

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## בענין הכבוד

### במה שייך דין כבוד

כבוד לגברא, או לתורה שבקרבו. והנה אם זה מדין התורה שבקרבו, אזי האפשרות למחול על כך תלויה באם התורה דיליה היא. משא"כ אם הכבוד הוא לגברא, הרי הוא בודאי בעלים על עצמו, וא"כ יכול למחול על כבודו. ואפשר שרב יוסף סבר שהכבוד הוא לגברא ולכן יכול למחול על כבודו. בעוד שרבי ר"ח סברו שהכבוד הוא לתורה שבקרבו, ולכן האפשרות למחול תלויה באם הוא בעלים על כך, ובזה נחלקו. נבאר עתה את עומק סברת ר"ח שאין הת"ח בעלים על התורה שבקרבו, אפילו שהגה בה יומם ולילה והוא סיני ועוקר הרים. כי מבחינת התורה שבקרבו הת"ח הוא כמו ספר תורה, דיעוין במכות (כ"ב ב') "אמר רבא כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא". וכמו שספר תורה לא שייך שימחול על כבודו, ה"ה ת"ח. והטעם שספר תורה אינו יכול למחול על כבודו, היא לא רק בגלל שאינו בן אדם. אלא מפני שספר תורה, וה"ה התורה שבת"ח, זהו בעצם חפצא שיש מצוה לכבודו, כמצוה בין אדם למקום ולא בין אדם לחבירו. והרי זה כמו שאדם הנושא ספר תורה בידיו, וכולם קמים מפניו, אינו יכול למחול להם על כך, כי מה שהם קמים אינו מצד מצוה שהם מחויבים כלפיו, אלא מצד מצוה שהם מחויבים לשמים ביחס לחפצא שהוא נושא. ואין נפ"מ אם הוא נושא אותו בידיו או בקרבו כתוצאה מכך שהגה בה יומם ולילה. לכן בנו של ת"ח מחויב לכבודו מדין גברא, כמצוה בין אדם לחבירו, מצד שהוא אביו. ויש לו מצוה לכבודו מדין החפצא דתורה שבקרבו, כמצוה בין אדם למקום, מצד שהוא ת"ח. ונראה לפי זה שרביא יסבור שהתורה שבקרבו של הת"ח אינה רק חפצא, ואינה רק כספר תורה שהוא נושא בידו, אלא היא חלק מעצמותו, ולכן א"א להפריד בכבוד הת"ח בין הגברא לתורה שבקרבו. ולכן המצוה בין אדם למקום לכבד את התורה, כאן מתפשטת להיות גם מצוה בין אדם לחבירו, לכבד את הגברא שנעשה אחד עם התורה מתוך שהגה בה יומם ולילה.

### סברא נוספת מדוע רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול

[ד] כפי שנראה לקמן, ישנה סברא שאפילו למד"א הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, אין כבודו מחול לענין הידור (עי' רמב"ם הל' ת"ת פ"ה הי"א). כי בניגוד למחילה על שאר דיני כבוד רב, מחילה על הידור מהוה בזיון לרב, ואין להתיר זאת, ועוד נדון בכך. לפי זה אפשר בדוחק לומר שמה שאמר רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, היינו לענין הידור. אמנם לפי זה קשה קצת, דהרי לכ"ע האב שמחל על כבודו - כבודו מחול, ולא מציינו שמ"מ חייב הבן לקום בפניו, וא"כ יוצא שכלפי האב אין זה בזיון שאין בנו קם בפניו אם מחל לו על כך. וצ"ע מה שנא בין אביו לרבו. וצ"ל שכבוד רבו חשיב טפי מכבוד האב, ולכן יש לחוש לבזיונו טפי. א"נ אולי אפשר לתרץ ע"פ ספר חסידים (סי'

[א] הגמרא בקידושין (ל"ב א') לומדת מהפסוק בפרשתנו (בשלח י"ג כ"א) "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך", שרב שמחל על כבודו כבודו מחול. והנה מצינו כמה וכמה סוגיות העוסקות בכבוד. כאן בקידושין ישנן ו' סוגיות כאלו, כבוד אב ואם, כבוד זקן, כבוד רבו, כבוד נשיא, כבוד מלך וכבוד הקב"ה. בענין כבוד רבו, דייק הבריסקער רב (נמצא בחידושי הגר"ח על הש"ס) ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ה הי"א) שדין זה מתחלק לשניים, אחד חיוב על התלמיד לכבד את רבו (שנלמד מדתנן באבות פ"ד מורא רבך כמורא שמים), ובזה שייכת מחילה, והשני, מצוה לכבד ת"ח (שנלמד מפני שיבה תקום), ובזה לא שייכת מחילה. סוגיה נוספת בכבוד היא סוגית הבשת (עי' משנה ב"ק פ"ג ב'), שהיא בעצם סוגיה של כבוד רק שעוסקת בשלילתה. ישנה גם סוגית כבוד אשתו (יבמות ס"ב ב', ב"מ נ"ט א'). ישנה גם הסוגיה של כבוד בית המקדש (עי' רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז), ומסתעף ממנה כבוד בית הכנסת ובית המדרש (עי' או"ח סי' קנ"א). וישנה גם סוגיה של כבוד ספר תורה (עי' מכות כ"ב ב'). במאמר זה נעסוק בעיקר בגדרי מחילה על הכבוד.

### מחלוקת האם הרב יכול למחול על כבודו

[ב] והנה בסוגיין בקידושין מובא שרב חסדא סובר שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול. אבל רב שמחל על כבודו - אין כבודו מחול. אבל רב יוסף סובר שגם הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, והוא לומד כן מהפסוק הנ"ל בפרשתנו. א"כ שמעינן מרב יוסף שיש לקב"ה דין רב, וממילא שייך בו דיני כבוד ומחילתו. ועי' ברש"י על הפסוק שמפרש שהקב"ה בכבודו היה מוליך את עמוד הענן ובני ישראל הלכו אחר עמוד הענן. הרי שהקב"ה נהג כמשרת עבד העם, ובזה מחל על כבודו (אמנם ברש"י לא משמע שהיה כאן מחילה על הכבוד, אלא להיפך, שמכבודו היה להלך לפניו, ועוד נחזור לכך). בהמשך הסוגיה, רבא מקשה על רב יוסף, הכיצד ניתן ללמוד מהקב"ה לרב בוי"ד. בשלמא הקב"ה יכול למחול על כבודו, כי הוא בעלים על העולם ועל התורה. אבל איך הרב ימחול על כבוד תורתו, הרי התורה איננה שלו לוותר עליה. ומיד רבא חוזר בו, שאם הרב הוגה בתורה יומם ולילה, היא נעשית תורתו, כלשון הפסוק בתהלים (א' ג').

### מדוע רבו שמחל על כבודו אין כבודו מחול

[ג] נברר עתה מדוע סבר רב חסדא שרב שמחל על כבודו - אין כבודו מחול. אפשר שרב חסדא לא סבר שההוגה בתורה נעשה בעלים עליה, כפי שרביא סבר בקושיתו. אבל בעוד שרביא חזר בו, ר"ח לא חזר בו. נבאר זאת ביתר עומק. דהנה יש לחקור האם כבוד לתלמיד חכם הוא

הוא אלא אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ולא דיליה היא, כדכתיב כי לה' המלוכה, ואין מלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים". כלומר שמלכותו אינה שלו למחול עליה, על דרך שסבר רבא בקושיתו על רב יוסף לענין רב.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ב)

[ז] והנה ברש"י בכתובות (י"ז א' ד"ה שום תשים), משמע סברא אחרת מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו. לשון רש"י שם "שום תשים עליך מלך - ישראל הוזהרו שישומו עליהם שימות הרבה, כלומר שתהא אימתו עליהם, הילכך אין כבודו מחול, שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה". משמע ברש"י (וכך משמע שהבינו המקנה בקידושין ל"ב ב'), שהתורה רבתה שום תשים, ללמדנו שנצטוונו שלא נפרוק את אימת מלכותו מעלינו, ותהא אימת מלכותו עלינו תדיר, ולכן אין המלך יכול למחול על כבודו, כי במחילת כבודו הוא מסיר את אימת מלכותו מעלינו, ומפקיע את המצוה שנצטוונו עליה. אמנם לפי תירוץ זה צ"ע בסוגיין דמשמע שהקב"ה יכול למחול על כבודו, ומאיך הרי מצות יראתו היא תמידית. וי"ל דמצות יראת ה' היא מהפסוק את ה' אלקיך תירא, דהיינו יראתו היא מדין אלוקותו ולא מדין מלכותו, ולכן יכול למחול. ועוד אפשר לומר שבקב"ה מה שהוא מחול על כבודו אין בזה חשש שיפקיע את יראתו, משא"כ מלך בו"ד, ועי' לקמן בסברת איילת השחר.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ג)

[ח] והנה התוס' (סנהדרין י"ט א' ד"ה ינאי קמא) דנים בחילוק מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו, בעוד שת"ח יכול למחול על כבודו. אומרים התוס' שמלך אינו יכול למחול על כבודו משום קרא שום תשים, שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום, אבל תלמיד חכם תורתו דיליה ויכול למחול היטב על כבודו דשלו הוא. אלו תורף דבריהם. הנה החילוקים בין שיטת המהרש"א ורש"י ותוס' הם דקים. לפי המהרש"א הנקודה היא שהמלוכה אינה שלו למחול עליה. לפי רש"י הנקודה היא שמחילה על כבודו מכשילה את הנתנים שחובה עליהם לשים עליהם מלך שתהא אימת מלכותו עליהם. ולפי התוס' הנקודה היא שהמלך עצמו אסור לו למחול על כבודו כי לשם כך מינה אותו העם למלך שתהא אימתו על הנתנים, וזה כל החפצא של מצות המלך, ובמחילתו הוא מפקיע את מצות מינוי המלך. לכאורה רש"י ותוס' הם שני צדדים של אותה מטבע, דהיינו מצות שום תשים, רש"י מצד הנתנים והתוס' מצד המלך. והנה בתלמיד חכם, כבודו אינו החפצא של מהותו, אלא רק דין פרטי, ולכן הוא יכול לותר על כבודו ולהשאר תלמיד חכם. משא"כ מלך שמחל על כבודו, כביכול אינו מלך יותר וביטל את מצות שום תשים. ומה שהקב"ה יכול למחול על כבודו, כי המלכות שלו הוא ויכול להפקיעה כרצונו, משא"כ מלך הרי נתמנה מכח מצוה ואין מלכותו תלויה ברצונו. כאן כבר סברת התוס' נושקת לסברת המהרש"א. א"כ ביאור התוס' מצד אחד נושק לסברת רש"י, שהאיסור למלך למחול היא מצד שהמצוה שבתורה אוסרת עליו למחול, ומצד שני ביאור התוס' נושק לסברת המהרש"א שהמלוכה אינה שלו למחול עליה. אבל למעשה שני צדדים אלו קיימים בכל מצוה בין אדם למקום. המקום ציוה עלי לעשות כך וכך, ואיני יכול לחדול ולא לעשות, חדא כי לא אני החלטתי לעשות כך וכך אלא נצטויתי (מהרש"א), ועוד, שאני מחויב לקיים את מה שנצטויתי (רש"י).

תקע"ג) שגם לאב יש בזיון שאין בנו קם לפניו אפילו שמחל על כבודו, ומה שאמרו שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול, היינו בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב. אמנם צ"ע טובא בסברת ספר חסידים. ואין לומר שכוונת ספר חסידים שדיני אדם היינו בין אדם לחבירו, ודיני שמים היינו בין אדם למקום. כי בשלמא ברבו נראה לקמן חילוק כזה בשם הבריסקער רב, אבל באביו לכאורה רחוק הוא לעשות חילוק בכבודו בין הבחנת אדם לחבירו להבחנת בין אדם למקום, וצ"ע.

## קושיות על הילפותא מהפסוק וה' הולך לפנייה

[ה] והנה רב יוסף שסבר שרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, למד זאת בק"ו מהקב"ה. א"כ אפשר לומר סברא נוספת מדוע סבר רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול. דהרי ראיית רב יוסף נשענת על הילפותא מהפסוק, ואפשר שרב חסדא לא ס"ל האי ילפותא. ויכולים להיות כמה טעמים מדוע לא ס"ל לרב חסדא האי ילפותא. האחד, כמו שהבאנו לעיל את הסברא שברב אפילו שכאשר מחל על כבודו - כבודו מחול, אבל על הידור אינו יכול למחול, כי יהיה בכך בזיון לרב אם לא יהדרוהו, ועל בזיונו שהוא בזיון התורה אינו יכול למחול. והנה ברבו רק על הידור אינו יכול למחול, אבל בקב"ה אפשר שרב חסדא סבר שכל מחילה על כבודו היא בגדר בזיון לו ית'. לכן אם נפרש שהליכת הקב"ה בראש המחנה היא מחילה על כבודו, הרי יוצא שהקב"ה הכשיל את בני ישראל ההולכים בעקבותיו בהנהגת בזיון כלפיו ית'. ולא יתכן שהקב"ה יכשיל את כל הכלל ישראל בעבירה כ"כ חמורה. ועוד אפשר שרב חסדא לא משמע ליה שיש בקב"ה עצם הבחנת הרב. דמהיכי תיתי לתת לקב"ה דין רב. אמנם ברור שהקב"ה הוא מקור כל החכמה, ורק מכוחו אדם יכול ללמוד ולדעת תורה, אבל עדיין הסברא הפשוטה אינה אומרת שאדם למד תורתו מהקב"ה במובן שאדם לומד תורה מרבו. עובדה היא שלא מצינו תואר רב לקב"ה, למרות שמצינו לו תוארים כגון אב ומלך. ועוד אפשר להקשות על עצם הילפותא דלמה נלמד ממנו דוקא שרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, למה לא נלמד מהפסוק שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול, או מלך שמחל על כבודו - כבודו מחול. לכן אפשר לומר שרב חסדא סבר שאין במשמעות הליכת הקב"ה בראש המחנה משום מחילה על כבודו, אלא אולי אפילו להיפך, וכבר הערנו שבפרש"י בחומש משמע שהליכת הקב"ה בראש המחנה היא גופא כבודו ולא מחילה על כבודו.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (א)

