

נקדמה פניי בתודה

ייחודי של עם הקודש מכל עם ולשון, הוא באמונת הייחוד^א, כי בעוד כל יושבי תבל מחוייבים באמונת האלהות, הכוללת הכרה בהשגחה העליונה, הרי למיעוט השגתם יתכן שיהיה המושג נפרד מאלוהיו, ורק ישראל מכירים בייחודם עם בוראם בלא צד פירוד^ב, ולכך הם דבקים בו, ובכל עת מקוים אליו, ומברכים כבוד שם מלכותו לעולם ועד^ג.

חילוק זה הוטבע בדיני הקרבנות, כי ישראל זכו להעלות קרבנות שונים, עולה ושלמים, חטאת ואשם, ומנחות, ואילו מן הנכרי אין מקבלים אלא עולות, ואפילו הביא שלמים מקריבים אותם לעולות, כי לבו לשמים (מעשה הקרבנות פ"ג), והיינו כי הנכרי אינו יכול לייחד להשי"ת קרבן הנאכל על ידי אדם, אלא רק קרבן שכולו עולה לשמים.

ממוצא זה הוגבלה גם יכולת ההודיה של יושבי תבל, להכרה בטוב הבורא והשגחתו, לעומת הודיית אדם מישראל העומדת ברובד אחר, כי כל פרט בהודייתו מגלה עוד שלב בהשגתו בייחוד השי"ת, כאמור (תהלים עה ב) 'הודינו לך אלהים, הודינו וקרוב שמך, ספרו נפלאותיך'^ד.



א. כלשון רמח"ל (סוף פח"ד) 'שהמאציל ית"ש רצה לגלות יחודו, להראות כי אני ראשון ואני אחרון, ועכ"פ כל קללה תהפך לברכה, וכל רע יחזור לטוב וכו' והוא באמת עיקר אמונתו של ישראל לדעת יחוד המאציל ית"ש'.

ב. במשך חכמה (דברים י כ) נקט שחיוב הבטחון כלול במצוות 'ובו תדבק', כי כיון שיצייר האדם שהוא דבוק להשגחה העליונה, והשי"ת מרגיש בעניינו יותר ממה שמרגיש האדם בעצמו, אז האדם בטוח ונח, ואינו דואג מאומה לעניינו, כי מה יועיל יכולתו נגד יכולת הבורא הדבוק עמו, ומרגיש בהעדרי, וזה נקרא דביקות. ובפשוטו כוונתו למעלת הבטחון העליונה, היא הקיווי אל השי"ת, שלמעלתו נקראו ישראל (ישעיה יח) 'גוי קו קו'. ברם, להאמור, הדבקות הנובעת מאמונת הייחוד היא באופן נשגב יותר, כי בה ניכר שבטחון ישראל אינו רק מצד היחס שבין הבורא לנברא, שהרי כל יחס יש לו גבול, אולם הייחוד הוא התכללות ישראל בשם הוי"ה, 'כי חלק ה' עמו', ולפיכך רק לישראל יש את יכולת ההודיה, עד כדי הכרה בייחוד, כאמור 'חלקי ה' אמרתי נפשי, על כן אוחיל לו' (איכה ג כד). וכן הראני הג"ר חיים קוק שליט"א בלשון הר"י סרוג 'כשבא הקב"ה לברא העולם היה משתעשע בעצמו, וכיון שמאז כל שעשועו בישראל, הרי שכביכול כללם בחלקו, וראה בית עולמים (קלב).

ג. כמו שאמר רבי עקיבא (יל"ש יתרו שב) 'לא תעשון אתי אלהי כסף' שלא תנהגו בי כדרך שאחרים נוהגין באלוהיהן, שכשהטובה באה עליהן הן מכבדין את אלוהיהן וכו', וכשפורענות באה עליהן הן מקללין את אלוהיהן וכו', אבל אתם אם הבאתי עליכם את הטובה תנו הודאה, ואם אביא עליכם יסורין תנו הודאה, והיינו כי האומות עובדים בשיתוף, ובעת פורענות מקלל מזלו, שהוא הדמות שעובד לו, אלהי כסף או אלהי זהב, אך אמונת ישראל היא בייחוד, ובו אין חילוק טוב ורע, וההודיה היא על קידוש שמו ית' בקיום רצונו.

ד. יתכן שזו כוונת הכתוב (שם מה, יח) 'אזכירה שמך בכל דור ודור, על כן עמים יהודוך לעולם', שהרי נאמר (שם קמו י) 'ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון, לדור ודור הללויה', והיינו כי אף שגילוי הייחוד לעולם יהיה רק לעתיד לבא, הרי בכל דור

הן הן דברי הרמב"ן (דברים לב כו) 'השי"ת ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו', וכן הזכיר בתוך אריכות דבריו בשלהי פרשת בא, 'אין לעליון בתחתונים חפץ מלבד זה שידע האדם ויודה לאלוקיו שבראו', הרי כי תפקיד האדם הוא להכיר בייחוד השי"ת, ולבטאו בהודיה לשמו ית'.

ואכן כך אמר חזקיה בקומו מחליו (ישעיה לח יח) 'כי לא שאול תודך, מות יהללך, לא ישברו יורדי בור אל אמתך', אלא 'חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך'. לאמור, כי טוב החיים הנעדר בעת המוות, הוא הזכות והיכולת להודות, ובכך לגלות את אמיתות ייחוד ה' בעולמו.

חיבור זה הושלם בעת הזאת, כאשר כל עין מצפה לגילוי הייחוד, והרי הוא בא לקדם פניו בתודה, יחד עם הכרך הקודם, בו התבררו סוגיות והלכות זבח התודה, ועתה מוגשת הצעת הערה בענייני קרבן תודה בכל פרשה מפרשיות התורה, בתקוה וחפץ למעיינים שילכו וילחמו בלחמי, וישתו בין מסכתי, ימצאו בהם טעמי תורה, ובחדוותא דאורייתא יהיה לנחת רוח לפני השי"ת.

בהודאה על העבר ש'קרבנתנו לשמך הגדול, להודות לך ולייחדך באהבה,
ובצעקה על העתיד 'קח טוב, קבל הודיה מאתנו,
שנאמר טוב להודות לה' (רש"י, הושע יד ג).

חיים באאמו"ר הג"ר יעקב שולביץ

אסרו חג המצות, שנת תשפ



יש להלל את השי"ת, ועל כך אמר 'אזכירה שמך', דהיינו שתיקון העולם לעתיד לבא הוא רק על ידי שישראל מזכירים את הייחוד בשמו בכל דור, ועל ידי כך לעתיד לבא כאשר 'אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם הוי"ה (צפניה ג ט), אזי 'עמים יהודוך לעולם', דהיינו שהעמים יגיעו להשגת ההודיה שהכל תלוי בייחוד, אף שלא יכללו בייחוד שמו כישראל. ועל כך נאמר בסוף שירת האזינו (לב מג) 'הרנינו גוים עמו', וביאר הספורנו, 'הרנינו גוים', שיכירו כולם כי ישר ה' ולא עולתה בו, כאמרו 'ישמחו וירננו לאומים כי תשפוט עמים מישור', 'והרנינו עמו', שיתנו תודה וקול זמרה. הרי שכל כל העמים יקלטו רק שלא עולתה בו, והיינו שכל מהלכי מדת המשפט הונהגו לפי תכלית הנהגת הייחוד, ורק 'עמו' יזכו לייחד את השגחת השי"ת בעולמו, בהביאם תודה בקול זמרה. ועל כך נאמר במזמור לתודה 'דעו כי ה' הוא האלהים, הוא עשנו ולו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו'.



”מִזְמוֹר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת, טוֹב לְהַדוֹת לַה' וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֲלֵינוּ” (תהלים צב)

שֶׁל מִזְמוֹר שִׁיר

שירת הודיה זו, שפתח בה אדם הראשון, נקבעה כשירה ראשונה בין עשרת השירות שנאמרו בעולם (המנויות בתרגום ריש שה"ש), ונקבעו בה לשון 'שיר' ולשון 'זמר', החלוקים בעצם מהותם, כי ה'שירה' היא הבעת כיסופין של המשורר אל מקורו העליון, ואילו הזמר הוא גילוי ביטול ישותו כלפי מעלת יוצרו, כפי שיבואר.

נודעה לשון המהר"ל (גבורות ה' מז) 'ענין השירה, כי העלול אשר נמצא מן העילה משתוקק אל עילתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עילתו אשר בראו', ומשמעה, שמהות השיר היא הבעת תשוקה להתקיים באופן התואם אל נביעת מקור החיים, וכאשר האיר הרמח"ל בראש דרוש הקיווי (אוצרות רמח"ל עמ' רמו) 'שכל התחתונים מצפים לשפעת עליונים על ידי תפלה או שיר', ומבואר שמהות ההודיה באופן של 'שיר' נובעת מכיסופי המשורר אל שרשו, וכח השירה הוא כתפילה, שיש בה הרחבת כוחות הנפש, כראוי להמשיך עליה שפע קודש.

נמצא איפה שתכליתו של 'שיר' הוא המשכה, מראשית המחשבה אל סוף המעשה, ובלשונו של רבנו בחיי (במדבר כא יט) 'השירה כמו תפילה, ממשיכה הכוונה במחשבתו ממעלה למטה, כך האומר שירה ממשיך הברכה ממעלה למטה', וכבר המליצו על כך את לשון המשנה (שבת נב.) 'וכל בעלי השיר יוצאים בשיר ונמשכים בשיר'. והיינו כי ה'שיר' נגזר מלשון 'שירים ונזמים', שצורתם בעיגול מורה על קו שאין לו נקודת תחילה וסוף, אלא חוזר חלילה, ונעוץ סופו בראשו^א, וזו היא דרך המשכת השפע, בהיות הנברא דבק במקורו העליון.



א. כאשר ביאר מו"ר הגר"מ שפירא על פי הכתוב 'הנטיפות והשרות' (ישעיה ג, יט), וכן תרגם אונקלוס 'ושני צמידים

לעומת השיר, מהותו של 'זמר' הוא ניגון קבוע, שאינו פורץ מערגת נפש המזמר, אלא הוא מתנגן בנעימה², ויש בו קביעות של הכרה בהירה, המאירה את חשכת ההסתר, וגוברת על כל מסך של חומר, כמבואר בסנהדרין (צ"ט): 'זמר בכל יום זמר בכל יום', ופירש רש"י 'זמר בכל יום - היה מסדר למודך, אע"פ שסדור בפיך כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים', דהיינו שלא יניח לימודו רק כ'זמר', שהוא עובר על שפתו תמיד, אלא יחזור לסדרו ולהבהירו בקביעות, ולשם כך יעמיק בו בכל יום, עד שיכנס עמוק בלבו, ובזכותו יעמוד לעולם הבא ב'שירים'³.

תכליתו של ה'זמר' מבוארת בשערי אורה (ריש ש"א), שהוא מכרית את המקטרגים, וכמו שכתב רש"י (שמות טו ב) 'עזי וזמרת יה, מלשון לא תזמור, זמיר עריצים, לשון כסוח וכריתה, עוזו ונקמתו של אלהינו', וכן הובא במשנה ברורה (סי' נד סק"ה) בשם מטה משה, שהקליפות מבטלים לעלות התפלה וע"י פסוקי דזמרה מכריתים אותם, והיינו כי הכרת ההשגחה העליונה מסייעת לביטול כלפי מעלה, ומונעת כל הטיה לטעות מחמת נגיעה עצמית.

כמים הפנים אל הפנים, פניית האדם אל בוראו, בחלוקת אופני שיר וזמר, היא כנגד אופני הארת פני עליון, שיש בהם הנהגה הנגלית בקביעות, בדרכי הטבע, היא הנהגת המשפט, ובה מתקיימת הבחירה בין טוב לרע, וכלול בה שכר ועונש, אולם פנימיות הבריאה ותכליתה,



על ידיה' (בראשית כד, כב) 'ותרין שירין', ובלשון המשנה (שבת נא): 'סוס בשיר', וביאר שהשיר הוא עיגול, והתכשיט נקרא 'שיר' מפני צורתו העגולה, המורה על סיבוב הגלגל. וכבר נודע כן מספרי רש"י (תר"א קיג. דרך מצותיך קמא). ורצ"ה (דובר צדק ד. ומחשבות חרוץ פט"ו) שעניין ה'שיר' הוא לנעוץ סוף בתחילה, והוא מתעורר באדם כאשר רואה שלימות הכל בהרמוניה, והעיגול הוא דוגמת גילוי של הנהגת הייחוד, שהנקודה האחרונה חזרה לנקודת השורש, שממנו יוצאים כל הפרטים, וסופם להגלות כדבר אחד מאוחד ומושלם.

ב. ולפיכך פסוקי דזמרה נאמרים גם בראש השנה, אף שאין אומרים בו שירה (ר"ה לב), כי זמר קבוע על טבעו של עולם, ודאי ראוי להאמר, וביותר בעת הנהגת המשפט, ורק שירה שהיא הבעת שמחה בגילוי הנהגת הייחוד, אינה שייכת בעת הדין של ראש השנה.

ג. וראה לשון האבן עזרא (תהילים צב ב) 'טוב להודות באמונת הלב [והיינו שירה]', ולזמר בפה ובגרון', וכע"ז נקט הגר"א (תהילים קיט) ש'זמר' בפיו ושירה בלבו, ובפרשת האזינו נרחיב בדבריו. וראה בביאור ר"א בן הגר"א לסידור, ששירה נגד יסוד הרוח, וזמרה כנגד יסוד האש, כי הזמר מיוחד ללויים, שהם מסטרא דגבורות, והיינו שהשירה יש בה הבעת אהבה ודבקות, ואילו הזמר מגיע מתוך יראת הרוממות, ולפיכך 'זמירות' היו לי חוקיך בבית מגורי', כי הזמר מורה על התבטלות, עד 'כי גם אלך בגיא צלמוות לא אירא רע'. וראה בסידור רנ"ה (הקדמת שחרית) שהלויים היו משוררים מהמתקת הדינים, כי השיר בא מהתלהבות והתפעלות והרגש הטוב שהתפכה מדת הדין לרחמים, וזה מסטרא דגבורה, והיינו כמבואר בסמוך, ש'זמר' הבא מצד עבודת האדם, סופו להצטרף לגילוי הייחוד, ולהקרא 'שירה'.

מונהגת בהנהגה נעלמת, המוליכה את כל תהפוכות ימי עולם אל גילוי תכליתו, שה' אחד ושמו אחד, והנהגה זו שאינה נגלית אלא לעיתים, היא הנהגת הייחוד.

ה'זמר' נובע מגילויי הנהגת המשפט, כי תפיסת האדם היא קטועה ומוגבלת לפי ימי חלדו, אך כפי הכרת המזמר בהנהגה העליונה הקבועה לכל טבע העולם, והכרזתו אשר 'מלך במשפט יעמיד ארץ', כך הוא מזמר ומכרית כל טעות, ומגלה את פרטי ההעלם של תפיסת 'עולם כמנהגו נוהג', ונמצא עומד אל מול קונו בלא מסך וחציצה.

אולם ה'שירה' באה בעת הארת הנהגת הייחוד, ואף שבעולם הזה אינה באה בקביעות, אלא רק בעתות נס ופלא, הרי בכל שעה שהופיעה, התגלה בה שיש מהלך אחד מקיף לכל תהפוכות העולם, ואינם מוגבלים לשכר ועונש כפי עבודת האדם, אלא הכל נמשך כ'שיר'.

והן הן דברי רמח"ל (אוצרות, תהלים צב) ש'מזמור' הוא מלשון הכרתה, כי הכרת הקליפות אינה אלא ביום שבת. וכיון שנכרתו הקליפות, השכינה עולה אל המלך, וזאת העליה היא על ידי 'שיר', כמו שכל העליות הם על ידי שיר, ולכן 'שיר ליום השבת', והיינו כמו שביאר הטור (סי' רצב), שיש שלשה חלקים בשבת, שבת בראשית, שבת של מתן תורה, שבת של עתיד לבא, ובשבת בראשית כלה השי"ת מלאכתו, ושבת ממלאכת הטבע, וכן במתן תורה, שבת כל היקום, ולא נשמע קול אחר בעולם, ואחר שנשלם ביטול מהלכי הטבע, אזי מתגלה חלקה של שבת לעתיד לבא, שבה נאמר 'שיר ליום שכולו שבת מנוחה', כי יש בה עליה לשורש היקום, ומנוחתו של כל דבר היא בשובו אל מקורו.

כל זאת נכלל בדברי המדרש (אותיות דרכי עקיבא אות א) 'טוב להודות לה', בארץ, בתוך בני אדם, ולזמר לשמך עליון, בשמי מרום, בתוך מלאכי השרת, כי בעוד הודאת בני האדם מתחדשת, כפי השגתם, ויש שמגיעים לידי שירה בעת הארות הנהגת הייחוד, הרי מלאכי עליון קבועים במדרגתם, ואף ששירתם אינה על הבריאה, אלא 'לשמך עליון' על הנהגת כלל העולמות [כדלהלן], מכל מקום אין להם אלא 'זמר' קבוע², כל אחד כפי מעלתו ותפקידו.



ד. ואמנם לא מצינו אצל המלאכים אלא לשונות הלל וקילוס, ולא הודאה, כי לא תתכן הודאה אלא מצד מי שיכול להכחיש, והיינו בבשר ודם שיש לו בחירה, אך המלאכים שאין להם צד הסתר, הרי הם משוללי בחירה, ולפיכך שירת ההודאה היא בין בני אדם, ואילו אצל המלאכים אין אלא זמר קבוע, כי אין להם הסתר וגילוי. וכע"ז כתב במשנת רבי אהרן (ריש ח"ג) בחילוק שבין שירת ישראל והמלאכים. וראה שפת אמת (חנוכה תרלח ליל ה). [אך בזהר מצינו לשון הודאה במלאכים, ראה ח"ב קעג. ח"ג קסז:].

ה. דבר זה מפורש יצא מפה קדוש, שכן שמעתי ממו"ר הגרא"ל זיע"א בביאור המדרש (שמו"ר כג ז) 'כיון שיצאו ישראל מן הים באו המלאכים להקדים שירה לפני הקב"ה, א"ל הקב"ה יקדמו בני תחלה, וכן דוד אומר קדמו

הוא אשר אמרו (חולין צא:): חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שישראל אומרים שירה בכל שעה, ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, שירה קבועה זו של ישראל, היא אשר אמרו עליה 'מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק', דהיינו, כי עצם עבודתם לזמר בארץ, היא מצטרפת [צבי] בארמית הוא לשון חיבור] למהלך הנהגת הייחוד, ולכן הם אומרים 'מזמור שיר', כי ה'זמר' שלהם נעשה ל'שיר', ואילו שירת המלאכים, למרות שהם במקום הגילוי בשמים, הרי הם 'פותחים פיהם בשירה ובזמרה', כי אף שבשירתם הם ממשיכים גילוי שמו ית' אל התחתונים, ולכן היא נקראת 'שירה', הרי כיון שאינה באה מכח עבודת המקבלים, אינה אלא כ'זמר' קבוע.

טוב להודות לה'

פתיחת 'מזמור שיר ליום השבת' היא 'טוב להודות להוי"ה', ומשמע שבמהות יום השבת



שרים אלו ישראל שעמדו על הים דכתיב אז ישיר משה אחר נוגנים אלו המלאכים, וביאר שהאדם יש לו מעלות ומורדות, וכשמתפעל ומתרומם אומר 'שירה', שהיא ביטוי רגשות הודאתו באופן מחודש, אך מלאכים הקבועים במדרגתם, כל מה שיאמרו בא ממרום, ולכן נקראו 'נוגנים', כי אמירת השגתם בלא התפעמות של חידוש אין זו 'שירה' אלא ניגון. והגר"ח קנייבסקי (בסידור שיח יעקב, על 'שירה חדשה') הביא מקור לזה מזהר (ח"ג קע.) ששירת ישראל נקראת 'שירה חדשה' כי המלאכים אינם יכולים לשורר כן, כיון שאין להם בחירה, וכבר עמד בזה הרד"ל (פר"א לו הגהה ד), וראה עוד בהערות לפר' בשלח ופר' תרומה.

ו. ואכן זו היא תכלית האדם בעולמו 'לעבדה ולשמרה', העבודה היא לקדש את הבריאה, ובכך לצרפה ולחברה אל העליונים, והשמירה היא שלא יקלקלה החיצוניים, ולמנוע ניתוקה מהש"ת, והוא בכלל מה שאמרו בזהר (ח"א כז.) 'לעבדה בפקודין דעשה, ולשמרה בפקודין דלא תעשה', וסדר העבודה ותכליתה יתבארו בפתיחת קונטרס 'שיר ומזמור' בשלהי חיבור זה.

ז. לשון ברכת יוצר, ועוד אומרים בה 'זמירות יאמרו ותשבחות ישמיעו', כי אף שבעבודת השירה של ישראל, השבח נאמר בפה וזמרת הכלים נשמעת, הרי ששירת המלאכים היא באמירת 'זמר', ובזה הם משמיעים את תשבחותיהם של ישראל לפני המקום.

ח. עוד אמרו שם שישראל אומרים את השם אחר ב' תיבות של שמע ישראל, והמלאכים אחר שלש, קדוש קדוש קדוש, ומצינו בתנחומא (קדושים ו) שבשעה שעלה משה למרום שמע קול מלאכי השרת מקלסין ואומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', והיינו משום שתפקידם של המלאכים הוא להביא דבר ה' בכל עולמות ב"ע, וביטוי שליחותם הוא בשכמל"ו להמשיך את הייחוד אל התחתונים בהתעוררת דלעילא. ורק לישראל יש תפקיד ביחודא עילאה של 'שמע ישראל', והוא גילוי רצון הקב"ה בהתפשטות בכל העולמות להחיות הנבראים כפי עבודתם (ראה יהל אור השמטות יח.) וכן אמר משה לבני ישראל 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו 'יחדיו' בעניית בשכמל"ו, והוא זיווג עולמות ב"ע עם אצילות מלעילא ומלתתא 'יחדיו', ולכן חביב אדם שנברא בצלם, כי אף שהמלאכים יש בהם יותר חכמה, והם נבדלים, הרי רק האדם הוא מן התחתונים, ובו חל צירוף ע"י 'אדם' מן האדמה, והדברים עתיקים, ראה רמב"ם (יסוה"ת ד ח), מהר"ל (דה"ח ג יד) ויערו"ד (דרוש א), ובסמוך [לזמר לשמן עליון] יבואר עוד.

יש ביטוי של הודיה על מעשי ה', ויש להתבונן האִךְ חלה ההודיה ביום השבת, והיכן אמורה ההודיה במזמור זה^ט.

ואמנם ראש לכל כבר העיר מהר"ל (נצח ישראל פ"ט), כיצד מזמור זה שייך ליום השבת, והרי בכל תוכן מזמור לא הוזכר כלל ענינו של יום השבת. וביאר כי כיון שלמראית עין יש חסרון בעולם, שהרי צדיק ורע לו רשע וטוב לו, על כן אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה', והיא הודיה על שלימות הבריאה ששייכת רק בתפיסת העולם הבא, והיינו בשבת שהיא 'יום שכולו שבת ומנוחה לחי עולמים', ובה ניתן להגיע להשגה של עולם הבא, ולהכיר את שלימות הבריאה, ולהבין שכל חסרון הוא רק מצד ראיית עולם הזה.

וכעין זה נקט גם בחידושי הגרי"ז עה"ת בסגנונו, שהרי מצינו (פרקי דר"א יח, יל"ש תהלים צב) שמזמור זה אדם הראשון אמרו בשבת, והיינו משום שחיוב ההודיה לה' הוא על חידוש הבריאה, כפי שמברכים בכל יום ברכת יוצר, וכיון שרק בשבת הושלמה הבריאה, כי עד כניסתה עוד נבראו עשרה דברים בע"ש^י, הרי שהוצרך לראות את הבריאה מושלמת כדי להודות על חידושה, כי ההודיה היא רק כאשר הכל תואם ומוכן, והנה טוב מאד, ואז יכול לומר 'מה גדלו מעשיך ה', על שלימות כל מעשי בראשית.

הרי שההודיה בשבת אינה רק הודיה המחויבת מצד פרטי הטובה שקיבל, שהם כבר היו לפניו מיד בבריאתו, אלא 'טוב להודות' היינו רגשי הודיה מאהבה, הגואים באדם כאשר רואה את חידוש הבריאה בשלימותה, עד שאינו יכול להכיל טובתו, ויוצא לזמר בשיר על השגת השלימות, ונמצא שעצם תיאור הבריאה במזמור זה היא הודית השבת.



ט. ראה בשבלי הלקט (ענין שבת סי' עו) ש'מזמור לתודה' אומרים בשבת ולא בחול, והביא בשם אחיו רבי בנימין, שהטעם למנהגם הוא, לפי שהשבת היא יום הודאה, ובלשון הזה פתח אדם הראשון 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה', ומשמע לשעבר ומשמע לעתיד, לשעבר שאנו נותנים הודאה ושבח למקום שהנחילנו יום הודאה כזה, ולעתיד כי אמרו חז"ל 'לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל, כל התפלות עתידות ליבטל ותפלת הודאה אינה בטילה', ובשבת היא יום מנוחה דוגמא לעתיד לבא. ומשמעות דבריו שבמזמור שיר ליום השבת נאמר שיום השבת ניתן להודיה, אך אינה מפורטת במזמור זה.

י. יש להעיר מהא דמטו משמיה דהגרי"ז, שביאר את התפילה 'ולא נתתו לגויי הארצות וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים', שבשבת כוללת שני עניינים, קדושת השבת ואיסוריה, ומנוחת השבת, ואין זו מנוחה בהעדר מלאכה, אלא היא בריאה בפני עצמה, ובהכרח כן הוא, שהרי אם כלתה מלאכתו אין זו 'שביתה', אלא העדר, ובהכרח שגם בשבת היתה בריאה, והמנוחה עצמה היא השלמת הבריאה, ואם כן יש לומר שלפיכך רק כשבאה מנוחה אמר 'מזמור שיר', ואמנם ביאור זה כלול בדברינו, כי מהות ה'מנוחה' היא תפיסת השבת מעין עולם הבא, כדלהלן.

ועדיין הענין טעון ביאור, כי ודאי טוב להודות להשי"ת תמיד, כאמור 'וכל החיים יודוך סלה', אך חלוקות הן ברכות ההודאה מברכות השבח, שהרי ההודיה היא מצד המודה על מה שקבל, 'על חיינו ועל נשמותינו', ואילו השבח הוא סיפור מעלות ושלימות, אף אם לא קיבל מהם דבר, ואם כן שוב שבה התמיהה, שהרי כל האמור במזמור זה אינו הודיה, אלא שבח והילול, ולמה אמרו שבו 'טוב להודות'.

ובהכרח שענין ההודיה שייך רק בשבת שהיא מעין עולם הבא, וההודיה היא על עצם היכולת להודות, וכמבואר שמצד תפיסת הנבראים העולם נראה חסר, וכל ההודאה על שלימות הבריא שייכת רק מצד תפיסת העולם הבא, ונמצא שרק מכיון שהשבת היא 'יום שכולו שבת ומנוחה לחי עולמים', הרי שבה ניתן להגיע להשגה של עולם הבא, ובה ניכרת שלימות כלל הבריא, ובכך גופא מתבטאת ההודיה על השגת האדם בשבת את השלימות שהיא למעלה מכלי השגתו. והוא האמור בשבלי הלקט (ענין שבת סי' עו) 'שאנו נותנין הודאה ושבח למקום שהנחילנו יום הודאה כזה', וכן כתב בתורת המנחה (לר"י סקלי תלמיד הרשב"א, פר' פנחס) 'ומה היא מנוחתו וטובתו, להודות ולזמר לאל עליון דכתיב טוב להודות לה' יי'.

ויש בזה צד נוסף לחיוב ההודיה, שכן מצינו שאמרה לאה (בראשית כט לה) 'הפעם אודה את ה', והיינו כי בפעם זו הולידה יותר על חלקה בין האמהות, ומבואר שיש חיוב הודיה על שפע שיש בו תוספת על הטובה הקבועה, ולפיכך טוב להודות על השבת יי', שהרי שכר כל המצוות הוא בעולם הבא, כי שכר מצות בהאי עולם ליכא, ונמצא שבשבת שהיא אחד מששים בעולם הבא (ברכות נז:), יש תוספת טובה, מעין עולם הבא בעולם הזה, וכמבואר שהוא סיבת היכולת להודות, וממילא באה הודיה על תוספת יכולת זו גופא.



יא. ויתכן שלכן ההודיה היא להו"ה בעוד הזמר הוא לשמו, וכן נאמר (תהלים סח ה) 'שירו לאלהים זמרו שמו' וכך נקבעה מטבע חתימת ההלל 'כי לך טוב להודות, ולשמך נאה לזמר', והיינו כי הזמר הוא על תפיסת הנהגת הטוב העליון, אך ההודיה היא לעצמותו ית', כאמור 'הטוב שמך, ולך נאה להודות', ולפיכך יש להודות על זכותנו להכיר ולהודות, אך הזמר הוא תוצאה, ופרסום הנהגת טובו, כאמור (שם ז יח) 'אודה ה' צדקו, ואזמרה שם ה' עליון', לאמור, שההודיה בעצם צדקו, ואילו הזמר לעולם הוא רק לשמו.

יב. כבר העיר החיד"א (מדבר קדמות מערכת האל"ף אות יב) שהרי בברכות (ז:) אמר רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו, שנאמר הפעם אודה את ה', והלא אדם הראשון כבר הודה על יום השבת. וכתב הרשב"א בחידושי אגדות שם, שההודאה באה מצד קבלת רבוי החסד, ולהמבואר, יש לבאר כוונתו, שלא היה זה שהגדירה את מחייב ההודיה, שהוא כאשר יש בה תוספת על הטובה הקבועה, ומתגלית הנהגת הייחוד, בעוד כל ההודאות שקדמו לה, נאמרו על טובות שנכללו בהנהגת המשפט, וראה בזה עוד להלן בפרשת ויצא.

להודות ולהתוודות

מדברי המדרש (שוחר טוב לט, צב) עולה שדרש את הלשון 'טוב להודות' כמו 'טוב להתוודות'^{יג}, שכן אמר על הכתוב 'אהללה שם אלהים בשיר ואגדלנו בתודה, וטיטב לה' משור פר מקרין מפריס', שור שהקריב אדם הראשון פר הודאה היה, בזמן שאמר טוב להודות לה', וביום הכיפורים היה כנגד עבודת כהן גדול, הרי שהביא קרבן תודה, שעניינו היה להודאה של תשובה^{יד}.

כמו כן מבואר במדרש (ויק"ר י ה, פסיקתא דר"כ כד יא, יל"ש בראשית ד לח) שכאשר יצא קין מלפני ה' פגע בו אדה"ר, אמר לו בני מה נעשה בדינך, א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי, כיון ששמע אדם כן התחיל טופח על פניו ואמר, כך הוא כח התשובה ואני לא הייתי יודע, מיד פתח אדם ואמר מזמור שיר ליום השבת, ואף לפי דרש זה נמצא ש'טוב להודות לה' משמעו טוב לעשות תשובה, ואכן כך אמרו בתרגום (ריש שה"ש) 'שירתא קמייטא אמר אדם בזמן דאשתבק ליה חובתא ואתא יומא דשבת ואגן עליה', ויש לבאר את עניינה של תשובה לתודה, ועם זאת שבה ומסתערת חובת הביאור, מה טובה זו קשורה ליום השבת, והיכן עניינה מוזכר בהמשך מזמור זה.

אכן המתבונן יראה כי ההודיה והתשובה הן שתי תנועות מקבילות, ומהות שתיהן היא גילוי שורש הטוב שנעלם לפי שעה, כאשר ההעלם נובע מצד שגיאת תפיסת האדם במיעוט השגתו, והגילוי בא כאשר חוזר ומתעלה וזוכה להשגה עליונה, ומשיב דבר לשרשו כאשר רואה את אור האמת, כפי יכלתו להגיע בקדושת יום השבת או שבת שבתון דיום הכפורים, כאשר יתבאר^{טו}.

על פלא התשובה כבר האריכו הקדמונים, כיצד נתקן אשר עוות, ואין יתכן להפוך זדון



יג. וכן מצינו במדרש שוחר טוב (מה, קיח) שעניינו של הוידוי הוא כמו שירת הודאה, ויבואר להלן בפרשת ויצא. **יד.** וראה בע"ז (ח) שאדה"ר הקריבו בבוקר יום ש"ק, אחר שראה שהעולם נוהג כמנהגו אף אחר חטאו, ויש להעיר שהרמב"ם כתב (ביה"ח פ"ב ה"ב) שהקריב 'כשנברא', וביאר הגר"ז דהיינו משום שקיום העולם תלוי בקרבנות, שהרי העולם עומד על ג' עמודים ואחד הוא עבודת הקרבנות, וא"כ איך איחר להקריב עד ש"ק. ובהכרח שלא הוצרך להקריב עד שהושלמה הבריאה ע"י הקב"ה, כי רק אז הועמד לקיום ע"י עבודת האדם, והבין שהשלמתו היא רק כאשר יש לו קיום גם אחר החטא, וכדלהלן.

טו. הוא מה שאמרו (תנחומא צו ו) 'שאינ תשובה לפני הקב"ה יותר מן הודייה', ועניינו הוא כמו שכתב רש"י (ע"ז יט. ד"ה כשהוא) שמהות התשובה היא להכיר את בוראו, והיינו שלימות ההודיה ביחוד ה'.

לזכות, ובזהר (ח"ב קפד) מבואר, שאין אור אלא היוצא מן החושך, וכבוד הקב"ה הוא, באדם שהלך בדרך רעה ועזבה, והיינו שבבחירתו לשוב לטוב, הביא את אור ה' גם למקומות שהיו חשוכים, וגילה את מלכותו אף עליהם, ובכך הגיעה התשובה עד כסא הכבוד, כי המשיך את כבוד ה' על עוד פרט בבריאה, ולפיכך נעשה זדונו לזכות, באשר רק מחמת ריחוקו הצליח להאיר לרחוק.

ומבואר בנפש החיים (א יב) שכח התשובה מקורו בעולם החירות (זהר ח"ב צו:), שממנו שפע קדושה לכלות כל טומאה, ולתקן את העולמות כמקדם, והיינו כי בעוד שכל העולם מתנהל בהנהגת המשפט, ובה החטא מנתק את החוטא משורש החיים, הרי מצד עולם החירות באה הנהגת הייחוד, שבה אין שעבוד לרע וטוב, וחירות זו היא גם מקור הנשמה היתירה בשבת (שם ח"ג כט.), ובה חל נופש מעמל ל"ט מלאכות של ימי החול, שנולד בחטא אדם הראשון".

והנה אמרו (ב"ר ויצא עא) 'לאה תפסה פלך הודיה ועמדו הימנה בעלי הודיה, שנאמר ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני', והעיר ביפה תואר שהודאתו של יהודה על חטאו אינו מענין הודית לאה על קבלת הטוב. וכבר נודעו דברי הפחד יצחק (חנוכה ב ב) שלשון הודאה כולל גם הבעת תודה, וגם הודאת בעל דין, והשייכות ביניהם היא כמבואר, כי קבלת התשובה היא מצד עליית השב לדרגה שבה מבין שהשגתו עד עתה היתה מוטעית, כאמור (מגילה יב.) 'בינותי בספרים, בינותי מכלל דטעה יי', וכן ההודיה על תוספת טובה, עניינה נעוץ בגילוי הטוב שבצד חסרון שקדם לה"ט, וכן כל חיובי ההודאה על נס באים אחר שטעה וסבר שסרה השגחת השי"ת מעליו, ולכן הוצרך לישועה כי הסתכן בחטאוי, עד ששב ופנה אל השי"ת, ועצם קיום



טז. דעת לנבון נקל, כי אין כל עולם עומד בפני עצמו, זה מעל זה, אלא זה לפניו מזה, וכפי פנימיותו כך עליונותו, ומקור הנשמה היא מנקודת החירות הפנימית של כל איש ישראל, בה גנוז האור לצדיקים (ראה אבן שלמה יא יא), וממנה שורש החירות לעבד עברי בשנה השביעית (כדלהלן פר' משפטים).

יז. והיינו כי שבת מעשיה כפולים, ובה בינה מאירה למלכות, וכדלהלן, והרחיבו בזה המהר"ל (נתיב התשובה ב), השל"ה (יומא סט:), ורצ"ה (צדקת הצדיק רלז. ופרי צדיק וילך), וכדלהלן.

יח. הוא אשר אמרו (זהר ח"ג ק:), שהתשובה ביום הכפורים היא כאשר מלכות עולה לבינה, ושובה לשורשה בבינה, שבה יש מקום לתשובה, והיינו כי אף כאשר משיג בחכמה, הלא היא סתומה, ורק ע"י הבינה מבין דבר מתוך דבר, ומשיג את פנימיות פעולתו ותוצאותיה, ומתקן את הטעות בשרשה.

יט. כגון צרתה של לאה, שהצמיחה לה תוספת טובה יתר על זכויותיה, עד שנטלה חלק שמעיקרו היה ראוי לעקרת הבית, כמבואר להלן בפרשת ויצא.

כ. כאמור בזהר (ח"ג יב:) שבקרבן תודה הזבח הוא בז"א והלחם במלכות, והאריך הגר"א (ברכות נד:) לבאר, שסדר חייבי התודה הוא בהו"ה הפוכה, להורות שכל הצרות שנושעו מהם באו מצד טעות תפיסתם בהשגחה העליונה, וע"י שלשה מיני מצה, שהם ג"ר דמלכות מעלה את לחם החמץ שבה.

העולם אחר החטא הוא מאותו מקום, של יכולת שיבה אל שורש החיים, שבו יש צד תיקון לעולם.

לגילוי זה זכה אדם הראשון כאשר נכנסה השבת, כי הנה חטא אדם הראשון היה בערב שבת (סנהדרין לח:), ומכל מקום לא הוזכר בתורה אלא אחר השבת, והטעם לכך הוא כמבואר בתורת כהנים (בחקוקי א ב) ^{כא} ובשערי אורה (שער א) שכל פגם החטא חל רק בערך תפיסת ימות החול, אך בשבת אין כלל מציאות של חטא, ולא חל בה פגם ע"י חטא האדם ^{כב}, כי בשבת הקב"ה רואה ומראה את הבריאה כהשגת עולם הבא שהוא עולם של תשובה ^{כג}, ושם הכל עומד בשלמותו כפי שהיה קודם החטא ^{כד}.



כא. שכן שנינו שם 'אמר רבי שמעון, אימתי הוא שבחו של מקום בזמן שאין מזיקים, או בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים, אמור בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים, וכן הוא אומר מזמור שיר ליום השבת, למשבית מזיקים מן העולם משביתן שלא יזיקו, וכן הוא אומר וגר זאב עם כבש', וביאר הגאון רבי יצחק סאלווייצ'ק, שנשאר מקום בהנהגת הבריאה שאין החטא פוגמו, והוא כוחה של שבת וכוחה של תשובה, שנמשכים ממקום שהכל שב לשרשו הראשון, ושם טבעי החיות נשאר כפי שהיה בבריאתם, וכפי שיהיה לעתיד לבא ביום שכולו שבת.

כב. הרי לשונו 'בתחילת בריאת העולם עיקר שכינה בתחתונים היתה, שהרי מערכת כל הנבראים על סדר המעלות היו, עליונים כנגד עליונים, תחתונים כנגד תחתונים. ולפיכך היתה שכינה שרויה בתחתונים, ובהיות השכינה למטה נמצאו שמים וארץ אחדים, וזהו לשון 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם', שנשתכללו אלו מאלו ונתמלאו אלו מאלו, והיו הצינורות והמקורות פועלים בשלימותם וכו'. בא אדם הראשון וחטא, נתקלקלו השורות ונשתברו הצינורות ונפסקו הבריכות, ונסתלקה שכינה ונתפרדה החבילה', וביאר מו"ר הגר"מ שפירא כי אף שבחטא אדם הראשון נתקלקלו השורות ונשתברו הצינורות, נאמר אחריו 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם', ושוב 'השתכללו אלו מאלו' כי הנהגת השבת היא שהכל עומד על מתכונתו, כמו שאמרו (ר"ה יא.) 'אל תקרי צבאם, אלא צביונם', כי אף אחר החטא בשבת כל הנבראים עומדים בצביונם. והגרש"י בורשטיין הוסיף בזה, שלכך בט' באב שחל בשבת אוכל כ'סעודת שלמה בשעתו' (א"ח תקנב), ואף להמג"א (שם ס"ק יד) שיושב בדאבון נפש, אין למעט בעונג שבת, והיינו כי אף שבחול שעת סעודה זו מורה על חרבן, הרי שההנהגה בשבת היא כשעת שלימות הבנין, וכפי שהיה בימי שלמה בעת שהיתה סיהרא בשלימותא.

כג. וראה רש"י (תהלים קלט טז) על הפסוק 'מים יוצרו ולו אחד בהם', 'הראהו ימים העתידים להבראות, ולחלקו בירר אחד את יום השבת, ד"א זה יום הכפורים לסליחה', הרי שעל שניהם נאמר שיש יום אחד שהוא 'יומו של הקב"ה', והיינו כי אף שהקב"ה ברא את העולם בהנהגת הטבע וההסתר פנים, הותיר יום אחד בשנה שבו ההנהגה כפי ערך חיי עוה"ב, ששם מתגלה לגמרי שהוא ושמך אחד. ומה שיום הכיפורים נקרא 'שבת שבתון', הוא כי בין בשבת ובין ביום"כ מלכות עולה לבניה, אלא שבש"ק מקבלת הארה, וביום"כ נכללת בה (ביאור הגר"א לספד"צ פ"א ד"ה שביעאה), והיינו שענין השביתה בשבת היא מה שחלה עלינו מבחוש הארה שהוא 'מעין' עולם הבא, אבל ביום הכיפורים אף בפנימיותנו מתכללים למצב של עולם הבא. וראה בשערי אורה (ש"ח) שלכן נקרא 'יום הכיפורים' בלשון רבים, לפי שהמלכות מתאחדת עם בינה באותו היום, והבינה מטהרת ורוחצת כל מיני טינוף ולכלוך שנתנו ישראל בספירת המלכות. והיינו כי מהות הבינה היא למעלה מהנהגת המשפט, ובה הנהגת הייחוד, וביום הכיפורים ישראל מתעלים עד שנמצאים כביכול במצב של לעתיד לבא.

כד. בשבת (ק"ח:) כל המשמר שבת כהלכתה אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלים לו. והקשה הט"ז (ריש סי' רמב)

ואמנם זו היא בריאת השבת, כי עצם היותה 'שביתה' מורה שאינה אחר גמר המלאכה, שאילו כן הרי אין לפניו מלאכה שיהיה שובת ממנה^כ, ובהכרח שענין השביתה היא הצירוף אל השורש העליון, ובו המנוחה מכל מלאכה, כי זו התכלית שאין בה טוב ורע, וכיון שאדם אין צדיק בארץ אשר לא יחטא, ומכל מקום תכלית כל צדיק להגיע למנוחתו, בהכרח שיש מקום לתשובה, והיא מאותו מקום שבו מנוחת השבת, ששם מתקיימת תכלית הכל.

אף אם באותה שבת טרם התגלה לאדם מעלתה, וכמבואר בפרקי דר"א שאותו היום נמשך ל"ו שעות, ועוד לא יצא בה מחשוכא לנהורא, מכל מקום כאשר שמע אדה"ר מקין שעשה תשובה ונתפשר, אזי הבין את עניינו של עולם הבא, שהוא השורש שממנו נובע כח התשובה, והוא אשר בו נראה עולם מקולקל כמתוקן^כ, ולכן פתח ואמר 'מזמור שיר ליום השבת'^כ.

לזמר לשמך עליון

המהר"ל (שם) כתב שכל המזמור הזה כפול, 'טוב להודות ולזמר', 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כי הוא מיוסד על עולם שהוא כפול^כ, ואף הגרי"ז כתב (שם) שההודיה



ממ"נ, אם עשה תשובה הרי מחמתה מוחלים לו, אף לא בשבת, ואם לא עשה תשובה למה באמת מוחלים לו. וביאר, שעשה תשובה ומכל מקום אין מוחלים לו כי עבירות שיש בהם כריתות ומיתות ב"ד תשובה תולה ומיתה מכפרת, ורק אם משמר שבת כהלכתה נמחל לו בזכות שמירת השבת, והיינו כמבואר כי מהות יום השבת היא יום של תיקון וחיבור של הטוב אל שורשו, ואף החוטא שנפרד מהטוב ומשורש החיים, יכול לשוב ולהתחבר אל שורש הטוב ע"י שמירת השבת, ואז עיצומו של שבת יתקן את פירוד הרע.

כה. 'שביתה' שייכת רק בזמן שהיה מיועד לעבודה, ועתה שובת בו, והאירני ידידי הרה"ג ר' מאיר פייבלזון, שהמלאכה שהיתה שייכת לזמן השבת היא בריאת האדם, כי יום השישי נחלק לב' בריאות, הראשונה בריאת החיות ונאמר בה (פס' כה) 'וירא אלהים כי טוב', ואחריה באה בריאת האדם שהיה שייך לשבת, וממלאכה זו שבת הקב"ה בשבת, ולביאורו מובן למה לא יכל להשיג שלימותו עד שבאה השבת.

כו. עתה מצאתי שכע"ז כתב הבית הלוי (בראשית ב ב), שכיוון שנאמר בשבת 'מחלליה מות יומת' אמר שגם בה יש חסרון, וכפי גודל קדושתו כך חומר אזהרותיו, אבל כיון שראה שתשובה מועילה לכפר על העבר, ידע ששבת כולה טוב גמור, ולכן אמר מזמור שיר ליום השבת. כי התשובה והשבת הכל בחינה אחת הם, דענין שבת הוא לידע דמחדש העולם בכל רגע בריה חדשה ואין רגע הקודמת סיבה לרגע שלאחריה, וזהו הבחינה דמקבל התשובה ומנהיגו לא כמעשיו הקודמים, והראשונות לא תזכרנה.

כז. ומעתה פשוט כי גם מה שלא אמר אדה"ר הודאתו אלא אחר ששמע על התשובה, הוא כמבואר בדברי המהר"ל והגרי"ז, שלא אמר שירה עד שראה את העולם בשלימות, כי אין שלימות לנבראים אלא כשיש להם יכולת לשוב להדבק בשורשם. והוא תואם למה שנקט הגרי"ז שהמנוחה עצמה היא השלמת הבריאה, כי מהות ה'מנוחה' היא רק מצד שיש בשבת עליה לבינה, והיא מעין עולם הבא, ובזה תלוי שלימות הנבראים כמבואר.

כח. כאמור (שוחר טוב צב, י"ש שמות רמז רסא) 'כל עסקה של שבת כפול, קרבנה כפול וביום השבת שני כבשים. ענשה

במזמור שיר ליום השבת, כוללת שני עניינים, תחילת המזמור הוא הודיה על הבריאה, ועליו אמר 'מה גדלו מעשיך ה', וחלקו השני מדבר מענין הנהגת ה' בעולם, כאמור 'מאד עמקו מחשבותיך', ובהודיה זו מפרט את פריחת הרשעים עד אבדנם, והרמת קרן הצדיקים, והיא הנהגת הייחוד הנמשכת מתחילת הבריאה עד סופה, ב'יום שכולו שבת', ועל כך באה ההודיה ב'יום השבת', כי תכלית כל העולם הוא לעתיד לבא שהוא 'יום השבת' כט.

והנה ה'שירה' על חלק זה טעונה טעם, כי הלא יסד לן הגר"ח שאין אומרים שירה אלא אחר הנס, כאמור 'ואני בחסדך בטחתי', אך 'אשירה לה' כי גמל עלי', והיינו משום שהשירה באה להודיה, ואינה שייכת אלא אחר קבלת הטובה. ואיך הקדים אדם הראשון לומר שירה זו על כל הנהגת השי"ת העתידה בששת אלפי שנים.

אכן, כל יסוד הגר"ח שייך כלפי הודיה על כל נס, שיש לבחון הטבתו מצד עצמו, אך עשרת השירות נאמרו על הנהגת הייחוד שתכליתה רק לטוב, וכאשר נגלית דרך ההנהגה העליונה, הרי נודע מעיקרא שכל סיבוביה הולכים רק לטובה, ולכן ראוי לשורר עליה מתחילתה, וכפי שהתבאר שעיקר עניינה של שירה הוא לגלות איך ההשגחה העליונה מעמידה את כל ענייני העולם במהלך פנימי אחד, הנמשך מראשית המחשבה עד סוף מעשה, והוא הציר המרכזי לכל תהפוכות החיים.

נמצא איפה, שכפולות 'מזמור ושיר' עניינה הוא, שעם היות ה'זמר' בתפיסת עולם הזה



כפול מחלליה מות יומת. שכרה כפול וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד. אזהרתה כפול זכור ושמור. מזמורה כפול מזמור שיר ליום השבת, והיינו כמבואר, שבשבת בינה מאירה למלכות, ועל כן הכל נכפל בה להורות כי כל מעלתה הוא בצירוף לשרשה, וראה לשון הרמח"ל (אוצרות, תהלים צב) 'ביום שבת הוא זמן מוכן ועת רצון להודות לה' משא"כ בימי החול. וסוד הענין הוא כמ"ש בזהר, שהאדם החוטא, הסט"א פוגעת בתפלתו ואינה מנחת לעלות. כך בימי החול שהסט"א שולטת, אע"פ שנאמרים ג"כ כמה שירים ותשבחות, מכל מקום אינם עושים פעולתם לגמרי, לפי שהסט"א שולטת ואינה מנחת לעלות. אבל בשבת שהסט"א נשקעת בנוק' דתהום רבה אז נאמר טוב להודות לה', לפי שאז התשבחות עושים פעולתם. ולהמבואר נמצא ששלימות ה'זמר' בסילוק חשכת עוה"ז ואבדן הרשעים, נעשה ל'שיר' בגילוי הארת עוה"ב, בפרוח הצדיקים. וראה עוד בזה בפר' אמור.

כט. והיינו הודיה על הנהגת הייחוד, וראה באבן עזרא (תהלים צב ב) 'לשמך עליון, שהוא עליון על כל השמות', וכ"כ ר"י סקלי בתורת המנחה (פר' עקב) 'לשמך עליון, רמז בו כי לעתיד לבוא הכל מתעלה ושב אל עילת העילות כדכתיב בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו'.

ל. ודוחק לומר שכיון שהראהו הקב"ה דור דור ודורשיו, הרי זה בכלל מה שביאר הגר"ז שאם הובטח לו ע"י נביא שיעשה לו נס, יכול לומר שירה מיד. כי לכאורה סברא זו בהבטחת טובה שתעשה לו, אך ידיעת דרכי ההנהגה לדורי דורות, אינה כוללת רק הבטחת טובה.

שהוא בהנהגת המשפט, הרי בשבת יש בו ביטוי נכון ל'שיר' שעתידים לשיר על גילוי הנהגת הייחוד, כי בשבת חלה הארת העולם הבא אף על הנבראים בעולם הזה, ויש בכחם להמשיך שפע של 'שירה', כאמור במדרש (אותיות דרבי עקיבא אות א) 'מנין שמיום שברא הקב"ה את הארץ אומרת לפניו שירה שנאמר מכנף הארץ שמענו זמירות צבי לצדיק', וכתבו תוספות (סנהדרין לז:): שהיא שירת ישראל בשבת קודש, בעוד שירת החיות היא בימי חול, והיינו כי עבודת ישראל היא להעלות את הארץ ולקדשה, וזה בכוחם רק בעת הארת שבת קודש.

