

חלק א'

א כשנגשים להתבונן במהות התפלה וענינה, מגלים שבעצם עיקר ענין התפילה הוא דבר קשה מאד, שהרי בכל תפילה ותפילה, אנו מבקשים מהקב"ה שכביכול יפסיק לנהוג בהנהגה זו שמתנהג עמנו, ויתנהג עמנו בהנהגה אחרת. שהרי עד עתה הקב"ה לא נתן לנו את מה שאנו מבקשים עכשיו, ואנו עומדים לפניו ומבקשים זאת ממנו. וצ"ע איך יתכן שמעשה התפילה שלנו יפעל שהקב"ה ישנה את הנהגתו. יותר מזה יש להבין, איך יתכן שאנו נרצה כלל לפעול שינוי בהנהגתו ית', והרי כל דעביד רחמנא לטב עביד (ברכות ס ע"ב). וכי יעלה על הדעת שאנחנו יודעים מהם צרכינו, יותר מאבינו שבשמים. וממה נפשך אם הנהגה זו מגיעה לאדם שורת הדין על פי מעשיו, הרי שכך יש לנהוג עמו, לא נדרשת תפילה, ואם לא מגיע לו, גם ע"י התפילה לא יונהג על פי הנהגה זו.

איתא בגמרא ברכות (דף כ ע"ב) שנשים חייבות בתפילה משום דרחמי ניהו. ויש לנו להבין ראשית, מהי מידת הרחמים, ואיך מידה זו קשורה לתפילה. ועוד יש להבין, מדוע העובדה שתפלה היא רחמים מחייבת את הנשים בתפילה.

כתוב ברש"י על הפסוק (בראשית א א) בראשית ברא אלהים – ולא אמר ברא ה' שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, והיינו דכתיב (שם ב ד) ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, ע"כ.

ויש לעיין בזה כמה דברים: א. עד מתי היתה הנהגה זו של מידת הדין, ומתי התחיל השיתוף של מידת הרחמים. ב. איך שייך כלפי שמיא ענין של עליה במחשבה ועשייה באופן אחר. ג. מה נוגע לנו מה שעלה במחשבה, אחר שהעשייה היא באופן אחר.

והנה בכל פרשת בראשית עד הפסוק הנ"ל "ביום עשות ה' אלקים" מוזכר תמיד שם אלקים. ומבואר אם כן שכל ההנהגה של מעשה בראשית היתה במידת הדין, והשיתוף עם מידת הרחמים נתגלה בפועל, רק בבריאת האדם⁸ (על אף שמידת הרחמים היתה מתחילת בריאת העולם בעומק הענין, וזה איפשר את ההמשך, אבל נתגלתה בהנהגה רק אז). וטעם

הדבר שזה נתגלה רק עם בריאת האדם, מבואר ברש"י שם וז"ל כשנגמרה בריאת העולם בששי קודם שנברא אדם וכל עשב השדה עדיין לא צמח, ובשלישי שכתוב ותוצא לא יצאו אלא על פתח הקרקע עמדו עד יום ו' ולמה כי לא המטיר, ומה טעם לא המטיר לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתן של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו וצמחו האילנות והדשאים, ע"כ.

עומק הענין הוא שבהנהגה במידת הדין לא יתכן קיום לעולם גשמי, כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין אפשרות שחומר יעמוד על פי משפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ולכן כל קיום העולם הגשמי תלוי במידת הרחמים, ואע"פ שבכל פרשת בראשית נאמר השם אלקים היינו לענין עצם בריאתה – היציאה אל הפועל, זו היתה במידת הדין, והיינו שעצם זה שה' בראו, היה מתוך דין, אבל קיום עמידתו הוא מכח רחמים².

ומבואר אם כן שעצם הבריאה היתה במידת הדין, וקיומה ממשיך במידת הרחמים, ומידת רחמים זו, התעוררה על ידי תפילתו של אדם הראשון, נמצא אם כן, שעצם בריאת העולם היתה יחד עם תפילת אדם, שעורר את מידת הרחמים, ורק על ידי זה יש לעולם קיום. וקיומה של מידת הרחמים גם היום מתעוררת רק על ידי תפילתו של אדם, ולפי זה מובן מפני מה העובדה שתפלה היא רחמי מחייבת נשים בתפילה, מפני שרק על ידי התפילה, שמגלה את מידת הרחמים, יש להן ולעולם כולו זכות קיום.

ולפי הנתבאר זוכים אנו להבין ביתר עומק מה שכתוב (אבות פ"א מ"ב) שאחד מעמודי העולם הוא עבודה [בזמן הבית היינו בקרבנות, ובזמן הזה בתפילה³], והיינו, מפני שבלא תפילה אין רחמים בעולם, וממילא אין קיום לעולם.

לפי הנ"ל מאד מובן דברי הגמ' (חגיגה יב ע"א) תנו רבנן בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, ע"כ. ופירוש הדבר הוא שביחס לבריאה, השמים הם ההתחלה והמקור, אבל ביחס לקיום, הארץ היא ההתחלה⁴, וזהו בעצם דברי המדרש (ב"ר פ"א ס"ו טו) אמר רבי תנחומא אנא אמרי טעמא, לבריאה השמים קדמו שנאמר בראשית ברא אלהים, ולשכלול הארץ קדמה⁵.

מאיר הנפש

ב. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמוד נב. ג. ע"ש בתלמידי ר' יונה. ד. ליקוטי תורה על הפסוק אלה תולדות השמים והארץ, וכן בשיח יצחק דרוש לשבת תשובה ד"ה תכלית הבריאה האדם החמרי.

בכדי להבין זאת עמוק יותר, עלינו לשוב לדברי חז"ל הנ"ל, שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, וכבר תמהנו, מה שייך "עליה במחשבה" לפניו ית'. וכן יש להקשות בהא דאיתא בגמרא (מנחות כט ע"ב) על זה שנגזר שמכרו את בשרו של ר"ע במקולין, ואמר הקב"ה בלשון זה: "כך עלה במחשבה לפני". וגם זה יש להבין מהו עלה במחשבה לפני. ופירוש הדבר הוא¹, שר"ע נידון במידת הדין, שעליה כתוב עלה במחשבה לבראותו במידת הדין, והיינו שההבדל בין מי שדנים אותו כפי שעלה במחשבה, היינו במידת הדין, למי שדנים אותו בשיתוף רחמים עם מידת הדין, תלוי בדרגתו של האדם, וקירובו לעולם הגשמי, שככל שמתעלה האדם ברוחניות, כך ההנהגה אתו היא יותר הנהגה של דין, ופחות הנהגה של רחמים, ועל זה אמרו חז"ל (בבא קמא נ ע"א) וסביבו נשערה מאד מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה, שכל כמה שמתקרבים לדרגות עליונות יותר, כך מתקרבים יותר למעלת השכל הנ"ל, ויש יותר הנהגה של דין.

ולאנשים בדרגתנו, הנ"מ ממה שעלה במחשבה הוא כך, האדם הרי נברא בצלם אלקים, ואם כן הנהגותיו ית' מתגלות כצורת אדם, שהרי הצלם אלקים לא שייך לעצמותו ית' ח"ו, אלא רק להנהגותיו כלפינו, וכמו שאצלנו כשפועלים דבר מסוים, קודם חושבים, ואחר כך מתבצע הדבר למעשה, ואין הכוונה למחשבה איך לעשות שזה לא שייך אצל הקב"ה, אלא שלעצם העשייה ישנה מחשבה שקודמת לה² כמו כן הנהגותיו ית' מתגלות בצורה של מעשה, שיש לפניו מחשבה. ולכן, הגם שלמעשה העולם הזה מונהג במידת הרחמים, בשיתוף עם מידת הדין, אבל קדמה לזה המחשבה שהיא הנהגה במידת הדין, והיא שורש הנהגת השיתוף. ולפי זה קיים עולם המחשבה, וקיים עוד עולם, העולם שנברא בפועל, והוא קיים ומתגלה וחל, דווקא על ידי התפילה שלנו³.

העולה מכל המבואר, שכל תפילה ותפילה ענינה, בקשה להשפעה של רחמים ממנו ית', ואם כן יוצא שבאמת התפילות פועלות ברוחניות ורק כפועל יוצא במערכת הגשמית, ויש לפעולה ברוחניות תוצאות מיידיות. דוגמא לדבר (תענית דף ל ע"ב) כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, בלשון הוה, אף שהיא עדיין לא נבנתה בעולם המעשה אבל כל אבילות גורמת בנין בעולמות הרוחניות. כן הדבר בתפילה שהיא כולה בלשון הוה, מפני שכל תפילה שמתפללים כדבעי פועלת, ופעולתה היא מיידית לגילוי מידת הרחמים וענין הגילוי בפועל של מידת הרחמים בעולם הזה, תלוי עד כמה שהמידה מתגלית בעליונים. ומעתה מובן הדבר באופן

פשוט איך יכול האדם להתפלל לשינוי הנהגת ה' ית' עמו, שבאמת הקב"ה יסד את העולם בצורה זו, שהאדם יתפלל ובכח תפילתו יפעל לשינוי ההנהגה עמו, וההנהגה שמונהגת עם האדם במידת הדין היא כביכול זמנית, רק עד שיתפלל האדם לשנותה, וזהו רצונו ית', שאדם יתפלל שיחולו רחמיו ית' בעולם, ושיתנהג עמו הקב"ה במדת הרחמים, ובאמת הטבע הוא רק בדין, וכל הרחמים שיש בעולם חלים רק על ידי תפילתנו¹.

נעל אף שאצל ר"ע כתוב שהיותו שייך לעולם המחשבה היה לו לדין וצער, ואנו מבקשים את זה שיהא ברחמים, פירוש הדבר הוא, שאצל ר"ע כאשר הוא היה קיים במדריגה כה גבוהה וברוממות נשמתו אז נידון במידת הדין ואף על חטא קל נידון כחמורה שבחמורות, אבל כאשר זוכים לגילוי מרמה זו, וכן אצל ר"ע שלא בתור עונש על חטאו, זכה לגילויים גבוהים בהתאם למדריגתו, והטבה המתאימה לדרגה זו².

ואם כן, גם מה שכתוב שכל דעביד רחמנא לטב עביד, זהו שייך רק לאחר שהתפללנו, שאז אפילו אם נראה לכאורה שלא קבלנו את מה שטוב לנו, אבל יודעים אנו נאמנה שזה טוב, שהרי לטב עביד, אבל ברור, שכל עוד שיש לנו את האפשרות של תפילה, אי אפשר לסמוך ולהתעצל מלעשות השתדלות לגלות מידת הרחמים, שהרי זו כמו כל השתדלות שאנו מחוייבים בה. ואין לשאול שהרי השי"ת יודע יותר מאתנו מה שאנו צריכים, שהרי הקב"ה בעצמו ציוד עלינו להתפלל אליו, ולבקש את גילוי הרחמים, בכדי שיהיה לנו טוב יותר.

ונמצא אם כן, שכל אחד ואחד יש לו את היכולת, לגרום להורדת עוד שפע, ואפילו יחיד יכול לגרום לשינוי של הנהגה, שהקב"ה ישתף רחמים לדין ע"י תפילותיו, וכך נברא העולם, שהוא יתקיים בדין בצירוף של מידת רחמים שמתעוררת על ידי האדם, והנהגה זו מאפשרת את ענין התפילה, וזהו באמת עצם התפילה, לשתף רחמים בתוך מערכת הדין שהיתה לפני כן, שהרי כל חסרון וחסרון שקיים אצלנו, זה לא ח"ו ביטוי של הנהגת שנאה או רעה מלמעלה, שהרי אין הקב"ה משפיע רעה, ח"ו, כי הוא מקור טוב, וממקור טוב לא יצא רע, אלא כל רע שנמצא בנו, הוא אך ורק תוצאת הנהגה של דין כלפינו, וכל הנהגה של דין כלפינו עומדת לשיתוף של מידת הרחמים, הנגרמת על ידי תפילתנו.

מאיר הנפש

ז. לש"ו דע"ה ח"ב קלה ע"א. ח. של"ה בראשית ג', וכן פתחי שערים שער לאה ורחל פתח ב.

אנחנו תמיד מצפים ומקווים שיהיה טוב יותר, ונוח יותר, אבל בעצם הקב"ה נתן בידנו את הכח להשיג זאת, והקב"ה ציווה עלינו, ולימד אותנו כיצד לעשות זאת – על ידי תפילתנו, שעל ידי התפילה, נשתף את מידת הרחמים עם מידת הדין, וככל שנשתף את מידת הרחמים עם מידת הדין, כך תהיה לנו השפעה של מידת הרחמים שהיא כולה טוב.

ב על פי הנתבאר דיסוד התפילה היא שיתוף מידת הרחמים, נוכל להבין הא דאיתא בגמרא שבת (דף י"א), שרבא ראה את רב המנונא שמאריך בתפילתו, ואמר עליו שהוא מאלו המניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, וכתב על זה רש"י: תפלה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמונונות. והקשו על רש"י, מדוע התפילה נחשבת לחיי שעה, והלא התפילה עוסקת גם בענינים רוחניים, כמו וטהר לבנו לעבדך באמת, ותן בלבנו להבין ולהשכיל וכו'. אמנם ביאור הדבר, שיש לדעת, שבאמת כל מערכת התפילה היא תיקון של כל הנמצאים שנמצאים תחת מערכת הזמן, ותורה היא תיקון מעל מערכת הזמן^ט, ואם כן לא שייך להתפלל לפני ה' על זכיה לחיי עולם הבא, תפילה כזו היא תפילת שוא, שהרי עולם הבא היא כולה מהמערכת השכלית, ולכן שם מקבלים רק כפי מה שמגיע על פי מידת הדין, אכן יכול אדם להתפלל רק על כך, שהקב"ה יתן לו את התנאים שעל ידם יזכה לחיי העולם הבא, אבל לחיי עולם הבא בפועל, זוכים רק כפי כמה שעמל האדם לזכות לזה, וזהו פירוש דברי רש"י בשבת שכל עניני תפילה הם חיי שעה, שאף התפילות שהם על רוחניות, אינם שייכים לעצם העולם הבא, אלא רק על התנאים שעל ידיהם אפשר לזכות לעולם הבא. וטעם הדבר שלא שייך להתפלל על עולם הבא הוא, משום האמור לעיל שתפילה היא לפעול שיתוף מידת הרחמים, ושיתוף מידת הרחמים במידת הדין, נוהג רק בעולם הזה בלבד (משום שהוא עולם החומר והומר לא עומד בדין כנ"ל). והן הן הדברים אשר נתבארו לעיל, שתפילה שייכת רק במערכת המונהגת ברחמים, אבל במערכת שאין בה רחמים, אלא רק דין, שם אין שייך עניין התפילה. [וזוהי הסיבה שלפעמים תפילות לא נענים, שהרי אם לפי מה שנצרך לתיקון העולם צריך שלא ייענו התפילות אז באמת אינם נענים, כמו שהיה במשה רבינו בפרשת ואתחנן].

כתוב בבריאת האדם (בראשית ב ז) וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה, ופי' רש"י וייצר – (טעם שנכתב וייצר בשתי יודין) שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים, ע"כ. ובאמת, שתי יצירות אלה קיימות יחד, ולכן הגם שהאדם חי בעולם הזה, עכ"ז הוא קיים גם במערכת גבוהה יותר, שהיא מערכת של

מאיר הנפש

ט. אדיר במרום עמוד קט, וכן פתחי שערים שער א"א פתח יט. י. פתחי שערים שער א"א פתח יט.

דין – שכלית, ושם יש לכל פעולותיו תוצאות מיידיות¹⁸, ואף שהן אינן נראות לעין, אבל התוצאות האלו יהיו כל הקיום של האדם לאחר המיתה, וכל ההנהגה של מידת הרחמים, שייכת רק לקיום שלנו בעוה"ז¹⁹.

ישנו עומק נוסף שיש לצרף לכאן והוא, שאין ראוי שיהיו מדות ה' ית', אשר בהם הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, אלא רק בדין, שהדין הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר, אבל הרחמנות אין בה מדת אמת, כי מרחם אף על מי שאיננו ראוי, ואם כי הוא יתברך מתנהג בודאי ברחמים עם בריותיו, מכל מקום עיקר המדה שהיא מונהגת בתמידות היא מדת הדין, שבה מנהיג הקב"ה את עולמו, ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם אלהים לפי שבראו בדין ומנהיגו בדין, רק שראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, ושתף עם הדין את מדת הרחמים, אבל מכל מקום ההנהגה התמידית היא במידת הדין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי²⁰.

ועיין במס"י (פרק ד): כיון שהקדוש ברוך הוא רוצה במשפט וכמש"כ א"ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא, וכו' על כן אם משפט הוא רוצה, צריך שיתן לכל איש כדרכיו וכפרי מעלליו בתכלית הדקדוק, בין לטוב בין למוטב וכו', אם כן, 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, וזה, כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד 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 עושה והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה. היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות, אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו: דהיינו, שיתן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן 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 (ישעיה ו ז): וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש

מאיר הנפש

יא. ע' נפש החיים שער א פרק ו בהגה"ה. יב. יותר מוסבר באד"ר קמא ע"ב. יג. מהר"ל, תפארת ישראל פרק ו.

מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע, וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי, שהרי יש צד לתלות בו, שתחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנו בא עתה הנחמה והצער. וכן אריכות הזמן איננו ויתרון על החטא, אלא סבלנות קצת לפתוח לו פתח תקון וכו' ואף על פי כן אין מדת הדין לוקה, וזה, כי לפי שורת הדין ממש, כבר יש בהם טעם הגון להחשיב אותם, ע"כ.

פירוש דבריו, שכאן בעולם הזה הרחמים שבהם ה' מנהיג את עולמו, ומייסד את העולם שבו אנחנו פועלים, אינם רחמים טהורים, (שלא לה נזכה בע"ה לעתיד, אחרי זכיינו בהם בדין), אבל כאן יש רק רחמים בדין, והיינו משום שהרחמים הם רק משום שהדין מחייב את הרחמים, וטעם הדבר הוא שכמו שעצם בריאת העולם מחוייבת, שזהו רצונו ית', ורצונו מחייב, ולפיכך זה בדין, כמו כן קיומו מחויב, שזהו גם רצונו ית', שכל בריאתו היא בכדי שתתקיים, וכיון שבלא מידת הרחמים אין קיום לעולם, א"כ הדין עצמו מחייב את הנהגת הרחמים, שהרי בלא זה אין קיום לעולם, ולכן כל העבודה שלנו פועלת על פי דין, ואף שהקיום שלנו הוא ברחמים, מ"מ זהו רחמים בדין.

ולפי זה יש לישב עוד קושי ידוע, שהרי כתוב שאין יסורין בלא עון (שבת דף נה ע"א), ועפי"ז יש מקום לשאול, איך שייך להתפלל להקב"ה להעביר אותם, והלא הם הם תיקון החטא. וזה לכאורה כמו שאדם יבקש מהרופא שלא לרפאותו, מפני שהרפואה כואבת לו. וביותר קשה מדוע שהקב"ה ייענה לתפילות אלו, והרי אין יסורין בלא עון, והן התיקון על העון. והגם שנתבאר שבתפילה יש גילוי של רחמים, אבל עדיין יש להבין איך יש בזה תיקון לחטאו. והרי החטא כבר נעשה, ותיקונו הוא רק ע"י היסורים, איך א"כ אפשר להימלט מזה.

אכן על פי הנ"ל מובן היטב, שבאמת כשמתפלל על הדבר, הוא באמת גורם השפעה ושיתוף של רחמים בחייו, שזה מה שמעביר את היסורים, ומשום כך נחשב לו כאילו שהוא הסיר את כל היסורים בעצמו על ידי מעשיו, שהרי הוא זוכה במידת הרחמים זו על פי דין, והרי כל תכלית היסורים הם רק לתקן את האדם, בכדי שיזכה שוב לעמוד בהארץ פניו ית', ואם הוא מתפלל כראוי, ופועל שההנהגה תתגלה לו כך, תיקן את החטא בדיוק כמו שהיסורים היו מתקנים אותם, ונמצא שזכה לגילוי זה על פי דין, וזהו בדיוק כמו כל השתדלות גשמית לתקן חסרונו.

ולפי זה מובן מה ששורש המילה תפילה הוא פל, וכמש"כ (ברכות ו ע"ב) אין עמידה אלא תפלה שנאמר ויעמוד פינחס ויפלל, והשורש פלל היא לשון של משפט כמש"כ (שמות כא כב) ונתן בפללים, שהשופטים הממונים לבצע הדין נקראים פלילים,

ולכאורה קשה, הלא תפילה מכונה בגמרא רחמים (ברכות דף כ ע"ב), ורחמים הם היפך דין. אלא שלאמור ניחא, שהרי הרחמים שע"י התפילה הם רחמים בדין, ולכן בדווקא מונח בעצם שמה של תפילה דין, אף שהיא בקשת רחמים.

ג איתא בגמרא (ברכות ז ע"א) אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא מניין שהקדוש ברוך הוא מתפלל שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי בבית תפלתם לא נאמר אלא בבית תפילתי מלמד שהקדוש ברוך הוא מצלי, מזה מצלי יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת הרחמים ואכנס עמהם לפני משורת הדין ע"כ.

להבין הנ"ל יש להתבונן" בלשון תפילה שהוא מלשון פלל וכדכתיב (תהלים קו &) ויעמד פנחס ויפלל, ולשון פלל כמו שפירש"י על ראות פניך לא פללתי (בראשית מח יא) הוא לשון מחשבה וכמו הביאו עצה עשו פלילה, וכמו כן תרגם אונקלוס למחזי אפך לא סברית, ולכאורה קשה איך יתכן שעיקר תפילה היא מלשון מחשבה, והרי תפילה איננה מצוה במחשבה, אלא בדיבור, וכנפסק בשו"ע (או"ח סי' קא סעיף ב) לא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו, וכתב בביה"ל שם (ד"ה בלבו) שאפילו בדיעבד אין יוצאים אם מתפללים בלב, מבלי לחתוך בשפתיים. והנה ברור, שאמנם גוף התפילה היא המילים שבהם היא נאמרת, אבל הכוונה היא הנשמה שלה, אבל אם עצם הענין של תפילה הוא מלשון מחשבה, בהכרח צריך להיות שיש עומק נוסף לענין זה.

והנה מה שכתוב שתפילת הקב"ה שיכבשו רחמי את כעסי, ויגולו רחמי על מדותי, ואתנהג עם בני במדת הרחמים, ואכנס עמהם לפני משורת הדין, פירושו מובן כך, שהרי כשיש עונש מן השמים, לעולם אין הוא בא מתוך שנאה או כעס ח"ו, וכמש"כ (איכה ג לח) מפי עליון לא תצא הרעות, שהרי זה לא שייך כלל כלפי מעלה, אלא כל גילוי שאינו טוב, הוא מכח מידת הדין, והרי נתבאר לעיל שעל פי מידת הדין אף נברא איננו יכול להתקיים, ואם כן על פי המידה, היינו על פי שורת הדין, אין מקום לקיום הנבראים, וכל קיומם הוא רק על ידי כך שהרחמים כובשים את הכעס, דהיינו הדין ושהרי כל כעס שורשו בסטייה ממה שצריך להיות, וההבדל בין כעס של אמת, של מעלה, ובין כעס שאינו של אמת הוא, אם זה בדיוק כפי שורת הדין, וכמו להוכיח את הרשעים, זהו כעס אמיתי, אבל להמשיך יותר מזה זהו כבר אכזריות, ורחמי ית' כובשים ההנהגה של מידות, של הדין, ואז ההנהגה עם בניו היא במידת הרחמים, שהיא לפני משורת הדין.

עצם הגילוי שהקב"ה מתפלל הוא על דרך מה שכתוב שבית המקדש נקרא בית תפילתי, ובזמן הבית הוא היה עיקר מקום העבודה, ועל פי האמור לעיל (פרק א) נמצאנו למדים ששם היה יסוד גילוי מידת הרחמים בעולם. ובגמרא זו מבואר, שכמו שאנו פועלים כאן ע"י התפילה, לזכות לגילוי מידת הרחמים, כך גם הקב"ה מבקש לגלות את המידה הזו. ואם כן מובן הקשר בין תפילה למחשבה, שהמתפלל מבקש דבר שהוא חפץ בו, ומפני שהש"י הטוב, מבקש לפעול הטוב, נמצא ששייך אצלו ית' בעצם בקשה לפעול הטוב, ולפיכך אמר שהקב"ה מתפלל, היינו שהוא מבקש לגלות את הרצון הזה, וזה מתגלה רק על ידי תפילתנו בזמן הזה, או בזמן המקדש ע"י הקרבנות של עם ישראל. והרי לעיל (פרק א) נתבאר שבכל פעם שמוזכר ענין של מחשבה כלפי מעלה, הרי זה מורה על הנהגה עמוקה יותר, ושרשית יותר. ואם כן מבואר שאף אם ישנה הנהגה מעשית כלפינו, שהיא עפ"י מידת הדין, אבל עומק הרצון הוא להטיב, זוהי בקשתו ית', וזהו רצונו ומחשבתו ית'. ואם כן המחשבה, ועומק הרצון של הקב"ה הוא, שאנחנו נתפלל לגלות את מחשבתו כביכול, ובוה מובן נפלא, מזה שתפילה היא מלשון מחשבה.

ועל אף שאמרנו לעיל שהמחשבה היא דין, וכאן כתוב שזה רחמים אין בזה סתירה שהרי הדין הוא כאמור לעיל ההנהגה של אמת שהיא כפי שורת הדין, אבל כנ"ל ההנהגה על פי שורת הדין היא טובה עד אין קץ למי שזוכה לגילויים משם, וזה בקשתנו

ידוע שהשם יהו"ה הוא שם העצם, והוא גם השם ששייך בפרט למידת הרחמים, ולכאורה יש בזה סתירה, שהרי אם זה שם העצם זה לא שייך למידה אחת בפרט, ואם זה שייך למידה אחת בפרט זה לא שם העצם. אבל עפ"י מה שנתבאר שרצונו ית' הוא לנהוג במידת הרחמים אין זה סתירה כלל, דאדרבה הלא זהו עצם רצונו ית' כלפי העולם הזה שיונהג ברחמים, וע"כ זהו שם העצם שלו ית'.

נמצא אם כן שישנם שני אופנים שבהם ברא השי"ת את העולם: א. עולם הרצון, שהוא כולו הטבה כלפינו. ב. אופן נוסף שבו ברא ה' את העולם למעשה, ואופן זה הוא מחוץ לעולם הרצון, זהו עולם המעשה, והיינו שהבריאה נבראה גם בבחינה של רצון, וגם בפועל ובעשיה. ואם כן יש להבין מדוע היה צורך בשתי בריאות, האחד במחשבה של עולם הרצון, והאחד בלמעשה.

אופן הקיום במערכת הבריאה של הרצון הוא שונה לגמרי מאשר בעולם הזה, שכן זוהי מערכת של השפעת טובה בלא גבול, והוא ה'למחר לקבל שכרם'. אמנם כן בעולם המעשה, אין השפעה של טובה בלא גבול, שהרי העולם הזה איננו מקום מנוחה אלא מקום עבודה, ומשום כך אם לא היתה בריאה של עולם בפועל, לא היה

מקום לעבודה שמקבלים תמורתה שכר. בכל זאת, כשאנחנו עושים רצונו ית' בעולם הזה, אזי בזכות כך שאנו מכוונים לעולם הרצון, אנו מקבלים חלק מגילוי מידת הרחמים, וגילוי הרצון גם כאן בעולם המעשה, וכך מקבלים את ההשפעה של הטובה על ידי עמלנו, ועבודתנו, אבל זה ניתן רק למי שאיננו תופס את העולם הזה כקיום אמיתי או כרצון ח"ו, אלא רק מכוון את עצמו בעוה"ז לעולם הבא, שאז תמורת כל עבודתו ועמלו בעולם הזה הוא מקבל את שכרו בעולם הבא. אבל מי שמרוצה בהגבלה, וטועה לחשוב שמערכת עולם המעשה היא כל הקיום כולו, הוא ישאר במערכת המציאות של העולם הזה, ולא יגיע למערכת של העולם הבא.

נתבאר לנו מן האמור, שהגם שעולם הרצון הוא נפרד מעולם המעשה, בכל זאת ישנה אפשרות להוריד השפעות לעולם המעשה מעולם הרצון, וזהו הפירוש של שיתוף רחמים במידת הדין, היינו שיתוף מעולם הרצון בעולם המעשה, וזה שיתוף עד כדי כך שכתוב שכל הדברים שיהיו לעתיד מצויים עכשיו לפעמים^{טו}. ושיתוף זה נעשה רק על ידי תפילתנו, (זה אמנם נעשה גם על ידי מעשי המצוות שלנו, אבל על ידי תפילה יותר מכל המצוות מלבד לימוד התורה ואכמ"ל^{טז}). וזהו עומק הביאור במה שכתוב (יבמות סד ע"ב) שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, היינו שרצונו הוא שיהיה גילוי מעולם הרצון, דהיינו ריבוי של רחמים, בעולם המעשה, וזה ניתן להשיג רק על ידי תפילתן של צדיקים.

ובזאת נוכל להבין הא דאיתא בגמ' (ברכות כד ע"ב) המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר. פירוש הדבר הוא, שבתפילה מונחת אמונה שה' ית' ימלא את בקשתנו, והיינו ע"י ההשפעה מעולם הרצון, והאמונה הזאת איננה גלויה, אלא היא גילוי מעולם עליון שלא נתגלה לנו, ואמונה בכל מקום פירושה, דבר נעלם שאיננו בגלוי כלל, וכשאדם משמיע את קולו א"כ תפילתו אינה שייכת לדרגת האמונה, וממילא הוא מקטני האמנה ששייך רק לדברים נגלים, והמגביה קולו שהוא בחינה יותר ממשמיע קולו, מראה שאין לו שום שייכות לדרגות הנעלמות אלא יש לו שייכות רק לחיצוניות, ומשום כך הוא נקרא נביא שקר^{יז}.

ישנה עוד נקודה שראוי להדגיש והיא, מה שהקדוש ברוך הוא מתפלל בתוספת לשון יהי רצון שיכבשו רחמי את כעסי, ולא שיכבשו רחמי את כעסי לבה,

מאיר הנפש

טו. עי' לש"י חלק הביאורים ח"א כא ע"א, ע' בהגר"א בתיקו"ז מב ע"ב, ובעיקר ע"ח שער ציור העולמות פרק ג, ההבדל בין עולם הבא ללעתיד לבא. טז. פע"ח ז ע"ד, וכן ע"ח שער פו"ח פרק ב. יז. מהר"ל, נתיב העבודה פרק ב.

וצ"ע למה יחפוץ הקב"ה שיהיה הרצון כך. פשר הדבר הוא, שעל ידי זה שנמצא הדבר המבוקש ברצון נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות הגמור, ואם היה התפילה שיכבשו רחמי את כעסי בלא רצון, היינו שישאר הרצון לכעס, אבל לא יהא כעס בפועל, אז לא היה נמצא בשלימות הגמור שיכבשו רחמיו את כעסו, אלא רק במעשה ולא ברצון, ולפיכך רוב הבקשות הם בלשון יהי רצון וכו', שע"י הרצון הגמור נמצא הדבר שמבקשים בשלימות ממנו יתברך, ולפיכך אמר שהתפילה ר"ל בקשתו וחפצו (כמו שנתבאר) שיהיה הרצון בשלמות הגמור על זה. והנה כבר ביארנו שאפשר לעורר את מידת הרחמים על ידי בקשת תפילה, אבל כאן מבואר שיש בזה עומק נוסף, שניתן לא רק לבקש את עצם הרחמים, אלא לבקש רצון לרחמים, יהי רצון היינו שיהיה רחמים עם רצון לפניו, שאז הפעולה תהיה בשלימות. ויש לנו לעיין איך פועלים זאת^י.

כתוב בחז"ל^ט עולם הזה עומד לקבל תמיד וכו' ועולם העליון לא נותן לו אלא כדוגמת שהוא עומד, אם הוא עומד במאור פנים למטה כך הוא מאיר אליו מלמעלה, ואם הוא עומד בעצבות נותנים לו הדין באופן זה, במקביל. למדים אנו כלל ידוע, שכל הנהגה של מעלה, היא כנגד ועל פי ההנהגה מלמטה, ומשום כך בכל פעם שאנו עושים מצוות, שהיא הארת פנים שלנו, שאנו פונים אליו ית', במעשים שלנו, כמו"כ ישנה הנהגה למעלה של הארת פנים כלפי מטה, ואם ח"ו איננו פונים אליו ית', בזה שאיננו עושים כהוגן, ישנו אז גילוי של עצבות, שהרי עצב היינו שאיננו עושה כלום אלא מסתתר בתוך עצמו, ולא פונה אל אחר, כמו"כ ישנה הנהגה כביכול של עצבות מלמעלה, שאיננו נותן אלא רק מה שמגיע לנו על פי דין.

אבל בהמשך חז"ל הנ"ל, אנו למדים שכוונתו היתה לגלות יסוד עמוק יותר, וז"ל ובצורה זה עבדו את ה' בשמחה (תהלים ק ב), שהחודה של בן אדם מושך אליו חדוה אחרת למעלה, וכן הוא עולם הזה התחתון בצורה שהוא מתעורר כך הוא ממשיך מלמעלה וכו'. והיינו שחז"ל מזהירים אותנו לא רק על עצם עשיית המצוות, אלא לעשות את המצוות ברצון, שהרצון השלם הוא שמחה, ורק כשפועלים עם כל הרצון, אז זה נעשה בשמחה, וכשאנחנו פועלים בשמחה, אז ההנהגה מלמעלה היא של שמחה, ושלימות הרצון כלפינו.

ד בארנו ביסוד הענין של תפילה, שהיא בקשה לגילוי מידת הרחמים, וזהו בעצם גילוי של המחשבה העליונה, והרצון העליון להטיב איתנו. ועדיין יש לנו להבין, מדוע נצרך להתפלל (הן שמנה עשרה, והן כל שאר ברכות) על דברים אלו בכל יום.

להבין את זה נקדים, שהעולם הזה מתגלה בצורה שאין הנהגתו ית' נראית בו בפועל, ולכן כתוב שעולם הוא מלשון העלם², שהוא מעלים מעינינו את יד ה'. שהרי הקב"ה ברא בעולמו מזלות שהם השורשים לכל מה שקורה בעולם הזה³, וכן כתוב (איוב לח לג) הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ. ולכן עובדי ע"ז היו מסתכלים במזלות, לדעת את העתידות שהרי הם השרשים לכל מה שיקרה על פי טבע, וממם אפשר לדעת את התולדות⁴.

לפי זה מובן מה שכתוב בגמרא (שבת קנו ע"א) אמר רב יהודה אמר רב מניין שאין מזל לישראל שנאמר ויוצא אותו החוצה, אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם בן ביתי יורש אותי, אמר לו לאו כי אם אשר יצא ממעיק, אמר לפניו רבוננו של עולם נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן, אמר ליה צא מאיצטגנינות שלך שאין מזל לישראל מאי דעתך דקאי צדק במערב מהדרנא ומוקמינא ליה במזרח, ע"כ. פירוש הדבר הוא, שאברהם ראה על פי מערכת המזלות של העולם, שעל פי טבע לא שייך שיהא לו זרע, וע"ז אמר לו הקב"ה, שאתה לא משעובד למזל שלך, שהרי מעשיהם של כלל ישראל משפיעים על כל העולמות כולם, ואם כן הם משפיעים גם בעולמות שמעל המזלות, וממילא יכולים הם לשנות את המזלות על ידי תפילה וזכות (רש"י שם), וזהו מה שאמר לו הקב"ה מאי דעתך דקאי צדק במערב מהדרנא ומוקמינא ליה במזרח, היינו שאתה יכול לפעול על ידי תפילה וזכות שינוי במערכת המזלות. וזה מה שכתוב ברש"י על הפסוק הנ"ל הוציאו מחללו של עולם והגביהו למעלה מן הכוכבים וזהו לשון הבטחה מלמעלה למטה, היינו שהעולם שלמעלה פועל על העולם שלמטה, וזהו דיוק הלשון שאברהם היה מסתכל על המזלות מלמעלה למטה, והיינו פועל עליהם לשנותם.

כתוב (בראשית טו ה) ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אתם ויאמר לו כה יהיה זרעך, ופרשו רז"ל⁵ שה' ית' נתן לאברהם אבינו מהבחינה של 'כה', שהרי לפי המזלות לא היו ראויין ישראל להיות כלל בעולם, וכל זרע שיהא לו, לא בא מהטבע אלא מהבחינה של 'כה', ו'כה' הוא שער התפילה⁶ שהוא כנ"ל הורדת רחמים למערכת של דין, ושינוי עולם הטבע, החידוש הנאמר שאברהם שייך למעל המזלות, ויכול לפעול לשנותם. וזהו מה שכתוב⁷ מעולם לא התפלל אדם להקב"ה שיתן לו טובה או שיצילנו מרעה וכו', עד שהאמין בנסים כולם, כי בשנוי טבע העולם נעשה הכל, לא בענין אחר זולתו. ולפי

מאיר הנפש

כ. פע"ח קמ ע"ד. כא. נפש החיים שער א פרק ה, וכן עי' לש"ו ספר הכללים ח"א א ע"ב. כב. בהגר"א על מגילת אסתר ג ז. כג. שם. כד. זהר ח"א צ ע"ב. כה. רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה.

הנ"ל מובן שכאן, בהתקשרות עולם הנבדל, שהוא פועל בהנהגת המזלות וממילא בכל עולם הזה, עם עולם הזה¹², מונח שורש כל התפילות שלנו.

ונמצא לפי זה שכשמתפללים, יכולים להמשיך השפעה מהעולמות שמעל הכוכבים ולפעול אפילו שינויים מדרך הטבע, משום שהרי התפילות שלנו מגיעות לרמה כה גבוהה שהיא מעל לחוקי הטבע, והוא עולם הרצון הנ"ל, וזהו עיקר התפילה. וזהו מה שכתוב (קהלת א ג) מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש, וכן (שם א ט) אין כל חדש תחת השמש, היינו שאין שום אפשרות לעמול ולשנות תחת השמש (שהשמש הוא ראש למזלות¹³), ולכן כל התפילות שלנו צריכים להיות אך ורק בשייכות שלמעלה מן השמש, היינו מעל מערכת המזלות.

כתוב בנפש החיים (א ב) כמו בעת בריאת העולם, ה' ית' בראו (ז"א העולם) והמציאו יש מאין בכחו הבלתי תכליתי, כן מאז כל יום וכל רגע ממש כל כח מציאותו וסדרו וקיומו תלוי רק במה שהוא ית' ש משפיע בהו ברצונו יתברך כל רגע כח ושפעת אור חדש, ולו היה הוא ית' מסלק מהם כח השפעתו אף רגע אחת, כרגע היו כולם לאפס ותהו וכמו שיסדרו אנשי כנה"ג המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, היינו תמיד ממש כל עת ורגע, וראייתם מפורשת כאמור לעושה אורים גדולים, שלא אמר עשה אלא עושה, ע"כ. ומבואר בדבריו שבאמת ישנה בריאה ממנו ית' כל רגע ורגע, אלא שעדיין קשה שכתוב מחדש בכל יום תמיד, והיינו שישנו חידוש בכל יום, והלא יש חידוש תמיד בכל רגע¹⁴. אמנם הרי איתא בגמרא (ר"ה ט ע"א) אדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים, רבי יוסי אומר אדם נידון בכל יום שנאמר ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנאמר לרגעים תבחננו, ע"כ. וברור שאין כאו מחלוקת אלא בכל בריאה ובריאה ישנו דין אם ואיך תברא הבריאה מחדש, וא"כ ישנה בחינה של בריאה בכל ר"ה איך יוכלו האדם והבריאה כולה להתקיים בכל השנה, אם לחיים אם למות, אם לכולו אם למחצה שליש ולרביע, וכן ישנו דין בכל יום ויום, וכן דין בכל רגע ורגע. ומבואר אם כן שכמו שיש חידוש בכל רגע ורגע ישנו גם חידוש בכל יום ויום¹⁵. ולכן יש ענין מיוחד לעסוק ברגע הראשון של היום בתפילה, בכדי שההמשך יהיה מתוך התפילה הזאת, שע"ז יהא נידון לרחמים, בדין זה של תחילת היום¹⁶.

