חלק ב

**כל עצמותי תאמרנה**

עד כה עסקנו בארבעת המינים כארבעה מינים של יופי, של שלמות ושל אחדות, ופרשנו בזה את דרכו של ר' עקיבא שאמר כי כל מין בפני עצמו משל הוא לקב"ה. כעת נתנתק לזמן מה מכל ההתבוננות הזאת, וניגש להתבונן בארבעת המינים מזוית אחרת ושונה, ויסוד דברינו יהיה מדרש חז"ל אחר (שהוזכר לרוב תוך כדי ההסברים בחלק הראשון). לבסוף נבוא ללכד את שתי ההתבוננויות.

ר' מני פתח: "כל עצמותי תאמרנה הוי' מי כמוך"[[1]](#footnote-1) – לא נאמר פסוק זה אלא בשביל לולב. השדרה של לולב דומה לשדרה של אדם, וההדס דומה לעין, וערבה דומה לפה, והאתרוג דומה ללב. אמר דוד: אין בכל האיברים גדול מאלו, שהן שקולין כנגד כל הגוף, הוי "כל עצמותי תאמרנה"[[2]](#footnote-2).

ארבעה איברי תפילה

צריך להבין, מדוע דוקא איברים אלו מייצגים את מכלול הגוף ואת צלם אלקים? דרך משל, אם היה מישהו בא לצייר צורת אדם בקוים מינימליים, אין נראה שהיה יכול לעשות זאת על ידי רמיזה לארבעה הללו דוקא. אכן, אף כי קשה על ידי האיברים הללו לרמוז לצורת אדם סתם, ואף לא לצורת ה'אדם החושב' (שהרי חסר כאן למשל הראש בכללותו, או המצח, וחסרה האוזן המוציאה את האדם מכלל "חרש שוטה וקטן"), נראה כי מטיבים הם לסמן את האדם המתפלל (ובא יבוא יום שהאנושות תגלה הגדרה חדשה זו לאדם, ותלמד לדעת את עצמה, ולהבחין את מעלתה, כמייחלת להש"י, ו"מי גוי גדול אשר לו אלהים קרֹבים אליו, כהוי' אלהינו בכל קֹראנו אליו"[[3]](#footnote-3)):

"המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה"[[4]](#footnote-4). "המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה"[[5]](#footnote-5). "רק שפתיה נעות – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו"[[6]](#footnote-6).

המקור לכך שהמתפלל צריך לתת עיניו למטה הוא בפסוק המביא את דברי ה' על המקדש – "והיו עיני ולבי שם כל הימים"[[7]](#footnote-7). נראה אם כן שאין זו הכְוונה להשפיל עיניים בבושה, אלא להתרכז ביעד הנכון (כדברי רש"י שם: "עיניו למטה – כלפי ארץ ישראל משום דשכינה התם קיימא, כדכתיב והיו עיני ולבי שם"), לראות מה שה' רואה ולרצות מה שה' רוצה, "נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"[[8]](#footnote-8), כלשון התפלה עצמה – "ותחזינה עינינו בשובך לציון". כלומר, הכוונת העיניים היא ההכוונה לצייר לעצמנו את הגאולה עד שהעתיד כפי שה' רואה אותו יהיה יעד חי ונחפץ אצלנו, ונוכל להתפלל עליו באופן שתכנס בקשתנו באזני ה'[[9]](#footnote-9).

ואם נתינת העיניים למטה פירושה הבירור מה או על מה מתפללים, הרי נתינת הלב למעלה פירושה הבירור למי מתפללים. "ויהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים"[[10]](#footnote-10) – לצייר זאת נכון היינו לעסוק בתיקון הדימוי את ה', בבירור וזיכוך הדמיון למי מתפללים[[11]](#footnote-11). וזו לשונו של תלמיד רבינו יונה[[12]](#footnote-12): "ולבו למעלה – כלומר, שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים, ויסיר מלבו כל תענוגי עולם הזה וכל הנאות הגוף, כענין שאמרו הקדמונים: כשתרצה לכוון, פשוט גופך מעל נשמתך", הרי לנו שעליית הלב לשמים פירושה זיכוך חוש התענוג שלו, וציורו את מקור הטוב באופן חדש.

וכעת לעמוד השדרה. העיסוק בו ובתנועותיו היינו הבירור איך מתפללים. ח"י חוליותיו ותנועתן מבטאות את החיות שבתפילה[[13]](#footnote-13), את הרצוא ושוב שבין כריעה להזדקפות, שבין הכנעת היש והרצון להתבטל לבין ההגבהה שפועלת באדם היכולת לקרוא בשם ה' בעקבות הרגשת נוכחותו – "כשהוא כורע – כורע בברוך; וכשהוא זוקף – זוקף בשם"[[14]](#footnote-14).

נותרו לנו השפתים. אותן אנו מזכירים ב"תפילה שלפני התפילה", בתפילה על התפילה עצמה – "אדני שפתי תפתח, ופי יגיד תהלתך" – ופירוש הדבר כי בזה מתברר מיהו המתפלל, ומתברר שזהו ה' בעצמו. אמנם "עקימת שפתיו הוי מעשה"[[15]](#footnote-15), אבל זה גופא מה שמעורר לבדוק מיהו באמת עושה המעשה, והאם המתפלל הוא פועל או נפעל. "אם שגורה תפילתי בפי – יודע אני שהוא מקובל"[[16]](#footnote-16), כלומר, אז מוחש "שהקב"ה מתפלל" אל עצמו[[17]](#footnote-17), ומה שמתחולל בי אינו אלא ביטוי ל"שעשועיו עם עצמו". זרימת הדיבור באופן חופשי ממחישה שאנחנו נתונים בתוך הקשר, ולא יגעים לגשש אחריו וליצור אותו תוך היסוסים ורתיעות וניסויים ותעיות (וראה תורה אור לפרשת ויחי[[18]](#footnote-18). לפי המבואר שם יוצא שככל שנוכחות האדם המתפלל פחות מורגשת, וככל שהוא יותר מפנה את מקומו לטובת נוכחותו של ה', כך נעשית תפילתו פחות 'צבעונית' ויותר פשוטה. בזה יובן מדוע דוקא הערבה המבטאת את השפתיים נטולת טעם וריח)[[19]](#footnote-19).

יש לומר כי ארבעת המינים, בסדר שהצגנו אותם, פורשׂים לפנינו תהליך המכניס את האדם עצמו יותר ויותר לתפילתו:

בתחילה, כשהבירור הוא על מה מתפללים, האדם אמור להיות שכוח מעצמו; כשרוצים דברים טובים באמת, אזי העיקר הוא שיקרו, ואין זה משנה מי זכה לפעול אותם; ואם זוכים ל"עיני ה'" אזי אפילו אין זה משנה למי הם ארעו. נתינת העיניים בדבר היא הימשכות אליו ושקיעה בו, ושכחת עצמך[[20]](#footnote-20).

