'ישבו בסוכות', היינו צלא דמהימנותא" (דגל מחנה אפרים, אמור).



דרוש ב חג האסיף



א. השמחה הטבעית שבאסיף

סוכות הוא חג האסיף – "וַיַּחַג הָאָסִיף תְּקִיפוֹת הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב). האדם עמל כל השנה על תבואתו, ובתחילת החורף הוא חורש וזורע ומתפלל על הגשם שירד בחורף. לאחר שהתבואה צמחה כל החורף, מגיע זמן הפסח, שהוא תחילת קציר העומר והשעורים, וחג השבועות תחילת קציר החיטים, והתבואה נשארת בשדה כל הקיץ ומתייבשת. ואז, בסוף הקיץ, בחג הסוכות, אוספים את כל התבואה אל הבית. זהו הזמן שהאדם מכניס לביתו את כל הרכוש והשכר שעמל למענם במשך השנה¹.

זמן האסיף מביא את האדם לשמחה טבעית, משום שהאדם רואה את הפירות שעמל למענם שנה שלמה והוא מכניסם לביתו, בבחינת (תהלים קכו, ה): "הַזֵּזְעִים בְּדִמְעָה – בְּרִנָּה יִקְצְרוּ... בֹּא יְבוֹא בְּרִנָּה נֶשֶׁא אֶלְמֹתָיו". לכן חג הסוכות הוא זמן שמחתנו, זמן שבו השמחה באופן טבעי מתרבה.

בדרוש א התבאר שעיקר השמחה אינה זו התלויה באסיף החומרי, אלא דווקא השמחה הרוחנית שאחרי יום הכיפורים. אולם, בדרוש זה נתבונן דווקא בעניינה של השמחה הטבעית.

שמחה זו, המחוברת אל העמל והיגיעה הקודמים לה, אינה רעה במהותה, ואף יש בה מעלה מיוחדת, כמבואר בגמרא בברכות (ה, א): "אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: גדול הנהנה מיגיעו – יותר מירא שמים! דאילו גבי ירא שמים כתיב (תהלים קיב, א): 'אֲשֶׁרִי אֵישׁ יִרָא אֶת ה'', ואילו גבי הנהנה מיגיעו כתיב (שם קכח, ב): 'יִגִּיעַ כַּפִּיךָ כִּי תֹאכֵל, אֲשֶׁרִיךְ וְטוֹב לָךְ' – אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא".

אולם, יש בשמחה זו גם סכנות רוחניות רבות, וכן כתב השל"ה (סוכה, נר מצוה, נג): "בהיות כי סוכות זמן האסיף, וביתו מלא כל טוב, כדגן מן הגורן וכיקב מן המלאה, יותר משאר

1. מטעם זה, דווקא בסוכות, לאחר שאספנו את פרנסת השנה הקודמת, אנו נידונים ומתפללים על המים והפרנסה של השנה הבאה (משנה, ר"ה א, ב).

ימות השנה... המאכל והמשתה מביא האדם לידי גסות הטבע וגובה הלב, ויבא מזה שישכח את ה' יתברך".

בדרוש זה נבאר מה הן הסכנות שבריוי החומריות המתגלות במיוחד בחג הסוכות, וכיצד התורה מרוממת אותנו מעליהן על ידי מצוות החג וענייניו השונים.

ב. סכנה ראשונה: שקיעה בחומרנות

ה"שפת אמת" (סוכות, תרל"ד) כתב ששלושת הרגלים הם כנגד מצוות התורה (דברים ו, ה): "וְאָהַבְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ", וביאר שחג הסוכות הוא כנגד הצייוי של "וּבְכָל מְאֹדְךָ", שכוונתו שיש לאהוב את ה' בכל ממונו (משנה, ברכות ט, ה). חג זה, תפקידו לברר אצלנו את היחס האמיתי והנכון לממון, ולחברו לאהבת ה'. דבר זה אינו טבעי ופשוט, משום שדרך ריוי הממון לגרום לאדם לשקוע בענייני החומר והעולם הזה בלי לשים לב לעיקר הגדול של קנייני הרוח, עבודת ה', ובעיקר, תכלית העולם הזה – העולם הבא.

נקודה זו היא עניין עקרוני, שהאדם צריך לשים נגד עניו כל חייו. הרמח"ל (פרק א) האריך לבארה בתחילת ספרו "מסילת ישרים": "יסוד החסידות ושרש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו, ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו בכל אשר הוא עמל כל ימי חייו... שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכירתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום העידון הזה באמת – הוא העולם הבא".

העונג הרוחני והדבקות בה' הם באמת שלמות החיים – ולא ענייני החומר: "וכשתסתכל בדבר תראה, כי השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך... כי רק זה הוא הטוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב – אינו אלא הבל ושוא נתעה".

לכן, אל לאדם לטעות וללכת אחר הנאות העולם הזה וריוי הרכוש והממון, המרחיקים אותו מה' יתברך: "והנה שמו הקדוש ברוך הוא לאדם במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך – והם הם התאוות החמריות, אשר אם ימשך אחריהן – הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי".

הרמח"ל סיכם עניין זה: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה – אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו. על כן תמצא מאמרי חכמינו ז"ל רבים כולם בסגנון אחד, מדמים העולם הזה – למקום זמן והכנה, והעולם הבא – למקום המנוחה ואכילת המוכן כבר".

מטבע האדם להתפעל מהעושר וריוי הממון, אך דוד המלך מעורר אותנו להתבונן ולצאת ממחשבה זו: "אַל תִּירָא כִּי יַעֲשֶׂר אִישׁ, כִּי יִרְבֶּה כְּבוֹד בֵּיתוֹ – כִּי לֹא כְמוֹתוֹ יִקַּח הַכֹּל,

לא יֵרֵד אַחֲרָיו כְּבֹדוֹ" (תהלים מ, יז-יח). העושר והממון זמניים, הם אינם יורדים עם האדם לאחר מותו ואינם נותנים לו דבר אמיתי בעולם האמת, וממילא הם אינם התכלית של החיים.

חז"ל (אבות ו, ט) מתארים שאחד מגדולי התנאים ויתר על הצעה לגור במקום מסוים ולזכות בעושר וכבוד – אך להפסיד את קנייני הנצח: "אמר רבי יוסי בן קיסמא: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום, והחזרתי לו שלום. אמר לי: רבי, מאיזה מקום אתה? אמרתי לו: מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני. אמר לי: רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו, ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות? אמרתי לו: בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם – איני דר אלא במקום תורה, לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות – אלא תורה ומעשים טובים בלבד"².

חג האסיף, שבו מתרבה ממונו של האדם, הוא הזמן שאנו זקוקים לחיזוק בהתבוננות האמיתית על העיקר והטפל, הנצחי והחולף, הקבוע והארעי, ולכן דווקא אז מצווה אותנו התורה לעבור מבתי הקבע המכובדים והמפוארים – אל דירת הארעי הפשוטה בתכלית, המתקיימת בשתי מחיצות וטפח, ובסכך העשוי מ"פסולת גורן ויקב". כל זאת – כדי שלא נתבלבל ונלך שולל אחר העושר וריבוי הממון³. אדם היוצא לסוכת הארעי מכיר שעיקר חייו אינו ביתו הקבוע והיפה בעולם הזה – אלא הבית הקבוע והנצחי שהוא בונה לעצמו בעולם הבא.

וכך כתב "עקידת יצחק" (שער טז) בביאור מצוות הסוכה: "חג הסוכה, אשר בו יעזבו האנשים כל ענייני הכסף – אשר לכסף לכסף, ואשר לזהב לזהב, סחורות ורוב תבואות וכל מדי דאקרי נכסים – ויוצאין אל סוכה קטנה זו, אשר אין בה, רק ארוחת יום ביומו, ועל הרוב מטה ושלחן וכסא ומנורה. שהוא התעוררות נפלא שלא יתעסק האדם להרבות מאלו הקניינים, כי די בהכרחי לבד כל ימי היותו בפרוזדור הזה, שהיא דירת עראי, כמו שכתב התנא (אבות ד, טז): העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא... כי הנה, המרבה בענייני העולם הזה – ממעיט בקניינים האמתיים, הנה הוא באמת מרחיב בית האשפות ומסיג גבול הטרקלין".

ה"טור" (או"ח, תיז) כתב ששלושת הרגלים הם כנגד האבות: פסח כנגד אברהם, שבועות כנגד יצחק, וסוכות כנגד יעקב, שנאמר בו (בראשית לג, יז): "וְלִמְקַנְהוּ עֶשֶׂה סֻכָּה". השל"ה

2. יסוד זה למדנו דווקא מהתנא רבי יוסי בן קסמא, שאמרה עליו הגמרא (ע"ז יח, א), שכל גדולי רומי הלכו להספידו בשעת פטירתו, ואף שהיה לו קשר וחיבור לענייני העולם הזה, עד שגם ברומי הכירו בגדלותו – בכל זאת הוא שלימד שעיקר האדם אינו אלא תורה ומעשים טובים בלבד.

3. "לפי שסוכות הוא חג האסיף, כי יאסוף תבואתו ופירותיו, צמרו ופשתנו, שמנו ושקויו, ותבוא לו מנוחה והשקט, אחר היגיעה והטורח והעמל, והנה שמחתו גדולה מאוד... ופן יאכל ושבע ודשן, ומפנה את לבו לבטלה מדברי תורה... על כן הזכירו זה בסוכות יותר משאר יום טוב, כי צריך לזכור העיקר במקום שהוא סבה שישכחנו" (של"ה סוכה, נר מצוה, נה).

(סוכה, נר מצוה, נג) ביאר את הקשר של הפסוק שנאמר ביעקב למהלך של חג הסוכות: "ופירוש: 'עשה' – תיקן... תיקן לנפש הבהמית שלו, הנרמז במלת 'מקנהו'. 'סוכות' – רצה לומר, כמו שהסוכה היא דירת ארעי ושיעור מצומצם, רק שתהא מחזקת ראשו ורובו ושלחנו, והם שבעה טפחים על שבעה (שו"ע, או"ח תרלד, א) – כך היתה אכילתו של יעקב אבינו ע"ה, הנרמז במלת 'מקנהו', כל ימיו אכילת ארעי ושיעור מצומצם כדי חייו, פת במלח ומים במשורה, כדי ללמוד תורה, כי לא בקש כי אם 'לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לְלַבֵּשׁ' (בראשית כח, כ).".

חג הסוכות הוא כנגד יעקב, ועניין זה בא לעורר אותנו, שכאשר נקיים את מצוות הסוכה, נזכור את עניינו ועבודתו של יעקב, שנאמר בו: "וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סֹכֶת" – "ואז לא יכין ברבוי סעודתו ביום טוב אל מילוי הבטן והנאת הגרון בלבד, שהוא מצד הנפש הבהמית".

השל"ה (אותיות נד-נה) הוסיף וביאר מדוע עניין יסודי זה נזכר דווקא אצל יעקב אבינו: "לפי שלא מצינו באבות הקדושים ע"ה מי שנטרד ונטפל כל כך בענייני קנייני הגוף כיעקב... שהיה הולך אחר הממוץ... לרוב צרכי בניו ונשיו... ולפי שהיה נראה, שהשיג ליעקב חסרון מה מזה, חס ושלום, כי אולי מצד זה, לא היה מתבודד (-בתפילה) ומעיין (-בלימוד תורה) כשאר האבות, על כן הזכיר זה הענין אצל יעקב – לומר שגם יעקב אבינו ע"ה היה מתבודד ומעיין בלימוד, עם היותו מטפל בענייני הגוף".

נראה שכדי להזכיר לעצמנו אמת זו, אנו קוראים דווקא בחג הסוכות את מגילת קהלת (רמ"א, או"ח תרסג, ב). בזמן שקנייני העולם הזה מתרבים, אנו צריכים לחוכמתו של קהלת, שזכה לכל השפע והטוב של העולם הזה, והוא המדריך אותנו מה העיקר בחיי האדם ומה הוא הבל שאין בו ממש (א, ב-ג): "הַבֵּל הַבָּלִים אֲמַר קִהְלֶת, הַבֵּל הַבָּלִים, הַכֵּל הַבֵּל. מֶה יִתְרוֹן לְאָדָם בְּכָל עֲמָלוֹ שְׁיַעֲמַל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ".

לאורך כל המגילה, קהלת מציע אפשרויות שונות להשיג את ערך חיי העולם הזה ומשמעותם, אך מסקנתו לאחר כל תהיות אלו (יב, ג): "סוֹף דְּבָר, הַכֵּל נִשְׁמָע, אֶת הָאֱלֹהִים יֵרָא, וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמֹר – כִּי זֶה כָּל הָאָדָם".

הגמרא (שבת ל, ב) מספרת שרצו לגנוז את ספר קהלת מסיבה מסוימת, אך מכיוון שראו שתחילתו וסופו דברי תורה ומביאים ליראת שמיים, לא גנזוהו:

תחילתו דברי תורה, באומרו: "מֶה יִתְרוֹן לְאָדָם בְּכָל עֲמָלוֹ שְׁיַעֲמַל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ" – "ואמרי דבי רבי ינאי: תחת השמש הוא דאין לו, קודם שמש יש לו". קהלת אינו מלמד רק על הבל השפע החומרי, אלא גם רומז לדבר העיקרי שיש בו ערך ותועלת אמיתית ונצחית – דברי התורה, ש"מעל השמש".

וסופו דברי תורה, באומרו: "סוֹף דְּבָר, הַכֵּל נִשְׁמָע, אֶת הָאֱלֹהִים יֵרָא, וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמֹר, כִּי זֶה כָּל הָאָדָם" – "מאי: 'כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'? אמר רבי אלעזר: כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה" – זוהי תכלית הבריאה!

ג. שמחה ואחדות בסוכה

קהלת אינו מלמד אותנו רק מה העיקר והחשוב בחיים, אלא גם מהי השמחה האמיתית.

האדם נוטה לחשוב ששמחתו תלויה בדברים חיצוניים, וככל שיהיה לו יותר מ טוב והנאות עולם הזה – כך תגדל שמחתו. גם קהלת, שהיה מלך בירושלים, והיה יכול לאפשר לעצמו מכל טוב עולם הזה, הלך בתחילה בדרך זו (ב, ד-י): "הַגִּדְלִי מַעֲשֵׂי, בְּנִיתִי לִי בָתִּים, נִטְעֵמִי לִי כְרָמִים. עָשִׂיתִי לִי גִנּוֹת וּפְרָדִסִּים וְנִטְעֵמִי בָהֶם עֵץ כָּל פְּרִי. עָשִׂיתִי לִי בָרְכוֹת מִיַּם לְהִשְׁקוֹת מֵהֶם יַעַר צוֹמֵחַ עֲצִים. קָנִיתִי עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת, וּבְנֵי בֵּית הָיָה לִי, גַּם מְקַנָּה בָקָר וְצֹאן הָרֶבֶה הָיָה לִי מְכַל שֹׁהִי לִפְנֵי בִירוּשָׁלַם. כָּנַסְתִּי לִי גַם כֶּסֶף וְזָהָב וּסְגֻלַּת מְלָכִים וְהַמְדִּינוֹת, עָשִׂיתִי לִי שָׁרִים וְשָׁרוֹת וְתַעֲנוּגוֹת בְּנֵי הָאָדָם, שָׂדֶה וְשָׂדוֹת. וְגִדְלִי וְהוֹסַפְתִּי מְכַל שֹׁהִי לִפְנֵי בִירוּשָׁלַם, אֵף חֲכָמָתִי עֲמָדָה לִי. וְכָל אֲשֶׁר שָׁאָלוּ עֵינִי, לֹא אֶצְלָתִי מֵהֶם, לֹא מִנְעַתִּי אֶת לְבִי מִכָּל שִׂמְחָה, כִּי לְבִי שָׁמַח מִכָּל עֲמָלִי, וְזֶה הָיָה חֻלְקִי מִכָּל עֲמָלִי".

אך מסקנתו הייתה שריבוי העושר וההנאות אינו מביא לשמחת אמת כלל (פס' יא): "וּפְנִיתִי אֲנִי בְּכָל מַעֲשֵׂי שִׁעְשָׁו יָדִי, וּבְעֲמָל שִׁעְמָלָתִי לַעֲשׂוֹת – וְהִנֵּה הִכָּל הַכֹּל וְרַעוֹת רוּחַ, וְאִין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמַשׁ".

קהלת עוסק בחוסר השמחה שבעושר במקום נוסף. כפי שנתבאר, האדם חושב, שכאשר יהיו לו נכסים ועושר הוא יהיה שמח וטוב לב, אך קהלת מלמדנו שהדבר להפך: הרץ אחר הממון – לעולם אינו שבע ממנו, כי "אֵהָב כֶּסֶף – לֹא יִשְׂבַּע כֶּסֶף" (ה, ט).

יתר על כן, ריבוי העושר אינו מרבה כלל שלווה לאדם, ולעיתים אף להפך (שם, יא-יב): "מִתּוֹקָה שְׁנֵת הָעֵבֶד אִם מַעֲט וְאִם הָרַבָּה יֹאכֵל, וְהַשֹּׁבַע לַעֲשִׂיר – אֵינְנוּ מֵנִיחַ לוֹ לִישׁוֹן. יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רְאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמַשׁ – עֹשֶׁר שָׁמֹר לְבַעֲלָיו לְרַעְתּוֹ"⁴.

קהלת מלמדנו שהשמחה האמיתית אינה בכמות הממון – אלא בחלק שנתן לנו הקדוש ברוך הוא, שזה הוא העשיר האמיתי: "הִנֵּה אֲשֶׁר רְאִיתִי אֲנִי, טוֹב אֲשֶׁר יָפָה לְאָכֹל וּלְשִׁתּוֹת וּלְרֵאוֹת טוֹבָה בְּכָל עֲמָלֹ שִׁיעַמַל תַּחַת הַשָּׁמַשׁ מִסֵּפֶר יְמֵי חַיָּו אֲשֶׁר נָתַן לוֹ הָאֱלֹהִים, כִּי הוּא חָלְקוֹ. גַּם כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר נָתַן לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וְנִכְסִים וְהַשְׁלִיטוֹ לְאָכֹל מִמֶּנּוּ וּלְשִׂאת אֶת חֻלְקוֹ וּלְשִׁמֵּחַ בְּעַמְלּוֹ, זֶה מַתַּת אֱלֹהִים הִיא" (ה, יז-יח). ועל כך אמרו חז"ל (אבות ד, א): "איזהו עשיר – השמח בחלקו".

הנטייה החומרנית שבאדם מביאה אותו גם למחשבה שאושרו ושמחתו תלויים בכך שהוא מעל חברו ומצליח ממנו. התורה, בזמן שמחתנו, באה להוציא אותנו גם ממחשבה פסולה זו. התורה מורה לנו לצאת מדירת הקבע, היפה והיציבה, שבה ניכרים ההבדלים הגדולים שבין בני האדם – העשיר החי בארמון, לעומת העני, החי בדירה מצומקת. מדירות הקבע

4. גם רס"ג (אמונות ודעות, י) עוסק בטעות זו ומאריך בה.

השונות אנו יוצאים בסוכות אל דירת הארעי, שבה כולם שווים, וגם העשיר וגם העני חיים בה בדרך דומה.

התורה גם מדגישה את החיוב של האדם לתת משלו לאחרים ולשמח את אלו שאין להם שזו השמחה האמיתית. דבר זה נכון בכל הימים הטובים, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות יום טוב ו, יח): "וכשהוא אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה, עם שאר העניים האמללים. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה, הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש – אין זו שמחת מצוה, אלא שמחת כריסו. ועל אלו נאמר (הושע ט, ד): 'בְּחִיָּהֶם כָּלָתָם אוֹנִים לָהֶם, כָּל אֲכָלֵיו יִטְמָאוּ, כִּי לַחֲמָם לִנְפֹשָׁם'. ושמחה כזו – קלון היא להם! שנאמר (מלאכי ב, ג): 'זִזְרִיתִי פָּרֶשׁ עַל פְּנֵיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם'".

כששמחת האדם אנוכית, כשהוא שמח עם עצמו בלבד, ושמחתו היא שיש לו יותר מאחרים, שמחה זו – אינה שמחה אמיתית היא, אלא שמחת כרסו, וסופה שיילקח מהאדם מה שיש לו, עד שיוצא מן העולם – "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם" (אבות ד, כא).

השמחה האמיתית הפוכה לגמרי: דווקא כשאנו לוקחים משלנו – ונותנים לזולתנו, מנצלים את השפע והטוב שה' עושה עימנו – ואותו מחלקים למי שאין לו.

האר"י ז"ל מלמדנו שסוכות הוא גם זמן של ריבוי נתינת צדקה (בני יששכר, תשרי י, ס"ק כד). ונראה שגם זה מחובר ללימוד שסוכות בא ללמד: לשם מה נועד עושרו של האדם? – כדי שעל ידו יוכל האדם להביא ברכה לכל ישראל ולהרבות חיבור ואחדות ביניהם. אך אם הוא אינו יודע כיצד להשתמש בעושר כראוי – העושר הזה מביא לפירוד בין בני האדם.

כשהאדם יוצא בסוכות לדירת הארעי, ויש לו עין טובה על חברו, והוא נותן משלו לאחר, ומכניס אחרים לסוכתו – הופכת סוכתו ל"סוכת שלום"⁵, שבה כל ישראל מאוחדים.

ודווקא זמן האסיף – שבו יש חשש גדול לביטוי הפער שבין בני האדם, המביא לקנאה ושנאה – הופך בסוכות להיות לזמן של אהבה ואחוה. ועל זה אמרו חז"ל (סוכה כז, ב): "כָּל הָאֲזָרַח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת" (ויקרא כג, מב) – מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, אוהבים ומאוחדים.

הפסוק מדגיש ש"האזרח" בישראל הוא היושב בסוכות, וביטוי זה רומז לאברהם אבינו, המכונה: "איתן האזרחי"⁶. וייתכן שבא ללמד, שעל ידי מידותיו של אברהם אבינו, איש החסד, אפשר להגיע למצב שכל ישראל יושבים יחד בסוכה. ועוד, שיש בכך לעורר אותנו להבנה שכולנו בני אב אחד, וכולנו אחים, וידיעה זו תביא אותנו לחיבור ואחדות.

5. וכבששתנו בתפילה: "ופרוס עלינו סוכת שלומך".

6. "איתן האזרחי – זה הוא אברהם, כתיב הכא (תהלים פט, א): 'אֵיתָן הָאֲזָרָחִי', וכתיב התם (ישעיהו מא, ב): 'מִי הָעִיר מְאֻזָּרָת צֶדֶק' (ב"ב טו, א). "כָּל הָאֲזָרַח בְּיִשְׂרָאֵל" – היינו כל מי שיש לו בחינת אברהם, הנקרא: אזרח, על שם איתן האזרחי" (דגל מחנה אפרים, פרשת אמור).

כמו כן, הסוכות הן זכר לענני הכבוד (סוכה יא, ב), שבאו בזכותו של אהרן הכהן (תענית ט, א), שמידתו "אוהב שלום ורודף שלום" (אבות א, יב), והיה מביא לאחדות בישראל⁷. וכשם שכל ישראל היו תחת ענני הכבוד – כך כל ישראל נמצאים תחת הסוכה⁸.

ייתכן שיש בכך להסביר מדוע השמחה הגדולה בחג הסוכות הייתה במצווה המיוחדת של ניסוך המים. אומנם בכל השנה היו מנסכים יין, החשוב מן המים, אך בחג הסוכות השמחה הגדולה הייתה דווקא בניסוך המים הפשוטים והטבעיים, השווים לכל בני האדם ומחברים בין בני האדם – ללמד שעיקר השמחה אינה בדבר המבדיל את האדם מחברו ובעושרו המיוחד, אלא דווקא בדבר הפשוט, במעשה ה', המחבר בין כל ישראל.

ד. סכנה שנייה: סכנת הגאווה

סכנה נוספת הקיימת בעת ריבוי ממונו של האדם, וממילא בחג הסוכות וזמן האסיף, היא מחשבת הגאווה ושכחת ה'.

כך הזהירה התורה בפרשת עקב (דברים ח, יב-יד): "פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבַעְתָּ, וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיִשְׁבְּתָּ. וּבָקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבּוּ, וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לְךָ, וְכָל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה. וְרַם לְבָבְךָ – וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ, הַמוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, מִבֵּית עַבְדִּים... וְאַמְרָתָּ בְּלִבְּךָ: כָּחִי וְעַצְם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה!". ריבוי הכסף והזהב מביא בדרך הטבע את האדם לגאווה ורוממות הלב – ולשכחת ה'.

משה רבנו שב ומזהיר את ישראל על עניין זה בשירת האזינו (דברים לב, טו): "וַיִּשְׁמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעֹט, שְׁמִנָתָּ, עֲבִיטָּ, כָּשִׁיתָ. וַיִּטֵּשׁ אֱלֹהֵי עֲשָׂהוּ, וַיִּנָּבֶל צוּר יִשְׁעָתוֹ". נראה שלא במקרה התורה בוחרת לכנות את ישראל במקום זה בשם "יִשְׂרָאֵל" – ללמד שיהיה זמן, שבמקום שיהיו ישראל ישרים ויכירו טובה למי שנתן להם את כל העושר והטוב – הם ינהגו בדרך של נבלה והפך הישר, וכפי שנאמר קודם לכן (פס' ו): "הֲלֵא תִגְמְלוּ זֹאת?! עִם נָבֵל וְלֹא חָקם!".

סכנת הגאווה היא כה חמורה, עד שאמרו חז"ל (ברכות מג, א), שאדם המהלך בקומה זקופה מתוך גאווה – כאילו דוחק את רגלי השכינה. ולכן אמרו חז"ל (סוטה ה, א), שעונשו של הגאה גדול: "כל אדם שיש בו גסות הרוח – ראוי לגדעו כאשירה... אין עפרו ננער... שכינה מיללת עליו... אמר הקדוש ברוך הוא: אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ללמדנו עד כמה סכנת הגאווה עצומה, ותוצאותיה קשות. לכן ביקש שלמה המלך מהקדוש ברוך הוא שירחיק ממנו את ניסיון העושר, המביא לגאווה ושכחת ה' (משלי ל, ח-ט): "רֵאשׁ וְעֶשֶׂר אֶל תִּתֵּן לִי... פֶּן אֶשְׁכַּח – וּבְכַשְׁתִּי, וְאַמְרָתִי: מִי ה'".

בחג הסוכות, זמן שמחתנו, התורה רוצה להרחיק אותנו ממחשבות אלו, ולכן מצווה אותנו במצוות הסוכה.

7. חז"ל (אבות דרבי נתן, יב) מתארים באריכות כיצד היה אהרן מרבה שלום ואחדות בתוך ישראל.

8. עוד בעניין האחדות המתגלה על ידי הסוכה וארבעת המינים – עיין בדרוש ו.

התורה מנמקת את טעמה של מצוות הסוכה (ויקרא כג, מג): "לִמְעַן יֵדְעוּ דִרְתֵּיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". הרשב"ם מפרש שפשט הפסוק הוא כשיטה שהקדוש ברוך הוא הושיב את ישראל בסוכות ממש (סוכה יא, ב). אך שיטה זו מעוררת שאלה: מה הטעם לקבוע חג על אירוע פשוט וטבעי כזה?

וביאר הרשב"ם "טעמו של דבר": "חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך, באוספך את תבואת הארץ, ובתיכם מלאים כל טוב, דגן ותירוש ויצהר – למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה, בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה, ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם: כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה".

הרשב"ם מבאר, שכאשר ישראל נמצאים בארצם ואוספים את תבואתם, יש חשש שמציאות טובה ונעימה זו תביא אותם למחשבת הפסול של "כוחי ועוצם ידי". על כן מזכירה להם התורה, שאל להם לשכוח היכן היו בזמן יציאת מצרים, כאשר גרו במדבר בתוך סוכות ממש, בלי נחלה ומקום יישוב. וזיכרון זה, שלא ימוש מישראל, הוא שיביא אותם להודות לה' תדיר על מציאותם בארץ ישראל.

לפירושו זה, תכלית מצוות הסוכה היא לעורר את ישראל להכיר טובה לה' על מציאותם בארץ ישראל, ולהודות על מציאות האסיף, כך שהשמחה הטבעית שבאסיף לא תביא לנפילה רוחנית של גאווה ושכחת ה'.

הרשב"ם כתב שזו גם כוונת התורה בפרשת עקב (דברים ח, ב-ג), כאשר משה רבנו מזכיר לישראל את הליכתם במדבר ואכילתם את המן: "וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכָה ה' אֱלֹהֶיךָ זֶה אֶרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר... וַיַּעֲבֹד וַיִּרְעַבְךָ וַיֹּאכַלְךָ אֶת הַמָּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדָעוּן אֲבֹתֶיךָ". גם כאן החשש הוא שכאשר יגיעו ישראל לארץ, ישכחו את טובות ה' איתם.

לכן באה המצווה לזכור את דרכם במדבר, וכדברי הרשב"ם: "ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? – 'כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאָךְ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה... וְרָם לְבָבְךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה'... וְאָמַרְתָּ בְּלִבְבְּךָ: כָּחִי וְעֹצְמִי עָשָׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה. וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ – כִּי הוּא הִנֵּתָן לָךְ כָּח לַעֲשׂוֹת חֵיל" (פס' ז-יח)".

הכניסה לארץ ישראל, יש בה סכנה, היא עלולה להביא את האדם לגאווה, ולכן חובה עליו לזכור מהיכן בא ומניין הגיע לו כל הטוב. לכן התורה מצווה אותנו בחג האסיף לצאת מבתינו לדירת הארעי: "ולכך יוצאים מבתיכם מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות – לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע ה' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב – לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב, פן יאמרו: ידינו עשו לנו את החיל הזה".

9. בדרך דומה ביאר גם הרמב"ם (מ"ג ג, מג) שיש לזכור בימי הטובה את ימי הרעה כדי להודות לה' וללמוד ענווה ושפלות, וכך ביאר הן את היציאה לדירת העראי בסוכות הן את אכילת המצה והמרור בפסח.

היציאה לסוכה אינה רק מזכירה את הסוכות שישבנו בהן במדבר, אלא גם מקבעת בנו את ההכרה שהעושר והרחבת החיים שאנו זוכים להם אינם מצד כוחנו ומעשינו – אלא שכל אלו באים לנו במתנת שמיים.

הרשב"ם בפירושו מיישב את שאלת ה"טור" (או"ח, תרכה), מדוע חג סוכות, שהוא זכר ליציאת מצרים, אינו חל בחודש ניסן, אלא דווקא בחודש תשרי¹⁰. לדבריו, התכלית של חג הסוכות היא דווקא בשעת האסיף, שאז מוטל עלינו לזכור את ימי עונינו במדבר בסוכות בלא יישוב ונחלה, ואז נוכל לשמוח באסיף בלי חשש של נפילה מוסרית של גאווה ומחשבת "כוחי ועוצם ידי"¹¹.

רמז לקשר שבין סוכות ומידת הענווה מצאנו אצל יעקב אבינו, שכפי שראינו, נאמר עליו שעשה סוכות: "וַיַּעֲקֹב נָסַע סֻכָּתָה וַיָּבֶן לָהּ בֵּית, וַלְמִקְנֵהוּ עֲשֶׂה סֻכָּת, עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סֻכּוֹת". הסוכות הן מקום המקנה, וישראל יוצאים לסוכות ועושים את עצמם בבחינת בהמה. ויש בכך ביטוי למידת הענווה, וכפי שאומרת הגמרא (חולין ה, ב), על הכתוב (תהלים לו, ז): "אָדָם וּבְהֵמָה תוֹשִׁיעַ ה'" – אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה".

וזו בחינת ישראל בחג הסוכות: אף שהם נמצאים בזמן האסיף והעושר בבחינת אדם – הם מקבלים על עצמם להיכנס לסוכה, שהיא מקום המקנה והבהמה, מכוח ענוותנותם.

לכן אומרת התורה: "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת", שכפי שראינו, יש בכך רמז לאברהם אבינו, המכונה: "איתן האזרחי", ומידתו היא הענווה – "וְאַנְכִי עֶפְרָיִם וְאַפְרָ" (בראשית יח, כז).

עניין זה מיוחד לישראל, ולכן: "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת". אך הגויים אינם שייכים למידה זו, כמבואר בגמרא (חולין פט, א) על הפסוק (דברים ז, ז): "לֹא מִרְבֶּכֶם מִכָּל הָעַמִּים חֶשֶׁק ה' בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם, כִּי אַתֶּם הַמְּעֻט מִכָּל הָעַמִּים" – "אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני: נתתי גדולה לאברהם – אמר לפני: 'וְאַנְכִי עֶפְרָיִם וְאַפְרָ'; למשה ואהרן – אמרו: 'וַנִּחְנֶנּוּ מֶה' (שמות טז, ז); לדוד – אמר: 'וְאַנְכִי תוֹלַעַת וְלֹא אִישׁ' (תהלים כב, ז). אבל עובדי כוכבים אינן כן: נתתי גדולה לנמרוד – אמר: 'הִבֵּה נִבְנָה לָנוּ עִיר' (בראשית יא, ד); לפרעה – אמר: 'מִי ה'' (שמות ה, ב); לסנחריב – אמר: 'מִי כָּל אֱלֹהֵי הָאֲרָצוֹת' (מ"ב יח, לה); לנבוכדנצר – אמר: 'אֶעֱלֶה עַל בְּמֹתֵי עֶב' (ישעיהו יד, יד); לחירם מלך צור – אמר: 'מוֹשֵׁב אֱלֹהִים יִשְׁבְּתִי בְּלֵב יָמִים' (יחזקאל כח, ב)".

לכן הגויים אינם שייכים באמת אל הסוכה. הגמרא (ע"ז ג, א) אומרת, שלעתיד לבוא, ייתן הקדוש ברוך הוא לגויים לקיים את מצוות הסוכה, וכל אחד עושה אותה בראש גגו – מתוך רצון להתגאות. אך הקדוש ברוך הוא אינו חפץ בסוכות כאלה, שהן הפך עניינה של הסוכה,

10. דברי ה"טור" עצמו יבוארו בהמשך הדרוש.

11. הרשב"ם (דברים כו, ה) ביאר גם את מצוות הביכורים בדרך דומה. כאשר האדם זוכה לראות את פירותיו הבשלים, מגיע זמנו להודות על האמת שהזכות לכך אינה מכוחו של האדם וכישרונותיו, אלא ממתנת ה', שנתן לנו את ארץ ישראל, ובזכותו יש לאדם את פירותיו ופרנסתו.

ולכן הוא מקדיר עליהם חמה ומכריח אותם לצאת מהסוכה, ואז הם בועטים בה – כביטוי לגאוותם וגסות רוחם.

אך ישראל שמחים בסוכה ומצטערים כשצריכים לצאת ממנה, וכל ימי החג הם משבחים את ה' וגומרים את ההלל, מתוך ענווה ושפלות – "מְקִימֵי מַעֲפָר דָּל, מַאֲשֵׁפֶת יָרִים אֶבְיוֹן. לְהוֹשִׁיבֵי עִם נְדִיבִים, עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ" (תהלים קיג, ז-ח).

ייתכן שלכן השמחה הגדולה בחג הסוכות הייתה דווקא בשמחת בית השואבה ובניסוך המים, שהרי המים "מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך" (תענית ז, א), והם הביטוי לענווה¹².

רמז לעניין זה מצאנו גם במצוות ארבעת המינים, שכידוע, נמשלים לכל חלקי עם ישראל (ויקרא רבה ל, יב), ואנו אוגדים את כל ארבעת המינים יחדיו, והמצווה מתקיימת רק בשילוב כל המינים – ללמדנו, שכשם שיש ערך באתרוג, כך יש גם ערך בשאר המינים, ואף בערבה הפשוטה. ובפרט שאנו מחברים את האתרוג לערבה – ללמדנו על הצורך להתאחד כל ישראל יחד, ולא להתגאות האחד על השני¹³.

ה. סכנה שלישית: האדם בוטח בממונו

סכנה רוחנית נוספת הקיימת בעת שאדם זוכה לשפע חומרי היא פגיעה במידת הביטחון.

נטיית הטבע היא שכאשר יש לאדם ממון וכוח חומרי, הוא שם מבטחו בממונו ובכוחו ובמחשבת "פְּחִי וְעֵצֶם יָדִי עֲשֶׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה" – במקום בה' יתברך. שאלת הביטחון של האדם היא שאלה מרכזית, מפני שחיי האדם ותרבותם בנויים על יציבות וביטחון, והשאלה היא מניין שואב האדם את מקור יציבותו וביטחונו בעולם.

ירמיהו הנביא קבל על בני דורו בעניין זה (ירמיהו יז, ה): "כֹּה אָמַר ה': אֲרוּר הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם, וְשֵׁם בָּשָׂר זֶרְעוֹ, וּמִן ה' יְסוֹר לְבּוֹ"¹⁴. ועונשו בצידו (פס' ו): "וְהָיָה כְּעֶרְכָּר כְּעֶרְכָּה, וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבֹא טוֹב, וְשָׁכֵן חֲרָרִים בְּמִדְבָּר, אֲרִץ מְלָחָה וְלֹא תִשֵּׁב".

ובניגוד אליו, מדגיש הנביא את המעלה הגדולה של מי ששם מבטחו רק בה' יתברך (פס' ז-ח): "כִּרְפוּ הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בַּה', וְהָיָה ה' מִבְּטָחוֹ. וְהָיָה כְּעֵץ שְׁתוּל עַל מַיִם, וְעַל יוֹבֵל יִשְׁלַח שְׂרָשָׁיו, וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבֹא חֹם, וְהָיָה עֲלֵהוּ רֶעֶנָּן, וּבִשְׁנַת בְּצֻרֹת לֹא יִדָּאָג, וְלֹא יִמַּשׁ מַעֲשֹׂת פְּרִי".

12. לדרך זו יש לומר, שזמן זה של סוכות הוא הזמן המתאים לקניינה של תורה, שהרי גם היא נמשלה למים ונקנית על ידי מידה זו, כמבואר בתענית (ז, א): "למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב (ישעיהו נה, א): 'הוֹי כֹל צִמָּא לְכוּ לַמַּיִם? לומר לך, מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך – אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה".

13. קיום אחדות ישראל במצוות ארבעת המינים תתבאר באריכות בדרושים ו-ז.

14. "ועל אשר בחכמת לבו הצליח, ולא אמר כי ה' היה עם לבו, ולא לבו עשה, אמר: 'ומִן ה' יְסוֹר לְבּוֹ' – כי מסיר לבו מהיותו עם ה'" (פירוש האלשיך).

דברי ירמיהו מקבילים לדברי דוד המלך בתחילת ספר תהלים (א, א-ד): "אֲשֶׁרִי הָאֵישׁ אֲשֶׁר
לֹא הָלַךְ בְּעֶצְתוֹ רְשָׁעִים, וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד, וּבְמוֹשֵׁב לָצִים לֹא יָשָׁב. כִּי אִם בְּתוֹרַת ה'
חֻפְצוֹ, וּבְתוֹרַתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וָלַיְלָה. וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתוֹלַע עַל פְּלִגֵּי מַיִם, אֲשֶׁר פְּרִיו יִתֵּן בְּעֵתוֹ, וְעֲלֵהוּ
לֹא יָבוֹל, וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ. לֹא כֵן הָרְשָׁעִים, כִּי אִם כַּמֶּץ, אֲשֶׁר תִּדְפְּנוּ רוּחַ".

נראה שישנה הקבלה בין הצדיק שאינו הולך בעצת הרשעים, בדרך החטאים ובמושב
הלצים – לבין השם מבטחו בה'. זוהי תכלית הצדיקות: שעצם הביטחון, היציבות והקביעות
של האדם בחייו, אינה בבשר ודם ובמעשה ידיו – אלא דווקא בה' יתברך.

ריבוי הממון מקשה על קניין יסודי זה וגורם לאדם לחשוב שהוא יציב ובטוח בחייו בזכות
הממון. לכן, בזמן האסיף, התורה מורה לנו לצאת מדירת הקבע הבטוחה והיציבה – אל דירת
הארעי, שאין בה ביטחון, ולהכיר בכך שאל לאדם לבטוח בכוחותיו שלו, אלא בה' יתברך.

יש להסביר בדרך זו את דברי ה"טור", שכפי שראינו, התקשה מדוע חוגגים את חג
הסוכות בתשרי ולא בניסן, בזמן יציאת מצרים: "אף על פי שיצאנו ממצרים בחדש ניסן, לא
צונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ, ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל,
ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך. ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש
השביעי, שהוא זמן הגשמים, ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאים מן
הבית לישב בסוכה – בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה".

ה"טור" מסביר שאילו היינו יוצאים בניסן אל הסוכה, לא היה ניכר שזו יציאה של מצווה,
שהרי דרך בני האדם לצאת מביתם החוצה בזמן זה. לכן אנו יוצאים דווקא בתשרי, בתחילת
החורף, שאז ניכר שיציאתנו היא יציאת מצווה.

נראה להוסיף, על פי מה שנתבאר, שהאדם הניצב בפני כוחות הטבע האדירים, מרגיש
באופן טבעי ארעי ופגיע, ולכן טבע בני האדם לכנות להם בתים חזקים ויציבים, כדי לחוש
ביטחון ויציבות בחיים. זו הסיבה שבתחילת החורף דרכן של הבריות להיכנס לבית הקבע,
הבטוח והנעים, ולחוש שם הגנה ויציבות מפני מזג האוויר שבחוץ. אך כאשר מגיע ניסן,
ומתחיל הקיץ, נוהגים אנשים לצאת אל הסוכה. יציאה זו נעשית דווקא בשל הביטחון
והנעימות השוררים בחוץ, אז אין צורך והכרח דווקא בבתי קבע, ואפשר לצאת אל הסוכה.

אך יציאה כזאת אל הסוכה אינה יציאה של מצווה – אלא ההפך הגמור של כל המהלך
שלשמו אנו יושבים בסוכות! אנו יוצאים אל הסוכה, לא מתוך תחושת הנעימות שלנו בטבע,
אלא כדי להכיר בארעיותו של האדם, ולהביא את עצמנו בזמן האסיף להכרה שאין ביטחוננו
במעשה ידינו – אלא בה' יתברך.

לכן אומר ה"טור" שיש לצאת לסוכה דווקא בתשרי ולא בניסן, כי אז יש היכר שיציאתנו
אינה נובעת מתוך התחושה של הביטחון והיציבות שיש לנו בחיים, וכדרך הבריות – אלא
יציאתנו היא יציאת מצווה, מתוך קביעת ביטחוננו בה'.

וכן אנו אומרים במזמור כז בתהלים, "לְדוֹד ה' אֹרֵי וַיִּשְׁעֵי", הנאמר בימים אלו: "כִּי יִצְפְּנִי בְּסֻכַּה בְּיוֹם רַעָה, יִסְתַּרְנִי בְּסֻתָּר אֶהְלֹו, בְּצוּר יְרוּמָּמִנִי" (פס' ה). בזמן רעה וקושי, הקדוש ברוך הוא מצפין ומסתיר אותנו בסוכה, ושם הוא מגן עלינו. דוד המלך אף אומר יותר מכן, שמתוך התבוננות על המציאות, באים להכרה אמיתית, שאין לאדם על מי להישען – אלא על אביו שבשמיים בלבד: "כִּי אֲבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי, וְה' יֶאֱסָפֵנִי. הוֹרֵנִי ה' דֶּרֶכָּה, וּנְחֵנִי בְּאֶרֶח מִישׁוֹר, לְמַעַן שׁוֹרְרִי" (פס' י-יא).

אך יש לשאול: כיצד אפשר באמת לצאת לסוכה, ושהיא תהיה בשבילנו מקור לביטחון ויציבות, הגנה וישועה? והלא הסוכה היא באמת דבר ארעי, שלכאורה אין בו הגנה ומחסה! מרן הרב זצ"ל (מאמרי הראי"ה ח"א, עמ' 149) נדרש לשאלה זו: "ואם יפלא בעינינו, איך תוכל דירת עראי כסוכה להגן, עד שבלא היסוס נוכל עוד לקחת אותה כדוגמא להגנה והבטחון שלנו? איך יוכל בנין של 'שתיים כהלכתן, ושלישית אפילו טפח' – ליהפך למבצר ולמגן נגד כל צר ואויב?".

תשובת הרב היא שלא צורת הסוכה החיצונית מעניקה את הביטחון – אלא רק דבר ה' וקיום מצוותו: "מוכרחים אנחנו להגיד גלוי לפני כל באי עולם, שאמת נצחית היא, שדוקא זאת הסוכה, שהיא נבנית דוקא בצורה כל כך קלושה, עד שמצד צורתה החיצונה אינה ראויה לכאורה להיות נקראת אפילו בשם של בית דירה – היא היא הראויה להיות לנו למגדל־עוז ולמבצר מפני כל אויב ומתנקם. כי באיזה אופן תוכל הסוכה הפרוצה ופתוחה מעברים ליהפך לבית דירה? הוי אומר, לא מפני החוזק החמרי שבמחיצותיה הקלושות והחלשות – אלא מפני שהחוק, דבר ד', הוא אשר גזר אומר שבימי החג הקדוש הזה, חג האסיף, זאת היא בית דירתנו". ואכן, הסוכה היא מקום של הגנה, ביטחון וישועה, וכפי שאנו אומרים בתפילה: "ופרוס עלינו סוכת שלומך".

גם ה"עקדת יצחק" (שער 10) עמד על זמנו של חג הסוכות דווקא בתחילת החורף, בעת שבני האדם נכנסים לביתם הקבוע והמוגן: "לקבוע לנו את חג הסוכות בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה, שהוא זמן תחלת ימי הגשם והקור, אשר צוה אותנו שנצא מבית קבע אשר אנחנו יושבים כל השנה – לשבת בסוכה, שהיא דירת עראי, ותחת אויר השמים – הפך מה שעושין אז כל העולם, כי הם נאספים מהשדות או מהחצרות אל בתים ספונים בארז".

המשמעות של מעשנו, שאנו נוהגים הפך כל הבריות, היא יציאה ממחשבת העולם הטבעי, הקבוע את חייו לפי מושגי הטבע ושלטונו – "כלומר, צאו מאצטגנינות שלכם, אשר אתם חושבים להסתופף בבתים טובים אשר בניתם, ובאו חסו בצלי, כדי שיהא קבוע בלבכם אימות מה שהנחנו מהשחרור העולמי".

בעזיבתנו את בתי הקבע וכניסתנו לדירת הארעי אנו מצהירים הצהרה גדולה ומשמעותית, שמבטחנו אינו בטבע או בבשר ודם, ולא בכוחנו וממוננו – אלא רק בה', בתורתו, ובישועתו! הכרה זו מביאה אותנו לבקש באמת את החיבור לה', את הדבקות בו ואת ישועתו. כאשר האדם מבקש את ישועתו בה', הוא זוכה לכך, כפי שאנו אומרים בהלל (תהלים קיח, ח-יד): "טוֹב לְחַסוֹת בַּה' מִמֶּבֶטַח בְּאָדָם. טוֹב לְחַסוֹת בַּה' מִמֶּבֶטַח בְּבָנֵי־בָשָׂר... עֲזֵי וְזִמְרֹת יְהוָה, וְיֵהִי לִי לִישׁוּעָה".

ו. פרטי מצוות הסוכה

ביארנו שישנן שלוש סכנות בריבוי הממון וכיצד התורה באה להציל אותנו מכל אחת מהן. ספר ה"עקדה" כתב שלא רק כלל מצוות הסוכה מכוונת לעניין זה, אלא גם פרטי הלכות הסוכה, וביאר שישנם שלושה עניינים במצוות הסוכה, המכוונים כל אחד כנגד אחת הסכנות שהזכרנו.

העניין הראשון הוא שיעור הסוכה המזערי: שבעה על שבעה טפחים, וגובה של עשרה טפחים. שיעור זה הוא כנגד הסכנה הראשונה של ריבוי התאוות ובקשת המותרות. "כי זה מה שיורה תחלה על חיי הספוק והצמצום, כלומר, צמצם עצמך בתוך ההכרחי, ואל תבקש גדולות, כי אם תרגיל עצמך בכך, לא יחסר לך כלום, ואם תתיר לך היתרונות, לא יספיק לך כל".

ועוד רמז, שדבר זה צריך להיות לאורך כל שנותיו של האדם: "גם ירמזו אלו השיעורים למספר ימי האדם אשר הוא עומד בזאת המצודה, ועל דרך שאמר המשורר (תהלים צ, י): 'יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ כָּהֶם שְׁבָעִים שָׁנָה'¹⁵."

העניין השני, שהסוכה צריכה להיות תחת השמיים, בלי שיהיה גג אחר חוצץ ומבדיל, בא להזכיר לנו תמיד מניין כל מה שיש לנו, ומי עשה ומי ברא את כל אלו, ועל ידי כך נינצל מסכנת הגאווה: "הבט מה למעלה ממך – השמים ושמי השמים וכל צבאם, וראה מי ברא אלה, וקבל עליך עול מלכות שלמה".

והעניין השלישי, שתהיה צילתה של הסוכה תהיה מרובה מחמתה, בא כנגד שאלת הביטחון ובמי האדם שם מבטחו וישועתו: "כי זה מה שיורה הוראה שלמה על שיהיה עקר היותו על החסיה והביטחון בצל סכתו של הקדוש ברוך הוא בכל מעשיו ועסקיו – יותר ממה שיבטח בעצמו ולא בטוב מזלו".

נוכל להסביר בדרך זו הלכה נוספת. בדיעבד, אם הכוכבים אינם נראים דרך הסכך, אין בכך בעיה, והסוכה אינה נפסלת (שו"ע, או"ח תרלא, ג). אולם, יש דעות באחרונים (שם, משנ"ב ס"ק ו), שאם הסכך כל כך מעובה, עד שגשמים אינם יכולים כלל לירד בסוכה – היא כבר נחשבת לבית, ופסולה.

על פי דברינו נוכל להסביר, שמכיוון שמטרת הסוכה להביא את האדם להכרה שהוא זקוק לישועת ה', וישועתו היא רק בו, לכן העושה סוכה באופן שאינו מרגיש כל תלות בהשפעה המושפעת עליו מן השמיים, וגם כשיורד גשמים, אין הדבר מפריע לו – הרי זה הפך עניינה של הסוכה, והיא חוזרת להיות בבחינת בית קבע – ופסולה.

15. לכך רומזים גם שבעה טפחים שיעור האורך, וגם שבעה טפחים שיעור הרוחב – כשנכפילים בעשר, שהוא שיעור הגובה.

ז. שמחה של מצווה

בדרוש הקודם (דרוש א) הובאה הסתירה שיש בדברי קהלת. מצד אחד, קהלת מבטל את עניין השמחה ותועלתה (ב, ב): "לְשֹׁחֹק אֲמַרְתִּי מִהוֹלֵל, וּלְשִׁמְחָה מִה זֶה עֲשֵׂה", ומצד שני הוא אומר (ח, טו): "וּלְשִׁבְחָתִי אֲנִי אֶת הַשְּׁמִיחָה". ובגמרא (שבת ל, ב) יישבו חז"ל את הסתירה: "וּלְשִׁבְחָתִי אֲנִי אֶת הַשְּׁמִיחָה" – שמחה של מצווה. 'וּלְשִׁמְחָה מִה זֶה עֲשֵׂה' – זו שמחה שאינה של מצווה."

נראה שהתורה בחג הסוכות רוצה לזכות אותנו ששמחתנו תהיה שמחה של מצווה. לשם כך, בתחילה התורה מרוממת אותנו מהנפילות הרוחניות שיכולות לבוא מפני שמחת האסיף, וכפי שנתבאר עד כה. אך התורה גם רוצה לרומם אותנו לשמחה של מצווה, שמחה שהיא לשם שמיים ומתעלה מעל השמחה הטבעית.

כך ביאר "ספר החינוך" (מצווה שכד): "לפי שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל, כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן בבית, ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה, ומפני כן נקרא: 'חג האסיף', וצוה האל לעמו לעשות לפניו חג באותו העת – לזכותם להיות עיקר השמחה לשמו".

השמחה שבחג מגיעה דווקא על ידי היציאה לדירת הארעי וההסתופפות ב"צילא דמהימנותא" (זוה"ק, ח"ג קג, א), המבטאת את ביטחוננו בה', "הִנֵּה אֵל יְשׁוּעָתִי, אֲבָטֹחַ וְלֹא אֶפְחָד, כִּי עָזִי וְזִמְרַת יְיָ ה', וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה. וּשְׂאֲבָתָם מִים בְּשִׁשׁוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה" (ישעיהו יב, ב-ג).