הוא אשר אמר רבי יהושע בן לוי (סנהדרין צא:): 'כל האומר שירה בעולם הזה זוכה ואומרה לעולם הבא', וביאר הגר"א (הובא בבאר אברהם תהלים כז), שזה הוא מה שאמר דוד 'קוה אל ה' חזק ואמץ לבך וקוה אל ה', משמעו הוא קוה אל ה' בעולם הזה, וקוה אל ה' בעולם הבא, ועניינו הוא, כי הקיווי והשירה עניינם אחד, וכמבואר שיש בהם הרחבת כוחות הנפש, שע ידם נמשך לתחתונים שפע קודש משרשם העליון, מראשית המחשבה עד סוף המעשה, והוא נצרך בשני עולמות, ואדרבא יותר מאשר הוא מועיל למקווה בעולם הזה, הוא נגלה בשכרו לעולם הבא, והוא ענין השירה הבאה בעת גילוי השלימות, ולכן היא קבועה בעולם הבא.

מהות השלימות שעליה באה שירה, מבוארת בשלהי תענית, דאמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר, עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר 'ואמר ביום ההוא הנה אלוֹקינו זה קוינו לו ויושיענו, זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו'. וכתב מהרש"א 'זה ענין סודי'. וידוע הביאור (רצ"ה בפרי צדיק קרח א ובתקנת השבים ד ועוד), שלעתיד לבוא יהיה גילוי ה' למעלה מהשגת בני אדם, ויהיו הכל שוים בהשגה זו, ודרגתם כעיגול שכל צדדיו במרחק שווה מהנקודה האמצעית.

אכן רבינו גרשום (תענית שם) כתב 'ומראין זה לזה באצבע' (וכ"ה ביל"ש במדבר תרצא), והיינו שכדי לקיים את מחול השירה בהשגת 'הנה אלהינו זה', לא די בכך שכל אחד ישיג השגה משלו בשווה לדרגת חברו, אלא צריך ש'יראו זה לזה' דיקא, כדי להעמיד את חברו בהשגתו,



לא. ובחידושי הגר"ז (ע"ת, תהלים שם) ביאר 'קוה אל ה', ובזכות זה, חזק ואמץ לבך וקוה אל ה', והיינו ששכר הבטחון הוא שנותנים לו שיהיה לו בטחון עוד יותר חזק, ונקט שסיפא דקרא הוא בעולם השכר, ואף להגר"א הוא כן, כי אף בעולם הבא המעלה העיקרית היא ב'קוה אל ה'.

לב. ראה בחידושי אגדות למהר"ל (סנהדרין צא:): 'השירה בעולם הזה הוא מצד השלימות, שכל מקום שיש חסרון לא שייך שירה, וכאשר יאמר שירה בעה"ז שהוא חסר, והתחיל בשירה אל השי"ת שהוא מצד השלימות, ואין כאן שלימות, יאמר שירה אל השי"ת לעוה"ב, שאז יהיה השלימות הגמור שלא יהיה שם חסרון כלל'.

וזה עניינה של הנהגת הייחוד, שכל פרט נכלל בכלל, וכולם יחד מגלים את הנהגת הקב"ה בעולמו לשלימות שבה יהיה הוי"ה אחד ושמו אחד^{לג}.

אמור מעתה, כי הצד השווה וכולל לכל הודיה על טובה ולכל הודאה המתקנת חסרון, הוא בהיות זו כזו מצרפות וכוללות את הפרטים לראיה כוללת, והרי הן ממשיכות את הנהגת הייחוד, ומגלות עוד ועוד מחלקי מהלך ההשגחה לטובה, לחיותינו כל הימים, עד העולם.



**על שלשה עמודים אלו עומד כל חיבור זה, בו יתבארו בסיעתא דשמיא
אופני ההודיה, הכוללת שירה וזמרה, ומקורה אחד עם מקור התשובה,
כי מהותה הוא גילוי הייחוד שכולו לטובה.**



^{לג} במדרש (איכה א) 'חדשים לבקרים' שבזמננו מלאכים בכל יום ואומרים שירה ונטרדין להן, וכתבו תוס' (חגיגה יג): שיש אות במלאכים הקבועים שממתינים זה לזה לומר שירה, ואלו החדשים שאינם יודעים הדת ממהרין לשורר ונתחייבו כליה, ולהמבואר אמירת 'שירה' שייכת רק בראיה כוללת, ובה צריכים זה לזה, ראה של"ה (שבועות אות ריט) שהחדשים אינם מגיעים להשגת ישראל.



תודת נח ויורדי הים

ויבן נח מזבֵּחַ לַה' וּגו' וַיַּעַל עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ (ח כ)

תודתו של נח

בברכות (נד :) אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא.

המתבונן בסדר דברי ימי נח יראה כי חלו עליו כל ארבעת חיובי התודה, שהרי בתחילה ירד למים רבים בתיבה, אך גם אחר שפסק המבול לא הותר לצאת מיד, והיה בה כמו בבית האסורים, כאמור (תנחומא נח, יא) 'כשהיה נח בתיבה היה מתפלל תמיד הוציאה ממסגר נפשי, שנאמר 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', א"ל הקב"ה נח גזרה היה מלפני שלא תצא מן המסגר הזה עד שתשלימו י"ב חדש, וכן ישעיה אמר 'לאמר לאסורים צאו לאשר בחשך הגלו'.

וכשיצא מהתיבה העלה קרבן, ומבואר בפרקי רבי אליעזר (פכ"ג) שהיה זה קרבן תודה, 'ישב נח ודרש ואמר הקב"ה הצילנו מן מי המבול והוציאני מן המסגר הזה, אני חייב להקריב לו קרבן, מה עשה נח, לקח מן הבהמה הטהורה שנים ומן העופות שנים', וכתב החזקוני דהיינו כדרך יורדי הים באניות, דכתיב ויזבחו זבחי תודה לך.

והנה אחר היציאה עדיין הוצרך נח לתקן את העולם שהיה כולו חרב ושמם כמדבר, וגם



לד. בספר התודה (ח"א סי' כא) התבאר שנח הביא עולה, משום שעיקר ענין שלמי תודה הוא באכילת בשרה ולחמה עם סיפור מעשי ה' ברינה, אך כיון שנח ובניו הוו את כל הציבור בעולם, והכל ידעו מהנס, הרי שאין מקום לקיום

נזקק לרפואה, כי היה חולה, כמו שאמרו במדרש (ב"ר לב ז, יל"ש נח נז) 'וישאר אך נח', אך מיעוט, אף הוא היה גונח דם מן הצינה.

נמצא שהיו לנח ארבעה חיוכי הודאה, וכבר מצינו בדברי רבותינו שיש משמעות רבתי לסדר חיוכי ההודאה, כי כל חייבי ההודאה נכללו במקרא (תהלים קז), ושם סדרם הוא, א. הולכי מדבריות, ב. יוצא מבית האסורים, ג. חולה, ד. יורדי הים, ואילו בגמרא (ברכות שם) הסדר הוא, א. יורדי הים, ב. הולכי מדברות, ג. חולה ונתרפא, ד. חבוש שיצא מבית האסורים. וכבר עמדו תוס' שם על חילוק הסדר בין המקרא לגמרא, וכתבו, שבתהלים נקטו סדר המסוכנים יותר תחלה, ואילו הגמרא נקטה המצויין תחלה. ואילו רבינו יונה שם הביא בשם רב האי גאון להיפך, שהגמרא מנתה את המסוכנים תחילה, שיורדי הים והולכי מדברות הם בסכנה יותר מהחולה, שרוב החולים לרפואה, וחבוש רוב הפעמים בעבור ממון, אבל הכתוב הזכיר המצויים יותר תחילה.

גם בביאור הגר"א (לברכות שם, מוכא להלן) האריך מאד בביאור שני הסדרים וטעמיהם על דרך האמת, ומעתה יש לעיין במהות הסדר המיוחד של חיוכי ההודאה של נח, תחילתו כיורדי הים וחבוש, וסופו בהולכי מדבריות וחולה, והיינו לא כסדר המקרא ולא כסדר הגמרא הנ"ל.



הסיפור מעשיו ברינה על הזבח, ולכן הביאו כעולה, ומצינו כן בפר תודה שהביא חוני המעגל, ואי"ה נרחיב בזה בפרשת ויקרא.

והנה מכל מין טהור בבהמה ובעוף, היו שבעה זכרים ושבעה נקבות, והביא 'מכל הבהמה ומכל העוף', ובפשוטו הכוונה שהקריב את כל העודף על השנים, שנותרו לקיום המין כמו במינים הטמאים, ונמצא שגם הנקבות באו לעולה, אף שאין עולה באה אלא זכר, וגם הביא מכל העופות הטהורים, אף שרק תור ובן יונה כשרים למזבח.

ובתרגום יונתן מבואר שהקריב ארבע עולות, וכן בפרקי דר"א שם, ואין לומר שמכל שבעה היו ארבעה זכרים ושלושה נקבות והקריב את כל הזכרים, כי א"כ איך יתקיים המין [ואמנם בעלי התוס' כתבו שבאו שבעה זכרים ושבע נקבות]. ומה שהביא דוקא ארבע, יתכן שהם קרבנות תודה כנגד ארבע הניצולים, נח ושלושת בניו, והנשים לא מביאות תודה, או שכיון שאינו מביא זבח ושלוש מיני לחם, הרי שמביא תחתיהם ארבע עולות, וראה בכל זה להלן פר' ויקרא.

לה. ואמנם הטור (או"ח סי' ריט) נתן סימן לארבעת הצריכים להודות, והוא 'וכל החי'ים יודוך סלה', 'חיים' הוא ר"ת ח'בוש, 'יסורין' (היינו חולה), 'ים, מ'דבר. ואילו במקור סימן זה, והוא בהגהות מימוניות (ברכות פ"י ה"ח) כתוב, 'חיים, ח'ולה, 'יסורין' (היינו חבוש בבית האסורים), 'ים, מ'דבר, וכן הביאו השו"ע שם. ואף שהם סדרים שונים, מסתבר שנאמרו לסימנא בעלמא, וראה דרישה (ריט אות ב).

והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ח) נקט סדר חדש, חולה, חבוש, יורדי הים, הולכי דרכים, וטעמו מבואר עפ"ד הב"ח (או"ח שם) שביאר נתן סימן, לפי שהרמב"ם כתב 'יורדי הים כשיעלו, והולכי דרכים כשיגיעו לישוב', ומשמע שמפרש

וביותר מפליא לראות בסדר חיובים אלו, כי שנים מהם, העליה מן הים והיציאה מבית האסורים, קדמו לקרבן תודתו, ואילו שני חיובים באו אחריה, שהרי אחרי הקרבן עדיין היה במדבר, ונזקק יותר לרפואה, ודבר זה ודאי אומר דרשני, למה באו שני אלו אחר ההודאה.

❧ תודתו של יונה ❧

סדר מיוחד זה נכפל גם במעשה יונה הנביא, שחלו עליו כל ארבעת חיובי ההודאה, ואף אצלו היו אותם השנים קודם תודתו, ושני האחרים אחריה.

הנה בתחילה היה יונה מיורדי הים, 'וימצא אניה באה תרשיש ויתן שכרה וירד בה', ואחר כך נעשה חבוש, כאמור 'ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים ושלשה לילות... אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני סוף חבוש לראשי', אני אמרתי הארץ בריחיה בעדי, ופירש רש"י, הארץ בריחיה סגורים בעדי לעולם, סגור ולא אצא לעולם.

ובפרקי דרבי אליעזר (פ"ט) שנינו, התחיל יונה להתפלל לפני הקב"ה ואמר 'רבון כל העולמים נקראת ממית ומחיה הרי הגיעה נפשי למות החייני', ולא נענה, עד שיצא הדבר הזה מפיו 'אשר נדרתי אשלמה', אשר נדרתי להעלות את לוייתן ולעשותו לפניך, אשלם ביום ישועות ישראל, שנאמר 'ואני בקול תודה אזבחה לך', מיד רמז הקב"ה לדג והקיא את יונה ליבשה.

הרי שישועתו של יונה היתה תלויה בתודתו, ועם זאת עדיין היו לו שני שלבי נסיון אחריה.

אחר ששבו אנשי נינוה בתשובה, נאמר 'ויצא יונה וישב מקדם לעיר עד אשר יראה מה יהיה בעיר', ומבואר בכך הקמח (ערך כפורים) שהמתין עד מלאת ארבעים יום, לראות אם תועיל תשובתם וינצלו מהגזרה, ורמ"ע מפאנו הוסיף, שהגויים אין להם תשובה, וגם שישוּבו מדרכם הרעה אין בם מועיל, ואף שנדחת הגזרה, הרי היא עומדת לעומתם, וגם בנינוה לא הועילה תשובתם רק לזמן, ולא לכלה הפשע ולהתם החטאת, כי רק לישראל ניתנה התשובה, ובטלו הגזרות, כאשר בתשובתם נעקר החטא משרשו, כדכתיב מחיתי כעב פשעיך וכענן



שחיוב ההודיה הוא אחר שנצלו, דומיא דחולה שנתרפא וחבוש שיצא מבית האסורין, ולכן נקט הטור שהסימן הוא וכל החיי"ם יודוך סלה, וא"כ טעם הקדמת הרמב"ם לחולה וחבוש הוא כדי להורות דין זה שזמן ההודיה הוא דוקא אחר הישועה. ברם, במאמר זה יבואר שיש צד להודות בשלב של גילוי חסדו, אף טרם הושלמה הישועה.

חטאתיך, הרי שיציאתו מן העיר היתה הליכה למדבריות, ובה ציפה לקיום חזון (צפניה ב יג) וישם את נינוה לשממה ציה כמדבר'.

ולבסוף נעשה יונה חולה, כאמור 'ותך השמש על ראש יונה ויתעלף וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי', ואז אמר לו הקב"ה, 'אתה חסת על הקיקיון, ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה', ואמרו בילקוט (סוף יונה), באותה שעה נפל על פניו ואמר הנהג עולמך במדת רחמים דכתיב לה' אלהינו הרחמים והסליחות.

הנה כי מהות הסדר המיוחד שמצינו אצל נח חל גם על יונה, תחילתו כיורדי הים וחבוש, וסופו בהולכי מדבריות וחולה, והתודה עומדת בתווך, ועם השנות הסדר פעמיים, נראה כי נכון הדבר, ולא דבר ריק הוא.

תּוֹדַתְּם שֶׁל יִשְׂרָאֵל

עוד בה שלישיה, כי בדרשות ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א, פר' בשלח) הביא בשם מדרש, שכאשר עלו ישראל מן הים, אמרו שירה, כי היו בהן כל ארבעת חיובי הודאה, שהרי א. ירדו לים, ב. כשעלו ממנו יצאו מבית האסורים, ג. הלכו במדבר, ד. עדיין היו חולים, מכובד העול שהכבידו עליהם, ורק במדבר נאמר להם 'אני ה' רופאך', הרי שהוצרכו לרפואה מחוליים.

נמצא שגם סדר חיובי הודאה ביציאת מצרים, תחילתו כיורדי הים וחבוש, שקדמו להודאת השירה, ואילו שני חיובים באו אחריה, שהרי אחר השירה הלכו במדבר, ושם נאמר להם 'אני ה' רופאך', ובהיות סדרים אלו כחוט המשולש, הרי לא במהרה ינתק.

מִפְתַּח סְדְרֵי חִיּוּבֵי הַתּוֹדָה

בטרם יתבאר סדרו של כל אחד משלשת מקומות אלו, נאיר באלומת אור אחת, מתוך יפעת הדרו של מאמר אדוננו הגר"א (בביאורי אגדות ברכות נד:), אשר האיר את פנימיות עניינם של ארבעת החייבים להודות.



לו. ויש ללמוד מתוך דברי ר"י אבן שועיב, שסדר חיובי התודה נקבע לפי עת ההצלה, ולפיכך אף אם היו חולים כבר במצרים, כשהכבידו עולם עליהם, הרי חיוב הודאה זו הוא רק מעת שהתחדשה להם רפואה, ולכן נקט שהיא נאמרה במדבר.

מתוך היקף עצום הראה הגר"א איך ארבעת החייבים להודות, זוכים לישועה כאשר הגיעו להכרה שכל מצבם נובע מחטאם, ואי תפיסתם בגילוי שם הוי"ה, ובירר כיצד צרותיהם נובעות מארבעת אופני קלקול, ועומק ריחוקם מקביל לשיעור עיוותם, ושרש הכל נעוץ בשם הוי"ה.

יורדי הים שהם במקום המופקע לגמרי מיישוב, ריחוקם נרמז באות י', הולכי מדבר, שהיו בארץ הראויה ליישוב, אך במקום רחוק לגמרי מאדם, נרמזו בה' ראשונה, חבוש בבית האסורים, שהיה שרוי במקום יישוב אך הוגבל מלבא בין אנשים, נרמז באות ו', והחולה שהיה בעת צרתו בביתו, חטאו בה' אחרונה, והיינו שהריחוק הוא ביחס לגודל עוות התפיסה, וכפי שהפגם עמוק יותר, שורשו נעוץ באות יותר עליונה משם הוי"ה.

ועל פי זה ביאר שסדר הצריכים להודות המובא בתהלים, עוסק בעת צרתם בטרם נצלו, כאמור 'כי המרו אמרי אל', 'אילים מדרך פשעם' וגו', ולכן סדרם הוא כך, א. הולכי מדבריות, ב. יוצא מבית האסורים, ג. חולה, ד. יורדי הים, והיא 'הוי"ה מהופכת', דהיינו שאלו הרמוזים באות ה' המורה על קבלת השפע בכלי עבודת המקבלים, נזכרו לפני הנרמזים באותיות י' וו' המורות על דרכי השפע העליון, ונמצא שהמקבל בא לפני המשפיע, בשעה שהוא עדיין בהסתר פנים.

לעומת זאת, הגמרא מסדרת את אלו שחטאו והסתכנו עד שניצלו ובאים להביא תודתם, ולכן לא נקטה בהיפוך אלא את חלקו הגלוי של שם הוי"ה, שהוא ו"ה המורה על ההנהגה לפי מעשי ועבודת האדם, ולכך איחרה רק את אות ו' לסוף הסדרלי, ונמצא שסדרם הוא א. יורדי הים, ב. הולכי מדברות, ג. חולה, ד. חבוש מבית האסורים.

והנה כאשר נבא להתבונן לפי דרכו בסדר המיוחד שנקבע ביציאת מצרים וכן לנח ויונה, דהיינו א. יורדי הים, ב. יוצא מבית האסורים, ג. עוברי מדבר, ד. חולה, נמצא שחיובי ההודאה סודרו באופן שהרמוזים באותיות י' ו' קודמים לרמוזים בשתי אותיות ה' של שם הוי"ה, וכבר כתבו שבצירוף זה נמצאו המשפיעים עומדים לבדם והמקבלים לבדם^{לח}, וכאשר המשפיע והמקבל משלים כל צד את עצמו, הרי הם מתעלים לזיווג מעולה ומועיל יותר. אמנם בחיובי



לז. והיינו כי בקרבן זה חייב ההודאה באים להורות על חזרתם לתפיסה בקומה נכונה של ההוי"ה, ומכל מקום איחרה הגמרא את הודאת החבוש, המורה על ו', לסוף ההוי"ה, כי סוף סוף הקרבן בא עקב ניתוקם מסדרי השפע. **לח.** כך ביאר בפרדס רימונים (כ י) את ענין צירוף זה השולט בחודש סיון, כמבואר בתיקו"ז (ט:), וראה מש"כ בזה

התורה חלוקה זו ניכרת ביותר, כי בעוד יורדי הים וחבוש בבית האסורים אין בכוחם לשנות את מצב מקומם, כי הים מופקע מיישוב והחבוש תלוי בחובשיו, וממילא תולים ישועתם בהתערותא דעילא, אולם הולכי מדבר וחולה יש להם צד השתדלות, כי ניתן ליישב את המדבר ולדרוש ברופאים ורפואות, ולכן תיקונם תלוי גם בעבודת האדם, וכדלהלן.

אחר פענוח שורש סדור החיובים, שומה עלינו לבאר מפני מה בשלשת מאורעות אלו נקבע סדר ייחודי זה, ומה עניינה של ההודאה בכל אלו בין שני החיובים הראשונים לשני האחרונים.

קול ה' על המים

הנה הצד המשותף בשלשת אלו הוא, שלא היו רק בבחינת 'עוברי הים באניות', אלא כמעט קט אבדו בכיסוי מימיו, וזה הוא שיא הסתר כבוד ה', כמבואר בפרקי דרבי אליעזר שאמר יונה 'הריני בורח לי למקום שלא נאמר כבודו שם', על השמים נאמר (תהלים קיג ד) 'על השמים כבודו', ועל הארץ נאמר (ישעיהו ו ג) 'מלא כל הארץ כבודו', הריני בורח לים שלא נאמר כבודו שם, כי כמים לים מכסים.

ענין הסתר כבוד ה' על הים מבואר במזמור 'ברכי נפשי את ה' (תהלים קד) שבתוך שבחי הקב"ה על נפלאות הבריאה, נאמר באמצע הפרק (פס' כד) 'מה רבו מעשיך ה'', אף שטרם סיים לומר כל השבחים שבו, והענין הוא, משום שעד פס' זה נמנו פלאי הבריאה בשמים ובארץ, שהם גלויים לעיני אדם, ואילו ממקרא זה ואילך מונה את החיים שמתחת למים, דגי הים והלויתן, שהן מכוסים מעיני אדם, וגילויים הוא לעתיד לבא, בעת התיקון, כאשר יתמו חטאים מן הארץ, ואז 'ברכי נפשי את ה', הללויה'לט.



עוד (שער כא פט"ו). ובבני יששכר כתב שעניינו מורה על הקידוש בפרישה, כאשר המשפיע והמקבל משלים כל צד את עצמו, ומתעלים לזיווג מעולה ומועיל יותר.

לט. ידידי הרה"ח ר' גדליה דרקסלר הראה שכן אמרו (ר"ה לא) שבשיר של יום של יום חמישי היו אומרים (תהלים פא) 'הרינו לאלהים עוזנו, הרינו לאלהי יעקב, שברא עופות ודגים לשבח לשמו, ופירש רש"י 'כשאדם רואה עופות משונים זה מזה נותן שבח למי שבראם', והשמיט 'דגים', כי הדגים נסתרים מתחת פני המים, ואין בני האדם יכולים לראות את השינוי בין המינים אלא בעופות.

ונראה ליישב בזה הערת ידידי הג"ר אוריאל שונברג, בלישנא דקרא 'ולמקוה המים קרא ימים', שהרי על הכתוב 'ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה' דקדק בעל הטורים למה לא אמר 'קרא אלהים לילה', כמו שאמר גבי

וכבר אמרו במדרש (ב"ר ה) שבתחילת בריאתו של עולם לא היה קילוסו אלא מן המים, שנאמר 'מקולות מים רבים אדירים', והכוונה, שהרי במעשה בראשית לא הוזכרה בריאת המים, אלא נאמר שבתחילה היה הכל מים, ורוח אלהים מרחפת, ובמדרש (שמו"ר נ א) אמרו שבתחילה היה העולם כולו מים במים, והיינו שתחילת המציאות, כפי שנגלתה בתחילה, היה בה רק חומר המים, שמצד עצמם אין להם גבול וצורה, עד שיבא דבר חיצוני להגבילם, כאמור (ירמיה ה כב) 'אשר שמתו חול גבול לים חק עולם ולא יעברנה', וכן בתהלים (קד ה) 'תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים, גבול שמת כל יעברון'. ובהוויית העולם המים הם הסתר גדול שכולו גילוי, כי ניכר איך מצד בריאת העוה"ז התגשמו המים, והחומר שבהם נעשה יש מאין, אך לאיך נותרה בהם ההופעה של דבר ללא גבול, ובהם ניכר שהשפע למטה מקורו מגיע מלמעלה ממקום שאין לו גבול, והוא הוא המחדש וקובע צורה לחומר.

ואמנם בזה טעו המינים, שבראייתם את המים לא שתו לב למקורם, ולכן סברו שכל כוחו וגבורתו, לטשטש בלא גבול, כמו שטען טיטוס כלפי שמיא (גיטין נו:): 'כמדומה שאין כוחו אלא במים, שהרי הכה את דור המבול ואת פרעה ואת סיסרא במים. וטעותו היתה בתפיסת עניינם של המים התחתונים, אך כל המתבונן רואה שכל מקוה מים יש לו מקור, והרוצה יודע אם הם נובעים מלמטה או שירדו מלמעלה, ובין כך ובין כך כשעושים רצון ה' נוצר להם גם גבול, ועל כך נאמר 'ה' למבול ישב', כאשר מנע את גבול המים, ועל ידי כך 'וישב ה' מלך לעולם', כי בחורבן העולם ע"י המים, נוצר מקום לעולם חדש, שבו יהיה ניכר 'מקולות מים רבים אדירים משברי ים', שהם אומרים 'אדיר במרום ה'.

וכן אמר הקב"ה למים התחתונים (ב"ר ה, ד), הואיל ולכבודי עשיתן כל כך אין להן רשות למים העליונים לומר שירדה עד שיטלו רשות מכם, שנאמר 'מקולות מים רבים אדירים משברי ים', ומה הם אומרים אדיר במרום ה'. וביאורו, שגם מים התחתונים מראים את כוחו וגבורתו של הקב"ה, ובכך הם פועלים חיבור להשגחתו, ככתוב 'יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים, המה ראו נפלאות ה'. ובמדרש (דב"ר ג) 'כל ניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לישראל לא עשאן אלא על המים, ובכך הם אומרים 'אדיר במרום ה'.

וזה היה עניינו של המבול, כי כאשר כוסו כל ההרים במים, ונאבדה צורתו וגבוליו, אזי



אור, וביאר שאין הקב"ה מייחד שמו על הרעה, וראה ביאור הגר"א לספד"צ (פ"א ד"ה אתא מפתחא). ולמבואר, הרי המים מכסים לים כחושך יססה ארץ, ולכן אין שם ה' נקרא עליהם.

נשלמה מחיית העולם הקודם, ומהסרת כיסויו ואילך החל עולם חדש, שתחילתו היה תלוי בתיקונו של נח, שהחל בשילוח ה'יונה', ונמשך בכנסת ישראל שנמשלה ליונה (ברכות נג:), ועל הים נקראו 'יונתי בחגוי הסלע' (מכילתא בשלח ב), וכדלהלן.

תחילת גילוי הייחוד ע"י נח

נח החל שורש תיקון העולם, כאמור במדרש (ב"ר לד יב) על הכתוב 'ומוראכם וחתכם יהיה', מורא וחתית חזרו ורדיה לא חזרה, אימתי חזרה בימי שלמה שנאמר (מלכים א ה) כי הוא רודה בכל עבר הנהר^מ, וכמו שכתבו אבן עזרא וספורנו (בראשית ה כט) ש'זה ינחמנו' הוא מלשון 'מנוחה', והיינו שמעת לידת נח החל תיקון חטא אדם הראשון להגלות בעולם^{מא}, ועניינו הוא מציאת מנוחה, שהרי אמרו בתנחומא (בראשית יא) בשעה שא"ל הקב"ה לאדם 'ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך', אמר אדם רבש"ע עד מתי, א"ל עד שיוולד אדם מהול. כיון שנולד נח מהול מיד ידע למך ואמר ודאי 'זה ינחמנו', כי היותו מהול מורה על תיקון הגוף, והיות האדם ראוי להעביר השפע משמים לארץ, בהבדלתו מעמל התאוות.

ולפיכך בעת שכוסו כל ההרים במים, כחושך יכסה ארץ, והסתירו כבוד ה' בעולם, אזי נכנס נח אל התיבה, ובה נותר מקום גילוי הנהגת ה' בעולם, ושם מצא מנוחה 'איש צדיק', והוא ייחוד יסוד במלכות, כנודע, ומייחוד זה בא שורש המנוחה לכל העולם כולו.

תחילת מנוחת העולם באה כאשר מצאה היונה מנוח לכף רגלה, ואז החל לשוב המורא לבעלי חיים מן האדם, ומנוחה זו הגיעה לשלימותה בימי שלמה, שעליו אמר הקב"ה לדוד (דה"א כב ט) 'הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה והניחותי לו מכל אויביו, שלמה יהיה שמו', כי בימיו קיימא סיהרא באשלמותא (זוה"ק ח"א קנ א, ח"ב פה), ואז חזר אף כח הרדיה לאדם^{מב}.



מ. חסרון כח הרדיה הוא שרשו של קלקול עמלק עד שיהיה הכסא שלם, כמש"כ הגר"א (אדרת אליהו, בראשית) שאחר המבול אף שחזר המורא לבע"ח, נעדר הרדיה משרץ העוף, 'כאשר ראינו בזבובים ושאר המינים אשר יעמדו על פני האדם ממש', ובתנחומא (בשלח כה) דרשו 'ויחן ישראל ברפידים', שרפו ידיהם מן התורה, ולכך בא עמלק שהוא כזבוב היושב על המכה, הרי שדימו את עמלק לזבוב, המורה על החסרון שחל באדם מחטאו הראשון, ומחפש מכה, שהוא מקום רפוי לשבת עליו.

מא. וראה בזוהר (ח"א עג. עו.) בעא נח למבדק בההוא חובא בדבק אדם הראשון לאו לאתדבקא ביה אלא למנדע ולאקנא עלמא וכו', והיינו שבא לתקן פגם וקלקול של אדם הראשון, ועל כך נאמר נח איש צדיק תמים.

מב. ובכל עת שנוסף גילוי בהנהגת הייחוד, נראה הוא בתוספת המורא לבעלי חי ביחס מקביל, ולכך ביציאת

עת זו, בה ניכר תחילת תיקון העולם, היא ראשית הגילוי של הנהגת הייחוד, ולכן הביא בה נח קרבן תודה, כי אמרו (ויק"ר ט ז), 'כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל לעולם', וביאר הרמב"ן (ויקרא כג יז) 'כי בו מצה וחמץ כענין בעולם הבא', והיינו כי בעצם ההודאה שנעשה לו נס, מודה שלא נפרע חובו, אלא שיצא בדימוס, ונפטר כמודה בקנס, שבהודאתו חזרה קרן לבעלים, והקנס בטל, ולפיכך התודה כוללת גם 'לחמי חמץ' להורות על תיקון השאור שבעיסה, יחד עם ריבוי 'מצה', המורה על נקיות משאור, וראויה לקרב גם בעולם התיקון, ויחדיו מורה על הנהגת הייחוד, שהכל שב לשרשו הראשון לטוב.

ואכן נח זכה לראות בהפציע אור תיקון הייחוד בעברו את הים ויציאתו מבית האסורים, שהם באותיות י"ו המורות על שפע טוב העליון, ולפיכך העלה תודה על אשר הגיע לצד השלימות, אך כיון שהעולם טרם הגיע עת הגילוי המלא של הנהגת הייחוד, הוטלו עליו חלקי עבודת האדם, שבהם יתכונן העולם להיותו ראוי לקבלת השפע, תחילה בתיקון המדבר בגידול נסכים בכרם, ואז תבא לו גם רפואה שלימה, וימלאו אותיות ה"ה בכל שפע טובה, אך בהיות העולם בתחילת דרך תיקונו, התחלל נח ואף הסתרס, ולא נשלם יישוב המדבר וריפוי חולי העולם^{מג}.

❧ יונה ממשיך גילויו של נח ❧

והנה על יונה אמרו חז"ל (תיקו"ז כא) 'וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה', דא עניותא, דאיהו עצב, ונוקבא דיליה עצבון, דכורא דג נוקבא דגה, דא הוא 'ויתפלל יונה אל ה' אלהיו ממעי הדגה, מכפנא דעניותא דמטי למעוי דישראל, בההוא זמנא 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה', בדוחקא דדאגה דלהון דדואגין מן עניותא, מדוחקא יפקון מן גלותא וכו', והאי יונה איהי יונה דתיבת נח.

והיינו שכל גלות היא כבליעה במעי לויתן עקלתון, ויש בה דאגה מעניות הדעת, ומתוך דוחק זה יוצאים ישראל ברכוש גדול, של נטילת צד הטוב של אותה מלכות, והרי היא נעשית



מצרים כבר לא חרץ כלב לשונו, ואילו בימי שלמה נוסף לאדם גם כח רדיה בבעלי חיים, ועל תיקון העתיד אמר יונה ללויתן 'אני עתיד ליתן חבל בלשוניך, ולהעלותך ולזבוח אותך', וכדלהלן.

מג. והנה סדר זה, נקבע בצד התיקון, אולם במזמור חייבי התודה בתהלים נאמרה התודה אחר שלשה חיובים, ולפני יורדי הים, והיינו משום שיורדי הים נרמזו ב', והוא הכיסוי המונע את השגת הייחוד, אך כל הקודמים לו עדיין אינם מכוסים לגמרי.

כמצולה שאין בה דגן ודגים, והיונה רומזת לנשמת ישראל, שהיא משתוקקת להודות על השפע המסור בידי שמים, ולכן היא יוצאת תחילה, ומגלה את תחילת ההכרה בהנהגת הייחוד, כי אף שהוא מריר, הרי הוא מסור בידי שמים, ובזה נעוץ תכלית ענין הגלויות, ועל דרך זו נעלה להתבונן איך יונה ממשיך את דרכו של נח בפנימיות עניינו.

עצם עניינו של יונה, שנשלח להשיב בתשובה אומה מאומות העולם, לא נמצא בשאר נביאים, וכבר אמרו (ב"ב טו): ששבעה נביאים התנבאו לאומות העולם, ומבואר שם שעיקר נבואתם היתה לאומות העולם, אולם לא מצינו מי מהם שהשיב אומה מאומות העולם כמו יונה, ודוקא יונה לא נזכר שם בין המתנבאים לאומות העולם, ולא דבר ריק הוא.

שורש שליחותו מבוארת ממצעיו, כפי ששנינו בפרקי דרבי אליעזר, ששאל למה ברח יונה משליחותו, והשיב, שלא יהיו הגוים קרובי תשובה עושים תשובה, ונמצא רוגז על ישראל, ולכן אמר יונה 'הריני בורח לי למקום שלא נאמר כבודו שם', כי כמים לים מכסים.

הרי שסיבת בריחתו היתה, משום ששליחותו אינה כשאר הנביאים שנבאו על נקמת השי"ת באומות, אלא היא בשלב התיקון שהוא אחר השלמת הנהגת שכר ועונש, ואף שידע יונה את שליחותו, ולא נחשד לכבוש נבואתו, הרי סבר שכל עוד ישראל חוטאים, ועדיין לא הגיע העולם לשלב תיקונו, ועדיין הים מכסה את כבוד ה', אם גילויו יתחיל בתשובה שלימה של אומות העולם נמצא רוגז על ישראל, ולכן ביקש ללכת למקום 'שלא נאמר כבודו שם', הוא הים המסמל יותר מכל שעדיין לא הגיע העולם אל תיקונו, כי מאז היתה הארץ תוהו ובוהו,



מד. כמבואר במאמר התשובה, שענין תשובת ישראל הוא כמבואר בכתוב (ישעיה נה ט) 'עזב רשע דרכו ואיש און מחשבתי וישב אל ה' וגו' כי לא מחשבתי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו', כי גבה שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם, והיינו שאי השגת דרכי הקב"ה היא טעם לקבלת התשובה, וכמו שכתב הרמב"ם (תשובה ה ה) שכתוב זה מורה שאין להקשות סתירה איך תתכן ידיעת הקב"ה כאשר ניתנה בחירה לאדם, 'כי אין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, כשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא', והיינו שכוחו של אדם מוגבל לבחירה, וכאשר החוטא מבטל רצונו ומשליך את בחירתו ברע, הרי הוא שב לשורשו כעושה בלא בחירה, ומעשה החטא אינו מתייחס לרצונו, ושייכותו אליו נעקרת למפרע, והוא תלוי בידיעת הקב"ה גרידא, ובה אין רע, כי לעתיד לבא יתברר איך כל מעשה הצטרף לתכלית הנהגת היחוד, ולפיכך נהפכות זדונות לזכויות, כי אחר שנפרד מעשהו משורש בחירתו לרע, הרי ממילא נמצא שהוא ככל המציאות שעתידה להתברר לטובה.

וזו היא כוונת מהר"ל (גבורות ה' פ"ח), שחטאי ישראל נחשבים כמקרה, כי הם נובעים רק מחמת היצר המכשילם, ואילו חטאי הגויים הם מצד שהם פגומים בעצם, דהיינו שאין להם לאין לשוב ולהתעלות, אלא שהתחדש בהנהגת המשפט שתשובה מכפרת למניעת העונש גרידא, אף שהחטא נשאר טבוע בעצם, אך אין תשובה זו מועילה לעוה"ב ולהפוך זדונות לזכויות, כי נפגמו בחטאם, ורק תשובת ישראל מועילה לכל אלו, שכן בתשובה שבו לשרשם, ומעשיהם לא פגמו עצמם, כמבואר בנפש החיים (א יח) שנשמת ישראל אינה נפגמת בחטא, כי היא חלק

ורוח אלהים מרחפת על פני המים, עדיין המים מונעים חלק מגילוי כבודו, בהיות הים מכסה את הטמון בו מעיני אדם, עדי יגיע זמנו של ה'לויתן' להיגלות.

ואכן כל עוד לא חפץ יונה לגלות את כבוד ה' באומות העולם, כי עדיין מכוסה הוא, לא נענה בתפילתו, עד שאמר 'בקול תודה אזכחה לך, אשר נדרתי אשלמה', ובכך קיבל להינבא על התיקון ולפעול מה שיפעול עד שיעלה קול תודה 'ביום ישועות ישראל', וכלשון נדרו 'להעלות את לויתן ולעשותו לפניך', וכן אמר יונה ללויתן 'בשבילך ירדתי לראות מקום מדורך, שאני עתיד ליתן חבל בלשונך, ולהעלותך ולזבוח אותך לסעודה הגדולה של צדיקים', כי עניינו של הלויתן הוא החיבור בין רוחני לגשמי, שעל ידו חלה ההשגה הרוחנית אף על החלק הגשמי שהוא מכוסה ומנותק מתפיסה עצמית בהשגה רוחנית^מ, ולמקום זה הלך יונה למצאו במקום 'שאינן כבודו של מקום שם', וכמבואר, שהמים מכסים על כבודו של מקום, עד אשר יוציא את הלויתן ויתגלה כבוד ה' עד מעמקי הימים, ובזה ישלם תודתו, והוא ענין התודה, הבאה על ידי מי שראה וגילה את כבוד ה' אף במקומות המכוסים ביותר, והכיר בהנהגת הייחוד.

כיון שהתחייב לזבוח תודה, מיד התגלה שמץ מכבודו ית' שעל הים, וראו המלחים את נס הצלתו, עד שהתגייירו, והחל להגלות אופן התיקון דלעתיד לבוא, ולפיכך נשלח יונה שוב לנינוה, כדי להמשיך את גילוי כבודו ית' על אומה שלמה מבין האומות. כי רק אחר שהעמיד את צדדי המשפיע בתיקון שלם, אזי בא לתקן בפועל את המקבלים, ויצא תחילה אל המדבר [בה' ראשונה], ואף נעשה חולה [בה' אחרונה], עד שזכה לגלות את רצון ה' גם במקומות



אלוה ממעל, וחצובה מעולם המשומר ממגע זרים, ולכן די להם בתשובה לכפר על המעשה לבדו. ולפיכך סבר יונה שאם תקדם תשובת האומות, הרי בהנהגת המשפט יהיה רוגז על ישראל, אך באמת שליחותו היתה מצד הנהגת הייחוד, ובה נעוץ שורש החזון (צפניה ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם יהוה ולעבדו שכם אחד, והיא החלה לצאת לפועל כאשר התחייב בתודה.

מה. ראה דברי הרשב"א (חי' אגדות ב"ב עה.) שסעודת לויתן היא הממוצע בין עוה"ז לעוה"ב, והיא סעודה גשמית השייכת לשכר המצות, והיא המקיימת וסועדת את האדם ומשלמת את קומתו וקיומו, ובה ישיגו את תכלית הגשמיות הנדרשת לקיום החיים, וכבר כתב הגר"א באד"א שלא נאמרה לשון בריאה אלא ב'בראשית ברא אלהים' דהיינו יש מאין, ואחר כך בפס' 'ויברא אלהים את התנינים', כי נבראו נפש ובשר כאחת, והיינו שלא בהדרגה, אלא בגילוי שתי מדרגות יחד, ולכן בריאתם כיש מאין, ועומק כוונתו היא, שהלויתן שהוא גדול הנבראים, מגלם בקרבו את תכלית הכוחות והעינוגים, אלא שיש שתי תפיסות ב'לויתן', האחת בקדושה, וכנגדה הוא שורש הכפירה, כמו שנאמר על פרעה 'תתנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו האומר לי יאורי ואני עשיתיני', ולעתיד לבא כשתתברר התכלית לעין כל, אזי יהיה לצדיקים תכלית העונג כאכילת לויתן, והיא תחול גם על מה שהשיגו בגשמיות העולם הזה, ובכך זה יחיו לעוה"ב.

שאינן בהם חפץ, ואמר (פרד"א שם) 'הנהג עולמך במדת רחמים, דכתיב לה' אלהינו הרחמים והסליחות' מו.

מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה

ההופעה הגדולה ביותר של הנהגת הייחוד, היתה כאשר עלו ישראל מים סוף, ובאותה שעה שעלו מן הים, גם יצאו מבית האסורים, וכיון שראו בישועות ה' אמרו שירה, אך על אותה עת שנינו במכילתא 'אילו אמרי ישראל על הים ה' מלך, לא היו אומה ולשון שולטת בהן לעולם, אלא אמרו ה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא', והיינו שבשעת קריעת הים, הוסר הסתר חומר המים, והחל גילוי הנהגת הייחוד, ואילו היו ישראל משיגים את שלימות אמונת הייחוד באותה שעה, היתה זו גאולה נצחית, אולם כיון שטרם הגיע העולם לתיקונו השלם, אמרו ה' ימלוך, כי לא השיגו את היקף הגילוי בשעתו, אלא השכילו רק להכיר את שורש התיקון דלעתיד לבא, ולכן הוצרכו גם הם לתיקון דור המדבר, ולברכת ה' לרפואת חוליים.

אך כאמור, אין זה חסרון במעלתם של ישראל, אלא שכך קבע הקב"ה את שלבי התיקון, ובכל עת שמתגלה שלב נוסף ראוי להודאה על צד השפעה העליון, אלא שממנו ואילך עומדת דרגה נוספת של עבודת המקבלים ליישוב העולם ותיקונו. והוא אשר מצינו במדרש (שמו"ר כג) שעולי הים אמרו 'זה אלי ואנוהו', והקב"ה אמר להם, בעוה"ז אמרתם לפני פעם אחת 'זה אלי', ולעתיד לבא תאמרו פעמיים, שנאמר 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו, זה ה' קוינו לו', והיינו ששלב זה שהשיגו הוא חלק משלימות הגילוי, ואחר עבודת ישראל לתיקון העולם בשית אלפי שנים, תגיע עת בה יורו באצבע כי 'הנה אלהינו זה, נגילה ונשמחה בישועתו'.



מו. להמבואר נמצא כי סדר חיובו הודאתו של יונה עולה יוה"ה. ולא ירחק לומר ששם זה הוא שמו 'יונה', כי הנ' מורה על ה' עילאה, שיש בה נ' שערי בינה [וראה ספר הליקוטים, יונה], כשם שמצינו סנהדרין צח: שמישיח 'ינון' שמו, כנגד שם הוי"ה, כי ב' נונים הם ב' הה"ן, והם נאמן כפוף ונאמן פשוט שכינתא עילאה ותתאה [וע"ע להלן פר' בהעלותך]. ו'יונה' הוא מצב גילוי אמצעי, כאמור (תיקו"ז קטז): שיש שלש דרגות לגילויי השכינה, והם נשר יונה וצפור, ולכך גם ישועתו של נח החלה ע"י היונה, וגם ישראל על הים נקראו 'יונה'.

וכעין זה מצאתי בחתם סופר (במדבר יג טז) על מה שאמרו (ערכין לב:) שאנשי כנע"ג קרו ליהושע ישוע חסר ה' משום שלא ביטל יצרא דע"ז בימיו, והיינו שהעמידו אותיות יו"ד וי"ו בשמו יחד, כי רק כשישלים עצמו יבואו אחריהם ב' הה"ן, וישלם לצירוף יוה"ה, והוא יוצא מר"ת ידותיו ו'לצלע ה'משכן ה'שנית, רמז למקדש שני שגרם במה שלא ביטל יצרא דע"ז.



זבח תודה על גילוי הארת פנים

וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֲתָן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו
(יב, ז)

❧ למה בנה אברהם את המזבח הראשון ❧

רש"י פירש שבנה את המזבח כהודאה על בשורת הזרע ועל בשורת הארץ, שאמר לו 'לזרעך אתן את הארץ הזאת', אך הרמב"ן כתב, וטעם 'לה' הנראה אליו', כי הודה לשם הנכבד וזבח לו זבח תודה על שנראה אליו, כי עד הנה לא נראה אליו השם ולא נתודע אליו במראה ולא במחזה. הרי שנקט הרמב"ן שההודאה על עצם גילוי השכינה, ולכאורה כוונת הרמב"ן כדרכו להלן (יח, א) שהודה על גילוי השכינה משום שהוא כבוד וגמול לאדם, שהרי שם לא נאמר לו דבר, אלא נגלה לו אחר כריתת הברית^{מז}.

אכן האור החיים גילה יותר, וכתב, 'כוונת הכתוב להודיע הפלגת חיבת אברהם בקונו כי ה' נגלה אליו ובשרו בזרע ובנתינת הארץ, והוא לא החשיב בשורת ב' מעלות טובות לכלום



מז. לפום ריהטא נראה שהרמב"ן בא לאפוקי מדברי רש"י שנקט שההודאה היא על שתי בשורות, שיהיה לו זרע, ושיקבל את הארץ, ואת הארץ קיבל מתוך עבודתו שעמד בנסיון. ועל כך חלק הרמב"ן ונקט שעל ברכת הזרע התבשר כבר בציווי ללכת לארץ, שנאמר לו 'זאעשך לגוי גדול', ואילו רש"י סבר שקודם שקיים את התנאי לעלות לארץ יתכן שתתבטל ההבטחה, ורק עתה חלה. ברם, יתכן לשלב ביאוריהם, כי מבואר בזהר (ויקרא יב: לביאור הגר"א ביהל אור שם) שכל ענין התודה הוא העמדת הקומה, הזבח בז"א והלחם בנזק' בהארת פני עליון בעת ישועה, והרי זה נכלל בשתי הבטחות אלו, שנתנו בהארת פנים, כשנגלה אליו כבוד ה', והבטיחו על העמדת הזרע, הוא המשכת תפארת ישראל, וקבלת הארץ, שהיא המלכות, ולפיכך כאשר נכנס לשכם, והשיג את צירוף יסוד ומלכות, אזי החל להגלות לו, והן הן דבריו להלן, ועומק כוונת האורח החיים הקדוש.

בערך שמחתו בגילוי שכינתו יתברך אליו, לקיים מה שנאמר (תהלים טז יא) שובע שמחות את פניך, והוא אומרו ויבן מזבח לה' הנראה אליו, כאן פירש סיבת שמחתו אשר עליה בנה מזבח הוא לצד הראותו יתברך אליו, והיינו שעם ההטבה הגדולה שהתבשר עליה, הרי עיקר ההודאה היתה כאשר טובה זו ניתנה בהיגלות השכינה אליו, ככתוב 'שובע שמחות את פניך', לאמור, שאין אלו שני הטבות שהזדמנו לפונדק אחד, אלא מעלת ההטבה נשגבה לאין ערוך, כאשר ניכר שהיא באה כהארת פנים, ומשמשת לגילוי הנהגת חסד השי"ת, ונמצא שעיקר ההודיה באה על הארת פני עליון שנגלתה במתן בשורות אלו.

פנימיות ההטבה היא גילוי הארת פנים

עומק הדברים הוא, כי אמנם כל טבע הוא נס, ורק ההרגל מסמא עינינו לראותו כמהלך טבעי, אך מכל מקום אף המתבונן ומכיר חסדי ה' אין לו חיוב הלל והודאה אלא באופן שהנס נראה לעין, כי לא חל חיוב הודאה על נס הקיום ששייך בכל עצם הוויתנו, אלא רק באופן שבו מתגלית הנהגת חסד השי"ת עם עבדיו.

הרי שעיקר ההודיה על בשורת הזרע ובשורת הארץ, היא משום שיש בכך גילוי הארת פנים, ולא מצינו הודיה זו קודם לאברהם, כי אדם ונח הודו על הצלתם מכליון, ורק אברהם



מח. האור החיים שם הוסיף 'זוה אות לבניו, כמה מהם אשר הרחיקו חשק הזרע בערך חשק התורה והמצות, וצא ולמד מבן עזאי בטענתו ומה אעשה ונפשי חשקה בתורה (יבמות סג:)', ולכאורה תמוה, כי ביחס להודיה הרי זה ככופר בטובה, שאומר שהטובה אינה חשובה בעיניו אלא רק הגילוי [וראה דברי האו"ח על 'בכל לבבך ובכל נפשך']. אמנם עומק הענין עולה גם מדברי מהר"ל (ח"א לשבת כא: ונר מצוה ב) שכתב, כי אין הודאה על נס אלא כשנעשה להצלת המודה, אך לא כשנעשה לתועלת קיום מצוה, וכגון בנס חנוכה, אין לומר שקביעת מצוות החנוכה הם כנגד נס פח השמן, כי אין הנס נעשה לתכלית מצווה, אלא בהכרח שעיקר החנוכה נתקנה להודות על נצחון המלחמה, ונס פח השמן נעשה רק כדי לגלות שנצחון המלחמה אינו מדרכי הטבע, אלא כולו נס של הארת פנים. נמצא שיש טובות שכל תכליתם היא לגלות את ההארת פנים.

מט. וכבר ביאר מהר"ל בנר מצוה, כי שבימי החנוכה קבעו להדליק בהם שמונה ימים, ומבואר בגמ' דהיינו על נס פך השמן, אך שימי ההלל נתקנו על נס הנצחון במלחמה, ובהלל לא הוזכר נס פך השמן, והיינו כי בנס פך השמן התגלה שהנצחון אינו רק נס הצלה, אלא הוא מתוך הארת פנים. ולכן המצוה נתקנה כנגד הארת פנים, בעוד פירוט ההודיה בעל הניסים כולל רק את נס המלחמה, וראה עמק ברכה (עמ' קכג).

וידידי הג"ר מרדכי גליס האירני בכפל הלשון 'קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה', שבחינת ההלל של ימי החנוכה היא קביעת הנפש במדרגה העלה של הלל והודיה, וזולת זאת עושים בהם מצוות הדלקת הנר, ועל כן אמרו 'ולך עשית שם גדול וקדוש', כי 'שם גדול' מורה על גילוי הנהגת חסדו ית', ואילו 'קדוש' מורה שמופרש מהשגה, והוא בהדלקת הנר, והיינו כמבואר, כי חסדו נגלה בנס המלחמה, ואילו קדושתו בהארת פני עליון ע"י פך השמן.

