

בלבבי משכן אבנה

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

בענין מילה ודם

מכאן שזמן המילה נקבע לפי התחלת דם הטהרה של האם ביום השמיני (כמובן מדובר בד"כ, אבל מלין בשמיני גם אם לא פסק דם הטומאה בשביעי). והמהרש"א שם מחדד שהשאלה לא היתה בסתמא, אלא שאלו למה כתבה התורה את דין זמן המילה באמצע סוגית טומאת וטהרת היולדת. מה בא זה ללמדנו. והתשובה היא שהתורה באה ללמדנו את הקשר בין זמן המילה לזמן טהרת האם, ונפ"מ כדי שלא יהיו כולם שמחים והוריו עצבים. טעם שני למה ממתנין לשמיני מובא בספורנו על אתר, דרק אז סיים התינוק לעכל את דם הנדות הטמא אשר ממנו נזון הולד במעי אמו, ואז הוא טהור להכנס בברית קדש. לכאורה מקור הספורנו הוא בזוהר (אמור צ"א ב'). ומה שלכאורה קשה בפירושו שהרי ההרה אינה נידה, צ"ל שמכיון שדם לידתה טמא, א"כ דמה נחשב לטמא למפרע עוד קודם הלידה, וצ"ע. עכ"פ לפי הספורנו הטעם לדחיה אינה דם האם שבאם, אלא דם האם בולד. לפי שני הפירושים הטעם לדחיה הוא שלילי, שצריך להפסיק את הדם השלילי שנמצא הן באם והן בולד. אבל ישנו טעם שלישי שהוא חיובי, ומובא במד"ר (כי תצא ו' א'), "למה התינוק נימול לשמונה ימים, שנתן הקב"ה רחמים עליו להמתין לו עד שיהא בו כח". וכן כתב הרמב"ם במו"נ (ח"ג פמ"ט), "והיות המילה בשמיני הוא מפני שכל בעל חיים כשיולד הוא חלוש מאד בתכלית לחותו, וכאילו הוא עדין בבטן עד סוף שבעה ימים, ואז ימנה מרואי אור העולם". ואו"ח הקדוש (על אתר) לאחר שהביא את המד"ר, שואל מדוע דוקא בשמיני יהיה בתינוק כח לימול, לא פחות ולא יותר. ומשיב ע"פ הזהר (אמור צ"א ב') שהוא כדי שיעבור עליו שבת, ותגיעהו נפש החיונית הנשפעת בעולם ביום השבת. לכאורה לא סגי שיעבור עליו שבת, אלא כוונתו שיעבור עליו שבוע שלם הכולל את השבת, דבשבוע שלם כלולים כל הכוחות. ועוד צריך לבאר כיצד הנפש החיונית, שהיא הנשמה היתירה בשבת, מוסיפה כוחות בגשמיות לעמוד במילה. וי"ל ע"פ דברי רש"י בביצה (ט"ז א' ד"ה נשמה יתירה), שהנשמה יתירה מאפשרת לאכול ולשתות בלי שנפשו קצה עליו, תבלין יש ושבת שמו (שבת קי"ט א').

[א] איתא בריש הפרשה, "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר, אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים, כימי נדת דוותה תטמא. וביום השמיני ימול בשר ערלתו. ושלושים יום ושלושת ימים תשב בדמי טהרה וגו'". מבואר כאן שיוולדת זכר מטמאה שבעת ימים כמנין ימי נדתה (מצורע ט"ו י"ט). לאחר מכן דמיה טהורים ל"ג יום. בהמשך מביאה התורה את דיני היולדת נקבה. והנה בין דין שבעת ימי הטומאה לדין ל"ג ימי הטהרה, מביאה התורה את דין המילה. וצריך להבין למה עשתה זאת התורה במקום זה. בפשטות, הקשר הוא שביום השמיני גם היולדת זכר נטהרת וגם עושים את הברית מילה. משא"כ ביולדת נקבה אין לא זה ולא זה. והא תליא משמע גם בגמרא בנידה (כ"ד ב'), המפלת ולד שאין לו חיתוך איברים, אמו איננה טמאה לידה. מפני שדין שמונת ימים למילה ודין טומאת יולדת תליא אהדדי. ובמקום שלא שייך שמונה ימים למילה, גם טומאת יולדת אינה שייכת. אמנם לא מבואר בגמרא למה תליא הא בהא. והנה נחלקו רב ולוי בנדה (ל"ה ב') שלרב מעין אחד הוא והתורה טמאתו בשבעה ימים ראשונים וטהרתו בל"ג הימים שלאחריו, וללוי שני מעיינות הם, ואחד פתוח שבעה ימים, והשני סתום, ובל"ג הימים שלאחריו, הפתוח נסתם ומעבר בין היום השביעי לשמיני. לרב ביום השמיני מ"מ דמיה טהורים, דהרי התורה התירתם. אבל ללוי, זו הוכחה שלא נסתם הפתוח, והוא ממשיך לזוב ולכן היולדת עדיין טמאה. א"כ מכיון שכל הפרשה כאן מדברת מדם, בין לרב ובין ללוי, והשאלה היא כיצד לדון את הדם דיום השמיני, לכן ע"כ צ"ל שמה שהביאה התורה את דין המילה ביום השמיני, הוא מצד דין הדם שבמילה.

ג' טעמים למילה בשמיני

[ב] א"כ נתבונן עתה בדיני הדם שבמילה. הנה בנדה (ל"א ב') מובא ששאלו את רשב"י מפני מה אמרה תורה שתינוק נימול ביום השמיני ולא קודם, וענה כדי שלא יהיו כולם שמחין בסעודה והוריו עצבים שאסורים עדיין בתשמיש. מבואר

בענין מילה ודם

יש בו יותר מדי דם והשני יש בו פחות מדי דם. בשניהם יש להמתין, בראשון עד שיבלע יתר דמו, ובשני עד שיפול בו דמו. והנה בשני שחסר בו דם מבאר רש"י (ד"ה לכרכי הים), שיש תרתי לגריעותא. חדא שהוא חלש וסכנה למולו, וזה טעם הפשוט. ועוד מחדש רש"י, שאם ימולו אותו לא יצא ממנו דם, והטפת דם ברית מצוה היא, דכתיב "גם את בדם בריתך" (זכריה ט' י"א). עולה שבכל מילה מצוה שיצא דם. א"כ עמדנו על ד' דמים במילה. האחד שבכל מילה צריך דם. השני במציצה משום סכנה. השלישי הטפת דם בנוול מהול משום ספק ערלה כבושה. הרביעי הטפת דם בגוי מהול שנתגייר.

מהו קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה

[ד] מילתא אגב אורחא במעשה דרב נתן הבבלי, שהיו שני תינוקות, אחד שהיה בו יתר דם והמתינו שיסתלק ממנו, והשני שלא היה לו דם וחיכו שיפול בו הדם. הרי זה על דרך שבארנו לעיל, שלפירוש הספורנו צריך שיסתלקו ממנו הדמים הטמאים שקיבל מהאם, ומאיך לדרך או"ח הקדוש, צריך שיכנס בו דם חדש מכח אכילת השבת. אם כן צריכים אנו להעמיק ולהבין את ארבעת הדמים הנמצאים כאן בברית מילה, מתוך היסוד שהוכחנו בפרשה, שדין המילה ביום השמיני, קשור לדין דם הטומאה בשבעת הימים הראשונים, ולדין דם הטוהר בל"ג הימים האחרונים. נתבונן מתי לראשונה מצינו דם בתורה. הנה על המשנה בפרק במה מדליקין "על ג' עבירות נשים מיתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות בנידה וכו'", מבאר הירושלמי (שבת פ"ב ה"ו, כ' א'), "אדה"ר דמו של עולם וכו' וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות נידה לאשה". שמעינן שאדה"ר היה דמו של עולם, כלומר הוא היה בבחינת הדם של כל העולם, ונתקלקל בחטא דעץ הדעת טו"ר, ונשפך דמו על הארץ. זהו שורש החטא של הבריא, מכאן ואילך כל דיני הדמים הם בעצם מהלכים לתיקון אותו דם ראשון שנשפך. אמנם בתורה עצמה לא מוזכר דם בהקשר לאדה"ר עצמו, אלא לראשונה מוזכר דם בהקשר להבל, כמ"ש "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה". מפרש המדרש (בר"ר כ"ב ט', מובא ברש"י), למה כתיב דמי ולא דם, אלא דמו ודם זרעיותיו צועקים אלי מן האדמה. צריך להבין למה התורה מצביעה על מקום הצעקה, וכי אם הדם לא היה באדמה אלא במקום אחר לא היו הדמים צועקים. אמנם, בכל מקום שהתורה אוסרת לאכול דם, התורה מצוה "על הארץ תשפכנו כמים". ויתר על כן בשחיטת חיה ועוף, ישנו בנוסף דין של כסוי הדם

ומכח המאכל והמשתה שהוא אוכל בשב"ק התינוק מקבל דם חדש, לא רק כח כפשוטו, ואז הוא ראוי לברית מילה. איתא בב"ב (קמ"ו א') "כל ימי עני רעים, והא איכא שבתות וימים טובים, כדשמואל, דאמר שמואל שנוי וסת תחלת חוליי". שינוי הוסת יוצר אצלו חולי, כי שב"ק נותנת כח של דם חדש.

דם במילה

[ג] נעסוק עתה בסוגית הוצאת דם במילה. כמפורש במשנה (שבת קל"ג א'), ישנם שלשה דינים במילה, מילה פריעה ומציצה. המילה עצמה ניתנה לאברהם אבינו (לך לך י"ז י'). פריעה, פריעת הערלה הדקה, לא ניתנה לאברהם אבינו (יבמות ע"א ע"ב). מציצה, מפורש בגמרא (שבת קל"ג ב') שהיא משום סכנה, ומוהל שאינו מוצץ מעבירין אותו. למעשה זו מחלוקת גדולה באחרונים האם מציצה רק מצד סכנה או שהיא חלק ממצות מילה, ונפ"מ כאשר לטענת הרופאים אין סכנה, האם מותר לעשות מציצה בשבת שהרי עושה חבורה (עי' תפא"י על המשנה בועז אות א'), וכד'. לכאורה מקושית הגמרא (קל"ג ב') "פשיטא [שמעבירין אותן], מדקא מחללין עליה שבתא סכנה הוא", מוכח שאין מציצה חלק ממצות מילה, ואם אין סכנה, אסור למצוץ (עי' שו"ת שואל ומשיב לרי"ש נתנזון, מהד' תנינא, ח"ד סימן ז'). עכ"פ בודאי שאין מציצה מעכבת, אפילו על הצד שהיא חלק מהמצוה, כדמשמע מהמשנה (קל"ז ב') "מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל", ומציצה לא הוזכרה שם. עכ"פ מציצה היא סוגיה אחת של הוצאת דם במילה. סוגיא נוספת (שבת קל"ה א') בתינוק שנולד מהול, וא"א לעשות בו מילה פריעה ומציצה. הגמרא מביאה מחלוקת ב"ה וב"ש, וגי' שיטות בפירוש המחלוקת. השאלה היא האם צריך להטיף ממנו דם ברית, וא"כ האם מותר לעשות כן בשבת. להלכה קי"ל שמטיפים דת ברית (יו"ד רס"ג ס"ד), אבל לא בשבת (או"ח של"א ס"ה), כדעת רבה שיש כאן ספק ערלה כבושה. אבל לדעת רב יוסף שיש כאן ודאי ערלה כבושה, מטיפין דם ברית אפילו בשבת. סוגיה נוספת דדם במילה שם, מה הדין בגר שנתגייר כשהוא מהול. גר הרי צריך לעבור טבילה ומילה (רמב"ם איסורי ביאה פ"ג ה"ו). וכאן אין ספק ערלה כבושה, שהרי ידוע שנולד עם ערלה. וישנה מחלוקת בגמרא אם צריך להטיף ממנו דם ברית, ולהלכה קי"ל שצריך (רמב"ם מילה פ"א ה"ז). וכאן הטפת הדם אינה משום סכנה, ואינה משום ספק, אלא היא עצם המילה. סוגיה נוספת (קל"ד א'), על אביי ורב נתן הבבלי, בענין ב' תינוקות, אחד

בענין מילה ודם

עיר מקלטו, זוהי כפרתו. אבל אין שם מקומו לתמיד. אלא כמו שבמות הכהן הגדול הרוצח בשגגה יוצא מעיר מקלטו, כך גם צריכה להיות עליה לנקודת הדם. הארץ היא רק מקום זמני לנקודת הדם.