שמחה זו היא עיקר השמחה של חג הסוכות, וכדברי ה"שפת אמת" (סוכות תרמ"ה, ד"ה: "מצוות"): "מצות הסוכה הוא מידת הביטחון בה' יתברך. כמו שכתבו רז"ל: 'צא מדירת קבע' – שלא לבטוח בעושר ובנכסים – רק לבטוח בה'. ולכן הוא זמן שמחתנו, כי אין שמחה כשמחת הבוטח בה' באמת"¹⁶.

לכאורה, האדם הבטוח בעצמו ובממונו – הוא הקבוע והיציב, וממילא הוא נמצא בשמחה, ואילו המכיר בארעיותו וחולשתו, השמחה רחוקה ממנו. אך באמת, אין הדבר כן, שמחת הבוטח בעצמו היא חיצונית, ואילו בפנימיותו מקונן חשש תמידי שמא ייפסק השפע, ותיעלם הנעימות בחייו, ולכן גם שמחתו איננה שלמה.

אולם, הבוטח בה' ומשליך עליו יהבו – אינו חושש מדבר, כאמור (תהלים נה, כג): "הַשִּׁלָּךְ עַל ה' יִהְיֶה – וְהוּא יְכַלְכְּלֶךָ, לֹא יִתֵּן לְעוֹלָם מוֹט לְצַדִּיק". לכן דווקא הצדיק הבוטח הוא

16. וכן כתב ה"שפת אמת" במקום אחר (סוכות, תרמ"ז, ד"ה: "במצוות"): "ונקרא: 'צילא דמהימנותא', כמו שכתוב בזוהר הקדוש, שצריכין להאמין שיש הארה בסוכה זו מעין הענני כבוד. כדאיתא בגמרא, שחל שם שמים על הסוכה... שהיה הכנה לדורותינו שיהיה נשאר השראת השכינה בתוכינו גם כשלא יהיה בהתגלות ממש... ועל ידי האמונה יכולין לעורר הארת הסוכה. וזהו השמחה שבני ישראל שמחין לחסות בצלו. כמו שכתוב (תהלים ה, יב): 'וַיִּשְׁמְחוּ כָּל חוֹסֵי בְךָ... וַתִּסָּף עָלֵינוּ'... כי הקדוש ברוך הוא מגין על החוסים בו".

הזוכה לשמחה: "רבים מכאובים לרשע, והבוטח בה' – חסד יסוכבנו. שמחו בה' וגילו צדיקים, והרננו כל ישרי לב" (שם לב, י-יא).

יתר על כן, הבוטח בממונו, שמחתו תלויה בהצלחתו, אך כאשר הוא נופל בקושי וצער, שמחתו בוודאי נפסקת. אולם, הבוטח בה', שמחתו שלמה ומקיפה גם את ימי הקושי והצער, מתוך הידיעה שאלו בוודאי אינם באים לשווא וללא מטרה, וגם הם נועדו לתיקונו. רמז לכך יש למצוא במה שנאמר בשמחת הסוכות (דברים טז, יד-טו): "ושמחת בְּחֶגֶדָּה... וְהָיִיתָ אֶף שִׂמְחָה", התוספת של "וְהָיִיתָ אֶף שִׂמְחָה" רומזת לשמחה הבאה מתוך כאב וצער¹⁷, כי הכאב והצער אינם משביתים את שמחתו¹⁸.

וכך הוסיף וכתב ה"עקדה": "כי באמת, יושב בסתר עליון ובצל שדי הוא החי חיים בטוחים, חיים שמחים, חיים מאושרים, חיים מופנים מרוב העמל והטרדה אשר תחת עול הענינים הזמניים מבלי המשך תועלת עצמי... חיים טובים ומתוקים, שעליהם אמר (תהלים קכח, ב): 'גִּיעַ כְּפִיךָ וְגו' – אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא (אבות ד, א)".

מטרת התורה לרומם את השמחה הטבעית לשמחה של מצווה קשורה גם למצוות נטילת ארבעת המינים, וכפי שהוסיף "ספר החינוך": "ובהיות השמחה מושכת החומר הרבה ומשכחת ממנו יראת אלהים בעת ההיא, ציונו ה' לקחת בין ידינו דברים המזכירים אותנו כי כל שמחת לבנו – לשמו ולכבודו. והיה מרצונו להיות המזכיר מין המשמח, כמו שהעת עת שמחה... וידוע מצד הטבע כי ארבעה המינים, כולם משמחי לב רואיהם".

מצוות החג באות דווקא מפני העת המיוחדת של החג, שהיא עת שמחה, ומטרת המצוות לרומם את השמחה, שתהיה קשורה ומחוברת לה' יתברך ויראתו, ועיקרה תהיה שמחה לשם שמיים. לכן עיקר מצוות ארבעת המינים ושמחתם היא דווקא במקדש לפני ה': "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן פָּרִי עֵץ הָדָר, כֹּפֶת תְּמָרִים, וְעֶנֶף עֵץ עָבֹת, וְעֶרְבֵי נָחַל, וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מ). קדושת המקדש מסייעת לרומם את השמחה להיות שמחה של מצווה לשם שמיים, ומכוח קדושת המקדש אפשר להמשיך שמחה עליונה זו גם לשאר ערי ישראל, ושם מצווה התורה ליטול את ארבעת המינים ביום הראשון.

ייתכן שזו הסיבה לדין המיוחד של הידור מצווה שמצאנו בחג הסוכות. הידורי מצווה מצאנו במצוות הסוכה, ועוד יותר מכך במצוות ארבעת המינים, שבה דין ההידור אינו רק תוספת למצווה, אלא ממש נעשה לחלק מגדרי המצווה¹⁹. התורה חפצה שניקה את ענייני

17. וכשם שכתב רש"י בקשר לאמור בנח (בראשית ז, כג): "וַיִּשְׁאָר אֵף נֶחֱ", ש"אך" מבטא שנח גנח וכאב, מפני שנשכו האריה.

18. זה גם העניין בכריכת המצה עם המרור בליל הסדר – ללמד שגם במרירות יש ערך ומשמעות. ועיין בעניין זה בדרוש ד לפסח – חג האמונה ומצוותיו (ס"ג).

19. כמבואר בסוכה כט, ב, במשנה ובגמרא, שלולב היבש – פסול, משום שאין מתקיים בו דין הדר.

הממון והרכוש, ואת יופי המציאות הטבעית בכלל – ועל ידם נהדר את מצוותינו. כך העושר והשמחה הטבעית הופכים להיות כלי ועזר בקיום המצוות ורצון ה'.

הפניית השמחה הטבעית אל שמחה של מצווה מבארת גם מדוע שיאה של השמחה בשמחת בית השואבה נעשית על ידי גדולי הצדיקים (משנה, סוכה ה, ד) – משום שהם היודעים כיצד להפוך את השמחה הטבעית לשמחה של מצווה, כך שלא תישאר שמחה חומרית בלבד, ומהם ילמדו כל שאר העם.

כדי שהשמחה של חג הסוכות תהיה באמת שמחה של מצווה, יש לעשותה מתוך היטהרות והתקדשות. לכן, בשמחת בית השואבה, מקום השמחה המרכזי, עשו תיקון גדול (שם, משנה ב), כפי שמתארת הגמרא (סוכה נא, ב): "בראשונה היו נשים מבפנים, ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ, ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה, ואנשים מלמטה". השמחה החומרית מביאה לקלות ראש, שתוצאותיה הראשונות הן פגיעה בענייני הקדושה. מציאות זו הפוכה משמחתה של מצווה²⁰, ולכן עשו תיקון גדול בשמחה זו, כדי שתהיה מכוונת למטרתה.

הרמב"ם (הלכות יום טוב ו, כא) פסק שהתיקון בענייני העריות לא נעשה רק במקדש, אלא שליחי בית הדין היו מסתובבים בחגים כדי למנוע תערובת של גברים ונשים, ושלא יבואו בימי השמחה לידי עבירה²¹. כמו כן, מנהג ישראל לאחר חג הסוכות והפסח להתענות תעניות שני, חמישי ושני (ש"ע, או"ח תצב, א), וביאר ה"משנה ברורה" (ס"ק א) שהטעם לכך הוא שמא מתוך המשתה והשמחה באו לידי עבירה ונפילה רוחנית.

בספר "בינה לעיתים" (דרוש שמיני עצרת) כתב, שאף שבחג הסוכות ישנה שמחה טבעית של זמן האסיף, אך עיקר השמחה היא רוחנית. וכתב שהראיה לכך היא, שבדרך כלל, לאחר שמחה חומרית, בא דיכאון ועצבות, ואילו לאחר חג הסוכות מגיע חג שמיני עצרת, שגם הוא זמן שמחתנו, ומוכח מכאן ששמחת הסוכות היא שמחה רוחנית בשורשה, אלא שהיא מתפשטת גם על שמחת האסיף.

כאשר האדם מתעלה לשמחה זו בחג הסוכות, הוא זוכה לקיים את דברי "ספר הכוזרי" (ב, נ): "כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך ככונה ולב שלם!"

20. מטעם זה כתב הב"ח (אבה"ע סב, ס"ק יב) שבמקום שיש תערובת אנשים ונשים, ויש חשש להרהור עבירה, אין לברך ברכת "השמחה במעוננו" (אולם, עיין בלבוש או"ח, סוף המנהגים, לו), ואכמ"ל.

21. "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבכין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות – כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם – כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה, ולא ימשכו ביין, שמא יבואו לידי עבירה".

דרוש ג

עראיות וקביעות בסוכות



א. פתיחה

התורה מצווה את ישראל לשבת בסוכות, וטעם המצווה מפורש בכתוב (ויקרא כג, מג): "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". הגמרא (סוכה יא, ב) הביאה מחלוקת מה הן אותן סוכות שהושיב ה' את ישראל ביציאת מצרים: "ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: סוכות ממש עשו להם".

לשיטת רבי אליעזר, הסוכות שהושיב אותנו הקדוש ברוך הוא בהן היו ענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר¹. עננים אלו היוו מחסה מפגעי הטבע, כמבואר במדרש (תנחומא במדבר, ב): "שבעה עננים היו, מלמעלה ומלמטה ומארבע רוחות העולם, ואחד הולך לפניהם ומכה להם נחשים ועקרבים ומשוה להם את ההרים ואת העמקים ושורף את הקוצים ואת הסירות".

העננים לא היוו רק מחסה חומרי, אלא גם חיפו על ישראל מבחינה רוחנית והבדילו בינם לבין אומות העולם, וכל מציאותם של ישראל הייתה מוקפת בהשגחת ה' הרוממה². לשיטה זו צריך ביאור כיצד ישיבתנו בסוכות שלנו הן זכר לענני הכבוד³.

שיטת רבי עקיבא היא שהקדוש ברוך הוא הושיב את ישראל בסוכות ממש, ולשיטה זו יש לעיין מהו הנס הגדול שבגיננו נקבע חג סוכות, ומדוע עלינו לשבת בשל כך שבעה ימים בסוכה.

-
1. התורה מציינת במפורש את תפקיד עמוד הענן בהליכת ישראל במדבר (עיי' שמות יג, כא), וכל הליכות ישראל במדבר היו על פי העננים (במדבר, ט).
 2. מטעם זה, את החוטאים, שלא היו ראויים להשגחה הנפלאה הזאת של ה', היה הענן פולט (רש"י, דברים כה, יח).
 3. הב"ח (או"ח, תרכה) יישוב, שהסוכה – צילתה מרובה מחמתה, ובזה היא זכר לענני הכבוד, שהיו מגינים על ישראל מהחמה.

ב. הכניסה לסוכות הביאה את ענני הכבוד

"שפת אמת" (סוכות, תרמ"ד, ד"ה: "איתא") הסביר בביאור המחלוקת הזאת, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ושתי השיטות אמת: "איכא מאן דאמר סוכות ממש, ואיכא מאן דאמר ענני כבוד – ומסתמא הכל אמת".

נראה בביאור עניין זה, שכדי לזכות למעלה הרוממה של ענני הכבוד והשגחת ה', היה על ישראל להיות מוכנים לצאת ולשבת בסוכות ממש. ההליכה אחר דבר ה' בכל מצב והמוכנות לקיים את רצונו, גם כשעוד לא רואים את השגחתו הנפלאה – הן הפתח לשפע האלוקי המיוחד שמתגלה בעקבות זה. על כך משבח הנביא (ירמיהו ב, ב) את ישראל: "הֲלֹךְ וְקִרְאתָ בְּאֲזְנֵי יְרוּשָׁלַם, לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה': זְכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֶהְבֵּת כְּלִילֹתֶיךָ, לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְמִדְבָּר, בְּאַרְץ לֹא זְרוּעָה".

עם ישראל אינו יודע מניין ימצא מזון בזמן נדודיו במדבר⁴, וכן אינו ידוע איך יוכלו סתם סוכות להגן עליו מפני קשיי המדבר. ואף על פי כן, מתוך אמונה שלמה ואהבת ה', הוא יוצא אל המדבר ואף שוכן שם בסוכות. ואז, מידה כנגד מידה, גם הקדוש ברוך הוא מראה פנים של אהבה לישראל ושולח להם את ענני הכבוד. יוצא אפוא כי מתוך ישיבת ישראל בסוכות ממש – הם זכו להיות עטופים במדבר בענני הכבוד.

"שפת אמת" עצמו הסביר שמשמעות היציאה לדירת העראי, אינה רק ביטוי לאמונה, אלא יש בה גם הבנה כללית על כל מהלך האדם בעולם, והתרוממותו מעל חיי הטבע: "דצריכיך להבין, למאן דאמר סוכות ממש – מה ענין זה? ויש לומר על פי אמרם ז"ל, אמרה תורה: צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי. וזהו באמת עיקר החירות שניתן ביציאת מצרים לכל איש ישראל שלא יהיה מוטבע בעניני הטבע".

התורה מצווה אותנו לצאת מדירת הקבע ולשבת בדירת עראי, בסוכות ממש. המשמעות העמוקה לדבר זה היא שאנו מתעלים מעל השעבוד המוחלט לטבע ורואים בו עניין עראי בלבד. הכרה זו משלימה את מעשה יציאת מצרים ואת משמעות החירות של יציאה זו. איננו יוצאים רק לחירות ממצרים ומהמצרים – אלא גם יוצאים לחירות מכל מיצרי הטבע!

ועל זה בא חג הסוכות: "וזה שאמר: 'בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם' – שהיה נטיעה בלבנות בני ישראל לצאת ממאסר הגוף והטבע, להיות בעולם הזה בארעי".

משמעות היציאה של ישראל לסוכות העראיות היא המוכנות הפנימית של ישראל שלא להיות משועבדים לטבע ולחומר של העולם הזה. יש כאן הבנה שהטבע והחומר הם עראיים בלבד, וקביעותו האמיתית של כל אדם מישראל היא הנשמה והעולם הבא.

4. "מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו: היאך נצא למדבר בלא צדה – אלא האמינו והלכנו. הוא שמפורש... 'זְכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד זְכַרְתִּי...' (רש"י, שמות יב, לט).

"וכפי מה שמתקיים בכל איש ישראל דירה זו, שלא להיות מוטבע בעולם הזה – כך חל עליו שם שמים וסוכת ענני כבוד". ה"שפת אמת" מחדש, שככל שהכרה זו מתקיימת בפנימיותם של ישראל, והעולם הזה באמת תופס אצלם מקום עראי – כך הם זוכים לשם שמיים החופף על סוכתם, ולבחינה של ענני הכבוד.

ואם כן, השגחת ה' הנפלאה על ישראל, בדמותם של ענני הכבוד, יכולה להתגלות רק מתוך יציאתם של ישראל אל הסוכות ממש, אותן מבני עראי פשוטים. ומתוך קבלת עראיותו של העולם הזה, אפשר לזכות לשפע של העולם הבא, המתגלה בצורת ענני הכבוד.

כאשר האדם נמצא במציאות של בית קבע, הכרתו ותחושתו הטבעית היא שהוא במקום מוגן מפגעי הטבע, ובית הקבע שלו הוא הנותן לו את יציבותו וקביעותו בחיים. מחשבה זו, מלבד היותה דמיונית ולא מבוססת, אינה מאפשרת לו להתעלות אל מה שמעל לטבע, והוא נשאר מצומצם בחיי הטבע בלבד. אך כאשר ישראל יוצאים אל דירת העראי, העראית והפגיעה, שבה האדם אינו חש בטוח ויציב מצד עצמו, אז מתגלה בתוכם השאיפה הפנימית העמוקה להיות קשורים ומחוברים אל מה שמעל הטבע. רצון עמוק זה פועל, מעלה ומרומם את ישראל למדרגה שמעל הטבע, והם זוכים להשגחה הנפלאה של ענני הכבוד.

נוכל לרמוז יסוד זה בגימטריה של המילה "סוכה", השווה לגימטריה של המילה "צא", ובא לרמז שמטרת הסוכה היא היציאה מבית הקבע אל הסוכה ודירת העראי. וביציאה זו האדם אינו נשאר חלש ופגיע, אלא זוכה לפגוש את השגחת ה' וענני הכבוד. לכן "סוכה" שווה בגימטריה גם לחיבור של שם הוי"ה ושם אדנות. וכך מבואר בזוהר הקדוש (ח"ג קג, א) שהסוכה היא "צילא דמהימנותא" – צל האמונה שהקדוש ברוך הוא משגיח על ישראל.

עוד הוסיף ה"שפת אמת" (סוכות, תרמ"ז, ד"ה: "למען") ש"סוכה" היא גם מלשון⁵: "סוכה ברוח הקודש" – "היינו, על ידי שנבדלים מהטבע, כענין: 'צא מדירת קבע', שעולם הזה לבני ישראל הוא ארעי, שעיקר דירתם הוא למעלה".

ה"פרי צדיק" (סוכות, ג) ביאר שעל ידי שהאדם מקבל על עצמו להיות בעולם הזה בבחינת "דירת עראי", הוא זוכה שדירתו תהיה דירה לשכינה. והוסיף שעניין זה נכון גם לאחר חורבן המקדש, שאף שהסתלקה השכינה, עדיין יש לשכינה שיור וקיום בסוכה, ועל זה נאמר: "לְמַעַן יִדְעוּ דְרֹתֵיכֶם" – שהשראת השכינה בסוכה קיימת בכל הדורות.

לדרך זו יש לומר, שכשם שבזמן המדבר, הסוכות ממש הן שהביאו את ענני הכבוד – כך גם כיום, דרך הישיבה בסוכה הממשית או יכולים לזכות למפגש עם ענני הכבוד, וגם אם אין אנו רואים את ענני הכבוד באופן ממשי, אנו בוודאי יכולים לראות ולחוש בהשגחת ה' הנפלאה שזוכים לה בסוכה.

5. "יסכה זו שרה, ולמה נקרא שמה יסכה? – שסוכה ברוח הקדש" (סנהדרין סט, ב).

ג. עראי וקבע בסוכה

גדר מצוות הסוכה הוא לצאת מדירת קבע ולשבת בדירת העראי (סוכה ב, א).

גם הלכות הסוכה מורות שהסוכה צריכה להיות מקום של עראיות, ויש לכך כמה דוגמאות (שו"ע, או"ח): גודל הסוכה המזערי הוא שבעה על שבעה טפחים בלבד (תרלד, א); די בשתי דפנות והשלישית אפילו טפח (תרל, ב); גובה הסוכה המזערי הוא עשרה טפחים (שם, ט).

אולם, המשנה (סוכה כח, ב) אומרת שכל שבעת הימים של החג, עושה אדם סוכתו קבע, וביתו עראי, והגמרא מביאה ברייתא שהרחיבה בכך: "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד? היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה, מצעות נאות – מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה".

והדבר מצריך ביאור: מכיוון שמטרת היציאה לסוכה היא לצאת ממקום הקבע למקום עראי ולקנות בכך את הכרת העראיות של העולם הזה, לכאורה היה ראוי יותר ששבעה ימים יחיה אדם בדירת עראי ויגור בה בארעיות – ומדוע יש להפוך את הסוכה לדירה של קבע ולשים בה את הכלים הנאים ביותר?

אלא, אומנם יסוד החג הוא ההכרה בעראיות האדם, ולכן אנו יוצאים לדירת העראי – אך חשוב לדעת שעראיות זו אינה מטרה בפני עצמה.

הכרת עראיות האדם בעולם עלולה להוביל אותו למחשבה שאין ערך ומשמעות אמיתית בעולם הזה, וממילא אין צורך ואין עניין לפתחו ולשכללו. אך אין הדבר כן! הכרת העראיות צריכה להיות אמצעי לקנות את קנייני הנצח שיש בעולם הזה – תורה, מצוות ויראת שמיים.

על כן, תחילה האדם יוצא מדירת העראי ובא מתוך כך להכרה שחיי העולם הזה, על עושרם וקנייניהם, עראיים הם, ואינם קבועים ויציבים. ולאחר שהשיג הכרה זו, הוא מצווה לחיות בתוך הסוכה חיי קבע ולעשות את דירת העראי – לבית של קבע, שבו אפשר לפתח חיים אלו, לשכללם ולמלא אותם בתוכן קבוע ונצחי. וכמו כן, עליו לדעת שדירה עראית זו היא באמת הדבר הקבוע והיציב.⁶

נמצא שהכניסה לדירת העראי מפגישה אותנו עם הכרת הקבע של "צילא דמהימנותא" וענני הכבוד,⁷ ואלו מביאים אותנו למטרה האמיתית של החיים: דבקות בה' – "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בְּה' אֱלֹהֵיכֶם, חַיִּים פְּלִלְכֶם הַיּוֹם" (דברים ד, ד).

6. כן כתב ה"שפת אמת" (סוכות, תרנ"ג): "דודאי המצוה הוא צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי... אבל צריכין להאמין ולידע כי זאת הדירת ארעי הוא הקביעות ועיקר החיות לכל המקומות. וזה עצמו המכוון שיהיה הדירת ארעי קבע יותר מכל הדירות קבועין שבעולם".

7. לענני הכבוד זכינו בזכותו של אהרן הכהן (תענית ט, א), שמידתו מידת ה"הוד", והוא מבטא את צדדי ההוד הקיימים במציאות, שמעבר לכוח הקיומי הטבעי. מטעם זה בגדי אהרן היו "לְקָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת" (שמות כח, ב) – להדגיש צד רוחני מרום ומפואר שמעבר להכרח להלביש את הגוף בבגדים.

שמה אפשר לבאר ביסוד זה הלכה בהלכות הסוכה, שרק אכילת קבע חייבת בסוכה, ואילו אכילת עראי אינה צריכה סוכה (שו"ע, או"ח תרלט, ב) – הסוכה באה לבנות את חיי הקבע של האדם, ועושה זאת על ידי הכניסה לדירת עראי, המלמדת מחד על עראיותו של העולם הזה, ומאידך על הקביעות הנדרשת בו לקנייני הנשמה ולפיתוחם של חיי הקודש בישראל. אך אכילת עראי אינה חלק מחיי הקבע והבניין של האדם, ולכן אין מניעה שתהיה מחוץ לסוכה. אך כמובן, יש מידת חסידות שכל האכילות בחג תהיינה בסוכה ומחוברות להארתה⁸.

גם במצוות הסכך נוכל למצוא יסוד כפול זה:

מחד, אסור שהסכך יהיה מדבר המקבל טומאה (שם, שם תרכט, א). דבר מקבל טומאה כשמעורבים בו מעשי האדם, והסכך הכשר הוא כזה שאין מעורבת בו יד אדם – ללמד על חשיבות מעשה שמיים, בניגוד למעשה האדם.

אך מאידך, אסור שהסכך יהיה מחובר לארץ, אלא צריך להיות תלוש (שם). וכן יש להניח את הסכך על הסוכה, ולא שיונח מעצמו⁹. מהלכות אלו למדנו שיש הכרח שיד האדם תהיה מעורבת בסכך!

וגם כאן קשה: האם יד האדם היא דבר בעייתי לסוכה, ואנו רוצים להתרחק ממנה בחג – או שהיא דבר טוב ומבורך?

ונראה שיסוד הסכך צריך להיות מדבר שאיננו מעשה האדם. אולם, כאשר האדם מבין שהעיקר הקובע הוא מעשה שמיים, ובו צריך לשים את מבטחו ותקוותו – יש שוב משמעות והכרחיות למעשה האדם דווקא, והאדם במעשיו זוכה להיות השליח המשלים את מעשה ה' ומתקן את המציאות.

על כן הסכך חייב להיות תלוש, ולא להישאר מחובר – כדי להדגיש את חשיבותו של האדם ומעשיו, כאשר החשיבות העיקרית היא שהאדם במעשיו מסייע לסכך ולגילוי ה"צילא דמהימנותא".

ד. האושפיזין בסוכה

השמחה של חג הסוכות קשורה להכנסת האורחים והעזרה למי שאין לו. התורה (דברים טו, יא) מצווה על הנתניה לעני: "כִּי לֹא יִחַדֵּל אֲבִיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ, עַל כֵּן אֶנְכִּי מְצֹנֶה, לֵאמֹר: פֶּתַח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ לְאֹחִיךָ, לְעֶנְיֶךָ וּלְאֹבִינֶךָ בְּאַרְצֶךָ". בדרך הטבע המציאות בנויה על עשירים ועניים, אלו שיש להם, ואלו שאין להם, ולכן התורה מצווה על הצדקה והחסד, כדי לדאוג לאלו שאין להם.

8. "ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים – הרי זה משובח" (שו"ע שם).

9. מדין "תעשה ולא מן העשוי", ועיי' שו"ע, או"ח תרכו, ב.

מצווה זו נכונה לכל זמן בשנה, אך יש בה הדגשה בעת החגים, כשכל ישראל שמחים בביתם, אז ישנה חובה מיוחדת לדאוג לאלו שאין להם, לסייעם ולהכניסם לביתו¹⁰. וכיון שנתניה לעניים קשורה לשמחת החג, לכן יש לכך משנה תוקף, בחג הסוכות, שהוא "זמן שמחתנו". ואכן, מובא בשם האר"י (בני יששכר, תשרי י, ס"ק כד) שסוכות הוא זמן של ריבוי נתינת צדקה.

הזהרה הקדוש (ח"ג קג, ב) מגלה שחג הסוכות אינו רק זמן של הכנסת אורחים פשוטה של בשר ודם, אלא הוא גם זמן של הכנסת אורחים עליונים, "אושפיזין קדישין". אך היכולת לזכות ולארך את האושפיזין העליונים – תלויה באירוח של האורחים בשר ודם, העניים והמסכנים. ומי שמארח אורחים בסוכתו, יזכה גם לארח את האורחים העליונים.

אך מי שאינו עושה כן, ואינו נותן משלו לאחרים – גם האושפיזין הקדושים עוזבים את סוכתו: "ובעי למחדי למסכני, מאי טעמא? בגין דחולקא דאינון אושפיזין דזמין, דמסכני הוא, וההוא דיתב בצלא דא דמהימנותא וזמין אושפיזין אלין, אושפיזי מהימנותא, ולא יתיב לון חולקהון – כלהו קיימי מניה ואמרי: 'אַל תִּלְחֶם אֶת לֶחֶם רַע עֵין' וגו', אשתכח דההוא פתורא דתקין – דיליה הוא, ולא דקודשא בריך הוא, עליה כתיב: 'וְזִרְתִּי פָּרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם' – ולא חגי. ווי ליה לההוא בר נש בשעתא דאלין אושפיזי מהימנותא קיימי מפתוריה!" (שם, קד, א)¹¹.

נמצא שעל ידי המעשה הפשוט, שאדם נותן משלו לאלו שאין להם, הוא מתרומם ומשייך עצמו לעולמות עליונים של אושפיזין קדישין וזוכה לארח בסוכתו את גדולי העולם, שבוודאי מצידם מעניקים לו שפע של רוחניות וגשמיות. אך מי שמסרב להכניס אורחים, אינו יכול לזכות לאותן מדרגות רוחניות עילאיות, ואינו זוכה לפגוש את האושפיזין הקדישין¹².

ה. נטילת ארבעת המינים

מצווה נוספת שבה אנו פוגשים את החיבור שבין העראיות והקביעות היא נטילת ארבעת המינים.

"ספר החינוך" (מצווה שכד, ומקורו במדרש תנחומא אמור, יט) מבאר שארבעת המינים מסמלים את כללות האדם: האתרוג דומה ללב, הלולב לעמוד השדרה, ההדס לעיניים, והערבה דומה

10. ראה בהלכות יום טוב לרמב"ם ו, יח.

11. "וצריכים לשמח את העניים, מהו הטעם? הוא משום שחלקם של אלו האורחים שהזמין לסעודתו, שייך לעניים. ואותו היושב בצל הזה של האמונה, ומזמין האורחים העליונים האלו, אורחים של האמונה, ואינו נותן להם חלקם מן הסעודה, דהיינו לעניים, כל האורחים עומדים ממנו, ואומרים: 'אַל תִּלְחֶם אֶת לֶחֶם רַע עֵין' וגו'. נמצא ששלחן הזה שערך – הוא שלו, של רע העין, ואינה של הקדוש ברוך הוא, עליו כתוב: 'וְזִרְתִּי פָּרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם' – ולא חגי. אוי לאותו האדם בשעה שאלו אורחי האמונה עומדים מעל שלחנו" (פירוש הסולם).

12. להרחבה בעניינם של האושפיזין והדרך לזכות בביאתם, עיין בדרוש ח – אושפיזין קדישין.

לשפתיים. והמצווה היא לקחת את ארבעת המינים ולנענעם לארבעת הצדדים וכן למעלה ולמטה (ש"ע, אר"ח תרנא, ט).

משמעות נטילת ארבעת המינים ונענועם היא ההכרה של האדם שהוא אינו קבוע ויציב בעולם הזה, אלא מנוענע וחסר יציבות וביטחון. מטעם זה מנענעים בשעה שאומרים: "אנא ה' הושיעה נא" (שם, ח), שמתוך הכרת חוסר יציבותו של האדם הוא נזקק ומבקש את ישועתו מה'.

נראה שזו גם הסיבה שמנענעים באמירת "הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו", שמלבד בקשת הישועה, יש גם להודות לה' על חסדו עימנו. ועוד, דווקא מתוך שהאדם מכיר בעראיותו ובצורך שלו בישועה ה' – הוא נזכר להודות לו על כל חסדיו. יש בכך גם משום תזכורת שחסדי ה' הם לעולם, קבועים ויציבים, ולכן יש לנו לצפות ולקוות לישועתו, וגם אם הישועה מתעכבת, אנו יודעים שסופה לבוא, כי חסדי ה' אינם נמדדים ברגע ובשעה אחת, אלא יש להתבונן בפרספקטיבה עולמית, ואז ניכרת ישועתו וחסדו של ה'.

אולם, גם במצווה זו ישנה בחינה נוספת, שלפיה הנענועים אינם רק ביטוי לעראיות וחולשת האדם, אלא גם ביטויים לנענועים נשגבים, בבחינת דבקות עליונה, וכפי שנאמר (תהלים לה, ט-י): "וְנִפְשִׁי תְגִיל בַּה', תִּשְׂשִׁי בִישׁוּעָתוֹ. כָּל עֲצָמוֹתַי תֹּאמַרְנָה: ה', מִי כְמוֹךָ". נענועי ארבעת המינים, המסמלים את כללות האדם, הם ביטוי לכך שכל עצמותו של האדם מכריזה על אביו שבשמיים, שעליו הוא סומך, ושהוא שמח בישועתו¹³.

וכאשר האדם בא למדרגה זו, הוא מתאחד עם שמחת הבריאה כולה ושירתה לפני ה' – "יִשְׁמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתִגַּל הָאָרֶץ, יִרְעֶם הָיָם וּמָלְאוּ. יַעֲלֹז שָׂדֵי וְכָל אֲשֶׁר בּוֹ, אֲזַי יִרְנְנוּ כָּל עֲצֵי יָעַר" (תהלים צו, יב)¹⁴. אנו מנענעים את ארבעת המינים ומתחברים לרננת עצי היער, המתנענעים ומודים לה' עם השמיים והארץ וכל צבאם.

רמז לכך יש בלולב, שעליו אנו מברכים על כל המינים, והוא בגימטרייה: "חיים" – ללמדנו שמטרת נטילת ארבעת המינים אינה לפחות מהחיים, אלא להפך – להביא אותנו אל החיים האמיתיים, חיי החיים, שאליהם זוכים הדבקים בה' דרך תורתו ומצוותיו.

נראה עוד, שזה טעם המנהג ליטול את ארבעת המינים בסוכה¹⁵, מפני שעניינם שווה, ובשתי המצוות האלה אנו נדרשים להכיר במציאות האמיתית של עראיות האדם בעולם

13. "וְלִקְחֶתֶם לָכֶם" – זה שאמר הכתוב (תהלים לה, י): 'כָּל עֲצָמוֹתַי תֹּאמַרְנָה: ה', מִי כְמוֹךָ'. יפה אמר דוד שאמר הפסוק הזה, תדע לך, שהלולב הזה דומה לשדרה של אדם, וההדס הזה דומה לעינים, והערבה דומה לשפתים, והאתרוג דומה ללב. אמר דוד... שקולין הן כנגד הגוף, הוי: 'כָּל עֲצָמוֹתַי' (תנחומא אמור, ט).

14. גם המדרש (שם שם, יח) חיבר את נטילת הלולב עם רינת עצי היער: "אמר הקדוש ברוך הוא: טלו לוליבכם בידכם, שידעו הכל שאתם זכיתם בדין. לפיכך אמר דוד: 'אֲזַי יִרְנְנוּ כָּל עֲצֵי יָעַר לִפְנֵי ה' – אימתי? – כִּי כָא, כִּי בָא לְשֹׁפֵט הָאָרֶץ' – ביום הכפורים, מה ישראל עושין? ממתינים עוד חמשה ימים, כדי שידעו הכל שישראל זכו, לפיכך כתיב: 'וְלִקְחֶתֶם לָכֶם בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן'".

15. "ובשם האר" כתבו שיכרך תחלה בסוכה על הלולב, ואחר כך יעשה שאר הנענועים בבית הכנסת" (משנ"ב תרנא, ס"ק לד).

הזה – לצאת לסוכה ולנענע את ארבעת המינים בציפייה לישועת ה'. וכאשר אנו עושים זאת, אנו זוכים להשגחה אלוקית מיוחדת של ענני הכבוד ו"צילא דמהימנותא", ושם אנו פוגשים את האושפיזין הקדישין, וזוכים לנענע את ארבעת המינים ולהתחבר לשירת הבריאה המהללת ומשבחת את הבורא יתברך.

ו. המלאך והאדם, יום הכיפורים וחג הסוכות

חג הסוכות הוא המשך ימי ההוד של הימים הנוראים ויום הכיפורים, ששיאם בתענית, שבו אנו מתדמים למלאכים.

אולם, מציאות רוממה זו, התלויה בתענית, אינה יכולה להימשך כל השנה, ואנו מוכרחים לרדת ממדרגה זו חזרה לחיי הגוף והחומר. לכן התורה, בחג הסוכות, מאפשרת לנו לשוב לאכול ולשתות – אך מחייבת אותנו לעשות כן בסוכה, דירת העראי, כדי שחזרתנו לחיי המעשה לא תהיה מתוך עזיבת תוכן הקדושה שזכינו לו בימים הנוראים, אלא תהיה המשך לימים אלו. בבחינה זו חג הסוכות שייך לחולשת האדם, שאיננו מלאך ואינו יכול להיות בתענית כל השנה.

אולם, ישנה בחינה נוספת, שדווקא על ידי קדושת חג הסוכות וציאתנו לדירת העראי, אנו מתעלים למדרגה שלא זכינו לה אפילו ביום הכיפורים. בבחינה זו חג הסוכות אינו מבטא ירידה הדרגתית מיום הכיפורים, אלא דווקא עלייה והשלמה ליום הקדוש.

ביום הכיפורים איננו אוכלים ושותים, אלא עוזבים את מדרגת האדם ומתעלים למדרגת המלאכים, שהיא מדרגה רוחנית עליונה. מדרגה זו חושפת את נשמתנו האלוקית במלוא תוקפה, אך בזה עדיין איננו ממלאים את ייעודנו כאדם, שנברא דווקא נשמה בגוף, ותכליתו לקדש את החומר, ולא להסתלק ממנו.

אך קדושת חג הסוכות כה נעלית, עד שאנו מתעלים בחג זה למלא את ייעודנו כאדם – לא מתוך הסתלקות מחיי הגוף והחומר – אלא מתוך קדושתם. לכן בחג הסוכות, לא רק שהותרה האכילה, אלא גם ישנה מצווה מהתורה לאכול בלילה הראשון פת בסוכה (ש"ע, או"ח תרלט, ג), ובזה אנו מקדשים גם את ענייני הגוף¹⁶.

היחס שבין יום הכיפורים לסוכות דומה ליחס שבין המלאך והאדם, ונחלקו גדולי ישראל מי גדול ממי – האדם או המלאך? "נפש החיים" (א, י) יישב את המחלוקת ואמר שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ויש בכך שתי בחינות:

מצד אחד, "ודאי מלאך גדול מהאדם – הן בעצם מהותו הן בגודל קדושתו ונפלאות השגתו, אין ערך ודמיון ביניהם כלל". המלאך רוחני וקדוש יותר מהאדם, ובכך בוודאי גדול ממנו.

16. עיין עוד במה שביארנו בדרוש א (סעיפים ד-ו).

אולם, מצד שני, ישנו עניין גדול ומשמעותי שהאדם גדול מהמלאך, והוא ביכולתו של האדם לתקן ולהעלות את המציאות כולה: "אמנם בדבר אחד יתרון גדול לאדם מהמלאכים, והוא העלאת והתקשרות העולמות והכוחות והאורות אחד בחבירו, אשר זה אין בכח כלל לשום מלאך".

דווקא האדם, המחובר אל החומר והגוף ואל שאר חלקי הבריאה, הוא המסוגל להעלותם: "כי המלאך הוא בעצם כח אחד פרטי לבד, שאין בו כלילות כל העולמות יחד... ורק האדם לבד הוא המעלה והמקשר ומיחד את העולמות והאורות בכח מעשיו, מחמת שהוא כלול מכולם".

תיקון העולם הוא המביא להשראת השכינה במציאות התחתונה, שהיא תכלית בריאת העולם – "נתאוה הקדוש ברוך הוא, כשם שיש לו דירה למעלה – שיהא לו כך דירה למטה" (תנחומא בחקותי, ג). האדם מחובר אל החומר ושייך אל העולמות התחתונים, ולכן רק בכוחו לתקנם ולהעלותם ולעשות לקדוש ברוך הוא דירה בתחתונים.

נמצא שהירידה חזרה לחיי הגוף שבחג הסוכות, מחייבת מצד אחד את היציאה לדירת העראי, כדי שהאדם לא ישכח מהו הדבר הקבוע והיציב ומהו הדבר העראי והחולף; ומצד שני, מתוך היציאה לסוכת העראי, אפשר להגיע לשלמות מעלת האדם, שיש בה מעלה אף על המלאך, ובכך האדם מתקן ומשלים את עצמו ואת כל המציאות עימו יחד¹⁷.

ז. השלמות המתגלה בחג הסוכות

כפי שנתבאר, בחג הסוכות אנו יורדים לחיי הגוף, אך ירידה זו היא לצורך עלייה, ובסוכות אנו זוכים לשלמות מעלת האדם שבנו, שבה הנשמה מנהיגה את הגוף, מתוך ידיעת היחס האמיתי שביניהם.

לכן הסוכה נקראת: "סוכת שלום", וכפי שאנו אומרים בתפילת ערבית "ופרוס עלינו סוכת שלומך", משום שדווקא בחג הסוכות אנו זוכים להגיע לשיא מעלתו של האדם השלם.

17. מטעם זה, מצוות הסוכה היא לעשות בה את ענייני החומריים של האדם, ועיקר המצווה היא עשיית הדברים הקיומיים ביותר לאדם – אכילה, שתייה ושינה. אולם, שאר המעשים אינם חובה גמורה, אלא שהעושה אותם בסוכה, וכולל את כל ענייני חייו בה, מקיים בכך מצווה.

יש להוסיף, שאף שמטרת הסוכה היא לרומם את כל חיינו הקיומיים והחומריים, אך מעשים שיש בהם בזיון, אין מקומם בסוכה (רמ"א, או"ח תרלט, א). על כן, אף שאדם עושה צרכיו בביתו, מעשה זה אסור בסוכה. ונראה שכדי שהסוכה תוכל באמת לרומם את כל אישיותנו, אסור לה לרדת למדרגת הביזיון שישפיל את כל יחסנו לסוכה. רק מתוך הכרת קדושתה יש בכוחה לרומם אותנו באכילה, בשתייה ובשאר ענייני החומר שאינם בזויים.

עוד יש לומר, שהפסולת אינה באמת חלק מהאדם, אלא היא באה מיסוד החטא (ובמין לא הייתה פסולת, כמבואר ביומא עה, ב), ובסוכה אנו מתדמים למצבנו השלם ולחיבורנו אל הגוף שלא מתוך החטא, ולכן אין מקום למעשים כאלה בסוכה.

לכן כתב ה"טור" (או"ח, תיז) שחג הסוכות הוא כנגד יעקב, שכונה (בראשית כה, כז): "אִישׁ תָּם", ובתרגום: "גבר שלים".

ביטוי לשלמות המתגלה בחג הסוכות מובא בשם הגר"א (קול התור א, ז), בפירוש הפסוק (תהלים עז, ג): "וַיְהִי בְשָׁלֹם סֶכֶךְ, וּמַעֲוֹנָתוֹ בְּצִיּוֹן", שהוא רומז למצוות הסוכה, הנעשית בשלמות על ידי כל גופו של האדם, ומצווה זו, המקיפה את כלל אישיותו של האדם, גם מרוממת אותו לשלמות¹⁸. ייתכן שלכן ההפטרות של חג הסוכות עוסקות בגאולה העתידה¹⁹, מכיוון שחג זה מביא אותנו אל שלמות מדרגת האדם ושלמות המציאות.

רמז לחילוק שבין יום הכיפורים לחג הסוכות יש למצוא בזמניהם של החגים:

יום הכיפורים חל ביום י' בחודש. האות י' מבטאת את הצד הרוחני העליון, שאין לו כמעט אחיזה בעולם הזה. לכן אומרת הגמרא במנחות (כט, ב), שהעולם הזה נברא באות ה', והעולם הבא באות י'. ואם כן, זמנו של יום הכיפורים מבטא את היותו בבחינת עולם הבא.

אך חג הסוכות חל ביום החמישה עשר של החודש, דהיינו: י"ה בחודש. זהו חיבור בין האות י', המבטאת את העולם הבא – עם האות ה', המבטאת את העולם הזה. וזה עניינו של חג הסוכות, השייך לחיבור השלם שבין העולם הזה והעולם הבא, ולכן הוא נעשה באמצעו של החודש, שבו הלבנה בשלמותה.

ומתוך השלמות המתגלה בחג הסוכות אנו הולכים ומתעלים ליום שמיני עצרת. לאחר שעברו עלינו כל ימי חג הסוכות, שבהם יצאנו לדירת העראי וקנינו בקרבנו את תודעת עראיות האדם בעולם הזה, ואת המשמעות הרוחנית שלה, ביום שמיני עצרת אנו שבים אל בית הקבע.

חזרה זו, לא רק שאין בה ירידה, אלא יש בה גם פן של עלייה. הקדוש ברוך הוא מבקש מאיתנו שנעשה את היום הזה ליום חג לה' ונקריב לפניו פר אחד מיוחד. וכן הביא רש"י (במדבר כט, לה, ומקורו בסוכה נה, ב): "וכשבאין ללכת, אמר להם המקום: בבקשה מכם, עשו לי סעודה קטנה, כדי שאהנה מכם"²⁰.

נמצא שהמהלך של חג הסוכות, שבו אנו דורשים מהאדם לעמוד מול הכרת האמת של עראיותו ועראיות חיי החומר, אינה מביאה את האדם לחוסר אונים או להכרת חידלון, אלא

18. בשם הגר"א אמרו שיש בפסוק זה רמז לשתי מצוות הנעשות בשלמות: סוכה וציצית – שהיא ישיבת ארץ ישראל. את שתי המצוות האלה עושה האדם בכל גופו. ואכן, גם בציצית יש מדרגת שלמות, כי בכוחה לרומם גם את כל העניינים החומריים של האדם אל הקדושה, עד שאפילו אכילת פירותיה וההנאה מהם נחשבת לו למצווה ומוסיפה בו קדושה (עיין ב"ח, או"ח רח, ס"ק ח).

19. הפטרת היום הראשון היא בזכריה יד: "הִנֵּה יוֹם בָּא לָהּ, וְחֵלֶק שְׁלָלָהּ בְּקִרְבָּהּ. וְאֶסְפְּתִי אֶת כָּל הַגּוֹיִם אֶל יְרוּשָׁלַיִם לְמִלְחָמָה... וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ, בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי ה' אֶחָד, וְשֵׁמוֹ אֶחָד". והפטרת שבת חול המועד סוכות היא ביחזקאל לח, מלחמת גוג ומגוג: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, בַּיּוֹם בּוֹא גֹג עַל אֲדֻמַּת יִשְׂרָאֵל... תַּעֲלֶה חֲמָתִי בָאֵפֶי... וְהִתְגַּדַּלְתִּי וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנִדְעָתִי לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים, וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה'".

20. יסוד זה יבואר בהרחבה בדרוש י' – "שמיני עצרת".

להפך – היא מביאה את ישראל לחפש אחר ישועת ה' והדבקות בו, ומתוך כך באה התעלות למדרגה עליונה, עד שהקדוש ברוך הוא מבקש מישראל להישאר עימו ליום נוסף של חג, שכבר מתקיים בביתם, בלי צורך עוד בדירת העראי.

ח. "אני כאן הכול כאן" ושמחת הצדיקים

נתבאר מתוך דברינו, שהעראיות והקביעות שבסוכה אינן סותרות זו את זו – אלא משלימות אחת את השנייה, ומתוך הכרת העראיות, אפשר – וצריך – לבוא להרגשת הקביעות והחשיבות.

יסוד זה יכול להסביר את הסתירה לכאורה הנמצאת בדברי הלל הזקן. מצד אחד, הלל אומר: "וכשאני לעצמי – מה אני" (אבות א, יד), שזו אמירה המלאה ענווה וביטול עצמי. ואכן, הלל, סמל הענוה²¹, ראוי לאמירה זו. אך מצד שני, מלמדת אותנו הגמרא (סוכה ג, א) שאותו הלל, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה, היה אומר: "אם אני כאן – הכל כאן, ואם אני כאן – מי כאן?", אמירה זו מבליטה את ה"אני", העצמי, ואת מעלתו, וכביכול היא סותרת את מידת הענווה!

אך נראה שאמירתו זו של הלל לא נאמרה במקרה מתוך שמחת חג הסוכות. בחג הסוכות האדם נוכח לדעת עד כמה עמוקה עראיותו, ועד כמה חלשים כוחותיו וקנייניו, ולכן דווקא אז, כאשר אין חשש שיבוא האדם לגאווה, אפשר באמת ובישר להכיר בחשיבות מציאותו, וכיצד דווקא דרכו ודרך עבודתו המיוחדת יכול להתקדש שם שמיים, וכיצד לולא עבודה זו, שאין אחר הראוי לה, כביכול הכול חסר.

היציאה לדירת העראי מלמדת את האדם להכיר שכוחותיו באים לו משמיים, וממילא שיש לו תפקיד גדול בתיקון העולם, תפקיד שיעד לו הקדוש ברוך הוא. על כן, דווקא בשעה זו הכריז הלל הזקן, שמצידו, אם הוא כאן – הכול כאן, שהוא עושה את תפקידו ועבודתו, אך אם הוא אינו כאן, ואיננו ממלא את ייעודו – לא יועיל מה שאחרים עושים את תפקידם²².

"יתכן שיש לפרש בדרך דומה גם את דברי עקביא בן מהללאל (אבות ג, א): "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה: דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. מאין באת – מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך – למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון – לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא". דברי עקביא בן מהללאל לכאורה קשים, שהרי אם האדם בא "מטיפה סרוחה" והולך "למקום עפר רימה ותולעה" – כיצד יצור כה שפל "עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים"?

21. "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל" (שבת ל, ב).

22. ובאמת נראה שזו גם כוונתו במסכת אבות, שם פתח את דבריו באמירה: "אם אין אני לי – מי לי", שמשמעותה היא שאף לא אחד אחר יוכל לעשות בעבורי את התפקיד המיועד לי בעולם ואת התיקון העצמי שלי. וכאשר האדם יודע את המשך המשנה: "וכשאני לעצמי – מה אני", אין חשש שידיעות אלו יבואו אותו לגאווה פסולה.

אלא נראה שדווקא מתוך הכרת האדם את פחיתות גופו – שהגיע מטיפה סרוחה, והולך למקום עפר, רימה ותולעה – דווקא מתוך כך נוצר אצלו הפתח והרצון להתרומם מעל חיי הגוף ושפלותם. ומתוך כך הוא זוכה להכרת גודל נשמתו, שהיא עתידה "ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים" על כל עשייתה ופועלה בעולם הזה.

כאשר האדם שבו במחשבת הגוף והחומר, וחושב שבהם תלוי אושרו ושמחתו, אין הוא פנוי בנפש להתבונן במעלת נשמתו. על כן, דווקא מתוך הכרת עראיותם ושפלותם של אלו, יש מקום לנשמה לתפוס את מקומה ולמלא את תפקידה החשוב והמרומם, המחייב אותה גם בנתינת דין וחשבון על מעשיה.

בדרך זו אפשר להסביר גם את דברי קהלת, שפתח את דבריו (א, ב): "הָבֵל הַבְּלִים אָמַר קִהְלָת, הָבֵל הַבְּלִים, הַכֹּל הָבֵל". ההסתכלות על המציאות כהבל, אינה באה להחליש את האדם ולהביאו למחשבה שאין ערך וטעם בחייו – אלא מטרתה היא שדווקא מתוך הכרת הבל החיים החומריים, תתפתח אצל האדם ההכרה והציפייה לחיים בעלי משמעות וערך נצחי, שהם אמיתת חיי העולם הזה.

וכפי שקהלת מסיים את ספרו (יב, יג): "סוֹף דְּבָר, הַכֹּל נִשְׁמָע, אֶת הָאֱלֹהִים יֵרָא, וְאֵת מַצּוֹתָיו שְׁמֹר – כִּי זֶה כָּל הָאָדָם". ומתוך מדרגה זו עומד האדם בדין מול ריבונו של עולם: "כִּי אֵת כָּל מַעֲשֵׂה, הָאֱלֹהִים יָבֵא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל נִעְלָם, אִם טוֹב וְאִם רָע" (שם, יד).

יש לומר, שמסיבה זו, את שמחת בית השואבה הובילו דווקא גדולי הצדיקים (סוכה נא, א). ההמון יכול לתפוס את אחד משני הקצוות: או השתעבדות לחיי החומר, כפי שרוב ההמון עושה – או פרישה מהם והתעלות לחיי רוח, בלי חיבור אל החומר כלל. לכן גם השמחה של ההמון תהיה שמחה חומרית או שמחה רוחנית שאין בה חיבור כלל אל החומר, בדומה לשמחת יום הכיפורים²³.

היכולת להכיר בעראיות של העולם הזה ושל קנייני החומר, ומתוך הכרה זו לחבר את חיי החומר והרוח לחיי דבקות אלוקית של גילוי נשמה בגוף – היא כבר מדרגת הצדיקים, ויש בה שמחה עליונה, שלא כל אדם מסוגל לה.

זו היא הבחינה שבה בירכו החכמים אחד את השני: "עולמך תראה בחיך" (ברכות יז, ב), שהאדם זוכה לבחינת עולם הבא כבר בתוך חיי העולם הזה. וזו שלמות השמחה של חג הסוכות, השייכת לגדולי הצדיקים. ולכן הצדיקים באו מתוך שמחת הסוכות לרוח הקודש: "אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמה: 'בית שואבה'? – שממש שואבים רוח הקודש, על שם (ישעיהו יב, ג): 'וְשָׂאֲבָתָם מִים בְּשֶׁשׁוֹן מִמַּעַיִן הַיְּשׁוּעָה'" (ירושלמי, סוכה ה, א).

23. עיין משנ"ב קכח, קסו, שנושאים כפיים ביום הכיפורים, מכיוון שיש בו שמחת מחילה וסליחה.