מאיר הנפש

כו. ליתר ביאור ע' מהר"ל, גבורות ה' הק' שניה. כז. זהר ח"ב קטו ע"ב. כח. ע' זהר ח"ג רטז ע"ב, שרק מתיחס לחידוש בכל יום ולא בכל רגע, וכן לשון הגמ' חגיגה יב ע"ב. כט. לש"ו ספר הכללים ח"ב סד ע"ד, וכן שיח יצחק דרוש לשבת תשובה ד"ה מאבק יעקב עם המלאך ורפואתו, ע' עוד בית עולמים נד ע"א. לו. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה ג.

[עוד] עומק בזה הוא שכל אחד פועל מתוך השפעה שיש לנשמתו באותו יום, וכשהוא ישן אז נשמתו עולה למעלה לקבל כוחות חדשים לעשות דברים חדשים למחרת, וזה חדשים לבקרים (איכה ג כג), ויוצא מזה חומרא גדולה ביחס של האדם כשהולך לישון, שהרי זה השורש של כל הכחות שיהא לו למחרת, וכל כמה שאנחנו קיימים ככלי קיבול להשפעות כך מקבלים^{לא}.

ברור שכל אחד ואחד יכול שלא להשתייך לחידושים האלו, ולהמשיך לחיות על פי טבע העולם ח"ו בלא לבקש קיום מעולם הנסים, ולהתנהג באופן שכח הראיה וכו' שהיה לו אתמול ימשיך היום, ולא לבקש שום חידוש מעולם הנסים, אבל כאמור לעיל לא היו צריכים להיות לאברהם אבינו ילדים בעולם של המשך הטבע, וכן ליצחק לא היו ילדים בעולם הטבע (יבמות סד ע"א), ואין ליעקב שום נחלה בעולם הזה^{לב}, אלא רק על ידי זה שהם התעלו מעל המזלות על ידי מעשיהם ותפילתם לשנות אותם, ועל ידי כך יש להם המשך, וזהו עצמות ההמשכיות שלהם. ואם כן כל אחד ואחד, כשהוא נברא מחדש בכל יום, יכול לקבל חיות, או מטבעו של עולם, או מעולם הרצון, והוא עולם הרחמים, והדרך לקבל כל חלק וחלק של חיותו מעולם הרצון הוא, על ידי זה שמברך על זה, ומתפלל על זה, שבזה שהאדם קם בבקר, ומברך בתחילת היום פוקח עורים, ומכיר שכל הכח בא מהקב"ה ועליו לברך על זה, אז הוא מקבל את ההשפעה מעולם הרחמים, עד כמה שהוא מכוון בברכתו. ובזה אנו שבים ליסוד האמור לעיל, שעמוד העבודה הוא עמוד העולם, והיינו זהו הצינור שעל ידו ישנה אפשרות של גילויים של עולם הרצון, כאן בעולם הטבע הגשמי.

ובזה אנו זוכים גם לעומק במה שכתוב בגמרא ברכות (דף ו ע"ב) על הענין של תפילה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזולזין בהן, שבאמת התפילות שלנו משפיעות ברומו של עולם, היינו מעל מערכת המזלות, ובני אדם מזולזין בזה שחושבים שהם תחת מערכת הטבע, שאין מה לשנות. ובאמת על ידי התפילה אפשר להוריד שפע, ולמנוע צער מהעולם, ולהביא את הגאולה, וכל זה רק דרך התפילה, ואפילו גאולת מצרים נעשתה רק בכח תפילה (שמות ב כד).

עומק נוסף עולה מכל האמור, הקשור לנקודה שלא שמים לב אליה, והיא גם כן בכלל הזלזול בתפילה, והיינו, שכשמתפללים על דעת ופרנסה וכו' איננו מתפללים על תוספת על מה שיש לנו, אלא על עצם הכלים שיש לנו אנו מבקשים

מאיר הנפש

לא. לש"ו ספר הכללים ח"א יא ע"ד, ועי' שם ח"ב קא ע"א ובית עולמים נד ע"א. לב. בהגר"א אסתר ע"ד הרמז א א.

על המשך המצאותם, וקיומם, בהשפעה של רחמים ממנו ית' (עי' לקמן הקדמה לענייני ברכות).

ובזה נפתח לנו עוד עומק מפני מה האבות והאמהות היו עקרים, שאם היו להם ילדים מעולם הטבע, זה איננו ההמשך שהם צריכים, שהרי ההמשך של כלל ישראל הוא כולו חידוש, ואינו שייך לדרך הטבע, שכולו מעל הטבע, ולכן לא זוכים לזה בדרך הטבע, אלא רק על ידי תפילה.

ה והנה, לאחר כל מה שבארנו בענין התפילה, קשה א"כ להבין איך יש בה מצוה, והיא הרי גם עמוד העבודה, ולכאורה איך זה יתכן והלא כולה לתועלת שלנו, היכן כאן העבודה והרי אנו באים לפניו ית', ומבקשים ממנו כל צרכינו, והוא נותן, ובאמת ענין זה הוא א' מעיקרי אמונתנו, אך קשה איך זה נכלל בגדר עבודה, הלא אין לך עשייה על מנת לקבל פרס יותר מזה.

פשר הדבר הוא, שיסוד ענין התפילה הוא, מסירת עצמו של אדם אל ה' ית', שהרי כל עבד נחשב לעבד משום שמעשיו הם של האדון, ואם כשמעשיו הם של האדון הוא נחשב כעבד, כל שכן אם הוא עצמו של האדון, והיינו שהאדם מראה שאין לו שום מציאות מצד עצמו אלא כמחובר אל ה' ית'. וזה היה בקרבנות בזמן הבית על ידי מסירת ממונו, שנחשב כמסירת עצמו, שהרי ממונו של אדם נחשב כחלק ממנו^ל, שהרי זה שלו, וכן איתא במדרש (ילקוט ויקרא רמז תמו) ונפש כי תקריב [שהמקריב קרבן] וכו' נחשב וכו' כאלו הקריב נפשו, ע"כ. ובזמן הזה ע"י התפילה על ידי בקשת צרכנו, כמו שעבד מבקש מאדונו את כל צרכיו, בזה הוא מראה שהוא צריך לו, ואין לו מציאות לעצמו אלא כולו של האדון.

והיינו, שכמו בכל מעשה של עבודה לזולת, יש בזה הוראה של שייכות כעבד לאדונו, כך גם בעבודה לבורא. זה היה בזמן הבית עם קרבנות על ידי שהקריבו את ממונם, ובזמן הזה בבקשת צרכינו, שאין גילוי עבדות יותר גדול מזה שבאים לפני האדון, ואומרים לו שאין לנו אלא מה שאתה תתן לנו, וכל צרכינו מתמלאים רק אצלך, ואין לנו שום אפשרות אחרת חוץ מזו. וכך אנו מצוים להתפלל, לעמוד לפני המלך, ולהגיד לו, שאין לנו שום דרך, לקבל שום דבר, אלא רק על ידי השפעת רחמיו ית', ואפילו מה שכבר יש לנו, כל המשך קיומו אצלנו הוא רק ע"י רחמיו ית'.

וממילא מובן טעם נוסף מדוע כשעומדים בתפילה ומבקשים דעת וכדומה, אין מבקשים רק על תוספת דעת, אלא זוהי בקשה על עצם הדעת שיש לנו, להורות שגם מה שכבר יש לנו הוא ממנו ית', ולפי זה יוצא, שכל עמידה לפניו, בצורה שמבקשים רק חלק מצרכינו, בהרגשה שהשאר לא חסר לנו, זהו חסרון בעצם העבודה, שהרי רק בזה שמבקשים את הכל ממנו ית', אנו מראים שאנחנו תלויים בו לגמרי, ואנחנו שלו לגמרי. ואם כן צריך להיות שבקשת הצרכים שלנו תהיה, לא רק כאמצעי להגיע אל צרכינו לבד חלילה, אלא להרגיש שעצם הקיום שלנו הוא, כענף ממנו ית', שאצלו נמצא כל קיומנו.

עוד נקודה שעלינו לברר, והיא, שהרי כל עבודה נחשבת תמיד כעבודה עבור האדון, ואלו בתפילה יש לברר כיצד שייך לומר שיש כביכול צורך לה' ית' שאנחנו נתפלל עבור החסרונות שלנו בפרנסה וכו', שזה יהיה כביכול לתועלת לו כביכול.

ומבואר כאן עומק נוסף והוא, שהרי ידוע שכל עיקר בריאת העולם היתה לגלות את מלכותו ית' (אבות ו יב), וזהו המקום לעבודת הברואים לגילוי מלכותו ית' ועי"ז לזכות לשכר, ובתפילה שאנחנו מתפללים ומגלים שאין לנו שום דבר, ושום קיום, ללא רחמיו ית', שאנו תלויים בו לגמרי, בזה אנחנו מראים שאנחנו עבדיו, ושייכים אליו כעבדים, ורק אצלו נמצא השלמתנו, ואם כן זה מְמַלֵּא את רצונו ית' בבריאה, שזהו גילוי מלכותו ית' בעולם, וממילא זה נחשב עבודה עבורו ית', וזהו מה שכתוב עבודה צורך גבוה (שבת קלא ע"ב), ומשום כך נקרא הקרבן קרבני לחמי (במדבר כח ב), שהרי הלחם הוא השלמת האדם, והוא עיקר קיומו, וכך הקרבנות כביכול הם קיום של גילוי מלכותו ית' בעולם, ולכן הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים (יבמות סד ע"א), שבזה נמצא השלמת גילוי ית' כביכול. שהרי במלכות, גם המלך, וגם העם, מגיעים לשלמותם זה מזה, שאין מלך בלא עם^ל ואין עם בלא מלך.

ישנו עומק נוסף בתפילה וקרבתו והוא, שבהוראתנו שממוננו ועצמותנו שלו ית', ורק אצלו אנו משיגים את כל רצונותינו, זה עצמו מורה שה' ית' הוא אחד ואין עוד מלבדו, שכיון שהכל שלו, ואין שום תקוה אלא אצלו ית', זהו ההוראה שאין עוד מלבדו. וזה הטעם שמלבד שם הוי"ה לא מוזכרים שמות אחרים בפרשת הקרבנות, שהרי זה השם המיוחד שלא שייך לשום דבר אחר חוץ ממנו ית', כמו ששם אלהים שייך לדיין, וצבאות שייך לצבאותיו.

כל הנ"ל פירשו רבותינו^ל על פי הפסוק (משלי טו ח) זבח רשעים תועבה ותפילת ישרים רצונו. שהרי למה שנתבאר, כל תפילה היא הוראה שהכל שייך אליו ית', ורק אצלו מוצאים אנו את השלמתנו, וכל רצוננו הוא רק למסור את עצמנו אליו ית', באופן זה התפילה היא אכן בכלל תפילת ישרים, וזהו רצונו ית' שתהיה כזו בקשה, ותתמלא הבקשה, וזהו הביאור במה שכתוב (ישעיה סה כד) והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע, שלכאורה צ"ב איך שייך שמיעה בטרם שיקראו, אלא הביאור הוא, שהקב"ה חפץ לשמוע את הבקשות אפילו קודם שנאמרו, שהרי זהו רצונו ית' שיבקשו, ושהוא יענה להם, והגם שהפסוק מדבר לעתיד לבא, אבל מ"מ מבואר שניתן להוריד מההנהגה העתידה לעולם הזה אם מתפללים כראוי (כנ"ל פרק א). אבל רח"ל כל תפילה שהיא בקשה שאינה מתוך הרגשה שאין עוד מקום להשיג אותה, ואין בבקשה תלייה בו ית' לגמרי, היא בגדר זבח רשעים תועבה.

ולפי הנ"ל ישנו עומק נוסף בענין של תפילת ישרים, דהנה המהות של ישר הוא כדוגמת קו, שסגולת הקו, שבכל מקום שבו, רואים ברור את התחלתו, וזהו באמת גילוי התלייה שלנו בו ית', וזה מתגלה בדווקא על ידי התפילות שלנו, וההיפך של זה הוא, מי שאיננו ממשיך קו ישר משורשו, אלא מעקם אותו, והוא נקרא רשע. שישר לוקח את כל הריבוי שלו בעניני עולם הזה, וכל הנסיונות שלו, והחסרונות, ומצרף את כולם אל ה' ית', ואומר לה' ית' שכל אלה יכולים להיות מתוקנים רק על ידך ית'. ולכן שורש התפילות הוא על ידי ג' אבות, שג' הם רבים כמש"כ ימים שנים רבים שלשה (תו"כ מצורע), ומתוך האבות, יצא עם אחד, שכולם בני אברהם יצחק ויעקב, וזהו החוט המשולש (תנא דבי אליהו פרק ג), שהאבות כוללים שלשה צדדים, אבל הם נעשים לחטיבה אחת, לחוט אחד, (וזה הריבוי בכח ולא בפועל, ששייכת לכל הצדדים, אבל למעשה נוצר רק חוט אחד). וכן הדבר בהנהגת ה' ית', שישנה הנהגה אחת שבכחה ריבוי הנהגות. לעומת זאת רשע, לחייו אין המשך, אלא כל רגע ישנו דבר אחר שדוחף אותו, ותופס אותו, והוא בעצמו רבים, ולכן נקרא עם הארץ, שהוא לבדו עם. ומשום כך התפילה שייכת דוקא לעם ישראל, שהם נקראים בדווקא על שם הישר ישר – א"ל. ולכן כתוב (דברים ד ז) מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו, התוספת במילים בכל קראינו, הוא, שכל הריבוי ששייך אצלנו, הקב"ה רוצה שאנחנו נבקש על זה, שגם בזה יהיה גילוי מלכותו, וגילוי אחדותו, וגילוי שאין מקום חוץ מתחת רשותו ית'.

ועל פי הנ"ל אפשר להבין נקודה נוספת בענין התפילה, והיא, מדוע צריך להתפלל דווקא בפה^ל, ולא מספיק במחשבה לבד. אמנם הרי כתבנו לעיל שתפילה היא

מאיר הנפש

לה. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק א. לו. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ב.

השלמת האדם, ואם כן תפילה צריכה לכלול את השלמת כל חסרונו, וכל מציאותו, ועל כן, מבקשים את ההשלמה במה שהוא חסר, ורק על ידי זה שמבקשים את ההשלמה בכל מה שהוא חסר, ישנה עבודה אמיתית ומסירה גמורה של עצמנו אל ה' ית'. והנה האדם פועל בא' מג' דרכים או במחשבה או בדיבור או במעשה. ועיקר מהות האדם הוא פעולתו בדיבור, שהרי כח המחשבה אינו עיקר מציאותו אלא מעליו, וכח המעשה אינו עיקר מציאותו אלא הוא למטה מעצם מציאותו, ולכן מתפללים דווקא בדיבור, ומילים אלו הם עצם התפילה*.

***האדם** נקרא מדבר, ואף שכחו המיוחד של מחשבה הוא גם מיוחד לו מעל הבהמות, אבל הרובד הזה בעצם הוא^ל מאיר אליו רק בריחוק מקום, שהרי אנו חיים על פי הרצונות שלנו הרבה יותר מעל פי המחשבות, ואכמ"ל.

ו נתבאר לנו (בפרק הקודם) שהתפילה צריכה להיות באופן שתהיה עבודה רצויה לפניו ית', ולפי זה יש לעיין בעוד מעכב בעניני תפילה, והוא, מה שכתוב (משלי כח ט) מסיר אזנו משמע תורה גם תפלתו תועבה.

עומק הענין מובן על פי המדרש (תנחומא קדושים ו) שמרני כאישון בת עין (תהלים יז ח) א"ל הקב"ה שמור מצותי וחיה (משלי ז ב) א"ר שמעון בר חלפתא מלה"ד לאדם שהוא בגליל ויש לו כרם ביהודה ואדם אחר שהוא ביהודה ויש לו כרם בגליל וכו' אמר זה לזה עד שאתה בא למקומי שמור את שלי בתחומך ואני אשמור את שלך בתחומי, כך אמר דוד שמרני כאישון בת עין א"ל הקב"ה שמור מצותי וחיה, ע"כ. רבותינו מבארים שזה מורה שהתורה והתפילה תלויים זה בזה, שהתורה שאנו לומדים נמשלה לכרם שלו ית' שנמצא בתחום שלנו, והתפילות נמשלים לכרם שלנו שנמצא בתחום שלו ית' (הקשר בין נפש לתפילה נבאר בע"ה בפרק ט)^ל.

והנה נתבאר לעיל (פרק ה) שכל עיקר ענין התפילה הוא מסירת עצמנו אל הקב"ה כעבדים, ועי"ז אנו זוכים למילוי כל חסרונותינו, וזוהי עצם העבודה שבתפילה. אמנם, כאן במדרש מבואר שיש כביכול חלק שלו ית' שאנו שומרים בשבילו וזהו התורה, ומבואר כאן עומק עצום, שהתורה היא מסירת הנהגתו ית' לנו, וזהו מה שכתוב (שבת קה ע"א) אנכי נוטריקון אנא נפשי כתיבת יהבית, היינו שמתן תורה היה מסירת נפשו ית' – הנהגתו ית' כביכול לכלל ישראל^ל. וזה היה במתן תורה בכלליות לכלל ישראל, וזהו ממשיך גם לכל אחד ואחד בפרט, בכל רגע שהוא

מאיר הנפש

לז. נפש החיים שער א פרק טו, וע' עוד אדרת אליהו ריש תרומה בבאר יצחק, ועי' עוד לש"ו הקדו"ש ט ע"א, מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק ד. לח. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ב. לט. נפש החיים שער א פרק יח בהגה"ה.

לומד תורה, שאז הוא מקבל חלק מההנהגה הזו ומכוון אותה לכיון הנכון, וכן איתא בחז"ל² מי שמטה אזנו לקבלם זוכה בעולם הזה וכאילו קיבל תורה מהר סיני, דהיינו שכל הטיית אוזן לדברי תורה היא קבלה, וכן איתא³ מי שעוסק בתורה הרי הוא כאילו עומד היום על הר סיני לקבל את התורה, שכמו שבמתן תורה היה התדבקות של כלל ישראל בדיבורו ית', כמו כן עתה. הרי לנו שע"י למוד התורה אנו מורידים את העליונים לארץ, ואילו בתפילה אנחנו שופכים את עצמנו ללמעלה, ואם כן זהו פשר הקשר בין שני הענינים בין תורה לתפילה, שהם כשותפות. והמסיר עצמו משמוע תורה, שאינו רוצה לשמוע לדברי תורה, מראה בזה שאינו רוצה בעליונים, שאינו שם את עצמו ככלי קיבול לדברי תורה, אזי ממילא גם ה' ית' לא ישמע לתפילותיו.

ולכאורה עדיין צ"ע, מדוע כתוב בלשון חריף כל כך שתפילתו תועבה מפני שאינו שומע לדברי תורה, ולא כתוב רק שתפילתו איננה נשמעת. וע' גמ' (עירובין סד ע"א) שהמתפלל שיכור תפילתו תועבה, וטעם הדבר שכל תועבה היא נטייה אל ענין זר, ולכן ע"ז נקראת תועבה, שהוא בעצם זר, וכן זנות, שכן אדם נמשך אחרי החמריות יותר מדאי עד שנעשה בעל גוף, והוסר השכל מכל וכל, הרי הוא תועבה. הלא עיקר האדם הוא, להמליך את שכלו על הרגשותיו, ומעשיו, שזהו עיקר האדם, וכל נטייה מזה נחשב כדבר זר. ומשום כך שיכור שאבד את שכלו, וכל כולו שייך רק לגוף ולתאוותיו, והוא נהפך לדבר גופני, וכן זה שאינו שומע לדברי תורה שהם דברים שכליים, הרי הוא מנתק את עצמו מדרגת השכל, והוא נשאר גופני, ואם ח"ו בצורה כזו מבקש האדם את צרכיו, זהו דבר זר ומאוס לפניו ית', שהרי כאמור לעיל כל עיקר תוכן בקשת ומילוי צרכיו הוא, גילוי מלכותו ואחדותו ושלימותו ית' בעולם, ושיכור או בן אדם שאינו רוצה לשמוע דברי תורה, זהו הקוטב הנגדי לענין זה לגמרי, וזהו באמת היפך עבודה.

ז איתא בגמ' (ברכות דף לג ע"א) כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו. ומבואר שזה שייך גם כלפי הנהגתו ית' שה' ית' לא מרחם על מי שאין בו דעה, וצ"ע טעם הדבר, וביותר שהרי לפי זה לא תתקבל תפילה (שהיא בעצם בקשת רחמים) ממי שאין בו דעה.

להבין את זה יש להקדים המשך הגמרא הנ"ל ואמר רבי אלעזר כל מי שיש בו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו⁴ ע"כ. הרי לנו דבר נורא, והוא, שעצם מציאותו של יהודי שיש בו דעה, הרי זה בעצמו כאילו שנבנה בית המקדש. ופירוש

מאיר הנפש

מ. זהר ח"ג סט ע"א, עי' נפש החיים שער ד פרק יד. מא. זהר ריש חקת, עי' נפש החיים שער ד פרק יד. מב. ע' עוד ע"ח שער לאה ורחל פרק ו, שבחי' הלוחות היו בעיקרון הורדה מהדעת.

הדבר מובן היטב על פי מה שכתוב ברמב"ן (סוף בראשית): והנה הגלות (של מצרים) איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישוּבו – וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלו"ה עלי אהליהם, והם הם המרכבה (ב"ר פמ"ז סי' ח), ואז נחשבו גאולים ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד, ע"כ. והיינו שעצם ענין המקדש (שהרי המשכן והמקדש הם דבר אחד ביסוד הדברים) הוא השבת כלל ישראל אל מעלת האבות שהם הם המרכבה, שהוא בעצם השראת השכינה בעולם, שהרי המרכבה היא המגלה את השכינה בעולם (ונבאר ענין זה ביתר אריכות בפרק יא). וכן איתא²² שסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני בגלוי שוכן עליו בנסתר.

ולפי מה שהסברנו (פרק הקודם), והבאנו בשם חז"ל שכל לימוד תורה שלנו הוא כאילו שאנו עומדים על הר סיני עכשיו ומקבלים את התורה, היינו שזה גורם להשראת השכינה כמו בהר סיני, ובכל זאת, איתא בגמ' רק כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, משמע אף אחר כל הלימוד אין כלום ללא דעת, וצ"ע פירוש הדבר.

הנה ידוע שעצם מה שמקבלים מאחרים, זה מכונה בגדר חכמה, והפירוש של הדברים הוא בינה, היינו איך שהדברים מתקבלים אצלנו לא רק כמילים אלא בעצם התוכן. ולאחר שני הענינים האלו ישנה מידה שנקראת דעת, וזהו חיבור החכמה והבינה אל החיים²³. בדרך משל הרי כולנו יודעים שיש שכר ועונש, ושהעונש חמור מאד, וכן השכר נעלה מאד, אבל ההבדל בינינו לבין גדולי ישראל הוא בדעת, שאצל הגדולים הידיעה של שכר ועונש מחוברת לעצם חייהם, ואצלנו זה אינו מתחבר לחיים שלנו משום חסרון הדעת. וזהו פירוש מה שכתוב (ויקרא רבה פ"א סי' טו) ויקרא אל משה וגו' מכאן אמרו כל ת"ח שאין בו דעת נבלה טובה הימנו, היינו שאף אם זכה להשכיל ולהבין את כל התורה כולה כמו משה רבינו, אם זה איננו מתבטא במעשים עד שהידיעה מתחברת לחיים, הרי שהיה יותר טוב להיות בעל חי, שאיננו משכיל ואיננו מבין כלום, ואפילו כנבילה שאיננה חיה כלל. המשכיל ומבין שאין בו דעת הוא בגדר (ירמיה ב' כב) חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו, שאין מציאות של דעת להרע אבל יש חכמה להרע, ולכן נמצא אפילו פושעי ישראל שהם חכמים בתורה, אבל הם לא מחברים את זה לחייהם, ולא זוכים לעשות מזה פירות, ועליהם

מאיר הנפש

מג. רמב"ן שמות כה א. מד. פחד יצחק ר"ה קונטרס הרשימות מאמר א אות ה, ועי' נתיבות עולם,

נאמר (תהלים לו כח) וזרע רשעים נכרת, ואין הלכה כמותם^{מ"י}. וכאן בא הקשר בין הר סיני שהוא הגילוי של בית המקדש למי שיש בו דעה, שמעלת הר סיני היא הורדת עליונים למקום גשמי^{מ"י}, וכן הבעל דעה מקשר בין המערכת השכלית שלו למעשיו.

ובאמת כל עצם מעלתנו היא דעתנו, ולכן כתוב (נדרים מא ע"א) במערבא אמרי דדא ביה כולא ביה דלא דא ביה מה ביה דא קני מה חסר דא לא קני מה קני ומי שיש בו דעת הכל בו, מי שאין בו דעת מה יש בו, מי שקנה דעת מה חסר לו, ומי שלא קנה דעת מה הוא קנה. ומשום כך באמת נעשה האדם למחויב במצוות – בר מצוה, רק כשנעשה בר דעת, משום שרק אז יכול הוא לחבר את הידיעה שיש לו בראשו לחיות על פי זה, ואז הוא בר מצוה, ויכול לקיים את המצוות. זה גם הטעם שאדם רק ראוי להוליד אחרי שנהיה בר מצוה שרק אז הוא יכול לעשות את עצמו למציאות אחת שלימה שמאחדת כל גופו ולהוליד פירות^{מ"י}.

ע"כ ביארנו מהו דעת ועכשיו נשתדל להבין מה זה רחמים. החלוק שבין חסד לרחמים הוא, שהרחמים הם רק כאשר המקבל צריך לאותו דבר מתוך צרה, ואילו חסד בין כשצריך לאותו דבר ובין כשאינו צריך לאותו דבר, עושה חסד על צד הטוב ביותר^{מ"י}, והיינו שחסד זהו נתינה מצד הנותן ללא יחס אל המקבל, ורחמים הם נתינה מהנותן כפי חסרונו של המקבל. ואם כן מובן שכשאדם בא לבקש רחמים, הוא יקבל רחמים רק עד כמה שהוא בא כחסר.

בתפלה המדריגות הם כפי החסרון^{מ"ט}, כי ככל שהוא חסר יותר ונצרך יותר, הוא יכול לפעול בתפלתו יותר, שהרי תפלתו יותר מעומק הלב, דהיינו כפי גודל הרגשת החסרון, שהוא יודע ומבין את חסרונו, ועד כמה שידיעה זו מתחברת אל חייו כך הוא מבקש. ישנם אופנים שיש מעלה בחסרון, וכמו כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו (סוכה נב ע"א) שהגדול מחבירו חסר ביותר וכפי גודל חכמתו, כך הוא מכיר יותר בחסרונו. ועיקר התפלה היא מצד החסרון, למבקש מה' ית' את השלמתו, וכפי גודל החסרון, וככל שהוא מכיר בחסרונו ומבקש מה' ית' שיעזרנו ע"ז, הרי הוא דבוק על ידי זה בה' ית', שכל כמה שיש לו יותר חסרון, יש לו יותר סיבה להתחבר אל ה' ית', לבקש את מילוי חסרונו. ולפי זה מובן מה שכתוב (רש"י בראשית ל ח) שתפילה היא מלשון (שם) נפתולי אלקים נפתלתי, וברש"י על נפתולי אלקים – במחברת צמיד פתיל חבורים מאת המקום, שהתפילה היא להתאחד עם הבורא, שעל ידי התפילה הוא דבוק בהשי"ת לגמרי. וממילא מובן הא דאיתא בחז"ל מי שהוא קטן הוא גדול,

מאיר הנפש

נתיב התורה פרק יד, ופתחי שערים שער גדלות דז"א פתח כה. מה. אדיר במרום עמוד תמט. מו. מהר"ל, דרך החיים עמוד יז. מז. אדיר במרום עמוד תמט. מח. מהר"ל, גבורות ה' פרק סט. מט. ר' צדוק הכהן, רסיסי לילה אות כו. נ. זהר ח"א קכב ע"ב.

שכל כמה שהאדם מרגיש את עצמו חסר, כך הוא קרוב יותר אל הקב"ה. דוד הוא הקטן (שמואל א' יז יד), דהיינו הרגל האחרון במרכבה, והוא נעים זמירות ישראל, שהוא תכלית כח הפה בתפלה, כמש"כ ואני תפלה (תהלים קט ד), ולכן בדווקא הוא מלך ישראל שעליו נאמר (דברים יז טו) תשים עליך, שהוא למעלה מהכל, דווקא בגלל שדוד תפס את עצמו רק כתפילה, דהיינו שכל עצמיותו היתה לגמרי חסרה והוא תלוי אך ורק ברחמי ית', וכמו שאמר דוד המלך על עצמו (תהלים כב ז) ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם, ולמדו חז"ל מזה שלא היתה בריאה שפילה כל כך כמו שהיה דוד בעיני עצמו, ומאותו טעם גופא אמר דוד על עצמו (תהלים קט ד) ואני תפלה, שדווקא תפיסת החסרון שלו, עשתה אותו לבחינת תפילה אמיתית, ומשום כך הוא זכה להיות מלך ישראל.

רחמים הם עצם החיבור והאהבה, ולכן כשיש דביקות זה פועל רחמים²¹. ודבר זה שייך גם כלפי מעלה, שכאשר באים רחמים מלמעלה לעולם, זהו בגלל שהש"י מתחבר לתחתונים וממילא מרחם עליהם²². והיינו שכל פעם שישנו חיבור בין שניים, זהו חיבור בעצם של אהבה, ולכן באמת על ידי כל המדות אין חבור אלא רק במידת הרחמים²³, שכאשר אחד מרחם על השני בהכרח הוא מתחבר אליו, שהרי אין שייך לרחם אלא על דבר שיש לו קשר אליו, והיינו, כאמור לעיל, שחסד הוא השפעה על השני בלא יחס לחסרונו, ודין הוא הנהגה של עשייה כפי המחויב, ורק כשיש יחס אל השני ע"י הרחמים והכרה במה שהשני צריך, ובמה שהוא חסר, אזי מושג החיבור האמיתי, והאהבה האמיתית. שאז החסרון של אחד מתמלא על ידי השני.

ומעתה כמה מובן כל האמור לעיל, כי ככל שהאדם מכיר בחסרונו ומבקש מה' ית' שיעזרהו על זה, הרי הוא יותר דבוק על ידי זה בה' ית', וזהו פירוש הא דאיתא (מגילה לא ע"א) כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו, פירוש, כסוד ענין רצוא ושוב המוזכר אצל המלאכים (יחזקאל א יד), שלכל מקום שהגילויים הולכים משם הם שבים, דהיינו שבמקום שנגמר הגילוי, שם הגילוי חוזר, ונעשה מהסוף התחלה, וממילא סוף כל הדרגות מתדבק בתחילת כל הדרגות²⁴. ועיקר כל התפילה הוא, ההכרה עד כמה אנו מרוחקים, ועכ"ז מקושרים אל הראשית, וזהו כל התכלית, שניקח את כל החסרונות שלנו כאן, ונכוון אותם למעלה, ולקבל מילוי החסרון דווקא כדי להעלות שוב למעלה. שהנברא בחסרונו הוא סוף הגילוי ממנו ית', וכאשר הנברא מכיר בחסרונו, ורוצה לעלות ולזכות לתיקונו, אז הוא נעשה תחילת מהלך של קירוב אליו ית' דווקא בגלל הכרת חסרונו, שהרי אז הנברא שהוא

מאיר הנפש

נא. מהר"ל, נצח ישראל פרק נב. נב. מהר"ל, נצח ישראל פרק מב. נג. מהר"ל, חידושי אגדות ח"א עמוד עב. נד. ר' צדוק הכהן, רסיסי לילה אות כו.

סוף הדרגה של גילוי ממנו ית', מתדבק בתחילת כל הדרגות, ויסוד כל הבריאה שהוא הרצון שיהא נברא, שירצה להתחבר ולהתדבק בו ית'.

כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו – טעם הדבר מובן על פי מה שנתבאר שרחמים הם ע"י שיש לו חיבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות, ומי שאין בו דעה, אין לו חיבור וקישור כלל, שהרי הוא כולו גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים בעצמם¹¹, ולכן הוא אינו יכול להתחבר שוב למעלה, והרי כל תכלית בריאתו של אדם, וכן כל השפעת הרחמים היא כדי להתחבר למעלה שוב, אבל מי שאין בו דעת נשאר כאן, ואיננו יכול להתחבר למעלה, שהרי הוא גשמי, וה' ית' לא ירחם על מי שאינו יכול להתחבר שוב למעלה. אסור לרחם על מי שאין בו דעה, מפני שהוא ישתמש ברחמים אלו להזיק לעצמו, שהרי עי"ז הוא ישאר בקטנותו בלא שום מחייב לעלות, ולכן אסור לתת לו רחמים, משום שהוא יצרף את זה לחסרון הדעה שלו, והוא ימשיך בחוסר הדעה שלו בגלל הרחמים, ולרחם עליו זוהי באמת רחמנות של אכזרים¹².

כשאנחנו מעמידים את עצמנו בתפילה לפני ה' ית', עלינו לבקש רחמים מתוך מבט כזה שאנחנו זקוקים אליו, וכשאנחנו מקבלים את צרכינו, עלינו לקבל זאת כרחמיו ית', עד כדי הרגשה שכל מה שחסר לנו אנחנו מקבלים ממנו ית'.

כל מי שחושב או מתפלל על שחסר לו דבר מסוים, ומבקש את זה מה' ית', אבל הוא חושב שאם יכול היה לקבל דבר זה ממקום אחר, לא היה מטריח את ה' ית', הוא ודאי בכלל אלה שאין להם דעה, והוא נוהג במעשה שהוא היפך הרחמים, שבמקום שהתפילה תהא רחמים, היא הופכת להיות דבר שמונע רחמים. שהרי רק מי שמרגיש שחסר לו את הקב"ה, אזי הוא נמצא לו, וכמו שכתוב (דברים ד כט) 'ובקשתם משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך'.

הדיבור של אחד עם השני הוא ענין של יחס, ועומק מציאות היחס הוא, השיתוף של האדם עם הקב"ה במעשה בראשית, כביכול הקב"ה אומר לאדם אני ואתה ביחד נמשיך את הקיום, שהרי האדם שמצטרף להיות שותף עם הקב"ה במעשה בראשית, הרי הוא מחזיק את המשך החיים של העולם וקיומו שיסודו במדת הרחמים, ולכן תפילה נקראת רחמים (ברכות כ), שבשיש יחס מהאדם לבורא, אז ישנו גם יחס בחזרה מהבורא לאדם, ועי"ז ישנה השפעה של רחמים.

מאיר הנפש

נה. מהר"ל, חידושי אגדות חלק ג עמוד קפג. נו. אדיר במרום עמוד תמט, על פי ע"ח שער הקלי' פרק ב.

ח לעיל הבאנו (פרק א) דברי רש"י (בראשית א א) בתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין. צורת הבריאה במידת הדין היא, שרק מה שצריך להיות, ימצא. וראה שאין העולם מתקיים, היינו שאין לו המשך, ומבואר אם כן שכל ההמשך תלוי במידת הרחמים, ולכן מובא ש'מחר' אותיות רָחַם, שהוא שורש למילה רחמים, וטעם הדבר הוא, שהמציאות שמחזיקה את ה'מחר' היינו את ה'המשך' היא הרחמים, ולכן נקרא הרחם רחם, שמחזיק את ההמשך. ננסה להתעמק בהמשך הזה שהוא תלוי ברחמים, ובקשר שלו עם התפילה.

איתא בגמרא (סנהדרין דף צא ע"ב) מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' שר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחיית המתים מן התורה, ביאור הדבר הוא¹², שדרך הכתוב להשתמש בלשון עתיד, אפילו כאשר המעשה של עכשיו נמשך, לפי שבמעשה עצמו כאשר התחיל לעשותו מונח בו העתיד לעשות, ולכן אין דיוק מלשון 'ישיר' לבד לרמז לתחיית המתים מן התורה, אבל המילה 'אז', שייכת רק או לעתיד לגמרי או לעבר לגמרי, וישיר הוא בודאי לשון עתיד ולא לשון עבר. ולכן בהכרח צ"ל שכאן שייך כולו למה שיהיה לעתיד שאינו נמשך, ואם כן אי אפשר לפרש אז ישיר אלא רק לעתיד שהוא כולו עתיד, דהיינו מימד של עתיד שהוא קיים רק לעתיד לבא, זה עתיד שהוא שייך רק לעולם הבא, שזהו מימד אחר של עתיד ממה שאנו רגילים לקרא עתיד, וואע"ג שכתוב אז על לשון עתיד כמו אז יבנה שלמה (מלכים א' יא ז), שם אין הלשון שהוא בנה אז, אלא שהתחיל לבנות אז, ואילו כאן לא שייך לפרש שאז יתחילו לשיר, שהרי כתוב סוף השיר¹³, ולכן מובן הא דאיתא בגמ' (ברכות סד ע"א) אמר רבי חייא בר אשי אמר רב תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון, וטעם הדבר¹⁴ שבעולם שלאחר מיתה ת"ח עוסקים בתורה ועולין ממדרגה למדרגה ומישיבה לישיבה, ואפילו משה רבינו בכל יום ויום עולה ומשיג יותר, שהרי כי כמו שהשי"ת אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף, ולכן אפילו לעתיד לבא יש עוד עתיד שיבא, ועוד עתיד שיבא עד אין סוף.

והנה בתחילת השליחות של משה לגאול את כלל ישראל ממצרים, כתוב (שמות ג יג-ד) ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם א"להי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם ויאמר אלהים אל משה א-היה אשר א-היה ויאמר כה תאמר לבני ישראל א-היה שלחני אליכם, ע"כ.

מאיר הנפש

נז. מהר"ל, גור אריה שמות טו א. נח. עי' עוד מהר"ל, גבורות ה' דף קפה. נט. ליקוטי הש"ס שם.

