



Published on www.bilvavi.net

[Home](#) > סוגיות בפרשה 030 ויקרא לעומת ויקר

סוגיות בפרשה 030 ויקרא לעומת ויקר

לשון ויקרא ולשון ויקר

[א] על מה שכתוב בריש הפרשה, ויקרא אל משה, פירש רש"י, "לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה, לשון חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשין בו, שנאמר וקרא זה אל זה, אבל לנביאי אומות העולם נגלה עליהם בלשון עראי וטומאה שנאמר ויקר אלקים אל בלעם". מבואר ברש"י שינסם שתי לשונות קריאה. האחת, אצל משה רבינו, ההשתמשות היא בלשון של ויקרא, לשון של חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בה. משא"כ אצל בלעם, שהוא שרש לכל נביאי אומות העולם, ישנה לשון אחרת, ויקר אלקים אל בלעם, ויקר לעומת ויקרא. יתר על כן, כמו שידוע ומובא בבעל הטורים על פסוק זה, "אלף דויקרא זעירא, שמשה היה גדול ועניו, לא רצה לכתוב אלא ויקר, לשון מקרה, כאילו לא דיבר הקב"ה עימו אלא בחלום, כדרך שנאמר בבלעם, כאילו לא נראה לו ה' אלא במקרה. ואמר לו הקב"ה לכתוב גם האל"ף, ושוב אמר לו משה מחמת רוב ענוה שלא יכתבנה אלא קטנה יותר משאר אלפי"ן שבתורה, וכתבה קטנה". הרי שבדברי רש"י מבואר שכלפי משה רבינו נאמר ויקרא וכלפי בלעם נאמר ויקר, ובבעל הטורים מבואר שמשה רבינו רצה לכתוב על עצמו ויקר. פשוט שזו לא סתם ענוה מן השפה ולחוץ. בעומק חייבת להיות בחינה במשה רבינו עצמו שנקראת ויקר. הרי שיש לנו כאן שתי סוגיות. סוגיא אחת שהיא סוגיא של ויקרא, וסוגיא שניה שהיא סוגיא של ויקר. וצריך להבין כיצד במשה גופא יש הבחנה של ויקר.

קריאה קודם דיבור

[ב] ראשית, לפי פשוטם של דברים שויקרא זו לשון חיבה, א"כ זו לשון של קביעות. משום שכאשר ישנה חיבה אמיתית, היא איננה תלויה במקרים, כי זו אהבה שאינה תלויה בדבר. משא"כ ויקר שהוא לשון מקרה, לשון עראי, הרי שהוא תלוי במקרים. נתבונן ונראה כסדר את שתי ההבחנות הללו, ולאחר מכן בעומק יותר בסיעתא דשמיא. והנה כפי שמפורש בפסוק, "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד", מקום הדיבור היה מאהל מועד. בתרגום יונתן בן עוזיאל וכן בתרגום ירושלמי מובא שמשה רבינו עשה קל וחומר בעצמו, ואמר, מה בהר סיני שקדושתו קדושת שעה, קדושה לשלושה ימים, ואפילו שם לא יכול היה לגשת אלא לאחר שהקב"ה קרא אליו (יתרו י"ט כ'), כ"ש שבמשכן אהל מועד, שקדושתו קדושת עולם, שאין ראוי לו לגשת אלא אם כן ה' קורא לו. גם בתורת כהנים (על פסוק דידן) דורשים שבשלושה מקומות הקדים הקב"ה קריאה לדיבור, בסנה (שמות ג' ד') בסיני (יתרו י"ט כ') ובאהל מועד. אין הכוונה שבסנה ובסיני היו ב' לשונות של ויקרא וידבר בפסוק אחד כמו בפסוק דידן באהל מועד, אלא רק שהיתה קריאה למשה קודם שהתחיל הקב"ה לדבר עמו. והנה בעומק, הקריאה בסנה ובסיני הם היינו הך, מפני שגדר שניהם הוא קדושת שעה (יש לדון באמת בגדר קדושת הסנה, אבל מ"מ בודאי שהיתה שם רק קדושת שעה), משא"כ קדושת אהל מועד היא קדושת עולמים. ועל אף שהמשכן התמשכן ונגנז, קדושתו לא פקעה. היא קדושת עולמים. אם כן מחד היה הדיבור אל משה רבינו ממקום הר סיני שקדושתו היא קדושת שעה, ומאידך היה דיבור אל משה רבינו מאהל מועד שקדושתו קדושת עולם.

