

פרשת
נח
תשפ"ז
- גליון 103 -

מעמקים

מאמרי התבוננות והעמקה, בדרך הקבלה והחסידות
באופן בהיר ומוסבר הנוגע לחיים ולנפש



לקבלת העלון
מידי שבוע
התקשרו
לר' זושא דויטש
052-7152642

מעובדים מתוך שיעורי
הרב יצחק שפירא שליט"א
ראש ישיבת עוד יוסף חי

24
∞

מה היחס בין משפט
לפשרה? ומה העניין
בכל אחד מהם בחינוך
הילדים

8
∞

כיצד ניגשים להבנת
האותיות ושמות הקודש
בתוך רצף ההסברה של
כתבי האר"י?

5
∞

האם ההורים שלי
באמת רצו אותי?
נקודת מבט חדשה על
מצוות כיבוד הורים



לשאלות, הערות, ולקבלת העלון באימייל מדי שבוע
shiurimshapira@gmail.com

או בטלפון - ר' זושא דויטש
052.715.2642



הגהה: יוחאי אלימלך רוזה



אנו מזכירים שקיים פורום דיונים בנושאי
השיעורים, להצטרפות לפורום יש לשלוח
בקשה למייל המופיע למעלה



קו עדכונים על זמני ומיקומי השיעורים
02.313.0687



לשמיעת השיעורים בקול הלשון
073.371.8149



תוכן עניינים

5	מעמיקים בפרשה למה באתי לעולם?
8	מעמיקים בקבלה אוצרות חיים (5)
24	מעמיקים בחינוך ילדים התמודדות עם מריבות (ב')
28	שו"ת ממעמקים איך התגנים לא יעלמו בשגרה?

יום א | 21:30

רח' הרב צבי יהודה 18
דירה 4 - ירושלים

לקבלת עדכונים על השיעורים
התקשר ליוסף חיים 053.724.6111
או בקו העדכונים 02.313.0687



השיעור השבועי

השיעור השבועי של הרב יצחק שפירא

אנו כיהודים, מאמינים שה' מהווה את העולם מאין ליש כל רגע מחדש. כאשר ה' מהווה את העולם מאין ליש, בעומק של המציאות הוא נמצא ונוכח כל הזמן. במעמקים של הנפש ושל הבריאה כולה הקב"ה שוכן, מחכה ומצפה שנחשוף ונגלה אותו. אם רק נעמיק מספיק בכל פרט, נוכל למצוא ולהרגיש את הקב"ה.

כיצד אנו עושים זאת? אם נאמץ את זווית ההסתכלות של ה' על העולם נגלה שהמציאות אינה כה אטומה, אלא כל כולה בעצם ביטוי של ה' במציאות שכביכול מרגישה נפרדת ממנו.

בחוברת שלפניכם ישנם מאמרים בחסידות בנגלה ובתורת הנפש. המאמרים לא מוגהים על ידי הרב, אך מנסים לשמור על הסגנון והעומק של שיעוריו. ההתבוננויות בדרך החסידות על נושאים שונים בתורתנו הקדושה מגלה עומק לפנינו מעומק, וחיבור חזק של התורה לחיים האישיים שלנו.

**אז קדימה, אתם מוזמנים לצלול איתנו...
למעמקים**



מעמיקים בפרשה

מאירים עיניים בפרשת השבוע



למה באתי לעולם?

מה מניע אנשים להוליד ילדים? האם ההורים שלי באמת רצו אותי? נקודת מבט חדשה על סיפור בני נח ועל מצוות כיבוד הורים

לאחר שנח יצא מהתיבה, הוא שתה יין והשתכר ושכב מגולה בתוך אוהלו. בנו חם ראה את ערוות אביו, ובמקום להקפיד על כבוד אביו ולכסותו, הלך לספר זאת לשני אחיו, שם ויפת, על מנת לפרסם את קלונו. לעומת חם, שם ויפת הקפידו על כבוד אביהם, וכיסו אותו תוך שהם הולכים אחורנית, מבלי לראות את ערוותו. כאשר נח התעורר משכרותו ונודע לו על מעשי בניו, הוא קילל את חם ובירך את שם ויפת.

♦ חם – מדגיש את התאוות

כאשר האדם שיכור הוא מאבד את דעתו, וכתוצאה מכך תאוותיו נעשות גלויות ומודגשות יותר. בכך שחם נמנע מלכסות את אביו, ואף סיפר זאת לשני אחיו, הוא מראה שהוא נהנה לחשוב שהאופי האמיתי של האדם מתגלה דווקא כאשר הוא שיכור, כשהוא לא מרסן את עצמו על ידי השכל.

כלומר, חם חושב שהתאוות תופסות חלק עיקרי ומשמעותי אצל האדם; אלא שבדרך כלל האדם מתאמץ להסתיר זאת, ורק בזמן של שכרות הוא מתגלה כפי שהוא באמת. לפי התפיסה של חם, אבא שלו הוליד אותו בעיקר בגלל תאוות, ולא

בגלל שהוא רצה ליצור קשר ולהקים משפחה, וחם נהנה לומר זאת ולפרסם זאת, כדי שגם הוא עצמו יוכל לממש את התאוות והאנוכיות שלו, ולחוש אתן בנח, שהרי זה גם מה שאבא שלו עשה.

התפיסה של חם בעצם מחזירה את העולם לתקופה שלפני המבול, בה האדם התעסק עם היצר שלו וסיפק אותו (ראה נדה מג, א), וכתוצאה מכך חשב שאין טעם לחיים, ולא היה מודע לכך שה' רוצה שהוא יחיה וירצה לחיות. במקום ליצור קשר ולהתחתן ולהוליד ילדים, אנשי דור המבול התייחסו ליצר כמטרד ורצו רק לפרוק אותו, בלי להקדיש תשומת לב לחיים הטמונים בו. כאשר האדם חי מתוך תפיסה שעיקר מה שהוא עושה עם כח ההולדה הוא השחתת הזרע ("כִּי הַשְׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דְּרָכּוֹ עַל הָאָרֶץ" - זו המחשבה שלו וזו האווירה הכללית), הוא בעצם מרגיש שהוא היה יכול להבין את ההורים שלו אם הם היו משחיתים את הזרע ולא מולידים אותו. התייחסות כזו גורמת לאדם לתפוס את עצם הקיום שלו כמקרה שאינו רצוי ואילו את ההתעסקות עם היצר כמציאות טבעית ונכונה. התפיסה הזו גורמת לאדם ולעולם כולו להסתבך עם היצר בלי להצליח להיחלץ ממנו, ובלי יכולת לצייר מציאות מחוץ להתעסקות עם היצר.

במציאות כזו גם ה' לא רואה סיבה, כביכול, להמשיך 'לסחוב' עולם כזה. כאשר ה' מביא מבול על העולם, הוא כביכול מסכים עם האנשים שחושבים שעצם הקיום הוא מקרי והאדם טובע בתוך מבול של תאוות שמציפות אותו. ממילא הקדוש ברוך הוא כביכול מצטער ומתחרט על החשק שהיה לו לברוא את העולם*. כלומר, כשם שהחטא הזה גורם לאדם להתאכזב ולהתייאש מהחיות שיש בעולם, כך הוא כביכול גורם גם לה' להתאכזב ולהתייאש מן העולם. וכפי שאומרת התורה בקשר למבול: "וַיִּנָּחֶם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבוֹ".

♦ שם ויפת - מדגישים את הרצון להוליד ילדים

לעומת זאת, כאשר שם ויפת כיבדו את אביהם, כיסו אותו ולא ראו את ערוותו, הם הדגישו וייקרו את הרצון של אביהם להוליד אותם, ולא התייחסו לתאוה שלו כדבר העיקרי.

א. התחושה הזו היא מעין התחושה שהייתה בעולם לקראת המבול. וכפי שאומרים חכמינו (והובא ברש"י על הסיפור של למך, בראשית ד') שנשותיו של למך לא רצו להוליד ילדים מכיוון שהעולם בכל מקרה הולך לקראת אובדנו. בסוף למך הצליח לשכנע אותם להוליד ילדים בכל זאת. רק על ידי כך שאדם הראשון אמר להם שזהו רצונו של הקדוש ברוך הוא (אחת מילדיו של למך היא נעמה אשת נח, שהיא היחידה מזרע קין ששרדה את המבול, וייתכן שהיא זו שנולדה לאחר העצה של אדם הראשון לנשות למך).

לכל אחד יש תאוות, אבל ההורים יכלו לספק את התאוות שלהם בכל מיני דרכים, והם בחרו דווקא להקים משפחה ולהוליד ילדים, והבחירה הזו שלהם גרמה להם ללדת את הילדים. על הילדים לתפוס את הבחירה והרצון של ההורים להוליד אותם כדבר העיקרי, ולא לחשוב שהעיקר אצלם הוא התאוות שלהם - ובכך הם מכבדים אותם.

מי שידגיש את התאוות של ההורים שלו, בעצם יחשוב שהיה עליו לבוא לעולם רק בגלל שההורים שלו רצו ליהנות. כלומר, לא רק שהוא לא יחוש שהוא חי כי רצו בו, אלא הוא גם ירגיש שהחיים הללו לא נעימים, כיוון שהם נכפו עליו לצורך הנאה של אנשים אחרים.

אם האדם יחוש שהוא חי כי משהו ניצל אותו בשביל ליהנות, האדם יתייחס כך גם לחיים שלו. הוא לא יתפוס את החיים כרצון של ה' ושל ההורים שהוא יחיה וירצה לחיות, אלא כמקום שבו עליו לנצל את סביבתו על מנת להגיע למקסימום של הנאה, כפי שנראה לו שההורים שלו נהגו כלפיו.

לעומת זאת, כאשר האדם מכבד את ההורים שלו, הוא לא מדגיש את התאוות שלהם, אלא את הרצון שלהם להיות בקשר. אפילו אם באמת הקשר שלהם היה כזה שהתאוות מודגשות בו בצורה חזקה, בתוך התאוות האלו היה טמון רצון וחשק להיות בקשר, ועל האדם לשים לב לרצון של ההורים שלו להיות בקשר ולהקים משפחה, שכן מהרצון הזה הוא נולד, ולא להתייחס לתאוות כעיקר המניע לקשר בין ההורים שלו.

ה' ברא את היצר על מנת שיהיה כלי לקשר בין האיש והאישה, ולא להפך, וכך על האדם להתייחס לקשר בין ההורים שלו, שהתאוות שהיו בקשר הזה היו על מנת ליצור את הקשר, וכן להוליד אותו, ולא לחשוב שהקשר ביניהם נועד בשביל התאוות².

המשך בעמוד 28



² וראה בדומה לכך בחיי אדם (סו. ב.):

יסכר פי דוברי שקר האומרים שאינם צריכים להחזיק טובה לאב ואם, כי להנאת עצמם היו מכוונים וממילא נולד, וכיון שנולד מהם נתן הקדוש ברוך הוא הטבע שהאב והאם יגדלו בניהם, כטבע כל בהמה חיה ועוף שמגדלים בניהם ואין הבנים מחזיקים טובה לאבותיהם. יתאלמון וישתקון ויתחרשון, כדכתיב "תאלמנה שפתי שקר", כי הם בעצמם מעידים עליהם שהם כבהמה, ולא חלק ה' להם לב לדעת ולהבין.

מעמיקים בקבלה



אוצרות חיים (5)

החל מגליון 97 התחלנו לפרסם כאן את השיעורים באוצרות חיים. בשיעור הראשון (גליון 97) למדנו על מהותו של אור אין סוף (בתוך כך הסברנו מדוע האר"י מתחיל מהאור ולא מהקב"ה עצמו⁹⁷), ועל מהות הצמצום של האור על מנת להאציל ולברוא את העולמות. בשיעור השני (גליון 98) למדנו על החלל הפנימי שנוצר בעקבות הצמצום ועל המשכת הקו מתוך אור אין סוף לתוך החלל. בשיעור השלישי (גליון 99) למדנו על ההפרטות של הקו לאחר שנכנס לחלל (ענינים וישר ו-י ספירות). בשיעור הרביעי (גליון 100) למדנו על "אדם קדמון". בכך סיימנו את שער העיגולים באוצרות חיים. לאחר הפסקה קצרה, אנו ממשיכים בגליון זה לשער טנת"א.

