

# בלבבי משכן אבנה

כל החומר המופיע בעלון זה חדש

## ראש השנה – תיקון תערובת של הערב רב

זה. לאחר מכן מפיל הקב"ה תרדמה על האדם, "ויקח אחת מצלעותיו" - כלומר, הקב"ה הפריד את אותה תערובת.

ואם כן הדבר הראשון שנברא בעולם - 'אור', התחיל בתערובת, "אור וחושך משמשים בערבוביא". וגם הדבר האחרון שנברא במעשה בראשית, נברא מעין תערובת, מדגישים: 'מעין' תערובת. תערובת של האיש והאישה, שלאחר מכן הובדלו זה מזה.

### תערובת - העומק הפנימי של הבריאה

כל בר דעת מבין, שהמציאות השורשית שהתגלתה בימי מעשה בראשית, זוהי בעצם העומק הפנימי של הבריאה. אם הדבר הראשון בבריאה נברא בתערובת, והדבר האחרון נברא מעין תערובת, כלומר, שהמציאות של הבריאה בנויה באופן של תערובת, זוהי מציאות הבריאה. וגם מה שנברא בשאר הימים ביניהם, גם הוא נברא על באותו מהלך, מהלך שיסודו מציאות של תערובת.

### לילה - אינו חושך גמור אלא תערובת

לפי זה נחדד. נאמר: "ויהי ערב ויהי בקר" - כידוע, כל 'ערב' נקרא כך מלשון 'תערובת'. "ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה" - ובכן, האם בלילה באמת יש חושך גמור, כתיב: "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה", ישנו מאור קטן בלילה, כלומר, שבלילה אין חושך גמור. ומצד כך, כאשר נאמר "ולחשך קרא לילה" - החושך שהוא לילה, יש בו מעט אור, וזהו "ויהי ערב ויהי בקר". יום הוא 'הארה', ולילה הוא לא חושך גמור, אלא לילה הוא תערובת של אור וחושך שמשמשים בערבוביא, ולכן זה נקרא 'ערב' - תערובת.

### תפיסת הבריאה - ערב ובוקר

לפי זה, מהי התפיסה של הבריאה: 'יום, לילה ויום' או 'לילה, יום ולילה'. ובלשון אחרת והיינו הך: 'בוקר, ערב ובוקר' או 'ערב, בוקר וערב'.

בסייעתא דשמיא, אנו נמצאים בחודש אלול, החודש שבו נברא העולם - כהכנה ליום ראש השנה.

### התערובת מתגלה בדבר הראשון שנברא - אור וחושך

הדבר הראשון מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם שהוא מפורש להדיא בפסוק: "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור". זהו הדבר הראשון להדיא שנאמר בו מאמרו של הקב"ה: אבל מיד מאחר מכן נאמר: "וירא אלקים את האור כי טוב, ויבדל אלקים בין האור ובין החשך ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה". ולימדנו רבותינו כידוע, שהאור מתחילה היה מעורבב עם החושך - אור וחושך משמשים בערבוביא. ורק לאחר מכן: "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", נעשה מציאות של הבדלה בין האור לחושך.

כשמתבוננים, הדבר ראשון שנתגלה בעולם, שזהו ה'אור' - תפיסת גילויו היא תפיסה של תערובת - "אור וחושך משמשים בערבוביא". הרי ראש השנה נקרא 'אורי' - "לדוד ה' אורי". כלומר, זהו הבירור של האור הראשון שנאמר בו: "ויאמר אלקים יהי אור" - זהו ראש השנה - "לדוד ה' אורי" - האור הראשון.

ואם כן, הדבר הראשון שמתגלה בעולם - מתגלה כתערובת - "אור וחושך משמשים בערבוביא". לאחר מכן נעשתה מציאות של הבדלה - אור לעצמו, וחושך לעצמו, "ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה", אך יסוד הדבר התחיל בתערובת.

### תערובת מתגלה בדבר האחרון שנברא - אדם וחיה

דוגמא שורשית נוספת לכך - הדבר האחרון שנברא במעשה בראשית. מהו הדבר האחרון שנברא במעשה בראשית - "ויאמר אלקים נעשה אדם". ולאחר מכן מפיל ה' תרדמה על האדם, וישן, "ויקח אחת מצלעותיו". מתחילה אדם וחיה נבראו יחד, מעורבים. וכדברי הגמרא, לחד מ"ד הם נבראו 'שני פרצופים' - דו פרצופים, ולחד מ"ד חיה הייתה 'זנב'. אך מכל מקום הם נבראו שניהם גם יחד, מעורבים זה עם

# ראש השנה – תיקון תערובת של הערב רב

ממצב של יושן למצב של ער, וממצב של ער למצב של יושן, אלא הוא עובר ממצב ראשון לתערובת, ולאחר מכן למצב השני, וחוזר חלילה. זהו סדר בריאתו של עולם. וזוהי דוגמה שורשית מאוד.

## כל היום נגרר אחר התערובת

כידוע, כל דבר בבריאה הולך אחרי ה'ראשית' שלו. בלשון רבותינו זה נקרא 'גופא בתר רישא גריר'. הגוף נגרר אחרי הראש. ומצד כך, אם הראש היה 'בוקר', אזי התערובת הייתה נגררת אחרי ה'בוקר'. אבל אם ההתחלה היא 'ערב', כלומר, ההתחלה היא 'תערובת', אזי כל היום כולו אחר מה הוא נגרר – אחר מציאות של תערובת. זוהי בעצם ההגדרה של מציאות הבריאה שאנחנו מכירים.

שורש הנטייה לחטא עץ הדעת – מהתערובת הראשונה

עץ הדעת היה מעורב טוב ורע – 'עץ הדעת טוב ורע'. מהיכן שורש המציאות שעץ הדעת מעורב טוב ורע, תשובה לדבר, משורש המציאות של התערובת השורשית בבריאה – "ויהי ערב". ולפי זה, נטייתם של אדם הראשון וחווה לאכול מעץ הדעת היא, מחמת שיסוד תחילת תפיסתם הייתה מציאות של תערובת. אם הם נוטים לתערובת, הרי שהם ינטו לעץ הדעת ולא לעץ החיים, כיוון שמציאותם הינה מציאות של תערובת.

## ראש השנה – בירור התערובת

לפי הדברים הללו, נבין את עניינו – יום 'ראש השנה'.

כאשר מגיע ראש השנה – הקב"ה יושב ודן את כל באי העולם. האדם עשה במשך השנה כולה הרבה מאוד מעשים – מעשים טובים, ורח"ל גם מעשים הפוכים. ראש השנה שהוא 'יום הדין', זהו יום של מלאכת בורר, הוא בא לברר את כל המעשים כולם שנעשו בתערובת כל השנה כולה – לברר היכן האדם נמצא.

## דין ראש השנה – לפי רובו

ישנם כמה סוגי תערובות, תערובת של יבש, תערובת של לח, ועוד דיני תערובת כתרומה וכערלה. אך התערובת הפשוטה והיסודית היא – תערובת של יבש. מה דינה של תערובת זו – 'אזלינן בתר רוב'. בכל תערובת קיימים האותיות ר' ו' ב', כיצד דנים תערובת – 'אזלינן בתר רובא'. זוהי ההגדרה של ראש השנה.

ובכן, לפי רוב ההלכות, סדר הדברים הוא – ערב ולאחר מכן בוקר – "ויהי ערב ויהי בוקר", זוהי – זהו סדר תחילתו של היום. והיום ראשון מהיכן מתחיל – מהלילה, וכן על זה הדרך ביום השני.

ביום הראשון ישנה פחות נפק"מ למעשה מהיכן מתחיל היום, אך הדוגמה השורשית שישנה נפק"מ מוחלטת והי 'שבת קודש' – מאימתי מתחילה השבת – מערב עד סוף היום למחרת. וכן נאמר בהלכות רבות. רוב ההלכות בנויות על ערב ולאחר מכן בוקר. ואם כן, כיצד הוא סדר הבריאה בשורשו – ערב, בוקר, ולאחר מכן ערב. ובלשון הפסוק זה נקרא: "מערב עד ערב". זוהי תפיסה של זמן.