שורש ויקר הוא בחוסר קביעות

[ג] והנה שרש הדיבור אל משה רבינו מהר סיני הוא שרש היוקר שבמשה, משום שמצד נקודת המקום הוא מקרה, דקדושתו קדושת שעה. וזהו השרש בעצם לדיבור שמקורו הוא ויקר. דהנה משה קיבל תורה מסיני, סיני (ע"ה) גימטריא ענוה. מצד שורש הדיבור שנאמר למשה בסיני, ששם היתה קדושת שעה, רצה משה לכתוב על עצמו ויקר, שהוא שרש של דיבור שבא מכח ענוה שהוא סיני. לעומת זאת הדיבור שבא אל משה רבינו מאהל מועד הוא דיבור ממקום שיש לו קדושת עולם, ולכן יש לו שם ויקרא. זו הבחנה אחת. אבל גם במשכן אהל מועד עצמו ישנן שתי ההבחנות הללו. דלמרות שקדושתו קדושת עולם, אבל התגלותו היא רק לזמן. וזה מובא בחז"ל (זח"ג דף ד' ב', מתורגם) "וידבר ה' אליו שהודיע לו שעתידים ישראל לחטוא לפניו ויתמשכן אהל מועד הזה בחטאיהם ולא יתקיים בדיהם. ז"ש שם וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, מה אמר לו, מאהל מועד, מעסקי אהל מועד, שעתיד להתמשכן בחטאי ישראל, ולא יעמוד על מכונו". א"כ זה שגילוי קדושת העולמים דאהל מועד הוא רק לזמן ואינו גילוי קבוע, הוא גופא שרש של ויקר.

קריאה למסע נבחנת למקרה

[ד] עתה נתבונן בעוד הבחנה. הרי בני ישראל נסעו מ"ב מסעות עד בואם לארץ ישראל, וכל פעם פרקו את המשכן וחזרו ובנו אותו. א"כ ישנה הבחנה של אהל מועד מצד המסע, כאשר הוא מפורק, וישנה הבחנה של אהל מועד מצד חנייתו, כאשר הוא בנוי. והנה בעל הטורים מחבר את סוף חומש שמות "בכל מסעיהם", לתחילת חומש ויקרא "ויקרא אל משה", ודורש מכך שבכל מסעיהם קרא ה' למשה לאמר שישעו. לפי זה ניתן להבחין שהקריאה אל משה מאהל מועד נקראת ויקרא ביחס לקריאה למשה שישעו, שהיא נקודת המקרה, כי עצם המסע אינו דבר קבוע אלא נק' מקרי. כמו שהמהר"ל (נצח ישראל פ"א ופ"א) מאריך כידוע שהגלות היא מקרית והגאולה קביעה וקיימא. כאשר האדם בגלות הוא נע ונד, וכל מקום שהוא מגיע אליו, נחשב למקרה אליו. א"כ כאשר הקב"ה קורא למשה לומר לו שישעו, חל על קריאה זו שם מסע, שם מקרה, בערך הקריאה אליו כאשר אהל מועד קבוע ועומד.