פירוש^פ בקשת משה שיודיעהו מי הוא השולח אותו, כלומר באיזה מידה ה' ית' יתגלה לגאול את כלל ישראל ממצרים, אם במידת א"ל ש-די שכך היה הגילוי אל האבות, או במדת רחמים עליונית שיעשה בה אותות ומופתים מחודשים ביצירה, ושמע משה שהבטיחו הקב"ה על מעמד הר סיני ומתן תורה, והוא היודע שהתורה לא תנתן בשם א"ל ש-די הנזכר באבות, רק בשם הגדול שבו נברא העולם, ועל כן שאלו מה אומר אליהם, וה' ית' ענה לו א-היה אשר א-היה, ופירש"י אהיה עמכם בצרה זו אשר אהיה עמם בשעבוד שאר מלכויות, והכונה בזה, שמושה אמר לפניו יתברך, שכלל ישראל ישאלו מה שמו, היינו בקשתם היא לגלות להם את המדה שבה תנתן התורה שהמדה הזאת כוללת הכל, ועב"ז שהיא כוללת הכל, היא קשורה בפרט לכלל ישראל, והקב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי אין להם צורך לראיה אחרת, כי אהיה עמהם בכל צרתם שיקראוני ואענם. פירוש הדבר שיש דרגה שאותה האדם לא יכול להשיג ונעלמת ממנו והיא נקראת פלא^פ (כמש"כ (שופטים יג יח) ויאמר לו מלאך הוי"ה למה זה תשאל לשמי והוא פלאי) ובה ניתן התורה, אבל אין לכלל ישראל צורך לדעת בדרגה הזאת בפרטות, אלא לדעת שיש דרגה של ההנהגה לעתיד של כולו טוב וניסים גילויים, וזה יהיה עכשיו במידת מה בגאולת מצרים, עב"ז מאותו בחינה גם כן אהיה עמהם להצילם בכל צרותם אף קודם עת התיקון, וזה בניסים נסתרים^פ, שתמיד אפשר לקרא אל הקב"ה ולזכות להצלה. וזהו הטעם שהשם הזה נכתב כאילו בלשון עתיד, משום שתמיד ישנה אפשרות של המשך, להוריד עוד רחמים, ועוד סיבה להטבה, ובכל מצב ומצב ואפילו הירוד ביותר, מצב של מ"ט שערי טומאה, אפשר לחדש עתיד חדש מכח המידה הזאת.

ואמרו (שמות רבה פ"ג ס"ח ח) [מדוע שמעו כלל ישראל למשה כשאמר שהוא בא לגאול אותם] שמסורת גאולה הוא בידם שכל גואל שיבא ויאמר להם פקידה כפולה גואל של אמת הוא, ע"כ, וצ"ע מהו עומק היתרון שיש בפקידה כפולה. ועוד, שהרי לשון של פקידה כפולה הוא פקד יפקד, וצ"ע פירוש הדבר, שפקידה א' היא בלשון הוה והשניה בלשון עתיד. אבל פירוש הדבר הוא^פ שכלל ישראל ביציאת מצרים נגאלו במדה עליונה מאוד, שזאת המדה כוללת הכל לשעבר ולהבא, פקידה במצרים ופקידה על הים, והיינו שפקידה שאיננה כפולה היא גאולה מצרה מסוימת, אבל אם תבא צרה נוספת אזי יחזרו למצבם הנוכחי, ונמצא שלא פעלה הפקידה כלום, שהרי הם היו במצב אחד, ואמנם המצב הזה השתפר, אבל עדיין הם יכולים לחזור שוב למצב הרע, וא"כ בשורש הדברים לא נשתנה כלום, משא"כ פקד יפקד,

 מאיר הנפש

ס. רמב"ן שם. סא. שערי אורה צו ע"ב. סב. לש"ו הביאורים ח"א כג ע"ד. סג. מהר"ל, גבורות ה' פרק כו.

פקידה כפולה היינו גילוי של פקידה, שממנה יש שורש לפקידה לכל מצב ומצב שיהיה, ולעולם אפשר להפקד, היינו להיזכר ולהתחבר לשורש פעם נוספת. מובן א"כ מאד מדוע הגאולה של יציאת מצרים היתה צריכה להיות בכפילות, וא' בלשון עתיד, בכדי שיהיה מונח במדה הזאת שלעולם ישנה אפשרות להוריד עוד עתיד, ועוד תקוה, שאל"כ אין מזה שורש גאולה סופית שהיא עיקר רצונו ית'.

האמונה מורה על חוזק מציאות המאמין, שמי שאיננו מאמין כל מציאותו תלויה בו עצמו, אבל המאמין מציאותו היא כענף משורשו וכאשר שורשו הוא יסוד הכל, אז מציאותו חזקה עד אין סוף, ולפיכך המאמין נמצא במצב של גאולה שאין אחר יכול להשתעבד בו, ואילו בחסרון אמונה מונח שיעבוד⁷¹, שהרי כל גאולה מהותה שאיננו תחת רשותו של אחר, ומי שמעמיד את עצמו כשורש של עצמו ח"ו, כל מי שיכול להתגבר עליו ישתעבד בו, אבל המאמין תולה את עצמו בבורא, שהוא שורש לכל, וא"כ לא שייך שאף אחד יתגבר על מציאותו שהרי הוא כענף ממנו ית'. האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעה באדם, ואילו מי שהוא מאמין בו יתברך, זה מצד ה' ית אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי ומפני כך בודאי גדולה מדריגתו, ולפי זה מובן מה שכתוב (ילקוט שמות רמז רמ) כל מי שעושה מצוה אחת באמונה ראוי שתשרה עליו רוח הקודש. וזה כי כאשר הוא עושה מצוה מצד הידיעה, הנה זה מהשגתו וידיעתו ואין בצד הזה רוח הקודש, אבל כאשר עושה מצוה באמונה הנה הוא מצד ה' ית' אשר הוא מאמין בו, אף כי לא ידע הוא מאמין בו יתברך, ולפיכך שורה עליו רוח הקודש כדכתיב (שמות יד לא) ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ועל ידי זה שרתה עליהם רוח הקודש. ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר היא על ידי התדבקות בו יתברך ואין רשות אחר עליו.

ההתדבקות בו ית' איננה תמידית אצלנו, עכשיו, רק לעת"ל זה יהא בתמידות, וזהו באמת עומק לכל העבודה שלנו להתדבק בו ית'. ונמצא אם כן שהשם של הגאולה הוא באמת, השם של ההתדבקות בו ית' מצדו, בלא התעוררות מצדנו, וזהו בדווקא שם שאפשר תמיד להשתייך אליו, בכל מצב ומצב, שהרי לגאולה ניתן לזכות כאמור, רק אם זוכים להתדבקות בו ית', בצורה כזו שלא שייך שאחר ישלוט עליו, ואפילו היצר הרע, שהרי עצם הגאולה היא ההתדבקות בו ית', שאז ממילא אין לשום נברא צד ויכולת התגברות עליו.

גלות מצרים היתה סוף דרך, והיתה מציאות שאין לה עתיד. הגאולה ממנה היתה כולה נס, והיתה שייכת למימד של עתיד, ולא המשך של ההווה, וזהו הגילוי של שם א-היה הראשון, ואלו הם המילים האחרונות של יציאת מצרים, הנאמרות בסוף שירת הים, – ה' ימלך [לשון עתיד] לעולם ועד, ומכאן נפתח פתח לכל מצב הדומה לגלות מצרים, שיש גם א-היה בשעבוד מלכות.

כל דבר שנברא בו ימי בראשית נברא כדבר קבוע ומסודר, ואין צורך בתפילה עליו בכדי שיבא לעולם, תפילה נצרכת רק לדבר שיש בו חידוש, אבל דבר שהוא הווה נמשך איננו צריך תפילה, ולכן לא מתפללין שהשמש תזרח, וכן על עצם הגידול אין צורך בתפילה. כך הם שורשם של הדברים, שכל ענין תפילה נוצר בכדי ליצור חדשות, והיינו שדבר איננו יכול להתחדש בעולם בלא תפילה. ומעתה, יש להבין כיצד ניתן כח זה לאדם. והתשובה מבוארת על פי הנ"ל (פיסקא ד"ה פירוש בקשת), שתפילה מגלה תמיד את מה שצריך להיות בדרך עתיד, שאף שבבריאה זה עדיין איננו נמצא, אבל הוא קיים כבר בבחינה של עתיד, היינו במה שיהיה, ולזה מועילה התפילה^{סו}.

וכך היה גם בגאולת מצרים (שמות ג ט-י): ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם, ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים. ומבואר שכל גאולת מצרים היתה אך ורק מכח התפילות, שהם פעלו להשגת הגילוי של מידת העתיד. וזהו באמת כל ענינה של תפילה, ליצור עתיד חדש. [אמנם יש תחום אחד שבו התפילה איננה פועלת, והוא דבר שלא שייך להיות בעתיד, עליו לא מועלת תפילה, זה נחשב לתפילת שוא (עי' סוף ברכות &). כמו שכתוב בחז"ל (ילקוט דברים רמז תתקמ) על 'ואתחנן' שמשם התפלל תקט"ו תפילות כדי להיכנס לארץ, וה' גילה לו במיוחד שיפסיק להתפלל, רואים אם כן שאין שום מציאות להפסיק להתפלל לולא הגילוי המיוחד של הקב"ה, חוץ ממקרים של תפילת שוא.]

ויוצא לפי הנ"ל, שכל מי שרואה במציאות העכשווית גרעין של הגאולה העתידה, הרי הוא מעיד בכך שיש בגאולה איזושהי תפיסה שהיא הווה נמשך, אבל בכדי שתהא הגאולה הויה חדשה חייב שיקדם לו ההעדר^{סו}, ואם לא, אז חלילה הוא איננו מצפה לישועה, שהרי הגאולה היא כולה עתיד, כל מהותה היא הורדה של דבר חדש מלמעלה, והיא באה להוציא מכל פרט ופרט שנמצא היום, ואנחנו מצוים לצפות לישועה זו בכל רגע.]

 מאיר הנפש

סו. דרך ה' ח"ד פרק ה אות א. סו. עי' מהר"ל, נצח ישראל פרק ל.

מוזכר בגמרא (ברכות דף י"ע"א) שהקדוש ברוך הוא הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה שנאמר בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו', מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא [דהיינו שאין לך שום עתיד], אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה, אמר ליה משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו, אמר ליה בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד, אמר ליה השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מינאי בנין דמעלו [אולי כך אזכה להחליץ מהגזירה], אמר ליה כבר נגזרה עליך גזירה [נראה שזה אבוד], אמר ליה בן אמוץ כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא [דוד המלך] אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, ע"כ.

גם כאן לא היה שום מימד של הווה נמשך, ואפילו בנבואה לא היה נראה שיש המשך, אבל למרות זאת תמיד ישנה מציאות של עתיד, שאפשר ליצור אותה על ידי תפילה, בכל מצב ומצב ישנו עתיד בלתי צפוי, דבר זה התגלה בשם שבו נגאלו ישראל ממצרים. כל מי שמתפלל באמת, מובטח לו שהקב"ה ישמע לתפילותיו, וכמש"כ (תהילים קמה יח) קרוב ה' לכל קראיו, לכל אשר יקראוהו באמת.

ט ידוע שיצחק אבינו היה עמוד העבודה, ונקרא עולה תמימה (ב"ר פס"ד ס"ג), מעשה העקידה נחשב ליסוד העבודה, ויסוד ההקרבה לפניו ית', וקשה הדבר שהרי אמנם כן הוא הסכים לעקידה אבל הרי הדבר לא נעשה בפועל, והיכן היא העבודה בזה. ועוד קשה, שכתוב ברש"י על הפסוק (ויקרא כו מב) וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר, למה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח. ולכאורה קשיא, שהרי למעשה לא נשרף יצחק, ואילו כאן כתוב שאפרו נראה לפניו ית' צבור ומונח על המזבח. וכן קשה בגמ' זבחים (סב ע"א) שכשרצו לבנות בית שני, ידעו מקום המזבח מזה שראו את אפרו של יצחק שם.

להסביר הענין נקדים את דברי רבינו בחיי (ויקרא א ט) וז"ל: טעם הקרבנות הכל לתועלת האדם, כי חפץ ה' יתעלה באדם וכו', שיהיה כלו שכלי כמלאך ה' צבאות בלא חטא, והיה כי יחטא אדם מצד היצר הרע הנטוע בו, ראוי לו שיתנחם ויכיר ויתבונן בפחיתות עצמו ובערך רוממות האדון יתעלה אשר המרה את פיו, ויתחייב שישים אל לבו כי חטא לפניו בגופו ובנפשו, ומפני שכל פעולות האדם נכללות בשלשה דברים, והם המעשה והדבור והמחשבה שהם שלשה חלקי החטא,

על כן תחייב התורה את האדם להביא קרבן על חטאו ושיסמוך את ידיו עליו כנגד המעשה, ושיתודה בפיו כנגד הדבור, ושישרוף כלי העצה והמחשבה שהסכימו בחטא והם הקרב והכליות כנגד המחשבה, כדי שיתכפר בשלשה דברים אלו על שלשת חלקי החטא, וראוי לו שיזרק דמו של קרבן על גבי המזבח כנגד דמו, וכאשר יעשה כל הענינים האלה יחשוב בלבו כי הוא מתחייב מיתה בחטאו וראוי להענש וכו' ודומה לזה דרשו רז"ל בענין העקדה (בראשית כב יג) ויעלהו לעולה תחת בנו, מהו תחת בנו אלא על כל עבודה שהיה עושה אברהם באיל היה מתפלל יהי רצון מלפניך שתהיה עבודה זו חשובה כאלו היא עשויה בבני, כאלו הוא שחוט, כאלו דמו זרוק, כאלו הוא נשרף ונעשה דשן, ע"כ.

ומבואר בדבריו שכל יסוד הקרבנות הוא, ההקרבה בקרבן תמורת המקריב, וזה היה גם האיל שהקריב אברהם תחת יצחק, שהקרבן שלנו הוא תחת להקריב את עצמנו, וזה נחשב כאילו הקרבנו את עצמנו. ולפי"ז מובן שאף שהוא עצמו לא נשרף בפועל, אבל ע"י האיל שהקריב תמורתו נחשב 'כאילו' נשרף ואפרו נחשב נראה לפניו ית'. אלא שעדיין עצם הענין טעון ביאור, מדוע אכן יש ענין של 'כאילו', והרי זה כלל לא נעשה בפועל.

איתא בגמרא (ברכות ה ע"ב) תניא אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו שנאמר טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ, פי' רש"י טורף נפשו באפו – לך אומר אשר גרמת לך לטרוף את נפשך בפניך, ומה היא הנפש זו תפלה, כמו שנאמר ואשפוך את נפשי לפני ה' (שמואל א' א טו), ע"כ. ומבואר שעצם התפילה נקראת נפש, וצ"ע פירוש הדבר.

הסבר הענין מבואר בדברי הנפה"ח¹⁰: והענין שעבודת התפלה היא במקום עבודת הקרבן, וכמו שענין הקרבן היה להעלות נפש הבהמה למעלה ולכן עיקר הכפרה היה תלוי בזריקת הדם הוא הנפש וכן הקטרת האימורים עיקרם היה לכוונת העלאת הנפש, כן עיקר ענין התפלה הוא להעלות ולמסור ולדבק נפשו למעלה, כי כח הדבור של האדם נקרא נפש כמ"ש (בראשית ב ז) ויהי האדם לנפש חיה ות"א לרוח ממללא [דהיינו שהחיבור בין נפשו לרוחו מתבטא בכחו לדבר] וכו' והדבור הוא עיקר נפש האדם שזה יתרון האדם מן הבהמה, א"כ כל תיבה היוצאת מפי האדם היא כח וחלק מנפשו.

ועוד שם: לזאת בעת עומדו להתפלל לפני קונו ית"ש יפשיט גופו מעל נפשו היינו שיסיר כל רעיוני ההבלים הבאים מכחות הגוף שנחקקו ונתדבקו בנפשו [נפש פי' רצון כמ"ש (שמואל א' כ &) מה תאמר נפשך ואעשה לך^{ס"ו}] שלא תהיה עבודת תפלתו רק בהנפש ורעותא עלאה דיליה [רצון העליון שלו], והוא שקודם עומדו בתפלה צריך לבטל ולהסיר מעליו במחשבתו כל תענוגי הגוף והנאתו וכל עניניו עד שיוקבע במחשתו למאס בגוף כאלו אינו בעל גוף כלל, ורק נפשו לבדה היא המדברת תפלתה ובדברו כל תיבה שהיא כח וחלק מנפשו ידביק בה רעותיה מאד ליתן ולשפוך בה נפשו ממש לגמרי, ע"כ.

ברור שדברים אלה גבוהים מאד מהשגתינו, אבל מה שאפשר להוציא מזה למעשה הוא, שנפשו של אדם היא רצונו וזה נקרא תפילה, והיינו שעיקר התפילה היא למסור את רצונו למעלה, לבטא בזה שכל רצונו וכל חשקו הוא רק למלאות את תפקידו כעבדיו ית', וכל מה שנקבל מכח תפילותינו, נקבל כמילוי מלכותו ית'.

ולפי זה מובן הא דאיתא בגמרא (ברכות דף י ע"ב) אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם, ע"כ. וקשה מאד מה שייכות יש לאיסור אכילה לפני תפילה לאיסור אכילת דם. אלא פירוש הדבר מובן עפ"י מה שכתוב (דברים יב כג) כי הדם הוא הנפש, והלא ע"י התפילה עלינו לקבוע את רצונו, נפשנו, בעמידה לפניו, שאין לנו שום מציאות ושום רצון עצמי מלבד רצונו ית'. ומיד כשקמים בבקר עלינו לא לעסוק בכלום, אלא מיד לעמוד בתפילה, להעמיד את עצמנו כבריאה חדשה העומדת לפניו ית' שכל רצונה היא רצונו ית'. ומי שאוכל לפני כן לשם תאוה, נותן את ראשית הקיום לנפשו המתאוה לעולם הזה, ובוזה הוא שם את עצמו כהיפך עבד ה' ר"ל. ומה מאד נפלא הדבר שהגמרא בסנהדרין (דף סג ע"ג) לומדת מפסוק זו כמה איסורים של אכילה, לפני תיקון המאכל, או זריקת הדם בקרבן או מיתת הבהמה, והוא אשר אמרנו שכל עיקר החיוב הוא להעמיד את העולם הזה כהכשר לעבודתו ית'. וכן ברמב"ן שם על הפסוק לומד האיסור לעסוק בדברים של כישוף, שמהותו של הכישוף הוא לקחת ענינים רוחניים לדברים גשמיים, והוא הדבר אשר דברנו.

עיקר האדם הוא החשק שבלב שבו, והרצון שלו, והוא יתרונו על המלאכים, שהרי אין למלאכים לא רצון ולא בחירה. הרצון הזה הוא הנקרא יצר, הן יצה"ט והן יצה"ר, שכאשר הוא מגביר חשקו לטוב הרי זה יצר הטוב ואם לאו כו'. איתא בגמ' (סוכה נב ע"ג) כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו וטעם הדבר הוא, שהרי גדלותו של

אחד על חבירו היא רק לפי גודל החשק שלו לטוב דהיינו כח היצר טוב, ולעומתו גדל כח יצה"ר, שהלא יצ"ט ויצ"ר הם קיימים כזה לעומת זה, בב' חללי הלב (ברכות סא ע"א), שאם לא כן אין מקום לבחירה, וכפי החשק שבלבו בימין לטוב, כן בשמאל לרע, ולכך גם היצה"ר גדל. וזה שאז"ל (מנחות כט ע"ב) עוה"ז נברא בה' ועוה"ב ביו"ד שהרי כידוע ב' אותיות אלו של השם מורים על מח (י) ולב (ה), ובעוה"ז רחמנא לבא בעי (סנהדרין קו ע"ב), ומעלתו של האדם כפי החשק שבלב שבו. שכל עיקר הלב להעמיד את עצמו על החשק הראוי, המונהג על פי השכל^ט.

החשק יש לו כח עצום לפעול את הדבר שהוא משתוקק אליו, ואף אם הוא רע וכענין (מכות י ע"ב) בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, ולכך שלמה המע"ה דבימיו הלבנה היתה בשלמות, ז"א שרצונו לא היה מוגבל בכלל, ולא היה שום מונע, נאמר (מלכים א' ט א) ויהי ככלות שלמה לבנות את בית ה' ואת בית המלך ואת כל חשק שלמה אשר חפץ לעשות, שהרי כל חשקו היה נשלם והוא הקיום של הלבנה בשלימות, והוא היה בתוקף החשק מכל הנבראים, וכפי תוקף התגברות כח החשק שבו, כך השיג. החשק והרצון הזה נקרא סוף מעשה שהוא צד המקבל והיפך צד הנותן, שהרי כל החשק הוא רק מצד החסרון שכשיש חסרון הוא חושק למילויו, וכל כמה שהוא חושק למילויו יותר, כך יקבל יותר, ואז הוא דבוק במחשבה תחלה לראשית מחשבת הש"י, שממנו שורש כל ההשפעות^ז, וככל שאנו יכולים יותר לגלות את החשק שלנו, כך אפשר לקבל השפעה משורש עליון יותר, שהוא יותר קרוב למחשבת הש"י שהוא שורש כל ההשפעות.

העולה מכל האמור, נקודה חשובה מאד בענין התפילה, והיא, שכשאנו מקריבים את הפנימיות שלנו, יש בזה דין הקרבה, כאילו הקרבנו את עצמנו, שהרי פנימיותנו היא עיקר עצמיותנו, ולכן מובן מה שכתוב (ילקוט ויקרא רמז תמו) נפש כי תקריב כאילו הקריב את עצמו, שאף כשיקריב קרבן יש בזה דין כאילו הקריב את עצמו. ומידת הדין שהיא מידת העבודה מחייבת את זה, שהרי כשאנו מקריבים את עצמנו, אין על מי שיחול הדין, וממילא הדין מתבטל, ומשום כך מידת הדין מחייבת חסד ה', שיהיה אפשרות של תמורה, שכאילו הקריב את עצמו. וטעם הדבר שנדרש מעשה בפועל ולא מספיק מחשבה לבד, הוא, משום שכל עולם ועולם נתקן רק בתיקון השייך אליו, וכמו שמחשבות מתקנים את עולם המחשבה, וכן דיבורים את עולם הדיבור, כמו כן רק מעשים מתקנים את עולם המעשה^ח, ולכן יש חיוב מעשה בעבודה, כדי לתקן את עולם המעשה, ולכן יש צורך של מעשה הקרבה, שהיא דרך התמורה.

מאיר הנפש

סט. ר' צדוק הכהן, צדקת הצדיק אות רמח. ע. שם אות רמט. עא. ע"ח נקודות ו'.

מעלתם של נביאי העכו"ם הם כפי פרישותם מעניני עולם הזה²³, אבל אם רוצה נביא העכו"ם לידבק בעולם הזה, אז הוא משוקע באמת בעולם הזה, ומאבד את מעלתו משום שלגוי אין נפש לשפוך בתפילה – אין לו שום דרך להתקרב אל העליונים, אלא רק ע"י ההתבדלות מעולם הזה, (שהרי עולם הזה הוא עיקר מקומו ולכן מעבד קישורו לעליונים). אבל לכלל ישראל יש תפילה, והיא סוד של כנסת ישראל לבד, שעל ידה אפשר לכוון את עצמו למעלה, וכל חסרון שחסר לגוים הוא חסרון באמת שאי אפשר להם להשיג את זה כלל, שהרי כל עצם מציאותם היא עולם הזה, ומה שחסר להם חסר, אבל כלל ישראל כל חסרון שלהם הוא מקום לגילוי שכינה, ולתפילה וכו', ולכן התפילה נקראת נפש, שהחידוש שיש בתפילת כלל ישראל שעל ידו אפשר לשעבד גם החלק הנמוך ביותר בנשמת אדם אליו ית', שהרי עיקר מלכותו ית' מתגלית על ידי זה שאנחנו מבטלים את עצמנו אליו ית', וזה שייך בפרט לדרגה שאין לה כלום אלא כולה כלי קיבול, וכאן בא נפשו של אדם, ושופכים אותה אליו ית'. בגלל הנ"ל כל האומר דבר חכמה גם באו"ה נקרא חכם (מגילה טז ע"א) דיש חכמה באו"ה תאמין (איכה רבה פ"ב ס' ט) דגם בהם יש חכמה, רק דלב אין, דהקב"ה נקרא צור לבבם דישראל (שיר השירים רבה פ"ה ס' ב) ולכן כתוב במדרש (איכה רבה שם) יש תורה באו"ה אל תאמין דהיא מורשה קהלת יעקב לבד, וזה ענין השראת שכינה שיש רק ליהודים ולא לגוים, היינו שלא ישיגו מחכמת תורה שבעל פה, ולכן בלעם השיג דברים שנא' בתורה שבכתב, אבל תורה שבעל פה הוא סוד מיוחד לכנסת ישראל הנובע רק מלבבות בני".

י הנה הזכרנו (פרק ה) שעמוד העבודה והיראה בזמננו הוא עבודת התפילה. ולכאורה קשה שהרי מצאנו בכמה מקומות שיש בתפילה ענין עיקרי של תענוג, והנאה, שזה לשון הרמב"ם²⁴: המתפלל יהיה פונה אל הש"י עומד על רגליו מתענג בלבו ובשפתיו ידיו פרושות וכלי דבורו הוגים מדברים ויתר חלקיו חרדים ונרעדים, וכו', לפי שהוא לפני מלך גדול ונורא ויגיע אליו השקיעה והפלצות עד שימצא נפשו בעולם השכלים, ע"כ. וכן מבואר בנפש החיים²⁵ [שעיקר ענין התפילה להוציא] מלבו בעבודת התפלה תענוגי העולם והנאותיו מכל וכל, ואך להסתכל כלפי מעלה ברוממות הבורא יתברך, כמו שאמרו (יבמות קה ע"ב) המתפלל צריך שיתן לבו למעלה, עד שיהא כל כח לבו משוכה רק למעלה, להתענג על ה' לבד בתיבות התפלה. וצ"ע טעם הדבר שמשמע שיש ענין לבטל את כל הגוף, ושהלב יתענג. עוד יל"ע מה דאיתא בגמרא (תענית דף ב ע"א) על הפסוק ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה שהיא בלב. הוי אומר זו תפלה, דהיינו שעיקר העבודה שבתפילה היא עם הלב, יש לבאר מהו הלב ובמה הוא עיקר בתפילה, ונבאר בע"ה.

מאיר הנפש

עב. ר' צדוק הכהן, רסיסי לילה אות כו. עג. פרקי ההצלחה לרמב"ם. עד. שער ב פרק א.

כתוב בכוזרי (חלק ג פרק ה): ואחר כל ההכנה הזאת (של התגברות על המידות) מעורר כח הרצון את כל האברים המשמשים אותו לעשות מלאכתם מתוך זריזות חריצות ושמחה, וככה יעמדו ולא יתעצלו בשעה שעליהם לעמד, וישתחוו כשיצוו להשתחוות, וישבו בהגיע עת הישיבה, ותהיינה העיניים מביטות כהביט עבד אל אדוניו, והידיים נמנעות מבטלה, ולא תחבקנה אחת עם האחת, והרגלים שוות בעמידתן, וכל האברים יעמדו כאלו ביראה ופחד, לעשות רצון מנהיגם, ולא יחושו בכאב או בנוק המגיע אליהם, אשר ללשון של החסיד שוה היא בכל למחשבה ואינה מוסיפה עליה [אחרי כל העבודה שבגוף החסיד, שעיקרו הוא לבטלו לנפש], ונמצא שאין תפלת החסיד דבר שבמנהג או שבהרגל כשירת הזרזיר והתכי [מיני עופות העושות קולות], אלא כל מלה מחשבה עמה, וכונה בה, בדרך זו תהיה שעת התפלה לחסיד לב זמנו ופריו, ושאר השעות תהיינה לו כדרכים המוליכות אל שעה זו, שלבואה הוא מצפה, כי על ידה הוא מדמה אל העצמים הרוחניים, ומתרחק מן הבהמיים. וכשם שהיו לו שלש עתות התפלה שבכל יום פרי יומו ולילו, כך יהיה לו יום השבת לפרי השבוע, כי יום זה מזומן להדבקות בענין האלו"הי, וכל עבודת החסיד היא בשמחה לא בכניעה כמו שבארנו למעלה, והנה ערך כל אלה לנפש הוא כערך המזון לגוף, שכן תפלת האדם טובה לנפשו כשם שהמזון תועלת לגופו, ע"כ.

וצ"ע בדבריו, מהו הקשר שבין תפילה לשבת, שמבואר בדבריו שזמני התפילות הם מעין שבת של כל יום ויום, וכן צריך ביאור מש"כ שהתפלה היא לב זמנו.

איתא בגמרא (ברכות דף כ ע"א) אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא, אי משום תנויי בשני דרב יהודה [שזה באמת הברל רק של דור אחד, שהרי רב פפא היה תלמיד של רב יהודה] כולי תנויי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי, וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה, ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים, אמר הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא [והיינו שבזמן רב פפא ואביי, היתה הרחבה של לימוד התורה הרבה יותר מבדורות הקדומים], ואילו רב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מטרא [סדר תפילת על עצירת הגשמים הוא שמורידים הנעלים, וכשהיה מוריד רק נעל אחת, הקב"ה כבר היה נענה, ומוריד גשמים, אפילו בלא שהוא התחיל להתפלל], ואנן קא מצערינן נפשין, ומצוח קא צוחינן, ולית דמשגח בן [נוסף בגמרא סנהדרין (דף קו ע"ב)] אלא הקדוש ברוך הוא ליבא בעי דכתיב וה' יראה ללבב]. אמר ליה קמאי הו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם, כי הא דרב אדא בר אבהה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה, אגלאי מילתא דכותית היא ע"כ. ומבואר שהמעלה של הדורות הראשונים היתה, בזה

שהיה להם מידה של מסירות נפש, וזהו קיום של רחמנא ליבא בעי, וזה התגלה בחוש בזה שנענו בתפילתם, וצ"ע טעם הדברים.

ההבדל שבן נפשו של אדם לרוחו שנפשו של האדם נמצאת בתוך גופו ממש, ואילו רוחו שורה על הגוף, ואם כן עצם חיותו שהיא נפשו, הדוחפת אותו לעשות המעשים, נמצאת בתוך גופו, והחלק הרוחני, שהיא רוחו שמחברת את האדם אל כל מערכות העליונות, נמצאת מעליו, וזהו עצם המציאות הרוחנית של האדם בעולם הזה, ונשמתו היא מעליו ולא נכנסת לגוף כלל. ואם כן, כל העצמיות הרוחנית של האדם היא ברוחו, שזהו לבו המוזכר כאן^{יה}.

משום הנ"ל רק^י דברי תורה שעוברים דרך הלב (פי' שהלב מרגיש ומתפעל בהם), שייכים לעץ חיים, ורק הם סמא דחיי (שבת פח ע"ב). שהרי הלב הוא מקור החיות כמ"ש (משלי ד כג) כי ממנו תוצאות חיים, וכאשר הלב מתפעל, הרי שרש חיותו של האדם מתפעל ע"י הד"ת, ומוליד חיות באדם, ורק אז התורה נכנסת לעצם האדם, משא"כ כשהד"ת אינם עוברים דרך הלב, הגם שהוא מבין את החכמה במוחו ומשיג עניני אלהות וד"ת כיון שאין הלב מתפעל עי"ז כלל, הרי הוא כלומד חכמה חיזונית שאין לו שייכות לזה, וזהו ע"י שחכמתו קודמת ליראת חטאו, לפי שאם לא קודמת יראת חטא, היינו שאינו מתבונן על חסרונו, וצורך הד"ת להשלימו, אז אין חכמתו מתקיימת, וכהא דאיתא בדואג בסנהדרין (דף קו ע"ב) דשכח הכל משום דרחמנא לבא בעי היינו, שהד"ת יהו נרגשים בלב, שזהו העיקר, שאז יש בו חיות, והוא נבלע בו.

וכיון שלב הוא מקום חיותו של אדם, א"כ כשכתוב שרחמנא ליבא בעי, פירוש הדבר שרצון ה' הוא שהעבודה שלנו תהיה עם כוחות החיים שלנו, היינו שהעבודה תצטרף לחיים עצמם, שתהיה חלק מהחיים, ולא כדבר זר שמצטרף אל החיים. וככל שאנו יותר קרובים לזה שהתורה והמצוות הם כחלק מחיינו, כך אנחנו קרובים יותר ללב האמיתי ולתפילה האמיתית.

וצ"ע, מדוע על ידי השגת דרגה זו זוכים לקבלת התפילה ולניסים של מטר.

עלינו לדעת שיסוד ההבדל בין חטאי ישראל לחטאי אומות העולם הוא משום שישראל חוטאים רק מצד גירוי היצר שפועל בהם, ורק משום כך הם נמשכים אל הרע. אבל על חטאי אוה"ע כתוב בדברי רבותינו^{יז} טרם יקרא היצה"ר והם יענו, (לשון זה של טרם יקרא הוא מלשון הפסוק בישעיה (סה כד) שמדובר שם על הנהגתו ית' לעתיד

מאיר הנפש

עה. נפש החיים שער א פרק טו, ועי' באר יצחק ריש פרשת תרומה. עו. ר' צדוק הכהן, צדקת הצדיק אות רכה. עז. מהר"ל, נצח ישראל סוף פרק ב.

לבא שהקב"ה ייענה תפילות כלל ישראל מיד עוד קודם שיקראו, ולעיל ביארנו (פרק ה) שזה שייך אף בזמננו לתפילות שלנו). פירוש הדבר הוא שחטאי כלל ישראל אינם שייכים אליהם בעצמם, אלא נעשים רק בגלל היצר שקיים מחוץ ליהודי, ופועל בו, אבל איננו חלק מעצמיותו של היהודי, אבל אצל הגוי היצר הוא עצם מציאותו ולכן הוא שומע מיד לרצון היצר. עצמיות היינו עצם החיים, ואם כן לפי"ז עצם החיים של היהודי הוא לקיים תו"מ מלבנו, עם הלב דהיינו החיים שלו, אז הוא נוהג כפי המטרה שלשמה הוא נברא מלכתחילה, ואז זהו עצם מציאותו, ועצמיותו. תכלית הנהגתו ית' כלפינו היא, שהקב"ה ינהג כלפינו עם הרצון הפנימי שלו, והיינו שיהיו גילויים עליונים כאן בעולם הזה, והם בעצם הניסים, וכן המטר (עי' חלק ב' בדברינו על גבורות גשמים בתחיית המתים), וקבלת כל תפילותינו. ואם כן כאשר אנו מוסרים את נפשנו למעלה, ועובדים יחד עם עצם החיים, היינו הלב, תמורת זה יורדת מלמעלה השפעה מעולם עליון יותר, וזהו המציאות של נס, וזוהי ירידת גשמים.

השם הוי"ה היא שם ששייך רק אליו ית', ואין לו שום משמעות חול, והוא מגלה את עצם הנהגתו ית', שאין לנו תפיסה במה שהיא מעל הזמן, וזה היה הוה ויהיה, ושאינו עוד מלבדו. אבל השם 'אלקים' מגלה את הנהגתו ית' שהוא בורא כל המציאות, ולכן כתוב שם זה מבריאת העולם עד בריאת האדם, שבו נברא כל המציאות. השם 'אלקים' היינו לא שאין עוד מלבדו, אלא שכביכול יש עוד מלבדו, אלא שהוא זה שברא את הכל, אבל יש להם מציאות כשלעצמם. השם הוי"ה אלקים שמוזכר מבריאת האדם עד גירושו מגן עדן היינו הגילוי של החיבור בין שני שמות הנ"ל, שגם המציאות שנראית על ידו ית' מראה שאין עוד מלבדו^נ. והיינו כאשר המציאות עומדים בקדושתם, כמו שיצאו ממנו ית"ש ומתגלה אורו ית' בהם, שמקורם דהיינו הבורא שלהם נראה בהם, אז הוא והם חד, והוא היחוד דהוי"ה אלקים. ובשם זה סיימה התורה את בריאת העולם (בראשית ב ד) ביום עשות הוי"ה אלקים ארץ ושמים. כי אז היה הוא ית"ש עם כל המציאות חד, מפני שאז היה ניכר והתגלה שמו וקדושתו בכל הנבראים.

איתא בב"ר (פפ"ט ס"ד) כי בשעה זו אמר הקב"ה לעולמו, עולמי עולמי, הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה זו. בעת שהעולם נברא היה כולו מלא חן, ללא שום צד רע, כאמור שכל המציאות היו גילוי של רצונו ית', אלא שלאחר שנברא האדם, יש לו את היכולת לתפוס את עצמו כעצמאי ח"ו, וכל הרע בא ממילא כתוצאה מזה.

כך ניתן להבין את הענין של עמידה לפני ה', שאנו מבטלים את כל חלקי גופנו, את כל הרצונות, ואת כל תנועות הגוף, ומתרכזים רק במילים של התפילה, וזהו תענוג עצום, שבוזה החיים דבוקים בעצם ברצונו ית', והרי רצונו ית' הוא כולו הטבה, וזה כולו להתענג על ה'. ולכן זהו עבודה שבלב, שעל הלב שהוא החיים, לתפוס את החיים האמיתיים, שהם אינם בשום מקום אחר אלא רק אצל המקור.

וזה מה שכתוב בכוזרי הנ"ל בדרך זו תהיה שעת התפלה לחסיד כגרעין הזמן ופריו, ושאר השעות תהיינה לו כדרכים המוליכות אל שעה זו שלבואה הוא מצפה, שעל האדם להתאוות אל התפלה, אל ההעמדה לפניו ית', שאז האדם כולו קיים כדבר רוחני. כשנמצאים אצל המקור, שהיא נקודת הבריאה ומקור החיים שלנו, איננו חסרים כלום, ורק מתענגים על ה'. ובוזה מובן הקשר לשבת, שגם השבת היא זמן של כל מלאכתך כאילו היא כבר עשויה (מכילתא החדש ז), וזהו הענין של עונג שבת, וכך כתוב בפיוט לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה, משום שהיא מקור הברכה, עלינו לחשוב כאילו כל המלאכה כבר עשויה, ומשום כך אסור לעשות שום מלאכה, והשתדלות, שהרי זהו זמן השייך למקור הבריאה.

לאור כל הנ"ל, דווקא בתפילה שהיא עמוד היראה ועמוד הדין בעולם, שמהותה הוא שכל המערכת ששייכת בה בחירה, בחרת להיות כולה משועבדת למקורה, זה מחייב את קיום גילוי רצונו ית', ודווקא זה מחייב תענוג, שכיון שהכל מתגלה כפי שהוא נברא, עי"ז גם למעלה כך יהיה, והלא עצם הבריאה היא לתענוג האדם.

יא כתוב בגמרא (ברכות דף כו ע"ב) רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום, וכתוב ברמב"ם בהלכות מלכים (פ"ט הלכה א) וז"ל: וכן היה הדבר בכל העולם [שהיה רק ז' מצות בני נח] עד אברהם, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ע"כ. משמע שמעיקר האבהות שלהם כאבות, הוא תפילתם שהם תקנו, וצ"ע הדבר.

עוד יש לעיין, דהנה עיקר התפילה, היא שמנה עשרה, והמילים הראשונות שאומרים מיד לאחר הפתיחה של 'ברוך אתה ה'', אלקינו ואלקי אבותינו, וכן בכל פעם שאומרים יהי רצון מצרפים את המילים אלקינו ואלקי אבותינו, ומשמע מכל זה שעיקר התפילות מבוססות על היותנו תולדות האבות, ויש להבין השייכות.

