

בלבבי משכון אבנה

שו"ת - האמונה כמרפא לנפש - עמוד ג'

תורת הרמז

פרשת פנחס

שיורד אליה מידי פעם. ויש את השוב הפשוט, שהוא נקודת החיות הפשוטה שחי עמה במהלך חייו בסתמא. והנה אצל אליהו, הרצוא הוא מלאך, והשוב הוא אדם. הרי מרחק הרצוא גדול מאוד ממרחק השוב, מרחק בין מלאך לאדם.

והנה מלאך היא בחינת "אין", בלתי מושג וניתן לממשות, ואדם בחינת יש. יש ואין, בגימ' "שלום". וזש"כ "הנני נותן לו את בריתי שלום" שיזכה לבחינת אין ויש, מלאך ואדם.

והנה אצל כל אדם יש רצוא ושוב בתוך מדרגת אדם, ואצל אליהו רצוא במלאך ושוב באדם כנ"ל. אולם יש מדריגה עליונה מזו. והוא, שכאשר האדם זוכה להיות דבוק בא"ס. הרי הרצוא שלו הוא בלתי מוגבל כלל, א"ס, למעלה ממלאך. והשוב, נברא, אדם. והנה כל רצוא ושוב הוא בגדר השתלשלות, שהרי המדרגות משתלשלות זו מזו. אולם רצוא בא"ס ושוב בנברא, אדם, זוהי בחינת דילוג. כי בתוך הבריאה, זוהי בחינת השתלשלות. אולם מא"ס לנברא, היא בדרך דילוג, כי אין השתלשלות מא"ס למוגבל. ולכך גם הרצוא והשוב במדריגה זו, המעבר בין הרצוא לשוב הוא בדרך דילוג.

והנה כתב בבעה"ט, "שלום בגימ' זהו משיח". כי בחינת משיח, שיכלול יש ואין יש, נברא, אדם. ואין, דבקות בא"ס. וזהו השלום, השלימות האמיתית. וזוהי בחינת "בריתי שלום". ברית, מקשר בין הא"ס לנבראים.

ענין פנחס שזכה כנגד מעשיו לכהונה תמידית לו ולזרעו. ומקריבים קרבנות תמיד בתמידיות. וכל מעשה שנעשה בקנאה ע"כ דזה שורש הפנימיות, ומה שהוא פנימיות הוא תמידי. ולכך זכה לכהונה שהיא תמידית. ועוד דפנחס זכה לכהונה ע"י מעשה הריגה, וכן שבט לוי זכו

'בקנאו את קנאתי'. (כה, יא) אותיות קן א. הענין. קנאת פנחס היתה מפני חלול שמו ית'. וכל תכלית הבריאה לכבודי בראתיו וכו'. ועיקר תיקון בעשיה. וזה אותיות קן א'. לעשות לא' אלופו של עולם קן ובית בעוה"ז. ולכך זכה להיות אליהו גימ' בן. שם המלכות. בחינת דירה בתחתונים.

'השיב את חמתי'. (כה, יא) לכאורה הול"ל סילק או ביטל, מהו לשון השיב. הענין. חמה בחינת דין. ונודע שאין מיתוק הדין אלא בשורשו. כלומר שמעלה הדבר לשורשו ושם נמתק. ולכך השיב, כלומר השיב לשורשו. וזש"ח חז"ל 'בדין הוא שיטול שכרו'. כלומר, בבחינת דין, שמעשיו היו מיתוק הדין.

'השיב את חמתי'. (כה, יא) שורש חמ. אותיות לפני, זל. הענין. חמה משורש אש, בחינת דין שטבעו לעלות למעלה. השיב את חמתי לבחינה של לפני אותיות חמ, השיב זל לשון נזל. בחינת מים שטבעם לרדת מלמעלה למטה, שהם בחינת חסדים.

'מעל בני ישראל'. (כה, יא) השיב לשון תשובה, בינה. מעל בני ישראל. ישראל -ז"א, מעל ישראל, בינה. לשם השיב. ולכך נאמר בו 'והשיב לב אבות על בנים וכו'', בחינת לב בינה. פינחס גימ' יצחק, ששורשו בבינה.

"לכן אמר הנני נותן לו את בריתי שלום". (כה, יא) הנה נודע מחז"ל שאליהו זה פנחס. והנה אליהו עלה בסערה השמימה, ואף חוזר לארץ מלוכש בגוף. הרי יש בו ב' בחינות. א. בחינת אדם. ב. בחינת מלאך.

והנה כל אדם יש לו "רצוא ושוב". הרצוא, היא נקודת השגת מדרגתו העליונה. והשוב, היא נקודת ירידתו הרוחנית



הנה לשון רועה שרשו רע. הענין. 'אל אלהי הרוחות', שיודע להלך נגד רוח כל איש. והענין, היפך רע, טוב. הטוב חוקו להיטיב, ורוצה בטובת אחרים. היפוכו, הרע, שדואג לעצמו, כל אחד לפי רוחו רוצה טובת עצמו. ורועה נצרך לדאוג לכל אחד לפי רצונו לטובת עצמו, בחינת רע. ולכך נקרא רועה.

ענין שמוציא שז"ל נקרא רע. אם מוציא באשתו בחינת טוב, שנותן לה. אולם אם מוציא לבטלה, מוציא מחמת עצמו ולא לתת לאחר. ולכך הוה בחינת רע.

'אל אלהי הרוחות וכו' (טז, כב) ענין שנשתמשו דוקא בכינוי זה. דכינוי זה כתוב בפ' פנחס 'פקד ה' אלהי הרוחות איש על העדה', ונקרא כן, שנצרך שיעמיד איש שהולך לפי רוחו של כל איש ואיש. נמצא רוח מחלק בין כל איש ואיש. ולכך אמרו 'אל אלהי הרוחות האיש אחד יחטא וכו'.' הרי הם מחולקים זה מזה ברוחם, ואינם אחד. והבן.

'תמת נפשי מת ישרים' (כג, י) ובזה"ק שלמעשה הרגו פנחס בחרבו שהיה חקוק עליה נחש. ולכך התפלל שלא ימות ע"י נחש שהוא היפך ישרים. כמ"ש 'והאלקים עשה את האדם ישר והמה -מכח הנחש -בקשו חשבונות רבים', היפך הישרות.

לכהונה ע"י שהרגו בעגל איש באחיו. וזו מדת דין. וכנגד זה זכו לכהונה דהיא מדת חסד, דשלימות בעל החסד דאפשר לו לעשות גם דין, כנודע.

ענין קנאה שאין חסר לו מצד עצמו כלום, רק מחמת שיש לשני חסר לו. וז"ש משה ליהושע 'המקנא אתה לי, מי יתן כל עם ה' נביאים'. שאין לי חסרון כלל, שכולם יכולים להיות נביאים, ואין גורע מחלקי. והוא ענין קנאת פנחס שאע"פ שהקב"ה שלם, כל החסרון הוא שיש כביכול כח ביד הסט"א.

ענין 'ראויה היתה פרשת ירושה להכתב ע"י משה וזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן'. עיין וראה דהמחבר בין החיים למתים הוא כתב. וכן נהגו כל בני עלמא לכתוב צואה. וכתב עם ח"י בגימ' מת. דהוא החיבור בשעת המיתה. ולכך זכו דוקא בפרשת ירושה שתכתב ע"י. דכל מהותה כתב.

יסוד ענין אותיות, בחינת כלי, מלכות. שהוא המחבר לעולם שתחתיו והבן.

ענין יחוסו אחר אהרן. יחס בגימ' ע"ח. כהן עם האותיות גימ' ע"ח. עיקר יחס שייך בכהונה, והוא ענין חיבור שרשרת הדורות. ובזכות שגרים שלא יפסק היחס ע"י קלקול הכנענית, זכה ליחס. יצחק גימ' פנחס כ"כ בזה"ק, יצחק היה הראשון שהיה לו יחס אחר אברהם.





שאלות ותשובות

האמונה כמרפא לנפש

של מצבם הרוחני, ולא של מצבם הפיזיולוגי. אם כן, מדוע יש נטיה בקרב הבן למחלות מסוימות התואמות את מצבו של האב? בהקשר זה אבקש לשאול: לצערנו, יש ברקע אחדים מבני משפחתי שחלו במחלה ל"ע, אם כי רובם בגילאים מבוגרים. המציאות הזו מטרידה אותי, עד כדי חרדה. כיום, ב"ה, אני מטפל בנושא, גם באמצעות לימוד סדרת הרב - דע את ביטחונך, הלכה למעשה. אמנם אני רואה שיפור, אך עדיין מבקש לשאול:

ב. מהי עבודתו של אדם במצב זה, האם היא שונה מאחרים - או שעליו להתמקד בעבודת האמונה והביטחון כיתר האנשים?

ג. הרב הזכיר מספר פעמים את הפסוק 'אשר יגורתי בא לי'. כיצד יוכל אדם להתמודד עם מחשבות רעות, על מנת שלא להיכלל בזה חלילה? הרב מבין, שמחשבות אלו אינן בחירות, אלא נובעות מתחושת המצוקה והחרדה.

תשובה: א. ידועים דברי הראשונים [הכוזרי ועוד], ש'הטבע' גימט' אלקים. והיינו שכביכול הנהגת מדרגת אלקים התלבשה "בלבוש" של טבע, אולם בפנימיות, הכל מדוקדק בחשבון להפליא, עד הפרט הקטן ביותר. ואמנם שכל בן אנוש אינו יכול להבין זאת, כיצד מצד אחד ניתן לקבוע חוקי טבע שכוללים בתוכם חוקים קבועים, ועם זאת הדבר מיוסד היטב עם חשבון כל תולדותיו הפרטיים עד הפרט הקטן, בחשבון השגחה פרטית לפי מעשיו ובחירותיו של כל יחיד ויחיד.

לדוגמא, זריחת השמש בחום מסוים, חוק תנועת הגלגלים, שנראית כהנהגת הטבע, אולם על ידי זריחה זו יש השפעה לכל בני אנוש, כל אחד לפי צרכו ולפי סבלו, חום, קור, הזעה, טרחה, הוצאת ממון, וכל התולדות הרבים לאין תכלית מזריחה בחום או בקור מסוים.

ההתבוננות בדבר מבהילה מאוד, כיצד פעולה אחת של זריחת השמש, "חוק טבעי", מחושבנת עד להפליא על מיליארדי פרטים שנולדים מכך לכל הנבראים - דומם, צומח, חי, ומדבר.

התמודדות עם נסיונות קשים

שאלה: א. ידוע ממאמרי חז"ל, כי הקב"ה אינו מנסה את האדם בדבר שאינו יכול לעמוד בו. אם כך, מדוע יש בני אדם שמתאבדים, או לחילופין נוטלים כדורים? מדוע לעיתים אנשים חשים כי אפסו כוחותיהם?

ב. כאשר רואים מציאות של אדם שמקבל נסיונות הרבה יותר קשים מאדם אחר, מהו ההסבר לכך? האם זה בבחינת 'את אשר יאהב השם יוכיח'? האם זהו תיקונה של אותה נשמה מגלגולים קודמים? או שמא ישנה תשובה אחרת לכך?

ג. ילדים שעוברים ייסורים, כגון אלימות רגשית, פיזית, נפשית וכדו', איזה דבר טוב יש בזה עבור המשך חייהם?

תשובה: א. אנשים המאבדים עצמם לדעת, בכך הם "בחרו". כלומר, תחושתם הינה חלק מהניסיון, וכדברי הבעש"ט אודות 'אחר', ששמע בת קול שאומרת 'שובו בנים שובבים חוץ מאחר', וביאר, שאף בת קול זו הייתה חלק מהניסיון שלא יעשה תשובה.

ב. אכן, זהו חלקם של אותם אנשים, והוא משורש הרע שקדם לששת ימי בראשית - חלקו מאכילת עץ הדעת, וחלקו מגלגולים קודמים.

ג. זה חלק מניסיונם לתקן זאת בהמשך חייהם לכשיגדלו, ובכל מקרה לגופו נצרך בירור מהו החלק הטוב שבדבר.

כיצד מתיישבת 'נטייה גנטית' עם אמונה ובטחון?

שאלה: ידוע ומפורסם בעולם שישנו מושג של 'נטייה גנטית'. הנטייה קיימת במגוון תחומים, ביניהם גם בתחום הבריאותי. בהתאם לכך, ישנם אנשים, לא עלינו ולא עליכם, שמועדים יותר למחלות מסוימות מאחרים.

ברצוני לשאול:

א. כיצד הדברים מתיישבים עם עולם האמונה והביטחון? מהי השייכות בין מצבו הבריאותי של האב, לדוגמא, לבין מצבו של הבן, שהרי לכאורה מצבם הבריאותי הוא 'תוצר'



להירגע ולסמוך על הקב"ה שיעשה הכל כפי מחשבת הא"ס ב"ה. רפואה שלמה!

המינון הנכון של זהירות ודאגה מחטא

שאלה: מהי ההבחנה בין זהירות ודאגה חיובית מחטא, לבין מצב שכבר נחשב לא בריא ולא טוב? כלומר, ברור לי שחשש מחטא הוא טוב ורצוי (וכידוע, צריך לשוב על הספק יותר ממה שיש לעשות תשובה על הוודאי), אולם ברצוני לברר מתי הוא הופך לבעייתי? יתירה מכך, האם במצב קיצוני של חשש מחטא, זהו מצב בעייתי בעצם, או שהבעייתיות שבו הינה רק בגלל ההפרעה הנפשית שנגרמת מכך? תוס' (קידושין לא. ד"ה גדול) מבארים שזוהי המעלה של המצווה ועושה - "שדואג ומצטער יותר פן יעבור". כלומר, החשש מחטא גורם לצער ודאגה, ומוכח שעניין זה סובב את החיים ואיננו דבר קטן.