הודה על עתידו הטוב^ג, ואמנם זו היא נקודת ההפרש בין אלפיים שנות תוהו שקדמו לאברהם, לאלפיים שנות תורה שהחלו בו (סנהדרין צז. ורש"י שם), וכאשר מבואר בשלהי תיקון^ז, ששאל רבי אלעזר לרשב"י למה דורות הראשונים האריכו ימים, ומאברהם ואילך התמעטו שנות החיים, והשיבו שאריכות החיים היא מאריך אנפין, ומיעוטם מזעיר אנפין, והיינו, שהראשונים היו בהנהגה שכולה רחמים וממתקת כל רע, ואילו מימי אברהם החל העולם להיות תחת הנהגת המשפט, והיא תלויה בכל עת בהארת פנים מההנהגה העליונה, וכדלהלן.

☞ **חילוק בין דורות הראשונים לאחרונים**

אופן העבודה שהוטל על דורות הראשונים, מבואר באדיר במוסד (ח"א עת אימת) שכשנברא האדם לא היתה בו זוהמא כלל, ולא היה לו אלא להעלות העולמות למדרגה העליונה, והיינו להשלים התיקון שהתחיל המאציל ית"ש. ואז היה היצה"ר מתקן, וכל רע חוזר לטוב, כמו שעתיד להיות בסוף התיקון. ולכן לא הצטוו אדה"ר בתרי"ג מצות, כי זו היא העבודה למטה בזעיר אנפין, אבל דרך אדה"ר לא כך היתה, אלא להשיג הקדושה הבאה אליו בהתגברות גדול, עד יום השבת, והיה די שלא ימנע לה. ואז רוב הקדושה היה מקדשו לגמרי, שאפילו היצה"ר יהיה טוב מאד, והיה העולם נתקן מיד, וזה בסוד אריך אנפין המשפיע רוב הקדושה ומתקן לזעיר אנפין עצמו. אך בזעיר אנפין צריך לתקן דרך שם, בטורח גדול ומעשה רב בתרי"ג מצות.

ביאור דבריו, כי אדם הראשון הוכן לקבל כל טובה, ועניינו היה רק להשמר מנסיון ולהתעלות בעבודה, כדי להביא את העולם לתיקונו השלם, ולכן ניתנה לו ולדורותיו אריכות ימים, כדי לקבל ריבוי קדושה, ובאותה עת היה הכל בגילוי מעילא, ולכן לא היה גבול לטובתם ברוחניות וגשמיות, עד שהגיעו לימי נח, שהיתה להם מנוחה כימות המשיח, אך כיון שלא עמדו בריבוי הטובה (רש"י קהלת ב א, בעה"ט בראשית ז ד), לפיכך החלה הנהגה חדשה, שאין האדם עומד מאליו ככלי המקבל טובה, אלא עליו להמשיך את הטוב בעמלו בתורה ותרי"ג מצוות.

והנה הנהגת זעיר אנפין תלויה תמיד בהשגחת 'עיני ה' המשוטטות בארץ' שהיא הנהגת



ג. ולהמבואר מובן למה הודה עוד בטרם הגיעה הטובה, אף שישד לן הגר"ח שההודיה אחר קבלת הטובה, כאמור 'אשירה לה' כי גמל עלי'. כי אאע"ה לא הודה על 'קבלת הטובה' לעצמו, אלא על הארת פנים שהיתה כבר בעת ההבטחה, ופשוט. ולהלן [פרשיות וירא וחיי שרה] יבואר שאברהם הודה רק על הבטחה ולא על קבלת הטובה.

הרחמים העליונה^{יא}, והיא ענין הארת פנים, כמבואר בשערי אורה (שער י) 'אשא עיני אל ההרים מאי"ן יבא עזרי, כי בהתגלות עולם הרחמים ונמצאו פנים מאירים, אז מידת הדין נהפכת למידת הרחמים, וזהו מאין יבא עזרי', נמצא שהעמדת דרכו של אברהם היתה תלויה בגילוי זה של הארת פני עליון, ועל כך באה הודאתו, בעוד שהודית אדם נח היתה על המשך החיים, באשר אצלם הטובה היתה בעצם ריבוי החיים, שבהם זכו לריבוי קדושה.

החידוש שגילה אברהם בבירה 'דולקת'

הבחנה זו מבוארת בדרשת חז"ל (ב"ר לט א) משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת, אמר, תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר, תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו לאברהם אני הוא בעל העולם, והנה ה'בירה' היא כל היקום בו התבונן אברהם, ומפליא לראות שלא הכיר שיש מנהיג לבירה אלא כאשר ראה אור דולק בתוך הבירה, אף שעצם קיום הבירה, מורה שיש לה בעלים, כי ודאי לא נעשית מאליה.

ובהכרח שאף קודם שהתבונן, לא נעלם מאברהם שיש בורא לעולם, ובדבר זה לא נחלק עמו בני דורו^{יב}, וכל מה שנוסף לו בעבודת התבוננתו הוא, שבעל הבירה מדליק אור בביתו, ועיניו משוטטות בו, ומשתמש בו בכל עת, ומזה למד שיש מנהיג לבירה, והיא מוארת בהארת פנים שבה חלה השגחה פרטית בכל שעה, והארה זו תלויה בעבודת הנכבדים ובהשתוקקותם לאור פני מלך^{יג}.



נא. כאמור (אז"ר קלו: ואז"ר רפט. פג) שבעת רצון מתפתחות עיני ז"א ורוחצות בחלב, ועליו נאמר 'עורה למה תישן ה', והארתו תלויה בא"א, שעליו נאמר 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל', והענין מבואר בהרחבה בעמק המלך (טז מח), ובביאור הגר"א לספד"צ (פ"א ד"ה ואמר סתם, וד"ה אשגחתא), וראה שם שהזווג תלוי בהשגחת עינא פקחא.

נב. כמו שהרחיב הרמב"ם (ריש הל' ע"ז) לבאר, שבימי אנוש ידעו הכל שהקב"ה ברא העולם, אלא שטעו וסברו שהקב"ה חפץ שהאדם ישמש כוכבים ומזלות, וארכו הימים וטעו יותר לחשוב שבאמת הכוכבים והמזלות המה מטיבים ומריעים, ובדרשות הר"ן (דרוש ט) ביאר שסברו שאחר שבראה הקב"ה את עולמו, שוב אין לו חפץ בו, ואינו משיגח בהשגחה פרטית.

נג. ויש לפרש בזה את האמור במדרש (ב"ר ב א) "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, ויאמר אלהים יהי אור' זה אברהם, דכתיב (ישעיה מא) 'מי העיר ממזרח צדק' אל תקרא העיר אלא האיר', הרי שעם היות דורות הראשונים בא"א, הרי כיון שלא הכירו בהשגחתו ית', נמצא שהיו באפילה, ורק אברהם שראה אור, גילה את הארת פני א"א לז"א. וראה דברי מו"ר זע"א (ימלא פי תהלתך, ח"ב עמ' רמח) שכל משל אמור להוסיף יכולת תפיסה שאינה בעצם הדבר, ודבר זה נוסף במשל של בירה דולקת, שהארת עליון תלויה ביגיעה להשיגה,

☞ **מהות הברית בבין הבתרים** ☞

דעת לנכון נקל, כי עניינה של הארת פנים האמורה, היא גילוי התאמת הנהגת המשפט למהלכי הנהגת הייחוד, והיא כל עניין פרשה זו, שבה נכפלו ונשלשו בשורת הזרע ובשורת הארץ, ובכל פעם בנה אברהם מזבח, כי זו תכלית ההופעה של הארת פנים בהיות ישראל 'גוי אחד בארץ' (דברים א ו), כאמור בתפילה 'ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך', ואמרו (זהר ח"ג צג:): 'אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ', וביאר הגר"א (אד"א שם), כי שניהם ביחוד, ישראל משבעים אומות, וארץ ישראל מכל הארצות, ומעלתם ביאר מהר"ל (גבורות ה' פ"ח) שכשם שבארץ ישראל נאמר 'ולא תקיא הארץ אתכם', כי ארץ הקדושה אינה סובלת את החטא, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטא, הרי שבשורת הזרע עם בשורת הארץ הם המבטיחים את הארת פני עליון לדורי דורים.

והנה בפעם השלישית נאמר (טו יח) 'ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת', ופירש שנאמר בלשון עבר 'נתתי', כי אמירת הקב"ה כמו שהיא עשויה, אך הרמב"ן כתב שאין צורך לפרש כן, כי הכוונה היא שיכרות לו ברית על המתנה שכבר נתן לו, ונראה שאף רש"י לא נחלק בזה, אלא כוונתם אחת, כי לכאורה תמוה מה עין בכריתת ברית עם קוב"ה, שהכל בידו ומידו נתן לנו.

אכן הענין הוא, כי בעוד כל נס הוא בגילוי זמני של הארת פני ההנהגה העליונה, הרי שבכריתת הברית חלה קביעות של הנהגת הייחוד, שבזה היא עומדת עין בעין עם הנהגת המשפט, ולפיכך אף שכבר בפעם הראשונה חלה בשורת הזרע והארץ בהארת פנים, הרי בזכות הקרבנות שהביא אברהם להודאה בכל עת הארת פנים, המשיך אותה לקבעה עד שהשלימה הקב"ה בברית בין הבתרים.



אולם אין ההשגה נולדת מהישיעה, כי אין מהות ההשגה היא התעלות ברוחניות, שנהוהה היא חיות מכח עליון, ואינה תולדת כח אדם גשמי, ולכן צריך ש'ציץ' עליו בעל הבירה', באשר כל מחקרו סביב הבירה לא יועיל זולת הארת פני עליון, ע"ש.



קרבנות התודה והעקידה

וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֶהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ (כב יג)

🕊️ **האם יצחק התחייב בתודה כשניצל מהעקידה?**

כתב אברבנאל שהכתוב דקדק לומר שהעלה את האיל 'תחת בנו' ללמד שלא עשאו קרבן תודה להודות להשי"ת על שהציל בנו, אלא שעשאו עולה תמורת בנו, כי חשב שכיון שלא השלים הקרבנו, נשאר החיוב עליו, ועל כך שייכת לשון 'תחת', כי התמורה באה רק על דבר שאדם מחייב לעשותו. ולא התבאר למה לא הביא תודה, והלא כל הנמלטים מן החרב חייבים בה (כמבואר ברמב"ן להלן יט ח), ואף שהעמיד דבריו לגבי אברהם, עדיין יקשה למה לא חל חיוב תודה על יצחק.

והנה כבר כתב הרא"ש (ברכות פ"ט ס"ג) שגדרי חיוב ברכת הגומל הם כמחייבי קרבן תודה, ומצינו במחזיק ברכה (סי' ריט) ששאל את אביו רבי זרחיה, האם יצחק אבינו כשירד מהעקידה היה חייב לברך ברכת הגומל, וכן כהן גדול שיצא בשלום מקודש הקדשים האם בירך ברכת הגומל. והשיבו, שאין מברכים אלא דוקא בצרה הבאה לאדם בעל כרחו ושלא מדעתו, ונעשה לו נס, אך כל מי שעשה דבר בצווי הבורא, אף שאירע לו נס וניצול אינו מברך^י, והוא טעם



נד. ויש לדון מה טעם הפטור, אם משום שמצווה ועושה מפי הגבורה, ושלא מדעתו. או שמא כיון שמוכן למסור נפשו ברצונו הטוב, ואין זה נס במה שניצל. ולכאור' הטעם הראשון שייך רק באברהם שהצטווה, ואילו הטעם השני מועיל גם ליצחק שמסר נפשו. וכצד השני משמע מהמשך דבריו, שכתב שאפילו אם לא ציווהו ה' ממש, אלא שעושה מעשה ברצון ה', כגון אברהם אבינו שניצל מאור כשדים, או חנניה מישאל ועזריה שנכנסו לאש ונצלו, וכן דניאל בגוב האריות, כולם פטורים מלברך הגומל, וכן הבין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' מז), ולכן תמה שהרי גם יורדי הים והולכי מדברות מביאים עצמם ברצונם הטוב לסכנה, וכמש"כ מהר"ם שיק (או"ח סי' פח) שנוסח

נכון גם לפטור מקרבן תודה^י.

אכן ראה שם שהביא בשם החזון נחום, שנחלק ואמר שכולם צריכים לברך, וגם יצחק כשירד מהעקידה בירך הגומל, שהרי מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פ"א) 'אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע נקראת רחום וחנון, מי שרחמיו על כל מעשיו רחם על יצחק', הרי שהיה צריך רחמים, וכיון שהוא יתברך נתן כופר תחתיו, פשיטא שנתן שבח והודאה לבעל הרחמים, ושוב צריך טעם למה לא הביא תודה^י.

❧ האם אברהם ויצחק חפצו בקיום העקידה או בביטולה ❧

והנה בריש פ"ב דתענית שנינו בתפילת התעניות 'מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם' ובפייט שבסליחות נוסף 'מי שענה ליצחק אבינו כשנעקד על גבי המזבח הוא יעננו', ולא התפרש עניין תפילותיהם של אברהם ויצחק בעת העקידה. ובירושלמי (שם) הקשה 'ולא יצחק נגאל', והיינו כיון שהבקשה היתה על הצלתו של יצחק, היה ראוי לחתום בה 'גואל יצחק' ולא גואל ישראל'. ותיירץ הירושלמי, 'מכיון שנגאל יצחק כמו שנגאלו כל ישראל',



הברכה הוא 'הגומל לחייבים', על שהכניס עצמו לצרה, וקו"ל אל ילך אדם במקום סכנה. אכן בפשוטו עיקר הטעם הוא משום שהולך ברצון ה' ובצויו, ומעיקרו הוא תחת ההשגחה, ואף מי שמוכן למסור נפשו, אין פטורו משום שהכניס עצמו לסכנה, אלא משום שבטוח הוא בעשיית רצון ה', אך שאר ההולכים לצרכם בדרך סכנה, משום שהוכרחו לכך לפרנסתם וכדו', חייבים בתודה וברכה.

נה. אכן במדרש (שמו"ר בשלח כג ד) אמרו 'מיום שברא הקב"ה את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה להקב"ה אלא ישראל... יצחק מן המאכלת ולא אמר שירה', ומשמע שהיה לו לומר שירה על הצלתו. לאידך מצינו (ב"ר סג א) שיצחק אמר שירה בעת העקידה, ושם משמע שהוא שיר על הקרבן, ובמחזור ויטרי (סי' קלט) מבואר שזו היא שירה על ראיית הקודש, ולכן כשנעקד יצחק וראה שמים פתוחים מיד אמר שירה. ובמדרש זוטא (שה"ש א) כתוב שאף המלאכים אמרו שירה בעקדת יצחק, והיא 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', ומבואר שהיתה שעה הראויה לשיר, ויתבאר אי"ה לפנינו.

נו. העיריני הרה"ג קלמן קז'צקוב שהרי רש"י (כב יב) הביא שבב"ר מובא שאמר הקב"ה לא אחלל את בריתי ומוצא שפתי לא אשנה, כשאמרתי לך 'קח' לא אמרתי לך 'שחטהו' אלא 'העלהו', אסקיה אחתיה. ואם כן התברר שיצחק מעולם לא נכנס לסכנה. ולכאורה צריך לומר שהנידון הוא לדעת התנחומא (צו פ"ג) 'אמרו חכמים, אילולי שנתעכב אברהם לבדוק הסכין היה נשחט יצחק' אבל נתעכב לבדוק הסכין מיד נכמרו רחמיו של הקב"ה על יצחק ואמר הקב"ה לפמליא שלו ראו כמה זה הצדיק זריז לעשות דברי מאמרי, מיד אמר למלאך להצילו, ורק על דרך זו יש לדון לענין חיוב הגומל. אולם ידידי הרה"ג ר' אשר מילר טען שיש חיוב הודאה אף על מצב שהיה נראה כסכנה, שהרי מצינו באדם הראשון שהתירא כאשר שקעה חמה, והודה למחר כאשר שבה והאירה, אף שהתברר שיראתו היתה בטעות.

וביאר הפני משה שעל כך נענה אברהם בתפילתו, שניצל יצחק בנו משחיטה^נ, הרי שהעקידה לא היתה רק נסיון לאברהם לקיים מצוות בוראו אף בהעלאת בנו, אלא היה זה דין שחל במסוים על יצחק, ועל כך התפללו עד שנגאל משחיטה, ודבר זה צריך טעם, מה ענין בהעלאת יצחק דוקא.

אמנם עצם הנהגת אברהם ויצחק בעקידה עלומה מאד, כי מחד מצינו (ב"ר הובא ברש"י כב יב) שכאשר אמר לו הקב"ה 'אל תשלח ירך', אמר אברהם אם כן לחנם באתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם, ולכך אמר לו 'אל תעש לו מאומה, אל תעש בו מום', הרי שהשתוקק למלאות את ציווי העקידה, וכמו שביאר האברבנאל הנ"ל שהביא את האיל למלאות חיובו. ואף ביצחק מצינו (יל"ש צה) שאמר 'הלואי יגלה עלי הקב"ה ויאמר לי שאחתוך לי אחד מאברי ולא אעכב. א"ל הקב"ה על מנת שתקריב עצמך ולא תעכב'. ולאידך מצינו במדרשים רבים שהתפלל להמלט מהעקידה, ראה ילקו"ש (וירא רמז קא) 'ואיה השה לעולה', א"ל אברהם 'יראה לו השה לעולה בני', 'ואם לאו השה, לעולה בני', הרי שחפץ שלא תתקיים העקידה ביצחק, ועוד שם (רמז פב) 'היו דמעות מנשרות ונופלות מעיני אברהם עד שהיתה קומתו משוטטת בדמעות. א"ל בני הואיל והתחלת על רביעית דמך יוצרך יזמין לך קרבן אחר תחתיך', ואף על יצחק מצינו (אבות דר"נ) 'באותה שעה היה יצחק מסכים בפיו ובלבו היה אומר מי יצילני מיד אבי, אין לי עוזר אלא הקב"ה', ויש להתבונן להיכן נמשכה תשוקתם בעת העקידה, אם לקיימה בכל עוז, או שמא להמלט ממנה.

נסיון העקידה בהעדר התודה על לידת יצחק

ויראתי לגשת אל הקודש, אולם כך אמרו (סנהדרין פט:) בטעם נסיון העקידה, 'ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם', אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא, אחר דבריו של שטן דכתיב 'ויגדל הילד ויגמל', אמר שטן לפני הקב"ה, רבש"ע, זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן. מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך^נ,



נז. וכן משמעות לשון הסליחות (יום ה' דעשי"ת) 'חידך פדעוהו מרדת שחת', אולם מהרש"א (תענית טו.) כתב 'לא שנענה במה שלא נשחט יצחק, אלא על שבקש 'אלהים יראה לו השה לעולה' ואולי חטא במחשבה, ועולה באה על המחשבה, ונתקיימה מחשבתו והנה איל אחר נאחז גו' ויעלהו לעולה'.

נח. רש"י (כב א) הביא 'אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד', ויש לדקדק ששינה מלשון הגמרא 'תור או גוזל'. ואכן, במדרש (ב"ר נה, הובא ברש"י כב א) מצינו,

אמר לו, כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני, מיד זובחו. מיד והאלהים נסה את אברהם'.

הרי שנסיון העקידה נדרש גם כדי לסלק קטרוג השטן על שלא הביא תודה בלידת יצחקיט, אף שודאי עיקרו הוא לתכלית האמורה בו (פס' ב) 'קח נא', ופירש רש"י 'אין נא אלא לשון בקשה, שלא יאמרו הראשונים אין בהם ממש', והיינו לקבלת צד מדת הדין שבנסיון זה, ככל הנסיונות שקדמו לו, ועל קיום שתי תכליות אלו העיד הקב"ה אחר העקידה 'עתה ידעתי כי ירא אלוהים עתה, ולא חשכת את בנך את יחידך ממני', כדלהלן, ולכך נקדים לבאר את הקשר והצורך בשתי מטרות אלו יחדיו.

הנה שורש הנסיון מחמת קטרוג השטן, בתפיסה חיצונית הוא קטרוג גדול מאד, כי כבר כתב מהר"ל (גבורות ה' סט) שכל ענין הקרבנות הוא להראות שאין לאדם חלק בבריאה, אלא הכל מחסדו ית', ולפיכך אינו נוטל את כל טובתה לעצמו, אלא משיב מעט ממנה לאל עליון קונה שמים וארץ^ס, ולכך טען השטן על אברהם, שבעת שקיבל את בנו שייחל לו, עשה סעודה גדולה ונטל הכל לעצמו, ולא השיב אפילו מעט לעליון.

ואמנם, ענין הקרבנות אינו מתייחס לאברהם, אלא ליצחק, שהוא עמוד העבודה, וכמו שכתב מהר"ל (דרך חיים פ"א מ"ב) כי כיון שהקריב עצמו להשי"ת לכן עיקר העבודה היא ליצחק, והיינו, כי מצד תפיסתו במדת הדין, הרי אין קיום לבריאה, וכולה אמורה לשוב ולעלות כעולה תמימה אל השי"ת, והרי הוא נחשב כעפר ואפר, ועל כך אמרו (ירושלמי תענית פ"ב ה"א הובא ברש"י ויקרא כו מב) 'אפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח', כי אף שלא נשרף בפועל, הרי כשנעקד העמיד עצמו כאפר של קרבן העולה באש לריח ניחוח^{סא}.



שלא השטן אמר כן אלא אברהם הרחרר כן בלבו, או שמלאכי השרת אמרו כן, ושם הוא מקור הלשון 'פר או איל'. נט. ראה כן בהקדמת שו"ת מור ואהלות, שכתב שלכן נהגו לעשות סעודת הודיה בעת הכנסת הבן לבריתו של אאע"ה, כדי לסלק קטרוג זה של חסרון התודה בלידת יצחק, וכן הובא בטעמי המנהגים (אישות סי' תתקפא) בשם ספר מטעמים הקדמון.

ס. וכבר עמד על כך המן הרשע, כשאמר למרדכי (מגילה טז) 'אתא מלי קומצא קמחא דידכו ודחי עשרת אלפים ככרי כסף דידך'. ולטעם זה ייתיישבו תמיהות הרמב"ן (ריש ויקרא) על הרמב"ם (מר"ג ג מו) שכתב כי ענין הקרבנות להפריש את ישראל מע"ז, ותמה שהרי אדם ונח הקריבו קרבן, כשלא היה זולתם אדם שעבד ע"ז בעולם, ולכן כתב שהקרבנות לכפרת החטאים, ולפי מהר"ל שני הטעמים עולים בקנה אחד, כי אין כוונת הרמב"ם להבאת הקרבנות אחר שיש ע"ז בעולם, ואין כוונת הרמב"ם שכל הקרבנות באים רק אחר שחטא, אלא ששורש כל הקרבנות הוא כדי להורת על ביטול, והעדר כל ישות האדם בעולם, והן עוקרים כל צד של תפיסת ע"ז או חטא.

סא. ועתה ראיתי שכע"ז כתב מהר"ל (נצח ישראל פ"א) וברוך שכוונתי.

אמור מעתה, כי בעוד שבעת בשורת הזרע, הביא אברהם תודה, על גילוי הארת פנים שבא עמה [כמבואר לעיל פר' לך לך, בשם הרמב"ן], והיא כדרגתו להמשיך את השפע ממקור חסד העליון, ואינו בכלל הודיה על קבלת טובה בעוה"ז^{סב}, הרי שמעת אשר 'אברהם הוליד את יצחק', החל סדר עבודה להכיר את שלימות החסד המגיע אף על פי דין, שהוא חסד שאינו בכלל נהמא דכיסופא, וכדי לזכות בו נתבע אברהם להגיע למעלת ההודיה אף אחר הדין^{סג}.

וכבר כתבו הראשונים (שערי אורה ש"ט, וכ"כ הרקנאטי כאן, ונרמז ברמב"ן פס' יב) שזה היה עוצם נסיונו של אאע"ה בעקידה, שבשעת העקידה בא אברהם להדבק ביראה פנימית, שהיא עולה למעלה מן האהבה, והיא סוד חכמה, אשר משם יניקת מידתו שהיא הגדולה [-חסד], ולכן נאמר 'כי ירא אלהים אתה', כי אין נכנסים למידה זו אלא ע"י ניסיון שהוא ע"י 'אלהים', והיינו ששורש החסד העליון הוא ביראת הרוממות, שהיא השגת השלימות בדין, ובה ניכר שכל דין הוא הופעה של שלימות החסד^{סד}.

❧ קיום חיוב התודה בעקידה ❧

זו היא גם עומק תשובת הקב"ה אל השטן 'כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני, מיד זוכחו', ואילו היתה הכוונה שאברהם יעשה את המצווה עליו על אף אהבתו לבנו, עדיין יקשה למה באמת לא הביא קרבן בעת הסעודה. ובהכרח שרצה להוכיח שהתפיסה הפנימית של אברהם היא נעלה מכל הקרבנות, כי כל המביא קרבן, מביאו אחר



סב. וראה להלן בפר' חיי שרה, שמצד עבודת האבות לא היתה הודיה על קבלת הטוב, אלא רק על ה'בשורה' המגלה את הרצון להיטיב בשרשו. ולפיכך גם אחר שהוליד את יצחק, עדיין היתה תודתו בצד השלימות של חסד הבא בדין.

סג. ראה בביאור הגר"א (ספר"צ פ"ג בענין שמא שלים) על דברי האד"ר (קלח). 'אברהם אברהם, בתרא שלים קדמא לא שלים' שלא נקרא אברהם שלם עד שעקד את יצחק, שנכלל חסד עם גבורה. וראה בבית עולמים (קלח). שלכן אמר לו הקב"ה 'כי ירא אלקים אתה'. והענין הוא, כי אף שנאמר 'עולם חסד יבנה', הרי מתחילה עלה במחשבה לברא את העולם במדת הדין, כיון שחסד אמיתי הוא רק כזה המגיע בדין, והוא אשר מצינו בפרקי דר"א (פ"א) 'עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו הגדול בלבד', כי כל הגילוי הוא כלפי חוץ, ושייך רק במקום שיש פירוד מן השרש, ושם ניתנה העבודה לאדם כדי לגלות שמו ית', ונמצא שהעבודה היא סיבת שלימות החסד, ובשלימותה שב הגילוי 'ה' אחד ושמו אחד'.

סד. ראה בזוהר (ח"א ק"ט). 'והאלהים ניסה את אברהם', א"ת לחבר אברהם ביצחק לכלול הדין בחסד, והיינו זיווג הנמשך ע"י מדת יסוד ממידת החסד של אברהם, כי בניינו של יצחק הוא יציאת החסד לפועל, וגבורותיו של יצחק הם רק כלי החסד השלם, ונמצא ש'את אברהם' משמעו שמדות יצחק הם גילוי לאברהם, ואמנם שלמות של אברהם היא במילה, ובעקידה נעשה רק גילוי שהכל נשלם במילה.

שרואה את כל אשר הוטב לו, ואינו מעלה אלא מעט מזעיר ממה שמקבל, אך אברהם יכול להשיב ולהעלות את כל מה שקיבל, ואם כן לא יתכן שיעשה סעודה זו לשמחתו על קבלת הטובה לעצמו, אלא ודאי כל כולה היא להודיה, ובזה הוא משלים את מדתו עם השגתו של יצחק, שמצד הדין אינו רואה צד קיום לעצמו.

ואמנם על ענין זה באו תשוקות אברהם ויצחק בעת העקידה ברצוא ושוב, כי מחד באו לעת דין, ואף המקבל את הדין ראוי לו להתפלל למתקן ולהנצל ממנו, שהרי יצחק יצא לשוח בשדה בעת המנחה, שאז היא שעת הדין, אך לאידך השתוקקו למלאות רצון השיי' ולהשיב את הכל אליו, וכאשר קבלו את הדין, זכו שתתקיים התודה בשלימות בהקרבת האילס^ה.

נמצא, כי אף אם היה אברהם חייב בתודה, על לידת יצחק ועל הצלתו מהעקידה, הרי שקיימה בעצם העקידה, כי שלימות ההודאה היא בהשבת כל הטוב לבעליו, וכן לגבי יצחק, אף אם התחייב בברכת הגומל על שנמלט מן החרב, הרי שאין לו צד חיוב בקרבן תודה נוסף על עצם עקידתו, כי הרי העקידה היא שורש כל עבודת הקרבנות^ס, שכל עניינם הוא לכלות את החומר ולהעלותו מעולם העשיה לגבוה, וזו היא מדת יצחק שהגוף בטל לגמרי וראוי לקדשו בקדושת הנשמה, ונמצא שבהסכמתו לעקידה העמיד את כל מהותו כקרבן, ובכללו עלתה תודתו^ס.

הוא אשר אמרו (ב"ר נו ט) 'אמר אברהם, רבון העולמים הוי רואה כאלו הקרבתי את יצחק



סה. ואל תתמה שהרי האיל בא כעולה, ולא כזבחי שלמים לתודה, כי באמת לעצם ההודאה בהבאת הזבח, קרבן עולה עדיף, שהרי הוא עולה כליל, אלא שחיוב קרבן תודה כולל גם סיפור הנס בעת אכילתה ברבים, ולכן ריבתה התורה באכילתה, ומיעטה את זמן אכילתה כדי שיהיה צריך לשתף רבים באכילתה (כדברי האברבנאל, והעמק דבר ויקרא ז יג, העמק שאלה קעא), אולם אברהם כבר השלים חובת ההודיה לפני רבים בעת הגמל יצחק, וכפי שאמר הקב"ה שלא עשה את הסעודה בשביל בנו, אלא לכבוד השיי', ולא נותר לו אלא להביא את הזבח, ולזה עדיף עולה [וראה סברא זו בהרחבה להלן במאמר 'עולת תודה' בפרשת ויקרא]. ביותר יש לומר, שכל ענין השלמים בתודה, הוא רק כדי להעלות את לחמי החמץ, המורים על הפגם שממנו באה הצרה עד שיצא לישועה, אך תודת אברהם שכולה להודיה, באה עולה.

סו. כאמור (ויק"ר ב יא) 'בשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו התקין הקב"ה שני כבשים אחד של שחרית ואחד של ערבית'.

סז. והוא אשר אמרו במדרש (ב"ר סג) שיצחק אמר שירה על הקרבן (והובא בב"י רצב), כי לענין ההודיה הוא היה בעל הקרבן. ומה שאמרו (שמ"ר בשלח) שלא אמר שירה על שנמלט מהמאכלת, אין בזה תביעה על יצחק, אלא הכוונה שעל הצלה זו לא היה שייך להודות, שכן בה התקיימה תודתו [שכן מצינו שם שגם אברהם לא אמר שירה על שניצל מכבשן האש, והיינו משום שאצל האבות היה הנס שווה לטבע, ולא חל עליהם חיוב הודיה, ואמנם הצלת יצחק אינה נס, אלא ביטול גזרה, אך הצד השווה הוא שלא חלו חיובי הודיה על הצלות אלו].

בני תחלה ואח"כ הקרבתי את האיל הזה, ולכאורה תמוה, שהרי אילו הקריב את יצחק לא היה מקריב את האיל שבא תמורתו^ס. ובהכרח שאף הקרבת יצחק עצמו היתה כתודה, כי עניינה היה לגלות שאברהם משיב הכל אל השי"ת, ולא נצרך האיל אלא לקיים את מצוות הקרבן, ולכן בעת הקרבנו ביקש שתתקבל גם הסכמת לבו להקרבת יצחק.

ובזה נשוב לפרש את כפילות מאמר הקב"ה אחר העקידה, 'כי ירא אלוהים עתה, ולא חשכת את בנך את יחידך ממני', ודקדק רבינו יונה (הובא במגלת סתרים להר"ן) שלא אמר 'כי לא חשכת', ואין זה טעם למה נחשב 'ירא אלהים', אלא תואר נוסף. ולהאמור היינו משום שנסיון העקידה בא לגלות שני דברים, האחד בצד הדין, שלא יאמרו הראשונים אין בהם ממש, והיינו שיטעו להבין שאחר הדין אין חסד, והאוחז במדת החסד אינו ירא שמים, ועל כך נאמר 'עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה', והתואר השני של 'לא חשכת את בנך' הוא על השלמת מעלתו בתורה, לסלק קטרוג השטן שלא הביא קרבן בלידת יצחק, והוא התקיים כאשר לא חשך את בנו את יחידו, ובהקרכת האיל נחשב שעשה את כל המעשים ביצחק, הרי השלים חיובו בתורה, והוכיח כתשובת הקב"ה אודות שלימות עבודתו להשיב את הכל אל העליון.





הודיה על בשורה טובה

וַיִּקְדֹּף הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַיהוָה (כד, כו)

❧ ההודיה על בשורה טובה רק בהשתחויה שניה ❧

שתי השתחויות השתחוה עבד אברהם, הראשונה האמורה כאן, בעת שראה את כל מעשי רבקה, והודה על שהתקבלה תפילתו, והשניה בהמשך הפרשה (פס' נא) כאשר אמרו לבן ובתואל 'הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדניך כאשר דבר ה', ובה נאמר 'ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לה'. ופירש רש"י שם 'מכאן שמודים על בשורה טובה'. והקשה הרא"ם למה לא כתב רש"י כן כבר בהשתחויה הראשונה, שנאמרה אחר שראה את מעשי רבקה. ונאמרו בזה כמה ביאורים, וכולם טעונים תוספת טעם לשבח.

א. הרא"ם תירץ, שרק כאשר אמרו לו 'קח ולך' ראה את הטובה, שהכל מסכימים ללכתה עמו, ואין מניעה למילוי שליחותו, אבל בדברו עם רבקה עדיין לא ידע אם תאבה, ולפום ריהטא העיקר חסר מן הספר, כי אילו כאשר עוד לא נודע בבירור שתלך עמו אין להודות, למה השתחוה כלל כשראה מעשיה.

ב. בשפתי חכמים כתב, שאותה קידה שקד כאשר ראה את מעשי רבקה, נאמרה כאשר אמר 'ברוך ה' אלהי אדוני אברהם', ויתכן שלכך השתחוה לפי שאמר ברכה, והזכיר ה' כי 'ברוך' לשון ברכה, אבל כשמע דבריהם, לא כתיב אחריו ברכה, ובהכרח שאין זו אלא הודיה על בשורה טובה, ולא התבאר מפני מה לא אמר לשון ברכה כאשר מסרוה לבן ובתואל, ואדרבא, הרי בעת ההיא כבר לא היתה בגדר בשורה, כי אליעזר עשה בה קידושין, כמו שכתבו תוספות (כתובות ז:): שהיה שליח של יצחק, ואם כן איך למדו משם לכל בשורה טובה.

ג. הט"ז (בדברי דוד פס' נב) כתב, שמהאמור כאן אין ללמוד שהדין הוא כך, כי שמא אליעזר עשה כן מצד חסידותו, אך להלן נאמר קודם ההשתחויה 'ויהי כאשר שמע עבד אברהם', והוא יתור לשון, שהרי ודאי שמע מהם כאשר היו יושבים יחד, והיה ראוי לומר מיד 'וישתחו עבד אברהם ארצה לה', וזה הוא ההכרח שהיתור נאמר כדי ללמד למקומות אחרים שמודים על שמיעת בשורה טובה, ואמנם אחר מקרא זה נודע שגם ההשתחויה הראשונה אינה מצד חסידות, אלא דין היא, ולדבריו עולה התמיהה מדרגה, וללמוד אנו צריכים, למה התורה עצמה נקטה את היתור רק בהשתחויה השניה, ולא השמיעה לנו דין זה כבר בקידה קמייתאסט.

החידוש בהודיה על בשורה טובה

והנה יש להציע ביאור ענין זה בשני אופנים שונים, ובלשונות הפסוקים יש משמעות לכל אופן,

האופן הראשון, פרשה זו כוללת שני עניינים חלוקים, כי הנה מצינו חילוק בין ברכות השבח לברכות ההודיה, שהשבח הוא על החפצא של גבורות ה', ואילו ההודיה היא על מה שיצאה מהם טובה בפועל למברך, ואם כן יש לומר שבתחילה, כשראה את מעשי רבקה, הרי היה בזה אות ומופת שהקב"ה קיבל תפילתו, אך טרם נודע לו שתעשה לו טובה, כי שמא לא יקבלנה, ונמצא שאמר רק שבח על גילוי כח ה', ולכן נאמר בה רק 'ויקוד האיש', כי סיפור מעשי ה' אינו תלוי בטוב או רע לאדם. ואילו אחר שאמרו לו 'קח ולך', אזי בא להודות על הטובה שקיבל, ואז נאמר 'כשמוע עבד אברהם', כי זו היא הודיה על הטובה שנעשית לאדונו אברהם, ובזה מיושב למה דוקא על ההודיה השניה אמרו 'מכאן שמודים על בשורה טובה', כי קודם לכן לא היתה הודיה על טובה, אלא רק אמירת שבח, ואילו אחר שקיבל אין חילוק בין שמחה בקבלת הטובה עצמה, לבין השמחה בבשורה טובה".



סט. ואמנם לפי פשוטו הלשון 'מכאן' מורה שבמקרא זה יש חידוש, אולם הט"ז נקט שרש"י כתב 'מכאן', להורות שמכאן למדים למקומות אחרים, ואמנם במדרש (ב"ר סו) הובא דרש זה על הקידה הראשונה, וכתב הרא"ם (שם) שהנוסחה שבידינו במדרש משובשת, וצריך לגרסו בקידה השניה כמו שפירש רש"י, ברם לביאור הט"ז הנוסחה שבדרש נכונה, כי אחר היתור בקידה השניה התגלה שגם הראשונה היתה מצד הדין.

ע. שורש ביאור זה נמצא בעמק ברכה (הלל) שכתב שחיוב שירה על הנס חל רק כאשר מתגלים שני עניינים, א. גבורות השם. ב. הטבות השם, ולכן בכל שירת ההלל שזורות שתי לשונות של שבח, הלל והודאה, הודאה על

האופן השני, לשון 'מכאן' מורה שיש חידוש בדבר, ולכאורה פשוט הוא שאף בשורה טובה היא בכלל טובות ה', אלא שאין בכח האדם להבחין בין טוב לרע, כאשר אמרו (ברכות ס:) שחייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, כי כל דעביד רחמנא לטב עביד, ונמצא שאדרבא, בהודיה הראשונה שאין בה צד טוב ורע, וכאשר פירט הכתוב שאמר 'ברוך ה' אלהי אדוני אברהם' כי ראה שהתקבלה תפילתו, לפיכך אין ללמוד ממנה לענין חיוב ברכה על בשורה, אך בהודיה השניה שלא ידע תכלית עניינה, אלא רק 'שמע דבריהם', והודה בהשתחויה ללא ברכה, ממנה מוכח שמודים על כל מה שנראה לאדם כטובה, אף שבאמת אין חילוק בין מה שנראה טוב למה שנראה כרע, ופשוט שהבחנה זו שייכת בין בטובה עצמה ובין בבשורה אודותיה^{עא}.

ויש מקום להכריע את אמיתות הענין מקרא ומסברא, כי הנה כבר העיר מו"ר זיע"א באילת השחר להתבונן בלשון חז"ל 'מכאן שמודים על בשורה טובה', שהרי אין צורך לומר שאפשר להודות, מהיות טוב, ואילו על חיוב הודיה אין ראיה כלל, כי יתכן שהוא מעשה חסידות של אליעזר עבד אברהם. ואמנם הערה זו קיימת רק לאופן הראשון, שההודיה היא על טובה שלימה, אולם לאופן השני הרי יש חידוש בעצם חיוב ההודיה על מה שנראה כבשורה לטובה, וכשם שהוצרכו בגמרא ללמד שמברכים על הרעה כמו על הטובה, כן צריך להשמיענו שמברכים על בשורה טובה, וזו היא הכרעה מסברא.

אכן גם מקרא מסייע לאופן זה, כי מצינו גם בראש הפרשה, בקנייית שדה המכפלה, שאברהם השתחוה שתי השתחויות, ואף בהם יש חילוק השתחויה ראשונה לשניה, שבראשונה נאמר (כג ז) 'וישתחו אברהם לעם הארץ', ואילו בשניה נאמר (שם יב) 'וישתחו



הטבות ה', והלל על גבורות ה'. והביא שכן הוכיח הגר"ז מלשון הגמרא (פסחים קיח.) 'מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים, אומות העולם מאי עבידיהו, הכי קאמר הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדיהו, כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו', ולכאורה הכוונה שהגבורות והנפלאות 'דעביד בהדיהו' היינו שעשה לאומות העולם, והם יהללו על ניסים שלהם, אך רש"י כתב על הגבורות ונפלאות 'שראו שעשה לנו', ובהכרח שיש ברכת הודאה על טובות השם, כגון הטוב והמטיב, ויש ברכת שבח על גבורות ה', כגון ברכת עושה מעשה בראשית, ועל כך אמרו שכאשר עושה ניסים לישראל, וכולם מכירין גבורותיו של הקב"ה, אז כולם חייבין להלל, אומות העולם חייבין להלל בברכת שבח על גבורות ה', וישראל בהודאה על חסדיו וטובותיו.

עא. ועומק הענין נעוץ בשורש חלוקת טובות אלו, כי הטובה שבקבלת התפילה היא בראותו את עצם הטוב, והיא הנהגת רבקה, שבה התגלה בבריאה חפצא של דבר טוב, ואף אם לא יזכה בה, הרי ראה הופעה של הנהגת הייחוד הקבועה, ופשיטא שיש להודות עליה. ואילו הבשורה הטובה של 'קח ולך', היא גילוי הארת פנים, התלוי במעשי האדם, ובזה יש חידוש שיש להודות על כך, דוק היטב.

אברהם לפני עם הארץ, ועליה אמרו במדרש (ב"ר נח ו) 'מכאן שמודים על בשורה טובה', ואף שם יש להתבונן למה דרשו כן רק בשניה ולא בראשונה.

הַתּוֹדָה הַיְּהוּדִית הָאֲבוֹת רַק עַל 'בְּשׂוּרָה'

והנה משמעותה של 'בשורה', הוא קבלת ידיעה על טובה שאינה לפניו, כגון 'רגלי מבשר משמיע שלום', ואילו בשתי פרשיות אלו נקראה 'בשורה טובה' בהיות המוטב משתדל בתהליך הטובה הנשלם לפניו, ולכאורה ראית הטובה בעיניו אינה בכלל 'בשורה'. ואמנם לבד מהערה זו, יש לעורר בעוד צד השווה שבפרשיות אלו, שבשתייהן ההשתחויה הראשונה באה בעת שנפתח פתח והתגלתה סיעתא דשמיא לקיום רצון צדיק בבאו להוציא בלע מפי רשע, ואילו השניה באה בעת שמיעת הסכמת הצד השני להוציא את המבוקש הנכסף מתחת ידו^{עב}.

לפיכך נטיית הלב רוחשת לפרש את כוונת המדרש, שב'בשורות' הללו ההודיה לא באה על עצם נתינת טובה מצד הרע, אלא שהכנעתו והסכמתו הנראת בתחתונים, מתקבלת כבשורה טובה על גילוי הרצון העליון להעביר חלק הרע אל אברהם הטוב. והוא גופא החידוש, שגם טובה זו ראויה להודיה, אף שאינה על גוף הטובה המשתקפת לפניו, אלא על הצד הפנימי המתנוצץ בה ומגלה את ההנהגה העליונה בנטילת חלק הרע והעמדתו לטוב.

אם כנים הדברים, יש להמשיך הארתם, כי בימי האבות לא הודו אלא על 'בשורה' טובה, שהרי ברכות (נד.) דנו מנין שמברכים על נס, ולמדו ממה שאמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם', והקשה הנצי"ב (העמק דבר כד כז) למה לא למדו מהודית אליעזר שקדמה ליתרו. ועוד הקשה ממה שאמרו בסנהדרין (צד.) ובמכילתא פר' יתרו, גנאי הוא למשה וכל ישראל שכולם לא אמרו ברוך ה' עד שבא יתרו, ולמה לא למדו ישראל מהודית אליעזר, הרי אין ספק שמשה ידע כל סיפורי האבות כהווייתם. והעלה מכך ש'ברכה' אינה רק לשון הודיה בעלמא, אלא לשון תוספת השפעה למעלה, כמו שמצינו (ב"מ קיד.) שהקדש טעון ברכה, מדכתיב 'וברכת את ה' אלהיך', וכך יסד מלכו של עולם שברכת האדם פועלת למעלה, אבל זה רק בהליכות העולם ע"י הטבע, אך בנס הנגלה לשעה, כשם שאינו טעון תפלה, כאמור בקריעת ים סוף



עב. כי לקיחת מערת המכפלה מעפרון והאמהות מידי לבן, היו בירורי הקדושה מתוך הקליפה, ולצרכם הוצרכו לירד וללכת אצל הקליפה עצמה, כדי להוציא את הפרי מתוך הקליפה, הוא עפרון ששמו הוא מלשון עפר שאין בו שום חיות, והוא היסוד התחתון מד' היסודות, ושימש כקליפה הקודמת לפרי.

מב _____ הודיה על בשורה טובה ☞ התורה

(שמות יד טו) 'מה תצעק אלי', כן מסתבר שגם אין מברכים עליו, ולכן סברו ישראל שאין לברך על יציאת מצרים שהיתה בנס נגלה, עד שבא יתרו וחידש שיש לברך גם על זה, והיינו כי משמעות 'ברוך' היינו הודיה שיש בה המשכת שפע בדרך הטבע, כמציאת רבקה ע"י אליעזר, ואילו נידון הגמרא בבברכות היה לגבי ברכה על נס, ולא על כלל ברכת הודאה, ולכן למדוהו מיתרו ולא מאליעזר.

ולהמבואר למעלה נמצא קו זה נמשך בכל הודית האבות, שלא הודו על קבלת טובה, אלא רק על הארת פנים שב'בשורות', וכשם שאברהם הודה על בשורת הזרע ולא על לידתו [כמבואר לעיל בפרשיות לך לך ווירא], כך באה הודיה על בשורת רבקה, אך לא מצינו שיצחק הודה על נישואיה, והיינו כמבואר, שהאבות שהיו שרשי ישראל, עניינם היה להאיר פני עליון, ולהביא בשורות לטובה כי באור פניו נתן להם תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה, ובזה היו שרויים בטובה בלא דין, וקבלת השפע בעולם הזה, היתה רק כפרי הנושר ממקור השפע, ולא הוצרכו להודות עליה^ע, וכל שכן שטרם התחדשה אצלם הודיה על הניסים הגלויים, כי הנס נדרש רק במקום שהוצרכה ישועה, והיא למי שבא בדין ונמלט ממנו, והיא בכלל הנהגת הבנים שלא נודעה לאבות [כמבואר להלן בפרשת וארא].



עג. וכנודע שאברהם ושרה ויצחק ורבקה כולן עקרים היו (יבמות סד) וכן רחל ולאה היו עקרות, כמבואר במדרש שגם לאה היתה עקרה (ב"ר עא א, ואגדת בראשית נב), והיינו כי עיקר זיווגם היה למעלה, וכל זרעם היה רק להמשיך עניינם העליון, ולכן כשירדו ל'מצרים' או 'פלישתים' נלקחו מהם נשותיהם, כי מעיקרא לא היה להם מקום ראוי לזיווג בארץ, אולם בכך גופא נעשו ראויים לזווג, כמבואר בדגל מחנה אפרים (וירא ד"ה ולשרה) שלא היה להם תאוות גשמיות כלל, ולכן לא היו מולידים בגשמיות רק ברוחניות נשמות קדושות, אך כשנלקחה שרה לאבימלך נתעורר להם קצת תאוות גשמיות, ועל כך אמרו ליצני הדור 'מאבימלך נתעברה שרה'. ומצינו במדרש הנעלם (קלח) שאלמלא יצר הרע חדוותא דשמעתתא לא הוי, והיינו שתפיסת האדם ברוחניות מוגבלת לכחו הגשמי, ואמרו (יומא סט:) שכאשר חבשו יצרא דעריית תלתא יומי בעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח [וכבר דרשו 'ביעתא' מלשון תפילה, והיינו שכל זיווג תלוי ביצרא], וידידי הרה"ג ר' מנחם זלמן קרמר ביאר בזה הא דאמרי דבי רבי ינאי (ב"ק צב) 'אפילו תרנגולת של בית אבימלך לא הטילה ביצתה', כי כדי לתת לשרה כח הזווג, ניטל כוחו המוטעה והושב בצורה נכונה.



ברכות והודאות

וַיִּזְרַע יִצְחָק בְּאֶרֶץ הַחֵמָּה וַיִּמְצָא בְּשָׁנָה הַהִיא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ ה' (כו יב)

🕊️ התמיהות בענייני הבארות 🕊️

פירש רש"י, ארץ קשה היתה, והשנה ההיא שנת בצורת היתה, ואעפ"כ מצא מאה שערים, והוסיף רבנו בחיי שבמקום הזה שזרע שם אירעו לו נסים גדולים ונסתרים בענין הזריעה במצאו מאה שערים בארץ יבשה וצמאון אשר אין שם מים, עד שהיה בעיניהם חידוש גדול כשהיו אומרים 'מצאנו מים'.

הרי שיצחק התברך בהיותו בארץ פלישתים בשלש ברכות, במאה שערים של תבואה, בשלשה בארות שחפרו עבדי אביו וסתמום פלשתים, ואף אחר שעבר לבאר שבע, מצא מים, ומהות ברכות אלו מורה שכח הברכה ניתן ליצחק, וגם ענין קבלתם דוקא בארץ פלישתים הוא נשגב, כפי שיבואר.

וכבר האיר עיננו הרמב"ן (יב ו) להעמיק חקר בענין הבארות, וכלשונו 'יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת', וכן כאן (פס' כ) 'יספר הכתוב ויאריך בענין הבארות, ואין בפשוטי הספור תועלת ולא כבוד גדול ליצחק, והוא ואביו עשו אותם בשוה, אבל יש בדבר ענין נסתר בתוכו', והעמיד את עניינם כנגד שלשת בתי המקדש, ואת הרביעית הנקראת 'באר שבע' העמיד כנגד משכן שילה. אך לא ביאר למה דוקא פלישתים התעסקו בסתימתם, ומפני מה

נקבע 'באר שבע' במקום אחר משלשת הבארות הראשונים^ע, ולמה נכפל הויכוח סביבה עם אברהם ועם יצחק.

🕊️ מאה שערים ומאה ברכות 🕊️

נחלקו תנאים (שבת כה:): איזהו עשיר, רבי מאיר אמר כל שיש לו נחת רוח בעושרו, רבי טרפון אמר כל שיש לו מאה כרמים ומאה שדות ומאה עבדים שעובדים בהם, רבי עקיבא אמר כל שיש לו אשה נאה במעשיה, ורבי יוסי אמר כל שיש לו בית הכסא סמוך לשלחנו. ולכאורה שיטת רבי טרפון תמוהים, כי בשלמא לשאר התנאים אין העושר תלוי בריבוי ממון בלבד, אלא בשלוות הנפש התלויה בנחת רוח ובאשה טובה ובגוף נקי ובריא, אך מדברי רבי טרפון משמע לכאורה שנקט שיש קצבה לעושר, ולכן נקט שיעור מסוים לכל פרט, ולא התבאר מה ענין שיעור זה, של מאה פריטים מכל דבר, ומה יהלוך המניין אם אינו תואם לצרכי בעליו ותאוותיו.