אחר כך, כשמתחילים לדמות למי מתפללים, הדימוי של מישהו שאתה נכחו, והוא נכחך, מגייס יותר את ה'אני' שלך להיות מעורב בענין. דימוי של דמות, כל שכן של דמות מתייחסת, ככל שיהיה מופשט, לעולם הוא נשען על רגישות האדם גם לעצמו, ועבודה כזאת נעשית ראויה יותר ככל שהאדם מזכך את עצמו[[21]](#footnote-21).

אחר כך, איך מתפללים, כאן התנועה והמעבר מכריעה להזדקפות אלו בעצם מעבר מ'מי' ל'מה'. הכריעה היא נוכח ה', אבל ההזדקפות, העמידה האיתנה בביטול, עם כל מה שצרוף מלים זה נשמע מופרך, תיתכן מפני שה'אני' עצמו עובר תהליך אובייקטיביזציה ונעשה חדור בה'. לא רק שדה הראיה שלי נעשה מותאם לחזונו של ה', אלא אני עצמי איני דבר מבלעדיו, ופתוח אני לתוקפו שיחדור בי[[22]](#footnote-22).

לבסוף מתבררת השאלה מי המתפלל. העיסוק בדימוי שבשלב השני נעשה כאן לעיסוק בתדמית המתפלל בעיני עצמו. תקיפות הביטול אינה מאפשרת שיח זורם והשתפכות הנפש (זרימה ושפיכה הן דימויים סותרים לזקיפות יציבה, ואפילו ל'שבירה' של עמוד השדרה בכריעה), זאת מייצגת את רוממות ה' הנוגעת באדם (ומוציאה אותו משלוותו המדומה אודות עצמו, מיכולתו לסכם מיהו ומהו), ואילו הללו מייצגים את היות הקב"ה מתפלל לעצמו, את רכותו ושעשועיו, בחינת "מים במים". כאן האני האנושי שב ומתעורר, וזוכה לקיום, מפני שדרכו ובאמצעותו ה' 'חי' את עצמו, ויוצא מ"פשיטות" ל"התחדשות"[[23]](#footnote-23). אמנם אותו 'אני' עצמו מתעורר באופן רך, בשפלות רוח ששפוכה עליה רוח חן ותחנונים, ובאיבוד כל צורה קשוחה, עד שהאני כביכול נותן את עצמו להתמוסס ולהשאב.

ארבעת המינים וארבע מלכויות

מתאים להקביל את ארבעה צדדים אלו של התפילה לארבע הגלויות, שכן גדול כחה של הגלות להפיק מישראל את תפילתם, "ובקשתם משם את הוי' אלהיך ומצאת, כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך"[[24]](#footnote-24).

גלות בבל – תיקון הלב[[25]](#footnote-25). **בבל** אותיות **לבב**, ושם ה**בלבול** והדמיון התועה, ולכן שם שרש העבודה הזרה, ושם צריך לברר למי מתפללים, והארכנו בזה מאד במאמר "מפלת בבל" בספר רוחו של משיח, קחנו משם[[26]](#footnote-26).

לשם נוחיות ההסברה נדלג כעת על גלות פרס, ונקדים את גלות יון:

גלות יון – תיקון העינים. חז"ל דרשו: "חשך – זה יון שהחשיכה עיניהן של ישראל"[[27]](#footnote-27). הנצחון על יון מופיע כנצחון האור על החשך, כידוע, וכיציאה מחשך לאור. זאת מפני שהעימות עם יון הוא עימות של חכמה מול חכמה, והחכמה ענינה לגלות ולהוציא לאור ולהראות, ובד בבד עם זה להכחיש את הפך החכמה ולהצביע על חשכו, לכן כשזה קם זה נופל.

לעיל הוסבר כי תיקון העינים בתפילה פירושו שמכוונים נכון על מה להתפלל, ומה לרצות ולבקש, ו"כל תפילתם של ישראל אינה אלא על המקדש"[[28]](#footnote-28) – "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים", והנה חזון זה הוא שמנסה חכמת יון לסתום. לדרכם שהעולם קדמון אין צפויה שום התפתחות ושום גאולה, ומה שהיה הוא שיהיה, וכל תקות ישראל לתקן את העולם, וכל ראייתם את המציאות כנתונה לעת עתה במיצר, ואת האדם כגולה מגן עדן, מופרכת היא בעיני היוונים, ואין המציאות לפי שיטתם אלא מה שעיני האדם רואות. הנצחון על יון הוא בעצם שחרור חזון הגאולה, כמבואר בספה"ק שלעומת החגים שמן התורה, המנציחים את אורה של יציאת מצרים, תפקידם של החגים מדרבנן לנוצץ את אור הגאולה העתידה, כאשר בחנוכה מתנוצצים ימות המשיח, ובפורים תחית המתים.

מכאן נשוב לעסוק בתיקון גלות פרס.

גלות פרס – תיקון עמוד השדרה. במרכז המאבק עם פרס עומד מרדכי, אשר לא יכרע ולא ישתחוה[[29]](#footnote-29). הסירוב להשתחוות להמן אינו סירוב לעבודה זרה כפשוטה, אלא סרוב להשתחוות לגאוותו של האדם[[30]](#footnote-30). ובאמת, את זקיפות הקומה שלא להבהל ולא להתבטל בפני רשע שהשעה משחקת לו – יונקים מביטול פנימי, מכריעה והשתחוויה לנצח ישראל אשר לא אדם הוא (לכן הקודם למרדכי בתגובתו למלכות פרס הוא דניאל, אשר לא נכנע לגזרת דריוש המדי, הראשון למלכי פרס ומדי, ומסר נפשו וכרע והשתחוה לה', על אף גזירת המלך שאסרה זאת).

כלומר, אין משתחוים לאדם כי משתחוים לה', בלא זה, סופו של כל בטחון עצמי להשבר, ודוקא ההשתחוויה העמוקה לה' היא זו ששבה וזוקפת את הקומה, ואינה מותירה את האדם רפה וחסר ישע (אמנם, כשאין ביטול פנימי המביא להצטרפות, אלא רק כניעה בפני ה' בתור מי שתקיף ממך, אין האדם מתעצם לזקוף קומתו, אלא נוטה לראות כל מכניע חיצוני כשליח ההשגחה להכניע אותו). לכן בהשתחוויה סוד דופק החיים, סוד השאיפה והנשיפה. החיים כאילו גוועים, כדי לשאוף את קיומם ממקום נעלם, ושבים ופורצים בנשיפה כדי להנכיח את התעלומה בתוך הגוף הגשמי.

לעיל הזכרנו שבפורים מתנוצצת תחית המתים (שעל כן יש בחג הזה בטחון ששמחת הגוף לא תדרדר ותפיל את הנשמה, ונהפוך הוא, מאיר אז עד כמה אין שום דבר יוצא מחוץ לרשות יחידו של עולם, והכל מצטרף להביע את קדושתו). מבואר[[31]](#footnote-31) כי המצוה שתאיר באותו זמן – הוא הזמן של "מצוות בטלות לעתיד לבוא" – תהיה דוקא מצות קידוש ה'. החיים יוכלו להיות נצחיים – למרות ש"כל הווה נפסד" – מפני שהנפש תמסור עצמה שוב ושוב לה' ותשוב לכאן בפנים חדשות[[32]](#footnote-32). והנה על תחית המתים ביחס לימות המשיח (אותם קישרנו להדס) אמרו חז"ל: "כל הנביאים לא התנבאו אלא לימות המשיח, אבל עולם הבא – 'עין לא ראתה אלהים זולתך, יעשה למחכה לו'"[[33]](#footnote-33) (עולם הבא כולל גם את עולם התחיה).