והנה יש לעיין מהו בכלל פירוש המושג 'אב', ובפרט בשייכות לאבות כלל ישראל. אנו מורגלים לחשוב שאב הוא זה שמוליד^ט. אבל באמת כתוב (בראשית ד כ-כא): ותלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אהל ומקנה, ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תפש כנור ועוגב, ומבואר שהמושג אב אינו שייך דווקא להולדה, אלא הוא כדרך אבות הטומאות או אבות מלאכות, שפירושו שורש. ועכ"ז בודאי האב הוא המוליד, אלא שכמו שבאדם האב נותן נקודה אחת, וממנה האם מפתחת מציאות שלימה, אותו דבר בכל אב אחר, הוא נותן את הנקודה הפנימית של הדבר, וממנה מתפתח הכל. ולכן, עד יבל לא היה שורש לענין של יושבי אהל ומקנה, והוא הכניס את זה לעולם, וכל אחד שהיה אחריו יושב אהל ומקנה קיבל את שורש הענין ממנו, ופיתח את זה בדרך שרצה, וכן זהו הביאור בכל אב ואב במה ששייך אליו. וכמו שיש אב לכל העולם כולו, כך יש גם אב לכל אחד ואחד, יש לו את האב שלו, המוליד שלו, שהוא שייך לחיצוניותו, ויש לו אב – הרב המלמדו תורה, שהוא רק בפנימיות, ענין זה יש בכל מציאות, שישנו זה שחידש אותו, ואחרים פיתחו את זה ממנו, אבל המחודש הוא רק אחד, והוא האב לענין ההוא. אלא שיש ענין מיוחד באבותינו הקדושים, והוא מה שכתוב בגמרא (ברכות דף טז ע"א) אין קורין אבות אלא לשלשה, והיינו שהאבות הם השורש של כל המציאות של כלל ישראל, וממילא גם של כל העולם, ורק הם השורש של כלל ישראל, ואין שורש אחר מלבדם, וצ"ע פירוש הדבר.

והנה האבות נקראו איתנים (ר"ה יא ע"ג) ופירוש האיתנות שלהם הוא שהיה אצלם החשק בוער בתקפו שלא שקט ולא נח עד שהגיע למילוי^ב. אצל אברהם אע"ה בער החשק בפרט במדת האהבה עד שהגיע לתכלית אהבת ה', והוא הוליד את יצחק שהיה בו תוקף החשק ליראת ה', ושנאת הרע, והוא הוליד את יעקב אע"ה, שהיה בו תוקף החשק לשניהם אהבת הש"י ושנאת הרע ביחד, ועל זה נאמר אין קורין אבות אלא לג' אלו (ברכות טז ע"ב) שאצלם כ"כ גבר החשק של כל אחד למדתו הטובה עד שהגיע לתכליתו של המידה ההיא, ועד כדי כך שכל זרעם אחריהם, ירשו את המידות האלו. זהו שורש כלל ישראל^א, ג' מידות אהבה, יראה, והצירוף בין שניהם, וזהו עומק הענין שרק אלו הם האבות של כלל ישראל, משום שאין עוד מידות שרשיות מלבד המידות האלו, שהשורש של כל המידות הם ג', דהיינו שישנה השפעה, שהיא יסוד לכל מידה שהרי מבלי השפעה אין הנהגה, ולאחר ההשפעה ישנה הגבלה של ההשפעה, שהיא כולה הגבלה, ואחר כך ישנה מידה שלישית שהיא

מאיר הנפש

ע"פ מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג. פ. ר' צדוק הכהן, צדקת הצדיק אות רמח. פא. פתחי שערים שער א"א ה'.

המיזוג בין שניהם, בין כולה השפעה לכולה הגבלה, וכל המידות האחרות הם אך ורק תולדות מג' מידות הללו. ומפני שג' מידות האלו הם שורש לכל הנהגתו ית' בעולם ישנו עומק נוסף בהבנת הענין (ב"ר פמ"ז ס"ו) שהאבות הן הן המרכבה (ויבאר יותר בעזה"י בפרק הבא), שהרי הם שורש כל גילוי הנהגתו ית' בעולם שהיא בעצם מרכבתו ית'.

עומק הענין הזה מובן עוד על פי מה שכתוב בגמ' (ב"ב י"ז ע"א) שהאבות לא שלט בהן יצר הרע, וטעם הדבר הוא שהאבות לא היו פרטיים כשאר בני אדם. שמהותו של אב שאיננו בגדר הבן, ואיננו פרט כמוהו, וכיון שכן האבות לא היו שייכים למערכת הבנים, שמערכת הבנים היא העולם הזה שבו מערכת החמריות, ואלו האבות היו נבדלים ממנה, משום שהיו בגדר כלל, וכמו שאין בכלל הפסד, והעדר, כך אין שייך בו יצר הרע²³, וזהו עומק נוסף בדברי רבותינו הנ"ל, שהיה להם תוקף החשק למידות אלו, והיינו שלא היה בהם שום מפריע.

ולפי המתבאר לעיל (פרק ה) שיסוד התפילה הוא, הוראת תלייתו בו ית', אם כן ישנו עומק נוסף בזה שתפילתנו היא המשך של האבות, והיינו בזה שאנו שמים את עצמנו כמרכבה לשכינה ע"י תפילתנו, בהוראתנו שאנחנו תלויים בו ית', ואנחנו רק כענפים ממנו ית', וזה שייך אך ורק דרך האבות, מובן א"כ מדוע התפילות שלנו הם כהמשך של האבות, שרק בזכות האבות יש לנו את האפשרות להתפלל. יוצא אם כן²⁴ שהאבות היו התחלה ושורש לכל העולם, ולכך נקראו אבות ולא הצדיקים הראשונים, שהרי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות הם האבות וההתחלה של ישראל, והאבות הם כאילו הנברא הראשון מן ה' ית', ומפני כך האבות שהם ההתחלה תקנו את התפלות, שהרי יסוד התפלה הוא מה שמתחבר הענף אל השורש שהוא הבורא יתברך, והאבות הם הנברא הראשון אשר יש לו צירוף אל ה' ית', וכאשר הם התפללו זה היה שורש לחבר את כל העולם אל ה' ית', שכיון שהשורש מחובר הכל מחובר²⁵. וזה שורש לענין שכתוב תפילות אבות תקנום, היינו שהם התחילו מציאות חדשה, צורת אדם חדשה, שכל רצונו הוא רק מילוי כבוד שמים, ואינו לעצמו כלל, וזהו שורש לכל עניני התפילה שלנו, שהם כהמשך של האבות.

ביארנו לעיל (פרק ד) שאברהם יצר מציאות חדשה, מציאות של נס בעולם הזה, שהיא שער התפילה כנ"ל, ולפי זה נחזור עתה לריש דברינו, דמה שכתוב שאברהם תיקן שחרית, ויצחק מנחה, ויעקב מעריב, אין זה רק בגדר עצה טובה, אלא תקנה זו היתה מעצם אבהותם, שזו המציאות שבה אנחנו נמצאים בקשר שלנו אל

מאיר הנפש

פב. מהר"ל, חידושי אגדות חלק ג עמוד עז. פג. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג.
פד. מהר"ל, חידושי אגדות חלק א עמוד קמא.

הבורא ית'. שכשעומדים בתפילה ואומרים אלקינו ואלקי אבותינו, היינו שבבחינה זו אנו עומדים לפניו ית', שהבחינה של אלקי אבותינו היא זו המאפשרת לנו את העמידה לפניו, כהמשך של האבות. התפילה שאנחנו מתפללים מצד זה שהאבות תקנום, פירושה, שכך, באופן זה, כאילו השאירו האבות את עצמם אצלנו, שע"י שאנו מתפללים, אנחנו נמצאים עם האבות. איתא בגמרא (ברכות דף ו ע"ב) על ענין התפילה שהיא מהדברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזולזין בהן, הפירוש הפשוט של רומו של עולם הוא, מקום הנמצא במערכת גבוהה יותר מהמערכת שלנו. ומכיון שנתבאר שע"י התפילה אנו מתקשרים לאבות, נמצא שאם אנחנו מזולזים בדברים שברומו של עולם, אנחנו מנתקים את עצמנו מהקשר שלנו אל האבות, וכל מה שנוצר על ידי האבות.

יש מח' בבעלי התוס' (שבת נה ע"א ד"ה שמואל) אם תמה זכות אבות או לא, אבל פ"ה על ידי תפילה פשיטא שאינה תמה זכות אבות, שהרי כל תפילתנו היא להזכיר זכות אבות, כדי שה' ית' ירחם עלינו ויעשה עמנו חסד, וטעם הדבר הוא שעל ידי תפילה אמיתית, שבה אנחנו מגלים שאנחנו נתלים בו ית', הרי יש המשך של המציאות של האבות, ועי"ז חלה זכות אבות, וזהו כל מקום הקיום שלנו, וברור שאם איננו מתפללים באופן זה, ומבקשים קיום בלי ההבנה הזו, אז תמה זכות אבות.

ולפי הנ"ל אפשר לצרף עוד יסוד, שתואר אב הוא רק כשכחם מתפשט בבן³⁹, ולכן אמרו בנדרים (דף לא ע"א) כי ביצחק יקרא לך זרע ולא עשו וישמעאל, שהם אינם קרוים זרע אברהם אף שהוא הולידם והוא אב ההולדה, וטעם הדבר הוא משום שאין כחו ניכר בהם לאחר ההולדה, יוצא אם כן שהאבהות של אברהם יצחק ויעקב שחלה על כל אחד מאתנו, עד שהיא חלה אפילו על גר, שהאבות נקראים אבותיו של הגר, שמשום כך יכול הוא לומר אלקינו ואלקי אבותינו, כל זה הוא בגלל שכחם ניכר בנו, אבל על הבנים של אברהם ויצחק שלא המשיכו את כחם של האבות, אין שם האבות קרוי עליהם.

ועייין בגמרא ביצה (דף לב ע"ב) אמר רב נתן בר אבא אמר רב עתירי בבל יורדי גיהנם הם, כי הא דשבתאי בר מרינוס אקלע לבבל, בעא מנייהו עסקא ולא יהבו ליה, מזוני מיון נמי לא זינוהו אמר הני מערב רב קא אתו דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך, כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, וכל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו, ע"כ. נמצא שאם ח"ו אין אנחנו ממשיכים במידות של האבות, או בתפילות של האבות, אזי איננו שייכים למציאות

של כלל ישראל ח"ו, ופולטים את עצמנו החוצה (עי' דברינו לקמן בתפילת י"ח בברכת שובר אויבים ומכניע זדים).

יב כתוב (בראשית יז כב) ויכל לדבר אתו ויעל אלקים מעל אברהם, פי' רש"י – למדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום, ע"כ. פירוש דבריו יש להבין על פי מה דאיתא בחז"ל (ב"ר פי"ט סי' ז) עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, דור אנוש לג', דור המבול לד', דור הפלגה לה', סדומיים לו', ומצרים בימי אברהם לז'. וכנגדן עמדו ז' צדיקים, ואלו הן אברהם יצחק ויעקב לוי קהת עמרם משה, עמד אברהם והורידה לו', עמד יצחק והורידה מן ו' לה', עמד יעקב והורידה מן הה' לד', עמד לוי והורידה מן הד' לג', עמד קהת והורידה מן הג' לב', עמד עמרם והורידה מן הב' לא', עמד משה והורידה מלמעלה למטה, ע"כ. שורש המילה מרכבה הוא כלשון הרכבת אילן, והוא התחברות של שני דברים ליצור דבר המורכב משניהם^{פז}, והפירוש של מה ששייך זה למרכבתו שלו ית' הוא, שגילוי ית' הם עדינים עד אין קץ, ולכן בכדי שהם יתגלו כאן בעולם הזה, הם צריכים איזו שהיא הרכבה, דוגמא לדבר שאי אפשר שיהא גילוי של חסד לבד, אלא נצרך גילוי של אדם העושה חסד לשני. אם כן כאשר כתוב שהצדיקים הם מרכבתו של שכינה, שהם הורידו השכינה מלמעלה למטה, היינו שהם גילו כאן גילוי השכינה בהנהגותם, ובזה הם המרכבה של השכינה שהשכינה מתגלית בארץ רק על ידם^{פח}. ואף שכתוב במדרש (ב"ר פמ"ז סי' ו) רק על האבות שהן הן המרכבה, וכאן כתוב ברש"י על כל הצדיקים, אלא פירוש הדבר הוא, שכל צדיק וצדיק בכל מעשה מצוה שהוא עושה מגלה שכינה בארץ, אבל שורש הכל הוא האבות, שהם שורש של כל בניהם. כתוב בנפה^{פח} וז"ל: וזה היה ענין עבודת האבות כל ימיהם, כי המה בנוראות צדקתם וטהרת קדשת לבם, היו מדבקים מחשבתם לרצונו ית' כל ימיהם, בלי הפסק רגע, ובטלו ברצונם כל הכחות שבעולם, ולאפס ותהו נחשבו אצלם וכו', ולכן נתיחד שמו ית' עליהם להקרא אלקי אברהם אלקי יצחק וכו' ולזה אמרו ז"ל האבות הן הן המרכבה^{פז}, ע"כ. פירוש שכל מציאותם היתה רק כגילוי של כבוד שמים, ולכן מתארים את הקב"ה שהוא ית' אלקי אברהם, שה' ית' הוא השורש והמחיה ומשפיע מציאות לאברהם, והיינו שבאברהם לא רואים שום דבר שאיננו גילוי מלכותו ית'. ועכשיו שאין אבות, הדרך לגלות את מרכבתו ית' היא, על ידי זה שאנחנו ממשיכים פעולותם בתפילות שהם תקנו, ובמידותם.

מאיר הנפש

פז. עבודת הקודש ח"ד פרק יג. פח. מהר"ל, גור אריה שם. פט. שער ג פרק יג. צ. עי' עוד כתבי רמב"ן שלד (בספר על קדושת הזיווג).

כל אב גילה חלק אחד של המרכבה העליונה, וזהו מה שכתוב בפסוק (מיכה ז ב) תתן אמת ליעקב חסד לאברהם, היינו שאברהם היה המגלה של מידת החסד של מעלה (וכן יעקב של אמת ונבאר לקמן בע"ה), ולכן כל חייו של אברהם היה מסור לגילוי חסדו ית' בעולם. חסדו היינו השפעה מבלי שום מונע להשפעה, ולכן הוא נתברך בכל (בראשית כד א), שהרי אצלו אין שום מקטרג^א.

אלא שלפי זה צ"ע שהרי איתא בגמ' ברכות (דף ז ע"ב) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנאמר ויאמר אדני" במה אדע כי אירשנה, והיינו שבברית בין הבתרים היה התחלת הגילוי של שם אדון, וקשה שהרי אם כל חייו של אברהם אבינו היו מרוכזים בגילוי מידת חסדו ית', איך מציאות האדון מצטרפת לכך והרי האדון הוא המחייב וזהו היפך השפעה וחסד. ועוד הרי האש"ל של אברהם היה פונדק (סוטה י ע"א) ואיתא שם ויקרא שם בשם ה' א"ל עולם, אמר ריש לקיש אל תיקרי ויקרא אלא ויקריא, 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 א"להי עולם אכלתם הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם ע"כ, וכתוב בתוס' שאנץ שם וז"ל יש במדרש שלא רצו לברך ברצונם עד שאמר להם אברהם פרעו מה שאכלתם ושיתיתם והיה אומר להם שהוא עולה למנין גדול כי היו במדבר והיה טורח גדול להביא שם המאכל והמשתה, וכשראו כך כי היה רוצה אברהם שיפרעו הכל, אז ברכו הקב"ה שלא ברצונם על מנת שלא יפרעו שום דבר עכ"ל. הרי רואים הנהגה של חיוב והכרח במידת חסדו של אברהם אבינו. ועוד איתא בדברי רבותינו^ב, שבתוך הלימוד שאברהם לימד לבריות רוב החסד ורחמיו ית', היאך הוא בראם ומפרנסם והכל מצד חסדו ית' ומצד זה ראויים כל בני אדם לעבדו ולקבל עול מלכותו, וכל זה חובה עלינו לעשות.

אלא כשנתבונן בענין ברית בין הבתרים, הטעם לגילוי שם אדנות בדווקא שם הוא, שעד אברהם אבינו לא היה להקדוש ברוך הוא צירוף וחבור עם העולם כי היה הטבע החמרי מפטיק וחוצץ בין ה' ית' ובין העולם, עד שבא אברהם. וזהו המובן במה שקרא אברהם לה' ית' בשם של אדנות, שהרי מהותו של האדון שהוא מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו ואינו נבדל הימנו^ג. והיינו כאמור לעיל במדרש, שעיקר השכינה היתה בתחילה בתחתונים, אלא שמאז שהתחילו החטאים, שבעלי הבחירה שבבריאה קשרו את עצמם אל החמירות, השכינה הסתלקה, עד שבא

מאיר הנפש

צ"א. שערי אורה עז ע"א. צ"ב. שערי אורה עט ע"א. צ"ג. מהר"ל, תפארת ישראל פרק יט, וכן פתחי שערים שער נוק' דז"א פתח ב'.

אברהם שניתק עצמו מהחמריות, וחיבר את עצמו בחזרה להקב"ה ועי"ז כל הבריאה חזרה אל ה' ית'. וזהו עומק ענין החסד שכשיש חיבור מצדו ית' בינו לנבראים זהו חסד, שהרי עצם מציאותם של הנבראים קיימת בחסד, וכמש"כ (תהלים פט ג) עולם חסד יבנה^צ, ובעצם גילוי מעליונים לעולם התחתון שבעולם התחתון היא אך ורק כלי קיבול זהו מחייב עבודה לא מצד פחד לעונש אלא כתופס המציאות שנתגלה כקבלת חיות.

בזה מובן הענין שאברהם הוא עמוד החסד, והוא רגל החסד במרכבתו ית', וזהו השם שנקרא עליו אלקי אברהם. אלא שעדיין צ"ע, כיצד מתקשר זה לענין תפילת שחרית בפרט.

איתא בגמרא (ברכות כו ע"ב) אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ויעמד פינחס ויפלל, ע"כ. וקשה הדבר, שהרי לא יתכן שעמידה לבד היא לשון של תפילה, שהרי כמה פעמים כתוב עמידה שאין לה שייכות לתפילה. אלא נראה הביאור, שלעולם אין לשון של עמידה, ללא שהעמידה תהיה נסמכת למילה אחרת, שבכל מקום עמידה היא לפני או על וכו', מלבד התפילה שבה לשון העמידה הוא לבד, ופירוש הדבר, שהתפילה איננה רק בקשת מילוי החסרון, אלא היא היסוד של תפילה כעבודה, כעמידה לפני המלך, היינו העמדה של נברא כנברא, ולכן בדווקא בתפילה כתוב עמידה של האדם בעצם ללא מילה נסמכת, שזוהי העמידה בטוהרתה – כמו שהוא.

הלילה תמיד נחשב כהעדר של המציאות, והתחלת היום נחשבת כהתחלת המציאות, ואם כן תפילת שחרית היא התפילה בהתחלת המציאות ויציאתו מההעדר^צ, ולכן משום שהאדם נברא לעבוד את ה' ית' ראוי שתהיה התפילה תכף ומיד כשעומד ממטתו, בתחילת המציאות, ולא יפנה אל דברים אחרים קודם, שהרי האדם כשעומד ממטתו כאלו שהחזיר ה' ית' רוחו בקרבו, וכמו שתקנו בברכת המחזיר נשמות לפגרים מתים, ולפיכך יותר ראוי שהתפלה תהיה מיד, ועוד, שבהתחלת היום, על האדם לשים את תשוקתו במה שעתיד לעשות ביום זה, ומשום כך יש חיוב מיד בתחלת היום לייחד את כל החשק והרצון לאהבת ה' ית', ויקוה אל ה' ית' שישפיע אליו שפע טובו, וזהו על ידי שהוא עומד בתפילה מוכן ומזומן לפני ה' ית' להשפעתו^צ. וזה אמרם (ברכות ט ע"א) תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי

מאיר הנפש

צד. פחד יצחק ר"ה דרוש א פרק ב, ועי' גבורות ה' הקדמה הראשונה. צה. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז. צו. ר' צדוק הכהן, צדקת הצדיק אות רכב.

מצטער כל ימי על תפילתי שתהא לפני מטתי וכו' לא תימא לפני מטתו אלא אימא סמוך למטתו וכו', פירוש הדבר שהיה מצטער שתהיה הבריאה שלו כמו תכלית בריאת האדם לעבוד את בוראו ולפיכך אמר שהיה מצטער על תפלתו שתהיה סמוך למטתו מיד, שעי"ז מראה שבריאת האדם היא לשמש את קונו, וכל רצונותיו של יום זה נמצאים רק כאן, שכאשר עומד ממטתו נחשב כנולד מחדש ולפיכך יש לו להתפלל מיד לפני בוראו, בכדי שיתן אל לבו שאין לאדם קיום ועמידה בעצמו אלא הוא נתלה בה' ית' לבדו ושלפניו הוא צריך להתפלל על כל צרכיו³⁷.

אפשר שלא להתיחס אל החידוש הזה של החזרת הנשמה לגוף, אלא להחשיבו ככל המשך הטבע חלילה, ואפשר להתיחס אל זה כחידוש, המחייב מעשה אדם תמורתו, וזה להיות כגר, כקטן שנולד, להתחיל כל יום כחדש, ובדווקא עם תפילה, שהיא התלייה בו ית'. התייחסות זו שייכת בפרט לאברהם אבינו כמש"כ במדרש (ב"ר פל"ט ס"ז): ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך מה כתיב למעלה מן הענין וימת תרח בחין וכו', לפי שהיה אברהם מפחד ואמר אצא ויהיו מחללים בי שם שמים, ויאמרו הניח אביו לעת זקנתו, אמר לו הקדוש ברוך הוא לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם, ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם וכו'. ופירוש הדבר הוא שנמצא³⁸ באברהם דבר שלא תמצא בשום אדם, שאברהם אינו מתייחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור באור אל החושך, שהרי הדורות הראשונים היו החושך של התהו, ואברהם הוא האור של המציאות, וכמו שכתוב בחז"ל (בראשית רבה פי"ב ס"ט ט) על הפסוק אלה תולדות השמים והארץ (ר"ת תהו) בהבראם אותיות באברהם – היינו שעד אברהם אבינו היה העולם בבחינת תהו. וכן איתא בגמ' (סנהדרין צ"ג ע"א) ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח, והאלפיים של תורה שהוציאו מהאלפיים של תהו, התחילו עם יציאת אברהם מאור כשדים וקודם לכך היה הכל בבחינת תהו. אברהם היה נחשב כבריאה לבד כמו אדם הראשון³⁹, שאין לו שום קשר לאביו ולפי זה אפשר לתרץ קושי, שידוע שאברהם אבינו עבד ע"ז (עי' רמב"ם הלכות ע"ז &), והזכרנו לעיל שלא היה לו יצר הרע, ואיך יתכן שעבד ע"ז אם לא היה לו יצר הרע, אלא צ"ל שהיותו כאב בלי יצר הרע התחיל כאשר עמד על דעתו, ולכן אפי' שעבד ע"ז בקטנותו, הרי אז עוד לא נברא מחדש, ולא היה האב של כלל ישראל, וזהו עומק מה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לך אני פוטר אותך מכיבוד אב, שהרי רק אברהם היה מציאות חדשה שאין לה קשר עם הראשונים, אבל אין אף אחד שפטור, שהרי לא תמצא זה רק באברהם, שהוא היה התחלת מציאות העולם,

 מאיר הנפש

צ"ז. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג. צ"ח. מהר"ל, גבורות ה' פרק ה. צ"ט. אפיקי ים סנהדרין צ"ג ע"א.

ולפיכך הוא פטור מכיבוד אב, שאין לו יחוס וקשר לאביו. ומבואר א"כ המעלה המיוחדת בגירות של אברהם אבינו, ומכאן החיוב עלינו לעזוב את כל התהו שייך אלינו, ולהתחיל מחדש מציאות של אור, בכל בקר. וזהו הענין של תפילת שחרית, לעמוד לפני ה' ית' כבריאה חדשה, כמציאות חדשה, כקטן שנולד.

אברהם אבינו היה? השורש להשתדלות בני אדם, דהיינו הוספת פעולת בני אדם בבריאה, לא כהמשך של טבע אלא כמציאות חדשה, ולכך אמרו (ברכות ז ע"ב) מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון עד שבא אברהם וקראו אדון, ששם אדנות כולל מחד גיסא את עצם היחס של הקב"ה לבריאה כנ"ל מאידך גיסא הוא גם השורש להעלם האמיתות שה' ית' מהוה הכל בלא היחס למעשה הנבראים, שהרי בשם אדנות ה' ית' התגלה כאדון על נבראים אחרים, היינו שישנם נבראים אחרים שהם בעלי בחירה, והבחירה היא הכח שבני אדם יעשו את ההשתדלות בעצמם, וממילא הוא השורש לבחירה וההשתדלות של בני אדם.

ולפי זה מובן מדוע הבחינה השנייה באבהותו של אברהם אבינו המוזכרת ברמב"ם (בפרק הקודם) היא מילה, שעומק ענינה הוא^ק בהיות שהערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, שכל דבר נכסה ונבדל נקרא ערלה, וזהו בכל מקום שנאמר ערלת לב היינו שהדבר אינו נכנס בלבו ונבדל מהלב, אפילו שנכנס לאוזן. וכל הדורות עד אברהם היו תחת הטבע, ולא היו נבדלים מן הטבע, עד שבא אברהם ובחר בו השם ית' וכדכתיב (נחמיה ט ז) אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם, והוציא אותו מן הטבע עד שלא היה הטבע מבדיל בין ה' ית' ובין הבריות, אלא אברהם אבינו היה לו חבור עם ה' ית', ולכן אז צוה ה' ית' להסיר את הערלה היא האטימה, שהרי המילה היא הברית והחבור שיש עם הש"י, מפני שהוציא הש"י אותו מן הטבע, ולכן מובן שמצות המילה היא ביום השמיני, שהוא אחר ז' ימי הטבע. עצם ענין האבהות של אברהם אבינו היה ההתחלה של הקשר עם בורא העולם, קשר זה מושג דווקא על ידי זה שמנתקים את עצמנו מהעולם הזה ומהטבע, ומחברים את עצמנו למעלה.

יחודו ית' מתגלה לעולם ע"י ביטול הע"ז, בסוד מצות הברית שקיים אברהם, שהיא סוד העברת הערלה (עבודה זרה) מן הקדושה, שהעברת הערלה מעבירה את החלק שמסתיר את העברת הקדושה והשפע העליון אל התחתונים, והמסתיר הזה הוא היסוד לדעות המשובשות, שתולות כל שפע והנהגה בכוכבים ומזלות בטבע, ובזה מסלקים את השגחתו ית' מן העולם הטבעי, וכאשר נעשו לאברהם אבינו ניסים

ונפלאות, אז נתבטל הכיסוי של הגילוי של ההשפעה מהעליונים, ואז התגלתה מלכותו ית' בבריאה, שאז ראו ששפע עולם מגיע מלמעלה, מה' ית', ולא מהמזלות^{קב}.

יג קי על פי מה שהסברנו (פרק ה) שהתפילה היא עבודה בעצם, נוכל להבין מה שמצינו ענין יסודי בתפילה, שעליה להיות כקביעות אצל המתפלל, ולא כמקרה, שהרי מכיון שעיקר התפילה היא דביקות בו ית', הרי שאם התפילה היא דרך מקרה, הרי איננה כלל דרך דביקות, ולכן באה האזהרה לקבוע מקום לתפילתו, שקביעות מקום מורה שאין התפילה שלו במקרה. וע' ברכות (דף ז ע"א) אמר רבי חלבו אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו, וכשמת אומרים עליו אי חסיד אי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו, ואברהם מנא לן דקבע מקום דכתיב וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה', ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ויעמוד פנחס ויפלל, עוד שם אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו שנאמר ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה, ע"כ.

ולמדים אנו מזה שני דברים: א. שקביעות מקום שייכת בפרט לבחינת אלקי אברהם, ולתלמידי אברהם אבינו, ובמיתתו יש בזה חסרון בפרט, בגלל קביעות מקומו לתפילה. ב. שקביעות המקום גורמת שאויביו יפלו לפניו.

טעם הדבר שזה שייך בפרט לאברהם, יותר מכל האבות, מובן על פי דברינו לעיל שאברהם היה תחילה לגרים, היינו שהוא היה היסוד של התחלה חדשה מתוך המשך קבוע, והוא לקח את ההתחלה החדשה הזאת, ועשה אותה לכל מציאותו. ולכן בגלל שהוא הפך את כל מציאותו להיות עם הקב"ה בקביעות, מבלי הסרה, לכן גם הקב"ה השרה את שכינתו עליו בתמידות. ולכן דווקא הוא כשהלך להלחם, השכינה היתה לוחמת באויביו, ותמיד היתה בעזרו. ולכן כתוב (ילקוט תהלים רמז תתלא) על אברהם אבינו (תהילים קי א) לדוד מזמור נאם הוי"ה לאדני שב לימיני עד אשית איביך הדם לרגליך, שבפנימיות הדברים אברהם שנקרא אדני לכל העולם, יושב לימינו של הקב"ה, היינו שהבחינה של אלקי אברהם היא מצד ימין, והיינו שאברהם אבינו דבק בהקב"ה יותר מכולם, שהרי אין קרוב לאדם יותר מזה שיושב לימינו. וכן מי שקובע מקום לתפילתו מורה שיש לו מקום מיוחד אצל ה' ית', היינו שהוא קובע את עצמו במציאות מיוחדת כלפי הקב"ה, והמחדש של מציאות זו היה אברהם, שקבע לעצמו מקום הקרוב ביותר אל גילוי רצונו ית', ובזה שאדם ממשיך את המציאות של אברהם אבינו, אזי הוא נחשב כהמשך של אברהם אבינו, וזוכה למעלתו במעט.

מאיר הנפש

קב. פתחי שערים שער עולם התיקון פתח ג. קג. עיקר דברי הפרק בנויים על פי נתיבות עולם נתיב העבודה פרק ד.

כתוב (דברים יא ט) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה, ואריכות ימים הזה שייך אף בגלות, שאף שגלו מהארץ בגשמיות אבל הענין מתקיים בנפש, שהרי עיקר א"י היינו מקום קבוע לקדושה, וכטעם הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו (ברכות ו ע"ב) וכמו שביארנו שזה עיקר ענין אברהם אע"ה להיות קביעות מקום לקדושתו ית' אצלו. שונה ממה שהיה לפני אברהם אבינו שעד אליו לא היה קביעות לקדושה, אלא בדור אחד היה זה אצל צדיק א', ובדור אחר כך אצל צדיק אחר מזרע אחר, אבל אברהם אע"ה קבע מקום לה' יתברך שיהיה אצלו בקביעות לזרעו. וברור הדבר שקביעות מקום לתפילה איננה רק קביעות מקום בפנימיות אלא גם בחיצוניות, והיינו לא רק בנפש אלא גם באותו בית הכנסת, ולא רק באותו בית הכנסת, אלא באותם ד' אמות, שאז יש בזה יותר קביעות^ק.

מקום הוא מלשון מקיים, שהוא תוקף הדבר ומגן עליו, ולכן כשאדם קובע מקום לתפילתו, אז מקומו של האדם הוא אצל ה' ית', ואז אין אחר יכול להזיק לו, שאין אחר יכול לעמוד במקומו – לפני ה', שהרי כל אחד ואחד יש לו מקום מיוחד לו אצל הקב"ה וזהו תוכן ענין המוזכר (בבא מציעא פג ע"ב) אין לך כל צדיק וצדיק שאין לו מדור לפי כבודו, ולכן כתוב אלקי אברהם בעזרו, וכן אויביו נופלים לו, שהרי אין אף אחד אחר שיכול להשתייך אל מקומו המיוחד לו, ולכן מובן מה שאומרים עליו כשמת אי חסיד אי עניו, שהרי חסר מאז פטירתו את מקום הקביעות שלו לגילוי השכינה.

ולכן מובן הא דאיתא בגמרא (ברכות ח ע"א): אמרו לרבי יוחנן איכא סבי בבבל, תמה אמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל לא בחוץ לארץ, כיון דאמרו ליה מקדמי ומחשכי לבי בנישאתא אמר היינו דמהני להו, ע"כ. וטעם הדבר הוא, שבזה שהם משכימים ומחשיכים, הרי זוהי עדות שביתם טפל לבית הכנסת, ובבית הכנסת נמצא עיקר מקומם, וכיון שה' ית' הוא מקור החיים, והוא נקרא אלקים חיים, לפיכך מי שעיקר מציאותו בביה"כ במקום של השראת שכינתו ית', הוא הזוכה לחיים.

בבית המקדש נאמר, בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך (שמות כ ט), שהוא מקום קבלת שפע עליון, וכשגלו כלל ישראל, נשאר להם רק המקדש מעט, שהוא הבתי כנסיות כנ"ל, שהוא מקום הקשר אליו ית' בחושך הגלות, ולכן אף שא"י היא מקום מיוחד לקדושה, וחז"ל תחת היצר הרע [עד כדי שכתוב (כתובות דף קי ע"ב) כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלו"ה, וכל הדר בחוצה

לארץ דומה כמי שאין לו אלו"ה, אבל הבתי כנסיות ומדרשות, הם במעלת א"י אף בחו"ל^ה.

וע' במדרש לעיל (פרק הקודם) שמשנה רבינו הוריד את השכינה לארץ, ולאחר החרבן אף שנסתלקה השכינה בכלליות, אבל שכינתו ית' השוכן בארץ, שייכת לכל אחד ואחד מאתנו, עד כמה שאנחנו משייכים את עצמנו לזה.

ולפי זה מובן למה חותמים בברכת אברהם אבינו מגן אברהם, שהענין של מגן הוא שאחר לא יכול לפעול בו, וטעם הדבר שהמגן שייך לאברהם בפרט^ה, שהרי אברהם הוא יסוד הראשון לכל, ולכן הוא רק פועל ואיננו נפעל כלל, שהרי לא שייך שתולדה תפעול בשורש, שהרי כל מציאותו של הענף היא משורשו, ולכן מקומו של השורש הוא בתוקף יותר מהכל.

כשמת אומרים עליו אי חסיד אי עניו, וצ"ע איך יתכן שרק משום שאדם קובע מקום הוא זוכה למידות הללו, העליונות ביותר, ואיך דבר זה קשור לעניו, וחסיד. אכן פירוש הדבר נראה, שחסיד היינו מי שאהבתו לה' ית' מתגברת על כל הרגשות האחרות שלו, ועניו היינו ההתבטלות של כל המציאות אל ה' ית'. ולמתבאר לעיל מי שקובע מקום לתפילתו הוא באמת קובע את מציאותו אצל ה' ית', ומבטל את עצם מקומו אל ה' ית', וזה שייך רק אצל מי שמבטל את מציאותו אל ה' ית', ומי שאוהב את ה' ית' יותר מעצמו. ולכן מי שיש לו שתי מידות אלה הוא עם ה' ית', החסיד מצד האהבה והטוב שבו, שאז הוא מסולק מכל רע, והעניו מצד הנבדלות שבו, שעיקר הענוה היא סילוק מהגשמיות, ואז כל מציאותו היא רק כעבד ה', וכמגלה רצונו ית'^ה.

וכהמשך הענין של מקום לתפילה כתוב בגמרא ברכות (דף ח ע"א) לעולם יכנס אדם שני פתחים, שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל, ע"כ. וגם עומק הענין הזה לפי השגתנו הוא כהנ"ל, שהרי עיקר התפילה היא לשייך את עצמו אל ה' ית'^ה, ולזה לא די בכניסה אחת, שזהו רק סילוק האדם מהעולם הגשמי, אלא נדרשת עוד כניסה היינו לא רק להיפרד מהגשמיות, אלא גם להתייחד עם ה' ית', להיות שייך למערכת שלעתיד וזה השער השני^ה, וזהו הכתוב (תהלים כד ט) שאו שערים ראשיכם – ב' שערים בדווקא^ה.

איתא בגמרא (סוטה כב ע"א) שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. וצ"ע מדוע בנוגע לכל המצות האחרות לא

מאיר הנפש

קה. אדיר במרום עמוד רג. קו. מהר"ל, גבורות ה' פרק ו, עי' לקוטי תורה לך לך על הפסוק אנכי מגן לך. קז. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב הענוה פרק א. קח. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ה. קט. רמ"ע מפאנו מאה קשיטה מד. קי. זהר ח"ג ח ע"ב.

מצאנו ענין של ריבוי שכר פסיעות. אלא הביאור הוא כנ"ל, שיש ענין מיוחד בהליכה לבית הכנסת בכדי להיכנס ולהשתייך אל ה' ית' ולהתדבק בו^{י"א}, וכל המתנועע אל דבר, ככל שהוא מתנועע יותר, הרי זה מראה שהוא דבק בו יותר, וכל פסיעה יותר מראה שהוא יותר שייך אל ה' ית'.

וכן איתא שם עוד: אמר ר' לוי כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר כה אמר ה' על שכני הרעים הנוגעים בנחלה ע"כ. טעם הדבר לעונש הנורא הזה הוא, שהרי בית תפילה נקרא תמיד בית הכנסת, וטעם הדבר מובן מאד על פי דברינו, שהרי כיון שכל עיקר התפילה הוא לשעבד את עצמנו אל ה' ית', ולהיות כעבד, והלא אין עיקר רצונו ית' שתתגלה מלכותו על היחיד אלא שתתגלה מלכותו על כל ישראל יחד, וכל מנין נחשב כציבור וככל כלל ישראל במובן מסוים, ולכן יש ענין מיוחד בתפילה, שתהיה באסיפה בציבור, ולפיכך נקרא בית הכנסת. ומי שלא נכנס להצטרף עם הציבור ולא מבקש חיבור אתם, הרי הוא שכן רע, שהרי עיקר ענינו של שכן רע אינו בזה שהוא אדם רע שהוא שכן, אלא ענינו הוא שכן רע היינו שאיננו מתחבר עם השכנים שלו להתאחד איתם. עוד עומק לרעתו יש שהרי כתוב בגמרא (נדה יג ע"א) שהקב"ה נמצא בבית הכנסת, וא"כ מי שאינו נכנס לבית הכנסת מפריד את עצמו מה' ית', ולכן הוא גם כשכן רע לה' ית'.

והנ"ל הוא גם עומק הטעם בהא דאיתא (ברכות ו ע"ב) המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר סביב רשעים יתהלכון, אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא, אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה, ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא, ולא מהדר אפיה לבי כנישתא, חלף אליהו חזייה, אידמי ליה כטייעא, אמר לו כדו בר קימת קמי מרך, שקיל ספסרא וקטליה, עד כאן. והיינו שעיקר החסרון הוא בזה שמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר את פניו לבית הכנסת, שאז הוא נראה ככופר במי שהצבור מתפלל ל' לפניו (רש"י שם), וטעם הדבר הוא שאם איננו פונה לכיוון שהציבור מתפללים אליו, הוא מפריד את עצמו מן הציבור, ולכן ראוי לו להפרד משרשו, ולכן הרגו אליהו בסייף. ומשום כך גם נקרא רשע, שהרי כתוב (מכילתא פרשת בא) רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר, היינו שתכונת הרשע היא שהוא מפריד את עצמו מן הכלל.

יד כתוב בגמרא (ברכות כו ע"ב) יצחק תקן תפלת המנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו ע"כ. ומבואר שתפילת יצחק נקראת על שם הדיבור, ובפרט על שם דיבור שהוא בבחינת שיחה, וגם שעיקר זמנה הוא לפנות ערב, וצ"ע פירוש הדבר.

