

בלבבי

משכן אבנה

שויתי ה' לנגדי תמיד

שיעורי השבוע בקול הלשון ♦ בלבביפדיה עבודת ה' "בריא" 41100372 # בלבביפדיה מחשבה "גרד" 41757761 #

נקודה מתוך הפרשה - אחרי מות [מלוכה]

בפרשתן (ויקרא טז, א) נאמר "וַיִּדְבֹּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקָרְבָּתָם לִפְנֵי יְהוָה וַיָּמָתוּ". האם ניסו נדב ואביהוא בפעולתם לחבר ולאחד את הכהונה והמלכות, בדומה למה שניסו החשמונאים לעשות?

ביאור מוריני הרב שליט"א: מלך, ר"ת: מ - מלכות, ל - לוי, כ - כהונה. משה ביום הקמת המשכן היה מלך - לוי - כהן גדול. (אולם נחלקו בזבחים אם היה כה"ג רק לימי המילואים או כל מ' שנה במדבר). ובמשה נגלה אחדות מלכות וכהונה.

אף באהרון יש חיבור מה של מלכות וכהונה. מצד עצמו הוא כהן, כהן גדול. אולם מצד נישואיו כתיב (שמות ו, כג) "ויקח אהרון את אלישבע בת עמינדב (עמי - נדב) אחות נחשון (שבט יהודה - מלכות) לו לאישה, ותלד לו את נדב ואביהוא וגו'". והרי שנדב ואביהוא יש להם שורש בשבט לוי - כהונה מצד אביהם אהרון, ויש להם שורש של מלכות מצד אמם (שבט יהודה); אלישבע בת עמינדב אחות נחשון. ודייקא כתיב אחות נחשון, שמכאן למדו חז"ל, הנושא אישה יבדוק באחיה, ובדק אהרון ומצא בה כח מלכות, ולכך נשאה, לחבר כהונה עם מלכות.

וכתב המהר"ל דיסקין (שמות ו, כג), וז"ל, דבשביל שלקח אחות נחשון, לכן הולידה לו נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר, צדיקים כמותו, עכ"ל. ובדקות כמותם, אהרן ונחשון. ונתבאר לעיל, ביאורו שהולידה מי שיש לו ניצוץ חיבור של מלכות עם כהונה. ואמרו (זבחים קב"ע) חמש שמחות היתה אלישבע יתרה על בנות ישראל, ואבל אחד. יבמה (משה) מלך, ואישה (אהרון) כהן גדול, בנה (נדב) סגן, בן בנה (פנחס) משוח מלחמה, אחיה נשיא (שבט יהודה), ואבלה על שני בניה (נדב ואביהוא). והיינו שבאלישבע נגלה חיבור של מלכות עם כל בחינות הכהונה, ודו"ק. ורמזו הדבר בשם אלישבע, אל - בחינת "חסד אל כל היום", וכהונה בחינת חסד, כמ"ש "איש חסידך", כנודע (עיין שער ההקדמות דף סח ע"א, ועוד). שבע - בחינת מלכות, כנודע מידה שביעית. ורמזו בשמה שמחברת כהונה ומלכות.

ולכך דייקא ביום שהקריב נחשון בן עמינדב קרבנו, בו ביום הקריבו אף נדב ואביהוא קרבנם, ורצונם לגלות חיבורם לנחשון, חיבור מלכות עם כהונה, שכבר גנוז בשורש לידתם, ורצונם להוציאו לפועל עתה. ובדקות, נחשון שקפץ לים תחילה עשה זאת במסירות נפש (עיין סוטה לו ע"א), וכאשר רצו נדב ואביהוא לצרף נפשם עם נפש נחשון, עשו זאת במסירות נפש אף הם. ולכך מתו בקרבתם לפני ה'.

וברור הדבר שזהו השורש לחשמונאי ובניו שרצו לצרף אף הם כהונה ומלכות.

תוכן הגיליון

נקודה מתוך הפרשה אחרי מות	עמוד א'
נקודה מתוך הפרשה קדושים	עמוד ב'
ליקוטים אחרי מות	עמוד ב'
ליקוטים קדושים	עמוד ו'
עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה פרק ז'	עמוד יב
עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה	עמוד יז

נקודה מתוך הפרשה - אחרי מות [מכנסיים]

בפרשתן (ויקרא טז, ד) נאמר בעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים "כִּתְּתָהּ בַּד קִדְשׁ יִלְבֹּשׁ וּמִכְנָסֵי בַד יִהְיוּ עָלָיו בְּשָׂרוֹ וְגו'". וכן נאמר בפרשת צו (ויקרא ו, ג) בעניין הרמת הדשן "וְלִבְשׁ הַכֹּהֵן מִזֹּרֶם בַּד וּמִכְנָסֵי בַד יִלְבֹּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְגו'". ובפרשת תצוה (כח, מב) מוסבר שתפקידם של המכנסים בפשטות הוא לכסות בשר ערוה. האם במילים "על בשרו" רמזוה התעלות בשרו של הכהן לדרגה יותר עליונה בעקבות עבודת הקודש?

ביאור מוריני הרב שליט"א: אמרו (נדה יג ע"ב) מכנסי הכהנים למה הם דומין, כמין פמליא של פרשים למעלה עד מתנים למטה עד ירכיים, ויש להם שנצים, ואין להם לא בית הנקב ולא בית הערוה. ופרש"י (ד"ה ואין להם), וז"ל, חללו רחב ותלוי למטה ולא היה תוך בין הירכיים להיות האבר מתעטף בו שלא יבא (האבר) לידי הרהור, והיינו בית הערוה, עכ"ל. (וע"ע בדבריו לישנא אחרינא). ועל מכנסיים דתיקון אלו שלא מביאים לידי הרהור, אמרו (זבחים פח ע"ב) מכנסיים מכפרות על גילוי עריות, דכתיב "ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה". ועיין תוס' (שם ד"ה מכפרים). וזה כל מהותם, כמ"ש במושב זקנים (שמות כח, ד), וז"ל, שמכנסיים אינו עיקר לעבודה, רק לכסות הערוה, עכ"ל. (ועיין דברי הרמב"ן להלן). וכתב בעל הטורים (שם), וז"ל, ולא הזכיר מכנסים, לפי שנאמר "לכבוד ולתפארת", עכ"ל. ומכנסיים אינו לכבוד ותפארת אלא כיסוי ערוה.

וכתב רש"י (שמות כ, כג), וז"ל, אמר "לא תגלה ערוותך" - שע"י המעלות אתה צריך להרחיב את פסיעותיך, ואע"פ שאינו גילוי ערוה ממש, שהרי כתיב "ועשה להם מכנסי בד", מ"מ הרחבת הפסיעות קרוב לגילוי ערוה הוא, עכ"ל. והרי שתחילת כיסוי ערוה הוא ע"י מכנסיים, והמשכו העדר הרחבת הפסיעות, והבן.

ושונה לבישת המכנסיים ע"י אהרן ובניו משאר הבגדים, כמ"ש הרמב"ן (שמות כט, ט), וז"ל, והטעם שהפריש המכנסיים משאר הבגדים, כי כל הבגדים היה משה מלביש אותם כמו שצווה והלבשתם, אבל המכנסיים שהם לכסות בשר הערוה היו הם לובשים אותם בהצנע, ולכן לא הזכיר עתה בכלל ולקחת את הבגדים והלבש, ולפיכך הפרישם במצווה ובעונש, עכ"ל. וע"ע בדבריו (שם כח, לה), וזהו אופן נוסף של צניעות שמתגלה במכנסיים. ועיין רבנו בחיי (שמות כח, ד). ותרומת הדשן (שמות כט, ט).

וע"ש כן נקראים מכנסיים, לשון כינוס, כמ"ש "עת לכנוס ועת לפזר". וקלקול אות ברית קודש הוא בחינת פיזור, פיזור הניצוצות. והתיקון זהו כינוס, וזה תיקון של מכנסיים לשון כינוס, שאין להם בית ערוה, ואינם מפזרים אלא כונסים. וכמ"ש ר' אברהם בן הרמב"ם (שמות כא, מב), וז"ל, מכנסיים שם הסרבליים, נגזר מן "כנס", שהם כונסים את עיקרי הרגליים ועטופים עליהן, עכ"ל. ובשליש העליון נקרא כנס, מלשון כ - נס, וכדלהלן.

ומלבד שמכנסיים מכסים את הערוה, כתב בשל"ה (שער האותיות, קדושת האכילה אות פג), וז"ל, שלא יהיה לבו רואה את ערוותו, שיהא לו מכנסיים, עכ"ל. והבן שאם לבו רואה את הערוה, אזי מעורר את ערלת הערוה, ועי"ז מתעורר הערלות של הלב. אולם אם מכסה את ערוותו, זהו במקום הערלה המכוסה, ואזי לא מתעורר הערלה הן בערוותו והן בלבו. ובעומק המכנסיים כונסים את כח הפיזור שח"ו נתגלה באות ברית קודש, כמ"ש "ובריתך אשר חתמת בבשרנו", וזמ"ש "ומכנסי בד ילבש על בשרו", והיינו תיקון הבשר, תיקון בריתך אשר חתמת בבשרנו. ואזי נעשה מלב ערל - לב אבן, ללב בשר. ובעומק יש בו בחינת כיסוי עליונה יותר, כמ"ש בשפתי כהן (שמות כח, ד), וז"ל, המכנסיים הם לכסות בשר ערוה, ואין בהם פאר, שהוא מכסה על ישראל, כל כבודה בת מלך פנימה, עכ"ל. וע"י המכנסים דבק בפנימיות, פנימה, והבן.

והמכנסיים סוד מלכות, כמ"ש רבותינו, הנקראת בית הכנסת, לשון כינוס. עיין קהלת יעקב (ערך מכנס).

ליקוטים אחרי מות

אחרי מות בני אהרן בקרבם לפני ה' וימותו

בפרשה דידן נאמר לשון "בקרבם לפני ה' וימותו", ובפרשת שמיני מבואר, שהם הקריבו את זרה, ויצאה אש השית"ת והמיתה אותם. ושומה עלינו להבין עומקם של דברים.

והנה האור החיים הק' כתב לבאר את ענין "בקרבם לפני ה'" בזה"ל: "פירוש, שנתקרב לפני אור העליון בחיבת הקדש, ובזה מתו, והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים. והנה הם שוים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, ואילו הם נתקרב לה".

מבואר בדבריו, שנדב ואביהוא מתו מיתת נשיקה, והיו שוים בזה למיתת כל הצדיקים, ומ"מ יש חילוק בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא, שבכל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, משא"כ בנדב ואביהוא ש"הם נתקרב לה".

עומק הדברים כך הוא: כידוע, כל מדרגה, כלפי המדרגה התחתונה ממנה, היא בחינה של קדושה, וכלפי המדרגה העליונה שממנה היא בחינה של זרות.

לענייננו: נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה" לפני ה', והתוצאה היתה: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". אותה אש נקראת "אש זרה" ביחס למדרגה היותר עליונה מן האש שהם הקריבו. כלפי האש התחתונה ממה שהם הקריבו, הרי שהאש שהם הקריבו לא נקראת "אש זרה", אלא אש דקדושה. רק כלפי אש יותר עליונה, נקראה האש שהקריבו "אש זרה".

כל זמן שהמדרגה היותר עליונה אינה נגלית, הרי שהמדרגה הנגלית א"א להגדירה כזרות, אלא להיפך - היא קדושה, כי זו המדרגה העליונה הנגלית. רק כאשר נגלית מדרגה יותר עליונה, יכולה המדרגה הנגלית להיקרא זרות.

וזה גופא מה שנאמר "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם". הרי שנגלית כאן אש יותר עליונה, ומצד כך מוגדרת שהאש שהם הקריבו כ"אש זרה". ועלינו להבין מה טיבה של אותה אש עליונה.

"ויקריבו אש זרה". נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה", הם הקריבו אש שהיא אחת מהארבע יסודות, וכלפי האש היסודית זוהי "אש זרה"! אין הכוונה כפשוטו ממש, שהאש היתה זרה, אלא היא היתה זרה ביחס לאש היסודית.

כתוצאה מכך - "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם", היה כאן גילוי של האש היסודית שלמעלה מהאש של הארבע יסודות, והיא כילתה את האש של הארבע יסודות, ובזה התעלה יסוד

נקודה מתוך הפרשה - קדושים

בפרשת אחרי מות (יה, מפסוק ו' ואילך) **מובאים** דיני איסור והרקה מעריות. ובפרשת קדושים (כ, מפסוק י' ואילך) **מובאים** שוב דיני האיסורים, עם תוספות של העונשים לעוברים עליהם. מתעוררות מספר שאלות: א. מדוע התורה שדרכה לקצר, לא כוללת את כלל ההוראות במקום אחד. ב. מדוע בפרשת אחרי מות מדברת התורה בלשון נוכח, ובפרשת קדושים בלשון נסתר. ג. בולט העדר איסור נישואין לשתי אחיות בפרשת קדושים.

ביאור מוריני הרב שליט"א: ביסוד חיוב פרישות מעריות ישנם שני שורשים:

א. כמ"ש (אחרי מות יה, ה) "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה האדם וחי בהם אני ה', איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ה'".

ב. כמ"ש (קדושים יט, ג) "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם", ושם להלן (כ, ז) כתיב "והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלוהיכם", "ושמרתם את חוקותי ועשיתם אותם כי אני מקדשכם" וגו', "ואיש אשר ינאף את אשת אביו" וגו'. והרי שנאמר כאן ב' שורשים א. וחי בהם ב. קדושה.

בפרשת אחרי מות, מלשון מיתתה שהפכה חיים, דין פרישות מעריות הוא מדין "וחי בהם" היפך המיתה, ועריות יסודם חיבור זכר עם נקבה ב"אבר חי".

וכתב האור החיים (על אתר), וז"ל, גדר זה "וחי בהם" פירוש; לא לעתיד לבד, שאם כן היה לו לאמר "ויחיה", אלא מעת טעמו טעם המצוות בערך זה "וחי בהם", ולדרך זה יתבאר ג"כ מה שאמר בפרשת עקב (יא, יד) והיה אם שמוע, שאמר ונתתי מטר ארצכם וגו', לזה הודיע כי מצוה זו יש לה שכר גם בעוה"ז וראוי הוא להנות מב' עולמות, עכ"ל, ועיי"ש כל דבריו.

אולם בפרשת קדושים, ענינו הפוך, "פרישות", כמ"ש רש"י (קדושים יט, ב), וז"ל, קדושים תהיו, הוו פרושים מן העריות ומן הערוה. שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה (ויק"ר כד, ו) אישה זונה וחללה וגו' (ויקרא כא, ז), אני ה' מקדשכם (ת"כ על אתר א, א), ולא יחלל זרעו אני ה' מקדשכם (שם טו), קדושים יהיו (שם ו), אישה זונה וחללה וגו' (שם ז), עכ"ל.

דו"ק ותשכח, שזהו שורש כל חילוקי הלשון שנאמר בין פרשת אחרי מות לפרשת קדושים בענין עריות, ונבאר מעט מהם. בפרשת אחרי מות דברה תורה בלשון נוכח, ובפרשת קדושים בלשון נסתר, כי בפרשת אחרי מות שענינו פרישות מחיות דלקול ודבקות בחיות דתיקון - וחי בהם, ודבר חי הוא בדרגת נוכח כנודע, בחינת חיה - חכמה, חכמה תחיה את בעליה, וחכמת אדם תאיר פניו, בחינת אתה. אולם בפרשת קדושים שכתוב "פרושים תהיו", זהו בחינת הסתרה, לשון נסתר.

בפרשת אחרי מות נאמר איסור שתי אחיות, כמ"ש דייקא בפרק חי, פסוק חי: ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערוותה עליה "בחייה", וכתב רש"י, וז"ל, למדך שאם גרשה לא ישא את אחותה, כל זמן שהיא "בחייה", מכיון שכל איסור זה אלא "בחייה", לכן נאמר דייקא בפרשת אחרי מות שעוסק ביסוד "וחי בהם", והבן.

ולכך דייקא ביום שהקריב נחשון בן עמינדב קרבנו, בו ביום הקריבו אף נדב ואביהוא קרבנם, ורצונם לגלות חיבורם לנחשון, חיבור מלכות עם כהונה, שכבר גנוז בשורש לידתם, ורצונם להוציאו לפועל עתה. ובדקות, נחשון שקפץ לים תחילה עשה זאת במסירות נפש (עיין סוטה לו ע"א), וכאשר רצו נדב ואביהוא לצרף נפשם עם נפש נחשון, עשו זאת במסירות נפש אף הם. ולכך מתו בקרבם לפני ה'.

האש שמארבע היסודות למדרגת האש היסודית.

זה גופא ה"בקרבתם לפני ה'". אין הכוונה שהם הקריבו אש זרה ומתו בחטאם כפשוטו, אלא שהאש של הארבע יסודות נתקרבה לאש היסודית, ונוצר מצב של "בקרבתם לפני ה'", בבחינת "כי ה' אלוֹקֵיךְ אֵשׁ אוֹכֵלָה הוּא" - אש אוכלת אש!

זהו העומק בדברי האוה"ח הק' "והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים", כי לעולם הנשיקה עניינה, שהאש שבנפש, אבחנת היש שבאש, כאשר נגלית אליה האש היסודית שלמעלה מהארבע יסודות, זוהי בחינת נשיקה, ששתי האשים נושקות זו בזו.

אלא, שבדברי האוה"ח הק' מבואר שישנו חילוק בין מיתת נדב ואביהוא למיתת כל הצדיקים, שהצדיקים הנשיקה מתקרבת אליהם, ואילו הם נתקרבו לה. לביאורם של דברים, שיטת תפיסה שהעליון מתקרב לתחתון, וישנה תפיסה שתחתון מתקרב לעליון.

זו אינה שאלה חיצונית מי מתנועע לקראת מי בלבד, אלא שאם העליון מתנועע אל התחתון, הרי שהוא משפיל עצמו לתפיסת התחתון, וא"כ הגילוי הוא בערכין דתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתנועע לעליון, הרי שהגילוי הוא בערכין דעליון. זה גופא ההפרש בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא: כל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, וא"כ היא יורדת לערכין של הצדיקים, ואילו נדב ואביהוא "נתקרבו לה", הם נתעלו לאש העליונה ונתכללו בה.

לכן מדרגתם של נדב ואביהוא היא למעלה מכולם, כמו שאומר האוה"ח הק': "הא למדת, שאין קרובים מהם, שאם היה משה קרוב מהם, היה הדבר נעשה בו, כמו שאמר לו ה' בקרובי אקדש". הרי מבואר שנדב ואביהוא היו למעלה אף ממדרגת משה רבינו! משה רבינו מת מיתת נשיקה, ואילו בנדב ואביהוא התגלתה מדרגה עליונה יותר במיתת הנשיקה, שהם נתקרבו לנשיקה, ולא הנשיקה התקרבה אליהם.

... מיתתם של נדב ואביהוא היא גילוי המיתה של ה"בקרובי אקדש", גילוי המיתה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", שהרי עם הקמת המשכן היתה שמחה לפניו ית' כיום שנבראו בו שמים וארץ, כדברי חז"ל, וא"כ חזרה והאירה הבחינה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אלא שנגלה כאן ה"מות תמות" דקדושה. **"בקרבתם לפני ה'" - מיתת נשיקה! ולא נשיקה מלעילא לתתא, אלא נשיקה מתתא לעילא.**

זהו השורש להתכללות כל הנבראים כולם ביוצרים, כדברי האוה"ח הק': "ואומרו וימתו בתוספת וא"ו, רמז הכתוב הפלאת חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות נעימות ערבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות, עד כלות נפשם מהם, והבן!"

ועומק הדברים, שכל זמן שיש לאדם אישיות, "אני" - חסר לו הביטול אליו ית'. אבל "במיתתם", הגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות, מפני שהיה אצלם ביטול של האני.

כאשר תתגלה מעלה מופלאה זו בכל הנבראים כולם, בחינת "ועמך כולם צדיקים", אבל לא רק בבחינה שהנשיקה מתקרבת להם, אלא שהם מתקרבים לה - אז יבוא משיח צדקנו במהרה בימינו אמן. (ספר בלבבי משכן אבנה עה"ת תשס"ו, אחרי מות - קדושים)

כי בענן אראה על הכפורת

כפשוטו של מקרא, הכפרה בא על ידי הכפורת כאשר הכהן גדול נכנס לקודש הקדשים ביום הכיפורים, ושם היה ענן אש. אבל לענייננו השתא, אפשר להבין הקרא בעומק, שהענן הזה על הכפורת קאי על עמוד הענן, שהם עננים של מים. כל לשון ענן סתם בתורה הוא ענן של מים.

הכהן גדול היה נכנס ליום הכיפורים בבית קה"ק ושם יש כפורת על מנת לכפר, והכיפור שביום הכיפורים חלה מהענן שהיה על גבי כפורת. בכל השנה לא היה כיפור כי בכל השנה אי אפשר להכנס אל בית קה"ק מקום הארון - שיש שם כפורת. ופעם יחידה בשנה יש כניסה לבית קה"ק למקום הכפורת - משם הוא ממשיך את הכיפור. הכפורת היה כיסוי שמכסה את הארון, הרי שכל הכיפור שבכפורת חל מהתפיסה של כיסוי.

על זה נאמר בעומק "כי בענן אראה אל הכפורת" - כי מאיפה מתגלה כפורת מלשון כיסוי? מצד מדרגת ענן. לא הענן של עמוד אש בלבד שהיא בחינת קטורת בבית קה"ק, אלא, "כי בענן" זה הענן של מים, שמגלה תפיסת לבוש - כי המים יכול להתלבש כעפר. משם בא הכפרה.

... זה היה בליעת הכפור בארץ מצד התיקון, מצד גילוי תפיסת לבוש שמתגלה מכח האמונה, וכמו שהשלג הוא בחינת לבוש (כי כביכול הקב"ה מתלבש בלבוש לבן כשלג), ולכן מה שהמן היה נבלע בארץ - זה נובע מקדושת המן. המן נבלע בארץ כי בעומק, הארץ מה הוא? מים.

על אף שעל המים נאמר 'ולשלג אמר הוי ארץ', זה לא כי המים נשתנו ונעשו עפר, אלא נתלבש לבוש על המים ונעשה המים כעפר, אבל עדיין בפנימיותה מה הוא? מים. זה הסיבה העמוק שהכפור נבלע בארץ, כדרך שהמן היה נבלע באברים, כי הארץ בעומק היא עדיין מים. זה גם עומק הסיבה שלעולם משקים את הארץ במים - כי בארץ בפנימיותה היא עדיין מים. זה כל גילוי המים שמתגלה באדמה. זה סוד מעיין ובאר שהמים יוצאים מן האדמה, כי מתגלה שהשורש הארץ, שהיא המים, עדיין גלויה, בלי השינוי של 'לשלג אמר הוי ארץ', אלא מתגלה שורש הארץ במים שבו. זה עומק התיקון שמתגלה.

(דע את מידותיך 054 מים - כפור - שורש הכפירה ותיקונו)

אינו אלא בלילה.

והנה איתא בשם הבעש"ט משל על ענין הכונות. משל לאוצרות המלך, שלכל אוצר ואוצר יש מנעול פרטי, ונצרך למפתח פרטי לכל אוצר ואוצר. ויש שרי המלך שיש להם המפתח הנ"ל. אולם יש מי שאין לו, ודרכו הוא, שהוא שובר את המנעולים. ביאור הדברים: מי שיש לו מפתח, זהו בחינת יש, ומכוון עצמו ליש של המנעול. אולם מי שאין לו מפתח, ושובר את המנעולים, זהו בחינת אין, ומבטל את היש, והבן. וזהו בחינת עת, לשון מזומן, כמ"ש "איש עת", מזומן לכך. ויש ב' בחינות זימון. יש זימון של הכנת האדם לכך, והתאמתו לדבר, וזהו בחינת יש. ויש זימון של אין, שהאדם בטל כאין, ולכך מזומן לכל. (ספר קול דממה דקה)

לפני ה' תטהרו

כתוב כאן שהטהרה היא דוקא "לפני ה'". למה? כי אילו תכלית הטהרה היתה טהרה לעצמה, אכן לא היה לכך שום קשר ל"לפני ה'". חפץ שהוא טהור מדינא ולא חלה בו טומאה, כגון שלא הוכשר לקבל טומאה או הוכשר ולא קיבל טומאה, או לא ירד לכלל שם טומאה, כלי עץ וכדומה - זו איננה טהרה של "לפני ה'".

