



קונטרס

אאלפך

חכמה

בלבבי משכן אבנה

אוצר האותיות

ערך בקש

תורה לשמה

תורת שיעשועים

לא מונה כלל



נשמח לקבל הערות והארות,
וכן תוספות קצרות על
הקונטרס, על מנת לתקן
ולהוסיף במהדורה הבאה
בע"ה.

כמו כן, המעוניין לסייע להגיה
את הקונטרס כל שבוע לפני
צאתו, יפנה למערכת.



להאזנה לשיעור בקול השני

073-295-1245 ישראל
USA 605-313-6660

ומקיימים: כוכביות [*]

< - [#] סולמית

< - [מספר שיעור]

[#] סולמית



© כל הזכויות שמורות

מידי שבוע יוצא לאור קונטרס
'אאלפך חכמה',

שכל שבוע עוסק בתיבה אחרת.
המעוניין להצטרף לרשימת התפוצה
ישלח בקשה במייל:

bilvavi231@gmail.com

ללקיחת חלק בהוצאות
הגדולות של הדפסת הספרים
לזיכוי הרבים, ניתן ליצור קשר
עם מערכת

'בלבכי משכן אבנה'

טלפון: 052.763.8588

ת.ד. 34192 ירושלים 9134100

bilvavi231@gmail.com

תוכן העניינים

"בא אל התיבה"

ערך בקש

עבודה

- ז..... בלכביפדיה עבודת ה' בקש.
- זי..... אוצר האותיות בקשה בתפילה א'.
- כד..... אוצר האותיות בקשה בתפילה ב'.

מחשבה

- לא..... בלכביפדיה מחשבה בקש.
- מ..... אוצר האותיות אם תבקשנה כקסוף (משלי ב, ד).
- נה..... סוגיות במחשבה בקש.

ר"א שערים

- סז..... צירוף ב-ק / ב-ש / ק-ש.

קבלה

- עג..... בלכביפדיה קבלה בקש.
- עז..... מילון ערכים בקבלה בקש.

ארמית

- פ..... מילון ערכים בארמית בקש-דררא-תבע-בקא-
בקדי-בקאי-בשש-שבשתא.



מדור

עבודה

בלבביפדיה עבודת ה'
בקש

אוצר האותיות
בקשה בתפילה א'

אוצר האותיות
בקשה בתפילה ב'

בלבניפדיה עבודת ה'

בקש

יעקב אש בית יוסף להבה ובית עשיו לקש", שע"י מה שבית עשיו הוא קש מתגלה הביטול שלו, - ובעומק, היפך היקש ששורשו הוא קש שזה מה שהיה צריך להתגלות מצד שורש היצירה שיעקב ועשיו יהיו שווים זה לזה שלכן בשעת יצירתם מעיקרא נאמר 'והנה תומים בבטנה' שהם נראה כמוקשים זה לזה, לאחר מכן כשמתגלה לחוץ שעשיו נבדל מיעקב, הקש הופך משורש של היקש, להיות 'בית עשיו לקש', וע"י 'בית יעקב אש ובית יוסף להבה' מתגלה בקש הביטול הגמור של עשיו.

וא"כ על הבקשות הללו ששורשם בכח הקלקול שבנפש, עליהם נאמר בעומק שצריך להפוך אותם למציאות של קש בבחינת 'בית עשו לקש', וזה א"כ מה שמתגלה במדרגת הבקשה התחתונה של הנפש הבהמית שמבקשת את החומריות.

ונתבונן להבין ביתר עומק - מחד, צריך לשלול את הבקשה התחתונה שהיא איננה ראויה, אבל מאידך, נצרך לגלות בנפשו של האדם את כח הבקשה החיובית, ובכללות, בתפיסה ראשונה, ה'מושכל ראשון' של בני אדם הוא שבקשה חיובית היא דבר מוכר וידוע לכולנו, ואם כי יש מי שמבקש יותר ויש שמבקש פחות, וכן במה שמבקשים, זה מבקש בכה וזה מבקש בכה, אבל בכללות, נצרך שתהא בקשה חיובית לכל המדרגות הרוחניות שישנם.

בקש - השורש של בקשה. בכללות, העולם מלא בריבוי של בקשות, - ישנן בעולם 'המון בריות לאין תכלית'^{*} ולכל בריה ובריה יש את הבקשות שלה, והבקשות של כל בריה הינן רבות עד למאד.

שורש כל הבקשות כולן היא - "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש" (תהלים כז ד) "את פניך ה' אבקש" (שם שם ח), לבקש אותו יתברך שמו, זהו שורש הבקשה העליונה, אבל על מנת להגיע אל אותה בקשה, צריך לעלות כסדר, מבקשה לבקשה בסדר המדרגות של הבקשות מתתא לעילא, מבקשה תחתונה לבקשה העליונה יותר.

הבקשה לחומריות שנצרך לעוזבה ולהופכה ל-שבק

בכללות ממש, הבקשה התחתונה השפילה היא בקשת הנפש הבהמית לכסף וזהב בבחינת מה שנאמר בקרא "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה" שמבואר בפסוק שהמשל לבקשה זוהי הבקשה של בני אדם לכסף, שזה כולל את כל הבקשות של גשמיות.

והבקשה הזו, נצרך להופכה מבקש לשבק שמתגלה בהיפוך סדר האותיות, שמשמעותו בארמית היא עזב, והיינו שנצרך לעזוב את אותה בקשה, - לא לעזוב רק את החיבור בפועל לחומריות, אלא לשבוק את עצם הבקשה לחומריות, להפוך את הבקש לשבק.

ובדקות, זה רמוז באופן נוסף בשורש בקש במה שיש בו את האותיות קש-ב', על משקל מה שנאמר בקרא (עובדיה א יח) "והיה בית

* מטבע לשון התפילה בברכת זכרונות במוסף של ר"ה.

ה'בק' שב'בקש' - כח הבקיעה שבבקשה שנובעת מהתביעה המוחלטת שבנפש עד מדרגת מסירות נפש -

אבל נתבונן להבין עמוק - הרי נתבאר לעיל שכל השורשים ששייכים לב'ק' הם משורש בקע, לבקוע, ומצד כך, הבק שבבקש זוהי בקשה שבכחה לבקוע את החומריות ולעלות מהחומריות בכללות, לרוחניות בכללות, - זוהי ההגדרה של בקשה פנימית שעליה נאמר "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש", ובקשה כזו שמונח בה שורש הבקשה, היא זו שיכולה לבקוע.

ואת הנקודה הזו נצרך להדגיש עד למאד - על הרוב, הסיבה שרוב בני האדם לא מצליחים לבקוע בקיעה אמיתית לעולם הרוחניות, משום שהבקשה שלהם היא לא בקשה של בקיעה, אמנם יש להם בקשה שהם מבקשים אותה אבל זה לא בקשה שמונח בה מציאות הבק שבבקש מלשון בקיעה.

וכן על זו הדרך, על מנת לעלות מכל מדרגה למדרגה הבאה, נצרך שתהיה בחינה של 'שבק' למדרגה הקודמת, ועל גבי כך נצרך שתהיה בקיעה, בקשה שבוקעת מצד השורש הפנימי למדרגה הבאה.

בתחילה, לפני שמתעורר בנפש כח הבקשה הפנימי, נצרך שיהיה הקשב [שהוא בקש בהיפוך אותיות] מלשון הקשבה שזוהי עבודת האדם להקשיב לאור הפנימי שמתגלה באור נשמתו ובחיצוניות הוא מקשיב לאלו המעוררים את הלבבות, וע"י כן מתעוררת מציאות הבקשה בנפש.

אבל הבקשה הזו אין בכחה לבקוע לעולם הפנימי, - רק כשהבקשה נובעת מעצם התביעה המוחלטת בנפשו של האדם, שייך שתהיה בקיעה ע"י הבקשה.

בקשה בעולם המעשה - בקשה לעשיית מצוות במדרגת 'בעל מעשים' מתוך התמסרות של מסירות-נפש

ונתבונן להבין - כשהתביעה בנפשו של האדם היא תביעה מוחלטת, היא לעולם תובעת מציאות של מסירות-נפש, והרי שבכדי לבקוע ממדרגה למדרגה נצרך שהבקשה תהיה בקשה עד מדרגת מסירות-נפש, עד ועד בכלל, - אלא שאין הכרח שהמסירות-נפש תהיה מסירות-נפש כללית של האדם, אלא נצרך לאדם מסירות נפש פרטית לנקודה שאליה הוא רוצה לבקוע, - זה השורש הפנימי של מהות הבקשה בנפשו של האדם.

ובסדר המדרגות של הבקשות הרוחניות - המדרגה התחתונה היא הבקשה בעולם המעשה בבחינת 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות', וכמו שידוע ש'לזכות' מתפרש גם מלשון זיכוך וגם מלשון זְפוּת, ולעניינא דידן - מה שהקב"ה רוצה לזכך את ישראל זה בבחינת ה'שבק' ובבחינת הקש כפי שנתבאר, וה'לזכות' מלשון זְפוּת זוהי הבקשה לעלות למקום של הזְפוּת, ובכללות, גילוי הזְפוּת היא ע"י עצם המעשים, אבל בעומק כפי ההגדרה שמבוארת בגמ' 'בעל מעשים הוה' שזה נובע מעומק הבקשה של האדם שהוא מוסר את נפשו לאותו ענין בעולם המעשה.

יש בעולם המעשה אופן שהאדם עושה את המעשים בצורה של זריזות שאלו הם הנקראים 'ותיקין', האנשים הזריזים במצוות.

- יש אופן שהאדם עושה את המעשה באופן של דקדוק.

- יש אופן שהאדם עושה את המעשה באופן של שלימות.

- ויש אופן שהאדם עושה את הדבר

בהתמסרות של מסירות נפש.

ומצד כך, מה שמצינו בלשון הש"ס "במאי זהיר טפ"י" (שבת קיח:), זה לא רק שהוא היה נזהר ונשמר בדבר, אלא כידוע, זה הזהיר, זהירות מלשון זוהר עליון, כלומר, הוא היה כ"כ זהיר בדבר עד גבול המסירות נפש, שמכח כך הוא זוכה לאותו זוהר, זה מה שמונח בעומק בלשון הש"ס "זהיר טפ"י".

וזה א"כ הבקשה התחתונה, להיכנס לעולם של רוחניות בעולם המעשה בהבחנה של 'לפיכך הרבה להם תורה ומצוות' כפי שהוזכר, שלערכין דידן זו המדרגה של ריבוי המצוות בעולם המעשה.

שורש הבקשה בעולם המידות תביעת גילוי תפיסת האחדות שבנפש שמשם משתלשלת בקשת האהבה שהיא שורש המידות

אבל למעלה מכך יש מציאות של בקשה שמתגלה בעולם המידות של האדם, שהיא בקשת המידות, ומצד ששורש המידות היא מידת האהבה, הבקשה היא להגיע למידת האהבה, - וזה בעומק מה שאומר יוסף "את אחי אנכי מבקש" (בראשית לז טז), כפשוטו זה קאי על האחים-השבטים, אבל בעומק כידוע מדברי רבותינו (דרשות רבי יצחק אבן אריו), הוא מבקש את עצם האחוה - האהבה².

ובעומק, א"כ, בקשת המידות היא הבקשה של שורש כל המידות כולן שהיא האהבה, ולכן בסדר קומתם של ישראל מתגלה ששורש הקומה הוא אברהם אבינו שנאמר בו (ישעיה מא ח) 'אברהם אוהבי' משום שאהבה היא שורש המידות - שמתלבשת באחוה ששורשה אהבה - והרי שהבקשה העמוקה בנפשו של האדם מצד מדרגת המידות, היא לבקש את מציאות

האהבה והאחוה.

אך יש להדגיש - כפשוטו בני אדם תופסים שלבקש אהבה היינו בקשה שיהיה אהבת ישראל, וכדוגמא, הם מבקשים שיהיה שלום בין כולם ולא יהיה מחלוקת, ואמת הדבר. אבל כפי שהוזכר לעיל, לא זה עומק המדרגה שנקראת בקשה, כיון שבעומק צריך שבבקשה תתגלה מדרגת הבקיעה, בקשה לבקוע, ומצד כך עומק הבקשה לאהבה ואחוה ולצירוף בין בני אדם, זה מה שהאדם תובע ומבקש ראשית את תפיסת האחדות בנפשו שלו, - בקשת אהבה היא לא רק לבקש לאהוב את ראובן ואת שמעון ושתתגלה אצלו אהבת ישראל בכללות, אלא 'את אחי אנכי מבקש' - נצרך לבקש את פנימיות תפיסת האהבה, שמצד כך גדר הבקשה היא בקשה של תפיסת האחדות בנפשו של האדם.

ובהדגשת הלשון - על מנת לגעת בשורש המידות של הנפש ולא רק בכל מידה ומידה בפרט, נצרך לבקוע למציאות האחוה שנמצאת בנפש שזה התביעה שמתגלה תפיסת האחדות בנפש, זה עומק הבקיעה שהאדם צריך לבקוע מצד שורש הבקשה של המידות

ה'בש' שב'בקש' - גילוי השורש הפנימי של היראה - הבושה שהיא שורש המידות בקו שמאל

וכמוכן, לעולם ישנם שני שורשים בעולם העבודה שהם עמודי העבודה קו ימין וקו שמאל כידוע - האהבה והיראה, ולכן מלבד הבקשה מצד שורש העבודה במידת האהבה, מתגלה בקשה מצד שורש מידת היראה, שזוהו הבש שבבקש מלשון בושה, שהרי כמו שדורשים חז"ל על הפסוק (שמות כ, יז) "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו - זו

² ולכן כשנאמר לאחר מכן 'ויאמר האיש -] שזה היה מלאך גבריאל[נסעו מזה' (בראשית לז, יז), מביא שם רש"י על המקום מדברי חז"ל שהם נסעו מהאחוה, שכיון שב'אחי' הוא ביקש את האחוה, לכן הוא השיב לו 'נסעו מזה' - מן האחוה.

וההבנה מתלבשת ומשתלשלת לעולם המעשה אלא נצרך שיהא תביעה בנפש שהיא תובעת ומבקשת את עצם מציאות החכמה.

הבקשה העליונה - להיות ממבקשי השלימות

ונתבונן להבין עמוק, למעלה מכך הבקשה העליונה יותר היא המבוארת ברמח"ל ב'מסילת ישרים' בפרק ד', כאשר הוא מסדר בתחילת הדברים את סדרי העבודה, הוא מחלק אותם לשלושה מדרגות של בני-אדם. וביחס לאלו שהם בעלי המדרגה העליונה שהם 'שלימי הדעת' כמבואר שם, אומר הרמח"ל שם ששורש עבודתם היא להיות מבקשי השלימות, אבל בעומק, זה גופא ההגדרה של ביקוש החכמה, שהרי בחכמה מתגלה כח הכללות כמטבע לשון התפילה בברכת 'יוצר אור' 'כולם בחכמה עשית', והיינו משום שבחכמה מתגלה מציאות השלימות ולכן בה דייקא נאמר הלשון 'כולם'.

והיחוד הדברים - עומק הבקשה שבמידות היא תביעה של אחדות ולעומת כך בחכמה מתגלה תביעה לשלימות, להיות ממבקשי השלימות.

והרי הרמח"ל בונה את ספרו על הברייתא של רבי פינחס בן יאיר: "תורה מביאה לידי זהירות... לידי זריזות... לידי נקיות וגו' ליד קדושה... רוח הקודש ותחיית המתים", כלומר - הכל נתפס דייקא מכח מדרגה של 'תורה מביאה'... הרמח"ל בא להעמיד כאן בעומק שבקשת התורה - החכמה היא ע"י התפיסה העליונה של 'מבקשי השלימות' שמתגלה דייקא בבקשת החכמה כמו שנתבאר.

וכאן מונח בעצם, במעמקי נפשו של האדם, שורש הדבר שהוא מבקש שלימות.

הבושה, והרי שמחד מתגלה בקשה של אהבה - "את אחי אנכי מבקש" לבקש את מציאות הצירוף והחיבור יחד, ומאידך מתגלה בקשה של יראה שזה הבושה. ואלו הם שורשי הבקשות המתגלות בשני עמודי העבודה, אהבה ויראה, וא"כ, שורש תפיסת הנפש שמבקשת את השורש הפנימי של המידות - היא לא מבקשת רק את תיקון המידות אלא הביקוש הפנימי הוא שיתגלה שורש המידות.

וזה מה שנאמר בקרא שהוזכר לעיל "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה'" ומונח כאן א"כ בפסוק העומק של הבקשה והתביעה הנצרכת ליראת ה'.

עומק בקשת החכמה - לבקוע לעצם ההשכלה שבחכמה

יתר על כן, הבקשה העליונה יותר היא בקשת החכמה שמצד כך - "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף" (תהלים קיט עב), והיינו שבקשת ה'תורת פיך' היא יותר מ'תבקשנה ככסף וכמטמונים' - 'מאלפי זהב וכסף', וזוהי עומק הבקשה הנצרכת עבור השגת החכמה.

ומלבד חלקי הבקיעה הנצרכים בבקשת החכמה כפי שנתבאר לעיל שבכל מדרגה ומדרגה עומק הבקשה של המדרגה נצרך שיהא בה מציאות של בקיעה על מנת לבקוע באותה מדרגה, - מה היא בפרטות ההגדרה של בקשת החכמה של תורה? - עומק בקשת החכמה היא עצם הבקשה שהאדם תובע להשכיל ולהבין דברים. כלומר - התביעה להשכיל ולהבין את התורה, היא לא רק בבחינת 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה', אלא בבקשת החכמה נצרך לבקוע ולתבוע בנפש את עצם ההשכלה שבחכמה שזה החיבור העצמי למדרגת התורה, והרי שלא סגי רק במה שההשכלה

¹ כלשונו שם (פרק ד') "כי רק השלימות הוא הדבר הראוי שיחמד מהם ולא זולת זה".

מבקשים דבר שהוא מעבר לגבולות של נכרא, והרי שדייקא כאן מונחת התפיסה העמוקה של בקשת הבקיעה בנפש.

והידוד הדברים - מה שנתבאר עד עכשיו בסדרי המדרגות בתמצית הדברים הוא, שבקשת האדם היא לעלות ממדרגה למדרגה וזאת ע"י שהוא בוקע מהמדרגה התחתונה למדרגה העליונה יותר, וכפי שנתבאר, מה שהוא מבטל את המדרגה הקודמת זה השבק, הקש, וע"י עומק בקשתו הוא בוקע למדרגה העליונה, והרי שעל אף שע"י הבקיעה הוא עולה למדרגה עליונה יותר מהמדרגה שבה הוא היה, אך זו מדרגה שעדיין שייכת אליו לפי ערכו ולפי מדרגת נשמתו.

אבל אצל מבקשי השלימות מתגלה שורש תפיסת הבקיעה, כיון שאצלם נמצא כח הבקיעה בעצם במה שהאדם בוקע את עצם היותו, את היות של עצמו.

ובעומק, בזה הוא בוקע את עצם היות של תפיסת כלל כל הנבראים כולם - וכמובן, אין כוונת הדברים שהוא יותר מכולם, אלא בירורם של הדברים - מה שהוא בוקע מעבר לגבולות הנבראים זה משום שהוא מבקש שלימות, ואין שלימות בתוך גבולות הבריאה.

ומה שאין שלימות בבריאה, היינו כמו שהאריך הרמח"ל בדרך ה' שכיון שתכלית הבריאה היא מכח מה שרצונו יתברך שמו היה להיטיב לבריותיו משום 'חוק הטוב להיטיב', מצד כך - אם הקב"ה יטיב לבריותיו לפי הגדרים של הבריות, דהיינו לפי תפיסת היותם של הנבראים שהם חסירים, ההטבה שהוא יטיב עמהם תהיה הטבה חסירה ולא הטבה שלימה. אשר על כן חקקה חכמתו יתברך שמו שההטבה שתהיה בבריאה היא רק בהידבקות

ונתבונן להבין לפי"ז בעומק, הרי כמו שהוגדר בראשית הדברים, כל בקשה בעומק, היא לא ביקוש בעלמא, אלא זה ביקוש ותביעה שמונח בהם תפיסה של בקיעה, בקשה לבקוע לדבר. ולעניינא דידן ביחס לבקשת השלימות - כפשוטו, ישנם בני אדם שיש להם שאיפות, ובתוך השאיפות, יש להם סוג נוסף של שאיפה שהם מבקשים שלימות, אבל בעומק בקשת השלימות של מבקשי השלימות היא מה שהאדם מבקש לבקוע למקום השלם, - ודייקא הבקיעה שהאדם בוקע למקום השלם זוהי התביעה שמונחת אצל מבקשי השלימות. וכמובן, יכול להיות שיש לאדם התעוררות לבקש את השלימות גם לפני שהוא בקע, אבל זה עדיין לא 'אותה אבקש' אצלו, זה לא שלימות תפיסת הבקשה.

זה הגדר של "מבקשי ה'" שבעומק הם "מבקשי ה'" כי הם מבקשים שלימות.

עומק בקשת השלימות - לבקוע את עצם תפיסת הנברא שהויתה חסרון ולהתכלל בו ית"ש שהוא השלם בכל מיני שלימויות

ונתבונן להבין עמוק - בשורש הזה של מבקשי השלימות, מונח בעצם שורש כל פנימיות העבודה, שהרי כמו שיסדו רבותינו יסודות ברורים - ונמצא גם ברמח"ל עצמו בספר דרך ה' - הוא יתברך שמו, שלם בכל מיני שלימויות, ולעומת כך, הנברא מצד עצם מה שהוא נכרא, הוא ההיפך הגמור מן השלימות, כל היותו אינה אלא מציאות של העלם וחסרון, זה היות כל הנבראים כולם - העלם וחסרון.

ומצד כך, עומק הבקשה של מבקשי השלימות לבקוע לשלימות היינו שהם בעצם

⁷ כפי שנתבאר שעומק הבקשה זה דייקא הבקיעה שבה.

כללי וחסרונות קטנים שמתעוררים אצלו במאורעות היום יום [ולפעמים אף חסרונות גדולים], זה הסדר המתגלה במקרים שקורים כאן בעולם.

ומצד כך, כשמתייחסים לצורת חיים של אדם שבקע למקום השלימות, מתגלה אצלו בעומק, שהוא נמצא בתפיסת תנועה עמוקה מאד ממקום שלם למקום חסר וחוזר חלילה, כיון שבעצם בכל המאורעות שהאדם חווה כאן בהאי עלמא, הוא חווה דברים שביסודם הם מציאות של חסר, ונמצא שהאדם הזה חי כאן בנפשו בשתי תפיסות שהם מאד מאד הפכיות זו מזו, מהצד העליון של ה'רצוא' בנפש, הוא בקע למקום השלם לבורא יתברך שמו, ל'את פניך ה' אבקש', ושם האדם אומר להקב"ה "אותך לבדך חפצתי", אבל כאשר הוא חוזר לצד התחתון יותר שזה ה'שוב' שבנפש, הרי שהוא חוזר למציאות ה'חסר'.

אבל הרי האותיות שב שזה שורש השוב נמצאים בשורש בקש', ולכאן היכן מתגלה שורש בקשת השלימות במדרגת ה'שוב' עצמה, ובהגדרה הפשוטה יותר - כיון שכשהוא נמצא ב'שוב' הוא מרגיש את החסר, עי"כ מתעורר אצלו בקשת השלימות לחזור בחזרה אליו יתברך שמו, ובוודאי זו הגדרה אמיתית.

אבל בעומק - כאן מונח בעצם צורת החיים השלימה - עד כמה שניתן לחיות כאן בעולם דידן - בצד העליון כמו שהוזכר, האדם דבק ונכלל בו יתברך שמו ועי"כ הוא מחובר למציאות השלימות - הוא מחובר לבורא שהוא שלם, ובדקות כיון שהוא ורצונו חד והוא וחכמתו חד, עי"כ בחיבור לתורה מתגלה אצלו 'תורת ה' תמימה' (תהלים יט ח) שהוא דבוק בשלימות בלבוש של תורה, אבל בבחינת 'איסתכל באורייתא וברא עלמא', כשהוא שב להאי עלמא במדרגת ה'שוב', לכאן אז, הוא

השלימה בו יתברך שמו שהוא השלם בכל מיני שלימויות, כיון שמי שדבק בו ית' בשלימות, הוא נכלל בו בבחינת התכללות בו ית"ש, ועי"כ הוא דבק ונכלל בשלימות, ועי"כ ההטבה היא הטבה שלימה, זה היסוד הגדול שמעמיד ומחדד הרמח"ל בדבריו.

כלומר - הבקשה של מבקשי השלימות שהיא בבחינת 'אותה אבקש', זה מה שהם מבקשים אותו יתברך שמו, כיון שתפיסת האדם שמבקשת שלימות היא בעומק בקשה לבקוע לשלימות שהיא היא הבקיעה אליו יתברך שמו.

העומק המתגלה אצל מבקשי השלימות בתנועה בין ה'רצוא' ממקום שלם ל'שוב' למקום החסר שהם שני תפיסות הפכיות

אלא שמכל מקום, על אף שהאדם בוקע לבורא יתברך שמו שהוא שלם בכל מיני שלימויות, הרי סוף כל סוף הוא נמצא בתוך תפיסת נבראים, וכפי שנתבאר מצד עצם מציאותו כנברא, הוא חסר.

ומצד כך, בהגדרה כוללת מאד, צורת העבודה היא ב'רצוא ושוב', מצד ה'רצוא' שבנפש הוא בוקע לשלם, ומצד ה'שוב' שבנפש הוא חוזר בחזרה לגדרי הנבראים, לגדרי החסר, וכמובן, במדרגת ה'שוב' הוא עמל שה'חסר' שיש לו יהיה זך ונקי ושהוא יהיה חסר כמה שפחות לפי ערכו שלו, אבל במדרגה הזו אין לו תפיסה של שלימות גמורה, כי השלימות הגמורה היא רק הבורא יתברך שמו.

אבל הקושי שבדבר הוא, שהעולם כולו, בכל המקרים שקורים בו ובכל המאורעות שמתעוררים כאן כסדר בעולם, יסוד הכל הוא חסר, פעמים חסר קטן יותר ופעמים חסר גדול יותר, - והרי כל אחד יכול למנות עשרות עשרות של דברים שחסרים אצלו בחייו באופן

דבוק ב'חסר' כמו שנתחדד.

ואיפה א"כ הצורה של העבודה שאפשר להיות דבוק גם ב'שוב' במדרגת השלימות? - וכמובן, הצורה שתתבאר השתא, היא לא באופן שהצורה הזאת בהכרח בוקעת בהאי עלמא גם לנפש הבהמית ולגוף - זה יתגלה רק לעתיד לבוא - אבל מתגלה כאן צורת חיים שיסודם הם שלימות הן ב'רצוא' והן ב'שוב', אם כי לא ב'שוב' השלם לגמרי במדרגת האי עלמא כפי שהוזכר.

וצורת הדברים היא כזו - הרי לשון חז"ל כידוע מאד - שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב ועתידי הקב"ה לחדש את עולמו וכדברי רבותינו בהרחבה זהו הזמן הנקרא 'יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים' ובהגדרה הכוללת על העולם הזה נאמר "היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם ומחר לקבל שכרם" וה'יום שכולו שבת' זהו עולם השכר, עולם המנוחה 'מנוחת אהבה ונדבה'.

עומק המנוחה המתגלה אצל מבקשי השלימות במדרגת ה'שוב' - 'שיהיה בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה'

אבל ביתר חידוד, כמו שהרחיבו רבותינו כידוע עד מאד, המציאות של שבת הוא לא רק זמן שנאסר במלאכה בלבד בל"ט מלאכות אלא הגדרת הדבר היא ששורש סיבת המלאכה איננה קיימת וטעם הדבר הוא כלשון חז"ל: 'שיהיה בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה'.

צריך להבין עמוק את עומק ההגדרה שמונחת כאן ב'יהיה בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה', מונח כאן בעצם, דביקות בשלם, במקום החסר, - הוא יתברך שמו הוא שלם בכל מיני שלימויות, והוא ברא נבראים שבסודם הם חסרים, ומצד כך כמו שנתבאר,

לכאן' רק כשהם יגיעו לשלימות הדביקות וההתכללות בו יתברך שמו רק אז הם יהיו שלימים, אבל כשהם מציאות לעצמם שהויתם היא חסר, א"כ לכאן' לא שייך שתהיה שם בקשה לשלימות של מבקשי השלימות, ולפי"ז א"כ, מי שמבקש שלימות בעומק נפשו, והוא בקע למקום הבקשה של השלימות, אין לו מנוחה כאן בעולם, כל תנועת חייו היא ב'רצוא ושוב' ואף שב'רצוא' הוא דבק בשלימות, אך ב'שוב' הוא בבחינת 'ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה' (בראשית ח ט) שאין לו מנוחה כאן בעולם, כי תמיד הוא דבק עדיין במקום שיש בו מציאות של חסר.

ואיפה יכול להיות גם אצלו מנוחה כאן בעולם - ואף אם לא מנוחה שלימה, אך שיהיה לו לכה"פ תפיסה של מנוחה כאן בעולם? - ע"י ה'יהיה בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה'.

מצד תפיסת הבריאה, העין שרואה והאוזן ששומעת [וכן שאר החושים], חשים ומרגישים את מציאות החסר שזועקת מכל צד ומכל פנה במציאות העולם מחמת שזוהי מהות הנבראים שהם חסרים, וכמובן, מה שהעין רואה את מציאות החסר אין זה מצד 'עין רעה', כי גם מי שיש לו עין טובה וכך הוא מביט על הבריאה, עדיין הוא רואה את הבריאה כמות שהיא, והבריאה כמות שהיא, היא לא בורא, היא נברא, ואם היא נברא א"כ הויתה היא חסר, והרי שהבריאה זועקת מעצם הויתה מציאות של חסרון.

ומצד כך, מי שהוא ממבקשי השלימות, מכח כך מתגלה אצלו בתחילת דרכו הבחינה של 'יסורי הצדיקים', כי יש לו יסורים מעצם כך שהנפש שלו תובעת שלימות, ועי"כ, בכל זמן שהנפש שלו אינה נמצאת במדרגת ה'רצוא' אלא במדרגת ה'שוב', היא מתחככת

¹ כמטבע לשון התפילת שמו"ע במנוחה של שבת.

² שמי שרואה בעין רעה הוא רואה את החסרונות השפלים יותר.

ומצד ה'רצוא' הזה, כל ה'אנכי' שלו תובע את ה'אנכי ה' אלקיך' ועי"כ הוא דבק בו ונכלל בו, ואם כי במדרגה הזו עדיין אין כאן התכללות שלימה, אבל יש לו מקום של מנוחה בזה שהוא דבק ונכלל ב'אין סוף' ברוך הוא, וכפי שנתבאר, יש חסרון במנוחה הזו גם בעצם מה שיש שם 'אנכי מבקש' שהוא עדיין מבקש.

ולמטה מכך, זוהי מדרגת ה'שוב' שהאדם חוזר למציאות העולם, שאז, לא רק בחלקים הרעים שבבריאה¹ הוא פוגש בחסר, אלא בעצם מה שהוא פוגש בכלל כל הנבראים כולם, הוא פוגש את מה שהם תובעים וזועקים מציאות של חסר.

וכשהוא נפגש עם כל החסר שיש בעולם, הוא תובע את מציאות השלימות - ושם הוא נכנס למהלך של 'כאילו כל מלאכתך עשויה'.

וכמובן, לא סגי במה שהאדם אומר כך או חושב כך אלא האדם צריך להיות מחובר לתפיסה הזו, ובלשון שהוזכרה עד השתא - האדם צריך לבקוע למקום של 'כאילו כל מלאכתך עשויה'.

הדרך המעשית השווה לכל נפש - מחשבה של 'כאילו כל מלאכתך עשויה' בשבת כתגובה להרהור השייך ליומין דחול

אלא שלמעשה ממש - אפילו אם האדם אינו במדרגה הזו, לכל הפחות בשבת עצמה זוהי הדרך המעשית להתנהג בכל שבת, שהרי לכל אחד, על דרך כלל, עולים בשבת כל מיני הרהורים שלא שייכים לגדר של שבת אלא ליומין דחול - וכמובן, ישנם דברים שעפ"י דין רק הדיבור בהם אסור וההרהור בהם מותר - ובכל פעם שעולה לאדם הרהורים ששייכים

כל הזמן עם כל חסרונות העולם, - אלו הם יסורי הצדיקים, - השלימות תובעת משהו אחד, והמציאות כולה כפי שהיא נראית לעין הרואה, זועקת משהו אחר.

ואין לו מקום של מנוחה במדרגת ה'שוב' אלא בסוד השבת שהיא יום של מנוחה, המנוחה שלו היא רק מכח התפיסה של 'כאילו כל מלאכתך עשויה', כי ע"י ה'כאילו כל מלאכתך עשויה' הוא לא נפגש עם החסר שזועק מכל היות העולם, זה עומק ההארה שמתגלה מהאור של השלם שמאיר במקום החסר.

ובהרחבה יותר - חידוד הדברים להשלמת התמונה - ישנם שלושה שלבים בנפש, השלב העליון של הנפש, הוא שהאדם לא עסוק כלל במציאות של עצמו אלא רק במציאות הבורא, - ובמדרגה הזו, האדם הוא למעלה מהבקשה, כיון שכל עניינה של הבקשה היא שיש 'אני' שמבקש כמו שאמר יוסף 'את אחי אנכי מבקש', שכיש לו 'אנכי', אז בתפיסה העליונה שלו, הוא 'מבקש', אבל כשהאדם מתעלה מה'אנכי' שלו ל'אנכי הוי"ה אלקיך' (שמות כ ב) שבראשית עשרת הדיברות, מכח שהוא יוצא מעצם ה'אנכי', א"כ הוא גם למעלה מהביקוש.

והמקום הזה זהו המקום שיש בו מנוחה ויש בו רק הכרה פשוטה במציאות אמיתת היותו ית"ש, זהו המקום העליון שבנפש, ה'רצוא' העליון של הנפש.

אבל ה'רצוא' התחתון יותר של הנפש שהוא כבר בתוך התפיסה שיש 'אני', שם מתגלה 'אנכי מבקש' שבעומק הוא מבקש את ה'אנכי ה' אלקיך', ומכח שהוא מבקש את ה'אנכי ה' אלוקיך', הוא נדבק ונכלל בו, על אף שהוא עדיין לא מבטל לגמרי את ה'אנכי' דיליה²,

¹ אכן הוא לא במדרגה הראשונה, אלא זוהי המדרגה השניה.

² שהם מקום החסרונות השפילים שבבריאה עד השפילות הגמורה של שער הנ' דקליפה שהוא המקום החסר ביותר.

³ וק"ו שהמעשה בהם אסור.

התפיסה שלו היא שהוא לא קרוב לעולם המעשה בבחינת "איזהו ת"ח, כל שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו" (שבת קיד א), ועל אף שהוא נמצא כמובן בעולם המעשה, והוא עושה בו דברים, אבל הוא לא קרוב מאד לעולם המעשה, ואזי, עיקר תפיסת נפשו היא 'כאילו כל מלאכתך עשויה'.