[ו] והנה הגמרא לקמן (קידושין ל"ב ב') מביא את המימרא דר' צדוק ללמוד שכשם שהקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים וכו' ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, כך גם יכול רבן גמליאל הנשיא לעמוד ולהשקות את אורחיו. בפשטות משמע שר' צדוק אומר כשם שהקב"ה מחל על כבודו למען בריותיו, כך גם הנשיא יכול למחול על כבודו למען אורחיו. ומיד בהמשך אומרת הגמרא, אבל מלך אינו יכול למחול על כבודו, שנאמר שתהא אימתו עליך'. והנה המהרש"א הקשה, על דרך שרב יוסף למד לעיל מהקב"ה שרב יכול למחול על כבודו, ועל דרך שרב צדוק למד מהקב"ה שנשיא יכול למחול על כבודו, מדוע לא נלמד מהקב"ה שגם מלך יכול למחול על כבודו. ותירץ המהרש"א "שמלכותא דארעא לא

1 לכאורה הסברא הפשוטה היא שמלך יכול למחול לבנו על כבודו כאב למרות שאינו יכול למחול על כבודו כמלך. ופשוט שהדברים אמורים במקום שמחילה על כבוד האב אינה סותרת לכבוד המלך.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ד)

[ט] רבינו יונה (סנהדרין י"ט א') מביא סברא נוספת מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו. "דהתם כי אמרי' דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול משום דכבודו הוא כבוד של ישראל כולו, דהמלך שלהם ניכר, והילכך אינו יכול למחול כבודו של ישראל. אבל כשיש לו דין עמהם ומעמידן אותו יותר יש להם כבוד. כשהם דנין אפי' למלך". א"כ זו סברא הפוכה בדיוק מסברת המהרש"א. לרבינו יונה כבוד המלך אינו שייך לקב"ה, ואינו שייך למלך, אלא שייך לעם. המלך הוא בעצם כבוד העם. כבוד הוא לעם שיש לו מלך. העם הוא זה שממליך את המלך עליו, ולכן המלך אינו יכול למחול על כבודו, כי בכך הוא מוחל על כבוד העם, ופשוט שאינו יכול לעשות זאת. משא"כ הקב"ה יכול למחול על כבודו, כי כבודו הוא עצמו ואינו כבוד נבראיו. לפי סברת רבינו יונה יש לדון האם יוכל המלך למחול אם יהיה כן רצונם של כל העם. ואם תרצה לומר שכן, עוד יש לדון האם צריך שגם הקטנים ישתתפו בהסכמה, או סגי רק בגדולים. דאולי כבוד העם כולל גם את הקטנים, אבל מאידך אין להם כח למחול על כבודם, וא"כ לא יהיה שייך שהעם יוותרו על כבודם. ויותר מסתבר שאינם בכלל כבוד העם.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ה)

[י] סברא נוספת מצינו בתורה תמימה (בשלח י"ג אות ע"ו), מדוע א"א ללמוד מלך בו"ד מהקב"ה בעוד שאפשר ללמוד רב בו"ד מהקב"ה. הוא סובר שברב כבודו ומוראו דין אחד להם, ובמורא מצינו שהוקש מורא רבו למורא הקב"ה (פסחים ק"ח א'), וא"כ גם כבוד רבו הוקש לכבוד הקב"ה, וכמו שהקב"ה יכול למחול על כבודו, כך גם רבו. משא"כ במלך "כבוד המלך הוא שתהיה אימתו מוטלת על הבריות ולא שייך בזה מחילה, כי טבע הענין דורש מוראו וכבודו". לכאורה כוונתו שלא מצינו היקש בין מלך בו"ד לקב"ה, ולכן במלך בו"ד אזלינן בתר סברא אם שייך בזה מחילה, ומצד הסברא לא שייך מחילה. אמנם רש"י ותוס' משמע שסברו שצריך לכך ילפותא מהקרא שום תשים, אבל מסברא לחוד לא היינו אומרים זאת. גם מה שמשמע דס"ל לתורה תמימה דאין היקש בין מלך בו"ד לקב"ה, לכאורה זה הפוך ממ"ש המהרש"א שמלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ואין מלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ו)

[יא] סברא נוספת מצינו בקובץ שיעורים לר' אלחנן (כתובות י"ז א') "ומשמע דאסור למלך למחול על כבודו כיון שאין כבודו מחול, ולכאורה אף דהעם חייבין בכבודו אף לאחר מחילתו, אבל איזה איסור יש על המלך בעצמו, דמצות אימת המלך מוטלת על העם ולא על המלך, וצ"ל דהמצוה היא משום כבוד המלוכה, וגם המלך בעצמו מוזהר בזה לחלוק כבוד למלכות". א"כ משמע שגם המלך חייב בכבוד מלכותו ולכן אסור לו למחול כי המחילה עצמה היא הפקעה מכבוד מלכותו. לכאורה חידוש הוא לומר שמלך חייב בכבוד המלכות של עצמו. בפשטות מלשון הפסוק שום תשים עליך מלך, משמע שמצות הכיבוד הוא על אלו ששמים עליהם מלך, לא על מי שהושם עליהם מלך. דהרי במלך עצמו לא מתקיים עליך מלך, כי אין עליו מלך.

כלומר משמע שגדר המלכות הוא שליטה על אחרים, ולכן ממילא המלך מופקע מכך. ואולי י"ל שר' אלחנן פירש את הפסוק באופן שביחס למלך נאמר רק שום תשים מלך, בלי העליך, וביחס לעם נאמרה רבותא עליך, ולא באה הרבותא דעליך להפקיע את המצוה ביחס למלך עצמו, רק להוסיף על כך. ממילא א"כ גם המלך מחויב בכבוד מלכותו. א"נ אולי פירש ר' אלחנן שבמלך עצמו ישנה הבחנה שהוא מלך וישנה הבחנה שהוא אדם ככל האנשים, וההבחנה השנייה מקבלת על עצמה את ההבחנה הראשונה, ולכן עליך קאי גם על האדם שבמלך.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ז)

[יב] סברא נוספת מצינו באיילת השחר (קידושין ל"ב ב'). תורף דבריו שבקב"ה מחילה על כבודו בכך שהוא מוריד גשמים וכד' אינה מבטלת את אימתו על ברואיו, משא"כ במלך בו"ד אם ימחול על כבודו, שוב לא תהא אימתו על נתיניו. לפי דבריו צ"ע האם האימה נחוצה מצד עצמה וסגי באימה שאין מקורה במלך כגון שיש לו פקידים עריצים, ואז יוכל המלך למחול על כבודו, הוא האם האימה צריכה להיות דוקא מצד המלכות, ואז המלך לא יוכל למחול על כבודו בשום ענין. ולכאורה נראה כצד השני.

## האם מדיגת כוס היא מחילה על כבוד

[יג] והנה לאחר שרבא חזר בו והודה שהרב יכול למחול על כבודו, כי התורה דיליה היא, מקשה הגמרא שלכאורה רבא עצמו לא נהג כך. דהרי בנשואי בנו, כאשר רבא הגיש לאורחיו האמוראים משקה, הקפיד רבא על אותם אמוראים שלא קמו בפניו. משמע שהרב אינו יכול למחול על כבודו. ומבאר הר"ן (דף י"ג ב' בדפי הרי"ף) שהמקשן סבר שאם היה מותר לרבא למחול על כבודו בודאי היה עושה כן. אלא מדהקפיד ש"מ שאסור לו למחול. אמנם המהרש"א פירש את קושית המקשן קצת אחרת. דבעצם כך שהגיש משקה לאורחיו מוכח שמחל רבא על כבודו, ובזה שהקפיד מוכח שהמחילה לא מהני, ולכן מוכח שהרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול<sup>2</sup>. אבל הר"ן הבין שהגשת המשקה אינה מחילה על כבודו, אלא דרך הנהגת מארח כלפי אורחים. והנה בהמשך, הגמרא מביאה שו"ט להוכיח שגם נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול. שם מסופר על רבן גמליאל הנשיא שהגיש משקה לר' אליעזר שסרב לקבלו כי סבר שכבודו של נשיא אוסר עליו להגיש משקה לאורחיו. לכאורה מוכח מכאן שמדיגת כוס היא מעשה של מחילת כבוד, כמהרש"א ולא כר"ן. אבל כשמדייקים היטב, רואים דיוק נפלא בגמרא. דבמעשה דרבא היה מדובר בשמחת נישואין, ומאידך במעשה דרבן גמליאל היה מדובר במשתה בבית בנו של ר"ג. ויש מקום לחלק ולומר שבשמחת נישואין אין זה מחילת כבוד לאב

2 לכאורה היה מקום ללמוד הפוך בגמרא, שרבא הקפיד על אלו שקמו בפניו, ולא על אלו שלא קמו בפניו. כי מכיון שבכך שהיה עומד ומשקה אותם מוכח שהוא מוחל על כבודו, א"כ רצונו הוא כבודו, כמו שאומר הירושלמי (קידושין כ' ב') על אמו של ר' ישמעאל שרצתה לרחוץ את רגלי בנה ואח"כ לשתות את מי הרחצה, ור' ישמעאל לא הסכים לכך, ורבנן אמרו לו שרצונה הוא כבודה ושיניח לה לעשות כן. אין זאת ההבנה הרגילה באם שמחלה על כבודה כבודה מחול, אלא חידוש הוא כאן, שזהו גופא כבודה שיניח לה לעשות כרצונה, דהיינו למחול על כבודה כדי לכבדו. ועד"ז אפשר לומר שעל האמוראים שקמו בפניו הקפיד, כי רצונו הוא כבודו היה לכבדם, ולא שהם יכבדוהו. לפי זה המקשן מביא ראיה מאלו שקמו, שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולא אמרין ברב רצונו הוא כבודו. לפי"ז תירוף הגמרא הוא שאלו שקמו טעו ולא לגמרי טעו, אלא שהיו צריכים לעשות לו הידור בלבד ולא לקום בפניו, ואז רבא לא היה מקפיד עליהם. זהו פרוש רחוק בגמרא, ולא כרש"י, ולא הבאנו אותו אלא כדי להזכיר את החידוש בירושלמי.

שהוא מדין ת"ח, ועיי"ש עוד כי קיצרנו<sup>3</sup>.

## כבוד אב ואב וכבוד רבו הוא מדין פריעת חוב

[טז] והנה איתא בירושלמי (קידושין כ' ב') "אמר אבא בר כהנא, השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה מן החמורות. מצוה קלה שבקלות זו שילוח הקן, מצוה חמורה שבחמורות זו היא כיבוד אב ואם. ובשתייהן כתיב והארכת ימים. אמר רבי אבין, מה אם דבר שהוא כפריעת חוב, כתיב בו למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך, דבר שיש בו חיסרון כיוס וסיכון נפשות – לא כל שכן". רב אבין א"כ למד הפוך מאבא בר כהנא, מצות כיבוד אב ואם זו מצוה קלה, מפני שהיא כפריעת חוב, בעוד ששילוח הקן זו מצוה חמורה. בהמשך הגמרא מובא שגם רבנן מודים שכבוד אב ואם הוא כפריעת חוב, ומ"מ הם סוברים שמצות כבוד אב ואם גדולה ממצות שילוח הקן, עיי"ש. עכ"פ עולה שכבוד אב ואם הוא בגדר פריעת חוב להוריו על שהולידוהו וגידלוהו ולימדוהו (פני משה וקרנן עדה). א"כ מובן מאד כיצד יכולים אב ואם למחול על כבודם, כי כבודם הוא פרעון חובם, ועל חוב יכול אדם למחול, וכן למחול לחצאין. לפי יסוד זה מובן גם דין כבוד רבו, שהוא פרעון חוב על שמביאו לחיי עוה"ב, ולכן יכול למחול על כבודו. מאידך כבוד ת"ח שאינו רבו בודאי שאינו קשור לסוגיה של פרעון חוב, ולכן לא שייך בו מחילה. והנה אמנם הבריסקער רב אינו מזכיר להדיא את הסברא של פרעון חוב, אבל כך משמע בדבריו שכותב שיש לאדם חיוב לכבד את רבו, וברמב"ם שהעסקנו לעיל כתוב שחיוב זה נובע מכך שרבו מביאו לחיי עוה"ב.

## קשה כיצד נשיא ות"ח יכולים למחול על כבודם

[יז] לפי סברא זו ברור מדוע נשיא ות"ח אינם שייכים לפרשה של מחילה מדין בעל חוב, כי החיוב לכבדם אינו בגדר פרעון חוב, אלא בגדר מצוה בין אדם למקום, וגם אם יכולים למחול, אין זה מגדר בעל חוב. ובאמת צ"ע איך בכלל יכולים נשיא ות"ח למחול, דהרי כיבודם הוא מצוה בין אדם למקום<sup>4</sup>. ומ"מ מפורש בגמרא שנשיא יכול למחול על כבודו, וכן פסק הרמב"ם בסוף הל' ת"ת שת"ח יכול למחול למי שביזוהו בסתר, ורק כאשר ביזוהו בפרהסיא אסור לו למחול, וצ"ע על הבריסקער רב שכתב בהדיא שת"ח אינו יכול למחול על כבודו אלא רק רב לתלמידו.