ובנתיבות עולם למהר"ל (נתיב העושר פ"ב) כתב, שכל התנאים יצאו מנקודה מוסכמת אחת, כי העושר הוא רק כאשר האדם חש שהשי"ת נתן כל צרכו עד שאינו חסר דבר, וסבר רבי מאיר שברכת העושר היא כשיש לו נחת רוח בעושרו, כי אם אין לו נחת רוח בעושרו, הרי הוא חסר תמיד. ורבי טרפון סבר כי זו היא מדת ההסתפקות, אך העושר בעצמו הוא כאשר יש לו סימן עשירות בעושרו, כי יש עושר שמור לבעליו לרעתו, וברכת העושר היא רק כאשר יש לו סימן שהעושר מהשי"ת, והוא כשבכל דבר יש לו מאה, כאמור אצל יצחק 'וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה'', וכן מוכח ממה שחייב האדם לברך בכל יום מאה ברכות.

הנה כי כבר בראשית ברכת יצחק היתה ניכרת מעצמה שהיא ברכת השי"ת, וכבר כתב הרקאנאטי בביאור ענין 'מאה שערים' שמצא יצחק, 'כי הארץ העליונה מאה שערים, לכל שער בית קיבול, נובעת מעייני ברכה לעולם. ומשם ינק יצחק אבינו ע"ה מאה מיני ברכות



עד. לפני שחפרו את באר שבע נאמר (פס' כג) 'ויעל משם באר שבע', ואמנם לדעת הרמב"ן [כא לב] אף באר שבע היא עיר בארץ פלשתים, אלא שאינה במדינת גרר שהיא אזור המלוכה בפלשתים, אלא בנחל גרר הנמשך מגרר. אולם הרד"ק וספורנו שם נקטו שבאר שבע היא בארץ כנען, ואברהם ישב בה בתחילה, ואחר כך עקר לגור בגרר אשר בארץ פלשתים. וכן ביצחק להיפך, בתחילה גר בגרר, ואחר כך עלה לבאר שבע שבארץ ישראל. ואמנם לכו"ע פלשתים היא בכלל ארץ ישראל, שהרי יצחק היה עולה תמימה ולא ירד מא"י, וכן אמרו (כתובות קיב.) שברכת מאה שערים של יתחק היא מברכותיה של ארץ ישראל. וכתב רש"י (פס' ט) שאינה נחשבת כארץ ז' עממין, ולכן אינה חשובה כארץ ישראל עצמה, וראה עוד בדברי רש"י ורמב"ן (דברים ב כג).

ממאה שערים הנזכרים, שמשם יוצא ברכה ושפע ואצילות לכל הנבראים. ולפיכך תמצא באהל מועד "מאת אדנים למאת הככר ככר לאדן" שאין לך אדן שלא יהיה לו בית קיבול לקבל הברכה מן העמודים, שנאמר ווי העמודים'.

ובשערי אורה (ש"א) הרחיב בזה וכתב 'מאה אדני שבמשכן הם בדמיון מאה בריכות שמתמלאות מן הברכה הגדולה הנקרא אדני', לפיכך חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום כדי להמשיך מכל אחת ואחת, ומפני שמאה ברכות באות בשם אדני' מאלו הברכות, אם חיסר ברכה אחת פוגם ומטיל מום'.

הרי כי שלימות ההודיה באמירת מאה ברכות היא הממשיכה את השפע לעולם ממקור הברכה, וכבר כתבו הרוקח (ברכת רצה) ואבודרהם (ברכת מודים) שגימטריא של 'מודים' היא מאה, כנגד מאה ברכות שחייב אדם לומר בכל יום^ע, ויש להתבונן בזווגם של 'ברכות והודאות' בכל אתר, ומפני מה שורש הודית הברכות הוא ביצחקי'.

מפתח הברכה במאה ברכות

במנחות מג: 'היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך', וביארו תוס' (ד"ה שואל) שתיבת 'מה' עולה בא"ת ב"ש מאה, והיינו אותיות י' צ' שהם בגימטריא מאה, ומקור דבריהם בזוהר (ח"ג קעט.), וביאורו הוא כמו שכתב בשערי אורה (שם, ובספרו שערי צדק ש"א), שבכל יום יש לקשר את הנפש ברוח, ואת הרוח בנשמה, ועל כך אמר דוד המלך ע"ה ברכי נפשי את ה', כי הנפש צריכה לברך בכל יום מאה ברכות, כדי שמהם יגיעו עשר ברכות, שהם כעין מעשר, אל הרוח, ומעשר אלו יתן אחת, כתרומת מעשר, לנשמה [ראה שם שהנפש כנגד ישראל, רוח כנגד לוי, והנשמה כנגד כהן], ואם לא תברך נפשו של אדם מאה ברכות בכל יום, לא תגיע לנשמה ברכה אחת^ע.



עה. ור"י בן יקר (בפירוש התפילות עמ' נט) כתב שמקור דבריהם בתנחומא (כי תבא א) 'צפה משה שבהמ"ק עתיד ליחרב, וביכורים עתידין לפסק, עמד והתקין להם לישראל שיהו מתפללין שלש פעמים בכל יום, שחביבה תפלה לפני הקב"ה ממאה מעשים טובים', והיינו שה'מודים' בכל תפילה הוא כנגד מאה מעלות.

עו. ראה גור אריה (יב ב) ש'הברכה מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין'. ואף שכתב (ח"א כתובות קג.) שהברכה היא מדת יעקב, דכתיב 'ברכת אביך גברו', והעושר ממדת יצחק 'הרוצה להעשיר יצפין' [דהיינו שמאל שהוא בדין, וכדלהלן שממנו הברכה], אמנם אף שיעקב הוא מקבל הברכה, הרי ע"י יצחק יורדת הברכה.

עז. ומבואר בשו"ע (א"ח מו ג) שצריך לברך לפחות מאה ברכות, וראה לשון הכוזרי (ג יא) 'וכבר קבלנו כי המעט

עומק הדברים האיר הרמב"ן (כתבי רמב"ן ח"ב מאמר תרי"ג מצוות) שכתב 'סוד הברכות וחיובן, הברכה היא אצילות תוספת המשכה מאפיסת המחשבה, שהיא מקור חיים, כאמור במקלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל, לפיכך תיקן דוד מאה ברכות, כנגד עשר ספירות, בכל אחת מהן עשרה, והיו החכמים זריזים וזהירים להשלימם^{ע"ה}, לפי שהקב"ה חפץ בברכה, ומתקרבת לפי מעלת המברך, ושלמותו יבא בביתו, אף הקב"ה אומר אם תבא לביתי אבא לביתך, ואם לא תבא לביתי לא אבא לביתך, שנאמר בכל המקום אשר תכיר את שמי אבא אליך וברכתך^י.

והיינו ששלמות כל מערכת כוללת עשרה חלקים, שהם קומה שלימה, ומכל מערכת יש לקדש ולהעלות חלק אחד למערכת הגבוהה ממנה, כדי להתכלל בה ולהמשיך שפעה, בבחינת 'תבא לביתי', ואז תתקיים הבטחת השי"ת 'אבא לביתך', ונמצא שרק כאשר יש בנפש התחתונה מאה ברכות, תגיע ברכה אחת לנשמה העליונה^{ע"ט}, וממנה ישוב שפע קדושה לרוח, וממנה לנפש^פ.

ובזה ביאר ידידי הרה"צ ר' מרדכי פוטאש מה שכתבו התוס' שתיבת 'מה' עולה בא"ת



שבשעורים אשר יצא האדם בהם ידי חובתו מהתשבחות הם מאה ברכות לא פחות. מהם המפורסמות, ואחר כן ישתדל במשך היום, להשלים בריחנים ומאכלים ושמועות ומראות, יברך עליהם. וכל אשר יוסיף יהיה תוספת מקרבת אל האלהים, וכמו שאמר דוד "פי יספר צדקתך כל היום תשועתך, כי לא ידעתי ספורות", רוצה לומר כי שבחך לא יכלהו המנין אבל אקבלנו עלי כל ימי ולא אמנע ממנו תמיד.

עח. הטור (או"ח מו) הביא בשם רב נטרונאי גאון שדוד תקן מאה ברכות, משום שבכל יום היו מתים מאה נפשות מישראל, ולא היו יודעין על מה היו מתים, עד שחקר והבין ברוח הקודש, ותקן להם לישראל מאה ברכות (ועי' במדב"ר יח, כא), ומשמע שתקנם כנגד המאה שמתו, אך הלבוש שם ביאר שחקר והבין ברוח הקודש שהמגיפה מפני שלא היו משבחין ומברכין כראוי להשי"ת על כל טובותיו שהשפיע עליהם. ואמנם רבנו בחיי (כד הקמח, ברכה) כתב שמשה רבנו תיקן את המאה ברכות, אלא ששכחם, וכאשר ראה דוד מאה מתים חזר ויסדם, ושוב שכחם, וחזרו חכמי התלמוד ויסדום. וראה פרישה (שם) שדוד כיוון במאה לסוד הידוע של אי"ק בכ"ר, ומסר הסוד לסנהדרין והם תקנו את נוסח הברכות.

עט. וכבר אמרו שאברהם הוא תרומה, ויצחק הוא מעשר (רמב"ם מלכים פ"ט ה"א), ויעקב אמר 'עשר אעשרנו' הוא תרומת מעשר, והוא מה שפירש רש"י שיצחק נתן מעשר וזכה במאה שערים, כי ממנו יצא האחד ממאה, הוא יעקב בחר האבות.

פ. וראה בנתיבות עולם (נתיב העבודה פ"ד) שביאר ענין מאה ברכות 'כי מספר עשרה שייך לארץ, ובודאי השמים הם נבדלים מן הארץ לגמרי, ולכך מספר המתיחס אל השמים הוא מאה, מאחר כי מספר עשרה שייך לארץ, ומספר עשרים אינו נבדל מן עשרה כי שניהם לשון עשר והוא לשון אחד, עד מאה שהוא מספר בפני עצמו והוא נבדל לגמרי מן עשרה, ולכך מספר מאה שייך אל השמים'. וראה באור חדש ובנצח ישראל (פ"ז) שהאריך לבאר שכל מנין עשר הוא אחד, אך במנין מאה, רק הראשון הוא אחד, ועכ"פ מבואר שלענין הפרשה חלק לגבוה, הרי עשר מתוך מאה הוא כאחד מתוך עשר.

ב"ש מאה, והיינו אותיות י' צ', כי אות י' היא שלימות מנין היחידות, שהן מנין הברכות בבחינת הרוח, ואילו אות צ' מורה על מנין הברכות שנותרו במאה של בחינת הנפש, שנתנה עשרה לרוח, ואותם 'הקב"ה שואל מעמך', דהיינו שבכל שלימות מנין מערכת אחת, עולה העשירי למערכת עליונה ממנו, והוא 'בא לבית ה', ועל ידו נמשכת הברכה למערכת שממנו בא, ופשוט שזו גם כוונת המהרש"א (על התוס') והפרישה (סי' מו ס"ק טז) עיי"ש פא.

והפליא לעשות הערוך השולחן (סי' מו ס"א) שכתב 'בכל עשר יש קדושה, והמעשר מן המעשר הוא קדש קדשים, וכל הברכות הם אור החוזר להמשיך ממעל שפע ברכה, לכן אנו ממשיכים מעומק רום מקדש הקדשים', וציין לדבריו (סי' ה ס"א), 'הוא יתברך אינו צריך לברכתנו ח', אלא הוא כמו אור החוזר שישפיע ברכתו לנו, כמו שאמר דוד "ומברכתך יבורך בית עבדך לעולם", והענין שאנו צריכים לעזור לזה הוא כדכתיב "תנו עוז לאלהים" כלומר לפי שבמעשינו תלויים כל הענינים לכן עלינו להוסיף כח בפמליא של מעלה ואז תרד הברכה לנו וזהו דכתיב רוכב שמים בעזרך' פב.

אמנם כל כוחה של הברכה מצדנו, היא רק כשהיא באה כביטוי להודיה, והיינו כי ההודאה מרחיבה את כחות הנפש של המקבל, ובברכה הוא ממשיך אליו טובה ממקור העליון פג, וכן



פא. ואמנם זה הוא לזו כל ארבעת הביאורים שכתבו התוס', א. ר"ת פירש שתיבת 'שואל' נאמרה בכתוב מלא, ויש מאה אותיות בפסוק. ב. "מ שתיבת 'מה עולה' בא"ת ב"ש מאה. ג. בקונטרס פירש אל תקרי 'מה' ה' שואל, אלא 'מאה'. דהיינו לברך מאה ברכות ד. "מ כדי להשלים מאה באותיותיה וכי קרית מאה הרי כולן. ותמוה למה לא נזכרה הא', ולשם מה יאמרו 'מאה' להשלים את הפס' למאה אותיות. וכתב מהרש"א שאות א' היא לבחינת הנשמה, החופפת ממעל, והינו כמבואר בנפה"ח שבעוד הנפש והרוח נקשרים בגוף, ומהם החיות והדיבור, הרי שהנשמה היא נעלמת, ואינה שורה אלא על השכל, וכן עניינה גם בפסוק זה, הכולל מאה תיבות של קומה שלימה, אך עיקרם תלוי בנשמה ממעל, שאין לה תפיסה באותיות.

פב. ויתכן שלזה כוונת הזוהר (ח"א עו:): שיש מאה מפתחאן דברכאן בכל יומא, ועליהם נאמר ל"ך ל"ך, והיינו שמאה שערי השפע נפתחים בכח המאה ברכות, המעלים את נר"ן המברך אל מקור הברכה. ומה שנחלקו המאה לשני 'ל"ך' יתכן לבאר עפ"ד מו"ר זיע"א, שכל ברכה יש בה קבלת עול מלכות שמים, ובברכות הנהנין נוסף גם הודאה, והרי אמרו (ברכות לה.) 'קל וחומר, כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן, ולענין קבלת עול מלכות שמים הוא פשוט, שכאשר בא ליטול משל גבוה, ודאי ראוי לקבל עולו כדי שתנתן לו רשות לקחת משלו, אך גם בהודאה, הרי אין מחייבים אדם להודות בדבר שאינו חש בטובתו, ולכן אין לברך אחר עיכול, וגם כשהוא שבע הודאתו פחותה מכשהוא רעב, כי ההודיה היא כאשר רואה את מילוי צרכו והשקטת רעבונו. ונמצא שיש בברכת הנהנין ציווי על קבלת עול, וסברא שחייב להודות, ולכן חלוק הנוסח לפני האוכל ולאחריו, כי בעוד שאחר האוכל מזכיר את טובת האדם ושבעו, הרי שלפניו מזכיר רק את מעלת הקב"ה הבורא כל, ושמה היינו ל"ך אף ל"ך, וראה עוד בפע"ח (ברכות א) ובלש"ו (הדעה ח"ב דרוש ד ענף יב ס"ד).

פג. ואף בשירת המלאכים מצינו (מאמר הגאולה לרמח"ל) שיש בהם 'תודה וקול זמרה', כי המלאכים מברכים את

מבואר בברכות (לה.) שחיוב ברכת הנהנין נלמד מסברא, כי אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. והקשה הפני יהושע אם כן למה החיוב לברך ברכת הפירות הוא רק מדרבנן, והרי כל דבר שנלמד מסברא הוא דאורייתא, כמו שמצינו בכמה דוכתי 'למה לי קרא סברא הוא'. אכן, רש"י שם כתב שהסברא היא שכיון שנהנה צריך להודות למי שבראם, והיינו שהסברא מורה רק על חיוב הודיה כאשר זוכה לטוב העליון, ואילו ביטוי ההודיה בברכה התחדש ע"י חכמים^{פד}, והם קבעו איזו ברכה ראויה להמשיך אליו עוד טובה, ולכן חיוב זה הוא דרבנן^{פה}.

ויתכן שזו עומק כוונת הגר"א בביאור המשנה דספר יצירה (פ"א מ"ט) 'ברוך ומבורך שמו של חי העולמים', 'ברוך' הוא ע"י עצמו, והוא מלמעלה למטה. 'ומבורך' ע"י הצדיקים, ממטה למעלה. והיינו, כי אמנם ראשית כל ברכה היא מצד קיום ההשפעה ממעלה למטה, אך עם



מלכם פעמים, א' טרם שיקחו ממנו השפע, ב' אחר שלקחוהו. ועל סדר זה נתקנו שתי הברכות למזון, לפניו ולאחריו. והשבח שהם נותנים טרם לקיחתם אותו נקרא 'קול זמרה', והשבח שנותנים אחר כן נקרא 'תודה', על הטוב שכבר קבלו. ובהשלים התודה ישוב מיד 'קול זמרה', וכבר התבאר (פר' בראשית) ששיר המלאכים הוא 'זמר' קבוע.

פד. כאמור (תהילים קמה, י) 'יודוך ה' כל מעשיך, וחסידיך יברוכה', וביאר הגר"ח קנייבסקי (סידור שיח יעקב, אשרי) שכל מעשיך מודים לך, אבל רק חסידים מבינים שצריך לברך, וציין לב"מ (קיד.) שם אמרו תחילה שהקדש לא צריך ברכה, ודוחה הגמ' 'הכתיב ואכלת ושבעת, וברכת', והיינו שחידוש הכתוב הוא ששייכת ברכה אף כלפי הקב"ה, והיינו כמבואר בנפש החיים (ב ב) שרצונו ית' שישראל ייחדו בברכתם להמשיך אור ושפע לעולמות, ונמצא שהברכה היא שלימות ההודיה, כי בה מתקיים הייחוד.

פה. ויש להתבונן כי נוסח 'ברכות והודאות' נמצא בכל מעבר בין עולמות [סוף פסד"ז, סוף ברכות ק"ש, סוף שמו"ע], ויתכן שהטעם לזה הוא כאמור בזוהר (ח"ב קלב) ובשעה"כ (תפילת השחר א) שי"ג השבחים בישתבח, שהם שיר ושבחה וכו' נקבעו כנגד י"ג מדות רחמים וי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, ואילו האבודרהם כתב, שיש בה ט"ו לשונות שבח [דהיינו עם 'ברכות והודאות' שבסופן] כנגד ט"ו שיר המעלות, וגם המג"א (סי' ג) הביא בשם השל"ה, שכל ה"ט"ו שבחים שבישתבח יאמרו בנשימה אחת. ויתכן שב' הנוספים הם הכוללים, ועניינם כמו ה' ה' שקודם ה"ג מידות, שהם תליית עיני ז"א בא"א, והיינו שהו"ה הראשון מורה על שורש ההנהגה, שכולו טוב, ואין צד לחטא, והוא העולם המתוקן, כפי שיהיה לעתיד לבא, ומשורש רחמים גמורים אלו, מושפע גם לשם הו"ה השני, שהוא ההנהגה הנותנת לאדם בחירה, ומורה שגם בהנהגת המשפט יש צד קיום והטבה לחוטא, והיא הנותנת כח לשוב ולהעלות אחר החטא למצב מתוקן. ולכן באו 'ברכות והודאות' בכל מעבר עולמות, כי ב'ברכות' משפיע העליון לתחתון, וב'הודאות' מעורר התחתון להמשיך אליו. ואכן בכל ה"ג נאמר 'כי לך נאה', ואילו על 'ברכות והודאות' נאמר 'לשמך הגדול', והיינו כי י"ג תקוני דיקנא הם מבינה לז"א, ואילו ברכות והודאות עולים ממלכות לבינה הנקראת 'שמך הגדול', כמבואר בזהר (ח"ב קה. וביאור הגר"א לתיקו"ז ט).

זאת ניתן לישראל להוסיף כביכול כח ברצון העליון, על ידי ההודיה, העולה ממטה למעלה, ובכוחה להמשיך עוד שפע עליון.^{פו}

שְׁלֶשֶׁת בְּרֻכּוֹת יִצְחָק

עתה שומה עלינו לבאר את שלשת העניינים שהתברך בהם יצחק, כתבואה בבארות ובבאר שבע, והנה בשערי אורה (שם) מצינו שערכי מדת המלכות הן 'ברכה' 'באר' 'באר שבע', ונביא תורף ביאורו:

ה'ברכה' מלשון 'ברכה', כי בשם אדנ"י כל גנזי המלך וכל מיני עושרו, אליו יבואו ובו יתכנסו ויגנזו, ומשם יתפשטו למלאות צורך כל הבריות, כדמיון בריכה שהנחל נמשך לתוכה ומן הברכה מספיקים מים להשקות את הגן ולשתות ולשאר הצרכים, ועליו נאמר לאאע"ה 'והיה ברכה', 'ונברכו בך כל משפחות האדמה' כל הרוצה ליטול כלום מברכה זו אינו נוטל אלא על ידך, ועל ברכה זאת נתקוטטו עשו ויעקב, ולפיכך חייב אדם לברך מאה ברכות להמשיך שפע מברכות אלו.

'באר', הוא באר מים חיים שבו יתכנסו כל מיני שפע ואצילות של מעלה, ובעוד שישראל צדיקים ומברכין מאה ברכות בכל יום כהוגן, הבאר הזאת מתמלאת ממים חיים משפע אצילות עליונה, ואז כולן עשירים מלאים כל טוב, שואבין מים חיים כפי צרכם.



פו. ובביאור"ד הגר"א כבר הרחיב הלש"ו (ספר הכללים ח"ב, כלל יח ענף י, סי' יא אות מג), וכתב שהברכות מיוסדות בשני לשונות, א. 'ברוך אתה', והוראתו שהוא ברוך מעצמו, והם כל גילוייו הנמשכים ונובעים מאור א"ס תמיד בכל סדרי מעשי בראשית במציאותם והנהגתם, והם מלמעלה למטה ומעצמו ית"ש, ועליהם נתקנו מאה ברכות בלשון ברוך אתה, כדי לקיים ולהתמיד את אורם וגילויים תמיד, כי קיום גילויים הוא רק ע"י ישראל. ב. בלשון תפילה 'יהי שם ה' מבורך', שיתחדש ויתרבה גילוי אורו ית"ש עוד ביותר, וזאת ע"י תפילות הצדיקים, והוא ממטה למעלה. ונקט שנפק"מ בזה, כי הברכות שאומרים הצדיקים ממטה למעלה, שיתחדש ויתרבה גילוי אורו, מותר ומצוה לאומרם בלי הפסק, ואילו אלו שהם ממעלה למטה, אסור לאומרם בשם ומלכות, אלא רק על גילוייו העומדים לפנינו כמו ברכת הנהנין, וכל המאה ברכות שאנו מחוייבים לברך בכל יום, על סדרי בראשית והנהגתם, ואין לומר לשון זו על מה שלא נתגלה עדיין כלל. והוסיף, שלכן מאה ברכות נתקנו תחילתן בלשון נוכח וסופן בלשון נסתר, תחילה בנוכח, על גילוי מצד פעולותיו, והם מלמעלה למטה, ושרשם נובע מאור א"ס אך סופן בנסתר, כי יש להעלות תיכף את אור הגילוי, לייחדו במקומו שמשם הוא נובע ונמשך, כדי להתמיד ולקיים את ברכתו וגילוייו תמיד. ונקט שבזה חלוקות ברכות התפילה משאר ברכות, כי בתפילה כל הברכות לנוכח, והם בדרך הודיה על כל הגילויים, ונמצא שכל התפילה היא ממטה למעלה, להתמיד אורו וגילוייו גם על ידינו, וכן לשון שעה"כ (בראש דרושי כוונת הברכות) 'כוונת ברכת הנהנין וברכות המצות כולם, הם מלמעלה למטה, כדי להמשיך השפע. חוץ מן י"ח ברכות אלו דעמידה, שהם כדי להעלות ממטה למעלה'.

'באר שבע', לפי שנמשכין עליה שבעה נחלים דרך יסוד עולם משבע מעלות עליונות. עכ"ד.

נמצא שיש בהשגת מדת המלכות רבדים שונים, כי ע"י הברכה מטילים את הנחל למלאות את ה'ברכה', וכנודע שהנחל צורתו ו', והוא חיבור המלכות לשורש העליון באות י' ממנה עשר ספירות, ובחיבורה ע"י ה'צדיק' למקור השפע, הרי היא נובעת מעצמה, כבאר מים חיים, כי החיים הם נביעה תמידית, כמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו, ואמנם המקור אינו נגלה, אך מתוך השפע שבו ניתן להשיג את שבע הנחלים שמזינים אותו, והם מידותיו ית', שכל השערים והמפתחות לבא בהם תלויים במלכות^{פז}.

בשלשת רבדים אלו אחז יצחק בארץ פלישתים, כי את תחילת הברכה בארץ קיבל בלא דין ודברים, באשר הברכה היא מכח יצחק, וכמו שביאר מהר"ל (גבורות ה' פע"א) שברכה עניינה ריבוי, והריבוי הוא מצד הדין, כי הוא גילוי בפועל, ויש בו שינוי, וכל שינוי חל ע"י חוזק המשנה ומחלק את השפע הבא מן השורש, ובהיותו בעל הברכות המשיך מאה שערים של ברכה אף בארץ פלישתים^{פח}.

אולם עדיין מנעו הפלישתים את הנביעה התמידית, שהיא תלויה בקביעות ההודיה, שעל ידה תעלה המלכות להדבק בשרשה, והם כפרו במקור הטובה^{פט}, וזה עשה יצחק כאשר קבע



פז. דעת לנבון נקל שבכלל שמות אלו נדונית המלכות בערכין, והיינו כי הברכה היא המחלקת שלל, ומצד המקבלים היא תחילה, ועליה נאמר כבר בברכת הארץ 'ויברכהו ה'', ושלשת הבארות המה היא שלשה רישין דמלכות, שהם כנגד ג' אבות, ובהם מתקבל כל שפע רישין עליונים, ובאר שבע, היא שורש הצירוף אל מקור השפע בבינה.

ואכן בזוהר (ח"א קמז:): מבואר שגם בינה נקראת 'באר שבע' לפי שמקור שבע מדות יוצא ממנה והיא אם הבנים, וגם מלכות נקראת כן, כי היא כלולה משבע מדות, ובאוצרות רמח"ל כאן כתב שעל ב' בארות רבו, לפי שהיו מצד אברהם ויצחק שיש איזה שליטה לסט"א, בעשו וישמעאל שיצאו מהם. אבל באר הג' שהיה מצד יעקב שמטתו שלמה, לא רבו עליו. ולפי שחפירת הבארות היה להראות שהוא בבחינת גבורה מתוקנת, לכך עלה לבאר שבע שהיא אימא, שהגבורה כשהיא מתוקנת מתקשרת בבינה שהיא שרשה.

פח. ובמאה ברכות מסיר את מניעת הפלשתים, כאשר אמר דוד על מיכל בת שאול, 'אשר ארשתי לי במאה ערלות פלשתים' (שמואל ב ג, יד), והיינו בהסרת מאה מניעותיהם, וראה רמ"ע מפאנו (מאמר הנפש ח"ה פ"ז) ש'מיכל' מלשון 'מיכל המים' היפך בורות נשברים אשר לא יכילו המים.

פט. ראה רבנו בחיי (פס' טו) 'תחת שמלאם אברהם חכמה ודעת את ה' באמונת היחוד מלאום פלשתים אמונתם הרעה, כי יכנה הכתוב האמונה הרעה או העצה הרעה לעפר, וזהו שאמרו (ב"ב טז). עפרא לפומיה, ואחר כך נתגבר עליהם יצחק והחזירן למוטב,

את שמות הבארות, וכמבואר בספר הכתב והקבלה, שענין קריאת השמות היה לקבוע בהם את התורה לעולם^צ.

ועם זאת היה צריך לסלק את יניקת החיצונים, וזה היה בעת שנשבעו זה לזה בלא שום התחייבות, ושלחם, ורק אז מצאו מים, ויקרא את שם הבאר 'שבעה' כי מעתה יש לו בה את כל שפע שבעת הנחלים הנמשכים לה משבע מעלות עליונות.

ו הברכה בארץ פלישתים ובבאר שבע

נותר לבאר אשר יעדנו, את ענייני המריבה והברכה בארץ פלישתים דיקא, ולמה נקבע 'באר שבע' במקום אחר משלשת הבארות הראשונים.

הנה יצחק קרא לבאר 'שבעה', והעיד הכתוב (כו לג) 'על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה', וכתב הספורנו ששם זה הוא משום שהיו שבעה בארות^{צא}, אולם רש"י כתב שם שנקראת 'שבעה' על שם השבועה. והעיר הרד"ק שהרי כבר אברהם חפר שם באר, והוא לא קרא לבאר 'שבעה', אלא לכל המקום ההוא קרא 'באר שבע', על השבועה ועל שבע כבשות הצאן, ומה ענין הכפלות והשינויים.

פתח הדברים נמצא במדרש (כ"ר נד ד), שאמר הקב"ה לאברהם 'אתה נתת לאבימלך ז' כבשות בלי רצוני, כנגד כן בניו מחריבין מבניך ז' משכנות, ואלו הן אוהל מועד וגלגל נוב וגבעון ושילה ובית עולמים תריין', ומבואר שהתביעה היתה רק על מתן הכבשות, ולא על השבועה והברית שכרתו אברהם וגם יצחק עם אבימלך.

והענין הוא כמבואר, כי הבאר היא מקום הנביעה, וכל תכליתם של הפלישתים הוא לינוק מן הקדושה, כי הם על גבול ישראל תמיד, ובכל עת באים בטענה על חלקם בגבול, אך באמת אין השפע תלוי בהסכמתם כלל, ואין לתת להם שום צד יניקה, לפיכך אברהם שהיה בבאר שבע בדרך ירידה אל פלשתים, כאמור אחר הברית 'ויגר אברהם בארץ פלשתים', נתבע על



צ. מעלת קביעת התורה בשם לעולם תתבאר א"ה להלן בפרשת ויצא.

צא. כי בפס' טו נאמר 'וכל הבארות', ומשמעות 'כל' הוא לפחות ג', כי הוא הוספה על רבים שמיעוטם שנים, ואח"כ הוזכרו שלשת הבארות האחרים שחזר יצחק וחפר, ואחר כריתת הברית מצאו עוד באר (פס' לב), ולפיכך אותה קראו 'באר שבע', כי היתה שביעית. אולם רש"י נקט שהם אותם בארות, ולכן ביאר ש'שבעה' על שם השבועה.

שכרת עמהם ברית בעד שבע כבשות, וכיון שמיד הפרוה וסתמו בארותיו, לכן לא התקיים שם המקום, אולם יצחק היה בדרך עליה מהם, ואחר שחפר את הבארות שכבר היו אצלם, עלה וחפר באר חדשה על הגבול, ואף כאשר הלכו אחריו, ובקשו שיכרות עמהם ברית, לא נתן להם מאומה, אלא שלחם בשלום, ואז מצא מים וקרא לבאר 'שבעה', כי השלים עניין שבעת הבארות, ומאז נקבע שם העיר באר שבע 'עד היום הזה' צב.

ויתכן שלזה כוון הרד"ק שכתב (לעיל כא כה) שבאר שבע היתה על גבול פלישתים, ובסמוך (כו כג) הוסיף כי 'אף שפלשתים היא מארץ ישראל, לא הוחזקה בידם לפיכך רבו עמהם על הגבול, להודיעם שלא תהיה מוחזקת בידם כולה, אע"פ שחלקה לא הוחזקה בידם עד באחרונה לימות המשיח צ"ג, כמו ארץ שלשה גוים את הקני את הקניזי ואת הקדמוני'. והיינו שירושלם ישראל בארץ היא כיבוש ז' עממין שהם לעומת שבע מידותיו ית', ואילו הפלשתים הם כנגד הדעת צ"ד, ולפיכך הם נעים תמיד בין טוב לרע, סביב שבעת בארות השפע צ"ה, ועל כך התעסק עמהם יצחק לקבוע שמות הודיה להשי"ת על הבארות, וממנו הגיעו הבארות ליעקב צ"ו.



צב. ולביאור רמח"ל הנ"ל, נמצא שבירידת אאע"ה קרא את המקום באר שבע 'כי שם נשבעו' (לעיל כא לא), ושבועה היא במלכות, ואילו בעלית יצחק נקרא כן על שם נביעת שבעה בארות, כמבואר בליקו"ת שכאשר ז"א יונק מבינה נעשה באר.

צג. והיינו שהפלשתים ימנעו אחיזת ישראל בארץ עד ימות המשיח, וראה דברי הרמח"ל, (אדיר במרום ח"א, שמה דעתיקא) שקלי' אבימלך, כוללת סוד כל ד' מלכויות של דניאל.

צד. כאמור ביצחק אחר שמצא מאה שערים (פס' יג) 'ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאד, וביאר השפת אמת, שאבימלך היפוך הקדושה, ובבחי' 'מאד' שהיא הדעת טוב ורע ה' ליצחק יותר כח ועוצם ממנו. ברם, מדברי האר"י (ליקו"ת תולדות) משמע שהם מונעים את חיבור יסוד במלכות, וכ"כ מהרצ"ה (פוקד עקרים ה) שלמצרים בן חם היו שבע בנים, והששי הוא כסלוחים שממנו הפלשתים, ונמצא שהם ביסוד דקלי', ולכן הם נקראים בסתם ערלים, כאמור (שמואל א יד ו) 'נעברה אל מצב הערלים'.

צה. אבל ג' עממין שהם כנגד הג"ר לא ירשו אלא לעתיד לבא, ולכן ביציאת מצרים לא נחם דרך ארץ פלישתים, פן ינחם העם בראותם מלחמה זו, עד יעלו מושיעים וירשו אף את הג"ר, ואז תכלל אף הדעת באחיזה קבועה של קדושת ישראל.

צו. ראה פרקי דרבי אליעזר (לה) רבי עקיבא אומר כל מקום שהיו אבותינו הולכים, היתה הבאר מהלכת לפניהם, וחופרין שלש פעמים ומוצאין אותה לפניהם, וחפר יצחק בארץ שלש פעמים ומצא אותה לפניו וכו' וכתב בירושלים והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים (זכריה יד, ח). היא הבאר שעתידיה לעלות בירושלים ולהשקות את כל סביבותיה. ועל שמצאו אותה שבע פעמים קראו אותה שבעה, שנאמר 'ויקרא אותה שבעה'. בן ע"ז שנה היה יעקב בצאתו מבית אביו. והיתה הבאר מהלכת לפניו מבאר שבע עד הר המוריה מהלך שני ימים וכו' ושם הניח את הבאר.

והנה כאשר ירד יעקב למצרים נאמר (מו א) 'ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק', ושם נאמר לו 'אל תירא מרדה מצרימה', 'אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה' עד 'ויקם יעקב מבאר שבע'. וביאר הרמב"ן שעד אז היו האבות מקריבים רק עולות, ורק יעקב מפני פחד ה' הקריב 'זבחים' שהם שלמים, להשלים אליו כל המדות, ולא אמר 'זבחים לה', כי עתה כבר זכה יעקב בחלקו, הרי שבבאר שבע אחז יעקב במדת אביו פחד יצחק, ולכך הביא שלמים, שבהם חיבור כל המידות אל המלכות, ובזה גופא התקיים בו 'ויקם', כמו שדרשו 'קימה היתה לו', כי בנקודה זו החלה תקומת ישראל, בהבטחת 'אנכי אעלך גם עלה', לשוב אל ארץ אבותיהם צי.





פלך הודיה

הַפַּעַם אוֹדָה אֶת ה' עַל כֵּן קִרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה (כט, לה)

❧ החידוש שבהודית לאה ❧

בברכות (ז ע"ב) אמר רבי יוחנן אמר רשב"י מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאת לאה והודאתו שנאמר (בראשית כט לה) 'הפעם אודה את ה', וכבר תמזהו, שהרי הרבה דורות קודמים שיבחו את הקב"ה, כמו שאמר אברהם 'ברוך ה' אלקי שם', וגם שם אמר 'ברוך אל עליון אשר מגן' וכו'.

וביותר תמזהו, שהרי הלכה פסוקה היא שיש להודות ב'הטוב והמטיב' על הולדת בן, ובודאי הודתה לאה וכל האבות לפניו, שקיימו כל התורה, ובכללה הלכה זו, ומה התחדש בלידה זו דיקא. וכבר עמד על כך הזוהר (ח"א קנו).

וכתב רש"י שראתה ברוח הקודש שיעקב מעמיד י"ב שבטים, וכיון שילדה בן רביעי הודתה על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה, וכ"כ בסידור לרוקח (בביאור ברכת ישתבח) 'כל מקום שנאמר הודאה, כלומר עשה עמי הקב"ה לפני משורת הדין, כמו 'אודה את ה', והרשב"א (בחידושי אגדות ברכות שם) נתן בזה טעם ש'עד שעמדה לאה לא קדמה אדם שראה מדת טובו ראוי לאחר וינטל ממנו וינתן לו שיצטרך להודות עליו על צד מדה זו שהוא ריבוי החסד, כי ההודאה תבא מצד קבלת ריבוי החסד' [ראה שם שהוכיח כן ממדרש ב"ר עא ד], ודבריהם טעונים ביאור, למה אין הודאה על כל חסד, אלא על ריבוי חסד בחלק הניטל מאחר ציח.



צח. וראה בצרור המור שביאר 'על כן קראה', גימט' של 'על' הוא סוד מאה ברכות, כמו שדרשו מהכתוב 'נאום

ובמדרש (ב"ר עא ה) 'לאה תפסה פלך הודיה ועמדו הימנה בעלי הודיה, יהודה ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני', דוד אמר 'הודו לה' כי טוב וגו', דניאל אמר 'לך אלהא אבהתי מהודא ומשבח אנא', והדמיון תמוה, כי הודאת יהודה היתה לזולתו, והודה על חטאו, ואילו הודית לאה דוד ודניאל היתה להשי"ת, על קבלת הטובה.

❧ הכרת צד הטוב שב'רע' ❧

אמנם החידוש שחידשה לאה הוא בקביעת אופן מסוים של 'הודאה', והיינו כי כל ענייני השבח וההלל, ההידור והקילוס, כולם שייכים הן בפני הנותן והן בפני אחרים, ואילו ההודאה כל עניינה הוא בפני אל הנותן בלבד, כאמור 'לך אזבח זבח תודה', ולא יתכן להודות על טובתו בפני אחר.

אכן גם עצם לשון ה'הודאה', משמעותו כפולה, כנודע, והוא כולל הבעת הודיה על קבלת הטובה, וגם הודאה של הסכמה, שיש בטובה יותר ממה שזכאי המקבלצט, ולפיכך ההודאה שייכת הן על קבלת הטוב, והן על גילוי תכלית הרע כאשר התברר לטוב, כי ההכרה בתכלית היא היא הצירוף להנהגת הייחוד, שבה ההודאה מגיעה לידי הודיה, עד אשר מברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, ולכך מוכרחת ההודיה להיות אל פני הנותן, כי בה נשלם הצירוף לייחודו.



הגבר הוקם על, והטעם שנדרש בתיבת 'על' הוא לפי שהמלך הוקם על מעלות שאר האנשים. ולו ראוי הברכות וההודאות, כאמור ויברך דוד את ה'. ולכן ראוי שיקרא שמו 'יהודה', שהוא מורה על הודאה.

צט. יסוד זה העמידו כבר הר"י בן יקר (בפירוש התפילות עמ' ס), ונקט שבטרם קבלת הטובה, המבקש בא ב'הודאה' מלשון וידוי, ואילו אחר קבלתה הוא נותן 'הודיה', וראה בפחד יצחק (חנוכה ב ב) 'הסברת השיתוף הזה היא, כי בתכונת נפשו של אדם טמונה היא השאיפה להיות סמוכה על שולחן עצמה מבלי להזקק לעזרתו של הזולת. ובשעה שאדם מביע את הכרת טובתו לחברו ונותן לו תודה, באותה שעה יש כאן הודאת בע"ד, כי בפעם הזאת לא עלתה בידו והיה עליו להשתמש בטובתו של חברו. באופן שהשרש הנפשי העמוק של כל הבעת תודה היא מעשה הודאה. ועל אחת כמה וכמה שכך הוא הענין בבין אדם למקום'.

וידידי הרה"ג ר' אלחנן ברונר הוסיף, ששני ענייני ההודאה מיישך שייכי זה לזה, כי אילו מהותם חלוקה, לא היו בני ביקתא אחת בלשון הקודש. ואין הודיה בלא הודאה בטובת הנותן, ואם אינו מודה שהוצרך לקבל, הרי אף שאמר לשון הודיה, הוא כופר בעצם הטובה שקיבל, כי עיקר ההודיה היא ההכרה בנותן הטובה, כאשר ביאר מהר"ל (נצח ישראל יט) 'טוב להודות לה', כי האדם מודה אל השי"ת שהכל הוא שלו, וכן ביאר בגבורות ה' (פס"ד) מה שדרשו (שו"ט קיח) 'הודו לה' כי טוב, אין להם לישראל שישלמו אלא הודאה על כל טובה שעושה להם'. כי מי שמודה לאחר משלים עצמו אליו שהוא תחת רשותו. ומה שהוא משלים עצמו אל השי"ת זהו תשלומים נקרא שהוא משלים עצמו ונפשו אל השי"ת. לכך ההודאה היא תשלומים על הטובות. ולפיכך אמר 'הודו לה' וגו'.

לא זו בלבד, אלא כי ההודאה בחסרון, היא סיבת השלימות, שכן מצינו במדרש שוחר טוב (מזמור מה) שהודוי על עוונות נקרא 'שירה', שכן אמרו שם 'למנצח על שושנים לבני קרח משכיל שיר ידידות, בני קרח לא היו יכולין לומר שירה בפיהם, אלא רחש לבם בתשובה, ומיד קבלם', הרי שהתשובה בפה היא שירה, והיינו הודוי, שרק לו נצרכת אמירה בדרכי התשובה, וכן אמרו שם 'אומר אני מעשי למלך', והוא נקרא שירה, כי בו נשלמת התשובה, כאשר הודה על החסרון.

ועוד מצינו במדרש שוחר טוב (ק"ח) 'כיון שראה דוד היאך ההודיה טובה, אמר, הודו לה' כי טוב. לפי שההודיה טובה. וכן הוא אומר (משלי כ"ג) מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירוחם. ואומר (תהלים ל"ב) אודה עלי פשעי לה'. וכן הוא אומר, (שם צ"ב) טוב להודות לה'. הרי שענין ההודיה על החסדים כלולה עם ההודאה על הפשעים, וענינם אחד לגלות שמצד האדם אין כל כח וסיבה לקבלת טובה, והכל בא לו בחסד ולא בזכות, והוא הצד השווה להודאות לאה ויהודה דוד ודניאל, כי שני אופני ההודאות מעמידות את המודה ככלי ריק המכוון לקבל טובת העליון ברוך הוא.

שתי הבחנות הללו נכללו בהודאת לאה, שרק בלידת הבן הרביעי, גילתה את תכלית הטוב שברעת 'כי שנאה אנכי', כי עתה הולידה יותר על חלקה, ובעוד שעד עתה היו כל הודיותיה מצד קבלת הטובה גרידא, הרי עתה באה ההודאה שרעתה הצמיחה תוספת טובה יתר על זכויותיה, עד שנטלה חלק שמעיקרו היה ראוי לעקרת הבית.



ק. וראה עוד במדרש שוחר טוב (צ"ב) שביאר את תיבות 'טוב להודות' שמשמעותן טוב להתוודות, והתבאר לעיל (פר' בראשית). ובתנא דבי אליהו כתב על הפסוק 'מים יוצרו ולו אחד', זה יום הכפורים לישראל, שהוא שמחה גדולה לפני מי שאמר והיה העולם, שהוא מוחל לעוונותיהם של ישראל, וכתב הגר"א (ביאור לספד"צ פ"ה ד"ה תשעה) שתשעה ימים ראשונים בתשרי הם לתשובה, עד ערב יו"כ, והיינו שביום הכפורים הוא כבר עת מחילה אחר התשובה, והודויים בו בשמחה.

קא. ובזה מבואר למה בחר המדרש להביא בהודאת דוד דוקא את הפסוק 'הודו לה' כי טוב' שהוא בחלקו האחרון של ספר תהלים, אף שכל הספר מלא בפסוקי הודאה להשי"ת. אלא שדוד הודה על הטובה שביכולת הכרת החסרון, שעל ידה הגיע לשלימות ההודיה.

קב. וכן אומרים בסליחות לעשי"ת 'הן קדם במקדש בקום זריזים באשמורת, טהורים נצבו להפיס חדשים לקטורת, ואין לבונה ואין קטורת ונשארתי שחרחרת, בהתודות חטאתי תהי כקרבן תודתי', הרי שבזה"ז שבעונותינו חרב הבית, הודוי בא במקום קרבן תודה. ושייכות הודוי לקרבן תודה היא כמבואר.

קג. וראה להלן בטעם שעמדה ללדת אחר ההודיה, עומק הענין ש'שנאה אנכי' הוא סיבת הולדת בנים ליעקב. ואי"ה להלן פרשת וישלח יתבאר יותר.

לא זו בלבד, אלא שעד עתה היו כל ההודאות רק על קבלת הטובה, וכל הודיה היתה על פרט מתוך כלל הטובה, שהרי בכל בן אמרה 'כי ראה ה' בעניי', 'כי שמע ה' כי שנואה אנכי', 'עתה ילווה אישי אלי', לאמור, שבתוך מצבה רואה קרן אור לטובה, אך בבן הרביעי התברר שכל תכלית מצבה היה לטובה, ועתה הכירה בעצם תכלית מצבה שמתחילתו היה כולו לטובה, כאמור, והוא בירור הנהגת הייחוד, וזהו שאמר התנחומא (שמות ג) 'כל שמות השבטים ע"ש הגאולה נקראו, יהודה ע"ש אודך ה' כי אנפת בי (ישעי' יב א), כי בהודיה על יהודה התברר שכל הצער היה לתכלית הטוב.

ובזה יבואר איך דברי רבי יוחנן בשם רשב"י אודות הודאת לאה הם המשך למה שאמר שם כי 'מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון', כי אברהם גילה רק שם אדנות, ואילו לאה בהודאתה פתחה פתח לתפיסה בשם הוי"ה, כי אף ששם הוי"ה נכתב ואינו נקרא, כאמור 'זה שמי לעלם זה זכרי לדור דור', הרי שבהודיה זו נתנה יכולת ביטוי לשם הוי"ה, ומורה על הנהגת הייחוד, ובכך לא קדם לה אדם בעולם.

המלכות כוללת פלך הודיה ושתיקה

וכדי לבאר את חלקה של הודית לאה בגילוי הייחוד, יש להקדים לברר מה היא האומנות בהודאה, ואיך שקלוה כנגד פלך שתיקה, והלא פלך משמעו אומנות, ואמנם השתיקה היא גדולה, כאמור (חולין פט). 'מה אומנתו של אדם בעולם הזה ישים עצמו כאלם', אך לא התבאר מה ואמנות יש בדיבור אף של הודיה.

ובודאי הכוונה היא כמו שכתב הגר"א (ברכות ז): שמיהודה נתגלה הפה, כי מדת דוד היא כסא על ארבע רגלים, ולכן עמדו ממנו כל בעלי הודאה, וביאר בנו (באר אברהם שם), שיש באדם ארבעה חושים, כנגד ארבע אותיות הוי"ה, וה' אחרונה כוללת כולם, ולכן לאה המכונה בשם ה' אחרונה, ילדה ארבעה בנים הראשונים, ראובן נגד ראייה, שמעון נגד שמיעה, לוי נגד ריח שהוא הנשמה והחיבור, ויהודה נגד הודאה שבפה קד, ולכן בשמו של יהודה ד' אותיות



קד. הגר"א חבר (פרי יצחק לספי"צ פ"ה מ"י) ביאר את ענין הקבלת הפה למלכות, כי כח הראיה הוא מצד בחינת החסד, כי ראית עין תלויה בחכמה, והוא קו החסד, ושמיעה מצד הגבורה, כי שמית אוזן תלויה בבינה, וריח הוא בחינת תפארת, כי הריח תלוי בחושים שהוא בסוד ת"ת, והדיבור התלוי בפה סוד המלכות. וראה בזה (ח"ג רלד) 'דבור

הוי"ה וד' שכולל כל ארבעה, ודוד שהוא השלמתו זכה למלכות^ק, נמצא לכאורה שכל עניינה של המלכות היא בדיבור, ואכן המנהיג מכונה 'דבר לדור'.

ברם, לאידך על רחל דרשו שתפסה פלך שתיקה, ואף שמצינו בזהר (ח"א רכג. ח"ב כט: ועוד) שהיא בעלמא דאתגליא, מבואר במדרש (שם) שאין זו סתירה, שהרי האבן בחושן של בנימין בן רחל היא 'ישפה', להורות כי 'יש פה', שהיה יודע במכירתו של יוסף ואינו מגיד, הרי ששליטתו על הפה היא היא הקובעת ש'יש פה', ולו מגלים סתרי תורה, וכלפי זה בני רחל הם בעלמא דאתגליא, וכן הובא שם שבניה יצא שאול, שנאמר בו 'ואת דבר המלוכה לא הגיד', וכן באסתר 'אין אסתר מגדת', הרי כי אף שמדת המלכות היא בדיבור, מה שהמנהיג מכונה 'דבר לדור', הוא גם מצד שהוא שולט על כח הדיבור.

הרי שהכוחות המנוגדים של פלך הודיה ופלך שתיקה, שניהם נעוצים ב'פה' ק', ובהם שני אומניות של צדדי התפיסה במדת המלכות, המבוארים בליקוטי הגר"א (בסוף ספד"צ), כשתי בחינות במלכות השי"ת, א. מה שאנו ממליכים אותו בפועל, והיא תכלית כל העבודה של שמירת התורה והמצוות, והוא הקשר העיקרי בין ישראל לאביהם שבשמים, ותלוי במעשי ישראל. ב. גילוי מלכותו בעולם ע"י הניסים והאותות, כמו שהיה במצרים ובקריעת ים סוף וכן מה שיהא לעתיד לבוא, והוא בא באיתערותא דלעילא, ואינו תלוי במעשינו, וביאר שבית ראשון היה כנגד לאה, כי בו היה גילוי של שלמות מלכות ה' בעולם, ונתגלו בו ניסים עצומים.



אדם איהו אחיד עילא ותתא' וביאר בראשית חכמה (שער הקדושה פ"י) עפ"ד תיקו"ז (קכא) שראיה לימין אריה, שמיעה לשמאל שור, ריח באמצע ריח נשר, עד שאמר 'פומא דא אדם כליל ד' אתון' וכו'.

קה. והוסיף, שאדם כלל ג' חושים הראשונים, ג' אותיות הראשונות ז"א שכוללם, ודוד הוא חוש הרביעי המשלים את האדם. וכוונתו כמו שכתב הגר"א (ב"ק טו:) 'שאדם הוא הפה, בדיבור רוח ממלא, והוא גדר האדם מדבר', והיינו כמו שכתב הרמב"ן (שמות יג טז) 'שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין לעליון בתחתונים חפץ, מלבד זה שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו וכו', כי כאשר כח הדיבור מכוון להודיה, הרי הוא משלים את תכלית היצירה, שהיא פרי חיבור הגוף עם הנשמה, ומה שנאמר 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה', הוא אל עצם הגוף, כי ביטוי הנשמה הוא בדיבור.