כהקדמה לשיעור הנוכחי נזכיר בקצרה את מה שלמדנו על ענינו של אדם קדמון (א"ק): לאחר שהאר"י מדבר על הקו הבוקע את החלל ונעשה בחינת עיגולים וישר, הוא כותב: "ולבחינה הזו השנייה קראה התורה את האדם 'צלם אלהים'... פרט אחד אשר הוא כולל כל מציאות החלל הזה וממנו מתפשטים כל העולמות כולם... והוא בחינת מציאות 'אדם קדמון' לכל הקדומים, הנזכר בזוהר ובתיקונים (דפים מב, קכ, וקלג). הסברנו שבשונה מהביטוי "הוא מקומו של עולם" המבטא שהכל נכלל בה, הביטוי "קדמון" מבטא רק שהכל נובע ומתפשט מה, אבל לא מבטא שהכל ממש נכלל בתוכו.

הערנו שכדאי לשים לב שהתיאור של האר"י כאן הפוך לגמרי מאין שאנחנו רגילים לחשוב. המחשבה הפשוטה שלנו היא שהעולם קודם לאדם, אך האר"י מתאר כאן הפוך, שהאדם קודם לעולם, שכן הוא כותב שהתפשטות כל העולמות כולם היא

א. בעניין זה ראה עוד במדור זה בגליון 100, בהערה יא.

מ'אדם קדמון'. הסברנו שהסיבה לכך שהתיאור כאן הוא שהאדם קודם לעולם, הפוך מהמחשבה הפשוטה שלנו, היא שאף על פי שמבחינה גשמית העולם קדם לנו והוא כולל אותנו בתוכו, מבחינה נפשית החוויה שלנו הפוכה – החוויה הפשוטה שלנו בנפש היא שכל העולם הוא רק הסביבה והרקע של האישיות שלנו. אם כן, מבחינת הנפש קודם כל אנחנו קיימים, ורק לאחר מכן הסביבה שלנו קיימת².

בסוף הדברים שם כותב האר³: "והנה בבחינת פנימיותו ועצמותו של האדם הזה אין אנו רשאים להתעסק כלל, אמנם נתעסק ונדבר במה שנאצל ממנו. והוא כי הנה להיות אור הא"ס גדול מאד לכן לא היו יכולים לקבלו אלא באמצעות זה האדם קדמון, ואפילו מזה האדם קדמון עצמו אין מציאות לקבלו אלא אחר יציאת אורו חוצה לו דרך הנקבים והחלונות שבו שהם האזניים והעיניים החוטם והפה וכמו שנבאר למטה בע"ה". וכאן הוא מתחיל לבאר את עניינם של האזניים, העיניים, החוטם והפה (אף על פי שהוא אמר ש"אין אנו רשאים להתעסק כלל" אלא רק במה שנאצל ממנו, פתאום הוא כן מדבר על אדם קדמון עצמו – הסברנו זאת כבר אז, אך נזכיר זאת בקצרה גם כאן בהמשך הדברים⁴):

ונבאר עתה עניינם, דע כי אין מציאות ציור קומת אדם בעולם שלא יהיה בו כללות ד' בחינות אלו אשר כוללים כל האצילות וכל העולמות, ואלו הם: שם ע"ב כזה: יו"ד ה"י וי"ו ה"י, ושם ס"ג כזה: יו"ד ה"י וא"ו ה"י, ושם מ"ה כזה: יו"ד ה"א וא"ו ה"א, ושם ב"ן כזה: יו"ד ה"ה ו"ו ה"ה. והנה אלו ארבע הויות הנחלקות בארבע מילויים האלו הם: בחינת טעמים – שם ע"ב, בחינת נקודות – שם ס"ג, בחינת תגין – שם מ"ה, בחינת אותיות – שם ב"ן. וכל אחד מאלו הארבע הויות כלול מכולם ויש בכל הויה מהם בחינת טעמים נקודות תגין אותיות.

והנה הקרקפתא של זה האדם קדמון שהוא ראשו עד מקום בחינת האזניים שלו הוא נקרא בח' שם ע"ב והוא בחינת סוד הטעמים שבו כנ' עם היות שגם בחינה זו לבדה כלולה מטעמים נקודות תגין אותיות אלא שאין לנו רשות לדבר בזה. והנה אף על פי שאנו קוראים ומכנים כנויים אלו כנון אדם ראש אזנים עינים וכיוצא משאר הכנויים הנה

ב. הסברנו שם שההסתכלות הגשמית, לפיה העולם קדם לאדם והוא כולל אותו בתוכו, מתאימה לסיפור הבריאה המתואר בפרק א של ספר בראשית – קודם כל נברא העולם במשך שישה ימים (בסדר של דומם, צומח, חי), ורק לבסוף נברא האדם. בסיפור הבריאה הזה ה' מכונה "אלקים". לעומת זאת, ההסתכלות הנפשית, לפיה האדם קודם לעולם וכולל אותו בתוכו, מתאימה לסיפור הבריאה המתואר בפרק ב של ספר בראשית, בו מתואר האדם כנקודת המרכז של הבריאה, כך שכל העולם קיים סביבו ובהקשר אליו. בסיפור הבריאה הזה ה' נקרא בשם "הוי".

ג. קושיא מעין זו מצאנו בדברי הלשם (חלק הביאורים, שער א, פרק ה, אות ז), בהקשר למבואר בעץ חיים: "הרי אנו רואים שאינו מדבר בהאורות היוצאים ממנו לבד, שהוא רק אחר שיצאו ממנו, אלא גם בכל סדר התהוותם אשר בפנימיותו ג"כ, וכמבואר בטנת"א...". ותיירץ שם בהמשך הדברים: "בעת שגילה הארז"ל להרח"ו ז"ל את אותן הדברים דענייניו אשר ב'עגולים ויושר ענף ה' (בעץ חיים)... הנה לא הורשה לו אז לדבר באורות א"ק בפרטות מאומה... אך אח"כ הנה נתקן העת מיום ליום, וגילה לו כמה סתרי סודות נוראים באורות א"ק ג"כ... ולכן הרח"ו ז"ל כאשר כתב בספר כסדר הדברים שקבל מרבו, הנה כתב לנו ג"כ את איסור החקירה בא"ק אשר קבל מרבו בתחילה וכדי ללמדנו גודל יראת רוממות כל ענייני הדרושים שבא"ק". וכבר הדגיש שם בעצמו שלא משמע כן בנפש החיים (שער ג פ"ח) ובמקדש מלך (הקדמת הוזהר בראשית א, ב) שכתבו כ'הלכה למעשה' שאין רשאים לדבר בפנימיות א"ק. ובספר 'אוצרות חיים המבואר' (בהוצאת עוז והדר) באוצר ביאורים סימן טז הוסיפו שגם בספר שומר אמונים (הקדמון) מפורש שאין רשאים לדבר (ויכוח שני, יהודיע, אות מא).

אינו רק לשכך את האזן לשיובנו הדברים ולכן אנו מכנים כנויים אלו במקום גבוה כזה. אמנם עיקר מקום כנויים אלו הם מעולם האצילות ולמטה שהוא מן אריך דאצילות ולמטה כי משם ואילך יש בחינת פרצוף. אבל ממנו ולמעלה אין בחינת פרצוף כלל רק לשכך את האזן אנו מכנים אליו כנויים אלו.

♦ הקדמה – מעלה ומטה בנפש

בשיעור הקודם למדנו שאף על פי שאי אפשר לדבר על "פנימיותו ועצמותו" של א"ק" אלא רק "במה שנאצל ממנו", אך אף על פי כן האר"י כן אומר לנו שיש שם צורת אדם, "בחינת מעלה ומטה, ראש ורגליים". הסברנו שכמובן שאין הכוונה כאן ל"מעלה ומטה" מבחינת מקום, אלא הכוונה ל"מעלה ומטה" מבחינת החיות של הנפש. 'מעלה' הכוונה למקום נפשי שבו מאירה חיות אינסופית, ו'מטה' הכוונה למקום שבו החיות הנפשית מצומצמת יותר. ככל שיורדים יותר ל'מטה', כך החיות הולכת ונהיית מוגבלת יותר ויותר. עניין זה מתבטא בצורת קומת האדם, בה יש חיות רבה הנמצאת בראש, והיא הולכת ויורדת, הולכת ומצטמצמת, עד שהיא מגיעה לרגליים, שם החיות הכי מצומצמת. את מהותו של הצמצום הנפשי המתרחש בין הראש לאברים הנמוכים אפשר לתפוס בכמה רבדים שונים: הרובד הראשון הוא הרגישות למציאות החיצונית (שגם היא סוג של 'חיות'). כאשר נתבונן נשים לב שהאברים שבראש, ובמיוחד המח והעיניים, רגישים למציאות החיצונית הרבה יותר מאשר הרגליים. כמו כן, העין רגישה מאוד למרחב ורואה למרחוק, והיא קולטת מגוון עצום של פרטים וגוונים בבת אחת. לעומת העין, האוזן אדישה מעט יותר וקולטת צלילים בצורה מוגבלת יותר, ובוודאי שהרגל אדישה לחלוטין לכל מה שקורה סביבה. לפי רובד זה, ככל שאנחנו יורדים מאברי הראש למטה, כך הרגישות לסביבה פוחתת והולכת.

רובד נוסף שדרכו אפשר לתפוס את הצמצום של אדם קדמון הוא יכולת התפיסה שלנו את המרחב. השכל מצידו תופס את הכל בהפשטה מוחלטת, כך שמבחינתו הכל נמצא לגמרי בתוכו. גם כאשר אנו רואים משהו שנמצא רחוק מאיתנו פיזית, מבחינת השכל שלנו אותו דבר נתפס לגמרי בתוכו. לעומת זאת, בשמיעה החיות כבר מצומצמת יותר, כך שכדי שהאוזן תצליח לשמוע נדרש שגלי הקול יגיעו אליה בפועל. חוש הריח מצומצם עוד יותר, וחוש הטעם כבר מצומצם כל כך עד שכדי לחוש משהו הוא חייב מגע פיזי ממשי. כאשר אנו ממשיכים לרדת עוד יותר למטה בתוך הגוף, אנו מגיעים לידיים, שעדיין נותנות לנו מרחב פעולה להתעסק איתו, על אף שהוא מצומצם ביותר. אך הרגליים, שנמצאות הכי למטה, מייצגות את הצמצום

ד. ושם הוסבר באריכות מדוע באמת זה כך.

הגדול ביותר. התפקיד של הרגליים הוא להעביר אותנו פיזית ממקום למקום - הן קושרות אותנו למיקום פיזי מוגדר. כאן הצמצום מגיע לשיא: כאשר אנחנו נמצאים במקום אחד, אנחנו לא יכולים להימצא במקום אחר. לפי רובד זה, ככל שאנחנו יורדים מאברי הראש למטה, כך יכולת התפיסה של הנפש את המרחב הולכת ומצטמצמת. מכל זה מובן שההבחנה בין הראש לרגליים משקפת את ירידת החיות של הנפש והצטמצמותה.

♦ המעבר ממשל האדם למשל האותיות

לאחר שהאר"י משתמש במשל האדם כדי להסביר את ההבדל בין 'מעלה' ל'מטה', פתאום הוא עובר למשל אחר לחלוטין - טעמים, נקודות, תגין ואותיות (טנת"א). הוא מסביר שציור קומת האדם כולל בתוכו ארבע בחינות של שם הוי"ה - שם ע"ב, שם ס"ג, שם מ"ה ושם ב"ן - כאשר כל אחד מהשמות הללו מקביל לבחינה אחרת: טעמים, נקודות, תגין ואותיות. במבט ראשון, המעבר הזה מאוד מפתיע. הרי עד עכשיו הוא דיבר על משל של אדם ושל איברים; למה הוא 'קופץ' פתאום למשל שונה לחלוטין של טקסט ואותיות?