## מחלוקת ר"ן מהרש"א בגדר מצות כיבוד רבו

[יח] נחזור עתה להתבונן בשאלה האם שייכת מחילה לחצאין. והנה בכבוד אב, על הצד שכיבודו הוא פרעון חוב, פשוט שייכול למחול לחצאין, כמו כל בעל חוב שייכול למחול חלק מחובו. אבל אם נלמד שדין כיבוד ההורים הוא משם מצות כיבוד, ולא כפרעון חוב, יש לעיין איך שייכת מחילה לחצאין. הרי המצוה היא כיבוד, לא עשיית מעשה זה או אחר, וא"כ אין האב יכול למחול על מעשה פלוני, דהרי הבן אינו מחויב במעשה פלוני אלא מחויב במצות כיבוד. א"כ האב רק יכול למחול על

למזוג כוס לאורחים, משא"כ בבית המשתה הוי מציגת הכוס עיי"ה האב מחילת כבוד. א"כ זה תירוץ על הר"ן, וגם מבאר לשיטתו מדוע הזכירה הגמרא את נסיבות הספור דמציגת כוס בשמחת נישואין, שבמבט ראשון לכאורה אין צורך לספר זאת לפי פירוש הר"ן.

## האם ישנה מחילה לחצאין

[יד] עוד אפשר לומר שגם הר"ן יודה שמציגת כוס הוי מחילה על כבודו, אבל אין זה מוכיח שרבה מחל על כבודו לכל דבר, כגון גם לענין קימה. שאפשר דעל מה שחזינן דמחל, כגון על מציגת כוס, ידעינן שמחל, ועל מה שלא חזינן דמחל, כגון על קימה, הו"ל כאילו לא מחל. ומהלך זה יתרץ קושיה חמורה על הפירוש הקודם בר"ן, דהיינו מאי קס"ד דאמוראים שלא קמו בפניו. בשלמא אי נימא דמכיון דחזו דרבה מוחל על כבודו במציגת הכוס, טעו לחשוב שאין מחילה לחצאין. וקמ"ל התרצן שלא טעו לגמרי, דבאמת מקימה פטורים הם, ובהידור סגי. אבל אם אין במציגת הכוס משום מחילה על כבודו, כיצד יתכן שזולו בכבוד רבא ולא קמו בפניו. ועיי"ה היטב במהרש"א שכל זה טמון בדבריו. והנה יש לברר את גדרי מחילה לחצאין. והנה הרב אלישיב (בספר הערות על קידושין בפרושו לקושיית המקשן) כתב שהפשטות היא שאין מחילה לחצאין, אלא מי שמוחל מוחל כל מה ששייך שימחול. ובודאי שבעיקרון זה כך. מאידך, הרי בד"כ המוחל על כבודו אינו מוחל על בזיונו, וקשה לנמחל לדעת בכל ציור פרטי האם גם כאן ימחול המוחל על כבודו או שמא לא ימחול כי הוא רואה כאן בזיון. והרי בזה גופא טעו האמוראים שלא קמו בפני רבא. ודבר זה יכול להשתנות לא רק מצד ציור אלא אפילו באותו ציור מעת לעת.

## הרמב"ם מחלק בין דין כבוד רבו לדין כבוד ת"ח

[טו] לשם כך נתבונן עתה ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ה). בה"א הרמב"ם כותב "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו וביראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, ורבו יותר מאביו, שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא". עיי' בר' שלמה איגר (עיי' בספר המפתח לציניום) שמקשה שבתחלה כתב הרמב"ם "כשם" ואח"כ כתב "יתר", ועיי"ש מה שתירץ. אמנם לכאורה הפשטות שה"כשם" בא ללמדנו את עצם זה שיש חיוב לכבד רבו ולירא אותו, שהרי אין זה מפורש בקרא. וה"יתר" בא ללמדנו את שיעור הכבוד והיראה. והנה הזכרנו בתחילת המאמר שהבריסקער רב דייק מהלכה י"א שהרמב"ם מחלק את דין כבוד רבו וכבוד תלמיד חכם לשנים. בפ"ה דן הרמב"ם בהלכות כבוד רבו. ובפ"ו בהלכות כבוד ת"ח. מאידך התוס' בסנהדרין שהזכרנו לעיל משמע שלא ירדו לחילוק זה אלא התייחסו לכבוד רבו ולכבוד ת"ח כאל סוגיה אחת. בפ"ה הי"א הביא הרמב"ם את מסקנת הסוגיה דרבה בשמחת נישואי בנו, "הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו או באחד מהן לכל תלמידיו או לאחד מהן, הרשות בידו. ואח"פ שמחל, חייב התלמיד להדרו ואפילו בשעה שמחל". הרי מפורש כאן שהרמב"ם סבר שישנה מחילה לחצאין, ועוד נחזור לכך. אבל לענינו, הבריסקער רב מעמיד יסוד ברור. הרמב"ם מחלק בין דין כבוד רבו לדין כבוד ת"ח. מחילה מהני בדין של רבו, כי זה חיוב בין אדם לחבירו, אבל בדין של ת"ח לא מהני מחילה, כי זו מצוה בין האדם למקום. לכן רבא יכול היה למחול רק על דין הקימה, שהוא מדין רבו, ולא על דין ההידור

3 לענין אם כבוד רבו הוא מדאורייתא, הנה הרמב"ם בפ"ה הי"א לא הביא מקור בקרא לכך, אלא הביא את המשנה באבות (פ"ד מ"ב) מורא רבך כמורא שמים. ועיי' בתוס' הרא"ש (קידושין ל"ג ב') ובפרישה (יו"ד רמ"ב אות ב') שחיברו את המשנה באבות לדרשה של ר"ע (ב"ק ל"ג ב') את ה"א תירא, לרבות ת"ח. והנה הרמב"ם עצמו נוהר שלא לחבר את המשנה דאבות למימרא דר"ע, דר"ע מיירי בת"ח ולא ברבו, והרמב"ם הרי חילק בין כבוד רבו לכבוד ת"ח, וכבוד ת"ח למד הרמב"ם מוהדרת פני זקן, ואת המימרא דר"ע לא הביא הרמב"ם בשום מקום. ותמוה שהבריסקער רב הביא את מקור הרמב"ם לכבוד רבו מהקרא דאת תירא, ועיי' כוונתו למימרא דר"ע, וצ"ע.

4 ולכאורה צריך לומר שלמרות שהחיוב הוא למקום, מ"מ נתנה התורה לבעל הכבוד את הזכות להפקיע את החיוב בכל מקום שאין הדבר מביא לנזק, משום שראוי לאדם להעביר על מידותיו.



## תירוץ קושית הדברות משה

[כ] לפ"ז לכאורה אפשר ליישב את קושית הדברות משה כאן (קידושין ס"ו נ' בהערה כ"ו), השואל מדוע בנשיא הסברה החיצונית היא שכבודו אינו מחול, עד שמביאים ראייה מאברהם שכבודו מחול. בעוד שבמלך הסברה החיצונית היא שכבודו מחול עד שמביאים דרשה, שום תשים שתהא אימתו עליך, להוכיח שאין כבודו מחול. ונראה לתרץ שבמלך כמו באב וכמו ברב, מצות כיבודו היא מדין פרעון חוב, דהרי כל צרכי העם מוטלים עליו. משא"כ הנשיא, שהוא גדול הדור, אין מהות תפקידו עושה אותו לבעל חוב על האחרים. לפ"ז יש מקום בסברה חיצונית לומר שמצות כיבוד נשיא תהיה חמורה יותר ממצות כיבוד מלך, דהיינו, שנשיא לא יוכל למחול על כבודו ומלך יוכל למחול על כבודו. מפני שמצות כיבוד נשיא זהו דין בעצם כבוד מוסד הנשיאות, משא"כ במלך מצות כיבודו היא מדין פירעון חוב. אבל למסקנת הדברים קי"ל איפכא.

## ההבדל בין מלך לנשיא

[כ\*] לפ"ז לכאורה אפשר ליישב את קושיה אחרת. הנה ר' אליעזר סבר שאין ראוי שרבן גמליאל הנשיא ימחול על כבודו וישמש את אורחיו, ור' יהושע ענה לו שאם אברהם שהיה גדול הדור וגדול מרבן גמליאל מחל לו, אז מותר גם לרבן גמליאל למחול על כבודו. משמע שהסברה הפשוטה היא שנשיא אינו יכול למחול על כבודו, וצריך ראייה להוכיח שיכול למחול. מאידך במלך מצינו שהסברה הפשוטה היא שהוא יכול למחול על כבודו, ולכן צריך להביא קרא משום תשים שאסור לו למחול על כבודו. ויש להבין זאת. ונראה לתרץ שבמלך כמו באב וכמו ברב, מצות כיבודו היא מדין פרעון חוב, דהרי כל צרכי העם מוטלים עליו. משא"כ הנשיא, שהוא גדול הדור, אין מהות תפקידו עושה אותו לבעל חוב על האחרים. לפ"ז יש מקום בסברה חיצונית לומר שמצות כיבוד נשיא תהיה חמורה יותר ממצות כיבוד מלך, דהיינו, שנשיא לא יוכל למחול על כבודו ומלך יוכל למחול על כבודו. מפני שמצות כיבוד נשיא זהו דין בעצם כבוד מוסד הנשיאות, משא"כ במלך מצות כיבודו היא מדין פירעון חוב. אבל למסקנת הדברים קי"ל איפכא.

## כבוד נאצל וכבוד נברא

[כא] נעבור עתה לדברי אגדתא הנוגעים לכבוד. הנה לעיל הבאנו את דברי המהרש"א שמלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ולא דיליה היא ואין המלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים. ולעומת זאת הבאנו את דברי רבינו יונה שכבוד המלכות הוא כבוד העם, דהיינו כבוד של נברא. הרי שמצינו שני סוגיות של כבוד – סוג של כבוד השייך לעליון, וסוג של כבוד

מצות הכיבוד, ואז ממילא זו מחילה כללית ולא לחצאין. לדוגמה, האב רוצה למחול לבנו מלהגיש לו את הכוס. אבל הוא חייב למחול לו על השם המחייב, והשם המחייב אינו הגשת כוס, אלא מצות כיבוד. א"כ כדי למחול לו על הגשת הכוס האב חייב למחול לו על כיבוד אב, וממילא אין זו מחילה לחצאין. והנה לעיל הבאנו את מחלוקת הר"ן והמהרש"א, ודרך אחת להבין את מחלוקתם היא שלדעת המהרש"א אין מחילה לחצאין, ולכן ידעו האמוראים שאם מחל במזיגת הכוס מחל גם על הקימה (אמנם למסקנת הדברים על ההידור לא מחל). אבל לפי הר"ן, גם אם מחל במזיגת הכוס, אין הכרח שמחל על קימה, דאפשר שעל זה מקפיד ועל זה אינו מקפיד. א"כ נימא אן שהמהרש"א סובר שמצות כיבוד רבו היא מצות כיבוד, ולכן מחילה לחצאין אינה שייכת, בעוד שהר"ן סבר שמצות כיבוד רבו היא פריעת חוב ולכן שייכת מחילה לחצאין.

## האם יכול הרב למחול על כבודו ולתלמידים אסור למחול על כבודו

[יט] הנה ישנה קושיה נוספת שהמהרש"א הקשה ולא תירץ. מהסוגיה דאברהם שירת את המלאכים, הגמרא למדה שנשיא שמחל על כבודו – כבודו מחול. שמע מינה, שאם נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אסור היה לאברהם לשרת את המלאכים. דא"א ללמוד שאם אין כבודו מחול, אזי לאברהם היה מותר לשרת אותם ורק לאורחיו היה אסור לקבל את שרותו. דאורחיו, בין אם הם מלאכים ובין אם הם ערביים, אינם במדרגה שיהא עליהם איסור לקבל את שרותו של נשיא. כי המלאכים הם למעלה ממדרגת אברהם, וערביים הם כבעלי חיים. וע"כ הראיה היא מאברהם. א"כ ה"ה אם רב שמחל את כבודו אין כבודו מחול, אזי אסור היה לרבא למחול על כבודו. וא"כ קשה על המקשן שסבר שמכך שרבא הקפיד הרי מוכח שאין כבודו מחול, הכיצד היה מותר לרבא למזוג להם הכוס. הרי בכך גופא הוא מחל על כבודו, ואם אין כבודו מחול אסור היה לו לעשות כן<sup>5</sup>. תשובה לדבר. מצות כיבודו של רבא ע"י תלמידיו האמוראים היא מדין פריעת חוב, בעוד שבנשיא, מצות כיבודו בודאי אינה מדין פריעת חוב. א"כ לפי המקשן צריכים לחדש, שאפילו שרבו שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אין זה מצד הרב שמכבדים אותו, אלא רק מצד התלמידים. כלומר, הרב רשאי למחול על כבודו, ולנהוג כאילו מחל על כבודו, כגון למזוג להם כוס, אבל הם מצידם חייבים לנהוג כאילו אינו מחל על כבודו, והם עדיין חייבים בפרעון חובם. משא"כ בנשיא, שמצות כיבודו אינו מצד פריעת חוב, על הצד שאם מחל על כבודו אין כבודו מחול, צריכים לומר שזהו דין בעצם הנשיאות שהוא אינו יכול למחול, והדבר חל עליו כמו על האחרים, ולכן גם לנשיא עצמו אסור למזוג כוס לאחרים. והנה כל הנ"ל בארנו לפי סברת המקשן. אבל לפי התרצן, וכך קי"ל להלכה, רב שמחל על כבודו – כבודו מחול (מחוץ לענין הידור שהוא מדין הת"ח שבו ולא מדין רבו). ולפי שיטת התרצן, אפשר לומר שלו ההלכה היתה שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, הרי שהיה זה דין בעצם מוסד הרבנות, ולכן גם לרב אסור היה למחול על כבודו).

5 עוד קשה על המקשן, איך לא קמו האמוראים מפני רבא. וי"ל שהמקשן סבר שהם חולקים על רבא. אמנם דחוק לומר שתלמידו רבא יחלקו עליו, וצ"ע. ועוד קשה על המקשן, שמא מעשה זה היה קודם שרבא חזר בו. וי"ל שלא נראה כן למקשן.