פשט הדברים הוא שהאדם יכול לשוות לנגד עיניו את ימות המשיח, לצייר את השלמות הצפויה בגאולה העתידה, אבל עולם הבא הוא מעבר לאופק, הרחק מן המקום בו עין השכל שולטת. ובאמת, אפילו מבחינה טכנית קשה לצייר את תחית המתים, מה יהיה היחס בין בני הדורות השונים, ומי שהתאלמנה ונישאה – מי יהיה בן זוגה אז, וכו' וכו', שאלות רבות מספור שאין בידי השכל להרכיב להן פתרון מספק. כל שכן שאין בידו של השכל לשער את הנפש בהתגלותה אז, ואת מעמדו של העולם החמרי כשיתעלה. בכל זאת, למרות שהדברים מוסברים יפה, נראה שהקישור לפורים, שהוא בחינת "עד דלא ידע", ומציג את אי-הידיעה כמעליותא, יכול לתת לנו הסבר חדש (וקיומי יותר) מדוע "עין לא ראתה" את עולם התחיה.

אמרנו שפורים קשור לעמוד השדרה ולתחיית המתים, והנה חז"ל כבר קשרו לנו את שני אלו האחרונים, שהרי לימדו כי עצם אחת יש לאדם, ולוז שמה, וממנה תחית המתים. מקומה של עצם זו הוא בקצה עמוד השדרה[[34]](#footnote-34). מעתה יש לומר כי את תחית המתים אי אפשר לראות לא מפני שנמצאת היא הרחק קדימה מעבר לאופק, אלא מפני שנמצאת היא מאחור. פירוש, עם כל מה שהשכל וכח ההקש עושים את תחית המתים לנס הגדול והבלתי צפוי ביותר, שכן תופעה זו אינה מוכרת לנו מנסיוננו, ואדרבה, רואים אנו כי כל הווה נפסד, בכל זאת, התחושה הבסיסית של הנפש היא כי אינה עתידה לכלות (ובאמת, אף לשכל אין דרך לשער את עצמו כאינו). לפיכך, האמונה בתחית המתים בעצם נענית להנחה הפשוטה של הנפש, להנחה שטרם צברה נסיון שלילי וטרם התבלבלה, ואדרבה, מתישבת היא יפה גם בלבו של האיש הפשוט, זה שמתקשה לצייר לנגד עיניו את כל רוחב החזון של ימות המשיח.

עולה לנו, אם כן, שלעמוד השדרה יש תוקף הזדקפות, ובטחון פנימי בעצמיותו של הקיום, גם כאשר כל הסביבה הנראית לעין מנסה להעלים ולבטל את האפשרות כאילו חודר לפה משהו מן האלקי המוחלט. אפשר לכאורה לומר שפעולת העינים עושה את האדם לאין, שהרי האדם נמשך אל מושא ראייתו ובטל כלפיו, כידוע שלמראה העיניים יש כח שתלטני וכמעט כופה[[35]](#footnote-35), ואילו עמוד השדרה זוקף אותו להיות יש מתוקן, בחינת "ויגבה לבו [מכח השדרה] בדרכי הוי'"[[36]](#footnote-36).

אמנם יש לדייק בזה יותר: כאמור לעיל, כל אותה הזדקפות באה מהשתחוויה, כך שאי אפשר להגדיר שהשדרה היא יש והראיה היא אין. הנכון הוא שהאין שבהשתחוויה הוא עמוק יותר מן האין של הרואה, הריהו בחינת חילוף אותיות **אני**. הביטול הוא מיניה וביה, התנוצצות הפער שבין מהותו של האדם למציאותו, בין מקוריותה של הנשמה לבין צורת החיים המופרכת שנקלעה אליה, ואין הוא היענות לחזון כובש וסוחף שעומד נגדנו. על כן יותר נכון להגדיר שהשדרה המתוקנת מבטאת את הרצוא ושוב של העצמיות, את השתחויתה השואפת להכלל במקורה ואת הזדקפותה הבאה להנכיח את הבורא בתוך בריאתו, ואילו העינים המתוקנות מבטאות את היכולת להפגש נכונה עם מה שמחוץ לאני, עם מה שסובב אותו ו'משדר' לו כי תקונו בא על ידי הצטרפות.

לעיל אמרנו שהשדרה היא הבירור איך מתפללים, ואילו העינים הן הבירור על מה מתפללים. כעת התווסף לנו שה'איך' משקף את עומק העצמיות המתעורר בתפילה, וראינו כי במובן מסוים עומק זה שהתפילה באה במגע אתו, עליון יותר מכל בקשה שניתנת לציור, ומכל הצלחה מוגדרת שעשויה לבוא בתור היענות לתפילה. לכן נוכל להוסיף: ה'איך' משפיע על ה'על מה', כשמזדקפים רואים למרחוק יותר, והציפיה לשינוי ותיקון נעשית מרחבית ומרחיקת ראות יותר.

גלות אדום – תיקון השפתיים. גלות אדום היא הגלות בה האדםמושל בכיפה[[37]](#footnote-37). אלוהי הנוצרים הוא אדם, הפילוסופיה המערבית מחפשת עוגן ויציבות לכל הקיום על ידי הכפפת הכל אל ההכרה, ואלילן של האומנות והיצירה בכלל הוא האני. גאולה אמתית למלכוד הזה שהאנושות נכנסה אליו לא תבוא רק מהכנעת האדם והסתלקותו מן הזירה לטובת האלקי, אלא דוקא מכך שיתגלה לאדם הממד האלקי שבו, שיֵדע-לא-יֵדע את מאורעותיו ומעשיו כהתרחשות 'פנים-אלקית', ויפתח את אמונתו ותודעתו אל האלקים המהווהו ומחייהו[[38]](#footnote-38).

ענין זה מתבטא היטב בשפתיים, מפני שבדיבור האדם פונה אל זולתו, ושם לכאורה מורגש כי האלקים אליו פונים הוא מחוץ לאדם, ואם פתאום מתברר שה' הוא הפותח את שפתי האדם, אזי נמצא שה' מתפלל לעצמו דרך האדם (כנגד זה, קלות הפעולה של הנעת השפתיים היא המקילה על האדם להוציא את ישותו הנפרדת מן התמונה, מפני שאין הוא צריך להתגייס למאמץ פיזי כדי לפתוח את שפתיו, מאמץ שיכול להשלות כי "כֹחי ועֹצם ידי" הם הפועלים כאן)[[39]](#footnote-39).