[לפני שנסביר מה עניינו של משל האותיות, נסביר בקיצור מדוע משל זה מופיע פתאום, ומה הקשר שלו לדברי האר"י עד עכשיו: במקום אחר (עמק המלך, שער א, ס"פ ה') מסביר האר"י שהגימטריא של ארבעת המילויים האלו של שם הוי"ה ביחד היא רל"ב. האר"י מסביר שמספר זה רומז למבואר בספר 'צירה' (ב, ז-ח) שיש רל"א שערים באותיות הא'-ב", שביחד עם הכולל של כ"ב האותיות עצמן עולה רל"ב. לפי זה, ארבעת המילויים הללו של שם הוי" קשורים לשורש של כל צירופי האותיות. כעת נתקדם שלב נוסף: בספר 'עמק המלך' שם משייך עניין זה ל'עולם המלבוש' שקדם לצמצום, שהוא מה ש"התורה קדמה לעולם אלפיים שנה" שהוא נארג על פי רל"א

ה. נשים לב שלפני שהאר"י דיבר על "בחינת מעלה ומטה ראש ורגליים" הוא דיבר על נקודה וקו. אפשר לראות גם את הנקודה והקו כהתחלה של האותיות. הנקודה היא אות י' והקו הוא אות ו' [בעצם, כל האותיות מורכבות מנקודות וקווים. בשיעורים הבאים 'בואר בע"ה מדוע בפועל סדר אותיות הא'-ב' לא מתחיל מהאות י' ואחר כך ו' וכו' בהתאם להתפתחות הצורה, אלא דווקא מהאות א' שהיא הכי מורכבת]. בשלב הבא, לאחר הנקודה והקו, מגיעים העיגולים. היה אפשר לחשוב שהציור של העיגולים הוא האות ס', אבל ס' היא עיגול סגור וגמור, וכפי שלמדנו באריכות, העיגולים המתוארים כאן הם בעצם מה שהנקודה והקו מתפשטים, לכן העיגולים מתאימים יותר לצורה של האות ה'. הצורה של האות ה' היא בעצם צורה של עיגולים וישר ביחד (בכתבי האר"י יש כמה אפשרויות לצייר את האות ה'. אחת האפשרויות היא צורה של אות י' שמקיפה אותה ד', ואפשרות אחרת היא צורה של אות ו' שמקיפה אותה ד'). כך אדמו"ר הזקן מתאר את אותיות שם הוי" (בריבי מקומות, לדוגמה אגרת התשובה פרק ד. וראה במיוחד לקוטי תורה בשלח א. א): י' - צמצום, ה' - התפשטות, ו' - המשכה, ה' - שוב התפשטות.

ו. המושג 'שער' הוא כמו מה שנקרא 'שורש', רק ששורש הוא של שלוש אותיות, שמבטאות משהו יותר מוגדר, ואילו שער הוא שלב יותר מופשט ועמוק, כפי שהאר"י במ"א. בספר 'צירה' מבואר שיש רל"א שערים-חיבורים כאלה (ואם לא מתחשבים בסדר, דהיינו ש'אב' ו'בא' משויכים לאותו שער - אז א' מתחברת לכל שאר 21 האותיות, וגם ב' מתחברת לכל ה-21 אלא שכבר חישובנו את החיבור של ב' עם א' ולכן לא סופרים את זה, ואם כן ב' מצטרפת ל-20, וכן על זה הדרך ג' עם 19 וכו' - סה"כ יוצא 131).

השערים. כאשר שמים לב לקשר בין האותיות לבין עולם המלבוש, ניתן לראות את הרצף והקשר בין משל האור שעליו דיבר האר"י עד כאן, לבין משל האותיות שעליו הוא מתחיל לדבר עכשיו.⁴

עניין משל האותיות

כעת נבוא להסביר מה עניינו של משל האותיות. באופן כללי, כשהאר"י מדבר על אותיות ושמות, קשה יותר להבין את כוונתו; כאשר האר"י מדבר על פרצופים ואורות עוד ניתן להבין את ההיגיון שבמשל, אבל ההיגיון שבמשל האותיות קשה יותר להבנה. בנוסף, התיאור של האר"י לאדם קדמון במשל האותיות הוא מפתיע מאוד: דווקא כאשר האר"י מגיע לדבר על מה שנראה הכי דומה ל'פרצוף' - אדם קדמון - הוא עובר ממשל הפרצופים למשל האותיות.

♦ איך מדברים על א"ק?

ההסבר לכך שהאר"י מדבר על אותיות דווקא בהסבר של אדם קדמון, **יובן יותר מתוך התבוננות בתופעה דומה בכתבי האר"י שעליה למדנו בפעם הקודמת**. למדנו שם שכאשר האר"י מתאר את עולם האצילות, הוא משתמש במושגים פנימיים ועדינים כמו חכמה ובינה, אבל כשהוא רוצה לדבר על אדם קדמון - המדרגה הגבוהה

4. אמנם בספר עמק המלך האר"י מסביר שעולם המלבוש שקדם לצמצום ארוג מאותיות. אך מדוע אצלנו, באוצרות חיים, האר"י לא דיבר על אותיות עד כאן. ורק עכשיו הוא מתחיל לדבר עליהן כמשל? כפי שלמדנו. התיאור בתחילת אוצרות חיים הוא של התפשטות אור אין סוף. נקודה. קו. עיגולים ויושר. התיאור של האר"י שם הוא לא של מציאות שכלולה מאותיות, אלא להפך. התיאור שם הוא שהכל מלא אור אין סוף. והאור צריך לרכז את עצמו חזק אל תוך נקודה, ואז לרכז את עצמו עוד יותר אל תוך הנקודה של הנקודה, עד שהאור מצטייר בצורה של עיגולים ויושר (כפי שהארנו להסביר בשיעורים הקודמים).

לעומת זאת, כעת, כאשר האר"י מתאר את אדם קדמון, שנכנס בבחינת קו היושר, הוא מצייר את הכל בדיוק הפוך. כאן לא מדובר על מצב כמו באור אין סוף שבו הכל קיים בשלמות ומתוך השלמות הזו רק יורדים לפרטים. כאן, באדם קדמון, מתואר שיש שורש פנימי שממנו הכל נובע (וכפי שהוכחנו בהקדמה למאמר כאן. שבשונה מהביטוי 'הוא מקומו של עולם' המביע שהכל נכלל בה', הביטוי 'קדמון' מבטא רק שהכל יוצא ממנו אך כבר לא ממש נכלל בתוכו).

[החילוק בין שני התיאורים של האר"י נעוץ בהבדל שבין עיגולים ליושר: בעיגולים (המקבילים לתיאור של האר"י לאור אין סוף) המעגל החיצון ביותר הוא הכתר והגבוה מכולם. לעומת זאת, ביושר (המקביל לתיאור של האר"י לאדם קדמון) החלק הפנימי שבקו הוא הנעלה והקרוב יותר למקור.]

התנועה המנוגדת הזו הופכת את כל התיאור. כאשר מדברים על אור אין סוף, התיאור הוא כיצד לאט-לאט מתוך אור אין סוף הכל מצטמצם לנקודה, לקו, לעיגולים וליושר. שם אנו מסתכלים על המבנה כפי שהוא משתלשל מלמעלה למטה. לעומת זאת, כאן, באדם קדמון, יש לנו קו, ודווקא מתוכו - מתוך הנקודה הדקה והפנימית ביותר שלו - הכל מתחיל להתפתח לאט-לאט מבפנים החוצה. ההתפתחות הזו מבפנים החוצה מתוארת על ידי אותיות, וכפי שנרחיב בהמשך.

אמנם האותיות הללו כבר מושרשות למעלה, באור שלפני הצמצום, כפי שהבאנו קודם מעמק המלך על האותיות הקיימות ב'עולם המלבוש' שלפני הצמצום. אלא ששם האותיות לא ממש ניכרות, משום שהכל בלוע בתוך האור לגמרי, וממילא אין טעם לדבר על אותיות. רק כאן, כאשר התנועה היא של יציאה מבפנים החוצה, מתאים להשתמש במושגים של אותיות - וזה אכן מה שהאר"י עושה כאן.

והמופשטת ביותר, הרבה מעל עולם האצילות - הוא משתמש דווקא במושגים גשמיים, כמו אוזן, חוטם ופה.

ראינו שם שהאר"י מסביר שהשימוש במונחים כמו פרצוף, אדם, ראש ורגליים ביחס לאדם קדמון אינו משקף את הנמשל באמת, והוא נועד רק "לשכך את האוזן", והמקום העיקרי שבו המשל של "פרצוף" משקף את הנמשל באמת הוא מעולם האצילות ומטה. הסברנו שכשאנו אומרים "פרצוף", המשמעות היא שיש נפש שמשקפת דרך פנים, בדומה לאורות המשתקפים בתוך כלים או לנשמה המשתקפת בתוך גוף, כך שמי שעומד מבחוץ יכול להסתכל על הפנים הללו ומתוך כך לפגוש את האישיות ולזהות בה תכונות שונות. מכיון שבועלם האצילות כבר יש אורות וכלים מובחנים, וממילא יש כאן זהות שאפשר להיפגש איתה, לכן המושג "פרצוף" מתאים לתיאור עולם זה. אבל כאשר אנו רוצים לתאר את אדם קדמון, אין שם עדיין חלוקה ממשית לאורות וכלים, וממילא אין כאן עדיין זהות שאפשר להיפגש איתה, ולכן לא שייך לדבר שם במושג "פרצוף". אמרנו שאפשר לדמות את אדם קדמון לשלב שבו הנפש רק מתחילה את התנועה שלה ממצב של אינסופיות לקראת כניסה לתוך גבול. בשלב זה, בדומה לעונג שעדיין לא יצא לאוויר העולם, הכל מתחולל רק בינה לבין עצמה. עדיין אף אחד לא יכול להסתכל עליה מבחוץ ולהגדיר את התכונות או המידות שלה. החיות כביכול דוחפת ומייצרת את הכלים מתוך עצמה, מתוך עצם המעבר והירידה מהבלי-גבול אל הגבול. לכן באדם קדמון יש רק אור ללא כלי, או ליתר דיוק - יש התהוות של כלי שעוד לא נפרד מהאור. על הכלי הזה אנחנו יכולים לדעת רק למפרע, מתוך מה שיתגלה מאוחר יותר, בשלבים הבאים בסדר ההשתלשלות, וכלשון האר"י - "המשכיל יבין ראשית דבר מאחריתו".

מצב זה, בו הנפש ממשיכה את עצמה לקראת התלבשות אך עוד לא התלבשה בפועל בגוף מוגדר, הוא מצב מופשט מאוד. כאשר אנו מתבוננים בתנועה נפשית זו, אנו מבינים שהיא לא מתרחשת רק בסדר הזמנים - לפני שהנשמה מתלבשת בגוף ולאחר מכן - אלא אנו חווים אותה בכל פעם שאנו נפגשים עם אדם. עצם החיות של האדם קודמת להכרה שלו, וכל מה שהוא חושב על עצמו נבנה על גבי מציאות החיים של נשמה המתלבשת בתוך גוף. לכן, כשאנו פוגשים אדם, איננו פוגשים אותו רק כמי שכל מציאותו מסתכמת במפגש איתנו, אלא אנו פוגשים אדם שקיים קודם כל לעצמו, עוד לפני כל מגע עם מציאות חיצונית. רק בשלב מאוחר יותר בסדר ההשתלשלות (למרות שמבחינת הזמן זה קורה מיד), אנו מתחילים לפגוש אותו כפי שהוא מגיב ומתייחס אלינו. במפגש הראשוני והעמוק ביותר, איננו פוגשים את התכונות המוגדרות שלו, ובוודאי שלא סתם גוף פיזי של בשר ועצמות, אלא אנו פוגשים את

עצם האישיות שלו, בהחלטתה לרדת ממופשטות אינסופית ולהתלבש בגוף ממשי ומוגבל. התלבשות זו של הנשמה בתוך הגבול הממשי היא המשתקפת במבנה הגוף.

עכשיו אנו יכולים לענות על השאלה ששאלנו קודם: מדוע האר"י עובר ממשל של פרצופים (כלומר, נשמה וגוף) למשל של אותיות? כעת אנו מבינים שכדי לתאר מציאות נפשית מופשטת ועמוקה כזו, משל הנשמה והגוף אינו מדויק מספיק, ועלינו לעבור למשל עדין ומדויק יותר - משל האותיות והדיבור.

מה שלמדנו בפעם הקודמת היה על מבנה הגוף באופן כללי, שבנוי בצורה שבה יש "מעלה ומטה ראש ורגליים", אך כאן בתיאור של האר"י אנו יורדים לפרטים מסוימים יותר בתוך המבנה של הגוף, ומדברים על העיניים, האוזניים, החוטם והפה. הדיבור על העיניים, האוזניים, החוטם והפה כפי שהם באדם קדמון דומה לדיבור על חושים של אדם כמו שהם קיימים 'בכח' בלי לדבר על מה שהם חשים בפועל. כאשר כל הדיבור על הראיה והשמיעה ושאר החושים מתייחס אליהם כפי שהם עוד לא התלבשו במציאות, ועוד לא התלבשו בכלים, ממילא היחס אליהם הוא רק כאל אותיות של דיבור. כל החושים כאן הם רק 'דיבורים' של הנפש - הגדרות שהנפש החליטה להמשיך את עצמה אליהן.

♦ האותיות - היכולת לבטא את מה שמתחולל בתוך הנפש

ניתן משל שימחיש לנו מה קורה אם מדברים על הנפש בלי אותיות: אם אני מסתכל על ספר שכתוב בשפה שאני לא מכיר, כל המילים נראות לי אותו דבר. מבחינתי, כל הספר הוא פשוט הרבה מילים שהכותב רצה לכתוב, ובכלל לא משנה לי אם זו מילה כזו או מילה אחרת.

