

בלבבי משכן אבנה

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

בענין כבוד

במה שייך דין כבוד

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 שרבא ור"ח סברו שהכבוד הוא לתורה שבקרבו, ולכן האפשרות למחול תלויה באם הוא בעלים על כך, ובוזה 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 בידו, 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 שרבא 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 לכבוד את התורה, כאן מתפשטת להיות גם מצוה בין אדם לחבירו, לכבוד את הגברא שנעשה אחד עם התורה מתוך שהגה בה יומם ולילה.

סברא נוספת מדוע רב שמחל על כבודו

[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 מוהו 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 מצינו 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' 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.

[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 ישנו 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), ובוזה שייכת מחילה, והשני, מצוה לכבוד ת"ח (שנלמד מפני שיבה תקום), ובוזה 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 עבור העם, ובוזה 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 בו"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 שרבא סבר בקושיתו. אבל בעוד שרבא חוזר בו, ר"ח לא חזר בו. נבאר זאת ביתר עומק. דהנה יש לחקור האם כבוד לתלמיד חכם הוא כבוד לגברא, או לתורה שבקרבו. והנה אם זה מדין התורה שבקרבו, אזי האפשרות למחול

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 שישמרו 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 שנצטוינו 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 שנצטוינו עליה. אמנם לפי תירוץ זה צ"ע בסוגיין דמשמע שהקב"ה יכול למחול על כבודו, ומאי דרך 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 מוחל על כבודו אין בזה חשש שיפקיע את יראתו, משא"כ מלך בו"ד, ועיי' 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 הנתנינים 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 הנתנינים, 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 הנתנינים 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 נושקת לסברת רש"י, שהאיסור למלך למחול היא מצד שהמצוה שבתורה אוסרת עליו למחול, ומצד שני ביאור התוס' נושקת 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).

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 לפנייהם

[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 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 מוחל 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 הוה אלא אלא כעין מלכותא דשמאי, ומשמאי מוקמי ליה, ולאו דיליה היא, כדכתיב כי לה' המלוכה, ואין מלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים". כלומר שמלכותו אינה שלו

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 כיבוד האב אינה סותרת לכיבוד 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 ומעמידו 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 כבוד 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 בוי"ד מוהקב"ה בעוד שאפשר ללמוד רב בוי"ד מוהקב"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 בוי"ד לקב"ה, ולכן במלך בוי"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 בוי"ד לקב"ה, לכאורה זה הפוך ממ"ש המהרש"א שמלכותא דארעא לא הוה אלא אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ואין מלך בוי"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 למלך. 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 השניה 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 בוי"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 מזיגת כוס היא מחילה על כבוד

[יג] והנה לאחר שרבה 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 הר"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 מחול². 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 מוחל. שם מסופר על רבן גמליאל הנשיא שהגיש משקה לר' אליעזר שסרב לקבלו כי סבר שכבודו של נשיא אסור עליו להגיש משקה לאורחיו. לכאורה מוכח מכאן שמזיגת 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

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. לפ"ז תירוץ 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.

ההידור שהוא מדין ת"ח, ועיי"ש עוד כי קיצרנו³.

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 כיס 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 שהעתיקנו 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 למקום⁴. 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 שכבודו הוא פרעון חוב, פשוט שיכול למחול לחצאין, כמו כל בעל חוב שיכול 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

לאב למזוג כוס לאורחים, משא"כ בבית המשתה הוי מזיגת הכוס ע"י האב מחילת כבוד. א"כ זה תירוץ על הר"ן, וגם מבאר לשיטתו מדוע הזכירה הגמרא את נסיבות הספור דמזיגת 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 שמזיגת כוס הוי מחילה על כבודו, אבל אין זה מוכיח שרבא מחל על כבודו לכל דבר, כגון גם לענין קימה. שאפשר דעל מה שחזינן דמחל, כגון על מזיגת 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 דרבא מוחל על כבודו במזיגת הכוס, טעו לחשוב שאין מחילה לחצאין. וקמ"ל התרצן שלא טעו לגמרי, דבאמת מקימה פטורים הם, ובהידור סגי. אבל אם אין במזיגת הכוס משום מחילה על כבודו, כיצד יתכן שזולזלו בכבוד רבא ולא קמו מפניו. ועיי" ה"טב במהרש"א שכל זה טמון בדבריו. והנה יש לברר את גדר מחילה לחצאין. והנה הרב אלישיב (בספר הערות על קידושין בפרושו לקושית 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 לציונים) שמקשה שבתחלה כתב הרמב"ם "כשם" ואח"כ כתב "יתר", ועיי"ש מה שתיירץ. 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 דרבא 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

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 הי"א תירא, לרבות ת"ח. והנה הרמב"ם עצמו נוהג שלא לחבר את המשנה דאבות למימרא דר"ע, דר"ע מייירי 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, וע"כ 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] לפי"ז לכאורה אפשר ליישב את קושית הדברות משה כאן (קידושין סי' נ' בהערה כ"ו), השואל מדוע בנשיא הסברה החיצונית היא שכבודו אינו מחול, עד שמביאים ראיה 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. לפי"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*] לפי"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 ראיה 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. לפי"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 בוד"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 –

6 הנה רב צדוק אמר שאם הקב"ה מוחל על כבודו, גם רבן גמליאל הנשיא יכול למחול על כבודו. והנה לעיל רבא סבר שאין ת"ח יכול למחול על כבודו, דאין התורה דיליה למחול עליה. ואח"כ מצא רבא פסוק שמוכיח שתורתו דיליה היא, ולכן יכול למחול. והנה בדברות משה (קידושין סימן נ' בהערה כ"ו), טען שנשיאות ומלכות הם מינויים מהקב"ה, וא"כ אינם שייכים לנשיא ולמלך, ולכן הוקשה לו איך יכולים למחול על כבודם (לענין מלך גם המהרש"א אמר זאת). הרי לא מצינו פסוק שמוכיח שהנשיאות או המלכות שלהם היא. ועי"ש שמביא ראיה שכח הנשיאות אינו מכח התורה, ולכן א"א לתרץ שנשיאותו דיליה היא מכח שתורתו דיליה היא. א"כ שני קושיות לדב"מ, חדא, איך נשיא יכול למחול על כבודו, ואידך, למה צריך קרא דשום תשים דמלך אינו יכול למחול על כבודו. ולענין קושיתו ל"ל קרא דשום תשים למלך, י"ל שמהא קרא גופא ילפינן משמיא מוקמי ליה. ולענין קושיתו מהנשיא, צ"ע מנליה שהנשיא מנווה הוא משמיא, הרי גם במלך רק מקרא ילפינן שמינויו משמיא.

במצות כיבוד. א"כ האב רק יכול למחול על 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 אנן 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. ועי"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 כן⁵. 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 מוחל 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 שתלמידי רבא יחלקו עליו, וצ"ע. ועוד קשה על המקשן, שמא מעשה זה היה קודם שרבא חזר בו. וי"ל שלא נראה כן למקשן.

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 הניקה 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 חיזונית. 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 החיזונית, 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 שהיא כוללת את כולם

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

סוג של כבוד השייך לעליון, וסוג של כבוד 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. והשניה, 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

[כז] אבל ברור ופשוט שאין אלו שני חלקים נפרדים בגדרי 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 והשארו 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 והשארו 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.