משה מצד עצמו נבחן למקרה

[ה] ביותר עומק, ויקרא אל משה, יש להבחין בין הקורא לנקרא, הקורא הוא ה' יתברך כביכול (כביכול - כי כבר כתוב בספרי הרב אברהם אבולעפיה שהקורא צורת אדם וכן השומע. כי בעומק הכל בערכין של מקבל, ולכן גם הקריאה היא בערך השומע. וזו תורת הערכין שכל הגדרה היא רק ביחס לתפיסת המקבל), והנקרא הוא מרע"ה. הנברא כנברא כל עניינו הוא מקרה, "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר" (תהלים קמ"ד ד'), "כחלום יעוף" (איוב כ' ח'), "יסודו מעפר וסופו לעפר" (תפילת ר"ה, ונתנה תוקף). אדם הזה הוא מקרה, הוא לא היה מעולמי עד, השאלה אם יהיה לעולמי עד [1]. הוא מקרי, ההויה שלו היא מצד השומע מצד המקבל. בעוד שמצד המדבר הבורא יתברך שמו שהוא היה הוה ויהיה, הרי הוא עצמי ונצחי ואינו מקרי ח"ו, זו שרש אמונתנו שלא יקרנו מקרה הגוף מחמת שהוא לא בערך מקרה. לפ"ז נבין שישנה ההבחנה מי קורא וישנה ההבחנה למי הוא קורא. מצד מי קורא, זה "קול גדול ולא יסף" (דברים ה' י"ט), מצד זה ויקרא הוא לשון חיבה. מצד למי הוא קורא, זה מקרה, ומצד כך ויקרא הוא לשון מקרה. על דרך זה יש להבין את הגמרא ביומא (ד' ב'). הגמרא שם מקשה על סתירה בין פסוקים, "רב זריקא רמי קראי קמיה דרבי אלעזר וכו', כתיב ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן (פקודי מ' ל"ה), וכתוב יבוא משה בתוך הענן (משפטים כ"ד י"ח)". בפסוק הראשון מבואר שהענן מעכב מליכנס לאהל מועד, ומאידך בפסוק השני מבואר שהענן לא עיכב ומשה בא בענן. מתרצת הגמרא, "מלמד שתפשו הקב"ה למשה והביאו בענן". רואים אנו שמשה מצד עצמו לא יכול היה ליכנס לענן, אלא רק מכח שתפשו הקב"ה והביאו בענן. מה הביאור בכך. לפי מה שנתבאר, אהל מועד מהותו שהוא קביעה וקיימא, בעוד שמשה רבינו מצד היותו נברא, קדושתו קדושת שעה בלבד (ודאי שבעומק ישנה הבחנה שבכל דבר ישנה קדושת עולם וישנה הבחנה הפוכה שקדושת כל דבר היא קדושת שעה). א"כ מצד שקדושתו קדושת שעה נאמר ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן. אבל מצד הקב"ה שהוא אינו מקרה, קדושתו כביכול קדושת עולם, נאמר שכביכול תפשו הקב"ה למשה והביאו בענן. א"כ מצד היוקר, משה רבינו באמת לא נאמר בו ויקרא, כי באמת אינו יכול להיכנס. אם הקב"ה אינו קורא אליו להיכנס, משה באמת אינו יכול להיכנס. אלא שמשה רבינו יכל להיכנס מצד מה שנאמר ויקרא, כלומר שתפשו הקב"ה למשה והכניסו בענן. בעומק, הגילוי של ויקרא שלמעלה מן ויקר, הגילוי של העצמיות שלמעלה מן המקרה, הוא גופא התפשו הקב"ה והכניסו בענן.

דרך בים היא לשעתה

[ו] הגמרא ביומא שם מביאה תירוץ שני על סתירת הפסוקים, "דבי רבי ישמעאל תנא נאמר כאן בתוך (משפטים כ"ד י"ח), ונאמר להלן בתוך, ויבואו בני ישראל בתוך הים (בשלח י"ד כ"ב). מה להלן שביל דכתיב והמים להם חומה, אף כאן שביל". לפי תירוץ זה משה נכנס כי נעשה לו שביל, כמו שנעשה לבני ישראל שביל בים, "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" (שם). מה השייכות בין זה לזה. אלא ידוע מה שמסבירים הספרים הקדושים (עי' מצודת דוד על משלי ל' י"ט) שכאשר האדם סולל דרך ביבשה, גם לאחר שהוא עבר והלך לו, הדרך נשארת. מה שאין כן בים, כאשר אוניה נוסעת, היא עושה דרך, אבל מיד לאחר שעברה, הדרך בטלה ועברה מן העולם. כי זו דרך לשעה ולא דרך בעצם. "הנותן דרך בים" (ישעיה מ"ג ט"ז), כל אחד יש לו דרך שלו ואף אחד לא יכול ללכת באותה דרך. לאחר שהוא גומר את הדרך, הדרך לא קיימת. א"כ מה שהקב"ה תפשו למשה ונתן לו להיכנס, אין פירושו שהמקרה יכול להיכנס, גם לאחר שמשה רבינו נכנס הנברא עדיין לא יכול להיכנס, אלא שזו דרך מכת האור אינסוף שנתגלה לו. אם זה גילוי מכת אור אינסוף, אזי זה "הנותן דרך בים". הים זה מקום שאין בו דרך. בתוך אותו מהלך נגלה לו דרך לשעתו. מחמת שבעצם אין כאן דרך, אין דרך שהמקרה יבוא אל אהל מועד שקדושתו קדושת עולם, אלא שבשעתו נגלה לו כאור אינסוף. אם כן בעומק הדברים, מבואר שיש כאן חילוק בעצם מצד הקורא לבין מי שקראו אליו. ישנה הבחנה מצד מי שקראו אליו שהוא מקרה. וישנה הבחנה מצד מי שקורא שהוא עצמיות, ואינו מקרה. ההבחנה הזו קיימת להבחין בין אהל מועד לבין סיני, וכן להבחין באהל מועד גופיה בין קורא לנקרא. וכן ההבחנה קיימת להבחין בין הנביאים אפילו בתוך עם ישראל לבין משה רבינו.

