



אָבִנָה

בלבבי משק אָבִנָה

שיעורי "בלבבי" מופעלים ב"קול הלשון" בארה"ב | 073.295.1245 | 718.521.5231 | USA

בעין נטילת ידים

ידיו מנקה ידיו בעפר' ובצורך ובקסמיות". כאן הגמרא דנה מה עשה אדם שאין לו מים. וmbbiaה הגמרא ראה להאי צורבא מדרבן מכך שבפסיק בתהלים מוזכר נקיון ולא מים. א"כ עולה מהגמרא שכל מעשה נקיון מוגדר כרחיצה ולאו דוקא במים. ועוד נחזור לסוגית אין לו מים.

הברכה על רחיצת ידיים [ב*] והנה בסוגיה זו לא דנה הגמרא בברכה על נטוי שחרית, אלא רק ברחיצה עצמה. עניין הברכה מובא בסוגיה בדף ס' ע"ב. הגמרא מביאה שם ברכות רבות ולא תמיד בסדר ברור: אשר יצר, המפיל,ALKI נשמה, לשכוי בינה, פוקח עורים, מותיר אסורים, מלביש ערומים, זוקף כפופים, רוקע הארץ, המכין מצודי, שעשה לי כל צרכי, אוצר ישראל, עוטר ישראל, מתעטר בצדית, מניח תפילין, נתילת ידיים, המעביר חבלי שנייה, ע"ש לטעמי הברכות. וצ"ע למה הביאה הגמara את ברכת נתילת ידיים לאחר הברכות על ציצית ותפילין. עכ"פ נוסח הברכה שמביאה הגמara הוא, אשר קדשו במצוותיו וצונו על נתילת ידיים, למרות שבورو שנטילת ידיים אינה מצוה מה"ת. והנה יש לדקדק בנוסח הברכה, لما אומרים נתילת ידיים בעודם יש לרחיצת ידיים, דבשתי הסוגיות לא מוזכר כלל. ולקמן הדברים יתבררו.

שיטת הרא"ש [ג] נתחיל להתבונן בטעמים מודיע תקנו רחיצה בשחרית ותקנו עם ברכה. הנה הפרי מגדים (א"א סי' ד' א') מביא ד' שיטות, הרא"ש הרשב"א האורחות חים והזוהר. ולקמן נזכיר שיטות נוספות. נתחיל בשיטת הרא"ש (פ"ט או כ"ג). "לפי שידיו של אדם עסקיות הם וא"א שלא הגיע לבשר המתונף בלילה. תקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל". והנה לכואורה זה שהידים מטונפות הוא סיבה לרוחצם, אבל אין סיבה לברך על הרחיצה². אלא צ"ל שהברכה היא על כך שרוחץ ידיו

1. לכואורה עperf' זה צריך להיות יבש, אדם הוא לח לא יועל נקיון לכואורה גם לא לטהרה. וקטת ראייה לכך במק"ב (ד' סקנ"ז) שמוסיף טלית יבש לרשותה, ע"ש.

2. אבל ע"י ברשב"א (תשבות ח"א תש"ק"ג) שכתוב שהרשב"א היה מצריך לברך על נטוי כל פעם שהיה מברך אשר יציר. א"כ תקינו ברכה על עצם פעולות נקיות הידים. אבל הרא"ש (תשבות כלל ד' תש' א') והרשב"א (שם) חולקים על הראב"ד.

דין רחיצה במקדש ומחוץ למקדש [א] כתוב על הכior בפרשנותנו "וידבר ה' אל משה לאמר, ועשית כיר נחשת וכנו נחשת לרחיצה, וננתת אותו בין אהל מועד ובין המזבח, וננתת שמה מים. ורחצטו אהרן ובניו ממנה את ידיהם ואת רגליהם. בבואה אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו, או בגשתם אל המזבח לשרת להקטיר אשה לה' וכו'". הרי שסביר בפרשנה שהוהה לכוהנים במקדש דין רחיצה ידיים ורגלים קודם לעבודתם, ושימוש לכך כל הנקרא כיר. אמנם כידוע דין רחיצה אינו רק במקדש, אלא חכמים תקנו דין רחיצה גם לכל ישראל. אחת מתקנות הרחיצה, שהיא הרחיצה בשחרית, מובאת בברכות ט"ו א'), "ואמר רבבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו על מלכות שמים שלימה, יפנה ויטול ידיו וינוי תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל, וזה היא מלכות שמים שלימה". لكمן נראה שלרשב"א מקור תקנה זו הוא מהכior. והנה מילשון הגמara משמעו שר' יוחנן בא למדנו הנגגה נכונה ואני ממש חובה, אבל למעשה קובלוה עליהם כס"י הנגגה זו הלכה למעשה, ובסוף הסוגיה שם משמע שכבר האמוראים התיחסו לכך כאלו חובה לכל דבר. ויש להעיר שגם אדם שלא נפנה מחויב ברחיצת ידיים וגם יברך (ע"י שו"ע או"ח סי' ד' ובלבוש שם). מ"מ בודאי ראוי להתפנות קודם. ועי' במא"ב (ס"י ד' סק"ד) שהкам משנתו יטול ידיו בלי ברכה להסיר את רוח הרעה, ויתפנה, ויטול ידיו בשניה עם ברכה, לצורך תפילה, והדברים יובנו יותר בהמשך המאמר.

ארוח בנקווןafi [ב] איתא בהמשך הגמara "אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנפנה ונטול ידיו ומנייח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרben דכתיב ארוח בנקווןafi כפי ואסובבה את מזבחך ה'". הרי שהגמara סומכת את דין רחיצה לפסוק בתהילים (כ"ו ו'). אמנם פסוק זה אמר דוד המלך על עצמו, ואין מדובר כאן בכחן הרוחץ ידיו בכior לצורך עבודה המזבח וככ' ממשיכה הגמara "אל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארוח בנקוון ולא כתוב ארוחץafi". עי' ברשב"י שרבא בא לומר שהrhoחץ ידיו מקבל שכר כאילו טבל כל גופו. "אמר ליה רבנא לרבעא חז"י מר האי צורבא מרבען דאתא ממערבא ואמר מי שאין לו מים לרוחץ

דלקיחה. אמנם המצווה היא לא לנקחת את הכללי, אלא לרוחוץ את הידים, אבל מכיוון שצורך כליל לרוחצת הידיים, רצוי להזכיר גם את הכללי בברכה. א"כ לתי"טطعم מטבח הלשון הוא צירוף שלطعم הרא"ש וטעם עצמו.طعم שלישי מצינו ברבינו מנוח (על רמב"ם הל' תפילה פ"ז ה"ד), שכותב שהוא מלשון וינטלים ויונשאים (ישע"י ס"ג ט'), משמעו שמטבע הלשון הוא ע"ש הרמת הכללי ביד ולא סתם לקיחתו כתיו"ט. מ"מ גם רבינו מנוח מביא את הפירוש שהוא מלשון נטלה.

לדעת הרשב"א צורן כליל לרוחצת ידים בשחרית

[ה] נתבונן עתה בשיטת הרשב"א (תשובות ח"א תש' קצ"א, ועי' גם בתש' ק"צ). תש' זו מובאת ברובא הגadol בבית יוסף (ס"י ד'). כתב הרשב"א "שאלת עוד למה תקנו ברכות על נטילת ידים בשחרית? שברכה זו לא נתקנה אלא על הפת בשעת סעודה". השואל אינו שואל על עצם רוחצת הידיים בשחרית, אלא הוא שואל על הברכה, וככלול בשאלת מהו תקנו מטבח לשון של נטילת ידים, שמתאים לסעודה ולכארוה אינו מתאים לרוחיצה בשחרית, שהוא מעשה של נקיון בعلמא, ואין לו דין של כל. עונה לו הרשב"א "איבראך נהגו בכל מקום לברך בשחר על נטילת ידים ומתקפידים בה בכל תנאי הנטילה כבשעת סעודה". לכארה ישנה אכן מחלוקת בין הרא"ש לרשב"א, דהרי ברא"ש משמע שאין צורך להקפיד על כל כללי הנטילה כבשעת הסעודה, וכבר הזכרנו לעיל שימושו שלשיטתו הרוחיצה אינה טעונה כלל, למורות מטבח הלשון. ממשיך הרשב"א, "ואני לא מצאתי בשום מקום דבר מבורר שיוצרך אדם ליטול ידיו בשחרית בכלל". משמעו ברשב"א שהבין, בניגוד לדרא"ש, שמכיוון שמטבע הברכה היא נטילת ידים, א"כ א"א שלא להשתמש בכל, אבל לא ברור לרשב"א מה המקור לכך שצורך כליל לנטי"י בשחרית.

шибתא ובת מלך [ז] והנה כדי לדון בהמשך דברי הרשב"א, צוריך בהקדם להזכיר כמה גמורות בש"ס. הנה ביוםא (עי' ב') ובחולון (ק"ז ב'), מובאת ברייתא בענין רוח שורה על הידיים שמקורה בשדי שממו שיבתא. ואם המאכילה בנה בלא ליטול ידה, מסכנת את בנה דושמא יזקנו שיבתא. ועי' בתוס' המבאים את הסנה, ועי' בגליון הש"ס ביוםאי שבאורוק ביאור קצת שונה בסנה. ועי' ברש"י שהסנה היא דוקא אם לא נטלה ידה בשחרית, אבל התוס' שם כותבים שאפילו נטלה ידה בשחרית, צריכה לחזור וליטול כאשר מאכילה בנה. ומוסיפים התוס' שהאידנאתו לא חיישנן לאוטו שד. ובמסכת שבת (ק"ח ב', ק"ט א'), מוזכר שד נוסך שורה על הידיים, ויש לה שני שמות, בת מלך ובת חורין (כך כתוב העורך בערך בת חורין, ועי' בהגותה הב"ח), ומקפדת עד שירוחץ ידיו ג' פעמים. ככלומר אינה מסתלקת עד ג' רוחצות. ועי' בתוס' ישנים

לכבוד אמרת הק"ש והתפילה. וכך ממשען בסוף דבריו שכותב "לא תיקנו נטילת ידים אלא לך"ש ולתפילה". ולפ"ז מי שקדם ללימוד תורה ומתפלל רק לאחר זמן, לכאורה לדעת הרא"ש יברך רק לאחר הלימוד [כאן הרב העיר בשולי הדר' יש לברך עבר לעשייתו, לא נאמר דבר זה בשיעור] וקודם התפילה ולא קודם הלימוד³. יותר על כן, כותב הרא"ש להדיא שיכל לרוחץ ידיו בily לברך, ואח"כ לברך כל ברכות השחר, [כאן הרב כתוב בשולי הדר' תיקנו סדר של ברכות אלים מנ"ל לברך בפרט אם אין המשך של מעשים נטילה ברכות ותפילה, ולא הבנתי מה בא הרב לומר] ורק אח"כ לברך על נט"י, קודם הק"ש והתפילה. ויש לדון לשיטת הרא"ש בצדior שאדם יודע שלא נגע בלילה בבשר המטוונף, האם רשאי לברך על נט"י. דلمורות שאין הברכה על עצם הנקיון, אבל אם אין סיבה לרוחץ את הידיים, לכארה א"א לברך על הנטילה⁴. ונראה שכן במנחה ומעריב לא תיקנו לברך עט"י קודם התפילה דבד"כ אין הידיים מטופנות וא"א לברך, משא"כ קודם שחרית בד"כ הן מטופנות (עי' ט"ז סי' ז' סק"א). אבל הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד, הל' ברכות פ"ו) פסק שלפני כל תפילה רוחץ או מנקה ידיו ומברך על נט"י, אפילו אינו יודע להם לכלוך, וכן סובר הראב"ד מדלא השיג עליו.

ג. שיטות בכואר מטבח הלשון נטילת ידים [ד] והנה הרא"ש דין גם במטבע הלשון נטילת ידים, "וראויה היה לברך על נקיות ידים. אלא על שם שתיקנו בנטילת ידים לאכילה לברך עט"י לפי שצורך ליטול מן הכללי, והכללי שמו נטלא בלשון הגمرا, לכך תיקנו נמי לברך על נטילת ידים"⁵. והנה משמעו ברא"ש שלמרות מטבח הלשון, בפועל אין צורך כליל לנטי"י בשחרית, וכ"כ בבי' (ס"י ד'), והביא שם עוד שלמדו כן ברא"ש. ובהמשך כותב הרא"ש שאם אין לו מים, ומנקה בעפר וכדומה, יש לברך על נקיות ידים, וכן פסק השו"ע (ס"י ד' סע' כ"ב), ועי' ב מג"א (שם סקכ"ה) שנוטה לומר שלעולם יברך על נטילת ידים, ומביא ראייה מפסק השו"ע עצמו (ס"י קנ"ט סע' כ'). והנה התוס' יו"ט (ברכות פ"ח מ"ב) מבאר שא"א לומר שככל הטעם למטבע הלשון נטילת ידים בא מהשם נטלא כלל. חדא דא"כ היה צריך לברך על נטלת ידים ולא נטילת ידים. ועוד, שמצינו בגמרה גם שם כוזא לכליל נטילת ידים. ומאי חיזית לתפוס שם אחד ולא שני. لكن התו"ט עצמו סובר שמטבע הלשון בא מנטילה במובן של נטילת לולב, דהיינו במובן

³ אבל למשמעות הרא"ש (תשובות כליל ד' תש' א', מובא בחלוקת בבי' סי' ד') פסק שהמשכים למדוד יברך עט"י ואשר ציר ואלקוי נשמה וכל סדר הרכות עד בכת התרווה. למורות שהשאול (בנו בעל הטווים) שאל אם יחוור וברכ בבית הכסות את ברכת עט"י, הרא"ש לא ענה לו להדיא, ומשמע מתוך דבריו שלא יחוור וברך. וצ"ע איך דבריו בתש' מתשובים עם דבריו בש"ס.