קו. כאמור בתקו"ז 'פה מלכות ותורה שבעל פה קרינן לה', והיינו כי כשם שבפה מתגלית המחשבה, ולכן המלכות נקראת 'תורה שבעל פה', כי בפה מתגלה התורה, כך עניינה של המלכות לגלות את השפע המתקבל ע"י הספירות שמעליה, והיא להם ל'פה'. וראה מגן אברהם (ס סק"ב) על חתימת ברכת אהבה רבה 'להודות לך', ש'הפה לא נברא אלא להודות [ולא ללשה"ר]', ואף שאמרו (סנהדרין צט:) שלא נברא אלא לעמל תורה [ולא לעמל שיחה], הרי הן הדברים, כי פלך ההודיה הוא בכל גילוי תורה לחוץ, וממילא הוא מורה על פנימיות פלך השתיקה, ולפיכך אין בו עמל שיחה ולשה"ר.

ואילו בית שני שחסרו בו חמשה דברים, ואף הניסים בו נגלו בדרכי הטבע, היה כנגד רחל, ולפיכך עניינו היה בעבודה של כלל ישראל בזמן ההסתר פנים והגלות^{קז}.

זהו הוא עומק ענין בחירת יעקב ברחל, כי סבר שעיקר העבודה היא למעשה, כפי שהיא בזמן ההסתר, ולא כעבודה בבחינת לאה, שהיא גילוי של מלכות ה' בהנהגת הייחוד שבה נשלם כל תיקון הבריאה לעתיד לבא^{קח}. ועל כך אמרו שלא שייכת לעלמא דאיתכסיא, שהוא העולם הבא המכוסה מאתנו^{קט}, ורחל באיתגליא, בגילויי הנהגת מדה כנגד מדה כלפי עבודתנו בעולם הזה, וכמו שהרבה הרמח"ל לבאר^ק, שרחל שייכת להנהגה החיצונית, היא הנהגת המשפט בעולם הזה שבו מתגלית רק מערכת הטבע, ואילו לאה שייכת להנהגה הפנימית, והיא הנהגת הייחוד הנצחית, שבה גילוי הייחוד השלם לעתיד לבא, ועתה היא נעלמת ומכוסה מאתנו^{קי}.



קז. וכן בתיקון חצות תיקון רחל עוסק בגלות השכינה ובשפלות הגלות, ואילו תיקון לאה הוא תפילה על גילוי השכינה לעתיד לבא, ולפיכך בשבת אומרים רק תיקון לאה ולא תיקון רחל. וראה לשון הגר"א שם 'הוא גאוותו של הקב"ה'. ונקראת גם כן עניו כמו שכתוב כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו^ק. וכבר האריך האר"י לבאר שהנהגת דור המדבר שייכת ללאה, כי בו ראו תדיר את גילוי כבוד ה'. ואילו כשבאו לא"י, לקיים מצוות התלויות בארץ, נכנסו לעבודה בבחינת רחל, ואת זה רצו המרגלים למנוע, כי חפצו להשאר במושכלות, ובהנהגה ניסית שהתגלה במדבר בבחינת לאה.

קח. ולפיכך אמרו (ח"א קנד). שרחל היא 'עיקרו של בית', ועליה נאמר 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה'. כי רחל שייכת לעולם המעשה, ומורה על עיקר עבודתנו בזמן הגלות, וסבר יעקב שזו כל עבודתו, אך משמים העמידו עבודתו גם בלאה, להשלים את התיקון של גילוי כבוד שמים אף לעתיד לבא, ואמנם כל עת היותו נקרא 'יעקב' היתה רחל בחלקו, כי שמו מורה על 'עקב' ומשמעו מצב שפל, וכאשר קיבל שם 'ישראל' שעניינו הוא 'כי שרית', והגיע למצב של גדלות, אזי מתה רחל ונותרה רק לאה, והאריך בזה הלשון (הקד"ש שער ז). ואי"ה להלן בפרשת וישלח נרחיב בזה.

קט. שהוא עולם השכר האמיתי, ופנימיות עבודתנו בתורה ומצוות פועלת בו לאלתר, אך כדי להותיר מקום לבחירה, עולם זה מכוסה ונסתר מאיתנו, עד שיתגלה כבוד ה' בעולם לעיני כל. ואמנם יעקב רצה ששכר העבודה יקבל ברחל, כי רצה לתקן את אופן העבודה ברחל, אך כיון שעדיין לא הגיע העולם לתיקונו, הרי 'באשה עבד ובאשה שמר', דהיינו, שהעבודה היתה ללאה, כי היום לעשותם ומחר לקבל שכרם, והנהגת לאה היא בשכר המתגלה רק בסוף, ואילו ברחל 'שמר', דהיינו שקיבלה לפני העבודה בה. ואמנם זו הוא פעולתו של ז"א, שהוא עובד לאימא, ושומר לנוקבא [וכן מבואר בזהר מה שאמרה לאה ליעקב 'כי שכר שכרתיך' שלאה היא השוכרת את ז"א כפועל, וכבר כתב רמח"ל (קה"כ עש"ת), שמסירת הסימנים הוא מה שלא משלמת בעד רחל, והיינו שלע"ל יהיה מתן השכר באופן של היום לעשותם והיום לקבל שכרם, והוא בכלל 'ש שכר לפעולתך', כי בזכות מסירת הסימנים יהיה השכר גם בחלקה של רחל, ולא יהיה תלוי בבחינת לאה, כי יתגלה כל הטוב העליון בעולם התחתון].

קי. אדיר במרום (בפלגותא דשערי), דעת תבונות (סי' קס), כללים ראשונים (סי' לב) ועוד.

קיא. ולפיכך רק ברחל מצינו חשש מאחיזת חיצוניים, מה שכמעט אינו שייך בלאה, כי אין לחיצונים אחיזה אלא בחיצוניות, ואילו בפנימיות אין להם אפשרות קיום.

נמצא איפה שבעוד 'פלך השתיקה' הוא בקבלת הנהגתו ית' בעולם כפי שהיא ניכרת לנוק'י, הרי ש'פלך הודיה' הוא גילוי הנהגת הייחוד לעתיד לבא לעין כל, ופתח לגילוי זה נוצר בהודיה על יהודה, כי בלידתו התברר שכל הצער היה לתכלית הטוב.

❧ קביעת ההודיה בשם לעולם ❧

ואכן, בזה התייחד כח ההודאה שחידשה לאה, שלא הסתפקה בעצם הבעת התודה, אלא טבעה את ההודיה בשם בנה, ובכך קבעה אותה לנצח'י, כי כאשר ההכרה היא רק בקבלת הטובה, הרי שההודאה היא רק בעת האמירה, כברכה על הטובה בשעתה, ואולם השגת הטובה בשעתה מוגבלת לפי תפיסת המקבל וטובתו. אך יש הודיה חלוקה שמהותה היא הכרה בעצם הטובה, ובה נקבעת עמידה תמידית ככלי המקבל טובה, ולמבואר, הרי זה עניינו של פלך ההודיה שתפסה לאה בלידת יהודה, שגילתה איך כל צער העבר התברר שתכליתו לטוב.

וכן הוראת שמו של יהודה, הכולל שם הוי"ה [עם אות ד המורה על דלות, המקבלת שם הוי"ה], שכל הנכלל בשמו אינו משתנה, ואינו תלוי במעשים טובים, אלא הוא מושג בהנהגת הייחוד, שהיא עצם הרצון העליון בישראל, ועל כך הביא המדרש שדוד אמר 'הודו לה', וכביאור הגר"א (דה"י א טז) 'הודו לה' נחזיק טובה, קראו בשמו, שהאבות כל מה שהיו עושים היו מייחסים להקב"ה, ובזה העלו את המלכות לשרשה, שהיא תכלית ההודיה, ולכך



קיב. והנה במדרש (ב"ר עא ה) אמרו שרחל תפסה פלך שתיקה ולכן יצאו ממנה בעלי מסטירין, שאול וכו', וכן אמרו במגילה (יג.) שבזכות צניעות שהיתה בה יצאה ממנה שאול, וענין הצניעות במסירת הסימנים היא, כמו שביאר הגר"א (ספד"צ פ"א) כי 'הצנע לכת עם אלוהך' הוא ידיעת הדברים הצנועים, שהיא ידיעת הפנימיות, שעליה נאמר 'ויתהלך את האלהים', והיינו כי הצנוע יודע את עמקי הפנימיות, המוסתרים ע"י מראה הגוף, היא החיצוניות הנראית לעין כל, ולכן הוא מצניע את ענייני הגוף, שלא יאפילו על הפנימיות, ואינו מגלה את הפנימיות שלא לזלזה בתפיסת רואי החיצוניות, ואמנם לעתיד לבא נאמר 'מי יתנך כאח לי, אמצאת בשוק אשקך גם לא יבזו לי', והיינו כאשר תושלם העבודה הפנימית של לאה, ושוב לא יהיו זרים בחוץ, אך בטרם הגיע עת תיקון החיצוניות, ולפיכך רחל שהיא עקרת הבית, ועבודתה היא בחוץ, מסרה את הסימנים, בהיותה טפלה לעבודת לאה, ובזכות זו עתידה רחל לכלול את לאה, ומלך המשיח יעמוד מרחל ולאה אשר בנו את בית ישראל' (רות ד יא), והיינו שבינה תאיר למידת המלכות, ויתגלה כל עניינה של לאה ברחל.

קיג. בפשוטו הוא גם ענין שמו של משה רבנו, אשר נקרא ע"י בתיה, 'כי מן המים משיתיהו', ואף שהיו לו עשרה שמות (מגילה יג.), הרי שהתורה קבעה שמו על שם ההודיה, אך להלן פר' שמות יבואר עומק נוסף בשמו של משה, עי"ש.

קרבת תודה אינו בטל לעתיד לבא, כי כל הקרבנות הם בעולם העבודה, ואינם שייכים בעולם השכר, אך התודה היא העלאת כל ענייני העולם אל הרצון העליון, שאינו תלוי בעבודה ובמעשים, ובהודיה זו קבעה לאה את יהודה כראוי למלכות^פ, אשר אין לה מגרמה מידי, והיא מקבלת שלל מן העליון ומחלקתו לתחתונים^{טו}.

אחר ההודאה עמדה מלדת

והנה תיכף לקריאת שם יהודה, נאמר 'ותעמוד מלדת', וביאר האבן עזרא כי כיון שאמרה 'הפעם אודה את ה' נשמעה כאומרת 'אודה את ה' שנתן לי כל זה ויספיק לי', ולכן עמדה מלדת, וידוע מהחזקה מלובלין שנתן טעם לזה, על פי מה שמצינו במעשה דחוני המעגל שהתפלל על הגשמים עד שירדו גשמים מרובים ולא היו צריכים להם עוד, וכשבקשו ממנו שיתפלל עליהם שיפסקו, אמר הביאו לי פר הודאה, וכשהקריבו פסקו הגשמים, והיינו כי בזה רימז שכבר יצאו מהצער לגמרי, ואינם צריכים עוד לטובה זו, וממילא יפסקו הגשמים. וכן כשאמרה לאה הפעם אודה את ה' וקראה שמו יהודה מלשון הודאה, הראתה בעצמה שכבר קבלה כל הטובה בבנים. ברם, הדמיון רחוק, שהרי פר הודאה של חוני בא למנוע היזק הגשמים, ואילו לאה באה רק להודות, ולמה יפסק השפע מחמת הודאתה.

אכן, מצינו ברמב"ן (ויקרא כג לו) 'שבת אין לו בן זוג, וכנסת ישראל היא בת זוגו שנאמר ואת הארץ', וכן כתב (במדבר כח ב) 'אין במוספי שבת חטאת כשאר כל המוספין מפני שכנסת ישראל בת זוגו והכל שלום והמשכיל יבין', וכוונתו ללשון המדרש (ב"ר יא ח) 'כנסת ישראל הוא בן זוגך', והחילוק בין הגרסאות 'בן זוג' או 'בת זוג' מורה על שני אופני העבודה, כי



קיד. והיינו כי אף שלאה היא שייכת לבניה, ואין לה מקום בעבודת העוה"ז ששייכת לרחל, וכל בני יעקב אמורים לצאת מרחל, וכמבואר בלש"ו (הקד"ש ז ה) שכיון שילדה לו את יוסף ובנימין שהם הבחי' יסוד ועטרה דנוק', אף שלא זכה לתקן אותה תיכף, הרי נשאר גזעה לנצח עמו, והיה לבו בטוח שתתקן לבסוף על ידו, ובני לאה הם ממקום גבוה יותר [ולכן בני יוסף צריכים לקבל חיות מבני לאה, כמבואר להלן, מפר' וישב ואילך], ולסדר העבודה בארץ צריכים את בני רחל, מכל מקום לתיקון השלם צריך את מלכות יהודה, שתעלה את המלכות עד לאה. ואף זה בכל ההודיה 'שקבלה יותר מחלקה' כי חלק המלכות שייך לעבודתה של רחל, וע"י אחיזת לאה בהנהגת הייחוד בהודאתה, ניתנה גם המלכות לחלקה, שתעלה אותה לתיקון שלם.

קטו. וכן מורה לשון המדרש (ב"ר ע טו) 'ושם הגדולה לאה, גדולה במתנותיה, כהונה לעולם ומלכות לעולם דכתיב (יואל ד) ויהודה לעולם תשב, וכתיב (תהלים קלב) זאת מנוחתי עדי עד, ושם הקטנה רחל, קטנה במתנותיה יוסף לשעה שאול לשעה ושילה לשעה', הרי שבעוד בניה של רחל קודמים וגילויים גדול לשעה, הרי שעניינה של לאה הוא גילוי הייחוד לעולם, והוא ביהודה, וא"ה נרחיב בזה בפרשת וישב.

כאשר כל התשוקה מכוונת לקבלת שפע עליון, הרי כנסת ישראל היא כ'בת זוג', ואולם יש מעלה גדולה מזו, בגבור התשוקה ליחוד של דבקות גמורה, ואזי היא כ'בן זוג', אף ללא קבלת שפע קטן.

ובעומק נוסף יתבהר שגם ענין זה נמשך מעבודת רחל ולאה, כי הנה הטעם שרחל לא נפקדה, הוא כמו שכתב הגר"א (תיקו"ז כא) בביאור הכתוב 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה', כי בהתעוררות הזיווג החסדים גוברים מאד ומכבים את אש התאוה, ולכן אין יחוד זו"נ קבוע, כי עקב ריבוי המים בשעת היחוד נכבית אש האהבה, וצריכים להשיג מוחין חדשים, וא"כ עצם אהבת יעקב לרחל היא שמנעה את השפעת הזווג, ואילו ללאה נמשכו מים רבים קטן.

ובזה מבואר למה עמדה מלדת, כי כל עוד ראתה לאה כי 'שנואה אנכי', הרי עמדה כדלה ועניה, שכל תשוקתה ליחוד של קבלת שפע, כפי גבולות הנהגת המשפט, ואז הוא נמשך כמים רבים, אך כאשר הודתה על יותר מחלקה, אזי החלה תשוקתה לייחוד גמור יותר מרחל, והיא הנהגה עליונה שאינה תלויה בגבולות קטן, והאוחז בה נחשב כ'בן זוג', שאינו תלוי בקבלת השפע קטן. והוא ממש עניינו של פר הודיה של חוני המעגל, וכמבואר, שיש בהודיה שני חלקים, ההודאה על חסרון, אשר מעמידתו כ'בת זוג' לקבל שפע, ושלמותה הוא בהודיה



קטו. וידוע מהמגיד ממעזריטש שסמך חילוק זה על מה שאמרו (יל"ש בראשית ל) 'אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, איש מזריע תחלה יולדת נקבה', ועניינו הוא שבהתגברות תשוקת האשה עד שהיא מזרעת תחילה, הרי היא נעשית כזכר שאינו מוליד.

קיז. והוא אשר ביאר האר"י שבכל יום יש שני יחודים, יחוד יעקב ורחל בשחרית, שהוא תכלית הדבקות של האדם עם בוראו, ויחוד יעקב ולאה במנחה וערבית, שהוא להמשכת השפע לברואים, אף בעת הצמצום כשמחשיך היום.

קיא. והיינו, כי אף שלא שייכת לבונה, והיא בהנהגת הייחוד, הרי כל עוד קבלה את חלקה, לא השיגה בהנהגת הייחוד, ורק כאשר קבלה יותר מחלקה, והיינו שקבלה חלק שבמהותו שייך לחלקה של רחל, אזי התברר שהיא למעלה מהנהגה זו, ואמנם גם לרחל היתה עליה בזה כי זה תכליתה לעתיד לבא, שמלכות תעלה לבונה, וחלק רחל יהיה כלול בלאה.

קיא. וראה בפרי צדיק (בהעלותך יג) שכתב כי אף שמצינו (זהר ח"ג קטו:) שכנסת ישראל נקראת 'זאת' בבחינת נוקבא, אך עיקר כנסת ישראל הם עשר שבטים שהוא מדת מלכות כלולה מעשר מדות, וב' ראשי ישראל שבט יהודה ושבט יוסף [כמבואר להלן פר' וישב ואילך], ויוסף מכין ליהודה, וע"י משיח בן בן דוד מיהודה יהיה היחוד השלם, ואז יהיו י"ב שבטים נקראין בלשון ז"ה לשון זכר, שישראל מכתירין כביכול להקב"ה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו.

אחר שנשלם החסרון, והרי הוא מחזיר תודה, ובזה נעשה כביכול כ'בן זוג' המשפיע, ומפסיק את ירידת המים מלמעלה, ונצרך שוב לעלות בסדר העבודה קכ.

לפיכך רק בשלב זה נאמר 'ותקנא רחל באחותה', כי ח'ו לא היתה זו קנאה בחלקה של לאה, אלא אחר שלא נתנה הודיה על יהודה, שהיה יותר מחלקה, היה בזה גילוי הנהגת הייחוד, שאין בה גבול של שורת הדין, אלא הכל תלוי ברצון העליון, ועל כך באה קנאותה של רחל, שיש כאן יציאה מדרך המשפט שהיא השגת רחל בדרכי העבודה קכא [ראה עוד להלן פר' וישב].

בקשה אחר ההודיה

ממוצא הדברים נמצינו למדים, כי ההודיה טעונה בקשה עמה, וכאשר שנינו (ברכות נד.) 'הנכנס לכרך מתפלל שתיים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו, בן עזאי אומר ארבע שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו, נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד', כי ללא העמדת עצמו ככלי שאינו מלא, תחשב ההודיה כעליה למקום שאינו בגבולו, והרי זו השבת המפתח לסגירת שפע טובה. ואילו כאשר אחר ההודיה ממשיך לבקש על העתיד, הרי זו השלמת ההודיה והשבח, כי מודה שכל הטוב שקיבל הוא רק מחסדו יתברך, והוא ככלי ריק המצפה להתמדת הטובה בחסדו יתברך קכב.



קכ. וראוי להוסיף שבסדר העבודה כבר כתב באוצרות רמח"ל על הפסוק 'משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך', שבתחילה אין לאדם חפץ בעבודה, עד שהקב"ה מושכו שירצה לעבדו, וזה בבחינת רחל, שהוא ענין העבודה בגלות ובהסתר, אך הגילוי שלה הוא חיצוני ואינו מוליד, אחר שהחל בעבודה יגיע לידי 'נרוצה', שהוא רץ מאליו לעבודת השי"ת, והוא בבחינת לאה, שהגיע לתשוקה פנימית. אך אחר שהגיע לדרגת 'נרוצה', מתאחדים שתי הבחינות של לאה ורחל, וגם המעשים החיצוניים שהם בבחינת רחל מתעלים ע"י חיבור פנימיותו, וכן רמז הגר"א (בביאורו לתיקו"ז כא) שלעתיד לבוא יבנו שני בתי המקדש, הראשון וגם השני. והיינו כי התיקון השלם אינו כפי שהיה בביהמ"ק הראשון גרידא, אלא בצירוף חלק העבודה של בית שני, ויחד הוי גמור בין החיצוניות לפנימיות, דהיינו בין השגה שלימה במדות השי"ת לעבודה מעשית, ושוב לא תהיה סתירה בין דביקות גמורה ליכולת קבלת השפע, ולפרטי סוגיא זו ראה בפר' וישלח.

קכא. ואמנם בלידת רחל נאמר (ל כב) 'ויזכור אלהים את רחל', והיינו שקבלה שני בנים במדת הדין לפי מעשיה.

קכב. וראה בבניה לעתים (דרוש סא) שלכאורה היה ראוי לומר בהיפוך, שיהיה צועק לעתיד לבוא קודם שיארע הדבר שמתפלל עליו, ואח"כ מודה ע"ז ונותן הודאה לשעבר. וביאר, דקמ"ל שאף אחר שנתקבלה תפילתו, והתמלאו משאלותיו, וכבר נכנס לעיר ויצא ממנה, לא יחשוב שאינו צריך עוד לשום דבר, אלא מלבד מה שיודה לה' על מה שעבר, עוד צריך לו לצעוק ולהתפלל על העתיד מכאן ואילך, כאילו עדיין יצטרך למחסה ולמסתור

ואמנם לעומת לאה שאמרה 'הפעם אודה את ה', הרי רחל אמרה כשנולד יוסף 'אסף אלוהים חרפתי, לכן קראה שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר', וכפל טעם השם, אם משום 'אסף אלוהים חרפתי' או מחמת 'יוסף לי בן אחר', ביאר הרשב"ם שמתעם הראשון יכלה לקראו 'אסף' ומה שהוסיפה 'י' הוא לאמר 'יוסף ה' לי בן אחר', והיינו שכללה בתוך ההודאה את הבקשה לעתיד.

ובספר החינוך (מצוה תרו) 'מצוה לקרות על הביכורים, בהיטיב אליו הקב"ה, ובברכו אותו ואת אדמתו לעשות פרות וכו' ראוי לו לעזור ליבו בדברי פיהו ולחשוב כי הכל הגיע אליו מאת אדון העולם ויספר חסדיו יתברך וכו' ואחר השבח מבקש מלפניו להתמיד הברכה עלינו, וכן נקט גם הרמב"ם (סהמ"צ עשה קלב) 'שצונו לספר טובותיו אשר הטיב לנו והציל אותנו וכו' ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה'. וכן לשון רבינו יונה (שע"ת ש"ד יב) 'בענין ההודאה על הטובה נאמר (תהלים נב יא) 'אודך לעולם כי עשית ואקוה שמך כי טוב נגד חסידך' פרוש אודך על הטובה שעשית עמדי ובעבור זה אקוה להתמדת טובתך'.

ואף הגר"א (משלי כה טו) ביאר שהטעם שאומרים בתוך הודאת 'נשמת' את בקשת 'אל תטשנו ה' אלוהינו לנצח', הוא להורות כי 'עד הנה עזרוננו' נמשך מ'רחמיך', ו'לא עזבונו' נמשך מ'חסדיך' ולכן אנו בוטחים ש'אל תטשנו ה' אלוהינו לנצח', כי אם היו החסדים מחמתניו היינו מתייראים שמא יגרום החטא ולא נזכה עוד טובות בעתיד, אבל כאשר הוא למען חסדיך אין אנו מתייראים כלל^{קכג}. הרי ששלימות ההודאה כוללת הכרה ברורה שקבלת הטובה אינו בזכות אלא בחסד, עד כדי בטחון על המשכת עוד חסדים במתנת חינוך^{קכד}.

ואמנם לא זו בלבד, שההודיה נשלמת והמודה מתעלה בבקשתו, אלא שיש בהודיה כח



ושמירה מעולה והגנה מרובה כי לא ידע מה ילד יום עם היותו נתון ברווח והצלח, עכ"ל. והיינו שענין ההבקשה לעתיד הוא רק כשהיא בהכרה שהטוב שקיבל לא הגיע בזכותו, אלא רק מחסדו ית' וכמבואר בסמוך.

קכג. וזו היא גם כפילות הלשון בברכת ההודיה, שתחילה מודים 'על חיינו המסורים בידך, ועל נשמותינו הפקודות לך, ועל נסיד שבכל יום עמנו', ושוב מבקשים 'הטוב כי לא כלו רחמיך, והמרחם כי לא תמו חסדיך, כי מעולם קוינו לך', והיינו כי שלימות השירה היא בבקשה שכן ימשך טובו וחסדו, וזו היא המעלה הנשגבה של הקיווי כאמור 'כי מעולם קוינו לך', ועניינו יבואר א"ה בפרשיות תרומה וכי תשא.

קכד. ולפיכך אין לתמוה שבחובת הלבבות (שער עבודת האלקים פ"ו) כתב שהנפש מתאוננת שאינה מודה כראוי, אלא מצפה לטובה הנוספת שתצא לה מההודיה. וכן כתב וגם המלבי"ם (תהלים ט ב) 'אודה ה' בכל לבי' שדוד הודה על העבר ולא עלה בלבו בקשה על העתיד, כמבואר בחוה"ל שלא יהיה פיו בהודיה ולבו בבקשה לעתיד, ולכאורה מפורש שאין לבקש אחר ההודיה. ברם, להמבואר הרי כל חשש זה הוא רק כשמבקש אחר הודיה בטוב, כביכול יש חסרון במה שקיבל, ורוצה תוספת והשלמה, ובקשה זו מורה על תפיסתו שהטובה באה לו בזכות, אך כאשר

למלא ולהמשיך טובתו, כמו שיסד לן הגרעק"א (בדרשה לכבוד מלך פרוסיה, ובדרוש ב בסוף ספרו עה"ת, עמ' קמד) על הכתוב (תהילים נ, כג) 'ושם דרך אראנו בישע אלהים', 'בהכרת הטובה להשי"ת, הוא עושה לו דרך ומסלול בשמים שיעשו לו עוד ניסים, ויודה עוד לו יתברך', ויסוד זה יבואר בהרחבה אי"ה להלן פרשת מצורע.





חומר איחור קרבן תודה

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵּית אֵל וְשֵׁב שָׁם וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנִּדָּה
אֵלֶיךָ (לה א-ז)

❷ צרת דינה על איחור התודה ❷

רש"י הביא מדברי התנחומא, שאמר הקב"ה ליעקב, לפי שאחרת בדרך, נענשת, ובא לך זאת מבתך, והיינו שבצאתו לחרן התחייב שאם יחזור בשלום יביא קרבן תודה, כאמור (לעיל כח, כ) 'וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי ושמרני וגו', ואמרו (מדרש תהלים, שו"ט צא) נפל יעקב ארצה לפני אבן שתיה, והיה מתפלל לפני הקב"ה, ואומר 'רבונו של עולם, אם תשיבני למקום הזה בשלום, אז אזבחה לפניך זבחי תודה ועולה'. ועל כך דרשו בתנחומא (וישלח) "כתיב 'זבח לאלהים תודה', כשיצא יעקב מבית אביו לא יצא אלא במקלו, שנאמר 'כי במקלי עברתי את הירדן הזה', מיד נדר יעקב לפני הקב"ה, שנאמר 'וידר יעקב נדר', וכיון שהעשיר וניצל שכח את נדרו, מיד גירה בו את לבו, וניצל מלבן ונתגרה בו עשו, מיד נגלה עליו המלאך, א"ל אין אתה יודע כל הצרה הזאת, כל הצרה למה באה עליך, על שאיחרת את נדרך, מיד נפל על פניו, ולא עמד עד שנתן לו רשות, קום עלה בית אל". ויש להתבונן בחומר עניינו של העונש על איחור התודה קי"ה, וגם למה הוא בא בצרת הבת.

ובפשוטו היה מקום לומר, שחומר העונש לא בא על עצם האיחור, אלא עניינו נעוץ



קנה. וראה בשו"ת (מהר"ק סי' ו) שיעקב חשש לאחר נדרו, ורצה להשאל עליו, ועל כך אמר לו הקב"ה 'ועשה מזבח לאל העונה אותך ביום צרתך', והיינו שאין להשאל על נדר תודה בעת צרה, ולכן אמר לבניו 'לאל העונה אותי ביום צרתי', ולכן 'נקומה ונעלה בית אל' שיש חיוב לקיים את נדרי התודה.

בפתיחת התנחומא 'הנודר ואינו משלם פנקסו מתבקרת לפני הקב"ה', והיינו שחייב התורה חל על האדם בעת הצלתו מסכנה, ואילו היה מביאה בעתה, הרי בהודיתו גופא היה ממשך עליו חסד ה', אך כאשר מאחר בתודתו, שב למצבו הקודם, כפי שהתחייב קודם שניצלסו, ו'פנקסו מתבקרת לפני הקב"ה' קיז'.

מיתת רחל מפני איחור התורה

אולם כל זאת יתכן רק בצרות שבאו ליעקב וניצל מהם, כי כל איחור יש לו תיקון בסופו, ואז ראויה הצלה לצרתו, אכן מצינו ביעקב עוד עונש באיחור נדרו, כאמור (ויק"ר לו א) 'כל מי שנודר ומשהה נדרו קובר את אשתו, ההוא דכתיב (בראשית מח ז) 'ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל' קיח. ומשמע שאף עונש זה הוא על שיהוי הבאת תודתו, וזה פלא, כי הרי עונש זה של מיתת אשתו אין לו תיקון, וגם לא התבאר למה נבחרה רחל לעונש זה, ולא לאה.

ואמנם בקהלת רבה (ה א) אמרו 'כל הנודר ואינו משלם גורם שתמות אשתו, דכתיב ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל', ושם משמע שעונש זה אינו על אחר גרידא, אלא על שאינו משלם. ובתורה תמימה (בראשית מח הערה ט) כתב שאין חילוק בין המדרשים, אלא כל זמן שמהה הרי הוא בכלל אינו משלם, ואם כן אף עונש מיתה הוא במדה כנגד החטא באותו עת ש'אינו משלם'. הרי ששני חלקים כלולים בעונש על איחור ההודיה, האחד בעצם הזמן



קכו. לעיל (לב כב) פירש רש"י שנענש מפני שמנעה מעשו הרשע, וביאר בגור אריה שע"י האיחור פנקסו מתבקרת, אך העונש אינו על האיחור, אלא שנפלה ביד רשע מדה כנגד מדה, שמנעה מרשע ונפלה ביד רשע, מה שאינו שייך בעונש על האיחור. ואמנם פשוט הוא שלא היתה טענה על יעקב שלא נתן את דינה לעשו, אלא מכיון שאיחור תשלום הנדר, שוב לא זכה לשמירת הברכות מעשו, והתמעטה ההשגחה הפרטית מהחיבור לאומות העולם, שהרי מה שנטל הכל מעשו הוא מצד שלימותו בקיום המצות, וכל איחור בהם ממעט את הכח לעכב מעשו את חלקו.

קכז. וכן מצינו במעשה העגל, שאמרו (ע"ז ד:) 'לא היו ישראל ראויים לאותו מעשה, אלא כדי להורות תשובה', ולכאורה הכוונה שהיו ישראל אז במצב של שלימות כמו שדרשו חז"ל מהכתוב 'אני אמרתי אלהים אתם', שהיה להם חירות ממלאך המוות. אולם באמת מצינו שהיו צריכים לתשובה על דברים שקדמו, כאמור (תהלים קו, ז) 'זימרו על ים בים סוף', ובהכרח שכוונת הגמרא שהיו ראויים לסיוע מהשמים לגבור ולתקן פגם זה, והקב"ה הסיר שמירתו עליהם, בכדי שיעמלו לתקן פגם זה, וממילא יוכלו הדורות שאחריהם לעמוד בו, והיינו 'להורות תשובה לרבים', כי מצד עצמם הרי אמרו (קידושין ל ע"ב) אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו [וראה מכתב מאלהו ח"א 166], וזה הוא גם ענין העונש באיחור התורה, ששב למצבו קודם ההצלה.

קכח. וכן הוא בתנחומא (וישלח ח), ובזהר (ח"א קעד:) בגין דיעקב איחר נדרו איתקף דינא ובעיא דינא בשעתיה דסכנה דהוית רחל בה וכו', ואיתענש יעקב, וראה בפרשת דרכים (דרוש ג עמ' ג) שהביא בזה מחלוקת מדרשים.

שאינו מודה, ולו אין תיקון, והשני הוא להביאו לידי תשלום הודיתו, ועמו יבא תיקונו. וחלוקים הם באשתו ובתו, ובודאי כד דלאי לך חספא משכחת מרגניתא תותיה.

❧ מיתת אשתו בעוון נדר ❧

שורש הענין מבואר בגמרא (ר"ה ו., זבחים כט:), 'אין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשין ממנו ממון ואין לו, שנאמר (משלי כב כז) אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתך, אימא בעון דבל תאחר נמי אשתו מתה, קא משמע לן 'והיה בך חטא ולא באשתך חטא', ומבואר שאין מיתת אשתו על בל תאחר, ואם כן יש לתמוה למה מתה רחל על איחור הנדר, ואמנם עצם הנידון בגמרא טעון ביאור, כי למה דוקא על איסור זה היה הוה אמינא שתמות אשתו, וגם מאי שייטא בין האיחור לאי תשלום ממון.

והנה בשבת (לכ:) תניא, רבי נתן אומר בעון נדרים מתה אשה של אדם, שנאמר אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתך. וכתבו התוס' (זבחים שם) דהיינו כי מה שאמרו 'אין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשין ממנו ממון ואין לו', היינו בנדר, ומה שדרשו שאינה מתה על האיחור כי נאמר 'ולא באשתך חטא', היינו כאשר שילם אחר כך, ובשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' שמח) הוסיף לבאר, שזה היה צד הדמיון בין האיחור לאי תשלום ממון, כי כל עוד מאחר את התשלום, אין הנדר מתקיים, והיינו שכל זמן שמאחר נחשב כ'אינו משלם', ואשתו היא כערבון על חיובו, ולכן עלולה למיתה, אך אם עד התשלומין לא מתה שוב אינו נענש אח"כ בעון בל תאחר הקודם, כשם שלוה המשלם פודה את המשכון, אך לא ביאר במה הדבר תלוי, ולמה מתה רחל, ולא המתין הקב"ה לתשלום הנדר באיחורקט.

❧ חילוק בין נדר לתודה ❧

ויתכן להציע, על פי האמור בספרי (ריש פרשת מטות) 'נדרים כנשבע בחיי המלך', ועניינו מבואר בזהר (ח"ב קטו:) שנדרים שהם בבינה קל, שהיא מקור 'חיי המלך', כי ממנה נובעת חיות



קכט. וכבר עמד על כך בטורי אבן (ר"ה שם), שהרי כל ימיו הוא יכול לשלם את הנדר, ואם הכוונה שאם לא ישלם אשתו תמות אחר מותו, הרי אין זה בכלל העונש של 'יקח משכך מתחתך'. והסיק שהדבר תלוי בדעתו, שרק אם אין בדעתו לשלם, עלולה למות, אך אם חפץ לשלם אחר זמן, לא תמות, והביא שכ"כ הר"ן (סנהדרין כב.). קל. וביאר הריקאנטי (פר' מטות) ש'נדר' הוא מטריקון 'נ' 'דר', וזהו בינה, ששם דר 'נ' שערים. וכיון ששם מקור הכל,

המלכות, וראה בשערי אורה (ש"ח) ושל"ה (ריש מטות) שלכן בעוון נדרים אשתו מתה, והיינו משום שעליה נאמר 'כי אם לבניה תקרא' (זהר ח"ג רצא.), ובפגעו בפגמו אז מסתלק אם מעל הבנים, ואז נעדרת האם או הבנים, והיינו שגם מה שאמרו שבניו מתים (שבת שס), הוא משום שממנה נולדות כל הספירות, ונמצא שפגם במקור הבנים קלא.

ובזה מבואר למה דוקא רחל מתה על איחור הנדר, ולא לאה, כי הנה בעוד נדר הוא בבניה, הרי התורה היא במלכות (זהר ויקרא יב:), וכבר התבאר (בפר' ויצא) שלאה שייכת לעלמא דאיתכסיא, ורחל באיתגליא, והיינו שרחל שייכת להנהגה החיצונית קלב, ולפיכך בעטיו של איחור הנדר חלה בה מיתה, שהיא הסתלקות הפנימיות מן החיצוניות, דהיינו הסתלקות הנשמה מן הגוף, ולענין זה כל זמן שמאחר נחשב כ'אינו משלם', כי אז לא מאירה לה בינה, היא הארת אם הבנים לבתה מלכות דרחל קלב. אולם לאה שאחזה בפלך הודיה, אין עניינה



הרי ששם יכול להפוך את עצם החפצא מאיסור לחיתר, משא"כ שבועה שהיא במלכות, ולכן אינה קובעת איסור בעצם הדבר, אלא רק יכול לאסור על עצמו.

קלא. והיינו שאין העונש מצד הפגם באשתו, אלא שכל חיותה באה אליה דרכו, כי האיש הוא הנחל בו עובר שפע ממקור החיים, וכאשר אינו משלם נדרו מפסיק את חיותה.

קלב. כאן נזדקק להקדמת ראשי פרקים בסוגיא זו, כי הנה בזהר (ח"א קנד:) אמרו 'תרין עלמין אחסין יעקב, חד עלמא דאתגליא וחד עלמא דאתכסיא וכו' ויעקב בין תרין עלמא אישתכח', וביארו (האר"י שעה"פ ויצא, ורמ"ק שם) שרחל מייצגת את עבודת עוה"ז הגלוי לנו, המונהג במדת המלכות, ולאה עבודתה בהסתור, ומייצגת את המלכות דאימא, ויעקב המייצג את הנהגת הו"ה [ז"א] עומד ביניהם, אך בעוד עניינה של רחל היה גלוי לו, הרי שבשבע שנים ראשונות עדיין לא השיג את עניינה של לאה, וחפץ שתכלית העבודה תהיה בהיום לקבל שכרן, ולכן נקראה 'שנואה', כי היתה מכוסה ממנו, ומצינו (שם קנח.) שהטעם שלא לאה לא מתה עם רחל, הוא משום שבלידת י"ב שבטים נשלמה מרכבה לשכינה, ונתקן מקום לשכינה בעוה"ז, ובכך השלימה רחל את עבודתה, וכשמתה נקברה בדרך במקום גלוי, אך לאה שהיא מעולם בינה העליון לא הוזכר מיתתה בתורה, וקבורתה במערת המכפלה הנעלמת. ובזה מבואר מה שדרשו (ב"ר ע"ט) 'כיון שעמד בבוקר והנה היא לאה אמר לה רמייתא בת רמאה, למה רמייתני, אמרה לו ואת לא רמית באבין כשהיה אומר לך האתה זה בני עשו והיית אומר אנכי עשו', כי מתחילה היה עניינה של לאה לסייע לעבודת עשו, שהיא לקדש את החומר, ובעוה"ז עבודתו בקרבנות, להעמידם להש"ת ולא לע"ז, אך עיקר גילוייו רק לע"ל, ולכן רצה יצחק לברכו, כי עבודת יעקב בקודש היתה גלויה כרחל, אך כאשר מכר את הבכורה ליעקב, נטל יעקב גם את חלק עבודת עשו, ואמרה לאה שבזה לקח לחלקו גם אותה לסייעו, ואף כי רק למחר יקבל שכרן, הרי ששם הוא מקור הברכות שהתברך בהן. וידידי הרה"ג ר' בנימין ברוורמן הוסיף, שלכן הוצרך יוסף לעמוד לפני רחל, שלא יקחנה עשו, כי יבין שיעקב בחר בעבודת לאה, והראה לו שעיקר בני יעקב הם מרחל, ולפיכך הוא עומד לפניה.

קלב. וראה באוצרות רמח"ל (פר' ויחי) 'הנדר הוא באי', וכשאדם עושה נדר הוא מגלה הארת אימא. ואם הוא מאחרו הרי הוא מעלים הארתה, ואם אין אי' מאירה גם המלכות אינה מאירה, שכל שלימות המלכות הוא מאי'. יעקב כשאחר הנדר העלים הארת אימא, וממילא נסתלקה הארת המלכות ג"כ, ולכן מתה רחל, שרחל היא סוד מלכות, והמיתה היא הסתלקות, לרמוז שנסתלקה הארת המלכות, כיון שמעלים הארת אי' באיחור נדרו. והרי הוא כמו

תלוי בנדר, אלא בחיוב התודה, וכיון שמצד עצמה היא שייכת לגילוי ההנהגה הפנימית קלד, לא חלה בה מיתה, אלא פנקסו מתבקרת, ובהיותה יצאנית קלה חלה בה צרת בתה, והיינו שבצד ההודיה אין האיחור גורם מיתה, אלא שאם נמצא בה צד חיצוני, אזי נולדת בו צרת הבת, היא דינה בת לאה קלו.

☞ יעקב נדר להודיה בעת צרה ☞

והנה התוס' ריש חולין (ב: ד"ה אבל) הקשו, איך נדר יעקב, והרי נאמר (קהלת ה ד) 'טוב אשר לא תידור', ותימצו שבשעת צרה מותר לנדור, כמו שאמרו (ב"ר ע א) 'וידר יעקב נדר לאמר, לאמר לדורות שיהיו נודרים בעת צרה'. והרשב"א (נדרים ט. ד"ה ודוקא) השיב על קושיית תוס', שיעקב לא נדר נדר גמור, אלא נדבה להודאה קלו.



מיתת האדם שהוא הסתלקות הפנימיות מן החיצוניות, דהיינו הסתלקות הנשמה מן הגוף, כך מיתת רחל אינו אלא הסתלקות פנימיות שהיא אי', דנוק' ואי' אינם אלא פנימיות וחיצוניות. וזה מה שארז"ל, בעון נדרים מתה אשתו של אדם'.

קלד. והיינו כמבואר, כי זוונו של יעקב עם רחל היא מצד בחירתו לעבודת השי"ת כפי הנהגת העוה"ז שהיא זמנית, ואין לה גילוי אלא בחיצוניות ובמערכת הטבע, ואילו לאה הייתה שייכת להנהגת העתיד, הפנימית והנצחית, שבה גילוי הייחוד השלם. וראה בזה (קנה:) שבלידת יהודה אמרה 'הפעם אודה את ה', כי בראובן שמעון ולוי נתקנו חג"ת, וביהודה מלכות, וממנו יצא דוד שאמר 'אודה ה' בכל לבב' דהיינו ביצ"ט ויצה"ר, ו'בסוד ישרים ועדה', והם כל תיקוני ז"ן, וכיון שבזה נתקנה המרכבה, לכן אז 'ותעמוד מלדת', דהיינו שעמדה בקיומה, והיינו שלא לאה היא בבינה אם הבנים, וקיומה בלידת ד' אלו.

קלה. ראה רד"ק (ל טו) 'מה שיצאה לאה לקראתו מדרך המוסר עשתה, לפי שיעקב לא ידע בדבר והיה הולך כדרכו לבית רחל, ולא היה מדרך המוסר שתוציאנו לאה מבית אחותה אחר שנכנס שם', ואין ספק שלשונו נובעת מלשון הזהר (קנה), ולמבואר, עומק העניין הוא, כי טרם הגיע העת שלאה תכלל ברחל, כי העולם עדיין לא הגיעה לתיקונו, ולא צריכה להעמיד בנים שיש בהם כמה דרכי עבודה, תורה מלכות וכהונה, שעל ידם יהיה ניתן להגיע לתיקון העולם, באופן שהכל יהיה כלול באהל רחל.

קלו. לתוספת ביאור, יש להבהיר שהדבר פשוט כי אף שלא לאה היא באיתכסיא, נאמר בה שהיתה יצאנית, כי אדרבא, היותה באיתכסיא היא כלפי גילוי יעקב, דהיינו שהוא פנימי אצלה, ותוקף עניינו מוסתר על ידה, וכמו שביאר מהר"ל (ח"א יבמות סב:) שמעלת הזכר על הנקבה הוא בהיותו פנימי, כלפי הנקבה שהיא חצונית, והיא כמו חומה לו, ועל כן אמרו (ב"ר ח) 'שהיא יצאנית'. אלא שמכל מקום כשהתחייב בהודיה, והיא חיצונית, הרי הפגם בה הוא בצרת הבת, שהיא חיצוניתו. והוא אשר אמרו (ב"ר שם) 'וכבשה, מלמד שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית', וביאר מהר"ל (נתיב הצניעות א) שהנקבה היא החומר הקרוב אל הגילוי, ואילו הזכר הוא הצורה, המגבילה את הגילוי, ונודע ביאור האלשיך (לד א) ושל"ה (וישלח) שדינה היתה יצאנית משום שאמרו (ב"ר עב ו) שהתעברה זכר ונהפכה לנקבה, ויש לומר שבכך נטבע בה כח הגילוי, כי היא מחזקת את כח הזכר, ואין לה גבול צורתו.

קלו. ראה שם דהיינו כמו שהכשרים נודרים בניזיר, שאין נזירותם מתורת נדר, דהיינו לכפר על חטא שקדם לנדרם, אלא לנדבת הלב.

ולהאמור נמצא ששני הביאורים כוללים את שני חלקי נדרו של יעקב, כי ענין הנדר בעת צרה מבואר במגיד מישרים (פר' ויצא) כי 'הוא לאסתלקא בבינה שהוא מקום הנדר, דמאן דמדביק בה הוא בן חורין מכל צרות, דהא תמן איהו חירו דעלמין', הרי שסיבת האיסור בכל נדר, היא סיבת היות הנדר ראוי לעת צרה, כי הנודר בחיי המלך הרי הוא מתעלה למקום שבו מדקדקים בדין קלח, ולכן היתר נדרים פורחים באויר, בהיות הבינה חופפת עליהם כאם על הבנים קלט, אבל כשהוא בצרה, הרי הוא זקוק להארה עליונה, וכיון שבעת צרתו הוא מגיע לנקודתו הפנימית, הרי שאז ראוי לו לנדר, ויתקיים בו 'יענך ה' בעת צרה' קמ'. אך במקום זה אף איחור נחשב כ'אינו משלם' כי הנודר אינו קובע שם מקומו לכל עת, ובעת איחור מסתלקת הארתו, ושם למצבו הקודם, כפי שהתחייב קודם שניצל.

ואילו ענין ההודיה שהוא במלכות, לו ראוי נדבה ולא נדר, כי אף שמקור ההודיה הוא נעלה מנדר, ונובע מהשגת הנהגת הייחוד [כמבואר לעיל פר' ויצא], הלא היא מופיעה בחיצוניות, ובאה לגלות את הטובה, ולכן אם איחר חל העונש ב'בת', אך היא אינה גורמת מיתת אשה.

והנה מצינו בכנסת הגדולה (יו"ד סי' רג הגב"ח) שהביא בשם האגודה (נדרים פ"ד) שאף הנודר בעת צרה נקרא רשע, והקשה שהרי יעקב נדר בצרתו, ותירץ שלכן נענש במיתת רחל. ובברכי יוסף (שם סק"ה) תמה עליו שהרי נענש בשביל שאיחר נדרו, ולא משום עצם הנדר שנדר. והסיק שודאי אין חטא בנדר בעת צרה, ככתוב (תהלים טו) 'אבא ביתך בעולות אשלם לך נדרי אשר פצו שפתי ודיבר פי בצר לייקמא'.

ואף לזה תעלה ארוכה בדברינו, כי החטא בנדר הוא משום שלא המצטער מגיע לפנימיותו, ולכן אין לו לעלות לבינה, עד שיגיע לעצמו, ואמנם למבואר באותה עת שיצא מ'באר שבע',



קלח. ראה רמ"ע מפאנו (יונת אלם עג) ושערי צדק (לבעל שערי אורה, ש"ח).

קלט. ראה פרדס רמונים (כג ד).

קמ. וכן ביאר באוצרות הרמח"ל את נדר יעקב (כח כ) ש'עת צרה' הוא במלכות, שמקומה צר ובה הצרות, והתיקון הוא להמשיך לה הארת בינה, ולכן אמר יעקב 'אם יהיה אלהים', דהיינו שם בינה 'שמרני בדרך', שהיא השומרת על מלכות הנקראת 'דרך'.

קמא. ואמנם מקרא זו גופא מיישב קושייתו, כי כבר כתב בווי העמודים (פס"ז) שהטעם שיעקב איחר הנדר הוא משום שאמרו (זבחים צט:), שכשאדם בצער אין מביא קרבן שלמים דבעי שמחה, ויעקב היה תמיד בצער, ורק אחר שנאמר בו (לג יח) 'ויבא יעקב שלם' אזי קיים נדרו, כאמור (שם כ) 'ויצב שם מזבח'. אולם במקרא זה מבואר שבעת צער נודרים עולות, ואם כן יכל להביאם מיד, ונמצא שאם נדר שלמים הרי שהחטא היה בעצם הנדר.

עב. _____ חומר איחור קרבן תודה **התודה**

היא שלימות המלכות [כדלעיל פר' תולדות], טרם השיג יעקב ב'לאה' שהיא בינה, אך על ידי הנדר בא לידי כך, שהגיע לשלימותו, וכאשר העמיד את כל שבטי יה, שוב לא הוצרך לרחל, ונשאר רק עם לאה, ונמצא שמיתת רחל באה מחמת עצם הנדר, אך אצל יעקב לא היה זה עונש, אלא תוצאה, כי במעשה הנדר לא פגם בעליון, אלא התעלה אליו.





ההודיה מקור החיים

וַיִּכַּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צִדְקָה מִמֶּנִּי (לח כו)

זוּבַח תוֹדָה מִמְּשִׁיךְ חַיִּים

בילקוט שמעוני (רמז קנט) דרש את הכתוב, 'זובח תודה יכבדנני', מקרא זה לא אמרו אלא כנגד צדיקים שכובשין את יצרם ומודין במעשיהם, שכל המודה במעשיו זוכה לחיי העוה"ב, וכן אתה מוצא ביהודה שהודה במעשה תמר, אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה הצלת תמר ושני בניה מן השרפה ואת יוסף מן הבור, שנאמר 'ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו', חייך שאני מציל מבניך ארבעה, אחד מן הבור, דניאל כנגד יוסף, ושלשה מן האש, חנניה מישאל ועזריה כנגד פרץ וזרח ותמר.

והנה ראשית דבר כבר התבאר (בפר' בראשית ובפר' ויצא), שאין לתמוה מאי שייטא של 'זובח תודה' שמעלתו בהודיה על טובה, למעלת המודה על רעת חטאו, כאמור בצדיקים שהם 'כובשין את יצרם ומודין במעשיהם', כי ההודיה והתשובה הן שתי תנועות מקבילות, ומהות שתיהן היא להשיב דבר לשרשו, ובשתייהן מעמיד המודה את עצמו כמאן דלית ליה מגרמיה מידי, ומורה כי הרצון העליון אינו תלוי במעשי האדם.

אולם עדיין יש לבאר, מה ענין לכל זה עם הצלת יוסף, כי אמנם מעלת יהודה בהצלת תמר הוא בכך שהודה במעשיו כדרך הצדיקים, אולם להצלת יוסף לא הוצרך להודות בדבר, ואם כן אין השכר על הצלת נפשו של יוסף שייך לשכר הצלת תמר ובניה שעיקרו הוא על ההודיה, ולמה לא נקבע לו שכר על הצלת יוסף עד אשר הודה והציל את תמר. זאת ועוד, כי לכאורה

זכות המציל בהצלת נפשות שווה היא בכל גווני, ולמה נחלקו ענייני ההצלות לדורות בין בור ואש, וכי מה לי מאיזה מיתה הציל את הנפש.

ובפשוטו מבואר במדרש זה, ש'זובח תודה' היא נקודת מוצא אחת לכל כוחותיו של יהודה, הכוללים הודאה בטעות והתנגדות לדין האחים, והיא נטילת האחריות במסירות נפש, שבה זובח את עצמו, והוא כח השלטון, כי מתוך הכרת העם במלך השולט על עצמו, נכנעים לו וחפצים בשלטונו, כאמור בתנחומא (ויחי) 'אתה יודוך אחיך, אתה הודית במעשה תמר, יודוך אחיך להיות עליהם מלך', ודקדק האבן עזרא מיתור תיבת 'אתה', ששמו מורה שמהותו הודאה, ולכן הוא ראוי למלכות קמב.