ההבחנה שבמקום מכבד את האדם

[כח] איתא בגמרא (תענית כ"א ב') לא מקומו של אדם מכבודו, 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, שייך לומר כן. וביתר ביאור, גם במקומות שנגלה בהם הכבוד, דרגות הכבוד חלוקים ומשתנים זה מזה.

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 (ה' 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, מבזה 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 מישוהו ומבטל את אותו כבוד על ידי שהוא מבזה 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 התכבדו 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 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 התכבדו 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 פנים 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, בהבחנה 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. וקרבו 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, חוזר וכלל הכל, שהיום אמנם הדרשה היא כלל ופרט וכלל דוקא כעין הפרט, אבל בסוד כלל ופרט וכלל שחוזר 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. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - 037 במדבר-שמירה



הגדרת אברים, וביאור המילה אבר

אבר, אברים, צורת הדבר שהקדוש ברוך הוא ברא, "אשר יצר את האדם בחכמה", כל העולם כולו צורת אדם כידוע בדברי רבותינו באבות דרבי נתן ועוד, וצורת האדם נחלקת לרמ"ח אברים.

יש קומת אדם דכללות, ובתוך הקומה הכללית, יש את הפרטות, והם הנקראים אברים, רמ"ח אברים, והמילה אבר, כלומר, אב-בר, אב, השורש, הכללות, והבר, שבלשון ארמית כידוע הבן נקרא בר, וכן המילה חוץ נקראת בארמית בר. - לחוץ - לבר, וכן ע"ז הדרך.

א"כ, המהות של מציאות האברים, יש בה שתי הגדרות. אבר - אב ובן [-בר] ואב שיוצא לחוץ, לבר.

יסודי הדברים, צורת אדם בכללות יש בו שתי תפיסות, יש תפיסה אחת שהיא הנקראת פנים, מול התפיסה הנקראת חוץ.

וישנה הבחנה נוספת, תפיסה הנקראת פנים, והחלק התחתון שבאדם, הכללות שלו, הוא הנקרא גוף.

וא"כ, תפיסה אחת, היא הנקראת פנים וחוץ, ותפיסה שניה הנקראת פנים וגוף.

וברור הדבר, המילה פנים והמילה פנים, יש להם שורש אחד, והיצירה שהקדוש ברוך הוא יצר את האדם, יש בו את שתי ההבחנות ששורשם אחד.

אחד מהסיבות שהפנים נקראים פנים כידוע, מלשון פנים, שהם הפונים לזולתו, זהו פנים, פנים שפונה לזולתו, זה מציאות הפנים.

שתי ההגדרות בהתפרטות שבתורה

צורת אדם, כמו שהוזכר בהתחלה, "אשר יצר את האדם בחכמה", שזהו ה'אורייתא', 'תורה אור', יש לה שתי הגדרות בלשון רבותינו בהתפרטותה, הגדרה ראשונה, שבעים פנים לתורה וההגדרה השניה היא "נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה חסר אחת", וא"כ עיקר גילויים הוא המ"ט, ושער הנ', הוא נעלם, כדברי רבותינו שזהו "נתיב לא ידעו עיט".

וא"כ, ישנם שתי הגדרות להתפרטות שבתורה,

וכמוכן שישנם התפרטויות רחבות יותר - אבל שורשי ההתפרטויות הם הנקראים - 'שבעים פנים לתורה', ו'נ' שערים', נ' שערי בינה שנבראו בעולם.

ע' פנים שבתורה - כלומר זה ע' של פנים, זהו פשוטו, כמשמעות הלשון 'פנים', זה ה'פנים' שבתורה, והיפך כך, מה שמעבר לאותם ע' פנים הוא הנקרא בפרק חלק "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה", כלומר, יש את שיעור הפנים שהוא "שבעים פנים לתורה שבכתב", ובגר"א מבואר שזה תורה שבעל פה, אלו הם שני צדדים אבל בכל אופן, שבעים פנים לתורה, ומעבר לכך זה 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה'. א"כ, הפנים של התורה, הפנים של התורה הוא 'שבעים פנים'.

"נ' שערי בינה נבראו בעולם", חכמה, זהו מה שקיבל מרבו. ובינה, מבין דבר מתוך דבר, ה'נ' שערי בינה זה שערים של הדבר, שהם יוצאים לחוץ, שער עניינו, מקום מעבר בין מקום הפנים למקום החוץ, זה נקרא שער, 'בית שער', זה מקום של מעבר בין הפנים לחוץ, וזה א"כ, עומק הגדרה ש'שבעים פנים לתורה' - שזהו מקום הפנים, ונ' שערי בינה שנבראו בעולם, זה הנ' שערים - פתחים שדרכם יוצא השבעים פנים לחוץ.

ועיקר גילוי מקום השערים שבאדם היכן הוא - כמו שאומרת הגמ' בנדרים, ועוד בדברי חז"ל, שתי עינים, שתי אזנים, שני נקבי חוטם ופה, לשון הגמ' בנדרים קצת שונה, שהגמ' שם רק מגדירה את הנקבים ביחס לאברהם אבינו - "בתחילה המליכו הקב"ה על מאתים וארבעים ושלושה איברים ולבסוף המליכו על מאתים וארבעים ושמונה איברים" וכו' [נדרים דף ל"ב ב'] אבל בכל אופן, שתי עינים, שתי אזנים, שני נקבי חוטם ופה, זה הז' שערים שנמצאים בראש, בגולגולת, בפנים. כלומר, הפנים יוצא ופונה לחוץ, והוא הנקרא פנים, דרך השערים הללו, זה הז' - שבעים, כשהם מתפרטים לעשרה, משם יוצאים ה'שבעים פנים שבתורה', והשערים הם בחינת הז' פעמים ז', שזהו מ"ט, מ"ט שערים, וכללותם נ' כידוע.

וא"כ, הפנים שבתורה, שזה הפנים שבתורה, המתגלים, והיצאה שלהם לחוץ, היא הנקראת נ' שערי בינה, שיסודם הוא מ"ט.

בדרך רמז, יש את הקומה העליונה שבאדם, ויש את



כמציאות אחת, ויש מציאות של מחיצה שחולקת את הדבר, ובגדרי ממונות, זה הופך להיות רשות של ראובן בבעלותו, ורשות של שמעון בבעלותו, ובגדרי רשויות של שבת, אז המחיצה מגדירה, זהו רשות היחיד של ראובן, זהו רשות היחיד של שמעון, או שהיא מבדילה בין רשות היחיד לכרמלית, לרשות הרבים, וכן ע"ז הדרך.

אופני ההתפשטות מהראש, בקומת אדם, יצאה בפנים למטה, ולחוץ למטה

ובקומת אדם צורת הדברים – האור, הפנים של האדם, נמצא בעיקר במקום הראש, במקום הגולגולת, שם נמצאת הנשמה שבמח, והיא יורדת ומשתלשלת ג"כ לתוך האדם, רוח שבלב, ונפש בכבד, כהגדרה כוללת [בפרטות יש בזה דקויות], אבל כדברי רבותינו כידוע מאד, "כל בני ישראל בני מלכים הם", מלך ראשי תיבות, מח, לב, כבד, במח נמצאת הנשמה, זהרי הנשמה, זיו הנשמה, בלב, נמצא הרוח, ובכבד נמצא הנפש.