# בענין הכבוד

שייך לומר כן. וביתר ביאור, גם במקומות שנגלה בהם הכבוד, דרגות הכבוד חלוקים ומשתנים זה מזה. ומצד כך שדרגות הכבוד משתנות, שייך לומר שמקומו של אדם מכבודו. אלא שחז"ל הק' רוצים ללמדנו במימרא הנ"ל, שאדם הפועל במערכת שהמקום מכבד את האדם, הרי שהוא פועל בענף של הכבוד, ובענף אין מקור של חיות. משום שכפי שבארנו, מקור החיות של הכבוד התחתון – שהוא כבוד נברא, שהוא כבוד נפרד, שהוא כבוד שלא נמצא בכל מקום, ובמקום שהוא נמצא הוא נמצא בהדרגה – מקור היניקה של כבוד זה, מקור ההשפעה שלו, הוא מהכבוד העליון, מכבודו מלא עולם. לכן חז"ל הק' מלמדים אותנו במימרא הנ"ל, שעבודת האדם היא למשוך את הכבוד ממקור הכבוד, ואז האדם מכבד את מקומו. א"כ ישנה גם הבחנה דמכבד את מקומו, וישנם בכך חילוקי מקומות, אבל התכלית היא שמקור השפעת הכבוד יבוא לא מהענף אלא מהשרש לענף.

## ישנה באדם בחינה של כבוד נאצל

[כד] אין כוונת הדבר שהאדם ישאר תדיר במדרגת כבודו מלא עולם שכל המקומות שוים זה לזה. אלא הכוונה היא שיקבל את הכבוד מהמקום שכל המקומות שוים זה לזה מחמת שכבודו מלא עולם, והוא ימשיך את אותה נקודת הכבוד להשתלשל למקום שישנם חילוקי מקומות. משא"כ אם הכבוד מגיע מהמערכת ההפוכה – שהמקום מכבד את האדם, הרי שהאדם מגיע ממקום הנפרדות ואין לו חיבור לנקודת השרש של הכבוד שהיא האדם מכבד את מקומו. והנה עצם היכולת של האדם למשוך את הכבוד משרש הכבוד ואז הוא מכבד את המקום, מוכיחה שישנה באדם הבחנה של כבוד נאצל. דאם כבודו היה רק בהבחנה הנקראת לבר, איך היתה אפשרות שאדם יכבד את מקומו. דהרי אדם אינו יכול לכבד את המקום אם אין בו נקודה הנקראת כבוד.

## תפיסת כבוד ביחס לאחרים וביחס לעצמו

[כה] נבאר. ישנה בחינת כבוד בתפיסה של לבר, שהיא תפיסה חיצונית. זו תפיסה של כבוד ביחס לכיצד אחרים תופסים את המכובד. מצד תפיסה זו, כל כבוד הוא לבר, לחוץ. זו תפיסה כיצד אחרים מתייחסים לאדם, לא כיצד הוא מתייחס לעצמו. זו התפיסה של הכבוד התחתון, של הכבוד הנברא. משא"כ מצד התפיסה של הכבוד העליון, שכבודו מלא עולם, אז אין מושג של לבר, וא"כ על כרחך תפיסת הכבוד היא לא ביחס לכיצד האחרים תופסים את המכובד. כבוד שהוא בהבחנה של הדרגה, בהבחנה שיש מקומות שאין שם כבוד, זהו כבוד ביחס לכיצד אחרים תופשים את המכובדות וזה לא כבוד עצמי במכובדות. זהו בעצם כבוד של התפרדות, כבוד של חילוק. משא"כ מצד התפיסה שהכבוד הוא כבוד שכולל את כל המקומות, אז הוא לעולם לא נמצא חוצה לאדם, אלא הוא עצם ההויה שכוללת את הכל. מצד זה הוא לא כבוד של התחלקות. מצד זה הנשמה בעצמה נקראת כבוד. לא מצד התפיסה החיצונית, אלא מצד מה שהנשמות קשורות בכסא הכבוד, ומושרשים בכבוד העליון של כבודו מלא עולם, ולא בכבוד המתחלק. ומצד כך עומק ענין האדם מכבד את מקומו הוא להפוך את תפיסת הכבוד שלו מתפיסת חוץ לתפיסת פנים.

## כבוד מלכות הגדרתה היא כוללת את כולם

[כו] עומק ענינה של מלכות היא כבוד. אין הכבוד חלק מדיני המלכות,

השייך לתחתון. אלא שגם בכבוד השייך לעליון אין הגדרת הדבר שזהו כבודו של הקב"ה להדיא, אלא שזה כבודו של הקב"ה המתלבש במלך. הרי שבכבוד הנברא עצמו מתגלות כאן שתי סוגיות. האחת, כבוד שענינו מה שהתחתון הוא חלק מהעליון, המלכות של הנברא היא מעין מלכות דרקייעא והיא חלק מהמלכות דעליון, ולכן כבוד מלכות דארעא נקראת כבוד מלכות דרקייעא. והשנייה, כבוד ששייך בעצם לנבראים. בלשון רבותינו (עי' הקדמת תק"ז דף ה' א' ודף ו' ב'), מכנים זאת כבוד נאצל וכבוד נברא. נברא הוא מלשון לבר מלשון לחוץ, וזהו כבוד מצד הנבראים. לעומת זאת כבוד מצד הבורא נקרא כבוד נאצל, נאצל הוא מלשון אצל מלשון אצלו. אלו הן שתי סוגיות הכבוד. ובעומק אלו ואלו דברי אלקים חיים, ובמלכות ישנן שני חלקי הכבוד הללו. ישנו חלק כבוד העליון שהוא הכבוד הנאצל. והוא מצד מה שהמלכות קשורה לעליונים. וישנו החלק השני של הכבוד, שהוא מצד מה שהמלך יוצא לשדה, יוצא לעם, יורד לעם, ומצד כך זהו כבוד נברא, כבוד העם. הרי שהמלכות כוללת בקרבה את שני חלקי הכבוד, הן את ההתקשרות לא"ל עליון שמשם ההבחנה של מלך הכבוד, ומכח כך נגלה במלכות כבוד. ומאידיך המלכות מגלה את הכבוד של הנבראים.

## כבוד נברא אינו בכל מקום

[כב] אבל ברור ופשוט שאין אלו שני חלקים נפרדים בגדרי כבוד המלכות. אלא כבוד הנברא הוא השתלשלות והשפעה מכבוד המעין מלכות דרקייעא. הכבוד התחתון שהוא בבחינת כבוד נברא, שייך לנבראים, שייך לאלו שמולכים עליהם, תמליכוני עליכם. זוהי מלכות מצד העליכם, מצד הנבראים. השרש של אותו כבוד הוא בכבוד העליון. שתי סוגיות הללו של כבוד, הן שתי מהויות שונות לגמרי של כבוד. דמצד הכבוד העליון נאמר כבודו מלא עולם. אבל מצד הכבוד התחתון ישנו מקום שהכבוד מסתלק משם, כמו שאומרת הגמרא (ברכות ס' ב') שהנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים, כלומר התכבדו והשארנו בחוץ. מצד הכבוד העליון שכבודו מלא עולם לא נאמר התכבדו מכובדים, הוא מלא את הכל. אבל מצד הכבוד התחתון, שהוא כבוד הנבראים שהם בעלי חומר, יש להם מקום יציאה לגסות החומר, ושם ישנו סילוק של כבוד. ומצד כך נאמר התכבדו מכובדים והשארנו בחוץ. ואין זה שייך בדוקא על מקום בית הכסא, אלא זו הגדרה בעצם מהות הכבוד התחתון שיש מקום שהיא נעדרת משם. במקום גילוי החומר הגמור שזו בחינת הפסולת שיש דין להרחיק מצואתו ד' אמות, במקום הזה אין גילוי של כבוד. א"כ בניגוד לכבוד העליון שהוא בהבחנת דכבודו מלא עולם, שהוא שייך בכל המקומות, ישנו הכבוד התחתון שהוא חלוק בגדרי המקום.

## הבחנה שבמקום מכבד את האדם

[כג] איתא בגמרא (תענית כ"א ב') לא מקומו של אדם מכבדו, אלא האדם מכבד את מקומו. והנה כאשר חז"ל באים ואומרים לנו שאין המקום מכבד את האדם, אז על כרחך שישנה הו"א הפוכה, דאם אין שום סלקא דעתך כזאת, מאי קמ"ל חז"ל. כל שקר אם אין בו נקודת אמת אין לו קיום. לכן ע"כ ישנה נקודת אמת בכך שהמקום מכבד את האדם. והנה מצד התפיסה הנקראת כבודו מלא עולם, לא שייך לומר שהמקום מכבד את האדם, דהרי כל המקומות שוים. אלא דוקא מצד התפיסה שישנם מקומות שנגלה בו הכבוד וישנם מקומות שלא נגלה בו הכבוד,

המתחלק לפרטים. ויתר על כן, בשעה שהוא הוריד את הכבוד מכבוד דכללות לכבוד דפרטים, ומעצמו הוא מסלק את מקום הכבוד, אז הוא עצמו הופך להיות התכבוד מכובדים, שהוא מקום הצואה שאין לה חיות. המורד במלכות מכניס את עצמו לאותו מקום שאין שם קיום כללות הכבוד, אלא מוריד אותה למקום שבו הכבוד מתחלק לחלקים. זוהי ראשית המיתה. ובנוסף, במקום החלקי כבוד הוא מעמיד את עצמו במקום שאין בו כבוד, ולכן אין בו נקודה של חיות. דהרי המלך הוא לב העם והלב הוא מקור החיות של האדם. וכאשר האדם מסלק את עצמו ומורד במלכות, אז הוא מנתק את חיותו ממקור החיות של המלכות, והרי שאין לו חיות בעצם.

## חסרון דלא יצא טבעך בעולם

[כט] הגמרא (מגילה י"ד ב') מביאה שאביגיל אמרה לדוד המלך, שאול עדיין קיים, ועדיין לא יצא טבעך בעולם. כלומר, אביגיל אמרה לו שעדיין חסר במלכותו, משום שהגדרת המלכות היא שיצא טבעו בעולם. בפשטות, כוונתה היתה מצד התפיסה של כבוד שהוא לבר, ואמרה לו שמלכותו אינה כוללת הכל, ולכן אינו רשאי לדון את בעלה נבל הכרמלי כמורד במלכות. אבל בעומק יותר, החסרון דלא יצא טבעך בעולם הוא חסרון במלכות של כבודו מלא עולם. כל זמן שהכבוד של המלכות לא נגלה בחוץ, אזי גם בפנים הוא בתפיסה של חלק. זה חסרון בעצם שרש גילוי המלכות. כאשר המלכות היא מלכות שלמה, אז היא ומלכותו בכל משלה. ועד כמה שהיא מלכות רק בבחינה של פנים, בבחינה של בכח ולא יצא לפועל, בהבחינה שלא יצא טבעו בעולם, הרי זה חסרון בכל עצם שרש המלכות הכללית.

## מלכות בית דוד ומלכות בית אפרים

[ל] ובלשון אחרת. כידוע ישנן שתי מלכויות, מלכות בית דוד ומלכות יוסף שהיא מלכות אפרים. מלכות בית דוד היא מלכות דכללות ומלכות אפרים או יוסף היא מלכות דפרטות. ולכן מלכות ירבעם באה במחלוקת, שהתחלקה ממלכות בית דוד. כי כל מהותה הוא גילוי מלכות של חלק. שמתחילה היתה רק מלכות אחת שהיא מלכות בית דוד, שהיתה גילוי של המלכות דכללות, ומלכות אפרים שהתגלתה לאחר מכן, היא מלכות דפרטות. ולכן כאשר היא התגלתה היא יצרה פרטות גם במלכות בית דוד. אבל לעתיד לבוא, על זה נאמר "ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו. ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו. וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד, והיו לאחדים בידך" (יחזקאל ל"ז ט"ז-י"ז). כשיתגלה בעזר ה' במהרה בימינו שוהיו לאחדים בידך, עומק הגדרת הדבר בסוד הכלל והפרט, שיש הבחנה שאין בכלל אלא מה שיש בפרט, ומצד כך הכלל הופך להיות במדרגה של פרט. זו ההבחנה של מלכות בית יוסף המחלקת את מלכות בית דוד. מלכות בית דוד כלל, ומלכות בית יוסף פרט, ומצד כך המלכות בית יוסף מחלקת את הכלל. אבל בסוד כלל ופרט וכלל, חזר וכלל הכל, שהיום אמנם הדרשה היא כלל ופרט וכלל דוקא כעין הפרט, אבל בסוד כלל ופרט וכלל שחזר וכלל הכל (עיי' ירושלמי תרומות פ"א ה"ב דף נ"ה ב'), זאת תהיה ההחזרה של מלכות בית דוד, ההחזרה של הפרט לכלל האחרון, ומצד כך יהיה גילוי מלכותו של כבודו מלא עולם דייקא מלא בכל. ■

מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

אלא מהות המלכות היא כבוד. ולכן מלך המוחל על כבודו מפקיע את שם המלכות. תכונתו של מלך היא שהוא מולך על כולם. אין מלך לחצאין. אם ישנו אדם אחד במלכות שאינו מולך עליו, הרי שמלכותו אינה מלכות. ולא נאמר שזו מלכות למחצה לשליש או לרביע. אלא אין כאן מלכות כלל. הגדרת המלכות היא כאשר כולם מקבלים את כח המלכות. מצד כך כבוד המלכות מושרשת בכללות המלכות ולא רק בפרטות המלכות. כח הכללות שבמלכות היא שהיא כוללת את כולם. א"כ עולה שבעומק, דין הכבוד שבמלכות מגיע מאותו מקום שהמלכות מוכרחת לכלול את כולם. ומצד כך המקום כולו מלא מכבוד המלכות. מצד עצם הדין השרשי של המלכות, מוכרח שכולם כלולים במלכות, ומצד כך מורד במלכות חייב מיתה.