אם כן, עומק הדברים הוא, שמתחילים בערב ומסיימים בערב, ולכן סדר הזמן הוא איננו 'בוקר, ערב ובוקר'. בקורבנות – יש כזה דין. הרי הקרבן לא קרב בלילה אם ישנם איברים שלא נתעכלו מבעוד יום קרבים. זמן הקרבת הקרבן מהו – תמיד של שחר, ולאחר מכן כל הקרבנות כולם – עליה השלם כל הקרבנות כולם, תמיד של בין הערביים, אבל, נאכלים ליום ולילה – שני ימים ולילה. זה מהדוגמאות ההפוכות, אבל יסודי הדברים באיזה אופן הם? ערב, בוקר וערב, כלומר, מה היא התפיסה? התפיסה היא שאנחנו מתחילים עם תערובת ומסיימים עם תערובת. ובין לבין, יש לנו נקודה של בירור, שהיא הנקראת בוקר. אם כן, סדר הפנימי של הבריאה, שהתחלה של כל דבר נבנית בתערובת.

## תחילת היום בתערובת, וסוף היום בתערובת

אם כן, עומק הדברים הוא, שמתחילים בערב ומסיימים בערב, ולכן סדר הזמן הוא איננו 'בוקר, ערב ובוקר'. היכן זה מתגלה אצל האדם באופן חושי וברור – 'לא איברי לילה אלא לשינתא', כפי שאומרת הגמרא, הלילה נברא לשינה. אולם, כאשר האדם הולך לישון, האם הוא נרדם מיד – על דרך כלל, מצד סדר בריאתו של עולם – ישנו תהליך עד שהאדם נרדם – 'נים ולא נים, תיר ולא תיר'. כמו כן, גם כאשר האדם מתעורר, האם הוא מתעורר מיד – הרי כתוב בהלכה שהאדם לא יקום מיד בשעה שהוא מתעורר, אלא ישהה מעט כדי שלא יקום בבהלה, כיוון שהאדם לא מתעורר מיד אלא הוא מתעורר מתערובת, ורק לאחר מכן הוא מתעורר לגמרי.

ואם כן, תחילתו של כל יום אצל אדם – התעוררות מהשינה, וסופו של כל יום אצל האדם – שעת השינה, הוא לא מעבר

# ראש השנה - תיקון תערוכת של הערב רב

המבט השני של ראש השנה הוא, מבט מ'ראשית' ימות עולם עד 'אחרית' ימות עולם. היכן המבט הזה כתוב - כפי שאנו אומרים בתפלת ראש השנה: מלכויות, זכרונות, ושופרות. ובזכרונות אנו אומרים: 'אתה זוכר את כל המפעל, גם כל היצור לא נכחד ממך'. אנו מתחילים להזכיר מימות עולם, זכר את נח וכו', וכן על זה הדרך, מראשית ימות עולם עד המקום שבו אנחנו נמצאים.

ואם כן, כשאנחנו מזכירים זכרונות בראש השנה, מהי ההגדרה של הזיכרון - אתה זוכר את 'כל' המפעל - את הכל, מראשית ימות עולם ועד אחרית ימות עולם. בשופרות, כאשר אנחנו תוקעים, אחד מהטעמים שמבאר רב סעדיה גאון בעשרת הטעמים לתקיעת שופר, שזהו השופר של ה'אחרית' - "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול". כלומר, שהשופר מצייר לנו ציור של האחרית של כל ימות עולם, שאזי מה יהיה - "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". אזי תתגלה מלכותו יתברך בשלמותו.

## המלכה ביחס לעכשיו וביחס לימות עולם

מעתה, בכל שנה ושנה שאנחנו עמלים להמליך את הקב"ה למלך, ישנם שתי תפיסות. תפיסה אחת - אנחנו ממליכים אותו למלך ביחס למצב שבו אנחנו נמצאים עכשיו. המלך יושב על כסא דין ודן את מה שנעשה עם האדם בשנה זו. זהו דין אחד. זהו מבט אחד.

המבט השני הוא, כמו שאומרים רבותינו, ומובא בראשונים, בתוספות, וכן בגר"א, שדנים את האדם על היעולם הבא. כלומר, זהו נידון על כלל כל היקום כולו. מיהו בן עולם הבא - מכלל כל מעשיו, ולא דווקא ביחס לשנה הזו בפרט. ומצד כך, כשאנו מקבלים מלכותו יתברך שמו, זהו מעין קבלת המלכות שתהיה בסוף ימות עולם - "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". הזכרונות מזכיר את כל ימות עולם, השופרות מעורר את האור של ה'אחרית' - "ביום ההוא יתקע בשופר גדול".

ואם כן, ראש השנה מעמיד לנו שתי תפיסות. תפיסה אחת - המבט על השנה הזו, דין על השנה הזו כלפי כל אדם ואדם. תפיסה שניה, עמוקה יותר, היקפית יותר, התפיסה השלימה - מבט על כל ימות עולם, מראשית עד אחרית.

## התערוכת הגדולה של כל ימות עולם - ערב רב

ממילא, כאשר אלו הם פני הדברים, אם בכל תחילת בריאת

הרי כיצד הקב"ה דן את האדם בראש השנה - ג' ספרים נפתחים - צדיקים גמורים, רשעים גמורים, ובינונים. צדיקים גמורים הם אינם צדיקים שמעולם לא חטאו, אלא, 'רובו' זכויות. וכן להיפך, הרשע לא עשה מעולם מצוות, אלא, רשע 'רובו' עוונות. כלומר, האדם נידון אחר 'רובו'.

ואם כן, לפי זה תובן מהי כל ההגדרה שראש השנה בא להגדיר. המציאות על דרך כלל היא, שרוב רובם של בני אדם היא בבחינת "אין צדיק אשר יעשה טוב בארץ ולא יחטא" - מציאות של תערוכת. אם אדם שב בתשובה, הוא יכול להיות צדיק גמור אבל רוב רובם של בני אדם מציאותם היא תערוכת. ומצד כך, ה'רוב' שבדבר מגדיר להיכן נוטה נקודת התערוכת. נוטה לטוב - הוא 'צדיק', ח"ו נוטה לרע - הוא רשע.

כל היסוד של ראש השנה נבנה על התפיסה שאדם בא לדין במציאות של תערוכת, ומתוך אותה תערוכת באים ודנים את האדם ומכריעים בתוך אותה תערוכת מדיני רוב להיכן הוא שייך, לצד הזה שבדבר או לצד הזה שבדבר.

## תחילת ואחרית השנה - תערוכת

לאחר שהבנו את מה שנתבאר עד כאן, שתחילת כל דבר היא תערוכת, ואחרית כל דבר היא תערוכת, אם כן, לפי זה, מהיכן השנה מתחילה. תשובה לדבר, היא מתחילה באופן של בירור אותה תערוכת, אך היא מתחילה מ'תערוכת'. והאחרית של השנה, הסיפא של השנה, גם היא מתגלה כמציאות של תערוכת.

ולפי זה, כשם שהדברים אמורים בראשית ימות עולם, וכשם שהדברים אמורים בראש השנה של כל שנה, כך כך גם הדברים אמורים בהסתכלות הכוללת של כל השנים כולם.

## שני מבטים בר"ה - שנה זו, ימות עולם

ונחמד. כאשר האדם מגיע לראש השנה, ישנם שני מבטים על מה הוא צריך להביט, מבט תחתון יותר, ומבט עליון יותר. המבט התחתון והקטן יותר, זהו חשבון של האדם - "מגיד מראשית אחרית", מראשית שנה ועד אחרית שנה - "ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה מראשית שנה ועד אחרית שנה". ואזי כאשר האדם מחשב את חשבון נפשו, ומעין כך מחשבים למעלה, הנידון, ההסתכלות, והמבט מהו - 'תחילת' שנה עד 'סוף' שנה, מה נעשה מראשית השנה ועד אחרית השנה. זהו מבט אחד של ראש השנה.

