

בלבבי משכן אבנה

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

שבח והודאה בברכת הנס

ברכת הנס לרבים בהבחנת עש"ן

ברבינו יונה (על הגמרא ברי"ף), שה"ה לרובן. אמנם הגמרא מביאה שעל נס דרבים כולם צריכים לברך, אפילו אלו שלא הם ולא אבותיהם היו באותו נס. ולכאורה קשה, כיצד מברך בלשון "לאבותינו". ונראה שצריך לדחוק שלאבותינו הכוונה אבות בכנסת ישראל, לאו דוקא אבותיו ממש, וצ"ע. ואם כנים דברינו, מובן כיצד גר יכול לומר לאבותינו.

כיצד יתרו בירך, הרי לא היה במקום הנס

[ד] כבר הזכרנו שיתרו כאשר בירך על הנסים, הרי לא היה לא בזמן ולא במקום הנס. א"כ כיצד הגמרא לומדת ממנו. וכבר הזכרנו שישנה גם בחינת נפש. אמנם זה אינו הפירוש היחידי. המהרש"א מתרץ שיתרו ראה נסים אחרים, ניסי המן והבאר וענני הכבוד, ונסים אלו הם מכלל נס הצלתם ממצרים. משמע במהרש"א שאם לא היו להם נסים במדבר אלא היו מגיעים מיד לאר"י, או שהיתה להם אפשרות להתקיים במדבר ללא נסים, אזי יתרו לא היה מברך. אלא מכיון שהיו נסים מתמשכים בכמה וכמה פנים, לכן יתרו יכול היה לברך. למעשה קושית ותירוץ המהרש"א כבר מובאים בספר האשכול (מה' עם נחל אשכול, ח"א סי' כ"ג, ובמה' אלבק זה לא נמצא). תשובה נוספת זה מובא בעיון יעקב (בעין יעקב על סוגיון), שהענן שהיה הולך לפניו היה מיישר להם את ההרים (בגמרא בעמ' ב' כתוב שהארון היה עושה כן, וצ"ע), וממילא יכלו לראות ממקומם עד מצרים. ויש להקשות על תירוץ, חדא, שלכאורה לאחר שעברו ישראל חזרו ההרים לקדמותם, שהרי היום ישנם הרים במדבר סיני. ואפילו נאמר שהיה מישור שטוח עד מצרים, לא שולטת העין בכזה מרחק. ואפילו נאמר ששולטת העין, מ"מ לכאורה צריך לעמוד במקום הנס ממש, ולא לראות המקום מרחוק, וצ"ע. והנה את תירוץ הבחנת הנפש מביא האבודרהם (ציון לעיל), בשם ה"ר גרשום ברבי שלמה. דכיון שהיה יתרו רואה את ישראל שניצולו מן הים, כמי שראה מקום הנס דמי. וכן פסק הרמ"א (או"ח רי"ח ס"ו) בשם האבודרהם לענין ברכת נס ליחיד, שיכול לברך כשרואה האדם שנעשה לו הנס (כגון בן לאביו או תלמיד לרבו), כמו שמברך על המקום. ודוקא כאשר לא ראה אותו לי' יום (מ"ב שם סקכ"ב).

[א] איתא בפרשה (י"ח י') "ויאמר יתרו ברוך הוי"ה אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים". הנה המשנה בפרק הרואה (נ"ד א') מביאה דין "הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה". והגמרא (שם) שואלת מנא הני מילי, ומביאה את הפסוק הנ"ל כמקור. והנה כידוע בספר יצירה (ע"י פ"ג ופ"ד לדוגמאות רבות), כל דבר מתחלק לעש"ן, עולם שנה נפש. וכן בברכת הנס ישנם שלשת החלקים הללו, מקום - כפי שמוזכר במשנה בהדיא. זמן - כמבואר בשאליות (ריש שאילתא כ"ו), וברמב"ן (תורת האדם שער המיחוש ענין הרפואה), שמה שאנחנו מברכים בפורים ובחנוכה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, זהו מאותו דין כמו במשנה רק שהוא לענין זמן. נפש - כאשר רואים את הכנסת ישראל שנעשה להם נס, ג"כ מברכים אפילו שאינו נמצא באותו מקום שנעשה הנס (אבודרהם, ברכת הראיה השבח וההודאה). המקור לכך הוא מסוגיין בגמרא. הרי הגמרא מביאה את יתרו כמקור לברכה שבמשנה, ויתרו הרי לא עמד במקום הנס. אלא שצ"ל שהמשנה אמרה מקום, והתכוונה לעש"ן. ועוד נדון בכך.

כיצד גר מברך

[ב] והנה איידי דעסקינן ביתרו שהיה גר, יש לשאול מהו מטבע הברכה שמברך גר. האם יכול לומר שנעשה ניסים לאבותינו. הרי במשנה בביכורים (פ"א מ"ד) מובא שהגר מביא ואינו קורא כי אינו יכול לומר לאבותינו. השאלה אם גר בכלל מברך, וא"כ האם יאמר לישראל במקום לאבותינו. ואותה שאלה נוגעת לברכת הנסים בחנוכה ופורים. והנה המ"ב (תרע"ה סק"ד) מביא בשם אחרונים שגר מברך שנעשה ניסים לאבותינו. והקיצור ש"ע (סי' קל"ט בהלכות חנוכה), כתב שגר יאמר לישראל ואם אמר לאבותינו יצא. ואכמ"ל בזה.

כיצד יחיד מברך על נס דרבים

[ג] בענין זה ישנה נקודה נוספת. הנה מבואר בגמרא שישנה ברכה לרבים שנעשה להם נס, וישנה ברכה במטבע קצת שונה ליחיד שנעשה לו נס. והנה רבים אין הכוונה לכל הכנס"י. ע"י

בברכת הנסים יש שבח והודאה

[ה] והנה המאירי מתרץ את אותה שאלה ע"פ דרכו של האבודרהם אבל בשינוי חשוב, "ואע"ג שיתרו לא ראה את הנסים ומקומותיהם, הואיל וראה משה שעל ידו נעשו וישראל שנעשו להם, חביב היה בעיניו כאילו ראה המקומות". הרי שהמאירי מחלק את זה לשני חלקים, הוא ראה את משה שעל ידו נעשו הנסים, ואת ישראל שנעשו להם הנסים. וצ"ע למה מוסיף המאירי שראה את משה. קודם שנתרץ זאת נביא עוד כמה דינים והקדמות. הנה הגמרא מביאה ברייתא שלאחר שמפרטת את המקומות בהם נעשו נסים לישראל, אומרת "על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום". משמע שדין ברכת הנסים מתחלקת לשני חלקים, הודאה ושבח. למעשה האבודרהם והמאירי כאשר מביאים את הברייתא, הפכו את הסדר וכתבו שבח והודאה, ונראה לקמן שיש בכך נפקא מינא. עוד כתוב בגמרא, כפי שהזכרנו, שגם ליחיד תיקנו חכמים ברכה על נס שנעשה לו, בין לו עצמו בין לקרוביו, ועוד נדון בענין לאלו קרובים מותר לברך בשם ומלכות.

ברכת הגומל

[ה*] והנה בהמשך הסוגיה (נ"ד ב') מביאה הגמרא מעשה בר' יהודה שחלה ונתרפא, וברכו חכמים "ברוך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא". ור' יהודה ענה אמן ובכך יצא ידי חובת הודאה. הרי שכאן מבואר בגמרא שחיובו דר' יהודה היה להודות ולא מוזכר שבח. בעוד שבברייתא דמאירי בנסים דרבים צריך להודות ולשבח. והנה מעשה דר' יהודה מובא בסוגיה של ברכת הגומל דארבעה הצריכים להודות, יורדי הים, חולה ונתרפא, אסיר שיצא מבית האסורים, והולכי מדבריות. ועיי' ברמב"ן שם שאין מעשה זה קשור לסוגיה האם תלמיד מברך על נס שנעשה לרבו. ומטבע לשון ברכת הגומל כפי שמובאת בגמרא היא "הגומל חסדים טובים". וברמב"ן (תורת האדם שם) הגירסה היא "הגומל לחייבים טובות". וגירסת הרא"ש והרי"ף שמביא הגר"א על הדף היא "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". והנה לפי הגירסה לפנינו וגירסת הרמב"ן לכאורה הודאה יש כאן ושבח לית כאן, אבל לפי גירסת הרא"ש והרי"ף הברכה כוללת שבח ואח"כ הודאה. ולגירסתם, באמן דאמר ר' יהודה לכאורה יצא ידי חובת הודאה, ולא ידי חובת שבח. אמנם בתורת אדם במקום לגרוס "והא אמר אביי ... והא איהו לא קא מודה", גרס "והא בעי אודווי ושבוחי", ולפ"ז באמן שאמר ר' יהודה יצא ידי חובת שבח והודאה גם יחד. א"כ לכאורה ברמב"ן ישנה סתירה בין גירסתו בברכת הגומל לגירסתו במעשה דר' יהודה. ולכאורה גירסת הרמב"ן "והא בעי אודווי ושבוחי", מתאימה לגירסת הרא"ש והרי"ף במטבע לשון ברכת הגומל, וצ"ע בכל זה.

האם העיקר השבח או האם העיקר הודאה

[ו] והנה הרא"מ הורוויץ (מובא בסוף המסכת) דייק בברכת הרבים הלשון היא "נסים לאבותינו", נסים קודם לבעלי הנס, בעוד שבברכת היחיד הלשון היא "לי נס", בעל הנס קודם לנס. ומשמע בדבריו שהזכרת בעל הנס היא הודאה, ולכן בנס דרבים תחילת הברכה היא שבח, משא"כ בנס דיחיד תחילת הברכה היא הודאה. אם כן ברבים תחילת שרש המחייב הוא שבח, וביחיד תחילת המחייב הוא הודאה. לכאורה בין ביחיד ובין ברבים תרווייהו איתא, שבח והודאה, רק השאלה מהו תחילת שרש המחייב. והנה כמו ששייך ביחיד, עכ"פ בסברא, הודאה בלי שבח, כך גם לכאורה שייך ברבים, עכ"פ בסברא, שבח בלי הודאה. חדא שעל נס שנעשה לכנס"י לפני דורות רבים יותר קל לנפש לשבח מאשר להודות. ומלבד זאת, כפי שהזכרנו לעיל בשם רבינו יונה, שכל אחד צריך לברך על נסים שנעשו לרוב ישראל, גם אם אין אבותיו בכלל אותו רוב, וא"כ לכאורה זה שבח בלא הודאה. אבל ישנה סברא שהודאה שייכת בכל ענין, דאפילו מדובר ברוב שאבותי אינם בכללם, מ"מ סוף סוף אדם מרגיש הודאה שלא נכחדו רוב הכנס"י. נחזור עתה לדברי המאירי שיתרו בירך משום שראה את משה ואת כנס"י, ושאלנו למה הזכיר המאירי את משה כמי שפעל את הנסים. והנה בפשטות ברכת יתרו היתה שבח, אבל היה בה לכאורה גם הודאה, שהרי הוא רצה להתגייר, ואם לא היו נעשים נסים לכנס"י הוא היה נשאר עכו"ם. והנה מצד משה שפעל את הנסים, בודאי שברכת יתרו היתה שבח, שבזה לא שייך הודאה. אמנם מצד שכנס"י שרדה, ומשה בכללם, על זה שייך גם הודאה. א"כ בפשטות לכאורה מה שמאירי כלל בטעם ברכת יתרו את משה לחוד ואת הכנס"י לחוד, הוא מפני שרצה להדגיש שגנוזים כאן שני חלקים, שבח והודאה.