תשובה: על האדם לשקול בדעתו הנקייה לפי ערכו מה רצונו ית"ש ממנו, ולאחר שעשה כן, עליו להיות רגוע, כי עיקר תכלית היראה הינה לא לעשות נגד רצון בוראו. וכידוע, שהרב מבריסק שהיה ירא שמים גדול, לאחר שעשה מה שהקב"ה רוצה ממנו, היה רגוע ושלו!

כיצד ניתן להודות כשאדם 'מרגיש רע'

שאלה: אדם ש'מרגיש רע' בעולם הזה. הוא לא ביקש להיולד, ואף אינו רוצה לחיות כי קשה לו, כיצד ניתן לחייבו להודות כל בוקר ולומר "מודה אני"?

לכאורה זה לא מוסרי מצידו של מאן דהו לחייב את השני לעשות משהו, ואף לחייב אותו להודות על מצבו.

שאלה זו מופנה כביכול גם כלפי האלוקים ... הוא ברא אותי, הכניס אותי למצבי הרע, וגם דורש ממני להודות לו אף כשאני מרוצה ממצבי!?!?

תשובה: כאשר אדם "מאמין" שהכל לטובתו, יודה על כך אף אם בשכל אינו מבין זאת.

אדם שאינו מאמין שזוהי טובתו, בודאי לא ניתן להודות על כך.

בפנימיותך הינך מאמין, אלא שיש כח המסתיר זאת ממך, ונצרך לסלקו. (מספר דע את ביטחונך)

ב. יש להוסיף עשיית חסד, כמו שאמרו חז"ל על בית עלי, עיין ר"ה (ית, ע"א). וכן להוסיף בתורה, כמו שנאמר שם. וכן להוסיף בתפילה, כמ"ש בירושלמי סנהדרין, פ"א, ה"ב.

ג. מלבד חיזוק באמונה ובטחון שהכל מושג ממנו ית"ש, ולטובה! - יש להתחזק במחשבה, ובשינון בפה דייקא. יש להגיע למודעות בכל פעם שעולה מחשבה, שאף מחשבה זו הינה ממנו ית"ש, וגם היא לטובה, ואזי נשקטת המחשבה.

ולאחר שיזכה להשקיט נפשו ולא לפחד, אזי תפקידו להכין עצמו ליום המיתה כראוי, כי כיון שהקב"ה שם אותו במקום חשש זה שבמבחינה טבעית ממליצים הרופאים לעשות בדיקות מעת לעת לבדוק שח"ו אין תקלה, זהו לבוש לתביעה מן שמיא לעורר עצמו בכל עת מצוא, להכין צידה לדרך למעבר לעולם שכולו טוב.

חיזוק באמונה

שאלה: קראתי את דברי הרב בעניינים מסוימים, ובאמצע הקריאה חשתי מודעות בהירה אודות העולם הרוחני - שזוהו המקום האמיתי, ושהמציאות בעולם דידן אינה המציאות האמיתית. כתוצאה מכך, היו לי דפיקות מהירות בלב, עד שנזקקתי להתפנות לבית חולים ולקחת תרופות, וב"ה נרגע הלב.

אמנם יתכן שהיו דברים נוספים שגרמו לכך, כגון דברי הרב שאלו שיש להם אינטרנט לא יזכו לגאולה. זכורני שפעם שאלתי את הרב, א"כ מה לענות לאלו שאינם רוצים להתנתק מהאינטרנט, ותשובת הרב היתה שאין לומר דברים אלו למי שאינו רוצה לשמוע. כתוצאה מכך אינני רגוע כלל, כיון שאני רואה כיצד חברים שלי הולכים לאבדון לעולמים ח"ו ואין בכוחי לעשות כלום עבורם.

שאלותי הן: (א) האם עלי לעשות תשובה, וא"כ באיזה ענין? (ב) כיצד עלי להתנהג בעניינים הנ"ל?

תשובה: עליך להתחזק באמונה שהשי"ת מנהיג את עולמו לפי ההבנה שלו כביכול, ולא כפי ההבנה שלנו. לא ניתן להבין בשכלנו את כל כח הרע שנמצא בעולם, ואת כל היקף הסבל הנורא. עלינו להפנים את הבחינה של "אמונתך בלילות", ומתוך אמונה זכה ובהירה זו נוכל





שולחן ערוך

עם ביאור בלבני משכן אבנה

סימן ט' סעיף ד'

אם הטיל בטלית של שאר מינים קצת ציציות ממינו
וקצת מצמר או פשתים, יש להסתפק בו.

בירור הלכה - סעיף ד'

כי אין כאן מין כנף, וגם גדילים תעשה לך אינם לגמרי, עכ"ל המשנ"ב. ואולי י"ל שיש מקצת מין כנף, ומקצת גדילים תעשה לך.

והנה יש לדון בטלית של צמר או פשתים והטיל בה צמר ופשתים כשהיה תכלת, האם מקיים רק דין גדילים תעשה לך, או שמקיים אף דין "מין כנף", דלכאורה תלוי בספק של השו"ע, דאם במשי וצמר אין נקרא מין כנף, אף אם הבגד ממשי כיון שאין כולו ממין כנף, א"כ אף במקרה דידן הוא הדין. ונתבונן שורשי הדברים, ולפ"ז לדון במקרה דידן.

דהנה בדין מין כנף נאמרו ב' דינים. א. כדאמר רבא (מנחות, לט, ע"ב) דרבא רמי, כתיב הכנף מין כנף, וכתוב צמר ופשתים, הא כיצד, צמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן, שאר מינין במינן פוטרין שלא במינן אין פוטרין. וזהו שיהא הציצית מעין הכנף. ב. להקדים הטלת לבן לתכלת, כמ"ש (שם, לח, ע"א) מין כנף, ופרש"י וז"ל, היינו לבן, דרוב טליתות של פשתים הן ולבנות, עכ"ל. ואמרו שם, דתניא, מצוה להקדים לבן לתכלת, ואם הקדים תכלת ללבן יצא, ופרש"י (ד"ה אלא להקדים) וז"ל, שאם הקדים המאוחר, דהיינו תכלת, דלבן כתיב ברישא, הכנף מין כנף, עכ"ל. וזהו שיתחיל במין כנף, בלבן. והנה כאשר מטיל בציצית של פשתן לבן תחילה, בודאי מקיים השתא את הדין השני של מין כנף. ונראה שכיון שכבר חל על זה מין כנף, ומקיים דין הקדמה של מין כנף, אף אחרי שיטיל תכלת, לא נעקר שם מין כנף של לבן, כיוון שכבר חל עליו שם מין כנף.

ויתר על כן נראה שאף התכלת נקרא מין כנף פורתא. דהנה אמרו (שם, לט, ע"א) תכלת שכרך רובה כשרה, ופרש"י וז"ל, תכלת - זהו שם כל הטלית, עכ"ל. ונראה שכיון שכל הטלית נקראת ע"ש התכלת (לדעת רש"י), לכך אף ציציות התכלת נקרא מין כנף, שהוא מעין השם של הטלית הנקראת תכלת, ודו"ק היטב היטב. אולם בודאי עיקר שם מין כנף הוא בלבן שצבעו שווה לציציות לבנות, פשתן.

ונראה שלכך הקדימה תורה לצוות להטיל תחלה לבן, כי מקיים עי"ז תחלה דין מין כנף של ההגדרה הראשונה לעיל. ולפ"ז בטלית של תכלת, אין טעם זה להקדים לבן, אולם רק כמ"ש רש"י (שם, לט, ע"א, ד"ה מעליו) וז"ל, וכיון דאקדמיה קרא למין כנף (לאו דוקא בטלית של לבן, ולכאורה צ"ב מנ"ל דילמא זהו רק בטלית של לבן כנ"ל) משמע מינה חשוב הוא (ועיין נמוק"י, הלכות ציצית, סימן י"ג, ד"ה מעליו), עכ"ל.

ולולי דבריו באמת י"ל שאקדמיה רק בטלית של לבן מטעם מין כנף, כנ"ל. אולם בטלית של צמר, עדיף להתחיל בצמר כי הוא מין כנף פורתא. ולכך בטלית של פשתן יקדים לבן ובשל תכלת יקדים תכלת, ומקיים הן מין כנף והן גדילים תעשה לך, ולהנ"ל אינו דומה לטלית של משי והציציות משי וצמר, ודו"ק.

הלכה פסוקה - סעיף ד'

אם הטיל בטלית של שאר מינים קצת ציציות ממינו וקצת מצמר ופשתים, יש להסתפק אם מקיים מצות ציצית, ולכך אין ללובשו.

פירוש על דרך הסוד - סעיף ד'

נתבאר שיש לעשות הליציות או מעין הצגה, כי הליציות אינם אלא ענפי הצגה, או שיש לעשות הליציות משורשי כל הצגדים, שהם אמר ופשתים. והרי שלעולם יש לעשות הליציות ממין הצגה, או ממין הצגה ממש, או משורש מין הצגה, והבן. ונסתפק התרומת הדשן אם ניתן לעשות חלק כך וחלק כך.



והנה תחילת גילוי פנימיותו של האדם היוצא לחוץ לגופו, הם השערות, סוד ע"צ הכולל שיוצא דרך השערות, וכמ"ש בעץ חיים (שער ט, פ"ו, מ"ב) וז"ל, שערות ראשו כנגד ענפי ע"צ, עכ"ל. ושם אין לנו השגה של שיעור כלל אלא השערה בעלמא. וצפרטות, הצינית שורשו צחד קו"י דשערי, כמ"ש לעיל.

והנה הציניות הם גילוי מוחין דעיבור דז"א, כמ"ש בשער הכוונות (דרושי הצינית, דרוש ב) וז"ל, שאלו ד' ציניות הם בחינת קולא דשערי דז"א ממוחין דעיבור, עכ"ל. וכתב שם וז"ל, היסוד דאימא נתפשט בקוד מוח הדעת בתוך פנימיות דז"א, הנה הוא מתפשט עד החזה דז"א בלבד, ועד שם יושבים אורות החסדים והגבורות שבתוכו מכוסין ציבור ההוא, ואין אורם צוקע ויוצא לחוץ להאיר באלו הציניות, עכ"ל.

והנה כיון שכל הציניות אינם אלא ממוחין דקטנות כנ"ל, ואין נגלה בהם החו"ג שצדעת, לכן נעלם שורשם של זמר ופשטים (זמר - חסדים, פשטים - גבורות) ומכוסה. ולכך יש הסוברים (כמ"ש השו"ע) ששאר מינים כלל וכלל פטורים מן הצינית מן התורה, כי אין להם את השורש של פשטים וזמר, כי הוא מכוסה כנ"ל, שהם השורש של חו"ג, והצן. ולכך כאשר לוצש שאר בגדים, נכרך לתת צינית ממינו כנ"ל, שזהו הכח בגלוי, או מן השורש הנעלם - זמר ופשטים. אולם לתת חלק ממינו שהוא הכח הגלוי, ולתת חלק מן זמר ופשטים שהוא השורש הנעלם והמכוסה, זהו עירוב של גלוי ונעלם יחד.

והצן מאוד שמדין מוחין דקטנות נכרך לתת לעולם צינית ממין הבגד בלבד, אולם מדין הארת מוחין דגדלות בקטנות, נכרך לתת זמר ופשטים. וכל מה שהותר כלאים צינית, אינו מדין מוחין דקטנות עצמם, שהרי שם יש אחיזה לרע ונאסר כלאים כמו שנתבאר לעיל, אלא כל מה שהותר כלאים צינית, הוא מדין הארת מוחין דגדלות בקטנות. וצדורות אחרונים נעלם התכלת, ונאסר כלאים צינית, כי נאסר הארת מוחין דגדלות במוחין דקטנות.



צורת אדם

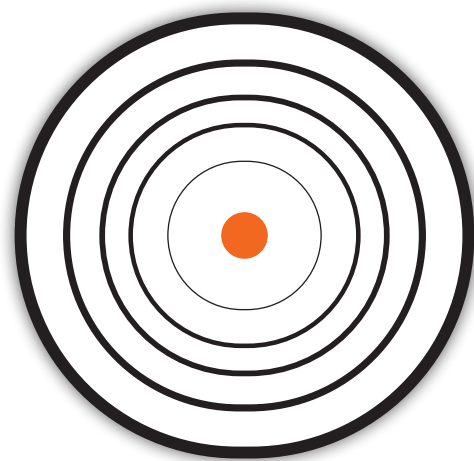
יום שני

ו' אלול תשפ"ד

09/09/2024 20:30

רח' הרב בלוי 33

ירושלים





דעת תבונות

המשך סימן כ"ד - כ"ז

(כד) ואמנם כאן אנו צריכים להקדמה אחת עיקרית מאד.

(כה) אמרה הנשמה: ומה היא?

(כו) אמר השכל: שהאלוה ב"ה היה יכול ודאי לברוא האדם וכל הבריאה בתכלית השלימות; ולא עוד, אלא שמחוקו, היה ראוי שיהיה כך, כי להיותו שלם בכל מיני שלמויות - גם פעולותיו ראוי שתהיינה שלימות בכל שלימות. אלא שכאשר גזרה חכמתו להניח לאדם שישלים הוא את עצמו, ברא הבריות האלה חסרות השלימות.

המושכל הפשוט - הקב"ה שהוא שלם צריך לברוא בריאה שלימה

אמר השכל: שהאלוה ב"ה היה יכול ודאי לברוא האדם וכל הבריאה בתכלית השלימות; שמכיוון שהוא ב"ה שלם, הסברא הפשוטה והחיצונית היא שהוא יברא את האדם שלם. ולא עוד, כמו שהוזכר, אלא שמחוקו, מהו חוק טבעו כביכול, היה ראוי שיהיה כך, שיברא את האדם ואת הבריאה שלימה, כי להיותו שלם בכל מיני שלמויות - גם פעולותיו ראוי שתהיינה שלימות בכל שלימות.