ישנו מהלך של "לפני ה' תטהרו" כי זו לא הטהרה שאנחנו מכירים בגדרי הטהרה הפשוטים של הלכות טומאה וטהרה. זוהי טהרה כהיכי תמצי לסילוק המחיצה, וכאשר ישנו סילוק מחיצה - האדם מגיע להכרה במציאות השי"ת בלב. (ספר מועדי השנה בלבבי משכן אבנה ח"א, יו"כ)

"לפני ה' תטהרו" זו אותה בחינה שאין שם תפיסה, למעלה מהאותיות, למעלה מן שם, כביכול עצמותו ית'. זוהי הטהרה הגבוהה שישנה ביום הכפורים, "לפני הוי-ה תטהרו", לפני האחיזה באותיות של שם הוי-ה - תטהרו. זוהי טהרה כביכול מעצמותו יתברך. "מקוה ישראל", עצם הקב"ה כביכול הוא המקוה, ההתכללות בו יתברך. (שם)

לא תקרבו לגלות ערוה

שורש העריות - נפילת א' לע'

במדרגת האדם קודם החטא, יש אורות, ומכאן החטא נפל אדם ממדרגת כתנות אור, ממדרגת אורות באות א' - למדרגת כתנות עור, באות ע'. ומצד כך, מכל גילוי אורות נעשה גילוי עריות.

מה ההבדל בעומק בין אורות לעריות? גילוי אורות הוא גילוי אור הא', גילוי הדבר בשורשו. לעומתו, גילוי עריות מגלה הנפילה של כתנות אור בא', לכתנות עור בע'. (דע את מידותיך 063 מים הזדונים)

שורש העריות - מדרגת רוח שנפלה למים

והתודה עליו את כל עונת בני ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה

"איש עתי", כלומר איש של עת, שחש את הביטול של העת שהופך יש לאין. ועי"ז יהפוך את כל העוונות שעל ראש השעיר מיש לאין.

שורש דברים אלו נעוץ בדברי חז"ל שאמרו, "שית אלפי שנים הוה עלמא וחד חרוב". והנה כשם שבששת ימי המעשה, יש הארה מצד עצמות ששת הימים, ויש את ההארה מצד השבת שמאירה בתוכם. כן הדבר הכא. השית אלפי שנים מצד עצמם, הם במהלך של "הוה עלמא", במהלך של יש. אולם יש בתוכם הארה של "וחד חרוב". החד חרוב הזה, מאיר בתוך השית אלפי שנים, ומגלה בהם אור של אין, ומכאן זה מתכלה הזמן מיש לאין.

והנה בזמן עצמו, יש צירוף של זמנים, כגון שבת ור"ח, ר"ה ושבת, וכד'. והנה בכדי לזווג ב' דברים, נצרך כח האין שכולל את שניהם, ומכאן מזדווגים. ובאיש ובאשה, הוא בחינת השכינה, שהיא אין, ומכאן מזדווגים האיש והאשה. ובזמן, כח האין שמכחו מזדווג הזמן, הוא כח "וחד חרוב" הנ"ל, שהוא נקודת האין של הזמן. ולכך ביום שיש צירוף של ב' זמנים, יש בהכרח גילוי יתר של האין של הזמן, שבלעדיו לא היה צירוף לזמנים הללו יחדיו. וכן כאשר האדם רוצה למתק את זמני הדין, כגון בין המצרים וכד'. הכלל, שמיתוק הדינים בשורשם, באין שלהם. ולכך עליו לדבוק באין של הזמן, ושם אין שייך דין כלל, ובזה ממתק את הזמנים. וז"ס שבתשעה באב נולד משיח, שהוא האין הגמור. וביום זה, שהוא הזמן הנפרד ביותר, בכדי למתקן, יש להעלותו לאין הגמור. וזהו הארת משיח, אין גמור.

וזהו שאומרים "אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח ואע"פ שיתמהמה" וכו'. הענין. משיח הוא האין הגמור. ובכדי לבוא לאין הגמור, נצרך לעבור את כל בחינות הזמן, שהוא יכלם ויביאם לאין. "ואם זכו", לשון זך, כלומר שהגיעו מצד עצמם לאין, אזי "אחישנה", כיון שכבר הגיעו לתכלית, לאין. אולם "אם לא זכו", כלומר עדיין הם בחינת יש, אזי "בעתה", כי העת, הזמן, יזככם ויביאם לאין, כנ"ל.

זהו הביאור במ"ש "מקדש ישראל והזמנים", שישראל מקדשים את הזמנים. כי אילו הזמנים היו תחת הטבע או תחת שליטת האומות, הרי הם היו במהלך של יש. אולם באמת בפנימיות הנהגת הזמן מונהגת במהלך של אין, ולכך זה נעשה ע"י ישראל, שהם מושרשים באין.

זהו עומק מ"ש חז"ל, "ישראל קדושים הם ואין משמשין מיטותיהם ביום". כי היום בחינת יש, והלילה בחינת אין (מצד השבירה הוא אין של העדר, ומתגלה בו הצלמות, העדר בצורה של דין. אולם מצד התיקון, הוא אין של התכללות בא"ס, והבן). ולכך מכיון שזיווגם של ישראל הוא ע"י אין, לכך

ערוה - ותיקונו [דברים יסודיים ביותר]

ערוה הוא כח שלילי, ששורשו מלשון רע.

והנה כאשר יש בחינת של "וירא וכו' את ערות" הרי כח הערוה נתפשט. כי עד עתה כח הערוה היה רק במקומו, ועתה ע"י שראה הדבר, נמשך כח הערוה בעיניו ומחו.

וזהו סוד כחה של ראייה אסורה. כי האשה שורש הדין. והקב"ה שם בעולמו סך מסוים של נשים, המשתנה מעת לעת. וכמספר הנשים בעולם, כן כח הדין בעולם. וכאשר האדם מסתכל באשה, ממשיך את כחה, ויש התפשטות לכחה, ע"י שצורה שהוא חלק מחיותה, מתפשט בעינו ובמוחו. (הם הם הדברים בתמונות או ציורים שמצלמים נשים, שע"ז מתפשט כח הדין בעולם, והוא ענין שלילי). ובזה מגביר כח הדין בעולם.

נמצא שבעצם ראייתו של חם את ערות אביו, הגדיל כח הערוה. נוסף על כך, "ויגד לשני אחיו בחוץ". הגדת הדבר, הוא הוצאתו מן הבכח לבפועל. שאף שעד עתה גם היה בפועל, מ"מ עד עתה היה רק בפנים, בהעלם, ועתה "ויגד לשני אחיו בחוץ", נתגלה הדבר אף "בחוץ". וזהו גם המשכת כח הערוה והתפשטותו.

והנה יש ג' מדרגות. א. דבר נעלם. ב. דבר הניתן להראות. ג. דבר המתראה. והנה תחלה היה נח במצב של דבר הניתן להראות, שהרי היה מגולה. ואף אם לא היה רואהו אדם כלל, מ"מ עצם כך שיש אפשרות של ראייה, זהו כבר מצב של הוצאת כח הערוה מן הבכח לבפועל. ובא חם ופגם, והוציא כח הערוה לפועל, ע"י ראייה והגדה.

תיקון לדבר עשו שם ויפת, "ויכסו את ערות אביהם". ובזה החזירו כח הערוה להעלם, לגניזה. (תורת הרמז)

ותטמא הארץ וכו' ותקיא הארץ את יושביה

הארץ מקיאה עוברי ג"ע. כי בחינת גילוי עריות היא חיבור עם נוק' שאינו כראוי. וזו בחינת האדם שהוא חיבור לארץ, נוק' דיליה. וכשמתחבר לנוק' שאינה דיליה, נפרדת ממנו נוק' דיליה. (ספר תורת הרמז)

... מכח ההולדה מתגלה שיש שתי אפשרויות של נפילה ביסוד המים: או שהמים נופל למדרגת אש, או שהמים נופל למדרגת רוח. נפילת מים לאש - זה ענינה של עבודה זרה. נפילת מים לרוח - זה ענינה של גילוי עריות.

מדוע? כל ענינה של עבודה זרה הוא שהאדם מאמין שיש כח עליון אחר. זה בעומק אש, שמרומם את התחתון לעליון. בעבודה זרה, האדם לוקח דבר שפל ושם אותו כהמציאות עליונה שישנה. ברור שזה תכונת האש, לקחת דבר שפל ולרומם אותו. ואיך האש מרומם דבר? על ידי כילוי הדבר התחתון. הדבר בטל ומבוטל ונשרף ומתכלה, ועל גבי זה האש מרומם את הדבר למעלה. הרוממות הזו של אש זה בעצם השורש לעבודה זרה. העבודה זרה נקרא עירה, קו שמאל דאש. זה הקליפה לאברהם אבינו שהוא יסוד המים.

לעומת כך, גילוי עריות שורשה ברוח. בלידה דקדושה, הטיפה שבמוח יורד ממקום גבוה למקום נמוך. זה תכונת ההשפעה שביסוד המים, המים יורדים מטה להשפיע. גם בגילוי עריות יש טיפה של מים שיורד ממקום גבוה למקום נמוך, אבל איך היא יורד? מכח קלות ראש.

בודאי בכל הולדה יש קלות ראש מסוימת, אבל המים הללו כאשר הם יורדים מהמוח הם יורדים באופן של חיבור. אבל כאשר הטיפה של המים יורד מטה באופן של גילוי עריות, שלא יתכן שיש שם חיבור אמת, כל החיבור שם הוא רק רוח בעלמא - הירידה של אותו טיפה למטה היא נקראת קלות ראש. הוא מיקל את הדבר ומוריד אותו למטה. היפוך הכובד ראש שנשאר המים במדרגת ראש, קלות ראש מוריד את הטיפה שבמוח לתתא באופן של קלות. (דע את מידותיך 063 מים הזדונים)

קודם החטא אין עריות

תחילת העולם נברא ע"י עריות, קין עם אחותו וכו'. ולכאורה אינו ראוי. הענין. תחלה היה אור, והפך לעור. ערוה שורש ערו, אותיות עור. הענין, תחלה לא יתבוששו ושמשו מיטותיהם שלא בצנעא, שלא היה ענין ערוה, ורק לאחר החטא שנהפך לעור, נהפך גם לערוה. ואולי לכך מתחלה לא היה חסרון יחוד אח ואחות וכו', שלא היה ענין עריות. (ספר תורת הרמז).

עריות - דעת דקליפה

בלעם נתן להם עצה לקלקל בעריות. בלעם סוד דעת דקלי', וכן עריות סוד דעת דקלי'. (ספר תורת הרמז)

תיקון העריות

יוסף היה הראשון במצרים שהיה לו נסיון בעריות. ושם דמות דקיונו של אביו נתגלה לו. התגלה לו שורשו, איך שהוא טיפה באביו, וזה היה גופא ההצלה שלו. (דע את מידותיך 064 מים - דגים ופורים)

ליקוטים קדושים

שם. והוא חיוב המוטל על כל אדם, להתיר הקשר שיש לו עתה, עד אשר יגיע למדרגת "כי קדוש אני הוי"ה". וכל הקשר יהיה עמו ית"ש. (ספר קול דממה דקה)

איש אמו ואביו וכו' ואת שבתותיו

ענין הסמיכות. האדם בחינת מקבל מאביו ואמו. וכן משבת שהיא שורש השפעה לכל האדם, בחינת מקבל ממנה. והשבת היא בחינת אם לכל ששת ימי המעשה. (ספר תורת הרמז, פרשת קדושים)

בצדק תשפוט עמיתך

וברש"י, 'הוי דן את חבריך לכף זכות'.

יש לרמז, נודע דצדק מדת מלכות, שהיא התחתונה. ורמז שיש לדונו לכף זכות, כיון שנמצא בקטנות. ועי"כ בא לו מעשה זה (ספר תורת הרמז, פרשת קדושים)

לא תשנא את אחיך בלבבך

זו מצות לא תעשה, ובה נקט הכתוב לשון אחוה - "אחיך". מצות עשה הפכית לה היא: "ואהבת לרעך כמוך" (שם פסוק יח), וכאן נאמר "רעך", לשון רעות, רַע.

גדר הלא תעשה של השנאה, מבואר בספרי [כפי שלמדו הרמב"ם, החינוך ועוד], שכל האיסור נאמר כאשר הוא שונא את חברו בלב בלבד, אבל כאשר הוא מביע את שנאתו בפה או במעשים - אינו עובר על איסור "לא תשנא את אחיך בלבבך".

כך פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' דעות ה"ה): "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר: 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חברו והמחרפו, אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום 'לא תשנא'". הרי שאיסור "לא תשנא את אחיך" הוא "בלבבך" דייקא, כאשר השנאה נמצאת בלבו של האדם, ולא כאשר היא מתגלה מלבו לפיו או למעשיו.

באלו אופנים מותר לשנוא?

מבואר בגמרא (פסחים ק"ג ע"ב): אדם שהעידו בו שני עדים שעבר עבירה, וכן אדם שראה את חברו עובר עבירה, אף שאינו יכול להעיד בו כי עד אחד אינו מועיל, אך הוא עצמו יודע שחבירו עבר עבירה - לחד מאן דאמר מותר לשנוא אותו ולחד מאן דאמר מצוה לשנוא אותו. זה "שונא" שעסק בו הכתוב בסוגיית פריקה וטעינה, של "אוהב לפרוק ושונא לטעון".

עוד מצינו בגמרא (תענית ז' ע"ב): "אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש לו עזות פנים מותר לקרותו רשע... רב נחמן בר יצחק אמר: מותר לשנאותו, שנאמר: 'וְעַז פָּנָיו יִשְׁנָא' (קהלת ה, א), אל תקרי יִשְׁנָא אלא יִשְׁנָא", והיינו כפי שביארו שם הראשונים שעזות פניו ענתה בו שהוא בודאי עבר עבירה, וא"כ הם הם דברי הגמרא בפסחים.

אם כן, אדם שעבר עבירה ויצא מכלל "אחיך" מותר לשנוא אותו, ולחד מאן דאמר אפילו מצוה לשנוא אותו.

דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם

קדושים תהיו וגו'

וברש"י 'מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה'

היא הפרשה שמגלה את נקודת העצם של התורה, ונקודת העצם של הכנס"י. (ספר תורת הרמז, פרשת קדושים)

קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם

וצ"ב תיבת 'אלקיכם', הרי לכאורה הטעם להיות קדוש, הוא מפני שזוהי הנהגה נכונה ואמיתית. וראיה כי קדוש אני ה'. וכיון שהקב"ה נכון ואמיתי, בהכרח שאם הוא קדוש שהנהגה זו טובה ואמיתית, ומה לי אם הוא אלקיכם או לאו?

ביאור הדברים: הקדושה שהאדם מקדש עצמו אינה עצמית, אלא עצם קדושת האדם היא קדושה הנשפעת ומתקבלת מקדושת הבורא. וככל שהאדם דבק בבוראו ונכלל בו, כן מדבק עצמו בקדושת הבורא. כלומר אין כאן קבלת קדושה בתורת מקבל, אלא ע"י התדבקות האדם בקונו, דבק אף בקדושת בוראו. ולכך נצרך 'כי קדוש אני ה' אלקיכם', כי מי שהקב"ה אינו אצלו בבחינת אלקיכם, אינו יכול להדבק בו ית"ש (כעכו"ם). ולכך אין שייך קדושה אלא בישראל שדבקים בבוראם, כי אין מושג של קדושה עצמית.

מעשה נבין מש"א חז"ל, שישראל, ככל שהקב"ה משפיע עליהם גדולה, הם משפילים עצמם. ואומות העולם להיפך. טעם לדבר. שורש כל השגת בני"ה הוא ע"י ההתדבקות בקונו. אין כאן מהלך של קבלה כלל. ולכך אין בישראל באמת כל מעלה עצמית, אלא כל השגתם ע"י התדבקות בקונו. וע"י שמדבקים ומתכללים בקונו, נכללים בו - ומידות קונו מתגלות בהם. נמצא שאין כאן מהלך של עצמות וישי' כלל. משא"כ אוה"ע שהמהלך הוא קבלה, וכל מעלותיהם אינם ע"י הדבקות בו ית"ש, אלא הם מקבלים את ההשגות ונפרדים מקונו. הרי נראה הדבר כמעלה עצמית בהם, ולכך הופכים ליש.

האדם שדבק בבוראו כראוי, הוא חש ומרגיש את עצמו כמעין מראה המשתקף בתוכה מעלותיו של הבורא ית"ש, הוא חש ומרגיש שכל מעלה שיש לו, לא רק שהיא איננה מכוחו אלא מכח הבורא, אלא הוא חש ומרגיש שהמעלה עצמה ממש היא מעלתו של הבורא המתראית ומתגלית דרכו. והרי הוא ככוס שיש בתוכה מים, שהמים אינם של הכוס כלל, והכוס אינה אלא כלי להחזקת המים.

זהו סוד העונה שביארו הרמב"ן באיגרתו הידועה, שכל מעלה שנראית וניכרת באדם, היא עצם עצמות מעלתו של הבורא. (ספר תורת הרמז, פרשת קדושים)



עבודת האדם בכל עת, היא לבטל את הקשר למדרגתו הנוכחית, ולקבל קשר עם מדרגה עליונה יותר. עד אשר יזכה האדם ויבטל כל קשר שיש לו, לבד מן הקשר הפנימי ביותר, שהוא ההתקשרות לא"ס.

וגדר זה נכתב בתורה בפ' קדושים, "קדושים תהיו", כמ"ש הרמב"ן

אחרת. ונמצא שהמושג שני, שינוי - מתגלה להדיא בעצם יצירת הרוח.

מצד כך, כל רוח שפועלת לכיוון אחד, אם באה כנגדה רוח הפועלת לכיוון ההפוך - יש כאן סיבה של שינוי, שמשם מגיעה תפיסת השנאה. כל דבר שמתנועע לכיוון שונה ממנו, הוא שני ממנו, הוא שני ממנו, הוא חלוק ממנו, ומחמת כך מגיעה שנאה.

וכשזה מתלבש בתכונות נפש האדם - כל אדם שמהלך החיים שלו שונה ממהלך החיים שלי, עשויה לחול בו שנאה מצד תפיסה זו.

זו שנאה שמאוד מצויה, גם בדורנו. אדם השייך לחוג אחר, לעדה אחרת או למוצא אחר - חל כלפיו מקום של שנאה. מדוע? לא מחמת הפחיתות שבשני, אלא מחמת השוני המונח בשינוי. זוהי שנאה מיסוד הרוח.

אלו בכללות שלוש חלקי השנאה - מחמת יסוד האש, יסוד הרוח ויסוד המים, אך כאמור, עיקרה של השנאה מונח ביסוד העפר, ועתה נגדיר ונבאר זאת.

הגדרת השנאה - מובדל מזולתו

כל שנאה הגדרתה פירוד, שאדם נבדל מזולתו.

יתכן שהוא נפרד ממנו מדינא, כי ראה אותו עובר עבירה או כי יש בו עזות פנים. יתכן שהוא נפרד ממנו שלא מדינא, בבחינת "שנאת חנם", ששונא אותו על אף שהוא לא ראה בו דבר עבירה (כפירוש של רש"י בשבת לב ע"א), אבל כל עניינה של השנאה הוא, היות האדם נבדל ומופרש מזולתו.

אהבה עניינה שהוא מאוחד עם זולתו, שנאה עניינה שהוא נבדל מזולתו. ההבדלה - היא הגדרת השנאה.

מדוע הוא שונא - כאן יכולות לחול הסיבות שהוזכרו לעיל, מחמת יסוד האש, יסוד הרוח ויסוד המים, אבל עצם המציאות הנקראת "שנאה" היא מלשון שני. יש כאן אחד ויש שני לו, הם אינם מחוברים אהדי. כשישנה האהבה - אין שני, כי הוא הופך להיות אחד. אבל שנאה הגדרתה שניים.

שני, שנוא - הם אותו שורש. לקחנו את האחד והפכנו אותו לשניים. כשהעמדנו אותו כשניים - שם חלה השנאה. סיבת החלות של השנאה מתחלקת, אבל הגדרת השנאה בעצם הוא עצם הגדרתם כמחולקים ונפרדים.

לפי זה נבין ברור ראשית, מה שהזכרנו בתחילה את דברי הגמ' בערכין, הספרי, הרמב"ם והחינוך, שאיסור "לא תשנא את אחיך בלבבך" נאמר דוקא בלב, ולא כאשר הוא מוציא זאת מהכח לפועל, בדיבור או במעשים וכדומה.

אם הגדרת האיסור היתה מה שהוא מבטא את השנאה - דייקא האיסור לא היה צריך להיות בלב, רק כאשר הוא מוציא אותו לפועל במעשה או בדיבור.

אבל כיון שהגדרת השנאה היא תפיסת האדם את עצמו כנבדל מזולתו - תפיסה זו היא תפיסה בלב, לא תפיסה במעשה. כאשר אדם תופס את עצמו נבדל בלב, זו תפיסה של הבדלות, והיא הגדרת השנאה.

זו בכללות תבנית סוגיית השנאה. עתה נעמיק ונתבונן בעז"ה מה עניינה של מדה זו והיכן שורשה.

שנאה מצד יסוד האש, המים והרוח

מדת השנאה, כאמור, שורשה ביסוד העפר, והיא מתגלה בחטא אדם הראשון שאז ירד לעפר - "עפר אתה", ושם נאמר "ואיבה אשית בין זרעך ובין זרעו", אולם סיבות השנאה מתחלקות לשלוש: ישנה שנאה שאדם שונא את חבירו מכח יסוד האש, ישנה שנאה מכח יסוד המים, ויתכן שישנא אדם את חבירו מכח יסוד הרוח.

נבאר ראשית את סיבות השנאה, ולאחר מכן את שורשה הנועץ ביסוד העפר.

סיבת השנאה מכח יסוד האש - ר' חיים ויטאל ב'שערי קדושה', מונה את מדת השנאה כענף מענפי הגאווה ששורשה ביסוד האש. זאת משום שהוא מדבר שם על שנאה שאדם שונא את חבירו מחמת הרגשתו שחבירו יותר מרום ממנו, הוא מעליו. כח העליון יסודו בחמימות שבאש שעולה למעלה. כאשר הוא רואה את חבירו עולה ומתעלה והוא מרגיש את עצמו תחתון - מכח כך הוא שונא אותו. הרי שהרוממות של חבירו הבאה מיסוד האש גרמה את השנאה. והוא מה שמצינו בגמ' (שבת פט ע"א): "סיני - שמשם ירדה שנאה לאומות העולם", וזאת מחמת שישראל נתעלו ואוה"ע נשארו למטה, ולהלן יבואר עוד אי"ה.

סיבת השנאה מכח יסוד המים - בספר ה'תניא' (פרק י) מבואר יסוד: ככל שאהבת האדם כלפי דבר מסוים חזקה יותר - כך הוא שונא יותר את הפכו.

כשדוד המלך אמר: "משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי" (תהלים קלט, כא-כב) - דבריו נבעו מחמת שאת בוראו הוא אהב תכלית האהבה, ממילא את שונאי ה' הוא שנא "תכלית שנאה".

אהבה בגימטריא אחד כידוע, והשנאה היא הפכה, קרירות. מצד כך, השנאה נקראת שנאה מלשון שני, שניים. אהבה - אחד, השנאה - שני. אלו דברי שלמה המלך ע"ה בקהלת (ג, ח): "עת לאהוב ועת לשנוא". "עת לאהוב" - אחדות, "עת לשנוא" - שניים, פירוד.

לפי זה אם כן, שורש האהבה של יסוד המים גורם לשנאה כלפי ההיפך. ככל שאדם מחדד את עומק אהבתו לסוג מסוים של דבר - כך הוא מחדד את עומק שנאתו להפכו.

