

ספר

בלבבי משכן אבנה

על התורה

ויקרא – דברים

שיעורים על סדר

פרשיות השבוע

תשס"ו

המעוניין בדיסקים מהם נערכו ספר זה
ושאר ספרי המחבר ובכל ענייני הספרים
יפנה לטל': 052.763.8588
info@bilvavi.net

שיעורי של "בלבבי משכן אבנה"
מופיעים ב"קול הלשון"
טל. בארץ: 073.295.1245
(USA 718.395.2440)

ההסכמות הודפסו בשער ספרי "בלבבי משכן אבנה"
והרוצה לראותם יעיין שם.



חומש
ויקרא



פרשת ויקרא

צורה ולמעלה מן הצורה

"אדם כי יקריב"

"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (א, א-ב).

פירש"י: "אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל". נאמר כאן דין איסור הקרבה מן הגזל, ונגסה לרדת לעומק משמעותו של איסור זה.

"אדם כי יקריב מכם קרבן לה'". פשוטם של דברים, שהאדם מקריב קרבן. ובאופן אחר: "אדם כי יקריב", מה שמקריבים כאן הוא האדם, וכדברי הרמב"ן הנודעים שבשעה שעושים את פעולות ההקרבה בקרבן, צריך בעל הקרבן לחשוב במחשבתו כאילו נעשות פעולות אלו בו.

ובעומק שבדברים, אין זה ענין של מחשבה בלבד, שבאה ע"י התעוררות מכח מה שעושים לבהמתו והוא חושב כאילו עושים זאת לו. אלא בעומק, העשייה לבהמתו היא אכן עשייה לו, וזהו "אדם כי יקריב" - באמת האדם הוא זה שמוקרב קרבן לה'.

ביאור הדברים נראה כך. נצטוינו בתורה הק': "ואהבת את ה' אלוךך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה), "בכל מאדך" הכוונה, אפילו הוא נוטל את ממונך. הממון הוא חלק מחלקי הנפש של האדם, כידוע

בספה"ק. "בכל נפשך ובכל מאדך" - יש נפש בצורה של נפש, ויש מה שהנפש מתפשטת ב"מאדך", בממונך. אבל הכל הוא חלק מחלקי הנפש.

נמצא, שהקרבת ממונו של האדם היא בעצם הקרבת האדם עצמו, שכן בממונו נמצא חלק מחלקי נפשו, ולפי"ז מובן היטב טעם הדבר שאסור להקריב מן הגזל. הן כל ענין ההקרבה הוא הקרבת האדם עצמו, ועד כמה שהוא מקריב מן הגזל, הרי שאין זה ממונו, ואם אין זה ממונו, אין זה חלק מחלקי נפשו, והרי זה כאילו אדם אחר הקריב קרבן, שאותו קרבן אינו עולה לו, רק לבעליו.

התקרבות והקרבת צורת אדם

וביותר דקות, הבריאה בנויה בצורה של אדם. יש את האדם הכללי של הנבראים, מה שנקרא "אדם קדמון", ויש את כל בני האדם, כל אחד בפני עצמו, כל חד וחד יש לו צורת האדם.

כמו שנתבאר, הקרבת הקרבן היא הקרבת אדם. והנה למילה הקרבה שתי משמעויות: המשמעות הפשוטה של המושג הקרבה, היא לקרב אותו לדבר. כי מצד סדר העבודה, כל השגה של מדרגה רוחנית מוגדרת כקרבן, כהקרבה של האדם למדרגה, עד תכלית כל המדרגות כולן, שהיא - "ואני קרבת אלוקים לי טוב".

אך ישנה משמעות נוספת, עמוקה יותר, לענין ההקרבה, והיא: לא שמקרבים את האדם, אלא "מקריבים" אותו, כלומר מקריבים את צורת אדם שבו, והוא מתעלה ללמעלה מצורת אדם!

הרי שישנו אופן לקרב את האדם ע"י הקרבן, ויש אופן להקריב גופא את צורת האדם ולהתעלות למעלה מצורת אדם.

בשעה שאדם חוטא, מסתלק ממנו הצלם אלוקים שבו. כפשוטו, עבודת התשובה היא להחזיר לו את הצלם אלוקים, וזוהי אמת לאמיתה.

אבל כמו שנתבאר כבר פעמים הרבה, בכל דבר ישנה בחינה של אור ובחינה של כלי, ובחטא הכלי הוא סילוק צלם אלוקים שבו, אבל האור שבחטא, שבו גופא גנוז אור התשובה, כי "ממכה עצמה מתקן רטיה" - הוא בבחינה של גילוי שלמעלה מהצלם אלוקים שבאדם.

מצד הכלי זו נפילה ללמטה מצלם אלוקים, אבל מצד האור זו עליה ללמעלה מן הצלם אלוקים. אור התשובה מצד הפשיטות שבו, עניינו לחזור ללפני החטא, לחזור לצלם אלוקים, אך גנוז בו אופן נוסף של תשובה: לעלות לקודם החטא, ללמעלה מן האופן של צלם אלוקים.

האור הפנימי שנמצא בקרבן, יש בו את שתי האבחנות שהזכרנו. אבחנה של קרבן מלשון לקרב את האדם, וזו האבחנה לחזור למצב שהיה קודם החטא, לחזור לצלם אלוקים שבו, והעבודה הפנימית יותר היא, לחזור ללמעלה מן הצלם אלוקים שבו. להחזיר את הצורת אדם שבו ללמעלה מצלם אלוקים.

האור שיכול להתגלות דייקא ע"י ממונו

השתא נבין מדוע בעומק התשובה באה דוקא ע"י קרבן שהוא ממונו.

הרי גדרי התשובה - החרטה, הוידוי והקבלה לעתיד - הם באדם עצמו. אמנם יש אופן שהמעשה התשובה נעשה גם בממונו, כגון שגול וצריך להחזיר ממון, אבל עצם פנימיות התשובה - חרטה, וידוי וקבלה לעתיד - הם בנפש האדם.

בדיני הקרבן שבפרשתנו מתגלה, שחלק מחלקי התשובה חייב להיעשות בממונו של האדם, על אף שהחטא לא היה בדוקא בענין ממוני.

והדבר טעון ביאור, בשלמא באופן שגול וכדו', כיון שהחטא היה בממון, גם התשובה בממון, אבל שאר החטאים שאינם בממון אלא בנפש, מדוע שהתשובה תהיה ע"י ממונו - ע"י קרבן, ע"י בהמה?

בודאי שפשוטם של דברים שקודשא בריך הוא חס על נפש האדם, והוא מכלה כעסו על עצים ואבנים, בכך שמחשיב את הפעולות הנעשות בהקרבת הקרבן כאילו נעשה בבעליו, כדברי הרמב"ן שהוזכרו. אבל בעומק מתגלה כאן אור שיכול להתגלות דייקא ע"י ממונו!

ממונו של אדם הוא חלק מחלקי נפשו, אבל שונה ממונו של האדם מנפשו בעצם: הנפש עצמה, צורת אדם שבה מתגלה בגילוי, משא"כ בממונו, אף שבודאי ברקות הפנימית גם בו מונחת צורת אדם, כמבואר בספרים שישנה בחינה שכשצדיק אוכל מאכל כלשהו, צורתו נחקקת בו, וכן בכל ממון של אדם צורתו חקוקה שם, אבל סוף דבר, באיתגליא הפשוטה של עיני בשר ודם, אין גילוי של צורת אדם בממונו. משא"כ בנפשו יש גילוי פשוט וברור של צורת אדם.

אמנם, כפי שנתבאר, ישנן שתי אבחנות בתשובה: האחת - שתשובה עניינה לחזור לצלם אלוקים שבאדם, ומצד כך זוהי עבודה בגילוי בנפש - חרטה, וידוי וקבלה לעתיד. אך ישנה עבודה נוספת, לחזור ללמעלה מצלם אלוקים, ומצד כך יש גילוי דייקא בממונו, כי הממון באיתגליא אין בו את הצורת אדם, והרי שהקירבה מגיעה לנפש ע"י דבר שאין בו צורת אדם.

מצד האבחנה שתשובה עניינה לחזור לצורת אדם, הרי שהממון הוא חלק מחלקי נפשו, וא"כ גם בממון מתגלה צורת אדם. משא"כ מצד האבחנה הפנימית יותר, שהעבודה היא לחזור ללמעלה מצלם אלוקים שבאדם, מצד כך דייקא התשובה מגיעה מדבר שהוא חלק מנפשו אבל לא מתראה בו צורת הצלם אלוקים, ודייקא מכח הקרבן הוא משיג קירבה לנפש, והרי שממונו מביא את הנפש לקירבה יותר גדולה, לעליה מצורת אדם ללמעלה מצורת אדם.

קרבן שלו, לא רק שאינו גזול

זה העומק בדברי רש"י [מחז"ל] שהוזכרו, "אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל".

פרשת ויקרא

ז

ביאור הדברים נראה כך. בעצם היה מקום לדון, הרי מה שאדם הראשון לא הקריב מן הגזל, הוא משום שלא היה לו ממי לגזול, וא"כ האם הדין שאסור להקריב מן הגזל הוא דין שהדבר לא יהיה מן הגזל, או שהוא דין שהדבר יהיה שלו.

ונפק"מ בבחמת הפקר שהבעלים אינו זוכה בה, והוא מביא אותה לשמו, האם יוצא בה ידי חובת קרבנו או לא. אם נאמר שהדין הוא שהבהמה לא תהיה מן הגזל, הרי שכאן איננה מן הגזל, היא הפקר. משא"כ אם נאמר שיש דין שהבהמה תהיה שלו, כיון שהיא הפקר, הרי שאיננה שלו.

והנה בלשון רש"י כאן מדוייק [וודאי שכך הוא לדינא] שבבהמת הפקר לא יוצאים ידי חובה, שאחרי שכתב: "אדם הראשון לא הקריב מן הגזל", הוסיף: "שהכל היה שלו", הרי שיש דין של בעלות על הקרבן!

ועפ"י"מ שנתבאר נראה בטעם הדבר שצריך להיות שלו, שאין זה רק כדי שלא יעבור על איסור, או שלא יהא מצוה הבאה בעבירה וכדומה, אלא גדר הדבר שהקרבן הוא העליה של הנפש, ואם איננו שלו זו איננה עליית נפשו. לכן, לא די שהקרבן לא יהיה גזול, אלא עליו להיות בבעלותו ממש, כי עד כמה שאיננו שלו ובבעלותו, אין כאן עליה לנפשו.

ברור, אפוא, ש"אדם כי יקריב מכם", יש בו דין שהקרבן יהיה שלו כדי שתהיה כאן עליה למציאות נפשו.

בחינת ה"א ובחינת יו"ד

השתא דאתינן להכי, נבין נקודה נוספת.

כידוע, ישנן שתי צורות שורשיות בצורת החלוקה של קומת הבריאה. הפסוק אומר: "כי ביה ה' צור עולמים" (ישעיהו כו, ד), ואמרו חז"ל (ב"ר יב, ו): "בשתי אותיות הללו ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, העולם הזה נברא בה"א, והעולם הבא נברא ביו"ד".

ישנה אבחנה של צורת חלוקת הבריאה לעשרה, כדוגמת מה שמצינו ש"בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה, א), עשר דברות, עשר ספירות ועוד. וצורה נוספת שאנו רואים שמחלקים את הבריאה, היא לחמשה: צורת התורה מתחלקת לחמשה חומשי תורה, הספירות נקראות חמשה פרצופין וכו'.

שתי התפיסות הללו נעוצות במה שהוזכר שהבריאה נבראה ב' ובה'. מצד התפיסה שהבריאה נבראה באות י', הרי שכל דבר הוא בצורה של י', ומצד התפיסה שהבריאה נבראה באות ה', הרי שכל דבר הוא בצורה של ה', ומצד כך יש גופא את החילוק שהוזכר.

י', כידוע בספרים, היא בחינת נקודה בעלמא. משא"כ ה' היא בבחינת הצורה, כמו שכתב האריז"ל ששורש האותיות שנתגלה בתחילה באורות האוון היא האות ה'. אות ה' יש בה צורה, משא"כ האות י' היא בחינה של נקודה בעלמא.

עומק הדברים הללו, שישנן שתי צורות לתפיסה של הבריאה: האחת - בבחינה של י', של נקודה, והשניה - בבחינה של ההצטיירות, בבחינת האות ה'.

מתתא לעילא, הרי בתחילה התפיסה של האדם היא כללית, ולאחר מכן היא מתפרטת, כדוגמת מה שמבואר ברמח"ל ועוד, שהרמ"ק דיבר בעיקר בתורת הספירות, והאריז"ל דיבר בתורת הפרצופין. זו האבחנה של מתתא לעילא, כי בספירות - עליהן דיבר הרמ"ק - יש עשרה, וא"כ הוא דיבר בנקודה שקודמת לציור. משא"כ האריז"ל דיבר בבחינת ההתפרטות, בבחינת הפרצוף שיש בו ציור. אבל ודאי שלאחר הכל צריך לחזור לכלליות, לבחינת הנקודה שהיא למעלה מן ההצטיירות.

מצד מלתתא לעילא יש קודם את התפיסה הכללית, ולאחר מכן מגיעה התפיסה הפרטית. ועפ"י מה שנתבאר, שעבודת הקרבנות היתה להחזיר את הצלם אלוקים ללמעלה מן הצלם אלוקים, לאבחנת הספירות ולא אבחנת

פרשת ויקרא

ט

הפרצופין, הרי שהיתה עבודה להחזיר את הפרצופין לספירות. ראשית כל היו ספירות ואח"כ פרצופין, כלומר בהתחלה יש נקודה בלתי מצטיירת ולאחר מכן היא מצטיירת, והעבודה היא להחזירם בחזרה לספירות הבלתי מצטיירות.

אם כן, מתתא לעילא צריך להעלות מן הצורה ללמעלה מן הצורה, והעבודה היא לכלול את הפרצופין בספירות.

כפשוטו, הרי שקודם ישנה תורת הספירות, ולאחר מכן מגיעה תורת הפרצופין. אבל עפ"י מה שנתבאר בעומק מהלך הקרבנות, הרי שהעבודה היא לכלול את הפרצופין בספירות.

נמצא שמדר הדברים הוא: ספירות - פרצופים - ספירות.

עשרה, חמשה, ובחינת נקודה

ואם נשאל, הרי לכאורה תכלית הכל היא לאחד יותר ויותר, כמו שכבר נתבאר הרבה, ואם ספירות יש עשרה, ופרצופין חמש, איך אפשר לומר שהעבודה להעלות את ה'ה' ל'י', הרי לכאורה ה'י' היא יותר מתפרטת מהה', שהרי ה'י' היא עשרה והה' היא חמשה?

תשובה לדבר, ישנן שתי הסתכלויות על ה'י': הסתכלות מלמטה והסתכלות מלמעלה. כלומר, יש י', ה', י'. ה'י' התחתונה היא בבחינה של עשרה, למעלה מכך יש התעלות מההתפרטות של העשרה לחמשה, לה', אבל למעלה מכך ישנה י' שהיא בחינת נקודה. זו איננה אבחנה של עשרה כעשרה, זו אבחנה של עשרה כ'י', כנקודה, ומצד כך הרי ישנה כאן עליה מהה' ל'י', כי ה'י' היא בבחינה של חמשה, משא"כ ה'י' שאיננה בבחינת עשרה אלא בבחינת נקודה.

כי עבודת הקרבנות בפנימיות היא לקרב את צורת אדם ללמעלה מצורת אדם. רואים אנו באופן הקרבת הקרבן, שהוא עולה על גבי המזבח, ולפחות חלקו מתכלה.

גדר הדבר כמו שנתבאר, להפוך את הדבר מדבר שיש בו צורה לדבר שאין בו צורה, אלא שמחמת שאין כאן עליה גמורה, הרי שיש חלק מחלקי הקרבנות שאינו קרב ע"ג המזבח - כל קרבן כדינו, כל בהמה ובהמה לפי ערך גילוי האור שלמעלה מן הצורה שבה, כך יש בה גדר של ביטול צורת בהמה, עד קרבן עולה שנאמרה בו בחינת כליל.

"נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"

בקרבנות נאמר: "אשה ריח ניחוח לה". האש שמכלה את הדבר היא ריח ניחוח לה'.

ובתב רש"י ז"ל: "ריח ניחוח - נחת רוח לפני, שאמרתי ונעשה רצוני". לשון הפסוק הוא "ריח ניחוח לה", לא "רוח" אלא "ריח".

ומעם הדבר נראה עפ"י מה שנתבאר בעומק ענין הקרבנות, שישנן שתי אבחנות במהות הקרבן: האחת - לקרב את האדם, והשניה - להעלות את צורת האדם שבו ללמעלה מן האדם.

מצד האבחנה הראשונה, שהיא לקרב את האדם, נאמר בפסוק "יקריב אותו לרצונו לפני ה'", וכפי שפירש"י: "יקריב אותו - מלמד שכופין אותו. יכול בעל כרחו, ת"ל לרצונו. הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני".

בקרבן נאמר "לרצונו", ומצד מה שהקרבן הוא לרצון המביא, הרי שיש כאן כלי של רצון הנברא, ומצד כך זהו "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", כי הוא מדבק עצמו ברצונו ית'. זוהי התדבקות של רצון הנברא עם רצון הבורא כביכול.

זוהי גופא אבחנת קרבן מלשון להתקרב, היינו לקרב לרצונו ית', להתבטל אליו, והכלי לכך הוא ע"י ה"לרצונו לפני ה'".

כמו שמבואר כאן ברש"י, "מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, ת"ל לרצונו. הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". הרי שהכלי יש בו שני חלקים: יש את הכלי באבחנה של "יאמר רוצה אני", ויש את הכלי של "מלמד שכופין אותו", והן החלק של ה"רוצה אני" והן החלק של ה"כופין אותו", שניהם כלים לאור הקרבן.

ועפ"י מה שנתבאר, החלק של ה"רוצה אני" הוא כלי ל"נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", בבחינת רצון, בבחינת רץ, מלשון צר, מלשון צורה, כפי שנתבאר שזו ההחזרה של הצלם אלוקים, של בחינת צורת אדם. זוהי הבחינה הראשונה שהוזכרה בקרבן.

משא"כ האבחנה השניה שהוזכרה, שהיא העלאת צורת אדם ללמעלה מצורת אדם, זו אינה עבודה בעולם הצורה, וא"כ היא איננה עבודה בעולם הרצון. צורה ורצון - שתיהן מאותו שורש, זוהי עבודה שלמעלה מן הרצון ולמעלה מן הצורה.

ודייקא מצד כך נאמר "מלמד שכופין אותו" לבטל את רצונו. כפשוטו, מבטלין את רצונו שאינו רוצה להביא קרבן עד שיתגלה הרצון להביא קרבן. אולם באמת כל זה מצד האבחנה של ההתדבקות ברצון, אבל מצד האבחנה של ההתדבקות בלמעלה מן הרצון, הרי שהקרבן מגיע ע"י הכפיה נגד רצונו, ועצם כך שנאמר כאן דין להביא את הקרבן גם כנגד רצונו, הרי שבזה גופא הוא מדבק את עצמו בלמעלה מן הרצון. לא רק כפשוטו שהוא מבטל את רצונו ומביא את הקרבן מפני רצון בוראו, אלא הוא מדבק את עצמו בלמעלה מן הרצון, בלמעלה מן הצורה.

"נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" זו האבחנה ב"אשה ריח ניחוח לה", בערכין של "עד שיאמר רוצה אני". משא"כ פשוטו של מקרא, "אשה ריח ניחוח לה" זו בחינה של ריח, וריח אין בו צורה, זו בחינה של ימות משיח, עליהן נאמר "והריחו ביראת ה'" (ישעיהו יא, ג), כמבואר בספרים הק' שהריח

הוא חוש שלא נפגם בחטא הראשון. מצד כך, זו ההתדבקות בעולמות שלמעלה מעולם היצירה, למעלה מעולם הצורה. זו התדבקות באור הלעתיד, באור שקודם החטא, באור שאין בו צורה, בבחינת י', ובדקות - למעלה מן הי'.

"אשה ריח ניחוח לה". ה"אשה" מלשון אש, שהיא המכלה את כלליות הצורה, היא גופא ה"ריח ניחוח", יש בה בחינה של ריח ניחוח, מלשון מנוחה, בחינת אור דלעתיד ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.

עבודת ההקרבה קודם החטא

עפ"י הדברים הללו נחזור לנקודת הראשית.

"אדם כי יקריב - אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל".

המילה "אדם" באה ללמדנו שאת הקרבן יש להביא במהלך של אדם הראשון. אלא שמבואר כאן שהפרט הנלמד מאדם הראשון הוא, שלא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, ממילא "אף אתם לא תקריבו מן הגזל".

ולפי מה שנתבאר, צריך לדעת שההיקש לאדם הראשון יש בו שתי אבחנות. מצד בחינת הצורה נאמר כאן שלא יביאנו מן הגזל, וביארנו שגם בזה גופא נאמרו שתי אבחנות.

אבל נוסף על כך, בא הפסוק ללמדנו שיש קרבן במהלך של אדם הראשון קודם החטא. ומה היתה העבודה של הבאת הקרבן קודם החטא? - לקרב את כל צורת אדם ללמעלה מצורת אדם!

יש קרבן בתוך שית אלפי שנים, שזו האבחנה ש"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", והעבודה מצד כך היא לחזור לצלם אלוקים, וישנה

עבודה נוספת, לכלול את כל השית אלפי שנין באור דלעתיד, לכלול את הצורה בלמעלה מן הצורה.

זה גופא האבחנה ש"אדם למה נאמר, מה אדם הראשון וכו"; עבודת אדם הראשון בהקרבת הקרבן לא היתה בגדר קרבן על חטא, אלא העלאת העולם מן הצורה ללמעלה מן הצורה.

מצד כך מבינים אנו, שלא רק שהיתה אבחנה כזו באדם הראשון קודם החטא, והשתא לאחר החטא העבודה היא לחזור לצורה בלבד, אלא שבעצם בכל קרבן וקרבן קיימות שתי האבחנות הללו: האבחנה בסוד הלבושים שלאחר החטא מלבישים כותנות, ואז העבודה היא לחזור לצלם אלוקים. ובנוסף גנוז בו האור הפנימי של אדם הראשון, הכח הפנימי שבקרבן להעלות את האדם מבחינת צורה ללמעלה מן הצורה.

הרי שכל הקרבנות כולם שהקריבו במשך השית אלפי שנין, מאיר בקרבם האור הפנימי של הקרבת עצם האדם, "אדם כי יקריב", מקריבים את עצם האדם, את עצם צורת אדם.

פנימיות כל הקרבנות – בחינת "כליל"

הפרשה פותחת במילים: "אם עולה קרבנו, קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אוהל מועד וכו'". הרי שפתחה הפרשה בדיון עולה.

מעם הדבר [בנוסף לטעמים האחרים] נראה, משום שבעולה נאמר דין "כליל". ואף שאין זה "כליל" לגמרי, כי סוכ"ם נמצאים אנו בתוך שית אלפי שנין, אבל ביחס לשאר הקרבנות, קרבן עולה מוגדר ככליל לה'.

ועפ"י מה שנתבאר, השורש הפנימי של הקרבן הוא להעלות את הצורה ללמעלה מן הצורה, כמו שביארנו שכל חלק שמתכלה לגמרי הוא מהאור שלמעלה מן הצורה, וכל חלק שנשאר שקרבן - הן אכילת כהנים והן אכילת בעלים - הוא אותו חלק שעדיין מאיר בו אור הצורה.

לבן, הראשית של כל הקרבנות, שהוא הנקודה הפנימית שבכולם, זהו קרבן עולה, ועומק עניינו, שהפנימיות של כל הקרבנות - ולא רק עולה - הוא בבחינה של "כליל", בבחינה של העלאת הצורה ללמעלה מן הצורה [ועיין עוד מה שנתבאר בפרק הבא בענין בחינת "כליל" שבעולה].

ושלמות הכל תושג, כאשר כל הנבראים כולם יגיעו לידי מצב של מסירות נפש לבורא יתברך שמו, הם יעמידו את עצמם כמציאות של קרבן לה' בפועל, יבטלו את צורתם אליו ית', ובוה יתדבקו בו ית' שאין לו גוף, אין לו דמות הגוף ואין לו צורה.

כל זמן שעבודת הקרבנות היא רק לחזור לצורה, הרי שאין כלי גמור להשראת האינסוף כביכול, שהרי אין בו צורה. משא"כ כאשר יתעלו הנבראים לעולם שלמעלה מן הצורה, תהיה בידם האפשרות להיעשות כלי להשראת האינסוף ב"ה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות.

פרשת צו

עבודה לשמה - אחרות

שורש כל הקרבנות - עולה

"וידבר ה' אל משה לאמר. צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו... והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה וביער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר, וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים" (ו, א-ה).

פירש"י: "וערך עליה העולה - עולת תמיד היא תקדים", והיינו כמו שאמרו חז"ל (מנחות מט ע"א): "תניא: מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר? ת"ל: וערך עליה העולה, ואמר רבא: העולה - עולה ראשונה".

ממשיך רש"י: "חלבי השלמים וכו', ורבותינו למדו מכאן, עליה - על עולת הבוקר השלם כל הקרבנות כולם. מכאן שלא יהא דבר מאוחר לתמיד של בין הערביים".

מבואר, שראשית הקרבנות הוא קרבן תמיד - "עולת תמיד היא תקדים", ואחרית הקרבנות גם היא קרבן תמיד - "שלא יהא דבר מאוחר לתמיד של בין הערביים", הראשית והאחרית הם קרבן תמיד.

ברור הדבר, שאם ישנה בחינה של ראשית, בחינה של אחרית וממילא גם בחינה של אמצע, הרי שהאמצע מתפשט מן הראשית ונכלל באחרית. וכיון שלענייננו הראשית היא עולה והאחרית גם היא עולה [קרבן תמיד שהוא עולה], הרי שאף האמצע - שאר כל הקרבנות כולם המוקרבים במשך כל היום - על אף שיש להם דינים, כל חד וחד לפום דינו - אשם, חטאת, שלמים,

תודה וכו' - מ"מ האור הפנימי הטמון בכל הקרבנות כולם הוא אור של קרבן עולה.

אלא שבאותה מציעתא - בכל הקרבנות כולם - ישנו אור פנימי ואור חיצוני. האור הפנימי הוא אור של עולה, והאור החיצוני הוא האור הפרטי של כל קרבן וקרבן לפום עניינו.

אבל שורש הפנימיות של כל הקרבנות כולם, הוא קרבן עולה.

פסולו בקודש – אם עלה לא ירד

עפ"י יסוד זה, יתבארו דברי רש"י והגמ'.

"ואת תורת העולה", פירש"י: "הרי הענין הזה בא ללמד על הקטר חלבים ואיברים שיהא כשר כל הלילה, וללמד על הפסולין איזה אם עלה ירד, ואיזה אם עלה לא ירד, שכל תורה לרבות הוא בא, לומר תורה אחת לכל העולים, ואפילו פסולין, שאם עלו לא ירדו. הוא העולה - למעט את הרובע והנרבע וכיוצא בהן, שלא היה פסולין בקודש, שנפסלו קודם שבאו לעזרה".

כלומר, המילה "תורת העולה" באה לרבות פסולין שעלו שלא ירדו, אבל לא כל הפסולים שעלו לא ירדו. יש פסולין שעלו שירדו, ויש פסולין שעלו שלא ירדו. גדר הדבר: דבר שפסולו אינו בקודש - אם עלה ירד, דבר שפסולו בקודש - אם עלה לא ירד.

ולאו דוקא אם פסולו ארע משעה שנעשה קודש, אלא הכוונה לסוג של פסול שיכול להיות גם שלא בשעת הקדשו - אז דינו שאם עלה ירד. משא"כ סוג של פסול שא"א לו להיות פסולו אלא לאחר שהוקדש הקרבן - בזה נאמר שאם עלה לא ירד.

עומק הדברים: פסול שיכול להיות גם קודם הקדשו, הרי ששם הפסול אינו מכריח דין של קדושה, כי הרי היה בו שם פסול גם לפני שנעשה

קודש, ולכן א"א להקדישו. משא"כ פסול שיכול להיות רק לאחר שהוקדשה הבהמה לקרבן, הרי ששם הפסול מכריח את קדושת הבהמה, ואם אנו מוצאים ששם הפסול מוכרח שיקדם לו קדושת הבהמה, הרי שהקדימה של קדושת הבהמה איננה בגדר תנאי חיצוני בעלמא שהפסול שייך רק כאשר הבהמה קדושה, אלא גדר הדבר ששורש הפסול מאיר בו אור הקדושה, ומחמת שיש כאן פגם מסוים בקדושה, לכן הוא פוסל, אבל שורש הפסול נמשך מאור הקדושה.

פסול כזה, ששייך גם קודם הקדשת הבהמה, הרי ששורשו איננו מכח הקדושה, אלא שלאחר שהוא פסול יש דין שא"א להקדישו, כי זו סתירה לקדושה. משא"כ פסול שיכול לפסול רק לאחר שהבהמה כבר קדושה, הרי ששורש הפסול הוא מכח הקדושה, זוהי קדושה שנפגמה. אין גדרו שאי אפשר להקדיש, אלא זה קדושה שנפסלה. אם כן, שורש הפסול הוא מאור הקדושה.

אור דעולה בוקע ומבטל את כח הרע

עפ"י מה שנתבאר, שהאור הפנימי של כל הקרבנות כולם הוא קרבן עולה, לפי"ז נבין מדוע אם עלו לא ירדו. ולכאורה, הרי אסור להביא לקרבן את הפסול, ומדוע בדיעבד אם עלו לא ירדו?

אלא, שהרי רוב הקרבנות יש בהם חלק למזבח, וחלק לבעלים הישראל ולכהן. משא"כ קרבן עולה שכולו כליל לה'.

ועומק הדבר שעולה כולה כליל נראה כך. כל דבר בבריאה, מעורבים בו רע וטוב. כל מדרגה לפי הערכין דיליה, מהי בחינת הרע ובחינת הטוב שבאותה מדרגה.

כשמקריבים בהמה למזבח, החלק שעולה לגבי המזבח [בעולה - כולה, ובשאר קרבנות - החלק שאינו נאכל ע"י הכהנים והבעלים]

מתכלה. הוא מתעלה מבחינת עירוב טוב ורע ומתכלה, ונהפך כולו לטוב, בבחינת האין שאין בו בחינת רע. משא"כ החלק שנאכל הן ע"י הכהנים והן ע"י הבעלים, עדיין נשארת בו בחינה של רע, הוא איננו מתכלל, איננו מתבטל.

בעולה שדינה כולה כליל, הרי שיש כאן ביטול גמור של הרע וגילוי שכולו טוב. ולכן כולו כליל, כי האור הוא אור של ביטול הרע לגמרי, גילוי שכולו טוב.

ועפ"י מ שנתבאר, שכל הקרבנות כולם, שהם בחינת המציעתא, פנימיותם היא אור דעולה וחיצוניותם היא דיני הקרבן, כל קרבן לפי עניינו - אם כן, גם בכל הקרבנות כולם בהכרח שהאור הפנימי הוא כולו טוב, רק שמצד הלבוש יש עדיין אחיזה לרע, ולכן שייכת אכילת כהנים ואכילת בעלים.

אבל כיון שהאור הפנימי הוא כולו טוב, יש באופנים מסויימים בקיעה החוצה לאור הפנימי, ואחד מהאופנים הללו הוא הבחינה של פסולים שעלו לא ירדו. אף שפסולים הם חלק הרע שאיננו ראוי למזבח ולכן נאסרו בהקרבה, אבל מצד האור הפנימי שבדבר, שהוא אור העולה, הרי שיש כאן ביטול הרע וגילוי הטוב. אשר על כן נאמר שאם עלו לא ירדו, כי מאיר כאן האור שכולו טוב. האור שכולו טוב מתגלה בפסולים ומסלק את כח הרע שבהם, ולכן אם עלו לא ירדו. ואף שודאי הגילוי איננו גילוי גמור, אבל כפי שביארנו, ישנה כאן בקיעה מסויימת לאור הפנימי.

אם כל הקרבנות כולם לא היו בבחינה שפנימיותם היא אור דעולה, א"כ מדוע פסולים שעלו לא ירדו, הרי הם פסולים! אבל כיון שבפנימיותם מאיר אור דעולה, אור זה בוקע בקע מסויים ומבטל את כח הרע של הפסולים, ולכן אם עלו לא ירדו.

זה גופא החילוק שהוזכר בין דברים שפסולם בקודש לדברים שפסולם אינו בקודש. דברים שפסולם בקודש, הרי שהפסול הוא מכח הקדושה, וכיון שפנימיות הקדושה הוא אור דעולה, לכן הפסול יש לו ביטול ע"י אור דעולה,

פרשת צו

יט

כי שורש הפסול הוא מדין ההקדשה שבו. משא"כ דברים שאין פסולם בקודש, אף אם נפסלו בקודש, אך מאחר ופסולם יכול להיות גם לא בקודש, הרי ששורש הפסול איננו מאור ההקדשה, הוא לא מהאור דעולה שכולו טוב, וכיון שכך, הדין בו שאם עלו ירדו.

"אין צו אלא לשון זירוז"

"צו את אהרן", פירש"י: "אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות. אמר ר' שמעון: ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כים".

למילה "צו" שתי משמעויות: לשון ציווי, ולשון זירוז. לדברי רש"י [והוא מחז"ל], יש כאן אחדות בין שני האופנים: המעם שנצרך כאן ציווי שהוא לשון זירוז, הוא מפני שיש כאן חסרון כים.

אבל באופן אחר נראה לומר, לא שהציווי בא כדי לזרז, אלא המהות של הציווי הוא אור דזירוז בעצם! כלומר, ההיפך של זירוז הוא שהדבר נעשה באיטיות, ודבר נעשה באיטיות מחמת שיש מסך המבדיל שמתנגד לזרימת הדבר. אילו לא היה לאור מסך המבדיל, הרי שהדבר היה נעשה בזריזות.

צדיקים כל מעשיהם בזריזות. מדוע? מחמת שהם בקעו את הבקע של המסך המבדיל, ואין להם מחיצה שמונעת מהם את ההתקשרות, את ה"נמשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת". משא"כ באופן שיש מסך המבדיל, הדבר נעשה באיטיות.

ממילא, "אין צו אלא לשון זירוז" מתפרש בשני פנים: כפשוטו בדברי ר' שמעון, הרי שישנה כאן מניעה וצריך זירוז על מנת לשבור את המניעה.

אבל בתפיסה הפנימית יותר, "צו לשון זירוז" כלומר: יש כאן זירוז בעצם. עצם הציווי הוא אור דזירוז, כי אין כאן מסך המבדיל, כפי שנתבאר

שבחינת אור הפנימיות דעולה הוא בחינה של גילוי שכולו טוב בלי רע. כי מסך המבדיל הוא לעולם בבחינה של רע, ועד כמה שהגילוי שכולו כליל שהוא בבחינה של אור שכולו טוב, הרי שהאור שכולו טוב אין בו מסך המבדיל, וממילא הוא זריזות.

ב' אבחנות – בשית אלפי שנין ולעת"ל

אמנם ברור ופשוט הדבר, ששתי האבחנות אמת: הפנימיות שהוזכרה היא לאחר שנשבר המסך המבדיל, משא"כ דברי ר"ש הם בתוך האור של שית אלפי שנין שיש מסך המבדיל, והעבודה היא להאיר את אור העתיד בתוך השית אלפי שנין, ועי"ז לבקוע ולשבור את המסך המבדיל.

הרי, שהזירוז מתחילה הוא כלי לשבור את המסך המבדיל, ולאחר מכן הוא זירוז באופן דממילא מפני שאין מסך המבדיל.

וכל זה אמור בעולה דייקא, שהיא כולה כליל, בחינת ההעלאה הנמורה שאין כאן מציאות של רע שיש בה אכילת אדם, כי באכילת אדם לעולם יש בחינה של שלא לשמה, שכן שורשו באכילת עין הדעת. לכן, באכילת כהנים ואכילת בעלים, על אף שזו אכילה מקרבן גבוה שיש בו קדושה, אך כיון שמצד עצם מעשה אכילת הכהנים והבעלים אי אפשר ולא יימלט שתהיה בו נקודת שלא לשמה, לכן זו בחינה של רע. משא"כ אכילת מזבח, שזו בחינה של לשמה שאין בו רע כלל, כי הוא קרב כליל לה'.

גדר החילוק בין עולה לשאר קרבנות

העולה מן הדברים, שישנם שני סוגי קרבנות באופן כללי: קרבן עולה שכולו כליל, ושאר הקרבנות ששייכת בהם אכילת כהנים ואכילת בעלים - כל חד וחד לפום דיניה.

אבל, אכילת הכהנים והבעלים איננה אכילה של חולין, אלא זו אכילה שמשולחן גבוה קא זכו, וברור שגם חלק זה של הקרבן נתקדש בקדושתו, רק שלאחר מכן ישנו היתר אכילה לכהנים ולבעלים.

ועומק החילוק בין גדר העולה שעולה כליל, לגדר כל הקרבנות שבתחילה הם מתקדשים ולאחר מכן יש היתר אכילה לכהנים ולבעלים נראה כך.

נאמר בפסוק: "והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה", ואמרו חז"ל (עירובין סג ע"א, הובא כאן כבעל הטורים): "אעפ"י שהאש יורדת מן השמים, מצוה להביא מן ההדיוט". הרי שהאש שמצינו במזבח היתה כפולה - אש מלמעלה ואש מלמטה, בסוד מים דוכרין ומים נוקבין. עבודת האדם היא להעלות מלמטה, ולאחר שהוא מעלה מלמטה, חוזרת ויורדת השפעה מלעילא לתתא.

תפיסה זו של העלאה מלמטה למעלה ולאחר מכן חזרה של השפעה מלמעלה למטה, היא התפיסה של כל הקרבנות כולם, שמתחילה מקריבים את הקרבן על גבי המזבח, וחלה בו קדושה מחמת שקרב על גבי המזבח, ולאחר מכן הכהנים והבעלים זוכים באכילתם, והוא מכח השפע שבא מלעילא לתתא.

דקדוק בדבר: נתבאר שפנימיות של כל הקרבנות הם בחינת אור עולה. וגילוי לזה, שהרי גם בקרבנות שישנה אכילה לכהנים ולבעלים, מתחילה, שזו העלאת מים נוקבים למעלה, זו בחינת עולה שכולו כליל, אלא שלאחר מכן מתחדש היתר אכילה לכהנים ולבעלים.

כלומר, אין הכוונה שמתחילה אין הקרבנות בגדר עולה כליל. אלא ודאי שמתחילה הם בבחינת עולה כליל, אלא שהחילוק בין קרבן עולה לשאר קרבנות הוא, שבקרבן עולה יש רק העלאה ואין חזרה של הורדה בבחינת דוכרין - השפעה מלעילא לתתא [ואף שבודאי ישנה השפעה של מיין דוכרין, אבל אינו נגלה בבשר הבהמה, ויבואר עוד להלן נקודת עומק יתירה בזה], משא"כ בשאר כל הקרבנות כולם שיש בהם היתר אכילה לכהנים

ולבעלים, וא"כ מתחילה בשעת ההקרבה חל בהם גדר של עולה, ולאחר מכן ניתן היתר אכילה לכהנים ולבעלים, שזו בחינת השפעת מים דוכרין מלעילא לתתא, וכיון שיוורדים לתתא, יש בהם היתר אכילה לכהנים ובעלים.

אילו היינו נוקטים כפשוטו, שלכל הקרבנות יש את דינם המיוחד להם, ואין בהם אור של עולה, הרי שאין סברא לומר שבשעת עלייתם דינם כעולה כליל, אלא מתחילה חלק שעולה למזבח - עולה למזבח, והשאר מתחילה יש בו היתר של אכילת כהנים ובעלים.

משא"כ עפ"י מה שנתבאר, שכל הקרבנות כולם בפנימיותם שורה בהם אור ועולה, הרי שבשעת העליה הם כולו כליל, ורק לאחר מכן מתחדש מהלך של השפעה מלעילא לתתא, וניתן היתר אכילה לכהנים ובעלים.

עבודת שית אלפי שנין והאור דלעתיד

לפי זה, עומק גדר החילוק בין שאר קרבנות לעולה הוא, האם מים נוקבין הם העלאה לצורך הורדה של מים דוכרין של השפעה מלעילא לתתא, או ההעלאה היא העלאה שלא לצורך הורדה.

בעומק, זה גופא החילוק בין עבודת שית אלפי שנין לבין האור דלעתיד. בשית אלפי שנין המהלך כסדר הוא העלאה מתתא לעילא ולאחר מכן הורדה מלעילא לתתא. משא"כ באור דלעתיד שמעשי הנבראים נעתיקים ללעתיד, בבחינת "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם", הבחינה שעתיק עולה לאורות א"ק לאלף השביעי ואילך - שם אין הורדה בחזרה לשית אלפי שנין, כי כל הנבראים כולם מתעלים לאלף השביעי.

כלומר, הרי גם בתוך שית אלפי שנין יש לנו בחינה של שבת שנקראת "מקור הברכה". אלא שהסדר הוא שקודם, "מי שמרח בערב שבת יאכל בשבת" (ע"ז ג ע"א) - יש למרוח ולהכין לכבוד השבת, ולאחר מכן חוזרת השבת ומשפעת לששת ימי המעשה, מינה כולהון מתפרנסין.

תפיסה זו, שששת ימי המעשה מכינים לשבת ולאחר מכן שבת משפעת לששת ימי המעשה, היא בעצם תפיסת שית אלפי שנין, שמתחילה יש העלאה מתתא לעילא - "מי שטרח בערב שבת הוא יאכל בשבת", ולאחר מכן מגיעה השפעה מלעילא לתתא - השבת, שהיא מקור הברכה, משפיעה לששת ימי המעשה.

משא"כ באור דלעתיד, שם נזכה "ליום שכולו שבת" - ששת ימי המעשה יתעלו למדרגת שבת. הרי שתהיה רק העלאה של ששת ימי המעשה למדרגת שבת, אך שבת לא תשפיע בחזרה לששת ימי המעשה בבחינת הורדה, בבחינת השפעת אור מלעילא לתתא. הכל יהיה בבחינת שבת - "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים".

זהו בעומק החילוק בין עבודת הלשמה לעבודת השלא לשמה שהוזכר בתחילה. בעבודת השלא לשמה, אדם עובד ומעלה מתתא לעילא, אבל הוא עושה זאת על מנת לזכות לשפע שירד מתתא לעילא. משא"כ עבודת הלשמה הגמור, שהיא העלאה מתתא לעילא בלי שום המשכה מלעילא לתתא.

עבודת העולה היא עבודה לשמה, עבודה רק של העלאה מתתא לעילא, בלי הורדה מלעילא לתתא.

עולה – אור שלמעלה מעולם הרהור

מבואר בחז"ל, וכן נתבאר כאן בדברי רבי יונתן בן עוזיאל, שקרבן עולה מכפר על הרהורי הלב. ויש להתבונן בעומק הדבר שעולה מכפרת דייקא על הרהורי הלב.

בשבת נאמר: "הרהורים מותרים". מעשים אסורים בחלקם [ל"ט מלאכות], דיבור - מדברי קבלה למדנו "ודבר דבר - שלא יהיה דיבורך בשבת

כדיבורך בחול" (שבת קיג ע"א). אבל הרהורים באופן כללי מותרים, וכאן נאמר שעולה מכפרת על הרהורי הלב.

היבן נעוץ שורש הכפרה על הרהורי הלב?

הרי כל כפרה צריכה לבוא מאור שלמעלה מתפיסת החטא. אם אדם חטא במעשה, התיקון צריך לבוא מעולם הדיבור, ואם חטא בדיבור, התיקון צריך לבוא מעולם המחשבה. כשאדם חטא במחשבה, בחינת הרהורי הלב, התיקון צריך לבוא באור שלמעלה מן הרהור. אור שלמעלה מן הרהור הוא עצם עצמיות הנפש שלמעלה מג' לבושים של מעשה, דיבור ומחשבה.

מצד שבת דהשתא, שהיא המשכה לתוך ששת ימי המעשה, הרי שבחינת שית אלפי שנין שורשו בדעת, כפי שכבר נתבאר הרבה, ולכן דייקא נאמר "הרהורים מותרים", כי אילו הרהור יהיה אסור, א"כ יש כאן התנתקות גמורה מהאור דשית אלפי שנין, וכיון ששבת היא "מקור הברכה", לכן נאמר בה שהרהורים מותרים, כי היא צריכה להמשיך לעולם הרהור.

משא"כ אור דלעתיד, שהוא למעלה מג' לבושי הנפש - מעשה, דיבור ומחשבה, אלא אור עצמיות הנפש - אור זה הוא למעלה מן הרהור, ומצד כך דייקא נאמר שעולה מכפרת על הרהורי הלב, משום שהיא מגלה עולם שלמעלה מקומת הרהור.

לא רק שהיא מגלה עולם של הרהור דקדושה שמכפר על הרהור דקליפה, כי כל אור דתיקון צריך לבוא מעולם שהוא למעלה מתפיסת אותו עולם, וא"כ שורש האור של העולה שמכפר על הרהורי הלב, בהכרח שהוא אור שלמעלה מן הרהור כלל, וזה שייך דייקא בתפיסת העולה, כמו שנתבאר שהוא האור דלעתיד, בבחינת אור שלמעלה מן הדעת.

"אש תמיד" נאמר דייקא בקרבן עולה

"אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (ו, ו), פירש"י: "אש שנאמר בה תמיד, היא שמדליקין בה את הנרות, שנאמר בה להעלות נר תמיד, אף היא מעל המזבח החיצון תוקד". היתה מערכה מיוחדת, אש מיוחדת, שמדליקין בה את הנרות.

מדוע אור המנורה, אור הנרות, מגיע דוקא מאותה אש תמיד שהיתה על המזבח?

והנה, דין זה של אש תמיד נאמר דוקא כאן, בפרשת עולה. ומעם הדבר, משום שגדר התמיד הוא בסוד עולה, כמו שנבאר.

כי בתפיסת שית אלפי שנין אין לנו אור של תמידיות. זהו עולם שיש בו בחינה של רע, והרע הוא בחינה של מחיצה, וכיון שיש מחיצה לכן אין אור של תמידיות. משא"כ לעתיד לבוא, שיתבטל הרע מן העולם, כמו שנאמר: "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב) - כיון שיתבטל המסך המבדיל של הטומאה, הרי שאור הקדושה יוכל לשרות בתמידיות.

לכן בתפיסת שית אלפי שנין אין שבת בתמידיות, אלא יש ששת ימי המעשה, אח"כ שבת וחזור חלילה, כי אין זה אור של תמידיות. משא"כ לעתיד שיתגלה אור דתמידיות, מצד כך נאמר "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", יתגלה האור דתמידיות.

וזה דייקא אור דעולה כמו שנתבאר. האור של העולה הוא אור דתמידיות, ומצד כך נאמר בו: "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", והעומק עפ"י מה שנתבאר שהרי כל הקרבנות כולן פנימיותם הוא אור דעולה, א"כ לעולם לא מקריבים על המזבח בפנימיות אלא בבחינת אור דעולה.

ועל זה נאמר "והאש תמיד תוקד על המזבח", שהמזבח הוא מקום ההקרבה, ומכיון שאין בעומק אלא קרבן אחד שהוא בחינת עולה, הרי שה"אש תמיד" שבה היא בבחינת עולה בודאי.

אם כן, התמידיות שמתגלה במזבח, ה"אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", הוא אור דעולה, אור שאין בו מחיצה, אין בו בחינה של רע. ודייקא על האור הזה נאמר "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", שמדליקים בו את הנרות, שנאמר בו "להעלות נר תמיד", שהרי "הרוצה שיחכים - ידרים" (ב"ב כה ע"ב), והמשכת אור החכמה דמנורה בא מכת האור דעולה שהוא אור דלעתיד.

החכמה שנמצאת בתוך תפיסת שית אלפי שנין, בבחינת "כל הרוצה שיחכים ידרים", שורשה בעולה כליל, בנקודת הלשמה. נאמר במנורה "להעלות נר תמיד", וכמו שנתבאר בחינת התמידיות היא בעולם שאין בו מסך המבדיל. מצד תפיסת שית אלפי שנין נאמר: "כולם בחכמה איתברירו", כי החכמה מבררת את הרע מחמת שהיא בשורש האור שלמעלה מן הרע, ואורייתא מתפשטת משם לתוך הרע לבררו, ובעומק זוהי הארת אור דלעת"ל בתוך שית אלפי שנין.

תפיסת החכמה בשורשה, היא חכמה שאין בה בחינה של רע, "לא יגורך רע". שורש החכמה הוא באור של העולה כליל.

"אדם כי ימות באהל", באהלה של תורה. ההמתה בעולם של תורה זו ההקרבה העצמית בבחינת עולה שכולה כליל. וכאשר האדם רוצה להשיג את שורש אורייתא, עליו לעסוק בה לשמה.

זה סוד העסק האמיתי בתורה, שהוא בבחינה של עוסק לשמה, והיינו להגיע דייקא למדרגת "ממית עצמו באהלה של תורה" שזוהי בחינת עולה כליל, בבחינת נפש.

לעת"ל יתגלה הלשמה הגמור

לעיל הוזכרו דברי הרמב"ן, שאדם צריך לראות את כל המעשים שעושים בקרבן כאילו נעשו בו.

ועפ"י מה שנתבאר, שכל הקרבנות כולם הם בבחינת עולה, הרי שעבודת הנפש היא עבודה של עולה, להיות כולו כליל לה'.

אמנם, אפילו בקרבן עולה הדין הוא שהעור אינו עולה כליל, מחמת שאין בחינה של לשמה גמור בתוך תפיסת שית אלפי שנים. לשמה גמור יהיה רק לעתיד, אבל כיום שאנו בתוך שית אלפי שנים, בחינת כתונת עור דעי"ן, אין בחינה של לשמה גמור, ולכן גם קרבן עולה שנאמר בו דין כליל, אין זה כליל ממש, כי אור הלשמה איננו בשלימות.

משא"כ לעתיד לבוא, שאור הלשמה יהיה בשלימות גמורה, הרי שאז יהיה כליל ממש, כפשוטו, הכל ייהפך לאין גמור - "וחד חרוב", התכללות גמורה.

מצד תפיסת שית אלפי שנים, ישנה עדיין בחינה של שני תמידין, תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים, ומאיר בהם אור האחדות, כמו שנתבאר. אבל לעתיד לבוא תהיה בחינת התמידיות הגמורה שאין בה מציעתא, כי תתגלה הפנימיות שכל הקרבנות כולם הם קרבן עולה, וא"כ אין בחינת רישא וסיפא ומציעתא שמצד כך יש שני תמידין, אלא יש רק תמיד אחד.

בעין זה יש לומר, שמצד תפיסת שית אלפי שנים ישנם שבעה נרות, רק שהששה פונים אל הנר המערבי, פונים לאחד. משא"כ באור דלעתיד, האור שממנו תילקח האש - המזבח - יהיה בבחינה של אחד, תמיד אחד כל יום ולא שני תמידים, וא"כ גם במנורה לא תהיה הבחינה שששה פונים לאחד.

כשם שבמנורה גופא אנחנו אומרים שמצד פנימיות תפיסת המנורה ישנה בחינה של מקשה אחת, אבל מצד החיצוניות עדיין ישנם שבעה קנים,

שבעה נרות, וששה מהם פונים אל האחד שהוא הנר המערבי - כך גם בשורש שממנו נלקח האור, שהוא בחינת המזבח, יאיר אור האחדות, של התמיד האחד, וכאשר כל הנבראים כולם יעבדו את בוראם לשמה, הרי שלא תהיה נפרדות כלל, כי המפריד בין אחד לאחד הוא הלגרמיה שבכל אחד, וכאשר כולם נעשים בבחינה ש"אין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמים", הרי שהכל יהיה אחד.

עולה באה לכפר על הרהורי הלב. בעומק הפנימי, הרהורי הלב הוא מה שאדם מהרהר בלגרמיה. אבל כאשר מוחקים את הרהור הלב של הלגרמיה, ממיתים את החלל השמאלי שבלב לגמרי, או אז מתגלה ש"אין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמים", מתרוממים למדרגת "ויחן שם ישראל כנגד ההר - כאיש אחד בלב אחד", וה"לב אחד" שמתגלה בתורה הק' ב"לעיני כל ישראל - בראשית", מגלה שהכל לב אחד, ומשנתגלה האחד הגמור, נעשים הנבראים כולם כלי ליחידו של עולם.

פרשת שמיני

בנין - פירוק - בנין

ביום השמיני משה לא שימש ולא פירק את המשכן

"ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל" (מ, א), ובתרגום יהונתן בן עוזיאל: "והוה ביומא תמינאה לרבות אהרן ובניו ויום תמינאה לאשלמותא, הוא יומא קדמאה לירחא דניסן אקים משה ית משכנא ולא פרקיה ולא שמש תוב על גבי מדבחא, בכן קרא משה לאהרן ולבניו ולסבי סנהדרי ישראל".

יום השמיני למילואים היה ראש חודש ניסן, ובו ביום הוקם המשכן. בשבעת הימים שקדמו לו, משה רבינו היה משמש על גבי המזבח, משא"כ ביום השמיני - "ולא שמש תוב על גבי מדבחא", פסק משה רבינו מלשמש ע"ג המזבח.

הרי לפנינו שני דברים, שבעומק בודאי הם חד: ראשית, שבעה ימים משה רבינו הקים את המשכן ופירקו, משא"כ בשמיני שרק הקים ולא פירק. ודבר נוסף, שבשבעת ימי המילואים משה רבינו שימש ע"ג המזבח כדין כהן גדול, משא"כ ביום השמיני הוא פסק מלשמש ע"ג המזבח.

וצריך להבין את השייכות הפנימית של שני הדברים.

בחינת יום השמיני – בניה ללא פירוק

בבעל הטורים מובא מחז"ל: "השמיני קרא משה - בנימטריא' היה ביום ראש חודש ניסן". אמר משה, לפי שסירבתי ז' ימים בסנה, לא זכיתי לשמש אלא ז'". כנגד הז' ימים שהוא סירב, כנגד כך לא זכה לשמש אלא ז'.

ופשומם של דברים צריך תלמוד, הן לכאורה סירוב הוא דבר שלילי ולא חיובי, א"כ מדוע כנגד שבעת הימים שסירב בהם, הוא זוכה לשמש שבעה ימים על גבי המזבח?

ואת שבוודאי נאמר כאן "לכך לא זכיתי לשמש אלא ז'" ולא יותר, אבל לכאורה ה' שהוא כן שימש, מדוע הם תולדה מהו' שסירב, הרי הסירוב הוא פעולה שלילית לכאורה, וא"כ ז' סירובים בפשטות אינם מהווים סיבה לז' ימים חיוביים של שימוש ע"ג המזבח.

אלא עומק הדברים נראה כך.

בכל יום ויום משבעה ימים משה רבינו היה מקים את המזבח ומפרק, והרי "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (ברכות נה ע"א), מעשה המשכן היה מעין בריאת העולם, וא"כ הקמת המשכן ופירוקו הם כנגד ה"בונה עולמות ומחריבן". הרי שבניית המשכן ע"י משה בשבעת הימים זוהי בחינה של "בונה עולמות", ופירוקו זוהי בחינה של "מחריבם". וביום השמיני התגלתה בחינה של בנין ללא חורבן.

והנה, מה שבשבעת הימים משה רבינו היה משמש על גבי המזבח, וביום השמיני לא שימש - פשומם של דברים, שהיתה לו זכות לשמש שבעה ימים, וביום השמיני נעדרה ממנו הזכות, כמו שהוזכר בבעה"ט מחז"ל, מפני שסירב שבעה ימים בסנה.

אבל בעומק, אלו הן שתי תפיסות בקומת המשכן: ישנה קומה שמשה משמש, וישנה קומה שמשה איננו משמש. הקומה ששמש משמש היא קומה של פעולת אדם. שבעה ימים משה רבינו היה משמש ע"ג המזבח, וכיון שפעולת השימוש היא מכח פעולתו של משה, לכן גם בעצם המשכן אנו מוצאים שהיה מהלך של מקים ומפרק, מחמת שפעולת הנברא תכליתה ביטול [בסוד דבר והיפוכו שהיפך הפעולה הוא ביטול הפעולה], ולכן יש מהלך של הקמת המשכן ופירוקו בכל יום ויום.

כל זה מצד תפיסת שבעת הימים הראשונים בהם היה משה רבינו משמש ע"ג המזבח. משא"כ מצד תפיסת היום השמיני, ביום השמיני משה רבינו איננו משמש, א"כ המשכן איננו בכח פעולת משה, וכשם שהפעולה הנפעלת במשכן - עבודת המשכן - איננה נעשית ע"י משה, כך בקומת המשכן עצמו הפעולה איננה בגדר פעולת משה, ומצד כך מתגלה מהלך של הקמת המשכן בלי פירוקו.

שבעת הימים שהם מכוחו של משה, יש בהם הקמה ופירוק, משא"כ היום השמיני שהוא למעלה מעבודת משה - שם יש רק הקמה בלי פירוק.

גילוי שכינה גמור – מצד כלות מעשה האדם

אנחנו מוצאים בהמשך הדברים: "ויבוא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם וירא כבוד ה' אל כל העם" (פ, כג), פירש"י: "דבר אחר, כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה מצטער ואמר: יודע אני שבעם הקב"ה עלי, ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל. אמר לו למשה: משה אחי, כך עשית לי, שנכנסתי ונתביישתי? מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל".

הרי לנו, שמצד העבודה לא ירדה שכינה לישראל, "קרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים", מכח הנברא, מכח המקבל, נפעלו כל הפעולות, ואפילו הכי "לא ירדה שכינה לישראל". ואין זה דבר מיקרי שלאחר כל הפעולות לא ירדה שכינה לישראל, אלא כך היא צורת הבריאה: פעולה של אדם אינה יכולה ליצור מציאות החלטית שהיא קומת המשכן השלימה, העמדת המשכן בלי פירוקו. "לא ירדה שכינה לישראל" הכוונה, שלא ירדה בסוד התמידות, אלא בבחינה של הקמה ופירוק.

"אמר לו למשה: משה אחי, כך עשית לי שנכנסתי ונתביישתי", הרי הלכנת פנים היא אביווריהו דרציחה, בחינת הבושה היא ביטול האדם. ה"נתביישתי" שהתגלה באהרן הוא בעצם הביטול של אהרן. רק לאחר

שנתבטל כח פעולת האדם ירדה שכינה לישראל! אבל קודם לכן, על אף שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים, לא ירדה שכינה לישראל, ולהיפך: נתביישתי - דייקא אז נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל.

שכינה לא ירדה מכח הבאת הקרבנות, מכח המעשים. גילוי שכינה גמור הוא דייקא מצד כלות מעשה האדם, ולא מצד קיומו.

הרי, שבבנין המשכן מתגלים שני מהלכים: מחד מתגלה מהלך שמושה רבינו פועל בו, ומאידך מתגלה מהלך שמושה רבינו איננו פועל בו. הכח שמושה רבינו פועל, הוא כח שיש לו ביטול. הכח שמושה רבינו איננו פועל בו אין לו ביטול.

"שבעה ימים היה משה מקים את המשכן ומפרקו". כפשוטו, ההקמה היא למעלה מן הפירוק. אבל בעומק, הפירוק הוא למעלה מן ההקמה.

אור הפירוק הוא בעצם אור השמיני הנעוץ בתוך השבעה. אור השמיני הוא אור שלמעלה מקומת מעשה ידיו של נברא, וכאשר אור השמיני מאיר בתוך השבעה, מתגלה המהלך של פירוק המשכן, כלומר שקומת האדם היא איננה הכח הפועל.

שבעה ימים שנבנה המשכן ופורק, יש בכך שתי תפיסות: התפיסה הפשוטה שהוא הוקם אלא שלבסוף התפרק. והתפיסה העמוקה יותר, שהוא הוקם כדי לגלות את פירוקו, לגלות את שלילת הכח הפועל שבמושה.

בשבעת הימים גילה משה את כח השלילה

זה עומק הסירוב של משה במשך שבעה ימים, כאשר הקב"ה ביקש ממנו: "לך והוציאם" והוא סירב. סירוב זה איננו סירוב כפשוטו בלבד. בעומק זהו הגילוי של הקומה בתוך נפשו של משה לבטל את כח פעולתו.

הרי ששבעת הימים שמושה רבינו סירב לגאול את ישראל, הם בעצם שורש הגילוי של ה"אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". ההתגלות של ה"ולא" היא מכה סירובו של משה. שבעה ימים שמושה רבינו סירב הם ההפשטה של שבעת הכוחות הפועלים, שבעה רועים, וגילוי הפנימיות שאין פועל אלא אחד - הוא ית' שמו כי אין בלתו.

ודייקא מצד כך אמר משה: "לפי שסירבתי ז' ימים בסנה, לא זכיתי לשמש אלא ז'". ועומק הדברים עפ"י מה שנתבאר, "סירבתי ז' ימים" כלומר שהוא גילה את הכח דשליחה, במשך שבעה ימים הוא הפשיט את כח פעולתו, ומצד כך לא זכה לשמש אלא שבעה ימים.

בלומר, השימוש על גבי המזבח, כמו שהגדרנו היה נעוץ בעצם בתפיסת המשכן שהיה במהלך של הקמה ופירוק, היה זה שימוש במהלך של לפרק את מה שמקימים. לא כפשוטו שהוא זכה לשמש שבעה ימים בתפיסת היש, אלא הוא זכה לשמש בשבעה ימים שהוקם בהם המשכן ונתפרק, והרי שסוד עבודתו היה במהלך של פירוק, שהרי כל הקמה נתפרקה, וכשנקביל את הדבר לעצם הויית המשכן, לפעולת המשכן, הרי שכשם שבהויית המשכן הוקם המשכן ונתפרק, כך סוד גילוי עבודתו היה ביטול בחינת פירוק.

ולכך דייקא, כנגד ז' הימים שהוא סירב, שהם בסוד הפירוק - הוא זכה לשמש ז' ימים במשכן.

זו גופא בחינת ה"להביא לימות המשיח", לאור דלעתיד, ליום השמיני. "אקים משה ית משכנא ולא פרקיה ולא שמש טוב על גבי מדבחא". סילוקו של משה מהדבר, הוא גופא הכה שנותן למשכן את האפשרות לעמוד ביום השמיני.

זהו האור הפנימי שהיה גנוז ביום הקמת המשכן.

ראש השנה למלכי ישראל

ראש חודש ניסן ראש השנה למלכי ישראל, כמבואר בגמ' ר"ה (ג ע"א). וידועה השאלה, שמחד נצטוו ישראל "שום תשים עליך מלך", ומאידך בימי שאול נראה שהיה פגם בבקשתם למלך.

וידועים הדברים ליישב, שמלך שמעמיד את עצמו כמלך לעצמו זו שלילה, משא"כ מלך ישראל, כל עניינו ההתבטלות לבוראו, גילוי שבאמת "מלכותו בכל משלה", שאין יש אלא מלך אחד שזה הוא יתברך שמו.

ראש חודש ניסן, יום המלכת המלכים, הוא אם כן היום בו מתגלה כח ההתבטלות, ע"י מלך ישראל שבעצם המלכתו מבטא שאין יש אלא מלך אחד.

יום השמיני הוקם בו המשכן, והקמת המשכן עניינה משכן שאין לו ביטול. "ולא איפרקן" - שוב לא התבטל, כי משכן שהקים משה התבטל, שהרי פרקו, והוא בחינת כח ההתבטלות של מלך ישראל, שע"י כן נגלית מלכות ית', שהוא בחינת המשכן שהוקם ביום השמיני שלא פורק.

משכן שעשה משה לא חרב, אלא נגזז. אילו משה רבינו היה בונה את בית הבחירה, גם בית הבחירה לא היה נחרב, כמו שאומרים חז"ל.

ועומק הדברים כמו שנתבאר, שמשה רבינו בנה את המשכן רק מכח התפיסה של "ולא שמש תוב על גבי מדבחה", זהו גילוי שהפעולה איננה של משה.

ב' תפיסות בענין הצמצום

"ויהי ביום השמיני", הקשה האוה"ח הק': "צריך לדעת מה טעם אמר ויהי. ובמסכת מגילה אמר ר' לוי, דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה, כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער, ומקשה והכתיב ויהי ביום

השמיני, ותניא אותו היום היתה שמחה לפני הקב"ה כיום בריאת שמים וארץ, כתיב היה ויהי וגו' וכתוב התם 'ויהי ערב ויהי בקר', ומתוך הא מתו נדב ואביהוא".

סתמא של "ויהי" הוא לשון צער. וכיון ש"אותו היום [של הקמת המשכן] היתה שמחה לפני הקב"ה כיום בריאת שמים וארץ", אם כן הקשתה הגמ' מה צער היה ביום הקמת המשכן. ותירצה, שמתו בו נדב ואביהוא.

עומק שבדברים, יום שהוקם בו המשכן היה עדות שהקב"ה כיפר להם לישראל על מעשה העגל, והיתה בו שמחה לפני הקב"ה "כיום בריאת שמים וארץ", אך על מנת לברוא שמים וארץ יש צורך בצמצום ראשון. "אילו לא צמצם עצמו לא נבראו שמים וארץ", א"כ בריאת שמים וארץ תחילתה נקודת הצמצום.

צמצום זה, שתי תפיסות יש בו: התפיסה הפשוטה היא, שהקב"ה צמצם את עצמו, הסתלק, ובכך נתן מקום לנבראים להימצא בו, כי זולת זה, הרי ממלא האינוסוף כל מקום ולא היה מקום להימצאותם של הנבראים.

לפי"ז נמצא, שהצמצום איננו חיבור לנבראים אלא להיפך: סילוקו מן המקום ונתינת מקום לנבראים, וא"כ כאשר הנבראים נבראים שם, וכביכול האינסוף מסתלק, הרי שהצמצום הוא היפך החיבור עם הנבראים.

אבל ישנה תפיסה נוספת בענין הצמצום, עמוקה יותר. ישנה לשון במקובלים [על אף שבודאי היא משל בלבד, אבל גם המשל צריך תלמוד], שתפיסת הצמצום היתה באבחנה של כינס עצמו בתוך עצמו - "כהדין קמצין דלבושין מיניה וביה".

במשל הגשמי, כאשר ישנו שטיח פרום על גבי כל החדר ורוצים לגלות חצי מן החדר, מקפלים את השטיח חציו על חציו, וכך נשאר חציו של החדר גלוי. הרי שהצמצום, הקמיצה, היא התכנסות הדבר לתוך עצמו.

ח"ו מלומר דברים כפשוטם. האינסוף לא ידעין מהותו, וח"ו לומר בו התקמצות והצטמצמות כפשוטם. אבל נקודת הנמשל הגנוזה בדברים היא, שישנן שתי אבחנות בנקודת הצמצום: האחת - שהקב"ה היה בכל מקום והוא סילק עצמו ונתן מקום לנבראים, וא"כ פעולת הצמצום היא איננה חיבור אלא להיפך. והשניה - שקימץ עצמו אל תוך עצמו, והרי שהצמצום יצר נקודה של התדבקות יתירה כביכול בעצמותו ית'.

נחזור ונדגיש שזהו משל, אך נקודת המשל שמתגלה בצמצום מצד התפיסה השניה היא, שהאינסוף פעל פעולה של התכווצות כביכול, היפך ההתפשטות, וזוהי התכללות יתר של הנבראים כביכול בעצמותו ית'.

נמצינו למדים שתי אבחנות בענין הצמצום: אבחנה אחת של התפרטות, שהיא שורש לדינים, שורש לנפרדות, ואבחנה נוספת שהיא שורש להתאחדות, להתכללות.

מיתת נדב ואביהוא – מיתה של התכללות

"ויהי ביום השמיני", אין "ויהי" אלא לשון צער, כי זוהי בחינה של צמצום.

והנה פשוטם של דברים הוא, שהצער היה על שמתו בו נדב ואביהוא, והרי שיש לנו צער כפשוטו. אבל בעומק, מיתת נדב ואביהוא היתה מיתת נשיקה, כמובא בחז"ל. הם מתו מיתה של התאחדות, של התכללות, לא מיתה של נפרדות.

כפשוטו, נקודת המות היא הבדלת הגוף מן הנשמה [כי המות יפריד ביני ובינך" (רות א, יז)], הרי שכח המוות הוא כח של הבדלה, כח של צמצום היפך החיבור, נבדלות. משא"כ פנימיות כח הצמצום כמו שנתבאר שהוא בבחינת אחדות, וא"כ בחינת המות היא בחינה של "ישקני מנשיקות פיהו", של התאחדות נפש הנברא ביוצרה.

זהו העומק שמתגלה כאן. "ויהי ביום השמיני", אין ויהי אלא לשון צער, והצער הוא על מיתת נדב ואביהוא. אין הכוונה צער כפשוטו, אלא ששורש נקודת הצמצום המוגדר כצער, הוא בבחינה של התכווצות לתוך עצמו, שזו גופא היתה בחינת מיתת נדב ואביהוא שמתו מיתת נשיקה. הם נתכללו ביוצרים.

ודייקא כל זה מתגלה ב"ויהי ביום השמיני", כמו שנתבאר ששורש הדברים הוא מהבחינה של "ולא שמש טוב על גבי מדבחא". כל זמן שיש פעולת האדם, הרי שיש כאן העמדת האדם כקומה עצמית, ומצד כך אין כאן בחינת צמצום של עצמו אל תוך עצמו, אל תוכו, אלא בחינת צמצום כפשוטו שהיא סילוק האינסוף והעמדת מקום לנברא כנברא בצורת אדם.

משא"כ מצד המהלך של "ופירקו", שהוא מושרש ב"ויהי ביום השמיני" ש"לא שמש טוב על גבי מדבחא" - שם דייקא מתגלה מהלך של סילוק קומת הנברא, וכח הסילוק הזה הוא דייקא זה שהביא למיתת נדב ואביהוא.

גילוי בבחינת עולם, זמן ונפש

"אמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום" (י, ג). מהיכן "הייתי יודע"? וכי למה לסבור שביום שמחתו של מקום, יהיה מקום למיתה - "יתקדש הבית במיודעיו", שימותו?

אבל כאשר מבינים את האמור לעיל, שבעומק ביום השמיני התגלה סילוק של קומת אדם וגילוי ההתכללות הפנימית, בחינת שורש הצמצום שהיא התכנסות אל תוך עצמו כביכול - מצד תפיסה זו, בהכרח שיהיה לזה גילוי בקומה של נפש אדם מסוים שיקבל כזו התכללות.

כשם שבבחינת עולם התגלה הדבר במשכן, ובבחינת זמן התגלה הדבר בראש חודש ניסן שהוא יום המלכת המלכים - כך בבחינת נפש

בהכרח שיהיה כאן גילוי של מיתת נשיקה, של התכללות, אצל אחד "ממיוודעיו של מקום" - בנפשם של נדב ואביהוא!

נמצא אפוא שיסוד זה התגלה בכל שלושת הבחינות - עולם, זמן ונפש.

"בצל כנפיך יחסיון"

התפיסה הפנימית של כל הנבראים כולם היא ההתכללות שלהם ביוצרים. ושורש הדברים כמו שנאמר, באבחנה במהות הצמצום שהאינסוף כביכול קימץ עצמו לתוך עצמו.

והנה המשכן היה עדות לכאי עולם שכיפר להם על מעשה העגל, ועומק העדות הוא: "בצל כנפיך יחסיון" (תהלים לו, ח). עומק עניינו של הנברא, הוא לחסות בצל כנפיו של הבורא.

והרי צל מהותו לכאורה העדר. מהו, אם כן, "בצל כנפיך יחסיון", אדרבה, הרי בפשטות עבודת האדם לדבק את עצמו באור אינסוף, כמבואר בספה"ק, ומדוע שתהיה העבודה להידבק בצל שהוא סילוק האור?

אבל עפ"י הדברים שנתבארו, עבודת האדם היא לדבק עצמו בתפיסת הצמצום של קימץ עצמו לתוך עצמו, וזוהי בחינת צל. כביכול מתחילה היה אור אינסוף ממלא את כל החלל כולו, ולאחר שצמצם עצמו נסתלק האור, והרי שסילוק האור הוא בחינה של צל.

זוהי האבחנה של "בצל כנפיך יחסיון"! ההתדבקות בהיפך ההתפשטות, בהתכללות, היא גופא התדבקות בצל.

"בצלאל - בצל א-ל היית" (ברכות נה ע"א). והם הם הדברים שנתבארו. בצלאל הוא זה שנתמנה להכין ולסדר את כל עניינו של המשכן, וגילוי המשכן הוא גילוי של צל, "בצל כנפיך יחסיון", וזהו "בצלאל - בצל א-ל היית".

הארת הראשית באחרית

פירוק המשכן בכל יום ויום משבעת ימי המילואים, הוא בחינת הצל שקיים במשכן.

שבעה ימים עבד משה רבינו, ולאחר מכן הוא סילק עצמו מעבודת המשכן.