ואכן על שני עניינים אלו שנינו בתוספתא (ברכות פ"ד ה"ח), מפני מה זכה יהודה למלכות מפני שהודה במעשה תמר, או מפני שהציל את אחיו מן המיתה שנאמר, ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו', הרי שהראוי להעמיד מלכות, הוא ה'זובח תודה', כי שלימות ההודאה היא בביטול בפני הבעלים, ואין בה חילוק בין הודיה על קבלת טובה, לבין הודאה ב'מה בצע', וזו כל עניין המלכות, בזביחת עצמו, ומסירת נפשו לעליון, כי לית ליה מגרמיה מיד.

ועדיין יש לתת טעם למה נחשב יהודה כ'מציל', והלא עיקר מעלתו היתה בכוחו להתגבר על בושותו ולהודות ברבים על פחיתותו, בעוד שעצם ההצלה היתה מחויבת מצדו, שכן כל גזר הדין היה תלוי בידו, וכפי ששלחה לו תמר 'אל תאבד שלש נפשות'.

והנה בתנחומא (נשא כח) 'יהודה מחוקקי, אם בא אדם לומר שאין האלהים מציל מן האש, הרי חנניה מישאל ועזריה מעידים שהצלתים מן האש, והם משבט יהודה'. אולם בבבלי (סנהדרין צג:) אמר ר"ש בר נחמני, שרק דניאל מבני יהודה היה, אבל חנניה מישאל ועזריה משאר שבטים היו. וראה במגילה (יג.) שחנניה מישאל ועזריה נקראו 'יהודאין' על שם שלא השתחוו לע"ז, ובתוס' שם (ד"ה כל, לגרסת העין יעקב) הקשו, שמא נקראו יהודאין משום שהיו משבט יהודה, ותירצו, דהיינו כר"ש בר נחמני, שהם היו משאר שבטים, ובהכרח ששם 'יהודי'



קמב. בצרור המור (ויצא קונט' תפ"ב) ביאר, כלומר אחר שאתה בעל הודאה ראוי שיודוך אחיך. כי המכבד את ה' גופו מכובד על הבריות, מעין הכבוד שהוא נתן להש"ת. ולכן אמר 'הודה אתה', כלומר מצד שאתה יהודה בלי מעלת מלך. אלא מצדך שאתה בעל הודאה ראוי שיודוך אחיך. ומצד השני שאתה מלך ואמך נתנה לך המלכות במה שאמרה הפעם אודה ה'.

נקרא עליהם רק מצד שכפרו בע"ז, ומסירות נפשם להתנגד לעבודה זרה, היא מכח ההודאה וההכרה השלימה בהשי"ת קמ"ג.

וכבר כתב מהר"ל (גבורות ה' פי"א) שאחר ימי בני יעקב, נקראו כל ישראל על שם יוסף, כאמור (תהלים פ ב) 'נוהג כצאן יוסף', והוא בא להורות על המשך דרך האבות, כי יוסף הצדיק בא תחת יעקב קמ"ד, וזיו איקונין שלו דומה לו, והיה ממוצע בין האבות לבנים קמ"ה, וכולל את כולם קמ"ו, ואילו שם 'יהודי' נקבע לישראל (מלכים ב טז ו, יח כח) בתקופות ששלטו עליהם אומות אחרות, והוצרכו לשם המורה על הודאה, שעל ידה ישובו תמיד אל שורשם.

אמור מעתה, כי כוחו של יהודה הוא להשיב את המשך יחודו של יוסף, ולפיכך דניאל שהיה מבני יהודה, זכה להצלה מן הבור תחת הצלת יוסף, כי כך היא דרכו של יהודה, להעלות מן הבור את מי שראוי מצד עצמו להנצל בתוך הבור מנחשים או מאריות, אולם להצלת חנניה מישאל ועזריה שהיו משאר שבטים, הוצרכה זכות של מסירות נפשו של יהודה, שעל ידה הוסיף 'מן החוץ' עוד שלש נפשות למלכות, ובזכותו יצאו מן האש, כי מהותם היתה 'יהודאי'.

כח החיים של שני משיחין

ונבא לירד לעומק הענין, כי הנה בכל חיי יוסף מצינו שנקשרה בו מיתה, וראשית מהלך

קמג. וראה במדרש (ב"ר צח ו) 'יהודה אתה יודוך אחיך, אמר רבי שמעון בן יוחאי יהיו כל אחיך נקראין על שמך אין אדם אומר ראובני אנא שמעוני אנא, אלא יהודי אנא', וכן הוא בתרגום יונתן (בראשית מח מ) 'ויתקראון יהודאין על שמך'.

קמד. כאמור (תיק"ז יט) ברית וגופא חדא הוא. וראה כל עניינו בזהר (ח"א קפ. קפב:). וראה לשון מהר"ל (ח"א ב"מ פד.) 'שהיה ליוסף כח אמצעי, שהאמצעי בסתר ושני קצוות מבחוק, ודבר זה ירש מיעקב דכתיב (בראשית מט) ברכת אביך גברו על ברכת הורי תהיינה לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו, וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק, ומפני זה כאשר נמשך כח זה ליוסף היה לו כח פנימי נסתר בין "ב שבטים, והיה דומה יעקב לעיקר האילן והשבטים הם הענפים היוצאים לכל צד ויוסף הוא ראש המטה וכן נגד גוף אילן. וזה שאמר אלה תולדת יעקב יוסף עד שיוסף היה עיקר תולדתו', וכע"ז כתב גם בח"א לסוטה (לו:), וענין ה'אמצע' הוא היותו כולל כל אופני העבודה והשפע, וכדלהלן.

קמה. ראה של"ה (צאן יוסף) שיוסף למעלה מן השבטים, ומהר"ל (ג"א לו ב) כתב שזיו איקונין מורה על מעלה אלוהית, ושפת אמת (וישב תרסא) שהוא מוח הבנים, ונחשב פנימי יותר מבחינת כרעא דאבוה.

קמו. כמבואר בזהר (ח"ב ב:) ובעץ חיים (ה ח) האריך בזה. ואף שאמרו בסוטה (לו:): 'היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אבי, שנאמר אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שיצא ש"ז מבין ציפורני ידיו', היינו שלא נולדו בפועל, אך בשרשו הוא 'בן זקונים', והיינו שדרגתו היא 'זקן' כאביו יעקב.

זה הוא בהשלכתו לבור, עד ששמע יעקב כי 'עוד יוסף בני חי', וכשירד אליו אמר 'אמותה הפעם אחר ראותי פניך כי עודך חי', הרי שעצם היותו חי היה חידוש, וכן מצינו בכל עתידו של משיח בן יוסף, שהמיתה נאחזת בו, וכולו תלוי בקיווי שתמשך חיותו עד שיתוקן, כאמור בירבעם (מלכים א יד) שכל זרעו ימות, לבד מאחד שיהיה בו דבר טוב^{מז}.

והנה בסוכה (נב.) אמרו שהכתוב 'וספדה לו כל הארץ משפחות לבד' (זכריה יב, יב), נסוב על משיח בן יוסף שנהרג, וביאר מהר"ל (נצח ישראל לז) שהאומה הישראלית דומה לאדם שיש בו שנים עשר אברים, ובהם שני אברים שהם העיקר, הראש והלב, מלכות יהודה כנגד הראש, שנאמר (שופטים א, ב) 'יהודה יעלה בראש', ויוסף תמיד הוא באמצע^{מז}, כנגד הלב שהוא באמצע האדם. והנשמה שבה החיבור על העליון משכנה במוח, ולכן אין מלכי ישראל נמשחים בשמן המשחה, כי המשיחה בראש, ושייכת רק במלכות בית דוד. ואמנם בעת התיקון חל כבוד ה' על מלכות יהודה, שכן ראוי שיהיה מלך אחד לכל י"ב שבטים^{מז}, אך כשאננם זוכים נחלקת המלכות, ורוב האברים נמשכים אל הלב, ולכן לא היו ביהודה אלא שבטי יהודה ובנימין שהיו קרובים ביותר לכבוד השם כי היה המקדש בחלקם. אולם מלכות זו יש לה הפסק, ולכן הנהגת משיח בן יוסף, עתידה להסתלק מישראל, ועל כך יספדו כל הארץ.

ובגמרא (שם), תנו רבנן, משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה שאל ממני מה אתה מבקש ואני נותן לך, שנאמר (תהלים ב, ז) 'אספרה אל חוק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך', כיון שרואה למשיח בן יוסף שנהרג, אמר לפניו, רבש"ע, איני מבקש אלא חיים. אמר לו הקב"ה, עד שלא עמדת כבר התנבא עליך דוד אביך, שנאמר (תהלים כא,



קמז. ראה בנבואת אחיה לאשת ירבעם (שם פס' יג) שיספדו לו כל ישראל, יען כי נמצא בו דבר טוב, והיינו שממנו יצא משיח בן יוסף, כמבואר בזו"ח (בלק נו:), ובזה הוא עתיד להתתקן, כמו שרמז במגלה עמוקות (וישב) בפס' (דברים לג ה) 'ויהי בישראל מלך ב'התאסף ראשי ע'ם' 'אחד הוא ירבע'ם, שיקויים בו 'ויתא ראשי ע'ם' (שם פס' כא).

קמח. והביא שכן בקרבנות הנשיאים, היה נשיא אפרים באמצע, דהיינו ביום השביעי, ובח"א לסוטה (שם) כתב שבדגלים היה יהודה בראש, ואילו יוסף באמצע, שהוא בדגל שלישי, ע"ש.

קמט. ואמרו (תנחומא וישב ח, יל"ש בראשית רמז קמג) שכאשר שמע יעקב שיוסף איננו, אמר 'נפרצה ברית השבטים, כמה יגעת להעמיד י"ב, כל מעשיו של הקב"ה כנגד י"ב שבטים וכו', י"ב חודשים, ומבואר בספ"צ פ"ה שחודש ניסן, הראשון לחדשי השנה, הוא כנגד יהודה שבו המלכות בראש, ואילו תשרי הוא כנגד אפרים, ואכן באמצע חדשי שנת התורה, שהוא נגד לב העם.

ה) 'חיים שאל נתתי לו', והיינו שלמלכות דוד לא יהיה הפסק, כאמור (ר"ה כה.) 'דוד מלך ישראל חי וקים'.

טעם חלוקת החיים, נובע ממקורם, כי בעוד משיח בן יוסף הוא בלב ישראל, וקיום חייו תלוי במעשיהם, כדרך הנהגת המשפט, הרי שמגמתו של משיח בן דוד היא לגילוי הנהגת הייחוד, ומעצם קיומו חייו אינם שלו, ואינם תלויים במעשים^ק, אלא הם מושרשים בעץ החיים, וכמו שביאר האר"י (ליקו"ת האזינו) שלכך לא ישן אפילו כשנת הסוס (סוכה כו.) כדי שלא יטעום טעם מיתה, ועניינו הוא תיקון חטא אדם הראשון, והסרת המוות מהעולם^{קנא}.

ואמנם בזה נעוצה שורש מחלוקת יהודה וישראל, כי הנהגת יוסף הצדיק בישראל היתה להמשיך את יעקב, כאמור (יוצא לה:) יוסף מחייב את הרשעים, שהרי הוא מבני רחל, ודרכו היא כעבודת רחל אמו שהיא בהנהגת המשפט (כדלעיל פר' ויצא וישלח), ואילו במלכות יהודה עמד דוד, הוא הגבר הוקם על, שהקים עולה של תשובה (ע"ז ד:), ובכך גילה, כי אף שאין בכח המעשים להגיע אל התיקון, הרי שיש הנהגה של הרצון העליון, המשתף רחמים בדין, ומחזיר כל רע לטוב. וכבר כתב הגר"א (הדר"ק רות) שדוד זכה לתשובה עילאה, והגיע למעלה גדולה ממה שהיה קודם החטא, והיינו מקום שבעלי תשובה עומדים. והוא ענין המלכות, דלית לה מגרמה מיד, ולכן היא עולה לראש^{קנב}.



קנ. כאמור במדרש (ב"ר פה ח) 'זיט אליה אל הדרך, בעל כרחו שלא בטובתו', והיינו ששורש לידת בית דוד לא נעשתה בבחירה, כי אף שניתנה לאדם בחירה על המעשים לטוב ולרע, הרי הידיעה העליונה היא הקובעת את מגמת כל תהלוכי העולם, וכפי שכתב הגר"א (תיקו"ז נח) ש'זה הבנין היה ע"י השי"ת שלא בידיעת יהודה'.

קנא. ראה במדרש (שמו"ר ל ג) 'כל תולדות שבמקרא חסרים, חוץ משנים 'אלה תולדות השמים והארץ', ו'אלה תולדות פרץ', וטעם גדול יש להם, למה אמר 'אלה תולדות השמים והארץ' מלא, מפני שברא הקב"ה את עולמו ולא היה מלאך המות בעולם, ובשביל כך הוא מלא, וכיון שחטא אדם וחווה חסר הקב"ה כל תולדות שבמקרא, וכיון שעמד פרץ נעשה תולדות שלו מלא, שהמשיח עומד הימנו ובימיו הקב"ה מבליע המות. והיינו שע"י חטא אדה"ר נאחזה בו המיתה, ושוב לא היה בעל 'תולדות' מלא, עד שיצא פרץ, שהוא פורץ שלא לפי שורת הדין, 'רבה על כל הפורצים' (ב"ר פה יד), ובתולדותיו יבא העולם לתיקון מלא בהנהגת הייחוד, בה נקשרים החיים בלא המוות.

קנב. יהודה הוא מלכות בני לאה, שעניינה בפלך הודיה, היא הוצאת כח הפנימיות אל הפועל, שכן ענין ההודיה הבוקעת מהכרה פנימית, והכרה זו היא בשכל שבראש, שעליו חופפת הנשמה העליונה, לעומת יוסף, שהוא מלכות בני רחל, ועבודתו היא לבטל את החיצוניות אל הפנימיות, וזו היא מדת ה'צדיק', וכמו שאמרו (ראה שפ"א ויגש תרלא תרמא) שאילו היה יוסף מתאפק, ויעקב היה יורד ומשתחוה אליו, היה נשלם כל התיקון, ולא היה חרבן ביהמ"ק, וכשלא התאפק, הרי ההסתרות והחיצוניות המסתירים את הפנימיות התבטלו, והוצרכו לעבודה של דורי דורות. וראה לשון הרמח"ל (קנאת ה' צבאות עם קב') יעקב שהוא בחיר שבאבות ומעין שופריה דאדם, משם והלאה נמצא

הוא מה שאמר הקב"ה לירבעם (סנהדרין קב.), 'חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן', אמר, מי ילך בראש, אמר לו הקב"ה, בן ישי ילך בראש, אמר אי הכי לא בעינא', והיינו כי מלכות יהודה עניינה בראש, ומשיח בן יוסף הוא בלב שבאמצע, אבל לעתיד לבא נאמר (ישעיהו יא יג) 'וסרה קנאת אפרים וצררי יהודה יכרתו, אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים', וביאר הגר"א (אד"א ישעיהו שם) שמשיח בן יוסף לא יקנא למשיח בן דוד, ומשיח בן דוד לא יצור את משיח בן יוסף, והיינו כמבואר, שיוסף מקנא לדוד, באשר דרכו היא דרך הצדיק במשפט, וקנאתו בוערת כשרואה בדרך דוד יציאה משורת הדין^{קנ}, ולכן מצינו (יומא כב:) שאמר הקב"ה לשאול במלחמת עמלק 'אל תהי צדיק הרבה', ואילו בנוב עיר הכהנים אמר לו 'אל תרשע הרבה', כי הנהגת המשפט היא באמצע, ואין לה לצאת משורת הדין לשום צד.

ולאידך, יהודה צר לאפרים, כי כאשר רואה שכל שארע ליעקב ארע ליוסף, ואף זיו איקונין שלו דומה ליעקב, הרי שממשיך הכל אל האמצע, ולכן אלומתו ניצבת באמצע, והכל משתחווים לו. ואף יעקב אמר ליהודה 'אתה הוא שטרפת אותו (תנחומא ויגש יא), ובמדרש (שמו"ר מב ג) מבואר שעל כך נאמר 'ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו', שהתנדה יהודה, כי היו שומעים לרש"י, ורק כאשר נתן נפשו על בנימין 'סרה קנאת אפרים', ויגשו זה לזה עד שיהיו לאחדים.



ענין שני המשיחים האלה הולך ומזדמן, וזה כי הוא לקח שתי נשים לאה ורחל, וסודם פנימיות וחיצוניות השכינה. ומלאה היה צריך לצאת משיח בן דוד לתקון הפנימיות, ומרחל משיח בן יוסף לתקון החיצוניות. וכבר התבאר לעיל (פר' ויצא) כי אף שלא תפסה פלך הודיה, אין לומר שעבודתה הוא בחיצוניות, אלא עניינה הוא לשמר את הפנימיות, עד עת הנהגת הייחוד שאז תהיה ראויה להגלות לחוץ כראוי, ולכן משיח בן דוד עבודתו בהודאה, ואילו משיח בן יוסף מבני רחל עבודתו באיפוק, שהיא תיקון כח החיצוניות, להגביל את הגילוי כפי הנצרך לעבודה בהנהגת המשפט, וראה עוד להלן פר' ויחי.

קנ שורש קנאה זו היא מצד רחל אמו ש'קנאה באחותה', וזאת אחר שלא נתנה הודיה על יהודה, שהיה יותר מחלקה, וכמבואר לעיל (פר' ויצא) שהודיה זו היתה על גילוי הנהגת הייחוד, ובה אין גבול של שורת הדין, אלא הכל תלוי ברצון העליון, ולפיכך עד אז לא יצאה קנאתה, כי אין זו קנאה בחלק של לאה ח"ו, אלא ביציאתה מדרך המשפט. וכן מצינו בקנאת מיכל לדוד, על גילוי פיסת רגלו כשהיה מפזז ומרקד, שבאה מצד הצניעות שבבית שאול, ואף הנהגה זאת נובעת מפלך השתיקה דרחל, שמבטלת את החיצוניות אל הפנימיות, ואילו דוד תפס בפלך הודיה, שבו אין שום מקום לחיצוניות, ולכן אמר לה ונקולתי עוד מזאת', ואמרו חז"ל (יל"ש קמג) 'מניח אני כבוד עצמי ומבקש אני כבוד שמים'.

קנ בצרור המור (לח א, ובפר' ויצא קנ' תפ"ב) ביאר שיהודה ירד מעצמו לעשות תשובה, ולהודות על חטאו, כי יהודה שמו ועמו הודאה. ולכן כאשר אמרו ישראל במות יהושע (שופטים כ יח) 'מי יעלה', מדד לו ה' מדה כנגד מדה, ואמר 'יהודה יעלה בתחילה', כי אחר שהוא ירד מעצמו מגדולתו, והוא בעל הודאה, ראוייה לו העלייה.

הרי שבעת התיקון לא יהיה מקום לחיים התלולים בשלימות המעשים, אלא כל החיים יהיו כחיי דוד הנובעים מעץ החיים, נמצא שנצחיות חיי יוסף תלויה בדוד הבא מיהודה קנה, והרי לנו שיש בהודיה כח להעמיד חיים חדשים, אף למי שנקשרה בו מיתה תמיד.

העלאה מבור והצלחה מן האש

מעשה מבואר ענין העלאת יוסף מן הבור ע"י יהודה, וכמו שאמר דוד (תהילים מ) 'קוה קויתי ה' ויט אלי וישמע שועתי, ויעלני מבור שאון', ואמרו (שוחר טוב שם) 'וכי דוד ירד לבור, אלא אמר דוד, כבר הייתי בדרך שארד לבור ולא הניחני', והיינו שדוד אין לו חיים ומקום משל עצמו, אלא מונהג בדרך הקיווי, המונעת ירידה לבור, ועליה הוא אומר 'חייטני מיורדי בור', ואמנם בכוחו זה יש בידו להעלות את כל הנופל לבור, כמו שאמר רמח"ל (שלהי תקט"ו תפילות) בביאור הכתוב ד'קוה קויתי', 'אע"פ שאין בנו כח לעלות משפלותנו, הרי בכחך הגדול תמשיכנו אליך, ועוד תחליף לנו כח שנעלה עד מקום עליון שאין שום קטרוג מגיע שם, דכתיב וקוי ה' יחליפו כח' קני.

זה הוא גם עניינו של דניאל, שירד ל'בור', בהיותו אוחז בדין, וכמו שכתב הרמ"א (מחיר



קנה. כמבואר בזהר (ח"ג רג:) שבעת הגאולה יעלה משיח בן דוד לבינה ויקבל משם חיים, ומשיח בן יוסף יהיה במלכות, וכיון דלית לה מגרמה מיד, ימות משיח בן יוסף, עד שתקבל המלכות חיים מבינה, ואז יקום שוב משיח בן יוסף. ואין לתמוה שהרי מצינו בזהר (ח"א קסח.) על הכתוב 'חיים שאל ממך', שאף שאדח"ר נתן שבעים שנה לאברהם, כיון שחטא ונאחז בו המוות, הוצרכו חיים חדשים לדוד, ונתן לו אברהם חמש שנים, יעקב כח שנה, ויוסף לז שנה, ומבאר שיוסף נתן יותר מכלם כיון שהוא צדיק, ומאיר למלכות. הרי שיוסף הוא שנתן חיים לדוד ולא להיפך. ברם, דעת לנבון נקל כי החיים אשר יוסף הצדיק נותן למלכות, הם בהיותה בבחינת רחל, ובחיים אלו אחוזה מיתה, שתכליתה לתיקון השלם, אולם לע"ל כשמלכות עולה לבינה, הרי דוד ממשיך ממנה חיים ליוסף, והוא התיקון השלם הבא מרחל ולאח אשר בנו את בית ישראל, כי כאשר יתגלו כל עניניה של לאה ברחל, יהיה עולם השכר מצורף אל סדר העבודה, ובזה תאיר המלכות את כל העולם בכבוד ה', וראה רמ"ע מפאנו (חקור דין ד' ז') שבני רחל הקטנה יושבו באפריון את בני לאה הגדולה. [ובזה יבואר פלא גדול, כי השפ"א פר' ויגש הפך הענין, והעמיד את יהודה בלב ויוסף במוח, וכן בשרשם נקט שיהודה בעה"ד ויוסף בעץ החיים, בעוד האריז"ל (ליקו"ת יחזקאל לז) והרמח"ל (תיקו"ח ח) והגר"א (היכלות מג.; ספד"צ י ע"ג) האריכו לבאר שיהודה בעה"ח ויוסף בעה"ד, ויתכן שנקט שכל האמור הוא רק אחר התיקון, והכוונה שיהודה כולל גם את יוסף, ולולי דמסתפינא הו"א שעצם חילוק התפיסה בזה נובע מהיותו בתנועה שאחזתה בלב, מצד מב"י].

קנו. וכבר כתב מהר"ל (אדיר במרום ח"ב, ז' מלכין) בסוד תריין משיחין, שאחד יורד בתוך הקליפות, ואחד אינו יורד כל כך. והענין הוא כי שני משיחין מתקנים את עץ החיים ועץ הדעת, משיח בן יוסף היא ההנהגה מצד עץ הדעת, הנותנת מקום לעבודת האדם לברר טוב מרע, והיא מדת המשפט, אך בה לא יגיע העולם לתכליתו, אלא בהנהגת הייחוד שאין בה צד לרע, והיא ענין משיח בן דוד מצד עץ החיים, והנהגה זו היא הראש, כי היא השולטת, בהיותה

יין, אסתר ד) שכח השופט נקרא דניאל, מלשון דין אל, ונקרא 'התך' כי על פיו נחתכים כל דברי יצר הרע ויצר הטוב, והוא מכריע ביניהם, והיינו שהוא אחוז בעץ הדעת טוב ורע, וזקוק לחיי עולם הנובעים מקיוויו של יהודה להנהגת הייחוד, המעלה את כל יורדי בורקני.

הצלה זו חלוקה במהותה מהצלה מן האש, כי אמנם יוסף ודניאל מצד מעלת עצמם לא נזקקו מבעלי החיים שבבור, ולא הוצרכו לסיוע יהודה אלא להעלאה מתוכו, כי הפחד הנופל על בעלי חיים מצד צלם אלהים שבאדם, הוא מצד דבקות הלב של יוסף, אך ההצלה מן מאש היא נתינת קיום בתוך כח הכילוי, ואף היא מדיני המלכות^{קני}, והצלתה היא כאשר עולה לאש עליון^{קני}, ולכך היא תלויה בשלימות ההודיה עד כדי מסירת הנפש לעליון, ולזה יקרא 'זובח תודה הוא יכבדנני'.

נמצא איפה שלכך נחשב יהודה כ'מציל', כי כל הווית בית דוד נוצרה ממעלת הודאתו, ואף שתמר אמרה 'אל תאבד שלש נפשות', הרי האמת שמצד עצמם לא היה להם קיום, כי מגמת תכליתם היא לגילוי הנהגת הייחוד היוצאת משורת הדין, ולכך לא נקבע שכרו של יהודה אלא בהצלה מן האש, כי אז הושלם כח הודיתו, והתבררה יכולתו להמשיך חיים, ובזה התברר למפרע כי אף העלאת יוסף מן הבור היתה מכח זה שבראשיתו היה עדיין בהסתלק^ס.

'למען תולדות אלופי יהודה תשים ככיוור אש' (הושע נא להושענא רבה).



התכלית הפנימית והעיקרית של הרצון העליון (כמבואר בליקו"ת יחזקאל לו, ובדעת תבונות מב-מח, תיקונים חדשים תמינא עמ' לד, ועוד).

קנז. והנה אף שהמלכות נקראת 'באר', היינו כשהיא מקבלת שפעה מיסוד, והרי היא נובעת כבאר מים, אך מצינו בזהר (ח"ג רמ.) שנקראת גם 'בור' ככתוב 'מקבת בור נוקרתם', והיינו בור מים מכוונסים, וכך היא בשעה דלית בה רוחא דשביק בה בעלה, אכן בהיכלות (פקודי, רסה.) מבואר שלעומת זה יש במלכות דסט"א 'בור', והוא היכל ראשון דסט"א שנקרא 'בור' ששם הנחשים, ואל 'בור' זה הושלך יוסף, כאמור בזהר (ח"א קצד:) 'זיריצוהו מן הבור' אסתלק מן דא [-מבור הסט"א] ואתעטר בבאר מים חיים [-היא השכינה, שבתחילה היתה עמו בבית האסורים, ואז נקראת בור ללא מים, וכשיצא מהבור קבלה שפע מיסוד והרי היא באר].

קנח. כמבואר בהקדמת תיקו"ז (ח.) על הכתוב 'כמראה אש בית לה', שהמלכות נקרא אש, ולעומת זה בסט"א האש היא תחילת ההיזק, כמו שדרשו (ב"ק ס.) מהכתוב 'כי תצא אש ומצאה קוצים', אימתי אש יוצאה בזמן שקוצים מצוין לה, ומתחלת בצדיקים, וראה בתיקו"ז (צד:) דהיינו יש נספה בלא משפט.

קנט. ראה בזהר (ח"ג לד.) 'מלכות אש עולה, בינה אש יורד', והיינו שדיני אש המלכות נמתקים כאשר עולים לשרשם, וזו הרי תכלית מעלת ההודיה, להשיב הכל לשרשו, ובאש העליונה אין כילוי.

קס. וראה בזהר (ח"ג לג.) שכל הנהרגים על קידוש השם הם קדשים קלים, והנשרפים הם קדשי קדשים שהם כליל לאישים. וביאר הגר"א (אדרת אליהו דברים א טו) שעולה חטאת ואשם ומנחה הם כנגד אברהם חנניה מישאל ועזריה שהושלכו לכבשן האש ונתקדש השם על ידם. ואילו קדשים קלים, שהם שלמים ולחמי תודה, כנגד דניאל ודורו של שמד. ומשמע שהתודה היא כנגד העלאת דניאל, בעוד שאר מקדשי ה' נחשבים כקדשי קדשים.

עבודת ההודיה של בני יהודה

אמנם יש בזה רובד נוסף, כי הנה רבינו מנוח (לולב פ"ז ה"ו) הביא פסיקתא דרב כהנא, 'פרי עץ הדר כנגד דניאל שהיה מהודר בחצר המלכים, וכפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל כנגד חנניה מישאל ועזריה, ולפיכך אוגדין השלשה מינין לעצמן כנגד הנסיון שנתנסו שלשתן יחד בכבשן האש כדכתיב וגובריא אילין כפיתו בסרבליהון, והאתרוג בעצמו כנגד דניאל שנתנסה לבדו בגוב אריות'.

הרי שחלוקת ההצלות, שלשה באש ואחד בבור, אינה רק כנגד מעשי יהודה, אלא כך הוא שרש עניינם, ואף חלוקה זו תלויה בדרגות ההודיה, כמבואר בדברי הגר"א (ברכות נד:) בביאור חלוקת לחמי תורה לשלשה מיני מצה ואחד של חמץ, שהם כנגד ארבעת הצרכים להודות, וצריהם של ארבעה אלו הם כנגד ארבעה חלקי היצר, תאוה כעס חמדה וליצנות, ומהם ארבעה אבות נזיקין, וביאר הגר"א חבר (אפיקי ים ב"ק ס:) ששור הוא כעסני, מבעה זה השן ואדם בתאות אכילה ושתיה, הבער ברדיפת הכבוד והתנשאות כמו אש העולה, ובור הוא ליצנות, כי הבור ריקקסא.

העולה מדבריו שהנסיון בנפילה ל'בור' הוא לאין שיעור מנסיון האש, ואמנם גם אופן קידוש ה' שבו הוא נעלה משל הנפילה לאש, שכן דניאל עבר על צו המלך בקום עשה, שעמד להתפלל, ואילו חנניה מישאל ועזריה עברו בשב ואל תעשה, שלא השתחוו לצלם. אכן גילוי קידוש ה' שלהם היה גדול משלו, כי הם עשו כן בפרהסיא, ואף נדונו ונצלו בפרהסיא, ואילו של דניאל הן הנסיון והן הנס היו ביחידות.

ולהמבואר נראה ששלשת חילוקים אלו ממקור אחד באו, כי הצלת חנניה מישאל ועזריה באה מהצלת נפשות תמר ובניה, שהיתה במסירות נפש, אך בשב ואל תעשה, שלא לאבדם, ואילו הצלת דניאל שרשה מהצלת יוסף, שבאה מעבודה בקום עשה להעלותו מן הבור כנגד דין האחים, והיא מעלה מקום יותר עמוק.



קסא. והיינו כאמור בזוהר (ח"ג רעט.) 'וישליכו אותו הבורה' (בראשית לו כד), נוקבא בישא, 'הבור ריק', דבורא ריק, בלא תורה, אבל נחשים ועקרבים יש בו, ודא גלותא רביעאה, דור דרשעים, מלא נחשים ועקרבים, רמאים כנחשים ועקרבים, דעקרין מלי דרבנן, ודיינין לשקרא, וזו כוונת הגר"א שם 'וישליכו לבור' הוא רביעי, שהוא כנגד ה'תהום', שאין לו תקנה. ועל פי דרכו הוסיף הגר"א חבר (שם), שארבע אבות נזיקין הם ארבעת אופני המרכבה הטמאה שסימנם שבמ"ה, ש'ור ב'ור מ'בעה ה'בער, שצריכים להחזיר אותם לקדושה, ושלש מהם יהיו נמתקים לע"ל ויחזרו לקדושה, כאמר (יחזקאל מח לה) 'מיום ה' שמ"ה', אך בבור אין טוב כלל, ועליו נאמר (זכריה יג ב) 'ואת רוח הטומאה אעביר'.

ומכאן לחילוק בגילוי ייחוד ה', כי הנה נאמר (ישעיה כט כב) 'לא עתה יבוש יעקב ולא עתה פניו יחורור, כי בראותו ילדיו מעשי ידי בקרבו יקדישו שמי', ואלו הם חנניה מישאל ועזריה, שהפילו עצמם לתוך כבשן האש לקדש שם שמים קסב. ובזהר (ח"ג נז). שאלו, למה מזכיר הכתוב את יעקב, והלא נאמר 'ויהי בהם מבני יהודה, חנניה מישאל ועזריה', הרי שהתייחסו רק ליהודה, והיה ראוי לומר 'לא עתה יבוש יהודה'. אלא שאמרו 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאום ה' כי אתך אני נאום ה' להושיעך' ובאותה שעה ששמעו כל העמים את שם יעקב, תמהו וצחקו בליצנות על ששמו בטחונם בהבטחה שהבטיח הקב"ה ליעקב. והצילם הקב"ה בכח דיבור זה שכולם שחקו ממנו, והוא זכות יעקב, שהיא הצילה גם את אברהם מן האש, כאמור ברישא דקרא 'כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם, לא עתה יבוש יעקב'.

הרי שההצלה מן האש תלויה ביעקב, וכמבואר לעיל שהוא באמצע, וכולל לכל שבטי ישראל, וראה רש"י (ישעיה שם) שזה היה החשש שהיה ליעקב שמא יש פסול בבניו, עד שראה שראויים למסירות נפש, ומטתו שלימה ולא יחורור פניו קסג, הרי שבזכותו חל קידוש ה' בפרהסיא בכל ישראל, והיינו שמצוה זו אינה מתייחסת רק למקדשי השם, אלא לכל ישראל שבהם מתקיימת הפרהסיא לקידוש שמו, ולכך צריך את כוחו של יעקב הכולל לכולם, ובחנניה מישאל ועזריה, אף שלא היו מבני יהודה, התגלה שנעשו כולם 'יהודאין' כאשר הנסיון חל בכולם יחד. אך דניאל קידש את ה' ביחידות, כי הוא מבני יהודה, והלך בכוחו של יהודה שהוא בראש, לגלות יחודו אף בעומק הבור, ובגילוי זה חל עומק הגילוי של הפרהסיא, שמקדש אף מקומות הרחוקים ביותר.



קסב. ראה לשון הרמב"ם (סהמ"צ מצוה ט) 'מצות קדוש ה', מצווים בה כל ישראל בכללם, רוצה לומר מסירת נפשינו למות ביד אונס על אהבתו ית' ואמונת יחודו, כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה בזמן נבוכדנצר הרשע כשגזר להשתחוות לצלם והשתחוו כל העמים וישראל בכלל, ולא היה שם מקדש שם שמים, והיתה בזה חרפה גדולה על ישראל, שנעדרה המצוה הזאת מכולם ולא היה שם מקיים אותה, אבל פחדו הכל ולא נצטווה מצוה זו אלא למעמד הגדול שהוא שפחד ממנו העולם כולו, והיה בו ראוי שיפורסם הייחוד ויגלה ברבים בעת ההיא, וייעד ה' על ידי ישעיה שלא ישלם חרפת ישראל בעדות ההיא, ושיראו בהם ילדים בעת ההיא הקשה לא יפחידם המות, וימסרו נפשם ויפרסמו ויחזקו האמונה ויקדשו את השם ברבים כמו שצונו על ידי משה רבנו. והוא אמרו 'לא עתה יבוש יעקב וגו'', וכע"ז כתב גם במאמר קידוש ה'.

קסג. ראה בסנהדרין (צג). שבשעה שיצאו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש באו כל אומות העולם וטפחו לשונאיהן של ישראל על פניהם, אמרו להם יש לכם אלוה כזה ואתם משתחווים לצלם, מיד פתחו ואמרו לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים, והיינו שלולי קידוש ה' יש בושה לכל ישראל.

המשכת החיים מאבות לבנים

והנה מצינו במדרש (ויק"ר ל"י) סדר נוסף להקבלת ארבעת המינים, "פרי עץ הדר זה אברהם, שהדרו הקב"ה בשיבה טובה, שנאמר 'ואברהם זקן' ונאמר 'והדרת פני זקן', כפות תמרים זה יצחק, שהיה כפות ועקוד על גבי המזבח, ענף עץ עבות זה יעקב, מה הדס זה רחוש בעלין כך היה יעקב רחוש בבנים, וערבי נחל זה יוסף, מה ערבה זו כמושה לפני ג' מינין הללו כך מת יוסף לפני אחיו". אלא שסדר זה בא באופן הפוך, שהאתרוג הוא ראשון, ומורה על אברהם, ואילו יוסף הוא בערבה התחתונה, ועיקר עניינו הוא ש'מת קודם אחיו', והדרש אומר דרשני.

אכן כבר אמרו (ב"ר מב ה) כשירד אברהם לעמק השידים שכולו בארות חמר, והעלה את מלך סדום שנפל לשם (בראשית יד י, ראה רמבן וגו"א שם), ונקרא המקום 'עמק שוה' הוא עמק המלך' (שם יז), שבאו כל האומות והמליכו את אברהם, ובזה גילה אברהם את הייחוד העליון במדת המלכות^{קסד}, והיא הדרת 'פני זקן' ב'פרי עץ הדר', וממנו יצחק שהוא כפות כלולב שאם נפרצו עליו פסולס^{קסה}, ויעקב חבל נחלתו בתפארת בניו כחוט המשולש אשר לא ינתק, ואילו יוסף כמוש ומת לפניו, אך כוחו הוא להאיר אף למי שאין לו טעם וריח, ולצרפו באגד עם הלולב^{קסו}.

נמצא כי אף סדר זה מורה על המשכת הייחוד לחיי יוסף, כי אף שמצד עבודתו המיתה נקשרת בו, ולפיכך הוא כמוש, הרי כל עת שהוא מצורף להודיה בשמחת נענועי הלולב, ניתנת בו החיות עד כי 'אז ירננו כל עצי יער' קסז.



קסד. ראה רבנו בחיי (ויקרא כג מ). ואמנם אצל אברהם עדיין היה כח המשכת החיים בהסתר, ולכן נאמר 'עמק שווה' הוא עמק המלך, שהושוו כלם באותו עמק של הסתר, וגילויו הוא כאשר מופיעים החיים אף אצל יוסף, שהמיתה אחוזה בו, ועם זאת הוא ממשיך חיים.

קסה. ולכן לולב כנגד יסוד, המצרף וכולל את כל הכוחות לבד ידח מהם נדח.

קסו. ולכן יש שתי ערבות, שהם בנצח והוד, כאפרים ומנשה בני יוסף, ועניינם הוא כרגלים היוצאות לבר מגופא, ומוליכות את הגוף להלאה ממקומו, וזה עניינו של יוסף, להמשיך את הארת יעקב אף בגלויות.

קסז. ולפי המבואר שהנהגת משיח בן יוסף מבני רחל, מהותה היא תיקון המעשים, ואילו בית יהודה מבני לאה, תקוותם להתקן מצד שורש הרצון, נמצא שזה האמור בהמשך המדרש 'דבר אחר, פרי עץ הדר זו שרה, שהדרה הקב"ה בשיבה טובה, שנאמר ואברהם ושרה זקנים. כפות תמרים זו רבקה, מה תמרה זו יש בה אוכל ויש בה עוקצין כך העמידה רבקה צדיק ורשע. וענף עץ עבות זו לאה, מה הדס זה רחוש בעלין כך היתה לאה רחושה בבנים. וערבי נחל זה רחל מה ערבה זו כמושה לפני ג' המינין כך רחל מתה לפני אחותה. הרי שגם רחל עיקר

ימים שנקבעו להודיה קסח

למה לא הביאו החשמונאים קרבן תודה

בשבלי הלקט (סי' קעד) כתב שהחשמונאים עשו חינוך המזבח, ככתוב בעזרא (נחמיה יב) שהלויים עלו לירושלים 'לעשות חנוכה ושמחה ובתודות ובשיר', ומשמע שהביאו תודה רק לצורך חינוך המזבח, ולא זולת זאת [וראה רבינו פרחיה שבת כא:], והתמיהה עולה מאליה, למה לא הביאו החשמונאים קרבן תודה כשנצחו במלחמה.

ואמנם לא מצינו חיוב תודה אלא לארבעה שנמנו בגמרא (ברכות נד:), וכתב רש"י שם שהחיוב הוא 'בעת שיוצאים מן הסכנה', ומטעם זה היה ראוי לכאורה לתקן חיוב תודה גם לשבים מסכנת המלחמה, ואכן הרמב"ן (בראשית יט ח) כתב שהשלמים שהקריבו אחר מלחמת פלגש בגבעה, היו שלמי תודה, 'כי ראו עצמם כאלו כלם פלטים מחרב בנימין, וזה משפט כל הנמלטים להקריב תודה', אולם לאידך במלחמת מדין (במדבר לא מח) כתב ששרי הצבא הקריבו נדבות לקדשי בדק הבית, וביאר שההודאה היתה על נצחונם במלחמה, ומבואר שלא הביאו תודה על נס הצלתם, והדבר טעון טעם.

עצם המועד של חנוכה הוא להודיה

ראשית התשובה מונחת בעצם המועד של חנוכה, כי יש לדקדק בסדר ההלכות של סדר זמנים ברמב"ם, שלא קבע את שמותם לפי שמות המועדים, אלא לפי מצוות המועד, כגון שופר, חמץ ומצה, סוכה ולולב, זולת הלכות חנוכה, שנקבע בהם שם המועד, ולא לפי מצוותו בהדלקת נרות.



עניינה הוא במותה בדרך, ולכן היא ויוסף נמשלו לערבה הכמושה ביחס לשאר המינים, כי כשם שקבורת רחל היא בדרך היוצאת לגלויות, כך יוסף עניינו הוא להמשיך הארה לגלויות שאין בהם את הארת האבות, כי כשם שבו נקשרת המיתה, ומכל מקום עתידה להגלות בו נקודת החיות הנצחית, כך עתידים כל הגלויות לשוב לגבולם. **קסח.** דברים שנאמרו בכינוס 'מכון תורת הקרבנות', שהפליאו לעשות בהמחשת פרטי עבודת הזבחים והמנחות, שנזכה להם בב"א, וכאשר בימי החנוכה השלימו את בירור ענייני זבח התודה ולחמיו, זיכוני לעמוד להודות עליו קבל עם ועדה.

והענין מבואר בדברי הרמב"ם, כי בגמ' (שבת כב:) אמרו 'לשנה אחרת קבעום בהלל והודאה', ופירש רש"י שאומרים הלל, ועל הניסים בהודאה, אך הרמב"ם (חנוכה ג) כתב שהתקינו שיהיו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראים חנוכה, הרי שבא לפרש את מהות היום, ועל כך כתב שהוא הודאה בהדלקת הנר, ואמנם כל פרק זה עוסק בענייני הלל וברכות ההדלקה, ואילו דיני הדלקת הנר לא הוזכרו אלא בפרק ד' נוכ"ה בשאלות פרי וישלח, שהזכיר דיני ברכת שעשה ניסים בטרם הזכיר חיוב ההדלקה], ומבואר שההדלקה הנזכרת כאן, היא מדיני ההודאה, והיינו שלא קבעו את ההדלקה כמצות החג, כמצה או לולב, אלא שהיא עצם היום, כי עניינה הוא היכי תמצי לקבוע עליה את ברכות ההודאה, ונמצא שאין מצוה מסוימת לקרא ליה את המועד, אלא עצם קביעת המועד של חנוכה, הוא עניינו של מועד ההלל וההודאה, כפי שיבואר.

וכבר עמדו התוספות (תענית כח: ד"ה ויו"ט) למה גומרים את ההלל כל שמונת ימי חנוכה, והלא אמרו ערכין (י.) שרק בסוכות גמורים כל יום מפני שהימים חלוקים בקרבנותיהם, משא"כ בפסח, ומה עדיפי ימי חנוכה. וביותר, שהרי אינם קרואים מועד ולא נתקדשו בעשיית מלאכה. וביארו, שהיה הנס מתגדל בכל יום ויום, והיינו שאין צורך בחילוק קרבנות אלא כאשר כל ימי החג על ענין אחד, והחילוק הוא סימן וראיה שכל יום הוא יום טוב בפני עצמו, אך בחנוכה שהנס עצמו התגדל בכל יום, פשוט הוא שכל יום מחויב הודה בפני עצמו. ובשבלי הלקט (שם) הוסיף עוד, שחלוקים בנרותיהם, ובקריאת הנשיאים. אך לדברי הרמב"ם הלא פשוט הוא, כי בעוד כל חג יש לו מצוותיו שאינם תלויים בחידוש יו"ט, ורק ההלל שהוא מעצם החג לא נקבע אלא בחידוש יו"ט, אך בחנוכה אין מצוות המועד, אלא כל קביעותה הוא להלל והודיה, ואילו אינו גומר את ההלל הרי לא התקיים עצם המועד, ופשוט הוא שאינו תלוי בחידוש.

אנשי המלחמה אינם מתחייבים בתודה

והנה בפרקי ההלל הוזכרו תחילה שלשה דרגות בבוטחים בה', בית ישראל, בית אהרן, ויראי ה' בטחו בה', ואחר כך אמרו שלשה דרגות אלו בברכת ה', יברך את בית ישראל וגו', ולבסוף נאמרו שלשה דרגות אלו בהודיה, שכל כת מאלו מודים לה' כי לעולם חסדו. וביאר המלבי"ם שם, שככל שיגדל הבטחון ומעלת הבוטח, כן יגדל העזר וההגנה, ולפיכך

בית אהרן שמעלתם גדולה משל בית ישראל, וכן בטחונם גדול יותר, הרי עזרם ומגינם הוא בעזר פרטי יותר מבית ישראל, וכן יראי ה' שגדול מעלתם מבית אהרן מצד שהם עובדים ע"י בחירתם בקדושה מופלגת יותר, יגדל עזרם ביחוד. וכן לענין הברכה, הניתנת לפי מעלת הבטחון, ולבסוף ההודיה, שהיא באה לפי גודל הבטחון והעזר, וממילא ככל שמעלת הבוטח גדולה, נמצא שגם הודיתו גדלה.

והנה סדר זה נמצא גם בסדרי המלחמה, כי תחילה אמר הקב"ה לכל ישראל (כ א) 'כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם', ואחר כך נאמר, 'והיה בקרבכם אל המלחמה, וניגש הכהן ודבר אל העם', והם דברי בטחון בדרגת הכהנים, 'אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם', ואחר כך ביררו השוטרים מי יצא למלחמה מן העם, עד שלא נותר בהם 'איש הירא ורך הלבב' מעבירות שבידו, אלא רק יראי חטא, והרי שהם שלשה שלבי בירור של בטחון.

כיון שאנשי המלחמה בישראל הם רק יראי ה', הרי שלא שייך בהם קרבן תודה, כי עניינו של קרבן תודה הם לארבעת אלו שבאו לידי סכנה, 'כי המרו אמרי אל ועצת עליך נאצו', 'ויכנע בעמל לבם', וכאשר זכו והחלו לשוב לדרך ישרה, 'ויוציאם מחשך וצלמות', אזי 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם', והוא משלים חסרונם [כמו שיבואר להלן], אולם יראי ה' הם האנשים השלמים, שיצאו להלחם באויבי ה' ועמו בבטחון גמור, אף שמסרו נפשם לבא בקשרי מלחמה, שיש בה סכנה ככתוב 'פן ימות במלחמה', הרי הם כיצחק שלא התחייב בתודה אחר העקידה (מחזיק ברכה ר"ט), ואין להם אלא לומר הלל, שהוא הודית השלמים מעיקרם, ולכן לא הביאו החשמונאים תודה, כי אף הם יצאו להלחם לקידוש שמו הגדול.

❧ ההלל נעלה מכל הודיה ❧

שורש החילוק בין ההלל להודיה, מבואר ממה שהביא הרמב"ם (ה"ב) ממסכת סופרים, שמנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים היה, שהגדול המקרא את ההלל, מתחיל ואומר הללויה, וכל העם עונין הללויה, וחוזר ואומר הללו עבדי ה', וכל העם עונין הללויה, נמצא עונין בכל ההלל הללויה מאה ושלש ועשרים פעמים סימן להם שנותיו של אהרן. הרי שיש באמירת ההלל אופן נשגב מאד, שהוא נעלה מכל הודיה.

מהות מנהג קדוש זה, הוא, כי כל תודה והודיה היא משורש 'הוד', שעניינו הוא בקיעת

הפנימיות לחוץ, וכאשר אדם חפץ להביע את תחושות הכרתו, הרי הוא בא לכלל הודיה בפיו, ומלבבו יוצאת ונאמרת בתוך רבים, אכן ההילול בא ב'הילו נרו עלי ראשי', שאינו בא לבטא את אשר בקרבו, אלא 'כל הנשמה תהלל יה', ואינו רק כהודאה המעלה את החסר להכיר בשלימות, אלא אדרבא, הנשמה היא שמאירה ומסלקת את חשכת הגוף, והזוכה להלל, מורה על מעלתו, שיכול לבטא את השגת נשמתו קסט.

ואכן במסכת סופרים שם שנינו שמנין הללויה הן כנגד שנותיו של אהרן, שנאמר 'הללו אל בקדשו', לקדשו, לאהרן קדוש ה', וכן במדרש (שו"ט תהלים כב) אמר רבי אבא בר כהנא 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל', כנגד אהרן שנקרא 'קדוש ה', ונאמר 'יראי ה' הללוהו', ו'יראו את ה' קדושו', הרי שענין ההלל שייך ל'כהניך הקדושים' כי הם 'יראי ה', וההילול מצד הקדושה שבהם, והיא הנשמה הבאה אל הגוף מצד שרשו העליון (כמבואר בנפח"ח ש"א), וזהו 'כל הנשמה תהלל יה'.

השלמת חנוכה לימים טובים

והנה אף שהתבאר שימי החנוכה עניינם הוא להלל, והלל נעלה מכל תודה, אין להסיק מכל האמור עד כה שאין לחנוכה דבר עם קרבן תודה, כי מצינו את ענין קרבן תודה שזור בכל המועדות, שהרי שלשה דברים התחדשו בקרבן תודה, א. ריבוי מיני המצה ב. חלות חמץ ג. הנפת תרומת הלחם. וכאשר ההודיה עומדת בעיקרו של כל אחד ממועדי ה', הרי נפלא לראות שבכל אחד מהרגלים נקבע אחד משלשה דברים אלו שבתודה, א. שלשת המצות בפסח, כדברי הרא"ש והמרדכי, הובאו בשו"ע (או"ח תעה), שעושים ג' מצות לזכר לחמי תודה, כי נחשבו כיוצא מבית האסורים, כאשר נגאלו משעבוד מצרים, ואע"פ שבלחמי תודה היו ארבעים חלות, מ"מ אם אפאן בדיעבד ארבע חלות יצא (עו.), והשלשה היו ממצה. ואין זה זכר גרידא לתודה, אלא השוואה גמורה, שהרי דן כיצד יצא בשלש מצות בדיעבד, ואף הנהיג להשוות את שיעורן, ולעשות את שלשתן מעשרון דייקא. ב. חלות החמץ בשבועות, כמו שכתב הרמב"ן (ויקרא כג, יז) ששתי הלחם הבאים חמץ, כי הם כתודה. ג. ההנפה בסוכות, ואכן



קסט. כמה תואמים הדברים למהותו של מו"ר הגרא"ל זיע"א, שיום פקודתו בערב חנוכה, והיה מרגלא בפומיה, שאי אפשר לאדם להזכיר את עצמו קודם שיפתח בהודיה, ולכן אומרים 'מודה אני' 'מודים אנחנו לך' ועוד, ואכן, בכל שנותיו של 'אהרן, קדוש ה' היה כנשמה בלא גוף, ולכן זכה לגלות את הילול שמו ית' בכל רבדי העולם, באופן מופלא.