וא"כ, עוד פעם, יש את הפנים, ששם נמצא עיקר הגילוי של האדם, "חכמת אדם תאיר פניו", שם עיקר האור, 'תורה אור', "תאיר פניו".

ויש את מה שזה יורד מהפנים, מהמקום העליון, זה יורד בפנים, בתוך האדם, זה יורד למטה, זה מח, לב, כבד. – הלב, הוא בתוכו, הכבד, בתוכו, זה יורד מלעילא לתתא, אבל זה יורד בתוך פנימיות האדם.

ויש את כח ההארה הנמצאת בראש, ההארה שנמצאת בגולגולת, שיוצאת לחוץ, והיא גם יורדת למטה, זה נקרא חושי המח שנמצאים באדם, בעינים, אזנים, חוטם ופה, עינים לראות, אזנים לשמוע, חוטם להריח, ופה לדבר ולטעום, אלו הם החושים הנמצאים בגולגולת שמתפשטים ויוצאים לחוץ.

אבל ההתפשטות הזו, היא לא רק יציאה מפנים לחוץ, אלא זוהי גם יציאה שיוורדת למטה, לא רק באופן של יציאה מפנים לחוץ, אלא גם באופן של ירידה למטה.

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

הקומה התחתונה שבאדם, הע' זה הע' של העליה, עולה, מעלה, וכן ע"ז הדרך, זה הע' של העליה, והמ"ט זה השורש של המילה מטה, למטה, וכן ע"ז הדרך. זה הע' שנמצאים למעלה, והמ"ט שיוורדים למטה, בהתפשטותם לחוץ.

מכל מקום, כמו שנתבאר, צורת הדבר הוא שיש פנים וחוץ, יש פנים ויש את הגוף.

ולפי"ז, להבין ברור, המציאות של אדם נחלקת לשני חלקים, יש את מהלך הדברים שנקרא הפנים שבאדם, ויש את המהלך השורשי יותר שהוא נקרא הפנים שבאדם, הפנים שבאדם, מתגלה בהם מקום הפנים כמו שהוזכר, אבל מתגלה שהפנים הללו פונים לזולתו, והם יורדים, הם מתפשטים, הנ' שערי בינה שזהו הז' פעמים ז', מ"ט, וכח הכוללם שהוא הנ', מתפשטים ויורדים למטה.

שרשי ח'-צ'

מעיקרא, הדברים היו נמצאים בפנים, והם יוצאים לחוץ, המילה חוץ בלשון הקודש היא היפך מהמציאות של פנים, אבל מאותו שורש, בלשון הקודש, זהו לשון של מחיצה, לשון חציצה, וכן ע"ז הדרך "חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני", האותיות ח' – צ', זהו מציאות של מחיצה, כאשר זה מחיצה גמורה, אז זה הופך להיות חצי, 'חוצין', 'יחלוקו', אבל, כאשר הדבר עדיין נמצא בשלימותו, רק יש הבדל, כח המפריד בין חלק לחלק, הוא הנקרא מחיצה, "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר – חולקין", [משנה ריש ב"ב], אלו הם שני השלבים שהוזכרו השתא, "רצו לעשות מחיצה", שזהו לפי לשון אחד שם בגמ' גודא, כלומר, החצר תשאר חצר של שותפות, בבעלות משותפת, אבל יש מחיצה המבדלת ביניהם, ולחד מ"ד שם ש"רצו לעשות מחיצה" זה לשון של חלוקה, "חולקין", והרי שנעשית הבדלת הרשויות, ואז זה הופך להיות שכל רשות היא רשות לעצמה, והמחיצה הפכה את כל חלק לחצי, היא חילקה את החלקים.

וא"כ בעומק, זה שתי הגדרות, כמו שהוזכר השתא, יש את ההגדרה של מחיצה, אבל עדיין, הדבר יכול להישאר



כמו משל הזונה הנזכר בזוהר (תרומה, קסג, ע"א), משא"כ כשמשנה דינו לבא בדמות יצה"ט, נקרא מדין.

תענית, ד, ע"א - ואמר רב אמי, כל ת"ח שאינו קשה כברזל אינו ת"ח, וכו', דכתיב (דברים, ח, ט) ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה אלא בונייה. ועיין תורה תמימה (איכה, ד, הערה ח) וז"ל, וקרוב לומר שכינו כן את הת"ח על שם הכתוב "אבנים שחקו מים", דכמו שהאבנים שוחקים (מזקקים) המים, כן ת"ח מזקקים דברי תורה. ועיי"ש עוד, וז"ל, ואבנים כינו לת"ח כמבואר (ב"ב, קמה, ע"ב) על הפסוק מסיע אבנים, אלו בעלי משנה. ובמ"ר (ויצא) והאבן גדולה, ב"ד הגדול שבלשכת הגזית. וזוהר (תיקונים, סא, ע"ב) ודברתם אל הסלע, אלו בני נשא שמשתדלין באוריתא. ושם (קמג, ע"ב) אבן מאסו הבונים - אינון מארי מתניתין, וכו'. וגם י"ל, כי נקראו אבן להיותן יסוד האומה.

וכמ"ש (שבת, קיד, ע"א) א"ר יוחנן, ת"ח נקראו בנאים, מפני שעוסקים בבנינו של עולם כל ימיהן. ועיין מהרש"א (שם) וז"ל, דהיינו בתורה שהיתה אומנתו של הקב"ה בבנינו של עולם. והיינו שדבקים במדרגת "אסתכל באוריתא" שע"י ברא עלמא. ובעומק, כבר אמרו שמדת השלום אמרה אל יבא, שכולו מחלוקת. ואמרו (ברכות, סד, ע"א) א"ר אלעזר אמר ר' חנינא, ת"ח מרבים "שלום" בעולם, שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, אל תקרי בניך אל בוניך. והיינו שהת"ח משלימים את חסרון השלום שאמר אל יבא, ודו"ק היטב. והבן שעיקר המחלוקת היא בתורה שבע"פ, ושם עיקר שורש השלום בין הת"ח עצמם, ודו"ק. ועיין רקאנטי (עקב, ח, ח) וז"ל, בפ"ק דתעניות אמרו, אל תקרי אבניה אלא בונייה, כיוונו על החכמים העוסקים בתורה שבע"פ, שהיא הארץ הנזכרת, שהם קפדנים וקשים כברזל. ועיי"ש (יתרו, יט, יג). ומעין כך כתב בפרי צדיק (עקב, ח). ועיין סוטה (יב, ע"א).

ושורש מהות "בוניה שקשים", ביאר במהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק יג) וז"ל, יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל, לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל ואינם בעלי חומר שקרוב להתפעל, וכו'. וכבר התבאר למעלה ג"כ אצל השונה לתלמיד שאינו הגון, כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים, עיין שם, ולכך מדמה כאן החכמים של א"י לאבנים שבה (ועיין עוד בדבריו בכתובות, קיב, ע"א), ולכך אין עיקר בניינם בעולם הזה, עולם החומר המתפעל, אלא בעולם העליון הרוחני. וכמ"ש באלשיך (משלי, ג, יא) וז"ל, אל תקרי בניך אלא בוניך, שהוא שבונים העולמות מקושרים זה על זה כבונה אבן על אבן. וכן הוא בבעש"ט (ואתחנן, יט). ובנועם אלימלך (חקת), ועוד הרבה ברבותינו.