# ראש השנה – תיקון תערובת של הערב רב

כאשר האדם עושה חשבון נפש על כל השנה כולה, איש לפי ערכו, הוא צריך להבין ראשית – מהי התפיסה שבתוכה אנחנו חיים. כדברי רבותינו, אנחנו בתפיסה שנקראת 'ערב רב'. לא רק שיש בני אדם שהם 'ערב רב' – ראשי ה'פורקים' שהם ערב רב, וודאי שגם זה נכון, כדברי רבותינו. אך עומק ההגדרה היא, שכיוון שהם שולטים בעומק ההנהגה הפנימית, הרי שמכוחם הכל נמצא באופן של תערובת. ואיזו תערובת – לא תערובת קטנה, אלא תערובת גדולה. וכתולדה מכך, **המעשים** שבני אדם עושים מעורבים כולם בתוך תערובת. ועומק התערובת היא מקיפה את הדבר מכל צדדיו ומכל אופניו.

## חשבון הנפש על התערובת

לפי זה, תולדת הדברים לגבינו היא, שכאשר האדם בא לחשוב בחשבון הנפש על המעשים שהוא עשה בל כל השנה כולה, כמובן שישנו את המבט הראשון והשורשי, האם הוא עשה מצוה, או שהוא עשה עבירה. זהו השלב הראשון – הטובים הם, אם לאו.

השלב השני, שזהו המכוון של הדברים שנתבארו כעת, בכל דבר ודבר שאנחנו עושים נמצא בו תערובת, הוא לא מציאות של או ימין או שמאל, חיובי או שלילי. מציאויות הדברים שנעשים הם באופן של תערובת. בוודאי שזה היה נכון בכל ימות עולם, ההתחלה ערוב, והאחרית ערוב, אך בעומק כמו שנתבאר, כעת כח התערובת מקיף את הכל, ולכן כל דבר מעורב זה בזה – מעורב בתערובת של 'רוב'.

ולפיכך, כל מעשה ומעשה שאנחנו עושים, ובלשון מדויקת יותר, 'רוב' המעשים, ורובו ככולו, באיזה אופן הם נעשים – באופן של תערובת. מציאות של תערובת עניינה, שהדבר איננו נקי, איננו זך, אלא נמצא בו מציאויות של תערובת.

## זכאי וזן בדין – נקודה אחת נקייה לשם שמים

ניתן את הדוגמה השורשית והבהירה ביותר. יש לנו שני מהלכים יסודיים בראש השנה. מהלך אחד – להמליך את הקב"ה עלינו למלך. מהלך שני – הקב"ה דן אותנו ופוסק לכל אחד מה יהיה עמו באותה שנה. המלכת הקב"ה עלינו למלך – זהו עבודה לצורך גבוה. חלק הדין וחלק המשפט שהוא דן אותנו, זה 'צורכנו', מה ששייך לנו, כל אחד לפי חלקו שלו.

מעתה, כאשר האדם נמצא בראש השנה, והקב"ה דן את האדם, איש לפי ערכו, האם ראש השנה עצמו הוא

העולם ובאחריתו בסוף ימי מעשה בראשית, ובתחילת כל יום ובאחרית כל יום, וכן מהותה של ראש השנה – יסודה הוא תערובת, הרי שיש גם את התערובת הגדולה של כל **ימות עולם**.

ולפי זה, מהי התערובת הגדולה של כל ימות עולם. בתחילת ימות עולם, אצל מי התגלתה נקודת התערובת – אצל הנחש שפיתה את חוה לאכול מעץ הדעת שטוב ורע מעורבים בו זה בזה. ואם כן, כוחו של הנחש הוא, פיתויו הוא, להתחבר ל'תערובת'. זו היה בראשית ימות עולם.

באחרית ימות עולם, כמו שאומרים רבותינו, וכפי שגלוי וניכר בחוש לכל רואה, וכפי שמבואר רבות מאוד בדברי הגר"א, תהיה שליטה של הערב רב, שתשלוט על כל הדור כולו. מהו עומק הדבר שהערב רב שולט בסוף ימות עולם – ערב רב ששולט בסוף ימות עולם נקראת כך מלשון 'תערובת רבה', זו תערובת גדולה – 'ערב רב'. ישנו ערב זעיר – ערב קטן, וישנו ערב רב – תערובת גדולה.

ומצד כך, כשם שבראשית ימות עולם, ביום שנברא האדם, היה פיתויו של הנחש לאכול מעץ הדעת טוב ורע מעורבים זה בזה – תערובת, כך הייתה תחילת הבריאה, כפי שנתבאר עד כאן בס"ד. כך גם אחרית ימות עולם בנוי באותו מהלך. המהלך של אחרית ימות עולם הוא: "מערב עד ערב". העולם התחיל בתערובת, וסיומו של העולם גם הוא יהיה במהלך של תערובת. כיום, אנו תוקעים בשופר קטן, אבל השופר שנתקע בו באחרית הימים הוא: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול". וכמו כן, גם התערובת שישנה באחרית היא לא תערובת קטנה, אלא היא 'ערב רב' – תערובת גדולה.

מהו ההבדל בין ערב זעיר לערב, ערב זעיר עניינו, הדבר מתחיל בערב ומסתיים בערב, מתחיל בתערובת ומסתיים בתערובת. אך ערב רב עניינו, שגם כל האמצע כולו הופך להיות מציאות מעורבת. זהו כח תערובת הגדולה שקיימת. אם רק הראשית והאחרית מעורבים, והאמצע איננו מעורב, הרי שהרוב איננו מעורב. אבל אם הכח של התערובת חל בכל ההיקף של הדבר, הרי שהתערובת כוללת את כולו. וזה נקרא כח ה'ערב רב'.

## תפיסת החיים בדור האחרון – תערובת גדולה

הדברים הללו הינם ההבנה הבהירה והשורשית של תפיסת החיים שבה אנו נמצאים.

# ראש השנה - תיקון תערובת של הערב רב

## הכנה לראש השנה - מעשה דיבור או מחשבה רק לשם שמים

ואם כן, בכדי שתהיה מציאות של גילוי אמיתי, צריך שתהיה לאדם נקודה אחת נקיה. ונצייר כעת כיצד לעשות זאת למעשה.

אדם שבאמת רוצה להמליך את הקב"ה עליו למלך, שלב הראשון - קבלת עול מלכות שמים, קיום המצוות בפועל. בשלב השני, שבו אנו עוסקים - האדם צריך לקחת מעשה אחד לשנה הבאה עלינו לטובה, או מעשה, או דיבור, או מחשבה, שאותם הוא **בנקיות גמורה - לשם שמים גמור**, בלי שום שיקול אחר. לא לשם טובת העולם הזה, ולא לשם טובת העולם הבא, לא שכר בעולם הזה, ולא שכר בעולם הבא, אלא לעשות נחת רוח ליוצרו כפשוטו.

נקודה אחת כזו - הינה השורש שממנה מאירה כל הנפש כולה. זה נקרא: "תקבלו עליכם מלכותי", "שום תשים עליך מלך", לקבל את מלכות הבורא יתברך שמו, כלומר, שיהיה דבר אחד שכביכול מלכותו נגלית בה באופן השלם. אדם שפעל באופן הזה, יש בו נקודה אחת בנפש שאיננה של תערובת. על הנקודה הזו בנפש מתגלה "לדוד ה' אורי" - זהו מקור האור בנפשו.

## נקודה אחת נקיה - זכאי בדין

ובהרחבה יותר. הרי אנחנו נמצאים בדור שכולו ערב רב, ומצד כך, מי שיש לו כזו נקודה נקיה, הרי שבזה הוא מבדיל את עצמו מן הערב רב, והוא בן העולם הבא, יש לו התבטלות. כמובן, שיש לו עוד חלקים בנפש שרחוקים מלהיות בלתי מעורבים, אך הוא מחובר ומקושר למציאות נבדלת, למציאות שהיא הויה בלתי מעורבת, על ידי נקודה אחת נקיה וטהורה.

על מנת להגיע למה שנאמר השתא, אין זה ענין של 'קבלה בעלמא' שאדם מקבל לעשות דבר אחד לשם שמים. אלא, צריך שבוחן כליות ולב יעיד עליו שזוהי כוונתו במחשבתו, זוהי כוונתו בהרגשתו, וליבו שלם עמו שהוא עושה זאת באמת למען שמו יתברך באהבה. כאשר הקב"ה יעיד על אותו אדם, זה נקרא שהוא יצא זכאי בדין. הוא יצא הנקיות הפנימית שמשם מגיע שורש כל ההארה כולה.