וכמובן, הוא נצרך לעשות את כל מה שהוא צריך והוא מוכרח לעשות כפי מה שהקב"ה מסבב שהוא צריך לעשות בהאי עלמא, אבל התפיסה של הנפש שלו היא "כאילו כל מלאכתך עשויה".

יתר על כן, גם כשהוא עושה את כל המעשים שהוא מוכרח לעשותם, אבל כמו שבשבת יש הגדרת ש'כלאחר יד' מותר ורק רבנן אסרו את זה, כך אצל האדם הזה, כל המעשים שלו הם 'כלאחר יד'. שכיון שכלפי מדרגת נפשו הוא שייך למדרגת שבת ש'כאילו כל מלאכתך עשויה' גם ביום חול, לכן גם כשהוא צריך לעשות מעשה, הוא עושה את זה 'כלאחר יד' מכח ש'כלאחר יד' מותר בשבת מדאורייתא ורק מדרבנן זה נאסר.

ומונחת כאן א"כ תפיסה איך האדם עושה את כל המעשים שהוא עושה כאן בעולם, וכמובן, זה לא 'כלאחר יד' רק משום שזה נגד רצונו כיון שהוא רוצה לחיות במקום הזה שהמלאכה הזו אסורה² אלא בדקות יותר זה 'כלאחר יד' משום שרצונו יתברך שמו שהוא יעשה את זה 'כלאחר יד'. - וה'כלאחר יד' זה מאותו שורש של בחינת 'אחוריים', של 'שדי בתר כתפוהי' כלשון חז"ל, כלומר - דבר שנעשה שהוא אינו עיקר רצונו של העושה, הוא מוגדר 'אחוריים' כלשון חז"ל, אבל מ"מ, האדם עושה את כל המעשים הללו ממקום בנפש של 'כלאחר יד'.

לענייני העולם של ששת ימי המעשה¹, הצורה המעשית בנפשו של האדם בעבודה היא לחקוק בנפשו ש'כאילו כל מלאכתך עשויה', וכמובן, כשיוצאת שבת, האדם חוזר למציאות של המעשה, אבל זוהי התפיסה שהנפש צריכה לחיות בה בשבת, כל אחד לפי מדרגתו כמובן.

אם חז"ל אמרו "יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה" - זוהי הדרכה מעשית לגמרי, - כמובן, כמה זה קרוב בכללות לנפש האדם, זה תלוי בכל אחד לפי מדרגתו, אבל בשבת עצמה, בוודאי שכאשר מתעורר לאדם סוג הרהור כזה - אם זה הרהור אסור, הוא צריך לחשוב שזה הרהור שאסור להרהר בו, אבל בין בהרהור אסור בין בהרהור מותר, אפילו אם הוא לא במדרגה הזו, הוא צריך לחשוב - חז"ל אמרו "כאילו כל מלאכתך עשויה" ואני מאמין בזה, שהרי זוהי מדרגת האמונה שהיא יכולה להיות בגדר 'מקיפין' לאדם אפי' שהוא אינו מחובר אליה, כך גם כאן, יש לו אמונה פשוטה ש'כאילו כל מלאכתך עשויה'.

זה הצורה המעשית לכל אדם שחי חיים נכונים - ללא קשר למדרגתו - שכל שבת הוא צריך לחשוב 'כאילו כל מלאכתך עשויה', וככל שעולה לבני אדם בשבת הרבה הרהורים שלא שייכים לשבת - עי"כ המחשבה של 'כאילו כל מלאכתך עשויה' הופכת להיות חלק קבוע מהשבת שלהם.

מדרגת 'ת"ח איקרי שבת' - תפיסת נפש של 'כאילו כל מלאכתך עשויה' והמלאכות שנעשים הם בבחינת 'כלאחר יד'

אבל מי שהוא במדרגת תלמיד חכם אמיתי כלשון חז"ל הידוע "ת"ח איקרי שבת" (רע"מ צו קט ב), אצלו גם בששת ימי המעשה עיקר

¹ וק"ו בחלק ההרהורים שאסורים בשבת.

² זוהי נכון.

התפיסה שנקראת 'כלאחר יד'.

ומי שנמצא למטה מכך, נצרך שלפחות בכל שבת ושבת, בכל פעם שעולים לו הרהורים שלא שייכים למדרגת השבת, לא מיבעיא באיסור אלא אפילו בהיתר, המחשבה שלו צריכה שתהא - חז"ל אומרים 'הא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה', וככל שהוא יאמין בדברי חז"ל יותר, לאט לאט הנפש שלו תרגע יותר, וההרהורים ילכו ויפחתו בפועל ממש, וזהו הצורה המעשית בתמצית הדברים ממש - "אותה אבקש".

ב-ק בקש בלבביפדיה עבודת השם
מספר שיעור בקול הלשון 40218568

זו בעצם צורת החיים השלימה כאן בהאי עלמא.

סיכום הדברים

בבקיעה העליונה שבאה מכח ה'אבקש' המוחלט, שם האדם בוקע בעומק ללמעלה מה'אבקש', שם האדם לא חושב על עצמו ולא חושב על הנבראים, אלא הוא חושב על מציאות ה'אין-סוף'.

למטה מכך, הוא חושב על מציאות הנבראים והוא חושב על עצמו, אבל הוא חושב על זה שהוא דבוק בבורא, שהוא כלול בבורא, - וזה ה'אבקש' המוחלט בנפשו של האדם כשהוא בוקע לאותו מקום.

ולמטה מכך, כשהוא חוזר כבר למציאות הבריאה והוא עומד מול מציאות הבריאה שכולה היא חסר, אם הוא במדרגת תלמיד חכם, הרי שהוא חי בעולם ש'כאילו כל מלאכתך עשויה' מכח ש'תלמיד חכם איקרי שבת', וכל פעם שנקלטת אצלו בנפש כלפי עצם מציאות הנבראים, הקליטה שיש כאן חסרון, בין אם ע"י ראייה ושמיעה בין אם ע"י הרהור בעצמו וכדומה, התגובה שבאה מיד בנפשו היא 'כאילו כל מלאכתך עשויה', כאילו זה שלם, ועל ידי כן הוא מאיר אור אין סוף שזה אור שלם בתוך הדבר עצמו.

פטור בלא כלום אי אפשר, האדם מוכרח לעשות מלאכה והוא מוכרח להיפגש עם חסר - וגם הנפש הבהמית לא מקבלת את מה שנאמר השתא רק ניצוצי הארה ולא הארה שלימה - אלא כל היחס שלו למעשה שבעולם הבריאה הוא 'כלאחר יד' - זה 'כלאחר יד' בעומק נפשו, וכמובן, לפי"ז נמדד היחס המעשי מהו המשקל של האיכות והזמן שהוא משקיע בדברים כפי הצורך, - ונצרך כמובן שיקול דעת וישוב דעת כמה צריך להשקיע בכל מעשה, אבל תפיסת המעשה שנמצאת אצלו בנפש היא במעמקי

אוצר האותיות

בקשה בתפילה א'

חובו שהוא חייב לו, יש בזה גם מצוה - 'פריעת בעל חוב מצוה', אך בעיקרו הוא חיוב ממוני - 'ממוני גבך'.

ב. גמילות חסדים - בקשה מן החבר שיעשה עמו חסד, חז"ל אומרים (סוכה מט ב) שחסד הוא בין לעניים ובין לעשירים, כלומר, יתכן שהמבקש בעל אמצעים אך הוא זקוק לחסדו של חברו בעניים אחרים.

ג. צדקה - בקשת צדקה, חז"ל (שם) אומרים שצדקה היא לעניים בלבד, העני מבקש את מחייתו הבסיסית מהנותן.

בקשה מהבורא דרך חיוב והכרח

המבי"ט כותב ש'אין ראוי שישאל האדם צרכיו מהאל יתברך דרך חיוב והכרח, כמי ששואל את חברו שיפרע לו את חובו שהוא חייב לפרוע לו'. לכאורה יש להבין, מהי הוא אמינא שהיה ניתן לראות בקב"ה "בעל חוב", וכי הקב"ה חייב דבר מה לברואיו?

במסכת אבות (ב טז) הבטיחונו חז"ל ש'נאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך', אנו מוגדרים כפועליו של הקב"ה - אנן פועלי דיממא אנן' (עירובין סה א), כך גם מפורש בתפילתו של רבי נחוניא בן הקנה ביציאה מבית המדרש 'אנו עמלים והם עמלים, אנו עמלים ומקבלים שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר' (משנה ברכות ד ב, גמרא שם כח ב), הקב"ה ש'איסתכל באורייתא וברא עלמא', והיינו שהוא ברא את עולמו באופן המשועבד לחוקי התורה ודיניה, מחוייב אף הוא כביכול לנהוג בעולמו בכללי הדינים הכתובים

דרך הבקשה הראויה לתפילה במשנת המבי"ט בספרו "בית אלקים"

בשיעור זה נעסוק בדברי המבי"ט (בית

א-להים שער התפילה פ"א) העוסקים בגדרה של התפילה.

נקדים לשונו הזהב של המבי"ט: "ראוי לתת גדר לענין התפלה, שתלויים בה כמה דברים גדולים, כמו שנבאר בעזרת ה'. ומצאנו גדרה נכון ושלם, והוא בקשת האדם מהאל דבר צורך שאינו ברשותו. והרצון במלת 'בקשת' הוא, להורות שאין ראוי שישאל האדם צרכיו מהאל יתברך דרך חיוב והכרח, כמי ששואל את חברו שיפרע לו את חובו שהוא חייב לפרוע לו, אלא דרך בקשה ותחנונים כעני השואל למי שאינו חייב לו, כי מה הקדים האדם ליוצרו לשישאל ממנו דרך חיוב, וכמו שאמר הכתוב (איוב מא ג) "מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא".

ראשית כל, המבי"ט מגדיר לנו מהו עיקר עניינה של התפילה: 'בקשת האדם מהאל-ל דבר צורך שאינו ברשותו'. המבי"ט מפרש לנו מהי דרך הבקשה הנאותה: 'להורות שאין ראוי שישאל האדם צרכיו מהאל יתברך דרך חיוב והכרח, כמי ששואל את חברו שיפרע לו את חובו שהוא חייב לפרוע לו, אלא דרך בקשה ותחנונים כעני השואל למי שאינו חייב לו'.

נתבונן במשל שהעמיד לפנינו המבי"ט, ולאחר מכן נמשל. 'כמו ששואל את חברו שיפרע לו חובו'. ישנן שלש דרכים בבקשת דבר מן החבר:

א. פריעת חוב - תביעה מן החבר שישלם את

יתכן מצד הדין, כיצד מתיישבים הדברים?
נראה לבאר כך, אל מול דברי חז"ל שהבאנו לעיל 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם' - 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא', בהם מבואר כי תשלום השכר על עשיית המצוות הוא בעולם הבא בלבד לאחר סיום שכירותנו, ניצבת המשנה במסכת פאה (א א) שאומרת 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא', כלומר, ישנן מצוות שבנוסף לשכרן המגיע בעולם הבא, אדם אוכל את פירותיהן כבר בעולם הזה, פירות אלו אינם מחויבים כעצם שכר המצוה, אלא באים בנוסף לו מחמת ההבטחה שהבטיח הקב"ה למקיימי מצוותיו.

כפי שהקדמנו, את תשלום שכר המצוות עצמו איננו יכולים לדרוש בעולם הזה, מאחר ושכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, אולם את אכילת הפירות בעולם הזה שהבטיח הבורא למקיימי המצוות המנויות במשנה בפאה, למרות שהיא אינה באה כעצם תשלום שכירותנו, מכל מקום אנו סומכים על הבטחתו שישלם לנו, וכלל ידוע הוא שסמיכות דעת האדם על מי שהבטיח לו ממון יש בזה צד חיוב גמור - 'אדידיה קא סמכינן'. (עי' ב"ב קעג: בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה).

לאור זאת דברי המבי"ט שכתב "אין ראוי שישאל האדם צרכיו מהאל יתברך דרך חיוב והכרח" מדוקדקים היטב, דבריו אמורים כלפי אותן מצוות שעליהן הובטחנו מאת הבורא לקבל שכרן בעולם הזה, ועל כך כתב, שלמרות שיש בזה חיוב והכרח מסוים מאת

בתורה*, משום כך לכאורה, למרות שאנו איננו עושים את עבודתו כראוי, ישנו מקום לתביעת שכר מאת הבורא בתורת פועל, שהרי גם פועל שעשה מחצית מעבודתו, או שלא עשה עבודתו כראוי, מחוייב בעל הבית לשלם לו שכרו כפי עבודתו.

אולם נראה שמאחר ואנו נחשבים כשכיריו של הקב"ה, וכמובא לעיל, ההלכה היא ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף (בבא מציעא עג א, ועוד), כלומר דמי השכירות משולמים למשכיר רק לאחר סיום עבודתו, מאחר ושכירותנו בעולם הזה אינה מסתיימת כל עוד לא נסתיים תפקידנו בעולם הזה, נמצא שאנו נחשבים כשכירים כל ימי חיינו עד פטירתנו מן העולם, ואם כן מקום קבלת השכר הוא בעולם הבא בלבד ולא בעולם הזה, וזהו העומק בדברי חז"ל 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם' (עירובין כב א), ולכן גם 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא' (קידושין ט ב), ממילא איננו יכולים לדרוש כביכול את שכרנו מן הקב"ה בעולם הזה בתורת שכירים. (ואמנם פועלי יום מקבלים שכרם בסוף היום, אלא שכל ימי חיינו נחשבים 'כיום אחד כי יעבור' לענין זה). וכן שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף.

אולם דברים אלו אינם מספקים להבנת לשונו של המבי"ט, שהרי לשונו המדויקת היא: 'אין ראוי שישאל האדם צרכיו מהאל יתברך דרך חיוב והכרח', 'אין ראוי' משמעו לכאורה שאמנם מצד הדין יכול האדם לשאול צרכיו דרך חיוב והכרח, אך הדבר אינו ראוי, לדברינו לכאורה לא רק שהדבר אינו ראוי, הוא גם לא

* כך מבואר בדברי חז"ל (ברכות כ, ב): "אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבנו של עולם כתוב בתורתך "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד", ואתה נושא פנים לישראל דכתיב "ישא ה' פניו אליך ויחנך". אמר להם הקדוש ברוך הוא, ולא אשא להם פנים לישראל שאני כתבתי בתורה ואכלת ושבעת והדר וברכת, והם דקדקו על עצמם שאפי' אוכלין עד כזית ועד כביצה מברכין לפניו ולאחריו". בדברי חז"ל אלו מבואר שגם על הקב"ה כביכול יש לנהוג בדיני התורה אותה הנהיג בעולמו בנוגע ללקיחת שוחד, והנהגת לפנים משורת הדין, וראה ב"ר יא ה: "טורנוסרופוס הרשע שאל את רבי עקיבא... חזר אצל ר"ע, א"ל אם כדבריך שהקב"ה מכבד את השבת אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב. א"ל תיפח רוחיה דההוא גברא אמשול לך משל לשנים שהיו דרין בחצר אחת אם אין זה נותן עירוב וזה נותן עירוב, שמא מותרין לטלטל בחצר, אבל אם היה אחד דר בחצר הרי הוא מותר בכל החצר כולה אף כאן הקדוש ברוך הוא לפי שאין רשות אחרת עמו וכל העולם כולו שלו מותר בכל עולם כולו, ולא עוד אלא שהרי אוכלי המן מעידין עליו, שכל ימות השבת היה יורד, ובשבת לא היה יורד".

מתנת חינם הכוללת חכמה בינה ודעת. בברכה האחרונה שהיא ברכת 'שומע תפילה' מופיעה לשון 'תחנון' בפירוש - "כי א-ל שומע תפילות ותחנונים אתה". תחילתן וסופן של הברכות מגלות כי כל שורש הברכות האמצעיות יש בהן משום 'תחנונים' ולא בקשה גרידא, כך גם מפורש בפרקי אבות (ב יג): 'דבי שמעון אומר... וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא'.

בדברי חז"ל שלפנינו נעמוד על החילוקים בין תפילת 'בקשה' לבדה לתפילת 'בקשה של תחנונים'.

שלוש תפילות הן של משה של דוד ושל עני

בזהר הקדוש (בלק קצה א, וראה גם פרי צדיק לרצ"ה מלובלין שמות בשלח א) מצינו הבחנה בנוגע לשלשת מיני התפילות שהוזכרו בספר תהלים - "תפילה לדוד" (פו א), "תפילה למשה" (צ א), ו"תפילה לעני" (קב א), ומפורש בדבריהם שמתוך כך עלינו ללמוד שלוש מיני תפילות.

התפילה הראשונה היא "תפילה לדוד", דוד המלך כל ימיו היה בייסורים, בדברי חז"ל (ילקוט שמעוני בראשית רמז מא) מבואר שמתחילה כשנולד דוד הוא היה 'בר נפלא' - נפל, והוצרך לקבל שבעים שנות חיים מאדם הראשון. גם לאחר שנולד לא היה לו מציאות גמורה של חיים, כל חייו היו מלאים ייסורים - 'ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי' (תהלים ג ב). נמצא שבקשתו של דוד מאת ה' היתה שיסלק ממנו הייסורים.

התפילה השניה היא "תפילה למשה", משה מבקש מאת ה' 'מתנת חינם' - "ישמח משה במתנת חלקו". דבר זה מבואר גם בדברי רש"י בפרשת ואתחנן (דברים ג כג): "ואתחנן אל ה'" - 'אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חינם, אף על פי שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חינם'. נקודה זו מבוארת גם במה שדרשו

הבורא לשלם לעושי רצונו, מכל מקום אין הדבר ראוי לבקשם בדרך חיוב והכרח, אלא בדרך בקשה ותחנונים.

בקשה מהבורא דרך בקשה ותחנונים

נעמוד עתה על הנקודה של 'דרך בקשה ותחנונים' אותה העמיד המבי"ט כדרך הראויה בבקשת האדם מקונהו, מהן 'בקשה' ו'תחנונים'? והאם הן דרך אחת או שהן שתי דרכים שונות?

נראה שהן שתי דרכים שונות, 'בקשה' היא דרך בה מבקש האדם מחבירו שיעשה עמו חסד גם כשהדבר אינו חסר לו לגמרי, על דרך משל, עשיר המבקש הלואה מחבירו, העשיר עצמו מרובה נכסים, אך לעיתים הוא צריך הלואה כדי להרחיב ולהוסיף על נכסיו, דרך זו נקראת 'בקשה'. אבל 'תחנונים' הוא דרך בקשת העני שאין לו כדי חייו, וכלשון הכתוב "תחנונים ידבר רש" (משלי יח כג), ככל שהאדם רש יותר הוא מתחנן יותר.

'תחנון' הוא מלשון 'חינם' - המתחנן מבקש מתנת חינם מחבירו, כלומר, גם אם לא מגיע לו. 'תחנון' הוא גם מלשון 'חן' - המבקש פונה אל הנותן וקודם שיבקש ממנו את צרכיו הוא רוצה למצוא חן בעיניו.

כשאנו עומדים לפני הבורא ומבקשים לפניו בתפילת שמונה עשרה, מהי הדרך בה אנו עומדים ומבקשים לפניו? כידוע תפילת שמונה עשרה מחולקת לשלשה חלקים: א. שבח - ג' ברכות ראשונות. ב. בקשה - י"ג ברכות אמצעיות (י"ב ברכות שנתקנו בתחילה וברכת 'ולמשינים' שנוספה עליהן). ג. הודאה - ג' ברכות אחרונות. מהו גדר הבקשה של הברכות האמצעיות?

מלשון הברכה הראשונה והאחרונה שבברכות האמצעיות ניתן ללמוד על תוכנן של כל י"ג הברכות, הברכה הראשונה שביניהן היא 'אתה חונן', כפי שביארנו 'חונן' הוא מלשון 'חינם' ו'חן', הקב"ה נותן לנושאים חן בעיניו

אותה צריך האדם להשיג, והוא גם השורש לכל החסרונות הגשמיים. כשאנו מבקשים מאת הבורא 'רפואת הנפש ורפואת הגוף' איננו מבקשים שני דברים נפרדים: 'רפואת הנפש' ו'רפואת הגוף', אלא 'רפואת הנפש' שממנה משתלשלת גם 'רפואת הגוף' (כמפורסם בשם הרמב"ם: 'נפש בריאה בגוף בריא'), 'רפואת הנפש' היא השגת הדעת הפנימית והעמוקה של תורה, ומאחר ו'איסתכל באורייתא וברא עלמא', על ידי השגתה תבוא גם 'רפואת הגוף', וממנה יתמלאו החסרונות כולן, 'דדא ביה כולא ביה דלא דא ביה מה ביה'.

נמצא שבקשתנו בברכה הראשונה של י"ג אמצעיות - "אתה חונן" באה בדרך של עניות גמורה, שהרי כלפי הדעת כולנו נחשבים כעניים גמורים שלא השיגו עדיין הדעת בשלמותה, אפילו שלמה המלך החכם מכל אדם הרגיש עני בענין הדעת ואמר: "אמרת י אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז כג).

מאחר שבמילוי חסרון הדעת מתמלאים החסרונות כולן, קבעו חז"ל אנשי כנה"ג ויסדו את ברכת "אתה חונן" בתחילת הבקשות, מאחר שגם אם האדם אינו מרגיש עצמו כעני כלפי שאר החסרונות ואינו יכול להתפלל בדרך 'תחנונים', כשיפתח בבקשת "אתה חונן" שבה בודאי האדם עני וחסר כל - "אין עני אלא בדעת" - הדבר ישפיע על תפילתו כולה, וכולה תבוא לכדי 'תחנונים'.

"ולעבדו ככל לבבכם" -

עבודה שבלב זוהי תפילה

נעבור עתה לעסוק בענין כוונת הלב בתפילה ודרכה נבוא להעמיק יותר בדברי המבי"ט. חז"ל דרשו מלשון הכתוב (דברים יא יג) "ולעבדו ככל לבבכם" - איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה. מדוע התפילה היא עבודה שבלב דיקא?

דוד המלך התפלל לפני ה' "לב טהור ברא

בגמרא (שבת פט א) את לשון הכתוב (תהלים סח יט) "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם", שכל אחד ממלאכי השרת נתן לו דבר, ואפילו מלאך המוות.

התפילה השלישית היא "תפילה לעני" - "תחנונים ידבר רש", עני מבקש מאת הבורא את מה שאינו בידו, את מה שחסר לו.

נמצא שאנו מבקשים מאת הבורא שלשה דברים: א. שיסיר ממנו הייסורים כתפילתו של דוד המלך. ב. שיתן לנו מתנת חינם מאוצרו כתפילתו של משה רבינו. ג. שיתן לנו צרכינו כעניים החסרים כל.

כיצד אנו מבקשים מאת הבורא כעניים בפתח? ניחא מי שהוא עני ואביון ממש יש בכוחו להתפלל על צרכיו, אבל מי שאינו עני ממש אלא רוצה להרחיב ולהגדיל עליו את הטובה מאת הבורא, מהי העצה להתפלל באופן זה של "תחנונים ידבר רש" גם כשנראה למתפלל שהוא אינו עני בדבר?

אין עני אלא בדעת

כפי שהזכרנו קודם לכן, הברכה הראשונה ב"ג אמצעיות שהיא "אתה חונן" מורה כי עיקר הבקשות שבתפילה מאת ה' היא בלשון 'תחנונים', כשנעמיק בדבר נראה כי בברכה זו אנו מבקשים מהבורא שיחנן אותנו בדעת מאתו יתברך, בגמרא (נדרים מא א) מבואר, שהעניות הגדולה ביותר היא עניות בדעת - 'אין עני אלא בדעה, במערבא אמרי, דדא ביה כולא ביה דלא דא ביה מה ביה, דא קני מה חסר דא לא קני מה קני [-שיש בו דעת יש בו הכל, שאין בו דעת מה יש בו? אם קנית דעת אינך חסר כלום, אם לא קנית דעת לא קנית כלום].

כוונת דברי הגמרא בנדרים (שם) בעומק, שכל החסרונות בהם נחסר האדם תלויים בחסרון הדעת, חסרון דעת אינו חסרון חכמה בעלמא, אלא הוא חסרון של השגת החכמה העמוקה

בפיהם ורחוק מכליותיהם" (ירמיה יב ב). אולם דבר זה אינו 'כוונת הלב', אלא 'כוונת הלב לפה'.

מהי "כוונת הלב" בתפילה?

ביתר עומק נראה ש"כוונת הלב" היא כוונת הלב עצמו, המונח 'מכוון' משמעו שהדבר עומד בסדר ובהירות. חז"ל אמרו (משנה ברכות ה א) 'חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את ליבם למקום', פירוש הדבר שהלב עומד במתכונתו הנכונה עד שיהיה מכוון מול המציאות של המקום ברוך הוא, גם המונח המוכר לנו במציאות חיינו 'השעון מכוון', פירושו שהשעון מכוון מול המציאות הנכונה. גם לב ברור הוא לב שכל כוח וכוח בו עומד באופן הנכון והראוי, וזוהי בעומק כוונת חז"ל ב'עבודה שבלב זוהי תפילה'.

לעומת זאת היצר הרע שאחד משבעת שמותיו המופיעות בגמרא (סוכה שם) חוץ מ'טמא' הוא 'ערל', 'ערל' הוא מכוסה, אצל ה'טומטום' יש כיסוי גמור, אבל אצל כל אדם קודם שנימול יש בו כיסוי חלקי, משמעות ערל אם כן היא דבר מכוסה שאינו ברור ולא ניתן לעמוד עליו.

נראה להוסיף על כך דבר נפלא כפי הנמצא בדברי חיים ויטאל (עץ חיים שער נ פ"ב) שיצר הרע מורכב מארבע יסודות, ואחד מהם הוא הכעס שהוא מיסוד האש. אם נעמוד על טבעו של הכעס נראה כי הוא מעררב דעתו של האדם ומבלבלו, כשהאדם שקט ונוח דבריו נאמרים בחכמה ובבהירות - 'שוקט על שמריו', אבל כשהוא כועס דומה הדבר לחבית שניערה ועלו בה השמרים וערבוהו, וניטל ממנה בהירותה. מהטעם הזה אמרו חז"ל (פסחים סו ב) ש'כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת', חכמה ביסודה ובמהותה היא דבר ברור ומיושב, "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז ד) חז"ל למדו מכאן (שבת קמא ב) ש'אם

לי אלהים" (תהלים נא יב). לפי פשוטו יש לפרש "לב טהור" כהיפוכו של 'לב טמא', אחד משבעת שמותיו של היצר הרע הוא 'טמא' (סוכה נב א), מאחר ושני חללים יש בליבו של אדם, חלל ימיני וחלל שמאלי, ויצר הרע נמצא בחלל השמאלי (זוה"ק משפטים קז א), דוד המלך שאמר (תהלים קט כב) "ולבי חלל בקרבי" השליט חלל ימיני שבו יצר הטוב על חלל שמאלי שבו יצר הרע ו'הרגו ליצר הרע בתעניותיו' (ברכות סא ב), ממילא ניתן לפרש שאת ה'לב טמא' הרג על ידי שהתפלל והתענה "לב טהור ברא לי אלהים".

אולם ביתר עומק נראה כי המונח "לב טהור" משמעו כמו 'טהור של יום' שזהו צהרים, 'שרגא בטיהרא מי מהני', כך מכונה הצהרים בארמית, 'צהירו' ו'טהירו', דבר ברור כשמש בצהרים. גם משמעות החומר 'בורית' הוא דבר המנקה ומברר הלכלוך והפסולת. בגמרא (נב א) אמרו ש'אשה היתה בוררת חיטים לאור בית השואבה', האור היה גדול כך עד שהיה ניתן לבור חיטים לאורו. רבינו בחיי בקדמתו לספרו הגדול 'חובות הלבבות' כתב כך: 'אמנם ידעתי כי כל שרשי המעשים שמתכוונים אליו יתברך מיוסדים על בור הלב וזך המצפון'. זהו הכוונה ב"לב טהור", לב ברור, שכל כוח בו מכוון ומבורר ועומד לעצמו. אולם זה לעומת זה עשה האלקים, והמונח 'טמא' הוא מלשון 'טמטום', דבר אטום מכוסה ונעלם, דבר שאינו מכוון ומבורר, כמו 'טומטום' שהוא מכוסה ואינו ברור אם הוא זכר או נקבה (משנה זבים ב א, וראה ערוך ערך 'טם'). 'לב טמא' הוא לב סתום וחתום שאינו מכוון, אינו מאיר, ואינו מבורר. וכך גם היצר הרע

מהי כוונת הלב בתפילה? לפי פשוטו כוונה היא שהפה והלב יהיו מכוונים, ושלא יהיה אחד בפה ואחד בלב, "בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני ותהיה יראתם אותי מצות אנשים מלומדה" (ישעיה כט יג), "קרוב אתה

עושה העיקר לטפל והטפל לעיקר, ודבריו מעורבבים זה בזה.

נקודה זו שבהירות הלב ויישובו מצד עצמה עוד קודם התפילה היא הערובה לכוונת הלב בתפילה, מוכחת ממעשיהם של החסידים הראשונים המובאים במשנה (ברכות ה א) שהיו עומדים שעה אחת לפני התפילה ומכוונים את ליבם לפני המקום. מדוע? מפני שהעבודה שבלב צריכה שתבוא מ"לב טהור" - ברור נהיר וצהיר, לא לב ערל, מבולבל, ומכוסה. בקשה הבאה מתוך לב שאינו מיושב ומכוון אין בכוחה להתקבל.

בקשת טהרת הלב וכוונתו לפני הבורא

כפי שהזכרנו בתחילת הדברים, סדר הבקשה באופן של 'תחנונים' מלפני הבורא תלויה כולה בכך שהוא מרגיש 'עני' ומאחר ורק העניות בדעת שייכת לכל אדם באשר הוא, ואף הצרכים הגשמיים כולם מקורם בחסרון הדעת, לפיכך סדרו חכמים בתחילת הברכות האמצעיות לבקש על ה'דעת', אולם לאור דברינו האחרונים נראה לבאר בעומק לפנינו מעומק, הבקשה על הדעת פנימיות עניינה הוא בכך שכל בקשה שיבקש האדם גם לצרכיו הגשמיים אינה עומדת מחמת עצמה, אלא היא תלויה בכוונת ליבו של האדם, ה'דעת' משמעה חיבור הדברים וכוונתם בשורשם, ב'ליבו של אדם' שהוא שורש הכל. כשאנו מבקשים על הדעת, עומק הבקשה הוא שהכוחות הפנימיים יהיו מכוונים אלו כנגד אלו, והלב יהיה טהור, נהיר, צהיר, ובהיר. זו סדרה של תפילה אמיתית. ולפי זה יש לפרש הלשון שקראו חז"ל לתפילה - 'עבודה שבלב', באופן זה שהבקשה בתפילה היא על עצם היותו של הלב מכוון וראוי לעמוד לפני הבורא.

הכתוב אומר "דברו על לב ירושלים וקראו אליה" (ישעיה מ ב), "לב ירושלים" הוא בית המקדש שהוא ליבה של ירושלים ולב כל העולם כולו (עי' מאור עיניים פ' ואתחנן שהלב הוא בחינת ירושלים שהוא באמצע הגוף כמו ירושלים שהיא

ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אמור', כלומר, החכמה שהיא בהירות הדברים והבנתם על בוריים, מתיישבת רק באדם שהוא נוח, כשהוא כועס החכמה מסתלקת ממנו.

אולם אין לטעות בכך, לכל מידה גם הנחשבת מידה רעה יש מקום בנפשו של אדם, כל דבר תלוי במידה ובשיעור, גם לכעס יש מקום מועט בנפשו של האדם - 'כעס הפנים ולא כעס הלב' (מסילת ישרים פי"א) אפילו גאווה יש לה מקום מועט - 'שמינית שבשמינית' לתלמידי חכמים, אולם כשכוחותיו של האדם מכוונים ומתוקנים האחד מול חברו, ולכל אחד מהם יש את שיעורו ומקומו הראוי לו, הם מתחברים לכדי יחידה אחת המתקנת את נפשו של האדם, אולם כשהם לא מחוברים ולא מכוונים, ואין לכל מידה את מקומה הברור והמכוון, זהו יסוד קלקולו של האדם.

לאחר הקדמה זו נעבור להבין את יסודה של 'עבודה שבלב' זו תפילה, לפי פשוטו היה נראה, כי הכוונה בתפילה היא זאת שמכוונת את דיבור הפה עם כוונת הלב, אבל לפי המבואר נראה יותר בעומק, שהתפילה היא כוונת הלב עצמו, שהלב עצמו הוא "לב טהור" מלשון 'טהירו' ו'צהירו', כלומר, מכוון וברור. כשהלב טהור וכוחותיו מכוונים וברורים, התפילה היוצאת ממנו בהירה יותר, האדם יודע מה הוא בא לבקש מלפני הבורא, כשהלב מכוסה וכוחותיו אינם בהירים וברורים, הוא אינו יכול להתפלל באופן של 'עבודה שבלב'.

משל למה הדבר דומה בעניינים הגשמיים, לאדם שביטו נשרף וכשהוא פונה למכבי האש הוא אינו מוציא מפיו דבר ברור לרוב בהלתו ובלבולו, וזהו מפני שליבו מבולבל ואינו מכוון. כך גם בתפילה מלפני הבורא, הלב צריך שיהיה ברור מיושב ומכוון ברצונות שלו לפני הבורא, וכלשון הכתוב (תהלים כז ד) "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש", 'אותה' דיקא, שתהיה בקשתו ברורה ומכוונת. כשליבו אינו מכוון ומיושב מחמת עצמו עוד קודם שעמד להתפלל, גם כשהוא בא להתפלל הוא

את עצם דברי המבי"ט בהם פתחנו שהדרך הראויה לתפילה היא "דרך בקשה ותחנונים כעני השואל למי שאינו חייב לו", פירוש הדבר, האדם צריך לראות עצמו כעני ב'דעת' שהיא שורש החסרון לכל צרכיו הגשמיים, ועל ידי כך לפתוח את תפילתו בבקשת רחמים על עצם טהרת הלב וכוונתו לפני הבורא, ולבקש מאת הבורא "אתה חונן לאדם דעת" "השיבנו אבינו לתורתך", באופן שעיקר תפילתו שייכת למדרגה הפנימית הנמצאת בקומת הלב של האדם.

שער-התפילה 002 פרק-א-בקשות
מספר שיעור בקול הלשון 1130349

באמצע העולם), משום כך הוא מכונה בפי הנביא "בית תפילה" - "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" (ישעיה נז ז), גם יעקב אבינו שקרא למקום המקדש "שער השמים" - "אין זה כי אם בית א-להים וזה שער השמים" (בראשית כח ז), פירוש הדבר שהוא 'מקום תפילה לעלות תפילתם השמימה' (רש"י שם), התפילה שהיא עבודת הלב המכוון נשמעת במקום שהוא "לב ירושלים" ולב העולם כולו.