נס במקרה

[ז] והנה רבינו מנוח (מובא ברמב"ם מה' פרנקל על הדף, הלי' ברכות פ"י ה"ט), ס"ל דיש חילוק בין נס דרבים לנס דיחידים. נסי דרבים נעשו בהשגחה, ונסי היחידים יש מהם בהשגחה ויש מהם במקרה. וראיה לכך, כי כמה פחותים אנו רואים שהם ניצולים מן האריות ומן המפולת ומסער הים. ומכיון שאיננו יודעים למי נעשה נס ומי ניצל במקרה, לא חילקו רבנן וכולם צריכים לברך. אלו תורף דבריו. ולכאורה קשה, הרי קי"ל ספק ברכות להקל. ויש לישב ע"פ מה שייסדנו לעיל שבברכת הנס ישנה הבחנת הודאה וישנה הבחנת שבח. והנה אם אדם ניצל ממות בדרך פלא, אפילו נאמר שלא התכוונו משמים להצילו, ולא נעשה לו נס כלל, מ"מ עצם המעשה שהיה, הרי בודאי מיוחס לבורא עולם, רק שלא בהכרח מתוך כוונה להצילו. ולמרות שעיקר ברכת הנסים ליחיד נתקנה על הודאה ולא על שבח, מ"מ במקום שהצלה היא ודאי

שבח והודאה בברכת הנס

פלאית, וספק אם היה כאן השגחה או מקרה, אזי אין כאן חשש לברכה לבטלה, דמ"מ שבח שייך כאן אפילו אם הודאה לא שייכת כאן, ולא גרע מאשר יברך הניצול על ברקים ורעמים. ומ"מ דוקא הוא צריך לברך, כי המעשה התגלה דרכו. אבל עד ראייה לא יברך, דאצלו אין אפילו ספק הודאה. א"כ יוצא שבנס דיחיד פעמים הברכה היא שבח בלא הודאה. אמנם כיון שלעולם א"א לדעת זאת, לא שייך לשנות ממטבע הברכה ולומר את ה"לי" אחר ה"נס".

ספק הירושלמי

[ח] והנה בירושלמי מסתפק "מהו שיברך אדם על ניסי אביו ועל נסי רבו ואם היה אדם מסוים כגון יואב בן צרויה וחבריו ואדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה". ומשמע בירושלמי שלפנינו שהירושלמי לא פשט אף שאלה. ואח"כ הירושלמי שואל מהו לברך על נסי שבט, ומשיב שהדבר תלוי אם שבט מיקרי קהל. אמנם הרא"ש הוסיף מילה אחת "מברך", בסוף הציטוט הנ"ל בירושלמי, והביאה גם הטור (או"ח רי"ח), ומשמע שמברך אדם על אביו או רבו, אבל דוקא אם היה כמו יב"צ או חמו"ע. אבל הב"י ובשו"ע (רי"ח ס"ו), משמע שהבינו שאפילו אין אביו או רבו כיב"צ או חמו"ע מברך על ניסם.

מנין שתלמיד מברך על רבו

[ט] והנה בגמרא דידן למסקנת הסוגיה על נס דרבים כולם מחויבים לברך ועל נס דיחיד רק בעל הנס מברך. אבל הגר"א על הדף כתב שהרי"ף והגאונים גרסו שגם בנו ובן מברכים על נס אביו וסבו. ונראה שגם הרמב"ן גרס כן, שכן פשט מכך שבנו ונכדו מברכים שגם תלמיד מברך על נס רבו. אבל בירושלמי הרמב"ן הבין שהשאלה בנוגע לאביו ורבו לא נפשטה. והנה הרשב"א (ועוד ראשונים) למד שתלמיד מברך על רבו ממעשה שהזכרנו לעיל דרב יהודה שחלה ונתרפא, וכבר הזכרנו שברמב"ן משמע שאין לערב סוגיה דחולה ונתרפא שזו סוגיה של ברכת הגומל, לסוגיה דברכת הנס. אבל הרשב"א לא עשה חילוק זה ולכאורה צ"ל דס"ל לרשב"א שרב יהודה נתרפא בנס, אבל לא משמע כן בסוגיה וצ"ע. עכ"פ לפי הרמב"ן לומדין שתלמיד מברך על נס רבו מכך שבן מברך על נס אביו, והרשב"א לא סובר כן. א"כ צריך לברר במה נחלקו.

לרשב"א כל יוצאי יריכו מברכים

[י] והנה ברמב"ם ישנם שני גירסאות כיצד מברך בן לאביו, האחד שעשה לאביו נס (וכ"ה לפנינו), והשני שעשה נס לאביו. נראה שמאחורי כל גירסה ישנה גדר שונה בברכת הבן על אביו. הנה הרשב"א סובר שלא דוקא בנו ובן בן צריכים לברך, אלא גם כל יוצאי יריכו, ואין להם הפסק מפני שכולם כשותפים

באותו הנס. לכאורה משמע שכוונת הרשב"א שמדובר בבנו ובן בנו וכו' שנולדו לאחר הנס, כך שאלמלא הנס לא היו נולדים כלל. א"כ כולם חייבים את עצם חייהם לאותו נס, לא רק האב אלא גם כל יוצאי יריכו שנולדו אחר הנס. ומהלך זה מתאים לגירסה ברמב"ם שלפנינו שעשה לאביו נס, כמו שעשה לי נס, מקדים בעל הנס לנס, דהרי הם שותפים בנס, ולכן צריכים בעיקר להודות ורק אח"כ לשבח. וכן זה שתלמיד מברך על רבו, לפי הרשב"א זו הודאה שהתלמיד יכול להמשיך ללמוד מרבו. ע"כ מהלך הרשב"א. והביאו הטור בשם יש מפרשים, וכן פסק השו"ע (רי"ח ס"ד). אמנם עי' בטור ובשו"ע שפסקו בלשון הברכה שמקדים נס לבעל הנס, וצ"ע לדרכנו שבכל מקום שעיקר הברכה היא הודאה יש להקדים את בעל הנס לנס.

למג"א גם בן שנולד קודם הנס מברך על נס אביו

[יא] והנה המגן אברהם (סק"ו) מפרש שגם יוצאי יריכו שנולדו קודם הנס צריכים לברך על נס אביהם. ומציין המג"א לס"ז, ובמחצית השקל ובפמ"ג מגיהים לס"ו. השו"ע כתב בס"ו שכשם שבן מברך על נס אביו כך תלמיד מברך על נס רבו. והנה הרשב"א ביאר שיוצאי יריכו הם שותפים בנס. ואפשר לבאר שגם התלמיד הוא שותף בנס רבו מבחינה זו שבזכות הנס יכול להמשיך ללמוד מרבו. אבל המג"א אברהם לא סבר שדין מברך על רבו הוא דין בשותפות, ומכיון שהשו"ע הוזהר דין תלמיד לדין בנו, א"כ הבין המג"א שגם דין בנו אינו משום שותפות. ולכן גם בן שנולד קודם הנס יכול לברך. המג"א אינו מבאר את סברתו, אבל מחצית השקל מבאר דזהו בכלל כיבוד אב, וכן בתלמיד זהו בכלל מורא וכבוד רבו לברך על ניסו. א"כ זו סברה שניה מדוע בן מברך על אביו. והנה לפי מה שהבנו ברשב"א וכן לפי מה שמשמע שהשו"ע פסק כרשב"א, א"כ המג"א חולק על השו"ע. אבל אין זה מוכרח, דאפשר שכך הוא מפרש את הרשב"א והשו"ע. אבל אנו נלמד כאן שהמג"א חולק על הרשב"א. עכ"פ לפי המג"א לכאורה צריך להיות שבן שנולד לאחר הנס מזכיר בברכה את בעל הנס קודם הנס, שהרי עיקר הברכה היא הודאה, אבל בן שנולד קודם הנס מזכיר בברכה את הנס קודם בעל הנס, כי עיקר הברכה היא שבח ולא הודאה.

שיטת המג"א כשיטת הרמב"ן

[יב] א"כ עלה בידינו שלפי הרשב"א מה שבן ותלמיד מברכים הוא מדין הודאה, ולכן למד הרשב"א את דין תלמיד מברך לרבו מדינו של ר' יהודה שחלה ונתרפא, בעוד שהמג"א סבר שהם מברכים מדין כבוד אביו ורבו. והרמב"ן שלמד שתלמיד מברך לרבו מכך שבן מברך לאביו, כפי שכתב השו"ע בס"ו,

שבח והודאה בברכת הנס

יברך בשלשה תנאים, כל זמן שבעל הנס חי, ובמקום הנס. אבל בנס דרבים די בתנאי אחד, או מקום או זמן או בעלי הנס. אבל בנס יחיד צריך לחבר את שלשתם.

פמ"ג וחשיב כגופו

[טו] הנה בשו"ע (שם ס"ה) מובא שכאשר אדם נמצא במקום שנעשה לו נס ומברך על כך, יזכיר גם שאר המקומות שנעשה לו נס ויכלול כולם בברכה אחת. והמג"א (סק"ז) כותב שדוקא הוא יזכיר כל המקומות ולא יוצאי ירכיו. והאליה רבה (אות ו') כתב ע"ז שבנו ובן בנו ותלמיד לרבו יזכירו כולם. והפמ"ג (א"א סק"ז) מביא את האליה רבה כאן, ומבאר שבנו ובן בנו ותלמידו אינם מברכים משום שותפות אלא דחשיב כגופו. לכאורה זה חידוש גדול לומר כן על בן בנו ותלמידו. זו א"כ סברא רביעית מדוע בן מברך על אביו. לפי זה לכאורה בעל ואשה יוכלו לברך זה על זה, דבאשתו כתוב פעמים הרבה שהיא כגופו. וכן אם בן מברך על אביו אזי מסברא דחשיב כגופו כ"ש שאב יברך על נס בנו. אבל הבה"ל (ד"ה וכל יוצאי ירכו) פסק להדיא שאיש ואשתו לא יברכו זה על זה, אלא רק יוצאי ירכו מברכים. וכן אב לא יברך על בנו. וצ"ע האם הבה"ל חולק על הפמ"ג, דאם היה חולק עליו לכאורה היה כותב כן להדיא, דאין זו דרכו לחלוק עליו. ואולי הבין המ"ב שכוונת הפמ"ג בחשיב כגופו היינו שבנו ובן בנו ותלמידו חייבים בכבודו, וצ"ע.

עד כאן רחמי האב על הבן

[טז] הנה הרא"ש (אות א') מביא את גירסת הרי"ף שבנו ובן בנו מברכים על ניסא דיחיד, ולא רק בעל הנס מברך. ובמעדני יו"ט (אות ב') כותב "דעד כאן רחמי האב על הבן כדפרש"י בחומש פר' וירא, ומסתמא כן להיפך". הרש"י הוא על השבועה שהשביע אבימלך את אברהם "אם תשקור לי ולניני ולנכדי". ונין בפסוק זה הוא בן (ע"י אונקלוס). א"כ מחדש המעיו"ט שיש מושג של רחמי בנו ובן בנו על אביו. וזו סברא חמישית מדוע בן מברך על אביו. וצריך ביאור למה רחמים מביאים לדין ברכה על אביו. והנה אם ברכת הנס היתה משום שבח, לכאורה הדין לא נהיר, אבל אם הברכה מדין הודאה, אזי י"ל שכפי שאדם מודה על מה שנעשה לו, כך הוא מודה על מה שנעשה לאהובו. גם לפי סברא זו כ"ש שאב יברך על נס בנו. דהרי זה שאב אוהב את בנו זה פשוט, וחידושו של המעיו"ט הוא שבן אוהב את אביו, וא"כ איך הבן יברך על אביו ולא איפכא.

אפשר שיראה אביו ויהנה ממנו

[יז] והנה ברבינו מנוח מצינו ב' סברות מדוע הנכד מברך על נס סבו. "שכן מצינו בכל מקום כמו והודעתם לבניך ובני בניך, באזני בן ובן בןך". לכאורה זו סברת המאירי. סברא שניה "ועוד שהרי

וכפי שדייק משם המג"א את שיטתו, א"כ נראה שהמג"א הולך בעקבות הרמב"ן. וסברת הרמב"ן היא שברכת בנו ותלמידו היא מדין כיבוד אביו ורבו. לפי זה בציוור שרבו מת או נסע למרחקים, לכאורה לפי הרשב"א לא יברך בעוד שלפי הרמב"ן יברך (וע"י במאירי שיש מפרשים שהבבלי מדבר בחיי אביו ורבו, והירושלמי שואל לאחר מות אביו ורבו וצ"ע). לכן הרמב"ן לא הביא ראייה מהמעשה ד' יהודה לכך שתלמיד מברך על רבו, כיון ששם זה מדין הודאה ולא מדין כבוד רבו (מלבד ששם מדובר על ברכת הגומל, כפי שכבר הערנו לעיל). והנה לכאורה הרמב"ן לא יסבור כרבינו מנוח, כי אם היה שייך שההצלה הפלאית שנעשתה לאב או לרב היתה במקרה, אזי לא היה מקום לחייב את בנו או תלמידו לברך על כך. לכן נראה שהרמב"ן סובר שכל מי שנעשתה לו הצלה פלאית הרי זה בודאי נס בהשגחה ולכן ראוי מצד כבודו לברך על כך.