התעלות ארבעת המינים בתפילה

אם נבוא כעת להשוות את המוסבר בחלק זה למוסבר בחלק הראשון על ארבעה מינים של שלמות ואחדות, נראה שעל פניו אין הדברים תואמים. האתרוג שכאן שוב אינו במרכז, מטופל על ידי ה' הסובב סביבו לתקנו, אלא עולה לשמים להתייצב שם לפני ה' ביראה; ההדס שוב אינו מקשר על ידי מוצא משותף אלא נושא פניו אל העתיד המשיחי; הלולב שהטעים טעמי תורה על העתיד עובר כעת לאחור, ונהיה תוקפו של היהודי באשר הוא יהודי, וגם אם הלה הוא בחינת "לא ידע"; והערבה, שביטאה מאמץ עיקש לדבר ולהידבר, גם כאשר הלב יבש, נהיית כאן מידברת בדרך ממילא, ותפילתה שגורה וזורמת ומבטאת שפיכת הנפש.

יש לומר כי היא הנותנת. כל מציאות, בהעמידה עצמה נוכח ה', משנה עצמה ומתעלה. והדבר נכון גם כלפי מציאות שמבטאת שלמות ומשקפת אלקות, ומזדהה עם ה', בחינת "זה הקב"ה". גם צלם אלקים מתעלה להיות צלם הוי'[[40]](#footnote-40). הרי זה דומה לשליחו של הרבי, בצאתו ממנו הריהו בחינת "שלוחו של אדם כמותו", ו"כח הפועל בנפעל", אבל בעמדו לפניו – דוקא על רקע התרוקנותו מכח המשלח, וחידוד הפער ביניהם – זוכה הוא לראות את המשלח באור עליון יותר, ובפנימיות מתעלה אף הוא.

הנה האתרוג, בתחילה שמנוהו במרכז, אבל ההתבוננות החדשה עליו כלב בהכרח מסיטה אותו לשמאל, בחינת "וכל הלבבות יירָאוך". אמנם הלב מזוהה עם ה'אני' (כפי שמתבטאים שהדבר נגע ללבו של פלוני, בחינת "אליבא דנפשיה"), והאני טבעו לתפוס עצמו כעומד במרכז, ובכל זאת, אין זה מקומו הנכון של הלב.

הדבר יוסבר לאור הבחנת הרמב"ם בין החכם לחסיד: הרמב"ם תאר[[41]](#footnote-41) את החכם השלם כהולך בדרך האמצע, ואת החסיד כנוטה לצד. החכם סומך על עצמו ויודע מתוך חכמתו שלו את התמונה השלמה, ומזהה את מרכזה, אותו המרכז הכולל שמתוכו התפצלו הקצוות. אמנם החסיד חושד בעצמו כי מה שנראה לו אמצע רחוק מן האמצע האמתי, וגם אם יזיז עצמו הרחק הרחק הצדה, ספק אם יגיע עד לאמצע האמתי (ובניסוח אחר, בהתאם לדברי הרמב"ם בשמונה פרקים[[42]](#footnote-42): החסיד מודע לכך שטבעו לא זהה עם שכלו, ואחד הצדדים מושך אותו בחזקה יותר, כך שמוטב לו לסטות מן האמצע לצד השני אם רוצה לשמור על איזון). החסיד מפנה את האמצע לה' וחווה עצמו כמצוי בפער ממנו. מעין זה הוא החילוק של הרמב"ם בהל' מלכים[[43]](#footnote-43) בין חכמי אומות העולם המקיימים שבע מצוות בני נח מדעתם, לחסידי אומות העולם, המקיימים אותן מתוך ביטול וצייתנות לתורת משה[[44]](#footnote-44).

ובכן, האתרוג הראשון שלנו מקומו בארץ, חווה הוא השגחה פרטית מופלאה ופתוח לקבל אותה ולהתעצב על ידה, אבל אז באה התגלית כי יש מי שראוי לעבוד אותו, ואין תכלית בתיקון עצמי, כיוון שלעולם לא יביא התיקון העצמי לזהוּת עם זה שהוא שלמותא דכולא, ועל כן לא יתכן תיקון אמתי אלא בהיותנו במצב של פניה והתיחסות לנוכח, של עליה לשמים להתיצב שם לפני ה', ופניה זו ממקמת את הלב בצד, משתאה מרחוק, ומרגיש שפלותו (שעל כן הוא מושלך לשמאל דוקא)[[45]](#footnote-45).

ומכאן להדס. ההדס הראשון זיהה את מוצאנו המשותף, אבל הגילוי הזה אינו ממש עבודה, ודאי שלא עבודה נוכח פני ה', שהרי, כאמור לעיל, התנועה הקשורה למוצא משותף היא תנועה של התפצלות ושל התרחקות מן המקור (תוך זיקה של זכרון המעניקה עידון מה לחדש ה'חצוף'), האחד נמצא כביכול בגבם של הרבים, כמו הענפים והעלים ההולכים ומתרחקים מן הגזע. כאשר עולה ההדס להיות נוכח פני ה' ולעבדו, עולה הידיעה על העבר המשותף מעובדה עמוקה לכח פעולה. הן אם יש נקודת מוצא אזי העולם אינו קדמון וסתמי אלא פרי רצון והחלטה, ואין לשאול עליו רק מה הוא, אלא לשם מה הוא (ורק תשובה על כך תגלה באמת גם מה הוא); וכיוון שמדובר ברצון קדוש גם אין לפרש את ההתפצלות כהתרחקות בעצם, אלא כהתפשטות, וכחתירה להוויה שלמה שאינה תופסת את האחדות כנושפת בעורפה, אלא כמתיחדת איתה – "נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". לכן לא היום הראשון בשבוע הוא זכר למעשה בראשית, אלא יום השבת, מעשה בראשית נתפס כפעולת הבורא רק אם מורגש שהוא פונה לתכלית[[46]](#footnote-46).

אמנם יש להבחין בין ההדס הרומז על העינים ומשקיף לעתיד לבין המדובר בחלק הראשון על הלולב כמטפס אל העתיד. ראיה בעינים היא ראיה של מרחב, ראיה מפורטת של המציאות[[47]](#footnote-47), ואילו טעימת טעמי תורה של הלולב הריהי נוגעת-לא-נוגעת בלִבּה, בתוך של החזון הזה, בהתגלות הנפש שתהיה אז. מכאן פתוחה הדרך להסביר את מה שקורה ללולב.

הלולב הראשון היה זקוף, מיתמר וחותר כלפי מעלה, וכולו בטחון מכח דבקותו בעתיד הפלאי, ואילו כעת הלולב אינו זקוף באופן סטטי, אלא מזדקף לאחר השתחוויה. כאשר היכולת לטעום את טוב ה' הופכת מתגלית שמתפעלים ממנה – בעוד ה'אני' הרגיל של האדם עומד משתאה מרחוק – להיות מוטמעת בתוך האדם עצמו, לובש הדבר צביון של עבודה. האדם אינו יכול להמצא בנינוחות, ו'לקבל את עצמו כפי שהוא', כאשר הוא ער להיותו נושא בתוכו רגישות לאלקי ויכולת להזדהות עמו, אלא משתחוה ומתבטל ומנסה לאפס את בליטתו. רק מכח הנסיגה העמוקה מן ה'אני' הפשוט, אשר משוטט לו חופשי ומטופש בלא לשים לב כי ה' פה, וכי הכל מגוייס ומצטרף להביע את נוכחותו, באה ההזדקפות הטעונה התפעמות מכח **חיים** (= **לולב**) עליונים שחלחלו בזה שהשתחוה וביטל את עצמו.