כעת נתרגם את המשל לנפש: הנפש שלי יכולה לעבור המון חוויות, אבל אם אני נתון בעצם הנפש בצורה מאוד חזקה, אני ארגיש שבסופו של דבר כל החוויות הללו הן 'אני'. למרות שיש הבדלים עצומים בין החוויות, בסופו של דבר כולן חוויות שלי. בעצם הנפש ההבדלים לא חדים, אני יכול לחוות גם את החוויה הזו וגם את האחרת, אני יכול להיות גם פה וגם שם, והכל באותו זמן. בנפש הכל מסתדר יחד, כי אין חלוקה ברורה בין דבר לדבר.

כל עוד הדברים נשארים בתוך הנפש שלנו, הכל נחווה כחלק מאיתנו. בתוך הנפש, הגבולות לא חדים, ואנו יכולים להרגיש חוויות שונות, ואף מנוגדות, ולהיות במקומות שונים בו זמנית, כיוון שהנפש היא אחדותית ואין חלוקה ברורה בין דבר לדבר.

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (א, ז ב, ה) מסביר שדברים גשמיים נבדלים זה מזה באופן ברור, בעוד שדברים רוחניים אינם כאלה. לדוגמה, אם אנחנו מדברים על כך שיש כאן כוס אחת וכאן עוד כוס אחת וביחד אלו שתי כוסות, וכך גם לגבי כדורים שכאן יש אחד ושם יש עוד אחד ובסך הכל יש שניים, אז כל אחד הוא בפני עצמו, ואילו אם אנחנו מדברים על הרעיון של אחד ועוד אחד שווה שניים לדוגמה, זה היגיון שהוא אחד. אי אפשר לומר שיש אחד ועוד אחד שווה שניים בכוסות ומלבד זאת יש אחד ועוד אחד של כדורים וכו'. הרעיון של אחד ועוד אחד הוא אחד והוא כולל בתוכו את כל מה שהוא אחד ועוד אחד. כך גם לגבי היגיון באופן כללי, אפשר לומר שכל הסברות שבנויות על היגיון הן באמת אחת, כי ההיגיון שמודד אותן הוא אחד.

אם כן, כדי ליצור הגדרה ברורה, הדבר צריך לצאת החוצה ולתפוס מקום. רק בעולם הפיזי באופן מהותי לכל דבר יש הגדרה חותכת; לכל חפץ יש מקום מוגדר, ואם הוא נמצא במקום אחד, הוא לא יכול להיות במקום אחר.

אמנם ישנו הבדל ממשי בין אות אחת לחברתה, אך ההבדל הוא רק בציור או בשם ובצליל שלה, אבל מבחינת המשמעות של התוכן ההבדל הוא לא ממשי. זה שיש משמעות שונה הוא בגלל האופן שבו הנפש ממשיכה את עצמה בתוך האותיות האלה. האותיות הן גבול מסוים שהנפש מנסה להמשיך את עצמה בתוכו.

באופן עקרוני, כל אות יכולה לשמש לכל דבר. אין הבדל ממשי בין האותיות ואין הכרח שדווקא האותיות האלו יבטאו את העניין הזה והאותיות האחרות יבטאו עניין אחר, כי באמת כל האותיות באו לבטא דבר אחד - הן באו לבטא את עצמי. וזה שיש בסופו של דבר חילוקים בין האותיות זה רק בגלל שיש חילוקים בתוכי, כל החילוקים הם מצדי, איך שאני רוצה להתחלק^ט.

אם כן, כשאני משתמש באותיות אני אמנם רוצה לבטא החוצה, אבל אני רוצה לבטא את מה שקורה בתוכי. ברגע שאני מבטא את מה שיש בתוכי זאת אומרת שאף על פי שהכל זה באמת אני, בכל זאת אני רוצה שזה יהיה מחולק, אני רוצה שזה לא יהיה דבר אחד. אבל עדיין החילוק הוא קטן ביחס למציאות האמיתית, שהיא אחד.

ח. האדם רוצה לבטא את עצמו, והדרך שלו לבטא את עצמו היא על ידי כ"ב אותיות הדיבור. כאשר הוא מבטא את עצמו על ידי אות מסוימת הוא מבטא את עצמו בצורה אחת, וכאשר הוא מבטא את עצמו על ידי אות אחרת הוא מבטא את עצמו בצורה אחרת. מה שכתוב ש-כ"ב אותיות יוצרות רל"א שערים, בעצם הכוונה היא שכל אות יכולה להתחלק באות אחרת. כאשר האדם אומר אות מסוימת, מצד אחד הוא ביטא את עצמו בצורה מסוימת, אבל מצד שני הוא התכוון לומר שצורת הביטוי היא לא העיקר, אלא העיקר הוא עצם הביטוי של הנפש. הרצון שלו לבטא את עצמו, ולכן כל אות יכולה להתחלק בכל אות אחרת (וראה על כך עוד בספר 'זה השער' עמ' 29 ואילך).

ט. המחשה לכך ניתן לראות היום במשאבים האדירים שצריך להשקיע כדי ללמד את הבינה המלאכותית לדבר ולשמוע, דבר שכל ילד קטן יודע לעשות בלי כל כך הרבה מאגרי מידע ואנרגיות. וראה בכותרת הבאה בפנים.

כלומר, האותיות באות לסמן הבדל בין דבר לדבר בתוכי, באופן שהכל עדיין נשאר רק ביטוי שלי.

הנפש היא אחת, וכשהיא מביעה את עצמה דרך גוונים שונים של דיבור ואותיות היא נשארת אחת, והאותיות רק משרתות את ההבעה הזו. כשאנו משתמשים בדיבור ובאותיות, אנו בעצם לוקחים את החוויה הפנימית שלנו, שהיא כולה 'אנחנו', ומנסים להגדיר ולחלק אותה. האותיות מאפשרות לנו ליצור גבולות ולבדל בין חוויה לחוויה, אך בשונה ממשל של כלי פיזי המגביל לחלוטין את החפץ שבתוכו (האור שנמצא פה כבר לא נמצא שם וכדומה), האותיות נשארות ביטוי חי של הנפש. גם כשאנו מחלקים את החוויות שלנו למילים ולאותיות, אנו מרגישים שזהו רק ביטוי של דבר אחד שלם - של עצמנו. החלוקה היא הכרחית כדי להביע, אך היא אינה מעלימה את המקור האחדותי^י; הכל נותר גילוי של העצם^י.

י. על כך דרשו חז"ל (מכות י א) את הפסוק (ירמיהו ג לו) "תִּרְבּ אֶל הַבְּדִים וְנִאָלָה" - "חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד ולא עוד אלא שמתפשין". כשאדם יושב ולומד תורה לבד, הלימוד שלו עלול לאבד מחדותו ולהפוך לטיפשות. כי הוא נשאר רק בתוך עצמו ולא יוצא החוצה. הלימוד מקבל חדות ובהירות רק כאשר הוא מבוסס בחוץ בחברה.

יא. **שאלה:** לאור ההסבר שהאותיות מגדירות ציור אך העיקר הוא מי שמתגלה בתוכו, כיצד עלינו להבין את מה שכתוב בספרי הקבלה לכוון ולצייר ציור של שמות קדושים?

תשובה: כשאנו מכוונים בשם הוי"ה, אנו מתכוונים לכך שהקב"ה מהווה את המציאות בכל רגע ורגע. כל המציאות כולה אינה אלא ביטוי שלו, וגם עצם המציאות שעליה אפשר להגיד את השם שלו, היא רק מה שהוא בעצמו מהווה. הכל הוא אך ורק הוא בעצמו [חז"ל אומרים (פרקי דר"א ג): "עד שלא נברא העולם, היה הקב"ה ושמו בלבד". הפירוש הפשוט הוא שלפני שנברא העולם היה רק את הקב"ה ואת האור שלו (הגילוי שלו כלפי חוץ, שהוא שמו). ההסבר הזה הוא נכון, אבל אדמו"ר הזקן הרבה פעמים מסביר (ראה לדוגמה ליקוטי תורה ריש פרשת ואתחנן) שכיוון שהיה רק "הוא ושמו בלבד" ממילא יוצא שהיה רק אותו, משום שכאשר אדם נמצא לבד הוא לא צריך את השם שלו. השם נועד רק לזולתו, ומכיוון שרק הוא נמצא כאן ממילא השם שלו לא נצרך בכלל, אין מי שיקרא לו בשמו. לכן זה בעצם רק "הוא בלבד"]. כוונה זו שומרת עלינו מליפול לטעות של הגשמה או אמונה בשתי רשויות.

שאלה: הרי כתוב (ראה שר"ע א"ח ה) שכשקוראים את שם הוי"ה יש לכוון לא רק "היה הוה ויהיה", אלא קודם כל יש לכוון "אדון הכל"!

תשובה: כמו שכתוב שם, הסיבה שצריך לכוון "אדון הכל" היא שאף על פי שכתוב "הוי"ה" אנו צריכים לומר בפה את שם אדנות, ומצד זה יש לכוון "אדון הכל". גם כשכתוב שם הוי"ה אנחנו לא יכולים לומר כך את שם הוי"ה. לומר שאין שום מציאות מלבד ה' - זו תפיסה שריווקה מאיתנו. לכן קודם כל אנו צריכים לומר ולכוון את מה שאנו תופסים בחוויה הטבעית שלנו, שיש עולם מוחשי ואמיתי: אלא שה' הוא האדון שלו; כלומר, גם אם יש בעינינו מציאות, הקב"ה חזק ממנה ויש לו עליה לחלוטין. רק לאחר מכן אנו מוסיפים קומה ומכוונים בשם הוי"ה ("היה הוה ויהיה"), ומגיעים להבנה שהכל זה הוא. בקריאת שמו הסדר באמת הוא הפוך: קודם מתחילים מהיחוד העליון של "ה' אחד", ורק לאחר מכן ב"ברוך שם כבוד מלכותו" מצהירים על שליטתו בעולם.

יב. כך מבינים את המשמעות של בריאת העולם באותיות. למרות שנאמר גם "וַתֵּשֶׁת עָלָי כִּפְכָּה" (תהלים קלט ה), המבטא כביכול יצירה בידים, התורה משתמשת דווקא במשול האמירה: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים" (בראשית א ג ובריבוי פעמים). משל הדיבור בא ללמד שהעולם אינו דבר שיצא החוצה אל מחוץ לקב"ה, אלא הכל כלול בתוכו. האר"י מוסיף שכביכול ה' אומר זאת עם פה. צורתה של האות פ' מורכבת מכך שהחלל הלבן שבתוכה מצייר את האות ב'. האות ב' של 'בְּרָאשִׁית' - האות שבה מתחילה התורה - נחה בתוך החלל של הפ', ובכך רומזת שכל התורה כולה וכל הבריאה יוצאות כביכול מפיו של הקב"ה, כהבעה פנימית ועמוקה שלו.

יחודיות הדיבור באדם^{יג}

על מנת להבין טוב את ההבדל בין משל הגוף למשל הדיבור, נשים לב שמשל הגוף הוא משהו ששייך גם בבעלי חיים (אמנם זו לא בדיוק אותה צורה של גוף כמו שאמרנו אצל האדם, שיש את הראש למעלה וכו', אך בכל אופן יש כאן גוף, וגם להם יש מבנה של גולגולת, עיניים, אוזניים, חוטם ופה, כפי שמתואר כאן), אך משל הדיבור הוא משהו שייחודי רק לאדם. כדי להבין את הייחודיות של הדיבור שיש באדם נשים לב כיצד זה בא לידי ביטוי בסדר הבריאה:

סדר הבריאה באופן פשוט מתחיל מדומם (אור, מים, רקיע, יבשה), צומח, חי, מדבר. גם בבריאת המדבר עצמו יש סדר עולה, בהתחלה הוא "עפר מן האדמה" ואחרי זה ה' נופח בו נשמת חיים ואז הוא נהיה מדבר (וכתרגום אונקלוס שם "לנפש חיה" - "לרוח ממללא").

