קונטרס

הדרת מלך

בעניני

ראש השנה

חלק ב׳ – ביאורי תפילה

מאת ישי ב״ר דוד יעקב לסר
yrlesser@gmail.com

חלק ב' – ביאורי תפילה

ביאור עלינו לשבח - חלק ראשון

לעלינו לשבח יש מבנה מיוחד הבולט לעין: כל המשפטים כפולים (כתבנו המילים המקבילות באותה אות):

לשבח לאדון הכל – לתת גדולה ליוצר בראשית.

שלא עשנו כגויי הארצות – ולא שמנו כמשפחות האדמה.

שלא שם חלקנו כהם – וגורלנו ככל המונם. וכו'...

עלינו לנסות להבין הענין הכללי ההולך וחוזר.

ונראה להציע ביאור כללי ופרטי, וזה החלי בס"ד:

ביאור קוטב הכפילות – שתי בחינות בהכרת ה'

מציאות האלוקים בתוך הבריאה ובתפיסת האדם מתגלה בשני שלבים:

א) התפיסה הראשונית והאמונה הבסיסית: – לכל הבריאה הזאת יש בורא. מציאות ה'.

ב) התפיסה הבאה: לא רק שיש אלקים אשר ברא את הכל, עוד מתגלה שאותו אלקים יש לו **רצון** בעולם הגשמי הזה, הוא מעוניין שהעולם יוציא מעצמו תכלית מסויימת[1].

בקצרה נאמר שהבחינות הללו הן:

א) בריאה.

ב) אדם. תורה.

דוגמא לחלוקה זו הן שתי הברכות שקודמות לק"ש, וכמו שביארו המפרשים:

א) הברכה הראשונה עוסקת בהתגלות הקב"ה בתוך ה'בריאה' – יוצר אור, מעריב ערבים – הוא ברא את העולם ומנהל אותו.

ב) הברכה השניה עוסקת ב'תורה', שהיא השלב הבא אחרי הבריאה. במתן תורה התגלה שיש רצון בתוך כל הבריאה, יש תכלית, ובתורה ניתנו האמצעים המביאים אליה.

וכתבו המפרשים שהיסוד למהלך זה נלמד ממזמור "השמים מספרים כבוד ק-ל", המחולק לשני חלקים:

א) פלאות הבריאה – השמים, הרקיע, יום, לילה, שמש וכו'.

[1] ניתן לתת מספר הבחנות והגדרות לשני שלבים אלו, כגון שהתפיסה הראשונה היא של עצם האלוקות והתפיסה השניה היא שהאלוקות רוצה להתגלות. או, שהתפיסה הראשונה היא דבר שאינו מכוון אלינו, כי הוא מחוץ לעולמנו, והתפיסה השניה מכוונת אלינו בתוך העולם. ועוד. ובהמשך, תוך כדי הביאור נראה כמה גוונים לשתי הבחינות.

ב) פלאות התורה – תורת ה', עדות ה', מצות ה', יראת ה' וכו'.

זהו הסדר: ראשית רואים את הבריאה עצמה העומדת מול עינינו ומכריזה על עילתה. שנית, במבט מעמיק יותר מובן שישנה מטרה לבריאה, רצון שאמור להתממש. תורה.

כמו כן הדברים מכוונים כנגד ב' זכירות יסודיות:

א) זכר למעשה בראשית.

ב) זכר ליציאת מצרים.

והדברים ארוכים ואין כאן המקום.

לאחר הקדמה זו נשתדל להראות בס"ד שכל הכפילויות בתפילת עלינו לשבח סובבות אלו ב' הבחינות והשלבים:

פירוט הביאור

הקטע הראשון של עלינו לשבח הוא שבח על ההבדלה של כלל ישראל מהאומות. ההבדל בין האומות לישראל מתבטא בשני המישורים הנ"ל: ראשית הכלל ישראל מכיר את מציאות הבורא, ואילו אוה"ע - מהם שאינם מכירים אותו כלל, ומהם שמכירים אותו בצורה מעוותת – עבודה זרה, שיתוף ואביזרייהו. שנית, מבחינת התכלית של העולם רק הכלל ישראל יש לו שייכות אליה, הוא ה'אדם' שהקב"ה חפץ בו ונתן לו את תורתו בכדי להביא את העולם אל תכליתו.

ונבאר איך כל משפט בנוי משני החלקים הנ״ל, דוק ותשכח:

א.

עלינו לשבח לאדון הכל. זהו כנגד ההכרה הראשונה התופסת את עצם מציאות הבורא. וכאן נתכנה ה׳ כ׳אדון׳, כי אדנותו על הכל היא משום עצם הדבר שהוא ברא את הכל - אף בלי התחברות, יחס ורצון כלפי הנבראים. ומה שבוקע מתוכנו כלפי גילוי זה הוא ׳**שבח**׳, שהנברא העומד מול בוראו משתאה לגדלותו ונותן ביטוי להתפעלותו בשבח.

לתת גדולה ליוצר בראשית. זה כנגד ההכרה הנוספת, התופסת שיש לבורא רצון ויחס בתוך העולם. וכאן נתכנה ה׳ כ׳יוצר בראשית׳, שמזה שהיתה נקודת **ראשית** מוכרח שיש לו רצון, שהרי מה שכביכול נתחדש באותה נקודת ראשית היא ״כשעלה **ברצונו**״ (כלשון הספרים הקדושים)[2]. ולא עוד, אלא שבאמת תוכן אותו רצון נרמז במילה בראשית כפי שדרשו חז״ל - בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית. תגובתנו כלפי גילוי זה הוא ׳**לתת** גדולה׳, דאינו שבח בלבד [כמו לעיל אצל ׳עלינו לשבח לאדון הכל׳], אלא כענין שנאמר ׳ועתה יגדל נא כח ה׳׳, שע״י שישראל עושים רצונו של מקום מוסיפים כח בגבורה של מעלה, שאותה תכלית שרצונו ית׳ להגיע אליה נמסרה לישראל שבהם הדבר תלוי.

---

[2] וזה עומק הויכוח (כפי שביאר בזה הג״ר יהודה מנדלסון שליט״א) בין מאמיני הקדמות למאמיני החידוש, דגם המאמינים בקדמות העולם מודים שמוכרחה להיות למציאות ׳סיבה ראשונה׳ בלתי מוגבלת, שא״א למציאות מוגבלת לייצר את עצמה, אלא שכופרים בנקודת ה׳חידוש׳, היינו שהעולם לא ׳נברא׳ בנקודה מסויימת רק נאצל מאז ומעולם מן הסיבה הראשונה כמו שהצל נאצל מן העץ מאז ומעולם, ועיקר ה׳נפקא מינה׳ מכפירה זו היא שאין לאותה סיבה ראשונה שום **רצון** בעולם כי לא היתה שום התייחסות מצידה אל הבריאה, משא״כ לפי אמונת החידוש – אשר התבררה ביצ״מ ומתן תורה – הי׳ה גם היתה נקודה של ׳בריאה׳ שרצה והחליט הבורא לברוא עולם, ואם כן **יש** לבורא **רצון**.

מה שביארנו בחילוק בין 'אדון הכל' ל'יוצר בראשית' מבואר הוא במאמר החכמה לרמח"ל: "והנה האדון ב"ה אדון כל באמת כי הוא לבדו המצוי הראשון וכל הנמצאים מאתו יתּ' נמצאו, ונמצאים כולם שלו, ובבחינה זו נזכירהו בתואר זה של אדון הכל, ואמנם בבחינת סדרי הבריאה שברא נקראהו יוצר בראשית". כלומר 'אדון' מורה על כך שהוא המצוי הראשון הממציא כל הנמצאות, ו'יוצר בראשית' מורה על הסדרים שברא דהיינו על כך שהבריאה בנויה באופן מסוים ומסודר המוליך אל תכלית. ויש להוסיף מש"כ הגר"א (אד"א בראשית א, א) דיצירה הוא ציור הדבר כמו האברים באדם וכמותו ואיכותו בגדלו ומידתו, וזהו הנאמר כאן "יוצר בראשית" דהיינו שנתן לעולם הגולמי ציור מסוים ע"י סדרים מסוימים.

ב.

שלא עשנו כגויי הארצות. החילוק בין ארץ לאדמה מורגש (וכן כתב בגר"א): "ארץ" היא 'מקום', ו"אדמה" היא החומר של העפר. אומות העולם נקראים גויי הארצות, כי הלאומיות שלהם[3] משוייכת אל המקום בו הם דרים; מה שיש להם חבל ארץ כלשהו הוא מה שמגדיר אותם כ'גוי' מסויים – "צרפתי" "אמריקאי" וכו'. טול אותו מארצו, נטלת ממנו את לאומיותו. ויתירה מזו, לא רק את ייחודיותם אלא אף את עצם קיומם הרוחני יונקים האומות מארצם שדרכה שופע עליהם השפע מלמעלה[4]. לעומת זאת הלאומיות של כלל ישראל אינה נטועה כלל בארצם. הרי לא נהיינו לעם בארצנו, כי איננו 'אומת ארץ כנען' אלא 'עַם ה" - ממלכת כהנים וגוי קדוש. השייכות אל הקב"ה הוא מה שמייחד אותנו ומגדיר אותנו כגוי. זהו אפוא הנאמר כאן, שהקב"ה לא עשה אותנו לעם כ**גויי הארצות** הנטועים בארצותם אלא

[3] דתואר "גוי" נאמר על קבוצה שיש להם איזה ענין משותף כמו שכתב הגר"א (ישעיה א, ד) דגוי אינו אלא שומרי הנימוס כראוי.

[4] עי' שיח יצחק בשם דובר שלום.

עשנו **לגוי קדוש**. ומדוקדק כאן לשון 'עשייה' שהיא תיקון הצורה (כמו שפרש"י פ' בראשית עה"פ ויעש אלקים את הרקיע) - היינו צורת האומה.

כל זה כנגד השלב הראשון שהוא עצם הזיקה של האדם אל הבורא, היינו ההכרה מהיכן הוא בא, בזה הגוי קדוש שלנו נבדל מגויי הארצות, שהם 'באים' מן הארץ, ואנו 'באים' מלמעלה.

ולא שמנו כמשפחות האדמה. כאן מדובר על ה**עיסוק** בעולם[5]. אומות העולם מכונות כאן "משפחות האדמה" כי כל עיסוקם הוא עבודת האדמה כאביהם נח שעסק בכרמו ונקרא "איש האדמה", לעומתם כלל ישראל בונה את חייו על האמונה השנית שיש רצון לבורא והוא ממלא חללו של עולם ועל האדם מוטל להפיק רצון זה, על כן עסקם ומרצם אינו מופנה לעולם הפשוט (אדמה) אלא לגילוי רצונו בתוך העולם.

ג.

שלא שם חלקנו כהם

וגורלנו ככל המונם. עתה ההקבלה הנ"ל מתורגמת אל שני מושגים: 'חלק' ו'גורל' אשר מקבילים ל: 'לאומיות' ול'עיסוק' שנזכרו בקטע ב'.

'חלק' הוא הנחלה הכללית של האומה, היינו אזור המחיה שלה בכללות, וזה כנגד הלאומיות הכללית שכאמור בסמוך אנו נבדלים בה מן האומות אשר חלקם ומקומם – היינו לאומיותם – הם הארצות השונות, ואילו

[5] ומדוקדק לשון 'שִׁימה' (-'ולא שמנו') שמורה על נתינת תפקיד ועיסוק (כמו: "שמוני נוטרה את הכרמים" ועוד).

עלינו נאמר (ירמיה י, טז) "לא כאלה **חלק** יעקב, כי יוצר הכל הוא, וישראל שבט נחלתו ה' צבקות שמו"!

'גורל' הוא שבתוך הנחלה הכללית מקבל כל יחיד מהאומה חלק פרטי (ולכן מטילים גורל כי אין כל החלקים הפרטיים שוים), וזה כנגד החיים המעשיים, במה אתה עסוק בפועל. וזה דבר פרטי לכל אחד כי העיסוק המעשי שונה בין אדם לרעהו (לכן נאמר כאן ככל **המונם**, היינו הרבה יחידים), וגם בזה אנו נבדלים מן העמים, כי הם גורלו והתעסקותו כל אחד ואחד (-כל המונם) הוא בענינים רחוקים מן הבורא, ואנו לא כן גורלנו, כי ה' מנת חלקנו וכוסנו והוא תומיך גורלנו.

ד.

שהם משתחוים להבל וריק. השתחויה היא בשלב הראשון, בו אדם מכיר כי יש כח עליון ונכנע אליו[6].