⁴ ואולי יצירק הרא"ש לגע במקום המטוונף כדי שיוכל לברך, על דרך עצת השיל"ה המובא ב מג"א סי' קס"ה סק"ב.

⁵ ציל שלדעתי הרא"ש השם נטלא קודם תקנית הברכה על רוחצת ידים.

כענין נטילת ידים

פ"ד) לאחר שטביה (בה"א) שטהרת ידיים היא אחת מחמשה דברים המعتبرים את התפילה אף על פי שהגיע זמנה, מבאר (בה"ב), "טהרת ידיים כיצד. רוחץ אדם ידיו במים עד הפרך ואחר כך יתפלל". ובהמשך (ה"ג), "במה דברים אמרו שאין מטהר לתפילה אלא ידיו בלבד, בשאר תפילות חוץ מתפילה שחרית. אבל בשחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו, ואחר כך יתפלל". א"כ מפורש ברמב"ם שדין הרחיצה היא לשם טהרה, ולא לשם נקיון, משום שטהרה נhocזה לתפילה, וכבר הזכרנו שהרמב"ם פסק (פ"ו הל' ברכות) שנוטל ידיו ומברך ע"פ שאין מলוכלים. א"כ פשוט שהרמב"ם אינו סבור לאורחות חיים או צוואר, דהרי אינו מזכיר כלל רוח רעה⁷. וגם אינו מזכיר כל'i. גם משמע ברמב"ם שמי שפטור מן התפילה מאיו סיבה, כמו כן פטור מטהרת ידיים. אמנם אפשר שראו שירחוץ לשם נקיון, אבל לא בכך עוסקת הרמב"ם כאן. א"כ קרובה שיטת הרמב"ם לשיטת הרא"ש, שהתפילה מחייבת טהרת ידיים, וטהרת ידיים היא ע"י רחיצה. אמנם החלוקת הוא שהרא"ש סבר שהטעם לברכה הוא משום נקיות והרמב"ם סבר שהוא עניין טהרה. ועוד חידוש ברמב"ם הוא שבשחרית צריך גם לרוחץ פניו ורגליו בלבד ידיו.

השגת הראב"ד [ט] והנה בדיון רחיצת רגליים אפשר שעשה היקש מנפשיה לרחיצת הכהנים בכור [על דרך הרשב"א שנביא לפקמן], וכן כתוב רבינו מנוח. אבל אם מכור ילפיו, קשה, למה לי רחיצת פנים, הרי אפילו הכהנים במקdash לא נצטו על כך. אמנם רבינו מנוח והמנגד עוז הביאו כעיקר המקור לרמב"ם את הברייתא דשבת (נ' ב') "חייב אדם לרוחץ פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונהו". ושם מצינו מקור גם לרחיצת פנים. והנה הראב"ד על אתר השיג על הרמב"ם דוקא מדין רגליים ולא מדין פניו שלכאורה הוא חידוש גדול יותר. אמנם ע"י בנווע ביהודה (תנייא, או"ח סי' ק"מ) שאון כוונת הראב"ד להקשوت מניין לרמב"ם דין רחיצת רגליים, אלא כוונתו להקשות ממש"כ הרמב"ם לפקמן בפ"ה ה"ה שאינו מתפללים ברגלים מגולות (וSandlim ביל גרבין נחשים לרגלים מגולות), ואם מתפלל כאשר רגליים אין מגולות, בפשתות אין צורך לרוחץ את הרגלים. א"כ ס"ל לראב"ד שצריך היה הרמב"ם להחלק ולומר שдин רחיצת רגליים הוא רק במקום שמתפללים ברגלים מגולות. ולענין למה לא הקשה הראב"ד מדין רחיצת פנים, כתוב שם הנוב"י שהראב"ד מסכים לדינו של הרמב"ם ע"פ הברייתא בשבת. למעשה מהלך הנוב"י מובא ב��ior, גם במאיiri (קונטרס בית יד בסוף פירשו על ברכות). ועי'

ובריטב"א ביוםاء שמביאים בשם ר"ת שabitaa דיוםא אינה הבת מלך דשבת⁶. וא"כ לסלך את שבתא סגי בנטילה אחת ואין צורך בג"פ. נחזור עתה לתש' הרשב"א. הרשב"א סובר שדי ברחיצה להסיר את הרוח הרעה דשabitaa ודבת מלך, בוגרמא לא מוזכר שצריך כל'i לך. אמנם הב"י מביא זהה (וישב קפ"ד ב') שרוח טמאה שורה על האדם בשעת שנתו, ובבוקר מסתלקת, מלבד שימושה לשירות על ידיו וצריך נטילת ידיים בכל'i לסלקה למגורי. אבל הרשב"א לכוארה לא הכיר את הזורה. ממשיך הרשב"א וכותב "ואי משום תפילה וקרית שמע די ברחיצה או בנקיון עפר וצורות". כאן הרשב"א מביא את שיטת הרא"ש, דמשום ק"ש ותפילה לא צריך כל'i כדי ברחיצה. והנה קודם שנמשיך עם הרשב"א נתבונן בהקדם בשיטות נוספות הדנות בסילוק הרוח רעה.

שיטת האורחות חיים והזוהר [ז] הטור בס"ד כותב "וירחץ בנקיון כפיו ויברך בא"י אמרה אקב"יו על נטילת ידיים, וידקדק לערות עליהם שלשה פעמים מפני שרוח רעה שורה על הידיים קודם נטילה ואינה סרה עד שעירה עליהם ג"פ". הרוי שmobear בטור שינוי רוח אבל אין mobearஇeo את רעה. והנה הב"י (ס"י ד' ד"ה ואם השכים ללמידה) מביא את שיטת האורחות חיים (הכלות נטוי אות י"א), שסביר שהבת חורין תליा בלילה ולא בשינה, ולכן מי שהשכים קודם עמוד השחר, ונוטל ידיו, צריך ליטול ידיו פעם נוספת בבוקר משום הבית חורין. לפ"ז מדייק הדרכי משה (אות ב'), שמי שישן ביום או ציריך נטוי משום הבית חורין. מאידך בזוהר הנ"ל שמבייא הב"י משמע שהטעם שצריך נטילת ידיים שחרית הוא לאו דווקא בಗל שזמן השינה הוא בלילה אלא בಗל עצם השינה, דואז הנשמה מסתלקת, ורוח טומאה שורה על הגוף. ולכוארה בשינה ביום לא שני, דמשמע בגמרא בסוכה (כ"ו ב') ובזוהר וגש (ר"ז א') שבכל שינוי מעבר לשיתין נשמי, טעים טעם דמותא ושליט ביה טרא דrho מסאבא. וממשמע בפשתות שלא שינה בלילה ולא שינה ביום. ועי' בב"י (ס"י ד' ד"ה ואם השכים ללמידה), שהסתפק בכך לגבי שינת היום. והנה בזוהר דווייב למרות שכחוב שצריך כל'i לסלך את הרוח טומאה, אבל לא מוזכר שצריך ג' פעמים, דזה כתוב רק בגמרא בשבת. עכ"פ מצינו ב' טעמיים נוספים מדויע לציריך השינה (זוהר), ובזוהר מפורש שצריך כל'i. עכ"פ ראיינו את הד' שיטות שהזכיר הפה"ג. עתה נתבונן בשיטות נוספות.

שיטת הרמב"ם בשחרית [ח] הנה הרמב"ם (הלי' תפילה

6. יתכן שלפי רשיי שבתא ובת מלך הם אותו שד, דשניותיהם שורים על היד רק קודם נטילת ידיים שחרית, ולא מוזכר ברשיי הסכנות שמביאים התוס' והערוך, ודוו"ק.

7. אמנם ע"י בהל' שביתת עשר פ"ג ה"ב שהביא את החשש משבתא בסוגיה דיוםא שהזוכרנו לעיל, ועי' בלח"מ שם שהעיר על הסתרה.

בענין נטילת ידיים

שאנו מברכין בכל בוקר ובoker. ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידיינו מן הכליל ככהן שמקדש ידיו מן הכהור קודם עבדותו". הנה משמע ברשב"א שברכת נת"י היא אחת מברכות השחר שהזכרנו לעיל מברכות (ס' ב'), שהן ברכות הودאה שאנו מברכים כל יום מכיוון שבכל בוקר אנו כבירה חדשה. למרות שטבע הלשון היא כМОבן ברכת מצוה כמו תפילין וציצית שהוחכרו שם, אבל עיקר עניינה היא ברכת הודאה. והטעם שנתקנה הברכה בלשון מצוה בשונה מאשר הברכות היא בغالל שבמעשה היא דומה למצות רחיצת הכהנים בכור שבמקdash. וממילא גם מעשה הרחיצה דין נעשה בכל דומיא דהכהנים שרחצו בכור שהוא כל. וענין ההודאה הוא על קר שאנו זוכים להתקדש במעשה נטילת הידים, דומיא דכהנים המתקדשים ברחיצתם לעבודה. אבל אלמלא שמצוינו בכהנים עובdot רחיצה, לא היינו יודעים שיש בכר התקדשות, אלא היינו סוברים שהרחיצה היא מעשה נקיון בעולם. נתבונן עתה כיצד האחרונים הבינו את הרשב"א.

ביאור הט"ז והמג"א ברשב"א [יב] הנה הט"ז (ס"י ד') סק"א) בתחילת הביא את שיטת הרא"ש ואח"כ את שיטת הרשב"א, "בשחרית נעשה כבירה חדשה וכוי ע"כ תיקנו נטילה בעת ההייא וכוכו". וצ"ע, דהט"ז שאנו מוציא לא כהנים ולא כיר, איןנו מבאר מדוע בריה חדשה צריכה ליטול ידים, ומדוע לביר עלי קר. המג"א לעומתו (סק"א) העתיק את תורף דברי הרשב"א וכללו בו את הדומיא לכהן המתقدس לעבדותו מן הכהור. הפמ"ג (א"א א') עמד על חילוק בין המג"א לט"ז. ונראה שהט"ז הבין שההודאה בברכת ענט"י היא על עצם זה שיש לאדם ידים, יותר על כן, על קר שיש לו ידים טהורות. כמו שאדם מודה כל يوم ברוך שלא עשני גוי ובברוך פוקח עירום, קר הוא מברך ברוך שניתן לי ידים. רק כל זמן שהידים טמאות כלומר מטונפות, א"א לביך, لكن צריך קודם לטהר אותם, וממילא מטיב לשון הברכה הוא על נטילת הידים המטהרת, אבל הכוונה היא על עצם זה שיש לאדם כביכול ידים חדשות וטהורות כל בוקר. קרلاقורה זה הבין הט"ז ברשב"א, ולכן לא הזכיר את הכהור. אבל המגן אברהם שהזכיר את הכהור והכהנים, למד על דרך שבאותו עיל. השבח הוא על קר שזכהינו לדיים טהורות הראוות לעבודת התפילה, דומיא דכהנים שע"י מצות הכהור זכו לדיים טהורות הראוות לעבודות המקדש.

שיטת הלבוש [יג] נתבונן עתה בלשון הלבוש. "כל אדם הקם ממטתו שחרית, בין עשה צרכיו בין לא עשה צרכיו", הרי לדננו שהחיב לביך ענט"י אינו תלוי בתפנות. "חיב לרוחץ ידיו במים אם יש לו, כדי שיקרא קראת שמע ויתפלל בנקיות ובטהרה". בעוד שברא"ש מוציא רק נקיות, הלבוש מוסיף לשרטטו ולברך בשם. ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות

בכ"ס"מ שהבין שהראב"ד לא סבר שהבריתא דשבת נאמרה לענין תפילה, ולפי הבנתו בראב"ד לא מתרץ מה לא הקשה הרaab"ד מרחיצת פנים דהוא חידוש טפי.