משל למה הדבר דומה, תינוק, מצייר ציור כפי רמתו שלו, אך צייר מומחה, מצייר ציור כפי רמת מומחיותו. כך גם בנמשל, בורא עולם שברא את הנבראים, מצד הסברא הפשוטה הוא היה צריך לברואם כפי חוק טבעו, ומצד חוק טבעו הוא שלם בכל מיני שלמויות. ולכן בפשיטות הייתה צריכה להיות כל הבריאה כולה שלימה.

מדוע לנו לדעת את הידיעה שהקב"ה יכל לברוא בריאה שלימה

אלא שכאשר גזרה חכמתו להניח לאדם שישלים הוא את עצמו, ברא הבריות האלה חסרות השלימות, חקקה וגזרה חכמתו יתברך שמו שמפני שהרצון שהטוב יהיה שלם, כמו שהוזכר, על מנת שלא יהיה נהמא דכיסופא, ועל מנת שהטוב לא יקנה מבחוק, אלא יהיה 'עצמי', באשר הוא יבוא ממעשה האדם, גזרה חכמתו להניח לאדם שישלים את עצמו, כלומר שייברא חסר, ועל ידי כן עבודתו תהיה שישלים את עצמו.

ואם כן, המושכל הפשוט הוא שהקב"ה יכל לברוא את הבריאה שלימה. אמנם, במציאות זה לא קרה, וכיוון שזה לא קרה, מה זה משנה לנו מה יכל להיות?

יסוד מוסד - דבר שאנו יכולים לחשוב בו הוא חלק מגילוי הבריאה, וחלק מעבודתנו

אמנם, באמת אין זה כך. אילו הדבר לא היה שייך אלינו כלל, לא יכלנו אפילו לחשוב על ה'צד' שכך יהיה, צד זה לא היה חלק מתפ"י סתנו. מדוע כן אפשר לחשוב על כך, כי זהו חלק מגילוי הבריאה. דבר שהוא אינו חלק מגילוי הבריאה, לא היינו יכולים לחשוב עליו.

כאשר האדם מסתכל בצורה שטחית הוא אומר, מדוע לא, ודאי שאני יכול לחשוב על כאלו דברים, מי מעכב על ידי. אבל כל מה שבה שאדם חושב, ויתר על כן, כל מחשבה שהאדם יכול לחשוב עליה, הרי היא חקיקת חכמתו יתברך שמו מה הן הגבולות שהאדם יכול לחשוב. כאשר האדם מתבונן בהתבוננות חיצונית נדמה לו שבדימיון הוא יכול לדמיין הכל, זה לא נכון, הוא יכול לדמיין בדיוק את הגבולות שהקב"ה נתן לו, לא פחות ולא יותר. ויתר על כן, אם זהו חלק מגילוי הבריאה, זוהי ידיעה ששייכת לעבודתנו, כי כל גילויי הבריאה נתגלו לצורך עבודת האדם.

לפי זה, אם המושג שהאדם יברא שלם לא היה בכלל חלק מתפיסת הבריאה, אזי זה לא היה חלק מקומת מחשבתו של האדם, הוא לא היה מודע למושג הזה.



הגילוי שהקב"ה יכל לברוא בריאה שלמה - גילוי מעמקי מהות הבריאה

ואם כן, עצם האפשרות שלנו לחשוב מחשבה שהקב"ה יכל לברוא את הנבראים שלמים, זהו חלק מגבולות המחשבה שנתן לנו בורא עולם. אם מציאות זו היא מציאות שאיננה שייכת כלל לנבראים, אז לשם מה יש לנו את ידיעה שהיה צד ואפשרות כזו, הרי עבורנו זה לא משנה מאומה. עבור מה הקב"ה יצר את האפשרות שנדע שיש כזו אפשרות, והוא שלל אותה מפני שלא יהיה נהמא דכיסופא, וכדי שהטוב יהיה שלם ועצמי, ולכן הוא בראנו חסרים, הרי באמת הוא בראנו חסרים, ומה לנו לחשוב שיכלה להיות מציאות שונה? בהכרח, שלצד זה יש גילוי מסוים בבריאה, וככל שנעמיק יותר בס"ד בדברי הרמח"ל, נראה שהגילוי מסוים זה בבריאה הוא לא גילוי 'מן הצד', אלא זהו גילוי שהוא מהמעמקים הפנימיים של מהות הבריאה, שהקב"ה יכל לברוא את האדם שלם, וגם יש בחינה כזו שכך נראית צורת אדם, וכפי שנראה בע"ה להלן.

והרי זה כאילו עכב מדת שלימותו וטובו הגדול שלא לעשות כחך גדולתה בבריות האלה, אלא לעשותם באותה התכונה שרצה בה לפני התכלית המכוון במחשבתו הנשגבת.

עומק הבריאה - שלמות נכח, חסרון בפועל

הרמח"ל מגדיר כאן הגדרות מדוקדקות מאד.

הרי זה כאילו עכב מדת שלימותו וטובו הגדול, משל למה הדבר דומה, לאדם יש שטר של מאה דולר, והוא רוצה לתת לחבירו רק חמישים דולר, מה הוא עושה - הוא לוקח את השטר של המאה דולר, פורטו, ונותן לחבירו חמישים. הוא יכל לתת לו את כל השטר, אך למעשה הוא נתן לו רק חלק ממנו.

משל פשוט זה, זוהי לכאורה צורת הבריאה. הקב"ה יכל לברוא את האדם שלם, והוא לא בראו שלם אלא חסר.

אך באמת, לא זוהי צורת הבריאה, צורת הבריאה היא אחרת לחלוטין. ונביא משל נוסף, שלפיו יובנו עומק הדברים.

אדם רוצה ליתן לרעהו מתנה, כגון 'בית' שיש ברשותו, אך בבית זה, ישנם חדרים, וכרגע הוא רוצה לתת לו רק שני חדרים, מה הוא עושה לשם כך? אופן אחד שהוא יכול לעשות, זה לחצות את הבית לשנים, ולעשות שני כניסות - לשלוש חדרים ישנה כניסה אחת, ולשני חדרים כניסה נפרדת, ולחלק את הטאבו - טאבו משותף. זו אפשרות אחת.

אך אפשרות נוספת היא, לתת לו את כל הבית כולו, אך כיוון שכרגע הוא רוצה ליתן לו רק שני חדרים, הוא סוגר את הפתחים לשלושת החדרים הנוותרים בקיר, וכעת לא רואים שישנם שלוש חדרים נוספים, אלא רק שנים. ונמצא שבאמת הוא נתן לו חמישה חדרים, רק שלו נראה שהוא קיבל רק שנים.

משל זה, זהו עומק הבריאה.

בעצם, הקב"ה בראנו שלמים, אלא שבפועל הוא בראנו חסרים.

ונמצא, שהסכרא שהוזכרה לעיל שהקב"ה יכל לברוא את העולם שלם, ב'בכח' זה באמת מה שנעשה, אך ב'בפועל' אנו חסרים.

עומק עבודת האדם - להוציא את השלימות מהכח לפועל

לפי זה נבין עמוק מאוד. אם אנו חסרים, כמו שישאל הרמח"ל מיד בסמוך, כיצד יש לנו כח להשיג את השלימות? התשובה הפשוטה לכך, שזהו כמשל לאדם שחסר לו דברים בביתו, והוא הולך לשוק וקונה אותם, ומשלים את החסר. כך גם בעבודת האדם, האדם חסר, והוא קונה את השלימות מבחוץ.

אך כפי שנתבאר לעיל, השלימות של האדם צריכה להיות 'עצמית', ואם השלימות צריכה להיות עצמית, אם הוא עצמו חסר, כיצד הוא יגיע למציאות של שלימות עצמית? שהרי שלימות שהאדם קונה מבחוץ, איננה חלק גמור מהיותו.

תשובה לדבר: אם האדם היה נברא חסר, והשלמתו הייתה מגיעה מבחוץ, באמת לעולם ההשלמה לא תהיה חלק גמור מהיותו. אך כיוון שנתבאר שהמהות העמוקה של הבריאה, שזהו סוד הבריאה הפנימי, שהאדם ב'בכח' הוא שלם, ורק ב'בפועל' הוא חסר, אזי עבודתו היא לא 'לקנות' שלימות, אלא עבודתו היא להוציא את השלימות מהכח - לפועל, מהעלם לגילוי.

זהו עומק מהות הבריאה.





דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק ט' - חלק א' - יסורין שבתורה בקומת כח המחשבה

ואינו יכול להשיג את הדבר - זה עומק היסורין שלו.

התשוקה לקבל חלק שאינו שייך לו - שתי סיבות לכך

ידוע מאמר הגר"ח מוואלז'ין שאמר לרבו הגר"א, שהוא מקנא בגר"א על התורה שהוא השיג, והוסיף ואמר "הלואי שהיצר הרע שלי יהיה היצר הרע של הרב [הגר"א]". ואמר לו הגר"א, "אתה לא יודע כמה גודלו של היצר הרע שלי". מה היצר הרע שהיה לגר"א? להשיג ולהתבונן בדברים שאי אפשר להשיג. זה היצר הרע שהגר"א העיד על עצמו שיש לו. "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", ומה השורש של יצרו גדול הימנו? זה מה שהאדם רוצה להשיג דברים שהם מעבר לגבולותיו שלו.

במדרגה התחתונה, האדם רוצה להשיג חלקים שאינם שלו. ראובן משיג דבר מסוים, ושמעון גם רוצה להשיגו, אבל לשמעון זה חלק שאינו שייך לו.

זה יוצר במדה מסוימת 'קנאת סופרים תרבה חכמה', שאני מקנא בחלקו של חברי. למה זה מרבה חכמה? כי בעצם כך שאני מנסה להשיג את חלקו של חברי, אני מרבה את חלקי שלי.

אבל, גם על 'קנאת חכמים תרבה חכמה' מבארים רבותינו ע"פ הגמ' בסוף מסכת סוטה שבעקבתא דמשיחא 'חכמת חכמים תסרח'. למה? כי החכמה הזו חלה מכח ה'קנאת סופרים תרבה חכמה', ועל קנאה נאמר "רקב עצמות קנאה". מה קורה עם דבר שנרקב? מסריח. לכן חכמת חכמים עומדת להסריח בסוף עקבתא דמשיחא, כי היא חכמה שבאה במהלך של קנאת סופרים, שבא לבסוף לידי רקב וסרחון^א.

חלק רביעי של יסורי השכל בעסק תורה - כאב הנשמה שאינה משיג אלא לפי גבולותיה

למעלה מכך, ידועים דברי חז"ל 'לית מחשבה תפיסה ביה כלל'. עומק היסורין המונחים בדעת הם, כאשר האדם מגיע למקום שהוא לא משיג - שם מונח הקושי.

יש מה שהאדם לא משיג מחמת סיבה תחתונה, בבחינת 'קליפה קודמת לפרי', בבחינת 'קושיא', שצריכה תירוץ וישוב. ומצד כך, השכל שמשותקק לדעת ולהשיג, והוא לא משיג הדבר כי יש לו קושיא והעלם. בכל פעם שהאדם לומד דברי תורה והוא לא משיג מחמת שיש לו קושיא, זה העלם, זה יסורין - למי שהתייסר מכך, כי יש לו בקשת חכמה. מי שאין לו בקשה לחכמה, הקושיא היא רק קושיא, אבל היא לא קשה לו, הקושיא אינה נוגעת לו. אבל אצל מי מבקש חכמה, הקושיא קשה לו, יש לו קושי בקושיא. והישוב של הדבר מעמיד את הנפש באופן כזה שמתיישבת דעתה. כל קושיא מלשון 'קשה עורף', וכל תשובה מביאה לו ישוב דעת. מי שהקושי אצלו הוא קושי של דעת, הישוב שלו הוא ישוב של דעת. זהו מצד הסיבה התחתונה של היסורין שבהשגת החכמה.

אבל הסיבה העליונה ליסורין שמונח בהשגת החכמה, היא עצם כך שדעתו של האדם קצרה מלהשיג. השכל משתוקק לדעת, אבל אי אפשר לשכל לדעת אלא בגבולותיו, וזה בעצם שורש בנין היסורין בעסק התורה במדרגת חכמה. עצם תשוקת השכל, ואי-היכולת לדעת את הדבר אלא בגבולותיו, ולא להגיע למקום של "ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים", להתפשט למהלכי הדעת כפי האפשרויות. מצד כך, כואב לנפש על העצירה של הדבר, שהיא אינה יכולה להמשיך ולדעת. השכל מבטש ומשתוקק ומנסה לגעת בדבר שהוא מעבר להשגה שלו,

^א בכל ימות העולם, חכמת חכמים באה על ידי מהלך של קנאת סופרים. ובסוף עקבתא דמשיחא, תסתלק החכמה שהגיעה מכח קנאת סופרים. מדוע? כאן בימות עולם האדם מנסה כל הזמן להשיג חלק שאינו שלו, ולכן מונח בו קנאה. לעתיד לבוא נאמר "לא ילמדו איש את רעהו" - כי כל אחד ישיג את חלקו, ולא יחפש את החלק שאינו שייך לו. שם לא תהיה קנאת סופרים תרבה חכמה. כאן בימות עולם האדם רוצה לצרף לחלקו גם חלקים שאינם שייכים לו, וזה בא במהלך של קנאת סופרים תרבה חכמה. אבל לעתיד כשיתגלה לכל אחד חלקו שלו, הוא לא יחפש את חלקו של חברו, ואז לא תהיה קנאת סופרים.