האם לברך על נס אבי אמו ועל נס אחיו הגדול

[יג] והנה לסברת הרמב"ן צ"ל שבן בנו חייב בכבוד סבו, וכמו שפסק הרמ"א ביורה דעה (ר"מ סעיף כ"ד). והנה הגר"א (שם ביו"ד אות ל"ד) ס"ל שאין חיוב כבוד אבי אמו. וא"כ לפי הרשב"א יצטרך לברך אם נולד בזכות הנס, ולפי הרמב"ן לא יברך כי אינו מחויב בכבודו. ומה שכתב הביאור הלכה (רי"ח ד"ה וכל יוצאי ירכו) שפשוט שמברך על נס שנעשה לאמו ולאם אמו, זה לפי הרשב"א, אבל לא לפי הרמב"ן, דאין מצוה בכיבוד אם אמו כמו שאין מצוה בכבוד אב אמו. לפי הרמב"ן לכאורה יצטרך גם לברך על נס שנעשה לאחיו הגדול שמחויב בכבודו (יו"ד ר"מ סעיף כ"ב), אבל בודאי שלא לפי הרשב"א.

המאירי ובני דורו

[יד] במאירי מצינו סברא שלישית מדוע בן בנו חייב לברך, "מפני שהם כעין דורו". המאירי בא לאפוקי משיטת הרשב"א שסבר שכל יוצאי ירכו מברכים. לכאורה סברת המאירי היא בהגדרה של זמן, כפי שאמרנו שהברכה על עש"ן. נס בנקודת הזמן של הרבים הוא פורים וחנוכה. אבל מצד נס פרטי, סובר המאירי שבנו ובן בנו צריכים לברך מחמת שהם באותו דור. אמנם לכאורה דוקא בנו ובן בנו יברכו אבל אדם לא יברך על בנו או נכדו, כי אין לזה מקור בסוגיה. אמנם מצד הסברא יש מקום לומר שכן, מצד שסוף סוף הם באותו דור, אבל גם אפשר לומר סברא שכל אדם מחובר לדורות שלפניו ולא לאחריו, כפי שרואים בחוש שכל דור מרגיש שהדור שלאחריו מתנתק ממנו, אבל הדור החדש בד"כ לא מרגיש זאת כ"כ. באבודרהם כתב להדיא שאב לא יברך על בנו, והביאו הבה"ל (ד"ה וכל יוצאי ירכו). ועוד נראה לכאורה שבנו יברך כל זמן שאביו בחיים, ובן בנו יברך כל זמן שבנו בחיים. כלומר נראה שהמאירי למד שבנו

המג"א. אבל למעשה הרי אדם יכול לומר שכל נשימה ונשימה היא נס נסתר להציל אותו ממות, ולא היינו מוצאים ידינו ורגלינו אלא לברך מבוקר ועד לילה, לכן לא שייך לתקן ברכה אלא על נס נגלה.

נס נסתר האם יכול להיות מקרה

[יט] והנה הלבוש (רי"ח אות ט') כותב שסברת המג"א הוא דהצלה המלוּבשת בטבע, כגון מגנבים, יש לחוש שדרך מקרה היא. אבל מביא הלבוש שישנם החולקים על כך, דבודאי הכל בהשגחה וכל הצלה היא נס גמור. ומ"מ מכיון שנחלקו בהצלה המלוּבשת בטבע האם היא נס או אולי רק מקרה, להלכה גם הוא פוסק דאין לברך בשם ומלכות אלא על נס נגלה. יש להעיר ש"מקרה" דנקט הלבוש כאן שונה מ"מקרה" דנקט רבינו מנוח. רבינו מנוח טען שאפילו נס נגלה יכול להיות במקרה ביחס למי שניצל. אבל הלבוש אומר שבנס נסתר ישנה מחלוקת האם עצם ההצלה היתה בהשגחה או במקרה. אבל נס נגלה לדעת הלבוש אינו יכול להיות במקרה, וכן נראה ש"ל למג"א. עכ"פ לענינו, נראה שהצד לברך על נס נסתר, הוא רק אם עיקר הברכה היא הודאה ולא שבח, דלכאורה לא שייך לשבח על דבר המלוּבש בטבע, דא"כ לא מצינו את ידינו ואת רגלינו. אבל מצד הודאה, סוף סוף היתה כאן הצלה, ויש סברא להודות. וא"כ לדעת המג"א צ"ל שעיקר ברכת הנס נתקנה על שבח ולא על הודאה, ולכן לא שייך לברך אלא על נס נגלה. משא"כ החולקים עליו ס"ל שעיקר הברכה נתקנה על הודאה ולא על שבח, ולכן אפשר לברך על הצלה שהיא בנס נסתר. להלכה ברור דקיי"ל כמג"א.

פשרת האליהו רבה

[כ] והנה האליהו רבה (רי"ח אות ד') עשה מעין פשרה לדינא בין שיטת הרשב"א לשיטת הרמב"ן. בבנו ובן בנו, פסק שיכולים לברך אפילו היו נולדים גם בלא הנס. אבל שאר יוצאי יריכו יכולים לברך רק אם לולי הנס לא היו נולדים כלל. והמ"ב (סקט"ז) הביאו. כלומר אלו שהם שותפים בנס, שמברכים משום הודאה, יכולים לברך עד סוף כל הדורות. אבל אלו שמברכים משום כבוד אב בלבד, וברכתם היא ברכת שבח בעיקרא, הרי הם בנו ובן בנו בלבד. לכאורה לפ"ז היה מקום לחלק בנוסח הברכה, שאלו שמברכים משום שותפות יקדימו את בעל הנס לנס, ואלו שמברכים משום כבוד אב יקדימו את הנס לבעל הנס. לפי זה יכולה להיות נפ"מ בין שני נכדים, שהצעיר שלא היה נולד אלמלא הנס יברך במטבע האחת, והמבוגר יותר שהיה נולד גם לולי הנס יברך במטבע השניה. וכמו כן יכולה להיות נפ"מ בתלמיד, שאם עדיין מקבל מרבו, יברך במטבע האחת, ואם כבר אינו מקבל מרבו יברך במטבע

אפשר שיראה אבי אביו ויהנה ממנו ומשום הכי צריך לברך על ניסו". וכסיוע לסברתו מביא את הרש"י הנ"ל דעד כאן רחמי האב על הבן. לכאורה א"כ הסברא השניה היא סברת המעי"ו"ט, וא"כ עיקר הברכה היא משום הודאה ולא משום שבח. אמנם קודם לכן כתב רבינו מנוח בענין מי צריך לברך על נס של אחר, "מסתברא דאי אית להו הנאה ותועלת בהצלתם, שמברכים". כאן לכאורה זו הרחבה של סברת המעי"ו"ט. אבל מסתבר שאין כוונתו להרחיב מעבר למה שכתב אח"כ שהכוונה לבנו ובן בנו. וזה שרבינו מנוח לא הזכיר תלמיד לרבו, הטעם הוא מפני שהוא בא לפרש את הרמב"ם, והרמב"ם לא הביא דין זה. עכ"פ החידוש בדברי רבינו מנוח הוא מש"כ "שהרי אפשר שיראה". לכאורה מדוע יברך כאשר ספק אם יהנה ממנו. למה שלא יברך כאשר יראנו ובודאי יהנה ממנו'. לכאורה מבוארת כאן ברבינו מנוח סברא שונה לחלוטין. הרי הזכרנו מקודם שלשיטתו שבכל יחיד יש להסתפק שמא הצלתו היתה במקרה פלא ולא בנס, ולכן עיקר המחייב בברכתו הוא השבח ולא ההודאה שהיא בספק. לפי זה י"ל שמכיון שאפשר שתהיה לנכד הנאה, הרי זה נותן לנכד שייכות להצלה, ולכן הוא יכול לברך מדין שבח. לו הברכה היתה מצד הודאה, אזי לא היה סגי בכך דאפשר שיהנה מסבו, דאפשר שלא יהנה ואין לו על מה להודות. אבל מצד השבח, סגי באפשרות של הנאה. א"כ זוהי סברא ששית מדוע בנו ובן בנו יכולים לברך.

נס נגלה ונס נסתר

[יח] נדון עתה האם צריכה ההצלה להיות נס ממש כדי לברך עליו או סגי בפחות. השלחן ערוך (ס"ט) מביא "יש אומרים שאינו מברך אלא בנס שהוא יוצא ממנה העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה אינו חייב לברך. ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". כותב ע"ז המגן אברהם (סקי"ב), "לא מצאתי מי שחולק, דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע וכו'". אבל ישנם אחרונים החולקים על המג"א. הנה ערוך השלחן להלכה פוסק (רי"ח אות י"ב) שלמרות שאפשר לתרץ את קושית המג"א, מ"מ לדינא יש לנהוג כוותיה ולברך רק על נס נגלה היוצא מגדר הטבע, ועל נס נסתר בטבע לברך רק הגומל. אמנם בתחילת דבריו (שם אות א') כותב "אף על פי שקיומנו ועמידתנו תמיד הוא בנס, כמו שאנו אומרים בתפילה במוזים ועל ניסוך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, מכל מקום כל זה ניסים נסתרים וכרוכים בהטבע, אבל הרואה מקומות שנעשו ניסים לאבותינו בגלוי כמו ביציאת מצרים וכיוצא בזה מחוייבים אנחנו לברך בשם ומלכות". הרי שלדעת ערו"ה גם נס נסתר שמו נס, לכן היה מקום לחלוק על

1 לפי ה"א שמביא הרמ"א בסעיף ו' שיכול לברך גם כאשר רואה את בעל הנס, ואינו צריך להיות במקום הנס.

שבח והודאה בברכת הנס

השבח, הברכה של הכלל, שהיא ברכה לכל הכנסת ישראל, שהיא ברכה שתחילתה שבח, היא ברכה שמושרשת בבתחילה עלה במחשבה להיבראות, שזו תחילת הבריאה שנבראה מאין לישי, שזו בחינת ישראל שהם שרש הבריאה.

פרט שבכלל וכלל שבכלל

[כג] והנה עי' במ"ב (רי"ח סקי"ח) שמביא מקורות לכך שכאשר יחיד מברך על ניסו, צריך הוא להזכיר גם את שאר הניסים שנעשו לו. משא"כ כאשר מברכים על ניסי הכלל, אין מזכירים שאר הניסים. טעם הדבר מחמת שהברכה על נס דיחיד היא ברכה של פרטים, ובפרטים שייך בהם ריבוי. משא"כ ברכה על ניסי הכלל היא ברכה של הכלל, לכן אפילו את הנס שנעשה באותו מקום אין מזכירים. כי בברכת הכלל, הפרט לא שייך. ודאי שעצם הברכה היא מחמת הפרט שכאן נעשה הנס, ולכן הוא מברך דוקא כאן ולא במקום אחר. אבל מטבע הברכה אינו כולל בתוכו פרטים, מחמת שזה חפצא של ברכה שכולו כלל ולא פרט. וביתר עומק, ישנה הבחנה של הפרט שבכלל וישנה הבחנה של הכלל שבכלל. הפרט שבכלל זה מה שהקב"ה עשה לנו ניסים, זו בחינת ההודאה שקיים בברכת הכלל, כפי שהזכרנו שישנו דין של שבח ודין של הודאה גם בברכת הכלל. וא"כ הפרט שבכלל הוא ההודאה שבברכה. והכלל שבכלל הוא השבח שבברכה.

שני הבחנות בנס

[כד] ובעומק, ישנם בנס שתי הבחנות. ישנה ההבחנה שבנס שבזכותה ניצלו הנבראים. ומצד כך אפילו שמדובר ברבים, זו בחינת הפרט, זו בחינת ההודאה. אבל נס כידוע הוא מלשון נס להתנוסס, מצד כך מה שהנס נעשה לכלל, הוא לא רק מצד ההבחנה שהנבראים יקבלו את חייהם כפשוטו, אלא הוא נס בהבחנה שהיא מרוממת את מדרגת החיים. לפי זה מטבע הברכה שעשה ניסים לאבותינו, פירושו שהנס נעשה בחפצא של אבותינו, כלומר עצם אבותינו הפכו לנס. כלומר, לא רק שהם קיבלו הטוב על ידי הנס, אלא שאבותינו בעצמם נעשו בבחינת נס להתנוסס. ולכן המטבע של הברכה בעומק הוא שבח על כך שנעשה כאן גילוי רוממות ועילוי לנפש שתתרום למדרגה של הנס. א"כ זה מעבר להודאה על נס דיחיד, ומעבר להודאה על קבלה, דבעומק כל קבלה היא יחידות. אלא בעומק הברכה היא שבח שמרומם את אבותינו למדרגת הנס.