מאי טנא שחרית לרמב"ם [יא] והנה למורות שכאמור רבים הבינו שמקור הרמב"ם הוא בבריתא דמסכת שבת, אבל רשי"י שם וכן הרaab"ד אליבא הכס"מ, לא פירשו כך את הבריתא, אלא משמע כ"כ שהבריתא מיירי בהכנה לתפילת שחרית. ובציויר שאדם קם לאחר זמן התפילה, הרי משמע ברמב"ם ששוב אין עליו חיב לרוחץ לכבוד התפילה שהרי עבר זמנה, ומайдך לכבוד קונו אין סיבה שלא ירחץ פניו ידיו ורגליו, וצ"ע. מайдך אם למד הרמב"ם דינו מהכהור, ג"כ יש להקשות, חדא דלא מצינו זאת בגמרא, ועוד דא"כ מנליה רחיצת פנים, ועוד דמאי שחרית משאר התפילות. והנה את הקושיה השלישית תירץ התורה תמיימה (כי תשא ל' אות ל"ב). דהרי הרמב"ם סובר (ריש הלכות תפילה), ששינה מצות עשה להתפלל כל יום, אמנם לא מנין התפילות ולא לשון התפילות ולא זמן התפילות הם מה"ת. ונראה דס"ל לרמב"ם שאת המצווה דאוריתא אדם מקיים בבוקר בקבומו משנתו, דהינו בתפילת שחרית, וכך לבכבוד תפילה זו ראוי להתכנס טפי מלשאר התפילות, וכך ראוי גם לרוחץ פניו ורגליו ולא רק ידיו. ועד ז"ת תירץ גם הפמ"ג (מ"ז א'). אמנם הפמ"ג הקשה הרי היום הולך אחר הלילה, א"כ טפי מסתבר שבערבית יקים את מצות תפילה מה"ת, אז ראוי לרוחץ פניו ידיו ורגליו. ומתרץ דמכיוון שערבית מדרבנן מעיקרה היה רשות, שכן בשחרית ראוי טפי לקיים את המצווה דאוריתא. אבל אין לתרץ שקיים המצווה מה"ת רק ביום, דא"כ הו"ל תפילה מצות עשה שהזמן גרמא, ובפירוש פסק הרמב"ם (הלי תפילה פ"א ה"ב) דתפילה הו"ל מצות עשה שאין הזמן גרמא. עוד נעיר שהרמב"ם פסק שאם אין לו מים יקח ידיו ויתפלל, ולא כתוב שיקנה פניו ידיו ורגליו. ועוד נזהור לנקודה זו.

חדשים לבקרים [יא] נזהור עתה לשיטת הרשב"א. כפי שהזכירנו, הרשב"א חיפש ראייה לנטילת ידים שחרית בכלל. בהמשך דבריו הוא מביא ראייה מחולין (דף ק"ו ב), "אמר רב נוטל ידו שחרית ומותנה עליו כל היום. כלומר מתנה שתעללה אותה נטילה אפילו לסעודה. ואילו לאכילה נטילה בכלל בעיא וכו'". ועוד ראייה הביא מלשון ר' יוחנן בברכות שהזכירנו בתחילת המאמר " יפנה ויטול ידו וכו' ". ולא קאמר ירחוץ ידיו. אח"כ פונה הרשב"א לשאלת למה דока לתפילת שחרית נוטלין ידים בכלל וمبرכים, ולא עושים כן לתפילת מנחה ומעריב. "יש לומר לפי שבוחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים בה אמוןתך וכו'. וצריכין אנו להודות לו ית' על שבראנו לכבודו לשרטטו ולברך בשם. ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות

כענין נטילת ידים

שibtתא ובת מלך, הנה מפורש בשו"ע (ס"ע כ"ב) שרק מים מעבירים אותן. אמנם הנה מצינו חידוש באליה רבה (אות ט"ז) שכותב "ייקח ידיו בצרור וכו'".

זה לשון עולת תמיד [על אתר בשו"ע], כתוב בספר ברכת אברהם [לר' אברהם טרייש צרפתி ח"ג סי' פ'] וצריך לזכור ג', פעמים דומיא דמים. ואינה נראה כיון שלא מהני לרוח רעה, למה לי ג' פעמים, בנקיון בעלמא סגי, עד כאן לשונו. ולא עיין אלא בשיריו הכנסת הגדולה, ולא בברכת אברהם גופיה דף מ"ט, דכתב כן לתרוצא קמא דמהני נמי לרוח רעה, אבל לתרוצא בתרא שלא מהני לרוח רעה אלא מים לא בעין ג' פעמים. ולכתילה נראה לחוש לתרוצא קמא". א"כ הברכת אברהם לומד בתירוץו הראשון שמוועיל קינוח בעפר גם לרוח רעה, ולכן צריך לעשות כן ג' פעמים דהרי בגמרא בשבת מפורש שבת מלך מקפדת על ג' רחיצות.

כל מידי דמנקי בשעת הדחק חשיב שם של

וחיצה כמו מים [טו] והנה יש לשאול לשיטת הרשב"א שדין הנטילה הוא מצד דומיא דכוור, א"כ כיצד בכלל שיר מקומות בעפר ולא במים. ואפשר לתרץ שהrab"א באמת מודה לרא"ש שעיקר הנטילה היא לצורך נקיות, רק שהוא מוסיף שאפילו במקום שאין ידים מטונפות צריך לברך, וכך הוא צריך את דין הכלור. אמנם נראה שיש כאן דין עמוק יותר, וכבר הזכרנו לעיל,-shell אופן נקיון נקרא רחיצה, ואלו דוקא במים, כדמותם בגמרא (ברכות ט"ו א'), מדכתי "ויארחץ בנקיון". נבייא לזה עתה קצת ראייה. הנה הרמב"ם (הלי' בית המקדש פ"ה ה"ג) פוסק שכחן שקידש ידיו ורגלו בכור בבוקר, יכול לעבוד بلا קידוש נוסף, א"כ יצא מהמקדש, או ישן, או הטיל מים, או הסיח דעת. והנה יש לדון באדם שטיהר וניקה ידיו, והסיח דעתו מטהרת ידיו, ועתה רוצה להתפלל. והנה הטור (ס"י צ"ב) מביא שלדעת אבי העזרי (הרabi"ה), נקיון בכל מידי דמנקי מהני לכלוך אבל לא להיסח דעת, דלהיסח הדעת צריך ליטול ידיו במים. אבל מביא הטור י"א⁸ שס"ל איפכא, שלכלוך צריך מים ולהיסח הדעת עפר מועיל, אכן פסול היסח הדעת אלא באכילה ולא בתפילה. ואח"כ מביא הטור את דעת הראב"ש⁹ דל"ש, וכל מידי דמנקי מועיל בין לכלוך ובין להיסח הדעת, וכן פסק השו"ע שם (ס"ע ד'). והנה המג"א שם (סק"ג) תמה מה מועיל נקיון לצורך להיסח הדעת. הרוי ידים דהיסח הדעת הם נקיים, רק חישינן שמא נגע בדבר טמא. ונדחק המג"א לתרץ דשמא יש שם לכלוך מועיל שאינו ניכר כ"כ. אבל אם היה פסול בעצם של היסח הדעת

⁸ עי' בב"י ט"ז אלו הוא הר"ן. וצ"ע מדובר ברכ"ן צריך עפר להיסח הדעת, אם אין פסול, לא צריך עפר.

⁹ נראה שהרא"ש לא כתב דין זה אלא מסרו בעפ"ל לבנו בעל הטורים.

גם לשון טהרה כרמב"ם, והוא חוזר על כך שוב ושוב. מ"מ המכחיב הוא עבודת התפילה גם ללבוש. "ששאין האדם נCKER טהור עד שיביא ידיו במים, כמו שמצינו בכהן העובד במקדש שהוא צריך לטהר ולקדש ידיו ורגלו במים מן הכלור קודם העבודה, וקריאת שמע ותפלה הם לנו במקום עבודה". קצת קשה מה שהלבוש כותב שקריאת שמע היא במקום עבודה המקדש. הרוי ידוע שתפilioות נגד תמיידין תקנון (ברכות כ"ז ב'), ככלומר התפילה היא כנגד העבודה במקדש, אבל הק"ש זהו מצוה מה"ת, שהיתה במקדש כמו אצלנו. עכ"פ כאן כבר הלבוש מרכיב את סברת הרשב"א עם סברת הרא"ש, ולכן הוא מזכיר את ענין הטהרה. אמנם הרשב"א נקט לשון קדושה, אבל לכארה טהרה וקדושה הן היינו הר בסוגין. לפיכך כשגם אדם ממטתו או אפשר שלא נגע בידו בלילה במקום המטונף שבבשו, שהידים עסקניות הן. ועוד בכל שחר אנו עושים כבירה חדשה כדי לשרתו יתרברך כל היום, וכענין שנאמר חדשים לבקרים הרבהה אמרונך", גם כאן הלבוש מרכיב את הרא"ש והרבש"א ביחד, למרות שלכאורה כל שיטה עצמן עומדת בפני עצמה, ויש לה סברא בפני עצמה, אבל הלבוש מרכיב אותן יחד. עוד חדש שסבירה כאן הלבוש הוא ענין כל היום, שלא מוזכר ברש"א. ככלומר מצינו בלבוש הטהרה היא לא רק לתפילה ולא רק לק"ש אלא לכל היום. משמע שאפילו מי שקדם לאחר זמן ק"ש ותפילה, לכארה יכול לברך עטוי". ככלומר שהנשמה שמחזירה לנו אליו נתחודה בתוכנו, וצריכין אנו לחתת תודה לו יתרברך על שבראנו לכבודו לשרתו ככהנים ולברך בשמו. לפיכך צריכין אנו להתקדש בקדושתו ליטול ידיו מן הכליל, ככהן המקדש ידיו בכל יום מן הכלור קודם עבדתו ושירותו. לפיכך חייב כל אדם לרוחץ ידיו שחרית ולברך על נטילת ידים להודות לשם יתרברך על כל זה. ואע"ג שאינם ודאי טמאים ומטונפים, יברך על נטילת ידים להללו ולשבחו על כל זה". הנה משמעו בירושן הלבוש שהוא הבון שברכת עטוי"ו היא ברכת הודהה כפי שבאו לנו לעיל ברשב"א, ככלומר אינה רק ברכת המצוות, אלא בעיקר היא בא להודות על שזכינו לשרת את ה' דומיא דכהנים, הן בק"ש תפילה, והן כל היום בכל דרכיך דעהו, ולכן מעשה הנטילה הוא דומיא דרחיצה בכור. אמנם בלשון הרשב"א עצמו הייתה הבונה זאת פחות מוכרחת.

שיטת שקיןוח בעפר מועיל לרוח רעה [יד] נ חוזר לדון עתה סוגיה כאשר אין לאדם מים, והוא צריך לנ��ות ידיו בעפר וכדומה. והנה לתפילת מנוחה ומעירב פשוט שאם אין לו מים, שינקה בעפר וכדומה ויתפלל. וה"ה לשיטת הרא"ש והרבש"א והרמב"ם, נקיון בעפר מועיל לתפילת שחרית. אמנם לרוח טומאה כלשון הזהר או לרוח רעה שהוא שד כגון

בעין נטיות זדים

רחיצת רגלים, שלכוארה אינה רחיצה מפני זעה, אלא מפני לכלוך דעפר וטיט וצדומה. ולכן לרמב"ם אין טעם לנקות את רגליו בעפר כי הרי בד"כ זה גופא הלקוח של הרגלים. א"כ רחיצת רגלים היא כדי לסלק את העפר, שהוא מציאות פחותה של כלוך מזיעה. מעלה מכך יישנו דין נתילה בבחינת לקיחה כפירוש התוספות יומן טוב, שבפסק כתוב "ולקחתם לכם", ומطبع הברכה היא על נתילת לובב. ולמעלה מכך יישנו דין נתילה בבחינת "וינשאום וינטלם", שהוא פירוש הרבינו מנוח, שזו היא בבחינת זדים להעלות את האדם.

זעה ועפר [יט] נתבונן בד' מדרגות הללו. בעין זעה מצינו בלשון חז"ל (למשל ברכות ל"ח א') את הביטוי זעה בעלמא, שזו הגדרה של דבר שלית ביה ממש. זה תיקון לבזע אפיק תאכל לחם, שאז מתחדש חיבור לאדמה מלשון דמיון, שהזה בבחינת זעת אפיק. בעבודת האדם זה מקבל לכך שאדם מתנקה מציאות שאינה מציאות. ככלומר מסלך מעצמו את מה המדימה, כח המדימה במובן שמדימה את מה שאינו קיים. זה הוא הנקיון הראשון, יציאה מאותו מקום שאינו קיים. מעלה מכך ישוד העפר שלשם האדם נפל, כאשר גורש מגן עדן, בבחינת יסוד העפר אתה ועל עפר תשוב" (בראשית ג' י"ט). ואשר האדם כי עפר אתה ועפר תשוב" בא להתקרב בחזרה לעבודת בוראו כפי שהוהי קודם החטא, ע"י ק"ש, ע"י התפילה, ע"י עבודה כל היום כולם, או ע"י עבודה בית המקדש, הרי שהוא צריך להתנקת מאותו יסוד העפר שלשם נפל. יסוד העפר הוא בבחינת "רגליה יורדות מות" (משל ה' ה'), מצד המות. מצד כך לא יכול להיות שהנקון יהיה ע"י העפר עצמו, כי מות אינו מעלה רפואה למות. אלא דייקן הנקיון הוא ע"י מים, בבחינת מים חיים שהם היפך יסוד העפר. וזה נאמר ביעיר בעבודת היכור של המקדש שמדובר ממקור מים חיים¹⁰, שהוא המעלה העליונה של מים.