אופני היתר אכילת דם

[ו] והנה באופן כללי ישנם כמה וכמה תיקונים לדם. האחד, הגמרא (חולין ק"ט ב') אומרת כל מה דאסר לן רחמנא שרי לן כוותיה, למשל אסר לן דם שרי לן כבדא שכולו דם. במדרש (ויק"ר כ"ב י') בסוגיה מקבילה, כתוב שבמקום דם שרא לן טחול. והנה טחול, למרות שיש בו מראה אדמומית (טשו"ע יו"ד ע"ד), אבל בגמרא (חולין קי"א א') כתוב שטחול הוא שומנא בעלמא. כלומר (תוס' שם ד"ה אבל), אינו ככבד שכולו דם, אבל יש בו דם וצריך מליחה כשאר האיברים. עכ"פ מצד המראה, יש בטחול דמיון של דם, וא"כ מכח האדמה שבדם מותר טחול, אבל מכח האדמה של להשוות צורה ממש, אז התורה אסרה לנו דם, על הארץ תשפכנו כמים. וא"כ אין תיקון ממש באכילת טחול לאיסור הדם. אבל בכבד התירה לנו התורה דם ממש, דכבד כולו דם, ואכילתו היא התיקון של שפיכת הדם, והעלאת הדם, דהרי כל אכילה היא בבחינה העלאה כמו שידוע (עי' שער טעמי המצוות פרשת עקב בכוונות האכילה, וכן מובא בהרבה ספרי חסידות). אמנם שונה הכבד מכל האיברים, שהם עצמם אינם דם, רק בלוע בהם דם, ובאופן כזה אין הדם נאסר, אלא רק כאשר יוצא אז נאסר, ולכן צריך מליחה להוציאו (עי' תוס' שבת קכ"ח א' ד"ה דחזי, ותוס' חולין י"ד א' ד"ה ונסבין, ועי' ר"ן חולין מ"ב ב' בדפי הרי"ף ד"ה ואיבעיא, ועי' יו"ד ס"ז א'). ואף אם נשאר טיפה אדמימות לאחר המליחה מותר הבשר באכילה כי רק לחלוחית ולא דם ממש (יו"ד ס"ט סעיף כ' ובש"ך סקע"ט). אבל יתר על כן, ישנה דעה במנחות (כ"א א') שדמאורייתא אין איסור דם אם בשלו או מלחו, ורש"י פירש שהסברא היא משום שלא נאמר איסור דם אלא בדם הראוי לכפרה, ודם מבושל לא חזי לכפרה, ומליח הרי הוא כרותח. וכן פסק הש"ך (יו"ד פ"ז סקט"ו). אבל הב"י (יו"ד פ"ז) דייק ברמב"ם (מ"א פ"ט ה"ו) שדם מבושל ומלוח אסור מדאורייתא, וכוותיה משמע ברש"י (חולין ק"ט א' ד"ה הלב). עכ"פ להלכה ישנו אופן שמה"ת מותר לאכול דם, והרי זה תיקון לדם.

בעפר (אחרי מות י"ז י"ג). הרי שאנו רואים שיש מקום לדם בארץ. והנה במילה אדם ישנם שני מובנים הפוכים, אדם מלשון אדמה, ואדם מלשון אדמה לעליון. כאשר אדם הוא אדם אמיתי שאז הוא האדם בבחינה של אדמה לעליון, ולא בבחינת אדם"ם אפר דם מרה כלשון הגמרא (סוטה ה' ע"א), אזי הוא דם שמצורף לאות אל"ף. אבל במקום רציחה, האל"ף, אלופו של עולם, מסתלק, והכלי שדרכו שוכן האלופו של עולם שהוא הנשמה הקדושה, מסתלק מהגוף מכח המות, ונשאר דם, ואז הדם יורד למטה, הוא נשפך לאדמה, כי אין הדם עולה עם הנשמה. אדם מלשון דם, מלשון אדום שהוא צבע הדם, כאשר אינו בבחינת אדמה לעליון, אז הוא יורד למטה, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", ולכן יש דין לכסות הדם בעפר, כי שם מקומו, וכן הגוף המת מכוסה בעפר, ושם הוא נח, מחמת שזה מקומו בחטא, לא מחמת שזה מקומו בעצם. קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה. כמו שחז"ל אומרים "מים תתאין אינון בוכין ואמרין אנן בעיין למהוי קדם מלכא" (תק"ז תיקון ה' דף י"ט ב'), כך קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה, הם צועקים למהוי קמיה מלכא.

האדמה היא מקלט זמני לדם

[ה] הנה במאמר על פרשת בלק כבר הבאנו מקורות לכך שמהפסוק "על הארץ תשפכנו כמים" ילפינו שדם הוא אחד משבעת המשקים המכשירין אוכלין לקבל טומאה, מכח שהוקש למים. גם למדנו שם שדם שאינו נשפך כמים, כמו דם קדשים, אינו מכשיר. לכן על הדם שנשפך על הארץ כמים נאמר בו קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה, ומה הם צועקים - אלי. הם צועקים אנן בעיין למהוי קמיה מלכא. זוהי צעקת הדם שהיא הגיעה למקום האדמה בתולדה של חטא. ומה התיקון שבדם. והנה בודאי שעצם הציווי "על הארץ תשפכנו כמים" ואיסור אכילה שעליו, הוא חלק מתיקונו. כפי שדין גלות, נע ונד תהיה בארץ, הוא חלק מתיקון הרוצח. והתיקון הוא בעצם המקום שאליו הגולה מגיע. ולכן כמו הדם עצמו נע ונד לאדמה, לכן עונשו של קין היה נע ונד תהיה בארץ עליה שפך את דם הבל. עונשו מקביל לחטאו בדם. הדם מקומו בבחינת אדמה לעליון, וקין הורידו למקום אדמה. הרי זה כעין ערי מקלט שקולטות רוצחים, ומכפרות על עוונם. ואם אינם נסים לערי מקלט, גואל הדם מותר לו או מצוה עליו להורגו. כך גם הדם, שכאשר נשפך לארץ ומכסים אותו, זה כעין

הוא להחזיר את הדם למקורו שהוא יין. וזה הכח שיש בברית מילה. יין בגימ' שבעים, כידוע נכנס יין יצא סוד (סנהדרין ל"ח א'), ושורש מילה מ"ל, ג"כ גימ' שבעים.

ערכוב יין ודם בשעת מציצה

[ח] דין דם בברית אינו דבר צדדי, אינו רק מחשש סכנה, אלא זו מצוה, כפי שהבאנו לעיל בשם רש"י (שבת קל"ד א' מהפסוק גם את בדם בריתך). כי בעצם הברית מילה זוהי הסרת הערלה. על אדה"ר כתוב שהוא נולד מהול (יל"ש ירמיהו פ"א רמז רס"א), אבל אומרת הגמרא (סנהדרין ל"ח ב'), אדה"ר מושך בערלתו היה. פירוש הדבר לעניננו, שהוא משך את היין לדם. אילו אדה"ר לא היה מושך בערלתו, לא היתה ערלה בעולם. המצוה של "ביום השמיני ימול בשר ערלתו" נאמרה על המושך בערלתו. ויש במילה גם דין של מציצת דם. ראשית מפני הסכנה, כי הדם הרי היה שרש למות, שהרי חוה שפכה דמו של עולם, לכן הוא סכנה וצריך להוציא אותו. אבל בעומק, עיקרו של הדם שנאמר בברית מילה הוא להעלות אותו למדרגת יין. בתחילה מוציאים ממנו את הדם, כדברי הספורנו, אלו הם השבעה ימים שהיא טמאה. מוציאים ממנו את הה' דמים טמאים, את דמו של עולם שנשפך. זהו דם השלילה. זהו הדם של "ביום אכלך ממנו מות תמות". לכן עברין לאומנא שאינו מוצץ את הדם. זה סוג אחד של דם. אבל יש הסוג השני של דם, דם המצוה. מצד כך ישנו מנהג המובא בסיפור ר' יעקב עמדין (הלכות מילה אות ע"ו), שהמוהל שם יין בפיו לאחר המציצה, כך שהיין עם הדם מתערבבים בפיו, וזה מעלה את מדרגת הדם בחזרה למקומו שהוא יין. ואז הוא זולף את התערובת על מקום הערלה, וזו ההזאה על האדם בבחינת דם מלשון אדם, אדמה לעליון.

שיטת ההפלאה

[ט] הנה הגמרא בכריתות (כ"א ב') אומרת "דם מהלכי שתיים אסור ואין חייב עליו". ורש"י מפרש שמהלכי שתיים היינו אדם. עוד אומרת הגמרא, שדם אדם שפירש אסור, ולכן דם על הככר, גוררו ואוכלו, אבל דם בין השיניים מוצצו ובולעו. לכאורה עיקר האיסור מדרבנן הוא מצד מראית עין, כדמשמע ברש"י כתובות (ס' א' ד"ה וחילופא). והנה ההפלאה בכתובות (ס' א' ד"ה דם שע"ג ככר גוררו), ס"ל שלשיטת רש"י (שם ד"ה מוצצו), אם יש לאדם פצע זב דם בגופו, ולא פירש על דבר אחר, יכול למוצצו ולבולעו, וה"ה דם מילה, דהא ליכא דחזי ליה, ולא אתי לאחלופיה. כאן מבואר בעצם היסוד שיש היתר לבלוע את הדם של האדם

[ז] אבל ישנם עוד סוגיות של תיקון הדם. ישנו תיקון דדם שחיטת קדשים שנזרק על קרנות המזבח ויש שנשפך על היסוד (משניות זבחים פ"ה, רמב"ם מעשה קורבנות פ"ה). כאן מדובר בדם קדוש, לאפוקי מדם שחיטת חולין שאפילו שמצוה לכסותו בעפר, ולא ע"י רגליו, אין זה מחמת קדושת הדם אלא מחמת ביזוי מצוה (שבת כ"ב א'). א"כ בדם מזבח יש לדם עליה מדין קדושתו כדם כפרה. יתר על כן ישנה הפרשה בסוף פרשת משפטים (כ"ד ו-ח'), שחלקו את דם השחיטה חציו באגנות וחציו נזרק על המזבח, וזה שבאגנות נזרק על העם. גם כאן יש קדושה בדם, אבל אינו נשפך על האדמה אלא על האדם. משא"כ דם על המזבח יש בו אבחנת אדמה, שהרי מזבח החיצון הוא מזבח אדמה (יתרו כ' כ"א), דהיינו שמחובר באדמה. א"כ תיקונו בירידתו לאדמה. אבל דם האגנים כבר חוזר למדרגת אדם. עוד תיקון לדם מצינו בדיני מצורע, שמזים דם על תנוך אוזנו ועל בהן ידו ועל בהן רגלו. גם זו עליה ממדרגת אדמה למדרגת אדם, כמו דם האגנות, מצד אדמה לעליון. עיקר מדרגת האדמה לעליון השיגו במעמד הר סיני שאז נאמר "אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כלכם" (תהלים פ"ב ו'). כלומר אז הם הגיעו למדרגת אדם, ויצאו ממדרגת "כבהמות נדמו" (תהלים מ"ט י"ג), שראשם כפוף לארץ, והגיעו למדרגת אדמה לעליון. וא"כ הדם הגיע למדרגת עליה שהוא נזרק על גבי האדם, היפך מדרגת "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה", מן האדמה דיקא. וישנו מהלך נוסף של החזרת הדם לקדושה. הגמרא בשבת (קכ"ט א') אומרת שמי שהקזי דם שישתה יין אדום, סומקא חלף סומקא. א"כ יש מהלך של תיקון דם ע"י יין. וכן כתוב בבבא בתרא (נ"ח ב'), שהיה כתוב על דלתות השער "בריש כל מרעין אנא דם", כלומר כל תחלואים באים על האדם כי אינו מקיז מספיק דם. "בראש כל אסוון אנא חמר". וכל הרפואות באים ע"י יין. הרי שדם מתחלף ביין ויין מתחלף בדם, ושניהם משבעת המשקין. "אל תרא יין כי יתאדם" (משלי כ"ג ל"א), א"כ יין לכתחילה הוא אדום. מחד השרש הוא יין וכאשר מתקלקל יורד למדרגת דם. ומאידך יש תיקון לדם בעליתו למדרגת יין. כאן אנו חוזרים לחטא הקדמון למד"א עץ הדעת גפן היה (יל"ש דברים פל"ב רמז תתקמ"ו). דאמרו חז"ל (בר"ר י"ט ה'), חוה סחטה מהענבים לאדם. וזה היה החטא, שהורידה את הענבים ממדרגת יין למדרגת דם. ועל זה נאמר שהיא שפכה דמו של עולם, ועל זה נאמר "כבהמות נדמו", ועל זה בכה אדה"ר, "אני וחמורי נאכל באבוס אחד" (פסחים קי"ח א'). וראש כל הרפואות