ונבהיר ונאמר שוב: אין כוונת הדבר שיש לו רק משהו אחד קטן שנעשה בנקיות וטהרה בלתי מעורבת, אלא הדבר

תערובת' - או שיש בו נקודה אחת שורשית נקיה שם לשמייים. מי שרוצה לצאת זכאי בדין, זכאי מלשון 'זך', נקי, מה צריך שיהיה לו - כמובן, ישנו את המבחן הראשון - מעשיו - האם הם טובים או לא. המבחן השני הוא, בהדגשה: האם יש באדם חלק זך, נקי, שאיננו מעורב. האם האדם עושה מעשה אחד, מדבר דיבור אחד, חושב מחשבה אחת - נקייה.

רבותינו אמרו, שאם יהיה ברור לאדם שהוא עשה דבר אחד נקי בעולם הזה, כבר יש לו מקום של נייחא. מדוע - כיוון שזהו מקום שאין בו תערובת, אין בו 'ערב', יש בו מציאות אחת נקיה, שהיא "בלתי לה' לבדו".

**אם יש לאדם דבר אחד נקי - בדבר הזה הקב"ה יכול לשרות.**

זהו עומקם של דברי חז"ל הידועים: 'פתחו לי פתח כחודו של מחט, ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם', או 'כפתח שעגלות וקרונות נכנסים בו', ועוד לשונות בדברי חז"ל. מהו 'פתח כחודו של מחט' - 'פתח כחודו של מחט' עניינו, **דבר אחד נקי בלתי לה' לבדו. דבר אחד - 'כחודו של מחט'. דבר אחד קטן, אבל הוא דבר אחד קטן בלתי לה' לבדו.**

## הקב"ה נגלה רק בנקודה נקייה

כעת יש להבין עמוק: מי שלא נוגע בדבר אחד לשם שמים, הוא לא מכיר את הקב"ה. מדוע - כיוון שהקב"ה כולו טוב, ואותו אדם היכן הוא - נמצא בתערובת. היכן הקב"ה מתגלה - 'פתחו לי פתח כחודו של מחט', בחודו של מחט ישנה את נקודת הגילוי של הקב"ה. יתכן שהאדם יעשה מעשים רבים, אבל אם תפיסת עשייתו היא תערובת, על אף שבוודאי הוא יקבל על תערובת זו שכר, וגם יש לו אור רוחני מכוחה, אבל גילוי של הקב"ה באמת בתוך מעשיו - לא יהיה לו, כיוון שמציאותו היא מציאות של תערובת.

זהו העומק מדוע הגילוי שכינה שנמצא בדור דידן הוא רחוק מלהיות מהאופן של הרוממות העליונה. וכל זאת למה - בוודאי, יש הרבה תורה, והרבה מעשי צדקה, והרבה מעשים טובים, אבל הכל - **מעורב**, כמעט הכל לחלוטין - 'תערובת', תערובת של טוב ורע בפועל, תערובת של קנאה תאוה וכבוד שמקיפים את הכל, ואפילו אם זה שייך לעולמה של תורה, אבל הקנאה התאוה והכבוד יכולים לחול שם.

# ראש השנה – תיקון תערובת של הערב רב

יכול להיעשות בין רגע, אך את גסותה של התערובת הגמורה הוא יוכל לסלק יותר בקלות, ולאט לאט הוא יוכל לגעת בנקודה יותר דקה שישנה. האם הוא יספיק עד ראש השנה או לא – איש לפי מדדגתו, היכן שהוא נמצא, ומה שהוא יגלה שם.

**שאלה:** כיצד האדם מגלה את הנקודה הכי עמוקה שלו.

**תשובה:** לכל אחד ואחד מאתנו יש כוחות חיצוניים וכוחות פנימיים. ניתן משל גשמי לדוגמא, אפילו בגשמיות, ביום יום האדם פועל בתוקף מסוים בכוחותיו, אך כאשר הוא נמצא במצב של מלחמה וכדומה, לפתע הוא מגלה כוחות פנימיים חזקים יותר שנמצאים בתוכו. זהו משל גשמי. כעת נביא משל רוחני, אדם מתפלל ביום יום, על דרך כלל תפילתו של האדם היא לפי המדרגה שבה הוא נמצא. אולם, כאשר האדם נמצא בעת צרה, מתגלה אצלו בנפש מקום יותר עמוק בנפש שממנו הוא פונה לבורא עולם. כלומר, המצב גורם לידי כך שמתגלה אצלו עומק יותר פנימי במקום שאליו הוא פונה אליו יתברך שמו.

ואם כן, כל אחד ואחד מאתנו אם הוא יתבונן ולו מעט על נפשו, הוא יכיר שיש בתוך נפשו עומקים. יש את החיצוניות שבה הוא משתמש על דרך כלל ביום יום, ויש את הפנימיות שמתגלה מדי פעם לפי ערכו אימתי שהיא מתגלה. ושם, האדם צריך להגיע למקום העמוק ביותר שהוא מכיר בנפשו שלו.

יש מי שזה יתגלה אצלו בתפילה, יש מי שעמל בתורה במסירות ומשם מתגלה נקודה זו, יש אדם שעושה הטבה מעומק לבבו, יש אדם שאוהב את הבריות ושם הוא מגלה את עומק נקודת חייו. אבל לכל אחד ואחד מאתנו יש את הנקודה הכי עמוקה שקיימת בתוכו. ולכן, האדם צריך לשבת עם עצמו ולחשוב, היכן הנקודה הכי עמוקה שיש בי.

אם נשאל אדם, לדוגמה בעלמא, אימתי הרגשת בזמן המרומם ביותר בחיך, יש בני אדם שיענו: "ביום החתונה". אולם, זה לא קשור בעצם לרוממות אמיתית, אלא הוא היה מרוגש אז. אלא צריך לבדוק, מתי האדם באמת הרגיש בזמן המרומם ביותר בחייו. הזמן המרומם ביותר בחיי האדם, זוהי תחילת ההתבוננות להכיר ולהתבונן לאיזה עומק הוא הגיע שם, מה הוא הכיר שם, מה קיים שם, וכן על זה הדרך.

**שאלה:** באיזה נקודה מדובר, האם בנקודה שהאדם 'רוצה'.

**תשובה:** כל רצון הוא מלשון 'רץ', האדם רץ להיכן שהוא רוצה להיות, אבל הוא לא שם. אנחנו מדברים על נקודה בנפש שהייתה גלויה אצל האדם, והוא מכיר אותה, מחמת שהוא פגש אותה באופן חושי. יש אדם שרוצה להתחתן, ויש אדם שהתחתן, יש אדם שרוצה לקנות בית, ויש אדם שקנה בית. אנחנו מדברים על אותה נקודה שהאדם כבר הכיר בנפשו, הנקודה העמוקה ביותר שהיתה גלויה לו, וכיוון שהיא הייתה גלויה לו, אזי יש לו נגיעה אליה.

האחד הקטן הזה הוא המקור של שורש ההארה שדרכה תאיר כל הנפש כולה, זהו הפתח כחודו של מחט' שמכוחו יכולה להיות שורש קבלת מלכותו יתברך שמו שתאיר לכלל כל ההיקף של כל השנה כולה בכל ימות עולם.

כמובן, ככל שאדם מתעלה עוד ועוד, נקודה הזו צריכה להיות מורחבת ומורחבת - "הרחיבי מקום אהלך". אבל הבסיס לקבלת עול מלכות שמיים אמיתית היא, מלבד קבלת גדרי הדין, שזהו השלב הראשון הברור והפשוט, השלב השני הוא, לקבל נקודה אחת נקיה בטהרתה - לצאת מתפיסת התערובת.

## תיקון תערובת דחטא אדה"ר - בראש השנה

ביום ראש השנה אדם הראשון אכל מעץ הדעת שטוב ורע מעורבים בו זה בזה, אזי, נקנתה ביום זה התפיסה של חטא שבכל מתגלה מציאות של תערובת. ולכן, בו ביום הזה עבודתנו לתקן את אותו חטא, ובאיזה אופן -כפי שנתבאר, לגלות נקודה אחת שהיא בלתי מעורבת, אלא נקייה.