^ב ועל אף שאומרת הגמרא בבבא בתרא שקנאת סופרים מותרת, אבל זה דבר אינו שלם. על זה נאמר בדקות "מתוך שלא לשמה בא לשמה". ה"שלא לשמה" הזה חייב להסתלק בעקבתא דמשיחא.



משל למה הדבר דומה, איש ואשה שהולידו בן. כשהאשה מולידה את בנו, האם על ידי הזה האיש הפך להיות אשה? לא. אלא יש לידה מכח החיכוך ביניהם.

קנאת סופרים התחילה בקנאת הנחש לאדם וחווה, ושם 'בא הנחש על חוה - והטיל בה זוהמא'. הזוהמא הזו היא התולדה החדשה שבאה מהקנאה של נחש על חוה. כמובן שזה היה בצד הקלקול. ובצד התיקון, הכח הזה נתגלה בדברי תורה חדשים הנולדים מכח הביטוש בין שני החלקים של אחד לשני. וגם בצד התיקון הכח הזה נתגלה בנשואי איש ואשה, כאשר זכו והשכינה שרויה ביניהם, והם מולידים בן מכח כך. כשהם מולידים את הבן, האיש לא הפך להיות האשה, וכן להיפוך - אלא שהחיכוך בין שניהם הוליד דבר שלישי.

ומצד כך, ב'קנאת סופרים שתרבה חכמה', שהקנאה הולידה יותר חכמה - אין הכוונה שהשגתי את חלקו של זולתי, אלא, יכול אני להשיג את חלקי שלי, ועל ידי הביטוש של חלקי עם חלקו של זולתי, נולדת כאן השגה שלי-שית. וזה השורש לרוב ורובם של כל הריבוי דברי תורה שנמצאים בעולם, הנולדים מהביטוש בין שני חלקים שונים של איש ורעהו.

"אעשה לו עזר כנגדו" - מצד המדרגה שלאחר החטא, אין מדרגה של 'עזר', אלא יש את המדרגה של 'כנגדו', ולכן כל ההולדות באים גם ממדרגת 'עזר' וגם מבחינת 'כנגדו', וזוהי האבחנה שאומרים חז"ל שמי שאין לו בנים יחדש חידושי תורה, שבזה הוא מקיים מצות פרו ורבו בשורש. בודאי בהלבשה של הגוף זה פרו ורבו בפועל, אבל בשורש של כל דבר שהיא ה'אסתכל באורייתא וברא עלמא', אז ה'פרו ורבו' זה האורייתא וחידושיה, ומצד כך כמו שבגשמיות ה'עזר כנגדו' מולידה בנים, על אותו משקל בדברי תורה ה'עזר כנגדו' שזה הצד של חבירו בתורה, גורם ל'פרו ורבו' והולדה של דברי תורה חדשים.²

היסורים בעומק הנפש הוא כשהאדם רוצה להשיג מה שהוא לא יכול להשיג. ויש בזה כמה חלקים.

בנקודה התחתונה, כפי שהוזכר, האדם רוצה להשיג דבר שבעצם שייך לחלקו הפרטי שלו, רק הוא לא משיג את הדבר כי יש לו קושיא. שורש הקושיא היא בעביות של העבירות, מאז חטא עץ הדעת ולאחר מכן בחטא העגל, ומכל העבירות שבכל ימות עולם בכללות, וגם בפרטות באותו נפש, וכל זה מטיל עביות על הנפש מלהשיג את חלקה הפרטי בתורה שהיא רוצה להשיג, הן החלק הפרטי בתורה, והן השגת התורה בכללות.

ומצד כך, כל קושיא שכואבת לכל אדם, כואבת לו. הן מצד האבחנה התחתונה - מצד העבירות בכללות ובפרטות. והן מצד אבחנה העליונה - כואב לו מצד שהעבירות מונעות ממנו מלהשיג את אור התורה בכללות.

וא"כ, יש את הכאב שהוא רוצה להשיג עוד והוא לא יכול, אבל מה הוא רוצה להשיג עוד? את חלקו שלו. אלא שהוא לא משיגו מחמת העבירות והעביות שלו.³ אבל מעבר לכך, האדם גם רוצה להשיג דברים שאינם שייכים לחלקו, והוא לא בר השגה להשיג את הדברים האלה. מצד אחד, זה יותר גבוה מהאבחנה הקודמת, ומאידך זה יותר נמוך מאבחנה הקודמת.

באבחנה הראשונה, האדם רוצה להשיג את חלקו, וזה ביקוש הרבה יותר אמיתי מהבקשה להשיג דבר שאינו שייך לחלקו. אבל מאידך, באבחנה השנייה, כשהאדם רוצה להשיג חלק שאינו שלו, הוא מבקש דבר שהוא מעבר מהשגת נשמתו, מעבר להיותו שלו.

חלק חדש שבא מביטוש בין חלקו לחלקו של זולתו

בעומק, על ידי 'קנאת סופרים תרבה חכמה', כאשר הוא מקנא בחלק של חבירו, איזה חכמה נתרבתה? הוא כבר עבר את חלקו, ועל ידי הביטוש של שני החלקים, נולד מכך חלק שלישי. אבל לעולם הוא לא ישיג את חלקו של השני.

² כמו שהוזכר, כל זה בא מבחינת קושיא, שהיא הסתרה והעלמה. וכאב זה, ופתרונו, נתבאר לעיל בפרק ו'.
³ ברור שכל חידושי תורה מגיעים משני מדרגות בכללות - או מבחינת 'עזר כנגדו' שהיא נקודת החיכוך בין שני לומדים, או מבחינת 'החכמה מאין תמצא' ומשם נולד כח חדש.





עין חיים עם ביאור בלבני משכן אבנה

היכל המישי • שער דרושי הצלם • שער הצלם, פרק ב'

שמציידנו^א לפני הבריאה היה אור א"ס וי"ס היו כמוסין במאצילין, והיינו שיש אור א"ס מחד וי"ס מאידך ובניהם הוא מה שהם כמוסות במאצילין, והוא הכח המחרם. וכעזה"ד כשנעשה צמצום, שאור א"ס מחד, וצמצום מאידך, ובניהם הוא הקו המחרם. וכן הוא בשורש צורת אדם, שהוא מחבר בין הקו לעיגולים, כי הוא כולל בתוכו את שניהם, וכן באדם עצמו שיש בו ימין שמאל ואמצע. וכן הוא ביסודות, מים בימין אש בשמאל ורוח באמצע, וכעזה"ד בכל יחס ומדרגה, והבן.

ובדקות האדם צריך לתפוס את תפיסת השלוש שבו, שהוא בבחינת 'לאחר שנברא העולם', וכן את תפיסת האחד שבו 'קודם שנברא העולם'.

וביחס לתפיסת החלוקה לב' שכתב כאן הרב, מתבאר שהם ב' שהם ד', בין באורות בין בכלים, והוא שורש כל השנים שהם ארבעה בש"ס, כמו יציאות השבת, מראות נגעים, וכו'. לעומת כך, תפיסת השלוש הוא כח החיבור שבין הב' לד', בסוד והחוט המשולש לא במהרה ינתק, והוא סוד אב"ד, א' היא עצם ההוי"ה ומצד עצמה אין בה מציאות של אבידה, אולם כשמשתלשל לתתא ונעשה ב' ואח"כ נעשה ד', הוא מציאות של אבידה, אולם כאשר הא' הוא כח המחבר בין הב' לד', או בסוד השלוש שהוא כח המחברם, הוא סוד אג"ד, אזי נתקן האבידה, והבן.

והנה כ"א מהפרצופים הם י"ס כלים חיצונים וי"ס כלים פנימיים: סוד הי"ס בכללותם הם גם שלוש, והיינו מצד שורשן הם שלוש שהם מתפשטים כל אחד לשלוש, והם ט' וא' הוא כח הכללות המצרפם, והיינו או שמצרפם מלעילא מצד האור של הא', כתר, או מלתתא בבחינת הכלי המצרפם, מלכות. ובדקות למעלה הוא גם בבחינת

דע כי ז"א וכל שאר הפרצופים כל א' יש לו כלים ועצמות: ובהגדרה כוללת, אורות וכלים.

והכלים נחלקים לב' בחי' שהם ד' חיצוניות ופנימיות וכ"א מהם נחלק לב' שהם פנימי ומקיף וכע"ז הוא העצמות ב' שהם ד': אמנם הרב הזכיר כאן שכל דבר נחלק לב', אך בדקות בשורש השורשים, כמבואר בע"ח הרבה, כל דבר נחלק לג', וכדוגמת הכלים דז"א המבואר להלן שנחלקים לג', חיצון תיכון ופנימי. והכא נמי בין בכלים בין בעצמות הם נחלקין לג'. והיינו שבין הפנימי למקיף יש 'ממוצע', וכמו שיש אנ"ך, אורות ניצוצות וכלים, שהניצוצות ממוצע בין האורות לכלים, כי מוכרח להיות ממוצע בין האורות לכלים, גם כאן יש ממוצע בין הפנימיות לחיצוניות.

והוא המבואר בדברי רבותינו, שבהגדרה כוללת הנר"ן הם פנימים, והיחידה והחיה מקיפים, אך בפרטות הנפש והרוח הם פנימים גמורים, והיחידה הוא המקיף הגמור, והנשמה והחיה הם 'ממוצע', כלומר החיה היא אמנם מקיף אך היא נכנסת ויוצאת בסוד השערות, וכן הנשמה היא פנימית, אך רק חלק ממנה נכנס באדם וחלק ממנה נשאר בחוץ, כלשון בעל הנפש החיים^א שרק זיו ניצוצי אורות הנשמה נכנס בפנים.

וזו התפיסה הפנימית של כל דבר בבריאה, תפיסה של שלוש דייקא. והממוצע יש בו חלק מן העליון וחלק מן התחתון, כדנתבאר השתא ביחס לנרנח"י שהם אורות, והיינו הך בכל מדרגה ומדרגה, בין בכללות אורות ניצוצות וכלים, ובין בכלים עצמם שהם חיצון פנימי ותיכון כמבואר בדברי הרב להלן, וכעזה"ד בניצוצות עצמם.

וכן הוא בשורש השורשים, שהתבאר בדברי רבותינו

^א לדברי הנפש החיים שהנשמה לא נכנסת לגוף אלא רק ניצוצי הנשמה, אינו בא לחלוק על האר"י ז"ל, הרמח"ל ועוד, אלא רק לפרש שהחלק הנכנס לגוף הוא רק ניצוצי הנשמה. ותשובה פנימית יותר, הוא מה שהתבאר בלשם בארוכה שכאן בעולם אנו במדרגה של ז"ן לכן עיקר הגילוי הוא רק של נפש ורוח, אך גילוי של נשמה לא מתגלה באדם באופן גמור, אלא מאלף השביעי ואילך, לכן מתבאר ע"פ הנפ"ח שכל מה שהזכירו התלבושות הנשמה היינו הנשמה דרוח ונפש. ובדקות לדברי הרמח"ל שצ"ק העבודה הוא להאיר את היחוד דעולם עליון בעולם דידן והיינו להאיר את הנשמה בנפש והרוח, נמצא לפי תפיסה זו הנשמה היא יותר גלויה, לעומת כך מצד הנהגת המשפט שהיא הנהגת הזו"ן הנשמה נעלמת יותר.

^ב כי מצידו יתברך הוא אחד, 'אתה הוא לפני שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם', אולם מצידנו כאשר יש כבר שורש דשורש דנבראים הם בתפיסה של שלוש, בסוד קודשא בריך הוא אורייתא וישראל חד הוא.



כח התפשטות של הגידין הם מהמוח, כפי שיתבאר לקמן והובא בחלקו בש"ש¹, שיש בגידין ב' תפיסות, והם ב' מהויות לצורך מה הם קיימין, הצורך הראשון הוא לצורך חיבור כל חלקי הגוף, והיינו שהגוף יש בו בכללות רמ"ח איברים, ומה שמצרף אותם ובפרט את העצמות לצורת אדם אחת, הם הגידים, והוא סוד 'כולם בחכמה עשית', כלומר כולם מחוברים מכח החכמה שהוא מח, מדרגת המוחין, שמתפשט ממנו גידין לחבר ולצרף את כל האברים והעצמות לצורת אדם אחד. ומצד כך גידין, מלשון אגד.

תפיסה שניה בגידין הוא כח ההרגשה, כלומר הרגשה הגופנית, והיינו כיון שהגידין מתפשטים מהמוח ומכח זה כל האברים מצורפים אהדי לצורת אדם אחד, לכן בו מונח כח ההרגש הגופני של האברים, ולכן כאשר האדם מרגיש כאב באיבר מסויים הוא מרגיש אותו בראש כי שם שורש ההתפשטות ולכן הוא שורש ההרגשה הגופנית, והיינו כי ההרגשה של האברים חוזר חזרה למוח שהוא שורש חיבורן.

מעשה נבאר בחינת העורקים שבלב, בעורקים מתפשט הדם בכל הגוף, וכנודע שהדם יורד מן הלב לכבד ומהכבד הוא מתפשט לגוף, וחוזר ועולה ללב ומזדכך, וחוזר ומתפשט לגוף, ומכח זה הוא חיות האדם וע"ז נאמר 'והחי יתן אל ליבו'. ומכח הלב והעורקים נעשה כח המרגיש הנפשי של האדם, שמרגיש כל מה שנעשה, בגופו, ומחוצה לו. לדוגמה כאשר הוא מתפעל נפשית, הוא מרגיש זאת גם בגופו.