בענין מילה ודם

יין המשומר לצדיקים

[יא] אבל יש כאן יתר עומק. גוי מהול שמתגייר שורשו בעשו, שגם בניו נימולו. עשו הוא אדום, ונקרא כן כי אמר "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" (בראשית כ"ה ל'). ומלבד הדין של דם במילה מצד אדם הראשון מושך בערלתו היה, ישנו דין שני של דם, ששורשו בענבים שהם אדומים. ונבאר. כתוב בישעיה (ס"ג א') "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה". ואומרת על כך הגמרא במכות (י"ב א'), "אמר ריש לקיש שלש טעיות עתיד שרו של רומי לטעות דכתיב מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה, טועה שאינה קולטת אלא בצר והוא גולה לבצרה וכו'". מדובר שלעתיד לבוא יבוא הקב"ה להיות גואל הדם לישראל להרוג את סמא"ל על שהרג את ישראל, וסמא"ל שהוא שרו של רומי, ורומי היא אדום, ימלט לבצרה כי יטעה בין בצרה לבצר. ועוד שאפילו היתה בצרה קולטת, אותו לא תקלוט שהוא מזיד. ועוד מרמז כאן למלך השני שמלך בארץ אדום, הוא יובב בן זרח שמלך בבצרה (וישלח ל"ו ל"ג). והנה בצרה היא מלשון בצירה, ובצירה היא בענבים. ובצר היא עיר המקלט בעבר הירדן בתחומו של ראובן (ואתחנן ד' מ"ג). ועוד כתוב בישעיה (ס"ד ג') "עין לא ראתה אלקים זולתך". ומפרשת הגמרא (ברכות ל"ד ב', סנהדרין צ"ט א'), "זהו יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית", והוא בין היעודים שיזכו להם הצדיקים לעת"ל. והנה עשיו רצה גם את העולם הבא, כלומר את היין המשומר לעתיד לבוא, שמכח כך הוא נקרא אדום של יין. ולכן הוא סבר שבצרה היא בצר מלשון בצירה היא מקלטו, ע"י שהוא יזכה בין לעתיד לבוא. ושורש עשיו הוא מלכי אדום, והם מלכו קודם מלכי ישראל, א"כ שורשם קדום לשורש ישראל. ובעוד ששורש ישראל בא מאדה"ר, שחטא באכילת עץ הדעת שהיה גפן, ומשך בערלתו ושפך את דמו של עולם, א"כ כאן היין שהפך לדם הוא משורש אכילה, ולכן שיעורו בכזית. משא"כ עשו, שאמר הלעיטני, הוא לקח מאכל והפך אותו למשקה, ולכן משורש זה שיעור יין הוא רביעית. לכן צריך הטפת דם מיוחדת לגוי מהול שמתגייר, לתקן את מזימתם לזכות ליין המשומר. ברור לכל משכיל שבכל מילה שהיא ביום השמיני קיימים שני התיקונים הללו. ולאחר מכן מגיעים הל"ג ימי טהרה, ולכן נהגו לעשות סעודה בברית מילה ולברך על היין, אם זה לא ביום כיפור, שזהו בעצם העליה של מדרגת הדם למדרגת היין ועל ידי זה נזכה לעתיד לבוא ליין המשומר לצדיקים

להעלות את זה למדרגת אדם. וכן המנהג לערב את הדם בפיו עם יין, כפי שבארנו לעיל. והנה בעומק דין דם מילה ביום השמיני, הוא אותו דין שביום השמיני דם הלידה נעשה טהור. ולא שיש כאן שני דינים בלי קשר ביניהם. אלא מכח הברית שמעלים את מדרגת הדם למדרגה של יין, ולכן ביום השמיני דיקא גם יש היתר לדם היולדת. אין הכוונה שלהלכה אם לא מלו את התינוק בשמיני, שאין דם האשה נעשה טהור בשמיני, אבל בעומק במילה יש התחלת גילוי של ל"ג ימי טהרה, מחמת שביום השמיני ישנה התחלה של תיקון הדם. ואפילו אם לא היתה מילה בפועל, מ"מ כח יום השמיני של הדין מילה שבו הוא כח הטהרה שמטהר את היולדת.

האם דם הוא אוכל או משקה

[י] והנה לאוין רבים נכתבו בחומש ויקרא ובחומש דברים על איסור אכילת דם. ולמרות שכולם נכללו בלאו אחד (למשל חינוך קמ"ח), מ"מ ישנו חילוק, שעל אכילת דם שהנפש יוצאת בו חייבים כרת, ועל אכילת דם שאין הנפש יוצאת בו יש לאו בלא כרת (ע"י משנה כריתות כ' ב' והגמרא על המשנה, וע"י יו"ד סימן ס"ז). והנה למרות שדם הוא אחד מז' המשקין כנ"ל, מ"מ בשום מקום לא נקטה התורה לשון שתיה בדם אלא רק אכילה. והנה בד"כ קי"ל ששיעור אכילה לרוב דיני התורה הוא בזית ולשתיה הוא ברביעית. ובדם מצינו את שני השיעורים. בכריתות (כ"ב א') מפורש שיעור כזית בדם, בעוד שביבמות (קי"ד ב') מפורש שיעור דם ברביעית. וע"י ברש"ש ביבמות שמאריך הרבה בסוגיה זו, ומביא ישוב לפי הגמרא בשבת (ע"ז א') שרביעית נוזל שקרש שיעורו בזית, א"כ בכריתות מדובר בדם שקרש וביבמות בדם נוזלי, ואכמ"ל. ע"י גם במנחת חינוך (מצוה קמ"ח) שמאריך מאד בדיני שיעור הדם לדינים שונים בתורה. והנה הזכרנו בראשית המאמר שיש ארבעה דיני דם בסוגיית המילה. האחד מצד סכנה, ששורשו בחטא אדה"ר שאכל ומכח כך מת. השני מצד מצוה, "וגם את בדם בריתך". השלישי נולד מהול, ספק ערלה כבושה או ודאי ערלה כבושה. מכיון שאדה"ר משך בערלתו לאחר שנולד מהול, ונשפך דמו של עולם, לכן אפילו אין ערלה ממש, יש פגם, וצריך הטפת דם לתיקון. הרביעי, גוי מהול שנתגייר, מטיפים ממנו דם. צריך להבין איזה דם מטיפים ממנו. הרי ערלתו כבר הסתלקה במילתו. וצ"ל שמכיון שלא היתה למילתו דין מילה, גם הדם שיצא במילתו כגוי לא היה בו תיקון.

לעתיד לבוא. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - סוגיות בפרשה 033 מצורע מילה תזריע



דוגמא נוספת, כמו שדורשת הגמ' הרי, בחגיגה, שהשמים הם מלשון אש ומים בבת אחת, "עושה שלום במרומיו", לעומת כך הארץ נקראת כן מלשון א' - צר, "ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו" שנאמר אצל אברהם ולוט, יש סתירה אחד לשני שהם אינם יכולים להתקיים, "שלום אמר אל יברא, שכולו מחלוקת", יש מציאות של חלוקה, שמשתלשל למחלוקת.

ובפנים הללו א"כ, שמים וארץ, הם דבר והיפוכו. - ובדקות יותר, "את השמים ואת הארץ", כמו שדורשים חז"ל, 'את השמים', שמים וכל תולדותיהם, 'את' לרבות, 'את' מלשון אתא, שזה מה ש'אתא' ובא מהשמים, זה 'את השמים', 'את הארץ', הארץ וכל תולדותיה.

ובעומק, השמים ביחס לתולדותיהם של השמים, הם מכחישים וסותרים זה את זה, והארץ ביחס לתולדותיה של הארץ, הם מכחישים זה את זה, והדוגמא הברורה, מה שמבואר הרי, בסוף סוטה, "בן קם באביו, כלה קמה בחמותה", כלומר, התולדות קמים, באופן דקלקול, על השורש, ובמה שנאמר להדיא בקרא, זהו סוגיית בן סורר ומורה, "איננו שומע בקול אביו ובקול אמו", כלומר, יש כאן העמדה של סתירה, שכל הולדה כמו במציאות של אב שנולדים ממנו בנים, הבנים במידת מה, זה העמדה של מציאות של סתירה למול מציאותו של האב.

אנחנו נוקטים כמה וכמה דוגמאות שנמצאים בשורש יסוד הבריאה, אבל כמובן, עוד פעם, מה שנתבאר בראשית הדברים, המציאות של כל דבר, שקיימת בריאה, "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, זכר ונקיבה בראם", יש בהם מציאות של סתירה, שהם סותרים זה את זה.

'אור וחושך משמשים בעירוביאי', בשורש, וגילויו בענפים

הכח הראשון שממנו שורש הכל, הוא האור, "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", כמו שמבואר כבר בשם רבי נחניא בן הקנה, על הקרא "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", "אור שהיה כבר", זה לא בריאה חדשה כפשוטו, אלא כביכול, התורה קדמה לעולם, שבה מתגלה אורו יתברך שמו, ועל שם כן היא נקראת "תורה אור", וכשנאמר "ויאמר אלקים יהי אור", זה ההמשכה של מציאות האור, וקודם לכן, "אור וחושך משמשים בעירוביאי", כשזה מצטייר בצורה של תורה, זה "אש שחורה על גבי אש לבנה", זה התפיסה של ה'אש שחורה' של החושך, על גבי 'אש לבנה' שהיא

מציאות של אור. - זה השורש של 'אור וחושך משמשים בעירוביאי'.

וכיון שזה היה מציאות התורה כביכול, בתחילה, אפילו שהקב"ה לאחר מכן, "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", גם בתוך מציאות הדבר של גילוי האור, השלב הראשון שהיה הוא אור וחושך משמשים בעירוביאי, שרק לאחר מכן נאמר "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך".

ולהבין לפי"ז, את ההגדרה הברורה והמדוייקת, "גופא בתר רישא אזיל" כלשון חז"ל, כלומר, כל דבר שנמצא בענף, הוא בעצם ההתגלות של מציאות השורש, כמובן שהענף הוא ענף והשורש הוא שורש, והפנים של ענף, הוא פנים של ענף, והפנים של השורש הוא פנים של שורש, אבל המציאות שבענף, הוא אינו אלא התגלות של השורש בעוד צורה, אבל הוא התגלות של השורש.

ואם מתחילה, הגדרת הדבר הוא באופן כזה של "אור וחושך משמשים בעירוביאי", הרי, שעל אף שנאמר לאחר מכן "ויאמר אלקים יהי אור", אבל הרי, נצרך לאחר מכן "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", ואפילו לאחר שהיה "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", שנעשה מציאות של אור לעצמו, ומציאות של חושך לעצמו, אבל תפיסת הדבר היא לעולם עדיין נשארת מאוחדת במקורה, היא נשארת באותה התפיסה השורשית של "אור וחושך משמשים בעירוביאי", ולכן נאמר בקרא "ויהי ערב ויהי בוקר", שעל זה אומרים חז"ל כידוע, "לית נהורא אלא מגו חשוכא", ובלשון הגמ' "ברישא חשוכא והדר נהורא" ילפינו מברייתו של עולם איזה מסגי ברישא. כלומר, "לית נהורא אלא מגו חשוכא", זה מחמת שביסוד הדברים, האור והחושך הם מעורבים ביחד, "אור וחושך משמשים בעירוביאי", ולכן אפילו לאחר שחל המציאות של "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה", שמצד ההבנה הפשוטה לכאן, חל כבר המציאות של הבדלה, ויש אחיזה באור, כאור, ויש אחיזה בחושך, כמציאות של חושך.