ולכאורה דבר זה טעון ביאור, שכן משה רבינו נקרא "עבד נאמן" ["כי עבד נאמן קראת לו"], וא"כ לכאורה עמוד העבודה היה שייך לו. אלא מה תאמר, שמתחילה היה ראוי להיות כהן גדול, ואחר שסירב סילק ממנו העבודה, א"כ מדוע נקבע בו השם "עבד נאמן"? והרי כשם שלאחר שסירב שבעה ימים התפרקה ממנו הכהונה הגדולה ושוב איננו משבט הכהונה, כך לכאורה היה צריך להסתלק ממנו גם השם "עבד נאמן" שהוא מלשון עבודה?

תשובה לדבר: רואים אנו, שגם לאחר שנסתלקה ממנו הכהונה הגדולה, לא היתה זו הפקעה גמורה, כי הרי שבעה ימים היה משמש.

ועומק הדברים כפי שנתבאר, שהוא גילה מהלך של בנין וסילוק, כלומר התכללות הבנין. זה גופא מה שמשה רבינו נקרא "עבד נאמן", וזהו "עד כי יבוא שילה - זה משה".

תפיסת שית אלפי שנין היא בבחינת "עבד", ימי עבודה, ימי פעולה. משא"כ אור דלעתיד, אורו של משיח, הוא בבחינת הידיעה שלמעלה מן הבחירה, הוא אור שלמעלה מן העבודה.

א"כ במיתתו של משה מתגלה התואר שלמעלה מן האחדות שבחיו. ה"עבד נאמן קראת לו" הוא מכח היעוד שהיה לו מתחילה להיות כהן גדול ועובד על גבי המזבח, שבו בעיקר נאמרה לשון עבודה.

אבל כח הסירוב, וכמו שנתבאר עומק הסירוב שעניינו ההתעלות למעלה מן העבודה - הוא גופא ההארה של ההתנוצצות דלעתיד של משה, אורו של משיח שהוא מתעלה למעלה מנקודת העבודה.

זהו השורש למלך המשיח. ראש חודש ניסן הוא יום המלכת מלכי ישראל, ועיקר תואר המלוכה בשלימות קיים אצל מלך המשיח. "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל", ומחמת שיש בו תואר של מלוכה, הוא שורש לתואר של מלך המשיח.

לבן, דייקא מיום זה מתנוצץ האור של ביטול העבודה במשה. עד ראש חודש ניסן הוא עבד, אבל בר"ח ניסן הוא כבר לא עבד. כלומר בעומק, בר"ח ניסן התגלה האור של מלך המשיח.

שורש ההארה נמצא במשכן שלא חרב אלא נגנו. זוהי ההארה של גניזת נפשות ישראל בפרט והנבראים כולם ביוצרים.

והרי "נעוץ סופן בתחילתן", וכשם שאור המשכן, שהוא הראשית של מקום השראת השכינה, היתה בו ההארה כמו שנתבאר, כן נעוץ הדבר באחרית, שמכח כך יאיר בנין בית השלישי שירד מן השמים ולא ייחרב, שהרי ה"שבעה ימים היה משה מקים ומפרק" זו האבחנה של בית ראשון ושני שחרבו, משא"כ היום השמיני שבו היה מקים ואינו מפרק, הוא שורש ההארה של בית השלישי שאינו חרב.

וכאשר תתגלה ההארה של הראשית באחרית - מצד הבנין שלא נחרב, מצד הזמן שהוא ר"ח ניסן, זמן המלכת מלך המשיח, ומצד הנפשות שתתגלה בכל הנבראים בחינת מיתתם של נדב ואביהו שהיו נמשכים אחר השורש בהתדבקות והתכללות ביוצרים - אז יהיה מבורר בגילוי גמור שאין עוד מלכדו.

פרשת תזריע

אדם א-דם

טומאת לידה – רק בלידת צורת אדם

"וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דוותה תטמא" (יב, א-ב), ופירש"י: "כי תזריע - לרבות שאפילו ילדתו מחוי, שנמחה ונעשה כעין זרע, אמו טמאה לידה".

עיקר הדיון, כמו שמביא הבעל הטורים מהגמ' "תזריע וילדה בנימטרי" צורת אדם, כלומר, כל שאין לו צורת אדם, אמו אינה טמאה טומאת לידה.

אשה טמאה טומאת לידה רק כאשר היא יולדת צורת אדם. ואומר רש"י [והוא מגמ' גדה כז ע"ב], שיש כאן ריבוי מיוחד לרבות ולד "שנמחה ונעשה כעין זרע", כלומר מתחילה היתה לו צורת אדם, אלא שצורת אדם שבו נמחתה, שגם בכהאי גוונא אמו טמאה לידה.

והרמב"ן הוסיף בזה: "ופירוש הענין, שנוצר הולד בצורת אדם ואחר כך נמוח, שכל מי שאין בו מצורת אדם אינו ולד, וכל מי שאינו ראוי לברית נשמה אינו ולד, אבל בשעת הלידה אפילו מחוי מטמא".

מבואר כאן, שכדי לטמא את אמו טומאת לידה, מוכרח שתהיה לולד מתחילה צורת אדם, אלא שאם בשעה שנולד כבר נמחה בו צורת האדם - נולד מחוי - גם אז אמו טמאה לידה.

וצריך להבין את העומק שבדברים, מדוע דוקא צורת אדם מטמאת, ואם אין לו צורת אדם אמו איננה טמאה.

טומאת נדה – ריחוק, נפרדות

בהמשך הפסוק נאמר: "כימי נדת דוותה תטמא", ופירש"י: "כסדר כל טומאה האמורה בנדה, מטמאה בטומאת לידה ואפילו נפתח הקבר בלא דם". אפילו למ"ד שיש פתיחת קבר ללא דם, אעפ"כ הכי לידה מטמאה כדין דם נדה.

רואים אנו כאן השוואה בין טומאת לידה לטומאת נדה, ועלינו להבין את עומק הקשר שביניהן.

נדה מטמאה כאשר היא רואה דם. הלידה מטמאה, כמו שנתבאר, כאשר יש צורת אדם. "אדם" הוא א' דם, כידוע. כלומר, שורש הטומאה בשניהם הוא בבחינה של דם, אלא שיש בחינה של דם נידות שהוא כח המטמא, ויש בחינה של טומאת לידה כאשר הולד הוא בצורת אדם, ואז הטומאה היא בבחינת א' דם.

ונבאר את הדברים.

לשון הפסוק הוא: "כימי נדת דוותה תטמא". ובביאור המילה "דוותה" כבר הציב לנו רש"י ז"ל כמה ביאורים, עי"ש.

ברמב"ן ישנו ביאור נוסף, וז"ל: "והנכון בעיני, כי האשה בימי נדתה תיקרא נדה, בעבור שיגדוה וירחיקוה כל בני אדם, והאנשים והנשים ירחקו ממנה, ויושבת בדה, לא תספר עם בני אדם כלל, כי גם דיבורה טמא אצלם, והעפר אשר תדרוך טמא להם כעפר רקב עצמות המת, ואף מבט שלה מוליד היזק".

כלומר, "נדה" הוא לשון נדוי, שהנדה מרוחקת ומנוודה מבני אדם. והרי, ששורש הדם הוא שורש הפירוד, שורש הדין, שורש הנפרדות. וזהו גופא מה שראיית הדם מוליד את הנפרדות של הנדה, הן מבעלה והן משאר בני אדם, כפי שמוזכר כאן ברמב"ן.

פרשת תזריע

מג

זהו ביאור ענין טומאת נדה.

תפיסת היש שבצורת האדם הנולד – שורש הטומאה

ובענין טומאת לידה, כאשר הולד הוא בצורת אדם, הריהו בבחינת א' דם. וודאי שפשוטם של דברים ש"אדם" הוא תיקון של הדם. כאשר מתגלה הא' - בחינת אלופו של עולם - בדם, הרי שהאדם הוא תיקון לדם.

בחינה זו שבלידה מתגלה גם במה שאמרו חז"ל שאחר הלידה "דם נעכר ונעשה חלב" (נדה ט ע"א) לצורך יניקת הולד. הרי שזהו ניתוק של הדם לצורך הולד שנוולד.

אם כן ברור הדבר שהאדם הוא למעלה מדם, שזו בחינת א' דם. וכל זה בערכין של אדם - דם, שאדם הוא בגדר חסדים, בערכין של דם שהוא בבחינת דין.

אבל בערך יותר עליון, גם אדם הוא בערכין של דין, בערכין של דם בתפיסה היותר עליונה. בתפיסה שלמעלה מן האדם, הרי שגם האדם הוא בערכין של נידוי, בערכין של פירוד.

נבהיר את הדברים:

בחינת האדם היא בחינת מציאות של נברא. צורת הנבראים כולם היא בצורת אדם. ומצד כך, עצם היות הדבר בצורת אדם, הרי שהוא מציאות לעצמו, וזו גופא האבחנה של בחינת א' דם. עצם כך שישנה מציאות של נבראים שהם בצורת אדם - זו גופא בחינה של מנודה, מרוחקת מבעלה, מרוחקת ממציאותו ית'.

"אתם קרויים אדם", הרי שמחד "אדם" הוא מלשון "אדמה לעליון", אבל מאידך הוא מלשון נדה, מלשון דם, מלשון מנודה ומרוחקת מבעלה.

בערכין של דם, אדם, הרי שזהו תיקון - א' דם. אבל בערכין של האינסוף, האדם שהוא בחינת מציאות לעצמו, הוא בבחינה של נידוי, בחינה של ריחוק, בחינה של נפרדות.

מצד כך מובן מדוע לידה מטמא רק כאשר נולדת צורת אדם, מפני שמתחדשת כאן צורת אדם נוספת, מציאות של יש של נברא, ושורש תפיסת היש המתגלה בצורת האדם הנולד, הוא שורש הדינים וזהו שורש הדם, שורש הטומאה.

אם כן, מובנת היטב האבחנה הפנימית בשייכות של דם נידות שמטמא, ללידה שמטמא, כמו שהובא לעיל, "כימי נדת דוותה תמא" - "כסדר כל טומאה האמורה בנדה מטמאה בטומאת לידה", כי עצם כך שהלידה היא בבחינה של צורת אדם, הרי שמתגלה כאן בחינה של יש, של צורת אדם שהוא בבחינת דם נדות, שמצד אור א"ס, אדם הוא בערכין של דם.

שיטת ר"מ - טמאה גם ללא צורת אדם

עד השתא נתבאר ענין טומאת הלידה כאשר הלידה היא לידה רגילה שנולדה כאן צורת אדם. אבל כמו שהוזכר מתחילה מרש"י, אפילו נולד מחוי - ג"כ ישנה טומאת לידה.

וביאור הדברים על פני פשוטו כמו שכבר דוקדק, שאם מתחילה הוא היה מחוי - אינו מטמא, אלא דוקא כאשר מתחילה היתה בו צורת אדם, ואחר כך נימוח. עצם כך שבמעוי אמו היה הולד בצורת אדם, אף שלאחר מכן נימוח, המיחוי שבו אינו מבטל לגמרי את הצורת אדם שבו, ולכן הדין שהוא מטמא.

אם מתחילה לא היתה בו צורת אדם כלל, הרי שאין סברא לומר שהלידה תמא כדם נדות. משא"כ כאשר היה זמן שבעובר היתה צורת אדם, הרי שחלה בו מציאות של בחינת אדם א' דם, ולכן אעפ"י שהוא מחוי ונעשה

כעין זרע שזו בחינת טיפה - עדיין אין כאן מיחוי גמור לצורת אדם שמתחילתו, ואמו טמאה טומאת לידה כדין נדה.

אבל באמת בסוגיא שם בנדה (כג ע"ב) מכואר, ששיטת ר"מ [אליבא דתוס'], שגם אם הולד בצורת בהמה, אמו טמאה טומאת לידה, ולמד זאת ממה שנאמרה לשון יצירה גם בבחינת חיה ובבחינת בהמה.

אם כן, ישנה שיטה שאפילו אם אין בו צורת אדם, אלא צורת בהמה בלבד - אפילו הכי אמו טמאה. והדבר טעון ביאור.

"ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה"

הפסוק אומר: "אדם ובהמה תושיע ה'" (תהלים לו, ז), ואמרו חז"ל (חולין ה ע"ב): "אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה". הרי שבחינת אדם היא בחינת דעת, ובחינת בהמה היא ביטול הדעת.

הרי שיש בהמה - אדם - בהמה בלי דעת, אדם עם דעת, ובהמה עליונה בבחינת "משימין עצמן כבהמה", שזו בחינת ביטול הדעת.

בדקות, הבהמה העליונה היא בהמה שבאה מכח שקדם למציאות האדם, שהוא ביטול הדעת. זו בהמה של "ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה". א"כ הבהמה העליונה היא בהמה שבאה לשלול את דעת האדם. האדם מצדו הוא ערום בדעת, והבהמה באה לשלול זאת. זהו גדר ה"משימין עצמן כבהמה".

אבל בעומק ישנה אבחנה עליונה יותר, שמצד כך נאמר במשיח "עני ורוכב על חמור" (זכריה ט, ט), שזה איננו בגדר של "משימין עצמם כבהמה", אלא בגדר של בהמה עצמה.

כלומר, כאשר יש דעת, העבודה היא לבטלה ולהיות כבהמה. אבל למעלה מכך יש את תפיסת הבהמה בעצם, שזו הפשיטות של בלי דעת.

לענייננו: הבהמה שעניינה ביטול הדעת, הרי בדקות זו אותה אבחה של מחוי, שמתחילה היה לו צורת ולד אלא שנמחה. בלשון מקבילה זהו "ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה", וכיון שנתבאר שההשמה כבהמה היא שלילת הדעת, הרי שזוהי יחסיות לדעת, ועצם היחסיות לדעת היא גילוי שיש דעת, וזה גופא שורש האדם שהוא שורש הא' דם, בחינת אמו ממאה לידה. שכיון שיש יחסיות לצורת אדם ע"י שלילתו, עצם היחסיות לצורת אדם, זהו גופא שורש הטומאה.

הרי שמצד תפיסת בהמה ישנן שתי אבחנות כמו שהוזכר: אבחה של בהמה שלמעלה מכח שלילת האדם, ומצד כך שיטת האומרים שאם צורת הולד היא כבהמה אינו מטמא מפני שזוהי פשיטות שלמעלה מצורת אדם, ולמעלה מצורת אדם זו אינה בחינה של א' דם, ולכן אמו אינה טמאה לידה.

ואבחה נוספת בבהמה, שהבהמה היא כח של ביטול הדעת, ה"משימין עצמן כבהמה". אין זה טבעם הפשוט אלא יש כאן השמה - שינוי - לבהמה, ומצד כך, עצם ה"משימין עצמן" הוא גילוי שהיתה קיימת כאן דעת, ומצד כך גם בבחינת בהמה אמו טמאה לידה.

ישראל – סוד היש דקדושה

הרמב"ן בדבריו כאן מביא מחלוקת [אם אפשר לומר כך] בין חז"ל הק' לפילוסופי יון: "לדעתם [של חז"ל] ולד נוצר מדם הנקבה ומלובן האיש, ולשניהם יקראו זרע, וכך אמרו: 'שלשה שותפין יש בו באדם, איש מזרע בו לובן שממנו גידים ועצמות ולובן שבעין, אשה מזרעת אודם שממנו עור ובשר ודם ושער ושחור שבעין', וגם דעת הרופאים ביצירה כך היא.

"ועל דעת פילוסופי היוונים, כל גוף העובר מדם האשה, אין בו לאיש אלא הכח הידוע בלשונם היולי שהוא נותן צורה בחומר, כי אין בין ביצת התרנגולת הבאה מן הזכר לנולדת מן המתפלשת בעפר שום הפרש, וזו תגדל

פרשת תזריע

מז

אפרוח וזו לא תזרע ולא תצמיח, בהמנע ממנה החום היסודי שהוא לה היולי, ואם כן יהיה מלת תזריע כמו 'זרועיה תצמיח' (ישעיה סא, יא)."

הרי ששיטת חז"ל הק', שהאיש שותף ביצירת הולד, בבחינת יש. כלומר, גם אבחת היש שכולד היא מכח האב אשר מזריע בו לובן שממנו גידים ועצמות ולובן שבעין. משא"כ לשיטת הפילוסופים היוונים, כל גוף העובר מדם האשה, ואין בו לאיש אלא כח הידוע בלשונם היולי שנותן צורה בחומר. כלומר, כח האב בולד הוא רק כח היולי שהוא בחינת האין כידוע. משא"כ בחינת היש, כל גוף העובר מדם האשה. נמצא לשיטתם, שכח היש שבאדם הוא רק מכח אמו ולא מכח אביו.

שורש שתי התפיסות הללו: ישראל נקראים יש רל"א שערים כידוע. כבר הוזכר ודובר שלכאורה ישראל הם בסוד האין והאומות הם בסוד היש, וא"כ מדוע ישראל הם בבחינת יש רל"א, בחינת יש? הרי לכאורה זה להיפך?

תשובה לדבר: גם האומות מבינים שישנו אין, אך הוא איננו מתגלה בתוך היש, אלא הוא מציאות עליונה שבה מתגלה האלוקות. אבל שתהיה אלוקות בתוך היש - זה סוד קדושתם של ישראל ותר"ג המצוות. המצוות המעשיות בפועל באות לגלות את האלוקות בתוך היש. לכן דייקא ישראל הם סוד היש דקדושה, כי את האין גם העכו"ם משיגים ששורה בו אלוקות, אבל שבחומר ישנה אלוקות - זה סוד הגילוי של נשמת ישראל - יש רל"א.

זה גופא שורש המחלוקת שהוזכרה כאן בדברי הרמב"ן בין חכמי ישראל לפילוסופים היוונים, שלשיטת חז"ל, כח החומר בא מכח הדוכרא, מכח האב, ואילו לשיטת פילוסופי היוונים, החומר הוא רק מכח האם.

הרי כידוע האיש - הדוכרא - הוא בחינת רוחניות, והנוקבא היא בחינת גשמיות. לכן, לשיטת הפילוסופים היוונים, כיון שהאיש הוא בחינה של רוחניות, לכן נתינתו בולד היא רק הנקודה השורשית הרוחנית, שהיא בחינת

היולי, אבל גוף הארבע יסודות איננו מן האיש, כי הרוחני לא מתגלה בתוך הגשמי, רק מקור ושורש, בחינת "והחכמה מאין תמצא".

משא"כ לשיטת חז"ל הק', היש שבגוף הולד נגלה גם מכח האב, מחמת שגילוי האלוקות, האין הרוחני, הוא גם בתוך עולם העשיה, עולם החומר, ולכן דייקא איש מזריע בו לובן שממנו גידים ועצמות ולובן שבעין, והרי ששורש החומר בפועל גם הוא מכח הדוכרא, מכח הרוחני [בדקות ישנו חילוק בין רוחני לאלוקות, בין בחינת נשמות לאלוקות, אלא שלצורך הנידון הבא כללנו אותם בערכין לגשמיות].

סוד גילוי היש דקדושה שנכלל באין

בראשית הדברים הזכר, שהולד מממא כאשר יש בו צורת אדם.

אמנם, מוצאים אנו אופנים של לידה שנוצרת בה צורת אדם, ואפ"ה האם איננה טמאה לידה. לדוגמא: יוצא דופן, אשר לחלק מן השיטות אמו אינה טמאה לידה. ומתגלה כאן [לפי שיטות אלו], שיש אופן שנוולדת צורת ולד, ואפ"ה אמו אינה טמאה לידה.

עומק הגילוי שבדבר נראה עפ"י מה שנתבאר.

אדם הוא בחינת א' דם, שהוא סוד היש. זוהי בחינת נדה, בחינת נידוי, ריחוק, מציאות לעצמו, ולכן האם טמאה לידה. אבל כאשר מתגלה שישנו אופן שעל אף שבשורש נגלית צורת אדם אמו אינה טמאה לידה - כאן הוא בעצם סוד גילוי היש דקדושה שנכלל באין.

כלפי אומות העולם, אדם אינו נחשב מציאות של טומאה, כמו שכתב רש"י: "בת ישראל מטמאה בלידה ובנדה ולא נכרית". אין דם לידה ודם נדה לנכרית. וזאת מפני היותם בתפיסת היש הגמור, והיש הגמור כאשר נגלה בו יש באותו ערכין של תפיסתו, הרי שאינו מטמא.

פרשת תזריע

מט

טומאה עניינה כאשר נגלה אור יותר עליון ומגלה שהמציאות הנגלית לפנינו היא מציאות של נפרדות. משא"כ כאשר הנפרד הוא נפרד, ואין בו גילוי של אור האחדות, הרי שאין בו דין טומאה.

משא"כ ישראל, שבהם יש דין טומאת דם נדה, ודין דם לידה שמטמא כנדה, וזאת מפני שבשעה שנגלה אור של אחדות מסויימת, הרי שזה מגלה את הנפרדות, נגלה הריחוק, וזה גופא יוצר את דין הטומאה.

דם נדה מטמא. ואמרו חז"ל (נדה יט ע"א): "חמשה דמים טמאים באשה", שבעומק הם מקבילים לחמשה שמות שיש לה לנפש. הרי, שבבחינת דם נדה ישנם חמשה דמים, ובבחינת לידה מצינו חמשה שמות לנפש, ועצם היות הדבר לנפש חמשה שמות, זו בחינה של התחלקות, ושורש חלוקה זו, בערך לאור א"ם, הוא נפרדות, דם נדות בדקות.

יש בחינת קומת אדם, ומצד כך כמו שנתבאר, עצם צורת אדם היא נפרדות, ולכן לידה מטמאה. מטמאה בבחינת א' דם, ולכן דייקא בחינת דם היא גילוי של חמשה דמים, וזוהי גם בחינת לידה שהיא צורת אדם, ויש בה גילוי של חמשה שמות הנפש.

כל זה מחמת שמאיר אור האחדות הגמור בנשמתם של ישראל, ומגלה שעצם החלוקה לחמשה שמות הוא נפרדות בדקות.

סוד דבר והיפוכו

אימתי נגלה בדם אור האחדות?

בסוד הדבר והיפוכו! כפי שנתבאר, כנדה יש בחינה של דם נעכר ונעשה חלב, ודייקא אז החלב הוא מקור החיות לולד, וא"כ בדם מתגלה מחד בחינה של נידוי, של ריחוק, דם נדה, אבל מאידך אפשר שהוא ייהפך לחלב, ואזי הוא נגלה כמקור חיות, של בחינת "כגמול עלי אמו", תפיסת האחדות, התלות הגמורה של הולד באמו מכח יניקתו.

הרי, שגילוי הדם יש לו שורש של גילוי אור של אחדות, כי כאשר הוא נגלה בצורת דם, הרי שאור האחדות מגלה את השלילה שבנפרדות, אבל כאשר הוא נעבר ונעשה חלב - מתגלה אור האחדות.

וביותר עומק הן הן הדברים גם בבחינת דם לידה, שעצם היותו דם נגלה בו אור האחדות, ונבאר את הדברים.

רואים אנו שלילדת יש דין של ימי טוהר - בזכר "שלושים יום ושלושת ימים תשב בדמי טהרה", ובנקבה ששים וששה ימים. ובימים אלו, אף שהיא רואה דם, זהו דם טוהר, והרי שהדם יוצר שם מצב הפוך, שהיא טהורה [ואף שבפשיטות הדם בימי טהרה אינו 'מטמא', אבל אינו יוצר טהרה. אולם בעומק, הוא שורש כח הטהרה בפנימיות].

שהרי כסדר, בכל נוקבא לערך ב' שבתות היא טהורה וב' שבתות מטמאה. משא"כ ע"י הלידה, הן למ"ד א"א לפתיחת קבר בלא דם והן למ"ד אפשר לפתיחת קבר בלא דם והטומאה היא טומאת לידה בלבד, אבל מ"מ נגלה כאן - הן בגילוי הדם שבלידה והן בלידה עצמה - שהלידה יוצרת גם בחינת טוהר. שלושים ושלושה ימים או ששים וששה ימים.

הרי שנגלה כאן הצד ההפכי שבנידוי - בדם ובלידה. הן בדם ש"נעבר ונעשה חלב", והן בבחינת ימי הטהרה לזכר ולנקבה.

והרי שבכל מקום שיש את האור של האחדות, מחד הוא יכול להתגלות כגילוי שמגלה את מציאות הנפרדות כדין דם נדות וכדין טומאת לידה, ומאידך נגלה בו אופן של גילוי אור האחדות! בבחינת הלידה טהורה היוולדת יותר על אשה רגילה, שאין לה על דרך כלל זמן ארוך כל כך של טהרה. הרי שזמן הטהרה הוא זמן האיחוד בין הדוכרא לנוקבא, ונגלה בזה סוד האחדות.

כח ישראל – אחדות היש והאין

לכן דייקא בישראל יש דין דם נדות ויש דין טומאת לידה, כי נגלה בהם כח הפיכת הטומאה לטהרה, של הרע לטוב, והיא היא שיטת חכמינו ז"ל שמכח האב נוצר חלק מגוף הולד, ומכיון שמכח האב נוצר חלק מגוף הולד, לכן הארת כח הרוחניות יכול להאיר גם בחומר.

לשיטת חכמי יון, הכח שהאב נותן לבן הוא רק היולי. "אין בו באיש אלא כח היולי בלבד". ובשיטת חכמי ישראל שהאב גם נותן כח גופני, אין הכוונה שהם שוללים את דברי הפילוסופים שהאב נותן את כח היולי, אלא בנוסף לנתנתו את כח היולי הוא נותן גם חומר, והרי שהאב נותן גם כח היולי וגם חלק מהחומר של גוף הולד, וזה סוד האחדות של היש והאין שמתגלה בשיטת חכמינו ז"ל.

לשיטת הפילוסופים היוונים, הרי שהאב נותן רק אין והאם נותנת רק יש, וא"כ אין אחדות בין האין ליש. משא"כ לשיטת חכמינו ז"ל, האב נותן את הכח היולי ובנוסף על כך מזריע בו לובן שממנו גידים ועצמות ולובן שבטין, הרי שהאב נותן גם היולי - גם את האין - וגם את החומר, את היש, וכאשר הוא נותן את שניהם נגלה כאן סוד האחדות של היש והאין, שזהו סוד נשמתם של ישראל.

כח ישראל הוא האחדות של היש והאין, ולכן דייקא בנשמתם של ישראל נגלה כח הטומאה, ומאידך נגלה כח הטהרה. נגלה הכוחות ההפכיים ואחדותם.

מילה – ביום השמיני ולא קודם לכן

"וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יב, א).

דייקא "ביום השמיני" יש למול בשר ערלתו של הולד, אבל אם מלו אותו בשבעה ימים שקודם לכן, הרי שנשאר בגדר ערל, ויש דין למול אותו

פעם נוספת [ואם לא נשארה ערלה, עושים לו הטפת דם ברית].

עומק הדבר: אם גילוי ישראל היה רק בחינת סילוק הרע וגילוי הקדושה, היה לכאורה צריך להיות שמיד בשעת לידתו יהיה דין לסלק את הערלה. אבל כאשר נאמר דין למול רק ביום השמיני, הרי שמכלל הן אתה שומע לאו שצריך להשאיר את הערלה עד היום השמיני.

כלומר, מתגלה בנשמתם של ישראל הכח לגלות את האחדות בין הטומאה והקדושה, והדבר נגלה בכך שבשבעה ימים יש דין להשאיר את הערלה ולא להסיר אותה. על אף שביום השמיני כודאי יש מצות עשה להסיר את הערלה, אבל עד השמיני יש דין של השארת הערלה, ובו מתגלה כח האחדות שישראל מאחדים את הטומאה והטהרה.

מלבד שבעת הימים הראשונים, ישנם אופנים נוספים שיהודי נשאר לא מהול, כגון במתו אחיו מחמת מילה, שהדין שלא מלים אותו. כל האופנים הללו הם אופנים לגילוי האחדות של הערלה, של הטומאה, עם כח האין, שזה גילוי נשמתם של ישראל.

לא בכדי נצטוו אברהם אבינו על המילה רק בהיותו בן תשעים ותשע שנה. אברהם אבינו חי שנים רבות עם ערלה, והוא הוא שורש קיום מצות מילה שנצטוו בה אברהם אבינו.

כפשוטו, עד אז הוא לא נצטוו, ומכאן ואילך הוא נצטוו. אבל בעומק מתגלה כאן, ששורש אמונתם של ישראל לאחד את הערלה עם המילה.

סילוק הערלה כפשוטו הוא ביטול הערלה. אבל בעומק זה גילוי האור בתוך הערלה!

אלו שתי עבודות: שבעה ימים ישנו גילוי של האור בתוך הערלה, ומיום השמיני ואילך יש גילוי של סילוק הערלה.

זה סוד גילוי נשמתם של ישראל, לאחד את היש והאין, וכאשר יתאחדו שניהם בבת אחת, יתכללו גם האומות בנשמתם של ישראל ויתגלה ה"וימו שכם אחד לעבדך" ו"נשגב ה' לבדו ביום ההוא".

פרשת אחרי מות סוד הדבקות

"בקרבתם לפני ה' וימותו"

"וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו" (טז),
א. מבואר בפסוק, שמיתת נדב ואביהוא, היתה ע"י "בקרבתם לפני
ה'". קירבה זו היא שגרמה למיתתם - "וימותו".

לעיל בפרשת שמיני (י, א-ב), כשמוזכרת מיתת נדב ואביהוא, נאמרה לשון
אחרת בפסוק: "ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אותם, ותצא
אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". הרי שהמיתה באה בעקבות האש
זרה שהקריבו, והם מתו ע"י אש - "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם".

ובמו שמוכא בתרגום יונתן בן עוזיאל: "ונפקת שלהובית אישתא מן קדם ה'
ברגו וכו' ואוקידת ית נשמתהון ברם גופיהון לא איתחרכו ומיתו קדם
ה'".

הרי שבפרשה דידן נאמר לשון "בקרבתם לפני ה' וימותו", ובפרשת שמיני
מבואר, שהם הקריבו אש זרה, ויצאה אש השי"ת והמיתה אותם.
ושומה עלינו להבין עומקם של דברים.

"אש זרה" – ביחס לאש העליונה הנגלית

והנה האור החיים הק' כתב לבאר את ענין "בקרבתם לפני ה'" בזה"ל:

"פירוש, שנתקרו לפני אור העליון בחיבת הקדש, ובוה מתו, והוא סוד
הנשיקה שבה מתים הצדיקים. והנה הם שוים למיתת כל הצדיקים,

אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, ואילו הם נתקרבו לה".

מבואר בדבריו, שנדב ואביהוא מתו מיתת נשיקה, והיו שויים בזה למיתת כל הצדיקים, ומ"מ יש חילוק בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא, שבכל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, משא"כ בנדב ואביהוא ש"הם נתקרבו לה".

עומק הדברים כך הוא:

בידוע, כל מדרגה, כלפי המדרגה התחתונה ממנה, היא בחינה של קדושה, וכלפי המדרגה העליונה שממנה היא בחינה של זרות.

לענייננו: נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה" לפני ה', והתוצאה היתה: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". אותה אש נקראת "אש זרה" ביחס למדרגה היותר עליונה מן האש שהם הקריבו. כלפי האש התחתונה ממה שהם הקריבו, הרי שהאש שהם הקריבו לא נקראת "אש זרה", אלא אש דקדושה. רק כלפי אש יותר עליונה, נקראה האש שהקריבו "אש זרה".

כל זמן שהמדרגה היותר עליונה אינה נגלית, הרי שהמדרגה הנגלית א"א להגדירה כזרות, אלא להיפך - היא קדושה, כי זו המדרגה העליונה הנגלית. רק כאשר נגלית מדרגה יותר עליונה, יכולה המדרגה הנגלית להיקרא זרות.

וזה גופא מה שנאמר "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם". הרי שנגלית כאן אש יותר עליונה, ומצד כך מוגדרת שהאש שהם הקריבו כ"אש זרה".

ועלינו להבין מה טיבה של אותה אש עליונה.

אש בבחינת היש ובבחינת האין

בבחינת אש ישנן שתי אבחנות: יש אבחנה של האש ביחס לארבע יסודות - עפר, מים, רוח, אש, ויש אבחנה שניה, שהיא האש היסודית, וכדברי הרמב"ן בתחילת התורה. זוהי האש שלמעלה מארבע יסודות.

עומק גדר החילוק בין שתי האבחנות של האשים הללו: האש הראשונה שהזכרנו, שהיא אחת מהארבע יסודות, היא אש בתפיסה של יש, שכשם שיסודות עפר, מים ורוח הם בתפיסת היש, כל חד וחד לפי דקותו במידת היש שבו, אבל מידי יש לא יצאו - כן גם היסוד הרביעי, האש, הנו בתפיסת היסודות של היש.

כמוכן, שהוא היסוד הדק מכולם, שלכן הוא מוגדר כיסוד העליון מכולם. ויתר על כן, יסוד האש מכלה את יסוד העפר, ובאופנים מסויימים גם את יסוד המים ואת יסוד הרוח. אבל סוף כל סוף הוא מוגדר בכלל הארבע יסודות, ולכן בהכרח שהוא אש בבחינה של תפיסת היש.

משא"כ האבחנה השניה שהזכרנו כאש, האש היסודית, שהיא בבחינת האין, בבחינת היולי, והיא איננה בכלל הארבע יסודות.

זהו עומק האבחנה של "ויקריבו אש זרה". נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה", הם הקריבו אש שהיא אחת מהארבע יסודות, וכלפי האש היסודית זוהי "אש זרה"! אין הכוונה כפשוטו ממש, שהאש היתה זרה, אלא היא היתה זרה ביחס לאש היסודית.

כתוצאה מכך - "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם", היה כאן גילוי של האש היסודית שלמעלה מהאש של הארבע יסודות, והיא כילתה את האש של הארבע יסודות, ובוה התעלה יסוד האש שמארבע היסודות למדרגת האש היסודית.

זה גופא ה"בקרבתם לפני ה'". אין הכוונה שהם הקריבו אש זרה ומתו בחטאם כפשוטו, אלא שהאש של הארבע יסודות נתקרבה לאש היסודית, ונוצר מצב של "בקרבתם לפני ה'", בבחינת "כי ה' אלוקיך אש אוכלה הוא" - אש אוכלה אש!

נדב ואביהוא "נתקרבו לה"

זהו העומק בדברי האוה"ח הק' "והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים", כי לעולם הנשיקה עניינה, שהאש שבנפש, אבחת היש שבאש, כאשר נגלית אליה האש היסודית שלמעלה מהארבע יסודות, זוהי בחינת נשיקה, ששתי האשים נושקות זו בזו.

אלא, שבדברי האוה"ח הק' מבואר שישנו חילוק בין מיתת נדב ואביהוא למיתת כל הצדיקים, שהצדיקים הנשיקה מתקרבת אליהם, ואילו הם נתקרבו לה. לביאורם של דברים, שישנה תפיסה שהעליון מתקרב לתחתון, וישנה תפיסה שתחתון מתקרב לעליון.

זו אינה שאלה חיצונית מי מתנועע לקראת מי בלבד, אלא שאם העליון מתנועע אל התחתון, הרי שהוא משפיל עצמו לתפיסת התחתון, וא"כ הגילוי הוא בערכין דתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתנועע לעליון, הרי שהגילוי הוא בערכין דעליון.

זה גופא ההפרש בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא: כל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, וא"כ היא יורדת לערכין של הצדיקים, ואילו נדב ואביהוא "נתקרבו לה", הם נתעלו לאש העליונה ונתכללו בה.

לכן מדרגתם של נדב ואביהוא היא למעלה מכולם, כמו שאומר האוה"ח הק': "הא למדת, שאין קרובים מהם, שאם היה משה קרוב מהם, היה הדבר נעשה בו, כמו שאמר לו ה' בקרובי אקדש". הרי מבואר שנדב ואביהוא היו למעלה אף ממדרגת משה רבינו! משה רבינו מת מיתת נשיקה, ואילו

בנדב ואביהוא התגלתה מדרגה עליונה יותר במיתת הנשיקה, שהם נתקרבו לנשיקה, ולא הנשיקה התקרבה אליהם.

האין מתתא לעילא ומלעילא לתתא

ברור הדבר, שהתורה מתפרשת בכל המדרגות, ולכן גם האבחנה התחתונה של מיתת נשיקה כלולה בדברי הפסוק, ויש כאן גם גילוי של התפיסה העליונה של מיתת נשיקה שהם נתקרבו לנשיקה, וגם גילוי שהנשיקה נתקרבה אליהם.

כאשר העליון מתקרב לתחתון, הרי הוא נותן קיום לתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתקרב לעליון, הרי שהתחתון נכלל ומתבטל.

זו בעצם האבחנה שכבר הוזכרה הרבה, שיש בחינה של האין מתתא לעילא, ויש בחינה של האין מלעילא לתתא. מלעילא לתתא נאמר "והחכמה מאין תמצא", והרי שהאין הוא מקור היש ונותן קיום ליש. משא"כ מתתא לעילא, בחינת החזרת הענפים לשורשם, הרי זה ביטול של התחתון והתכללותו בעליון.

תפילה פועלת מחצה

במדרש כאן מובא, שאחד מן המעמים למיתת נדב ואביהוא הוא, שבאמת נגזרה מיתה על ד' בני אהרן כמעשה אהרן בעגל, שנאמר "וגם בי התאנף ה'", אלא שתפילתו של משה פעלה מחצה, ולכן אלעזר ואיתמר נתקיימו, אבל נדב ואביהוא מתו.

העומק שבדברים כך הוא.

בעצם עלינו להבין, מדוע תפילה פועלת מחצה?

התפילה יש בה שתי אבחנות שכבר הוזכרו: יש את האבחנה שתפילה היא מקור ההשפעה, כדברי חז"ל הנודעים המוכאים ברש"י על הפסוק

פרשת אחרי מות

נט

"וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ... כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה (בראשית ב, ה) - "כי לא המטיר - ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים". כל דבר חייב לעבוד דרך שער התפילה, וא"כ התפילה היא מקור המשכה, מקור ההשפעה, בבחינת "מאין תמצא".

מאידך, ישנה אבחנה בתפילה של 'צמיד פתיל', "נפתולי אלוקים נפתלתי" (ל, ח), לשון דבקות, כידוע שזו בחינת התאחדות התחתון בעליון, וההתכללות שלו בו.

וביזו ששתי האבחנות הללו גנוזות בתפילה, הרי שזו גופא האבחנה שתפילה עושה מחצה: מצד מה שתפילה היא המשכה מלעילא לתתא, הרי שהיא פועלת המשכה. משא"כ מצד מה שתפילה עניינה התאחדות של התחתון בעליון, הרי שהיא היפך המשכה והברכה.

וזו גופא הכוונה תפילה עושה מחצה, כלומר מצד התפיסה בתפילה שהיא המשכה מלעילא לתתא, היא פועלת ברכה והמשכה, ולא מצד התפיסה שבה מתתא לעילא - התאחדות התחתון בעליון.

זוהי, אפוא, כוונת דברי חז"ל כאן, שתפילה עושה מחצה, ולכן נתקיימו אלעזר ואיתמר, ולא נתקיימו נדב ואביהוא, כלומר: נדב ואביהוא הם החצי של התפילה שלא נתקיימה. החצי התחתון נכלל בעליון.

ועפ"י מה שנתבאר, זהו החצי של התפילה שהוא מתתא לעילא, ומצד כך אין המשכה אלא התכללות של התחתון בעליון, וזה גופא דברי האוה"ח הק' שהם נתקרבו לה, כלומר התחתון התקרב לעליון, ומצד כך מתו נדב ואביהוא.

מיתה של ביטול הדעת

בפרשת שמיני, אחר שהוזכר מעשה מיתתם של נדב ואביהוא, נאמרה פרשת האזהרה על כניסת הכהן אל המקדש כשהם שתויי יין.

וכתב הרמב"ן (כאן בפרשה דידן): "מעם אחרי מות שני בני אהרן, כי מיד כאשר מתו בניו הזהיר את אהרן מן היין ומן השכר שלא ימות, ואמר עוד למשה שזוהיר אותו שלא ימות בקרבנו לפני ה'. והקרוב, שהיו שתי המצוות האלה ביום המחרת למיתתם".

הרי, ששני הציוויים הללו - מחד האזהרה של שתויי יין ומאידך אזהרת "ואל יבוא בכל עת אל הקדש" - נאמרו ביום אחד.

עומק העניין נראה עפ"י מה שנתבאר. ישנה שיטה אחת בחז"ל, כמו שהובא ברש"י לעיל, שמעם מיתתם של נדב ואביהוא הוא ששתויי יין היו.

והרי ברור הוא בעומק שבדברים, שאין הכוונה שזו היתה סיבת מיתתם, שהיו שתויי יין, אבל מהות המיתה איננה קשורה לסיבה, אלא הסיבה היא מהות המיתה, והרי שגדר שתויי יין, בחינה של שיכור - זו גופא המיתה.

זו אינה רק סיבת הדבר, אלא עצם גילוי מהות המיתה. כל זמן שאדם איננו שתוי, הוא בר דעת. ברגע שהוא שותה אין לו דעת, והרי שהמיתה היא בחינה של מיתת הדעת.

באהרן הכהן נאמר "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז). לכן, כל זמן שהוא בבחינת "שפתי כהן ישמרו דעת", הריהו בגדר הכהונה ועבודת הכהונה. משא"כ כאשר מסתלקת ממנו הדעת - הוא נפסל לעבודה, ואם כן, המיתה שבהם היא מיתה של ביטול הדעת.

משה מותר לבוא בכל עת

אנו מוצאים באוה"ח הק' דבר חידוש מהתורת כהנים: "ובתו"כ אמרו בסלקא דעתין, דתיבת אחיך בא למעט משה שאינו באזהרה, ומותר לבוא בכל עת".

כלומר, היתה סלקא דעתין שמשה רבינו מותר לבוא בכל עת אל הקדש. על אף שישנה אזהרה "ואל יבוא בכל עת אל הקדש", אזהרה זו נאמרה לאהרן ובניו ושאר הכהנים, משא"כ אצל משה היתה סלקא דעתך בתו"כ שאינו באזהרה ומותר לבוא בכל עת אל הקודש.

העומק שבדברים נראה עפ"י מה שנתבאר.

הנה כבר הקשה האוה"ח הק' על הנאמר בפסוק כאן "וידבר ה' אל משה אחרי מות וכו'", שמבואר שהקב"ה דיבר אל משה, אך לא כתוב מה אמר לו, ו"צריך לדעת מה נאמר לו בדיבור זה".

ועוד הקשה: "לאיזה ענין ישמיענו הכתוב היות דיבור זה אחרי מות, מה לי אחר מה לי קודם".

אמנם, עפ"י הסלקא דעתך של התו"כ, אצל משה רבינו נגלית מדרגה שכן מותר לבוא בכל עת אל הקדש, והרי שזה גופא הגילוי שנתגלה בנרב ואביהוא, שהרי הם מתו וא"כ קרבתם נדבקה לנצחיות, ודייקא כלפי נרב ואביהוא בודאי שיש מהלך של "יבוא בכל עת אל הקדש", נקבעה מדרגתם שבכל עת הם נמצאו בקדש.

לפי"ן מובן ה"וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן". עומק הדיבור הוא, שהקב"ה גילה למשה את מדרגת הקירבה שהתגלתה בנרב ואביהוא!

אין הכוונה כאן רק בערכין של זמן, מתי הוא דיבר - "אחרי מות שני בני אהרן", אלא בבחינת עולם - שנה - נפש, שהזמן מקביל לנפש. הזמן שהוא דיבר היה לאחר מות שני בני אהרן, וא"כ בנפש יש כאן גילוי של מיתת נדב ואביהוא, ולכן דייקא היתה סלקא דעתך בתו"כ לומר שמושה רבינו מותר לבוא בכל עת אל הקדש, כי נגלית בו תפיסת מיתתם של נדב ואביהוא ומדרגתם, שהיא ההתכללות.

זהו בעצם שורש ההארה הגנוזה במשה בבחינת "עד כי יבוא שילה - זה משה", בחינת גילוי משיח שבמושה, ואז ישנה דבקות תמידית, בלי רצוא ושוב.

הרי, שדברי הרמב"ן שהוזכרו, ששתי המצוות הללו - איסור שתויי בעבודה ואיסור כניסה לקודש בכל עת - ביום המחרת למיתתם נאמרו, אין זה בכדי ששתי מצוות אלו נאמרו בבת אחת, שהרי הגילוי של שתויי יין והגילוי של קרבנתם הוא חד, והוא נגלה במשה רבינו.

הנשים של נדב ואביהוא התכללו בהם

עוד מצאנו בדברי חז"ל, שסיבת מיתת נדב ואביהוא היתה, שלא נשאו נשים.

ועפ"י מה שנתבאר, שמיתתם לא היתה מסוד המלעילא לתתא, שהנשיקה מתקרבת אליהם, אלא בסוד המלתתא לעילא שהם נתקרבו לה, כדברי האוה"ח הק' - הרי שאי נשיאתם נשים הוא בסוד האבחנה שהנשים נתכללו בהם, ולא שהם נשאו נשים.

כי הנה ידועים דברי הגמ' בקידושין (ב ע"ב) "דרכו של איש לחזור על אשה". זוהי בחינה שהנשיקה מתקרבת אליהם, שהעליון מתקרב לתחתון.

"לא נשאו נשים" כלומר, שלא היה בהם מהלך של מלעילא לתתא, של דרכו של איש לחזור על אשה, אלא הנשים התכללו בהם, שזוהי בחינת העלאה מתתא לעילא, החזרת הענפים לשורשם.

באדם הראשון נאמר: "ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם וגו' ויקח צלע מצלעותיו ויבן את הצלע וגו' ויביאה אל האדם" (בראשית ב, כא-כב). לא נאמר כאן שדרכו של איש לחזור אחר אשה, אלא להיפך - "ויביאה אל האדם", כי חוה אמנו נמסרה לאדם הראשון בבחינה שהיא ענף לו, וכאשר הענף מתכלל בשורש, הרי שהענף חוזר לשורשו.

אלא שלאחר חטא אדם הראשון נתהפך המהלך, וכיום דרכו של איש לחזור אחר אשה, העליון מתקרב לתחתון. זוהי התפיסה שלאחר החטא, שיש לדרת למדרגה התחתונה ולגלות בה את האלוקות, כידוע. משא"כ העבודה קודם החטא היתה להעלות את התחתון לעליון, והרי שדייקא הקב"ה הביא את חוה לאדם.

וכשם שאילו אדם הראשון היה אוכל מעץ החיים וחי לעולם, היה נכנס לשבת לסעודה מיד, ולא היה חוזר לשית אלפי שנים, ואז היה מתקיים בו "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", לא מיתה דקליפה אלא מיתה דקדושה שעניינה ההסתלקות מתפיסת שית אלפי שנים - כן נגלה הדבר בנדב ואביהוא, "בקרבתם לפני ה' וימותו", הם נתקרבו למהלך שאין בו נוקבא, אין את המהלך שדרכו של איש לחזור אחר אשה, אלא להיפך - התחתון התעלה אל העליון, "והם נתקרבו לה'", כדברי האוה"ח הק'.

אז אז הם חזרו לתפיסה של "ואדם אין - אין אדם מכיר בטובתן של גשמים", שהיא בחינת חצי התפילה שאיננה מתקיימת.

מיתת נדב ואביהוא היא גילוי האור דלעתיד, גילוי האור של החזרת התחתון לעליון, בבחינת העתיק שמעתיק את התחתון לעליון, ולא העתיק שמעתיק מהעליון לתחתון.

"אימתי ימותו שני זקנים הללו"

אלו הם דברי חז"ל (סנהדרין נב ע"א): "וכבר היו משה ואהרן מהלכין בדרך ונדב ואביהוא מהלכין אחריהן וכל ישראל אחריהן, אמר לו נדב לאביהוא: אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג את הדור?"

והרי "אין זקן אלא מי שקנה חכמה" (קידושין לב ע"ב), וא"כ ה"מתי ימותו שני זקנים", הכוונה מתי תמות הבחינה של "זקן שקנה חכמה".

מתגלה כאן הנהגת האחרית, של "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", וגילוי ההנהגה אינו בבחינה של נדע אלא בבחינה של לא נדע, שבעומק הוא למעלה מן ההנהגה.

מיתתם של נדב ואביהוא היא בעומק ביטול עבודת הכהונה, שהרי קודם חטא העגל היתה העבודה בבכורות, ובחטא העגל נסתלקה העבודה מהבכורות ונגלתה בכהונה, וא"כ מיתת הכהנים הראשונים - נדב ואביהוא - היא בעומק ביטול עבודת הכהונה, וגילוי העבודה שהיתה קודם החטא.

שהרי כפי שהובא לעיל מחז"ל, נגזרה עליהם מיתה בחטא העגל - "וגם באהרן התאנף ה'", וא"כ מיתתם היא כפרה על החטא. ואם קודם החטא העבודה היתה בבכורות, הרי שבחטא התחדש שהעבודה שייכת לכהנים. נמצא, שבמיתתם שנתכפר החטא, היה גילוי של חזרת העבודה לבכורות, והיינו ביטול עבודת הכהונה.

בחינת "אש אוכלת אש"

כפי שנתבאר לעיל, גילוי מיתתם של נדב ואביהוא הוא בחינת "אש אוכלת אש", לכלול את יסוד האש התחתון, שהוא מארבע היסודות, באש היסודית שהיא למעלה מן היסודות.

והנה מנהג ישראל, להדליק אש ביומא דהילולא של רבי שמעון בר יוחאי, ומובא בפוסקים שהיה מנהג קדום להדליק על הציון של רשב"י הדלקה, ולהשליך לתוך ההדלקה בגדים יקרי ערך, ויש בזה נידון בפוסקים (החת"ס ועוד), האם יש בדבר איסור של כל תשחית.

העומק שבמנהג נראה כך.

תכלית הלבושים לחמם את האדם, כמו שמצינו אצל דוד המע"ה שנאמר בו באחרית ימיו "ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו" (מ"א א, א), מכלל שלבושים דרכם לחמם, כפי שרואים בטבע הבריאה.

חמימות היא יסוד האש. כאשר משליכים את הבגדים לאש, זוהי בחינה של "אש אוכלת אש", זהו גילוי של האבחנה שהבגדים שיש בהם חום הם רק בבחינה של בגדים, לבוש מלשון שביל, אבל לא כתכלית. כי תכלית החום שבבגדים הוא לכלול את הלוכש אותם ביסוד האש העליון, באש היסודית.

מיתתם של נדב ואביהוא היא גילוי המיתה של ה"בקרובי אקדש", גילוי המיתה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", שהרי עם הקמת המשכן היתה שמחה לפניו ית' כיום שנבראו בו שמים וארץ, כדברי חז"ל, וא"כ חזרה והאירה הבחינה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אלא שנגלה כאן ה"מות תמות" דקדושה. "בקרבתם לפני ה'" - מיתת נשיקה! ולא נשיקה מלעילא לתתא, אלא נשיקה מתתא לעילא.

זהו השורש להתכללות כל הנבראים כולם ביוצרם, כדברי האוה"ח הק': "ואומרו וימותו בתוספת וא"ו, רמז הכתוב הפלאות חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות נעימות ערבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות, עד כלות נפשם מהם, והבן!"

ועומק הדברים, שכל זמן שיש לאדם אישיות, "אני" - חסר לו הביטול אליו
ית'. אבל "במיתתם", הגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב
לדבקות, מפני שהיה אצלם ביטול של האני.

כאשר תתגלה מעלה מופלאה זו בכל הנבראים כולם, בחינת "ועמך כולם
צדיקים", אבל לא רק בבחינה שהנשיקה מתקרבת להם, אלא שהם
מתקרבים לה - אז יבוא משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.



פרשת אמור

איסור טומאת מת לכהנים והיתרו

ב' אמירות - איסור והיתר להיטמא למת

"ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו" (כא, א).

כפל כאן הפסוק לשון אמירה - "אמור" "ואמרת", ומצינו כמה דרשות בחזו"ל בביאור כפל הלשון.

רש"י מביא את דברי הגמ' ביבמות "להזהיר גדולים על הקטנים", והוא האיסור לספות לקמן בידים.

והבעל הטורים מביא מחזו"ל (איכה רבה א, מא): "אמור ואמרת - אמירה ראשונה שלא ליטמא במת, ואמירה שניה ליטמא למת מצוה". הרי, שהלשון אמירה נאמרה לשני הצדדים - הן לאיסור טומאה, והן להיתר טומאה.

הרי שבלשון אמירה גנוזות שתי האבחנות: מחד - אבחנה של איסור להיטמאות, ומאידך אבחנה של היתר להיטמאות. ואין זה רק היתר, זו מצוה - "מת מצוה".

עוד כתב הבעל הטורים: "ואמרת - הם אותיות אמרות טהורות". האמירה היא אמירה של טהרה, ולכן האיסור להיטמא למתים נאמר בלשון "אמירה ראשונה שלא להיטמא במת", כי העצם של האמירה היא אמירה טהורה, והיא גופא הגילוי של האיסור לשלול את הטהרה ע"י היטמאות למת.

מה שצריך תלמוד הוא האמירה השניה להיטמא למת מצוה, שא"כ לכאורה אמירה זו איננה אמירה של טהרה ח"ו, כי הרי זו אמירה להיטמא למת, ואם האמרות טהורות, כיצד שייך שלשון אמירה יופנה גם לדין ההיתר להיטמא למת מצוה.

אמירה למעלה מתפיסת חי

ביאור הדברים נראה כדלהלן.

"בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה, א). תשעה מאמרות מתוך העשרה נאמרו בלשון אמירה, אבל המאמר הראשון לא נאמר בלשון אמירה, ואומרים חז"ל (ר"ה לב ע"א) "בראשית נמי מאמר". רואים אנו אפוא, שכח האמירה מתחלק לשני חלקים - תשעה ואחד.

תשעה מאמרות שורשם החכמה. חכמה היא בבחינה של חיים - "והחכמה תחיה את בעליה", "תורת חיים" וכו', כידוע. ולכן ההיפך של החכמה, ההיפך של החיים - זהו מת. ומצד כך נאמר: "אמרות ה' אמרות טהורות" (תהלים יב, ז), שהאמירה היא אמירה של טהרה, ולכן דייקא אמירה ראשונה היתה שלא להיטמא במת, כי עצם ההיטמאות למת היא היפך האמירה, היפך החיים.

אם כן, כאשר אנו מוצאים שישנה אמירה להיטמא למת מצוה, הרי שזו אמירה שלמעלה מן החיים, למעלה מתפיסת חי.

ובך מביא רש"י מהתו"כ: "לנפש לא יטמא בעמיו - בעוד שהמת בתוך עמיו, יצא מת מצוה שהוא איננו בתוך עמיו". ובעומק: זהו מת שהוא למעלה מן העם, למעלה מקומת החיים.

ישנה אמירה עליונה שהיא למעלה מהט' אמירות, שהיא אמירה למעלה מן הטהרה, למעלה מן החיים, למעלה מן העם.

ועלינו להבין עומקם של דברים.

"יצא מת מצוה שאינו בתוך עמיו"

מת נקרא "חלל". האיסור להיטמא למתים, הוא מחמת ההידבקות בבחינת החללות שבדבר. לכן דייקא איסור הכהנים להיטמאות למת נאמר רק לכהנים כשרים, כמו שכתב רש"י על הפסוק "בני אהרן" - "יכול חללים, ת"ל הכהנים". חלל מותר לו להיטמאות, כי המת הוא חלל והיטמא הוא חלל.

עומק הדבר אם כן של האיסור להיטמאות למת, הוא ההידבקות לבחינת החלל. החי הוא המילוי של החלל, בערכין של דבר והיפוכו. הוא מילוי של חלל בערכין דחלל. למעלה מזה, ישנה התדבקות בתפיסה שלמעלה מן החללות ולמעלה מן החי.

זוהי האבחנה של האמירה שמצוה היטמאות למת מצוה. "יצא מת מצוה שאינו בתוך עמיו", מת מצוה איננו בתוך העם, וא"כ הוא למעלה מהתפיסה ש"אין מלך בלא עם", הוא למעלה מן המלכות, כביכול.

שורש הדברים. בכל דבר גנוזות שתי אבחנות: האבחנה המוגבלת שלו, והאבחנה הבלתי מוגבלת שנקראת בלשון המקובלים "אור אינסוף". ובכל דבר ודבר, המעטה החיצוני שלו, הוא תפיסת הגבול שבו, משא"כ התפיסה הפנימית שבדבר היא התפיסה הבלתי מוגבלת, האור אינסוף שבדבר.

כשעסקינן השתא בענין המת, איסור והיתר להיטמאות למתים - הרי שצריך להסתכל במעטה שבדבר, תפיסת הגבול שבדבר, ויתר על כן להסתכל בנקודת הפנימיות, באור אינסוף שנמצא בבחינת מת.

זהו יסוד ההסתכלות בכל דבר ודבר, ולענייננו - תפיסת הדבר שנגלה בה האור אינסוף, היא בחינת המת מצוה שלמעלה מן העם.

שורש הדבר נעוץ כמה שמצינו שמת מצוה גדרו: "קורא ואין אחרים עונים אותו" (יבמות פט ע"ב), וא"כ אין לו חיבור לנפש בני אדם. קומת הנבראים היא צורת אדם. זהו המעטה החיצוני של הדבר. משא"כ פנימיות הדבר היא למעלה מהקומת אדם, זהו האור אינסוף שאין בו צורת אדם.

ובכל דבר ודבר, כפי שהוזכר, יש את צורת האדם שבו ואת האור אינסוף שבו. ואף שכודאי אין כאן שלילה לגמרי של צורת אדם שבו, אך ישנה בקיעה, שדרכה מאיר האור אינסוף שגנוז בפנימיות.

ולענייננו במת מצוה, עצם כך שאין עונים אותו, נגלית כאן התפיסה שצורת אדם נעלמת, ואז יש איזה גילוי במת שלמעלה מצורת אדם.

להלן נמשיך לבאר בכל פרטי הדינים את בחינת צורת אדם, ובחינת למעלה מצורת אדם, שנגלה בכל דין.

להזהיר גדולים על הקטנים

עד השתא נתבארו דברי חז"ל שהובאו בבעל הטורים "אמירה ראשונה שלא להיטמא למת, ואמירה שניה להיטמא למת מצוה".

אבל כמו שהוזכר מתחילה, ישנה דרשה נוספת בכפל הלשון "אמור ואמרת", והם דברי הגמ' ביבמות שהובאו כאן ברש"י: "אמור ואמרת - להזהיר גדולים על הקטנים".

הרי שישנה אזהרה שגדול מצווה על עצמו, ויש אזהרה שהגדול מזהיר על הקטן, וכמו שמבואר שם בסוגיא ביבמות [לפחות לחד מ"ד], שאם הקטן מצד עצמו מיטמא, אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל על הגדול יש איסור לספות לקטן את האיסור בידים.

הרי שנגלים לנו כאן שני הפכים בדין הקטן: מחד, אילו הקטן נטמא למת - אין ב"ד מצווין להפרישו, וא"כ נגלה הצד שאין איסור טומאה בקטן.

מאידך, הגדול מוזהר שלא לטמא קטן בידים. הרי שנגלה שיש איסור טומאה בקטן.

ועומק הדברים נראה עפ"י מה שנתבאר.

צורת אדם היא תרי"ג. בשעה שנעשה האדם בן י"ג שנה, הריהו מצווה בתרי"ג מצוות. קטן אינו מצווה מדאורייתא במצוות, כלומר: אין בו גילוי של התרי"ג, ואם אין בו גילוי של תרי"ג מצוות, הרי שאין בו בעומק גילוי של צורת אדם, כי אם היה בו גילוי של צורת אדם תרי"ג איברים, רמ"ח ושם"ה, הרי שהיה מחוייב בתרי"ג מצוות, ואם פטור מהן, בהכרח שלא נגלית בו צורת האדם.

דבר זה פשוט וברור בעומק הפנימי שבדברים, כידוע.

הרי שקטן יש בו אבחנה מסוימת שאין בו גילוי של צורת אדם, ומצד כך - כשם שנגלה הדין במת מצוה שהוא למעלה מקומת אדם ולכך נאמר בו דין שאין איסור להיטמא אליו, אלא להיפך, יש מצוה - כך גם באבחנה הדקה שבדבר, בקטן אין איסור של טומאה אם הוא מטמא עצמו, מפני שאין אצלו גילוי של צורת האדם שבו.

האיסור להיטמאות למת, כמו שנתבאר, זו האבחנה של דבר והיפוכו, של חלל כנגד חי. משא"כ בקטן, התפיסה הפנימית שבו היא למעלה מן התרי"ג, למעלה מצורת אדם, ולכן לא חל עליו האיסור להיטמא למת.

משא"כ מצד האבחנה השניה, שקטן יש בו שורש לגדלות, שבעתיד יהא מחוייב בתרי"ג מצוות, שהרי בחיצוניות גם כיום, בקטנותו, יש בו רמ"ח איברים ושם"ה גידים, שהם בסה"כ תרי"ג - מצד כך, יש איסור על הגדול לטמאות את הקטן בידים. דייקא מצד שהוא עתיד לגדול, יש בו איסור בקטנותו. לכן נאמר האיסור לגדול לטמאות קטן, מחמת שגוף האיסור בקטן הוא מחמת היותו עתיד להיות גדול.

[זה בעצם שורש דין חינוך מדרבנן, מחמת האור דגדלות שמקיף אותו כבר השתא, אלא שמחמת שהקטן הוא קטן, ההמשכה של הגדלות היא ע"י הגדול, והגדול הקרוב אליו הוא אביו, לכן הוא נצטווה על כך].

נמצא אם כן, שבקטן ישנה בקיעה מסוימת שלא נגלית בו צורת האדם שבו. ודאי שמצד החיצוניות הדבר נובע מחמת קטנותו, מחמת העדר הדעת שהוא נמצא בו, אבל מחמת שורש ההארה, זו הארה של קטן שלמעלה מן הדעת, שלמעלה מקומת צורת אדם.

איסור בעלי מומין להיטמא למת

השתא נבין את דברי רש"י "בני אהרן - אף בעלי מומין במשמע". מבואר, שהיתה סלקא דעתך שבעלי מומין יהיו מותרים להיטמא למת, והדבר צריך תלמוד.

ודאי בפשוטם של דברים הסלקא דעתך היתה, שמעם האיסור להיטמא למת הוא מחמת שהטומאה יוצרת פסול בעבודה, כדוגמת איסור שתויי יין שסיבתו מחמת שבשעה שהוא שתוי איננו ראוי לעבודה, א"כ היה מקום לומר שגם האיסור להיטמא למת הוא מחמת האיסור להיפסל מהעבודה, ולכך בעלי מומין יהיו מותרים להיטמא. קמ"ל שגם בעלי מומין אסורים.

כך מבואר כאן ברמב"ן ועוד.

אבל בעומק עפ"י מה שנתבאר, שהאיסור להיטמאות למת הוא מחמת גילוי התרי"ג, הצורת אדם, וההתדבקות במת היא שלילה של צורת אדם - אם כן שפיר היתה סלקא דעתך לומר שמי שהוא בעל מום הרי שאין בו צורת אדם שלמה, ובבחינה זו הוא דומה במידת מה לקטן שנתבאר שאין בו צורת אדם ולכן הוא מותר לטמא את עצמו.

בלומר, הסלקא דעתך שבעל מום יהא מותר להיטמאות למת ברורה, מחמת שחסר בצורת אדם שבו, וא"כ שורש הסיבה להיטמאות למת לכאורה איננה.

על זה קמ"ל קרא, שאעפ"כ אסור גם לבעלי מומין להיטמאות למת.

ומעם הדבר מבואר בספרים, שבעל מום, על אף שחסר לו איבר כיד, רגל וכדו', אבל אין הכוונה ששורש החיות של אותו איבר נחסר בו לגמרי, והראיה - שבעל מום מוליד אדם שלם. והרי הטיפה שממנה נולד הבן גנוז בה כח האב, ואילו בכח הגופני של האב היה נחסר לגמרי אחד מן האיברים, הרי שהיה נחסר בטיפה כח האיבר ההוא, ולא יכול היה להוליד אדם שלם, ואם עינינו רואות שבעל מום מוליד אדם שלם, על כרחך שגם באב אין ביטול גמור של צורת האיבר.

ולבן לענייננו, על אף שהוא בעל מום בהתגלות גמורה של גוף, אבל בכח הגופני הפנימי שבו יש בו כח של צורת תרי"ג איברים, ומחמת היותו בפנימיות בעל צורת אדם, הריהו נאסר להיטמא למת שעניינו שלילת צורת האדם.

היתר טומאת שבעה קרובים

בהן נאסר להיטמאות למת, זולת שבעת הקרובים שהותר לו להיטמאות להם, כמו שמבואר בפסוק: "כי אם לשארו הקרוב אליו", ופירש"י: "כי אם לשארו - אין שארו אלא אשתו". הרי שמבואר כאן ההיתר של כהן להיטמאות לאשתו.

אחרי כן ממשיך הפסוק ומונה את ששת הקרובים הנוספים שהותר לכהן להיטמאות אליהם: "לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו".

וצריך להבין מדוע הקדים הפסוק את אשתו לשאר הקרובים. הן מצד סדר הדברים ברור שאביו ואמו קדמו לקירבה של אשתו. בשלמא בנו ובתו

אפשר שהם קדמו לקירבה של אשתו זו [אם זהו זיווג שני], ואפשר שלא. אבל אמו ואביו, הרי מצד סדר הזמן הם קירבה קודמת לאשתו, ומדוע הקדים הפסוק קירבת אשתו לקירבת אביו ואמו?

ברור הדבר בעומק, ששורש ההיתר להיטמאות לששת הקרובים הנוספים - אמו, אביו, בנו, בתו, אחיו ואחותו - הוא מכח ההיתר להיטמאות לאשתו! רק שבודאי שגם אם אין לו אשה מותר לו להיטמאות לשאר ששת הקרובים, אבל בעומק הפנימי, שורש ההיתר להיטמאות לששה קרובים הנוספים הוא מכח אשתו.

ונבאר עומקם של דברים.

בעצם יש להתבונן, מדוע דוקא שבעה קרובים הותר להיטמאות להם?

לפי מה שנתבאר, כידוע ישנן שתי תפיסות: התפיסה של צורת אדם היא תרי"ג, והתפיסה שלמעלה מכך היא תר"ך, סוד הכתר, סוד האין, אין שלמעלה מצורת אדם.

מצד התרי"ג, שהוא צורת אדם, נאסר הכהן להיטמאות למת, שהוא היפך הצורת אדם, כמו שנתבאר בארוכה. משא"כ מצד התר"ך, מצד האין שלמעלה מצורת אדם - אין איסור להיטמאות למת, שזו גופא האבחנה שהזכרנו, בחינת האמירה השניה להיטמא למת מצוה שהיא בחינת המאמר הראשון, בחינת האין, כידוע.

נמצא, שההיתר להיטמאות לשבעה קרובים הוא בעצם ההקבלה מהתרי"ג לתר"כ. השבעה קרובים הללו שמותר לו להיטמאות להם, הם שורש האור שמאיר למעלה מן התרי"ג לתר"ך.

הרי, שהמנין של שבעה הוא בדייקא, כי זהו הגילוי לשורש מקור ההיתר, וכפי שנתבאר בארוכה שמקור ההיתר להיטמאות - הן למת מצוה, הן קמן שאינו מצוה על עצמו, והן הסלקא דעתך שבעל מום מותר - כל

ההיתרים הללו נובעים משורש האור שהוא למעלה מהתרי"ג, אור התר"ך. וזה גופא ההיתר של שבעה קרובים.

האור שלמעלה מהתפרטות האיש והאשה

שורש הדבר נעוץ באשתו, שכן סיבת הדבר בעומק שמותר להיטמאות לאשתו הוא, שענין המיתה הוא מהות של נפרדות, משא"כ החיים הם מהות של אחדות, כידוע. אבל זהו דבר והיפוכו: אחדות בערכין דפירוד. משא"כ מצד התפיסה שלמעלה מן המיתה, הרי שהאחדות של החיות איננה אחדות בערכין של פירוד, אלא היא אחדות בעצם.

אשתו של אדם הריהי כגופו, כלומר הם נגלים כחד [על אף שבודאי לא לגבי כל הדינים אמרינן שאשתו כגופו. כגון במצוות כגופו שאדם מקיים, ודאי לא נחשב שגם אשתו קיימה אותן. כמו כן, אם אדם נטמא, אשתו לא נטמאת עמו וכו']. הרי שהגילוי שאשתו כגופו נעוץ בעצם בגילוי של קודם נסירת חוה מאדם, כמו שאמרו חז"ל (ויקרא רבה יד, א): "בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון דו פרצופין נברא ונסרו ונעשה שנים".

הרי ששורש הגילוי שאשתו כגופו הוא שורש האור שלמעלה מן ההתפרטות של האיש והאשה. אלא ששורש האור קיים בפנימיות, ויש לו בקע מסויים לגבי דינים מסויימים.

כשבאנו להתיר כאן שבעה קרובים לאדם, כמו שנתבאר, שורש ההיתר נעוץ בדין אשתו.

עומק הדברים, "כי אם לשארו הקרוב אליו", שארו זו אשתו. הגדר של ההיתר הוא באבחנה שאשתו כגופו. כלומר, בתפיסה שאין התפרטות בין האיש לאשה.

הרי ברור הדבר שהאור שמתיר את השבעה קרובים הוא אור של אחדות. כל דין קירבה הוא אור של אחדות, אלא שפשוטם של דברים שאל כל

הכנסת ישראל הוא נאסר להיטמאות כי יש לו מידת מה של ריחוק מהם, משא"כ לשבעה קרובים הוא הותר כי הם יותר מאוחדים איתו, וא"כ זהו אור דאחדות בערכין דפירוד.

תפיסה זו היא מצד תפיסת התרי"ג, מצד צורת אדם. משא"כ מצד התפיסה הפנימית, סיבת הדבר שהותרו השבעה קרובים כמו שהוזכר, הוא מחמת האור של האין שלמעלה מן ההתפרטות, וא"כ שורש הדבר נעוץ בשורש התפיסה שאין מציאות של נפרדות.

שורש הנפרדות באדם לא התחיל כאשר נולדו קין והבל. זו היתה כבר התפרטות שניה. שורש ההתפרטות היה בנסירת אדם וחווה. לכן במילות הפסוק "כי אם לשארו הקרוב אליו" שכהן מותר להיטמא לאשתו, מונח גילוי האור של אשתו כגופו מחמת קודם הנסירה שהיו אחד.

אם כן, עומק גדר ההיתר בפנימיות להיטמאות לאשתו ולאחר מכן ההיתר להיטמאות לכל השבעה קרובים, הוא מחמת גילוי האחדות העצמית של האיש ואשתו, שמצד כך אין מציאות של נפרדות כלל. והרי אילו לא היה ננסר אדם וחווה [בלשון אחר: היה ננסר ולאחר מכן היה חוזר לאיחוד הראשון], הרי שכל הנשמות היו כלולות בו, ושוב לא היתה נפרדות, אלא אחדות גמורה ומוחלטת.

ומ"מ כיון היתה מציאות של ניסור, שהיא שורש תפיסת החיים, בערכין של חי ומת, של אחדות ופירוד, ולא אחדות מוחלטת, לכך מוכרח שתהיה תפיסה של אחדות ופירוד. אולם בפנימיות מאיר אור של אחד שלמעלה מן אחדות ופירוד.

הרי שפשוטו של מקרא, מחמת שנמצאים אנו בתוך תפיסת שית אלפי שנין, הרי שגדר ההיתר איננו גדר של "אחד", אלא הוא גדר של קירבה, כלשון הפסוק "כי אם לשארו הקרוב אליו", שזהו אור דשית אלפי שנין, גדר של קירוב וריחוק.

פרשת אמור

עז

משא"כ האור הפנימי שהוא אור אינסוף שגנוז בכל דבר, כמו שהוזכר בתחילת הדברים, הרי ששורש ההיתר להיטמאות לשבעה קרובים, הוא היתר של אור אשתו כגופו, שאין נסירה בין אדם לחוה, שאין נסירה בין דוכרא לנוקבא והם אחד.

צורת הארת אור האין בתוך שית אלפי שנין

איסור טומאת כהנים למתים שורשו בעומק ממעשה אהרן בחטא העגל.

הרי על זמן מעמד הר סיני נאמר: "אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם", משא"כ בחטא העגל נאמר: "אכן כאדם תמותון" (תהלים פב, ו), וא"כ חטא העגל שלכאורה נעשה ע"י אהרן, הוא זה שהביא למיתה.

לבן דייקא נצטוו שבט הכהונה באיסור להיטמא למתים, מחמת שהמיתה באה לעולם ע"י שורש הכהונה שהוא אהרן.

אבל, הרי בתחילה העבודה היתה בבכורים, אלא שבמעשה העגל שמושה רבינו אמר "מי לה' אלי", התקבצו אליו שבט הכהונה, כמו שמבואר שם בפסוק שהם לא הסתכלו על קורבת המשפחה - "הרגו איש באחיו".