ומתפללים אל אל לא יושיע. תפילה שייכת רק מתוך ההכרה השניה שיש התחברות לבורא אל העולם והוא מתענין בו ומאזין אל רצון בריותיו. וביתר עומק, התפילה באה לחבר את חיי האדם אל ה' שע"י האדם מנהל את עצמו בתוך העולם יש סכנה שישקע בו, לכן מקדים ומתפלל אל ה' ומשליך יהבו עליו וכך העיסוק בעולם עצמו נסמך ומתחבר אליו וכפי שביאר בדרך ה' לרמח"ל (ח"ד פ"ה אות ב).

[6] נראה שלכן אומות העולם מרבים להשתחוות לאלהיהם, ומלבד הסיבה הפשוטה שאצלם יש הדגשה לפולחן חיצוני, יש כאן דבר יותר עמוק כי הם תקועים בהכרה הראשונה שהיא הכרת האלוקות כסיבה ראשונה ותו לא, ואינם מכירים בזקיפות הקומה של אדם החי בתוך העולם מתוך רוממות ומגלם את רצון הבורא בתוכו.

ה.

ואנחנו – כורעים[7] **ומשתחוים.** כורעים ומשתחוים הוא ההכרה הראשונה שיש אלקים, וכאמור.

ומודים. הודאה היא כבר ההכרה השניה שהקב״ה מנהל את חיינו[8].

ו.

לפני מלך מלכי המלכים. כנגד ההכרה שהוא ברא את הכל והוא שליט על הכל. ואף ש׳מלכות׳ היא יחס אל הנבראים – ״אין מלך בלא עם״, וזה כבר השלב הב׳, דוק שמדובר כאן שהוא המלך של המלכים שזה אינו יחס אל העם שמתחת למלך התחתון. היינו הוא ה׳סיבה הראשונה׳.

הקדוש ברוך הוא. בסידור עיון תפילה לבעל הכתב והקבלה מבאר כאן דבכינוי זה תפסו חז״ל את ב׳ הקצוות, שמצד אחד הוא ית׳ קדוש ומובדל ומצד שני הוא מתחבר אל העולמות ומשפיע שפע וברכה (וכן ביאר בנפש

---

[7] יש לשים לב שאצל אוה״ע נאמר רק ׳משתחוים׳ ואצלנו נוסף ׳כורעים ומשתחוים׳. הביאור בזה יש לדעת כי אצל האומות הזיקה אל אלוקות נובעת מכח האינסטינקט ה׳דתי׳ שיש בכל אדם להתיחס אל הבורא (ביאור הענין עי׳ עלי שור ח״ב בפרק ׳פרומקייט׳ ועוד), שעת התפילה אצלם היא זמן שנותנים ביטוי לאותו כח בנפש וממילא האדם נכבש תחתיו והוא משתחוה אפים ארצה בבת אחת (ורואים אצל הישמעאלים, שבכל תפילה רגילה הם משתחוים אפיים ארצה, מה שאנו עושים רק בימים נוראים). מה שאין כן אצלנו בני ישראל עבודת ה׳ היא ענין הנובע מהדעת קדושים שיש לאומה זו ולא מאיזה אינסטינקט, אי לכך אין סתם פורקן של כוחות אלא הכל מתוך דעת ולכן לא ׳נופלים׳ בתוך אחת אלא בשלבים: כורעים ואח״כ משתחוים.
עוד יש לומר, כי הנה השתחויה אפים ארצה היא איפוס וביטול גמור של האדם ובזה הגויים ״מצויינים״, ואילו כריעה מבטאת שעבוד החיים העצמיים לשמים ולא ביטולם, וסוד זה אינם יודעים ואינם יכולים כידוע.

[8] ויש כאן הערה, מדוע ה׳זה לעומת זה׳ של ״שהם **מתפללים** וכו״ הוא ״ואנחנו **מודים** וכו״. אלא שכל ענין עבודת האלילים אצל האומות הוא כדי למשוך מלמעלה למטה השפע הנצרך להם, ואילו ישראל עובדים את ה׳ לא כדי למשוך מלמעלה למטה אלא כדי להודות לו, היינו להחזיר הכל מלמטה למעלה.

החיים (ג, ה) ראה לשונו בהערה[9]). וזה ענין השלב השני שהקב״ה מתחבר אל העולם.

ז.

שהוא נוטה שמים. 'שמים' הוא שורשי הנבראים (עי' דרך ה'), והקב״ה ברא אותם שרשים, היינו שהכל ממנו – השלב הא'.

ויוסד ארץ. היה יכול לברוא את השרשים השמימיים ולמשוך ידו ולתת לדברים להשתלשל מעצמם, אך לא! הוא התיחס בפרט אל הארץ, כי הוא **מעונין בה**[10]! – השלב הב'.

ח.

ומושב יקרו בשמים ממעל. ההכרה השמיימית כנ״ל.

ושכינת עוזו בגבהי מרומים. ז״ל הגר״א (ליקוטים בסוף יהל אור) ״ויש עוד בחי' מלכות, נקראת 'שכינה', שמקבלת כל התפילות והכבוד שאנו מהללים ומשבחים ומשיגים ומכירים כבודו. זהו שנקרא שכינה בתחתונים...״ –

[9] ״ולכן נקרא הוא יתברך בכל דברי רז״ל בשם הקדוש ברוך הוא. כי כללו בזה השם הנכבד אלו הב' בחי' יחד. כי קדוש פירושו מובדל ונעלה. והוא כפי אשר מצדו יתב' שהוא באמת מופרש ומובדל ומאד נעלה מכל עניני החילוקים ושנויים חלילה רק הכל מלא אחדות גמור לבד בהשוואה גמורה ומרומם מעל כל ברכה ותהלה ואיננו צריך להתברך ח״ו... ומצד בחי' השגתנו מציאות הכחות והעולמות הוא נקרא ברוך כביכול מצד התחברותו יתב' אליהם. כי הם הצריכים לענין התוספת ורבוי ברכה ושפע ע״י מעשי האדם הרצוים... וזהו הקב״ה ר״ל שהוא מצדו ית' קדוש והוא הוא עצמו נקרא ברוך כביכול מצדנו והכל א'.״

[10] וכמו שנאמר 'בעלמא די ברא **כרעותיה**', וע״פ ביאור הרוח חיים סופ״ד בסוגריים.

הרי ש'שכינה' היא הבחינה שמקבלת מן העולם כבוד לשמו ית' אשר לשם כך רצה הבורא בעולם.

ט.

הוא אלקינו. בעל הכחות כולם, הסיבה הראשונה למציאות.

אין עוד. כ' בזה המהר"ל (מובא בסידור מהר"ל כאן): "אין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלקים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השי"ת, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו ית'... רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו" ע"ש עוד. והיינו השלב הב', לא רק שהוא הסיבה לכל אלא שבכל מה שברא אין דבר חוצץ ממנו, כי גם העולם הזה כלול באחדותו ית' וממנו יוצא כבודו.

י.

אמת מלכנו. עצם אמיתת האלוקים.

אפס זולתו. שלילת הכחות האחרים בעולם וכנתבאר לעיל ב'אין עוד'.

יא.

וידעת היום. הכרת הבורא.

והשבות אל לבבך. השלב השני, שמציאות הבורא נוגעת **אלי**. כי הוא רוצה בי, ורוצה משהו ממני.

יב.

כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל. כנ"ל.

ועל הארץ מתחת אין עוד. כנ"ל.

ביאור עלינו לשבח – חלק שני

סיימנו את הקטע הראשון שכולו **שבח** הסובב על שתי הכרות האלוקות – א. מציאות הבורא, ב. הקשר בינו לעולם.

ועתה הקטע השני הוא מעבר משבח ותהילה אל **קיווי** לגאולה העתידה. וכנגד שתי ההכרות הנ"ל, לעתיד לבוא יתוקן העולם בשני מישורים: ראשית, תתוקן עצם השקפת בני האדם שהשתא טועים בדעתם אחרי אלילים וכפירה (כנגד אמונת מציאות ה'). שנית, יתוקנו החיים המעשיים בתוך העולם, להיות חיים שבתוכם שורה השכינה (כנגד מה שיש לה' רצון בעולם והתחברות אליו).

א"כ נגדיר שתהיינה שתי תנועות:

א) התגלות.

ב) תיקון ובנייה מחדש.

כלומר: הדבר הראשון שיתחדש אז הוא שהקב"ה **יגלה** אמיתתו לעיני היצורים. גילוי זה הוא הופעה בלבד שתשנה את **תפיסת** המציאות של בני האדם. עד היום התעלמו ממנו, ועתה יתגלה לעיל כן שהוא נמצא. השלב

השני הוא שהקב״ה לא רק יגלה עצמו אלא ישנה את העולם לטהרו ולתקנו בפועל, לעשות אותו ואת החיים בו להיות מתאימים להשראתו.

משל למלך שנעדר מארמונו זמן רב ובאו אנשים ופלשו אליו ועשו בו כבתוך שלהם, כשמגיע המלך בחזרה, הדבר הראשון הוא עצם הופעת המלך בתוך ביתו שמעמידה את העובדה – ״בעל הבית כאן״! אח״כ הולך המלך ומסדר את ביתו מכל הבלבול שהשליטו שם ומחזירו להיות ראוי להיכלו של מלך.

ציור לב׳ בחינות אלה הוא: ראש השנה, ויום הכפורים, שדרשו חז״ל:

אורי – זה ר״ה, וישעי – זה יוה״כ. דבר״ה אין מתקנים את העבירות והחטאים של האדם, רק מתקנים את התפיסה שלו, הקב״ה מאיר לו שיוכל לראות נכוחה את המציאות. וביוה״כ עוסקים בתיקון ובניית האדם מחדש ע״י כל עיקרי התשובה.

א.

על כן נקוה... לראות מהרה בתפארת עוזך. כאשר תבוא השעה יגלה ה׳ את זרוע עוזו ״חשף ה׳ את זרוע עוזו״ (ישעיה נב, י). זהו עצם הגילוי, כשכולם **יראו** תפארת עוזו.

להעביר גילולים מן הארץ. לא רק יַראה את עצמו אלא גם ינקה בפועל את העולם מן הגילולים הממלאים חללו של עולם והמונעים מן העולם להיות כלי לשכינתו ית׳.

ב.

והאלילים כרות יכרתון. כאן לא מדובר על ׳גילולים׳ אלא על ׳אלילים׳ דהיינו השורש הרוחני של ה׳צד האחר׳, ואופן עקירת שורש זה הוא ע״י

עצם גילוי האמת, ולכן מוזכר לשון כפול – 'כרות יכרתון' שמורה על כריתה מן השורש, והיינו עקירה של עצם ה'מקום לטעות' שיש בעבודה זרה, וזה ע"י **גילוי** ייחוד ה' לעיני כל חי.

לתקן עולם במלכות ש־קי. החלק השני: **תיקון** העולם בפועל להיות מקום ראוי לחלות מלכותו.

ג.

וכל בני בשר יקראו בשמך. מדובר כאן על צמצום של 'בני בשר' המפריע להכיר שהמקור האמיתי הוא הקב"ה (במקום זה הם חושבים שמקורם הוא ה'בשר'[11] ולכן נקראים 'בני בשר'), וכנגד זה יבוא ה**גילוי** אשר על ידו יכירו את הבורא ויקראו בשמו, כאדם הרואה את חבירו, מכירו, וקורא בשמו.

להפנות אליך כל רשעי ארץ. כאן המעכב הוא 'רשעות' היינו חיים בעולם[12] שהתעוותו מכח החומר (רשעי '**ארץ**'), ורשעות זו היא המפריעה לתיקון העולם **בפועל**, על כן השלב השני אחרי תיקון ההכרה הלא נכונה (- 'בני בשר') הוא תיקון המעשים הלא נכונים ('רשעי ארץ') - אשר במקום לפנות אל ה**ארץ**, יפנו **אליך**.

ד.

יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך. ה**גילוי** יביא להכרה המובילה להתבטלות (כמו שכתבנו למעלה אצל 'שהם משתחוים וכו').

[11] אולי בשר של קוף...

[12] כי 'רשע' הוא במעשה, כמו שנא' 'יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו.

תשבע כל לשון. פירוש שישבעו לקבל את הקב״ה לאלוק (מצודות עה״פ ״כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון״, ישעיה מה, כג). ובזה חלוק מהענין הקודם, שהנה משמעות השבועה יתר על קבלה רגילה, שהשבועה באה להתמודד ולהתגבר על מצב של קושי המפריע לקבלה, וכאן המובן הוא שהשלב השני של התיקון הוא ההשתעבדות לקב״ה לא רק בדעת אלא גם במעשה ובמעשה יש עיכובים מצד העולם וטבעו, וזה ענין השבועה. וביותר מוטעם ע״פ הגמ׳ בנידה ל: שאמרו ד״תשבע כל לשון״ הוא שמשביעין את האדם בעת הלידה תהי צדיק ואל תהי רשע, הרי דהשבועה היא בנוגע להנהגה המעשית שהיא השלב אחרי ההכרה.