רחובות היא התחלה עלייה [כ] למעלה מכך, יישן שני מדרגות, אבל בשנייהם יש צירוף של המושג של כלி, נתלא. מצד כך הנטילה היא לא על שם המים אלא על שם הכללי. אם כן הנטילה עשוה את האדם שהוא גופא נהפך להיות כליל, מוכחה וטהורה. משום שאם מطبع הברכה היא על שם הכללי, מוכחה הדבר שהתרה תיצור אצלם כלים. דהרי כאשר האדם חטא ונפל למדרגת "כי עפר אתה ועל עפר תשוב", אמן הנשמה היא נצחית, אבל הגוף הרי כליה, ככלומר הוא הופך להיות כל שבור, וכל שיש בו נקב פסול לנטילה. ולכן במדרגה השנייה, כאשר האדם מתנקה מיסוד העפר, הרי ההתנקות מיסוד העפר

לא היה מועיל אלא מים. א"כ יוצא לפיו המג"א שבעצם היסח דעתו הוא ענף של לכלוך ואני פסול בעצם. אבל לכוארה לדעת הרاء"ש שambilא הטור, מדכתב ל"ש, משמע שיש פסול בעצם ביחס דעת, אבל אפילו הכי כל מיידי דמנקי מועיל לתיקון זאת. כמובן, בשעת הדחק, יש לכל מיידי דמנקי כח כמו של מים, כמובן כח רחיצה, כפי שמדובר בגמרא כדעליל, ואין זה רק היכי תמצى להוריד את המציאות של הזעה שנמצאת על ידיו.

לשכ"א שפושא בעפר هو דומיא רחיצה בכיר [טו] ולפי זה אפשר להבין כיצד עפר וכדומה יכול לסלק רוח רעה ע"י שפושא ג' פעמים. וכן נוכל לתרץ מה שהקשינו לעיל מה מועיל עפר לשכ"א הלומד מכיוון שם היה רך מים. דיל' דכמו שכיוור יש דין רחיצה כדכתיב ורחציו ממנו ידיו ורגליו, כך גם בכל מקום שיש דין רחיצה, הוא דומיא רחיצה דכיוור, ולא צריך להיות בדוקא במים, אלא כל מיידי רחיצה מועיל, וגם שפושא בעפר יש עליו דין רחיצה. אמן בודאי שלכתהילה עדיף מים, אבל בשעת הדחק, שפושא בכל מיידי דמנקי הוא דומיא רחיצה בכיר. וממילא שיך אפילו לברך עטוי גם כאשר רחיצה היא בעפר.

רמב"ם כח שפושא בעפר אינו כח רחיצה במים [יז] הנה הזכירנו לעיל שלרמב"ם בשחרית, כאשר אין לו מים, ניקה ידיו בכל מיידי דמנקי, אבל לא פסק שינוי פניו ורגליו בכל מיידי דמנקי. אלא פניו ורגליו מנקה רך במים. ויש לבירר את מקור החילוק. והנה לעיל הבאנו את מהלך הנוב"י ברמב"ם ובראב"ד, שלפיו דין רוחץ רגליו בשחרית לרמב"ם הוא רך למי שמתפלל ברגלים מגולות. לפי מהלך זה לכוארה קשה ומה מי שמתפלל ברגלים מגולות לא ניקה רגליו בכל מיני דמנקי אם אין לו מים. ואולי אפשר לתרץ בדוחק שמכיוון שלא כל מיידי דמנקי מועיל – לדוגמה עפר לכוארה לא יוועל לנקיון, דהרי זה גופא בד"כ הלקוח על הרגלים – א"כ ס"ל לרמב"ם שלא פלוג, ורק מים מהני לנקיון רגליים. אבל אפשר גם לתרץ שהרמב"ם לא ס"ל דכל מיני דמנקי יש לו דין גמור של רחיצה כמו מים, אלא שגם הגمرا לא התכוונה להשווותם למזררי. لكن די להזכיר נקיון לידיים בכל מיידי דמנקי, דהרי ידיים צריכים ל��ות גם למנחה וערבית, אבל פנים ורגלים שדין רק בשחרית, מדין רחיצה דינם רק במים, כי לעפר אין שם רחיצה גמור אלא שם נקיון.

ד. מדריגות ברחיצה [יח] והנה אם נתבונן בחזיב דאוריתא ברחיצת ידיים ורגלים בכיר, ובחזיב דרבנן דעתילת ידיים לתפילה, נראה שישנם כאן כמה הבחנות ברחיצה. ישנה הרחיצה התחתונה שהיא רחיצה לסלק את הזעה. זעה היא בעצם מציאות של לכלוך גמור. מדרגה שנייה של רחיצה היא

¹⁰ זו מחולקת תנאים اي מי הכוור צריכים להיות מי מעין או סגי למי מקווה (ע"י סוטה ט"ז ב'). ורמב"ם הל' בית המקדש פ"ה ה"ב).

כענין נטילת ידים

עם הלולב. זהה הعلاה של הבדיקה "ולקחתם" – שהלשון נטילה היא לשון לקחה – למדרגה של אסובבה את מזבחך ה', שזו מדרגה של ראש, בבדיקה גולגולת, לשון גלגל, לשון סיבוב. זה העומק של נטילת הידיים, להרים את הדבר מהשלשות הגמורה התחתונה שבו, עד אסובבה את מזבחך ה', שזו הعلاה הגמורה של הבדיקה ידים.

לים נטמאים [כג] והנה הנוטל ידיו כאשר אינם נתונים רבייעיתelog מים, או המים עצם הופכים להיות טמאים כי היד הטמאה מטמאתם. אבל כאשר הוא נוטל ידיו בשופי, או הידיים נתהרות, והמים נשארים טהורים לאחר הנטילה (עי' או"ח ס"ב). עד"ז מי נטילת ידים שחרית להסרת הרוח רעה, כתוב הב"י בשם הזה"ק (ס"י ד' סע' ט'), שאסור ליהנות מהם ולא ישפכם במקום שעוברים שם בני אדם.זה מצד התפיסה שאנו עוקרים את המים מקורם שהם מים חיימ, ולכן הם מאבדים את דין החיימ שביהם. ולכן מי הכוור היו נפסלים בלילה עד שבא בן קתו ועשה מוכני לכיוור (משנה יו"א ל"ז א', משנה תמיד כ"ח ב') כדי שייהו מי הכוור מחוברים למי הבור שהם מי מקווה. דהיינו כאשר המים היו רק לרוחצת ידים ורגלים הם היו נפסלים בלילה. אבל כאשר התהברו למקום שראו לטבילהת כל הגוף והראש, אז הפסיקו להיפסל. המוכני היה בגדר הعلاה של מדרגת המים למקום הראש. "הוא ישופר ראש אתה תשופנו עקב" (בראשית ג' ט"ו), את מדרגת העקב צריך להעלות למדרגת הראש. והראש הוא במקום העליון שבו אין שבירה לעולם (עי' מאמר אור וצל בסוכה בעניין העקבודים). הראשית אינה נשברת ואינה מתפרקת ואינה מתתקלת.

שרהת המים [כד] תכלית נטילת ידים היא שהמים לא יטמו על ידי נטילת הידיים, אלא שנטילת הידיים تعالה אותן למקור החיימ, והידיים יעלו והמים ישארו בטורה. וכאשר אדם אינו נוטל ידיו אלא טובלים במים שיש בהם שיעור קרואי (עי' או"ח קנ"ט י"ד), כגון ביום הגדל או במקווה שיש בה מ' סאה, אז המים אינם מקבלים לעולם טומאה. וכן על דרך זה כאשר האדם נכנס למקווה ונוהיה שם טהור, מי המקווה אינם נתמאים. ועומק הדבר, כאשר הוא לוקח מן המים ומונתק אותן ממקורם, אז הם מטהרים אותו אבל הם עצםם נתמאים (עי' מ"ב הקדמה לס"י קס"ב). אבל כאשר הוא מתבטל למים, שהוא בבדיקה המת בתוכו, הרי שהוא נכלל במים שהם בבדיקה מים חיים, הרי שהוא מעלה את עצמו למדרגה העליונה של מקור הchief, שם יש רק טהרה ואין טומאה זוهي הטהרה הגמורה של הנטילת ידים. ■ שיחת השבוע 1021 תרומה – ארון שרבי לוחות תשע"ז

מחזרה אותו למדרגה שיש לו בבדיקה נטלא שהיא בבדיקה כל. "ב' הבדיקה של מעלה מכך, שנטילה היא מושן לקיחה, מצד קר הנטילה היא לא רק יוצרת הבדיקה של כל, אלא היא יוצרת הבדיקה של לקיחה. הבדיקה של הלקחה היא בעצם תחילת נקודת העליה. כמו שמצווא בקידושין (ב' א') "גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי קיח איש אשה, וככתוב ה там נתתי כסף השדה קח ממני", ולקיחה זו מאברהם העלה את חשיבותו של עפרון ונתמנה לשוטר (רש"י חי שרה כ"ג י'). "ב' הבדיקה שבדבר, היא בעצם תנועה למקום עליון יותר. הכל מעיקרו עומד במקומו ואין בו את הכח של התנועה לעלות מצד הינו כל. הנטילה מלשון לקיחה "ולקחתם לכם", קיחה קיחה זו בעצם התחלת התנועה לעלה שבכל".

רחיצת הראש [כא] ולמעלה מכך אלו הם דברי הרבינו מנוח, שבבדיקות נטילה היא מושן "וינשאמ וינטלים", לשון נשיאות, מושן שא, מושן הרמה, "שאו שעירים ראשיכם" (תהלים כ"ד ז'), "נסח את ראש" (נשא ד' כ"ב). מצד קר ישנו הדין של רחיצת פנים, רוחץ פניו ידיו ורגליו (שבת כ"ה ב'), שנאמר בערב שבת. שם זה כבר רחיצה לרוחוץ את הראש. מצד הרחיצה של הידיים שידיים עסקניות הם הרי שהידיים הם אלו שียวאים לחוץ מהמציאות ע"י כח המדמה. מצד הרגלים זה נגד יסוד העפר שצורך להעלות אותו וליצור כל גמור של גוף, ומהם מתחיל התנועה של לקיחה. אבל החיבור העליון שהוא בבדיקה נטילת פניו, זו הבדיקה של וינשאמ וינטלים, זו בבדיקה של ראש. כל ראש יש בו אותיות ש"א, שהם שורש של המילה וינשאמ.

בדיקה עיגול בראש ובמצבח [כב] הזכרנו לעיל את הפסקה שהביאה הגمراה בברכות "ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'". כאן דוד המלך אומר שהרחיצה מעלה את הידיים מהמדרגה התחתונה למקום הראש. דהרי ישנן שתי הגדירות בבדיקה ידים. ישנה הגדירה של נטילת ידים שראשה בכיוור, שם לא נאמר דין של ראש, דהרי בכהנים נאמר רק רחיצו ידיהם ורגליהם. אבל ברחיצה שתקנו חכמים לשחרית לדעת הרמב"ם הרי רוחץ פניו ידיו ורגליו. המושג הנקרא רחיצת פנים, זו הבדיקה של ואסובבה את מזבחך ה'. כי סיבוב רחיצת פנים מושגים של עיגול. הרי שהמדרגה העליונה של הרחיצה, הרחיצה בעומק העליון שלה, היא רחיצה ששicityת למזבח, בבדיקה של סיבוב המזבח. זהו הכח של ארבעת המינים שנאמר עליהם "ולקחתם לכם ביום הראשון". דמלבד דין של נטילת לולב במדינה, היה שם גם דין של סיבוב המזבח עם הלובים (סוכה מ"ג ב', משנה סוכה מ"ה א', רמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ג), כפי שהוא סובב את התיבה האידנא



ח' | כ' תשא תשפ"א 179



כתיב (ויקרא, כ, ב) ירגמו באבן. וכן נאמר בעוד מקומות דין סקילה באבן. ואמרו (תנחותםא, כי תשא, טז) ולמה (לוחות הברית) של אבן, שרובם של עונשים בסקילה.

ואמרו (סנהדרין, מה, ע"א) בית הסקילה היה גובה שתי קומות, אחד מן העדים דוחפו על מתניינו, וכו', ואם מות בה יצא, ואם לאו השני נוטל את האבן ונונטו על "לבו", אם מות בה יצא, ואם לאו רגמתו בכל ישראל. ודוקא נונטו על לבו, מקום לב אבן, כמ"ש שלחי סוכה (nb, ע"א). והיינו שנונטו אבן על לבו שהוא סיבת חטאו, שבבו היהocabן, והוא יצה"ר ששלוט בו. וכמ"ש (זהר, ח"ב, רנ, ע"ב) סקילה, בגין דאיו אבן נגף. ועוד אמרו (שם, שופטים) לדון בסקילה לסמ"ל באבן דאיו י"ד. וכן מבואר בלקוטי תורה (ח"ד, דרישים לשבת שובה) ונ"ל, סקילה היא באבני, והיינו שע"ז גורם להיות לו לב אבן, שלא יכול לפתח לבו בהתבוננות, עי"ש.

ואמרו (תנחותםא, פקודיו, פ"ב) ולוקחין העדים אבן אחת גדולה שימושה בה ושמין אותה על לבו, כיצד שמן אותה על לבו, שמן אותה בעלייה אחת, כדי שלא ישימן האחד חלקו קודם חברו, אלא שיישימו אותה ביחיד על לבו, כדי לקיים מש"כ יד העדים תהיה בו בראשונה. והבן שסקל בגימט' קץ, סוד או רחודות, ולכך דיקא נצרך שלא ישם האחד חלקו קודם חברו. ולכך אמרו שם, ובאיו העדים ועקדון לו ידו ורגלו. והפכו הוא עקידת יצחק, שעקד אברהם את יצחק בנו, בחינת אבן, אב-בן, כנ"ל. והסקילה שורשו להחיזיר או רוח עמידה זו. ועיין מגלה עמודות (קרח).