הסדר כאן בעצם הולך מבריאה של ה' עד למשהו שמגיע מתוך הברואים. את הדומם הקב"ה לגמרי עשה; אחר כך הצומח הוא משהו שכאילו קצת גדל מכוחות עצמו; החי כבר ממש יכול ללכת ולנוע בעצמו. אך בסופו של דבר שלושתם הם משהו שהקב"ה עשה מראש: ה' ברא את בעל החיים כדבר שזו לכיוון אוכל ובורח מסכנה וכדומה. אך לגבי המדבר, זה משהו שהוא הרבה יותר צריך לעשות בעצמו, זו החלטה שלו ובחירה שלו האם לדבר ומה לדבר. אמנם בוודאי שגם את זה ה' ברא, אבל בכל אופן הדיבור הוא משהו מיוחד שמגיע מהאדם. החלוקה לדומם, צומח, חי ומדבר באה להגיד שהמדבר הוא משהו שהאדם בעצמו עושה^{יד}. ה' עשה שהאדם יעשה. זה משהו מאוד מיוחד בבריאה של האדם שלגמרי שונה מבעלי חיים. זה עיקר הייחודיות שיש אצל האדם^{טו}.

כשהאדם מביע את עצמו פירושו של דבר שהוא כאילו גורם לעצמו לנבוע מעצמו. כלומר, הוא מושך את עצמו כלפי חוץ. יחסית לכל הברואים, יש צד שבו האדם כאילו בורא את עצמו. הדוגמה לכך, על דרך השלילה, היא שאדם יכול לשים קץ לחייו מפני שהוא מרגיש שכבר אין לו כח להחיות את עצמו. אצל בעלי חיים אין דבר כזה; בעל

^{יג}. האמור תחת כותרת זו לקוח מהשיעור החמישי באוצרות חיים, בו הרב עשה השלמה לשיעור הנוכחי.
^{יד}. אמנם מצד מסוים אפשר לומר בדיוק הפוך: אם אני מסתכל על הבריאה כמו שהיא נראית שכאילו היא קיימת מעצמה, אז כשאני מסתכל על הדומם נראה לי שהוא קיים מאז ומתמיד - הוא נראה קיים מעצמו ואף אחד לא ברא אותו; הצומח, לעומת זאת, נראה שמשוה הוליד אותו, למרות שיחסית לאחרים הוא צומח ומתהווה מעצמו; ואת החי ממש הוליד.

אבל אם אני מחליט להסתכל שה' ברא את המציאות, אז הדומם לא עשה פה כלום. בצומח כבר יש קצת מעורבות שלו, בחי יש עוד יותר מעורבות שלו, ובמדבר המעורבות שלו היא כאילו הוא ברא את עצמו.

^{טו}. לכן התורה מדגישה שהפעולה הראשונה והעיקרית שהאדם עושה מיד לאחר שנברא הוא דיבור, כמ"ש (בראשית ב, יח-כג) "וַיֹּצֵר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם. וַיֹּבֹא אֶל הָאָדָם לְרֵאוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ, וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ. וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל חַיַּת הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה... וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לְקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְרָא אֶל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם... לְאִשָּׁה יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָה זֹאת".

החיים חי מעצמו. לעומתו, האדם צריך באיזשהו מקום 'להסכים' עם עצם זה שהוא חי, ואם הוא לא מסכים לחיות, הוא מיד רוצה להפסיק לחיות. צריכה להיות בתוכו רמה מסוימת של הסכמה כדי להמשיך לחיות, אחרת הוא מרגיש שהוא מגולגל בגוף של בעל חיים (שחי מעצמו), או אפילו בדומם - אם הוא שוכב במיטה בדיכאון, אפשר לומר שהוא התגלגל לגמרי בדומם.

העניין הזה חשוב כדי שנתפוס כמה הדיבור בא לבטא את זה שהאדם ממשיך את עצמו. זה לא רק שהוא מביע איזה משהו. ההבעה הזו בעצם כאילו עושה את הקיום של עצמו. זה משהו מיוחד באדם. במובן מסוים האדם מקיים את עצמו, בשונה מכל הברואה, כולל בעלי החיים, שלא מקיימים את עצמם. האר"י כותב (ראה 'ארבע מאות שקל כסף' בסופ"י) ש"צלם אלקים" היינו הבחירה של האדם, ועיקר הבחירה זה שהוא בוחר להיות".

כשמדברים על מעלת האדם ביחס לדומם-צומח-חי, אומרים שהוא "מדבר", לא אומרים שהוא "בוחר". כי אם מדברים רק על עצם כח הבחירה, עוד לפני שהוא בחר במשהו מסוים - הרי זה כח נעלם בתוך עצמו (ואם מדברים על כך שהאדם כבר בחר במשהו - זה כבר מגדיר אותו לפי מה שהוא בחר, וגם זה לא טוב).

זו גם הסיבה שלא מגדירים את האדם כ"משכיל" ביחס לשאר הברואים, כי השכל הוא כח נעלם. כח השכל, לפני שהאדם מביא אותו לידי ביטוי, נקרא "חכמה", דהיינו כח מה - כח ולא פועל, מהות ולא מציאות. כח השכל הוא רק היכולת להמשיך את האדם החוצה, אבל עצם ההמשכה החוצה נקראת "דיבור".

כל עוד הכל זה אני, אני בעצם לא באמת מבטא את עצמי, אני לא באמת מושך את עצמי החוצה - לכן אף על פי שבאור אין סוף יש את כל האותיות (כמו עולם המלבוש שדיברנו עליו), אף על פי כן המהרח"ו כאן לא קורא לזה "אותיות" אלא רק "אור", כי עדיין הכל בלוע בתוכו לגמרי. כדי שבאמת יהיה ביטוי החוצה, צריך שיהיו אותיות חיצוניות.

טו. וז"ל שם: "שכבר נאמר לו [לאדם] שהוא כמו קונו שהוא בעל בחירה ורצון כמו שאמר הכותב (תהלים קלה. ד) 'כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו'. הרי הוא מובן שיש לו בחירה ורצון. וגם מה שנאמר 'רציתי אתכם וגו'', וגם מדמה ישראל אליו כמו שנאמר (ויקרא יא. מד-מה) 'והייתם קדושים כי קדוש אני' - כמו שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים, אחי רעי בני כצלמו כדמותו".

זי. **שאלה:** גם אחד שאומר שהוא רוצה למות יש לו צלם אלוקים? **תשובה:** אם הוא אומר את זה, אז כנראה שהוא עדיין רוצה לחיות. מי שבאמת רוצה למות, כבר לא אומר את זה. ברגע שזה מוחלט אצלו, הוא מפסיק להגיד את זה. לכן הרבה פעמים שהאדם ח"ו שולח יד בנפשו, זה קורה באופן לא צפוי. כי כל פעם שהאדם מאיים, הוא לא מתאבד, אם אחר כך הוא מגיע למצב שהוא מפסיק לאיים. נראה לכולם שהמצב שלו יותר טוב, כולם נהיים רגועים וגם הוא נהיה רגוע, כי מבחינתו הוא כבר לא פה - אז הוא הולך ועושה את זה וזהו, רח"ל.

שאלה: האם המילים שאנו משתמשים בהן באמת מבטאות רצון להבעה עצמית פנימית, או שאנו פשוט משתמשים בשפה כסמן טכני למה שאנו רוצים להשיג?

תשובה: זה נוגע להבדל המהותי שבין לשון הקודש לשאר השפות. שפות רבות, כמו אנגלית, מתחילות באמת מבחוח, כמעין מוסכמה המשמשת לתקשורת וסמן חיצוני למה שאנו רוצים לומר. לעומת זאת, לשון הקודש בנויה באופן של 'ציאה מהפנים אל החוץ'. יש בה היגיון עמוק ומובנה של שורשים, בניינים, שיערים ועיצורים¹. כל השפה נובעת מתוך מבנה פנימי מדויק, החל מהצליל של האות א' שמבטא את עצם הדיבור וההבעה, ועד לשלל העיצורים והשורשים. ההיגיון הזה מתחבר לחיבור הראשוני הקדום שבין הנפש להיגיון עצמו², ויש לכך השפעה עצומה על האופן שבו אנו חושבים את השפה³.

יח. באנגלית, לדוגמה, המילה לתיאור שבירת כוס זהה בין אם היא באה לומר שאני שברתי אותה ובין אם היא באה לומר שהיא נשברה מעצמה. אך בלשון הקודש, הבניינים השונים (כמו פועל ונפעל) מבטאים ניואנסים פנימיים שונים לחלוטין של המציאות.

יט. ונחלקו בעניין הרמב"ם והרמב"ן: הרמב"ם כתב במורה נבוכים (ג. ח): "אל תחשוב שנקרא לשוננו לשון הקדש לגאונותינו או לטעותינו, אבל הוא בדין, כי זה הלשון קדוש לא ימצאו בו שמות לאבר הבעלה בזכר או בנקבה, ולא לטפה ולשתן ולצואה רק בכנוי". אך הרמב"ן (עדות שמות ל. ג) חלק עליו וכתב: "הטעם אצלי כמה שרבותינו קוראין לשון התורה 'לשון הקודש', הוא מפני שדברי התורה והנבואות וכל דברי קדושה כולם בלשון ההוא נאמרו. והנה הוא הלשון שהקב"ה יתעלה שמו מדבר בו עם נביאיו ועם עדתו אנכי ולא יהיה לך ושאר דברות התורה והנבואה, ובו נקרא בשמותיו הקדושים אל, אלהים, צבאות, ושדי, וי"ד ה"א, והשם הגדול המיוחד, ובו ברא עולמו (ב"ר יח. ו), וקרא שמות שמים וארץ וכל אשר בהם, ומלאכיו וכל צבאיו לכולם בשם יקרא מיכאל וגבריאל בלשון ההוא. ובו קרא שמות לקדושים אשר בארץ אברהם יצחק ויעקב ושלמה וזולתם". ונראה שהרמב"ם סבר שלשון הקודש אינה השפה של ה', אלא זו השפה שבה משה (ובעצם עם ישראל) קולט את מה שה' מדבר, וא"כ זו השפה שלנו שבה אנחנו מתבטאים במציאות. ובזה מובן משי"כ בפיה"מ ריש מסכת תרומות: "עיקר כל הלשון מן הלשונות הוא חוזר למה שמדברים בו בעלי אותו הלשון ומה שנשמע מהם... ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שיאמר מן האחרונים שלשון המשנה אינו צח או שהם נשתמשו במלוי שאינן כראוי בלשון". וגם בהלכות מגילה אפשר לראות מחלוקת דומה בין הרמב"ם לרמב"ן, ואכמ"ל.

כ. **שאלה:** יתכן גם דיבור כזה שהוא רק כלי טכני כדי להשיג צרכים, כמו בקשת תפוח לאכילה? הרי כשאני מבקש שייבאו לי את התפוח אני לא רוצה להביע שום דבר, אני פשוט רעב ורוצה לאכול, אז אני משתמש בשפה. הדרך היחידה שלי לאכול תפוח היא על ידי שאני מביע את עצמי. אם הייתי יכול לקחת את התפוח בעצמי בלי להביע את עצמי, היה יותר טוב.

תשובה: גם אם יש מקרים כאלה, זה לא נכון לומר שזה עניינם של השפה והדיבור. חוץ מזה, אפילו הרצון לאכול תפוח מבטא רצון עמוק לכך שהנשמה תמשיך להתקיים בתוך הגוף ותבוא לידי ביטוי מובע במציאות. ממילא, בשום אופן אי אפשר לצמצם את תפקיד השפה לשימוש טכני בלבד.

[אמנם גם אצל אומות העולם השפות התפתחו מתוך צורך פנימי להביע, אך התוצאה פעמים רבות מבוססת על מוסכמה ולא על דיוק. כפי שמשמע בכוזרי (א, נה), גם השפות שלהם מגיעות מבפנים החוצה^{כא} אך בצורה מבולבלת^{כב}.]

שאלה: הרי בסופו של דבר המילים נרכשות כביכול מבחוץ, ואם האדם לא ירכוש את האותיות הוא לא יוכל להביע את עצמו. מדוע עלינו ללמוד זאת מבחוץ?

תשובה: הקשר הטכני בין המושג לבין המילה אכן נרכש מבחוץ, אך עצם הרצון לקרוא למושג במילה - נובע מבפנים. הרצון לחלק בין המושג הזה לבין המושג האחר קיים כבר בפנים במידה מסוימת. כשאני רוצה לחלק, אני רואה שיש פה משהו מובדל, גם אם אני יודע כיצד להגדיר אותו ואני צריך להתאמץ רבות בשביל לחלק. לכן, אם כבר חילקו לי את המציאות מבחוץ הדבר באמת עוזר לי, אבל עצם הרצון להביע את קיומו של הבדל בין דבר לדבר, קיים בתוכנו מבפנים.

שאלה: מדוע איננו יכולים להמציא את האותיות מבפנים ולקרוא לשולחן בשם שמבטא את מהותו? [תשובה: אדם הראשון אכן עשה זאת כאשר קרא שמות לבעלי החיים. נאמר עליו "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ" (בראשית ב, ט). כלומר, הוא הביע כיצד הדבר נקרא על ידי הקב"ה. הוא הצליח למצוא את האותיות ולהוציאן מבפנים החוצה ממש. אנו לעומת זאת איננו יודעים לעשות זאת, ולכן יש לנו את השפה שכבר למדנו מבחוץ.