ברכת יתרו

[כה] כפי שהזכרנו ישנו הבחנת עש"ן בברכת הנס. כלומר, ישנה ברכה מצד הבחנת הנפש, ברכה מצד הבחנת הזמן, וברכה מצד הבחנת המקום. ברכת ברוך שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם

השניה. אמנם להלכה לא מצינו שחילקו במטבע הברכה לענין אם להקדים את בעל הנס לנס או לא.

בציבור אין חטא

[כא] נתבונן עתה בשורשים הפנימיים של הסוגיה. עד כאן התבאר שישנם שני יסודות לברכת הנס, האחת מצד נקודת השבח והשניה מצד נקודת ההודאה. עומק החילוק הוא שמצד הבחנת השבח, זו ברכה מצד הנותן, זהו שבח שמשבחים את הבורא, ולכן שייך שיברך גם מי שאין לו טובה אישית מהנס. משא"כ מצד הבחנת ההודאה, אזי זו ברכה מצד המקבל. וכפי שכבר בארנו, בדרך כלל הברכה כוללת בתוכה גם את השבח וגם את ההודאה. א"כ יש להבין מהו החילוק שבברכת רבים השבח קודם להודאה ובברכת יחיד ההודאה קודמת לשבח. והנה ברור שהכלל יש לו דבקות בשרש, בעוד שהפרט הוא הענף התחתון. כאשר הברכה היא של יחיד אז הוא מתחיל מהמקבל הפרטי שבו, ולכן תחילת הברכה היא הודאה ומההודאה מגיעים לשבח. אבל ברכה שנתקנה לרבים, הרי אין חטא בציבור, הציבור בכללותו דבוק בקב"ה, מצד הכלל אין אפשרות שהכנסת ישראל תיכחד. א"כ מצד כך ישנה שיטה בירושלמי שגם על נס דשבט מברכים. דלמרות שיש מד"א הסובר ששבט לא מיקרי קהל, ולכן לדידיה אין מברכים על נס דשבט, אבל בעומק כמו שאומרת הגמרא בבבא בתרא (קט"ו ב'), "גמירי דלא כלה שבטא". והנה דבר שיכול להתכלות אז גם יכול להתרחק, אבל דבר שאין לו צד של כילוי, אז הוא דבוק בעצם, והא בהא תליא.

ברכה מעילא לתתא ומתתא לעילא

[כב] והנה זה שדבר יכול להתכלות, הוא מחמת שאינו דבוק באינסוף ב"ה שהוא תמידי, לכן יכול להיות בו ביטול. ולכן ברכת ציבור דייקא מתחילה מהשבח ולאחר מכן היא באה להודאה, כי תחילת הברכה מתחילה מדבקותם בבוראם, והיא ממשיכה את הברכה לנקודת הפרט, לנקודת ההודאה והשבח. דידוע שענין ברכה היא המשכה, ברכה מלשון בריכה שמשם ממשיכים את המים להשקיה (עי' רבינו בחיי עקב ח' י'). והנה ישנה המשכה שהיא מלעילא לתתא, שהיא בחינת ברכה שתחילתו שבח וסופו הודאה. וישנה ברכה שתחילתה הודאה וסופה שבח, שהיא ברכת היחיד, וזו ברכה מתתא לעילא, שהיא בבחינת "תנו עוז לאלקים" (תהלים ס"ח ל"ה), הגורמת להברכה והמשכה של שפע, מכח נקודת הנברא מה שהבורא כביכול מתעלה שבחו מכח הנבראים שמשבחים אותו, מצד כך זוהי המשכה מתתא לעילא ולא המשכה מעילא לתתא. א"כ השבח שייך טפי בברכת הציבור, ברכת כנסת ישראל, שבח בגימטריא י"ש, שאלו תחילת אותיות ישראל, שהם עלו במחשבה להיבראות (בר"ר א' ד'), שורש מילת מחשבה חשב, אותיות שבח. זה אותו שרש של

שני אופנים כיצד הפרט עולה

[כז] יתרו לא הגיע מהכלל אבל גם לא הגיע מהתפיסה של הפרט כפשוטו. כל עניינו היה שהכח של הפרט הביא אותו להתחבר לכלל. זה לא פרט כפשוטו, אלא זה פרט שכל עניינו הוא שעל ידי הנסים, יצא מהפרט לתפיסה של הכלל. עומק הברכה של יתרו היא ברכה בעצם שמחברת את הפרט בכלל, שבאה מכח כך שהוא שמע שנעשה נס לכלל. הרי שמה הוציא אותו מהפרט לכלל זה שהכלל התגלה מעילא לתתא בפרט, ואז הפרט חזר ועלה מתתא לעילא מכח גילוי הכלליות שנמצא למטה. ישנם שני אופנים כיצד הפרט עולה. האחת, שהפרט עולה באופן של פרטים, ולאט לאט הוא מתאחד, שזו עבודה של ברכה, של פרטים, של הודאה ולאחר מכן שבח. והשנייה, שהפרט עולה מכח שקדם לו גילוי של הכלל בפרט, ואז ההעלאה של הפרט לכלל היא מכח הגילוי של הכלל בפרט. זו אחדות של מעילא לתתא ומתתא לעילא. העבודה של מעילא לתתא זו המשכה מהכלל לפרט. העבודה של מתתא לעילא היא חזרה מהפרט לכלל, שבהדרגה לאט לאט עולים ומתאחדים יותר.

ישראל והעם

[כח] העבודה הפנימית שמתגלה ביתרו הוא שהכלל קדם לו התגלות בפרט. והדבר מדויק בפסוק. שבתחילה יתרו ברך על מה שהקב"ה הציל את ישראל מיד מצרים ומיד פרעה. ולאחר מכן ברך יתרו על מה שהקב"ה הציל את העם מתחת יד מצרים. הרי צריך ביאור שיש כאן כפל לשון ושינוי לשון, ישראל ואח"כ העם. ועוד צריך ביאור למה בישראל נאמר מיד מצרים ומיד פרעה, ובעם נאמר רק מיד מצרים. והנה מצד הכנסת ישראל ישנה ראשית שהיא בחינת המלכות, שהרי המלך הוא ריש הכל, וישנם הענפים. לכן הנס שנעשה לכנסת ישראל הוא מהכלל לפרט, הכלל הוא פרעה שהוא המלך והפרט הוא מצרים. לכן בתחילה בני ישראל כעבדים ביקשו מפרעה שיוציא אותם, ורק אח"כ זה התגלה בפרט שהצילים מיד מצרים. משא"כ בעם, שהוא בחינת הערב רב שאין להם כח של כלליות אלא הם בחינה של פרטות, לכן נאמר שהצילים רק מיד מצרים, שזה כח הפרט. ויתרו שמע על שתי ההצלות, והוא מעלה את הערב רב, שהם הגרים שעלו עמם, שזו בחינת יתרו. א"כ יש כאן כלל, הצלה מיד פרעה, ואח"כ פרט שמציל את הכנסת ישראל מיד מצרים, ואח"כ יש את ההעלאה של הפרט בחזרה לכלל, וזה ע"י ההצלה של העם מיד מצרים, להעלות את הפרט לכח הכלליות. וזה עומק מטבע הלשון של הברכה, שהוא כלל ופרט, שבח והודאה, ובעומק תחילתו שבח אמצעיתו הודאה וסופו שבח. ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

בזמן הזה, הוא על הבחנת הזמן, שהוא למעלה ממדרגת המקום, וזו עדיין התפרטות, אבל דקה יותר מהתפרטות המקום. משא"כ המטבע של הברכה ברוך שעשה ניסים לאבותינו, בלי הזכרת מקום וזמן, זו ברכה שכולה כללות, ואין בה שום התפרטות. א"כ ברכה על נס דיחיד היא ברכה של פרט. ברכה על נס דרבים במקום ובזמן, גם היא פרט. אבל ברכה של רבים בלי הזכרת זמן ומקום, זו ברכה שכולה כלל. זה עומק המטבע של הברכה שלומדים מיתרו. כפי שהזכרנו, יש ביתרו הבחנה של הודאה, שע"י הנסים הוא יכול להתגייר, וישנה בו הבחנה של שבח לכנסת ישראל. נמצא שמטבע ברכת יתרו שהוא משבח את ההצלה שעל ידי כן הוא יצא ממדרגת עכו"ם למדרגת ישראל, זאת גופא עומק הברכה על נסי הכלל. ולא כפשוטו שהוא הודאה על קבלת ההשפעה מהבורא, אלא הוא בא לשבח את גילוי רוממות העליונה של הכלל שהוא דבוק בבוראו. דהרי ברכת יתרו עצמו לא היתה בעצם על נסי ההצלה של כנסת ישראל, שהרי לו עצמו לא נעשו ניסים, אלא אצלו ענין הברכה היתה שמכח הניסים הללו הוא הגיע למהלך של כלליות. ברכת יתרו היא ברכה שכל עניינה בעצם לעלות ולהתרומם. כי יתרו, שלא הניח ע"ז אחת שלא עבדה (יל"ש פ"ח רמז רס"ט), ע"י נסי הכלל התרומם למעלה להדבק בכנס"י.

יתרו נקרא יתרו שייתרו פרשה אחת בתורה

[כו] כלומר עומק ברכת יתרו היא להעלות את כל כוחות הרע למעלה. זה ההבחנה של הנס שהוא בבחינה נס להתנוסס, שהוא נס של כלליות דייקא. יתרו שלא הניח ע"ז שלא עבדה, גילה את כח הכלליות. עבודה זרה מצד המטבע שבה היא פרטית. אבל אדם כיתרו שעבד את כולן, על כרחך שהוא יתגיייר. כי מי שמגיע לכח הכלליות של הכל, הרי שהוא מגיע לכח הכלליות שבתורה. כתוב במדרש (מכילתא יתרו פרשה א'), "וישמע יתרו. שבע שמות נקראו לו יתרו יתרו חובב רעואל חבר פוטיאל קני. יתרו - שהותיר פרשה אחת בתורה [ואתה תחזה], יתרו - שייתר במעשים טובים וכו'". נתבונן בפרשה שהותיר יתרו. והנה מרע"ה בתחילה שפט את הכנסת ישראל לבד. בא יתרו והציע שרי עשרות שרי מאות שרי אלפים. יתרו בא ומגלה כיצד הפרטים חוזרים לשרש. שרי עשרות, שרי מאות, שרי אלפים. ומה עושים עם הדבר הקשה - מעלים אותו בחזרה לשורש. הצעת יתרו היתה בעצם מהות גיורו. כפי שהזכרנו, ישנה הודאה שהיא מעילא לתתא, וישנה הודאה מתתא לעילא, המגיעה מכח הפרטיות. עומק הברכה היא כאשר מעלים את כל הפרטים לעילא, לגלות את עומק כח הכלליות המתגלה בפרטים. כח ההמשכה מהפרט לכלל הוא כאשר מגלים את הכלל בפרט. אז כל הפרטים יכולים לחזור בחזרה לעילא. זו הפרשה שנקראת יתרו.



כתיב (שמות, טו, טז) בגדל זרועך ידמו כאבן. ואמרו (מכילתא דר"י, מסכת שירה, ט) כיון שיצאו ישראל מן הים, כנס עמלק את כל אוה"ע ובא ונלחם עם ישראל, ונתפלל משה באותה שעה, ודממו כולן כאבן, לכך נאמר בגדול זרועך ידמו כאבן. ד"א, כיוון שנכנסו מרגלים לא"י, כל מי שהיה אומר אלה מרגלי ישראל היה דומה כאבן. ד"א, כיוון שעברו ישראל את הירדן, נתקבצו כל מלכי כנען ובאו ונלחמו עם ישראל וכו', באותה שעה התפלל יהושע ודממו כולן כאבן.