אבל, על זה באו חז"ל ולימדו אותנו - "ויהי ערב ויהי בוקר", ראשית, "ברישא חשוכא והדר נהורא", ומצד כך, תינח, אין עוד גילוי לדבר, אבל יתר על כן, "לית נהורא אלא מגו חשוכא", כלומר, שהמציאות של ה'נהורא' שנמצא בידינו, הוא לעולם מגיע מתוך מציאות החושך, הוא מגיע ממציאות של דבר בעירוביאי, "לית נהורא אלא מגו



היא המלחמה של "ויאבק איש עמו".

שורש ה'אחד' כל דבר והיפוכו

וביתר דיוק, הלשון של 'ויאבק', אבק, אב-ק', כלומר, בשורש זה אחד, בהתפשטות זה נעשה מציאות של שנים, וכמו שהוזכר, שזה אב א' - ב', -בא' זה האחד, "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם", זה ה'אחד', מציאות ה'אחד' שקיימת בשורש, ובהתפרטות של הדבר, זה 'זכר ונקיבה בראם', שנעשה מציאות של שנים.

ותפיסת ה'ויאבק' של כל דבר, מהיכן היא נובעת - בהגדרה בהירה - שבשורש, כל שני הפכים הם אינם אלא 'אחד', ובהתגלותם, הם מתגלים כדבר והיפוכו, וכל "ויאבק", כדרשת הגמ' בחולין שהוזכר ברישא, הוא 'ויאבק' מלשון 'ויחבק', מאיפה נעשה ש"ויאבק" מגלה מציאות של "ויחבק". - כי "בני אב אחד נחנו".

זה עומק הגילוי שהמלחמה היתה בין יעקב לשרו של עשיו, כלומר, בין יעקב לשורשו הרוחני של עשיו, שזה - הוא הוא עצמו, על יעקב ועשיו, כמו שנאמר בקרא "למה אשכל גם שניכם יום אחד", כלומר, הם "בני אב אחד נחנו", מה שיעקב ועשיו היה בהם "ויתרוצצו הבנים בקרבה", לשון של התרוצצות, 'ויתרוצצו', לשון של צר, מלחמה, מתרוצצים זה בזה, 'וכי ולדות צררי נינהו', המלחמה שהיה, היא מלחמה בין שני אחים, שביסוד הדבר, הם מציאות של "בני אב אחד נחנו", והמלחמה באה באופן כזה, שבשורש הם אחד, ובהתגלות הם הופכים להיות דבר והיפוכו.

ועומק תפיסת מלחמה של כל דבר, הגדרת הדבר, זה ההכרה הבהירה שבשורש זה אחד, בהתגלות זה שנים, דבר והיפוכו, שיוצר מציאות של מלחמה, ובאחרית של הדבר זה יחזור למציאות של אחד.

והדוגמא הבהירה, בדיני מלחמה נאמר הרי, כמו שמפורש בקרא, שלפני שיוצאים למלחמה - "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" (דברים כ', י') - למה קוראים לכל דבר לשלום, וודאי -, יש גם דין שנאמר בכל פעם שבית דין דנים דין, כמבו' בריש סנהדרין שיש מחלוקת בגמ' שם האם מתחיל את הדבר כדין, או שלכתחילה מתחילים את הדבר בפשרה, בבציעה, אבל מאיפה השורש - ובשורש, הדין והפשרה, זה היינו הך -

חשוכא", היינו, משום שהאור עדיין מעורב בתוך מציאות החושך.

"והמכשלה הזו תחת ירך" כמו שדורשים חז"ל "אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בהם", ה'נכשל בהם', זה ה'ברישא חשוכא', וה'עומד על דבר הלכה' - שזה בבחינת ה'תורה אור', זה לאחר מכן ב"והדר נהורא", זה צורת הדברים.

זה המציאות של התורה בשורש שלה, "אש שחורה על גבי אש לבנה", שזה ההתראות העמוקה של אור וחושך משמשים בעירבוביא, וזה המציאות שמתגלה ב"איסתכל באורייתא וברא עלמא", של "משמשים בעירבוביא", וגם לאחר ההבדלה, נשאר התפיסה של "לית נהורא אלא מגו חשוכא".

תפיסת כל דבר - מתוך ההיפך שלו

כשההבנה הזו בהירה, מכאן ואילך, התפיסה של האדם, השגת האדם בכל מהלך פני הדברים שקיים בבריאה, הוא לעולם באופן כזה שהאדם לומד דבר מתוך היפוכו בכל דבר ודבר שהאדם עוסק, בכל חלקי התורה, בהדגשה, צורת הדברים היא, להעמיד דבר והיפוכו, אור, ולעומת זה, חושך, עצבות, ולעומת זה, שמחה, זריזות לעומת עצלות, וכן על זה הדרך.

כמובן, אפשר לקחת את כל התורה כולה, בהדגשה, ואת כל ההשתלשלות של "ברא עלמא", בהדגשה, ולהעמיד לכל דבר צורה של דברים 'דבר והיפוכו'.

וזה הצורה הבהירה של הבנת כל דבר ודבר, ולאחר מכן השגת כל דבר ודבר, ובאופן הזה, ההגדרה הדקה יותר, שכאשר האדם מעמיד דבר והיפוכו, אז הוא מעמיק את ה'ויאבק' שנמצא בכל דבר, זה נקרא "ויאבק איש עמו עד עלות השחר", הרי מתי היה זמן המלחמה בין יעקב אבינו לשרו של עשיו שע"ז נאמר "ויאבק איש עמו, זה היה בלילה", "עד עלות השחר", מה מתגלה בעלות השחר - ה'לית נהורא אלא מגו חשוכא".

ובכל דבר ודבר בבריאה מתגלה "ויאבק איש עמו" - "עד עלות השחר", זה כח המלחמה, "ויאבק איש עמו" כלומר, יש כאן מלחמה של זכר ונקיבה, המלחמה הזו מתגלה בכל פרט ופרט, שהאדם מעמיד דבר והיפוכו, הוא מעמיד את ההיפך של כל דבר, והיפך של כל דבר, הוא ההתנגדות של כל דבר, וההתנגדות הזו של כל דבר,



"מעשה מרכבה" כמו שהוזכר, הוא רואה ממה כל דבר מורכב לחלקיו, אז הוא רואה את החלקים שבדבר.

וצורת החלקים שבדבר היא, לראות בכל דבר, את הדבר והיפוכו שבו, כלומר, הוא רואה במה ה'היפוכו' מתנגד לו, במה חל בו מציאות של התנגדות, ואם לאחר מכן, באופן הזה, האדם לומד דבר מתוך דבר, שמתוך ההיפוך הוא מכיר כל דבר, "לית נהורא אלא מגו חשוכא", הוא לומד כל דבר מכל ההיפוך שלו, הרי שה'היפך' הופך להיות דבר שמביא לידי היפוכו, "לית נהורא אלא מגו חשוכא", שאז, ה'חשוכא' מביא לידי מציאות של אור, "ברישא חשוכא והדר נהורא" זה לא רק שקודם חושך ולאחר מכן אור, אלא, החושך מביא למציאות של האור, זה ההגדרה של "ברישא חשוכא והדר נהורא".

ומצד כך, עומק הגדרת הדברים הם, שה'דבר והיפוכו' בצורת מהלכי ההשכלה, ההבנה, ולפי"ז, העבודה של האדם היא, שה'היפך' מביא אותו למציאות של האחדות שבדבר, זהו האופן, שהאדם עובר את התהליך שבו, שהוא התהליך מהראשית, עד לאחרית,

תהליך הבריאה, מראשיתה מן מדרגת משה רבינו והשלמתה בכחו של משיח

ובהרחבה יותר, זהו תהליך מראשית הבריאה עד מדרגת מתן תורה על ידי משה, "לא כן מידתו של משה", כלשון הגמ' הידועה בריש פ"ק דסנהדרין - שמידתו אמת, "יקוב הדין את ההר", נעשה המציאות של העמדת כל חלק וחלק לעצמו, אבל לאחר מכן, הכח ההשלמה האחרון, הוא הנקרא כחו של משיח.

"וגר זאב עם כבש וגדי עם נמר ירבצו", אז מתגלה המציאות שהדברים מצטרפים אהדדי, יש את המשיח הכללי שצריך לבוא, ואילו אנחנו מצפים בכל יום, "אחכה לו בכל יום שיבוא", ויש את תהליך הנפש, שהנפש עוברת, מהנקודה הראשונה, עד הנקודה האחרונה, והיא כח משיח דפרטות - שבכל נקודה, כאשר האדם מביא כל נקודה של היפרדות, לנקודה של אחדות.

'אבק' - ההתפרטות הגמורה

אבל להבין ברור, ההתפרטות מגיעה עד הפרט הקטן ביותר שנהיה, זה נקרא "ויאבק" שדרשו חז"ל "העלו אבק", מהו 'אבק' - הפירורים הקטנים ביותר שיש במציאות

כי המלחמה ביסודה מתחילה מדבר שהוא אחד, שנעשה שנים, ולכן כאשר באים לגעת במציאות של מלחמה, לא מתחילים ממציאות המלחמה, אלא מאיפה מתחילים - "וקראת אליה לשלום", מתחילים ממקום הפנים של הדבר, שהוא בעצם אחד, שיש מציאות של שלום, וכשזה לא מגיע באיתגליא - מציאות השלום, כלומר, שהדבר נשתלשל לתתא, ונעשה המציאות של ההפרדה, אז "וקראת עליה מלחמה", אבל תכלית המלחמה מהי - תכלית המלחמה היא שהיא נעשית באופן שהמכוון הוא לחזור ולצרף את הדברים.

התהליך של 'אחד' - מלחמה - 'אחד'

ובהגדרה בהירה - יש "ויאבק" שבשורש זה אב אחד, שאז, כשזה מתפשט ל'ויאבק', נעשה מציאות של מלחמה, אבל שם המלחמה, מלחמה זה מלשון לחם, ובלחם נאמר "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", "כי אם את הלחם אשר הוא אוכל", שזה קאי על האשה, שבלשון נקיה דיברה תורה, זה הופך להיות מציאות של חיבור, לחם - מה שבחיצוניות הוא מלחמה, זכר ונקיבה, אבל לאחר מכן, "זכה עוזרתו, לא זכה מנגדתו", "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם", כל מלחמה נהפכת ל"את הלחם אשר הוא אוכל", זה החלמה, מציאות שהדבר חוזר ומתאחד, זה כל מלחמה, זה מאותו שורש של חולי, אבל מאותו שורש של החלמה, נעשה המציאות שהדבר חוזר ומתאחד.

וא"כ, בשורש, הוא אחד, בהתפרטות הוא שנים, והוא חוזר למציאות ה'אחד', והיינו הך בהגדרת כללי הלימוד, "י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, שאחד מהמידות זהו כלל, ופרט וכלל", בשורש, אחד, מתפרט לשנים, וחוזר ומתאחד באחד.

וצורת הבנת הדברים של האדם הוא, שכל דבר ודבר שהוא ניגש בו, בתחילה, האדם רואה לפניו דבר סתום, לאחר מכן, כמו שהוזכר בהרחבה לעיל, הוא לומד לראות ממה הדברים מורכבים בחלקיהם. - מאיפה התפיסה החיצונית שברגע הראשון, במושכל ראשון, האדם רואה את הדבר כאחד - כאשר האדם מסתכל על דבר מרחוק, הוא נראה לו 'מקשה אחד', אז בתפיסה החיצונית שבדבר, זה מחמת חוסר ההשגה, וזה אמת. - אבל בתפיסה היותר עמוקה איפה השורש של הדברים, מפני שבשורש השורשים, באמת הדבר הוא אחד, האדם מתבונן בדבר, בבחינת



דבר, והוא מגיע לסתירה שבכל פרט ופרט, כי גם בפרטות שבכל דבר, כל פרט עומד לעומת פרט אחר.