קשה מאוד לחלק את עצמנו מבפנים החוצה, כיוון שבפנימיות הכל אותו דבר. המציאות הפנימית שלנו, כשהיא בפני עצמה, היא בבחינת "אור אין סוף" - חוויה

כא. ומש"כ הר"ן בתחילת מסכת נדרים "כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה" הוא משום שהלשון שלהם היא כמו 'סלנג'. זה כמו שהיום, כשרוצים לומר שהיה מאוד כיף, אומרים 'היה חבל על הזמן', שזה לא באמת הפירוש של הדבר, אלא זה ביטוי שאומר שגם אם יעבור הרבה זמן אני עדיין לא אצליח באמת להסביר את מה שהיה, ולכן חבל על הזמן שאני אנסה להסביר. כלומר, הם בודו לעצמם את האופן שבו הם מתארים את הדברים שהם רוצים לבטא [וכן מוכח מהרמב"ם, שבמורה נבוכים (ב, ל) כתב כמו הר"ן "ויממה שצריך שתדעוהו ותתעורר עליו, אמרו 'ויקרא האדם שמות', לימדנו שהלשונות הסכמיות לא טבעיות כמו שחשבו זה", והקשה שם הרב קאפח מדבריו ב'פרקי משה' (ברפואה) שכתב (מאמר כה, פסקאות 56-58) שהאמת עם גאלינוס שאמר "הלשון היוונית היא הערבה שבלשונות והיותר כוללת מהן לבעלי ההגיון כלם" ואף שהקשו עליו ש"ידוע הוא שכל לשון מוסכם, ושכל לשון אצל מי שלא ידעוהו ולא נתגדלו בו יגנהו ויכבדו עליו", תירץ זאת הרמב"ם "שהתחלפות מוצא האותיות והתחלפות כלי הדבור נמשך להתחלפות האקלימים, ר"ל התחלפות מזג אישיהם והתחלפות תכונת אבריהם ושיעוריהם הפנימיים והחיצוניים... כי כמו שאנשי האקלימים הממוצעים יותר שלימים בשכל ויותר נאים הצורה בכלל... כן מוצא האותיות אנשי האקלימים הממוצעים... ולא רצה לומר גאלינוס לשון היוונים לבד, אבל הוא וכיוצא בו, והוא הלשון היונית והעברית והפרסית והארמית", ומפורש א"כ שהלשון אינה הסכמית אלא טבעית, אך לפי מה שהסברנו בר"ן אתי שפיר (אלא שמה שהר"ן כתב רק על לשונות האומות נראה שהרמב"ם סובר כך גם כלפי כלפי לשון הקודש)].

כב. מה שכתוב שה' בלל את שפתם במגדל בבל, הכוונה שהוא עשה שהם לא יצליחו להביע את מה שבאמת יש להם, וכך הם לא מדברים מדויק אלא מבולבל, והארכנו על כך במקום אחר (עיי' במה שנתבאר בשיעור על דרוש א' משער הכוונות לפסח חלק א' הערה טו).

אחדותית שקשה מאוד להתחלק ממנה לפרטים. מכיוון שהחויות לא מורגשות בפנים בצורה מחולקת, אלא רק כחויה כוללת של העצמי, הירידה למטה ופיצול החויה למילים דורשים מאמץ עצום^כ. אנו רואים כמה מאמץ נדרש מילד קטן כדי ללמוד לדבר, ולוקח לו כמה שנים עד שהוא מצליח. בתחילה הוא מתאמץ רק להגיד את הצליל א', שהוא עצם ההבעה החוצה, ואחר כך הוא מתאמץ להגיד הברות סתמיות ומחולקות, ורק אחר כך הוא מתחיל לדבר. כל שלב בתהליך החלוקה הזה הוא קשה מאוד. לאחר מכן התהליך של קישור בין חפץ למילה, וההבנה שהמילה (כמו 'כיסא') מייצגת מהות ותכונות זהות ולא רק חפץ מסוים, הוא תהליך של חלוקה הדורש כל כך הרבה נתונים, עד שהיום מתקשים מאוד ללמד אפילו מחשבים לחקות זאת באופן טבעי (וראה לעיל בהערה ח).

הקבלת טנת"א לארבעת המילויים

לאחר שהבנו את עניינו של משל הדיבור, נחזור לדברי האר"י על הטנת"א: האר"י מתחיל להסביר שישנם טעמים, נקודות, תגין ואותיות, ומבאר שהם מקבילים למילוי שם הוי"ה - ע"ב, ס"ג, מ"ה וב"ן. כאן צריך להבין: הרי כל המילויים האלו הם רק אותיות; הם לא טעמים, נקודות ותגין. אז מדוע הוא מקביל אותם לטעמים, נקודות ותגין? מה משמעות הדבר?

ההסבר הוא שטעמים, נקודות ותגין הם דברים שבאים על האות: הטעמים מטעימים את האות, הנקודות מנקדות את האות, והתגין מעטרים את האות. הכל בעצם בא על האותיות. מכיוון שכל הדברים הללו באים על האותיות, הם נחשבים בעצם לאותיות, כי באמת הוא רוצה להגיד שהכל זה בעצם אותיות.

עניינו של מדרגות אלו בתוך האותיות הוא להביע את הפנים: הכי בפנים נמצאים הטעמים, שהם הניגון והם הכי מבטאים את הפנימיות. קצת יותר נמוך מהטעמים נמצאות הנקודות, שגם הן מביעות. קצת פחות מהנקודות נמצאים התגין, ובסוף, מה שממש מביע ועושה גבול ממשי אלו האותיות. זה מה שהוא רוצה להסביר.

כשאנחנו באים לבטא אות מנוקדת, לדוגמה האות ג' עם חיריק (גי), אנחנו יכולים להבחין בשני שלבים. ברגע הראשון שומעים את הצליל של האות ג' (ג). האות עצמה הרי אינה רק הבל אוויר שיוצא מהפה, אלא היא קול שנחתך ומוגבל בצורה מסוימת, וזה מה שהופך אותה לאות מסוימת ומובחנת. אך כשאנחנו ממשיכים ומאריכים את

כ. משום כך המהרח"ו לא פירט את כל החלק של עולם המלבוש, כפי שעשה עמק המלך - מכיוון שהכל שם הוא אור אין סוף, וכשאתה אומר שיש 'עולם המלבוש' הכל נשאר אור אין סוף. שם הכל הוא למעלה מהאותיות. האותיות שם מתפרשות כדרגות עמוקות של הבעה שיוצאות ממני החוצה, כשלמעשה הכל נשאר בסופו של דבר כנשמה בעצמה.

הקול, אנחנו שומעים בעצם רק צליל של 'אֵיִיִיִי'. ההימשכות הזו של הניקוד מחזירה אותנו להבעה פשוטה ונקייה של הנפש, כמו קול פשוט של א' שתינוק אומר, ומגלה את החיות הפנימית שמסתתרת בתוך האות החתוכה. לכן, אנחנו יכולים לראות שבמדרגת הניקוד יש פירוד מסוים בין האות עצמה לבין הצליל שממשיך אותה: מצד אחד יש לנו את הגבול שחותך את הקול (האות ג' שבתחילה), ומצד שני יש לנו את עצם ההבעה הנמשכת (צליל הניקוד).

מעל כל המדרגות האלו נמצאים הטעמים, שהם הניגון השלם. הניגון עצמו (כמו כשאנחנו שרים 'איי איי או' או 'מה מה מה') חסר מילים וחסר גבולות של אותיות. הוא מבטא את עומק ההבעה של הנפש בצורה הטהורה ביותר, כשהדגש החזק הוא רק על האומר ועל עצם ההבעה שלו. כשאנחנו מנגנים בטעמים, בשונה מהניקוד, הצליל הנמשך בכלל אינו משתנה בדרך. הכל בהמשך הניגון נשאר כמו א' ארוכה ופשוטה - הכל הוא רק המשך רציף של אותה הבעה.

אם במדרגת הטעמים הכל הוא רק המשך של אותה הבעה, אז מה בכל זאת ההבדל שיוצר את המדרגה הזו? ההבדל כאן הוא רק במידה - עד כמה אנחנו מביעים את עצמנו. במקום הגבוה הזה כמעט ואין אותיות, אלא יש בו רק את עצם ההבעה העצמית. ובכל זאת, מכיוון שזו עדיין הבעה, ייתכן שנביע הרבה וייתכן שנביע מעט. מדובר בחילוק דק ועדין מאוד, וזה בעצם מה שנקרא 'טעמים'.

מתוך כך אנו למדים שגם טעמים נחשבים בעצם לסוג של אותיות, שהרי כל מהותה של האות היא הבעה. אמנם בטעמים מדובר בהבעה עמוקה ושוורשית הרבה יותר מאשר באותיות רגילות, אך מכיוון שזו עדיין פעולה של הבעה - היא נכללת תחת המושג 'אותיות'. מסיבה זו האר"י קורא למדרגת הטעמים 'שם ע"ב' (שהוא הרי צירוף של אותיות), מפני שהוא מתפקד כמעין טעם פנימי של האותיות עצמן.

עכשיו נוכל להבין טוב יותר את דברי האר"י שהבאנו בתחילת השיעור: "וכל אחד מאלו הארבע הויות כלול מכולם ויש בכל הויה מהם בחינת טעמים נקודות תגין

מעמיקים יחד

יש לכם שאלה על הכתוב במאמר? רוצים לשתף בחידוש הקשור אליו?
פורום "מעמיקים" לעובדי השם - המקום להרחיב ולדון בשיעורי הרב

להצטרפות שלחו מייל ל shiurimshapira@gmail.com

אותיות". כפי שראינו שבתוך הטעמים עצמם ישנה בחינה של טנת"א, כך גם בתוך כל אחד מארבעת המילויים (ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן) יש את כל הבחינות הללו. המטרה של כל ההסבר הזה היא שכאשר אנחנו מדברים על "אותיות", נשים לב שבתוך האות עצמה כבר גנוז הכח שמביע את המדרגות שמעליה. ממילא האות עצמה רומזת כלפי מעלה (לתגין, לנקודות ולטעמים), וכל מה שהיא רומזת אליו זו בעצם הבעה, ולכן אפשר לומר שהכל מההתחלה ועד הסוף הוא אותיות.

הטנת"א של אדם קדמון הם בעצם השורשים לכל מה שאחר כך יצא ויהפוך להיות עולמות אצילות, בריאה, יצירה ועשייה.

יש את המהות עצמה, שעליה אין לנו רשות ויכולת לדבר כלל, ואם אנו בכל זאת רוצים לדבר עליה - זה רק על האופן שבו היא מביעה את עצמה דרך עולמות אבי"ע. כל המציאות הזו שבה הוא מביע את עצמו מחולקת לטעמים, נקודות, תגין ואותיות, כך שעולמות אבי"ע עומדים בדיוק כנגד טנת"א.

כך האר"י רוצה שנתבונן על אדם קדמון: במקום הגבוה והמופשט הזה, למעלה-למעלה, אדם קדמון נמצא עדיין לפני האותיות הממשיות. האותיות כפי שהן נמצאות שם הן רק בכח, כרצון וכוונה של הבעה החוצה. אם אנו מתבוננים מצד אדם קדמון כיצד נראים כל עולמות אבי"ע - הם נראים כמו טנת"א. הרי איננו יכולים לראות את אדם קדמון כפי שהוא בעצמו, אלא אנו יכולים לראות רק כיצד הוא מביע את עצמו כלפי חוץ. ההבעה העצמית שלו היא למעשה כל עולמות אבי"ע, והם קשורים ומקבילים לטנת"א שלו.



למה להנות לבד?

המאמר השפיע עליך לטובה? התפילה שלך נראית אחרת בזכותו?
הצטרף כנציג להפצת עלון ממעמקים, ובכל שבוע שליח יגיע
עד אליך עם חוברות מלאות חידושים מתורת הרב

להצטרפות: 058-6305341 - מאיר



מעמיקים בחינוך ילדים

התמודדות עם מריבות (ב')

משפט ופשרה בחינוך ילדים

בפרק הראשון, שהובא בגיליון הקודם, עסקנו במניעים שעלולים לגרום לנו להגיב למריבה בין הילדים בצורה לא מתוקנת, ולמדנו על מעלתה של התייחסות מכבדת ומלאת רחמים לצרכים של הילד ולתחושות שגרמו לו לריב.