כאשר הנקודה הזו תתגלה בנפשות, ויתחברו הנפשות יחד, הנקודות האלה יצטרפו גם יחד, וזה יהיה השורש לאורו של משיח. זהו השורש של "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" - היפך כוח הערב רב של התערובת ששולטת כמעט ללא מיצרים - מתגלה הנקודה ההפוכה שבדבר, ועל ידי כן יש את מקור שורש ההארה האמיתית בנפשו של אדם.

מקווה אני שהדברים הובנו מהדקות הנכונה שבתוכם. זוהי לא הגדרה של עצה קטנה וקבלה קטנה בלבד, ועל אף שזוהי באמת קבלה 'קטנה', אך היא עמוקה מאוד מאוד מאוד, והיא נוגעת בעומק פנימיותו של אדם, בנקודה הטהורה ביותר שיש בתוכו, ודרכה הוא בוקע ונקשר אליו יתברך שמו, והוא יוכל להרגיש בחוש "בהיותו קרוב" - קרבה ודבקות אליו יתברך שמו.

## שאלות ותשובות:

**שאלה:** אם זהו לא ענין של קבלה, אזי איך זה באמת.

**תשובה:** שאלה נכונה מאד. וכמובן שהתשובה שתאמר היא מאוד מאוד מאוד קצרה ביחס לנקודת ההיקף. ראשית, כל אדם עבודתו היא לגעת במקום הכי עמוק שהוא מסוגל לגעת בתוכו. כשמגיע הימים הללו, ימים פנימיים יותר, בהגדרה של תפיסת פנימיות נפשו של האדם, עבודתו היא לגעת בנקודה הפנימית ביותר שיש בנפשו. כאשר הוא נוגע בנקודה הפנימית ביותר שיש בנפשו, הוא צריך לעמול ולזהות מהי נקודת התערובת שהוא מכיר שם. בתערובת הזו שהוא מכיר שם, שם עבודתו לסלקה. כמובן, זה לא

# ראש השנה – תיקון תערובת של הערב רב

**שאלה:** מהי הגדרת התערובת בדור האחרון.

היא זו ששולטת.

**תשובה:** כל זמן שיש חטא בעולם, שזהו חטא אדם הראשון, כח התערובת זהו הכח השולט. בני ישראל שעמדו רגליהם על הר סיני, פסקה זוהמתן, כמו שאומרת הגמרא. כלומר, לבני ישראל באותו זמן לא שלט כח התערובת, אלא התגלה הטוב האמיתי. כאשר הם חזרו ונפלו בחטא העגל, כמו שאומרת הגמרא בתחילת מסכת עבודה זרה, חזר כח התערובת מעין מה שהיה קודם לכן, ואזי הכח ששולט בנפש הוא כח התערובת. לעומת זאת, כח הטהרה הפנימית הבלתי מעורב, נמצא במעמקי הנפש – נעלם ומכוסה, ובפרט באחרית הימים, כיוון שבסוף לעולם התערובת

לפיכך, בדור שאנחנו נמצאים בו עכשיו, כל בר דעת רואה – הכל מעורב זה בזה. אדם קונה ספר שנכתב על ידי מחשב, מה עשו באותו מחשב, וכן על זה הדרך. אפילו דבר קדוש, שמדפיסים אותו, מה עוד הדפיסו שם. הכל מעורב – כח התערובת נמצא בכל היקפו. זהו עומק ההגדרה שהערב רב שולט. אילו לא נמצא נקודה אחת נקיה, נפלנו לגמרי לערב רב. כאשר מצאנו נקודה אחת נקיה, זוהי הדרך השורשית להינצל מכל התנועה של הנפילה. ■ ראש השנה\_076\_ערב.רב.תערובת. תשעט

## לימי הרחמים והסליחות

נכתב על ידי הרב שליט"א מתשנ"ח

מה יתרון לאדם בכל עמלו לפתע ימצא עצמו בסוף עולמו להיכן אשר היה תשוקתו ותאותו שם ימצא עצמו לאחר מותו	האדם עומד ומתבונן מביט ובוהן לפניו נגלה עולם סתום וחתום ללא תוכן לשם מה נוצר ולשם מה נברא זאת ברור מעצמו שום דבר אינו נמצא
ידיעה זו מה טיבעה בודאי אינה הכרה שכלית יבשה חיים ספוגי תענוג ורויה חיים של דבקות הנשמה ביוצרה	ראיה חודרת מראה לאדם הזקנים כבר אינם החיים אינם יודעים מה רצונם יחידים הם אשר זכו באמת להכיר את בוראם
הנפש משתוקקת לשיר ולרנן גם הברש אינו מונח בזוית וקרן	איך אפשר לחיות ללא אבא שבשמים אבא אשר אחריו נמשכים כמים
האדם חפץ למלא את תשוקתו כח החומר עומד בעכרו עומד בצדו ומדמה לו כאילו "האני" בהבלים חפצו	הלב טבעו כאבן קשה הכיצד אפשר לטוע בו אהבה ויראה סוד גדול הוא לבעלי העבודה מי אשר אין לו יד ושם בזה לא יבינהו נכונה

או אז שיהיה לבי חלל בקרבי ירגיש שאין לי בעולמי אלא לעשות רצון יוצרי מנותק מכל חומר גולמי תשוקתו רק שכלית ומישוש רוחני	האדם לבו בפנימיותו טהור אולם מכוסה בתשוקות שעליו לשבור בכל שבירת רצון מתגלה מקצת טוהר לבו עליו מוטל לשבור ולשבור עד שיתגלה כולו
העוה"ז לו כנדה העסק לו בו כצרה מציאותו נשמה דבקה בבוראה הויה הנכללת בשורשה	כבוד אינו יודע מה טיבו תאוה אינה במושכלו מה לו לעולם שאינו שלו די לו באין עוד מלבדו
לפניו הוא חי בכל לבו לולי זאת מה יש לו בעולמו יודע גם יודע כי אתה לבדך חלקו וממך אי אפשר להפריד נפשו	

**ר"ה שחל בשבת וההכנות הראויות לשנת תשפ"א**

(א) ראש השנה שחל בשבת שאין תוקעין בשופר (כמו בשנה הבאה עלינו לטובה - תשפ"א), האם יש יותר סכנה לכלל ישראל ח"ו כיון שאין לנו את ערבוב השטן הנעשה ע"י השופר?

(ב) ואם יש סכנה, מה אפשר לעשות כדי להנצל?

(ג) האם ישנה עבודה מיוחדת כאשר אין לנו את הכח של ערבוב השטן שע"י תקיעת שופר בשנה זו?

(ד) הרב מבאר שעד שנה זו היה רכ"א שנים עד סוף העולם, ועכשיו עם שנת תש"פ יש ר"כ שנה עד הסוף, ועל כן נתקצר במדת מה את מדת "ארך" (אותיות רכ"א - ארך אפים) של הרבש"ע, ולכן בשנה זו היה יותר חרון אף בעולם. בשנה הבאה עלינו לטובה שנת תשפ"א, יהיה רי"ט שנה עד סוף העולם, האם יהיה זה עוד קיצור ח"ו במדת מאריך אף של הרבש"ע, והמשך התהליך של שנה שעברה תש"פ שהיה בו חרון אף? והאם בכל שנה ושנה אח"כ תהי' עוד ועוד קיצור במדת ארך אפים, וא"כ יש לנו לדאוג הרבה מה תהא עלינו??

(ה) הגאולה קרובה אלינו, ואנו צריכים להיות מוכנים להגאולה, וידוע מאוד דברי הרב דסלר שמי שלא עבד לתקן עצמו קודם ביאת משיח, אינו מקבל השלימות מהמשיח, אלא כל אחד צריך להכין עצמו קודם המשיח, ואז כשיבוא משיח יקבל שלימות למדרגתו. אבל אלו שאינם עובדים לתקן נפשם קודם המשיח לא יזכו לכל ההשגות שהמשיח יביא לעולם.