מן הדברים האמורים ניתן ללמוד למעשה שכשהאדם מבקש על צרכיו החיצונים ולא על טהרת הלב עצמו, הוא רחוק מעומק המכוון בתפילה, חס וחלילה לומר שתפילתו אינה עושה כלום, שהרי בסופו של דבר הוא ביקש מהבורא את צרכיו, אבל את המכוון העמוק שבתפילה שהוא טהרת הלב וכוונתו לא קיים. לאור הדברים נראה להאיר באור אחר גם

אוצר האותיות

בקשה בתפילה ב'

שגומל הבורא לאדם. כשהשאלה היא שאלת תשלום שהיא דרך ההנהגה בעולם הזה, גם הגמול הוא מן העולם הזה בדרך השכר הנוהג בעולם הזה שהוא תחת השמים. אולם אם האדם אינו שואל צרכיו מבלי השייכות לפעולה שעשה, אלא בדרך של חנינה, גם הגמול שהוא מקבל הוא בדרכו של העולם הבא.

אולם המשך דברי המב"ט מורים לכאורה שהדרך השניה שהזכרנו אינה מדוייקת, ונראה מדבריו כי גם הגמול הניתן למבקש דרך חנינה יש בו משום פרעון ותשלום על עמלו של המבקש, וזהו סוף לשונו של המב"ט: "והוא עולם הבא" ע"ן לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו" (ישעיה סד ג), רוצה לומר, מה שיעשה לאותם שהם מחכים לו, כלומר, שמחכים שיהיה להם שכר טוב בעולם אבל אינם מכוונים לזה דרך חיוב אלא דרך חסד ורחמים. מצד אחד הבקשה היא ב'דרך חסד ורחמים', אך מאידך הם 'מחכים שיהיה להם שכר טוב בעולם', שכר הוא כמו פרעון חוב. בהמשך נעמוד על הקושי שבדבריו וכיצד ניתן לתפוס החבל משתי קצותיו.

עולם הזה יש בו הויה והפסד ועולם הבא אין לו הפסק עולמית

נעמוד עתה על עצם דברי המב"ט שהגמול שגומל הקב"ה עם המבקשים את שכרם בדרך תשלום חוב הוא מהעולם הזה, ומאידך הגמול שגומל עם המבקשים בדרך חסד ורחמים הוא מהעולם הבא העולם העליון. גדרו של העולם הזה מפורט יותר בדברי המב"ט שהוא 'העולם השפל שהוא תחת השמים והוא עולם ההויה וההפסד', וכפועל יוצא מכך מובן כי גם הגמול הניתן על ידו הוא גמול גשמי שיש בו הויה והפסד, אך מהו הגמול הניתן

בית אלקים שער התפילה - שיעור שני

אנו ממשיכים את דברי המב"ט בשער התפילה שהתחלנו בשיעור הקודם, וכך כותב המב"ט: "ועל דרך הפשט יאמר, מי שחושב שהוא מקדים לפני פעולות טובות, ולזה שואל ממני דרך שילום ממה שהוא תחת השמים שהוא שלי, אוכל לפרוע לו, אבל מי שמכיר שאין מי שיקדמני קודם שאעשה לו טובה אלא שואל דרך חסד וחנינה, איני פורע לו ממה שיש לי בזה העולם השפל שהוא תחת כל השמים, והוא עולם ההויה וההפסד, אלא מעולם העליון, והוא עולם הבא" ע"ן לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו" (ישעיה סד ג), רוצה לומר, מה שיעשה לאותם שהם מחכים לו, כלומר, שמחכים שיהיה להם שכר טוב בעולם אבל אינם מכוונים לזה דרך חיוב אלא דרך חסד ורחמים, עכ"ל.

גמול דרך שילום מתחת השמים גמול דרך חסד וחנינה מן העולם העליון

המב"ט כאן מפרש את לשון הכתוב (איוב מא ג) "מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא" לפי דרך הפשט, והוא מבאר זאת כך: מי שחושב שהוא מקדים אותי במעשיו הטובים ומשום כך הוא שואל ממני את שכרו בדרך תשלום חוב, איני נותן לו שכרו אלא מהעולם השפל - "תחת השמים" - שהוא העולם שיש בו הויה והפסד. אבל מי שמבין כי לא ניתן להקדימני במעשיו, ולא ניתן לדרוש שכרו כתשלום חוב אלא בדרך חסד ורחמים, שכרו אינו בא מעולם הזה שהוא עולם ההויה וההפסד, אלא מן העולם העליון הקיים לעולם. העולה מדבריו בפשטות, שישנן שתי דרכים בדרך שאלת ובקשת הצרכים מהבורא, ובתולדה מכך ישנן שתי דרכים בדרך הגמול

בלשון הכתוב "ומשה עלה אל הא-להים" (שמות יט ג), וכמבואר בסוגיית הגמרא במסכת שבת (פח א והלאה) בנוגע למתן תורה שהכל סובב שם על עליית משה לשמים כדי לקבל תורה, ממילא לומד התורה מחובר בשרשו לעולם העליון. אולם מי שאינו לומד תורה ואינו מחובר בשרשו לשמים נחשב כ'עם הארץ', מאחר שהוא במדרגה של ארץ.

נדגיש כי בודאי אין הכוונה שמקום התורה רק בשמים, שהרי קיי"ל שתורה "לא בשמים היא" (דברים ל יב, ועיין ב"מ נט ב), אולם משמעות הדבר שעל אף השתלשלותה של התורה מן השמים לארץ כדי שילמדוה לומדי התורה שבארץ, מקורה בשרשה לעילא הוא בשמים, והלומד תורה בארץ כביכול תופס החבל המשתלשל מן הארץ לשמים ומתחבר בשרשו לשמים, אך מי שאינו לומד תורה הוא נשאר במדרגת 'ארץ' ואינו מחובר בשרשו לשמים.

אולם כל זה הוא רק בחינת התורה שהלומדה נעשה בחינת עולם העליון, אבל במצוות אינו כן, מאחר ומקום עשיית המצוות הוא ב'עולם המעשה', אף על פי שהמצוות ניתנו מן שמיא ושרשם הוא במה שנכתב בתורה 'בת השמים', מכל מקום ההשתייכות הבסיסית של המצוות הוא לעולם הזה 'עולם העשייה', דבר זה מתבאר פעמים רובת בלשונות הכתובים ודברי חז"ל "ועשיתם את כל מצוותי" (במדבר טו מ), "היום לעשותם" (עירובין כב א), נמצא שהמצוות עיקר שרשם הוא למטה בעולם הזה שלא כתורה ששרשה בעולם העליון.

וכיצד מתקשר עושה המצוה לשורש המצוות שבעולם העליון? דבר זה מתבאר בלשון המשנה באבות שם "ששכר מצוה מצוה". כפי שהזכרנו, ברוח חיים מבואר חידוש גדול, שכשהאדם עושה המצוה בעולם הזה, הוא מתחבר לשרשה שבעולם העליון. פירוש הדבר, הוא זוכה להתחבר לתורה שבעולם הבא שהיא שורש כל המצוות. נקודה זו מבוארת לכאורה בלשון ברכת המצוות

מהעולם הבא? למרות שהמבי"ט עצמו לא פירש זאת, ניתן להבין כי "זה לעומת זה עשה הא-להים", וכנגד הגמול מהעולם הזה שיש בו הוויה והפסד, עומדת מציאות הגמול מהעולם הבא כגמול נצחי שאין לו הפסק לעולם, וכמו העולם הבא עצמו שהוא 'נצח סלה ועד ואין לו הפסק עולמית' (עירובין נד א).

תורה מעולם הבא ומצוות מעולם המעשה

כדי להעמיק בדברים ננסה לעמוד על עצם החילוק בין הגמול שמקבל המבקש בדרך תביעת תשלום שכר לבין המבקש בדרך חסד ורחמים, לכאורה היה הדין נותן לומר, שאם המבקש בדרך תביעת תשלום שכר מקבל גמולו מן העולם הזה שהוא עולם הוויה והפסד, המבקש בדרך חסד ורחמים יקבל אף הוא גמולו מן העולם הזה אך יתר על מה שמקבל חבירו, מדוע אם כן גמולו בא מעולם הבא שהוא עולם אחר לגמרי?

נראה לבאר זאת לפי דברי המשנה (אבות ד ב) 'בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה'. ברוח חיים בפתיחה לפרקי אבות מפרש המשנה כך: "וזהו מה שאמרו שמצוה גוררת מצוה כו' ששכר מצוה מצוה כו' כי שכר מצוה היא המצוה עצמה נותנים לו בשכרו והוא האור המקיפו כמבואר לעיל, והוא יושב ממש כמו בגן עדן והלא אז נקל לו לעשות מצוה אחרת ולהיפך ח"ו בעבירה הנהו אחוז בחבלי בוז ועבירה גוררת עבירה".

בביאור הדברים נראה, כי האדם הלומד תורה נקרא בפי חז"ל 'תלמיד חכם', ואילו זה שאינו לומד תורה נקרא 'עם הארץ'. בפשטות היה נראה לומר שהוא נקרא 'עם הארץ' מפני שהוא מחובר לארציות, זה אמנם נכון ואמת לפי פשוטו, אבל בעומק נראה לומר, שמאחר והתורה במקורה היא 'בת השמים' כפי המוזכר

* בחינת 'יעקב חבל נחלתו' (דברים לט ט), ועיין זוה"ק (ויקרא י ב), ונפש החיים (ש"א פ"ה, ועוד מקומות).

"אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" על ידי מצוותיו אנו נעשים מקודשים-מאורסים לתורה שנאמר בה 'מורשה' (דברים לג ד), ודרשו חז"ל (ברכות נז א): 'אל תיקרי 'מורשה' אלא 'מאורשה'".

מעתה נראה כי העוסק במצוות לבדן מבלי לעסוק בתורה הוא עדיין במדרגת 'עם הארץ' - 'לא עם הארץ חסיד', כדי שיהפוך להיות 'בן השמים' עליו לעסוק בתורה ובמצוות יחדיו, באופן זה המצוות שעשה מתחברות לתורה 'בת השמים' בבחינת 'שכר מצוה מצוה'.

לפי זה יתבאר גם דברי המבי"ט באר היטב, המבקש צרכיו דרך תביעת תשלום ושכר עבור קיום המצוות שעשה שיש להם קצבה, נמצא שמצוותיו אלו הן בחינת 'לתתא' - עולם הזה שהוא עולם המעשה, והוא כמו שכיר המבקש שכר על פעולתו ומעשיו, וממילא קבלת שכרו היא מהעולם הזה שהוא 'מקום ההויה וההפסד' מקום חרב שיש לו סוף². אולם המבקש צרכיו דרך חסד וחנינה, חסד וחנינה של הבורא יתברך אין להם גבול וקצבה, בבקשה זו הוא מצרף את מדרגת המצוות שלו למדרגת התורה שבעולם העליון שהיא 'ארוכה מיני ארץ ורחבה מיני ים' ואין לה גבול ושיעור, ממילא גם שכרו הוא מהעולם העליון שהוא 'נצח סלה ועד הקיים לעולם' ללא גבול ושיעור³.

"מי הקדימני ואשלם" - בחינת הטבה הקודמת לעולם שאין בה גבול וקצבה
 נקודה זו שיש בחינה בתשלום הגמול שהיא באה מן העולם העליון שאין לו לא קצבה ולא הויה והפסד מתבאר בעומקה בלשונו הזהב של המבי"ט: 'אבל מי שמכיר שאין מי שיקדמני קודם שאעשה לו טובה אלא שואל דרך חסד וחנינה, איני פורע לו ממה שיש לי בזה העולם השפל שהוא תחת כל השמים, והוא עולם ההויה

וההפסד, אלא מעולם העליון'. כוונת דבריו לפי פשוטם, שמי שמבין בדעתו דבר זה שאין מי שיכול להקדימו לבורא העולם במעשיו, ולפיכך אינו שואל בדרך תשלום ופרעון חוב אלא בדרך חסד וחנינה הריני נותן לו שכרו מן העולם העליון. זהו כוונתו לפי פשוטו, ונכון הוא, אבל לדברינו נראה לכאר ביתר עומק.

הלשון 'מי שמכיר שאין מי שיקדמני' משמעה שטובתו של הקב"ה קדמה לעולם, טובתו הצפונה לצדיקים היא מעל ומעבר לכל שיעור וקצבה שברא בעולמו, טובה זו קדמה לעולם אלף אלפי דורות ושנים, כמו התורה שקדמה לעולם תתקע"ד דורות, וממילא הטובה הצפונה לאלו המצרפים ומחברים עצמם לעולמה של התורה שהוא עולם העליון, היא טובה שאין בה הויה והפסד, ואין בה לא שיעור ולא קצבה כלל וכלל.

גמול העולם הבא הוא חיכויו וקיווי לדבר שאין בו גבול וקצבה

כהמשך לדברים אלו בביאור דברי המבי"ט, ראוי להבחין היטב במילים בהן משתמש המבי"ט לתאר את החילוק בין טובה הבאה מהעולם הזה לטובה הבאה מהעולם העליון, כשהוא מתאר את העולם הזה הוא נוקט במילים אלו: 'העולם השפל שהוא תחת כל השמים והוא עולם ההויה וההפסד', וכשהוא מתאר את הטובה הבאה מהעולם הבא הוא נוקט כך: 'מעולם העליון והוא עולם הבא'. ננסה להעמיק ולהבין את משמעותם של מילים אלו לפי המבואר לעיל.

המונח 'עולם ההויה וההפסד' מתאר עולם שיש לו גבול וקצבה וסופו חרב. אבל המונח 'עולם הבא' אף שלפי פשוטו הוא מתאר את העולם הבא אחר העולם הזה, אבל בעומק משמעו עולם שאין לו גבול וקצבה כלל, הוא קיים לנצח

² בחינת 'שית אלפי שנין קאי עלמא וחד חרוב' (סנהדרין צא א).

³ גם במצוות תלמוד תורה עצמה ישנן שתי בחינות אלו, בחינה אחת של תלמוד תורה שנפטרים בה בקריאת שמע שחרית וערבית (כדאיתא כנדרים ח א) וגם שכרה הוא מן העולם הזה שיש לו קצבה, מצות תלמוד תורה זו היא בחינת 'מצוות', אולם ישנה בחינה אחרת של תלמוד תורה שהיא בחינת 'תורה', והיא 'תלמוד תורה כנגד כולם' (כדאיתא במשנה פאה א א) שאין לה הפסק לא ביום ולא בלילה, וגם שכרה הוא שכר הבא מן העולם הבא שהוא אינו מוגבל, וראה שנות אליהו שם בהרחבה. נמצא שמצוות תלמוד תורה בכללה היא ממוצעת בין התורה עצמה שאינה מוגבלת למצוות המוגבלות, יש בה גם בחינת תורה וגם בחינת מצוות.

שבעולם הבא אינו שכר המעשים הנעשים בעולם הזה כדוגמת פועל המבקש שכרו, אלא מציאותה היא בכך שהנגמל זוכה להיות מחכה ומצפה לגמול שאין לו סוף ותכלית, הגמול הוא עצם הציפוי והחיכוך לאין סוף הקיים בעולם הבא, גמול זה אינו מסתיים לעולם והוא 'נצח סלה ועד הקיים לעולם'.

ממילא נראה כי הלשון 'דרך חסד וחנינה' מדויקת עד מאוד ואין כאן כפילות הדבר במילים שונות. 'דרך חסד' משמעה החסד האלוקי, חסד זה הוא הטוב המוחלט הצפון ליראי ה', המבקש באופן זה זוכה שיקויים בו עצם הדבר שיהיה 'מחכה שיהיה לו שכר טוב בעמלו'. בלשונו של המב"ט נקרא הדבר 'אינם מכוונים לזה דרך חיוב'. פירוש הדבר הם אינם מחכים לשכר המחויב מתוך עבודתם, אלא לדבר שיבוא לאחריו, ולאחרי אחריו עד סוף כל העולמות. 'דרך חנינה' יש בה משמעות נוספת, 'חנינה' מלשון 'חן', "ומצא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם" (משלי ג ד), המבקש ב'דרך חנינה' מקבל טובה זו עד אין סוף מדרגה מעל מדרגה עד סוף העולם, שהרי הוא מצא חן בעיני אלקים, בדברי חז"ל מכוונה אדם זה בשם 'בן העולם הבא', הגמרא (סנהדרין פח ב) שואלת 'מיהו בן העולם הבא?' ומפרטת: 'ענותו, ושפל ברכ', שייף עייל שייף נפיק, וגריס באורייתא תדירא, ולא מחזיק טיבותא לנפשיה'. המפרשים מסבירים ש'שייף עייל שייף נפיק' זהו אחד הנכנס לבית המדרש ויוצא כשהוא כפוף מתוך ענוה. בעומק ניתן לומר שבן העולם הבא הוא זה הנמצא תדיר במצב שהוא אינו דורך במקומו בעולם הזה, מקומו אינו בעולם הזה, אלא הוא שואף ומחכה תמיד למצבו בעולם הבא "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בראשית כח יב), כל שליבה ושליבה שבסולם אינה מציאות בפני עצמה אלא שמציאותה הוא בכך שהיא מובילה מעלה מעלה, כך מציאותם של 'תלמידי חכמים' ש'אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא', גם בעולם הבא הם בתנועה מתמדת ואין סופית שמובילה אותם לעולם הבא

נצחים וכל שלב בו הוא הקדמה למה שיבוא אחריו. חז"ל אומרים (ברכות סד א) כי 'צדיקים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר (תהלים פד ח) "ילכו מחיל אל חיל יראה אל א-להים בציון". פירוש הדבר, הצדיקים חיים בתוך עולם שאין לו סיום גבול וקצבה, והעולם הבא שלהם הופך להיות תדיר עולם הזה כלפי העולם שיבוא אחריו, וכן על זו הדרך עד סוף העולם.

נקודה זו מתבארת היטב גם בהמשך דברי המב"ט בענין זה: 'והוא עולם הבא שעליו נאמר "עין לא ראתה אלוקים זולתך יעשה למחכה לו" רצה לומר, מה שיעשה לאותם שהם מחכים לו, כלומר שמחכים שיהיה להם שכר טוב בעמלם'. המושג חיכוך וקיווי נופל על דבר העתיד לבוא שאינו קיים עתה, גם ב'אני מאמין בביאת המשיח' 'שנה לשון זו 'אחכה לו בכל יום שיבוא', עצם בחינת עולם הבא גורמת לכך שיהיו מצפים ומחכים לו, מאידך דבר הקיים כעת ואין לו המשך העתיד לבוא, אין לו גם קיווי וחיכוך.

בקשה דרך חסד וחנינה מביאה את האדם לדרגת אין סוף ותכלית

לאור הדברים נבין דבר נוסף שהוקשה לנו בתחילת המאמר כלפי המבקשים חסד וחנינה, מצד אחד הם מבקשים זאת כ'חסד וחנינה', ומאידך קורא לזה המב"ט 'שמחכים שיהיה להם שכר טוב בעמלם'. תמהנו על כך, כיצד ניתן לתפוס החבל משתי קצותיו? האם זהו 'חסד וחנינה', או שזהו 'שכר טוב בעמלם'? נקודה נוספת שעמדנו עליה, האם 'דרך חסד וחנינה' הן שתי מילים נרדפות בעלת אותו משמעות, או שיש בהן שתי משמעויות שונות?

נראה כי המבקש מאת ה' באופן של חסד וחנינה הוא מחכה ומצפה לבוא לכלל העולם הבא אחריו, חז"ל הגדירו זאת באופן של 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם', 'עולם הזה דומה לפרוזדור שלפני עולם הבא... [הדומה ל] טרקלין' (אבות ד טז), יש בזה נקודה מחודשת בגדר הגמול שקבע הקב"ה בעולמו, הגמול

שלאחר העולם הבא. המלאכים נקראים בפי הנביא (זכריה ג ז) 'עומדים' - 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', מלאכים נחשבים עומדים במקומם ואינם זזים, אולם תלמיד חכם אין לו מנוחה לעולם (ברכות סד א), הוא הולך ועולה תמיד מבלי קץ ותכלית.

מהות עבודת ה' המתגלית בתורה בתנועה מתמדת ללא הפסק

דוד המלך מבקש מאת ה' "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו" (תהלים כו ד), מהי סודה של בקשה זו? הרי לעובד ה' ישנן הרבה בקשות, השגה בתורה, במצוות, ביראה, במידות, כיצד יתכן לצמצם הבקשות כולן לבקשה אחת? לדברינו מבואר הדבר, הבקשה העמוקה והאמיתית היא שתתקיים באדם עובד ה' נקודה זו שלא תהיה לו מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא וכדגים שבים הצמאים לטיפה ועוד טיפה, בקשה זו היא השורש לכל הטובות הרוחניות והגשמיות שמצפה להן האדם, לילך ממצב למצב, משליבה לשליבה, מעליה לעליה, זהו השכר הטוב הצפון ליראי ה'.

כיצד מתגלית ומתקיימת באדם העובד נקודה זו אותה הוא מבקש מאת ה'? נקודה זו וכוחה מתגלה כפי שהארכנו לעיל רק במדרגת 'תורה' ולא במדרגת 'מצוות', המצוות הן בכלל "בל תוסיף" ו"בל תגרע", אין בהם שינוי כלל, 'קביעי וקיימי', לעומת זאת ה'תורה' בשרשה יש בה חידוש כל רגע ורגע שהרי 'אין בית המדרש בלא חידוש', הקובע עצמו בעמלה של תורה באמת הוא נדבק במדרגת התנועה והתחדשות בכל רגע ורגע. בדברי חז"ל מצינו הרבה משלים לתורה 'נמשלו דברי תורה כמים שנאמר (ישעיה נה א) "הוי כל צמא לכו למים" (תענית ז א), 'נמשלו דברי תורה כאש שנאמר (ירמיה כג כט) "הלוא כל דברי כאש" (תענית שם), כוונת כל אלו הוא שהתורה בעומקה ובעצם מהותה אינה עומדת במקומה אלא היא מתנועעת ומשתלשלת כל ימות עולם מלעילא לתתא ומתתא ללעילא.

שני צדדים ישנם למטבע של עמלה של תורה, הצד האחד הוא העסק לקנות התורה שהוא עוסק בה לעת הזו, כאשר האדם עוסק בדברי תורה כדי לקנותם עליו להיות מרוכז כל כולו במה שלומד עתה, ולשים בו את כל מעייניו. אולם הצד השני שצריך שיהיה בעמל בתורה, הוא בחינת "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים דעתן מתיישבת עליה" (משנה קינים ג ו), המציאות של תלמיד חכם היא בכך שהוא קונה את כוח החיבור העמוק לתורה ואין לו מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, הוא אינו חי בעולם הזה אלא בעולם הבא והבאים אחריו ואחרי אחריו עד סוף העולם.

הדבקות בתורה בדרגתה האין סופית היא כדבקות בבורא האין סופי

כפי הנודע בדברי הרמח"ל בכמה מקומות 'קודשא בריך הוא ואורייתא וישאל חד הם' (ע"פ הזוהר ח"ג עג א, וח"ב צ ב), מהותה של התורה בהיותה בתנועה המתמדת בלי סוף, ותכלית עומקה היא בכך שהלומד תורה דבוק בבורא יתברך שהוא אין סוף בלי קץ ותכלית. נבאר זאת יותר: האדם ביסודו הוא דבר מוגבל ומציאותו מוגבלת, יש לו רמ"ח איברים ושס"ה גידים, מציאותו המוגבלת של האדם משתקפת בתרי"ג המצוות שאין בהן שינוי. אולם כדי שיקנה אדם את מידת ה'בלתי מוגבל' וה'אין סוף' של הבורא יתברך, עליו להיות דבק במדרגת תורה בשרשה שהיא רחבה מני ארץ ועמוקה מיני ים. יתכן שילמד האדם תורה אך בכך בלבד לא יקנה את דרגתה העליונה של תורה, בכך תהיה בו דרגת התורה במדרגת מצוות. אולם אם השגתו של האדם בתורה היא בכך שאין לו מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, והוא טרוד כל ימיו לדעת סודה של תורה, ממילא הוא נעשה דבק בבורא שאין לו קץ שיעור ותכלית.

שער-התפילה 003 פרק-א-בקשות
מספר שיעור בקול הלשון 1130350



מדור

מחשבה

בלבביפדיה מחשבה

בקש

אוצר האותיות

אם תבקשנה ככסף (משלי ב, ד)

סוגיות במחשבה

בקש

בלבניפדיה מחשבה

בקש

שבעומק, המבקש מבקש שיקשיבו לו. וביתר ביאור: בשונה 'משמיעה', אדם 'המקשיב' מרוקן מכל העניינים וכל עסקו אינו אלא במה שמבקשים ממנו. זו עומק הבקשה שדורשת 'קשב'. ההקשבה עניינה להסיח דעת מכל המציאות, כאילו באותה שעה אין לו בעולמו אלא דבר זה בלבד. זה כוח הקשבה דקדושה שמתעוררת ממדרגת המבקש - 'אחת שאלתי'.

לפי זה, לא רק שהמבקש מתרוקן אלא גם 'מבוקק' את מי שהוא מבקש ממנו, וכל כולו הופך להיות שייך רק לבקשתו. וכבר הוזכר שהמילה 'בק' עצמה מאותו שורש של 'עקב', מלשון 'בקיעה'. דהיינו שהוא בוקע אצל חברו כביכול מקום חלל, ולתוך מקום זה לא נכנס אלא בקשת המבקש.

בקשה גילוי הרצון

ישנן כמה משמעויות למילה 'בקשה'. הגדרה ראשונה מלשון 'מידיי' (בראשית לא ט), שענייניו 'תביעה'. וזה מה שאמר יעקב ללבן, אם לא שמרתי את צאנך כראוי, תוכל לתבוע ולדרוש את מה שחסרתי ממך.

בדומה לכך ישנה בקשה של רחמים ותחנונים. כמו שאומרת הגמרא (ברכות ט). על הפסוק (שמות יא ב) "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב". וברש"י (שם): "אין נא אלא לשון בקשה בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק אברהם ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם". נמצא שתיתכן בקשה של תביעה ובקשה

בקש - מבוקק

הפעם הראשונה שמוזכר שורש 'בקש' בתורה, הוא באמירת יעקב אבינו ללבן: "טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידיי תבקשנה גנבתי יום וגנבתי לילה" (בראשית לא ט).

והנה, כבר הוזכר ש'בק' מלשון לבוקק דהיינו לרוקן.

לפי זה, אדם הרוצה דבר מחברו 'מבקש' ממנו. וכאשר הדבר רצוי לו מאוד, הוא מרגיש שלולא קבלת הדבר כולו הופך להיות 'מבוקק' - 'חלל'.

שורש הדבר: כתיב "ויחל משה את פני ה' אלוקיו" (שמות לב יא), ו'יחל' מלשון 'בקשה' (רש"י מלכים ב ה ג) ועוד שכל 'מייחל' נקרא מלשון 'חלל'.

עוד כתיב "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש וכו'" (תהילים כו ד), היינו שכל הווייתו הייתה בקשה זו, ואם לא מתמלאת בקשתו נוצר חלל בקרבו וזה מלשון "אוחילה לא-ל", ו'יחל משה'.

לפי זה, ההגדרה של בקש הוא מלשון ב"ק - לבוקק. דכאשר מבוקקים ומרוקנים דבר, הוא נעשה חסר ומחולל.

בקשה מעוררת הקשבה

דרך העולם לבקש על דא ועל הא, אולם שורש כל הבקשות אינו אלא בקשה אחת - 'אותה אבקש' - 'שבתתי בבית ה' כל ימי חיי'.

והנה, 'בקש' אותיות 'קשב' מלשון הקשבה - "הקשיבה אל רנתי וכו'" (תהילים קמב ז). והיינו

* מצד הקלוקל זה מה שאמר המן על עצמו "וכל זה איננו שוה לי" (אסתר ה יג), דאף על פי שבוודאי היו לו הרבה דברים הרגיש חלל וריק כל עוד לא השתחוה אליו מרדכי.

שמעורבת ומבולבלת מהרע והפסולת - ה'קש' שמתערבב בטוב והאוכל. כל ענינו הוא חיפוש ועלעול בלתי מוגדר כעיוור המגשש באפילה. עשיו שיש בו 'קש' מערבב את הדברים וכיון שהוא מעלעל דברים שנמצאים בתערוכת הם אינם ברורים.

כנגדו מדרגת יעקב אבינו שבו התגלה עניין הבקשה - 'מידי תבקשנה', שעניינו בקשה ותביעה בבהירותה כנ"ל.

אלא שכידוע שטנו של עשיו הוא יוסף (רש"י בראשית ל כה). נמצא שמדרגת יעקב כשלעצמו, היא מדרגה של בהירות הבקשה. הוא מרוקן מכל דבר וכל עסקו אינו אלא בנקודה הזו, בבהירותה. אבל מצד יוסף שטנו של עשיו שיוצא מיעקב, הבקשה היא באופן חיפוש ועלעול. לכן דייקא מתגלה אצלו בחינת חיפוש 'את אחי אנכי מבקש'.

והנה, נאמר בהאי קרא "טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה וכו'". 'טרפה' זו חזר והתגלה לאחר שירד יוסף לחפש את אחיו כשעלו האחים אל אביהם בטענה של "טרף טרף יוסף" (בראשית לו לג).

עוד אמר יעקב: "טרף טרף ולא ראיתי עד הנה" (שם מד כח). נמצא שביוסף עצמו מתגלה ה'אי בהירות' שלא היה ידוע ליעקב אבינו היכן מקומו ומה קורה עמו.

עשיו שבק את הבקשה

ככל שאדם המבקש בהיר בבקשתו הוא אוהז בדבר - "אחזתיו ולא ארפנו" (שה"ש ג ד). אבל אם הוא נמצא בתפיסה של עלעול וחיפוש, ולא מוצא את בקשתו, הדבר נאכד ממנו והוא מתייאש. וזה עניין 'שבק' היפך אותיות 'בקש' שפירושו עזיבת הדבר - כמו שמכנים את המת 'שבק חיים לכל חי'. וזהו מדרגתו של עשיו - "הנני הולך למות" (בראשית כה לב).

של תחנונים אמנם שניהם בקשה לעשות דבר. ובעומק, ככל בקשה מלבד הבקשה בפועל ישנו גם 'גילוי הרצון' שרוצה ולפעמים גם תובע את הדבר.

בקשה מלשון חיפוש

כששלח יעקב את יוסף לבדוק בשלום אחיו כתיב "לך נא ראה את שלום אחיך וכו'" (בראשית לו יד). ואז מוצא אותו מלאך "וישאלהו האיש לאמר מה תבקש. ויאמר לו את אחי אנכי מבקש הגידה נא לי איפה הם רעים". (שם טו-טז). א"כ מבקש דכאן פירושו 'מחפש' ומעלעל בבחינת "ביקשתיו ולא מצאתיו" (שיה"ש ג א).

א"כ עולה ב' מהלכים ב'בקשה' - א. עצם 'גילוי הרצון' שמבקש בפועל או תובע לעשות דבר. ב. לשון של חיפוש ועיון.

ובעומק שני המהלכים הם דבר והיפוכו.

כאשר מבקשים ממישהו לעשות דבר, מבטאים רצון בהיר מה רוצים ממנו, עד כדי כך שהמבקש כולו 'מבוקק' ומרוכז בדבר, וברור לו בדיוק את נקודת בקשתו. אין לך בהירות גדולה מאדם 'מרוקן מהכל' וכל עסקו אינו אלא בבקשתו.

לעומת כך, המחפש דבר אינו בגדר 'בהירות' כיון שלא ברור היכן נמצא אבדתו ולכן דייקא הוא מחפש.

יעקב בהירות שבדבר כנגד עשיו תערוכת

המילה 'בקש' נוטריקון 'בו-קש'.

נתבונן ונבין. כתיב "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש וכו'" (עובדיה א יח). כידוע עשיו מדריגתו 'קש', וכמו שאמר "כיצד מעשרים את המלח ואת התבן" (רש"י בראשית כה כז). הקש הוא הפסולת של הדגן. נמצא שמצד מדרגת עשיו הגדרת 'בקשה' - היא 'בו-קש'

² בעומק גם 'מחפש' שייך ללשון 'בק' - 'מבוקק'. שכל עסקו בחיפוש הדבר ומסיח דעתו מהכל ואין דעתו מסורה אלא לעניין הזה.

² ועוד, שלשון 'טריפה' הינו 'לערבב' וזה כנ"ל שכל ענינו ערובו בלי בהירות.

רועים". בקשה זו דייקא נאמרה ביחס לחיפוש אחר אחיו. ביאור הדבר: כידוע, ישנם י"ב גבולי אלכסון דבפשטות לכל מרובע יש י"ב קווים שמחברים בין הצדדים - ארבע למעלה, ארבע למטה וארבע מן הצדדים. ובלשון רבותינו, י"ב גבולי אלכסון וכנגדם י"ב שבטים.

וכבר נתבאר, שעשיו מדרגתו עלעול לצדדים כי הוא מאבד את נקודת היושר. כנגדו יעקב מצד עצמו, שכולו מהלך של אורח מישר. נוסף לכך השבטים שקיים בהם את כל האפשרויות של הצדדים שיכולים להיות.

ויוסף כידוע, הוא הממוצע בין האבות לבנים, ובפרטות הממוצע בין יעקב לשבטים - הוא מחבר את האורח מישר של יעקב עם אופני הצדדים של השבטים.

זו ההגדרה שיוסף הוא שטנו של עשיו.

היינו, שלולי יוסף המחבר והמצרף בין יעקב לשבטים, מתגלה הצדדים - שורש קלקול דעשיו. בא כוחו של יוסף ומגלה, שהצדדים של יעקב אינם צדדים כפשוטו, אלא צדדים המחברים ליושר.

לפי זה נבין את עומק החיפוש של יוסף אחרי אחיו. דכל זמן שמאיר ההארה של יעקב אבינו בשלמותו, אין צורך לחפש אחר השבטים, כיון שהם מצורפים אליו, וממילא האורח מישר מחובר לכל הצדדים.

אבל כאשר כביכול יעקב איננו יודע איפה השבטים נמצאים, כמו שאמר (בראשית לו יד) "לך נא ראה את שלום אחיך", הוא דייקא שולח את יוסף - מי שמחבר בין האורח מישר של יעקב לכל הצדדים.

על זה אומר יוסף 'את אחי אנוכי מבקש'.

הוא מבקש לחפש איפה הם רועים, ועל ידי כן לצרף אותם ל'אותה אבקש', שתהיה בקשה אחת, ואז יצטרפו מדרגת ה-י"ב קצוות - י"ב

חיפוש במדרגת יעקב אבינו, הוא 'עצמי' ומדוקדק ומחובר לדבר. לעומתו במדרגת עשיו - תערובת, נעשה מציאות של קלקול, ועל ידי כן הבקשה איננה יכולה להתקיים, והופכת לבסוף ל'שבק' ש'שבק' את הבקשה.