ועיין רש"י הירש על אתר, וז"ל, ידמו כאבן - כל ההתחרשות ממלאת אותם "תדהמה" מקפיהא. "ידמו" משורש "דמם", קרוב ל"תמם", חידלון ההויה, "ויתמו ימי בכי" (דברים, לד, ח), ופירוש "דמם", חידלון העשיה להיות גוף ללא מעש וללא תנועה. עכ"ל. והיינו שירד למדרגת "דומם" (ולא מלשון דמיון, עיין כל בו, סימן ד), והוא היפך מדבר. ועיין מהר"ל (גבורות ה', פרק מז) וז"ל, כאשר באים לקנות מדרגה עליונה - בגדול זרועך ידמו כאבן - המקטרגים יסתמו פיהם וידמו כאבן, עד כי יקנו מדרגתם ומעלתם.

וביאור הדברים, יעויין בקדושת לוי (בשלח, טו, טז) ידמו כאבן וגו', דיש אותיות ויש תנועות, והאותיות בעצמם אין להם חיות, והתנועות מחיות אותם (תיקו"ז, הקדמה, ח, ע"א), כן הענין, העולמות מרמזים על האותיות, והחיות שבהם מרמזים על התנועות. ולכן עתה שהיה שינוי הטבע ונבקע הים, ונפל עליהם אימתה ופחד, ונטלה חיותם מאיתם, אז נדמו רק לאותיות בלי חיות. וידוע דאבן נקרא אותיות כמ"ש בס"י (פ"ד, מ"ב) שני אבנים וכו', וזהו "בגדול זרועך", שניטלו חיותם מאיתם, "ידמו כאבן", היינו לאותיות בלבד בלי חיות.

וביאור נוסף מצינו באמרי אמת (ר"ה, תרס"ט) וז"ל, בגדול זרועך ידמו כאבן, שכפי מה שנופל פחד על לב האבן שזהו היצה"ר, כן מתבטלים כל המקטרגים. ועיין מבוא שערים (דרוש ברכת הלבנה) וז"ל, ידמו כאבן, שיפלו למטה כמו אבן, ויתבטלו מן העולם בסוד בלע המות לנצח.

והבן שבסוד מצות "עשה", היצה"ר, לב אבן, פועל "שב ואל תעשה", דומם שאינו עושה, כנ"ל. ובסוד ל"ת, היצה"ר מחדש פעולה של עבירה. וכאשר מכניעים אותו נהפך לאבן דומם שאינו מחדש פעולה. ועיין רמח"ל (תיקונים חדשים, תיקון לח) ודא צרעה דאתמר בה וגם את הצרעה וכו', ורזא דמלה, תפול עליהם אימתה ופחד וכו', מאי צרעה, אלא דא (בגימט') שס"ה, וכו', רזא דמצות ל"ת, דתמן אתקיפו מסאבין אלין ומתמן אתאבידו, במאי בגדול זרועך, וכו', כדין ידמון כאבן. מאן אבן, אלא כאבן, כההיא אבן ידיעה ודא ליל', אבן נגף, עיי"ש.



סוגיית האמונה בכל הקומה כולה

לכבוד הרב שליט"א.

כל המדות כלולות מכולם, לכאורה אמונה היא בחב"ד, האם ואיך תתבטא חג"ת ונה"י דאמונה?

תשובה

אמונה בכתר, ונחלק ל"י ספירות בפרטות:

כתר - אמונה בקיום הבורא ית"ש.

חכמה - אמונה שארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים.

בינה - אמונה שהדבר מתפשט עד אין קץ.

דעת - אמונה שמנהיג הכל.

חסד - אמונה בהטבה אין סופית.

גבורה - אמונה שאין גבול לגבורתו.

תפארת - אמונה ברוממותו האין סופית.

נצח - אמונה שלבסוף הוא ית"ש ינצח.

הוד - אמונה שלבסוף הכל יודו לשמו.

יסוד - אמונה שלבסוף הכל ידבקו בו.

מלכות - אמונה שמלכותו תתפשט בכל.

זו פנים אחד לסוגיית האמונה.

שורש האמונה בנשמה שאין לה ספק

לכבוד הגאון שליט"א.

אני רוצה להקדים תחילה שהשאלה שאני שואל לא באה ממקום של התרסה חלילה, אבל יש בי רצון עז שהדברים יהיו ברורים.

כידוע כיון שאדם מטבעו תפיסתו מוגבלת, ושום דבר אינו ודאי אצלו, ממילא לעולם לא יוכל לאמת שום דבר, כולל אמיתות של רוחניות ואמונה, כלומר על כל הנחה תמיד תוכל לעמוד שאלה "אולי לא", על כל נסיון להבין את רצון הקל מבחינה לוגית (שכלית), תעמוד תשובה ניצחת שא"א לפרש או לנסות להבין את רצונו יתברך, כי אין לנו תפיסה כלל.

יותר מזה, לא רק שזה אינו אפשרי, אלא כאמור אין לנו כלל "כלי שפיטה" לדון את רצונו או את יחודו יתברך.

שאלתי לאור הנ"ל, האם זה לגיטימי ונכון ע"פ היהדות שהאמונה של האדם בעצם לא תהיה מושלמת, אבל בשיקול הכללי לאור מכלול הנתונים העומדים לפניו כבן אנוש, הוא מבין שהברירות האחרות אינם אופציה. והדבר הנכון ביותר הוא להאמין?

האם זו אמונה 'תקינה'? האם זו היתה גם האמונה של גדולי הדורות? איך באמת מחזקים רגשות באמונה כזו?



יתרו | ח-ט

בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו. חטא, חט-א. והנה שורש ח-ט יש בו משמעות של חטא, לשון חסרון, העדר. ויש בו לשון טח, כיסוי, העלם, הסתרה. העדר וחיוב. ומצד בחינת העדר, הוא בחינת טחון, טח-ן. כי כאשר טוחנים דבר, נעשה פירורים, ועי"ז בהכרח חלק דק נעדר והופך לאבק בעלמא. וזהו בחינת חרט, חט-ר. כי כאשר חורטים בדבר, מקום החריטה נעשה חלל ריקני, העדר. וכן בחינת חטב, חט-ב. וכן בחינת חנט, חט-ן. עיין אבן עזרא (שה"ש, ב, יג) חנטה - עשתה כדמות אבק, מן ויחנטו הרופאים. ובדקות, חונטים בסממנים שצורתם אבק, על מנת שהמת לא יתפורר ויהפך כאבק. וזהו שורש "חטא" העגל שכתוב בו (שמות, לב, א) ויצר אתו בחרט. והוא בחינת חרטה, שכאשר מתחרט על מעשיו נעשה חלל והעדר מן המעשה. ולתקן זאת, נצרך טרח, טח-ר, לעמול למלאות החסר, ולקבץ הנפזרים. והוא בחינת חלט, חט-ל, לשון חטיפה (עיין ספר השרשים לרד"ק ערך חלט). חטף, חט-ף.

והאופן הנוסף כנ"ל, לשון כיסוי והעלם. וזהו בחינת שחט, ש-חט, ובחינת טבח, טח-ב, כי פעולת סילוק הרוח חיים מן הדבר, הוא שורש כל הסתרה. וזהו בחינת טחורים, כמ"ש האבן עזרא (דברים, כח, כז) וז"ל, הם היוצאים במקום ה"נסתר", על כן כתוב ובעפולים, והוא מגורת ויבא אל העופל. וזהו בחינת חנט, חט-ן. ועיין רש"י (שה"ש, ב, יג, מחז"ל) התאנה חנטה פגיה - אלו פושעי ישראל שכלו בשלשה ימי אפילה. וזהו בחינת טפח, ט-פח, לשון מטפחת, כיסוי. וכן בעל חי הנקרא חומט, חט-מו, ביתו גדל עמו, שהוא הכיסוי שלו.

לעומת כך מצד התיקון נקרא חטם, חט-ם, "אף", לשון חטוי שמחטא את החטא ומתקנו. והיפך בחינת פרור ופרוד כנ"ל, נעשה חוט, חט-ו, כח המקשר ומחבר, והוא בחינת בטח, ב-טח, והיינו שכאשר יש לו חסרון, אינו דבק בחסרון, אלא בוטח שיושלם חסרנו. והוא היפך חטא, לשון חסרון. ואזי נתהפך מחסרון, נקב, לתוספת, והוא בחינת טפח, פ-טח, והיינו שהדבר טופח וגדל. וזהו בחינת שטח, ש-טח, שהדבר מתפשט ומתרחב.

ועיין רש"י (תהלים, נא, ח) בטוחות - ומנחם חברו עם כמטחוי קשת (בראשית, כא) וכן מי שת בטוחות חכמה (איוב, לח) פתרונו לשון "משך", כי כאשר יש משך לקשת כן יש משך לדעת. ועיין ספר השרשים (ערך טחה).

ואופן נוסף, עיין רש"י שם, בטוחות - אלו כליות שהן חלקות. והיינו שכאשר טחים דבר הוא חלק, היפך חטא, שעניינו נטיה לצדדים, בלתי ישר.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אחטוב, חטם, אחטנה, אחיטוב, חטי, חרט, בטחון, טחות, חנט, חרטמים, טחנה, הטיח, שחט, חריט, וחטפתם, חמטה, טחון, חלט, חטבי, חבט, חוט, חטא, חטה, חטוש, חטיטא, חטיל, חטיפא, חטר, חמוטל, חמיטל, חנטה, חרטים, חרטם, טבח, טח, טפח, טפחה, טפחות, כמטחוי, מחטב, משטח, רחטי, שחט, שטח, טחינה, טרח, אבטיח, טחורים, החמט, חטף ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כתיב (שמות, יז, יב) וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו, וישב עליה. ואמרו (תענית, יא, ע"א) בזמן שהציבור שרוי בצער אל יאמר אדם, אלך לביתי ואוכל ואשתה וכו', אלא יצער אדם עם הציבור, שכן מצינו במשה רבינו שציער עצמו עם הציבור, שנאמר וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, וכי לא היה לו למשה כר אחד או כסת לישב עליה, אלא כך אמר משה, הואיל וישראל שרויין בצער, אף אני אהיה עמהם בצער [ועיין זוה"ק (שמות, רעה, ע"א. וז"ח, תרומה, עב, ע"א) שהוא לקבלת עונש שקבל משה רבינו על עצמו].

ועומק שיתוף הצער עם הציבור, היינו שנכלל בשורש, באבות, ששם כולם אחד. וזהו אבן, אב-בן, כנ"ל. וכן אמרו (ילק"ש, בשלח, רסה) ויקחו אבן, אלו מעשה אבות, וישב עליה, אלו מעשה אמהות. ועיין תולדות יצחק על אתר, וז"ל, ויהי ידיו אמונה עד בא השמש, התפלל בזכות האבות, "אמונה" זה אברהם, שנאמר (בראשית, טו, ו) והאמין בה', "עד בא" זה יצחק, שנאמר (שם, כד, סב) ויצחק בא מבוא, "השמש" זה יעקב, שנאמר (שם, לב, לא) ויזרח לו השמש. ועיין ספר חסידים (תשנו). ועיין מגיד מישרים על אתר, וז"ל, ויקחו אבן, דרמיזא לכנס"י, וישב עליה, לאתחדא טפי בכנסת ישראל. ועיין מאור ושמש על אתר (ד"ה וזה פירוש).

ועיין מלבי"ם על אתר, וז"ל, ויקחו אבן - האבן מרמז על אחדות ישראל ואגודתם להיות עם אחד, כמו שרמזו ליעקב במה שהתאחדו אבני מראשותיו לאבן אחד, וכמ"ש משם רועה אבן ישראל, כמו שהאבן דבוק חלקים רבים להיות עצם אחד, ר"ל שע"י אחדות העם תגן אמונת המאמינים וזכותם על הבלתי מאמינים. עכ"ל. ולפי הנ"ל זהו התקשרות לשורש, ועי"ז נכלל בכל ישראל. ועיין של"ה (תורה אור, שופטים, ל). ושם משמואל (תצוה וזכור, תרע"ח).