שונה ההרגשה הגופנית שמוגדרת הרגשה קרה, לעומת הרגשה נפשית שמוגדרת הרגשה חמה, בבחינת 'חם ליבי בקרבי'. שינוי נוסף הוא מהירות תנועת ההרגשה, דהיינו כי תנועת הרגשת הגוף היא תנועה איטית במהותה, לעומת תנועת הרגשת הנפש שהיא תנועה מהירה במהותה. והיינו כי תנועת המוח, השכל היא תנועה של גידין, לעומת תנועת הלב היא תנועה של עורקים הדופקים שזורם בהם הדם במהירות. והיינו כי הנפש הרגשתה היא דבר רך, לכן הוא בעורקים הדופקים שזורם בהם דם, שיש בו מציאות של

כלי המצרפם מדין כתר בסוד 'כופה עליו את הכלי', ולתתא הוא כלי בסוד מלכות. ובניהם הם הספירות עצמן שהם חב"ד חג"ת נה"י, שהם שלוש שלוש.

אמנם ז"א בחי' החיצונית בתחלה אינו רק בחי' ו' כלים לבד ואח"כ נגמרים לי' בגדלות שהוא הנקרא עיבור ב' המוחין: כמו שהוזכר בארוכה לעיל, כי ז"א בתחילה הוא בסוד הג', תלת גו תלת, ג' בלוע בתוך ג'. ואמנם כשהוא גדל נעשה בו מציאות של ו' כלים, ואח"כ ט"ס, י"ס, אך עיקר תפיסתו הוא בסוד הג', שבתחילה הוא בסוד נה"י, ומתווסף לו חג"ת, ומתווסף לו חב"ד, ומאיר בו כח הכתר מכח הא' שהוא למעלה מן הט"ס, שהוא כח המצרפם.

ואמנם הרב כתב כאן על מדרגת הי"ס שהם עיבור שני, וכנודע שעיבור שני אינו אלא מוחין דגדלות שהם סוד חב"ד, ואינו הארת הכתר, וא"כ הוא ט"ס ולא י"ס, אלא שפעמים הרבה דברי הרב לא נכתב בדקדוק בין ט"ס ל"י"ס, ובכל מקום יש לדקדק היכן הוא נאמר בדקדוק, והיכן לא.

והנה ג' כלים הראשונים שהם נר"ן הם דוגמת גוף האדם: כלומר הכלים של הנר"ן הם עיקר צורת האדם, כי החיה והיחידה לא נראים להדיא בצורת האדם, כי החיה מתלבשת בבגדים והיחידה בבית².

והם ג' בחי' חיצון אמצעי ופנימי והם מוח לב כבד: הג' בחינות 'חיצון אמצעי ופנימי' הם במדרגת העובי, ובמדרגה של אורך הם, 'מוח לב כבד', כנגד 'נשמה רוח נפש'. והיא סוגיא רחבה היכן נמצא כל חלק, ובהגדרה כוללת, הנפש בכבד הרוח בלב והנשמה במוח.

והמוח מתפשט בבחי' גידין, ועליו מלביש הלב, ומתפשט בבחי' העורקים הדופקים, ועליו מלביש הכבד, ומתפשט בבחי' ורידים של דם, ובאלו הג' מתלבשים נר"ן שהם העצמות: הרב דיקדק כאן, שהגידין מהמוח, והעורקים מהלב, והורידיים מהכבד, אולם במקומות אחרים השמות מתחלפים זה בזה. ונרחיב מעט בסוגיות רחבות אלו.

¹ חכמה היא ממוצע בין אין-כתר ליש, בסוד 'החכמה מאין תמצא', והיסוד גם ממוצע בין יש גמור לבין אין שהוא כח הכללות. לכאורה לא מצינו ברבותינו שמנו י"ס, ולא מנו חכמה או יסוד. מצינו שלא מנו כתר או מלכות או דעת, וכן שמנו נו"ה לאחד.

² כי צורת אדם עצמו יכול להיות בלא בגדים ובלא בית, והבן. על אתר.

³ אמנם המוח הוא שורש לגוף כמבואר כאן, אך הוא ביחס לשורש הנשמה שבגוף, אך יש יחס לנשמה שהיא שורש למוחין של האדם והוא בבחינת חכמה עילאה, ויתר על כן למעלה מכך כמו בחינת מולא חזיא, בסוד מול הנוזל מלעילא בסוד יזל מים מדליו, משורש תרי מזלי דא"א.



ויש ג' מקיפים לאלו ג' כלים דבחי' חיצוניות והם בשר עור ושערות: כלומר הג' בחינת של מוח לב וככד והתפשטותם, הם הכלים הפנימיים של הנר"ן, ועתה מבאר את הג' מקיפים של הנר"ן, שהם בחינת החיצוניות, שהם בשר עור ושערות.

ולכאורה לשון זה קשה להולמו, דהנה על דרך כלל הרב מבאר שהם ה' מדרגות, מתתא לעילא, עור, בשר, גידין, עצמות, ומוח שבעצם. ולכאורה לפי זה היה צריך לומר שהג' תחתונות יהיו כנגד הג' תחתונות, עור כנגד הכבד, בשר כנגד הלב, וגידין כנגד המוח, והנה כאן הזכיר רק עור ובשר שהם ב' תחתונים, וגם הזכיר קודם הבשר לפני העור, ובמקום גידין הזכיר שערות.

אלא שיש לחלק בין היחס של הפנימיים בכללות שהסדר הוא עור בשר גידין עצמות ומוח שבעצם, וביחס הזה הם מקבילים לנרנח"י, והיינו כי מדין הפנימיים האור מקביל לנפש והה' מדרגות מקבילים להם, שהם הכלים, אולם כאן הרב מסדר ביחס לאברים הפנימיים עצמן שהם מוח לב כבד, ואזי בחינת המקיפין של הכלים" מתפשטים הם בבשר עור ושערות, כלומר הבשר עור ושערות הם בחינת החיצוניות, והחיצוניות הגמורה היא בחינת השערות, ובסדר הזה הבשר הוא הפחות חיצוני ולכן הוא כנגד המקיף של הנפש², הכבד, והעור שהוא חיצוני יותר הוא כנגד המקיף של הלב, הרוח³, והשערות שהוא החיצוני מכולם הם כנגד המקיף של המוח, הנשמה. ואין הכוונה

התפשטות והתרחבות. משא"כ הרגשת הגוף שהיא במוח, בהתפשטות הגידין, שיסודה היא הרגשה קרה, הרגשה יבשה, הרגשה קשה¹. והוא כדוגמת אדם שנבהל מדבר מסוים, שבשלב מסוים הוא מתבונן וחושב בשכלו ונרגע, אולם הלב ממשיך להתפעל. והיינו כי הרגשת המוח היא הרגשה קשה שאינה מתפעלת מהר וגם אם היא מתפעלת היא נרגעת מהר², לעומת הרגשת הלב, היא הרגשה של חמימות, ולכן מתפעלת מהר ואינה נרגעת מהר³.

ובעומק עבודת האדם הוא להכיר את כל תנועותיו, התנועות הגופניות מכח המוח, והתנועות הנפשיות מכח הלב. אולם עיקר המידות של האדם נמצאות בלבו של האדם⁴.

והוא מה שכל חכמת יון הוא התעסקות בשכל, ובגוף, כי שורש הגוף ותחושותיו הם במוח, בחינת חכמה תתאה מצד הקלקול. לעומת כך החכמה הפנימית שהיא חכמת המידות, שייכת למדרגת הלב.

מעתה נבאר שכח הורידים שבכבד שגם בו מתפשט דם, הוא כח הכעס המתפשט באדם, לעומת כך כח הדם הזך הוא המתפשט מכח הלב.

בפשטות, במוח אין התפשטות של דם, אולם יש משמעות בדברי רבותינו שגם במוח יש התפשטות של דם, אך בדקדוק במוח הוא התפשטות ההרגשות הגופניות ואין בו התפשטות של דם, אלא התפשטות של מוח העצם, שהוא הכח הכללי המחבר את כל העצמות.

¹ בחינת 'קשים כגידין', ובחינת 'ותגיד לבני ישראל', לשון קשה.

² והיינו כי מוח ההרגשה נפשית היא מהירה יותר ומתפעלת יותר כדוגמת בשורת 'עוד יוסף חי' ליעקב, לעומת תנועה גופנית שהיא השתלשלה למקום תחתון יותר, מאידך התנועה הנפשית לא נרגעת מהר ושל המוח נרגעת מהר, והיינו כי הרגשת המוח היא יותר גלויה וקרה יותר, ולכן בהרגעה היא יותר מהירה, מאשר הרגשת הלב שהיא מכוסה, וחמה, תנועתה בהרגעה יותר איטית. ולכך מצוי שהאדם רואה דבר שמעורר פחד, ושכלו מתעורר לפחד, אולם כבר נרגע כי הבין כי אין ראוי לפחד, אולם הלב שהוא מכוסה מתחיל להתפעל ולפחד אחר שכבר השכל נרגע, וכן לוקח זמן רב יותר עד שהלב נרגע. והיינו כי האדם מחובר יותר לחומר להרגשות הגופניות שלו.

³ אמנם התבאר הרגשה המתפשטת מן המוח שהיא הרגשה בלתי מתפעלת במהרה ונרגעת מהר משורש הנשמה, והרגשה של הלב מתפעלת מהר ונרגעת לאט משורשה ברוח, אך מאידך למעלה מכך יש הכרה בלב שהיא הרגשה בלתי מתפעלת והיא בסוד יחידה, בסוד 'צור לבבי וחלקי אלהים לעולם', בסוד קוב"ה ליבן של ישראל, בסוד 'ישכנתי בתוכם' בתוך ליבו של כל אחד ואחד. וההכרה הזו שורשה בשער הנ', בחינת גילוי אלוהות מכת ההוי"ה של הנפש, כח היחידה, והיינו שההכרה עצמה היא מופשטת מן המוח ומן הלב, כי היא היחידה, רק שהיא מתלבשת בבת אחת במוח ובלב שהוא מקום הלבשה, והבן.

⁴ מודעות לתנועות הגופניות הוא תכלית הבריאה, שהוא להקיף במודעות מהמדרגה העליונה עד הדרגה התחתונה ביותר בשלימות. ואין הכי נמי שאדם שכל עסקו יהיה רק בתנועות הגוף אז הוא בחינת חכמה יון, אולם אדם שעסקו מהשורש העליון עד התחתון, הוא שלימות כל הבריאה כולה, בסוד 'כולם בחכמה עשית', ויש מניעה לאדם להגיע לכל רובד בשלימות מחמת עטיו של נחש, ואין הכי נמי יש פעמים שהאדם אינו עוסק בכך באופן יחודי אלא הוא עוסק במודעות, וכאשר הוא חי במודעות ממילא יש לו הקשבה פנימית גם לתנועות גופו. והוא מה שרבותינו התעסקו במידות הלב ולא בהרגשות הגוף, כי העבודה במודעות הגוף היא באה ממילא בעקבות עסק עבודת המידות, והיינו לחוש את השתלשלות המידות עד לתחושות הגוף, והבן.

⁵ כלים דמקיפין היינו כלי חיצון שמקבל את האור המקיף לתוכו, והוא המבואר בשער אח"פ שהואר מאיר לכלי מבחוץ בסוד מקיף ומזכך את עוביו החיצון של הכלי, והאור הפנימי מוזכך את חצי עובי הכלי מבפנים, נמצא שיש כלי לאור פנימי וכלי לאור מקיף, חציו החיצון כלי למקיף, חציו הפנימי כלי לפנימי. והוא כמו שהתבאר שהחיה והיחידה מחד אינן מתלבשים ומאידך החיה מתלבשת בבגדים והיחידה בבית, והיינו כי המקיף עצמו גם לו יש מציאות של כלי. ובדקות לחיה ויחידה עצמן אין כלים, הכוונה שלפנימי דמקיף יש כלים והם הבגדים והבית, אבל למקיף דמקיף אין כלים. אך במקיף דפנימי ופנימי דפנימי, יש כלי פנימי וכלי חיצון, מקיף, והבן.

⁶ הבשר יש בו דם והדם הוא הנפש.

⁷ המילה עור קרובה למילה רוח, בחילוף אותיות אח"ע"ה.



שהיא בחינת מאין תמצא שבכל מדרגה ומדרגה, והוא סוד מה שלקח משה עצמות יוסף עמו, והיינו כנגד החכמה בחינת יוסף שעליו נאמר 'אין נבון וחכם כמוך', והיינו שמשה שהוא בחינת הדעת, לקח את המוחין הגנוזים במוח שבעצמות יוסף, והיינו המוח שמתגלה בפרטות דכל מדרגה.

תחית המתים דלעת"ל, הוא גילוי המוחין שבכל מדרגה ומדרגה, דהיינו כי העצמות הם במדרגת העצמות היבשים^ט, וכאשר המוחין יורדין ומתפשטים נעשה מוח שבעצם, והוא שורש חיות העצמות שמתגלה בתחית המתים, המוחין דפרטות דכל מדרגה.

והוא המבואר בגמ'^ז "ומה חיטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברים בלבושיהן, וכו'", והיינו כי אדם הנכנס לקבר הוא כמו עיבור שחוזר ומתעבר באדמה, ועומק הדבר הוא כי הוא יוצא ממדרגת העיבור וחוזר למדרגת העיבור, ומדרגת העיבור היינו מצד שמתגלה בה מוחין, בחינת המוח שבעצם דפרטות ששורשה במוחין דעיבור.



על שערות שבמוח, בסוד מקיף דחיה, אלא מיירי בשערות שבכל גוף האדם^{טו}.

אמנם נודע כי כל בחי' מאלו הג' יש מוחין והם הנקרא מוחין דעיבור ומוחין דיניקה ומוחין (דעיבור ב') דגדלות והם בחי' המוח שבראש המתפשט בתוך העצמות שבגוף; והיינו כי כל מדרגה יש בה התחלקות פרטית של המדרגות דכללות, כלומר כל מדרגה של עיבור יניקה ומוחין יש בה פרטות של עיבור יניקה ומוחין פרטיים, נמצא שיש מוחין בכל מדרגה, והם מוחין דעיבור, ומוחין דיניקה, ומוחין דמוחין. מוחין דעיבור הם בסוד 'ראשו בין ברכיו ובא מלאך ומלמדו את כל התורה כולה'. מוחין דיניקה, היא מדרגה שמתגלה בה מקום הבינה בסוד הדדין, והיינו שדדי האישה נמצאים במקום הבינה^{טז} ולא כדדי בהמה שהם במקום הטינופת, נמצא שהוא יונק מוחין דבינה. ומוחין דגדלות הם עיקר מדרגה המוחין.