סוכה, נב, ע"ב - תנא דבי ר' ישמעאל, אם פגע בך מנול זה משכהו לביה"מ, אם אבן הוא נימוח וכו', דכתיב (ישעיה, נה, א) הוי כל צמא לכו למים, וכתוב (איוב, יד, יט) אבנים שחקו מים.

והנה יש אופן "לשחוק" האבן ע"י מים, תורה. וכתב הפלא יועץ (ערך מוסר) וז"ל, ידוע ומפורסם מעלת למוד המוסר, עד שפירשו המפרשים, שמארז"ל שאמרו בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, ואמרו משכהו לביה"מ"ד אם אבן הוא נמוח אם ברזל הוא מתפוצץ, הכל הוא על למוד המוסר. עיין דברי יהושע (מאמר א, פ"ב). ויש אופן "להסיר" האבן, כמ"ש חז"ל (ב"ר, ע) על הפסוק וגללו את האבן מעל פי הבאר. וכמו שביארו רבותינו (זוה"ק, ואתחנן). עיין תפארת יונתן (בראשית, כט, יא). ואמרי בינה (הקדמה). ותיקונים (תיקון ע), ובגר"א (שם). ועיין מהרש"א (סנהדרין, לט, ע"א) וז"ל, והוא משליך את האבן שהוא היצה"ר מתוך דליו, דהיינו שהוא כובש יצה"ר בעוה"ז (ועיין עוד ב"ב, קמה, ע"ב, ובמהרש"א שם). ויש אופן נוסף של אתהפכא ולא רק אתכפיא, וכמו שהאריך בתניא.

ויש אופן נוסף, אבן לעומת אבן, וכמ"ש (שהש"ר, ו, יא) אל גינת אגוז - מה אגוז זה (הקשה כאבן) האבן שוברו, כך התורה קרויה אבן, כדכתיב ואתנה לך את לוחות האבן, ויצה"ר קרוי אבן, כדכתיב (יחזקאל, לו, כו) והסרתי את לב האבן מבשרכם. אמר הקב"ה, תהא תורה שקרויה אבן משברת יצה"ר שקרוי אבן. ועיין ויק"ר (לה, ה).

ויש אופן נוסף, כי אבן נוטריקון אב-בן, כנ"ל בהרחבה. וביאר בפתח עינים (מכות, כג, ע"ב) וז"ל, בא מיכה והעמידן על ג', כנגד תלת סמכי קשוט, אבהן דעלמא שלא שלט בהם יצה"ר, וזכות אבות על בנים יגן שלא ישלוט יצה"ר. ומעין כך עיין קרן אורה (תענית, ל, ע"ב). ובירושלמי בברכות איתא (פ"ט, ה"ה) אברהם אבינו עשה יצה"ר טוב, דכתיב ומצאת את לבבו נאמן לפניך.

ואופן נוסף איתא בנתיבות אור (בספר אור ישראל) וז"ל, ואנחנו עמו (עם ר' ישראל מסלאנט) להתפלל ביחד בצבור על היצה"ר הרוחני (כמ"ש שם בכוכבי אור, שיש יצה"ר טבעי ורוחני. ועיין מהרי"ל דיסקין, שמות, י, א), להסיר לב האבן מבשרינו. ובפרט בעת רצון. עיין אמרי פנחס (סדר היום וענייני תפלה, קמ). וישמח ישראל (הנהגות והדרכות ישרות מאת כ"ק מרן אדמו"ר).

ויתר על כן, בסוד הכנעה - הבדלה - המתקה, אזי בסוד ההמתקה נהפך לאבן דתיקון, וכמ"ש בספר רב י"בי (ויצא) וז"ל, "והאבן הזאת (שהוא יצה"ר) יהיה בית אלקים" - היינו שאפילו מעשה היצה"ר, היינו אכילה ושינה ותשמיש, יהיה לש"ש. ועיין תולדות יעקב יוסף (בלק, א) היצה"ר כשעושה שליחות "אבינו" יתברך, נקרא "מואב" (לשון אב-ובן, ודו"ק) לבא בדמות יצה"ר,

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



שלח | ט-ל

למטה בנימין פלטי בן רפוא. פלטי, טל-פי. הנה טל יורד כמ"ש (במדבר, יא, א) "וכרדת" הטל, וכן עולה כמ"ש (שמות, טז, יד) "ותעל" שכבת הטל. וכאשר יורד הוא מלשון הטלה, השלכה, כעין מש"כ (ירמיהו, כב, כו) והטלתי אתך, וכן (יונה, א, ד) הטיל רוח סערה (עיין מחברת מנחם ערך טל. ויריעת שלמה, חוברת ג', יריעה ג'). וכאשר עולה מתתא ומכסה את המן נקרא כן מלשון צל, כמ"ש (נחמיה, ג, טו) הוא יבוננהו ויטללנו (עיין ספר השרשים, ערך טל). ואזי לוקטים את המן שעל גביו הטל, לקט, טל-ק. אולם אם לא נלקט אזי כתיב וחס השמש ונמס, כי כאשר חם השמש מסתלק הצל. ואזי עולה הטל למעלה, ונכלל באור החמה. ואזי נקרא טל, כמ"ש (ישעיה, כו, יט) טל אורות טלך. ועולה ממים לאור. וזהו נטילת ידים, נ-טל, שמעלה ידיו ועי"ז עולה המים לאור, לטל אורות.

לעילא. אולם מצד הקלוקל זהו לשון קלה, ליט, ושורשו טל. דבר המטלטל ואין לו מקום, ואחריתו מיתה, כליון, וזהו קטל, ק-טל. וכן הנעתק ממקום למקום באופן של בריחה והצלה נקרא פלט, פ-לט, כי נעקר ונעתק מן הסכנה.

וזהו היפך טל אורות, נעשה לוטה בערפל, לט-וה, הסתרה. וכן מש"כ (שמואל ב, יט, ה) והמלך לאט את פניו, לאט, טל-א, לשון הסתרה. ומהות ההסתרה קיפול, כמ"ש בחשק שלמה (שורשים, אות ל, לט) לט - פעל הנחתו על קפול הדבר, כמו (שמואל א, כא, י) לוטה בשמלה, דהיינו מקופלת בשמלה. וזהו שורש כחס של החרטומים, כמ"ש (שמות, ז, יא) חרטומי מצרים בלהטיהם. וכן נקרא כן עטלף, עפ-טל, כי דרך העטלפים להסתתר ביום בחורין, ומסתתר בכנפיו ע"י שמקפלים. וזהו בחינת טבל ב-טל, כי הטובל מסתיר עצמו בתוך המים ומקפל גופו בתוכם. וקטנות זו נקראת בלשון רבותינו זנב הלטאה, לטאה, לט-אה. עיין חשק שלמה (שם) לטאה מלשון קפול, שמקפל את עצמו כשרוצין לתופסו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליטי"א במוחד לעלון זה