כתוב בגמרא (סנהדרין צט ע"ב) כל אדם לעמל נברא שנאמר כי אדם לעמל יולד, איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה נברא, ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר לא ימוש ספר התורה הזה מפיק הוי אומר לעמל תורה נברא, ע"כ. וצ"ע מהו שיחה, ומהו עמל שיחה. והנה לשון שיחה מוזכר (ברכות דף לא ע"א, שבת ל ע"ב) אין עומדין להתפלל וכן אין שכינה שורה לא מתוך וכו' ולא מתוך שיחה, וכן (אבות פ"א מ"ה) אל תרבה שיחה עם האשה, וכן (חגיגה ה ע"ב) אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו, ומשמע ששיחה הוא לשון של דיבורים שפלים, וא"כ קשה איך יש הו"א שזה היה עיקר עמלו של האדם בעולם לדבר דברים שפלים. אלא פירוש הדבר שאמנם שיחה הוא דברים שפלים, אבל עמל שיחה הכוונה עמל תפילה^{ק"י} (וכן עמל מלאכה הוא מצות), ופירוש הדבר הוא שפירוש המילה שיחה דיבורים מבלי דעת^{ק"י}, וזהו היפך התורה שנקראת דיבור^{ק"י}, וזהו באמת עיקר ענין הדיבורים של נשים, ושל כל דיבורי חסרון, מלבד התפילה שאדרבה ככל שהאדם מרגיש שיש לו פחות דעת, ופחות טעם לקבל, כך תפילתו שווה יותר, וכך הוא יקבל יותר, וכמו שנאמר (תהלים לד יט) קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע, וכן בחז"ל^{ק"ט} תפילה לעני (תהלים קב &) כולל כל התפילות, ואין עני אלא בדעת (גדרים מא ע"א). וזהו טעם הדבר שבהמשך לתפילה לעני כתוב, לפני ה' ישפך שיחו, שמי שמרגיש את עצמו כעני, שאין לו כלום, אלא מה שהוא יקבל ע"י התפילה, הרי הוא בא לתפילה שלא במתינות ולא באופן מסודר, אלא דווקא בשפיכה, שמתוך שבירת ליבו הוא שופך את נפשו לפני ה', וזה בדווקא מבלי דעת, אלא כולו הרגש.

איתא במדרש (ב"ר פס"ה סי' ט) יצחק חדש יסורין, אמר לפני הקב"ה האדם הוא חוטא ואין במה להתכפר הביא יסורין עליו שיתכפר בו האדם, אמר הקב"ה חייך דבר טוב תבעת וממך אני מתחיל שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ע"כ. פירוש בקשת היסורים של יצחק הוא שיצחק תבע שתחול על עצמו מידת הדין, הוא ביקש גילוי מידת הדין על האדם, בודאי זה איננו מידת הדין של הדין הסופי שיהיה לעולם הבא, שאז הדין מוכרח מעצמו, ואז יהיה דין סופי שאין אחריו תקון שהרי בדין דלעתיד לבא, כל כמה שזוכים בדין מקבלים, אלא כאן מדובר על דין במערכת של רחמים, שעכ"ז שאין הדין מחויב כאן, יצחק בקשו, וזה דווקא ע"י היסורים שממרקים את העוונות בעולם הזה. ההבדל שבין מידת אברהם למידת יצחק הוא, שאברהם שעבד את כל מעלותיו לה' ית', ואילו יצחק ביטל את כל רצונותיו לה' ית', ולכן הוא

מאיר הנפש

ק"ב. ר' צדוק הכהן, דברי סופרים אות לו. ק"ג. ר' צדוק הכהן, צדקת הצדק אות ר"ג. ק"ד. ר' צדוק הכהן, צדקת הצדק אות קפג. ק"ט. זהר ח"ג קצה ע"א.

גם תבע מהקב"ה יסורים, בכדי שכל כולו יהיה רק למען שמו, וכל מה שאינו כן, ילקה^{קטז}. וכתוב בגמרא (נדרים דף סד ע"ב) ארבעה חשובין כמת עני ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים, וא"כ היסורים של יצחק (כסומא – בראשית כו א) היו עד מיתה היינו חשוב כמת ולא עד בכלל, והיינו שהוא קיבל יסורים על כל כולו. ולכן התיקון של היסורים הוא כששמחים ביסורים שעל ידיהם זוכים לתקון וזה היה שייך ליצחק אבינו בפרט^{קכ}, שהוא שמח ביסורים שהם עצם התיקון, וגילוי מידת הדין שלו ית' בעולם.

וע' בחז"ל^{קכא} שיצחק התקין מנחה והודיע לעולם שיש דין ויש דיין, עוד איתא בחז"ל^{קכב} שבשעת מנחה הדין שורה בעולם, ולכן יש לכוון ביותר, והוא הענין הנאמר אמר ליה אנטונינוס לרבי מפני מה חמה יוצאה במזרח ושוקעת במערב אמר ליה אי הוה איפכא נמי הכי הוה אמרת לי אמר ליה הכי קאמינא לך מפני מה שוקעת במערב אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה שנאמר וצבא השמים לך משתחווים אמר ליה ותיתי עד פלגא דרקיע ותתן שלמא ותיעול משום פועלים ומשום עוברי דרכים. הנ"ל מאד קשה שהרי במציאות יודעים אנו שזה סביב גלגל ואיך אפשר שישקע באמצע ועוד הרי כתוב ובוקע חלונות רקיע מוציא חמה ממקומה (תפילת נשמת), ויודעים בחוש שזה לא כך. אלא בעצם הפעולות של הגלגלים הגשמיים הם רק כתוצאות של ההשפעות הרוחניות של ה' ית' כלפי העולם הזה וזה שורש כל מציאותם. אם כן שאלתו היתה שאם השמש משפיע עד חצי היום ואחר כך מתהפך להצד השני להיות לא משפיע אלא מגביל אלמה הוא לא שוקע לגמרי בחצי היום. ועל זה רבי השיב לו ליתן שלום לקונה ז"א שהמשרת אחרי עשיית פעולתו צריך לשוב ולהשתחות אל האדון על גמר עשיית החיוב, וזה מקשר הפעולה עם המצווה. ופעולים ועוברי דרכים היא מרמז לצד הרע שכאשר השמש נחלש אז הצד הרע מתחזק, ואז כאן בא הענין של של בארות יצחק שהרי מה שכתוב (בראשית כו יח) וישב יצחק ויחפר את בארת המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ויקרא להן שמות כשמת אשר קרא להן אביו, שאברהם גורם השפעה אבל ברגע שנגמר הגילוי של חסד אז נגמר ההשפעה ויש כח בצד הרע (הפלשתים) למנוע ההשפעה ואז יש צורך של יצחק שהוא גורם קיום לתיקון שגורם אברהם וזה מנחה שמשלים הגילוי של שחרית, שיש בכח של המידת הדין לצד הטוב להכניע היצר הרע, ואז יש קיום בכח^{קכג}. ולכן דוקא מנחה הוא הזמן של דין שכאשר המציאות נחלשת אז האור פוחת והולך, דהיינו ההשפעה פוחתת והולכת, וזוהי התמעטות המציאות, וזוהי המציאות של דין, שהרי במצב של השפעה הכל קיים, אבל במצב של דין, רק מה שזוכה בדין קיים, ולזה

מאיר הנפש

קטז. מכתב מאליהו, חלק ב' עמוד 204. קיז. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב הענוה פרק א. קיח. זהר ח"א עב ע"א. קיט. זהר ח"א רל ע"א. קכ. אדיר במרום עמוד רלה, ואפיקי ים סנהדרין צא ע"ב.

שייכת תפילת מנחה בפרט למידת הדין, ולכן דווקא אז יש להתפלל תפילה שאין בה שום דבר חוץ משפיכת הנפש בדיבורי תפילה, שלאחר כל מה שעשינו ביום אנחנו מכירים שבכוחנו לבקש רחמים רק בזכות הבקשה גרידא ולא מכח שום זכות אחרת. ולפי זה מובן מה שמוזכר^{קכ} שאחרי חצי היום ה' ית' דורש כל הנבראים והם עונים ביראה עשינו מה שצוית עלינו, והיינו שזמן מנחה הוא זמן של תביעת דין על מה שעשו באותו יום.

ביארנו שתפילת אברהם היא התפילה עם התחלת המציאות, שאת כל ההתחלה אנחנו שמים לפנינו ית', ומתחילים את מציאותנו החדשה לפני ה' ית', ולא כהמשך העולם, אבל תפלת יצחק היא הקוטב הנגדי, שהיא בסוף היום, שאז הוא השלמת המציאות, ובתפילה זו אנו מראים שה' הוא השלמתו של האדם. פירוש הדברים הוא שהרי נתבאר לעיל שיום נחשב מציאות בפנ"ע, ואם כן סוף היום הוא סוף המציאות, ואז הוא השלמת המציאות, ובתפילת מנחה אנחנו מראים לה' ית', שכל מה שעשינו תלוי בו ית', שאנחנו תובעים על זה דין, ואומרים לפנינו ית' שאין לנו כלום חוץ מרחמינו ית', וכל מה שעשינו תלוי רק ברחמינו ית'.

איתא בגמ' (יבמות עט ע"א) שלשה סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים ואלו הג' סימנים הן מן האבות. את מדת הבושה ירשנו מיצחק שהרי מדת הבושה היא מדת היראה, וכדכתיב (שמות כ"ז) בעבור תהיה יראת ה' על פניכם, וזוהי מדת יצחק וכדכתיב ופחד יצחק היה לי (בראשית לא מב) ומכח מידה זו כלל ישראל הם ביישנים שיש בהם התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן הש"י או ממי שהוא גדול ממנו, ואז הם בעלי בושה ביותר^{קכב}, והבושת הזאת היא תפיסה של יקרות של מי שלמעלה ממנו^{קכג}. ועכ"ז הם עזים שבאומות (ביצה כה ע"ב), וענין עז הוא מי שאין בו שום התפעלות מזולתו, ופשר הדבר בזה הוא שהם מקבלים גמורים ממי שמין הדין ראוי לקבל ממנו, והם עזים גמורים למי שמן הדין לא ראוי לקבל ממנו^{קכד}.

ולכן נקבע בטבע בני"י מיצחק אע"ה הכח להתעורר לעשיית מצוות רבות במסירות נפש וזה נמשך רק מהכרת הנוכח, שזה התחיל בעקידה שאז נאמר (בראשית כב יד) בהר ה' יראה^{קכה}, שהרי עיקר היראה בא מהנוכחות, ולכן כתוב אצל יצחק אבינו שהוא נוכח לפניו על המזבח (ספרא בחקתי ח), שמזה שהוא נהג על פי מידת הדין, מהכרת הנוכח של שכינתו ית', תמורת זאת הוא זכה לנוכחות שונה משאר האבות לפניו ית', והשגחה מיוחדת ונוכחות מיוחדת ממנו ית'.

מאיר הנפש

קכא. בהגר"א איוב ב. קכב. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב הבושה פרק ב. קכג. אדיר במרום עמוד רנב. קכד. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב הבושה פרק ב. קכה. ר' צדוק הכהן, רסיסי לילה אות מז.

והנה יש לתמוה לכאורה בענינו של יצחק אבינו. דהנה כל מעלותיו כאב היו: א' הראשון שגולד קדוש מרחם, ב' הראשון שנימול לשמיני, ג' העקידה, וכל המעלות הללו לא נעשו בפועל על ידיו, אלא מבואר בזה עצם המעלה שלו, והיא בזה שהוא כולו קיום של מה שנצטוו למעלה, ולכן שמו נקרא עליו קודם הולדו ויסוד מעלתו, שהוא מקיים כאן את מידת הדין, בדיוק כמו שמתוכנן למעלה, ולא משנה כלום, ולכן בדווקא עיקר עבודתו היא שלא יעשה כלום מצד עצמו, אלא כל כולו בטל לגילוי רצונו ית'קכ.

טו בכרי להבין ענין נוסף בעבודת ה' ית', נשתדל להבין בצד ההפוך, ודרכו נבין פן נוסף בעבודתו ית'. כתוב בגמרא (סנהדרין סד ע"א), הנצמדים לבעל פעור כצמיד פתיל, ואתם הדבקים בה' כב' תמרות דבוקות זו בזו, במתניתא תנא הנצמדים לבעל פעור כצמידים על יד אשה, ואתם הדבקים דבוקים ממש, ע"כ. ואין זה דווקא בבעל פעור אלא בכל ע"ז אלא שבעל פעור הוא האב טיפוס של ע"זקכ. ומבואר שהגמרא משהו את הקשר שבין ישראל העובד ע"ז לצמיד פתיל היינו לכיסוי דבוק של קדרה שאין לו מציאות עצמית אלא ביחד עם הקדירה ואת הדבקות של כלל ישראל בה' ית' כמו הדבקות של שתי תמרות דבוקות, שיש להם מציאות עצמית אלא שהם דבוקות וצ"ב שהרי לכאורה צריך להיות הדמיון להיפך שהעובד ע"ז תופס עצמו כקיים בפנ"ע ללא הע"ז, ואילו העובד אמיתי קיים רק בקישורו עם ה' ית', ובאמת במתניתא כתוב להיפך, וצ"ע.

כל קשר שיש לאדם אל הע"ז הוא מצד היצר הרע שבו, שהוא יוצר אצל האדם חסרון, והעבודה זרה משלימה את החסרון*. אבל לאמיתו של דבר אין לך אדם חסר באמת יותר מזה שזונה אחרי ע"ז, שאף שהוא מרגיש את השלמת חסרונו על ידי העבודה זרה, עכ"ז באמת אין לו שלימות בהשגת חסרונו, שהרי עדיין הוא דבוק בדבר וצריך לו תמיד, ומשום כך הדבקות בע"ז נמשלת לצמיד על כלי, שהצמיד חסר בעצם ונשלם על ידי הכלי, וכל מציאותו היא רק ביחד עם הכלי, ולאחר ההשלמה הם נחשבים לדבר אחד, והיינו שכל מציאותו תלויה בע"ז שלו. ואלו היה הישראל שלם מצד עצמו, לא היתה שייכת אצלו דבקות לעבודה זרה, מאחר שהוא שלם בעצמו. וכמו בכל דבר שיצרו של אדם תאב לו, שהרי הוא נחשב חסר מחמת יצרו, וכאשר הולך אחר יצרו נחשב זה להשלמתו, אבל עכ"ז לעולם הוא חסר בזה, שהרי הוא לעולם צריך לתאווה הזו, אבל באמת אין זה חסרון אמיתי ולא השלמה אמיתית, ומשום כך הוא נחשב לחסר אפילו לאחר השלמתו^{קכח}.

מאיר הנפש

קכו. פחד יצחק סוכות מאמר יח. קכז. מהר"ל, חידושי אגדות שם. קכח. מהר"ל, נצח ישראל פרק יב, בצירוף הח"א שם.

***פירוש** הדבר, בדוגמא לתאות האכילה שאמנם יש לנו רצון לאכול, שזה באמת שומר על החיות שלנו, אבל מה שאנו אוכלים יותר ממה שצריך לחיי נפש זהו רק בגלל שיצרנו בעצמנו הרגש, ורצון לאכול, שבאמת מצד עצם הטבע שלנו אין לזה שום מקום. ולדוגמא בן אדם ששייך בפרט לתאות אכילה, אפילו אם רק יקרא סיפור על אוכל, זה עצמו יגרום לו רצון לאכול, ואף אם הוא רק עתה גמר את סעודתו, ואלו למי שיצר זה לא שייך אליו כל כך, לא יבין בכלל מהו הנסיון שיש לו. וכל זה משום שזה ששייך לתאות אכילה יצר לעצמו חסרון של אוכל, ומשא"כ השני. וכך זה בע"ז, שהעובד ע"ז יצר לעצמו חסרון שהוא משלים אותו ע"י הע"ז.

אבל הדבקות שעלה כתוב (דברים ד ד) ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום, הדבקות הזו נמשלת לשתי תמרות, שהדבקות הזו היא בדוקא מצד השלימות שיש באדם, שדוקא השלם יש לו חבור אל השלם, שהרי הם דברים דומים ושונים, וזהו בעצם הדמיון של בצלם אלקים עשה את האדם (בראשית ט ו), שהעובד האמיתי הוא שלם, וה' ית' שלם, ומשום שהם שלמים מצד עצמם, יש להם דבקות וחיבור, אבל אפילו אחרי הנ"ל, הדבקות היא בין שורש לענף, וככל שהענף שלם יותר, ותופס עצמו כענף שלם, יש לו יותר דבקות. יוצא יסוד החילוק בין הדבקות בע"ז להדבקות בהשי"ת, שכל החיבור שבין הישראל לע"ז הוא מצד החסרון שבו, וכשאין חסרון אין מקום כלל לקשר, אבל בעבודת ה' ככל שיש יותר שלימות אצל העובד, יש יותר מקום לקשר ולדבקות.

ובהמשך הגמרא הנ"ל: במתניתא תנא הנצמדים לבעל פעור כצמידים על יד אשה, ואתם הדבקים דבוקים ממש, ע"כ. והיינו, שלעולם אין לישראל דבקות עם הע"ז לגמרי, ולכן נקראים אלהים אחרים, שהם אחרים לעובדיהם (רש"י שמות כ ג), שהרי הע"ז באמת נבדלת מהם, ואי אפשר שתהיה דבקות גמורה שהרי היא זרה לעובד, שכך נקראת עבודה זרה, ומפני זה דומה דבקות הזו לצמידים שהם ע"י אשה, שאין זה דבקות גמורה אלא שכל אחד ואחד עומד בפ"ע, וכך הע"ז חלה על העובד רק בחיצוניותו, אבל בפנימיות הדברים אין כל קשר ביניהם, ובעבודת ה' זה להיפך, שבחיצוניות הדברים, נראה העובד שיש לו קיום עצמי ושלמות עצמית, ואין הוא בא להשי"ת משום שהוא חסר, אלא אדרבה כל כמה שהוא שלם הוא בא יותר, ויותר מתקרב להשי"ת, אבל בפנימיות הדברים העובד האמיתי הוא אחד עם ה' ית', וזה מה שכתוב (שמואל א' כה כט) והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך, לא כתוב אל ה' אלקיך אלא את ה' אלקיך היינו חיבור שלם ומציאות אחת כביכול ק"ט. אבל בע"ז בחיצוניות הדברים נראה שאין לעובד שום מציאות ללא הע"ז, אבל בפנימיות

אין להם שום קשר, שזה רק כדבר החל עליו מבחוץ, ואילו הקשר שלנו עם ה' ית' הוא, בדביקות גמורה עד שאין לנו שום מציאות חוץ מכחלק משמו ית', וכמו שחתם שם א"ל בשמנו (ישראל), עד שאנחנו דבוקים לגמרי בו ית', כמו הדביקות שיש לאילן בעיקרו, כך הדביקות שיש לישראל בעיקר הכל ה' ית', ואי אפשר שיהיה פירוד וסלוק לדביקות כזאת, אלא דבוקים ממש. ואם כן הגמ' דברה על חיצוניות הקשר בין העובד לנעבד, והמתניתא על פנימיות הקשר.

מצרים לקחו לע"ז שלהם את הטלה וטעם הדבר שתכונת הטלה היא להימשך אחרי ההולך לפניו^{קל}, והיינו שהע"ז שלהם תהיה נמשכת מבחינה של אחריהם, כלומר, שהם אינם מבטלים את רצונם אל הע"ז שלהם, אלא להיפך הע"ז שלהם תהיה נמשכת אחריהם ותבטל את רצונה לרצונם, וזה מה שכתוב (בראשית רבה פפ"ט סי' ד) הרשעים הן מתקיימין על אלהיהם דכתיב ופרעה עומד על היאור, הגם שהיאור בעצם הוא דבר המושך, עכ"ז פרעה עמד עליו, שבפנימיותם של דברים פרעה הכריח את היאור, שהוא הע"ז שלו, לימשך אחריו, שזהו כל ענין הרשעים לילך בשרירות לבם, ולהכריח את מערכות השמים שימלאו להם כל תאותם, וזהו ענין הכשפים שהיתה מצרים מלאה בהם, שכל ענינם הוא להכחיש בפמליא של מעלה (סנהדרין סו ע"א), ולהכריח את הכחות העליונים שיעשו כרצונם למלאות תאותם. והמתבאר אם כן שבסופו של דבר העובד ע"ז בעצם עובד את עצמו, שהוא כל העיקר, וזהו שורש קליפת מצרים, משא"כ הצדיקים אלקיהם מתקיים עליהם, והנה ה' נצב עליו הוא דרגא דיעקב אע"ה (ב"ר שם), וזרעו צאן קדשים להיות כל עמידת ה' ית' והשראת שכינתו ית' בתחתונים בעולם הזה, נצב עליו, והוא מניח את עצמו תחתיו.

ולפי זה יוצא שעבודת התפילה שלנו עליה להיות בהכרח אך ורק למען שמו ית', וח"ו לא לצורך עצמנו, שאם לא כן זוהי צורת ע"ז, שאנחנו עומדים על האלו"ה שלנו ח"ו, ולא שמים את עצמנו כהיכי תמצוי לגילוי כבוד שמים, אבל באמת יסוד התפילה היא שאנו רוצים לגלות את רצונו ית' להיטיב לנו למען שמו. (ומאידך, לנו, ברור שלהתפלל רק באופן כזה יש בזה שקר, שהרי איננו דואגים על הקמת הישיבה כמו שאנו דואגים על הקמת הבית שלנו, אבל עכ"ז אפשר לצרף את זה לרצוננו, שמה שאנחנו מבקשים פרנסה ורפואה, וסליחה ודעת, הוא בכדי ללמוד ולעבוד ולקיים את רצונו ית', ולא לשם הכבוד והתאוה וכו' שלנו.]

לפי הנ"ל אפשר להבין עוד, מה שכתוב בגמרא (שבת פג ע"ב) שהע"ז נקרא יראה של העובד, וצ"ע טעם הדבר. מהות היראה היא שהירא מן אחר מבטל את עצמו לגמרי כנגד אותו זה שהוא ירא ממנו, שהוא מחשיב את זולתו ואת עצמו אינו מחשיב לכלום, שאל"כ לא היה ירא ממנו כלל^{קלא}. יוצא אם כן^{קלב} שהיראה הוא עצם האלקות, כי האלקות נבדל מן אשר הוא לו לאלקים, וזהו היראה, כי כאשר הוא ירא מפניו הוא נבדל מאתו, ולפי זה מובן^{קלג} שהיראה מגיעה אל עצם אלהותו יתב' שלכן תרגום של אלהות הוא דחלא (ישעיה מה ב) שהוא לשון מורא, שהרי עצם האלהות הוא הביטול כלפיו ולהיות תחתיו, וההבדלה ממנו.

שואלים בחז"ל^{קלד} על הפסוק (בראשית כח יז) 'מה נורא המקום הזה', למה נקרא נורא. ומתרגמים משום שראה שלמות גדול במקום ההוא ובמקום שיש שם שלימות נקרא נורא, אבל קשה על התרגום שתרגם 'מה דחילו' ולא 'מה שלים', אלא אין מורא אלא במקום שיש שם שלמות, ובמקום שיש שלמות נקרא נורא, דכתיב (תהלים לד י) יראו את ה' קדושו כי אין מחסור ליראיו, ע"כ. והיינו שדווקא השלימות של מעלה מטילה יראה, כי דווקא זה ששכינתו ית' מגלה עולם יותר עליון אור יקרות שאין למעלה ממנו, זה מורה על שלימותו ית', וזה מטיל עלינו אימה נוראה. וזהו גם תוכן הענין של מורא ת"ח שאנו מרגישים את עצמנו כחסרים כלפי שלימותו, ורוצים לבטל את עצמנו כלפיו, והביטול בפועל הוא ע"י השימוש.

טז (ברכות כו ע"ב) יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי, ע"כ. וכתוב על הפסוק ויפגע במקום בגמ' סנהדרין (דף צה ע"ב) כי מטא לחרן אמר אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ואני לא התפללתי בו, בעי למיהדר, כיון דהרהר בדעתיה למיהדר קפצה ליה ארעא, מיד ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש, בתר דצלי בעי למיהדר, אמר הקדוש ברוך הוא צדיק זה בא לבית מלוני יפטר בלא לינה, מיד בא השמש, ע"כ.

ויש לעיין בזה בכמה דברים: א. מדוע לשון פגיעה שייכת לתפילת יעקב אבינו יותר משאר לשונות של תפילה. ב. ביאור הענין שקפיצת הדרך שייכת בדווקא לתפילת ערבית. ג. איך שקיעת החמה שלא בעונתה שייכת לתפילת ערבית. ד. מדוע דוקא תפילת ערבית היא רשות, והרי יעקב אבינו הוא בחיר האבות (בראשית רבה פ"ז ט"א).

מאיר הנפש

קלא. מהר"ל, חידושי אגדות חלק א עמוד ז. קלב. מהר"ל, חידושי אגדות חלק ג עמוד י. קלג. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב היראה א. קלד. זהר ח"ב עט ע"א.

שחרית היא זמן של התחלה, ומנחה היא זמן של ההשבה של הכל אליו ית', הלילה הוא זמן של העדר המציאות של עולם הזה, שאז החמה שוקעת והכל חשוך וכלום לא נראה. ומשום זה הלילה הוא הזמן המיוחד להראות שהכל בידו ית', שבלילה מתגלה שבעצם אין לכל עניני היום מציאות, ואם כן אין מציאות מלבד הבורא ית'. כאן מתגלה עומק הענין שיעקב תיקן את תפילת ערבית, שהיא תפילה בזמן שאין כלום, אלא רק העמידה לפניו ית', תפילה זו יכולה להתייחס רק על ידי יעקב אבינו, שהוא היה ביד ה' ית' יותר מכל האבות, עד כדי כך שצורתו חקוקה בכסא הכבוד (חולין צא ע"ב) קל"ה.

בל מציאותו של יעקב אבינו היא הורדה משמים לארץ, דהיינו גילוי של קדושה במערכת החמריות, אם כן לא שייכת בו התיישנות – המשך של המהלך הקודם, שזה נוצר מתוך העולם החמרי, אבל הוא כל כולו חידוש.

בל מציאותו של יעקב אבינו היתה מציאות של קדוש, והבדלה מן החמריות קל"ו כמו שכתוב (ישעיה כט כג) והקדישו את קדוש יעקב, היינו לא פרישות מעולם הזה, אלא העלאת העולם הזה לדרגת קדושה. ולכן דווקא הוא יכול היה לנצח את שרו של עשוקל"י, משום שהוא התעלה מעל דרגת המלאך. המאבק שלהם היה בלילה בדווקא, וטעם הדבר הוא שבזמן שהעולם הזה נפסד (לילה) אז הוא זמן של חסרון, והבריות ששייכות לחסרון בפרט הם המזיקים, והם מתקנאים בת"ח בדווקא שהוא השלם, ובאמת מהמאבק של יעקב עם שרו של עשו לומדים חז"ל שת"ח לא ייצא יחידי בלילה (חולין צא ע"א), והיחיד שיצא יחידי בלילה וניצח את החסרון היה יעקב אבינו שהיה כולו שלם, כולו תם, מעין שופריה דאדם הראשון (ב"מ פד ע"א), שאין בו מקום חסרון שניתן לפגוע בו (חוץ מכף יריכו שזהו ענין אחר).

לפי זה מובן הטעם מדוע תפילת ערבית רשות, שהרי חובה שייכת רק על מציאות קיימת, אבל התפילה הזאת באה להורות, שאין כלום חוץ ממנו ית', ולכן אי אפשר לחייב אותה את האדם קל"ח, שהרי זה בא ממילא אחרי התיקונים של שחרית ומנחה קל"ט, שאם היתה חובה היתה שייכת במשהו למערכת החמריות. ועוד, שכל דבר חובה, החיוב שלו מגיע מחוץ לאדם, אבל כאן כל התפילה היא כולה פנימית, וכולה שייכת רק אליו ית', ולכן מוכרח להיות שאין שום דחף לתפילה זו חוץ מהאדם עצמו, מה שאין כן שחרית ומנחה שהם שייכים למערכת החמריות באופן יחסי כנ"ל.

מאיר הנפש

קלה. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג. קלו. מהר"ל, גבורות ה' פרק סו. קלז. עי' מהר"ל גבורות ה' פרק סו, ועי' תפארת ישראל פרק כד שהמלאכים התנגדו לקבלת התורה עד שנתגלה מכח כסא הכבוד שהם משועבדים לכלל ישראל, והרי צורתו של יעקב אבינו חקוקה בכסא הכבוד. קלח. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג. קלט. זהר ח"א קלג ע"א.

לפי זה מובן מדוע אין זמן מיוחד למעריב, שהרי שחרית יש להתפלל מיד ברגע הראשון של היום, ומנחה בסוף היום, אבל לערבית לא מצאנו זמן קבוע משום שכל זמן הוא ביחס אל השמש, שהוא ראש להנהגת עולם הזה^{קמ}, ובלילה השמש איננה שולטת, ומשום כך אין שום זמן מיוחד לערבית.

והנה הלשון של פגע היא לשון של הפצרה (עי' רש"י רות א טז) שהיא לשון של בקשה, וכל פגע הוא לשון של שינוי, וכאן השינוי הוא כנ"ל שזוהי תפילה שאין בה שום דבר מהטבע^{קמא} אלא הכל בידי ית', ולכן בדווקא התפילה הזאת היא תפילה מיוחדת בחוזה, והיא הבחינה של צדיק גוזר והקב"ה מקיים^{קמב}. זוהי תפילה שאינה מצטרפת לשום סדר וזוהי הפגיעה שבה. המערכת של הסדר של העולם הזה בנויה על שתי דברים, א' זמן ב' מקום, ולכן דווקא בתפילת יעקב אבינו היה גילוי של שינוי הזמן בשקיעת השמש שלא בזמנה, ושינוי המקום בקפיצת הדרך, שהסדר של עולם הזה כפוף לתפילה ולמעשי יעקב אבינו, ולא להיפך^{קמג}.

וזה פירוש מה שכתוב במדרש (בראשית רבה פס"ח ס"י ז) כי בא השמש רבנן אמרי כי בא השמש מלמד שהשקיע הקב"ה גלגל חמה שלא בעונתה בשביל לדבר עם יעקב אבינו בצינעה, משל לאוהבו של מלך שבא אצלו לפרקים אמר המלך כבו את הנרות כבו הפנסין שאני מבקש לדבר עם אוהבי בצינעה, כך השקיע הקב"ה גלגל חמה שלא בעונתה בשביל לדבר עם יעקב אבינו בצינעה וכו', ע"כ. הכיבוי של הפנסים הוא ביטול של כל מערכות הטבע, שכל מה שנמצא בזמן של יום-בזמן של אור, שייך למציאות של עולם הגשמי, ודווקא בערב רצה הקב"ה לדבר עם יעקב אבינו, שאז אין שום מציאות אחרת, חוץ ממנו ית'.

כתוב במדרש (בראשית רבה פ"ז ס"א): ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו וכו' כל מה שהקב"ה עתיד לעשות לעתיד לבא הקדים ועשה ע"י הצדיקים בעולם הזה וכו', מה הקב"ה כתוב בו (ישעיה ב &) ונשגב ה' לבדו אף יעקב ויותר יעקב לבדו, ע"כ. מה שכתוב 'ונשגב ה' לבדו' נעשה במידה מסוימת קודם במאי דכתיב 'ויותר יעקב לבדו'. פירוש הדבר של 'ונשגב ה' לבדו' הוא, שאין שום מקום לגילוי אחר, שאז הכל יתגלה כגילוי כבודו ית', וזה בפרט שייך ליעקב אבינו, שרק הוא עמד לבד, ללא שום דבר אחר, נגד כל מציאות הרע. ודרך אגב מובן מאד למה זה היה בגלל שחזור על פכים קטנים (חולץ צא ע"א), משום שבזה שהוא תפס שכל מציאותו היא מציאות אחת,

מאיר הנפש

קמ. מהר"ל, תפארת ישראל פרק ד. קמא. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג. קמב. ר' צדוק הכהן, דברי סופרים אות לו. קמג. שיח יצחק דרוש שבת תשובה ד"ה אור הפנימי מתלבש בשמש.

ואי אפשר לתת אפילו לטיפה ללכת לאיבוד, אז יש מקום לגלות הדרגה העליונה הזאת, של ויותר לבדו.]

כשם שירש יעקב את מעלת הצלם (שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון – ב"מ פד ע"א) שהוא אלקי כדכתיב (בראשית טו) כי בצלם אלקים וגו', כך ירש עשו את מעלת הלבוש. כי מעלת הצלם היא מעלה אלקית, ומעלת הלבוש אינה אלקית, רק כבוד ויקר הנראה לעינים, שמראה עצמו בלבוש הדר וחשיבות קמ"ד, כאן מבואר שתי ההפכים, שיעקב היה מציאות של עצם, ואילו עשו היה מציאות של כיסוי של העצם, דהיינו דבר המתלבש על העצם. מעלת הלבוש היא זו שנראית לעינים, ואם כן היא שייכת רק ביחס לאחר, ואין לה מציאות כשלעצמה, אבל העצם אינו שייך ביחס לאף אחד, ולכן הוא יכול להתקיים לבדו.

הדיבור שרצה המלך לדבר עם אוהבו בצינעה, היה גילוי הסולם, שהוא הגילוי שכל מה שקורה בעולם הזה יש לו תוצאות בעולם העליון, וגם התגלה לו אז כל הגלויות, וזה התגלה בצורה זו בדוקא, שכל החושך הוא בכדי לדבר עם אוהבי בצינעה, וללמדו שכל החושך וכל הרע הוא בכדי שיהיה כלל ישראל עומד לבדו כעצם מבלי חיצוניות, וזה מה שכתוב במדרש (ב"ר פ"ט ס"ח) אמר רב הונא וכו' טוב מאד זו מדת יסורין, וכי מדת יסורין טובה מאד אתמהא, אלא שעל ידי הבריות באים לחיי העולם הבא, ע"כ, והיינו שדווקא על ידי היסורים נוצרת צורת כלל ישראל שעומד לבדו, ומעתה מובן מדוע כל גלות וכל צער, הם אהבה נסתרת. וזה מה שכתוב בגמרא יומא (דף סט ע"ב) למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הא"ל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו לא אמר נורא, אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו לא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות – זהו דיבור בצנעה.

יז איתא בגמ' (ברכות כו ע"ב) איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום, ע"כ. למ"ד תפילות כנגד תמידין תקנום, פירוש הדבר הוא שענין התמידים להודיע שהעולם שב ומתקרב אל ה' ית', ולולא זה לא היה לו קיום, שלא נברא העולם בשביל שיהיה לעצמו, אלא רק כדי לקיים את שליחותו, ולחזור אל שורש קמ"ה. וזהו ענין הקרבן: ההתקרבות וההשבה אל ה' ית', שעיקרו הוא להעלות את נפש הבהמה למעלה, ולכן עיקר

מאיר הנפש

קמ"ד. מהר"ל, נצח ישראל פרק טז. קמ"ה. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג.

הכפרה היתה תלויה בזריקת הדם, שהדם הוא הנפש וכו', וכן עיקר ענין התפלה הוא להעלות ולמסור ולדבק את נפשו למעלה^{קמ}, והיינו שהקירוב שנגרם על ידי התפילות הוא מצד שהענף שב אל שרשו, וזהו הקירוב הגמור שיש לעולם אל ה' ית'.

בשחרית טעם הקרבן שמקריבים כי העולם שב אל ה' ית' מצד התחלתו של עולם, שתחילת מציאותו של עולם היא חזרה אליו ית', וזהו יסוד מציאותו. במנחה בסוף היום והשלמתו היא גם כן אך ורק השבה אליו ית', מצד שהוא ית' סוף הכל.

בערבית אין קרבן אלא רק איברים ופדרים, וזה מורה שלא רק צד מסוים שב אל ה' ית', אלא שהכל שב אליו ית' שאין זולתו. השבה זו איננה מצד העולם הזה, שהרי שאין שום קשר ותפיסה לְהִיְוֹתוֹ ית' אחד הכולל הכל, מצד העולם הזה, ולכן הוא שייך ללילה, ולכן גם התפילה אז איננה חיוב אלא רשות. ועומק הדבר שמשום שבשחרית ומנחה זה השבת המציאות אליו, לפיכך הקרבנות נקריבים בצורתם, שהצורה היא המציאות, אבל האיברים ופדרים אין להם מציאות לעצמם, ואם כן בהקרבנות מתגלה שהכל עולה אל ה' ית', ולא נשאר דבר מלבדו ואין זולתו ית'^{קמז} [ע' עוד בדברינו בקרבנות ריש חלק ב'].

כל מזה שיש בגוף במעשה יש בפרצוף בחושים^{קמח}. כמו שיעקר החיות של האדם הוא לבו, כך עיקר בפרצוף שלו זהו חוטמו, ולכן נאמר (בראשית ז כב) כל אשר נשמת רוח חיים באפיו, וכן (שם ב ז) ויפח באפיו נשמת חיים, ולכן (יבמות קב ע"א) אין מעידים אלא על פרצוף פנים עם החוטם, עד כדי כך שמעיקר הנהגתו ית' נקרא שהוא מאריך אף, וההיפך שהוא מיעוט אף, או חרון אף. ומשום כך גם כל תיקון של מטה נקרא שהוא מעלה ריח ניחוח, שזה מעורר רוח חיים שהוא בעיקר בחוטם. אלא שיש מצוות במעשה שהם מתקנים תיקונים, וזה מעלה ריח ניחוח, ויש דברים שהם בעצם ריח ניחוח. עיקר הקרבן הוא זריקת הדם, וזה בעיקר מעשה אלא שממילא יוצר ריח ניחוח, ויש עוד דברים שהם בעצם ריח ניחוח, וכגון הקטורת והאיברים ופדרים^{קמט}.

מאיר הנפש

קמו. נפש החיים ש"ב פי"ד. קמוז. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ג. קמח. פתחי שערים שער גדלות דז"א פתח ס. קמט. בהגר"א בתיקו"ז סב ע"ד ד"ה בהוא זמנא.

חלק ב'

בזאת נתחיל בע"ה חלק חדש בעניני תפילה, והוא כולל גם במעט פירוש המילות. כהקדמה ראוי להביא את דברי המכילתא (משפטים נזיקין יט): רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות חוץ מג', ואם מזבח אבנים תעשה לי הרי אם זה משמש בלשון כאשר, וכאשר תעשה לי מזבח אבנים לא תבנה אתהן גזית, שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים שנא' (דברים כז) אבנים שלמות תבנה, וכן (שמות כב) אם כסף תלוה חובה הוא שנא' (דברים טו) והעבט תעביטנו ואף זה משמש בלשון כאשר, וכן (ויקרא ב) ואם תקריב מנחת בכורים זו מנחת העומר שהיא חובה, ועל כרחך אין אם הללו תלוין אלא ודאין ובלשון כאשר הם משמשים, ע"כ.

עדיין צריך ביאור למה דברים אלו כתובים בלשון תלייה. פירוש הדבר הוא^א שאע"פ שג' דברים אלו הם חיובים ואין שייך בהם תלייה ברצון כמשמעות לשון 'אם', בכל אופן הם כתובים בלשון של תלייה ברצון, משום שאם עושים דברים אלו מתוך חיוב כמקיים גזירת המלך, בלא דחף פנימי, אין זה לרצונו ית', אלא החיוב לעשות אותם מדחף פנימי, ורק אז זה יהיה לרצונו ית'. שהרי עצם בנין המזבח הוא שורש ענין העבודה, ועבודה מתוך חיוב איננה עבודה בעצם, וכן הדבר בתפילה שהמתפלל מתוך חיוב אין בזה תפילה בעצם אלא התפילה צריכה לבא בדוקא מתוך דחף פנימי של האדם בעצמו. שהרי התפילה היא בעיקר כנ"ל העמדת עצמו לפני המלך כאין לו כלום, ומי שעושה כל פעולת התפילה ואיננו מרגיש שחסר לו, חסר כאן בעצם ענין התפילה.