ה.

לפניך ה׳ יכרעו ויפולו. התדהמה של הכרת האמת אודות ממשלתו ית׳ תביא לכריעה ונפילה – ביטול.

ולכבוד שמך יקר יתנו. שלב שני הוא כבוד חיובי שיעלה מן הנבראים כאשר ישתעבדו לחיות ע״פ רצונו ולגלות בתוך העולם ובתוך החיים את כבודו.

ו.

ויקבלו כולם את עול מלכותך. הנבראים יבינו שעליהם להמליך את ה׳ ויקבלו זאת על עצמם. זאת התגובה לעומת הגילוי.

ותמלוך עליהם לעולם ועד. לאחר הקבלה שבשעת הגילוי בא המימוש המעשי של המלכות עם כל הפרטים של התיקון.

ז.

במשפט הבא חוזרים לחזק ולהכריח את הבקשה על כל הנ"ל, ובשתי פנים, מצד הבעצם ומצד הבפועל (שהם הם ב' הפנים שחזרו על עצמם בכל משפט ומשפט).

כי המלכות שלך היא. אף היום בשעת ההסתר, המלכות היא בעצם שלך. וכיון שבעצם היא שלך ראוי לה להתגלות.

ולעולמי עד תמלוך בכבוד. בפועל[13]. כיון שבסופו של דבר תמלוך בכבוד לנצח, אנו מקוים לכך כבר עכשיו, שהרי השאלה אינה 'האם' אלא 'מתי'.

ח.

ונאמר והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה –

ה' אחד. חוזר על בחינת ההכרה בעצם מציאות השם.

ושמו אחד. חוזר על קבלת שמו – הנהגתו בתחתונים.

ביאור מהלך פסוקי המלכויות

בפסוקי המלכויות באות לידי ביטוי שלוש הבנות והכרות יסודיות ביחס למלכות ה':

[13] כל ענין 'כבוד' הוא 'בפועל'.

- **הראשונה**: **מצידו**. מלכות ה' היא מציאות מוחלטת, בלתי תלויה בנו. זו הכרה ראשונה העומדת בפתח "יום ההמלכה", שאף על פי שאנו ממליכים אותו, מצד עצמותם של דברים המלכות היא **שלו** בלי תלות באף אחד[14]. וכמו שאמר הפייטן "אדון עולם, - אשר מלך בטרם כל יציר נברא".
- **השניה**: **מצידנו.** השלב הבא הוא להבין את הצד השני של המטבע, שאמנם המלכות היא שלו, אך אעפ"כ עלה ברצונו לתת מקום לנבראים לגלות מלכותו ולתת לה כבוד, ומבחינה זו הרי "עבודה **צורך גבוה**".[15]
- **השלישית**: שילוב ותכלית. התכלית היוצאת משילוב ב' היסודות, כלומר בין היות המלכות מוחלטת יחד עם עבודתנו[16] - משניהם יוצאת בסופו של דבר התכלית הסופית שהיא תיקון העולם במלכות שק-י.

ג' בחינות אלו מקבילות למלכויות זכרונות ושופרות:

- **מלכויות** – זה עצם המלכות.
- **זכרונות** – זה הכללת העם בתוך המלכות – נתינת מקום לנבראים ליטול חלק בגילוי כבודה.

---

[14] וכן מדוקדק בנוסח הקדיש: וימליך מלכותיה, הרי שהמלכות כבר קיימת, ויש רק להמליך את המלכות.

[15] וכמו שאומרים "טוב יצר כבוד לשמו" וביאר הגר"א (אבני אליהו) דטובו של הקב"ה הביא לכך שיצר את האפשרות לתת כבוד לשמו. ע' בביאור הדברים דרך ה' ח"ד פ"ד, דעת תבונות אות נח, לשם שבו ואחלמה הקדמות ושערים ליקוט ג'.

[16] הנהגת הייחוד עם הנהגת המשפט.

- **שופרות** – הוא הוצאה לפועל, והכנעת הצד המתנגד.

גם החלוקה בין תורה, כתובים, נביאים – מקבילה לשלושת הבחינות הנזכרות (ובזה מובן למה כתובים לפני נביאים):

- **תורה** – דבר ה' בעצם, אשר אינו תלוי באדם והיה כתוב עוד לפני בריאת העולם.
- **כתובים** – דברים שנכתבו ע"י בני אדם ברוח הקודש ששרתה עליהם, זה מה שבני אדם 'תורמים חלקם' ע"י עבודתם.
- **נביאים** – דבר ה' ממש שעובר דרך בן אדם, זו התכלית, באיחוד שמים וארץ עד שאדם יכול להיות כלי לדבר ה' ממש[17].

בהתאם לכך, בביאור דלהלן נראה שפסוקי תורה מדברים כיצד שורש המלכות מוחלט ובלתי תלוי. פסוקי הכתובים מדברים על כניסת הנבראים לתפקידם. ופסוקי הנביאים מדברים על תכלית הכל.

עוד חלוקה פנימית קיימת, ששלושת פסוקי התורה (שעוסקים בבחינה שמצידו) מתחלקים בעצמם כנגד שלושת הבחינות. הוי אומר: פסוק ראשון מראה כי המלכות יציבה ומוחלטת, פסוק ב' מראה שגם היות נבראים עובדים הוא ג"כ מציאות יציבה וחזקה, פסוק ג' מראה כיצד התכלית של איחוד המלך והעם היא מציאות יציבה וברורה ולא "מחודשת". (המבנה בדוגמת חסד שבחסד, גבורה שבחסד וכו').

[17] וכאן האדם כבר אין לו עבודה אקטיבית (כמו בכתובים), וזה מקביל לעתיד לבא שנסתיים זמן העבודה ומעתה האדם רק עומד ככלי לשכינתו יתי'.

פסוקי תורה – יציבות המלכות וחלקיה

- **ה' ימלוך לעולם ועד**. מתרגמינן ה' מלכותיה **קאים** לעלם ולעלמי עלמיא, מלכותו קיימת (מלשון קיום שטרות, וכמו ויציב ונכון וקיים), אינה תלויה בשום גורם וממילא היא מוחלטת ונצחית לעולם ועד.
- **לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו**. לא רק עצם ממשלתו יציבה ואיתנה, גם היות לו עם שממליכים אותו והוא דר בקרבם, גם עובדה זו אינה ניתנת לביטול וערעור, ואף אם יחטאו לפניו, לא יזוז מתוכם, וכמו שפירש רש"י על פסוק זה "לא הביט - הקב"ה און שביעקב שכשהן עוברין על דבריו אינו מדקדק אחריהם להתבונן באוניות שלהם ובעמלן שהם עוברים על דתו. ה' אלקיו עמו - אפילו מכעיסין וממרים לפניו אינו זז מתוכן. ותרועת מלך בו - לשון חבה ורעות כמו רעה דוד. אוהב דוד. ויתנה למרעהו. וכן תרגם אונקלוס ושכינת מלכהון ביניהון." ועי' בדברי המהר"ל (בסוף ס' אור חדש) שביאר ענין זה של קיום ישראל על כל צד - "כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם רק מצד הש"י יש להם קיום."
- **ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל**. כאן הגענו לשלב השלישי, והוא, שהתכלית היוצאת מהמלכות שמצד המלך ובין קבלתו מצד העם - היא שהמלך יבא לשכון בתוך עמו ויהיה בישורן מלך. וגם כאן נפלא לדייק שמודגש בפסוק שהנדרש מן העם הוא: ישרות (ישורון) ואחדות, דכאמור מכיון שבשלושת הפסוקים האלה אנו עדיין בתוך בחינת עצם המלכות המוחלטת הרי דמנקודה

זו העבודה המוטלת על העם בכדי להביא אל התכלית אינה להמציא ענין חדש, דהרי הכל כבר ישנו במלכות האין סופית הבלתי תלויה בנבראים, ומה שכן ניתן לנבראים הוא האפשרות להתאים את עצמם אל אותו שורש בלתי תלוי ועי"ז להיות שייכים אליו, לכן המדובר הוא "ישרות", - להיות מתאים לאותו קו אין סופי הנמשך עוד לפני היות הנבראים, וכן מדובר על "אחדות" בין כל שבטי ישראל וכיצד מתאחדים שבטים השונים זה מזה בעבודתם ותפקידם, אלא שאדרבה הם מתאחדים באותה נקודה שאינה תלויה בעבודה והיא עצם השייכות של ישראל יהא אשר יהא לאותו שורש קדום ומוחלט ודוק.

פסוקי כתובים – המלכות צריכה עם[18]

- **כי לה' המלוכה ומושל בגויים.** למרות שלה' המלוכה (הבחינה המוחלטת שמצידו), אעפ"כ הוא רוצה **למלוך בעולם** ולכן אפי' בנ"א שאינם רוצים במלכותו, ואינם מצטרפים לעבודתו, בעל כרחם מוכנסים להצטרפות מינימלית והוא כפירוש הגר"א הנודע בפסוק זה, דהגויים שאינם עובדי ה', עליהם הקב"ה מושל בכוח. זה כנגד המקום שיש לנבראים בחלק הראשון של המלכות (עצם המלכות), כי עדיין לא דברנו על עבודת הנבראים (ישראל), אלא על הגויים הסוררים שנדרש מהם לפחות להכיר במלכות עצמה. ודוק.
- **ה' מלך גאות לבש לבש ה' עוז התאזר אף תכון תבל בל תמוט.** עי' במלבי"ם שהפסוק הזה מבאר שאף בזמן שישתמש

[18] כאמור, ענין זה של הכנסת הנבראים לעבודה מתבטא ביותר בעצם המושג "כתובים" שהם דברים אשר הגו בני אדם (!) מתוך חיבור גמור למלכות שמים.

הקב״ה בהנהגה נפלאה היוצאת מחוקי הטבע, מ״מ אף תכון תבל בל תמוט, לא ימוטו החוקים הקבועים שבם יסד ארץ ומלואה, דהנהגת הטבע הקבועה יש לה יתר שאת מן הנס שהוא רק לפי שעה ע״ש. ולפי מהלכנו מתבאר כך, שזה שהקב״ה רוצה דוקא בהנהגת הטבע מורה על רצונו בנבראים שיעבדוהו מתוך הסתר, ולכך חביב בעיניו דוקא הנהגת הטבע המוגבלת, שאז יש מקום לעבודת הנבראים לגלות את כבוד מלכותו בתוך ההסתר והחושך. זה הפסוק השני שמבאר את הצורך **בעבודת** הנבראים לגילוי כבוד מלכותו.

- **שאו שערים ראשיכם... ויבוא מלך הכבוד.** פסוק זה הוא כנגד מקום הנבראים בהבאת העולם לתכליתו ותיקונו, והמגמה הסופית היא ע״י שיקימו מקום קבוע בתוך העולם שמיוחד לעבודת ה׳ וממנו יוצא כבוד מלכות שמים – וזה ביהמ״ק (שבזה מדבר פסוק זה).

פסוקי נביאים – תכלית גילוי כבוד המלכות

- **אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים.** נאמנים לדרכנו, הפסוק הראשון מדבר על הפן המוחלט שמצידו, ואף בנוגע לביטול הרע, בעצם לאמיתו של דבר כבר עתה **אין כלל צד אחר**. וזה שנאמר כאן ומבלעדי **<u>אין</u>** אלהים.
- **ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו.** הפסוק השני מתאר כיצד למרות שבעצם אין אלהים אחרים, אבל סוף סוף

העולם שלנו מלא ברע וזאת כדי לתת מקום לנבראים המובחרים לעסוק בגופם בביעור הרע (הר עשיו).

- **והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.** כאן אנו מגיעים לתכלית של ביטול הרע והוא להגיע למצב שאין רע בארץ וה' יכול למלוך על כל הארץ בלי צד אחר רק אחדותו מלאה את הכל, ולא רק רע ממש אלא אפי' מקרים רעים לא יהיו וכדדרשו בפסחים נ. על הפסוק הזה שיברכו רק הטוב והמטיב.

פסוק אחד הכולל[19] את ג' הבחינות

שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. בחובת הלבבות (ריש שער הייחוד) חילק את הפסוק הזה לג' הכרזות, והן הן דברינו ממש.

- **ה'** – להאמין באמיתת מציאותו. (זה כנגד עצם המלכות שמצידו.)
- **אלקינו** – להאמין שהוא **אלקינו**. (יש לו יחס לנבראים לקרות שמו המיוחד עליהם. זה כנגד אין מלך בלא עם).
- **ה' אחד** – להאמין כי הוא אחד אמת. (התכלית בשעת תיקון העולם כשגם הגויים יכירו באחדותו, וכפירוש רש"י על פסוק זה).