והיפך אחידות זו הוא מנודה. ולכך אמרו (עדות, פ"ה, מ"ו) מלמד שכל המותנדת ומית בנדייו סוקליין את ארונו. וברע"ב שם, לאו דוקא סוקלים, אלא מניחים אבן בלבד להיכר שהבריובדים ממנה. ובעומק ע"י סקילה מair בו או רחודות כנ"ל. ועיין מלאתה שלמה (שם). ולכך אמרו (סנהדרין, מה, ע"ב) והתניא אחת אבן שננסקל בה ואחד עץ שנתלה עליו וכו', כולן נקברין עמו. ומלבד פשוטו, מפני זולו של מלך (ועיין פחד יצחק, יה"כ, מאמר יג. ועיין תדادر, פ"י, כד. ודובר צדק, אחרי מות, אות ד), בעומק הטעם כי זה שורש תיקונו.

ומצד התקון העליון יותר, כתיב (ישעה, סב, י) סקלו מאבן, ופירש"י, סקלו המסילה והשליכו אבני מכשול לצדדין, וכו', מאבן, מהיות שם אבן, וכנגד יצה"ר הוא אומר. ויש עוד לפטורו על תיקון הדריכים לקיבוץ גלויות. והיינו מסיר אבן דקלקלול, יצה"ר, ואיזו נגלה סקל, גימטי' קץ, כנ"ל, וזה תיקון הדריכים לקיבוץ גלויות.

א) למה צריכים לעלות לא"י לקראת משיח, הרי כהגיע עת הגאולה ב Maheret איז המשיח יקוץ את כל היהודים לא"י?

ב) עכשו לא שיר לעלות לא"י מלחמת ההסגר בא"י, וא"כ עכשו לא שיר השתדלות לעלות לא"י, האם זה ח"ו גזירה רעה מהרבש"ע שהיהודים עכשו אינם יכולים לעלות לא"י כיוון שהוא סוגר את כל היהודים לאמריקה (עכ"פ לכל הזמן שיש הסגר) והאם היהודים באמריקה או בשאר ארצות צריכים לפחד יותר מלחמת חבי' משיח?

ג) עכשו שרכייכם לעשות תשובה קודם הגאולה, האם זה צריך להיות עם תחושה של יראה, فقد מעונש ופחד מגירות, תפילה בבכי ובמרירות, וחשבון הנפש, וכו' - מהלך של יראה, או שרכייכם להיות בשמחה ובטחון שככל מה שעשה הקב"ה הוא לטובתנו, וא"כ יש לנו רק לשמה ולרכוד כאלו שהיושעה כבר באה, כמו במרדי שידע את כל הגזירה ולא היה לו שום פחד (כדברי השפ"א), כיון שהוא חי בטחון גמור, וכן צריך להיות עובdotנו עכשו ולא לדאוג כלל? בתודה רבה להרב.

תשובה:

א. ראשית, הסבל יהיה פחות למי שנמצא בארץ ישראל. ובעומק, כי תחילת מאיר האור בארץ ישראל, וכל הנמצא בה בזכות – זוכה לקבלו תחיליה.

ב. זה סימן לכל יוושבי חוויל להתעורר לעולות, כי מי יודע מה ילד יום. ארץ ישראל עני הי אלוקיר בה, שמורה יותר.

ג. תחילת יראה וא"כ אהבה. תחילת תשובה וכל חלקה, ואחריה שמחה.

איך מתמודדים עם הקטנות שבתוך מחננו?

א) איך מתמודדים עם הקטנות שנמצא בתוך מחננו? ככל שאנו חי בעולם הפנימי אני מרגיש יותר ויוטר איך שכמעט רוב הציבור נמצאים בתפיסה של קטנות, הם חסומים מפנימיות, בתרדמה ממש וקשה להסביר זאת, וכן קשה לבטא כל הפרטים. איך יכולים לסייע זאת? בשלמא כשהאני נמצא עם עצמי בלבד, קל לי לחוש את הרבש"ע ואני חוש על דרכי עבודה, אבל כל אחד מוכרכ להיות בין בני"א, ואז הוא שומע הרבה דברי שנות והבל, לפעמים לשווה"ר ודברי מחלוקת, אבל בעיקר תפיסת קטנות, קטנות ממש, תפיסה ילודתית. וכך כל שהשנים הולכות, אני עסוק בפנימיות, הוא מדובר הרבה רוחות בין בני"א והן מאחרים שפותחים אותן לפנימיות ולביקוש אמת, אני רואה גם בין מגידי השיעור וגם ראי עיון השיבות שלי, איך שהם נמצאים בהרבה קטנות, בעיות נפשיות, וחוסר ביקוש אמת. קשה לבטא זאת אבל זהו המציאות הכאובה. איך צריך להסתכל על זאת?

ב) איך אפשר לפתח הלב של מי שהוא נמצא בתפיסה של קטנות, והואBORUCH מון האמת, איך פותחים אותו לאמת, איך פותחים את הלב שלו? תודה רבה להרב.



כ' תשא | ח-ל

מחלילה מות יומת. מחליל, חלל, חל-ל. ויש הסתלקות גמורה, חלל גמור, שהוא שורש לכל התחלת. החל, ה-חל. ובכלל זה מיתה, שהמת נקרא חלל, "כיימצא חלל באדמה". יש חלילות חלקיות, והוא בחינת חבל, חל-ב, ובחינת חוליה, חוליה, חל-ה. וחלילות חלקית, חלק, חל-ק. ושורש החלילות זו בקומת אדם בראשו, שmagical שערותיו. גלח, ג-לח. ונקראים מחלפות הראש, חלף, חל-ף. וצורת השערות צורת חבלים, חבל, חל-ב.

ושורשו באוריינט בלוחות הברית. לוח, לח-ו. שהוא נבובים, חלולים. וחלוות זו היא שורש לשבירתם של הלוחות, שעי' ז' חורה מיתה לישראל, חלל - מות, כנ"ל. ועל זה היה מלחמה, על חלל זה. לחם, לח-ם. וכאשר נתרצה להם הקב"ה אויב חמל עליהם, חמל, חל-ם, ומחל על עונם, מחל, מ-חל. וכן סלח, ס-לח. אולם לא נמחל לגמרי, כמו'ש חז"ל שבכל צרה וצרה שבאה על ישראל יש בה מיסורים עבור חטא זו. וזה בחינת לחץ, לח-ץ. כי כל יסורים הם בחינת העדר, חלל, בחינת חדלון, חdal, חל-ד. וזה בחינת ברית מלך, יסורים, מלך, מ-מלך.

ולכן נוצר עתה عمل התורה, שנקניית ביסורים, כי יש בה חלל כנ"ל. ולכן נמשלת לଘלת שצורך לבותה, כמו שביאר הרמ"ל בדרך עץ החיים. גחלת, גת-חל. וצלפחד, צפ-חל, דבק בחלוות זו, ולכן לחם מ"ד, חיל שבת. ובתו חגלה, חל-גה. וכן אחיתופל, חל-איתופל, דבק בחלוות זו, ולכן לבסוף עשה עצמו חלל - מות.

והנה, שורש התקיון, למלאות את החלל (זו זאת מלבד פנימיות ההארה לחזור למלعلا מה חלל). וזה בחינת נחל, נ-חל, שפע מן המקור המעיין שבב וממלא את מקום החלל. ובפרטות נגלה בחינת זו שזה היוצא מעדן, הנקרא פישון (בראשית, ב, יב) שם הבדח, بد-לח.

ושורש הארה זו נגלה בתורה הק', שנמשלת לחבל, חל-ב. ומשם נמשך שפע בחינת זוחליין', זחל, ז-חל. ועicker גilio אויר מדרגה זו נגלה אצל יעקב, איש תם יושב האלים, איש "חלק", חל-ק. ומצד בחינה זו נשא את רחל, ר-חל. ונולד ע"י יוסף, בעל החלומות, חלמ- חל-ם. כי כל מה שקיבל יעקב ממש ו עבר מסר לישוף, בחינת נחליאל, חל-ניאל. עיקר הנחלה לבנים, הוא נחלה של הארץ נחל עליון, אור התורה.

ושורש שפע זה במקדש נגלה ע"י השלחן, שנ-חל. ובו יש לחם הפנים. לח-ם, כנ"ל.

ושלמות הארץ התקיון לעת"ל, שעטיד הקב"ה לעשות "מחול" לצדיקים. מו-חל, והיינו مليי החלל, ז"ש והוא - הש"ת יושב בינויהם, באמצעותם.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אביחיל, אוחיל, אחדל, אחילה, אחילוד, אחימלך, אחיתופל, אחיל, אחילחו, אחילק, אחמול, אלחנן, אלחנן, אליחבא, אליחרפ, אסלח, בחילה, בחל, חליל, חלק, חלקות, בחלותו, חמל, כלח, לח, לחם, מחול, מחלה, מחלים, מחלקות, מלקלחים ... ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במילוי לעלון זה

כתב (ויקרא, כו, א) ואבן משכית לא תנתנו בארץכם. וכן כתיב (דברים, ד, כח) ובעדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עז ואבן. ועוד. ואמרו (מגילה, כב, ע"ב) ותניא, ואבן משכית לא תנתנו בארץכם להשתחות עלייה, עליה אי אתה משתמש בארץכם, אבל אתה משתמש על אבני של ביהם"ק. כדועל, דאמר עולא לא אסירה תורה אלא רצפה של אבני בלבד.

ונהנה אילו אבן משכית דקליפה ממש כנ"ל, ואילו אבן משכית שיש בה תיקון. וכמ"ש (זוה"ק, כי תצא, רעט, ע"ב) ואתה אבן דאייה אבן משכית, דלית תמן נביעו דמייא דחכמתא ולא דבר אלא אבן, דאייה סלע דמשה, עליה אמרת ודברתם אל הסלע ונתן מימי, אבל שפחה סלע קול ולא תליה בה אלא דבר ופיסא. אבל שפחה סלע אחרא דאתקריאת קליפה משנה נוקבא דעבד נער, עליה אמרת (משליל, כתו, יט) בדברים לא יוסר עבד, אלא דמבחן ומתרבון, עי"ש. ועיין רמ"ק (פרדס, שער כג, פ"א, ערך אבן משכית).

ונהנה מהות ע"ז, העולם, כייסוי לאورو ית"ש. וזה פירוש משכית, כמ"ש רשי"י (ויקרא, שם) ואבן משכית - לשון כסוי, כמו (שמות, לג, כב) ושוכתי כפי, שמקסין הקרע ברצפת אבני. ולהיפך בביהם"ק שאמרו אבל אתה משתמש על אבני של ביהם"ק, כנ"ל, מפני שם הוא במדרגת "סוככים בכנעחים", כייסוי דקדושה (ועיין הכתוב והקבלת על אתר, משכית לשון השתחויה. וכן הוא ברש"ר הירש על אתר).

ופירוש נוסף במשכית, עיין רשב"ם על אתר, ז"ל, משכית - מן שכה, כמו מrobbit מוןربה, ואני מוצא לו חבר כי אם עברו משכיות לבב, לשון ראית לבבו, אף כאן אבן רואה שיש בה צלמים וצירום להסתכל בהן. וכן הוא באבן עוזרא על אתר. ועיין אבן עוזרא (תהלים, עג, ז) ומלאת משכיות, על דעת ר' משה כמו מוחשבות. כי השכו כיינוי לבב, לאחד שניים טעימים, כאחד תרגום יצף ה' כאילו משכיות נראות, כמו ולבי ראה הרבה חכמה ודעת, ויהיה פירוש שכיות החכמה. או יהיה כתעם ואבן משכית מצוירת, והצירום הם המוחשבות, עכ"ל. ועיין מלבי"ם (יחסוקל, ח, יב) בא על הבנת הלב וכח הדמיון בדברים הגיונים בדרך הציור. וב"ר יוסף בכור שור על אתר כתוב, ויש לפרש לשון צפיה וראייה כגון סוכה ברוח הקדש (מגילה, יד, ע"א), אבן שיש בו צורה ובנ"א צופים אליה, והמשתוחה שם נראה "כמשתוחה לצורה". וכן הוא בהדר זקנים על אתר (ועיין רשב"ר הירש על אתר, משכית, משורש הסכת, עי"ש).

ובעומק אין האיסור רק כאשר עושים צורות של ע"ז, כמ"ש האברבנאל (יתרו, כ). אלא עצם כך שיש "צורה" זה החסרון, כי אנו פונים לאדון יחיד, פשוט בתכלית הפשיטות. והצורה נברא הוא. והבן. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא



אבנט שורש הבגדים, כח הצירוף שמהפכם מ'בגידה' לכבוד וلتפארת'

אבנטו, אחד מבוגדי כהונה. בכללות ממש, כמו שאומרת הגמ' "בגדים ממכפרים", כי שורש מציאות החטא, כמו שדורשים חז"ל, הוא בבחינת "בוגדייר" – "בוגדייר" – וכל בגד נקרא בגד, מהצד התיכון שבו, מלשון של בגידה. – ובוגדי כהונה שהם "לכבוד ולתפארת", הם מתחפכים מהצד התיכון שהוא בגידה לאופן של התקoon של "lcבוד ולתפארת".