וכן הדבר בנושא שלנו, והיינו, שעלינו לדעת שתפילה היא איננה מצוה כקריאת מילים גרידא, וגם לא בקריאה עם ידיעה והבנה, אלא התפילה צריכה להיות ביטוי של המתפלל, שיהא חי ומרגיש את הדברים הנאמרים בתפילתו, והיינו שבתפילה ישנו ענין נוסף מלבד מה שאמרנו שהעובד צריך להרגיש את העבודה שבתפילה, שכיון שהמילים אינם באים מעצמנו, אלא כפי מה שתקנו לנו אנשי כנה"ג, ממילא ישנו חיוב מיוחד להרגיש את פירוש המילים באמירתנו אותם, ונמחיש זאת בדוגמא, לאדם שנצרך לרצות חבירו, ואיננו יודע כיצד להתבטאות, משום שיש חסרון בהרגשת קשר ביניהם משום שוני דרגתם, ולכן הוא פונה לאדם שלישי שיכתוב לו מה לומר לו, ואז, אם הוא יקרא את המכתב בלא הרגש, לא יווצר כאן שום

ענין של הדברות יחד, דבר זה ייוצר רק אם הקורא ירגיש ויחוש את הדברים הכתובים ואז יאמרם. לכן הובאו כאן רק מעט דברים בכדי להבין קצת מעניני תפילה, אך הדגש צריך להיות שהשומע יקלוט את הדברים וירגיש אותם בעצמו, ולא להסתפק בעצם הבנתם.

אמירת קרבנות

איתא בגמ' (מנחות ק"ע"א) אמר רבי יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם, ואם כן כאן בתפלתנו ההקדמה לה היא אמירת הקרבנות, לפעול סגולה זו של כאילו הקריב.

הענין של קרבנות הוא, שכל אותן קרבנות הבאים בגלל חטא, באים לסלק הקטרוג מהחטא, ולתקן הפגם שבהם ואלה שלא באים על חטא הם באים רק לרצון¹, והיינו שיש בעולם ד' דרגות והם דומם צומח חי מדבר, וצריכים ארבעתם תיקון, ולכן בקרבנות יש מלח שהוא דומם, ועצי המערכה שהם צומח, ונפש הבהמה שהוא חי, והיודי של המקריב, וזה חלק המדבר, וכולם נתקנים בקרבן. והקרבנות שאינם באים על חטא, הם באים לבסם הדינים, ולהמשיך אור קדושה של מעלה לקשר ולייחד העולמות זה בזה, דהיינו כל הטעם שיש מציאות לנפש הבהמית (וכן דומם וצומח) היא בגלל חטאו של אדם הראשון שהוריד מציאות של חמירות בעולם, ולכן כאשר מקריבים אותם לה', אז החומר מתבסם וכלה והם עולים ומתקריבים למעלה, וזה לא תיקון על חטא מיוחד, אלא על כלליות המציאות של חטא בעולם.

ע' גמ' ע"ז (דף ח"ע"א) תנו רבנן יום שנברא בו אדם הראשון כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי, ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים היה יושב [בתענית] ובוכה כל הלילה, וחווה בוכה כנגדו, כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהגו של עולם הוא עמד והקריב שור, ומבואר שהקרבן הראשון שנקרב היה רק לאחר חטאו. איתא במדרש [ילקוט תהלים רמז תתנד] כל הקרבנות בטלות וקרבן תודה אינו בטל, וזה מאד מובן על פי דברינו, שהרי אין שום צורך לעתיד לתקן חטאים ולבסם דינים, שהרי לעתיד יהיה הכל טוב ומלא רצון, ועל הזמן ההוא נאמר (תהלים קד לה) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה?²

מאיר הנפש

ב. פתחי שערים שער א"א פתח יט. ג. לש"ו דע"ה ח"ב נט.

פסד"ז

פסד"ז הם שיר ושבח על מעשיו של הקב"ה, והם כהקדמה לתפילה, וטעם הדבר שההקדמה של תפילה היא שיר ושבח הוא, שהאדם שר רק כאשר הוא בשלימות, שאז לבו בשמחה, ומתוך השמחה שהיא שלימות האדם הוא בא לידי שירה^ה, וכמו שאבל הוא על הפסד כך השיר מורה על שמחה^ה, שכאשר האדם הוא בשלימות פותח את פיו ומשורר^ו וייתכן שזה מובן מאד שרק אחרי הקרבנות שהוא מסיר את הפסולת ממנו, רק אז שייך פסד"ז, שכל בעלי חומר ביסודם הם בכח ולא בפועל, והשירה מורה על שלמות דהיינו שהוא גם בפועל^ו (ולכן מובן מאד שהביטוי של השלימות של האדם הוא דרך פיו שהרי פיו הוא יסוד מעלתו). השירה היא בעצם ביטוי של הענף הנפרד משורשו ומשתוקק אליו^ה, והרי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו (אבות פ"ו מי"ב), ומשום כך לכל בריה יש את השיר שלה, וזהו כבודו ית' כאשר היא שרה את שירתה, אבל כלל ישראל שנבראו ממנו ית' בעצם, שהרי הם עצם רצונו ית' בעולם, לכן השיר שלהם הוא בדרגה אחרת^ט, ולכן כאשר כלל ישראל אומרים את השירה של פסד"ז הם בשלימות כענף המשתוקק אל שורשו, שזה כל מציאותו בעולם הזה להשתוקק אל שורשו.

ולכן כתוב בגמ' (סנהדרין צד ע"א) טענה על חזקיהו שלא אמר שירה כאשר קרה לו נס, שהרי הנס מורה על הנהגת העולם מעל הטבע וזהו שלימות העולם כאשר מתגלה המנהיג שלו, וכאשר האדם רואה דבר זה, זה מחייב שירה שהרי אז האדם בשלימות כאשר מתגלה המנהיג שלו שהוא מעל הטבע^ו, ואם אינו אומר שירה הרי זה מורה שהוא איננו תופס את המציאות הזאת כשלימות, ולכן ישנה עליו תביעה. וזהו הטעם שאסור לשיר על היין בזמן שאין בית המקדש קיים (גיטין ז ע"א), שבזמן שאין בית המקדש אין מציאות של שלימות אצל היהודי בסתם, אלא רק בתפילתו, ומי שאז שר הוא תופס את החסרון כשלימות, וכן מי ששר מתוך שכרות תופס רח"ל את החסרון המוחלט כשלימות^א [ע' דברינו פרק ו']. ולכן כתוב^ב שהכוונה באמירת פסד"ז היא לגלות את אור פניו ית' על ידי התהילות, שרק כאשר אנו מהללים לפניו, ומבינים את הגילויים שבעולם כגילויים ממנו ית', אז יש גילוי של השתוקקות אל השורש, ואז

מאיר הנפש

ד. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמוד קפא. ה. מהר"ל, נצח ישראל פרק יט. ו. מהר"ל, נצח ישראל פרק נב. ז. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמוד קצא. ח. מהר"ל, גבורות ה' פרק מז. ט. מהר"ל, גבורות ה' פרק סח. י. מהר"ל, נצח ישראל פרק מג. יא. מהר"ל, נצח ישראל פרק כג. יב. דרך ה' ח"ד פרק ו אות י.

ה' ית' נוהג אתנו כמשפיע, וזהו באמת עומק פירוש המילים הבוחר בשירי זמרה, היינו שה' ית' בוחר לגלות את עצמו ע"י השירות, והזמירות. ולכן מובן מאמר רבותינו שכל עליות הם על ידי שיר², שכל עלייה היא ביטוי של השתוקקות הענף אל שורשו, ולכן מובן שהשיר שייך בפרט ללויים שהם שייכים לצד החושך ולכן צריך לפרסם ההשתוקקות שם³. אם כן כאן השלימות היא שלימות כענף המשתוקק לשורש בריחוקו, אבל כאשר מתקרבים לעמידה לפניו בשמונה עשרה יש כבר שלימות אחרת.

אשרי

עיקר פסד"ז הוא תהלה לדוד, ועליו נאמר (ברכות ד ע"ב) אמר ר"א בר אבינא כל האומר תהלה לדוד שלשה פעמים בכל יום מובטח שהוא בן עולם הבא, מאי טעמא אילמא משום דכתיב ביה פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, לימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר, אי משום דכתיב ביה אלפ"א בית"א לימא אשרי תמימי דרך דאתא בתמניא אפי, אלא משום דאית ביה תרתי, עד כאן. וצ"ע מה מיוחד כל כך בשבח זה, שבגלל אמירתו זוכים לעולם הבא. וכיצד מובן המיוחדות בשבח הזה כשהוא בא"ב וגם שנאמר בו הפסוק פותח את ידך. שהרי צ"ל שאין זה במקרה שיש בו את ב' המעלות האלו, אלא דווקא שניהם ביחד עושים את המציאות של בן עולם הבא.

המעלה של פותח את ידך, היא אותה מעלה של השבח של נותן לחם לכל בשר (כמבואר בגמ' הנ"ל), דהיינו שבח על זה שה' מפרנס אותנו, והפרנסה הרי נחשבת כעצם החיים, שהרי ממנה חיים, ולכן הפרנסה נקראת בכל מקום חיים, וכגון (ויקרא כה לו) וחי אחיך עמך. ואם פרנסה נחשבת כחיים אז מובן הדבר שהפרנסה מגיעה ממקור החיים⁴. ונבאר מעט יותר: החיים ביסודם צריכים היו שלא להיות נפגמים על ידי מיתה, וכל הטעם של המיתה היא רק תיקון לחטא של אדם הראשון⁵, ואם כן, עצם החיים הם המציאות של הקיום שיהיה לנו בעולם הבא, וכל מה שיש לנו בעוה"ז חיים, זהו רק בכדי להגיע אל החיים שם, ולכן יש לעולם הזה קשר עם העולם הבא מצד עצם החיים, שהחיים בב' העולמות ביסוד הדברים הם אותו דבר. ולכן ראוי לשבח להקב"ה בפרט על החיים, שהם עצם קיום מציאותנו, וכל מי שמשבח את

מאיר הנפש

יג. רמח"ל על הכתובים מזמור שיר ליום השבת. יד. אפיקי ים יבמות סב ע"ב. טו. מהר"ל, נצח ישראל פרק יג. טז. עי' נפש החיים ש"א פרק ו בהגה"ה.

הקב"ה בשבח זה דבק בחיים הניתנים מהשם ית', ועי"ז הוא דבק בעולם הבא אשר שם הם החיים באמת, וא"כ הרי הוא בן עולם הבא".

והמעלה השניה של תהלה לדוד היא שהיא כתובה באלפ"א בית"א. והביאור בזה, שהרי הא"ב זהו השורש של כל התיבות, וכיון שהעולם נברא במאמרות שהם בעצם מורכבות ממילים, א"כ כ"ב האותיות הם התחלת ויסוד העולם ובהם נברא העולם, ולכן יש לכ"ב האותיות האלו את מעלת הפשיטות, ופירוש מעלת הפשיטות הוא שכל מה שנמצא בעולם הזה הלא בעצם מורכב מכמה דברים, אבל שרשם של הדברים הם בפשיטות, שהרי הכל נברא מאחד ב"ה וב"ש, והוא ברא בתחילה רובד אחד, שהוא פשוט, ונברא ממנו בעצמו ללא שום הרכבה, ומזה התפתח עוד ועוד עולמות, יותר ויותר מורכבים, עד עשיית העולם הזה. ובמקביל לזה כמו שכל מילה ומילה מורכבת מאותיות, לאותיות יש מצד עצמם את מעלת הפשיטות, שבאותיות עצמם אין שום הרכבה. ומתבאר אם כן שהמעלה של הא"ב היא, שהם שורש העולם, במדרגת הפשיטות.

הגמ' הנ"ל שואלת למה בדווקא מזמור זה, אם בגלל א"ב הלא יש את המזמור של אשרי תמימי דרך, ואם בגלל מזונות, יש את הלל הגדול. אלא בע"כ נצרכים בדווקא שני הדברים האלה ביחד, וזהו משום שבכדי להיות בן עולם הבא צריך לשבח את ה' ית' שהוא נותן פרנסה שהיא החיים של הכל, ובא"ב השבח מגיע עד יסוד החיים הפשוטים הבלתי גשמיים, ועי"ז מגיע האדם עד החיות הפשוטה, ולכן זוכה לעולם הבא, שיסוד חיי עולם הבא הם סוג חיות נבדלת המופשטת מהגשמיות. ולפי זה מובן מדוע כתוב כאן משביע לכל חי רצון, שההשפעה לא כתובה בלשון של לחם ובשר אלא בלשון של רצון, שאיננו גשמי, וזה אפשר רק על ידי הא"ב שהוא משייך אותנו לשם".

ברכו

לפני כל ברכה של ציבור מקדימים קריאה, ולכן כאן קודם שהולכים לברך את ברכת קריאת שמע, מתחילים בקריאה של הש"ץ להתאסף ולהגיד יחד את הברכה, וזהו 'ברכו'.

מאיר הנפש

יז. מהר"ל, נצח ישראל פרק יג. יח. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו.

ברכות ק"ש

אחרי השבח על פעולתו ית' שהוא פועל בעולם, הנאמר בפסד"ז, יש להוסיף ברכות של ברכת ק"ש, וברכה היא מעל תהלה, וכן כתוב ומרומם על כל ברכה ותהלה (נחמיה ט ה)^ט, שתהילה היא מלשון (איוב כט ג) בהלו נרו עלי ראשי היינו לשון אור^כ, שהתהילה היא בדווקא במקום מואר, היינו הודאה על קבלת ההשפעה, ואילו הברכה היא בדווקא גם בלשון נסתר וגם בלשון נוכח, שהיא מורידה שפע מעליונים שאינם מתגלים, ולכן היא מתיחסת למערכות שלא מתגלים אלינו, שהם יותר עליונים.

ברכות ק"ש נחלקים לג': הברכה הראשונה היא על המאורות שנתן לעולם שמהן נהנים הבריות, ולכן יש לברך על זה, והברכה השנייה היא על התורה שהיא במדרגה מעל המאורות, וכ"ש שיש לברך על ההנאה שבה ואין זה סוף שבח עניני תורה, שהרי התורה היא שורש הכל, אלא שכאן התורה מוזכרת כבחינת כל הענינים הרוחניים שה' משפיע על האדם, שאינם מבטלים את מערכות הטבע, שהם בצורה של תורה, והברכה השלישית באה על יציאת מצרים, שאז היו נסים ונפלאות באופן שהיה שינוי בעולם, וזהו השפע מן השמים שמבטל את מערכות הטבע, ולכן זו הברכה היחידה שהיא בלשון עבר, גאל ישראל, שבזה שייך לשבח על שה' ית' משפיע השפעות כמו שהיו אז ביציאת מצרים. ומשום שברכה זו נפרדת ושונה מהשתיים הראשונות אומרים ק"ש באמצע^{כז}. ג' הנהגות האלו של טבע, מעל הטבע, וחידוש הנסים, הם שרשי כל הנהגות, ולכן מובן איך יש בג' ברכות האלו ברכה שלימה^{כח}.

יוצר אור, המעריב ערבים

בברכה ראשונה הן ביום הן בלילה מזכירים שבח גם של יום וגם של לילה, וטעם הדבר מבואר בגמרא (ברכות יא ע"ב) להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה. וטעם הדבר הוא שכל יום (כ"ד שעות) הוא מציאות לעצמו, והמציאות הזאת כוללת חלק אחד שנחשב כיום כלפי החלק השני, שביום הכל גלוי ונראה כקיים, וניכר הבדל בין הדברים מכח האור שבו, ובלילה משום שאין אור הכל נסתר, ואין המציאות

מאיר הנפש

יט. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו. כ. שער הכוונות לה ע"ג. כא. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו. כב. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז.

נראית כלל כקיימת, ולכן נחשב הלילה כהעדר מציאות כלפי היום. ואם היה מזכיר את היום לבד או את הלילה לבד, היה שבח ה' ית' על חלק מהמציאות שברא, וזה אינו מן הראוי, שהרי בריאתו כוללת את שניהם, ולכן יש לברך על שניהם (עי' מה שיתבאר בע"ה בברכת אמת יציב, ואמת ואמונה עוד עומק בזה). ועוד שבזה שמברכים על שני ההפכים, גם על הלילה וגם על היום יחד, מראים את אחדותו ית', שהיא כוללת הכל, ואם היינו מזכירים רק חלק א', היה נראה כאילו ישנה פעולה מחולקת, וכאילו ח"ו אין לו שייכות להכל.

והנה ברכה זו היא על הנהגת הטבע בעולם הזה, והשורש וההתחלה של העולם הזה הוא, המאורות, שהם נבראו תחילה, והיינו שאנו מברכים את ה' ית' שמשפיע את כל העולם הזה, ששורשו הוא המאורות³². ולפי זה מובן הא דאיתא בטור (או"ח סי' נט) וז"ל: נוהגין באשכנז לחתום כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו אור חדש על ציון תאיר ונזכה כלנו במהרה לאורו בא"י יוצר המאורות, ואין נוהגין כן בספרד. וכן כתב רש"י שאין לחתום באור העתיד (היינו אור חדש על ציון תאיר שזה יתגלה רק לעתיד לבא) שאינו מעין החתימה לפי שסדרו חז"ל הברכה על אור המתחדש בכל יום, ולא על אור העתיד, וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה דהוי שפיר מעין החתימה, ופתיחה דיוצר אור היינו אור שברא הקב"ה בו' ימי בראשית, ולא היה העולם כדאי להשתמש בו, וגנוז לצדיקים לעתיד לבא, ועל אור זה נאמר (ישעיה ס &) והלכו גוים לאורך, והיינו נמי אור חדש שחדש בו' ימי בראשית שעתיד הקב"ה לחדש לנו, ועל פי דברינו שהברכה היא באמת על כל העולם הזה, שתחלתו במאורות שנברא בשלימות, ולכן יש מקום לבקש שמציאות שלמות זו תחזור לקדמותה, ולכן הוי מעין החתימה³³. ולפי הנ"ל, מובן הלשון של יוצר אור, וכן יוצר המאורות, שכאן הברכה אינה על בריאה חדשה, אלא על יצירה של השפעה מהחסד העליון שהיה כבר (לאפוקי בורא מאורי האש, שהיה מתוך חושך בדווקא)³⁴.

אהבה רבה, אהבת עולם

אחרי השבח על עולם הזה, משבחים על נתינת התורה, וזהו כמו שנתבאר על כל המערכת שהיא מעל הטבע, שאיננה ביטול הטבע. ובזה ישנם שני שבחים, האחד, אהבת עולם, והשני, אהבה רבה. אהבה רבה עוסקת בגודל האהבה, ואהבת עולם עוסקת בנצחיות האהבה הזאת. ולכן ביום שאז יש פנים של השפעה

מאיר הנפש

כג. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז. כד. פחד יצחק חנוכה מאמר ז. כה. שערי אורה נו ע"ב.

והטבה ואור, אז שייך לשבח על האהבה היתירה. אבל בלילה שיש הסתר פנים וחושך, נשארת רק האמונה שהכל בידו ית', ולכן אנו אומרים שאנו מאמינים שהאהבה הזאת היא תמידית ונצחית¹². ועל פי דברינו במעריב (פרק טז) שהלילה מורה שהכל בידו ית', מובן ביותר שבדווקא בלילה שייך השבח על נצחיות האהבה.

הברכה שתקנו לפני ק"ש היא אוהב עמו ישראל, וטעם הדבר הוא שהקשר של ה' ית' אל ישראל בפרט, שונה מהקשר אל שאר מערכת הטבע, שהקשר הזה הוא קשר של אהבה וכמש"כ (מלאכי א ב) אהבתי אתכם. ואף שהאהבה בדרך כלל היא רק בין השווים, עכ"ז שייך בו ית' אהבה כלפי כלל ישראל, שהרי ישראל נקראו בנים למקום, וידוע שהאב אוהב את בנו משום שהוא בא ממנו, וממילא הוא מצורף אליו ביותר, שהרי הבן הוא בעצם ההמשך של מציאות האב, וכך כביכול כלל ישראל הם ההמשך של גילוי כבודו ית' ולכן נקראים בנים.

והגם שבודאי שכל הבריאה היא מן ה' ית', אבל אין דבר שבא ממנו ית' בעצם ובראשונה כמו ישראל, שאפילו שאר האומות הם טפלים לישראל, פירוש – שכמו שכל העולם נברא בשביל האדם, ואין תכלית בעצים ובאבנים כשלעצמם אלא רק בשביל האדם, כך כל האומות נבראו בשביל ישראל, ואין תכלית בהם כשלעצמם, וכיון שכלל ישראל הם עיקר מעשי ידיו ית' לכן יש כאן צירוף גמור, ושייכת בזה האהבה. ואהבה זו היא באמת יותר מאהבה שבין כל שני אוהבים, שכל שני אוהבים יש לכל אחד מהם מציאות בפני עצמו, אבל כלל ישראל וה' ית' מתחברים למציאות אחת, ולכן יש באהבה זו דביקות גמורה (עי' פרק טז)¹³. והקשר הוא בדווקא על ידי התורה שעל ידה נעשה האדם כביכול שותף עם הקב"ה במעשה בראשית¹⁴, שבלימודו כאן בעוה"ז, גורם האדם השפעה לעולמות וכמו שהיתה בבריאתם¹⁵.

ק"ש - אמונת היחוד

כתוב ברמב"ם (יסודי התורה פ"א הלכות ה, ו) אלו"ה זה אחד הוא וכו', שאין כייחודו ייחוד אחר כמותו בעולם וכו' וידיעת דבר זה – מצות עשה, שנאמר ה' אלו"הינו, ה' אחד' (דברים ו ד), ע"כ. ומבואר ברמב"ם שיסוד ק"ש הוא אמונת היחוד¹⁶ שאנו מקבלים על עצמנו בק"ש. ואמונה זו נחלקת לשנים, והן: יחוד המציאות, ויחוד השליטה, ונבאר.

מאיר הנפש

כו. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז. כז. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב אהבת השם פרק א. כח. רמח"ל על תנ"ך דף קנא. כט. נפש החיים ש"ד פרק יד. ל. דרך ה' ח"ד פרק ד אות א.

ה' ית' המציא את כל המציאות הן המציאות הגשמית והן המציאות הרוחנית, וסידר אותם בצורה מסויימת, ונתן לכל אחד מהנבראים האלו לפעול כפי החוק שקבע להם ה' ית', אבל באמת הוא ית' השורש והסיבה היחידית לכולם, יחוד זה הוא הן בעצם המציאות, והן בשליטה עליהם. במציאות: שעצם היותם של כל המציאות תלויה רק בו ית', וכל היותם תלוי רק ברצונו ית' בכל רגע ורגע, ומה שאין בן מציאותו ית' שהיא מציאות מוכרחת מצד עצמה ואיננה תלויה בכלום, אבל שאר כל המציאות מציאותם תלויה בו ית'. וז"ל הרמב"ם (יסודי התורה פ"א הלכות ג, ד): כל הנמצאים צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם, ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם, הוא מה שהנביא אומר וה' אלקים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם (בנמצא) מצוי אמת מלבדו כמותו.

יחוד השליטה: שאף שה' ית' נתן לברואים בחירה לפעול מה שביכלתם לפעול, אבל באמת אין בהם בעצמם כח או שליטה, אלא רק היכולת שה' ית' מסר להם, שה' ית' הוא האדון האמיתי השליט, הכל יכול, וכל מה שהם פועלים איננו רק מה שה' ית' נותן להם לפעול.

אלא שבכדי שתהיה בחירה שתאפשר את עבודת האדם, לכן העלים ה' את יחודו, וזהו באמת כל יסוד עבודתנו לגלות את יחודו ית', ולעתיד לבא ענין זה יתגלה לגמרי לכל הברואים כמ"ש (זכריה יד ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, אבל כלל ישראל שזכו לתורה יודעים כבר עכשיו את האמת שביחוד, ומעידים עליה בכל מצוה שהם עושים. ומשום שהמציאות מתחדשת בכל בקר ובכל ערב, לכן אנו חייבים להעיד על אמיתת יחודו ית' בב' הזמנים האלו. עוד טעם ל"א לקריאת שמע פעמיים ביום, הוא, שעלינו לייחד את שמו ית' גם במצב שנראה כמצב של העדר שאין אור, מצד שכל המציאות שייך בהם העדר, אבל הוא ית' קיים. וגם ישנו חיוב ליחד את שמו ית' בזמן שהכל נמצא, להורות שרק ממנו נמצא הכל.

ולאחר כל זאת, עדיין צריך לדעת שרצה ה' ית' להשפיל את רום כבודו, ולהיות מתייחס אל הנבראים, אע"פ שבאמת אין להם יחס עמו כלל, אלא שרצה ה' ית' לנהוג כלפיהם כמלך אל עם, שהוא יְחַשֵּׁב להם לראש ולמנהיג, ושכביכול ה' ית' יתכבד בם. ואנחנו חייבים לעבוד את עבודתו, ולשמור את כל מצוותיו כשמירת ציווי מלך אל עמו, וחייבים אנו להכיר בענין זה בכל יום, ולקיים את מלכותו עלינו, ולהשתעבד אליו ולגזירותיו כעבדים אל מלכם, וזוהי קבלת עול מלכות שמים. וכל

זה נכלל בפסוק שמע ישראל^ל, הן ענין היחוד ה' אלקינו ה' אחד, והן היותו כמלך, שמע ישראל, היינו שישראל יקבלו עליהם עול מלכותו.

וזה פירוש הא דאיתא בגמרא (פסחים נו ע"א) ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם, ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד, ע"כ. פירוש הדבר הוא שיעקב אבינו וכן אברהם ויצחק לא היה להם יצר הרע (כנ"ל פרק יא), והם נחשבו כנבדלים לגמרי, ולכן כאשר מלכותו ית' היתה עליהם, לא היה זה נחשב מלכות שמים שלימה בעולם הזה, לפי שמלכותו ית' היא בשלימות רק כאשר היא נמצאת בתחתונים שיכולים לבחור ברע^ל, ואעפ"כ מקבלים על עצמם את מלכותו ית'. יוצא אם כן שרק על ידי כלל ישראל בתחתונים, שיש להם יצר הרע, ישנה מלכות שמים שלימה, ומלכות זו התחילה בשבטים. וזהו מה שאמרו ליעקב אבינו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, היינו שאנו מקבלים על עצמנו, כמו שאתה חי בנבדל, שבו ברור שאין עוד מלבדו, כך מקבלים אנו על עצמנו^ל. ובזה מובן מדוע לא מוזכר ענין מלכותו בפירוש, אלא רק דרך 'שמע ישראל', שהרי מכיון שהוא ית' שורש כל המציאות, והוא שורש לכל הנעשה במציאות, וכל היותנו וכל מעשינו ממנו ית', וכל המציאות כולה מכוונת אל כלל ישראל, ממילא אין לך מלכות גדולה מזו של שמע ישראל, שאנחנו מקבלים על עצמנו מלכות ששייכת לאבות הק"ל^ה.

איתא בגמ' (ברכות דף יג ע"א) למה קדמה פרשת שמע לזוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות, ע"כ. ויש להבין, כיון שכבר מקבלים עול מלכות שמים בפרשה ראשונה למה צריך גם כן לקבל עול מצוותיו^ל. קבלת עול מלכות שמים היא הגדר של כל אשר דיבר ה' נעשה (שמות יט ח)^ל, ורק אחרי שמתעלים להיות עושי דברו (תהלים קג ב), אז אפשר לזכות לבחינת 'לשמע בקול דברו' (שהיא קבלת עול מצות), והיינו שמלבד קבלת עול עשיית המצות ישנה קבלת עול מלכות. ופירוש קבלת עול מלכות הוא: נעשה שקודם לנשמע. וע' מס"י (פרק ו): כללו של דבר, חיזוק גדול צריך האדם להתחזק ולהתגבר בזריזות לעשות המצות, בהשליכו מעליו כובד העצלה המעכבת על ידו וכו', ותראה שהמלאכים

מאיר הנפש

לב. דרך ה' ח"ד פ"ד אות ב. לג. ר' צדוק הכהן, דובר צדק דף ס ע"א. לד. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז. לה. עי' עוד לש"ו ביאורים ח"א סג ע"א. לו. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ח. לו. שפת אמת ויקרא תרל"ח, ועי' זהר ח"ג כט ע"א, וכן עי' מדרש תהלים קד.

נשתבחו במדה הטובה הזאת, שנאמר בהם (תהלים קג &) גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו. והיינו שכח זה של המלאכים שעושים בזריזות, הוא הכח של נעשה קודם לנשמע, ופירוש הדבר^ל שמלאכי השרת הם גבורי כח לעשות דברו ית' משום שהרי אין בהם יצר הרע, וכיון שאין בהם הפרעת היצר, אין להם מקום לבחירה, שהרי בלא היצר אין צד אחר לבד מרצונו ית', ולכן הם עושים מתוך הכרח ללא בחירה. אמירת נעשה קודם לנשמע, וכן קבלת עול מלכות שמים, מורה שאין הפרעה של יצר הרע, שהרי ענין שמיעת הדבר איננה העברת המסר, אלא שמיעה היא שהשומע קולט את הדברים ובוחר לעשות אותם, עצם זה שצריך לשמוע לפני שעושים, גורמת שההכרעה לעשות באה מהאדם וישנו צד אחר, אבל בחינת נעשה ונשמע היא, שעושים בלי הכרעה מצד האדם לעשות, כדרגת המלאכים, וזהו מה שאנו מקבלים על עצמנו, שבעצם אין לנו צד המתנגד לו ית', ובעצם אנו מוכרחים לרצונו ית', אלא שבנוסף על זה עלינו לקבל עול מצות, דהיינו לעשות כל מה שמצווה, אחרי שלמעשה היצר שוכן בתוכנו, ובכדי לעשות רצונו ית' אנו צריכים לבחור. המלאכים שאין להם שום בחירה, עושים ואחר כך שומעים, שהרי אין להם מציאות כלל חוץ מעשיית רצונו ית', אבל האדם אינו יכול לחיות כך, שהרי יש בו יצר אבל הוא יכול לקבל על עצמו שזוהי המציאות האמיתית, וזהו ענין פרשה הראשונה, אבל דרך הקיום הוא, דרך קבלת עול מצות, שמהותו הוא שאין ביטול המציאות העצמית, ואדרבה עם המציאות העצמית עושים רצונו ית', (ואף שיש כאלה ששייכים להנהיג חייהם על פי הפרשה הראשונה אבל אכמ"ל), ונבאר עוד ב'והיה אם שמוע'.

לפי זה מובן מה שכתב הגר"א (או"ח סי' ה) שבפסוק ראשון של ק"ש יש לכוון בשם ה' גם אדנות שהוא קריאתה, וגם הוי"ה שהוא כתיבתה, מה שאין כן בשאר מקומות שמספיק לכוין רק שהוא ית' אדון הכל, שהרי טעם הדבר שאנו קוראים לשם הוי"ה בשם אדנות הוא על פי הא דאיתא (פסחים נ ע"א) והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, אטו האידנא לאו אחד הוא, אמר רבי אחא בר חנינא לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת, לעולם הבא כולו הטוב והמטיב. ושמו אחד מאי אחד אטו האידנא לאו שמו אחד הוא, אמר רב נחמן בר יצחק לא כעולם הזה העולם הבא העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י, ע"כ.

ושני הדברים עולים בקנה אחד, שהשם א"ד מראה שה' ית' הוא אדון על הנבראים, ויש להם קיום כעבד שיש לו קיום מבלעדי אדונו, בקיום כזה נראה כאילו שיש כח במעשה האדם לקלקל בבריאה, ועל מעשים אלו מברכים דיין האמת. אבל לעתיד לבא כשיתגלה רצונו ית' בכל הארץ, ושהוא מהוה את כל הבריאה כולה, אז יראה להדיא שהכל הטבה גמורה ממנו ית', ולכן יברכו על הכל הטוב והמטיב. ולכן כשאנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים בק"ש בפסוק הראשון, הרי מונח בזה שאנו מקבלים על עצמנו שישנה מציאות שבה אין מקום לשום דבר חוץ ממנו ית', המהוה הכל, כדרגת המלאכים, וכמו שנתבאר שברובד זה אין הנהגה של דיין אמת אלא רק הטוב והמטיב.

יש תנאילט בק"ש שיגמור האדם בדעתו למסור את נפשו על יחודו ית', והיינו הסכמה לקבל על עצמו כל היסורים ומיני מיתה על קידוש שמו ית', וע"י קבלה זו נחשב כאילו עשה הדבר בפועל ונהרג על קידוש ה'. וטעם הדבר הוא, שה' ית' קבע שאנו נמצאים במקום כזה, שאף שהוא מקום חשוך וטמא אבל אפשר לעבוד עבודתו ית', שהחושך והטומאה אינם מתגברים כל כך עד שהם מקלקלים את העולם, והעבודה שלנו היא לקדש את המערכת שבה אנו נמצאים, ולכן העולם תמיד חול, ובו אנחנו פועלים ומקדשים. וכיון שהעולם מצד עצמו חול, מובן הדבר שבכל יום יש לנו לחדש בו השפעה והארה של קדושה שעל ידי זה יתעלה העולם מהמדריגה השפילה ההתחלתית שלו. הארה זו תלויה במסירות נפשו של האדם על קידוש שמו ית', והמסירה במחשבה היינו הגמירות דעת לעשות את זה בק"ש, מסוגלת להמשיך את ההשפעה הנדרשת לחידוש והמשך הקיום של כל יום ויום, והיא השורש לצאת מהחול אל הקודש. וטעם הדבר, שע"י ק"ש באה ההשפעה, מובן מאד, שמזה שמכירים שהכל שלו ית', ואין אנו אלא חלקים בתוך המערכת, ואנו מוכנים למסור את כל מציאותנו עבורו ית', אנו מורים בזה שכל החיים שלנו הם עבור כבודו ית', והלא זהו יסוד כל הבריאה, וכמש"כ (אבות פ"ו מ"ב) כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר, כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ואם על ידי ק"ש יש גילוי והכרה שהכל בנוי על כבודו ית', זה עצמו סיבה להשפיע השפעה לקיום העולם.

כתוב בגמרא (ברכות טו ע"ב) כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננים לו גהנם, ע"כ. ופירוש הדבר הוא שגהנם היא מציאות של העדר וחסרון, וזה שייך לחוטאים שהם בעלי חסרון, וכל חסרון והעדר שייך רק אל הגוף והגשמיות, אבל התורה שהיא נבדלת שייכת אל המציאות, ואין שייך בה שום ביטול או חסרון, ולכן

מאיר הנפש

לט. דרך ה' ח"ד פרק ד אות ה, על פי שער הקדושה ח"א פרק ד.

לקבל על עצמנו היותו כא"ל שלנו בפרט, שהיא עצם מלכותו, בזה שהוא ית' מתגלה לנבראים באופן שאפשר לנו לקלוט את הגילוי.

ה' אחד – אפילו אחרי הנ"ל, עצם האחדות שלו ית' אינה מצד זה שהוא אלקינו, ומתגלה עלינו, אלא מצד עצמו הוא אחד, ולכן חותמים האחדות בזה שה' אחד, ולא שה' אלקינו אחד, שאחדותו ית' אין לה צירוף אל דבר אחר, אבל דבר זה יתגלה רק לעתיד לבא, שאין נראית אחדותו ית' בעולם הזה, רק לעתיד לבוא תראה אחדותו, והוא מה שכתוב ברש"י על הפסוק שמע ישראל בשם המכילתא – ה' שהוא א"להינו עתה ולא א"להי העובדי כוכבים, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', ונאמר ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד^{מה}.

אחד

איתא בגמרא (ברכות דף יג ע"ב) תניא סומכוס אומר, כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, אמר רב אחא בר יעקב ובדלי"ת, אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת, רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חייא בר אבא חזייה דהוה מאריך טובא, אמר ליה כיון דאמליכתייה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת, ע"כ. פירוש הדבר הוא שאף שישנם הרבה דברים שהם אחד וכמו השמש והירח וכדומה, אבל קבלת עומ"ש צריכה לכלול שאחדותו ית' כוללת את כל המציאות כולה, וזהו רק ע"י אריכות האחד, שהאריכות מורה שהיא איננה מוגבלת, וממילא היא כוללת את הכל. ואם מאריך בחי"ת אז הוא מחלק המילה, וזהו היפך האחדות ולכן צריך להאריך בד' בדווקא. והחסרון בחטיפת החי"ת הוא שבזה יש חסרון בקריאת החי"ת, וממילא ישנו חסרון באחדות, שהרי האחדות היא שלמה וכך צריכה להיות קריאתה.

עוד עומק בטעם האריכות באחד, שאחדותו ית' היא נצחית וללא תכלית, וזה מורה שהוא אחד ואין זולתו, ולכן בדווקא יש ענין להאריך בתיבת אחד שזה מורה על נצחיותו ושאינו זולתו. ולכן יש להאריך רק בסוף המילה שזהו עצם הגילוי, ולא באמצע. אבל כל האריכות היא רק להראות, שהוא ית' אחד כולל הכל מבלי סוף, שאם הוא כולל רק חלק, אז הוא חלק בלבד ואיננו שלם. ולכן כתוב בגמרא כיון דאמלכתייה למעלה ולמטה ולד' רוחות השמים תו לא צריכת, כיון שהוא כולל כל חלקי הקצוות המחולקים, שבזה הוא ית' כולל הכל, לכן אין להאריך יותר. וטעם

הדבר שאריכות זו גורמת לאריכות ימים שהאריכות מורה על נצחיותו ית', וכאשר מאריכים באחד לומר שהוא נצחי, כנגד זה מקבל האדם נצחיות השייכת בבשר ודם והיא אריכות ימים¹².

ברוך שם

איתא בגמ' (פסחים נו ע"א) אמרי רבנן היכי נעביד [לגבי אמירת בשכמל"ו], נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב (עי' בגמ' הובא לעיל אמונת היחוד), התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי, אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר יש לה גנאי, לא תאמר יש לה צער, התחילו עבדיה להביא בחשאי, ע"כ.

טעם איסור האמירה בקול רם הוא¹³ שהשבח של בשכמל"ו אינו ראוי לאמרו אלא רק נבדל, ולא גשמי (ב"ר פס"ה ס"ב כא – בשעה שישראל אומרים שמע ישראל המלאכים שותקין ואחר כך תרפינה כנפיהן ומה הן אומרים וכו' ברוך שם כבוד מלכותו), שהשם שהוא גילוי התיחסותו ית' לנבראים, הוא דבר נבדל לגמרי, ולכן הברכה הזאת ראויה רק לעליונים שהם בלא גוף, ולכן יעקב שהיה אחד מן האבות שהיה נבדל (עי' לעיל אמונת היחוד), היה יכול לאמרו, וכן במקדש שהוא מקום קדוש ונבדל אפשר לאמרו, וכן ביה"כ. וחז"ל מזמנים אלו אמירתנו היא הוראה שאנו מאמינים שכל המציאות היא רק ממנו ית', שהכל הוא גילוי מלכותו, אפילו שזה עכשיו נסתר, וזהו גילוי של שמו ית' אחד, (לאפוקי שמע ישראל שהיא גילוי של ה' אחד), היינו לא שהוא מצדו ית' אחד ואין זולתו, אלא כל הנבראים הם גילויים של שמו ית', ולכן כל השבח הזה בנוי על ברכה, שתמיד צריך יותר גילוי, וגם על שמו שהוא התיחסותו לאחרים, וכבוד הוא גילוי עליונותו לאחרים וזהו גילוי של מלכותו, וזה לא שייך לשום מערכת הזמן, וזהו לעולמים שכולל כל מערכת הזמנים שלנו, וועד הוא אפילו יותר מזה¹⁴.