ההתפרטות הגמורה, פרט לעומת פרט, מתוך כל פרט הוא משיג את הפרט ההפוך, ומתוך עוד פרט הוא משיג את הפרט ההפוך לו, כאן זה חוזר ל"העלו עד כסא הכבוד".

זוהי העלאה לכסא הכבוד, כי כל פרט, חוזר ומתאחד עם היפוכו, ואחדותו עם היפוכו, הוא העלאתו לשורשו, שורשי הנשמות, שורשי הכל שנמצא בכסא הכבוד, שה'כבוד' הוא כח הכללות, שכולל ומצרף את הכל, שכידוע, זה כל עניינו של כבוד, "כבוד חכמים ינחלו", כבוד הוא הצירוף של הכלל, כל פרט ופרט לעצמו, אין לו תפיסה של כבוד, כל תפיסת כבוד, היא כללות, והדוגמא השורשית והיסודית, זהו במלך שהוא "לב כל העם" כלשון הרמב"ם, וכל עניינו של מלך הוא, לצרף את כל ישראל, הוא מחבר את כולם בבת אחת, שם חל מציאות של הכבוד, נקודת ההצטרפות.

באופן הזה, כל תהליך שהאדם מתחיל איתו, בתחילת הדבר, הוא נוגע בכללות שלו, בחוץ, כללות מתתא, לאחר מכן הוא לומד את כל הפרטים באופן של דבר והיפוכו, כלל והיפוכו, פרט והיפוכו, עד הפרט הקטן לפי מדרגתו.

ומתוך כל פרט הוא משיג דבר והיפוכו, ועל ידי כן הוא מאחד את אותם הפכים, הוא מעלה כל פרט ופרט, "העלו אבק ברגליהם עד כסא הכבוד", ואז מתגלה הכללות של הדבר, איך שני השורשים הכלליים ה'דבר והיפוכו' של הדברים.

שם נאמר "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה", זה המלכות השלימה, גילוי של משיח.

זה משיח הכללי, והמשיח הפרטי, בסדר עבודת האדם, כלל, פרט, כלל, אב - שורש אחד, התפרטות של שנים, אבק - מאבק בהתפרטות וחזרה כצירופם גם יחד, זה "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל".

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

העפר, וכמובן, מצד כך, גם אפשר לפרר דברים נוספים, כדוגמא של פיח הכבשן שהיה במכת שחין שבמכות מצרים, שנאמר עליו "והיה לאבק על כל ארץ מצרים", אבל הגדרת הדבר - יש את העפר מלשון ע' - פר פירור, שהוא מפורר את הדבר לשבעים, בקדושה זהו 'שבעים יוצאי ירך יעקב', בקלקול זה עשיו, שורש לשבעים אומות, זה העפר, ע' - פר, פירור כל דבר לשבעים חלקיו.

אבל האבק, מפרר את הדבר לדקות יותר ולדקות יותר ולדקות יותר, כחוט השערה, "כההרים התלויים בשערה", "אין בין גן עדן לגיהנם אלא כחוט השערה" ועוד כל לשונות חז"ל שמקבילים לאותה נקודת יסוד, כלומר, זה ההתפרטות של הדבר עד המקום הדק ביותר שיתכן שיהא, זה מה שנאמר כאן 'העלו אבק', אבל להיכן עלה אותו אבק - "העלו אבק עד כסא הכבוד", שם הכל חוזר ומתאחד, שם יש ארבעה פנים, פני אריה לימין, שור לשמאל, נשר לפנים, צורת אדם לאחוריו, וצורת אדם לכולם, אבל הכל זה מרכבה אחת, הכל חוזר ומורכב שם בבת אחת, שכל דבר והיפוכו מתאחד שם, זה נקרא "העלו אבק שברגליהם עד כסא הכבוד".

ועוד פעם, א"כ, זה ההתפרטות הגמורה שניתנת להתפרט, זהו "העלו אבק", וזה ההתאבקות שיוצרת את ההתפרטות.

"העלו אבק עד כסא הכבוד" - שהוא מקום האחדות

אבל, 'ויאבק - ויחבק', מצד החיבוק, זה "העלו עד כסא הכבוד", זה חוזר ומתאחד, ונקודת ההתפרטות חוזרת ומתחברת.

אלו הם שתי הכוחות ההפוכים במעמקי נפש האדם, מחד, לגעת בהתפרטות המוחלטת, כל אחד לפי מדרגתו, עד מקום ההתפרטות שהוא יכול להגיע, אבל משם, "העלו עד כסא הכבוד", לחזור ולצרף את הדברים, גם בבת אחת.

ובאופן הזה, צורת הדברים - האדם משכיל, מבין, בכל דבר ודבר בהדגשה, דבר, והיפוכו של כל דבר, ומתוך ההיפך הוא לומד את נקודת ההתנגדות שזה המאבק שנמצא בכל כח וכח בבריאה, 'זכר ונקיבה בראם', ומתוך אותו מאבק הוא מגיע לפרטים הקטנים ביותר, לפי מדרגתו דיליה, הוא מגיע לסתירה בכללות של כל



לבוש חסידי לבעל תשובה

האם בעל תשובה ספרדי שנמשך לחסידות יכול וכדאי ללבוש לבוש חסידי אם מוצא בזה חן, כמו כובע עגול וחליפה ארוכה? אני גר ביישוב שבו לא נהוג להתלבש ככה, ושואל האם זה כדאי, או שעדיף חליפה קצרה ומגבעת רגילה. פשוט מרגיש לי שהחליפה הקצרה לא יהודית ולא מובדלת מספיק.

תשובה: העיקר הוא העולם הפנימי, העבודה הפנימית. ופעמים נצרך אף דברים חיצוניים, אולם נצרך זהירות רבה בכך, כי פעם על ידי זה דבק בחיצוניות יתר על המידה, ומאבד את האיזון הנכון. ופעמים אף עושה את העיקר טפל, והטפל עיקר.

וכן שינוי לבוש משייך את האדם לחוג מסוים, או קבוצה, וכדו'. ונצרך שיקול דעת דק בכך על כל מרכיביו, ותולדותיו, אשה, ילדים, מוסדות, ועוד.

זה נכון שהחליפה הקצרה ומגבעת רגילה יותר קרובה לרוח אה"ע.

טיפול בחרדה ויושר פנימי

א. ישנה גישה נפוצה מאד לטיפול בחרדה ע"י חשיפה הדרגתית לחרדה. כאשר מדובר בפחד מחולי וכו' מעלים במכוון מחשבות אלו המפחידים, והדימויים המפחידים, בכדי לייצר התרגלות להחרדה, וגם, כחלק מהני"ל עושים פעולות בכדי להעלות במכוון את החרדה, כותבים, אומרים ומדמיינים כאילו שזה קורה בפועל, אותו הדבר המאיים. האם יש לחשוש על הני"ל משום 'אל תפתח פה' וכו'?

ב. האם יש מניעה מלומר דבר אימוני באיצטלא אחרת בכדי למנוע התנגדות מהשומע, כגון שכבר הורגל לסגנון ולכן לא משפיע עליו, או שצריך לומר את האמת כפי שהיא. דוגמא לדבר: עבודה על רדיפת הכבוד ומה יאמרו, כאשר יש חשש שלא יתקבל על השומע, נוכל לומר זאת בכיון של ערך עצמי וכו'?

תשובה: א. אם זה במחשבה, זה לא בגדר פתיחת פה, אולם זה בגדר "את אשר יגורתי בא ליי" (עי' איוב ג,כה), ולכך נצרך חיזוק באמונה בהשגחה פרטית, ומודעות שבא לעקור החרדה ברצוא ושוב, ולא התדבקות גמורה בחרדה.

ב. מצד המקבל יכול להועיל, אולם מרגיל את המדבר לחשוב לא ישר, ולכך עדיף למעט בכך ככל האפשר. ובדקדוק זה תלוי במידת היושר הפנימי של האדם לפי שורשו.

קוב"ה ואורייתא וישראל חד

שלום לכבוד הרב שליט"א.

א. האם התורה הקדושה היא אמצעי להגיע לדבקות פנימית בהשי"ת, שכן משמע מדברי הזוהר הקדוש שהמצוות כולם וביניהם גם לימוד התורה, הם 'עצות' להגיע לדבקות. אך מאידך



שבת (עה, ע"ב) - והמסתת את האבן בשבת, חייב משום מכה בפטיש. ואמרו (שם, קב, ע"ב) מסתת משום מאי מיחייב, רב אמר משום בונה, ושמואל אמר משום מכה בפטיש. עיין פסקי רי"ד (שם) רב סבר כל מלאכה שהיא לצורך הבנין חייב משום בונה, ושמואל סבר כיוון דהיא תלושה והסיתות זהו גמר מלאכתה חייב משום מכה בפטיש.

ומהות מסתת, פירש"י, אחר שנחצבה מן ההר הוא מתקנה לדעת אורכה ורחבה. ועיין מיוחס לר"ן (עה, ע"ב) שחייב אף משום מחתך וממחק. אולם יעויין במאירי (שם) שאינו חייב. אולם בתוס' (עה, ע"ב, ד"ה והמסתת) כתבו, אבל משום מחתך וממחק לא מיחייב, דמיירי שכבר היא מרובעת ומתוקנת, אלא שמייפה אותה ועושה בה שירטוטין ויפוי כעין שעושין עכשיו מסתתי אבנים, ר"י וכן ריב"א. ועיין מאירי (קב, ע"ב) שמפצל ממנה בליטות שנשארו שם ומרבעה. ועיין רש"י (ב"מ, קיח, ע"ב) סתת, הוא המרבעה ומחליקה.

ואופן סיתות האבנים, כמ"ש (כלים, כב, ח) ישיבת הסתת. ופירש בתפארת ישראל על אתר, המסתת אבנים - חוקק לעצמו מושב בקצה אחד שבבול עץ, ובקצהו האחר מניח האבן שמסתת.

והנה מהות "סתת", דבר והיפוכו, מחד הוא מלשון "מסית", ניסת לדבר אחר, יוצא מגבולותיו. והוא בחינת הסתת שטן ונחש. אולם מאידך הוא מלשון סתם - סיתום, סוף, הגבלה. וכמ"ש רש"י, מתקנה לדעת אורכה ורחבה. היינו לתת לה גבול. וזהו ס-ת, ר"ת סופי תיבות. והיינו גילוי השורש של הדבר באותיות (כי כל דבר שורשו ופנימיותו אותיות), וגילוי הקצבה והגבול שבהם. וזהו סתת, הכפלת אות תי"ו, היינו גילוי ששורש הסיתות אינו באבנים עצמם אלא באותיות. ודבר זה נגלה דייקא באבנים, כי האותיות נקראים אבנים, כמ"ש בספ"י.

ויתר על כן, מה שפירשו בתוס', שמייפה אותה ועושה בה שרטוטין ויפוי. שורש השרטוט נמצא באותיות של תורה, כמ"ש (מגילה, טז, ע"ב) שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה, ופירש"י ס"ת. ועיין תוס' (שם) שנחלקו. והבן בעומק שסתת מלשון ס"ת, ספר תורה. ודו"ק הרבה. ובכללות יותר אמרו, "זה אלי ואנוהו", התנאה לפניו במצוות, ס"ת נאה. ולחלק מהשיטות שרטוט הוא מדין "ואנוהו". עיין תוס' בסוטה (ז, ע"ב), ועוד. ויתר על כן, תגין של אותיות הוא היפוי של האותיות, ועיטורם. עיין פתחי שערים (נתיב אורות אח"פ, פתח יד) וז"ל, והתגין הם עיטורי האותיות, ונחשבים לאחד עם האותיות.

וזהו מדרגת פנחס הסתת, כמ"ש (ויק"ר, אמור, כו, ט) מעשה בפנחס הסתת שמינהו כה"ג ויצאו אחיו הכהנים וראוהו חוצב באבנים ומלאו המחצב לפניו דינרי זהב. והיינו שעסק למטה בסיתות אבנים, ועורר שורשם בסיתות אותיות.