דרוש ד חג ההשגחה והשראת השכינה



א. פתיחה

חג הסוכות הוא חלק משלושת הרגלים: פסח, שבועות וסוכות. כאשר מתבוננים בעניינם של שלושת הרגלים, נראה לכאורה שחג הסוכות אינו משמעותי כמו השניים האחרים.

חג הפסח הוא ראשון הרגלים¹, ובו אנו חוגגים את יציאת מצרים, שהיא בסיס האמונה בבורא העולם, והקמת עם ישראל². שבועות הוא זמן מתן תורתנו, ובו קיבלנו את התורה הקדושה והנצחית. חגים אלו מחוברים האחד עם השני על ידי ספירת העומר, וביחד הם שלמות אחת של אמונה ותורה³.

אך עניינו של חג הסוכות צריך ביאור והתבוננות: מה האירוע המיוחד כל כך שבעבורו נקבע חג של שבועה ימים – המקביל לחג הפסח, ובסיומו שמיני עצרת – המקביל לחג השבועות?⁴

התורה ביארה את מטרתו של החג ושל מצוותו העיקרית – הישיבה בסוכה (ויקרא כג, מג): "לְמַעַן יֵדְעוּ דִרְתִּיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". בגמרא (סוכה יא, ב) נחלקו התנאים מה הן אותן סוכות שישבו בהן ישראל בצאתם ממצרים: לדעת רבי עקיבא הכוונה לסוכות ממש, ואילו לדעת רבי אליעזר הכוונה לענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר.

אך לשתי השיטות עדיין צריך ביאור מה עניינו של החג:

לשיטה שהכוונה לסוכות ממש, קשה: מה הנס המשמעותי כל כך שבגינו קבעה התורה חג זה – והלא כל הולכי המדבר נמצאים בסוכות!

-
1. כך בפרשת המועדות בחומש ויקרא, וכן בכל מקום, כשהתורה מציינת את שלושת הרגלים. יש לכך גם נפקא מינה הלכתית, לדעת רבי שמעון, שרק כשעברו שלושה רגלים כסדרם, עוברים על "בל תאחר", והסדר הוא פסח, שבועות וסוכות (ר"ה ד, א).
 2. עיין: רמב"ן, שמות יג, טז; ספר החינוך, כא, ובמה שביארנו בדרוש א לפסח.
 3. עניין זה נתבאר באריכות בדרוש א לחג השבועות.
 4. שבועות נקרא: "עצרת" בדברי חז"ל, מכיוון שהוא עוצר את חג הפסח. ושמיני עצרת נקרא כן בתורה, מכיוון שהוא העוצר את חג הסוכות (עיין רמב"ן, ויקרא כג, לו).

הט"ז (או"ח, תרכה) יישוב, שלשיטה זו, חג הסוכות אינו זכר לשהות ישראל במדבר, שלא היה בסוכות ממש נס מיוחד, אלא הוא זכר ליציאת מצרים, בדומה לחג הפסח. אך עדיין קשה: מדוע צריך לקבוע חג נוסף על יציאת מצרים, והרי זו כל מהותו של חג הפסח, ובוודאי היציאה ניכרת בו באופן משמעותי הרבה יותר על ידי מצוותיו – פסח, מצה, מרור וסיפור יציאת מצרים בליל היציאה!

גם לשיטה שהסוכות הן זכר לענני הכבוד, שעל פיה כתב הט"ז שהחג הוא זכר לשהותנו הניסית במדבר, עדיין יש לשאול: אומנם ענני הכבוד היו נס מיוחד – אך הם לא היו הנס היחיד, והיו עוד ניסים שאינם פחותים מהם, ואף יותר נצרכים, כמו ניסי המן והבאר – ומדוע קבעה התורה חג דווקא זכר לענני הכבוד, ולא לשאר הניסים?⁵

ב. השגחה ניסית – ענני הכבוד

ה"טור" (ס"י תרכה) הכריע כדעת רבי אליעזר, שהסוכות המוזכרות הפסוק הן ענני הכבוד שליוו את ישראל מיציאתם ממצרים. מכיוון שכך, הוא התקשה מדוע קבעה התורה את החג בתשרי ולא בניסן.⁶

כשנעמיק בעניינם של ענני הכבוד נמצא שזמנם אינו מוגבל לחודש ניסן, שהרי הם ליוו את ישראל בכל משך שהותם במדבר ארבעים שנה. כן כתב הרמב"ן (ויקרא כג, מג): "והנה צוה בתחילת ימות החמה בזכרון יציאת מצרים בחדשו ובמועדו (-פסח), וצוה בזכרון הנס הקיים, הנעשה להם כל ימי עמידתם במדבר, בתחלת ימות הגשמים (-סוכות)".

נראה שיש בנקודה זו לבאר את עצם החידוש בחג הסוכות. עניינו של החג הוא ההשגחה הקבועה של הקדוש ברוך הוא על ישראל בכל ימי הליכתם במדבר.

חג הפסח וחג השבועות היו ימים נפלאים מאוד, שרוממו את ישראל ממיציאות החיים הטבעית הפשוט למדרגות רוחניות גבוהות ולגילוי יד ה'. אך ימים אלו היו גילויים חד-פעמיים שאירעו בזמן מסוים, ולאחר מכן – הסתיימו. יציאת מצרים התרחשה בט"ו בניסן, ולאחר שבעה ימים זכו ישראל לקריעת ים סוף ונפטרו כליל ממצרים⁷. וכן מעמד הר סיני, שאותו אנו מציינים בחג השבועות, היה מעמד עליון ונשגב, אך לאחר סילוק השכינה, תם המעמד, ופגה קדושת ההר⁸.

5. ואכן, הב"ח (תרכה, ס"ק ב) כתב בשל כך שלשיטה זו צריך לומר שהחג הוא זכר ליציאת מצרים, ומצוות רבות נצטוו ישראל על כך.

6. יישוב ה"טור" וביאור דבריו הובאו בדרוש ב – "חג האסיף".

7. "כִּי אֲשֶׁר רָאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תִסְפּוּ לְרַאֲתָם עוֹד עַד עוֹלָם" (שמות יד, ג).

8. "כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יָרָד ה' לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינַי... הִשְׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקִצְהוּ... בְּמִשְׁחַ הַיָּבֵל הַמָּה יַעֲלֶה בְּהָר" (שם יט, יא-ג). וברש"י: "כשימשוך היובל קול ארוך, הוא סימן סלוק שכינה והפסקת הקול, וכיון שנסתלק, הם רשאים לעלות".

וכן כתוב בשיחות הרצ"ה (תרומה, ב): "יציאת מצרים ומתן תורה הם מעשים, מעשים רוחניים אלוהיים נוראים ונשגבים לנו ולעולם כולו... יציאת מצרים היא מעשה מסוים שנעשה במסגרת שעות מסוימות... וכן מעמד הר סיני ומתן תורה היה מעמד גדול ונשגב, אך מעשה". מכיוון שמעשים אלו הם יציאה מן הטבע, לכן בהכרח שיהיו זמניים ולא קבועים⁹.

אך בחג הסוכות אנו מציינים את ענני הכבוד, אלו לא היו יציאה מהמציאות הטבעית של ישראל, ולכן לא היה להם זמן מוגבל, אלא ליוו את ישראל בכל ארבעים שנות המדבר. הקדוש ברוך הוא השגיח על ישראל דרך ענני הכבוד לבל יכו בהם השמש והשרב¹⁰, והשגחה זו הייתה מציאות קבועה כל זמן הליכתם במדבר.

על היחס שבין חג הפסח וחג השבועות לבין חג הסוכות, נוכל לדרוש את הפסוק בתהלים (כד, ג): "מִי יַעֲלֶה בָּהֶר ה' וּמִי יָקִים בְּמָקוֹם קִדְשׁוֹ":

"מִי יַעֲלֶה בָּהֶר ה'" – זו הבחינה של העלייה וההתרוממות מעל מציאות החיים הטבעית והרגילה, והיא הבחינה של פסח ושבועות.

אך לא די בבחינה זו, ויש צורך בבחינה נוספת של: "וּמִי יָקִים בְּמָקוֹם קִדְשׁוֹ" – זו המציאות הקבועה של הקדושה וההשגחה האלוקית הנמצאת בתוכיותם של החיים, והיא הבחינה של חג הסוכות.

אף שהיו ניסים נוספים במדבר, כמו המן והבאר, חג הסוכות נחוג דווקא על הנס של ענני הכבוד, משום שענני הכבוד מבטאים באופן ישיר את ההשגחה, השמירה וההגנה האלוקית על ישראל, המורות את דרכם במדבר¹¹, יותר משאר ניסי המדבר. ועוד, העננים הם הצורה שבה הקדוש ברוך הוא מתגלה לישראל תמיד¹², ולכן דווקא הם מורים יותר מכול את ההשגחה האלוקית החופפת על ישראל.

"בני יששכר" (תשרי, יד) כתב בשם החיד"א טעם נוסף מדוע נקבע חג דווקא זכר לענני הכבוד – ולא זכר למן ולבאר, אף שלכאורה היה צריך להיות להפך, שהרי המן והבאר הם

9. אפשר לראות זאת גם בתוכן הימים:

בחג הפסח אנו אוכלים מצות, ואילו הלחם, שהוא עיקר מאכלו של האדם, נאסר באיסור חמור בכרת. אך לאחר מכן אנו שבים אל חיי הטבע וחוזרים לאכול את הלחם.

וכן בשבועות, הדרך למעמד הר סיני הייתה על ידי הפרישה מאישה, אך פרישה זו היא זמנית ואינה קבועה, ולכן, לאחר המעמד, בא הציווי (דברים ה, כז): "לֹא יֵאָמַר לָהֶם: שׁוּבוּ לָכֶם לְאִתָּהֶם", לחזור לחיי הטבע וחיי המשפחה.

10. "ארבע מארבע רוחות, ואחד מלמטה, ואחד מלמעלה, ואחד מהלך לפניהם, כל הנמוך – מגביהו, וכל הגבוה – מנמיכו, ושורף נחשים ועקרבים, מכבד ומרביץ את הדרך לפניהם" (תנחומא, בשלח, ג).

11. "להנחותם על ידי שליח. ומי הוא השליח? – עמוד הענן, והקדוש ברוך הוא בכבודו מוליכו לפניהם. ומכל מקום, את עמוד הענן הכין להנחותם על ידו, שהרי על ידי עמוד הענן הם הולכים, ועמוד הענן אינו לאורה, אלא להורותם הדרך" (רש"י, שמות יג, כא).

12. כגון (שמות טז, י): "וַיִּפְּנוּ אֶל הַמִּדְבָּר, וְהָיָה כְבוֹד ה' נִרְאָה בְּעֵינֵינוּ", וכן (שם יט, ט): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: הִנֵּה אֲנִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָבֹת עָנָן".

ניסים משמעותיים ובסיסיים הרבה יותר, כי כל קיום האדם תלוי בהם, ובלעדיהם אין כלל חיים, ולכן באופן פשוט הם חשובים מענני הכבוד, שרק הנעימו את שהותם של ישראל במדבר.

וביאר החיד"א שהיא הנותנת: "דהמן ובאר, הלא המה לחם ומים, שהן הכרחיים לחיי האדם, ולא הוה כל כך תוספת טובה. אבל מה שהקיפן ה' יתברך בענני כבוד – חיבה יתירה נודעת להם בתוספת טובה... והיינו להיות מן ובאר הם למזון לחיי האדם בהכרח כלחם ומים, וכביכול זה מחייב הדין והמשפט השכלי, אשר ה' יתברך יתן לבריותיו שבראם מזונות לחיותם". לאחר שהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים, לא ייתכן שהוא יוציאם למדבר, ולא ייתן להם שם לחם לאכול ומים לשתות, וכי התכלית של המעשה הגדול של יציאת מצרים הוא שימותו ישראל במדבר ברעב ובצמא?! לכן המן והבאר כביכול היו מוכרחים להינתן.

אך בענני הכבוד לא היה חובה והכרח, וישראל היו יכולים ללכת במדבר, אומנם בקושי ובמאמץ, גם בלי ענני הכבוד. משום כך העננים מבטאים אהבה מיוחדת של ה' לישראל, האוהב ומשגיח על בניו אוהביו – יותר מהמן והבאר.

ה"בני יששכר" (שם, ס"ק טו) הוסיף על פי זה, שלכן נהנו מהמן והבאר גם הערב רב – "שהם גם כן בריותיו, יתברך שמו, נהנו מן המן ובאר". אך ענני הכבוד היו מיוחדים לישראל – "מה שאין כן ענני הכבוד, שהוא בחסד גדול ואהבה וחיבה יתירה נודעת לישראל כמה שהלביש אותם בענני כבוד – הגה בזה לא זכו הערב רב".

ג. השגחה טבעית – סוכות ממש

עד כאן ביארנו את שיטת רבי אליעזר, שהסוכות הן כנגד ענני הכבוד. אך שיטת רבי עקיבא, שהחג כנגד הסוכות ממש שישבנו בהן בצאתנו ממצרים, עוד צריכה ביאור: מדוע יש לקבוע חג על מעשה שאינו יוצא מדרך הטבע?

נראה שלשיטה זו מתחדד שהחג לא נקבע על ניסי המדבר, וכשם שלא קבעו חג על המן והבאר – כך לא קבעו חג על ענני הכבוד, אלא החג נקבע על עצם השגחת ה' על ישראל במדבר.

לשיטה זו מודגש שהשגחת ה' על ישראל אינה תלויה דווקא במעשה ניסים, אלא עיקרה בעצם מציאות ההשגחה. לעיתים יכולה ההשגחה להתגלות בניסים – כמו ענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר, אך לעיתים היא יכולה גם להתגלות בדרך טבעית – כמו בסוכות ממש. וכדי להדגיש שהעיקר אינו הנס היוצא מדרך הטבע, אלא עצם מציאות ההשגחה האלוהית על ישראל – נקבע החג, לא על ענני הכבוד, אלא דווקא על הסוכות ממש.

כן כתב הרמב"ן (ויקרא כג, מג): "על דעת האומר: 'סוכות ממש עשו להם'... שידעו ויזכרו שהיו במדבר, לא באו בבית, ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, וה' היה עמם, לא חסרו דבר".

לדרך זו מודגש עוד יותר החידוש של חג הסוכות. פסח ושבועות באים לזכר אירוע נפלא מסוים שאירע במציאות, אך חג הסוכות אינו עומד על אירוע מסוים כלל, אלא על המציאות הקבועה והיסודית של השגחת ה' על ישראל במדבר.

לשיטה זו, גם הקשר בין הסוכות שלנו וסוכות המדבר גדול יותר, וכשם שהם יצאו לסוכות ממש, ושם ראו וחשו את השגחת ה' עליהם – בין באופן ניסי בין באופן טבעי – כך אנו היום יוצאים לסוכה, ושם ישנה השגחת ה' עלינו באופן מיוחד.

יש לומר שלכן סוכות הוא "זמן שמחתנו", מפני שבזמן זה מתגלה השגחת ה' הקבועה והתמידית על ישראל בכל המצבים. השגחה זו וחיבור זה אל ה', הם המביאים לאדם את הביטחון והשלווה בחיים, והם המולידים בקרבנו שמחה פנימית גדולה.

יש בשיטה זו, של "סוכות ממש", הדגשה נוספת. לשיטה שהסוכות הן כנגד ענני הכבוד, מודגשים הניסים שהקדוש ברוך הוא עושה לישראל והאהבה שהוא מרעיף עליהם – שהקיפם בענני הכבוד שיגנו עליהם. אך לשיטה שמדובר בסוכות ממש, ישנה הדגשה על אמונתם של ישראל ומסירות נפשם, שיצאו למדבר לשבת בסוכות ממש – מפני שכך רצון ה', ולא ערערו ולא פקפקו בכך. וכדברי הנביא ירמיהו (ב, ב): "כֹּה אָמַר ה': זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֶהְיֶה לְפָלִיטָה לְךָ, לְכַתֵּךְ אַחֲרַי בַּמִּדְבָּר, בְּאַרְץ לֹא זְרוּעָה"¹³.

דרך היציאה לסוכות ממש אנו גם מגיעים להכרה הוודאית שה' יתברך משגיח תמיד על ישראל – גם אם הדבר אינו ניכר כל כך, ושהשגחה זו אינה תלויה בניסים הגדולים של ענני הכבוד.

"יתכן שזו הייתה טעותה של מרים בת בלגה (סוכה נו, ב), שלא הכירה בכך שהסוכות הם גם סוכות ממש, וכאשר לא ראתה את השגחת ה' בגלוי על ישראל – יצאה ופקרה"¹⁴. אך ישראל קדושים יודעים שהשגחת ה' תמידית על ישראל, וכשם שיצאנו לסוכות ממש ולמדבר בלי פקפוק בדבר ה', כך אנו עושים תמיד, ומתוך כך זוכים אחר כך לענני הכבוד ולניסים גלויים.

ד. סוכות וארץ ישראל

מציאות ההשגחה האלוקית המיוחדת על ישראל, שהיא עניינה של חג הסוכות, לא התגלתה רק בזמן היציאה ממצרים, אלא גם לאורך כל ארבעים שנות המדבר. אך באמת, מציאות זו אינה מוגבלת גם רק לזמן המדבר, אלא מיום צאתנו ממצרים חלה עלינו ההשגחה האלוקית באופן מיוחד, ולא סרה מישראל כלל – מאז ועד עולם!

13. יסוד זה נתבאר באריכות בדרוש הבא – "מעלת התורה ומעלת ישראל".

14. ומובא בגמרא שהייתה מבעטת ברגלה במזבח – בדומה לדרכם של הגויים, שכשיקדיר הקדוש ברוך הוא עליהם את החמה, יבעטו בסוכה ויצאו (ע"ז ג, א), דבר המבטא את חוסר שייכותם הפנימית להשגחת ה' בעולם. אך על ישראל נאמר, שגם אם הם צריכים לצאת מהסוכה, וכביכול לא לראות את מהלך השגחת ה' המתגלה בסוכה, הם עושים זאת מתוך הכנעה ובציפייה לחזור לסוכה.

השגחה זו המשיכה עם ישראל גם בכניסתם לארץ, ואומנם פסקו ניסי המדבר בכניסה לארץ¹⁵ – אך השגחת ה' המשיכה עם ישראל בדרך טבעית. עניין זה מיוחד לארץ ישראל, ארץ ההשגחה, שעליה אומרת התורה: "אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דָּרַשׁ אֹתָהּ, תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ – מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים יא, יב).

ואף על פי שבוודאי גם בגלות יד ה' על ישראל להשגיחם ולרחמם, אך דבר זה נעשה בהסתור פנים¹⁶, תחת מסך של ברזל המבדיל בין ישראל לאביהם שבשמיים (ברכות לב, ב). אך בארץ ישראל השגחת ה' היא קבועה וניכרת.

כך מלמדת אותנו התורה בפרשת בחקותי, ששפע הארץ וכלל החיים שלנו תלויים בהשגחת ה', ועל כן, אם נלך בדרך התורה, נזכה לשפע גדול: "אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלְכוּ, וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם – וְנָתַתִּי גִשְׁמִיכֶם בְּעֵתָם, וְנָתַנָּה הָאֲרֶץ יְבוּלָהּ, וְעֵץ הַשָּׁדֶה יִתֵּן פִּרְיוֹ" (ויקרא כו, ג-ד). אך אם חלילה לא נלך בדרך התורה, גם מציאותנו הטבעית תושפע מכך: "וְאִם בְּחֻקֹּתַי תִּמָּאֲסוּ, וְאִם אֶת מִשְׁפָּטִי תִגְעַל נִפְשְׁכֶם... וְתִם לָרִיק כִּחְכְּכֶם, וְלֹא תִתֵּן אֶרְצְכֶם אֶת יְבוּלָהּ, וְעֵץ הָאֲרֶץ לֹא יִתֵּן פִּרְיוֹ" (פס' טו-כ).

הרמב"ן (על פס' יא) ביאר יסוד זה, שהתלות של המציאות החומרית בארץ בקיום התורה והמצוות אינה תלות טבעית כלל, אלא ביטוי של השגחה אלוקית על ישראל וארצם: "כי כל אלה הברכות – כולם נסים, אין בטבע שיבאו הגשמים, ויהיה השלום לנו מן האויבים, ויבא מורך בלבם לנוס מאה מפני חמשה, בעשותנו החוקים והמצוות, ולא שיהיה הכל היפך מפני זרענו השנה השביעית. ואף על פי שהם נסים נסתרים, שעולם כמנהגו נוהג עמהם, אבל הם מתפרסמים מצד היותם תמיד לעולם בכל הארץ... שתהיה ארץ אחת כולה, ועם אחד תמיד, ברדת הגשם בעתו, ושובע ושלחה ושלום ובריאות וגבורה ושברון האויבים, בענין שאין כמוהו בכל העולם – יוודע לכל כי מאת ה' היתה זאת".

ארץ ישראל היא מצד אחד ארץ טבעית, וניסי המדבר פסקו בה, אך מצד שני, השגחת ה' אינה פוסקת בארץ, אלא נעשית דרך הטבע, וכל המתבונן רואה שמציאות ישראל בארצם אינה עניין טבעי כלל, אלא נובעת מהשגחת ה' עליהם.

הרמב"ן הוסיף, שאף הגויים יודעים לזהות זאת, וכאשר ישראל הולכים בדרך ה', הם יראים מהם, וכאשר הם רואים את כישלונם של ישראל וחורבן הארץ, הם יודעים שהסיבה אינה טבעית, אלא נובעת מעזיבת ישראל את התורה: "על כן כתוב (דברים כט, כא-כד): 'וְאָמַר הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן, בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר יָקוּמוּ מֵאַחֲרֵיכֶם, וְהִנֵּכֶרִי אֲשֶׁר יָבֵא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה, וְרָאוּ אֶת מַכּוֹת

15. "שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן: משה ואהרן ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר וענן ומן... מתה מרים – נסתלק הבאר... וחזרה בזכות שניהן. מת אהרן – נסתלקו ענני כבוד... חזרו שניהם בזכות משה. מת משה – נסתלקו כולן" (תענית ט, א).

16. וכדברי הגמרא (תניגה ה, ב) במעשה רבי יהושע בן חנניה אצל הקיסר, שהראה שאף שהחזיר הקדוש ברוך הוא פניו מאיתנו, עדיין ידו נטויה עלינו לגואלנו.

הָאֶרֶץ הִיא וְאֵת תַּחֲלָאִיהָ... וְאָמְרוּ כָּל הַגּוֹיִם: עַל מָה עָשָׂה ה' כָּכָה לָאֶרֶץ הַזֹּאת? מָה חָרִי הָאֵף הַגָּדוֹל הַזֶּה? וְאָמְרוּ: עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת בְּרִית ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֲשֶׁר כָּרַת עִמָּם בְּהוֹצִיאָם אֹתָם מִמִּצְרָיִם.

הגויים עצמם מכירים שהצלחתה וכישלונה של אומה זו וארצה אינן ביד המקרה – אלא בהשגחה אלוקית!

על פי זה כתב הרמב"ן, שמכיוון שישראל מושגחים בהשגחה אלוקית, לכן הם אינם תלויים בכוח הטבע כלל: "והכלל, כי בהיות ישראל שלמים, והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל – לא בגופם ולא בארצם לא בכללם ולא ביחיד מהם – כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם".

לפי זה מבואר שהמהלך שייסד חג הסוכות בעולם, של גילוי השגחת ה' על ישראל, לא פסק בכניסה ארצה, אלא המשיך איתם מהמדבר לארץ ישראל, ומשם דרך הסתר הפנים של הגלות, עד לגאולה האחרונה. וכן המדרש (בראשית רבה מח, י) מחבר את חג הסוכות לתקופות אלו: "פָּרַשׁ עֲנָן לְמִסְפָּה" (תהלים קה, לט) – הרי במדבר. בארץ מנין? – 'בִּפְסַת תִּשְׁבּוּ שְׁבַעַת יָמִים'. לעתיד לבוא מנין? – שנאמר (ישעיהו ד, ו): 'וְסִפְּהָ תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב'."

מכיוון שסוכות הוא חג ההשגחה, וארץ ישראל היא ארץ ההשגחה, נמצא שעניינן שווה. יתר על כן, כל מהלך חג הסוכות הוא ההליכה במדבר כדי להיכנס לארץ ישראל. זוהי הרי מגמת היציאה ממצרים (שמות ג, ח-ז): "וַיֹּאמֶר ה': רְאֵה רְאִיתִי אֶת עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם... וְאֵרַד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וְלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאֶרֶץ הַהִיא אֶל אֶרֶץ טוֹבָה...". על כן, לאחר ארבע לשונות הגאולה – "וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם, וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדֹתָם, וְגֵאֲלֹתִי אֶתְכֶם בְּזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים, וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם, וְהָיִיתִי לְכֶם לֵאלֹהִים" – באה הלשון החמישית, העוסקת בכניסה לארץ ישראל: "וְהוֹבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם, לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב, וְנָתַתִּי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרָשָׁה, אֲנִי ה'." (שם ו, ח-י) – וזו התכלית של כל ארבע לשונות הגאולה!

כשם שהכניסה לארץ והחיים בה על פי התורה והמצוות הם תכלית יציאת מצרים ומתן תורה – כך חג הסוכות הוא תכלית המהלך של החגים פסח ושבועות¹⁷. לפי זה מובן שחג הסוכות מחובר לגאולה, שכן אנו יוצאים ממצרים ומקבלים את התורה, ומכוח אלו הולכים לארץ ישראל לגאולתנו השלמה. משום כך הפטרות החג עוסקות באחרית הימים¹⁸, וכן

17. עיין עוד בעניין זה בדרוש ח לפסח – חמש לשונות של גאולה.

18. הפטרת היום הראשון היא בזכריה יד: "הִנֵּה יוֹם בָּא לָהּ, וְחֵלֶק שְׁלָלָהּ בְּקֶרֶכָּה. וְאֶסְפַּתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם אֶל יְרוּשָׁלַיִם לְמִלְחָמָה... וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאֶרֶץ, בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד, וְשִׁמּוֹ אֶחָד". והפטרת שבת סוכות היא ביחזקאל לח, במלחמת גוג ומגוג: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, בַּיּוֹם בּוֹא גוֹג עַל אֲדֹמַת יִשְׂרָאֵל... תַּעֲלֶה חֲמָתִי בְּאַפִּי... וְהִתְגַּדַּלְתִּי וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנִודַעְתִּי לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים, וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה'."

שיאו של החג בבקשת ההושענות הגדולה בהושענא רבה, שבו אנו מתפללים על הגאולה: "קול מבשר, מבשר ואומר"¹⁹.

ה. סוכות והשראת השכינה

ישראל יוצאים ממצרים למדבר, אך כפי שנתבאר, תכלית יציאתם אינה להיות במדבר – אלא לבוא לארץ ישראל, ארץ הקודש. אולם, גם בארץ ישראל ישנן מדרגות, ויש בה עשר מעלות של קדושה (כלים א, ו-ט), ושלמות ההגעה לארץ היא דווקא לירושלים ומקום המקדש, שם ישנה התגלות השכינה. כך שרו ישראל כבר בשירת הים: "תִּבְאֵמוּ וְתִטְעֲמוּ בָהֶר נַחֲלֶתְךָ, מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלָּתְךָ ה', מִקְדָּשְׁךָ ה', כּוֹנֵנִי יְדִידִי" (שמות טו, יז).

ספר שמות, ספר הגלות והגאולה, יש לו שלושה חלקים, המקבילים לשלושת הרגלים: האחד – הקמת עם ישראל והיציאה ממצרים, וכנגדו חג הפסח. השני – מתן תורה וקבלת המשפטים, וכנגדו חג השבועות. והשלישי – השראת השכינה, שהתגלתה במדבר באופן ארעי, ובצורתה הקבועה היא במקדש שבארץ ישראל. השראת השכינה היא כנגד חג הסוכות, שהוא המביא אותנו ממצרים, דרך המדבר, אל ארץ ישראל ואל השראת השכינה שבמקדש²⁰.

לדרך זו נראה שתפקידם של ענני הכבוד לא הסתכם רק בשמירה החומרית על עם ישראל מפגעי הטבע ומהגויים, אלא הייתה לה גם מטרה נעלה יותר – התגלות השראת השכינה על ישראל²¹.

וכשם שהשגחת ה' על ישראל היא עניין קבוע ונצחי – כך גם השראת השכינה בישראל, וכדברי ה' לשלמה המלך: "וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא אֶעְזֹב אֶת עַמִּי יִשְׂרָאֵל" (מלכים א' יג).

מעין זה כתב הרצי"ה בהמשך הדברים שהבאנו לעיל. אחר שביאר שיציאת מצרים ומתן תורה היו מעשים מסוימים שהיה להם זמן מסוים ומוגבל²², הוסיף, שבניגוד לכך הוא המהלך של השראת השכינה: "בסוף מגיעים ל'שִׁכְנִיתִי בְּתוֹךְכֶּם' (שמות כה, ח) ... זהו דבר חדש. לא מעשה מגובש ומקושר לשעות מסוימות, אלא השכינה בישראל היא שיא ההתגלות מתוך כל הדברים הגדולים שקדמו... השכינה שורה בתוך כלל ישראל, בתוך נשמת ישראל, בתוכיות ישראל, השכינה היא כלל ישראל... כל זה אינו דבר מעשי מסוים

19. יש בחינה נוספת שבה חג הפסח שייך לעבר, והרבה מהמצוות הן "זכר ליציאת מצרים". חג השבועות ומתן תורה הם כנגד ההווה, שבו אנו חיים מכוח אחיזתנו בתורה, המלווה אותנו בכל דרכינו. וחג הסוכות הוא כנגד העתיד, והוא מכוון אותנו לגאולה השלמה, שהיא קיום התורה בארץ ישראל בשלמות.

20. "סוכות הוא דוגמת בית המקדש, ועל זה נאמר (שיר השירים א, ד): 'הִבִּיאֲנִי הַמֶּלֶךְ הַדָּרִי' (שם משמואל, סוכות, תרע"ב).

21. כפי שנתבאר לעיל בהערה 12. שמא משום כך המילה "סוכה" עולה בגימטרייה לשני שמות הקודש: "הויה" ו"אדנות" – ללמד שקדושת הסוכה היא בבחינת השראת השכינה שבמקדש.

22. דבריו הובאו לעיל (ס"ב).

גדול קדוש ונשגב כמו יציאת מצרים ומתן תורה, אלא דבר שנמשך מאז ועד הנה, ולעולם מאז אני שוכן בתוכם²³.

ואם כן, המהלך של חג הסוכות הוא המהלך של השגחת ה' על ישראל, הנמשכת בארץ ישראל, ושל השראת השכינה המתגלה במקדש.

החיבור שבין חג הסוכות למקדש מודגש במצוות המינים (ויקרא כג, מ): "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר, כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֶנֶף עֵץ עָבֹת וְעֶרְבֵי נָחַל, וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". לפני ה' אלוּקִינוּ, במקדש, חובה ליטול את ארבעת המינים כל שבעת הימים, אך בשאר ערי ישראל, החובה מהתורה היא רק יום אחד, ורק מדרבנן, כזכר למקדש, התרחב החיוב לכל שבעת הימים.

גם קיום מצוות השמחה בסוכות נעשה בעיקר במקדש, עד שאמרו חז"ל (משנה, סוכה ה, א), שכל מי שלא ראה שמחת בית השואבה – לא ראה שמחה מימיו. וכדברי הרמב"ם (סוכה ולולב ח, יב): "אף על פי שכל המועדות, מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות, היתה שם במקדש שמחה יתירה". במקדש מתגלה השראת השכינה, שהיא עיקר תוכנו של החג, ולכן שם הוא עיקר השמחה.

ו. יעקב אבינו וחג הסוכות

ה"טור" (אור"ח, תיז) כתב ששלושת הרגלים הם כנגד שלושת האבות: פסח כנגד אברהם, שנאמר בו (בראשית יח, ו): "לֹדֵשׁ יַעֲשֵׂי עֲגוֹת", וזה היה בחג הפסח (רש"י, על פס' י). שבועות כנגד יצחק, מפני שתקיעת השופר של מתן תורה הייתה בשופר מאילו של יצחק אבינו (שם, שמות יט, יג). וסוכות כנגד יעקב, שעשה סוכות, שנאמר (בראשית לג, יז): "וַיַּעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיֵּבֶן לֹא בֵּית וַיִּמְקְנֶהוּ עֲשֶׂה סֻכֹּת, עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סֻכּוֹת". ויש לבאר את החיבור הפנימי שבין החגים לאבות הקדושים²⁴.

חג הפסח הוא ראשון המועדים, והוא הבסיס והיסוד לאמונה בה'. זו היא בחינת אברהם אבינו, המאמין הגדול (בראשית טו, ו), המבסס את האמונה בה' והולך וקורא בשם ה' (שם יג, ד; כא, לג). כמו כן, פסח הוא הזמן של הקמת עם ישראל, וזמן שבו הקדוש ברוך הוא נוהג עימנו בדרכי החסד²⁵. וכן, אברהם אבינו הוא מקים האומה, והוא איש החסד ובעל מידת ה"חסד".

23. על הפסוק (שמות לד, י): "וַיֹּאמֶר: הִנֵּה אֲנִי כֹרֵת בְּרִית, נֶגֶד כָּל עַמֶּךָ אֲעֲשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרְאוּ בְּכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם", כתב הרמב"ן, שאין הכוונה שלא נעשו מאז ניסים גדולים יותר עם ישראל – לעומת כל הניסים שקדמו, אלא הכוונה היא להשראת השכינה בישראל. ומשמע מדבריו, שעניין זה, של השראת השכינה, גדול מכל הניסים שקדמו לו.

24. להרחבה בעניינם של האבות הקדושים וחיבורם לחג הסוכות, עיין בדרוש ח – "אופשיזין קדישין".

25. עיין בדרוש ב לפסח – ודילוגו עלי אהבה.

חג שבועות ומתן תורה הם המשך והשלמה של יציאת מצרים, והתורה מורה לישראל כיצד לחיות את כל חייהם על פי רצון ה', דבר השייך למידת הגבורה, הדורשת מהאדם לכבוש את יצירתו.²⁶ חג זה בא כנגד יצחק אבינו, בעל מידת ה"גבורה", ממשיך דרכו של אברהם אבינו, שמסר את כל חייו למען ה' בעקדה, וביטל מאז את כל רצונותיו לה' יתברך והתאחד עימו.²⁷ לכן אומר המדרש (ספרא, בחוקתי ב, ז) ש"יצחק אבינו זכור תמיד לפני ה', ולא צריך להיכתב אצלו זכירה: "וְיִזְכְּרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקֹב, וְאֶף אֶת בְּרִיתִי אֲבִרְהָם אֲזַכֵּר" (ויקרא כו, מב) – "ולמה נאמר באברהם ויעקב זכירה, וביצחק לא נאמרה זכירה? אלא רואין את אפרו כאלו הוא צבור על גבי המזבח".

חג הסוכות הוא השלישי לרגלים, והוא כנגד יעקב אבינו, השלישי לאבות, הבונה סוכה וקורא למקום סוכות. וכפי שחג הסוכות נראה לכאורה פחות משני הרגלים הקודמים לו – כך יעקב אבינו נראה פחות מהאבות הקודמים, אברהם ויצחק. יעקב אינו המאמין הראשון הקורא בשם ה' ומפרסם את שמו בעולם כאברהם, וגם אינו ממשיך הדרך הראשון, העושה עצמו לקורבן לה', מוסר אליו את נפשו ומבטל את ישותו, כיצחק.

אף יעקב מעיד לכאורה על עצמו שלא הגיע למדרגת אבותיו: "מָעַט וְרָעִים הָיוּ יָמֵי שְׁנֵי חַיִּי, וְלֹא הִשִּׁיגוּ אֶת יָמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אֲבֹתִי בְיָמֵי מְגוּרֵיהֶם" (בראשית מז, ט). ונראה שאין כוונתו רק מבחינה החומרית של החיים, אלא גם מבחינה רוחנית הוא מעיד שלא הגיע למעלת אבותיו הקדושים.

אך חז"ל (בראשית רבה עו, א) אמרו שדווקא יעקב הוא המובחר שבאבות, וכן נאמר עליו (בראשית כה, כז): "וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם", ובתרגום אונקלוס: "גבר שלם". חז"ל מלמדים אותנו שיעקב אבינו הוא השלם ביותר מכל האבות, וצריך ביאור מהי הבחינה של שלמות זו.

ונראה לבאר, שאומנם אברהם ויצחק היו היסודות הרוחניים של האומה וחשפו מדרגה עליונה אלוקית שמעבר למדרגת אנוש, אך דווקא בשל כך מדרגה זו היא מעל המציאות הטבעית, ואינה יכולה להיות אחוזה בכלל – אלא רק באנשים מעטים המורמים מעם. אך עניינו של יעקב אבינו הוא הורדת האורות העליונים של האבות הקדושים אל תוך החיים וגילוי חיי הקודש הקבועים והמוחלטים בתוך חיי הטבע.

מטעם זה יעקב הוא המוליד את י"ב שבטי ישראל, והוא באמת בונה האומה.²⁸ החידוש

26. כדברי המשנה באבות (ד, א): "איזהו גבור? – הכובש את יצרו". ואכן, התורה קשורה אל הגבורה, כמבואר בזוהר הקדוש (ח"א רמג, א): "מִיָּמֵינוּ אֵשׁ דָּת לָמוֹ" (דברים לג, ב) – אורייתא מסטרא דגבורה אטייהיב.

27. עיין שיחות הרצ"ה (תולדות, א) שהאריך בעניינו של יצחק.

28. עד שאמרו חז"ל (בראשית רבה סג, ב), שאברהם אבינו ניצל מכבשן האש בזכותו של יעקב: "אברהם יצא דינו מלפני נמרוד לישרף, וצפה הקדוש ברוך הוא שיעקב עתיד לעמוד ממנו, אמר: כדאי הוא אברהם להנצל בזכותו של יעקב, הדא הוא דכתיב (ישעיהו כט, כב): 'לֵכֶן, כֹּה אָמַר ה' אֵל בֵּית יַעֲקֹב אֲשֶׁר פָּדָה אֶת אֲבִרְהָם' – יעקב פדה את אברהם".

של האומה הישראלית אינו גילוי של יחידים מיוחדים, היוצאים מדרכי החיים הרגילות – אלא חיי טבע מקודשים של אומה שלמה, החופפים על כל בניה, למדרגותיהם השונות.

חיי קודש אלו, המלאים דבקות אלוקית בכל פינה שלהם, הם עניינו של יעקב, והם חידושה של אומה זו, שיעקב אבינו הוא הבונה העיקרי שלה. מגמת ישראל בעולם אינה להעמיד מתוכה יחידים עליונים המתרוממים מעל החיים – אלא דווקא אומה קדושה בתוך החיים: "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְלַכֶּת כִּהְנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (שמות יט, ו).

נמצא שיעקב לוקח את הגילויים העליונים של אבותיו, מידות החסד והגבורה, ומחברם אצלו לכוח אחד, החי ופועל בתוך טבע החיים. לכן מידתו של יעקב היא ה"תפארת", המחברת בין החסד והגבורה ומכניסה אותם לתוך החיים – עד למידות היסוד והמלכות, ועד להעמדת אומה ומלכות ההולכים בדרך זו. בבחינה זו יעקב שלם ומובחר עוד יותר מאברהם ויצחק, שכל אחד מהם הוא גילוי של חלק מסוים.

יש להוסיף, שחיי הקודש, המתגלים אצל יעקב, ומלאים בדבקות אלוקית, נובעים מתוך השגחת ה' המיוחדת על יעקב. כבר בתחילת דרכו, כשיצא מארץ ישראל, הוא מקבל נבואה שבה ה' מבטיח לו שישמור עליו בכל דרכיו: "וְהָיָה אֲנִי עִמָּךָ וְשָׁמַרְתִּיךָ כָּכָל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וְהִשְׁתַּבַּחְתָּ אֵל הָאֱדֻמָּה הַזֹּאת, כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ" (בראשית כח, טו).

שמירה אלוקית זו, הכוללת שמירה חומרית ושמירה רוחנית, ליוותה את יעקב בכל דרכיו, וכפי שאמר בסוף ימיו ליוסף בנו: "הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְּהַלְכֹּךָ אֲבֹתִי לְפָנָיו, אֲבָרְכֶם וְיִצְחָק, הָאֱלֹהִים הָרָעָה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (שם מח, טו). האלוקים אשר אברהם ויצחק התהלכו לפניו והתעלו אליו ולימדו את דרכיו – הוא שרעה אותי והשגיח עליי בתוך החיים, מעודי ועד היום הזה.

מטרתו של יעקב היא להנחיל חיי הקודש והכרה בהשגחת ה' על החיים לבניו ולזרעו אחריו: "הַמִּלְאָךְ הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יִבְרַךְ אֶת הַנְּעָרִים, וְיִקְרָא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתִי, אֲבָרְכֶם וְיִצְחָק, וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (שם שם, טז).

השגחה אלוקית מיוחדת זו חושפת עניין עמוק, שאף על פי שיעקב אבינו עבר צרות רעות ורבות בחייו²⁹, אך למרות כל זה, הוא מברר, שכאשר האדם מושגח מן השמיים – אין רע מגיעו כלל, והכול מתברר לטובה – "הַמִּלְאָךְ הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע"³⁰. מעלה זו היא סיבה נוספת מדוע דווקא יעקב הוא הנחשב לשלם שבאבות – מכיוון שהוא זכה לדבקות אלוקית מתמדת בכל המצבים מתוך ההכרה בהשגחת ה' עליו.

29. "מי שאמר לעולם די, יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי: צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין" (רש"י, בראשית מג, יד).

30. נראה שהכרה זו מיוחדת לאומה הישראלית, ולכן, בדבריו ליוסף בנו, יעקב מבאר לו עניין זה. אך בעומדו לפני פרעה הגוי, יעקב אינו מנסה להסביר לו עניין עמוק זה, ורק עונה לו שמעט ורעים היו ימיו.

ואם כן, יעקב אבינו וחג הסוכות הם עניין אחד ממש, ואין מגמתם לחדש מדרגה שלא הייתה בעולם – אלא לחשוף ולגלות את המציאות הקבועה והנצחית של השגחת ה' והשראת שכינתו על ישראל, וכנגדה את אותה דבקות אלוקית מוחלטת הבאה מצד יעקב ומצד ישראל. לכן, גם יעקב וגם חג הסוכות, הם החותמים את האבות והחגים שקדמו להם, והם גילוי השלמות שלהם.

וכשם שחג סוכות שייך להליכה לארץ ישראל ולשלמות הגאולה – כך יעקב אבינו הוא המלמד את ישראל על גאולתם, ושמקומם אינו במצרים, אלא רק בארץ ישראל.

כך לימד יעקב את יוסף: "אַל נָא תִּקְבְּרֵנִי בְּמִצְרַיִם. וְשִׁכְבְּתִי עִם אֲבֹתִי, וְנִשְׁאֲתִנִּי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתֵּנִי בְּקִבְרָתָם" (שם מז, כט-ל)³¹. לאחר מכן, לימד יוסף זאת מכוחו של אביו את כל אחיו וכל ישראל: "וְאֵלֹהִים פָּקֵד יִפְקֹד אֶתְכֶם וְהָעֵלָה אֶתְכֶם מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם, לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב... פָּקֵד יִפְקֹד אֵלֹהִים אֶתְכֶם וְהָעֵלָתְם אֶת עַצְמוֹתַי מִזֶּה" (שם נ, כד-כה)³².

יעקב הוא גם הדואג בפועל לגאולתם של ישראל, וכדברי התורה (ויקרא כו, מב): "וְזִכַּרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקֹב... וְהָאָרֶץ אֶזְכֹּר", ופירש רש"י: "בחמשה מקומות נכתב מלא (-יעקוב), ואליהו חסר בחמשה מקומות (-אליה) – יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו".

שיאו של חג הסוכות הוא ביום הושענה רבה, יומו של דוד המלך³³. מלכותו של דוד היא בבחינת מלכות המשיח וביטוי לגאולה השלמה³⁴, והוא החי את השגחת ה' באופן השלם שלה, וכיצד כל מעשה ה' לטובה, עד שלמרות כל צרותיו של דוד, שהקיפו אותו מבית ומחוץ, אמר דוד: "גַּם כִּי אֵלַי בָּגִיא צִלְמוֹת לֹא אִירָא רָע כִּי אֶתָּה עֲמָדִי... אַךְ טוֹב וְחֹסֵד יִרְדְּפוּנִי כָּל יְמֵי חַיִּי" (תהלים כג, ד-ו).

זו המדרגה של חג הסוכות, שמתוך היציאה אל ה"צילא דמהימנותא" (זוה"ק, ח"ג קג, א), צל האמונה, אנו יודעים שכל הנעשה לישראל הוא בהשגחה מלמעלה, וכל הנעשה לישראל הוא ודאי לטובה.

31. וכן לימד זאת אחר כך לכל בניו: "אֲנִי נֹאסֵף אֶל עַמִּי, קִבְּרוּ אֹתִי אֶל אֲבֹתִי, אֶל הַמִּצְרָה אֲשֶׁר בְּשֹׁדָה עָפְרוֹן הַחֲתִי" (בראשית מט, כט).

32. יש בכך ליישב את דברי רש"י (שמות ג, יח), שכתב שעם ישראל ידע שסימן גאולתם הוא "פקד יפקוד", וסימן זה היה מסור להם מיעקב ויוסף. וכתב רש"י שיעקב אמר לישראל: "וְאֵלֹהִים פָּקֵד יִפְקֹד אֶתְכֶם", ויוסף אמר להם: "פָּקֵד יִפְקֹד אֵלֹהִים אֶתְכֶם". וקשה: הלוא את שני הפסוקים האלה אמר יוסף לישראל! אלא, מכיוון שיוסף קיבל זאת מיעקב ומסר אותם לישראל – נחשב שגם יעקב וגם יוסף אמרו להם תוכן זה.

33. החיבור שבין הושענה רבה לדוד המלך יתבאר בדרוש ט.

34. עיין מהר"ל, נצח ישראל, לג.

דרוש ה מעלת התורה ומעלת ישראל



א. פתיחה

שלושת הרגלים מתחלקים לשני מרכזים:

האחד – חג הפסח, הממשיך דרך ספירת העומר ומסתיים בחג השבועות¹. מימים אלו אנו שואבים כוחות לכל ימי הקיץ.

והשני הוא חג הסוכות, שגם הוא משתרע על שבעה ימים, כנגד ימי הפסח, וגם בסופו יש חג אחר: "שמיני עצרת", העוצר את קדושת ימי הסוכות. מימים אלו אנו שואבים כוחות לכל ימי החורף.

הקבלה זו צריכה ביאור. חג הפסח הוא כנגד יציאת מצרים, עשר המכות וקריעת ים סוף, וחג השבועות הוא כנגד מתן תורה. ימי הוד אלו שייכים להופעת ה' בעולם בניסים גדולים, הקמת עם ישראל וקבלת התורה הקדושה. ימים אלו הם הופעת תוכן אלוהי חדש בכל המציאות כולה.

אולם, בעניינו של חג הסוכות נאמר (ויקרא כג, מג): "לְמַעַן יִדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", ונחלקו בגמרא (סוכה יא, ב) מה הן אותן סוכות – האם ענני כבוד, או סוכות ממש? אולם, לכל השיטות מדובר בפרט מסוים בתוך מהלך יציאת מצרים, שנעשה בדרך טבעית או ניסית, אך לכאורה איננו יסוד באמונה או בהופעת התורה בעולם.

ואם כן צריך ביאור כיצד חג הסוכות שקול לחג הפסח ויציאת מצרים על כל ניסיה ומשמעותה העצומה. בדרוש הקודם נתבאר עניין יסודי זה בדרך מסוימת, ובדרוש זה ננסה לבאר אותו בדרך אחרת.

1. לכן חג השבועות נקרא גם: "עצרת", בהיותו עוצר את קדושת ימי הפסח (רמב"ן, ויקרא כג, לו).

ב. תורה וישראל

הזוהר הקדוש (ח"ג עג, א) כותב, שהקדוש ברוך הוא, התורה וישראל – אחד הם, וקשורים המה זה בזה. ונראה מדבריו, שגילוי השכינה הקדושה בעולם נעשה על ידי התורה ועל ידי ישראל, וכפי שאנו אומרים במנחה של שבת: "אתה אחד, ושםך אחד, ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". הקדוש ברוך הוא אחד; שמו, שהוא ביטוי לתורה המגלה את רצון ה', אחד²; וישראל הם אחד – ושלושתם מחוברים יחדיו.

עניין עיקרי זה נרמז כבר בתחילת הבריאה (בראשית א, א): "'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים' – 'בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו, ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו' (רש"י). על ידי התורה וישראל מתגלה תכליתו של העולם – גילוי כבודו יתברך, כדברי הברייטא באבות (ו, יא): "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיהו מג, ז): 'כָּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי, וְלִכְבוֹדִי בְּרֵאשִׁיתוֹ, יֵצֵאתִיו, אֲף עֲשִׂיתִיו'".

אלא שלכאורה יש חילוק משמעותי בין התורה וישראל.

על התורה נאמר (דברים לג, ב): "'מִיָּמִינוּ אֵשׁ דָּת לָמוֹ", ובירושלמי (שקלים ו, א) למדו מכאן שהתורה היא בבחינת "אש": "התורה שנתן לו הקדוש ברוך הוא למשה, נתנה לו אש לבנה חרותה באש שחורה, היא אש מובללת באש, חצובה מאש ונתונה מאש, דכתיב: 'מִיָּמִינוּ אֵשׁ דָּת לָמוֹ'³. גם הנביא (ירמיהו כג, כט) מכנה כך את התורה: "הָלוֹא כֹה דִּבְרִי פֶּאֶשׁ, נָאִם ה', וְכִפְטִישׁ יִפְצֹץ סֵלַע". כשם שהאש עולה מעלה – כך התורה הקדושה היא רוחנית, וכל עניינה הוא ההתעלות כלפי מעלה.

התורה נצחית, ואין בה שינוי ותמורה, מכיוון שאינה כפופה למציאות הטבעית החומרית המשתנה. וכן קבע זאת הרמב"ם, בהקדמת פירושו לפרק "חלק" (י, היסוד התשיעי), לאחד מיסודי האמונה: "שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה – לא בכתוב ולא בפירוש".

נראה שלכן ישנה הקבלה בין התורה לחמה⁴: כשם שהחמה מאירה ומחממת באש יוקדת, בלי שום שינוי – כך התורה מאירה ומחממת תמיד את העולם באש האלוקית.

2. "עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא" (הקדמת הרמב"ן לחומש בראשית).

3. וכן בתנחומא (יתרו, טז): "כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה – הכל היה של אש, שנאמר: 'מִיָּמִינוּ אֵשׁ דָּת לָמוֹ'... התורה – של אש; עורותיה – של אש; כתבה – של אש; חייטה – של אש... והסרסור – נעשו פיו של אש... והמלאכים שירדו עמו – של אש... וההר – בוער באש; ונתנה מן האש אוכלת אש... ואף הדבור – יצא מתוך האש".

4. "גדולה תורה מן המצוות, שמצוה בפני תורה כנר בפני חמה, שנאמר (משלי י, כג): 'כִּי נֵר מְצֻנָה, וְתוֹרָה אוֹר', ואומר (ישעיהו ס, יט): 'הִשְׁמֵשׁ לְאוֹר יוֹמָם'" (מדרש תהלים יז, ז).

אך ישראל לכאורה אינם במדרגה זו. ישראל הם בני אדם, המורכבים מרוח וחומר, נשמה וגוף. לכן יש בישראל עליות ומורדות, שינויים ותמורות, מצוות ועבירות. ישראל אינם דומים לחמה, אלא דווקא ללבנה, שיש בה שינוי, לעיתים היא נחסרת, ולעיתים משתלמת⁵. ובשונה ממשה רבנו נותן התורה, שנמשל לחמה – יהושע תלמידו, המקבל עם כל ישראל את התורה, נמשל דווקא ללבנה⁶.

פער זה, שבין התורה וישראל, מתואר בצורה חריפה בהתנגדותם של המלאכים לכך שיקבל משה את התורה: "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה, שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? – 'מָה אָנוּשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ, וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ' (תהלים ח, ה), 'ה' אֲדִינִי, מָה אֲדִיר שְׁמֹךְ בְּכָל הָאָרֶץ, אֲשֶׁר תִּנֶּה הוֹדֶךָ עַל הַשָּׁמַיִם! (פס' ב)".