וקשה שהרי ק"ש קדושה יותר מ'ברוך שם', וא"כ כיצד אומרים קר"ש בקול. אלא פירוש הדבר הוא שבשמע ישראל אנו אומרים שהכל בידי ית', והוא שורש הכל וממציא הכל, כל הצד הרע, וכל הצד הטוב, וכל מה שיש, ולכן אומרים את זה בדווקא בקול רם, שהכל כלול בו. אבל ברוך שם כבוד, שייך למערכת הרוחנית, שהכל בא ממנו, ומצד זה אין גילוי בעולם הזה חוץ מביה"כ ובבית המקדש, ולעתיד לבא שעליו נאמר (זכריה יד ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, ה' אחד הוא הגילוי

מאיר הנפש

מו. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ח. מז. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז. מח. לש"ו ביאורים ח"א מג ע"א.

של שמע ישראל, ושמו אחד הוא הגילוי של ברוך שם, וזה עכשיו בהסתר, ולעתיד לבא יהיה בגלוי^{מט}.

וטעם אמירתו בשקט הוא, שיש לנו נשמה נבדלת והיא יושבת בסתר, והיא קדושה נבדלת, ומצדה אפשר לומר ברוך שם כבוד בחשאי, שזה באמת מתגלה רק בחשאי, ובאמת אמירתה מחויבת מעצם שלימות מלכות שמים, אלא שהגוף מפריע ולא מאפשר את אמירתה בקול רם, ולכן אומרים אותו בחשאי שהנשמה יושבת בסתרי. אבל באמת כל הברוך שם בנוי על שמע ישראל, שהוא ית' שורש הכל, ורוצה להמליך מלכותו על הכל, ובסוף כל הגלגולים כולם ישתלמו ויגלו את מלכותו ית' בעולם, אבל עכשיו זה עדיין רק ברוחניים ולא בגופיים. וזהו המשל לבת מלך, דהיינו הנשמה רוצה את המאכל, שהוא החיות שלה, שזהו גילוי כבודו ית', שהיא אמירת ברוך שם, אבל אין זה דרך ארץ לאכול את המאכל עכשיו, כשעדיין לא הגיע זמן הסעודה, היינו, הגילוי בפרהסיא של החיות, ולכן מביאים לה בחשאי.

ואהבת

ענין האהבה שייך כאשר ישנם שני דברים שבאמת הם דבר אחד אלא שנפרדו, והאהבה היא ההרגשה הדוחפת לאחדם בחזרה, ולכן אין שייך ענין אהבה אלא רק בשוים, ומה שיש תשוקה של אחד אל אחר, שהוא בעצם הפכו, הוא רק מפני שעל ידי החיבור עמו הוא יושלם ואז יתהפכו להיות דבר אחד, ובאמת בזה עצמו רואים שהם בעצם שוים אף שנראים כדבר והפוכו שהרי מתחברים להיות אחד. ולכן באמת אין מצות אהבת אב ואם, או אהבת רבו, שהרי הבן והתלמיד הם מקבלים גמורים, ואין הם שוים עם הוריהם או רבותיהם, ולכן אין בהם תשוקה של חיבור, אלא הם רק מקבלים מהם, ואינם חיבור יחד ולא שייך בהם אהבה.

ולפי זה קשה מאד איך שייך אהבה אל ה' ית', והלא אין בינו ית' לבינינו דמיון כלל. אלא פירוש הדבר הוא, שאחרי שקבענו בשמע ישראל וגו' שה' ית' אחד, ואין מציאות לשום נמצא בעולם שהוא נפרד ממנו, אלא הכל תלוי ודבוק בו ית', שהוא עיקר הכל, לכן שייך אהבה אל ה' ית', ואדרבה יותר שייך ענין אהבה אל ה' ממה ששייך אהבה בשאר דברים, שכל אהבה אחרת היא דביקות בין שנים, אבל עכ"ז עדיין יש לכל אחד ואחד מציאות עצמית, אבל האהבה אל ה' ית' היא, במה שהאדם תופס ומבין שאין לאדם מציאות לעצמו אלא רק בדביקות בו ית', ובוה הוא מתדבק לגמרי בו ית'. וזהו פירוש מה שאמר ר"ע בשעת מיתתו (ברכות סא ע"ב) כל ימי הייתי

מאיר הנפש

מט. זהו ח"ב קלד ע"א. נ. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז.

מצטער על הפסוק הזה ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך, צערו היה משום שהוא מצידו מסר את כל הרצונות ואת כל הפנימיות שבו, להתדבק בהשי"ת, אבל למסור את גופו ממש, זה ניתן להעשות רק על ידי אחר, זה לא היה בידו, ולכן תמיד רצה והצטער ר"ע שלא הספיק לקיים את האהבה והדביקות הזאת, שזוהי האהבה הגמורה, כאשר מוסר את נפשו אל ה'. ולכן נשמתו יצאה דווקא באריכת אחד, שהרי הביטוי באריכת האחד, שהוא ית' אחד, ואין שום נמצא בעולם נפרד ממנו ית' נב.

איתא בגמרא (ברכות יג ע"א): למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות, והיינו שעומק הדברים היוצא מכל מילה ומילה של פרשת שמע ופרשת ואהבת היא קבלת עול מלכות שמים, שאפילו כשמדברים על מצוה מסוימת יש למצוה זו שייכות מיוחדת לקבלת עול מלכות שמים, וצ"ע אם כן איך יש קעמ"ש בפרט במצוות המפורטות בפרשת ואהבת, היינו במצות אהבת ה', לימוד התורה, ללמד תורה, ותפילין, ומזוזה. אלא הפירוש בכל אלו, שכולם כלולים בחיוב האדם לבטל את עצמיותו אל ה' ית'. אהבת ה' מובן על פי המבואר, שהרי מונח בזה ביטול כל מציאותו של האדם, ולכן כתוב (ברכות נד ע"א) ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאדך בכל ממונך דבר אחר בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, ע"כ. והיינו שטמון באהבת ה' שעבוד של הכל, שני יצריך, וכן אפילו נוטל את נפשך, וכן כל המידות הן לטוב הן להיפך, וכן כל מה ששייך אל האדם – דהיינו כל ממונו. וכן לימוד התורה, הוא הקשר של האדם אל ה' ית', שרק ע"י לימוד התורה האדם נעשה שותף עם הקב"ה במעשה בראשית, וכמש"כ (ישעיה נא טז) ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטע שמים וליסד ארץ ולאמר לציון עמי אתה. וכתוב בחז"ל^{נא} אל תקרא עמי אלא עמי, והיות מציאות זו של עמי זהו רק על ידי שימת דברי בפיך היינו תלמוד תורה, ומצות ללמד תורה מהותה הוא, שהתורה איננה שייכת לו כפרט אלא עיקר האהבה והתורה היא לכל כנסת ישראל יחד, ועל ידי התפילין נקרא שם ה' על האדם כמו שיתבאר לקמן בע"ה (פרשת ציצית ויותר בברכת משען ומבטח לצדיקים), ומזוזה היא קבלת עול משום שע"י המזוזה מבטל האדם את ביתו ואת כל מה ששייך אליו, אל ה' ית' נב.

מאיר הנפש

נא. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב אהבת השם פרק א. נב. זהר ח"א ה ע"א. נג. פחד יצחק שבועות מאמר כג אות ו.

והיה אם שמוע

איתא בגמרא (ברכות דף יג ע"א): למה קדמה פרשת שמע לזוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות, ע"כ. מבואר אם כן שפרשה זו מהותה היא קבלת עול מצוות. ולעיל כבר ביארנו מדוע נצרך קבלת עול מצוות לאחר קבלת עול מלכות שמים, שקבלת עול מצוות איננה ביטול העצמיות אל ה', אלא היא השתעבדות של כל המעשים אל רצונו ית', שהאדם הוא הפועל אלא שהוא פועל כפי רצונו ית', ולא שה' ית' פועל דרכו, כמו שקבלנו בקבלת עול מלכות שמים של פרשה ראשונה של ק"ש^י. ומשום שאין כאן ביטול עצמיות, קבלת עול מצוות מחייבת לעשות את כל המצוות מתוך חיוב, ולא מתוך נדבה, וזהו העול שבו, וממילא זהו העונש שבו, ולכן בדווקא כאן מוזכר שאם לא תעשה יש לך עונש, ואם תעשה תקבל שכר, שגם הצד הטוב, וגם הצד הרע, כלולים כולם בקבלת עול המצוות. וראוי להוסיף מה שכתוב (מסילת ישרים פרק א) ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם, אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול, כי 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, ע"כ. ולכן כאשר כלל ישראל בתיקונם נמצא בכל הברואים כל טוב ושלוה, והברכה מתרבית בהם, אבל ח"ו כשכלל ישראל אינם משתעבדים ומודים במלכותו, חסר כל הטוב והחשך מתגבר והרעה שולטת^י, וא"כ נוסף בפרשת זוהיה אם שמוע שהאדם מקושר ופועל בכל מערכת העולמות, וגורם להם עליה וירידה ע"י מעשיו.

פרשת ציצית

איתא בגמ' (ברכות דף יג ע"א) למה קדמה וכו' והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד, ע"כ. מעלת מה שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה היא, שקבלת עול מצות היא, שהאדם מצד השכל שבו, נתון תחת עול מצותיו ית' ומקבל עליו עשיית המצות, ולכן זה נוהג גם בזמן הארה והיות מציאות, דהיינו יום, וגם בזמן העדר המציאות, דהיינו לילה, שאין שייך העדר מצד השכל, אלא רק מצד הגוף, ולכן המצוה שבפרשת זוהיה אם שמוע היא לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך, שזה התפילין שהם שייכים לראש

מאיר הנפש

נד. פחד יצחק פסח מאמר סו. נה. דרך ה' ח"ד פ"ד אות ג.

פירוש הדבר, שה' ית' מנהיג את עולמו בב' מידות, אחת היא מידת חסדו, להגיד בבקר חסדך, שהוא משפיע ועושה חסד עם הנבראים, וזהו בזמן המוכן אל הטובה, וישנה עוד הנהגה, והיא בזמן של העדר שאז אין הזמן מוכן אל הטוב, אלא אז הוא הזמן של האמונה בזה שה' ית' איננו עוזב את חסדו. שני אלה מחולקים להצלה מגלות היינו זמן ההעדר, ועשיית נסים גדולים היינו זמן החסד. ולכן לאחר אמת ויציב אומרים אמת אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון, היינו שנתגלה שאתה עושה הכל, אבל לאחר אמת ואמונה אומרים הפודנו מיד מלכים מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים וכו', שכל גדלותו ית' מתגלית בהצלתנו מהגויים, וזה מיוחד ללילה, שהרי בלילה כל המציאות כאילו בהעדר, ונחשב שהעולם בפקדון בידו ית', אלא שמאמין בו שיחזירו, ולפי זה מובן יותר הענין של מידת יום בלילה ומדת לילה ביום, שזהו שבח שהכל בא ממקור אחד, ושניהם הטובה ממנו ית'.

סמיכת גאולה לתפילה

איתא בירושלמי (מגילה דף כה ע"ב) (לגבי ד' פרשיות): בשניה זכור בשלישית פרה אדומה ברביעית החדש הזה לכם וכו' רבי לוי בשם ר"ח בר חנינה אין מפסיקין בין פרה להחודש. אמר רבי לוי סימניהון דאילין פרשתא, בין הכוסות והיינו ד' כוסות של פסחן הללו אם רצה לשתות ישתה, בין השלישי לרביעי לא ישתה, ע"כ. וכתוב במדרש (בראשית רבה פ"ח ס"ה) קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח וכו' כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. פירוש הד' לשונות הוא כך: שלושת הלשונות הראשונות הם גאולות לצאת מהמצב הקודם, שעל ידיהם אפשר להגיע למצב חדש, והמצב החדש הוא הגאולה של 'ולקחתי אתכם לי לעם'. נמצא אם כן, שהלשון הרביעית היא על המצב של אחרי סוף הגאולה, ולפי זה, הביאור במה שכתוב בירושלמי על ד' פרשיות הוא, שחלילה לעשות הפסקה בין הגאולה למצב החדש, שכל רווח בין גאולה מכל צרה וצרה, ובין 'לקחתי', הוא אסון נורא. ה'לקחתי' זהו החיים החדשים, של פרשת החדש, שהוא ראש השנה לרגלים, שמכאן מתחיל מהלך חדש לכלל ישראל, וללא כניסה למהלך חדש, שהוא עליון מעל העולם הזה, השחרור איננו התנתקות מהשעבוד, אלא השארות באותה מערכת.

מאיר הנפש

כל הענין הזה שייך לנו פעמיים ביום, שכתוב בגמרא (ברכות דף ד ע"ב) איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה, ופירוש הדבר הוא³⁰ שהתפילה היא דביקות האדם בשורשו – ה' ית', ואין הדביקות הזו שייכת כאשר האדם תחת רשות אחרים, אלא רק כאשר נגאל מהם. וכאשר מכירים בגאולה אז ישנו חיוב לעמוד מיד בתפילה, לתפוס ולהבין שכל הגאולה וכל היותה היא רק בכדי להיות תלוי בו ית'. וביותר מזה שהרי כל הויה חדשה מחייבת שיוקדם לה העדר³¹, שאם לא כן זוהי המשך של המציאות הקודמת, ולכן בדווקא ישנה גאולה לפני התפילה, בכדי שתהיה ביטול של המציאות הקודמת, ואז שייך שתהיה התחלה למציאות חדשה, ועל ידי הגאולה אין למציאות החדשה קשר למציאות הקודמת, והמציאות החדשה נהיית כל חיינו, ואין לנו מציאות מלבד המציאות החדשה הזאת.

ואפשר להבין בזה ביתר עמקות, שהרי עיקר הגאולה היא מיד תאות הגוף והיצר הרע שהוקש (ברכות יז ע"א) לשעבוד מלכות³², ורק אח"כ שייך להיות תפלה, דעיקר מלחמת האדם עם יצרו הוא בהרהורים ובדמיונות שבלב ובמוח³³, והתפלה מהותה היא הכרת הנוכח, להכיר שהוא עומד לפני המלך וכמ"ש בעירובין (דף סד ע"א), והמנצח את יצרו להנצל מן הדמיון ומחשבת החוץ זוכה לתפילה³⁴, שיהיו כל מחשבותיו של האדם נתונות בזה שהש"י נוכח עיניו בעת התפלה, וזהו סמיכת גאולה לתפלה שגאולת מצרים היינו היציאה מהדמיון, ומי שמסמך גאולה לתפילה אז הוא זוכה להכרת הנוכח בתפילה כנ"ל, ואז הוא כבר בן עולם הבא בהוה, שהרי הבאנו לעיל (פרק ב) רש"י על הפסוק וייצר ה' אלקים את האדם ב' יצירות, שהאדם נוצר גם כאן וגם בעליונים, ומי שיש לו הכרת הנוכח יש לו נוכחות עם העליונים, וא"כ יש למציאותו שייכות לעולם הבא כבר כאן בעולם הזה, ולכן הוא בן עולם הבא, שהתואר בן עולם הבא הוא, כמו בן כרך או בן כפר, שהוא בעצם שייך לשם.

ולפי זה מובן מה שכתוב (ברכות ט ע"ב) כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל אותו יום, מפני שמזיקים שולטים רק במי שהוא נתון תחת מערכת הטבע, ולכן כל מי שאינו נתון תחת התחום של הקב"ה הוא עומד לינוק על ידי המזיקים, אבל מי שנגאל ואינו נתון תחת רשות אחרים, ולא רק זה אלא שהוא מכניס את כולו תחת רשותו ית', אז לא שייך שיבוא אליו שום נזק³⁵.

מאיר הנפש

סב. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ט. סג. מהר"ל, נצח ישראל פרק כו. סד. ר' צדוק הכהן, דובר צדק דף יג ע"ב. סה. ר' צדוק הכהן, צה"צ דף רח. סו. עי' תיקון"ז כט ע"ב, ועי' תיקונים מג ע"א שהגר"א למד אחרת בב' מקומות. סז. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ט.

עוד עומק יש בענין הגאולה, שהרי במצרים הדבור האמיתי היה בגלות, שלא היה אפשר להם לדבר דברי תורה ותפילה בחיות, שיהיה בהם כח הפועל, שכלל ישראל היו אז כעובר במעי אמו (מדרש תהלים קז), והיה שייך להם רק המתואר בפסוק; ותעל שועתם אל האלקים (שמות ב כג) שהוא קול בלא דיבור, ולפיכך מצות סיפור יציאת מצרים היא בדווקא בדיבור, שהרי יציאת מצרים היא יציאת כח הדיבור אל הפועל, ולכן צריכים להזכיר יצי"מ כל יום בדיבור, שהדיבור נותן חיות לאותו דבר שעליו מדברים, וזה נותן לנו את החיות להוציא את כח הדיבור מהלב, וזהו ענין סמיכת גאולה לתפילה לפעול שיהא האדם בתפילתו מדבר ישר מלבוס^ט.

השכיבנו

אפילו אחרי הנ"ל, שנתבאר ענין הגאולה, בלילה שהוא זמן שמזיקים שולטים^ט יש צורך לשמירה ולכן נתקנה ברכה על השמירה אחרי הגאולה, והיינו השכיבנו. ופירוש הדבר הוא שברכת הגאולה היא על זה שהקב"ה גאל אותנו מרשות אחרים, והשמירה היא פרישת סוכת שלומו עלינו עד שאי אפשר לאחר להרע לנו, כמו שעשה ה' במצרים בענני הכבוד, וזהו כנגד (שמות יז) ולקחתי אתכם לי לעם (עי' לעיל בסמיכת גאולה לתפילה), והגם שלמה שביארנו ענין ולקחתי הוא התפילה בעצמה, אבל תוספת החידוש כאן, הוא שבליילה ישנו צורך של שמירה בכדי לחבר את ה'וגאלתי' עם ה'ולקחתי אתכם לי לעם'. והחיבור הוא מצד ה'ולקחתי אתכם לי לעם', שתכלית ועצם הגאולה היא להיות לכם לאלקים, וזה בדווקא ע"י פרישת סוכת שלומו, וזה נקרא בחז"ל (ברכות ד ע"ב) גאולה אריכתא, וזוהי הגאולה הארוכה הכלולה במה שכתוב והייתי לכם לאלקים, דמה ערך יש לגאולה, אם אינו שומר אותם שלא יזיקו להם אחרים, והלא אחרים מושלים עליהם^י.

שמנה עשרה - צורת עמידה

מחסדו ית' מה שנתן לאדם מקום שיתקרב אליו ית', ואע"פ שכפי מצבו הטבעי של האדם הוא נמצא רחוק מן הקדושה, ומשוקע בחמריות, עכ"ז נתן לו ה' ית' רשות לעמוד לפניו ולקרוא בשמו, שאז מתעלה האדם מן השפלות אשר בו לפי שעה, ונמצא מקורב לפניו, ומשליך עליו יהבו (עי' פרק י), ומשום כך חומר התפילה שאסור

מאיר הנפש

סח. ר' צדוק הכהן, דברי סופרים ליקוטי אמרים סט ע"א. סט. מהר"ל, נתיבות עולם נתיב התורה יג. ע. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז.

להפסיק בה כלל, מפני היותו בה האדם בקרבה גדולה אליו ית', והוא טעם השלש פסיעות לפניו, וגם לאחוריו בסוף התפילה^{ע"א}.

איתא בגמ' (ברכות י ע"ב) אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתוב תפלה לעני כי יעטוף וגו', ואף שהפסוק מדבר על עומק הלב, ולא על עומק המקום, מכל מקום הדימויו משפיעה על הפנימיות, ואי אפשר להרגיש בשלימות התשוקה לקבלת השפעתו ית', כשהאדם נמצא במקום גבוה, ואפילו אם אין בעמידתו כך משום גבהות, אבל אין בזה שפלות, ומוכרחת שתהיה לו שפלות בעמידתו לפניו ית', וחשוב השפלות הוא משום שמשלימות העבודה היא, להכיר שהוא ית' שורשו, והענף מקבל מהשורש עד כדי כך שתלויה נפשו בשורשו, ותמיד הענף נמצא תחת השפעת השורש ומקבל ממנו^{ע"ב}.

ובפרק מצות חליצה (יבמות קה ע"ב) איתא: ר' חייא ור"ש בר רבי הוו יתבי, פתח חד מנייהו ואמר המתפלל צריך שיתן את עיניו למטה שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים, וחד אמר המתפלל צריך שיכוין לבו למעלה שנאמר נשא לבבינו אל כפים אל א"ל בשמים, אדהכי אתא רבי ישמעאל בר' יוסי לגבייהו אמר להו במאי עסקיתו, אמרו ליה בתפלה, אמר להו כך אמר אבא המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו, ע"כ.

האדם צריך לחשוב כאלו הוא לפני ה' ית', ובעבד שהוא עומד לפני רבו, וזהו 'עיניו למטה', וגם לכוון לבו למעלה אל ה' ית', היינו שהוא משתוקק ומתאוה אל ה' ית', וצריך את שניהם, משום שבתפילה האדם מראה את עצמו כענף הצריך אל שורשו, שמצד שהוא ענף יש לעיניו להיות למטה כעבד, אבל מאידך גופא כשנתלה האדם בשורשו צריך שיהיה לבו למעלה, שזה כל תענוג נפשו^{ע"ג}, וזהו גילו ברעדה (תהלים ב יא), וזה מה שכתוב (ספרי ואתחנן ז) אין לך אהבה במקום יראה, ויראה במקום אהבה, אלא במדת הקב"ה בלבד, שחוץ ממנו ית' אם יש אהבה והרגש של קירוב, אין יראה והרגש של ריחוק, ואם יש הרגש של יראה וריחוק, אין אהבה והרגש של קירוב, אבל במידת הקב"ה נמצאים שניהם יחד. ולהבין המציאות של עיניו למטה, שאינה סגירת עיניים שאז אין גילוי וקשר בכלל, אלא שבעיניו למטה הקטן מראה שאין לו אפשרות לקלוט את עצם הגילוי שמתגלה מהגדול, אלא רק את הזיו הנוצץ ממנו^{ע"ד}.

עוד איתא בגמרא (סנהדרין כב ע"א): אמר ר' שמעון חסידא המתפלל צריך שיראה עצמו כאלו שכינה כנגדו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד, ע"כ. ועומק טעם הדבר

מאיר הנפש

ע"א. דרך ה' ח"ד פ"ה אות ג. ע"ב. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו. ע"ג. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו. ע"ד. קל"ח פתחי החכמה פתח כה.

הוא, שהתפילה היא התחברות הענף עם שורשו, וזהו החיבור הגמור, כמו שהזכר פונה אל הנקבה להשפיע, והנקבה גם היא פונה אל הזכר לקבל ממנו. ולפיכך ענין התפילה הוא, כאלו השי"ת נגדו והאדם מבקש ממנו להשפיע לו את מה שמתפלל עליו, וזה כל עומק ענין התפילה חיבור הנותן למקבל¹⁷. וכל זמן שהמתפלל מעמיד את לבו ומוחו כך, שהוא לפני השכינה, הוא באמת עומד לפני המלך, וכל זמן שהוא איננו מעמיד את עצמו כך, הוא באמת אינו נמצא לפני המלך, ואם כן מובן מדוע הכרת הנוכח היא עיקר התפילה¹⁸.

איתא בגמ' (שם) אמר ר' יוסי בר חנינא משום ר"א בן יעקב המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהן רגל ישרה, ע"כ. והיינו שבשעת התפילה אנו צריכים להשפיל את עצמנו, ולא רק בבחינת מקום התפילה, אלא עלינו גם להעמיד את עצמנו כמקבלים בעצם, שאין לנו מעצמנו כלום, ועל זה בא הביטוי של כיוון הרגלים, שזה מורה על כך שכאילו האדם בעצמו איננו יכול לפעול כלום, שהרי התחלת כל מעשה היא ע"י הרגלים, המוליכים את האדם אל אשר יעשה, וזה הוא גם תוכן הענין של הנחת הידיים כפותים על לבו (שו"ע א"ח סי' צה סעיף ג), להורות שהוא אפילו איננו מזיז אצבע להשיג דבר מעצמו אלא הכל רק ע"י רחמיו ית'.

יש עוד עומק בענין של השוואת הרגליים והוא, הא דאיתא בירושלמי (ברכות פ"א מ"א) מחלוקת רבי לוי ור' סימון חד אמר כמלאכי השרת שנאמר ורגליהם רגל ישרה, וחד אמר ככהנים, פירוש שהיו הולכים הכהנים כאשר עובדים בקרבנות עקב בצד גודל, שנאמר ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו, ע"כ.

ולפי הנתבאר שעיקר העבודה בתפילה היא להיות כענף המקבל משורשו, אם כן הענף נכנס לגמרי תחת רשות השורש, ולכן צריך להשוות הרגלים, שהרגליים הם התפשטות והתרחבות האדם עצמו. ואם האדם אינו משהו אותם, אז יש כאן יציאה מן השורש והתפשטות עצמי כנפרד מן השורש, אבל בהשוואת הרגלים מורה האדם שהוא איננו יוצא מתחת רשות השורש. ולכן החיות שנושאות את כסא הכבוד רגליהם רגל ישרה, היינו שאין להם התפשטות עצמית כלל לסור מן השורש, אלא הם תחת השורש לגמרי. ולמד"א ככהנים בעבודתם, היינו, שעל ידי ההתפשטות נגלה הערוה, שהאדם נחשב לבעל ערוה, רק כאשר יש לו התפשטות יותר מהראוי, ובזה בודאי הוא מסתלק מן השורש¹⁹.

מאיר הנפש

עה. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו. עו. ר' צדוק הכהן, צה"צ אות רח. עז. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו.

זהו חיוב בתפילה בפרט, להיכנס תחת השורש לגמרי בתפילתו, שהתפילה היא במחשבה ודיבור, ואיננה מעשה גוף, שהגוף הוא החלק שבאדם שבו לא רואים את הבורא, ולכן אם מכניסים אותו לתפילה, זה מבטל את מעלת התפילה. ועב"ז הרי האדם הוא באמת בעל גוף, ולכן יש פלוגתא אם יש לאדם להיות כמלאכי השרת, דומה למי שאין לו גוף, כמלאכים שנכנסים לגמרי תחת רשות השורש, או שמא ככהנים, דהיינו, שהגם שהתפילה היא במחשבה ודיבור, עב"ז זה נעשה על ידי אדם בעל גוף, ולו אי אפשר להיכנס תחת רשות השורש לגמרי בגלל גופו, שעל ידי גופו הוא נבדל מן השורש, לכן יש רק הקפדה שלא להיות חלוק מצד גופו כגילוי ערוה, שפחיתתו לא תתפשט עד שתתגלה ערותו, שכל ערוה נקראת על שם הגילוי שבה, שהרי מציאותה היא חלק של האדם, והעבודה היא לשמור על צניעותה, דהיינו לשמור אותה בגבולה, וכל פרצה היא גילוי מה שצריך להיות נסתר, ולא עצם היותה רע אלא מה שהיא בגילוי, וכך תפילה נאמרת אפילו שיש מערכת של גשמיות, אלא שצריך לשומרה במערכת שלא להתפשט יותר.

ודרך אגב, הירושלמי הנ"ל קשה מאד באמת, שהרי אין דין בכהנים לעמוד ברגלים ישרות בשעת העבודה, אלא רק שלא לעלות למזבח, ובאמת האורחות חיים מביא טעם זה למה שאנו פוסעים פסיעות קטנות, שזהו כמו הכהנים, שלא לגלות ערוה, וצ"ע.]

ה' שפתי תפתח

איתא בגמ' עירובין (דף סה ע"ב) שאדם ניכר בכוסו, והטעם הוא שכשהאדם בשכרותו אין בו דעה שלימה להסתיר ולהעלים את מעמקי לבבו, ולכן בדווקא אז מתגלה לבבו, וזהו מה שכתוב (סנהדרין לח ע"א) נכנס יין יצא סוד, ולכן בפורים יש מצוה להשתכר, בכדי לגלות את המעמקים האלו, ולגלות שבנקודת הרצון האמיתית אנו דבוקים באמת בה' ית', וזוהי כל מציאותנו, ובאמת דרך עומק זו מגיעים אל כל שאר המעלות העליונות, והוא השער למעלה, ועל זה אמר דוד ואני תפילה (קט ד), שהמדה האחרונה בגילוי ית' נקראת אני, וטעם הדבר הוא שאם פנימיותו של האדם דבוקה בו ית', א"כ הפנים שלו מתגלה כגילוי שלו ית'. ולכן נביא יכול לומר בפיו אני ה', משום שלבבו הוא משכן לכבודו ית'.

ומשום כך תקנו לומר בתחילת תפילה אדנ"י שפתי תפתח, דווקא בשם אדנ"י שהיא אני ואות ד', שזוהי המידה שבה יש גילוי שלו ית' בתחתונים, וזוהי האדנות.

והמלכות שחלה רק עלינו^ט, וע"ז אנו מבקשים שהתפילה לא תבטא את הרצונות החיצוניים שלנו, אלא את הפנים שבפנים, ואז הפותח של הפה יהיה אדני^י, שכינתו ית' שהיא בקרב לבות בני ישראל, שהקב"ה לבן של ישראל שנאמר צור לבבי (שה"ש רבה פ"ה סי' ב')^ט. והפה ידבר מכח הלב הפותחו, ולכן מובן מדוע כתוב בהמשך ופי יגיד תהילתך בלשון ממילא, שאם פתיחת השפתים היא הפנים, אזי התפילה תהיה דבר הבא ממילא, כהמשך טבעם של הדברים, ולא כפועל נגד טבעו^פ.

השתחויה

איתא בגמרא (ברכות דף יב ע"א) המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם, אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב ה' זוקף כפופים, עוד איתא (שם לד ע"א): אלו ברכות שהאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה, מלמדין אותו שלא ישחה. פירוש הדבר שיש לשוח באבות, מובן על פי הא דאיתא שם אמר ר"א לעולם ימוד עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל, ואם לאו אל יתפלל ע"כ, וטעם הדבר הוא שמכח ברכת אבות באה כל התפילה, שבברכה זו נזכר שה' ית' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, והם שורש העולם (כנ"ל בפרק תפילה אבות תקנוס), ומכח ההתחלה בא הכל, שכמו שה' ית' סידר את עצם העולם, כך הוא מסדר את ההמשך שלו, ולכן משום שבברכה זו מונח היסוד וההתחלה לכל התפילה, לכן בה בפרט האדם קרוב אל ה' ית' והוא לפניו, ולכן בה בפרט יש חיוב השתחויה, וכן בסוף ברכת אבות, שכל הברכה היא על זה ששורש העולם מתחילתו ועד סופו ביד ה'^ק, ובשעה הזאת בדווקא כשהאדם קרוב אל ה' ולפניו כביכול, יש לו לכרוע לפניו, שבזה הוא מוסר את נפשו אל ה' ית', ומבטל את עצמו אליו, שברמה שמתגלה ה' ית' כשורש הכל, אין לשום נמצא מציאות, והכל ככלום כלפיו ית', וזהו הביטוי של ההשתחויה. וזהו בדווקא במילים ברוך ואתה, שבברוך מתגלה שהוא ית' שורש כל הברכה וכל המציאות, וכל ההשפעה בעולם, ולכן אז כורעים בברכיים^ק, שהוא כריעת הגוף, ואחר כך במילת אתה יש כריעת ראש^ק, ולפי דברינו הנ"ל יש מקום להבין שיש ביטול כלפי מערכת הגוף ואחר כך כלפי מערכת הראש ואלב במודים רק כורעים את הגוף, ומתקנים הראש במודים דרבנן^ק. אבל באמירת שם ה', שבו יש קיום של נבראים, שהרי ה' ית' זוקף כפופים ומקיימם, אז זוקפים, שבזה נרמז שכל הנמצאים מתהוים

מאיר הנפש

עת. ר' צדוק הכהן, רסיסי לילה אות כ. עט. ר' צדוק הכהן, צה"צ אות רט. פ. ר' צדוק הכהן, קונטרס עת האוכל אות יד ד"ה מצה. פא. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק י. פב. זהר ח"ג רעא ע"ב. פג. שער הכוונות כט ע"א. פד. שם.

ממנו ית', וכל קיומם תלוי רק בו ית'^{פז}, שבגילוי שם הוי"ה כזוקף כפופים, מתגלה הבית קיבול לכל השפע הנ"ל^{פח}.

ולפי זה מובן מאד למה כורעים כחיזרא (שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת – רש"י) וזוקפים כחויא (כנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחילה ונזקף מעט מעט – רש"י) (ברכות יב ע"ב), שהכריעה היא מצד הביטול שלנו אל ה' ית', וזה מצד ה' ית', ובוזה לא שייך זמן, שהרי כל המציאות של זמן נבראה רק לצורך הנבראים, ולכן ראוי שתהיה בבת אחת, אבל הזקיפה היא הויה של האדם, שמקבל את ההויה הזאת, ולכן זה שייך לאדם שהוא שייך לזמן, ולכן הזקיפה היא במתינות ולא בבת אחת^{פז}.

ברוך

בכדי לבאר את הפירוש של המילה ברוך נקדים הא דאיתא בגמרא (ברכות דף ז ע"א): אמר רבי ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריא"ל י-ה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי ישמעאל בני ברכני, אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ע"כ. הנה לא כתוב באמירתו שום תואר של שבת, אלא רק תפילה כמו יתר התפילות, ואעפ"כ זהו בכלל מה שאמר לו ברכני, ומבואר אם כן שפירוש המילה ברוך איננו רק שבת, אלא גם לשון של תוספת וריבוי, וא"כ כשאומרים ברוך אתה ה', יש בזה בקשה שתהיה תוספת וריבוי. וז"ל הרשב"א בפירוש האגדות: ואל תחשוב כי הברכה ענין הודאה, כי הברכה לשון תוספת וריבוי מלשון וברך את לחמך וכו'.

ואם כן, כשאומרים ברוך, הכוונה היא שאנחנו מתפללים אל ה', ומבקשים שתהיה תוספת וריבוי. והריבוי מובן כך: הנהגתו ית' כלפינו עכשיו היא בהסתר פנים, שהרי בעצם רצונו ית' הוא רק להטיב, וכל חסרון של הטבה הוא הסתר של גילוי רצונו ית', ולעתיד לבא באמת הנהגתו תהיה גלויה שהיא כולה רחמים וכולה טוב, ולפנים משורת הדין, וכל הוספה עכשיו היא הוספה של השפעה מהנהגת העתיד לבא, להנהגה העכשווית, וזוהי עצם הברכה שיתגלה עכשיו יותר ויותר מהגילוי של כולו טוב^{פח}.

מאיר הנפש

פה. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק י. פו. רמח"ל תקט"ו תפילות רעט. פז. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק י. פח. מהר"ל, באר הגולה דף פא.

ולהבינ הענין הנ"ל צריך לדעת, שהענין של תוספת וריבוי של ברכה, איננו דבר שנוסף על הבריאה, דהיינו שהבריאה היא דבר נמצא וקיים, והברכה חלה עליו, אלא הברכה שייכת לעיקר ענין המציאות, ולכן הבריאה מתחילה בב' (עי' מדרש בתי מדרשות לקמן)^ט. שסדר הבריאה הוא, שהראשית של כל דבר ודבר נושא בו את כל עצמות הדבר מתחילתו ועד סופו, וכל מציאותו הוא רק כתולדה והמשך מראשיתו. ולכן מובן דברי רבותינו^ז שכל התורה כולה נמצאת בפרשה ראשונה וביתר דקות בפסוק ראשון, וביתר דקות במילה בראשית ודגש שבב', ולדברינו זה מוכרח להיות כך שהרי זה ראשית של כל התורה, וממילא של כל הבריאה כולה. ענין הב' של בראשית הוא ברכה, שהשורש של כל המציאות כולם הוא, המציאות של ברכה והשפעה מן השמים, וכל העיוות של פני המציאות שאין הברכה מתגלית כך, זה נגרם על ידי כח הרע.

כתוב (דברים ל יט): העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך, ע"כ. למדים אנו מן הפסוק שחיים הם ברכה, ומות זהו קללה. ה' ברא את החיים בצורה של ברכה, והיינו כאמור לעיל, שהיא איננה מציאות קיימת, אלא מציאות שמתברכת ומתרבה. ומזה שכתוב (נחמיה ט ו): ואתה מחיה את כלם, רואים שאין שום מציאות חוץ מחיים, שהמות איננה מציאות, אלא רק העדר של מציאות וברכה. פירוש המילה חיים הוא, דבר שבא בשפע של תוספת וברכה, ואיננה מציאות קיימת, ומשום שכל דבר בעולם קיים רק על ידי שפע ממנו ית', שהוא נקרא מקור חיים (תהלים לו י), ונקרא בחז"ל^ח חיי החיים, שכל המציאות שבעולם היא שפע ברכה ממקור החיים. החיים הם תמיד נביעה מחודשת, ולכן אין נכון לומר שהחיים של עכשיו הם מכח החיים שהיו לפני כן, ששארית החיים שלפני כן זהו רק בחינת בהמה מפרכסת, שהיא מן הדין מתה.

הקב"ה שיתף אותנו במעשה בראשית, שסדר הדברים צריך להעשות על ידינו, ואנחנו אלו שמקיימים את המציאות, וזהו גם עומק הכתוב (במדבר כח ב) קרבני לחמי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו, שהלחם של כל אדם ואדם הוא מזונו, והקב"ה קורא לקרבן התמיד לחמו, שזהו כביכול מזונו, ובזמן הזה התפילות שאנו מתפללים הם במקום קרבן התמיד. והנה כידוע איכות החיים היא תמיד כפי המזון, שכשאוכלים מזון בריא יותר, אז החיים הם חזקים ואיתנים יותר, ואם המזון פחות איכותי, אזי גם בחיים ישנה ירידה, וכדוגמת זה הקשר שלו ית' אל עולמו תלוי בלחמו, שזהו התפילות שלנו, שעל ידם אנו מקיימים את המציאות. ובגלל הנ"ל

מאיר הנפש

פ"ט. ש"ס. צ. בהגר"א בספד"צ לד ע"א. צ"א. אדיר במרום ח"ב - מאמר יחוד היראה.

קורא הקב"ה לכנסת ישראל בשיר השירים (ו ד) רעיתי, וכתוב בחז"ל שזהו מלשון רועה, ומפרנס, שאנחנו כביכול מפרנסים את הנהגתו ית' עמנו.

אחרי האמור לעיל בביאור תיבת ברוך, עדיין יש בזה קושי, שהרי בכל התפילה הבקשות מובעות בדרך ישירה, ואילו בבקשה של ברוך אתה ה' הבקשה נאמרת בדרך שונה, הבקשה היא בצורה של קביעת עובדה, וצ"ע טעם הדבר. ועוד, שהרי כל תפילה ותפילה מוקפת בברכות, עד שכל תפילת שמנה עשרה כולה סביב ברכות, ויש לנו ללמוד מכך שבברכה מונח כל שורש הענין של התפילה, וצ"ע ביאור הדבר.