הרי שהתיקון בעצם שהביא למסירת העבודה לידי הכהנים, הוא שלילת השבעה קרובים. ולכאורה בפשוטם של דברים הרי זהו היפך ההיתר של הטומאה, שהרי בטומאה דייקא נאמר היתר לשבעה קרובים ואיסור לכולם.

אבל עומק הדברים נראה עפ"י מה שנתבאר. ההיתר של שבעה קרובים בלבוש, הוא באמת בגדר של קירבה, אבל בשורש הפנימי שבדבר, זהו הגילוי של השבעה שלמעלה מקירוב וריחוק. וזהו דייקא האור שנגלה בתיקון שהיה בחטא העגל, שמכח כך הם זכו לכהונה. הם ביטלו את הכתר של הכהונה, שהוא אחד מג' כתרים, וכללו אותו בכתר אחד, כתר שם טוב, שהוא בסוד האין.

זהו שורש האור הפנימי של הכהונה, וא"כ מצד מה שהם זכו בכהונה רק מחמת ה"מי לה' אלי" שהם במלו את תפיסת הכהונה, הרי שהאור הפנימי שהתיר להם להיטמא לשבעה קרובים איננו גדר של קורבה ומשפחתיות כפשוטו, אלא זהו האור של השבעה שלמעלה מן התרי"ג, אור דאחדות בעצם.

אלא שמחמת שאור זה איננו יכול להתגלות בכירור השתא, כי סוכ"ם נמצאים אנו בתפיסת שית אלפי שנין, לכן הוא מתלבש בהיתר של שבעה קרובים, אבל שורש האור בפנימיות הוא היתר מחמת הגילוי שהכל אחד, למעלה מקומת צורת אדם, למעלה מצורת ההתפרטות ואחדות.

הרי שנתבאר לנו כאן כיצד מאיר אור האין, אור העוה"ב, בתוך הלבוש של תורת שית אלפי שנין, שזו עבודתנו השתא, וזהו ביאור דברי חז"ל "להביא לימות משיח", שאין הכוונה רק "להביא", שאז יאמרו יציאת מצרים, אלא הכוונה שכל מעשה ומעשה צריך להביאו לימות משיח, כי מצד שורש האור שבדבר הוא מימות משיח, ועלינו להאיר בכל מעשה את ימות משיח שבו.

שורש גאולת ישראל הוא יציאת מצרים, וכיון שנאמר ביציאת מצרים "להביא לימות משיח", בהכרח שעבודתנו לגאול כל דבר, ולהאיר את האור של ימות משיח שבו.

ובאשר יאיר בכל פרטי הנבראים כולם אורם של ימות משיח שבהם, אזי יהיה גילוי גמור למשיח בן דוד שיוגלה לעין כל שאין עוד מלכדו.

פרשת בהר בחוקותי כלי דאין וכלי דיש

"בעתם" – לילי רביעי וילי שבתות

"אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם. ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יכולה וגו'" (כו, ג-ד).

פירש"י: "בעתם" - בשעה שאין דרך בני אדם לצאת, כגון בלילי רביעי ובלילי שבתות, והם דברי הגמ' בתענית (כג ע"א) "בעתם" - בלילי רביעות ובלילי שבתות".

ומעם הדבר מבואר בגמ' פסחים (קיב ע"ב) "תניא: לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלה, היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו", כלומר: בלילי רביעי שולטת הקליפה "אגרת בת מחלה", שדרכה להסתובב בלילות אלו.

אבל באמת רש"י על המקום מדייק, ואומר את הדברים רק לגבי לילי רביעי, ולא לגבי לילי שבתות, כמו שמבואר במהרש"א, שהטעם שבלילי שבתות אין דרך בני אדם להסתובב הוא מחמת קדושת השבת - הן מצד היציאה חוץ לתחום שנאסרה בשבת, והן בתוך התחום מפני שאין משא ומתן.

הרי שבעומק מתגלים כאן שני טעמים שמחמתם אין יוצאים יחידי בלילה: בלילי שבתות הטעם מצד הקדושה, קדושת השבת. משא"כ לילי רביעי הטעם מחמת שהקליפה שולטת. ואמנם גם בלילי שבתות הקליפה שולטת, אך גם לולי זה יש טעם לא לצאת מצד קדושת השבת.

נמצא, שה"ונתתי גשמיכם בעתם" - בלילי רביעי ובלילי שבתות, טעם הדבר שדוקא זוהי העת הראויה לגשמים, מחד יש לכך טעם מצד הקדושה, קדושת שבת, ומאידך טעם נוסף שאיננו מצד הקדושה, אלא מחמת שליטת הקליפה.

ב' אבחנות בכלי קיבול לגשמים

עומקם של דברים כך הוא.

ידועים דברי רש"י מחז"ל עה"פ בפרשת בראשית (ב, ה) "ואדם אין לעבוד את האדמה", שהקב"ה לא המטיר גשמים מפני שלא היה עדיין אדם המכיר בטובתן של גשמים. הרי שהכלי קיבול לגשמים הוא האדם.

מאידך כאן מתבאר, ששעת ירידת הגשמים היא, בשעה שאין דרך בני אדם לצאת! אילו היה דרך בני אדם לצאת אז, הרי שהגשמים היו יורדים על האדם. כיון שאין דרך בני אדם לצאת, הרי שהגשמים אינם יורדים על האדם.

ובודאי פשוטם של דברים, שמה שאינם יורדים על האדם זו מעליותא, שלא יפריעו לו ויטרידוהו. אבל בעומק מתגלה כאן, שהכלי קיבול שעל גביו יורד הגשם הוא לא אדם.

הרי לפנינו שתי אבחנות בכלי קיבול שמקבל את הגשמים: מחד כמו שהוזכר יש מהלך של "ואדם אין", שהאדם הוא היוצר את המצב להיות כלי קיבול לגשמים, ומאידך מתבאר כאן שהכלי קיבול לגשמים הוא איננו האדם - "בשעה שאין דרך בני אדם לצאת".

"ממית עצמו עליה" – המתת עצם האדם

גשמים באים כתולדה מ"אם בחוקותי תלכו", כמו שמביא רש"י מהתו"כ: "... הא מה אני מקיים אם בחוקותי תלכו, שתהיו עמלים בתורה". וגדר העמלות בתורה היא כדברי חז"ל הנודעים (שבת פג ע"ב): "אמר ריש

לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'."

גדר המתת העצמות באהלה של תורה בפשיטות, עניינה ביטול קומת הגוף שבאדם וגילוי נשמתו. הרי שהאדם מבטל את הרמ"ח איברים ושם"ה גידים הגשמיים שבו, למען גילוי האורייתא הטמונה בתרי"ג האורות. הוא מסלק את הגשמיות ונגלית הרוחניות, ואם כן ה"ממית עצמו" קאי כלפי הגוף. אבל בעומק, הרי לשון חז"ל היא: "ממית עצמו עליה", הרי שהוא ממית את עצם צורת האדם שבו למען השגת האורייתא.

באורייתא ישנם שני חלקים: האור שבתורה והמאור שבתורה, כידוע. האור שבתורה אלו תרי"ג מצוות, צורת אדם. המאור שבתורה הוא בסוד האין, למעלה מצורת אדם, נקודה בעלמא.

אם כן, העומק של "ממית עצמו באהלה של תורה" הוא גילוי של המתת האור, ואזי נגלה המאור. "ממית עצמו" כלומר: הוא ממית את ה"עצם" שבו, את עצם צורת אדם שבו, ועי"ז מתעלה למעלה מצורת האדם שהם תרי"ג איברים, והרי שהוא מתעלה מעל צורת התרי"ג שבתורה, ונגלה האין שבתורה.

"אדם כי ימות באהל" זו מיתה דקדושה, ה'זה לעומת זה' של מיתה דקליפה. וה"ממית עצמו" בשלמות, ההמתה הגמורה - היא המתת קומת האדם הרוחנית שבאדם, וגילוי הנקודה הפנימית הגנוזה בתוכו.

"עתידה אשה שתלד בכל יום"

גשמים שיורדים, יורדים בצורה של אין, בצורת טיפה.

הכלי קיבול, אם הוא בצורת אדם, הרי שהוא כלי קיבול של תרי"ג, של צורת פרצוף, כידוע. משא"כ כאשר הכלי קיבול איננו בצורת אדם, אזי כשם שהירידה היא ירידה בצורה של טיפה, כך הכלי קיבול הוא בצורה של טיפה.

הדברים הללו נעוצים בדברי חז"ל "עתידה אשה שתלד בכל יום" (שבת ל ע"ב). ועומק הדברים: השתא הדוכרא נותן טיפה, והנוקבא יוצרת צורה לולד. ותהליך היווצרות הצורה יש בו הדרגה: ארבעים יום צורת הולד, עד סוף תשעה ירחי לידה שאז מתגלה בשלמות צורת הולד.

כשאומרים חז"ל "עתידה אשה שתלד בכל יום", פשוטם של דברים בחיצוניות, שהתהליך של היווצרות הצורה יהיה במהירות.

אבל טמון בדברים אלו עומק! הסתכלות זו נובעת מהתפיסה של שית אלפי שנים, של עולם הצורה, אבל באמת דברי חז"ל נאמרו על העתיד - "עתידה אשה שתלד וכו'", שהוא אור דאין, ומצד כך - הדוכרא נותן טיפה, והמקבל משאיר אותו בצורה של טיפה, ולכן דייקא עתידה שתלד בכל יום, שמכיון שאין צורת בעשיית צורה, הרי שזה בבחינה של צינור - משפך - שנכנס מכאן ויוצא משם, ומצד כך אין תהליך של זמן, כי הוא נשאר בתפיסה של אין.

הרי שבעצם שני השורשים שהוזכרו, האם המקבל הוא מקבל של צורת אדם או שהמקבל הוא למעלה מצורת אדם, נעוצים בחילוק שבין שית אלפי שנים שבהם יש מהלך של תשעה ירחי לידה, לבין המהלך של "עתידה שתלד בכל יום", שהיא יולדת אין.

כאשר מתקיים "אם בחוקתי תלכו - שתהיו עמלים בתורה" שהעמלות היא רק ביטול תרי"ג איברי הגוף וגילוי הנשמה, בחינת נשמתא דעלמא שהיא אורייתא והיא נגלית בצורה של תרי"ג - הרי שהמקבל הוא בצורת אדם. משא"כ כאשר המתה היא "ממית עצמו", המתה של עצם צורת האדם, הרי שנגלה האין, כלי קיבול בצורה של אין.

קודם הנסירה הדוכרא והנוקבא היו מהות אחת

קודם הנסירה אדם וחווה היו אחד, ולאחר הנסירה נחלקו לשנים, שני גופים.

ביאור הדברים: קודם הנסירה הדוכרא והנוקבא לא היו נפרדים זה מזה, כי מהותם היתה אחת. משא"כ לאחר הנסירה מהותם שונה, ולכן הם נפרדים לשנים.

לאחר הנסירה אנחנו רואים שהדוכרא נותן טיפה והנוקבא נותנת צורה. הרי שהם שונים במהותם: הדוכרא הוא בחינה של אין, של טיפה, והנוקבא היא בחינה של יש, של צורה. לכן הם שניים, כי הם שתי מהויות שונות.

משא"כ קודם הנסירה, שמהותם היתה אחת, שכשם שהדוכרא הוא בחינת טיפה, כך גם הנוקבא עתידה שתלד בכל יום, בבחינה של טיפה, ומצד כך הם אחד, כי שניהם מהות אחת של טיפה בעלמא.

גילוי העולם שלמעלת מתפיסת אדם

אם כן, עומק הדבר הנגלה בפרשה דידן "ונתתי גשמיכם בעתם - בשעה שאין דרך בני אדם לצאת" הוא, שיש כאן גילוי לאור דלעתיד, שהמקבל לא יהיה מקבל בצורת אדם.

אבל, כמו שהוזכר, ישנם שני סוגי לילות שבהם אין דרך בני אדם לצאת. יש לילה שבו אין דרך בני אדם לצאת מצד הקליפה השולטת בלילה זה, ויש לילה שבו אין דרך לצאת מחמת הקדושה, קדושת השבת, וא"כ העדר צורת אדם יכולה להיות בשני אופנים: מחד - ע"י נפילה לתתא, ומאידך - ע"י עליה למעלה מצורת אדם.

אלא שעדיין אין הדברים מחוורים. הרי פרשה דידן עוסקת בברכות, והקושיא פשוטה ועומדת מאליה: אם הטעם שאין דרך בני אדם לצאת היא מחמת שליטת הקליפה, הרי שירידת הגשמים אז היא מחמת הקליפה. ואף שבחיצוניות הגשמים אינם מפריעים לבני האדם, אבל סוכ"ס דבר תימה הוא שתבוא הברכה בלבוש דקליפה!

אך באמת שורש הדבר, שכל פגם תחתון שורשו באור העליון, כמו שכבר נתבאר הרבה, ולכן גם לילי רביעי שמעם הדבר בחיצוניות שיוורדים בו גשמים הוא מחמת שליטת הקליפה, אבל בעומק הדבר נובע מהמאור שלמעלה מצורת אדם.

"שאין דרך בני אדם לצאת", "אל יצא איש ממקומו ביום השבת" - זהו אור פנימי שמאיר בעולם, אור שלמעלה מצורת אדם.

צורת אדם היא תרי"ג, ותרי"ג בנוי מרמ"ח ושס"ה, מפעולה ומהעדר פעולה. כאשר נגלה העולם הגמור של השלילה, של ה"אל יצא איש ממקומו" - זהו גילוי העולם שכולו למעלה מתפיסת אדם.

"שבת לה' - לשם ה'"

בריש פרשת בהר נאמר: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה'" (כה, ב).

פירש"י: "שבת לה' - לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית", וכמו שביאר השפתי חכמים: "בא הכתוב להזהיר שלא יחרוש האדמה אלא בשביל ה', ולא יהא כוונתו בשביל טובתו".

הענין של לשמה הוא האור דאחדות שלמעלה מתפיסת שית אלפי שנין. כאשר ישנה התפרדות, שייך ענין השלא לשמה, שייך ענין לגרמיה. משא"כ כאשר אין התפרדות ויש רק אחד, הרי שיש רק מציאות של לשמה, אין לגרמיה, אין מציאות של נפרדות.

שבת, הנקראת "שבת לה'", היא "רוא דאחד", סוד האחדות, ובאחד הגמור נשללת המציאות של השלא לשמה.

פרשת בהר בחוקותי

פה

"כי תבואו אל הארץ... ושבתה הארץ שבת לה", הכניסה לא"י מצד האור דלעתיד, שהיא מקום המנוחה והנחלה, מאיר בה האור דלעתיד, אור של לשמה.

לילי שבתות שלא יורד בהם גשמים, כמו שמבואר במהרש"א שזה קאי גם על יומי שבתות שאין בהם גשמים. ה"יום שכולו שבת" הוא יום של לשמה.

אם כן, נתבאר שהזכיה להגיע ל"ונתתי גשמיכם בעתם" בבחינת לילי שבתות, עניינו החושך שלמעלה מן האור. זה גופא האור של הלשמה.

"שני עולמות" – רק מצד תפיסתו של עשו

"אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו... ונתתי גשמיכם בעתם וכו'", הרי שהבטיח כאן הקב"ה שכר על לימוד התורה וקיום המצוות.

וידועה קושיית הראשונים, כיצד יתכן שפרשתנו עוסקת בשכר של שלא לשמה, ועיקר קושייתם היא, שהתורה עוסקת בשכר של עולם גשמי.

ועפ"י מה שנתבאר, "ונתתי גשמיכם בעתם" הוא הגילוי לתפיסה הפנימית שהעמלות בתורה היא למעלה מקומת האדם.

עומק הדברים: ברזא דאחד, כל העולמות - אבי"ע, ויתר על כן - הם אחד. התפיסה לחלק בין העולמות - הן בתוך שית אלפי שנין, שאלו עולמות אבי"ע, והן לחלק בין העולם הזה לעולם הבא, לעולם שכולו ארוך - היא המבט מצד העוה"ז, מצד השית אלפי שנין.

מצד האור דלעתיד, מצד ה"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", הרזא דאחד - הרי שהעוה"ז והעוה"ב הם אחד. מלעילא לתתא, התתא כלול בלעילא והוא אחד, משא"כ מתתא לעילא, כשמסתכלים מלמטה למעלה, אז נראים הלמעלה והלמטה כשניים.

ביעקב ועשו נאמר ש"היו מריבים בשני עולמות", והוכרע שיעקב יטול עוה"ב ועשו יטול עוה"ז. וידועה אם כן השאלה, כיצד יש חלק לבני ישראל בעוה"ז?

תשובה לדבר: כל אותה הסתכלות שאכן ישנם "שני עולמות", היא מצד מבטו של עשו, מצד עלמא דפירודא. החלוקה בין העוה"ז לעוה"ב היא מצד עשו, שהוא מצדו ויתר על הבכורה, ויתר על העוה"ב, כי תפס אותם כשני דברים. משא"כ מצד ההסתכלות של רזא דאחד, הרי שהעוה"ז והעוה"ב כלולים, הם אחד, ומצד כך אין התחלקות.

לבן דייקא מצד כך יש עוה"ז לבני ישראל. העוה"ז לבני ישראל הוא מצד סוד הקדושה, שכל מה שישראל משתמשים בו הוא בגדר קדוש, בגדר האחדות, ומצד כך אין שאלה כיצד השכר שהתורה מבטיחה הוא שכר גשמי - "ונתתי גשמיכם בעתם". ההתחלקות היא מחמת ההסתכלות של התרי"ג, מחמת ההתפרטות ושורש ההתפרטות. משא"כ מצד התפיסה הפנימית שבדבר, שהיא נקודה בעלמא, רזא דאחד - מצד כך, אין חילוק בין עוה"ז לעוה"ב, אלא הכל אחד.

ידועים דברי השל"ה הק', בענין הקושיה שהוזכרה בשם הראשונים, שיש שני אופנים איך לתפוס את דברי התורה. יש והאדם רואה שהתורה דיברה בתחתונים ומרמזת בעליונים, ויש שהאדם רואה שהתורה דיברה בעליונים ומרמזת בתחתונים.

דברי השל"ה הם עדיין בתוך תפיסת צורת אדם, אלא שיש הסתכלות להסתכל מתתא לעילא ומלעילא לתתא.

אבל ביותר עומק, מצד ההסתכלות העליונה, מצד עולם האין, מצד הרזא דאחד, אין שני עולמות. "היו מריבין בנחלת שני עולמות", אבל כאשר יגיע הזמן שבו לא תהיינה עוד מלחמות בעולם, "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא

פרשת בהר בחוקותי

פז

ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב, ד), הרי שלא תהיה מציאות של "מריבין"! או אז יתגלה שאין שני עולמות, לא יהיה עלמא דפירודא.

הרי, שה"ונתתי גשמיכם בעתם", ה"בעתם" כפשוטו הוא מחמת גילוי הזמן של לילי שבתות. אולם בעומק יותר, המהות של לילי שבתות היא גילוי שלמעלה ממצייאות אדם, "שאין דרך בני אדם לצאת", למעלה מצורת אדם - וזו גופא התשובה כיצד השכר הוא בעולם העשייה.

"שכר מצוה - מצוה"

השתא נבין את העומק, כיצד לכאורה התורה דיברה במדרגה של שלא לשמה.

מונחת כאן נקודת עומק בגדר השכר.

בפשוטו, הקב"ה משלם לאדם כפועלו. מי שעשה מצוה מיטיב לו. אם כן, האדם פעל, ותמורת הפעולה הוא מקבל הטבה. אבל, האדם וההטבה היא איננה אחד. הוא קיבל תמורת פעולתו שכר והיטיבו לו.

זוהי כמובן ההסתכלות דנפרדות.

ההסתכלות דאחדות היא, שהמעשה והשכר הם אחד, כלשון חז"ל "שכר מצוה - מצוה" (אבות ד, ב). ובמבט החיצוני מפרשים את דברי חז"ל, שהשכר של המצוה שזוכה לעשות עוד מצוה. א"כ זה עדיין שכר חיצוני, שזוכה לעוד מצוה.

אבל בעומק כוונתם כמו שיש מפרשים, "שכר מצוה מצוה" - המצוה עצמה היא גופא שכרו של המקיים אותה. במעשה המצוה נגלה לו אור, הוא מתאחד עם האור, וזה גופא השכר.

הרי שישנם שני מבטים על מהות השכר: התפיסה דנפרדות בשכר היא, שהאדם פועל פעולה והוא מקבל שכר חיצוני. כדוגמא שבדבר: פועל

מקבל ממון תמורת פעולתו, והרי שהממון אינו מאוחד עמו, וודאי שאינו מאוחד עם הפעולה שעשה.

משא"כ מצד ההסתכלות דאחדות, הרי שהתורה היא שורש הכל, היא כוללת את הכל, ומצד כך הרי שהכל הוא רוא דאחד, אין מציאות של שני עולמות, והשכר איננו נפרד מן האדם, אלא הוא אחד גמור עמו.

מצד כך, ה"אם בחוקותי תלכו... ונתתי גשמיכם בעתם" הוא לא גדר של שכר של שלא לשמה, זהו גדר שכאשר מדרגת האדם היא אין, הרי שהוא מאוחד עם הכל.

כאשר מציאות האדם היא בפירודא, הרי שהשכר הוא בבחינה של שלא לשמה, כי הוא מחוצה לו, הוא בתפיסה של נפרדות. משא"כ כאשר השכר אצל האדם הוא בגדר אחדות, הרי שאין כאן שלא לשמה, כי הכל חד.

מצד היש, השכר הוא שלא לשמה. אולם מצד האין, השכר כלל אינו בגדר של שכר, אלא בגדר של גילוי שהכל אחד.

זהו העומק של "אם תהיו עמלים בתורה". העמלות בתורה, כאשר היא נעשית בביטול גמור, שהוא ביטול צורת האדם והעליה לאין הגמור - הרי שהשכר הוא מחמת האחדות הגמורה של כל הנבראים, שאין יש אלא אחד, ומצד כך נעשים כל הנבראים כולם כלי לאין עוד מלבדו.



חומש
במדבר





פרשת במדבר

מנין ולמעלה מן המנין

במנין השלישי נגלית החיבה שבעצם המנין

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר" (א, א).

פירש"י: "מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה. כשיצאו ממצרים מנאן, וכשנפלו בעגל מנאן לידע מנין הנותרים. כשבא להשרות שכינתו עליהן מנאן".

הרי, ששלושה פעמים מנה הקב"ה את בני ישראל: כשיצאו ממצרים, כשנפלו בעגל, וכשבא להשרות שכינתו עליהם.

בין המנין השני למנין הראשון, אנחנו מוצאים שינוי בתוצאה, במספר, כמה נמנים היו. משא"כ בין המנין השלישי למנין השני - התוצאה, מספר הנמנים היה שווה, כמו שאומרים חז"ל.

נמצא, שחילוק יסודי היה בין המנין הראשון והשני למנין השלישי. המנין הראשון והשני עניינם היה לדעת כמה יש, משא"כ במנין השלישי לא היה שינוי, וא"כ במספר שהתגלה ע"י המנין לא היה כל חידוש, ודוקא בו נגלתה ביותר סיבת המנין - "מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה", היה זה מנין של חיבה, ולא מנין שתכליתו לדעת את מספרם.

בפשוטו ניתן היה לכאר את דברי רש"י "שמתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה", שהחיבה מולידה רצון לדעת בדיוק כמה יש.

אבל עפ"י מה שנתבאר, שבמנין השלישי לא היתה האבחנה המתחדשת של מספר הנמנים, א"כ גדר החיבה הוא בעצם פעולת המנין ולא במספר הנגלה ממנו.

ישראל נעשו כלי לקבלת אור הספירות

בעומק יותר.

שורש כל הבריאה הוא עשרה ספירות. "ספירה" מלשון מספר, כידוע, וא"כ מהות הבריאה היא בסוד המספר, בסוד המנין.

כלל-ישראל נקראו "ראשית", הם הראשית וההתחלה של הכל, ולכן הספירות - המספר, המנין - נמצא בעיקר אצל בני ישראל, ולא אצל אומות העולם.

"מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה", הרי שהגילוי הוא בעצם היותם נספרים, ולא במספר התוצאה בלבד. בעצם כך שהקב"ה סופר אותם, הריהו מאיר בהם את אור הספירות, לשון מספר, לשון ספיר, הארה.

א"כ, פעולת המנין היא בעצם לעשותם כלים לקבל את אור הספירות, וזה דייקא מתגלה, כמו שנתבאר, במנין השלישי בדוקא, ששם לא היה גילוי של התוצאה שבמנין, אלא עצם ספירתם - היא גופא היתה תכלית הדבר.

אבל כידוע, הנקודה הפנימית של הספירות היא אור אינסוף ששורה בתוך הספירות. הספירות עצמן הן עדיין בגדר גבול, הם נספרים, הם נמנים. בתוכם שורה האינסוף, האחד, היחיד הבלתי נספר, הבלתי נמנה.

וכשם שנתבאר שפעולת המנין שנמנו בני ישראל, היתה על מנת לעשותם נספרים, שיהיו כלי לספירות, א"כ ברור הדבר שצריך שיהיה גילוי גם לאור אינסוף שנמצא בתוך הספירות והוא היחיד, הבלתי נספר.

עלינו להתבונן, אפוא, היכן מתגלה אותו אור אינסוף שאיננו נספר בתוך הספירות.

בני לוי לא נמנו עם כולם ואהרן לא נמנה כלל

בהמשך הפרק נאמר: "וידבר ה' אל משה לאמר, אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל" (א, מה-מט).

משה רבינו נצטוו שלא למנות את שבט לוי בכלל הכנסת ישראל, כמו שאומר רש"י [והוא מתחומא]: "כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו". הרי, שעל אף שמתחילה נאמר "שאו את ראש כל עדת בני ישראל", אבל מ"מ בני לוי לא היו בכלל "כל עדת בני ישראל".

הרי, שכלפי הספירה שנצטוו בה בני ישראל, בני לוי אינם נספרו. ואף שהיתה להם ספירה לעצמם, אבל כלפי הספירה הכללית הם היו בגדר של האי נספר, הלא נספר.

יתר על כן מצינו בדברי הרמב"ן עה"פ "והלויים למטה אבותם לא התפקדו בתוכם" (א, מז) - "הנה מתחלה ראה משה מדעתו שלא למנות הלויים [הכוונה לא למנותם כלל], מפני שנאמר לו (פסוק ד) 'ואתכם יהיו איש איש למטה', כי לכל המטות הנמנים יהיו נשיאיהם, ובעבור שלא מינה מבני לוי נשיא לא מנה אותם".

הרי שמתחילה משה רבינו לא מנה כלל את הלויים!

ממשיך הרמב"ן: "והנה משה מסופק בענין הלויים ולא ידע מה יעשה להם, וכאשר השלים כל הפקודים בעם ונשארו הלויים לבדם, פירש לו הקב"ה שלא ימנה אותם בתוך בני ישראל, וימנה אותם לבדם כי יפקידם על משכן העדות".

הרי, שהמבואר כאן בפסוק "אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל", שדייקא "בתוך בני ישראל" הם אינם נמנים, אבל נמנים הם לעצמם - כל זה הוא הציווי שנצטווה בו משה רבינו לאחר שמתחילה דעתו היתה שונה. "מתחילה ראה משה מדעתו שלא למנות הלויים" כלל! והיה משה מסופק בעניינם ולא ידע מה יעשה להם, עד שבא הקב"ה ואמר לו שמנין הלויים איננו בכלל בני ישראל, אלא הוא מנין לעצמו.

הרי שהיתה סלקא דעתך אצל משה שבני לוי אינם כלל מן המנין.

אם כן, לא רק שמתגלה שבני לוי אינם בכלל מניינם של בני ישראל, שהם בכלל הלא נמנה שבמנין בני ישראל, אלא גם היתה סלקא דעתך שהם אינם נמנים כלל. הרי שכבר מצאנו בדקות שני גילויים של אי מנין, של דבר שלא נמנה.

יתר על כן, אנו מוצאים את הדבר בפועל, שהיתה בחינה שאיננה נמנית כלל, והיא מה שהביא הרמב"ן בסוף דבריו מהגמ' בבכורות (ד ע"א) "כי הנקודה על אהרן לרמוז שלא נמנה הוא במנין הלויים כלל" [ובמאמר המוסגר: היו גם הבכורים שבלויים שלא נמנו, רק שהם לא נמנו כלפי הפדיון, ולא כלפי המנין הכללי של הלויים, כמבואר שם בתוס', אבל גם בהם התגלתה בחינה מסויימת של אי נמנה]. הרי שבאהרן נתגלה המושג המוחלט של "לא נמנה". אהרן לא נמנה כלל.

נמצא שהיו כאן שלושה גילויים: היה גילוי אצל כל הכנסת ישראל שנמנו, היה גילוי יותר דק אצל הלויים שלא נמנו עם כולם, אבל סוכ"ם הם נמנו לעצמם, והיה גילוי גמור של הכח שאין בו מספר, של הכח שלא נמנה, והוא נגלה אצל אהרן הכהן.

הרי שכל הכנסת ישראל, ובכללם הלויים, היו כלי לספירות, להאיר את אור הספירות. משא"כ אהרן הכהן היה כלי להאיר את האור אינסוף הבלתי נמנה, הבלתי נספר.

ברור בעומק הדבר, שמוכרח שיהיה יחיד שאיננו נספר כלל. הספירות הן עשרה, ולאחר מכן מתפרטים לעוד וכו'. משא"כ האור אינסוף הוא אחד. א"כ הכלי הבלתי נספר הוא בבחינה של אחד, ולכן זהו דייקא אהרן, דייקא יחיד.

אהרן – ראש המונים

בפסוק להלן נאמר: "אלה פקודי משפחות הקהתי כל העובד באהל מועד אשר פקד משה ואהרן על פי ה' ביד משה" (ה, לו).

על אף שבפשוטו הציווי שנאמר בתחילת הפרשה היה רק למשה רבינו - "וידבר ה' אל משה... שאו את ראש כל עדת בני ישראל", ולא נאמר ציווי מיוחד לאהרן שיהיה בכלל המנין. הרי שישנה כאן תוספת, שאהרן היה בבחינת ראש המונים.

ועומק הדבר נראה עפ"י מה שנתבאר. האור אינסוף שנמצא בתוך הספירות, יש בו שתי אבחנות. הספירות הן כוחות ההנהגה, כמש"כ הרמח"ל בקל"ח ועוד, וא"כ האור אינסוף שנמצא בתוך הספירות עניינו שורש ההנהגה, כי הוא ית' עשה עושה ויעשה לכל המעשים.

ומצד כך, האור אינסוף שמאיר בספירות, הוא שורש הנהגתם, שההנהגה איננה רק בבחינה של גבול, שהוא בבחינת הספירות, אלא שורש ההנהגה הוא מהבלתי בעל גבול, מהאבחנה הלא נודעת, מה"מאד עמקו מחשבותיך, איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת" - משם שורש ההנהגה.

בעומק יותר, תכליתן של הספירות להתבטל לאור אינסוף, כלומר לא להיות בגדר של כלי ואור, שהאור מנהיג את הכלי והכלי מונהג ע"י האור, אלא כלי מלשון כלות. ומצד כך, הספירות שהן כלי לאור אינסוף, צריכות להיות בבחינת כלות לאור אינסוף. הרי, שהאור של האינסוף צריך לכלול בקרבו את הספירות.

לענייננו: כל הכנסת ישראל היו כלים נספרים, הם היו בכלל הספירות, זולת אהרן שהיה בלתי נספר, הוא היה כלי לאור אינסוף, ולכן מוכרח הדבר שאהרן יהיה ראש המונים. אילו אהרן לא יהיה ראש המונים, א"כ הספירות הן ספירות לעצמן, בלי אור אינסוף בקרבן. בהכרח אפוא שאהרן, שהוא הבלתי נמנה - הוא זה שימנה אותם, וא"כ יניקתם של כל הנספרים, היא מהאור אינסוף, מהבלתי נספר.

אלא שבזה גופא יש לדון, האם היניקה מהאין היא יניקה של מספר, בבחינת "והחכמה מאין תמצא", או שזו התכללות של החכמה באין, התכללות של הנספר בבלתי נספר. ישנה אבחנה שאהרן סופר, והרי שהוא מאיר להם בחינה של ספירה, וישנה אבחנה נוספת, שהנספרים מתכללים באהרן, והרי שהם נכללים בבלתי נספר.

במנין השני נכללו הנמנים בבלתי נמנה

אנחנו מוצאים במפרשים, שבמנין השני אהרן לא היה בכלל המונים.

מעם לדבר, כמו שהוזכר בדברי רש"י מתחילה, שהמנין השני היה כשנפלו בעגל ומנאם לידע מנין הנותרים. ומכיון ששורש חטא העגל נעשה ע"י אהרן, לכן לא מן הראוי שהוא זה שיבוא וימנה אותם לאחר החטא.

אלו הם פשוטם של דברים.

אבל בעומק יותר, כבר נתבאר הרבה, שבכל דבר יש בחינה של אור וכלי, והדברים אמורים גם לגבי חטא העגל, שיש בו בחינה של אור וכלי. האור נעלם והכלי נגלה.

חטא העגל הוא הנגלה, הוא הכלי. משא"כ האור נעלם, והמהות של האור היא בסוד העגל, בסוד העיגולים, כמו שכבר נתבאר הרבה, וא"כ שורש האור בחטא העגל הוא בבחינת העיגול, סוד ההשתוות, סוד האחד הבלתי נמנה. הרי, שהאור של חטא העגל הוא אור שאין בו נמנים.

פרשת במדבר

צז

"ובשנפלו בעגל" - לבחינת הכלי של העגל, "מנאן לידע מנין הנותרים", אבל באור דעגל אין בחינה של מנין. זוהי בחינה של אור האחדות, אור ההשתוות, אור העיגולים.

ומצד כך, טעם הדבר שאהרן לא מנה את בני ישראל במנין השני, איננו לגרעיותא מחמת שהחטא בא על ידו, אלא להיפך: כיון שאורו של אהרן הוא אור בלתי נמנה, הרי שלא שייך שאהרן ימנה אותם, כי מצד פנימיות הדבר, יש כאן אור של אחד, אור של בלתי נמנים. מחד הבלתי נמנה הוא שורש לנמנה, ומאידך הוא כולל בתוכו את הנמנה בו.

הרי שבמנין השלישי אהרן מנה אותם, וא"כ הוא היה שורש לקיומם, שורש להווייתם כנמנים. משא"כ במנין השני, אהרן כלל אותם בו.

מתבאר אם כן, עומק החילוק בין המנין השני למנין השלישי, שהמנין השלישי היה באבחנה לתת מקום של נמנים לכנסת ישראל מכח אהרן, והמנין השני היה בבחינה לכלול את הכנסת ישראל במידתו של אהרן.

המגיפה – קירוב ישראל לאחד

זהו העומק בדקות, במגיפה שהיתה לאחר חטא העגל.

מצד הכלים, ברור הדבר שהיה חטא, והמגיפה היתה עונש על החטא. אבל מצד האור, שורש המגיפה הוא מהאבחנה של ביטול ההתרבות, ביטול ההתפשטות.

זהו גילוי הצמצום. כלומר, גילוי כיצד להתקרב לאחד. ככל שהמנין רב יותר, הרי שמתרחקים יותר מן האחד. ככל שהמנין מועט יותר, הרי שמתקרבים יותר לאחד.

נמצא, שע"י שנפלו לעגל ומנאן, הרי שהמנין היה יותר קרוב לאחד, וזה נובע מהאור הפנימי של העגל. ואף שבודאי אין זה אור גמור, כי אם

היה כך, הרי שהיה גילוי של אחד גמור ולא היה מנין כלל, אבל יש כאן בקיעת מה, הארה מסויימת, שמאיר האור לקרב את הכנסת ישראל לאחד, ומצד כך היתה כאן בחינה של מגיפה שנתמעטו בני ישראל

המנין השני והשלישי שוים

כאשר מתגלה לפנינו, כמו שכבר הוזכר, שהמספר - הן במנין השני והן במנין השלישי - היה שווה, הרי שמתבארת כאן האחדות הגמורה בין שתי התפיסות הללו.

שלא נסבור שהתפיסה במנין השני שאהרן כולל את הנספרים, והתפיסה במנין השלישי שאהרן נותן מקום לנספרים, אחת מהן עולה על חברתה. אשר על כן, מתגלה במנין ששניהם שוים!

כמו שהקשה האוה"ח הק' (כפסוק ב), כיצד יתכן הדבר ששני המניינים היו שווים, הרי היה הפרש של ששה חודשים בין מנין למנין, ולא יימלט שנולד ולד בתוך הששה חודשים הללו לפני תשע עשרה שנה לערך, שהשתא נהיה בן עשרים, והוא נמנה.

אבל בעומק שבדברים, מתגלה כאן שעל אף שהמנין השני נעשה שלא ע"י אהרן, אלא הוא כלל אותם בו, והמנין השלישי נעשה ע"י אהרן - בעומק שני המניינים הם שוים. כח המנין והעדר כח המנין, כלולים זה בזה.

שורש הכל - הנקודה הבלתי נמנית

הקב"ה מנה את בני ישראל שלוש פעמים, כמו שהוזכר כאן בדברי רש"י, והפעם הראשונה שמנאם היתה כשיצאו ממצרים, כמו שמבואר בתחילת ספר שמות.

המנין הראשון הוא המנין שממביע בנמנים את השם נמנים שבהם. המנין השני והשלישי, וכן שאר המניינים שמצאנו לאהר מכן בכנסת ישראל

פרשת במדבר

צט

- הם אינם ההטבעה של השם נמנה. רק המנין הראשון הוא המטביע בכנסת ישראל את שם הנמנים.

לכן דייקא נעשה המנין ביציאת מצרים, שבשעת יציאתם ממצרים נעשו לגוי, וכיון שהווייתם של בני ישראל היא שורש הבריאה, לכן בשעת היותם לעם מנאם, לקבוע בהם את הגילוי של מהות הכנסת ישראל, שהם בסוד הישראל, סוד היש-רל"א, בחינת דבר היש, דבר הנמנה.

הרי שהמנין הראשון הוא הקביעות של השם נמנה שבכני ישראל. לכן, רואים אאנו שצורת היציאה היתה ע"י מנין - "שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום", ונקבע הדבר לדורות, מצוה למנות.

אבל כמו שנתבאר, הראשית, האור אינסוף שבתוך הספירות - הוא איננו נמנה, ולכן דייקא נאמר "וספרתם לכם ממחרת השבת", אבל ליל התקדש החג אין בו מנין, כי בליל התקדש החג יש גילוי של "ויצאתי בארץ מצרים - אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא שליח", ואם יש גילוי של האני, של האינסוף, הרי שאין מנין. רק בלילה לאחר מכן, שנסתלק אור האינסוף, התחיל מהלך של מנין.

הרי, שביציאת מצרים נקבע בהם השם מנין, אבל הוא נקבע על גבי הלילה שאיננו נמנה!

ונעוץ סופן בתחילתו, וגם ליל התקדש חג השבועות, שהיום החמישים, אינו נמנה. "שבע שבתות תמימות", אבל יום החמישים, שהוא לאחר השבע שבתות, איננו נמנה, כי הוא גילוי של האחד הבלתי נמנה.

פרעה מתחילה שואל אותם "מי ומי ההולכים", והרי זה בגדר של מנין. אבל התשובה היא: "בנערינו ובזקנינו נלך, בצאננו ובבקרנו", הכל הולך, אין מנין.

זהו שורש האור. שורש האור הוא האור אינסוף, שכשם שהוא נמצא מלעיל כך הוא נמצא מתחת, מקיף מלמעלה, מקיף מלמטה, ממקום שמשתלחים לשם חוזרים. יוצאים מהנקודה הבלתי נמנית וחוזרים לנקודה הבלתי נמנית.

שורש זה נגלה כליל התקדש החג ביציאת מצרים, במתן תורה בשבועות וחזור חלילה, ובחטא העגל בבחינת האור, עד אשר יתקן הדבר בשלימות, ויחזור ויתגלה האור הבלתי נמנה בשלמות, ויתכללו כל הנבראים בו כי אין בלתו.

פרשת נשא

המקום ואחדותו

שורש הטומאה – העבירה

"וידבר ה' אל משה לאמר, צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, מזכר עד נקבה תשלחו, אל מחוץ למחנה תשלחו, ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם. ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם מחוץ למחנה כאשר דיבר ה' אל משה כן עשו בני ישראל" (ה, א-ד).

פרשה דידן עוסקת בדיון טומאת מקדש, ומודגש בפסוק "מזכר ועד נקבה תשלחו", ובאמת בגמ' מצאנו בכך כמה דרשות.

וכתב הבעל הטורים כותב: "מזכר ועד נקבה תשלחו - כשם שנתגרשו אדם וחיה ונחש מגן עדן". השילוח מן המחנה של הזכר והנקבה, הוא מעין השילוח שגורשו אדם וחיה מגן עדן [להלן יבואר אי"ה בחינת שילוחו של הנחש].

ובאמת כמו שאומרים חז"ל (הובא בילקוט כאן במקום), בשעה שעמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמתן ופסקה הטומאה, וכאשר חטאו בעגל, נתחדשה הטומאה וחזרו לקדמותם.

כי אין טומאה בלא עבירה. שורש הטומאה הוא בעבירה. וכאשר פסקה זוהמתן ולא היתה בידם עבירה במעמד הר סיני, לא היתה שייכת הטומאה. רק כאשר הם נפלו לעבירה בחטא העגל, חזר ונתחדש ענין הטומאה שהוא מעין הבחינה שנתגרשו אדם וחיה מגן עדן.

אם כן, שורש הטומאה הוא בעבירה.

במקדש היה גם שורש לטומאה לטהר אותה

והנה מקום המקדש הוא מקום הכפרה, כפרה על העבירה.

נמצא, שמחד בית המקדש הוא מלשון קדושה, אבל מאידך הוא המקום שאליו היו מתנקזות כל העבירות. כל הטומאה היתה מגיעה לשם, אלא שהגיעה לשם על מנת לטהר את עצמה, אך סוכ"ם כל הטומאה שבעולם, כל העבירות, היו מתנקזות לביהמ"ק, שם השורש.

אם כן ברור הדבר, שבמקדש יש שורש לקדושה ושורש לטומאה, שמצד כך יש כח במקום המקדש להפך את הטומאה לטהרה. ולכך מוכרח הדבר שיהיה גילוי דין של טומאה בבית המקדש.

ואמנם בפשוטו נאמר בפרשתנו: "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", שנאסר דין ביאת טומאה למקדש, כדי ש"לא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם".

אבל באמת מוצאים אנו כמה פרטי דינים שהותרה טומאה במקדש.

לדוגמא: בגמ' פסחים (עו ע"א) מבואר ש"טומאה הותרה בציבור". אם רוב ציבור טמאים, מותר להקריב קרבן פסח בטומאה, ומותר לטמאים להיכנס להקריב. הרי לנו שיש אופן שמותרת טומאה בתוך בית המקדש.

ובגמ' עירובין (קד ע"ב) איתא: "המכנים טמא שרץ למקדש - חייב, שרץ עצמו - פטור. מאי טעמא? אמר קרא: 'מוכר ועד נקבה תשלחו' - מי שיש לו טהרה במקוה, יצא שרץ שאין לו טהרה". להלכה לא קיימא לן כן, אבל זוהי שיטה אחת בגמ' שם.

בנוסף, כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' ביאת המקדש הי"ט): "טמא שנכנס למקדש דרך גגות פטור, שנאמר: 'ואל המקדש לא תבוא' דרך ביאה חייבה תורה".

ואמנם לרבנן יש בזה איסור מכת מרדות, כמו שמסיים שם הרמב"ם, אבל החיוב הוא דוקא דרך ביאה, משא"כ דרך גגות פטור.

וישנם אופנים נוספים שטומאה הותרה בתוך בית המקדש.

עומק הדברים כפי מה שנתבאר, שמוכרח שביהמ"ק יהיה לו נגיעה בשורש הטומאה. כדי שיוכל לקלוט לקרבו את כל הטומאה שבעולם ולטהר את הטומאה, מוכרח שיהיה היתר של טומאה בדיון שתוכל לשרות במקום המקדש, והטומאה שמותרת היא שורש הכלי לקבל את כל הטומאות שבעולם, ולהפוך אותן מטומאה לטהרה.

ג' מחנות כנגד בחינת אדם, חוה ונחש

כפי שהוזכר, השילוח מחוץ למחנה מקבל כאן דגש של "מוזכר ועד נקבה", וכמו שהוזכרו דברי הבעל הטורים שהוא מעין בחינת שילוח אדם וחווה מגן עדן.

כבר הוזכרו פעמים רבות דברי המקובלים, שישנה בחינה שאדם וחווה הם אחד, כדברי הגמ' קודם הנסירה, ויש בחינה שאדם וחווה הם שנים.

כאשר נשתלחו אדם וחווה מגן עדן, ולאחר הפירוד, הם נתפסים כשנים, ולכן גם כאן בפסוק מוזכר "מוזכר עד נקבה", הרי שהם נתפסים כזכר לעצמו ונקבה לעצמה, וזה גופא שורש הטומאה, שורש החטא. עד כמה שהזכר והנקבה היו אחד, לא היתה בחינה של טומאה.

בחטא חווה נוצר דם נדה, שזו נקודה המבדלת בינה לבעלה. עד כמה שהיתה אחדות גמורה בין דוכרא לנוקבא לא היתה טומאת נדה ולא היו גם שאר הטומאות.

יציאתם מגן עדן היתה בתפיסה שהם שנים, ואם הם שנים, בהכרח שישנה נקודת ממוצע בין שניהם. הרי שיש לנו אבחנה של שלושה.

זה מה שמוזכר בדברי הבעל הטורים ש"משנתגרשו אדם וחווה ונחש מגן עדן", נחש היה נקודה המבדלת בין אדם וחווה, כמו שאומרים חז"ל שהוא נתאוה לחווה ורצה להמית את אדם הראשון, והרי שהנחש יצר את ההבדלה בין אדם לחווה.

נמצא, שלפנינו שלוש בחינות: אדם, חווה, ונקודה הממצעת - נחש.

לבן נאמר "וישלחו מן המחנה", ופירש"י: "שלוש מחנות היו שם בשעת חנייתן, תוך הקלעים הוא מחנה שכינה, חניית הלויים סביב, כמו שמפורש בפרשת במדבר סיני היא מחנה לויה, ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות היא מחנה ישראל".

הרי, שהפנים, תוך גן עדן, אינו מתחלק לשלוש, הוא אחדות גמורה. רק כאשר ישנו מהלך של "וישלחו מן המחנה", שיוצאים מנקודת האחדות - היציאה היא לתפיסה של שלושה, כמו שנתבאר שזו בחינת אדם, חווה ונחש - דוכרא, נוקבא וממצע.

לבן גם למקום שמשתלחים אליו, יש בו בחינה של שלושה - מחנה שכינה, מחנה לויה ומחנה ישראל. והרי, ששורש השילוח נובע מהתפרטות של האחד לשלושה, ולכן המקום שאליו משתלחים הוא שלושה.

כל זמן שנגלה אור האחדות, אין שם עבירה מלשון "מעבר הנהר" שהוא שני צדדים, אין שם טומאה שהוא שורש העבירה, ולכן אין שם בחינה של שלושה. כאשר נשתלחו, דבקו עצמם בעלמא דפירודא, בעלמא של התפרטות - כאן נגלית האבחנה של הג' קוים הנודעים - ימין, שמאל ואמצע.

ולכן התיקון הוא לאחד את השלושה. תיקון הטומאה צריך שיהיה בנקודת השורש, וכיון שנתבאר שאבחנת השורש של הטומאה היא ההתפרטות מן האחד לשלושה, א"כ שורש התיקון הוא להחזיר את הדבר לנקודת אחדותו הגמורה.

"טומאת העצם" – שינוי מתפיסת האחדות

בפסוק כתוב "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", ופירש"י: "טמא לנפש - דמסאב לטמי נפשא דאנשא. אומר אני שהוא לשון עצמות אדם בלשון ארמי, והרבה יש בבראשית רבה אדריינום שחיק ממאי, שחיק עצמות".

ביאר לנו רש"י, שנפש הוא מלשון עצם, וא"כ "וכל טמא לנפש" הכוונה טמא בבחינה של עצמות, כמו שביאר השפתי חכמים: "כלומר דעת התרגום שנמא בעצם של מת".

נוסף על כך יש לכאר, ש"עצם" הוא מלשון עצמות הדבר, שורש הדבר, הוויית הדבר. "טמא לנפש" הכוונה, שטומאתו היא בעצם הווייתו, ולפי מה שנתבאר, התחלקות הוויית הדבר מתפיסה של אחדות לתפיסה שלושה - זה גופא טומאתו, והיא הנקראת "טומאת העצם".

"טומאת העצם" עניינה, שינוי התפיסה מתפיסה של אחדות לתפיסה של שלושה. לטמאות את העצם, פירושו לשלול את התפיסה העצמית.

דבר עצמי הוא אחד, הוא בלתי מתחלק. טומאת עצם עניינה לשלול את התפיסה של הדבר כעצם, כאחד, ולתפוס אותו כשלושה. לטמאות את העצם פירושו, לחלל אותו, להוריד אותו ממדרגתו.

ומכיון שהטומאה היא בעצם, א"כ התיקון של הדבר הוא בעצם. התיקון של הדבר הוא גילוי העצם שבו, גילוי האחד, מציאות עצמית בלתי מתחלקת.

תיקון הטומאה – גילוי האחדות שבשילוח

הפסוק אומר: "ויעשו בן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה כאשר דיבר ה' אל משה בן עשו בני ישראל".

ואמרן חז"ל (במדבר רבה ז, ט): "להודיע שבחן של ישראל, שכשם שאמר להם משה כן עשו. כאשר דבר ה' אל משה כן עשו בני ישראל. ר"א ב"ר שמעון אומר: אין במשמע אלא המשלחים לא הוצרכו, ומנין אף המשתלחים לא הוצרכו, ת"ל כאשר דבר ה' אל משה כן עשו בני ישראל - מעצמן, לא הוצרכו שיעשיאום את משה ואת אהרן".

כלומר, מהמילים "כן עשו בני ישראל" למדו חז"ל שגם הטמאים השתתפו בעצה אחת לקבל את מצות השילוח, ולא התנגדו לדבר.

עומק הדברים. מי שטמא, כמו שנתבאר, הוא דבק בנפרדות, בהתפרטות, וא"כ מצד טבע הדבר היה צריך להיות שיהיה חילוק דעה מצד הטמאים כלפי שילוחם, כי עצם הוויית טומאתם מעוררת את ההתנגדות, כלומר את החלוקה, את ההתפרטות בדעות.

בזה שנאמר בפסוק "כן עשו בני ישראל", שלא רק שבני ישראל המהורים קבלו את הדבר, אלא גם הטמאים שנשתלחו מוחיץ למחנה קבלו את הדבר באחדות גמורה עם המשלחים - בזה נגלה בעצם סוד התיקון של הטומאה.

גילוי האחדות שבשילוח, הוא עצם תיקון השילוח.

הרי כמו שנתבאר, מהות הטומאה היא ההתפרטות, ההתחלקות, וא"כ מהות התיקון הוא גילוי העצם הבלתי מתחלק. נמצא, שעצם כך שהם נשתלחו ללא עוררין, בדעה אחת - זה גופא שורש אור התיקון של טומאתם.

בעומק יותר: שורש התיקון הוא לאחד את המשלח עם המשתלח. הרי מצד המקום, בשעה ששלחו את הטמאים, נעשה בהתגלות פירוד בין המשלחים למשתלחים. מקומם של המשלחים במקום אחד, ומקומם של המשתלחים במקום אחר.

פרשת נשא

קז

כאשר השילוח נעשה בעצה אחת, בדעה אחת, הרי שנעשה כאן דילוג על חילוק המקום, ונתגלה אור האחדות.

גילוי האחדות בבחינת מקום

בעומק, הגילוי של האחדות מתגלה בדעות, בנפשות, בהתבטלות הפנימיות.

אלא, שמוכרח הדבר שהאור ישתלשל גם לבחינת מקום. ולכאורה, הרי בבחינת מקום ישנה נפרדות, שהרי המשלחים נמצאים במקום אחד, והמשתלחים נמצאים במקום אחר.

אבל באמת, כבר אמרו חז"ל: "לא מקומו של אדם מכבודו, אלא אדם מכבד את מקומו" (תענית כא ע"ב), ואחת הדוגמאות שמביאים שם חז"ל היא פרשה דידן, שבשעה שהמשכן היה במקומו, נצטוו לשלח משם כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, ואילו בשעה שפירקו את המשכן ונסעו מן המקום, הותר לזב, לצרוע ולטמא לנפש להיכנס למקום.

ופשוטם של דברים, בשעה שהמשכן היה במקומו היתה בו חלות קדושה, ולכן נאסרו הטמאים להיכנס לשם מדין טומאת משכן. משא"כ בשעה שפירקו את המשכן, הרי שנסתלקה קדושת המשכן מן המקום הזה, ולכן הותר לזב, לצרוע ולטמא לנפש להיכנס למקום שבעבר היה בו המשכן. והדברים אמת לאמיתם.

אבל בעומק, אף בשעה שהיה זה מקומו של המשכן, אך מאחר והמשכן הרי עתיד לנוע מן המקום הזה, כי אין זה מקומו הקבוע, הרי שכבר השתא אין כאן קביעות של קדושה וקביעות גמורה של איסור להיכנס לשם בטומאה. אין זה אלא איסור זמני, כל זמן שהמשכן נמצא שם. אם כן, הגם שנשתלחו ממקום המשכן, אבל השילוח אינו החלמי, הוא זמני. ויתר על כן, אפשר שהמקום שאליו נשתלחו עתיד אח"כ להיות מקום המשכן.

ובזה נעוץ הדבר שהאור מאיר גם בבחינת מקום, כי גם במקום ישנה תפיסה שהותר לזב, לצרוע ולטמא לנפש להיכנס למקום המשכן.

הגילוי שבמקום המקדש

בחינה זו, נגלית דייקא במשכן, שהיתה בו בחינה של מסע ממקום למקום. משא"כ בבית המקדש, שהוא מקום קבוע, הרי שיש בו איסור להיכנס בטומאה. ואף שחרב הבית, חל איסור להיכנס למקומו בטומאה.

אבל בעומק, אנחנו רואים שחרב הבית, ובאו זרים וחיללוהו, באו טמאים וטמאוהו. אף שבודאי אין זה מגדרי היתר, אלא זהו חורבן, זוהי שבירה, אבל מתגלה לעינינו שמקום המקדש רובצת בו טומאת העמים עד למאוד! נגלית כאן הבחינה, שבמקום הקדושה נמצאת גם הטומאה.

אם כן, גם בבחינת מקום יש גילוי של אחדות בין הטומאה לטהרה. מצד השבירה כמובן, זה ענין של משטוש דעת דקדושה המבדלת בין טומאה לטהרה, אבל מצד נקודת הפנימיות זה האור של האחדות שמאחד את הטומאה ואת הטהרה.

יום שחרב בו בית המקדש נולד בו משיח. ומאז הוקבעה הטומאה במקום המקדש. באו זרים וטמאוהו.

האור של משיח, שהוא אור האחדות, מגלה את האחדות של הטומאה והטהרה.

בית שלישי – גילוי אור האחדות הבלתי נחרב

ישנו נידון באחרונים, האם להקריב קרבן פסח בזמננו. שהרי לכאורה, כיון שקי"ל שאם רוב ציבור טמא הותרה ההקרבה, מדוע שלא נקריב גם השתא.

ומצינו על כך תשובות ברעק"א ועוד, כידוע.

פרשת נשא

קט

אבל בעומק, ישנה בחינה של בית ראשון ובית שני, שהיה זמן שהיו קיימים, ולאחר מכן הם נחרבו ונמצאת שם טומאה. וביאור הענין כמו שהוזכר, שזהו אור האחדות בין הטומאה והטהרה.

מאידך ישנה בחינה של בית שלישי, שאינו עתיד להיחרב. ובפשוטו, אם אינו עתיד להיחרב, הרי חסרה שם אחדות בין הטומאה והטהרה, שהרי תמיד ישנה רק בחינה של טהרה.

אבל באמת, הרי הבית השלישי, קיומו הוא לאחר הבחינה שנאמרה בפסוק "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב), כלומר: עומק הגילוי שיתגלה בבית שלישי הוא לא בערכין של דבר והיפוכו, של טומאה וטהרה. כפשוטו יתגלה בו הצד של הטהרה שהוא היפך הטומאה, אבל בעומק תתגלה בו האבחנה שלמעלה מטומאה וטהרה.

אם אין טומאה בעולם, הרי שגם הטהרה איננה בערכין של דבר והיפוכו של טומאה. זה יהיה אור האחדות שלמעלה מן הטומאה והטהרה המתפרטים.

זה עומק הגילוי של הבית השלישי, ולכן אין בו חורבן, כי הוא לא נע לשני צדדים - לטומאה וטהרה - אלא זהו אור האחדות, והאחד העצמי הוא בלתי מתחלק ובלתי נחרב.

לכן, האור שאליו אנו מצפים, שאליו אנו מייחלים, הוא לא גדר של הקרבה בטומאה מדין טומאה הותרה בציבור, שזה גדר של אור אחדות בסוד הדעת המאחדת את הטומאה והטהרה, אלא האור של הבית השלישי שאליו אנו מצפים, הוא אור שלמעלה מן הטומאה, למעלה מן הטהרה. זהו אור של גילוי העצם.

זה מה שנאמר בשבת "וינפש". שהרי כבר נתבאר לעיל שבחינת נפש ובחינת עצם חד הם, ולפי"ז "וינפש" כלומר כאשר מתגלה אור השביעי, יום שכולו שבת - זהו אור של גילוי העצם, נקודת העצמות הבלתי מתחלקת, שזוהי

בחינת שבת - נקודה בעלמא בלתי מתחלקת. זוהי מהות האור דלעת"ל, דבית השלישי ויום שכולו שבת.

בית שלישי – כלי מלשון כלות

זהו האור הפנימי שצריך לאחד את הדבר.

מצד הטומאה, כמו שהוזכר, יש ג' מחנות: כהונה לוייה וישראל, ר"ת כל"י. מצד התפיסה של ההתפרטות, הרי שהכלי מקבל שלושה סוגי הארות: אור דכהונה, אור דלוייה ואור דישראל, והכלי מאחד את שלושת ההארות, כמו שכבר נתבאר הרבה שישנה בחינה בכלי מצד היותו כלי מקבל, ויש בחינה בכלי מצד היותו מתבטל, כלי מלשון כלות.

והרי שכלי מלשון מקבל - מצד כך יש שלוש מחנות, שזה מושרש במה שנתגרשו אדם וחיה ונחש מגן עדן. משא"כ האור דלעתיד הוא כלי מלשון כלות, לא מלשון כלי מקבל, שזו גופא האבחנה של בית שלישי שירד מן השמים.

ועומק הדברים: הכלי של בית ראשון ובית שני הוא בבחינת כהן לוי ישראל, בחינה של ג' מחנות, של כלי מקבל, ולכן שייך שם טומאה וטהרה. יש כאן התחלקות לשלושה. משא"כ בית שלישי שירד מן השמים, כלומר הוא כלי של כלות, הוא לא כלי שבא מצד המקבל, ומצד היותו לי של כלות, הרי שאיננו מתפרט לשלוש, מתבטל האור, שהאור הוא אחד. ולפי"ז מ"ש שבית השלישי ירד מן השמים, זה אינו כפשוטו, אלא לשון משל, שהכלי בארץ נכלל בעליון בשמים. וזו מהותו, כלות.

"השוכן איתם בתוך טומאתם"

זהו עומק התיקון של הטומאה הנמצאת בעולם.

פרשת נשא

קיא

כל זמן של היות בעולם טומאה, נאמר "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". אבל גם בתוך שית אלפי שנים, מוכרח שיאיר האור שלמעלה מן ההתפרטות, כמו שכבר הוזכר רבות.

הדברים הללו רמוזים בחז"ל בלשון הפסוק "ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם". פשוטו של פסוק, שאם יטמאו ח"ו, הרי שהשכינה תסתלק מתוכם. אבל חז"ל מבארים: "שוכן איתם בתוך טומאתם" שעל אף הטומאה, הקב"ה משרה שכינתו שם.

זהו עומק האור דלעתיד. הרי לכאורה הסיבה שמשלחים את הטמאים ממקום המשכן ומקום המקדש, הוא מחמת שמקום זה הוא מקום ההשראה, וכאשר אדם טמא עליו לסלק את עצמו ממקום ההשראה.

אבל כאשר חז"ל מגלים לנו ש"אשר אני שוכן בתוכם" הכוונה שהקב"ה שוכן בקרבנו אף בשעה שישנה טומאה [או בלשון אחר - גם למקום שנשתלח אליו הטמא אני שוכן בתוכם], הרי שבעומק מונח כאן הגילוי שהטומאה איננה חוצצת מפני האלוקות, ומצד כך ישנה אחדות בין המקום שממנו הם משתלחים למקום שאליו הם נשתלחו.

זהו האור דלעתיד שמאיר גם בתוך שית אלפי שנים, ומכח "אשר אני שוכן בתוכם" נאמר "כן עשו בני ישראל", שנעשה השילוח בלב אחד, בלי הפרטות.

האור דלעתיד, שהוא בחינת "אשר אני שוכן בתוכם", שהוא האור השולל את ההתפרטות - הוא היה האור שנתן את התוקף לעשיית המעשה בלב שלם, באחדות גמורה.

וכאשר בחינה זו שנאמרה באורייתא - "אשר אני שוכן בתוכם" - תתגלה בפועל בבחינת נפש, זמן ומקום, אז יתגלה ש"סדנא דארעא חד הוא", וגם המקום ייעשה כלי ליחידו של עולם.

פרשת בהעלותך

כח האחדות וההתפרמות שבמנורה

"מקשה זהב" והפכה

"וידבר ה' אל משה לאמר וכו'. וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא, כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה" (ה, א-ד).

במנורה נאמר דין של "מקשה זהב". "מקשה" עניינו אחדות, כידוע. אבל, על אף שיש דין של מקשה במנורה, אנו מוצאים גילוי גם לנקודה ההפכית של המקשה.

שתי דוגמאות לדבר: הגמ' במנחות (כח ע"א) דורשת: "מקשה זהב, באה זהב - באה מקשה, אינה באה זהב - אינה באה מקשה", כלומר: דוקא אם המנורה נעשית מזהב יש לה דין מקשה, אבל אם היא נעשית משאר מתכות, אין בה דין מקשה.

דוגמא נוספת לגילוי ההיפך של המקשה במנורה: אנו מוצאים שם בסוגיא במנחות מחלוקת האם הנרות היו מגופה של מנורה, מקשה אחת עם המנורה, או שהיו נפרדים ממנה.

אלו הן שתי דוגמאות [וישנן עוד], לגילוי היפך המקשה במנורה.

הרי שמחד נגלה לנו מהלך של מקשה במנורה, ומאידך נגלה מהלך הפכי בדבר.

ג' בחינות במנורה

הרמב"ן בפרשת תרומה, בענין המנורה, כתב בזה"ל: "חכמת המנורה בגביעיה וכפתוריה ופרחיה מאין תמצא, ונעלמה מאד".

ביאור הדברים. המנורה בעומק יש בה שלוש בחינות: האבחנה הראשונה היא "תמצא". זוהי אבחנה שיש בה גילוי של נפרדות.

אבחנה שניה היא, שה"מאין תמצא" הוא כח האחדות, אבל הוא כח אחדות כשורש לנפרדות.

ואבחנה שלישית במנורה הוא כח האחדות הגמור, לא ביחס כלל להתפרטות.

ונראה את שלושת הגילויים הללו המתגלים במנורה.

שורש כל המנורות – מנורת משה, כח האחד

בסוגיא במנחות (צט ע"א) איתא: "תנו רבנן: עשר מנורות עשה שלמה, ולא היו מדליקין אלא בשל משה וכו', רבי אלעזר בן שמוע אומר: בכלן היו מדליקין". כלומר, נחלקו תנאים לגבי עשרה מנורות שעשה שלמה [כמבואר בדברי הימים], האם הדליקו בכל העשרה מנורות, או שהדליקו דוקא במנורה שעשה משה.

ונתבונן במה נחלקו.

בפשוטו של מקרא נתבאר לעשות מנורה אחת, ושלמה המלך למד מדרשה שיש לעשות עשרה מנורות [כפי שביאר רש"י בדברי-הימים].

עומק גדר הדבר נראה כך. כבר הוזכרו רבות דברי המשנה באבות (ה, א): "בעשרה מאמרות נברא העולם ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד יכול להבראות אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה

מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות".

יכל הקב"ה לברוא את העולם במימרא אחת, אלא כדי להרכות את שכר הצדיקים בראו בעשרה מאמרות.

וכבר בואר שהכוונה שישנן שתי תפיסות לבריאה: האחת - תפיסה מצד הבכח שבדבר, ומצד כך באמת תפיסת הבריאה היא אחד. והשניה - התפיסה של הפועל, שהבריאה נבראה בעשרה. ושתי האבחנות אמת: ישנה הסתכלות על הבריאה בתפיסה של אחד, וישנה הסתכלות על הבריאה בתפיסה של עשרה.

מנורה שעשה משה, נגלתה בה הבחינה של האחד. אצל שלמה המלך נגלו כבר עשרה מנורות, ההתפרטות של הדבר - ממנורה אחת לעשרה.

שורש כל המנורות, היא מנורת משה, כח האחד, וזו גופא המחלוקת האם הדליקו את כל המנורות, או רק את מנורת משה, ו"אלו ואלו דברי אלקים חיים", זהו ענין ההדרגה, ענין ההתפשטות. בשורש כמובן הדליקו רק את מנורת משה, ובהתפשטות הדליקו את כל העשרה מנורות.

הרי שנגלה לנו כח ה"מאין תמצא" שבמנורה, ונגלה כח ה"תמצא" שהוא עשרה. ה"מאין תמצא" זו בחינת מנורת משה שהיתה אחד, הוא בחינת "מאין", כח האחדות, אבל הוא שורש להתפרטות, שורש לעשרה.

מי הראה: גבריאל, מן השמים, או הקב"ה

אמנם, למעלה מכך יש את כח האחדות הגמור שבמנורה, שגם לזה ישנם כמה גילויים.

ראשית, האבחנה שגר מערבי דולק לבדו, הרי שיש כאן גילוי של האחד בעצם. מחד, כל הנרות פונים אל נר האמצעי, וזו האבחנה של

פרשת בהעלותך

קטו

הענפים כיצד הם מתאחדים עם השורש. ומאידך, האבחנה שנר מערכי דולק לבר, היא האבחנה שיש נר אחד במנורה, לא שבעה נרות.

גילוי נוסף לכך, נאמר בפסוק: "וזה מעשה המנורה", ופירש"י: "שהראהו הקב"ה באצבע לפי שנתקשה בה, לכך נאמר וזה". מבואר בדברי רש"י, שהקב"ה הראה למשה איך לעשות את המנורה.

והבעל הטורים כתב: "כמראה - בנימטריא כגבריאל, מלמד שגבריאל הוא שהראה לו דמות המנורה".

הרי, שברש"י מבואר שהקב"ה הראה לו את דמות המנורה, ובבעה"ט מבואר שגבריאל הראה לו זאת.

ובאמת בסוגיא במנחות (כט ע"א) ישנן שלוש מימרות: המימרא הראשונה, שמן השמים נגלתה למשה מנורה, ומכח כך הוא ידע כיצד לעשות את המנורה. מימרא השניה, שגבריאל "חגור כמין פסיקא היה" [עטוף בחלוק] נתגלה למשה, ונילה לו איך לעשות את המנורה. והמימרא השלישית, שהקב"ה בעצמו הראה למשה איך לעשות את המנורה.

הם הם הדברים שנדברו עד השתא, ונבאר את עומקם.

הנה עצם דברי הבעה"ט [מחז"ל] "מלמד שגבריאל הוא שהראה לו דמות המנורה", לכאורה אינם מובנים. הרי מנורה בימין, וגבריאל בשמאל, וא"כ צריך תלמוד מדוע גבריאל הוא זה שהראה למשה איך לעשות את המנורה. יותר מסתבר היה לכאורה שמיכאל הוא זה שיראה לו זאת.

אבל כמו שהוזכרו דברי הגמ', גבריאל היה עטוף בחלוק בשעה שהראה למשה איך עושים את המנורה, ומבאר רש"י שם במקום, שהיה זה "אזור כרוך שאומנים שרוצים לעשות מלאכה נאה חוגרין עצמן שלא יהו נגררין בבגדיהם" - חלוק שלובשים על עצמם האומנים שאינם רוצים שיידבק בכגדם מהחומר של המלאכה בה הם מתעסקים.

והעומק שבדבר. גבריאל הראה איך עושים את המנורה, אבל הוא לא מחובר למנורה. יש לו כעין חלוק, שלא יידבק בו מן המנורה. זהו שורש הגילוי של היפך המקשה שבמנורה, שצד השמאל הוא שורש הפירוד.

האבחנה העליונה יותר, היא בחינת ה"מאין תמצא", שעניינה גילוי האחדות כשורש להתפרדות, ומצד כך אומרים חז"ל שהראוהו מן השמים מנורה. "שמים" - אש ומים, זהו כח של האחדות, של הקיום. ועל דברי חז"ל "הרוצה שיחכים - ידרים, ושיעשיר - יצפין, וסימנך: שלחן בצפון ומנורה בדרום" (ב"ב כה ע"ב), אמר המגיד ממעזריץ': ומי שרוצה את שניהם, שיהיה בבחינת אין - אז הוא כולל את שני הצדדים יחד!

זוהי גופא הבחינה שהראוהו מן השמים - אש ומים בבת אחת, שזו בחינת ה"מאין תמצא".

אבל למעלה מבחינת ה"מאין תמצא" שהוא שורש להתפרטות, יש את האחדות הפשוטה שהיא איננה שורש להתפרטות, ומצד כך אומרים חז"ל "הראהו הקב"ה באצבע" - באצבע דייקא, באותה אבחנה שנאמרה "עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו" (תענית לא ע"א).

זוהי האצבע שהראהו, "אצבע אלקים היא", זהו הגילוי של האחדות הפשוטה שלמעלה משורש ההתפרטות.

הרי לנו, ששלושת האבחנות - בחינת היש, בחינת ה"מאין תמצא", ובחינת האחדות הפשוטה - נגלות במחלוקת מי גילה את המנורה.

ג' אבחנות מי עשה את המנורה

השתא נראה, שישנן גם שלוש אבחנות מי עשה את המנורה.

בפסוק כתוב: "כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה" (ה),
 ד, ופירש"י "כן עשה את המנורה - מי שעשה". ומפרש השפתי
 חכמים: "ר"ל שעשה את כל הכלים, הוא בצלאל".

שיימה שניה ברש"י היא ממדרש אגדה: "ע"י הקב"ה נעשית מאליה".

ושיימה שלישית אנחנו מוצאים באבן עזרא וברמב"ן, "כן עשה - משה הנזכר,
 כי הוא השתדל בלימודה, ועשה אותה בצווי, וכך אמרו בספרי,
 להודיע שבחו של משה, שכשם שאמר לו הקב"ה כן עשה".

הרי לנו שלוש שיטות מי עשה את המנורה: שיטה ראשונה - בצלאל, שיטה
 שניה - משה, ושיטה שלישית - ע"י הקב"ה נעשית מאליה.

עומק הדברים כך הוא.

בצלאל הוא בכחינת "בצל א-ל היית". צל הוא בחינת הנרתיק, בחינת הכלי,
 בחינת ההעלם, שורש הדינים. זו אותה אבחנה שגבריאל הראה את
 המנורה.

השיימה השניה היא שמשה רבינו עשה. משה רבינו, כידוע, הוא בחינת
 היש מאין. זוהי האבחנה שמן השמים הראו לו דמות של מנורה.

והשיימה השלישית - ע"י הקב"ה נעשית מאליה - זו האבחנה "שהראהו
 הקב"ה באצבע". אם הקב"ה הראה באצבע, הרי שהוא עצמו
 כביכול עשה את המנורה.

הרי לנו שהגילוי קיים הן בנידון מי גילה את צורת המנורה, והוא קיים גם
 בנידון מי עשה את המנורה, והדברים מקבילים זה לזה.

האבחנה במנורה ש"נעשית מאליה"

כשנדייק בלשון רש"י יותר, נראה שטמון בו עומק נוסף.

"מדרש אגדה ע"י הקב"ה נעשית מאליה". לכאורה בפשיטות היה צריך להיות כתוב "ע"י הקב"ה הוא עשאה", ומהו הלשון "נעשית מאליה", הרי לא נעשתה מעצמה, אלא ע"י הבורא!

אמנם, ביאור הדברים כך הוא.

בעין זה רואים אנו גם שנאמר "בהעלותך את הנרות", ופירש"י: "יש בחז"ל שתהא שלהבת עולה מאליה". כלומר, מחד היתה כאן הדלקה של אהרן הכהן, ומאידך ישנה אבחנה שהשלהבת עולה מאליה.