לא זו אף זו, ההשתחוויה שאיפסה את האדם, לא רק איפסה אותו מול 'מלאותו' של ה', אלא אף זיכתה אותו לדעת מתוכו את מעלת האין, ולחוש כי האלקי עצמו אינו רק יש, ויהא עליון ככל שיהא, ולא פחות מזה נכון לתארו כאַיִן המשוחרר מכל ישות והיות. כיוון שכך, אין האיפוס רק מעבר מישות אנושית מטופשת להזדהות עם ישות אלקית נשגבה, אלא ההשתחוויה וההזדקפות שתיהן תנועות נפש של יש ואין, המצטרפות על ידי הטלטלה שביניהן לדעת את רוממות ה'.

יש לומר כי המתואר כאן, לפיו אין המגע עם הפלאי מגע נינוח אלא מגע רוטט, מיטלטל בין התבטלות להזדקפות, נרמז גם בנענועי הלולב. הנענוע מבטא גם סערת נפש של תחינה וגם שמחה, כי התחינה באה מרחוק, אבל כוללת מאמץ להתחזק ולצפות שנמצא חן וה' יושיט את שרביט הזהב שבידו, ואילו השמחה היא הודיה על כך שפקד ה' אותנו, אבל כוללת רתיעה, כביכול השמח 'אינו מאמין' שזה קורה לו, שה' מאיר לו פניו[[48]](#footnote-48).

ובכן, לדרך זו, הלולב 'עובר' אחורנית, ונעשה חוט השדרה, כי מצליח להיות ציר החיים שלנו כאשר הקיום עצמו מעז להיות רגיש וער לאלקי המפכה בו, כפי שהוסברה לעיל מעלת תחיית המתים. יוצא שבין ההסבר הראשון לשני הלולב וההדס "אחליפו דוכתייהו", ההדס עבר מהעבר אל העתיד אותו צופים ואליו צועדים, כלומר, מאחור לפנים, ואילו הלולב עבר מהפנים החותרות לעתיד אל האחור, כלומר, הפך להיות טבע[[49]](#footnote-49).

בחלק הראשון דימינו את הלולב לווקטור, לחץ של כיוון וכח, כעת נדמה אותו לחיצים הנורים מן הקשת הנדרכת לאחור. חז"ל דרשו "בְקשתי" – בַקשתי ("בחרבי ובקשתי" מתורגם "צלותי ובעותי"[[50]](#footnote-50)). הבקשות הרבות בתפילת שמונה עשרה מדומות לחיצים הנשלחים בלא שידוע איזה מהם יפגע במטרה. אמנם זה גופא כוחה של תפילת העמידה, בהיותה מבטאת את החיים יותר מאשר את ההתבוננות (כמבואר בחסידות שעבודת ההתבוננות שייכת לקריאת שמע וברכותיה, ולמלחמת החרב הניצבת פנים אל פנים)[[51]](#footnote-51). ההתבוננות ממוקדת, ואילו עצם החיים, כשמם בלשון רבים, יש בו מן השוטטות למקומות רבים, כיון שמה שהחיים נמשכים אליו אינו 'דבר' מוגדר הניצב בבירור לפניך, אלא מין אין-סוף השרוי בכל.

נותר לנו להעלות את הערבה. הערבה הראשונה ביטאה עיקשות המשתקפת בדיבור הנלחם על ההווה והמתאמץ לשמור על קשר. פתיחת התפילה בבקשה לה' כי הוא זה שיפתח את שפתינו מבטאת מין הרפיה ממאמץ אנושי שהמלאכותיות מתלוה לו, ורצון למסור עצמנו בידי ה'. לנו כבר אין כביכול שום דיבור, אבל אם יוסרו מחסומים נעלמים החוצצים בינינו ובינך, בטוחים אנו שהתפילה תזרום לה קולחת ללא שום מאמץ. כלומר, במקום להתיחס למציאות הקשה והמנוכרת בעין מפוכחת, ולהתעקש לגשר על פערים עצומים, ההתקרבות לה' פותחת את האפשרות שאין המציאות כפשוטה, ושלאחר כל המרחקים אין כאן אלא ה' עצמו, המתפלל אל עצמו, ומתחננים אז להצטרף לזה ושתפילת ה' אל עצמו תעבור דרכנו.

במצב כזה הדיבור ממלא את החלל, מפני שיותר חשוב מסגנון המפגש ומתוכנו הוא עצם ההשתתפות במפגש הזה שבין ה' לבין עצמו, והוא גם מה שממלא את התודעה. זוהי התחושה של השתפכות הנפש אל חיק אביה, המים הנשפכים מאבדים את צביונם, והעיקר הוא החיים והזרימה, העיקר הוא ההתוודעות לנוכח[[52]](#footnote-52).

1. . תהלים לה, י. [↑](#footnote-ref-1)
2. . ויק"ר ל. [↑](#footnote-ref-2)
3. . דברים ד, ז. [↑](#footnote-ref-3)
4. . יבמות קה, ב. [↑](#footnote-ref-4)
5. . ברכות כח, ב. [↑](#footnote-ref-5)
6. . ברכות לא, א. לכאורה גם הידיים הן איבר של תפילה, כפי שמשמע מתוכחת ישעיה (א, טו): "ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם, גם כי תרבו תפלה אינני שומע", ומעוד פסוקים רבים, ולא עוד, אלא שהדמיון לכף היד מפורש בכתוב עצמו – "כפֹת תמרים". אמנם עיין במאמר צלא דמהימנותא (תחת הכותרת "הסוכה כאמא", שם מובאת תורה פח מלקו"מ) על גניזתן בתוך כיסוי הסוכה.

   כתב הגר"א באדרת אליהו בראש פרשת משפטים: "…אבל הלכה עוקרת את המקרא, וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבעל פה, שהיא הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם… על כן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם".

   הדברים מובאים כאן כלפי זה שהכתוב קורא לענפי התמר כפּוֹת, ובאה תושבע"פ ודרשה כפוּת. הכפיתה משמעה איפוק, בעוד שענף פתוח ככפה יוצר המולה (השוה לשמ"ב ו, ה). שינוי זה מזכיר חידוש נוסף של תושבע"פ – ניסוך המים, לעומת הניסוך הרגיל שהוא ניסוך של יין. הרי כאן שוב שילוב של הכנעה ושפלות בתוך השמחה (השוה שמו"א ז, ו). אפשר לומר כי כאשר רואים את סוכות כהמשך לשבועות, כאסיף שלאחר קציר וכסיום תקופת "ושמחת בכל הטוב" (פסחים לו, ב), עולה המולת השמחה; אבל כאשר רואים את סוכות כהמשך לימי התשובה – ופירוש הדבר שהרצף של השמחה בכל הטוב נשבר מפני ש"שמנת עבית כשית", ובאים ימי חורבן ושיבה אל ה' שבעקבות זה – נהפכת השמחה לצנועה ופנימית יותר. אף השירים ששרו בשמחת בית השואבה – אף כי היתה הגדולה שבשמחות (סוכה פרק ה, א) – היו מלאים תשובה וחשבון נפש, הן פרטיים והן לאומיים-היסטוריים, ראה סוכה נג, א, ו-נא, ב.