והנה יש לנו כל מיני עבודות, בכללות ובפרטות עד הפרט האחרון, דק מן הדק, יש לנו את העבודה להתחבר להרבש"ע ולדבר עמו ית' ולהתקשר בו יותר עמוק, וכמו שהרב מבאר בספרי בלבבי, וגם יש לנו עבודת תיקון המידות שהיא עבודת כל החיים, ויש לנו לברר את ארבע יסודות הנפש כדי לידע מהו עבודתנו הפרטית, וגם יש עבודת אהבת ישראל, וגם יש לנו חובת עסק התורה וחיבור להתורה הקדושה ע"י מסירות נפש ולשמה, ויש עבודה להגיע ליחודיות שלנו ולגלותו, ויש עוד פרטים חשובים עד אין קץ בעבודתנו, כמו שאנו יכולים לראות מכל הסדרות של הרב, והיום קצר והמלאכה מרובה, וכ"ש בתקופה הזו של סוף עקבתא דמשיחא שהמשיח נמצא בדלת, שיש לנו כ"כ לתקן, וא"כ באיזה עבודה אנו צריכים להתרכז? אין עוד מלבדו? הכרת הנפש? לדבר תמיד עם ה'? ללמוד תורה במסירות נפש? לתקן המידות? האם הקב"ה רוצה שכולנו נעבוד על כל פרט ופרט בעבודת ה' כל אחד כפי מדרגתו?

כתיבה וחתימה טובה להרב ולכולנו, ולכל נשמות ישראל, תודה רבה להרב על הכל.

**כתיב (אסתר, ט, כב)** ומתנות לאביונים. והנה מתנה לאביון אינו בגדר צדקה אלא "מתנה". והוא השורש לכל "מתנות" עניים. שעולה מדרגת צדקה לדרגת מתנה. כי בצדקה המעלה נותנה ואינו יודע למי נותנה, מקבלה ואינו יודע ממי מקבלה. אולם במתנה אמרו (שבת, י, ע"ב) הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו. וזהו מעלת נתינת מתנות לאביונים, שצריך להודיעו. ודו"ק. ועי"ז מעלה האביון מאחור באחור (אי ידיעה של נותן ומקבל נקראת אחור באחור) לפנים בפנים. וזהו תיקון האביון. וזהו חידוש לדינא שלכתחילה ראוי לתת מתנות לאביונים פנים בפנים. ובאמת הדבר תלוי בפלוגתא מה סברת דין נתינה זו, האם לצורך סעודה, או להרבות אהבה, ואכמ"ל.

והבן ששורש מתנות לאביונים במחצית השקל, שהוא מתנה, הוא תיקון מדרגת יוסף כמ"ש בתנחומא. ולכך אף מתנות לאביונים שהוא המשך של מחצית השקל, הוא תיקון מכירת יוסף שנקרא אביון.

והנה פירש רש"י (מגילה, ז, ע"א) ומתנות לאביונים - שתי מתנות לשני בני"א, די לכל אחד ואחד מתנה אחת, דהא אביונים נמי תרתי משמע. משא"כ משלוח מנות, ב' מנות לאדם אחד. ובר"ן שם (על הרי"ף, ז, ע"ב) כתב, ולאביונים די לכל אחד במתנה אחת, שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול. וכפשוטו, כיוון שהוא אביון ותאב לכל, לכך אף דבר אחד חשיב בעיניו לדבר גדול. ועיין ר"ן שם (ז, ע"א) שפירש, וז"ל, ולאביונים שאינן רגילין לאכול די להם במתנה אחת, והיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול. אולם להנ"ל, זהו שהוא בגדר "מתנה", זהו הדבר גדול. ולפ"ז יהיה נפק"מ כמה שיעור הנתינה. דהריטב"א (שם, ז, ע"א) כתב שסגי בפרוטה, וי"א שיעור סעודה, ואכמ"ל (עיין פמ"ג, מש"ז, תרצד, א. וזרע יעקב, סימן יא, ועוד פוסקים).

ועיין טורי אבן (שם) שהביא דברי הירושלמי, ופירש שלשיטת רבנן בעי ב' מתנות לב' אביונים. והיינו להשוות משלוח מנות שהוא לאהבה ורעות למתנות לאביונים שאף הוא לאהבה ורעות. וזהו שלמות הארת הפורים, לעלות אביון מלשון אבה, תאב לכל, לאביון מלשון אבה, אהבה.

וכתב הרמב"ם (מגילה, פ"ב, הי"ז) מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים, עכ"ל. והיינו שמתנות לאביונים הוא עיקר מידתו של יום, ובעומק כנ"ל שהוא מעלה אביון מאחור באחור לפנים בפנים.

**אמרו (מעשרות, פ"ד, מ"ו)** ר"א אומר, הצלף מתעשר תמרות "ואביונות" וקפרס, ר"ע אומר אין מתעשר אלא "אביונות" מפני שהן פרי. ולב"ש הוה ספק אי הוה מין ירק או מין אילן (עיין ברכות, לו, ע"א), ועיין ירושלמי מעשרות





## ראש השנה - שופר | ו-פ

הנה נודע ששם אלקים עולה בגימט' פ"ו. והוא בחינת שופר, פו-רש. שעבודתינו ביום זה לעשות עצמינו כרשים באנו לפניך, כדלים וכרשים. וכמ"ש כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה. פו-סה. והמתעשרת הוא מכח פ"ו, בחינת הרוצה להעשיר יצפון, צפון, צן-פו. ששם צפון כל העושר. כי אין שם גבול, כי צד צד צפון פרוץ, פו-רץ, כמ"ש בב"ב (כה, ע"ב). וח"ו אם לא נתקן נעשה שדפון, שדן-פו.

ועבודת היום מחד לכוף דעתיה, כמ"ש שופר של ר"ה כפוף, "כמה דכייף איניש דעתייה טפי מעלי". כפוף, כף-פו. והוא בחינת שופר, פו-רש, שפל כרש ועני. ומאיך העבודה עלה "אלקים" (פ"ו - כנ"ל) בתרועה, להעלות הפ"ו, בחינת צפור, צר-פו, עוף הפורח, עוף, ע-פו. ועולה עד אל"ף, אלופו של עולם. אלוף, אל-פו, עולה אל-פו, פו-אל.

ותחילת ההארה בחודש אלול, בחינת דוד, אני לדודי ודודי לי, ואזי נגלה קול דודי דופק פתחי לי. דופק, דק-פו. "פתחי לי", ואם עשה כהוגן פותח, פו-תח. וזה השורש שבר"ה יצא יוסף מבית האסורים, יוסף, יס-פו. שנכנס ע"י פוטיפר, פו-טיפר. כי נפתח הסתום, בחינת פדיון, פו-דין, הותר האסור. ונגלה בחינת דוד, כמ"ש דומה דודי לצבי או לעופר האילים, עופר, ער-פו. בחינת ריצה, רודף, פו-דר. בחינת דוחף, פו-חד.

ובר"ה הקב"ה דן את כל באי עולם, ושוקל ומונה וסופר, סופר, פו-סר. ואזי יושב על כסא המשפט ושופט, פו-שט.

והבן שיש ב' מהלכים לתיקון הדינים, פ"ו הנ"ל. א. לפוררם. ב. להעלותם לשורשם. ובחינה א' של פרוך, פו-רר, זהו בחינת פורים, פו-רים. ע"ש פרוך, פו-ר וביום י"ד חייב בו מי שפרוץ, פו-רו. ונגלה בו כח ההיפוך, ו"נהפוך הוא", הפוך, פו-כה. ופורים סוף ניסים. סוף, ס-פו. שבתחילה שק ואפר יוצע לרבים, בכי ומספד, עת ספוד, פו-סד. ושורשו בן המן, דלפון, פו-דלן. ואח"כ בישועה, המן יצא אבל וחפוי ראש. חפוי, פו-חי.