אחרי הדברים הנשגבים שראינו על מעלת התורה, צריך ביאור כיצד ייתכן שהתורה וישראל נחשבים לעניין אחד ממש!

נוכל לבאר את הדברים דרך תשובת משה רבנו לשאלת המלאכים⁷ מדוע בכל זאת ראוי ונכון שדווקא הוא, נציגם של ישראל, יקבל את התורה – ולא הם, המלאכים שבשמיים: "רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי, מה כתיב בה (שמות כ, ב): 'אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם'. אמר להן (-למלאכים): למצרים ירדתם! לפרעה השתעבדתם?! – תורה למה תהא לכם? ... 'לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי' (שם) – בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה? ... 'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ' (פס' ח) – כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? ... 'לֹא תִרְצַח, לֹא תִנְאַף, לֹא תִגְנֹב' (פס' יג) – קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם?".

אך תשובת משה צריכה ביאור: וכי כוונתו שהמלאכים טעו, שהתורה אינה קדושה ומרוממת כל כך, אלא שייכת דווקא לתחתונים וקשייהם?

משה רבנו בוודאי הכיר במעלה האלוקית והרוחנית של התורה. ובאמת, בהמשך הגמרא, כאשר משה אומר שהתורה אינה אצלו, הוא מסביר לה' את דבריו: "רבונו של עולם, חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום – אני אחזיק טובה לעצמי?". משה השתמש באותו ביטוי של המלאכים: "חמדה גנוזה" – ללמדך שגם משה יודע ומכיר שהתורה אלוקית,

5. ולכן בברכת הלבנה שהובאה בגמרא (סנהדרין מב, א) נאמר: "וללבנה אמר שתתחדש, עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהן עתידין להתחדש כמותה". וברש"י: "'עטרת תפארת' – היא זו לעמוסי בטן, סימן הוא להם, שאף הם, שמונים להם, עתידים להתחדש בגלותן כמותה ולפאר יוצרם".

6. "וקנים שבאותו הדור אמרו: פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה" (ב"ב עה, א). וכן כתב ה"פרי צדיק" (במדבר, ו): "פני משה כפני חמה – היינו הארת תורה שבכתב, הנשפע מלעילא. ופני יהושע כפני לבנה – המקבל משמש, זהו בחינת תורה שבעל פה, המקבל השפע מבחינת תורה שבכתב". וידוע שתורה שבעל פה היא בבחינת מדרגתם של ישראל.

7. תשובה זו התבארה אצלנו בדרושים לשבועות, דרוש ב, ד.

שהיא "שעשועיו" של הבורא יתברך, ושבעיקרה היא נעלית וגנוזה. אם כן, מה כוונתו של משה שהתורה מתאימה לבשר ודם ולא למלאכים?

משה בירר שהתורה מתייחסת למציאות האדם והעולם הזה. בניגוד לדעת המלאכים, שהסיקו מקדושת התורה שהיא אינה מתאימה לבני אדם, בירר משה רבנו שתפקידה של התורה הוא לדרת לעולם הזה, לתקנו ולרוממו! מטעם זה התורה מתלבשת בעניינים חומריים המתאימים לאדם – כדי לקדש את המציאות הטבעית כולה.

אך כדי שהמציאות באמת תתקדש, וכבודו יתברך ימלא את כל הארץ, לא די רק בתורה – אלא יש צורך גם בעם השייך למציאות התחתונה של העולם הזה, והוא יהיה כלי קיבול לתורה הקדושה – ולשם כך באו ישראל לעולם. רק על ידי החיבור שבין התורה וישראל, יתוקן העולם ויגיע לתכליתו וייעודו.

ובאמת, גם ישראל, כמו התורה, שייכים לעולם התיקון, והיותם בגוף אינו מפני ריחוקם מהקודש, אלא להפך – לשם תיקון העולמות. כך ביאר "נפש החיים" (א, י): "ורק האדם לבד הוא המעלה והמקשר ומייחד את העולמות והאורות בכח מעשיו – מחמת שהוא כלול מכולם".

אולם, כדי שהחיבור של האדם אל הגוף והחומר לא יוריד וישפיל אותו, אלא להפך, ירומם האדם הכול – מוכרח להינתן בו נשמה עליונה (שם, ה): "שהאדם השלם כראוי, עיקרו הוא נטוע למעלה, בשרש נשמתו העליונה, ועובר דרך אלפי רבואות עולמות, עד שקצהו השני הוא נכנס בגוף האדם למטה"⁸.

נמצא שעיקרו של אדם מישראל⁹ הוא נשמתו, ועל נשמה קדושה זו מוטל להתגלות בגוף. לכן, לא רק בתורה, אלא גם בישראל, מתגלה בחינת האש: "ארבעה נקראו אש: הקדוש ברוך הוא... התורה... ישראל... העולם הבא..." (אבות דרבי נתן ב, מג).

אליהו הנביא (תנא דבי אליהו, טו) הגדיל יותר את מעלת ישראל ביחס לתורה, אחרי שנשאל: "רבי, שני דברים יש לי בלבבי, ואני אוהבן אהבה גדולה: תורה וישראל, אבל איני יודע אי זה מהן קודם", ענה אליהו: "דרכן של בני אדם שאומרים: תורה קדומה לכל... אבל הייתי אומר: ישראל קדושים קודמין, שנאמר (ירמיהו ב, ג): 'קִדְּשׁ יִשְׂרָאֵל לְה', רִאשִׁית תְּבוּאָתָה'". והוסיף משל: "מלך בשר ודם, שהיו לו אשה ובנים בתוך ביתו, וכתב (-להם) את האגרת. איילמלי אשתו ובניו של מלך שעושים לו רצונו בתוך ביתו – לא חזרה (-נשלחה) האגרת ביד שליח".

ישראל הם בני ביתו של הקדוש ברוך הוא: "בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים יד, א), והם עצמם קדושים (פס' ב): "כִּי עַם קְדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱלֹהֶיךָ, וּבָךְ בָּחַר ה' לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם סֶגְלָה

8. על פי זה הסביר "נפש החיים" את כוונת הפסוק (דברים לב, ט): "כִּי חָלַק ה' עִמּוֹ, יַעֲקֹב חֶבֶל נִחְלָתוֹ" – "שעיקרו קשור ונטוע למעלה, חלק הוי"ה ממש, כביכול, ומשתלשל כחבל עד בואה לגוף האדם".

9. "וְאַתָּן צִאֲנִי, צִאֲן מִרְעִיתִי, אֲדָם אֶתֶם" (יחזקאל לד, לא) – אתם קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים קרויין אדם (יבמות סא, א). מפני שרק ישראל שייכים לעולם התיקון ומבכירים את הנשמה מעל הגוף.

מכל העמים אשר על פני האדמה". לכן, לבני ביתו הנעלים, הקדוש ברוך הוא שולח איגרת קדושה ונשגבה – היא התורה, כדי שידעו באיזו דרך יראו אור.

אם כן, התורה וישראל הם עניין אחד. התורה יורדת מלמעלה למטה, וישראל עולים מלמטה למעלה, ובהיקשרם יחד, על ידי עמל הלימוד וקיום המצוות, מתגלה כבוד ה' בעולם, ושורה השכינה במציאות.

ג. שני גואלים – משה ואהרן

שתי הבחינות האלה – של קדושת התורה משמיים, וקדושת ישראל מהארץ – התגלו גם בשני הגואלים של ישראל ממצרים: משה ואהרן. גואלים אלו היו יצירה אלוקית מיוחדת לגאול את ישראל, כדברי שמואל הנביא אל העם (ש"א, יב, ו): "ה', אשר עשה את משה ואת אהרן, ואשר העלה את אבותיכם מארץ מצרים". ויש להתבונן: מדוע היה צריך שני גואלים ממצרים? ומהו היחס ביניהם?

הקדוש ברוך הוא בחר במשה ושלח אותו להוציא את ישראל ממצרים (שמות ג, י): "ועתה לך וּשְׁלַחְךָ אֶל פָּרְעֹה, וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם". בבחינה זו משה אינו אדם רגיל, אלא כעין "מלאך" העושה שליחותו של הבורא, וכפי שנאמר (במדבר כ, טז): "וַיִּשְׁלַח מֶלֶאךָ וַיֹּצֵאֵנוּ מִמִּצְרַיִם" – "זה משה" (רש"י).

בבחינות נוספות משה לא היה אדם רגיל אלא "איש האֱלֹהִים" (דברים לג, א), וכל חייו היו חיי התעלות ודבקות, עד שהגיע למדרגת "עבד ה'", הנאמן בכל ביתו (במדבר יב, ז-ח): "עַבְדִּי מֹשֶׁה, בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֵּר בוֹ, וּמִרְאָה וְלֹא בְּחִידָת, וּתְמִנַּת ה' יֵבִיט". לשם כך היה על משה לפרוש מאשתו (שבת פז, א) ומשאר ענייני עולם הזה.

מכוח מדרגתו של משה באו עשר המכות, קריעת ים סוף וגיוסי המדבר. ומשה הוא שהוריד את התורה לישראל – "אֲנִי עֹמֵד בֵּין ה' וּבִינֵיכֶם בְּעַת הַהוּא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת דְּבַר ה'" (דברים ה, ה)¹⁰.

נמצא שמשה התחבר לגמרי למדרגת התורה, עד שהתורה כולה קרויה על שמו – "זָכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי" (מלאכי ג, כב), וכשם שהתורה נצחית¹¹ – כך נבואת משה נצחית ואי אפשר לחלוק עליה¹².

10. עניין זה הוא אחד מיסודי האמונה: "שנאמין שכל התורה הזו, הנמצאת בידינו היום הזה, היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה" (הקדמת הרמב"ם לפרק "חלק", היסוד השמיני).

11. "שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה, ולא יגרע ממנה – לא בכתוב ולא בפירוש" (רמב"ם שם, היסוד התשיעי). בשל כך, גם מידתו של משה היא ה"נצח" (זוה"ק, ח"א כא, ב).

12. "לפיכך, אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו – אין שומעין לו" (רמב"ם, יסודי התורה ח, ג).

אולם, אהרן הכהן היה בבחינה אחרת. אהרן ודאי היה אדם קדוש ונעלה, אך הנהגתו לא הייתה מורמת מהעם, אלא דווקא מחוברת לבריות – "אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (אבות א, יב). לאהרן היה חיבור פנימי עמוק לכל אדם מישראל, והוא ידוע באהבת הבריות הגדולה שלו, ומתוך כך היה מקרב את הבריות לתורה ולאביהם שבשמיים.

גם מעלת הכהונה שזכה לה אהרן נבעה מאהבת הבריות שקיננה בו, כאשר שמח בגדולת אחיו הקטן ממנו, וכדברי חז"ל (שבת קלט, א): "בשכר: 'וְרָאָהוּ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ' (שמות ד, יד) זכה ל'חֵשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבָבוֹ' (שם כח, כט)".

הגמרא (סנהדרין ו, ב) הגדירה את החילוק שבין ההנהגות השונות של משה ואהרן. משה הוא בבחינת "ייקוב הדין את ההר", דרישת האמת האלוקית המוחלטת, ואילו אהרן הוא בבחינת השלום והפשרה.

מטעם זה, בפטירת משה נאמר שבכו דווקא בני ישראל הזכרים (רש"י, דברים לד, ח), השייכים יותר אל התורה והדרישות הרוחניות. ואילו בפטירת אהרן נאמר שביכו אותו "כֹּל בֵּית יִשְׂרָאֵל" (במדבר כ, כט), גם האנשים וגם הנשים – "לפי שהיה אהרן רודף שלום ומטיל אהבה בין בעלי מריבה ובין איש לאשתו" (רש"י, שם)¹³.

היחס בין מידותיהם השונות של משה ואהרן מתבאר בדברי ה' למשה בתחילת שליחותו: "הוא (-אהרן) יִהְיֶה לְךָ לְפָה, וְאַתָּה תִּהְיֶה לוֹ לְאֱלֹהִים"¹⁴ (שמות ד, טז). משה הוא המנהיג, המקבל ישירות את דבר ה', ותפקיד אהרן להיות לו לעזר ולומר לעם את דברי נבואתו¹⁵.

באופן פשוט נראה שמדרגת משה גבוהה ממדרגת אהרן, ובכל זאת, לעיתים מקדימה התורה את אהרן למשה, ולעיתים את משה לאהרן: "הוא אֶהְרֹן וּמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר ה' לָהֶם: הוֹצִיאוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צְבָאָתָם. הֵם הַמַּדְבְּרִים אֶל פְּרֹעֶה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, הוּא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן" (שמות ו, כו-כז).

בטעם הדבר כתב רש"י: "לומר לך ששקולין כאחד". אך לכאורה הדבר קשה, וכן תמה הנצי"ב (העמק דבר ו, כח): "וזה פלא! הלא ידוע דגדול משה מאהרן!".

נראה ליישב עניין זה על פי מה שביארנו ביחס שבין התורה וישראל. התורה בוודאי רוחנית וגבוהה מישראל. אולם, לתורה מצד עצמה אין יכולת להתגלות בעולם הזה. רק על ידי ישראל, שנבראו באופן המתאים לקדושת התורה, ופנימיותם חצובה ממקור עליון, יש אפשרות לתורה לפעול בעולם הזה ולתקנו, ולכן ישראל שקולים לתורה.

13. המידות השונות של משה ואהרן מסבירות את דרכיהם השונות גם בזמן נפילת עם ישראל בחטא העגל, ועיין במה שכתבנו בדרוש לפרשת כי תשא, ואכמ"ל.

14. "לרב ולשר" (רש"י).

15. חז"ל (הובאו דבריהם ברש"י, ויקרא א, א) הוסיפו, שכל נבואות אהרן היו על ידי משה, וגם כשכתוב שהקדוש ברוך הוא מדבר עם משה ואהרן – הכוונה שהוא אומר למשה שיאמר לאהרן.

וכך הוא היחס שבין משה, נותן התורה – לאהרן, הנבחר להיות נציג ישראל בעבודת הקודש. אומנם מדרגת משה מרוממת ונעלה, אך יש הכרח לחבר לה את מדרגת אהרן, הקרוב יותר לישראל, ועל ידי מעשיו הוא מרומם את ישראל ומאפשר למדרגת משה להתגלות בתוך ישראל. מדרגתו של אהרן נובעת כמובן מתוך קדושתו הפנימית, ודווקא הוא שנקרא: "קדוש ה"¹⁶.

כך ביאר מרן הרב זצ"ל (עולת ראייה ב, עמ' יח): "והנה משה רבנו ע"ה, שבכל עת היה צריך להיות מוכן לדבור השכינה, כשהיה עסוק להורות לעם ד' הדרך הישר, היתה עיקר פעולתו גבוהה מהמדרגה ההמונית". מדרגה זו מתאימה לצדיקים ותלמידי חכמים ופוגשת את האומה כולה רק בשעות מיוחדות ומרוממות.

אולם, כלל האומה וההמון זקוקים לאורך זמן "להתעוררות והתחזקות לקיום התורה מצד יפי תפארתה וטובה המורגש", דברים הקרובים לליבו של ההמון ויכולים להביא להתרוממותו לאורך זמן. "לזה צריך להיות רגיל בין ההמון, לדעת צאתם ובואם, ולקבוע עמהם לעתים לא רחוקות שיח קודש על אודות הנהגתם, לחזק רוחם בדבר טוב שעשו, להורות להם מה גדלו מעשיהם ונחמדו... ועל כל אלה להורות להם נעם התורה וחין ערכה גם בתהלוכות עולם הזה".

ומי שיועד לעניין זה היה אהרן הכהן – "ולזה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום, היה מצוי מאד בין הבריות, והיה מראה להם חביון עז התורה הקדושה לפי ערכם התמידי".

כאשר ישראל יוצאים ממצרים ונהיים ל"עם ה'", הם זקוקים לשני גואלים אלו: האחד שייך למעלת העליונים, הנעלה והגבוהה מהם וממחשבתם, ומטרתו "להקנות להם שלמות נעם דברי התורה מצד עצמות אמתת תכליתם". והשני מחובר להם ולמדרגתם, ומתוך חיבור זה מרים אותם מדרגה אחר מדרגה – "עם הישרת הדרך התמידית באין הפסק, שזה היה פעולת אהרן הכהן"¹⁷.

ד. המן וענני הכבוד

במדבר התרחשו לישראל שלושה ניסים עיקריים קבועים, וכל אחד מהם בא בזכות אחד משלושת הגואלים: בזכות משה – המן; בזכות אהרן – ענני הכבוד; ובזכות מרים – הבאר (תענית ט, א; תנחומא, במדבר, ב).

אולם, כפי שנתבאר, שני הגואלים העיקריים שעמדו לישראל ביציאת מצרים, שאותם התורה מציינת בכל מקום, אלו משה ואהרן, ומרים רק הצטרפה לפעולתם. וכך נראה

16. "וַיִּקְנְאוּ לְמֹשֶׁה בְּמַחְנֵה לְאַהֲרֹן קְדוֹשׁ ה'" (תהלים קו, טז).

17. עוד ביחס שבין משה ואהרן והנהגתם את האומה, עיין בדרוש ד לשבת – "שבת קביעא וקיימא" (ס"ו), ובדרוש ג לפסח – "זכות האמונה בישראל" (ס"ה). ועוד במידתו של משה רבנו בבחינת "יקוב הדין את ההר", עיין בדרוש ט לשבועות – "אש, מים ומדבר" (ס"ד).

שעיקר ניסי המדבר הם שניים: האחד – המן, ומצורפת אליו הבאר, שנצרכו לקיום ישראל; והשני – ענני הכבוד.

יש חילוק מהותי בין המן לענני הכבוד. המן היה לחם אלוקי שמלאכי השרת אוכלים¹⁸, והוא שייך למדרגת האלוהות של משה ואיננו תלוי במדרגתו. אך ענני הכבוד באו מכוחו של אהרן, והם שייכים למדרגתם של ישראל, וכפי שיתבאר.

בדרוש ג הבאנו את המחלוקת בגמרא אם הסוכות שהושיב בהם הקדוש ברוך הוא את ישראל היו ענני הכבוד או סוכות ממש, וביארנו שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, וכדי לזכות למעלה הרוממה של ענני הכבוד והשגחת ה', היו צריכים ישראל לצאת מהנוחות הטבעית ולהיות מוכנים להיכנס אל ה"סוכות ממש".

הליכתם של ישראל אחר דבר ה' היא הפתח שדרכו זכו לענני הכבוד ולהשגחה אלוהית מופלאה על כל מעשיהם. גם הנביא (ירמיהו ב, ב) משבח את ישראל על כך: "זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֲהַבֶּת פְּלוּלֶיךָ; לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְמִדְבָּר, בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה". מכיוון שעם ישראל שם מבטחו בה' ויוצא למדבר – גם הקדוש ברוך הוא מאיר להם פנים ושולח להם את ענני הכבוד. ונמצא שזכינו למדרגת ענני הכבוד מתוך מעשינו והתעלותנו¹⁹.

יש לומר, שמשום שהמן לא היה תלוי במעשינו, הוא לא היה מיוחד רק לישראל, וגם הערב רב נהנו ממנו²⁰, אך ענני הכבוד, שבאו בזכותם של ישראל, היו מיוחדים רק להם, והערב רב לא נהנו מהם (בני יששכר, תשרי י, טו). ובאמת, אף בישראל עצמם, היו אנשים שלא היו ראויים לענני הכבוד, ולכן נפלטו החוצה מהם (תנחומא כי תצא, י).

גם מטרתם של ענני הכבוד מכוונת לעניינם של ישראל.

ענני הכבוד הגנו על ישראל הגנה מעשית מפני הגויים, וכפי שאירע לפני קריעת ים סוף (שמות יד, ט-כ): "וַיִּסַּע עַמּוּד הָעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם. וַיָּבֹא בֵּין מִחֲנֶה מִצְרַיִם וּבֵין מִחֲנֶה יִשְׂרָאֵל, וַיְהִי הָעָנָן וַהֲחֹשֶׁךְ וַיָּאֵר אֶת הַלַּיְלָה, וְלֹא קָרָב זֶה אֶל זֶה כָּל הַלַּיְלָה". וכן היה במלחמת עמלק, שהעם היה מוגן מפניהם, ורק אלו "הַנֶּחֱשָׁלִים אַחֲרֶיהָ" (דברים כה, יח), שפלטם הענן, הם אלו שעמלק היה יכול להם (רש"י)²¹.

18. "לֶחֶם אֲבִירִים אָכַל אִישׁ" (תהלים עה, כה) – לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא... רבי ישמעאל אמר... לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים" (יזמא עה, ב).

19. מדבר זה נובע עניין מיוחד: בניגוד למן ולבאר שבאו בתרעומת, ענני הכבוד באו שלא על ידי תרעומת של ישראל, אלא להפך, בגילוי זכותם. החיד"א (הובא בבני יששכר, תשרי י, טז) כתב שלכן עושים זכר דווקא לענני הכבוד, ולא למן ולבאר.

20. יש לציין שהערב רב עלה מכוחו של משה (רש"י, שמות לב, י), ויש לו חיבור מסוים עימו.

21. זה גם לשון (שמות יז, ט): "צֵא הָלָחֶם בְּעֶמְלִק" שאמר משה ליהושע: צא מהגנת הענן והילחם בעמלק (רש"י, שם, בשם חז"ל).

גם מלחמתו של הכנעני מלך ערד התאפשרה בגלל סילוקם של ענני הכבוד עקב פטירת אהרן, כמבואר בגמרא בתענית (ט, א): "מת אהרן – נסתלקו ענני כבוד, שנאמר (במדבר כא, א): 'וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֶרְדַּ – מֶה שְׁמוּעָה שָׁמַע? – שָׁמַע שְׁמַת אֶהֱרֹן, וְנִסְתַּלְקוּ עֲנֵי כְבוֹד, וְכִסְבוֹר נִיתְּנָה לוֹ רִשּׁוֹת לִהְיוֹת בְּיִשְׂרָאֵל".

כמו כן, הייתה בענני הכבוד הגנה מעשית מפני תנאי הטבע, שלא יכוס שרב ושמש בזמן הליכתם במדבר.

אך נראה שההגנה של עמוד הענן לא הסתכמה רק בהגנה מעשית חומרית, אלא היה בה גם הגנה רוחנית מפני החיבור לטבע ולחומר המוריד את האדם ממדרגתו²². עמוד הענן היה כעין חממה רוחנית עליונה שאפשרה לעם ישראל להתעלות ולהתרומם רוחנית.

ההבדלה וההגנה מהאומות ומפגעי הטבע סייעה לעם ישראל לחיות את עולמם הפנימי הרוחני ולהתעלות למדרגת "גוי קדוש". וזו הסיבה שפלט הענן את מי שלא התאים רוחנית למדרגה זו. לא היה זה עונש חיצוני, אלא המציאות הייתה שמי שאינו שייך לעולם הרוחני הפנימי שנעשה בתוך הענן – אין לו מקום בתוכו!

נמצא שמטרת ענני הכבוד הייתה בעבור ישראל – בעבור בניית עולמם הגשמי והרוחני כאחד.

גם כשאנו נכנסים לסוכה, הבאה כנגד הנס של ענני הכבוד, אנו זוכים לאותה בחינה. איננו נכנסים רק למקום דירת ארעי, העשויה מעצים וקרשים, אלא אנו נכנסים גם למקום השראת השכינה, שבו אנו מתעלים רוחנית. לכן כתב השל"ה (הובא במשנ"ב תרלט, ס"ק ב): "לפי שקדושת הסוכה גדולה מאוד, ראוי למעט בה בדברי חול ולדבר בה כי אם קדושה ותורה, וכל שכן שיהיה זהיר מלדבר שם לשון הרע ורכילות ושאר דיבורים האסורים".

נראה שמטעם זה, אף שהסוכה נראית מצווה אוניברסלית, שכל העמים יכולים לקיים, היא באמת מצווה המיוחדת דווקא לישראל. כך עולה מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה (ג, א), באומרה שלעתיד לבוא, כשיראו הגויים שישראל מקבלים שכר על המצוות שעשו, ירצו גם הם בשכר זה וידרשו לקבל גם מצווה, וה' ייתן להם את מצוות הסוכה, והם ירצו לעשותה. אך לבסוף יקדיר עליהם את החמה, ואז יצאו מהסוכה ויבעטו בה – וכך מתברר שאין להם קשר לסוכה²³.

הגויים יכולים להתחבר רק לעצים ולאבנים של הסוכה, אך לא להשראת השכינה הנעשית בתוך הסוכה, ולכן היא מיוחדת דווקא לישראל.

22. וכפי שנאמר (שיר השירים א, ו): "אֵל תִּרְאוּנִי שְׂאֵנִי שְׁחִרְחִיתִי, שֶׁשִּׁזְפַּתְנִי הַשָּׁמֶשׁ", שכוח השמש והטבע החומרי, המתבטא בשמש, הוא המשחיר את ישראל בעוונות.

23. ייתכן שהקדרת החמה היא ביטוי לכל ענייני החומר והיצר הגורמים לגויים לצאת מהסוכה ולבעט בה. ואומנם גם אצל ישראל עלולה להיות נפילה באלו, אך הם יוצאים ממנה מצער והכנעה, כמבואר בדברי הגמרא שם.

ה. פסח, שבועות וסוכות

על פי מה שנתבאר עד כה, ביחס שבין קדושת התורה וקדושת ישראל, מעלת משה ומידתו של אהרן, נס המן וענני הכבוד, נוכל לבאר את השאלה שפתחנו בה: מהו היחס שבין החגים פסח ושבועות – לחג הסוכות?

פסח ושבועות באו בזכותו של משה רבנו, הוא המלאך שהוציאנו ממצרים, והוא שהוריד לנו את התורה משמיים לארץ. עניינם של חגים אלו הוא התעלות פתאומית למדרגה שמעל מדרגתנו הטבעית הפשוטה.

ואכן, פסח לא היה תלוי כלל במדרגתם של ישראל, וישראל יצאו ממצרים אף ששקעו במ"ט שערי טומאה – מכיוון שגאולתם באה ברצון ה', בלי קשר למדרגתם ומעשיהם²⁴. המושך לכך היה בחג השבועות ובמתן תורה, שם אומנם כבר היו ישראל שותפים יותר בתהליך²⁵, אך ודאי ששמיעת כל העם דברי אלוקים חיים הייתה התעלות גדולה מעבר למדרגתם הטבעית²⁶.

אך סוכות, הנעשה מכוח אהרן הכהן וענני הכבוד, שייך למהלך ההתעלות ההדרגתית ומחובר למדרגתם של ישראל. נראה שלכן דווקא בסוכות אנו מציינים את זכר הגאולה העתידה, כי בניגוד לגאולת פסח, הבאה בחיפזון ובלי קשר למעשינו, על הגאולה העתידה נאמר (ישעיהו נב, יב): "כִּי לֹא בְּחִפְזוֹן תֵּצֵאוּ", והיא קשורה להתעלותם של ישראל ומכוחם להתעלות כל המציאות.

נמצא שכשם שהיו ביציאת מצרים שני גואלים: משה איש האלוקים, ואהרן קדוש־ה' נציגם של ישראל – כך התורה קבעה לנו שתי מערכות רגלים זכר ליציאת מצרים: הראשונה – חג הפסח וחג השבועות, שבהם אנו מתעלים אל התוכן האלוקי שמעל המציאות הטבעית ומתחילים את ספירת הזמנים ומועדי הקודש, וזו היא בחינתו של משה. ולאחר מכן באה מערכה נוספת, בחצי השני של השנה, השייכת לעבודתם של ישראל ומחוברת למדרגתם²⁷. ושתי הבחינות האלה שקולות זו לזו.

ה"טור" (או"ח, תרכה) הקשה: מדוע אנו חוגגים את חג הסוכות בחודש תשרי – ולא בחודש ניסן, שבו יצאנו ממצרים? לפי מה שביארנו יש לומר, שסוכות שונה במהותו מפסח ושייך לעבודה וההתרומומות שלנו, המתאימים לחודש תשרי – ולא לגילוי הניסי שאיננו תלוי בנו, המתגלה בחודש ניסן.

24. עניין זה נתבאר באריכות בדרוש ב לפסח, ועוד.

25. עיין בדרוש א לשבועות (ס"ה).

26. מטעם זה הייתה אסורה העלייה להר סיני, והיא לוותה בסכנה – מכיוון ששם הייתה התגלות ה' שלא כפי מידתם של ישראל.

27. זה עניינו של חודש תשרי וההקדמה של חודש אלול, כמבואר בדרוש א לאלול.

שמה משום כך הדגישו ה"טור" וה"מחבר" את הטעם למצוות הסוכה שהיא כנגד ענני הכבוד שהקיפו אותנו ביציאת מצרים, ואף שלכאורה אין לכך נפקא מינה להלכה²⁸, יש לומר שבאו להדגיש שאין חג הסוכות דומה לחג הפסח, ואינו נקבע על עצם יציאת מצרים, אלא על העניין המיוחד של ענני הכבוד, שבאו מכוחם של ישראל, ומטרתם הייתה למען גילוי מדרגת ישראל – וזו בחינה שונה מפסח, ורק בחיבור שתי הבחינות השקולות האלה מתגלה שלמות זכירת יציאת מצרים ועומק עניינה.

מתוך התבוננות זו אנו צריכים להתבונן על הסוכות שלנו, העשויות מעצים ואבנים, ולזכור שהן זכר לענני הכבוד והשראת השכינה שליוו את ישראל, ואנו זוכים לכך על ידי עשיית הסוכה וקיום מצוותיה.

ו. זמן שמחתנו

חג הסוכות הוא "זמן שמחתנו", ויש לשאול: מדוע השמחה שייכת יותר מכל החגים דווקא לחג הסוכות?

נראה שגם עניין זה קשור לחילוק שהתבאר. בפסח ושבועות התעלינו למדרגות עליונות, אך אלו היו חיצוניות לנו ולא קשורות ודבוקות בנו. מדרגות אלו היו בבחינת "מתנת שמיים", וכאשר האדם מקבל מתנה, הוא אומנם שמח בה, אך שמחה זו אינה שלמה, ויש בה בחינה של "נהמא דכיסופא".

אך בחג הסוכות זכינו ל"אתערותא דלתתא" כאשר יצאנו למדבר ברצוננו והלכנו אחר דבר ה', ומתוך מעשינו זכינו ל"ענני הכבוד". וכאשר האדם זוכה לשפע אלוקי מתוך מעשיו שלו, הוא זוכה גם לשמחה שלמה, המסולקת מהבושה של "נהמא דכיסופא".

יציאתנו למדבר גם מבטאת את ישרותם ונאמנותם של ישראל לה'. ישראל אינם עושים חשבונות מול שמיים, וכאשר רצה הקדוש ברוך הוא שיצאו למדבר, הם עשו זאת בלי חשבונות²⁹. גם ישרות ונאמנות אלו כלפי הבורא מביאות אותנו אל השמחה – "אור זרע לצדיק, ולישרי לב שמחה" (תהלים צז, יא).

ומכיוון שהמעלה שזכינו לה בסוכות באה מכוח מעשינו ויושר לבבנו – היא גם נשמרה יותר. ההתעלות הגדולה שבאה מכוח יציאת מצרים ומתן תורה לא נשמרה, ולאחריה באה הירידה והנפילה של חטא העגל עוד בהר סיני עצמו, כהדגשת הגמרא (שבת פח, ב): "עלוכה כלה מזנה בתוך חופתה... מאי קרא (שיר השירים א, יב): 'עד שהמלך במסבּו, נרדי נתן ריחו'".

28. הב"ח (שם) תהא מדוע הטור והשו"ע הזכירו טעם זה, ואיזו נפקא מינה יש בכך להלכה. הוא תירץ, שבפסוק נאמר (ויקרא כג, מג): "למען ידעו דרתיכם", ולכן יש מצווה לעשות את המצווה מתוך טעמה וביאור עניינה.

29. "ויתכן לרמוז על מצות הסוכה מה שכתוב (הושע יד, י): 'ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בהם' – שנמשכין אחר הקדוש ברוך הוא, כמו שכתוב: 'לכתך אחרי במדבר'" (שפת אמת סוכות, תרמ"ה, ד"ה: "כתיב למען").

נפילה זו התאפשרה מכיוון שמדרגה זו לא הייתה קשורה בנו ממש, אלא הייתה במובן מסוים חיצונית לנו. וכשם שניסי יציאת מצרים והתגלות השכינה בסיני הסתיימו – כך המעלה שהתעלינו אליה בזמנים עליונים אלו הייתה יכולה להיעלם.

אולם, התיקון לחטא העגל היה המשכן³⁰, שכל ישראל היו שותפים בעשייתו, והעובד העיקרי בו היה אהרן הכהן. השראת השכינה במשכן הייתה המשך להשראת השכינה שעל ידי ענני הכבוד, ובשם הגר"א מובא (דברי אליהו, בשם ספר עבודת הגרשוני, פרשת אמור) שהיא קשורה גם לחג הסוכות, ותחילת בניית המשכן הייתה בחג הסוכות, ואז חזרו ענני הכבוד לישראל³¹.

נמצא שענני הכבוד והשראת השכינה במשכן שייכים למעשיהם של ישראל – וכך גם הסוכות שלנו, שהן זכר לענני הכבוד ולמשכן³². לכן שמחת חג הסוכות עליונה, קבועה ומתעלה מעל השמחה שבפסח ושבעות.

ז. אהבת ה' וישראל

הישרות והתמימות של ישראל הן שמביאות אותם לשמחה, מפני ששמחתם קשורה לדבקותם בבורא יתברך,

יצאתנו למדבר והליכתנו אחר דבר ה' גילו את מידת האהבה שיש בישראל לה'. וכפי שמדגיש הנביא: "זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֶהְבֶּת פְּלוּלֹתֶיךָ, לָכֵתֶךָ אַחֲרֵי בְּמִדְבָּר, בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה". ישראל עזבו את כל השיקולים המעשיים ונמשכו ללכת אחרי ה' יתברך. כאשר ישראל במדרגת דבקות זו, מתגלה בהם השמחה, שמשמעותה – שמחה בקשר ובחיבור לה'. וכדברי המדרש (שיר השירים רבה א, ג) על הפסוק בתהלים (קיה, כד): "זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה', נִגְיְלָה וְנִשְׁמְחָה בּוֹ" – "אין אנו יודעים במה לשמוח, אם ביום, אם בהקדוש ברוך הוא. בא שלמה ופירש: 'נִגְיְלָה וְנִשְׁמְחָה בּוֹ' – בהקדוש ברוך הוא, כך – בישועתך, כך – בתורתך, כך – ביראתך". החיבור לה' הוא עיקר שמחתם של ישראל.

30. "מִשְׁכַּן הָעֵדֻת" – עדות לישראל שויתר להם הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם" (רש"י, שמות לח, כא).

31. ביום הכיפורים סלח הקדוש ברוך הוא לישראל, וביום י"א בתשרי ציווה משה את ישראל על בניית המשכן, בימים י"ב וי"ג הביאו ישראל את הנדבה, ביום י"ד יצא הקול שלא להביא עוד, וביום ט"ו התחילה בניית המשכן בפועל, ואז חזרו ענני הכבוד. ונמצא שגם הסתלקות העננים וחזרתם הייתה מכוח מעשיהם של ישראל, וחזרתם מחוברת אל מעשה המשכן ולאחריו הכהן.

אולם, מה שמשמע מדברי הגר"א, שענני הכבוד הסתלקו בחטא העגל, לכאורה צריך עיון, שהרי מדברי נחמיה (ט, יח-יט), נראה שענני הכבוד לא פסקו מישראל, וכן כתוב ב"ספר הכוזרי" (א, צז). ובספר "פרי האדמה" על הרמב"ם (הלכות לולב ו, ה) יישב שאין הכוונה שסרו לגמרי, אלא רק לזמן קצר.

32. "וחג הסוכות הוא מעין המשכן שניתן לבני ישראל אחר החטא כשנתקנו בתשובה" (שפת אמת, סוכות, תרמ"ד, ד"ה: "חג הסוכות").

ומכיוון שזה יסוד שמחת החג, מובן מאליו ששמחה זו אינה שמחה של הוללות, אלא שמחה המחוברת ליראה, בבחינת (תהלים ב, יא): "יָגִילוּ בְּרַעְיָהּ"³³. ונראה שלכן עיקר השמחה בחג הסוכות לא היה בניסוך היין, שיש לו קשר גם להוללות – אלא דווקא בניסוך המים הטבעיים והפשוטים, המבטאים את השמחה במעשה ה'³⁴.

וכשם שישראל גילו את אהבתם לה' ויצאו אל המדבר, "כמים הפנים לפנים", כך נהג עימנו הקדוש ברוך הוא בסוכות וגילה את אהבתו אלינו באופן מיוחד.

ה"בני יששכר" (תשרי י, יד) ביאר בשם החיד"א, שאף שהמן והבאר היו ניסים גדולים מענני הכבוד, ובוודאי נצרכים יותר, בא ככל זאת חג הסוכות דווקא על ענני הכבוד, מפני שהמן והבאר היו הכרח קיומי שאי אפשר לחיות בלעדיו, אך ענני הכבוד לא היו הכרחיים, וכל עניינם היה ביטוי לאהבת ה' אותנו, וזהו יסודו של חג הסוכות.

ונראה אם כן, שדווקא בזמן זה, שבו התגלתה אהבת ה' שלנו והמסירות שלנו לדבר ה', כביכול מעבר להכרח, עד שהנביא בעצמו מעיד שיש במעשה זה של ישראל חסד ואהבה מצידנו אל ה' – כך, כנגד זה, מתגלה בסוכות אהבת ה' וחסדו עימנו מעבר למידת הדין.

יש לומר שאהבה זו מתגלה גם בסוכה, והסוכה היא בחינת חופה, והסכך חופף עלינו מלמעלה כמו החופה החופפת על בני הזוג. כניסתנו לסוכה הקדושה היא ביטוי לחיבור שלנו עם ריבונו של עולם, המכניס אותנו לחופתו, אוהב אותנו ושמו עימנו. וכשם שהאיש פורס כנפו על אשתו – "וּפְרֹשֶׁתָּ כְּנָפָהּ עַל אֶמְתָּךְ" (רות ג, ט) – כן אנו מבקשים מהקדוש ברוך הוא: "ופרוס עלינו סוכת שלומך", דבר המתגלה בשלמותו בחג הסוכות.

נראה שלכן יש בחג הסוכות עניין מיוחד שמעבר לקיום הבסיסי של המצווה, והוא דין ההדר. ואומנם בכל מצווה ישנו הדין הבסיסי של "זֶה אֱלֹהֵי וְאַנְהוּ" (שמות טו, ב) – התנאה לפניו במצוות, אך בחג הסוכות דין זה מודגש בנוי הסוכה, ויותר מכך, במצוות ארבעת המינים, שם ההדר הוא חלק המעכב במצווה, וכל מין שאיננו הדר – פסול למצווה³⁵.

ההדר מבטא שחג זה שייך למדרגות שמעבר לקיום המצוות באופן בסיסי, מכיוון שכל כולו שייך למידת האהבה והחסד של ה' עימנו ושלנו עם ה' – ומתוך כך מתפרצת בו השמחה ביתר שאת!

33. "כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה. תתקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכונה ולב שלם" (ספר הכוזרי ב, ג).

34. עיין במה שביארנו בדרוש א (ס"ג) בעניין זה.

35. עיין שו"ע, או"ח תרמה, ה, ומשנ"ב ס"ק כא.

ח. ישראל והעמים

כתב ה"טור" (או"ח, תיז) שחג הסוכות הוא כנגד יעקב אבינו, שעשה סוכות בעצמו (בראשית לג, יז). חיבור זה שבין יעקב לחג הסוכות צריך ביאור. בדרוש הקודם התבאר עניין זה, וכאן נבארו בדרך אחרת, על פי המהלך הנוכחי.

לאברהם ויצחק היה חיבור לאומות העולם, ולכן יצאה מהם פסולת – אברהם הוליד את ישמעאל, ויצחק הוליד את עשו. חז"ל (ויקרא רבה לו, ה) אומרים, כי בניגוד אליהם, יעקב אבינו, האב האחרון – "מיטתו שלימה", וכל בניו זרע קודש, ומהם נבנה כל בית ישראל.

הפסוקים העוסקים ביעקב העושה את הסוכות באים בקשר לייחודו של יעקב והיפרדותו מעשו. יעקב נפגש עם עשו, וחרף חששותיו הגדולים, עשו נושק לו ונוהג עימו באהבה. אך כאשר חפץ עשו בקרבה ליעקב והתחברות עימו, יעקב דוחה בכל דרך קרבה זו (בראשית לג, יב-טו): "וַיֹּאמֶר (-עשו): נְסֻעָה וְנִלְכָּה, וְאֵלֶכָה לְנִגְדָּךְ. וַיֹּאמֶר אֵלָיו (-יעקב): אֲדֹנִי יָדַע כִּי הַיְלָדִים רַפִּים, וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עֲלוֹת עָלַי, וּדְפָקִים יוֹם אֶחָד – וַיָּמָתוּ כָּל הַצֹּאן. יַעֲבֹר נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עַבְדּוֹ, וְאֲנִי אֲתַנְהֶלֶה לְאַטִּי לְרֹגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לִפְנֵי וּלְרֹגֶל הַיְלָדִים... וַיֹּאמֶר עֲשׂוֹ: אֲצִיגָהּ נָא עִמָּךְ מִן הָעַם אֲשֶׁר אִתִּי. וַיֹּאמֶר: לָמָּה זֶה אֲמַצָּא חֹן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי".

יעקב יודע שתפקידו בעולם הוא בניית "בית יעקב"³⁶, ובניית הבית הקדוש הזה אינה יכולה להיעשות בחיבור לטומאתו ורשעותו של עשו.

ומתוך ההיפרדות מעשו, יעקב בונה את הסוכות: "וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֲשׂוֹ לְדַרְכּוֹ שְׁעִירָה. וַיַּעֲקֹב נֹסַע סִכְתָּה וַיֵּבֶן לוֹ בֵּית, וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סִכְת, עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סִכּוֹת" (שם, טז-יז).

הסוכה היא מעין חופה שהקדוש ברוך הוא עושה לישראל, ואין בה מקום לזרים³⁷. לכן, רק מתוך היפרדות ישראל מהעמים והדגשת ייחודם אפשר לבוא לקדושת הסוכה. על כן הסוכה שייכת באופן מיוחד לקדושתם של ישראל, וכפי שאומרת התורה (ויקרא כג, מב): "כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשֵׁב בַּסִּכְת", ובזוהר הקדוש (ח"ג קג, א) פירשו עניין זה: "כל מאן דאיהו משרשא וגזעא קדישא דישראל – ישבו בסכות תחות צלא דמהימנותא, ומאן דליתיה מגזעא ושרשא קדישא דישראל – לא יתיב בהו ויפוק גרמיה מתחות צלא דמהימנותא"³⁸.

השל"ה (סוכה, תורה אור, ס"ק עב) כתב, שכשם שיעקב נתן דורון לעשו ובזה שילח אותו מעל פניו, כך מהלך הימים בכל שנה: ביום הכיפורים אנו שולחים את השעיר לעזאזל, ובכך מפרידים את כוח עשו מאיתנו – ואז אנו יכולים להיכנס בקדושה וטהרה לסוכה.

36. "יעקב אבינו, ענינו: 'בית יעקב'. הביטויים: בית אברהם, או: בית יצחק, אינם נזכרים ולו פעם. בית ישראל נקרא תמיד: 'בית יעקב'... אברהם אבינו הוא ההבטחה, השורש, הגרעין הגנוז – לעומת יעקב, שענינו הממשות הריאלי-ההסטורית של כלל ישראל; אצלו מופיע הבית, המשפחה בממשותה" (שיחות הרצ"ה, ויצא א, ס' 9).

37. וכפי שהובא לעיל בשם ה"בני יששכר", שענני הכבוד היו רק על ישראל ולא על הערב רב – וכל שכן שלא על שאר האומות.

38. מטעם זה יש שכתבו (הגר"ח פלאג"י, מועד לכל חי כ, כו), שאין להכניס גוי לסוכה.

היפרדות זו של ישראל אינה התעלמות מאומות העולם, אלא להפך. דווקא בחג הסוכות אנו מקריבים שבעים פרים כנגד שבעים אומות העולם, מתוך דאגה ואכפתיות לעולם כולו. אך דאגה זו, אסור לה שתגרום לטשטוש קדושתם וייחודיותם של ישראל, ודווקא מתוך פירוד זה והדגשת מעלתם של ישראל, אנו יכולים להריק שפע של ברכה וישועה לעולם כולו.

נראה שלעיתיד לבוא גם הגויים יבינו את מעלתם המיוחדת של ישראל וכיצד רק בהוצאתה לפועל יזכו גם הם לשפע ממנה. כך מבואר בגמרא בפסחים (פח, א), בקשר לפסוק (ישעיהו ב, ג): "וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ: לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הָרָה, אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב". שואלת הגמרא: "אֱלֹהֵי יַעֲקֹב – ולא אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְיִצְחָק?", והיא עונה: "אלא, לא כאַבְרָהָם, שכתוב בו ה', שנאמר (בראשית כב, יד): 'אֲשֶׁר יֹאמַר הָיוֹם: בָּהָר ה' יִרְאֶה'; ולא כיצחק, שכתוב בו שדה, שנאמר (שם כד, סג): 'וַיֵּצֵא יִצְחָק לְשׁוֹחַ בְּשָׂדֶה'; אלא כיעקב, שקראו בית, שנאמר (שם כח, יט): 'וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא: בֵּית אֵל'".

הר ושדה הם מקומות הפתוחים לרבים, ויד הכול שווה בהם, אך הבית הוא מקום מוגדר, השייך רק לבעלי הבית. לעתיד לבוא יעלו הגויים דווקא אל בית אלוקי יעקב, שהוא הבחינה המיוחדת של יעקב, שהבדיל את עצמו מעשו ומשאר הגויים ובנה את בית ישראל בקדושה וטהרה.

לעתיד, גם הגויים יבינו שייחודיות זו של ישראל היא הדרך שבה התאפשר לקדושת ישראל להתגלות בין העמים, ורק מכוחה יזכו גם הם לשפע הרוחני האלוקי המיוחד של ישראל ושל בית המקדש.

נמצא שאנו אומנם נבדלים מן הגויים, אך מטרתה של היבדלות זו היא לטובת העולם כולו, ולכן בחג הסוכות אנו מקריבים שבעים פרים גם בעבור הגויים וחייהם. אולם, מכיוון שאנו באים ליחס ולקשר לגויים, אין אנו יכולים להתעלם משכחתם את הבורא יתברך ומרשעותם כלפינו כל הדורות. ולכן פרי החג, הבאים כנגד שבעים אומות העולם, הולכים ופוחתים – כנגד הפחיתות שתבוא לגוים.

על כן חג הסוכות הוא גם חג של תפילה וקורבנות על שלום העולם כולו, וגם חג של דין בגוים, כמבואר בנבואת זכריה (יד, טז-יח): "וְהָיָה כָּל הַנּוֹתֵר מִכָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל יְרוּשָׁלָּיִם, וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לַמֶּלֶךְ ה' צִבְיָאוֹת וְלַחֹג אֶת חַג הַסֻּכּוֹת. וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא יַעֲלֶה מֵאֵת מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ אֶל יְרוּשָׁלַם לְהִשְׁתַּחֲוֹת לַמֶּלֶךְ ה' צִבְיָאוֹת, וְלֹא עֲלִיהֶם יְהִי הַגִּשְׁמִים. וְאִם מִשְׁפַּחַת מִצְרַיִם לֹא תַעֲלֶה וְלֹא בָאָה וְלֹא עֲלִיהֶם, תִּהְיֶה הַמִּגְפָּה אֲשֶׁר יִגַּף ה' אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ לַחֹג אֶת חַג הַסֻּכּוֹת". וכן ההפטרה של חול המועד סוכות היא מלחמת גוג ומגוג (ש"ע, א"ח תרסג, ג), שתתקיים לעתיד דווקא בחודש זה (משנ"ב, ס"ק י).

אז, מתוך הדאגה לגויים מחד, והמשפט על מעשיהם מאידך, יבוא החיבור האמיתי והצודק לגויים. ודבר זה רמזו בדברי יעקב לעשו בהיפרדו ממנו: "עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנָי שְׁעֵירָה" (בראשית לג, יד). ורש"י פירש: "הרחיב לו הדרך, שלא היה דעתו ללכת אלא עד סכות... והוא לא הלך. ואימתי ילך? – בימי המשיח, שנאמר (עובדיה א, כא): 'וְעָלוּ מוֹשְׁעִים בָּהָר צִיּוֹן לְשֹׁפֵט אֶת הָרָה עֶשָׂו'".



דרוש ו אחדות ישראל בסוכה



א. סוכת שלום

הסוכה נקראת: "סוכת שלום", וכפי שאנו אומרים בתפילה: "ופרוס עלינו סוכת שלומך", וחלק עיקרי ממהות הסוכה הוא להביא את האחדות והשלום בכל ישראל. כך אמרו חז"ל (סוכה כז, ב), שראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת, היינו, שכולם שייכים ומחוברים לסוכה וזה לזה, ולכן להלכה, אדם יוצא גם בסוכתו של חברו.

בדרוש ב ("חג האסיף") התבאר שאחדות ישראל בחג הסוכות נעשית על ידי היציאה מדירת הקבע. בדרך הטבע, כל אחד בונה ומפאר את דירתו כמה שיותר כפי עושרו, דבר המביא לפירוד בין הבריות וליצירת קנאה ותחרות. בסוכות אנו יוצאים לדירת העראי, שבה כל ישראל שווים, ואין הפרש מהותי בין סוכה אחת לחברתה, ואז מתגלה אצלם האהבה והאחדות.

עניין מרכזי נוסף בחג הסוכות המביא לאחדות בין הבריות הוא הכנסת האורחים המיוחדת לחג זה – הן אורחים נעלים, "אושפיזין קדישין", הן אורחים בשר ודם. ואומנם בכל חג צריך להכניס אורחים ולשמח עניים ומסכנים (רמב"ם, הלכות יו"ט ו, יח)¹, אך בחג הסוכות יש בזה עניין מיוחד, וכדברי הזוהר הקדוש (ח"ג קג, ב), שהזכות להיפגש עם האושפיזין הקדישין היא רק דרך הכנסת האורחים, מפני שחלקם של האושפיזין הוא בנתינה לעניים².

נמצא שבחג הסוכות הנתינה לעניים אינה מצד החסד בלבד, אלא מצד מידת הדין, ורק היא מזכה את האדם להתרומם ולהיפגש עם האושפיזין הקדישין.

יש להוסיף שעצם מצוות הסוכה שייכת לבחינת השלום והאחדות בישראל.

הסוכות הן כנגד ענני הכבוד (טור או"ח, תרכה), ועננים אלו באו בזכותו של אהרן הכהן (תענית ט, א). על אהרן נאמר במסכת אבות (א, יב), שהיה אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את

1. כך אנו עושים גם בתחילת ליל הסדר, כשאנו מזמינים את הנצרכים לאכול עימנו: "כל דכפין ייתי וייכול, כל דצריך ייתי ויפסח". ועיין במה שכתבנו בעניין זה בדרוש ז לפסח – "יצאו ברכוש גדול" (ס"ח).

2. דברי הזוהר הקדוש וביאורם הובאו בדרוש ח – "אושפיזין קדישין".

הבריות ומקרבן לתורה. משמעות הדברים היא שאצל אהרן הכהן השלום לא היה רק דבר נחמד ונעים שיש לרצותו, אלא חובה מוסרית שיש לרדוף אחריה.

כך מתארים חז"ל (אבות דרבי נתן, יב) את מעשיו של אהרן: "כשהיה אהרן מהלך בדרך, פגע לו באדם רע ונתן לו שלום. למחר בקש אותו האיש לעבור עבירה, אמר: אוי לי, איך אשא עיני אחר כך ואראה את אהרן? בושתי הימנו, שנתן לי שלום! ונמצא אותו האיש מונע עצמו מן העבירה".

וכשם שקירב אהרן הכהן בדרך זו את ישראל לאביהם שבשמיים, כך היה מקרבם האחד לשני (שם): "וכן שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה. הלך אהרן וישב לו אצל אחד מהם ואמר לו: בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו, אומר: אוי לי, היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והולך אהרן ויושב לו אצל האחר ואומר לו: בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר: אוי לי, היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה, גפפו ונשקו זה לזה".