[19] ופסוק זה הוא מתורה דייקא, דבשורש נכלל הכל.

ביאור מהלך פסוקי הזכרונות

כשהקב"ה 'זוכר', הרי אין הכוונה לידיעה סתם, כי הוא יודע הכל תמיד, אלא הכוונה למעין פנייה ו'שימת לב' אשר מביאים לפעולה מעשית ביחס לנזכר (וזכירה קרובה ל'פקידה').

ולשבר את האוזן, ה"ז כמו שאצל האדם הוא יכול לדעת משהו בידיעה ברורה אך לא יסב לבו אל הידיעה ולא תהיה לה השפעה על מעשיו, ויכול לדעת משהו בצורה חיה וערה ואז יפעל לפיה. ועי' רש"י פ' שמות (ב, כה) "וידע אלקים. נתן עליהם לב, ולא העלים עיניו". ההיפך מזכירה היא כביכול 'התעלמות', כאשר ההשגחה העליונה מניחה לעולם להתגלגל, ואילו זכירה היא 'תפיסת הענינים לידיים'[20].

פסוקי תורה – העולם לא יכול להתקיים בלי שה' יזכרנו

שלושת פסוקי 'תורה' של זכרונות מדברים על ההכרח ב'זכרונות' כלפי ה**עולם**, בהם מתואר כיצד העולם כשהוא לעצמו מתגלגל ויורד מטה מטה הרחק מן התכלית - אילולא התערבותו של הבו"ע הזוכר אותו, מתייחס אליו ומכוונו אל התכלית.

זכירה זו שהיא לטובה הינה מציאת הנקודה שאינה מקולקלת והתמקדות בה להצמיח דרכה את התיקון.

[20] 'זכירה' מלשון 'זָכָר', שהזכר הוא זה שפועל, לעומת הנקיבה שאת דעתה ומחשבתה לא מבטאת כלפי חוץ.

שלושת הפסוקים הללו המתארים כיצד העולם העומד לעצמו אינו מתקדם נכון, מדורגים לפי סדר –

א) העולם עצמו.

ב) העולם (אוה"ע) לעומת ישראל.

ג) ישראל בעצמם.

וכאילו ממוטטים הפסוקים בזה אחר זה את כל היסודות שניתן היה להשען עליהם, עד שמגיעים למסקנה שאין שום תקוה אלא לסמוך על התערבותו יתי. וכפי שיבואר:

- הקב"ה צריך להתערב לקיום עצם העולם:

ויזכור אלקים את נח ואת כל החיה וגו'. בני האדם אשר יצרם רע בהם מנעוריהם קלקלו את העולם עד שהיה הכרח למחות ולהרוס את העולם כפשוטו, ומן הדין היה לילך בתר רובא ולא להשאיר מאומה, ואף על פי כן זכר הקב"ה את הפינה הקטנה אשר לא נתקלקלה, התמקד באותה נקודה ודרכה הצמיח עולם חדש.

- הקב"ה צריך להתערב כדי שאומות העולם לא יכרסו את כלל ישראל:

וישמע אלקים את נאקתם ויזכור את בריתו וגו'. כאן כבר ישנו כלל ישראל בתוך העולם. לכאורה התקדמות נפלאה: העולם יתעלה על ידי ישראל ויבוא לידי תכליתו. אך לא כך קרה. אומות העולם (אשר התבטאו במצרים גבירת הממלכות) התנגדו בכל תוקף ליצירת כלל ישראל ולא היו מוכנים לקבל את העובדה

שנכנסה אומה קדושה לתוך בימת ההסטוריה, ולכן שיעבדו אותם כעבדים ומנעו מהם להזדקף לקומת אומה. ואכן הם הצליחו וכלל ישראל נסוגו אחור ממעלתם בימי האבות ואיבדו כמעט כל מעלתם (עי' נבואת יחזקאל עליהם). אם כן, אבדה תקוה? לא. הקב"ה שוב משקיף על העולם ובמקום להתייאש ממנו, הוא זוכר את אותה נקודה טובה שאינה מתקלקלת ('בריתי') הקיימת בכלל ישראל מכח האבות, ודרך זכירה זו מוציא אותם לגאולת עולם.

- הקב"ה צריך להתעורר כדי שכלל ישראל לא יכרוס את עצמו:

וזכרתי את בריתי יעקב וגו'. פסוק זה נמצא בסוף התוכחה הנוראה, בעיצומה של האכזבה הגדולה. אפילו כלל ישראל שנוסד לתפארה ע"י הקב"ה ועבר יציאת מצרים ומתן תורה וכו' ואליו נשואות עיני כולם שדרכו יתוקן עולם במלכות שק-י, גם הוא לא מחזיק מעמד וקורס באופן מחריד[21]. הנה, בזה נסתם הגולל סופית על העולם... אך שוב פועלת זכירתו של הקב"ה לזכור את אותה נקודה שלמרות הכל לא התקלקלה ומביא את התיקון הסופי של העולם.

פסוקי כתובים – הקב"ה מלווה את כלל ישראל בשלבי גידולו

שלושת פסוקי הכתובים עוסקים ישירות בכלל ישראל, ומבארים כיצד הקב"ה השקיע 'זכירה' בכל אחד מהשלבים של גידול והתפתחות הכלל ישראל:

[21] תיאור מפורט ומזעזע של הקריסה הזו קיים בסוף מס' סוטה.

א) לידת כלל ישראל (יצ״מ).

ב) עבודתם ותפקידם (א״י).

ג) סופם ותכליתם (גאולה).

- לידה:

זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה׳. כ׳ הרד״ק דקאי על נפלאות יציאת מצרים. והיינו שיצירת הכלל ישראל נעשתה בניסים ונפלאות גלויים המורים על התערבות אישית של הקב״ה (שלא כניסים שנעשים כדרך הטבע המורים על שימוש בשליחים), וזה מורה כי יצירתם אינו ענין של ׳סתם׳ ושל ׳מה בכך׳ [שזה הפוך מזכירה], אלא זה ענין שלא שייך לשכוח אותו ולפיכך התחוללה היצירה הזו בדרך נוראה ומופלאה עד שניתן לומר שנעשה כאן ״זֵכר״ בחפצא, היינו דבר שבעצם לא שייך לשכוח אותו, כי דבר נס ופלא הינו מיוחד ובלתי ניתן להכנס אל האפרוריות והשכחה.

- עבודה ותפקיד:

טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו. פי׳ המלבי״ם דקאי על נתינת ארץ כנען לישראל ששם ימצאו מזונותיהם ברווח ויוכלו לעסוק בתורה. והיינו שגם בשלב שכלל ישראל נכנס לתפקידם ומצפים מהם להתחיל לעבוד, גם אז הקב״ה זוכר אותם כדי לתת להם בהשגחה מיוחדת עזרה ומזונות. שוב, אנו רואים כיצד הקב״ה ׳משקיע׳ זכירה מיוחדת לגדלם ולהעמידם.

- סופס ותכליתס:

ויזכור להם בריתו וינחם כרוב חסדיו. פסוק זה מופיע בסוף הפרק המתאר היסטוריית כלל ישראל והתדרדרותם לג' עבירות החמורות וכו' ואומר המשורר "פעמים רבות יצילם והמה ימרו בעצתם וימוכו בעוונם. וירא בצר להם בשמעו את רנתם. ויזכור להם בריתו וינחם כרוב חסדיו". והיינו שבסופו של דבר למרות כל העבודה והעלייה של עם ישראל, סוף סוף הם מגיעים למצב של רקבון - "וימוכו בעונם", ואין ברירה אלא לזכור את הנקודה שלא התקלקלה ובכך להביא אותם אל הישועה.

פסוקי נביאים – זכירת ישראל היא ברית אהבה

ג' פסוקי נביאים מדברים על פרטי ברית האהבה בין הקב"ה לישראל. ומדמים הנביאים את הברית הזו לברית נישואין בין איש ואשה. בקשר הנרקם בין רעים אהובים יש ג' שלבים:

א) **הרצון** לקשר.

ב) **עצם** הקשר.

ג) מה **שיוצא** מהקשר.

- רצון לקשר:

זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי וגו'. זהו הרצון לקשר, עוד לפני הנישואין [שהיו במתן תורה], כלל ישראל הלכו אחריו במדבר וזהו 'חסד' שאין הדין מכריח, כי עדיין לא

היתה מקודשת לו ואעפ"כ הלכה אחריו. וזה מורה על תשוקה ורצון.

- עוֹמֶק הַקֶּשֶׁר:

וזכרתי אני את בריתי אותך בימי נעוריך. בפסוק הקודם מדובר על ההסכמה מצידה שזהו הבסיס לקידושין ("מבטלת דעתה להתקדש"), ועתה מדבר על עצם הקידושין והנישואין שהוא מעשה של החתן, ולכן מדבר מצידו יתי' – **בריתי** אותך. כלומר הוא זוכר את העובדה שהוא נענה לרצונה והתקשר אליה בפועל (זכירה זו נצרכת כאשר לפי המצב שיהיה כעבור שנים כבר אין לו חפץ בה, ואעפ"כ זוכר שבעבר כרת עמה ברית ושוב לא יחזור בו).

- תּוֹעֶלֶת הַקֶּשֶׁר:

הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים וגו'. כאן מדובר כבר על "בן", "ילד", שהוא **התוצאה** של הקשר בין האיש והאשה. אותו ילד מחדש עומק נוסף בקשר גופיה וכמו שכתוב "והיו לבשר אחד" ופרש"י ע"י הולד. והמשל המתואר בפסוק הוא שכאשר האיש זוכר בערגה את הבן שילדה לו רעייתו הרי זה גורם לרחמים והתקשרות יתירה אל הרעיה עצמה. ואף כאן, זכירת ה'בן יקיר לי' שיצא מכנסת ישראל ("אביו זה הקב"ה ואמו זה כנסת ישראל" ראה ברכות לה:) מעוררים אצל הקב"ה רחמים כה גדולים שכביכול א"א להתעלם מהם (המו מעי לו, רחם ארחמנו).

ביאור מהלך פסוקי השופרות

הכלי שמגלה אלוקות בתוך העולם

מטרת השופר היא להביא 'גילוי'[22], כפי שניכר לאורך הפתיחה לברכת השופרות: אתה **נגלית** בענן כבודך... **ונגלית** עליהם... **בהגלותך** מלכנו... בקולות וברקים עליהם **נגלית** ובקול שופר עליהם **הופעת**.

השופר מגלה בעולם את ה' והנהגתו, שיהיה הדבר לא רק מושג, אלא גם גלוי וניכר.

ובמה פועל זאת השופר?

השופר 'צועק' על המציאות השטחית

בכמה פסוקים מבואר שהשופר מיועד להזהיר על אויב מתקרב (ראה הושע ה, ח; צפניה א, טז; עמוס ג,ו - ובמפרשים), קול השופר מבטא את הסכנה הקרובה ע"י שמשמיע "צעקה" המחרידה ועוצרת את החיים הרגילים, קוראת תיגר על המציאות הרגילה, לאמור: אי אפשר להמשיך בשיגרה, קורה כאן משהו!

אף השופר בעל התפקיד הרוחני פועל בצורה הזו. קולו מחריד, תוקף את המציאות השטחית של העולם, ומכין אותה לגילוי של משהו **אחר**, משהו **נורא**. הגילוי של כבוד ה' ודברו מוכרח להשתמש בשופר, כי לא שייך שהמציאות הגבוהה תתגלה בתוך העולם הזה ב'שובה ונחת', כי אכן הוא עולם שמסתיר ומחשיך, רק לאחר ה'געירה' המרככת השטחיות נוצר מצב

[22] וכ"כ בשיח יצחק.

שיכולה להתגלות המציאות הגבוהה. ועי' מה שכתב הרמח"ל (מאמר החכמה) שסגולת השופר "הגברת הטוב והכפית הרע".

לכל אורך הפסוקים מתואר כיצד השופר פועל לאפשר גילוי של דברים גדולים בתוך העולם: לאפשר גילוי של תורה (פסוקי תורה[23]), לאפשר עבודה (פסוקי זכרונות), ולאפשר הגילוי של הגאולה (פסוקי נביאים).

שלושת הפסוקים של תורה עוסקים בתפקידו של השופר במעמד הר סיני, כאשר השופר בא לזעזע ולרכך את לבן של ישראל ולבקוע את ערלת הלב - שיוכלו לקלוט את התורה העליונה שבעצם לא שייכת לאדם הפשוט.

כל אחת מהשלישיות מורכבת:

א) פסוק ראשון – השופר **מכין** לגילוי.