יעקב מרוקן מהצדדים והולך ביושר

מלבד היות 'בקש' מלשון 'בק-ש' 'מבוקק' כנ"ל, האות האחרונה היא 'ש'.

כידוע 'ש' מלשון 'שלש', וצורתו שלשה קווים.

ובעומק: אדם ההולך ומחפש דבר, אופן הליכתו תיתכן בכלליות לנטות לימין, לשמאל, או ללכת ישר. ויש שהוא מגיע למה שמכונה בלשון חז"ל 'הגיע לפרשת דרכים' (סוטה כא.). כהגדרה כוללת פרשת דרכים מעמידה אפשרות ללכת או לצד זה או לצד האחר או ללכת ביושר.

זהו ה'בקש' שמתגלה אצל עשיו בצד הנפול. דכיון שישנם שלושה אפשרויות, הביקוש הופך לעלעול וחיפוש באיזה דרך ללכת.

כנגדו עומד יעקב 'שלישי' לאבות הקדושים. וידוע עד מאוד אברהם ויצחק (חסד וגבורה) הם הקצוות, ויעקב - 'האורח מישר' (תפארת) הוא האמצע שמחברים.

נמצא שבעומק, הגדרת הבקשה מצד יעקב אבינו הוא, שלא רק שהוא מחולל מהכל כנ"ל, אלא מרוקן מכל דבר שמטה אותו לצדדים וכל עסקו אינו אלא בנקודת היושר - בהתמקדות בדבר עצמו להיכן שהולך.

יוסף מחבר את י"ב השבטים - גבולי האלכסון בחזרה ליעקב בחינת אורח מישר

הוזכר לעיל, שיוסף שטנו של עשיו אמר "את אחי אנוכי מבקש, הגידה נא לי איפה הם

^ד ספר יצירה ה.ב. ובביאור הגר"א (שם) "שחלק הארץ לי"ב חלקים ולי"ב נשיאים דס"א נגד י"ב שבטים כמ"ש יצב גבולות עמים למספר בני ישראל וז"ש הן הן גבולות עולם".

^ה בבחינת 'בקש שלום ורדפהו' (תהילים לד טו).

ולעניינא דידן, הוזכר לעיל שיוסף הוא הממוצע בין יעקב לשבטים. אלא שלפי הנ"ל בין כל ממוצע חייב להיות קצה לכאן וקצה לכאן. לפי זה, מהקצה ששייך ליעקב הרי הוא יוסף - 'אלה תולדות יעקב יוסף'. ומהקצה ששייך לשבטים הרי זה בנימין.

נמצא שהן ביחס ליוסף נאמר הלשון של 'בקשה', שמבקש לצרף את האחים - 'את אחי אנכי מבקש, והן ביחס לבנימין כשאומר יהודה ליעקב 'מידי תבקשנה'. ועומק בקשה זו שידאג שהי"ב שבטים, ששורשם מהצד התחתון הוא בנימין, יצטרפו כולם ליעקב.

ולפי זה, כאשר הסבו האחים עם יוסף במצרים השיבו אותם "הבכור כבכרתו" (בראשית מג לג), ובראשם יהודה שהוא (בר"ד צב ה), 'וכיון שהגיע לבנימין אמר זה אין לו אם ואני אין לי אם ישב לו אצלי' (רש"י שם).

ובעומק, על ידי "וישתו וישכרו עמו" (שם לד) חוזרים ומצטרפים כל השבטים יחד למדרגת יעקב אבינו מכוח הצירוף הממוצע - יוסף ובנימין שיושבים כנקודה עצמאית.

א"כ נתבאר, שיעקב מצד העליון, השבטים ובראשם יהודה מצד התחתון, והממוצע ביניהם יוסף ובנימין. יוסף שייך לצד העליון - 'אלה תולדות יעקב יוסף' ובנימין שייך ליהודה כיון שבשניהם מתגלה מלכות.

בקשת התשובה לשוב אל השורש

המילה 'בקש' בגימט' ב"ת.

ובדרך רמז, במילה 'בקש' אותיות 'שב' - 'ק' - שב'. עומק הדברים. כתיב "ותשת עלי כפכה" (תהלים קלט ה), ובגמרא (תגיגה יב.) פסוק זה נדרש על אדם הראשון שהיה שיעורו מקצה השמים ועד קצה השמים, מן הארץ לשמים, וכיון שסרחה הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו, על ק' אמה.

גבולי אלכסון שיש להם, בכוח מדרגתו בחזרה ליעקב אביהם. אלא שלא צלח ליוסף, ואחיו מכרוהו למצרים, וחזרו לאביהם בטענת 'טרף טרף יוסף'. נמצא שמלבד מה שנחסר חיבור יעקב ליוסף, גם השבטים אינם מצורפים באופן השלם.

והנה, כאשר היה רעב בארץ, שלח יעקב את בניו לשבור אוכל במצרים וירדו לחפש את יוסף כי "הוא המשביר לכל עם הארץ" (בראשית מב ו).

ובעומק: 'משביר' נקרא מלשון 'שבר' - 'יש שבר במצרים'. דהנה, יש את אסם התבואה שבו נמצא התבואה כולה, ומאסם זה מחלקים לכל אחד את חלקו.

אם כן, מהשבר במצרים מחלקים את כל השפע ויוסף הוא זה שמחלקו. ממילא כשיעקב שולח אותם לשבור בר במצרים דייקא באים אצל יוסף שבו כוח זה נמצא, ולמרות שלא היכירוהו, מונח כאן בקשה למצוא את יוסף.

מידי תבקשנו - צירוף השבטים חזרה ליעקב מכוח בנימין ויוסף

ושוב נזכרת לשון בקשה בפרשת האחים עם יוסף בדברי יהודה ליעקב אבינו כשלקח ערבות על הורדת בנימין למצרים באמרו (בראשית מג ט) "אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הביאתיו עד הנה". ביאור הדבר.

מעיקרא הולך יוסף לחפש אחר אחיו בבחינת "את אחי אנכי מבקש". מתגלגל הדבר באמירת יהודה ליעקב אבינו "מידי תבקשנו", וזה כנגד מה שאמר יעקב אבינו "טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה" בחינת 'טרף טרף' שורש דיוסף, כמו שנתבאר. אלא שכאן יהודה 'ערב את הנער' הרי הוא בנימין.

יסוד מוסד בדברי רבותינו שכל ממוצע בין שני דברים, כולל בתוכו את הממוצע ששייך לצד האחד והממוצע ששייך לצד השני. נמצא שכל ממוצע חובק בתוכו שניים.

¹ 'שבר' היינו ה'בר' שמחלקים, וה'ש' המחלקת לכל הכיוונים.

יתר על כן. הוזכר לעיל ש'בק' מלשון לבוקק, לרוקן, והגדרת הבקשה הוא ריקון מהכל חוץ מאותה בקשה.

והרי, בתפיסה החיצונית בקשה זו אינו אלא לפרט אחד, וזהו קטנות של תינוק שבוכה על שרוצה דבר שירגיעו ובשעת בכייתו הוא שוכח מהכל, חוץ מדבר זה. אלא שלאחר זמן מה רוצה פרט אחר. זה נקרא 'קטנות המוחין', כי כולו מרוכז בפרט אחד. כך גם נקרא 'אחדות דקלקול', שהגדרתה אחדות מצד שעוסק רק בפרט הזה.

כנגד כך התפיסה הפנימית - 'אחדות דתיקון' שאוחז בכללות של הכל.

לפי זה נבין. הוזכר לעיל שהבקשה הכוללת את הכל הינו 'אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי'.

ויודע שבית המקדש מדרגתו 'כללות הכל' - "ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" (ישעיהו נז ז). ועוד מצאנו לחד מאן דאמר שירושלים מקומו של מקדש לא נתחלקה לשבטים (ימא יב): ושייכת לכולם. ועוד כהנה דוגמאות.

נמצא ש'שבתי בבית ה'" אין פירושו שיכול לבקש כסף, זהב, נחושת, ומבקש לשבת בבית ה'. אלא עומק הבקשה הוא בקשה שכוללת את הכל, והגדרתו הוא, ריקון מכל הפרטים וכל עסקו אינו אלא בכלל - באחד השורשי - "אין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמיים" (סוכה מה:).

וביתר עומק: כאשר אדם מרוקן את עצמו מהכלל וכל עסקו אינו אלא בפרטים, זה נקרא הצמצום השורשי. דכידוע, כביכול האור אין סוף שהוא כוח הכללות השורשית הסתלק, ונשאר רק רשימו - פרטות.

עבודת האדם מתתא לעילא הוא ל'קוות' ו'ליחל', דהיינו לרוקן את עצמו מכל הפרטים ושכל תקוותו יהיה רק לעליון - למציאות

ענין התשובה הוא לשוב לשורש ולתקן את הקלקול, וזה עיקר בקשת הבריאה - "השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם" (איכה ה כא). והנה, שָׁב בארמית תָּב - גימטר' ב"ת דעניינם שוה - בקשה לשוב אל השורש.

וה' ברך את אברהם בכל - מרוקן מכל הפרטים וכל עסקו אינו אלא בכלל

איתא בגמרא (ב"ב טז:): "וה' ברך את אברהם בכל' מאי 'בכל' רבי מאיר אומר שלא היתה לו בת רבי יהודה אומר שהיתה לו בת אחרים אומרים בת היתה לו לאברהם ובכל שמה וכו'".

כבר הרחיבו רבותינו בעניין 'בת' זו אולם נפרש את הדברים לעניינינו דידן.

והנה, מלבד היות מדריגת הבן באברהם - "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא יב), היה לו מדרגה נוספת של בת - 'בת היתה לו ובכל שמה'.

ביאור עומק ההגדרה של 'בכל', דהנה עוד איתא בגמרא (שם) "ת"ר שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעיץ העולם הבא אלו הן אברהם יצחק ויעקב. אברהם דכתיב ביה (בראשית כד א) 'בכל', יצחק דכתיב ביה (בראשית כז לג) 'מכל' יעקב דכתיב ביה (בראשית לג יא) 'כל'.

ונבאר: ענין עולם הבא הרי הוא מדרגה של 'כללות'. דוגמא לכך. כאן בהאי עלמא לכל דבר מאכל יש את טעמו הפרטי. לא כן המן שבא מזיו העליון - אור עולם הבא, שיכלו לטעום בו את כל הטעמים. וזה, כי בעולם הבא, שהוא סוד הכללות, אפשר לטעום 'בכל' את 'הכל'.

לפי זה, 'הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעיץ עולם הבא' פירושו שהיה להם מדרגה של טעימת 'הכל' בדבר אחד ולכן נאמר בהם 'בכל, מכל, כל'.

¹ שגם כלול 'בכל' גימטר' ב"ן.

² רמב"ן שמות טז ז: "ודע כי יש במן ענין גדול וכו' והמן הוא מתולדת האור העליון שנתגשם ברצון בוראו יתברך, ונמצא שאנשי המן ומלאכי השרת נזונים מדבר אחד".

גבולי אלכסון שאופן נטיעתם לצדדים. אמנם כל עוד הם מקושרים ליעקב כנ"ל, כל אופני הצדדים מחוברים למדרגת האחד.

בהמשך לכך. כאשר הדברים מתפצלים לצדדים, שזה בחינת עשיו וישמעאל, אז יש צדדים כפשוטו. וזה עצם הביקוש "את אחי אנוכי מבקש", שיתכן ויעשה מציאות של פיזור. אבל בעומק, כאשר מחוברים ליעקב אבינו שהוא בחינת ה'אחד' שהשתלשל מ'אחד היה אברהם', אז הי"ב גבולי אלכסון מגלים אצל יעקב אבינו שכל הזוויות מגלות את אחדות הדבר עצמו.

וביתר עומק: ענין הקצוות הוא שכל קצה לעצמו. ובהגדרה כוללת, נקראים קצוות, כי לכל צד יש גבול וקץ. אבל מי שהולך ב'אורח מישר' לא יתקע בגבול ובקץ, אלא יגיע לאין סוף.

עוד נקראים הגבולות בשם 'זוויות' וזהו מלשון זיו - הארה. דעומק ההארה המתגלה בקצוות - היא נקראת זיו.

ואלו א"כ הקצוות שיוצאים ממדרגתו של יעקב אבינו. מה שנראה כפשוטו שהדבר נוטה לצדדים, ויש בו מציאות של עלעול וחיפוש של הבקשה, בעומק מתגלה שהכל מאיר זיו של הארה. וזהו מדרגת המן כנ"ל - זיו מן האור העליון שטעמו בו את כל ההארות שיתכנו.

פסח שני במדריגת זיו

כידוע חודש אייר הוא חודש זיו (מלכים 1 א וברש"י שם).

ולעניינא דידן. מיוחד הוא חודש ניסן שבו נצטוו על הפסח. ומפורש בקרא שמי שהיה טמא לנפש אדם או בדרך רחוקה קיים מצותו בפסח שני. ומבואר בגמרא (סוכה כה). שלחד מאן דאמר 'טמא לנפש אדם' אלו הם נושאי ארונו של יוסף.

עומק הדבר. כידוע אם היו רוב הקהל טמאי מת יקריבו כולם קרבן פסח בראשון בטומאה ורק אם המיעוט טמאים נדחים הם לפסח שני.

האחד הכללי. במדרגה זו כל מציאותו דבוקה בכללות. והיא היא מדרגתם של אברהם, יצחק ויעקב - 'בכל', 'מכל', 'כל'.

אחד היה אברהם - בקשה לכללות

על פי כל המתבאר נבין את ענין 'בת היתה לו לאברהם ובכל שמה' (ב"ב טז).

דכבר הוזכר, 'בקש' בגימטריה ב"ת. בנוסף לכך, כתיב על אברהם "אחד היה אברהם" (יחזקאל לג כד), ועוד כתיב "אחד קראתיו" (ישעיהו נא ב). כוונת הדבר: כפשוטו, רבו בני אדם בבריאה, והמיוחד בהם אברהם.

ובעומק: נאמר על אברהם "אב המון גויים נתתיך" (בראשית יז ה), שבתחלה נעשה אב לארם, ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו (ברכות יג).

וא"כ מונח במדרגתו כוח הכללות - 'האדם הגדול בענקים' (יהושע יד טו וברש"י שם). וכל תשוקתו לא הייתה אלא לאחד. הוא ריקן את עצמו מכל מציאות הפרטים בחינת "וירק את חניכיו יליד ביתו" (בראשית יד יד), והוא עצמו היה במדרגה של האחד - בבחינת כלי ליחידו של עולם.

זה נקרא "בת היתה לו ובכל שמה", שכל כח בקשתו ושורש מדרגתו הייתה למציאות הכללות במדרגת האחד כמו שנתבאר.

אחד היה אברהם חוזר ומתגלה ביעקב

כוח זה של האחד חוזר ומשתלשל ביעקב.

ונבאר: יסודות ברורים בדברי רבותינו, שאברהם אבינו היה אחד, אלא שמהאחד יצאה התפרטות - יצחק וישמעאל, ומיצחק עצמו יוצא יעקב ועשיו. עד כאן הענפים נוטים לצדדים. וזה שייך לתפיסה של עשיו הנ"ל, שהוא 'בקש' מלשון חיפוש לצדדים.

אולם ידוע ש"ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא יב), ולא בכל יצחק, אלא ביעקב. נמצא שיעקב חוזר להיות מדרגה של אחד. אלא שמיעקב אבינו יוצאים ה-י"ב שבטים - י"ב

גבולי אלכסון - שכל אחד עומד, ופונה לצד אחר. וזה, כי כל אחד מהצדדים אינם נקראים מלשון 'קצוות' - קץ שיש לו סוף, אלא זוויות מלשון קרני האור המתפשטים כדוגמת הקרניים שאינם באורח מישר, אלא יוצאים מן הצדדים ומתפשטים באופן של זוויות. וזהו מדרגת יעקב אבינו בתיקון עם השבטים, מכוח מדרגת יוסף.

בין כתפיו שכן - שורש להארת הזיו בבנימין יהודה ויוסף יש מדרגת ראש ויש מדרגת גוף.

האבות נקראים אבות מלשון 'התחלה' שהם במדרגת ראש. השבטים לעומתם במדרגת גוף. והנה, הקצוות אינם מתגלים בגולגולת דאין לו קצה כיון שמהותו עיגול כידוע. אבל תחילת הקצוות מתגלים בגוף האדם בתחילת הכתפיים.

וכבר התבאר שיעקב אבינו הוא האחד, ויוסף ובנימין הם הממוצע בין האחד לשבטים - הקצוות. נמצא שמצדם מתגלה תחילת החיבור בבנימין וביוסף, יוסף לקצה של יעקב, בנימין לקצה של השבטים, והשבטים תחילתם ביהודה כמו שהוזכר.

לפי זה, בית המקדש היה בחלקו של בנימין ויהודה, וכדרשת הגמרא (זבחים נג:) על הפסוק "בין כתפיו שכן". היינו שבית המקדש מגלה את המקום ששייך מציאות התגלות הקצוות. לכן דייקא היה בחלקו של יהודה - ראש השבטים ובנימין המחבר בין השבטים ליעקב. עם זאת, בית המקדש הוא 'אורו של עולם' (ב"ב ד.) והרי יעקב אבינו קראו לו "בית" (פסחים פח.). נמצא שמצד מדרגת יעקב עצמו, בית המקדש הוא במדרגת 'אור' - אורו של עולם.

אולם מצד מדרגת הארת בית המקדש המתפשטת, זו המדרגה שמתגלה (בעיקר) בבנימין ויהודה - "בין כתפיו שכן". דכאן

נמצא שכל פסח שני מיועד למיעוט, דהיינו לאלה שיצאו מן היורש ובאו לזוויות. דהרי, מיעוט זה מי שנטה מהכלל עצמו שהוא בתפיסת 'אורח מישר'. עניין זה שהציבור נמצא באורח מישר מבואר - "שאינן הציבור מתים" (תמורה טו:), ו"אין הציבור מעני" (ירושלמי גיטין ג ז). דכל עניין המיתה ועוני הוא הליכה בקצוות ופרישה מהציבור הנמצא 'באורח מישר'. בנוסף לכך ידוע (ליקוטי מוהר"ן ח"א נ"ה) ש'צבר' ר"ת צדיקים, בינונים רשעים, דהיינו כללות כל הקווים יחד שהתחברו - ימין שמאל אמצע, המצורפים יחד. וזהו מדרגת פסח ראשון.

במקביל לכך, מי שהיה בדרך רחוקה, פשוטם של דברים שהיה רחוק ממקום המקדש (פסחים צג:). ובעומק: דרך קצרה זו הליכה באופן הישר ודרך עקלתון זה הליכה בדרך רחוקה, דאותה דרך עצמה הופכת לדרך רחוקה כי היא איננה ישרה.

לפי זה מי שהיה בדרך רחוקה, מדרגתו אי הליכה באורח מישר. ועל דרך זה, העסוק בטמא מת, מתעסק במת ששורשו "האלוקים עשה את האדם ישר, והמה ביקשו חשבונות רבים" - שורש המוות.

נמצא ש'אורח מישר' זה הפסח הראשון, ו'אורח קצוות' שייך לפסח השני.

ועל פי כל הנ"ל נבין יותר. דלעומת פסח ראשון בחינת 'לילה כיום יאיר', מתגלה בפסח שני - חודש זיו - ההארה העליונה, שמי שנמצא במדרגת הקצוות - גם הוא מצטרף. וזה מכוח יוסף שהרי 'היו טמאים לנפש אדם' שבקשו לעשות פסח שני הם אלו נושאי ארונו של יוסף. זיו זה הוא חלקי ההארה שמתפצלים לצדדים וחוזרים ומצטרפים מכוח שורש יוסף, הממוצע בין יעקב לשבטים.

לפי זה, יוסף מגלה בשבטים שהם לא י"ב

□ וביוסף מתגלה בחינה זו במשכן שילה שהיה בחלקו.

מתחיל מציאות הגוף והקצוות שבו מתגלה מציאות של זוויות.

וזה לשון 'בין כתפיו שכן'. דהרי לכאורה היה צ"ל 'על כתפיו שוכן' דהראש שהוא הגולגולת - האחד נמצא מעל הכתפיים. אולם עומק המדרגה הוא על פי המתבאר, שהאור שורה על מקום תחילת ההתפשטות שהוא מקום הכתפיים ומכאן ואילך מתחיל נקודת ההתפרטות במדרגת הזיו בכל האופנים שיכולים להיות.

תל תלפיות - שורש אותה אבקש

בית המקדש נקרא "תל - תל שכל פיות פונים לשם" (ברכות ל.).

עומק הדבר, חז"ל דורשים על הפסוק (ויקרא כו ט): "ופניתי אליכם" שהקב"ה אומר ש"אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם" (רש"י שם).

נמצא, שגם מצד גילוי פנים של הקב"ה כביכול קיימת מדרגה של פניה וזה מלעילא לתתא. אולם עומק המדרגה המתגלה בבית המקדש ש'כל פיות פונים לשם' - הוא מצדינו מתתא לעילא. וזה ה'אותה אבקש וכו' שבתי בבית ה". דהיינו בקשה שהכל 'מחולל' מהכל ופונה בחזרה לעליון. וזה תפילה בבחינת 'אוחילה לאל' כמו שהוזכר, שנעשה 'חלל' בקרבו וכל הווייתו אינה אלא שפונה לעליון.

עשיו איש ציד נוטה לצדדים

כתיב "עשו איש ידע ציד איש שדה" (בראשית כו כז). ביאור הדברים על פי הנ"ל.

אברהם אבינו קראו לבית המקדש 'הר', יצחק קראו 'שדה', יעקב קראו 'בית' (פסחים פח.). מיצחק יצא יעקב - מדרגת 'בית' שעולה ומשלימה - 'בית'. אולם גם יצא עשיו שנשאר במדרגה מצד יצחק, שקראו שדה. אבל לא שדה דתיקון - "כריח שדה אשר ברכו ה" (בראשית כו כז), אלא שדה בבחינת צדדים - שדה בבחינת 'איש ציד איש שדה', דכל הווייתו

עומדת בנקודת הצדדים.

והנה, צדדים של בית הם חלק מהבית, לעומת זאת בשדה דהם בבחינת "וימצאהו איש והנה תעה בשדה" (בראשית לו טו), דשדה הוא מקום שאדם יכול להתרחב ולטעות בו.

נוסף לכך, 'ציד' מלשון צדדים כי דרך הצד, שאינו הולך ישר מול הניצוד דא"כ הוא יברח. אלא הולך באופן של צדדים ועל ידי כן צד את הדבר. וזה עשיו - 'איש ציד' שמקומו בצדדים היפך מדרגת יעקב אבינו.

עשיו בחינת אחר

עיקר שינוי בין בני אדם מתגלה בפרצופיהם - 'כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהן שונות' (ירושלמי ברכות א ט).

והנה, בהגדרה כוללת, אדם החומד דבר השייך לאחר הגדרתו מדרגת 'אחר'.

ולענייננו, ב"בגדי עשיו החמודות" טמון כוח הסתרת הוויית האדם והתדמות לאחר.

ביאור הדברים: כאשר יעקב אבינו ביקש להידמות לעשיו - לאחר, הוא לבש בגדי החמודות. זה איננו רק מקרה והיכי תמצוי של אדם המחפש להטעות ולובש בגדים של אחר, אלא מונח במהות 'בגדי עשיו החמודות' כוח הסתרת ה'אני' שלי והתדמות לאחר.

ובעומק מונחת כאן הגדרה הרבה יותר בהירה - וזה שכל הוויית עשיו במדרגת 'האחר' - ה'אחור'.

על דרך זה נפרש את שאלתו "כיצד מעשרין את המלח". דהנה, גילוי שורש המלח בתוקפו הרי הוא בסדום. וכשנמלטו לוט ואשתו מסדום "ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח" (בראשית יט כו), דייקא 'מאחריו'.

נמצא שמלח שעשיו ביקש לעשר בא מכוח ה'אחור' שבדבר. נוסף לכך, יעקב אבינו דמות תם חקוקה בכסא והוא בחינת פנים. כנגדו

* פנים מלשון פנים, תוך, מלא, 'אחור' מלשון 'חור' - חלל.

דשב עוד ועוד, עד שמגיע לתחילת הבריאה, ומשם ללפני הבריאה.

תחילת הבריאה הינו תנועה קדימה, וממילא מונח בו גם תנועה אחורה. זהו הגדרה בהירה של 'תשובה קדמה לעולם'.

ובהקבלה למה שהוזכר. כיון שעשוי מדרגתו 'בקש' מלשון 'חלל', 'ריקון' ו'מבוקק' ממילא הוא שב למקום חלל בחזרה לנקודת הריקון.

עשוי כל הווייתו במדרגת 'בקש' - 'בו קש' - דבר ריק וחללות. עומק מדרגתו אינו אלא מציאות של חלל, זה תחילת הווייתו וזה מהותו. נמצא שכל פעם שהוא מבקש הוא כאדם השותה מים מלוחים, ונדמה לו שרווה. היפך יעקב איש אמת, עשוי הוא שקר" בבחינת "ויקראו שמו עשו. הא שוא שבראתי בעולמי" (ילקוט שמעוני בראשית כה כה) שזה כוח ההעדר והחלל הנקרא שווא. וכוחו של עשוי במציאות החללות שהוא מבוקק והוא ה'בק' של ה'קבר' - 'ר-בק' - "הנה אנכי הולך למות".

לעומת כך מדרגתו של יעקב אבינו, "ודבק בעץ החיים וחי לעולם". וכל מה שהוא מבוקק, הוא מבוקק מהאני שלו, ואז הוא שב בתשובה שלימה להשיב את האור אין סוף שימלא את מקום המבוקק, מקום החללות. זה שלימות מדרגת הבקשה, שעל ידי הבקשה חוזר ונכנס אור אין סוף בכל מקום החלל, שלם בכל מיני שלמויות.

וזהו הבקשה האמיתית של יעקב אבינו, "שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו". הוא שב בחזרה ל"השיבינו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם".

עשוי שכל הווייתו 'אחור'.

יתר על כן, 'אחור' נקרא מלשון שהוא השלב ה'אחרון'. כל דבר הוא קודם לשלב הבא והוא אחור לשלב הקודם לפניו והשלב האחרון הוא 'אחור' גמור. והרי, עשוי נקרא מלשון 'עשוי וגמור' בחינת האחרון.

בעקבות זאת שעשוי בחינת 'אחור' נבין עומק נוסף במדרגתו.

התבאר לעיל, שעשוי במדרגת 'בקש' שמחפש את ימין ושמאל ונטיה לצדדים בחינת 'איש ציד'. אלא שמתגלה בו כוח נוסף של קלקול מצד ה'בש' של 'בקש'. דהרי, כל הבוש מדבר מסתיר את עצמו בבחינת "בהית לאסתכולי באפיה" (ירושלמי ערלה א ג), ומכוח כך או מסוכב פניו לאחור או מסתיר את עצמו עם בגדים כדוגמת אדם וחיה אחרי החטא שעשה להם הקב"ה לבוש - 'לא בוש'. ובעומק, מהות שניהם שווים דמתראה כאחר וממילא מסלק את עצמו.

מצד כך עומק הקלקול שמתגלה בעשוי היא לא רק נטיה לצדדים, אלא שהולך לאחור.

ועל דרך זה אמר "הנני הולך למות", דאין לך 'אחור' ו'אחרית' גדול ממת שמסתלק ממנו מדרגת הפנים - 'סוף כל האדם למיתה'. וזה בחינת - 'עשוי וגמור' שכל בקשתו בחייו הייתה להגיע לקצה ולצד של הדבר שיש לו קץ - השלב האחרון.

ומן הצד האחר עומד יעקב אבינו בתיקון שהוא 'עשוי וגמור' בכל מיני שלימויות. ובחינתו "נחלה בלי מצרים" שמתפשט עוד ועוד.

תשובה קדמה לעולם - חזרה לאין סוף

מדרגה דקדושה של הליכה לאחור הרי זה תשובה ש'שב' בחזרה. ובעומק, הוא שב עד מקום שנקרא 'תשובה קדמה לעולם' (בר"א ד).

** 'שקר' באתב"ש 'בגד' וזה 'בגדי עשוי החמודות'.

ב-ק בקש בלבביפדיה מחשבה

מספר שיעור בקול הלשון 34422692

בלבניפדיה מחשבה

אם תבקשנה ככסף (משלי ב, ד)

"אם תבקשנה ככסף" - גילוי מהלך ה'בקשה'

כתיב "בני אם תקח אמרי ומצוותי תצפון איתך. להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה. כי אם לבינה תקרא, לתבונה תתן קולך" (משלי ב א-ג), ודרשו חז"ל (יעו' בתרגום עה"פ, ובגמ' ברכות נו א): "כי אם לבינה" - אל תקרי "אם" אלא "אם", כלומר דבמדרגת 'אם' דייקא מתגלית ה'בינה', בבחינת בינה יתירה ניתנה לאישה (נדה מב ב).

והמשך הפסוק - "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה. אז תבין יראת השם ודעת אלקים תמצא", והיינו שה'בקשה' אחר החכמה והבינה סופה שתביאהו ל"אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא", ונבוא בזאת ללמוד מהי משמעות המושג 'בקשה', לעמוד ולבקש אחר גדרה ומהותה.

בקשה פועלת הקשבה

ראשית, כהגדרה כללית - כאשר ראובן מבקש משמעון 'בקשה' הרי שהוא פועל בשמעון 'הקשבה', ולא בכדי שורש ה'בקשה' ושורש ה'הקשבה' שורש אחד הוא מאותיות 'ב-ק-ש', היות וכל בקשה מייצרת הקשבה - והם שני צדדים של אותו מטבע, 'בקשה' והקשבה', וכאשר אין 'הקשבה', אזי שורש ה'בקש' מתהפך ונעשה 'שבק' - עזב, דהיינו שכאשר הבקשה לא פעלה את פעולתה ואצל השני ישנה 'אי הקשבה' הרי שהוא עזב ו'שבק' את ה'בקשה'.

הוי אומר ש'בקשה' עניינה ומהותה הוא ליצור צירוף וחיבור אצל השני ולהחיל בו 'הקשבה', וכאשר אין הבקשה נשמעת ואין כאן

צירוף וחיבור הרי שיש כאן עזיבה - ומ'בקש' נעשה 'שבק'.

ואחר הדברים האלה נבוא ללמוד את סוגיית ה'בקשה'.

גילוי מהלך ה'בקשה' בתורה

ראשית הסוגיא היא במה שמצאנו בתורה לשון 'בקשה' בדבריו של יעקב אבינו ללבן - "טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה" (בראשית לא ט), פירושו של דבר "אנכי אחטנה" - כלומר אחריות החיסרון מוטלת עלי ואם ישנו חיסרון עלי להשלימו, ועל זה נאמר הלשון "מידי תבקשנה".

עוד מצינו לשון 'בקשה' בענייניו של 'יוסף' - "וישאלהו האיש לאמר מה תבקש. ויאמר את אחי אנכי מבקש" (בראשית לו טו-טז), והיינו שמדרגת ה'בקשה' בפרשה זו היא בקשת האחוה והאהבה שלמעשה לא נענתה ולא פעלה 'הקשבה', ועל כגון דא אמרינן "יש אוהב דבק מאח" (עי' רש"י משלי יח כד) - סופי תיבות 'בקש', כלומר שמצד יוסף היה גילוי של בקשת האחוה והאהבה אך מצד האחים התהווה גילוי הפוך מבחינת 'יש אוהב דבק מאח', שכן הבקשה הזאת לא נענתה מצד האחים.

לאחר מכן נאמר ביוסף עצמו - "ויבקש לבכות ויבוא החדרה" (בראשית מג ל), והיינו שגילוי הבקשה בענין זה הייתה ל'בכי', בחינת "שמע ה' קול בכי" (תהילים ו, ט) ראשי תיבות 'בקש' - זהו בכיו של יוסף.

וכמו"כ בענייניו של יהודה מופיע לשון 'בקשה' - "אנכי אערבנו מידי תבקשנו" (שם ט), והיינו שגילוי הבקשה בענייניו של יהודה

בבחינת 'תביעה', שהמבקש תובע משכנגדו לקיים את בקשתו - גילוי של תובע ונתבע.

עוד מצינו לשון 'בקשה' בעניינו של משה רבנו כאשר הוא מוכיח את קרח ועדתו ואומר - "ובקשתם גם כהונה" (במדבר טז י).

ופעמים נוספות נאמר בתורה האי לישנא של 'בקשה' - "אל תפנו אל האבת ואל הידענים אל תבקשו לטמאה בהם" (ויקרא יט לא), וכן נאמר עוד בענין כלל ישראל אשר בגלות - "וביקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת" (דברים ד כט), ונאמר עוד בענין מסית ומדיח - "כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך" (דברים יג יא).

ובזאת אנו מקבלים את תבנית סוגיית ה'בקשה' בכללותה, ומעתה עלינו לבאר את עניינה ומהותה.

"קולך שמעתי בגן" - 'שבק'

קלקול מדרגת ה'בקשה'

הנה בפתח דברינו עמדנו על לשון ה'בקשה' מתוך הפסוק "אם תבקשנה ככסף", והיינו שהבקשה אשר עוסק בה הפסוק מתייחסת לנאמר בפסוק הקודם "כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך - אם תבקשנה וגו'", והיות שכך, עלינו להבין מהו "לתבונה תתן קולך".

הקול הראשון שנאמר בתורה הוא כאשר אדם הראשון שומע את קולו של הקב"ה - "את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירם אנכי ואחבא" (בראשית ג י), "קולך שמעתי בגן" - ראשי תיבות 'בקש', והיינו שמדרגת ה'בקשה' דקלקול אשר לא פעלה 'הקשבה' התגלתה מתוך 'קול' - "קולך שמעתי בגן", ודייקא כנגד אותו ה'קול' שהתגלה בו מדרגת ה'בקשה' דקלקול נאמר "לתבונה תתן קולך. אם תבקשנה", כלומר שכאן הפסוק מעמיד מדרגת קול דתיקון אשר על ידו יתגלה מדרגת ה'בקשה' דתיקון.

ובעומק הדברים נמצא כי ראשיתה של סוגיית ה'בקשה' התגלתה במדרגת 'בקשה

היה מתוך קבלת ערבות על בנימין להשיבו אל אביו למען יוכלו לירד למצרים לשבר אוכל לנפשם, כפי השתלשלות המאורעות בסדר הירידה למצרים.

והנה גם בעניינו של משה רבינו מצינו כמה פעמים גילוי לשון 'בקשה' - מתחילה כאשר פרעה רוצה להרוג את משה רבינו נאמר "ויבקש המיתו" (שמות ד כד) ויברח משה למדין, וכאשר נגלה הקב"ה למשה רבינו במדין ומצווהו לשוב למצרים נאמר לו בהאי לישנא "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" (שם יט), ובהיותו הולך בדרכו ממדין לשוב למצרים המלאך רוצה להורגו כלישנא דקרא "ויבקש המיתו" מפני שהתרשל במילת בנו (כמבואר ברש"י שם כד).