פעולותיו הגדולות של אהרן נבעו מאהבתו את הבריות ומהכרתו את גודל ערך השלום, שעל ידו כל ישראל מתאחדים ונשמת האומה מתגלה.

דרך זו הנחיל אהרן לכל תלמידי החכמים, המרבים שלום בעולם: "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר (ישעיהו נד, יג): 'וְכָל בְּנֵיךָ לְמוֹדֵי ה', וְרַב שְׁלוֹם בְּנֵיךָ', אל תקרי: בניך, אלא: בוניך. 'שְׁלוֹם רַב לְאַהֲבֵי תוֹרָתְךָ, וְאִין לְמוֹ מְכָשׁוֹל' (תהלים קיט, קסה), 'יְהִי שְׁלוֹם בְּחֵילְךָ, שְׁלוֹם בְּאַרְמְנוֹתֶיךָ. לְמַעַן אֲחִי וְרַעֲי אֲדַבְּרָה נָא שְׁלוֹם בְּךָ. לְמַעַן בֵּית ה' אֱלֹהֵינוּ אֲבַקֶּשֶׁה טוֹב לְךָ' (שם קכב, ז-ט). 'ה' עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן, ה' יְבָרֶךְ אֶת עַמּוֹ בְּשְׁלוֹם' (שם כט, יא)" (ברכות סד, א).

גם ענני הכבוד, שבאו בזכותו של אהרן, גרמו לאחדות של כל ישראל, שהרי העם כולו הסתופף בצילים. ובניגוד למן ולבאר, שגם הערב רב זכו ליהנות מהם, הזכות להסתופף תחת ענני הכבוד הייתה שמורה לישראל בלבד³.

ב. ארבעת המינים ואחדות ישראל

היסוד הגדול של אחדות ישראל מתבטא גם במצוות ארבעת המינים של חג הסוכות: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר, פֶּתַת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעָרְבִי נֶחֱל, וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מ). חז"ל (ויקרא רבה ל, יב) דרשו שכל אחד מהמינים מסמל חלק אחר בעם ישראל:

3. "בני יששכר" (תשרי, יד) בשם החיד"א.

האתרוג מסמל את הצדיקים שיש בהם גם טעם וגם ריח – גם תורה וגם מעשים טובים. הלולב מסמל את אלו שיש בהם טעם אך לא ריח – תורה ולא מעשים טובים. ההדס מבטא את אלו שיש להם ריח ולא טעם – מעשים טובים ולא תורה. והערבה מבטאת את אלו שאין להם לא טעם ולא ריח – לא תורה ולא מעשים טובים.

התורה מצווה אותנו ליטול את כל המינים האלה יחדיו: "ומה הקדוש ברוך הוא עושה להם? לאבדן אי אפשר, אלא אמר הקדוש ברוך הוא: יוקשרו כולם אגודה אחת, והן מכפרין אלו על אלו". על ידי קישור כל המינים לאגודה אחת – זוכים כל ישראל לכפרה.

יש לעיין בכך. נחא במה שהאתרוג, המסמל את הצדיקים, מכפר על הערבה, המסמלת את מי שאין בידם תורה ומעשים טובים – אך כיצד הערבה מוסיפה משהו בכפרתם של ישראל, ומדוע יש לקחתה? ומלשון המדרש "יכפרו אלו על אלו" נראה שכולם שותפים לכפרה האחת!

נראה שלקחת הערבה בסוכות מקבילה להיתר להתפלל עם העבריינים ביום הכיפורים, שם הסבירו הפוסקים (משנ"ב תריט, ס"ק א) את הטעם משום שכל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית.

דין זה נלמד מדברי הגמרא בכריתות (ו, ב): "שהרי חלבנה, ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטרת". כדי שתתקבל התענית, ויזכו ישראל לכפרה, לא די שרק הצדיקים יתענו, אלא יש חובה להוסיף לה גם את פושעי ישראל, וכפי שצירפו לסממני הקטורת גם את החלבנה, על אף ריחה הרע. כשגם פושעי ישראל מתענים ושבים בתשובה, מגיעים ישראל למעלה גבוהה ביותר, ואז תעניתם שלמה.

עוד יש לומר, שתענית של צדיקים בלבד היא בבחינת יחידים הבוחרים בדרך החיים ושבים בתשובה, אך כאשר גם הפושעים מצטרפים לתענית, היא מתעלה להיות תענית של כלל האומה, שהשפעותיה גבוהות הרבה יותר, ומתוך מדרגה זו זוכים כל ישראל לכפרה.

יסוד זה שכתבו הפוסקים על ההיתר להתפלל עם העבריינים ביום הכיפורים⁴ דומה ללקיחת הערבה בארבעת המינים. אולם נראה שיש הבדל מסוים ביניהם: ביום הכיפורים אנו מתירים להתפלל עם העבריינים ומתאחדים יחד כל ישראל, אך החילוק בין הצדיקים לעבריינים, הזוכים להיתר מיוחד להתפלל איתנו, ניכר ומודגש. אך בסוכות, הבא על גבי טהרת יום הכיפורים, אנו מתעלים למדרגה שכל ישראל מאוגדים יחדיו בגילוי קדושת כלל ישראל, בלי שום הבדל בין האתרוג ובין הערבה, ורק בחיבור מוחלט זה מקיימים את מצוות ארבעת המינים.

4. להרחבה בעניין זה – ראה דרוש ז ליום הכיפורים.

מובא בשם האר"י (עיין משנ"ב תרנא, ס"ק לד), שיש ליטול את ארבעת המינים בסוכה. נוכל להסביר, ששתי המצוות האלה, עניינן שווה: מטרת הסוכה להביא לאחדות כל ישראל – וזה גם עניינה הפנימי של מצוות ארבעת המינים.

ג. ארבעת המינים כאיברי האדם

"ספר החינוך" (מצווה שכד) ביאר עניין נוסף הרמוז במצוות ארבעת המינים. מינים אלו רומזים לחלקים החשובים בגוף האדם: האתרוג דומה ללב, הלולב לעמוד השדרה, ההדס לעיניים, והערבה לשפתיים⁵.

הוא ביאר שעניין זה בא ללמד שהאדם צריך לעבוד את ה' בכל איבריו: "האתרוג דומה ללב, שהוא משכן השכל – לרמוז שיעבוד בוראו בשכלו. והלולב דומה לשדרה, שהיא העיקר שבאדם – לרמוז שישיר כל גופו לעבודתו ברוך הוא. וההדס דומה לעינים – לרמוז שלא יתור אחר עיניו ביום שמחת לבו. והערבה דומה לשפתיים, שבהן יגמור האדם כל מעשהו בדבור – לרמוז שישים רסן בפיו ויכוון דבריו, ויירא מה' אף בעת השמחה".

שמא נוכל להוסיף, שמטרת חג הסוכות, להביא לאחדות־אמת בתוך ישראל, יכולה להיעשות מתוך התבוננות האדם על איברי גופו: אף שהם חלוקים, ולכל אחד מהם תפקיד ייחודי, עם כל זה, כולם שייכים לנפש האדם האחת. מתוך התבוננות זו נוכל לראות גם את כלל ישראל: אומנם ישראל מחולקים ליחידים, ולכל אחד מהם ישנו עניינו הפרטי הייחודי – אך כולם חלקים ואיברים של נשמה אחת, נשמת כלל ישראל. וכשם שפשוט וברור שתכלית כל איבר ואיבר איננה לטובת עצמו, אלא לטובת הגוף כולו – כך מטרתו של היחיד באומה אינה צריכה להיות בעבור עצמו, אלא בעבור טובת כלל האומה.

מהתבוננות זו נוכל להבין דבר נוסף. אף שיש חילוק בין האיברים, ויש איברים שהנשמה תלויה בהם, כשכל והלב, ויש איברים שאין הנשמה תלויה בהם, וישנם החשובים יותר, וישנם החשובים פחות – אף על פי כן, מציאות זו אינה מביאה למחלוקת או קנאה בין האיברים, מכיוון שמטרת כל איבר לתת את חלקו לטובת האורגניזם החי, הכולל את כולם.

וכך הדבר בכלל ישראל: אומנם ישנם אנשים מישראל שהנשמה תלויה בהם, ותפקידם חשוב מאוד, כגון תלמידי החכמים, וישנם כאלה שתפקידם שונה, ואין הנשמה תלויה בהם – אך כולם יחדיו נועדו לטובת כלל האומה, הזקוקה לכל אחד ואחד מהם, בלי מאבק ותחרות ביניהם.

אלו הם דברי רבנן דיבנה (ברכות יז, א): "אני בריה, וחברי בריה; אני מלאכתי בעיר, והוא מלאכתי בשדה; אני משכים למלאכתי, והוא משכים למלאכתי; כשם שהוא אינו מתגדר

5. מקור הדברים, במדרש תנחומא אמור, יט, יובא לקמן.

במלאכתי – כך אני איני מתגדר במלאכתי. ושמא תאמר: אני מרבה, והוא ממעיט? שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט – ובלבד שיכוין לבו לשמים⁶.

כמו כן, אחדות אמיטית בכלל האומה אינה יכולה להיעשות לפני שהאדם מאוחד בעצמו ושלם בכוחותיו. כאשר כוחות האדם עצמו מפורדים, ורצונותיו שונים – כל שכן שאין ביכולתו להתאחד עם אנשים אחרים. לכן ארבעת המינים מבטאים בראש ובראשונה את איחוד כל איברי האדם בקרבו פנימה, ואחדות זו באה מתוך כך שיש לאדם מגמה ודרך המובילות אותו, וכל כוחות הגוף והנפש מתבטלים אליה.

זו היא מטרת נענועי הלולב, כמבואר במדרש (תנחומא אמור, יט): "וְלִקְחָתֶם לָכֶם", זה שאמר הכתוב (תהלים לה, י): "כָּל עֲצָמוֹתַי תִּאֲמַרְנָה ה' מִי כְמוֹךָ". יפה אמר דוד שאמר הפסוק הזה, תדע לך, שהלולב הזה דומה לשדרה של אדם, וההדס הזה דומה לעינים, והערבה דומה לשפתים, והאתרוג דומה ללב, אמר דוד... שקולין הן כנגד הגוף, הוי': "כָּל עֲצָמוֹתַי". האדם לוקח את ארבעת המינים, הבאים כנגד איברי גופו, ומשייך את כולם למטרה העליונה של עבודת ה'.

עבודת ה' אינה רק המטרה של ההתאחדות, אלא גם הדרך להגיע לאחדות זו. רק מטרה עליונה, המקיפה את כלל כוחות הנפש והגוף של האדם, ואת כלל האומה, היא היכולה להביא להתאחדות אמיטית. ואחדות זו, המקיפה את האדם ואת האומה, סופה גם להביא לאחדות עם אומות העולם, שיכירו את מדרגתם הייחודית של ישראל וירצו להתחבר אליה. ומתוך כך גם אנו מגלים את האהבה והאכפתיות שיש לנו לכל בני האדם⁷, ודווקא בסוכות אנו מקריבים שבעים פרים – כנגד טובתם של שבעים אומות העולם.

אולם, מכיוון שבאחדות עם אומות העולם ישנה סכנה שתטושטש מדרגתנו הנבדלת והייחודית, לכן לאחר חג הסוכות אנו חוזרים ומקריבים את הפר האחד, כנגד האומה האחת – לחזור שוב ליסוד האחדות האמיטית שבתוכנו, שהוא אחדותם של ישראל.

ד. חשיבות אחדותם של ישראל

יש להרחיב בעניינה המהותי של אחדות ישראל, שאינה דומה לאחדות שיש אצל אומות העולם. האחדות אצל אומות העולם אינה עניין עמוק ופנימי, אלא מטרתה להיות בסיס לעניינים החיצוניים של החיים, שעל ידי התאחדות האומה כולה, חיי היחיד והפרט

6. עוד ביחס שבין תלמידי החכמים ושאר הציבור עיין בדרוש ו לשבועות – "מעלת אנשי הקודש".
7. "האהבה צריכה להיות מלאה בלב לכל... אי אפשר שלא לאהוב את ד'... ואי אפשר שלא להתמלא אהבה לכל בריה, שהרי שפע אור ד', בכל הוא מאיר, והכל הוא התגלות חמדת נועם ד', חסד ד' מלאה הארץ... אהבת הבריות צריכה להיות חיה בלב ובנשמה, אהבת כל האדם ביחוד, ואהבת כל העמים כולם, חפץ עילויים ותקומתם הרוחנית והחמרית, והשנאה צריכה להיות רק על הרשעה והזוהמא שבעולם" (מידות הרא"ה, אהבה, א-ה).

מוגנים וטובים יותר. איחוד זה, אין בו מעלה עצמית, אלא הוא רק אמצעי לתועלת החיים הפרטיים⁸.

אך אחדותם של ישראל היא פנימית ועצמית – "וּמִי כְעֶמְךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ" (דה"א יז, כא). אחדות זו מורה שכל ישראל שייכם בפנימיותם לכוח חיים אורגני אחד, המתחלק לאיברים שונים, שהם פרטי האומה. וכשם שהגוף החי, יש בו נשמה אחת המתחלקת לאיברים רבים – כך כל ישראל הם נשמה כללית אחת המתחלקת לפרטים רבים, שהם איבריה של האומה.

כן כתב מרן הרא"ה קוק זצ"ל (עולת ראיה ב, קנז): "כל ישראל, כל האומה כולה, בחטיבה אחת, נשמה אחת היא, מראשית ועד אחרית, מרום הגובה של הנשמה היותר עליונה שבדור ראשון – עד עמק התחתית של הנשמה היותר נמוכה שבדור אחרון, כולם באחדות אחת הם קשורים".

כיון שאחדותם של ישראל נובעת מנשמתם האחת, גם מטרת התאחדותם אינה בעבור חיי היחיד ונעימותם, אלא לשם חשיפת מדרגת נשמת ישראל הכוללת והאחדותית. כאשר יש ח"ו פירוד בישראל, כל איבר עומד לעצמו, ונשמת האומה אינה מתגלה. אולם, על ידי התאחדות פרטי האומה, הולכת ומתגלה נשמתה האחת החיה של כלל האומה, המחיה את כל הפרטים כולם, ושומנה יונקים כל הפרטים את כוחותיהם.

מרן הרב זצ"ל (אורות ישראל ב, ג) ביאר את ההבדל ביחס של היחידים לכלל האומה בין ישראל לאומות העולם: "כל הקיבוצים הלאומיים נותנים הם ליחידיהם רק את הצד החיצוני של המהות, אבל עצם המהות, זה שואב כל אדם מנשמת הכל, מנשמת אֱלֹהִים, שלא באמצעות הקיבוץ". אצל אומות העולם, הפרטים אינם מקבלים התעלות והתרוממות מחיבורם אל הכלל, חיבור זה פונה רק לרבים היותר חיצוניים של האדם.

אולם, בישראל ההתעלות לנשמת האומה מרוממת את היחידים – "הנשמה של היחידים נשאבת ממקור חי העולמים באוצר הכלל, והכלל נותן נשמה ליחידים". לכן מסקנת הרב היא שניתוק ופירוד מהאומה הוא בעצם פירוד וניתוק מנשמתו שלו: "אם יעלה על הדעת להנתק מהאומה – צריך הוא לנתק את נשמתו".

מטעם זה, בבואנו לקיים את המצווה הגדולה של "קבלת עול מלכות שמים", ראשית אנו מקשרים את עצמנו בכלל ישראל – "שמע ישראל", ומתוך הקישור לכל ישראל, וההתעלות למדרגת נשמת ישראל, אנו מסוגלים לקבל על עצמנו עול מלכות שמיים באמת – "ה' אֱלֹהֵינו, ה' אחד".

8. "בכל עם ולשון, הנקודה הפנימית של חפץ החיים הקבוציים, מיוסדת היא על התוכן הכלכלי לכל צורותיו, ביסוד הדאגה הפנימית השרויה בקרב האדם לבצר את מעמד חייו הגשמיים... אמנם בישראל מונחת התכונה האילית במעמקי טבע נשמת האומה" (מרן הרא"ה קוק זצ"ל, אורות התחיה, י).

וכך ביאר המהר"ל (נצח ישראל, מד): "אנו מקבלים מלכותו על ידי כלל ישראל... אשר אֱלֹהֵינוּ יתברך הוא על הכלל, שהוא אחד. ועל ידי זה מקבל אחדותו האדם הפרטי, לפי שהפרטי הוא תוך הכלל, ולכך אומרים: 'שמע ישראל'".

לעיל נתבאר שתלמידי החכמים מרבים שלום בעולם, ונראה שגם זה קשור להבנת השלום בתוך ישראל. אילו היה מדובר בשלום חיצוני, לא הייתה סיבה שדווקא תלמידי החכמים ירבו אותו, אך השלום בישראל נובע מההכרה שכל ישראל בפנימיותם הם אחד, ורק הגוף החיצוני הוא שמפריד בין פרטי ישראל. והכרה זו שייכת לעולמם הפנימי של תלמידי החכמים, המסוגלים להתבונן בפנימיות המציאות ולחשוף אותה. ככל שמתרבה הפנימיות, והעולם הפנימי גדל בישראל על ידי תלמידי החכמים – כך מתרבה השלום האמיתי.

לדרך זו מבואר, שעבודתו של אהרן (וכל תלמידי החכמים ההולכים בדרכו), המרבה שלום בעולם, אינו רק עניין חברתי – אלא עבודת קודש עליונה של גילוי נשמת ישראל. נראה שבמעשים אלו אהרן היה משלים את עבודת הקודש של משה רבנו. משה היה מלמד את התורה לעם ישראל ומודיע להם את רצון ה', בבחינת "אתעורא דלעילא", הבאה מלמעלה למטה, ואילו אהרן היה משלים עבודה זו על ידי גילוי אחדותם של ישראל ומדרגת נשמתם, בבחינת "אתעורא דלתא".

רמז לכך מצאנו בדברי הגמרא בסנהדרין (ו, ב): "משה היה אומר: יקוב הדין את ההר, אבל אהרן – אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר (מלאכי ב, ו): 'תִּוְרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ, וְעֹלָה לֹא נִמְצָא בִשְׁפָתָיו, בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אֹתִי, וְרַבִּים הָשִׁיב מִצֵּוֹן'". הגמרא מלמדת שמשה רבנו היה במידת הדין, שהיא המורה את האמת האלוקית באופן מוחלט מלמעלה למטה, ואילו אהרן היה בבחינת הפשרה, שבה האמת מתגלה בדרך שונה, על ידי הסכמת שני הצדדים ללכת בדרך של פשרה וקרבה אחד לשני.

ייתכן לומר, שלאחר ימי הדין, ראש השנה ויום הכיפורים, שבהם אנו משתייכים ומתעלים למידתו של משה רבנו, איש האמת והדין, בא חג הסוכות, שבו אנו משתייכים למידתו של אהרן, אוהב השלום ורודף השלום. ובחג זה אנו יושבים בסוכת השלום ומתאחדים זה עם זה.

נראה, שלכן חג הסוכות הוא זמן השמחה, שכן, רק כאשר עבודת ה' באה מתוכנו ומפנימיות לבבנו בדרך של אהבה ואחוה בכל ישראל, רק אז מתגלה בנו השמחה. וישנה עוד מעלה בשמחה – יכולתה להפיל מחיצות שבין אדם לחברו, והיא בעצמה מסייעת לגילוי האחדות בתוך ישראל.



דרוש ז ארבעת המינים



א. בביאור הלכות האתרוג ועניינו

התורה מצווה עלינו ליטול ארבעה מינים בחג הסוכות (ויקרא כג, מ): "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן: פְּרִי עֵץ הָדָר, כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עָבֹת וְעֵרְבֵי נָחַל, וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים".

חז"ל (ויקרא רבה ל, יב) דרשו שכל אחד מהמינים מסמל חלק אחר בעם ישראל:

"פְּרִי עֵץ הָדָר" – אלו ישראל, מה אתרוג זה, יש בו טעם ויש בו ריח – כך ישראל, יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים.

"כַּפֹּת תְּמָרִים" – אלו ישראל, מה התמרה הזו, יש בו טעם ואין בו ריח – כך הם ישראל, יש בהם שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים.

"וְעֵנָף עֵץ עָבֹת" – אלו ישראל, מה הדס, יש בו ריח ואין בו טעם – כך ישראל, יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה.

"וְעֵרְבֵי נָחַל" – אלו ישראל, מה ערבה זו, אין בה טעם ואין בה ריח – כך הם ישראל, יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים".

האתרוג מסמל את הצדיקים שיש בהם גם טעם וגם ריח – גם תורה וגם מעשים טובים¹. הלולב מסמל את אלו שיש בהם טעם אך לא ריח – תורה ולא מעשים טובים. ההדס מסמל את אלו שיש להם ריח ולא טעם – מעשים טובים ולא תורה. והערבה מסמלת את אלו שאין להם לא טעם ולא ריח – לא תורה ולא מעשים טובים.

מכיוון שהאתרוג מסמל את הצדיקים, שיש בהם גם תורה וגם מעשים טובים, לכן הוא נפסל בקלות. על כן, בשליש העליון של האתרוג, המבטא את דעתו ומוחו של האדם, די בנקודה אחת שחורה לפסול את האתרוג. ואם מדובר במקום אחר באתרוג, אז שתיים או שלוש נקודות שחורות פוסלות בו, מכיוון שנמצא שהוא כבר איננו שלם, ואינו בבחינה של הצדיק.

דקדוק זה מיוחד לאתרוג ואינו נמצא בשאר המינים. ייתכן שיש בכך גם רמז שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה (ב"ק נ, א), ולכן די בנקודה אחת כדי שיפסלו².

עוד מצאנו עניין מיוחד באתרוג, שאתרוגים הנוגעים זה בזה יוצרים כתמים אחד על השני, דבר שלא נמצא במין אחר מארבעת המינים. וייתכן לומר, שאצל הצדיקים, מכיוון שכל אחד מהם הוא בבחינת: "וכל דבריהם כגחלי אש" (אבות ב, י), לכן איחודם אינו קל ופשוט, אלא מצריך עומק ומחשבה.

מצד אחד יש ערך עצמי, כמובן, בהתאחדותם של תלמידי חכמים, ובכך שכל אחד שומע את חברו ומנסה לרדת לסוף דעתו³. אך מאידך, אסור שקרבה וחיבור זה יביא לטשטוש הכרת האמת אצל כל אחד מהם. טשטוש זה יכול להזיק, והוא בבחינת כתמים הנוצרים על האתרוג מקרבה שאינה ראויה.

1. רמז לעניינו של האתרוג יש בדברי דוד המלך ע"ה במזמור הראשון בתהלים: "אֲשֶׁרִי הָאֵשׁ אֲשֶׁר לֹא הִלָּךְ בְּעֶצֶת רִשְׁעִים, וּבְדֶרֶךְ חָטָאִים לֹא עָמַד, וּבְמוֹשֵׁב לָצִים לֹא יָשָׁב". "אֲשֶׁרִי הָאֵשׁ" – הוא הצדיק המרומז באתרוג, שיש בו גם תורה וגם מצוות ומעשים טובים. הצדיק "לֹא הִלָּךְ בְּעֶצֶת רִשְׁעִים" – אלו שאין בהם תורה, ועצתם עצת רשעים. "וּבְדֶרֶךְ חָטָאִים לֹא עָמַד" – אלו שאין בהם מעשים טובים, אלא דרכם דרך החטאים. "וּבְמוֹשֵׁב לָצִים לֹא יָשָׁב" – אלו שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים, וישיבתם היא בבחינת ליצנות.

ובהמשך: "כִּי אִם כְּתוּרַת ה' חֲפָצוֹ, וּכְתוּרָתוֹ יוֹמֵם וָלַיְלָה" – ביאר הרד"ק, שבכלל ה'חפץ' – הלימוד והמעשה. וזו היא בחינת האתרוג.

"וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע עַל פְּלִי מֵים, אֲשֶׁר פְּרִיֹו יִתֵּן בְּעֵתוֹ, וְעֵלָהּ לֹא יִבּוֹל, וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ" – העץ השתול הוא עץ החיים, הנשתל במימיה של התורה, בבחינת (תהלים צב, יד): "שְׁתוּלִים בְּבֵית ה', בְּחִצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ יִפְרִיחוּ".

בניגוד לצדיק, על הרשע נאמר בהמשך מזמור א: "לֹא כֵן הָרִשְׁעִים, כִּי אִם כִּמֹּץ אֲשֶׁר תִּדְפְּנוּ רוּחַ". ועיין בספר "זרע שמשון" לסוכות בעניין זה.

2. "מאי דכתיב (משלי כו, יז): 'פְּרֹזֶל בְּפֹרֶזֶל יִתֵּד'? לומר לך, מה ברזל זה, אחד מחדד את חברו – אף שני תלמידי חכמים מחודדין זה את זה בהלכה... נמשלו דברי תורה כאש... מה אש אינו דולק יחיד – אף דברי תורה אין מתקיימין ביחיד... מאי דכתיב (ירמיהו ג, לו): 'חָרֵב אֶל הַבָּדִים וְנֹאֲלוּ?' – חרב על 'שונאיהן' של תלמידי חכמים, שעוסקין בד בבד בתורה; ולא עוד, אלא שמתפשטין... ולא עוד, אלא שחוטאין" (תענית ז, א).

יש הכרח שכל תלמיד חכם יתפתח בדרכו שלו ובמילוי כוחותיו, ומתוך הגדולה של כל אחד, תבוא התאחדות עליונה, הנובעת מההכרה בכוח האלוקי השורה באומה, ושמן יונקים כל אחד את דרכו וכוחותיו.

כך ביאר מרן הראי"ה קוק זצ"ל (עולת ראייה ח"א, עמ' של) את דברי חז"ל, שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם:

כוחם של תלמידי החכמים הוא דווקא "במה שהם מרחיבים ומבארים ומילדים דברי חכמה חדשים, בפנים מפנים שונים, שיש בהם רבוי וחילוק ענינים", וכאשר תלמיד חכם עומד על אמיתת דבריו וכוחו הרוחני, באים מחלוקות לעולם – ולכאורה זהו היפך השלום, ומדוע אמרו חז"ל שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם!

אך באמת, אין זה כך, אלא זו הדרך להגיע לשלום האמיתי: "בזה הם מרבים שלום... כי כולם יכירו, שכולם, גם ההפכים בדרכיהם ושיטותיהם כפי הנראה, המה כולם למודי ד', ובכל אחת מהנה יש צד שתתגלה על ידו ידיעת ד' ואור אמתו".

בכך נבנה הבניין של הדעת בדרך אמיתית – לא מתוך טשטוש אמיתות ומחלוקות – אלא דווקא מתוך העמידה על האמת, המכירה בכך שכל הדעות המתגלות בקרב תלמידי החכמים הם גילויים שלה: "כי הבנין יבנה מחלקים שונים, והאמת של אור העולם תבנה מצדדים שונים ומשיטות שונות, שאלו ואלו דברי אלהים חיים, מדרכי עבודה והדרכה וחנוך שונים, שכל אחד תופס מקומו וערכו... וצריך לעיין בדברים איך למצוא את החוק הפנימי שבמושגים, שבזה יתשרו הדברים ולא יהיו סותרים זה את זה".

כך מתברר, שלא רק שאין לטשטש את דרכם של תלמידי חכמים על ידי ניסיון להגיע לחיבור ופשרה ביניהם, אלא שדווקא העמידה של כל כוח ודרך לעצמו, מתוך ענווה ורצון אמיתיים להבין את הדעה שכנגדה – היא המרבה את אור האמת והשלום בעולם: "שלסוף יובנו כל הדברים כראוי, ויוכר שאי אפשר היה לבנין השלום שיבנה כי אם על ידי כל אותן ההשפעות הנראות כמנצחות זה את זה... ועל כן שלום הוא שמו של הקדוש ברוך הוא, שהוא בעל הכחות כולם, הכל יוכל וכוללם יחד, יהי שמו הגדול מבורך מן העולם עד העולם"⁴.

ב. איגוד שלושת המינים לחוד ואתרוג לחוד

מדוע אנו אוגדים את שלושת המינים יחדיו, ואילו האתרוג אינו אגוד עימם, אלא עומד לעצמו?

ויש לומר, שכל אחד משלושת המינים אינו שלם, ויש בו חיסרון. בלולב יש טעם, הרומז לתורה, אך אין בו ריח, הרומז למעשים טובים; בהדס יש ריח, אך אין בו טעם; ובערבה

4. וכן כתב הרב יסוד דומה ב"עין איה" (שבת ב, כד) בביאור ברכת "להדליק נר של חנוכה".

אין טעם ואין ריח. כל אלו אינם שלמים, ולכן זקוקים לאיגודם אחד עם השני, כדי שיוכלו לקבל כל אחד מהשלמות שחסרה בו וקיימת בזולתו.

אך באתרוג יש גם טעם וגם ריח, גם תורה וגם מעשים טובים, ולכן הוא שלם מצד עצמו. כדי להדגיש את שלמותו של האתרוג, איננו אוגדים אותו עם המינים האחרים, אלא אווזים אותו ביד נפרדת, באופן שהוא מיוחד לעצמו. הדגשת מעלתו הייחודית של האתרוג מביאה לכך שגם שאר חלקי האומה, שעדיין אינם במדרגה זו, שואפים ורוצים להתעלות להגיע למדרגתו⁵.

אחיזת האתרוג ביד נפרדת אינה מלמדת רק על מעלתו של האתרוג, שהיא מעלת תלמידי החכמים, אלא גם על דרך עבודת ה' שלהם. מדרגתם הרוחנית של תלמידי החכמים והצדיקים זקוקה להתייחדות והתרחקות מסוימת מצורת חייו ומחשבותיו של ההמון. רק על ידי התבודדות הצדיק במדרגתו העצמית המיוחדת, הוא יכול להוציא לפועל את כישורונותיו השכליים והרוחניים, ואילו חיבור גדול מדי להמון עלול להורידו ממדרגתו ומשאיפותיו הרוחניות.

כך כתב הרמב"ם (הלכות דעות ה, א-ב) להלכה: "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו, והוא מובדל בהם משאר העם – כך צריך שיהיה ניכר במעשיו, במאכלו ובמשקו... בדבורו ובהילוכו ובמלבושו ובכלכלו דבריו ובמשאו ובמתנו, ויהיו כל המעשים האלו נאים ומתוקנים ביותר".

ולא די שהחכם נבדל בהנהגותיו מההמון, אלא עליו גם להתרחק מהשפעתם: "כשהחכם אוכל מעט, זה הראוי לו, לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו... ולא יאכל אצל עמי הארץ, ולא על אותן השלחנות המלאים קיא צואה... ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה, ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד".

יסוד הלכתי זה מתבאר בפנימיותו בדברי הרב זצ"ל (אורות הקודש ג, עמ' רעא): "האדם, שנשמתו מאירה בקרבו, מוכרח הוא להתבודד הרבה". התבודדות זו נצרכת בעבור היחיד עצמו, כדי שיוכל להוציא אל הפועל את כישורונותיו הרוחניים המיוחדים.

אולם, ההתבודדות הזאת נדרשת גם בעבור ההמון, כדי שיוכל הצדיק להשפיע עליהם באמת: "החברה התדירית של אנשים אחרים, המגושמים על פי רוב נגדו גם ברוחניותם, מעממת את אורה הבהיר של נשמתו העליונה, ומתוך כך פעולתו החשובה מתמעטת, ובמקום ההטבה שהיה יכול להיטיב להחברה על ידי התבודדותו והרחקתו ממנה ברוב הזמנים... יגרום לה נפילה על ידי נפילתו, מפני ההאפלה שהיא מאפילה את רוחניותו בקרבתם המטרדת".

חשוב להדגיש כי התבודדות זו אינה ניכור מיתר חלקי העם, ואינה צריכה להביא ח"ו להתעלמות מהם! להפך, הצדיק צריך להרגיש את כל חלקי העם, לראות את טובתם, לחשוב עליהם ולהתפלל למענם: "שגם אז יש שהיחש הרוחני לא יפסק, ונגד פניו יהיה כל הדור כולו, להתפלל בעדם ולצייר את עילוים, את אוצר הטוב שבהם".

5. ובדומה למצוות כבוד תלמיד חכם, שמטרתה לעורר שאיפה באומה להידמות לו ולהיות כולם תלמידי חכמים (ספר החינוך, רנז).

תביעה זו אינה פשוטה, וירידת הצדיק מעולמותיו הרוחניים לחיי ההמון היא דבר שיש בו סבל רוחני בעבורו, אך בסופו של דבר, גם הוא בעצמו מתעלה מכך: "קשה מאוד לסבול את החברה, את הפגישה של אנשים שרויים בכל מהותם בעולם אחר לגמרי, שהאישיות השקועה במהלכים רוחניים אציליים, בשאיפות מוסריות גבוהות, אין לה מגע שמה. ומכל מקום, סבל זה, דוקא הוא מצחצח את האדם ומעלהו. השפעתו הרוחנית של האדם הנעלה על הסביבה, שבאה דוקא עם הפגישה התדירית, מטהרת את הסביבה, מעלה חן של קודש וחופש על כל מי שבא במגעו. והאצילות הזאת של חן קודש זה חוזרת אחרי כן בצורה יותר איתנה ופועלת על המשפיע עצמו, והרי הוא נעשה חברותי, מלא אצילות וקדושה, שהיא מדה יותר רוממה מהתוכן המקודש העומד בבדידותו, שהיא גורלו הטבעי של האדם, שעסקי הרוח העליונים הם יסוד חייו".

נמצא שרק בחיבור שבין שתי ההנהגות האלה יחדיו – ההיבדלות מחד, והחיבור מאידך – יוכל הצדיק למלא את ייעודו: "ומתוך אלה שני המשפטים, המתנגדים זה לזה, צריך החושב האציל להיות עומד באמצעיתן של שתי הנטיות – ההתבדלות וההתקרבות"⁶.

נראה שמטעם זה אנו לוקחים את האתרוג ביד נפרדת – ללמד על עמידתו לעצמו ועל ייחודו. ועם זאת, אנו גם מחברים אותו בזמן קיום מצוות הנענועים לכל שלושת המינים⁷ – להדגיש את החיבור הנפשי הפנימי שצריך להיות לצדיק עם שאר חלקי האומה⁸.

ג. אתרוג נלקח בשמאל – חשש גאוה

ביארנו שלקחת אתרוג ביד נפרדת מבטאת את המעלה המייחדת את תלמידי החכמים והצדיקים משאר האומה. לפי זה, היה מן הראוי לכאורה לקחת את אתרוג ביד ימין, היד החשובה, ואת שאר המינים הפחותים ממנו ביד שמאל – ומדוע אנו עושים להפך, ודווקא את אתרוג לוקחים בשמאל?

האתרוג מסמל את האנשים השלמים, אך יש חשש ששלמות זו תביא אותם לחיסרון מסוים – למידת הגאוה. כן כתב החיד"א (דברים אחרים, דרוש ב לחג הסוכות), בשם האר"י, שראשי התיבות של (תהלים לו, יב): "אַל תְּבוֹאֲנִי רִגְלֵי גֵאֻה" הם אתרוג, והדבר רומז לסכנת גאוה הקיימת דווקא באתרוג ובמה שהוא מסמל.

6. עוד על היחס שבין תלמידי החכמים וההמון, עיין בדרוש ו לשבועות – "מעלת אנשי הקודש".
7. "צריך לחבר אתרוג ללולב בשעת נענועו ולנענע בשניהם יחד" (שו"ע, או"ח תרנא, יא). בביאור זה עיין באר היטב ס"ק כא, במה שכתב בשם הרקנאטי.
8. חיבור זה, הנעשה בזמן המצווה, בא ללמד שהדרך העיקרית שבה תלמידי חכמים צריכים להתחבר למעשה להמון היא בעשיית המצוות ועבודת ה' עימם יחד.

האדם השלם אינו זקוק כביכול לאחרים, ולכן עלול לבוא למחשבה שכל האמת והטוב נמצאים בו, ומתוך כך ליפול ברשת הגאווה. וכשאדם בא לגאווה, אז תחת אשר חוכמתו ומעשיו הטובים יעלו וירוממו אותו, הוא מאבד את כל מדרגותיו והולך ומתמעט. וכדברי הגמרא בסוטה (ה, א): "כל אדם שיש בו גסות הרוח, לסוף מתמעט... ראוי לגדעו כאשירה... לסוף נפחת".

האדם בעל המעלות הנגוע במידת הגאווה עלול גם לחוש בסתר ליבו שהוא אינו זקוק לה' יתברך ולא יתפלל לישועתו. ייתכן שעל כך אומרת הגמרא (שם) ש"כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקדוש ברוך הוא: אין אני והוא יכולין לדור בעולם", מכיוון שבתחושתו הוא אינו זקוק לה' יתברך.

חשש זה אינו קיים באנשים שאינם שלמים, אלא מכירים בחסרונם. אנשים אלו זקוקים האחד לחברו, ולכן התאגדותם טבעית, וכל שכן שזקוקים הם לעזרת ה' יתברך.

זהו עניינה של הערבה. אומנם היא מבטאת את מי שאין בידו לא תורה ולא מעשים טובים, אך היא מכירה את מדרגתה ושפלותה⁹, וממילא היא רחוקה מגאווה, ומבקשת תדיר את ישועת ה' ועזרתו.

מטעם זה דומה הערבה לשפתיים, ונמצא בה כוח התפילה. וכדברי ה"שפת אמת" (סוכות תרל"ז, הושענה רבא): "ערבה – נגד אותן שאין להם טעם וריח. אם כן, מה להם? – רק תפלה, שקולן ערב לפני הקדוש ברוך הוא... ערבה דומה לשפתיים".

ותפילת הערבה, הבאה מדעת שפלה ועומק הלב, באמת נשמעת (סוטה ה, ב): "מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם, שנאמר (תהלים נא, יט): 'זִבְחִי אֱלֹהִים רִיחַ נִשְׁבָּרָה'. ולא עוד, אלא שאין תפלתו נמאסת, שנאמר: 'לֵב נִשְׁבָּר וְנִנְכָּה, אֱלֹהִים לֹא תִבְהֶ'".

מטעם זה יש לומר שאנו לוקחים דווקא את האתרוג בשמאל – להתריע מפני החשש של הגאווה שיכול לבוא אצל האתרוג. אנו לוקחים אותו דווקא ביד החלשה – לרמוז שאין לו להתגאות בגלל מעלותיו, אלא להפך, ריבוי המעלות מחייב הכרת הטוב גדולה יותר לה', ועל האדם השלם לראות את עצמו כאילו הוא, מצד עצמו, אין לו מעלות, אלא הוא בבחינת השמאל, היד הכהה והחלשה, וכל מעלותיו רק מצד ה' יתברך¹⁰. ועוד, לרמוז שאם יתגאה בגלל מעלותיו, יהיה הוא החלש שבכל המינים, וילך ויתמעט.

עוד נראה, שכאשר אנו עושים מעשה של ענווה בפועל, ולוקחים את האתרוג בשמאל, הרי שמעשה זה עצמו פועל, ועל ידו מתעלה האתרוג מחשש הגאווה, ועימו יחד כל הצדיקים ותלמידי החכמים, ובזה הם באמת זוכים לשלמות המעלה ומרוממים את הכלל כולו.

9. "ראתה הערבה בעצמה שאין בה לא טעם ולא ריח, ונתבטלה לאחרים... ואם רואה שפלות עצמו, אף שבאמת הוא כן, מכל מקום גם זה הוא מעלה, שיודע על כל פנים האמת ואינו מוטעה" (שם משמואל, הושענה רבה, תרע"א). עוד בעניינה של הערבה – עיין לקמן בסוף הדרוש, ובדרוש ט להושענה רבה.

10. או אז האדם השלם צועד בדרכי משה רבנו 'איש האלוקים', שעל אף שלמותו, ושמא דווקא בגלל שלמותו, היה בבחינת (במדבר יב, ג): 'וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנִי מְאֹד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה'.

ד. אתרוג נלקח בשמאל – קדושת כלל ישראל

הגמרא בסוכה (לו, ב) שאלה את שאלתנו, מדוע לוקחים את האתרוג בשמאל ואת שאר המינים בימין, וביארה שבשאר המינים יש שלוש מצוות, ואילו באתרוג יש רק מצווה אחת.

באופן פשוט, כוונתה שאת האתרוג לוקחים בנפרד, ולכן הוא נחשב רק מצווה אחת – ולכן לקיחתו בשמאל, ואילו שלושת המינים שנלקחים יחדיו נחשבים לשלוש מצוות – ולכן לקיחתם בימין¹¹.

אך נראה לרמז עוד בעניין זה, שמעלת האתרוג באה לו מפני "בחירתו" הטובה, מעלותיו החיצוניות, ואילו מעלת שלושת המינים האחרים אינה מפני "בחירתם", כי זו חלקית בלבד ואינה שלמה, אלא בעיקר מכוח סגולת ישראל הקיימת בהם, בהיותם ביטוי והופעה של חלק מסוים מהכלל.

ובאמת, כוח הסגולה הקיים בכלל ישראל בכל הדורות לכל מדרגותיו גדול מכוח הבחירה האישית הפרטית של כל יחיד¹², וכל פגישתנו עם התורה ומצוותיה היא מתוך שייכותנו לכוח סגולת האומה¹³.

על כן, האתרוג, המבטא יותר את הבחירה האישית הפרטית, נמצא בשמאל, ביד הכהה, ואילו שלושת המינים, המבטאים יותר את כוח הסגולה, נמצאים ביד ימין, העיקרית.

נראה עוד, שחלקי האומה, המסומלים בשלושת המינים, מכירים בצורך שלהם לחיבור לשאר חלקי האומה, ולכן באופן טבעי הם נאגדים האחד עם השני ומתוך כך באים להכרה במעלת קדושת הכלל ובכך שהשלמות האמיתית אינה נמצאת אצל שום יחיד ושום קבוצה, אלא רק בכלל כולו והתאחדותם יחד.

אך אצל אלו מהאומה המסומלים באתרוג ישנו חשש שמתוך שלמותם האישית והפרטית, לא יכירו בערך האחרים, ויותר מכך, לא יכירו בערך השלמות שבכלל. מציאות זו היא חסרון גדול, מכיוון שלשלמות כל יחיד מהאומה נובעת באמת מכוח הכלל, ומטרת שלמות זו צריכה להיות לשם הכלל ולטובת הכלל.

11. ביארו הראשונים (ריטב"א, מאיר) שאומנם כל ארבעת המינים הם מצווה אחת, אך שלושת המינים הם שלושה חלקים של המצווה, ולכן חשובים מהאתרוג, שהוא רק חלק אחד מהמצווה.

12. "שני דברים עקריים ישנם שהם יחד בונים קדושת ישראל וההתקשרות האילית עמהם. האחד הוא סגולה – כלומר, טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושלם אבות... והסגולה הוא כח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצון ד', כמו טבע כל דבר מהמציאות, שאי אפשר לו להשתנות כלל... והשני הוא ענין בחירה, זה תלוי במעשה הטוב ובתלמוד תורה. החלק של הסגולה הוא הרבה, באין ערוך כלל, יותר גדול וקדוש מהחלק התלוי בבחירה. אלא שברית כרותה היא, שהסגולה הפנימית לא תתגלה בזמן הזה כי אם לפי אותה המדה שהבחירה מסייעה את גילוייה" (מרח"ה קוק זצ"ל, איגרת תקנה).

13. יסוד זה מובא פעמים רבות בשיחות הרצ"ה זצ"ל, לדוגמה (שמות, סדרה ב): "נפגשים עם יסוד היסודות: ערכנו המיוחד הוא בתור עם. 'אשר בחר בנו מכל העמים'... מתברר החילוק היסודי שבין קדושת הכלל לקדושת הפרט".

כן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התחיה, כד): "אשרי איש שחושב עצמו כשיריים לגבי כנסת ישראל כולה, שהיא נחלת ד', שכל מחשבות לבבו, הגיונותיו, חפצו ושאיפתו, אמונתו ורעיונו, אינם כי אם חשק טמיר אחד להכלל כולו באוצר חיים זה, 'להתחסד עם קן דיליה' – דא כנסת ישראל"¹⁴.

נראה שמסיבה זו, אומנם מצד אחד אנו מחברים את כל ארבעת המינים יחדיו, שזהו חיבורם של כל ישראל, והאתרוג, המסמל את הצדיקים, הוא החשוב מכולם. אולם, מצד שני, כדי שלא נטעה בעניין זה, אנו לוקחים את האתרוג בשמאל.

עוד יש להוסיף, שלקחת האתרוג בשמאל, ושאר המינים בימין, היא גם רצונו של האתרוג והצדיק האמיתי. מטרת הצדיק היא לרומם את הכלל כולו, והוא אינו עושה את מעשיו לעצמו, אלא לטובת האומה כולה. לכן, כביכול, רצון הצדיק עצמו, הנמשל לאתרוג, להילקח ביד שמאל, ושכלל האומה, שנמשלו לשאר המינים, יילקחו בימין, ועל ידי כך הצדיק מרומם את הכלל כולו. וכדברי המדרש שהובא לעיל, שמטרת לקחת כל המינים ואיגודם היא שיבואו אלה ויכפרו על אלה.

ה"מסילת ישרים" (פרק יט) האריך ביסוד זה במדרגת החסיד, ובתפקידו של החסיד: "עוד עיקר שני יש בכונת החסידות, והוא טובת הדור. שהנה ראוי לכל חסיד שיתכוין במעשיו לטובת דורו כולו, לזפות אותם ולהגן עליהם... זהו רצונו של מקום, שיהיו חסידי ישראל מזכים ומכפרים על כל שאר המדרגות שבהם. והוא מה שאמרו ז"ל בלולב ומיניו: יבואו אלה ויכפרו על אלה. שאין הקדוש ברוך הוא חפץ באבדן הרשעים, אלא מצוה מוטלת על החסידים להשתדל לזכותם ולכפר עליהם. וזה צריך שיעשה בכונת עבודתו, וגם בתפלתו בפועל, דהיינו שיתפלל על דורו... כי אין הקדוש ברוך הוא אוהב אלא למי שאוהב את ישראל, וכל מה שאדם מגדיל אהבתו לישראל, גם הקדוש ברוך הוא מגדיל עליו".

המסירות למען הכלל והאומה התגלו בצורה נפלאה אצל "רעיא מהימנא", משה רבנו ע"ה, שכאשר ביקש הקדוש ברוך הוא להשמיד את ישראל לאחר חטא העגל, עמד משה במסירות נפש ונלחם להצילים עד כדי שוויתר על כל עולמו הרוחני והעולם הבא שלו – "וַעֲתָה אִם תֵּשָׂא חֲטָאתָם, וְאִם אֵין – מִחֲנִי נָא מִסִּפְרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ" (שמות לב, לב)¹⁵.

וכן המשיך הרמח"ל ב"מסילת ישרים": "ואלה הם הרועים האמתים של ישראל שהקדוש ברוך הוא חפץ בהם הרבה – שמוסרים עצמם על צאנו ודורשים ומשתדלים על שלומם וטובתם בכל הדרכים ועומדים תמיד בפרץ להתפלל עליהם ולבטל הגזירות הקשות ולפתוח

14. וכן כתב ב"אורות ישראל" (ג, א): "הדבקות בצדיקים, כדי שיתערב כח המציאות שבנשמתם עם הנשמה הבלתי נשלמת, היא דבר נכבד מאד במהלך התפתחות הנפשות... אשריהם ישראל שהם דבקים בנשמת האומה, שהיא טוב מוחלט, לשאוב על ידה אור ד' הטוב".

15. "אבל משה רבנו עליו השלום ביקש בלא שום תנאים: 'וַעֲתָה אִם תֵּשָׂא חֲטָאתָם, וְאִם אֵין – מִחֲנִי נָא מִסִּפְרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ', שהיא מסירת נפש אפילו מעולם הבא, כי הספר של הקדוש ברוך הוא הוא עולם הבא עצמו" (מרן הראי"ה קוק זצ"ל, אגרות הראיה ב, איגרת תקנה).

עליהם שערי הברכה. הא למה זה דומה? לאב, שאינו אוהב שום אדם יותר ממי שהוא רואה שאוהב את בניו אוהבה נאמנת... הרי לך החובה המוטלת על החסידים לבקש ולהשתדל על בני דורם".

לקיחת האתרוג בשמאל מבטאת את ההקרבה והמסירות של הצדיקים המוכנים להיות בשמאל, ביד הכהה והחלשה, ובלבד שכל ישראל יהיו בימין.

יתר על כן, סדר ארבעת המינים הוא שהאתרוג שבשמאל צמוד לערבה, ועניין זה מבטא עד כמה הצדיק דואג לכל בני דורו, כולל הפחותים שבהם, ומוכן להצטרף ולהתחבר אליהם, ומתוך עבודתו ותפילתו עליהם הוא מרוממם.

כן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אגרות הראיה ב, איגרת תקנה): "תלמידי חכמים כאלה הנם מכירים בטבעם את טבע הסגולה הפנימית ויודעים להפריד ממנה בדבקות מחשבתם את הקליפה הבחירית, והם חייבים ומוזהרים על זה לקרב פושעים כאלה שסגולה פנימית יש להם, כדי לעורר יותר ויותר את כח הטוב הצפון בהם, עד שיתגבר לגמרי על הרע הבחירי ויכניע אותו. ופעולת חכמים לוקחי נפשות כאלה אינה חוזרת ריקם בשום פעם".

ואכן, השפעת הצדיקים ניכרת על הפחותים, ומכוחו של האתרוג, זוכה הערבה, הנמצאת באופן טבעי בצד שמאל של המינים, להיות במרכזם של ארבעת המינים, כאשר האתרוג והלולב מקיפים אותה, וביום הושענא רבה יש אף עבודה מיוחדת הנעשית דווקא על ידה¹⁶.

ה. הברכה על הלולב

אנו לוקחים את ארבעת המינים יחדיו ומברכים עליהם: "על נטילת לולב". דבר זה צריך ביאור: מדוע מברכים על הלולב – ולא על האתרוג? והלוא האתרוג המסמל את אלו שיש להם גם תורה וגם מעשים טובים, והוא נראה חשוב מן הלולב, המסמל את אלו שיש להם תורה בלבד!

נראה שברכה על האתרוג הייתה יכולה להתפרש בטעות כברכה רק על המין המובחר, בעל הטעם והריח, המבטא את הצדיקים השלמים, ואילו אנו מברכים על כל ארבעת המינים, המבטאים את כל כלל ישראל, וכן הברכה צריכה להיות "בשם כל ישראל"¹⁷, ולכן אנו מברכים דווקא על הלולב, הכלול ומחובר עם כל ישראל, וזקוק לשאר הכוחות שבאומה, ולא על האתרוג, העומד לבדו.

הגמרא בסוכה (לז, ב) שאלה גם כן שאלה זו: "מאי טעם לא מברכין אלא על נטילת לולב?", וענתה: "הואיל ובמינו גבוה מכולן", וביאר רש"י שבתוך שלושת המינים הוא הגבוה

16. וכפי שיתבאר בדרוש להושענא רבה.

17. כלשון ה"לשם יחוד" שלפני עשיית המצוות.

מכולם. ונראה שגובהו של הלולב אינו רק פיזי, אלא הוא ביטוי לגובה רוחני, בשל חיבור הלולב אל התורה.

ואם כן, מצד אחד, אין מברכים על האתרוג, אף שהוא המין החשוב מכול, מפני הסכנה שיש בכך, שמא יחשבו שהברכה היא רק על האתרוג, והיא קשורה רק לצדיקים השלמים¹⁸. מאידך, איננו רוצים לברך על הערבה, אשר אין בה לא טעם ולא ריח, לא תורה ולא מעשים טובים, ולא ראוי שברכת ה' תהיה על סוג כזה. ולכן אנו מברכים על הלולב, שמצד אחד, אינו עומד לעצמו, אלא מאוגד עם שאר המינים, וכוח כלל ישראל מופיע בו, ומאידך, יש בו מעלה וגבהות, העושות אותו ראוי לברכה.

אצל האתרוג די בנקודה שחורה אחת לפוסלו, משום שהיא פגם בשלמותו וצדקותו של הצדיק. אך אצל הלולב, הפסול הוא כאשר "נפרצו עליו" (משנה, סוכה ג, א). כשהעלים נפרדים לגמרי מהשדרה, הלולב פסול, והידורו של הלולב הוא כאשר הוא סגור לגמרי, ועליו אינם פרודים, אלא מחוברים עם השדרה (רמ"א, או"ח תרמה, א). דבר זה רומז לעניינו של הלולב, שאינו עומד לעצמו, אלא תפקידו להיות מחובר לכל שאר המינים, ולכן כאשר נפרצו עליו הוא פסול, וכאשר עליו מחוברים בלי פירוד כלל, יש בכך ביטוי לעניינו ותפקידו, ולכן זהו הידורו.