כבודו ית' לא נמצא אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו ית', מפני חסרון הנמצאים, שכיון שהם חסרים אי אפשר לגלות את הכבוד בשלימות, שהרי אליהם הוא מתגלה, ולהם אין בית קיבול לקבלו. ולכך כאשר אמר (ברכות ז ע"ב) ישמעאל בני ברכני, אין הכוונה שהוא ית' מקבל ברכה מברואיו, חס ושלוש לומר כך, אלא הכוונה היא שע"י ברכה זאת יהיה הוא ית' נמצא אל הנמצאים, היינו בניו, במדת הברכה. וזוהי הכוונה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, אלא יכנס להם לפנים משורת הדין, ודבר זה נקרא ברכה, כי כל ברכה היא תוספת ורבויה יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה כשנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, שהרי אין זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל ענין הברכה היא שתהיה לו תוספת יותר מן השעור. ולפיכך אמר ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין, כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה שהוא דבר שמוסיף לעשות. והמבואר שהמציאות של השפעה ממנו ית' תלויה בנו, וכשאנחנו מתפללים ואומרים הברכות של התפילה, אזי זה פותח פתח בנו לקבל את השפעתו ית'²³.

ואפשר להבין בענין יותר על פי המדרש (בתי מדרשות חלק ב - מדרש אותיות רבי עקיבא השלם נוסח ב): בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא לברא את העולם מיד ירדו כולם ועמדו לפני הקדוש ברוך הוא, זה אומר לפניו בי תברא את העולם, בתחלה נכנסה האות תי"ו לפני הקדוש ברוך הוא ואמרה לפניו רבונו של עולם רצונך שתברא בי את העולם, ואחר כך אות שי"ן ואות רי"ש, וכך זה המשיך עד אות גימ"ל, וה' מצא בכל אות ואות איזה דבר לא טוב, שאם העולם היה נברא בו, זה היה פוגם את כל הבריאה כולה, עד שה' הגיע לאות בי"ת, וז"ל המדרש: אחר כך נכנס בי"ת לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר לפניו רבונו של עולם רצונך שתברא בי את עולמך, שבי

משבחין לפניך באי עולם בכל יום שנאמר (תהלים פט נג) ברוך ה' לעולם אמן ואמן וגו' ברכו ה' מלאכיו וגו' ואומר ברכו ה' כל צבאיו מעשיו וגו' (שם קג כ-כא), מיד קבל הקדוש ברוך הוא ממנו, ע"כ.

פירוש הדבר הוא, שהעולם ראוי שיברא בב' שהוא התחלת הריבוי, שהאל"ף אין בו ריבוי שהרי הוא אחד, ולכן אם העולם היה נברא בא' לא היה מקום למציאות חוץ מן האחד, וכל המציאות של העולם הזה היא ריבוי, וזוהי מציאות של ברכה – השפעה מן המקור, ולפיכך האותיות השניות שבאחדים, העשרות, והמאות, הם אותיות השורש למילה ברוך. וכיון שהב' היא שורש לכל הריבוי, לכן היא נושאת בה את כל מה שייברא בעולם, אבל כל האותיות האחרות, הן אינן שורש הכל, אלא השתלשלות מהשורש, ולכן לא יתכן שבהם יברא העולם, שהן לא יכללו הכל, שלברא את העולם צריך שורש שלעולם לא יגמר מציאותו, אלא הוא תמיד הולך ומתגלה, וזוהי מציאות של ברכה. כל הבריאה היא במהלך של ברכה, והיינו שהבריאה היא ראשית שצריכה לצאת לפועל, והתוספת צריכה להיות בלא גבול ותכלית.³³

ומבואר אם כן שעצם העולם נברא בצורה כזו שתמיד עומד לקבל הברכה ולהיות מתברך, והעולם עומד ומצפה לתפילותיהם של כלל ישראל שעל ידיהם הוא מתברך, ולכן יש מקום וחיוב לאמרו באופן של קביעת עובדה, שאל"כ זה מורה שלא תופסים את עצם העולם בצורה של ברכה ח"ו. סוד הברכה הוא חלק מעצם הבריאה, עד כדי כך, שכתוב בגמרא (בבא מציעא דף מב ע"א) ההולך למוד את גורנו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתשלח ברכה במעשה ידינו, ע"כ. והיינו שאף לאחר שהתבואה כבר בתוך הגרון שייך להתפלל עליה, וזו איננה תפילת שוא, משום שהבריאה נבראה בצורה כזאת, שככל שהאדם שייך לברכה כך הוא מקבל בעולם, וזהו חלק מעצם הטבע. כשמתפללים יהי רצון שתשלח ברכה בכרי הזה, אנו מכוונים את עצמנו לקבל את הברכה, שאנחנו שמים את עצמנו כראשית שצריכה לצאת לפועל ע"י הברכה, ולא כמציאות קיימת שאין לה כלל צורך לצאת לפועל. אם נצליח להתרומם ולהבין שהעולם איננו דבר מסוים, אלא הוא ראשית, אז הברכה תושפע עלינו, וכל שאר עניני תפילה הם תולדות של ענין זה, שהראשית של תפילה היא הברכה.

העולם נברא במאמרו ית', ובזה ירדה השפעה משורש כל השרשים ללמטה, וזהו עצם המציאות של העולם, כל ברכה שהיא בדרך של הורדת שפע

מלמעלה למטה, היא בדרך קיום והעמדה, והיא כל ברכה שהיא בצורה של ברוך אתה ה' וכו', שזהו קיום והעמדה של גילוי מידה מסוימת, שהרי הלשון של ברוך משמע שהוא מצד עצמו ברוך, שהרי כל השפעת העליונים לכאן נעשית מעצמו ית', וזה נכלל במה שאומרים (ברכת ק"ש של שחרית) ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית.

והגם שזהו לשון של תוספת וריבוי, אבל זוהי השפעה מהעליונים לכאן, וכל זה, היינו עצם ההשפעה, נעשית מעצמו ית', וכל העבודה שלנו באמירת כל הברכות כולם היא, לא את עצם סיבת חידוש יציאתן ממקורן, אלא רק להתמיד את יציאתן, ולהתמיד הגילויים ופעולתם, והוא מגודל חסדו וטובו ית' להיותנו שותפים עמו במעשה בראשית, כמש"כ (ישעיה נא טז) ואשים דברי בפיך וכו' לנטוע שמים וליסד ארץ. וכלול בשיתוף זה, שכל השפעת העליונים היא רק על ידי עם ישראל, ולולא הם היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו, והיתה מתבטלת המציאות כולה כרגע^{צד}. ועכ"ז שאמרנו שזהו לשון של תוספת וריבוי, אבל עכ"ז מהות המילה ברוך איננה בקשה אלא שבח, ותואר, ובוה שאנו משבחים ואומרים שה' ית' הוא מגן אברהם וחונן הדעת, שזה מעורר רצון מצדו ית' להגלות בהתאם לשבח שנתגלה על ידי האדם המשבח את יוצרו^{צד}.

אתה

יש לשים לב לזה שמדברים בכל תפילה וכל ברכה בגוף שני, וצ"ע הטעם. כתוב בגמרא ב"ק (דף ג ע"ב) רב אמר מבעה זה אדם דכתיב אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו, ע"כ. בעיו הוא לשון תפילה, אם כן מבואר שאדם מצד עצמו נקרא מתפלל, והיינו שאין זה רק מעשה חיצוני שעושה האדם, אלא זהו מעשה שמבטא את עצם ענין האדם. אם כן יוצא שעצם ההבדל בין האדם לשאר ברואים מתבטא בזה שהוא מתפלל, וצ"ע בהבנת הדבר.

מאיר הנפש

צד. לש"ו כללים ח"ב סה ע"ג. **צה**. פחד יצחק יוה"כ מאמר לד אות ד, ועי' לש"ו שם סד ע"ד: וענין יחס הברכות לאור התיקון, הנה הוא פשוט, כי ענין כל ברכה הנה הוא על תוספות וריבוי אור ושפע הנובע ונמשך מרזא דאור א"ס ע"י מבויעין דנפקין ממ"ס מאור התיקון דמעשה בראשית הנתגלה בו, ומאז ולהלאה הנה מתגלה בהמ"ס אור היחוד דאור א"ס להשפיע בו, וממנו שפעת אורו ית"ש, כל הצורך להתהוות והקיום וההנהגה דכל המציאות כולו תמיד בכלל ובפרט ובפרטי פרטות. ועל זה הנה הוא כל הברכות כולן, כי באמירת האדם כל ברכה ואומר "ברוך אתה ה' וכו'", הנה באמירתו למטה, הנה גורם למעלה קיום והעמדה לגילוי אור קדושתו ית"ש שנתגלה באותו השפע אשר לאותו הענין שמכרך עליו.

ולכאורה קשה, שהרי גם אצל בעה"ח מצינו ענין זה וכמו שכתוב (תהלים קמו ט) נותן לבהמה לחמה לבני ערב אשר יקראו, וכן מצינו לשון שירה אצל המלאכים (ב"ר פ"ח ס"א). אלא להבין את הענין צריכים להגדיר, שבכדי שיהא דיבור בין אחד לשני בדרך משל באדם עם אדם אחר, זהו אך ורק כשהם מאותו המין, אבל אין מקום לדיבור בין אדם לקוף, וכן בין אדם לעצמו, אלא רק בין אדם לאחר השייך אליו, ומאותו המין. ואם כן פשר הדבר הוא שאף כל הבריאה שואפת לקבל את השפעתו ית', שלכן אף שכל בני ערב מבקשים מה' ית' אוכל, אבל רק האדם יכול לעמוד לפניו ית', ולבקש את צרכיו כמדבר אחד עם השני, שיש יחס בין השנים. וברור שזה נוגע רק להנהגתו ית' כלפינו, ולא לעצמותו ח"ו, שרק הנהגותיו ית' מתגלות כמראה אדם על דמות הכסא (יחזקאל א כו), ולכן להם יש יחס עם הצלם אלקים, ולכן יש מקום להתדברות יחד, ולכן יש מקום לומר 'אתה' (עי' לקמן דברינו בהו"ה, וכן בברכת שומע תפילה). אצל מלאך כל מציאותו היא כגילוי כבודו ית', ואין לו עצמיות בכלל, ולכן אצלו אין מקום לדיבור כלל, וכן אצל הבהמה אין מקום לדיבור, אלא שאצל הבהמה הדבר זהו בגלל חסרונה של הבהמה.

שורש הדבר הוא, (עי' לעיל אדנ"י שפתי תפתח) שיש גילוי ה' ית' אלינו כאדון ואנו מעמידים את עצמנו כעבדים, וזהו קשר דו-צדדי, שמתוך התפילות שלנו יש התייחסות אלינו, והנהגה אתנו בחזרה, וזהו מה שכתוב בחז"ל¹³ על הפסוק (ישעיה נא טז) ואשם דברי בפך ובצל ידי כסיתך לנטע שמים וליסד ארץ ולאמר לציון עמי אתה, אל תקרי עמי אלא עמי, כביכול שה' ית' פועל ביחד אתנו, היינו שרק לאחר המעשים שלנו והתפילות שלנו מושפעת ההשפעה מהעליונים. וזהו דווקא על ידי התדברות, שהרי כל הבריאה נבראה ומתקיימת מכח העשרה מאמרות שנאמרו מפיו ית', והגורם לזה הוא מעשי כלל ישראל¹³.

עוד כתוב¹⁴ עה"פ הקול קול יעקב, שכנגד קול תפלת האדם מתעורר לעומתו הקול העליון שבו, והיינו שהמיוחדות של יעקב היא לא בעצם הקול אלא בהקול קול, כלומר שהקול של יעקב גורם לעוד קול. וזהו מה שכתוב (תענית טז ע"ב) נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה ואמרו זה ש"צ שאינו הגון, ר"ל שאין נמצא רק קולו לבד, ולא גרם קולו לעורר גם את הקול העליון שבו, וזה שאמרו נתנה עלי בקולה לבד, והיינו שאם יש רק קול אחד יש בזה חסרון, וזהו ש"ץ שאינו הגון. ולזאת אף שקראו רז"ל את ענין התפלה עבודה שבלב, עכ"ז למדו מפסוקי דחנה שצריך שיחתוך בשפתיו, שרק בזה ישנו גילוי של קול מלמטה, שע"י זה מעורר את הקול מלמעלה.

מאיר הנפש

צו. זהר ח"א ה ע"א. צז. עי' נפש החיים שער א פרקים ב ג. צח. נפש החיים שער ב פרק י.

הוי"ה

כתוב בנפה^{חצ"ט} טעם הדבר שכל התפילות מבוססות על השם המפורש הוא, שכל כוונת לבנו בכל הברכות והתפילות היא, אך ורק ליחידו של עולם אדון יחיד א"ס ב"ה, ולא ח"ו לשום בחינה או ספירה, שזוהי כפירה ממש וע"ז, וזהו בכלל מה שאמר הכתוב (שמות כב יט) זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, היינו שלא לכוין ח"ו בשום עבודה וענין לאיזה כח פרטי מהכחות שקבע הבורא ית' בבריאה (כי שם אלקים משותף לכל בעל כח פרטי שיהא). רק לכוין לשם העצם המיוחד לו יתברך לבד, שפירושו מהוה הכל, היינו כלל ומקור של כל הכוחות כולם. עוד כתוב שם^פ אמנם אין הכונה שאנו מדברים אליו כביכול על עצמותו ית' לבד, בבחינת היותו מופשט ומופרש כביכול לגמרי מהנבראים, כענין שהיה קודם הבריאה, שאם כן איך נתארהו ח"ו בכל ברכותינו ותפלותינו בשום שם וכנוי בעולם, והרי מצד זה אין לו ית' יחס אל אחר, אלא רק מצד שה' ית' גילה שרצונו הוא להתחבר לנבראים ולמלוך על ברואיו כפי מעשיהם, ובוה יש לנו מקום להתפלל אליו ית' ולקרואו בשם.

ג' ראשונות

אמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות, דאמר רבי חנינא ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו (ברכות לד ע"א), פירוש הענין^ק, שכשאנו באים לשאול את צרכינו עלינו לדעת כנ"ל (פרק ה) שאין זה רק בקשה סתם, אלא הבקשה היא בתורת עבודה, ולכן לפני כל בקשה צריך לשבחו להראות שאנו תופסים ומבינים את אחדותו ויחידותו ית', שהוא שורש הכל ופועל הכל, שהוא משפיע את כל השפע, ומתקן את כל מה שחסר, ופועל מעל מערכות הטבע, ולאחר שהמתפלל שיבח ענינים אלה כראוי, הכין את הדרך, ואז הוא עת רצון לשאול את צרכיו, שהרי ע"י יחוד זה, תיקן בעצמו כלי להניח בו ברכה.

מאיר הנפש

צט. שער ג פרק ט. ק. שער ב פרק ד. קא. עבודת הקודש שער ב פרק ט.

ברכת אבות

אלקינו ואלקי אבותינו (נתבאר לעיל בתפילות אבות תקנום). **אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב** (כל אחד נתבאר בתפילה השייכת לאותו אב, שהנהגת ה' כמשפיע ומטיב היא הגילוי של אלקי אברהם וכמוזכר במקומו וכו').

[אגב, חייבים אנו להוסיף דבר עיקרי מאד בתפלת י"ח. דהנה ידוע שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה (ברכות יב ע"א), ושם מובן בפשיטות, שהרי מתפללים אל בעל השם, ומברכים דהיינו משבחים, בכדי שעל ידי זה יבא ריבוי להנהגה השייכת לשם הזה כביכול כנ"ל, אבל החיוב של מלכות ענינו הוא, שאם לא מצד שגילה ה' ית' שרצונו להתחבר להנבראים ולמלוך על ברואיו כפי מעשיהם, שהוא ענין המלכות, לא היינו רשאים כלל להתפלל לעצמותו ית', שיתחבר להעולמות, להשגיח על ברואיו, ולכן מקדימין אנחנו לומר מלך העולם, פירוש, אחר שרצונך היה להוות העולמות, להתחבר אליהם ולמלוך עליהם, לזאת בקשתנו שיתברך מקור הרצון למלוך²². עכ"פ מבואר שהמלכות שבברכה היא פינת יסוד של כל הברכה, אם כן קשה מאד הדבר מדוע אין מזכירין מלכות בשמנה עשרה.

אחד מהתירוצים שמתרצים הראשונים הוא, שאלקי אברהם נחשב כמלכות. להבין את הענין נקדים שאלה, מה היא בעצם מלכות. כתוב בגר"א²³ על הפסוק (תהילים כב כט) כי לה' המלוכה ומשל בגוים, שמלכות היא ברצון, וממשלה היא בכפייה. דהיינו שמלכות מחייבת שיהיו נבראים שעליהם תחול המלכות, ושהם מקבלים על עצמם את המלכות. ולכן מכל מידותיו ית', רק מידת המלכות מאפשרת, ובאמת מחייבת, שיהיו נמצאים בעלי בחירה, שהם יקבלו עליהם את המלכות ברצון.

אבל עכ"ז קשה הכתוב (יחזקאל כ לג) חי אני נאם אדני יהו"ה אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם, ומבואר ששייכת מלכות בכפייה שלא בבחירה ורצון. אלא פשר הדבר הוא, שבפנימיותם של כלל ישראל ישנו עומק, שבו אין מקום לבחירה נגד רצונו ית', ושם חלה מלכותו ית' בעל כרחינו, שהרי זה עצם מציאותנו, וזהו מה שכתוב ברמב"ם (גירושין פ"ב ה"ג) שכשכופים לקיים מצוה נקרא שעושים ברצון, משום שזהו בעצם הרצון הפנימי של כל יהודי, וכן כתוב בגמרא (ברכות דף יז ע"א) רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב

שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות, והיינו הרצון הפנימי של כלל ישראל הוא רק לטוב, ולקבל על עצמם מלכותו ית'.

ונמצא אם כן, שישנם ב' סוגי מלכות, הא' כשיש נברא שתופס את עצמו כקיים, אלא שמקבל עליו מלכותו ית', ב' הכתוב ביחזקאל (הנ"ל) שבו אין שייך מציאות מלבד מלכותו ית', שבזה לא שייך רצון, אלא זוהי כל מציאותו (עי' דברינו על הגמ' פסחים נו ע"א לגבי ק"ש – אמונת היחוד). ואם כן כשאומרים אלקי אברהם, מורים בזה שכל מציאותנו היא המשך של אברהם אבינו, וממילא יש בזה עצמו מלכות שמים, שבשרשנו אין מציאות מלבד מלכותו ית'.

וטעם הדבר שסוג מלכות זה מוזכר בפרט בתפילת י"ח, ולא בשאר ברכות ותפילות, ששם אנו אומרים מלך העולם, שתפילת י"ח באה במקום קרבן התמיד, שהוא קרבן ציבור, וכל ענין תפילת י"ח שייך רק לכנסת ישראל ככלל, כציבור, וא"כ הקבלת עול מלכות שמים שעל ידה, היא קבלת עמ"ש של ציבור ולא של יחיד. ואף שבפנימיות של כל אחד מכלל ישראל נמצא המלכות שמים בע"כ, אבל זה מתגלה בפועל רק על ציבור, וכמש"כ בפסוק דלעיל אמלך עליכם, שביחיד זה תמיד נסתר בכדי שיהא מקום לבחירה^{ק"י}.

הא"ל הגדול הגבור והנורא

כתוב בגמ' (מגילה יח ע"א): מכאן ואילך (אחרי תקנת י"ח של אנשי כנסת הגדולה) אסור לספר בשבחו של הקדוש ברוך הוא, דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב מי ימלא גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, למי נאה למלא גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו, ע"כ. פירוש הדבר הוא, ששבחו של מקום הוא מדריגה מעל עולם הזה, והוא משער החמשים (עי' ר"ה בא ע"ב), ולכן כתוב (תהלים קו ב) מ"י (גימ' חמשים) ימלא גבורות ה' ישמיע כ"ל (גימ' חמשים) תהלתו – כלומר מי ששייך למעלת שער הנ' הוא זה שיכול לשבח את בוראו, שאז אין חסרון בשבח, שאז השבח יהא שבח שלם. ועל דרגה זו נאמר (תהלים סה ב) לך דומיה תהילה (ל"ך גם בגימ' חמשים) – דהיינו שכל זמן שלא מגיעים למעלה זו, אז שתיקה היא הדרך, שאז מבינים שהשבח הוא מעבר להשגתנו, ואין לנו את הכח לשבח שבח זה. אבל חסרון זה לא שייך לשבחים שנתקנו ע"י אנשי כנה"ג, אלא רק להוספה על שבחים אלו, שמה שתקנו מותר לשבח, שהרי בזה לא בא לספר את שבחו של מקום, אלא רק הנצרך לתפילתו, שעיקר התפילה היא מה שיש לעולם שורש, והאדם בא ממקור זה, ובשבח זה אנו משבחים שה' ית' הוא השורש שלנו, ולכן

מאיר הנפש

קד. פחד יצחק סוכות יד, ועי' מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמוד רנב.

ביאורי הא"ל הגדול הגבור והנורא תפילה צה

הוא הנותן לנו את צרכנו, ולא משום שמגיע לנו בזכות עצמנו אלא בשביל בוראנו שהוא השורש שלנו, והכל למענו ית"ק^ה.

איתא בגמ' (ברכות דף לג ע"ב): ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא אמר הא"ל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק והאמיץ והודאי והנכבד, המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך, למה לי כולי האי, אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת, משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו, ע"כ. פירוש הדבר הוא, שיש לשבחו ית' רק על מה שנוהג כלפינו, ובכל הנהגה והנהגה כלפינו יש בה שורש בג' הנהגות, והם: השפעה, הגבלתה, והמיזוג בין שניהם, ואם כן לשבחו בשבח כזה, איננו מגביל אותו כביכול כלל, שהרי זהו רק שורש לכל הנהגותיו כלפינו^ק, אבל אם הוא משבח בעשרה שבחים, אז זה נחשב כשלימות, וא"כ זהו סיום השבח, והרי השבח בעצם הוא מעל תפיסתנו, ולכן לשבחו בעשרה שבחים הוא שבח שחסר באיכות, שהוא באמת עמוק עד אין קץ^ק ולכן מדויק שהחסרון שהיו משבחים אותו בשל כסף ולא בפחות מהכמות. רק משה רבינו שתפס את כל הנהגה שאפשר לתפוס^ק, וכתב את שורש הדברים בתורה, הוא גילה לנו שזהו השורש לכל השבחים (והצורך של ההוספה בתקנה של אנשי כה"ג מובן על פי הגמרא (יומא סט ע"ב) אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הא"ל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו, לא אמר נורא, אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו, לא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות).

ג' השבחים של הגדול הגבור והנורא, הם שבחים הכוללים את כל מדות הנהגה וכנ"ל, וכל ג' הברכות הראשונות הם פירושם של השבחים האלו^{קט}, ונבאר. הא"ל – אינו מידה אלא עצם זה שהוא הא"ל^ק. הגדול הוא השבח שה' הוא משפיע, שכל המשפיע על השני הוא מוכרח להיות מעליו, בכדי להשפיע עליו את מה שחסר לו, וזהו מהו שמשבחים כאן שהוא הגדול, דהיינו שכל הגדלות שלו ית', הגבור הוא שבח על הנהגתו של דין (דבר זה יתבאר ביותר בעז"ז להלן בפרק על ברכת גבורות), שכל הדין את השני בהכרח שהוא יכול להתגבר עליו ולעשות לו נגד רצונו, וזה הוא התואר של

מאיר הנפש

קה. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק יב. קן. דרך ה' ח"ד פ"ו אות יא, ועי' רבינו בחיי שמות לד ו, וכן עבודת הקודש שער ג פרק סו. קז. מהר"ל, גבורות ה' פרק א. קח. עבודת הקודש שער ג פרק ו. קט. ר' אברהם בן הגר"א, ועי' זהר ח"ב רסא ע"א. קי. רבינו בחיי שמות לד ו,

גיבור, וכנ"ל שהוא הגיבור בה"א הידיעה, היינו שכל מידת הגבורה שייכת לו ית', והנורא זהו גילוי הנהגתו שלמעלה מן הטבע, שהוא ית' מטיל יראה ע"י שלימותו^{ק"א} – פירוש הדבר הוא שישנו הבדל בין פועל יראה למורא, דהיינו שיש מיירא שהוא הפועל את היראה בידים, וכגון כאשר ראובן בא אל שמעון עם סכין להזיק לו יש כאן פעולת יראה, אבל אין כאן מורא רק בזה שהוא פועל בידים, מורא זהו רק כשמתגלית יראה מצד המקבלים, וכגון למלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים מורא ממנו, שם נחשב המורא שקבלו שהתפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאלו מעצמם היה, שהרי הוא לא פעל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו ויראו ממנו בבואו לשם, ומכל מקום מה שנחשב שהמלך פועל המורא הוא שכאשר הוא מתגלה, בא המורא ממנו. ולכן כאן נורא הוא בלשון נפעל, ולא פועל (עי' לעיל סוף פרק טו, ועיקר פירוש של שבח הנורא נבאר בע"ה בברכת קדושות)^{ק"ב}.

אחרי ששבחנו ג' שורשים אלו, משבחים איך כל מדה יוצאת לפועל, א"ל עליון – כלומר היוצא לפועל מזה שהוא א"ל הוא שאנחנו תופסים ומבינים שהוא מעל הכל, ואין לנו שום תפיסה בו, גומל חסדים טובים הוא הגילוי של מידת גדלו וטובו, וקונה הכל זהו הגילוי שהוא גיבור, שהוא קונה הכל. בכדי להבין את זה עלינו להקדים מהו קנין. במערכת האדם ישנו כמה רובדים בנפשו, ומלבד זה יש לו את גופו, וכמו"כ יש לו את רכשו^{ק"ג}, והרכוש שייך אליו, והוא חלק ממנו, וטעם הדבר הוא משום שהוא זה שקנה את הדברים. מובן הדבר שקנין שייך רק לצלם אלקים, שבכך הוא דומה לה' ית' שיש לו חמשה קנינים בעולמו (אבות פ"ו מ"א). אם כן כמו שנפשו של אדם חלה על גופו, כך הוא משתייך לרכושו, ולכן נהיה שלו, וזה המציאות 'של'. אחרי שאמרנו שה' ית' הוא בורא הכל, עדיין אין זה מחייב שהוא ממשיך את היחס אליו. אבל הגילוי שה' ית' מתיחס אל העולם, ושמתגלה בו שמו ית', שהכל נחשב רכשו ית', הוא בגילוי הגבורה, שעם כל רוממותו, עם כל המגביהי לשבת, הוא עוד משפיל לראות בשמים ובארץ, וכן הוא מתמיד את המציאות, שהוא קונה הכל בהשפעת קיומם תמיד, (וזהו גבורה כמו שיתבאר להלן בגבורות הגשמים). ובוזה מובן מדוע ישנו אותו שורש למילה קנין ולקנך (דברים לב ו) – שרש"י (שם) מסביר הוא אביך קנך – מתקנך^{ק"ד}.

מידת הנורא מתגלית ביזוור חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם, שהרי עצם הגאולה הוא גילוי של העליונים (עי' פרקים י"א וי"ב), שאז יהיה גילוי הקדושה

מאיר הנפש

וכן רמח"ל תקט"ו תפילות שפד. קיא. זהר ח"ב עט ע"א. קיב. מהר"ל, גבורות ה' פרק נו. קיג. מהר"ל, חידושי אגדות חלק ג עמוד רנא, וכן לש"ו דע"ה ח"ב נט ע"א. קיד. ר' אברהם בן הגר"א.

(עי' ברכת הקדושות), וכל זה מכח הקשר שלנו אל האבות, וזהו רק בזמן של זכירת חסדי אבות, וכל הטעם הוא למען שמו באהבה, שאם כלל ישראל לא יהיו במעלה הראויה בכדי לזכות לגאולה, אז הגאולה תבא על כל פנים למען שמו ית', אבל אם כלל ישראל יהיו כן במעלה הראויה בכדי לזכות בגאולה, אזי בזה שהם יצטרפו לגילוי שמו ית', תבוא להם הגאולה למען שמו באהבה.

מלך עוזר ומושיע ומגן – הם ג' מיני הטבות למי שהוא בצרה. עוזר היינו שה' עוזר להשתדלות של מי שהוא בצרה, מושיע הוא שה' ית' מושיע לו מבלי השתדלותו, ומגן הוא שאפילו אם האדם מכניס את עצמו לסכנה בעבור ה' ית', ה' מגן עליו שלא תשלוט בו אש הסכנה קטו.

אבל כל זה הוא שבח ופירוש של מידת טובו ית', שבה כלול הכל, ולכן מזכירים בה הכל, ולכן חותמים ברוך אתה ה' מגן אברהם שהוא העמוד של טובתו ית' בעולם, וזה לא רק שה' ית' משפיע את הטובה אלא שהוא משפיע את הטובה בצורה כזו, שהוא מגן עליו שאין מישהו אחר יכול לפעול במושפע, וזהו מגן אברהם קטו.

ברכת גבורות

חתימתה של ברכת הגבורות היא מחיה המתים, ולעולם עיקר הברכה הוא בחתימתה. וצ"ע בזה שכתוב מחיה מתים בלשון הוה, והלא בשלמא מכלכל חיים וסומך נופלים ורופא חולים וחונן הדעת, ורוצה בתשובה, כל זה מובן שהם בלשון הוה, אבל איך אפשר להבין את זה שהוא מחיה מתים בהוה, והרי זה יקרה בעתיד אבל לע"ע זה עדין לא בהוה.

הנה ידוע שרצונו ית' הוא להטיב לנו הטבה עד אין קץ, וההטבה הגדולה ביותר ששייכת היא, שהאדם ישלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו, דהיינו כל מה שנברא ששייך אליו, וכל המציאות של חסרון בשלימות היא אך ורק בכדי שיהיה לנו מקום לתקן אותה.

וקשה הדבר שהרי מפי עליון לא תצא הרעות (איכה ג לח), ואם כן מהיכן יש מקום בכלל לרע. והרי אין שום דבר קיים שאין לו שורש בעליונים. אלא פשר הדבר הוא שכל השפעה היא תמיד הארת פניו ית', וכל חסרון זהו הסתר פניו ית', ואם כן כשה' ברא בריאה הוא ברא אותה בתכלית השלימות, בהארת פנים שלימה, ולאחר מכן חיסר אותה על ידי ההסתר פנים, ואז נפלה הבריאה ממדרגתה הנעלה,

מאיר הנפש

קטו. ר' אברהם בן הגר"א. קטז. מהר"ל, גבורות ה' פרק ו.

ומזה מתפתחת כל המציאות של חסרון^{ק"י}. החלק הזה של ההנהגה שנמצא עכשיו בחסרונו הוא נקרא מת, שהרי בעומק של הדברים כל מיתה היא ירידה ממדרגה שבו הוא היה קיים^{ק"ח} ואכמ"ל. ואם כן כל תיקון, וכל מצוה שאנו עושים, הרי זה פועל בעליונים השפעה והארת פנים במקום שהיה לפני כן חשוך וממילא חוזרת הבריאה לדרגתה העיקרית, והאמיתית, והרי זה נחשב כחיות למת, ומחיה מתים.

אבל עדיין קשה, שהרי אם כך העולם נברא מדוע הוא אינו מתגלה כך, שהיצרים יהיו שקולים, כמש"כ (דברים ל טו) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע ומדוע העולם מתייצב על דרך לא טוב, ורובם רעים בכל דור ודור, וכמש"כ (דברים ז ז) כי אתם המעט.

וגם כאשר נתבונן על כל הנהגת ימי העולם מיום שברא ה' ית' אדם על הארץ, נראה כי לא היה אף פעם שצורת האדם היתה מושלמת, שהרי כל הדורות כולם עד המבול שהם אלף תרנ"ו שנים כולם נאבדו, ולא נשאר מהם אלא רק נח ובניו. וכן אח"כ בעשרה דורות אשר מנח עד אברהם אבינו ע"ה לא היתה ג"כ תועלת מהם, אלא רק מאותם יחידי הסגולה שבכל דור ודור, ולא התחילה להתפרסם אמונת ה' בעולם אלא רק מאברהם אבינו ע"ה כי אז נסתיים הב' אלפים תוהו בהיותו בן נ"ב שנה (ע"ז ט ע"א). והרי קראו רז"ל כל אותן הב' אלפים בשם תוהו, וא"כ נראה לכאורה שלא היה תועלת כלל מכל הדורות הללו.

וכן גם אח"כ בשני אלפים תורה, הרי לפי מה שנראה לכאורה לעינינו, הנה גם בזה לא הצליח העולם עדיין כלל, שהרי לא ניתנה תורה אלא לישראל אשר הם המעט מכל העמים, ונשאר רוב העולם בתוהו אשר אין כלל תועלת מהם. וכן גם בישראל עצמם, הרי לפי מה שנראה הנה לא נשלם עדיין הכוונה גם בהם, שהרי עיקר המטרה היא גמר הצלחת ישראל ועילוים, וכפי מה שאנו רואים בתורה, הרי היתה עיקר המטרה רק על בנין בית הבחירה שרק זהו המנוחה והנחלה אשר עליה אמרה התורה (דברים יב ט) כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה. ואחר כ"ז הרי אמרו רז"ל (במדבר רבה פ"י ס"ד ד) שבאותו הלילה שהשלים שלמה את מלאכת בית המקדש נשא את בת פרעה, ובאותו שעה עלתה במחשבה לפני הקב"ה להחריב את ירושלים הה"ד כי על אפי ועל חמתי כו' ע"ש. וכן אמרו בשבת (דף נו ע"ב) בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי. והרי לנו כי לא היה אפילו לילה אחד בנחת. וכן הוא בכל אותן שני אלפים דימות המשיח שהרי כבר יצא מהן יותר מאלף ושבע מאות שנים, ועדיין לא נושענו,

מאיר הנפש

ק"ז. דעת תבונות אותיות קח - קיד. קיח. ע"ח שער רפ"ח פרק א.

הרי נמצא כי מעת בריאת העולם עד עתה הנה לא זכה העולם להיות אפילו יום אחד בתיקונו, והרי נראה כאלו שכל הבריאה כולה היא רק לריק ולבהלה ח"ו.

בכדי להבין את זה, נקדים מה שכתוב (סנהדרין צ ע"א) שמי שאינו מאמין בתחיית המתים אין לו חלק לעולם הבא, והקשה העיקרים (ח"א פרק א) שלפי זה אדם המאמין בשכר ועונש ומאמין בגמול לנפשות בעולם הבא, אלא שסובר שאין תחייה לגוף לאחר המות נחשב לכופר וכמאמין בשתי רשויות רח"ל, ומדוע שיהא כך.

אבל הענין הוא, שעומק ענין תחיית המתים הוא לא רק תקוה המיועדת לאדם לבדו, שהוא יקום בסוף הכל, וכל מה שהיה באמצע הם רק צרות שהיה טוב יותר לדלג עליהם, אלא תחיית המתים היא באמת שייכת לכל כוחות הבריאה כולם, וכל גילוי וגילוי מלמעלה, מבריאת העולם עד תחיית המתים, צריך להתגלות בתחיית המתים. שבאמת תחיית המתים נוהגת תמיד בכל רגע ורגע, בזה שחלקי ההנהגה שהיו בחושך, ובמצב של חסרון תיקון, נמצאים עכשיו בתיקונם, וזהו בכל רגע ורגע, וזה שייך לכל העולמות כולם, שאין לך רגע שלא יתחדשו בו פעולות שונות, והעולם כולו הרי הוא בפועל תמיד בלא מנוחה אף לרגע אחד, והוא שכתוב אשר ברא אלהי"ם לעשות (בראשית ב ג), היינו שיהיו תמיד מוציאים כוחם לפועל. והנה כל הכחות כולם שצריכים לצאת לפועל, הנה הם מחלקי ההנהגה החסרים, וכשהאדם משתמש בהם בכדי לעשות רצון ה' הרי הם מתחברים להיות חלק מהמציאות של האדם, והרי בזה האדם מעלה את עצמו ואת כל העולם איתו, ובכל מצוה שהאדם עושה הוא גורם השפעה לכל נקודה השייכת למצוה הזאת, להעלות אותה לשורשה יותר ויותר עד כמה שהוא הצליח לפעול במעשה המצוה שלו, ושם מתחדשת תוספת הארת פנים וברכה, להאיר באור פני מלך חיים, וזהו תחיית המתים ממש, שהחלקים שהיו בחוסר נקראים מתים, וההארת פנים מחיה אותם, וזה קורה תמיד על ידי התורה והמצוות של עם ישראל, ולכן יסדו מחיה מתים בלשון הוה, כי אין רגע שלא נתקנים ועולים בירורים חדשים תמיד. וכאשר יגמרו כל הבירורים כולם, אזי יקומו כל שוכני עפר גם בעוה"ז ויעלו כולם ק"ט, שה' ית' לא ברא את הבריאה שתתקיים לעד במצב הזה, והוא בודאי גם לא לבטלה, אלא כל רגע של הבריאה, וכל מה שקרה, יחזור ויחיה ויתגלה לעת"ל כתיקון, והמצב שלנו כלול בגזירת המיתה על אדה"ר, שהוא צריך למות, ולעת"ל כל מה שעבר יחזור ויחיה.

אם כן מובן מאד מדוע מי שכופר בתחיית המתים אין לו חלק לעולם הבא, שהרי כל השכר לעולם הבא שיהיה לנו הוא, ההנאה שתבא מתוך כל התיקונים של

כל הבריאה כולה, ומי שלא מאמין בזה מפריד את עצמו ממנה. ולפי"ז מובן מדוע העולם הבא נקרא כך והלא לכאורה הפך 'הזה' איננו 'הבא' אלא 'ההוא', ואם כן היה צריך להקרא העולם הבא עולם ההוא. אלא פירוש העולם הבא הוא, שהוא בא מתוך העולם הזה^ק, דהיינו שכל עולם הבא בא רק מתוך עולם הזה, והכל הוא רק תחיית המתים. וישנה עוד נקודה שיש להזכיר, שאין שום גילוי בעולם הזה למציאות של תחיית המתים, ולכן מובן מדוע מדגישים את הענין של אמונה בדווקא בברכת תחיית המתים.]

גבורות גשמים בתחיית המתים

גם לאחר כל הנ"ל צ"ע, איך תחיית המתים שייך כלל לדין, שהרי זוהי ברכת הגבורות, ולמש"כ זהו כולו הטבה, ולא סתם הטבה, אלא הטבה הגדולה ביותר ששייכת.

בכדי להבין את זה נקדים מה שכתוב במשנה (ברכות לג ע"א) מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, וצ"ע מדוע מזכירים את זה בדוקא בברכת תחיית המתים. ובגמ' כתוב (תענית ז ע"א) משום שירידת הגשמים שקול כתחיית המתים, וצ"ע פירוש הדברים.

כתוב בפסוק (בראשית ב ה) וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה. פי' רש"י כשנגמרה בריאת העולם בששי קודם שנברא אדם, וכל עשב השדה עדיין לא צמח, ובג' שכתוב ותוצא לא יצאו אלא על פתח הקרקע עמדו עד יום ו', ולמה כי לא המטיר, ומה טעם לא המטיר לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתן של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו וצמחו האילנות והדשאים, ע"כ. ונוסף ע"ז בגמ' חולין (דף ס ע"ב) ללמדך שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. וצ"ב פירוש התאוה הזאת, ומדוע היא מתבטאת בדווקא על ידי ירידת גשם.

והנה איתא בגמרא על מעלת הגשמים (תענית דף ז ע"א) אמר רבי אבהו גדול יום הגשמים מתחיית המתים דאילו תחיית המתים לצדיקים ואילו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים וכו', רבא אמר יותר מיום שניתנה בו תורה, (שם ז ע"ב) אמר רבי חמא ברבי חנינא גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ וכו' (שם ח ע"ב) אמר רבי