וזהו שלמות הארת טל בירידתה מלעילא לתתא, וחזרתה מתתא לעילא. וכמ"ש ביריעות שלמה (חוברת ג, יריעה ג). ויש בזה השם (טל) ג"כ הוראות הפכיות כמו בשאר שמות המורות על דבר והיפוכו, וכו', כך יורה שם "טל" לפעמים על דוחק הכבדות (לתתא) ולפעמים על סילוק הכבדות (לעילא). עכ"ל. ומצד כך טל בהכפלת המילה טלטל, כי מטלטל מלעילא לתתא וחוזר חלילה מתתא לעילא. וזהו שלט, ש-לט, שלטון מלעילא לתתא ומתתא

אגרטל	אביטל	אליפלט	אלישפט	לאט
לטיהם	לטשאצר	עלטה	הלעיט	עטלף
פליטה	אליפלט	טבל	לטאה	טלאים
ילקוט	שליט	טלוא	חלט	טבל
חטיל	חמוטל	חמיטל	טבאל	טבליהו
טל	טלאים	טלה	טלטלה	טלמון
ילטוש	מלט	קטל	קטל	שלט
לוט	לוטה	לוטן	סנבלט	מהיטבאל
מלטיה	למטה	נטל	סנבלט	פוטיאל
פלט	פלטיאל	פלטיה	פלטיהו	פליט
פליטה				



כתר

יו"כ בחינת כתר כנודע. ונחלקו (יומא, ג, ע"א) רבי אומר, איל אחד הוא האמור כאן הוא האמור בפרשת פקודים, רבי אליעזר ברבי שמעון אומר, שני אילים הם, אחד האמור כאן ואחד האמור בחומש הפקודים וכו', חד לחובת היום (כתר), וחד למוספין (בחינת יסוד, יוסף).

ועוד. איל נזיר. נזיר כתר בראשו. ועיין רש"י (יחזקאל, מ, טז, ד"ה ואל) כותרות בראש האיל, היה עשוי כמין כותרת דומה לדקל.

ועוד. כתר, רצון, לשון ריצה. וזש"כ (בראשית, מט, כא) נפתלי אילה שלוחה, ופירש"י זו בקעת גינוסר שהיא קלה לבשל פרותיה כאילה זו שקלה לרוץ. ריצה, רצון, כמ"ש בדעת זקנים (ויחי, מט, כא, ד"ה הנותן) ארץ נפתלי היא ארץ רצון.

ועוד. כתב בספר ברית כהונת עולם (סוכת שלום, פ"ז) י"ג מידות של רחמים גימ' ג' אלפים ר"י. וכן עיניו, וירא והנה איל אחר עד סוף הפסוק גימ' שווה.

חכמה

כולם בחכמה עשית. ולכך יש כח לשנות דבר ממצב למצב, משם לשם, כי בחכמה היו כלולים יחדיו. ולכך מתחילה נקרא כבש, טלה, ואח"כ איל. ועיין ר"ע מברטנורא (ויצא, לא, לח, ד"ה ואילי) על הסתירה אם נקרא איל כבר בן יומו, או רק מי"ג חדש ויום אחד. ועיין תוס' (ב"ק, סה, ע"ב, ד"ה איל). ועיין גור אריה (שם, ויצא).

בינה

אות ה' שבשם הוי"ה. ואמרו (יבמות, יג, ע"ב) ותנא דבי ר' ישמעאל, כגון אלים אלימה. כמ"ש שם, ר' נחמיה אומר, כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה ה"א בסופה. ונקטו תחלה אלים, לשון תוקף, בינה שמינה דינין מתערין. בחינת ה' גבורות, וזהו הטיל ה' בסופה.

דעת

דעת דקלקול בחינת נחש, שפיתה לאכול מעץ הדעת טו"ר. ועיין זוה"ק (במדבר, רמט, ע"ב) על אילה בשעתא דאתעברת אסתימת, כיון שמטא למילד וכו', כדין אפיק חד חויא רבבא וכו' מטי עד האי איל ואתי ונשיך לה בההוא אתר וכו' (ומעין כך בב"ב טז ע"א, לגבי יעלה) קול ה' יחולל

אילות, אינון חבלין וצירין לאתערא אינון ע' קלין. וממכה עצמה מתקן רטיה.

חסד

איתא (מנחות, צא, ע"ב) איל בכלל היה, ולמה יצא, להקיש אליו, מה איל מיוחד בא בנדר ונדבה, אף כל בא בנדר ונדבה. נדבה, נתינה, שורשה חסד.

ועוד. כתיב (משלי, ה, יט) אילת אהבים - אהבה, פנימיות החסד.

גבורה

כתיב (שמות, כה, ה) וערות אילם מאדמים - גבורה, אדום.

ועוד. כתיב (בראשית, כב, יג) והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו. במקום יצחק - גבורה. שם אלקים - איל-הם.

ועוד. איל בן שנתים (פרה, פ"א, מ"ג). וכן בעי שיווי של ב' סלעים (כריתות, כו, ע"ב). סוד שנים, גבורה. אחת דיבר אלקים, שתיים זו שמעתי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. וכן איל, אילים, לשון אלים חזק. וכן בעצרת שהוא כנגד יצחק, ובעי שני אילים כמפורש בקרא, וכמ"ש ביומא (ג, ע"א). ועיין זוה"ק (בראשית, מז, ע"א) איל אחד, גבורה דיליה, לישנא דתקיפו, אילותי לעזרתי חושה (תהלים, כא). ועיין מהר"ל (גור אריה, ויצא, לא, לח, ד"ה איל) וכשהוא בן שנתים אז שפיר נקרא איל מפני שהוא קשה, כי איל הוא לשון קשה.

תפארת

כתיב (שמות, טו, כז) ויבאו אילמה, ושם שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים. ת"ת, יעקב, ממנו יוצא י"ב שבטים, וע' יוצאי ירך יעקב, בשבעים נפש ירדו אבותינו מצרים. ועיין שהש"ר (ב) באילות השדה, אלו השבטים. ובזוה"ק (שמות, ט, ע"א) בצבאות, דא מלכא דאקרי צבאות. או באילות השדה, שאר חילין ומשריאן דלתתא.

ועוד. איתא (שבת, כח, ע"א) ר' יהודה אומר שני מכסאות היו, אחד של עורות אילים מאדמים, ואחד של עורות תחשים. ר' נחמיה אומר, מכסה אחד היה, ודומה כמין תלא אילן וכו', שיש בו אונין הרבה. בחינת תפארת, פאר, גוונים הרבה.

נצח

נו"ה רגלין, ובהם רקידה. וכתוב (תהלים, קיד, ד) ההרים



רקדו כאילים. ודרשו (פסחים, קיח, ע"א) על מתן תורה, שנעקר הר המוריה להר סיני, ונעשה ריקדה.

וכן כתיב (בראשית, מט, ב) נפתלי אילה שלוחה, ופירש"י, אילה זו שקלה לרוץ. וכמ"ש (סוטה, יג, ע"א) ומאן ניזיל, ניזיל נפתלי דקליל כי איילתא, דכתיב, נפתלי אילה שלוחה. ועיין מהר"ל (אור חדש, הקדמה, ד"ה ועוד) נקרא השחר אילת, כי השחר הוא יוצא מן החושך אל האור כמו אילה שקופץ ממקום זה למקום אחר. וזה נאמר על הגאולה. והרי הם ג' בחינות, ריקוד, ריצה, קפיצה.