זוהי השנאה הנובעת מיסוד המים - האהבה מחדדת את השנאה.

סיבת השנאה מכח יסוד הרוח - ביסוד הרוח הרי מצינו תכונה שאיננה בשאר היסודות.

יסודות האש, המים והעפר, כל יסוד אין בו ריבוי. ודאי שיש ריבוי של אש, ריבוי של עפר וריבוי של מים בעולם, אבל תכונת האש הכללית, תכונת המים הכללית ותכונת העפר הכללית - אחת היא. הרוח, לעומת זאת, מטבע בריאתה מחולקת לארבע רוחות השמים, וכל רוח יש לה תכונה מסוימת ותפקיד מסוים, כמבואר בגמ' (בבא בתרא כה ע"ב).

כלומר יסוד הרוח נבנה מעיקרא כארבע רוחות מארבעה קצוות, שכל רוח פונה לצד אחר ופועל פעולה אחרת, כל רוח יש לו מהות

בכח אלא מוציא משהו חדש - כאן המושג הנקרא "שני". שורש כל הקלקולים שבבריאיה הוא, כשאמר הקב"ה לאדמה שתוציא "עץ פרי עושה פרי למינו" (בראשית א, יא), והיא הוציאה "עץ עושה פרי" שאין עזו ופריו שוים, כלומר היא הוציאה עץ שיש בו שניים. היא קלקלה במהלך ההוצאה מהכח לפועל.

לכן את המדבר אחד בפה ואחד בלב הקב"ה שונאו, מחמת השינוי בין מה שנמצא בכח בלב לבין מה שיצא בפועל בפה.

לפי זה גם מובן מדוע אם הוציא את השנאה שבלב לפועל - אינו עובר על "לא תשנא את אחיך בלבבך", כיון שעומק תפיסת השינוי אינה רק שאדם נבדל מזולתו, אלא שבתוך עצמו קיימת מערכת שנויה, שהכח והפועל חלוקים זה מזה. מה שנמצא בלב אינו מה שנמצא בפה. זהו יסוד עפר מקולקל, שהכח והפועל הם שניים.

כאן בעצם תחילת כל שינוי בבריאיה. הרי תכלית העפר, כמו שהוזכר, להוציא את ג' היסודות מהכח לפועל, כעין מה שהם קיימים בשורשם בכח. בא יסוד העפר המקולקל ומוציא את ג' היסודות - אש רוח מים - מהכח לפועל באופן שונה, והרי שישנם שני אש, שני רוח ושני מים. זוהי תפיסת השנאה, מלשון שונה, מלשון שניים, וכאשר השנאה יוצאת מהלב, מהכח, אל המעשה בפועל - הרי ששוב אין כאן שניים, ועל כן אינו עובר ב"לא תשנא".

השני שהקב"ה שונאו הוא - שיועד עדות בחבירו ואינו מעיד בו. ברור שמונחת כאן אותה נקודת שורש, אלא שבאחד בפה ואחד בלב השינוי כפול - מה שנאמר בפה לא קיים בלב ומה שקיים בלב לא נאמר בפה. משא"כ היודע עדות בחבירו ואינו מעיד בו שרק חצי השתנה: מה שנמצא בלב לא יוצא בפה, אבל אין את הצד השני שמה שאין בלב הוא מוציא בפה כי הוא שותק.

והשלישי - המעיד יחידי על דבר עבירה שראה בחבירו. כאן ישנה הוצאה מהכח לפועל שאינה נכונה. הרי מחמת הידיעה שהוא יודע בלב, כלפי עצמו מותר לו לשנוא את חבירו מדינא, והרי שידעת הלב שלו היא אמת ונאמן עליה. בשעה שהוא בא ומעיד בחבירו יחידי, מה שיוצא בפה הוא דבר שאיננו נאמן עליו [כפי שהובא שם בגמ' המעשה בטוביה שחטא ובא זיגוד והעיד עליו יחידי לפני רב פפא, ורב פפא הורה להלקות את זיגוד, כיון שכתוב "לא יקום עד אחד באיש" וכשמעיד יחידי אינו נאמן ורק שם רע בעלמא הוא מוציא עליו]. נמצא שמה שהיה בכח - בלב, לא יצא לפועל - בפה. בלב נמצאת נקודת האמת, ובפה יצא שקר. זוהי הוצאה מהכח לפועל שאינה נכונה.



נתבאר אם כן עד עתה עומק הגדרת השנאה שעניינה שניים, והשורש לשניים הוא ביסוד העפר המקולקל, כאשר מה שנמצא בכח ומה שיוצא לפועל הם שני דברים שונים.

תיקון השנאה - הַבְּדָלוּת מן הרע

עתה נבוא להבין את מהלכי התיקון של מדת השנאה.

ההבחנה הפשוטה ביותר היא, מה שהוזכר מדברי הגמ' בפסחים, שהרואה דבר עבירה בחבירו מותר לשנוא אותו, ולחד מאן דאמר מצוה לשנוא אותו, וכן דברי הגמ' בתענית, שמי שיש בו עזות פנים מותר לשנוא אותו.

תיקון מדת השנאה הוא, אפוא, הַבְּדָלוּת מן החטא, מן הרע, כמו

אם הוציא את אותה תפיסה מהכח אל הפועל - הרי שכבר אינו נמצא במדרגת תפיסה של נבדלות אלא בהנהגה בפועל של נבדלות - במעשה או בדיבור.

יסוד העפר - המוציא מהכח לפועל

עד עתה נתבאר בס"ד שמהות השנאה היא עצם הפירוד. עתה נבאר הגדרה חדה יותר בס"ד, ועל פיה נבין ברור יותר מדוע אם הוציא את השנאה מהכח לפועל לא עבר על "לא תשנא את אחיך בלבבך". מונח כאן עומק נוסף בהגדרת יסוד העפר, ולפי זה הבנה במדת השנאה.

אמרו חז"ל (פסחים ק"ג ע"ב): "שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן: המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי".

ולכאורה, הלא על כל העבירות כולן ניתן לומר שהקב"ה שונא את העובר עליהן. מדוע אפוא דוקא שלושה אלו הקב"ה שונאם?

מתבארת כאן הגדרת מהות השנאה. שנאה, כאמור, עניינה שנאה בלב ולא שהוציאה לפועל. מדוע?

ביאור הדבר: חלוק יסוד העפר משאר ג' היסודות - אש רוח ומים. אש רוח ומים הם יסודות שפועלים, יש להם את המציאות לעצמם. הם נפעלים על ידי העפר אבל הכח קיים בהם. העפר נקרא בלשון רבותינו "מנא", כלי. אין לו מעצמו כלום, וכל עניינו להוציא מהכח לפועל את שאר ג' היסודות. מה שזרעו בו - זה מה שהוא יוציא.

יש בזה כמה הבחנות, אך מה שנוגע לענייננו, יסוד העפר עניינו הוצאה מהכח לפועל.

לפי זה, עפר מתוקן עניינו שהוא מוציא מהכח לפועל את שאר ג' היסודות בשלמות. זה שלמות תיקון העפר. עפר מקולקל [בהגדרה כללית מאוד] עניינו שהוא לא מוציא מהכח לפועל בצורה שלמה ומתוקנת את ג' היסודות.

שלושה הקב"ה שונאם

מעתה, מדת השנאה עניינה אי הוצאה מהכח לפועל, וזה ענין השלושה שהקב"ה שונאם, וכדלהלן:

הראשון - המדבר אחד בפה ואחד בלב. מה שהוא מדבר לא נמצא בלב, ומה שנמצא בלב לא יוצא בדיבור. מה שקיים בלב לא יוצא לפועל ומה שיוצא לפועל אינו קיים בלב.

זהו בעצם יסוד עפר מקולקל, שעניינו - כח שלא יצא לפועל כשורה אלא הוציא דבר מקולקל, כגון: אדם זרע דבר מסוים והאדמה הצמיחה לו דבר אחר, הוא זרע פרי וצמח קוץ, "וקוץ ודרדר תצמיח לך" - מה שהוא זרע לא צמח ומה שצמח הוא לא זרע. זהו אחד בפה ואחד בלב, ואותו הקב"ה שונא.

ולכאורה, מה זה שייך למהות הנקראת שנאה, הרי כל דבר עבירה לכאורה הקב"ה שונא?

אבל לפי מה שביררנו, שנאה עניינה שני שבא מחמת השינוי. ומהיכן בא השינוי? מכך שמה שהיה בכח לא יצא לפועל. אם מה שהיה בכח הוא זה שיצא לפועל - אין כאן שינוי. זוהי הוצאה מהכח לפועל [ובלשון עליונה יותר: הוצאה מהעלם לגילוי, אבל בדקות שורשם חד]. כאשר יסוד העפר אינו מוציא לפועל את מה שהיה

שנאמר בקורח: "הבדלו מתוך העדה הזאת" (במדבר טו, כא).

ובספר ה'תניא' (פרק לב) מובא שהגדרת הדבר היא, שכאשר אדם שונא מישהו - עליו גם לאהוב אותו, ולא, חלילה, לשנוא אותו שנאה גמורה. לאהוב אותו כי הוא חלק מנשמות ישראל, ולשנוא אותו מחמת הרע שרוכב עליו. מכך כך בהנהגה המעשית הוא נבדל ממנו.

לפני שמדברים על תיקון של ביטול השנאה, התיקון הראשון של כח השנאה הוא להשתמש בו במקום הנכון, לשנוא את אותם אלו שנאמר עליהם: "תכלית שנאה שנאתים", עד כדי כך ש"לאויבים היו לי" - השנאה יוצאת מן הכח לפועל.

זהו, אם כן, תיקון השנאה - לשנוא את מי שצריך לשנוא מדינא. שנאה שחלה במקום לא נכון - כאן נצרכת עקירה.

תיקון השנאה מצד יסוד האש

איך עוקרים את השנאה השלילית?

לעיל הוזכר שישנם שלושה שורשים לשנאה: ביסוד האש, ביסוד המים וביסוד הרוח.

שורש השנאה ביסוד האש, כמו שהוזכר לעיל בשם המהרח"ו, הוא מכח החמימות שבאש שהיא עולה למעלה. כאשר אדם רואה את חברו למעלה והוא נשאר למטה - הוא שונא אותו.

מהיכן מגיע שם עומק השנאה?

כל שנאה עניינה הַבְּדָלִית. כאשר אדם מרגיש את עצמו שפל ואת השני רם, הרי שיש כאן הַבְּדָלִית מוחלטת. מחמת כך לכן חלה שם השנאה.

ומה עומק התיקון לפי זה?

הסיבה שבהיותו שפל תופס האדם את עצמו נבדל מחבירו שהוא עליון היא, מחמת שלדעתו המקום השפל שבו הוא נמצא איננו מקומו, והיה צריך להיות באותו מקום עליון שנמצא חבירו, אבל אם יתפוס שזה מקומו, בבחינת "איזהו חכם המכיר את מקומו" - הרי ששוב לא יחוש עצמו שפל, ממילא אינו נבדל מחברו שלמעלה ממנו.

משל למה הדבר דומה, יש בנין של עשר קומות, שכן אחד גר בקומה ראשונה ושכן אחר גר בקומה העשירית. האם זה שגר בקומה הראשונה מרגיש את עצמו שפל מצד הקלקול ביחס למי שגר בקומה העשירית? לא. כל אחד רכש את הדירה שהתאימה לו. אדרבה, אולי הוא נכה ורוצה לגור דוקא בקומה הראשונה ולא האחרונה, כדי שלא יצטרך לטפס בשבת עשר קומות, וכן על זה הדרך. הוא לא רואה את מקומו כשפלות.

כשיביט אדם על השפלות כמקומו הנכון - שוב לא יתפוס עצמו כשונא.

זו הבחנת תיקון השנאה מצד יסוד האש.

תיקון השנאה מצד יסוד המים

החלק השני הוא שנאה מכח יסוד המים - אדם שונא את הפכו של הדבר האהוב עליו. כדברי התניא שהוזכרו, שכפי עומק האהבה כך מתחדדת השנאה.

בזה יש דבר מאוד דק. ישנה מחלוקת ידועה בדברי הקדמונים, האם האדם אוהב את הדומה לו או שהוא אוהב את השונה ממנו, ובעומק שניהם אמת.

נקדים ונאמר: כל זמן שהאדם מגלה בקרבו רק את אהבת הדומה, הרי שאינו יכול לתקן את כח השנאה שבנפשו. אולם כאשר יגלה בקרבו את אהבת השונה - יוכל לאהוב גם את השונא, ונבאר.

האהבה שאדם אוהב רק את הדומה לו יוצרת אצלו שנאה לדבר ששונה ממנו, שמכך כך הגדרת השנאה מלשון שונה, כמו שנתבאר.

לעומת זאת מי שמכיל אהבה כלפי השונה, לא ישנא את מי שהיפך ממנו שהוא אוהב אותו. היסוד של בעל התניא שאת מי שאדם אוהב הוא שונא את הפכו, נאמר כאשר הוא אוהב את מה שדומה לו, ממילא הוא שונא את הפכו. אבל אם הוא אוהב גם את השונה ממנו - הוא לא ישנא את ההפוך מהדומה לו, זה ברור.

מונחת כאן נקודה שורשית מהיכן נתפסת האהבה בנפש. בדקות, יש לאדם שני כוחות של אהבה: הוא אוהב את השונה ואוהב את הדומה. אם אדם מגלה בקרבו רק את אהבת הדומה - השנאה תחול על מי ששונה ממנו, אבל אהבת ה"שונה" אין כוונת הדבר דוקא במובן הרחוק ביותר של השנאה, אלא הכוונה להתרגל לאהוב דברים שונים. כך יעקור מעצמו את הכח לשנוא דבר שונה.

לא כל מי ששונא שונאים אותו. צריכה להיות רמה מסוימת של שוני שבהתאם לה תהיה רמת השנאה, כמו שנתבאר לעיל שכפי עומק האהבה לדבר מסוים כך עומק השנאה להפכו.

אם אדם מתרגל לאהוב דברים ששונים ממנו במעט, ככל שתגדל האהבה בדומה לו רק במעט - תקטן שנאת השונה כי הוא התרגל לאהוב גם את השונה. ודאי שההתרגלות לאהוב את השוני אינה יכולה לחול במקום השונה הקיצוני שמתנגד לו, ששם חלה השנאה, אבל היא יכולה לחול בנימים דקים שאינם מפריעים כל כך לדומה שלו. כיון שהם אינם מפריעים כל כך לדומה - אין כל כך שונא. וכיון שכך - שם יכולה לחול האהבה מחמת השונה.

כלומר, כשם שהשונה הוא סיבה לשנאה - בעומק, השונא הוא גם סיבה לאהבה. אין ההגדרה שעליו לכופ את יצרו ולהחיל אהבה גם במקום השנאה, אלא שהשוני הוא סיבה גם לאהבה, לא רק לשנאה. אלא שעל דרך כלל, כאשר השוני הוא בנקודות מסוימות - זו איננה סיבה לאהבה, אבל אם הוא מרגיל את עצמו באהבת השונה היכן שאינו מרגיש את הסיבה לשנאה, שהרי על כל שונה יכול הוא להחיל במדת מה את האהבה.

כמובן, ישנם מקומות שאין צורך לאהוב לגמרי, כמו שהזכרנו לעיל מקומות שבהם מצוה לשנוא, ומכל מקום ישנה מצוה גם לאהוב וגם לשנוא. הכיצד? כי השוני יכול להיות סיבה לשנאה והוא יכול להיות סיבה לאהבה.

הדברים בעצם מבוארים בתוספות בפסחים (קיג ע"ב ד"ה שראה) שהקשה על דברי הגמ' בפרק אלו מציאות (ב"מ לב ע"ב) "אוהב לפרוק ושונוא לטעון מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו", שלכאורה מה שייך כאן כפיית יצר, הלא שונא דאיירי ביה קרא מצוה לשנאות! ותיירץ: "וי"ל כיון שהוא שונא גם חבירו שונא אותו, דכתיב (משלי כו) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר"

מחמת שהבן הוא חלק מהאב, אבל - "ורחמיו על כל מעשיו", הכח לרחם יכול לחול גם במקום שאין גילוי של האהבה.

"כלום האב שונא בנו?" - זה לא יתכן, כי אפילו אם תחול שם שנאה, הרחמים מיד יפקיעו אותה. שם הרחמים מגיעים מכח האהבה, אבל גם אדם ששונא את זולתו כי סולד מצורת דרכו, הסלידה ממנו מולידה רחמים עליו, וכשמרחם עליו - שוב אינו נפרד ממנו, והרי שיכולה לחול האהבה.

זה הסוד בעצם שהרחמים נקראים "קו אמצע", מדה אמצעית. האהבה קו ימין, השנאה קו שמאל, הרחמים - קו אמצע.

שכן, ההיפך של שנאה יכולה להיות אהבה ויכולה להיות רחמים. אהבה - זה ידוע, כדברי שלמה המלך: "עת לשנוא ועת לאהוב". אבל גם רחמים הנם ההיפך של שנאה, והדוגמא הברורה לזה, הרי נאמר בפסוק: "את יעקב אהבתי ואת עשו שנאתי", הרי שעשו שונא לפני המקום. ומה מדתו של יעקב? מדת הרחמים. התיקון של עשו הוא מכח רחמיו של יעקב. עד כמה שאין רחמים - אין תיקון לשונא, עד כמה שיש רחמים - יש תיקון לשונא.

דוגמא פשוטה ליסוד זה מצינו בגמרא (סנהדרין כז ע"ב), שהגדרת "שונא" [ביחס להלכות בית דין] היא: "כל שלא דיבר עמו שלושה ימים באיבה". מדוע דוקא שלושה ימים?

כמו שכתב המהר"ל, כל שלושה ימים זה הגדרה של חיבור, והראיה - מדין לבד. "כל שלושה טפחים כלבוד דמי", כל דבר שעבר את גדר השלושה הריהו נבדל מהדבר. "עד שלוש דורות רחמי האדם על זרעו". זו ההגדרה שהרחמים מפקיעים שנאה. כל מקום שיחולו הרחמים לא תחול השנאה, וכשחלה השנאה - מיד הרחמים ירחמו ויעקרו את השנאה.

מצד השנאה של יסוד האש ושל יסוד המים - אין סיבה לרחמים לחול. מצד השנאה של יסוד הרוח - יש מקום לרחמים לחול. זוהי שנאה שנתקנת מכח הרחמים.

"שנאת חנם" - ללא סיבה

השנאה הרביעית שייכת ליסוד העפר, והיא הנקראת בלשון חז"ל: "שנאת חנם". מהי שנאת חנם?

הזכרנו את דברי רש"י במסכת שבת (לב ע"ב), ששנאת חנם היא "שלא ראה בו דבר עבירה שיהא מותר לשנאותו - ושונאו".

כלומר, יתכן שפלוני נהג שלא כראוי, ומדינא אפשר שתהיה לו עליו תרעומת או אולי אף תביעה בדיני שמים, אך הוא לא ראהו עובר עבירה להדיא שיהא מותר לו לשנוא אותו מדינא. אדם השונא את זולתו במקום שאין היתר או מצוה - זוהי "שנאת חנם". כך פירש רש"י.

אבל ברור שטמון עומק נוסף בהגדרת המושג "שנאת חנם". שנאת חנם עניינה ששונא את השני ללא סיבה כלל!

עד עתה נתבארו שלוש סיבות מדוע אדם שונא את זולתו: מצד יסוד האש - כי חבירו מעליו. מצד יסוד המים - כי הוא ההיפך ממה שאהוב עליו, ומצד יסוד הרוח - כי השני הולך בכיוון מנוגד אליו. שנאת חנם היא בעצם השנאה השלמה ששייכת ליסוד העפר. למה הוא שונא את פלוני? אין "למה". חנם!

כשם שבאהבה יכולה להיות אהבת חנם, "חנם" כדברי הגר"א

מתבאר בדקות בדברי התוספות, שישנם שני מהלכים של שנאה: א. אני שונא אותו כי הוא עבר עבירה. ב. אני שונא אותו כי הוא שונא אותי [מחמת ש"כמים הפנים לפנים"]. מה ההבדל בין שני מהלכי שנאה אלו?

כאשר אדם שונא את זולתו מחמת דבר עבירה - הוא עדיין יכול גם לאהוב אותו, כאמור לעיל שניתן גם לאהוב וגם לשנוא. אבל כאשר השנאה נובעת מחמת שהשני שונא אותו, הרי השני שונא אותו ויצר בו כח של נבדלות, ועתה כשישנא אותו הרי שיהא נבדל ממנו. על זה נאמר "לכוף את יצרו שאני".

ומה כוונת הדבר "לכוף את יצרו שאני"? שמעתה הוא לא ישנא אותו? לא. עליו גם לשנוא אותו וגם לאהוב אותו. חבירו הרי שונא אותו לגמרי, ומחמת ש"כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", הוא מחיל בו שנאה גמורה. על זה נאמר לכוף את יצרו. ומה יקרה כשיכוף את יצרו? יהיו בו תרתי - גם אהבה וגם שנאה. וזהו עומק הכתוב: "אם רעב שונאך האכילהו לחם" (עיין סוכה נב ע"א). מי שהוא במדרגה זו - אין השנאה שולט בו כי הוא גם אוהב את השונא. זהו שאמרו חז"ל (סוטה ט ע"א): "משה ודוד, לא שלטו שונאיהם במעשי ידיהם".

זו אם כן הגדרת תיקון השנאה מחמת האהבה שביסוד המים.

תיקון השנאה מצד יסוד הרוח

החלק השלישי זו שנאה מכח יסוד הרוח.

כמו שהזכרנו, הרוח ביסודה בנויה על ארבעה כיוונים, ולכל רוח יש את התכונה המיוחדת לה והיא שונה משאר ג' הרוחות. מצד כך, השנאה חלה מחמת השינוי. אדם שונא את מי שהולך בכיוון שונה ממנו.

ומה התיקון של שנאה זו?

ב'תניא' (פרק לב) מבואר, שהדרך לעקור את השנאה היא על ידי מדת הרחמים.

לשון הגמרא (סנהדרין קה ע"א): "כלום יש אב שונא את בנו?!" מדוע האב אינו שונא את בנו? ההגדרה הפשוטה: "עת לאהוב ועת לשנוא", האהבה היא היפך השנאה, ואב שאוהב את בנו הוא ודאי אינו שונא אותו.

אבל בעומק, נאמר: "כרחם אב על בנים" (תהלים קג, יג), ומה שהאב אינו שונא את בנו אין זה רק מחמת האהבה, אלא שברגע שחלה עליו שנאה הוא מרחם עליו, וכשמרחם עליו - הוא מפסיק לשנוא אותו.

זה לא שאין סיבה לשנוא את הבן. יש סיבה לשנוא אותו, הוא עשה מעשים שאינם ראויים, אבל בשעה שהאב שונא אותו מתעוררים רחמיו על בנו. ברגע שהוא מרחם - הרחמנות סילקה את השנאה.

מצד כך הגדרת הדבר, שהרחמים מפקיעים את השנאה, ונחدد.

הרי אהבה עניינה אחדות, שנאה עניינה פירוד, הפְּדָלוּת. בשעה שאדם שונא מישהו, איך יתאחד איתו? ודאי שבפשוטו עליו לאהוב אותו. אך הרי האהבה היא אחד והוא נבדל ממנו!

התשובה היא: נכון, לאהוב אי אפשר אם השני נבדל ממני, אך לרחם ניתן גם על מי שאינו חלק ממני, ואעפ"כ הנני מרחם עליו. ודאי ששלמות הרחמים חלה על מי שהוא חלק ממני, "כרחם אב על בנים"

הם היו נבדלים וצריכים להתאחד - היתה נצרכת לכך סיבה, אבל אם מעיקרא היו אחד - הרי שזו גופא הסיבה.

שנאת חנם בעומקה היא העדר תפיסת השורש, שבשורש היינו אחד, אלא תפיסת הענפים בלבד ששם אנו נפרדים. כדוגמת אילן, שיש לו שורש אחד וענפים ופירות מרובים. תפיסת השורש היא לעולם תפיסה של אחדות, של אחד. תפיסה של פירות היא תפיסה של פירוד [פרי מלשון פירורים, מלשון פירוד, כדברי המהר"ל כידוע].