המוח שבראש המתפשט בתוך העצמות שבגוף: וכפי שהתבאר לעיל, שהוא מוח העצם, שביחס לנרנח"י שהם כנגד עור בשר גידין ועצמות ומוח שבעצמות, נמצא מוח שבעצמות כנגד היחידה^{טז}. ושורש המוח שבעצם הוא במוח הכולל, נמצא שהמוח הכולל מתפשט עד המדרגה התחתונה^{טז}.

בהגדרה כוללת, שורש המוח שבעצמות הוא במוחין דעיבור, והיינו כי המוח העליון הוא מוח גמור, ומקומו ברישא, אך המוח שיורד למדרגה התחתונה, למוח שבעצמות בצורת אדם, הם במדרגת מוחין דעיבור, מוחין דעיבור שבכל מדרגה ומדרגה.

נחדד, החכמה העליונה היא בסוד 'והחכמה מאין תמצא', והיא השורש של המוחין המתפשטים בעצמות, נמצא

^ז כי בכל גוף האדם יש שערות חוץ ממקומות מסוימים, ככפות הידים והרגלים, אות ברית קודש, תרי תפוחין שבפנים, מקום הנקבים, שפת הפה, ועוד. ^{טו} והכלים חיצוניים של הגוף, המוח הוא כללות האברים של החב"ד, הלב הוא כללות האברים של החג"ת, והכבד הוא כללות האברים של הנה"י.

^{טז} והיינו מצד עטרת היסוד דבינה המתפשטת עד החזה, מקום הדדין.

^{יז} החיה והיחידה שנכללים בה' מדרגות עור בשר גידין ועצמות ומוח שבעצמות היינו מצד החיה והיחידה דפרטות של הפנימים. המוחין שהם מדרגה חיה, נמצא שהעצמות עצמן הם מדרגת חיה והמוח שבעצמות הוא מדרגת יחידה, והיינו כי החיה בלי התלבשות היחידה בתוכה הם 'עצמות יבשים', והוא סוד 'והחכמה מאין תמצא', שהחכמה-חיה מאין-כתר תמצא, והבן.

^{יח} והיינו למדרגה התחתונה שהיא מדרגת הגופניות, שהיא כללות עור בשר גידין ועצמות ומוח שבעצם, אך ההתפשטות במדרגה הגופנית היא רק במדרגת המוחין שבכל מדרגה ומדרגה, שהיא מוח שבעצמות, אך לא למטה מכך. אולם מוח שבעצמות כלול במוח, 'מוח שבעצמות', כי עצמות לבדן אין בהם חיות, והוא מתפשט עד המדרגה התחתונה כפשוטו.

^{יט} והוא ענין ליקוט עצמות, ולרוב בני אדם לא נשאר כי אם עצם הלז.

^כ סנהדרין צא.



קונטרס עתיק

עתיק - אפס

מנוחת שבת.

ובדקות יותר, נתבאר לעיל בדברי הלשם, שעיקר שם אפס קאי על רדל"א. ומהות רדל"א, נתבאר בקל"ח פתחי חכמה (פתח פ"ז), וז"ל, ברדל"א שולטים כל החיבורים בבת אחת, וכו', וסובבת ההנהגה מזה לזה בכל דבר מענין לשוה אליו, מענין להפכו, למתנגד לו, עכ"ל, עיי"ש היטב.

ובפרטות על הבחנה זו של סתירה נאמר לשון אפס,

כמ"ש בחשק שלמה (שורש אך) וז"ל, ומלת אפס תשמע במאמר המחובר מקיום דבר וסותרו, כשידבר על דבר על צד הקיום, ושוב סותר את הקיום ההוא ע"י ענין העומד כנגדו, ידבר על הסותר ההוא בלשון אפס, אלא שאינו מצמצם את המאמר הקודם כענין מלת אך - רק - זולתי - ובלתי, אבל "סותרו ומבטלו" עיי"ש.

וזהו מכח אש, כח הסותר ומתנגד, מלחמה, ונעשה "שלום" כאשר הופכו להיות כמותו, אש, והוא כח האח-דות הגנוז באש".

נכתב על ידי הרב במיוחד עבור גיליון זה



עתיק נקרא אפס (עיי'ן עץ חיים, שער מב, פ"א, ומעיל אליהו על הקדמת נהר שלום, ד"ה הם הנקראים) וז"ל מעיל אליהו (שם), שלמעלה מא"א, שהוא נקרא תהו, נקרא אפס המוחלט. לפי ששם בחינת הניצוץ שאנו מכנים אותו בשם עתיק יומין הוא מבחינת א"ס, ונקרא אפס המוחלט, עכ"ל. וכן כתב בתורה אור (חב"ד, הוספות לפרשת ויקהל, קיד ע"ג), וז"ל אפס ותהו הם ב' הבחינות שבכתר, הבחינה התחתונה שבמאציל שהוא בחינת עתיק נקרא אפס, ובחינת א"א, שורש הנאצלים, נקרא תהו, עכ"ל.

ובפרטות יותר, כתב הלשם (הקדמות ושערים, שער ד', פ"ה, ד"ה והנה הגילוי הראשון) וז"ל, ואלו הג' גילויים, הם בסוד אפס - אין - א"א. וכן רדל"א (אפס). עתיק (אין, כי רדל"א הוא הג"ר שבו, ועתיק הוא הז"ת שבו), א"א, עכ"ל.

ובביאור מלת "אפס", כתב הרד"ק (ספר השרשים, ערך אפס) וז"ל ענין כליון ודבר שאינו, עכ"ל. וכלשון רש"י (ישעיה, לד, יב) אפס - כלייה. ובמצודות ציון שם כתב, וז"ל, אפס - ענין העדר וכליון, עכ"ל. ובביאור שמות נרדפים שבתנ"ך (ערך אך - רק - אפס) כתב וז"ל, אפס - בא על המיעוט, לאמר שמבטל בזה את כל דבר האמור קודם, וכו', והוא נגזר ממלת פס, לאמר שכל דבר האמור קודם אפס, ואין הוא בסבת זה הדבר שהוא אומר עתה, עכ"ל. וכל זה הוא מכח האש, שמכלה. וזהו מהותו של עתיק, סוד שבת שנאמר בה ויכולו, כילה מלאכתו, ומעלה את הכל לעילא לא"ק. והוא כליון מלשון התכללות, שכולל את כל אבי"ע בא"ק, ולא כליון כפשוטו. ובדקות, הוא מכלה את הרע שקיים באבי"ע, ומעלה וכולל את הכל בא"ק, כטבע האש שמכלה ועולה למעלה. ואזי יש מנוחה,

^א [לכאורה ה"אין" יותר מושג מה"אפס", כי כשמגיעים לתכלית, מושג שכל פרט הוא רק גילוי של הסדר העליון, אבל סו"ס אינם מתבטלים ממציאיותם, רק שמציאותם הוא מציאות של גילוי העליון - שאין להם מעצמן כלום, ואינם עושים אלא כפי חק טבעם, כפי החקוק באמיתת עצמן. ולפי זה אפשר ליישב הסתירות ולעשות שלום, אבל לא בצורה של הופכו להיות כמותו, אלא בצורה שכל צד הוא רק התראות שונה של אותו מציאות כפי חלקו...]: זהו תפיסת אין כיש, אריך, ולא ביטול גמור בעצם.



הספר החדש

“דע את ביטהונך”

כעת בחנויות בארץ



רכישת ספרי הרב:
ספרי אברמוביץ'
משלוח ברחבי העולם
03.578.2270
USA-718.871.8652



כל החומר
[זולת תורת הרמז]
שמופיע בגיליונות
מידי שבוע
יוצא לאור לראשונה



קו ישיר לשמיעת
שיעורי מורנו הרב שליט"א
ב'קול הלשון':
ישראל 073.295.1245
USA 605.313.6660

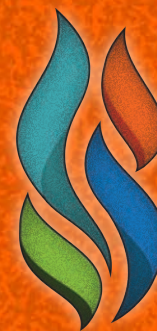


לקבלת העלון בדוא"ל,
יש לשלוח בקשה לכתובת:
bilvavi231@gmail.com
לקבלת העלון בפקס,
יש לשלוח בקשה
לפקס המערכת:
03-5480529



© כל הזכויות שמורות
מערכת 'בלבבי משכן אבנה'
טלפון: 052.763.8588
פקס: 03-5480529
bilvavi231@gmail.com

בלבבי ארבע יסודות



שיחת חברים

היכרות ראשונית עם ארבעת היסודות

מגרע מהעובדה שיסוד הרוח הוא היסוד הכי מרכזי באדם. כי חוץ מהתנועה של יסוד הרוח בעצמה, היא גם מניעה ועומדת מאחורי כל התנועות האחרות של היסודות האחרים.

יעקב: יש נפקא מינא למעשה מזה שהתנועות של שאר היסודות באמת מגיעות מיסוד הרוח?

צבי: בהחלט. אביא לך דוגמה יומיומית שתוכל להבין אותה וללמוד איך להתמודד מולה בדיוק בגלל היסוד הזה. כולם מכירים את התופעה הרווחת שאנשים אוכלים אפילו כשהם לא רעבים. בפשטות, היינו חושבים שזה נובע ממידת התאוה ש - כמו שעוד מעט נלמד - מגיעה מיסוד המים ויוצרת רצון להנאה גשמית. אבל לעתים קרובות, זו לא הנקודה האמיתית. באמת, האדם סתם היה משועמם, והחליט לאכול רק בגלל שהרגיש צורך לפעול פעולה. הנה לנו תאוה שהתחילה כצורך פשוט לתנועה מיסוד הרוח, שאז כוונה לכיוון תאוה.

יעקב: וואו, אתה ממש צודק. הרבה פעמים אני מוצא את עצמי פותח את המקרר לחפש אוכל, ופתאום תופס את עצמי שאני בכלל לא באמת רוצה לאכול. אז השורש הוא בעצם צורך לתנועה, לפעולה... זה באמת נשמע נכון. אבל איך עוזרת לי ההבנה הזאת למעשה?

צבי: זה משנה את פתרון הבעיה לגמרי! במילים פשוטות מאוד, אם משהו אוכל יותר מדי בגלל שחסרה לו הנאה בחיים שלו, אז כדי לפתור את הבעיה, הוא צריך להתבונן על הדרך הטובה ביותר למלאות את הצורך שלו להנאה. אבל אם הבעיה היא באמת שמשעמם

הרוח, שום דבר לא מתחיל - לא היה לאדם רצון לעשות כלום. לכן הרוח למעלה, כי הוא הכח הכי בסיסי בתוך האדם. אחרי שמתחיל באדם כח של תנועה מכח יסוד הרוח שבו, אז יסודות המים והאש נכנסים לתמונה ונותנים כיוון לתנועה שלו.

יעקב: ומה עם יסוד העפר?

צבי: אחרי שיסודות המים והאש מכוונים את התנועה של אדם, מגיע יסוד העפר וקובע בפרוטרוט ובמדויק איך הפעולה תבצע למעשה שלב אחר שלב. אבל בינתיים אנחנו עדיין בשלבים שלפני - יסוד הרוח שמספק את הכח הכללי של תנועה, ויסודות המים והאש שמכוונים תנועה זו.

יעקב: זה מצטייר לי בראש כמו מנוע של רכב לעומת ההגה, כשהמנוע יוצר את התנועה של הרכב וההגה מכוין אותו לאן לנסוע. זה נכון?

צבי: יפה מאוד. האמת היא שהיסודות של מים ואש הם לא בדיוק כמו הגה - הם דומים יותר להילוכים של הרכב. ברכב, המנוע נותן את הכח, אבל ההילוכים הם אלו שקובעים את הכיוון והעוצמה - לאן כל הכח והאנרגיה של המנוע יועברו - קדימה, אחורה, הילוך ראשון, הילוך שני, וכו'.

יעקב: בסדר, הבנתי אותך.

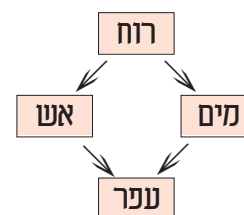
צבי: בכל אופן, בפעם הקודמת ניסינו למצוא דוגמאות של התבטאות של יסוד הרוח בלבד, כלומר דחף בלעדי לתנועה כשלעצמה. הסוג הזה של תנועה הוא באמת לא כל כך רווח, כמו שציינת. אבל זה לא

רקע: יעקב וצבי התחילו ללמוד על ארבעת היסודות של המידות ודנו על יסוד הרוח שיוצר צורך פנימי באדם לתנועה...

צבי: יעקב, אתה מוכן להמשיך ליסוד הבא?

יעקב: אני רק רוצה קודם להבהיר משהו שלמדנו בשבוע שעבר. אמרנו בשבוע שעבר שיסוד הרוח הוא היסוד הכי בסיסי, ושהוא יוצר צורך לתנועה באדם. אבל הדוגמאות שהבאנו לצורך הזה לתנועה נראות... לא כל כך שכיחות, כמו התנועות העצבניות של משהו שיושב מדי הרבה זמן או הצורך של תינוק להתנדנד. זה נראה שהוא לא כח כל כך מרכזי באדם כמו שתארת...