הוד

איתא בתיקונים (תיקון סט, קד, ע"ב) כד האי רוחא אחיד בעמודא דאמצעיתא, אתמר ביה קול ה' בכח, כד אחיד בתריין שוקין דאינון צר"י, אתמר בהון קול ה' יחולל אילות, דאינון תרי עוזלי דאילתא, תרין אחים, איש באחיהו דבקו.

יסוד

איתא בפסחים (נד, ע"א) תניא, עשרה דברים נבראו בע"ש בין השמשות וכו', רבי יאשיה אומר משום אביו, אף האיל והשמיר. והבן, ע"ש בין השמשות זמן חיבור יסוד ומלכות. שישי ושביעי. ועיין פרד"א (פל"א) שמגידיו נעשו נימין לכינור דוד, י' נימין. ומעורו, אזור לאליהו, ומקרן שמאל שופר של מ"ת, וקרן ימין שופר של לעת"ל.

ועוד. עיין רש"י (וישלה, לב, טו) לכל איל לפי שהם פנוים ממלאכה דרכן להרבות תשמיש, ולעבר עשר נקבות.

ועוד. עיין רש"י (תצוה, כט, כב, ד"ה כי) כי איל מלאים הוא שלמים, לשון שלמות בכל. מגיד הכתוב שהמלואים שלמים, שמשמיים שלום למזבח, לעובד העבודה ולבעלים. יסוד - שלום.

מלכות

איתא (עדויות, פ"ח, מ"ד) העיד רבי יוסי בן יועזר איש צרידה על איל קמצא דכן. והיינו מין חגב טהור כשר לאכילה. ועיין זוהר חדש (עה, ע"א) ויסתבל החגב, יותן הסבל על שכמו של בית דוד.

ועוד. כתיב (עזרא, ח, לה) הבאים מהשבי בני הגלה הקריבו עולות וכו', אילים תשעים וששה. ועיין הוריות (ו, ע"א) שהוראת שעה היתה. בחינת שעה מלכות, י"ב שעות. וזהו הוראת שעה. ולכך דייקא צ"ו אילים, צו, צותא, במלכות.

ועוד. כתיב (דניאל, ח, כ) האיל אשר ראית בעל הקרנים, מלכי מדי ופרס. ועיין רמב"ן (בראשית, מט, כא) מנהג במושלי ארץ לשלוח זה לזה האילים. וכן הענין, כי האילות שנולדו בארץ מלך הצפון, יגדלו אותן בהיכלי מלך הנגב ויקשרו כתב הבשורה בקרניה, והיא תרוץ מהר ותשוב למעונה ויתבשרו בהן. ובזוה"ק איתא (ויקרא, לא, ע"ב) קול ה' יחולל אילות, דא צדק. וכן (שם, אחרי מות, סח, ע"א) תאנא, כאיל תערוג על אפיקי מים, דא כנס"י, כמה דאת אמר, אילותי לעזרתי חושה. וכן בתיקונים (תיקון כא, מז, ע"א) קול ה' יחולל אילות, דא שק"ו צי"ת, ודא מלכות.

ועיין פירוש ריב"א (בראשית, מט, כא, ד"ה נפתלי) אשה ר"ת אילה שלוחה הנותן, מפורש בפשטי הר"ש מקוצי. ועיין פענח רזא (שם). וכן פירוש הרא"ש (שם), ובעה"ט (שם), כנ"ל.

ועוד. עיין פני דוד (יתרו, ח, ד"ה ורבינו) את יום השבת לקדשו, ר"ת אילה.

נפש

נפיש, התרחבות. בחינת ריבוי פירות בחלקו של נפתלי.

רוח

תנועה מהירה, נפתלי אילה שלוחה.

נשמה

ביצחק נתחלף בעקדתו במקום לשוחטו, "איל אחר". וכידוע אזי הוחלף נשמתו מדוכ' לנוק'. והבן, איל גימט' אם, בחינת בינה - נשמה, כנודע.

חיה

ת"ח בחינת חיה, פנוי ממלאכה, כי בני עירו מצווים לעשות מלאכתו, ומעין כך בבע"ח, איל שפנוי ממלאכה, כמ"ש רש"י (וישלה, לב, טו).

יחידה

איתן שבנפש, כמ"ש (ר"ה, לב, ע"א) מנין שאומרים אבות, שנאמר הבו לה' בני אלים. וברש"י, אבות, איתנים, לשון חזק.

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



דבקות ברצון הקב"ה באמצעות כלי הרצון

לפני שנפנה לבאר את הקשר שבין הדבקות ברצון מכוח לימוד ההלכה למידת הביטחון, נבהיר מספר הבהרות על מנת להבין את דברי הנפש החיים לאשורם. כי דבריו הע- מוקים נהירים רק למי שעמל להבינם לאמיתם.

ישנה טעות יסודית בה שוגים רבים הלומדים את דברי הנפש החיים, הם סבורים כי כוונתו - שבכל עת בה האדם יגה בספרי הלכה ויעסוק בשורשי ופרטי הדינים, הדבר נחשב לו כביכול הוא דבק ברצונו של הקב"ה. אבל זה לא נכון. זוהי תפיסה מוטעית הנובעת מגישה שטחית בלימוד ספרי המוסר. לא צריך להביא ראיות על כך, שהרי המ- ציאות מדברת בעד עצמה. רבו היושבים ולומדים לימוד הלכתי בעיון, אחד המרבה ואחד הממעיט, אך הכלל השווה שאינם מגיעים לדבקות ברצון הקב"ה. המפוקחים שבהם יכולים להעיד על עצמם שהלימוד לא הוליד בהם דבקות ברצון. והמדומיינים שלא מודעים לעצמם, מפזמים בפיהם כי הלימוד הוא דבקות, אבל מעבר לדיבורים אין כלום.

לא באנו חס ושלום להמעיט בחשיבות הלימוד והע- סק בתורה, להפך כל רגע של לימוד הינו יקר המציאות, והקב"ה יתן שכר שלם לכל ההוגים בתורתו. אולם מגמתנו ללמד כיצד לכוון את המעשים, ולעשותם באופן היותר נכון ומדויק. כך שהלומד יזכה לכל המעלות הנעלות של העוסק בתורה לשמה כראוי.

הסיבה לכך שדבקות ברצון העליון מכוח לימוד ההלכה נעלם היא, מחמת שאנשים ניגשים ללימוד רק עם שכלם, אך לבם אינו שותף מרכזי במהלך. בעוד שהם מוגעים את מוחם להבין את דבר ההלכה, להשכיל את רצונו של הקב"ה, אך בתוך הלב שלהם רוגשים רצונות לדברים אחרים, שאינם בהכרח תואמים את אורחות התורה והמצווה. בנפש האדם קיים כוח של חכמה וכוח של רצון. כוח החכ- מה שורה בשכל, וכוח הרצון שורה בלב. אנשים משתמשים בכוח החכמה שבמוחם בעיון בסוגיות ההלכתיות, בעוד שכוח הרצון שבלבם פונה לרצונות עצמיים, אנוכיים, נפר- דים. אם כן, הם בעצם מנסים להדביק שני דברים שאינם תואמים ולא יכולים לדבוק זה בזה. אי אפשר להדבק ברצון העליון עם חכמת השכל. זהו שימוש בכלי החכמה על מנת להשיג את אור הרצון. אין התאמה בין הכלי שמתמשים בו לבין האור שרוצים לקבל בתוכו. על מנת להשיג אור של רצון צריך להכין כלי של רצון.