ב) פסוק שני – השופר מלווה את **עצם** הגילוי.

ג) פסוק שלישי – השופר מחזק את **נצחיות** הגילוי.

פסוקי תורה – השופר מלווה את מתן תורה

- הכנה לגילוי [מתן תורה] –

ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד ויחרד כל העם אשר

[23] ועי' מה שכתבנו למעלה אצל פסוקי מלכויות אודות החילוק בין תורה נביאים וכתובים, וקחנו לכאן.

במחנה. זה היה ההכנה למעמד, כדי להכין את העם נשמע ה׳קול שופר חזק מאד׳ להפיל חרדה על העם שיבינו וירגישו שהולכת להתגלות כאן מציאות נשגבה שהיא הרבה מעבר להם. חרדה זו היא ההכנה לגילוי של מעמד זה.

- עיצומו של הגילוי –

ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלקים יעננו בקול. כאן אנו נמצאים בעיצומו של מתן תורה בשעה שהקב״ה משמיע את הדיברות, ועדיין מנסר בחלל קול השופר. ללמדנו שתוך כדי הגילוי עצמו צריך לצרף את השופר שהוא מאפשר לדבר העליון להתגלות כאן, ע״י שמבטל את המציאות השטחית.

- הסתלקות הגילוי –

וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק. ננקוט כאן שפסוק זה קאי על אחר מתן תורה וכמו שכתב הרמב״ן בשם ״דעת המפרשים״. והיינו שגם אחר מתן תורה המשיכו הקולות והמחזות הנוראים, וזה לאות כי הגילוי של מתן תורה לא נפסק עם סיום המעמד, אלא הוא נועד להיות קיים לעד (קול גדול ולא יסף ומתרגמינן ולא פסק) - ולכן גם השופר שהוא הכלי לגילוי המשיך להשמיע את קולו לאחר המעמד, שופר זה מפקיע מהמחשבה שאחרי סיום מעמד ה״ס חזר העולם למציאותו הקודמת, לא כן, אלא הגילוי של הנוראות שמונחת במציאות – ממשיכה.

פסוקי כתובים – השופר מלווה את עבודת ישראל

שלושת הפסוקים של כתובים עוסקים בעבודת ה' שכלל ישראל עושים במשך הדורות ע"י השופר. ואף הם מתחלקים לג' הבחינות הנזכרות – הכנה, עצם הדבר, קיום לעולם.

- הכנה לעבודת ה' –

עלה אלקים בתרועה, ה' בקול שופר. שופר זה בא כביכול "לתת מקום" לעבודת ה', ע"י נתינת עילוי לענין האלוקי על פני שאר ענייני העולם. ובפרקי דר"א (פמ"ה) כתוב שכשעלה משה למרום בפעם השנית "העבירו שופר במחנה שלא יטעו עוד בעבודה זרה, והקב"ה נתעלה באותו שופר שנאמר עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר" וביאר הב"ח (סי' תקפא, ב) דעלה אלקים בתרועה הוא שופר של ר"ה, ה' בקול שופר הוא השופר דמדבר שעל ידו הלכו אחרי ה' ולא טעו בעבודה זרה – מבואר להדיא שעילוי זה של - "ה' בקול שופר" הוא לא עצם עבודת ה', אלא השלב הקודם, שהוא ללכת אחרי ה' ולא אחרי ע"ז ודוק.

- עצם עבודת ה' –

בחצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. כאן כבר מדובר על עבודת ה' עצמה – שופר שעל ידו מריעים ומשבחים **לפני ה'** (-בבית המקדש).

- הכמדת קיום לעבודה –

תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב. כאן מדובר של שופר שאנו תוקעים בשעת

הדין בר״ה. מטרת הדין היא להעמיד ״קיום״ לעולם, כי מבלי דין העולם יהיה ״מתנוונה ואזלא״ בחטאו, וכמ״ש החינוך בשורש המועד של ר״ה שמחסדי ה׳ על ברואיו לפקוד אותם יום אחד בשנה שאם לא יפקדם זמן רב יתרבו העוונות כ״כ עד שיתחייב העולם כמעט כליה. הדין שנעשה בכל ראש השנה בא לאפשר המשך קיום, ולמנוע מצב של הירוס העולם (ולכן ״יעלוז שדי וכל אשר בו אז ירננו עצי היער מלפני ה׳ כי בא לשפוט את הארץ״).

פסוקי נביאים – השופר מלווה את הגאולה

שלושת הפסוקים של נביאים עוסקים בתיקון הסופי שיהיה ע״י השופר. ואף כאן משמשים ג׳ הבחינות: הכנה, עצם הגאולה והעבודה הנולדת ממנה, קיום התיקון לעולם.

- הכנה לגילוי [הגאולה] –

כל ישבי תבל ושכני ארץ כנשא נס הרים תראו וכתקע שופר תשמעו. השופר כאן מכוון לכלל העולם (לא רק לישראל) והוא בא לבשר ליושבי תבל שמשהו קורה כאן. משהו הולך להשתנות.

- הגילוי עצמו [הגאולה] –

והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה׳ בהר הקדש

בירושלים. השופר הזה כבר מביא בפועל את כלל ישראל בחזרה למקומו ולעבודת ה' שלו, שזה עצם התיקון.

- כעמדת קיום לגאולה –

וה' עליהם יראה ויצא כברק חיצו וה' אלקים בשופר יתקע והלך בסערת תימן, ה' צבקות יגן עליהם. כאן השופר נצרך כדי להעמיד את התיקון והגאולה כברי-קיימא, להגן עליהם.

אם כבנים אם כעבדים

"זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים וכתבנו בספר החיים למענך אלקים חיים."

"מי כמוך אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים."

בין שתי הוספות אלה - שמקורם בגאונים - יש הבדלים יסודיים, המורים על חילוק מהותי ביניהם, כגון:

ב"זכרנו לחיים" פונים אל ה' כ'**מלך**'.

וב"מי כמוך" פונים אליו כ'**אב**'[24].

ב"זכרנו לחיים" מדובר על **ספר** החיים.

וב"מי כמוך" מדובר על חיים סתם.

ועוד חילוקים שיוצעו בהמשך.

יסוד הביאור דלהלן הוא, שאכן אלו הם שני אופנים חלוקים של זכירה לחיים:

- חיים מצד מלך.
- חיים מצד אב.

א. חיים מצד מלך

זכרנו לחיים – למען המלכות

ב'זכרנו לחיים' אנו פונים אל ה' **כמלך**. בימי הדין והזכרון עושה המלך סדר בממלכה, מעלה בזכרונו את נתיניו ובודק אלו נתינים מחוברים למלכותו - ולפיכך דין הוא שיקבלו חיים, ואלו אינם מחוברים וכו'.

[24] ברוקח כאן מבואר ד"אב הרחמים" היינו אבינו המרחם (ולא כמו שמשמע יותר דהיינו אב ומקור לרחמים), ופשוט שכך הוא לפי הנוסח של הרבה ראשונים "מי כמוך אב הרחמן".

והנה, התואר "מלך חפץ בחיים" אינו מובן מאליו.

דרכם של מלכים רבים להעמיד שלטונם ע"י הריגות וחיסולים, וכך נהגו הרודנים בכל הדורות, להעצים ולהגדיל מלכותם ע"י הריגות ו'טיהורים' רבים ככל היותר, וככל שיותר נפשות נהרגו כך גדלה התרברבותם והתגדלותם. הפחד שהטילו בכל פינה היא היתה תפארת מלכותם וכנאמר על נבוכדנצר[25] שבימיו לא עלתה בת שחוק על פניו של אדם.

אך הקב"ה אינו כן; הוא **מלך**, והוא **חפץ בחיים**, ולא שבצד זה שהוא מלך הוא חפץ בחיים, אלא מצד מלכותו הוא רוצה בחיים, כי כל עיקר מלכותו היא לקראת הנבראים ולא נגדם. גדולת מלכותו היא במה שמשפעת חיות וקיום, על כן הוא חפץ בבנ"א חיים. לזאת אנו פונים בתחינה שיזכרנו לחיים [כלומר שיראה בנו את נקודת הזכות והטוב אשר מכוחה נזכה לחיים] ובקשה זו היא **למענך** אלקים חיים! כי "אלקים חיים" פירושו מקור החיים (רמב"ן ורבנו בחיי דברים ה, כג). א"כ ע"י שיזכור את בני האדם לחיים יתגלה כבוד אלקים חיים שממנו תוצאות חיים.

וכתבנו בספר החיים – ספר המלכות

מהו "כתיבה בספר החיים"? לשם מה דרושה כתיבה כלל, וכי לולא זאת הדבר יישכח? וגם אם רוצים לכתוב, מדוע דוקא ב'ספר' – שבו הרבה דפים מחוברים – ולא די בכתיבת כל אדם על גליון נפרד?

אלא שכיון שבעניין ה'מלכות' עסקינן, מובן הדבר היטב. ונבאר.

כתיבת כל מעשה ומעשה ('וכל מעשיך בספר נכתבים') וכל אדם ואדם ('ספר החיים') מורה על כך שהמעשים של האדם עושים רושם במציאות, כמו

[25] מלך **בבל**, שהיא האב-טיפוס של מלכות לשם גידול עצמי (עי' עלי שור ח"ב תנג).

שכתיבה עושה רושם בספר (כלשון הכתוב דניאל י׳: ״את הרשום בכתב אמת״). מסקנת הדין היוצא ממעשי האדם וממצבו אינה גמול ׳מידה כנגד מידה׳ בעלמא, אלא היא תוצאה של עצם הרושם שעשה האדם במציאות האמיתית. ודבר זה למדתי מתורתו של המסילת ישרים שכתב בפרק כה:

> והוא מה שאמרו (אבות פ״ד): דע מה למעלה ממך, עין רואה ואזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים, כי כיון שהשגחת הקב״ה על כל דבר, והוא רואה הכל, ושומע הכל, ודאי שכל המעשים יהיו עושים רושם, וכלם נכתבים בספר אם לזכות או לחובה.

זהו ההסבר למושג של כתיבת המעשה. אך עדיין צריך הסבר מהו ׳ספר׳ ולמה לא לכתוב על נייר בודד. ובאמת צורתו של ׳ספר׳ היא שכל הגליונות הנפרדים **מחוברים זה לזה** בגלילה או כריכה אחת. נבין אפוא כי ׳ספר הזכרונות׳ שיש למלך מורה על כך שאין מעשי היחידים בלתי קשורים, כי כלפי המלכות הרי כל היחידים מרכיבים ענין אחד שעליו רוכבת המלכות – ״עם״, אין מלך בלא עם, ולדינו של כל יחיד ויחיד יש היבט מצד הכלליות שיוצאת כלפי המלכות[26]. וזהו שאמרו בגמ׳ שכל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון ומאידך כולם נסקרים בסקירה אחת, דישנו הדין של כל יחיד וישנו היחס בין כל הציבור לעניין המלכות הכוללת וחובקת כולם.

[26] וראיה לביאור זה ממה שאמרו בברכות ו, א דאף שאחד העוסק בתורה שכינה עמו, מ״מ שנים העוסקים בתורה נכתבים דבריהם בספר הזכרונות. ע״כ. הרי שכאשר אדם עוסק בדבר בינו לבין עצמו לא ראוי הדבר להיכתב בספר הזכרונות, כי ספר הוא ענין כללי, ומעשה שעושה אדם לבדו הוא ענין פרטי שאינו נוגע ישירות לעולם שבחוץ. מה שאין כאן כששניים עוסקים בתורה הרי יש כאן התרחבות החוצה וראוי הדבר להכתב בספר הזכרונות שהוא ספר כללי.

ב. חיים מצד אב

מי כמוך

'מי כמוך אב הרחמים' נמצא בברכת גבורות. ברכה זו מתארת כולה כיצד קרני אור טובו של הקב"ה הם בעלי גבורה עצומה ומצליחים להבקיע מבעד כל המחיצות וכוחות הרע ולחדור עד קצה התחתון והאפל ביותר של המציאות (מחיה מתים). בסיום הברכה מעצמה יוצאת ההתפעלות: מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך?! מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה!!

ועתה בימי הדין מוסיפים עוד פלא: מי כמוך אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים. כיון שכאן מדובר ב'רחמים' על כן מתחלף התואר מ'מלך' ל'אב', דאב הוא המרחם ("כרחם אב על בנים") ורוצה בטובת בניו יצוריו (משא"כ מלך עושה הכל "למענו"), ואיה אפוא האב שההנהגה הקבועה שלו עם יצוריו הרבים היא ברחמים בלי הרף ובלי 'לאבד סבלנות'. וזכירה זאת אינה לחיים סתם כי אם לחיים ברחמים, דהיינו חיים טובים ונעימים (משא"כ לעיל גבי מלך לא נזכר חיים ברחמים כי מצד צורך המלכות העיקר הוא עצם החיים).