   ענין הצנעת הכפות בסוכה רמוז בסכך עצמו: "נִשא לבבנו אל כפים" (איכה ג, מא) פירושו אל העננים, והסכך רומז לענני הכבוד. ועוד: **סכך** = **כף**. [↑](#footnote-ref-6)
7. . מל"א ט, ג. תלמידי רבינו יונה לברכות לא: "ולאחר שיגיע לזו המחשבה, יחשוב גם כן כאילו הוא עומד בבית המקדש שהוא למטה, מפני שעל ידי זה תפילתו תהיה רצויה יותר לפני המקום". [↑](#footnote-ref-7)
8. . תנחומא נשא כד. [↑](#footnote-ref-8)
9. . לעומת "מסיר אזנו משמוע תורה [תורה היא גם לשון ראיה, כמו "ולא תתורו" – עיין ספר השרשים לרד"ק] – גם תפלתו תועבה", שהרי עשוי הוא להתפלל כמו הגנב המתפלל על פי המחתרת להצליח במלאכתו. כלומר, מי שאינו רואה עין בעין עם ה' את תקוות העתיד אין בקשותיו נכנסות באזני ה' (אוזן מלשון זן, ו"ישראל מפרנסים לאביהם שבשמים" (על פי שה"ש זוטא א, טו) רק כאשר מתאווים לאשר תאב הוא, אשר אז מצא מין את מינו וזן את זנו). ראה לקו"מ תורה א. [↑](#footnote-ref-9)
10. . רמב"ם הל' תפילה, ה, ד. [↑](#footnote-ref-10)
11. . יושם לב כי בלב המתעורר לדמות יש מעין "דחיקת הקץ" יחסית לציפיה לגאולה. זאת האחרונה מניחה כי ה' יוודע אט אט דרך עולמו ההולך ומיתקן, ואף כופה על האדם לעצב ולתקן את דימוייו נוכח המתגלה לו מבחוץ, ואילו הלב מזנק ישר כלפי מעלה תוך יכולת לעצום עיניים מ"חיזו דהאי עלמא". העיניים, כידוע, מבטאות תואם והרמוניה, ואילו הלב בשמאל ושובר את הסימטריה (עיין מאמרנו "ביקש ה' לו איש כלבבו, פרקים ה' ו-ד'). המעבר מן העיניים ללב הוא המעבר מההתבוננות שלפני התפילה לתפילה עצמה, ומכיוון קצת אחר, דומה למעבר מעבודת האמונה, בחינת "המאמין לא יחיש" (= לא יזדרז, ישעיה כח, טז), לעבודת הבטחון, שכן, בכל בטחון האדם גם בוטח בעצמו כי באיזשהו מקום הוא וה' מתואמים, שעל כן ה' ייענה לו (לעניננו: ישרה על דימוייו). [↑](#footnote-ref-11)
12. . לברכות לא, א. [↑](#footnote-ref-12)
13. . ראוי להזכיר בקשר לזה, כי בירושלמי (סוכה ג, א) למדו את פסולו של לולב היבש מן הכתוב "לא המתים יהללו י-ה". [↑](#footnote-ref-13)
14. . ברכות יב, א. [↑](#footnote-ref-14)
15. . סנהדרין סה, א. [↑](#footnote-ref-15)
16. . ברכות פרק ה משנה ה. [↑](#footnote-ref-16)
17. . ברכות ז, א. [↑](#footnote-ref-17)
18. . ד"ה יהודה אתה יודוך. [↑](#footnote-ref-18)
19. . יש להוסיף כי אכן ר' חנינא בן דוסא אמר שכאשר תפילתו אינה שגורה בפיו סימן הוא לו שלא נתקבלה, אבל אפשר שיש לסייג את הדברים, ולומר כי סימן זה נכון רק בתפילת הצדיק, ואילו תפילתו של בעל התשובה, אדרבה, ראוי לה שתהא מרוסקת ויגעה, כפי שמצאנו בגמרא כי אותו פסוק שבו נרמז סודו של רבי חנינא בן דוסא – "בורא ניב שפתים, שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר הוי' ורפאתיו" (ישעיה נז, יט) – מתפרש בדרך אחת כמעדיף את הרחוק מעברות, ובדרך שניה את הרחוק מן ה' שהתקרב אליו, ואכהמ"ל בפרשנות ובדרוש. על כל פנים, הראיה המעדיפה את בעל התשובה תופסת את שעשועי ה' עם עצמו כשעשועים הנולדים מ'מאמצים' ומהתגברות על פערים. ראה תניא פרק כז, הובא בספר זה במאמר "יום תרועה" לקראת סופו, בהערות. [↑](#footnote-ref-19)
20. . זהו מח החכ**מה** והביטול. [↑](#footnote-ref-20)
21. . זהו הזיכוך שלעומת הביטול. יושם לב שיש כאן מעין מעבר מהתבוננות חב"דית לתאורים בסגנון הבעש"ט על עלייתו בעולמות העליונים. [↑](#footnote-ref-21)
22. . החכמה שלעיל נעשית **כח מה** – תקיפות הביטול. [↑](#footnote-ref-22)
23. . לעיל הוצג הלולב כמבטא את החיים, והערבה לעומתו אכן נוטה לכמוש ולמות, אלא שהיא הנותנת: האדם יכול להיוודע, או להרמז, על החיים העליונים וההתחדשות של ה' שבינו לבין עצמו רק תוך כדי ריבוי שכחה עצמית וריבוי "פשיטות", והאדם מועד בכל רגע להשמט מהמעורבות והשכחה העצמית הזאת, ולנבול. לעומת זאת, הנגיעה במופלא ובאובייקטיבי מרטיטה את האדם עצמו ועושה אותו חי. [↑](#footnote-ref-23)
24. . דברים ד, כט. [↑](#footnote-ref-24)
25. . כאמור, כנגד הלב הוא האתרוג. המילה אתרוג עצמה באה מן הארמית, ראה רמב"ן (ויקרא כג, מ), ומשמעותה קשורה בחמדת הלב. [↑](#footnote-ref-25)
26. . יש להוסיף על האמור שם כי הנסיון שהיה בגלות בבל היה להשתחוות לצלמו של נבוכדנאצר. צלם זה מזכיר את מגדל בבל הן בגובהו העצום, הן במיקומו – בקעת דורא – והן בריכוזיותו, כאשר כל העמים נתבעים להאסף לשם ולהשתחוות לו. נראים הדברים שלא היה זה חלק מהפולחן הבבלי, שכפי הידוע לנו היה פולחן בסגנון הפוך, כולו חשאיות ומסתורין, וכניסה חדר לפנים מחדר, וכאן להפך, הכל חשוף ופתוח, ויד כולם שווה בו, ונראה שנבוכדנאצר, אולי כתוצאה עקיפה מהשפעת דניאל, ניסה לייסד אלילות אחדותית יותר, מה שמזכיר את מגדל בבל קודם שבלל ה' שפתם של הבונים (ומן הסתם שפות שונות מתקשרות למיתוסים שונים, ולריבוי אלים כריבוי שריהם של האומות). למרות זאת ישראל אינם מתפתים לחידוש הזה, כשם שה' מאס במגדל בבל; וחנניה מישאל ועזריה המושלכים לכבשן הריהם בחינת אברהם אבינו, אשר יש לראותו כ'פרי' הארוע של נפילת המגדל, כפי שמסופר עליו כי ראה את ארוע המגדל והושפע ממנו (ואכן ה' אומר לו "ואגדלה שמך" (בראשית יב, ב), לעומת מאיסתו את בוני המגדל האומרים "ונעשה לנו שם" (בראשית יא, ד).