יתר על כן מצאנו עוד לשון בקשה בדבריו של פרעה למשה - "כי אותה אתם מבקשים" (שמות י יא), והאי לישנא אומר פרעה למשה ביחס לדרישתו של משה שיוציא את בני ישראל ממצרים למען יעבדו את האלוקים, ועל 'עבודת האלוקים' אומר פרעה למשה רבינו "לכו נא הגברים כי אותה אתם מבקשים" - את העבודה.

וענין גילוי ה'בקשה' בסוגיא זו של 'עבודת ה' חוזר ונשנה עוד ביתר חידוד לאחר חטא העגל - "ומשה יקח את האהל ונטה לו אל מחוץ למחנה וגו' והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה" (שמות לג ז), ולשון 'בקשה' בפרשה זו שונה משאר הפרשות שמצינו בהם לשון 'בקשה', היות שעל דרך כלל כאשר התרגום מתרגם לשון של 'בקשה' הוא מתרגם מלשון "בעי" - רצון ושאלה, בבחינת "אם תבעיון בעי" (ישעיהו כא יב), אבל בפרשה זו העוסקת בענין "והיה כל מבקש ה' התרגום הוא - "והוי כל דתבע אולפן מן קדם ה'", מלשון תביעה, והיינו שכאן איננו עוסקים ב'בקשה' בבחינת שאלה ורצון, אלא בבקשה

בו, ובפשוטו מבואר שהתחבא בתוך עץ הגן, אך ביתר עומק נראה, כי מקומו היה בתוך תוכה של חווה אשתו, היות ושורש הקלקול שלא שמע את קול ה' נובע מכך שהוא שמע לקול אשתו, הרי שהוא מסתתר ונחבא בתוך חווה עצמה, והיא מקום ההסתר והמחבוא מפני קול ה'. וזה היה הכח להתחבאותו.

והביאור הוא שביסוד הדברים עיקר גילוי קול ה' לא התגלה אלא לאדם הראשון לחוד, דמעיקרא שהצטווה אדם הראשון "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב יז) לשון הציווי הופנה אליו בלבד, ולפיכך גם לאחר מכן אמר הקב"ה "איכה" לאדם הראשון לחוד ולא 'אייכם' לאדם וחוה יחד, ונמצא כי היא מקום ההסתר כביכול, ושם הוא מקום המחבוא והחיווי של אדם הראשון מפני 'קול ה' - בחווה אשתו אשר שמע בקולה באשר היא מקום הסתר.

וביתר עומק ששורש ההסתר מפני קול ה' הוא בקולו של 'חיוויא', שהוא בבחינת "אתמול לדעתי והיום לדעתו של נחש" (בר"ד יט ט) - שורש מקום ההסתר והחיווי, ובמציאות הקלקול הזאת שם הוא מקום ההסתר והחיווי של אדם הראשון. והנה כל זה הוא הבחינה הדקה של מקום ההסתר, אך נקודת השיא של ההסתר והמחבוא מתגלית בקללה ובקלקול של חטא אדם הראשון - "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג ט), והיינו שההקשבה לקול אשתו הולידה מציאות של הסתר ומחבוא גמור כאשר קוברים את האדם במיתתו בקבר, אשר זו בחינת הנפילה הגמורה של 'ואירא ואחבא'.

דקלקול², באשר אדם הראשון לא קיבל את ה'בקשה' ולא נפעלה אצלו 'הקשבה' כנרמז בראשי התיבות "את קולך שמעתי בגן - ואירא ואחבא", וה'בקשה' הטמונה ב'קולך שמעתי בגן' לא חלה בדרך של 'הקשבה' אלא בדרך 'שבק' ועזב, וזהו מה שאמר אדם הראשון "ואירא ואחבא" בבחינת הסתר פנים, שהסתיר עצמו מן ה'בקשה' הנגלית בקול ה'.

וביתר עומק נראה שמתוך אותו הקול שמגלה את ה'בקשה' התגלתה מציאות הפוכה של הסתרה, ומכוחה ה'בקשה' לא התגלתה כ'הקשבה' אלא כ'שבק' - מציאות של הסתר פנים³.

מדרגת ה'בקשה' דקלקול' מכח "כי שמעת לקול אשתך" - 'קול דקלקול'

והנה קלקול זה אשר התגלה ב'את קולך שמעתי בגן' נולד מ'קול' אחר אשר לגביו כן הייתה ה'קשבה', והוא - "כי שמעת לקול אשתך" (בראשית ג יז), וקלקול זה של 'קול אשתך' גם הוא נולד מכח 'קולו של נחש' אשר הסית את האשה לאכול מפרי עץ הגן, והיינו ש'קולו של מסית' במהותו הוא 'בקשה' וכמו שהזכרנו בענייניו של מסית - "כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך", והמסית הראשון כבריאה היא הוא הנחש כמבואר בדברי חז"ל (סנהדרין כט א) "מנין שאין טוענים למסית, מנחש הקדמוני".

הרי שמדרגת ה'בקשה' דקלקול' נבעה מ'קול דקלקול', שמתוך ההקשבה לקולו של מסית ולבקשתו, נעשה הסתר לקול ה' ולבקשתו, ולא שמע אדם הראשון את 'קול ה' - "כי את קולך שמעתי בתוך הגן, ואירא ואיחבא".

וביתר חידוד נראה, כי בפסוק מבואר שאדם הראשון הסתתר מקול ה' - "ואירא ואחבא", אך לא התבאר היכן הוא המקום אשר התחבא

² ואכן אין הדברים מפורשים להדיא בקרא, אך הדבר נרמז מראשי תיבות 'קולך שמעתי בתוך', כפי שהתבאר. 'פנים' דייקא כפי שיבואר להלן.

³ ורק לאחר מכן דיבר הקב"ה עם חוה על כך בקללה אשר השיתה על עצמה, אך עיקר גילוי ה'קול' לא התגלה אלא לאדם בלבד, אלא שיש לדון האם חווה הייתה בכלל או לא.

ראשית תיקון מהלך הבקשה - "מאת שכם במאה קשיטה"

והנה תחילת תיקון הקבורה אשר הוא מקום ההסתר הגמור נעשה בעניינו של אברהם אבינו, אשר ביקש לקבור את שרה במקום קבורתם של אדם וחוה וקנה את מערת המכפלה, והושלם בעניינו של יעקב אבינו אשר קנה את חלקת השדה "מיד בני חמור אבי שכם במאה קשיטה" (בראשית לג ט), אשר חלקה זו התעתדה לקבורתו של יוסף.

והיינו שכל סוגיית הקנין בארץ ישראל לשם 'קבורה' הייתה מתוך 'בקשה' במדרגת התיקון, וכפי שעולה מתוך קנייתו של יעקב אבינו שהיא השלמת הקנין שנאמר בו "מאת שכם במאה קשיטה" - ראשי תיבות 'שבק', שכל יסוד הקנין בארץ ישראל הוא גילוי של מדרגת 'בקשה דתיקון' לתקן את ה'שבק' דקלקול.

והביאור הוא שמתוך קניינו של יעקב אבינו אנו למדים את מהות ושורש הקנין בכללותו - שהוא גילוי מדרגת ה'בקשה דתיקון', ותחילתו של גילוי זה הוחל בראשית הקנין שעשה אברהם אבינו, וכמו שאמרו חז"ל (ב"ב טו ב) "ויאמר ה' אל השטן מאין תבא ויען השטן וגו' - אמר לפניו, רבש"ע שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם, שאמרת לו "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה", ואפילו הכי בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה עד שקנה בד' מאות שקל כסף לא הרהר אחר מדותיך", והיינו שכל צורת קבורתה של שרה הייתה מתוך 'בקשה' של אברהם אבינו.

ונמצא כי החיבור לארץ ישראל הוא בבחינת מקום תיקון הקבורה דייקא, אשר זהו מקום תיקון ה"את קולך שמעתי בתוך הגן ואירא ואיחבא" באופן השלם שבדבר, וזהו שורש קניינו של אברהם אבינו שהחל בתיקון מדרגת ה'בקשה' בנקודה זו של הקבורה.

"שמע ה' קול בכיי" - שורש ה'בקשה' והנה בענין קבורתה של שרה נאמר "ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה" (בראשית כג ב), וכבר הזכרנו לשון 'בקשה' בענין 'בכיה' כמו שנאמר ביוסף - 'ויבקש לבכות', ונראה ששורש אותו הבכי התגלה כאן באברהם אשר בקש לספד לשרה ולבכותה.

והיינו שמבואר בדברי רבותינו (דרוש שמואל פ' חיי שרה בשם ה"ר שכנא) מדוע נאמר 'לבכתה' בכ"ף קטנה, ודרשו שהענין מרמז על 'בתה' - שגם בתה של שרה מתה, ובעומק הדבר 'בת' היא בגימ' 'בקש' - והיינו שמלבד מה שבקש לקבור את שרה בעומק ביקש עוד לקבור את בתה.

וזהו המרומז בלשון 'לבכותה' דיקא שהוא שורש הבכי של 'שמע ה' קול בכיי" (תהילים ו, ט) - זהו בכיו של אברהם אבינו שבכה בהספדו על שרה עצמה, וגם בכה על מדרגת 'בתה', ונמצא כי ה'בקשה' אחר קבורת שרה אמנו אינה רק במדרגתה של שרה עמה, אלא אף במדרגת בתה - גילוי ה'בקשה דתיקון'.

וביתר הבנה נראה, שהרי אמרו חז"ל (פדר"א פל"א) שבשעת העקידה פרחת נשמתו של יצחק ולכן מתה שרה ופרחת נשמתה שלה, וכבר הזכרנו פעמים רבות מה שלימדונו רבותינו שיצחק היה לו נשמה של נקבה, ובמעשה העקידה פרחת נשמת הנוקבא דיליה ונכנסה בו נשמה של זכר, ולפי"ז נבין את עומק דבריהם שאמרו שגם 'בתה' של שרה אמנו מתה שהיא גופא פריחת נשמת הנוקבא של יצחק אבינו.

ומעתה עומק הקבורה הזו היא בחינת יצחק - חלק הנוקבא שיצא ממנו ונכנס בו חלק הדוכרא, אשר זו הקבורה שנאמר בה "לספוד לשרה ולבכותה".

^ה ויעוי' במה שאמרו חז"ל (ב"ב טז, ב) "בת היתה לאברהם אבינו ובכל שמה", וכ' שם בדרוש שמואל דבת זו מתה יחד עם שרה.

^י עץ חיים שער הפסוקים פר' וירא סי' כ"א, ושם בספר הליקוטים פר' וישב, והו' באור החיים בראשית יח י.

ג' ל' ש', ובזאת נרמזת מידת הרחמים שהיא המידה השלישית כנודע.

ומעתה נראה שמדרגת ה'בקשה' שפועלת לגלוי מידת הרחמים נוגעת בשורש הלכנוניות העליונה של מידת הרחמים וכמ"ש "שלג ביום קציר" (משלי כה יג) ראשי תיבות 'בקש', והיינו שגילוי מידת הרחמים בשורשה העליון במקום הלובן הגמור כשלג - מתעורר ונמשך ממדרגת ה'בקש'.

וזוהו יסוד פגישתו והתחברותו של יעקב אבינו עם לבן הארמי אשר הוא בשורשו 'לבן' אלא שהוא 'ארמי - רמאי', והיינו כפי שלמדונו רבותינו¹ דשורשו של לבן היה במקום הלובן העליון אשר היא עומק מידת הרחמים.

ומעתה נבין את גודל העומק הטמון בדבריו של יעקב אבינו ללבן - 'מידי תבקשנה', שבהיותו מושרש במידת הרחמים עליו להשלים את ה'בקשה' של לבן במדרגת לבן דקדושה שהוא מקום הלובן הגמור, וכפי שבארנו שהבקשה המעוררת רחמים מושרשת במקום הלובן הגמור, ועל יעקב אבינו שהוא מרכבה למידת הרחמים מוטלת ה'בקשה' של לבן.

וכמובן שהיפך מקום הלובן הוא מקום ההשחרה הגמורה, בבחינת המוות שהוזכר לעיל בקלקול "קולך שמעתי בתוך הגן ואירא ואיחבא" שהוא ההסתר הגמור, אשר הוא בחינת 'שחור', כמו שאמרו חז"ל על החושך הנקרא 'שחר', (מדרש תהלים כב: "עלות השחר... אין לך חשך גדול מזה").

אבל במדרגת התיקון שנאמרה ביעקב ולבן

ונמצאנו למדים כי עומק העומקים של קנין הקבורה בארץ ישראל נעשה מתוך אחיזה במדרגת 'בקש', שיסודה מתגלה בעצם קבורתה של שרה, ונוסף על זאת בקבורת הבת אשר היא בגימ' 'בקש', שבעומק היא נשמת הנוקבא דיצחק.

שורש מהלך ה'בקשה' במידת הרחמים

והנה כהגדרה כללית נראה דפנימיות פעולתה של ה'בקשה' היא לפעול במידת הרחמים, וכמו שאמרו רבותינו² שתפילה היא לשון בקשה, וכן מצינו פעמים רבות מאוד בלשון חז"ל "יבקש עליו רחמים", והיינו שמעשה הבקשה מעורר את 'מדת הרחמים'.

מעתה נראה שעיקר גילוי מדרגת ה'בקשה' הוא ביעקב אבינו דיקא, שכן מידתו של יעקב אבינו היא מידת הרחמים אשר היא חלקו ועניינו כידוע, וזהו הדבר שסוגיית ה'בקשה' התגלתה בתורה לראשונה בעניינו של יעקב אבינו דיקא, כאשר כל תוקפה וגדולתה של ה'בקשה' היא לעורר את מידתו - מידת הרחמים.

ונבוא לבאר את הדברים ביתר עומק.

הנה מידת הרחמים בשורשה נובעת ממקום הלובן הגמור העליון³, ובהיות מידת הרחמים מתגלית הרי שפעולתה נמשכת מאותו מקום בבחינת "אם יהיו חטאיכם כשני - כשלג ילבינו" (ישעיהו א יח), ומה שנמשלה פעולתה ללובן אשר בשלג דיקא הוא להורות על זה גופא שמידת הרחמים מושרשת באותו מקום, שכן המילה 'שלג' מורכבת מהאותיות השלישיות -

¹ יעו"י מהר"ל באה"ג ד ב. ורד"ק בס' השרשים שורש פלל: " ואמר על התחנה והבקשה בבנין התפעל, 'זיתפלל אברהם אל האלקים' [בראשית כ יז]... לפי שהמתפלל יבקש ממנו". ורמב"ם בספר מלות ההגיון שער שלשה עשר: "ומהם השם הנעתק, הוא שיהיה שם, עיקר הנחתו בשורש הלשון יורה על ענין מה, ואחרי כן נלקח בעבור דמיון מה בין שני הענינים... כשם ה'תפלה', אשר היא בשורש הלשון שם הבקשה", ועי' בס' ביאור שמות הנרדפים לר"ש ורטהיימר ערך תפילה, שדן מדוע בקשה אינה נקראת תפילה.

² דהיינו שגילוי מידת הרחמים נמשכת משורש הלכנוניות של השיעור קומה העליון הנקרא - 'חיוורתיה', כנודע בדברי רבותינו באידרא וזוטא ואידרא רבא באריכות.

³ עץ חיים שער העקודים פ"א.

בדברי חז"ל (יעו"י רש"י בראשית מב ג) שירדו האחים למצרים על מנת לחזור ולבקש אחר יוסף שנאבד, והיינו שיוסף אכן חי וקיים אלא שהוא בגדר 'אבידה' - ה'צדיק אבד'.

והיינו שמהות הקלקול היא 'אבידה', דמעיקרא אבידתו של יוסף אשר הוא בחינת ה'צדיק' אינה מתבקשת ו'אין איש שם על לב', אך לאחר מכן חזר ונעשה 'אבידה המתבקשת'.

ונמצא שבין כך ובין כך קלקול זה בהגדרתו ובמהותו הוא בגדר 'אבידה' אשר יש לבקש אחריה, ולא בגדר 'טרף טרף יוסף' אשר איננו עוד, וכפי שביאר הגר"א שעיקר לשון 'בקשה' חל על שם 'אבידה' דיש אבידה שאינה מתבקשת ויש אבידה מתבקשת כדאמרי' מכות כד. ע"פ לישנא דקרא 'תעיתי כשה אבד בקש עבדך' היות ובדבר הנאבד חלה מציאות של 'בקשה'.

ומתוך מדרגת הקלקול ד'הצדיק אבד' אמרו האחים "אשמים אנחנו על אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו" (בראשית מב כא), והיינו כפי שנתבאר שה'קול' הוא המגלה של ה'בקשה', אך הם לא שמעו לקולו של יוסף בבחינת "את קולך שמעתי בתוך הגן ואירא ואיחבא", שגם הם הסתתרו ונחבאו ממנו, ועל כן כאשר הם עומדים לפני יוסף אמרה תורה "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו" (שם ח) ואמרו חז"ל (יעו"י ברש"י) שיצא מהם בלא חתימת זקן, דהיינו 'הסתר פנים' אשר הוא שורש הקלקול - ועל כן לא הכירו את פניו.

ומדרגת הקלקול דאבידה נראה שהופיעה גם בעניינו של יעקב אבינו עצמו בגילוי הבכי שבכה על יוסף כמו שכתוב "ויבך אותו אביו" (בראשית לו לה), כלומר, שהבכי הוא גילוי מחודש של 'בקשה' באשר כל עניינו של הבכי הוא הבקשה והדרישה, וכפי שהתבאר בבכיו של אברהם אבינו אשר בא "לספד לשרה ולבכותה" - בחינת 'בת' (משום דהכ' קטנה) בגימ'

- "מידי תבקשנה", היינו שיעקב מביאו ללבן, ועומק ההבאה היא ההשבה הגמורה ללבנונית העליונה, בחינת שלג כמו שנתחדד.

ומעתה שומה עלינו להבין מהו הדבר אשר יעקב אבינו צריך להשיב ל'לבן דקדושה'.

'אבידה שאינה מתבקשת' - אבידה המתבקשת'

ונראה להבחין בזה ב' מדרגות של 'קלקול' הטעונות תיקון, האחד הוא בבחינת אבידה שאינה מתבקשת והשני הוא בבחינת אבידה המתבקשת, ושתי מדרגות אלו טמונות בעניינו של יוסף.

דהנה בסדר מכירתו של יוסף למצרים ניתן להבחין בשתי מדרגות של 'קלקול' במדרגת ה'בקש', באשר מתחילה יוסף מצידו מבקש את שלום אחיו כפי שהצטווה מאביו וכל פעולתו הייתה פעולת 'בקשה' של אחווה - "את אחי אנכי מבקש", אך מדרגת בקשה זו התקלקלה ולא פעלה 'הקשבה' באחים, אלא הם "נסעו מזה" - מאותו גילוי של מדרגת 'בקש' בבחינת 'יש אוהב דבק מאח' אלא מכרו אותו למצרים, ומכך התהוותה מדרגת 'בקש' דקלקול, ולפיכך אומרים לו השבטים ליעקב אבינו "הכר נא את כתונת בנך" - אין נא אלא לשון בקשה (ברכות ט), והיינו לומר שיוסף איננו וגילוי מדרגת ה'בקש' של "אחי אנכי מבקש" התקלקלה.

וגדר מדרגת הקלקול הזה הוא - קלקול ד'טרף טרף יוסף', היות ומתוך מה שאמרו ליעקב אבינו "הכר נא" התגלה לו ש'טרף טרף יוסף' (בראשית לו ג), דהיינו קלקול גמור של גילוי מדרגת ה'בקש' באשר יוסף איננו עוד כי "חיה רעה אכלתהו".

אך נראה שתחת מדרגת הקלקול הגמור ישנה עוד מדרגה והיא מיסוד "צדיק אבד ואין איש שם על לב" (ישעיה נז א), והיינו שמבואר

'בקש'. ועומק הדבר הוא שמלבד מדרגת הקלקול של 'טרף טרף יוסף', מתגלה בבכיו של יעקב אבינו מדרגה למטה הימנה והיא מדרגת ה'צדיק אבד' אשר יש לבקש אחריו, ומתוך כך בעומק התעורר לבכי, וכנגד מדרגה זו בעומק גם יוסף מבקש לבכות וכדאמרון שהבכי הוא גילוי ותיקון מדרגת ה'בקש' שהתקלקלה.

ומעתה נבין את העומק הנפלא הטמון כאן, ששורש הבקשה שנאמרה ביעקב אבינו - "מידי תבקשנה", היא להשלים ולתקן את ב' בחינות הקלקול שהתהוו במדרגת ה'בקשה' בעניינו של יוסף, האחת היא מדרגת "טרף טרף יוסף" ועל כך אמר יעקב 'טרפה לא הבאתי' לתקן את הטרפה האמורה ביוסף, והשניה היא מדרגת האבדה שבקשו יעקב ובניו אחריה, ועל כך אמר 'מידי תבקשנה' שעיקר גילוי ה'בקשה' היא בדבר הנאבד דיקא כמבואר.

אלעזר בן דורדיא - 'צדיק אבד'

ומעתה נראה להתבונן עוד בהשלמת תיקון מדרגת הבקשה.

איתא בגמ' (ע"ז יז א): "תניא אמרו עליו על ר"א בן דורדיא שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה, פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה, נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות, בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה. הלך וישב בין שני הרים וגבעות", אמר - הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו שנאמר "כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה" (ישעיה נד י), אמר - שמים וארץ בקשו עלי רחמים, אמרו עד שאנו

מבקשים עליך נבקש על עצמנו שנאמר "כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה" (ישעיה נא ו), אמר - חמה ולבנה בקשו עלי רחמים, אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו שנאמר "וחפרה הלבנה ובושה" החמה" (ישעיה כד כג), אמר - כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים, אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו שנאמר "ונמקו כל צבא השמים" (ישעיה לד ד). אמר - אין הדבר תלוי אלא ב', הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא וכו'. ככה רבי ואמר - יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת".

ומבואר, כי שורש הפגם שלו היה בבחינת אות ברית קודש, ונמשך הפגם הזה ממעשה דיוסף ואשת פוטיפר, וכאשר בא לשוב בתשובה כל סדר דבריו היה 'בקשו עלי רחמים' ולפי מה שהתבאר עד השתא יובן כי יסוד הענין הוא 'בקשה' דיקא.

ולאחר שפנה ב'בקשה' לכל הבריאה כולה חזר ואמר 'אין הדבר תלוי אלא ב', כלומר דהשתא הוא תובע מעצמו את התיקון, בחינת 'בקשה' מלשון תביעה, וכמבואר לעיל שיש שתי מיני 'בקשה' שעל דרך כלל ה'בקשה' היא גילוי הרצון אך לגבי מה שנאמר "והיה כל מבקש ה" אין הכוונה רק לגילוי הרצון אלא ל'תביעה', וזהו שאמר 'אין הדבר תלוי אלא ב'" אשר בזאת הוא ממשיך את סדר עבודת ה'בקשה' שהתחיל בה בפנייתו לכלל הנבראים, והשתא עולה מדרגה בעבודה זו ותובע את הדבר מעצמו.

ומתוך תביעה זו שתבע מעצמו הוא מניח ראשו בין ברכיו שהוא מקום הפגם - 'אות

^א וכידוע מדברי חז"ל (ויק"ד לו) שההרים והגבעות מורים על האבות והאמהות.

^ב והנה המילה בקשה עצמה מורכבת מאותיות 'בש' מלשון בושה, ועומק הענין שקודם חטא אדם הראשון כתיב "ולא יתבושו", אך לאחר הפגם והקלקול במדרגת הבקשה חלה בושה, בחינת "את קולך שמעתי בתוך הגן ואירא ואיחבא", והיינו שמתוך ה'שבק' מתגלה קלקול הבושה, ובמדרגת התיקון דבושה נהפך הדבר לבחינת תשובה - משורש 'שב'.

^ג ויש להוסיף כי לשון 'בי' עצמו נעוץ במהלך ה'בקשה' מלשון 'בי אדוני'.

רבי עקיבא - תיקון מהלך ה'בקשה'

והנה בהמשך דברי הגמ' שם מבואר ש'בכה'¹⁰ רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת", וטמון בדבריו עומק תיקונו של ר' אלעזר בן דורדיא שהרי 'יש קונה עולמו בשעה אחת' ראשי תיבות 'עקיבא', כלומר שיסוד עניינם של עשרה הרוגי מלכות הוא השלמת תיקון מכירת יוסף כידוע עד מאוד¹¹, והם עשרה דיקא כנגד אותם עשרה טיפין שיצאו במעשה דאשת פוטיפר, ובחינת ה'צדיק' שבכולם הוא ר' עקיבא שיציאת נשמתו הייתה תיקון והשלמה לקלקול ד'צדיק אבד', ועל כך בכה רבי ואמר שזכה ר' אלעזר בן דורדיא להגיע למדרגת התיקון של ר' עקיבא - "יש קונה עולמו בשעה אחת".

ועומק הדבר שגם ר' עקיבא גופיה קנה עולמו בשעה אחת, וכדברי חז"ל - "כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה ועכשיו לא אקיימנו" (ברכות סא ב), ומבואר שכל חייו של ר"ע ציפה וייחל לאותה שעה שבה יוכל לקיים "בכל נפשך" וכל עולמו נשען על התיקון אשר ישיג באותה שעה, אמור מעתה כי בעומק ר' עקיבא עצמו הוא בגדר 'קונה עולמו בשעה אחת', וזהו הטמון בבכיייתו של רבי שר' אליעזר בן דורדיא השיג את מדרגת התיקון של ר' עקיבא בבחינת 'יש קונה עולמו בשעה אחת'.

אך ברור ופשוט שישנו הבדל עצום בין ר' עקיבא עצמו לר' אליעזר בן דורדיא, שכן ר' עקיבא לא פגם ולא קלקל באות ברית קודש, ובעצמו לא נפל הפגם עצמו של ה'צדיק אבד', משא"כ ר' אליעזר בן דורדיא שהיה הוא עצמו פגום בקלקול של ה'צדיק אבד' אלא שתיקן את הפגם מתוך הבכי והבקשה כפי שנתבאר.

ברית קודש', וגעה בבכיה עד שיצאה נשמתו. ונראה בעומק הדברים כי כל סדר עניינו של ר' אלעזר בן דורדיא וכל עבודתו ששב בתשובה לאחר שפגם, הוא משורש בחינת 'צדיק אבד' כפי שהתבאר, דהיינו שהיות ועיקר פגמו היה באות ברית קודש הרי שהיה במדרגת הקלקול של בחינת ה'צדיק' שאבדה, וכפי ששמו מרמז עליו 'אלעזר בן דורדיא' ראשי תיבות 'אבד', שגדר מדרגת הפגם והקלקול שלו הוא - 'צדיק אבד'.

וביתר עומק נראה ששורש הפגם של ר' אלעזר בן דורדיא עצמו נמשך מכח אותן טיפין שיצאו במעשה דיוסף ואשת פוטיפר, שכן ממעשה זה נמשכה אפשרות הפגם והקלקול של כל זנות בעולם, והיינו ששורש הפגם של ה'צדיק אבד' החל ביוסף עצמו ועבודתו של ר' אלעזר בן דורדיא היא מעין השלמה ותיקון לפגם הזה - לבקש את האבידה.

ונראה שעל כך מסיימת הגמ' - יצאה בת קול ואמרה ר' אליעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא, 'בת קול' דיקא שבזאת נתקן ה'קול' שנפגם בחטא אדם הראשון ב"את קולך שמעתי", והשתא יצא הקול כתקנו והכריז 'מזומן לחיי העולם הבא', ועומק הדבר הוא שיצאה ה'בקשה' שב'קול' כתיקונה במדרגת התיקון שלה.

וביאור הדבר, שהתיקון של יציאת הבת קול נולד מיציאת הנשמה מתוך ש'געה בבכיה', שבזאת העמיד את מדרגת ה'בקש' דתיקון - מתוך בכי דיקא, ואז יצאה נשמתו באופן של תיקון מדרגת ה'צדיק אבד', ובעבודתו חלה תוספת שלימות במדרגתו של יעקב אבינו שהיא 'מידי תבקשנה'.

¹⁰ משורש 'בקש' בגימ' 'בת'.

¹¹ (ה.ה. יש להאיר, כי רבי 'בכה' דיקא, משורש לספוד לשרה ולבכותה" שהוא גילוי מדרגת ה'בקש').

¹² יעוי' שעה"פ ויצא ד"ה וישכב, וידוע הדבר בהרבה מקומות.

¹³ ואכן יש להבחין בענין מה שאמר "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור" (פסחים מט ב), ובאמת שגם ר' עקיבא עצמו היה רחוק ארבעים שנה, אך עכ"פ לא נפל באותה נפילה.

ביותר, ומתעלה עוד להביא את הדברים עד ה'אלף' שכולל את הכל וזהו עומק שמו - 'עקיב-א'.²

'יעשו דרך בקשה'

והנה איתא בגמ' (נדרים צ ב) "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך - תביא ראייה לדבריה, השמים ביני לבינך - יעשו דרך בקשה וכו".

ופרש"י שהאשה שטוענת 'השמים ביני לבינך' כוונתה לומר שאינו מזריע, ואין הדבר הזה גלוי וידוע אלא לשמיים, ומתחילה היה לה נאמנות לטעון כך על מנת שיגרשנה ולא תפסיד את כתובתה, אך משהתעורר החשש שמא טוענת כך שמא נתנה עיניה באחר, קבעו חכמים לעשות 'דרך בקשה', ופרש"י דהיינו לומר שמבקשים ממנו בדרך פיוס שיגרשנה אך אין כופים אותו על כך, והר"ן בשם הירושלמי הוסיף שיעשו סעודה ויתפייס ליתן לה גט - ועצה טובה קמ"ל.

ונראה שעומק תביעת 'השמים ביני לבינך' היא שהיות ופגום הוא באות ברית קודש ואינו מוציא הטיפים, בהכרח הדבר נובע מקלקול עמוק יותר שהטיפין יצאו שלא במקומם ולכן עכשו במקומם אינם יכולים לצאת.

ומשום הכי דייקא נאמר כאן 'יעשו דרך בקשה' משורש מהלך הבקשה שהתבאר עד השתא, ומה נפלא הדבר שכל צורת הבקשה של האחים ליוסף הגיעה לכדי 'סעודה' שהרי כאשר הם מצאו את יוסף כתוב "וישתו וישכרו עמו", ועד השתא לא שתו מאומה וזו סעודתם הראשונה - סעודה גמורה שהיא בבחינת 'בשר

וביתר עומק נראה שר' עקיבא השיג שלימות במדרגת 'יעקב' באשר הוא מתקן את מדרגת העקב התחתון הגמור, ובמקום 'יעקב' הופך להיות 'עקיבא' כידוע מדברי רבותינו³, וביאור הדברים כדלהלן.

הנה מתחילה היה ר' עקיבא עומד בריחוק ארבעים שנה וכמו שאמרו חז"ל שאמר ר' עקיבא 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', אלא שחזר לדרך התיקון על ידי רחל אשת ר' עקיבא שלימדונו רבותינו⁴ כי היא משורש רחל אשת יעקב, ומלבד זאת התעורר לתיקון מכח "מים שחקו אבנים" (איוב יד יט) - על ידי טיפה, ולא מיסוד טיפה דקלקול באות ברית קודש אלא מיסוד טיפה דתיקון במדרגה היותר עליונה, ובראותו את הטיפה דתיקון נוקבת את מציאות האבן השיג את מדרגת התיקון של טיפה דקלקול - "משם רועה אבן ישראל" (בראשית מט כד) משורש אב וכן שהם יעקב ויוסף (שכ"ט ויחי מט כז), שהשיג את מדרגת התיקון של יעקב המבקש אחר אבידתו של יוסף.

ומכח מדרגת 'יעקב' שלו הוא מתקן את האות ברית קודש שהתקלקלה בבחינת ה'צדיק אבד', ולא זו בלבד שהוא מתקן את האות ברית קודש עצמה ומבקש אחר מדרגת ה'צדיק' שהתקלקלה, אלא גם את כל ההשתלשלות הנמשכת מכך עד המקום האחרון ב'עקב' הוא מתקן.

ועומק הדברים, ש'יעקב' הוא '-עקב' שידו אוחזת בעקב מתוך מהלך ה'בקשה' הטבוע במדרגת יעקב עצמו, משורש 'מידי תבקשנה', ור' עקיבא כאשר הוא משיג את מדרגתו של יעקב ב'טיפה ששחקה את האבן' הרי שהוא משיג את שלמות המדרגה של יעקב שמבקש להביא ולהשלים עד נקודת העקב שהיא הגסה

¹ ספר הגלגולים הקדמה לד, וכן הקדמה לח. שער הפסוקים ויצא ד"ה וישכב.

² שער הפסוקים שם.

³ (נקודה זו מרומזת בהמשך השיעור)

ונראה כי הבקשה הראשונה שבקש שתשרה שכינה על ישראל והבקשה השנייה שבקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם בעומק הם שתי בקשות ששורשם אחד - באופן של "ונפלינו אני ועמך".

וביאור הדבר הוא ששני הבקשות הללו מושרשות ב'דעת דהבדלה', שהרי בכללות יש שלושה דעות ובעומק יותר יש ארבעה, ואלו הם - 'דעת דהבדלה', 'דעת דהכרעה' ו'דעת דחיבור' שהיא דעת המחברת, ויש עוד בחינת 'דעת' שהיא 'דעת המתהפכת' בבחינת 'עד דלא ידע' שהיא דעת שמהפכת בדבר^א, ומעתה נראה שמשה רבינו ביקש דעת במדרגת 'דעת המבדלת' להבדיל בין ישראל לאוה"ע.

אלא שהוסיף ובקש בקשה שלישית והיא כאשר הוא רואה צדיק ורע ולו רשע וטוב לו, נדמה בעיניו שישנו ערכוב בין הצדיק לרשע ואין הבדלה ביניהם ועל כן שב ובקש "הודיעני נא את דרכך", ונמצא כי שלושת הבקשות אשר בקש משה רבינו כולם נאחזות בשורש אחד והוא בקשת 'דעת המבדלת', שמתוך בקשת הדעת הזאת חזר ובקש "הודיעני נא את דרכך".

והנה לפי מה שנתבאר עד השתא יש להבין כי מציאות ה'בקשה' מושרשת בעולם ה'רחמים' אשר הוא בחינת קו האמצע בבריאה, והיינו שבאותו עולם מתאחדים ומתחברים כל קצוות הבריאה - הימין והשמאל ומה שלמעלה ומה שלמטה, הוי אומר כי כח ה'בקשה' היא לחבר שני עולמות יחד שכן ה'בקשה' מצד האחד פועלת 'הקשבה' וחיבור מן הצד השני כפי שהתבאר.

ועתה נבין את עומק בקשתו של משה רבינו ותשובתו של הקב"ה לפי מהלך הדברים דידן. דמעיקרא בקש משה רבינו מהקב"ה 'דעת המבדלת' בין ישראל לאומות העולם, שתשרה השכינה בישראל דיקא ובהם יתהווה החיבור ולא באומות העולם - ונתן לו הקב"ה, אלא

ויין, וגם הכא זאת דרך הבקשה שנאמרה כאן - שיעשו סעודה. ובכך נשלם תיקון מדרגת האות ברית קודש.