שורש כל ענייני הנענועים נלמד בגמ' (מנחות סב. סוכה לז.) מההנפה בתורה. ויש להתבונן איך וכיצד חל ענין התורה גם במועדים דרבנן, כחנוכה ופורים.

ונראה בהקדם דברי הגר"א (ליקוטי יהל אור) שבחנוכה גומרים את ההלל כל שמונה ימים, כהשלמה לשמונה ימים טובים שלא גומרים בהם את ההלל, והם ששת ימי חוה"מ פסח, ור"ה ויוה"כ, [וכ"כ בתיקון"ז א. סא.], שחנוכה ופורים אינם יו"ט אלא תמורת הלל ושמחה שחסרו ביו"ט], ומבואר שיש איזה חסרון בכל יו"ט, וכנגדו באה ההשלמה בחנוכה דיקא.

אמנם כבר אמרו במדרש (משלי ט) שכל המועדות בטלים לעתיד לבא חוץ מפורים [חלקו מובא ברמב"ם (מגילה פ"ג הי"ח) Q², ומנגד מצינו גם בקרבנות (ויק"ר ט ז), 'כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל לעולם', וביאר הרמב"ן (ויקרא כג, יז) 'כי בו מצה וחמץ כענין בעולם הבא', ומסתבר שביטול דבר מלהתקיים בעת התיקון השלם, מורה על חסרון במהות הדבר, ואילו היותו קיים לעתיד לבא מורה על שלימותו, וראוי להתבונן מה החסרון שחל במועדים ונשלם בחנוכה, ולעומתו השלימות שבפורים ותודה.

והנה כתב מהר"ל בנצח ישראל (פמ"ו), כי כשם ששבת היא מעין עולם הבא, כך הימים טובים הם מעין ימות המשיח, וזהו ענין עירוב תבשילין, שיום טוב במהותו יכול להיות מכין לשבת, כמו שימות המשיח מכינים לחיי עולם הבא, והענין הוא, כי יו"ט הוא ממוצע בין שבת לימי החול, ובו ניתן להשיג שלמות שעל ידה יבא למעלת המנוחה בשבת. אך יו"ט גופו אינו מעין עולם הבא.

והענין הוא, כי המועדים נקבעו 'זכר ליציאת מצרים', אך יציאת מצרים לא הגיעה לתכליתה, כמו ששנינו במכילתא 'אילו אמרו ישראל על הים ה' מלך, לא היו אומה ולשון שולטת בהן לעולם, אלא אמרו ה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא', ואין זה חסרון במעלתם של ישראל, אלא שכך היה הרצון העליון להעמיד את שלבי התיקון, שבכל עת יתגלה שלב נוסף הראוי להודיה, עד שתגיע עת הנהגת הייחוד, אזי יורו באצבע כי 'הנה אלהינו זה, נגילה ונשמחה בישועתנו'.



קע. ואמנם בפרקי דר"א (מו) אמרו שחנוכה ופורים לא יבטלו, וביאר המגיד מישרים (פר' ויקהל) שכל מצוות המועדים הם לכפית הסט"א, כגון איסור חמץ וכו', ולא יהיו שייכים לע"ל כשתבטל הסט"א, והכוונה היא שלא יעשו את מצוות המועדים אלא רק יאמרו בהם הלל ושירות ותשבחות לקב"ה, ולכן חנוכה ופורים אינם בטלים לעולם, כי בהם לא נתקן מעיקרא אלא סיפור נסי הקב"ה בלבד. וכן הוא בתפילה 'ונזכה לחיי העולם הבא, למען יזמך כבוד ולא ידום', כי זו היא תכלית העתיד, להודיה בלבד.

והחילוק בין שבת ליו"ט הוא במלאכת אוכל נפש, ומבואר בספר החינוך (מצוה לב) שמניעת המלאכה בשבת, היא כדי שנהיה פנויים מעסקינו לכבוד היום, לקבוע בנפשותינו אמונת חדוש העולם שהיא חבל המושכת כל יסודי הדת, ולפיכך שבת היא כיום שכולו מנוחה, שאז אפשר להורות באמצע על הייחוד השלם, ואף ה'מועד' תכליתו הוא התוועדות של חיבור בקודש, כאמור ו'נועדתי לך שם', אך כיון ששורש שלשה רגלים לא הגיע לתכליתו ביציאת מצרים, הרי שלא חלה בהם הפנאת הנפש שלימה, אלא כדי להשיג ש'ה' ימלוך לעולם ועד', ולכן לא נאסרו במלאכת אוכל נפש, ואין אומרים בחוה"מ הלל שלם.

הלל דחנוכה בשלמות ההשגה

והנה לענין ההלל למדו (ערכין שם) מהכתוב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', שיש שני תנאים לאמירת ההלל שלם, א. דאיכרי מועד ב. שאסור במלאכה, והקשו אם כן למה אומרים בחנוכה, ותירצו משום ניסא, ובפשוטו משמע שבחנוכה התחדש גדר מחודש של הלל, שאינו מדין הלל של יו"ט. אולם מדברי הגר"א יש ללמוד שהוא הלל שיש בו השלמה לחסרון ההשגה ביו"ט, והיינו משום שכל ניסי המועדים באו מלעילא, וכשישראל היו חסרים לא השיגו בשלימותם, ולפיכך לא היה ההלל שלהם אלא כתודה, אך חנוכה הוא נס, והיינו שלא בא כגילוי מעילא, אלא מצד מסירות נפשם של הכהנים במעלת יראי ה', כנ"ל, ולפיכך כאשר זכו לישועה, הרי האירה בחינה של ימות המשיח בזמן הזה, ושוב אין צורך בתנאים של מועד ואיסור מלאכה בשביל להכשיר את הנפש להלל, כי זה כל ענינו, שהתגלתה שלימות השגת יראי ה'.

ובזה נחלקו חנוכה ופורים, כי פורים הוא מעין לעתיד לבא, כי אף שבא באיערותא דלעילא, הרי יש בו קבלת התורה בשלימות, כאשר הדור קבלוה באהבה, כראוי לעת התיקון, והוא סוף הניסים של תורה שבכתב, ולכן ניתן להכתב, ואף כששלחה אסתר לחכמים כתבוני לדורות (מגילה ז.), מצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר, והיינו שבו נשלם הגילוי של איתערותא דלעילא, והשיגוהו ישראל כראוי כשקבלוה באהבה, והוא האופן הראוי להמשך לעתיד לבא. אך חנוכה יש בה מעלה עליונה, שהיא באה רק ע"י איתערותא דלתתא, וכיון שהיתה אחר שפסקה הנבואה, לא נתנה להכתב, ונמצא שהיא כהארה של לעתיד לבא בזמן הזה, שזה הוא כל ענין תושבע"פ, שאינה מתקבלת מלעילא, אלא נוצרת ותלויה בלומדי התורה, אך רק בה יתכן שלימות ההשגה גם בעת החושך של בזמן הזה.

חנוכה בקרבן תודה

בנקודה זו שווה חנוכה לעניינו של קרבן תודה של לעתיד לבא, כי בעוד שפורים שווה לקרבן תודה לעתיד לבא, היינו מצד ההשגה השלימה שיהיה לישראל באיתרעותא דלעילא, אולם יש תודה עדיפא, כאשר מצינו (יש פר' לך לך) שאברהם בנה מזבח לה' הנראה אליו, וכתב הרמב"ן 'כי הודה לשם הנכבד וזבח לו זבח תודה על שנראה אליו', ולא מצינו הודיה זו קודם לאברהם, אף שמבואר בפרקי דר"א שגם אדם הראשון הביא תודה כשנתקבלה תשובתו, וכן נח ביציאתו מהתיבה, הלא הם הודו על הצלתם מכליון, ורק אברהם חידש קרבן תודה על הארת פנים. וכן הוא בהודיה של חנוכה, כמו שכתב מהר"ל (ח"א לשבת כא: ונר מצוה ב) שאין הודאה על נס אלא כשנעשה לטובת המודה, ולא כשנעשה לתועלת קיום מצוה, וכגון בנס חנוכה, אין לומר שקביעת מצוות החנוכה הם כנגד נס פח השמן, כי אין הנס נעשה לתכלית מצווה, אלא עיקר החנוכה נתקנה להודות על נצחון המלחמה, ולכן רק הוא נאמר ב'על הניסים', ואילו נס פח השמן נעשה כדי לגלות שנצחון המלחמה אינו מדרכי הטבע, אלא כולו נס של הארת פנים^{קע}, הרי שענין ההודאה בחנוכה שוה לקרבן תודה הנעלה יותר, שאינו בא רק על עצם ההצלה, אלא על גילוי הארת פנים בתכלית ההצלה, ואף שאין זה בתיקון השלם, הלא הוא מעין הנהגת ימות המשיח, שהיא הארת חשכת העולם הזה^{קעב}.

ואמנם כן אנו אומרים בנוסח ההודאה, 'וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו', הרי שחלק מההודיה היא על עצם קביעת הימים, וכבר בגמרא נכפל הלשון 'קבעום ועשאו', ומבואר שלבד ממעשה מצוות ההדלקה שנתנה להעשות בימים אלו, הרי יש בהם קביעות של ימי הלל, והיינו התרוממות הנפש למדרגה של השגה שלימה, המתבטאת בברכות ההודאה שבהדלקה ובהלל שלם, ועל כך יש להודות, כמו שפירש רש"י שההודאה היא על היכולת להודות^{קעג}.



קעא. מו"ר הגרא"ל זיע"א הוכיח כן ממה שנשים חייבות בהדלקת הנר משום שאף הן היו באותו הנס, שלכאו' תמוה, כיון שעיקר הנס שהיו בו הוא ההצלה מהמלחמה, ואילו חיוב הדלקת הנר הוא על מציאת פך השמן, שנשים לא היו בו, היה ראוי לחייבם בהלל והודיה, ולא במצות ההדלקה שהזמן גרמא. והעלה מכך, שביטוי ההלל הוא ע"י הדלקת הנר דוקא, כי בו מתברר שאין ההודיה על הנצחון גרידא, אלא על ההתרוממות שהיתה לישראל, כאשר במציאת פך השמן התגלה שאין זו הצלה גרידא, אלא היא הופעה של הארת פנים.

קעב. והיינו שעל ידי פך השמן התגלתה הארת הפנים בנצחון, אך אין הודיה על עצם מציאת פך השמן, ובטעמא דקרא כתב, שאין הודיה אלא על נס שיש לנו טובה מזה, ולא על נס שנעשה רק לאבותינו, כמבואר במ"ב (ס"י יח ס"ק טז), והרי פך השמן היה בו תועלת רק לחשמונאים, ואילו ההצלה במלחמה הועילה לכל היוצאים מהם.

קעג. כמו שכתב רש"י (סוטה מ. ד"ה על) בביאור תפילת חתימת מודים דרבנן 'על שאנו מודים לך' - 'שנתת בלבנו

✧ קדושת האדם והמעשה ✧

ונראה להציע בזה טעם לחילוק הלשון בין קדושת הכהנים לקדושת הנרות בנוסח 'הנרות הללו', שעל הכהנים נאמר שהם 'קדושים', ואילו על הנרות נאמר שהם 'קודש', כי כבר יסד הגר"א (אמרי נעם ברכות לב., קול אליהו במדבר יד טז) ששלשה מיני שמות יש, שם עצם, שם המקרה, ושם התואר. שם עצם פירושו כמו קדושה שהוא לכד מיקרי קדושה, ושם התואר הוא באדם שיש בו קדושה, והוא נקרא קדוש, ושם המקרה הוא שהקדושה היא בו לפעמים, והוא קודש, שנופל בו הקדושה, אלא שאינו מתואר בזה בתמידות, כמו הקודש שיוצא לחולין לפעמים וקודש הוא שמתואר בו בתמידות ולא יעבור ממנו. נמצא שהכהנים נקראו 'קדושים' כי קדושתן תמידית, ואילו הנרות נקראו 'קודש', כי קדושתן תלויה בזמן.

ולפי המבואר הרי הוא כפתור ופרח, שהרי ענין הנרות הוא ההודאה, ובהם ממשיכים את הקדושה של עוה"ב אל זמן החנוכה בעוה"ז, אולם ההילול הקבוע הוא בשלימות מעלת האדם, כאהרן קדוש ה', ואתה קדוש יושב תהלות.

✧ סדר העליה בהלל ותודה ✧

והנה בכל מקום נזכר ההלל אחר ההודאה, כמו 'להודות ולהלל לשמך הגדול', וכל החיים יודוך סלה ויהללו', אך בהבאת קרבן תודה, אף שפירוט הנפלאות הוא אחר הבאתה, כאמור 'לשמיע בקול תודה, ולספר כל נפלאותיך' (תהלים כו, ז) 'ויזבחו זבחי תודה, ויספרו מעשיו ברנה' (שם קו, כב), הרי ההלל קודם, ככתוב (ירמיה יג, לא) 'קול אומרים הודו את ה' צבאות כי טוב, כי לעולם חסדו, מביאים תודה בית ה'.

והענין הוא, כי אמנם סדר העליה הוא לבא מתוך רגשי הודאה עד הילול שם השי"ת, אך



להיות דבוקים בך ומודים לך, והיינו כי אחר שמסרו נפשם על קדושת השם, הרי אין הנס לפניו משורת הדין, ובכך מיושבת תמיהת הלבוש והב"ח (ריש הל' חנוכה) מאי שנא ימי החנוכה שלא קבעום למשתה ושמחה כימי הפורים, כי המשתה נקבעו על נס הצלה, ובחנוכה ההודיה על כך גופא שזכו להתעלות עד כדי שנקבעו הימים להודות ולהלל [וענין ההודאה על הזכות והיכולת להודות יבואר א"ה במאמרי השירה, בפרשת בשלח ופרשת האזינו]. וידידי הרה"ג ר' יהודה שניידר הוסיף להעמיק בזה, כי עדיין יש ליתן טעם מאי שנא מכל המועדות וסעודות של מצוה שמרבים בסעודה כדי לשבח בה בשירות בהודאות. וביאר, שרק במועד או נס ששרשו בהתערותא דלעילא, צריך האדם להכין נפשו במשתה ושמחה ויר"ט, כדי לרומם רוחו לזכות להודות ולהלל, אבל בחנוכה שנעשה הנס מכח מסירות נפשם של החשמונאים הרי בכך הכינו את נפשות ישראל להודות ולהלל בלא סעודה ומשתה.

צב _____ ימים שנקבעו להודיהקסח ♪ התורה

כדי להביא קרבן תודה בבית המקדש, צריך שיקדים וישלים הודאתו עד כדי הילול מצד נשמתו, כאמור (נחמיה יב, מו) 'שיר תהלה והודות לאלהים', וכן מצינו בתקנת חנוכה במקדש שקבוצה ב'הלל והודאה' (שבת כב:), ואילו בגבולין תקנו לומר 'להודות ולהלל', כי סדר העליה נפתח בהודאה, אך תכליתו הוא בהבאת תודה במקדש, וממנו להמשיך טובה על ידי 'סיפור' נפלאותיו.

♪ בני בינה ימי שמונה קבעו בשיר ורננים ♪

ממוצא הדברים עולה, כי הצד השווה לכל תודה הוא שיש בה קרן אור שבינה מאירה בה למלכות ומסייעתה לעלות, ובזה שווים קרבן תודה וחנוכה, שבשניהם יש ביטוי של העוה"ב בחשכת עוה"ז, ואכן זו לשון הפייט 'בני בינה ימי שמונה קבעו בשיר ורננים', כי רק על ידי בינה, שעניינה הבנת דבר מתוך דבר, התגלה בנס פח השמן שכל נצחון המלחמה אינו מדרכי הטבע, אלא כולו נס של הארת פנים, ומתוך כך קבעו חכמים שלא די ביום טוב אחד על נצחון המלחמה, אלא כל שמונת הימים יש בהם קביעות של ימי הלל, כי הארת פנים זו היא כהנהגת ימות המשיח בעוה"ז, והרי היא משלימה את כל חסרון המועדים בשיר ורננים.





תודת היוצא מבית האסורים

חבוש או אזוק בכבלי ברזל

המגן אברהם (ריט סק"א) כתב שחבוש החייב בהודיה הוא רק כשנחבש על עסקי נפשות. ובברכי יוסף העיר, שרבינו יונה (ברכות מג. מדה"ר ד"ה ארבעה) כתב שחבוש רוב הפעמים בשביל ממון, ואין סכנתו כל כך, וגם בערוך (ערך ארבעה) כתב שהחיוב חל אפילו על חבוש על מכס. והטעם לכך מבואר בשו"ת הר"י מיגאש (סי' צ), כי הואיל והיה בבית הכלא, ולא היה מושל בנפשו, הרי כשיוצא מאותו מצב להיות מושל בנפשו, מתחייב בהודיה קעד.

אך בביאור הלכה (שם ד"ה חבוש) הסיק, שמי שנגמר דינו שישב בבית האסורים, כמו במדינות אלה ששיבת בית האסורים בעצמה הוא עונש, ואפילו היה עלילה של נפשות, כשיוצא מבית האסורים אינו מברך, כי לא היתה שום סכנה, מאחר שידוע שזה הוא כל עונשו, אם לא שהשיבה גופא הוא סכנה, כשישב עם פושעים גדולים.

ולכאורה נראה שהכבול בכבלי ברזל, אף שלא בא בבית האסורים לכלל סכנה, חייב בתודה, שהרי זה היה מצבו של יוסף הצדיק, שנאסר ב'מקום אשר אסירי המלך אסורים שם', וביאר הרמב"ן 'כי שאר האסורים לעם ביד השופטים והשוטרים בבית סהר אחר ינתנו. וסיפר הכתוב ששמו שם יוסף מאהבת אדוניו אותו', ועם זאת נאמר (תהלים קה יח) 'לעבד נמכר יוסף,



קעד. וראה של"ה (תר"א בית דוד קמא) שהביא בשם תולעת יעקב, שלפיכך קרבן תודה אינו בטל לעתיד לבא, מפני שהוא לצורך הודאות הנשמות, כשתצא כל אחת מגלותה הידועה, ויתעלו בתפארת מקום היחוד ומקום ההודאה, כענין ארבעה שצריכים להודות, בבואם אל ביתם בשלום, שבאו בשלום אל עולם הנשמות, הרי חיוב התודה אינו על סכנת הגוף, אלא על מנוחת הנשמה.

ענו בכבל רגלו, ברזל באה נפשו, ומשמע כי אף שלא בא לידי סכנה, הרי עצם היותו חבוש, נחשב בין 'אסירי עני וברזל' החייבים בהודאה קעה.

אכן בביאור הלכה שם הביא שיש מי שכתב שחבוש מברך דוקא בשהיה כבול בכבלי ברזלקי, והסיק שלדינא אין נראה כן, כי כפי הנראה נמשך אחר לשון המקרא דכתיב 'אסירי עני וברזל', אך באמת לא בעינן דומיא דקרא, וכן משמע מסתימת הפוסקים שלא הזכירו תנאי זה.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' יט) סייע לדבריו, שהרי הרא"ש (פסחים פ"י ס"ל) הביא שנהגו באשכנז ובצרפת לעשות שלש מצות לליל הסדר מעשרון אחד, זכר ללחמי תודה שהיוצא מבית האסורים מביא לחמי תודה, והביאו הרמ"א (סוף סי' תעה), ובהגהות מימוניות (חמץ ומצה פ"ו) הובא שהטעם לזה, כיון שבפסח יצאו ישראל ממצרים שהיו אסורים שם והיוצא מבית האסורים מביא תודה, וכן הוא בבעל הטורים (שמות ח ד) 'ואשלחה את העם ויזבחו לה', 'ויזבחו' ב' במסורה, 'ויזבחו לה' 'ויזבחו זבחי תודה', ארבעה צריכים להודות ואחד מהם היוצא מבית האסורים. והרי אבותינו במצרים לא היו כבולים בכבלי ברזל, ומבואר שהיוצא מבית האסורים חייב בתודה אף שלא היה כבול כבלי ברזל. ולא התברר מה דינו של הכבול בכבלי ברזל, אך לא בא לכלל סכנה בבית האסורים, אם הוא חייב בתודה.

❧ דרגת חיוב תודתו של חבוש ❧

וכדי לבאר גדר חיובו של היוצא מבית האסורים, יש לברר תחילה דרגת חיובו, כי הנה כבר הובא (בפר' נח) שמצינו סדרים חלוקים לארבעת חייבי הודאה, כי במקרא (תהלים קז) נמנה סדרם, א. הולכי מדבריות, ב. יוצא מבית האסורים, ג. חולה, ד. יורדי הים, וכבר עמדו הראשונים (תוס' ורבנו יונה ברכות נד:) שרב יהודה אמר רב אמר שם, ארבעה צריכין להודות, א.



קעה. ואמנם במדרש (תנחומא וישב ח, ב"ר פז י) דרשו ממקרא זה, שרצועה של ברזל נתנה תחת צוארו כדי שיתלה עיניו ויביט בה, ואעפ"כ לא הביט בה, ומשמע שאין הכוונה לכבלי ברזל של בית האסורים, אך בתורת המנחה (מצורע דרשה מז) ביאר את הפס' 'מושיב יחידים ביתה', מוציא אסירים בכושרות, כדרך שעשה עם יוסף, כי יוסף יחיד היה וענו בכבל רגלו ונחתם גזר דינו להריגה, שנאמר ברזל באה נפשו, והוציאו הש"ת והפרהו.

קעו. ראה לשון האלשיך (ויקרא ז) לא חייב הכתוב בתודה, אלא לאשר היו בסכנה גדולה..., אך חבוש שהיה בבית האסורין על עסקי ממון, ולא ענו בכבל רגלו, ולא ברזל באה נפשו, גם בצאתו לא יתחייב להודות, כי לא חייב הכתוב אלא בהיותם יושבי חשך וצלמות, אסירי עני וברזל, אך לא אשר היה בלבד עצור בבית כלא וידיו לא אסורות, ורגליו לא לנחושתיים הוגשו.

יורדי הים ב. הולכי מדברות ג. מי שהיה חולה ונתרפא, ד. מי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא. ולמה שינה מסדר המקרא.

ובביאור הגר"א (ברכות שם) נתן טעם לחילוק הסדר, וביאר שבגמרא סודרו לפי מצבם קודם שנצלו, והוא נבע מחטאם וטעות תפיסתם בגילוי שם הוי"ה, כי צרותיהם מורות על ארבעת אופני קלקול, ועומק ריחוקם הוא כשיעור קלקולם, א. יורדי הים שהם במקום המופקע לגמרי מיישוב, נרמזים ב', ב. הולכי מדבר, שהוא בארץ אך רחוק, בה' עילאה, ג. חבוש בבית האסורים, הנמצא במקום יישוב אך מוגבל בחירותו, בו', ד. החולה שהוא בביתו, חטאו בה' תתאה, ומה שנזכר החבוש באחרונה, אף שלפי סדר שם הוי"ה הוא שלישי, כי השלישי לעולם באחרונה, והיינו שבצד הקלקול אין סדר של משפיע ומקבל, ולפיכך אין השלישי נחשב כממשיך לשנים מעליו, אלא כעומד בשווה לרביעי, ואף נחות ממנו. אך מכל מקום החבוש עניינו שייך לאות ו' המורה על חיבור שמים לארץ, כי אין לו חסרון בגופו ומקומו, והרי הוא ממשיך את גילוי כבוד ה' בעולם, אלא שחירותו מוגבלת, ואינו יכול לבשר תהילתו בקהל עם.

והנה בצד הקדושה לכאורה יוסף הוא הרביעי, כי הוא ירד למצרים תחילה, והיה ראש לשבטים, ושימש כאמצעי בין שלשת אבות לבניהם, ועל כך נסובה מחלוקתו עם יהודה, שממנו דוד רגל רביעי במרכבה, ואמנם אחר תיקונו נעלה יוסף ונכלל בשלישי, כי יסוד ממשיך לתפארת יעקב, וכמו שמצינו (זהר ח"א קפ. קפב:) שגוף וברית אחד הם, אך כל עוד היה חבוש כשירד למצרים, אף שלא שימש בבחינת צדיק ליעקב^{קע}, הרי עמד בצדק^{קע}, ובכך הכין לו את מצרים כמקום הראוי לירד אליו.

והנה על מצבו במצרים נאמר (לט ב) ויהי ה' את יוסף, ואמרו במדרש (ב"ר פו ד) שהקב"ה הניח את השבטים והלך עמו, כי הוא היה קטן ברשות עצמו, ויש לחוש שמא יחמיץ, והאחים גדולים וברשות אביהם, והיינו שירדה שכינה עמו כדי לשמור מעלתו, והיא קיום הברית



קע. ובאותה עת עמד בנימין הצדיק תחתיו, כמבואר בזוהר (ח"א קנ: ועוד) 'אמר בנימין, הא יוסף אחי את קיימא דאבא הוה, דהא ברית סיומא דגופא איהו, כיון דאיהו אתאביד, אנא אהא נטיר'. וראה בסוטה (לו:) ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו, ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו וכולן נקראו על שמו.

קעח. כאמור בספרי (האזינו פ"ס כט) 'יוסף היה במצרים, וכי אין אנו יודעים שיוסף היה במצרים, אלא להודיעך צדקו של יוסף, שהיה רועה את צאן אביו, ואע"פ שנעשה מלך במצרים הרי הוא בצדקו'.

האמורה 'וגם בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים להפר בריתי אתם', וכן אמרו בזהר (ח"א קעט:): 'מגו רחמיותא דיעקב לגבי דיוסף, דאיהו רזא דברית, עאל במצרים. בגין דלבתר כתיב ואזכר את בריתי, לאשתכחא שכינתא תמן בהדיה', והן הן הדברים, שבזכות שמירתו את הברית, עמדה השכינה וזכרה לישראל את הברית.

❧ שלשלאות של ברזל ❧

עומק הענין מבואר ממה שאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן (שבת פט:), ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל, אלא שזכותו גרמה לו דכתיב 'בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה', ויש להבין איזה עוון הוצרך יעקב אבינו לתקן בגלות בשלשלת ברזל כאסיר, ומדוע הומתק דינו לרדת בחבל, ומה עדיפי 'עבותות' שירד בהם לבסוף מ'חבלים' שהיה אמור לרדת בהם תחילה. וגם בעצם הדרש תמה המגלה עמוקות (וישב) כיצד נדמו 'חבלי אדם' לשלשלאות ברזל, והלא מאחר שבפסוק נאמר 'בחבלי אדם אמשכם', הרי ש'ראוי היה יעקב אבינו להמשך בחבלים'.

והנה בשפת אמת (ויגש, תרלב, תרמ) כתב שהיה ראוי יעקב לירד מדריגה אחר מדריגה עד שיוכל לבוא למצרים, והשי"ת פעל ע"י יוסף שהיה יכול לבוא שמה כמו שהיה, בלי ירידה כלל, ע"י הכנת יוסף הצדיק, שהכין מקום לכל המרכבה, וביאור הענין עולה מדברי האר"י (פע"ח חג המצות א) והאור החיים (פר' שמות ואילך), כי יעקב אבינו, בחר האבות (כ"ר עו א, זהר ח"א קעג ב) בא אחר שהשלימו האבות, אברהם ויצחק, את עבודתם במידת החסד ומידת הדין, ובו נתקנה מידת הרחמים, שהיא עושה משפט שקול ומאוזן בחסד ודין, ונקראת מידת תפארת, כי היא כוללת את כל גווני השפע הנובעים מששת מידותיו ית', ובוזה היה מעין שופריה דאדם הראשון (ב"מ פד:), ובא להשלים תיקון עוון ק"ל שנים שבהם נתקלקל זרעו, וחיבור זה מכונה 'שלשלת', כי רק בצירוף חוליה אמצעית המקשרת בין שתי חוליות חל תואר שלשלת, ולפיכך כאשר הגיע שלב שלימות זה, בהיות יעקב בן ק"ל שנה [כפי שאמר לפרעה], היה ראוי להורידו לטומאת מצרים, כי כשם שבנשמות ישראל התערב חלק רע, כן התערב טוב בטומאת מצרים, ורק שלשלת שלימה של יעקב יש בכוחה לדלות מעומק זה את ניצוצי הקדושה, ולכן 'ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות'.

אמנם, עם היות השלשלת מקשרת בין החוליות, הרי היא תלויה בחוזקה, וצריכה להיות

עשויה מ'ברזל' קט, ופרט זה נתקן ביעקב, אך על ידי יוסף הושלם חוזק החבל בהיותו עבות, כי בו נאמר 'אלה תולדות יעקב יוסף', ואמרו חז"ל (ב"ר ד ו) כל שארע ליעקב ארע ליוסף, וכאשר החזיק יוסף בעוז בקדושת מדת יסוד, וניצל מן החטא על ידי שראה דמות דיוקנו של יעקב, הרי המשיך למצרים את כל כחו של יעקב, ואכן כך היא מדתו הממשיכה את כל גווני התפארת יחד אל המלכות, ולפיכך אחר שהקדים יוסף וירד למצרים, שוב לא הוצרך יעקב לרדת ב'שלשלאות של ברזל', אלא די לו ב'עבותות', שהם קליעת חבלים^{קפ}, ובהם מתקיים קישור אל העליון כמבואר בנפש החיים (א ה), 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו', שעיקרו קשור ונטוע למעלה חלק הוי"ה ממש כביכול, כי האדם השלם כראוי נשמתו משתלשלת כחבל עד בואה לגוף האדם.

חבלים ועבותות

ועם תוספת ביאור, יתפרש מאליו כיצד נדמו 'חבלי אדם' לשלשלאות ברזל, ומה עדיפי 'עבותות' מ'חבלים', והוא, כי הנה כבר בא ענין זה בויכוח רבי יהושע בן חנניה עם חכמי אתונא (בכורות ח:), כשאמרו לו 'יש לנו באר בשדה, הבא לנו אותה לעיר'. והשיבם 'הפשילו לי חבלים עשויים סובין, ואביאנה', ובביאור דבריהם כתב הגר"א (ב'ביאור לכמה אגדות), שכאשר חטא אדם הראשון נתקלקלה עמו האדמה, ונחשבה כ'שדה בור'^{קפא}, הוא מקומו של עשו, שנקרא 'איש שדה' (בראשית כה כז), ונחשב כאדמה שאינה מעובדת, כי כשם שפרי האדמה נצרך להכנה ב'זיעת אפך תאכל לחם', כך גם עצם האדם שהיה פנוי לעבודת ה', נהיה דבוק בתאוה, וצריך הכנה לעבודת ה'^{קפב}. והשינוי בפרי האדמה ניכר בחיטה, שהיא עיקר



קעט. וכתב האר"י שברז"ל ר"ת ב'להה ר'חל ז'לפה ל'אה, והיינו בכל י"ב שבטי י"ה שהוציא יעקב מד' בנות לבן, וראה רש"י (בראשית לא ו). ולאידך ביאר, שלכך הוצרכו לרדת למצרים, להזדכך ב'כור הברזל', כי אף שבאבות לא היתה פסולת, הרי היא באה מבחוס, מהאמהות שאביהם היה לבן הארמי, ועל כך נאמר 'ארמי אובד אבי – וירד מצרימה', כי רק מפני שהיה בהם פסולת של לבן הוזקקו להזדכך בצרים שהיתה להם 'כור הברזל', דהיינו שצרפתם מפסולת שבאה ע"י הברזל.

קפ. ראה רד"ק בספר השרשים (ערך עבת) שלכן אמרו (סוכה לב:) על ההדס, 'עבות' שלשה עלים בקן אחד, ואף חבל זה של שלשה אבות נשלם ביעקב, ואזי נהיה 'עבותות' של אהבה.

קפא. האבות החלו בתיוקן חטא אדם הראשון, שנקרא 'אדם' על שם שנוצר מהאדמה, ועד שחטא היה בו כח לגדל חיים רוחניים, וכשחטא נהפך ל'שדה בור', ונתקלל 'לעבוד את האדמה', דהיינו להחזירה להיות פוריה, וביעקב מצינו שהחל תיוקן ה'שדה' כי נאמר בו (בראשית כז כז) 'ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'.

קפב. על פי מדרש רבה (קהלת ז) שהקב"ה אמר לאדם הראשון ראה מה נאים מעשי, כל מה שבראתי בשבילך

מאכלו של אדם, וקודם החטא היתה ראויה לאכילה מיד, ואילו אחרי החטא נוסף בה מוץ, תבן, וסובין קפ, המוץ הוא קליפה המכסה את גרגיר החיטה, כמו שענינו של אדם מכוסים כביכול מראיית האמת, גבעול החיטה הפך לתבן הדבוק בגרגיר החיטה, כשם שהאדם נדבק לחיצוניות, והסובין נהפכו לחלק מהקמח, כשם שתאוות האדם שקודם החטא היו רחוקות ממנו, ואחריו נכנסו ונעשו חלק מעצמו, עד שסבר שיעודו ויעוד כל העולם הוא לצרכו, ולא לעבודת ה'. והאבות חזרו 'לעבד את האדמה', כי עמלו לתקן את העולם שיהיה ראוי באחרית הימים להצמיח פירות, והם הטביעו בכלל ישראל את הכח לזכך את החומר, ולהפריד את המוץ התבן והסובין מהחיטה קפ, ובכוחם ניתן ליצור 'חבל' משולש, להחזיר את הבאר לעיר, כאמור (דברים לב ח) 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולת עמים למספר בני ישראל, כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו', ופירש רש"י שהיה חלק ה' כבוש בין העמים, ומי הוא, יעקב חבל נחלתו, שהוא השלישי באבות, המשולש בשלש זכויות, זכות אבי אביו וזכות אביו וזכותו, כחבל העשוי בשלשה גדילים קפ. אולם בגלות חזר העירוב של הסובין בחיטה,



בראתי, ראה שלא תקלקל ותחריב את עולמי, הרי שכל קלקול האדמה נובע מחמת קלקול האדם, ואופן הקלקול בפרי האדמה מראה על אופן הקלקול שבאדם.

קפ. מקור הדברים בזוהר (ח"ג בלק קפט.) 'זכמאן דאמר אילן שחטא בו אדם הראשון, חיטה היה', וראה עוד שם (פנחס רכז.) שעיקר החיטה היא סולת נקיה, והסובין נדבק בה כל כך, עד שאי אפשר להפרידו אלא על ידי טחינה בריחים [ושם אמרו שיש עוד קליפה, וכנגדה בחטה יש מורסן].

קפד. אברהם הראה את אמת ה' בעולם, ובכך נמשל לזורה את התבואה המסיר ממנה את המוץ, ובירור זה חל בצאת ממנו יצחק בנפרד מישמעאל, שהוא כמוץ אשר תדפנו רוח. יצחק נימול ראשון, והסכים להקריב עצמו על המזבח כרצון ה', ובכך הראה שפנימיותו אינה דבוקה לגופו החיצוני, והרי הוא כדש את התבן ומפרידו מחיטה, ובירור זה חל בצאת ממנו יעקב בנפרד מעשו, שנחשב כקש, ועשו שאל איך מעשרים את התבן, כי רצה לקדש גם את התבן עם החיטה, ויעקב גלל את ה'אבן' מעל פי הבאר, דהיינו את היצר הרע, המראה כאילו יעוד האדם לעצמו, כאמור (יחזקאל לו כו) 'והסירותי את לב האבן משרכס' וגו', ובכך זה יכול לסלק את הערב רב שהם כסובין המעורבים בתוך גרגר החיטה, ולגלות את ה'באר' בשדה.

קפה. והיינו שהקב"ה בירר חלקו מתוך העמים, ובירור זה החל כבר 'בהנחל עליון גוים, בהפרידו בני אדם', כמו שפירש רש"י שלא העביר את דור הפלגה מן העולם, כדי לקיים 'למספר בני ישראל' העתידים לצאת מבני שם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים שבעים לשון, כדי לברר מתוכם חלק ה' עמו, אך גם אחר שבחר בזרעו של אברהם, הוסיף לברור לחלקו רק את זרע יעקב, שהוא חבל נחלתו, המשולש בזכות אבות ומבורר מכל פסולת, כמו שביאר מהר"ל (גבורות ה' סז) שאברהם היה בו פסולת, והזדככה כשיצא ממנו ישמעאל, ויצחק היה בו פסולת, והזדככה כשיצא ממנו עשו, ואילו היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה לו טהרה מהפסולת, אלא כשנולד עמו עשו ונברר הזרע, והוא בירור לקדושה. והגר"א נקט שהסובין הם ערב רב וגסי הרוח שבישראל, והם הפסולת שצריך לברור בשלבי הפיכת החיטים לקמח ואוכל, ובביאורו לתיקו"ז (תי' כא) נקט שסובין ומוץ הם כנגד עשו וישמעאל, והכל אחד ונידון בערכין, ואכמ"ל.

שהם גסי הרוח שבישראל, ואי אפשר להשתמש ב'חבלים', כי עירוב ה'סובין' מחליש את כח ה'חבל', שאין ישראל קשורים כראוי להקב"ה, וחסרון זה גורם שאין אנו יכולים להביא את ה'באר' ל'עיר', עד שיזדככו ישראל המשולים ל'חיטה' בגלות ויסורים, וישוב חוזק ה'חבל', בו נחזיר את ה'באר' ל'עיר'.

ומהר"ל (ח"א שם) כתב שהם באו להוכיח שפלות האדם, ואמרו שלדברי חכמי ישראל שנפש האדם אצולה מן העליונים, היה ראוי שיהיה האדם מושגח בתכלית ההשגחה, ויהיו כל צרכיו מסודרים כפי מעלת נפשו, והמשילו צרכיו ל'באר', ואמרו למה היא המקום רחוק וצריך לטרוח בה, הבא לנו אותה לעיר, דהיינו למקום שבני אדם צריכים את השפע. והשיב להם 'עשו לי חבלים של סובין', דהיינו שהשפע נמשך לפי מדרגת האדם, כי אמנם יש לאדם נשמה עליונה, ומצד מעלתה היה ראוי להמשיך שפע בלא גבול, אך כיון שיש בו גם גוף, אין בכוחו להמשיך את המגיע לו כראוי, ואמנם אם היה האדם צדיק גמור היה מושך את השפע בחבלי ברזל, והוא החבל הנקרא 'יעקב חבל נחלתו' קפ"ו.

הרי פירש לנו רבי יהושע בר חנניה כי כמה מיני 'חבלים' הם, וטען שאילו יביאו את החבל המשולש, יוכל להמשיך להם את השפע, כמשיכה בחבלי ברזל, כי חוזק החבל אינו תלוי בחומר, אלא בהיותו שלם ומשולש, אך גם 'חבלי אדם' של אדם השלם אינם אלא 'שלשלאות של ברזל', כי כל עוד אין המשך ותוצאה לשלימות, הרי כל פרטיה עומדים כחוליות האחויות זו בזו, ורק על ידי יוסף שהמשיך את החוט המשולש, הושלם חוזק החבל בהיותו עבות, והן 'עבותות אהבה'.

❧ ברזל על נפש יוסף ❧

מעשה יבואר האמור ביוסף 'ברזל באה נפשו', ובהקדם ביאור לשון אדוננו הגר"א (ברכות נד:) "ד' עברות עבודה זרה גילוי עריות שפיכות דמים ושנאת חנם. נתנסו בהן אבהן ויוסף קפ"ו



קפ"ו. והן הן דברי הגר"א, שאחר זיכוכ עבודת ישראל מפסולת האומות, יהיו כל עניני האדם ראויים לדרגת הנפש האצולה, ורק אז ישמש כחבל שיש בו כח להמשיך את השפע העליון, אך כל עוד יש בהם פסולת, הרי הוא כחבל העשוי מסובין.

קפ"ז. הגר"א בהגר"א ביאר שהאבות עמדו בנסיונות, אברהם כפר בע"ז, יצחק פשט צוארו בעקידה ותיקן שפ"ד, יעקב לא ראה קרי מימיו (יבמות ע"ו), ותיקן ג"ע, ויוסף תיקן לה"ר, וראה רע"מ (ח"ג קיא:) שתיקון יעקב הוא כאשר החליף לו לבן את רחל בלאה. וראה עוד בקונטרס 'שיר ומזמור' שבסוף הספר.

בחבלי אדם אמשכם קפח, וישליכו קפט, ג' במעשה ה', והד' לחם חמץ בחטאה דשבטים, וג"כ בעוון לה"ר ויבא יוסף כו' והוא באתרא דלא איצטריך".

והיינו שכל נסיונות האבות באו מצד הקב"ה, כדי לתקן חטא אדה"ר, ושלבי התיקון הם חוליות של חיבור אל הקב"ה, ואמנם מצד זכות האבות נשלמה השלשלת לחבל עבות אחד, אך חטא השבטים ויוסף בלה"ר גרם פירוד ביניהם וחזרו להעשות 'חבלי', ורק אחר שתיקן יוסף את החטא, ירד יעקב בעבותות אהבה.

ומה שדימה הגר"א חיבור זה לחיבור שלשה מינים של מצה בלחמי תודה, המעלים את החמץ שהוא רביעי, הוא משום שבחטא אדם הראשון מצינו שלשה פגמים 'כי טוב העץ למאכל, ותאוה לעינים, ונחמד להשכיל', וביאר הגר"א (ישעיהו ה כ) ששלשה דברים אדם טועה בהם, 'טוב, ערב, ומועיל', וא"כ 'טוב למאכל', היינו שהפרי טוב בעצם, 'תאוה לעינים' העיניים סרסורי הלב, והם מדמים לרואה את הדבר כערב לחיך, אף שאין הראיה יכולה להבחין בטעם, אלא שהתאוה משבשת המחשבה. 'נחמד העץ להשכיל', היא הקנאה, כאילו יש דבר שנחסר ממנו, כאמור 'כי ביום אכלכם ממנו, והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע', וכולם נכללו ב'עץ הדעת טוב ורע', כי עצם העץ הוא בתערובת טוב ורע, הכולל את שורש כל הספקות והטעויות, וע"י החטא נקלט הרע באדם ובעולם. ושלשת פגמים אלו החל תיקונם ע"י שלשה אבות. אך בחטא השבטים ויוסף בלה"ר נגרם פירוד ביניהם ושוב להיות 'חבלי אדם'.

הרי שמצד זכות האבות נתקנו הפגמים השייכים אל הגוף, אך פגם העץ עצמו לא תוקן, ולפיכך אף שנשלמה השלשלת לחבל אחד, העשוי מקליעת גדיל של שלשה חוטים המאוחדים זה בזה, ונקרא 'עבותות', כ'ענף עץ עבות', שיש בו שלשה, עדיין חסרה שלימות זו את החלק הרביעי הכולל הכל, ובלאו הכי החיבור ביניהם הוא כחוליות, ולכך הוצרכו את כח הברזל, והיינו שכוחו של יעקב היה רק עם י"ב שבטיו, עד שירד יוסף לבדו, שהוא כיסוד



קפח. דהיינו שתקנו את חטא אדם הראשון בעמדם בנסיונותיהם, והם ג' פגמי חטא עץ הדעת, כדלהלן.

קפט. כאמור בזוהר (ח"ג רעט.) 'וישליכו אותו הבורה' (בראשית לו כד), נוקבא בישא, 'והבור ריק', דבורא ריק, בלא תורה, אבל נחשים ועקרבים יש בו, ודא גלותא רביעאה, דור דרשעים, מלא נחשים ועקרבים, רמאים כנחשים ועקרבים, דעקרינ מלי דרבנן, ודיינין לשקרא, וזו כוונת הגר"א ש'וישליכו לבור' הוא רביעי, כמבואר בסמוך.

הכולל כל הכוחות, ויהי ה' עמו, אך בכל חטא קל, הוצרך לבא בברזל נפשו, להשלים עבודתו קצא.

דעת לנבון נקל כי יוסף 'ברזל באה נפשו' תחת שלשלאות של ברזל שהיו ראויות ליעקב אבינו, וכשם ששלשלאות אלו היה עניינם חיבור אל העליון, הרי שגם כאשר באה נפשו של יוסף בברזל, היה זה כדי להשלים שליחותו, וכמו שאמרו (ב"ר פט ג) שעליו נאמר (קהלת ד יד) 'כי מבית הסורים יצא למלוך', והרי יוסף הוא אבי 'יושבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל', ומעניינו נלמד כי כבלי ברזל המגבילים חירותו, מורים שחל פגם בעבודת האדם, שתפקידו לגלות אות ו' דהוי"ה, ובה חיבור שמים וארץ, ולפיכך כאשר יוצא לחירות, מתחייב בתורה, כדי לשוב ולבשר תהילתו בקהל עם קצא.



קצא. ראה אלשיך (תהלים קה) שיוסף קרוב היה לבוא אל מיתת הרג, וכוונת הכתוב שכמעט ברזל באה נפשו, שהרי דרשו (סוטה לו:): 'ויבא הביתה לעשות מלאכתו, חד אמר לעשות צרכיו, ורק משום שנראה לו זיו איקונין של יעקב, שב מלעשות הדבר, ונעץ צפרניו בקרקע, ויפוזו זורעי ידיו, ולכן היו לו עשר שנים מאסרו לעומת עשר טיפין שיצאו מעשר אצבעותיו.

קצא. ובזה יבוארו דברי השלטי גיבורים על המרדכי (שבת פ"ט, הובא בדרכי משה יו"ד סי' רסה ס"א) בטעם שצריך עשרה לברית מילה, כי תינוק הנימול הוא כיוצא מבית האסורים, שצריך להודות באפי עשרה, ולכן אומרים הודו בברית מילה. ולכאור' תמוה, מאי שייטא להיותו נימול, והרי ישועתו הוא בהיותו נמלט מבטן אמו ששם היה כאסור בבית האסורים. אך להמבואר, עיקר חסרונו של האסיר, הוא במניעת תפקידו לגילוי ו' דהוי"ה, וזה נשלם בתיקון יסוד בעת המילה, ובה מתקיים חיבורו בין שמים לארץ,



זבח לאלהים תודה

וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּבֹא בְּאֶרֶץ שֶׁבַע וַיַּזְבֵּחַ זִבְחִים לְאֱלֹהֵי אָבִיו יִצְחָק (מו א)

🕊️ תודת יעקב בבאר שבע על שלימות השבטים 🕊️

בפירוש הטור כתב שהיו אלו זבחי תודה על שבא מן הדרך, והדבר טעון ביאור, שהרי הזבח היה בבואו לבאר שבע ממקום מושבו בחברון (כדלעיל לה כז), ובטרם יצא מבאר שבע לדרכו אל מצרים, ואף אם נחשב שכבר יצא לדרך, הרי טרם הגיע למחוז חפצו, והוא באמצע דרכו. אמנם בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם כתב שהביא תודה על שמצאו את יוסף^{קצב}, ולכאורה אף זה אינו בכלל מחוייבי תודה, שהרי התברר שכל הצער היה בטעות, ומעולם לא היה בסכנה^{קצג}, אלא הוא נדבב להודיה.

ובמדרש (ב"ר צד ה) אמר ריש לקיש, על ברית השבטים הקריב, וכיאר בעץ יוסף שכיון ששמע שיוסף קיים ועומד בצדקו, הביא קרבן תודה על שהתקיימו י"ב שבטים, שהם כנגד י"ב עמודי עולם וי"ב מזלות, וזאת מכח הברית שלא יכלה שבט מישראל, והיא בברכת אביו יצחק 'ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך והיית לקהל עמים'^{קצד}, אולם לא התבאר למה המתין



קצב. ובתוספות השלם כתוב שהביא תודה על שיוסף עודנו חי, ואמר כשם שיצחק נעקד והיה ראוי להקרב והביא איל תמורתו, כך אני הייתו אמור להתייסר, וניתן בני יוסף תחתי.

קצג. וראה לעיל (פר' וירא) שיש צד להביא תודה גם על ישועה מן הספק, כמו שדנו הפוסקים אם יצחק התחייב בתודה כשניצל מהעקידה, אף שהתברר שמעולם לא עמד להשחט, כי מתחילה אמר הקב"ה רק 'העלהו', ולא שחטהו.

קצד. ראה בפירוש הראב"ד לתו"כ (בחוקותי פ"ח) 'כרת הקב"ה ברית שלא יכלה את זרעם, ומקור לזה בב"ב (קטו).

בהקרבת הקרבן עד שהגיע לבאר שבע, ומה עניינו של קרבן תודה על קיום הברכה, כאשר בכל מקום הבאת התודה היא על הצלה מסכנת כליון.

ויתכן להוסיף ביאור עפ"ד הרמב"ן, שאמר הכתוב 'זבחים' להודיע שהיו שלמים, מה שאין כן באברהם שהקריב עולות קצה, למ"ד (זבחים קטז). לא קרבו בני נח שלמים, והיינו מפני שבני נח אין להם בהקרבת קרבן לה', אלא עולות, שהם כליל לה', ואילו מה שנוסף בשלמים שאף אכילת והנאת האדם נחשבת חלק מענין הקרבן, אין זה שייך אלא בקדושת ישראל, שאף אכילתם היא צורך גבוה קצו'.

וכבר מצינו במדרש (ב"ר סה יט) על מה שאמר יצחק ליעקב (כו כ) 'מה זה מהרת למצוא בני, ויאמר כי הקרה ה' אלקיך לפני', שאמר לו יעקב, אם לקרבנך המציא לך הקב"ה, דכתיב אחר העקידה 'וירא והנה איל אחר בסבך', למאכלך על אחת כמה וכמה. והקשה היפה תואר הרי לקרבן צריך יותר סיוע מצרכי מאכל הגוף. ובהכרח, שאכילת הקרבנות, יש בה מעלה יותר מעצם קדושת הקרבנות. אך מעלה זו תלויה בשלימות קדושת ישראל, ולפיכך כשראה יעקב שברית השבטים קיימת, הקריב שלמים על מזבחו של יצחק, כי בשלמים יש אכילת קדשים.

🌸 רק תודה עולה לשם אלהים 🌸

ועדיין שומה עלינו לבאר על מה הביא שלמי תודה, ומה עניינה דוקא בבאר שבע, ולכך יש להקדים את דברי הרמב"ן [על פי ביאור רבנו בחיי], שהקשה למה אמר שהקריב 'לאלהי אביו יצחק' ולא אמר 'ויזבח זבחים לה', כמו שנאמר באברהם (לעיל יב ז) 'ויבן מזבח לה', ומה צורך לפרש בו יותר. וביאר עפ"ד המדרש (ב"ר צד ה), שכאשר בא יעקב לרדת מצרים ראה



גמירי דלא כלה שבטא. ובספרי (דברים פ"ס ח) ובמדרש (ב"ר מז ה) נקטו שהכתוב (חבקוק ג ט) 'שבועות מטות אומר סלה', נסוב על השבועה לקיום השבטים. והגר"ז (פר' ויחי) האריך בזה.

קצה. ואף שלעיל (ריש פרשת לך לך) כתב הרמב"ן שאברהם הקריב תודה, כאשר נראה אליו ה', יש לומר שהיתה זו עולה, כיון שלא בא לספר נס הצלתו, וכשאין סיפור על הזבח, אין צורך שיאכל בתוך רבים להילול, ועדיף להביא עולה, כמבואר להלן פר' ויקרא, בענין עולת תודה.

קצו. כמו שביאר האר"י (שער הקליפות פ"ג) שבאדה"ר הובררו כל הבורין של כל הנשמות וכו' והבהמות טהורות לבד מתבררים ע"י אכילתו וכן הצומח, הרי שאף האכילה צורך גבוה היא, לבירור הנשמות, והאריך בזה בדרושי סעודות שבת, וראה בביאור הגר"א למשלי (ז יד) 'שאין אכילה של מצוה בעולם יותר מן השלמים, כי אפילו בשבת יכול לפטור עצמו בכסא דהרסנא כשהוא עושה לכבוד שבת, אבל שלמים אכילתו מצוה'.