חלק מהלומדים מקפידים לקיים את הדין לומר את נוסח ה- 'יהי רצון' ולשם יחוד לפני הלימוד. ואף אומרים בפיהם שהם מקבלים על עצמם ללמוד על מנת לקיים, ושרצונם לעשות רצון בוראם. אך בבחינת 'בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני' לבם בל עמם. בעומק לבבם ישנם לא מעט רצונות זרים, הפוכים ומנוגדים לאורחות היושר. הם אומ- רים את הדברים בצורה של מלומדה, כקוראים נוסח של סגולה להצלחה בלימוד. הם כביכול מתנצלים בפני הקב"ה ואומרים - 'רצוננו לעשות רצוןך, אבל מה אעשה ששאור שבעיסה ושעבוד מלכויות מעכב'. אך אצלם המשקל של השאור וההשתעבדות למלכויות תופס מקום נרחב בנפש, מאפיל ומחשיך ומעכב בעד השוואת הרצונות שלהם ושל קונם.

הלומד את דברי נפש החיים בעיון מעמיק רואה כי הרב מבאר שם באורך שמלאכת החיבור לתורה בנויה כך: מצד אחד, ישנה הכרה במהות חלקי התורה: ישנו חלק שנק- רא - דבר ה', ישנו חלק שנקרא - חכמת ה', וישנו חלק שנקרא - רצון ה'. מצד שני, ישנה הכרה של אותן הכוחות בנפש הלומד, כוח הדיבור, כוח החכמה וכוח הרצון. הע- מדת הכוחות אלו מול אלו הם שיובילו את האדם לדבקות של דיבור בדיבור, חכמה בחכמה, רצון ברצון.

לענייננו, הכוונה בהעמדת כוחות הנפש בהקשר להכ- נת כוח הרצון של הלומד להידבקות בקומת הרצון של המאציל, היא מלאכת זיכור וטיהור הלב מכל סיגי הרצונות השייכים לשאור שבעיסה ושעבוד מלכויות. מלאכה זאת של ביטול הרצונות החיצוניים נעשית מעבר לזמן העסק בתורה, בשעת השקט, בזמן התבוננות האדם על כוח הרצון של נפשו. שם הוא רואה להיכן לבבו נוטה, אלו שורשים פורה ראש ולענה קיימים בגלוי ובסתר לבבו, והוא עמל לעקר ולשרש אחריהם.

יתר על כן, כותב הרב כי קודם שמתחיל הלומד את סדר הלימוד עליו להכין את עצמו, זמן מועט. בזמן הכנה זה, האדם מפשפש וממשמש בדרכיו ושב בתשובה על מעשיו דיבוריו ומחשבותיו שאינם לפי דרך התורה וגדרי הדינים. וכן באותו זמן הוא מנתק את לבו מכל הויות העולם, ומכל מה שמושך וטורד את לבבו. הוא מעמיד את עצמו שמלבד לימוד התורה אין לו שום עסק ועניין אחר. עוד הוא מקבל על עצמו באותו זמן בלב אמת וכנה, שמגמת הלימוד הינה על מנת לכוון את רצונו לרצון קונו, לשמור, לעשות ולקיים.



מת וגוברת ונדמית להכנה של דור דעה, כך הלימוד מרומם ונעלה, ונדמה להשגותיהם בשומעם קול האלקים חיים מדבר מתוך האש הגדולה.

שוב נחזור ונבהיר, ישנם רבים שלמדו והשכילו את דברי נפש החיים, אך הם סבורים כי כוונתו - שאם בשעת הלימוד מלווה אותם מחשבה - 'אני עוסק ברצון הבורא על פי כל הגדרים שנתבארו בספר נפש החיים, על מנת לקיים וכו'', ממילא הם מדבקים את רצונם ברצון קונם. אבל זוהי טעות מובהקת, כי הם רק חושבים במוחם על כל ההוראות וההגדרות כיצד לדבוק באמצעות הלימוד ברצון יוצרם. אבל יסוד ברור ומחלט הוא שכל דבר שנמצא רק במדרגת המחשבות ובמדרגת השכל והידיעות ולא הושב אל הלב ונקנה שם, אינו שייך באמת למדרגת האדם. מדרגת האדם היא מה שמחכמתו והבנתו ודעתו הושב וחדר אל תוך לבבו, ונעשה חלק ממנו. גילוי של רצון לעשות רצון בוראו המצוי רק במוח, לא מועיל הרבה. אין בכוחו לדבק את האדם לרצון יוצרו.

נבהיר הבהרה נוספת על מנת להשלים את התמונה. על אף שחילקנו את סדר המדרגות כך שחלק האגדה שב- תורה הוא מדרגת דבר ה' וחכמתו, וחלק ההלכה שבתורה הוא מדרגת רצונו ית"ש. ואם כן, כביכול יש מקום לטעות ולחשוב שלצורך לימוד ההלכה יש צורך רק בכלי הרצון, ואין שימוש בכלי החכמה. אך ברור כי גם לשם לימוד הלכה בעיון עמוק כראוי נזקק הלומד להשתמש בכוחות של חכמה ובינה. זאת מחמת שאין לך דבר בבריאה שיכול להתגלות שלא דרך החכמה והבינה. לפיכך, גם רצון הבורא ית"ש לא יכול להיות גלוי לאדם אלא דווקא דרך החכמה. עיקר הלימוד הוא עם כוחות השכל, ועיקר מקום גילוי הרצון במדרגת האדם הוא בלב. זה בלא זה אינו מספיק. כי מצד אחד, גם כאשר הלב רוצה לעשות את רצון יוצרו, אך מכל מקום לא ניתן ללמוד הלכה רק עם רצון הלב בלא כלי השכל, שהרי לימוד ללא כוח החכמה והבינה אינו לימוד. מצד שני, ללמוד הלכה רק עם חכמה אינו מביא לדבקות ברצון. אם כן, נבין ברור כי החכמה היא הדרך לגילוי הרצון, אך עיקר המכוון בלימוד ההלכה הוא, להעמיד את קומת הרצון של האדם לכוונה אל מול קומת רצונו של הקב"ה, להדביק רצון ברצון.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.

אחר הכנות אלו, לב האדם, שהוא משכן כוח הרצון, הוכשר לרצות רק את מה שהקב"ה רוצה. כגודל הזיכרון וטהרת הלב, כל אחד ואחד לפי מדרגתו, כן הוא מוכן לדבק את רצונו יותר ויותר לרצונו הטהור יתברך ויתעלה שמו. ומכוח כך הוא ניגש ללימוד עם לב חי וזך שפועל ושולט בו רצונו של הקב"ה - 'לעשות רצונך חפצתי'. אזי ליבון סוגיות ההלכה בעיון השכלי משמש אמצעי על מנת לחבר את הסכמת הלב לקבל, לרצות ולדבוק ברצון נותן התורה יחד עם אור הרצון עצמו. ואז מתקיימים בו דברי הנפש החיים - 'ויכוון להתדבק בלימודו בו בתורה, בו בקב"ה, היינו להתדבק בכל כוחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובוזה הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול, כי הוא ורצונו חד'.