הרי, שהן בעשיית המנורה יש אבחנה של "נעשית מאליה", והן בהדלקת המנורה יש אבחנה "שתהא שלהבת עולה מאליה".

בעומק, המנורה היא האבחנה של המקשה, אבחנת האחדות. אבחנת האחדות הגמורה, היא למעלה ממציאות הפעולה. הפעולה היא תנועה, הדבר נע ממצב אחד למצב שני. משא"כ האחדות הפשוטה אין בה תנועה. האחדות הפשוטה לא יוצדק להגדיר בה מציאיות של תנועה.

ומצד היות המנורה בתפיסה הפנימית שבה מוגדרת כאחדות - מקשה - מצד כך, יש כאן הגדרה "ע"י הקב"ה נעשית מאליה", כלומר: המנורה, מצד היותה אחדות פשוטה, א"א להגדיר בה פעולה, ולכן זה מוגדר כ"נעשית מאליה" [ולהלן יבוארו בעז"ה אבחנות דקות בזה].

אלו הן שתי אבחנות בדקות. מצד האבחנה שבצלאל או משה עשו את המנורה, הרי שיש כאן אבחנה שבשר ודם פעל את המנורה, משא"כ באבחנה ההפכית לדבר, מגדירים שהדבר לא נפעל ע"י בשר ודם, ומוגדר כ"נעשית מאליה".

וזו גופא אבחנת הבחירה והידיעה. בחירה היא פעולת נברא, ידיעה היא שלילת פעולת נברא. אבל א"א להגדיר שהאחדות הפשוטה פעלה.

פרשת בהעלותך

ק"ט

"ובמדרש אגדה - ע"י הקב"ה", כלומר עד כמה שהמנורה מגלה מציאות של אחדות פשוטה - מצד כך, ההגדרה היא "נעשית מאליה", כי פעולת נברא בודאי שא"א לומר כאן, אבל גם הגדרת הדבר כפעולת בודא לא תוצדק.

"נעשית מאליה" - גילוי הידיעה שלמעלה מן הבחירה

נחדד את הדברים.

"והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב, א), זהו גילוי של אור הידיעה.

לעתיד לבוא יהיו שני סוגי גילויים: מחד - גילוי הידיעה שלמעלה מן הבחירה, אבל זהו הגילוי התחתון. והגילוי העליון יותר הוא גילוי עצמותו ית', ובעצמות אין פעולה.

נמצא, שהגילוי דלעתיד כולל שתי אבחנות: אבחנה של פעולה, אך פעולה שאיננה ע"י הנברא, ואבחנה נוספת של גילוי העצמות.

וזוהי גופא בחינת המנורה דלעתיד האמורה כאן במדרש אגדה: "ע"י הקב"ה" - גילוי העצמות, "נעשית מאליה" - גילוי הידיעה שלמעלה מן הבחירה.

לכאורה, כיצד שני הגילויים הללו מתיישבים בכפיפה אחת? הרי אם הגילוי הוא גילוי של העצמות, ובעצמות לא שייכת פעולה, א"כ כיצד שייך להבין את אור הידיעה שלמעלה מן הבחירה? הן לכאורה אלו שני גילויים נפרדים, הפכיים זה לזה, ואין הסתברות שבזמן לעתיד, עליו נאמר "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה אחד ושמו אחד", יהיו שני גילויים נפרדים שאינם אחד!

גם לשון המדרש אגדה - "ע"י הקב"ה נעשית מאליה" - משמע שיש כאן אחדות בין האבחנה של הקב"ה לאבחנת "נעשית מאליה".

אלא שעומק הדברים נראה כך.

אדם הוא בבחינת חכמה, ובפשטות המנורה היא שורש החכמה, כמ"ש "הרוצה שיחכים - ידרים, שמנורה בדרום". חכמה לפי התפיסה של שית אלפי שנין היא בגדר של חשבונות רבים. זוהי החכמה המושגת לנבראים. וכאשר האדם פועל, נאמר: "סוף מעשה במחשבה תחילה". זוהי ההגדרה של מהות פעולת הנברא.

אם כן, כאשר נגדיר דבר שהוא איננו נפעל ע"י הנברא, הרי שהגדרנו שהוא איננו בגדר החכמה והחשבונות הרבים.

מהי א"כ שורש הפעולה של הדבר?

בפשטות, היא איננה נעשית ע"י החשבונות רבים של האדם, אלא ע"י חכמתו ית', אולם כפי שנתבאר הרבה "אנת חכים ולא בחכמה ידיעת". שורש הפעולה איננו מתפיסת החכמה, אלא מההויה הלא נודעת.

זוהי האבחנה של "נעשית מאליה". "מאליה" כלומר, מהתפיסה הלא נודעת. דבר שנעשה מאליו פירושו, שאנו מגדירים את הדבר שלא ידוע לנו כיצד הוא נעשה.

האור דלעתיד הוא אור דלא ידע, ובו עצמו יש אבחנה של אור וכלי. הכלי הוא לא ידע, וכיון שכך הריהו בבחינת אחדות פשוטה, לכן הוא כלי לאור [בלשון המושאל], שזו עצמותו ית'. כלי כלומר שנפש המקבל יכולה לחוש את מציאותו ית'.

הרי שנתבאר כיצד שתי האבחנות הן אבחנה אחת, והן שתי אבחנות חלוקות זו מזו. ה"נעשית מאליה" הוא גדר הכלי דלעתיד, שהוא בבחינת לא ידע, וכאשר הכלי הוא בבחינה של לא ידע, הריהו כלי של אחדות פשוטה ששורה בו עצמותו ית'.

מהות המנורה – אחדות פשוטה

נתבארנו עד עתה לפנינו שלוש אבחנות במנורה.

והנה האבחנה ראשונה שהיא בבחינת יש, והאבחנה השנייה שהיא בבחינת יש מאין - שתי האבחנות הללו שייכות לתפיסת שית אלפי שנין. משא"כ האבחנה השלישית, שהיא בבחינת האחדות הגמורה, זהו אור דלעתיד, המנורה דלעתיד.

ומצד כך נאמר "הראהו הקב"ה באצבע", וכמו שהוזכר שהדבר מקביל לאבחנה שנאמרה על הלעתיד "זה ה' קוינו לו" שכל אחד מהצדיקים מחוי באצבע. הקב"ה הראה מנורה, היא מנורה דלעתיד, ודייקא מצד כך נאמר "ע"י הקב"ה נעשית מאליה", היינו אור דלעתיד, שהוא הכלי להשראת האחדות הפשוטה.

מצד תפיסת שית אלפי שנין נאמר "זוה מעשה מנורה", וכתב הבעל המורים: "זוה עולה י"ח, שגובהה של מנורה י"ח טפחים (מנחת כח ע"ב)".

בחינת חי מקבילה לבחינת חיה, שעדיין אין גילוי גמור של יחידה. המנורה היא י"ח טפחים. ומהיכן לומדים זאת? "זוה מעשה המנורה" - יש בחינה של "זוה" ויש בחינה של "זוה", עם ו' החיבור. "זוה" זוהי תפיסת שית אלפי שנין, בבחינת ו' מכריח מן הקצה אל הקצה, סוד הדעת.

משא"כ בחינה דלעתיד, אין זו בחינה של "זוה", אלא בבחינה של "זה ה' קוינו לו" - "זוה", כי אין עוד בלתו. אין חיבור, אלא ישנה הויה אחת בלבד, אין עוד מלבדו.

מצד שית אלפי שנין יכול להיות מהלך של מנורה אחת של משה שהיא שורש לעשרה מנורות שעשה שלמה, משא"כ מצד התפיסה דלעתיד לבוא, ישנה רק מנורה של אחדות פשוטה, ואין אפשרות של התפרטות לעשרה.

המהות הפנימית של המנורה היא מנורה של אחדות פשוטה, והדבר בא לידי ביטוי בצורת עשייתה. היו לוקחים טס זהב, נטול כל צורה והצטיירות, והיו מבטשים אותו עד שנוצרה בו צורת המנורה.

הרי שמתחילה לקחו טס זהב בלתי מצטייר, ולאחר מכן יצרו בו צורת מנורה. יצרו בה אבחה של שבעה קנים, כאשר הששה פונים לאחד, וזוהי הבחינה של שית אלפי שנין, בחינת "ששת ימים תעשה מלאכתך", שכולם פונים לשבת, "מי שמרח בערב שבת הוא יאכל בשבת".

אבל מצד הגילוי של שבת עצמה, אין גילוי שהששה פונים לשבת, וזהו הגילוי של הטס זהב לפני שיצרו בו את צורת המנורה, זוהי התפיסה הפשוטה לפני ההצטיירות.

"מקשה" – דבר בלתי מצטייר

לשון הפסוק הוא: "מקשה זהב", ופירש"י מהו הלשון מקשה: "מקשה - עשוי בהכאה לשון דא לרא נקשן (דניאל ה, ו). עשת של ככר זהב היתה, ומקיש בקורנס וחותר בכשיל לפשט אבריה כתקונן, ולא נעשית אברים אברים ע"י חבור".

מצד תפיסת שית אלפי שנין ההגדרה של "מקשה" היא מצד מה שמקיישים בדבר כדי לתת בו צורה. משא"כ מצד תפיסת המנורה דלעתיד, "מקשה" הוא לא ביחס להתפשטות הדבר ליצור ממנו צורה, אלא הוא מקשה בעצם, דבר בלתי מצטייר.

בפרשת תרומה נאמר שזהו מן המקראות שאין להם הכרע, האם הציור נאמר על החלקים הללו של המנורה, או על החלקים האחרים של המנורה.

ועומק הדברים, שעד כמה שאין בדבר הכרע, א"כ יש צד שבשניהם אין ציור. כמו שמבואר ברא"ש, שאף שמצד התורה אין הכרע, אבל

לאחר שבא עזרא הסופר וגילה טעמי תורה, מצד הטעמים יש הכרע. מצד גילוי בחינת טעם יש הכרע, אבל בגילוי שלמעלה מן הטעם אין הכרע, זהו דבר בלתי מצטייר.

המציאנות הפנימית של המנורה היא מנורה דלעתיד, מנורה של "כמראה אשר הראה ה'", מי שמראה את המנורה זה הוא ית', ואם הוא מראה את המנורה, הרי שהוא נגלה, וא"כ המנורה היא כביכול באחדות פשוטה עם הווייתו ית', שאין שם ספק כלל.

שלמות הדלקת המנורה היא ש"תהא עולה מאליה", לשלול את פעולת הנברא ולדבוק בהויה הלא נודעת, שיהיה כלי לאחדותו הפשוטה.

פרשת שלח

הכניסה לא"י בבחינת יש ואין

סוד דבר והיפוכו בעונש דור דעה

"וידבר ה' אל משה לאמר שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען וגו'" (יג, ב).

בסוף השליחות נאמר: "במדבר הזה יתמו ושם ימותו" (יד, לה). הרי, שבסוף השליחות היה גילוי, שזו שליחות שהביאה לידי מיתה.

אבל, על אף שככלל נגזר על דור דעה למות במדבר עקב חטא המרגלים, אנחנו מוצאים שלא כולם ממש מתו.

ראשית, מה שמפורש בקרא: "ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם ההולכים לתור את הארץ".

שנית, מפורש עוד בפסוק שהגזירה היתה דוקא על "מבן עשרים שנה ומעלה", אבל פחות מבני עשרים לא מתו.

יתר על כן מצינו בגמ' (ב"ב קא ע"ב): "לא נגזרה גזירה לא על פחות מבן עשרים ולא על יתר מבן ששים; לא על פחות מבן עשרים - דכתיב: מבן עשרים שנה ומעלה, ולא על יתר מבן ששים - גמר ומעלה ומעלה מערכין, מה להלן יתר מבן ששים כפחות מבן כ', אף כאן יתר מבן ששים כפחות מבן עשרים". הרי, שמערכין למדנו שגם אלו שהיו למעלה מבן ששים לא היו בכלל העונש.

ועוד מצינו שם בגמ' ב"ב: "אמר רב המנונא: לא נגזרה גזירה על שבמו של לוי, דכתיב: 'במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מבן

עשרים שנה ומעלה, מי שפקודיו מבן עשרים, יצא שבטו של לוי שפקודיו מבן שלשים". גם שבט לוי לא היה בכלל העונש.

הרי לנו כמה אופנים של בני אדם שלא היו בכלל עונשם של דור דעה.

והדבר ברור, שכן בכל דבר צריך להתגלות דבר והיפוכו בסוד הדעת, ולכן מחד יש לנו גילוי של מיתה, אבל מאידך יש גילוי של חיים אצל כמה מאנשי אותו דור: יהושע וכלב, פחות מבן עשרים ולמעלה מבן ששים, ושבט לוי.

גילוי לב' הצדדים אם יש מי שמגן עליהם

העומק שבדברים כך הוא.

בשליחות נאמר: "היש בה עין אם אין", ופירש"י: "היש בה עין - אם יש בהם אדם כשר שיגין עליהם בזכותו".

באמת, כבר אמרו חז"ל (ב"ב טו ע"א): "איוב בימי מרגלים היה, כתיב הכא: איש היה בארץ עוץ איוב שמו, וכתיב התם: היש בה עין. הכי קאמר להו משה לישראל: ישנו לאותו אדם, ששנותיו ארוכות כעין ומגין על דורו כעין".

אבל מאידך מצינו בחז"ל (סוטה לה ע"א), שלחד מ"ד, בשעה שהמרגלים נכנסו לתור את הארץ, איוב מת. הם ראו את הלויתו של איוב, ועל כך אמרו שהארץ היא "ארץ אוכלת יושביה".

הרי שהיה לנו כאן גילוי לשני הצדדים: מחד היה גילוי ל"אם יש בה עין" שאיוב מגן על דורו כעין, ומאידך, איוב מת. אם כן, מחד יש כאן מי שמגין עליהם, ומאידך אין מי שמגין עליהם.

שורש הכניסה לא"י – לא לשם קיום המצוה

נעמיק בדברים.

המרגלים באו לארץ ישראל כדי לתור אותה. אם כן, הכניסה הראשונה של בני ישראל לארץ הקדושה, היתה בבחינה של שליחות המרגלים.

באמת, מצות ישוב ארץ ישראל היא אחת מתרי"ג מצוות, וא"כ עיקר הכניסה לא"י צריך שתהיה בתורת מצוה, לקיים את ציווי הבורא ית"ש ליישב את א"י.

ואכן, אילו לא היתה כניסתם הראשונה לארץ ע"י שליחות המרגלים, הרי שהכניסה היתה כניסה על מנת לקיים מצות ישוב ארץ ישראל, שהיו צריכים לקיימה אחר שהיו במדבר.

אבל כאשר הם בחרו בדעתם להיכנס לא"י בתורת מרגלים, ושורש הכניסה לא היה על מנת להתיישב בה, ויתר על כן, היא היתה בתור בדיקה האם בכלל זהו מקום שראוי להתיישב בו, א"כ בודאי שלא קיימו בזה מצות ישוב א"י, ואדרבה, בשורש הכניסה היתה עקירה של קיום המצוה.

אף שלאחר מכן הם נכנסו לארץ לקיים את המצוה, אבל בכל דבר אוליגן בתר הראשית, והכניסה לארץ ישראל בתחילתה לא היתה בצורה של קיום מצות ישוב א"י.

כניסה לא"י בגדר האין דקליפה

גדר החילוק בין אם הכניסה היא על מנת לקיים מצות ישוב ארץ ישראל, לבין אם הכניסה היא בגדר של דבר הרשות, של שילוח מרגלים, נראה כך.

תרי"ג מצוות הן בצורת אדם. תרי"ג איברים כנגד תרי"ג מצוות. ישראל הם היש דקדושה דנפש, והקב"ה נתן לנו ארץ - ארץ ישראל - שגם היא

פרשת שלח

קבו

גילוי היש דקדושה במקום. ישראל הם יש-רל"א, וסוד ארץ ישראל הוא סוד גילוי היש שבארציות, היש דקדושה.

אבל בני ישראל נכנסו לארץ ישראל לא בגדר של צורת אדם, של תרי"ג מצוות, אלא הם נכנסו לשם בגדר של רשות, בבחינה של אין. לכן, כסדר הם ראו את א"י בתפיסת האין. ומאחר והאין שהם נכנסו היה בו פגם, שהרי המצוה היתה להיכנס בבחינת היש דקדושה, לכן נתגלה לעיניהם כסדר האין בצורה של שבירה.

רואים כסדר גילוי של אין בכניסה שלהם לארץ ישראל:

בדוגמא, מה שהם עצמם אומרים "ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם" (יג, לג), הרי שהם נראו לעיניהם כקטנים, כאין, בערך לגדלותם של הענקים.

דבר נוסף שראו: "ארץ אוכלת יושביה", ארץ המקברת את הדרים בה. הרי שנגלתה שם המיתה, נגלה האין של צורת האדם.

וידועים דברי חז"ל בגמ' (סוטה לה ע"א) עה"פ "ארץ אוכלת יושביה היא" - "דרש רבא, אמר הקב"ה: אני חשבתיה לטובה והם חשבו לרעה, אני חשבתיה לטובה - דכל היכא דמטו, מת חשיבא דידהו, כי היכי דניטרדו ולא לשאלו אבתרייהו". הקב"ה עשה שבכל מקום שבאו אליו המרגלים מת החשוב שבהם, ומטרתו היתה לטובה, כדי שיהיו טרודים במתם ולא ישגו במרגלים. אבל מחמת שתפיסתם היתה באין, והיה פגם באין - ממילא נפלו לאין דקליפה, והיה נראה לעיניהם שהכניסה לארץ היא דבר שלילי, הארץ היא שלילית.

בכל מבט שהביטו על הדבר, הם ראו אותו באין דקליפה, ומשם הם הגיעו לתפיסה שלא היכנס לארץ ישראל. שורש התפיסה לא להיכנס לארץ ישראל נעוץ באין דא"י, אבל באין דקדושה, הוא בבחינת כניסה במהלך של

אין. אך כאשר הם תפסו את הדבר באין דקליפה, הרי שהמסקנה היתה: לא להיכנס!

נאמר בפסוק: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם, ויבכו העם בלילה ההוא". וידועים דברי חז"ל בזה (תענית כ"ט ע"א): אמר רבה אמר רבי יוחנן: אותה לילה ליל תשעה באב היה. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אתם בכיתם בכיה של חנם - ואני קובע לכם בכיה לדורות". הרי, שהלילה ההוא שבכו בו הוא ליל תשעה באב, שהוא גילוי החורבן, גילוי האין.

בחיצוניות, חורבן הבית הוא אין דקליפה, מיתה. אבל בפנימיות זה גילוי האין דקדושה. אילו היו מקיימים את המצוה של א"י, הרי שהיו נדבקים ביש דקדושה של א"י ולא היתה כאן שבירה וגילוי האין דקליפה.

בכניסתם לא"י בגדר של האין דקליפה, בכך נולד כל המהלך של חטא המרגלים, וכל התולדות שאנו רואים מכך.

איחוד ב' האבחנות שבשם עצמו

פשוטו של מקרא הוא, שהמרגלים היו י"ב, שנים עשר.

ומצינו בירושלמי מחלוקת בענין זה, בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל. רבי ישמעאל סבר שאכן היו י"ב מרגלים, אבל ר"ע למד מלשון הפסוק, "איש איש למטה", שלכל מטה היו שני אנשים, וא"כ בסה"כ היו כ"ד מרגלים.

עוד מצינו בחז"ל (סוטה לד ע"ב): "אמר רבי יצחק, דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: מרגלים על שם מעשיהם נקראו וכו', סתור בן מיכאל, סתור - שסתר מעשיו של הקב"ה, מיכאל - שעשה עצמו מד. אמר רבי יוחנן, אף אנו נאמר: נחבי בן ופסי, נחבי - שהחביא דבריו של הקב"ה, ופסי - שפיסע על מדותיו של הקב"ה".

פרשת שלח

קבט

והרי ברור הדבר, שהשמות של המרגלים קדמו לחטאם, וא"כ כיצד אפשר לומר שעל שם מעשיהם נקראו?

ואמנם פשוטם של דברים, שהקב"ה צופה ויודע העתיד, הכל צפוי וידוע לפניו ית', והם נקראו כך על שם העתיד.

אבל בעומק, כפי שכבר נתבאר, כל דבר כולל שני הצדדים. "על שם מעשיהם נקראו" אין הכוונה שהשם שלהם סובל רק צד אחד של שלילה, של חטא, אלא שהשם מצד עצמו יש בו את שתי האבחנות, אלא שהם דָּבְקוּ את עצמם בתפיסת השלילה שבשמם.

זהו העומק בדברי ר"ע שלכל מטה היו שני מרגלים. אין הכוונה כפשוטו שבאמת נשלחו עשרים וארבעה, אלא הכוונה בשורש הפנימי שבדבר, לכל מרגל היו שתי תפיסות: תפיסה מצד התפיסה השלילית שהיא התולדה שהולידה את המיתה, ותפיסה נוספת מצד תפיסת החיוב, שמצד כך היה לו כח לחיות אילו היה מקיים את השליחות שרצונו ית' היה שיקיימה.

הרי רואים אנו, שהאחרית, שמחד רובו של הדור דעה מתו, ומאידך חלקם המועט נותר חי - כל זה נעוץ בראשית, בכח הי"ב מרגלים. בהם עצמם, בשמם, היו גנוזות שתי האפשרויות הללו: היתה אפשרות של חיים בשליחות, שהיא התגלית לבסוף בכלב ויהושע, פחות מבן עשרים ויותר מבן ששים ושבת לוי, והיתה אפשרות של מיתה, שהיא התגלית בעשרת המרגלים.

מצד עלמא דפירודא, הרי שנתפרדו הדברים, והתחלק הדבר בצורה שהיו כאלו שלבסוף היו והיו כאלו שלבסוף מתו.

בעומק יותר, היה להם רק שם אחד. והגם שזהו שם הסובל שני צדדים, אך בעומק ישנה אחדות בין השמות.

הרי שמצד התפשטות הדברים, היתה אבחנה בין מיתה לחיים, אבל מצד שורש הדבר, בסוד "שמו אחד", אין כאן שתי אבחנות בשם. כלומר,

לא רק שאין שתי שמות, אלא ישנו איחוד של השם עצמו באבחנותיו, שאין בו אבחנות חלוקות, אלא הכל זוהי אבחנה אחת, ומצד כך באנו לאחד את החיים והמיתה שנתגלו לבסוף.

ההבדל בין יהושע וכלב לשאר המרגלים

הבניסה לא", כמו שהוזכר, יכלה להיות בתפיסה של אין ויכלה להיות בתפיסה של יש. ובאמת, העשרה מרגלים נכנסו בתפיסה של אין, ולכך הם נפלו לאין דקליפה.

משא"כ יהושע וכלב נכנסו בתפיסה של יש דקדושה, כמו שאמרו הז"ל (סוטה לד ע"ב), שעל יהושע התפלל משה רבינו "י-ה יושיעך מעצת מרגלים", והוסיף לו לשמו את האות י', בחינת י-ה. יהושע התווספה בו בחינה של מוחין, שהן אותיות י"ה כנודע, יש דקדושה.

ובמו כן כלב "הלך ונשתטח על קברי אבות, אמר להן: אבותי, בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים". והשתטחותו היתה דייקא על קברי "אבות", בחינת אין אב אלא בחכמה, כדברי הבעל הטורים כאן: "שלא לך אנשים - סופי תיבות חכם".

הרי שיהושע וכלב נכנסו במהלך של יש דקדושה לא", ותכלית הדבר לאחד את העשרה שבטים עם יהושע וכלב.

העשרה שבטים מתו. ביאור הדבר: הי' - עשרת השבטים [בחינת חכמה, כידוע, היא בחינת י'] - כיון שביטלו מעצמם את המוחין, כמו שאומרים הז"ל "שוטים היו", שזהו היפך החכמה - הרי שנסתלקה מהם הי', ולכן הם מתו. "בבחינת ימותו ולא בחכמה".

את הי' הזו קיבל יהושע, כפי שהוזכר באוה"ח. אותה י' שהוסיף לו משה כשהתפלל עליו "י-ה יושיעך מעצת מרגלים" היא גופא היתה הי' שהם שללו מעצמם, וזה גופא הביא אותם לידי מיתתם.

אולם התכלית היא האחדות שבין העשרה שבטים ליהושע וכלב, ומצד המבט של האחדות האות'י' אינה נלקחת מהם, אלא מאוחדת עמהם, ויהושע שנתווסף לו' מאוחד עם השבטים, הרי שאין ביטול לשבטים, אלא יש להם קיום.

עתידה א"י שתתחלק לי"ג שבטים

איתא בגמ' (ב"ב קב ע"א): "תניא: עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים, שבתחילה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים".

כלומר, חלוקה ראשונה שנתחלקה א"י היתה לי"ב שבטים - מנשה ואפרים במקום לוי. משא"כ החלוקה דלעתיד לבוא תהיה לי"ג שבטים.

עומק ההבדל בין גדר החלוקה דהשתא לבין החלוקה דלעתיד נראה כך. י"ג כידוע הוא בנימטריא אחד. הכניסה לא"י מצד התפיסה של תוך שית אלפי שנים, היתה כנגד של התפרטות, י"ב שבטים, ולכן שורש הכניסה, שהיה נעוץ בי"ב מרגלים, הוביל להתפרטות: חלק חיו וחלק מתו. היתה כאן נפרדות של היש והאין, של החיים והמות.

אבל לעתיד לבוא, בתחיית המתים, כפי שכבר דובר, תהיה אחדות בין המוות לחיים, בין האין והיש, ואז כניסת הי"ב לא תהיה מפורדת זה מזה, אלא מאוחדת.

זה הסוד בכך שהארץ תתחלק לי"ג שהוא בנימטרי' אחד. חלוקה לי"ג היא בעצם גילוי של היש והאין בבת אחת. הרי י"ג הוא אחד, וא"כ זו תפיסה של אין, אין התפרטות. מאידך, חלוקת הארץ לי"ג מהוה גילוי של היש והאין בבת אחת, שהחילוק הוא על גבי אור של אחדות, על גבי אור הי"ג שהוא אחד.

זו איננה חלוקה החלטית בתפיסת הי"ב, בחינת י"ב עיגולי אלכסון שישנם, אלא זוהי חלוקה על גבי אור של אחדות, יש על גבי אין.

ומצד האור דלעתיד, הרי שתהיה אחדות גמורה בין הי"ב שבמים, וא"כ תהיה אחדות בין החיים והמוות, בין אלו שנתגלו כחיים בדור המדבר, לבין אלו שנתגלו כמתים.

הרצון לגילוי הממון שבתוך הבית

מצינו במדרש (ילקו"ש פר' שלח רמז תשמב): "אמרו ישראל: משה רבינו, נשלחה אנשים לפנינו, אמר להם: למה? אמרו לו: שכבר הבטיחנו הקב"ה ואמר לנו שאנו נכנסים לארץ כנען ויורשין כל טוב, שנאמר: ובתים מלאים כל טוב, והרי שמעו שאנו נכנסים והם עושין בהן בתי מטמוניות ומטמינים הן את ממונם ואנו נכנסין ולא נמצא כלום, נמצא דברו של הקב"ה בטל, אלא ילכו מרגלים לפנינו, ויראו לנו את הארץ".

כלומר, חששו בני ישראל שמא יטמינו יושבי ארץ כנען את ממונם ולא ימצאום, ולכן בקשו להיכנס, שעי"ז ידעו היכן המטמוניות, וכשייכנסו לארץ ימצאו אותם.

העומק שבדברים כך הוא.

נאמר בפסוק: "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ואמרו חז"ל ש"מאודך" היינו ממונד.

כוונת הדברים, שממונו של אדם הוא חלק מחלקי נפשו, וא"כ ממון זה שלבסוף היה צריך להגיע לבני ישראל, וחששו בני ישראל שיהיה במטמוניות [וכפי שרואים באמת בפרשת נגעי בתים, שלכן הקב"ה מביא נגעי בתים, כדי שיגלו ישראל את המטמוניות שהאמוריים הטמינו] - הרי שחלקי נפשם היו נמצאים במצב של מטמון, במצב של נעלם, כיסוי.

הנקודה הרחוקה של הנפש, שהיא בבחינת ממון, הגיעה למצב של העלם. ומצד כך, על מנת למצוא את אותו העלם, היה צריך לנתון את

הבית!

פרשת שלח

קלג

והעומק שבדברים הוא עפ"י מה שנתבאר. אילו בני ישראל היו רואים היכן הטמינו העכו"ם את המטמוניות, הרי ששוב לא היו נצרכים לנתון את הבית, וממילא לא היה צריך נגעי בתים וכו'. כאשר הם לא רואים היכן העכו"ם הטמינו את המטמוניות, הרי שמתעורר הצורך לנתון את הבית.

והרי כתיב "בחכמה יבנה בית" (משלי כד, ג), א"כ ניתון הבית הוא גילוי האין שלמעלה מן החכמה. אילו לא היו נותצים את הבית, כרצונם של ישראל להיכנס ולראות היכן הם מטמינים את הדבר, הרי שהיה קיום לבית וא"כ היה קיום לחכמה. וע"י שהוצרכו לנתון, זכו לגילוי האין שלמעלה מן החכמה, אולם לא לגילוי של אחדות האין והיש.

זו האבחנה שהוזכרה לעיל. הגילוי שנצרך שיהיה בא"י אינו גילוי רק בערכין של אין, אלא בערכין של אין ויש. ומחמת שבכניסה לא"י לא היתה האחדות של היש והאין, כפי שהוזכר שזה היה החילוק בין הושע וכלב לבין שאר השבטים - לכן המטמוניות נתגלו בצורה של ניתון בית, ביטול ה"בחכמה יבנה בית".

אבל, רצונם היה למצוא את המטמוניות בצורה של קיום הבית, וזה גופא סוד המטמון הפנימי. המטמון הפנימי הוא בעצם נקודת האחדות של היש והאין. חז"ל אומרים ש"ישנו אדם שממונו חביב עליו מגופו" (ברכות סא ע"ב), וא"כ בממון מתגלה הנקודה הפנימית ביותר שבנפש האדם, כי הכלל הידוע שהאור העליון ביותר נופל רחוק ביותר, כדוגמת מגדל, שככל שנרוק חפץ מקומה גבוהה יותר, יפול רחוק יותר.

אם כן, כ"מאודך" נגלית בעצם הנקודה הפנימית ביותר שבנפש, שהיא אינה שוללת את הבית, אלא אדרבה, נותנת לו את קיומו!

מצד תפיסת שית אלפי שנים, שיש נפרדות בין היש והאין, א"כ כאשר נגלה האין חרב הבית, כי אין אחדות בין האין והיש, ולכך במה שנגלה בליל

תשעה באב שהם בכו, זהו בכי של חינוך, כי זו היתה נפרדות בין קיום הבית לגילוי האין.

אבל מצד האחדות של גילוי הלעתיד, בית שלישי - הרי שמחד נגלה עולם האין, אבל יחד עם זאת נגלית צורת הבית. זוהי חכמה על גבי גוון של אין.

אף שבדברי חז"ל שבילקוט שהזכר, מתפרש רצונם לממון כדבר שלילי, אבל כפי שהזכר הרבה, בכל דבר יש כלי ויש אור. מצד הכלי באמת רצונם בממון היה שלילי, אבל מצד האור הפנימי שבדבר, רצונם לגלות את הממון שבתוך הבית, הוא בעצם הרצון לאחד את גילוי האין יחד עם קיום הבתים, שלא תהיה בזה נקודת פירוד.

בראשית של השליחות היו גנוזים שני הכוחות

כשמתבוננים כסדר בשליחותם, רואים שבראשית השליחות מצינו מחד גוון של קיום, ומאידך גוון של שלילה.

מחד, מוצאים אנו ברש"י על הפסוק "כולם אנשים" שכתב: "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו", ומאידך עה"פ "וילכו ויבואו (יג, כו) כתב רש"י: "מהו וילכו, להקיש הליכתן לביאתן, מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה".

והעומק שבדברים, שבראשית השליחות היו שני הגוונים: השבירה שבדבר היא התפרטות של שני הגוונים זה מזה. אילו לא היתה התפרטות של הגוונים, הרי שגם בסוף השליחות לא היתה מתגלה המיתה כמיתה, אלא כאחדות של החיים והמוות.

אלא שמחמת שיש תפיסה של התפרטות של גוונים, הרי שבאחרית אנו מגלים את הדבר שהיתה מיתה לחוד וחיים לחוד. אבל בראשית אנו מגלים כעין סתירה בלשונות חז"ל האם היו כשרים או לא היו כשרים, והיינו

שבעצם שני הכוחות היו גנוזים, בבחינת שני השמות כדלעיל, וכדברי ר"ע כפשוטו שהיו שני מרגלים לכל שבט.

המבט הפנימי לראות בכל דבר כיצד אין יש בשורש אלא הויה אחת, להכיר את ההתפרטות ולדעת כיצד בשורשה היא הויה אחת. וכאשר היא הויה אחת, הרי שאין רע. רע הוא מלשון רעוע, מלשון נפרדות. כאשר מתגלה התפיסה השורשית שהכל הויה אחת, הרי שאין בה תפיסה של נפרדות.

"היש בה עין אם אין"

"היש בה עין אם אין", מחד יש בה עין - איוב שהגן עליהם בזכותו, אבל מאידך הוא מת לאחר מכן.

והנה בפשטות אנחנו מגדירים שבתחילה איוב הגין עליהם, ולאחר מכן לא היה מי שיגן עליהם, ולכך נפלו בידי בני ישראל. אבל בעומק אלו הן שתי תפיסות: העין הוא בחינת היש, בחינת ההתרחבות, ההתרחבות, ההתפרדות. משא"כ האין.

"יש בה עין אם אין", זה לא "אם" בבחינה זה או זה, אלא זו בחינה של זה עם זה!

מצד התפיסה החיצונית מבארים את הפסוק "השמנה היא אם רזה, הטובה אם רעה, היש בה עין אם אין", ש"היש בה עין אם אין" הכוונה זה או זה, ומשם מגיע שורש כל ההתפרטויות: המרגלים מתחלקים לשנים. בני ישראל יש מהם שניצולים ויש שאינם ניצולים וכו'. אבל בעומק צריך לאחד את התפיסה המתפרטת.

כאשר רואים בעין בוחנת את כל ההתפרטויות, ויודעים לאחד אותן, הרי ששוב אין מקום לתפיסת הרע.

מצד ההתפרטות מגדירים שהם הלכו לבדוק האם להיכנס לארץ או לא להיכנס לארץ. אך מצד תפיסת האחדות הפנימית אלו הן שתי צורות איך נכנסים: להיכנס בתפיסה של יש, או להיכנס בתפיסה של אין.

ואין הכוונה האם להיכנס בתפיסה של אין או להיכנס בתפיסה של יש, אלא נכנסים בשתיהן!

מצד ההתפשטות נראה לנו הדבר כזה או זה, ומצד כך יש שליחות כפשוטו, יש חטא. אבל מצד האחדות, כוללים את הכל בבת אחת, וממילא אין מקום לנפרדות כלל, אלא ישנו גילוי של אחד שהוא כלי ליחידו של עולם.

פרשת קרח

כבוד - פנימיותו וחיצוניותו

ב' טעמים לחיוב שמירת המקדש

"ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עוון המקדש וגו' ושמרו משמרתך ומשמרת כל האהל, אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו גם הם גם אתם" (יה, א-ג).

כפי שמבואר במשנה בתמיד ובמשנה במסכת מידות, מכאן ילפינן דין שמירה בבית המקדש. ישנו ציווי מיוחד, שבכל לילה [ולחלק משיטות הראשונים גם ביום] תהיה שמירה לבית המקדש. כ"ד שומרים היו שומרים את בית המקדש.

במעם הדבר שנצרכה שמירה לבית המקדש, מצינו לכך שני טעמים. במדרש מבואר שזוהי שמירה מפני זרים ומפני טמאים שלא ייכנסו למקדש.

מעם נוסף מצינו בראשונים, שזוהי שמירה של כבוד, כדרך המלכים שישנה שמירה סביבותם מפני כבודם, כך בית המקדש, שהוא בית מלכו של עולם, צריך שתהיה בו שמירה.

ברוך הדבר, שכל דבר יש בו מהחיוב ומהשלילה, וא"כ גם בענייננו יש מעם בבחינה של חיוב ויש מעם בבחינה של שלילה. מעם בבחינה של שלילה הוא להרחיק מן המקדש את הזרים ואת הטמאים, והמעם בבחינה של חיוב מפני הכבוד, כבוד בית ה'.

ונתבונן מעט בדברים.

גילוי ה"כבוד" שבמקדש

בית המקדש יש בו כמה וכמה חילוקי קדושות, מהקדושה העליונה של בית קדשי הקדשים, ויורד חלילה.

בית קדשי הקדשים הוא המקום הפנימי שבמקדש, והוא בבחינת כבוד, כידוע. קדש הקדשים הוא בבחינת כתר דבריאה שנקרא "כסא הכבוד".

הרי, שהנקודה הפנימית בבית המקדש, מקום ההשראה העליונה שהוא קדש הקדשים - היא בחינה של כבוד. "שאו שערים ראשיכם וגו' ויבוא מלך הכבוד". הנקודה הפנימית של בית המקדש, היא גילוי כבוד מלכו של עולם.

נמצא אפוא, שמחד הכבוד מתגלה בנקודה הפנימית ביותר, בבית קדשי הקדשים, אבל מאידך נאמר דין של שמירה מסביב למקדש, שטעמו מפני הכבוד.

ואם כן, הכבוד אינו נמצא רק בנקודה הפנימית ביותר של הבית, בקדש הקדשים, אלא הכבוד מגיע עד נקודת האחרית של הבית, ויתר על כן - מסביב לבית יש דין כבוד!

לשמירה לא היו גדרי עבודה

העומק שבדברים כך הוא.

כפשוטו, בית קדשי הקדשים הוא המקום הפנימי ביותר בבית המקדש, ששם השראת הכבוד. מי רשאי להיכנס לבית קדשי הקדשים? רק כהן גדול ביום הכפורים! "ואל יבוא בכל עת אל הקדש" (ויקרא טו, ב), אף כהן גדול לא הותר להיכנס אלא ביום הכיפורים ולצורך עבודתו.

הרי, שהכבוד השורה בבית קדשי הקדשים, נגלה ליחיד שנכנס שם, שהוא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת עבודתו. אם כן, הכבוד שנתגלה הוא

פרשת קרח

קלט

כבוד בערכין של עבודה. ואף שבדאי יש גם בחינת כבוד לעצמו, אבל כלפי המקבלים הוא נגלה בבחינה של עבודה.

ומצד כך, ככל שגדר קדושתו של מקום העבודה פוחתת, ילך ויפחת גם גילוי הכבוד שבו. וא"כ בבית קדשי הקדשים גילוי הכבוד הוא ביתר שאת וביתר עון, והיה צריך להיות שככל שנתרחק מבית קדשי הקדשים נקודת גילוי הכבוד תלך ותתמעט, ומצד כך, כבוד שנמצא מסביב למקדש, צריך שיהיה המועט ביותר.

אבל בעומק, מוצאים אנו מחלוקת באחרונים האם השמירה מסביב למקדש היו בה גרדי עבודה, או לא.

שיטת המנחת חינוך, שדין שמירה אינו מדין עבודה, ונפק"מ לדינא בכהנים, בבגדי עבודה וכו'. ה"אבני נזר" אמנם חולק בזה, אבל מצינו לפחות דעה אחת, שדין כבוד מחוץ לבית איננו מדין עבודה.

ויתר על כן, מחדד המנ"ח את הדברים, אף אם נאמר שחיוב השמירה נאמר רק בכהנים ולויים, אין זה מדין הכהונה שבהם ודין הלוייה שבהם, ולכן גם בעל מום, שחסר בדין הכהונה שבו, עדיין הוא כשר לשמירת המקדש. אלא זוהי גזירת הכתוב שהשמירה תיעשה ע"י כהנים ולויים, אך אין זה מדין הכהונה ומדין הלוייה שבהם.

אם כן, הכבוד שמתגלה מסביב לבית איננו בגרדי עבודה, זה איננו אותו כבוד שנגלה בנקודה הפנימית, בבית קדשי הקדשים. בבית קדשי הקדשים נגלה כבוד בערכין של עבודה, אבל מסביב לבית נגלה כבוד שהוא לא בערך של עבודה.

דוגמא לדבר שנתגלה בכבוד שנגלה מחוץ לבית שאיננו בערכין של עבודה: בכלל כל העבודות יש בהם דין האם הם לכהנים או ללויים. לוי שעבד עבודתו של כהן חייב מיתה בידי שמים, וכהן שעבד עבודתו של לוי

עבר בלאו. הרי שישנה הגדרה ברורה מהי עבודתו של כהן ומהי עבודתו של לוי, ויש איסור גמור להחליף בין העבודות

בעבודה זו של השמירה על הבית המקדש, לעומת זאת, היו כ"ד שומרים, ומבואר במשנה ששלושה מהם היו כהנים וכ"א מהם לויים. הרי שבעבודה זו נגלית אחדות של כהן ולוי. יתר על כן, לפי חלק משיטות הראשונים, במקום שהיו כהנים היו גם לויים. הרי שנגלית כאן התנוצצות של אחדות הכהנים והלויים.

אחדות זו, היא הגילוי שלמעלה מן העבודה. מצד העבודה שבדבר, מתחלק שבט לוי לכהנים ולויים. האור שמאחד את הכהנים והלויים, הוא האור שלמעלה מן העבודה.

ב' אבחנות היכן נגלה הכבוד

מכל מקום, לגופם של דברים, נגלות לפנינו שתי אבחנות בגילוי הכבוד: כבוד בערכין דעבודה וכבוד שלא בערכין של עבודה. הכבוד מצד העבודה יש בו הדרגה, בחינת אור פנימי, ולכן הוא מתחלק בין קדשי הקדשים, לאולם ועזרה וכו'. ישנה התמעטות בגדרי הכבוד, ככל שהמקום הולך ומתרחק מן השורש, מבית קדשי הקדשים.

משא"כ הכבוד שאיננו בערכין של עבודה, זהו אור של השתוות, ולכן הוא מקיף את הבית. הוא מחוץ למקדש, בחינת אור מקיף, אור דעיגולים, אור דהשתוות.

נמצא, שמחד יש מהלך של גילוי כבוד בתוך הבית, ומאידך יש כבוד שסובב את הבית.

והנה ידוע מאמר חז"ל (שבת ל ע"א): "כשבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי הקדשים, דבקו שערים זה בזה. אמר שלמה עשרים וארבעה רגלות ולא נענה. פתח ואמר: שאו שערים ראשיכם והנשאו

פתחי עולם ויבא מלך הכבוד, והטו בתריה למיבלעיה וכו', כיון שאמר 'ה' אלקים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דוד עבדך' - מיד נענה".

העומק המתגלה במאמר חז"ל, שישנן שתי אבחנות היכן נמצא מלך הכבוד. פשוטם של דברים שהיה כאן עיכוב ממלך הכבוד מלהיכנס כביכול לביתו. "ויבוא מלך הכבוד" - עד השתא כביכול הוא היה בחוץ, ולאחר שהשערים יפתחו הוא ייכנס.

אבל בעומק, מתגלות כאן שתי אבחנות היכן נגלה הכבוד. קודם פתיחת השערים נמצא הכבוד מסביב לבית, מחוץ לבית, משא"כ הכבוד שנגלה לאחר פתיחת השערים, מקום השראתו בבית קדשי הקדשים, ישנה הדרגה בגדר גילוי הכבוד.

כבוד שאין בו התחלקות

כבוד בגימטרי' לב, כידוע. כשנמצאים אנו השתא לאחר החטא, התפיסה של הלב היא שיש בו חלל ימני וחלל שמאלי. בחלל הימני נמצא היצר טוב, ובחלל השמאלי נמצא היצר הרע, כידוע מדברי חז"ל.

תפיסה זו, היא מחמת לאחר החטא שיש בתוך האדם שני יצרים - יצר טוב ויצר רע. זוהי תפיסה של לב, של כבוד, בערכין של התפרטות.

משא"כ התפיסה הפנימית שבכבוד היא: "ייחד לב", ישנה רק נקודה אחת בלב, ומצד כך אין התחלקות, אין התפרטות.

זוהי האבחנה של הכבוד המקיף שנמצא בבית המקדש. הכבוד הנגלה בתחילה, הוא הכבוד שנמצא מבחוץ, הכבוד שאיננו בגדר של התחלקות.

מי שבא לבית אינו יכול להיכנס עד לנקודת הכבוד הפנימית של קדש הקדשים, רק כהן גדול ביום הכיפורים בעבודתו, כמו שנתבאר.

אבל עוד קודם כניסתו לבית, נגלה לו הכבוד שמתגלה בכ"ד שומרים. זהו כבוד ששוה לכולם, כבוד שאפילו טמאים יכולים לראות אותו.

הכבוד הפנימי, יש מקומות שטמא לא יכול להיכנס, שזר לא יכול להיכנס, יש מקומות שרק כהן הדיוט יכול להיכנס, יש מקומות שרק כהן גדול. הרי שזה כבוד שאיננו נגלה לכולם. משא"כ הכבוד המקיף, החיצוני, שזה הוא לכל.

שני הטעמים בענין חיוב השמירה שהוזכרו מתחילה, טעם ראשון בדברי המדרש שהשמירה היא בכדי שלא ייכנסו טמאים, וטעם שני שיהיה כבוד לבית - בעומק הם חד! מתגלה כאן שהשומרים נגלים - הכבוד גם לאלו שהם טמאים, גם לאלו שאין להם אפשרות להיכנס לבית.

זה סוד גילוי הכבוד דלעתיד.

הכבוד שנגלה בשית אלפי שנין הוא כבוד של הדרגה, כל אחד ואחד יש לו מדור לפי כבודו. אבל הכבוד שנגלה לעתיד, הוא כבוד של השתוות, הוא כבוד שנגלה לקרוב והוא כבוד שנגלה גם לרחוק. כבוד שנגלה למי שיכול להיכנס לבית וגם למי שאינו יכול להיכנס לבית.

"ורשות היה לו לשרוף את כסותו"

זהו עומק מצות הכבוד שנגלית בשומרים את הבית.

במשנה במדות (א, ב) איתא: "איש הר הבית היה מחזור על כל משמר ומשמר ואבוקות דולקין לפניו, וכל משמר שאינו עומד, אומר לו איש הר הבית: שלום עליך. ניכר שהוא ישן - חובטו במקלו. ורשות היה לו לשרוף את כסותו".

פרשת קרח

קמג

עומק גדר ההיתר לשרוף בגדרו של מי שנם בשמירתו נראה כך. השמירה סביב לבית היו בה שתי אבחנות, כמו שהזכרנו לעיל את מחלוקת האחרונים האם חיוב השמירה הוא בגדר של עבודה או לא.

הבחינה שהוא בגדר של עבודה, זו האבחנה של ההדרגה, שכשם שיש גדר הדרגה בתוך הבית, כך יש את המדרגה האחרונה שבכבוד הנגלית מחוץ לבית, ומצד כך - כשם שבתוך הבית הוא בגדר עבודה, כך גם מחוץ לבית השמירה היא בגדר עבודה, ולכן השמירה היא שמירה כאשר הוא ער, כאשר הוא בדעת, "בדעת חדרים ימלאון", יש הדרגה במילוי החדרים.

משא"כ לשיטת האומרים שהשמירה אין בה גדר של עבודה, הם הם הדברים שנאמרו, שזהו העולם דלעתיד. שית אלפי שנין הם זמן העבודה, משא"כ האור דלעתיד הוא אור שאין בו עבודה.

וכאשר נגלית לפנינו בחינת שמירה, גילוי הכבוד שאיננו בגדר דין של עבודת הכהנים ועבודת הלויים, הרי שנגלה כאן אור שהוא למעלה מן העבודה, ומצד כך השמירה איננה בדעת, בנקודת ההתחלקות, אלא בנקודת ההשתוות, בחינה של נם.

והנה, מצד תפיסת שית אלפי שנין, מצד הדרגת הכבוד - הרי שהשומר צריך להיות ער. משא"כ מצד הבחינה שזהו אור מקיף, אור דלעתיד שלמעלה מן העבודה, הרי שדייקא השומר ישן.

וכאשר הוא ישן, הותר לו לאיש הר הבית לשרוף את בגדיו. זהו הגילוי של הפשטת הלבושים, גילוי העצמיות שלמעלה מן הדעת, נקודת העצם, ולכן דייקא הותר לאיש הר הבית לשרוף את בגדיו. מצד התפיסה הפנימית זה לא גדר של הרתעה או עונש למי שישן, אלא זהו גילוי שצורת שמירתו היא איננה שמירה בגדרי הדעת, בגדרי המוחין, אלא בגדר של ישן.

הרי, שהשמירה מסביב לבית היא שמירה שמתגלות בה שני האבחנות: מצד החיצוניות זוהי אבחנה של ההדרגה האחרונה שבעבודת הבית. אבל מצד הפנימיות מתגלה כאן, שהשמירה היא גילוי של כבוד דלעתיד.

"מלך הכבוד" מגלה את אור כבוד המלכות

מצד שית אלפי שנים ישנה הדרגה בתוך הכנסת ישראל, ישנם גדרים כבוד. יש דין של כיבוד תלמיד חכם, כיבוד אב ואב, ישנה בחינה של "והדרת פני זקן" וכו', ושאר דינים של גדרים הכבוד שנאמרו בכמה וכמה אופנים.

באור דלעתיד מתגלה, שכל ישראל בני מלכים הם. ועומק הדבר שהם בני מלכים, המלך נקרא "מלך הכבוד". כאשר מתגלה שכולם בבחינת בני מלכים, ה"כרא כרעא דאבוה" הוא חלק מחלקי הכבוד של אביו, ובוזה כולם שוים.

כבוד מצד שית אלפי שנים הוא לא מצד התגלות העצמיות של המלכות, אלא הוא בגדר של השתלשלות, שככל שהדבר רחוק מן השורש, אור השורש הולך ומתמעט. משא"כ האור דלעתיד שמתגלה בבחינת מלך המשיח, עומק הדבר שהוא נקרא "מלך המשיח", אין הכוונה שהוא מלך וכולם עבדיו, אלא הוא מגלה בכולם את אור כבוד המלכות, ומצד הגילוי שכולם הם חלק מחלקי המלכות, הרי שבכולם נגלית בחינת הכבוד.

זהו עניינה של "גאולת השכינה". שכינה היא בחינת מלכות כידוע, ו"שכינתא בגלותא" פירושו שלא נגלית המלכות באיבריה, בבניה. ממילא גאולת השכינה עניינה, לא שהיא תשפיע שפע בלבד לבניה האהובים, אלא שהיא תגלה את העצמיות שלה בבניה, והעצמיות שלה היא מלכות. וכאשר העצמיות שלה נגלית בבניה, הרי שמתגלה בבנים בחינת "בני מלכים", נגלית בהם בחינת המלכות שבהם.

פרשת קרח

קמה

מצד בחינת ההשתלשלות אנחנו תופסים את הדבר כהשפעה, שהמלכות צריכה להשפיע, היא מקור ההשפעה. אבל מצד סוד האחדות, תפיסת הדבר שהיא מגלה שכולם יש בהם בחינת מלכות, היא מגלה את העצם שבה כיצד הוא מתגלה באיבריה, בחלקיה, בכניה.

זוהי הגאולה השלימה. לא כמו התפיסה הפשוטה שגאולה עניינה שלא יהיה חסר בהשפעה. זוהי התפיסה של שית אלפי שנים. אבל הגאולה דלעתיד היא גילוי של עצם, של הויה, לא של המשכה, לא של השפעה.

ומצד כך, הרי שהמלכות תתגלה לא רק בכנסת ישראל, אלא בכל העולם כולו; "ומלכותו בכל משלה". פשוטם של דברים שתהיה שליטה, תהיה ממשלה, המלכות תמשול. אבל בעומק, עצם המלכות תתגלה בכל. לא שהיא רק תמשול בכולם, אלא העצם של מידת המלכות מתגלה בכל.

גילוי לכל העולם של הפשטת הלבושים

הבריאה כולה נבראה כידוע במלכות אינסוף. כפשוטו היא נבראה במלכות של האינסוף, והיתה השתלשלות ממנה.

זוהי התפיסה בסוד ההתפרטות, אבל בסוד תפיסת האחד, היא נבראה במלכות אינסוף, וא"כ כל הנבראים כולם הם חלקים [בלשון מושאל] של המלכות. כאשר מתגלה האור אינסוף, שהאור אינסוף ממלא כל עלמין בשוין, הרי שנגלה שכולם הם מלכות.

זוהי המלכות שמקיפה את הבית. כבוד מלכות שמקיף את הבית, באור הפנימי שבו הוא האור דלעתיד. הוא מאיר גם בטמאים, הוא מאיר גם בנוי שבא להקריב קרבן, הוא מאיר לכולם. הוא לא מאיר דוקא בתוך הבית.

וכמו שנאמר שם בסוף המשנה, שכאשר איש הר הבית היה שורף את כסותו של הישן, היה הקול נשמע בירושלים שאומרים בן לוי נשרף כסותו. היה זה גילוי של הפשטת הלבושים לא רק בתוך הבית, אלא גילוי לכולם.

ודאי בשעתו הגילוי עדיין לא התפשט לכל העולמות כולם, אבל באור דלעתיד, הגילוי שנתגלה במלכות שהקיפה את הבית, הוא גילוי של מלכות שאין בה עבודה, וגילוי זה יתגלה לכולם.

"השוכן איתם בתוך טומאותם"

מקום המקדש הוא מקום הכפרה. כל מי שרצה יכל לבוא אל הבית להביא קרבנות על מנת להתכפר בהם. אבל הכבוד שנמצא מחוץ לבית נגלה לאדם גם קודם שנתכפר לו.

זוהי האבחנה של "השוכן איתם בתוך טומאותם", גם קודם הכפרה נגלית האלוקות. זהו האור דלעתיד.

כפשוטו, השכינה נמצאת בגלות וצריך לגאול אותה, להוציאה מהגלות, "הוציאה ממסגר נפשי". אבל בעומק, לא צריכים להוציא את השכינה מן הגלות, אלא לגלות אותה גם בגלות, לגלות אותה בכל מקום.

זהו החילוק בין תפיסת שית אלפי שנין לאור דלעתיד. תפיסת שית אלפי שנין שהוא בגדר של תנועה, ולכן אנו תופסים את הגאולה בגדר התנועה של השכינה, להוציא אותה כביכול ממקום למקום, ממקום גלות למקום גאולה. משא"כ אור דלעתיד שהוא למעלה מן התנועה, הרי שזהו גילוי במקומו ולא תנועה ממצב למצב, ממקום למקום.

האור שמאיר גם בחטא, עניינו שהוא אור שאין לו מחיצה, אין לו חציצה. זהו גילוי הכבוד האמיתי.

גדר מהות הנשמה הנקראת "כבוד"

הנשמה נקראת "כבוד", כידוע "למען יזמרך כבוד" (תהלים ל, יג). גדר מהות הנשמה שנקראת כבוד זה עפ"י שתי התפיסות בכבוד שנתבארו השתא.

מצד התפיסה דהשתא, הנשמה שנקראת כבוד, ומשעה שעולה במחשבתו של אדם לחטוא ח"ו, נשמתו מסתלקת ממנו.

הרי שבשעה שאדם ח"ו מעמיד את עצמו לחטא חילול ה' היפך כבוד ה' - הנשמה הנקראת כבוד מסתלקת ממנו. זוהי תפיסת הכבוד בגדר של שית אלפי שנין.

משא"כ מצד האור דלעתיד, הרי נאמר "השוכן איתם בתוך טומאתם", וא"כ חטא איננו חציצה לכבוד, הנשמה אינה מסתלקת, היא נמצאת גם בטומאה, היא קיימת בכל זמן, בכל מקום ובכל נפש.

כאשר יתגלה הכבוד ההיקפי שמסובב את המקדש, יתקבצו כל הנשמות כולן. כי כאשר הכבוד נגלה לחלקם שהם טהורים, ואיננו נגלה לחלק שאיננו טהור - הרי שאין אחדות בין הנבראים. אבל כאשר הכבוד נגלה אצל כולם, הרי שיש קיבוץ של כל הנשמות כולן, וזוהי אחדות השכינה.

"כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר" (משלי כה, ב). תפיסת שית אלפי שנין היא "כבוד מלכים חקור דבר", לחקור את הדבר, כלומר יש בו התפרדות, יש בו התכונות, יש בו התחלקות. אבל "כבוד אלקים" כאשר מתגלה הכבוד של האלוקות - "הסתר דבר", כלומר הוא נמצא גם במקום סתר, גם בהעלם. לא רק במקום גילוי ההשראה.

הוא נסתר מחמת שהוא נמצא גם בסתר, כי אילו הוא היה גלוי, הרי שהיה נמצא רק במקום ההתגלות, אבל מכיון שהיותו נסתר, לכן הוא נמצא גם במקום הסתר. זהו "הסתר דבר".

כאשר יתגלה ה"כבוד אלקים הסתר דבר", אזי תתגלה האלוקות, וכל האיברים שהם בבחינת כבוד יתאחדו באלוקות, ויתגלה שאין עוד מלבדו.

פרשת חוקת

אחדות הפנימיות והחיצוניות

פרה אדומה עבודתה בחוץ

"וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חוקת התורה אשר צוה ה' לאמר דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול" (יט, א-ב).

פירש"י: "זאת חוקת התורה - מפני שהשמן ואוה"ע מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חוקה, גזירה היא מלפני, אין לך רשות להרהר אחריה".

והרמב"ן על אתר כתב: "וכבר כתבתי בענין שעיר המשתלח (ויקרא מז, ח), מה טעם לאומות שיהיו מונין אותנו בזאת יותר משאר הקרבנות שיכפרו ויש מהם שיטהרו כקרבנות הזב והיולדת, כי מפני היותה נעשית בחוץ יראה להם שהיא נזבחת לשעירים על פני השדה, והאמת שהיא להעביר רוח טומאה ושריפתה כריח ניחוח בחוץ".

מבואר ברמב"ן, שעיקר פליאתם של האומות היא מחמת שכל הקרבנות נעשים בפנים, משא"כ פרה אדומה ש"נעשית בחוץ". המקום מעורר אצלם תמיהה, ונראה להם "שהיא נזבחת לשעירים על פני השדה". זוהי פליאתם של האומות.

ומכל מקום רואים אנו כאן, שחלוקים כל הקרבנות מפרה אדומה, שהקרבנות מוקרבים בפנים, משא"כ פרה אדומה נשחטת בחוץ, וצריך להבין את עומק הדבר הנגלה בפרה אדומה שהיא נשחטת בחוץ ועבודתה בחוץ.

דין מעילה באפר פרה

אנו מוצאים בגמ' (מנחות נא ע"ב): "חטאת היא - מלמד שמועלין בה, היא - בה מועלין, באפרה אין מועלין".

כלומר, אדם שנשתמש בפרה מעל בהקדש, ודורשת הגמ' שכל דין מעילה בפרה נאמר דוקא בפרה עצמה, אבל לאחר שהיא נשרפה אין באפרה דין מעילה.

ושואלים תוס' (שם), מדוע שתהיה סלקא דעתך שיהיה באפר פרה דין מעילה, הרי קי"ל שכל הקרבנות לאחר שנשרפו אין באפרם דין מעילה.

ומתרצים תוס' ב' תירוצים, ולענייננו התירוץ השני, שמעם הדבר תמיד שבאפר אין דין מעילה, הוא מחמת שהוא מוגדר כנעשית מצוותו, משא"כ בפרה אדומה נאמר "ולקח את אפר הפרה", הרי שהאפר עדיין לא נעשתה בו מצוותו, ולכן לולי דילפינן מקרא הו"א שכשם שבפרה יש דין מעילה כי עדיין לא נעשתה בה מצוותה, כך גם באפר עדיין לא נעשתה מצוותו ויהיה בו דין מעילה. קמ"ל קרא שאין באפר הפרה דין מעילה.

הרי שהיתה סלקא דעתך שיהיה בו דין מעילה, קמ"ל קרא שאין בו דין מעילה.

יתר על כן מצינו שם בגמ': "אמר רב אשי: שתי תקנות הוא, דאורייתא בה מועלין, באפרה אין מועלין, כיון דחזו דקא מזלולי בה וקא עבדי מיניה למכתן - גזרו ביה מעילה, כיון דחזו דקא פרשי מספק הזאות - אוקמוה אדאורייתא". כלומר, אף שמדאורייתא אין באפר הפרה דין מעילה, רבנן גזרו שיש באפר פרה דין מעילה, מפני שבאו לזלזל ולהשתמש בו לצרכיהם. אלא שלאחר מכן, כשראו שגזירה זו הביאה לידי תקלה, העמידו דבריהם על דין תורה שאין בו דין מעילה.

הרי לנו אבחנה שניה, שאף שמדאורייתא אין דין מעילה באפר, מדרבנן היה זמן שהיה בו דין מעילה.

ויתר על כן, אחד מהנוסחאות בספרי זוטא הוא שיש דין מעילה באפר פרה.

הרי שמצאנו שלוש אבחנות שיש מעילה באפר פרה: אבחנה ראשונה היא הסלקא דעתך כדברי תוס', שלכך הוצרך קרא. אבחנה שניה מדרבנן, ואבחנה שלישית לגרסת ספרי זוטא.

מכל מקום רואים אנו שישנה אבחנה שאין באפר דין מעילה, ומאידך ישנה אבחנה שיש באפר דין מעילה.

וצריך להבין את העומק שבשני הצדדים.

אפר – בחינת האין

"ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז), כך אמר אברהם אבינו על עצמו. וכבר ביארו שישנו חילוק בין היחסיות של עפר לאפר.

עפר, על אף היותו דבר בטל ונעדרת ממנו כל חשיבות, כמו שאומרים אנו בביעור חמץ "להיבטל ולהוי הפקר בעפרא דארעא", מ"מ ביחס לאפר הוא עדיין בגדר יש, מוצק, יש בו ממשות. משא"כ האפר יותר קרוב לאין, יותר בטל, יותר מבוטל.

"ואנכי עפר ואפר", אלו הן שתי מדרגות בהתדבקות כאין.

לענייננו שעסקינן באפר פרה, הרי שעניינו של אפר הוא ביטול ההרכבה של ארבעת היסודות, החזרתם לשורשם, והעמדת הדבר כאין. אף שבודאי אין זה האין המוחלט כי עדיין יש בו ממשות, אבל בערכין לצורת הוייתו קודם שריפתו, הרי שהוא מוגדר כאין.

פרשת חוקת

קנא

ומצד כך, הרי בעומק אין אין בו שבירה ואין בו מעילה, הוא מציאות בלתי נתפסת. מעילה עניינה הורדת הדבר מערכו. דבר יש בו קדושה, וכאשר נעשה בו שימוש ע"י זר - הן בגדר השתמשות פורתא והן בגדר של הוצאת בעלות, ככל דיני מעילה - גדר הדבר הוא הורדת הדבר מערכו הקדוש. זהו דין מעילתו.

האין, שהוא דבר בלתי נתפס, לא שייך למעול בו. זוהי מציאות בלתי נתפסת, וכיון שכך היא איננה ניתנת למעילה, איננה ניתנת להורדה, לשבירה. זה הרי היסוד הידוע בדברי המקובלים, שהאין - הכתר - אין בו שבירה.

אם כן נתבאר הצד שהאפר אין בו דין מעילה, כלומר: אין זה רק מצד ההגדרה בדברי התוס' מצד הסלקא דעתך שהיתה הו"א לומר שאין בו מעילה כדיני כל אפר שאין בו מעילה מחמת שנעשית מצוותו, כי באמת לא נעשתה מצוותו, שהרי עדיין יש בו מצוה "ולקח את אפר הפרה". אלא גדר הדבר הוא מחמת שהאפר, שהוא האין, מצד עצמותו אין בו מעילה.

ומעם הצד ההפוך, שבאפר יש מעילה נראה כך. כפי שכבר נתבאר הרבה, ישנה אבחנה של האין כאין עצמו, וישנה אבחנה של האין ביחס להיותו שורש ליש. ומצד היותו שורש ליש, הרי שהוא כמקור ההשתלשלות. אף שאיננו בגדר השתלשלות אלא בגדר "והחכמה מאין תמצא" בדרך דילוג, אבל הוא כמקור לדבר, ומצד כך שייכת בו כביכול הורדה מאין ליש.

מצד עצם האין - אין הורדה מן האין ליש, ולכן אין בו שבירה. משא"כ מצד היותו מקור ושורש ליש, הרי ששייכת בו מעילה, כי עצם ההורדה של הדבר מן האין ליש, בדקות היא גופא מעילתו.

אם כן, הגדרת מהות המעילה שבאפר היא מחמת הורדתו מהאין ליש. מצד היותו אפר הוא אין, וכאשר השתמשו בו לצרכם הפרטי, הרי שהורידו את הדבר מאין ליש, וזו גופא המעילה שבו.

"ישפיל את עצמו כאזוב ותולעת ויתכפר לו"

בהמשך הפסוקים נאמר: "ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שריפת הפרה" (יט, ו).

וידועים דברי חז"ל (הובאו כאן ברש"י) בעניינם של עץ הארז ושני התולעת: "ארז הוא הגבוה מכל האילנות ואזוב נמוך מכולם, סימן שהגבוה שנתנאה וחטא, ישפיל את עצמו כאזוב ותולעת ויתכפר לו".

השימוש באפר הפרה הוא לא שימוש לתפיסת היש. להיפך - זהו שימוש לגלות את האין, לגלות את היפך הגאווה שהיא העונה, בחינת האין.

וכיון שתכלית אפר הפרה הוא לגלות את אין, לבטל את גאוותו של האדם, מצד כך, ההשתמשות באפר לצורך האדם, לא לצורך ההתבטלות שבו - זו גופא המעילה שבו, זה גופא הפגם שבו, ההורדה שלו מתכליתו הפנימית לתכלית חיצונית.

קדשי מזבח וקדשי בדק הבית

ידוע שישנם שני סוגי קדשים: קדשי מזבח וקדשי בדק הבית. קדשי מזבח זו קדושת הגוף, משא"כ קדשי בדק הבית שזו קדושת דמים.

הן בקדשי מזבח והן בקדשי דמים נאמר דין מעילה, אלא שיש בהם גרדי חילוקי דינים, האם יש מועל אחר מועל או אין וכו'.

לענייננו: פרה אדומה, מצד גדרה היא איננה קריבה על המזבח, ולכן היא איננה מוגדרת כקדשי מזבח אלא כקדשי דמים.

אבל, מבואר בחז"ל (חולין יא ע"א) שילפינן מקרא שנאמר בפרה אדומה "חטאת היא", ש"חטאת קרייה רחמנא", ולכן ישנם כמה וכמה פרטי דינים שנשתנתה בהם פרה אדומה לדין קדשי מזבח. שעל אף שבעצם היא בגדר

קדשי בדק הבית, אבל מצד ש"חטאת קרייה רחמנא", הרי שנתגלתה בה בחינה שהיא קדשי מזבח כחטאת, ומצד כך יש בה דינים כקדשי מזבח.

והרי כפי שהוגדר הדבר, החילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית הוא, שקדשי מזבח זו קדושת הגוף, משא"כ קדשי בדק הבית זו קדושת דמים. ועומק גדר החילוק בין קדושת הגוף לקדושת דמים הוא, שקדושת הגוף היא קדושה עצמית, משא"כ קדושת דמים היא קדושה חיצונית, ונבאר.

קדושת דמים היא ביחס עד כמה שהדבר נמכר כביכול. ולו יצוייר שיש רק אדם אחד בעולם ואין לו למי למכור, הרי שאין לדבר ערכין של ממונות, אין הגדרה שהדבר קדוש בקדושת דמים. וכן, אם הערך שבדבר התמעט, כדוגמא אילו יהיה בעולם ריבוי רבבות של בהמות כעפר הארץ, הרי שלא תהיה בבהמה זו בחינה של דמים, היא איננה שווה.

הרי שקדושת דמים נמדדת בערך חיצוני, האם יש מי שמעריך את הדבר לקנותו בדמים, או לא.

משא"כ קדושת מזבח שזו קדושת גוף, זו קדושה בעצם. לא קדושה ביחס לאחרים בכמה יקנהו, אלא זוהי קדושה בעצם שהדבר קדוש. אפילו אם יהיה אדם יחידי בעולם כאדם הראשון שהקריב קרבנות, הקדושה היא קדושה עצמית ולא תתבטל בשום אופן.

האחדות שבין קדושת הגוף וקדושת דמים

לענייננו בענין פרה אדומה: כמו שהוזכר, מצד עבודתה היא בגדר קדושת דמים, קדושת בדק הבית, אבל "חטאת קרייה רחמנא" ולכן יש בה גם דינים של דבר הקדוש בקדושת הגוף.

ובעומק, יש כאן גילוי של האחדות בין קדושת גוף לקדושת דמים!

תמיד מוצאים אנו את נקודת החילוק: ישנם דברים שהם קדושים בקדושת הגוף וישנם דברים שהם קדושים בקדושת דמים. פרה אדומה, מחד קדושתה קדושת דמים, אבל מאידך "חטאת קרייה רחמנא" כקדושת הגוף. הרי שמתגלה כאן אבחנה של האחדות בין קדושת הדמים לקדושת הגוף. מתגלה שקדושת דמים היא קדושה עצמית, מתגלה שמה שנראה בחוץ הוא בעצם בפנים.

פשוטם של דברים, קדושת דמים היא קדושה חיצונית. ידוע שעל הפסוק "ואהבת את ה' אלוך... ובכל מאדך" (דברים ו, ה), אמרו חז"ל (הובא שם ברש"י): "יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר ובכל מאדך".

עומק האבחנה שיש אדם שממונו חביב עליו מגופו הוא, מחמת שבממון יש גילוי של העצם שבנפש, ומצד כך ממונו חביב עליו מגופו.

כאשר מוגדר הדבר שבממון יש את עצם הנפש, הרי שקדושת דמים על אף היותה קדושה ממונית, אך היא איננה בגדר של לבר, של חוץ, אלא היא עצם הנפש. זוהי האחדות בין הלבר [החוץ] ללגאו [הפנים], בין קדושת דמים לקדושת הגוף.

זה העומק שמתגלה בפרשת פרה אדומה שמחד דינה כקדושת דמים ומאידך דינה כקדושת מזבח. אין גדר הדבר שישנם דינים שהיא כקדושת דמים וישנם דינים שהיא כקדושת מזבח, אלא גדר הדבר שנגלה שגם דבר שהוא קדוש בקדושת דמים, מאיר בו האור של קדושת מזבח.

אלא שבדאי מחמת שאור האחדות איננו בשלמות, לכן לא מאיר בכל הפרטים גדר קדושת מזבח שבדבר, שהוא קדושת הגוף, אבל ישנה כאן התנוצצות, ויתר על כן קביעת דינים, שהדבר שמצד גדרו הוא בעצם קדושת דמים, ואפילו הכי יש לו דינים של קדושת הגוף.

אחדות החוץ והפנים

זהו העומק הטמון בדברי הרמב"ן שהוזכרו בתחילה: "כי מפני היותה נעשית בחוץ, ייראה להם שהיא נזכחת לשעירים על פני השדה, והאמת שהיא להעביר רוח טומאה ושריפתה כריח ניחוח בחוץ".

נתבאר ברמב"ן, שעיקר הפליאה שהתגלתה בפרה אדומה הוא מפני היותה נעשית בחוץ, ומעם הדבר שנעשית בחוץ, כמו שנתבאר שזה גופא הגילוי של פרה אדומה, שבעצם אין חילוק בין חוץ לפנים.

כל הקרבנות כולם שהם בבחינת קדשי מזבח, קדושת הגוף, נגלה שהם נעשים רק בפנים. משא"כ בפרה אדומה שדייקא דינה להיעשות בחוץ, מצד כך גדר הדבר שהיא נעשית בחוץ, לא כפשוטו שהיא נעשית בחוץ, אלא זהו גילוי שהחוץ הוא פנים, שקדושת הדמים היא קדושת הגוף, היא קדושה בעצם, ולא ביחס לחיצוניות, ללבר, לתפיסת המקבלים כפי ערכם.

ט' פרות ופרתו של משיח

כתב הרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ד, והוא ממשנה במס' פרה פרק ה'): "ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשנייה. ראשונה עשה משה רבינו, שנייה עשה עזרא, ושבע מעזרא עד חורבן הבית, והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה, אמן כן יהי רצון".

הרי לנו, שמצד שית אלפי שנים נעשו תשעה פרות, ואת הפרה העשירית יעשה מלך המשיח.

כפשוטו, היו תשעה פרות שנעשו, אחת ע"י משה, אחת ע"י עזרא וכו', ומשיח יעשה "עוד אחת". אך מובן וברור כי משיח לא יעשה עוד פרה בערכין של התשעה שכבר נעשו, אלא הפרה העשירית דייקא לא נעשתה עד ימות משיח מפני שהיא איננה בערך שית אלפי שנים, והיא תיעשה דייקא בימות משיח מפני שהיא פרה בערכין של גילוי של משיח.