יש מהראשונים (ריטב"א, סוכה לו, ב) שביארו שכוונת הגמרא שיש לברך דווקא על הלולב היא שעץ הלולב גבוה מעצי שלושת המינים האחרים, וענפיו נאים וגבוהים. ונראה שגובה זה של הלולב אינו מבטא התנשאות וזלזול בשאר המינים ובשאר חלקי האומה, אלא להפך, דווקא מתוך גובהו של הלולב הוא מסוגל לראות את שאר המינים ולחבר את כל חלקי האומה זה לזה. שמא משום כך צריך הלולב להיות ישר – לבטא שצריכה להיות בו היכולת לרדת ולעלות, כי מחד, הוא יורד אל המינים שמתחתיו ומתאחד עימם, ומאידך, הוא מרומם את כולם על ידו. ועוד, שעל ידי הישרות אפשר לרומם את כל ישראל למעלתם הפנימית, שהיא הישרות עם ה': "ישראל" – ישר א"ל.

ו. לולב – "לו לב"

עד כה התבאר עניינו של הלולב על פי המדרש, שהוא בבחינת הלומדים את התורה, אך חסר להם במצוות ומעשים טובים. בבחינה זו, הלולב מייצג את בחינת הלימוד, אך חסר לו את שאר החלקים של עבודת ה', ודווקא בשל כך הוא מתקשר עם שאר המינים.

18. ובבחינת דברי המשנה (מגילה כה, א): "'ברכוך טובים' – הרי זו דרך המינות", וביאר רש"י: "שאינו כולל רשעים בשבח של מקום, וחכמים למדו (כריתות ו, ב) מחלבה, שריחה רע, ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת, שמצריכן הכתוב בהצאתן להיותן באגודה אחת".

אך נראה שיש בחינה אחרת בלולב. כתב ה"באר היטב" (תרמה, ט) ש"לולב" הוא אותיות: "לו לב"¹⁹, וכשם שהלב מעביר חיים לכל האיברים – כך הלולב נותן חיים לכל חלקי האומה, ולכן "לולב" בגימטרייה: "חיים".

בבחינה זו, הלולב נמצא עם שאר המינים – לא מפני חסרונו – אלא מפני שהוא המעניק את החיים לכלל המינים, בבחינת הלב. חיים אלו הם בוודאי חיי התורה, הנותנת את החיים האמיתיים ללומדיה, וכדברי הברייטא באבות (ו, ז): "גדולה תורה, שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר (משלי ד, כב): 'פִּי חַיִּים הֵם לְמַצְאֵיהֶם, וְלִכָּל בֶּשָׂרוֹ מְרַפָּא'".

ולכן הלולב הגבוה מכל המינים, מרומם את שאר המינים למדרגת הדבקות בה' ולחיים חדשים ונעלים – 'וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בְּה' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כְּלֶכֶם הַיּוֹם" (דברים ד, ד).

על פי דברי ה"באר היטב", שהלולב הוא בבחינת "לו לב", צריך ביאור מהו היחס שבין האתרוג והלולב. ויש לומר שהאתרוג הוא בבחינת המוח והדעת²⁰, ואילו הלולב בבחינת הלב. המוח והלב הם שני האיברים החשובים ביותר בגופו של האדם, ויש להתבונן ביחס שביניהם. מחד, הדעת המתגלה דרך המוח היא עיקר מעלת האדם, ובה הוא מתרומם מעל יתר חלקי הבריאה, ולכן המוח נמצא במקום הגבוה ביותר באדם.

אך מאידך, יש חיסרון בדעת, שהיא יכולה לעיתים להיות מנותקת מהרצון, הרגש והדמיון ומשאר כוחות הגוף של האדם. האדם יכול להיות בעל כישרון שכלי מפותח, ואף לדעת את האמת – אך אין הכרח שאמת זו תהיה מרכז אישיותו ורצונו ותנווט את חייו.

דווקא הלב, הנמצא במרכז גוף האדם, הוא המחובר אל הרצון ואל כוחות החיים שבו. לכן אמרו חז"ל (סנהדרין קו, ב) שהקדוש ברוך הוא – "ליבא בעי", מכיוון שעיקר חייו של האדם ועיקר אישיותו הם רצונו הנמצא בליבו, ולכן שם עיקר עבודתו הרוחנית. וכפי שנתבאר, שדווקא הלולב, הנמשל ללב, הוא בגימטרייה: "חיים", כי עיקר החיים עוברים דרכו.

ה"באר היטב" רמז עוד בעניין הלולב: "לו" – כנגד ל"ו צדיקים ול"ו מסכתות שבש"ס, "לב" – כנגד התורה, המתחילה באות ב' ומסתיימת באות ל'.

לכאורה, בחינות אלו מתאימות יותר לדעת מללב. שמא, מכיוון שבחינת הלולב היא בחינת ה"חיים", הרי שהיא כוללת בתוכה את כל הבחינות בסופו של דבר, ולכן נמצא בו גם רמזים הקשורים לכוח הדעת והתורה. וכשם שלולב בגימטרייה: "חיים" – כך הוא גם בגימטרייה: "חכם".

19. אומנם לעיל הובא בשם "ספר החינוך" שהאתרוג נמשל ללב, ונראה שגם זה חלק מהבחינות השונות ביסוד ארבעת מינים, שאנו עוסקים בהם.

20. יש לרמוז זאת במה שהאתרוג "דר באילנו משנה לשנה" (סוכה לה, א), שמשמעותו שהוא נשאר כמה שנים באילנו ומבטא בזה מציאות קבועה ולא משתנה, כפי כוחו של השכל והאמת, שאינם משתנים.

בדרך זו יש לבאר באופן נוסף מדוע הברכה היא על הלולב, שכן, דווקא הוא כולל את כל הבחינות השונות, והוא המביא להתרוממות כל הבחינות השונות בישראל. רמז לדבר נמצא בזוהר הקדוש²¹, על המילים (שיר השירים ז, ט): "אֵעֶלָה בְּתֶמֶר" – אותיות: אתרוג, ערבה, לולב, הדס – שכולם מתעלים מכוח התמר, שהוא הלולב.

גם לאחר גילוי כוחו של הלולב ותורתו המיוחדת, עדיין ישנו צורך בתורתו של האתרוג, שאלו הם התלמידי חכמים המופלגים והצדיקים העליונים, שאין להם בעולמם אלא דבר-ה', תורתו ועבודתו, והם בבחינת הדעת. חיבור תורת הגדולים הללו עם הלולב ושאר המינים הוא שלמות עבודת הקודש שבישראל. באופן זה, נענוע כל ארבעת המינים מתעלה לבחינת: "כָּל עֲצָמוֹתַי תִּאֲמַרְנָה ה' מִי כָמוֹךָ" – הן של האדם הפרטי הן של כלל ישראל.

ושמא לכן כתב עוד ה"באר היטב" (לעיל), שמי שקונה ארבעת המינים יפים – זוכה לחיי העולם הזה וחיי העולם הבא!

ז. הדס וערבה

שני המינים הנוספים המשלימים את ארבעת המינים הם ההדס והערבה.

להדס יש ריח ואין טעם, והיא נמשלה לאלו שיש להם מעשים טובים, אך אין בהם תורה. בחינה זו היא מדרגה מתחת ללולב, המבטא את בעלי התורה, שמדרגת המעשים הטובים אינה במדרגה של התורה ממש, אלא זו בחינה של דרך ארץ, החשובה ומסייעת בקיומו של עולם, אך אינה במדרגת התורה, המרוממת את האדם והעולם לבחינות נעלות יותר – כשם שיש הנאה בריחו של ההדס, אך הנאה זו אינה עיקרית כמו ההנאה מטעמו של הלולב והתמר, שהאדם נזקק לו יותר.

אולם, יש בחינה בריח הטוב שיש בו צד רוחני ונעלה, ועליו אומרת הגמרא בברכות (מג, ב): "כֹּל הַנֶּשְׁמָה תְּהֵלֵל יְיָ" (תהלים קנ, ו) – איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו? – הריח הטוב הוא ביטוי לנשמה הרוחנית האצילית, המתעלה מעל הגוף העכור. כאשר הנשמה מסתלקת מן הגוף, והגוף נשאר לבדו, מסתלק גם ריחו הטוב של האדם.

מטעם זה, בחורי ישראל, שאינם הולכים אחר עצת יצרם וגופם, אלא משעבדים את הגוף לנשמה, זוכים לריח הטוב הנשמתי: "עֲתִידִים בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל שִׁיתְנוּ רִיחַ טוֹב כְּלַבְנוֹן, שֶׁנֶּאֱמַר

21. זוהר הקדוש, רעיא מהימנא, ח"ג רפג, א. הובא בספרים רבים.

(הושע יד, ז): 'יִלְכּוּ יְנֻקֹּתָיו, וְיִהְיֶה כְּזֵית הָוֶד, וְרִיחַ לוֹ כְּלֶבְנוֹן' (ברכות, לעיל)²². ומעלה זו היא שבחו של מלך המשיח, שחוש ריחו כה מפותח עד שהוא יכול לדון על פי הריח, דהיינו, על פי כוחו הנשמתי – "וְהָרִיחוּ בְּרִיאת ה'", וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט, וְלֹא לְמַשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ" (ישעיהו יא, ג)²³.

אם כן, באופן פשוט, ההדס משני ללולב, אך יש בו בחינה גבוהה ואצילית, ושמא לכן דווקא ההדס הוא המין הנמצא מימין לכל שאר המינים, לרמזו על מעלה זאת.

כמו כן, מצוותו של ההדס להיות משולש (ש"ע, או"ח תרמו, ג), ויש לומר שהדבר רומז לעניינים נעלים במספר שלוש: שלושת האבות; תורה, נביאים וכתובים; כהן, לוי וישראל²⁴.

אחרון המינים הוא הערבה, שאין בה לא טעם ולא ריח, והיא משל לאנשים בישראל שאין להם לא תורה ולא מעשים טובים. ואם כן, מה בכל זאת הערבה נותנת לשאר המינים ולכלל האומה?

וכבר נתבאר (ס"ז) שיש בערבה שפלות וענווה, וזה עצמו בחינה נעלה. וכן כתב ה"שפת אמת" (תר"ן, הושענא רבה) שמעלה זו שבערבה היא הסיבה ללקיחתה באופן מיוחד ביום הושענא רבה: "שיכולין להיוושע בו אפילו השפלים ודורות השפלים שהם בחינת ערבה, לא טעם ולא ריח, ויש להבין אם כן מה כחם. אך כתיב (תהלים קטז, ו): 'דִּלּוּתִי, וְלִי יְהוֹשִׁיעַ', פירוש, על ידי שידועים שהם דלים וצריכין להושע ולהם הישועה. וכן כתבו חז"ל: אף על פי שאני דלה, לי נאה להושיע"²⁵.

ייתכן שדווקא בשל כך מחוברת הערבה לאתרוג, שהחיסרון היחידי שייתכן במעלתו הוא באי הכרת שפלותו, או באי הכרתו בערך האחרים חוץ לו. ונמצא שדווקא הערבה השפלה היא המסייעת לאתרוג להגיע לשלמות מעלתו. והאתרוג השלם הוא המסייע ביותר לרומם את הערבה, וכדברי המדרש שאלה מכפרים על אלה.

ונראה עוד בחיבור הערבה לאתרוג, שמחד, הערבה נמצאת משמאל לשלושת המינים, עקב בחירתה הגרועה, אך דווקא היא צמודה לאתרוג, ללמד שכל השוני שביניהם הוא רק מצד הבחירה החופשית, אך מצד הסגולה האלוקית השורה בישראל, אין חילוק ביניהם, ולכן הערבה והאתרוג מאוחדים ומחוברים למרות החילוק התהומי שביניהם.

22. וכן בעירובין (כא, ב): "הַדּוֹדָאִים נִתְּנוּ בְּרִיחַ" (שיר השירים ז, יד) – אלו בחורי ישראל, שלא טעמו טעם חטא". וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, פרשת בראשית, א): "קדושת הברית נקרא ריח טוב, וכמו שאמרו (בעירובין)... ולשון 'בחורי ישראל' מורה על פגם זה שגורם הבחורות, ומתגבר על יצרו, ועל ידי זה נותנים ריח טוב".

23. ועיין פרי צדיק לחנוכה, כא.

24. וכפי שאומרת הגמרא (שבת פח, א) על קבלת התורה: "כריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי".

25. רעיון דומה הובא לעיל (ג"ס) בשם ה"שם משמואל".

יש להוסיף ש"ערבה" בגימטרייה: "זרע", ולכאורה תמוה: מדוע עניין הזרע והבנים נרמז דווקא בערבה, שאין בה טעם וריח? הלוא ודאי אין רצוננו בבנים בבחינת "ערבה", אלא בבנים בבחינת "אתרוג"!

אלא, כפי שנתבאר, גילוי קדושת ישראל אינו תלוי בבחירתו הטובה של האתרוג, וקדושת ישראל מתגלה גם דרך הערבה. ויותר מכך, הביטוי לקדושת ישראל מתגלה יותר בערבה, שאין לה שום דבר מלבד סגולת ישראל המתגלה בה²⁶. וסגולה זו היא שעוברת בכל זרעם של ישראל, ותפילתנו שאותה הסגולה, המתגלה בכל זרע ישראל, תתגלה בסופו של דבר גם בבחירתם הטובה של הבנים.

הנה נתבאר שבלקחת ארבעת המינים יש בחינות שונות ועמוקות, הקשורות לעבודת הקודש של כל אחד מחלקי האומה, הנמשל לאחד המינים, ובאיגודם יחד מתגלה עבודת הקודש של כל ישראל!

26. וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (מחשבות הרוץ, טו): "וערבה בגימטריא: זרע, כי הוא לא טעם ולא ריח, רומז לפושעי ישראל, וגם מהם לא ידח נדח". ועיין בדרוש ד לפסח – "חג האמונה ומצוותיו" (ס"ז), שם נתבאר יסוד דומה בשם ה"בני יששכר", בשאלה מדוע יש לנו שמחה גם בכן הרשע. עוד כתב רבי צדוק, שערבה בגימטרייה זרע, מפני שיש בכך רמז לתיקונה של הערבה שבא על ידי זרעה, בבחינת: "ברא מזכה אבא".

דרוש ח

אושפיזין קדישין



א. הכנסת אורחים וגמילות חסדים

לעניין האושפיזין (אורחים) בחג הסוכות יש שני צדדים: צד נגלה וצד נסתר.

הצד הנגלה הוא החיוב להכניס אורחים ולשמח לב עניים ושבורים. חיוב זה נכון בכל החגים, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות יו"ט ו, יח): "וכשהוא אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה, עם שאר העניים האמללים. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה, הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש – אין זו שמחת מצוה, אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר (הושע ט, ד): 'זִבְחֵיהֶם כָּלֶחֶם אוֹנִים לָהֶם, כָּל אֲכָלֵיו יִטְמָאוּ, כִּי לֶחֶם לְנַפְשָׁם, וּשְׂמִיחָה כְּזוֹ, קִלּוֹן הִיא לָהֶם, שְׁנֹאמֵר (מלאכי ב, ג): 'זִזְרִיתִי פָּרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם'".

ואף שהדבר נכון בכל החגים, חיוב זה שייך במיוחד לחג הסוכות, שהוא "זמן שמחתנו", ובו צריכה להתברר מהות השמחה האמיתית¹. ואכן, כתב ה"בני יששכר" (תשרי י, ס"ק כד), בשם האר"י, שבערב סוכות יש להרבות בצדקה, שהיא ההכנה המתאימה לחג הסוכות.

ייתכן שלכן נאמר בקשר למצוות הסוכה (ויקרא כג, מב): "כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשֵׁבוּ בַּסֹּכֶת", ובכך יש רמז לאברהם אבינו, הנקרא: "אזרח"², ומידתו היא החסד (כפי שיתבאר לקמן) – ללמדנו שהדרך להיות ראויים לשבת בסוכה היא על ידי עשיית חסד וצדקה.

חג הסוכות משלים שני מהלכים של חגים: חגי תשרי – הקשורים לבריאת העולם, "היום הרת עולם"; ושלושת הרגלים – הקשורים ליציאת מצרים. בשני מעגלים אלו מידת החסד יסודית:

ביחס לבריאת העולם נאמר (תהלים פט, ג): "עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה", שמשמעותו שהעולם נברא ומתקיים בחסד ה', וכן, שמעשי החסד של הבריות הם שמעמידים את העולם, וכדברי המשנה באבות (א, ב): "על שלשה דברים העולם עומד... ועל גמילות חסדים".

1. ה"שפת אמת" (סוכות, תרל"ד) כתב ששלושת הרגלים הם כנגד מצוות החיוב לאהוב את ה' – "כָּכָל לִכְבֹּד וּבְכָל נַפְשֶׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ" (דברים ו, ה), וחג הסוכות הוא כנגד הציווי: "וּבְכָל מְאֹדְךָ" – בכל ממונו של האדם, על ידי מצוות הצדקה והחסד, שבהן האדם נותן משלו לאחרים.

2. "איתן האזרחי – זה הוא אברהם, כתיב הכא (תהלים פט, א): 'אֵיתָן הָאֲזָרָחִי', וכתוב התם (ישעיהו מא, ב): 'מִי הָעִיר מִמִּזְרַח צֶדֶק'" (ב"ב טו, א).

גם עניינה של יציאת מצרים מחובר אל החסד, וזאת משני צדדים: מצד המעשה האלוקי – שהוציאנו ממצרים בחסד, ולא מצד מעשינו; מצינו – שיצאנו למדבר בלי שאלות, והנביא (ירמיהו ב, ב) מתאר את מעשיהם של ישראל כמעשה חסד עם ה': "זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֲהַבְתָּ כְּלוּלֶיךָ – לָכֵתֶךָ אַחֲרַי בְּמִדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זָרָעָה".

עוד הביא ה"בני יששכר" (לעיל) מדרש חז"ל, שכאשר יצאו ישראל ממצרים, הם כרתו ברית לעשות חסד זה עם זה. ונראה שלכן אנו פותחים את ליל הסדר בחסד: "כל דכפין ייתי וייכול, כל דצריך ייתי ויפסח".

חג הסוכות, המשלים את שני המעגלים אלו, קשור ומחובר אפוא באופן מיוחד למידת החסד.

ב. אושפיזין קדישין

מלבד הצד הנגלה של הכנסת אורחים וגמילות חסדים, יש בחג הסוכות גם צד פנימי ונסתר בעניין זה.

כך מבואר בזוהר הקדוש (ח"ג קג, ב): "בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא, צלא דמהימנותא, שכינתא פרסא גדפהא עליה מלעילא... אברהם וחמשה צדיקייא ודוד מלכא שוין מדוריהון עמיה... ובעי בר נש למחדי בכל יומא ויומא באנפין נהירין באושפיזין אלין דשריין עמיה"⁴. בחג הסוכות, מלבד האורחים בשר ודם, אנו זוכים לקבל גם את האושפיזין הקדישין.

רב המנונא סבא, בעת כניסתו לסוכה, היה מקבל את פני אותם אושפיזין: "כד הוה עייל לסוכה, הוה חדי וקאים על פתחא דסוכה מלגאו ואמר: נזמן לאושפיזין מסדר פתורא. וקאים על רגלוהי ומברך ואומר: 'בְּסֻכַּת תְּשֻׁבוֹת שְׂבָעַת יָמִים' (ויקרא כג, מב). תיבו אושפיזין עלאין, תיבו. תיבו אושפיזי מהימנותא, תיבו"⁵. והוסיף שקבלת האושפיזין העילאין היא זכות גדולה לישראל: "ארים ידוי וחדוי ואמר: זכאה חולקנא, זכאה חולקהון דישראל!"⁶.

הזוהר הקדוש (ח"ג קד, א) קישר בין שני העניינים שיש בהכנסת האורחים – האורחים בשר ודם והאושפיזין קדישין. הוא ביאר שהיכולת לזכות באושפיזין קדישין תלויה באירוחם של האורחים בשר ודם ובנתינה להם בפנים יפות ונפש חפצה. נתינה זו היא חלקם של האושפיזין

3. עיין בעניין זה בדרושים לפסח, בעיקר בדרוש ב – "ודילוגו עלי אהבה".

4. "בשעה שאדם יושב במדור הזה, בסוכה, שהוא צל האמונה, השכינה פורשת כנפיה עליו מלמעלה... אברהם וחמשה צדיקים ודוד המלך, שהוא מלכות, עושים משכנם עמו... וצריך האדם לשמוח בכל יום ויום בפנים שמחים באלו האורחים, השורים עמו" (פירוש הסולם).

5. "רב המנונא סבא, כשנכנס לסוכה, היה שמח ועומד על פתח הסוכה מבפנים ואמר: נזמן את האורחים. וערך השלחן ועמד על רגליו ומברך לישב בסוכה ואומר: 'בְּסֻכַּת תְּשֻׁבוֹת שְׂבָעַת יָמִים'. שבו אורחים העליונים, שבו. שבו אורחי האמונה, שבו" (שם).

6. "והרים ידיו ושמח ואמר: אשרי חלקנו, אשרי חלקם של ישראל!" (שם).

הקדישין: "ובעי למחדי למסכני, מאי טעמא? בגין דחולקא דאינון אושפיזין דזמין, דמסכני הוא, וההוא דיתב בצלא דא דמהימנותא וזמין אושפיזין אלן עלאין, אושפיזי מהימנותא, ולא יהיב לון חולקהון, כלהו קיימי מניה ואמרי: 'אל תלחם את לחם רע עין' וגו' (משלי כג, ו), אשתכח דההוא פתורא דתקין – דיליה הוא, ולא דקדושא בריך הוא. עליה כתיב (מלאכי ב, ג): 'וְזִרְתִּי פָּרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם' – ולא חגי. ווי ליה לההוא בר נש בשעתא דאלין אושפיזי מהימנותא קיימי מפתוריה"⁷.

שערי הצדקה והחסד הם הדרך להיפגש עם הקדוש ברוך הוא ועם שליחיו בעולם – האושפיזין הקדישין, וכפי שנאמר בפרקי ההלל (תהלים קיח, יט-כ): "פִּתְחוּ לִי שְׁעֵרֵי צֶדֶק, אָבֹא בָּם, אֹדֶה יְיָ. זֶה הַשַּׁעַר לֵה', צִדִּיקִים יָבֹאוּ בּו'".

עוד נראה, שמעשה הצדקה והחסד הם תנאי לפגוש את האושפיזין משום שייחודם של האושפיזין, מלבד היותם צדיקים גדולים, הוא בהיותם אבן היסוד של האומה כולה: האבות הקדושים; משה רבנו נותן התורה; אהרן הכהן; יוסף הצדיק, הזן ומפרנס את כל ישראל, וכל ישראל קרויים על שמו⁸; דוד מלך ישראל חי וקיים, ומלכותו קבועה ונצחית. לכן לא די בצדקות פרטית כדי להיות ראויים לפוגשם, אלא רק מי ששייך ומחובר לכלל ישראל, על ידי מעשה הצדקה והחסד, ומכניס אורחים לסוכתו – רק הוא הראוי לארח את האושפיזין הקדישין בסוכתו.

ומלבד עניינם הכללי של האושפיזין, יש לכל אחד מהם גם בחינה ייחודית, המתגלה ביום שבו הוא מגיע לסוכתנו, וננסה לבאר את הבחינה המיוחדת כל אחד מהם והקשר שלה לחג הסוכות.

ג. יום ראשון – אברהם אבינו

אברהם אבינו הוא האב הראשון, ומידתו היא מידת החסד. זה הוא עניינם היסודי של ישראל בעולם – להשפיע טובה והארה אלוקית למציאות.

כך כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות ישראל א, ד-ה): "עצמות החפץ של היות טוב לכל, בלא שום הגבלה בעולם כלל, בין בכמות הניטבים ובין באיכותו של הטוב – זהו הגרעין הפנימי

7. "וצריכים לשמח את העניים, מהו הטעם? הוא משום שחלקם של אלו האורחים שהזמין לסעודתו, שייך לעניים. ואותו היושב בצל הזה של האמונה ומזמין האורחים העליונים האלו, אורחים של האמונה, ואינו נותן להם חלקם מן הסעודה, דהיינו לעניים, כל האורחים עומדים ממנו ואומרים: 'אל תלחם את לחם רע עין' וגו'. נמצא ששלחן הזה שערך, הוא שלו, של רע העין, ואינה של הקדוש ברוך הוא, עליו כתוב: 'וְזִרְתִּי פָּרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם' – ולא חגי. אי לאותו האדם בשעה שאלו אורחי האמונה עומדים מעל שלחנו" (שם).

8. כפי שנאמר (תהלים עז, טז): "נִצְאֵלֶת בְּזֹרֹעַ עֲמֹה בְּנֵי יַעֲקֹב וְיוֹסֵף סָלָה", ובגמרא (סנהדרין יט, ב): "וכי יוסף ילד? והלא יעקב ילד! אלא יעקב ילד, ויוסף כילכל, לפיכך נקראו על שמו". ועיין גם בתהלים פ, ב, וכן במזמור פא, ו ובפירוש ראב"ע עליו.

של מהות נשמתה של כנסת ישראל. זאת היא ירושתה ונחלת אבותיה... וחפצה בהויתא את החפץ האֱלֹהִי של טוב ד' לכל, ורחמיו על כל מעשיו... הננו אוהבים את המגמה המוסרית העליונה שבהויה כשם שהננו אוהבים את עצמנו ויותר ממה שהננו אוהבים את עצמנו".

את יסוד הטוב הזה קיבלנו מאברהם אבינו, וממנו זכינו לתכונות אלו: "שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים" (יבמות עט, א).

מידת החסד של אברהם התגלתה בשתי צורות: חסד גשמי וחסד רוחני. התורה (בראשית כא, לג) מספרת על מעשי אברהם: "וַיֵּטַע אֶשֶׁל בְּבֶאֱר שְׁבַע וַיִּקְרָא שְׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם". חז"ל (סוטה י, א) מסבירים מהו האשל שנטע: "חד אמר: פרדס, וחד אמר: פונדק... מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקדוש ברוך הוא בפה כל עובר ושב. כיצד? לאחר שאכלו ושתו, עמדו לברכו. אמר להם: וכי משלי אכלתם? משל אֱלֹהִי עולם אכלתם! הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם". אצל אברהם שתי צורות החסד האלה היו עניין אחד: אברהם היה מאכיל את אורחיו ומשביעם – ולאחר מכן מלמדם לברך למי שאמר והיה העולם.

נראה שבכל מעשה החסד של אברהם אבינו ישנו לימוד גדול, שדווקא האמונה בבורא עולם, שכביכול לוקחת את האדם לעולמות אחרים, ומזניחה את העולם הזה, דווקא היא מובילה לעשיית חסד ובניין העולם הזה.

גדולת האמונה של אברהם לא עושה אותו מנוכר לבני האדם בעולם הזה, אלא להפך – עושה אותו אכפתי לכל צורך של כל אדם, קרובים ורחוקים, גדולים וקטנים, שכן, כל אחד נברא בצלם אלוהים.

אכפתיות זו, אין מקורה בדרך ארץ בעלמא, אלא יסודה בהידמות לבורא והליכה בדרכיו. וכדברי הגמרא (סוטה יד, א): "וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה... אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא: מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים. הקדוש ברוך הוא ביקר חולים... אף אתה בקר חולים. הקדוש ברוך הוא ניחם אבלים... אף אתה נחם אבלים. הקדוש ברוך הוא קבר מתים... אף אתה קבור מתים". וכיון ששורש החסד מגיע מהחובה להידמות לבורא, לכן הוא נעשה בלב חפץ ומתוך מחשבה עמוקה על הזולת⁹, ובמסירות

9. "יסודו של אברהם אבינו: 'אוהב את המקום – אוהב את הבריות'. מי שבאמת אוהב את הבורא, אוהב מתוך כך את הבריות של הבורא. יש מדרגות באהבת הבריות: יש אהבה בקטנות, ויש בגדלות. ואצל אברהם אבינו אנו פוגשים ענקיות של אהבה, שנמשכת מענקיות דבקתו בד'... זו אהבת בריות ענקית הנמשכת מתוך ענקיות אהבת הבורא. אי אפשר להפריד בין אהבת הבורא לאהבת הנבראים" (שיחות הרצ"ה וירא, ב סעיפים 7-8).

10. לכן אוהלו של אברהם אבינו היה פתוח מכל צד (בראשית רבה מח, ט, ובפירוש רש"י ומתנות כהונה), ובכך התאפשר לכל אדם להיכנס לאוהל בקלות ובנוחות, דבר המגביר גם את תחושת הנעימות של האורח. ובספר "עזר מקודש" (אבע"ז נה, א, ד"ה: "יריעה פרוסה") כתב שאנו עושים את החופה בצורה של העמדת כלונסאות, לרמוז לביתו של אברהם אבינו, שהיה פתוח לארבע רוחות העולם, ובכך מזכירים לזוג החדש שיהיה ביתם פתוח לרווחה לאורחים, ויזכו לגמול חסדים כדרכו של אברהם אבינו.

נפש ובלי גבול, ואף ביום השלישי למילתו, כאשר יוצאת החמה מנרתיקה, אברהם אבינו מתאמץ להכניס אורחים¹¹.

נראה שבמידת החסד, אברהם מלמדנו גם על שורש חיי האדם בעולם, שאינם כדי לקחת לעצמו מהעולם כמה שיותר, אלא להפך – האדם בא לעולם כדי לתת מעצמו לאחרים.

לכן בחג הסוכות, זמן האסיף, כאשר האדם אוסף את יכולו לביתו, האושפיז הראשון שמגיע לסוכתו הוא אברהם, המלמד על חשיבות מידת החסד והנתינה – למען דעת, שמטרת האסיף היא שנוכל להשתמש בו לעזור ולסייע לאחרים.

ומידה זו, שהיא אחת משלושת הדברים שעליהם העולם עומד, היא הבסיס להופעת שאר המעלות הגדולות, המביאות ל"תיקון עולם במלכות שדי".

ד. יום שני – יצחק אבינו

מידתו של יצחק אבינו היא מידת הגבורה, והיא משלימה את מידת החסד.

במידת החסד האדם מתרחב אל המציאות שחוץ לו, איש החסד מתעניין במה שנעשה מחוץ לענייניו הפרטיים ומגלה אכפתיות לעולם, הוא אינו דואג רק לעצמו, אלא לכל הסובבים אותו, וכך עולמו מתרחב.

אך מידת הגבורה היא דווקא כוח הצמצום, והאדם במידה זו מצמצם את עצמו וכופה את רצונותיו שלא יסטו מרצון ה'. על כך אמרו חז"ל (אבות ד, א): "איזהו גיבור? – הכובש את יצרו". כיבוש היצר בא מכוח הגבורה, שהאדם מסוגל לצמצם את אישיותו, רצונותיו ומעשיו, לבל יתפשטו לשום דבר שאיננו רצון ה'.

ייתכן שבלשון חז"ל: "איזהו גיבור? – הכובש את יצרו", יש רמז ליצר אחד הכולל את כל יצרי האדם, והוא יצר הקיום, הנותן לאדם את הרצון לחיות ואת השאיפה להרחבת החיים. אך הגיבור האמיתי מסוגל לכבוש יצר זה, ומתוך כך גם את שאר יצריו, לבל יסטו מהרצון האלוקי.

כוח זה התגלה בשלמותו אצל יצחק בשעת ניסיון העקדה. בניסיון זה היה מוכן יצחק למסור את נפשו לדבר ה'. הוא לא התנגד לאביו גם כאשר הבין מהי מטרת הליכתם: "וַיֹּאמֶר אֲבִרְהָם: אֱלֹהִים יְרָאָה לֹו הִשָּׁה לְעֹלָה בְּנִי. וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו" (בראשית כב, ח), ופירש רש"י: "ואף על פי שהבין יצחק שהוא הולך לישחט – וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו, בלב שוה".

11. "וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֶהָל כָּחַם הַיּוֹם" (בראשית יח, א), פירש רש"י: "הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה, שלא להטריחו באורחים. ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים, הביא המלאכים עליו בדמות אנשים".

יתר על כן, חז"ל אומרים שכל ניסיון העקדה התחיל בנכונות של יצחק במודע למסור את נפשו לה'. על הפסוק (שם שם, א): "וַיְהִי אֶחָד הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם", ביאר רש"י מה הם אותם הדברים שהתורה רומזת להם: "אחר דבריו של ישמעאל, שהיה מתפאר על יצחק, שמל בן שלש עשרה שנה ולא מיחה. אמר לו יצחק: באבר אחד אתה מיראני? אילו אמר לי הקדוש ברוך הוא: זבח עצמך לפני – לא הייתי מעכב!".

ואם כן, כוחו של יצחק הוא כוח מסירות הנפש. מסירות זו אינה דווקא במעשה חד־פעמי הרואי, שהאדם מוכן להיעקד או לקפוץ אל האש – אלא היא דרך חיים, שהאדם נוהג במידת הגבורה וכופה את יצרו למען דבר ה'. ואלו דברי חז"ל (אבות ב, ד): "בטל רצונך מפני רצונו" – ביטול רצון האדם מפני רצון ה' הוא מסירת נפשו לה'.

מדרגה זו היא רצונה הפנימי של הנשמה, וכדברי ה"תניא" (ליקוטי אמרים, יט): "נשמת האדם... חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ברוך הוא, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון – אף על פי כן זה רצונה וחפצה בטבעה".

יצחק אבינו הוא הראשון שנימול לשמונה, ונראה שיש קשר בין כוח המילה לכוח מסירות הנפש והגבורה. במעשה המילה נחתם אות של ברית קודש בבשרו של האדם מישראל, שמשמעותו שכוח החיים וההולדה, המחובר גם לכוח התאוה והיצר, משועבד כולו לעשיית רצונו יתברך. והחידוש הוא שישראל מקיימים מצווה זו בשמחה¹², ששמחים לשעבד את עצמם לרצון ה'.

המילה נעשית בגיל שמונה ימים, והיא שייכת למספר שמונה, המתעלה מעל המספר שבע, השייך לטבע ולימי הבריאה – מפני שהיכולת לכופ את כל חיי הטבע לנקודת הקודש והברית היא מעלה שמעל הטבע, ולכן היא שייכת למספר שמונה.

באופן זה מתגלה שתכלית הבריאה הטבעית היא להיות כולה לכבוד ה': "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא ברא אלא לכבודו" (אבות ו, יא), וכבוד זה מתגלה כאשר חיי הטבע כפופים אך ורק לעשיית רצונו יתברך.

גם התורה שייכת למידת הגבורה, וכפי שדורשת הגמרא (מכות כג, ב) את הפסוק (דברים לג, ד): "תוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה, מוֹרָשָׁה קְהֵלַת יַעֲקֹב" – "תורה בגימטריא: שית מאה וחד סרי הוי. 'אנכי' ו'לא יהיה לך' – מפי הגבורה שמענום". וכן בזוהר הקדוש (ח"א רמג, א): "'מִיִּמִּינוּ אֵשׁ דָּת לָמוֹ' (דברים לג, ב) – אורייתא מסטרא דגבורה אתייהיב". כל עניינה של התורה הוא כפיית היצר והלימוד כיצד לחיות את חיי הטבע כפי רצונו יתברך, בלי לסטות מכך¹³.

12. "רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה – כגון מילה, דכתיב (תהלים קיט, קסב): 'שֶׁשׁ אֲנֹכִי עַל אִמְרָתְךָ כְּמוֹצֵא שֶׁלֹּל רֵב' – עדיין עושין אותה בשמחה" (שבת קל, א).

13. ולכן התורה שייכת גם היא למספר שמונה, וניתנה ביום החמישים, לאחר שבעה שבועות, וכפי שביארנו בדרוש א לשבועות.

לפי זה יש לומר שתהליך היווצרות האומה כפול:

בתחילה מופיעה מידת החסד באברהם אבינו, המגלה את מגמת האומה להשפיע טובה וברכה במציאות, טובה חומרית וטובה רוחנית לבריות כולן, לתקן עולם במלכות שדי ולהיות שותפים עם א"ל במלאכתו. אך מהלך זה חייב לעבור בירור פנימי עמוק, שלא יישאר במדרגה אנושית בלבד.

לשם כך באה מידת הגבורה ביצחק אבינו, החושפת את הפנימיות של כל המהלך, שאינו מהלך אנושי, אלא מהלך אלוהי¹⁴. במידת הגבורה האדם והאומה כולה מצמצמים את כוחם להיות נאמנים לגמרי לדבריה, ומכוח נאמנות זו, יש חותם של נצחיות ואלוקיות על כל המעשים והמפעלים הגדולים המתגלים במידת החסד. נמצא שהגבורה היא הקישור אל מה שלמעלה מהעולם, ובמובן זה היא עמוקה יותר מהחסד, השייך למה שמתגלה בעולם.

לכן יצחק אבינו הוא כנגד ה"עבודה" והקורבנות, כשם שהוא עצמו התרומם להיות קורבן לה'. העבודה היא החיבור למה שלמעלה מהעולם, והיא מבטאת את השתוקקות הנבראים לחיבור עם הבורא יתברך, שזו פסגת מעלתם. ומידה זו היא הרגל השנייה שהעולם עומד עליה.

ה. יום שלישי – יעקב אבינו

מידתו של יעקב היא התפארת. מידה זו באה על גבי שתי המידות הראשונות, החסד והגבורה, והיא כלולה משתיהן יחד. בכל אחת מהמידות האלה ישנה גִּדְלָה, אך כשכל אחת מהן עומדת לבדה, יש סכנה שהיא תצא מישרותה.

ואכן, מצאנו שמידת החסד של אברהם הביאה עימה גם את הפסולת של ישמעאל, שעליו נאמר (בראשית טז, יב): "יָדוּ כָּל, וְיָד כָּל בּוֹ". החסד מבטל גבולות ומאפשר דאגה ואכפתיות לזולת – והפסולת שלו גורמת לביטול גבולות המוביל לגניבה, גזלה וניאוף, שהתגלו אצל ישמעאל.

גם לכוח הגבורה של יצחק יש פסולת, המתבטאת בעשו. הגבורה היא הכוח של האדם לכפות ולצמצם את עצמו, ופסולת מידה זו התגלתה במידת הרצחנות של עשו – "וַיַּעַל חֶרְבֶּךָ תַּחֲיָה" (שם כז, מ), כאשר האדם, במקום לכפות את יצרו, כופה את חברו תחתיו.

מידת התפארת של יעקב אבינו היא היכולת לכלול את מידות החסד והגבורה יחדיו לטובת חיי קודש, שבהם החסד והגבורה מתגלים בשלמותם בלי פסולת. שלמות זו של יעקב נעשית מכוח התורה, המדריכה את החיים והופכת אותם לחיי קודש: "וַיַּעַקֵּב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֲהָלִים" (שם כה, כז), וברש"י: "אהלו של שם ואהלו של עבר". גם לאחר מכן, כשיעקב

14. עיין בשיחות הרצי"ה, תולדות, ב סעיף 11.

יוצא מבאר שבע לחרון, הוא מקדים לכך לימוד יומם ולילה בבית המדרש¹⁵, כדי שכל החיים ינבעו מתוך התורה.

על מידתו זו של יעקב אומר הנביא (מיכה ז, כ): "תִּתֵּן אֶמֶת לַיַּעֲקֹב", ואין אמת אלא תורה, שנאמר (ברכות ה, ב): "אֶמֶת קִנְה"16.

נמצא שיעקב אבינו שייך לעמוד השלישי שעליו העולם עומד, הוא עמוד התורה, ועל ידי עמוד זה, הופכים החיים כולם לחיי קודש. זה הוא העמוד המרכזי, שיש בכוחו להשפיע על מכלול החיים, ולכן יעקב איש התורה ומידת התפארת הוא המובחר שבאבות (בראשית רבה עו, א). ובניגוד לאברהם ויצחק, שיצאה מהם פסולת, הרי שמיטתו של יעקב שלמה, בלי פסולת, וכל בניו לימודי ה'¹⁷.

במובן זה יש לומר שאברהם ויצחק היו הכנה אלוקית עליונה לקראת יעקב אבינו וגילוי האומה הישראלית. חז"ל (ויקרא רבה לו, ד) רמזו לעניין זה באומרם שאברהם ניצל מאור כשדים מפני שיעקב עתיד לצאת ממנו: "אברהם, יצא דינו מלפני נמרוד לשרף, וצפה הקדוש ברוך הוא שיעקב עתיד לצאת ממנו, אמר: כדאי הוא לינצל בזכות יעקב, הדא הוא דכתיב (ישעיהו כט, כב): 'כֹּה אָמַר ה' אֵל בֵּית יַעֲקֹב אֲשֶׁר פָּדָה אֶת אַבְרָהָם'".

חכמים הוסיפו שם שעצם בריאתו של אברהם הייתה בזכות יעקב: "אברהם עצמו לא נברא אלא בזכותו של יעקב, הדא הוא דכתיב (בראשית יח, יט): 'כִּי יִדְעֵתִי, לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בִּיתוֹ אַחֲרָיו וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט', ואין צדקה ומשפט אלא ביעקב, שנאמר (תהלים צט, ד): 'מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּיַעֲקֹב אֲתָה עֹשִׂית'".

מידתו של יעקב מגלה גם את הטעם השלישי לבריאת העולם. מלבד: "עוֹלָם חֶסֶד יִפְנֶה" – המתגלה מכוח מידת החסד של אברהם, ו"הכל ברא לכבודו" – המתגלה על ידי מידת הגבורה של יצחק, הביאו חז"ל (תנחומא בחקותי, ג) טעם נוסף לבריאה: "נתאוה הקדוש ברוך הוא, כשם שיש לו דירה למעלה – שיהא לו כך דירה למטה". הדירה לה' למטה, במציאות התחתונה של עולם הזה, מתגלה על ידי חיי הקודש של יעקב אבינו והאומה הישראלית מכוחה של התורה. וכמו שאומר רש"י על המילים הראשונות בתורה: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" – "בשביל התורה שנקראת ראשית... ובשביל ישראל שנקראו ראשית...".

15. "וַיֵּשֶׁב בְּמִקְוֵם הַהוּא" (בראשית כח, יא) – "לשון מיעוט. באותו מקום שכב, אבל ארבע עשרה שנים ששמש בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה" (רש"י).

16. החיבור שבין יעקב לתורה נמצא בעוד מקורות רבים. לדוגמה: של"ה (וישלה, תורה אור, טז): "התעורר יעקב מדתו, שהיא אמת... ומדה זו היא תורת אמת, שמדתו של יעקב נתנה התורה... וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֱהָלִים".

17. "אברהם – יצא ממנו ישמעאל וכל בני קטורה; יצחק – יצא ממנו עשו וכל אלופי אדום; אבל יעקב – מטתו שלימה, כל בניו צדיקים" (ויקרא רבה לו, ה).

ו. שלושת הרגלים – כנגד האבות

האבות כולם קשורים לחג הסוכות, ולכן באים לבקרנו בחג זה. אולם, ה"טור" (או"ח, תיז) כתב שלכל אב ישנו רגל המיוחד לו: "המועדים נתקנו כנגד אבות: פסח – כנגד אברהם, דכתיב (בראשית יח, ו): 'לוֹשֵׁי וְעֹשֵׂי צִדְקוֹת', ופסח היה. שבועות – כנגד יצחק, שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק. סוכות כנגד יעקב, דכתיב (שם לג, יז): 'וְלִמְקַנְהוּ עֲשֶׂה סֶכֶת'".

ובעומק הדבר נראה שפסח מציין את יצירת עם ישראל יש מאין, בחסד עליון שאינו תלוי בנו – והוא כנגד אברהם אבינו, שהוא תחילת הופעת ישראל בעולם, ומידתו היא החסד. שבועות ומתן תורה נובעים מכוח הגבורה ומורים את המעשים המותרים והאסורים – והם כנגד יצחק, שמידתו היא היראה והגבורה. וסוכות שייך למידת השלום והשלמות ולהתגלות חיי הקודש, הכלולים מהחסד והגבורה יחדיו – וזו היא מידתו של יעקב, האיש התם והשלם, שמידתו תפארת, הכלולה מהחסד והגבורה.

נוכל להוסיף שגם שלושת חגי תשרי מכוונים כנגד האבות הקדושים:

ראש השנה הוא תחילת הבריאה, ובו מתגלה מלכות ה' בעולם, ואנו ממליכים את ה' למלך – והוא כנגד אברהם, אבינו הראשון, שהוא הראשון שהמליך את הקדוש ברוך הוא למלך וקרא את שמו בפי הבריות – "וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֱלֹהִים" ¹⁸.

יום הכיפורים הוא יום השביתה והתענית, ובו אנו מבטלים את מציאותנו הטבעית ומתדמים למלאכים – וזהו כוחו של יצחק, בעל מידת הגבורה, שביטל את רצונו לגמרי, עד כדי מסירות נפש מוחלטת, ובבחינה מסוימת היה כמלאך ¹⁹.

ואחרי חגים אלו בא חג הסוכות, שעניינו לקיחת האורות הגדולים של חגי תשרי והכנסתם לתוך החיים, כדי לחיות את חיי הקודש – וזו היא מידתו של יעקב, הבא מכוח אברהם ויצחק, ומקבע את מעלתם העליונה בתוך החיים. זו היא גם בחינת השלום המתגלה בחג הסוכות, המחברת את שתי הבחינות הקודמות לה ²⁰.

יש לבאר על פי זה את שאנו אומרים בראש השנה ויום הכיפורים: "תשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה". התשובה שייכת בעיקרה לראש השנה, אז האדם עומד בדין, ומוטל עליו לשוב בתשובה. לאחר מכן, ביום הכיפורים, עיקר העמל הוא עבודת הקורבנות של הכוהן הגדול, והתפילה של כל ישראל. על ידי התפילה האדם מעלה את מציאותו התחתונה

18. "אמר לו (אברהם לעבדו): עכשיו הוא אֱלֹהֵי השמים ואֱלֹהֵי הארץ, שהרגלתי בפי הבריות, אבל כשלקחני מבית אבי, היה אֱלֹהֵי השמים – ולא אֱלֹהֵי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ" (רש"י, בראשית כד, ז).

19. עיין בפירוש רש"י והעמק דבר לבראשית כד, סד.

20. עיין בעניין זה באריכות בדרוש ד.

לרצון ה'. ולאחר מכן הצדקה, השייכת לגילוי החיים שבעולם הזה ומבררת את היחס האמיתי לממון. והזמן המתאים לכך הוא בחג הסוכות, המרום את המציאות החומרית²¹.

ז. יום רביעי – משה רבנו

משה רבנו הוא "איש האלוקים", "בחיר האומה" (מתוך הפיוט "אשורר שירה"), ומידתו מידת הנצח. ונראה שהמהלך הכללי של אבות האומה התגלה בשלמותו אצל משה רבנו²², ומשה כולל את המידות של שלושת האבות יחד.

משה רבנו שייך למידת החסד וההשפעה הטובה לעם ישראל, הוא "רעיא מהימנא", אשר קרע את הים, הוריד את המן, הגיז את השליו והוריד את התורה לעם ישראל (ספרי דברים ט). משה גם השפיע שפע של עיון, פלפול וחוכמה לכל ישראל בעין טובה (גדרים לח, א).

ביסוד מידת החסד, האדם עושה את עצמו צינור להשפעה, שדרכו הקדוש ברוך הוא משפיע שפע טובה וברכה לעולם, ולכן היא מחוברת למידת הענווה. אברהם אמר: "וְאֶנְכִי עֶפְרָאִי" (בראשית יח, כז), ומשה רבנו אמר: "וְיִנְחֲנֵנוּ מֶה" (שמות טז, ז), ואמר חז"ל (חולין פט, א) שאצל משה רבנו התגלתה מידת הענווה במדרגה גבוהה עוד יותר מאברהם²³.

עם זאת, מידתו של משה היא גם "עבד", וכפי שהקדוש ברוך הוא מעיד עליו: "וּמְדַוֵּעַ לֹא יֵרָאֶתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי, בְּמֹשֶׁה" (במדבר יב, ח), וכך מסיים מלאכי, הנביא האחרון, את פסוקי התנ"ך כולו (מלאכי ג, כב): "וְזָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי". גם בתפילה אנו מבטאים עניין זה: "ישמח משה במתנת חלקו – כי עבד נאמן קראת לו"²⁴.

מידת העבדות שייכת לכוח היראה והגבורה וליכולת של האדם לצמצם עצמו לעשות רצון קונו. זהו כוחו של יצחק אבינו, בעל מידת הגבורה. ומשה רבנו, הבא משבט לוי – השייך גם הוא למידת הגבורה²⁵, התעלה למדרגה שכל חייו היו בבחינת "עבד ה'", ולכן הוא שזכה להוריד את התורה הבאה מהגבורה, כפי שנתבאר לעיל²⁶.

21. וכפי שנתבאר באריכות בדרושים א-ב.

22. כאשר החבר בספר הכוזרי (א, מא) מתאר את המדרגה הנעלה של עם ישראל, הוא נותן כדוגמה את משה רבנו. ועיין במורה הנבוכים לרמב"ם (ג, נא), במה שהשווה את משה רבנו לאבות הקדושים.

23. ואף על פי שאמירה זו, אמרה משה עם אהרן, וכן חז"ל אמרו שגדול הנאמר אצל משה ואהרן יותר מאברהם, אך ביאר "נפש החיים" (ג, יג) שעיקר מדרגה זו היא של משה רבנו, ואליו כיוונו חז"ל, ואהרן רק הצטרף אליו בזה. וכן משמע שם בפסוק ח.

24. ואומנם באבות דרבי נתן (נוסח ב, מג) נתנו חז"ל רשימה של כמה צדיקים שנקראו עבדים, אך אצל משה רבנו עובדה זו בולטת בפסוקים במיוחד.

25. יש לכך מקורות רבים, עיין לדוגמה בשל"ה לפרשת כי תשא, תורה אור, ב.

26. נראה שדווקא מידת הגבורה, שנמצא בה כוח הביטול העצמי לה' – דווקא בה קיימת השמחה האמיתית, ולכן שמו של יצחק הוא על שם הצחוק והשמחה, וכן נאמר אצל משה רבנו: "ישמח משה במתנת חלקו – כי עבד נאמן קראת לו".

משה רבנו שייך כמובן גם למידתו של יעקב, מידת התפארת וכוח התורה, ומשה בעניין זה משלים את כוחו של יעקב. יעקב הוא המעמיד בפועל את האומה הישראלית ומכשיר בקרבם את היכולת לחיות חיי קודש, ומשה הוא המוריד את התורה ומלמדה לישראל, ובכך מעלה בפועל את חייהם לחיי קודש. כוח התורה האלוקית גם מרומם את כל ישראל להיות שייכים לבחינת הנצח והעולם הבא.

בבחינות אלו יש לומר, שכשם שיעקב אבינו נבחר להיות האב המוליד בפועל את שבטי יי ואת עם ישראל – כך משה רבנו זוכה לבחינה זו על ידי שמלמדם תורה. וכדברי חז"ל (סנהדרין יט, ב), שכל המלמד בן חברו תורה – כאילו ילדו²⁷. וישנה בחינה שמשה אף עדיף על יעקב, שכן, רבו קודם לאביו, שזה מביאו לחיי העולם הזה, ואביו מביאו לחיי העולם הבא, חיי הנצח (ב"מ לג, א).

נמצא שמשה רבנו כלול מהאבות ומתנשא מעליהם. וכך אמרו חז"ל (דברים רבה יא, ג) ביחס שבין משה לאבות: "אברהם אומר למשה: אני גדול ממך, שהייתי זן לעוברים ולשבים. אמר לו משה: אני נתעליתי יותר ממך, אתה היית זן בני אדם ערלים – ואני הייתי זן בני אדם מהולים. ולא עוד, אלא את היית זן בישוב, ואני הייתי זן במדבר".

וכן ביחס למידת הגבורה של יצחק: "יצחק אמר למשה: אני גדול ממך, שפשטתי צוארי על גבי המזבח וראיתי את פני השכינה. אמר לו משה: אני נתעליתי יותר ממך, שאתה ראית פני השכינה, וכהו עיניך... אבל אני הייתי מדבר עם השכינה פנים בפנים, ולא כהו עיני".