אולם פנים נוספות לכך, להתכללות, היא הנמכת העליון לתחתון, הנמכת קומת משה לכלל ישראל להשתתף בצערם. ועיין מנחה בלולה על אתר וז"ל, ויקחו אבן - קשה היה לו להקדים ואהרן וחור תמכו ידיו קודם לויקחו אבן, שיתיישב על לשון הפסוק, אלא רצונו כי ידי משה כבדים היו, ולהיות כי משה היה גדול הקומה, כמ"ש רז"ל שהיה גבוה י' אמות, לכך אמר כי לקחו אבן שישב עליה, ואחר ישיבתו הגיעו חור ואהרן שיכלו לתמוך ידיו, כי מקודם ישיבתו של משה בלתי אפשרי להגיע אל ידיו. ולפ"ז מהות הדבר שישב משה, שע"י השפיל קומתו לאהרן וחור, והיינו שבזה גופא נשתתף עמהם, ודו"ק.

ושורש אבן זו כנגד אבני משקלות, שכאשר פוגמים בהם בא עמלק, כמ"ש בכי תצא (עיין אמרי אמת, זכור, תרע"ד, ד"ה איתא בשפת אמת). וכנגד מעורר משה את "שני" לוחות אבנים, כנגד שני אבני משקלות. עיין של"ה הנ"ל. ובדקות יש ב' מהלכים, האם לקח משה אבן אחת ושם תחת גופו, או לקח ב' אבנים משה תחת ב' ידיו. עיין תורת אמת (בשלח, ד"ה בפסוק ויבא). ואכמ"ל. ועיין אוהב ישראל (ליקוטים חדשים, קרח, ד"ה כאשר. וכן בשלח, ד"ה ויבא עמלק). המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

אבן "רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו", אברהם קראו לבית המקדש הר, יצחק קראו שדה, ויעקב קראו בית, כנגד אברהם שקראו הר, החורבן הוא "ערו ערו עד היסוד בה", נתהפך ההר ל'ערו ערו', 'עוררין', שורש של רע.

כנגד יצחק שקראו שדה, "ציון שדה תחרש", והופך להיות מקום של יניקת השדים - "שדה תחרש".

יעקב קראו בית, מציאות של בית זה הרכבה של אבנים, ה"בית והעליה שנפלו זה נוטל אבניו וזה נוטל אבניו", נעשה מציאות של חורבן, כלומר, שהאבנים נפרדים זה מזה.

אבן - כח הצירוף

וא"כ, ההגדרה של אבן, המהות של אבן, היא ההצטרפות לדבר אחר, אבן עומד למציאות שהיא מצטרפת לדבר אחר, ועל ידי כך נבנה הבית. אבן, ועוד אבן, אריח על גבי לבנה, לבניה על גבי אריח, נעשה צירוף, ויש מציאות של בית.

בהגדרה המדויקת יותר, יש את עצם האבן, כשלעצמה, ויש את הצטרפות האבן לאבנים אחרות, לדברים אחרים. האבן, עצם האבן עצמה היא מצורפת, וכמו שהוזכר, אבן אותיות אב - "אין אב אלא בחכמה", ואותיות בן, שורש של בינה, "ויבן את הצלע", זכר, נקיבה. שהם שורש לבנים, אב ובן, בבחינת "זכר ונקיבה בראם", שלהם נאמר "פרו ורבו ומלאו את הארץ" - שזה הצורה השלימה של אדם, זה המילה אבן, אב, -ו"בינה יתירה ניתנה לאשה" שילפי' מ"ויבן את הצלע", והתולדה, שהוא בנים, זה צורת האבן. זה בשם 'אבן' עצמו, שהיא מצרפת את השלושה, "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי וגו' והיו לבשר אחד" שזהו כח הולד הנולד כמו שאומר רש"י, שזה ה"בשר מבשרי", זה אבן, היא מצרפת שלושת החלקים האלה.

ויתר על כן, המציאות של אבן, שהיא מצטרפת לעוד אבנים, זה עיקר הצירוף שלה שהיא מצטרפת לעוד דברים, שאליהם היא ראויה להצטרף. אבל יסוד התפיסה שנקראת אבן, היא הכח לצרף דברים.

השורש באותיות

יסוד שורשי הדברים כידוע, יש עוד שם תואר לאבנים שזהו כח האבנים - שהם נקראים אותיות בלשון חז"ל, חז"ל אומרים להדיא, שתי אבנים הם שתי אותיות, שלוש אבנים, שלוש אותיות, והרמז הידוע, מה שמובא בסוגיא בשבת

פרק הבונה כל הדין של מלאכת כותב בשבת, מוחק על מנת לכתוב, כותב שתי אותיות וכל דיני הכתיבה, כלומר, הכתיבה, היא חלקי תפיסת מלאכת הבונה, אותיות, בשרשם, ואבנים, בהתפשטותם. "איסתכל באורייתא וברא עלמא" התורה היתה כתובה כדברי חז"ל כידוע, "אש שחורה על גבי אש לבנה", היו כתובים שמה אותיות, והאותיות הללו כדברי רבותינו, הם מלשון אתא, "עלמא דאתי", לשון של המשכה, זה אותיות, והאותיות נמשכו, "וברא עלמא", זה "איסתכל באורייתא וברא עלמא", "איסתכל באורייתא", הוא הסתכל באותיות, נעשה ה'אתא' שבאותיות, מא' - עד ת', והו' שהיא ו' ההמשכה היא ממשיכה מהא' עד ת', נעשה ההמשכה מהראשית עד מציאות האחרית, וזה גופא יוצר את ה"איסתכל באורייתא וברא עלמא", שזה משתלשל למציאות שנקרא 'עלמא'.

וא"כ, כל מציאות ה'עלמא', הוא אינו אלא התגלות של אותיות, שהתגלה בהם ה"אתא" שלהם, עד סופם, עד הת' שבהם של "ברא עלמא".

ובאופן הזה, צורת הדבר היא, שבשרשי הדברים יש את מציאות האותיות, וכשעולה ברצונו יתברך שמו, לברוא נבראים, הוא ממשיך את האותיות עד קיום בפועל של עולם.

הגדרת 'דבר' והגדרת 'חפץ'

ומהי צורת ההמשכה - הרי כל מה שקיים כאן בתוך העולם, באופן כללי, יש לו הרי, שני הגדרות, הוא נקרא חפץ, כלשון הגמ' "איסור גברא - איסור חפצא", זה מוגדר כחפץ, "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" כדברי הרמב"ן שזה קאי על ה'חפצא', ועוד רבות.

ובהגדרה השניה הוא נקרא דבר,

הוא נקרא חפץ מלשון רצון, "חפץ בבת יעקב", כלומר, כל דבר שקיים במציאות הבריאה, ראשית היותו היתה מרצונו יתברך שמו, "כשעלה ברצונו יתברך שמו לברוא את העולם", הכל עומד מעיקרא על רצונו, וגם השתא. הכל קיים ועומד מכח תוקף רצונו. לשון הגמ' "רוצה בקיומו", ורוצה בקיום, של דבר, זה נקרא חפץ, לשון של רצון, הוא רוצה שהדבר יגיע עד מציאות של "חפצא", זה רצון. שלשם יגיע מציאות הדבר, להיות "חפצא". עצם הדבר שהאדם רוצה, יש לשונות רבים שנקרא הרצון, והשם תואר של רצון שנקרא 'חפץ', זה רצון שרוצה להגיע עד שהדבר יתגלה כמציאות של 'חפצא', זה נקרא 'חפץ בבת יעקב', הוא רוצה, עד ה'חפצא' של בת יעקב.



כח הצירוף בתורה וכח הצירוף במצוות

ולפי זה, שורש הצירוף, מתחיל באותיות, וההתפשטות של הצירוף, מתגלה ב'חפצא' של מציאות העולם, זה העומק של "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", "לפיכך הרבה להם", מהו הריבוי, הריבוי, הוא ריבוי של תורה, כל אופני צירופי האותיות, "תורה ומצוות", "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות", לצרף אותם מהסיגים שבהם, שמכחם הם אינם זכים, ולגלות את אופן החיבור ביניהם, "לצרף", "מצטרפי אהדדי". ומאיפה הצירוף שמתגלה במצוות, שזהו ה"רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", הצירוף של המצוות, הגילוי שלו הוא מכח ה"הרבה להם תורה ו-מצוות", לא "מצוות" לעצמם.

וגדר הדבר, שהרי ההבדל בין תורה למצוות, אחד מן ההבדלים, כמובן - התורה היא הנמצאת מריש דרגין עד אחרית דרגין, והיא משתלשלת לעולם החומר, מה שבשורש היא היתה כתובה "אש שחורה על גבי אש לבנה", כאן לתתא, היא כתובה על גבי עור של בהמה, עד שם מקום ההשתלשלות, עור של בהמה, כמו שלומדים את זה, 'הלכה למשה מסיני'.

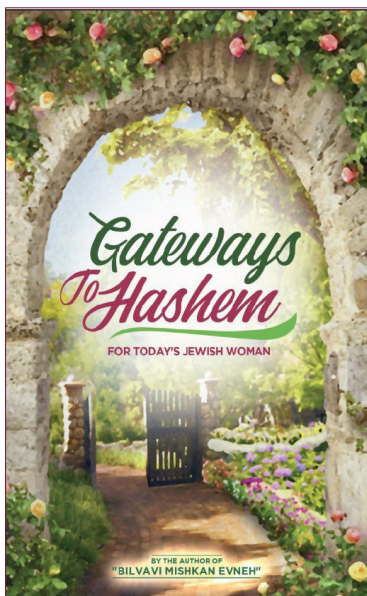
המצוות, משתלשלים גם ליחפצות' החומריים האחרים.

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

והשם תואר השני, הוא נקרא 'דבר', מלשון "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". "לעולם דברך ה' ניצב בשמים", כמו שאומרים רבותינו, דבר ה' הוא הוה, הוא קיים, וכל דבר ודבר שקיים בבריאה, הוא הדבר ה' שמתגלה בדבר.

ה'חפץ', רוצה את הדבר, וה'דבר ה'', הוא התגלות של הדבר באופן של דבר. וא"כ, כל דבר נקרא דבר מחמת שהדיבור חקוק בו.

שורש השורשים היה במתן תורה כמו שמבואר בתחילת הדברים בסוגיא בשבת, ובהרחבה בדברי חז"ל, שכל דיבור ודיבור שהקדוש ברוך הוא היה מדבר, הוא היה מתפשט לכל העולם כולו, מוסיפים חז"ל ואומרים, שלבסוף היה חוזר הדיבור ונחקק בלוחות, ומכח כך, היה את הלוחות, "מכתב אלקים" שנאמר בלוחות, הכתב נעשה מכח דיבורו יתברך שמו, זה "על פה" שהופך להיות "כתב", צירוף של תורה שבעל פה ותורה שבכתב, ושם מונח ההגדרה שה'חפצא', נעשה מ'דבר'. ה'חפצא', נעשה מ'דבר ה' - אז בפשטות זה נאמר רק ביחס לשורש השורשים, בעשרת הדיברות שהקדוש ברוך הוא דיבר, ביחס ללוחות ששם היה חקוק עשרת הדיברות, אבל בעומק זה השורש, ומהשורש ילפינו לענף, הענף הוא מעין השורש, דומה לשורש, אבל לא ממש שוים אהדדי, ובענף צורת הדברים הוא, שבכל דבר ודבר שקיים, הדבר ה', האותיות של דבר ה', הם המקיימים את אותו דבר, והוא הנקרא שמו של כל דבר, מהו שמו של כל דבר, ה'דבר ה'' שמקיים אותו, האותיות של דבר ה' שמקיימים אותו, הם עצמות הדבר, זה קיומו של הדבר.



COMING SOON Gateways to Hashem for Today's Jewish Woman

A thought-provoking compilation of *derashos* about the unique *avodas* Hashem of the Jewish woman. The author explains the special powers which Hashem has given to the Jewish woman's soul, such as the ability to use the spiritual "heart", the nature of the "extra understanding" given to women, the deeper implication of a woman's "extra amount of speech", the areas of strength which a mother has in raising children, and the deeper meaning of *tzniyus* (modesty). Included in the end of this book is a section of questions and answers with the author which offer guidance on many different areas for women of all walks of life.

An essential volume which explains how a Jewish woman can enter her *pnimiyus* and realize her true potential. This *sefer* can be a key tool for the *frum* woman's key to staying solidly anchored to an inner, safe harbor of her own.



אור א"ס

רמב"ם (פיה"מ, אבלות, פ"ז, מ"א) - כי אטום הוא הדבר המוצק שאין בתוכו חלל ולא פתח. ורק הצמצום חידש חלל.

צמצום

אטום אור א"ס שלא יכנס לתוך החלל. וכאן השורש לכל הגבולות שהם אטום בפרטות דכל מדרגה.