משה רבינו לעומת שאר הנביאים

[ז] אחד מהי"ג עיקרים הוא שחלוקה נבואת משה רבינו משל שאר הנביאים בכמה ענינים. אחד מהם הוא ששאר הנביאים אינם ראויים לקבל נבואה בכל עת ובכל שעה, משא"כ משה רבינו ראוי לקבל נבואה בכל עת ובכל שעה "שובו לכם לאוהליכם ואתה פה עמוד עמדי" (דברים ה' כ"ז-כ"ח). מהו המקור שממנה נובעת נבואה תמידית למשה רבינו. התשובה היא שהמקור נגלה באותו שביל שדרכו משה רבינו נכנס לאהל מועד. כי שאר הנביאים אין בהם הבחנה של כניסה אל המדבר אלא הם מקבלים מהמדבר. רש"י מפרש שויקרא הוא לשון חיבה, כפי שאומרת הגמרא בקידושין (כ"ב ב') קורא לה והיא באה. כביכול הקב"ה קורא למשה רבינו והוא בא אליו. מאידך רש"י הרי מביא בהמשך הפירוש לשון שנאמר בנביא "וקרא זה אל זה" (ישעיה ו' ג'). התרגום שם הוא כפי שאנו אומרים ב"ובא לציון", ומקבלין דין מן דין. זו קריאה מלשון קבלה, לא מלשון קורא לה והיא באה. החילוק הוא שבשאר הנביאים הנבואה היא בהבחנה שהנביא מקבל שפע. משא"כ במשה רבינו ההבחנה היא שהמקבל נכלל במדבר, שהשומע בא אל הנותן, וזו כמובן לא רק ביאה גשמית לאהל מועד, אלא זו ביאה פנימית, כניסה לתפישת אור הנותן, אור המדבר. א"כ בשאר הנביאים יש בנבואתם מעין ההבחנה של ויקר, ואין בהם את הבחנת ויקרא שנאמר במשה. כי משה רבינו מקבל את האור של העצם לא של המקרה, וזה הופך להיות מויקר לויקרא.

משה שמע וכל ישראל לא שמעו

[ח] חילוק נוסף בין משה רבינו לשאר ישראל מביא רש"י מהתו"כ (על הפסוק דידן), וכן מובא ביומא (ד' ב'). דהיינו, שרק משה שמע את קול ה' אליו מאהל מועד, וכל ישראל לא שמעו אותו. אפשר לומר שהיה כאן נס, אבל בעומק, אין זה נס, אלא שהיה כאן מהות של קול שהוא קול של עצם, שהוא למעלה מן המקרה. כל עם ישראל שהם בבחינה של מקרה, אינם יכולים לשמוע קול כזה, גם אם הקול יתפשט לכל העולם כולו. מפני שקול כזה אינו בתפישתם, כמו שבגשמיות קול שהוא בערך דק יותר מכפי שהאזן יכולה לקלוט, אדם לא ישמע אותו למרות שבעל חי עם שמיעה דקה יותר כן ישמע. כך גם כל ישראל לא שמעו מחמת שבעצם המהות של הקול, היה זה קול של ויקרא שלמעלה מויקר, וקול כזה אין כח למקבלים של עם ישראל לשמעו, גם אם כולם נמצאים באותו מקום, משה ישמע וכולם אינם שומעים. עד כמה שהקול זה בגדר ויקר, לא רק משה יכול לשמעו, אלא גם בלעם וכן להבדיל גם שאר הנביאים. אבל עד כמה שזה בגדר ויקרא, דוקא משה יכול לשמעו, כי זה קול פנימי שיש לו רק כלי קיבול אחד בבריאה, דהיינו הכלי קיבול של מרע"ה.