בפרק שלפנינו ניכנס להתייחסות עצמה. נלמד על שני סוגי התייחסות כלליות למריבה – משפט ופשרה, ועל התפקיד שיש לכל אחד מהם בבית. בהמשך נלמד כיצד נוכל להפוך את הילד עצמו לשופט, שמסתכל על המריבה מבחוץ, בצדק וברחמים.

בפרק הבא והאחרון, שיתפרסם בעז"ה בגיליון הבא, נעסוק בסיבות שגורמות למריבות. נלמד מה עושים כשאחד הילדים מנסה לחנך את אחיו, וכיצד אפשר להסתכל על כל המריבות כשעשועים.

הגמרא במסכת סנהדרין (ו:) מביאה דיון ומחלוקת בשאלה האם עדיף שבית הדין ידון לפי דין תורה, או שיביא את הצדדים לפשרה. הגמרא אומרת שמשה רבנו היה אומר שהעיקר הוא המשפט, ואילו אהרן הכהן היה אוהב שלום ורודף שלום: אמנם "תורת אמת היתה בפיאיו", אבל גם "בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון".

יש כאן שתי גישות: גישה של משה – גישה של משפט; וגישה של אהרן – גישה של שלום. אם כן, יש מעלה במשפט ויש מעלה בפשרה. צריך להבין מעט את המעלה שבשניהם, וממילא היכן הדבר נמצא גם בתוך חיי המשפחה.

♦ הסכנה שבפשרה ללא דין

אם הכל הוא כמו אהרן, ויש רק פשרה ואין דין כלל – יוצא שאין דבר כזה צדק. התחושה היא שתמיד צריך לוותר, והעיקר הוא הוויתור. לוותר, במידה מסוימת, פירושו לומר שאני הרבה יותר צדיק מהקב"ה: הקב"ה דן את המציאות, אבל אני ותרן, ואני מחנך את הילדים לוותר. ואז, כשאני מסתכל על המציאות ורואה שהיא קשה, הדבר מוליד בפנים מרירות: על הקב"ה, על העולם, או על מי שחייב אותי להיות ותרן.

♦ קודם דין, אחר כך פשרה

לכן, צריך שיהיה קודם כל דין, ורק אחר כך פשרה. צריך בסיס אמיתי; לאחר שיש בסיס אמיתי, יש מקום לפשרה, והיא מקבלת את מקומה הנכון. כאשר משה נותן לנו משפט, הוא מתייחס ברצינות רבה לכל דבר במציאות.

המשפט מדגיש שכל מה שיש הוא חשוב מאוד. אם אני חושב ששום דבר אינו חשוב לגמרי, ושעל הכל אפשר לוותר, אינני מפתח, לא אצלי ולא אצל הילדים שלי, את הרצון להיות קשורים חזק למציאות.

משה אומר שהעיקר הוא המשפט מפני שהוא רוצה לומר: אני מתייחס ברצינות לכל דבר, ואינני רוצה להגיע מיד לפשרה. אם באמת הדבר מגיע לו ולא לך, חשוב מאוד שהוא יהיה אצלו, כדי שיתייחס ברצינות לכך שמה ששלו – שלו. וחשוב מאוד שגם אתה לא תיקח ממנו את הדבר, ותדע שמה שאינו שלך – אינו שלך.

לאחר שנוצר היחס הזה, יש הרבה מקום לאהבה ולפשרה: לומר שאחרי כל זה, אנו הולכים "בשלוש ובמישור". כעת אני יכול לקחת את מה שבאמת שלי ולתת אותו לשני, מפני שעדיף לי לא לריב – וזה שווה את זה.

אני מחליט להשקיע דבר שבאמת יכול להיות שהוא שלי, לטובת היחס שלי לזולת, ובכך אני מתייחס לזולת ולקשר בינינו כדבר שחשוב יותר מהרכוש שלי. כך אני מבין מהי פשרה, ומדוע היא שווה.

♦ דין ופשרה בתוך המשפחה

כעת נרד מעט מהמקומות המופשטים של דין והנהגת עם ישראל, וניכנס אל תוך חיים של משפחה רגילה: מה מקומו של דין ומה מקומה של פשרה?

בתוך המשפחה, יחסית, תפקידו של האבא הוא שיהיה משפט: לתת לילד תחושה שכאשר משהו שלו והוא צודק בו, באמת אין רצון לקפח אותו. הילד צריך להרגיש שאני איתו, שאני מצדיק אותו, ושמה ששלו – שלו. בנוסף, כמובן, אכפת לי שמה שאינו שלו – אינו שלו.

האמא, לעומת זאת, היא יותר אהרן^א – כלומר, הוא מסביר יותר לעם ישראל איך יסתדרו יחד. הוא אומר לכל אחד: באמת, בפנים אתה מאוד אוהב את השני, והשני מאוד אוהב אותך; אם כן, בשביל מה לריב?

נשים לב שהפסוק שמביאים חז"ל בנוגע לאהרן, קודם כתוב: "תורת אמת היתה בפייה", ואחר כך: "בשלום ובמישור הלך אִתִּי". כלומר, אין הכוונה שהוא בלי תורה; יש תורה. הוא יודע שמי שצודק – צודק, ומי שאינו צודק – צריך לומר לו שאינו צודק. אסור לתת לגיטימציה למי שאינו צודק להרוויח מכך שהוא עושה פרצוף מסכן, מכך שהוא מוכן לריב על שטויות, או אפילו לשקר. אהרן יודע שזה לא בסדר.

אבל אחרי הכול הוא יודע לעורר את הנקודה שיש לכל אחד: לרצות למצוא היכן השני אוהב אותו, ולהרגיש שהעיקר הוא הקשר והיכולת להסתדר יחד, ולא העמידה על הדין.

האבא והאמא משלימים כאן זה את זה. האבא נותן תחושה חזקה של צדק, נכנס לפרטי פרטים, ורוצה לדעת בדיוק מי צודק ומי אינו צודק. האמא רוצה לתת את הנקודה שהעיקר הוא למצוא היכן השני באמת רוצה בטובתך, ולא להתמקד בכך שהוא מנצל את הוויתור לדברים לא טובים; את החלק הזה היא משאירה מעט לאבא.

♦ להפוך את הילד לשופט

אחרי שהסברנו כיצד האבא נכנס אל תוך המריבה וכיצד האמא נכנסת אליה, נסביר מעט לאן הם צריכים להכווין את הילד. עד כאן הסברנו כיצד ההורים נכנסים לתוך המריבה ושופטים אותה בצדק ובשלום, אך ההורים אינם רוצים שהדבר יישאר כך בלבד. הם רוצים שהילד יתבגר, שיהיה כמותם. לכן הם רוצים בעצם להפוך את הילד לשופט: להוציא אותו מעט מן המריבה, כדי שישתכל עליה בעיניים שהאבא והאמא מסתכלים עליה – בעיניים של משהו חיצוני.

א. כנודע שבקבלה משה נקרא "שושבינא דמלכא", ואהרן נקרא "שושבינא דמטרוניתא".

אפשר לשאול את הילד: מה היית עושה אילו היית עומד במקומי, והיו מגיעים אליך שני ילדים ורבים מולך? או: אם היו לך ילדים שהיו רבים, מה היית עושה להם? כשאני שואל את הילד את השאלה הזאת, אני בעצם מצליח להאמין בו, להוציא אותו מתוך המריבה ולהושיב אותו על כס המשפט.

בשלב הראשון הראינו לילד ששופט הוא מי שבאמת מתעניין ואכפת לו, ושהעולם אינו מתנהל לפי הכלל שהחזק שורד. עכשיו אנו גורמים לו להיות בעצמו כזה: אדם שמסתכל על המציאות ומעורר רחמים עליה.²

♦ מתי לא להתערב

אחרי שהסברנו את כל זה, צריך לדעת שיש דין אחד מיוחד מאוד: לפעמים חז"ל אומרים שבסיטואציות מסוימות איננו מתערבים, ומי שחזק יותר ינצח.

מתי אומרים דבר כזה? מתי אני מעדיף שלא להתערב? לפעמים אני מעדיף שלא להתערב כאשר אני מרגיש שהילד מספיק מבוגר, ואני מחכה שהוא יתחיל לשפוט מתוך עצמו, שידע מעצמו לרסן את עצמו. כאשר אני מאפשר לו לפעמים לריב ואינני מתערב, הדבר יכול לגרום לו להיות שופט בעצמו.

אם אני נותן לו תחושה שהוא יכול לפתור את הדבר בעצמו, ושיש לי מספיק אמון בו שגם אם לא אתערב הוא ידע לתקן את מה שלא היה בסדר, לשפוט את עצמו ולגרום שהמריבה תיפסק – לפעמים יש לי רצון לא להתערב. אינני רוצה לתת לילד תחושה שאין לי אמון ביכולת שלו להסתדר לבד. ואז, פעמים רבות, אני מוצא שהילדים מסתדרים לבד טוב יותר מאשר במקרה שאני מתערב ומדבר איתם; הם

² ניתן דוגמה שתמחיש מעט שלא כל כך פשוט להעביר את הילד למקום הזה, אך גם כשאני זה פשוט – אפשר עדיין להתקדם. פעם הרב יצחק העביר שיעור על סוגיא מיוחדת בגמרא (מנחות לו. א): על איזה ראש מניחים תפילין כאשר לאדם יש שני ראשים. הרב יצחק רצה להסביר מה משמעות הדבר בנפש. ולשם כך הוא סיפר סיפור:

הגיעו שני אנשים לברר מריבה שהייתה ביניהם. מיד כשהם התחילו לדבר היה ברור שאחד מהם באמת צודק, ודבריו ישרים ונכונים; והשני נכנס לדמיונות, התעקש שהוא צודק ואי אפשר היה לשכנע אותו. כל מה שהסבירו לו, הוא הצליח להפוך ולטעון טענה שלא מן העניין, ולהיות משוכנע בעצמו שהוא צודק.

מה עושים בסיטואציה כזאת? הרב פנה אל אותו אדם ששכנע את עצמו שהוא צודק, אף שהיה ברור שאינו צודק, ואמר לו: תראה, אתה טוען כך וכך – וחזר על כל טענותי. אבל אתה מבין שהשני מאוד עקשן, ובשום פנים ואופן לא יסכים לקבל את הטענות שלך. אין מה לעשות; הוא פשוט לא יסכים. אתה לא הצלחת לשכנע אותו, וגם אני לא הצלחתי. הרי כל דבר שאתה אומר לו, הוא אומר להפך.

אם כן, בוא תנסה לומר לי מה אפשר לעשות עם מישהו שהוא כל כך נחוש, ואי אפשר בכלל להזיז אותו מדעתו. מוסכם על שנינו שלהזיז אותו אי אפשר; אז בוא נחשוב מה עושים.

³ דין כל דאליים גבר, לדוגמה: "ההוא ארבא דהוו מניצו עלה בי תרי... האי אמר ידידי הוא והאי אמר ידידי הוא... אמר רב הונא: כל דאליים גבר" (בבא בתרא לד ע"ב).

יודעים להסביר לעצמם במה הם בסדר ובמה אינם בסדר, ויודעים כבר לרצות את האחים שלהם כשעשו להם דבר לא טוב.

◆ סיכום

למדנו שחינוך נכון במצבי מריבה בנוי משילוב של משפט ופשרה. על ההורים להקשיב לטענות הילדים ברצינות, לברר את הצדק ולהעמיד כל דבר במקומו, אך יחד עם זאת לחנך לשלום, לאהבה וליכולת להתפשר. מתוך כך הם מסייעים לילד לצאת מהמבט הצר של המריבה, לראות גם את נקודת מבטו של האחר ולהתבגר - עד שהוא עצמו יהיה מסוגל לשפוט את עצמו ואת המציאות ביושר ובאחריות.



📖 המשך מעמוד 8

אדם עלול להתייחס לעובדה שההורים רוצים את קיומו וטובתו כאינטרס שלהם, כמילוי משאלות לב וצורך נפשי, ובכך הם בעצם דואגים רק לעצמם. על כן באה מצוות מורא אב ואם ואומרת שיחד עם זה שהילדים מצווים להתבונן בכך שההורים רוצים אותם (במצוות כיבוד אב ואם), הם מצווים להימנע מלפרש את הרצון של ההורים ללדת אותם ולגדל אותם כרצון שהוא טבע וצורך נפשי של ההורים^א (מתוך החוברת 'מצוות כיבוד הורים' בתחילת הפרק על מצוות המורא).