שהגלות תתחיל בו ובזרעו, וכיון שפחד, זבח זבחים רבים לפחד אביו יצחק, שלא תהא מדת הדין מתוחה כנגדו, ועשה זה בבאר שבע שהוא בית תפלה לאבותיו. ומפני פחד ה' לא הקריב עולות כאבותיו, אלא שלמים, להשלים אליו כל המדות, כאמור (תו"כ ויקרא טז א) 'שלמים, שמטילין שלום בעולם', ותחלת כוונתו במדת הגבורה שהיא הקרובה אליוקצו.

וביאר רבנו בחיי, שכיון שהקריב קרבנותיו אל הכוונה הזאת, אז נראה לו פחד יצחק במדת הדין רפה, כי אף על פי שיגלו שם בניו לא יכלו בגלותם, ומקורו בזהר (ח"א ריא). שהקריב קרבן לעורר מדת הדין בסוד האהבה, והדבר טעון ביאור היכן מצינו קרבן למדת הדין, ולמה תועיל אהבתהקצו.

עוד כתב הרמב"ן, שבמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר קלה) שנינו בלשון הזה 'וישבע יעקב בפחד אביו יצחק (לעיל לא נג), וכי יש אדם שנשבע כך באמונת פחד אביו, אלא עדיין לא נתן ליעקב כח ונשבע בכח שנתן לאביו, שנאמר וישבע יעקב בפחד אביו יצחק, ומאי ניהו הוא דכתיב ביה (מ"א יח לח) ותפול אש ה' ותאכל את העולה, וכתיב (דברים ד כד) כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא וגו' עד כאן במדרש ומדבריהם נלמוד שמפני כן לא אמר ויזבח זבחים לה', לפי שעתה כבר זכה יעקב בחלקו'.

וכדי להבין עומק כוונתו, יש להקדים ביאור בסוגיא דמנחות (ק). אמר רבי שמעון בן עזאי בא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא אל ולא אלהים אלא ה' שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוקקצו. וביאר הרמב"ן (ויקרא א ט) שלא הוזכר בציווי קרבנות אלא 'אשה ריח נחוח לה', כי הכוונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד, כמו שאמרו (סנהדרין ס:) ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד, ועל כך נאמר



קצו. והוסיף, שזו כוונת המדרש (ב"ר צד, ה) 'חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו', 'אביו' רומז למדת פחד יצחק, ו'זקנו' למדת החסד, וזו גם כוונת המדרש (שם ח) 'בתחלה שואלים בשלום התלמיד ואחר כך שואלים בשלום הרב', כלומר שהאדם מוצא תחלה התלמידים והרב אחריהם, ולכך שואלים בשלומם תחלה, ואח"כ בשלום הרב שהוא האחרון לשואל, ופנימי מן התלמידים, ומדת הגבורה מקבלת מחסד, והוא נחשב כ'רב' ביחס אליה.

קצח. וראה בזהר (ח"ב קה. ח"ג ה). על הכתוב (תהלים נא יח) 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה, זבחי אלהים רוח נשברה, לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה', וכי אין הקב"ה רוצה שיקריבו לפניו קרבן, אלא שאין מקריבים לשם 'אלהים', רק לשם הוי"ה, שנאמר (ויקרא א ב) קאדם כי יקריב מכם קרבן להוי"ה, אלא רק 'זבח אלהים, רוח נשברה' לשבור את רוח הדין.

קצט. והאריך בזה הזהר (ח"ג רמא). לבאר איך אותיות הוי"ה מקריבים ומתיחדים באמצעות התעוררות הקרבן, והוא 'ריח ניחוח להוי"ה'.

(שמות כב, יט) 'זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו'. ולכאורה תמוה, שהרי כאן אמרו שיעקב זבח זבחים ל'אלהי אביו', הרי שהוזכר שם 'אלהים' בקרבנות¹.

והנה מבואר בזהר (ח"ג יז.) שלעתיד לבא יהיו הקרבנות מותרים גם לשם אלהים, כי אז יתגלה איך הוי"ה הוא האלהים, וכאשר הכל עולה לבינה, הרי מתברר שאף שם אלהים הוא נרתיק לשם הוי"ה, וכיון שאז יהיה הכל אחד, יהיה מותר לזבוח לשם אלהים.

וכבר אמרו (זהר ח"א רטז.) ובתנא דבי אליהו (פ"ה) שנתן הקב"ה ליעקב שבע עשרה שנה טובות סמוך לזקנותו, והם היו מעין עולם הבא, בלא צער ובלא יצר הרע, והם השנים שהיה במצרים². ונמצא שמעת ירידת יעקב למצרים היה ראוי להביא קרבן לשם אלהים, והוא קרבן התודה שרק הוא קיים לעתיד לבא, ועליו נאמר 'זבח לאלהים תודה', כי ירידתו למצרים היתה אחר שהתברר לעיניו שכל מה שהיה נראה כדין, היה לתכלית טובה, כאמור 'כי למחיה שלחני אלהים לפניכם'.

ועל כך סיים ש'לא אמר ויזבח זבחים לה', לפי שעתה כבר זכה יעקב בחלקו³, כי הנה יעקב ראה את זרעו יורדים למצרים, לעת נסיון, שבו תלוי גילוי הנהגת הקב"ה עם ישראל בעולם, וכיון שעת הנסיון אפופה בהסתר פנים, הוא העיבור אשר ממנו תולד ממנו הארה גדולה, הרי שהזכות הנעלית ביותר עבורו היא ההכרה שכבר 'זכה בחלקו' בהארה הנולדת מעת נסיון, ולכן העלה זבחים ל'פחד יצחק', כי רק על ידי הכרת התלמיד יכול להגיע לדרוש בשלום רב חסד⁴ שהוא פנימי, והביא זבח תודה על גילוי מלכות יוסף שבאה מתוך צרת גלותו, כי בזה קבע שאף כאשר יגלו שם בניו לא יכלו בגלותם, באשר הנהגת ההודאה השרישה בעצם גלותם את ההכרה כי פקד יפקד 'אלהים', ועתידם לגלות לעין כל איך הירידה למצרים הביאה לעלייתם הן ב'יד חזקה' והן ב'זרוע נטויה'.

וראה בספר תורת המנחה (לר"י סקילי, תלמיד הרשב"א, פרשת שלח, דרשה נט) שיש לדקדק שלא נאמר 'זבח לאלהים עולה', או חטאת, או אשם, או קרבן, אלא דוקא 'תודה וזבח', שהם שלמים, וכיון שאמר תודה, דין הוא שתהיה הזביחה לאלהים, כי לא היה מביא קרבן תודה



ר. וכבר העיר הרמב"ן עצמו שם מלשון הכתוב 'זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך' (תהלים נ יד), וכתב שמקרא זה נסוב על האמור קודם לכן (שם מז ג) 'כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ'.

רא. ראה שם שלמדו מכך מעשי אבות סימן לבנים, שכשם ש'מעט ורעים' הוא סימן לגלותן של בנים, כך י"ז שנה אחרונות היו סימן לגאולתן, ומהר"ל (דרך חיים פ"ה מ"ד) ביאר ששנותיו במצרים היו כנגד ימות המשיח, ואילו מה שאחר מותו 'יעקב אבינו לא מת', הוא כנגד עוה"ב.

אלא מי שנעשה לו נס, והם ארבעה הצריכים להודות, יורדי ימים והולכי מדברות וחולה שנתרפא והיוצא מבית האסורים, שכל אלו הם קרובים למיתה יותר מן החיים, וכשנמלטים וחיים נס גדול עשה עמהם הקב"ה, וידוע שאין הנס נעשה אלא על ידי האלקים במדת הדין, דכתיב (דברים ד, לד) או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו', וכתוב (תהלים קלו, ב) 'הודו לאלהי האלהים, לעושה נפלאות גדולות לבדו', וכן תיקנו חז"ל בעל הנסים לומר 'ועל הגבורות' ולא אמר 'על החסדים'. וכיון שע"י האלקים יעשה הנס, דין הוא שהקרוב שיבוא על הנס שיהיה לשמור.

הרי שלא לחינם חיוב הבאת קרבן התודה בא אחר יציאה מעת צרה, כי יהיה החושך סיבת האורה, כאשר גילוי הנהגת שם הוי"ה מתעלה אחר הסתר הארת פניו, והבאת הקרבן לשם אלהים מורה, כי אותה עת שבה היה נראה כאילו חייבי התודה הונהגו בשם 'אלהים', שהוא בגי' הטבעי, היא אשר העפילה אותם אל פסגת ההכרה של 'יודו להוי"ה חסדו', עד אשר יתגלה איך שם אלהים כולל בקרבו הנהגת שם הוי"ה הפנימית.

וכעין זה ביאר בסידורו של שבת (ח"ב דרוש ח פ"א) את ענין זבחי יעקב, אחר שהאריך להוכיח, שבכל מקום שבא קידוש השם על ידי טובה, הוא אחר שקדמה לו רעה, וביאר שלכן אמרו 'חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה', כיון שעיקר הודאתו על הטובה



רב. וראה שם שעל כך הכתוב אומר 'זבחי אלהים רוח נשברה' (תהלים נא, יט), 'יחס דוד המלך את הזבח לשם אלהים, ולא ייחסו להוי"ה, כיון שע"י האלהים יעשה הנס.

רג. החולה, ה' יסעדנו על ערש דוי כל משכבו הפכת בחליו, כי אור החכמה הנקרא חיים, 'והחכמה תחיה בעליה', כשנסתלקה ממנו, נהפך לו יו"ד ונעשית דו"י (שער הפסוקים סי' מא). אסורים יושבי חושך וצלמות, היפך הארת הבינה, ועליהם נאמר (ישעיה ג, י) 'אשר הלך חשכים' דהיינו בדינים החשוכים, 'ואין נוגה לו' שלא האירה לו בינה שממנה דינין מתערין, וכנודע ש'בני בינה' האירו את החושך שהביאה יוון. הולכי מדברות, רעבים וגם צמאים, חסרי שפע ז"א (ראה אדיר במרום ח"א שער אדנפיק), ויורדי הים באניות, מלכות (זהר ח"ב מח:). וראה בקונטרס 'שיר ומזמור' שהג"ר א סידרם באופן אחר.

רד. כפי שביאר האר"י (שעה"כ פסח א) את ענין העיבור בשעבוד מצרים, שהנהגה בעת ההתחדשות היא בהעלם, ואז יש מקום שליטה לדינים, עד אשר יתגלה יגדל ויושלם, ויראה עליו הנהגת שם הוי"ה ברחמים.

רה. ידידי הרה"ג ר' פנחס לובלינג העיר, שמדברי תורת המנחה נראה שהנס גופא נעשה ע"י מידת הדין בשם אלהים, ותמה, שהרי שם אלוהים מורה על המהלך הטבעי, ואילו שם הוי"ה הוא המשדד מערכות באותות ומופתים, והביא שבמכתב מאלוהו (תשסט אלול) האריך בעניין זה, וכתב שזוכים לנס דוקא במידת הדין, למי שזוכה שינהגו עמו באתגליא, עד שרואה כי מה שאמר לשמן שידלק הוא האומר לחומץ שידלק, ברם, נראה שהן הן הדברים, כי מי שזוכה רואה לגילוי פנימיות שם אלהים בהשגת שם הוי"ה הגנוז בו, וראה עוד להלן פר' יתרו.

מה שכבוד ה' התגדל בארץ, וגילוי זה אינו יכול להיות בלתי הקדמת הרע"י, וסיים שזה ענין קרבנו של יעקב אבינו, כי אחר שהקב"ה עשה לו נס והראהו את יוסף בנו בעודנו חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים, והתקדש שם ה' בפתרון החלומות, היתה חביבה בעיניו הצרה שעברה עליו 'ויזבח זבחים', כי הודה לה' בזבח תודה על הדין והצרה שעל ידה בא גילוי טובת ה' אליו.

ירידת יעקב למלכות תלויה בברית השבטים

והנה מה שהעמיד יעקב את ההודיה על ברית השבטים, היא כמו שביאר מהר"ל (נתיב העבודה פ"ז) שקבלת מלכות שמים בתחתונים היא דוקא ע"י השבטים, ולא ע"י יעקב לבדו, וזו



רו. וכבר כתב החתם סופר (דרשות ח"א עמ' סו) ש'אין ראוי לקבל טובה, עד שיתייסר ביסורים תחילה, על דרך ההעדר קודם להויה' [ראה נצח ישראל כו], וביאר שזו הכוונה בפס' 'אודך כי עניתני ותהי לי לישועה', שאין המכוון להודות על שענה לו השי"ת, אלא על שענינו, כי הצרה היא סיבת הישועה. וכן כתב עה"ת (לו ב) בביאור דברי האחים 'המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו ויוסיפו עוד שנוא אותו', כי כלל מסור בדינו 'מבית האסורים יצא למלוך', כלומר מתחתית דיוטא תצמח מלוכה, כאמור מאשפות ירים אביון, אבן מאסו הבונים וגו', וכיון שיוסף רוצה להשתרר עליהם איך ימלוך. ואף בדברי הגר"א מצינו כן, שביאר (דברי אליהו ברכות מח:) מה שמברכים על הרעה כדרך שמברכים על הטובה, כי 'הטובה היא לפי ערך הרעה', והיינו שמתוך רעה אמורה לצמוח טובה ביחס הראוי לרעה. ויסוד לכל כתב הרמח"ל (דע"ת קמו) 'כי כל זמן שהיה יעקב אבינו בצער על פרישת יוסף ממנו, הקב"ה לא היה אלא מגלגל גלגולים להמליך יוסף ולהחיות את יעקב בשלוה, אלא שמתוך שעצה עמוקה היתה, היה הצער עובר על יעקב. וזה בנה אב, שלכל עילוי שרוצה הקב"ה לתת לאדם או לעולם, הנה כל זמן הזדמן הטוב - אינו מזדמן ובא אלא מתוך עומק עצה נסתרת, ועל כן יקרה קודם לו צער. כענין שאמרו ז"ל (ברכות ה.) שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתן אלא על ידי יסורין'.

רי. והסבא מקלם (חכמה ומוסר ח"א עמ' קכח) ביאר בזה את האמור בתהלים 'אהבתי כי ישמע ה' וגו', צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא', שתחילת דבריו נסובו על כל המצבים, והודאתו היתה גם על היותו בצרה, שעל ידה הוצרך להתחנן אל ה', וזכה לראות שהשי"ת שומע לתפילתו, כי לולי היה בצרה לא היה זוכה לחוש בהשגחת השי"ת עליו. וידידי הרה"ג ר' יוסף בר"ש סטפנסקי הביא סמך לזה מדברי רש"י (שבת יג:) שחנניה בן חזקיה וסיעתו היו מחבבים את הצרות, שנגאלין להן, והיינו שחיבו את עצם הצאה, כי רק על ידה ניכרת הגאולה, ואי"ה נאריך בסוגיא זו להלן בפרשת מצורע.

רח. וכבר ביאר האר"י (ליקו"ת וישב, שער מאמרי רשב"י א: רכז:), שהשבטים עצמם היו סבורים שבהיותם עשרה, הרי הם עצמם חלק יעקב [כי הבינו שכל אחד מהשבטים הוא יש לו עבודה מיוחדת, ותפקידם להוציא לפועל יחד את כל עשר ספירות שיעקב מייצג בקומת ז"א, ואילו יוסף הוא שיירי פסולת, כיון שאין לו סדר עבודה מיוחד, שהרי ברית וגופא חד הם], וא"כ להם אין צורך בהמשכו של יוסף מאבות לבנים, ורק כאשר התגלה יוסף במצרים, אזי ראו שאינו כן, אלא עבודתם בנוק', ובהם מתגלית מדת המלכות, ואינם דוגמת עשר ספירות, אלא י"ב גבולים דאלכסון, שהם מתקנים את המלכות ושומרים עליה מן הקל' בעבודתם, וכמבואר בשפת אמת (ויחי תרמו) שתפקידם להעמיד את האחדות בעלמא דפירודא, ולצרף את כל פרטי העולם לתוך גבולות עבודתו ית', והאריך

וראה שם עוד, שרק מפני שיעקב אין בלבו אלא אחד, לפיכך ע"י יעקב נעשו השבטים ג"כ אחד לגמרי. ובעומק הענין ביאר (נצח ישראל מד) שכשם שיש באדם י"ב איברים (המנויים בספי"צ פ"ה מ"ב), שהם עיקר איברי האדם, וכולם מתאחדים על ידי הנשמה שהיא עליונה, כנגד זה י"ב שבטים מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שעל ידו הם אחד.

וכבר אמרו (תנחומא וישב ח, יל"ש בראשית רמז קמג) שכאשר שמע יעקב שיוסף איננו, אמר 'נפרצה ברית השבטים, כמה יגעתי להעמיד י"ב, כל מעשיו של הקב"ה כנגד י"ב שבטים, י"ב מזלות, י"ב שעות ביום י"ב שעות בלילה, י"ב חודשים י"ב אבנים באפוד'. הרי שיעקב ראה את המשך דרכו בשלימות י"ב שבטים, כי רק בכך נמשך שפע הברית אל המלכותי.

ובזה יש ליתן טעם בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם שהביא תודה על שמצאו את יוסף, ומה עניינה דוקא בבאר שבע, כי כבר התבאר (כפר' וישב) היאך מלכות יוסף היא המשך של איחוד ישראל וכוחו הוא בהיותו לב באמצע קומת האדם, כמו שהאריך מהר"ל (נצח ישראל לו), וכל עוד נעדר יוסף לא היה חיבור בין דרך יעקב לבניו, לאחדם כגוף אחד, וכשנמצא יוסף ונמשך הקו האמצעי, שבו ברית וגוף אחד הם, אזי התקיים חיבור הברית אל המלכות בבאר שבע, והוא כענין התודה שעניינה הוא לצרף ולהעלות את המלכות, אחר שחל פירוד, כסדר האמור במזמור התודה (תהלים קז) 'כי המרו אמרי אל', 'ממצוקותיהם יושיעם', 'יודו לה' חסדו'.

ואכן רק אחר שזבח זבחים נאמר 'ויקם יעקב מבאר שבע, וישאו בני ישראל את יעקב אביהם ואת טפם ואת נשיהם בעגלות אשר שלח פרעה לשאת אתו', ויש בכתוב זה שני ענינים הקשורים זה בזה, כי משמע שרק אחר שזבח זבחים אזי עלה לעגלות, שהיו שייכות לפרעה, וכן מבואר מהמשך הכתוב 'ויבאו מצרימה', אף שעדיין לא באו [שהרי הכתוב ממשיך שנסע לגשן ויוסף נסע לקראתו]. ולאידך דרשו חז"ל 'קימה היתה לו', הרי שמעת שהעלה זבחי תודה בבאר שבע, אזי נקבע אחדות כל י"ב שבטי יה, והחלה תקומת ישראל, בהבטחת 'אנכי



בזה הלש"ו (הקדו"ש ש"ז פ"ה ב). ואמר ידידי הרה"ג ר' שלמה טבק, שלכן התרה בהם יוסף 'אל תרגזו בדרך', ואמרו חז"ל דהיינו שלא יתעסקו בדבר הלכה, כי עד אז סברו שעניינם כתפארת יעקב שבו תושב"כ, אך כיון שהבינו שעיקר ענינם הוא תושבע"פ, שקנינה הוא במלחמתה של תורה, הוצרך יוסף לומר להם שלא יכנסו בדרך למלחמתה של תורה.

רט. ובביאור הענין כתב במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 211) שאך שאמרו ששופריה דיעקב מעין שופריה גאדם הראשון, ומבואר שתיקון חטא אדה"ר שהחל באברהם נשלם ביעקב, הרי היינו רק בבחינת תיקון הפרט, ואילו תיקון הכל החל ב"ב שבטי יה. ותיקון הכלל הוא רק כשנעשים אגודה אחת, זה החל כשאמרו ליעקב אין בלבנו אלא אחד, וביאר מהר"ל (גבורות ה' פ"ג) שע"י צירוף עבודת כל השבטים, הגיעו לעבודת ה' בשלימות.

אעלך גם עלה', לשוב אל ארץ אבותיהם, ורק בכך זה יכל להכנס בתחום פרעה, וליטול כל טוב שנפל בחלקו, עד שעשאו כמצולה שאין בה דגים, וכדלהלן.

עֲנִיךָ הַעֲגָלוֹת וְהַשְּׁבָטִים

יש בנותן טעם להזכיר כאן, מדברי מו"ר הגר"מ שפירא זללה"ה [שיום פקודתו חל ברוב השנים, אחר השבת שקוראים בה פרשת ויגש], בביאור הכתוב 'וירא את העגלות אשר שלח יוסף לשאת אתו ותחי רוח יעקב אביהם', כי במדרש (ב"ר צד) מצינו שאמר יוסף, אם יאמין לכם הרי מוטב, ואם לאו אתם אומרים לו בשעה שפרשתי ממך לא בפרשת עגלה ערופה הייתי עוסק, ההוא דכתיב 'וירא את העגלות ותחי רוח', 'ויאמר ישראל רב', רב כחו של יוסף בני שכמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו, וכבר תמהו הראשונים על דרש זה מה שייכות 'עגלה' של מסע ל'עגלה' ערופה.

ואמנם בזהר (ח"א ריא.) ובמדרש הגדול (פר' ויגש), ובפירוש רש"י לבראשית רבה (שם) מבואר שהכוונה לעגלות המשכן, וכן הוא בדעת זקנים מבעלי התוס' שיעקב למד עם יוסף בפרשת עגלות המשכן, דכתיב 'שש עגלות צב'. וביאר מו"ר שאלו העגלות אשר שלח יוסף הורו ליעקב שירידה זו היא תחילת עליה', ולכן בהם נאמר 'וישאו בני ישראל את יעקב אביהם', כי בעגלות המשכן נישא הארון בתוך, ובעגלות אלו מתחיל מסע המשכן וסדר דגלי השבטים סביבו, וכנודע אשר י"ב שבטי יה הם י"ב דרכים להמשיך הקדושה על ידם ממקום למקום. וכבר בירידתם למצרים המשיכו דרכים שתתגלה הקדושה על ידיהם אף בתוך טומאת מצרים.

והנה העגלות יש בהם תכליות מנוגדות, כי מחד מטרתם להעביר את הנמצא בתוכם ממקום עמידתם למקום מסעם, ואילו לאידך הרי מהם למדו (שבת צט.) את איסור הוצאה מרשות לרשות, כי מחנה ישראל היה רשות הרבים, ואילו העגלות היו רשות היחיד, ומבואר בזהר (ח"ג רמד. תקו"ז כט. נה: עג: צח:) ובעץ חיים (יא ח) שאיסור הוצאה מורה על חיוב שמירת הברית, שתהיה כנוסה בדירת השכינה שהיא רשות היחיד, יחידו של עולם, ולא תצא לרשות



רי. ואמנם מעשי ירידת ועלית יעקב, היו סימן למעשי הקמת המשכן, כי כשם שבירידתו נישא על כתפי בניו, וכך הוקם המשכן, והיה ראוי להקימו בכה כסלו ונדחה לר"ח ניסן, וזאת כנגד עליית יעקב בכ"ה כסלו, כי כיון שמת בט"ו תשרי, הרי שימי בכיתו וחניטתו נשלמו בכ"ה כסלו.

הרבים, מקום הסיגים והקליפות, ובשבת עת כינוס השכינה לרשות היחיד, הוא מקום התיקון, ובו שרוי האדם ביחוד עם בוראו, הרי שיוסף רמז בעגלות, שעם היותו במצרים, שהיא רשות הרבים, הוא מכונס ברשות יחידו של עולם, ולכן נקרא 'יוסף הצדיק'.

מעשה ימשך גם ההקשר לעגלה ערופה, כאמור בזהר (שם רי:): שישראל יורדים להיות תחת שלטון החיצוניים במצרים, שעליה נאמר 'עגלה יפיפיה מצרים', והירידה בעגלות מורה שהם עתידים להעלות את ענייני העגלה ממצרים, והן הן הדברים האמורים, כי תחילת ירידת יעקב ובניו למצרים, היתה אחר שהתאחדו בזבחי תודה בבאר שבע, וכיון שכן היו שייכים לסדר עגלות המשכן, ובכך קדשו את רשות היחיד, ושוב יכלו להכנס ולסוע אף בעגלות פרעה, כי כיון שקבעו את תוך העגלות, שוב מטרת העברת העגלות חוזר להוציא מיד עגלה יפיפיה מצרים.

ובזה צדקו יחדיו גם דברי הטור שיעקב הביא בבאר שבע זבחי תודה על שבא מן הדרך, שהרי בתחילת יציאתו לדרך נאמר 'ויסע יעקב', כי עד שם היתה דרכו שלו, לצאת ממחיצתו אל המלכות, אך בבאר שבע נשלמה דרכו, וכיון שהביא תודתו נאמר 'ויקם יעקב מבאר שבע, וישאו וגו' בעגלות אשר שלח פרעה לשאת אותו', והיינו שעל ידי התודה קימה היתה לו להכנס אף לעגלות פרעה, כדי לחזור ולהעלות כל טוב שנפל ביד מצרים, ואכן, עוד בטרם הגיעו למצרים, כבר אסר יוסף את 'מרכבתו' ויעל לקראת ישראל.





מַלְכוּת וְהוֹדִיָּה

יְהוֹדָה אֶתְּהָ יוֹדִיָּה אֶחִיךָ (מט ח)

יְהוֹדָה וּמַלְכוּת הַהוֹדִיָּה

הַבְּרָכָה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁבִּירַךְ יַעֲקֹב הִיטָה לַיהוּדָה, וּבְרָאשִׁית הַבְּרָכָה הַקְּדִים וְאָמַר 'יְהוּדָה אֶתְּהָ יוֹדֹךְ אֶחִיךָ', וּבְמִדְרַשׁ (ב"ר סט ה) 'אָמַר לוֹ הַקָּב"ה לַיהוּדָה, כִּיֹּן שְׁהוֹדִית, יוֹדֹךְ אֶחִיךָ שֶׁתִּמְלֹךְ עֲלֵיהֶם', לֵאמֹר כִּי מַעֲלָתוֹ בְּכַח הַהוֹדָאָה, הִיא סִיבַת בְּרָכָתוֹ לַמַּלְכוּת, כֹּאמֹר בְּסִמִּיכַת גְּאוּלָּה לַתְּפִלָּה 'יַחַד כּוֹלֵם הוֹדוֹ וְהַמְּלִיכּוֹ, וְאָמְרוּ ה' יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד', וְהֵינּוּ כִּי כָּחַ שֶׁל כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל לְהַשְׁתַּתֵּף בְּמַלְכוּת הַשֵּׁנִי בַּעֲוֹלָמוֹ, תְּלוּי בְּשִׁלְיֻמוֹת הַהִכְרָה שֶׁמִּמֶּנָּה הַהוֹדִיָּה. וְעַל כֵּן אָמַר רַשְׁב"י (ב"ר מח ו) 'יוֹדֹךְ אֶחִיךָ, יִהְיוּ כָל אֶחִיךָ נִקְרָאִין עַל שִׁמְךָ אֵין אָדָם אוֹמֵר רָאוּבֵנִי אֲנִי שֶׁמַּעֲוֵנִי אֲנִי אֵלֹא יְהוּדִי', כִּי מֵהוּתוֹ וְתַכְלִיתוֹ שֶׁל יְהוּדִי הִיא לְגָלוּת מַלְכוּת הַשֵּׁנִי בַּעֲוֹלָמוֹ בַּהוֹדִיָּה.

מַעֲלַת הַמַּלְכוּת לַיהוּדָה נִקְבְּעָה כְּכַר בְּקִרְיַאת שְׁמוֹ, כִּמוֹ שֶׁמִּצִּינוּ בְּתַרְגּוּם יוֹנָתָן (לְעִיל כט לה) 'הַפַּעַם אוֹדָה אֶת ה' עַל כֵּן קִרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה', וְתַרְגָּם 'הָדָא זִימְנָא אוּדִי קָדָם ה' בְּרִי עֲתִיד לְמִיפָק מַלְכִין, וּמִינֵיהּ יִפּוֹק דּוּד מַלְכָּא דְעֲתִיד לְאוּדִי', וְכַבֵּר הַתְּבָאֵר לְעִיל (פ'ר' וִיצָא) שְׁשׁוּרֵשׁ הַהוֹדָאָה שֶׁל יְהוּדָה, בָּאָה מִכַּח פֶּלֶךְ הַהוֹדִיָּה שֶׁתִּפְסָה לָאָה, כִּי מֵהוּת הַמַּלְכוּת הִיא הַהוֹדָאָה דְּלִית לָהּ מִגְרָמָה כְּלוּם, וְהֵינּוּ שֶׁהִכְלַת כְּלִי הַקִּיבּוּל לְשַׁפַּע הָעֲלִיּוֹן, הוּא כְּפִי שְׁלִימוֹת הַהִכְרָה



רִיא. כִּלְשׁוֹן הַרְמַב"ן הַנּוֹדְעַת (שֶׁלֵּהי פ'ר' בא) 'וְכוֹנוֹת כָּל הַמִּצְוֹת שֶׁנֶּאֱמָרִין בְּאַלְהֵינוּ וְנוֹדָה אֵלֵינוּ שֶׁהוּא בְּרָאֵנוּ, וְהִיא כּוֹנוֹת הַיִּצִּירָה, שֶׁאֵין לָנוּ טַעַם אַחֵר בִּיצִירָה הָרִאשׁוֹנָה, וְאֵין אֶל עֲלִיּוֹן חִפְץ בְּתַחֲתוֹנִים מִלְּבַד שִׁידַע הָאָדָם וְנוֹדָה לְאַלְהֵינוּ שֶׁבְּרָאוֹ'.

קרב _____ מלכות והודיה התורה

בחסרון וההכרונה לקבל"י, וממנה כח ההודיה של משיח בן דוד האומר 'הודו לה' כי טוב', וכמו שביאר הגר"א (שה"ש אז) 'הודו, כנגד מלכות'.

ההודיה נובעת משלימות

והנה בכתבי רמב"ן (האמונה והבטחון פי"א) כתב, 'הלך יעקב אצל לבן ולקח לו בנותיו ויצא ממנו יהודה. והוא היה רביעי כמו כן לאברהם. והוא היה שביעי למספר נפשות, אברהם יצחק ויעקב, ראובן שמעון לוי ויהודה, כנגד ז' ימי השבוע. נמצא שהוא כנגד השבת. ונאמר ביהודה 'ותעמוד מלדת', ונאמר בשבת 'וישבות ביום השביעי', כלומר שבת ועמד ממלאכה. ונאמר ביהודה 'אתה יודוך אחיך', ובשבת אומר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' יי. ונאמר ביהודה 'אתה יודוך אחיך', ובשבת אומר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' יי.

הרי שעניינו של יהודה עומד כנגד השבת"י, והצד השווה בשניהם הוא, ששלימות כל המעשים ניכרת בעת השביתה מהמשך העשיה, ומתוך השלימות נובעת ההודיה, ולכן בעת שעמדה מלדת אז הגיעה עת ההודיה. ולכאורה זו שורש מלכותו, שעניינה הוא ההודיה, כמבואר לעיל.

ברם, יש מקום להתבונן, שהרי אף שיהודה היה שביעי לאבות, ומצד זה הוא מורה על שלימות, כי בכל בריאה בת ששה קצוות יש צד פנימי שהוא היכל הקדש, הלא מכל מקום סדר לידת השבטים נמשך אחריו, ואדרבא, מלכות יוסף ומשיחו קודמים לו, אף שיהודה נולד



ריב. ולכן שמו של יהודה, יש בו הו"ה ואות ד', כמבואר (שבת קד.) שעניינה מורה על דלות, ושם זה מורה על מדת המלכות.

ריג. וכן מבואר במדרש (ש"ט צא) שיש בתהלים אחד עשר מזמורים שלא נזכר בהם שם המשורר, ואותם אמר משה כנגד י"א שבטים שבירך, וביניהם 'מזמור שיר ליום השבת' שהוא כנגד יהודה, שנאמר בו 'הפעם אודה את ה', וראה רד"ק שם שביאר סדרם.

ריד. ראה רמב"ן שם שהשווה את האמור ביהודה עם האמור בשבת בכמה מקומות, א. ביהודה כתיב 'גור אריה יהודה מטרף', כלומר טרף מזון, כלומר הסתלק עצמו מלעשות אפילו אוכל נפש. ובשבת כתיב 'לא תעשה כל מלאכה'. ב. ביהודה כתיב 'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימו'. ובשבת כתיב 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו'. ג. ביהודה כתיב 'אסרי לגפן עירה', כלומר יאסור אותם ממלאכה. ובשבת כתיב 'למען ינוח שורך וחמור'. ד. ביהודה כתוב 'כבס ביין', רמז לקידוש היום על היין. ה. ביהודה כתיב 'חכלילי עינים מיין', רמז לפסיעה גסה שנוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ומהדר ליה בקידושא דבי שמשי. ו. יהודה נקרא על שם השבת שהיא מצוה ראשונה שנתנה לישראל וכתוב בה 'טוב להודות'. והיא מצוה ד' לעשרת הדברות. וכן יהודה ד' בלידה.

והתברך קודם יוסף, וסדר הדברים דורש טעם, למצא היכן מונחת השלימות, והאם ניתן להוסיף עליה.

וַיְחִי חוֹרֵשׁ זֶה יְהוּדָה, קוֹצֵר זֶה יוֹסֵף

ואמנם תמיהה זו קיימת כבר בדברי המדרש (ב"ר צג ה) 'ויגש אליו יהודה, נאמר (עמוס ט) הנה ימים באים נאם ה' ונגש חורש בקוצר ודורך ענבים במושך הזרע, חורש זה יהודה, בקוצר זה יוסף, שנאמרוהנה אנחנו מאלמים אלומים. דורך ענבים זה יהודה, שנאמר (זכריה ט) כי דרכתי לי יהודה קשת במושך הזרע זה יוסף שמשך זרעו של אביו והורידו למצרים. הנה שיהודה נחשב חודש ביחס ליוסף שהוא קוצר, אף שלכאורה תכליתו של יהודה היא השלמת הגילוי, אחר עבודת יוסף.

אכן, סדר הדברים קבוע הוא, כי מתחילה עלה במחשבה לברא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, הרי שתכלית העולם היא להתקיים בשלימות החסד, והוא כאשר שפע עליון ניתן בדין, ביחס לעבודת הנבראים, וזו היא מדתו של יוסף, שנאמר בו 'והיה בית יעקב אש, ובית יוסף להבה', כי הוא ממשיך את עניינו של יעקב, אך מוסיף עליה כרחל אמו, להוציא את בעירת האש הפנימית, לבעור בחוץ כלהבה, ובה יכלה בית עשו כקש.

וכבר התבאר (פר' וישב) חילוק עניינם של יוסף ויהודה, ולענייננו יש להוסיף בו, כי כבר העירו שלא מצינו שתשבח התורה אדם במראהו, אלא ביוסף, שנאמר בו 'ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה', והביאור הוא כמו שמצינו בתחש שתרגומא 'ססגונא' כי היה מתגאה בגווניו שלו, והיינו כי ודאי אי אפשר להחליט על יופי, שהוא תלוי בטעמו של כל אדם, והמעלה היחידה של יופי הוא בשילוב נכון של גווניו, כאמור 'מציון מכלל יופי', וזה הוא שורש החן והיופי שיש באדם, שבהכרח הוא נובע משלימות פנימית הקורנת לחוץ, וזו מעלתו של יוסף, להעמיד אדם השלם, המוצא חן בעיני כל רואיו, גם בעתות נסיון, ומתקיים בו 'אדמה לעליון'.

אכן עבודת יהודה היא, לקבץ כל הנפזרים, אך אלו שרחקו וירדו, וזו היא העמדת המלכות, וכמו שכתב הרמב"ם (סהמ"צ קעג) שתפקיד המלך בישראל, 'שהוא יקבץ כל אומותינו', והענין הוא להעמיד את העולם על ידי כל אופני העבודות של י"ב שבט ירטי,



רטו. וראה גור אריה (דברים לג ה) 'באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות'. והיינו שמלכות

להיות ככלי הראוי לקבלת השפע, ולכך לידתו של יהודה קודמת בהכרח ליוסף, כענין הקדמת מדת רחמים ושיתופה למדת הדין, אך תכלית עבודת יוסף קודמת להעברתה אל יהודה, כי רק על ידי יוסף מתקיים העולם בדין^{יט}, אלא שאף אם אינו עומד בפני עצמו, ניתן לשתף עמו רחמים, ולהעביר את כל טוב העליון לקיבוץ המקבלים, שזו תכלית כל הבריאה כפי שקבע המגיד מראשית אחרית^{יז}.

נמצא שיהודה הוא ה'חורש', כי עבודתו היא כהכנת הקרקע, ואילו יוסף הוא הקוצר, כי בעבודתו בא השפע בשלימות, ואף שבסדר העולם עבודת החורש נשלמת בטרם החל הקוצר מלאכתו, הרי היינו משום שמלאכות העולם כולם עמל שוא, אך עבודת החריש של יהודה יש לה קיום נצחי, ועומד תמיד ככלי לקבלת השפע אף שנעשתה בו קצירה של יוסף, ואדרבא, לעתיד לבא אחר שיקבל יהודה הכל במלכות בית דוד, אזי קיומו של יוסף תלוי ביהודה, כמבואר לעיל (פר' וישב, ויגש) בהרחבה, ועל כך אומרים (בזמר לליל ש"ק) 'עזור לשובתים



בית דוד מגלה כבוד השי"ת בבריאה, ע"י איחוד כל פרטי העבודה הנראים כחלוקים, וכבר בא הדבר מפורש במקרא (יחזקאל לו) 'ומלך אחד יהיה לכלם למלך, ולא יהיו עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד, וגו'. ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכלם ובמשפטי ילכו וחקתי ישמרו ועשו אותם'

רטז. וכבר כתב הגר"א (ספד"צ י:) שאם יזכו יהא משיח בן יוסף קודם משיח בן דוד, כפי ששאל קדם לדוד. ועולה מדבריו (שם, ואמרי נועם ברכות יג.) שאם זכו אחישנה, היינו אם ימלוך משיח בן יוסף, וזאת בהנהגת המשפט, בזכות מעשי ישראל, ואם לא זכו, היינו שלא ימשיכו מעשיהם, אזי תבא הגאולה בעתה, ברחמים גמורים, שלא ע"י מעשיהם, אלא ע"י משיח בן דוד, שהוא אינו תלוי אלא בהנהגת הייחוד. וראה דבריו בתיז"ח (כז.) שטעם הקדמת משיח בן יוסף הוא מפני שבתחילה עלה במחשבה לברא את העולם בדין, והיינו שקיומו יהיה תלוי במעשיהם, ואכן כבר אמר ר"א (סנהדרין צז:) שכלו כל הקיצין ואין ישראל נגאלין אלא אם עושין תשובה, ור"י אמר שאם אין עושין תשובה הקב"ה מעמיד להם מלך קשה כהמן וישראל עושין תשובה, והוכיח כן שהרי נקבע קץ בקרא 'למועד מועדים וחצי וגו', והלכו לשיטתם (ר"ה י.), שר"א סבר בתשרי נברא העולם, וא"כ צריך לשוב לשרשו במדת הדין, ופקידה זאת ע"י משיח בן יוסף ההולך בהנהגת המשפט, ואילו ר"י סבר שבניסן נברא, וכתבו תוס' (שם כז.) שלא נחלק על ר"א, אלא המחשבה לברא היתה בתשרי, והמעשה יצא לפועל בניסן, ונקראת תחילת בריאתו בסוף מעשה, שאז שיתף רחמים, וכיון שלכך צריך לשוב, הרי שאף אם אין עושין תשובה, יגאלו ברחמים, וראה מהרש"א (יומא פו:) ושל"ה (פר' בלק) שיש זמן לגאולה, והוא 'בעתה', אך אם יעשו תשובה תקרב לבא, וזה 'אחישנה', והאר"י בזה הגרי"א ח (שיח יצחק, ח"ב בליקוטים).

ריז. עתה מצאתי בדברי חיים (עה"ת, פר' ויחי) שכתב שהקדמת יהודה ליוסף הוא כענין סוף מעשה במחשבה תחילה, כי תכלית העמדת המלכות נקבעה מתחילת המחשבה, ולכן נחשב יהודה 'חורש' ביחס ליוסף ה'קוצר', ונקט ש'חורש' מורה על מחשבה, ורומז שעתידה המלכות לעלות להיות עטרת בעלה, כמחשבה תחילה, ונראה שהן הן הדברים.

בשביעי בחריש ובקציר עולמים' כי היחס בין החורש לקוצר נמשך ומתהפך בין שני עולמותיה.

ולהאמור, יש להאיר באור חדש את עבודתו של יהודה, כי אמנם כל עוד לא נשלם התיקון, הרי עבודתו היא בהודאה, כי מעת לידתו הוא עומד לאמור דלית ליה מגרמיה כלום, אך כאשר תפיק ההודאה את תכליתה להעמיד כלי ריקם, כראוי לקבל בו כל עבודת יוסף, אזי תתגלה תכליתו, ותהפך הודאתו להודיה, ובזה היא עולה לכתר עליון, וזה הוא 'כתר מלכות', שבו נכללת גם תכלית עבודת יוסף.

קִיבוץ ואסיפה

והנה יעקב עמל לאחד את בניו בשתי לשונות, בתחילה אמר 'האספו ואגידה' ואחר סילוק שכינה חזר ואמר 'הקבצו ושמעו', ובשפת אמת ביאר שהם שני אופני התאחדות, האחת של משיח בן יוסף והשניה של משיח בן דוד, ועל שני אלו אמרו חז"ל אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות מיד הם נגאלים, כי יש שבת שנתן ה' במתנה, והיא בחינת יוסף, שהוא 'נזיר אחיר' נבדל מעוה"ז, וזה מורה על התאחדות של ביטול אל השורשיא. ויש בחינת שבת הבאה ע"י יגיעת העבודה בחול, והיא מציאת המנוחה ע"י היגיעה, והיא בחינת משיח בן דוד ויהודה,



יח. ראה עיקרי הדברים בשפת אמת (ויגש תרגם), וכתב שם שבשני מהלכים אלו נצרך כח איחוד י"ב שבטים, שהם ד' דגלים, כאמור 'כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם', וע"י הדגלים מגינים השבטים שלא יהיה מגע לסט"א, ותוכל להתמשך הקדושה כמו שהיה בזמן המקדש, שבו נקרא שם הו"ה בשלימות. ואמר לי הג"ר יעקב שץ שליט"א דבר פלא, כי הנה הצ"ח (ברכות ל:) כתב ש"כוונו את לבם למקום' כולל שמאל בימין, כי 'לבם' בגימ' 'חסד' ואילו 'למקום' בגימ' 'גבורה', ומצינו במנין יוצאי צבא בדגלים, שהיה בדגל יהודה קפ"ו אלף, כמנין 'מקום', ואילו באפרים מ' אלף ומנשה לב אלף, יחדיו ע"ב, שהם 'חסד', הרי שבהגיעם לתיקון עניינם נהפך.

יט. וראה רבנו בחיי (ויקרא יב א) שהאדם היה אחרון לנבראים במעשה בראשית, ונבחר מכולם, ושבת היתה אחרונה לימים, ומקודשת מכולם, והמשיל סדר זה לבונה בית, שבטרם הניח יסודותיו היתה מחשבתו על תכלית שימוש בבית, וכל הנעשה אחר כך, אף שקדם לשלימות הבית, הרי החל רק אחר שכבר חשב על תכליתו בשלימות, והוא כמבואר כאן, שעניינו של יהודה, הוא מלכות בית דוד, שהיא תכלית כל הבריאה, ואף שתתגלה אחר עבודת יוסף, הרי היא קדמה לה במחשבה.

כ. וראה רמח"ל (משלי ג ב), שכל עת הגלות הולכים ומזדמנים תיקונים גדולים לעת הגאולה, אשר תעשה בכח א"א, ואז כל הנוקבין שהם בבחי' מלכות, יהיו בבחינת כתר מלכות. ואז נעשה היסוד חי, והזיווג יהיה תמידי. ובשלש"ו (הקדו"ש שער הפונה קדים פמ"ב) ביאר בזה סוד משיח בן יוסף ומשיח בן דוד באופן נפלא.

כא. וראה באור החיים (ויקרא יט ג) ש'שבת שלום' היא כנגד יוסף, כי 'שלום' הוא ביסוד.

שזה יהיה גמר הגאולה, שדבר הבא ע"י עבודת האדם מתקיים לעד. ונמצא ש'האספו ואגידה' הוא מצד בחינת יוסף, ואילו 'הקבצו ושמעו' מצד השומע, שהוא בחינת יהודה.

ויש בנותן טעם להוסיף בזה, כי בעוד ה'קיבוץ' הוא ליכוד הפרטים, והעמדתם ככלי אחד לשמוע ולקבל, הרי ה'אסיפה' עניינה הוא חיבור לדבר קיים, כאמור 'האסף אל עמך', 'האסף מרים'יב, והאסיפה נותנת כח להגיד ולהמשיך, ובימי האבות כאשר שם הוי"ה לא נודע, היתה עבודת ה' נחלת יחידים, שהם רצו לפני הקב"ה כסוסים בבצעי המים, כל אחד ביחודו עם הקב"ה, ולא הוצרכו לקיום מצוות, אלא כאשר נפרדו ונעשו 'בני ישראל', ויעקב רצה לאחדם לעבודת ציבור, הכוללת כל פרטי העבודה יחד, וכאשר הסתלקה ממנו שכינה, ואמרו 'שמע ישראל', התקיימה רק בקשתו 'הקבצו ושמעו', שהתקבצו כל החלקים להיות אומה אחת, אך באופן מוגבל לפי כוחם לשמוע מצד עצמם, ואילו החיבור אל השורש, הוא רק ב'האספו ואגידה', דהיינו שרק על ידי צירוף אל השורש ניתן לקבל את האחדות כפי שהיא בדרגת האבות, אך היא התגלתה רק ביציאת מצרים, שהגיעה מכח יוסף, שעל ידו נמשך השפע, כי ברית וגוף חד הם, ואילו בצד העמדת המלכות ככלי לקבץ, עדיף יהודה על יוסף'יג, אך הקיבוץ הוא רק בכוחות ה'שמיעה' של המקבלים, ואילו ה'איסוף' להצטרף אל השפע העליון, יבא רק אחר העמדת הכלי לקבליזד.

איש תבונות ובעל לב

מעשה נזכה לדלות מעומק דברי חז"ל, שדרשו (ב"ר צג) 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש



רכב. עתה עלו לראות שכבר כתב כן הגר"א (ישעיה יא יב) 'אסיפה הוא מחוץ הבית אל הבית, או אל העיר או אל המדינה, וקיבוץ הוא המפוזרים אפילו בבית אל מקום אחד'.

רכג. אף זה כלול בהמשך דברי הגר"א שם 'עשרת השבטים שגלו למקום אחד, אינם חסרים אלא אסיפה מחו"ל לארץ, אבל יהודה הנפוצים בארבע כנפות הארץ צריכים קיבוץ גם כן, והיינו, כי עשרת השבטים הם בעץ יוסף (יחזקאל לז), שכוחו הוא להמשיך ולצרף את כל השבטים אל שורש אחד, ואילו יהודה כוחו לקבץ את הנפרדים. וראה במדרש (ב"ר עג ו) 'יוסף ה' לי בן אחר, אחר לגלות, א"ר יהודה ב"ר סימון לא למקום שגלו עשרת השבטים גלה שבט יהודה ובנימין, עשרת השבטים גלו לפניו מן נהר סמבטיון, שבט יהודה ובנימין מפוזרים בכל הארצות'. **רכד.** וכבר הארכתי בזה במספד מר על מו"ר הגרא"ל זיע"א, נדפס ב'אילת אהבים' שבסוף ספר התורה. וראה ביאור הגר"א (שה"ש) על הפס' 'משכני אחריך נרוצה, הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך' שאומות העולם הם כאותם המלכים את המלכה בבואה אל המלך, אך רק המלכה נכנסת אל המלך לבדה, וע"י 'משכני אחריך', כשהמלכה נמשכת אחר המלך, נרוצה גם אנו עם האומות כולם, והיינו כי כל תפילותינו ועבודתנו לתקון העולם במלכותו יתברך, הם בעיקר על הייחוד שלעתידי לבא, ששם אין חלק לזר עמנו, אך קודם לכן תנאי של ימות המשיח, שבהם יתקצו כל חלקי העולם לאחדות, והם השבעים לשון כנגד שבעים כוחות שבאדם, הכוללים את כל חלקי דרכי העבודה.

תבונות ידלנה (משלי כ ה), משל לבאר עמוקה מליאה צונין והיו ממיה יפין, ולא היתה בריה יכולה לשתות ממנה, בא אחד וקשר חבל בחבל נימה בנימה ודלה ממנה ושתה, התחילו הכל דולים ושותים ממנה, כך לא זו יהודה משיב ליוסף דבר על דבר עד שעמד על לבו ויגש אליו יהודה'. ומבואר, שמעלתו של איש תבונות על בעל הלב, היא בהיות קנייני בעל הלב טמונים במעמקיו, עד אשר איש תבונות עומד על הלב ודולה מתוכו, וסדר פעולותיהם הוא, כי בתחילה לב חומד וכדו', ואז עולה במחשבה, והיא הקובעת ומעמידה את הלב להוציא לפועל את חלוקת השלל שאצר בתוכוֹיָהּ.

ולהאמור הרי יהודה בראש הוא בעל תבונות, ורק לו הכח לדלות את אשר נאסף אצל יוסף, בהיותו מצורף אל שורש השפע העליון, והיינו שעבודת יוסף היא בלב, וכדי להוציאה אל הפועל צריך לכחו של יהודה, המקבץ 'חבל בחבל, נימה בנימה', ומכוחו בא השפע לכל אחיו.

🌸 זובח תודה יכבדנני 🌸

זה הוא שדרש רבי תנחום בר חנילאי (יל"ש רמז קנט) 'יהודה אתה יודוך אחיך', כשהוכיח יעקב את ראובן ושמעון הוריקו פניו של יהודה ונתירא שלא יוכיחו במעשה תמר, מיד קראו ופייסו 'אתה יודוך אחיך', כמו שאמר אסף 'זובח תודה יכבדנני', מקרא זה לא אמרו אלא כנגד צדיקים שכובשין את יצרם ומודים במעשיהם, שכל המודה במעשיו זוכה לחיי העוה"ב, שנאמר זובח תודה יכבדנני', והיינו כי ההודאה אינה שייכת לסדרי עבודת יוסף והשבטים בעולם הזה, אלא היא מכח היות יהודה שייך למלכות, שהיא בת עולם הבא, ולכן על 'זובח תודה' זה יודו לו אחיו.



רנה. כמבואר ברבינו בחיי (בראשית 11) שמקור המחשבה הוא במוח, ואילו הלב הוא כלי המחשבה, והיינו שהלב הוא הכלי העומד לקבל ולהוציא לפועל את החלטת המחשבה, אך קודם לכל עצם המשכת המח לדון ברצונו, נובע מכח תשוקת הלב.