לעתיד לבוא כל ישראל יהיו במדרגת משה

[ט] והנה בד"ה לאמר, מביא רש"י עוד דרשה מתו"כ (על הפסוק דידן), "צא ואמור להם דברי כיבושין, בשבילכם הוא נדבר עמי, שכן מצינו שכל ל"ח שנה שהיו ישראל במדבר כמנודים, מן המרגלים ואילך, לא נתייחד הדיבור עם משה, שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וגו', וידבר ה' אלי לאמר (דברים ב' ט"ז-י"ז)". והנה כאשר עם ישראל יהיו במדרגתם

הראויה להם כעם ישראל, שעל זה נאמר "מי יתן והיה כל עם ה' נביאים" (בהעלותך י"א כ"ט), אין הפירוש שיהיו כשאר נביאים, אלא הם יהיו נביאים במדרגת משה, ואז הדיבור יהיה לכולם. אבל השתא רק משה קיבל תורה מסיני ולא כל עם ישראל, ולא כטענת קרח שטען "כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', מדוע תתנשאו" (קרח ט"ז ג'). אמנם לעתיד לבוא כך יהיה, כטענת קרח, אבל השתא כאשר המהלך הוא משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו', מצד כך משה שומע בשביל בני ישראל, כי משה הוא הכלי היחיד שנגלה בו העצם, וכלל ישראל יכולים לקבל רק ממה.

כל הנביאים וכן בלעם מתנבאים מכח הויקר של משה

[י] עד עכשיו אם כן התבאר לנו החילוק בין ויקרא לבין ויקר. כפי שאמרנו בראשית הדברים ישנה נבואת בלעם וישנה נבואת משה. בנבואת בלעם נאמר ויקר בלבד, ובמשה רבינו אמרנו שישנה בו הבחנה של ויקרא וישנה בו הבחנה של ויקר. בארנו שבעומק אצל משה רבינו הויקרא הוא מכח הבורא, והויקר הוא מכח משה. אצל בלעם שנאמר ויקר, כמו שרש"י אומר ויקר אלוקים אל בלעם, לכאורה זה מצד הנותן. אבל השפתי חכמים שם פירש שויקר הוא מלשון קרי, כמו מקרה לילה. ולכאורה קשה, דהרי מילת ויקר נופלת על הקב"ה. ותירץ השפתי חכמים "כביכול נדמה להקב"ה בדברו עם בלעם כאילו קיבל מיאוס וטומאה על ידו, כמו שמקבל מיאוס על ידי הקרי". הרי שמבואר כאן היסוד שאמרנו, אמנם מצד התפישה ההפוכה, דהיינו שכאשר הקב"ה דיבר עם בלעם, זה תמיד ויקר, לא רק מצד המקבל, מצד בלעם, אלא הויקר נגלה כביכול גם מצד הנותן, כפי שפירש השפתי חכמים, שנדמה לו כביכול לקב"ה בדברו עם בלעם כאילו קיבל מיאוס וטומאה. אבל במרע"ה ההבחנה של ויקר היא רק מצד המקבל, אבל מצד הנותן, מכח המדבר, ההבחנה היא מצד של ויקרא. והנה מוכרח שהיה במשה כח ויקר, שהרי משה רבינו הוא רבן של כל הנביאים, כלומר כל הנביאים יונקים בעצם מנבואת משה. ולכן אילו לא היה במשה רבינו כח של ויקר, אלא היה בו רק כח של ויקרא, אזי לא היה יכול להיות שתהיה נבואה בעולם של ויקר אצל בלעם ולהבדיל שאר הנביאים. דהרי מרע"ה אב לכל הנביאים, הוא צינור לכל הנביאים, הוא המשכה לכל הנביאים, כולם מתנבאים מכח נביאותו. לכן חייב להיות שאצל משה, על אף שבשרש העליון יהיה אצלו כח ויקרא, אבל קיים בו גם שרש תחתון של ויקר.