קו

כניסת אור א"ס דרך הקו לתוך החלל מחדשת פתח באור הסובב, וכמו שהאריך הלשם. והוא בקיעת האיטום. אולם בקו דק - היותו דק, זה אטום דיליה. וכן התפשטותו רק עד י"ס דעתיק ולא יותר כמ"ש לעת"ל, זהו אטום דיליה.

עיגולים

בכל עיגול ועיגול יש חלונות שדרכו עובר היושר ובוקע. וכתוב (מלכים, א, ו, ד) חלוני שקופים אטומים.

יושר

אח"כ עתיד להתפרט לשלשה קווים. וכאן עדיין יש אטום שמאחדם.

שערות

יש מדרגת חכמה, ומדרגת חכמה סתימאה. ושערות הוא חכמה סתימאה שבא"א, ולכך עולים בחזרה לשורשם.

אזן

כתיב אטם אזנו משמוע דמים (ישעי', לג, טו). וכן כתיב (משלי, כא, יג) אטם אזנו מזעקת דל. וכן (תהלים, נח, ה) פתן חרש יאטם אזנו.

ומצד התיקון כתב בחוה"ל (שער ט, פרישות, פ"ה) והשתדל אח"כ לאטום אזניך. וכמ"ש בכתובות (ה, ע"ב).

חוטם

אמרו (ברכות, נג, ע"א), ת"ר, היה מהלך בשוק של עכו"ם, נתרצה להריח, הרי זה חוטא. ועיין רמב"ן (ע"ז,

יג, ע"א) שאינו חייב לאטום אפו כדי שלא יכנס בו הריח. ועוד. עיקר צורת פנים בחוטם, כמ"ש בשלהי יבמות. ואיתא ברמב"ם (איסורי ביאה, פ"י, הי"א) או שהיו פניו טוחות ואין בהם היכר פנים, בחינת אטום.

פה

עיין רמב"ן (קדושין, יט, כג) וערלתם, ואטמתם, אטימתו, יהא אטום ונסתר מליהנות בו, לשון רש"י ויפה פירש, וכו', כי העלגות אטום וסגירת הלשון, ופעמים בשב השפתים שלא יפתחו כראוי. והדיבור יקרא פתיחה, פתח פיך לאלם.

ועיין מהר"ל (חידושי אגדות, שבת, לג, ע"ב) אסכרה, שאטום הדבר בתוכו, שע"ש כן נקרא אסכרה, שהוא סוכר את פיו ששם יוצא הדיבור לפועל.

ועיין אלשיך (בראשית, ב, ד"ה וייצר) כפסת בצק שעור-שין ממנו כלי זכוכית, שהוא אטום מושלל תוכיות לקבל שום דבר, ונופחין בו ודוחקין חומרו לצד חוץ עד יעשה כלי קיבול.

עינים - שבירה

עיין אלשיך (ישעיה, ט, ו) ואטם עיניו לבלתי תקן. ומהות השבירה אינה שבירה כפשוטו, אלא כיסוי, כמו ריסי וגבות העינים המכסות.

ועוד. כל שינה הוא בחינת אטימות העינים.

עתיק

כתב בליקוטי מוהר"ן (תורה ה, ד) כשגלגלתא דמוחא אטום בטומאה, כמ"ש ונטמתם בם. והיינו שכאשר נעשה טמא, אותיות אטם, אזי החכמה לא רק שנשארת אטומה במח, אלא מכח גלגלתא, לשון גלגל חוזר, חוזר כח המחשבה לעולם העליון, והוא כח עתיק, שמעתיק מעולם לעולם.

ולהיפך, כנודע בתורת מהר"י סרוג, שלמעלה מי"ס יש ג' צחצחות, והם: א"ק סתימאה, טהירו, ועולם המלבוש. ובכח עתיק, אדם קדמון סתימאה, שבו גנוז חכמה סתימאה עילאה, נגלית לעולם התחתון.



אריך

א"א שורשו בקו, אולם א"א אינו מתפשט אלא רק בתוך עולמו, ואינו בוקע מעולם לעולם כמו שורשו - קו, וכן אינו כעתיק שבסוד דדי בהמה יורד לעוֹלָם שמתחתיו, וכן מתחבר לעולם שמעליו, ששורשו ממלכות של עליון. אי בקיעה זו אלא בתוך עולמו, זה אולם מעולם לעולם.

אבא

אבא נותן את הטיפה, שבה אטום וטמון כל צורת אדם. ומצד הקלקול, מי שאינו מוליד - עקר, טומטום, שאינו יכול להיות אב.

אמא

פעמים רבות או"א עילאין נקראים אבא, וישסו"ת נקראים אמא. ובמדרגת או"א אמא גנוזה באבא בחי־נת יו"ד, שאבא י', ואמא ו"ד, כמ"ש בעץ חיים שער הזיווגים. והרי שאמא אטומה באבא. ולהיפך ישראל סבא אטום בתבונה, שנסתר בקוץ שבצד ה', כמ"ש שם בעץ חיים.

ד"א

הפרסא שנמצאת ממקום חזה עד מול טבורו מאחריו בכל עולם, הנקרא צמצום שני, הוא אוטם בתוך כל קומת ז"א בתוך כל עולם. והוא מ"ש בירושלמי (נדה, פ"ג, ה"ב) טיבורו אטום, ושורשו בפרסא זו. ועיין נדה (כג, ע"ב), ורמב"ם (איסורי ביאה, פ"י, הי"א), וכסף משנה (שם).

נוק'

בחינת קרקע עולם, אדמה. ועיין זבחים (סא, ע"ב) מזבח אדמה, שהוא אטום באדמה. כי האדמה טומנת ואוטמת בתוכה. ולבסוף עשו שיתין למזבח, בחינת פתח, ז"א, ו"ק, שפותח את סיתום הנוק'.

ונקראת נוק' לשון נקב, ותחילה אטום ע"י בתולים. וכמ"ש בב"ב (יב, ע"א) אטום כבתולה. ועיין ירושלמי (נדה, פ"ג, ה"ה) נוקבתו טאומה. ובנדה (כג, ע"ב) עד לנקביו.

וכן איתא בסנהדרין (מד, ע"ב) מלאך הנקרא אטמון, שאוטם עונותיהן של ישראל. בנוק' דתהום רבה. ועיין בתיקונים (תיקון סה) שהוא מטטרו"ן שיש לו שמות

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

בחניות הספרים בקרוב

בגאולתם של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

היפוכה של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

אולם, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידינו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

וכפי שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.





שתי נקודות מבט הנפש: פנימי וחיצוני

אמנם הגדרנו הגדרה מופשטת – כי על פי תפיסת פנימיות הנפש העולם הוא מקום שאין בו התנגדויות. אולם כיוון שרוב בני האדם לא מכירים את פנימיות נפשם, הם לא חיים שם. ממילא רבים מהקוראים יעלו תמיהות ויאמרו – היאך יתכן מבט שכזה על עולמנו – שאין בו התנגדויות. הרי כל העולם כולו מלא בהתנגדויות, צא וראה – זוהי צורת הבריאה.

ואכן לכאורה תמיהתם ברורה, שכאמור אין לך דבר בעולמנו שאין לו התנגדויות. לדוגמה: אדם יוצא מביתו על מנת להגיע לדרשה בעיר קצת מרוחקת. לכאורה המטרה כל כך פשוטה, אולם כל אחד יודע כמה מורכבות יכולה להיכלל במהלך פשוט שכזה: על דרך כלל אין קו אוטובוס או רכבת ישיר ממקום למשנהו, על כן צריך להחליף מספר קווי תחבורה בדרך. פרט לכך ישנן בעיות הלכתיות ובעיות של דרך ארץ בשהיה בתוך התחבורה הציבורית. זאת בנוסף על הבעיות הרגילות בתנועה בכבישים כגון: תאונות, עבודות בכביש, שטפונות, פקקים וכדומה, והבעיות הבלתי צפויות בדרכים ובכלי הרכב, המעכבות גם רכבים פרטיים. לכאורה מערכת שלמה של התנגדויות. כל אחד יכול להוסיף בקלות עוד ועוד דוגמאות לרוב. אגב, גם בהפקת הספר הזה עצמו, נתקלנו בכמה וכמה התנגדויות בצורה של מניעות ועיכובים. כן הדבר בכל מהלכי החיים, המציאות היא שכל מה שתרצה לפעול תגלה מערכת של התנגדויות שעומדת בדרכך.

על כן נסביר ונאמר כי לא באנו לומר שישנו מציאות של עולם אחר, שהעולם הפנימי הוא מציאות של מקום אחר. אלא מציאות העולם היא מציאות אחת, ועל מציאות זו ישנם שני סוגי מבטים השונים בתכלית.

חיצוניות הנפש מביטה על מציאות העולם כמקום של נפרדות. העולם מלא בישויות שונות ונפרדות עם תכליות ורצונות שונות ומגוונות הסותרות זו את זו. ממילא כל ישות פועלת על פי תכליתה ורצונותיה הפרטיים, והניגודים בין הישויות השונות גורמים להם להתנגד זה לזה, לעכב, לצמצם, לעצור, להגביל אלו את אלו.

לעומת זאת, פנימיות הנפש מביטה על אותו העולם כמקום של אחדות גמורה. העולם כולו הוא עולמו של אחד יחיד ומיוחד המובילו אל התכלית היחידה אשר ייעד לו בוראו. כל הנבראים כולם משמשים את אותה תכלית. גם אלו שלפי המבט החיצוני לכאורה נראים כ- 'עוברי רצונו', מצד המבט הפנימי אף הם משמשים את בוראם במעשיהם להוביל את הבריאה כולה לתכלית אחת שייעד לה יוצרה.

לעולם ניתן יהיה להביט על כל מהלך, פעולה, מצב או תוצאה מבעד לאותן שתי התפיסות פנימי וחיצוני. בעוד שההסתכלות החיצונית הטבעית שאיתה אנו חיים תופסת את הנפרדות, היא רואה את המלחמות מול המתנגדים והמעכבים, היא קולטת את ההתמודדויות עם המניעות והמחיצות, היא צופה בתמורות ומסיקה כי יש לפנינו מנצח ומנוצח. לעומתה ההסתכלות הפנימית תופסת את אותו מהלך פעולה או תוצאה כמערכת אחדותית שלימה הפועלת בצורה מתואמת ומוסכמת בין כל הכוחות. מה שלכאורה נראה כהתנגדות, מניעות, עיכובים והגבלות אין בכך משום מלחמה כלל, אלא אלו הם חלקים מעצם ההיות של הדבר עצמו. זוהי צורת שילוב ומיזוג כל הגורמים המרכיבים את אותה מערכת. האיזון הנכון, המתוקן והמדויק מלכתחילה ולא בדיעבד בין כל הכוחות.

המבט הפנימי מבחין את המעכבים

אחד מהביטויים השורשיים בחז"ל למבט הפנימי הוא מאמרם – מתחילה העולם היה מתפשט, עד שגער בעולמו ואמר לו די. הרי ברור שלא ניתן להגדיר את 'הגעה' הזו כמעכב מצד היצר הרע ח"ו, אלא זו עצם צורת היצירה שהעולם עומד מעוכב ואינו הולך ומתפשט. מתכונת הפנימיות של בורא העולם – 'היה העולם הולך מתפשט', ומתכונת ההלבשה שלו – 'גער בעולמו ואמר לו די'. הקב"ה בכבודו ובעצמו גער את גערותו, ובכך הציב גבול לבריאתו. כל אדם נתקל בחייו לא מעט פעמים בכל מיני צורות של 'גער בעולמו ואמר לו די': מניעות, התנגדויות, עיכובים, הגבלות ועצירות. ניתן להסתכל על אותן מניעות ועיכובים בשני מבטים: המבט החיצוני הוא שבעצם לא היתה אמורה להיות התנגדות והייתי אמור להצליח להתפשט הלאה כמתוכנן וכרצוני, אלא שישנו איזשהו כוח שמתנגד אלי, מפריע לי ומגביל אותי. ישנן לכך מספר לשונות וכינויים השגורים בפי העם – כיצד לבטא את הכוח הזה שמעכב ועוצר בעדם מלהצליח בפעולתם: 'יצר הרע', 'סטרא אחרא', 'גלות' וכדומה. מאידך, המבט הפנימי אומר שמלכתחילה בכל דבר גנוזות בו גבולות ההתפשטות שלו. לפיכך, הסיבה שלא ניתן להמשיך ולהתפשט אין זה מחמת כוח התנגדות של מניעות ועיכובים, אלא הן הן עצם הגבולות הטבעיים של העסק בו האדם עוסק.