'זכרנו לחיים' ו'מי כמוך' - לעומת 'וכתוב לחיים טובים' ו'בספר חיים'

בהוספות הגאונים לתוך תפילת ימים נוראים יש ארבע הזכרות: שתים בשתי הברכות הראשונות, ושתים בשתי הברכות האחרונות.

יש ביניהם כמה חילוקים בולטים:

בבקשות האחרונות משייכים את הבקשה לכלל ישראל – "וכתוב לחיים טובים כל **בני בריתך**"; "בספר חיים וכו' אנחנו וכל **עמך בית ישראל**." ואילו בראשונות לא מוזכר עם ישראל.

בב' הראשונות מדברים על 'חיים' סתם, ואילו בבקשות האחרונות מפרטים את הטובות הכלולות בחיים: חיים טובים, חיים ברכה ושלום ופרנסה טובה וכו'.

ויבואר ע"פ משי"כ הרמח"ל (מאמר החכמה) והגר"א (הובא במחזור הגר"א) דב' ראשונות הם על חיי עוה"ב, וב' אחרונות על חיי עוה"ז.

ולפי"ז מחוור: ראשית מובן היטב שבבקשות האחרונות שמדברים על חיי העוה"ז מפרטים את הטובות השונות – חיים טובים, פרנסה וכו'. משא"כ בחיי העוה"ב די בבקשה על "חיים".

וכן מבואר טעם ייחוס הבקשות האחרונות לכלל ישראל – כי השפע של הברכה בעוה"ז נקבע לפי הכלל וכמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג) דמדינה נידונית על פי רובה. [וכמו"כ הוא ע"פ טבעם של דברים דזמני שפע הם לכולם וזמני רעב וחרב הם לכולם]. משא"כ עוה"ב הרי פשוט שכל יחיד ויחיד נידון לעצמו ואין שייכות בין איש לרעהו, לכל צדיק וצדיק חופה ומחיצה לעצמו.

ועל פי זה מבואר נפלא המנהג שמקובל בחלק מהקהילות שבחזרת הש"ץ הציבור אומר בקול את ב' הבקשות האחרונות, ולא את הראשונות. וטעם

הדבר ברור כנ״ל דהראשונות אינן שייכות לציבור אלא לכל יחיד, והאחרונות עיקר מטבע דידהו הוא שהציבור יזכו בשפע וברכה.

שלושת ׳ובכן...׳ – כנגד מלכויות זכרונות שופרות

תפילת ׳ובכן תן פחדך׳ מתחלקת לשלשה חלקים שכל אחד פותח ב״ובכן״.

הראשון – גילוי מלכות ה׳ אצל כלל הנבראים.

השני – גילוי כבודו של עם ישראל.

השלישי – שמחת הצדיקים וביטול הרע.

וכתב באבודרהם, דשלושה ׳ובכן׳ רמז למלכויות זכרונות ושופרות:

> ״כי הראשון הוא ובכן תן פחדך ה׳ אלקינו וייראוך כל המעשים ויעשו כולם אגודה אחת, כנגד מלכויות כי כל זה ענין הממלכה, שממליכין אותו. והשני, תן כבוד לעמך כנגד זכרונות שהוא אזכרה לטובה. והשלישי צדיקים יראו וישמחו וכו׳ כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ, כנגד שופרות כדאמרינן בספרי כו׳ בשופר של חירות וזהו כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ״.

נבאר ונרחיב הדברים מעט.

ראשית התחום של הקטעים הוא התחלקות האנושות לבחינות המקבילות למלכויות זכרונות שופרות. ובחינות אלה יובחנו לעתיד לבא בעת התגלות מלכות שמים.

ובכן תן פחדך

הפיסקה של ובכן תן פחדך הוא כנגד "מלכויות". על כן נכללים פה כלל הנבראים, כי 'מלכויות' היא עצם ההכרה וההודאה במציאות המלכות, וזה דבר מינימלי שנדרש ושייך לכל הנבראים כולם.

תן פחדך, אימתך – אין זה אותו פחד שרגילים בו באי העולם. זהו פחד מסוג אחר, פחד ואימה מפני מציאות אלוקית נוראה שלפתע חודרת לתוך העולם. ויתירה מזו - תן פחדך על כל **מעשיך** ואימתך על כל מה **שבראת**, דהיינו שהפחד והאימה נובעים מחמת עצם המצב של מעשה לפני עושהו, נברא לפני בוראו, עלול לפני עילתו, שהרי כשעומד לפני שורש **מציאותו** שם נמצאת גם תפיסת **אי** מציאותו...[27]

פתיחת "ובכן תן פחדך" אומרת דרשני, שהרי הפחד הוא **תוצאה** מגילוי המלכות ולכאורה היה מן הדין להתחיל בבקשה על עצם הגילוי ואח"כ להוסיף גם את הפחד, ולמה מדברים מיד על הפחד שהוא תוצאה[28]. אלא

[27] והבן שאין המדובר כאן בפחד מתוך חשש שמא אכן יתבטל ממציאותו, אלא כשאדם עומד במקום שהוא יוצא מן האין אל היש, עצם מצב זה יש בו יראה.

[28] ולנוסח ספרדי ל"ק דמקדימים ובכן יתקדש שמך וכו'.

שהפחד אינו רק דבר ש**יוצא** מהגילוי אלא הוא הוא עצם הגילוי והוא מה שיתחדש אצל האנושות[29] אז שאינו קיים היום, שהרי אף על היום נאמר "ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגוים" אלא שאע"פ שמודים שיש מלכות שמים אבל הדבר רחוק מהם וריחוק זה מתבטא בחוסר פחד, כי אדם אינו מפחד מדבר רחוק. וכשתתגלה מלכותו בעולם יראו הכל איך שהוא **פה** ובקשה זו שיראו איך שהמלכות היא פה נקראת 'תן פחדך'.

פחד, אימה, יראה, השתחויה – כל אלו פעולות של נסיגה ורתיעה. זהו התיקון של אוה"ע, מוכרחים לשבור אותם שהרי הם ענפי הרע בעולם (מאמר החכמה לרמח"ל), ותיקונם הוא שהפחד והאימה ישברו אותם ותתבטל עמידתם העצמית ולאחר שבירה זו יצטרפו למקבלי המלכות[30].

ובכן תן כבוד

הפיסקה של ובכן תן כבוד לעמך הוא כנגד "זכרונות", לכן כאן לא מדברים על הגויים אלא על כלל ישראל, ומשני פנים: ראשית זכרונות הוא **יחס** המלך אל עמו במה שמעלה אותם ב'זכרון המלכותי', ויחס זה הוא ייחודי לכלל ישראל. שנית, בזכירה זו מקבלים הנתינים את מקומם ותפקידם בתוך הממלכה ('שיעלה זכרונכם לטובה' פי' שיובחנו כמזדהים וכתורמים לממלכה ובזה זוכים לכל טוב). והברואים שנוטלים חלק **פעיל** בתוך

[29] דבאנושות הכללית עוסק הקטע של תן פחדך כפי שכתב הכוזרי מאמר ג'.

[30] ושני השלבים האלה כלולים במה שנאמר "ויעשו כולם אגודה אחת" דאגידת קנים וכיו"ב יש בה ענין של שבירה, כי היא מבטלת מכל קנה את מעמדו העצמי, אלא ששבירה זו בסופו של דבר מצרפת את הקנה אל דבר שהוא הרבה יותר גדול וחזק ממה שהיה הוא כשלעצמו.

מלכותו יתי הם כלל ישראל[31], וברכה זו מדברת שבהיגלות מלכות שמים יותן כבוד לעם ישראל בהיותם עומדים לימינו משכבר הימים.

וכלליות המדובר כאן היא שבשעת גילוי המלכות תתחולל אצל הכלל ישראל התפרצות והתגלות של מעלות עליונות שהיו טמונות ומכוסות בהם עד כה, וכאדמה תמימה שפתאום פורצת ממנה לבה לוהטת ונעשית בין רגע להר געש אדיר. יותן כבוד לעם זה בראות כולם כי הם היחידים ששמרו אמונים למלכות שמים בתוך ההסתר. יותן להם תהילה על מעלות עליונות שפתאום ניכרות בהם.

ובכן צדיקים

הפיסקה של ובכן צדיקים הוא כנגד "שופרות". תקיעה בשופר מבטאת מלחמה. ותקיעה בשופרות בתוך יום המלכות מהווה הכרזה ואזהרה שיש כח למלכות להכריע את המתנגדים לה, והיינו מה שכתב הרמח"ל (במאמר החכמה) שכוחו של השופר לבטל ולכפות הרע.

מכיון שהנושא כאן הוא המלחמה ברע[32], מדובר פה על קבוצה עוד יותר מצומצמת, המיוחדים שבעם ישראל. אותה קבוצה נבחרת היא כמו יחיל קומנדו הרודף ומחסל את אויבי המלך. אותם צדיקים וחסידים שבכלל ישראל לוחמים ברע ויכולים לו, משא"כ המון העם אינם מתעסקים בזה להדיא, דאיך יתעסקו במלחמה בכוחות הרע, בשעה ששבויים הם ביד היצר הרע שבתוכם.

---

[31] זה עיקר החילוק בין ישראל לאוה"ע, דהגויים אינם מצווים ועושים, זאת אומרת, אף אחד לא נתן להם תפקיד, ואם יעשו מצוה הרי זה כעושה בתוך שלו ותו לא.

[32] הקשר בין ובכן צדיקים וביו ביעור הרע בולט מעצם העובדה שבחלק השני מדובר ישירות על "עולתה תקפץ פיה, וכל הרשעה כולה כעשן תכלה" וכו'.

ובשעה שתתגלה מלכות שמים לעתיד יתבטל ה'קומנדו' הזה, כבר לא יהיה צורך בעבודת ביטול הרע של הצדיקים והחסידים וכל עבודתם היא לעמוד מן הצד – "יראו וישמחו", לראות איך המלך עצמו שובר ומבטל את הרע. ומהלך הדברים מבואר במדרש (מובא בדעת תבונות סי' צו) "אמר ר' סימאי משל לצור גבוה שהיה עומד על פרשת דרכים ובני האדם נכשלים בה, אמר המלך סתתוהו קמעא קמעא עד שתבא השעה **ואני** מעבירו מן העולם".

שלשה שלבים בקבלת תקיעותנו

"כי אתה **<u>שומע</u>** **<u>קול</u>** **<u>שופר</u>**,

<u>ומאזין</u> **<u>תרועה</u>** ואין דומה לך,

באי"י **<u>שומע</u>** **<u>קול</u>** **<u>תרועת</u>** עמו ישראל ברחמים."

נשים לב שפתחנו בשמיעה המתייחסת ל'קול שופר', עברנו להאזנה המתייחסת ל'תרועה', וסיימנו בשמיעה המתייחסת למושג חדש שהוא שילוב של הקודמים : 'קול תרועה'.

כדי לבאר הלשונות נקדים.

משל למה הדבר דומה, לילד שחפץ מאביו דבר מה, אך אביו שקוע בענייניו ואינו שם לב אליו. מה עושה הבן, ראשית צועק – אבא!! בצעקה זו מיסב את תשומת לבו של אביו אליו. האב שומע את צעקת הבן הקורא אליו בחוזקה, שם לב שעומד כאן ילד קטן חסר ישע, והרי הוא הבן שלו!

אז עוזב האב את עיסוקיו ומפנה עצמו לבנו. לאחר מכן פותח הבן את פיו ומביע את צרכו ורצונו אל אוזנו הכרויה של אביו. וזהו:

א. **כי אתה שומע קול שופר** – 'קול שופר' היינו קול פשוט, תקיעה. אין בה תוכן כי אם 'פנייה'. זעקה פשוטה של ה'בן' כלפי אביו שבשמים לאמור: אל תתעלם ממנו, אנחנו פה ומפנים זעקה אליך, הט לבך אלינו, אבינו אתה! ולכן מוזכר כאן לשון 'שמיעה', שמבטאת תשומת לב [כענין "דבר כי שומע אנכי", היינו יש לך טעם לדבר, כי אני כעת פונה אליך]. וזה מה שמשבחים כאן את ה', שכשאנו תוקעים אינו מתעלם אלא שומע את קול זעקתנו שאנו מעבירים דרך השופר. זה כוחו של השופר – להכנס אליו ית' ולדחות כל הנהגה של 'התעלמות'.