להפסקות לא היתה קריאה

[יא] עכשיו נתבונן היכן השרש המדויק של ויקר במשה רבינו. מפרש רש"י "ויקרא אל משה, הקול הולך ומגיע לאוזניו, וכל ישראל לא שומעין. יכול אף להפסקות היתה קריאה, ת"ל וידבר, לדיבור היתה קריאה ולא להפסקות". כלומר, אחר הקריאה התחיל הדיבור, ואח"כ היתה הפסקה, ושוב דיבור, וחוזר חלילה. והיתה הו"א שאף קודם הדיבור שלאחר ההפסקה תהיה קריאה, כמו לפני תחילת הדיבור, קמ"ל שלא היתה קריאה קודם הדיבורים שלאחר ההפסקות. ממשיך רש"י, "ומה היו ההפסקות משמשות, ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין". פשוטם של דברים, בשעה שהקב"ה מדבר עם משה, אזי ישנה אחדות בין השומע והמדבר, כי זה מדבר וזה מאזין, ולכן קודם הדיבור ישנה קריאה להראות חיבה. אבל לאחר שהמדבר הפסיק לדבר, א"כ מצדו ישנו כאן כביכול מהלך של שתיקה. והנה בגשמיות השתיקה נצרכת לתת לאדם שהות לסדר את מחשבותיו שידע מה לדבר הלאה, אבל כלפי מעלה פשיטא שזה לא שייך. א"כ לצורך מה היתה ההפסקה אם לא לצורך המדבר. משיב רש"י, ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה. בפשטות י"ל שמשה התבונן במה שנאמר לו מקודם. יוצא שבזמן ההפסקה כביכול המדבר כבר סיים את הענין הקודם והשומע עדיין הוא מתבונן בו, א"כ אין אחדות מוחלטת בין הנותן למקבל, בין המדבר לשומע. אם כן בעומק, ההפסק בדיבור יוצר הפסקה בחיבה. החיבה היא החיבור בזמן הדיבור, הנותן והמקבל עסוקים באותו ענין, לכן ישנה קריאה קודם הדיבור, כי בשעת הדיבור יש חיבור ואחדות. אבל בזמן השתיקה, בזמן ההפסקה, כביכול כל אחד הולך לדרכו, ולכן אין קריאה להפסקה. עלה בידינו ששרש הויקר שנאמר בבלעם היה מכח ההפסקות אצל משה רבינו, אותם נקודות שבהם אין חיבור גמור בין הנותן למקבל. מצד משה ההפסקה היא חלק מהנבואה, דעדיין הוא מתבונן במה שנאמר לו מקודם, בכח ההשראה שבאה לו מקודם. אבל מ"מ זה בערכין של הפסקה, ולכן זה שרש הויקר של בלעם.

בעומק יותר, שורש בלעם מדיבור המופסק

[יב] בעומק יותר, ההפסקה אינה רק הפסקה בין דיבור לדיבור, אלא היא הפסקה בדיבור עצמו. זהו שורש יותר פנימי לדיבור של בלעם. ובאמת, הרי קשה לומר שניקת בלעם היתה מההפסקה לבדה, וכי מהעדר נולדת מציאות. אלא צ"ל שבלעם יונק מדיבור שיש לו הפסקה, וזה שורש הויקר. מקרה נולד מדיבור מופסק. אבל עד כמה שהדיבור הוא תמידי, אזי הוא

עצמותי, ומהותו הוא ויקרא ולא ויקר. אבל בעומק עוד יותר בדיבור עצמו אין הפסקה, "קול גדול ולא יסף" "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" (תהלים קי"ט פ"ט). בעומק הדיבור אינו פוסק לעולם, רק המקבל לא תמיד שומע, אבל הדיבור מצד עצמו הוא דיבור תמידי, שמכך נראה אור אינסופי.