    עוד יש להוסיף לזכותם של חנניה מישאל ועזריה כי במובן מסויים גדולים הם מאברהם, והבירור שמבררים למי ראוי ולמי אין ראוי להתפלל נעשה עמוק יותר. אברהם היה בשחר דרכה של האנושות, וחורבן המגדל, ותפוצת העמים שבעקבותיו, סללו את הדרך להופעת האמונה הצרופה בקרב זרעו, תקוה גדולה ריחפה אז. כאן פעולת נבוכדנאצר היא אחרי החורבן, אחרי מה שנראה ככשלון הנסיון להקים עם שונה כל כך (ראה דברי חז"ל, שה"ש רבה, ז, שיחזקאל אמר לחנניה מישאל ועזריה כי אין הדור ראוי לנס), ומסתבר שנכון כעת לפנות ליהודים ולומר להם בשפה פשוטה: אם אינכם יודעים לבנות, אין לכם זכות להרוס ולקלקל לאחרים. חוסר נכונותכם להשתתף בנסיון כזה לאחד את העולם הריהו לעג מתנשא ומקומם (בתרגום לשפה מודרנית: יפה למשל לנסות להורות לעולם דרכי צדק וחסד, אבל אם לא שיניתם את התנהגות המין האנושי, עליכם להצטרף לקפיטליזם, המאפשר בפועל יותר רווחה ויותר נכונות לוותר זה לזה, תוך שהוא נשען על הנפש הבהמית ועל המוטיווציות הנמוכות ומתיימר לעדן אותן, ולא על מאמצי האדם להשתפר ולהתקדש). ותשובתם של ישראל היא שהם ימשיכו ללעוג, ו"כל ליצנותא אסירא לבר מליצנותא דעבודה זרה" (מגילה כה, ב), ויהיו אשר יהיו הצלחותינו או כשלונותינו, לעולם לא נראה בהם מדד מכוֵן לעצם דרכנו, ולא נתפשר על טוהר 'תדמיתו' של ה'; כידוע שזהו הענין היחיד שבו לא תיתכן הוראת שעה המתחשבת בנסיבות, ונביא שהורה לעבוד עבודה זרה לפי שעה בידוע שנביא שקר הוא ונהרג (רמב"ם הל' יסוה"ת, ט, ה).

    אמנם בספר דניאל עצמו (פרק ו) מוצאים מבחן למי להתפלל, והוא דוקא בתקופת פרס, כאשר דריוש המדי גוזר שאין להתפלל ולבקש אלא ממנו, ודניאל מוסר נפשו על התפילה, אבל נראה ששם אין זה בירור הדמיון למי ראוי להתפלל. שם ברור בסיפור כי דריוש עצמו אינו סובר שהוא אלוה, וסברת הגזרה היא לדחוק את הדתיות מפני סדרי הממלכה והשלטון, ולהותיר את האמונה כענין פרטי ושולי. אם יש שם איזשהו אלוה הרי הוא "דתֵי פרס ומדי" שדריוש עצמו כפוף להן לצערו הרב. שם האלוה הוא החוק, והלה ודאי שאינו רוצה כלל להיות מושפע מהתפילה. [↑](#footnote-ref-26)
27. . בר"ר א. [↑](#footnote-ref-27)
28. . שם יג, ב. [↑](#footnote-ref-28)
29. . אמנם בקשר לפורים מוצאים את הדסה, ומדוע התמקדנו בלולב? אלא שהדסים יש גם בגלות בבל – "והוא עֹמד בין ההדסים", אלו חנניה מישאל ועזריה, (סנהדרין צג, ב) – ואין זאת אלא שההדס מרמז למסירות נפש – עיין לעיל בחלק א תחת הכותרת "אעלה בתמר" – וזאת נושאת בכל פעם אופי מיוחד, וכפי שמצאנו במלכות פרס כי דניאל מסר נפשו שלא להחליף תפילה לה' בבקשות למלך בשר ודם, ראה בהערה צו לעיל. נאה לרמוז כאן: שלשה הדסים והדסה אחת, כנגד אותיות שם ה', שהתחתונה רומזת לנוקבא. [↑](#footnote-ref-29)
30. . ראה חידושי הר"ן לסנהדרין סא, ב. [↑](#footnote-ref-30)
31. . ראה מאמרנו "חמש מצוות כלליות" מלכות ישראל ג, פרק ב. [↑](#footnote-ref-31)
32. . כפי שהיה עץ החיים לפי פירושו של ר' יוסף בכור שור – לא היה זה עץ שהאוכל ממנו נהיה מסולק מן המות, אלא עץ שהאוכל ממנו היה שב לנעוריו. [↑](#footnote-ref-32)
33. . ישעיה סד, ג. [↑](#footnote-ref-33)
34. . בר"ר כח, ג (הדעות חלוקות אם מקומה בעמוד השדרה הוא למעלה או למטה). [↑](#footnote-ref-34)
35. . שעל כן מבואר בקבלה כי נשברו הכלים שיצאו מאורות העינים ודוק. [↑](#footnote-ref-35)
36. . דהי"ב יז, ו. [↑](#footnote-ref-36)
37. . גם בתנ"ך, מי שיבחן יראה כי לאורך הדורות בני אדום מייצגים קו חילוני (החי וסוער באדמומיתו מכח יכולתו לעשות חיל) מול קדש יעקב, כוחם בכפירה ולא בעבודה זרה, כשם שאביהם בז לבבכורה ולעבודה הכרוכה ה (ביזוי זהו מושג המתייחס פעמים רבות לקדשים, ראה למשל שמ"א ב, ל, ועל כן כנגד זה נאמר על עשו: "בזוי אתה מאד", עובדיה א, ב, ובדומה לזה בירמיה מט, טו). שם אלילם אינו מוכר לנו מן התנ"ך (וכן לא אלילו של עמלק נכד עשו); בספר שופטים (י), ברשימה הארוכה של האלוהים שעבדו להם בני ישראל, אין אלוהי אדום, וכן אצל שלמה, אף כי נשא גם נשים אדומיות, אין מסופר שעושה להן מקדש. יוצא מן הכלל הוא המסופר על אמציה (כובש אדום!): "ויבא את אלהי בני שעיר ויעמידם לו לאלהים, ולפניהם ישתחוה ולהם יקטר" (דהי"ב כה, יד), אבל בכל זאת כתוב בסיכום עליו: "ויעש הישר בעיני הוי', רק לא בלבב שלם"(דהי"ב כה, ב). כנראה שאלהותו של עשו, שאינה מוזכרת בשמה, באה לו בירושה משובשת מאביו יצחק (וירושה זאת היא הנותנת לו כח שלא להיות עובד עבודה זרה רגיל), עד שפתיחותו של אמציה אליה אינה נידונת כעבודה זרה גמורה (אמציה כנראה רצה לאחר נצחונו להכיל את אדום בתוך ישראל, ואכהמ"ל). על כל פנים, לדרכנו פה באיפיונו של עשו, מובן מדוע גאוותו של אמציה (בחינת אומץ הלב ואדמומיתו) היא זו שהפילה אותו, כדברי מלך ישראל אליו: "ונשאך לבך… החוח… שלח אל הארז… תנה את בתך לבני לאשה… ותעבור חית השדה ותרמֹס את החוח" (מל"ב יד, ט). עיקר חטא אדום הוא הגאוה והניכור, אלו הפגמים של האדם השם עצמו במרכז, והעוסק בפולחן עצמי, בלי ביטול ובלי אחוה (האמור כאן לקוח או מושפע ממאמר של מאיר הלל בן שמאי). [↑](#footnote-ref-37)
38. . על היחס בין האנשה אלילית של ה', לבין ביטול והצטרפות האנושי אליו באופן שמעצים את יחודו, עיין בספר לב לדעת, במאמר "וצדיק יסוד עולם", ובספר על ישראל גאוותו, עמ' רפ-רפג. [↑](#footnote-ref-38)
39. . בדרך מליצה נוכל לומר כי אדום הם בחינת האודם על השפתיים, הרושם ומבליט ומחצין אותן, בחינת מודעות עצמית המעקרת את השפתיים מלהתקשר באמת. [↑](#footnote-ref-39)
40. . ראה בספר אדמה שמים ותהום, עמ' צג-ד. [↑](#footnote-ref-40)
41. . בהלכות דעות פרק א הלכות ד-ה. [↑](#footnote-ref-41)
42. . פרק רביעי. [↑](#footnote-ref-42)
43. . ח, יא. [↑](#footnote-ref-43)
44. . וראה בספר על ישראל גאותו רצה-רצו. לפי כל האמור מתאים שהמזבח, מקום כפרתו של האדם, ממנו נברא, יהיה במרחק מה מבית קדש הקדשים המייצג את החכמה, את האמת המוחלטת ׁ(כי בו מוצנעים הלוחות וממנו הושתת העולם); ודוק. [↑](#footnote-ref-44)
45. . ראה הערה עו. ברוח זו נוכל לומר כי בלשון מקרא לב הוא אמצע (ואולי הכוונה בלשון מקרא לכל האיברים הפנימיים, ראה שמ"ב יח, יד, ודוק), ובאו חז"ל והפנו את הלב שמאלה. את האמצע תופס כעת הלולב, על עצו דרשו חז"ל (ברכות נז, א): לו לב, והוא אמנם באמצע, אלא שנראה שעם ההיתמרות הדימוי של האמצע משתנה.