זה נאמר בכללות על כל הבגדים, בגדי כהן הדיויט, בגדי כהן גדול, אבל השורש של הדבר הוא באבנטו, הוא נקרא אבנט מלשון אב-נטיה, שורש לכל הנטיות כולם, הוא האב לכל הנטיות כולם.

והרי בתולדת החטא הראשון של אדם הראשון וחווה, כמו שמספרosh בקרא, שעשו להם חגורות – אבנטים, "וידעו כי ערומים הם ויתפרו עללה תאנה ויעשו להם חגורות", זהו הבגד שנאמר להדייא שהם עשו לעצםם, ולאחר מכן נאמר, מה שהקב"ה עשה להם, אבל הבגד שהם עושים לעצםם – "ויעשו להם חגורות", החגורות שהם המיציאות של אבנטו, זה שורש כל הבגדים כולם.

ובהגדרה המדוייקת יותר, יש את הבגדים, יש את הצירוף של הבגדים לאדם, האבנט, מחבר, מקשר, מצרף, מהדק את הבגדים לאדם.

וכל זאת למה – מכיוון שישוד הבגדים באו באופן של בגידה, מAMILא הם היפר מציאות הצירוף לאדם, וכידוע מאד, כל מצואה נקראת מצואה מלשון צוותא, וכל עבריה נקראת עבריה מלשון "תרי עברי דנהרא". הפרדה, ותולדת העבריה, תולדת החטא שהוא בגדים, אז כאשר האדם לבש בגדים, מצד טבע הבגדים צרייך להיות, שהבגדים לא יצטרפו לאדם, כי יסודם בעבריה, היפר ה'מצוותא' של המצואה, האבנט הוא אור המצואה, כלומר הוא מצרף את הבגדים למציאותו של האדם.

از מהצד התיכון, זה באופן של קשרה, בבחינת 'בית האסורים', קשור ומתר, שזה בחינת 'אוסר', כלשון של 'מתיר אסורים', "אווז ישראלי בגבורה".

אבל מהצד העליון, האבנט מגלה את שורש הכבוד והתפארת שמתגלגה בבגדים.

ישמעאל ועשיין, הטיות דקלקלול, י"ב מטות – הטיות דתיקון

ששורשם ביעקב ש' מיטתו שלימה'

שרשי הדברים ידוע מאד, בקצרה, כמו שהוזכר, האבנט נקרא אבנט מלשון אב-נטיה, שאות כל הנטיות כולם, הוא מתתקנם, הוא האב להם, והוא האב המתתקנם, ומוחזיר אותם לשורש, – ל"רצוננו לעשות רצונך", ל'אהבה' שבאב, לשם הוא מוחזיר את הדברים.

בקומת הכנסת ישראל, בסודו, אברהם, בימין – נוטה לצד ימין, והפסולת, זה ישמעאל, יצחק, קו שמאל, נוטה לצד שמאל בהטיה, והפסולת זהו הכהן שמתגלגה בעשו.

אברהם אבינו נוטה לيمון, יש לו פסולת, ישמעאל, ובהרבה יותר בני קטוורה, יצחק אבינו נוטה לשמאל, ויש לו מציאות של פסולת.

יעקב אבינו כלשון הגמ' כידוע, "מיטתו שלימה", כל מיטה נקרה מיטה מלשון "מיטה על צידה", שורש ההטיה הראשונה שהיתה היא בבחינת מיטה, "בא נחש על חוה והטיל בה זההמא", "שנים עלו למיטה", קלומר זה מקום ההטיה, זה בבחינת המיטה.

ובמקום ההטיה זו, אצל יעקב אבינו נאמר בו "מיטתו שלימה" אין בזרעו מציאות של פסול, אלו הם הי"ב מיטות שייצאו ממנהו, שכן שהוזכר כבר, המיטות הללו, הם נקרים מיטות מלשון מיטה, אבל הם מיטים את הדברים לטובה, זה לא ההטיה ממוקם הקלקלול של ישמעאל ועשיין, אלא זה ההטיה לתקoon, בבחינת "יסר ברך וויניך ויתן מעדרנים לנפשך", שהיסור, ע"י המיטה, משיבו לטובה, 'מרדעת' וכדו', ועל ידי כן נעשה בו דעה, משיבו לטובה, זה מרדעת.

יעקב משב את כל הנטיות, לקדשה

אבל יתר על כן, יעקב אבינו לא מגלה רק שכל הנטיות הם הנטיות של תיקון, שאות ה"מיטה על צידה" הוא הופך אותו ל"מיטה" של קדשה, ש"מיטתו שלימה" בזרעו דיליה, אלא כמו שמספרosh בקרא, כפי המבואר בפרשׁת ויחי באבילות שהיתה על יעקב אבינו, שכחעהלו אותו לארץ ישראל נאמר שם "יובאו עד גורן הארץ", ואומרת ע"ז הגמ' בסוטה דר' י"ג, שנתקבצו שם בני ישמעאל ובני עשיין ובני קטוורה, ובסוף דבר נתנו כתיריהם בארכונו של יעקב אבינו, זה עומק הדבר שתלו כתיריהם במיטתו של יעקב אבינו, המיטה זו, שאצל כל אדם בזמן המיטה יש את ההטיה המכורה, אבל ביעקב אבינו "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" – "מה זרעו" – שזה המיטות שיזוצאים ממנו בחיים, זה הטיה לטובה, "אף



וכتب על פנסטו שהוא חייב קרבנו, כלומר, שמציאות הטעיה, היכן נועץ השורש, המקור של מציאות הטעיה, במקום שמתגלה מציאות של טעם, שם שורש מציאות הטעיה, כאשר הטעיה מתגלה, אז אם זה מתגלה מהצד העליון הנקי שבו, אין בו הטעיה, זה מדרגת רביעי שמעון דריש טעמא דקרה. 'רביעי שמעון דריש טעמא דקרה' כלומר, הוא במדרגה שהוא יכול לגעת בטעם, והוא לא טועה מציאות הטעם, זה 'רביעי שמעון דריש טעמא דקרה', מה שאחרים לא דורשים טעמא דקרה, זה מצד החשש, שאמם הם ידרשו את טעם הדבר, אז הם הגיעו בטעות שיכולה להיוולד מציאות הטעם, ולכן הם לא דורשים 'טעמא דקרה'.

בן עלייה הוא במדרגת טעמיים שיכל לדרש טעמיים, אבל במדרגה פחותה, הוא שורש לטעות

רק מי שהוא בבחינת "ראייתי בני עלייה", כלומר, שהוא לא נמצא במדרגה של אותיות, הוא לא נמצא במדרגה של תנין, הוא לא נמצא במדרגה של נקודות, אלא הוא 'בן עלייה', הוא נמצא בנקודת השורש של התורה, הוא נמצא מצד העליון של דברי תורה, שהוא 'טעמיים', הוא 'דריש טעמא דקרה', זה הבדיקה של רביעי שמעון.

ולפיכך א"כ, עמוק כח הגילוי שמטעה את האדם, היינו ככל שהאדם דבק בטעם, והוא לא במדרגת הטעם, כאן נועץ האופן דקלקלול של שורש מציאות הטעיה.

הטעימה מעץ הדעת, שורש הטעות היסודית בעולם

שורשי הדבר שורש החטא הראשון באכילה מעץ הדעת. שם היה את הגילוי של "כי טוב העץ למאכל וכי תאوه הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל", ואז "ותקח מפרי ותאכל ותתן גם לאשה" וכו' – השורש של הדבר, הוא טיעמת הדבר, על אף שתחלת הדבר בודאי היה באופן של 'טוב למאכל' 'תאהו הוא לעיניים' 'נחמד להשכיל', אבל הגמר של מציאות החטא היא "ותקח מפרי, ותאכל ותתן גם לאישה".

כלומר, בטיעמת העץ חל האופן של הטעות היסודית שקיימת במציאות העולם. הטעם שבדבר, ככל שהאדם טועם את מציאות הדברים, והוא נוגע בדבר שלמעלה ממדרגתנו, זה הכח שמתגלה ממש כמקור של הטעיה.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מთוך סדרת לבביופדיה עבודת ה'.

הוא בחיים" – והוא מחזיר את הטעיה שיצאה מאברהם, ישמעאל ובני קטורה, ואת הטעיה שיצאה מיצחק, עשו, גם את זה הוא מטה לקדושה, זה מה שנתאפשר בני ישמעאל ועשו ובני קטורה, וגם הם נתנו כתריהם בארכונו של יעקב אבינו, כלומר, הוא מшиб את כל הטעיות כולן למציאות של קדושה.

שורש הטעיה במדרגת טעמיים, שטעם הוא שורש לטעות

ועומק הדברים, מה שייעקב אבינו מיטתו שלימה, הרי כמו שאומרים חז"ל, מה שנאמר בברכותיו של יעקב כשהוא מביך את ראונן "כחיו וראשת אונני", "שלא ראה טיפת קרי מימי", ועומק הבינה שבדבר, ולפי"ז בסדר העבודה בכוhot נפשו של האדם, איפה המקור והשורש של כל מציאות הטעיה, הרי "האלקים עשה את האדם ישר", ומאפייה א"כ, השורש שיש מציאות של הטעיה לצדדים.

כידוע מאד, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", והتورה עצמה בכללות נחלקה לארבעה חלקים, והם הנקראים, כמו שסידרו רבותינו, טעמיים, נקודות, תנין, ואותיות.

الשורש העליון, הוא הטעמיים, משתלשל לנקודות ומשתלשל לתנים, ומשתלשל עד המציגות של אותיות, והאותיות בהשתלשלותם, הם הם קיום העולם, "יודע היה בצלל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ" וכאשר מתגלה מציאות הטעיה, יש הטעיה שהוא בענף, ויש הטעיה בשורש, כאשר הטעיה היא בענף, זה מתגלה בחלקים התחתונים, אבל כאשר הטעיה הוא בשורש, שורש הטעיה מתחילה בטעם, ב'טעמיים', כל טעם נקרא טעם מלשון של הטעיה טעם-ם מלשון טעות, הטעם הוא שורש למקום הטעיה, והדוגמא הברורה והיסודית, מה שאומרת הגמ', מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שני מקרים נtagלה בהם טעמיים, וחטא בהם גadol העולם, שלמה המלך, "לא הרבה לו נשים" "לא הרבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה, למען הרבות סוס", והרי שמבואר א"כ להדייה בדברי הגמ', ששורש הטעות, היכן היא נועצה ב'טעמא דקרה', בטעם שמתגלה בו, שם יש שורש למקום של הטעיה.

והדוגמא הנוספת, מה שמזכיר בפ"ק דשבת, ברבי ישמעאל שאמר "אני אקרא ולא אתה", שם מדובר לגבי הטעית הנר, אבל היסוד הוא, חכמים אמרו שלא יקרא לאור הנר שמא יטה, נטיה לצדדים, "אני אקרא ולא אתה", ואח"כ אמר "כמה גדולים דברי חכמים שאמרו לא יקרא" וכו'



ופנימי. וכן שורש לכלים.

פה כתוב בספר המדות לモהר"ן, מי שנולד אחר יד, הוא סימן שבגיגול הקודם היה אומר שקר. שקר גובר על אמת, שמאל גובר על ימין. ובעומק, כבד פה וכבד לשון, הוא בחינת איטר בדיבורו. וכך דיבורו מכוון, כי נחלש כה הימין שבדברו.

עינים – שבירה שיטת הגרא"א שבנקודים יצאו גבורות לפני חסדים, התגברות צד שמאל.

עתיק לית שמאלא בא עתיקא. והוא השורש לאיטר ששמאלו משתמש בימין.

עתיק אב"א ימין ושמאל של כל אחד מהם הפוך, שורש לאיטר.

אריך כתוב הרשי"ש שכל הפרצופים פונים למזרח, משא"כ א"א פונה למערב. כי אריך מראשית עד אחרית, ממזרח למערב. משא"כ שאר הפרצופים פונים אליו. ולפיכך באריך שמאל וימין מתחפכים.

אבא אבא יסד ברתא, ולפיכך כשABA גובר, "זכר מזריע תחליה", يولדה נקבה.

והשורש, כמ"ש בעז חיים (שער אנ"ר) והגחות השם"ש ועוד, שנתחלפו ב"ז דמ"ה עם מ"ה דבן דאו"א, שם"ה דב"ז הפר להיות בן ד"מה, ובן דמ"ה הפר להיות מ"ה דב"ז. והוא החלפת ימין ושמאל. והشورש להחלפות אלו, הוא החלפת אורך בעובי ועובי באורך, כנודע מדברי הרשי"ש.

אנפָן שורש ז"א באמא, ולפיכך כשAMA גוברת, "נקבה מזרעת תחליה", נולד זכר.