## כבוד הוא נשמת האדם וכן מלכות היא נשמת העם

[כז] נבאר. הנה היפך הסוגיא הנקראת כבוד זו הסוגיא של בזיון. ביזוי חבירו כידוע הוי אביזרייהו של רציחה, כדאיתא בב"מ (נ"ח ב') "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק, כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים, אמר ליה, שפיר קא אמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא". הרי שהגדרת הבזיון היא סילוק של עצם נקודת החיים. מפני שהנשמה נקראת כבוד, ולכן סילוק הכבוד נקרא רציחה. אמנם זה מוגדר רק כאביזרייהו דרציחה, כיון שהכבוד אינו מגולה, דהנשמה מולבשת בתוך גוף. ומה שהאדם נקרא כבוד זה מצד נשמתו ולא מצד גופו, ולכן זה רק אביזרייהו דרציחה ולא רציחה ממש. כי רציחה ממש חייבת להתלבש בשפיכות דמי הגוף. אבל במלכות, הרי המלך הוא לב העם כלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ו). א"כ הגדרת הדבר היא שהמלכות היא נשמת העם, היא מקור החיות של העם. והנה באדם נשמתו נקראת כבוד אבל זו נשמה שמולבשת בגוף. אבל מלך כנשמת העם אינו מולבש בגוף, כי נגלה בו העולם העליון יותר. לכן במלכות נגלה שהכבוד הוא עצם החיות, ולכן מי שפוגע בכבוד המלכות, מי שמורד במלכות, מבה את המלך, אזי הוא פוגע בעצם נקודת הכבוד, לכן הוא חייב מיתה מדינא. שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, עליך, כלומר זוהי המדרגה היותר עליונה, אין את ההסתרה של הגוף. מלך פורץ לעשות לו דרך ואין ממחה בידו (משנה סנהדרין כ' ב'), כלומר אז אין לו את החסימה של הגוף, את ההעלמה של הגוף, אלא יש לו את הגילוי של האין גבול, של הנשמה. ומצד כך הדין כבוד הוא עצם הגילוי של המלכות, עצם דין המלכות, בעצם ענינה הוא גילוי כבודה. וכאשר בא מישהו ומבטל את אותו כבוד על ידי שהוא מבה את המלך, הרי שהוא מורד במלכות והוא חייב מיתה, כי הוא סילק את דיני הכבוד שבמלכות, ולכן אין לו מציאות של קיום.

## המורד במלכות עושה עצמו לצואה חסרת חיות

[כח] והנה בארנו שישנם שני חלקים במלכות. ישנו החלק העליון שבכבוד המלכות, שהוא כולל את כולם. וישנו החלק התחתון, שהכבוד בא ומתחלק, ובמקומות הוא לא נמצא ובמקומות הוא נמצא, ישנה הדרגה. ומורד במלכות ענינו בעומק שהוא אומר התכבוד מכובדים והוא הופך את עצמו לצואה שאין לה קיום. שרש עומק הפגם של המורד במלכות, ראשית ענינו הוא להוריד את ההגדרה של הכבוד שבמלכות מכולם לחלק, בכך גופא שישנו אחד שהוא מורד במלכות. אזי ממילא הכבוד אינו כולל את כולם. זו ראשית עומק נקודת המרידה במלכות, כי מתגלה שהכבוד אינו כבוד דכלליות אלא שהוא כבוד



## שאלות כלליות בענין לימוד חסידות

א) יש מימרא בהעולם שהחסידות נתייסד בעיקר לעמי הארץ שלא היו יכולים ללמוד תורה. האם יש אמת לזה?

ב) מה הם הספרים שהם פנימיות החסידות? אני חושב שזהו תניא ולקוטי מוהר"ן, האם נכון או שיש עוד ספרים שהם הפנימיות דחסידות?

ג) האם ספרים הנ"ל רק לחסידים או רק לאלו שחפצים בדרך של חסידות, או שספרים הנ"ל שייכים גם לשאר חוגים?

ד) אם ספרי חסידות הנ"ל אינם שייכים לשאר חוגים, האם ישנם עוד ספרים שמבארים דרך פנימית?

ה) האם כל ספרי חסידות שהם תורת הבעש"ט בא בעיקר לבאר תורת האריז"ל, או שחידשו עוד דרך שאינו בהכרח? תמיד חשבתי שדרך החסידות מיוסד על האריז"ל אבל לכאורה מצינו מחלוקת בין האריז"ל להבעש"ט, וכמו שהרב מבאר בספר בלבבי ח"ח שהאריז"ל מבאר תורת הגלגולים שהוא תורת השתלשות, ואילו הבעש"ט בא בעיקר לבאר תורת העיגולים, וא"כ קשה לי דהא הבעש"ט היה ביאור על תורת האריז"ל, וא"כ איך שייך שיחלוק עליו?

ו) האם יש סדר ללמוד ספרי חב"ד, לדוגמא האם צריך להתחיל מתניא ואח"כ שערי יחוד ואמונה ואח"כ קונטרס התשובה ואח"כ קונטרס אחרון וכמו הסדר שהודפס ספר תניא, ואח"כ ללמוד שאר ספרי חב"ד?

ז) ספר תניא יש בו נ"ג פרקים במקביל לנ"ג פרשיות בתורה וראיתי בשם אדמו"ר אחד שכל פרק בספר תניא הוא עבודתו של אותו שבוע, פרק א' הוא עבודת השבוע של בראשית, פרק לו הוא עבודת השבוע של שלח, וכו'. האם הרב ממליץ זאת?

ח) שמעתי כמה מימרות שספר תניא מסוגל לרפואות וישועות וניסים לכל ענין, לקוטי מוהר"ן הוא ספר רפואה לחולי, ספר נועם אלימלך מסוגל לבנים וכל מיני ישועות (ואפי' אם ספר זו נמצא בבית), ובשנים האחרונות שמענו מספר זרע שמשון שהוא ג"כ מביא ישועות לכל הלומדים בספריו. מה היחס הראוי לכל זה?

ט) מלבד לקוטי מוהר"ן האם יש איזה ספרים יסודיים של ברלסב שראוי ללמוד?

י) יש המון פירושים היום על ספרים הנ"ל (תניא ולקו"מ), האם הרב ממליץ איזה פירוש של היום?

יא) שאלה זו בא ממיעוט הבנה, אבל זהו השאלה. הרב מבאר בתשובה שדרך ברסלב הוא חכמה דרדל"א וחב"ד הוא בינה דרדל"א, אמנם ידוע שמשיח יגלה מלכות דרדל"א שהוא מלכות דא"ס, וא"כ איך יתכן שברסלב וחב"ד הם גילויים גבוהים מגילוי משיח. בתודה רבה להרב.

**תשובה** א. לא. פנימיות החסידות - תמימות. ולכך מחד מתאים

כתיב (שמות, א, טז) וראיתן על האבנים אם בן הוא והמיתן אתו, ואם בת היא וחיה. ואמרו (מכילתא דר"י, מסכת שירה, פ"ה) ירדו במצולות כמו אבן, במדה שאדם מודד בה מודדין לו, הן אמרו וראיתן על האבנים, אף אתה עשית להם המים כאבנים, והיו המים מכין אותם על מקום האבנים, לכך נאמר כמו אבן. והיינו שנעשה דבר רך קשה. ועיין עקידת יצחק (שמות, מ) נהפך להם הקל לכבד, והכבד לקל, עיי"ש. ועיין רבינו בחיי (בשלח, יד, כא) שנקפאו המים, וכו', ונתקשו כאבנים.

ואמרו (שמ"ר, א, יד) האבנים - א"ר יהודה בר סימון, שהקב"ה עושה "אבריה" של אשה קשה כאבנים בשעה שיושבת על המשבר לילד, שאילולי כן מתה. ור' פנחס החבר אומר בשם ר' יונה, מסייע ליה לר' יהודה בר סימון, אין אבנים אלא סדן שהוא דבר קשה, דכתיב (ירמיה, יח, ג) ואמרו בית היוצר והנה עושה עושה מלאכה על האבנים (אולם ללשון אחר שם, אית דאמרי, מקום שהולד "נבנה" בו. אבן הבנין). ובתנחומא (תזריע, ה) אר"י בר סימון, "שני ירכה" נעשין כשני ירכי אבנים, כדי שיהא בה כח כשהיא יולדת, שנאמר וראיתן על האבנים. ובפסיקתא זוטרתא (שמות, א, טז) מה יוצר זה ירך מכאן וירך מכאן וסדן שעליו הכלי באמצע ירכותיו, אף אשה ירך מיכן וירך מיכן והולד באמצע, לפיכך נקרא שמם אבנים, שבזמן שכורעת ירכותיה "מצטננת" כאבנים (עיין סוטה, יא, ע"ב). ולכך נושאת אבן שלא תפיל (עיין שבת, סו, ע"ב). ובשכל טוב (שם) עיקר מלת אבנים הוא הפחת העשוי ליוולדת עת לידתה, ואבנים האמור בירמיה גם זה הפחת אשר לגלגל היוצר יסוב בעוברי פיהו, עיי"ש.

אולם בעומק יותר, כלל האשה מכונה אבן. עיין תורה תמימה (יוחי, מט, כה) אבן ישראל - א"ר אבין (אבין - אבן, ודו"ק) בשעה שנראתה ליוסף דיקונו של אביו, נראתה לו גם איקונין של רחל, שנאמר משם רועה אבן ישראל (ירושלמי, הוריות, פ"ב, ה"ה), ובהערות שם (מב), והאשה מכונה בשם אבן, ע"ש וראיתן על האבנים, וכן ולאבן את ילדתי (ירמיה, ב). וכנודע מאוד שאשה נקבה נקראת אבן, לדוגמא עיין זוה"ק (פנחס, רמג, ע"ב), עץ חיים (שער לאה ורחל, פ"ו). ועיקר שם זה שנקראת בו הנקבה אבן, נגלה בשעה שיוולדת "בין", וירכותיה מתקשים ומצטננים כאבן כנ"ל, ואזי כל תואר שמה אבן, כי אין אשה אלא לבנים, ואם ח"ו נולד הולד לח' חודשים, אזי אמרו (שבת, קלה, ע"א) בן שמונה הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו.





## בשלה | ז-ת

עזי וזמרת י-ה. זמרת, זת-מר. ז-ת, ר"ת של ז' תחתונות.

בחינת "שבעת ימים" שבהם נבראו שמים וארץ וש"ב"ק. ועל

גבם יש עוד ג' מדרגות, כי כל הויה יש בה י' מדרגות, ובעולם דין החלק הגלוי ז', ז' ימים, ז' ארצות, ז' אומות, ועוד, כמ"ש חז"ל, ולעת"ל יושלם לעשרה.

ושורש בחינת אלו רמוז במילת זית, זת-י. מחד י' שורש כללות עשרת המדרגות, אולם נגלה בה שורש לתחתון, יוצא מהזית "שמן", לשון שמונה, כנודע. וממנו משתלשל ז' מדרגות תחתונות. ויתר על כן, רמוז במילת זית, זת-ו-י. כי צורת הבריאה, ששה צדדים, דרום - צפון - מזרח - מערב - מעלה - ומטה. וזהו אות ו'. ובפנימיות ששה הצדדים נמצא נקודת המרכז, שהיא השביעית, כנודע. וזהו ז-ת, כנ"ל, ויתר על כן מתפשט לעשרה. ולתתא זהו לשון זית, צד. ולעילא זהו לשון זיו, הארה.

ויתר על כן הוא בחינת זכוכית. ו - כנ"ל, ששה צדדים. ז-ת, כנ"ל, ז' תחתונות, ששה צדדים, ונקודת האמצע בתוכם. ז-ך, בחינת שמן זית זך, זכות. י - כנ"ל, שלמות הקומה עשר מדרגות. וזהו הזכות הנגלית בזכוכית, שנגלים בה כל המדרגות.

אולם כאשר נעלם מדרגת העשרה, ואין רק המדרגות התחתונות, זהו בחינת זולת, זת-לו. כלומר זולת מדרגת העשרה, אלא רק מדרגת ז"ת, כנ"ל. ושם מדרגת זמרת, זת-מר, לזמר עריצים וקליפות כנודע, שזהו לשון זמרה. ע"י שמזמר העריצים, נעשה "רם", מרומם הז"ת לעילא. וזש"כ עזי וזמרת י-ה, לעלות ז"ת לעילא, לאותיות י-ה שבשם הוי"ה, עליה עד מדרגת י'. וזהו מתתא לעילא, עליית ז"ת, לעילא, לי-ה. וזהו מדת העזות, עו-זת, עז לעלות ז"ת. ואזי נמשך שפע מלעילא לתתא, והוא בחינת א"י, שהיא גבוהה מכל הארצות, ועליה כתיב ארץ "זבת" חלב ודבש, זבת, זת-ב. נמשך מאות ב', בחינת ב' אותיות י-ה, נמשך שפע לז"ת.

וכאשר שפע זה יורד בקלקול זהו זנות, זת-נו. וכמ"ש אסתר על אחד מסריסי המלך אחשוורוש, זתר, זת-ר, ואמרו (אסתר"ר, ג, יב) זתר - תרגם ר' יעקב בר אבינא קדם ר' יצחק, זנות ראה של אותו רשע. וזהו הקלקול בחודש תמוז, זת-מו. ואזי במקום המשכת שפע דקדושה נעשה סיתום בקדושה, בחינת זפת, זת-פ, נסתם - פתח דקדושה. ולהיפך זית, כנ"ל, אור זך. **שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אזלת, אכזריות, אתגורת, בזאת, גזית, יזרעאלית, מזמרות, התז, תמוז, זפת, זכוכית, זיתן, זתם, וזתא, עזמות, זבת, זוחת, זולת, זיקות, זית, זלות, זלעפות, זמות, זרות, זרית, זתוא, זתם, זתר, חזות, זזית, מזכרת, עזות, לזות, מיתז, זכות

■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

**כתיב (שמות, טו, ה)** ירדו במצולת כמו אבן. וכן כתיב (נחמיה, ט, יא) ואת רדפיהם השלכת במצולת כמו אבן במים עזים.

ואמרו (מכילתא דר"י, מסכת שירה, פ"ה) כמו אבן היא היתה מכה בינונית, הרשעים היו מטורפין כקש, הבינוניים כאבן, הפקחים שבהן צללו כעופרת במים אדירים (אבן, לשון בינוני). ושורש עונש זה במכת ברד, שנעשה כאבנים, וירד מלעילא לתתא. ומעין כך נגלה אצל כל אדם שיוורד לקבר כאבן דומם, כמ"ש ברד"ק (תהלים, קטו, יז) ודומה הוא הקבר, שהגוף בו כמו אבן. ואצל המצרים נגלה כך לא רק מקום קבורתם, אלא כך "צורת" מיתתם.