אהבת חנם עניינה תפיסת שורש, שנאת חנם עניינה תפיסת ענפים. מי שתופס ענפים לעולם יתפוס פירוד. הענף הרחוק ביותר בארבע היסודות הוא יסוד העפר.

שנאה בכללות עניינה נבדלות. יש נבדלות מאש, נבדלות מרוח ונבדלות ממים. כל אלו סיבות לנבדלות וסיבות לסילוק הנבדלות, כפי שדובר לעיל. יסוד העפר מצד עצמו הוא נבדל, זה טבעו, כל גרגיר וגרגיר ממנו מוגדר לעצמו. מי שתופס תפיסת עפר - יתפוס לעולם תפיסה של פירוד, וכך יש לו שנאת חנם.

כאשר האדם מגיע למקום הפנימי של נשמתו ושם הוא תופס שכל נשמות ישראל הן אחד בשורשן, ובדקות יותר הבריאה בשורשה היא אחת - זוהי אהבת חנם, אהבה שאין לה סיבה. כשם שאין סיבה לכך שאדם אוהב את עצמו, כך בעומק אין סיבה שיאהב את זולתו. זוהי אהבת חנם.

זהו עומק תיקון השנאת חנם - יציאה מתפיסת פירוד של יסוד העפר ותפיסת שורש של הדבר שכולו אחד. (דע את מידותיך יסוד העפר, פרק י')

ואהבת לרעך כמוך

מדת האהבה יש בה ב' בחינות. א. חיבור ב. אחדות-אחד. אהבה בגימ' אחד.

והנה יש מדת חסד דיצירה (יצירה כנגד ו"ק שעיקרם חסד, כנודע), ושם זו אהבה של קשר, התחברות, הרגשה. אולם יש אהבה עליונה, וזו אהבה של אצילות, שכולו אלוקות. ושם האהבה היא מצד גילוי האחדות, כי מצד האלוקות אין נפרדים.

והנה יש מחלוקת בחז"ל אם יש להתחיל באהבת ה' ומשם להגיע לאהבת ישראל, או להיפך. ושורש הדברים, שמצד אהבה דיצירה, זו אהבה טבעית. ולכך אפשר להתחיל מאהבה מוכרת, אהבת הנבראים. ומשם לעלות לאהבה בלתי מוכרת, אהבת הבורא. אולם מצד אהבה שבאצילות, זו אהבה של אחדות, של אלוקות. ולכך בהכרח תחלה לגלות את האלוקות, ולאחור. ואח"כ לעלות דרגה ולחוש את האחדות הפשוטה עם הנבראים, שהוא גילוי האלוקות שבנבראים, וד"ל. (ספר קול דממה דקה)

מלשון חן, כדוגמת מה שנאמר בנח: "ונח מצא חן בעיני ה'" (בראשית ו, ח) וכן על זה הדרך - כך גם בשנאה יתכן שאדם שונא את פלוני בלי שום סיבה. מדוע בכל אופן הוא שונאו?

כי אני זה לא הוא, והוא זה לא אני. זו הסיבה היחידה לשנאה. מי שהעצמיות שלו בולטת - מסוגל לשנוא משהו שאינו הוא. זוהי בעומק "שנאת חנם". כל שנאה הגדרתה הִבְדָּלֹת. אם זה לא אני - הריני נבדל ממנו.

ידועים דברי חז"ל: "סיני - שמשם ירדה שנאה לאומות העולם" (שמות רבה ב, ד). מה כוונת הדבר? מדוע במעמד הר סיני נוצרה שנאה אצל אומות העולם כלפי עם ישראל? פשוט ביותר: כי כל הגדרתם של ישראל היא: "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב" (במדבר כג, ט), הם לבדד, נבדלים. עצם היותם נבדלים - זו סיבת השנאה.

"גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם, יותר משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל, ונשותיהן יותר מהן" (פסחים מט ע"ב).

שנאת עמי ארצות לתלמידי חכמים איננה שנאה שיש לה טעם והגיון [על אף שאפשר לבאר שזהו מחמת שהת"ח הוא עליון והעם הארץ תחתון, וא"כ זוהי שנאה ששייכת ליסוד האש, וכנ"ל]. עם הארץ שונא את התלמיד חכם מחמת שהוא והתלמיד חכם הם שני דברים נפרדים ואף הפכיים. אין לך דבר הפוך מתלמיד חכם יותר מעם הארץ. "עם הארץ" נקרא כך מחמת שהוא עם השייך לארץ, ליסוד העפר. תלמיד חכם הוא ההיפך הגמור. ובלשון המהר"ל - עם הארץ עניינו חומר, תלמיד חכם עניינו שכל. הם שני הפכים זה לזה.

יתר על כן נשותיהם של עמי הארץ - הן החומר שבחומר. אין לך חומר יותר גמור מנשותיהם של עמי הארץ. ומאחר וכל מציאותם היא מציאות נבדלת אחד מהשני - כאן חלה השנאה הגמורה - "שנאת חנם".

שנאת חנם, אם כן, בעומק עניינה שהדבר קיים כמובדל. אין סיבה למה להיות מובדל. בעצם להיות שלו הוא מובדל.

תיקון השנאת חנם (שנאה מצד יסוד העפר) - על ידי

גילוי תפיסת אחד

כאן בעצם נצרך תיקון הרבה יותר עמוק. ידועים דברי חז"ל (יומא ט ע"ב): "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים... אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם". מדוע השנאת חנם החריבה את הבית?

הגדרת הדבר: בית עניינו צירוף של אבנים. שנאת חנם מעמידה דברים לעצמם. חורבן הבית עניינו, אפוא, שלקחו את כל אבני הבית והעמידו כל אבן לעצמה, ממילא הבית חרב. זו הגדרת חורבן בית שני. ומהו התיקון של שנאת חנם? - אהבת חנם!

אהבת חנם היא כשאין סיבה לאהוב. אוהבים כי בשורש אנחנו אחד. אלו דברי הירושלמי הידועים, שאם יד אחת הכתה בטעות את היד השנייה - היד השנייה לא תשוב ותכה אותה כי הם אחד. זוהי אהבת חנם - אין סיבה להתאחד אלא שהם אחד מעיקרא.

"על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", העומק של הסיבה מדוע הם מתאחדים, כי מעיקרא הם היו אחד. אם

עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה

שער הנסירה ♦ פרק ז'

והיינו כי אמנם בהגדרה כוללת כל המוחין נקראים מקיפין, כי ה"ז"ת הם 'פנימים' והג"ר 'מקיפין', אך בפרטות הדעת אינו מקיף כהמוחין כי הוא נכנס לתוכו ונעשה נשמת ו"ק, פנימי גמור, ודעת תחתון שורשו בדעת עליון, ועיקר המורחין שהם מקיפין היינו החו"ב דייקא.

והיינו שהל"מ הם המקיפין הגמורים, והצ' עצמו שנכנס לז"א הוא חב"ד דז"א שהח"ב האלו ג"כ נקראין מקיפין כי נשארים רק בג"ר דז"א, אולם הדעת רק בתחילה הוא מקיף אך אח"כ הוא פנימי כי נכנס לגופו בסוד נשמת ו"ק, כי כל מדרגת הז"א אינו אלא מדרגת הדעת, והבן.

וז"ש ואוירא דכיא קאים עליה מהאי סטרא, ר"ל כי מוח הח' כמה הנקרא אוירא דכיא, עומדת על עטרא דחסד הנקרא אוירא סתם העומד מסטר ימינא, ואשא דכיא שהוא מוח הבינה קאים עליה על עטרא דגבורה הנקרא אשא סתם והאי לסטר שמאלא: הרב מחדד מה שהתבאר לעיל שהח"ב הם אוירא ואשא דכיא, וב' עטרין הם אוירא ואשא סתם, והתבאר לעיל הטעם כי הדעת יורד למקום השפל בסוד 'לדעת בארץ דרכך', לכן אינו נקרא 'דכיא' אלא סתם.

ודע כי כל זה נעשה כן קודם בסוד אור מקיף על הז"א כנ"ל, ולכן היו אז ד' מוחין כנ"ל ואחר כך נתלבשו בנה"י דאמא ואז נעשו ג' מוחין כי ב' עטרין נכנסו ביסוד דאמא ונעשו דעת אחד: כבר התבאר הרבה, כי דעת יש בה מציאות של ב' צדדים, ואמנם היינו בסוד דעת המבדלת והמכרעת, אך בסוד דעת המחברת וכ"ש במתהפכת הוא נעשה מציאות אחת.

ואמנם כאן כשמתחברים ה"ח וה"ג להיות אחד היינו בסוד הכלי שהוא יסוד דאימא, דהיינו חיבור מכח הכלי המצ' רפם, אך דעת המחברת עצמה יש בה חיבור מדין הדעת עצמה שיש בה מהות המחברת, כלומר הוא תפיסת צירוף מעצם המהות של הדעת.

ובפרטות היינו כי בדעת המבדלת הדעת מתגלה כשניים, ובסוד דעת המכרעת הוא הכרעה כצד אחד מבין השנים, ובסוד המחברת הוא חיבור שניהם לאחד, ובסוד דעת המ' תהפכת הוא כולל את ב' ההפכים יחד, והבן.

דוגמה לדבר הוא איש ואשה, כי מחד תחילה הם בחינת 'זכר ונקבה בראם', שהיו 'אחד', ומאידך אח"כ נעשה בהן נסירה ונעשו שנים, וחוזרים ומתחברים ונעשים אחד בסוד 'והיו לבשר אחד', וח"ו אם כמבואר בפרשת גיטין 'ונתן לה ספר כריתות' חוזרים ונעשים שנים, כ"ז הוא עומק תפיסת הדעת.

וכפי שהתבאר בתחילת בשער זה שעניינו נסירה, ששורש הנסירה הוא במוחין ובפרט במוח הדעת, כלומר אינו רק נסירה כפשוטו של גופא שהיו מחוברים אב"א וננסרו זה מזו, כי זה אינו עיקר הנסירה אלא רק 'הפועל יוצא' של נסירת המוחין ובפרט במוח הדעת, ולכן הדעת מחד מוגדר כשנים ומאידך מוגדר כאחד, ואידך פירושא זיל הוא גמור.

ויש מעלה בגילוי של הדעת שהיא 'שנים', ויש מעלה בגילוי

נמצא כי מתחלה יצאו אלו המוחין הנקרא אוירא דכיא וכו' בסוד מקיפין ואחר כך נעשה גולגלתא דז"א: כלומר הגולגלתא נעשה משורש המקיפין דייקא, ולכן הוא 'גולגלתא', כלומר הוא נמצא סביבותיו, ונמצא 'מקיף' את המוחין, לכן שורשו במקיפין העליונים, ודו"ק.

וז"ס דקל"ה נפיק אוירא דכיא ומתגלגלא ואתפשט ונפיק חד גולגלתא תקיפא לד' סטרין, כי תחלה נפקו ונעשו המוחין הנ' קרא אוירא דכיא עם ניצוצא דאתכליל ביה כמ"ש שם, ואחר כך נתגלגלו ונתפשטו שהוא מש"ל כי שרשם נשאר למעלה ואורם נמשך למטה: כפי שהתבאר לעיל שהארת חו"ב דז"א הבאים מחו"ב דאו"א שהם אחסנתא דילהון אינן יורדים לתתא בעצמותם אלא רק הארתם.

ואח"כ נעשו ונפיק מכחם חד גולגלתא הנעשה אחר המוחין אלו המקיפין העליונים: וכבר התבאר לעיל שיש מוחין למטה מן הכתר ויש מוחין למעלה מן הכתר, ולכן הכתר גולגלתא דז"א נעשה מהמוחין המקיפין שנשארו עצמותן למעלה באו"א.

וביאר כי קודם שנעשה האי גולגלתא ונכנסו המוחין אח"כ ג"כ לז"א עצמו בגו האי גולגלתא היו ד' מוחין כי עטרא דחסד מתפשט בצד ימין ועטרא דגבורה בצד שמאל נתפשט: הוא מש"כ לעיל לשון הזוהר 'גולגלתא תקיפא לד' סטרין', כי הוא מחמת כניסת ד' מוחין שהם עטרא דחסד חכמה דז"א ועטרא דגבורה בינה דז"א והדעת שהם ה"ח וה"ג, נמצא ד' מוחין בשלב הזה, כי עדיין הם רק מקיפין וכשנכנסו בנה"י דאימא נעשו ג' מוחין, כמבואר להלן.

וזה שאמרו אתפשט אשא מסטרא חד, ואוירא מסטרא חד: אשא הם סוד הגבורות שבדעת, ואוירא סוד החסדים שב' דעת.

ואח"כ מתפשטים ב' מוחין עליונים שהם חו"ב: כלומר מה שמתפשט תחילה הוא מציאות הדעת, עטרא דחסד ועטרא דגבורות, ואח"כ מתפשט הארת המוחין העליונים. ובטעם הדבר עיין בש"ש שהביא קושיית השד"א שמדוע במקיפין נכנסין תחילה הב' עטרין ואח"כ החו"ב, ובפנימים נכנס תחילה החו"ב ואח"כ החו"ג, וציין הש"ש לעיין בשער הכ' ונותן, והיינו כי מבואר שם שכוין שהמוחין באים מלעיל והם עומדים חו"ב ותחתיהן חו"ג, ולכן כשמתפשטים בסוד מקיפין קודם נכנסין הב' עטרין דחו"ג של הדעת, ואח"כ נכנסין החו"ב.

ובעומק מה שהדעת הוא הנכנס תחילה היינו כי הוא בניינו של הז"א והוא יורד ומהתפשט בכל גופו בסוד נשמת ו"ק. והיינו כי מה שיוצא תחילה הוא שורש בניינו, ואח"כ יורד אליו הארתם של או"א מהחו"ב שעצמותן נשאר לעילא כנ"ל.

וחכמה גם כן נתפשט לצד ימין למעלה מעטרא דחסד, ובינה לצד שמאל למעלה מעטרא דגבורה: כלומר הדעת נשארת למטה כי היא אחסנתא דז"א, אולם החו"ב הם נשארים בסוד מקיפין, ולכן החו"ב נתפשטו למעלה מן החו"ג.

^א והיינו דכאן מיירי בכתר דז"א שהוא גולגלתא שבתוכו המוחין דיליה, אולם יש כתר על ראשו ובתוכו הם המוחין שבכתר, והוא המבואר בשער מוחין דצלם.

^ב כי שורש החו"ג דז"א שנכנס הוא בדעת עליון ודעת עליון מתפשט ומאיר בדעת תחתון, וגם במוחין עיקרו של ז"א הוא בדעת עליון המאיר לדעת תחתון.

^ג מיד מבואר הדקות בנינים.

^ד וביחס לחכמה ובינה, הנסירה שייכת לקו שמאל בסוד בינה בין לבין, בסוד אם אין דעת אין בינה אם אין בינה אין דעת.

פנימי בתוך הכלי, ושורש הדבר הוא מה שעולים חג"ת להיות חב"ד מתתא לעילא בסוד ג' חללי גלגלתא, והיינו שהת"ת עולה בסוד קו אמצע וממנו נעשה חלל אמצעי דג' לגלתא שבו מתאחדין הב' עטרין, כי שורשו הוא ת"ת קו אחד שהוא עיקר גופא, הוא מה שנעשים אחד בסוד הדעת שעולה, שמצרך את הב' עטרין להיות מוח אחד וכך נעשים הד' מוחין ג' מוחין, ודו"ק.

ואל תשכח כל אשר בארנו כי שורש המוחין נשארין למעלה והארטן לבד נמשכת ממדרגה למדרגה ובכל מדרגה נשאר בה שורש א' ומדרגה שלמטה ממנו הוא הארה לבד מהראשו' נה וכן בכל המדרגות: והיינו כי בכל מדרגה נשארת עצמות המדרגה למעלה ורק הארתה יורדת למדרגה התחתונה, וכעזה"ד בכל מדרגה ומדרגה, והיינו בחו"ב המאירים בכל מדרגה, משא"כ בדעת עצמו שעצמותו הוא היורד כפי שה' תבאר לעיל, והבן.

ובזה תבין כי שורש המוחין דז"א הם למעלה באו"א ומשם מתחיל מציאותם, ועיין בדרוש הצלם שאמר כי הצ' הוא בחי' הדעת ול"ם הוא בחי' חו"ב שבו וע"ש: כלומר החו"ב שמ' ציאותם באו"א הם למעלה והם בחינת הל"מ שהם מקיפין אולם הם מאירים הארת חו"ב לתוך ז"א, אולם הדעת יורד עצמותו שהוא הצ' שהוא הפנימי, ומבואר מיד איך נכנסו.

אמנם סדר כניסתן הוא, כי חכמה נתלבש בנצח דאמא, ובינה בהוד, וב' עיטרין שהם דעת א' ביסוד, ואח"כ נכנסו אלו הנה"י ובתוכם המוחין תוך ז"א באופן זה הנ"ל גם כן, כי תחלה נכנס מוח דחכמה שבתוך הנצח דאמא ברישא דז"א. ואח"כ מוח בינה שבתוך ההוד דאמא ברישא דז"א. ואח"כ נכנס הדעת שהם הב' עיטרין שבתוך היסוד דאמא ברישא דז"א: הנה הוד' כר לעיל שיסוד דאימא הוא רחב, לעומת יסוד דאבא שהוא צר, נמצא שהצירוף שבו הוא מכח יסוד אבא המולבש באימא שהוא צר, ונבאר.

הנה מחד בסוד דרוש הדעת או"א הם חו"ב, וז"א הוא הדעת, אולם מאידך ישנה הבחנה אחרת שאו"א הם החו"ב והדעת הוא א"א בסוד דעת עליון למעלה מאו"א, והיינו כי א"א הוא קו אחד והדעת שהוא מגלה אין בה הבחנה של חסדים וג' בורות שהם שנים, אלא מציאות של אחד.

והיינו כי התפיסה של או"א הם 'תרין ריעין דלא מתפרשין', היינו כי מחד הם 'תרין' ומאידך הם לא מתפרשין בחינת אחד.

נמצא שמצד שורש הז"א (שהוא הדעת) באו"א אזי יש בו הבחנה של שנים, ב' עטרין בחינת ד' מוחין, כי הם 'תרין', אך מצד שורשו בא"א הוא בסוד הדעת שהיא אחד, שהד' מוחין נעשים ג', כי מוח הדעת ב' עטרין נעשה אחד.

והיינו כי לולי שבז"א היה מתגלה רק שורשו מדין א"א, אזי היה מתגלה דעת אחד בשורשו, כדעת דא"א, אולם מצד שורש ז"א באו"א לכן נעשה מוח הדעת שהוא 'שנים', ב' עטרין, אולם אח"כ חוזרים ומתאחדין להיות מוח אחד, והוא גם מצד א"א שהוא אחד כמבואר להלן, וגם מצד או"א שבהם סוד 'דלא מתפרשין'.

מעתה מתבאר שכאשר המוחין יורדים ליסוד דאו"א, הנה מדין יסוד דאימא שהוא רחב אין בהם הארה של אחד כי אינו מצומצם, אולם מדין יסוד דאבא שהוא צר מתגלה

של הדעת היא אחד, כי מסוד עתיק הדעת יש בה הבחנה של שנים, והוא מדין הרוחב, שמאורך נעשה רוחב, ומחמת כן השני נעשה ג"כ גבוה כהראשון, בסוד עתיק שהוא סוד השוואת הקומה, אולם מסוד אריך הדעת היא אחת, והוא מדין האורך, ומצד אריך הם זה תחת זה, כי מדין אריך הוא אחד המתפשט, והבן.

וז"ש באדר"ז רצ"ב ואי תימא תלת, ד' אינון כמא דאמינא אחסנתא דאו"א, וב' גניזין דילהון, דמתעטרין כולהון ברישא ואינון תפילין ברישא לבתר, מתחברין בסטרוי ונהרין ועאלין בג' חללי דגלגלתא כנ"ל: והיינו כי בתפילין יש בהם הבחנה של ד' כי יש בהן ד' פרשיות, אולם יש בהם גם הבחנה של ג' והוא סוד הש' דמחד גיסא הוא בד' רישין ומאידך גיסא הוא בג' רישין, ד' רישין הם סוד ד' מוחין, וג' רישין הם סוד ג' מוחין, כמבואר להלן.

ר"ל כי בעודן באור מקיף הם ד' מוחין, וכן גם כן הם אח"כ בבחי' ו' הנ"ל שהוא סוד התפילין כנ"ל, שגם אז הם אור מקיף לכן גם אז הם נעשין ד' מוחין ד' פרשיות: והיינו בשורש הם ד' בסוד מקיפין ואח"כ בו' בחינות שהוזכרו לעיל הם ג"כ מקיפין בערך לז"א כנ"ל, וכשנכנסים לז"א הם נעשים ג' פנימים, ואח"כ בסוד תפילין הם שוב ד' מוחין, כאשר הם בוקעים לחוץ.

וכבר התבאר, שמחד יש מעלה במקיף יותר מן הפנימי, אך מאידך יש מעלה של הפנימי על פני המקיף. והיינו כי המקיף הוא רחב ואינו מצומצם משא"כ הפנימי הוא מצומצם, ובזה הוא מעלה של המקיף על הפנימי, אולם מאידך הפנימי אין בו בחינת פיזור לצדדים משא"כ המקיף יש בו פיזור לצדדים, ומעלה זו של הפנימי הוא מב' בחינות הן מצד האור הפנימי שהוא נדחק מצומצם לאחד, והן מצד הכלי המצרפם, ודו"ק.

אמנם לבתר מתחברין בסטרוי, ר"ל כי כשנכנסים תוך נה"י דאו"א שהם הקצוות התחתונים הנקרא סטרוי, ושם מתחברין הב' עטרין ביסוד שלהם ונעשו דעת א', אח"כ כשנכנסין תוך חלל גלגלתא דז"א ממה (נ"א ממש) שחוזר לרדת הארת המור חין ולא עצמותן כנ"ל. וז"ס ונהרין ועאלין בג' חללי דגלגלתא כי גם שם הם ג' מוחין לבד בג' חללין ואינם ד' רק ג' לבד, ואמ' גם שם בג' חללי דגלגלתא הארת כל ד' מוחין יש בתוכם ולא נאמר כי ג' בלחידיהו נכנסים רק שמד' נעשו ג': והיינו כי אמנם היו ד' מוחין והשתא ג' מוחין, אך היינו שהד' מוחין נעשו ג' מוחין, אבל כל המוחין נכנסים בתוכו, אולם כאמור החו"ב הם רק הארה והב' עטרין הם עצמותן.

ומה שגם ביסוד דאימא הם מתחברים היינו כי בו יש בחינת חלל" וכדוגמת חללי דגלגלתא דז"א ששם הם נעשים ג' מוחין, נמצא החלל הוא המצרף והיינו מדין הכלי המצרפם, כי האור נדחק לדופני הכלי הפנימי, וכמבואר בתחילת הע"ח שהאור המקיף מאיר מבחוץ לתוך דופני הכלי והאור הפ' נימי מאיר מפנים לתוך דופני הכלי. ומיד מבואר צירוף הב' עטרין להיות מוח אחד מכח הדעת שעולה.

וז"ש באדר"ר קל"ה ונפיק חד גלגלתא תקיפא לד' סטריין כי גם שם יש בחי' ד' סטריין ד' מוחין, אלא שהב' עטרין נכנסו בחלל א' הנקרא דעת: והיינו כי מאידך הצירוף הוא ג"כ מדין הדעת עצמו שעולה בסוד דעת המחברת ודעת המתהפכת, אולם יש בו גם כח צירוף שמתגלה מכח מה שנדחק להיות

^ה כמבאר לעיל שיסוד דאימא הוא בחינת חלל כלומר שיסודה רחב.