אלא שעדיין לא נתבאר לנו מהי מהות החילוק בין תשע הפרות לפרתו של משיח. ברור הדבר שזוהי מהות שונה של פרה, אך יש לידע מהי מהות החלוקה בין תשעת הפרות שנעשו בשית אלפי שנין, לבין פרתו של משיח?

ונראה שהם הם הדברים שנתבארו. בתשעה פרות מתגלה האחדות בין קדושת דמים לקדושת הגוף, כמו שנתבאר, אבל עדיין לא מתגלה האחדות הגמורה, כי הרי יש בהן דינים שהן כגדר קדושת דמים.

משא"כ פרתו של משיח, שהיא הפרה העשירית, היא מגלה את האחדות הגמורה בין קדושת דמים לקדושת מזבח. לא רק הארה של קדושת מזבח בקדושת דמים, שבעומק זהו אור האחדות שאיננו נגלה בשלמות, אלא אחדות גמורה בין קדושת דמים לקדושת מזבח.

זוהי פרתו של מלך המשיח - הפרה שמגלה שאין חוץ. "עתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולן", "אמר רבי חנינא בר פפא: בקש הקדוש ברוך הוא לתת את ירושלים במדה, שנאמר וכו'. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, הרבה כרכים בראת בעולמך של אומות העולם - ולא נתת מדת ארכן ומדת רחבן, ירושלים ששמך בתוכה ומקדשך בתוכה וצדיקים בתוכה - אתה נותן בה מדה! מיד: 'ויאמר אליו רויץ דבר אל הנער הלז לאמר פרזות תשב ירושלים מרוב אדם ובהמה בתוכה'".

הרי שלבסוף הקב"ה לא נתן מדה לירושלים, וא"כ אין חוץ!

פרתו של מלך המשיח היא באותה אבחנה שמגלה שהחוץ והפנים הם אחד גמור.

שאלת השטן ואוה"ע - מצד תפיסת שית אלפי שנין

"מפני שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה מעם יש בה".

פרשת חוקת

קנז

בפרה של שית אלפי שנין השטן ואוה"ע מונין את ישראל על מצוה זו ותמהים מה טעם יש בה, וכדברי הרמב"ן "מפני היותה נעשית בחוץ ייראה להם שהיא נזבחת לשעירים על פני השדה". אבל בימות משיח ש"אתא הקב"ה ושחט למלאך המוות", הוא השטן - שוב לא יהיה מי שימנה את ישראל לשאול מה עניינה של מצוה זו ומה טעם יש בה מפני שהיא נעשית בחוץ.

פשוטם של דברים, שלא יהיה שטן שישאל את הדברים מפני שהוא נשחט, אבל ברור שהכוונה בהיותו נשחט היא, שהוא נתקן, שהוא מתעלה.

מצד תפיסת שית אלפי שנין יש בחינה של שטן, והוא שטן הוא מלאך המוות הוא יצר הרע. יש בחינה של רע, של רעוע, של נפרדות, של לבר, ומצד כך יש שאלה איך עושים דבר בחוץ.

השאלה שהשטן והאומות שואלים, היא מחמת שמהותם של השטן והאומות שהם לבר. ישראל לגאו ואומות לבר. שטן, כל עניינו הוא לבר, יצה"ר רע מלשון רעוע, בחינת לבר. עצם מהותם של האומות ועצם מהותו של השטן היא גופא לבר, ולכן זוהי עצם שאלתם "מפני היותה נעשית בחוץ" הרי שנראה להם שהקרבתן מוקרב אליהם, שהיא נזבחת לשעירים על פני השדה.

אבל לעתיד לבוא, "ואתא הקב"ה ושחט למלאך המוות", כלומר יתגלה שאין בחינה של לגאו ולבר, אלא הכל זו בחינה של אחדות גמורה, ומצד כך אין שאלה של "מה טעם יש בה", מפני שהיא איננה בחוץ, זהו "לית אתר פנוי מיניה", והחוץ והפנים הם שוים, הם דבר אחד.

זוהי פרתו של מלך המשיח - גילוי האחדות של החוץ והפנים.

הצנעת אפר הפרות – איחודן עם פרת משיח

באותה הלכה ברמב"ם כתוב לפני כן: "ושלשה חלקים היו חולקין את כל אפרה אחד ניתן בחיל ואחד בהר המשחה ואחד מתחלק לכל המשמרות, זה שמתחלק לכל המשמרות היו הכהנים מקדשין ממנו, וזה שניתן בהר המשחה היו ישראל מוזין ממנו, וזה שניתן בחיל היה מוכן ומוצנע שנאמר והיתה לעדת בני ישראל למשמרת מלמד שמצניעין ממנו, וכן היו מצניעין מאפר כל פרה ופרה ששורפין בחיל".

הרי שהיו מצניעים חלק מאפרה של כל פרה ופרה. ועומק הדבר שהיו מצניעים מכל פרה ופרה, הוא לאחד את כל הפרות כולן בפרתו של משיח. ההצנעה שבדבר היא לקבץ את כל התשעה פרות שנעשו בשית אלפי שנין, כדי שבמהרה בימינו כשיבוא משיח ויעשה את הפרה העשירית, הוא יאחד את כולן עם תשע הפרות שנעשו בשית אלפי שנין.

אין זה גילוי מכאן ולהבא, אלא זהו גילוי למפרע בכל הפרות שנעשו בכל השית אלפי שנין.

מצד תפיסת שית אלפי שנין, הדין כמו שאומר הרמב"ם "אין מכניסין כלום מאפרה להניחו בעזרה, שנאמר 'והניח מחוץ למחנה'", הרי שמצד שית אלפי שנין נאמר שלא להכניס פנימה, אלא להשאירה דייקא מבחוץ. "והוציא אותו מחוץ למחנה ושחט אותו לפניו".

משא"כ כאשר מצניעים מהפרות, הצנעה כל עניינה בפנים. הרי שהיא היפך הדין של "והוציא אותו מחוץ למחנה". נמצא, שבעצם ההצנעה שבדבר מגלים שהדבר איננו בחוץ, אלא הוא בפנים.

בשית אלפי שנין הגילוי עדיין איננו שלם, כמו שהוזכר, אבל יש לו שורש במה שיש בפרה דין קדשי מזבח לגבי חלק מהדינים. וכן יש בה שורש

פרשת חוקת

קנט

במה שמצניעים את הדבר, והרי שמגלים שהוא פנים ולא חוץ, ויש לו שורש בכך שהוא מתקבץ לבסוף ע"י ההצנעה יחד עם אפרו של מלך המשיח.

פרתו של משיח כשרה בכהן הדיוט

בשית אלפי שנים הפרה נקראת על שם משה, אבל לעתיד לבוא הפרה נקראת על שם מלך המשיח.

בפרה ראשונה נאמר: "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן" (יט, ג), מצוותה בסגן, בכהן גדול. משא"כ בשאר הפרות ישנה מחלוקת, ולחד מ"ד - וכך קי"ל להלכתא - כשרה אפילו בהדיוט.

פרה הראשונה היא בבחינה של כהן גדול, האבחנה של חכמה המולבשת בשמונה בגדים. משא"כ האור של מלך המשיח הוא אור של פשיטות. ואין הכוונה רק שעבודת הפרה כשרה גם בהדיוט, אלא שזהו גילוי נקודת הפשיטות המתגלה בהדיוט. הפרה נעשית בארבעה בגדים כדין כהן הדיוט. זהו גילוי של פשיטות, של אורו של משיח.

זהו עניינה של פרתו של משיח שיבוא במהרה בימינו ויגלה את האחדות הגמורה בין הפנים והחיצון ששניהם אחד גמור ולית אתר פנוי מיניה ממש, אור הפשיטות.

פרשת בלק

מיתה דקדושה

במעשה פעור היה גילוי לג' עבירות

"וישב ישראל בשמים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן" (כה, א-ב).

מבואר בפסוק, שבמעשה שטים היו שני חלקים של עבירה: היה חלק של זנות - "ויחל העם לזנות אל בנות מואב", והיה חלק שני של עבודה-זרה - "ותקראנה לעם לזבחי אלהיהן... וישתחוו לאלהיהן", וכמו שרש"י מביא מהגמ' והספרי: "וישתחוו לאלהיהן - כשתקף יצרו עליו ואומר לה הישמעי לי, היא מוציאה לו דמות פעור מחיקה, ואומרת לו השתחוה לזה".

והנה ישנן, כידוע, ג' עבירות שבהן נאמר הדין ייהרג ובל יעבור: גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה. וכאן נגלות שתיים מתוך השלושה: גילוי עריות ועבודה זרה.

החלק השלישי - שפיכות דמים, רציחה - לא נגלה רק בצורה של איסור עבירה שבני ישראל עברו, אלא גם בצורה של מצוה: "ויאמר ה' אל משה קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וגו' ויאמר משה אל שופטי ישראל הֲרָגוּ אִישׁ אִנְשׁוֹ הַנְּצַמְדִּים לְבַעַל פְּעוֹר" (שם ד-ה). הרי שנגלית כאן בחינת רציחה, אלא שזוהי רציחה דקדושה. וכן נגלה הדבר בהריגת פנחס את זמרי בן סלוא, וכמו שיבואר להלן אי"ה, שזו הריגה שיש בה בחינת מה של עבירה.

העולה מן הדברים, שלושה כוחות אלו - עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים - נגלים כאן במעשה פעור שנעשה בשמים.

וצריך להבין את עומק הדברים.

"ויצמד" – היפך הדבקות בהשי"ת

בפסוק כתוב "ויצמד ישראל לבעל פעור", ובגמ' (סנהדרין סד ע"א) ישנם שני ביאורים מהו הלשון "ויצמד". ביאור הראשון הוא מלשון צמיד פתיל, והביאור השני הוא כצמיד שעל ידי אשה.

ומבואר שם בגמ', שהיצמדות זו לבעל פעור היא ה"זה לעומת זה" של "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום", ההיפך של הדבקות בהשי"ת הוא ה"ויצמד", אלא שישנה מחלוקת מה היה תוקף היצמדות לבעל פעור, האם היא היתה בתוקף גדול, בבחינת צמיד פתיל, או שהיתה רק בגדר של צמיד הנמצא על גבי ידה של אשה, שאיננו מחובר היטב לידה, הוא מתנועע.

ומכל מקום לכולי עלמא נגלית כאן בחינה של דבקות לבעל פעור, שהוא היפך הדבקות בבחינת "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום".

כח שלושה ושורשם

ישנם, כידוע, שלושה עמודים שהעולם עומד עליהם: תורה, עבודה [תפילה] וגמילות חסדים, וההיפך שלהם, ה"זה לעומת זה", זו הבחינה של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. והכל בבחינה של שלושה - שלושה דקדושה, ולהיפך שלושה דקליפה.

אך ברור הדבר שהשלושה יש בהם בחינה של אחדות, והאחדות של השלושה היא בחינת הדבקות.

אם כן, כאן במעשה פעור, מצד ההצטרפות של השלושה, כמו שהוזכר, נגלו שלושת הכוחות - עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. אבל מצד כח האחדות, הרי שהאחדות היא בבחינה של דבקות, ובחינת הדבקות כאן התגלתה ב"ויצמד ישראל לבעל פעור".

הרי שנגלה כאן כח השלושה - ע"ז, ג"ע ושפ"ד, ונגלה השורש של השלושה, שהוא בבחינת דבקות - "ויצמד ישראל".

בבחינת רציחה יש גילוי גם בקדושה

כמו שהוזכר, בחינה של שפ"ד נגלית בקדושה - "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" - אבל היתה כאן אבחנה נוספת של רציחה.

פנחס הרג את זמרי; "וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו. ויבוא אחר איש ישראל אל הקובה וידקור את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה ותעצר המגפה מעל בני ישראל" (שם ז-ח).

ואמרו חז"ל (סנהדרין פב ע"א): "אילו נהפך זמרי והרגו לפנחס - אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא". כלומר, על אף שהותר לפנחס להרוג את זמרי מדין "קנאים פוגעין בו", אך כיון שאין חיוב של הריגה, הרי שיש על פנחס שם של רודף, ו"הבא להרגך השכם להורגו", ולכן היה מותר לזמרי להרוג את פנחס.

אם כן, גדר מעשהו של פנחס הוא, שיש לו שם של רודף. על אף שמצד ההלכה ואין מורין בן מותר לו להרוג, אבל עדיין יש למעשהו שם של רציחה, שם של רודף. כי אילו לא היה לו שם של רודף, לא היה מותר לזמרי להרוג את פנחס. הרי שמחד יש היתר של "קנאים פוגעים בו", אבל מאידך יש על זה שם של רציחה, שם של רודף.

פרשת בלק

קסג

אם כן, נגלית כאן גם בחינת מה של רציחה דאיסור, ולא רק רציחה דקדושה דבחינת "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור".

אלא, שבעבודה זרה שהם עבדו, עדיין לא נגלה התיקון, בגילוי עריות לא נגלה התיקון, משא"כ בבחינת רציחה נגלה ה"זה לעומת זה" בבחינת "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור", שזוהי הריגה שיש בה מצוה והיא הריגה דקדושה.

מכל מקום, ג' הכוחות של ה"זה לעומת זה" דקליפה - יש להם גילוי. וצריך תלמוד מדוע דוקא בבחינת הרציחה יש גילוי של ה"זה לעומת זה" גם בקדושה.

בעז"ה בהמשך יתבארו הדברים.

שלושה – בחינת לבושים, אחד – נקודת העצם

מ"מ לעצם נקודת הנדון, הרי שנגלים כאן השלושה כוחות ונגלה הכח אחד.

שלושה כוחות הם בחינת לבושים. העצם הוא אחד, בלתי מתחלק, וא"כ בהכרח שאם ישנם שלושה, הם בבחינת לבושים. משא"כ בחינת הדבקות, בחינת ה"ויצמד ישראל", הוא גילוי של דבר שאין בו לבושים, נקודת העצם.

זהו העומק המבואר בגמ' (סנהדרין קו ע"א) על הפסוק "ותקראן לעם לזבחי אלהיהן", שנחלקו אמוראים בביאור הפסוק: "רבי אליעזר אומר: ערומות פגעו בהן, רבי יהושע אומר: שנעשו כולן בעלי קריין".

ולדברי ר"א שהן היו ערומות, הרי שפשוטם של דברים שזה גופא היה ההיכי תמצי לפתות את ישראל לזנות. אבל מצד העומק שבדברים, נתגלה כאן מהלך של עצם בלי לבוש.

אלא, שכפי שמובא בחז"ל (במדבר רבה כ, כג), על מנת למושך את בני ישראל להתפתות אליהן, דרכם של המואבים היתה להושיב זקנה מבחוץ וצעירה מבפנים, ועל ידי כן נמשכו בני ישראל להתפתות.

הרי שהיה כאן מהלך מחד שהן היו עם לבושים. הזקנה שהיתה בחוץ בודאי היתה עם לבושים, ומשמע שגם בפנים הצעירה היתה עם לבושים, כי אם מתחילה היא היתה בלי לבוש, לכאורה לא היו נשמעים לה. עכ"פ לזקנה בודאי שהיו לבושים, ובצעירה היתה גם בחינה של בלי לבושים.

מצד האבחנה של הזקנה שהיו בה לבושים, הרי שיש כאן מהלך של שלושה, מהלך של ע"ז, ג"ע ושפ"ד. משא"כ מצד המהלך של גילוי העצם, של ה"ויצמד", שזה דייקא נעשה ע"י הצעירה ולא ע"י הזקנה [אלא שהזקנה גרמה שייפגשו עם הצעירה] - מצד כך נאמר "ותקראן" שהיו ערומות, נגלית כאן נקודת העצם.

זו האבחנה שבדבר ששורש החטא היה בלי לבושים, בבחינת "ויצמד" לשון דבקות, בחינת העצם הבלתי מתחלק.

נמצינו למדים אפוא, ששורש פגם פעור הוא בנקודת העצם, בנקודת הדבקות.

קליפת היחיד נגלית דייקא במקום עשיית צרכיו

צורת עבודתו של פעור, כמו שאומרים חז"ל והובא ברש"י: "פעור על שם שפוערין לפניו פי הטבעת ומוציאין רעי, וזו היא עבודתו".

עבודתו של פעור היא ע"י הוצאת הפסולת.

העומק שבדברים: עשיית צרכיו של אדם היא גילוי של בדידות, שהרי בגדרי ההלכה אדם צריך להיות יחיד במקום עשיית צרכיו, כלשון חז"ל בנמ"ל: "התכבדו מכובדים".

הרי שגילויי הקליפה של היחיד נגלית דייקא במקום עשיית צרכיו. זהו ה"זה לעומת זה" של היחיד דקדושה.

אם כן, גילוי עבודתו של פעור, שהוא בבחינת עשיית צרכיו, הוא גילוי של היחיד, גילוי של היחידה, גילוי של הדבקות, דבקות דקליפה.

גילוי בבחינה של אף

והנה בגמ' (סנהדרין סד ע"א) מובא מעשה נורא: "תנו רבנן: מעשה בסבמא בן אלם שהשכיר חמורו לנכרית אחת, כיון שהגיעה לפעור אמרה לו: המתן עד שאכנס ואצא. לאחר שיצאה אמר לה: אף את המתיני עד שאכנס ואצא. אמרה לו: ולא יהודי אתה? - אמר לה: ומאי איכפת לך. נכנס, פער בפניו, וקינח בחוטמו, והיו כומרין מקלסין לו ואומרים: מעולם לא היה אדם שעבדו לזו בכך".

עומק הקילום לעבוד דוקא את חוטמו של פעור נראה כך. במשיח צדקנו נאמר: "רוח אפינו משיח ה'" (איכה ד, כ). [כלי להיכנס לביאור בחינת גילוי חוטם, אבל נתבאר שבבחינת אריך אנפין], הגילוי הוא בבחינה של אף. זו האבחנה של "רוח אפינו משיח ה'".

ומצד שפעור הוא קליפה של ה"זה לעומת זה" דיחידה, שזו בחינת משיח - לכן דייקא כאשר הוא עבד אותו בחוטמו, שבחווה ראשי פעור שמעולם לא היה אדם שעבד כך לפעור, כי זוהי הנקודה הפנימית ביותר של פעור. גילוי היחידה דקליפה.

ודאי שאין יחידה דקליפה גמור, כמו שכתוב במקובלים, אבל בערכין מה יש בחינה של יחידה דקליפה, ודייקא מי שעבדו את פעור ביחידה דקליפה הם ישראל ששייכת בהם נקודה של יחידה דקדושה, כי באומות העולם אין יחידה דקדושה.

דייקא בישראל שקיים בהם יחידה דקדושה - הם אלו שעבדו לפעור וגילו את ה"זה לעומת זה" בפעור יחידה דקליפה.

ה"ויצמד ישראל לבעל פעור" הביא ל"יחר אף ה' בישראל", וזה דייקא מצד מה שאותו אחד עבד את חוטם פעור שהוא עומק נקודת עבודתו של פעור.

"וישב חרון אף ה' מישראל". להשיב את חרון אף ה' מישראל ולגלות בכך את היחידה דקדושה - כל זה נעשה ע"י פנחס, פנחס הוא אליהו, והוא המבשר על הגאולה העתידה, שבה תתגלה היחידה דקדושה.

גילוי בתפיסת התורה למעלה מן החיים

כמו שהוזכר, בשעה שרדף פנחס אחר זמרי להורגו, אילו נהפך זמרי והרגו לפנחס - אינו נהרג עליו. וא"כ נגלה בעומק שאין חיים לא לפנחס ולא לזמרי. לזמרי אין חיים כי קנאים פוגעים בו והותר דמו, ולפנחס אין חיים כי דינו כרודף, ולזמרי הותר להורגו.

הרי, שבמעשה פנחס שהרגו לזמרי נגלה ביטול החיים הגמור. לא ביטול החיים רק ברוצח ולא ביטול החיים רק בנרצח, אלא ביטול החיים הן ברוצח והן בנרצח.

והעומק שבדברים נראה כך. במעשה פנחס שהרגו לזמרי נגלית התפיסה שלמעלה מן החיים. אילו היה איסור לפנחס להרוג את זמרי, הרי שזמרי מצד עצמו יש לו חיים, אלא שלקחו את החיים ממנו שלא ברשות. אבל כיון שהן את זמרי מותר להרוג מדינא והן את פנחס מותר להרוג מדינא - הרי שבשורש האורייתא נגלה שאין כאן חיים.

כלומר, בכל רוצח שרוצח, על אף שאם הרציחה נעשתה בעדים והתראה הרי שהרוצח אין לו חיים והב"ד מצווים להרגו, ולנרצח אין חיים כי בפועל הרגוהו - אבל מה שלנרצח אין חיים אין זה מדינא דאורייתא, כי מדין

פרשת בלק

קסז

תורה יש לו חיים, אלא שהוא נרצח שלא על פי דין. הרי שמצד אורייתא יש לו חיים, אלא שהאורייתא לא מתפשטת לגילוי מחמת שהבעל בחירה מנע את גילויה.

אבל באופן דילן, בשורשו מדאורייתא הותר לזמרי להרוג את פנחס, ולפנחס גם היה מותר להרוג את זמרי. הרי שמהאורייתא נגלה כאן גדר שאין חיים. זהו גילוי בתפיסת התורה שלמעלה מן החיים.

ישנה מדרגה בתורה שנקראת "תורת חיים", "וחיי עולם נטע בתוכנו" - שהתורה היא בבחינת חיים. אבל ישנו גילוי פנימי מזה, שהתורה היא למעלה מן החיים. סוד היחידה שלמעלה מסוד החיה. וסוד היחידה הוא למעלה מן החיים.

זה מה שנגלה כאן במעשה פנחס שהרגו לזמרי. פנחס הרגו לזמרי מאותה נקודה שלא רק אין חיים לזמרי, אלא גם אין חיים לפנחס.

כל מעשה שאדם עושה, אם הוא מעשה דקדושה הוא צריך להוסיף לו חיים. אבל במעשה של "קנאים פוגעין בו" נגלה שהוא מוגדר כרודף ואין לו חיים. ושורש הדבר מחמת שזהו גילוי שלמעלה מן החיים כמו שנתבאר.

עבודת בעל פעור – למעלה מתפיסת החיים

ה"ויצמד ישראל לבעל פעור", שהוא ה"זה לעומת זה" של ה"ואתם הדבקים ב' אלוקיכם חיים כולכם היום", הוא גילוי של הדבקות שלמעלה מן החיים.

לשון הפסוק: "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום". וצריך לדעת, שבאבחנת הדבקות שתי מדרגות: ישנה בחינה של דבקות בבחינת חיים, ויש בחינה של דבקות שלמעלה מן החיים.

אלן הם שני "ראשית" - כתר וחכמה, אמונה וחכמה. מצד הדבקות של החכמה המוגדרת כ"חכמה תחיה את בעליה" (קהלת ז, יב), הרי שהדבקות בחכמה היא בבחינה של חיים. כאשר נדבקים בהשי"ת בלבוש של חכמה, בלבוש של שם, שהוא בבחינת חכמה, הרי שהדבקות היא בבחינת חיים.

משא"כ כאשר הדבקות היא בבחינת האמונה, הנקודה הפנימית שבאמונה היא בבחינה של התבטלות גמורה, זוהי דבקות שלמעלה מן החיים.

והו עומק הדבקות שנגלה ב"זה לעומת זה".

מצד הקליפה נתבאר הדבר "ויאמר משה אל שופט ישראל הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור". מחמת שחטאו בע"ז, הם התחייבו כליה. אבל מצד שורש האור, ה"הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" הוא גילוי שנתגלה בפעור שהוא למעלה מן החיים. ההיצמדות לבעל פעור היא גילוי של דבר שאין בו חיים.

הרי עבודתו של פעור היא ע"י צואה. הצואה כל עניינה מה שלא נקלט בקרב החי, אלא נפלט ממנו. "פעור" הוא היפך החיים, וכאשר נדבקים לפעור, ממילא זה "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור", דייקא "הנצמדים" מלשון צמיד פתיל, מלשון צמיד על ידי אשה, מחמת שהמהות של הדבקות שוללת את החיים.

בשמתחילת זוהי בחינת עונש, אבל בפנימיות הדברים אין זה בגדר של עונש, אלא עצם ההיצמדות לבעל פעור היא היצמדות לתפיסה שאין בה חיים.

ולבן הגילוי שנתגלה ע"י פנחס, שהוא ה"זה לעומת זה" של מעשה פעור, הוא גילוי שלמעלה מן החיים, הוא גילוי שאין חיים לזמרי ואין חיים לפנחס. כל זה מחמת שהמהות הפנימית של עבודת בעל פעור היא עבודה שאין בה חיים, היא למעלה מתפיסת החיים.

פעור מוליד אבחנה של מיתה

בגמ' שם (פנהרין סד ע"א) מובא מעשה נוסף: "אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בנכרית אחת שהיתה חולה ביותר, אמרה: אם תעמוד היא אשה מחוליה - תלך ותעבוד לכל עבודה זרה שבעולם, עמדה והלכה לכל עבודה זרה שבעולם. כיון שהגיע לפעור שאלה לכומרים: במה עובדין לזו? אמרו לה: אוכלין תרדין, ושותין שכר, ומתריזין בפניה. אמרה: מוטב שתחזור ההוא אשה לחוליה, ולא תעבוד עבודה זרה בכך".

כאשר שמעה האשה מהי עבודתו של פעור, היא העדיפה לחזור לחוליה ולמות, ולא לעבוד את פעור.

פשוטם של דברים, שהיא קצה בצורת העבודה של פעור. אבל עפ"י המתבאר, הפעור הוליד בה אבחנה של מיתה בחזרה. העבודה של פעור הוא גילוי של מיתה, הוא לא גילוי של חיים. זה המהות של פעור - מהות של מיתה ולא מהות של חיים.

"נתעלמה ממנו הלכה" – בחינת מיתת משה

זהו עומק הגילוי שנגלה במעשה פנחס, שהוא אליהו, שהוא שורש ההארה דלעתיד. גילוי המברר לנו שישנה קומה שהיא למעלה מן החיים.

כאן מתגלה דייקא סילוק דעתו של משה. "נתעלמה ממנו הלכה", מחמת שנגלית כאן האבחנה של "משה מת". כל המהות של משה הוא גילוי תורת משה, ו"נתעלמה ממנו הלכה" היא גדר של מיתת משה.

הרי, שע"י פעור נגלית בחינה של מיתה של משה. ולכך שם מקום קבורתו של משה. מיתת משה היא בעצם הגילוי של ה"זה לעומת זה" של מהותו של פעור.

המהות של פעור היא מיתה דקליפה, גילוי שלמעלה מן החיים דקליפה, וה"נתעלמה ממנו הלכה" של משה הוא הגילוי שלמעלה מן החיים דקדושה, זהו אורו של משיח.

תפיסת מיתת משה הביאה למעשה זמרי

רש"י מביא מדברי חז"ל על הפסוק "ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה" - "אמרו לו: משה, זו אסורה או מותרת. אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך".

התביעה שעמה הוא בא למשה רבינו היתה: כיצד הוא נשא את אשתו; "אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך", כלומר נגלית כאן בחינה של משה בלי אשה. זה היה עומק התביעה של זמרי, שמשה צריך להיות בלי האשה, בלי ציפורה.

המציאות של משה רבינו בלי אשה - זו בחינת מיתתו! שהרי מי שאין לו אשה הוא בחינת מת, ולא בבחינת חי.

אם כן, תוקף נקודת הגילוי שהתגלתה במענתו של זמרי, היא תפיסה של משה מת, שהוא הגילוי שלמעלה מן החיים של משה.

כל מה שהוליד את מעשה זמרי, מביא רש"י (כה, ו) מהגמ' בסנהדרין (פב ע"א): "נתקבצו שבטו של שמעון אצל זמרי שהיה נשיא שלהם, אמרו לו אנו נדונין במיתה ואתה יושב וכו'". הרי, שמה שהוליד את המעשה, זו הטענה "אנו נידונים במיתה". א"כ כל מהות המעשה הוא בבחינת אור של מיתה.

"הרגו איש באחיו", "אנו נידונים במיתה" - זה מה שהוליד את מעשה זמרי, וזה גם מה שהוליד את מעשה פנחס שהרגו לזמרי. וכל זה הוא בגדר של "הרגו איש באחיו", של "אנו מתים".

פרשת בלק

קעא

רציחה דקדושה – גילוי שלמעלה מן החיים

אלו דייקא הדברים שדיברנו בראשית, שנגלים כאן שלושת הכוחות - ע"ז, ג"ע ושפ"ד. ע"ז שהם עבדו לפעור, שהם עבדו לצלם שהוציאו בנות מדין מחיקן. גילוי עריות זו הזנות שהיתה עם בנות מדין, והרציחה כמו שאמרנו נגלתה כמעשה פנחס שהרגו לזמרי, והוא בגדר של רודף.

והנה, פנחס אמנם היה מוגדר כרודף, אבל זה רק צד אחד של המטבע, שהרי הצד השני של המטבע הוא ש"קנאים פוגעין בו", הותר לו להורגו. לא היה זה ממש רודף שמותר לכל אחד ואחד להורגו, שהרי גדר רודף שמותר להרוג את הקנאי, נאמר רק כלפי מי שהוא רודף אחריו. בכל רודף מותר לכל אחד להרוג את הרודף אם אי אפשר להצילו באחד מאיבריו, משא"כ בקנאי שרודף אחר בועל ארמית, מותר דוקא לבעל הארמית להרוג. הרי שאינו מוגדר כרודף לגמרי.

הרי שמחד נגלה כאן גדר של רציחה, גדר של רודף, אבל מאידך זהו מעשה רצוי, מותר מעיקר הדין.

ויתר על כן ב"הרגו איש את אחיו", שאין שם גדר של רודף כלל, אלא זוהי רק רציחה דקדושה, וכבר הוקשה לעיל מדוע בע"ז וג"ע נגלה רק הצד של הקליפה, משא"כ ברציחה נגלה גם הצד דקדושה.

תשובה לדבר נראה עפ"י מה שנתבאר.

הרציחה דקדושה היא גילוי שלמעלה מן החיים מצד הקדושה. זהו שורש כל התיקון של מעשה פעור. מעשה פעור, כפי שנתבאר, הוא בבחינה של צמיד פתיל, בחינה של דבקות, "ויצמד ישראל", והתיקון הוא אור של דבקות שלמעלה מן החיים, וזה דייקא בכח הרציחה דקדושה.

הרציחה דקדושה היא אור של גילוי שלמעלה מן החיים, זה האור של "קנאים פוגעין בו".

גילוי רחב בעמ"י של נקודת המיתה

על הפסוק "הרגו איש אנשיו" כתב רש"י ז"ל: "כל אחד ואחד מדייני ישראל היה הורג שניים, ודייני ישראל שמונה ריבוא ושמונת אלפים, כדאיתא בסנהדרין (יה ע"א)".

הרמב"ן על אתר הביא את דברי רש"י וכתב: "ולא הבינתי זה, שיהיו הנצמדים שנדונו רבים ממ"ז רבוא, רובע ישראל, וחלילה. ואין דיני נפשות בדין אחד אלא בסנהדרין של עשרים ושלושה, ועדיין יהיו מרובין ואין החסרון בחומש הפקודים (במדבר כו, נא) כל כך, וכל הנצמדים מתו דכתיב (דברים ד, ג) כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלהיך מקרבך וכו'. אחר כך מצאתי בגמרא ירושלמי בפרק חלק (סנהדרין פ"י ה"ב) כך, וכמה הם שופטי ישראל, שבע רבוא ושמונת אלפים ושש מאות, אמר להן כל חד מנכון יקמלון תרין, נמצאו ההרונים חמש עשרה רבוא ושבעת אלפים ומאתים. אם כן נאמר לדעתם שנתרבו ישראל בין מנין למנין הרבה מאד".

הרי שבתחילת דבריו מתפלא הרמב"ן על ריבוי ההרונים שהיה. ולאחר שמצא את הדברים בדברי הירושלמי, ביטל דעתו לדעת הירושלמי.

מבל מקום רואים כאן, שנקודת ה"הרגו איש באחיו" לא היתה נקודה פרטית, אלא היה כאן גילוי רחב מאוד של מיתה בכנסת ישראל. אף שבדאי לא היה זה בגדר של עונש כעונש המרגלים שנתחייבו כליה מבן עשרים עד בן ששים, אך מ"מ רואים כאן גילוי רחב מאוד של נקודת המיתה.

וכל זה מחמת הגילוי של המיתה דפער, המיתה של ה"זה לעומת זה".

"ותהי אחריתי כמוהו"

בפסוק הובאו דברי בלעם שאמר: "ועתה הנני הולך לעמי ולכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים" (כד, יד), ופירש"י: "ולכך איעצך - מה לך לעשות. ומה היא העצה? אלוקיהם של אלו שונא זמה הוא

פרשת בלק

קעג

כו', כדאיתא בחלק. תדע שבלעם השיא עצה זו להכשילם בזמה, שהרי נאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם".

הפסוק אומר "אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים". הרי שהעצה היא עצה של בלעם. אבל בלשון הפסוק "אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים" משמע שזהו דבר אחד, רק שרש"י מסביר שמקרא קצר הוא זה: איעצך - להכשילם, ואומר לך - מה שהן עתידין להרע למואב באחרית הימים".

אבל בעומק עפ"י מה שנתבאר, עצה זו של פעור היא עצה של אור אחרית הימים, אור של דבקות. גילוי אחרית הימים הוא אור של משיח צדקנו, האור השלם של ההתדבקות וההתכללות ביוצרנו.

דייקא על זה אמר בלעם "תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו". העצה שלו היתה באור האחרית, באור הדבקות, והוא ביקש שיהיה בבחינת "תמות נפשי מות ישרים". "אשר עשה האלוקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז, כט), ומשיח יחזיר את האדם לאורח מישר, ל"ישרים".

זהו האור שהאיר בלעם ב"זה לעומת זה". אור של ישרים, אור של אחרית, "תהי אחריתי כמוהו".

פנחס במעשהו האיר את אור האחדות דקדושה, ולכן הוא זכה להיות מלאך, לאחד את הגוף עם הנשמה, שזה אור האחדות, אור של תחיית המתים, אחדות גוף ונשמה.

וכאשר האור יהיה בשלמות, יבוא משיח צדקנו, תתבטל קליפת ההיצמדות לבעל פעור, ותתגלה הדבקות השלימה של הנבראים ביוצרם.

פרשת פנחס

כח האחרות והאחד שבירושה

שורש החלוקה – רוח הקדש

"וידבר ה' אל משה לאמר. לאלה תחלק הארץ בנחלה במספר שמות. לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו, איש לפי פקודיו יותן נחלתו. אך בגורל תחלק את הארץ לשמות מטות אבותם ינחלו. על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט" (כו, נב-נו).

ודרשו חז"ל (ב"ב קכב ע"א): "אך בגורל - יצאו יהושע וכלב... שלא נטלו בגורל אלא על פי ה'".

נמצא, שבחלוקת הארץ התגלו שני שורשים: שורש אחד שהחלוקה היא מכח גורל, ושורש שני שהחלוקה איננה מכח גורל, אלא עפ"י דבר ה'.

באמת, ברש"י כאן מתוארת צורת הגורל: "והגורל היה על פי רוח הקודש, כמו שמפורש בבבא בתרא (קכב א) אלעזר הכהן היה מלוכש באורים ותומים, ואומר ברוח הקדש אם שבט פלוני עולה, תחום פלוני עולה עמו. והשבטים היו כתובים ב"ב פתקין, וי"ב גבולים ב"ב פתקין, ובללום בקלפי והנשיא מכניס ידו לתוכה ונוטל שני פתקין, עולה בידו פתק של שם שבטו, ופתק של גבול המפורש לו, והגורל עצמו היה צווח ואומר אני הגורל עליתי לגבול פלוני, לשבט פלוני, שנאמר על פי הגורל".

מבואר, שגם החלוקה שכן היתה בגורל, לא היתה רק בגורל, אלא הגורל היה עפ"י רוח הקדש.

פרשת פנחס

קעה

ומה קדם למה, האם הגורל קדם לרוח הקדש או שרוח הקדש גרמה לגורל?

מבואר ברש"י מדברי הגמ' שקודם "אלעזר הכהן היה מלובש באורים ותומים ואומר ברוח הקדש", ורק לאחר מכן "והשבטים היו כתובים בשנים עשר פתקין וכו'". הרי שסדר הדברים הוא, שבתחילה נגלית החלוקה ברוח הקדש, ולאחר מכן נגלה שהגורל תאם לגילוי של רוח הקדש.

נמצא, ששורש הגילוי של החלוקה איננו בגדרי גורל, אלא בגדרי רוח הקדש, ומרוח הקדש מתפשטת גם ההכרעה לגורל.

כח האחדות שבארץ נגלה ביהושע וכלב

עומקם של דברים כך הוא.

כפי שכבר הוזכר במקום אחר, ארץ ישראל יש בה שתי אבחנות: אבחנה אחת של שבע שנים שכבשוה, אך עדיין לא נתגלתה החלוקה, וזוהי האבחנה של כח הכלליות שבארץ. ונוסף על כך יש בה אבחנה של התחלקות.

כח הכלליות הוא כח האחדות הגמור. כח ההתחלקות יש בו כמה אבחנות: האבחנה הנמוכה שזוהי חלוקה גמורה. האבחנה היותר פנימית היא, שאמנם ישנה חלוקה, אך מקור החלוקה, האור של החלוקה - הוא כח האחדות [ולהלן נרחיב ונבאר בעז"ה כמה גילויים של אור האחדות ואור האחד הנגלים בירושת א"י וחלוקתה].

בחלוקה עפ"י גורל, אילו היה רק גורל, ללא רוח הקדש, היה זה גילוי של חלוקה גמורה - ישנם י"ב שבטים וי"ב חלקים, ומחלקים לכל אחד את חלקו. לא היה נגלה כאן בבירור כח האחדות.

אף שא"א לומר שאין כאן כלל גילוי של אחדות, שהרי הגורל נצרך מחמת שלא היה מבורר קודם הגורל איזה חלק שייך לכל אחד, ועצם כך שלא

מבורר איזה חלק שייך לכל אחד ויש אופן שכל חלק שייך לכל אחד - זה עדיין גילוי של אחדות, אבל זו אחדות מועטת, גילוי מועט.

תוקף האחדות נגלה ע"י רוח הקדש. הגורל בא מחמת הספק למי שייך כל חלק. עצם הספק הוא כח ההתחלקות, שישנם שני צדדים. כאשר אין ספק ומבורר ע"י רוח הקדש לכל אחד חלקו, מחד יש כאן העדר של גילוי האחדות, כי אין הו"א שלכל אחד שייך הכל, כלומר כל חלק יכול להיות שהוא שייך לו, אבל מאידך נשלל כאן כח הספק של שני צדדים. הרי שזוהי מחיה של כח ההתפרטות.

לבן, כשהיתה החלוקה בצורה של רוח הקדש שקדמה לגורל, זהו גילוי שלמעלה מן הספק של הגורל, גילוי שורש האחדות.

אבל באמת, הכח הפנימי ביותר שקיים, הוא למעלה מן ההתחלקות כלל. לא התחלקות בגדרי גורל ולא התחלקות בגדרי רוח הקדש, אלא כח האחדות שבארץ, שהוא נגלה [בבחינת מה] ביהושע וכלב, שלא היה אצלם גורל כלל.

בלפי שאר יורשי ארץ ישראל - זולת יהושע וכלב - אחרי רוח"ק היה גורל, וא"כ רוח"ק היא בחינת האין שקודם ליש, שקודם לגורל. משא"כ אצל יהושע וכלב שלא נגלתה אצלם בחינת הגורל, לא היתה בחינת ספק כלל, וא"כ אין כאן בחינה של שני צדדים, אין בחינה של התפרטות.

אמנם ברור הדבר שעדיין אין זה גילוי של אחדות גמורה, כי הרי יהושע וכלב לא נחלו את כל ארץ ישראל, ועצם כך שרק יהושע וכלב נחלו ע"י רוח הקדש ללא גורל ולא כולם נחלו בצורה זו, זהו גילוי נוסף של התפרטות. אך ודאי יש כאן בקע מסוים שדרכו מתגלה יותר כח האחדות.

החלק הי"ג - של משיח

יתר על כן מוצאים אנו אבחנה פנימית יותר בגילוי האחדות בארץ ישראל.

בגמ' (ב"ב שם) איתא: "תניא: עתידה ארץ ישראל שתחלק לשלשה עשר שבטים, שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים".

שהחלוקה השתא היא ליי"ב שבטים. י"ב חלקים המתחלקים בין י"ב שבטים. מושא"כ החלוקה לעתיד לבוא תהיה לשלושה-עשר חלקים.

שואלת הגמ': "איך למאן?" - החלק השלושה-עשר למי הוא נועד? ומתוצת: "אמר רב חסדא: לנשיא", וכיאר רשב"ם שם: "לנשיא - למלך המשיח", הוא זה שיטול את החלק השלוש-עשרה.

ביאור הדברים: שלוש-עשרה בגימטרי' אחד, ואין הכוונה שמשיח רק יטול את החלק השלוש-עשרה, אלא שהוא יגלה את בחינת האחד של בחינת שלוש-עשרה. זהו חלק השלוש-עשרה של משיח!

וזה גופא מתחלק לשתי אבחנות. כבר דובר הרבה שישנה בחינה של העצמות וישנה בחינה של התלבשות. העצמות היא בחינה של אחד בלתי מתחלק, והתלבשות היא גילוי ההתחלקות המוארת באור האחדות.

הלבוש של הלעתיד תהיה בו התחלקות של שלוש-עשרה חלקים, אבל נקודת העצמות דלעתיד לא יהיה בה התחלקות, אלא היא תהיה הווייה אחת בלתי מתחלקת!

בבחינת העצמיות אין התחלקות

זה נראה העומק של מה שמצינו שם בגמ': "ולא כחלוקה של עולם הזה חלוקה של עולם הבא; העולם הזה, אדם יש לו שדה לבן - אין לו שדה פרדם, שדה פרדם - אין לו שדה לבן; לעולם הבא, אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק".

פשוטם של דברים, שהשתא הכל נעשה בצורה של חלוקה, שמי שיש לו שדה לבן אין לו פרדם, ולעתיד לבוא יהיה לו מכל החלקים. זוהי התפיסה

מצד תפיסת ההתפרטות, שהכלל כולל את כל הפרטים. זוהי בחינת הלבוש דלעתיד.

משא"כ מצד הפנימיות דלעתיד, מצד העצמיות - לא תהיה בחינה של חלוקה, לא מצד שנים-עשר השבטים ולא מצד שנים-עשר חלקים לארץ, כי הכל יהיה אחד - ה' אחד ושמו אחד, ומצד כך יש לכל אחד הכל.

דברי הגמ' נאמרו בלשון משל רק כלפי הלבוש, ולא כלפי העצמיות.

מכל מקום, העולה מן הדברים, שבכח ארץ ישראל גנוז כח האחד דלעתיד וכח ההתפרטות שמאיר באור האחדות.

שורש המחלוקת בצורת ירושת הארץ

כשמתבוננים לעומק, רואים את האבחנה הזו בכמה וכמה אופנים.

בגמ' (ב"ב ק"ז ע"א) מצינו מחלוקת בצורת ירושת הארץ: "תניא, ר' יאשיה אומר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ וכו'. ר' יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר: לאלה תחלק הארץ בנחלה, אלא מה אני מקיים לשמות ממות אבותם ינחלו? משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם, שכל נחלות שבעולם - חיינ יורשין מתים, וכאן מתים יורשין חיינ".

למ"ד ארץ ישראל נתחלקה ליוצאי מצרים, הרי זה בגדר ירושה רגילה. יורשי מצרים קבלו את הארץ והורישוה לבניהם. משא"כ למ"ד לבאי הארץ נתחלקה הארץ, והמתים ירשו את הארץ מהם - אין זו ירושה רגילה. תמיד החיים הם שיורשים את המתים, משא"כ בירושת הארץ נתגלה מהלך שמתים יורשים את החיים.

וגדר הדבר איך בדיוק היתה צורת החלוקה כשהמתים יורשים החיים, יש בזה כמה שיטות בראשונים, ונקוט לפי דעה אחת.

פרשת פנחס

קעט

אם לדוגמא היו עשרה אחים ועוד אדם אחד, שאביהם של העשרה ואביו של האחד היו אחים, בחלוקת הארץ העשרה קבלו עשרה חלקים והאחד קבל חלק אחד. שתי קבוצות אלו הורישו כל אחד את חלקו לאבותיהם בקבר, והרי ששני האבות ירשו בסה"כ אחד-עשר חלקים. אחרי שהחלקים הגיעו לאבות, חילקו ביניהם את הכל בבת אחת - חמש וחצי לזה וחמש וחצי לזה, והם חזרו והורישו אותם לבניהם שנכנסו לארץ. נמצא, שהאחד מקבל חמשה וחצי חלקים, והעשרה מקבלים בסה"כ חמש וחצי חלקים.

בודאי שזה אינו גדר של ירושה גמורה, כמבואר בתוס' שם. בירושה גמורה האחים אינם מחליפים את חלקיהם וכו'.

ועומק נקודת החילוק בין אם הירושה היא למי שיצא ממצרים או שהיא ירושה למי שנכנס לארץ היא, שאם הירושה היא למי שיצא ממצרים, הרי שזה כסדר הירושה הרגיל: יש שורש, והשורש מתפרט לבנים. משא"כ למ"ד שהירושה היא לבאי הארץ וחזרו והורישו לאבותיהם בקבר, הרי שמההתפרטות מתגלה האחדות. העשרה בנים החזירו את הירושה לאבותיהם, והרי שמהעשרה בנים שיש להם עשרה חלקים - הגיעה הירושה לאב והתגלתה שם כאחד.

הרי שנגלים כאן שני הכוחות בכח הארץ ישראל, כפי שהוזכר. מחד נגלה המהלך הפשוט שהיורשים הם יוצאי מצרים, וא"כ יש כאן התגלות בשורש להתפרטות, אבל מאידך ישנה התגלות מההתפרטות לשורש, שהיורשים הם באי הארץ והם הורישו לאבותיהם, וא"כ נגלה שהארץ מגלה את כח האחדות.

האחדות הגמורה בין יוצאי מצרים לבאי הארץ

בעומק, המחלוקת האם הארץ נתחלקה ליוצאי מצרים או לבאי הארץ - כל זה שייך בעם ישראל בכללותו, שנגזר על יוצאי מצרים "במדבר

ימותו", ואלו שנכנסו לארץ היו בניהם אשר באו אחריהם. אם כן, היורשים של באי הארץ והיורשים של יציאת מצרים, אינם אותם יורשים.

אך הרי ישנו גילוי שהיורשים שיצאו מצרים והיורשים שבאו לארץ הם בן אותם יורשים. ומי הם? אלו יהושע וכלב! יהושע וכלב הם גם יורשים מכח כך שיצאו ממצרים, והם גם יורשים מכח היותם באי הארץ. הרי שביהושע וכלב נגלית האבחנה של האחדות הגמורה בין יוצאי מצרים לבאי הארץ.

הם הם הדברים שהוזכרו בראשית, שביהושע וכלב לא היתה אבחנה של ספק, אבחנה של גורל. אצל כל הכנסת ישראל היו כאן שני כוחות של ירושה: כח של ירושה מכח יוצאי מצרים, וכח של ירושה מכח באי הארץ.

לכל מ"ד נגלה ששניהם היורשים, רק השאלה מי השורש ומי ההתפשטות, וא"כ בעצם נגלים כאן שני סוגי יורשים - כח אחדות וכח התפרטות.

משא"כ יהושע וכלב שהיו גם יוצאי מצרים והם היו גם מבאי הארץ, הרי שהם מגלים את האחדות הגמורה של שתי צורות הלבושים. הם מגלים שבעצם אין שני צדדים, אין ספק, אין גורל ואין שני יורשים. זהו גילוי האחדות שבירושה.

ירושת א"י – בכח האחדות הבלתי מתפרטת

הגילוי העמוק שמתגלה בכך שמתים יורשים חיים עניינו, שבבחינת החי, כפי שכבר הוזכר הרבה, יש בו אבחנה של התפרטות מכמה וכמה אופנים, ופן אחד נזכיר השתא.

חי הוא בבחינה של מוליד, משא"כ המת הוא איננו מוליד. וכן האיבר עצמו מוליד רק כשהוא חי, לא באיבר מת. כח ההולדה הוא בכח החיים, וא"כ כח ההתפרטות הוא בכח החיים. משא"כ הכח של המת הוא מציאות שאיננה מתפרטת, הוא איננו מוליד התפרטות.

אם כן, תוקף נקודת הגילוי שיורשי ארץ ישראל הם בבחינה של מת - זהו גילוי שהירושה היא בכח של אחדות בלתי מתפרטת. אף שבודאי אין זה גילוי גמור, שהרי המתים הורישו לחיים, אך כפי שכבר הוזכר הרבה, מדברים אנו על בקע מסוים שדרכו חודרת אבחנת האור הפנימית.

לעולם יורשים את המת ולא יורשים את החי. כלומר, המת שהוא נקודת אחדות, הוא שורש ליורשים, שורש להתפרטות. כאשר נגלה כאן מהלך שהמת יורש חי, הרי שנגלה כאן שההתפרטות מתאחדת. בעשרה בנים חיים שמקבלים עשרה חלקי ירושה נגלה אחד מת שיורש אותם. זהו היפך כל תפיסת הירושה.

זהו גילוי האחדות שמתגלה בארץ ישראל. זהו האור דלעתיד הגנוז בארץ, שכל אחד יש לו מההר, מהשפלה, מהבקעה.

גילוי האחדות שבכל ירושה

והנה כיון שנתכארו הדברים שבירושת הארץ היה גילוי לנקודת האחדות, ברור, אפוא, שבכל ירושה ישנו גילוי לנקודת האחדות, אלא שבארץ ישראל היה לזה גילוי רחב יותר, אבל בכל ירושה יש גילוי של אחדות.

ה'חינוך', במנין המצוות בפרשה דידן, כשהוא מכאן את טעם מצות ירושה, בתוך דבריו כתב שגדר הירושה הוא שהיורש והמוריש הם חד. כלומר, אין הכוונה שהיורש יורש מן המוריש והם שני דברים, אלא גדר הירושה הוא מחמת שהיורש והמוריש הם חד, ולכן כאשר מסתלק הכח של המוריש, היורש מקבל את הנכסים.

אם כן, בכל ירושה נגלה הדבר שהיורש והמוריש הם חד.

אלא, שכדוגמא אם יש אב אחד ועשרה בנים, אנחנו מגדירים שהיורש והמוריש אחד, וא"כ כל העשרה בנים הם חד עם האב. אבל א"א להגדיר שכל העשרה בנים הם חד עם האב וגם העשרה בנים הם חד עם

עצמם, שהרי הם מקבלים עשרה חלקים וכל אחד ואחד יורש רק את חלקו ולא את הכל.

נמצא, שבכל ירושה נגלית האבחה שהיורש והמוריש הם חד, אבל החד הוא ביחס לזה שהיורש הוא חד עם המוריש, אבל לא שהיורשים מצד עצמם הם חד.

משא"כ בירושת הארץ שמתים יורשים חיים - שם ישנה אבחה שאב אחד יורש עשרה בנים, ומכאן כך הרי שנגלה גם ביורש כח האחדות, הוא מאחד את העשרה וכולם חד איתו. הוא שולל מהם את החלוקה ביניהם לעשרה, ומצד כך גם הם הופכים להיות אחד.

כאשר אב אחד מוריש לעשרה בנים, הרי שנקבע כאן בירושה שהם עשרה ואין הפקעה להתחלקות. משא"כ כאשר העשרה מורישים לאחד, כשחיים מורישים למת - כאן נגלה שגם העשרה נשללה מהם הבחינה שהם עשרה חלקים, ונגלה בהם שהם חד. לא רק חד עם היורש שהוא המת, אלא גם בהם עצמם נגלה הכח של החד השולל את ההתחלקות שהם עשרה.

זהו עומק ענין הירושה שהתגלה בארץ ישראל. כח האחדות שנגזר בארץ האיר בתוקפו בירושת הארץ!

מלך המשיח – הארת גר שמת ואין לו יורשים

קיימא לן שעכו"ם שמת, בנו יורש אותו, וכדברי הגמ' בקידושין (יז ע"ב): "אמר רבא: דבר תורה עובד כוכבים יורש את אביו, שנאמר: וחשב עם קונהו - ולא עם יורשי קונהו, מכלל דאית ליה יורשים".

לעומת זאת גר שנתגייר, מעיקרא דדינא אינו יורש, רק ישנה תקנה דרבנן, כמבואר שם בגמ'. ומ"מ גר שנתגייר ואין לו אב ואין לו בן, שנקרא בלשון הש"ס "גר שנתגייר ואין לו יורשים" - נכסיו הפקר.

בישראל אין לנו היכי תמצי של אדם שאין לו יורשים. קיימא לן שירושה ממשמשת והולכת עד אברהם אבינו, וקיימא לן עוד, שאין אחד מן השבטים כלה, וא"כ אין אפשרות של אדם מישראל שאין לו יורשים. רק בגר יכול להיות מהלך של אין לו יורשים - גר שנתגייר ואין לו יורשים נכסיו הפקר.

העומק שבדברים: אבחנת הירושה היא בבחינה של אחדות - אחדות של הירוש והמוריש, עד תוקף האחדות שנגלית בירושת הארץ, כמו שנתבאר. אבל, זו עדיין אחדות שמאחדת את השניים, זוהי אחדות שמאירה בהתפרטות, לא אחד בעצם.

מלך המשיח שורשו בגרים, בדוד המלך שבא מרות המואביה. בגר מאירה הארה של אבחנה של אין לו יורשים, שהוא סוד הארת האחד, כמו שיבואר להלן.

זהו עומק דברי הגמ' שהזכרו לעיל, שארץ ישראל דלעתיד מתחלקת לשלושה-עשר חלקים, והחלק השלוש-עשרה - שהוא בבחינת אחד - הוא למלך המשיח.

שנים-עשר חלקי ארץ ישראל התגלה בהם אבחנה של ירושה - ירושה מאב לבן או מבן לאב, כל מ"ד לשיטתו. משא"כ חלק האחד של מלך המשיח, הוא יורש שלא נגלית בו בחינה שהוא מוריש למישהו.

שנים-עשר חלקים הם בגדר אור האחדות שמאחד את הנפרדות, שזו בחינת הירושה, כמו שנתבאר בדברי ה'חינוך' שהזכרו. משא"כ חלקו של מלך המשיח, זו האבחנה של גר שמת ואין לו יורשים.

מצד השבירה נגלה הדבר כמציאות של נפרדות, שהגר נספח לכנסת ישראל ואין לו אחדות עימם, ולכן שייך בו היכי תמצי שהוא מת ואין לו יורשים, אין מי שמתאחד עמו.

אבל מצד עומק נקודת הפנימיות, גדר הדבר שגר אין לו יורשים זהו גילוי של ה"לברד", גילוי של היחידה. זהו בבחינת ה"ונשגב ה' לברו", לא בכח ההורשה שהוא כח האחדות שנגלה בנפרדים.

וכאשר ישראל יתאחדו עם נקודת הארץ שהיא בלתי מתחלקת, אזי תתגלה בהם בחינת ה"שמו אחד" שהוא כלי להויה אחד, ל"נשגב ה' לברו".

פרשת מטות

כת הדיבור ושורשו

גדר הנדר – כת הדיבור שבו

"וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר. זה הדבר אשר צוה ה' איש כי ידור נדר לה' או הישבוע שבועה לאסור איסר על נפשו לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה" (ל, ב-ג).

בפרשת נדרים מצינו את דרשת הגמ' (ברכות לב ע"א) "לא יחל דברו - הוא אינו מיחל, אבל אחרים מוחלין לו". הרי שאיסור הנדר איננו איסור מוחלט, אלא הוא איסור ששייך בו היתר.

גדר חלות האיסור שבנדר הוא כת הדיבור שבדבר, כפי שנאמר: "ככל היוצא מפיו יעשה". כך הוא מצד החיוב, והן הן הדברים מצד השלילה, שנאמר: "לא יחל דברו".

מבואר, שאין גדר הנדר שהוא חפצא דאיסורא כשאר איסורי תורה, אלא גדר החלות שבאיסור הוא חילול הדיבור וכן קיום הדיבור.

כאשר נאמר, אפוא, ש"אחרים מוחלין לו" ששייך להתיר את הנדר, הרי שהתרת הנדר איננה התרת האיסור, אלא התרת הדיבור, ופועל יוצא הוא שאם הדיבור בטל, ממילא האיסור פוקע, שמכיון ששורש האיסור הוא בדיבור, לכך עד כמה שיש דיבור - יש איסור, עד כמה שאין דיבור - אין איסור.

התברר א"כ כאן מהלך ששייך להפקיע דיבור!

עקירת העשרה מאמרות

עומק הדברים כך הוא.

כח הדיבור יש אופנים שהוא מוגדר כחלות, ויש אופנים שהוא מוגדר כדיבור בעלמא, וניתן דוגמאות לדבר.

לדוגמא: דיבור שבלב; קיימא לן ש"דברים שבלב אינם דברים". מאידך, לגבי הקדשות מצינו, שאם גמר בלבו להקדיש דבר, אף שלא הוציא בפיו - חל ההקדש, כי לענין זה דברים שבלב הוו דברים.

דוגמא נוספת: "והוא הוציא מפיו", כגון הנודר מפת ובדעתו היה לאסור על עצמו דוקא פת חטים, ואינו נאסר אלא בה ולא בכל פת, והדברים שבלב מהנו לפרש את הדברים שבפה.

הרי שישנם אופנים שהדיבור הינו חלות גמור, וישנם אופנים שהדיבור אינו חלות גמור.

האופנים שהזכרנו הם בגדרי נדבה. מעבר לגדרי נדבה, סתם דיבור אינו מחייב לדין; "דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה" (ב"מ מט ע"א). אבל, במלך נאמר דין (ע"י ב"ב ריש פרק השותפין) שהוא איננו חוזר בו מדיבור, 'דיבור' הוא מציאות, קביעות.

כאשר האדם מתעלה לבחינת מלך שבנפש, נאמר בו "דובר אמת בלבבו", כמו שאמרו חז"ל שאינו חוזר אפילו מדבר שגמר בלבו, על אף שלא הוציאו בשפתיו.

שורש דבר זה שהדיבור הינו הויה מוחלטת, נגלה בכח המאמרות, בכח הדברות שבהם נברא העולם. שם מתגלה שכל ההויה של הנמצאים היא כח של דיבור. עצם הימצאות הנבראים היא בכח מאמרו, בכח דיבורו.

פרשת מטות

קפו

וברור הדבר שאין הכוונה שסיבת הדבר היא דיבור, אבל התולדה היא הויה נפרדת ממהות הדיבור, אלא ההויה שנולדה מהדיבור היא מהות הדיבור והיא עצם הדיבור, וא"כ הויה הנבראים היא דיבור.

כאשר מתגלה לנו בפרשת התרת נדרים שחכם עוקר את הנדר למפרע - וכמו שנתבאר שהוא לא עוקר את האיסור אלא את הדיבור - מתגלה לנו כאן מהלך בנקודת השורש שאפשר לעקור את כל הנבראים כולם! כי מאחר ונתבאר שעצם הויה הנבראים היא מאמר ודיבור, ונתבאר בדין התרת נדרים שחכם עוקר את הדיבור למפרע, שאין כאן דיבור - הרי שמתבאר כאן שיש כח לעקור את העשרה מאמרות, ולהתדבק בקדמה לעולם.

אופנים של התרת נדר לעצמו

נרחיב את הדברים.

כפי שהוזכר, הכלל בנדרים הוא: "לא יחל דברו - הוא אינו מיחל, אבל אחרים מוחלין לו". אף אם הוא תלמיד-חכם, אין לו אפשרות להתיר את הנדר לעצמו, כמו שכתב כאן בתרגום יהונתן בן עוזיאל: "ממדעם דהתירא על נפשיה לא יפס פתגמיה, ברם בית דינא שרן ליה ואין לא שרו ליה ככל מה דיפוק מפומיה יעביר", וכמו שמבואר בפירוש יונתן: "פירוש אפילו שהוא בעצמו חכם, לא יפר אלא בבית דין", היינו שלושה הדיומות או אחד מומחה, אבל חכם אינו מתיר לעצמו אפילו שהוא מומחה.

אמנם, מצינו אופנים שיש כח לאדם להתיר נדר אצל עצמו. ובלשון יותר מדויקת: לאו דוקא אדם, אלא מצינו אופן של היתר לעצמו.

ראשית, בירושלמי (פ"ט מנזיר ה"א) איתא: "לא יחל דברו - ישראל בכל יחל ואין הגוי בכל יחל", ובביאור הדברים נחלקו שם אמוראים: "אמר רבי יונה: ישראל יש להן היתר חכם, גוים אין להן היתר חכם. ורבי יוסי אמר: ישראל צריכין היתר חכם, והגוים אין צריכין היתר חכם".

בלומר, רבי יונה סוכר ש"ישראל בבל יחל" הכוונה שאפשר להתיר לו את הנדר, כמו שהזכר שחכם מתיר לו את הנדר ["אבל אחרים מוחלין לו"], משא"כ בעכו"ם התחדשו אמנם דיני נדרים, אך לא התחדש שבכוחם להתיר נדרים. בדין הנדרים שבהם, הם השתוו לישראל, אבל בדיני ההיתר נדרים שבהם, הם אינם שווים לישראל, ואין להם היתר נדרים.

ורבי יוסי ס"ל להיפך: ישראל חכם מתיר את הנדר, בעכו"ם אף מי שאינו חכם יכול להתיר הנדר. "ישראל יש להם היתר חכם, עכו"ם אין להם היתר חכם", הם אינם צריכים להתיר חכם.

ובביאור הדברים שהעכו"ם אינם צריכים להתיר חכם, שיטת ה'שיירי קרבן' שהירושלמי בשיטת הספרי זוטא שבעכו"ם לא נאמר כלל דין של בל יחל, כלומר: לא שבעכו"ם יש דין של היתר לנדר, אלא שמעולם לא נאמר בו דין "בל יחל".

שיטה שניה בביאור דברי הירושלמי היא שיטת ה'פני משה', שבעכו"ם אין דין שרק חכם - יחיד מומחה - מתיר נדר, אלא כל אדם, אפילו שאינו חכם, רשאי להתיר את הנדר. בישראל נאמר דין שדייקא יחיד מומחה, שהוא חכם, מתיר את הנדר, משא"כ בעכו"ם כל אחד יכול להתיר את הנדר, אפילו אדם שאינו חכם, אפילו עבד, כמבואר שם בירושלמי.

שיטה שלישית, שיטת ה'קרבן העדה' היא, שבישראל נאמר "לא יחל - הוא אינו מיחל לעצמו, אבל אחרים מוחלים לו", משא"כ בעכו"ם נאמר שהוא יכול להתיר את הנדר לעצמו.

הרי, שלפי שיטה אחת בירושלמי - שיטת ה'קרבן העדה' - יוצא, שיש אדם שיכול להתיר לעצמו את הנדר. עכו"ם יכול להתיר לעצמו את הנדר!

אופן נוסף שהנדר יכול להתיר לעצמו את הנדר, מצינו בגמ' חגיגה (י"ע"א). במשנה שם איתא: "היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה

שיסמוכו", ובגמ' מצינו חמשה שיטות שהיתר נדרים יש להם על מה שיסמוכו, וכל חד וחד יליף ליה לדרכו.

אחד מאותם מ"ד לומר את מקור התרת נדרים ע"י חכם מדברי הפסוק "אשר נשבעתי באפי - באפי נשבעתי, וחזרתי בי", שכל השבועה היתה מחמת הכעס, ולכן אני יכול לחזור בי.

וביאור דברי הגמ' נחלקו רש"י [והמהרש"א], עם התוס' בב"ב דף עד. שיטת רש"י: "מדקאמר 'באפי' משמע: יכול אני לישאל עליו, לפי שמחמת אפי ולא מדעת מיושבת נשבעתי, יש ללמוד מכאן שהמוצא פתח לנדרו, לאמר: לא לדעת כן נדרתי שיקרני דבר זה שאני רואה הבא לי על ידי נדרי - מתירין לו". כלומר, היה לקב"ה פתח של חרטה להתיר את נדרו.

ושיטת התוס' בב"ב, "נשבעתי וחזרתי בי", שהקב"ה מתיר לעצמו. שהוקשה לתוס' והרי קי"ל שחכם אינו מתיר לעצמו. וא"כ מבואר שהבינו התוס' בדברי הגמ' שהקב"ה מתיר לעצמו.

לענייננו: רואים אנו כאן גילוי שמצד נקודת האלוקות יש היתר נדר לעצמו, אין צורך שמישהו אחר יתיר את הנדר, אלא הקב"ה יכול להתיר לעצמו. [וכן באופן שיש היתר לאדם להתיר ע"י עצמו, שורש הארה זו נעוצה בנקודת האלוקות].

היתר נדר – ע"י כח שמעלה מן הדיבור

נבאר את עומק הדברים.

על מנת להתיר נדר, יש צורך להידבק בנקודה שהיא למעלה מן הדיבור. הנדר הוא כח הדיבור - "ככל היוצא מפיו יעשה" - והתרת הנדר עניינה ביטול הדיבור. לכן, כדי לבטל את הדיבור צריך כח שהוא למעלה מן הדיבור.

הבריאה, כמו שהוזכר, היא בבחינה של עשרה מאמרות, עשרה דברות. וידועים דברי חז"ל (חולין פט ע"א): "אמר רבי אילעא: אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה, שנאמר: 'תולה ארץ על בלימה'".

והעומק שבדברים על פי מה שנתבאר: הבריאה היא בתפיסת דיבור. על מנת שתהיה מציאות שדבר יוכל לעמוד על דיבור, צריך כח עליון מהדיבור. זהו כח השתיקה שלמעלה מן הדיבור. "אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה", כלומר הוא מדבק את עצמו בשתיקה שלמעלה מן הדיבור, ולכן יש כח לעולם שהוא בבחינת דיבור לעמוד על גביו.

חכם, יחיד מומחה, שמתיר את הנדר - צריך שיהיה בו כח שלמעלה מן הדיבור. כאשר האדם נודר נדר, כח הדיבור שבו הוא חד עם נפשו, הוא ודיבורו חד. הנפש יש לה שלושה לבושים - מעשה, דיבור ומחשבה, וכאשר האדם נודר נדר, הרי שהדיבור מאוחד עם נפשו.

האדם נקרא "מְדַבֵּר", וא"כ הדיבור שבו הוא חלק מעצם הוויית נפשו. לכן, כדי לעלות למעלה מן הדיבור צריך שמישהו אחר יתיר, כי הוא עצמו איננו יכול להיפרד מנקודת הדיבור. רק אדם אחר שאינו מחובר לדיבור הזה יכול לגעת בנקודה שלמעלה מן הדיבור.

ואין הכוונה שהוא נוגע בנקודה שלמעלה מן הדיבור בכלל, אלא שכלפי הדיבור הזה, כיון שהוא לא מאוחד עמו, ביכולתו לגעת בנקודה שלמעלה ממנו. ההיתר לא בא להפקיע את כח הדיבור בכלל, אלא להפקיע את הדיבור המסוים הזה.

לכן, חכם אינו מתיר לעצמו, מחמת שהדיבור הזה מאוחד עם נפשו, אלא דייקא אחר יכול להתיר לו את נדרו.

עכו"ם אינו חד עם דיבורו

כמו שהוזכר, מצינו שניים שיכולים להתיר לעצמם: מצינו שעכו"ם יכול להתיר לעצמו, ומצינו שהקב"ה כביכול מתיר לעצמו את הנדר.

עומק הדברים: "מְדַבֵּר" הוא מלשון "יְדַבֵּר עִמָּי תַּחֲתָנוּ" (תהלים מז, ד), מלשון הנהגה. מי שמנהיגים את העולם בכח בחירתם אלו ישראל, והעכו"ם משתעבדים לבחירתם של ישראל. לכן, עיקר שם מְדַבֵּר נופל על ישראל ולא על העכו"ם. על אף שהעכו"ם מדברים, מבואר בספרים שדיבורים אלו הם בבחינת צפצופי עופות, אך אין זה דיבור שפועל בהנהגה הכללית של העולם. כח הדיבור הוא כוחם של ישראל.

לכן, בעכו"ם מצינו בחינה שהוא יכול להתיר לעצמו את הנדר. שכשם שבישראל אחר [חכם, או ג' הדיוטות] יכול להתיר את הנדר כי הוא והדיבור הנוכחי, הדיבור הפרטי, אינו חד איתו - כך עכו"ם, אפילו הדיבור של עצמו איננו חד איתו, והרי זה כמו שמתיר לאחר.

הפשטת כח הדיבור וגילוי האינסוף

מי שעוד יכול להתיר לעצמו זה הוא יתברך שמו - "נשבעתי וחזרתי בי"!

עומק הדברים על פי מה שנתבאר, האדם שנקרא מדבר, הרי שהוא ודיבורו חד, ומצד כך הוא לא יכול להתיר, מפני שאינו יכול להתפשט מן הדיבור, ורק אחרים מוחלים לו. משא"כ אצלו ית', כמו שכתוב ב'פתח אליהו' שהקב"ה תיקן לבושים והאינסוף שרי בגוייהו, א"כ בחינת הדיבור, העשרה מאמרות ועשרה דברות, הם לבוש לאור אינסוף, הם אינם העצמיות של האור אינסוף.

ומצד כך שזהו לבוש, האור אינסוף אינו נקרא מדבר, ומצד כך בכוחו להתיר אפילו את נדרי עצמו.

סיבת הדבר שא"א להתיר את נדרי עצמו היא, כי המדבר הוא חד עם הדיבור, אבל כאשר הדיבור הוא לבוש, "מאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא", ולכן אפשר להתפשט מן הדיבור, שזוהי בחינת התרת נדרים.

פנימיות שורש התרת נדרים, הוא הגילוי של האור שלמעלה מן הדיבור, האור שלמעלה מעשרה מאמרות, שלמעלה מעשרה דברות, שלמעלה מהיות הנבראים.

כשהאדם מתיר את הנדר, הוא לא יכול לדבק עצמו לגמרי באבחנה שלמעלה מן הדיבור, שהרי הוא נברא והנברא נקרא מדבר, אלא שזו נגיעה באור שלמעלה מן הדיבור, ומכח כך הוא מפשיט את הדיבור. אבל הקב"ה יכול להפשיט לגמרי את הדיבור, כי הוא איננו נברא.

אם כן, כמה שמצינו בגמ' שהקב"ה מתיר נדרים, ומתגלה כח להתיר את כל כח הדיבור שהוא מהות הנבראים, זהו גילוי של הקדמה לעולם. כאשר אדם מתיר, הרי שזוהי התגלות פורתא כלפי הדיבור הפרטי של הנדר הזה, משא"כ כאשר כביכול הקב"ה אומר "נשבעתי וחזרתי בי", זהו גילוי של היתר נדרים בבחינה שמתיר את עצם מציאות הנבראים, הוא מגלה אור של אין עוד מלבדו, שאין נבראים.

הוא מתיר את עצם הדיבור, וכאשר מופשט עצם הדיבור, זוהי בחינה של קדמה לעולם, של אין עוד מלבדו.

שורש הנדר – היתר של אינסוף

בגמ' נדרים מבואר, שיש כח בנדרים להפקיע דינים מן התורה. כגון: האומר קונם סוכה זו עלי, קונם מצה זו עלי, הנאת סוכה וכו' - הנדר חל, או באופן של קונם כללי. הרי שמכל מקום יש כח בנדר באופנים מסוימים להפקיע דיני תורה.

והעומק שבדבר על פי מה שנתבאר: הכח להפקיע את דיני התורה, הוא בעצם האור שלמעלה מן הנבראים. "איסתכל באורייתא וברא עלמא". אם אנחנו מוצאים כח שיכול להפקיע מחיובי תורה, הרי שזהו כח שלמעלה מן הדיבור, זהו אור אינסוף שקדם לבריאה.

בנדר מתגלה אור אינסוף שהוא למעלה מן הבריאה. הכח הפנימי שנמצא בנדרים, ילפינן ליה [לחד מ"ד] מהיתר נדרים של האינסוף, לא מהיתר נדרים של אדם. אף שבודאי מבואר בגמ' שלחד מ"ד ילפינן נמו מהיתר נדרים של אדם "לא יחל דברו - הוא אינו מיחל, אבל אחרים מוחלין לו" - אך ברור ופשוט הדבר שאלו ואלו דברי אלוקים חיים: השורש של ההיתר הוא היתר של האינסוף, ומצד ההתפשטות שבדבר, הוא מתפשט להיתר נדר של האדם. אבל השורש הוא היתר של האינסוף.