ב. **ומאזין תרועה** – כאן כבר לא מדובר על תקיעה פשוטה אלא על 'תרועה' שהינה תקיעה שיש בה תוכן, כי תרועה היא קול בכי הנקרא בתרגום "יבבה". וכפי שמתואר במשל האמור, לאחר שהאב פונה ומתייחס אל הבן, אז מציע הבן לפניו את צרכיו וחסרונו בפרטות. ואף אנו לאחר שתקענו תחילה בקול פשוט וכביכול הסטנו את פני ה' אלינו, אז מריעים ומיבבים ובזה מפרטים לפני ה' את חסרונותינו קשיינו וצרכינו שהוא ימלאם ויעמידנו בקרן אורה. ומתאימה כאן לשון 'מאזין', שפירושה הקשבה אל התוכן והבחנה בפרטים.

ג. **בא"י שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים** – הערנו שיש כאן שילוב של 'קול' (אשר בתחילה היה יחד עם 'שופר') עם 'תרועה'. נמשיך את המשל: לאחר שהבן צעק והאב שם לב אליו (שלב א'), והבן

בכה והאב האזין לבעיה שלו (שלב ב'), מגיע שלב שלישי שתלוי באב: יתכן שהוא יסתפק במילוי הצורך המסויים שביקש הבן, ויחזור לעיסוקיו, אך יתכן שתעלה בו מחשבה: הנה מכך שבני תלה עצמו בי למלא צרכו ובקשתו הנוכחית, הרי מובן לי שלא רק עתה הוא זקוק לי, יהיו עוד הרבה פעמים שיצטרך אותי, א"כ עלי לדאוג לו מכאן ולהבא. זה נקרא לשמוע את **הקול** של **התרועה**, כלומר לקלוט ולשים לב לצעקה הפשוטה והכללית שטמונה בבכי הפרטי, לשמוע את הצעקה העצומה הכללית שפורצת מעבר למסגרת של הצורך הפרטי, לשמוע את זאת שהבן תולה באב את כל חייו מכאן ולהבא ובלעדיו לא יצליח במאומה. וזהו שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, דהקב"ה מבין שהבכי על הענין שעומד עתה על הלב, מבטא תלות מוחלטת ונצחית שלנו בו, והוא שומע את זה ושם לב לכך ומעמיד עצמו אלינו מכאן ולהבא.

מלך – עוזר – ומושיע – ומגן

כתב השל"ה בסידורו:

- מלך – בראש השנה.
- עוזר – בעשרת ימי תשובה.
- ומושיע – ביום הכפורים.
- ומגן – בהושענא רבה.

נבאר:

מלך – בראש השנה. בר״ה נוצר הבסיס לאותו 'עוזר' 'ומושיע', דמה שהוא עוזר ומושיע נובע מכך שהוא 'מלך', אשר ענין המלכות הוא התייחסות אל העם. בר״ה אנו ממליכים אותו עלינו שהוא מלכנו ואנו עמו וממילא ינבע מזה ההמשך.

עוזר – בעשרת ימי תשובה. ההבדל בין לשון עזרה ללשון ישועה ידוע, דעזרה היינו בצירוף הנעזר, ואילו ישועה כולה מעשה של המושיע, וזה בדיוק ההבדל בין עשי״ת ליוה״כ, דעשי״ת הם ימי תשובה **שלנו** אשר מה שנוסף בהם על פני כל השנה הוא שהתשובה יפה בהם מאד ומתקבלת מיד (רמב״ם פ״ב מה' תשובה) וזהו לשון עזרה, דהתשובה היא עשייה שלנו ומה שנוסף בימים אלה הוא עזרה וסיוע.

ומושיע – ביום הכפורים. ביוה״כ אנו זוכים **לישועה** מצידו ית', **שהוא מטהר** אותנו (״ומי מטהר אתכם...״), הוא הוא מקוה ישראל המטהר את הנכנסים אליו, כלל לא בכוח תשובתנו, וכפי שידוע שגם לפי רבנן שיוה״כ מכפר עם התשובה אין זה שהתשובה מכפרת אלא שעיצומו של יום מכפר והתשובה היא רק תנאי. [ובר מן דין, שעיר המשתלח מכפר על כל העוונות הקלות (פי', חוץ מכרת ומיתת בי״ד) אפילו בלי תשובה! וכמו שפסק הרמב״ם (תשובה פ״א ה״ב).]

ומגן – בהושענא רבה. הושענא רבה הוא יום הדין שבחג הסוכות, וענינם של נטילת הלולב ונענועיו הוא כפי שביאר הרמח״ל בדרך ה' (ח״ד פ״ח) ״...ועל ידי פרטיות מצות הלולב בנענועיו והקפותיו, משתלם ענין זה,

להתחזק שליטת השם ב״ה על ראשם של ישראל, ולהפיל אויביהם לפניהם ולהכניעם תחתם...״, נמצא שיום מתאים הוא להגנת ישראל מהאומות הבאים ליטול מהם מעלתם.

טעם הוספת ׳לעילא ולעילא׳ בימי הדין

בימים נוראים אומרים בקדיש ״לעילא ולעילא״ ומקור הוספה זו בלבוש סי׳ תקפב ס״ח (והובא במג״א וש״פ).

עי׳ מש״כ הלבוש בטעם הדבר ״מפני שבימים הללו הוא מתעלה יותר כפול ומכופל מפי ברואיו, מפני שהוא יושב על כסא דין והכל צריכין לשבחו ולפארו ולבקש רחמים על דינו״. וצ״ב וכי הכוונה שכולם משבחים אותו כדי לזכות בדין?! ועוד צ״ב דלפי פשוטו של הקדיש המשמעות של ״יתברך וישתבח... לעלא מכל ברכתא׳ אינה שברכותיו ושבחיו יהיו יותר בכמות משאר השבחים, אלא שהם למעלה באיכות, כלומר שאין לעשות צד-השוה בין שאר השבחים והברכות שמייחסים לדברים בתוך העולם, כי שבחו ית׳ הוא נישא ומרומם מכל זה.

ונראה ברור שהוספת ״לעילא ולעילא״ מיוסדת על הפסוק ויגבה ה׳ צבקות במשפט שכשהקב״ה עושה דין בעולם הרי הוא מתעלה ומתקדש, והיינו דעצם היחס של לשפוט את העולם הוא התנשאות והתרוממות מעליו, כי מי ששופט את זולתו מוכרח להיות שהוא עומד ׳מעליו׳, ואין

שניהם באותה מערכת, כי חבר לא יכול לשפוט חבר, והמשפט שהוא יתי שופט את העולם מרומם אותו ומפקיע כל יצד השוהי בינו לעולם.[33]

א״כ, זהו שמוסיפים בימי הדין ״לעילא ולעילא״, כלומר שבימים אלה הקב״ה שופט ומתנשא ונגבה יותר ויותר מעל העולם, וממילא שבחיו ושירותיו וכוי הם למעלה למעלה מכל מה שנאמר בעולם.

נספח: ביאור מהלך ברכת אבות

הקדמה. בחידושי אגדות להרשב״א (ברכות לב, א) מבואר שברכת אבות מייסדת לנו שהקב״ה **מעוניין להיטיב לנו**, וזו הפתיחה הראשונה למי שמבקש מאת המלך, שיהיה ברור שהוא בכלל מעוניין בטובתו. ע״ש.

על דרך שאלת ריה״ל את האבן עזרא - למה לא נאמר יאנכי הי אלקיך אשר בראתי שמים וארץי, ניתן לשאול מדוע בברכת אבות אין מדברים על כך שהקב״ה ברא שמים וארץ. התשובה היא שאם גוי היה נעמד להתפלל, אכן היה צריך להתחיל כך את התפילה. אבל אנו ניגשים אל המלך **כיהודים**, בתור כלל ישראל. ולכן עוסקים ביחס המיוחד של הקב״ה אל עם ישראל, והוא דרך **האבות**. כשבאים לבקש ממנו שישפיע אלינו מתוקף הקשר שלו עמנו, מציעים אנו לפניו שלא מהיום ולא מאתמול הוא הקשר שלנו, אלא הוא עומד על בסיס ישן ואיתן ביותר - האבות.

[33] כמו כן, **עומק** הדין מגלה לנו עד כמה הוא יתי מרומם ונשגב, שגם דברים שאנו לא היו תובעים עצמנו עליהם, אנו נתבעים, וכמו שאמרו (פסחים נד, ב) שבעה דברים מכוסים מעין כל אדם ואחד מהם עומק הדין. – ענין זה הוא מה שאמרו בזבחים קטו: בשעה שהקב״ה עושה דין בצדיקים הוא מתעלה, והיינו דבדין הצדיקים מתגלה עומק הדין.

אלקינו – לא אומרים "אלקים" אלא "אלקינו", המורה על שייכות אלוקותו אלינו, הוא האלקים **שלנו**. שייכות זו היא דו-כיוונית, מאיתנו כלפיו, וממנו כלפינו. והם שני החלקים בפסוק (פרשת כי תבא): "את ה' האמרת, וה' האמירך", כלומר –

א) הוא האלקים **שלנו**, מצידנו, כי רק אנחנו מכירים באלקותו. רק אנו מקבלים אותו עלינו. "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם".

ב) הוא האלקים **שלנו**, מצידו, כי רק בנו הוא בחר מכל העמים להיות לעמו. "ואני עשיתי אתכם חטיבה אחת בעולם". וכמ"ש הגר"א (אד"א בראשית א, א) כי התארים: "אלקי ישראל", "אלקי אברהם" וכו' היינו שמושגחים מאתו בהשגחה[34] פרטית.

ואלקי אבותינו – צ"ב למה מקדימים 'אלקינו' ל'אלקי אבותינו', והרי הסדר הוא הפוך: בתחילה היה אלקי האבות ואח"כ אלקי הבנים. ונראה ד"אלקינו" מוסב עלינו כגוף עצמי של "כלל ישראל", וגוף זה של "כנסת ישראל" אינו משתייך לזמן כלשהו[35]. לכן פותחים את הברכה באומרנו: 'אלקינו', כי זה עצם היחס בין הקב"ה אלינו - בין קוב"ה לכנסת ישראל. ואח"כ מגיע "אלקי אבותינו" שהוא ענין יותר פרטי, שהיה לה' יחס לא רק עם הכלליות, אלא גם עם האישים שיסדו אותו [שכל אחד מהם בעל הבחנה ומידה מיוחדים].

[34] השגחה פרטית באה כאשר ישנו דבר שנוגע ל'ענין האלוקי', שככל שהנברא קרוב יותר לשורש הבריאה ולרצונו ית', וככל שמעשיו יותר משפיעים על קיום תכלית הבריאה, כך ההשגחה עליו יותר גדולה.

[35] דמחשבת ישראל קדמה לעולם.

הפירוט של שלושת האבות עניינו הצעת הגוונים והתכונות השונים הבלולים בתוך נפשות כלל ישראל. כל אחד מהאבות הכניס בתוך כלל ישראל רוח מסויימת, ועל כל אלו ה׳ מייחד אלוקותו. בכל אלו הוא חפץ: במידת החסד שביהודי, במידת הגבורה שביהודי, ובמידת האמת שביהודי.

אלקי אברהם – ממנו כוח החסד שביהודי. אם נדון על סוגי יחס בין הבורא לנברא, הרי שחסד הוא תנועה של התקרבות והתאמה בין הבורא לנברא, ואז מתוך כך שבוראו מראה לו פנים שוחקות מקבל הנברא רוב שפע וקיום. מכח מידה זו מגיעה עצם בריאת האדם. אדם התופס במידת החסד האלוקי פירושו של דבר שהוא שם את עצמו כעומד מול אותו יחס ומהווה את פניו של הנברא בקבלו יחס מקרב מאת הבורא. ואז תפקידו של הנברא הוא להיות דומה לבוראו ולהמשיך את ההשפעה ממנו והלאה. להיות כמין ציר ושליח של הבורא להביא את השפעתו הטובה לכל אפסי ארץ, אף למקומות החשוכים. וזו עבודתו של אברהם אבינו, שגילה לכל באי עולם את עובדת היותם נבראים ומושגחים מאת ה׳, ובד בבד השפיע לכל אותם הנבראים רוב הטבה וחסד, לא כחסד פרטי שלו, אלא כמעביר הלאה את חסד ה׳. אברהם עמד בעבודתו ב׳אותו צד׳ של הבו״ע. בצד של המשפיע.