ד"א כולל בתוכו ימין ושמאל, והוא אמצע. וכאשר נוטה לيمנו הוא בחינת רחמים, מעין רחם אמו. וכאשר נוטה לשמאלו הוא בחינת אמרת, ולפיכך יעקב פעמים מدتתו רחמים, ופעמים מدتתו אמרת. וזה בחינת משה��ו אמצע שנוטה לשמאלו, מدتתו אמרת, יקוב הדין את ההר, כמ"ש בראש סנהדרין.

נון בسط"א הדוכ' נונק' מתחפכים. שנוק' דקליפה מפתח לזכר, ודוכ' דקליפה מפתח לנוק'.

וכן בסילוק הסט"א, סילוק הוצאה מגוף, מנקח בשמאלו ולא בימינו, כמ"ש בברכות (סב, ע"ב). ולהיפך באיטר, כמ"ש הט"ז (או"ח, סי' ג, ס"ק ח) דמקנה בימין דהוה שמאלו שלו.

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

אור א"ס באור א"ס גבר אור א"ס על י"ס הגנות במאיציל והחלישן, והוא שורש לחולשת איטר ביד ימינו, שימין הופכת לשמאלו. ויש בחינה נוספת, שהשמאל הופך לימין, כמו שיבואר להלן. והוא השורש לכל ההחלפות שבכל התורה כולה.

צמצום צמצום – קו שמאל, ואצל איטר הצמצום של שמאל חל בימין.

ועיין ליקוטי מוהר"ן (تورה סו) בעניין הסתלקות הרבה, שאז התלמיד מתקבל פי שניים, שזהו בחינת איטר, שמקבל הארת פי שניים. וע"כ שמאלו נעשית חזקה.وفي שניים עניינו או רישר ואור חוזר, ששורשו צמצום – התסלקות.

ובקלוקול, מצרים לשון מציר, צמצום, והגלות הייתה באופן של עבודהת אנשים לנשים, ועובדות נשים לאנשים. בחינת אטור.

קו נתבאר להדייה בדברי הרב שנעשה קו שע"י נכנס אור א"ס לתוך החلل. אולם לא נתבאר כיצד יצא אור א"ס מתוך החלל לחוץ, האם בתנועה עיגולית או ע"י קו. ובעומק קו זה הוא מתחא לעילא. והרי שיש קו מלעילא למטה, בחינת ימין. ויש קו מתחא לעילא, בחינת שמאל. ואטור שורשו בקו מתחא לעילא.

עיגולים בעיגול מצד עצמו אין לו מעלה ומטה, ואין בו ימין ושמאל. ורק ביחס לקו הנכנס בו נעשה כל אלו. ולפיכך בעומק הדק הוא שורש להחלפותם, והבן.

ישור בסוד אור ישר ימין חזקה, ובסוד אור חוזר, שמאל חזקה.

שערות שורש לעשו, איש שער. וכח גבורה של עשו על יעקב בסוד איטר. ולפיכך יוסף שטנו של עשו, כמ"ש להלן, בחינת שכל את ידיו אצל יוסף.

איין בדין ורכע אדוניו את איזנו במרכע, כתבו הראשונים שאין דין אטור.

ובשורש, מאון ימין יצא אור מקיף, ומאון שמאל אור פנימי. וכן להיפך, מאון ימין יצא אור, ומאון שמאל יצא שורש לחיצונות הכליל. כמ"ש בעז חיים (שער העקודים, פ"ב). ובשורש, האור מקיף גדול מן הפנימי. ולמטה אור גדול מן הכליל. אולם שורש הכליל במקיף, שהרי צורת הדבר בפועל שהכליל גדול ממה שבתוכו. והרי נתהפק הצדדים.

חוות שורש לחرون אט. וכל חרון אט שורש באטור, שמאל גובר על ימין, דין גובר על חסד. וכן כנ"ל באור מקיף



נקודת הטעיה נועצה בכר, שבמקום שאדם יביט מבט פנימי ויבין שהצלהן וה坦מדן של מערכות חיצונית אלו אינה נובעת מכוון העצמי. אלא העדר התנגדות הזמן אליו אליהם נובע מרצונו, חפצו וחוק שחוק הקב"ה שכך יהיה. האדם טועה מלחמת מבטו החיצוני ומיחס למערכות החיצונית הלו כוח שאין לו התנגדות, וממילא הוא נתן בהם את בטחונו.

מקור כוח הביטחון בנפש

כאמור, נפשות כל בני האדם מורכבות מפנימיות וחיצונית, ובכללם חיצונית הנפש אינה זכה לחולוטין. מלחמת כו, בכל אדם קיימת הטיה לביטחון עצמו ובמערכות החיצונית הסובבות אותו, לפי רמת עכירות חיצונית נפשו.

נברא כיצד ניתן להינצל מהטיה, התיעיות וטעויות, ולכון את הכוח הבוטח בנפש למקור האמתי והנכון.

עד כמה שהבנו כי הטיה וההתיעיה התהווותה נוצרה והתבעה מהעדר מחשבה והתבוננות, הרי שראשית התרדוף נועוצה במחשבה והתבוננות. אדם יושב בשעת השקפת הבוטח (בטחון בעצמו או במערכות חיצונית כמתואר). ומתבונן אל תוך נפשו, הוא מזהה ורואה כי קיים בה כוח לאחר מכן הוא נדרש לחזור, מהican מקורו של אותו כוח הבוטח. ביחס לדוגמת נטילת ספל המים, הוא שואל את עצמו - "מהican הביטחון שאצליח להניד את ידי והוא לא תיבש לידי של ירובעם ששלח בנביה? וגם אם אצליח להגיש את ידי, מי אמר שלא יקדמוני אחר? וכי אמר שהיה בכוחיו לאחزو בכוס, אולי היד תכבת מחום הכלוס? מי אמר שאוכל להגביה את ידי? מי אמר שהכוס לא תשבר בדרך הגשתה אל פי?...", וכן על זו הדרך עוד כהנה וכנהן שאלות בunosח 'מי אמר...?'.

שאלות וחיקורות אלו שוללות את כל התיעיות של התפיסה החיצונית שכביבול אין לפעה פשוטה כעין זו התנגדות. הן מבררות למtabון כי גם יכולות המוטבעות בו מطبعם בריאתו, התמדן והצלהן אינה מوطבעת. כי גם התמדת חוקי הטבע כולן נובעים מהבורה שחקק את טבעם, ומד חדש כל הזמן את כוחן להתמיד בחזקן. וברצונו ית', הוא יכול לעתים לשנות את חוקי הטבע לתקלית זמנית, כדורי. גמת - 'מי שאמר לשמן וידליך הוא יאמר לחומץ וידליך'.

הטעיה הביטחון במערכות חיצונית - אדם סביר ומרגש שאין כוח היכול להתנגד להם

מאותה סיבת הטעיה שסמנה נולד הביטחון העצמי, נולדות בנפש גם בטחונות בכל מיני מערכות חיצונית כמו: צבאות, משטרים, חוסן כלכלי ומדיני, מנהיגים חזקים (ביבוכ) וכדומה. באופן מוטעה הנפש מדמה ומיחסת אותן המערכות שכביבול אין מי שיכל להתנגד להם.

לדוגמא: ילדים קטנים בוטחים בהורים שלהם. בכל מאורע שנתפס אצל ילד כסכנה או שגורם לו מצוקה, מיד הוא רץ לאבא או אמא - הוא בטוח שהם יושיעו אותו. גם כאשר פורצת שריפה בבית, הילד משוכנע שאבא יציל אותו. אבל כולנו יודעים לדאבון לב שאין ערובה לכך שהילד ישרוד את השריפה בזכות כוחו של אביו, שהרי לעיתים מתרחשים אסונות שהאב ובנו נספים.

כשם שאצל ילדים קיימת תחושת ביטחון מוטעית, כך-בכל הוריהם יכולים להציגו מכל כוח של התנגדות לקיים או לקיום רצונם וטובתם. כך גם אצל הבוגרים, קיימת אותה הטעיה שהם נתונים ביטחונים בכל מני גורמים ומערכות שנראות להם יציבות, חזקות וمتמידות. אולם צריך להבין ברור, כי כל הבדיקות שאנו מכירים מסביבת חיינו החיצונית, אינם יכולים להיות בטחונות גמורים מצד עצמם. גם הבדיקות שכביבול נראים מאוד בטוחים ושניתן לסמור עליהם, כדוגמת הבדיקות שדורות-שים הבנקים לשכננות כערובה לכך שכיספי ההלואה יחוירו וייהי מה. הבנקים דורשים לשעבד את הדירה כמך שכון, גם לעשות ביטוח חיים למקרה של מות הלוה, וכן ביטוח לנכס הממושך למקרה שינזק ויפחת ערכו, ערבים וכו'. הם מכנים זאת בשם 'בטחונות'. ברם גם כל אלו יכולות לכזב, שהרי רעידת אדמה או סופת רוחות או מתקפת טילים יכולה להרוס את הנכס, להרוג את הלוה והערבים, ולגרום לחברת הביטוח לפשטוט את הרgel. וזה - כבר לא ישאר מהican לגבות את החוב. האף אם נטלזנו ארועים כאלה לא מצויים בתדרות גבוהה, ואכן מצד שיקול הבן-קאים הם אינם חששניים לכך ומלווים כספים. יותר על כן, הבנקים מתנהלים בצורה רוחנית, ונראים כיציבים וחסונים כלכליות. אבל למרות כן, כל אחד מבין שאין ראוי ליחס לבנקים שכביבול יש להם כוח שאין לו התנגדות. כי כולנו שומעים ומודעים לאירועים של נפילת בנקים בודדים, וגם למציאות של קriseה כללית במערכת הבנקאית.



לבושים עכורים המכxisים ומסתירים את הניצוץ האלקי, וממילא כוח הביטחון נופל ממדרגת הפנימיות אל מדרגת החיצונית, שם הוא נטפס ככוח עצמי של המציאות החיצונית. אבל כאשר אדם עובד על עצמו – מתבונן וחוכר, הוא פושט את הלבושים העכורים ומגלה בתוך עצמו את הניצוץ האלקי, שמאיר בו ביטחון אמיתי בכוח שאין לו התנגדות.

אשר על כן נבין כי ראשית העבודה על ביטחון אמיתי, היא הפשטת לבושים הנפש העכורים, המכxisים וממסיכים את התפיסה הפנימית.

כוח הביטחון גנוֹן בנפשנו ועובדתנו לגלותו

אחד מהטעןויות הנפוצות – שכביבול העבודה על מידת הביטחון עניינה לknوت ביטחון לנפש. כלומר, לפי דעתו זו לא קיים כוח ביטחון באדם מיסודה, ועובדתו לרכוש לחישול ולהמציא כח ביטחון לנפש על ידי לימוד בספרים החדשניים ועובדיה מעשית. אולם המושג 'לknות ביטחון' הינו טעות מיסודה, כי ביטחון אינו דבר הנקנה, אי אפשר לknות ביטחון. כוח הביטחון הושרש בנפש האדם מראות בריאותו. אלא שמחמת שהאדם חטא, ומחמת החטא התחדשו כוחות המתנגדים לאדם, ממילא הוא הפסיכואיביד את צליות זוכות תפיסת כוח הביטחון הראשוני שהיה מכוון לשורשו האמתי והנכון. תפיסתו נעכراה וכוח הביטחון שלו הוטעה, הופנה ויוחס לכל המערכות החיצונית הסובבות אותו בעולם השפל בו הוא נמצא. האופן הגס והשקרני ביותר של הטיעיה זו הינו – האדם מייחס את כוח הביטחון לכוחות, ליכולות ולתקנות העצמיות שלו – מה שמנוגדר – 'ביטחון עצמי'. זהה 'הגנבה הגמורה' של כוח הביטחון, שהאדם גונב את כוח הביטחון לעצמו.

על כן, ודאי שהעבודה על מידת הביטחון אינה לknות ולא חדש מציאות של ביטחון בנפש. אלא העבודה על ביטחון מרכיבת משני כיוונים: מצד אחד – לשלול את התפיסה המוטעית כי הביטחון בהצלחת פעולותיו שיר ומיחס לאדם עצמו או/ו לגורם החיצוניים אתם הוא מתעסק. מצד שני – ליחס את כוח הביטחון לשורשו ומקורו האמתי – לקב"ה שהוא המציאות היהידה שאין לה התנגדות. ובלשון פנימית, העבודה להפיט את הלבושים החיצוניים העכורים בהם האדם בוטח, ולגלות את מקור הביטחון הפנימי האמתי – הניצוץ האלקי שאין לו שום התנגדות.

ברצונו ית', הגיבור יהיה לחלש ולהפר כתוב – 'קשה גברים חתים ונכשלים אزوּוּ חיל', גם לכם לא תעמדו חכמתו שנאמר – 'משיב חכמים אחריך ודעתם יסקל'.

התבוננות זו מוביילה את האדם החושב למבט ולתפיסה הפנימית. הוא פושט את כל הסיבות החיצונית אחת לאחרת, ע"י כך שהוא שולל את כוח העצמי, וראה בתוכן את הניצוץ האלקי שמקיים, מחיה ומפעיל כל דבר. כך הוא מתודע לתודעה כי הסיבה הפנימית להצלחתן של כל הפעולות כולם (אף הפשטות ביותר) מיויחסת אך ורק לניצוץ האלקי שפועל מתוך הנבראים כולם.