וכן במדרגת חיי הקודש של יעקב: "יעקב אמר למשה: אני גדול ממך, שנפגשתי עם המלאך ונצחתי אותו. אמר לו משה: אתה נפגשת עם המלאך בפירבורין שלך – ואני עולה אצלן בפירבורין שלהן, והן מתייראין ממני".

התעלותו של משה מעל האבות אינה באה לבטא את גדולתו בלבד, אלא משמעותה הישירה היא ההשפעה הברוכה שיש ממנו לכל עם ישראל: "אמר הקדוש ברוך הוא: הואיל ונתעלה מן הכל – הוא יברך את ישראל – וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה (דברים לג, א)".

וכבר נתבאר לעיל שלכל אב ישנה שייכות למועד מסוים, אך מכיוון שמשה כלול מכולם, הוא שייך לכל המועדים, וכולם נלמדים מפיו. וכפי שמסתיימת פרשת המועדות (ויקרא כג, מד): "וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה אֶת מִצְוֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

27. במובן זה, יש צד של אמת לתמיהת משה: "הָאֲנָכִי הָרִיתִי אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה, אִם אֲנָכִי יִלְדֵתִיהוּ, כִּי תֹאמַר אֵלֵי שָׂאֵהוּ בְּחִיקָה, כְּאֲשֶׁר יֵשָׂא הָאִמָּן אֶת הַיֶּנֶק, עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּיו" (במדבר יא, יב), ואין זה רק משל ומליצה בעלמא. וכ"כ בפירוש אור החיים לפסוק זה.

ח. יום חמישי – אהרן הכהן²⁸

לכל האושפיזין הקדישין יש קשר ושייכות לחג הסוכות, אולם נראה שהקשר של אהרן הכהן הוא החזק מכולם, שכן, הסוכות הן כנגד ענני הכבוד, ואלו באו בזכותו של אהרן הכהן (תענית ט, א): "שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן: משה ואהרן ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר וענן ומן. באר – בזכות מרים, עמוד ענן – בזכות אהרן, מן – בזכות משה".

עמוד הענן לא שימש רק להגנה גשמית מפני קשיי המדבר, אלא גם הייתה בו בחינה של השראת שכינה, המתגלה בישראל על ידי הענן²⁹. המתאים יותר מכל ישראל לגילוי ענני הכבוד והשראת השכינה הוא אהרן הכהן, שהרי תפקידו העיקרי הוא לסייע בהשראת השכינה בתוך מחנה ישראל.

כדי להשרות את השכינה בישראל, יש צורך, מצד אחד, בפרישות טהרה והתקדשות, ומצד שני, להיות מחובר בקשר עמוק לכל ישראל, כדי לרוממם למדרגת השראת השכינה. ואכן, שני הכוחות האלה התמזגו באישיותו של אהרן, שעם היותו איש קדוש, העובד את עבודת הקודש במקדש – גם היה מחובר לכל ישראל, ומתוך כך היה מקרבם אל התורה ועבודת הקודש. וכדברי המשנה באבות (א, יב): "הוי מתלמידיו של אהרן: אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

נראה שחיבור זה של אהרן שייך לגילוי מידת ההוד, מידתו של אהרן. ההוד מבטא צד נעלה ופנימי המופיע בתוך חיי העולם הזה³⁰, וזהו כוחו של אהרן – לחשוף בתוך ישראל את כוח החיים המרומם והנעלה.

עניין זה, שהיה מיוחד לענני הכבוד, שייך גם ליסוד הסוכה. גם בסוכה יש קדושה עליונה, וכדברי ה"משנה ברורה" (תרלט, ס"ק ב) בשם השל"ה: "לפי שקדושת הסוכה גדולה מאוד, ראוי למעט בה בדברי חול ולדבר בה כי אם קדושה ותורה". עם זאת, הסוכה היא גם מקום המגלה את אחדותם של ישראל: "שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" (סוכה כז, ב)³¹. נמצא שכוחו המיוחד של אהרן הכהן, שממנו זכו ישראל לענני הכבוד, הוא גם הכוח שממנו אנו זוכים לסוכה ולקדושתה.

28. הקשר המיוחד של אהרן וחג הסוכות התבאר בהרחבה בדרוש ה, וכאן יובאו הדברים בהדגשה אחרת ובתמציתיות.

29. וכפי שכל התגלות ה' לישראל היא בעמוד ענן, לדוגמה (שמות יט, ט): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: הִנֵּה אֲנִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָבֹת הָעָנָן. וּבִסֵּפֶר הַכּוֹזֵרִי (ד, ג): "עמוד הענן, ומשתחווים נכחו, ואומרים כי האֱלֹהִים שָׁמָּה... ואֵינָנו כְּשֹׂאֵר הָעֲנָנִים וְהָאֲשִׁים הַנִּקְרָאִים בְּאוֹרֵי מַסְבוֹת אַחֲרוֹת".

30. "הוֹד וְהֶדֶר לְפָנָיו, עוֹז וְתַפְאֶרֶת בְּמִקְדָּשׁוֹ" (תהלים צו, ו), ופירש המלבי"ם: "ההוד הוא ענין פנימי בעצמות הדבר, וההדר הוא היפוי החיצוני למראה עינים". וכן (שם קיא, ג): "הוֹד וְהֶדֶר פִּעֲלוֹ, וְצִדְקָתוֹ עֲמֶדֶת לְעֵד", ופירש המלבי"ם: "ההוד הוא הפנימי, וההדר הוא ההדר החיצוני".

31. ועיין במה שנתבאר בדרוש ו בעניין זה.

בדרוש ב (g"o) ביארנו שסוכות הוא זמן שמחתנו, וששמחה זו קשורה אף היא באחדותם של ישראל ובעין הטובה שבין אדם לחברו, שהיא המביאה את השמחה האמיתית. גם יסוד זה למדנו מאהרן הכהן. משה רבנו חשש שאם יקבל על עצמו את הנהגת עם ישראל, הוא יפגע באחיו הגדול, שהיה מנהיגם של ישראל לפניו³², אמר לו הקדוש ברוך הוא שאהרן לא ייפגע כלל מהצלחת אחיו הקטן ממנו, אלא להפך – "וְרָאָה וְשָׂמַח בְּלְבוֹ" (שמות ד, יד). ובזכות שמחת הלב הזאת זכה אהרן לכהונה: "בשכר: וְרָאָה וְשָׂמַח בְּלְבוֹ" – זכה לחשן המשפט על לבו" (שבת קלט, א).

ט. יום שישי – יוסף הצדיק

נתבאר בדרושים א-ב, שלאחר ההתעלות הרוחנית של יום הכיפורים, חג הסוכות הוא זמן שבו אנו חוזרים לחיי הטבע. ועוד, חג הסוכות חל בזמן האסיף, שהאדם אוסף לביתו את כל היבול. לכן חג זה בא להתמודד עם הסכנות הרוחניות שיש בעושר החומרי ובחזרה לחיי טבע מלאים.

הבסיס להתמודדות הרוחנית עם האתגרים האלה היא היציאה מדירת הקבע לדירת העראי, הבאה לקבע בנו את ההכרה שעיקר חיי האדם אינו העושר החומרי – אלא הרוחניות והקדושה, ואל לו לאדם להשתעבד לכוחות הטבע ויצריו, אלא לדעת שכל הטבע וענייני העולם הם כפרוזדור בפני הטרקלין, שהוא הנשמה והעולם הבא.

יסוד עיקרי זה למדנו מיוסף הצדיק. יוסף הוא מידת היסוד, שעיקרה – שבירת התאוות החומריות והיכולת לחיות את חיי הטבע בקדושה ובנאמנות, בלי לסטות מרצון ה'. מדרגה זו קנה יוסף בניסיון עם אשת פוטיפר, בהיותו עבד במצרים, "ערוות הארץ", בעודו נתון לחסדי גברתו – ועם כל זה עמד יוסף בניסיון הקשה וזכה למדרגת היסוד, שהיא יסוד הבניין לכל שאר המעלות הרוחניות שמעליה.

חז"ל (סוטה לו, ב) מלמדים, שיוסף הצליח לעמוד בניסיון כל כך קשה מכוח דמות דיוקנו של אביו, שנראתה לו באותה השעה. ונראה שדמותו של יעקב, החקוקה בכיסא הכבוד (תנחומא במדבר, יט), ומבטאת את מידת הקדושה וחיי הקודש, היא שהביאה את יוסף בזמן הניסיון להרים את מבטו למדרגת הנשמה והנצח, עד שהצליח מתוך כך לגבור על נטיית הגוף ולעמוד בניסיון הקשה³³.

32. "שלא היה רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו, שהיה גדול הימנו, ונביא היה, שנאמר (ש"א ב, כו): 'הַנִּגְלָה נִגְלִיתִי אֶל בֵּית אָבִיךָ בְּהִיוֹתָם בְּמִצְרַיִם' – הוא אהרן. וכן ביחזקאל (כ, ה-ז): 'וְאָנֹכִי לָהֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם... וְאָמַר אֲלֵהֶם: אִישׁ שְׁקוּצִי עֵינָיו הִשְׁלִיכוּ, וְאוֹתָהּ נְבוּאָה, לְאֶהֱרֹן נֹאמְרָה' (רש"י, שמות ד, י).

33. התרוממות זו אל מעלת הנשמה היא שמזכה את יוסף וזרעו להתעלות כנגד זה מהעין הרעה, השייכת לכוחות החומריים שבמציאות (ברכות כ, א).

מידת היסוד שזכה לה יוסף קשורה באופן ממשי למידת יראת השמיים של האדם, וכפי שהעיד יוסף על עצמו (בראשית מב, יח): "אֶת הָאֱלֹהִים אֲנִי יֵרָא". יראת שמיים, משמעותה להיות תמיד במצב שהאדם מתבונן אל מה שלמעלה ממנו ולמעלה מהמציאות המעשית החומרית. חשבון זה מרומם את האדם ומבליט בקרבו את נשמתו, ואז הוא רחוק מן העבירה. וכדברי המשנה באבות (ב, א): "הסתכל בשלשה דברים, ואי אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך: עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין".

הרמח"ל (מסילת ישרים, כד) ביאר שישנם שני סוגים של יראת שמיים:

האחד – יראת העונש, שהאדם חושש מעונשי שמיים ולכן משתדל שלא לחטוא. גם זו יראת שמיים, אלא שהיא במדרגה נמוכה.

השנייה היא יראת הרוממות: "שהאדם ירחק מן החטאים, ולא יעשה – מפני כבודו הגדול יתברך שמו... איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו!". מדרגה זו, אומר הרמח"ל, "לא תולד אלא מתוך ידיעה והשכלה להתבונן על רוממותו יתברך ועל פחיתותו של האדם".

יראה זו היא המביאה ליראת חטא, שעניינה – "בכל רגע הוא ירא פן יכשל ויעשה דבר או חצי דבר שיהיה נגד כבוד שמו יתברך, ועל כן נקראת: יראת חטא – כי עיקרה יראה מן החטא, שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות או מחמת העלם יהיה באיזה דרך שיהיה... ועל יראה זאת אמר משה רבינו ע"ה (שמות כ, יז): 'וּבְעֹבֹר תִּהְיֶה יִרְאַתוֹ עַל פְּנֵיכֶם לְבִלְתִּי תִחַטְּאוּ', כי זה עיקר היראה – שיהיה האדם ירא ומזדעזעז תמיד, עד שלא תסור יראה זו ממנו, כי על ידי זה ודאי לא יבוא לידי חטא". ועל מדרגה זו אמרו חז"ל (ברכות לג, ב): "אין לו להקדוש ברוך הוא בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמיים, שנאמר (ישעיהו לג, ו): 'יִרְאַת ה' הִיא אוֹצְרוֹ'".

מדרגת היראה היא היסוד שעליו עומד הבניין הרוחני של האדם, והאדם זוכה לו על ידי הכרה בגדולת הבורא ובשפלותו של האדם, ועל יסוד זה אפשר אחר כך לבנות את שאר המדרגות של אהבת הבורא.

גם עניין זה קשור לסוכה. הסוכה צריכה לכתחילה להיעשות מסכך שהכוכבים נראים מתוכו (שו"ע, או"ח תרלא, ג), וביאר ה"פרי מגדים" (א"א, ס"ק ב) שהטעם לכך – כדי שיזכור מי ברא אלה, ויקבל על עצמו להיות גר בארץ. מטרת הסוכה היא להפגיש את האדם עם מה שמעליו, עם מדרגת יראת השמיים, ומתוך מדרגה זו האדם זוכה בסוכה להיות תחת צל השכינה, כאילו ענני הכבוד חופפים על סוכתו.

כאשר אנו חוזרים לחיי הטבע בחג הסוכות, עלינו להיות חמושים במידתו של יוסף, שהיא מידת יראת שמיים, ומתוך כך אנו מסוגלים להתמודד עם החומר ותאוותיו, כפי שהתמודד עימם יוסף.

בדרוש ד התבאר שיש קשר וחיבור בין סוכות לארץ ישראל. ובאמת, גם ארץ ישראל קשורה לקניינה של מידת היראה, ועליה נאמר (דברים יא, יב): "אַרְץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דָּרַשׁ אֹתָהּ, תָּמִיד עֵינֶי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ", ומכיוון שהנוכחות וההשגחה האלוהית נמצאות תמיד בארץ ישראל, לכן ארץ זו מביאה למידת החוכמה: "אזירא דארץ ישראל מחכים" (ב"ב קנח, ב).

נראה שהחוכמה המיוחדת הנקנית בארץ ישראל קשורה למידת היראה. נאמר בפסוק (איוב כח, כח): "הֵן יֵרָאֶת ה' הִיא חֲכָמָה", ואומרים חז"ל (שבת לא, ב) שהמילה "הן" משמעותה – אחת. כלומר, רק יראת ה', היא לבדה חוכמה. ומבואר שעיקר החוכמה היא החוכמה המביאה ליראת שמיים וקבלת עול מלכות שמיים, והיא המיוחדת לארץ ישראל ולחג הסוכות.

עניין נוסף המייחד את יוסף ומחברו לחג הסוכות הוא דאגתו לעולם כולו – "יְיוֹסֵף הוּא הַשְּׁלִיט עַל הָאָרֶץ, הוּא הַמְשִׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ" (בראשית מב, ו). יוסף דואג לאנשי העולם כולו – הן להצלתם החומרית הן להצלתם הרוחנית³⁴. וכן ידוע שבחג הסוכות אנו מקריבים שבעים פרים כנגד אומות העולם ובעבורן (סוכה נה, ב).

נמצא שמדרגת היסוד של יוסף, המלמדת את היחס הנכון והבריא לענייני החומר, מחוברת לעולם כולו, ויש בכוחה לרפא ולתקן את חוליי העולם החומרים והרוחניים, וחג הסוכות הוא הזמן המתאים לכך.

י. יום שביעי – דוד המלך³⁵

היום השביעי והאחרון של סוכות הוא המסכם את ימי החג, ויש בו בחינה שהוא תכלית ימי הסוכות, והאושפיז ביום הזה הוא דוד המלך.

מידתו של דוד היא מלכות. נראה שדוד המלך, המתארח ביום השביעי של סוכות, הוא תכליתם של כל האושפיזין הקדישין שקדמו לו, שכל אלו, יש בהם מעלה ייחודית מסוימת שנתנו לקדושת האומה ובניינה: האבות הקדושים הקימו את האומה, בנו את יסודות האומה ומידותיה, וכל אב נתן את המידה הייחודית לו; משה רבנו – הוריד את התורה לישראל; באהרן הכהן נמצאת קדושת הכהונה והעבודה; יוסף – מידת היסוד והבניין הטבעי בקדושתו. וכל האושפיזין ומידותיהם הייחודיות הם הכנה למציאות האומה בשלמותה, המתגלה על ידי מלכות בית דוד.

34. לכן ציווה יוסף לכל המצרים למול את עצמם (רש"י, בראשית מא, נה), מתוך רצונו לרוממם מעל השפלות החומרית שאחזה בהם.

וב"גור אריה" פירש שגם זה היה כדי להצילם: "כי לא היו ראויים שיהיו מתפרנסים מיוסף הצדיק, אשר שמר הברית ולא בא על הגויה, כי אם על ידי המילה, ואז היו ראויים להיות מתפרנסים על ידי יוסף – המשביר בזכות המילה".

35. עניינו של דוד המלך והחיבור להושענא רבה יתבאר בהרחבה בדרוש הבא, כאן ניגע בעניינו של דוד בהקשר אחר ובאופן תמציתי.

בדרוש ד (ס"ד) נתבאר שחג הסוכות שייך לגאולה השלמה של ישראל לעתיד לבוא, וחז"ל (פסחים קט, ב) מלמדים, שלעתיד לבוא, בזמן הגאולה, עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים, ולאחר הסעודה מתחיל דיון מי יזמן על הכוס: "נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן: איני מברך – שיצא ממני ישמעאל. אומר לו ליצחק: טול וברך! אומר להן: איני מברך – שיצא ממני עשו. אומר לו ליעקב: טול וברך! אומר להם: איני מברך – שנשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידיה תורה לאוסרן עלי. אומר לו למשה: טול וברך! אומר להם: איני מברך – שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי. אומר לו ליהושע: טול וברך! אומר להן: איני מברך, שלא זכיתי לבן... אומר לו לדוד: טול וברך! אומר להן: אני אברך, ולי נאה לברך! שנאמר (תהלים קטז, יג): 'כֹּסֶם יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא, וּבִשְׁם ה' אֶקְרָא'."

האבות הקדושים, משה ויהושע בן נון³⁶, שייכים לצדדים מסוימים בקדושת האומה, וממילא באופן גאולתה, ולכן אינם יכולים לברך בזמן גאולתה. אך דוד המלך שייך לעניינה הכללי של האומה, ולכן הוא הראוי לברך בזמן גאולתה.

דוד המלך מברר שמלכות ישראל אינה כמלכות אומות העולם. מלכות העמים מכחישה מטבעה את מלכות שמיים, וככל שהיא חזקה ועוצמתית יותר – כך היא מסתירה את מלכות שמיים ומאפילה עליה, וכדרשת חז"ל (בראשית רבה ב, ד), על הפסוק השני בתורה: "'וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ – זֶה גִלּוֹת בָּבֶל... 'וְבָהוּ' – זֶה גִלּוֹת מִדִּי... 'וְחֶשֶׁךְ' – זֶה גִלּוֹת יוֹן, שֶׁהַחֲשִׁיכָה עֵינֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל בְּגִזְרֹתֶיהֶן... 'עַל פְּנֵי תֵהוֹם' – זֶה גִלּוֹת מַמְלַכַת הַרְשָׁעָה שֶׁאֵין לָהֶם חֶקֶר, כְּמוֹ הַתֵּהוֹם". אך מלכות ישראל נאמנת לגמרי למלכות שמיים: "'וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת' – זֶה רֹחוֹ שֶׁל מֶלֶךְ הַמֶּשִׁיחַ."

מלכות האומות מעצימה את ענייני החומר והעולם הזה, ומתוך כך את הגאווה: "נתתי גדולה לנמרוד, אמר: 'הִכָּה נִבְנָה לְנוֹ עִיר' (בראשית יא, ד); לפרעה, אמר: 'מִי ה'' (שמות ה, ב); לסנחריב, אמר (מ"ב יח, לה): 'מִי בָכַל אֱלֹהֵי הָאֲרָצוֹת' וגו'; לנבוכדנצר, אמר: 'אֶעֱלֶה עַל בְּמֹתַי עֵבֶר' (ישעיהו יד, יד); לחירם מלך צור, אמר: 'מוֹשֵׁב אֱלֹהִים יִשְׁבְּתִי בְּלֵב יָמִים' (יחזקאל כח, ב)" (חולין פט, א).

אך דוד המלך מלמדנו שמלכות ישראל הנאמנת למלכות שמיים יודעת שהעיקר אינו חיי העולם הזה ועושרם (תהלים מ, יז-יח): "'אֵל תִּירָא כִּי יַעֲשֶׂר אִישׁ, כִּי יִרְכֶּה כְּבוֹד בֵּיתוֹ – כִּי לֹא כְמוֹתוֹ יִקַּח הַכֹּל, לֹא יִרְדְּ אַחֲרָיו כְּבוֹדוֹ". ומתוך כך הוא אינו מתמלא בגאווה על כל עושרו ועוצמתו, אלא להפך, דוד הוא שיא הענווה מול מלכות שמיים (שם כב, ז): "'וְאֵנֶכִי תוֹלַעַת וְלֹא אִישׁ, חֲרַפְתִּי אָדָם וּבָזִיו עִם", והוא זוכר תמיד מניין בא ומניין גדולתו (תהלים קיג, ז-ח): "'מִקִּימִי מַעֲפָר דָּל, מֵאֲשַׁפֶּת יָרִים אֲבִיוֹן. לְהוֹשִׁיבִי עִם נְדִיבִים, עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ."

מתוך כך מלכות ישראל מעמידה לנגד עיניה תמיד את תכליתו של האדם ואושרו האמיתי (שם א, א-ד): "אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בְּעֶצְתִּי רְשָׁעִים, וּבְדַרְךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד, וּבְמוֹשֵׁב לְצִידִים לֹא יָשָׁב. כִּי אִם בְּתוֹרַת ה' חָפְצוֹ, וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלֵה. וְהָיָה כְּעֵץ שְׁתוּל עַל פְּלִי מַיִם, אֲשֶׁר פְּרִיֹו יִתֵּן בְּעֵתוֹ, וְעָלָהוּ לֹא יָבוֹל, וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ. לֹא כֵן הָרְשָׁעִים, כִּי אִם כַּמּוֹץ אֲשֶׁר תִּדְפְּנוּ רוּחַ".

ומתוך מדרגת השלמות הטבעית המתגלה בסוכות, שהיא בבחינת השבע, אנו מתעלים אל שמיני עצרת, בבחינת השמונה שמעל הטבע, ובו עם ישראל מתעלה מהאומות ומתייחד עם הקדוש ברוך הוא³⁷. וגם דוד המלך הוא מצד אחד בונה מלכות ישראל ומשלימה מצדדיה הטבעיים – הן החומריים הן הרוחניים; ומצד שני הוא המכין את המדרגה הבאה, שהיא בניית המקדש על ידי שלמה בנו. ומדרגה זו תתגלה שוב לעתיד לבוא בביאת משיח בן דוד ובניית המקדש השלישי.

37. "לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד שבעים אומות וכשבאין ללכת, אמר להם המקום בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם" (רש"י, במדבר כט, לה).



דרוש ט הושענא רבה



א. נענועים והושענות

הושענא רבה הוא היום השביעי של חג הסוכות. בדומה לשבת, שהיא היום השביעי והאחרון של הבריאה, והיא עיקרה ותכליתה, כך עיקרו ותכליתו של חג הסוכות מתגלה ביום השביעי. ואכן, בכל החג היו מקיפים את המזבח פעם אחת ואומרים הושענות, וביום זה אנו מקיפים שבע פעמים (משנה, סוכה ד, ה) ומרבים בו בהושענות, עד שהיום כולו נקרא הושענא רבה.

שתי מטרות יש לנענועים של הלולב בחג ולבקשת ההושענות. האחת, ללמד את האדם, דווקא בזמן איסוף יבולו, שאין הוא קבוע ויציב בעולם הזה, אלא הוא ארעי ומנוענע, וזקוק תמיד לישועתו של הקדוש ברוך הוא. המטרה השנייה נובעת מהראשונה: ההכרה שהעולם הזה אינו מקום קבוע ויציב צריכה להביא את האדם לשים אל ליבו שעיקר חיי האדם אינו העושר והכבוד, אלא קרבת ה' ודבקות בו.

לכן אנו מנענעים את המינים בשני מקומות בתפילה. האחד בזמן אמירת: "אנא ה' הושיעה נא" – המבטאת יותר מכול את החיסרון של האדם והזדקקותו לישועת ה'. וכן מנענעים באמירת: "הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו" – אמירה המבטאת את טוב ה' הנצחי ומובילה אותנו לרצון להידבק בו.

מהלך זה יכול להיעשות דווקא לאחר טהרת הימים הנוראים, המעמידים אותנו גם הם על ההכרה בחיסרון יציבות האדם בעולם – "כענן פורח וכחלום יעוף" (תפילת "ונתנה תוקף"), בניגוד ליציבות האל – "ואתה הוא מלך חי וקיים", ולכן הדבקות בה' היא הדבקות בחיים האמיתיים – "וְאִתָּם הַדְּבָקִים בָּה' אֲלֵהֶיכֶם חַיִּים בְּלָכֶם הַיּוֹם" (דברים ד, ד)¹.

חג הסוכות הוא "זמן שמחתנו". אך לכאורה, הכרת זמניותו של האדם וחוסר יציבותו אינה מביאה לשמחה, אלא להפך! אולם, נראה שאין הדבר כן, כי ישועה והצלחה שמקורן אנושי ותלויות הן בבני האדם, לעולם אינן שלמות ואינן נצחיות, ויש עימן גם עצב. דווקא

1. "להעיר שהחיים נמשכים להם ממקור החיים, והכונה בזה, שזולת זה לא יקרא חיים... וזה הוא החידוש שמחדש להם משה במאמר זה, שמודיעם שהם חיים ממקור החיים" (אור החיים).

הידיעה שיש צורך בישועת ה' ובדבקות בו – היא המביאה לישועה שלמה וגורמת לשמחה אמיתית שאין אחריה עצבות.

ב. כוח הערבה – ענווה ותפילה

ביום הושענא רבה אנו מרבים בהושענות ובבקשת ישועה, ואנו עושים זאת דווקא באמצעות הערבה. כך מובא במשנה בסוכה (ד, ה): "מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלים, ונקרא מוצא. יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו. בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים: אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא... ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים".

עניין זה צריך ביאור: הלוא ידוע שהערבה, אין בה טעם וריח, והיא כנגד אלו מבני ישראל שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים², ואם כן, מדוע בזמן שאנו מבקשים על הישועות הגדולות וזקוקים לכמה שיותר זכויות ורחמי שמיים, אנו לוקחים דווקא את הערבה? לכאורה, היה עדיף לקחת את האתרוג, שיש בו גם טעם וגם ריח, גם תורה וגם מעשים טובים!

ה"שם משמואל" (הושענא רבה, תרע"א) ביאר עניין זה: "מה שנוטלים בהושענא רבה ערבה בפני עצמה... דאחר שראתה הערבה בעצמה שאין בה לא טעם ולא ריח ונתבטלה לאחרים, על ידי זה נחשבת וניטלת לעצמה... ואם רואה שפלות עצמו, אף שבאמת הוא כן, מכל מקום גם זה הוא מעלה, שיודע על כל פנים האמת ואינו מוטעה". ידיעה אמיתית של האדם מהי מעלתו, יש בה ערך ומעלה, ואנו באים ליום זה מתוך מידת האמת והכרת שפלות עצמנו. לכן אנו לוקחים את הערבה – אותיות: "רע בה", היא מכירה את חולשתה ומדרגתה, ועם אמת זו מבקשים את הישועה.

ה"שפת אמת" (הושענא רבה, תר"ן) הוסיף, שהכרת פחיתותה מביאה את הערבה לידיעה האמיתית בצורך בישועה אלוקית, שאינה לפי ערכה: "שיכולין להיושע בו אפילו השפלים ודורות השפלים, שהם בחינת ערבה, לא טעם ולא ריח. ויש להבין אם כך מה כחם. אך כתיב (תהלים קטז, ו): 'יְדֹלֵתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ', פירוש: על ידי שיודעים שהם דלים וצריכים להושע – ולהם הישועה. וכן כתבו חז"ל: אף על פי שאני דלה – לי נאה להושיע".

מעלת האתרוג בוודאי גבוהה מהערבה, אך לקיחת האתרוג בזמן ההושענות מבטאת שאנו מבקשים ישועה הבאה מכוח מעשינו וכפי מעלתנו. אך לקיחת הערבה מבטאת הכרה עמוקה בפחיתותנו, ושאין אנו באים מכוח מעשינו ומדרגתנו.

נמצא שדווקא על ידי הערבה אפשר להשפיע ישועות גדולות מעבר לכוחנו ומעשינו, ישועות שהן בבחינת צדקה וחסד – "אבינו מלכנו, חננו ועננו, כי אין בנו מעשים, עשה עמנו

2. ויקרא רבה ל, יב. עניינם של כל אחד מארבעת המינים בואר בדרוש ז בהרחבה.

צדקה וחסד והושיענו". לכן יש בערבה גם כוח להשפיע ישועה לאנשים ולדורות שאינם במעלה הראויה, כדברי ה"שפת אמת".

האדמו"ר הזקן³ ביאר בדרך דומה את הפסוק (שיר השירים ב, ו): "שְׁמָאלוֹ תַּחַת לְרַאשֵׁי, וַיְמִינוּ תַּחֲבֻקָּי". כשאדם חי את עצמו בבחינת "שמאל", בחינה כהה וחלושה, שאין לו מעצמו כלום – הוא זוכה לגילוי ימין ה' והשגחת ה' עליו.

יום זה הוא שיאו של חג הסוכות, והסוכה היא מקום המקנה – "וַיַּעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָהּ וַיֵּבֶן לֹא בֵּית, וּלְמִקְנֵהוּ עֶשֶׂה סֻכָּה" (בראשית לג, יז). בסוכות אנו עושים את עצמנו כבחינת הבהמה, בענווה ושפלות. "אָדָם וּבְהֵמָה תוֹשִׁיעַ ה'" (תהלים לו, ז) – אלו בני אדם שהן ערוּמין בדעת ומשימין עצמן כבהמה" (חולין ה, ב). וכשם שהמקנה מחפש תמיד אחר קרבת הרועה, מתוך ההכרה שמשם חייו וישועתו⁴ – כך אנו מחפשים תמיד אחר ישועת אדונינו מתוך הכרת ערך שפלות עצמנו, וזו היא מדרגת הערבה.

ידעיה זו של האדם בשפלות עצמו מביאה לתפילה מעומק הנפש. כאשר האדם יודע שבאמת אין לו מצד עצמו כלום, הוא מתמלא בתפילה אמיתית ומבקש את ישועתו מה'. לכן, מלבד הערך של הכרת השפלות עצמה, יש בערבה ערך נוסף – כוח התפילה.

המדרש (תנחומא אמור, יט) השווה את הערבה לשפתיים, ואלו רוחשות דברי תפילה. וכן כתב ה"שפת אמת" (סוכות, תרל"ז, ועיין גם בתר"ם): "להושענא רבה מצות ערבה. אמרו חז"ל: ערבה נגד אותן שאין להם טעם וריח. אם כן, מה להם? – רק תפלה, שקולן ערב לפני הקדוש ברוך הוא".

וכן כתב במקום אחר (שם, תרל"ט): "זוה החן שיש להבורא יתברך גם בדומין לערבה, לא טעם ולא ריח, רק על ידי הכנעה להתפלל לפניו יתברך. וכחן של ישראל בפה... הקול קול יעקב, שקולן ערב לפניו יתברך... על ידי שיודע שיותר יכול להיות נושע בתפלה מבכח מעשיו. לכן הניחו חכמים כל המינים ואחזו רק בערבה. ועל זה נאמר: 'אָדָם וּבְהֵמָה'... שערומין בדעת ועושים עצמן כבהמה לפני הבורא יתברך".

ותפילת הערבה, הבאה מדעת שפלה ועומק הלב, באמת נשמעת: "מי שדעתו שפלה – מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם, שנאמר (תהלים נא, יט): 'זִבְחִי אֱלֹהִים רוּחַ נְשַׁבְּרָה'. ולא עוד, אלא שאין תפלתו נמאסת, שנאמר (שם): לֵב נִשְׁבֵּר וְנִדְּפָה, אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה" (סוטה ה, ב).

אם כן, יום הושענא רבה מחובר דווקא לערבה משום שבה מתגלה הכוח של הכרת שפלות עצמו, וכן תפילה מעומק הלב לישועת ה' ודבקות בו יתברך.

3. ליקוטי תורה, סוכות עח, ב, ד"ה: "ושאבתם מים בששון".

4. "ידע שור קנהו, וְחִמּוֹר אָבִים בְּעֻלָּיו" (ישעיהו א, ג).

ג. דוד המלך

האושפז של יום הושענא רבה הוא דוד המלך, ויש חיבור עמוק בין דוד המלך ליום זה. שני הכוחות המיוחדים המתגלים בערבה – הענווה והשפלות, המביאים את התפילה מעומק הלב – הם המייחדים את דוד המלך.

דוד המלך מלמדנו על מידת הענווה והשפלות: "וְאַנְכִי תוֹלַעַת וְלֹא אִישׁ, חֲרַפְתָּ אָדָם וּבְזוֹי עָם" (תהלים כב, 5). ענווה זו, יש בה מעלה עליונה, כאשר אנו זוכרים שדוד אינו אדם פשוט, אלא מלך ישראל, המקים ומבסס את מלכות ישראל הקבועה והנצחית.⁵

מידת השפלות והענווה של דוד מובילות אותו לתפילה, כמבואר בהמשך (תהלים כב, ח-יב): "גֹּל אֶל ה', וְפִלְטָהוּ, יִצְלֶהוּ כִּי חָפֵץ בּוֹ. כִּי אַתָּה גֹּחֵי מִבְטָן, מִבְטִיחִי עַל שְׂדֵי אֲמִי. עֲלֶיךָ הִשְׁלַכְתִּי מִרְחֹם, מִבְטָן אֲמִי אֶלִי אַתָּה. אֶל תִּרְחַק מִמֶּנִּי, כִּי צָרָה קְרוּבָה, כִּי אֵין עֹזֶר".

אצל דוד התפילה אינה עניין חיצוני, אלא עצמות אישיותו – "וְאַנִּי תִפְלָה" (תהלים קט, ד), וכדברי רש"י, שכוונת דוד לומר שהוא מתפלל אל ה' תמיד. לכן זכה דוד המלך לחבר את ספר התפילות של ישראל, והוא הנקרא (ש"ב כג, א): "נְעִים זְמֵרוֹת יִשְׂרָאֵל".

ה"שפת אמת" (סוכות, תר"ם) הרחיב בחיבור שבין דוד המלך לערבה: "ערבה – נגד אלו שאין להם טעם וריח. אם כן, מה חשיבותם? אך הפה, שהוא עיקר כחן של ישראל, הקול קול יעקב. והיא בחינת דוד המלך עליו השלום".

ה"שפת אמת" חידש ששלושת המינים הראשונים הם כנגד שלושת האבות, והערבה היא כנגד דוד המלך, שהוא בחינת הקול והתפילה: "כי שלושת מינים הם שלושת אבות, ודוד המלך עליו השלום אמר: 'וְאַנִּי תִפְלָה'. אם כי בוודאי קול הצדיקים שיש להם טעם וריח עולה למדרגות רבות ביותר, אף על פי כן, יש להם תערובות מעשים טובים, ומי שאין לו טעם וריח – הוא רק תפלה בלבד".

ואומנם מדרגה זו אינה הגבוהה ביותר, אך כאשר האדם נזקק כולו לה' יתברך, ומתפלל אליו מקירות ליבו, הדבר חביב לפני ה': "וזה ערב לפניו יתברך, ונקראת: ערבה".

בבחינה זו, ה"ערבה", שהרע – בה, ויש בה חסרונות, מתהפכת למדרגת "עֲרֶבָה", שהיא הערבות המיוחדת הבאה מכוח שפיכת הנפש לפני ה' בתפילה ובקורבנות, וכדברי הנביא מלאכי (ג, ד): "וְעֲרֶבָה לָהּ מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם כִּימֵי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קִדְמֹנִית".

5. בעניין הגדרת דוד את עצמו בדרך זו עיין במהרש"א (חידושי אגדות, חולין פט, א), ובפירוש האלשיך לתהלים (טז, א). דוד הסתכל כך על עצמו לא רק כשעמד לפני הבורא, אלא גם בעומדו מול בשר ודם, כפי שאמר לשאול (ש"א כד, יד): "אַחֲרֵי מִי יֵצֵא מִלִּי יִשְׂרָאֵל? אַחֲרֵי מִי אַתָּה רֹדֵף – אַחֲרֵי קָלֶב מֵת, אַחֲרֵי פָרְעֹה אֶחָד".

6. חז"ל (חולין פט, א) מדגישים את ענוותנותו של דוד המלך ואת ההבדל בינה לבין גאוותם של מלכי אומות העולם.

ממשיך ה"שפת אמת" ואומר, שמדרגה זו מתאימה לדורות האחרונים, שאינם במדרגה גבוהה כמו הדורות שעברו, והם חייבים לאחוז בכוח התפילה: "ולכן נקרא: הושענא רבה – כי ביום זה נושעים בו גם השפלים שאין להם טעם וריח. והוא ישועה גם לדורות השפלים שלנו, שאין לנו, רק תפלה".

שיאה של בקשת ההושענות בהושענא רבה הוא בקשת הגאולה: "קול מבשר, מבשר ואומר", שהיא הישועה הגדולה מכולן. וכך אנו אומרים שם: "כביר רום ותחת, אם יולד גוי פעם אחת. לעת יגאל נאור, לעת ערב יהיה אור. מושיעים יעלו להר ציון, כי פקד ה' את ציון. נשמע בכל גבולך, הרחיבי מקום אהלך. שימי עד דמשק משכנותייך, הביאי בנייך ובנותייך. עלזי חבצלת השרון, כי קמו ישיגי חברון. ופנו אלי והושעו, היום אם בקולו תשמעו".

ובקשת הגאולה מחוברת שם לדוד מלך ישראל: "צמח איש צמח שמו, הוא דוד בעצמו. קומו כפושי עפר, הקיצו ורננו שוכני עפר. רומו עם במלכו, מגדול ישועות מלכו. שם עדינה להאביד, ועושה חסד למשיחו לדוד. תנה תשועה לעם עולם, לדוד ולזרעו עד עולם. קול מבשר, מבשר ואומר".

ד. סגולת ישראל

עניין נוסף המתגלה ביום הושענא רבה, השייך אף הוא לערבה, הוא גילוי סגולת ישראל.

כך כתב ה"שפת אמת" (סוכות, תרל"ד): "מצות ערבה בהושענא רבה, שבחרו חכמינו ז"ל בערבה יותר מבכל המינים, אף כי הוא נגד אותם שאין בהם טעם וריח – כי באמת מזה ניכר יותר דביקות בני ישראל לה' יתברך. כי מאין בא חביבות בני אדם הללו? רק שבני ישראל נקראו בנים למקום. ויש בכל איש ישראל דביקות בה' אלקים, כמו שכתוב: 'וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בְּה' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כְּלַכֶּם הַיּוֹם'".

בערבה אין גילויי בחירה טובים, אין בה לא תורה ולא מעשים טובים, אך דווקא מפני חיסרון בחירתה, מתגלה בה יותר מבשאר המינים הכוח של סגולת ישראל, שהיא הבחירה האלוקית בישראל, שאינה תלויה בשום בחירה אנושית. בחירה זו אינה נובעת ממעשה כזה או אחר, ולכן גם אינה ניתנת לביטול מפני שום חיסרון.

כך ביאר המהר"ל (נצח ישראל, יא) מדוע אצל נח הוזכרו צדקתו ומעשיו הטובים לפני בחירתו, ואילו אצל אברהם אבינו התורה אינה מזכירה דבר מזה: "כי אצל נח לא היה, רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו... ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט".

הבחירה בנח היא בו, בתור אדם פרטי, והייתה תלויה במעשיו, שיצדיקו את הבחירה בו. אך הבחירה באברהם אבינו אינה בו, בתור אישיות פרטית, אלא היא באמת בחירה בזרע ישראל לכל הדורות. לכן הבחירה באברהם אינה תלויה בשום מעשה שלו, אלא היא בחירה וחקיקה אלוקית במציאות, שאין לה הסרה: "אבל עיקר הבחירה שבחר ה' יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחריו בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל – ישתנה הדבר".

לכן, לפני הבחירה באברהם אבינו, התורה אינה מספרת על זכויותיו ומעשיו הטובים, שלא נטעה לחשוב שבגללם נבחרו אברהם וזרעו, ושהבחירה תלויה בהם: "וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו: 'לָךְ לְךָ מֵאֲרָצְךָ', לא היה זה בשביל צדקת אברהם, עד שתאמר: אם בטל דבר – בטל האהבה... כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל".

ביום הושענא רבה, שבו אנו מבקשים על הישועה, אנו חוששים שמא יתעורר קטרוג על בקשת הישועה של ישראל, מדוע באמת מגיע להם להיגאל ולהיושע. בפרט בדורות ירודים, שהבחירה הטובה אינה מתגלה בשיאה, ולא ניכר ההבדל שבין ישראל והעמים. לכן אנו לוקחים דווקא את הערבה, שלא קיימת בה הבחירה הטובה, אך מתבטאת בה הסגולה האלוקית שקיימת בישראל ואינה ניתנת לשינוי. סגולה זו היא הדבקות המוחלטת של ישראל בה', למרות כל שינויי בחירתם, והיא העיקר המבדיל בינינו לבין אומות העולם.

וכך המשיך ה"שפת אמת": "ועל זה נאמר (שיר השירים א, ב): 'טוֹבִים דְּדִיךְ מִיַּי', כי נִסְכִּים בכל השנה מיין, והוא מצות ומעשים טובים שבני ישראל מסגלין להקדוש ברוך הוא, שיש לו נחת רוח מבני ישראל, ולא מאומות". היין הניסך על המזבח כל השנה מבטא את המצוות והמעשים הטובים שבני ישראל עושים וגורמים בכך נחת לקדוש ברוך הוא. אך בסוכות אנו מנסכים דווקא מים פשוטים, שאינם מבטאים מעלה מיוחדת – "שגם בלי המעשים, רק מצד עצם הבריאה, יש גם כן דביקות עצום לבני ישראל יותר מכל האומות, וזה נתברר בסוכות".

השמחה הגדולה בחג הסוכות הייתה דווקא בזמן ניסוך המים, ולא בניסוך היין: "ובני ישראל שמחין יותר בנקודה הזו שנטבע בהם מצד הבריאה ממה שזוכין על ידי מעשיהם – כי מה יכול לפעול מעשה בשר ודם?". גילוי הסגולה, שהוא פעולה אלוקית ומעשה קבוע ונצחי, גדול מהבחירות הטובות של בני האדם, ולכן דווקא הוא הסיבה לשמחתם השלמה של ישראל בסוכות: "וזה שנאמר: 'טוֹבִים דְּדִיךְ', שבא מהקדוש ברוך הוא, מצד חלק ה' עמו,

7. "שני דברים עקריים ישנם שהם יחד בונים קדושת ישראל וההתקשרות האִלהית עמהם. האחד הוא סגולה, כלומר, טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירשת אבות... והסגולה הוא כח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצון ד', כמו טבע כל דבר מהמציאות, שאי אפשר לו להשתנות כלל... והשני הוא ענין בחירה, זה תלוי במעשה הטוב ובתלמוד תורה. החלק של הסגולה הוא הרבה, באין ערוך כלל, יותר גדול וקדוש מהחלק התלוי בבחירה" (אגרות הראיה ב, תקנה).

ממה שזוכין על ידי מעשינו". עניין זה נסתר בפנימי, ויש לומר שבשל כך מצוות ניסוך המים אינה מפורשת בתורה, אלא רק נרמזת בפסוקים (תענית ב, ב).

מכיוון שניסוך המים מבטא את הנקודה של סגולת ישראל המקיפה את האומה כולה, לכאורה היה מן הראוי שכל בני ישראל, כולל הפחותים שבהם, ירקדו בשמחה זו. אך בפועל מי שרקד בה היו דווקא אנשים המורמים מעם, כמבואר במשנה בסוכה (ה, ד): "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהן דברי שירות ותושבחות".

ונראה שכדי שלא יבואו לטעות בשמחה זו, כאילו היא שמחה טבעית ופשוטה, או שמחה במצבו הגלוי של כל אדם, בלי הבחנה אם הוא צדיק או רשע, לכן השמחים בשמחה זו בפועל היו האנשים הגדולים, שידעו לזהות את עניינה של השמחה בגילוי סגולתם וקדושתם הנצחית של ישראל, שאינה משתנה. ומתוך שמחתם הייתה האומה כולה שמחה במדרגה זו.

ה. חביטת הערבה

לאחר שאנו לוקחים את הערבה, מקיפים עימה את המזבח ואומרים את ההושענות, ישנו מנהג מיוחד מימי הנביאים – מנהג חביטת הערבה (שו"ע, או"ח תרסד, ד). לכאורה, הדבר תמוה: מדוע לאחר שהעצמנו את עניינה של הערבה וביקשנו מכוחה להיושע, אנו חובטים אותה? יש לומר שגם מנהג זה קשור למעלת הערבה ובירור עניינה.

עיקר מעלת הערבה, כפי שנתבאר, הוא מצד סגולת ישראל המתגלה בה. סגולה זו לעיתים מתגלה באופן חי ומרומם, אך לעיתים סגולת ישראל מתגלה דווקא בדרך של שפלות וייסורים. שנאת העמים את ישראל אינה שנאה רגילה בעלת סיבה מוגדרת, אלא נובעת בעומקה מעצם מציאותם של ישראל והיותם העם הנבחר ובנים לה' – "כֹּה אָמַר ה': בְּנֵי בְכָרִי יִשְׂרָאֵל" (שמות ד, כב).

שנאת הגויים את הבורא ואי רצונם לקבל את עול מלכותו עליהם, מתבטאת בשנאת לבניו אהוביו. וכדברי רש"י (במדבר י, לה) על הפסוק: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה: קוֹמָה ה', וַיַּפְצוּ אֲיִכֶיךָ, וַיִּגְסוּ מִשְׁנֵאֶיךָ מִפְּנֶיךָ" – "אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל – שונא את מי שאמר והיה העולם, שנאמר (תהלים פג, ג): 'וְיִשְׁנְאֶיךָ נִשְׂאוּ רֹאשׁ', ומי הם? – 'עַל עֲמָךְ יַעֲרִימוּ סוּד' (פס' ד) 8".

הייסורים שישראל סובלים מהגויים נובעים אפוא מקדושתם של ישראל ומשמירתם את התורה והמצוות, משום כך ייסורים אלו נחשבים מאוד אצל הקדוש ברוך הוא. וכן אמרו

8. רש"י כתב כן במקום נוסף (שמות טו, ז): "וְזָכַרְבִּי גְאוֹנֶה תִּהְרֶס קְמִיךָ" – ומי הם הקמים כנגדו? – אלו הקמים על ישראל... ועל זה קורא אותם: אויביו של מקום. וכן כתב רש"י בתהלים (פג, ו): "עֲלֶיךָ בְּרִית יִכְרְתוּ" – ברית זו אינה אלא עליך, להשכיח את שמך, שאין אתה קרוי אֱלֹהִים אלא לנו: אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, ומאחר שלא יזכר שם ישראל – אף שמך הגדול אינו נזכר".

חז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דבחדש, ו): "לְאֶהֱבִי וּלְשִׁמְרִי מִצְוֹתַי" (שמות כ, ו) – אלו ישראל, שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצוות. מה לך יוצא ליהרג? – על שמלתי את בני; מה לך יוצא לישרף? – על שקראתי בתורה; מה לך יוצא ליצלב? – על שאכלתי המצה; מה לך לוקה מאפרגל? – על שנטלתי את הלולב. ואומר (זכריה יג, ו): 'אֲשֶׁר הִפְתִּי בֵּית מִאֲהָבָי, מְכֹת אֱלוֹ גִרְמוֹ לִי לִיאֵהָב לְאֲבִי שְׁבַשְׁמִים".

לכן, על אף הקושי והסבל שבייסורים אלו, אנו צריכים להביט אל מצבים אלו מתוך מבט מרומם ולהכיר שגם הם ביטויים לסגולתם המיוחדת של ישראל.

הרמב"ם (איגרת תימן), בבואו לחזק את ישראל בגלות על אף כל הצרות והייסורים, עורר נקודה זו: "וגם התפארה אומתנו לפני הקדוש ברוך הוא על שתסכול צרות השמדות ותשא הצרות התוכפות עליה, שכן כתוב (תהלים מד, כג): 'כִּי עָלֶיךָ הִרְגָנוּ כָּל הַיּוֹם' – זה דורו של שמד. ויש עלינו לשמוח במה שנסבל ונשא מן הצרות ואבדת הממון והגלות והפסד עניינינו – שכל זה לתפארת היא לנו לנגד בוראנו וכבוד גדול, וכל מה שיפול ממנו בענין הזה הוא חשוב כקרבן כליל על גבי המזבח".

מכיוון שהצרות והייסורים שלנו נובעים מהיותנו בנים למקום, הרי שסבלנו הוא סבלו יתברך, והוא יורד עימנו בגלותנו ומצטער בצערנו. וכדברי חז"ל: "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: שבכל מקום שגלו – שכינה עמהן" (מגילה כט, א); "בשעה שאדם מצטער, שכינה מה הלשון אומרת? כביכול: קלני מראשי, קלני מזרועי" (משנה, סנהדרין ו, ה).

מאחר שסבלנו הוא צער השכינה, הרי שישועתנו היא גם ישועת השכינה⁹, שאף היא "נושעת" בישועתנו. ולכן אנו מבקשים גם בעבורו יתברך: "הושע נא למענך אֱלֹהֵינוּ, הושע נא". וכך סדר ההושעות הראשון: "הושע נא למען אמתך, למען בריתך... למען שכינתך, למען תהילתך".

חביטת הערבה מבטאת את הייסורים וההשפלות שהיו מנת חלקם של ישראל בגלות ואת מוכנות כלל ישראל למסור את נפשו על התורה והמצוות, ולמען שם ה' הנקרא עליהם.

מסירות נפש זו מאירה בעיקר אצל הערבה. הערבה מסמלת, כאמור, את אלו שהתורה והמצוות אינן מאירות אצלם ביום יום, ועיקר מעלתם היא בסגולה הישראלית שבקרבם, וסגולה זו היא המתפרצת ומתגלה בשעת מבחן של ניסיון ומסירות נפש, ואז מתגלה עיקר מעלתה של הערבה.

כך כתב בספר ה"תניא" (פרק יח), שגם אצל הפשוטים בישראל מתגלה כוח מסירות הנפש השרוי בעומק נשמתם: "ולכן כל ישראל, אפילו הנשים ועמי הארץ, הם מאמינים בה", שהאמונה היא למעלה מן הדעת וההשגה... ולכן אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים

נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינוים קשים, שלא לכפור בה' אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'... ואין מוסרים נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל, אלא בלי שום דעת והתבוננות, רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד, בלי שום טעם וטענה ומענה כלל, והיינו משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש... למעלה מן הדעת והשכל המושג".

חביטת הערבה היא החושפת את מעלתה של הערבה, המוכנה להיחבט על שם ה' שעליה. וכשם שבראש השנה, בעת שאנו עומדים לדין, אנו מעוררים את זכות עקדת יצחק ומסירות נפשו – כך בהושענא רבה, שגם הוא יום של דין, אנו מעוררים את זכותם של כל ישראל בלקיחת הערבה וחבטתה.

ו. תיקון הערבה

יש לפרש בדרך נוספת את מנהג הנביאים של חביטת הערבה.

כפי שנתבאר, בהושענא רבה אנו מבקשים על הישועה ולוקחים דווקא את הערבה משום כוח הסגולה הטמון בקרבה. אולם, מהערבה עלינו לקחת רק את הנקודות החיוביות שבה: סגולת ישראל שמתגלה בקרבה, המחוברת לענווה והפשטות, ואת כוח התפילה. עם זאת, עלינו להיזהר לבל ניקח עם ערכים אלו גם את הצדדים השליליים שבערבה: את בחירתה הרעה, שאין בה תורה ומצוות.

על כן, לאחר כל מהלך ההושענות, אנו חובטים את הערבה, לומר, שסוף סוף, מצד בחירתה, אין מקום ללמוד ממנה דבר, ולהפך – יש לחבוט בה! ובכן אנו ניצלים מהשפעותיה הרעות של הערבה ולוקחים רק את עניינה החיובי.

נראה שחבטה זו לא נועדה רק להרחיק אותנו מהשפעותיה השליליות של הערבה על שאר המינים, אלא גם באה לטובת הערבה עצמה, כביכול. כאשר אנו, מצד אחד, מכבדים אותה באופן פנימי ולוקחים דווקא אותה בהושענות, ומצד שני חובטים בה בשל בחירתה הרעה – אנו עוזרים לערבה עצמה לעמוד על עניינה החיובי ומסייעים לה להפריד ממנה את ענייניה השליליים בבחירתה הרעה. ודווקא לאחר שהערבה גילתה את כוחותיה החיוביים, אז מתעורר היכולת של התיקון, ועל ידי חביטתה, הערבה עצמה מזדככת¹⁰.