ועיין אלשיך (עקב, פ"י, ד"ה בעת ההוא) וז"ל, כי היו הלוחות (שהיו מאבן) עם הדברים הכתובים וחוקקים בתוכם, כגבר שהנשמה בקרבו, שהנשמה מוליכתו על רגליו, ובצאתה מקרבו ישאר גופו כבד כמו אבן, על כן כבא משה וירא את העגל, ראה והנה פרחו האותיות ונשארו כבדים על ידיו. עיי"ש. ובעומק, שבירת הלוחות הוא בבחינת ירדו במצולות כמו אבן, כי אלמלא קבלו תורה, נהפך העולם לתהו - תהום. וכאשר חטאו בעגל מעורר כח התהום, ולכך שבירת הלוחות הוא בבחינת ירדו במצולות כמו אבן. ושורש אבן שירדה, היא שורש לידת ארמילוס (עיין אוצר המדרשים, מדרש עשרת המלכים). וכח דקלקול של ירידת האבנים נגלה שוב, כמ"ש במזרחי (במדבר, יד, ט) וז"ל, ולמה ירד הענן, כדי לקבל האבנים שהיו זורקים עליהם, כמ"ש במד"ר, וכבוד ה' נראה, מלמד שהיו זורקים בהם אבנים, והענן מקבלם. עכ"ל. ומעין כך נגלה אצל כל חייב סקילה שנסקל באבנים. והוא בבחינת מש"כ תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות.

ולהיפך במן ירד להם עמו אבנים טובות ומרגליות, כמ"ש (יומא, עה, ע"א). ושורש ירידה זו במדרגת אבן, אב-בן, כנ"ל, שהבן יורד ונמשך מן האב, ויורד ממדרגת אב למדרגת בן. ובעומק ירידה זו יוצרת עליה לאב, שעיי"ז נקרא אב. והוא כמשל של דלי מים ששואבים בבור עיי"ב דליים, ומשים באחד אבן, ועיי"ז עולה המים (עיין סנהדרין, לא, ע"א, במשל השועל) ודו"ק. ואמרו בפרק אין דורשין (יד ע"ב), ת"ר, מעשה בר"י בן זכאי, שהיה רוכב על החמור, וכו', מיד ירד ר"י בן זכאי מן החמור ונתעטף וישב על האבן תחת הזית, וכו', אפשר אתה דורש מעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו ואני ארכוב על החמור. ודייקא ירד וישב על האבן, ירידה שיש בה עליה, כנ"ל. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



אבינו לא ידע את הסימן הזה, הרי וודאי שהוא ידע, וא"כ, הרי יש לו ראייה שיוסף לא מת, אז כפשוטו, לכן באמת "וימאן להתנחם", אבל הרי יעקב אבינו אומר "חיה רעה אכלתהו", רק בעומק ההגדרה היא, כי גם היה ביניהם יחס של חכמה, וביחס הזה, אין מציאות של מיתה, "ומתלמידי יותר מכולם", אז כביכול, יוסף מלמד את יעקב אבינו, בהתהפכות שבדבר.

אבל, להבין את עומק נקודת הדברים, מצד תפיסת האבילות, האדם חי בעולם של עבר, בעולם של הווה ובעולם של עתיד, והתפיסה הזו, היא גופא תפיסת האבילות כמו שנתבאר, היא תפיסת האבילות.

אבל התפיסה של הנחמה, היא במקום של חכמה, היא במקום שהאדם חי את מציאות ההווה, רוב מחשבותיהם של בני אדם עסוקים, או בעבר, או בעתיד, בדמיונות של מה שהיה, ובמה שצריכים לעשות בעתיד, או בדמיונות של מה שהם צריכים לעשות, ורוב ההווה, עובר אצלם, על מציאות של עבר, ועל מציאות של עתיד, זה נקרא "חטא עץ הדעת", הדעת של העתיד, העברה שזה הגיהנם, של העבר, ואדם מאבד את ההווה, מכח היחס למציאות של העבר, והיחס למציאות של עתיד.

### כח ההווה שבנפש שהוא כלי לחוש את הבורא ית'

אבל ההידבקות למציאות הנחמה, למציאות החיים היא, שהאדם חי את מציאות ההווה, זה אחד מהכלים העמוקים ביותר בנפש, לחוש את מציאות הבורא.

מה העומק הנורא, שהאדם לא חש את מציאות הבורא? פנים אחד יסודיות לסוגיא, הקדוש ברוך הוא, שם הוי"ה, ובהגדרה החיצונית, זה נקרא היה, הוה ויהיה, ובהגדרה הפנימית, כמו שאומר הלשם, כידוע, זה לא שהוא היה בעבר, והוא נמצא בהווה, והוא יהיה בעתיד, אלא מציאותו, אינה תלויה בשום דבר, וממילא, הוא לא תלוי במערכת שנקראת זמן, שהיא עבר, הוה ועתיד, לכן זה נקרא שהוא היה הוה ויהיה, אבל לא שהוא נמצא בעבר, ונמצא בהווה, וימצא בעתיד, אלא היותו היא הויה מוחלטת, הויה נצחית, שאיננה תלויה בשום דבר, וממילא, היא אינה תלויה גם בזמן, ולכן הוא קיים, ובהגדרה המוחלטת, הוא הוה תמיד, לכן, זה שם הוי"ה, הוה תמיד.

ומצד כך, הבורא עולם, הוא הוה תמיד, אבל אנחנו, בתור

זה מקום הנחמה, "קטן היודע לדבר, אביו מלמדו" שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", "תורה ציווה לנו משה", ואמו מלמדת אותו, "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך", 'תורת אם', מה שהאם מלמדת, יש את הציור השלם שזה נקרא "אביו והוא רבו", אבל גם אם לא, אבל בכל אב, יש צד מסוים שהוא מלמד אותו חכמה, זה מקום הנחמה שנשאר מן האב, עד כמה שההתלבשות, היא מציאות של חומר, החומר הופך להיות עבר, דרך מעבר בעלמא, וזה האבל - אב - ל... מציאות של אבילות, ובדקות, אותה דקות של אבילות, גם כלפי רב יש סוג מסויים של אבילות, כי סוף כל סוף, זה נתלבש בגוף, אבל עיקרו של הרב, הוא במדרגת החכמה, כמו שנתבאר, כשהוא חי במדרגה של חכמה, הגדרת הדבר הוא, שהמציאות הזו היא עדיין - "החכמה תחיה את בעליה", היא עדיין ממשיכה להחיות את הדבר.

### מהו "והחי יתן אל ליבו"

ואת אותם חלקי חכמה שאפשר לקבל מן האב, הם חלקי הנחמה של החיים, חלקי החכמה שנמצאים הם - עד כמה שנאמר "והחי יתן אל לבו", "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר זה סוף כל האדם והחי יתן אל לבו", מהו "והחי יתן אל לבו", אז כפשוטו, זה התעוררות, אבל בעומק יותר, מונח כאן הגדרה שונה לגמרי, מהו "והחי יתן אל ליבו", החי, יתן אל לבו, את הדבר המחיה, ומהו המחיה? - "חכמה תחיה את בעליה", וא"כ, מה נעשה כאן במציאות של "לכת אל בית אבל"? יש כאן מציאות שהחי נותן אל לבו, איזה חלקי חכמה הוא קיבל מלמעלה, בין אם זה הנהגות טובות, "אלמלא ניתנה תורה ילפינן צניעות מחתול, זריזות מנמלה" שזה חכמה תתאה, וקל וחומר אם הוא זוכה לקבל חכמה עילאה, אבל הוא צריך לגעת בנקודה אחת של חכמה, שהוא קיבל מאביו, והחלק של החכמה שהוא קיבל מאביו, זאת נחמתו, זה החלק של "לא מת".

ובעומק, מה שנאמר אצל יעקב אבינו "ויתאבל על בנו ימים רבים" ביחס ליוסף, הרי כמו שדורשים חז"ל על הפסוק "אלה תולדות יעקב יוסף", כל מה שקיבל משם ועבר, מסר לו, משם נעשה המציאות של "וימאן להתנחם", כי הקשר לא היה בהתלבשות של חומר, וכפשוטו, הרי "גזירה על המת שישתכח מן הלב", והוא לא השתכח, כי הוא לא מת, אבל היא גופא, האם יעקב



## הדביקות בחכמה, במציאות של הוה

ככל שהאדם דבק יותר בחיים האמיתיים, בחיי החכמה, "זאת התורה לא תהא מוחלפת", אז הוא דבוק כל הזמן במה שהוא עושה, בחיצוניות, זה כח שליטה בעולם המעשה, שהאדם לא עובר מענין לענין, אלא דבוק במה שהוא עושה, דבוק בהוה, בכח המידות, בהרגשה, הוא עושה את הדברים מתוך חשק פנימי של חיבור, ויתר על כן, בכח המחשבה, המחשבות, פחות ופחות שטות למקום של עבר, ולמקום של עתיד, אלא, במה שהוא עוסק, שם הוא נמצא, אם זה במצוה, או בחלקי התורה שהוא עוסק, אז הם נמצאים היכן שהם נמצאים, היכן שהוא נמצא, שם מחשבתו, שם הוא נמצא, שם האדם חי מציאות של הוה.

ככל שהאדם דבוק יותר במקום הזה, אז המציאות שלו, הוא לא אב, אלא מציאותו הוא חכמה, וכל מעשיו הם בגדר תלמיד ורב, ולא בגדר אב ובן, זה "והחי יתן אל ליבו", בדברי חיים, דברי חיים של "החכמה תחיה את בעליה", של "זאת התורה לא תהא מוחלפת", של דבר שהוא תמיד מציאות של הוה, כשמציירים את זה באופן של למעשה של נחמה על האבילות, יש זמן של שלושה ימים לבכי, יש את הז' ימי אבילות, - יש את השלושים יום, השלושה ימים הראשונים, רמזים בא' -ב' שבאבל, השלושים יום רמזים בל' שבאבל, ומה הגדרת האבילות? - זה שלבים ב"והחי יתן אל לבו", לגלות את חלקי החכמה שהוא יכל לקבל מאביו, (עוד פעם, יכול להיות חכמה תתאה בעולם המעשה), אבל, כל ניצוץ של חלקי חכמה, זה נקודת הנחמה, מה שנהגו לספר מעשים טובים אחר מיטתם של אלו שהלכו לבית עולמם, וודאי שיש אופן, שזה בשביל ללמד עליהם זכות, אבל בעומק, זה בשביל ללמוד ממעשיהם, כלומר, להפוך אותם לרב, לא לעשות אותם במדרגה של אב ובן, אלא להפוך אותם לרב, ואם כן, זה עומק הנחמה.

ובעומק, ככל שהאדם עצמו חי את חייו בהוה, שאז הוא חי חיי חכמה, לא רק חיי אב, זה לא האברך שבדבר, 'אב בחכמה' ביחס לאחרים, 'אב לפרעה', אלא מציאות, כמציאות לעצמו, זו תכלית שלימות הנחמה, "והחי יתן אל לבו".

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלביפדיה עבודת ה'.

היותינו נבראים, היה זמן שלא היינו, ויש זמן שלא נהיה, אז יש לנו מהלך שנקרא עבר, הוה ועתיד, זה הכח שמונע מהאדם לחוש את מציאות הבורא יתברך שמו.

אבל אם אדם דבוק יותר ויותר במציאות ההוה, וכמובן עוד פעם, לא ההוה של העולם הזה, אלא ההוה של החכמה, ששם זה לא במציאות של עבר, וכמו שהוזכר בהרחבה, מהלך פני הדברים עד השתא, אז האדם חי בעולם של מציאות של הוה.

וככל שכח ההוה חזק יותר בנפש, אז הוא יותר ה"הוה דומה לו" לבורא, מתחילה הוא חי בחיצוניות של עבר, הוה ועתיד, והבורא, הוא כביכול כולו, מציאות של הוה, אז הם אינם דומים אהדדי, ולכן האור לא מתגלה בכלי, אורו יתברך שמו, לא מתגלה באדם, לא מתגלה בשלימות.

אבל ככל שהאדם חי מציאות של עבר הוה ועתיד, במהלך של הוה, כלומר, בכל דבר ודבר שהוא עוסק בו, אז הוא דבוק במה שהוא עוסק, שזה חיי הוה, הוא לא עוסק במה שהיה, הוא לא עוסק במה שיהיה, אלא הוא עוסק במה שיש, כמובן יש זמן שהאדם עושה חשבון הנפש על מה שעבר, יש זמן שהאדם חושב מחשבות ומתכנן את העתיד, אבל יסוד חייו, בנוי על ההוה שבתוכו הוא נמצא, אז הוא מעין הבורא יתברך שמו, אדם כזה, המחיצה בינו לבין הבורא, הולכת ומסתלקת, הוא נקרא "בן עולם הבא", מה זה "בן עולם הבא"? - אצל מי שהעתיד הוא במדרגה של הוה, הוא נקרא "בן עולם הבא", זה המושג שנקרא 'בן עולם הבא', כהגדרה חיצונית, מעשיו, מידותיו, וכל חלקי נפשו מתאימים לעולם הבא, לכן הוא נקרא 'בן עולם הבא', אבל בהגדרה העמוקה יותר, הוא נקרא 'בן עולם הבא' כי כל עולם הבא, זה מה שעתיד לבוא, אבל אצלו, הרי אין עבר, הוה ועתיד, אלא הכל הוה, אז כל העולם הבא, כבר נמצא אצלו בהוה, זה הגדרת "בן עולם הבא".