תזריע מצורע | ח-ק

ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא. קרח, ר-חק. חק הוא איננו רק מהות של צירוף לדבר, בחינת חיבוק, חבק, חק-ב. בחינת לקח, ל-קח, שלקח דבר ונתחבר אליו. ובחינת חשק, חק-ש, חשק להתחבר לדבר. או בחינת רוקח, רו-קח, שמחבר חלקים יחדיו. אלא חלק מן הדבר, חק-ל, חקוק בדבר, חק-ק. דבר חזק בלתי משתנה. חזק, חק-ז. וזהו אבני אקדח, אד-חק. ועיין רש"י (ישעיה, נד, יב) לאבני אקדח, לשון מקדח, אבנים גדולות שכל חלל הפתח קדוח בתוכו והמזוזות והמפתן והסף כולן מתוך האבן הם.

וזהו בחינת חקר, חק-ר, חוקר אחר החק הגנוז בדבר. כי החק שורשו למעלה מן השכל כנודע. כי בשכל יתכן פנים ואחור, ושבעים פנים, והוא בחינת פקח, פ-קח. היפך שוטה. שהפקח דבק בשכל, ולכך הוא בר השתנות. אולם החק, החקיקה למעלה מכל שינוי. ונמשך משם שפע לתתא, והוא הנקרא חדקל, חק-דל, וכמ"ש רש"י (בראשית, ב, יד) חדקל - שמימיו חדין וקלין. החדות שבהם נמשך מן החק, ולכך חוקק באבן, בבחינת מים שחקו אבנים. שחק, ש-חק.

ויש והחקיקה נעשית ע"י מים כנ"ל, ויש והחקיקה נעשית ע"י אש, שזהו בחינת אבני אקדח, כנ"ל, ברש"י ישעיה שם, אקדח - לשון קדחי אש. והם מין אבנים טובות בוערות כלפידים. וזהו אש מתלקחת, חק-מתלת.

ויש והחקיקה נעשית מכח חדות הדבר (כנ"ל, חדקל - חד וקל) וזה נקרא חדק, חק-ד. כמ"ש (משלי, טו, יט) דרך עצל כמשכת חדק. והוא מין ממיני הקוצים. ופירש המלבי"ם (שם) וז"ל, שהמשוכה היא של חדק "הנוקב" רגלי העובר.

ופעמים נוקב הדבר יתר על המידה, ואזי לא נעשה רק חקיקה, אלא חולק הדבר לחלקים. חלק, חק-ל. ויתר על כן, פעמים מחלקו ושחקו לחלקים קטנים, והוא בחינת שחק, ש-חק. ועיקר השחיקה ע"י שחוק, ליצנות, צחוק, צחק, צ-חק. שהוא ביטול היות הדבר. אולם מצד התיקון זהו שחקים, ששוחקים בו מן לצדיקים, כמ"ש בחגיגה, והיינו לצדיקים שדבקים במדרגת חק. והוא בחינת יצחק, יצ-חק.

ושלמות הארה זו מתגלה אצל משיח, מחד חלוקת הדבר לחלקים הקטנים ביותר, שחק, אז ימלא שחק פינו. וע"ז אמרו, בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח, חק-זיה. ומאידך משיח איש תם, חלק, פשוט, הויה אחת בלתי מורכבת. כללות ההפכים. ובפרטות, משיח בן יוסף, חלוקה לחלקים קטנים. משיח בן דוד, הויה אחת.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אחיקם, אקדח, חלקלקות, מחלקות, חבק, חבקוק, חדק, חדקל, חוקק, חוקר, חזק, חזקה, חזקיה, חזקיהו, חיק, חלק, חלקות, חלקיה, חלקיהו, חמק, חק, חקר, חרק, חשק, יחזקאל, יחזקיה, יצחק, מחבק, מחקה, מלקוח, מחשקים, מצחק, מרחק, מרחקת, משחק, מתלקחת, פקה, פקוח, פקחיה, צחק, קוח, קלחת, קמח, קצח, קרח, קרחה, רוקח, רחק, רקח, שחק, שחוק, שחקים, במלקחים. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

שבת (פא, ע"א) - ת"ר, ג' אבנים מקורזלות (ופירש"י, מחודדות בצד אחד שיהיו חדודות וראויות לקינוח) מותר להכניס לבית הכסא, וכמה שיעורן, ר"מ אומר כאגוז, ר' יהודה אומר כביצה. וסיבת ההיתר מפני כבוד הבריות. ועיין סוכה (לו, ע"ב) ברש"י ותוס' שם. קטנה להסיר הצואה, גדולה לקנח, גדולה ממנה לנקות לגמרי.

והנה מהות אותם אבנים מקורזלות, פירש"י, כנ"ל, מחודדות בצד אחד. אולם יעויין ברא"ה (סוכה, לו, ע"ב) ואיכא דמפרש, רכות. וכן הוא בתוס' (פסחים, מז, ע"ב) מקורזלות, פירוש, רכות שהן ראויות לזריעה. והרי שנחלקו אם הם קשות וחדות, או רכות. ועיין תוס' סוכה (שם). ועיין פני יהושע (ביצה, ח, ע"א) וז"ל, רגבים קשים מאוד, כמו אבנים מקורזלות שצריך כלי לכתשן. והוא בחינת מעין סלע, צור, אבן קשה. והם בחינת אבנים המפולמות המושקעות בתהום. עיין אפיקי ים (חגיגה, יב, ע"א). ועיין ערוך, מקורזלות, מתקנות ואין בהם חידודין. פירוש אחר, שאין ראשיהן חדין. פירוש אחר, אבנים רכות.

ועיין ספר הפליאה (ד"ה ה"ח נקראת גבורה) ולמה נקרא (הגבורה) אבן, בעבור שאבן הוא דבר קשה ותקיף, והמדה היא קשה, ע"כ קראוהו אבן. ועוד, אבן הוא (בגימט') ג"ן, וכנסת ישראל נקראת ג"ן, והוא דין רפה, ע"כ נקראת הקשה אבן לכלול עמה גם הג"ן, עכ"ל. ומתוך דבריו למדנו, שבחינת הג"ן שבאבן הוא שורש האבן רכה. ושם אבן הוא שורש האבן הקשה, כמ"ש בזה"ק (אחרי מות, סב, ע"א) והאבן הגדולה, דא הוא דינא קשייא. ועיין קהלת יעקב (ערך אבן).

והבן שכאשר הרחמים מאירים, נעשה מאבן קשה אבן רכה, מאבן נעשה ג"ן, ולהיפך, כאשר הדין שולט, נעשה מאבן רכה ויתר על כן מעפר נעשה אבן, אבן קשה. ועיין רמח"ל (תקט"ו תפלות, תפלה קנד) וז"ל, וכן אנו מסתלקים מאותו עפר שנתקשה ונעשה אבן. והוא ע"י בחינת מים שחקו אבנים, מימי החסד שוחקים הדין. כי בשורש העפר נעשה ממים שנקרשו, כמבואר בספ"י. והוא בחינת חלמיש למעינו מים, והיינו שנתעורר שורש האבן, שהוא מים. ועיין פירוש חכמוני לספ"י (הקדמה).

ויש אופן שיש תיקון בעצם הקושי עצמו. כמ"ש בספורנו (דברים, ח, ז) ארץ אשר אבניה ברזל - שבה נמצאו ריבוי אבנים קשות ובהירות יפות וטובות לבנין. אולם הפסולת של אבנים אלו נופל לבית הכסא, אבנים מקורזלות.

ובעומק רך - קשה, עולה בגימט' "הכתר", ששם נכללים ההפכים. ולתתא רך - קשה, ר"ת קר, בחינת אשה שירכותיה מצטננות (קר) ונעשים אבנים ומשם נולד בן, אבן - בן. ירכותיה קשות, והולד רך. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא



אור א"ס הנבראים - י'. א"ס - א'. והוא נעלם ומסתתר תוך י', לית אתר פנוי מיניה. וזהו שאלת איה, איה אור א"ס הגנוז תוך י' ספירות. וכל עולם ועולם, העולם העליון שבערכו נקרא א"ס, ועליו שאלת איה. וכן ע"ס ספירות הגנוזות במאצילן, בלועים ונעלמים בתוכו, ונשאל עליהם איה הם.

צמצום כתיב (ישעי', כד, יב) ושאייה יכת שער. שאייה, ש-איה. ומגיע כאשר יש מקום ריקן חלול, כמ"ש בב"ק (כא, ע"א). וכל עצמותו של החלל, הסתלקות אור א"ס, תובע שאלת "איה" אור א"ס שנסתלק.

ועוד. א - רשימו. י - ע"ס. ה - ה' פרצופים. והם כלולים בהעלם ברשימו. וזהו שאלת איה, היכן י"ס, ה' פרצופים. ובעומק עצם שאלת איה, הוא גופא הרשימו. ועי"ז חוזר ונמשך אור א"ס דרך הקו לתוכו, וכן מאור א"ס הסובב לתוכו, מכח תביעת איה. וכאשר אין שואלים איה, זהו ניתוק גמור מן הדבר, איבוד שייכות אליו.

קו ממקום שהקו אינו מגיע אליו, כי הקו מגיע עד י"ס דעיגולים דא"א של צד התחתון, משם ואילך נשאלת שאלת איה הקו. כי לעת"ל יגיע הקו עד אור הסובב מלמטה. ולכך ישנה תביעה איה. כי תביעת איה היא באופן של אור שהיה ונסתלק כאור א"ס שהיה בו צמצום, או אור חוזר שנסתלק. או לחילופין אור שעתיד להגיע ועדיין לא בא. וזהו בחינת קו בחלק שעתה לא מתפשט. ועי"ז כתיב (איוב, יז, טו) ואיה אפו תקותי. וכן תביעת ענף איה שורשו. וכן יחס בין אור מקיף לפנימי. וכן יחס של אורות וכלים שנפרדו זה מזה. וכן כל תחתון הכלול בעליון נשאל למעלה איה התחתון. ונשאל למטה איה התחתון.

והבן ששאלת איה, אינה אמירה סתמית, אלא עי"י איה, חוזר ומאיר הדבר הנעלם. ועיין ליקוטי מוהר"ן תנינא (תורה יב, ד"ה כשאדם) כשמבקש ומחפש איה מקום כבודו, בזה עצמו הוא חוזר ועולה אל הכבוד העליון.

עיגולים העיגול במהותו סגור מכל צדדיו. אולם נעשה בו חלונות על מנת שיעבור הקו והיושר מעולם לעולם וממדרגה למדרגה. ותביעת האיה שבתוך העיגול בוקעת חלון לשפע אור העליון שיבוא. וזה שורש הארת משה שעלה עד השורש, דעת עולה עד הכתר, ומושך אור למטה. ובחטא העגל - עיגולים, זה האיש משה לא ידענו מה היה לו, איה. ונתייאשו, ועי"ז נעשה עגל, עיגול דקלקול. עיגול שנסתם החלון ואין אור הקו בוקע בו.

ישר מקו אחד נעשה ג' קווים דיושר. ותביעת ג' הקווים איה הקו האחד שהוא שורשם. כי כל ענף תובע איה שורשו.

וכתיב אלקים עשה את האדם ישר, והמה בקשו חשבונות רבים. ונאבד היושר. ועי"ז נשאלת שאלת ישר באדם אין - איה ישר.

ועיקר שאלה זו מתגלה אצל משיח שבא בדרך עקלתון, מאתי יצאו כבושים, ועי"י שאלת איה היושר דבק העקלתון והיושר יחדיו, וזהו אורו של משיח.

שערות אור חוזר שהיה ונסתלק, נשאלת שאלת איה אותו אור. ואור השערות שהיה תוך א"ק ויצא, נשאלת עליו איה הוא. ועוד אמרו (סוטה, מח, ע"א) אמר רב אשי, שמע מינה, כי מתחיל חורבא בסיפא מתחיל וכו', מהכא ושאייה יכת שער. שער, שערות הם שער לא"ק. ושם מתחיל שורש לחורבא. וכל שאלת איה באה במקום אור שנסתלק, כנ"ל.

ועוד. שערות עומדים להסירם, מלך מסתפר כל יום וכו'. ועי"ז נשאל איה השערות. ועשו איש שעיר, הקדושה שואלת היכן הוא כי נלקח לסט"א. ומכח כך, מכח שאלת איה, נקבר ראשו במערה, ועי"ז חזרו שערות ראשו לקדושה.