^י ועיין בשער דרושי הצלם שהתבאר בארוכה שיש ב' בחינות במהות הצלם, בחינת עליונה הוא שהל"מ מקיפין והצ' הוא לבד נכנס ונעשה חב"ד דפרטות דז"א, ויש בחינת תחתונה יותר והוא המבואר כאן שגם הל"מ נכנסים והם החו"ב דז"א והצ' הוא הדעת לבד. אולם ביאר היפה שעה, בפרקין, שגם ל"מ אלו הם בחינת צלם של צ' עצמו. אולם מקבלים הארה מל"מ הכוללים.

^י עיין עוד שם שהתבאר שבבחינה העליונה יש גם מעין הארה דלעת"ל בסוד הארת נה"י החדשים דאימא שמאירה בסוד י"ס גמורים מסוד הארת א"א שמאיר שורש הארכת הכלים דאימא כמבואר שם באורך.

פִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדִבֵּר ה' מִירוּשָׁלַם

רִין וז"ש האִי נהירו דאתמשכא מב' אילין ב' משיכין מתגלפין ואתחברו בחדא רישא עמיקא דבירא דכתיב בדעתו תהומות נבקעו ועייל ברישא דז"א ואתעביד חד מוחא אחרא: והיינו דמוח הדעת נקרא 'עמיקא דבירא', והיינו כי החכמה והבינה נמצאים ברישא, ואמנם גם הארתן מתפשט לתתא אך עיקר מקומם הוא ברישא, ולכן אינן בסוד עמיקא דבירא, משא"כ מוח הדעת אע"פ שהוא גם מוח ברישא, מ"מ כל יסודו ותכליתו הוא לרדת לו"ק להיות נשמת ו"ק, והוא סוד 'בדעתו תהומות נבקעו', כלומר מוח הדעת יורד לתוך הו"ק דז"א, בסוד 'ובדעת חדרים ימלאו'.

ועמיקא דבירא הוא בחינת עמקות הדעת, ואין כוונת הדבר כפשטות עומק הדעת עצמו, אלא עמקות הדעת הוא מי שזכה להוריד את כל המוחין שלו למדרגת הו"ק, ובעיקר למקום החג"ת, מקום הלב בחינת דעת שנמצאת במקום הלב.

נחיד מה שהוזכר בדברי היפ"ש להלן¹, וזה סוף דבריו, "ונמ"צא שכל המתלבש בנה"י דתבונה להתלבש תוך גופא דז"א אינו אלא דעות דכולם", והוא כי מדרגת הצ' שהוא החב"ד דז"א שנכנס לתוכו, הוא נקרא בחינת הדעת דז"א, והיינו כי החו"ב אלו הם חו"ב בסוד החו"ב שבדעת, והיינו כי ז"א עי' קרו הוא הדעת, ולכן מה שנכנס לתוך הז"א הוא הצ' דצלם שהוא דעת בכללות ולא הו"ל"ם שהם החו"ב, והיינו כי הדעת הוא מה שנכנס לז"א והחו"ב אינן אלא בחינת מקיפין, והצ' הוא ג' פעמים ל' שהם חב"ד חג"ת ונה"י דז"א שנכנס לתוכו בסוד 'לדעת בארץ דרכך'.

צריך שתדע כי נצח דאמא לא נתפשטה בז"א רק עד הטבור של לבא דז"א והוא מקום החזה: הנה הת"ת נחלק לג' חלקים, ג' שלישים, החלק הראשון הוא מהכתפין עד החזה, החלק השני הוא מהחזה עד הטבור, והחלק השלישי הוא מהטבור עד סיומה דגופא, וטבורא דלבא הוא באמצע החלק האמצעי, עי' שהוא אמצע שליש השני, וא"כ אינו מקום החזה שהוא תחילת שליש שני, וצ"ב.

סוגיא זו התבארה בתחילת הע"ח בשער אח"פ, והם אורות האזן שהתפשטו עד שיבולת הזקן, אורות החוטם שהתפשטו עד החזה, ואורות הפה שהתפשטו עד הטבור, ודנו המפרשים היכן נמצא מתחיל עתיק, וביאר הלשם שמתחיל ממקום טבורא דלבא עד מקום הטבור הכולל, והיינו כי עתיק נמצא תמיד במקום האמצעי, שהוא בין עולם לעולם, והיינו כי עתיק הוא שורש לעולם תחתון, כי עולם תחתון מתחיל מנקודת הכתר שהוא א"א, וסיפא של עולם עליון הוא המלכות, ועתיק נמצא בניהם.

והיינו כי מהחזה עד טבורא דליבא הוא נכלל בחזה, ומטבורא דלבא ולמטה הוא נכלל עם הטבור הכולל, ולכן נקרא טבורא דליבא ולא חזה דלבא, והיינו כי הוא שייך יותר למציאות התחתון, אולם מ"מ כיון דמקום החזה הוא עד טבורא דלבא לכן טבורא דלבא נקרא ג"כ מקום החזה.

והטעם כי מוח חכמה שבנצח הוא לצורך ז"א עצמו, לכן נתפשט עד שיעור הזה שהוא עד החזה, כי משם ולמטה הוא מציאות נוקבא כנודע, לכן בינה דז"א שהוא בהוד דאמא מתפשט עד טבורא שהוא עד הוד דז"א אשר שם הוא מוח בינה דנוקבא דז"א: והיינו כי נצח חכמה דז"א מתפשט עד טבורא דלבא, והוד בינה דז"א מתפשט עד טבורא, נמצא כי נצח והוד אינן שוים, נצח למעלה מן ההוד, ובערך הזה נצח נקרא קצר הקומה והוד נקרא אריכות הקומה.

שהב' עטרין שבדעת נעשה מוח אחד, והיינו דמצד אבא מתגלה בז"א הארת א"א שורש ז"א בסוד דעת אחד, והבן.

והיינו כי ז"א היה ו"ק, וכשהוא מקבל הארת הג"ר הוא מתחיל מהארת א"א, והיינו כי ז"א מצד עצמו הוא ו"ק והארת הג"ר בעומק היא הארת א"א בז"א, אולם הוא דרך מעבר או"א, ונהי דהוזכר לעיל שיש בו גם שורש מאו"א אך עיקר שורשו הוא א"א.

והיינו כי אמנם בפשטות דברי הרב מבואר, שתחילה הם ד' מוחין, ואח"כ הם ג' בתוך יסוד דאימא, וכן נכנסים בחב"ד דז"א בסוד הצ', ואח"כ חוזר ובוקע בסוד תפילין להיות ד', אך בעומק השתא מתבאר שבשורש הוא הארת 'אחד', שהוא בסוד א"א שהוא דעת אחד בעצם, וכאשר יורדים לאו"א זה נעשה ב' בסוד או"א שהם 'תרין ריעין', ואח"כ ב' סוד אימא נעשה שוב אחד, ומתפשט בז"א ג"כ בסוד אחד, ואח"כ חוזר ובוקע בסוד תפילין ונעשה ב'.

ובעומק הם ב' הבחנות, ששורשם הם עתיק וא"א, מצד עתיק הם סוד 'שנים' כי עתיק הוא בחינת הרוחב, ומה שנעשה חסדים בימין וגבורות בשמאל הוא בחינת רוחב, לעומת כך א"א הוא סוד האורך סוד האחד, נמצא שמדין אריך החסדים והגבורות של הדעת הם אחד ומדין עתיק הם שנים, ובדקות הנה ע"ד כלל כשנעשים אחד היינו שהגבורות נכללות בחסדים והוא מסוד אריך, אולם יש שהחסדים הם הנכללין בגבורות וכך נעשים אחד ואזי הוא אחד בסוד עתיק, סוד השוואת הקומה, ודו"ק.

יש לחדד שאריך סוד אחד, אולם עתיק מגלה שמה שלמטה נעשה שנים באו"א וזו"ו, הופכו מאורך לרוחב, ועי"ז אינו שנים ממש אלא שווים זה לזה, ולכן עומדים כאחד, ולא זה תחת זה נפרדים. ובכך יש בחינת אחד הנגלת באריך, ויש בחינת אחדות של השתוות הנגלת מעתיק.

בענין סדר כניסת המוחין שכתב הרב כאן עיין במפרשים, בש"ש ועוד, דהנה בשער הכוונות מבואר שבר"ה נכנס תחילה הגבורות ואח"כ החסדים, והיינו כי הוא יום הדין. והקשה עוד דהנה מבואר בכוונות השופר שנכנס תחילה בינה ועיטרא דגבורות תוך רישא דז"א, והוא ג"כ מחמת שהוא יום הדין, וכתב "לא זכיתי להבין טעמו דא"כ מאי שנא מכוונת העמידה דר"ה דנכנס המוחין דחכמה תחילה באלקי אברהם וכו', לפי טעם זה היה צריך להיכנס מוח הבינה תחילה".

והענין הוא כי התבאר שיש חילוק בין הקטנות לגדולות, כי בקטנות הגבורות נכנסות תחילה לעומת כך בגדולות החסדים נכנסים תחילה. כלומר אמנם בר"ה יש בחינה שהוא יום הדין ולכן בכוונות השופר נכנסין קודם מוח הבינה ועי' טרא דגבורות, והיינו מצד מחצב דר"ה, אך מ"מ בעמידה יש הארה שיש בכל יום מצד שהוא מטבע הברכה של כל יום, ואז נכנסים המוחין חכמה ועיטרא דחסד תחילה כבכל השנה.

ועיין בשפ"א שקודם נכנס כללות מוחין דאימא ואח"כ כללות מוחין דאבא, ואח"כ במוחין עצמן קודם נכנס קו ימין מוחין דאבא, ואח"כ קו שמאל מוחין דאימא. נמצא שהוא תלוי מצד כללות או פרטות.

וז"ש באדר"ז דרפ"ט אגליף האי חכמתא ואפיק ואתעביד חד מוחא וכו' וזה נגד חכמה דאבא שנעשה חכמה בז"א. ואח"כ אמר אתגליף האי חכמתא והוא סוד אחסנתא דאמא שהוא חכמה דאמא ונעשה בינה ברישא דז"א. ואח"כ נכנסו הב' עט'

¹ שפת אמת פרק ז אות א'.

² אות א'.

העליונה לנוק' התחתונה, שהם תרי נוק' בסוד ה"א עליונה וה"א תחתונה, והבן. זה נאמר למעלה והעברתי לכאן

ואמנם טעם אל הנ"ל הוא סוד והקרנים גבוהים ואחת גבוה מהב': הוא סוד הנצח וההוד, שהנצח גבוה מן ההוד כנ"ל.

ובעומק הנצח וההוד הם שוים והיסוד מתחיל במקום הטבור למעלה מנצח והוד, ויש כמה הבחנות בטעם שהיסוד מתחיל ממקום הטבור, ואחת מהן הוא מחמת ההוד דאימא שמת' פשט עד הוד דז"א, מקום הטבור דז"א, ולכן היסוד נמשך לעילא למקום הטבור. ועוד כי הבינה יש בה נ' שערי בינה, ומאידך היסוד נקרא 'כל' גימ' נ', והיינו כי מאיר בו נ' שערי בינה, נמצא מעתה גם קשר עצמי בין הבינה ליסוד במקום הטבור. ועוד כי ההוד הוא הספירה החמישית של הו"ק, סוד ה', וה' היא ו' וד' שמספרו ל', וי' בהכפלה של ה' הוא נ', נ' שערי בינה, נמצא מעתה קשר עצמי של בינה וההוד והיסוד יחד, ודו"ק.

והענין דע כי זה כלל גדול שכל בחי' נו"ה שבכל הפרצופים הנה נצח גבוה מהוד (ואמנם טעם אל הנ"ל) ופירש גבוה קצרה, כי בהיותו קצר אינו יורד למטה ונשאר למעלה גבוה, וזה בין בא"א בין באו"א בין בז"א כולם הם קצרים הנצח שלהם יותר מהוד שלהם, ותשלום ענין זה יתבאר לקמן בסוד הרצועות של תפילין אשר הוא בחי' ו' הנ"ל: כנ"ל שמה שהנצח קצר וההוד ארוכה אינו מחמת חסרון הנצח אלא מצד מעלת הנצח שהוא גבוה, כלומר הוא שייך לעילא, וההוד לעומתו שייכת לתתא, והבן.

וכבר נתב"ל כי נה"י דאמא עם כללות הג' מוחין שבתוכם נכני' סים ברישא דז"א ושם נעשו ג' מוחין שבו ג' גולגלתא. ואמנם זה היה בג' ראשונים דנ"ה כי שאר פרקין נכנסים ומתפשטין בכל קומת ז"א כמבואר במ"א: כלומר הג' מוחין דז"א מתפשטין בפרקין עילאין דנו"ה דאימא, אולם הב' פרקין תתאין דנו"ה דאימא מתפשטין ומאירין בו"ק דז"א כנודע, וכבר התבאר במק"א עד היכן מקום ההתפשטות ועד היכן מקום ההתלבשות.

וז"ש באדר"ז אתגליף האי חכמתא וכו', ומתמן אתמשיך ונגיד בכל גופא, ומתמן אתמשיך ועייל בגו האי גופא ומליא כל אינון אדרין ואכסדראין. גם דרצ"ב אמר נפקין כל חד בסטרוי ומת' פשטין בכל גופא וכן בנשא דקל"ו אילין תלתא מתפשטין בכל גופא: והיינו שהארת הנה"י דאימא מתפשטים מעבר למקום התלבשותו.

הנה בעולם יש ו"ק, ששה צדדים, חסד הוא צד ימין, גבור רה צד שמאל, ותפארת הוא הפנים לכיון מזרח^ט, יסוד הוא לצד מערב^י, ונצח הוא צד מעלה, והוד הוא צד מטה. נמצא כי הטעם שהנצח הוא קצר קומה הוא כי הוא שייך למעלה, והוד ארוך קומה כי הוא שייך לצד מטה. נמצא שמה שנצח הוא קצר אינו רק כפשוטו מחמת שאינו מאיר לתתא, אלא בעומק היינו מצד שהוא שייך למעלה, וכן הוד הוא למטה לא רק מצד שהוא מאיר יותר לתתא, אלא מצד שמדרגתו הוא למטה, בבחינת ירידת הדבר.

והנה סוגיא זו שנצח קצר מההוד היא סוגיא רחבה מאוד ונ' באר בקצרה, הנה קו ימין הוא חסד וקו שמאל הוא גבורה, אולם בנצח והוד יש החלפה, ולכן נצח יש בו הבחנה של גבור רה שהוא בבחינה שמנצח במלחמה^י, לעומת כך ההוד שהיא בקו שמאל מתגלה בה בחינת הודאה שהוא בחינת רכות בחינת חסד.

ואע"פ שבעלמא מה שקצר הוא שייך לזעיר ומה שארוך הוא שייך לאריך, נמצא שמה שהוד הוא ארוך יותר, הוא מהארת אריך, והוא מחמת סוד ההחלפה. לעומת כך הנצח שהוא קצר יש בו הארת עתיק, כלומר שורש כל ההחלפות הוא מכח עתיק, הוא סוד החלפת אורך בעובי ועובי באורך, נמצא שעתיק מאיר בנצח מהות של רחב וקצר^י.

ונמצא כי הוא בחי' בינה הוד והמוח הוא בינה ונתפשט עד בינה דנוקבא דז"א כי נתפשטה כדי להשלים מציאת נוקבא כנ"ל: הרב מבאר שעיקר מדרגת החכמה היא ניתנה לדוכ' שהוא הז"א, ועיקר מדרגת הבינה ניתנה לנוק' שהיא המלכות.

וז"ש בתקונים והתפשטות דבינה עד הוד, והל"ל עד נצח הוד, אמנם זה מורה התפשטותו היותר תחתון הוא הוד כי שם נתפ' שט יותר משיעור נצח דאמא: עיין ברש"ש שכתב שבזמן בית המקדש ראשון היו נו"ה דאמא מתפשטים עד נו"ה דז"א הח' דשים התחתונים, והיינו כי נעשו לז"א נה"י חדשים מאימא, והוא לפי הסדר שהגדלת המוחין דז"א באופן של הגדלות שכל הנה"י עולים לחג"ת וכל החג"ת עולים להיות חב"ד, ואימא משלימה לו נה"י חדשים, אבל אחר החורבן וגם בזמן בית שני לא נתפשטה אמא רק עד נה"י הישנים שהם עלו להיות חג"ת דז"א^י.

ועיין בפי"ש^י דהביא דברי הרב לעיל דמבשרי אחזה אלו"ה דלעולם נו"ה שוים בצביונם ובקומם ואין הפרש בניהם, וביאר שהם לעולם חד גופא ורק בתחילה היה ההוד ארוך יותר אך אח"כ חזרו להיות שוים, והיינו כי נצח כלול מההוד, וההוד כלול מנצח, ואותה התכללות עושה אותם שוים, והיינו הנצח דנצח הוא למעלה ע"ג ההוד דנצח, והנצח דהוד הוא למעלה ע"ג ההוד דהוד, ומצד שכלולים הם זה בזה נראים שוים.

נמצא כי זה ג"כ ענין מ"ש בזהר איהו בנצח ואיהו בהוד כי לעולם הזכר מנצח ונוקבא מהוד: והיינו בזווג של יעקב ורחל, שהוא יורד עד הנצח והיא עולה עד מקום ההוד, נמצא שע"י קר מדרגת ההוד דז"א היא מדרגת הנוק', נמצא שמה שבינה עליונה מתפשטת עד הוד דז"א הוא לנוק' תחתונה, הנוק'

^ט צורת האדם הוא כשפניו למזרח ואחוריו למערב.

^י ואמנם יסוד אין לו אחור אלא כולו פנים, אלא מערב הוא לשון עירוב של פנים ואחור, לכן אין לו אחור בפני עצמו אלא מעורב עם הפנים, בסוד אור וחושך משמשינ בעירוביא דתיקון.

^{יא} אולם מאידך מצד שורשו הוא בסוד נ-צח סוד הלבנונית.

^{יב} לפי זה מתבאר שפיר מש"כ בפתח אליהו 'חד אריך וחד קצר וחד בינוני', דהיינו דחד אריך הוא צד ימין מצד שהוא חסד המתפשט, בחינת אריכות, לעומת קו שמאל שהוא קצר, בחינת גבורה שאינה מתפשטת, וא"כ כאן היאך הנצח קצר אפילו היותו קו ימין, והוד היא ארוכה אפילו היותה קו שמאל, אלא הוא מחמת ההחלפות, ודו"ק. {ועוד כפי שהתבאר לעיל דכיון שמה שנצח הוא קצר הוא מחמת מעלתו שהוא שייך לעילא, וההוד ארוכה מצד שהיא בחינת שייכת לתתא יותר, אתי שפיר, שאפילו שהוא קו חסד הוא קצר ואפילו שהיא קו שמאל היא ארוכה, וכנ"ל שלמרות ההחלפות עדיין יש בנצח הבחנה של קו ימין חסד, בסוד נ-צח סוד הלבנונית, ודו"ק.

^{יג} עיין גם בש"ש אות יב.

^{יד} אות ג'.

^{טו} ההבחנה בין התפשטות להתלבשות, כגון עטרת היסוד אמא מתלבשת עד החזה דז"א, אולם הארתה מתפשטת למטה יותר. וזהו חילוק עצמי בין הלבשה להתפשטות, אולם כאן נראה שלשון הרב 'נכנסים ומתפשטין', אינו ע"ד הדקדוק לחלק בין הלבשה להתפשטות,

טעם בריאת העולמות

על התורה

דצרי הרצ כאן צע"ח מצואר שטעם סיבת בריאת העולמות הייתה להוילא שמוותיו כינויו ופעולותיו לידי מעשה. אמנם מלאנו בכתבי האריז"ל כמה וכמה טעמים נוספים לבריאה.

צמצום שערס (שער ראשון פרק א חלק א ושער ב פרק ב חלק ב) כתב שהטעם הוא צדדי לצר את סיגי הרע, והיינו צירור העולמות.

צתחילת שער הכללים הוזכרו עוד מקפר טעמים, וז"ל: כשעלה צרנונו יתצרך שמו לצרוא את העולם כדי להיטיב לצרואיו, ויכירו גדולתו, ויזכו להיות מרכזה למעלה להדבק בו יתצרך.

והרי כמה וכמה סיבות נוספות לבריאת העולמות: להיטיב לצרואיו. ויכירו גדולתו.

ויזכו להיות מרכזה למעלה להדבק בו יתצרך. ונסדר את הטעמים מתתא לעילא לפי סדר המדרגות:

צעולמות צי"ע יש סיגים ומלך כך טעם בריאת העולמות היא לצר את אותם סיגים. למעלה מכך צאלילות אין סיגים לצר ושם שייכים הטעמים האחרים לבריאה וכדלהלן:

מלך מדרגת המלכות תכלית הבריאה היא הולאת שמוותיו ופעולותיו, שזו מדרגת המלכות, מדרגת שם (עיין פרדס רימונים שער כג פרק בא ד"ה שם. ועיין עוד קהלת יעקב ערך שם). ומדרגת ההולאה לפועל.

מלך מדרגת ז"א המטרה היא להיטיב לנצחיו וזו מדרגת ז"א ששורשו ותחילתו ספירת החסד והוא יומא דאזיל צוולה, מדרגת ההטצה, צנחית עולם חסד יצנה'.

למעלה מכך מדרגת הצינה היא ההצננה של יוכירו גדולתו, והיינו השגת גדלות הצורא והנהגתו את הבריאה מכוח התצוננות שהיא מדרגת הצינה.

למעלה מכך מדרגת החכמה היא ויזכו להיות מרכזה אליו יתצרך שמו'. והיינו מדרגת הציטול של הנצרא שצטל לצורא ונעשה מרכזה אליו. וכמו שהורחצ בתורת חצ"ד, שמדרגת חכמה היא ציטול אליו יתצרך.

אמנם כל אלו הטעמים הם מהחכמה ולמטה, אכן יש טעם עליון יותר והוא מלך הכתר, והטעם הוא להידבק בו יתצרך שמו דבקות וציטול גמור.

והיינו, שהציטול של החכמה הוא לא ציטול גמור אלא צנחית מרכזה אליו יתצרך שמו, והיינו שהקטן צטל לגדול והנצרא כלול בצורא וכדו', אולם המדרגה הגבוהה יותר היא דבקות וציטול גמור לצורא צנחית אין עוד מלצדו כפשוטו וכמצואר צנפס החיים שער ג.

על העבודה

בבואינו לחקור אחר סיבת בריאת העולמות, ראוי להתבונן כי ידיעת סיבת בריאת העולמות אינה ידיעה גרידא בלבד אלא יש לזה השלכה על כל צורת העבודה. שהלא סוף מעשה במחשבה תחילה, והסיבה והטעם היא המביאה לתכלית, ועל פי ידיעת הסיבה והטעם נוכח לדעת להיכן לכוון את מעשינו, הן כוונה באופן המעשי לגרום שהמעשים יביאו לאותה התכלית, והן כוונת הלב לכוון לעשות את כל המעשים עבור אותה תכלית.

בהגדרה הכוללת ניתן לחלק את הסיבה לבריאת העולמות לג' מדרגות.

המדרגה התחתונה היא בירור עולמות ב"ע למעלה מכך יש את ב' הסיבות של גילוי שמוותיו ופעולותיו של הבורא והטבתו לנבראים. סיבות אלו בהגדרה כוללת עניינם גילוי הבורא לנבראים, הן מה שהוא מתגלה לתתא ומגלה שמו ופעולותיו והן מה שהוא מייטיב לנבראים.

למעלה מכך המדרגה העליונה היא ביטול הנברא לבורא, ואלו הם הטעמים של יכירו גדולתו ויזכו להיות מרכזה ולמעלה מכך דבקות גמורה, שכל אלו הטעמים הם דקויות שונות בביטול הנברא לבורא.

בכללות אלו הם ג' מדרגות בעבודה.

המדרגה התחתונה עוסקת בבירור ותיקון הנבראים, מדרגה זו עיקרה התעסקות בעולם העבודה, עולם הבחירה, עולם הבירורים, ומצד כך מטרת וסיבת הבריאה היא בירור העולמות.

למעלה מכך מצד עלמא דתיקון יש ב' מדרגות, יש אופן של מלעיילא לתתא בסוד אור ישר ויש אופן של מתתא לעילא בסוד אור חוזר, ואלו הם ב' דרכים בעבודת ה' מצד עלמא דתיקון. דרך אחת עוסקת באופן של אור ישר ודרך שניה עוסקת באופן של אור חוזר, וכדלהלן.