ובחינה ב' הוא בחינה ר"ה, העלת הפרורים, תרועה, לשורשו. עלה אלקים בתרועה. וזהו בחינת תרופה, פו-תרה. ור"ה יום דין לכל באי עולם, הן ישראל והן אוה"ע, והיינו שאין עיקרו במדרגת הארת הנשמה, שם הוי"ה, אלא במדרגת הגוף, שם אלקים כנ"ל. גוף, ג-פו. אולם כאשר עולה הפ"ו בבחינת עלה אלקים בתרועה, כנ"ל, עולה לשם הוי"ה. ונהפך ממדרגת גוף למדרגת נשמה מכחם של ישראל שנגלה להם רז התרועה. ועי"ז נהפך ה"כסה" גימט' פ"ו עם הכולל, ונעשה מחושך אור, "אורי" זה ר"ה. וזהו בחינת "אופיר", אור-פי. וכן פו-ירא. נתקן ונהפך להארה.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: יוסף, צפון, שופר, אופיר, אופן, אפוד, אלוף, סופה, פרוך, שדפון, פרוץ, גוף, דופק, דחוף, דלפון, הופיע, כפוף, מופת, חיפוש, כפתור, הפוך, פור, פורים, פוצה, צפור, שופט, יהושפט, סופר, סופד, ספון, עופר, צופה, חפוי, הוספה, פדות, תרופה, מספוא, נפוץ, עפרון, עורף, פדיון, פוגה, פגול, פוטיפר, פוקד, פנואל, פרוז, פתוח, פתאום, צפניהו, צרוף, ציפוי, סוף, אגרוף, חוף, עוף, צורף, צנוף, נוף, רודף, שואף. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

(שם) ורמב"ם (מעשר שני, פ"א, ה"ז). ועיין ר"ן (שבת, על הרי"ף, פד, ע"א) צלף אילן גדול בעל ענפין הרבה ושלה מיני אוכל יש בפרותיו, אביונות וקפריסין ולולבין.

והנה על צלף אמרו (שבת, ל, ע"ב) ותו יתיב ר"ג וקא דריש, עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שנאמר ונשא ענף ועשה פרי, מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום, ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר והכתיב אין כל חדש תחת השמש, א"ל בא ואראך דוגמתם בעוה"ז, נפק אחוי ליה צלף. והיינו שצלף הוא ניצוץ של עוה"ב בעוה"ז בכח החידוש, כח ההולדה, מידתו של יוסף, יוסף לי ה' בן אחר, בכל יום (עיין בב"ב, כח, ע"ב).

ועוד אמרו על צלף (שבת, קנ, ע"ב) ת"ר, מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו, ונמלך עליו לגודרה, וזכר ששבת הוא, ונמנע אותו חסיד ולא גדרה, ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה הייתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. והיינו שנגלה בו בחינת שבת מקור הברכה, בכל יום, בחינת יוסף, הוא המשביר לכל הארץ. וזהו היפך אביון שאין לו כל.

ויתר על כן אמרו (ביצה, כה, ע"ב) והיינו דאמר ר"ל, שלשה עזין הן, ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות, וי"א אף עז בבהמה דקה, וי"א אף צלף באילנות.

וביאור הדברים, דהנה איתא בארז"ל (לקוטי הש"ס, שבת) על מעשה בחסיד אחד הנ"ל, וז"ל, דע כי החסיד זה הוא ר' יהודה ב"ר אילעי, ואז נתנוצץ בו נשמת צלפחד הצדיק אשר חטא בענין קשישת עצים בשבת, כדברי ר"ע ז"ל, ועתה תיקן אותו חסיד בחסידות זה ומעשיו. וז"ס שארז"ל שיצא לו צלף חד וממנו היה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו, כי צלף-חד, היינו צלפחד, והייתה מזה פרנסתו, כי הוא תיקן מה שקלקל מקודם, והזדונות נעשות לו כזכויות בתשובה מעליותא כי האי.

ועיין תולדות יעקב יוסף (שלח) וז"ל, ביאור ש"ס פ"ג דביצה, צלף באילנות, וכו', ונ"ל דכתב מהרש"א (שם ד"ה ראיון) ישראל עזין לעמוד על דבריהם שלא ישובו וכו'. וזהו ענין צלף חד שמצאו אותו מקושש והתרו בו ועדיין מקושש (בחינת מזיד, זדון-עז), וכמ"ש הארז"ל ענין חטא צלפחד, ובתיקונן עלה צלף - חד, עכ"ל.

והבן שהצלף תיקון המזיד, אור דלעת"ל שהכל שב לשורשו, שע"י אהבה זדונות נהפכים לזכויות, וזהו בחינת "אביונות" שבו, שנגלה בו ועל ידו "אב" בכל, ראשית הכל. וזהו אור עוה"ב. תשובה מ"אהבה". וזהו "אביונות", תיקון האהבה, תיקון תשובה מאהבה. כי עיקר מדרגת עוה"ז, יראה. ועיקר מדרגת עוה"ב, אהבה.

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



וברור, שמונח כאן עומק ההגדרה של אילו של יצחק, מה שהוא נאחז בשערותיו, וזה שורש הסבך שבו, והוא הוא זה שמוקרב במקומו של יצחק, כלומר, מקריבים את אותו סבך של שערותיו, זה גופא עומק כח ההקרבה שמתגלה בעקידת יצחק.

## יצירת אדם ה"מכה בפטיש" שכולל את כל העשרה מאמרות

ובלשון ברורה ופשוטה, כל שער הוא מלשון עשר, יש את ה"עשרה מאמרות שבהם נברא העולם", והמאמר העשירי לפי רוב דברי רבותינו הוא "ויאמר אלקים נעשה אדם", שהאדם נברא, מהמאמר העשירי.

וא"כ, האדם שהוא האחרון למעשה בראשית, הוא ה"מכה בפטיש" של כל המעשה בראשית.

והרי במלאכות שבת, ההגדרה שהאדם חייב על מלאכת מכה בפטיש שונה מהגדרת שאר המלאכות, בכל מלאכה ומלאכה שהוא עושה, הוא חייב על אותה מלאכה, אבל במלאכה של מכה בפטיש, אין ההגדרה שלה שהוא חייב על המלאכה עצמה כפשוטו, כזרע, חורש, קוצר, וכן ע"ז הדרך, אלא גדר מלאכת מכה בפטיש עניינו, שהוא משלים את כל הדבר, והוא חייב על הכל, זה לא מלאכה פרטית, אלא זה מלאכה שכל יסודה היא השלמת הדבר בבחינת 'אין המלאכה נקראת אלא על שם גומרה', ולפיכך ה'מכה בפטיש', הוא חייב על גמר הכל, שהכל נקרא על שמו, וא"כ, הוא חייב על הכל, הוא לא חייב על הפרט, אלא הוא חייב על הכל.

וא"כ, אדם שהוא הבריאה האחרונה למעשה בראשית, "אחור וקדם צרתני", "אחרון למעשה בראשית" כמו שדורשים חז"ל בגמ' בסנהדרין, ומה שהוא מתגלה כ"אחור" בשעת יצירתו, היינו שהוא ה"מכה בפטיש" של כל מציאות הבריאה, ולכן הוא כולל את כל מציאות הבריאה, צורת כל הבריאה כולה היא צורת אדם, כדברי האבות דרבי נתן כידוע, ויצירת האדם, היא ה"מכה בפטיש" שמכחה הושלם ונגמר המעשה הבראשית, ואחרי יצירת האדם נאמר "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם", כילה מלאכתו ביום השביעי, שזה לאחר יצירת האדם, אדם וחיה, שהם שני יצירות - אבל בזה, הוא כילה מלאכתו, זהו מציאות של "מכה בפטיש" שמתגלה בעומק יצירת האדם.

ואשר על כן, על אף שהאדם נברא מהמאמר העשירי, אבל בעומק, להמתבאר, הוא נברא מה'עשרה מאמרות', שכיון שהוא 'מכה בפטיש' של כל מציאות הבריאה, לכן זה מוגדר שהוא נברא מכל העשרה מאמרות כולם.

ידועים עד מאד הדברים שמובאים בר"ן, לגבי מטבע התפילה שאנחנו אומרים בראש השנה, "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון", שלכאוי זה לא יום ראשון, שהרי האדם נברא ביום

איל - איל, כבש, וחיה, עיקר מדרגת האיל, כמו שאומרים רבותינו, היא מדרגתו של יצחק אבינו, וכמו שנאמר בעקידה, שבתחילה הרי, שואל יצחק את אברהם, "ואיה השה לעולה", ואברהם אומר לו - "אלקים יראה לו השה", ובסיפא של העקידה, לאחר שהקדוש ברוך הוא אומר לאברהם אבינו ע"י המלאך, "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה", אברהם אבינו רואה - "והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו", 'איל אחר', יש כמה וכמה ביאורים בדברי רבותינו מהו 'אחר', אבל, כלומר, ביחס ליצחק, במקומו של יצחק, עומד כאן דבר אחר, איל, והאיל הוא 'זה לעומת זה', מקביל למדתו של יצחק.