ועוד. עליהם נאמר איה סופר, שלא ניתן לסופרם.

אזן עד אורות האזן לא היתה התפרטות בפועל של אור מקיף ואור פנימי. ובאורות האזן שיצא אור מקיף מאזן ימין ואור פנימי מאזן שמאל, נשאל שאלת איה, המקיף שואל איה הפנימי, והפנימי שואל איה המקיף. ודין גרמא ליה שלאחר מכן יתחברו בשיבולת הזקן. ואצל כל אדם שומע לקרוב מכח אור פנימי, ושומע לרחוק מכח אור מקיף. וחרש שאינו שומע שואל איה הן על אור מקיף והן על אור פנימי.

ועוד. באורות האזן נתגלה אות ה'. ומילוי אות ה' באותיות איה, ה"א, ה"י, ה"ה.

חוטם לשון חטא. ושורש החטא כמ"ש (ב"ק, עט, ב, ועיין מדרש תנחומא, נח, ד) עשה עין של מעלה כאילו אינה רואה, און של מעלה כאילו אינה שומעת, וישנה רק שאלת איה עין של מעלה ואיה און של מעלה שהוא בחינת אור מקיף, וחסר אור פנימי. ולכך שייך חטא. וכמ"ש הרמח"ל בדרך עץ החיים, שאילו היתה הידיעה עומדת על לב בני"א לא היו חוטאים לעולם. אולם חוטאים כי זה אינו אור פנימי אלא מקיף.

פה כתיב (שופטים, ט, לח) איה איפה פיך אשר תאמר וגו'. וכן כתיב (ירמיה, יז, טו) איה דבר ה' יבא נא. ובפרטות, נביא, לשון ניב שפתים. וחגי זכריה ומלאכי סוף נביאים. וכאשר נסתלק הנבואה, נשאל איה על כח ניב שפתים. וז"ש יתר על כן (שם, לז, יט) ואיה נביאכם וגו'. שכאשר כח הדיבור נופל, נעשה נביא שקר. ובעי"ז כתיב, פה להם ולא ידברו. ואיה כח דיבורם. ואצל כל אדם המדבר דיבור לבטלה, נשאל איה הוא, כי אין לו קיום, ק"ו שקר, וכדו'.

ובשורש, אורות פה דא"ק שיצאו וחזרו לתוך פיו, ואח"כ יוצאים וחוזרים בסוד מטי ולא מטי, בכל עת יש שאלת איה.



עינים - שבירה כתיב (בראשית, וישב, לח, כא) וישאל את אנשי מקומה לאמר, איה הקדשה הוא בעינים.

ועוד. כתיב (ויקרא, יא, יד) ואת הדאה ואת האיה למינה. וכתב (דברים, יד, יג) והראה ואת האיה והדיה למינה. ואמרו (חולין, סג, ע"ב) מין ראה ודאה אחת היא, וכו'. אמר אביי, כשם שראה ודאה אחת היא כך איה ודיה אחת היא. והבן, דאה, דיה, ראה, שורש אחד להם. ובשבירה כל כלי שנפל, וכל אור שנסתלק ממקומו, נשאל איה הוא.

ועוד. השגחת ה' נקראת עיני ה', עיני ה' משוטטות בכל. וכאשר נעלמת השגחה פרטית ונגלת השגחה כללית, זועקת שאלת איה.

ועוד. כתיב (איוב, ז, ז) לא שזפתו עין איה. ועיין תיקונים (תיקון ל, עג, ע"ב) מאי עין איה, אלא מאינן מלאכין דאמרין איה מקום כבודו להעריצו, כד איהי בהאי נתיב, לית לון ידיעה בה, דאיהי סתירא מחיוון דמרכבתא.

עתיק מעתיק ממקום למקום. והמקום שממנו נעתק שם נשאלת שאלת איה הדבר הנעתק. ויתר על כן, יש ה' ספקות שורשיים ברישא דעתיק, רדל"א. ואינו ספק כפשוטו, אלא כמ"ש הרמח"ל בקל"ח, שפעם נראה כך ופעם נראה כך, מראה מתחלף כמראה הבזק, מעין מראה הנבואה. ובכל עת נשאלת השאלה איה המראה הקודם.

ועוד. עתיק שורשו בצמצום, שמעתיק אור לתוך אור א"ס, וזה עתיק מתתא לעילא, מעלה אבי"ע לא"ק. וכן להיפך. צמצום מסלק אור א"ס ממקום החלל, ועתיק מעתיק מא"ק לאבי"ע, ומסלק הארת א"ק. ולפיכך עתיק שואל איה הצמצום.

אריך ריך מלביש את ז"ת דעתיק. וכל מולבש אינו עולה בשמו של עצמו אלא בשם של הלבוש. ועי"כ נשאלת שאלת איה המולבש. ואילו היה מתכסה לגמרי אין שאלת איה. רק מכיון שג"ר נשאר גלויים, נשאלת שאלת איה. והשורש הוא בצמצום ששואל איה אור א"ס. ואילו היה מסתלק לגמרי אין שאלת איה, כי העבר אי"ן. אולם מכיוון שנשאר רשימו, ויתר על כן עתיד לחזור למקומו, ויתר על כן מצידו ית"ש אין צמצום כמ"ש בנפש החיים שער ג', לכך יש שאלת איה.

ועוד. אריך שורשו בקו. אלא שהקו מתפשט במהותו (לעת"ל) בכל העולמות, ואריך בכל עולמו שלו. ולכך שואל איה הקו.

אבא כתיב (זכריה, א, ה) אבותיכם איה הם. שכאשר מת האב נשאל איה. וכן שאר מתים.

ויתר על כן כאשר יש ביזוי אב, נשאל שאלת איה אב. ומעין כך כתוב (מלאכי, א, ו) ואם אב אני איה כבודי.

ובשורש נעשה החלפה בין בן דמ"ה למ"ה דב"ן של או"א. ועי"כ יש שאלת איה במקומו הראשון. ומכאן שורש לכל החלפות שישנו שאלת איה. ולשיטת הרש"ש שנעשה החלפה של אורך ועובי, הוא שורש שאלת איה.

ועוד. מעיקרא היה מקומו ברישא דאריך, וירד להלביש יד ימין של אריך. ושואל "איה מקום", מקומו הראשון. ומעין כך אף אמא, כנ"ל.

אמא כח החיבור בין אבא לאמא, יסוד דאבא בחינת נתיב אחרון שהוא ראש לני' שערי בינה. ועליו כתיב (איוב, כח, ז) נתיב לא ידעו עיט, ולא שזפתו עין איה.

וכן דיקנא חפיא על או"א, ועי"כ נשאל איה או"א. ובשורש, א"ק, אורות אח"פ חפיא עליהו דיקנא. ונחלקו המפרשים אם הם ב' הארות או אחד. וכן כאשר אמא יולדת ז"א שואל ז"א איה אמא, ועי"כ עולה לינק מן החזה. כי יסו"ת יורדים לז"א, וז"א עולה לבינה, והיא אינה יורדת אליו ממש. וכן אמא שורש למקיפים הקרובים, ועליהם יש שאלת איה בעיקר. משא"כ מקיפי אבא שרחוקים יותר.

ד"א כתיב (מלאכי, ב, יז) איה אלהי משפט. ונודע ברמח"ל (דעת תבונות, ועוד) שיש הנהגת המשפט, שכר ועונש, ויש הנהגת היחוד. וכאשר יש שליטה של הנהגת היחוד, נראה צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. ואז נשאל איה הנהגת המשפט, ז"א.

וכן ז"א יצא מעיקרא תלת גו תלת, ואח"כ ו"ק, ואח"כ י"ס. ובכל מדרגה יש שאלת איה לשלב הבא. וכן בזמן הנסירה שואל איה נוק', וכן היא שואלת. וכן בזמן הסתלקות המוחין, שואל איה המוחין, וק"ו בזמן שחוזר לעיבור.

ועוד, מכיוון שיש זמן זיוג ישראל ולא, ישראל ורחל, יעקב ורחל, וכו', כשנפסק זיוג זה ישנה שאלת איה בערכו.

נוק' בחינת אדנות. ועי"כ כתיב (מלאכי, א, ו) ואם אדונים אני, איה מוראי.

ועוד. נוק' שיצאה רק נקודה אחת, שואלת איה ט"ס דילה.

ועוד. פעמים יורדת לבי"ע, פעמים נמצאת ביסוד דיליה, פעמים בחזה, פעמים בדעת, ופעמים חוזרת עמו פב"פ. ובכל ערך תחתון לעליון הקרוב אליו, שואל איה.

ועוד. באריך אין לו נוק' גמורה אלא נכללת בעטרת היסוד, ונשאלת איה.

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



רבדי הנפש השונים מגלים רצונות לפי מהותם

חילקנו באופן כללי את הנפש לפנימיות וחיצוניות. פנימיות היא עצם הנפש, וחיצוניות היא הצד הרע ששם שייך כוח המדמה ושאר מידות הרעות. אולם באופן יותר פרטני הפנימיות והחיצוניות מתחלקים כל אחד מהם לרבדים. כל אחד מרבדי הנפש מציף ומעלה ממקומו רצונות לתודעתו של האדם. מהותו של כל רצון הוא כמהותו של אותו הרובד ממנו הוא נבע.

באופן כללי אפשר לחלק זאת כך: החיצוניות שבחיצור ניות שבנפש מעלה רצונות שהם פרי תאוות הדמיונות ושאר מידות רעות. הפנימיות שבחיצוניות מעלה רצונות לתוספת שפע של עונג וחיות, הרחבה והרווחה, אלו הם רצונות לדברים שמעבר להכרח הקיום. החיצוניות שבפנימיות הם חלקים מחלקי עצם ההיות של האדם, משם מגיעים רצונות פנימיים ההכרחיים לקיום הנפש. הפנימיות שבפנימיות היא עצם ההויה של הנפש, ומשם נובע הרצון הפנימי והעמוק ביותר.

על רצונות הנובעים מהחיצוניות שבחיצוניות צריך לוותר ולבטלם, ובוודאי שלא שייך לבטוח עליהם שיתקיימו. על יתר הרצונות של החלקים היותר פנימיים יש לדון האם הם שייכים בכלל למושג ביטחון. ואם כן, באיזו מהות של ביטחון יש להשתמש ביחס לכל אחד מרבדי הנפש. נעסוק בנידון זה בפסקאות הבאות, אך לפני כן נקדים הקדמה אחת הנצרכת לשם הבנת העניין.

קיום העצמיות מובטח קיום התוספת אינו מובטח

אדם בעל מבט מעט עמוק ובוהן, יוכל למצוא ולהבין חין כי על דרך כלל בכל מערכת ממערכות הנבראים קיימות שתי הבחנות: עצם ותוספת. העצם הוא שורשה, עיקרה, המבנה הבסיסי העקרוני החיוני והמהותי של המערכת. ועל גבי חלק העצמיות הזה, ישנם רבדים של תוספות שמולבשים עליו.

ביחס לתכונה זו, רבותינו הקדמונים שדיברו בשפה פנימית של 'עולמות' הגדירו - 'על שפע חיות קיום עצם העולמות יש לנו הבטחה, על תוספת שפע חיות מעבר לצורך קיום העולמות אין לנו הבטחה'. נתרגם הגדרה זו למונחים בהם השתמשנו ונסביר: קיום חלק העצם והשורש של כל מערכת בבריאה כשלעצמה - מובטח. לעומת זאת, על רבדי המערכת שאינם הכרחיים

לקיומה, אלא הם חלקים בבחינה של תוספת, ריבוי, הרחבה, הרכבה וכו'. על חלקים אלו של כל מערכת ממערכות הנבראים כולם - אין הבטחה לקיומם.

הגדרה נוספת שהגדירו חכמינו הקדמונים המשיקה להגדרה הקודמת - לעולם כל חיסרון ופגם מחמת חטא או קלקול, לא יחול על עצם ושורש המערכת, אלא רק על חלקי התוספת שבה.