על האדם לבדוק היכן עיקר עבודתו לפי שורש נשמתו, האם עיקר עסקו הוא בבירור העולמות - בעולם העבודה לברר טוב מהרע, או שעיקר עיסקו הוא בעולם מבורר שאין בו רע, וגם שם אם בדרך של אור ישר או בדרך אור חוזר, אם מלעיילא לתתא או מתתא לעילא, אם גילוי של המשכת שפע וברכה, או דביקות באופנים שונים ובמדרגות שונות של ביטול.

הפרקים הבאים יעסקו בעזרת ה' בפרטות ובהרחבת כל טעם וטעם לבריאת העולמות, בפני עצמו.

ונמנו וגמרו וגזרו אומר כי סיבת הדבר היה לפי שהנה הוא יתברך מוכרח שיהיה שלם בכל פעולותיו וכוחותיו ובכל שמוותיו של גדולה ומעלה וכבוד ואם לא היה מוציא פעולותיו וכוחותיו לידי פועל ומעשה לא היה כביכול נקרא שלם לא בפעולותיו ולא בשמוותיו וכינויו



בלבבי ארבע יסודות

שואל לעניין מבט מבחוץ על עולם ארבעת היסודות

לא כן היא חכמת המוסר. חכמה זו לא נודעה בעולם, אין לה קביעות בעולם הישיבות ואין בה לימוד לכל אחד לעצמו. אותן "שיחות" הנאמרות בישיבות, נדמה לאנשי העולם כי ענין של התעוררות הוא, כעין לימוד המוסר, אך באופן של תוכחה מהרב לתלמידיו. ואם נקרא מאמרים אלה בשם חכמת המוסר, לדבר חדש יהיה גם אצל הרבה מלומדי המוסר וחובביה..."

והשני הוא מדברי ר' ראובן דוב דסלר זצ"ל, הובאו דבריו בספר הזכרון "בית קלם" (עמוד רפט-רצ), וז"ל: "תורת חכמת המוסר עומדת ח"ו להשתכח בעוה"ר, דרכי ציון אבילות כי דורש אין להן. ואם גם ישיחו בהישיבות הגדולות בליטא בעניני מוסר, אך לא אפשר לומר כי אין זה מעמקות ודקות דרכי גאון ישראל [ר' ישראל סלנטר] זצ"ל, ודרכי ראשי תלמידיו אדמו"ר [הסבא מקעלם] זצ"ל... ונשאר חכמת המוסר ספר החתום מכל וכל, מעומק המושגים ומקוצר המשיגים..."

יעקב: באמת זכור לי כי בהקדמה לספר עלי שור חלק א' הוא כותב שמה שהביא אותו לחבר את הספר הוא כי למרות ריבוי בני התורה בלעה"ר, מעטים מאוד היום ההזדמנויות להם לשמש תלמידי חכמים ולקבל את ה"תורה שבעל פה" של דרכי החיים והעבודה, והוא קיווה שהספר עלי שור ימלא את החסר הזה עכ"פ במקצת. ולפי כל מה שהבאת, רואים שעם כל הספרים האחרים שיש לנו, מ"מ היה הרבה מאוד "תורה שבעל פה" שעוד לא נכתב...

[המשך בס"ד שבוע הבא...]

נפלאים, שיש בהם המון ידיעות הנוגעות לעבודה המוסרית, הדרכה שיטתית אין בהם. והנה נהייתה חכמת העבודה המוסרית לסתרי תורה; תורה שבעל פה היא היתה תמיד."

גרשון: מעניין מאוד... אבל איזו נקודה אתה מתכוין להביא מכאן?

צבי: אני מתכוין להדגיש את הנקודה שכתבו כאן שאפילו אחרי כל ספרי בעלי המוסר שיש בידינו, עדיין עיקר חכמת המוסר, או בלשון העלי שור ה"שיטה" של חכמת המוסר, כלומר היסודות והכללים שבו, מעולם לא נכתבו.

יעקב: זה נשמע קצת חידוש... מי שמע כזה דבר שחוץ מספרי המוסר הקלאסיים כמו מסילת ישרים ושערי תשובה, וחזון מספרי בעלי המוסר עצמם כמו חכמה ומוסר או אור יחזקאל וכיוצא בהם, יש עדיין חכמה שלימה נוספת שלא נכתבה...

צבי: אז בוא תקשיב לשני בעלי מוסר נוספים, כבר מהתקופה שלפני השואה, שאומרים דברים דומים:

הראשון הוא בספר תורת אברהם במאמר "לימוד המוסר וחכמת המוסר", וזה לשונו: "לימוד המוסר ידוע ומפורסם בעולם... במאמר שערי אור... ביסס את חובת לימוד המוסר מספרי הראשונים והאחרונים, ובאר את אופן הלמוד והחידושים שזכו לו לרבו [הגאון ר' ישראל סלנטר זצ"ל] מן השמים להתגדר בזה... לימוד המוסר זה כבר יצא לו טבעו בעולם, רבנים גדולי ישראל קבעוהו ללימוד בינם לעצמם בכל יום, ישיבות גדולות וקטנות וכן כוללי אברכים גדולי תורה קבעוהו בין סדרי הלימוד ברבים בכל יום..."

רקע: שבוע שעבר הגיעו החברים למסקנה שהעיון בכוחות הנפש והנסיון להכיר את עצמינו עד קצה יכולתנו הוא עיקר חכמת המוסר. עכשיו שואל גרשון האם מצינו שהשתמשו רבותינו לצורך כך ב"ארבעת היסודות"...

יעקב: אני באמת לא זוכר שבעלי המוסר הגדולים, כמו האלטר מקעלם או ר' ירוחם, השתמשו בהגדרות של "ארבעת היסודות" בכדי לבאר חכמת המוסר... הבעל מוסר היחיד שראיתי ששתמש עם ארבעת היסודות הוא בספר עלי שור, שבאמת האריך בזה...

צבי: אתם מעוררים נקודה חשובה, ובאמת יש כאן הרבה מה להסביר... אז דבר ראשון נתחיל עם ציטוט מההקדמה לספר עלי שור ח"ב, וז"ל:

"לימוד מוסר עוד נהוג ב"ה ברוב הישיבות הגדולות בעולם. אך הלימוד הוא רק חלק אחד מחכמת המוסר. החלק השני בחכמה זו היא העבודה המעשית לקנין המידות. זוהי חכמה עמוקה, הבנויה על הקדמות כמו כל חכמה בעולם, ובפרט על ידיעה עמוקה בכוחות הנפש.

גדולי עולם התחנכו בדרך עבודה זו, מאז תקופת רבינו הגדול הגאון ר' ישראל סלנטר זצוקלה"ה עד חורבן הישיבות במלחמת העולם השנייה. עם שיקום התורה אחרי המלחמה הונהג ב"ה סדר לימוד המוסר בישיבות הגדולות, אבל חכמת העבודה המוסרית כמעט לא מצאה לה עוד מקום. ניתן לומר כי יסודותיה ודרכיה נשכחו כליל.

חכמה זו היא היום בגדר סתרי תורה. רבותינו בעלי המוסר נ"ע לא השאירו לנו בכתב הדרכה שיטתית לעבודה, וגם במאמרים הרבים שקיבצו תלמידיהם יורשיהם והוציאו לאור בספרים

שאלות שנשלחו למערכת מידת הסדר

שאלה:

רציתי לשאול שאלה שמציקה לי כבר זמן רב. ביודעי ומכירי שיסוד העפר הוא היסוד החלש אצלי ביותר. אולם בכל זאת יש נקודה בה מתגלה אצלי העפר ביתר שאת, וזה בעניין של 'סדר'.

זה מתגלה בעיקר בשתי נקודות, מפריע לי מאוד בלאגן, כשיש סביב בלאגן קשה לי ללמוד ואני מאבד את היישוב הדעת והריכוז.

וכן בלימוד הסוגיות בגמרא ובשאר נושאים, חשוב לי מאוד למצוא סדר ומבנה בסוגיא.

שאלתי היא, כיצד יתכן שלמרות שיסוד העפר הוא היסוד החלש שלי, למרות זאת העניין של 'סדר' מאד חשוב לי?

תשובה:

ידוע שמידת הסדר עיקרה מיסוד העפר, שהוא הגורם שכל דבר יעמוד על מקומו וגבולו הנכון. אולם, בספר עלי שור (ח"ב, מידת הסדר) מציין ללשון הברכה בברכת קר"ש של ערבית "ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע כרצונו", ולומד ממנו שמידת הסדר קשור לכח הרצון. ממבט ארבעת היסודות, כח הרצון מקביל ליסוד הרוח, שהוא הכח המניע כל תנועה שבאדם. וביאור הדברים הוא שיש שני כוחות באדם - כח שמייצר וקובע סדר, וכח ששומר על הסדר. כח הרצון הוא ה"קו" הקובע את הסדר, וכח העפר הוא הכח להיות נאמן לסדר ולשמור על הסדר.

ביתר הרחבה, יש ליסוד הרוח עצמו שני חלקים. בפנימיות האדם יש את יסוד הרוח השורשי, שהוא רצון אחד שורשי. הרצון הזה שואף לקיים את שליחותו הייחודית בעולם כפי ייחודיותו וכפי מהות נפשו הפרטית. הרובד הזה של יסוד הרוח נוטה מאוד למידת הסדר, כי כולו רצון אחד שרוצה להתפשט בצורה ישרה, שלב אחר שלב. אולם, כשיוצאים לרבדים היותר חיצוניים של הנפש, כח הרצון השורשי הזה מסתעף לענפים וענפי ענפים, ויש לאדם הרבה מאוד רצונות ולא רק רצון אחד. הרובד הזה של יסוד הרוח שבאדם אינו נוטה למידת הסדר, כי ריבוי הרצונות מולידים פיזור בנפש, שזה ההיפך של סדר. וכשלב שלישי, יש לאדם כח של יסוד העפר. מקומו של יסוד העפר הוא להוציא את כח הרצון מן הכח אל הפועל, וכאן עיקר מידת הסדר - לשים מקום וגבול לכח הרצון, איך ועד כמה הוא יצא אל הפועל.

וא"כ, יש שני שרשים כלליים למידת הסדר שבאדם: מצד יסוד העפר שלמטה, יש לאדם סדר של גבולות, שרק בהם יצא כל רצון מן הכח אל הפועל. ומצד יסוד הרוח הפנימי, יש לאדם סדר ברצון עצמו. הסדר הזה אינו סדר שהוא כופה על עצמו מבחוץ, אלא זהו הסדר הפנימי של נפשו. [כמוכן, גם סדר של יסוד העפר יש לנסות לתאם עד כמה שאפשר עם אופי נפשו, אבל סו"ס כח הסדר של יסוד העפר הוא סדר שהאדם קובע בדעתו ומצמצם את עצמו אליו,

1 זהו עפר שברוח, כי כח הסדר הוא לעולם מיסוד העפר, אולם כאן זה לא עפר כללי אלא עפר פרטי, עפר שברוח. זה כח של עפר שמושעב לרוח, ולא עפר שמשעבד את הרוח אליו (הערת מו"ר שליט"א).

משא"כ כח הסדר של יסוד הרוח הפנימי שהוא הסדר העצמי של הנפש.]

המצב המתואר בשאלה שקשה לאדם מאוד כאשר יש מסביבו בלאגן יכול לנבוע מרצון לדבוק ביסוד הרוח השורשי של האדם, שהוא רצון ישר ומסודר. גם ההימצאות בתוך בלאגן חיצוני יכולה לייצר "פיזור" ו"רעש" בתוך נפשו של האדם, ולהקשות עליו להיות עצמו ולהרגיש את רצונו השורשי. [עד כמה האדם מושפע בתוך נפשו מבלאגן שמסביבו משתנה מאדם לאדם. יש אנשים שיש להם יותר כח להתנתק מהסביבה, ויש אנשים שהם תמיד חיים גם את הסביבה שלהם, והם צריכים עד כמה שניתן להתאים גם את הסביבה לאופי הרצון הפנימי.]²

גם הסדר שבלימוד סוגיא מתפרט לשני סוגי סדרים, כנ"ל. יש סדר שבו האדם קלט הרבה מאוד פרטים בסוגיא, והוא שוב מנסה לעשות ביניהם סדר. סדר כזה יכול להיות גם סדר מקרי - עשר מימרות של רב, חמש עשרה נפ"מ בין רש"י ותוס', וכו'. סדר כזה מקביל ליסוד העפר. אבל יש סדר שהוא בעצם מגלה את הנקודה המרכזית של כל ההשתלשלות והמבנה של הסוגיא - את ה"בריה התיכון" של הסוגיא. סדר כזה מקביל ליסוד הרוח הנ"ל, שהוא הסדר של "המניע הפנימי" של הסוגיא, שכיון שהוא נקודה אחת יסודית, הוא תמיד נשאר מסודר.

לשלימות הדברים ננסה להסביר גם הקשר של יסודות המים והאש למידת הסדר: מיסוד האש יש כח באדם לחלק חילוקים חדים³, ולהגדיר הגדרות ברורות. מכאן מגיע כח של נתינת סדר בדברים דקים מאוד והקפדה מדוקדקת מאוד על הסדר הנכון - כח של "אפשר לצמצם" [עד כמה שאפשר]. דקדוק כזה מכח יסוד האש, כאשר הוא במקומו הנכון, יכול להוליד בהירות גדולה, כי הוא מגלה את עומק האחדות שברוח השורשי. למשל, מי שמדקדק מאוד בסוגיא להבחין [כח של פירוד מיסוד האש] בין כל פרט ופרט שבמהלך של רש"י לכל פרט ופרט שבמהלך של תוס', יכול להגיע עיד"ז לנקודה השורשית של המח' שביניהם, ולגלות בבהירות את עומק נקודת היסוד של הסוגיא בכל היקפה.

ומיסוד המים, יש הנאה שמגיעה מחמת היופי של דברים מסודרים, ויש אדם שנמשך לסדר מצד התענוג של היופי שבו. סדר כזה הרבה פעמים אינו דווקא סדר שימושי כלל, אלא האדם מחפש סדר שהוא ערב לעיניים, אפילו אם אחרי כן יצטרך להרוס את הסדר לצורך השימוש.

הצלחה!

2 הערת מו"ר שליט"א: יש סדר מעשי ויש סדר מחשבתי. יש אנשים שיסוד העפר שלהם חלש, כגון עצלות או עצבות, (לא בורר בשאלה מה הגדר ש"יסוד העפר שלי חלש", יכול להיות לזה אופנים רבים), אולם יש להם סדר מחשבתי, כמו שכתוב בשאלה, ובמקרה זה אף מפריע לו סדר מעשי, כי זה מבבל את המחשבה!

3 מאש נעשה אפר - חילוק לדקויות, ונעשה אור מאיר - הגדרות בהירות ומאירות (הערת מו"ר שליט"א).

שבעים כוחות הנפש לגר"א אש

הקדמה

בשבעים כוחות הנפש, חלוקה הראשונה הם כוחות העדר קודם להויה, היולי, וצורה ראשונה (עסקנו בזה בפרקים הקודמים).
החלוקה השנייה בשבעים כוחות הנפש הם ארבע יסודות של אויר מים אש עפר. בפרק הזו נעסוק

ששה סוגי אישים

ראשית, נעסוק בשורשי הסוגיא ממש, של יסוד האש.
יש ששה סוגי אש. אומרת הגמרא במסכת יומא (כא: ת"ר שש אשות הן: יש אש אוכלת ואינו שותה, יש אש שותה ואינו אוכלת, יש אש אוכלת ושותה, יש אש אוכלת לחין כיבשין (זה אש מערכה), יש אש דוחה אש, ויש אש אוכלת אש (זה אש השכינה). הרי שיש כאן ששה סוגי אישים.

חמשה גוונים של אש

גם יש גוונים באש. בכללות יש ארבעה גוונים אבל בפרטות יותר יש חמשה גוונים. שורשי הגוונים של

אש היסודית - אש שחורה, לעומת אש התחתונה - אש לבנה

הקב"ה ברא תפיסת האש שבבריא, מהלך של אש. יש את האש היסודית, והיא אש שחורה, כמ"ש הרמב"ן בבראשית. זה שורש האישים.
ויש אש של ד' יסודות, שמשתלשל מיסוד המים

חללו של גהינום, אש של גהינום, ואש דידן

במהלכי הזמן, בריאת האש, ואומרת הגמרא בפסחים (נד.) חללו של גהינום נברא קודם שנברא העולם. ואור ידידה (אש של גהינום) נברא ביום שני. **ואור דידן**, עלה במחשבה להבראות בערב שבת

התגלות האש בקומת הגוף - בלב, בכבד, ובמרה, ובגרון

בקומת הנפש, איפה נמצא האש?
בצד התיקון, האש מתגלה בעיקר בלב. אש דקדושה שמתגלה בלב, "רשפיה רשפי אש, שלהבת י-ה".
בצד הקלקול, האש נמצא בכבד, ובדקות גם במרה, כי חז"ל (בזוהר) אומרים 'מרה דא גהנים'. אש הגהנום נמצא במרה. על זה נאמר בעומק: "לא תבערו

שהשורש של האש נמצא בגרון - וכאשר האש מתפשט מהגרון, האש מתפשט אל הלב.

יש אבחנה שהאש נמצא בחלל השמאלי שבלב, ויש אבחנה שהאש נמצא בגרון. אבל נמצא לדברי הגר"א

גרון - בחינת אשה

מלמטה, וצרה יותר מלמעלה. אומר הגר"א שהשורש האש נמצא בגרון, ומתפשט ללב. זה אותו אבחנה של 'בינה - שבה ה'לב מבין'. מקומה של האש בגרון, והתפשטותה בלב. כי חיים הם למוצאיהם בפה - ואיך האדם מוציא דברי תורה פה? הקול יוצא מהריאה, דרך הגרון. ומכאן כך מגיע למוצאות הפה.

זה האבחנה שהאש נקראת אש שורקת, ש' יש אויר מים ואש. אויר הוא א', זה תנועה שקיטה. מ' נקרא דוממת, מים, זה מקום השפתיים. וש', אש, שורקת. אלו הם דברים הגר"א. כל קול שריקא עובר דרך הגרון: 'געה בגרון'. בינה נמצאת בלב, ושורשו בגרון. לכן הגרון הוא מקום האש שבאדם. לדוג' כאשר האדם צם, איפה הוא מרגיש את האש הצמאון? בגרון, כי שם מתגבר יסוד האש, והוא מרגיש האש בגרוננו.

בכללות, אש דקלוקל נמצא או בכבד או במרה. זה אש דגיהנום. ואש דתיקון נמצא בשלש מקומות: או בחלל שמאלי במוח, או בגרון, או בלב. בפרטות יותר יש עוד מקומות של האש, אבל אלו הם המקומות השורשיים של האש. (המשך בגיליון הבא)

ואומרים חז"ל, מקום הגרון - זה באבחנה מסוימת מקום האשה. לדוגמא, מקום הבינה באבחנה אחת נמצא בחלל השמאלי שבמוח ובאבחנה אחרת הבינה נמצא בגרון, ונאמר באשה "ויבן את הצלע", אשה מלשון אש, וגם איש נקרא איש רק ביחס לאשה (האיש מצד עצמו נקרא אדם, לא איש), לשון של בינה.

מקום הגרון הוא מקום הצר ביותר בקומת האדם. הגרון צר יותר ממקום הראש וממקום הגוף. הגרון מקשר מקום הצר ביותר של הגוף, מקום הגוף והראש, עם מקום הרחב ביותר - הכתפיים. ואשה נקראת צר מלמעלה ורחב מלמטה. איך מתגלה מקום שהיא צר מלמעלה ורחב מלמטה? זה מקום הגרון והכתפיים, זה צירוף של מקום הצר ביותר עם מקום הרחב ביותר. זה נקרא אבחנה של בנימין, שנקרא "בין כתפיו שכן", ונקרא "בן אוני", כי בנימין לקח נשמתה של רחל, לכן בנימין מלשון בנין מלשון בינה, והוא גילוי של גרון, אבחנה אשה. ו'בינה יתירה ניתנה לנשים', כי גרון וכתפיים הוא צורת אוצר, שהיא צר מלמעלה ורחבה מלמטה. ומצד כך, מקום האשה, מלשון אש ה', עליה נאמר 'אש אוכלת' כאשר 'איש ואשה לא זכו' - זה מתגלה בגרון, מקום האש.

מקום הגרון וכתפיים, שנקרא אוצר, מקום צר מלמעלה ורחב מלמטה. זה תפיסת אשה. כי מאיש לקח הזאת. גילוי האש. כל צורת אש היא רחבה יותר



רכישת ספרי הרב
ספרי אברהם
משלוח ברחבי העולם
03.578.2270
USA 718.871.8652
books2270@gmail.com



כל החומר
שמופיע
בגיליונות
מידי שבוע
יוצא לאור לראשונה



קו ישיר לשמיעת
שיעורי מורנו הרב
שליט"א
ב'קול הלשון'
ישראל 073.295.1245



לקבלת העלון
בדוא"ל
bilvavi231@gmail.com
לקבלת העלון
בפקס 03.548.0529



© כל הזכויות שמורות
'בלבבי משכן אבנה'
טלפון 052.763.8588
פקס 03.548.0529
bilvavi231@gmail.com

עומק ההבדל בין חמדה דקלוקל לחמדה דקדושה

נסביר את שורשי הדברים ביותר בירור.

הדוגמא הברורה לכך מאד זה נרות חנוכה, שיש דין "לראותם בלבד ולא להשתמש בהם". לראותם בלבד - זה חמדה דקדושה, זה נחמד העץ למראה. להשתמש בהם - זה חמדה פסולה, זה נחמד העץ להשכיל, כאשר אני רוצה להשתמש באותו אור, להכניס אותו בתוכי, ולהשתמש בו בתוכי. זה בעצם חמדה רעה.

מה ההבדל אם אני רק רואה הדבר או אם אני מכניס הדבר לתוכי? יש הבדל עצום ונורא, וזה מגדיר את שורש איסור לא תחמוד, ששורשו ביסוד המים.

בכח של ראייה, אם אדם רואה דבר שהוא למעלה מהשגתו, לדוגמא, אדם שהולך למקום ורואה שמה אור גדול, כגון בימי חנוכה שהוא כולו הארה ומדליקים נרות חנוכה - האור יכול להיות הרבה מעבר ממה שאני צריכה אבל אני משתמש בה לצרכי. אבל אם אני מכניס אותה לתוך תוכי, במילים עמוקות, צמצמתי אותו לתפיסתי שלי.

זה נקרא עץ הדעת. אדם שלומד תורה והוא משיג שהתורה היא אור של הבורא, אור שאין לו סוף - האם אני יכול להנות מאותו אור? התשובה הברורה - כן. אבל אם האדם מצמצם את אותו הארה לתפיסתו שלו, אז הוא מצמצם את כל הדבר לגבולותיו שלו. וזה עומק הפגם של עץ הדעת. "להנות מזיו שכינתו" - הכוונה היא, שאני תופס כל הזמן שכל ההארה מהי - זיו בעלמא. אבל בעצם האור, וקל וחומר בעצם המאור, הוא הרבה מעבר מכל השגה שלי. זה נקרא נחמד העץ למראה.

וא"כ בתמצית זהו עומק ההבדל בין נחמד העץ למראה בין נחמד העץ להשכיל. כאשר אני רואה דבר ואני רואה שהוא למעלה מהשגתי - זה נחמד העץ למראה. אבל כאשר אני מצמצם את הדבר להשגתי ואני מכניס את הדברים לתוך תוכי - זה נחמד העץ להשכיל.

במשל ברור מאד, דבר שהוא מחוצה שלי יכול להיות שהוא דבר גדול ממני. דבר שנכנס אל תוכי - חייב להצטמצם למידותי. מים שנמצאים בחוץ יכולים להיות מים שאין להם סוף, אבל מים שנמצאים בתוך כלי הם הצטמצמו לגבולותיו של הכלי. אחרת, הם לא יכולים לנכנס לתוכו.