זה הנחמה, ולהבין עמוק, האב הלך לעולם הבא, הבן, נמצא כאן בעולם הזה. וא"כ, הם נפרדו אחד מהשני, אבל, הני מילי שיש עבר, הוה ועתיד, אז יש עולם הבא, אבל אם חיים - הכל הוה - א"כ, האב לא שם והבן כאן, אלא שניהם נמצאים יחד באותו מקום, זה פנימיות הנחמה.



ואמנם באמצע י' עגולים אלו נשאר מקום חלל אויר פנוי לצורך שאר הנאצלים ושאר העולמות אשר גם הם בחי' עיגולים זה תוך זה כנ"ל בענף ג' וכבר נתב' ג"כ שם מציאות הויות הכלים איך היתה כי ע"י צמצום שצמ-צם הא"ס עצמו נתמעט האור ונתגלו הכלים ואח"כ חזר האור להתפשט תוך הכלים ההם דא"ק.

זהו השורש שע"ס הגנוזות במאצילן. נקודה זו הוזכרה לעיל, ותחזור בסוגיא מיד להלן, ששורש הכלים הוא באור א"ס, וגילוי הכלים באור א"ס עניינו, שאור הע"ס כלולים באור א"ס, במאצילן. ומצד כך, זהו כלי שכו-לל בתוכו את המדרגות התחתונות. זה הכלי במדרגה הראשונה, שהוא אור א"ס. למטה מכך נעשתה מציאות של מקום חלל, מקום של בית קיבול לכל מציאות הנבראים. לאחר מכן נעשתה המשכה של הקו, וכמו שהוזכר, הקו עצמו הוא כלי לאור שנמצא בתוכו, מימי האור העליון. ואח"כ נעשה א"ק, שהוא כלי לאור שנמ-צא בתוכו. ועל כך אומר הרב ז"ל:

ובזה אל תטעה חלילה כי בא"ק יש בחי' כלים ממש ח"ו כי הנה בחי' כלים לא נתגלו רק מן עולם הנקודים ואילך כמ"ש בע"ה ומה שאנו מכנים אותם בשם כלים הוא בערך האור והעצמות אשר בתוכם. ואמנם הכלים בעצמן הם אור זך בתכלית הזכות ודקות והזהר ואל תטעה עוד בענין זה:

כאן הרב ז"ל אומר שבא"ק עצמו אין הבחנה של כלים, אלא שבערך לאור שבתוכו א"ק נקרא כלי, כמו שהוזכר. ובדקות, בא"ק עצמו ישנם שני סוגי כלים, א. כלי שא"ק הוא כלי לאור שנמצא בתוכו, וזה חלק מעצמות האור, כפי שאומר כאן הרב ז"ל. ב. כלי בדרך מעבר, שאלו הם נקבי א"ק, אורות העיניים, אח"פ, שיוצאים דרך נק-בים. וזוהי סוגיא חדשה של כלים.

לאחר מכן ישנו סוג נוסף של כלי בא"ק, שאלו הם אורות העקודים, שבהם היה כלי אחד עם עשרה אורות. וכמו שהוזכר, כלי דעקודים זהו כלי שנמצא על גביו, בבחינת "כופה עליו את הכלי", ו"כפה עליהם הר כגי-גית", משא"כ באבי"ע הכלי נמצא מתחתיו.

ונתחיל לבאר הענין דע כי האורות הראשונים אשר נאצלו תוך המקום ההוא דרך הקו היושר המתפשט מן הא"ס הסובב את הכל כנו' בענף ב' הם בחי' הי"ס אשר חיבור כללותם נק' א"ק לכלל הקדומים הנ"ל. והנה י"ס דאדם קדמון הכוללים כל בחי' הנז' בענף ב' ג' הלא הם אלו כי בתחילה יצאו ונתגלו י"ס אלו בבחי' עיגולים שהם בחי' נפש דא"ק הוזה ויש להם בחי' י' כלים בצורת עיגולים ובכל כלי מהם יש פנימיות וחיצוניות והכל הוא בחי' כלים ובתוך כל כלי מהם יש בתוכו עצמות או"פ הנקרא נפש מתלבש בתוכו ממש ועוד יש בחי' או"מ סביבו וגם הוא בחי' נפש והכל בבחי' עיגולים והעיגול החיצון שבכולם אשר כל שאר העיגולים בתוכו הוא דבוק וקרוב אל הא"ס.

נקודה זו נתבארה לעיל, אלא שהובאה במפרשים על אתר [בדברי שלום, והביאו בשמן ששון], שהלשון דבוק וקרוב ביחס לעיגול, לכאורה העיגול לא דבוק, אלא רק קרוב, ורק הקו הוא דבוק. וענין דבוק שנאמר בעיגול, או שמכח הקו גם העיגול דבוק, או שביחס לשאר העי-גולים העיגול החיצון מכולם נקרא דבוק, אבל הוא איננו דבוק כפשוטו. וכמו שנתבאר, דבק בגימ' קו, ומחדד הדברי שלום, שהעיגול קרוב, והקו דבק, ומכח הקו גם העיגול דבק.

וא"ס סובב עליו ומקיף סביבו והעיגול הזה החיצון מכולם הוא המעולה והגדול שבכולם כנו' בענף ג' והוא בחי' עיגול כתר דא"ק ותוך עיגול זה מתעגל עיגול ב' הנקרא עיגול חכמה דא"ק וכן עד"ז י' עיגולים זה תוך זה עד עיגול הי' הפנימי שבתוך כולם והוא נקרא עיגול דמלכות דא"ק נמצא כי אלו הי' עיגולים דא"ק הם מקיפים כל החלל הזה בתוך הא"ס קרובים אליו והא"ס מקיף עליהם סביב.

וא"כ שורש העיגולים הוא באור א"ס הסובב, שהוא העיגול האחד עשרה. זו ההבחנה שהאחד עשרה אינו חלק מהבריאה, כי האחד עשרה הוא אור א"ס. הקלי-פה היא תמיד אחד עשרה, כי היא כביכול מורידה את האור א"ס לגבול. זה עומק ההגדרה שהקליפה היא י"א. וכנגד כך י"א סממני קטורת, כידוע.





כל המלכים הודו ליעקב ונתנו כתריהם בארונו.

**יסוד** יוסף. כתב בפענח רזא (ויחי, ד"ה ויעש)

דיוסף עמד בגורן האטד ולא עלה לא"י, ורק אחיו יעלו. ולכך עשה אבלות שם. ובעומק כי יוסף נגע עד מקומו. בחינת עטרת היסוד, כתר דיסוד. וז"ש בגמ' (סוטה, יג, ע"א) כיוון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב.

וכן אמרו שם שמתחלה באו למלחמה, ואח"כ נעשה שם שלום, בחינת יסוד, שלום.

**מלכות** אטד גימ' דוד - מלכות. והוא מש"כ (שו" פטים, ט, טו) ויאמרו כל העצים אל האטד, לך אתה מלך עלינו.

**נפש** כתיב נפשו עליו תאבל. והאבל גדול למצרים היה דייקא בגורן האטד. עיין כלי יקר (בראשית, נ, י) בגורן האטד למה לי, כי משמעותו כאלו גורן האטד גרם האבל.

**רוח** רוח מלחמה. וכמ"ש (סוטה, יג, ע"א) ויבואו עד גורן האטד, א"ר אבהו וכו', תנא, וכולם (בני עשו ויש-מעאל) להילחם עם בני יעקב באו, וכיוון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, נטלו כתריהם ותלאום בארונו של יעקב.

**נשמה** ענוה. כאסקופה הנדרסת. ואמרו (ב"ר, ויחי, ק, ו) ר' ישמעאל בר נחמני אמר, אלו הכנעניים שהיו ראויים לידוש כאטד. ובתיקון זהו ענוה.

**חיה** היפך עץ החיים, אטד, וכמ"ש קוץ ודרדר תצמיח לך. וכתב התרגום, דרדר, אטד. ועיין פנים יפות (ברא-שית, נ, י) ויבואו עד גרן האטד, תרגם אונקלוס בית אדרי דאטד. יש לפרש שהיה הגורן מסובב בקוצים מקללת אדם קוץ ודרדר כפרש"י שם, ולפי שבזכות יעקב הגין בתיקונו חטא עץ הדעת, וכו', עיי"ש. והרי שבגורן האטד מונח עומק הבכיה על העדר גילוי עץ החיים.

**יחידה** אטד גימט' אחד עם הכולל, סוד יחידה.

**כתו** כתיב (בראשית, נ, יא) גרן האטד. וברש"י (מסו-טה, יג, ע"א) כיוון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כולן ותלו בו כתריהם.

וכן אטד, קוץ, בחינת קוצו של יו"ד כנגד כתר.

**חכמה** חכמה מאין תמצא, מקוצו של יו"ד, מן אטד דתיקון.

**בינה** ממנה אור מקיף השומר, הוא בחינת אטד ששומר, כמ"ש לעיל במדרגת און, שהיא שורש לבי-נה. ולכך נקרא גורן האטד, גורן, גרון, כנ"ל, שם בינה דאריך, מתחיל שורש השמירה.

**דעת** כתב בזוה"ק (ויחי, רמט, ע"א) מה אטד זה נפקי כוכבין להאי סטרא ולהאי סטרא, הכי נמי יד (אטד גימט' יד) נפקא מיניה אצבען להאי סטרא ולהאי סטרא וכו'. והוא בחינת ה' אצבעות ימין, ה"ח שבדעת. וה' אצבעות שביד שמאל ה"ג שבדעת, כנודע.

**חסד** כתב בזוה"ק (ויחי, רמט, ע"א) אטד גימ' יד, בחינת יד הגדולה, שהוא בחינת חסד. והיינו שתחלה שבאו למלחמה כמ"ש בסוטה (יג, ע"א) היה יד החזקה. אולם אח"כ נתהפך ליד הגדולה.

ועיין אבן עזרא (שמות, ג, ב) שכתב, הסנה קוץ כאטד. ושם נהפך אינו אוכל, נתהפך לבחינת חסד, כנ"ל. ועיין בספר פני דוד (בראשית, ויחי, יט, ד"ה ויבואו) כי תיבות עד גרן האטד, גימ' משה עם הכולל. נסתלק מן הגרון ג"פ אלקים גימ' גורן, ונגלה יד הגדולה.

**גבורה** כתב האברבנאל, וכן האלשיך (שופטים, ט, י) דרך האטד להדליק בו שאר העצים, כי קל לאחוז בו האש. בחינת גבורה. ולכך אמרו (סוטה, יג, ע"א) שבגרן האטד נתאספו למלחמה.

**תפארת** בחינת יעקב, שם עשו לו מספד, בגרן האטד.

**נצח** שבאו למלחמה ואור הנצח ביטל כוחם, והודו בני עשו ישמעאל וקטורה.

**הוד** עיין רד"ק (תהלים, נח, י) בטרם ירגישו הסירות מאש האטד אשר תחתייהם, שהוא אש שאין לו קיימא. היפך נצח, הוד מודה ומתבטל, אין לו קיימא. ולכך



## ביטחון בקב"ה מול ביטחון עצמי

הדיונים סביב המושג ביטחון מתמקדים ביחס לכך שהאדם בוטח בקב"ה או (להבדיל אלפי הבדלות) בוטח בעצמו ובכוחות ובמערכות חיצוניות. רוב כתבי רבותינו שעסקו בביטחון דנו ביחס של ביטחון כנגד השתדלות. כך שככל שאדם יותר בוטח בקב"ה - הוא ממעט בהשתדלות. מאידך, כאשר אדם תולה את הצלחתו בהשתדלותו, זהו ביטוי לכך שהוא בוטח ביכולתו,

## בתכונותיו - הוא בוטח בעצמו.

בחלק זה שבו האדם בוטח בהשתדלותו, היינו בעצמו, מצוי חומר עיוני ופולמוסים לרוב בספרי החקירות החיצוניות. שם המושג השגור בפי כל - 'ביטחון עצמי', נתפס כמעלה, והשאיפה היא לכוננו ולבנותו. אולם המושג 'ביטחון עצמי' מפוקפק מאוד, להלן נרחיב לבאר מהיכן נולד מושג זה, ולהיכן ראוי ונכון ליחס ולכוון את כוח הביטחון שבנפש.

## ביטחון מלשון 'בטח' - ודאות מוחלטת

לפני שנבוא לדון במה האדם שם את מבטחו: אם בקב"ה אם (להבדיל אלפי הבדלות) בעצמו או/ו בשאר ישויות הסובבות אותו, נתבונן ראשית מהי מהות כוח הביטחון, מהו שורש הכוח באדם ששם את מבטחו בעצם כלשהו. הלשון ביטחון נגזר מהשורש 'בטח'. את השורש בטח מצאנו בתורה בפסוק - "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר". האחים שמעון ולוי באו למלחמה על אנשי שכם ביום השלישי למילתם בהיותם כואבים, ממילא לא היה מי שיוכל להתנגד אליהם. מצב זה מוגדר בתורה - 'באו על העיר בטח'. לכאורה, ניתן לפרש בפשטות שהתורה עוסקת כאן בהגדרה הכללית והמוכרת של ביטחון בקב"ה - בני יעקב היו בטוחים שחפץ ה' יצליח בידם להרוג את בני שכם ולנצחם. אך בעומק, בפסוק זה מונחת הגדרה מבוררת מהי מהות המושג ביטחון. התורה מגדירה שהכוח הבוטח באדם מיוחס לפעולה שתממש בוודאות מוחלטת, לפעולה שאין מי שיכול להתנגד לה בשום אופן, לכוח שאין דבר היכול למנועו או לעכב מבעדו מלצאת אל הפועל הגמור באופן מושלם.

## שני שיטות ביחס למידת הביטחון

החזון איש בספרו אמונה וביטחון מזכיר כי בכללות ישנן שתי שיטות עיקריות בדברי הראשונים מהי מידת הביטחון: שיטת

בעל חובות הלבבות - אדם בוטח שרק מה שהקב"ה גזר הוא שיתקיים. שיטת רבינו יונה - אדם בוטח שהקב"ה יפיק לו את רצונו או יספק לו את צרכיו.