איולי אותו ניצוץ אלקי המקיים, המכoon, המיציב ומפעיל כל דבר לא היה קיים בבריאה (דבר שאין יתכן), לא הינו יכולים לבטווח בכללם. כי במקום שורש הלשון 'בטח', היה מתגלה חילוף האותיות 'חבט', מלא כל המזיאות חלי' לה היתה חבטות והכאות. אפילו הבסיס הפשט של חוקי הטבע – לא היו מתמידים ביציבות. מAMILא לא היה ניתן לצפות בבטחה להנאה סדרה, ישיבה ועקבית ממשום אחד מהnbrאים. במצב זהה, כל העולם כולל היה אנדרלמוסיה, חושר ואור משמשין בערבוביה. לא היה ניתן לסגור על שום ידיעה קדומה. ואם אין סמרק ממילא אי אפשר לבנות שום בנין. לא היה קיום לשום דבר.

עם ריבוי התבוננות מסווג זה, על כל פעולה פשוטה שהאדם מבצע, הוא שולל את הביטחון בהצלחת הפעולה מכוחותיו או משאר סיבות טבעיות הסובבות אותו. את נפשו לומדת להכיר שהbeitחון בהצלחתן של פעולותיו מוכתב אך ורק מרצונו וכוחו של הקב"ה שפועל מתוכו ומתוך כל נברא ונברא. במשך הזמן, הכרה זו הולכת ומשתנה כל הזמן, ונעשה יותר ויותר ויזמת ומצחיקת את חיצונית הנפש, וונעשה יותר ויתר תחדדת ומצחיקת את חיצונית הנפש, וונעשה יותר ויתר מוחשית.

צריך להבין היטב כי כל אותן תחושים ביטחון אותם כל אדם יכול לזהות ולהכיר בתוכו – שהוא בוטח בעצמו או בכל מיני ישיות סביבו. מקורות האמתי הוא בኒזיותם מאור האלקות, שמגלה את הכוח שאין לו התנגדות. הנideal האלקי הזה קיים אצל כל אדם בנפשו, אלא שמחמת נקודת המוטעית שבארנו, בני האדם אינם מייחסים את כוח הביטחון שמתגלה בהם למקור הנכון – לאור האלקי, אלא הם תופסים את הכוחות הללו, ככוחות עצמיים שלהם או של המערכות החיצוניתיהם הם מטעיקים. העדר אמרונה, התבוננות, השכלת ומודעות של בני האדם נעשים כעין



בבחינת – 'ה' אלוקיו עמו', הם נלחמים בת-פיסה ש-'ה' ילחם לכם', הם 'משעבדים את לבם לאביהם שבשמיים'. ואם כן, הם נלחמים מתוך כוח שאין אליו שום התנגדות, מAMILIA נצח ישראל לא ישקר', האומות בטלות וישראל נזחים.

הגישה העמוקה לגנות ולכונן כוח של ביטחון אמת באדם, היא ההתקשרות עם שורש עצם כוח הביטחון שבנפש. בגישה זו העבודה מתרכזת במבנה ההכרה שבכל פעולה אדם פועל – הכוח האמתי הפועל בתוכו הוא כוחו של הקב"ה ית"ש. תחילת ההכרה בדעת, ולאחר מכן מfcn העמكت ההכרה עד לתפיסה חושית ברורה. עד כמה שאין לאדם הכרה צו בנפשו, אלא הוא סבור וחוש שהוא פועל מכוחו שלו עצמו, הרי שהוא חשוף להtanegdot. התanegdot לפי העניין והמקום, פעמים שהוא נראית רחוכה, ופעמים שהוא קרובה בבחינת 'כבהה בין שביעים זבים'. מAMILIA אין שום ערובה וביטחון להצלחת פועלתו. לעומת זאת, אם אדם מכיר הכרה עמוקה בנפשו כי הכוח הפועל בו הוא כוחו של בורא העולם ית"ש, שהוא כוח שאין לא התanegdot כלל. מAMILIA כיון שאין מי שיוכל להtanegdot פועלתו, שיר לבתו ביטחון אמת.

אדם שיושב ובודח בקב"ה ישילח לו פרנסתו עד אליו או שיעזר לו להצלחה להפיק את רצונו לפועל אינו מטעס שירות עם שורש כוח הביטחון שבנפש, אלא רק עם תודותיו ופירוטיו. הנגיעה בעצם כוח הביטחון הוא ההכרה הברורה שהכח הפועל בו הוא אינו כוחו שלו אלא כוחו של הש"ת.

מבנה ההכרה זו נכון לכל פעולה שאדם נגש לפועל, ודאי שב-פעולות המורכבות שהסיכון להיכשל בהם גבוה, אך גם בעולות הקלות והפשטות ביותר שלכאורה אין שום חשש לעיכוב. כי הוא עשה עיטה ועשה לכל המעשים, בין הגדרים ובין הקטנים, כל המעשים יכולים!

ביחס לדוגמא בהגשת היד להרמת ספל השתייה, גם אל פעולה קלה ופשטה כעין זו, צריך לגשת מתוך הכרת חזש שהכח הפועל כאן הוא כוחו של הקב"ה. כי אילו האדם סבור שכוחו העצמי הוא זה שמרים את הספל, אז הרבה שלוחים יש למקומ לבטל את האדם. אבל אם הש"ת הוא זה שמניע את היד, הרי זו יד גבורה של הקב"ה, ודאי שאין מי שיוכל להtanegdot אליה. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחוןך.

על יסודות אלו מושתת המערכת הפנימית של החיים.

ביטחון – ייחוס הכוח הפועל לקב"ה שהוא הכוח היחיד שאינו מתנגדים

התפיסה הפוכה 'לביטחון עצמי', היא היא תפיסת ביטחון האמת. כמובן, בכל פעולה שאדם פועל הוא צריך להזות שיזחו כוחו של הקב"ה שפועל מתוכו, ואין זה מכוחו העצמי. ככל שתפיסה זו תהיה יותר عمוקה, ברורה, זכה ואמיתית מAMILIA כיון שהכח הפועל הוא כוחו של הכל יכול שאין לו כל התanegdot, על כן ודאי שהבטיחון שתצליח דרכו הוא ביטחון אמת!

על פי דברינו אלא אפשר לפרש את הפסוק – 'ה' אלוקיו עמו ותרועת מלך בו' כך: כיון שפועלתם של ישראל הינה מתוך התפיסה הפנימית – 'ה' אלוקיו עמו', שהקב"ה הוא הפועל מתוכם. لكن ודאי שהבטיחון שפועלותם תצליחנה בבחינת – 'وترועת מלך בו', הוא ביטחון אמת!

וכן לברא את מאמר חז"ל במשנה – 'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל', וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהוא ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמי, היו מתגברים, ואם לאו היו נופלים' כך: אם ישראל סבורים שהם חזקים מאובייהם, והם מיחסים את כוח הביטחון בנצחון המלחמה לעצם בבחינת 'כחוי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה' – 'היינו נופלים'. אולם כאשר 'משעבדין לבם לאביהם שבשמיים', הם מיחסים את הביטחון בהצתה המלחמה לקב"ה לבדו, לפיך – 'מיד הם נזחים'.

זה עומק ההבנה בפסוק – 'נצח ישראל לא ישקר' . המדרימות הפשוטה שניצחונות של ישראל מובטח, ולא ניתן שהם ינוצחו באופן מוחלט. אלא ישראל הם כוח שלא ניתן להtanegdot אליו, ולבסוף לעולם יד ישראל תהיה על העליונה ונצח. בעוד שאותות העולם באים למלחמה מתוך 'bijtchon' עצמי', הם שמים ביטחון בכוחו שלבשר ודם, הם נגשים למערכה מתוך תפיסה אנו החזקים וישראל החלשים, אנו רבים וישראל מעתים. זהה גניבה של כוח הביטחון, הם בוטחים בכוחם העצמי. לעומתם ישראל נגשים למלחמה ושם שמים שגור בפייהם, הם מיחסים שם שמים ערבי ובורק באמרית 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', הם מיחסים את כל הכוחות להקב"ה בלבד. ישראל קרבים אל המלחמה



נדרך להוסיף בהשתדלות מעט, במקביל לחזוק הביטחון, מtower הכרה שرك הקב"ה זו וmprנס, וההשתדלות קנס, כלשון המסילת ישרים.

צדקה למוסדות התורה ע"י המדייה לסוגיה

מהו המבט הנכון על הפרטומים לנדבר כס"ע"י האינטרנטן למוסדות ולישיבות, ומפרטומים לציבור להשתמש במכשיר חכם או האינטרנטן כדי לנדבר להם כס"פ, ושלחים מודעה לציבור שהם צריכים לאסוסף מיליון דולר בכ"ד שעות וכדו. בתחילת זה היה ע"י מוסדות של חד"א ואח"כ כמעט כל מוסד וגם הרבה ישיבות, כוללים, ובתי כנסיות, משתמשים בשימוש הזה הנקרא "רייז-איט", ולאחרונה זה נעשה דרך החדש ומוצלחת למוסדות ולישיבות לפחות הרבה כס"פ בנסיבות ובנסיבות.

אם כל הנדברות אלו הם ה"טוב" שיוצא מהתערבות טוב ורע שנמצא באינטרנט, או שכל זה הוא קליפה וכח של טומאה? מайдך יש לטעון שהפרטומים הם רק לאלו שבלאו היכי משתמשים באינטרנט, אבל מайдך זה ג"כ מראה כאלו שהותר הדבר ושיש מצוה גדולה להיכנס אונליין כדי לנדבר כס"פ למוסדות או לישיבה. מה היחס הרואוי לכל זה, והאם כל הנדברות שנעשו למוסדות ע"י האינטרנטן הוא מכון פסול כיון שנעשה ע"י האינטרנטן שהוא טומאת ה"ערב רב"?

תשובות:

דרך זו הפכה את כל זה "כאילו כשר", לשימוש תורה ח"ו, וזה חורבן נוראי! וכן בנסיבות נכנס כליזה יותר ויתר לתוך עולם התורה, וכך אנו רואים אותו נהרב לנגד עניינו. והעין דמעת והלב כאב על החורבן של עולם התורה.

וכסף זה אין בו אור רוחני, אור ה', והוא כゴף ללא נשמה, מת. וכך פני הדור, והרי אנו כירמיהו הנביא שראה החורבן לנגד עניינו. וההורבן הנורא מאד מאד, כניסה כליזה לחלק מ"עולם התורה" כביכול, ע"ז נאמר תורה תורה חגי ר' שך, התפלשי בעפר וכו'. וזה השפל האחרון קודם ביתא משה, כי כל הטומאות כלולות בו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכין של שוו"ת

א. כבר אמר החכם, והוא בכתביו בספר מקלם, "כל העולם אוילים, והחכמים כגרים בינויהם". וכבר אמר לי הגרא"ש אויערבץ"ל, לפני מעלה מעשרים שנה, שיש לראות את כל העולם כתינוקות בגן שמחקים בצעצועים, והירג מבוגר שצרכ' לדאג להם, וכך הדריכני למעשה הנהוג.

וכמובן נדרש צד שני למطبع, ענווה ונפש שפה, ואכמ"ל.

ב. לחפש צעד אחד קטן קדימה שיראה מבט רחב יותר, וכך לאט לאט, צעד אחר צעד, קטן שמתחליל לכלת.

בטחון והשתדלות לפנים

ראשית אודה מאד על השיעורים המרוממים! אני אברך שב"ה רואה ברכה בלימוד והשאיפה היא להמשיך קר ולגדול, אשתי עובדת בשכירה. אך דא עקא שההכנות הקבועות אין מספיקות. והיות שהמקצוע של אשתי מאפשר גם להתפרנס באופן עצמאי מעבר לעובדה הקבועה, פרסמננו את זה לציבור בתקווה שיגיעו לקחוות וכן נוכל לעמוד בכל התשלומים החודשיים הנטויף והן החשובות. השאלה היא, כיון שלמעשה הלקוחות לא מגיעים, האם צריך לנשות השתדלות נוספת או שדי בזה שהוא מצדינו העמדנו אפשרות לתוספת הכנסתה, ואין טעם לנשות השתדלות אחרת. ואם צריך להוסיף ולהשתדל, האם גם באופן שיגיע על חשבון הלימוד! תודה רבה!

תשובות:

שורש השאלה, גבול האיזון בין ביטחון להשתדלות. ודבר זה משתנה לפי מדרגת בטחונו של האדם, ולפיכך משתנה מ אדם לאדם, ואין תשובה אחידה לכך.

ולמעשה, נדרש בדיקה מהי מדרגת הביטחון שלכם, ולפי זה לפעול מכל מקום, מומלץ ללמידה את סוגיות הביטחון באורך רוחב ועומק, ובכל יום לעמל כמה דקות לחזק ולהאריך יותר את אור הביטחון בנפש. ואם ע"פ כן עדין הנפש טרודה ואני רגועה באופן ניכר,

נא לשמר על קדושת הגליון

להצטרף לרשימת העalon | לחתת חסות עברו עלון info@bilvavi.net | לכל ענייני העalon |

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ' משלוח ברכבי העולם 03.578.2270 | books2270@gmail.com | 02.502.2567 ירושלים 15, מאה שערים רח' קוטלר 5 בני ברק 30579.3829

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת rav@bilvavi.net או בfax:

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

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