◆ כיבוד הורים מגלה את הרצון של ה'

הרצון של ההורים להיות בקשר ולהקים משפחה משקף את הרצון של ה' שהאדם יחיה וירצה לחיות. לכן, כאשר האדם מייקר ומכבד את הרצון של ההורים שלו להיות בקשר ולהקים משפחה, הוא יכול לשים לב ולהיות מודע לרצון של ה' שהוא יחיה, והוא לא יחוש שהוא חי סתם, רק בגלל שמישהו אחר רצה ליהנות (וראה על כך באריכות בחוברת 'מצוות כיבוד הורים').

^א. הרצון של ההורים להוליד ילדים מורכב גם מאינטרס וגם מרצון כן ואמיתי להיטיב, ועל האדם להתמקד ברצון של ההורים להיטיב לו, ולהתעלם מהחלק הרע שבאינטרסנטיות: ראשית, בלי האינטרסנטיות של ההורים הוא לא היה נולד, ולכן כיוון שהאדם רוצה לחיות הוא לא יכול להאשים את ההורים שלו באינטרסנטיות שלהם, אלא להודות להם עליה. שנית, האדם עצמו מורכב גם הוא מאינטרסנטיות ומרצון לחיות כיוון שלחיות זה טוב. כאשר האדם מזהה את הרצון של ההורים שלו להיטיב ומתמקד בו - זה גורם לו לזהות גם את החלק הטוב של הרצון שלו לחיות, ולהתמקד בו, וכך הוא נעשה יותר מעודן ופחות אינטרסנטי.

שז"ת חמץ מסים

שאלות ותשובות עם הרב



איך החגים לא יעלמו בשגרה?

שאלה: מה עושים עם התחושה שאחרי החגים כאילו לא היה כלום? איך עושים שנרגיש שכן קרה משהו?

תשובה: התחושה שיש 'שגרה' נובעת בעיקר מכך שחושבים שימי החול הם העיקר - בהם עובדים על לימוד, על מסגרת ועל יראת שמים; ואילו שבת, לעומת זאת, היא זמן של התפרקות - או, כמו שאומרים פה, זמן של 'סבבה עם חברים'. כשמתייחסים כך, החגים באמת 'מתאדים' כלא היו.

אבל אפשר אחרת: שהשגרה שלנו תהיה שבת. בימי החול אנחנו עובדים ועובדים, ושבת היא השיא. כל השבוע מתאמצים כדי ששבת תהיה השיא של השבוע. בשבת לא חושבים שהקשר שלנו עם הקב"ה הוא משהו זר לנו. להפך - זה הדבר הכי טבעי, הכי בסיסי. שבת היא הזמן שבו הקב"ה שמח בכך שהוא יכול להראות לנו כמה טוב לו עם עצמו. וכחלק מזה, הוא מגלה לנו כמה אנחנו יכולים לחיות את זה.

הקב"ה לא רוצה שיעבדו בשבת. אפילו לא שיתאמצו בעבודת ה' כמו ביום חול - זה צריך להיות משהו אחר. בעיקר צריך לשים לב למה שאומר אדמו"ר הזקן: התענוג

א. ראה בליקוטי תורה לפרשת בשלח א. ג:

ופירוש מקור התענוגים - שאינו כמו התענוג למטה שהוא נמשך מדבר שחוץ ממנו, כמו ממאכל ערב או מהשגת דבר חכמה. מה שאין כן למעלה הרי אין שום דבר חוץ ממנו יתברך כלל, ואם כן התענוג עליון אינו כי אם על דרך שמציאותו מעצמותו. הרי אין דוגמתו כלל בתענוגים שבעולם ואינן מערך וסוג שלו כלל.

של הקב"ה אינו מדבר זולתו אלא על דרך מציאותו מעצמו. כמו שאף אחד לא ממציא אותו - כך גם התענוג שלו אינו נובע משום דבר חוץ ממנו. אנחנו לא יודעים להיות כאלה, שהתענוג שלנו יהיה מעצמנו. אבל הוא כן נותן לנו תחושה שאנחנו יכולים להיות במקום כזה - להרגיש שאם אנחנו עם הקב"ה, הכל יכול להיות טוב. זה צריך להיות השפיץ של השבוע.

אבל אם מרגישים שיש חגים, ואחריהם באים ימי חול - זה לא עובד. כל החגים היו כדי שנקלוט טוב יותר מה זו שבת. אם שבת היא יום שבו האדם אמור להיות ברפיון, ורק במשך השבוע הוא מרגיש שצריך לעבוד קשה - אז החגים, שהיו זמן של התעלות, בכלל לא הכינו אותו להיות כלי לקלוט מה זו שבת.

אבל אם האדם חושב ששבת היא השפיץ של השבוע - הכל משתנה. שבת היא הזמן שבו ה' רוצה להטעים אותנו ("טועמיה חיים זכו") שהכל טוב. לה' טוב עם עצמו, והוא רוצה שגם לנו יהיה חוש בזה. על כך הוא כרת איתנו ברית. כך אני יכול להרגיש שטוב לי. למה טוב לי בחיים? כי אני רוצה להרגיש שלה' טוב עם עצמו, ולכן הוא רוצה שאני ארגיש כך.

אם יושבים בשבת ושמים בצד את כל הקשר עם הקב"ה, והשיח והאווירה הם של 'עכשיו הקב"ה פחות מעיק עלינו, פחות מלחיץ אותנו' - מפספסים את העיקר. לכן צריך להרגיש שכל השבוע הוא הכנה לשבת. מכינים את השבת, רוצים את השבת. רוצים שבשבת הנוכחות של ה' תהיה זו שנותנת טעם לכל החיים שלנו - לכל החגים, לכל השבוע. זה הטעם שלנו. אם אני לא מרגיש ששבת היא הטעם של החיים שלי - לא הכנתי את עצמי כל השבוע לקראת השבת.

כשלומדים טוב ומכינים את עצמנו טוב לקראת שבת, חושבים בשבת מה הקב"ה רוצה לגלות לנו. על כל המצוות נאמר "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", עובדים היום ומקבלים את השכר רק בעולם הבא. אבל בשבת המצוה וקבלת השכר צריכות ללכת ביחד, וכמו שחז"ל (שבת י, ב) דורשים על הפסוק "כִּי אוֹת הַיּוֹם וַיִּבְרָא יְהוָה לְדֹרֹתֵיכֶם, לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם", שכאשר הקב"ה נתן לנו את השבת הוא גילה לנו את מתן שכרה. כאשר אנחנו שומרים שבת ומתענגים בה, אנחנו צריכים להרגיש שהקב"ה מגלה לנו את התענוג שיש לו מהמצוה שלנו. מקיימים מצוה, ובתוך המצוה הזו הקב"ה מגלה לנו את התענוג שיש לו - וזה עצמו הטעם של כל השבת. העובדה

וראה על כך באריכות בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 89 והלאה.

שהוא מגלה לנו את התענוג שיש לו אומרת שהוא רוצה שנהיה שותפים איתו בתענוג הזה.

נגיד את זה באופן עוד יותר 'למטה'. כשאדם מגיע לשבת, הוא לבוש אחרת לגמרי. כמה שיותר אחרת - יותר טוב; כובע וחליפה - הכי טוב; או פחות מזה - כל אחד לפי עניינו. אבל העיקר שהוא נמצא במקום אחר, בראש אחר. זה יכול להיות בניגונים, בסעודות שמתוועדים בהן, בחיבור בין האנשים. כשמתאמצים על זה, וכל השבוע בונים ומתכננים ורוצים ללכת לקראת זה - התחושה שדיברתם עליה, כאילו יש שגרה שמנותקת מהחגים, תהיה אחרת לגמרי.

כל השבוע צריך להשקיע באיך השבת הופכת להיות השיא של השבוע. אם תהיה חשיבה כזו - זה יצליח.

לדוגמה: אצל חסידים יש שגרה כל השבוע, אבל בשבת יש 'טיש'. יש הבנה שזו נקודת השיא של השבוע. בחב"ד זה קצת אחרת: לומדים הרבה שעות חסידות, מאריכים מאוד בתפילה, יש התוועדויות עם סיפורי צדיקים וכדומה².

לקב"ה יש תענוג בשבת, והוא רוצה שגם אנחנו נהיה שותפים בתענוג הזה. ממילא, זה מה שנותן טעם לכל החיים, לכל עבודת ה' שלנו. אם נהיה מרוכזים, וכל המאמץ, הלימוד והתפילות של השבוע יהיו מכוונים לשם - החגים יעזרו מאוד.

אפשר לדבר יותר על החגים עצמם - מה כל חג נותן, ואיך כל חג נתן משהו כדי לחבר את נקודת השבוע לשבת. אבל עכשיו נגיד את זה רק באופן כללי: אם נרגיש שהשגרה היא עבודה ומאמץ, והחגים שחגגנו הם ימים של התעלות עם המון תוכן, ובסוף הכל מוביל לשבת - כדי שנרגיש כמה הקב"ה החליט לשתף אותנו בזה שיש לו תענוג מעצמו, וכמה הוא רוצה שגם אנחנו נהיה חלק מזה - אז נרגיש כמה באמת החגים עזרו לנו.

שְׁשֶׁה יָמִים הוּא עֲמָנוּ בְּמִלָּאָה - וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אָנוּ עֲמֹו בְּמִנוּחָה.

תַּעֲנוּגוֹ תַּעֲנוּגוֹ וְתַעֲנוּגוֹ תַּעֲנוּגוֹ - הִיא הַבְּרִית בֵּינוּ וּבֵינוּ.

תַּעֲנוּגוֹ מַעֲצָמוֹ וְלֹא מִזֹּלָתוֹ - חֶלֶק ה' עֲמֹו וְאַפֶּס זֹלָתוֹ.



² ראה בגליון 54 במדור 'טעימות מכתבי האר"י', שם הוסבר באריכות ההבדל בין העבודה של שבת בציבור הליטאי, בציבור החסידי הכללי, ובחסידות חב"ד - וכיצד כל הדרכים האלו נמצאות בתוך שער הכוונות לשבת.



אחרי שהתרגלנו לאורות הגבוהים של החגים, הנחיתה לתוך שגרת החול יכולה להרגיש לפעמים ריקה או שוחקת. פתאום הימים נראים כמו רצף של מאמץ ומטלות, ואנחנו מחפשים איך להחזיר את הטעם לחיים. הגיליון שלפנינו מזמין אותנו להתבונן דווקא בתוך השגרה הזו, ולגלות בה מחדש את נקודות החיבור הפנימיות שלנו - עם ה', עם ההורים שלנו, עם הילדים, ואפילו עם עצם הדיבור שלנו.

במדור **מעמיקים בפרשה** נחזור לסיפור נח ובניו, ומתוכו ניגע בשאלה עמוקה שמלווה רבים מאיתנו: האם ההורים שלי באמת רצו אותי? נלמד איך המצווה לכבד הורים מבקשת מאיתנו שלא להתרכז בחולשות ובתאוות שלהם, אלא לייקר ולהדגיש את הרצון הפנימי שלהם להיות בקשר ולהקים משפחה - רצון שממנו נולדנו אנחנו.

במדור מעמיקים בקבלה נמשיך את הלימוד בספר 'אוצרות חיים', ונבין למה האר"י עובר פתאום ממשל של 'גוף' ו'איברים' למשל של 'אותיות' ודיבור. נראה איך כוח הדיבור האנושי אינו סתם מוסכמה טכנית, אלא הדרך העמוקה שבה הנפש יוצאת מהמקום המופשט והאחדותי שלה, ובוחרת להביע ולקיים את עצמה בתוך מציאות מוגדרת.

במדור **מעמיקים בחינוך** נמשיך לעסוק במריבות בין הילדים, והפעם נלמד על האיזון שבין משפט לפשרה. נראה איך הדמויות של משה ואהרן משתקפות בתפקידים שלנו כאבא ואמא - בניית גבולות ברורים של צדק מצד אחד, וחיבור של שלום ואהבה מצד שני, עד שהילד עצמו יקבל אמון וילמד להסתכל על המציאות בעיניים של שופט אחראי ורחמן.

לבסוף, בשו"ת **מעמקים**, ניגע בדיוק בתחושת הריקנות של "אחרי החגים". נגלה איך התרופה לשחיקה נמצאת בהפיכת השבת לשפיץ של השבוע - לא כזמן של התפרקות או בריחה מהעבודה, אלא כרגע שבו אנחנו טועמים מהתענוג של הקב"ה בעצמו, ומבינים שכל ימי החול שלנו יכולים לקבל טעם חדש.

אנחנו מוזמנים לפתוח את החוברת, למצוא לעצמנו כמה דקות של שקט, ולתת לדברים לגעת בתוכנו ולהאיר את מציאות החיים הפשוטה שלנו.