הביטחון הוא כניסת האדם למערכת חיים בתפיסה של המבט הפנימי בבחינת – "שויתי הויה לנגדי תמיד".



במערכת זו כל התנגדות אינה מוגדרת כהתנגדות אלא היא נתפסת כחלק מהמערכת עצמה שנקראת 'שויתי', כחלק מה- 'השתוות', כחלק מהמערכת שמצורפת לאדם ואין בה כל התנגדות. כלומר, תפיסת ה-'שויתי' מביטה על חלק זה, שכביכול מתנגד, באופן שווה כמו על שאר החלקים (ולא כחלק נפרד מהמערכת שמתנגד לה). זו תפיסת חיים שמסתכלת על כל המערכת ממבט עליון ואחדותי שנקרא - 'אור הבורא ית"ש'. ממבט של 'שויתי' הויה לנגדי תמיד, והיינו שגם מה שנראה לכאורה כ-'נגדי', תמיד נשווה אותו כחלק השווה לשאר המערכת האחת ויחידה, שכל כולה על כל פרטיה מצורפים לאחד ואין בה שום כוח המתנגד. ניתן דוגמא על מנת להמחיש את ההפרש וההבדל בין תפיסת הנפש החיצונית שקולטת התנגדויות, לבין תפיסת הנפש הפנימית שבה ההתנגדויות נקלטות כמהלך טבעי עצמי בסדר הבריאה. כאשר בתיה בת פרעה ראתה את תיבת משה רבנו, היא הגישה את ידה על מנת למשוש אותו מהמים, וכדברי חז"ל נעשה נס והתפשטה ידה אמות רבות. אולם כל אדם שפושט ומגיש את ידו לפניו, והיד אינה הולכת ומתארכת ומתפשטת כידה של בת פרעה, ודאי שהוא אינו תופס זאת כהתנגדות אליו, אלא הוא מכיר בכך שליד שלו יש גבול טבעי אותו גזר הבורא ית"ש. לעומת זאת אדם שרוצה לפשוט את ידו, ובאותה העת קם מנגד אדם אחר ודוחף ועוצר את ההתפשטות מהצד השני ולא מניח לו לפשוט את ידו. כאן, על פי התפיסה החיצונית (והאמיתית), זה נקלט בנפש כהתנגדות. פלוני מתנגד אלי ולא רוצה להניח לי לפשוט את ידי. אולם מצד שני כאשר אדם חי בתפיסה פנימית ועמוקה שכל כוחותיו קיימים ושום דבר לא יכול להתנגד אליו, אזי כל מה שבחיצונית נתפס כהתנגדות אצלו נתפסת כחלק מסדר הדברים, כהתנהלות מתוכננת מלכתחילה. וגם התנגדות זו מצד זולתו, היא היא רצונו ית' - שכעת תתפשט ידו עד כאן ולא יותר.

מבט חיצוני - בחירה, מבט פנימי - ביטחון

לאחר שאדם הכיר, בחן, השכיל והבין היטב את עניינם של שני סוגי ההסתכלויות הללו במעמקי תפיסת הדעת ולאחר מכן במעמקי תפיסת הנפש בחוש בפועל ממש, הוא נעמד מול מערכות שנקראות - 'ידיעה ובחירה' - השתדלות וביטחון. הן הבחירה וההשתדלות והן הידיעה והביטחון אלו שתי צורות מהלכי חיים הנגזרים מנקודת המבט ממנה צופה האדם על העולם.

המבט החיצוני מוליד מהלך חיים שמהותו בחירה - תארנו באורך כי המבט על העולם מחיצוניות הנפש מבחין בהמון סוגי התנגדויות ועיכובים המובילים להפסדים ויסורים למיניהם. גם הזכרנו שהאדם תולה זאת ביסורי הגלות, בכוחות הסטרא אחרא ומידת הדין הרוחנית המקטרגת עליו ומעמידה משטינים המתנגדים לו. העילה לקיטרוגים עליו מצד מדת הדין נעוצה בחטאים ובזדונות עליהם הוא עבר. חיצוניות הנפש מונחת בתפיסה שקיימת בחירה, וכל גורל האדם נעוץ בבחירתו - אם לטוב אם למוטב. עד כמה שהאדם חושב וחש בחיצוניות נפשו שמצבו תלוי בו - בבחירתו ובהשתדלותו, ממילא הוא סבור ומרגיש שההתנגדויות למיניהם הן תוצאות של טעויות ושגיאות בבחירה שאינה ראויה. כי כל מציאותו של חטא נעוצה בכך שיש לאדם בחירה, והוא כביכול יכול לבחור לעבור על רצונו של קונו, ח"ו.

כאשר יעקב אבינו חזר מארם ונתבשר ע"י המלאכים כי עשיו הולך לקראתו וארבע מאות איש עמו, נאמר על כך - "ויירא יעקב מאד ויצר לו". הוא הרי הקדים והתפלל על כך עוד בטרם עזבו את ארץ ישראל בצאתו לארם - "ושבתי בשלום אל בית אבי". ואף שהקב"ה בישרו בירושת הארץ והבטיח לשומרו, מכל מקום הוא ירא וחרד. והסבירו חז"ל שחששו נבע מכך שסבר - 'שמה יגרום החטא'. כלומר, יעקב אבינו חשש שמה איבד את ההבטחות שהובטחו לו מחמת חטאם שלו או של בני ביתו התלויים בצוארו. והחטא יתלבש ויופיע בצורה של מתנגדים כעשו וחבר מרעיו, שעלולים לבטל את מציאותו של יעקב וזרעו, חס ושלום.

המבט הפנימי מוליד מהלך חיים שמהותו ביטחון - המבט פנימי על החיים יתכן רק באדם שניתק את עצמו מחיצוניות העולם, עמל לגלות את פנימיות נפשו ולהרחיבה. אדם שכזה חיי כסדר בתוך עולמו הפנימי ורק לעיתים יוצא אל חיצוניותו לפעול שם, ומשם חוזר לפניו. עד כמה שהבנו כי המבט הפנימי רואה את העולם בתפיסה אחדותית שהכל כולל הכל נעשה ויעשה אך ורק על פי רצונו ית"ש, ואין מי שיכול לעכב בעדו או לעשות הפך רצונו. הרי שהעולם הוא מערכת אחת שאין בה מלחמות ותמורות, הכל מונהג מכוחו יתעלה בלא כל התנגדויות. לפיכך, לפי רמת עומק התפיסה הפנימית שלו כך מתבהר, מתברר ומתחדד בנפשו כוח של ביטחון גמור שמה שנגזר מאיתו ית"ש הוא שיהיה, ומה שלא נגזר לא יתקיים. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת דע את ביטחונך.



תשובה

שורש נשמות ישראל 'מאמינים בני מאמינים'. ובנשמה יש אמונה שלמה.

וכן במתן תורה נתקע אמונה בלבם, כמ"ש בגר"א בשיר השירים.

וזהו שורש אמונתם של ישראל בכלל, ואצל הצדיקים בפרט, שאור אמונה זו יצאה לפועל. אולם אינו בהכרח בשלמות, בבחינת "מאמין ואינו מאמין". אולם בפנימיותו מאמין שלם, אולם בחיצוניות אור זה לא בוקע בשלמות את הנפש הבהמית.

אולם ח"ו וח"ו, ששורש האמונה יהיה ברירת מחדל הכי סבירה וטובה, ח"ו ח"ו לא יאמר.

כי שורש האמונה בנשמה שאין לה ספק כלל, והיא מאירה בשכל ולב בכל האדם.

אולם מי שמנסה לבנות את כל אמונתו ע"פ שכל בלבד, באמת נמצא בקושי ששאלת, כי אין הכרח גמור לאמונה באופן שכלי, כי האמונה למעלה מן השכל. ולא כפי שרבים סבורים שיש "ראיות מוכרחות" להאמין. והדברים עתיקים ועמוקים מאוד.

בענין יסורים של אהבה

האם רק למי שאין חטא שייך יסורים של אהבה? או גם לאדם רגיל (חרדי שמשתדל לעשות רצון ה') כמוני?

תשובה עיין זוה"ק (ח"א, קפא, ע"א) שיסורים של אהבה היינו שנפגם אצלו האהבה. ועיי"ש (ח"ב, רמד, ע"ב). ועיין פע"ח (שער ק"ש, פ"ג). וספר קו בוכים, בפסוק טוב ה' לקויו. ואדיר במרום (מאמר יחוד היראה).

וכתב הכתב סופר (ויקרא, כה, מו) יסורים של אהבה ששולח ה' על "צדיקים" כדי שלא ינטו מאורח חיים. ומעין כך לשון הגר"א (תיקוני זוהר, תיקון ע'). ופרדס רימונים (שער כג, אות א, ערך אבן). ועיי"ש (בכת"ס, דברים, ז, טו) יסורים של אהבה שה' שולח יסורים על מי שאהוב לפניו. ועיין בית אלקים (שער התשובה, פ"ט).

ועיין אהבת יונתן (הפטרות דברים) יסורים של אהבה וכו', והענין הוא לפי דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, אמנם "כוונתו" של הצדיק היה לעבוד את בוראו, ואם נכשל בעבירה, שגיאה היא מאיכות מזוג, דגבר נפש הצומחת על נפש החיונית ונכשל, אבל כוונתו לטוב, עיי"ש שהוא יסורי גוף ללא יסורי השכל, עיי"ש.

ועיין מהרש"א (ברכות, ה ע"ב) וז"ל, לכל העולם מקרי יסורין של אהבה שיתכפרו ביסורין על עון וחטא עצמן. ועיין צ"ח (שם) שעל מחשבה אין הקב"ה מעניש, ועל זה באים יסורי אהבה למרק המחשבה, עיי"ש. ועיין עוד דרושי הצ"ח (דרוש ליום א' דסליחות).

ועיין של"ה הק' (עשרה מאמרות, מאמר החמישי) שזהו בצדיק גמור, שמטרידו תאות העולם.

ועיין דרך מצותיך (הוספה למצות טומאת מצורע) שיסורים של אהבה נמשכים מן החסד, גבורה שבחסד. ועיין עוד בשומר אמונים (מאמר השגחה פרטית ומאמר הבטחון) במעלת מקבל יסורים באהבה, אולם לא יסורים של אהבה, שמזכך העוונות.

ועיין עוד בית עולמים (דף קלו ע"ב, ד"ה תאנא) ששורש דינים אלו במו"ס. ואפיקי ים (ב"מ, פה, ע"א), סוד אהבה, אחד, ממזל י"ג, עיי"ש. ועיין עוד לשם (ספר הדע"ה, ח"ב, דרוש ד, ענף טז, סימן ד).

והעולה בתמצית. יש שורש ליסורים של אהבה, במו"ס דא"א. ושם זהו רק לצדיקים. ויש שורש בי-ה, במוחין, כמ"ש הרמח"ל והצ"ח. ושם זהו תיקון פגם מחשבה. ויש שורש בגבורות דחסדים, כמ"ש בדרך מצותיך, ושם זהו למי שמטרידו תאות העולם. ויש בגבורה תתאה, מלכות, אף לשאינו צדיק, כמ"ש במהרש"א.

השגחה פרטית גם על הפרטים הקטנים

שלום וברכה לכבוד הרב.

שמעתי לאחרונה מרב אחד שאמר של כל פרטיים הכי קטנים בחיים הם בהשגחה ואפשר למצוא בהם איך הם קשורים לחיים וליעוד של בן אדם. לדוגמא הוא אמר ששם של רחוב איפה אתה גר, וגם מספר של הבית - יש בהם משמעות.

רציתי לשאול מדעת הרב לגבי זה? לדוגמא - אם אני גר ברחוב הבעש"ט או רחוב רוזין - האם זה אומר משהו לגבי? האם זה אומר שיש לי קשר צדיק שהרחוב שלי קרוי אחריו?

תודה רבה!

תשובה

כן! כן! כן!

מהו הקשר? יתכן גדול, ויתכן קטן, יתכן פנימי, ויתכן חיצוני, אולם קשר כל שהוא בוודאי שישנו. ■ 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

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | 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 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]