אלקי יצחק – כח היראה. כשנגדיר את הכוח הזה לעומת קודמו – כוח החסד, נבין כך: אמת שבצד אחד האדם הולך בעולמו כמגשים בחייו את רצונו של הקב״ה, וכזה שמוליך הלאה את חסד ה׳, בחינת: ׳אני לדודי ודודי לי׳ כהולכים שלובי זרוע (עד כאן מידת אברהם), לעומת זאת יש גם

פן שבו האדם והבורא אינם תואמים זה לזה, האדם אינו מבין את מעשי ה', תכניותיו אינן מצליחות והוא רואה שה' רוצה **אחרת**. הוא משתדל לעשות מה שה' רוצה אבל מידת הדין של מעלה אינה מתרצה, ומתגלית מוגבלותו של האדם וקוצר ידו להיות 'אלוקי'. מה שמידה זו פועלת בידי ההשגחה היא פעולת ענינים שאינם מיישרים קו עם המציאות התחתונה. במידת הדין מתגלה שיש רף ודרישה מעבר לעולם. הבורא מצפה ממנו יותר. והאדם אשר חי במידת הגבורה רגיל לבטל דעתו לדעת קונו, כיצחק שהתכנס ופשט צוארו לשחיטה מתוך מידה של ביטול כלפי מעלה. לא כאברהם שמוציא בחייו לפועל את האידיאל האלוקי, יצחק מראה את הצד השני, ש'מי יצדק לפניך', ואת מגבלות האדם והעולם, ומתוך כך בא לידי יראה, התכנסות וביטול. כאן האדם והבורא כבר אינם נמצאים 'באותו צד' כמו איש החסד.

ואלקי יעקב – מכאן כוח הפילוס והשילוב. הרי הצדדים שנתבארו עד כה הם קצוות, והגם שניתן שלנהל כך חיים פרטיים (כמו אברהם ויצחק), בלתי אפשרי להעמיד כך קבוצה של אנשים כגון משפחה שלימה, וכ"ש אומה. יעקב העמיד משפחה שלימה של עובדי ה', ובכך התווה את הקו האמצעי המשלב בין כוחות אברהם ויצחק, ומגלה את שתי הפנים שיש לאדם מול בוראו. וזהו שנקרא יעקב עמוד ה'תורה', שהתורה בונה מערכת חיים המכילה את כל המורכבות שקיימת באדם הקטן ובעם הגדול, ומכלכלת ארחותיהם בשביל הזהב.

הא-ל – שם זה הינו חסד כמ"ש הראשונים ע"פ הפסוק "חסד א-ל כל היום". והנה עצם השם הזה מבחינה מילולית פירושו כוח, וצריך להבין

למה כוח סתם מורה על חסד. אלא כוח תמיד הוא כוח לפעול, לנוע קדימה. וזהו החסד הבסיסי - התפשטות שמניעה דברים קדימה. גבורה לא מניעה דברים אלא מונעת אותם. חסד הוא זה שדוחף דברים לצאת לאור.

הגדול – "את גדלך זו מידת טובך" (ספרי מובא ברש"י תחילת ואתחנן). פירוש הדברים: 'גדול' היינו מי שמציאותו מתרחבת. מכח זה הוא נקרא 'גדול', אחרת הרי הוא מה שהוא ולא ניתן לכנותו גדול. א"כ גדול הוא זה שחורג מעבר לעצם מציאותו ומתרחב לכלול בתוכו חלקים שאינם הוא עצמו. וכלפי הקב"ה הכוונה במה שאנו אומרים שהוא גדול, אינו ביחס לעצם מציאותו כמובן, אלא הכל נבחן כיצד הוא מופיע בתוך העולם שלנו, וכשנוכחותו ית' נמצאת ברחבי העולם הרי זה נקרא שהוא גדול, רואים אותו בכל מקום. כמה שהוא מתגלה בעוד מקומות, כך הוא יותר גדול, יותר 'נמצא להם'. וכשאנו אומרים שהקב"ה 'נמצא' פירושו שהוא נותן קיום, כי הרי במציאותו ית' במה שהוא לעצמו אין לנו יחס ומחשבה, והכל הוא במה שהוא נמצא כלפי זולתו, א"כ לקרוא אותו 'נמצא' פירושו שהוא נמצא לנו, שנותן קיום למציאויות נוספות. כל מקום שניכר מציאותו ית' פירושו ששופע שם קיום (קיום אינו רק ההימצאות עצמה אלא גם שפע הטבה ועונג). לסיכום נמצא שמידת הגדולה של ה' היינו שבה הוא כולל במציאותו עוד עניינים, ובכך נותן להם קיום.

הגיבור – גבורה היא תמיד להתגבר על דבר שמפריע לי למלא את רצוני. באומרנו שהקב"ה הוא גיבור פירושו שהתכנית שלו מתממשת גם כנגד מפריעים שונים. אם הוא רוצה משהו, הרי שדבר לא יעמוד מולו. מעתה,

כיון שרצונו של הקב״ה הוא להיטיב ולהביא העולם אל תיקונו, הרי ש׳הגבור׳ מורה על כך שהטבתו תגיע גם תגיע על כל פנים, וכוח הרע שמפריע למימוש תכנית ההטבה, לא יצליח במזימתו ולא יוכל למנוע בסופו של דבר את ההטבה. ואכן ברכת מחיה המתים המכוונת כנגד ׳הגיבור׳, כולה עוסקת בכך שהטבתו של הקב״ה חודרת מבעד לכל המסכים והמונעים. מתארים בה מצבים שונים של הפרעה: ״נופלים״, ״חולים״, ״אסורים״, עד לפסגת החידלון – ״מתים״. ובכל מצב - לרבות מצב זה שנדמה כאל-חזור, אינה נמנעת הטבתו ית׳, ובגבורתו מתיר אסורים וכו׳ עד מחיה המתים, ולכל אלה אשר נתונים תחת ממשלת הרוע, בסוף מותרים מוסרותיהם והקב״ה מטיב להם כפי רצונו מלכתחילה.

והנורא – נורא היינו בנין נפעל של יראה. זה שמתייראים ממנו. כמובן אין מדובר כאן על יראת העונש, דמה שבח הוא לה׳ שיראים מעונשיו. ועוד, פשיטא שאם יכול להכות שייראו ממכות אלו, ולא ממנו מתייראים אלא מהכאב. אלא הכוונה ליראת הרוממות דהיינו היראה מעצם תפיסת האלוקות. ולמה תפיסת האלוקות מייראת, והרי מוצאים אנו בחכמים רבים מחכמי אוה״ע שתפסו די יפה את מציאות האלוקים, אך לא באו כלל לידי יראה. אלא **שאלקי <u>ישראל</u>** נורא הוא, כי בזה הוא נמצא באופן פעיל כאן באותו עולם שבני האדם נמצאים בו. וכמו שכתוב ״נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגויים, **וראה כל העם** אשר אתה בקרבו את מעשה ה׳ כי **נורא** הוא״. ע״י התגלות ה׳ בתוך העולם, שנודעה בבירור ביצ״מ ובכך שמתערב בתהליכים ההיסטוריים האנושיים, הרי נגלה שאינו א-ל מופשט ורחוק, אלא מעורב ומעוניין

בעולם שלנו ובאנושות. תפיסה זו מביא ליראה, וכמו שכתוב (תהלים עו, ח) "**אתה** נורא **אתה**", פי' שהנוראות מגיעה מתפיסת "אתה". נוכחות.

א-ל עליון גומל חסדים טובים. נשים לב שמוזכרות כאן שתי לשונות של חסד – א-ל וגומל חסדים – אך הפעם בצירוף תארי הגדלה והעצמה: א-ל זהו חסד, וכאן הוא מתואר א-ל **עליון**. גומל חסדים, אך לא סתם חסדים אלא **טובים**. והפירוש, שחסד ה' אינו כמו חסד אנושי, אלא הוא 'עליון' פי' מעל להשגה הפשוטה. וכן הוא עושה חסדים 'טובים', שפירושו חסדים שמתקיימים לנצח ותמיד נשארים טובים. מכל זה נובעים גם הנהגות שאנחנו לא סבורים שהם חסדים, אך במבט האלוקי העליון הדבר מוכרח כדי להעמיד נצחיות בעולם שכולו טוב.

וקונה הכל. "רצה לומר אדון הכל המתקן ועושה צרכי כל, כמו שכתוב ידע שור קונהו, וכמו אביך קנך, קונה שמים וארץ" (גר"א ישעיה א, ג). זו השלמה חשובה לכל ענין ההטבה והחסד המדוברים בברכה זו. לא רק שה' מטיב ומתחסד, אלא הוא "לוקח אחריות" כמו אדון. משל למה"ד לאדם שהטיב לאשה ענייה ומסכנה, זן וכלכל אותה, קנה לה דירה, רהיטים ובגדים. כל זה יפה מאד, אבל אין פה מצב קבוע של הטבה והשלמה. בכל רגע יכול הוא לחדול מדאגתו לה ולשלוח אותה לנפשה. אך יש דרך אחרת לעשות את ההטבה: להתחתן איתה. לקרוא שמו עליה, ואז אין הוא דואג לה 'מרחוק', אלא כמו שדואג לעצמו. זה הפי' קונה הכל, שמכניס את הבריאה תחתיו, להיות מוגדרת "הדברים שלו". ואם כן יש לו אחריות כלפיה כי היא קניינו. ומזה מגיעים להמשך –

וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם. זו בדיוק הבחינה לשתי צורות החסד שהזכרנו. מי שמטיב ומתחסד למישהו על דרך ההזדמן והמקריות, גם אם כעת הוא מטיב בכל עוז, אבל אין שום בטחון על ההמשך, ואם תשאל את האדם בדוגמה הראשונה שמטיב לאשה מסכנה - כיצד אתה רואה את הדברים עוד 40 שנה קדימה, ימשוך בכתפיו שאין לו שום אפשרות לדבר על זמן כ״כ רחוק; הכל יכול להיות, ואם יקרה איזה סכסוך או מריבה וכדומה, מי יודע כיצד יתגלגלו הדברים. אבל כאשר הוא נושא אותה לאשה, הרי בפשטות הוא מתחייב לנצח להיות לצידה בכל מצב שיהיה. וכאן בסוף הברכה אחרי שדיברנו על מידת חסדו ית׳, השאלה עולה: התינח בזמן שכלל ישראל בדרגתו המתוקנת כשמעלות האבות ניכרות בהם, אבל מה יקרה בדורות אחרונים כשכבר לא ניכר כמעט שהם בני אברהם יצחק ויעקב (אלא רק: ׳בני בניהם׳), האם גם אז יזריח חסדו עלינו. התשובה היא כי מכיון שהוא ׳לקח אחריות׳ על העולם, ממילא הוא פועל בכח ה׳זכרון׳ להמשיך את חסדי האבות עד ל׳בני בניהם׳. ומהיכי תיתי? -

למען שמו. כאמור, כי קנה הכל וקרא שמו עליו (שזה תמיד המושג בעלות, ששמו נקרא על הדבר).

באהבה. הסיבה שגאולתם של ישראל היא כבוד שמו נובע מהאהבה שלו כלפיהם. אהבה היא ״לקשור גורלו בגורל האהוב״, כך הקב״ה קשר את גילוי כבודו וקיום רצונו בעולם – בכלל ישראל. מה שיעבור עלינו גם יעבור על כבודו. זו ההתאחדות בינינו. באהבה.

מלך. זו הפעם הראשונה שנזכר 'מלך' בברכה זו[36]. כי זה עתה הזכרנו את הקשר הבלתי-ינתק שיש לה' עם כלל ישראל, משחר ההסיטוריה האנושית – האבות, עד לדור אחרון. עכשיו בצדק ייאמר: "יש לו עם!", ואם כן יאה לכנותו מלך.

עוזר ומושיע ומגן. עד כאן דיברה הברכה על חסד ה' בצורה כללית וגבוהה. וכאן בסוף הברכה אנו יורדים לפרטים הקטנים ומביטים כיצד נראה חסד ה' בחיים של האדם. היא מתבטאת בעזרה, ישועה והגנה.

בא"י מגן אברהם. בשתי מילים אלה חבקנו את כל התמונה. הכל התחיל מאברהם (אלה תולדות השמים והארץ בהבראם – באברהם), בו מקופל כל הטוב שהכניס ה' בתוך העולם (וכפי שנתבאר לעיל אצל 'אלקי אברהם', הוא צורת אדם שעומדת באור פני הבורא). אבל הדורות מתחלפים ובאים, ומי יקח את 'אברהם' הלאה? כאן מגיע ה'מגן', השמירה של ההשגחה העליונה ('ברוך שומר הבטחתו') לבל תימוט 'ברית אברהם' במרוצת גלגול שית אלפי שנין. אם כן, הצירוף בין 'אברהם' ובין ה'מגן' מביא את העולם מתחילת המחשבה אל סוף המעשה. 'מגן אברהם' הוא חיבור התחלה וסוף, מראשית עד אחרית.

[36] הגם שאלקי אברהם הוא מלכות כמ"ש התוס' בברכות מ, ב, סוף סוף אין מפורש להדיא שם מלך.