כל זמן שמראה תופס את מה שנמצא בחוץ, ואני תופס שהוא מעבר להשגה שלי ומחמת כך אני לא יכניס את הדבר לתוך תוכי, אז אני משיג שזה מעבר להשגה שלי, ואני מקבל ממנו לפי ערכי. אבל אם אדם ח"ו תופס את

הדבר שהוא יכול להצטמצם הדבר להשגתו שלו, בלשון מושאל זה נקרא שהוא מכניס את הדבר לתוך תוכו והוא מצמצם את הדבר לתפיסתו שלו, וזה בעצם שורש הקלקול.

בלשון חז"ל זה נקרא "אהוב למעלה ונחמד למטה". למה לא הפוך - נחמד למעלה ואהוב למטה? בלשון פשוטה, כל בר דעת מבין שזה לא שני דברים שהוא אהוב למעלה ונחמד למטה, אלא שהוא נחמד למטה מכח שהוא אהוב למעלה. כאשר אהבה משתלשלת למטה אילינו - מהי נקראת? זה חמדה דקדושה, שאני תופס שעצם הדבר הוא מעבר להשגתי, ומתגלה רק חלקו שבדבר למטה, כפי ערכי. אהוב למעלה הגדרתה היא - דבר יותר עליון. נחמד למטה - שבדבר עליון השתלשלת למטה באופן מסוים, ואני מגדיר את הדבר כנחמד, דבר שהוא מעבר להשגתי והוא מתגלה רק חלקו אלי. זה נחמד העץ למראה.

חמדה דקדושה ענינה א"כ שאני מביט ורואה דבר מעבר לתפיסתי שלי ולוקח אני חלק ממנו לצרכי, אבל אני מבין שלקחתי רק חלק ממנו בלבד. חמדה דקלוקל ענינה שאני לוקח את הדבר ומצמצמו לתפיסתי.

גילוי החמדה דקדושה של ארץ ישראל

דוגמא ברורה לכך היא ארץ ישראל, שנקרא "ארץ חמדה וטובה", ונקרא ארץ שהתאוו בה אומות העולם. משה רבינו רצה להיכנס לאותו ארץ חמדה - ולא זכה לכך. אבל הוא כן זכה לעלות ולראות את הארץ. בפשטות, הוא רק ראה הארץ ולא נכנס, וזה אמת, אבל מה העומק ההגדרה? הוא רצה להשיג את אותו חמדה, והוא זכה לאותו חמדה במדרגה שנקראת נחמד העץ למראה. וא"כ באמת משה זכה להיכנס לארץ ישראל באותו מקום שנקרא חמדה, אבל באיזה חלק של חמדה? בנחמד העץ למראה.

להיכנס לארץ - זה רק במדרגה שנקראת ארץ הצבי, שההארה מתפשטת כצבי ונמצא שהיא לא מצומצמת כפי מידותי. לזה זכה משה. אבל מי שזכה להיכנס לארץ ישראל רק במדרגת ארץ הצבי - מה נעשה איתו? הארץ מקיאה אותו. כי הוא לוקח את החמדה במדרגת נחמד העץ להשכיל, ואז הארץ מקיאה אותו. משה רבינו זכה לאותו חמדה, אבל באיזה אופן של נחמד? של קודם החטא, "נחמד העץ למראה".

ארץ ישראל היא מקום התיקון של נחמד העץ להשכיל. על אף שאני נכנס לתוכה, אני מצטמצם לגבולות הדבר, ולכן היא נקראת ארץ הצבי. עומק התיקון של ארץ חמדה וטובה היא לא על ידי חמדה של לאחר חטא, שזה חמדה דקדושה שיש צמצום לגבולות

שלי. אבל ארץ ישראל נקראת ארץ החיים, היא שייכת לעץ החיים ולא שייכת לעץ הדעת טוב ורע, וא"כ מהי החמדה שבארץ ישראל? משה רבינו גילה בו את הנחמד העץ למראה. החלק של נחמד העץ להשכיל, שנכנס לתוך - זוהי הגדרת ארץ ישראל שנקראת ארץ הצבי.

זוהי אבחנה של חמדה דקדושה, שהיא חמדת ארץ ישראל.

אבחנה שניה של חמדה [דקדושה] היא התורה, שנקראה חמדה. עומק הדבר, כי התורה נקראת כלי אומנתו של הקב"ה, ואם התורה נקראת כלי, לכאורה זה אור שמצטמצם לכלי ועל זה נאמר "ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים", בבחינת תורה וארץ ישראל, כמו שארץ ישראל נקראת ארץ הצבי, גם התורה נקראה ארץ בבחינת ארוכה מארץ ורחבה מיני ים. ומצד כך התורה נקראת חמדה דקדושה. עד כמה שהכלי מצמצם את האור, זה נחמד העץ להשכיל, עץ הדעת טוב ורע, חמדה דקלוקל.

אופן שלישי של חמדה דקדושה היא הבית מקדש, וחז"ל אומרים שנחמד מכל בית המקדש זה הארון, ואומרים חז"ל מקום הארון אינו מן המידה. וא"כ יכול להיקרא חמדה [דקדושה].

שורש התיקון השלם לחמדה

עוד אופן של חמדה דקדושה, "דניאל איש חמודות". ואומר הילקוט, מדוע הוא נקרא איש חמודות? כי הוא נחמד לבוראו ונחמד לישראל. ונאמר בו "חמודות" שלש פעמים. למה לא היה סגי לכתוב חמודות אצלו שני פעמים, כי הוא נחמד למעלה, לבוראו, והוא נחמד למטה, לבני דורו - שזה שנים? משום שהחמדה מצרף את שניהם וזהו החמדה השלישית. על דרך כלל צריך שיהא "אהוב" למעלה ו"נחמד" למטה וכמו שהובאנו לעיל מחז"ל, אבל מה נאמר בדניאל? שהיה נחמד למעלה ונחמד למטה.

וכאן מתגלה התיקון השלם, שמתגלה שאפשר להיות כלי לחמדה. רק שיש לו לידע שהכלי אינו הסוף.

מה שהבגדים יכולים להלביש גם את עשו ועכשיו גם את יעקב, זה משום שהבגדים, הכלים, מקבלים התרחבות. לא רק שהוא גזל ממנו, אלא הרחיב את תפיסת הכלים, וזה הפך את ה"חמודות" של "נחמד העץ להשכיל" [חמדה דקלוקל] ל"נחמד העץ למראה" [חמדה דתיקון], וכאן גופא נקודת התיקון.

(המשך השיעור בגיליון הבא)

פרק יב' אש דרוח

הקלוקל

לב' קבוצות, בני הגבירה היו שווים ליוסף, "כמהו במעלה ובכבוד", וזהו קנאה במי שמתחילה היו שווים ואחד נתעלה, ובני השפחות מתחילה לא היו שווים לו, אולם יוסף נתעלה עליו הרבה מהם, ולכך חל בהם קנאה.

ויש שנתעלה בפרט אחד ועל פרט זה חל הקנאה, ויש שנתעלה כולו למעלה, וכמו שביאר הרבינו בחיי (שם לב, יא) וז"ל: מתחילה לא היו מקנאים בו מפני יתרון מעלה שהיה לו עליהם, רק מפני קנאת אהבת האב שהיה אוהב אותו יותר מהם, ולמה יקנאו בו והם גדולים ממנו, והוא נער בן י"ז שנה, ואין אדם מקנא בחבירו אלא בכיוצא בו ושווה לו (אכן כל קנאתם קנאה פרטית "שאותו אהב אביהם וכל אחיו") אבל עתה אחרי שסיפר חלומותיו, והם חכמים מחוכמים בפתרונם, ראו כי הוא מעותד למלוך, והתלבשו קנאה בזה, עכ"ל.

עו, ג) אל תקנא בעושי עוולה (שם, לז, א) ויקנאו בו אחיו וכל דומיהן, ע"כ.

והנה קנאה זו נחלקת לשניים: א. במי שתחלה היו שווים ואחד עלה יותר מהאחר.

ב. כשמתחילה היו שווים, והעליון מתחלה נתעלה הרבה יותר מאחרים. וחלוקה זו נתבארה במזרחי (וישב, לז, ב) וז"ל: ואף אם תמצא לומר שהקנאה אינה נופלת רק לבני הגבירה, שהם כמוהו במעלה ובכבוד, ולא לבני השפחות, מכל מקום בענין החלומות כלם שווים הם, דמסתמא לא היו רוצים שימלוך עליהם ויהיו משתחוים לו, וכתוב "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם..." וישנאו אותו" וכתוב בתריה "ויקנאו בו אחיו" וסתם אחיו כולל כל האחים, עכ"ל.

והרי שכל האחים קנאו ביוסף (וצ"ע אם אף בנימין), אולם נחלקו

אש - גאוה, נמצא למעלה. רוח - עצם התנועה מתתא לעילא. מים - תאוה - קנאה.

וכתיב (בראשית, לז, י): ויקנאו בו אחיו, והיינו שקינאו בו מפני שהיה נראה תחילה שווה להם ועתה מתנועע ועולה למעלה, כמ"ש (שם, ח): ויאמרו לו אחיו המלך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו.

ואיתא במדרש שכל טוב (וישב, לז, יא): ויקנאו בו אחיו - כל קנאה הסמוכה ללמ"ד לשון חיבה, כגון אשר קנא לאלהיו (במדבר, כה, יט), קנא קנאתי לה' צבאות (מלכים, א, יט, י) וכל דומיהן. ואם יאמר לך אדם, ויקנאו למשה במחנה (תהילים, קו, טז), יש להשיב, כי שם אותה קנאה של חיבה שהיו מחבבין את הכהונה, שנאמר ובקשתם גם כהונה (במדבר, טז, י). וכל קנאה הסמוכה לבי"ת, הרי היא "לשון תחרות", כגון, כי קנאתי בהוללים (תהילים,

התיקון

דהיא קנאה המותרת וכמו שאמר הכתוב (משלי כג יב) אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה'.

להגיע אליה, והבן. ועיין בית הלוי (שם, לב, יא) שנראה שכך ביאר את קנאתם, שהיה קנאה דתיקון וז"ל: בחלום השני שמורה על יתרונו ברוחניות לא נאמר בו שנאה כי לא שייך בזה שנאה רק קנאה על יתרונו עליהם

ותיקון קנאה רעה זו, להפוך קנאה זו לקנאה דתיקון, בבחינת 'קנאת סופרים תרבה חכמה', אולם אין הכוונה שגם הם יהיו מלכים בפועל וכדו', אלא להגיע למדרגת מלוכה, ולשם כך נצרך הפשטה של הלבוש החיצוני, וגילוי המדרגה הפנימית, שיכול

דודים, מנחם היה הראשון שמצא את בת זוגו כשהוא משתדך עם בת למשפחת פינקלשטין, כעבור שלושה חודשים מארוסיו ארז מנחם את מטלטליו ונפרד מחבריו ובפרט מחברו הטוב מוישה, כשהוא חוזר חזרה לעיר מולדתו - ירושלים עיר הקודש, שם הוא קבע את מושבו כמו כל שאר בני גילו שנישאו באותה העת, בשכונת רמות שהייתה באותה העת שכונה צעירה באופן יחסי, שם מחירי הדירות היו יחסית סבירים והגיוניים.

אם בטוחים היו השניים כי דרכיהם נפרדו, הרי שהם טעו במחשבתם, עוד נכוננו להם שנים רבות יחדיו. כעבור חצי שנה בא מוישה גם הוא בברית האירוסים עם בת למשפחת שינדלר, וגם הוא תוך זמן קצר מצא את עצמו קובע את מקומו בשכונת רמות ברחוב הסמוך לביתו של חברו הטוב משכבר הימים הלא הוא מנחם.

היה זה די ברור שהחברותא מימי נעוריהם תמשיך ותתחדש, ואכן זמן קצר לאחר החתונה קבעו השניים יחד חברותא ללימוד משתוף בימי שישי שבת, כשהם עולים ומתעלים יחדיו בידיעת והבנת התורה.

כעבור תקופה קצרה הקשר ביניהם הלך והתחזק, היה זה כאשר שניהם עברו ללמוד יחדיו בכולל הגדול של ר' מתס' זלבינסקי, היה זה כולל ענק של כמאתיים אברכים עם מגוון חברות שונות, שם קיוו השניים למצוא את האווירה המוכרת מימי הישיבה, וכך הזדמנו שניהם לפונדק אחד כשבאופן טבעי החברותא הוותיקה חזרה וקמה לתחייה.



"איש" בשורה אנוכי היום, ולא בשורה אחת אלא שתי בשורות, פנה ר' מנחם לר' מוישה כדרכו בלשון חידה ומליצה. היה זה מיד לאחר תפילת מנחה, האמת תאמר שהמילים עמדו על לשונו כבר מתחילת סדר א' כשהם כמעט פורצים החוצה, אולם לא איש כר' מנחם יניח לעצמו לקלקל את השטייגען של סדר א', כך שהוא הקפיד להתאפק ולשמור את הדברים עמוק בלבו עד לאחר תפילת מנחה שלאחר סדר א'.

"מה" הבשורה או יותר נכון מהם הבשורות?", השיב ר' מוישה חזרה בסקרנות כשהוא מנסה להתחקות אחר לשונו והלך מחשבתי של ר' מנחם.

"בשורה" אחת היא בשורה טובה ובשורה אחת אפשר לומר שהיא רעה, מה אתה מעדיף לשמוע הראשון?" המשיך ר' מנחם למתוח את מילותיו כשהוא ממשיך להשתמש בכוח הלשון.

"נו" ר' מוישה שנבוכך מעט מדבריו של ר' מנחם, כחכם בלשונו והשיב חזרה כשגם הוא מנסה להשתמש בחידות ומשלים: הלא אמרו מברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה, ואם כך אמור תחילה את הבשורה הטובה בכדי שאדע אחר כך לברך על הבשורה הרעה כמו שאני מברך על הטובה.

"זכות" גדולה היא לנו להתכבד בהשתתפותו של ראש כולל שבת כהלכתה העומד תחת מוסדות לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, ממנו נזכה לשמוע כיצד נוכל להשתמש בכל מה שלמדנו בשנה וחצי האחרונים, באופן של הלכה למעשה ממש תוך לימוד עניינים פרקטיים ומעשיים... תזמורת בבקשה

"ל'.." פל פל פב פב, אי אי אי אי... ל'.. ל'.. ל'.. ימים על ימי מלך תוסיף..... ל'..

אברך צעיר כבן ארבעים נכנס מהדלת הצדדית לתוך האולם, התנועות הכל כך מוכרות גרמו לר' מוישה להתאמץ ולנסות לזהות את האיש, אך ללא הועיל, הדמות הייתה כל כך מוכרת... אבל מניין...?



אפשר לומר שהם התחילו את החיים במסלול כמעט שווה, אמנם האחד היה בני ברק ליטאי במקור והשני היה ירושלמי חסידי מלידה, אבל עדיין, אפשר לומר שברעיון הם צעדו פחות או יותר באותו המסלול, בזמן שהוא מוישה שיחק והשתובב עם חבריו בחיידר תשב"ר, כנראה שגם מנחם שיחק באותם משחקים בחצר תלמוד-תורה חכמת התורה, וכשהוא ניסה את מזלו לקלוע את הגוגואים לחור הקטן, ניתן לשער שמנחם השתעשע בתחרות א'ז'ואים. בקיצע'ר חייהם התנהלו כנראה פחות או יותר על אותו מסלול, מסלול שכיוונו לעלות ולהתעלות בתורה, כל ההבדל היה המיקום, מנחם דניבסקי גדל בירושלים ומוישה גראנט גדל בבני ברק.

בהמשך מוישה עלה לישיבת פנוביץ' לצעירים, ובאותו הזמן מנחם עלה לישיבת קול תורה, כעבור כשנתיים ומחצה בזמן ששניהם עמדו בגיל העשרה בו רבים בוחרים ומחליטים מה הם רוצים בחיים, בחירתם הייתה שווה, הן מוישה והן מנחם בחרו להשקיע את חייהם בתורה, לדעת ש"ס, להשקיע בעיון, לדקדק בהלכה וכו', כך מצאו השניים את עצמם כעבור כמחצית השנה בישיבת פנוביץ' המעטירה בעיר התורה בני ברק, מוישה כוותיק ורגיל ומנחם שקיבל על עצמו עול תורה ועזב את ביתו למען לימוד התורה.

התקופה הראשונית בישיבה עבור שניהם ובפרט עבור מנחם שהגיע מעיר אחרת, הייתה תקופת ההסתגלות, מקום חדש, חברים חדשים, צורת לימוד חדשה, שעות חדשות ועוד ועוד.

תקופת ההסתגלות בישיבה הינה גם התקופה בה כל אחד מחפש חברותות מתאימות וחברים בסגנון משלו, כך שלאחר תקופה מצאו השניים את עצמם מתיידדים זה עם זה, בין מוישה למנחם הייתה יחסית התאמה שווה, הן בסגנון והן בראש הלמדני ובהעמדת הסוגיות, כך שהחברותא שבאה בעקבות ידידותם הייתה אך טבעית, השנים קבעו לימוד משותף לסדר א', היה זה לימוד שהמשיך והתמיד קרוב לשש שנים.

המקום בו לכאורה נפרדו דרכיהם היה בהגיע עת

וכמובן שבאופן טבעי הגלגל המשיך לגלגל את עצמו, השיח הנרחב בלימוד עזר לר' מנחם להכיר את הסוגיות הן בהיקפם והן בעומקם מה שבאופן טבעי גרם לעודד ועוד הרבים לבוא ולשתף אותו בשאלותיהם ובידיעותיהם וכך אט אט קנה ר' מנחם לעצמו שם של אברך ת"ח בין אברכי הכולל, וכך המשיך לו הגלגל להתגלגל כשר' מנחם הולך ופורח ומתפתח בכולל החדש.

השינוי הדרמטי אירע כעבור כמחצית השנה, היה זה בתחילת זמן חורף. ערב אחד קיבל ר' מנחם טלפון ממספר חוץ. הוא הרים את הטלפון כשבמחשבתו חולפים רעיונות שונים על זהותו של המתקשר, להפתעתו של ר' מנחם מי שהציג את עצמו מהצד השני של הפומית היה לא פחות מנשיא הכוללים "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא" - רשת לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא הייתה רשת כוללים גדולה שהחזיקה בלמעלה מעשרה כוללים רציניים בהם למדו סוגיות שונות כשהמשותף ביניהם היה צורת הלימוד, בכל הכוללים למדו כל סוגיא מרישא ועד גמירא - מלימוד הסוגיות בעיון ועד ההלכה למעשה ממש, תוך ירידה לנישות המעשיות של חיי היום יום.

"ערב טוב כבוד הרבי" נשמע קול כבד במבטא אמריקאי חריף, "יש לכם אולי כמה דקות להקדיש לי?"

"כן כן" השיב ר' מנחם.

"אהם" אה אה מדבר כאן נשיא רשת הכוללים "לאסוקי שמעתתא", אני יכול להיות מאמין בעצמי ששמעתם על רשת הכוללים, ואם לא אני אסביר ואומר לכם במה מדובר", הוא עצר לרגע והמתין לשמוע את התגובה

"כן כן" אני חושב ששמעת, לא זוכר בדיוק מה, אם אני מבין נכון כנראה שאלו הם כוללים של הלכה" הוא הגיב באיפוק כשהוא מנסה לרחרח וללהבין האם מדובר כאן בעוד תרומה כשמי שמציג את עצמו כנשיא המוסדות אינו אלא מזכיר זוטר במקרה הטוב ובמקרה הפחות טוב אינו אלא תקליט אלקטרוני שכביכול ממתיך לתשובתו ובעוד רגע יחל להפריח הבטחות ידועות על רבנים, ברכות, תפילות וסגולות

"כן כן" בדיוק כך, ולכן התקשרתי דווקא אליך שמעתי עליך רבי מנחם..." המשיך קול מעבר לקו.

'טוב' אם הוא נוקב בשמי המלא כנראה זה אמיתי, הרהר ר' מנחם לעצמו והמשיך להקשיב בכבוד ראש תוך שהוא מנסה לשחזר את המילים שפספס.

"..." הרבה מאד על הבנה עמוקה בהלכה ובפרט בהלכות שבת, והייתי רוצה להציע לך להיות ראש כולל אצלנו באחד מהכוללים החדשים שאנחנו רוצים לפתוח בעוד כחצי שנה, שם יעסקו בלימוד הלכות שבת באופן של "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא".

ר' מנחם היה מופתע מההצעה, המחשבות החלו להתערבל במוחו - 'ראש כולל, לא כאן בארץ אלא בחו"ל, לעזוב את הארץ...', נשיא המוסדות לא נתן לו לחשוב

"אכן" אתה צודק בדבריך כשעסקינן באותו אדם שיש לו בשורה טובה ורעה, אולם מה קורה כאשר הבשורה הרעה שייכת לאדם אחד והבשורה הטובה שייכת לאדם אחר?" המשיך ר' מנחם והקשה במנגינה למדנית.

"טוב" אין לי כבר כוח למשחקים האלו, תאמר מה שאתה רוצה כבר וזהו" קוצר הרוח יחד עם הבעת הסקרנות גרמו לר' מנחם לנסות לחתוך ישר לענין המדובר.

"אז ככה" הבשורה הטובה היא שבעוד כחודש וחצי, כלומר מהזמן הבא, הסדר א' שלי עתיד להשתנות, הציעו לי לשמש כמשיב בכולל הלכה של ר' יענק'ב אקשטיין, וכפי הנראה הכיוון שלי הוא לקבל את ההצעה".

"או אני ממש שמח בשבילך", השיב ר' מוישה בלבביות, כמובן שחבל לי להפסיד את הלימוד המשותף איתך, אבל אם עבורך זה טוב מה טוב, אולי גם ננסה לחפש זמן אחר אולי בששי שבת או משהוא כזה בשביל להמשיך ללמוד יחד. רגע אבל מהי הבשורה הרעה ולמי היא שייכת?" המשיך ר' מוישה לתמוה.

"אה" כמובן הבשורה הרעה היא עבורך, כי כעת אתה צריך לחפש חברותא אחר לזמן הבא, האמת שחשבת שתיקח את זה יותר קשה אני רואה שאתה די בסדר עם הסיפור" השיב ר' מנחם שנית.

"חלילה!" נזעק ר' מוישה, "אני ממש מצטער שאני לא יכול להמשיך ללמוד אתך בחברותא, פשוט אני שמח בשבילך, אם זה יותר מתאים לך וזה מה שטוב בשבילך ולא משנה למה, אם זה עניין של יותר שטייגען או הרבצת תיירה או סתם פרנסה, זה לא משנה, מה שלא יהיה, אם זה יותר טוב לך אני רק שמח בשמחתך".

השיחה הקצרה הסתיימה כשאחד מהם אינו משער שהמעבר של ר' מנחם לכהן כמשיב בכולל הקטן, הינו רק פתח לתהפוכות חיים.



זמן קיץ החל, ר' מוישה המשיך בכולל של ר' מתס' לבדו כשמן הסתם ניתן לשער כי הוא מצא חברותא מתאים פחות או יותר לסדר א', אולם עבור ר' מנחם היה זה רק הפתיח לשינויים אותם עתיד היה לעבור בשנים הקרובות.