אי קיום הנדר – ביטול צורת אדם

מובא בבעל הטורים: "נדרים בגימטריא רוצה, שהנודר חשוב כרוצה אם אינו משלם, דבעוון נדרים הבנים מתים (שבת לב ע"ב)". הרי, שהרציחה היא כלפי הבנים. כך על פי ביאורו של הבעל הטורים.

אבל על פי דרכנו, עצם אי קיום הנדר הוא הרציחה!

כי הרי מהי רציחה? רציחה היא ביטול צורת אדם. הרציחה שבאי קיום הנדר, בנקודה הפנימית שמתגלית בדבר היא, שהנודר חשוב כרוצה אם אינו משלם, הוא מפני שכאשר הוא אינו משלם, הרי שהוא מחלל את דיבורו, ועצם חילול דיבורו, הוא גופא בחינת רציחה, ונבאר את הדברים.

מצד השבירה שבדבר, הרי שהוא לקח את הדיבור והוריד אותו ממדרגתו. אך הרי כבר הוזכר הרבה, שבכל דבר יש אור ויש כלי, ומצד הכלי יש בחינה של שבירה, משא"כ מצד האור לעולם זוהי בחינה של אור דתיקון.

ולענייננו: כאשר האדם איננו מקיים את נדרו ומחלל את דיבורו, מצד האור הריהו נדבק באור שלמעלה מן הדיבור. ולכך אם הוא אינו משלם הוא בבחינה של רוצח. הוא רוצח את הצורת אדם שבו, שהרי כל מהות הנבראים היא בבחינה של דיבור, ובחילול דיבורו בזה הוא מגלה אור שלמעלה מן הנבראים, למעלה מצורת אדם.

גילוי הדבר והיפוכו שבפרשה דידן

דייקא כאן, בפרשה דידן, מתגלה האבחנה של החילוק בין משה רבינו לבין שאר הנביאים כולם, שבמשה רבינו נאמר "זה הדבר" ואצל כל הנביאים כולם נאמר "כה אמר ה'", כפי שמביא רש"י בתחילת דבריו: "הנביאים נתנבאו בכה אמר ה', מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר".

משה רבינו הוא כח ההנהגה, כמו שהוזכר בחינת דיבור מלשון "דָּבַר אחד לדור". כח הדיבור הוא כוחו של משה, ודייקא בו נגלה הפגם של כבוד פה וכבוד לשון, כי זוהי מהותו, ובכל דבר נגלה הזה לעומת זה, ואם נגלה בו הפגם בבחינת הדיבור, על כרחך שנקודת השלימות שלו היא בבחינת דיבור, בבחינת "דבר אחד לדור", והוא היה שורש ההנהגה.

יש בזה נקודת עומק. בפשוטו, מי שמנהיג את הדור הוא בחינת משה, משה שבכל דור ודור. משה הוא יחיד, הוא כח ההנהגה. "דבר אחד לדור" ולא יותר מכך.

אולם בפרשת התרת נדרים נגלה, שיש כח שהוא שקול לאחד: "היתר נדרים או ביחיד מומחה או בשלושה הדיוטות". הרי שנגלה שכח השלושה הדיוטות הוא ככח האחד מומחה!

והעומק שבדברים: האחד הוא בחינת משה. "את הדבר הקשה יביאון אל משה" (שמות יח, כו), זוהי בחינת יחיד מומחה. אבל כאשר נגלה המהלך שיש כח אחר להנהגה, שגם שלושה הדיוטות יש להם את הכח של

היחיד מומחה, והרי נאמר "דבר אחד לדור" ולא יתר על כן, ובשמחיות השלושה הם כח מקביל, אבל בעומק זה כח שכותש את האחד.

בשלושה הדיוטות שמתירים את הנדר, מתגלה כח שלמעלה מן החכמה. ביחיד נגלה מהלך של "כולם בחכמה עשית", הוא יחיד מומחה. משא"כ השלושה הדיוטות [אעפ"י שצריך שמסברי להו והם יבינו, אבל השם שלהם מעיד עליהם שהם בבחינת "הדיוטות"] זהו גילוי שלמעלה מן החכמה, וכח היתרם אינו מכח החכמה, אלא מכח הקדמה לעולם.

זה עומק הדבר והיפוכו שמתגלה כאן: מחד, דייקא כאן נאמר "זה הדבר אשר צוה ה'", נגלה כאן לשון שדייקא משה הוא המנהיג, בחינת "זה" בנימטרי' י"ב, י"ב גבולי אלכסון, בחינת משה, ששה צלעות. זוהי בחינה שמשה הוא שורש הנהגת הששה צלעות.

אבל מאידך נגלה כאן מהלך, ששלושה הדיוטות יכולים להתיר את הנדר, וההיתר הזה עוקר את הנדר למפרע. זוהי דבקות ב"קדמה לעולם", כמו שהוזכר. [ואף שגם חכם עוקר הנדר למפרע, אולם שורש ההארה של עיקרה למפרע, עיקרה בג' הדיוטות].

אין פותחין בנולד

והנה כאשר חכם מתיר את הנדר, קי"ל שאין פותחין בנולד, כלומר פתח שהתחדש לאחר מכן.

פשוטם של דברים, שצריך להיות שבשעה שהוא נדר, אילו היה יודע אז פתח זה הוא לא היה נודר, משא"כ בנולד.

אבל בעומק שבדברים, נולד זוהי בחינה של התחדשות. ההיתר של הנדר מגלה אבחנה שאין דבר חדש, בבחינת ה"קדמה לעולם". העולם הוא בבחינה של נולד, הוא התחדש. "אין פותחין בנולד" כלומר, עצם ההיתר שבנדר הוא באבחנה שלא מתחדש דבר.

חידוש כל דבר הוא בדיבור שבו, במאמר שבו, וההיתר שבנדר הוא מצד האור שאין התחדשות, אין דיבור.

והנה בסוגיא שהזכרנו מהירושלמי, שלעכו"ם יש היתר אפילו באופן שלישראל אין היתר, לפי אחד מן הביאורים מבואר שם בגמ' מעשה, שפתחו נדר לעכו"ם בנולד.

והעומק שבדברים על פי מה שנתבאר: היתר הנדרים המתגלה בישראל, הוא מכח הארה שלמעלה מן הדיבור, מצד נקודת ה"קדמה לעולם", ולכן אין פותחין בנולד. משא"כ אצל העכו"ם, כמו שהוזכר ישנו מ"ד הסובר שאין כלל דין התרת נדרים בעכו"ם מחמת שאין בהם אור שלמעלה מן הדיבור.

אבל גם למ"ד שיש היתר נדרים בעכו"ם, ודאי שאור הקדמה לעולם אינו יכול לחדור בנקודת העכו"ם באופן גלוי והוא יונק את אור היתרו רק מנקודת ההיתר של הישראל. וכאשר האור מגיע אצל העכו"ם, הוא כבר נתפס בכח של תוך הבריאה, ולכן פותחין בנולד.

תוקפם של דברים, אם כן, שנקודת הפנימיות של ההיתר נדרים, הוא מכח ההיתר כביכול אור של האינסוף, שזהו הגילוי הגמור של האין עוד מלבדו.



חומש
דברים



פרשת דברים

אור האחד והאחרות שבדין

דיין שנתמנה משום ממונו – הריהו כע"ז
"לא תכירו פנים במשפט כקמן כגדול תשמעון" (א, יז).

פירש"י: "זה הממונה להושיב הדיינים, שלא יאמר איש פלוני נאה או גיבור, אושיבנו דיין, איש פלוני קרובי אושיבנו דיין בעיר, והוא אינו בקי בדין, נמצא מחייב את הזכאי ומזכה את החייב, מעלה אני על מי שמינהו כאילו הכיר פנים בדין".

ואלו הם בעצם דברי הספרי: "מכאן ילפינן אזהרה למושיב דיינים שאינם ראויים".

דין זה הובא ברמב"ם (פ"ג מהל' סנהדרין ה"ח): "כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דיין, אף על פי שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות - הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תכירו פנים במשפט'".

ממש"ך הרמב"ם: "ועוד אמרו כל המעמיד לישראל דיין שאינו הגון כאילו הקים מצבה שנאמר ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך, ובמקום תלמידי חכמים כאילו נטע אשירה שנאמר לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך, וכן אמרו חכמים לא תעשון אתי אלהי כסף אלוה הבא בשביל כסף וזהב זה הדיין שמינהו מפני עושרו בלבד".

מבואר ברמב"ם, שהמעמיד לישראל דיין שאינו הגון כאילו הקים מצבה. וכבר דנו מפרשי הרמב"ם מהיכן מקורו של הרמב"ם, שהרי בגמ' לא מצינו ענין זה. ומ"מ בדברי הרמב"ם נאמר שהרי זה כאילו הקים מצבה.

והדברים הובאו להלכה בשו"ע (הו"מ ס' ח), והנושאי כלים הרחיבו את דברי הרמב"ם, שדיין שנתמנה משום ממון, גדרו כעבודה-זרה! לכן, הנותן לו מתנה - כאילו נתנה לע"ז וכו'.

יתר על כן, בהלכה ט' שם כתב הרמב"ם: "כל דיין שנתן ממון כדי שיתמנה אסור לעמוד מפניו, וצוו חכמים להקל אותו ולזלזל בו", וביארו ה'תומים' וה'נתיבות' טעם הדבר, משום שבעבודה-זרה נאמר: "כל ליצנותא אסירא בר מליצנותא דעבודה זרה דשריא" (מגילה כה ע"ב), וכיון שדיין זה הנו בגדר ע"ז, לכן הותרה בו הליצנות.

למדנו, אם כן, שדיין שנתמנה לשם ממון, הריהו מוגדר כחפצא של עבודה-זרה, ושומה עלינו להבין ביאורם של דברים.

הנהגה שאיננה מכח הדעת

לשון "עשיר" יש בו כמה משמעויות.

המשמעות הפשוטה, החיצונית היא - מי שיש לו ריבוי ממון מוגדר כעשיר. מאידך, מוצאים אנו בחז"ל ש"אין עני אלא בדעה" (נדרים מא ע"א), ומכלל לאו אתה שומע הן, שהעשירות היא עשירות בדעת [ישנה בחינה נוספת של "איזהו עשיר השמח בחלקו", אבל זהו עוד ענין].

מצאנו, אם כן, שתי אבחנות של עשירות: עשירות בממון ועשירות בדעת, וזוהי בחינה של "זה לעומת זה", ונבאר.

הדעת היא הקו המכריע, והיא כח ההנהגה שמנהיג את העולם, בחינת משה, בחינת דעת, בחינת ה"דָּבָר לְדוֹר". מאידך, יש פתגם שאומר "בעל

המאה [-הממון] הוא בעל הדעה", והדבר נראה בעולם, שהכח השולט בעולם הוא כח הממון. בעלי הממון הם אלו ששולטים בעולם, כי מאחר ונצרכים לממון, לכן כופים הם את דעתם ומנהיגים את העולם כרצונם [כביכול].

הרי שמוצאים אנו שני שורשים להנהגה: שורש אחד מכח הדעת, ושורש נוסף מכח הממון.

הדיינים באים להכריע בין איש לרעהו. כח ההכרעה של הדיין הוא מכח הדעת שבו. כאשר נגלה לנו מהלך של דיין שמינוהו מפני עושרו בלבד, הרי ששורש מינויו של דיין זה איננו מכח הדעת שבקרבנו, אלא מפני עושרו בלבד, והרי שזוהי הנהגה שאיננה מכח הדעת.

כלומר, אפשר היה לומר שעל אף שסיבת המינוי של הדיין היא מכח עושרו, אבל סוף דבר אפשר שהוא מנהיג עפ"י החכמה, שכן בפשוטו הסיבה שמינוהו שייכת לשעת המינוי, אבל מכאן ואילך אילו הדיין חכם, או שהחכים לאחר מכן, הוא יהיה ראוי לדון. אבל כמו שמבואר בב"ת, אפילו אם הוא ת"ת, אך אם סיבת מינויו היא מחמת שנתן ממון למנותו, מינויו פסול. כלומר, סיבת הדבר מדוע מינו אותו - היא שורש כח הנהגתו בהיותו דיין.

וכיון שסיבת המינוי היא שורש הכח שממנו הוא דן, הרי שאם סיבת המינוי היא מפני עושרו בלבד או שנתן ממון בפועל למנותו - הרי שסיבת מינויו היא מכח הממון, וא"כ הנהגתו איננה ככח הדעת.

דיין דקדושה לעומת דיין דקליפה

מחד אומרים חז"ל: "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת - מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית" (שבת י"ע"א), והרי שכח הדין, כאשר הוא נעשה כראוי, הריהו השורש למעשה בראשית!

מאידך כפי שנתבאר, מי שמינהו מפני עושרו בלבד, הוא ההיפך הגמור לשותפות למעשה בראשית, הוא כח העבודה-זרה שכופר במעשה בראשית!

זהו "זה לעומת זה" - דיין דקדושה הוא שותף למעשה בראשית, ודיין דקליפה, שמינהו מפני עושרו בלבד, הוא חפצא של ע"ז שמכחיש את מעשה בראשית!

קבלו עליהם ג' שאינם חכמים – דינם דין

טמונה כאן נקודה עמוקה.

ברמ"א מבואר, שאם קבלו עליהם לדון בפני שלושה שאינם חכמים, על אף שהם שלושה הדיוטות, בבחינת ערכאות שבסוריא, בחינת שלושה רועי בקר - כיון שקיבלו עליהם לדונם, דינם דין.

והנה עד השתא נתבאר, שהכח שממנו דן הדיין את דינו הוא כח הדעת דקדושה, ואם נחסר הכח דעת דקדושה, כגון שמינהו מפני עושרו, הרי שדינו פסול.

אולם כאן מתגלה לנו בדברי הרמ"א, שאף דיין שאין בו חכמת התורה, אם קבלו עליהם - דינו דין. נמצינו למדים, שאף ששורש הדין של השלושה הללו איננו בא מכח הדעת דקדושה שבקרבם, מ"מ דיניהם דין.

וצריך להבין את פנימיות הדברים: מה החילוק בין דיין שמינהו מפני עושרו, שציוו חכמים להקל אותו ולזלזל בו, לבין אם קבלו עליהם שלושה שאינם בקיאים בדין.

אף שבודאי מצד גדרי הדין מבואר החילוק, שמכיון שקבלו עליהם לכן מהני קבלתם, אבל מצד הפנימיות צריך להבין את נקודת החילוק בין דיין שמינהו מפני עושרו, לבין קבלו עליהם שלושה שאינם חכמים.

כיפוף דעת התורה לממון – בחינת ע"ז

עומק הדברים נראה כך.

כח הנהגת הבריאה הוא כח הדעת, כלשון הפסוק: "ובדעת חדרים ימלאו" (משלי כד, ד). הדעת הוא הכח שמנהיג את העולם.

הנהגה אחרת לעולם שהיא איננה בכח הדעת, היא בבחינת עבודה-זרה. דיין שמינוהו מפני עושרו, שהוא כח הנהגה מקביל לכח הדעת, הוא בבחינת ע"ז, שהרי מינוהו מפני עושרו, ואף אם הוא דן מצד החיצוניות לפי דין תורה, שהרי לא מדובר כאן שמינוהו מפני עושרו והוא עומד לדון דינים שאינם של תורה כלל, אלא מינוהו מפני עושרו בשביל שידון דין תורה. מ"מ כח דעת התורה איננו נקי, אלא הוא מכופף לממון.

כאשר "קבלו עליהם לדון לפני שלושה", הרי שלא כפפו כאן את הדעת תורה לממון או לכל דבר אחר, אלא שקיבלו עליהם לדון לפני השלושה הללו "כדעתם", על אף שהם אינם בקיאים כלל בדיני תורה.

דיין שמינוהו מפני עושרו לדון לפי דין תורה, הרי שגדר הדבר שהממונות משעבדים את הדין. השעבוד הזה לכפוף את כח הדעת תחת הממון, זוהי הבחינה של עבודה-זרה.

ע"ז נקראים "אלהים אחרים", יש להם שם של אלוהות, מפני שהקב"ה נתן שליטה לכוחות. יש שרים לכל אומה ואומה, ויש בידם כח, אלא שהם קוראים לקב"ה "אלו-ק דאלוקים". הרי שהכח שלהם כפוף לכוחו ית'.

כאשר מעמידים את הע"ז כנקודה העליונה, ובאים לכפוף את דעת התורה לעבודה-זרה - זוהי עבודה-זרה גמורה!

"כל ליצנותא אסירא לבר מליצנותא דעבודה זרה". כערך גודל היש - כך גודל הליצנות, וכאשר מעמידים את היש לא רק כיש עצמי אלא כיש שהוא מעל לדעת תורה - כך גודל הליצנות שראוי לעשות מהעבודה-זרה הזו.

"ציון חכמים להקל אותו ולזול בו" בדין שמינוהו מפני עושרו. יש כאן ליצנות מהע"ז שמעמידה את עצמה לא רק להנהיג עולם, אלא גם להנהיג את הדעת של התורה, שהדעת של התורה תהא מונהגת עפ"י הממונת.

זהו עומק האיסור של ה"לא תכירו פנים במשפט" למנות דין שאינו ראוי, כלומר: אם לא מינוהו כדיין, אלא שמינוהו לדון דיני עכו"ם - אף שודאי יעבור הממונה להושיב הדיינים על איסורים אחרים, אך על איסור זה לא יעבור, כי האיסור להעמיד דיינים שאינם ראויים לדון דיני תורה הוא דווקא כאשר מעמידים אותו מחמת ממון לדון דיני תורה. בפעולה זו בעצם לוקחים את הממון ומעמידים אותו כראש ההנהגה.

קבלו עליהם לדון – הנהגה שלמעלה מן הדעת

עתה נבין את העומק הטמון בהלכה שכאשר קבלו עליהם לדון לפני שלושה, אפילו שאינם חכמים בדיני תורה, דיניהם דין.

כפי שנתבאר, כח ההנהגה שמנהיג את העולם הוא כח הדעת דקדושה. וזה סוד הדין שחכם בחכמת התורה, שהוא מנהיג את העולם בכח הדעת שגנוזה בתורה הק'.

כאשר נגלה כאן לפנינו מהלך ששלושה שאינם חכמים בדיני תורה יכולים להנהיג את העולם, אין גדר הדבר שהם מנהיגים על פי דעת, רק שהיא לא דעת של התורה - אלא גדר הדבר שהרי אפילו הם שלושה רועי בקר שאין בהם דעה כלל, דיניהם דין, וא"כ דיניהם דין לא מכח שהם ברי דעה, אלא מתגלה מהלך של הנהגה שהוא למעלה מן הדעת.

במינותו לדון מפני עושרו בלבד, שם זהו דין שנידון מכח ממון, וכמו שנתבאר זוהי קליפה, דעת דקליפה. אבל כאשר קיבלו עליהם לדון בפני שלושה, מתגלה כאן הנקודה העמוקה שהיא למעלה מן הדעת כלל.

הרי כל דין נובע מחמת העובדה שיש חילוק בין הבעלי דינים. אילו לא היה חילוק בדעותיהם, הם לא היו באים לדין. הרי שעצם הגעתם לדון לפני ב"ד היא מחמת שהם חלוקים זה מזה.

כאשר הם קבלו עליהם לדון לפני שלושה שאינם חכמים בחכמת התורה, הרי שבעצם קבלתם והסכמתם מתגלה נקודת האחדות. יש כאן הסכמה לדון בצורה מסוימת.

שורש האור שנגלה במעשיהם הוא בכך ששניהם מסכימים. בכל דין, כפי שהוגדר, עצם הגעתם לדין היא מחמת שהם חלוקים זה מזה. אבל כאשר יש ביניהם הסכמה לדון לפני מי שמן הדין אינו ראוי לדון, הרי שנגלה בהם כח האחדות.

זהו הכח שלמעלה מן הדעת! דעת היא כח ההתחלקות, והיא באה להנהיג את השני צדדים, לאחדם. ישנם שני צדדים והדעת מכריעה ביניהם ומאחדת אותם. אבל כאשר הם מגיעים לדון ויש ביניהם הסכמה - אף שהיא איננה הסכמה כללית, כי א"כ לא היה צריך דין כלל, אבל מ"מ יש ביניהם הסכמה מי ידון אותם - בוקע כאן אור של אחדות בין הבעלי דינים, ומאיר אור שהוא למעלה מן הדעת כלל, מאיר האור של היחיד שלמעלה מן השניים, ומהאור של היחיד מושכים המשכה לשניים, לנקודת החילוק שביניהם.

זה העומק שבדבר, שאף כאלו שאינם חכמים בחכמת התורה, אם קבלו עליהם שידונו אותם - דינם דין. ההמשכה של אותם שאינם דנים מכח התורה, היא המשכה מההארה של היחיד שנתגלה בכך שהבעלי דינים הסכימו בדבר-מה.

נמצא לפי זה, שיש כח של דין, ששורש ההשפעה נמשכת מלמעלה מכח הדעת. בדין תורה רגיל, שורש הדין מכח הדעת של הדיין, משא"כ בדין של מי שאיננו דן בדין תורה, כמש"נ שורש הדין הוא מכח האבחנה שמאיר אור שהוא למעלה מן הדעת.

אבל ברור הדבר, שכיון שנתבאר שיש אופן של דין שהוא למעלה מן הדעת, שהוא אור האחד, ובדקות אור היחיד - א"כ אף דיין שדן לפי דין תורה, בהכרח שיהיה גלוי-מה בדינו שיאיר את האור שלמעלה מן הדעת שמשם ההמשכה של הדין.

הדעת שורשה בהויה הבלתי מתחלקת, אלא שבדין תורה ההויה הבלתי מתחלקת איננה בגילוי כ"כ, כי הדין בגילוי הוא מכח הדעת, משא"כ בשלושה שאינם ראויים לדין שקבלו עליהם, כמו שנתבאר.

וכיון שכך, שומה עלינו לברר היכן מצינו בדין תורה בחינה זו של אור האחד.

"יהיו בעיניך שניהם" – אור ההשתוות

מובא בבעל הטורים מהמשנה באבות: "כקמן כגדול תשמעון - פירוש כקמן יהיה בעיניך, בעת שעומדים לפניך יהיו בעיניך שניהם כרשעים, וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך שניהם כגדולים, פירוש כצדיקים".

האבחנה שמתגלה כאן בדברי המשנה [והאמת שהיא נאמרת בעוד כמה דינים], שצריך ששני הבעלי דינים יהיו שוים.

קודם הדין נאמר שיהיו בעיניו כרשעים, ולאחר הדין צריכים שיהיו בעיניו כגדולים פירוש כצדיקים. אבל הנקודה הפנימית היא: "יהיו בעיניך שניהם" - ששניהם תהיה בהם השתוות, כמו שאמרו חז"ל (שבעות ל ע"א): "שלא יהא אחד עומד ואחד יושב, אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דברך", ועוד כמה וכמה דינים שמצינו שצריך להשוות את שני הבעלי דינים.

פשוטם של דברים, סיבת הדבר להשוותם היא כדי שלא תהיה לדיין נטיה כלפי אחד להעדיפו על פני השני. אבל על פי מה שנתבאר, גדר הדבר שיש דין לדיין להשוות את הבעלי דינים, הוא על מנת להאיר אור שלמעלה מן ההתחלקות שבבעלי דינים.

כאשר הבעלי דינים מצד עצמם קבלו על עצמם לדון בפני מי שאינו ראוי לדון, הרי שהם עצמם האירו את אור האחד, ולכן שורש דינם הוא למעלה מן הדעת כלל. משא"כ כאשר הבעלי דינים מצד עצמם חלוקים בדינם, ולכן הם באים לפני הדין-תורה שהוא בבחינת דעת, מ"מ כדי להאיר את הדעת ממקורה, מוכרח הדיין לינוק ממקור האחד, ולכן עבודתו להאיר אור ששני הבעלי דינים שווים, איזושהי אבחנה שיש בהם השתוות מסוימת.

ומצד כך שהבעלי דינים משתווים זה לזה, הרי שאין בהם התחלקות ומאיר אור האחד, ומכח כך הדעת יונק להכריע ביניהם.

גילוי נוסף לאחדותם מצינו במה דאיתא במשנה (סנהדרין כג ע"א) "דיני ממונות בשלושה, זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד, ושניהם בוררים להם עוד אחד - דברי ר"מ, וחכמים אומרים שני דיינין בוררין להם עוד אחד". והרי שאף בדין רגיל, על אף שאין להם הסכמה בכל שלושת הדיינים מ"מ הדיין השלישי שיש בו הסכמה - נגלה בו אור האחדות.

תחילת הדין – פשרה, אור האחד

עבודת הדיין, כמו שאומרת הגמ' בסנהדרין, ראשית לנסות לעשות פשרה ביניהם, ורק לאחר שניסה לעשות פשרה ודרכו לא צלחה - הוא ניגש לדון את דינם.

עומק הדבר שכל דין צריך להתחיל בפשרה, הם הם הדברים שנתבארו. פשרה מהותה להגיע למצב ששניהם מסכימים ולא שניהם חלוקים.

בפשוטם של דברים שצריך להעדיף את הפשרה, ולאחר שניסה הדיין לעשות פשרה ולא הצליח, הוא נוטש את דרך הפשרה ועובר לדרך הדין, "יקוב הדין את ההר".

אבל עפ"י מה שנתבאר, כל דבר בתר רישא גרירא, וכיון שתחילת הדין נפתח בפשרה, ע"י פתיחתו בפשרה הוא מאיר את אור האחד שבהם, ואף אם לא קבלו עליהם את הפשרה והדיין נוטש את דרך הפשרה והולך לדין, אבל אור האחד שבפשרה מאיר את כח ההכרעה המתגלה בדין.

נמצא, שבמקום שמצד הבעלי דינים עצמם אין גילוי לאחדות שביניהם, עבודת הדיין להאיר את אור האחד, ששורשו של הדין זה מכח האחד.

"כי המשפט לאלקים הוא" – הדין לפני השי"ת

בהמשך הפסוק נאמר: "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא".

פירש"י: "לא תגורו מפני איש - לא תיראו. ד"א לא תגורו, לא תכניס דבריך מפני איש, לשון אוגר בקיין".

כלומר, לפי הפירוש הראשון נצטווה הדיין שלא לפרוש מן הדין לאחר שכבר נכנס לדון, אף אם הוא מתיירא מפני אחד מבעלי הדינים. ולפי הפירוש השני הוא מחוייב לומר את דבריו ולא לגנוב.

פשוטם של דברים, שהדיין לא יתיירא מהבעל דין, על אף שהוא עומד בפניו. אבל מסיפא דקרא - "כי המשפט לאלקים הוא" - נראה לפרש, שעבודת הדיין להעמיד את עצמו באופן שהדין איננו בפני הבעלי דינים, אלא לפניו ית'. "כי המשפט לאלקים הוא", הוא דן לפניו ית', ולא לפני הבעלי דינים.

מה העומק הממון בנדון בפני מי הוא דן?

לענייננו: אם הדיין דן לפני הבעלי דינים, הרי שהוא דן באור של התחלוקת, כי הבעלי דינים חלוקים זה מזה. משא"כ כאשר הדיין מעמיד את עצמו שהוא דן לפניו ית' ולא לפני הבעלי דינים, הרי שהוא דן לפני יחיד.

זה העומק של מה שנתבאר עד השתא, שהאור שממנו צריך לנבוע הדין הוא כח האחד, כח היחיד, ולא כח נקודת ההתחלוקת.

"ציון במשפט תפדה", והדברים צריכים תלמוד: כיצד ציון במשפט תפדה, הרי העיקר הוא לדון לפני משורת הדין, כמו שאמרו חז"ל (ב"מ ל ע"ב): "לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה וכו', אלא אימא: שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפני משורת הדין", וא"כ כיצד ציון במשפט תפדה?

אבל העומק עפ"י מה שנתבאר, שכאשר יאיר אור האחד במשפט, יהיו כל הנבראים כולם כלי לאהדתו ית' שמו.

פרשת ואתחנן

תיקון התאווה ע"י אור היחידה

"לא תתאוה" ו"לא תחמוד" – לאו אחד או ב' לאוים

בעשרת הדברות נאמר: "לא תחמוד אשת רעך, ולא תתאוה בית רעך, שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמורו וכל אשר לרעך" (ה, יז).

פירוש"י: "לא תתאוה - לא תירוג, אף הוא לשון חמדה", וב'שפתי חכמים': "ר"ל אין להקשות הא התם [בספר שמות] כתיב לא תחמוד, והכא כתיב לא תתאוה, ומפרש אף הוא וכו'".

מבואר בדברי השפתי חכמים שלמד בשיטת רש"י, שהלאו של "לא תחמוד" והלאו של "לא תתאוה" חד הוא - "אף הוא לשון חמדה", הרי שהם חד.

ולכאורה הם הם הדברים המבוארים כאן בשיטת הרמב"ן, שכתב וז"ל: "והוסיף ביאור בדיבור לא תחמוד שהקדים האשה, בעבור כי יצר לב האדם רע מנעוריו באשה יותר מן הכל, וכיאר כי ייכנס בכלל חמדה אפילו התאוה, כי אם יתאוה לגזול מחבירו דבר מכל אשר לו, ולא יוכל לעשות כן כי חבירו תקיף ממנו או שיש במקומו אימת מלכות, עובר בלאו הזה".

הרי מבואר לכאורה בדברי הרמב"ן בשיטת רש"י שאיסור "לא תחמוד" ואיסור "לא תתאוה" חד הם.

כן מבואר בסמ"ג בשיטת הראשונים הללו שאין כאן שני לאוים, אלא הם חד.

לעומתם שיטת הרמב"ם בספר המצוות, ואחריו נמשך ה'חינוך', ששני לאוים הם: לאו ד"לא תתאוה" ולא ד"לא תחמוד".

ולשון הרמב"ם ב'יד החזקה' (פ"א מהל' גילה ואברה ה"י) לגבי איסור "לא תתאוה": "כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חבירו וכל כיוצא בהן משאר דברים שאפשר לו לקנותן ממנו, כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לכו בדבר, עבר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תתאוה', ואין תאוה אלא בלב בלבד".

ומסיים הרמב"ם (בהלכה יב): "הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן, עובר בשני לאוין. לכך נאמר לא תחמוד ולא תתאוה, ואם גזל עבר בשלשה לאוין".

שיטת הרמב"ם ש"לא תתאוה" ו"לא תחמוד" הם שני איסורים. "לא תתאוה" זו עצם התאוה לדבר - "כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לכו בדבר עבר בלא תעשה", משא"כ איסור "לא תחמוד" הוא כאשר הוא עושה מעשה שעל ידו הוא מנסה להעביר את החפץ מבעלותו של חבירו אליו.

נמצא, שאיסור "לא תתאוה" הוא איסור בלב, ואיסור "לא תחמוד" הוא כאשר כוונת הלב התפשטה לנקודת העשיה.

יתר על כן מוסיף הרמב"ם, אם הוא גזל את הדבר, הרי שעובר על שלושה לאוים: ראשית - הוא התאוה לדבר, שנית - הוא חמד, כי ניסה לעשות פעולה בפועל להביא את החפץ אליו, ושלישית - כאשר גזל בפועל, עבר על איסור "לא תגזול".

טעם איסור תאוה וחימוד

בטעם הדבר שאסרה תורה להתאוות ולחמוד, כתב הרמב"ם (שם בהלכה יא): "התאוה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גזל, שאם לא רצו

הבעלים למכור אע"פ שהרבה להם בדמים והפציר ברעים יבא לידי גזל שנ' וחמדו בתים וגזלו, ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממונם או מנעוהו לגזול יבא לידי שפיכות דמים, צא ולמד ממעשה אחאב ונבות".

מבואר ברמב"ם טעמא דקרא מדוע נאסרו התאווה והחימוד, כי התאווה והחימוד מביאים לידי גזילה, ויתר על כן לידי שפיכות דמים.

אם כן, התאווה כשלעצמה, החימוד כשלעצמו - הם אינם סיבת האיסור. סיבת האיסור היא מחמת שהדבר מביא לידי מעשה בפועל של גזל או של שפיכות דמים.

נעמיק בדברים.

מצד תפיסת עולם העשייה, אין מקום לאיסור דבר שקיים רק במחשבת האדם במוחו ובלבו, מחמת שתפיסת העשייה היא שדבר שלא בא לידי מעשה לאו כלום הוא. לכן בהכרח חייבים להגדיר את הדבר שעובר על האיסור במחשבתו בלבד, מחמת שהמחשבה מביאה לידי מעשה.

לשיטת הראשונים הסוברים שתאווה וחימוד חד הם, הרי שגדר הדבר שיש כאן קירוב יותר למעשה. יתר על כן, לשיטת הראשונים שהתאווה הוא דבר לעצמו, עצם מחשבתו שהוא מתאווה לדבר, על אף שלא חשב בלבו איך לבצע את הדבר - הרי שזו מחשבה שאין בה סרך של מעשה, וא"כ כיצד מצד תפיסת העשייה יהיה בה איסור, הרי האיסור הוא רק בדבר שנתפס כמעשה?

לכן מבואר ברמב"ם שהתאווה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גזל, והרי שזהו דבר המביא לבסוף לידי מעשה, ומחמת היותו מביא לידי מעשה, לכן איסורו על אף שהשתא אין בו מעשה.

תפיסות עולם העשייה ועולם התורה

יתר על כן, כאשר מבינים שכל הגדרת הדברים שנאמרו עד השתא היא מחמת הלבוש של עולם העשייה, אבל התורה נאמרה בכל עולם ועולם, א"כ צריך להבין שישנן שתי תפיסות לתפוס מדוע התאווה והחימוד אסורים:

מצד תפיסת העשייה, הרי שמעם הדבר שתאווה וחימוד אסורים, הוא מחמת שהם מביאים לידי מעשה. משא"כ מצד תפיסת התורה שהיא למעלה מן העשייה, תורת הלב, תורת המוחין - מצד כך האיסור הוא עצם התאווה ועצם החמדה, אפילו אם לא יביאו לידי מעשה.

בעולם העשייה, גול עניינו לקיחת חפץ של אדם אחר בפועל, אבל רצון לקחת איננו גול. משא"כ בעולם של לב, בעולם של מוחין - עצם הרצון הוא גול. זהו עולם של מידות, עולם של מחשבות, ובעולמות אלו עצם הרצון והתשוקה לכך, הינם גול; גול דמידות, גול דמחשבה.

ראיה לדבר: לשון הפסוק כאן הוא "לא תחמוד אשת רעך ולא תתאווה בית רעך, שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמורו, וכל אשר לרעך". לגבי אשת רעך נאמר איסור "לא תחמוד", ואילו לגבי בית רעך, שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמורו, נאמר איסור "לא תתאווה".

והנה בשלמא לשיטת הראשונים שאיסור "לא תתאווה" ואיסור "לא תחמוד" חד הם, א"כ האשה בכלל, אלא לשיטת הרמב"ם ודעימיה שאלו שני איסורים נפרדים, א"כ רישא דקרא - "לא תחמוד" - נאמר באשת רעך, משא"כ איסור ד"לא תתאווה", לא הוזכר בו אשת רעך.

והרי הרמב"ם, כמו שהוזכר, כתב: "כל המתאווה ביתו או אשתו וכליו של חברו", הרי שכלל בדבריו גם את אשתו, על אף שבקרא לא מפורש אשתו.

ובאמת כבר ביארו המפרשים, שהרמב"ם למד זאת מסיפא דקרא שנאמר "וכל אשר לרעך", ואשה בכלל זה.

והקשה הסמ"ע, שלדברי הרמב"ם שטעם איסור "לא תתאוה" הוא מחמת שהתאוה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גזל, לכאורה דבר זה שייך בביתו של חבירו ובכליו של חבירו, אבל אשתו של חבירו, כיצד תביא החימוד לידי גזל, הרי היא אשת איש?

וביאר הסמ"ע, שיש חשש שמא אותו חומד יביא לידי פירוד ביניהם, עד אשר היא תתגרש מבעלה, ולאחר מכן הוא יישאנה.

ולכאורה לפי זה יש לדון במתאוה באשת חבירו שהיא אסורה לו מדין קורבה [דעריות כדוגמא, או גרושה לכהן וכו'], האם יהיה בזה איסור "לא תתאוה" דאשת חבירו?

והרי פשוט וברור הדבר, שעל אף שטעמא דקרא מפני שתאוה מביאה לידי חימוד וחימוד מביא לידי גזל, אך ודאי לא מצאנו גדר להגדיר שיש אשה שמי שמתאוה אליה עובר באיסור של "לא תתאוה" ויש אשה שלא עוברים בה על איסור זה.

ועל כרחך רואים אנו, שבדקות גם תאוה שאינה מביאה לידי גזל, גם חימוד שאינו מביא לידי גזל - גם הם אסורים.

והם הם הדברים שנאמרו, שישורש האיסור הוא לאו דוקא בהתפשטות כלפי העשיה, אלא מצד העולם הפנימי. עצם התאוה לדבר, עצם החימוד לדבר, הוא בחינת גזל.

התיקון בגדי העשיה ובגדרי הרצון והמחשבה

עד השתא נתבאר עומקו של האיסור. ולפי זה נבין גם את עומק גדר התיקון לאיסור "לא תתאוה" ולאיסור "לא תחמוד".

פרשת ואתחנן

רטו

בתורה נאמר איסור להתאוות ואסור לחמוד, וידועה שאלת הראשונים [ה'אבן עזרא' ועוד] כיצד תצוה התורה על דבר המסור ללב, והרי הלב חושק! בשלמא כשהציווי לא לעשות מעשה, הרי שהאדם יימנע מלעשות את הדבר, יכפה את איברי הגוף שלא לעשות, אבל דבר המסור ללב, כיצד ניתן לצוות על אדם שלא ירצה דבר ושלא יחשוב בו?

ותירץ ה'אבן עזרא' כידוע, במשל של הכפרי שאיננו מתאוה לבת המלך, שכיון שהדבר מופקע אצלו בעצם, הרי שאינו עולה על דעתו ולבו כלל. וכך, כאשר יעמיק האדם את האיסור בדעתו ויחקוק אותו בנפשו, שהדבר מוחלט שאיננו ניתן לידי מעשה - בהכרח ששוב לא ישתוקק לדבר.

נעמיק בדברי ה'אבן עזרא'.

ביארנו שישנן שתי הגדרות באיסור "לא תתאוה" ואיסור "לא תחמוד": יש ואיסורם מחמת שהדבר מביא לידי פועל של גזל, ויש שהאיסור הוא עצם החימוד והתאוה.

ה'אבן עזרא' מבאר, שכאשר האדם יודע שהדבר לא יצא לפועל, הרי שאינו מתאוה לו. ועומק דבריו נעוץ באבחנה ששורש האיסור הוא מחמת שהחימוד מביא לידי מעשה, ולכן העקירה של התאוה והחימוד היא ע"י שיעמיק הקר שלעולם הם לא יבואו לידי מעשה.

משא"כ כאשר אנו מגדירים שהתאוה והחימוד הם מציאות לעצמה, לא שממנה יבואו לידי מעשים, א"כ האדם יכול להתאוות גם לדבר שלעולם לא יבוא לידי מעשה, יש כח לחשוב גם בדבר שלעולם לא יבוא לידי עשייה.

ואם כך, מה גדר תיקון הדבר בשורש כאשר הוא מחשבה ורצון שאיננו עומד להשתלשל?

אלא שתיקון הדבר הוא בסוד האמונה! האמונה שכל אחד ואחד יש לו את חלקו ולא חלק זולתו - זהו התיקון ל"לא תתאוה" ו"לא תחמוד" שקיים בשורש המחשבה והרצון.

כאשר הדבר משתלשל לעשיה, התיקון הוא בגדרי עשיה, אבל כאשר אנו עוסקים ברצון ומחשבה שאינם עומדים להשתלשל לבפועל [במאמר המוסגר: ואל יאמר האדם שכל הכוחות משתלשלים לעשיה, שהרי אמרו חז"ל "יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק", והרי לעולם היא לא תניק כי העגל לא יכול לקבל את זה, א"כ מוכרח שיש רצון שלא יכול לבוא לידי מעשה], התיקון שלהם הוא רק בסוד האמונה שהיא בבחינת בכח שאינו יוצא לפועל.

אמונה באור האחדות

ונגדיר ביתר עומק את ענין התיקון בבחינת האמונה.

כפשוטו, אדם צריך להאמין שרק מה שיש לו שייך לו, ומה שאין לו - לא שייך לו. [ולא מחמת שהדבר לא יבוא לידי מעשה, אלא מחמת שזה איננו חלקו]. התאוה והחימוד נובעים מחמת שהאדם רוצה לשייך אליו דבר שאיננו שייך לו. משא"כ כאשר האמונה נמצאת בגילוי, הרי שאדם מאמין שהדבר לא שייך לו, וכיון שכך - שוב אין אצלו תאוה ורצון לדבר.

אלא, שגדר אמונה זו הוא בבחינת האמונה בנפרדות. אנחנו מעמידים כאן ע"י האמונה הפרדה, ומה ששייך לזה לא שייך לזה ומה ששייך לזה לא שייך לזה. האמונה מחדדת את ההתחלקות, את החלוקה ביניהם. האמונה מחדדת את האבחנה שיש כאן שניים וכל אחד יש לו חלק לעצמו.

זוהי האבחנה של ההשתלשלות של אור האמונה, אבל בהכרח שאין זה אור האמונה בשורש. אור האמונה בשורש הוא האמונה באור של אחדות, ולא באור של התחלקות, ומצד כך חייב להיות שיהיה כח לעקור את התאוה

ואת החימוד לא מכח האמונה שלכל אחד יש את חלקו, אלא מכח אור האמונה השלם שמהותו אור של חד, ואם הוא חד - אין תאוה! ונבאר בע"ה כיצד ע"י אור החד עוקרים את התאוה והחימוד.

התאוה והחימוד נובעים מחמת שהנפש תופסת שיש אני ויש הוא, ומה שיש לו אין לי, ולכן אני משתוקק למה שיש לו. משא"כ מצד האבחנה של החד, הרי כולם חד, ואם כולם חד אין אני והוא ואין הגדרה שמה ששייך לו לא שייך לי.

ברור הדבר שא"א לשלשל את אבחנת החד לחלקים התחתונים של הנפש, כי זהו רק האור של היחידה, אבל צריך להאיר ולגלות את אור היחידה, ומכח אור היחידה, כל חלק מחלקי הנפש מקבל הארת-מה מהארת היחידה.

עומק האור של היחידה, הוא גדר התיקון של התאוה והחימוד, מחמת האבחנה שהכל הוא חד, ואם הוא חד - אין מקום לתאוה וחימוד.

העשרה דברות שחלקם לאוים - לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב וכו' - התיקון שלהם מצד התפיסה של התשעה מאמרות האחרונים, שזו בחינה של התחלקות, הרי שהתיקון הוא בבחינה של שניים, בבחינת אמונה שכל חד וחד יש לו את חלקו, כמו שהוזכר.

משא"כ בבחינת הדיברה הראשונה, בחינת המאמר הראשון, שהוא בסוד נקודת העצם שהוא בבחינת אחד וכולם כלולים בו - מצד כך, התיקון של הדבר הוא בסוד החד.

שלימות התיקון של כל דבר הוא בהתגלות החדא של הנבראים. "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", "שמו" אלו הם הנבראים, וא"כ "שמו אחד" היינו שהויות הנבראים היא חד.

יתר על כן יש את ההתכללות של הנברא בבורא, ואז נעשים כביכול קודשא בריך הוא והנבראים חד, אבל ראשית יש כאן גילוי שהנבראים עצמם

הם בבחינת חד, בבחינת היולי שהוא שורש הנבראים, הרי שכולם חד. א"כ לעולם בנקודת עומק מוכרח הדבר ששורש התיקון אינו בעשיה בלבד ולא בשורש ההתחלקות, אלא בשורש נקודת האחד - שם יש תיקון לכל דבר.

"קנאת סופרים תרבה חכמה"

בגמ' (ב"ב כא ע"א) הובא הכלל הידוע: "קנאת סופרים תרבה חכמה", ומכוחו מולידה הגמ' שם כמה וכמה דינים להתיר להרבות קנאה, מחמת שע"י ריבוי הקנאה יהיה ריבוי של חכמה.

ועפ"י הדברים שנתבארו, נראה שטמונה כאן נקודת עומק.

ישנה תורה שהיא בבחינת תורת החד, ויש תורה שהיא בבחינת ההתלבשות למקום ההתחלקות, למקום ההתפרטות. מחמת התורה של החד לא שייך שתהיה קנאת סופרים. הקנאה של הסופרים נמצאת רק בלבוש של התורה, שם יש חילוק בנפשות וחילוק חלקי התורה של כל אחד ואחד.

"קנאת סופרים", "סופרים" מלשון מספר, מלשון גבול. במקום שהתורה נמצאת בלבוש של גבול, בלבוש של התפרטות - שם שייך שתהיה קנאת סופרים.

אלא שמ"מ כיון שהקנאה הזו מביאה לידי חכמה, לגילוי אור האחדות, לכן הותרה קנאה זו.

ולכאורה, אבל סוף דבר אדם משתמש בלבוש שהוא פגום. הקנאה היא דבר פגום, וא"כ כיצד אפשר להשתמש בקנאה שהיא פגומה? על אף שלכאורה התכלית רצויה, שהיא "תרבה חכמה" אור האחדות, אבל השביל, הדרך, לכאורה אינם רצויים!

אלא עומק הדברים, דייקא נאמר "קנאת סופרים תרבה חכמה". התורה בשורשה היא בבחינת חד, כמו שהוזכר, ויש לה לבושים. אולם אף

פרשת ואתחנן

ריט

בלבושים של התורה מאיר אור האחד שבתורה, ומצד כך אור האחד שנמצא בתורה מאיר ב"קנאת סופרים תרבה חכמה". והבן שרע עניינו רעוע, נפרד, וכאשר נגלה ברע אור האחדות - האחד, כבר איננו רע, כי אין רע כפשוטו, אלא כל רעתו אינה אלא נפרדותו.

כאשר הקנאה היא איננה קנאה של תורה, הרי שזו קנאה של נפרדות גמורה. משא"כ כאשר הקנאה היא קנאה של תורה, בבחינת "קנאת סופרים תרבה חכמה", הרי זה לבוש של תורה, ומאיר בקרבו אור הפנימיות של האורייתא שהוא אור דאחד, והוא מטהר ומאיר את הפגם של הקנאה. כי התורה, מחמת שיש בה גילוי בנקודת העומק שהיא חד, מצד כך היא מעלה ומאירה גם את הקנאה, את אור החד.

שלימות התיקון של איסור התאוה ואיסור הקנאה - הוא אור האחדות שנגזז בחד שבתורה, שמכח כך יש הארה ל"קנאת סופרים תרבה חכמה", ואחר שהוא מתקן את ה"קנאת סופרים תרבה חכמה", הרי שנגלה אור של אחד במידת הקנאה, ומכח כך יש תיקון לכל הקנאה והתאוה והכבוד שבעולם.

בבחינת התורה שמאיר בה החד, הרי שנגלה תיקון לקנאה, לתאוה ולכבוד, שמאיר בקרבם אור האחד. מצד התאוה החיצונית נאמר: "לתאוה יבקש נפרד", משא"כ מצד האור הפנימי שבתורה, הרי שמאיר בנפרדות אור האחדות, וכאשר מאיר בנפרדות אור האחדות, נעשים כל הנבראים כלים לאחדותו ית' ודבקים בו בשלמות.

פרשת עקב

כח העבודות והתכללותו

אע"פ שהנעבד מותר, ציפוי אסור

"פסילי אלהיהם תשרפון באש, לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך פן תוקש בו, כי תועבת ה' אלקיך הוא" (ז, כה).

מבאן למדו חז"ל איסור הנאה בציפוי של עבודת-כוכבים; "לא תחמוד כסף וזהב עליהם" - כסף וזהב שנמצאים עליהם, שמצפים את העבודה-זרה - אותם אסרה תורה בהנאה.

וכך כתב הרמב"ם בהל' עבודת כוכבים (פ"ח ה"ז): "דבר שאין בו תפיסת יד אדם שנעבד, כגון הרים ובהמה ואילן, אע"פ שהנעבד עצמו מותר בהנאה, ציפוי אסור בהנאה, והנהנה בכל שהוא מהן לוקה, שנאמר 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם', וכל ציפוי עבודת כוכבים הרי הן בכלל משמשיה".

יש כאן נקודת חידוש בדיני הע"ז. על דרך כלל, בע"ז יש דין משמשיה אסורים, הרי שעצם הע"ז עצמו אסור, ויתר על כן יש הרחבה לאיסור שגם משמשיה - תקרובת וכדו' - אסור.

כאן נאמר דין, שאף שעצם הדבר עצמו מותר, מ"מ ציפוי אסור. "אע"פ שהנעבד עצמו מותר בהנאה, ציפוי אסור בהנאה", הרי שעצם הדבר מותר, הוא לא נאסר, כגון הרים, בהמה ואילן, ואעפ"כ ציפוי נאסר בהנאה.

האם להר יש שם של ע"ז

והנה בסוגיא בע"ז (מה ע"א) מצינו מחלוקת גדולה בראשונים לגבי הרים שנתבאר שציפויים אסור אבל הם עצמם מותרים, האם להרים הללו יש שם של ע"ז, רק זוהי גזירת הכתוב שקרקע עולם אינה נאסרת, או שאין להם שם של ע"ז כלל.

כלומר, איסור של ע"ז ודאי אין בהם, כלשון הרמב"ם "אע"פ שהנעבד עצמו מותר בהנאה", ונחלקו הראשונים האם יש להר שם של ע"ז, רק אין לו את איסור ההנאה של ע"ז, או שאין לו שם של ע"ז כלל. ויש בזה כמה נפק"מ לדינא.

כתובה כאן נקודת עומק. כל איסור תכליתו היא ביטולו. בלשון הרמח"ל נקרא הדבר הפיכת רע לטוב, ובלשון אחר - לענייננו - זוהי הפיכת האיסור להיתר. ועוד לשון מצינו בזה - לעולם התכלית היא לבטל את הדינים ולמתקם בחסד.

הרי שברור הדבר שאין תכליתה של העבודה-זרה קיומה, אלא ביטולה - "תשרפון באש".

ומוכרח הדבר, שאור הביטול יהיה לו גדר אף בהיות הדבר עבודה-זרה. שורש הביטול מוכרח שיאיר כדיני הע"ז גופא.

זהו עומק ההלכה שנתבארה, שנעבד, כגון הרים, ציפוי אסור, שנאמר: "לא תחמוד כסף וזהב עליהם", אבל הנעבד עצמו מותר מגזיה"כ, כלשון רש"י שם.

ענין ההיתר מצד פשוטם של דברים הוא שאיננו נאסר. ובעומק יותר, יש לו שם של ע"ז, ואפילו הכי אין בו איסור ע"ז. כלומר, יש מקום לבוא ולומר שגדר הדבר, שמצד השם ע"ז שבו הריהו נאסר, אלא שבאה תורה וחידשה

בו היתר, ביטול שם האיסור. מצד שם הע"ז שבו, הרי ששמו אוסרו, וגדר הגזירה"כ להיתר, הוא היתר של ע"ז!

לשיטת הראשונים שאין על זה שם של ע"ז, גדר ההיתר בפשוטו הוא הפקעת שם ע"ז מהדבר, וממילא הוא לא נצרך להיתר, כי עד כמה שהפקענו את שם הע"ז מן הדבר הרי שאין לו סיבת איסור. אבל לשיטת הראשונים שיש לו שם של ע"ז, ואפ"ה הוא מותר, הרי שההיתר הוא לא העדר איסור, אלא הוא התרת האיסור.

הרי שנגלה כאן היסוד של שורש ביטול הע"ז!

אופנים של ביטול לע"ז

באמת, ע"ז שעבדה עכו"ם, יש לה ביטול. אם כן, בנוסף לדין ביטול שנתבאר בדיני הרים וכדו', יש לנו גדר של ביטול ממש; עכו"ם שעבד ע"ז - בכוחו לבטלה.

אבל, מצאנו דין במשנה בע"ז (גב ע"ב), שעבודת כוכבים שעבדה ישראל אין לה ביטול עולמית. הרי שמוצאים אנו סוג של ע"ז שאין לה ביטול.

ומבואר שם בסוגיא, שבאופן שיש שיתוף בעבודת כוכבים שהיא של ישראל ושל עכו"ם, הרי שהיה בזה חזרה בין ילדותו של רבי לזקנותו של רבי: "בילדותו סבר: ישראל אדעתא דעובד כוכבים פלח, כיון דעובד כוכבים מבטל דנפשיה, דישראל נמי מבטלה; ובזקנותו סבר: ישראל אדעתא דנפשיה פלח, כי מבטל עובד כוכבים - דנפשיה, דישראל לא בטיל".

כלומר, בילדותו סבר רבי שישראל אדעתא דעובד כוכבים הוא עובד, ולכן ביטולו של העכו"ם מועיל לבטל גם את חלקו של הישראל, משא"כ בזקנותו של רבי הוא סבר שישראל אדעתא דנפשיה קא עביד, ולכן אין בכח העכו"ם לבטל את חלקו של הישראל בעבודת כוכבים.

פרשת עקב

רכג

[ואכן כך נפסק להלכה, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ח ה"ט): "עבודת כוכבים של ישראל אינה בטלה לעולם, אפילו היתה לנכרי בה שותפות אין ביטולו מועיל כלום, אלא אסורה בהנאה לעולם ומעונה גניזה"].

הרי שמצאנו כאן נקודת פתח מצד ילדותו דרבי, שגם בעבודת כוכבים של ישראל יש אופן של ביטול. אף שלהלכה קי"ל שאין לזה ביטול, כוקנותיה דרבי, אך אנחנו מוצאים צד שגם בעבודת כוכבים שעבדה ישראל יש לה ביטול, ונבאר את העומק שבדברים.

דייקא בישראל קיימת נקודת עבודת גמורה

במושג "עבודת כוכבים" גנוזות בעצם שתי מילים: עבודה, לשון של עבודה, ויתר על כן את מי עובדים - עבודת כוכבים, עבודת אלילים וכו'.

על מנת לבטל את העבודת כוכבים, בעומק מצינו שני אופנים לנקודת הביטול: יש והביטול בא מצד העבודה, ויש שהביטול בא מצד האלילים, מצד הכוכבים, מצד הזרות שבדבר [לשון "עבודה זרה"].

ונבאר את הדברים.

שורש הקומה של הכנסת ישראל שנתגלה במעמד הר סיני, הוא מה שנאמר בהם: "תעבדון את האלוקים על ההר הזה" (שמות ג, יב). מי שהכין את בני ישראל למעמד הר סיני, והוא זה שעלה להר - היה משה רבינו שנאמר בו "עבד נאמן קראת לו", "משה עבדי".

הרי, שגם בעולם הקדושה מוצאים אנו את המהלך של העבודות.

משא"כ בחינת האלילים, בחינת הכוכבים, שזו בחינת הזרות שבדבר - היא איננה קיימת בישראל. ישראל הם למעלה מן המזלות, הם למעלה מהכוחות של הגלגלים, הם מונהגים ממנו יתברך.

לכן, כאשר בא עכו"ם לבטל את העבודת כוכבים, נאמר דין מיוחד איך עבודת כוכבים יש לה ביטול, וכך היא לשון הרמב"ם (שם): "עובד כוכבים שביטל עבודת כוכבים בין שלו בין של עובדי כוכבים אחרים בעל כרחו, אע"פ שאנסו ישראל על כך, הרי זו בטילה, ובלבד שיהיה הנכרי המבטל עובד עבודת כוכבים ויודע בטיב העבודה, אבל מי שאיננו עובד עבודת כוכבים, אין ביטולו ביטול".

איזה גוי יכול לבטל עבודת כוכבים? - רק זה שיש לו שייכות לאילימ, שמכיר בטיב העבודה זרה הזו, כי הוא בא לבטל את נקודת האילימ שבדבר, את נקודת הכוכבים שבדבר, ולא את נקודת העבודה שבדבר.

העבודה כשלעצמה איננה זרה, יש עבודה שבקדושה, עבודת הקרבנות, ו"איזו היא עבודה שבלב זוהי תפילה". אם כן, לא את לשון העבודה כשלעצמה בא העכו"ם לבטל. הוא מבטל את הזרות שבדבר, ולכן דייקא כשהוא עובד עבודת כוכבים ומכיר ויודע בטיב עבודתה - אז ביטולו ביטול, מחמת שהוא מבטל את האילל והזרות שבדבר.

זהו סוג ביטול אחד, סוג ביטול שדייקא נאמר בעכו"ם. משא"כ ישראל שעבד ע"ז, כמו שהוזכר, אין לו ביטול. מדוע? מחמת שאצל ישראל יש כח הנקרא שם של עבודה. אצל העכו"ם אין שם של עבודת גמורה. העבודת הגמורה נגלית רק בישראל. על אף שבודאי יש דין עבודת בעכו"ם, "ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו", הרי שיש בהם שם של עבודת - אבל העבודת כעבודת היא מחמת הגילוי של ישראל שבדבר.

"לא קם עוד נביא כמשה", דייקא מכח מה שנאמר בו "כי עבד נאמן קראת לו". ו"משה עבדי מת" הכוונה שמתה מידת העבודת.

דייקא בישראל קיימת נקודת עבודת גמורה שהיא בבחינת משה, הביטול הגמור אליו יתברך. אבל בעכו"ם אין החלטיות של עבודת, אין עבודת גמורה, שהרי שייך בהם כיבוש מלחמה מעם לעם, כלומר שהגם שמתחילה

היה עבד לעם מסוים, בכיבוש מלחמה משתנה העבדות. משא"כ העבדות של ישראל לקב"ה היא עבדות החלמית, עבדות שאין לה ביטול.

לבן, כאשר עכו"ם עובד עבודת כוכבים, כיון שאין כאן עבדות גמורה אלא זוהי עבדות רק ביחס לאלילים, כי הרי הוא יכול להחליף עבודה בעבודה, תחילה עובד לאל זה ולאחר מכן לאל אחר - הרי שאין בזה גילוי של עבדות מוחלטת, אלא ביחס לאליל, וכאשר הוא מבטל את האליל הזה בטל שם הע"ז מן הדבר.

משא"כ בישראל שכח העבדות שבהם הוא כח עבדות גמורה, וא"כ כאשר ח"ו ישראל עובד עבודת כוכבים, הוא לא עובד אותה באותו כח שעכו"ם עובד עבודת כוכבים, אלא הוא לוקח את כח העבדות הגמור שנגלה בישראל, וח"ו משתמש בו לאל זה, ולכן זוהי עבודה שאין לה ביטול!

לאליל מצד עצמו שייך ביטול. בכל דור ודור יש ע"ז מסוג שונה. הע"ז של הדור הקודם אינה בהכרח הע"ז של השתא. שייך לבטל ע"ז. אבל כאשר שורש העבודה לע"ז איננו מכח האליל הזה דוקא, אלא האדם משעבד לע"ז את כח העבדות הנצחי שבכוחם של ישראל - זהו מצב שאין לו ביטול.

זה העומק של הדין שנתבאר, שעבודת כוכבים שעבדה ישראל אין לה ביטול.

ישראל אדעתא דנפשיה קא עביד

אבל כמו שהוזכר, בהכרח שלכל איסור יש ביטול, ק"ו לשורש האיסורים כולם שזוהי בחינת הע"ז.

חלקן של הדבר נגלה, כמו שהוזכר, בע"ז שיש בה שותפות של ישראל ועכו"ם, ובילדותיה דרכי סבר שישראל אדעתא דעכו"ם קא עבד, ולכן מהני ביטול של העכו"ם.

מאידך בוקנותיה דרבי ס"ל שישראל אדעתא דנפשיה קא עביד, ולכך אין לע"ז זו ביטול.

והעומק שבדברים: המצב של שית אלפי שנין הוא מצב משתנה. פעמים שהישראל שולטים על העכו"ם בגילוי, ופעמים שהעכו"ם שולטים על הישראל בגילוי. "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך" (בראשית כו, מ).

מצד התפיסה הנגלית לפעמים שהעכו"ם שולטים על ישראל, זוהי הבחינה שישראל אדעתא דעכו"ם קא עביד, מחמת היותו משועבד לעכו"ם בגילוי, ולכן זוהי ע"ז שיש בה ביטול, מחמת שנגלית כאן אבחנה שהעבדות כפופה לעכו"ם.

אבל מצד הנקודה הפנימית יותר, שישראל הם אלו ששולטים על העכו"ם - מצד כך, ישראל אדעתא דנפשיה קא עביד. וכאשר אדעתא דנפשיה קא עביד, הרי שהוא עובד מכח הישראל שבו, וכח הישראל שבו הוא כח של עבדות שאין לו ביטול.

הרי שמה שסבר רבי בילדותיה שע"ז של שותפות ישראל ועכו"ם יש לה ביטול, היינו כאשר כח העבדות שהישראל עובד הוא כח של עבדות המשועבד לעכו"ם. זוהי החיצוניות של כח העבדות, שמחמת שהוא עובד אדעתיה דעכו"ם, לכן נגלה בו כח העבודה דעכו"ם. אבל כאשר הישראל עובד אדעתיה דנפשיה, הרי שנגלה בו כח העבדות דישראל שבו, שהוא כח שאין לו ביטול, ולכן זוהי ע"ז שאין לה ביטול עולמית.

אבל בהכרח שאין לך דבר שאין לו ביטול, וא"כ גם לעבודת ישראל בשותפות עם עכו"ם לוקנותיה דרבי, ויתר על כן לעבודת כוכבים של ישראל כאשר הוא עובדו לבד - בהכרח שגם לכל אלו יש ביטול.

ושומה עלינו להתבונן, אפוא, היכן שורש אבחנת הביטול של עבודת כוכבים של ישראל, והרי חז"ל אמרו "אין לה ביטול עולמית"!

ימות משיח – אור שאין בו עבודה

באמת, במשיח נאמר: "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד" (ישעיה נב, יג), וכבר נתבאר שבחינת העבדות היא בחינת משה. משיח יתרומם מכך, יתנשא מכך, יתעלה למעלה מתפיסת העבדות.

כל זמן שהגילוי שבקדושה הוא בבחינת "תעבדון את האלוקים על ההר הזה", בבחינת "ועבדו לעולם", בתוך ההעלם - אזי אין ביטול לכח העבדות דקליפה כאשר הוא נעבד מכח העבדות דישראל. אבל כאשר מתגלה עולם שהוא למעלה מן העבודה, הרי שיש ביטול הן לעבדות דקדושה וק"ו לעבדות דקליפה.

כל זמן שכח הקדושה נגלה בלבוש דעבודה, ח"ו כאשר ישראל משתמש בלבוש של העבודה דיליה לעבודת כוכבים, הרי שזוהי עבודה שאין לה ביטול עולמית, זוהי בחינת "ועבדו לעולם". אך הרי לכל דבר יש בחינה של חירות, והחירות אין לה עבדות דקדושה ואין לה עבדות דקליפה.

כאשר נגלה אורו של משיח, שהוא אור שלמעלה מן העבדות כלל, הרי שזהו גופא ביטול הע"ז דישראל.

מה שאמרו חז"ל "עבודת כוכבים שעבדה ישראל אין לה ביטול עולמית", זה דייקא בתוך עולם העבודה, משא"כ כאשר נאמר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב), בודאי שיש ביטול גם לרוח טומאה של ע"ז דישראל, ושורש הביטול מחמת שנגלה עולם שהוא למעלה מן העבודה כלל.

ימות משיח, אורו של משיח, זהו אור שאין בו עבודה, ומצד כך יש ביטול לע"ז דישראל.

"בן חורין" – גם מהעבודה דקדושה!

"אין לך בן חורין אלא מי שהוא עוסק בתלמוד תורה בלבד" (במדבר רבה ג, ח).

פשוטם של דברים, שה"בן חורין" שבדבר הוא מה שהאדם נעשה משוחרר מהשעבוד להלכות דרך-ארץ של עולם העשיה, בבחינת "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ" (אבות ג, ה).

אבל בעומקם של דברים, מה שאמרו חז"ל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה" אין הכוונה דוקא בן חורין מהעבדות לקליפה ומהעבדות לקליפת נוגה של דברי הרשות. כאשר האדם מתחבר לשער הנ', הרי שהוא נעשה בן חורין גם מהעבודה דקדושה!

ודאי שה"ו אין הכוונה כפשוטו שהוא נעשה בן חורין לעבור עבירות, אלא נגלה בו כח שלמעלה מעולם העבודה. עולם העבודה הוא לבוש לנפש, הוא לא עומק תפיסת הנפש.

נבין את הדברים.

מצד תפיסת שית אלפי שנין אנו תופסים שהעיקר הוא עבדות; "עבד נאמן קראת לו". אבל צריך להבין את העומק שבדבר, שהרי העבדות כעבדות היא איננה תכלית, היא אמצעי, וא"כ מהי תכליתה של העבדות?

תכלית הנבראים היא ביטול היש והתדבקותם והתכללותם בבוראם. העבדות עניינה הביטול הגמור של היש של האדם, וככל שהעבדות יותר רחבה בנפש האדם, כך ביטולה רחב יותר בו.

נמצא שענין העבדות הוא אמצעי ולא תכלית, הוא אמצעי לבטל את היש שבנפש, והתכלית היא ההתדבקות וההתכללות בבורא. כל זמן

שהנפש היא בבחינת יש, קיימת חציצה בין הבורא לאדם כביכול, וא"א להתדבק ולהתכלל.

לפי"ז נבין מדוע בשית אלפי שנין נגלה מהלך של עבדות, ובימות משיח נגלה מהלך שלמעלה מן העבדות.

שית אלפי שנין הוא בבחינת אמצעי לבטל את היש, וימות משיח הם בבחינת תכלית. לכן, בשית אלפי שנין נגלה מהלך בצורה של תפיסת עבדות, לית ליה מגרמיה כלום, כל מה שקנה עבד קנה רבו, זהו הביטול הגמור של האדם לקונו.

כאשר יושלם הביטול של האדם לקונו, העבדות המוחלטת שכבר אין מה לבטל אחריה - אז יתגלה העולם שלמעלה מן העבודה. העולם שלמעלה מן העבודה הוא גילוי לאחר שהנברא מבוטל בתכלית הביטול לבוראו, וזוהי אבחנת ה"בן חורין".

"אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". דייקא בפנימיות זה נאמר על שער ה' שבתורה, בו נגלה ה"בן חורין" הגמור.

בין החורים - אין-יש-אין

והנה בביאור המושג "בן חורין" ניתן לומר, ש"חורין" הוא מלשון חורים וסדקים. "בן חורין" בפשטות הלשון זוהי בחינה של בן, בן ובת. אבל באבחנה אחרת הוא מלשון בין לבין, "בן חורין" - בין חור לחור.

עומק הדברים: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה", כלומר ע"י עסק התורה נגלית לו מידת הבן חורין.

עניינו של הבן חורין.

מצד תפיסת שית אלפי שנין אנו תופסים מהלך של יש-אין-יש, כמו שהוזכר כבר הרכה, משא"כ מצד הלעתידי אנו תופסים מהלך של אין-יש-אין.

זוהי האבחנה של "בן חורין" - שני חורים, שני צדדים, החור בחינת אין, והבין של החורים הוא בבחינת יש. אין-יש-אין.

זוהי האבחנה הפנימית של "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה", שהוא מבין שהאמצעי של היש הוא לגלותו כאין, ולאחר שנגלית בנפש השלמת נקודת העבודות שהיא הביטול הגמור של היש, ותפיסת הביטול הגמור של היש, אין הכוונה ביטולו של היש, אלא כתפיסתו של אין-יש-אין - אז אין לו לאדם מחיצה המבדלת בינו לבין, והוא יכול להתכלל בשלימות הגמורה בו יתברך.

פרשת ראה

השמות הק' והתכללותם

איסור מחיקת השם ואופני ההיתר

"אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' אלוקי אבותיך לך לרשתה וגו' אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים וגו' ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם וגו' לא תעשון כן לה' אלוקיכם" (יב, א-ד).

בלאו האמור בקרא - "לא תעשון כן ה' אלוקיכם" - נאמרו כמה פרטי דינים. אחד מהם הובא ברש"י: "ד"א ונתצתם את מזבחותם ואבדתם את שמם לא תעשון כן - אזהרה למוחק את השם", נאמר כאן איסור למוחק את שמו ית', כמו שמובא בלשון הספרי: "אמר רבי ישמעאל, מניין למוחק אות מן השם שהוא עובר בלא תעשה, דכתיב 'ואבדתם את שמם לא תעשון כן'".

אלו הם דברי הגמ' במכות (כב ע"א), שמהכא ילפינן איסור למוחק את השם.

וכך מביא הרמב"ם להלכה (פ"ו מהל' יסודי התורה ה"א): "כל המאבד שם מן השמות הקדושים והטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים 'ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלוקיכם'".

נתבאר אם כן האיסור למוחק את שמו ית'.

אמנם, מצינו כמה וכמה אופנים שהותר למוחק את שמו ית'. ראשית, בסומה נאמר דין שלוקחים את שמו ית', מכניסים אותו בתוך המים אשר

מוחים את השם, ומשקים בהם את האשה. על מנת לעשות שלום בין איש לאשתו התירה תורה למחות את שמו ית'.

ובגמ' (סוכה נג ע"א) איתא, שמכח דין זה למד אחיתופל היתר נוסף למחות את השם, וכך מסופר שם בגמ': "בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא, אמר דוד: מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח? וכו'. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה: שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו - על אחת כמה וכמה. אמר ליה: שרי".

הרי שמצאנו אופן נוסף שמותר למחוק את שמו ית', על מנת להציל את כל העולם כולו מן השטפון.

אופן שלישי מבואר בגמ' שבת (קטז ע"א), שאפיקורסים שכתבו כתבי הקדש, ויתר על כן שכתבו את שמו ית' - יישרף, ולומדים זאת ק"ו מסוטה: "ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה: שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים. הללו שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהן שבשמים - על אחת כמה וכמה".

והביא זאת הרמב"ם להלכה (פ"ו מהל' יסודה"ת ה"ח): "כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות, במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבם ישראל בקדושה אבל אפיקורוס ישראל שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו".

ומבאר הרמב"ם מדוע: "מפני שאינו מאמין בקדושת השם, ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים, והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם, ומצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם".

הרי שהעתיק הרמב"ם דברי הגמ' להלכה, שם"ת שכתבו מין - יישרף, ועל אף שיש בו אזכרות שנאמר בהם האיסור "לא תעשון כן לה' אלקיכם", מכיון שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים ואינו מאמין בקדושת ה', לא נתקדש השם.

נמצא, שיש אופן בס"ת שכתבו מין שנכתבו בו אזכרות, שלא חלה קדושה בשם, ולכן אין איסור לשורפו, ויתר על כן יש מצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם.

נתבונן מעט בדברים.

מחיקת השם – ביטול הויית הנבראים

כל התורה כולה היא שמותיו ית'. על אף שבאיסור למחוק את שם ה' לא כלולים כל השמות, כמו שמביא הרמב"ם להלכה (שם בהלכה ב): "ושבעה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א, והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, וא-ל, אלו-ה, ואלהים, ואלהי, ושד-י, וצבא-ות, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה".

הרי שאף שישנם שמות נוספים, ויתר על כן כל התורה כולה שמותיו ית', ובעצם הבריאה כולה היא שמותיו ית' - אבל האיסור נאמר רק בשורשי השמות שהם שבעה.

שבעה שמות אלו הם שנאסרו במחיקה, ויתר על כן שורש שורשיהם הוא אחד - השם המפורש, שם העצם, שהוא שם יקוק.

ועומקם של דברים, שהעצם של המציאות הוא שמו ית', וכאשר מוחקים את שמו ית', הרי שמכלים את עצם המציאות. מחיקת השם כמות ככליון הנבראים. ולהבדיל, כמו שנאמר איסור רציחה, נאמר גם איסור של מחיקת השם, כי החיות, ההויה של הנבראים, היא שמו ית', ומחיקת שמו ית' היא ביטול הויית הנבראים.

כשמובן טעם הדבר שנאסרה מחיקת שמו ית', השתא צריך להבין כיצד ישנם אופנים שהותרה מחיקת שמו ית' כמו שנתבאר.

גדר היתר מחיקת השם בסוטה

ראשית עלינו לבוא ולהבדיל, שבשלושת האופנים שהוזכרו ההיתר למחוק את שמו ית', ישנן שתי אבחנות.

בסוטה, וכן במיקרה של דוד שכרה שתין, ישנה מחיקה של שם שיש בו קדושה, למען הבאת שלום בין איש לאשתו או למען קיום העולם. משא"כ במחיקת שם שכתבו אפיקורם, "הואיל ודעתו כן, לא נתקדש השם", כלשון הרמב"ם, כלומר: ההיתר למחוק את השם הוא מחמת שאין כאן חלות של שם. על אף שבגמ' מצד הק"ו משמע שגם אילו היה לזה חלות של שם, היה מותר למחות את השם, אבל מבואר כאן מכל מקום, שלא נתקדש השם, אין לו חלות של שם.