    **לולב** = **חיים** = **חלל**. העליה כלפי מעלה נעשית דרך האמצע. פירוש הדבר שבאמצע ובלב של כל דבר יש חלל, יש נקודת ריקות בפנימיותו של כל דבר, המציגה אותו כתלוי על בלימה (מעין דברי הבעש"ט כי יכול הוא להפריך לחכם הכי גדול את חכמתו). היא המביאה לו חיים מן האין, והיא הדוחפת שלא להתקבע בו אלא לטפס משם הלאה.

    כיוון שבאנו לכך, נוסיף כי בראש פרק לו בתהלים, הפרק הפותח "למנצח לעבד הוי' לדוד" (ובו מצוי הרמז המפורסם "**א**ל **ת**בואני **ר**גל **ג**אוה"), אפשר למצוא רמז לארבעה מינים ש"לעומת זה", שלעומת ארבעת המינים של עבודת ה': כנגד האתרוג: "נאם פשע לרשע בקרב לבי: אין פחד אלקים לנגד עיניו". ההדס: "כי החליק אליו בעיניו". כנגד הערבה: "דברי פיו און ומרמה", וכנגד הלולב, המייצג את ה**חלל** (כדלעיל): "**ח**דל **ל**השכיל **ל**היטיב". תן לחכם ויחכם עוד. [↑](#footnote-ref-45)
46. . עיין שבת לג, ב על הקשר שבין השבת להדס. [↑](#footnote-ref-46)
47. . כמובא בשם רלו"י מברדיטשוב שבשבת חזון מראים לכל אחד לפי מדרגתו את חזון בית המקדש השלישי. [↑](#footnote-ref-47)
48. . ראה תניא, אגה"ק ב, "קטֹנתי מכל החסדים". [↑](#footnote-ref-48)
49. . בזה יומתק החילוף שבין המדרש לפייטן בענין הלולב. המדרש הרי אומר: "מה תמרה זו יש בה אוכל ואין בה ריח, כך ישראל, יש בהן בעלי תורה ואין בהם מעשים טובים. מה הדס הזה יש בו ריח ואין בו אוכל, כך ישראל, יש בהם בני אדם שיש בידיהם מעשים טובים ואין בהם תורה", ויק"ר ל, יב). לעומתו כתוב בפיוט למוסף של סוכות: "וכמו בכף תומר טעם ולא ריח, כן בעם זו בעלי מצוות בלא דת וריח; וכמו בעבות ריח וטעם מר, כן בינימו הוגי דת וחיכם מר". הרי לנו שהפייטן מזהה את ההתקשרות למצוות כמין חיים עצמאיים אשר מפכים להם בחשאי, ואשר יכולים שלא להשתקף לא בסגנון החיים הכללי ולא בדעת הגלויה, ואין זאת אלא שקיום המצוות באשר הן מצוות (ולא "מעשים טובים") מחיה את נקודת הביטול לה' ואת הפעולה מכחו כזרוע אריכתא שלו, ואז יתכן מצב שהאדם נסוג מזה וחוזר לחיות את חייו שלו (את חיי נפשו הבהמית, בלשון החסידות). לעומת זה תיתכן מדרגה שבה רק מריחים את הפנימיות הזאת בעקיפין על ידי לימוד התורה, ודוק. [↑](#footnote-ref-49)
50. . אונקלוס בראשית מח, כב. [↑](#footnote-ref-50)
51. . ראה על כל הענין בספר רוחו של משיח מ' שלט-מ. [↑](#footnote-ref-51)
52. . אפשר לרמוז שערבה נוטה לנבול, כדלעיל ח"א פרק א, אבל בזה היא מזכירה יותר משאר המינים כי במהותה היא "ערבי נחל", חיה ופורחת בהיותה צמודה למבוע, שם מקומה הטבעי. [↑](#footnote-ref-52)