תוך זמן קצר נכנס ר' מנחם חזק מאד לכולל כשהוא מתברג פנימה פנימה בין האברכים ומתחבר לראש הכולל. חן מיוחד היה לו לר' מנחם, חן לו זכה בחסד וברחמים מהבורא יתברך, ואת החן הזה הוא ידע לנצל לדברים טובים, כל האברכים נהנו תמיד לשוחח עמו בלימוד, הן על קושיות ספציפיות בסוגיא והן סתם לשבת ולפטפט עמו בפטפוטי דאורייתא על הסוגיות הנלמדות, וכך תוך זמן קצר הפך ר' מנחם לאחד מהאברכים הפופולאריים ביותר בכולל. אם בתחילה כאשר נכנס ר' מנחם לכולל הוא כיהן רק כעוד משיב, בתוך תקופה קצרה המציאות השתנתה לחלוטין, ר' מנחם נהפך להיות הכתובת הראשונה לכל קושיא, לכל ספק הלכתי חדש שהתעורר, לכל שאלה חדשה בהלכות שבת שהתחדשה בתקופה האחרונה,

מנחם בארצות הברית. העלייה הרוחנית היותה אבן משקל כבדה בהכרעתו של הרבי, כשהוא נכנס בקודש פנימה אל הרבי ופרס בפניו את כל הצדדים, חקר אותו הרבי ודרש הדק היטב היטב לגבי תוכניותיו לעתיד ושיאיו האישיות, כשלבסוף הכריע הרבי ואמר: אין ספק מוציא מידי וודאי - עלייתך הרוחנית שם בהיותך משמש כראש כולל כפי הנראה תהיה ברורה וודאית הרבה יותר מלהמשיך בתפקיד של משיב כאן בכולל בארץ, ובאשר לשאר הצדדים, הלא אמרו חז"ל 'אין אדם לומד תורה אלא במקום שליבו חפץ', ואם זה מה שאתה חפץ עליך ללכת על זה עד הסוף.

ואכן הרבי צדק, בתוך תקופה קצרה מצא ר' מנחם את עצמו כמרבץ תורה גדול ושמו אף יצא למרחקים כבקי ומבין בהלכות שבת, הן בהלכות ובדינים והן החלקים הפרקטיים והמעשיים.



לערב הזה חיכה ר' מוישה כבר הרבה זמן, לא שהוא היה מהמבינים הגדולים במוזיקה וזמרים וק"ו שהוא לא התעניין כ"כ בטעמו של הסטייק היוקרתי של הקיטרינג המפורסם מבית "סטייליש", ר' מוישה לא היה שקוע בדברים מעין אלו, ראשו ורובו היו טמונים עמוק עמוק בתוככי הסוגיות ובנבכי המפרשים והפוסקים, עבור ר' מוישה הערב הזה היווה אות של סיום וסיכום של עמל נורא במשך שנה וחצי ברציפות, במהלך השנה וחצי האחרונים השקיע ר' מוישה את כל כוחו בלימוד הלכות שבת החל מלימוד סוגיות הגמרא ועד המסקנות אליבא דהילכתא, באותם חודשים הוא נכנס עמוק עמוק לסוגיות הגמרא תוך שהוא משיל מעצמו את כל עניני העולם הזה ואין לו בעולמו כי אם הלכות שבת, אם לרגע היינו בודקים את מוחו באותם ימים, כל שהיינו מוצאים היה אך ורק מושגים מתוך הלכות שבת - קלי הבישול בכלי שלישי, שרייתו זהו כיבוסו בדרך לכלוך, דיני רשות הרבים ורשות היחיד, ועוד ועוד. כעת חש ר' מוישה שהגיע הרגע בו אפשר להצביע ולומר כי אכן הוא עמד בהצלחה בהשקעתו הגדולה בכל השנה האחרונה, עבור ר' מוישה כנס זה היווה אות סיום ותעודת הערכה על כל ההשקעה הגדולה, ועל כן לא פלא היה לראות את ר' מוישה מסתובב באולם רחב הידים בפנים עליזות ושמחות.

עלול קצר בפרוספקט התכנייה המעוצבת בה הופיעו סדרי הערב, הכניס את ר' מוישה עוד יותר לעניינים. תוכניות הערב עליהם עבדו מארגני הכינוס, היו מרתקות ומגוונות. הערב היה עתיד להיפתח עם דרשתו המרתקת של ר' קלמן טשינסקי מו"ץ ידוע בקהילה חסידית מפורסמת, לאחר מכן עתיד היה לדבר ר' אייל גורביץ ולספר את סיפור הצלתו הפלאי מהשבי בזכות שמירת השבת. בהמשך הערב היו עתידים להשתתף מספר רבנים מפורסמים כשבאותו מעמד גם היה עתיד להקראות מכתבם של גדולי הרבנים בו הם מחזקים את ידיהם של האברכים החשובים שזכו להיבחן על הלכות שבת. לאחר מכן היה עתיד להתקיים זיץ סוחף - כמובן בסגנון שבתי יהודי, יחד עם שירת שירי השבת המוכרים, בהשתתפות

לרגע ומיד המשיך בדבריו: "עשינו ברור רציני עליך רבי מנחם, ונראה לנו שאתה מתאים לתפקיד, גם ברירנו ושמענו שאתה משלנו, הורים שלך עלו מארצות הברית וגם שמענו שאתה יודע אינגליש, כך שבטח תוכל להבוא כאן אצלנו ללמד תייר"ה, וגם שמענו שאתה בקיא בהלכה ובפרט בהלכות פרקטי, במכשירים שונים, במקרים שהתחדשו בדורות האחרונים, ובכלל בכל הנושאים שיש בהם קשר בעיקר להלכה למעשה.

אז כך, למעשה" המשיך נשיא הכוללים לטוות את תוכניותיו, "כעת אנחנו מחפשים יהודי ת"ח בדיוק כמוך ובשביל זה אנחנו מוכנים כמובן לשלם הרבה, אני יודע שזה לא פשוט לעזוב את הארץ עם המשפחה, הילדים, מקום חדש וכו', אבל תעשה את החשבון שלך, הסכום - הגלאט אותו תקבל מידי חודש הינו הרבה כסף, מה שיעזור לך מאד בחיים בעוד כמה שנים להכניס ילדיך לחופה בכבוד ובתופים ומחולות, ומה גם שאתה לא מתחייב לעבור לכאן לכל החיים, המינימום שאנחנו דורשים זה חמשה שנים ואז תחליט שוב אם אתה להיות נהנה כאן, אתה נשאר כאן אצלנו וממשיך להרביץ התורה, ואם לא נוח וטוב לך כאן בארץ נכר אתה לוקח הדברים שלך ותחזור לארץ ישראל".

שקט השתרר לרגע בין הצדדים כשנשיא הכולל מוודא שאכן ר' מנחם שומע כל מילה מדבריו, ומיד הוא המשיך ואמר: "כמובן אני לא מצפה שאתה עונה לי מיד עכשיו, קח את הזמן שלך ותהיה חושב על זה ברוגע ובשלוות נפש, החלטות כזה מחליטים רק ברוגע וביישוב דעת, תבדוק את עצמך, תעשה את כל החשבונות, איפה הילדים לומדים, היכן האשה מקבלת גלאט ועובדת, וכל שאר העניינים מסביב, קח את המספר שלי ותשמור אותו אצלך, תחשוב על זה בנחת ותעדכן אותי בעוד שיעברו כמה שבועות".

השיחה הסתיימה לאחר שר' מנחם נתן את הסכמתו לחשוב על ההצעה ולהשיב תשובה בעוד מספר שבועות.

ואכן ההצעה הייתה הצעה מאד מפתה אולם מאידך מורכבת. ר' מנחם כדרכו בקודש לא הכריע בדברים מעין אלו לבדו, אלא פנה להתייעץ עם האדמו"ר של החסידות עליה נמנה, עמו היה רגיל להתייעץ פעמים רבות בכל פעם שנקרתה לפניו שאלה מורכבת הדורשת הכרעה שאחריות בקרבה.

לא נכניס את הקוראים היקרים על כלל הצדדים שעמדו בפני ר' מנחם, אולם לבסוף לאחר התייעצות ארוכה עם הרבי ניתנה ההכרעה הברורה לר' מנחם לגלות לחוץ לארץ על מנת להרביץ תורה. וכך מיד לאחר חג הפסח ארז ר' מנחם את מטלטליו ועלה יחד עם משפחתו על טיסה היישר אל מדינת ניו-יורק שבארצות הברית.

כנראה שר' מנחם לא טעה כאשר החליט להתייעץ עם הרבי, והרבי גם הוא לא טעה בהכרעתו הברורה לעזוב את הארץ למען הרבצת התורה, הדברים לא אמורים ביחס לכסף אותו קיבל ר' מנחם מידי חודש, אלא ביחס לשטייגען הגדול ולפריחתו הרוחנית האישית של ר'

1

כך כך הרבה חומר, ואתה סיפרת שיש לך איזה שהיא שיטה לזכור את מה שלומדים על ידי סיכום תמציתי וחזרה מסודרת לפי ימים ולפי זמנים, נכון?", נפתלי עצר לרגע והמתין לאישורו של ר' מוישה.

"כן", השיב ר' מוישה כשהוא מהנהן בראשו לעצמו, "האמת היא" הוסיף ר' מוישה, "אני יכול לומר לך שלדעתי זו שיטה ממש מוצלחת, רק לפני שבועיים זכיתי לקבל את התוצאות של המבחן וברוך ה' ממש הצלחתי, ולא רק אני, גם החברותא שלי בכולל ועוד כמה אברכים שהצעתי להם לחזור בשיטה הזאת, הם התקשרו אלי אחרי המבחן ואמרו שהמבחן הלך להם ממש בקלות ברוך ה', הם גם אמרו לי שהם הציעו את השיטה הזאת לעוד אברכים בכולל אחר שגם עברו מבחן קשה וגם הם ברוך ה' ממש הצליחו, אז כך הרעיון ממש פשוט, מדובר על סיכום של הסוגיא בצורה של סידור שורשי השיטות, לאחר מכן סידור הפרטים שיוצאים מכל שיטה ולאחר מכן פרטי הפרטים ואז חוזרים ומקשרים את כל הפרטים לכל שיטה ושיטה, וזאת כמובן מלבד הצורה הנפלאה של החזרות שבניה..." ר' מוישה המשיך להרצות את השיטה שלו בהתלהבות.

"כן" לא משנה כרגע כל הפרטים, נפתלי ניסה לעצור אותו בשטף דבריו.

"טוב", אז מה אתה רוצה כעת?" ר' מוישה עצר את דבריו וחזר חזרה לדבריו הראשונים של נפתלי כשהוא מנסה להבין להיכן הוא חותר.

"אז" כך, האמת היא, המשיך נפתלי להסביר להיכן הוא חותר, "דומני שלא הספקתי לספר לך מה אני עושה בחיים, אז כעת זו ההזדמנות, בס"ד אני כהיום עומד בראש המכון הידוע "ילד שעשועים", עד היום המכון שלנו התעסק בקידום ילדים ובמיוחד בחלק של זיכרון הלימוד, כעת הוחלט להרחיב את פעילות המכון ולהתקדם הלאה גם לעזרה לימודית למבוגרים, כששוב הכיוון הוא להשקיע בהתחלה בעיקר בשיטות שונות לזיכרון והפעם בשיטות התואמות יותר למבוגרים, הכיוון הכללי שלנו לא להשתמש רק בשיטה בה השתמשנו עד היום, כיון שכל התנהלות בשיטה הזאת מתאימה בעיקר לילדים, מדובר על תרגילים יחד עם מורה מקדם, יחד עם סימנים ועוד כמה וכמה דברים שפחות מתאימים למבוגרים ובטח פחות יועילו להם, כרגע מה שאנחנו עושים זה שאנחנו אוספים שיטות שונות לזיכרון ובודקים מהם השיטות הטובות ביותר על מנת להתחיל להשתמש בהם, אני לא יכול להתחייב לך שהשיטה שלך תצליח, אבל יתכן מאוד שיש לה עתיד, וגם אם לא כשיטה מנצחת, לפחות כתוספת וכשיטה שתועיל לחלק מהאנשים זה בוודאי יכול להיות".

"נני" אבל מה זה אומר כרגע למעיי'שה", ניסה ר' מוישה להבין.

"רגע", עדיין לא סיימתי" הצטדק נפתלי, "אז כך, העניין הוא כזה, כרגע אנחנו רוצים דבר ראשון להוציא ספר שמאגד בתוכו שיטות כלליות לזיכרון, הספר לא עתיד

אכן לומד תורה לשמה, ומה שקורה כעת זו מעידה חד פעמית, לרגע הפריע לו המעמד הרם אליו הגיע חבריו הטוב, אולם ברור שלא זה מה שמעניין אותו תמיד, ברור לו שמעניין אותו השטייגער' והזיכוי הרבים של ר' מנחם ולא הכבוד, אולם מה שאירע בשבוע האחרון מצריך אכן בדיקה עמוקה מה קורה איתו? למה הוא כל כך מקנא בר' מנחם אז מה עם הוא כל כך הצליח?"

'...ר' שעה בר' מוישה.... ר' שעה בר' מוישה...
'...ר' בני חיי מזוני... ר' מוישה...'

המנגינה של הפלאפון המצלצל בכיסו של ר' מוישה הקפיצו אותו במקומו וקטעו את מחשבותיו, הוא לא ציפה כעת לשום לשיחת טלפון, תמיד הוא היה מעביר את הטלפון מרטט לשקט בזמן שהוא היה יוצא לסיבוב היומי הקצרצר, הוא ידע שרק כך הוא באמת יוכל להתאווור ולהגיע לשלוות הנפש המיטבית ביותר, כנראה שבטעות במקום להעביר מרטט לשקט הוא העביר את הפלאפון מרטט למצב של צלצול.

הוא אחז את הטלפון בידו ולא התאפק שלא לענות, על הצג היה רשום שמו של חבריו הטוב משחר ילדותו, נפתלי, רק לפני מספר חודשים הם נפגשו באופן מקרי במכירת ילדותו אולם מחמת קוצר הזמן של ערב החג מתקופת ילדותו אולם מחמת קוצר הזמן של ערב החג הם כמעט ולא הספיקו לדבר, בסוף הם נפרדו כשהם מחליפים ביניהם מספרי טלפון ומבטיחים זה לזה כי עוד יעמדו בקשר..., וכעת הוא על הצג, מחשבה קצרה גרמה לר' מוישה להחליט כי את ההליכה הערב הוא כבר מיצה וכעת הוא יכול לענות לפלאפון.

"מה" נשמע, כבר כמה חודשים שלא דיברנו" פתח חבריו נפתלי את השיחה בקול נרגש.

"קשה" לומר כמה חודשים, יותר נכון כבר עשרות שנים", השיב ר' מוישה תוך שהוא מבליע לעצמו חיוך קטנטן כשהוא נזכר בשיחה הקצרצרה בין דוכני ארבעת המינים.

"כן" אתה צודק השיח הקצר אז באמת לא נחשב, האמת תאמר שעל אף שהבטחנו שעוד נדבר לא באמת חשבתי שזה יקרה, כרגע אני לא סתם מתקשר אליך לפטפט יש לי פשוט איזה רעיון שקורם עור וגידים וחשבתי אולי תוכל לעזור לי קצת".

"במה" מדובר" השיב ר' מוישה בהתעניינות.

"אז" כך, אני אסביר לך קודם כל את העניין בקצרה ותאמר לי אם זה בכלל נראה לך הכיוון, בשיחה הקצרה שדיברנו אז על יד דוכני ארבעת המינים אמרת לי בחצי מילה שאתה מאד עמוס בגלל המבחן בהלכות שבת שיש לך אחרי החג, שאלתי אותך איך אתה מצליח להיבחן על

2 ר' מוישה הינו אברך רציני, ברור לו שהוא לא מקנא בכבוד של ר' מנחם ומאחורי קנאה זו עומד דבר יותר משמעותי, אלא שכרגע זה התערער באופן חיצוני וירוד כשהוא מקנא בכבוד של ר' מנחם, ולכן ר' מוישה מנסה להבין מהו העומק הפנימי של קנאתו ובמה הוא מקנא.

ר' מוישה חש כי האבן הגדולה אותה נשא על לבו בימים האחרונים נגולה ונמוגה באחת, הוא עדיין לא ידע האם שיטת הזיכרון אותה המציא אכן תצליח ותצבור תאוצה, אבל דבר אחד הוא כבר בוודאי ידע, יש לו דרך איך להתמודד אם הקנאה בר' מנחם, איך שלא יהיה עליו לחפש בעצמו ולמצוא איך לזכות את הרבים וכך הקנאה בר' מנחם תיפסק ותעלם.

"שלום" הוא פתח את הדלת ונכנס פנימה, כשמאחורי ברכת השלום שנזרקה לחלל עומדת משמעות עמוקה בהרבה - שלום לו ושלום לליבו ולהרגשותיו, שלום לו ולר' מנחם גם יחד.

הרעיון של הסיפור

ר' מוישה ור' מנחם למדו חברותא יחד, בהמשך נפרדו דרכיהם כשר' מנחם עוזב את הארץ כדי ללמד בכולל בחו"ל. לאחר מספר שנים כשר' מוישה משתתף בכנס לסיום לימוד הלכות שבת, הוא מגלה שאחד המוזמנים לדבר הינו חברו הטוב ר' מנחם שנעשה לראש כולל חשוב בחו"ל, ר' מוישה מקנא מאד בר' מנחם.

לאחר מספר ימים מגיע לפני ר' מוישה הצעה להפיץ את השיטה בה משתמש לזכור במבחנים, וכך יוכל לזכות את הרבים, לפתע שם לב ר' מוישה שכל מחשבות הקנאה בחבירו ר' מנחם פורחות ונעלמות. ר' מוישה מעמיק ומבין, שבאמת הוא לא קינא בכבוד של ר' מנחם שהרי הוא מוישה איש אמיתי שלא רודף כבוד, אלא מה שהוא קינא בו היה בכך שהוא זכה למעלה הגדולה של זיכוי הרבים, רק שהנקודה החיצונית של הכבוד עוררה בו את הקנאה באופן הזה. ולכן, ברגע שגם לו הציעו לזכות את הרבים, הקנאה נעלמת ופורחת כלא הייתה.

וזה התיקון של קנאת סופרים תרבה חכמה, לברר תחילה שהקנאה בחבירו היא לא קנאה חיצונית אלא קנאה על מעלה פנימית שיש לו, ולאחר מכן לעמוד להשיג מכוח הקנאה את אות המעלה הפנימית שיש לחבירו לפי חלקו שלו ולפי מה שמתאים לו.

את שני גרמי המדרגות המפרידים בינו לביתו הוא עלה באיטיות בזמן שהוא מתאמץ לפצח את התעלומה, איך ברגע אחד השתנו כל הרגשותיו?

רק בזמן שהוא כבר עמד על מפתן ביתו וכמעט פתח את ביתו, נפל לר' מוישה האסימון, מה שהפריע לו עד עכשיו היה הצלחתו של ר' מנחם בחבירו, הוא ר' מוישה איש של אמת, לא כבודו של ר' מנחם הציק לו אלא הצלחתו הרוחנית לעמוד בראשות כולל ולזכות להשפיע לרבים וכן לנהל מערכת של כשרות על מכשירים בשבת ולהציל רבים מעוון, הפריע לו כל כך והקנאה מצאה לה את מקומה. ההוכחה הייתה ברורה שזה מה שהפריע לו, שהרי כעת כשיש לו איזה צד שגם הוא בקרוב יזכה להשפיע על הרבים, בין רגע כל מחשבות הקנאה פרחו ונעלמו כלא לא היו.⁵

4 ר' מוישה קינא בהצלחה של ר' מנחם. הוא הבין בעצמו שזה מזור הקנאה בכבוד של ר' מנחם שהלא הוא משתדל כך כך ללמוד תורה לשמה, אכן באמת עיקר הקנאה של ר' מוישה לא הייתה בכבוד של ר' מנחם אלא בכך שהוא זכה לזכות את הרבים והוא ר' מוישה שישב לצידו ולמד איתו בחברותא לא זכה לזכות את הרבים. ברגע שמגיע לר' מוישה הצעה להפיץ את שיטת הזיכרון אותה המציא לרבים כך שרבים יוכלו על ידה לזכור את לימודם, הוא מפסיק לקנא בר' מנחם, היות וכעת ויתכן כי גם הוא יזכה כעת לזכות את הרבים.

5 אילו קנאתו של ר' מוישה בר' מנחם הייתה על הכבוד לו הוא זוכה, לא היה בהצעה זו להפיץ את שיטת הזיכרון לרבים, בכדי לבטל את קנאתו של ר' מוישה בר' מנחם, היות וגם אם הדבר יצא לפועל אין הכרח גמור שהוא יקבל מכך כבוד, ויתר על כן משום שקנאה בכבוד של אחר היא קנאה שאיננה אמיתית ולא עוזר הכבוד שהוא יקבל לבטל קנאה זו, משום שהקנאה כאן היא קנאה מיסוד האש וכל עוד הוא לא מכלה את חבירו לא מועיל לו מה שהוא מקבל, ואינו כמו קנאה מיסוד המים שדי לו במה ששהוא מקבל מעין מה שיש לחבירו. רק קנאה שהיא בבחינת קנאת סופרים תרבה חכמה, ניתן להתמודד אתה על ידי שזוכים למדרגה של חבירו, וכאן ברגע שר' מוישה רואה שהוא גם יכול לזכות את הרבים, באותו הרגע קנאתו בר' מנחם נעלמת, כי קנאה במעלה אמיתית שיש לחבירו נתקנת כאשר זוכים לאותה מעלה.

מתחילה מה שעורר את ר' מוישה לקנא בר' מנחם זה הכבוד הגדול אותו קיבל, אולם בהמשך לאחר העמקה פנימית ר' מוישה מבין שזה היה החלק של השלא לשמהף אולם באמת הקנאה האמיתית שהוא מקנא בו זו קנאה בכך שחבירו הטוב שלמד איתו חברותא זכה למעלה הגדולה של זיכוי הרבים וגם הוא מחפש לזכות בכזאת מעלה, ולכן ברגע שהוא גם עתיד לזכות את הרבים, כל הקנאה הולכת ונעלמת.

לשמש כהדרכה מעשית ממש אלא ככיוון כללי על דרכים שונות לזיכרון יחד עם מתן טיפים וכו', לדעתי יש כאן הזדמנות לשווק את השיטה שלך, כל מה שצריך כעת זה לכתוב כמה מאמרים שמתמצתים את השיטה שלך, יחד עם עוד כמה טיפים ורעיונות ואנחנו כבר נכניס את זה בספר שלנו שעתיד לראות אור בקרוב.

"לדעתי, לפי מה ששמעתי ממך ואיך שאני מכיר את השוק, ייתכן ויש לשיטה שלך עתיד מזהיר, ויכול להיות כאן זיכוי הרבים גדול מאד, תחשוב על זה, לא מדובר כאן על עבודה קשה יותר מידי, יכול להיות שעל ידי עבודה קטנה בת כמה ימים תזכה לעזור להרבה מאד אנשים לזכור את מה שהם לומדים וזכות הרבים תעמוד לך..."

"יודע מה" הוסיף נפתלי בניסיון לשכנע את ר' מוישה, "אתה אפילו לא צריך לכתוב את זה בצורה ברורה וערוכה, תכתוב את זה כמו שאתה מסוגל ואת כל השאר העורכים המקצועיים שלנו יעשו"

השיחה בין השניים המשיכה עוד מספר דקות בהם נידונו עוד כמה ענינים טכניים כשבסיומה ר' מוישה הביע את הסכמתו לרעיון.

את הדרך חזרה לביתו עשה ר' מוישה בקלילות ובמהירות תוך כדי שרגליו מקפצים קפיצות קטנטנות, המחשבה על כך שיתכן כי בעוד כמה שנים שיטתו תצבור תאוצה ורבים השתמשו בה, גרמו לו לחוש תחושות של שמחה, לפתע כל מחשבות הקנאה בחבירו מנחם פרחו והלכו כלא היו. רק כשהוא הגיע סמוך לביתו קלט לפתע ר' מוישה את השינוי הגדול והדרמטי אותו עבר בדקות האחרונות.³

בכניסה לבניין נעצר לפתע ר' מוישה במקומו ועשה חושבים, 'האין זה פלא? מה קרה פתאום? לאן נעלמו להם תחושות הקנאה?' הוא נעצר לרגע ונשען על מעקה בכניסה ללובי תוך שהוא ממשיך להרהר לעצמו ולנסות להבין מה באמת קורה איתו.

3 ההצעה לזכות את הרבים על ידי הפצת שיטת הזיכרון אותה המציא ר' מוישה זהו מעין מה המעלה שיש לר' מנחם שהוא מזכה את הרבים על ידי היותו ראש כולל, וזה מה שגורם לר' מוישה להפסיק לקנא בר' מנחם, משום שכל קנאתו הייתה בכך שהוא מזכה את הרבים וכעת גם הוא עומד לזכות את הרבים.