נמצא שההיתר למחוק את שמו ית' יש לו שתי פנים: יש פן באופן שיש לו קדושת השם, וההיתר הוא מפני קיום של דבר - או קיום בין איש לאשתו או קיום של כל העולם כולו - ויש אופן שההיתר למחוק את השם הוא באופן שלא נתקדש השם.

שמו ית', שורש כל השמות כולן הוא שם הויה ברוך הוא, שם בן ארבע אותיות - יקוק. כאשר אנו מוצאים מצב שיש פירוד בין איש לאשתו, כדי לאחדם צריך לגלות אור של אחדות שלמעלה מנקודת ההתפלגות של האיש והאשה.

באופן כללי י-ה-ו-ה, י' כנגד איש, ה' כנגד האשה, ו' כנגד איש, ה' כנגד אשה, וישנן כמה בחינות בזה, כידוע. ולכך שייך מצב שיש פירוד בין האיש לאשה, שמצד האותיות שבשם ישנה בחינת אחדות, ובסוד דבר והיפוכו ח"ו יש בחינה של פירודא.

לבן, העצה לנלות את האחדות ולהשכין שלום בין איש לאשתו, הוא ע"י מחיקת השם, כלילת הארבע אותיות בקוצו של יו"ד, באין, בהעדר, בכח השלילה, וכאשר מתאחדות האותיות בנקודת האין - שם אין מקום לפירודא. אין פירוד בנקודת השורש! כאשר נגלה אור השורש שאין בו פירוד, מכח כך נגלה אור האחדות בין האיש לאשתו, חוזר השלום ביניהם למקומו.

זהו עומק ביאור אופן מחיקת השם שהוזכר במפורש בקרא, שהוא על מנת "להשכין שלום בין איש לאשתו".

מחיקת השם במי התהום – גילוי האין הגמור

מבאן למד אחיתופל, שיש היתר למחוק את שמו ית' גם על מנת להעמיד את העולם בקיומו, שלא יישמף במי התהום.

מי התהום שבאים לשטוף את העולם, בעצם באים לכלות את העולם ולבטלו, בחינת מי המבול שהמים הופכים את העולם מיש לאין, יוצרים לו נקודת ביטול. בכדי לעצור את מי התהום שלא יהפכו את העולם כולו לאין, מוחקים את שמו ית' על מנת לקיים את העולם.

עומק גדר הפעולה שנפעלת ע"י מחיקת השם נראית כך. הרי לכאורה גם קודם המחיקה נגלה כאן מהלך של אין, שמי התהום באים לשטוף את כל העולם כולו ולבטלו.

אלא, שישנן שתי אבחנות בסוד האין: אבחנה אחת היא, שמי המבול באים ושוטפים את העולם, מבטלים את העולם, אבל הביטול הוא ע"י הריבוי של הכמות והעוצמה שבכח המים. ע"י תוקף ריבוי המים מכלים הם את כל העולם כולו.

ריבוי המים, על אף שמחד הוא מבטל את כל הנבראים כולם והופכם מיש לאין, אבל עצם המים עצמם הם עדיין בתפיסת היש, הם אחד

מהארבע יסודות, וארבע יסודות הם כנגד ארבע אותיות הויה, כנגד ו' שבשם, כידוע.

נמצא, שהמחיה איננה מחיה בערכין שאין אותיות כלל. זו עדיין מחיה במציאות שיש אות אחת.

כדי לגלות את האין הגמור, צריך לעלות למעלה מארבע אותיות, מארבע יסודות, שבעומק הם חד.

על יד מחיקת שמו ית' והטלתו למים, מבטלים את כל הארבע אותיות, וכאשר מבטלים את הארבע אותיות, ובכללם את האות הו' שבשם, הרי שכח המים שמכוחם באו מי התהום לשטוף את הבריאה נכללים בשורש, וכאשר הם נכללים בשורש, נגלה האין הגמור, ומצד כך יש מקום ליש מתוקן בסוד ה"חכמה מאין תמצא".

מחיקת שמו ית' בסוטה, היא מחמת הפירוד של אות מאות, של י' מה' או ו' מה'. אבל המחיקה מפני מי התהום שבאים לשטוף את העולם, הריהי מחיקה של אות אחת, כלשון הספרי שהובא לעיל: "אמר רבי ישמעאל מנין למוחק אות מן השם", יש כאן מחיקה של אות אחת שהיא היתה שורש המים.

גילוי האין שלמעלה מן היש

עד השתא נתבאר האופן של מחיקה במקום שיש קדושת השם.

כמו שהוזכר, האופן השלישי של מחיקת השם הוא ס"ת שיש בו אזכרות שכתבו מין, שיישרף, ומפני שלא נתקדש השם, לא חלה בו קדושה. שם ההיתר לשרוף את שמו ית' הוא מחמת שאין קדושה בכתיבת השם.

אם כן, מצד שטחיות הדברים לכאורה לא שורפים כאן את שמו ית'. שמו ית' הוא כאשר חל על הדבר קדושת השם, משא"כ כאשר לא חלה על הדבר קדושת השם, הרי שלכאורה מחיקתו איננה בגדר מחיקת השם.

אמנם, ברור הדבר שסוף דבר יש כאן אותיות השם, והותר למחוק את אותיות השם.

והעומק שבדברים: כמו שהוזכר בראשית הדברים, המציאות של הנבראים היא שמו יתברך. שורש קיום הוית הנבראים הוא שמו ית', ומחיקת השם כמוה כמחיקת שורש הנבראים והויתם.

כשהותר לשרוף את שמו ית' ולבטלו למען שלום שבין איש ואשתו ולמען קיום העולם, הרי שזהו גילוי של האין שלמעלה מן השם לצורך קיום היש, והרי שאנו מוחקים את האותיות שהן בבחינת יש ומגלים את אור האין כמקור לקיום היש.

משא"כ כאשר מוחקים ס"ת שכתבו מין, על אף שיש בו אזכרות, המחיקה היא מחיקה לשם מחיקה, היא לא מחיקה כמקור להמשכה. "ומצוה לשורפו כדי לא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם". נגלה כאן אופן של מחיקה גמורה!

והנה כבר הוזכר הרבה, שבכל דבר יש בחינה של אור ובחינה של כל, ולעולם אין שבירה באורות, והשבירה היא תמיד בכלים.

כאשר נגלה לנו דין שם"ת שכתבו מין, על אף שיש בו אזכרות, יישרף - ודאי שמצד הכלים גדרו "הואיל ודעתו כן לא נתקדש השם", "מצוה לשורפו כדי לא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם", אבל מצד האור שבדבר, יש כאן גילוי של עולם שלמעלה מן השם כלל.

בסוטה ובמי התהום, על אף שיש כאן גילוי של האין שלמעלה מן השם, אבל כל זה ביחס לנתינת קיום לעולם, ביחס לכך שיהיה קיום של

איש ואשתו, שיהיה קיום של העולם כולו, שלא ישטפנו מי התהום, והרי שאין זה גילוי אין לשם אין, אלא גילוי של האין לצורך היש.

משא"כ בס"ת שכתבו אפיקורס, שנאמר בו דין יישרף - הרי שנאמרה כאן אבחנה של גילוי החלמי של אין, אין שהוא לא כמקור להמשכה חדשה של יש.

"איסתכל באורייתא וברא עלמא"

בעצם, הרי הקב"ה "איסתכל באורייתא וברא עלמא", כל המציאות של הנבראים היא השתלשלות מן האורייתא.

ס"ת שכתבו מין יישרף, הרי שמוחקים את כל האורייתא. נאמר כאן דין של היתר, ויתר על כן מצוה, למחוק את כל האורייתא. הרי שבשורש יש כאן גילוי של הלמעלה מן האותיות שבאורייתא.

"איסתכל באורייתא וברא עלמא", הרי שישנה התדבקות במה שהוא מסתכל - באורייתא, וישנה התדבקות כביכול גם במי שהסתכל, והרי מי שהסתכל הוא קודם לאורייתא [ובמאמר המוסגר: בדקות, יש דבקות גם למעלה מה"איסתכל" כלל].

"לא תעשון כן לה' אלקיכם". פשוטו של קרא זה "לא תעשון", אבל על דרך חלוקה אחת זה בגדר: "לא - תעשון כן לה' אלקיכם" - יש בחינה לגלות את העולם של השלייה שלמעלה מן הקיום. זהו מה שתעשון לה' אלקיכם!

למעלה מדעתו של האדם - גם שמות חול קדושים

אנחנו מוצאים בתורה שמות, שמצד פשוטם אפשר לפרשם הן בלשון של חול והן בלשון של קודש, והגמ' מבארת - והעתיק זאת הרמב"ם להלכה - אלו מקומות הם בגדר שם של חול, ואלו מקומות הם בגדר שם של קודש.

ובך כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' יסודה"ת ה"ט): "כל השמות האמורים באברהם קדש, אף זה שנאמר אדני אם נא מצאתי חן הרי הוא קדש, כל השמות האמורים בלוט חול חוץ מזה אל נא אדני הנה נא מצא עבדך חן".

יש אופנים שהלשון מצד עצמו אינו מכריע, אפשר לפרש אותו גם בלשון קודש וגם בלשון חול. לדוגמא: כאשר האדם כותב אותיות אל, אם אין כוונתו לשם משמותיו ית', הרי שלא חלה בזה קדושת השם, משא"כ כאשר כוונתו לשמו ית', וכמו שהוזכרו דברי הרמב"ם, זהו אחד משבעה שמות שאינם נמחקים.

בלומר, אנחנו מוצאים את אותן אותיות שיש אופן שחלה בהן קדושת השם, כאשר כוונתו לשם, ויש אופן שלא חלה בהם קדושת השם, כאשר הכוונה שהם נכתבו לשם חול.

פשוטם של דברים ברור: כאשר יש כוונה לשם, הרי שיש בזה קדושת השם, ולכן נאסרה מחיקת האותיות כי אלו אותיות קדושות, משא"כ כאשר אין כוונה לקדושת השם, הרי שאלו אותיות של חול. האיסור מחיקה הוא לא מצד האותיות עצמן, אלא מחמת היותן אותיות שיש בהן קדושה.

אבל בעומק כמו שהוזכר, סוף דבר יש כאן אותיות שמקבילות לאותיות השם, שהותרה בהן המחיקה.

ועומק הדבר נראה עפ"י מה שנתבאר. בכל שם [הדומה להנ"ל], צריך כוונה כדי שתחול בו קדושת השם. אם הוא נכתב לשמו ית' - חלה בו קדושת השם, ואם לאו - לאו, חוץ ממקומות המוכרחים מצד עצמם.

ונתבונן בשורש הדברים. יש בחינה של דעת באדם, ויש בחינה שהיא למעלה מטעם ודעת, כידוע. מצד הדעת שבדבר, כאשר הדבר נכתב למען קדושת ה' חלה בו קדושה, משא"כ כאשר הוא לא נכתב למען

קדושת ה' - לא חלה בו קדושה. אבל בבחינה שלמעלה ממעם ודעת, הכל מקושר לשורש, זה למעלה מדעתו של האדם.

בדעתו של האדם יש דעת המבדלת, אבל למעלה מדעתו של האדם, שזהו גילוי נקודת השורש בבחינת היחידה שבנפש - שם מתגלה שהכל אלוקות, ומצד כך - גם שמות של חול הם קדושה.

מצד האבחנה הזו נאמר שכל התורה כולה היא שמותיו ית', כי הכל הוא בבחינת שם, ומצד האבחנה הזו הרי שמחיקת שם של חול [מצד האור המקיף שבה], זוהי מחיקת שם דקודש, ואפ"ה הותרה המחיקה.

והעומק שבדברים, שמצד היחידה בנפש, זהו גילוי שלמעלה מן השם, ומצד כך אין איסור של מחיקת השם. מצד הדעת, שהיא שורש השם - "בחכמה יבנה בית", בחינת שמות - מצד כך, כאשר הדעת היא לקדושת השם, חלה בו קדושה ונאסר במחיקה, משא"כ כאשר דעתו לחולין, הרי שאין בו קדושת השם ולכן הותרה המחיקה.

משא"כ מצד הלמעלה ממעם ודעת, לעולם הכל קדוש, ודייקא לכן הותרה המחיקה, מחמת שזה גילוי שלמעלה מן השם.

"שמו אחד" - גילוי היחידה שבנפש

והנה לעתיד לבוא, כל השמות כולם יתכללו בשם הויה, ועומק התכללותם הוא בגדר ביטול שמם.

ולבאורה כיצד יתכן הדבר שיתבטלו השבע שמות ויישאר אחד - "שמו אחד"?

זה דייקא מצד גילוי היחידה שבנפש שהיא למעלה מן השם כלל, ומצד כך דייקא ביטול השם הוא הגילוי הפנימי של עומק הקדושה, עד אשר גם השם הויה, שהוא בחינת "שמו אחד", יתכלל בא"ס, שזהו הגילוי הגמור שלמעלה מן השמות, בבחינת אין עוד מלבדו.

פרשת שופטים

י"ב שבטים ואור אחדותם

י"ב שבטים כנגד תפיסת השש באורות והכלים

"שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלוקיך נותן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק" (טז, יח).

ופירש"י: "לשבטיך - מלמד שמושיבין דיינים לכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר". מבואר, שיש מצוה מדאורייתא להושיב שופט לכל שבט ושבט, וכמו שמאריך כאן הרמב"ן, שניתן לכוף את בני השבט לדון בפני דייני השבט.

העולם נברא מששה צדדים. כל דבר מורכב מאור וכלי, וכאשר נכפיל, אם כן, את הששה בשניים - אורות וכלים - נמצא שהם י"ב, והיינו י"ב שבטים, כנגד י"ב גבולי אלכסון, כנודע.

מצוה מן התורה למנות שופטים ודיינים לכל שבט ושבט, שכן לכל שבט יש את הכח המסוים שבו, שמכוחו דנים את השבט.

תפיסה זו, שלכל שבט יש כח מדיליה שהוא מציאות עצמית - היא מצד הסוד של "שיתא אלפי שנין הוי עלמא" (ר"ה לא ע"א), שהבריאה נבראה בששה ימים.

"שית אלפי שנין הוה עלמא" אין הכוונה רק ריבוי של עוד אלף ועוד אלף עד ששת אלפים שנה, אלא זו תפיסה של שית אלפי שנין, תפיסה של שש, כפי שכבר דובר הרבה.

ומצד כך שהתפיסה שבכל דבר היא בסוד שש, כפי שבואר ישנם ששה אורות וששה כלים, ומצד כך יש אבחנה של "לשבטיך - מלמד שמושיבין דיינים לכל שבט ושבט".

"ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי" (בראשית א, לא) - "כולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה", כמו שאומרים חז"ל (והוא שם ברש"י). בו' בסיון ניתנה תורה, כלומר היא ניתנה בתפיסה של ו' - ו' החיבור. תפיסת האחדות בשית אלפי שנין היא איננה אחד בעצם, אלא אחדות בסוד ו' החיבור. זוהי צורת התגלות התורה בתוך תפיסת שית אלפי שנין.

ועומק ענין "יום הששי ויכולו" הוא "ויכולו" מלשון לכות, לכלול את יום הששי בשבת קדש, בתפיסת הנקודה, לכלול את הקיים בנקודה.

ג' אבחנות בכח הסמיכה

נרחיב יותר את הדברים.

כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' סנהדרין ה"א): "נראין לי הדברים, שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים".

כלומר, אף שפסקה סמיכה מישראל, עיקר דין הסמוכים הוא ע"י משה רבינו שסמך את יהושע וכו' דור אחר דור שסומכים, וכולם מכחו של משה, בית דינו של משה.

והנה בשעה שפסקה הסמיכה, הפסיקו לסמוך, א"כ לכאורה בפשיטות אי אפשר לחדש את הסמיכה, כי הרי הכלל הוא שצריך לסמוך איש מפי איש. אך מחדש הרמב"ם שנראים הדברים שאילו התאספו רוב חכמי ישראל, בכוחם לחדש את הסמיכה. וידועה כל פרשת המחלוקת הגדולה של המהר"י בירב עם הרלב"ח האם לנהוג כן הלכה למעשה כדברי הרמב"ם.

פרשת שופטים

רמג

מבואר אם כן ברמב"ם, שקיים כח סמיכה מקביל לכח של משה רבינו. עיקר הסמיכה שמצינו בגמ' היא שמושה רבינו סמך את יהושע, ומכאן ואילך כל סמיכה היא מכוחו של משה. ומבואר ברמב"ם שיש כח מקביל לכח סמיכה זה, והוא שרוב חכמי ישראל יתאספו ויסקימו להסמיך חכם פלוני.

ישנם, אפוא, שני שורשים לסמיכה: האחד - מכוחו של משה, והשני - מכוחם של רוב חכמי ישראל.

זולת חידוש הרמב"ם שבכוחם של רוב חכמי ישראל לחדש סמיכה, ישנו אופן נוסף שעל ידו תתחדש הסמיכה, והוא מה שמבואר בספה"ק שלמלך המשיח יהיה כח לסמוך.

הרי, שמוצאים אנו שלושה אבחנות מהיכן יש כח של סמיכה: א. מכח משה רבינו. ב. מכח רוב חכמי ישראל. ג. מכח מלך המשיח.

אלו הן ג' אבחנות בכח הסמיכה.

סמיכת משיח אין לה הפסק

איתא בגמ' (ר"ה לא ע"א): "עשר מסעות נסעה שכינה, וכנגדן גלתה סנהדרין וכו' וכנגדן גלתה סנהדרין - מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים, ומירושלים ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא לשפרעם, ומשפרעם לבית שערים, ומבית שערים לצפורי, ומצפורי לטבריא. וטבריא עמוקה מכולן, שנאמר: 'ושפלת מארץ תדברי'". הגלות האחרונה שגלתה סנהדרין היא לעיר טבריא.

ובהמשך הגמ' שם איתא: "אמר רבי יוחנן: ומשם עתידין ליגאל, שנאמר: 'התנערי מעפר קומי שבי' - דייקא משם, מהעיר טבריא, עתיד לצמוח אורו של משיח.

העומק שבדברים נראה כך.

כח הסמיכה כמו שהוזכר, יש בו שלושה אופנים: האופן הראשון הוא מכוחו של משה רבינו, מכח הדעת הכללית של בחינת משה - משם שורש הסמיכה.

האופן השני לסמוך הוא ע"י רוב חכמי ישראל. ועומק עניינה של סמיכה זו: ישנה סמיכה מכח השורש, וישנה סמיכה מכח התקבצות כל הענפים, שרובם ככולם. הסמיכה מכח משה היא סמיכה מכח השורש. משה הוא שורשם של ישראל, שקול כששים ריבוא, זו הדעת הכללית. לעומת זאת ישנה סמיכה מכח אסיפת כל הענפים, שזוהי הבחינה שאם הסכימו רוב חכמי ישראל להסמיך אדם, סמיכתם סמיכה. כלומר, הכח שסומך הוא רוב חכמי ישראל, קיבוץ הענפים של החכמה, של הדעת.

הבח השלישי שמכוחו תחזור הסמיכה, הוא אורו של משיח. פשוטם של דברים, הסמיכה שתתחדש בימות משיח, היא אותה סמיכה שהיתה בימות משה, אלא שהיא נפסקה ויחזרו וייסדו אותה.

אבל ברור הדבר שזהו רק הלבוש של הדברים, אך בפנימיותם, אורו של משיח יחדש סמיכה בעומק פנימי יותר.

כמו שהזכרנו את דברי הגמ', אורו של משיח עתיד לצמות מהעיר טבריא. שם היתה הנקודה האחרונה שאליה גלו הסנהדרין, ומשם עתיד לצמות אורו של משיח.

והנה אמרו חז"ל (מגילה ו ע"א): "ולמה נקרא שמה טבריא - שיושבת במבורה של ארץ ישראל". העיר טבריא נקראת כך על שם שהיא מבורה של הארץ, נקודת האמצע.

ברור הדבר, שהמקום ממנו צומח אורו של משיח הוא גילוי על המהות של האור. הסמיכה מכוחו של משה, מכח בית דינו של משה, היא סמיכה

בסוד הששת ימים, בסוד השית אלפי שנים, ולכן בהכרח שווהי סמיכה שיהיה לה הפסק, כי סוד קצוות הדבר שהוא נפסק.

משא"כ הסמיכה שבאה מכח אורו של משיח, היא סמיכה בבחינת טבריא, בסוד הנקודה האמצעית, ונקודה אין בה הפסק, אין בה שבירה. לכן סמיכתו של משיח היא סמיכה שאין לה הפסק.

סמיכת משיח – גילוי נקודת השורש

נעמיק קצת יותר בדברים.

חכם סמוך, בכוחו לדון דיני קנסות ולדון דיני נפשות. כלומר, עומק כח הסמיכה, שנגזו בקרבו כח של שליטה על החיים ועל המוות. בכוחו להכריע כביכול מי יחיה ומי ימות. וברור הדבר שההכרעה על מי יחיה ומי ימות היא למעלה מהמי יחיה ומי ימות.

לכן דייקא נקודת הסמיכה מוכרחת לבוא מהנקודה הפנימית שהיא בבחינת משה, שהוא בבחינת דעת שעולה עד לאין, עד לכתר, למעלה מהחיים. כי בכח הסמוך כביכול למשוך חיים או לגנוז חיים.

הסמיכה שבאה מכוחו של משיח, כמו שכבר הוזכר, היא כח עמוק יותר מאשר כח סמיכתו של משה.

כח סמיכתו של משה היא מנקודה שהיא למעלה מן החיים ולמעלה מן המוות, וזאת בכדי או למשוך חיים או ח"ו להיפך. זוהי נגיעה בנקודת השורש, ע"מ למשוך משם חיים או ח"ו להיפך. משא"כ בחינת הסמיכה שבאה מכח אורו של משיח, עניינה גילוי בעצם של הנקודה שלמעלה מן החיים ולמעלה מן המוות.

כלומר, לא סמיכה כתכלית לדון, שבודאי זה קיים, שזו סמיכה בסוד בחינת משה. הסמיכה שבאה מכוחו של משיח, היא הגילוי שבעצם בנקודת

הסמוך, שבהיותה נגלית לו נקודת הסמיכות, מכוחה הוא נדבק ונכלל בנקודה שהיא למעלה מן החיים ולמעלה מן המוות. עצם הסמיכה מגלה את הכח שלמעלה מן החיים ולמעלה מן המוות, וזוהי גופא תכלית סמיכתו של משיח.

מצד סמיכתו של משה, הסמיכה אינה אלא היכי תמצוי לדין, וזוהי כל תכליתה: "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו" (ע"ז ד ע"א), ולשם תיקון העולם מוכרח שיהיה כח שליטה, כח של דין בעולם - בבחינת "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כמ, ד) - אשר על כן, קבעה התורה הקדושה שצריך להעמיד שופטים חכמים יראים, ושאר כל המעלות שצריך בהם.

כלומר, אין זו העמדה של כח השופטים בעצם היותם שופטים כגילוי עצמי, אלא זהו היכי תמצוי לקיום העולם, בחינת "והחכמה מאין תמצא", שהתפיסה באין ביחס לקיום, ביחס לחכמה.

משא"כ סמיכתו של משיח, כלומר המהות שמתגלה מכוחו של משיח - זוהי סמיכה לשם סמיכה, סמיכה לשם גילוי הנקודה שלמעלה מן החיים ולמעלה מן המוות. לכן דייקא כח סמיכתו של משיח בא מהעיר טבריא, מנקודת הטבור, מנקודת האמצע, בבחינת נקודה, שזה סוד מהות הגילוי.

מצד תפיסת סמיכתו של משה, הרי שעשר גלויות גלו סנהדרין, והגלות האחרונה היא לטבריא, בסוד הנקודה.

כי מצד תפיסת הקוים, הרי שכאשר הגענו לנקודה כללנו את הקוים, ולכן זוהי הנקודה האחרונה של גלות הסנהדרין, כלומר הקו הלך ונצטמצם עוד ועוד, עד לאבחנה של הנקודה, ובכך תמה האבחנה של הסנהדרין שנסמכה בימות משה.

אבל דייקא אבחנה זו היא סוד אורו של משיח. מצד תפיסת הקו, הרי שתפיסת הנקודה היא צמצום הקו עד ביטולו, משא"כ סמיכת משיח

היא גילוי של הנקודה שלמעלה מן החיים ולמעלה מן המוות, והרי שהנקודה היא גופא אבחנת הדבר.

לכן ממקום שפסקה הסנהדרין - משם צומחת הסמיכה מכוחו של משיח!

הסמיכה – תכלית לעצמה

כוחו ואורו של משיח, הוא לסמוך לשם לסמוך, לגלות את הנקודה הפנימית, כמו שבואר.

מצד תפיסת שית אלפי שנים, נאמר בפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", ופירש"י: "שופטים - דיינים הפוסקים את הדין. ושוטרים - הרודין את העם אחר מצוותם, שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט".

כלומר, התכלית של השופט היא ההבאה של הדבר עד הלמעשה ע"י השופט, ודייקא מכח כך נאמר ההמשך של הפסוק "תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלוך נותן לך לשבטיך", שמכיון שאבחנת השופט היא דייקא התגלות הדבר בפועל ע"י השופט, לכן במקום השפיטה נאמר "לשבטיך" - לכל שבט ושבט.

כי תפיסת השופט היא בסוד ההתפרטות, בסוד המקל והרצועה, בסוד האבחנה שישנה התנגדות, ולכן נצרך לכפות את הדבר ע"י מקל ורצועה.

משא"כ מצד אורו של משיח, שגילוי הסמיכה הוא תכלית לעצמו ולא ביחס לשופטים, ממילא אין ריבוי של "לשבטיך" - לכל שבט ושבט.

שני בתי דינים באותה העיר

הרמב"ן על המקום הביא את דברי רש"י "מלמד שמושיבים ב"ד בכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר", וכתב: "ולא ידעתי פירוש דבר זה, כי כיון שמנינו ב"ד בכל עיר ועיר, הרי בתי דינים רבים בכל שבט ושבט. אולי בא

לומר, שאם היתה עיר אחת לשני שבטים, כירושלים שיש בה חלק ליהודה ובנימין, שיושב בה שני בתי דינים, וכך העלו בפרק חלק (שם קיא ע"ב) שחולקים עיר אחת לשני שבטים, וכן ירושלים היתה ליהודה ובנימין".

מבואר בדברי הרמב"ן, שבעיר אחת אפשר ויהיו בה שני שבטים, כדברי הגמ', וכיון שנצטוונו לתת שופטים בכל שבט ושבט, אשר על כן בעיר אחת יש שני בתי דינים, ב"ד ליהודה וב"ד לבנימין. לכל שבט ושבט מעמידים ב"ד.

עומק הדבר שנגלה כאן, צורת החלוקה שהיתה ביציאת מצרים, נגלה בה מהלך שאפילו העיר עצמה יכולה להתחלק לשניים - "וכן העלו בפרק חלק שחולקין עיר אחת לשני שבטים". לא רק שהארץ נתחלקה לי"ב שבטים, וא"כ לכאורה מצד כך כל עיר יכולה שיהיה בה רק שבט אחד, אלא מבואר כאן שגם עיר אחת חולקין אותה לשני שבטים, ומכאן נצרך שבעיר הזו יהיו שני בתי דינים, מחמת שצריך לכל שבט ב"ד.

עומק הדבר שהעיר עצמה מתחלקת לשני שבטים, מפני שהעיר לא מאיר בה נקודת האחדות הגמורה. אילו היה מאיר בה האבחנה של האחדות הגמורה, הרי שלא היתה אבחנה שיגיע לידי חלוקה שניתן שני בתי דינים לאותה עיר.

והיכן נקודת הגילוי של האחדות? הרי ירושלים עיר הקודש היא העיר הפנימית ביותר בארץ ישראל, ודייקא בה נגלה מהלך שנחלקה ליהודה ובנימין, ומכאן היו בה שני בתי דינים - אחד ליהודה ואחד לבנימין. היכן, אפוא, הגילוי שלמעלה מנקודת ההתחלקות לשבטים?

אף שבודאי מצד ימות משיח שיהיה גילוי של אחד גמור, ברור הדבר שתהיה אחדות, אבל כפי שכבר דובר הרבה, אור האחדות יש לו בקיעה במקומות רבים בתוך שית אלפי שנים, שזו נקודת הממוצע להאיר את אור האחדות של אלף השביעי בתוך שית אלפי שנים, ועלינו להתבונן היכן נגלה האור של

פרשת שופטים

רמט

האחדות הגמורה בתוך השית אלפי שנין, בתוך ירושלים שהתחלקה לשני בתי דינים.

"קובעין בתחילה בית דין הגדול במקדש"

מבואר בגמ', והרמב"ם הביא זאת להלכה (בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג): "כמה בתי דינים קבועין יהיו בישראל וכמה יהיה מניינן, קובעין בתחלה בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה ומניינם שבעים ואחד, שנאמר: 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל', ומשה על גביהן, שנאמר: 'והתיצבו שם עמך' הרי שבעים ואחד".

ממשיך הרמב"ם: "ועוד מעמידין שני בתי דינים של עשרים ושלושה עשרים ושלושה, אחד על פתח העזרה ואחד על פתח הר הבית, ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים או יותר סנהדרי קטנה, ויושבת בשער העיר, שנאמר: 'והציגו בשער משפט', וכמה יהיה מניינם, עשרים ושלושה דינים".

הרי, שבכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים ויותר, מעמידים סנהדרין קטנה. נמצא, שהחילוק שמתגלה בין כל שבט ושבט בכל עיר ועיר, ואם בעיר יש שני שבטים מעמידים שני שבטים - חילוק זה נאמר דוקא בסנהדרין קטנה של עשרים ושלושה.

משא"כ שסנהדרין גדולה של שבעים ואחד, אין לכל שבט ושבט סנהדרין גדולה. יש בישראל סנהדרין גדולה אחת בלבד!

יתר על כן, לשון הרמב"ם היא: "קובעין בתחלה בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה". "קובעין בתחילה" כלומר, שורש כל הקביעות של הבית דין, הוא בבית דין הגדול.

וזה אינו במיקרה מה שקובעים תחילה בית דין הגדול, כי הכל בתר רישא גרירא, ואם ברישא אין נקודת חילוק של הי"ב שבטים, הרי שגם בב"ד

של הכ"ג שממנים לאחד מכן לכל עיר ועיר, יאיר אור הב"ד הגדול שאין בו התחלקות לכל שבט ושבט.

בעומק, הרי נאמר: "כי יפלא ממך דבר בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע, וקמת ועלית אל המקום וכו'", כלומר הסיבה שב"ד הגדול מורים לכולם, היא היות וכח הב"ד הגדול מאיר בכל הבתי דינים - הן בב"ד של כ"ג, הן בב"ד של שלושה והן במשפט של יחיד.

הבח של הסנהדרין של השבעים ואחד, הוא הכח שמכוחו מאיר אור האחדות בכל הבתי דינים, ודייקא היה ב"ד הגדול נמצא בירושלים עיה"ק [חוץ מזמן הגלות], כי המקום שישם הוא יכול לפסוק את דינו בשלימות הוא דייקא במקומו, במקדש.

דייקא בירושלים שנתחלקה לשני שבטים ויש בה שני בתי דינים של כ"ג, בנקודת ההתפרטות של השבטים - שם מאיר אור הב"ד הגדול, שהוא אור האחד, ומאחד את כל הכנסת ישראל, עד שיתגלה שכולם הם שמו אחד ויהיו כלי ליחידו של עולם.

פרשת כי תצא אור הלעת"ל הנגלה במלחמה

הולד מיפת תואר – גר

"כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו ה' אלוקיך בידך ושבת שביו" (כא, ו).

התורה התירה אשת יפת תואר, על אף שהיא בגוויתה.

באמת, מצינו בזה שלוש שיטות בבבלי ובירושלמי. שיטה אחת, והיא שיטת רבי יוחנן, שכל ההיתר אפילו בביאה ראשונה, הוא רק לאחר שעשה בה את כל המעשים שהזכרו בקרא וגיירה.

שיטה שנייה, שיטת רב, שביאה ראשונה הותרה אף לפני שהתגיירה, משא"כ ביאה שנייה שהותרה רק אחר שתתגייר.

ושיטה שלישית, לפי לישנא קמא בגמ', שכיון שהותרה הותרה, בין ביאה ראשונה ובין ביאה שנייה.

להלכה קי"ל שביאה ראשונה הותרה, ומכאן ואילך, אם מגייר אותה - הותרה לו, ואם לאו - לאו.

הרמב"ם (פ"ח מהל' מלכים ה"ח) כתב: "נתעברה מביאה ראשונה - הרי הולד גר, ואינו בנו לדבר מן הדברים, מפני שהוא מן העכו"ם".

שיטת הרמב"ם, שאם היא נתעברה ממנו בביאה ראשונה, על אף שקי"ל תמיד שאולינן בתר האם, ואם האם היא גויה הרי שהולד הוא גוי - כאן הדין שונה, ש"נתעברה מביאה ראשונה - הרי הולד גר".

ה'חינוך' (מצוה תקלב) חולק על הרמב"ם וכותב: "נתעברה מביאה ראשונה הולד הגוי ואינו בנו לשום דבר מכל הדברים". והרי ששיטת החינוך היא כפשוטם של דברים, שכיון שהכלל תמיד שאוליין בתר האם, והרי כאן האם גויה, לכן הולד הוא גוי כמותה.

ושומה עלינו להתבונן בדעת הרמב"ם שהולד גר, מדוע שלא יהא גוי גמור כאמו.

טבילת גר על דעת הישראל

הלכה נוספת מצינו ברמב"ם בהל' עבדים פ"ח ה"כ: "ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר הרי זה גר".

וה'כסף משנה' על אתר כתב, שמקור דברי הרמב"ם הוא מהסוגיא בכתובות (דף יא) שגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין.

וה'לחם משנה' על המקום הקשה, שהרי בגמ' שם נאמר שמטבילין אותו על דעת ב"ד, ואילו כאן ברמב"ם לכאורה מבואר שמטבילין אותו על דעתו של הישראל התוקפו. הרי שמטבילין קטן ואין לו דעת עצמית, וא"כ לכאורה נצרכת דעת ב"ד, וברמב"ם משמע שההטבלה מועילה על דעת הישראל התוקפו.

גילוי סוד הדבר והיפוכו בישראל ובגרים

עומקם של דברים יובן אחר שנתבונן מעט בענייניו של הגר.

עם ישראל, משעה שעמדו רגליהם על הר סיני, נשתעבדו שעבודא דאורייתא לקיים את תרי"ג המצוות.

מחד - קבלו את הדבר מדעתם, שאמרו נעשה ונשמע, ומאידך - כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, אבל מ"מ משעה שקבלו את התורה - בין אם זה היה מרצון ובין אם זה היה מכפיה - חל עליהם שעבוד שאין לו הפקעה.

ישראל לא יכול להפקיע ממציאותו את השם ישראל שלו. זוהי מציאות החלטית, בלתי ניתנת להפקעה.

כל דבר בסוד הדעת, כולל דבר והיפוכו. נמצא, שעל אף שבשורש הדברים מצד הבחינה שאמרו נעשה ונשמע היה בכוחם לא לומר ולא לקבל ולא להיות ישראל, אבל משעה שקבלו - קבלו עליהם.

כל הנשמות כולן היו במעמד הר סיני - הן נשמות ישראל והן נשמות הגרים. ונמצא, שאצל כל נשמה בשורש כביכול יש את הדבר והיפוכו - אפשרות לא לקבל את התורה, לא להיות ישראל, והפן שקיבלו עליהם את התורה והם בכלל ישראל.

אלא, שבכל ישראל בדר"כ לא מתגלה בחינת דבר והיפוכו, שכן מאחר והוא נולד לאם ישראלית, הרי דינו כישראל, ואין בכוחו להפקיע את השם ישראל שבו. הרי שבכל גלגול וגלגול לא נגלה בישראל דבר והיפוכו.

משא"כ בנר, שמתחילת לידתו הוא נולד כגוי, ולאחר מכן מדעתו ומרצונו קיבל עליו להסתפח לנחלת ה', וא"כ על אף שמשעה שקיבל עליו ונתגייר כדת וכדין אי אפשר לו לשוב לסורו, כיון שהוקבע בו שם ישראל בקבלת גירותו, אך מ"מ בגלגול זה עצמו נגלה בו הדבר והיפוכו. מתחילה הוא היה גוי, ולאחר מכן נגלה בו הישראל. אבל עדיין אין זה דבר והיפוכו מוחלט.

מתוך נגלה כאן דבר והיפוכו שמתחילה היה גוי ולאחר מכן נעשה ישראל, אך מאידך - מאז היותו ישראל, אין לו הפקעה לחזור לנקודת הגיות שבו.

יתר על כן אנו מוצאים בסוגיא שהוזכרה (כתובות יא), ש"גר קטן ממבילין אותו על דעת אביו ועל דעת בית דין", ומבואר שם בגמ', וכך קי"ל להלכה, שהגדילו יכולין למחות בגירותם. הרי שיש כאן גילוי רחב יותר לדבר והיפוכו.

אף שבודאי אין כאן התגלות גמורה של דבר והיפוכו, שהרי אם הגדילו ולא מיחו, שוב אינם יכולים למחות, כי כיון שהגדילו שעה אחת ולא מיחו, הרי שנקבע בהם השם ישראל ואין להם כח לחזור לגויותם - אבל יש כאן גילוי רחב יותר, שעל אף שכבר הוא הוטבל ונימול לשם ישראל, יש בכוחו בשעה שהגדיל למחות ולחזור להיות גוי. הרי שנגלה כאן לא רק הצד מגוי לישראל, אלא גם מישראל לגוי.

והגם שבשעה שמיחה הריהו עוקר את הדבר למפרע ומתברר שמעולם לא היה ישראל אלא גוי, אך סוף דבר ישנה כאן התגלות מסוימת שמונהג בו דין ישראל והוא עוקר הנהגה זו.

כדונמא, גיורת קטנה שאנסו או פיתו אותה, מביא הרמב"ם להלכה שאין נותנין לה את הקנס אלא משמרין אותו, שמא לכשתגדיל תמאן בגירותה ונמצא שקבלה ממון שאינו מגיע לה, שהרי רק בדין ישראל שבה מגיע לה הקנס, אבל עד כמה שהיא גויה לא מגיע.

כלומר, נגלים בהם דיני ישראל. על אף שאין אלו דינים מוחלמים אלא דינים על ספק, אך עצם היות הדבר שנוהגים בו מספק כדין ישראל, הרי שכבר יש כאן בחינת גילוי על הישראל שבו, וכאשר הוא ממאן בגרות שבו וחוזר להיות עכו"ם, הרי שנגלה כאן גם הצד ההפכי של עקירה מישראל לעכו"ם.

נגלה כאן, אפוא, הדבר והיפוכו לשני הצדדים: לעכו"ם מישראל ומישראל לעכו"ם. זהו גילוי של גר בסוד הדעת, ולהלן נבאר בע"ה בחינת גר שלמעלה מן הדעת.

גר בלא דעת עצמו

בחינה יתרה על כן, גר ששורשו למעלה מן הדעת, אנו מוצאים בשני האופנים שהוזכרו בסוגיא דפרשה דידן - אשת יפת תואר שנתעברה מביאה ראשונה, וישראל שתקף גוי קמין וגיירו.

ככלל, כל מעשה שאדם עושה, כדי שיהיה לו חלות צריך דעת. לולי שיש בו דעת - אין בדבר חלות. דברים אלו אמורים גם לגבי גרות, שהגרות צריך להיות מדעתו של הגוי המתגייר.

אולם מצינו חידוש בקמין שמטבילין אותו על דעת ב"ד, והרי שאין בו דעת, אך מ"מ אין זה גילוי גמור של גרות ללא דעת עצמו, שהרי משעה שהגדיל בכוחו למחות, וא"כ על אף שבשעת החלות שהטבילו אותו וגיירו אותו לא היתה לו דעת, אבל זה נתלה בדעתו כשיגדיל.

משא"כ למ"ד שכשהגדילו אין יכולים למחות, כמבואר שם בסוגיא בכתובות י"א, הרי שנגלה מהלך של אדם שחלה בו גרות בלי דעת כלל, שהרי לו עצמו לא היתה שום דעת בדינים שנעשו בו. [אולם מ"מ יש כאן דעת של המטבילים, וא"כ זה אינו מעשה גרות ללא דעת כלל, ולהלן יבואר בחינה עמוקה יותר, שלגר ללא דעת כלל].

הן הן הדברים בישראל שתקף עכו"ם או מצאו וגיירו, שהגר עצמו אין בו דעת, כמבואר בחלק מן האחרונים שהדין שהגדילו יכולים למחות נאמר דוקא במגיירים אותו על דעת ב"ד, משא"כ בישראל שתקף עכו"ם או מצאו, שכאשר תקפו יש בו בחינה של בעלות, ולכן אין לקמן אפשרות למחות כשיגדיל.

כל הדין שמצאנו שקמין שנתגייר יכול למחות, הוא רק כאשר חלות הגרות לא באה מדין בעלות, אלא מדין דעת אביו או דעת ב"ד, לכן נתלה הדבר בדעתו כשיגדיל, אבל כאשר היא באה מדין בעלות, הרי שדעת הבעלים

קובעת לקניין, וכיון שיש כאן בעלים הרוצים בגרות, לכן אפילו בשעה שהגדיל אינו יכול למחות.

הרי שנגלית לפנינו כאן נקודה דקה יותר, שהגר קטן אינו נתלה בו בכלל בדעתו האם הגרות חלה או לא, וזה מקביל למ"ד שאם הגדילו אינם יכולים למחות. אלא שאפילו למ"ד הגדילו יכולים למחות, כאן נגלה שאם הגדילו אינם יכולים למחות.

גילוי מהלך של גר ללא דעת כלל

יתר על כן, גרות ללא דעת כלל נגלה בפרשה דידן.

לעיל הוזכרו דברי הרמב"ם: "נתעברה מביאה ראשונה - הרי הולד גר, ואינו בנו לדבר מן הדברים, מפני שהוא מן העכו"ם, אלא בית דין ממטבילין אותו על דעתם".

והנה מצד שטחיות לשון הרמב"ם ניתן ללמוד, שנתעברה מביאה ראשונה הולד גר, אין הכוונה שנולד גר, אלא שב"ד מגיירים אותו ומטבילין אותו על דעתם, ככל גר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד.

אבל מלשון הרמב"ם - "נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר" - לא משמע כן, אלא משמע שבשעה שהוא נולד כבר הוא גר, ולא שהוא גוי שב"ד מגיירים אותו. רק שכדי שיהיה חלות גר יש דין של מילה וטבילה, ולכן מוסף הרמב"ם ש"ב"ד מטבילין אותו על דעתם", אך כבר מהלידה הוא גר, ויש כאן מעין האבחנה של ישראל שתקף עכו"ם וגיירו, אלא שבישראל שתקף עכו"ם וגיירו הוא מטבילו, משא"כ כאן שלאביו אין שום יחס אחריו מחמת שאינו בנו לדבר מן הדברים, ולכן מי שמטבילין אותו אלו הב"ד. אבל המשמעות שבעצם לידתו הוא גר.

ולכאורה נראה סיבת הדבר, שכשם שכאשר האדם פועל פעולה הרי שפעל בקניינו ויש לו בעלות על מעשהו, כך גם כאשר האדם בא על

פרשת כי תצא

רנז

הגויה ונולד ולד, זוהי בחינה של קניינו, אלא שמדין יוחסין אין לו כאן יחוס אחריו מחמת שהיא גויה, אבל זוהי הגדרה שהוא פעל פעולה, והפעולה שהוא פעל יוצרת לו שליטה עליו.

על אף שאין לו דין בעלות עליו כגדרי עבד, אבל זה מוגדר שהדבר נפעל ממנו, וכיון שכך, שם של גוי אין לולד, כי הוא נפעל מיהודי ואינו דומה לגוי הבא על גויה שהולד גוי, וכן אינו דומה לסתם ישראל הבא על גויה שהולד גוי, מפני שהכא בא עליה מכח כיבוש, ולכך יש בביאה זו גילוי גדר של קנין, ולא רק גילוי גדר של אישות. אבל מאידך שם של ישראל גם אין לו כי אין לו יוחסין, ולכן הוא נולד גר.

ודאי שאלו דברים מחודשים מאוד, אך לכאורה נראה שזהו גדר דברי הרמב"ם: מחמת שהולד נפעל מכוחו, לכן מחד הוא לא יכול להיות ישראל כי אין לו יוחסין, ומאידך הוא לא יכול להיות גוי כי הוא לא בא מן העמים, ולא נותר אלא לקבוע עליו שם של גר.

בלומר, ולד שנולד במלחמה כתוצאה מביאה של ישראל שאין לו יוחסין אחריו - הריהו בגדר גר. אלא שקי"ל שבגדרי גרות יש דין של טבילה, לכן ב"ד מטבילין אותו. אילו היה לו לישראל בעלות גמורה על פעולתו, הרי שהטבילה היתה כמו בתפסו לעכו"ם קמן וטבלו, שמועילה הטבילה לדעת התופסו. אך מחמת שכאן אין זה בגדר בעלות של קידוש מלחמה, ממילא ברגע שהוא נולד אין לו בעלות עליו, וכיון שכך מי שמטביל אותו אלו ב"ד.

מבל מקום, כשם שבתפסו לגוי קמן וכפאו וטבלו, לא נאמר [לחלק מן האחרונים] הדין שהגדילו יכולים למחות - לכאורה ה"ה גם בנידון דידן באשת יפת תואר שנתעברה בביאה ראשונה, לא יהיה דין שהגדילו יכולים למחות.

ועומק הדברים לפי מה שנתבאר, שנגלה כאן מהלך של גר ללא דעת כלל!

בתקפו לעכו"ם והטבילו - הרי שישנה דעת המטביל, והיא זו שיוצרת את הגרות, אלא שזו אינה דעת ב"ד אלא דעת ישראל שתקפו. אבל באופן דידן שבשעה שהוא בא עליה ודאי שאין לו דעת לגרות, ומיד כשנולד הריהו כגר - הרי שחל כאן דין גרות בלי דעת כלל! אין בו לא דעת ב"ד, לא דעת עצמו, לא דעת אביו ולא דעת אחר המטבילו, אלא הוא נולד כחפצא של גר ללא דעת.

אורו של משיח – גרות שאינה מכח דעת

ברור הדבר, שזה שורש אורו של משיח. משיח בן דוד בא מן הגרים [דוד שורשו מרות], והרי האור של הגרים הוא אורו של משיח.

אבל כמו שנתבאר, בכל גר אין אור גמור של משיח, כי עדיין יש כאן אור של דעת; הרצון למול, ועצם ההסכמה להיכנס לכנסת ישראל - כל אלו באים מדעתו או מדעת אחר, כמו שהזכר. הרי ששורש הגרות מגיע מנקודת דעת.

משא"כ בפרשה דידן, בחידוש של אשת יפת תואר לשיטת הרמב"ם, נגלה כאן מהלך של כח גרות שאינו בא מכח הדעת, שזה עומק אורו של משיח.

גר רגיל בתחילה הוא היה עכו"ם ולאחר מכן ישראל. הרי, שלא נגלית בו האחדות הגמורה בין ישראל לעכו"ם. היה זמן שהוא היה בבחינת עכו"ם והיה זמן שהוא בבחינת ישראל. הרי שהוא מגלה את האחדות ע"י ההתפרטות. ודאי שיש כאן גילוי של אחדות, שבעצם היותו זמן מסוים גוי וזמן מסוים ישראל, הרי שנגלית אחדות באדם אחד שהוא כולל את שניהם, אבל זהו גילוי אחדות מצד ההתפרטות, פעם הוא ישראל ופעם הוא גוי.

משא"כ באופן דידן, שנולד ולד שמחד הוא מעולם לא היה עכו"ם, אבל מאידך גם אין לו שם של ישראל. הוא מופקע לגמרי מכל שם - אין לו שם עכו"ם ולא שם ישראל.

נפש שאין לה שייכות לתפיסת המציאות

העומק שבדברים.

המציאות של העולם היא, שיש ישראל ויש עמים. המציאות של גר היא מציאות שאין לה מקום. הוא לא בכלל העמים ולא בכלל ישראל. הוא יצא מכלל העמים, ואצל כנסת ישראל הוא בבחינת נספח, כלשון הגמ' ביבמות. הוא לא מציאות שיש לה מקום - לא בכלל עמים ולא בכלל ישראל.

אלא שבכל גר רגיל היה זמן שהיה בכלל עכו"ם, היתה לו מציאות בגדרי העכו"ם שבו, וא"כ הוא לא מופקע לגמרי מתפיסת המציאות. רק משעה שהוא שנתגייר הוא הופקע מתפיסת עכו"ם, ולתפיסת ישראל הוא לא לגמרי משתייך.

משא"כ גר שבפרשה דידן, שנתעברה מביאה ראשונה שהולד גר, הרי שאין לו ולא היתה לו שום שייכות לא לאומות ולא לישראל, שבעומק הוא למעלה מתפיסת ההתחלקות של האומות וישראל, הוא מציאות של נפש שאין לה שייכות לתפיסת המציאות.

האור של אשת יפת תואר - אור דלעתיד

זה הסוד שמתגלה בפרשת יפת תואר.

"לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע". התורה התירה לאדם לעבור על איסור ביאת גויה, משום ש"עד שיאכלנו באיסור יאכלנו בהיתר".

והרי ברור ופשוט הדבר שזהו האור דלעתיד, שכן שורש האיסור הוא בדינים, וכאשר הדינים נכללים בחסדים בטלים האיסורים ונכללים במקורם. ברור הדבר, אם כן, שהאור של אשת יפת תואר הוא אור דלעתיד.

ועומק האור דלעתיד נגלה באבחנה שיש כאן מציאות של גר גמור, גר מוחלט שאין לו שום מציאות. הגרות הגמורה מגלה שכל המציאות של הנבראים היא בבחינת הויה שאין להם מציאות.

ולא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על כל הנבראים כולם יצא, שהוית הנבראים היא הויה שאין לה מציאות.

כל זמן שהנבראים נתפסים כהויה שיש לה מציאות, הרי שהם מהוים חציצה לגילוי האינסוף כי הם הויה, ואם הם הויה הם בבחינת חציצה. משא"כ כאשר נגלה האור של גר גמור שאין לו מציאות, ולא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על כלל הנבראים כולם יצא - א"כ ההויה של כולם היא הויה שאין להם מציאות, וא"כ הם אינם מהוים חציצה להתגלות האינסוף.

"בכסה ליום חגנו"

"ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים", מבואר בבעל הטורים שִׁרְח הוא מלשון יָרַח, והוא דורש את הדברים לענייננו.

אבל לענייננו - "בכסה ליום חגנו" - יום שהלבנה מתכסה בו. מציאותם של הנבראים היא בסוד התנועה מריבוי למיעוט וממיעוט לריבוי, והיינו בסוד הירח.

יום שהלבנה מתכסה בו, זו האבחנה שהנבראים אינם חוצצים כלל, אין להם מציאות.

לכן ה"יום הרת עולם" הוא דייקא "בכסה ליום חגנו", כי זוהי התפיסה שהנבראים אינם מהוים שום חציצה. כל הויתם היא הויה שאיננה

חוצצת כלל, הויה שאין להם מציאות! זהו שורש הריונם והוייתם של הנבראים.

באשת יפת תואר מתגלה הפריצה בין הישראל לעכו"ם. עצם הדבר שהותרה הביאה של הישראל בעכו"ם, זוהי תחילת גילוי האחדות של ישראל והעכו"ם. והגילוי הגמור יותר הוא בולד הנולד מביאה ראשונה שהוא גר.

היתר מאכלות אסורות בשעת מלחמה מכח אור דלעתיד

אנחנו מוצאים דין נוסף שהותר בשעת מלחמה, והוא מה שמבואר בגמ' והובא ברמב"ם (פ"ח מהל' מלכים ה"א): "חלוצי צבא כשיכנסו בנבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך. מפי השמועה למדו 'ובתים מלאים כל טוב', ערפי חזירים וכיוצא בהן".

בשעת המלחמה הותרו מאכלות האסורות, אם יש צורך בכך.

והמפרשים כבר הקשו, שעד כמה שירעבו ואין להם מה לאכול ודאי שפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה!

אבל ברור הדבר שלא מדובר כאן דוקא במצב של פקו"נ, אלא כלשון הרמב"ם "אם ירעב ולא מצא מה יאכל", אפילו כשהוא רעב בלבד, לא בנדר שהוא מסתכן אם לא יאכל, כבר הותר לו לאכול מאכלות האסורות ולשתות יין נסך.

יסוד איסור שתיית יין נסך הוא, שגזרו חכמים שלא יאכלו מפתם ולא ישתו מיינם כדי שלא ישאו את בנותיהם, ועד כמה שהותרה כאן נשיאת אשת יפת תואר, גם הגזירות שנועדו להרחיק נישואין אלו יש להן ביטול.

אבל בעומק יותר, במאכלות אסורות נאמר "ונטמתם במ", כידוע מהספרים שהם מטמטמים את נפש האדם.

ויש נידון באחרונים מה הדין בחולה שיש בו סכנה ואוכל דבר האסור, האם אותו מאכל אסור מטמטם את נפשו. מחד - הרי הותר לו לאכול ופקו"נ דוחה את כל התורה כולה, ועד כמה שהותר לו לאכול, לכאורה אין כאן איסור, ואם אין איסור, אין מה שיטמטם את מוחו. והצד השני שבדבר - שהותר לו האיסור, אבל החפצא הוא חפצא של טומאה המטמאת את נפשו.

לענייננו: כאשר הותר במלחמה לאכול מאכלות האסורות ולשתות יין נסך, פשוטם של דברים שלצורך המלחמה הותרו הדברים. אבל בעומק נגלה כאן אור שאין טמטום!

ואלו הם הדברים שהוזכרו לעיל. אשת יפת תואר זהו גילוי של האור דלעתיד. מצד האור דלעתיד נאמר: "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב) - אין טומאה, ואם אין טומאה, הרי שאין "ונטמתם במ", ולכן הותרו מאכלות האסורות.

שורש האור שמתיר את המאכלות האסורות הוא מאותה אבנה שאין שם בחינה של איסור, וממילא אין בחינה של טומאה. אין זה בגדר פקוח נפש הותר, אלא שביציאה למלחמה נגלה האור שלמעלה משית אלפי שנים.

ועל אף שלכאורה אם זו מלחמה זוהי בחינה של שית אלפי שנים, שהרי בלעתיד נאמר "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב, ד), אך כבר כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים ה"א): "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה, שנאמר: 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום'". כל מלחמה ראשית צריך לפתוח בשלום, ולאחר שלא הסכימו לשלום פותחים עליהם מלחמה. כלומר, האור של המלחמה מתחיל מנקודת השלום.

פרשת כי תבוא

יורשי א"י והתכללותם במוריש

דין קריאה בביכורים – האם נאמר בגר

"והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה וירשתה וישבת בה וגו' ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלוך וגו' וענית ואמרת לפני ה' אלוך ארמי אוכד אבי" (כו, א-ה).

הרמב"ם (פ"ג מהל' ביכורים הי"ד) מונה שבעה דברים שמעונים הביכורים: "נמצאת אומר שהבכורים מעונין שבעה דברים: הבאת מקום, וכלי, קריאה, וקרבן, ושיר, ותנופה, ולינה".

אחד מן הדברים שהבכורים טעונים זו הקריאה. את דין הקריאה מצאנו במשנה ריש מסכת ביכורים (פ"א מ"ד): "יש מביאין בכורים וקורין, מביאין ולא קורין, ויש שאינן מביאין", ושם במשנה ד' איתא: "הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", שהרי הוא איננו מורע ישראל, ולכן הוא מביא ואינו קורא.

בירושלמי (הלכה ב) מובאת שיטת ר' יהודה שחולק וס"ל שגר מביא וקורא, כי כיון שאברהם נקרא "אב המון גויים נתתיך", לכך יכול הגר לומר גם את המילים "אשר נשבע לאבותינו", מצד שאברהם נקרא אביו. אף שבודאי שאין הכרח שהוא מצאצאיו של אברהם אבינו, אבל אברהם נקרא "אב המון גויים", כלומר אפילו למי שהוא איננו אב בפועל הוא נקרא אביו, ולכן יכול הגר לומר "אשר נשבע לאבותינו".

מבואר אם כן, שיש מחלוקת האם גר מביא וקורא או מביא ואינו קורא, ולהלכה פסק הרמב"ם (פ"ד ה"ג) בדברי ר' יהודה בירושלמי, וז"ל:

"הגר מביא וקורא, שנאמר לאברהם 'אב המון גוים נתתיך' הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה", כלומר, לא שהוא אב לכל המון הגויים לגמרי, אלא אב העולם כולו שנכנסים תחת כנפי השכינה. ממשיך הרמב"ם: "ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ".

"ארמי אובר אבי" – יעקב

אלא שעדיין יש להקשות לדברי הירושלמי, שהרי בלשון ההגדה שאומר מביא הבכורים נאמר: "וענית ואמרת לפני ה' אלוךך ארמי אובר אבי". מיהו "אובר אבי"? - יעקב אבינו, כמו שאומר רש"י: "מזכיר חסדי המקום ארמי אובר אבי לבן ביקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב וכו'".

ולדברי הירושלמי, בשלמא את המילים "אשר נשבע לאבותינו לתת לנו" יכול גם הגר לומר כיון שאברהם אבינו נקרא "אב המון גויים", אך כיצד הוא אומר "ארמי אובר אבי" היינו יעקב, הרי ביעקב לכאורה לא נאמר שהוא "אב המון גוים נתתיך"?

וכתב הרמב"ן בב"ב (פא ע"א), ש"אב המון גוים נתתיך" על אף שנאמר להדיא באברהם אבינו, מ"מ זה קאי על כל האבות כולם - גם על אברהם, גם על יצחק וגם על יעקב אבינו.

"לתת לנו" – ירושת גר בא"י

קושייה נוספת שיש להקשות על דברי ר"י בירושלמי מלשון ההגדה, היא ממה שאומר: "אשר נשבע לאבותינו לתת לנו". בשלמא "לאבותינו" בואר שאברהם אב המון גוים, ולפי הרמב"ן לאו דוקא אברהם, אלא אברהם יצחק ויעקב, אבל כיצד אומר הגר "לתת לנו", והרי לכאורה גר אין לו חלק בארץ ישראל?

ומצינו בזה שתי תירוצים. הרמב"ן בב"ב שם ועוד ראשונים כתבו, שעל אף שבפועל גר לא קיבל חלק בא"י, אבל אין גדרו שהוא מופקע בעצם מדין ירושת א"י. שכיון שהקרקע הוכמחה לאברהם אבינו, ונקרא "אב המון גוים", א"כ היה מן הראוי שגם גר יקבל חלק בא"י, אלא גזה"כ היא שא"י נתחלקה ליוצאי מצרים [או לבאי א"י לחד מ"ד בגמ' ב"ב] מבן עשרים ועד בן ששים, וגר דומה לטפלים שלא קבלו חלק בארץ.

כשם שטפלים שלא קבלו חלק בארץ אין גדרם שהם מופקעים בעצם מן הירושה, שהרי הם בכלל בנים, אלא שהיתה גזה"כ פרטית בד"ן ירושת הארץ שטפלים אינם יורשים, כך גם גר בעצם יש לו דין ירושה בארץ ישראל, אלא שישנה כלפיו הפקעה חיצונית מירושה זו.

לפי זה יש הרוצים לטעון, שבאמת בכיבוש יחיד כדוגמת סוריא - גר יירש, כי הופקע רק מכיבוש א"י ולא משאר ירושות.

תשובה שניה שהובאה בהגה"ה מהמשנה למלך בשם מהר"ם בן חביב, שאף שגר באמת לא נחל את א"י, אך לשון הפסוק היא "אשר נשבע לאבותינו לתת לנו" בלשון עתיד, ומצד כך לעתיד לבוא גר יירש בארץ ישראל.

ובאמת מצינו מחלוקת גדולה באחרונים האם תהיה לגר ירושה בארץ לעתיד לבוא, ומ"מ לדברי המהר"ם בן חביב לגר תהיה ירושה בא"י לעתיד לבוא.

עד כאן הגדרת הדברים, ועתה ננסה להתבונן מעט בעומקם.

ג' בחינות בירושת הארץ

"ארץ ישראל" נקראת כך על שם היותה מורשה לישראל, היורשים שלה הם עם ישראל.

פרשת כי תבוא

רסז

אך כידוע לארץ ישראל ישנו שם נוסף - "ארץ כנען", וכשם שביארנו שמצד מה שהיא נקראת ישראל, הרי שהיורשים אותה אלו בני ישראל - כך מצד השם כנען שבדבר, מי שישב בה אלו כנען ושאר ששת האומות.

נמצינו למדים, אפוא, שבשורש מהותה של א"י ישנן שתי אבחנות: מחד - היא ניתנה לישראל, ומאידך היו זמנים שהיא לא היתה ביד ישראל. "ברצונה נתנה להם וברצונו נמלה מהם ונתנה לנו", כמבואר ברש"י בתחילת בראשית. בזמנים מסוימים נתן הקב"ה את הארץ לאלו שאינם מבני ישראל, ובזמנים אחרים נתנה לעם ישראל.

אמנם לדברינו עד השתא, נתברר שישנה אבחנה שלישית של סוג ירושה בא"י.

הן לדברי הרמב"ן שגר אינו מופקע בעצם מן הירושה, אלא הוא כמפל שאינו יורש, אבל הוא מוגדר כיוורש בכח, וא"כ בבכח שבדבר הוא נקרא נוחל בארץ, והן לדברי המהר"ם בן חביב שגר ינחל את הארץ לעתיד לבוא - לשתי השיטות הללו מתגלה אבחנה נוספת מי נוחל את הארץ.

עד השתא נתבאר שישנם שני סוגים שנוחלים את הארץ: יש בחינת כנען וישנה אומות שהיתה להם ירושה בארץ, ויש בחינה של ישראל שהיא מורשה להם, "נשבע לאבותינו לתת לנו". כאן נתבאר שישנה אבחנה נוספת בירושה: חלקו של הגר בארץ.

יתר על כן אנו מוצאים בירושלמי, שבני קיני חותן משה היתה להם ירושה בארץ. כלומר, לא רק שהם היו יורשים בכח, כדוגמת מש"כ המהר"ם בן חביב שבפועל תהיה הירושה לגר רק לעתיד או מש"כ הרמב"ן שזו ירושה בכח שהם כגדר טפלים שאין להם ירושה בפועל, אלא היה סוג של גרים שהיתה להם ירושה בפועל בא"י!

הרי שנגלה לנו כאן כח שלישי שיוורש בארץ - הן בכח והן בפועל - והוא ירושתם של גרים.

כח אחדות ישראל ואוה"ע נגלה בירושת הגר

כבר נתבאר [במקו"א], שבחינת הגרות כוללת בתוכה את הגוי ואת הישראל. מצד הלבוש החיצוני, מתחילה הוא היה גוי ולאחר מכן ישראל. אבל מצד האור הפנימי של האחדות בין ישראל לעכו"ם, "הלוא אח עשו ליעקב" - גילוי אחדות זו מתגלה בגרים, ולכן דייקא מן הגרים יוצא משיח.

לענייננו: בירושת הארץ נגלים ראשית שתי אבחנות של יורשים - כנענים, שבעה אומות, ומאידך ישראל. בזמן שא"י היתה שייכת לכנענים היא לא היתה שייכת לישראל, ובזמן שהיא שייכת לישראל היא איננה שייכת לכנענים. [ובדקות יותר, הרי כיבושה ע"י ישראל נעשה מעט מעט, ובוה נגלה אור האחדות, וכמו שיובא להלן]. כח האחדות שמגלה את אחדותם של ישראל והאומות, הוא ע"י ירושת הגרים.

גר שנתגייר משבעה אומות [לפי חלק מן הראשונים], גרותו חלה, וא"כ נמצא שמתחילה היתה בו אבחנה של ירושה בא"י מדין שבעה אומות שבו, ועכשיו בכוחו לרשת את הארץ מדין הישראל שבו, כדברי המהר"ם בן חביב לעתיד ולדברי הרמב"ן בכח, אך מ"מ הוא בר ירושה בשם א"י.

הרי שבאותו אדם נגלים שני כוחות הירושה. ואף שלא ממש בפועל השתא, אבל נגלים בו שתי האבחנות של הירושה.

היה זמן של שליטה משותפת בארץ

כשנתבונן יותר בדברים נראה, שמה שהוגדר לעיל שבזמן שכנען וששה אומות היו בא"י לא היה לישראל חלק בארץ, ובזמן שלישראל היה חלק בארץ, אין ירושה לכנען ולשבעה אומות - כל זה בכללות, אבל בהתפרטות נבחין שגם יש גילוי-מה לאחדות העכו"ם והישראל.

פרשת כי תבוא

רסט

אברהם אבינו אמר: "גר ותושב אנכי עמכם, תנו לי אחוזת קבר עמדי ואקברה מתי מלפני" (בראשית כג, ד), וברש"י שם: "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'". הוא גר מצד האבחנה שהארץ איננה ברשותו, והוא תושב מצד האבחנה שהארץ ברשותו.

ואף שבזמן קבורת שרה הארץ עדיין לא היתה בשליטתם של בני ישראל אלא רק לאחר מכן, הרי שנגלה שגם בזמן שבו השליטה היתה בידי העכו"ם, מ"מ גם לישראל היה כח של החזקה בארץ. לא רק שאברהם יצחק ויעקב גרו בארץ, אלא "אם תרצו אני תושב" - היתה לאברהם בעלות על הארץ מכח ההבטחה של הלעתידי.

כלומר, ההבטחה של הלעתידי נגלית גם בזמן שהעכו"ם שולטים בארץ!

ובן להיפך: בזמן שנכנסו ישראל לארץ, כתוב בפסוק "מעט מעט אנרשנו מפניך" (שמות כג, ל) - הקב"ה לא גירש את כל האומות בבת אחת, אלא מעט מעט. כלומר, גם בשעה שבני ישראל היו בתוך ארץ ישראל, היתה כאן בחינה של ערבוביה בתוך הארץ. לא היה מהלך שנסתלקו כל השבעה אומות ונכנסו ישראל לגמרי, אלא הדבר בא בהדרגה. ישראל נכנסו מעט מעט, יותר ויותר כבשו את הארץ, וכפי כבישתם - כך יצאו העכו"ם מן הארץ.

הרי שגם בזמן שהיתה כבר כביכול שליטה לישראל, שהרי כבשו הארץ, מ"מ מתגלה כאן האחדות של ישראל והאומות בבת אחת.

מתבאר אם כן, שישנן שלוש אבחנות בירושת הארץ: ישנה אבחנה שהארץ נקראת כנען, היא שייכת לכנען, לשבעה אומות. ישנה אבחנה שהארץ שייכת לישראל, נקראת ארץ ישראל. וישנה אבחנה שהיא מאוחדת לכולם, ושורש אבחנה זו נגלה בבחינת גר, שיש לו בחינת-מה של ירושה בארץ.

באברהם אבינו גנוזים שלושת הכוחות

כשמתבוננים בשורש הירושה של "נשבע לאבותינו לתת לנו" כמו שהוזכר, ישנה אבחנה שהארץ הובטחה לאברהם, "ולאברהם היתה השבועה תחילה שירשו בניו את הארץ", ישנה אבחנה שהארץ הובטחה ליצחק, וישנה אבחנה שהארץ הובטחה ליעקב.

החילוק המהותי בין אברהם ויצחק ליעקב הוא, שאברהם ויצחק לא כל בניהם נכללו בכלל ישראל. מאברהם יצא ישמעאל, ומיצחק יצא עשו. משא"כ יעקב שממטו שלימה וכל זרעו ישראל הם.

כשמתבוננים בנקודה זו ביחס לירושת הארץ, הרי שנגלים כאן שני שורשים בירושה: מצד ההבטחה של יעקב אבינו בארץ, כיון שמזרעו לא יצא אלא ישראל, הרי שבנומק שורש ההבטחה היא הבטחה לישראל, כי ה"לאבותינו" שבה הוא ביחס ל"לתת לנו" שיצאו ממנו, והיינו ישראל.

משא"כ באברהם ויצחק שיצא מהם זרע שאיננו של ישראל, א"כ כאשר הובטחה להם הבטחת נתינת הארץ להם ולזרעם, על אף שלאחר מכן נעשתה הפקעה מסוימת ליורשים, אבל בעצם כך שהובטחה להם הארץ, ומדיני ירושה גוי יורש את אביו - הרי שנגלה מהלך שהארץ שייכת לא רק לישראל.

כמו שהוזכר, ישנן שלושה אבחנות מי יורש את הארץ: שבעה אומות, ישראל ובחינת גר. ונתבאר ששורש הישראל הוא ביעקב ושורש העכו"ם הוא באברהם ויצחק. האבחנה השלישית שהיא בסוד הגרות, מושרשת דייקא באברהם אבינו, כלשון הרמב"ם: "הגר מביא וקורא, שנאמר לאברהם: אב המון גוים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסים תחת כנפי השכינה", הרי שאברהם כביכול הוא ראש לכל הגרים, הוא אב לכל הגרים, ומצדו יש כח לגרים לרשת את הארץ.

כח הגרות נגלה דייקא באברהם כי אביו היה תרח. ביצחק לא נגלה כח גרות כי אביו היה אברהם אבינו. הרי שהכח לעקור מאומה לאומה נתגלה דייקא בכוחו של אברהם אבינו. "אב המון גוים נתתיך", הוא אב כל העולם כולו שנכנסים תחת כנפי השכינה, הוא אב לבחינת הגרות.

באברהם אבינו גנוזים, אפוא, שלושת הכוחות הללו: מצד היותו שורש לישמעאל, הרי שיש כח לעכו"ם בארץ. מצד השם ישראל שבו, הרי שהיורשים הם ישראל, כמו שהיה בפועל, שבוה קוימה ההכמחה בפועל. ומצד היותו שורש לגרים, "אב המון גוים נתתיך" - הרי שהוא שורש לירושה בבחינת גרות.

ירושת הגרות – ביטול תפיסת המקבל

שלמות האחיזה בארץ ישראל, ברור הדבר שהיא איננה באבחנה רק של גוים או רק של ישראל, אלא בנקודת ההתכללות.

כמו שכתוב בנביא, שלעתיד לבוא יאמרו הגוים זה לזה "קומו ונעלה ציון" (יזמיהו לא, ה). ועומק גדר הדבר מפני שלעתיד לבוא יתגלה כח האחרות שבא", שהוא מאחד את כל הגוים כולם עם הכלל ישראל.

הזכרנו את דברי רש"י בתחילת התורה: "בראשית ברא אלוקים - "אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה מעם פתח בבראשית, משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים', שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נמלה מהם ונתנה לנו".

ונתבונן בעומק שבדבר.

כשבאנו לדון למי נתן הקב"ה את הארץ, הרי שמצאנו נקודת חילוק. מתחילה הוא נתן את הארץ לשבעה אומות - "ברצונו נתנה להם", ולאחר מכן נתנה לישראל, הרי שבמקבל היה שינוי - בתחילה היו אלו עכו"ם, שבעה אומות, ולאחר מכן ישראל.

אבל מצד הנותן, מי היה הנותן - כאן לא מצאנו ח"ו שינוי! "כח מעשיו הגיד לעמו", הוא נתן את הארץ לעכו"ם והוא גם נתן אותה לישראל. הרי שרק מצד המקבל מצאנו חילוק למי שייכת הארץ, ולא מצד הנותן.

כשנתבונן בעומק שבדבר נבין, שהיסוד האמור לעיל שכח הגרות הוא לאחד את הישראל עם העכו"ם, אין הכוונה כפשוטו, שהוא יאחד אותם, וכמו שמצינו אבחנה שהיה זמן שמתחילה העכו"ם ירשו את הארץ ולאחר מכן ישראל, והאבחנות התאחדו מצד קבלתם הארץ, כי מצד המקבל יש התפרטות, יש התחלקות, ולכן זה נגלה בצורה שיש זמן שהעכו"ם ירשו את הארץ ויש זמן שהישראל ירשו את הארץ.

אלא ברור הדבר שכח האחדות שנגלה בגרות לאחד את ישראל ואת העכו"ם, הוא בסוד ביטול תפיסת המקבל!

הרי שורש הגרים כולם הוא אברהם אבינו. אברהם אבינו נפל לכבשן האש ועמד להתכלות. בנו עמד על גבי המזבח וח"ו כמעט נשחט, ואילו היה נשחט - לא היה כנסת ישראל. יעקב אבינו נתקיים בו - "לבן ביקש לעקור את הכל", "ארמי אובד אבי", ביקש לעקור את הכל.

כלומר, המציאות שנגלית באבחנה הפנימית של ירושת הגרות, היא האבחנה של ביטול תפיסת המקבל. מצד תפיסת המקבל, הרי שיש חילוק: יש עכו"ם, יש ישראל, יש גרים. משא"כ כאשר מבטלים את תפיסת המקבל, הרי נדבקים במי שנתן את הארץ - הוא ית' - ושם ישנה אחדות פשוטה.