שתיקה הוא דיבור שא"א לדבר

[ג] יותר על כן, יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק (פסחים קי"ב א'). "נפשי יצאה בדברו" (שה"ש ה' ו'). כביכול ישנם בבריאה דיבורים שא"א לדבר אותם, כי אין כח במקבלים לקבל. בעשרה מאמרות נברא העולם, ושואלים חז"ל (ר"ה ל"ב א') הרי תשעה הם, ומתמצים בראשית נמי מאמר הוא. ולמה הוא לא נאמר בלשון מאמר. ישנם תירוצים רבים, אבל לענייננו ישנו כח של מאמר שאינו יכול להתגלות כדיבור, כאמירה. זהו כח פנימי שבעצם יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק. ובשורש הבריאה, "בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים ל"ג ו'), זהו כח של דיבור שלא יכול לצאת לפועל. כלפי הדיבור הזה ישנה שתיקה מתמדת. איזהו דיבור שהוא מופסק - אותו כח של דיבור שלא יכול לצאת אל הפועל, שהוא תמיד נמצא במהלך של שתיקה. אם כן בעומק, אפשר לבאר בהיפוך. הדיבור בין הפסקה להפסקה הוא מפסיק את הגילוי של השתיקה המתמדת. אבל בזמן שישנה הפסקה, מחד אומר רש"י שההפסקות היו משמשות ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה. בפשוטות להתבונן בפרשה הקודמת או להכין את עצמו לפרשה הבאה. אם כן זה ערך לא של שתיקה אלא ערך או של הדיבור הקודם או של הדיבור הבא. אבל בעומק יותר, הרי הריוח בין פרשה לפרשה הוא בעצם חיבור לאותה נקודה של דיבור שלא יכולה לצאת לפועל. וזה שרש הדיבור שאליו התחבר משה רבינו בהפסקות, שזה בעומק גם למעלה מן הקריאה, ולכן להפסקה לא היתה קריאה. שואל רש"י, יכול אף להפסקות היתה קריאה. תלמוד לומר וידבר, לדיבור היתה קריאה ולא להפסקות. פשוטם של דברים למה להפסקות לא היתה קריאה כי אין שם חיבור. בעומק יותר, להפסקה לא היתה קריאה, כי היא חלק מהדיבור. לכן אותה קריאה שהיתה לדיבור, חלה גם על ההפסקה. ובעומק עוד יותר, בהפסקה ישנה שתיקה שהיא למעלה מן הקריאה. זאת אותה נקודה שאיננה באה לידי דיבור.

שלושה מדרגות בנבואה

[ד] א"כ ישנם שלוש מדרגות בנבואה. ישנה מדרגה של אומות העולם, ששורשם בבלעם, שהם רק ויקר בלי שום ויקרא. ישנה מדרגה של נביאי עם ישראל עם קדוש, שהוא ויקר שיונק מויקרא באיתגליא. וישנה מדרגה של משה רבינו שנאמר בו "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו". כאשר משה רבינו נכנס למקום אהל מועד, יש את ה"ויקרא ה' אל משה", שזוהי קריאה אל אהל מועד. ויש את ה"וידבר ה' אליו", שזה הדיבור. ויש את ההפסקה שבין דיבור לדיבור, שאז משה רבינו נמצא באהל מועד, ואז הוא מתחבר לשתיקה שלמעלה מן הדיבור, למאמר העשירי שבבריאה שהוא נקרא לאו־מאמר.

[1] הרב נשאל מהם צדדי השאלה, וענה: זו שאלה עמוקה מה יהיה בסוף י' אלפי שנים, האם כן ישארו הנבראים לנצח, או שיחזרו לכמות שהיו קודם שנבראו, או אופן שלישי. ושוב נשאל הרב לפי הצד השני א"כ מה הרווח מכל ה' אלפי שנים. וענה: נא להביא מקור שצריך להועיל, כל היסוד שלכל דבר צריך תועלת, יסודו בגבול שיש לו תכלית, אולם מי יאמר לן שמצד האין גבול שאין לו תכלית צריך תכלית, וכן אם צריך איננו יודעים מהו. כל מה שידעין הוא אך ורק לצורך העבודה ותו לא. ואפשר שיש תכלית אחרת שאינה בערך עבודתנו ולכך אינה נודעת לנו. ועוד נשאל הרב לפי הצד הראשון, וכי יש סיום לעבודתו, הרי לכאורה כל מדרגה מביאה למדרגה גבוהה יותר, ואין לכך סוף, דהרי הבורא אינסופי. וענה: והנה מצד התפיסה החיובית א"ס ענינו תהליך אינסופי. אולם מצד תפיסת השלילה אין סוף ענינו שא"א לומר בו את הסוף המושג לנו, וא"כ אין הכרח לתהליך אין סופי, אלא להיפך תהליך סופי לבטל את הסוף. עוד נשאל הרב האם המושגים שית אלפי שנים או י' אלפי שנים מדברים על זמנים גשמיים. וענה: עד סוף האלף הששי הוא זמן גשמי, מכאן ואילך לא.

- [ויקרא 1]
- [סוגיות בפרשה 2]

Links

[1] <https://bilvavi.net/vayikra>

[2] <https://bilvavi.net/sugios>