צבי: שאלה טובה, ואני אסביר. אפשר לתאר את היחס בין ארבעת היסודות באמצעות ציור זה, כשאנחנו מציינים את הרוח למעלה, המים והאש אחד ליד השני מתחתיו, והעפר למטה:



השורש של כל כוחות האדם הוא יסוד הרוח, שגורם לו לזוז מלכתחילה. בלי יסוד

ירצה ד' תהיה לנו סייעתא דשמיא שהקושי של ההתחלה יעבור מהר.

יעקב: אמן! אז אולי אנחנו מוכנים כבר להתחיל את היסוד הבא? לפי הציור שציירת מקודם, זה אמור להיות כנראה או יסוד האש או יסוד המים...

צבי: אני חשבתי לעבור עכשיו ליסוד המים קודם.

יעקב: האם זה אומר שזה הסדר, שיסוד המים קודם ליסוד האש?

צבי: בין יסוד המים ליסוד האש אפשר לדון מי קודם למי, אבל יש לפחות מקום אחד בחז"ל שבו מובאים ג' היסודות האלו בסדר הזה: רוח, ואז מים, ואז אש. והאמת היא שיש גם סדרים שונים שמובאים בספרי רבותינו איך לסדר את ארבעת היסודות, אבל נראה לי שמוטב שנשאיר את הנושא הזה להזדמנות אחרת, יותר מאוחר, אחרי שנקבל תמונה בסיסית של כל ארבעת היסודות.

יעקב: אין בעיה. אז מה זה יסוד המים?

צבי: כהגדרה מאוד כללית, יסוד המים גורם לאדם להתחבר לדברים שהם מחוץ לעצמו. דוגמה מצויינת לכך זה היא מידת אהבת ישראל, שגורמת לאדם להרגיש חיבור רגשי עם אחרים. אבל אולי עדיף שנחכה לשבוע הבא להרחיב על זה, במקום לנסות להספיק את כל יסוד המים עוד השבוע. ככה יהיה לנו יותר זמן לדון בו כמו שצריך...

יעקב: בסדר גמור, אני כבר מחכה!

תהיה לך מידה שאתה לא בטוח אם היא מגיעה מאש או ממים. בוא נגיד בדוגמה שלנו של אכילת יתר - רוב הזמן תוכל להניח שאם היא מגיעה מאש או ממים, זה בטוח ממים, ואם היא מגיעה מרוח או מעפר, זה צריך להיות מרוח. אז אפילו לפני שאתה מקבל תמונה שלמה של כל הנואנסים של כל ארבעת היסודות, בעזרת ד' אתה

לאדם והוא צריך משהו לעשות, אז הפתרון הוא למצוא לו משהו שיתן לו הרגשה של תנועה והשגה, [ולפעמים מספיק הרגשה של תנועה לבד], אבל זה לא דווקא צריך להיות משהו שיתן לו מידה גדולה של הנאה. אלו הן שתי בעיות שונות לגמרי.

יעקב: הבנתי... אבל עכשיו התחלת לסבך

לי את העסק. עד עכשיו, חשבתי שנלמד על ארבעה יסודות שורשיים - כוחות שורשיים באדם, שכל אחד גורם רצונות מסויימים ומידות מסויימות. עכשיו אני מבין ממך שזה לא כזה פשוט - באמת אי אפשר לדעת איזה יסוד הוא הגורם לאדם לפעול באופן מסויי, כי הבאת דוגמה של אדם שאוכל יותר מדי ואמרת שזה יכול לנבוע או מיסוד הרוח או מיסוד המים...

צבי: נכון, אתה צודק. אבל זו עובדה שאי אפשר להכחיש, שיתכן שיש שני אנשים שעושים פעולה זהה, אבל אצל כל אחד זה נובע ממקום אחר לגמרי בתוכו.

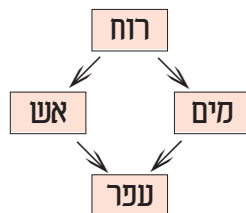
יעקב: נכון. אבל זה מרגיש... קצת מרתיע... איך אני אמור לזהות כל פעם מאיזה יסוד נובעת כל מידה?

צבי: זה לא כזה מסובך כמו שזה נשמע. תשכח לשנייה מכל המלים הגבוהות של ארבעת היסודות. אני לא יודע אם פעם ישבת לחשוב על זה, אבל בטוח גם אתה היית יכול להסיק שלפעמים אתה אוכל רק בגלל שמשעמם לך. אז אחרי שתיכנס למהלך המחשבה של ארבעת היסודות, במקום לתאר את זה כשיעמום מול תאוה, תתאר את זה כרוח מול מים.

יעקב: אני שומע... זה נשמע הגיוני.

צבי: עוד משהו לזכור זה שארבעת היסודות מכילים שני זוגי הפכים. יש יסוד הרוח הנע - שזו, כנגד יסוד העפר הנח - שנשאר במקום, ויש יסוד המים כנגד יסוד האש, שנסביר עוד מעט בעזרת ד'. וטוב לדעת שיש הרבה פחות סיבוכים בין שני היסודות הנגדיים שבכל זוג. בדרך כלל לא

סיכומים שיחת חברים



הרוח הוא המניע מאחורי כל הפעולות, גם אלו שמבטאות את אחד מהיסודות האחרים.

משל: מנוע של רכב מתניע אותו אבל ההילוכים מכוונים את התנועה.

נמשל: יסוד הרוח גורם את התנועה הבסיסית ויסוד האש או יסוד המים מכוונים את התנועה בכיוון מסויים.

הנפ"מ למעשה: ייתכן שפעולה בעייתית מסויימת נובעת מצורך פשוט לתנועה ולא מצורך כ"כ קשור לצורה בה היא מתבטאת.

לדוגמה - אכילת יתר יכולה לנבוע משיעמום (צורך לתנועה) ולא דווקא מתאוה (רצון להנאה).

הפיתרון יהיה בהתאם לשורש הבעיה - ניתוב לתנועה חיובית נצרכת.

חלוקת 4 היסודות לזוגות של הפכים: **רוח (הנע) כנגד עפר (הנח) מים כנגד אש (הסכר בהמשך)**

נ.ב. - לא לשכוח: כל התחלות קשות!

כבר תתחיל להרגיש שהדברים מתחילים להתקדם בכיוון הנכון וכל הזמן מתבהרים יותר ויותר.

יעקב: בסדר. בכל אופן, "כל התחלות קשות", ואני די בטוח שזה משהו שאני באמת רוצה, אז נראה לי ששווה להשקיע אפילו אם בהתחלה זה טיפה קשה.

צבי: הנחישות שלך מעוררת השראה, ואם

מקורות ומקבילות לשיחות חברים:

שהרוח הוא המניע את כל ארבעת היסודות - ספר דע את נפשך פרק ג' (מהרב, שליט"א), ע"פ דברי ספר היצירה. דברי חז"ל שהסדר הוא רוח - מים - אש - ספר יצירה פרק א' משנה ט'. אכילה הנובעת משיעמום, ופעולות זהות ממניעים שונים - ספר הכרה עצמית והעצמת הנפש, פרק יד (מהרב, שליט"א)

[עד עכשיו]

ברור לו מה ברור לו, וצריך שיהיה ברור לו גם מה לא ברור לו. אבל צריך שיהיה ברור לו מה ברור ומה לא ברור.

לעומת זה בסוגיה של עבודה: כיון שאנחנו רגילים על דרך כלל לידיעות כלליות מאוד, אז יש את ההעדר הראשון שהזכר, שחסר צורתא דשמעתתא. אבל החסרון השני, הוא ההרגל לחיות בעולם של עבודה בלי "עולם ברור ראיתי".

מאיפה ההרגל הזה נובע בעומק? כיון שהידיעות הם ידיעות כלליות, והידיעות הכלליות נראה לכולם שכולם יודעים! אדם לא יודע מה זה חסד?! בטח שהוא יודע מה זה חסד! הוא לא יודע מה זה זריזות?! בטח שהוא יודע מה זה זריזות! תיקח ילד בכיתה ד'/ה', ותשאל אותו מה זה חסד, הוא גם ידע לענות. נשאל אותו מה זה זריזות, הוא גם ידע לענות. אז מה ההבדל בין אברך בן עשרים וחמש, שלושים וחמש, ארבעים וחמש, ששים וחמש, לתשובה שילד בכיתה ה' יענה על זריזות? שניהם יגידו שהוא הולך מהר, שהוא עושה מעשים מהר. מאי נפ"מ מאותן ידיעות? זה נראה כמעט - אולי לא בדיוק אותו דבר - אבל קרוב אחד לשני. ההגדרות הן כמעט אותן הגדרות. זריזות - לעשות פעולות מהר.

אם הוא כבר זוכר את המס"י, "התלהטות הנשמה", אז יש לו עוד איזו מילה להוסיף בענין. אבל בעצם צורת התפיסה, היא של ידיעות כלליות. וה"ידיעות הכלליות" יוצר שאין סוגיה, ואין בכלל מושג של עולם ברור, כי כל הידיעות פשוטות וברורות לכולם!

[המשך בס"ד בשבוע הבא]

הרחבנו, בקצרה עדיין, אבל הרחבנו, שהגדרת הדבר היא שהשלב הראשון שב[לימוד ארבעת היסודות] הוא לקנות מהלכי חשיבה. כמו שהאדם קנה מהלכי חשיבה של לומדוס - זה יהיה ר' חיים, זה יהיה ר' שמעון, כל צורה שלא תהיה, אבל הוא קנה צורת מחשבה בלימוד - כך גם צריכים לקנות צורת מחשבה בעומק העבודה של תורה.

נחזור ונדגיש שיהיה ברור, אין צורת מחשבה אחת. ולכן גם מה שנאמר כאן, זה לא כלל כל הסוגיות של העבודה. כדרכה של תורה, יש עוד הרבה צורות אמיתיות ונכונות, וכל אחד יבחר את הדרך הראויה לו בס"ד.

זה השלב הראשון של התועלת שיש בדבר להתרגל לשמוע דברים. מצד כך, צריך להבין, אין נפ"מ באיזה סוגיה נעסוק, ואין נפ"מ אם היא שייכת לאותו אדם. הצד שאנחנו מעמידים בצעד הראשון הוא עצם קליטת מהלכי הדברים. אפילו אם כל שבוע היינו בוחרים נושא אחר, בלי שום סדר, גם הייתה תועלת גדולה. ק"ו כשעובדים לפי סדר, אז לאט לאט זה נבנה בצורה יותר בהירה.

הנקודה השנייה עכשיו שצריך להבין: בצורתא דשמעתתא אנחנו רגילים, לפחות רובם, שצורת הדבר היא שהאדם צריך שיהיה לו אופן של שמועה ברורה. בודאי שבתחילת סוגיה שאדם לומד, הדברים אינם ברורים. אבל כשהוא נמצא בהמשך הסוגיה, ובודאי כשהוא מגיע לסוף הסוגיה, צריך שיהיה ברור לו. צריך שיהיה

מדור תיקון המידות

בעצמם ולהפסיק דורש מהם הרבה יותר מאמץ ממה שזה דורש מרוב אנשים. מה שאתה צריך לעשות במצב כזה זה להרגיל את עצמך להגיע לאיזון כלשהו של מידת ההיגררות שלך אחרי דברים מהנים, על ידי העצמת הכח הנגדי שהוא יסוד האש. יסוד האש נותן לאדם את הכח של התנתקות - הכח לנתק חיבור, שהוא היכולת להתנתק רגשית מהדבר שאתה באמצע לעשות, למרות שלא סיימת. זה ההיפך המוחלט של יסוד המים, שגורר את האדם עוד יותר ועוד יותר לתוך מה שהוא מתעסק בו. רצון ד' הוא שתהיינה לאדם שתי היכולות האלו, ושהוא יחליט כל פעם לפי ההגיון באיזו מהן ד' רוצה שהוא ישתמש אז.

לכן, הלכה למעשה, אתה צריך להתרגל מפעם לפעם, כאשר הינך עוסק בדברים שנותנים לך הנאה, לעצור את עצמך משך כמה דקות באמצע עשיית משהו מהנה כשאתה עדיין באמצע, אך ורק לתועלת זו - בכדי שתעצים את השליטה העצמית שגוררת כדי להתנתק. [יש לעשות את זה רק כאשר הינך עוסק בדבר מהנה אחד, אולם לא באמצע הלימוד. או לחילופין, לפעמים אפשר לעבור באמצע הלימוד לנקודה שאין לך בו כ"כ הנאה, כגון לעבור מסברא לחשבון וכדומה, כל אחד לפי טבעו מה שמהנה אותו]. העצמת היכולת הכללית שלך להתנתק באמצע משהו מהנה, בהחלט יקל עליך את ההתנתקות בגבול שקבעת לעצמך מראש כשיש לך דברים אחרים שאתה צריך לעשות אז.

בהצלחה!

יש לי בעיה שכל פעם שאני באמצע לעשות משהו מהנה, זה מאוד מאוד קשה לי להפסיק. למשל, יכול להגיע סוף סדר א' ואני צריך לאסוף את הילדים שלי מהגן, אבל אם אני באמצע סוגיה מעניינת, אני פשוט ממשיך וממשיך. באיזשהו שלב אני מפסיק, אבל בסוף אני מגיע מאוד מאוחר לאסוף את הילדים שלי. איך אפשר לתקן את הבעיה הזו לפי שיטת ארבעת היסודות?

תשובה: הקושי להפסיק באמצע משהו יכול לנבוע מכמה וכמה סיבות. יש אנשים שפשוט קשה להם לקום ממקומם וללכת, וזה נובע מהכבידות של יסוד העפר. לעומתם יש אנשים שקשה להם מאוד להפסיק מחמת רצון חזק להספיק עוד ועוד, וזה נובע מכח השאיפה של יסוד האש. אך, כיון שהדגשת בשאלה שהקושי הוא בעיקר כשהינך עוסק במשהו "מהנה", נראה שהשורש של הבעיה הזאת הוא שיש לך כח מאוד חזק ובלתי מאוזן של יסוד המים, שגורם לך להיגרר בצורה חזקה מאוד אחרי משהו מהנה.