והביאור הוא ששורש ה'בקש' דקלקול במקום שהוא עומד במדרגת 'בקשה' הופך להיות במדרגת 'בקשת' - "אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" (בראשית מח כב) שנעשית 'קשתו ננערת' ונפגם, אך התיקון נעשה על ידי עבודת ה'בקשה' ובזאת בא לידי תיקון בחינת הטרפה דיוסף ובחינת האבידה.

ומעתה נבין היטב מהי מהות לשון ה'בקשה' שנאמרה ביעקב ויוסף, שהיא בקשת התיקון למדרגות הקלקול בשורש ה'בקש', אך גם זאת לא נשלם היות ונפגמה האות ברית קודש בעשרה טיפין שיצאו שלא במקומם ועל כן רק 'אפרים ומנשה' עומדים כשאר השבטים ולא זכה להוליד י"ב שבטים, עד שנתקנו בחינת הטיפין דקלקול בר' עקיבא שעמד על מהלך ה'בקש' מתוך הטיפה דתיקון וקנה עולמו בשעה אחת.

'שלושה דברים ביקש משה' - גילוי ה'בקשה' במשה רבינו

ונבוא השתא לבאר את גילוי מדרגת ה'בקשה' במשה רבינו.

איתא בגמ' (ברכות ז א) "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי שלושה דברים ביקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו ביקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר "הלוא בלכתך עמנו", ביקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים וגם זה ניתן לו, שנאמר "ונפלינו אני ועמך", ביקש להודיע דרכיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו, שנאמר "הודיעני נא את דרכך", אמר לפניו ריבונו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו, אמר לו צדיק וטוב לו - צדיק בן צדיק. צדיק ורע לו - צדיק בן רשע".

^א משורש 'הופך חלוק'.
 * * * * *

ונראה כי ישנו עומק גדול בדברי חז"ל באשר 'הלום' - אותיות 'מהול', והיינו שהוא בקש מלכות לזרעו אחריו הנמשכים ממנו מאות ברית קודש, אך על כך נאמר לו לפי מדרגתו "אל תקרב הלום" שכן יש בזרעו בחינת פגם והוא גרשום שניתן לחלקו של יתרו לעבודה זרה (מכילתא דרשב"י שמות יח), ועל כן אין זרעו ראוי למלכות מפני שחל בו פגם וה'בקשה' לא נענתה.

ובהא גופא נעוצה המחלוקת של קרח עם משה רבינו - היות וכל טענתו של קרח הייתה שיש ללכת לפי סדר הבנים בבחינת 'זרעו אחריו', ומתוך תפיסה זו של 'זרעו אחריו' טען קרח 'אני קודם לבטן' ועל כן אני הראוי לקבל את המינוי אחר אבי.

ובאמת משה עצמו נמי לא זכה למלכות שכן המלכות היא נחלתו של 'יהודה' ויהודה דיקא כן יקרב 'הלום' שראוי הוא שיהיה זרעו אחריו למלכות. ונבוא להעמיק בנקודה זו:

הנה כבר הזכרנו לשון בקשה בעניינו של יהודה ונראה כי שורש ה'בקש' ביהודה מיוסד ובנוי משלמות מדרגת ה'בקש', וניתי ונחזי תחילה בגוף לשונו של יהודה שאמר "אנכי אערבנו מידי תבקשנו" שהעמיד את שורש ה'בקש' על הערבות שערב להשיב את בנימין.

והיינו שאותיות 'הלום' אשר בהם נעוצה מלכותו של יהודה הלא הם אותיות 'מהול', ומלבד פירושה הפשוט של מטבע תיבת 'מהול' שהוא מלשון 'מילה', עוד טבוע בה לשון ערוב בחינת "סבאך מהול במים" (ישעיה א כב), וכמו שפרש"י (ב"ב טו ב) דמהול הוא מלשון עירוב, ועל כן יהודה דיקא הוא העומד לערבות על בנימין, שכן ה'ערב' מתערב בין הצדדים להביא את הדבר לכדי מעשה, וזהו יסוד מאמרו של יהודה 'אנכי אערבנו מידי תבקשנו'. ובעומק, שיהודה עומד במדרגת ה'בקשה' השלימה שכן הוא 'מהול' וראוי למלכות משורש 'הלום'.

שחזר ובקש להבין מפני מה צדיק ורע לו רשע וטוב לו שנראה מהנהגה זו כי ישנו ערוב ואין כאן שום הבדלה, והשיב לו הקב"ה שעדיין ישנה הבדלה בין צדיק בן צדיק לצדיק בן רשע.

והיינו ששורש המציאות של צדיק בן רשע או רשע בן צדיק נובעת מכך שישנו פגם באות ברית קודש, מפני שאילו כל הטיפין היו יוצאים בשלימותם ובמקומם אזי לעולם ולעולמי עולמים הצדיק מוליד צדיק ואין כלל מציאות של עיוות שכזה שצדיק יוליד רשע ורשע יוליד צדיק, אלא ששורש הקלקול הזה מתחילתו היה בחטא אדם הראשון כפי שהתבאר, והתגלה עוד ביצחק ורבקה שהתפללו לזרע של קיימא ויצחק דיקא נענה בתפילתו משום שהוא 'צדיק בן צדיק' אך תפילתה של רבקה לא נענית מפני שהיא בבחינת 'צדיק בן רשע', וכמו שהוזכר פעמים רבות שהשורש ד'בת רשע' הוא בכתואל - אותיות 'בת אל'.

ונמצא כי אכן משורש ה'בקש' נענה משה רבינו ונתקבלה בקשתו שיתהווה חיבור והשראת הכינה בכלל ישראל, אלא שעדיין יש צדיק ורע לו מחמת הפגם באות ברית קודש שהיא מציאות הקלקול בשורש ה'בקש'.
ונבוא לבאר את הדברים ביתר חידוד, וכדלהלן.

מלכות - עומק מדרגת ה'בקשה'

איתא בגמ' (זבחים קב א) "אמר עולא, ביקש משה מלכות (שבניו אחריו ימלכו תחתיו) ביקש משה מלכות ולא נתנו לו, דכתיב "אל תקרב הלום" ואין הלום אלא מלכות שנאמר "מי אנוכי וגו' כי הביאתני עד הלום".

ומבואר שמלבד ג' לשונות בקשה שמשנה רבינו נענה בהם, ישנה עוד לשון בקשה אשר היא לא נענתה והיא - בקשת המלכות לבניו אחריו ומקור הדבר למדו חז"ל מן הפסוק "אל תקרב הלום" ואין הלום אלא מלכות.

'איני מבקש ממך אלא חיים'

וביתר התבוננות נראה ללמוד את הדברים מממה שאמרו חז"ל (סוכה נב א) - "תנו רבנן משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקדוש ברוך הוא שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר "אספרה אל חוק וגו' אני היום ילדתיך. שאל ממני ואתנה גוים נחלתך", וכיון שראה משיח בן יוסף שנהרג, אומר לפניו רבונו של עולם, איני מבקש ממך אלא חיים, אומר לו 'חיים', עד שלא אמרת - כבר התנבא עליך דוד אביך שנאמר חיים שאל ממך נתתה לו וגו'".

מבואר שפונה הקב"ה למשיח בן דוד ואומר לו 'שאל ממני' מלשון 'שאלתי ובקשתי', והיינו שבזאת בא לעורר את גילוי מדרגת ה'בקש' של משיח בן דוד, והרי להדיא כי כל שורש הפניה להתעוררות שורש ה'בקש' מיוסד על 'אני היום ילדתיך' דהיינו שזרעו אחריו ואין בו שום פגם, שהרי לעולם כל היחס של אב ובן נשען על 'רוב בעילות אחר הבעל' (סוטה כו א), אבל במלכות דוד אשר הוא זרע בית יהודה זרעו הולך אחריו ומוכן למלכות ויש ביחוס הזרע בירור גמור, ונמצא כי כל יסוד התעוררת מדרגת ה'בקשה' מושתת על שלמות הייחוס שזרעו הולך אחריו וזהו עומק הכוונה בגילוי מדרגת 'אני היום ילדתיך' (תהלים ב ז).

והשתא שרואה משיח בן דוד את משיח בן יוסף שנהרג אמר לפניו רבונו של עולם איני מבקש ממך אלא חיים, כלומר שראה שאין 'חיים' למשיח בן יוסף בבחינת 'טרף טרף יוסף' דאע"פ שאמר יעקב אבינו 'טרפה לא הבאתי' - 'מידי תבקשנה', בכל זאת נפל פגם וקלקול במדרגת יוסף והוא קלקול ד'טרף טרף יוסף', ואכן משורש הגילוי של 'טרפה לא הבאתי' באמת התגלה ש'עוד יוסף חי' אך בבחינת יוסף הכללית חל הקלקול ד'טרף טרף' ולמשיח בן יוסף אין חיים.

וביתר עומק שבאמת ביוסף עצמו לא חל הפגם אלא בזרעו ועל כן יוסף חי אבל משיח בן יוסף מת, וגילוי זה בזרעו של יוסף מושרש באותו הפגם של אשת פוטיפר אשר מחמתה יצאו ממנו עשרה טיפין, ואע"פ שלא נכנסו לתוכה ועל כן אין הוולד מתייחס אחריה, אבל יצאו מחמתה ועל כן זרעו אינו הולך אחריו בשלמות, ובטלה ממנו מדרגת ה'חיים'.

ומכאן נראה בעומק שמלכותו של יוסף אינה מלכות שלימה אלא רק 'משנה למלך', שכן גם בו קרינן 'אל תקרב הלום' אלא יהודה דיקא הוא הראוי למלכות שלימה שזרעו מתייחס אחריו.

ובפועל התגלה דבר זה בזרעה של רחל - בשאול המלך, מצד שמו 'שאול בן קיש' שהוא ראשי תיבות 'שבק', וכל המלכותו נעשית בדרך 'שאלה' על ידי שמואל משורש 'מה' שאלתיהו', והוא עצמו 'שאול' - וכך היא מדרגת מלכותו של יוסף שהיא בבחינת מלכות שאולה ואינה ראויה לו בעצם ועל כן אין זרעו מתייחס אחריו למלכות.

ולפיכך כאשר הוא מבקש את ה'מלכות' גם מה שיש לו ניטל ממנו, וכמו שאמרו חז"ל (פסד"ז בראשית ג טו) "רב לכם בני לוי ובקשתם גם כהונה" - כל מי שמבקש יותר ממה שראוי לו ניטל ממנו גם מה שיש לו, ועל כן כאשר יוסף נוטל את כח המלוכה בעומק הוא נוטל לעצמו דבר שהוא בבחינת 'רב לכם' מפני שאין המלכות ראויה לחלקו של יוסף בעצם, ולהכי גם מה שיש לו ניטל ממנו, וזהו - החיים.

והיינו ששורש החיים הוא כח האבר חי שבאדם אשר הוא אות ברית קודש שנפגמה במעשה דאשת פוטיפר, ומצד הפגם בשורש החיים אינו ראוי למלכות ולא זו בלבד אלא שאפילו עצם החיים ניטלו ממנו - ומשיח בן יוסף מת.

²² והיינו בבחינת קללת חכם אפי' על תנאי היא באה, ודברים שיצאו אליבא דאמת - הם קיימים.

²³ כפי שדובר פעמים רבות.

²⁴ בעומק - 'קיש' הוא מאותיות קש הטמונות בשורש 'בקש', להורות שענין מלכותו הוא כ'קש' שאינו מתקיים.

אבל המדרגה השניה היא המדרגה השלימה של ה'בקשה', אשר בה נתקן הקלקול הראשון של "את קולך שמעתי בתוך הגן ואירא ואחבא", והיינו שלולי חטאו של אדם הראשון אזי היה מתגלה 'את קולך שמעתי' עוד בטרם קריאת ה'אייכה' שכן היה שומע לקול ה' המצוהוה על עץ הדעת, וזוהי הבחנת התיקון של "טרם יקראו ואני אענה, עוד הם מבקשים ואני אשמע".

וביתר עומק נראה כי באמת כאשר האדם מבקש בקשה - קולה של הבקשה נשמע רק מאותה העת שהוציאה בפיו, אך כל זה דווקא כאשר ה'קול' הוא קולו של המבקש עצמו שרואה את עצמו כדבר בעצם וממילא יש בינו לבין קונו מחיצה המבדלת שמעמדה אותו בהסתר פנים, ואז הקול אינו מתעורר אלא מאותה עת שמשמיע את קולו.

אך כאשר האדם עומד במדרגת הגילוי של 'אני היום ילדתיך' וכל מציאות החיים שלו היא במה שמתייחס למקור החיים, אזי ה'קול' אינו קולו שלו אלא קול ה' מדבר מתוכו אשר הוא קול פנימי וקדום, ובמדרגת 'חיים' שכזאת נעוצה ההכרזה - 'טרם יקראו ואני אענה'.

ושורש הקול במדרגה זו טמון בעניינו של יהודה - "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" (תהילים קלו א), שההודאה הזאת מייחסת את הקול לקול ה' בתחילת הבריאה עוד בטרם נברא האדם דכתיב "וירא אלוקים וגו' כי טוב" (בראשית א ד), וההודאה הזאת מייחסת את קול האדם לאותו הקול הקדמון האלוקי, ומתוך כך הבקשה היוצאת מגילוי ה'קול' הזוהי היא בחינת בקשה היוצאת מ'קול ה'".

ולהכי משיח בן דוד שמדרגתו בשורש ה'בקש' היא מדרגה שלמה בבחינת 'הודו לה' כי טוב²², אומר לו הקב"ה כבר בקש עליך דוד המלך שיהיה לך חיים, משום שבקשה זו היא

והדוגמה היסודית לכך היא מבית חשמונאי, וכמבואר ברמב"ן (פר' ויחי מט י) שנקודת הפגם שלהם הייתה במה שלקחו לעצמם את המלכות ששייכת ליהודה, וכתוצאה מכך נתקלקלו ולא רק המלכות ניטלה מהם, אלא "כל האומר מבית חשמונאי אנא אינו אלא עבדא" (בבא בתרא ג ב), והיינו שמצד היותם כהנים מתגלה בהם מדרגת "לזרעו אחריו ברית כהונת עולם" (במדבר כה יג), אך היות ובקשו לעצמם דבר שאינו ראוי להם ניטל מהם מדרגה זו דיקא וכל האומר שהוא מבית חשמונאי אינו אלא עבד שאין זרעו מתייחס אחריו.

ולסוגיא דידן נראה שהוא אותו גילוי - ש'ניטל ממנו גם מה שיש לו', דהיינו כח ה'חיים'.

"זוהי טרם יקראו ואני אענה" - בחינת ה'קול' בתיקונו

והנה לכאורה בסוגיא זו ישנו פלא גדול, שכאשר משיח בן דוד מבקש חיים אומר לו הקב"ה עד שאתה מבקש כבר נענית, והיכן מצינו שהבקשה פועלת עוד קודם שהתבקשה בפועל. וביותר שכאן עצם מציאות החיים של משיח בן דוד ניתנה לו על ידי תפילתו של דוד עוד לפני קיומו שלו.

ונראה שכבר מצינו גילוי למהלך זה במה שאמר הכתוב "טרם יקראו ואני אענה, עוד הם מדברים ואני אשמע" (ישעיה סה כד), ומבואר מזה שישנם ב' מדרגות של בקשה.

הראשונה היא בקשה בבחינת "שאלתך ובקשתך עד חצי המלכות" דהיינו 'בקשה' במדרגת 'שאלה' שאין לבקשה שייכות בעצם עם המבקש אלא שאולה היא מאתו, ומצד מדרגה זו גילוי הבקשה הוא - בקשתי, מלשון 'חץ בקשת' שישנו דבר החוצץ מלהשלים ולמלאות את הבקשה ולהכי היא פועלת רק עד 'חצי המלכות'.

²² הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, בגימ' 'בקש'

ומהשתא נבין ביתר עומק מה שראה ר' עקיבא את המים ששחקו את האבן - שהיה צופה ומביט ב'קול' הטמון במים בבחינת "מקולות מים רבים" אשר זהו קול ה' במדרגת התיקון שלו, והשיג את מדרגת קול ה' שהוא קודם לבקשה של האדם.

"כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך" - בקשת ה'קול' בתיקונו

מעתה ניתנה ראש ונשובה אל פתח דברינו אשר פתחנו בפסוק "כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך" - שאמרו חז"ל "אל תקרי אם אלא אָם", והיינו שבזאת אנו עוסקים בתיקון ה'אָם' שהוא תיקון בחינת ה'קול' בשלמות כנגד קלקול הקול של "כי שמעת לקול אשתך" שהייתה 'אָם כל חי', ועל זה גופא נאמר - "אם תבקשנה ככסף" שעיקר תיקון הקול הוא על ידי ה'בקשה'.

וביתר עומק - על ידי בקשה כ'כסף' דיקא, אשר מבואר בדברי רבותינו (זוהר ר"פ תרומה דכסף מסטרא דימינא, זוהר ויצא קסא: דרגא סומקא דסטרא שמאלה) שהזהב ביסודו הוא אדמומיות והכסף ביסודו הוא לבנוניות, והיינו להחזיר את מדרגת הבקשה למקום הלוכך הגמור כפי שהתבאר בענייניו של יעקב אבינו שאומר ללבן - 'מידי תבקשנה', וכאשר הבקשה נוגעת באותו מקום אז מתגלה הקול בתקונו - 'קול יעקב'.

עומק מהות ה'קול קול יעקב'

והנה במעמד הר סיני שומעים כלל ישראל את קול ה', אבל מתוך פחדם ויראתם הם מבקשים לשמוע את קולו של משה דיקא ולא את קולו של ה', אלא שלא היה בזה הסתרה לקול ה' משום שכל המקבל את פני רבו כאילו מקבל פני שכינה במדרגה השלימה שבדבר. אבל לאחר חטא העגל אין להם אלא את קולו

היוצאת מקול ה' ונענית עוד בטרם שיקרא משיח בן דוד בקולו שלו.

'בת ציון' - מקום בקשת האבידה

והנה איתא בגמ' (ר"ה ל א) "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש, ומגלן דעבדינן זכר למקדש, דאמר קרא 'ציון היא דרש אין לה', מכלל דבעיא דרישה". ומבואר בזאת כי 'ציון' טעונה דרישה ובקשה - כאבידה המתבקשת ולא כאבידה שאינה מתבקשת, וזהו עיקר העבודה בדרישתה של ציון שכן היא מקום ה'בקשה' השלמה וכמו שאמרו חז"ל (ב"מ כה ב) "אבן טוען היתה בירושלים, וכל מי שאבדה לו אבידה נפנה לשם, וכל מי שמוצא אבידה נפנה לשם" - באשר ירושלים היא מקום ההשבה של האבדות כולם.

ובעומק ששם הוא מקום ההשבה של אבידת ה'קול' שהתקלקל ב"את קולך שמעתי בתוך הגן ואירא ואחבא", ולשם אנו פונים בכל מהלך ה'בקשה' באשר הוא 'תל תלפיות' שכל פיות פונים לשם¹⁰ בשאלה ובקשה.

ונראה שכל יסוד התפילה והבקשה נובע מכח הקלקול בשורש 'בקש' עצמו וכמו שאמרו (עי' רש"י בראשית ב ה) "ואדם אין לעבוד את האדמה" - אינו מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא האדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם", והיינו שכל התעוררות האדם לתפילה באה מכח מדרגת הקלקול של בחינת ה'אדמה' משורש 'עפר אתה ואל עפר תשוב'.

אבל כאשר מתגלית מדרגת הבקשה השלימה אשר היא בבחינת 'בת' כפי שנתבאר אזי 'בת ציון'¹¹ - משמיעה את קולה, מפני שזהו מקום התיקון לבחינת ה'קול' שהתקלקל ב'שמעת לקול אשתך', ושמצד הקלקול הזה בעומק נפלה התרדמה על האדם שזהו מקור ה'בת'.

¹⁰ כמבואר בברכות ל א.

¹¹ מוזכר פעמים רבות בדברי הנביאים.

הוא שהרי כל מציאות הכסף היא שמי שיש לו מנה רוצה מאתיים ונדמה כי בזה תיעצר תאוותו ובזה תגיע התאוה לסופה, אך כשיהי לו מאתיים רוצה ארבע מאות שאין לזה סוף אלא רק נדמה כל העת שכביכול הוא דבר שיש לו סוף, וזוהי ממש כל מהות הבקשה המושרשת בקול ה' אשר הוא "קול גדול ולא יסף" שאין לו סוף והפסק.

ומתוך כך נבין בעומק את אשר אומר לבן ליעקב "נכסוף נכספת" (בראשית לא ל) - מלשון 'כיסופים' שאין להם סוף, אשר זהו עניינו של 'קול יעקב' בתקונו בבחינת "קול גדול ולא יסף".

ומכאן נבין את המשך הפסוק במשלי - "אז תבין יראת השם ודעת אלוקים תמצא" (משלי ב ה), והיינו שכל האפשרות להבין באמת את יראת השם ולמצוא דעת אלוקים, זהו רק כאשר האדם מבקש את הדבר לא מקולו של עצמו, אלא הוא נדבק בקול השם, ואז קולו שלו הוא קול ה' ממש ואז יבין מהי יראת השם, וימצא "דעת אלוקים".

משלי 161 פרק ב פסוק ד תבקשנה בקשה
מספר שיעור בקול הלשון 1128715

של משה עצמו - ועל זה הוא הכתוב "והיה כל מבקש ה' וגו" שכאן הבקשה היא מלשון תביעה להשיג את תורת ה' בשלמות, ולא רק בתורת רצון ושאלה כמו 'תבעיון בעיו' שזה אינו אלא מדרגת דיבור, והיינו שלאחר חטא העגל נזקקו לתביעה ממש לשמוע את ה'קול' בתקונו, דאילו היו מבקשים בתורת רצון ושאלה בעלמא עדיין יש בקולה של הבקשה פגם וחסרון שאין זה קול ה' הקודם לבקשה, אלא קולו של המבקש עצמו, וכל גילוי הקול כתיקונו שהוא קול ה' נעשה השתא מתוך תביעה לשמוע את קולו של משה שהוא בחינת התיקון כמו 'קול יעקב', ובכך כל בקשה שחלה הרי היא כמציאות הנבקעת ונמשכת מקולו של הקב"ה עצמו במדרגת הקול של הרי סיני.

וביתר עומק נראה שכאשר נתקנת מדרגת הקול כמו שנתבאר לעיל בארוכה, אזי כל פעם שהאדם מבקש דבר, יש מי שמקשיב לו, מפני שהבקשה מעוררת את הקול בתקונו שהוא קול ה', ונמצא שהבקשה מתהווה מקול ה' עצמו וזהו עומק ההקשבה שהיא פועלת.

ומציאות הבקשה המושרשת ב'קול ה' שהיא מדרגת התיקון נותנה למאבקם של יעקב ועשו, והיינו שכנגד בחינת 'קול יעקב' אשר הוא שורש הבקשה, עומדת מדרגת הקלקול לעשות מהבקשה 'שבק' שזהו כח קלקולו של עשו אשר נאמר בו "ובית עשו לקש" משורש 'בקש'.

"אם תבקשנה ככסף" - כמו סוף

"קול גדול ולא יסף"

והנה לשון הבקשה האמור בפסוק הוא 'אם תבקשנה ככסף' - מלשון 'כמו סוף', והביאור

סוגיות במחשבה

בקש

"טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה וגו'"

(בראשית לא, לט)

ועין אברבנאל פסוק לא- לב.

ואמרו (שוח"ט תהלים כב): "נקי כפים, זה יעקב אבינו, שנאמר אנכי אחטנה מידי תבקשנה".

וכתב החת"ס (שו"ת חו"מ, תשובה נז) וז"ל: "אם ירצה ש"ש שלא לשומרו שמירה מעולה ויאמר מה לי בכך אם יאבד אשלמנו, לא יצא ידי חובתו, דאין הבעלים רוצה אלא בשלהם, והיינו דאמר יעקב אאע"ה, הייתי ביום אכלני חורב, וק' למה לי בכך, כיון שאמר טרפה לא הבאתי לך מידי תבקשנה גנובתי יום וגנובתי לילה, וכיון שבין כך ה' משלם מה לנו ולשמירתו, הלא לטובת עצמו ה' שומרם, אלא ע"כ שאינו יוצא י"ח בפרעון, עד שישמרם שמירה מעולה כש"ש, דרוצה אדם בקב שלו", עכ"ל עי"ש.

וזהו נקי כפים של יעקב.

והבן, לביאור הרד"ק, לשון תבקשנה דידן היינו לבקש אפילו דבר שאינו חייב. ולפ"ז זהו ביאור הכתוב (משלי ב ד): "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא". והינו דייקא אם תבקש אתה מכוּחך, ודו"ק היטב. ושיעור הבקש, עד ביוש, ודו"ק. בקש, בש- ק. וכן אותיות בק- ש, בק היינו ריקון, מרוקן עצמו על ביקוש זה, והבן. בקש- אותיות שבק, מבקש ואינו שובק מבקשתו.

ביאר הרד"ק על אתר וז"ל, "ואע"פ שנטרפה באונס, כגון שני זאבים (נב. עיין ב"מ צג, ע"ב), ולא היה לי להציל, וזהו שאמר מידי תבקשנה, אם הייתי מביא אותה אליך ידעתי שתבקשנה מידי שלא כדין", עכ"ל. ולדבריו תבקשנה הוא שלא כדין. וכן ביאר בספורנו על אתר ועיין באור החיים על אתר. ופנים יפות. אולם ברבינו בחיי על אתר כתב וז"ל, "מידי תבקשנה- האבודה, שאני שומר שכר, ואני חייב בה", עכ"ל.

ור' יוסף בכור שור על אתר כתב וז"ל: "שכל כן הייתי נזהר עליהם, שלא היתה יכולה שום חיה ליכנס אל העדר", עכ"ל עי"ש. ונראה שביאורו שכיון שידע שלעולם לבן יבקש זאת ממנו, לכך היה נזהר עליהם ביותר שלא היתה יכולה שום חיה ליכנס אל העדר. וכתב במחברת מנחם (ערך גנב) וז"ל: "גנובתי יום וגנובתי לילה, מידי תבקשנה, ואנכי שלמתי, הייתי נעור כל הלילה כגנב לשמור", עכ"ל. ועיין הכתב והקבלה על אתר.

וכן מבואר בצרור המור פסוק לח, וכן כתב במלבי"ם וז"ל: "שהגנב ביום הייתי אנכי החייב ושלמתי בעצמי כדין שומר שכר, וגם הגנב בלילה בשעה שאין דרך הרועה לשמרם, בכל זאת אתה תבקשנה מידי על שלא לנתי אצל הצאן, עד שהייתי מוכרח להיות אצל הצאן ביום ובלילה וביום אכלני חרב וקרח בלילה", עכ"ל.

וישאלהו האיש מה תבקש ויאמר את אחי אנכי מבקש (בראשית לז, טו)

ומקום. וכלשון הספורנו על אתר: "מה תבקש- שאינך הולך על דרך אחת ביושר". וכן מחפש במטמוניות, וכדלהלן. תבקש- אותיות תקשב (עין שפתי כהן על אתר), חלק מחלקי הביקוש, היא

וכתב ר' יוסף בכור שור על אתר וז"ל: "לפי שלא היה הולך באם הדרך, הבין כי מחפש היה", עכ"ל. והבן, שגדר מבקש, אינו סגי ליה לבקש ב"אם הדרך", אלא מחפש ומבקש בכל מקום

בעצמו שואל מה תבקש. וכתב באמת ואמונה (קאצק, עמוד מב) וז"ל: "המלאך לימד את יוסף, שיאמר תמיד את מבוקשו, הזהירו שיזכור תמיד (בפיו) את מבוקשו", עכ"ל, והבן. עין מקורו שפתי צדיק, וישב.

וכתב באהבת שלום (וישב) וז"ל: "ידוע דמי שזוכה לשלימות הראויה, אזי אינו צריך לבקש אחווה ורעות, כי האחוה רודפת אחריו, וזהו את אחי אנכי מבקש, פירוש שכל אדם, ראוי לו לפשפש במעשיו ולומר, מה שאני צריך לבקש אחי ורעי...". עכ"ל. ועיין אלשיך על אתר. והינו שעומק בקשת האדם, נצרך שיהא בקשת אחדות, אחוה, וזהו בקשת עומק הנשמה, בקשת אחדות ואחוה עם הא"ס, ועם נבראיו. ונגלה כח בקשה זו, אצל יוסף ויש בקשת גילוי אחוה ואחדות במקום הפירוד דייקא, עין זוה"ק, ח"א, קלד, ע"א. וגילוי זה נגלה דייקא אצל יוסף, שהוא בחינת אות ברית קודש, בחינת התקשרות, כנ"ל בזוה"ק. ועיין אהבת שלום שם.

אנכי אערבנו מידי תבקשנו (בראשית מג, ט)

דאיתא ב[מדרש] רבה, אם ערבת לרעך, זה יהודה, אנכי אערבנו, תקעת לזר כפיך, מידי תבקשנו, הרי דשני דברים הן, ערבות על חוב עונותיו, תקיעת כף על שמירה מעולה, עכ"ל וכנ"ל משו"ת חת"ס שחייב לשמור השומר אפילו אם דעתו לשלם, ועיין אלשיך על אתר.

עוד כתב בספרו העמק שאלה (סימן לא אות ב) וז"ל: "יש כאן ג' דברים, הערבות על העונות, והמלוה דבנימין (שלקחו על מנת להשיבו), והנדוי", עכ"ל עי"ש. וחלק רביעי יש כאן, כמ"ש סיפא דקרא, אם לא הביאותיו אליך והצגתיו לפניך וחטאתי לך כל הימים. ואמרו (זוה"ק ח"א ח ע"א) בהאי עלמא ובעלמא דאתי.

ביאור נוסף כתב בדרשות מהרי"ט ויגש, דרוש ראשון, וז"ל, "מידי תבקשנו- שקבלו מיד ליד, ונתחייב להשלימו מיד ליד, ולא היה אפשר לו שתזוז ידו מתוך ידו כל הימים באותה שעה",

הקשבה. וכתב בתפארת יהונתן (על אתר) וז"ל: "שאלו מה, היינו מה עיקר בקשתך" עכ"ל, עי"ש. והיינו כי בקשה שלמה היא במדרגת 'אחת שאלתי מאת ה' (תהלים כז ד) אחת דייקא, אולם אם זה לא אחת, אינו בקשה שלמה, כי יש שיר מקום לבקשה אחרת.

וכתב בשיטה מקובצת (ב"ק ג ע"ב) וז"ל: "אם תבעיון כמו, אם תבקשו לחפש כל המטמוניות של בני העיר, מה תבקש תרגום מה את בעי, שובו אתיו כמה פעמים לחפש ולבקש" וכו', עכ"ל.

הרי שגדר בקשה לשוב כמה פעמים לחפש ולבקש.

ואמרו (פרקי דר' אליעזר פרק לה): "וישאלהו האיש לאמר, מה תבקש, זה גבריאלי", והיינו שכאשר מבקש השלמות, אף מלאכים מסיעים לו להשיג בקשתו. ויתר על כן, כתב בתולדות אהרן (וישב) וז"ל: "וישאלהו האיש לאמר מה תבקש, כלומר מההקב"ה (הנקרא איש) שואל לצדיק וכו', מה תבקש". וכנ"ל כאשר בקשתו שלמה, הקב"ה

וכתב בשפתי כהן (מב לו) וז"ל: "אנכי אערבנו על בנימין, מידי תבקשנו על שמעון", עכ"ל. אולם פשוטו של מקרא, שניהם קאי על בנימין, וכיון שנעשה ערב, מבקשים מן הערב, וזהו מידי תבקשנו. וכמ"ש (ב"ב קעג ע"ב): "א"ר הונא, מנין לערב שמשמעבד, דכתיב אנכי אערבנו מידי תבקשנו".

ובבעלי ברית אברהם (ויגש) כתב וז"ל: "ערבנות יהודה לבנימין היה בב' פנים, אחד, שקבל אחריותו עליו שיערבנו, כמ"ש אנכי אערבנו, שנית, שנשבע על זה, וזש"א מידי תבקשנו", עכ"ל.

ובהעמק דבר על אתר כתב וז"ל: "אין הפירוש ערב להעמידו חי לאביו, וזה אינו ערבות, אלא השבת מלוה או שאלה, אלא כמ"ש לעיל, הנני ערב על עונותיו לקבל דין שמים בעת הסכנה תחתיו. מידי תבקשנו- להצילו מבנ"א, והינו

וזהו "מידי", והבן) דכתיב תקעת לזר כפיך, וזה קיום וקשר אמיץ שאין לו התרה ולא הפרה, והוא יותר משבועת התורה, שהרי בשבועת התורה יש לה היתר ע"י חכם, ובתקיעת כף אין לה היתר כלל", עכ"ל.

עכ"ל. וכתב בתורת המנחה (לר"י סקילי, דרשה יח) וז"ל: "אנכי אערבנו מידי" תבקשנו וגו'. ובמה חייב עצמו בזה בערבות (ג.ב. כמ"ש במד"ר אין ידי אלא לשון ערבות) בתקיעת כף, שהרי בכל ערבות אדם מחייב ומשעבד גופו וממונו ע"י תקיעת כף, (ג.ב.

ויבקש לבכות. ועין להלן מה א, ולא יכול יוסף להתאפק וגו', ויתן קולו בבכי (בראשית מג ל)

רחמיו עליו, ויבקש לבכות, ר"ל שביקש לבכות לשובע נפשו, ויבא החדרה ויבך שמה. כי הנה כשביקש לבכות על מאסר שמעון, לא ביקש מקום מיוחד לבכות אבל שם בהיותו עמהם, הסב פניו מהם ובכה מעט, שירדו דמעות בהסיבו פניו לצד אחד, אבל כאן רצה לבכות הרבה, ולזה ביקש מקום מיוחד ולא יראהו אדם בו", עכ"ל.

ודיקא כאן כתוב לשון ויבקש לבכות (ושינה מלעיל מב כא, ולהלן מה א) והינו בקשה, בכי, שנוגע בעומק הרצון. ולכן יש בבכי זה, בכי רב, כדברי האברבנאל ועין עקדת יצחק, (שער ל, ד"ה ולזה אמר כי עבדך ערב): "בפעם הראשונה כששמע דבריהם שאמרו אבל אשמים אנחנו על אחינו וגו', ונכמרו רחמיו על אחיו נאמר ויסב מעליהם ויבך וישב אליהם, ופעם השנית נאמר וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות ויבא החדרה ויבך שמה. ואחרי כן נאמר, וירחץ פניו ויצא ויתאפק ויאמר שימו לחם, לזה אמר הכתוב כי בפעם הזאת נתמלא עליהם רחמים יותר מהראשונות", עכ"ל עי"ש.

"וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרג את משה". (שמות ב טו)

ויברח משה שהיה פרעה מבקש להרוג אותו, לולא שנתעלם וברח מפניו בכח ההעלמה", עכ"ל.
עוד אמרו חז"ל (והובא בדעת זקנים, על אתר) וז"ל: "שבא גבריאלי והפך פני הסרדיוט בפניו של משה ונטל הסייף מידו והרגו תחת משה, וכסבורים הן שנהרג משה וברח". ובירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) איתא, שנתז (כביכול מעצמו) החרב מעל צוארו של משה על צארו של קוסנתירו והרגתו. והינו בחינת

וכתיב לעיל (מב כא) ויסוב מעליהם ויבך, וישב אליהם.

וכתב בצרור המור על אתר וז"ל: "אולי שנזכר מאמו (כי בנימין אחיו אף מאמו), ונתעצב על אמו, ובקש לבכות כי הדמעות מקררות רתיחת הלבבות, ואולי היה הבכי משמחה", עכ"ל. והבן, בקש אותיות שבק, ובקש לבכות ועי"ז יתקרה חום רתיחת הלב, וזהו שבק. ביקוש שתולדתו שבק.

ובשפתי כהן (מב א) כתב וז"ל: "אמר יוסף, אני גרמתי לאבי ולפחות אחר שמלכתי שיש לי ט' שנים ז' דשובע וב' דרעב, וכשמצא יוסף עצמו שחטא חטא גדול שהניח אביו בשכול ובאבל וקפץ עליו לבכות, לא כמו הבכי של בנימן כשראה שאותו הבכי היה כי נכמרו רחמיו, ולזה אמר ויבקש לבכות, הוא ביקש הבכי", עכ"ל עי"ש, ולדבריו בכי דהכא הוא מכח נכמרו רחמיו על אחיו בכלל, ובנימין בפרט. ועין פרי צדיק, ויגש אות ט"ז.

ובאברבנאל (פסוקים טו- טז) כתב וז"ל: "בראות יוסף את בנימין שהוא ביראה ופחד עצום, לא פשעו ולא חטאתו, כי אם בפשע אחיו, נכמרו

ובקשת הריגת משה נגלה עוד להלן (ד יט) כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך, וכן כתיב (שם פסוק כד) ויהי בדרך במלון ויפגשהו ויבקש המיתו, וי"א למשה, עין רש"י שם.

וכתב רש"י על אתר וז"ל: "מסרו לקוסטינר להרגו ולא שלטה בו החרב, הוא שאמר משה ויצילני מחרב פרעה", עכ"ל ומקורו שמו"ר, א לא. אולם כפשוטו ביאר הרבינו בחיי וז"ל, ולא

שאמר פרעה תחלה, ויציאת מצרים".
וגדר "ויבקש", כתב החת"ס הנ"ל וז"ל, לשון
ויבקש, בקש תחבולות להרוג באופן שלא יוכל
להיות באמרי פיו הנגשם אליו, עכ"ל. (לא מצאתי
שני קטעים אלו בחת"ס עה"ת).

והינו שלא ביקש להרגו ככל גזר דין מות ע"י
מלך, אלא דיקא ביקש בכל לבבו להורגו, והחינו
בכל תחבולה שיוכל כי כאשר מבקש בעומק
הבקשה, אזי תולדתו נסיון להרגו בכל אנפי
שיוכל, וכמ"ש בתורה תמימה (על אתר אות לט)
וז"ל: "מהלשון ויבקש פרעה להרוג את משה, ולא
כתיב ויבקש את משה להרגו, משמע דהמבוקש
וההשתדלות היתה לא למצאו, כי אם להורגו,
כלומר איך להרגו, דלא היה יכול את זה", עיי"ש.

לך שב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך (שמות ד, יט)

המצרי, כשהם א"ל, הלהרגני אתה אומר כאשר
הרגת את המצרי, והבן.

ובבעל הטורים (ב"ג) כתב וז"ל, נצים - ג', עברים
נצים, וגבי סנחריב להשאות גלים נצים ערים
בצורות, חד במלכים (ב יט כב), וחד בישעיה (לו
כו) לומר שהרשעים ישאו שממה. וחרוב יחרבו,
דכתיב להלן, כי מתו כל האנשים המבקשים את
נפשך, ודרז"ל (גדרים סד, ע"ב) דהינו דתן ואבירם
שירדו מנכסיהם וחרבו בתיהם, עכ"ל.

ולפ"ז יש לפרש, מתו "כל האנשים" המבקשים
את נפשך, הן על פרעה, והן על דתן ואבירם,
ושורשם חד, כנ"ל. ועיין מהרי"ל דיסקין, על
פסוק יח.

ואולם עיין אברבנאל על אתר, שדתן ואבירם
אינם בכלל כל האנשים המבקשים את נפשך.

ובזוה"ק (ח"ב יט ב) אמרו, וימת מלך מצרים,
מלמד דעכשיו לא היה מלך, דהורידוהו מגדולתו,
וכו', ומה דאמר וימת, כד"א, כי מתו כל האנשים
המבקשים את נפשך.

ובספר הפליאה (ד"ה שם האחד פישון) וז"ל: "א"ל

כאשר זמם כן עושים לו. ובקשת הנפש נעקרה
ממשה, וחלה על המנסה להורגו, ולבסוף חלה
בקשת נפש זו להרוג את משה, על פרעה עצמו,
לפי הפשטות שמת בקרי"ס ועין עוד מכילתא
יתרו מסכתא דעמלק, פ"א, ומכילתא דרשב"י,
(שמות יח ד. ושמות א, לו).

וכן בתחלת לידתו ביקש פרעה להרגו למשה,
ולכן גזר כל הבן הילוד היאורה תשליכה ועוד
איתא בספר הישר (שמות) שהרג כל שומרים
שהניחהו למשה ליכנס אצל פרעה. ודו"ק היטב.
שפרעה מבקש את חיו של משה, עוד טרם לידתו
ולאורך כל ימי חייו, ודו"ק היטב היטב.

אולם ברח משה מפניו (או ע"י נס כנ"ל) וכתב
החתם סופר (שמות ב יט) וז"ל, "זוה סימן לעתיד
לשיוציא את כל ישראל ממצרים, עכ"ל. כנזכר

וביאר ברשב"ם (שמות, ב כג) וז"ל: "מתו כל
האנשים המבקשים את נפשך, זה פרעה שמת,
לכך הוא אומר וימת מלך מצרים, להעיד על זה
שאמר הקב"ה כי מתו כל האנשים המבקשים את
נפשך", עכ"ל אולם לשון "כל האנשים" משמע
שיש עוד אנשים שבקשו את נפשו, מלבד פרעה.
ועין חזקוני ב כב.

ורש"י על אתר פירש וז"ל: "מלמד שירדו
מנכסיהם, ומי הם דתן ואבירם", עכ"ל (הוא
מגדלים סד, ע"ב). וביאר דבריו ברא"ש על אתר
וז"ל: "שבשביל שהענו נסוגו אחר מחצר המלך,
ולא יכלו לתת שוחדים שהיו עניים, שאלו היו
עשירים, אפי' היו מצורעים או סומים או בלא
בנים (שכל אלו חשובים כמתים, עי"ש) לא היו סרים
מאחרי דרך מבוא בית המלך, שעדיין היתה ידם
תקיפה לעשות חיל ולפזר ממון", עכ"ל.

והבן שכח דתן ואבירם לבקש את נפשו, שורשו
בפרעה, שכתוב ביה (ב טו) ויבקש להרג את משה,
והבן. ושורש פרעה לבקש הריגת משה כי הרג את
המצרי כמ"ש חז"ל, וכן תחלת התנגדות מפורשת
שהתנגדו דתן ואבירם למשה, היה כשהרג את

ידעת בני מי הוא הממית ומבקש נפש משה, א"ל לא, א"ל תעלה פישון בחשבוננו ועולה מת"ו, וזהו כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", עי"ש ביאר מדוע פישון מבקש להמית נפש משה.

ויהי בדרך במלון ויפגשהו ה' ויבקש המיתו (שמות ד, כד)

ניזוקים. וכתב בספורנו על אתר וז"ל: "ויבקש המיתו- מלאך הממונה על זה ביקש להרוג את משה בשביל שנתרשל", עכ"ל. אולם אמרו (שמו"ר ה ח): "את מוצא, מלאך של רחמים היה, ואעפ"כ ויבקש המיתו". ובזוה"ק (ח"א צג ע"ב) אמרו: "ויבקש המיתו- תאנא, נחת גבריאל בשלהובא דאשא לאוקדא ליה, ואתרמי(י) חד חויא לקטלא", וגבריאל נודע, שנקרא ע"ש גבורה, וא"כ לכאורה נחלקו אם הוה מלאך של גבורה או הוה מלאך של רחמים. ונראה שמלאך של רחמים, היינו מלאכי שלוחי מצוה המלוים לאדם לשומרו, והם של רחמים. וזהו דלא כאור החיים, שזו סיבת הצלתו. ועיין אברכנאל על אתר. ותולדות יצחק שדנו בשאלה זו, שהרי שלוחי מצוה אינם ניזוקין וא"כ כיצד נענש משה להורגו בדרך זו. ובנידון זה עיין עוד פרדס יוסף על אתר.

אולם למ"ד גבריאל היה, הינו כי מילה שורש גבורה, כמ"ש (שבת קנו א) שמוהל היינו שנולד במאדים, וזהו חלקו של גבריאל, ולכך הוא בא להורגו, במקום גבורה ותיקון, ברית מילה, נתהפך ונעשה גבורה של מות, ועין ילקוט ראובני שמות, אות רמה, בשם הגליא רזא. ועין בית עולמים, קלט, ד"ה בט'.

לכו נא הגברים ועבדו את ה' כי אותה אתם מבקשים (שמות י, יא)

אולם אמרו (שמו"ר בא יג ה): לכו נא הגברים, כי הטף אינם בני עבודה, ולמה אתם צריכין להם, אלא כי "אותה" (דייקא) אתם מבקשים, "רעה" אתם מבקשים לעשות, לברוח אתם חפצים, לפיכך איני שומע לכם לכלום.

אולם עיקר בקשתו של אדם צריך שיהא כל ימיו, בקשת פני ה', כמ"ש (תהלים קב ד) דרשו ה' ועוזו בקשו פניו תמיד. ואמרו (שוחר טוב מב ג) "צמאה נפשי לאלקים, ממה את צמאה, א"ל איני

עיין נדרים לא, ע"ב. וכתב ר"ח (יומא פה ע"ב) ויבקש המיתו- לתינוק, עכ"ל. וכן הוא בר"ח על אתר. אולם רש"י על אתר פירש "להמיתולמשה", ועין מזרחי על אתר, והוא מחלוקת תנאים. ועין זוה"ק ח"א צג, ע"ב שקאי על משה וכן הוא בתרגום. וכתב באבן עזרא על אתר וז"ל: "והנה טעם ויפגשהו, שבא חולי על משה מהשם וכו', וזהו ויבקש המיתו אם לא ימול בנו, ובעבור שאחזתו (למשה) רעדה, לא יוכל הוא למולו, ומלה אותו צפורה", עכ"ל. וכתב ר' יוסף בכור שור על אתר: "חלה עד מות". ורשב"ם כתב פשט חדש (בראשית לב כט) וז"ל: "לפי שהיה מתעצל (משה ללכת למצרים בשליחותו של מקום) כתב ויהי בדרך במלון ויפגשהו ה' ויבקש המיתו", עכ"ל. אולם עיין בעלי התוס' על אתר, שכתבו וז"ל, "שאותו מלון היה במצרים לאחר שפגש אותו אהרן", עכ"ל.

ובבעל הטורים על אתר כתב וז"ל: "ויפגשהו, ב' במוסרה, ויפגשהו ה' ויבקש המיתו, ויפגשהו בהר האלקים (פסוק כז), לומר שבשעה שנתרשל משה מן המילה, באו אף וחימה לבלעו (ג.ב. עיין נדרים ה"ל) עד שבא אהרן וסייעו, שנאמר ויפגשהו בהר האלקים, ובזכותו ניצל", עכ"ל. אולם עיין אור החיים על אתר, שניצול כי שלוחי מצוה אינם

וכתיב (מלאכי ג, א) "ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים". וכתיב (תהלים כז ח) את פניך ה' אבקש. ולהלן (לג ז) כתיב והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד וגו'. וכתיב (דברים ד כט) ובקשת משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך.

וכנגד זה בקלקול כתיב (שם יג יא) וסקלתו באבנים ומת כי בקש להדיחך מעל ה' וגו'. וזהו בקשת שבירתו, ובקשת אור פני ה'.

וזוהו גלות מצרים, בחינת מיצר, צמצום, לשון צמצמה פניה, הסתירה פניה. מצרים מקום שכולו צמצום, כולו הסתרה.

ובגאולה, ובפרט במתן תורה נגלה, פנים בפנים דיבר ה' עמכם, הופך צמצמה פניה. ואזי נגלה כמים אל הפנים, כן כביכול כלפי מעלה, הארת פניו ית'. כמ"ש חז"ל, ה' צלך, כשם שאתה הוה לו, כן הוא הוה לך. ועין של"ה (שופטים?) דרך חיים תוכחת מוסר, אות לז, והעבודה לראות בכל דבר ודבר את פני ה' הנגלים בדבר זה, והבן.

והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד מחוץ למחנה (שמות לג, ז)

היא והורידה לארץ.

והבן, שתחלה היה משה מחוץ למחנה, כי עלה מ' יום לשמים, ואח"כ ירד והיה כל קלקול העגל, ואזי יצא מחוץ למחנה, וגבוהה מדרגת היותו בשמים מהיותו חוץ למחנה, אולם יתר חוץ למחנה משמים, כי תורה דהלכתא לאו בשמים, אולם תורה דהלכתא באהל משה מחוץ למחנה.

אולם אין התכלית לבקש משה, אלא את ה', וכמ"ש רבינו בחיי (במדבר, לב כז) וז"ל, "והוא מדרשי חז"ל (ירושלמי עירובין פ"ה ה"א) והיה כל מבקש ה', מבקש משה אין כתיב כאן, אלא מבקש ה'. כי הדבק נקרא על שם מי שהוא דבק בו, ומטעם זה נקראו הנביאים והמלאכים בשם המיוחד בכמה פסוקים מן התורה, עכ"ל ובפרט משה, ששכינה מדברת מתוך גרונו. ובפרט שעלה לה' מ' יום, והבן.

וכתב ר' אברהם בן הרמב"ם על אתר וז"ל: "ויתכן שהיה (עושה כן) כדי שיתבודד ויובדל וישתתף יהושע בבדידותו בהרים וידבק בו כמו שעלה עמו קצת בהר בזמן מ' יום וכו' ולא יקשה עליך מאמר והיה כל מבקש ה' וגו', שבבדידותו, בזמן שלא היה עמו, לא מבקש אלא זולתו", עכ"ל. ובעומק מבקש ה' מבקש דביקות עם ה', הלך ללמוד זאת אצל משה.

צמאה לא לאכול ולא לשתות, אני צמאה לראות פניך, לך אמר לבי בקשו את פניך ה' אבקש, לך נאמר צמאה נפשי לאלקים לאל חי". והינו שכל בקשתו אינה אלא לראות פני ה', וזהו גדר בקשה שלמה ועין זוה"ק, ויקרא, צג ע"ב.

וזוהו עומק בקשת של ישראל לצאת מגלות מצרים לא רק כפשוטו לברוח ממצרים כעבד הבורח מבית ספרו כמו שחשב פרעה, אלא בבקשתם לראות את מלכם, את פניך ה' אבקש, ובזמן היותם במצרים בקשו (תהלים כז ח) אל תסתר פניך ממני וגו', את פניך ה' אבקש.

וכתב רש"י על אתר וז"ל: "מכאן למבקש פני זקן, כמקבל פני השכינה", עכ"ל. וכשם שיש לבקש פני ה', כן יש לבקש פני זקן.

עוד כתב רש"י שם וז"ל: "ד"א והיה כל מבקש ה', אפילו מלאכי השרת כשהיו שואלים מקום שכינה חבריהם אומרים להם הרי הוא באהלו של משה", עכ"ל. והביאור בזה, כי תורה לאו בשמים היא לגדרי הלכתא, ולכן שכינה בחינת הלכה, הליכות עולם לו כנודע, בבחינת אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, שהוא מקור גילוי שכינה, לכן אף המלאכים יורדים לאהלו של משה, שהיה עם המלאכים בשמים ושנתגבר להוריד התורה של הלכתא לארץ, משה דייקא, ודוק. ובדרך רמז, בקש אותיות לפני ארץ, והיינו שעיקר הבקשה בארץ ואותיות אחרי תגר, ואמרו חז"ל (עירובין נ"ה, ע"א) ולא מעבר לים היא, לא תמצא בסחרנים ולא בתגרים. והינו כי בארץ אינה מעבר לים, בתגרים, אלא בארץ, והבן. ואמרו (כלה פ"ח) "הנהו תורה לא משתכחא בהו, ערמה ודאי משתכחא בהו". ויש בהם בחינת אני חכמה שכנתי ערמה, עין סוטה כא, ע"ב. והיא כח עץ הדעת טוב ורע, שאכלו אותו בפיתוי הנחש שהיה ערום, וזהו דעת רע. אולם משה, נאמר בו וטרא אותו כי טוב, דעת טוב. ועליו נאמר בשמים

אל תפנו אל האבת ואל הידענים אל תבקשו לטמאה בהם אני ה' אלקיכם

(ויקרא יט, לא)

הדבר, כתב המלבי"ם (ויקרא על אתר) וז"ל: "כי הענינים האלה לא ישיג רק אחר הבקשה וההכנה, הן במחשבה שעז"א אא"כ הפנה דעתו להם, הן במעשים מגועלים שעז"א ונטמא בהם, לכן לא תבקשו כי למה תעזבו מקור מים חיים לחפור לכם בורות נשברים, הלא אני ה' אלקיכם, ולמה תעזבו מקור מים חיים את ה'", עכ"ל, אלא להפך כח בקשה והכנה זו תפנו להשי"ת, את פניך ה' אבקש, וכמ"ש (דברים ד כט) ובקשתם משם את ה' אלקיך, ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, ואמרו (ספרא קדושים ז) "מלמד שאינם באים עליו על האדם, אלא א"כ הפנה דעתו להם". ובזה מוכיח שהפנה אל מדעתו, כדרשת אל תפנו אל האללים, והבן. וזהו סיפא דקרא דידן כי אני ה'. וכתב בהעמק דבר על אתר וז"ל: "ואין כל אדם מסוגלים לכך אלא מי שמשוקע בענין זה ונקרא בעל או בעלת אוב", עכ"ל. לכך שמי ששוקע, היינו מבקשו באוב.

עוד כתב שם וז"ל: "והזהירונו רחמנא שלא לפנות בבקשה ותפלה תחת קדושת המקום", עכ"ל, ולשיטתו לשון בקשה, הינו כפשוטו, כמו שמבקשים, להבדיל, בתפלה, והבן. עוד כתב שם וז"ל: "אל תבקשו לטמאה בהם כדי להתעסק בזה לפרנסתם", עי"ש. ועיין פרדס יוסף על אתר, אות מט, שהוא לשון חיפוש ולא מענין רצון, עי"ש.

ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי ובקשתם גם כהונה (במדבר טז ז)

שלבסוף בגלות בטלה כהונה. וכתב בבעל הטורים על אתר וז"ל: "ובקשתם ג' במסורה, ובקשתם גם כהונה, ובקשתם משם את ה' אלקיך (דברים ד כט) ובקשתם אותי (ירמיה כט יג), על הגלות, כשתבקשו אותי בגלות בתשובה ותגאלו, אז ובקשתם גם כהונה, שהיא בטלה מכם כל זמן שאתם בגלות", עכ"ל.

וכתב ר' יוסף בכור שור על אתר וז"ל: "אל תבקשו לטמאה בהם- כמו אל תבקש בהם לטומאה, שהמבקש מהם טמא ונמאס", עכ"ל.

אולם בספורנו על אתר כתב וז"ל: "אל תבקשו אותם כדי להטמא בהם, אבל תבקשו לדעת טיבם להורות, כאמרם ז"ל, לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות", עכ"ל. עיין סנהדרין סח א ועיין משך חכמה על אתר ואגרא דכלה על אתר ועיין יראים מצוה זו, והובא בהכתב והקבלה. והבן, אובות, לשון אב, ידעני לשון דעת, והינו קבלה דקדושה מאביו או רבו שמלמדו דעות, וכנגדם אובות וידעונים. וכמ"ש החת"ס על אתר וז"ל: "ואל תפנו אל האובות, אל תבקשו לטמאה בהם, רק בקבלת אבותיכם תאמינו", עכ"ל. ולכן כתיב בפסוק אחריו מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, והינו זקן, זה קנה חכמה, לינוק מהראוי חכמה ולא ממני שאינו ראוי. וכמ"ש החת"ס שם וז"ל: "אל תפנו בידיעה זו (עי"ש) אל האובות, וכו' אלא שאל זקינך, מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", עכ"ל עי"ש.

ובפשוטו, מחמת ששואל למתים, נטמא, כי יש טומאה במתים. והדבק במת נטמא. ואצל המת נהפך בקש לאותיות שבק, וכן קוראים למת, שבק חיים לכל חי. והדבק בו טמא טומאת נפש. עין מלבי"ם, ויקרא ה ג.

ונקרא "בקשה" הדבקות במתים הללו, וטעם

וכתב הרמב"ן (פסוק א) וז"ל: "וקנא גם באהרן, כמו שנאמר, ובקשתם גם כהונה", עכ"ל וכן כתבו החזקוני ור' יוסף בכור שור (פסוק ג) וז"ל, מתוך תשובתו של משה אתה למד שהיה מערער גם בכהונה. עכ"ל. ועיין מאירת עינים, לר"י דמן עכו, קרח.

וערעור זה על הכהונה, הוא אחת מן הסיבות,

והם סברו, שכיון שבט לוי נושאי הארון, כי ידבקו במקום, וע"י הארון במקומו, דקדק, ודו"ק. ארון, או- רנ.

ומהלך נוסף כתב בספר הגימטריות לר"י החסיד (קרח אות ד) וז"ל: "ובקשתם גם כהונה- הגימט' מתנת כהונה", עכ"ל. ונראה מדבריו שרצו הכהונה לא רצו מעלת הכהונה עצמה, אלא חשקו במתנות כהונה, לא מצוות הכהונה, אלא בתולדותיה.

ו**כתב בשו"ת מהריט"ץ** (סימן קד) וז"ל: "אחרי העיון והדקדוק בפסוקים בענין מתנות כהונה, מצינו הפרש ושינוי בין הכהנים ללוים בין המעשר שנוטלים הלוים למתנות כהונה, שבלויים כתיב חלף עבודתם אשר הם עובדים באהל מועד וכו', הרי שמעשר הלוים קראו הקב"ה שכר, אמנם ככהנים לא הזכר בו שכר ולא חלף עבודה כלל, אדרבה, כתיב עבודת מתנה", עי"ש וזהו שבקשו דייקא "מתנת" כהונה, ודו"ק.

והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו (במדבר לה כג)

ידיננו, וקרא על שופט קאי, כמ"ש רש"י על אתר. ולהנ"ל, שופט שמבקש רעתו, במעשה שמבקש תחבולות להזיקו, אף שני דינים יחזיו אסור (עיין רמב"ם סנהדרין פרק כג ה). ובסנהדרין שם אמרו "ולא מבקש רעתו, מכאן לשני ת"ח ששונין זה את זה שאין יושבין בדין כאחד". עיין רש"י שם.

ו**כתב בכל בו** (סימן צו): "שמבקש רעתו שאומר אני ראיתי שנגע גוי ביינך אינו נאמן לאסרו עליו, ואין לחוש לדבריו". ודוגמא למבקש רעתו, עשיו מבקש רעתו של יעקב כמ"ש "וישטם". עין אלשיך, תורת משה בראשית לב ה- יג.

ו**כתב בנצח ישראל** (פרק כה) וז"ל: "ישראל הם האומה הטובה, וא"כ איך משתוקקין אל הרע תמיד ולא שהם חפצים ברע למתנגדים להם בדתם, רק כי אותו אשר הוא עמיתו עמו בתורה ובמצות, מבקש רעתו ולא טובתו, והתורה אמרה (ויקרא יט יח) ואהבת לרעך כמוך וכו'. וזאת תשובתנו על דבר זה, מה שאין האומה

ו**כתב בשפתי כהן** (פסוק ז) וז"ל: "ובקשתם גם כהונה- ליכנס לפני ולפנים (וא"כ עיקר הקנאה באהרן שנכנס לפני ולפנים), ואם אתם חפצים בכהונה (לצורך הקטרת שבפנים בקה"ק), נסו עצמכם (תחלה) בקטרת שהיא אש עצים כמו אש המזבח, ותראו מה היא עושה", עכ"ל. וכיון שאינם ראויים לקטרת שכל השנה בחוץ, ק"ו שאינם ראויים לקטרת שלפני ולפנים, וזהו שסיים קרא (פסוק י"א) ואהרן מה הוא כי תלינו עליו. והיינו אין תבקשו עוד מעלה גדולה, כי גם לפחות מזה אין אתם סובלים (עין נחלת יעקב פסוק ט). כי כל הקרב ביותר אל ארון ברית ה' מסוכן יותר (לשון הכלי יקר, פסוק ט).

ו**כתב בתפארת יהונתן** (פסוק ל) וז"ל, "דודאי ראוי להיות כה"ג אחד לבד, ולא להיות ר"ג כהנים גדולים מקטרי קטרת", עכ"ל עי"ש. והבן ר"ג, אותיות אהרן אה- רן. ור"ג הללו דבקשו להחליף אהרן, היינו להחליף אותיות ר"ג שבו והבן.

עיין רש"י, וכתב בפנים יפות (דברים יט ו) וז"ל: "שהשנאה היא בלב, ואויב הוא בדיבור, כדכתיב (שמות, טו ט) "אמר" אויב ארדוף אשיג, וכתוב (תהלים מא ו) אויבי "יאמרו" רע לי, ומבקש רעתו היינו במעשה, שמבקש תחבולות להמיתו, כדכתיב (שמות ד כד) ויבקש להמיתו, וכתוב (שם ב טו) וישמע פרעה את הדבר הזה, ויבקש להרג את משה", עכ"ל. (והבדל בין שונא לאויב, עיין מלבי"ם במדבר י לה. והכתב והקבלה, בראשית ג יד) ובמלבי"ם שם מבואר שאויב נגלה לחוץ, אפילו לאו דוקא עי" דיבור. וכתב בהכתב והקבלה (פסוק כ) וז"ל: "לשון "מבקש", משמע גם על השתדלות בהשגת דבר עי" סבות ומסובבים, כענין ויבקשו לשלוח יד", עכ"ל, ולדבריו י"ל שאויב בלבד אינו משתדל בהשגת הדבר, אולם יתכן שתחלה היה אויב ונעשה מבקש רעתו, או שנעשו בבת אחת. ולפ"ז קרא לא זו אף זו קאמר.

ובגמ' (סנהדרין כט ע"א) "ולא מבקש רעתו,

כאן פיזור בין האומות. כי מה שיש להם לב אחד, הוא מחבר אותו ביחד, וגזירת השם 'ית' שיהיו מחולקים, ודבר זה מתחייב פיזור ופירוד לבביהם, שאם אחד היה שמח בגדולתו וחפץ בשלוותו של אחד, וכי היה זה פירוד, לא היה זה פירוד, רק חיבור לגמרי, עכ"ל.

הזאת באהבה האחד עם אחיו, הוא עצם הגלות, שהפריד השי"ת את חבור שלהם, וחלקם והפיצם, ומאחר שחלקם והפיצם, דבר זה גורם ג"כ שיהיו מחולקים בדעתם, שאם לא היו מחולקים, לא היה מקויים בהם הפיזור והפירוד, אותם שהם אחד, ולב אחד להם, ואם יש להם לב אחד ביחד, אין

ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך

(דברים ד כט)

בכל לבבכם, וכמ"ש בפסוק דידן, כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך.

והבן מאוד שבקשה בשלמות זהו עד מסירות נפש, ובכל לבבך ובכל נפשך, וכמו שדרשו אפילו נוטל את נפשך, ויתר על כן, אתה נותן את נפשך (ולא אמר בכל מאדך, תולדות יצחק, על אתר).

וכאשר מוסר נפש, 'ובקשת את השי', מהני בכל זמן ובכל מקום, וכמ"ש בצרור המור על אתר וז"ל: "ואמר 'משם', לרמוז שהם בחו"ל ואין השכינה שורה שם, כאומרם, כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה' (כתובות קי ע"ב), עכ"ז ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת". וכן בכל זמן כנ"ל מדברי הפסיקתא, מצוי להם בכל עת, שנאמר ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת ובפרט בעת צרה, כמ"ש (פסוק ל') בצר לך, ובפרט באחרית הימים, כמ"ש סיפא דקרא "באחרית הימים".

ובפשטות באחרית הימים, הוא עת צרה הגדול ביותר. ובעומק יותר, כי הקב"ה מאיר כבר אורו של משיח, ודו"ק.

ואמר לשון "ומצאת", לשון יחיד (עין שפתי כהן על אתר), כי בעת צרה, עת רצון, הוה כרבים וזהו בזמן ובנפש כל שדורש בכל לבבו ובכל נפשו, הוה עת רצון, כי דבק בעומק פנימיות רצונו, ודוק הייטב. ועין בהגר"א אדרת אליהו, דברים לד יב.

ומהו "בקשתם", מצינו בכך כמה הגדרות.

כתב החזקוני (דברים ז ז) וז"ל: "בכל קוראנו אליו- בכל מאמצי קריאתנו, כדכתיב, ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך", עכ"ל, וכמ"ש (תנחומא בשלח ט): "ויצעקו בני אל ה', תפסו אומנות אבותיהן, וכשהן צועקין הקב"ה מצוי להם, שנאמר ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת".

וברבינו בחיי (שמות יד י) כתב שזה תורה ותפלה, וז"ל: "וישראל נוצחים בשביל תורה והתפילה", שנאמר ובקשתם משם וגו', וכתוב (תהלים כ ח) אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו ה' אלקינו נזכיר", עכ"ל. עוד אמרו (תנחומא האזינו ד): "ובזמן שישראל עושין תשובה, מצוי להם, שנאמר ובקשתם משם את ה' אלקיך", וכן אמרו (פסיקתא דרב כהנא נספחים אות ז): "ובזמן שישראל עושין תשובה, מצוי להם בכל עת, שנאמר ובקשתם משם וגו'. וזהו פסוק שאחריו (פסוק ל) בצר לך ומצאוך הדברים האלה באחרית הימים "ושבת" עד ה' אלקיך".

עוד אמרו (מדרש תהלים כח): "ומנין דרשו חנניה מישאל ועזריה להשליך עצמן על קדושת השם וכו' מן התורה דרשו, שנאמר ובקשתם את ה' אלקיך ומצאת, רבנן אמרי, וירמיה דרשו, שנאמר (ירמיה כט יג) ובקשתם אותי ומצאתם כי תדרשו

וסקלתו באבנים ומת, כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים

(דברים יג יא)

וקש, וזהו בקש, ב- קש, והבן. והקב"ה העניש על כך למצרים. וכתב שם (פסוק ידן) וז"ל: "כי בקש להדיחך וכו' לא תשמע אליו, כי הרג תהרגנו, ידך תהיה בו בראשונה (לעיל י), שזה רמז על יד ימין שהיא נאדרי בכח (ג.ב. וזה נאמר על המצרים בקר"ס), לכלות הצד השמאל של יד שמאל, הוא שטן הוא יצה"ר וכו', יצה"ר שהוא נקרא מסית ומדיח", עכ"ל עי"ש. וכנ"ל בדברי ההעמק דבר, שמצרים הוא מקום העלול להדיח לע"ג. וכנגד עבודת פרך במצרים בחומר ובלבנים נעשה באבנים.

ובעומק, בפשוטו נתבאר שניסה להדיח מעל ה', וכן יש במסית שבא להסית מן התורה. מסית, שיש בו אותיות סת, ר"ת ספר תורה, והיינו שבא להסית מן התורה, וזהו נביא כנ"ל, שילפינו ממסית שמיתתו בסקילה.

וכתב במשך חכמה על אתר וז"ל: "הבאור ע"פ מה דאמרו (ברכות ו ע"א) תפילין דמארי עלמא וכו', מי כמוך ישראל וכו', לכך המסית ישראל לעבו"ג רוצה שייסורו מהיות תפארת להשי"ת ומהיות חקוקין לתפיליו, וזה מעל ה' אלקיך", עכ"ל. והבן שמדת תורה שבכתב חקוקה על האדם בתפיליו וכן כביכול על הקב"ה ותפילין של ראש מעל ראשו. כן מעין כביכול, תפילין דמארי עלמא למעלה מהקב"ה וזש"כ "מעל" ה', ודו"ק. וזהו מדיח, הן מהקב"ה והן מתורתו.

וכתב בהעמק דבר (פסוק ט) וז"ל: "בנביא המדיח כתיב, להדיחך מן הדרך וגו', שודאי אינו מדיחו לעבוד ע"ג בהחלט, כמ"ש אלא לאותה שעה ולפי המקרה, וא"כ אינו דרך תמים תהיה וגו', אשר צוה הקב"ה, אבל כאן מיירי במסית לעבוד ע"ג ומדיחו מעבודת ה' לגמרי. מארץ מצרים- ממקום עלול להדחות לע"ג", עכ"ל.

ומסית דינו בסקילה, ודוחפים אותו מן העליה, כמ"ש בסנהדרין (פרק ו משנה ד), והינו דחיה, והבן. כנגד מה שהוא ניסה להדיח, הדחה בנפש, מדיחים אותו בגוף. וזוהי הדחה גמורה.

ואף נביא שקר שאינו הדחה גמורה כנ"ל בהעמק דבר, ילפינו רבנן הדחה ממסית, דכתיב בנביא להדיחך מן הדרך, ובמסית כתיב כי בקש להדיחך, מה מסית בסקילה, דכתיב ביה וסקלתו באבנים, אף נביא שהדיח בסקילה (סנהדרין פט ב), אף שהדחתו אינה שלימה, מדיחים אותו בסקילה.

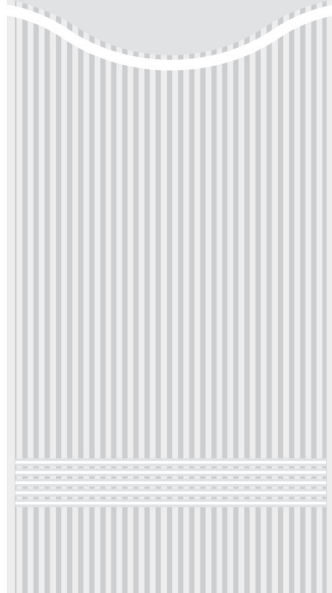
ולכך דייקא במסית נאמר לשון "בקש" להדיחך, דכמו ובקשתם ככל לבבך ובכל נפשך (לעיל ד כט) כן מבקש להדיח, היינו נוגע בשורש הדחה כללית מעל ה' אלקיך.