עיקר מהותה של התורה היא גילוי רצונו של הקב"ה. שהרי השם 'תורה' נגזר מלשון הוראה, כיון שהתורה היא גילוי הוראת רצונו ית"ש. תורה בלשון ארמי נקראת אורייתא, מלשון אור מלשון הוראה, כי עניינה גילוי אור רצונו לנבראיו.

במשך כל ששת אלפי השנים שהעולם מונהג במהות של אחר חטא אדם הראשון, לעולם ישנה התכתשות בתוך נפש האדם בין הכוח של 'רצונו לעשות רצון בוראנו', לבין הכוח של 'אבל מה נעשה ששאור שבעיסה ושע- בוד מלכויות מעכב' שמחדש בקרבנו רצונות זרים ומנו- גדים לרצון יוצרנו. אולם מיום יציאת מצרים ועד ו' בסיון, ערכו כלל ישראל הכנה רבתי של נ' יום. בתקופה זו הם שקדו ועמלו לעקור לשרש לבטל כל רצון זר מלבם. כך שבזמן מתן תורה עת שעמדו עם ישראל לרגלי הר סיני, לבם היה זך ומטוהר לגמרי מכל סיג של שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות. ולהפך, בלבם התגלה תוקף עצום של רצונו לעשות רצונך. מצב זה היה תנאי הכרחי על מנת שיהיו זכאים לקבל את התורה, את הוראת הרצון העליון. אחרת, מבלי הכנת כלי זך לקבל בו את אור האורייתא, לא יתכן שתנתן להם תורה. רק תיאום מלא בין כלי הרצון של מקבלי התורה לאור הרצון של נותן התורה, יכל ליצור מציאות של מעמד אדיר כמתן תורה.

כשם שמעמד מתן תורה הוא פרי שיא הכנת כלי הרצון לקבל את אור הרצון. כך לעולם, הגישה והתנאי ההכרחי לזכות לאור התורה הוא דווקא על פי אותה עבודת הכנה שעמלו עליה מקבלי התורה בסני. ככל שהכנה מתעצ-

מילון ערכים בקבלה • צמצום

הנה לשון העץ חיים (שער א, ענף ב): "צמצום את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש". וכתב שם, כי צמצום האור גורם מציאות הווית הכלים, וזהו צמצום ראשון. וזהו שיטת מהרח"ו (ועיין בעמק המלך (ש"א, פ"ג) שיטה אחרת). ויש צמצום שני, כמ"ש שם (ש"ח, פ"א, מ"ת) וז"ל, ענין צמצום ב' של א"ק, כדי להאציל נקודים אלו הוצרך לצמצם אורות נה"י וחצי ת"ת שלו למעלה, ושם פריס פרסה א' במקום הטבור. ובפרק ב' (מ"ת) כתב, נמצא שהם ב' דברים, צמצום האור למעלה שיוכל האצילות לקבל האור שלו, וענין הפרסא כדי שיוכל גם הבריאה לקבל אורו.

ובפרטות בכל מדרגה יש צמצום, כמ"ש שם (ש"ח, פ"ב, מ"ת) וז"ל, גם תבין כי בכל בחינת הוצאת האורות החדשים, היה קודם להם ענין הצמצום, עכ"ל. ועיין עוד שם (ש"ו, פ"ה, מ"ת) וז"ל, והמשכיל יבין כי גם בא"ק היה כל אותו צמצום שביארנו למעלה. ובמהות הצמצום מצינו כמה שיטות.

א. הסתלקות, סילוק האור. וכלשון העץ חיים (ש"א, ענף ג) וז"ל, א"ס צמצום עצמו, "וסילק" האור הרב ההוא מן המקום ההוא לגמרי, עכ"ל. וכן הוא לשון עמק המלך (ש"א, פ"ג) הצמצום הראשון הוא שסלק האור הראשון לעשות מקום פנוי, עכ"ל. (ועיין שם שיטת מהר"י סרוג מהו צמצום שני). וזהו צמצום בסוד אין, העדר, סילוק. ובלשון חב"ד, נכלל האור במאור. כמ"ש בתורה אור, ובהרבה מקומות בתורת חב"ד.

ב. פעולה גבולית. עיין רמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח כד) וז"ל, ולקח לו דרך פעולה מוגבלת, וזה נקרא צמצום א"ס ב"ה. ר"ל, שאין הצמצום העדר לבד, אלא קיום, הבלתי תכלית נעדר בענין זה. אבל הגבול (גבול - דרך מצומצמת, ולפ"ז צמצום, פעולה מצומצמת,

פעולה גבולית) מתקיים, והוא שורש הדין המתגלה. יש להקשות, אם הצמצום הוא רק הסתלקות, איך שייך בו קיום ומציאות. תשובה - הרצון הרוצה לגלות הדברים אל הפועל, הוא העושה כל זה. אך מה שהוא רוצה לגלות, הוא הכח המוגבל, שע"כ שולל ממנו הבלתי תכלית. א"כ, מעשה הצמצום הוא קיום לגבול המתגלה, שהרצון מגלה אותו וההעדר לבלתי תכלית, עכ"ל. ולשיטתו זהו צמצום אף בלשון חיוב, דרך מצומצמת, דרך גבולית. ועיין באתי לגני (תשי"ז) בהרחבה.

ג. הסתרה, מלשון הכתוב וצמצמה פניה. והרחיב לבאר זאת הלשם (הקדו"ש, ש"ו, פ"ב) וז"ל, הצמצום עצמו שהוא הכח המסתיר ומגביל את האור. וכן כתב בספר הדע"ה (ח"א, דרוש א, ס"ג) וז"ל, וגם העולם היותר עליון הנה היה מציאותו ג"כ רק ע"י הצמצום, שהוא אחר שנסתתר באור הגדול, אור עצמותו ית"ש, שהוא אור דא"ס, עכ"ל. ושורש דבריו בדברי הנפש החיים (שער ג, פ"ז) וז"ל, עם כי ודאי שגם במקום כל העולמות והברואים הכל מלא גם עתה רק עצמותו ית"ש לבד כקודם הבריאה, אמנם הוא בבחינת צמצום, היינו בבחינת "הסתר לבד מופלא ומכוסה מהשגתינו", עכ"ל. וזהו צמצום בבחינת יש, מחיצה המסתרת. ועיקרה נגלה לכו"ע בצמצום שני, שנפרס מסך. ומעין כך נתבאר בחב"ד. עיין ספר הליקוטים, צמח צדק (ערך צמצום) שצמצום מהותו מגילוי להעלם. וכן לא בדרך השתלשלות אלא בדילוג.

ד. ריבוי הארה יוצר צמצום אצל המקבלים, כמשל השמש הרוב הארתה אי אפשר להסתכל בה, ונעשה כעין חושך לתתא.

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

נא לשמור על קדושת הגליון

אנציקלופדיה מחשבה

חולון יום ד' 20:30
משפ' אליאס
רח' קדמן 4
לפרטים 050.418.0306



5673 שיעורים במערכת

הרב איתמר שוורץ

אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

ירושלים - יום ג' 20:30 בדיוק
ישיבה ראשית חכמה
רח' בן ציון אטון 8 הר חוצבים
לפרטים 052.765.1571

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

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]