בדרך כלל, הצורה להגביל את יסוד המים היא באמצעות יסוד העפר, וכמו שכתוב "הנותן חול גבול לים". למעשה, זאת אומרת שיסוד העפר נותן לאדם כח להעמיד לעצמו גבולות. ולכן רוב בני אדם, אם יחליטו לפני שהם מתחילים פעולה מתי הם יפסיקו אותה, הם ישלטו בעצמם ויצליחו להפסיק מתי שהם קבעו. אולם לאלו שיסוד המים שלהם לא מאוזן, הפתרון הזה לא מועיל, כי ההרגשות שמושכות אותם להמשיך הן חזקות במיוחד, ולשלוט

כי על כן לא נתתיה לשלה בני". (יש לעיין אם התחייב חוב כספי, או הוא הקנה לה תחילה, רק התחייב לשלוח לה "אנכי אשלח").

ו. מצינו סוגיה מפורשת בתורה על מידת האחריות, כשיעקב לא רצה לשלוח את בנימין למצרים, ובסוף סמך רק על יהודה כאשר הוא לקח את האחריות על עצמו - "אם לא הביאותיו אליך... וחטאתי לך כל הימים". וגם את האחריות הזו יהודה מילא עד הסוף, וכמו ש בפרשת ויגש "כי עבדך ערב את הנער", וכתב רש"י: "ואם תאמר למה אני נכנס לתגר יותר משאר אחי, הם כולם מבחוץ, ואני נתקשרתי בקשר חזק להיות מנודה בב' עולמות". כאן לכאורה מתגלה לקיחת אחריות במדרגת מסירות נפש, כי איך יוכל יהודה לדעת שיעלה בידו להחזיר את בנימין? אלא צ"ל שידע יהודה שזה מה שמוטל עליו לעשות, ועשאו לש"ש, ובטח בה' שלא יעזבנו. וגם אצל תמר כתוב בחז"ל שבאמת "ממני יצאו הדברים", ומשמע שמידת האחריות של יהודה היתה לקחת את האחריות על עצמו במסי"נ עד קצה היכולת, ואז ה' גמר בעדו. (אחריות כזאת זוהי מדרגת "עתיק" - כולו פנים).

ז. אצל יוסף מצינו שעמד בנסיון אצל אשת פוטיפר בטענה "הן אדוני לא ידע איתי מה בבית וכל אשר יש לו נתן בידי. איננו גדול בבית הזה ממני ולא חסך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו, ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת...". כלומר, שטען שכיון שאדוניו כ"כ סומך עליו, הרי הוא מחוייב שלא לנצל את מעמדו לרעה. כאן מתגלה פן נוסף של מידת האחריות, שעניינו לא רק למלא את חובותיו, אלא גם לשמור על גדריו ולהישאר נאמן למי שבוטח בו גם מחוץ לעצם מילוי ההתחייבות. ולזה הוא מדגיש את הכבוד והגדולה שמקבל בעל האחריות, שזה מחייב אותו שלא לבגוד

האחריות בתורה ובדברי חז"ל: א. קהלת רבה הובא מס"י פ"א: "בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו, ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי." מבואר שבגלל שניתן לאדם העולם בשלימותו, לכן יש לו אחריות לדאוג שיישאר ככה ושהוא לא יקלקל אותו. (ועומק האחריות שלא להפוך פנים לאחור, וכנ"ל).

ב. אחרי חטא עץ הדעת, אדם וחווה ניסו להשתמש מלקחת אחריות על החטא כי הם לא התחילו את החטא, אלא נמשכו אחרי אחרים. הרי שעיקר האחריות הוא על מי שמתחיל משהו, ומידת האחריות מחייבת שמי שמתחיל משהו חייב לסבול את תוצאות מעשיו עד אחריתם (והיינו אחריות על זה שנעשה מכוחו אחריו).

ג. כאשר אנשי סדום נגשו לבית לוט ודרשו שיוציא אליהם את המלאכים, סירב לוט בטענה "לאנשים האלה אל תעשו דבר כי על כן באו בצל קורת" - כלומר שמכיון שהם סמכו עלי להיכנס לביתי, אני אחראי לדאוג להם. (ובעומק, האחריות היתה שלא יהא מעשה של חיבור באחור, וע"ז נאמר "אל תביט אחריך").

ד. כשרבקה דרשה מיעקב לקחת את הברכות מיצחק, ויעקב דאג פן יקלל אותו יצחק, רבקה אמרה "עלי קלתך בני", כלומר שהיא העמידה את עצמה במקומו וקבלה על עצמה את האחריות של הקללה. (בעומק, קללה - אחור, ברכה - פנים, והיא קיבלה על עצמה את האחור).

ה. הראשון שלקח על עצמו חוב כספי בתורה הוא לכאורה יהודה, שהתחייב לתמר גדי עזים. ובסוף כשהיא שלחה את הערבון, יהודה באמת הודה ולקח אחריות על כל המעשה, וכמו שאמר "צדקה ממני

שאלה: יש קודם כל נסביר קצת את מהות המידה ומאיזה יסוד היא נובעת, אז נביא כמה מקומות בתורה ובדברי חז"ל שדנו אודות סוגיה זו, ונסיים עם תיאור כללי איפה המקום הנכון להשתמש במידת האחריות ואיפה היא איננה מידה רצויה. (זכינו כאן לכמה הוספות מאת מוריני הרב, המובאים כאן בסוגריים).

מהות המידה: מידת האחריות שורשה מיסוד העפר, וכמו שמצינו בש"ס שמי שמת והניח קרקעות זה נקרא שהניח "אחריות נכסים" אשר בעלי חובותיו יכולים לחזור אליהם. וענין מידת האחריות שבאדם הוא שהאדם יהיה בר סמכא, כלומר מישהו שאפשר לסמוך עליו שימלא את חובותיו. והרי מבין ארבעת היסודות, ברור שהיסוד שאפשר לסמוך ולבנות עליו זה יסוד העפר, שהוא הכי-יציב מכולם ועליו מייסדים כל בנין.

ועי' ספר הערוך ערך "אחריות" שציין ליחזקאל כג כה: "ואחריתך תאכל באש", שכתב שם התרגום שהכוונה על הקרקעות. וכתב רש"י שם "שהן אחריות להישען עליהן לפרנסה", וברד"ק פירש שנקראים אחרית כי הם נשארים אחרי מות האדם. ובפשוטו היינו הך, כי על האדם עצמו א"א לסמוך כמו"ש "אל תבטחו בנדיבים... תצא רוחו ישוב לאדמתו", אבל בגלל שהקרקע נשארה וכמו"ש "והארץ לעולם עומדת", לכן אפשר לסמוך עליו. ועכ"פ לענין מידת האחריות, הענין הוא שהאדם יעמוד מאחורי מעשיו ודבריו, וימלא אותם עד הסוף כמו שחייב את עצמו בהתחלה.

(ובעומק, יש לאדם פנים ואחור, וכאשר הוא שב לקרקע הוא נמצא בה "במדרגת אחור", והיינו אף כאשר הוא במדרגת אחור, נשאר אחריותו. ונקרא אחור מלשון אָחַר, שיש כאן כח אחר שעומד במקומו).

בתפקידו. (בבחינת ותקעתיו יתד נאמן, תקיעה בקרקע, בעפר.)

ח. עוד סוגיה מופרשת על מידת האחריות בתורה מצינו אצל המתאוננים, שמושה רבינו אמר להקב"ה שבגלל שהוא לא הוליד את כלל ישראל, הוא איננו מסוגל לסבול את כובד האחריות עליהם לבדו: "האנוכי הרייתי את כל העם הזה, אם אנכי ילידתיהו, כי תאמר אלי שאהו בחיקך... לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבוד הוא ממני".

ט. גמ' חולין פד: "לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו, וילבש ויתכסה במה שיש לו, ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו, שהן תלוין בו והוא תלוי במי שאמר והיה העולם". הרי שאחריות האדם כלפי בני ביתו היא בגלל שהם תלויים בו, משא"כ אחריותו כלפי צרכי עצמו היא פחותה, כי הוא תלוי על מי שאמר והיה העולם, ולכן הוא יוכל לבטוח בו שידאג עבורו.

י. גמ' ב"מ מט. "מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה, הוא עתיד

ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו". וע"ש שמוזכר על אחד מהאמוראים שאם היו נותנים לו את כל מה שיש בכל חללו של עולם לא היה משנה מהבטחתו. (לכאורה זה מכח אמת, וזוהי אחריות על האמת בעיקר, ולא בעיקר על הממוץ.)

מקום השימוש הנכון במידת האחריות: נעמיד רק כמה כללים בסיסיים, וישמע החכם ויוסיף לקח:

א. מידת האחריות היא פתח מאוד חיובי ליראת שמים, כי זו יראה המגיעה ממבט של גדלות האדם, ששורשה היא תביעה לשמור על הטוב והמעלה שיש בו.

ב. יש אחריות שהיא גלות לנפש, ויש אחריות שהיא גאולה לנפש. אחריות שהאדם מקבל על עצמו שאינו לפי טבעו, הרי זו גלות לנפשו, כי עכשיו מוטל עליו לסבול את תוצאות החלטותיו עד אחריתם, כאשר כל הזמן הוא מוכרח להימצא במקום שאינו מתאים לו. ולמשל, לקחת אחריות לשלם חובות ענקיים כמשכנתא עבור קניית בית גדול של חומר, הכל כשביל נוחיות הגוף, היא בעצם הולכת

הנפש לגלות של שנים ארוכות בטיירות העולם הזה. משא"כ, האדם שמחייב את עצמו להוציא את כוחותיו האמיתיים מן הכח אל הפועל, זוהי אחריות שמביאה לגאולת הנפש ממיצריה, וזוהי האחריות שקיבלנו על עצמינו בקבלת התורה.

ג. כמו כן, האדם צריך להיזהר שלא לקחת על עצמו אחריות שמעבר למדריגתו הנוכחית. והטעם, כי שורש מידת האחריות מתחיל בזה שהאדם נזהר שלא להבטיח מה שאינו בטוח שהוא יוכל לעמוד בו בפועל. רק אחרי שהאדם מייחס חשיבות כזו לקבלותיו, והוא רק מקבל על עצמו מה שהוא חושב שיוכל לקיימה בפועל, אז יתגלה בקרבו כח פנימי של הרגשת אחריות. והכח הזה יעזור לו שגם כאשר מגיע מצב שמאוד קשה לו לעמוד בקבלותיו, אם הוא יתעקש, הוא יוכל להצליח לשמור עליהן.

[עיין עוד בזה בספר תיקון כח הכעס פרק ט'.]

ארבעת היסודות בלשון רבותינו - מדברי הרמב"ם

[מבאר שכל הבריאה הגשמית מורכבת מד' היסודות, ושכל אחד מד' היסודות שונה בטבעו - ביחס לקור וחום, לחות ויבשות, קלות וכבדות, וכיוון תנועתו. עוד מבאר שכל גוף מכלול מכלל גוף ממוזג מכל ארבעת היסודות, אלא שיש שנוטה יותר ליסוד אחד ויש שנוטה יותר ליסוד אחר]

"ארבעה גופים הללו, שהם **אש ורוח ומים וארץ**, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם, ומבהמה, ועוף, ורמש, ודג, וצמח, ומתכת, ואבנים טובות ומרגליות, ושאר אבני בנין, והרים, וגושי עפר, הכל גולמן מחובר מארבעה יסודות הללו... דרך האש והרוח להיות מהלכם ממטה מטבור הארץ למעלה כלפי הרקיע, ודרך המים והארץ להיות מהלכם מתחת הרקיע למטה עד לאמצע... ואין הילוכם לא בדעתם ולא בחפצם אלא מנהג שנקבע בהן וטבע שנטבע בהן. טבע האש חם ויבש והוא קל מכולם, והרוח חם ולח, והמים קרים ולחים, והארץ יבשה וקרה. והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה לפיכך נמצאים למעלה על הארץ, והרוח קל מן המים לפיכך הוא מרחף על פני המים, והאש קל מן הרוח. ומפני שהם יסודות לכל גופים שתחת הרקיע ימצא כל גוף וגוף מאדם ובהמה וחיה ועוף ודג וצמח ומתכת ואבן גולמו מחובר **מאש ורוח ומים ועפר**. וארבעתן יתערבו ביחד וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו. ואין במעורב מהן אפילו חלק אחד שהוא אש בפני עצמו או מים בפני עצמן או ארץ בפני עצמה או רוח בפני עצמה, אלא הכל נשתנו ונעשו גוף אחד. וכל גוף וגוף המחובר מארבעתן ימצא בו קור וחום לח ויבש כאחד. אבל יש מהם גופים שיהיה בהם חזקה מיסוד האש, כמו בעלי נפש חיה, לפיכך יראה בהם החום יתר. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד הארץ כמו האבנים, לפיכך יראה בהם היובש הרבה. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד המים, לפיכך יראה בהם הלח יתר. ועל הדרך הזה ימצא גוף חם יתר מגוף אחר חם, וגוף יבש יתר מגוף אחר יבש. וכן ימצאו גופים שיראה בהן הקור בלבד, וגופים יראה בהן הלח בלבד, וגופים יראה בהן הקור והיובש כאחד בשוה, או הקור והלח כאחד בשוה, או החום והיובש כאחד בשוה, או החום והלח כאחד בשוה. לפי רוב היסוד שהיה בעיקר התערובת יראה מעשה אותו היסוד וטבעו בגוף המעורב". (רמב"ם הלכות יסודי התורה, פרק ד' הלכות א-ב).