פרשת כי תבוא

דעג

גילוי הגרות הוא גילוי של תפיסה שהמקבל במל, בחינת דוד המלך שנקרא "בר נפלי", אין לו קיום, אין לו מציאות. ועומק הדבר שאין לו קיום ואין לו מציאות, כלומר אין כאן תפיסה של מקבל, אלא יש כאן התדבקות כביכול בנותן, ומצד הנותן לעולם היה רק נותן אחד. [אולם מ"מ ברור הדבר שבעומק גם תפיסה זו היא בערכין דמקבל].

"ארץ הצבי" – ביטול צורת הכלי שבה

האחדות הגמורה שתתגלה בארץ ישראל, היא מצד היותה "ארץ הצבי".

עומק הדבר שהיא נקראת "ארץ הצבי" עפ"י מה שנתבאר הוא, שאפשר למתוח אותה. כל עניינו של מקבל, הוא בגדר צורת המקבל שבו. "אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי" (סנהדרין כב ע"ב), והכלי יש לו צורה. מתיחת דבר בעומק עניינה ביטול צורת הדבר.

"אמר רבי חנינא בר פפא: ביקש הקדוש ברוך הוא לתת את ירושלים במדה, שנאמר וכו', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע, הרבה כרכים בראת בעולמך של אומות העולם - ולא נתת מדת ארכן ומדת רחבן, ירושלים ששמך בתוכה ומקדשך בתוכה וצדיקים בתוכה - אתה נותן בה מדה!" (ב"ב עה ע"ב).

אחר שביקשו מלאכי השרת שלא יתן הקב"ה את ירושלים במדה, הוא אכן לא נתן בה מדה. ובגילוי הרחב יותר, זהו גילוי על כל ארץ ישראל.

ובעומק מונח כאן גילוי שאין לה תפיסה של מקבל. מצד תפיסת המקבל שבדבר, היא אשת איש, היא אסורה לאחר, היא לא יכולה להיות שייכת לכמה אנשים. מצד המקבל יש התחלקות, יש צורה למקבל, ולכן לא שייך שיהיה שייך לשניים. משא"כ מצד הדוכרא - אין בזה הפקעה. מצד הנותן יש אחדות גמורה, הוא יכול לאחד כמה נוקבא, כלומר לכמל אותן אליו.



נתינת העני – גילוי על ביטול המקבל

חז"ל מספרים לנו, כי "עשירים מביאין בכורים בקלתות של זהב ושל כסף, ועניים - בסלי נצרים של ערבה קלופה" (ב"ק צב ע"א), ובהמשך שם מבואר, שהעשירים היו לוקחים בחזרה את כליהם מחמת שהיו כלים יקרים, משא"כ העניים נתנו את הבכורים לכהנים יחד עם הכלים.

עומק הדברים נראה עפ"י מה שנתבאר. העני, שלית ליה מגרמיה כלום, נותן גם את המקבל שבו, גם את הכלי שבו. זהו גילוי על האופן הפנימי של מהות הבכורים, שיש כאן ביטול גמור בנתינת הכלי.

וכאשר ישנם ביכורים גמורים, ביכורים של הבאה יחד עם הכלים - אז נגלה תוקפה של ארץ ישראל שתתגלה בה האחדות הגמורה של כל הנבראים כולם.

פרשת וילך

גילוי אור התורה"ק באחרית הימים בבחינת שירה

"ועתה כתבו לכם" – מצות כתיבת ס"ת

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל" (לא, יט).

פירש"י: "את השירה הזאת - האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו".

מן המקרא הזה - "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" - למדו חז"ל בגמ' (סנהדרין כא ע"ב) שיש חיוב לכל אדם לכתוב לעצמו ספר-תורה.

מצד לשון הפסוק, החיוב לכאורה הוא לכתוב רק את השירה הזאת, כפי שכתב רש"י מ"האזינו השמים" עד "וכפר אדמתו עמו", אבל כבר ביארו הראשונים והאחרונים כאן (הסמ"ג, הכס"מ, הורב"ו ועוד), שהרי קי"ל בגמ' גיטין (ס ע"א) שתורה חתומה ניתנה, ויש איסור לכתוב מגילה מגילה, ולכן על אף שמצד לשון הפסוק חיוב כתיבת ס"ת לכל אחד הוא רק "את השירה הזאת", אך כיון שא"א לכתוב רק את השירה הזאת, יש חיוב לכתוב את כל הס"ת.

נמצא, שמקור הילפותא שכל איש ישראל מחוייב לכתוב לעצמו ס"ת הוא ממקרא דידן - "כתבו לכם את השירה הזאת".

ובך מביא הרמב"ם להלכה (פ"ו מהל' תפילין ומוזוה וס"ת ה"א): "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שנאמר: 'ועתה כתבו לכם את השירה', כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין

את התורה פרשיות פרשיות", ולכן א"א לכתוב רק את השירה ונצרך לכתוב את כל התורה כולה".

הרי שנתבאר לנו החיוב המוטל על כל איש מישראל לכתוב ס"ת לעצמו.

מוסיף הרמב"ם: "ואע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו".
 "כתבו לכם" - כל אחד צריך לכתוב לעצמו. "ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב - אחרים כותבין לו, וכל המגיה ספר תורה, ואפילו אות אחת, הרי הוא כאילו כתבו כולו".

מקור דברי הרמב"ם הוא מגמ' מנחות (ל ע"א), ושם מבואר שישנם שני אופנים בזה: כתיבת ס"ת נחשבת לו לאדם כאילו קבלה מהר סיני, אבל אם קנה ס"ת, נחשב לו כאילו חטפו מן השוק.

ועלינו להתבונן בעומקם של דברים.

הכותב ס"ת - כאילו קבלה מהר סיני

מבואר כאן, שמצות כתיבת ס"ת אין עניינה רק שיהיה לו ס"ת, כי אילו זו בלבד היתה המצוה, א"כ באופן שירשו מאבותיו או שקנאו מן השוק, היה צריך להיות שיהיה סגי בכך.

אבל מבואר - הן בלשון הפסוק והן בדברי הגמ' והרמב"ם - שהמצוה היא "ועתה כתבו לכם", יש מצוה מיוחדת שאדם יכתוב לעצמו ס"ת.

כאשר האדם כותב לעצמו ס"ת, הביטוי של חז"ל, כמו שמוזכר ברמב"ם, הוא: "כאילו קבלו מהר סיני". אף שבדאי מקור התורה של כולם הוא מה שקבלנו במעמד הר סיני, אבל כאשר האדם כותב לעצמו ס"ת, כביכול נגלית אצלו השתא בפועל אותה קבלה מהר סיני.

נמצא, ששני קיים ישנם בבחינת החיבור לתורה: כאשר האדם אינו כותב לעצמו ס"ת - או שלא כתב כלל, ואפילו אם ירשו מאבותיו או שקנאו

פרשת וילך

רעז

מן השוק וכדו' - אף שבודאי התורה שנמצאת אצלו שורשה מהר סיני, אבל היא עברה דור אחר דור עד שהגיעה לידו. הרי שאין לאדם נגיעה ממש ישירות בהר סיני.

משא"כ כאשר האדם כותב לעצמו ס"ת, או אפילו הגיה בה אות אחת - הרי שקבלה מהר סיני. באופן זה אדם נוגע ישירות בהר סיני. אין אצלו את המרחק שקיים באופן מבעי מומן נתינת הר סיני עד השתא, הן בבחינת זמן והן בבחינת נפשות של דור אחר דור עד שהוא נולד. נגלה בו החיבור הישיר להר סיני.

הרי שיש לנו קו של הדרגה מהר סיני, מרחק מהר סיני, ומאידך קו של דבקות גמורה בהר סיני.

בעומק, זה גופא מה שהוזכר בתחילה לשון הפסוק כמו שדקדקנו "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת". ולכאורה, עד כמה דקי"ל שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות, ומוכרחים לכתוב את כל התורה כולה ולא רק את השירה הזאת, א"כ מדוע לשון הפסוק המצווה על ציווי כתיבת ס"ת נאמר בלשון של "כתבו לכם את השירה הזאת"? הרי ממ"נ אין אפשרות לכתוב רק את השירה הזאת ומוכרחים לכתוב את הכל, וא"כ שלהדיא גדר המצוה יהיה מפורש בקרא שמוכרחים לכתוב את הכל?

אולם ביאור הדברים, שכאשר האדם כותב לעצמו ס"ת, זוהי בחינה של שירה. שירה לשון שיר, לשון עיגול, "כשיר מהו, כשורה מהו", כדברי הגמ' באלו מציאות (ב"מ כה ע"א), כידוע. כלומר, האופן שאדם כותב לעצמו ס"ת, זהו ס"ת בסוד העיגולים, בסוד כשיר. נעוץ סופן בתחילתן. כל נקודה בעיגול רחוקה מנקודת המרכז בשווה. זה האופן של "כאילו קבלה מהר סיני", ללא מרחק, ללא הדרגה.

"כתבו לכם את השירה הזאת" - בכתיבה של הס"ת שאדם כותב לעצמו, הוא מדבק את עצמו בהר סיני, "כאילו קבלו מהר סיני".

לשון המשנה בתחילת אבות נאמר: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לוקנים וכו'". הרי שמי שקיבל תורה מהר סיני היה רק משה רבינו, וזולתו קבלו בהדרגה - "מסרה ליהושע ויהושע לוקנים וכו'".

כאן - בכותב ס"ת לעצמו - נגלה שהאדם עצמו מקבל מהר סיני, לא באופן של "מסרה ליהושע ויהושע לוקנים". יש כאן גילוי של בחינת משה, של "משה קבל תורה מסיני". מי שכותב לעצמו ס"ת, כביכול הוא עומד במקומו של משה כמעמד הר סיני, ומקבל בעצמו את התורה, בלי ערכין של הדרגה. זוהי תורה של שירה, בסוד העיגול, וכנ"ל.

שני הס"ת של המלך חלוקים בגדרם

והנה, כפי שהובא לעיל, בסוגיא בסנהדרין (כא ע"א) ילפינן מקרא דידן "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" מצות כתיבת ס"ת, ומבואר שם שישנן בזה שתי מצוות:

מצוה אחת נאמרה לכל אדם מישראל שהוא מחוייב לכתוב ס"ת לעצמו, ומצות נוספת שנאמרה במיוחד למלך - "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר... והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" (דברים ז', יח-יט). הרי שהמלך מחוייב לכתוב לעצמו ס"ת מדין מלך שבו.

ואף אם בהיותו הדיוט כבר כתב לעצמו ס"ת, כאשר הוא נמלך הוא מחוייב לכתוב ס"ת שני, מדין המלכות שבו. וכן אם לא היה לו ס"ת קודם לכן, הרי שהוא מחוייב השתא לכתוב שני ספרים, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פ"ג והל' ס"ת פ"ז), שבפועל הוא חייב לכתוב שני ספרי תורה.

ברור הדבר, שאין הכוונה שהס"ת הראשון והשני גדרם שווה, רק שיש לו שני ספרי תורה, אלא ישנם גדרי דינים שחלוק הס"ת הראשון מהס"ת השני, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' מלכים ה"א), ש"אחד מניחו בבית גנזיו שהוא

פרשת וילך

רעט

מצווה בו ככל אחד מישראל, והשני לא יזו מלפניו, אלא בעת שיכנס לבית הכסא, או לבית המרחץ, או למקום שאין ראוי לקריאה, יוצא למלחמה והוא עמו, נכנס והוא עמו, יושב בדין והוא עמו, מיסב והוא כנגדו שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו".

בלומר, ס"ת ראשון מניחו בבית גזיו, משא"כ הס"ת שנכתב לשם מלכותו, בכל מקום הוא נמצא עמו, זולת מקום שאסור בקריאה, כמו שדורשת הגמ' בסנהדרין (שם) מהפסוק "וקרא בו כל ימי חייו" - מקום הראוי לקריאה מחוייב המלך שיהיה לו ס"ת, יצא בית הכסא ובית המרחץ וכו' שהם מקומות שאסורים בקריאה, שם אין דין שהמלך צריך להיות עם הס"ת.

הרי שחלוק גדר הס"ת הראשון שנכתב לשם הדיוט מהס"ת השני שנכתב לשם מלכות שבו: ס"ת שנכתב לשם הדיוט שבו, אין דין שיהא עמו כל הזמן, משא"כ ס"ת שנכתב לשם המלכות שבו, הוא מצווה להיות עמו כל ימיו, בכל עת, זולת זמני הפטור.

יתר על כן, ישנה גירסא בגמ' [ולא הובאה ברמב"ם] שלומדים מהפסוק "שויתי ה' לנגדי תמיד כי בימיני כל ימוטי", שמלך צריך שהס"ת יהיה אצלו בכל זמן. ה"שויתי" מתקיים אצלו ע"י הס"ת.

"קול גדול ולא יסף" – לא פסק

נתבונן מעט בעומק המתגלה בדין כתיבת ס"ת לשם מלכות שבו.

נתבאר, שכאשר אדם כותב ס"ת לעצמו, הרי שכאילו קבלה מהר סיני, הוא נמצא בהר סיני.

בלשון הפסוק נאמר: "והיו עיני ולבי שם כל הימים" (מ"א ט, ג). בפשוטו, מעמד הר סיני היה מעמד לזמן, ובסופו - המעמד פסק. אבל בפנימיות, ברור שההווה הפנימית של מעמד הר סיני אין לה הפסק.

דבר זה מתגלה גם כמה שנאמר במעמד הר סיני "קול גדול ולא יסף" (דברים ה, יח), וברש"י על אתר הובאו ב' ביאורים במילים "לא יסף": האחד - לא המשיך, ומצד כך הקול פסק, והשני - "לא פסק, כי קולו חזק וקיים לעולם". כלומר הקול הפנימי של מעמד הר סיני אין לו הפסק.

הרי ששתי הבחינות קיימות במעמד הר סיני. מצד האיתגליא שבדבר, ודאי שמעמד הר סיני פסק וישראל נסעו משם, ומי שילך לשם - באופן טבעי לא ישמע קולות וברקים ולא עשרת הדברות. אך מצד הבחינה הפנימית שבו, מעמד הר סיני לא פסק, והוא קיים ועומד בכל עת ובכל שעה.

זהו העומק שמתגלה בדין כתיבת שני הספרי-תורה, אחד מדין הדיוט ואחד מדין מלך שבו: בס"ת דהדיוט, כאשר הוא כותב אותו לעצמו, כאילו קבלו מהר סיני, אבל אין דין בס"ת שיהא עמו בכל עת ובכל שעה, שכשם שמעמד הר סיני איננו בכל עת ובכל שעה, כך גם הכתיבה שהאדם כותב וכאילו קבלו מהר סיני, אין לזה גילוי של תמידיות.

משא"כ בדין כתיבת ס"ת של מלך לשם מלך שבו, נגלה המהלך של "שויתי ה' לנגדי תמיד", שבכל מקום שהוא נמצא ס"ת עמו, וא"כ נגלית האבחנה הפנימית הגנוזה במעמד הר סיני של "קול גדול ולא יסף" - ולא פסק. נגלה שמעמד הר סיני הוא נצחי, אין לו הפסק, ומצד כך התדבקות המלך בכתיבת ס"ת לשם המלך שבו היא התדבקות במעמד הר סיני, בנקודה הפנימית שאין לה הפסק.

ס"ת דמלך אינו תמידיות מוחלטת

כמו שהוזכר, על אף שדורשת הגמ' את הפסוק "שויתי ה' לנגדי תמיד" שזוהי מצוה תמידית שבכל מקום שמלך נמצא ס"ת עמו, ולחלק מן הגרסאות אף "קושרו על זרועו כמין קמיע", הרי שהוא הולך איתו לכל מקום ממש - מ"מ ישנם זמני פטור: "וקרא בו כל ימי חייו" - דוקא במקום הראוי לקריאה

פרשת וילך

רפא

הוא מחוייב ללכת עם הס"ת, משא"כ מקום שאינו ראוי לקריאה - אינו מחוייב ללכת עם הס"ת.

הרי שה"תמיד" הוא לא תמיד החלטי, כמו שמצינו בהרבה מן המצוות דין של תמיד - קרבן תמיד, נר תמיד וכו' - שהתמידיות שלהן היא בגדר של יום ליום, שבת לשבת. הרי שלשון תמיד לא מכריח שיהיה בכל רגע ממש כפשוטו, וה"ה בענייננו, שעל אף שנאמר שהמלך מקיים בזה את האבחנה של "שויתי ה' לנגדי תמיד", אבל עדיין ישנם זמני פטור.

הרי שעל אף שבערכין של ס"ת דהדיומ, ס"ת דמלך נקרא תמיד, אך עדיין אין זו תמידיות מוחלטת.

וברור בעומק הדבר, שחייב שיהיה גילוי של בחינה פנימית יותר שיש בה בחינה של תמיד גמור.

המצוה מתקיימת בספרים וחומשים

לשון הפסוק נאמר: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם, למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל".

פשוטו של מקרא, שמצוה זו היא מצוה תמידית שאינה תלויה בזמן, ולכן היא עד בבני ישראל לנצח.

יתר על כן, הרי בהמשך הפסוקים נאמר: "כי תמצאנה אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו", משמע שזוהי הבטחה נצחית ש"לא תשכח מפי זרעו", וזה קאי על השירה, וא"כ גם המצוה לכתוב את השירה היא לכאורה בהקבלה לכך שהיא מצוה שאין לה הפסק כלל.

אלו הם פשוטם של דברים.

אבל מצאנו שתי סיבות מדוע השתא אין מצות כתיבת ס"ת.

סיבה ראשונה כבר נמצאת בראשונים. הובא בטור יו"ד (סי ער) בשם אדוני אבי הרא"ש, שכל החיוב לכתוב ס"ת היה בזמנם שרגילותם היה לקרוא מתוך ס"ת ועיקר מצות תלמוד-תורה נתקיימה מתוך ס"ת, ולכן היתה מצוה שכל אחד יכתוב לעצמו ס"ת בכדי שיקיים בזה את המצוה. משא"כ השתא שעיקר הלימוד אינו דרך ס"ת אלא דרך ספרים, מקיימים את מצות כתיבת ס"ת בכתיבת וקניית ספרי לימוד שנכתבים בדפוס, על אף שאינם כתובים בצורה של ס"ת.

בשיטת הרא"ש נחלקו האחרונים האם ס"ל לרא"ש שמקיימים השתא את המצוה של כתיבת ס"ת גם בס"ת על קלף וגם בספרים וחומשים, או שס"ל שהשתא שאין דרכנו לקרוא מס"ת, המצוה היא רק בספרים וחומשים.

שיטת חלק מן האחרונים (הובאה בב"י) שלדעת הרא"ש המצוה היא הן בזה והן בזה. דבריו לא באו להפקיע את המצוה של כתיבת ס"ת. אבל שיטת הדרישה והש"ך, שהחיוב השתא הוא רק בספרים וחומשים, ולא מקיימים את המצוה - ובודאי שאין חיוב - לכתוב ס"ת.

הרי שנתחדש לנו ששיטת הדרישה והש"ך בדעת הרא"ש, שהשתא אין את פשוטו של מקרא "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" שזו מצות כתיבת ס"ת כפשוטו. נעקרה מצות כתיבת ס"ת מכתובה על קלף, והיא מתקיימת בספרים וחומשים.

מצות כתיבת ס"ת לכאן' הופקעה בימינו

אבחנה נוספת הובאה בנושאי כלים (ה'שורי ברכה' ועוד), והיא תשובה של ה'שאגת אריה'.

הוא יוצא לדון במעם חדש מדוע יש לפטור השתא מחיוב מצות כתיבת ס"ת, שכיון שאין אנו בקיאים בחסרות ויתירות, וא"כ אף אם נכתוב ס"ת יש

פרשת וילך

רפג

לנו ספק האם נקיים את המצוה, הרי קי"ל שאף שספק דאורייתא לחומרא, אך ידועים דברי הראשונים שבאופן שגם לאחר שהוא יעשה את המעשה ספק אם הוא יקיים - בזה לא נאמר שספיקא לחומרא, ולכן יוצא השאג"א לדון שהשתא אין חיוב לכתוב ס"ת לעצמו, אולם החת"ס נחלק עליו בזה.

ובאמת ישנה מחלוקת גדולה באחרונים האם להסכים כהשאג"א, או כהחת"ס שחלק עליו. והמנ"ח יצא לצווה ככרוכי"א על השאג"א, שח"ו להפקיע את מצות כתיבת ס"ת.

נמצא, שאם ננקוט כדעת הראשונים שלא סבירא להו את הרא"ש שאפשר לקיים את מצות כתיבת ס"ת גם בספרים וחומשים, ונסבור את שימת השאג"א שהשתא שאיננו בקיאים בחסרות ויתירות א"א לכתוב ס"ת - הרי שאין לנו אופן לקיים את המצוה של כתיבת ס"ת, כי בס"ת עצמו איננו בקיאים בחסרות ויתירות וממילא איננו יכולים לכתוב, וספרים וחומשים אינם מועילים, והרי שהופקעה מצות כתיבת ס"ת לגמרי!

מצד גילוי האחרית - תורה שבכתב נכללת בתורה שבע"פ

בלשון הפסוק נאמר: "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל". וכתב הבעל הטורים: "ולמדה את בני ישראל - בגימטריא הן בתורה בכתב, שימה בפיהם - בגימטריא זה תלמוד".

הרי שראשיתו של הפסוק מדבר על תורה שבכתב - "כתבו לכם את השירה הזאת", והמשך הפסוק מדבר על תורה שבעל פה - "ולמדה את בני ישראל".

ופשוטם של דברים שאלו הם שני דברים: יש חיוב של כתיבה - "כתבו לכם את השירה הזאת" ויש דין נוסף "ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם", בגימטרי' תלמוד, שזו תורה שבעל פה.

והרי קי"ל שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לקובעם בכתב, אלא שמצד "עת לעשות לה' הפרו תורתך" בא רבי וכתבם.

נמצא, ששורש הדברים היה בצורה שיש שני חלקים: "כתבו לכם את השירה הזאת" - תורה שבכתב, "ולמדה את בני ישראל שימה בפהם" - תורה שבע"פ, ולאחר מכן נשתנה המצב שתורה שבעל פה הפכה לתורה שבכתב מצד "עת לעשות לה' הפרו תורתך". הרי שנגלה שתורה שבע"פ נצמדת, מתחברת, כפופה לתורה שבכתב. מתבטלת לגדרה והיא נכתבת.

לעומת זאת יש מהלך הפכי, שגם תורה שבכתב אין חיוב לכתוב. אף שבודאי אין הפקעה לא לכתוב, אבל שורש החיוב לכתוב נעלם.

ועומק האור להפקיע את שורש החיוב לכתוב את התורה שבכתב, הוא מחמת ההתכללות של התורה שבכתב בתורה שבע"פ.

תורה שבכתב היא סוד דוכרא, ותורה שבע"פ זה סוד נוקבא. בשית אלפי שנין שהדוכרא שולט על הנוקבא, לכן נגלה מהלך שגם התורה שבע"פ הופכת לתורה שבכתב, משא"כ מצד גילוי האחרית, בסוד אשת חיל עטרת בעלה, שהנוקבא היא מעל הדוכרא - מצד כך נגלה מהלך שהתורה שבכתב הופכת לתורה שבע"פ ואין בה חיוב של כתיבה.

סוד התמידיות נגלה בתורה שבע"פ

והנה נתבאר שמוכרח שתהיה נקודה של תמידיות בסוד הס"ת. ס"ת דהדיומ ודאי אין בו חיוב של תמידיות. ישנה אפילו שימה באחרונים שאם כתב ס"ת והס"ת נאבד ממנו או שמכר אותו - יצא ידי חיובו, שכן נאמר "כתבו לכם" והוא כתב.

במלך לעומת זאת, כיון שנאמר "וקרא בו כל ימי חייו", בודאי שאם הוא מכר או שנאבד עליו לכתוב ס"ת חדש, אבל עדיין אין זו תמידיות גמורה, כמו שהוזכר שבבית המרחץ ובבית הכסא ס"ת אינו נמצא עמו.

היבן כן נגלה מהלך של תמידיות?

"כי לא תשכח מפי זרעו!"

חז"ל אומרים: "עתידה תורה שתשכח מישראל" (שבת קלח ע"ב), והכוונה כאן לאותה אבחנה של תורה שבכתב שאין בה חיוב כתיבה, אבל "רבי שמעון בן יוחי אומר: חס ושלום שתשכח תורה מישראל, שנאמר: 'כי לא תשכח מפי זרעו'". בבחינת האור הפנימי של תורה שבע"פ, בסוד האשת חיל עמרת בעלה שבדבר, הרי שנאמר "כי לא תשכח", אין שכחה, נגלה כח התמידיות!

כח התמידיות שבתורה איננו נגלה מכח הכתיבה, שהרי בכתיבה יש הפקעה, אין חיוב תמידי. היא לא נפסקת רק מצד כח התמידיות של תורה שבע"פ.

כח הנצחיות והתמידיות הגנוז בתורה, גנוז דייקא בכח התורה שבע"פ. בתורה שבכתב יש אבחנה של תורה נשרפת, "גוילין נשרפין", אבל "אותיות פורחות באויר", בחינת תורה שבעל פה.

ההבטחה שלא תשכח מפי זרעו שהיא נעיצת האחרית בראשית, שאין הפסק למציאותה של תורה, שהיא בסוד השירה - נאמרה דייקא בבחינת תורה שבע"פ.

ב' אבחנות בטעם שנקראת "שירה"

כתב הרמב"ן על אתר: "וטעם השירה הזאת - השירה אשר אנגיד לך עתה, והיא האזינו. ויקראה שירה, כי ישראל יאמרוה תמיד בשיר ובזמרה, וכן נכתבה כשירה, כי השירים יכתבו בהם הפסק במקומות הנעימה".

הטעם שהשירה נקראת שירה, מבואר ברמב"ן שיש בו שתי אבחנות: יש בו אבחנה מצד הכתב שבשירה - "נכתבה כשירה, כי השירים יכתבו בהם הפסק במקום הנעימה", ישנם דינים כיצד כותבים שיר בס"ת. אבחנה

שניה מדוע היא נקראת שירה - "ויקראה שירה כי ישראל יאמרוה תמיד בשירה ובזמרה".

מצד האבחנה שהיא "נכתבה" כשירה, יש לזה הפסק, שאפשר שהאדם נמצא ואין לו ס"ת. אבל ההבטחה שנאמרה "והיה כי תמצאנה אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו" היא ההבטחה על השירה של התורה שבע"פ.

ההבטחה לא נאמרה על התורה שבכתב. אין אנו ידעינן לקיים את החסרות והיתירות, ולכן לחלק מן האחרונים, כמו שהוזכר, הופקעה מצות כתיבת ס"ת. הקיום מתקיים דייקא בתורה שבע"פ, שבה בעיקר עסקינן.

אור אחרית הימים – כח השירה שבתורה

העומק שבדברים, שכח התורה הנשאר באחרית הימים הוא בבחינה של שירה, נראה כך.

כח האחרית הוא הכלי לאור הגאולה. באור הגאולה נאמר: "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת", כי ההארה של האחרית היא בסוד ההשתוות, כמו שכבר דובר הרכה, שהיא בבחינה של שיר, בבחינה של נצחיות. ולכן התורה שתשאר באחרית הימים היא תורה רק בבחינת שירה.

"וענתה השירה הזאת כי לעד כי לא תשכח מפי זרעו". היא לא תשכח בתפיסה של שירה.

"הכל יוצאין בשיר". היציאה מן הגלות לאור הגאולה, הוא ע"י בחינת השיר שבתורה.

"כי לא תשכח מפי זרעו", פירש"י מדברי הגמ', שזו הבטחה של ישראל שאין תורה משתכחת לגמרי מפי זרעם.

פרשת וילך

רפז

ולכאורה זו הבטחה שסותרת לבחירה, שהרי לכאורה יש בחירה לכל הכנס"י ח"ו לא לעסוק בתורה, וא"כ כיצד יש הבטחה לישראל שהתורה"ק אינה משתכחת מזרעם לגמרי?

אולם באמת זהו האור של השירה, האור של הידיעה שלמעלה מן הבחירה שמאיר באחרית הימים.

הבח שמאיר באחרית הימים הוא כח השירה שבתורה, הוא הכח של ההבטחה ש"לא תשכח מפי זרעו", ועבודת הנבראים באחרית הימים, היא לדבק את עצמם בכח הפנימי שנגלה בתורה באחרית הימים.

מכיון שהתורה שאינה נשכחת היא מהות של תורה שאין בה שכחה, ומכיון שברור שמהות ההבטחה היא מאור הידיעה ולא מאור הבחירה, א"כ האור שנגלה בתורה הוא אור תורה דידיעה, אור של תורה בבחינה של שיר.

וכאשר יתגלה מחש מה שאמרו חז"ל "עתידה תורה שתשתכח מישראל", שזה נאמר על בחינת היושר שבתורה, בחינת התורה שבכתב, ומאידך תתגלה האבחנה של "לא תשכח מפי זרעו", שזה קאי על בחינת השירה שבתורה - אזי ייעשו בני ישראל כלי להתגלות דלעת"ל, של "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים", שהוא בצורה של שיר, וכולם מחוי באצבע ואמרי "זה הוי"ה קוינו לו ויושיענו".

פרשת האזינו

סוד מהות ההעלם

החילוק בין שירת האזינו לשירת הים

כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' ס"ח ה"ד): "צורת שירת האזינו, כל שיטה ושיטה יש באמצע ריווח אחד כצורת הפרשה הסתומה, ונמצא כל שיטה חלוקה לשתיים, וכותבין אותה בשבעים שיטות, ואלו הן התיבות שבראש כל שיטה ושיטה: האזינו, יערף, כשעירם וכו'. שירת הים כותבין אותה בשלושים שיטות, שיטה ראשונה כדרכה, ושאר השיטות אחת מניחין באמצעה ריווח אחד, ואחת מניחין הריווח בשני מקומות באמצעה, עד שתמצא השיטה חלוקה לשלש, ונמצא ריווח כנגד הכתב וכתב כנגד הריווח".

מבואר ברמב"ם שני חילוקים בין שירת האזינו לשירת הים. חילוק ראשון כמה שיטות יש: שירת האזינו כותבין אותה בשבעים שיטות, משא"כ שירת הים כותבין אותה בשלושים שיטות.

וחילוק שני, שבשירת האזינו כל שיטה חלוקה לשתיים, כי הריווח הוא באמצע, ונמצא שהכתב הוא על גבי הכתב והריווח על גבי ריווח, משא"כ בשירת הים, שיטה ראשונה כדרכה ושאר השיטות אחת מניחין באמצעה ריווח אחד ואחת מניחין הריווח בשתי מקומות באמצע, ונמצא שהריווח כנגד הכתב וכתב כנגד הריווח.

אלו הן שתי החלוקות הכלליות שיש בהן התפרטות.

הלבוש – בגוף ולא בראש

נבאר את הדברים.

רואים אנו כאן שבשירת האזינו החלוקה היא לשבעים שימות, ואילו בשירת הים החלוקה היא לשלושים שימות. מכנה זה של צורת חלוקה לשבע ושלוש - שבעים ושלושים [שבעומק זו אותה חלוקה] - מוצאים אנו בפנים רבות, וניתן דוגמא לדבר.

ישנם שלושה אבות ושבעה רועים. הרי שאנו מוצאים את החלוקה באופן של שלוש ושבעה. כמו כן לשון המקובלים כידוע, שישנה בחינה הנקראת ג' ראשונות, וישנה בחינה הנקראת ז' תחתונות.

והנה כשנתכונן בגוף האדם, בבחינת "מבשרי אחזה אלו-ה", והדברים הם כן גם בפנימיות - נגלה, שלבושו של האדם מגיע עד הראש, אבל הראש עצמו אינו מולבש על דרך כלל. יש אמנם בחינה שיהא מורא שמים על האדם, ולכן מניחים כיסוי מעל הראש, אבל הראש עצמו בדר"כ אין לו לבוש. משא"כ כל הגוף, ככלל, יש בו לבוש [זולת כפות הידיים, שגם בהן ישנה אבחנה שהן עולות למעלה מן הראש].

בלשון המקובלים נקרא דבר זה, שהג' ראשונות [ששורשן ג"ר דעתיק, רדל"א] אין להן אף פעם התלבשות [ואמנם כל כלל יש בו יוצא מן הכלל, אבל ככלל, הג' ראשונות אין להן התלבשות], משא"כ הז' תחתונות יש להן התלבשות. ואנו רואים זאת בצורת אדם, שראשו איננו בר לבוש, משא"כ שאר חלקי הגוף שהם מתלבשים.

האבחנה הפשוטה היא, שהראש הוא למעלה משאר הגוף. כך נראית צורת קומת האדם. לכן, הראש אין לו כיסוי, אין לו העלם, מפני רוב תוקף אורו, בבחינת "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ה, א). משא"כ שאר הגוף

יש בו אבחנה של התלבשות, אבחנה של כיסוי, של העלם, וענין ההעלם במה שהוא יורד ממדרגתו למדרגה יותר תחתונה, ולכן שייך בו העלם וכיסוי.

אור גדול איננו יכול להתקבל. כדי שהוא יוכל להתקבל בערכין של כלים, נצרך מיעוט, צמצום, החשכה. חלק מצורת ההחשכה באה באופן של לבוש, כמו שנאמר במשה רבינו שלא יכלו להביט בפניו "כי קרן עור פני משה" (שמות לד, לה), ולכן שם משה רבינו מסוה על פניו.

הרי שבחינת המסוה, שהיא בחינת הלבוש - היא זו שנתנה אופן להסתכל על פני משה. אין הכוונה שהמסוה העלים לגמרי את אור פניו, אלא שמיעוט, וע"י התמעטות אור הפנים יכלו בני ישראל לקבל מקרינת עור פניו של משה.

לתחתון יש נגיעה באור שקודם החטא

כמו שהזכר, אף שעל דרך כלל אנו רואים שגוף האדם מולבש ופניו אינן מולבשות, אך אצל משה רבינו נאמר "כי קרן עור פניו... ויתן על פניו מסוה". הרי שאצל משה התגלה מהלך, שגם הראש, גם הפנים - יש בו בחינה של לבוש.

וצריכים אנו להתכונן בעומק הגנוז בדברים.

פשוטם של דברים, מעם הדבר שמשה רבינו הוצרך לשים מסוה על פניו, הוא מפני רוב תוקף האור שנמצא אצל משה רבינו שלא היה בחטא העגל, ואילו בני ישראל היו בחטא העגל, ולכן לא יכלו לקבל ממנו את האור.

אך בעומק יותר, על דרך כלל אין בחינה של לבוש על גבי הראש כי אי אפשר לקבל מן הראש. הקבלה היא רק דרך בחינת לבוש, בחינת שביל [שאותיותיהן שוות]. השביל הוא הלבוש והלבוש הוא השביל. במקום שיש לבוש - יש שביל לגעת בדבר, במקום שאין לבוש - אין שביל לגעת בדבר,

פרשת האזינו

רצא

ולכן כאשר הפנים הם נגלים ואין בהם לבוש, כי אין נגיעה לתחתון באור הפנים מחמת רוב תוקף האור שנמצא שם.

כאשר עלה ברצונו ית' שמאור פני משה ינקו בני ישראל, אף שבודאי מצד החיצוניות נבע הדבר מן השבירה של מדרגתם, אבל בפנימיות מתגלה כאן מהלך שבני ישראל יש להם שביל, יש להם לבוש, לינק גם מאור הפנים. ככלל אין יניקה מאור הפנים, אבל במעשה דמשה נגלה מהלך שיש יניקה מאור הפנים.

ועומק היניקה מאור הפנים: הרי טעם הדבר שלא יכלו להביט אל משה כשקין עור פניו, הוא כי הם היו בחטא העגל ומשה רבינו לא היה בחטא העגל, כי באותו זמן הוא עלה להר סיני ארבעים יום לקבל את התורה. נמצא, שהאור שהם ינקו מהפנים דרך המסווה, דרך הלבוש - הוא אור של קודם החטא.

הלבוש - כלי לנקודה הנעלמת

נעמיק בנקודה נוספת.

פשוטם של דברים, כמו שהוזכר, כאשר האור רב והתחתון איננו יכול לינק מהאור, בהכרח שהיניקה באה דרך השביל שהוא הלבוש, שע"י הלבוש מתמעט רוב תוקף האור, ויכול התחתון לינק מהאור.

אבל מונחת בזה אבחנה פנימית.

אור כלי לבוש - הוא אור מגולה, אור עם לבוש - הוא אור נעלם. פשוטם של דברים, כמו שהוזכר, האור הגלוי הוא אור רב, והאור עם לבוש הוא אור מועט. אבל בעומק, אור עם לבוש הוא בכחינת אור הנעלם. לא שהוא נעלם מחמת חוסר ערכו של המקבל וירידתו בלבד, אלא שהוא אור שמגלה את הנקודה הנעלמת!

כמו שכבר דובר הרבה, כל חושך תחתון שלמטה מן האור, בעומק שורשו בחושך שלמעלה מן האור, בסוד "ישת חושך סתרו" (תהלים יח, יב), ולכן כל לבוש, מצד התפיסה התחתונה עניינו התמעטות של האור לערכין דמקבל שיוכל לקבל את האור, אבל בעומק מגלה הלבוש את ה"ישת חושך סתרו".

חושך הוא בבחינה של נעלם, וכאשר ישנה אבחנה של יניקה דרך לבוש, יניקה זו היא יניקה מהנקודה הנעלמת. כשם שהכלי בחיצוניות הוא דרך לבוש שמעלים על האור - כך גם היניקה בנקודה הפנימית שבדבר, היא יניקה מהנקודה הנעלמת.

לפי זה מתגלה חידוש גדול.

פשוטם של דברים, שהראש שאיננו מכוסה, אורו רב יותר, והגוף שאורו מכוסה, אורו תחתון יותר. זוהי האבחנה הפשוטה.

אבל בעומק יותר, האור המגולה הוא בבחינה של גילוי, ומצד היותו בבחינה של גילוי הרי שהוא איננו בערכין של אבחנה, של הנקודה הנעלמת. משא"כ הגוף שהוא מתלבש, בהיותו מתלבש הרי הוא נעלם, ובהיותו נעלם הוא נעשה כלי לנקודה הנעלמת. [זהו עומק יסודו של הרש"ש שכל הבריאה היא בסוק ו"ק].

כל המבנה של הבריאה, כמו שכתוב באריז"ל, הוא בצורת מבנה של התלבשות, גלדי בצל המלבישים זה את זה. הבריאה בנויה בצורה של לבושים, כל תחתון מלביש לעליון.

פשוטם של דברים, זוהי התמעטות של האור, אבל עומקם של דברים, זהו סוד התפיסה שהכל בנוי בצורה של נעלם, כל לבוש מעלים על המולבש. מחד, הוא נעשה לבוש לו, הוא נעשה שביל לינוק ממנו, אבל מאידך הוא מעלים את המולבש, ובהיותו מעלים את המולבש הוא נעשה כלי לנקודה הנעלמת.

שירת האזינו – עדות גם על נקודת ההעלם

זהו העומק המתגלה בשירת האזינו.

צורת שירת האזינו היא בשבעים שימות. שבעים שימות אלו, הן האבחנה שבז' התחונות המתלכשים, יש בהן אבחנה שהן נעלמות. משא"כ שירת הים נכתבת בשלושים שימות, כי זוהי שירה של גילוי.

שירת הים נאמרה באופן של גילוי - "אז ישיר משה וכני ישראל את השירה הזאת". לאחר מכן נצטרפו הנשים - "ותען להם מרים", והיתה שם שירה בצורה שכל הכנסת ישראל שרו את הדבר בגילוי. משא"כ שירת האזינו, רק משה רבינו אמרה, אך לא היתה כאן ההתגלות וההתרחבות שבשירה.

זוהי שירה שנעוצה בה האחרית הימים, כמו שמוגדר בפרשת וילך: "והיה כי תקראנה אתכם צרות רעות ורבות באחרית הימים, וענתה בי השירה הזאת לעד". זוהי שירה שבאה כביטוי ל"ואעידה בם את השמים ואת הארץ" שהם קיימים לעולם, שירה שבאה להעיד גם על נקודת הנעלמות, לא רק על הנקודה הנגלית.

זה האופן, זה הביטוי וזו המהות של השירה הזאת!

שלושה אבות ושבעה רועים

הזכרנו בתחילה את הדוגמא של שלושה אבות ושבעה רועים.

אנחנו רואים כסדר, שהשלושה אבות יש להם גילוי רחב מאוד, משא"כ השבעה רועים, שהם נעלמים יותר.

את האבות מזכירים כל יום בתפילה שלוש פעמים "אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב" ועוד כמה וכמה פעמים מזכירים הם בתפילה כמי שחיים אנו על זכותם, זכות אבות לא תמה לחד מ"ד. משא"כ השבעה רועים,

זולת משה רבינו, ככלל, מצד התפיסה שיש שבעה רועים, השבעה הם יותר נעלמים.

אף שבודאי כל אחד יש לו את מקומו שהוא נגלה בו, אבל כתפיסה, להעמיד את הבנין של הכנסת ישראל בפסוקים ובחז"ל - השבעה רועים, הם בבחינת נעלם. על אף שבודאי השבעה רועים הם השורש הפנימי של הכנסת ישראל, אבל בצורה הרבה יותר נעלמת בערכין של השלושה אבות.

והן הן הדברים שנתבארו בערך של בחינת שלושה ובערך של בחינת שבעה.

כתב ע"ג ריווח – לנעלם יש נגיעה בגילוי

הוזכר, שישנה אבחנה נוספת בין שירת האזינו לשירת הים. שירת האזינו, כל שיטה ושיטה יש באמצע ריווח אחד כצורת הפרשה הסתומה. נמצאת כל שיטה חלוקה לשתיים, וא"כ כתב ע"ג כתב וריווח ע"ג ריווח. משא"כ שירת הים, שיטה ראשונה כדרכה, ושאר השיטות אחת מניחים באמצעה ריווח אחד ואחת מניחים הריווח בשני מקומות באמצעה, עד שתמצא השיטה חלוקה לשלוש, ונמצא ריווח כנגד הכתב וכתב כנגד הריווח.

הרי שבשירת האזינו הכתיבה היא ע"ג כתיבה והריווח ע"ג ריווח, לכן כנגד לכן ושחור כנגד שחור. משא"כ בשירת הים, ריווח כנגד כתב וכתב כנגד ריווח, השחור כנגד לכן והלבן כנגד שחור. המילוי כנגד חלל וחלל כנגד מילוי.

ועומקם של דברים עפ"י מה שנתבאר, האבחנה של שירת האזינו היא אבחנה של נעלמות. משא"כ האבחנה של שירת הים היא אבחנה של גילוי, כמו שרואים שנאמרה השירה בתופים ובמהולות אצל מרים.

כתב ע"ג ריווח וריווח ע"ג כתב, כלומר הריווח שהוא בבחינה של נקודה נעלמת שלא כתוב בה כלום, יש לו נגיעה בכתב, יש לו יחס לגילוי. כתב הוא הגילוי והריווח הוא הנעלם, וכאשר הכתב הוא על גבי הריווח והריווח על גבי הכתב, אזי הכתב נותן אור בריווח, והריווח נראה בערך לכתב.

משא"כ בשירת האזינו שהריווח כנגד ריווח, הרי שזהו ריווח כסדר מתחילת השירה עד סוף השירה, כולו ריווח. הוא לא דבר שבא להביא לידי הגילוי.

ודאי שיש בו גם בחינה של כתב ע"ג כתב, והרי כתב הוא גילוי, אבל בריווח, היכן שלא כתוב - שם המהלך הוא מתחילת השירה עד סופה כולו ריווח. זוהי האבחנה של נעלמות, האבחנה שאין בה גילוי.

אור הנעלם – בחינת החושך שלמעלה מן האור

עומקם של דברים שנתבארו הוא, שהנקודה הנעלמת נמצאת דייקא בנקודת ההתלבשות.

פשוטם של דברים, לאדה"ר ולחזה אשתו קודם החטא לא היו לבושים, ועם כל זאת "ולא יתבוששו". לאחר החטא התחדשו לבושים, וא"כ היתה כאן ירידה מקודם החטא ללאחר החטא.

נמצא, שקודם החטא, כשלא היו לבושים, היה יותר אור, יותר גילוי. כותנות אור. משא"כ לאחר החטא התחדשו כותנות עור, התחדשה בחינה של נעלמות. האור התמעט לעור, כידוע.

אבל עומקם של דברים, שממכה עצמה מתקן רטיה, והתיקון של הרטיה אינו רק להחזיר למצב שלפני המכה, אלא זוהי עליית מדרגה, בבחינת מה שהרע נקרא "טוב מאוד", וא"כ כאשר יש נפילה מטוב לרע, הרי שנופלים מטוב לטוב מאוד, והרי שזו עליה ולא נפילה. בחיצוניות זו נפילה מטוב לרע, אך בפנימיות זו עליה מטוב לטוב מאוד.

לפי זה, מצד החיצוניות, קודם החטא היתה יניקה מאור, ולאחר החטא נתמעט האור ונעשה עור, בחינת לבושים שהאור מתמעט וא"א לינוק את ריבוי האור.

אבל מצד האבחנה שזו עליה מטוב לטוב מאוד, נגלה שמה שקודם החטא היה בבחינה של אור הגילוי, לאחר החטא הוא נהפך להיות אור הנעלם. וכאשר הוא הופך להיות אור הנעלם, הרי שהוא בבחינת החושך שלמעלה מן האור, בחינת ה"ישת חושך סתרו".

הרי שעומקם של לבושים לפי האבחנה הזו, זוהי האבחנה שדייקא בסוד הלבושים נגלית הנקודה הנעלמת. מצד ההתדבקות בנקודה הנגלית, העדר הלבושים הוא מעלה. אבל מצד ההתדבקות בנקודה הנעלמת, קיום הלבושים הוא המעלה, הוא התדבקות בנעלם.

זוהי האבחנה שהנקבה היא בבחינה של לבוש לדוכרא, "ונקבה תסוכב גבר". מצד החיצוניות הרי שהיא פחותה ממנו, "והוא ימשול בכ", הדוכרא עליון, מעל הנקבה. אבל מצד הפנימיות, בסוד אשת חיל עמרת בעלה, הרי שנגלה שהלבוש למעלה מן המולבש.

הלבוש למעלה מן המולבש

כבר דובר הדבר, שהרי בחוש הראיה יכולים אנו לראות, שכדי ללבוש כגד, מוכרח שהבגד יהיה יותר גדול ממנו שהוא מולבש עליו, כי אילו גודל הבגד וגודל האדם יהיו שווים, הרי שהבגד לא יתלבש על האדם. א"כ מוכרח שהיקף הבגד יהיה גדול מהיקף האדם.

הם הדברים שנתבארו, שבעומק הלבושים הם למעלה מן האדם עצמו. ר' יוחנן היה מקפיד על לבושו יותר מגופו, והגמ' אומרת לזה כמה טעמים. ודאי שדברי חז"ל אמת, אבל האבחנה הפנימית בטעם שהיה מקפיד על הלבושים יותר מהאדם עצמו, הוא מחמת שבאמת הלבושים הם אכן למעלה מן האדם עצמו!

כל אור שהוא יותר עליון, נופל יותר רחוק, ולכן נפילת הלבושים היא הנפילה ע"י החטא. אבל בפנימיות, אור הלבושים הוא האור שלמעלה מן העצמות המולבשת בתוך הלבושים. אור הלבושים הוא עליון מן המולבש.

באחרית מונחת ההתדבקות בהעלם הגמור

זהו עומקה של שירת האזינו, כמו שהוזכר שהיא שירה ביחס לאחרית הימים. האחרית הימים, מצד סדר ההתלבשות, הלבוש האחרון ביותר שישנו נמצא באחרית. הנקודה הפנימית היא העליונה ביותר.

מצד סדר ההתמעטות, ככל שהזמנים יותר מתרחקים מנקודת השורש כך הם מתמעטים יותר, וא"כ הם הלבושים הנוספים. מצד החיצוניות, כל לבוש נוסף הוא התמעטות יותר והתרחקות יותר ממקור האור.

אבל מצד האבחנה הפנימית, כל לבוש נוסף מוסיף ערך של נעלמות, וא"כ דייקא בנקודת האחרית, ב"כי ידעתי כי אחרי מותי השחת תשחיתון", ככל שיהיה יותר נעלמות, אף שמצד החיצוניות, מצד הכלים, יש כאן נפילה ח"ו לרע, עד גבול שערי טומאה, אבל מצד נקודת הפנימיות יש כאן התדבקות בנקודה הנעלמת ביותר.

זה הסוד של דור שכולו חייב, שכולו בגדים צועים, והרי שדייקא בבגדים הגסים ביותר, העבים ביותר, הנעלמים ביותר - שם גילוי האחדות.

שירת האזינו, שהיא השירה של אחרית הימים, היא שירה של שבעים שיטות, עד השיטה השבעים שהיא השיטה התחתונה ביותר המתחילה ב"וכפר אדמתו עמו".

הנקודה האחרונה, שהיא השיטה השבעים, שהיא הנקודה הנעלמת ביותר, התחתונה יותר מכולן - דייקא היא מכפרת, והיא מכפרת אפילו לנקודה התחתונה - "וכפר אדמתו עמו", הכפרה היא אפילו לנקודה שהיא

בבחינה של אדמה, לאלו שהם בשפל המדרגה, בערכין של דור שכולו חייב, שנגלית בו האבחנה של ההתדבקות לנקודה הנעלמת ביותר דרך ההעלם התחתון.

תפיסת הגילוי כהעלם

כשמבינים את היסוד שנאמר השתא, שמחד יש אבחנה שהגילוי הוא המעלה וההעלם הוא החסרון, ומאידך יש אבחנה שהנעלמות היא המעלה, שההתלכשות היא המעלה - מקבלים הסתכלות פנימית על כל תפיסת הבריאה, על כל תפיסת החכמה, לראות כיצד הגילוי הוא העלם, כיצד בכל מקום שיש גילוי לתפוס אותו כהעלם ולהידבק בו כנקודה נעלמת.

ומצד כך לא רק שהו' תחתונות, השבעים שיטות, נעלמות, אלא גם השלושים, בחינת הראש - ג"כ יש בו בחינה של נעלמות.

זה העומק שנגלה במסווה ששם משה על פניו, שהכל יש לו בחינה של לבוש. לא רק הגוף עד הראש יש בו בחינה של לבוש, של נעלמות, אלא גם הראש נעלם, יש בו מסווה.

ובאמת בעומק, בפנימיות, בסוף כל הקומה כולה תהיה בבחינה של התלכשות, וכאשר כל הקומה כולה תהיה בבחינה של התלכשות, בבחינה של נעלמות - אז דייקא תהיה התדבקות גמורה בנעלם, שזהו האינסוף ברוך הוא.

פרשת וזאת הברכה

סוד הראיה

עצם ההבטה בעינים – שבירה!

"וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה'. ויקבור אותו בגיא בארץ מואב מול בית פעור, ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה. ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו, לא כהתה עינו ולא נס ליחה" (לד, ה-ז).

פירש"י: "לא כהתה עינו - אף משמת".

כידוע, שורש כל הקלקולים בבריאה, הוא בסוד שבירת העינים. ועומקם של דברים: הבריאה, צורת הבנין שבה, היא בערך לתפיסת עין השכל של המקבל. וכיון שלעולם א"א לעמוד בעיני השכל על אמיתת הדבר, הרי שעצם הדבר שאי אפשר לעמוד על הדבר בעיני השכל - זוהי שבירה.

ידיעת הדבר, מצד היות נפש האדם, היא ע"י הבטה כלפי חוץ. כמו שרואים אנו בעינים - שהן התפשטות המוח - שאין להם הבטה כלפי פנים, העינים מביטות רק כלפי חוץ. העין לא רואה את עצמה, היא רואה את זולתה.

כשם שעיני האדם בחיצוניות רואות רק את זולתן ולא את עצם הוייתן, כך גם מחשבת האדם, הנקראת עיון, תופסת רק את הלבר שבדבר, ולא את עצם הויית הדבר.

לכן, כל השגה שהיא בתפיסה של לבר, יש בה הטעיה, ולעולם היא לא תעמוד על חקר האמת. תפיסת דבר היא רק מצד העצם הפנימי של האדם שתופס את הדבר מבפנים, מכתוך, ולא בהבטה החוצה.

הן אם האדם מביט על דבר שמעליו, והן אם האדם מביט על דבר שמתחתיו, לעולם הוא מביט על דבר שזולתו, שחוצה לו.

כאשר מביט אדם על דבר שהוא למעלה מערכו, ברור הדבר שאינו יכול לתפוס את ערכו, כי הוא למעלה מהשגתו. וכן כאשר הוא מביט על דבר שמתחתיו, כיון שמהות המדרגה התחתונה איננה נהירה לו, איננה ברורה לו כי היא חוצה לו, לכן על אף שהוא מעליו, ולכאורה אם הוא עליו הוא כולל אותו, אבל בעומק הוא כולל אותו בתפיסת שורש, והוא לא כולל אותו בתפיסת התפרטות, ולתפוס אותו כפרט - הוא איננו מסוגל. הוא יכול לתפוס אותו כפרט שהוא חלק מן השורש, אבל הרי הפרט תופס את עצמו כפרט מוחלט, ותפיסת הפרט כפרט מוחלט אין לה השגה בנקודת השורש.

לכן, הן הבטה ללמעלה והן הבטה ללמטה, לעולם יש בה יחסיות מסוימת של הטעיה.

נמצא, שעצם המושג שיש עינים - זה גופא השבירה! לא כפשוטו שיש אורות של עינים, ומתחילה הם היו כתיקונם ולאחר מכן נשברו, אלא עצם ההבטה היא גופא השבירה! אלא שבדאי שיש הדרגה בשבירה, אבל העצם של ההבטה - היא גופא כבר השבירה.

ראיה שאין בה מיתה

במשה רבינו נאמר: "לא כהתה עינו", וכמו שהוזכר מרש"י, לא כהתה עינו "אף משמת".

כל מאן הנחית מדרגיה - מיתה קרינן ליה. נמצא, שירידת הדבר ממדרגתו היא הגדרת מיתתו, שבירתו זוהי מיתתו, מה לי קטלא פלגא מה לי קטלא כולא.

כשמתבאר כאן בפסוקים שלא כהתה עינו, כלומר לא היה שום הפסד של נקודת החי, לא הוגדר בזה לא מיתה מושלמת ולא מיתה

חלקית, וא"כ בעומק הדברים מתבאר כאן שהראיה אין בה שבירה, אין בה מיתה. לא רק ראיה שלאחר החיים, אלא בעצם חייו היתה כאן ראיה שאין בה מיתה.

מבח ראיה זו, הסתכל משה על ארץ ישראל. על אף ש"ושמה לא תבוא" (דברים לב, נב), אבל הוא זכה לראות את הארץ, והרי שראיית הארץ היא ראיה בעינים שנאמר בהם "לא כהתה עיניו", זוהי ראיה שאין בה מיתה. זהו אור האחדות, אור של תחיית המתים, אור שלמעלה מן ההפסד של המיתה.

לא ידע איש את קבורתו אלא יחידו של עולם

"ולא ידע איש את קבורתו", וכתב הבעל הטורים מדברי הגמ' בסוטה (יד ע"א): "ויקבור אותו בגי, כתיב חסר א', שלא ידע איש את קבורתו, ואפילו משה רבינו ע"ה לא ידע אלא יחידו של עולם ברוך הוא וברוך שמו וברוך זכרו".

משה רבינו בעצמו לא ידע את מקום קבורתו. ובשמחיות לכאורה אינו מובן, הרי קודם מיתתו הוא ראה להיכן הוא הולך, וא"כ כיצד לאחר מכן לא ידע את מקום קבורתו?

פשוטם של דברים, כשם שבשעה שאדם יורד מעולם העליון לעולם התחתון, בא מלאך וסוטר לו על פיו ומשכח ממנו את לימודו - כך גם לאחר מיתתו של משה, במעבר ההפכי מעלמא הדין לעלמא דאתי נעשה מהלך של שכחה.

אבל בעומקם של דברים, "לא ידע איש את קבורתו, ואפילו משה רבינו ע"ה לא ידע אלא יחידו של עולם", כלומר האור שהתגלה במיתה, הוא אור שלמעלה מקומת נשמתם של ישראל ששורשם משה רבינו. זהו אור של יחידו

של עולם. אין זה דבר מיקרי שאף אחד לא יודע אלא יחידו של עולם, אלא זה עצמי, זהו אורך של יחידו של עולם!

ובנמ' סופה (שם) איתא, שרצו לראות היכן משה רבינו קבור, "עמדו למעלה נדמה להם למטה, למטה - נדמה להם למעלה, נחלקו לשתי כיתות, אותן שעומדים למעלה נדמה להן למטה, למטה - נדמה להן למעלה, לקיים מה שנאמר: 'ולא ידע איש את קבורתו'". הרי שמתבאר כאן נקודת ההטעיה שבתפיסת הראיה. מחד, "לא ידע איש את קבורתו אלא יחידו של עולם", ומאידך נראה ההיפך היכן הוא נמצא.

כאשר מתגלה אור של יחידו של עולם, יש אופן להידבק באור שלמעלה מקומת הנבראים, אבל מאידך כאשר ה"עבד נאמן קראת לו" מסתלק, הרועה נאמן, רעיא מהימנא, אפשר ה"ו ליפול למטה, "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון" (דברים לא, כט).

מחד, במיתתו נגלה אור ש"לא ידע איש את קבורתו", שאין שם עלמא דראיה, ומאידך נגלית ההטעיה של הראיה. אין מי שרואה את קברו של משה רבינו, ואין מי שיודע היכן הוא נמצא. הראיה מטעה היכן הוא נמצא.

שתי התפיסות של העינים - ראיית העינים וראיית המוחין, שהיא ידיעת המוחין - שתי הראיות הללו נגזזו, נתכללו.

במיתת משה היה גילוי שלמעלה מן המקום

עומקם של דברים שאין מי שיודע את מקום קבורתו נראה כך.

הבריאה כולה היא בתפיסה של "כולם בחכמה עשית". מציאותם של הנבראים היא מציאות של חכמה, מציאות של ראה - "לכי ראה הרבה חכמה ודעת" (קהלת א, טז).

כאשר נגלה מהלך למעלה מן הראיה, הרי שנגלה מהלך שלמעלה מן החכמה, ומכיון שהיית כל הנבראים היא בסוד "כולם בחכמה עשית", שזה מקומם - מקום מלשון מקיים, והקיום הוא "החכמה תחיה את בעליה" - אם כן, כאשר נגלה סילוק של הראיה, זהו גילוי שאין מקום, ובעומק זהו גילוי של קודם הצמצום.

"לא ידע איש את קבורתו", לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, שזהו גילוי שאין תפיסה של מקום. לא גילוי שזהו מקום שאנו לא יודעים את מקומו, אלא זהו גילוי שלמעלה מתפיסת מקום.

נקודת מיתת משה, היא גילוי האלוקות. הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. מי שיודע את מקום קבורתו הוא רק יחידו של עולם. לא כפשוטו שרק יחידו של עולם יודע את מקום קבורתו, אלא שהמקום הוא בערך של יחידו של עולם, שנאמר בו שאין העולם מקומו.

אם כן, עומק הגילוי שהתגלה במיתתו של משה, הוא גילוי שלמעלה מן המקום.

אלא שהשבירה שבדבר מראה להיפך. כשהם עמדו למעלה נראה להם שהוא למטה, וכשעמדו למטה נראה להם שהוא למעלה. כאשר רואים בבירור היכן אדם קבור, הרי שהוא תופס רק מקום אחד, משא"כ כאן, מצד המבט למעלה נראה להם שהוא תופס מקום למטה, ומצד המבט שלמטה נראה להם שהוא למעלה. הרי שהוא תופס כפל של מקום.

זהו העומק של השבירה, של צמצום בתוך צמצום! לא רק שהוא תופס מקום אחד, אלא הוא נגלה בשני מקומות!

כמו שכבר דובר הרבה, כל דבר יש בו בחינה של אור וכלי, ומצד האור בעומקו זוהי התכללות, ומצד הכלי זוהי שבירה. וא"כ לענייננו: מצד האור זוהי תפיסה שאין שם מקום כלל, גילוי על כל הנבראים כולם שזהו אור

אינסוף שלמעלה מן המקום. משא"כ מצד השבירה הוא נראה כתופס שני מקומות.

העומק שנגלה במיתתו של משה רבינו, זהו אור אינסוף שאין בו התלבשות. כל זמן שחיים בתפיסת שית אלפי שנים, אין תפיסה באור אינסוף בלי לבוש של חכמה. משא"כ בשעת מיתתו של משה רבינו נשתכחו הלכות, ועומק השכחה היא ההפשטה של הלבוש, של הדעת, של המוחין של משה.

עומק ההפשטה עניינה שלילת האבחנה שיש מקום לנבראים. "וקם העם הזה וגו'", השבירה היא שיש תקומה, שיש מקום, והתיקון הגמור הוא הגילוי שאין מקום לנבראים כלל, אלא כל הוייתם היא התכללותם בבוראם.

"מקום ארון אינו מן המדה" – מצד שברי לוחות

"מקום ארון אינו מן המדה" (מגילה י ע"ב).

עומקם של דברים, הרי לוחות ושברי לוחות היו מונחים בארון. לוחות - "אורייתא מחכמה נפקא", ושברי לוחות זהו גילוי מיתתם של הלוחות, שמצד הכלים זוהי שבירה למטה מן הלוחות, ומצד האור זהו גילוי שלמעלה מן הלוחות.

הבח הטמון בארון, שנאמר בו "מקום ארון אינו מן המדה" - הוא מכח השברי לוחות המונחים בארון.

אותה אבחנה שקיימת בבחינת מקום - הארון - שאינו מן המדה, זו האבחנה המקבילה למשה רבינו שלא ידע איש את קבורתו. כשם שבמשה נגלה דבר זה לא מצד חייו אלא מצד מיתתו, שהרי בחייו היה נראה שכן יודעים את מקומו - כך גם בלוחות, מצד הלוחות שבארון, שזו בחינת חיים, הרי שהם תופסים בו מקום. רק מצד שברי לוחות המונחים בארון, מצד כך "מקום ארון אינו מן המדה".

ראיה בטהרתה – רואה ואינו יודע מה רואה

"פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם" (ברכות מג ע"ב).

ועומקם של דברים, המקום הוא ביחס לתפיסת הראיה, כמו שבואר, וככל שהאדם אחוז יותר בבחינת מקום ע"י הליכתו, זוהי תפיסה גסה, פסיעה גסה - כך הוא מוריד את ערך הראיה לתפיסת שבירה, לתפיסת מקום.

שורש הראיה בפנימיות הוא - "רואות ואינן יודעות מה רואות" (חגיגה יב ע"ב). כאשר ישנה ראייה שלא יודעים מה רואים, אין כאן נטילת חיות מן הראיה. נטילת החיות מן הראיה היא כאשר האדם רואה דבר וראייתו מתחברת לצורת הדבר הנראה, לאחר מכן היא נחקקת בעיניו, והדבר יוצר הגבלה בעצם שורש ראייתו.

משא"כ כאשר הוא רואה ואיננו יודע מה הוא רואה, הרי שאין כאן חקיקה בראיה של צורת גבול, ולכן הראיה נשארת בטהרתה שאין בה צמצום.

ראיה כשלעצמה, אם היא איננה ראייה שלה צורה, אין בה שבירה. השבירה שבראייה היא ביחס לכך שהיא רואה דבר זולתה שיש לו גבול, ואותו דבר חוקק את הגבול בעצם הראיה.

לפי זה, כשנאמר במשה רבינו "לא כהתה עיניו", עומק הדברים כמש"כ בזה"ק שאדם צריך להפשיט מעצמו את הראיה דהאי עלמא. כאשר אדם רואה דבר, אבל תפיסת הראיה אינה חקוקה בראייתו, הוא רואה את הדבר כמקשה אחת, כהויה אחת, ולא כהויה מתפרטת שיש בה צורה - אזי ראייתו נשארת במקורה, כטהרתה, ללא שבירה.

בתז"ל מבואר, שהקב"ה קיפל את כל ארץ ישראל מתחת ליעקב אבינו. משה רבינו, כשהוא ראה את ארץ ישראל, הוא ראה אותה בסוד נקודה,

סוד ציון, אבחנה של נקודה, ולא בסוד ארץ ישראל המתפרטת, ולכן ראייתו בא"י לא היתה ראייה של שבירה, אלא ראייה שאין בה צורה גבולית.

כניסת משה רבינו לא"י – בסוד ה"לא ידע"

פשוטם של דברים, שמשה רבינו לא זכה להיכנס לארץ ישראל. "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל" (במדבר כ, יב).

עומקם של דברים: כשם שמקום מיתתו לא ידוע, כך גם כניסתו לא"י לא היתה בסוד מקום, ולכן הוא לא נכנס. משה רבינו נכנס בסוד הראיה של דבר בלתי מצטייר, ולא בסוד הצורה שבארץ ישראל.

מצד תפיסת הראיה, הרי שהיתה כאן שבירה - "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל". הקב"ה אמר לו לדבר אל הסלע, והוא היכה את הסלע. משא"כ מצד התפיסה שאין בה ציור - שם אין התחלקות בין דיבור למעשה, ומצד כך משה רבינו נכנס לארץ.

נמצא, שבמיתתו של משה רבינו שהתגלתה האבחנה של "לא ידע איש את קבורתו", אפילו משה עצמו, אלא רק יחידו של עולם - הרי שנגלתה כאן למשה רבינו האבחנה שלמעלה מקומת עצמו, וזו גופא כניסתו לארץ ישראל!

משה רבינו נכנס לא"י בכך שהוא לא ידע שהוא נכנס. עצם אי ידיעתו - זו גופא הכניסה. מצד הדעת - הוא לא נכנס, אבל מצד ה"לא ידע את קבורתו" הוא באמת נכנס!

דוד דעה לא נכנסו לא"י, זולת יהושע וכלב - יהושע בחינת סיהרא, בחינת לבנה, וכלב בגימטרי' בן, שזו אותה אבחנה. הכניסה לא"י איננה בסוד הדעת, כלומר כשנכנסים, לא נכנסים בתפיסה של דעת, אלא נכנסים בסוד גילוי יחידו של עולם.

"אבל רואים בשעת מיתתן" – אלוקות

האבחנה השניה שאנחנו מוצאים במשה רבינו היא: "לא נם ליחו". ופירש"י: "לחלוחית שבו, לא שלט בו רקבון ולא נהפך תואר פניו". ולשון תרגום אונקלוס: "ולא שנא זיו יקרא דאפוהי", פניו לא נשתנו.

הפסוק אומר: "ימותו ולא בחכמה" (איוב ד, כא), א"כ החיים הם מצד תפיסת "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ה, א), והמיתה, שהיא הסתלקות החכמה ושורשה מכח החטא [אין אדם חוטא אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות"], לכן נאמר בה: "ימותו ולא בחכמה".

אבל במשה רבינו נגלה מהלך "ולא שנא זיו יקרא דאפוהי", לא נהפך תואר פניו, כלומר נגלה בו שה"תאיר פניו" איננו מתפיסת החכמה. כל זמן חיותו, הרי ש"כי קרן עור פניו", קרינת העור היא בסוד "חכמת אדם תאיר פניו", אבל בשעת מיתתו, כשנגלה אצלו מהלך שהוא עצמו אינו יודע את מקומו, כלומר שהוא נתעלה למעלה מתפיסת מקום, ונתגלה אצלו יחידו של עולם - אז התגלה שמקור ההארה שבפנים הוא למעלה מן החכמה, מאור אינסוף.

"כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים אבל רואים בשעת מיתתן" (במדבר רבה יד, כב). פשוטם של דברים זהו שינוי מצב מחיים למיתה, בחייהם אינם רואים ובמיתתם רואים. אבל בעומקם של דברים זוהי שאלה של תפיסה; יש צורת תפיסה של ראייה בסוד החיים, ויש תפיסה של ראייה בסוד המיתה. צורת תפיסת הראייה של החיים היא "חכמת אדם תאיר פניו", וצורת תפיסת הראייה במיתה היא "במיתתם הם רואים" - אלוקות.

מה שמצינו במשה רבינו שנאמר בו "לא כהתה עינו" - לא נסתלק בו כח הראייה, "ולא נם ליחו" - לא נשתנה צורת פניו, תואר פניו - כל זה הוא מכח כך שנגלה בו אור האלוקות, ובאור האלוקות אין שכירה בראייה.

תפיסת "עלי עין" בסוד המיתה

כמו שהוזכר בתחילה, שבירת כל דבר, קלקול כל דבר, הוא בסוד הראיה.

מה התיקון לראיה?

עפ"י מה שנתבאר, עומק התיקון לראיה, הוא להתחבר לאבחנת "במיתתם רואים". כאשר יש אבחנה של ראיה מצד תפיסת החיים, ע"ז אמרו גבי בן עזאי, הציץ ונפגע. משא"כ מצד תפיסת המיתה של הראיה, ע"ז נאמר במיתתם רואים. וזו ראיה שאין בה שבירה. התיקון הפנימי לשבירת העינים, הוא לראות ראיה של מיתה, ראיה של אלוקות, ובאור של אלוקות אין שבירה בראיה.

הראיה שממנה באה השבירה, היא ראיה של התפרטות, ראיה שרואים כמה אבחנות, ומצד כך יש כאן ראיה חיצונית. משא"כ כאשר העיניים רואות את ה"במיתתם רואים", זו ראיה פנימית, וכשם שבפנימיות נאמר "צור לבבי וחלקי אלוקים לעולם" (תהלים עג, כו), ידיעת הלב היא ידיעת בוראו - כך גם העיניים, כשהן בתיקונן, רואות אלוקות.

וכשם שבנקודת פנימיות הלב לא שייכת שבירה, שם האדם מאוחד בתכלית האיחוד בהוייתו יתברך שמו - כך כאשר העיניים באות על תיקונן, הרי ש"בן פורת יוסף בן פורת עלי עין", "ואת עצמות יוסף לקח עמו", הוא לקח את העצם של הראיה, שהיא ראיה של "במיתתם רואים", הוא לקח מת! לא את החיים של יוסף אלא את המיתה של יוסף, את הראיה של "במיתתם רואים", עם הכח הזה הוא יצא ממצרים.

מצרים נקראת כך על שם שיש שם מיצר, יש שם גבול, והיציאה משם היא תפיסה של "עלי עין" בסוד המיתה.

שלמות תיקון כל הנבראים כולם הוא כאשר הם יוצאים מהתפרטותם ונכללים בהויה אחת, ומצד כך הראיה אינה רואה התפרטות, אלא

הויה של אחדות, יתר על כן של אחד, יתר על כן של יחיד. לא ראייה גשמית, אלא ראייה של עצם תפיסת הנפש. זוהי שלמות התיקון של השבירה הקיימת בנבראים.

"והיה לעת ערב יהיה אור"

על הלעתיך נאמר שיבוא זמן שהוא "לא יום ולא לילה" (זכריה יד, ז), כלומר הוא לא יום שרואים בו ולא לילה שלא רואים בו. זוהי הויה עצמית שאין בה אבחנה של ראייה.

"והיה לעת ערב יהיה אור" (שם). זה לא האור של היום, זהו אור באבחנה של "במיתתם רואים", וזהו הסוד שרגע אחד קודם סוף הבריאה ימותו כולם. ועומק הענין, שתתגלה בהם תפיסת "במיתתם רואים".

הסוף של התורה כולה הוא "לעיני כל ישראל", אלו עיניים של כלל, לא עיניים של פרט. כח הכללות שבישראל זו השכינה הקדושה, וזולת השכינה כולם פרטים של ששים ריבוא. כח כללותם זו האבחנה של גילוי שכינה, גילוי ראייה של "במיתתם רואים".

מצד הששים ריבוא כמו שהם, אין אחדות בשעת מיתתם, שהרי כל אחד מת בזמן שונה. היכן נגלה גילוי של מיתה של כל הששים ריבוא בבת אחת? כמו שאומרים חז"ל (שיר השירים רבה א, ג): "ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרם אחת וכו', זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל".

נמצא, שהגילוי של ששים ריבוא בבת אחת שמתים יש לו שני אופנים: אופן אחד בשעת מיתתו של משה ואופן שני באחרית הימים, רגע קט קודם הגאולה שימותו כולם.

וכשם שבאחרית, רגע אחד לפני הגאולה שימותו כולם, יתגלה אור ה"במיתתם רואים" דכללות - כך גם בזמן מיתתו של משה נגלית מיתה בתפיסה של כלל ולא מיתה בתפיסה של פרט.

מיתה בתפיסה של פרט היא גילוי של "במיתתם רואים" שבערכין, אבל לא גילוי הכלליות הגמורה. משא"כ בשעת מיתתו של משה ובזמן האחרית, נגלית בחינת ה"במיתתם רואים" של ה"לעיני כל ישראל".

עבודת הנפש היא, ראשית להיכלל בתוך כל ישראל, ולאחר מכן להיכלל במיתה של כולם, ואז מתאחד האדם אחדות גמורה עם בוראו.