וכתב בצרור המור (פסוק ז) וז"ל: "כי בקש להדיחך- בקש ובטענות כוזבות, מעל ה' המוציאך מארץ מצרים", עכ"ל. והבן, במצרים עבדו בתבן



מדור
רל"א
שערים

צירוף
ב - ק / ב - ש / ק - ש



ב-ק

כאשר רוצים לבטל דבר ולהזיקו, נוגעים בעצמיות שבדבר שהוא בחינת קב. ושורש לתפיסת היזק זה נקרא עקרב, רע-קב, שקשה מנחש כמ"ש בברכות, מפני שנוגע בשורש נקודת הקב. והוא בחינת קבה, לשון קלה, כי המקלל מקלל את שורש הקב שבדבר. ובעיקר דבר זה מתגלה אצל בלק קב-ל, שבקש לקלל את בני"ע"י בלעם. וכן סופו של אות מעשה ע"י עצתו של בלעם לפתותם בעריות נעשה בקובה, דייקא. ואחריתו כמעט של כל אדם מיתה, קבורה, קבר, קב-ר. כי שם מתכלה ע"ד כלל, ונשאר רק בחינת קב שבו, רקב עצמות. רקב, ר-קב. ומה שקנא בזולתו נרקב, ומה שנשאר זהו רק חלקו עצמו, אדם רוצה בקב שלו, ומה שרצה בט' קבים של חבירו נרקב, ונעשה בוקה ומבולקה, מלשון קב. ובחינת היזק זה נקרא קטב מרירי, קטב, קב-ט. ועיקר הרחבתו של אדם ע"י אכילתו, ובית קיבול האדם הוא הקבה (וקורבן). קב - ה, קב - ורקן, וכאשר האדם מת אין הרחבה של קבה, ונשאר רק קב כנ"ל.

ולעת"ל כתיב "אז יבקע כשחר אורך" יבקע, קב-ע"י. אותיות יעקב כנודע, שנולד מרבקה, הר-קב, ותחילת הארה זו, כשחר אורך, הוא בכל יום בבקר, בק - ר. והוא בבחינת ברק, ר-קב, שיחזור ויאיר הארת הקב (מתוך עצם הלוח) ועי"כ יחזור ויתרחב מתוך חלקו שלו דייקא. ומה שהשתא נתגלה בדור ההפלגה מצד הקלקול שמצאו בקעה, בקע, קב-ע, ושם נחלקו לע' לשונות, קב-ע, לכל אחד יש קב לעצמו, אולם לעת"ל כתיב אז אהפוך את העמים לשפה ברורה, כולם יתאחדו יחד.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבק, בקש, קב, קבה, דבק, קבץ, קבר, בזק, בקע, בקעה, בקר, קרב, קרבן, בוקה, בקע, יעקב, יקב, בלק, בצק, בקבוק, בקי, קרוב, ברק, נקב, נקב, חיבק, קטב, קצב, רבקה, רקב, חבקוק, קבל, קשב, עקב, עקרב, קבה, קורקבן, בק(ק), דבק.

אמרו חז"ל בפרק המפקיד, אדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבים של חבירו. והיינו שהמדרגה שלו הוא מדרגת "קב". וזהו מקום הבית קיבול שלו, קב-ל. וכל מה שמקבל נכנס לתוך לתוך קב זה, וקב זה מתרחב לפי רוב השפע. ומילוי של הקב הוא ע"י בחינת קבץ, כי כח הקב מקבץ את החלקים ומקרבם זה לזה. קרב, קב-ר. וקרבתם של החלקים זה לזה ע"י הקב, הוא בחינת חבק, ח-קב, שהם חבוקים וקשורים זה לזה. ויתר על כן נעשים דבוקים זה לזה דבק, ד-קב. וכאשר נעשה פרוד, זהו בחינת בקע, בק - ע, נבדל ונפרד. ונצרך בדיקה את מה לדבק, ואת מה לא לדבק. בדק, בק - ד. ודבר זה ביחוד בעיסה הנעשית מקמח ומים שמתאחדים זה בזה ואזי נקרא שמו בצק, צ-קב. והוא בחינת חבקוק, קב-חוק, שעליו אמרו בשלהי מדות, בא חבקוק והעמידן על אחת, וצדיק באמונתו יחיה, והכח להגיע לאחת הוא מכח הקב. ותנועת הכח לדבק זה עם זה הוא בחינת בקש, קב-ש, הביקוש מצרפם. וזהו סוד הקרבן, קב-רן. קרוב חלקים זה לזה.

ודבר זה מתגלה בענבים ממקום סחיטתם, י-קב. כי הענבים צורת אשכול, ודרשו בתמורה, איש האשכולות, איש שהכל בו. כצורת אשכול שמתחיל לעילא בריבוי, ולמטה במקום סופו, עקבו, נעשה מאוחד, אחד. יקב, נודע, ר"ת, יחוד-קדושה-ברכה. והוא בחינת יעקב, יע-קב, שמקום העקב, מקום הפרוד, מאחד הכל, בחינת י - עקב, שבעקב כל ה' מתאחדים, בחינת "האספו, ואגידה לכם את אשר יקרה אתכם באחרית הימים", והיינו שבאחרית יהיה "האספו".

ו'שורש' צרוף זה מתגלה במקום הצר ביותר, צואר, צר-אור, ששם הכל מתאחד. והוא בחינת בקבוק, קב, קב-ו. צואר הבקבוק כנודע. והוא בחינת הקשבה, קשב, קב-ש, שהמקשיב מחבר כל מה ששומע לנקודת התמצית, לקב שבדברים.

וכאשר זכר משפיע לנקבה, נקב, נ-קב, הוא משפיע לקב שבה, הנקראת נקודת ציון. ולהיפך

ב-ש

לבוש, לא בוש, שעולה מבושה תחתונה לשיבה. ות"ח זוכה למדרגת (משלי ה טו) "שתה מים מבורך", בחינת שאיבת מים, בית השואבה, שאב, שב-א, שב לאל"ף, ולכך משם שואבים רוה"ק.

ומדריגת אכילת ת"ח, הפך בהמה שמאכלה עשב, עשב לבהמה כנ"ל, אכילתו בבחינת (משלי יג כה) "צדיק אוכל לשובע נפשו". שובע, שבע, שב-ע. משיב ע"י לאל"ף. ולכך אמרו (פסחים מט ב) שע"ה אסור לו לאכול בשר, והותר רק לת"ח. בשר, שב-ר. כי בכח הת"ח להשיב הבשר לשורשו, כנודע, שמעלה בשר - שבר, משבר, לבשר מלשון בשורה טובה, הבאה מאלופו של עולם. ולפיכך עיקר זמן אכילת בשר בשבת, לשון שב-ת, שאזי הכל שב לשורשו, כנודע.

וביומין דחול ע"מ לאכול נצרך לבשל המאכל, בשל שב-ל, ע"מ להשיבו לשורשו. אולם בשב"ק עיקר הארה זו ע"י חוש שהנשמה נהנית ממנו, חוש הריח, בשם, שב-ם.

וכשם שיש מאכל אדם כן יש מאכל של מזבח, ועיקרו תמיד, (שמות כט לט) "את הכבש האחד תעשה בבוקר" וגו'. כבש, שב-ך. ואזי מתגלה מ"ש (כתובות י ב) מזבח מזין וכו', בחינת משביר לכל הארץ, היפך שבר דקלקול נעשה משביר דתקון, שפע הנמשך מאלופו של עולם. וזהו עיקר שבחו של עולם, שבח, שב-ח, שהכל שב לשורשו, וחוזר ונמשך השפע מן השורש, וחוזר חלילה.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבשלום, בקש, אלגביש, אלישבע, שב, שבר, שבע, שביל, שגב, שכב, בשן, בשר, בושת, דבש, חשב, יבש, בלאשצאר, לבש, עשב, שבת, שבי, שבלים, בשורה, בישל, בשם, באוש, ישב, כבש, כבשן, שובע, שבע, משביר, שבט, נושבת, קשב, שבועה, שלב, שבץ, שרביט, תשבי, אבישג, שביט, חשבון, מפיוששת, שיבה, שבח, ברוש, שאב, שובל, משבצת, שבוע, שובב, שלהבת, שרב.

ב-ש אלו האותיות השניות הן מההתחלה, והן מהסוף. כלומר שורש ההמשכה, הן בהתפשטות מן הראשית, אור ישר, והן בהתפשטות מן האחרית, אור חוזר. ומהותם לחזור לשורש, להתחלה שזהו סוד התשובה, שב לשורש.

וכאשר יש כח המעכב מלגלות שיבה זו בפועל, הגדרתו שבירה, שבר, שב-ר. וזהו כח עצמי בתוכו. וכאשר זהו כח חיצוני אזי נקרא שבוי, שבי, שב-י. וכן פעמים נקרא חבוש, חבש, ח-שב, כחבוש בבית האסורים שמעוכב מלחזור למקומו. ושלמות קלקול זה נקרא מיתה, שכיבה, "וישכב עם אבותיו". שכב, שב-ך. כי כאשר האדם מת יש בו ב' מעכבים אלו. א. מיתתו בחינת שבירת גופו (מקביל לשבירת הלוחות) ב. קבורתו הוא כחבישתו במקומו, כח חיצוני שיוצר לו קביעות בקרקע. וכאשר נמצא בקרקע ע"ד כלל מסריח ומבאיש, בואש, שב-או. וככול שיש שרב, שב-ר, כן נעשה בואש יותר.

ומעייין כך היא הבושה, בוש, שב-ו, שהיא מאבזיריהו דרציחה, מעין מיתה. ועליה אמרו חז"ל (סוטה י ב) מוטב יפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. כבשן, שב-כן. ומעין כך הוא בחינת יובש, יבש, שב-י, שנסתלק חיותו ונעשה יבש, וכאשר מלבין פני חבירו נסתלק דמו שהוא חיותו. ואזי נופל ממדרגת אדם, א-דם, למדרגת בע"ח, בבחינת נמשלו כבהמות נדמו. ומאכל בהמה, עשב, ע-שב. ושורש נפילה זו כמפורש בקרא (קהלת ז כט) "עשה האלקים את האדם ישר, והמה בקשו חשבנות רבים". חשבון, חשב, שב-ת. כי כח החשבון הוא גופא מעכב את השיבה לשורש של "ישר". וכאשר נופלים בני"י ממדרגתם נקראים "שובבים", שובו בנים שובבים, שובב, שב-בו. כי כח השובב מעכב את השיבה, וע"ז גופא זועק הנביא שובו בנים שובבים.

ובדקות יותר, יש ב' בחינות בשב. א. שב לאלף מתוך ב"ת. ב. שב לת"ו מתוך ש"ן, וכאשר שב לאל"ף, זהו שיבה לאדם, א-דם. וכן לאלופו של עולם. וכאשר שב לתיו, מצד הקלקול שב לתחתון שבו, לשורש היותו מן העפר, היה מן העפר ושב לעפר. וזהו תשובה דקלקול, (בראשית ג יט) "עפר אתה ואל עפר תשוב". ואצל זקני ע"ה דעתם מטפשת עליהם ונגלה שיבה דקלקול, ולהיפך אצל זקני ת"ח נאמר (ויקרא יט לב) "מפני שיבה תקום" שיבה דתיקון. וזהו עיקר הבקשה בבחינת "אותה אבקש", בקש שב-ק, לדבוק במדרגת שיבה דת"ח. וזהו לבוש של ת"ח, לבוש דתיקון, כמש"כ

ק-ש

לבשר אחד, אזי זהו בחינת מקשה (כמ"ש (שמות, כה, יח) מקשה זהב). ומדרגת אחד זו, היא בחינת קדש הקדשים, ודו"ק.

ובחינת קשקשת, קש-קש-ת, בבחינת קבע של אחדות, עניינו כמ"ש רש"י (ויקרא, יא, ט) וז"ל, אלו קליפים "הקבועים בו" כמ"ש (שמואל, א, יז) ושריון קשקשים הוא לבוש, עכ"ל. היינו מעין כהדין קמציה שלבושיה מיניה וביה, אחד ממש עמו. אולם כתב הרמב"ן (ויקרא, יא, ט) וז"ל, אבל לא תבין מלשונם שהם קבועים בגופן ממש ודבוקים בעור הדג, אבל קראום "קבועים", שאינן נדים ממנו, ולא מזדעזעין בו, עיי"ש. וכן יש בו בחינת קושי, שהוא בחינת "שריון", כח חזק להגן עליו. אולם מאידך יש פרוד מה בין חלקי הקשקשת ועיי"ז יש בו השמעת קול, כמ"ש רש"י (בראשית, מא, ח) וז"ל, ותפעם רוחו - ומטרפא רוחיה, מקשקשת בתוכו כפעמון, עכ"ל. אולם מ"מ יש אחדות בהם שיוצרת את תוקפה של הקשקשת, כמ"ש רש"י (איוב, מא, ז) וז"ל, הוא חותם שריונו שהוא צר וסגור ועצום, שכל קשקשת וקשקשת דבוקה בו ואדוקה לחברתה שאין בריה יכולה להכותו בין הדבקים, עכ"ל.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: בקש, קדש, קש, קשט, קשת, יקשן, קשר, מוקש, מקשה, קרש, קשקשת, קשב, עקש, נקש, מלקוש, קמש.

וימררו את חייהם בעבודה קשה. קש-ה. הנה קש-מלשון להקיש דבר לדבר. וזהו בחינת קשר, קש-ר, כי הקשר קושר ומחבר הדברים. וחיבור דברים יוצר בהם חוזק ותוקף, בחינת קושי. וכן להיפך פרוד החיבור, יש בו קושי, כמ"ש (בראשית, מד, ל) ונפשו קשורה בנפשו, והיה כראותו כי אין הנער ומת. וזהו בחינת קרש, קש-ר, כי דרך הקרש להתקשר לקרשים נוספים ולבנות מהם. וכן בקש, ב-קש, והיינו שהאדם מבקש דבר שיש לו קושי בהעדרו. ומאידך יש לו קושי לבקשו. ומי שמבקש ממנו אם משתווה לבקשתו, זהו בחינת הקשבה, קשב, קש-ב. וכאשר מקבלו נעשה קשור אליו, עד המדרגה העליונה שהדבר נעשה שווה אליו.

אולם כאשר נעשה צרוף של ב' דברים שאינם מוקשים זה לזה, נעשה קושי בחיבור, וזהו קשת, כמ"ש אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי (שם, מח, כב), והוא לשון של מלחמה, קשת, קש-ת (וכאשר מתעורר הרחמים, נעשה הקשת לאות ברית, את קשתי נתתי בענן). והחלק הנדחק מכח התקשרות זו נקרא קש, תבן וקש, והשורש ביעקב ועשו שיש ביניהם התנגשות, ואזי כתיב והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש. וכן חיבור בין איש ואשה באופן שאינו מתחבר כראוי נקרא קדשה (שם, לח, כא). קש-דה. וכן נקרא מוקש, מו-קש. וכאשר בכל זאת נעשה נסיון של חיבור, זהו בחינת שקר, שק-ר, וכמ"ש קשר רשעים אינו קשר, והיינו, קשר - שקר. וכאשר מצרף עצמו לדבר בלתי מצטרף, זהו בחינת מוקושש, שחייב מיתה. היפך ת' חיים, אמת, נעשה ת' מיתה, שקר. ומי שאינו רוצה להתחבר כלל, הוא נקרא עקש, ע-קש. והיפך השקר, קשט. קש-ט, כמ"ש (משלי, כב, כא) להודיע קשט אמרי אמת.

וכאשר נתקן ומתחבר לדבר באופן של אחדות שלמה, זהו בחינת קדש, קש-ד, בבחינת הרי את מקודשת לי. וכאשר מתקיים ודבק באשתו והיו



מדור
קבלה

בלבביפדיה קבלה

בקש

מילון ערכים בקבלה

בקש

בלבניפדיה קבלה

בקש

בדרך עקלתון. וכתוב (דברים כב יז) "והנה הוא שם עלילת", גימט' בקש במילוי.

יושר

ג' קוים, ושואל ומבקש אנה לילך. אנה לשון לבקשה, כמ"ש במצודות ציון (מלכים ב ג א) וכמ"ש גבי יוסף (בראשית לו טז): "את אחי אנכי מבקש הגידה נא לי איפה הם רעים", ובדקות אנה- נא, שניהם לשון בקשה, כמ"ש (ברכות ט ע"א) "אין נא אלא לשון בקשה".

וכתוב (קהלת יב י) בקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב "ישר" דברי אמת.

שערות

עשו איש שעיר. וכתוב ביה בית עשו לקש. והינו שהשערות יהפכו לקש, ודו"ק. בקש, נוטריקון בו- קש, וכתוב (בראשית כה כט) עשו מן השדה והוא עיף, גימט' בקש במילוי. וכן כתוב (שם. כז מה) למה אשכל גם שניכם יום אחד, גימט' כנ"ל.

אזן

ז"ל האברכנאל (דברים לב א-ה): "ואדברה באזניהם (דברים לא כה) - בקש מהם שיטו אזן לדבריו". וכתוב ואזנם אל שועתם, והינו אל בקשתם. ואמרו (ברכות כט עב): "ר' יהושע אומר, שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם", וכתוב (ירמיה יא יד): "שמע בעת קראם", ר"ת בקש. ולהיפך בקללו, בגימט' אשר לא ישמעו. ובתיקון תשמעו בקלי (יתרו יט ה) בגימט' בקש במילוי. ואותיות בקש מתחלפות לקשב, בקשה שיקשיב, ודו"ק.

אור א"ס

בקשת השי"ת, כמ"ש (שמות י י"א): "ועבדו את ה' כי אתה אתם מבקשים". וכתוב (שם לג ז) "והיה כל מבקש ה'" וגו' וכן מקראות רבים. ולהיפך, בקש זה דוד המלך (תהלים קיט קעו): "תעיתי כשה אבד בקש עבדך, הינו שהשי"ת כביכול יבקשו דכתיב (שמואל א יג יד): "בקש ה' לו".

צמצום

סילוק אור א"ס ושורש לע"ז. וכתוב גבי מסית (דברים יג יא) וסקלתו באבנים ומת כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך. ואזי מתהפך בקש לאותיות שבק, עזב. וכתוב (דברים ג ג) "בלתי השאיר" (לו שריד), גימט' בקש במילוי. ועוד ענינו הסתרה, וכתוב (שה"ש ה ו) בקשתיהו ולא מצאתיהו, ולהיפך כתיב (אסתר ב כג) ויבקש הדבר וימצא. ועוד, חלל, בקש, בק- ש, בק לשון לבוקק, לרוקן, שע"ז נעשה חלל. וזהו בחינת "ויחל" לשון שנעשה מבוקק ונעשה חלול, ומייחל לשון בקשה, כמ"ש במפרשים.

קו

תקוה, וכתוב (יהושע ב כא): "ותקשר את תקות" השני בחלון, וילכו ויבאו ההרה וישבו שם שלשת ימים עד שבו הרדפים ויבקשו הרדפים בכל הדרך ולא מצאו, ותחלה בקשו ללון בביתה של רחב ושם נתלה תקות חוט השני, ודו"ק.

עיוגולים

שורש דרך עקלתון, וכתוב (שופטים יד ד) "תאנה הוא מבקש", והינו עלילה ושקר, והוא

חוטם

אמרו זוה"ק (אדר קל ע"ב): "תאנא כד הוה רב המנונא סבא בעי לצלאה צלותיה, אמר לבעל החוטם אני מתפלל".

ובקלקול בקשת השחתה מכח בעל החוטם, וכתוב (במדבר טז טו): "ויחר למשה מאד ויאמר אל ה'" (אל תפן אל מנחתם), גימט' בקש במילוי. וכן כתיב (דברים א לז): "התאנף ה' בגללכם לאמר", גימט' כנ"ל.

פה

תפלה- בקשה, כמ"ש (ברכות לא ע"א) תפלה זו בקשה. וכן בקש במילוי בגימט' אמר תאכלו.

עינים - שבירה

תולדתו בבין העינים, וכתוב (בראשית מג ל) "ויבקש לבכות".

ושרף ועקרב, גימט' בקש במילוי.

ועוד. מיתה. וכתוב (במדבר לה כג): "או בכל אבן אשר ימות בה בלא "ראות" ויפל עליו וימת והוא לא אויב לו ולא "מבקש" רעתו". וכתוב (בראשית ד יא) ארור אתה מן האדמה, גימט' בקש במילוי, תתקי"ט.

ועוד. שבירה. תשברון (כי תשא לד יג) בגימט' בקש במילוי.

עתיק

עתיק מעתיק דבר ממקומו. ולעת"ל יעתק הרע לגמרי. וזהו בחינת מש"כ (יחזקאל כו כא) ותבקשי ולא תמצאי עוד. ועוד. כתב בקהלת יעקב (ערך נא) וז"ל: "נא לשון בקשה, כמ"ש רז"ל (ברכות ט ע"א, סוטה י ע"ב, סנהדרין פט ע"ב), וי"ל ע"פ מה שכתבתי לעיל, נא הוא סוד הדעת דאריך שבתוכו יסוד דעתיק", עי"ש.

אריך

ז"ל ספר הפליאה (ד"ה וראה והבן כשרצה השי"ת לגאול): "אין לתפוס סכין עמו (בשעת התפלה) אף כי מכוסה, שהברזל הוא מקצר ימים, וזה מבקש להאריך ימים ועתה קיצר", עכ"ל. ויש בקשה בפועל להאריך אפים ואריכות שנים.

ויש אריכות בבקשה עצמה, עיין לדוגמא לשון ברית מנוחה, הדרך השמינית והעשירית. והוא בבחינת מאריך בתפלתו.

אבא

כתיב (ויקרא יט לא) אל תפנו אל האבת (קליפת אב) ואל הידענים (קליפת דעת) אל תבקשו לטמאה בהם.

אמא

ועוד. מי קימא ? לשאלה, ובקשה לשון שאלה, כמ"ש במצודות ציון (מלכים א, ב, טו) וז"ל, שאלה- ענין בקשה, עכ"ל.

קשה. וכן כתוב (ישעיה כא יב) שמלת בקשה הונח לדרישת שאלה ולדרישת החפוש (עין ערך קטן יושר). וכתב בבאור שמות נרדפים שבתנ"ך (אות ב, בקש- חפש) וז"ל: "חפישה היא יותר מן בקשה, כי המבקש יבקש דבר שנאבד לו והוא נמצא גלוי במקום אחר (ג.ב. עין ערך קטן צמצום) כמו המבקש אבדה שנאבדה ממנו ומצויה היא אצל אחר, וכמ"ש (יחזקאל לד, ד) האובדת לא בקשתם, אבל חפש הוא דבר שנעלם מעין כל, וכמו המחפש מטמוניות", עי"ש.

ז"א

ז"ל הגר"א (תיקונים, תיקון י"א מתיקונים אחרונים): "מי שמתפלל אל המלכות צריך לקצר, ולגבי עמודא דאמצעייתא (ז"א) צריך להאריך, והוא מי שמבקש על עוה"ז יקצר, ועל העה"ב יאריך", עכ"ל.

ועוד. כתיב (שמות כא ב) "עבד עברי- שש", גימט' בקש במילוי.

ועוד. ז"א, י"ב גבולי אלכסון, שורש לי"ב שבטים, וזש"כ שאמר יוסף את אחי אנכי מבקש, וכתוב (שמות כח כא) "פתוחי חותם"- (איש על שמו תהיין לשני עשר שבט) בגימט' בקש במילוי.

נוק'

בית, ביהמ"ק, אהל מועד. וכתוב (שמות לג ז) והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד וגו'.

כתר

רצון, ועיקר זמן הראוי לבקשה, הוא עת רצון, וכלשון התרומת הדשן (שמות ו ד) כשמצא עת רצון בקש. ומבקש להפיק רצון שזהו עיקר הבקשה, וכלשון ר' יוסף אבן יחיא (אסתר א טז); "בקש להפיק רצון", עכ"ל.

חכמה

חכמת אדם תאיר פניו, וכתוב (תהלים קה ד) "בקשו פניו", ושם (כז ח): "את פניך ה' אבקש". ובקשת פנים, הינו בקשת הארת פניו, בקשת חכמתו, והבן.

בינה

לב, וכתוב (דברים ד טז): "ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך", ובקש במילוי, בגימט', "את אשר בלבבך" (דברים ח ב) ועוד. תשובה, שב. בקש, אותיות, שב-ק.

דעת

משה. וכתוב (שמות ב טו) "ויבקש להרג את משה", וכתוב (שם ד יט) "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך". וכתוב (שם ד כד), "ויבקש המיתו", ולחד מ"ד זהו למשה. ועין ברכות לב ע"א. וכתוב (במדבר יא ב) "ויתפלל משה אל ה'", גימט' בקש במילוי.

חסד

כהן, איש חסידך. וכתוב (במדבר טז י) ובקשתם גם כהנה. ועוד. כסף. וכתוב (משלי ב ד) אם תבקשנה ככסף.

ועוד. אברהם ואוהביו ויועציו, ענר אשכול וממרא, בגימט' בקש במילוי. ועבדו אליעזר לקח, "עשרה גמלים מגמלי אדניו וילך" (בראשית כד י), גימט' כנ"ל. וכתוב שם (כד לא) בוא ברוך ה' למה תעמד בחוץ, גימט' כנ"ל.

גבורה

תוקף וחוזק, בקש בתוקף בחוזק.

תפארת

יעקב. וכתוב (בראשית לא לט) "מידי תבקשנה", וכתוב "טרפה לא הבאתי אילך אנכי אחטנה", גימט' בקש במילוי. ועוד. רחמים. ואמרו (ברכות יב ע"ב): "כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא" וכו'.

ובקשה בחינת נא (עין ערך קטן יושר) וזהו לשון רחמים, וכן במקומות רבים הזכירו הלשון של בקשת רחמים. לדוגמא, עין ברכות לד ע"א-ע"ב.

נצח

נו"ה, תרי רגלין, דרך. ואמרו (ברכות ז ע"א): "ג' דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו, וכו', בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו, שנאמר הודיעני נא את דרכיך" וכו'. ועוד. אמרו (ברכות לד ע"ב) "הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים". ועוד, בנים. "ושננתם לבניך", גימט' בקש במילוי.

הוד

ועוד. נו"ה, ממנו של אדם המעמידו על רגליו. ואמרו (ברכות ט ע"א): "דבר נא באזני העם וגו', אמרי דבי ר' ינאי, אין נא אלא לשון בקשה, א"ל הקב"ה למשה, בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל, בבקשה מכם, שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם".

יסוד

יוסף. וכתוב ביה (בראשית לו טו): "וישאלהו האיש לאמר מה תבקש, ויאמר את אחי אנכי מבקש". וכתוב ביה (שם מג ל): "ויבקש לבכות". ועוד. שלום, וכתוב (תהלים לד טו): "בקש שלום ורדפהו".

מלכות

יהודה- מלכות. וכתוב ביה (בראשית מג ט):
 "אנכי אערבנו מידי תבקשנו", ומלכות בנימין
 שאול בן קיש, ר"ת בקש.
 ועוד. דוד. וכתוב (שמואל א כ טז) "ובקש ה' מיד
 איבי דוד".

ועוד. שכינה. ואמרו (ברכות ז ע"א): "ג' דברים
 בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו, בקש שתשרה
 שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר הלא בלכתך
 עמנו, בקש שלא תשרה שכינה על אוה"ע ונתן
 לו שנאמר ונפלינו אני ועמך".

נפש

כתיב (שמות ד יט): "מתו כל האנשים המבקשים
 את נפשך", וכתוב (שמואל א כב כג): "יבקש את
 נפשך".

וכתיב (דברים כד ו): "לא יחבל- רחים ורכב כי
 נפש הוא - חבל", גימט' בקש במילוי.

רוח

ז"ל רש"י (הושע יא ג): "בקש יוסף רחמים
 ושרתה רוח הקודש על יעקב וברכם", עכ"ל.

ומשה רבינו בקש, "יפקוד ה' אל אלהי
 הרוחות" (במדבר טז כב), ועיין מגלה עמוקות,
 בהעלותך וז"ל: "בקש משה איש אשר רוח בו
 ולא נשמה", עי"ש הטעם.

נשמה

איתא בזוה"ק (זהר חדש מדרש הנעלם מח ע"א) בקש
 (משה) שיתן נשמה לישראל מן הפנים שהם
 למטה, ונקראו אחוריים לגבי מעלה, עי"ש

חיה

בקשת חיים, עין לדוגמא, זוה"ק (ח"ב טז ע"ב)
 "בעותא דילן על חיי", ושם (קמב ע"א) "ובעאן
 רחמי על חיי". וגבי מצורע כתיב (ויקרא, יד
 נב) "ובמים החיים ובצפר החיה ובעץ הארז",
 גימט' בקש במילוי, וכתוב (דברים ה ג) "כי אתנו
 אנחנו אלה פה היום כלנו חיים", גימט' כנ"ל.

יחידה

כתיב (תהלים כז ד) "אחת" שאלתי מאת ה'
 אותה אבקש.

ואמרו בפרק חלק, בקש הקב"ה לעשות
 חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג.

מילון ערכים בקבלה

בקש

נפשו להורגו. וכל מקראות הללו, עוסקים בדוד דייקא, בחינת מלכות שמצד הקדושה היא בחינת ביקוש, כנ"ל, לית לה מגרמיה כלום, ומבקשת מן העליונים לקבלה שפעה כראוי.

אולם מאידך, כל החיצונים עיקר אחיזתם בנוק', ומבקשים לתופסה ולינוק חיותה, בחינת שכינתא בגלותא, והיא "מבוקשת" על ידם, והבן. והיא בחינת דוד, כנודע. ולכך היו לדוד מבקשי רעתו רבים.

ומצד התיקון, כתיב (שם ב כא א): "ויבקש דוד את פני ה'", וזהו העלאת כח הביקוש לשורשו. אולם לא נתקן בשלמות, נשאר כח ביקוש נפול. וע"ז כתיב (מלכים א א א): "והמלך דוד זקן בא בימים ויכסהו בבגדים ולא יחם לו, ויאמרו לו עבדיו יבקשו לאדני המלך נערה בתולה" ועמדה לפני המלך ותהי לו סכנת" וגו'. היינו כח הביקוש לנוק' תחתונה, אולם לא נפול בבחינת עריות, אלא ושכבה בחיקך וחם לאדוני המלך.

בקש גימ' בת, מלכות, והיא לית לה מגרמא כלום, וכל צרכיה היא מבקשת תמיד.

וכתיב (תהלים לד יג): "סור מרע ועשה טוב, בקש שלום ורדפהו", וכתב בקהלת יעקב, ערך יחוד עמ' לה, וז"ל, "בקש שלום אל המלכות, ורודפהו".

ויתר על כן נוק' עליונה, בינה. ושם מתהפך בקש, לאותיות קשב. בחינת שמיע לי, סבירא לי, בחינת בינה, כנודע. ויתר על כן, מדרגת פה, ושם זהו בקש, אותיות שק-ב. לשון נשיקה, שק-ב, הינו שתי נשיקות נושקים זה לזה.

והיפך גמור, של נשיקה, בקשת הדבקות, כתיב (שופטים יד ד): "כי תאנה הוא מבקש", בקשת עקלתון. וכן כתיב (שמואל א כ א) "מבקש את נפשי", והינו להורג. היפך דבקות נפש בנפש. ואזי מתהפך נשק לנשק, מלחמה. וכמ"ש (שם א כד י) "מבקש רעתך". וזהו ב-קש, והינו בקשתו לעשות שונאו קש, והינו לכלותו. ונגלה אצל יוסף, שכתוב, בית יעקב אש, ובית יוסף להבה, ובית עשו לקש (עובדיה א יח).

ולהיפך, לבקש על נפשו, כמ"ש אצל המן, לבקש על נפשו מאסתר המלכה. וזוהי בקשה עמוקה, שנוגעת עד עצם הנפש.

וכתיב (שמואל ב טז יא): "בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי", להורגו. והינו בקשת כילוי, היפך אהבת נפש של אב ובנו, נגלה מבקש את



מדור ארמית

מילון ערכים בארמית
בקש-דררא-תבע-בקא-
בקדי-בקאי-בשש-שבשתא

מילון ערכים ארמית

בקש-דררא-תבע-בקא-בקדי-בקאי-בשש-שבשתא

וכן בש-ק, וזו בש לשון בושש, כי בשש משה לבוא. וכן נקרא ליפתן (ברכות ו ע"א) כי לפתן בא באחרונה, והיו ממתנים לבואו לסעודה עד סופה. וכן המבקש דבר ומחפשו, נעשה כמין בושש וממתין עד שימצא את מבוקשו.

וכן בקש שב-ק. והינו שב מלשון שבשתא, כי כאשר הדברים נעשה ביושר, אין צריך לבקשם, כי גלויים הם, אולם כאשר נעשה שבשתא, אזי נצרך לבקש ולחפש ונעשה עיכוב, בושש, כנ"ל. ובעומק עיקר הבקשה היא לשוב לשורשו, וכמ"ש ובקשת משם את ה' וגו', כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. וכן בקשת שבח, שב-ח. כי הדבר מתפשט משורשו, ושב לשורשו ומעלהו כאשר שב בשלמותו ולא חסר, ויתר על כן, כאשר שב עם תוספת שבח בבחינת יתרון האור מן החושך, וכנודע ביאורו שהיינו שבא מתוך החושך, ואזי יש לו יתרון, תוספת שבח.

כתב הריטב"א (ב"ב לה ע"ב) וז"ל: "עיקר תביעה מלשון דררא דטומאה (חגיגה כא ע"ב) ותרגום ירושלמי, מידי תבקש, תדריניה, כלומר וכו', יש לו זיקה ועיקר בתביעה זו", ועיין רמב"ן ב"מ ב ע"ב. וכתוב (בראשית לו טו) "מה תבקש", ובתרגום: "מה את בעי". וא"כ 'בקש' זהו רצון. וכתב הרשב"א (ב"ב לה ע"ב) וז"ל: "דררא פירושו בקשה, תרגום ירושלמי, מידי תבקש, מן ידי תדריניה", עכ"ל.

וכתב בערוך (ערך תבע) וז"ל: "תרגום דרש דרש משה, מתבע תבעיה משה, תרגום מי בקש זאת מידכם, מן תבע הא מידכון", עכ"ל. ובקשה זו יש חוזק ותוקף-תביעה. בקש, ב-קש, לשון קושי, ב-קש, דרש דרש, כפל, והבן. דאדם בוש לתבוע, וזהו בקש, בש-ק. ובעומק, בקש בש-ק, בוש לקבל. וזהו בקש, האדם בוש לבקש לקבל דבר.

בקש, בק-ש, כן בקא פרושו פשפש (חולין נח ע"א) וזהו בקש, מחפש ומפשפש, על מנת להשיג מבוקשו. וכן 'בקי' (ב"מ פב ע"ב) הוא מלשון התבוננות, וכל בקוש נצרך התבוננות, ומאידך, בקי-בקאי, ככל שבקי יותר, כן נצרך לחפש ולהתבונן פחות.