לדוגמא: אדם צריך לעקור ממקומו ולנסוע ליעד מרוחק, לשם כך הוא נזקק לכסף ועוד אמצעים על מנת להגיע אל מחוז חפצו. לשיטת רבינו יונה הביטחון הוא - שהאדם ישים את כל כוח מבטחו בקב"ה שיזמן לו את כל האמצעים הנדרשים כך שתצלח דרכו ויגיע אל יעדו. לעומת זאת, לשיטת בעל חובות הלבבות הביטחון הוא - שראוי לאדם לשים כל כוח מבטחו בכך שאם נגזר עליו שיצליח להגיע ליעדו, הוא יגיע לשם ויהי מה, למרות חסרון האמצעים. אך אם מנגד נגזר עליו שלא יגיע, אזי גם אם כל האמצעים מזומנים לו, לא תצלח דרכו. בפרק זה ננסה לעמוד על שורש כוח הביטחון, ובפרקים הבאים נסביר על פי היסודות שיתבארו בפרק זה מהו יסוד המחלוקת בין השיטות ומהו השורש לכל אחת מהן.

## ברובד הנפש החיצוני לא שייכת מציאות של ביטחון

לעיל העלנו מלשון הפסוק - 'באו על העיר בטח' כי השורש לכך שהאדם בוטח בעצם מסויים, זה מחמת שהוא תופס שאין כל כוח שיכול להתנגד אליו, שיכול למנוע או לעכב מבעדו. ממילא ישנה ודאות מוחלטת בקיומו, בהצלחתו ובנצחונו. כלומר, ביטחון יכול להיות מיוחס אך ורק למציאות של כוח שאין לו שום מתנגד, מונע או מעכב.

נפש האדם מורכבת באופן כללי משני רבדים פנימי וחיצוני. תפיסת העולם מנקודת מבטו של הרובד החיצוני מהותו נפרדות, מבט שבור, חלקי, ממוסך ואינו זך וכו'. לעומת זאת המבט מצד הרובד הפנימי מהותו להפך: אחדותי, מתוקן, שלם, זך, ברור ונקי וכו'.

על כן, אם נבוא לחפש בתוך העולם השפל בו אנו נתונים, מתוך נקודת מבטו של רובד הנפש החיצוני היכן ישנו עצם או מציאות כזו שאין לה שום התנגדות, שיש לה ערובה גמורה ומוחלטת לקיומה, לניצחונה והצלחתה, נגלה כי אין דבר כזה בנמצא. שהרי העולם בו אנו חיים הוא עולם של בחירה, עולם התמורות, עולם המלא מלחמות ממלחמות שונות ומשונות. לעולם האדם נמצא במצב של ניסיון, בחירה או מלחמה. פעם הניסיון גדול ופעם הניסיון קטן. יש מלחמות קשות ויש מלחמות קלות יותר. פעמים שהתמורות תכופות, חמורות וטורפות את הדעת, ופעמים שהן מופיעות כהיסחים המבלבלים. מבט חיצוני זה יוצר תפיסת חיים שאנו נמצאים בעולם שכולו רצף של מלחמות. וגם אם נדמה לאדם שיש



בישיבתה. ארץ ישראל היא מקום שמתגלה בו ביטחון גמור ומוחלט, ששום אומה ושום כוח לא יוכל לבוא ולערער. הבחנה זו לא שייך שתהיה בשום מקום אחר פרט לארץ ישראל בישובה הראוי לה.

הרי שמצד העולם הפנימי והמתוקן, ארץ הקודש היא ביטחון בהבחנה של מקום.

ביטחון בבחינה של זמן - הגדרת ביטחון בבחינה של זמן נעוצה בהבדל בין שבת קודש לששת ימי המעשה. בששת ימי המעשה האדם פועל מלאכות על מנת להשיג שפע לפרנסתו. מלאכות אלו פעולתן אינה קלה, כי קיימת התנגדות שמעכבת את הפרנסה. אלו הן קשיי הפרנסה המוכרים לכולנו - 'בזעת אפך תאכל לחם וגו' קוץ ודרדר תצמיח לך'. האדם נזקק לעשרה מלאכות על מנת להפיק ולתקן את לחמו. לעומת זאת, השפע של שבת מגיע מלמעלה ללא כל התנגדות, כדוגמת המן שאכלו ישראל במדבר. ויתר על כן, בששת ימי החול נזקקו ללקוט את המן ומה שהותירו התליעה. לעומת זאת, מנת השבת הקדימה ליום שישי, ובשבת המן לא ירד, לא נלקט, והנותר משישי לצורך השבת התקיים ולא התליעה.

ששת ימי המעשה הם זמן מלחמה, שהרי פעולת המלאכות שאדם עושה מהותם הסרת המתנגדים והמעכבים מהמוצר שברצונו לייצר. השבת, להפך מכך, היא זמן של מנוחה. המנוחה מפעולה בשבת מגיעה מעצם כך שאין מי שמתנגד, כי אילו היה מי שיתנגד לא היתה אפשרות לנוח, שהרי ניתן לנוח רק בזמן שאין מי שמערער ולוחם. גם גיהנום שובת ונח בשבת. זהו סוד עומק הגדרת המנוחה של שבת קודש. הגדרת ביטחון בבחינה של נפש - בכל דבר בבריאה קיימות שתי בחינות: חיצונית ופנימיות. גם בנפש האדם קיימות שתי בחינות אלו. כבר הקדמנו שמנקודת המבט מצד חיצונית הנפש העולם כולו מלא בהתנגדויות מזן אל זן. ישנם כמה וכמה ביטויים השגורים בפי אנשים כאשר אינם מצליח בדבר מה - "זה בגלל יצר הרע שמעכב", "כל דבר שבקדושה יש עליו עוררין" וכו'. מצד כך, אין אפשרות לבטוח בשום דבר.

לעומת זאת, מצד המבט מפנימיות הנפש כל העולם כולו אחדות גמורה, אין בעולם שום התנגדות. מצד כך, פנימיות הנפש הוא המקום ממנו נובע כוח הביטחון שבאדם. מפנימיות הנפש הוא דולה ושואב ביטחון אל חיצונית הנפש.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת דע את ביטחונך.

לו רגע אחד של שקט, על דרך כלל הרגע הזה הוא נקודת הסכנה, שבה האדם לא רואה את היצר העורב לו - לעמוד בדרכו ולעכבו או להטותו מדרך הישר ולהכשילו.

מצד תפיסת חיים זו הרי שלא ניתן לבטוח בכלום. זאת מפני שכל דבר ודבר בו אנו עוסקים, מצד עצם ההיות שלו יש בו כוח המתנגד אליו. התנגדות זו שוללת את וודאות קיומו, כי אין הכרח שהוא יתמיד וינצח את ההתנגדויות. בעולם הזה אין דבר שמציאותו וקיומו ודאיים ומוכרחים, גם האומות השולטות, הצבאות החזקים, הכלכלות המבוססות ביותר, לכולם מגיע הסוף לקיומם. הקץ לקיום מגיע מחמת כוח המתנגד שלבסוף הכריע וביטל את מציאות הקיום.

### הביטחון בבחינות: נפש זמן ומקום

אמנם מנקודת מבט הרובד החיצוני שבנפש אין בנמצא אפשרות להיכנס למרחב ולתחום או לזמן ולתקופה או למצב נפשי שבו לא קיימת התנגדות, וממילא לא שייך לבטוח בכלום. אך לעומת זאת, מצד מבט רובד הנפש הפנימי, תפיסת החיים שונה בתכלית. מצד מעמקי הנפש שייך להיכנס למצבי נפש, או למועדים וזמנים, או למקומות מקודשים, שם המציאות מאוחדת זכה ונקיה מכל התנגדויות, ממילא לשם שייך כוח הביטחון, שם הוא מקורו.

כל דבר בבריאה קיים בשלושה בחינות: עולם (מקום) שנה (זמן) ונפש. גם כוח הביטחון מתראה בשלושת הבחינות הללו: בבחינה של מקום, בבחינה של זמן ובבחינה של נפש. אכן ישנם כמה וכמה ביטויים בלשונויות חז"ל בעניין הביטחון, אך המכוון של כולם הוא לאחד משלושת בחינות הביטחון הללו.

ביטחון בבחינה של מקום - ידוע וברור לכולנו ריבוי הקרבות, המלחמות וחילופי השלטונות על ארץ ישראל משוש כל המלכים. הן מהמקראות על סדר הדורות, כיבוש הארץ בימי יהושע - שבע שנים כיבש ושבע שנים חילק את הארץ לשבטים. וכן מספרי הנביאים שכתבו את סדרי הגלויות וחורבנות ושמיות הארץ. והן, מצד הקורות אותנו במאה השנים האחרונות על אדמתינו. וא"כ לכאורה ארץ ישראל כביכול אינה מקום בטוח.

אולם מאידך, הקב"ה מבטיח לעם ישראל בתורה - "אם בחוקותי תלכו וגו' וישבתם לבטח בארצכם. ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד". הרי שמצד התפיסה הפנימית, כאשר עם ישראל שומרים על ארץ ישראל בקדושתה ובטהרתה ומקימים את מצוותיה כראוי, ואין כל פגם



מלכות דא"ק, ויורד ונעשה מלכות תחתון. כי א"א ועתיק שנטלו י"ס דכתר, ומהלך אחד של החלוקה, א"א נטל לחלקו ט"ס, מכתר ועד יסוד. ועתיק נטל לחלקו מלכות.

גילוי משיח, הוא "כתר" דרדל"א, שהוא מלכות דא"ק.

לעמי הארצות, תמימים, אולם מאידך נתייסד לת"ח מופלגים, ששיגו את אור התמימות, ואמונה פשוטה, ומכח כך ישיגו את חכמתם, בבחינת "והחכמה מאין תמצא".

ב. נכון. בחינת חכמה ובינה דרדל"א, כמו שנתבאר כבר. וחסידות פולין היא בחינת ו"ק, שכבר מתלבש בא"א כי ז"ת דעתיק מתלבש בא"א, כנודע.

ג. על כל אחד לחפש את "שורשו" בפרטות, המושג "חוג" הוא מושג חיצוני.

ד. כנ"ל.

ה. נודע שתורת האריז"ל, בחינת רזין, והחסידות באה לגלות את הפנימיות הנעלמת בתוך תורת האריז"ל, בחינת רזין דרזין. כל מחלוקת לשון "חלוקה", כל אחד וחלקו שלו. ובעומק כנ"ל זהו גילוי פנימיות תורת האריז"ל עצמה. ולכך יורד ומשתלשל למטה יותר, כי כל פנימי יותר יורד למטה יותר, כנודע.

ו. הרוצה להשכיל את תורת חב"ד יעסוק תחילה בתניא כסדרו, ואח"כ תורה אור ליקוטי תורה, ושאר מאמרי האדמו"ר הזקן. הרוצה להתבונן בדקות הנ"ל יעסוק בתורת האדמו"ר האמצעי. הרוצה לקבל את ההיקף של תורת חב"ד יעסוק בספרי האדמו"ר הצמח צדק, ובפרט בספר הליקוטים מתורתו.

ז. הרוצה לעסוק למעשה בשורשי עבודת חב"ד יעסוק בקונטרס העבודה והתפלה לרש"ב, שם נתבאר סדר העבודה למעשה.

ח. זוהי עבודה בלבוש של "זמן". זה שייך למי שעיקר עבודתו במהלכי זמן, לחיות עם הזמן. אולם יש מי שעבודתו במהלכי "נפש", ועוסק לפי סדר מדרגת נפשו.

ט. יש לעשות את העיקר עיקר - השכלה ועבודה. ואת הטפל טפל - סגולות.

י. אינני מכיר פירוש שמסביר את עומק מהות תורת ברסלב, אלא זעיר פה זעיר שם.

יא. מלכות דרדל"א, עולה למלכות א"ס, בסוד עתיק ששורשו

## השורש הרוחני של החיסון כנגד אור הכתר

ראשית רצינו להודות לרב שמאפשר לשאול שאלות ולענות עליהם. זה מאיר לנו את העינים כפשוטו ונותן דרך והכוונה לחיים.

א. בתקופת הקורונה הרב לימד אותנו שהגילוי השמימי הוא "כתר", והעבודה בכך היא להכנס ליחידה. בתקופה הזאת לכאורה יש תוספת גילוי שנקראת "חיסון", שמדובר בפי כל ומעסיק כמעט את כל העולם כולו, ובפרט כאן בארץ הקודש. שאלתינו היא מה השורש הרוחני למציאות הזאת. והאם זה בא לגלות איזה שהו אור ומה זה מגלה לנו?

ב. והאם יש עבודה מיוחדת בעקבות הגילוי הזה?

**תשובה** א. אור הכתר, אור גדול (אור מקיף) שאינו מתיישב בכלי לרוב אורו. ומתתא לעילא דבקים בו ברצוא ושוב. והארתו מצד האור עצמו מלעילא לתתא הוא באופן של מטי ולא מטי (כמ"ש בעץ חיים בשער מטי ולא מטי). ולכך שייך להעלים חלקו כי אינו דבוק ומתיישב בכלי.

וזהו שורש החיסון, כנגד כתר דקליפה, הסתרה חלקית של הכתר בשורש. ולכך חלק מצורת החיסון אינו פועל נגד הנגיף בפועל, אלא כנגד הנגיף מעמידים "כח" כנגדו.

אור הכתר, מאיר מבין החרכים, ברצוא ושוב, ולכך החיסון מסתיר את חלקו.

ב. דבקות באור ברצוא ושוב, ולאט לאט להגדיל הרצוא ולהקטין השוב.

ולהחזיק באור הכתר בבהירות יותר ויותר. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:

03-548-0529 [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה, נא לציין

מספר פקס שזמין תמיד, או את מספר התא-הקולי של הפקס]