נמצא שבחביטת הערבה אנו מתרחקים מהשפעותיה הרעות, והיא עצמה מתקנת את מעשיה, ובה כל ישראל ראויים גם בפועל לישועה ורחמים.

10. דומה הדבר לכן הרשע בפסח. מצד אחד, אנו מזמינים אותו לשולחן הסדר, כאחד מן הבנים. מצד שני, אנו מקהים את שיניו ומוכחים אותו, שבדרכו שלו כלל לא היה נגאל, ובוה מסייעים לו להתעלות מעל בחירתו הרעה.

ז. הושענא רבה ושמיני עצרת

כפי שראינו, דוד המלך הוא האושפיו של יום הושענא רבה. דוד נלחם את מלחמות ישראל ובנה את מלכות ישראל הקבועה והנצחית, וכן הכשיר במעשיו את מלכותו של שלמה, ואת המדרגה העליונה של המקדש.

כך אמר לו נתן הנביא בשם ה': "הֲאֵתָה תִּבְנֶה לִי בַּיִת לְשִׁכְתִּי? ...וְהִקִּימְתִּי אֶת זִרְעֲךָ אַחֲרָיִךְ, אֲשֶׁר יֵצֵא מִמִּצֵּיךָ, וְהִכִּינְתִּי אֶת מִמְלַכְתּוֹ. הוּא יִבְנֶה בַּיִת לְשָׁמִי, וְכִנֵּנְתִּי אֶת כִּסֵּא מִמְלַכְתּוֹ עַד עוֹלָם" (ש"ב ז, ה-ג). בניית הבית של שלמה נעשית על גבי ההכנה המעשית והרוחנית שפעל דוד המלך. וכפי שמבארת הגמרא (זבחים נד, ב) על הפסוק (ש"א יט, יח): "וַיִּלְכֶּךָ הוּא (-דוד) וַיִּשְׁמוֹאֵל וַיֵּשְׁבוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל" – "וכי מה ענין נזירות אצל רמה? אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם (-בית המקדש)"¹¹.

עניין זה מתבאר גם בספר דברי הימים (א כב, ה-י): "וַיֵּאמֶר דָּוִד: שְׁלֹמֹה בְנִי נַעַר וְרוּחַ, וְהִפִּיתָ לְבָנוֹת לֵה' לְהַגְדִּיל לְמַעַלָּה, לְשֵׁם וּלְתַפְאֶרֶת לְכָל הָאָרְצוֹת, אֲכִינָה נָא לוֹ. וַיִּכֶן דָּוִד לָרֶב לְפָנָי מוֹתוֹ. וַיִּקְרָא לְשְׁלֹמֹה בְנִי וַיִּצְוֵהוּ לְבָנוֹת בַּיִת לֵה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". דוד הוא המכין את הבית ומכשיר את שלמה בנו לבנייתו בפועל.

דוד מבאר לשלמה מדוע הוא אינו יכול לבנות את בית המקדש: "בְּנִי, אֲנִי, הִיָּה עִם לְבָבִי לְבָנוֹת בַּיִת לְשֵׁם ה' אֱלֹהֵי. וַיְהִי עָלַי דְּבַר ה', לֵאמֹר: דָּם לָרֶב שִׁפְכָתָהּ, וּמִלְחָמוֹת גְּדֻלוֹת עָשִׂיתָ – לֹא תִבְנֶה בַּיִת לְשָׁמִי, כִּי דָמִים רַבִּים שִׁפְכָתָהּ אֶרְצָה לְפָנָי. הִנֵּה בֵן נוֹלָד לָךְ – הוּא יְהִיָּה אִישׁ מְנוּחָה, וְהִנְחוּתִי לוֹ מִכָּל אוֹיְבָיו מִסָּבִיב, כִּי שְׁלֹמֹה יְהִיָּה שְׁמוֹ, וְשְׁלוֹם וְשָׁקֵט אָתָּה עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו. הוּא יִבְנֶה בַּיִת לְשָׁמִי, וְהוּא יְהִיָּה לִי לְבֵן, וְאֲנִי לוֹ לֶאֱב, וְהִכִּינְתִּי כִסֵּא מִלְכוּתוֹ עַל יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם".

הדמים הרבים ששפך דוד המלך היו במלחמות מצווה – "כִּי מִלְחָמוֹת ה' אֲדֹנִי נִלְחָם" (ש"א כה, כח)¹², והסיבה שדוד אינו יכול לבנות בגללם את המקדש אינה מפני עונש למעשי דוד. אלא שדוד במלחמותיו בונה את מלכות ישראל ומכשיר את המדרגה הבאה, שהיא מלכות שלמה ומדרגת השלום, שהיא המתאימה למדרגת המקדש¹³.

גם יום הושענא רבה, יומו של דוד, יש בו מעלה מצד עצמו כסיום ותכלית חג הסוכות, אך יש בו גם בחינה שהוא מכשיר את המדרגה הבאה, המתגלה ביום שמיני עצרת, שבו אנו כבר חוזרים לבית הקבע ומתייחדים עם הקדוש ברוך הוא לבדנו, בלי הפרעת האומות. וכדברי

11. וכן במדרש (מכילתא דרבי ישמעאל, בשלה, מסכתא דשירה, א) על הפסוק (תהלים ל, א): "מִזְמוֹר שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד" – "וכי דוד בנאו? והלא שלמה בנאו... אלא לפי שנתן דוד נפשו עליו לבנותו – נקרא על שמו".

12. "וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני... נתיירא ואמר: אף זה שופך דמים כעשו! אמר לו הקדוש ברוך הוא... עשו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה, מדעת סנהדרין הוא הורג" (בראשית רבה סג, ח).

13. וכן כתב מצודת דוד (דה"א כב, ח): "עם שנלחם מלחמות ה', מכל מקום מנעו מבנות את הבית – כמו שמנע להניף ברזל על המזבח, על שעושים מהם כלי רציחה". ועיין שם ברד"ק.

הגמרא בסוכה (נה, ב): "הני שבעים פרים (-בחג הסוכות) כנגד מי? – כנגד שבעים אומות. פר יחידי (-שבשמיני עצרת) למה? – כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך"¹⁴.

וכן כתב ה"פרי צדיק" (שמיני עצרת, לד) בשם הרבי מפשיסחא: "שמיני עצרת הוא אושפיזא דשלמה... ודוד המלך ע"ה היה תמיד איש מלחמות, ולבו כלב הארי להתגבר ולהכניע את כל האומות. והוא, מפני שהיה לו תמיד מלחמה בעצמו, להיות גבור הכובש את יצרו... ובכח הזה נתגבר במלחמה תמיד על האומות העולם, שהיו מבחינת ההיפך, והכניעם – וזהו ענין עיסוקינו בכל שבעת ימי החג".

בכל שבעת ימי החג אנו קשורים לאומות העולם, דבר המביא להתמודדות עימן ועם תרבותם. אך שמיני עצרת הוא כבר מדרגת השלום: "אבל שלמה המלך ע"ה היה איש מנוחה, כי כבר נקשרה החכמה והקדושה בלבו, ולא היה צריך למלחמה... וזהו גם כן ענין בחינת שמיני עצרת".

בבחינה זו שמיני עצרת מחובר, לא רק למלכות שלמה שכבר הייתה, אלא גם למלכות המשיח שתתגלה בעתיד. וכן כתב ה"שם משמואל" (סוכות, תרע"ב): "ושמיני עצרת הוא דוגמת שמו של משיח, כידוע ששמיני עצרת רומז על לעתיד, וכינור של ימות המשיח של שמונה נימין". ומעלה זו נובעת מכוח הושענא רבה ומכוח מדרגתו ומעשיו של דוד המלך.

14. עיין ר"ש (מ"ב יא, ב), שגם עניין הייחוד של ישראל והקדוש ברוך שייך לבחינת המקדש וקודש הקודשים.



דרוש י שמיני עצרת



א. למהלך חגי תשרי¹

חגי תשרי הם מהלך ארוך אחד של חגים, שמטרתו לתת תוכן ומהות רוחנית בפתיחתה של השנה, לטובת השנה כולה.

ימי הוד אלו מתחילים בראש השנה, שהוא הראש של השנה כולה. מצוות היום היא תקיעת השופר, ומטרתה לעורר אותנו משנתנו ולהזכיר לנו מהו עיקר החיים ועל מה אנו צריכים לשים את ליבנו.

לאחר מכן בא חשבון הנפש ודקדוק המעשים בעשרת ימי התשובה, ששיאם ביום העשירי בחודש – יום הכיפורים, יום של שביתה ועינוי, שבו איננו אוכלים ושותים, ואנו מתעלים מעל צורכי הגוף. ביום זה הנשמה מתגלה, ומתוך כך אנו זוכים למחילת עוונות. יום טוב זה מברר מהו הטוב האמיתי – "וְאֲנִי, קְרִבָּת אֱלֹהִים לִי טוֹב" (תהלים עג, כח).

אולם, הכרה זו באה על ידי הפרישה מחיי הגוף, ולכן אינה יכולה להישאר כקניין קבוע בנפש האדם, שמטבעו מחובר וזקוק גם לצרכים הגשמיים.

לאחר ראש השנה ויום הכיפורים מגיע חג הסוכות. בסוכות אנו חוזרים לחיי החומר ולטבעיותם של החיים. מטרת החג היא שחזרה זו תיעשה באופן מתוקן וראוי ולא תגרור אחריה נפילות רוחניות.

לשם כך חג הסוכות מברר שחיי החומר והגוף הם חיים עראיים וחולפים, ותפקידם לאפשר לנשמה הנצחית להתגלות דרכם. לכן אנו יוצאים אל הסוכה, דירת העראי – ללמדנו שכל חיי האדם בעולם הזה עראיים.

עם היציאה לסוכה אנו גם מנענעים את ארבעת המינים, המשולים לגוף האדם ולכלל האומה, ומבקשים ישועה מה', מתוך הכרה שהאדם בעולם הזה זקוק לישועה תמידית.

1. מהלך זה, שבא בהרחבה בדרושים לכל אחד מחגי תשרי, הובא כאן בתמצות, כהקדמה למהלך של יום שמיני עצרת.

בדרך זו אפשר לחזור לחיי הטבע והחומר בלי להתרחק מהארת הנשמה שהתגלתה בראש השנה ויום הכיפורים.

חג הסוכות נחוג שבעה ימים כנגד ימי הבריאה, מפני שרק על ידי חג הסוכות אפשר לחיות את הבריאה בצורה נכונה ולזכות לחיים בעלי ערך אמיתי ושלם – דבר שגם מביא בסופו של דבר את השמחה האמיתית, ולכן סוכות הוא "זמן שמחתנו".

לאחר שבעת ימי חג הסוכות ישנו יום חג נוסף – שמיני עצרת. גם יום זה נקרא בתפילה: "זמן שמחתנו", אולם, בו אנו עוזבים את הסוכה וחוזרים לבית הקבע שלנו. בחג זה אין כל מצווה מעשית ייחודית שדרכה אנו יכולים להתרומם רוחנית. על כן עניינו של יום זה צריך ביאור: מהי המשמעות של חג שאין בו מצווה מעשית?² וכיצד חג זה מוסיף לנו בבניין ימי ההוד של החגים?

ב. יום מיוחד לישראל

שבעת ימי חג הסוכות הם כנגד שבעת ימי הבריאה והמציאות הטבעית, ולכן הם קשורים גם לאומות העולם, המחוברות לטבע. אך שמיני עצרת, היום השמיני, מבטא את המציאות שמעל הטבע, את הנקודה האחת האלוקית המתעלה מעל הטבע ומייחדת את ישראל משאר אומות העולם.

עניין זה מתבאר מתוך התבוננות בקורבנות החג. בחג הסוכות אנו מקריבים בכל יום פרים, ביום הראשון שלושה עשר, והולכים ופוחתים עד לשבעה ביום האחרון – סך הכול שבעים פרים. אך בקורבן של שמיני עצרת אומרת התורה (במדבר כט, לו): "וְהִקְרַבְתֶּם עֲלֶיהָ אֶשֶׁה יֵיחַ נִיחַח לַה' פֶּר אֶחָד".

חז"ל (סוכה נה, ב) עמדו על החילוק שבין הקורבנות: "הני שבעים פרים כנגד מי? – כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה? – כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך".

חג הסוכות מחובר לאומות העולם מפני שבסוכות אנו שבים לחיי הטבע ומנסים לחיות אותם לפי אמיתתם, ויסוד זה שייך לכל בני האדם, החיים בעולם הטבעי ונדרשים להיות נאמנים לרצון הבורא יתברך ולתכלית האמיתית של הבריאה.

למעשה, הגויים מתכחשים לתכלית זו, והדבר נרמז בכך שהפרים שאנו מקריבים כנגדם הולכים ופוחתים. אולם, לעתיד לבוא הם ישובו ויתחברו לתכלית זו, דבר שיתבטא בחגיגתם

2. אומנם גם בחג השבועות אין מצווה מעשית, אך תוכנו של חג זה, "זמן מתן תורתנו", יש בו תוכן עילאי ומרומם, המחובר גם לקורבן המיוחד של החג ולמנחת שתי הלחם. בעניין זה – עיין בדרוש א לחג השבועות.

את חג הסוכות, כדברי הנביא זכריה (יד, טז): "וְהָיָה כָּל הַנוֹתֵר מִכָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל יְרוּשָׁלַם, וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לַמֶּלֶךְ ה' צִבְאוֹת וְלַחַג אֶת חַג הַסֻּכּוֹת".

אך שמיני עצרת מיוחד לעם ישראל, ומקריבים בו פר אחד – כנגד אומה אחת ויחידה. הפר האחד גם מבטא את עניינה של אומה זו – האחדות. לאחדותם של ישראל שני ביטויים:

באומה זו קיים כוח אחדות אמיתי ושורשי, המאחד ומאגד את כל בני האומה: "וּמִי כַעֲמֹה יִשְׂרָאֵל, גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ, אֲשֶׁר הָלַךְ הָאֱלֹהִים לְפָדוֹת לוֹ עָם" (דה"א יז, כא). אחדות זו היא שהתגלתה בהר סיני, ומכוחה זכינו לקבל את התורה: "וַיָּבֹאוּ מִדְבַּר סִינִי וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר, וַיַּחֲנוּ שֵׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר" (שמות יט, ב) – "כאיש אחד בלב אחד" (רש"י).

אך יש באחדות זו מעלה נוספת. דרך האחדות הפנימית הקיימת בישראל, המסוגלת לראות באומה כולה איברים שונים של אומה שלמה אחת, אנו מסוגלים לחשוף את האחדות האלוקית בבריאה כולה, על אף כל שינוייה ופרטייה. וזהו יסוד מצוות האמונה וקבלת עול מלכות שמיים – "שִׁמְעַי יִשְׂרָאֵל, ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד" (דברים ו, ד).

ביום שמיני עצרת מתייחדת האומה הישראלית מכל שבעים האומות שהתחברנו אליהן בחג הסוכות, ואז מתגלה כוחם המיוחד והנבדל של ישראל, שעל ידו אנו מגלים את האחדות האלוקית.

לכן אנו מתחילים את סדר ההקפות המיוחד ביום זה דווקא בפסוק (דברים ד, לה): "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים, אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ". פסוק זה מבטא את האחדות האלוקית, ושאינן שום כוח במציאות זולתו – "אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ". וכן כתב רש"י: "כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה, פתח להם שבעה רקיעים. וכשם שקרע את העליונים – כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחיד. לכן נאמר: 'אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת'".³

פסוק זה נאמר בלשון יחיד: "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת", מכיוון שהוא מבטא את אחדותם של ישראל, ושמנתוך אחדותם הם זוכים לראות את האחדות האלוקית במציאות.⁴ ואחדות זו מכירה, שבין כשמתגלה שם ה' ומידת הרחמים, ובין כשמתגלה שם אלוקים ומידת הדין – הכול הוא גילוי של הבורא יתברך, והכול הוא אחדות אחת פשוטה: "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים".

ואם כן, ביום שמיני עצרת, היום האחד שמעל שבעת ימי הבריאה הטבעית, מתגלה כוחה המיוחד של כנסת ישראל, האומה האחת שמעל שבעים אומות העולם, ומתפרצת מתוכנו קריאתה של כנסת ישראל, הקוראת מעומק ליבה: "אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ!".

3. חז"ל (דברים רבה ב, לב) הרחיבו אמירה זו: "אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, מי לי בשמים חוץ מכבודך? כשם שאין לי בשמים אלא אתה – כך לא חפצתי אחר בארץ. כשם שלא שתפתי עמך אלוה אחר בשמים – כך לא שתפתי עמך אלוה אחר בארץ. אלא נכנסת אני בכל יום לבתי כנסיות ומעידה עליך שאין אלוה אחר – אלא אתה, ואומר: 'שִׁמְעַי יִשְׂרָאֵל, ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד'".

4. וכפי שגם במתן תורה, מתוך שזכו ישראל להיות כאיש אחד בלב אחד, זכו להתגלות האלוקית בסיני, שבאה בלשון יחיד גם היא (שמות כ, ב): "אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, מִבֵּית עֲבָדִים".

בספר "נתיבות שלום" (שמחת תורה, ב) מבואר שפסוק זה, הנאמר בתחילת סדר ההקפות, הוא הביטוי לקדושת שמיני עצרת, הבאה לאחר כל השלבים של החגים הקודמים לו: "שכל הימים הקדושים הם הכנה לשמיני עצרת, שבו הגילוי הגדול של: 'אתה הָרָאָתָ לְדַעַת'... כל המועדים מובילים לשמיני עצרת, שבו יחוד קודשא בריך הוא וישראל... ענין 'אתה הָרָאָתָ לְדַעַת' כי ה' הוא הָאֱלֹהִים, אין עוד מִלְבָּדוֹ' הוא ההתבטלות בדרגה העליונה ביותר, שיהודי מתבטל כולו לה' יתברך, עד שאין שום דבר, אין שום מציאות ושום הויה, אין עוד מלבדו".

ג. זרע אברהם אוהבי

כפי שנתבאר, חז"ל המשילו את חג הסוכות למלך המבקש מעבדיו לעשות לו סעודה גדולה, ולאחר מכן מבקש מאוהבו שיעשה לו סעודה קטנה ואישית. במשל זה באו חז"ל לבטא עניין נוסף. אומות העולם נמשלו לעבדי המלך, ואילו ישראל הם אוהבו של המלך, ועניין זה מתגלה בעיקר בשמיני עצרת.

הבריאה כולה נבראה בשם אלוקים – "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" (בראשית א, א), שם זה מבטא שה' הוא "בעל הכוחות כולם"⁵ ושהוא אדון לכל ברואיו.

המידה הבסיסית של עבד היא שהוא ירא מאדוניו ומפחד להמרות את פיו, מפני שחיייו תלויים בו. זו היא מידת האומות, אשר מדאגתם לחייהם, יראים לעבור את פי ה'. גם קורבנות הגויים קשורים לכך: "כִּי מִמְזֶרַח שָׁמֶשׁ וְעַד מְבֹאֵז גְּדֹל שָׁמַי בְּגוֹיִם, וּבְכָל מְקוֹם מְקַטֵּר מִנְשָׁ לְשָׁמַי" (מלאכי א, יא), וביאר רש"י: "'גְּדֹל שָׁמַי בְּגוֹיִם' – דקרו ליה אֱלֹהֵא דֵאלֵהֵיא, אפילו מי שיש לו עבודת כוכבים ומזלות, יודע שהוא על כולם". גם הגויים בפנימיותם יודעים שהקדוש ברוך הוא הוא אלוקי האלוקים, וכוחו גדול מכל האֱלֹהִים, ולכן הם מקריבים לו קורבנות⁶.

זו היא מידת האומות, אך ישראל הם "אוהבו של המלך", והם עושים לו סעודה קטנה, המבטאת את הייחוד שבינינו למלך, שאין בו שום מקום לאיש זר. על ישראל נאמר (ישעיהו מא, ח): "וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל עַבְדִּי, יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיהָ, זֶרַע אַבְרָהָם אֱהָבִי". איננו רק עבדים היראים מהאדון – אלא גם אוהבי המלך, החפצים לעשות רצונו.

האהבה והחיבור שבין ישראל והקדוש ברוך הוא מתחילות דווקא ממה שהקדוש ברוך הוא אוהב אותנו וחפץ בנו: "אהבת עולם אהבתנו ה' אֱלֹהֵינוּ, חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו".

כך אומר הנביא מלאכי (א, ב): "אֶהְבֶּתִי אֶתְכֶם אָמַר ה' וְאַמְרַתֶּם: בְּמָה אֶהְבֶּתָנוּ? הֲלוֹא אָח עָשׂוֹ לַיעֲקֹב, נָאִם ה', וְאַהֲבָ אֶת יַעֲקֹב". האלשיך הקדוש ביאר שאהבה זו היא אהבה עצמית

5. "ובהזכירו 'אלהים' כוין שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכחות כלם" (שו"ע, אר"ח ה).

6. כך עשו גם המלחים בסיפור יונה. כשראו שנה הים מזעפו אחר הטלת יונה, התמלאו יראה גדולה – ומתוך כך הקריבו קורבנות: "וַיִּזְרְאוּ הָאֲנָשִׁים יָרָאָה גְדֹלָה אֶת ה' – וַיִּזְבְּחוּ זֶבַח לֵה' וַיִּזְדְּרוּ נְדָרִים" (יונה א, טז).

בין הקדוש ברוך הוא וישראל, שאינה תלויה במעשים החיצוניים: "כי הֲלוֹא אָח עָשׂוּ לְיַעֲקֹב, ולא בהיות האחוה נראית לבריות, שהוא אחר הולדם, כי אם בהיות האחוה נֶאֱמָר ה', כי וַיֹּאמֶר ה' לֵה: שְׁנֵי גִזְיֹם בְּבִטְנֶךָ (בראשית כה, כג), מאז וַאֲהָב אֶת יַעֲקֹב". ואז עדיין לא חטא עשו, ולא הלך בתורת ה' יעקב, ואיך אהבתי את יעקב מאז?". אהבת ה' לישראל מתחילה עוד בזמן שהיו יעקב ועשו בבטן אימם, כאשר יעקב טרם סיגל לעצמו מצוות, ועשו לא שקע בעבירות. "אך אין זה כי אם שנפש יעקב עודנו במעי אמו קדושה היא חלק אֵלֹה מִמַּעַל – מה שאין כן עשו, כי חצונית היתה, ובזה אֶהְבֶּתִי אֶתְכֶם, כי שוים אתם לי, כי חלק ה' תאמר נפשיכם".

בישראל ישנן שתי בחינות: "אם כבנים, ואם כעבדים", ונראה שבסוכות, כשאנו מחוברים לאומות, אנו גם משתייכים למידתם, מידת העבדים. וכפי שמבואר במשלם של חז"ל, שהקורבנות של חג הסוכות הם בבחינת עבדים המקריבים אותם.

גם המשנה בסוכה (ב, ט), בדין ירידת גשמים לסוכה, רומזת למדרגה זו: "משלו משל, למה הדבר דומה? – לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו", בסוכות אנו כעבדים המשמשים את הרב. גם היציאה לדירת העראי מורה על מדרגה זו, כי בה אין אנו אדונים לעצמנו, אלא אנו כעבדים, שמציאותם עראית, המצפים לישועת האדון.

אך יום שמיני עצרת שייך למדרגת הבנים שבנו – "בְּנֵי בְכֹרֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות ד, כב). ביום זה אנו בבחינת "אוהבו של המלך", והמלך רוצה ליהנות מבנו אוהבו ולהשתעשע בו⁷. ביום זה מתגלה הקשר והחיבור שבין הקדוש ברוך הוא וישראל, ומתגלה אהבת ה' לישראל ואהבת ישראל לה', ואז אין מקום לשום אומה לעמוד ביניהם⁸.

ד. מעלת שמיני עצרת

נתבאר עד כה שיום שמיני עצרת שייך למדרגת השמונה, העל־טבעית, ושזו היא מדרגת ישראל שמעל שבעים אומות העולם. אולם, עדיין צריך ביאור עניינו של חג זה ותוכנו הרוחני, ומדוע אין בו מצווה מיוחדת.

ונראה, שלאחר שבסוכות חזרנו אל הטבע וחיינו אותו בקדושה מתוך הכרת עראיותו, מגיע יום שמיני עצרת ומתעלה מעל חג הסוכות, וקדושתו כה גבוהה – עד שאנו שבים אל בית הקבע וחוזרים לחיות את החיים הטבעיים בקביעותם. וחזרה זו, לא רק שאיננה נפילה רוחנית בשבילנו – אלא היא עצמה גם נקבעת כחג לה'.

7. עוד בעניין זה, עיין בדרוש ז לראש השנה – "אם כבנים ואם כעבדים", ובדרוש ט לפסח – "בני בכרי ישראל".

8. "הֵבֶן יָקִיר לִי אֶפְרַיִם, אִם יֶלֶד שְׁעָשָׂעִים, כִּי מִדֵּי דִבְרֵי בּוֹ, זָכַר אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד, עַל כֵּן הֵמוּ מְעִי לוֹ, רַחֵם אֶרְחַמֶנּוּ, נֶאֱמָר ה'" (ירמיהו לא, יט), ועיין שם בפירוש האלשיך.

9. הגמרא (סנהדרין קו, א) הביאה גם משל אחר לרעיון זה: "מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנוקקין זה עם זה!".

יום זה מגלה מדרגה עליונה שכבר אין סתירה בין חיי הטבע והחומר – לבין הקדושה והרוחניות. הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, נא) ביאר שמדרגה נעלה זו הייתה מדרגת האבות הקדושים ומשה רבנו: "אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמתיות, ושמחתו במה שהשיג, לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כלו בעת ההיא יהיה עם ה' יתברך, והוא לפניו תמיד בלבו, ואף על פי שגופו עם בני אדם... זאת המדרגה, איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אומר שהיא מדרגת משה רבינו ע"ה... וזאת גם כן מדרגת האבות, אשר הגיע קרבנם אל ה' יתברך עד שנודע שמו בהם לעולם: אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ, אֱלֹהֵי יִצְחָק ואֱלֹהֵי יַעֲקֹב".

האבות ומשה רבנו דבקו בו יתברך בכל ליבם, ולכן גם בהיותם עסוקים בענייני החומר, לא סרה דבקותם מה': "כי... האבות ומשה רבינו, התבאר בהם מן ההתאחדות בה', רוצה לומר, השגתו ואהבתו... והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם והרבות ממון ומשתדלים במקנה ובכבוד – הוא אצלי ראה שהם, כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד, ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני ה'".

הרמב"ם הוסיף שהאבות זכו למדרגה זו עקב רצונם להקים אומה שלמה היודעת את ה': "כי אשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זה השלמות אצל ה', והשגחתו עליהם מתמדת, ואפילו בעת התעסקם להרבות הממון... היה מפני שתכלית כוננת היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל ה' יתברך קרבה גדולה, כי תכלית כוננת כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע ה' ותעבדה... כי כוננת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד ה' בעולם ולהישייר בני אדם לאהבתו – ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה גמורה".

נראה שביום שמיני עצרת, תכלית כל חגי תשרי, שייכים כל עם ישראל למדרגה זו. ולאחר שעברנו את הימים הנוראים בהתעוררות השופר וצום היום הקדוש, ואחר ששהינו בדירת העראי שבעה ימים, התבררה בתוכנו קדושת הנשמה וסגולתה, עד שאנו יכולים לשוב לבית הקבע בלי מעשה מיוחד, וכל הווייתנו החומרית והרוחנית היא קודש לה'.

נוכל לפרש שזו בקשת ה': "עשו לי סעודה", שאין הכוונה רק להקרבת הקורבנות – אלא גם שכל חיי העולם הזה יהיו לי – לשמי, וזו המדרגה שאנו מתעלים אליה ביום נשגב זה.

בכל ימי אלול ותשרי עד שמיני עצרת נוהגים לומר את מזמור כז בתהלים: "לְדָוִד ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (משנ"ב תקפא, ס"ק ב). במזמור זה מבקש דוד (פס' ד): "אַחַת שְׁאַלְתִּי מֵאֵת ה', אוֹתָהּ אֲבַקֵּשׁ: שְׁבִתִּי בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיִּי". ולכאורה יש לשאול: הלא דוד הוא מלך ישראל, וכל המשא הענק של האומה נמצא על כתפיו – כיצד יוכל הוא לשבת כל היום בבית ה'?

אלא יש לומר שבקשת דוד אינה לעזוב את כל עיסוקיו העצומים, אלא שכל מעשיו אלו יהיו לשם שמיים, עד שביתו וכל עסקיו יהיו בית ה' וקודש לה'.

כן כתב ה"נתיבות שלום" (שמחת תורה, ג) "וזה תפקידו של איש יהודי... שגם בשובו לאוהל, לא ישכח ולא יסיח דעת מה' יתברך... בקשתו האחת של איש יהודי היא 'שְׁבִתִּי בְּבֵית ה'' – שיהיה ביתי בית ה'... שתמיד תהיה בביתו בחינת שכינה שרויה".

זאת המדרגה שכל ישראל מתעלים אליה בשמיני עצרת. ויש לרמוז זאת בבקשת דוד: "אַחַת שָׁאַלְתִּי", שזו בקשה השייכת ליום אחד בשנה, שמיני עצרת, שבו אנו שבים לבית ולאכילה, ובקשתנו שבית זה יהיה בית ה'.

ה. יומו של שלמה המלך

כתב ה"פרי צדיק" (שמיני עצרת, לד) בשם הרבי מפשיסחא, שכשם שישנם אושפיזין קדישין כל ימי הסוכות – כך יש גם בשמיני עצרת, והאושפיז של שמיני עצרת הוא שלמה המלך.

על שלמה המלך נאמר שיהיה איש מנוחה ושלום (דהי"א כב, ט): "הִנֵּה בֶן נֹלָד לָךְ, הוּא יִהְיֶה אִישׁ מְנוּחָה, וְהַנְחוּתִי לוֹ מִכָּל אוֹיְבָיו מִסָּבִיב, כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ, וְשָׁלוֹם וְשִׁקָּט אֶתֵּן עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו". ואכן, כך מתאר הנביא את תקופת שלמה (מ"א ה, ד-ה): "וְשָׁלוֹם הָיָה לוֹ מִכָּל עִבְרָיו מִסָּבִיב. וַיָּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לְבֶטֶח, אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֲנָתוֹ".

שלמה הוא "איש מנוחה" לא רק בשקט ממלחמות, או בשלווה ורווחה כלכלית – אלא גם יש בו בחינה עמוקה של הגעה לתכלית ושלמות. כל עוד לא התגלתה התכלית – אין מקום למנוחה, ורק ההגעה לתכלית היא המביאה את המנוחה השלמה¹⁰.

ושלמה, הבא על גבי המהלך של דוד אביו, שנלחם ובנה את מלכות ישראל, הוא איש השלום, המביא את כל ישראל לשלמות מדרגתם – "סִיְהָרָא בשלימותא"¹¹. מלכות שלמה מבטאת שלמות חומרית ושלמות רוחנית, וחיבור ארץ ושמיים, ועל שלמה נאמר (מגילה יא, ב): "שמלך על העליונים ועל התחתונים, שנאמר (דהי"א כט, כג): 'וַיָּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל כֶּסֶּא ה'".¹²

גם "שיר השירים" שחיבר שלמה שייך לגילוי השלום והשלמות, וכפי שנאמר (שבועות לה, ב): "'שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשְׁלֹמֹה' (שיר השירים א, א) – שיר למי שהשלום שלו"¹³.

10. לכן השבת, יום המנוחה, היא יום התכלית. וכן כתב המהר"ל (גבורות ה', מה): "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד, מבטל מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו, שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה, אין בה שלימות גמור... אבל ישראל, במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת, כי השבת מורה על השלמה". ועיין מה שכתבנו בזה בדרוש א לשבת.

11. "והנה שלמה המלך ע"ה, שלמה שמו, ושלמה משנתו. שהיה חפץ להשיג תכלית השלימות, כידוע, וכמו שמובא בזה הקדוש (ח"א קנ, א), דבימיו קיימא סִיְהָרָא בשלימותא" (דובר צדק, עמ' יט. רבי צדוק הכהן מלובלין). רבנו בחיי (בראשית לח, ז) רמז עניין זה בשלמות מלכותו של שלמה. מאברהם ועד לשלמה ישנם י"ה דורות – כנגד מספר הימים שבהם הלבנה מתמלאת ומגיעה לשלמותה – "סִיְהָרָא בשלימותא".

12. גם שמו של שלמה רומז לכך. "שלמה" בגימטריה קטנה: י"ה, ואמרו חז"ל (מנחות כט, ב), שהעולם הזה נברא באות ה', והעולם הבא באות י' – ונמצא ששלמה רומז על האיחוד שבין שתי העולמות. "שלמה" הוא גם 375 בגימטריה, שהוא החיבור שבין 365 ימות החמה, המבטאים את ענייני העולם הזה החומרי – עם 10, האות י', הרומזת לעולם הבא ולעניין הרוחני.

13. עניין זה הוא באמת עניין אלוקי, ולכן אמרו חז"ל שם, שכל שלמה האמור בשיר השירים הוא שמו של ה'.

שירה מבטאת מדרגה שלמה. בניגוד לסיפור, הבנוי שלב אחר שלב, ופרט אחר פרט, השירה שייכת לכוח פנימי מקורי, השוזר את מכלול המציאות – עבר, הווה ועתיד – לעניין אחד, ולכן הוא יוצא לפועל כאשר האדם או האומה מגיעים לשלמותם.

למדרגה זו התעלו ישראל בשירת הים, לאחר שיצאו לחירות שלמה (שמות טו, א): "אֶזְיִיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לֵאמֹר".

הגמרא בסנהדרין (צד, א) אומרת, שרצה הקדוש ברוך הוא לעשות את חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג, אך אז קטרגה מידת הדין, שלא ייתכן שמי שנעשו לו כאלה ניסים, ולא אמר שירה עליהם, יהיה מלך המשיח. ונמצא שהשירה שייכת לגילוי השלמות של המשיח.

המהר"ל (נצח ישראל, מג) תהה מה הקשר שבין השירה למשיח: "דברים אלו קשים להבין: דבשביל שלא אמר שירה חזקיה – לא יעשה אותו משיח?! דמה ענין שירה למשיח?".

הוא ענה שמדובר בקשר מהותי: "שהיה לחזקיה ענין שראוי להיות משיח... והאדם, כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות... וחזקיה, אף על גב שהיה צדיק, לא היה שלימותו בפעל, ולכך לא אמר שירה... ולכן אין ראוי שיהיה משיח, כי אין המשיח רק שהכל יהיה בפעל השלימות". השלמות מביאה לשירה, והיא מדרגת המשיח, ומי שחסר בשירה, מתברר שאינו ראוי למדרגת המשיח.

גם בניית שלמה את המקדש קשורה למדרגה זו. דוד המלך מסר את נפשו למען הקמת מלכות ישראל. הוא רצה אף להקים את המקדש, אך המקדש אינו מתאים למדרגת המלחמות של דוד, אלא למדרגת המנוחה והשלמות של שלמה בנו.

כך סיפר דוד לשלמה (דהי"א כב, ח-י): "וַיְהִי עָלַי דְּבַר ה', לֵאמֹר: דָּם לְרֹב שִׁפְכָהּ, וּמִלְחָמוֹת גְּדֹלוֹת עָשִׂיתָ – לֹא תִבְנֶה בַּיִת לַשִּׁמִּי, כִּי דָמִים רַבִּים שִׁפְכָהּ אֶרְצָה לִפְנֵי. הִנֵּה בֵן נוֹלָד לָךְ, הוּא יִהְיֶה אִישׁ מְנוּחָה, וַהֲנַחְתִּי לוֹ מִקֵּץ אוֹיְבָיו מִסָּבִיב. כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ, וְשָׁלוֹם וְשִׁקָּט אָתָּן עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו. הוּא יִבְנֶה בַּיִת לַשִּׁמִּי, וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן, וְאֲנִי לוֹ לְאָב, וְהִכִּינוּתִי כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ עַל יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם".

בניית המקדש מצריכה את התגלות מלכותו השלמה של שלמה, משום שהמקדש הוא תכלית הבריאה ומקום חיבור שמיים וארץ. המקדש הוא הדירה שהקדוש ברוך הוא השתוקק לה, ובעבורה ברא שמיים וארץ¹⁴. לכן, רק מי ששייך למדרגת המנוחה והשלום, המאחדת את כל הכוחות, ויודע לחבר שמיים וארץ – רק הוא היכול לבנות את המקדש.

גם יום שמיני עצרת שייך למדרגת המנוחה והשלמות. כל חגי תשרי הם ימים גדולים, שבהם אנו באים לעורר את הנשמה: בראש השנה על ידי תקיעת השופר, ביום הכיפורים על

14. כדברי המדרש (תנחומא בחוקות, א): "נתאוה הקדוש ברוך הוא, כשם שיש לו דירה למעלה – שיהא לו כך דירה למטה".

ידי הצום, ובסוכות על ידי הישיבה בסוכת העראי וארבעת המינים. אך שמיני עצרת כבר שייך למדרגה שאחרי מלחמת הרוח והחומר, למדרגת המנוחה והשלום, ולכן אנו חוזרים בו לבתינו בלי מעשים מיוחדים, במנוחה ושלום.

וכן כתב ה"פרי צדיק" (שמיני עצרת, לד): "שלמה המלך ע"ה היה איש מנוחה, כי כבר נקשרה החכמה והקדושה בלבו, ולא היה צריך למלחמה... וזהו גם כן ענין בחינת שמיני עצרת".

המנוחה של שמיני עצרת שייכת אף היא לגילוי התכלית, ויש ביום זה הכוח לחבר שמיים וארץ ולעשות את כל מעשינו בקדושה. לכן הדרישה האלוקית מאיתנו ביום זה איננו הצום, אלא דווקא "הסעודה הקטנה", שאנו נתבעים לייחודה לשם שמיים בקדושה ובטהרה.

בבחינה זו נוכל לומר שיש בכוחה של סעודת שמיני עצרת כדי לתקן את חטא אדם הראשון, שאכילתו הייתה בעבירה ועוון, מכיוון שאכילתנו ביום זה באה בקדושה, בדומה לאכילת הכוהנים במקדש. וכן כתב ה"פרי צדיק" (סוכות, לא): "בעצרת (-שמיני עצרת) נקלט הקדושה מסוכות, זמן שמחתנו, ויכולים לתקן כל קלקול הנחש שהיה באכילה, ויזכו לאכילה בקדושה, ובו נאמר (במדבר כט, לה): 'עֲצַרְתָּ תְהִיָּה לָכֶם'".

שמיני עצרת, המחובר למלכות שלמה, קשור גם למלכותו העתידית של מלך המשיח, שהיא הגילוי המוחלט של שלמות המציאות, וכדברי המהר"ל (לעיל): "ענין המשיח – שיהיה העולם בפעל בשלימות... לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות".

שלמות זו מתבטאת בגילוי מלכות ישראל השלמה, ומתאימה היא למציאות העתידית, שבו יתגלה ייחודה של האומה הישראלית. ויום שמיני עצרת רומז למדרגה זו, וכפי שכתב ה"שם משמאל" (סוכות, תרעב): "שמיני עצרת הוא דוגמת שמו של משיח, כידוע, ששמיני עצרת רומז על לעתיד, וכינור של ימות המשיח של שמונה נימין".

ו. שמחת תורה ומעלתה

עד כאן התבאר עניינו של יום שמיני עצרת. אולם, במשך הדורות חיבר עם ישראל ליום זה את יום "שמחת תורה", שבו אנו מסיימים בכל שנה את התורה הקדושה ומתחילים אותה מחדש. אך יש לשאול: לאור מה שנתבאר, שמיני עצרת שייך לייחוד שבין הקדוש ברוך הוא וישראל, ואין מקום לשום דבר אחר באמצע!

אך באמת, התורה הקדושה איננה חציצה בין המלך ואוהבו, אלא להפך – היא הכוח המדבק ביניהם, שהרי: "ישראל, אוריתא וקודשא בריך הוא – חד". ולכן ליום זה מתאימה שמחתה של תורה, שמכוחה אנו דבקים במלך.

כמו כן, לשמיני עצרת אין שום מצווה ייחודית, או עניין פרטי מסוים, אלא הוא סיכום כל המועדים, ובו מתגלה כללות קדושת כל המועדות, וחייהם של ישראל מתעלים לחיי קודש.

אולם, הדרך לבוא למדרגה זו – של שיבה לבתינו ולחיי הקבע שלנו, בלי לפגום בקדושה וברוממות שזכינו לה בחגים, אלא להפך, לקדש את בתי הקבע וחיי החומר – הדרך לכך היא רק על ידי התורה הקדושה!

בתורה נמצא הכוח לגבור על היצר הרע ולהפוך את חייהם של ישראל לחיי קודש. כך אומרת הגמרא בקידושין (ל, ב): "כך הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו... ואם אין אתם עוסקים בתורה – אתם נמסרים בידו".

ניצחון על היצר הרע בא מכוח התורה. זהו אינו מאבק חד־פעמי, אלא דרך שלמה של חיים: "קשה יצר הרע, שאפילו יוצרו קראו רע, שנאמר (בראשית ח, כא): 'כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע מִנְּעֻרָיו'... יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום, שנאמר (שם ו, ה): 'רַק רָע כָּל הַיּוֹם'... יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו... ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו – אין יכול לו".

הדרך להתגבר ולנצח במאבק זה היא על ידי התורה ובית המדרש: "בני, אם פגע בך מנוול זה – משכחו לבית המדרש, אם אבן הוא – נימות, ואם ברזל הוא – מתפוצץ".

בשמחת התורה אנו מסיימים את התורה כולה ומתחילים אותה מחדש. והיקפה של התורה כולה הוא הנותן לנו את הכוח להפוך את כלל חיינו לחיי קודש¹⁵ ולקבל ביום זה את הקדושה הכללית של כל ימי המועדות.

מלבד לימוד התורה וגמרה של תורה, שמחת תורה מבטא עניין נוסף – השמחה בתורה. כדי לבוא למדרגה שעצם חיי האדם, עם צדדי החומר שבהם, יתנהלו לפי דרכה של הנשמה ורוממות הרוח – לא די רק בלימוד, אלא צריך גם את שמחתה וחיותה של תורה. רק מתוך דבקות של כלל חיי האדם בה, אפשר להגיע למעלה שכל מעשינו יהיו לשם שמיים, וחיינו יהיו חיי קודש.

יש גם בחינה שהצמדת שמחת תורה לשמיני עצרת, שהוא "זמן שמחתנו", מלמדת אותנו במה אנו צריכים באמת לשמוח. שמחתנו אינה בכסף ובזהב – אלא בתורה ומצוותיה: "טוב לִי תוֹרַת פִּיךָ מֵאֲלֵפֵי זָהָב וְכֶסֶף" (תהלים קיט, עב)¹⁶.

עניין זה צריך להתברר דווקא בזמן זה, מכיוון שחג הסוכות הוא "חג האסיף", שבו האדם אוסף את יכול כל השנה לביתו, דבר שבאופן טבעי מביא לשמחה. אך שמחה זו היא שמחת

15. "חכמת הקודש היא נעלה מכל חכמה, בזה שהיא מהפכת את הרצון והתכונה הנפשית של לומדיה לקרבם לאותה הרוממות שהיא בעצמה מתעצמת בה... כי כל עניני הקודש, ממקור חיי החיים הם באים, מיסוד החיים המהוה את הכל. ויש בכח התוכן המקודש להוות המון ברואים לאין תכלית, לנטוע שמים וליסד ארץ, וקל וחומר להטביע צורה חדשה ומבולטת על הנפש ההוגה" (אורות הקודש א, א).

16. עניין זה מתבאר בברכתו של זבולון (דברים לג, יח): "שִׁמְחָה זָבֻלֹן בְּצִאתָהּ, וַיִּשְׁשָׁכֶר בְּאַהֲלֶיהָ", ופירש האלשיך הקדוש, שזבולון, כבר בצאתו לעסקיו, יכול להיות בשמחה, מכיוון שיש לו זכות שיששכר עוסק באוהלי התורה מפרנסתו. ואם כן, גם שמחת זבולון איש המעשה היא מתורתו של יששכר.

החומר, וכל החג אנו מתמודדים עם עניין זה ומנסים להתרומם אל שמחת הרוח והנשמה¹⁷, אך ביום שמיני עצרת אנו חוגגים את שמחתה של תורה ומבררים ששמחתנו האמיתית אינה בדברים זמניים וחולפים – אלא בתורה הקדושה והנצחית.

בספר "בינה לעיתים" (דרוש שמיני עצרת) כתוב, ששמחת שמיני עצרת גם מעידה על משמעות שמחת הסוכות. כשמסתיימת שמחה חומרית, באה אחריה תוגה ועצב, מכיוון שאין בשמחה זו מזור לנשמה, ואילו אחר שמחה רוחנית יש תוספת של עוד שמחה, מכוח שמחתה של הנשמה. על כן, שמיני עצרת, שהוא יום של שמחה, מלמד למפרע גם על שמחת הסוכות, שהיא באמת שמחה רוחנית ולא חומרית.

ז. תורה וישראל

החיבור של שמיני עצרת לשמחת תורה, יש בו ממד נוסף. ימי הסוכות מדגישים את עראיות האדם, ושיאם ביום הושענה רבה, שבו אנו לוקחים את הערבה, שאין כוחה אלא בתפילה, ועימה אנו מבקשים ישועות גדולות. זו מידתו של דוד המלך, שאין לו משל עצמו, וכל כוחו הוא בתפילה – "וְאֵנִי תְּפִלָּה" (תהלים קט, ד)¹⁸. אך בשמיני עצרת אנו מתעלים למקום שכבר איננו יושבים בסוכה עראית, אלא בבית הקבע, ויום זה שייך למדרגת התורה והחוכמה, שהיא מידתו של שלמה המלך.

מכוח התורה אנו כבר מסוגלים לפעול ולעשות ולהיות שותפים עם אֱלֹהִים¹⁹. לאחר שבעת ימי הבריאה, שהם מעשה ה', מתגלה חשיבות עשיית האדם, שנאמר (בראשית ב, ג): "וְאֵשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת"²⁰. בדומה לכך, לאחר שבעת ימי הסוכות, המבטאים את מעשה ה' ועראיות האדם, מגיע שמיני עצרת, המחובר לכוח התורה ומורה על חשיבות עשיית האדם לכל השנה כולה. עשייה זו, הבאה לתקן עולם במלכות שדי, יכולה להיעשות רק על ידי החיבור שבין ישראל והתורה. ולכן ביום שמיני עצרת, יומם של ישראל, אנו מסיימים את התורה ושמחים בה, לחבר בין התורה וישראל.

התורה עצמה רומזת בתחילתה שהחיבור הקדוש שבין ישראל והתורה הוא תכלית הבריאה: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" – "בשביל התורה שנקראת (משלי ח, כב): 'רֵאשִׁית דְּרֹכוֹ', ובשביל ישראל שנקראו (ירמיהו ב, ג): 'רֵאשִׁית תְּבוּאָתָה'" (רש"י).

17. וכפי שהתבאר באריכות בדרוש ב.

18. עניין זה התבאר באריכות בדרוש להושענא רבה.

19. "עתידה בת קול להיות מפוצצת באהלי צדיקים ואומרת: כל מי שפעל עם אֱלֹהִים יבוא ויטול שכרו" (ירושלמי, שבת ו, ט).

20. "ההשתדלות והעסק בתיקון הדברים שאדם צריך להשתדל ולהתעסק בתיקונם, והם שני תיקונים: תיקון הגוף ותיקון הנפש. שאף על פי שהבורא יתברך יצרם והשלימם, עדיין הניח לאדם לתקן ולהשלים אותם על מלואם... דכתיב: 'וְאֵשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת', בראם ועדיין הניח בהם לעשות ולתקן" (תורת המנחה, יז. לאחד מרבתינו הראשונים).

גם סוף התורה, שאנו קוראים בשמחת תורה (דברים לג, כט), מדבר על מעלתם של ישראל: "אֲשֶׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל, מִי כָמוֹךָ, עִם נוֹשֵׁעַ בָּהֶן, מִגֵּן עֲזָרָה, וְאֲשֶׁר חָרַב גְּאוֹתֶיךָ, וַיִּפְחֲשׁוּ אֵיבֶיךָ לָךְ, וְאַתָּה עַל כָּמוֹתֵימוֹ תִּדְרָךְ".

מעלתם של ישראל וההכרה שהתגלות התורה בעולם תלויה דווקא בהם, מתבררת בשיא תוקפה בסופה של התורה (שם לד, יב): "וְלִכְלֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וְלִכְלֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל". מלבד שישראל היא המילה החותמת את התורה, גם תוכן מילים אלו מלמד על מעלת ישראל.

רש"י בפירושו מסביר מהו המעשה אשר עליו אומרת התורה שנעשה לעיני כל ישראל: "שנשאו לבו לשבור את הלוחות... והסכימה דעת הקדוש ברוך הוא לדעתו, שנאמר (שמות לד, א): 'אֲשֶׁר שִׁבְרָתָ' – יישר כוחך ששיברת!". לכאורה, הדבר תמוה מאוד – וכי זה המעשה הגדול ביותר של שעשה משה רבנו לעיני כל ישראל? ומדוע התורה בוחרת לחתום דווקא במעשה השייך לשבירתה של התורה ולחטאם של ישראל?

אך באמת יש לשאול על כל מעשהו של משה רבנו: מדוע שבר את הלוחות? כיצד העז לעשות כן? הלוא הלוחות – "מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה" (שם לב, טז)! ואם חשב משה שישראל אינם ראויים להם בגלל חטא העגל – מדוע לא החזירם למרומים?

נראה שיש במעשה זה בירור של היחס שבין התורה וישראל. התורה ניתנה משמיים לארץ, ושוב אין מקומה בשמיים – "לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא" (דברים ל, יב)! לתורה יש כתובת אחת – ישראל שבארץ. ואם ישראל נמצאים בפועל במצב של חטא העגל, ואינם ראויים לקבל את התורה, הרי שכביכול אין כלל מקום לתורה: לשמיים אינה יכולה לחזור, ובארץ אין לה כתובת! לכן עומד משה ושובר את הלוחות – לעורר את ישראל ואת העולם כולו להכרה שרק ישראל הם הכתובת לתורה, ורק בהם נמצא כוח תיקון העולם דרך התורה הקדושה. לכן מעשה זה הוא חותמה של התורה.

סוף התורה במילה "ישראל", והיסוד המתברר בפסוקים אלו, ביחס המוחלט שבין התורה וישראל, הוא גם תחילת הפתח לתורה שבעל-פה, המתחילה ביהושע²¹, ובאה מכוחם של ישראל – "וחיי עולם נטע בתוכנו".

החיבור שבין תורה וישראל מתבטא גם במצוות התורה. המצווה הראשונה בתורה היא מצוות "פרו ורבו", השייכת לעניינם של ישראל ולהכרח הגמור בקיומם בעולם²². ואילו

21. וכפי שאומרת הגמרא (ב"ב עה, א), שיהושע נמשל ללבנה – לעומת משה, הנמשל לחמה, ולבנה היא כוחם של ישראל, והם נמשלו לה (סנהדרין מב, א). וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, חנוכה, כה): "שספר יהושע הוא סוד תורה שבעל-פה, ועל זה אמרו (אבות א, א): 'משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע', דקאי על תורה שבעל-פה".

22. "שכל המוסיף נפש אחת בישראל – כאילו בנה עולם" (רמב"ם, הלכות אישות טז, טז).

דרוש י: שמיני עצרת | תסא

המצווה האחרונה היא כתיבת ספר התורה, שכמובן מבטאת את מעלתה של התורה. ובתוֹךְ שבין מעלת ישראל והתורה – נמצאות כל יתר המצוות.

ונמצא שביום שמיני עצרת, יומם של ישראל, אנו שמחים בשמחת התורה, ושמחת התורה ושמחת ישראל – חד הן.

שתי בחינות אלו מתחברות להן גם ב"חתן תורה" ו"חתן בראשית". "חתן תורה" מסיים את התורה, שסיומה מדבר במעלת ישראל. ו"חתן בראשית" פותח את התורה, הרומזת כבר בתחילתה על תכליתה – "בשביל התורה ובשביל ישראל".