הקב"ה ברא ויצר מערכות רבות לאין תכלית: עולמות עליונים ותחתונים, נשמות לפי דרגותיהם וחילוקי מהותן, בריות, מערכת נפש האדם ומערכת כלל ישראל וכו'. אחד מהכללים שמאפיינים את כל המערכות כולם הוא הכלל שהזכרנו - לכל מערכת ישנם חלקים שבמהותם הם עצם ושורש המערכת, וישנם חלקים שהם תוספת והרכבה על עצמיות המערכת. וכל מערכת שהיא, לא משנה מה מהותה, מה טיבה ומה תפקידה של המערכת, תמיד תופס הכלל הוא ששורש ועצם המערכת לעולם יקבל את השפע הנצרך לקיומו, מה שאין כן, על חלק התוספת אין הכרח להמשך קיומו ולמשיכת השפע הנצרך לו. העיקרון הנוסף שלימדונו רבותינו, שכאשר כל מערכת כשלעצמה תעמוד במצב של התמודדות מול מלחמה, התנגדות, קטרוג, סכנה, דין, צמצום וכדומה. כל פגם וחסרון שעלול לחול על המערכת, יוכל לפגוע אך ורק בחלק התוספת, ולא בחלק העצמיות.

אכן, המתבונן במאורעות התנ"ך והלאה בקורות עם ישראל וחכמיהם במשך הדורות (מערכת שנקראת כלל ישראל), רואה שבכל עת שהיה נידון של ספק האם יהיה להם קיום או שח"ו יחול בהם חיסרון ופגם, הספק לא היה מיוחס לעצם הקיום של כלל ישראל, אלא לתוספת וריבוי מעבר לעצם הקיום. כמו כן, בכל ספק אם משאלת לבם, רצונם או בקשתם יתמלאו או לא, היו אלו נידונים בהשפעות שאינן מיוחסות לצרכים הנוגעים לעצם הקיום שלהם. אלא הספקות מיוחסים אך ורק לבקשת השפעות שמהותם היתה תוספת חיות, הרחבה והרווחה.

לדוגמא: חז"ל הגדירו כי צערו של יעקב אבינו ע"ה בל-כתו לקראת עשו וארבע מאות איש הבאים עמו, נגרם מחשש 'שמא יגרום החטא'. אך יעקב אבינו לא חשש לכיליון גמור שלו ושל זרעו ח"ו, אלא חששו היה מספק שמא יגרום החטא ויפגם ויחסר חלק התוספת של זרעו.



אחת מהן מתייחסת לתחום רצונות אחר: הגדרת הביטחון העליונה לבטוח שודאי הדבר יתקיים, שייכת לתחום של רצונות הנובעים מרובדי הנפש הפנימיים, למגדר הצרכים המהותיים לקיום חלק מחלקי עצמיות מערכת הנפש, על השפעות המשמשות לקיום וחיות עצם ההיות לעומת זאת, הגדרת הביטחון היסודית - לבטוח שרק אם הדבר טוב לאדם יהיה לו קיום, שייכת לתחום הרצונות הנובעים מרובדי הנפש שקראנו להם 'הפנימיות שבחיצוניות'. לתחום הצרכים של חלק מחלקי ה'תוספת', המורכבים על עצמיות הנפש. למגדר הצרכים שאינם הכרחיים לקיום עצם ההיות, אלא אלו תשוקות, מאווים וחשקים לתוספת ריבוי של שפע, הרווחה, הרחבה, תוספת עונג וחיות.

נרחיב מעט את ההסבר.

מהות הביטחון העליונה חלה על צרכים לקיום עצם ההיות

כאשר מחוור וברור לו לאדם כי הדבר אליו הוא זקוק כעת, הוא צורך גמור הנובע מחסר של חלק מחלקי עצמיותו. עליו להשתמש ולהחיל את מהות הביטחון העליונה שעניינה לבטוח שהדבר לו הוא זקוק יגיע בוודאות גמורה. כיוון שהחסר נוגע לעצם הקיום, מתגלים בנפש כוחות של רצון ותקווה תקיפים בבחינת 'שנה עליו הכתוב - לעכב', והוא 'חוזר ומקווה'. מחמת כן, הוא יכול להחיל תעצומות אמיתיים של כוח בידתחון לבטוח כי ההשפעה וההשלמה הנצרכת לאותן החלקים ודאי תגיע. נפשו חשה ומרגישה כי לא יתכן שימנע ממנה השפע הנצרך לקיומה. על זה נאמר - 'מאן דיהיב חיי יהיב מזוני'. דהיינו, כשם שמזונות הם צורך הכרחי לקיום, ולכן אנו מובטחים שמי שנתן חיים בהכרח יתן מזונות. כך אנו מובטחים שכל שפע הנצרך לקיום חלקי עצם הנפש, מוכרח המציאות שיגיע. לעומת זאת, כשם שעל מזונות בבחינת מותרות, שאינם הכרחיים לקיום האדם, אין שום הבטחה וביטחון שהם יגיעו. כך גם על רצונות לדברים שאינם שייכים לעצמות הנפש, לא שייך להחיל עליהם את מהות הביטחון העליונה - שהם ודאי יגיעו.

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

כפי שנאמר - 'והיה המחנה הנשאר לפליטה', ודרשו חז"ל - על כרחו של עשו ישאר למחנה יעקב פליטה. כלומר, החטא יכול לגרום אך ורק לחסרון בתוספת, אך הוא לעולם לא יוכל לגרום לביטול גמור של עצם הקיום. וכאשר אכן גרם החטא חסרון, הדבר חל דווקא על חסרונו של יוסף מיעקב אבינו (שהרי יוסף הוא בחינת התוספת. כשמו כן מהותו).

גם מערכת נפש האדם על רבדיה כפי שתארנו, היא מערכת המורכבת מפנימיות וחיצוניות, מעצם ותוספת. לכך, אותן הכללים והגדרות שהזכרנו חלים על מערכת זו.

עבור כל חובד מרבדי הנפש יש להשתמש במהות ביטחון המתאימה לה

נקשר ונשתמש בהקדמות שהקדמנו ביחס לנידון במהויות הביטחון השונות. בראשית דברנו הזכרנו כי ישנם בכללות שתי שיטות בדברי רבותינו מהי מהות הביטחון. כאשר מתעורר באדם רצון לקיומו של דבר מסויים, ישנן שתי מהויות של ביטחון שאפשר להחיל ביחס למימושן של אותו הרצון: עליונה - ביטחון שהדבר ודאי יתקיים. יסודית - ביטחון שרק אם הדבר טוב וראוי לאדם הוא יתקיים.

בפשטות היה ניתן לסבור כי מחלוקת זו הינה מחלוקת רוחבית על כל כללות החסרונות הרצונות והתקוות. כך שלכאורה האמת היא אחת ולפיכך: מצד אחד, אם בעלי שיטת הביטחון העליונה צודקים, הרי שעל כל תחומי הרצונות אפשר וצריך להחיל ביטחון שודאי הדבר יתקיים, ומכוח הביטחון נמשכים הקיום והשפע. מאידך, אם בעלי שיטת הביטחון היסודית צודקים הרי שעל כל תחומי הרצונות אפשר וצריך להחיל אך ורק את הביטחון הבסיסי בלבד. דהיינו, לעולם לא נבטח שוודאי הדבר יתקיים, אלא רק אם הדבר לטובתנו - הקב"ה יקיימו עבורינו, ואם אין הוא לטובה - לא יהיה לו קיום.

ברם, כידוע בכל מחלוקת של חכמינו ז"ל שתי הדעות החלוקות אמת, וכדברי הגמרא - 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. אם כן, גם בנידון שלנו שתי הגדרות הביטחון אינן שוללות או סותרות זו את זו, אלא הן משלימות זו את זו. שתי ההגדרות אמת, אלא שכל



חישוב הקץ והצפיה לגאולה

שלום לרב שליט"א. חשבתי, על פי מה שכתוב שיהיה 70 שנה גלות אצל הערב רב, ואח"כ שנתיים לידת משיח. ויתכן שהחשבון מתחיל משנת תשי"י (אולי בגלל ששנתיים ראשונות זה רק ביסוס הממשלה), והראיה שרק לפני שנה בתחילה הקורונה התחיל איזה תהליך שניתן להגדיר אותו כלידת משיח, וא"כ יתכן שיהיה עכשיו עוד שנה של לידת משיח, ומשיח יבוא בניסן תשפ"ב. גם לפי הרש"ש שנה הבאה זה בינה, שמשם הגאולה (שבעשור היסוד, שבמאה הוד, שבאלף יסוד) בב"א.

תשובה: אנו מצפים לביאתו היום! ואחר כל החשבונות, ביאתו ממקום נעלם ומכוסה למעלה מכל חשבון, ויש להניח כל החשבונות, ולעסוק באמונה וצפייה פשוטה.

חובת הלבבות שער הבחינה

שלום לכבוד הרב.

בשיעורים של חובת הלבבות שער הבחינה, בסוף הפרק הרב מסביר שכדי לחיות את שער הבחינה זה לחיות בשכל ולב - שהוא עשה עושה ויעשה לכל המעשים. א. איך אפשר לעשות זאת, ומה הדרך? ב. האם שער הבחינה הוא השער היסודי ביותר בחובת הלבבות? ואם לא, אז מה הם השערים היסודיים?

תשובה: א. לקחת כל התבוננות, וללכת עמה במחשבה כמה חודשים, להביט מתוך נקודה זו על כלל הבריאה, מחשבה שקטה שמלווה את האדם בכל החודשים הללו. זו הייתה דרכו של ר' ירוחם, ובצורה זו בנה את כל מערכתיו.

ב. הדרך בעיקר מבט של הטבת ה', ולכך העיקר הוא שער הבחינה. והתכלית אהבת ה', ולכך העיקר שער אהבת ה', ולכך הוא בסוף ספרו, כמו שביאר, כי זו תכלית הכל, לשיטת

חובות הלבבות. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

נאמר בזוה"ק שהקב"ה וישראל ואורייתא חד, ואם כן משמע שהתורה היא כביכול חלק מהקב"ה, ולא אמצעי?

ב. מה באמת הביאור בדברי הזוה"ק שהקב"ה ישראל ואורייתא חד, הרי הקב"ה נעלה ונשגב מאיתנו ואנחנו בסך הכל נבראים. ועוד מה הפשט בדברי בעל התניא שכתב שנסמת ישראל היא חלק אלו-ה' ממש'.

יישר כח על הסבלנות והטרחה. יזכה הרב שליט"א להגדיל תורה ולהאדירה מתוך בריאות איתנה.

תשובה: א. יש כמה אופנים בדבקות בקב"ה. דבקות בחכמתו ורצונו, וזה נעשה ע"י לימוד התורה וקיום המצוות בפועל, קיום רצונו. ויש אופן של דביקות פשוטה, וזה נעשה ע"י דבקות בפנימיות הארת התורה. ויש התכללות, ובמדרגה זו אין ממוצע. ונצרך כל המדרגות.

ב. אמרו: "תלת קשרין מתקשרין דא בדא", חיבור ע"י חכמה, רצון, אור המחבר. משא"כ קב"ה ואורייתא וישראל חד - אור אחד. "אור" פירושו "גילוי". וזהו חלק אלוך ממש, חלק מאותו גילוי. לא חלק מהוית הדבר, אלא חלק מהגילוי. וזה נקרא אור א"ס, גילוי א"ס.

צדיקים ומדות רעות

שלום הרב. רציתי לשאול איך יתכן שיש בעלי השגה, בעלי מדרגה, שרואים נשמות וכו', וגם יש מהם שתפילותיהם מתקבלות ועושות פרי, אבל מצד שני יש להם מדות רעות, ויכולים שלא לעמוד בדיבורם, או לצעוק על אנשים, או לפגוע בהם וכו', באופן גרוע יותר מאדם פשוט?

תשובה: בעולם העשיה רובו רע ומיעוטו טוב. ולכך פעמים נשמות מעולם העשיה דבקים באור רוחני של עולם זה, אולם עדיין יש בהם תערובת גדולה ורבה של רע. כי גם ב"רוחניות" של העשיה יש הרבה רע.

ופעמים הם צדיקים גמורים ואינך משיג את תנועתם מעשיהם.

נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון info@bilvavi.net

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | books2270@gmail.com

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

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

או בפקס: 03-548-0529 [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה,

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