והדברים מוכרחים מיניה וביה, מתוך עצמם, עד כמה שבמקום לעקוד את יצחק, "והעלהו לעולה", במקום זה מתגלה שהעולה הוא 'איל אחר נאחז בסבך בקרניו', ברור הדבר שזה לא מקרה, שבמקומו של יצחק יש 'איל אחר', אלא האיל עומד במקומו של יצחק עצמו.

## איל יצחק - שורש שופר דלעתיד

יותר על כן כידוע, כמו שמובא בפרקי דרבי אליעזר, שמאותו איל, מכל אבר ואבר שלו, יש לו שורש ללעתיד, ומקרנו של אותו איל, הוא השורש לשופר, בכללות הרי, יש את העשרה טעמים שמנה רב סעדיה גאון בתקיעת שופר, ואחד מהם, שהשופר הוא כנגד עקידת יצחק, שזה מה שאנחנו מזכירים בזכרונות, "עקידה שעקד אברהם את יצחק בנו ע"ג המזבת, לעשות רצונך בלבב שלם".

אבל יתר על כן, הוא שורש לשופר דלעתיד, כמו שאומרים חז"ל בירושלמי ועוד, שבאחרית הימים, עתידים בני ישראל להסתבך בעבירות כמו אותו איל שנאחז בסבך בקרניו, ואז יבוא אותו קרן של אילו של יצחק, ובו יתקיים "וה' אלוקים בשופר יתקע והלך בסערות תימן", יתגלה השופר שמכחו יאיר האור של הגאולה.

וא"כ, איל הוא במדרגה של יצחק, אבל בפרטות, עיקר הגילוי בערכין של הדבר, זה מה שמתגלה בקרנו של האיל, שזה המקום הגבוה באיל, הקרנו של האיל, יש קרן תחתונה בבחינת מצות לקט שכחה ופאה, שמצות פאה הוא מה שנמצא בצד, מה שנמצא בקרן, זהו הקרן התחתונה, ויש את הקרן העליונה, שזו הקרן שתוקעים בשופר, שזה צורת השופר - "עלה אלקים בתרועה", שמתתא לעילא מתגלה התקיעה, וקרנו של אילו של יצחק, זהו השורש של הגאולה העתידה במהרה בימינו.

ועומקם של דברים, "הנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו", אומרים רבותינו, מהו "בסבך", מכח איזה סבך הוא היה נאחז? לא מכח הסבך של אילן הוא היה נאחז, שזה צד אחד של ביאור הדברים - אבל ביאור נוסף, מהו "איל אחר נאחז בסבך", בסבך של שערותיו של עצמו, בשער של האיל עצמו הוא נסתבך.



נתלה בשערו, הוא נתלה בשער, כלומר, שער - עשר, כמו שהוזכר, זהו גדר של 'בינונים תלויין ועומדין', הם תלויים ועומדים עשרה ימים, במה הם תלויים? הם תלויים בשער, בעשר, זה גופא מקום תלייתם, כמו אבשלום שניתלה בשער.

ולפי מה שהוזכר קודם לכן, דקדוק הדברים הוא כך - כיון שהאדם אינו רק המאמר העשירי של מציאות הבריאה, אלא האדם הוא כל העשרה מאמרות שבהם נברא העולם, שכל המאמרות הם מציאותו של האדם, ולכן בכל יום ויום מעשרת הימים האלה, מאיר בהם המאמרות, שבכל יום ויום מאיר בו מאמר אחד ממעשה בראשית, אלא שאצל צדיקים שמעיקרא הקדוש ברוך הוא מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, לכן הם נחתמים לאלתר לחיים טובים ולשלום ביום ראשון, שביום ראשון נחתמים אצלם כל העשרה, זה אצל צדיקים שהקב"ה מדקדק איתם כחוט השערה, אבל אצל בינונים שהוא לא מדקדק איתם כחוט השערה, הם ממשיכים להיות תלויים בשערם עשרה ימים, ובכל יום ויום יש שורש של שורש של דין באחד מהעשרה מאמרות, ביחס למדרגתם שלהם, עד היום העשירי שהוא כלל הכל, יום שכולו רחמים.

אבל מ"מ א"כ, זהו עומק הדבר שחל כח של העשרה ימים האלה כנגד כח העשרה של מציאות האדם, שהם העשרה מאמרות שמהם נברא האדם.

ודייקא מכח שכל קריאת שם מתחיל במציאות המלכות, שייצא טבעך בעולם זה גדר של שם, כמו שהוזכר לכן ביום ראשון של העשרה ימים האלה נאמר בו "שתמליכוני עליכם", שזה קריאת שם, "ובמה, בשופר", שזה השופר שבו אנחנו עוסקים השתא, אילו של יצחק, ההמלכה, הקריאת שם, שהיא שורש יצירת האדם, שמכחה הוא חובק בתוכו, גונז בתוכו את כל מציאות הנבראים כולם, זה תחילת הימים האלה של עשרת ימי תשובה, שבראשם ראש השנה, "שתמליכוני עליכם".

### צדיקים - מדרגת האחד' שהוא שורש לעשרה, בינונים - מדרגת העשרה

אבל בעומק יותר, "עשרה מאמרות שבהם נברא העולם" כלשון המשנה באבות, "והלא במאמר אחד יכול להיבראות, אלא, כדי ליתן שכר טוב לצדיקים, שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וכדי ליפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות".

הצדיק, כאשר הוא מקיים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, אז כפשוטו, העולם יכל להיבראות במאמר אחד, אבל הוא נברא בעשרה, והוא מקיים את העולם של העשרה, אבל ברור שזה לא כך - צדיק, כאשר הוא מקיים את העולם

שישי למעשה בראשית, וכפשוטו, מחמת שהוא עיקר היצירה, לכן זה נקרא שגדר הדבר הוא שהאדם הוא התחילה למעשה בראשית מצד חשיבותו וזהו המטבע 'זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון'.

### זה היום תחילת מעשיך - מכח קריאת השמות של אדה"ר

אבל בעומק להמתבאר, מחמת שהאדם הוא ה'מכה בפטיש' של כל הבריאה כולה, כל זמן שאין את ה'מכה בפטיש' של הדבר, א"כ, אין גדר שהדבר יש לו מציאות של קיום, חסר לו את מדרגת ה'שם', והרי לכן קרא האדם שמות לכל הנבראים כולם, כי כל זמן שלא חל על הדבר 'שם', א"כ, לא הושלם הדבר, והדוגמא הבהירה לכך, זה בגדר מלכות, שנאמר לגבי המלכות של דוד המלך "עדיין לא יצא טיבעך בעולם", שכיון שלא יצא טיבעו של דוד, אין לו גדר של מלך גמור, כלומר, במה שלא יצא טבעו בעולם - שאין לו גדר של יציאת שם בפועל לכן לא היה לו גדר של מלך גמור שהשלמת כל דבר ודבר הוא ביצירת השם. ולכן "ויקרא האדם שמות", מה שהאדם קורא שמות, כלומר, הוא חוקק את ההשלמה של הדבר, את ה'מכה בפטיש' של הדבר, ועל ידו הושלם בריאת כל דבר ודבר, כלומר, הוא ה'מכה בפטיש' שמשלים את כל מציאות הדברים, ולכן דוקא זה מוגדר "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון", כי קודם יצירת האדם, וקריאת השמות שהאדם קרא לכל הנבראים כולם, חסר בעצם המציאות של כל דבר ודבר, ולכן זה מוגדר "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון".

ומ"מ כמו שנתבאר, האדם חובק בתוכו את כל העשרה מאמרות שבהם נברא העולם, זהו הגדר של מציאות העשרה.

### שערו של אדם בבחינת עשר

והשורש של הדבר שזה מתגלה בקומת אדם, בחלק העליון של האדם שזהו ראשו של האדם, ולמעלה מהראש, מה שיוצא ממוחו שממותרי המח, יוצאים השערות שער - עשר, זה ראשית תחילת קומתו של האדם, ועד למטה, עד מקום עקבו של האדם, זה צורת הקומה של האדם, מהעשרה מאמרות שנברא העולם, ונברא האדם, משערו שהוא עשר, משתלשל עד מקום התחתון שהוא מקום עקבו של האדם.

### "בינונים תלויים ועומדים" בשער - עשר

העשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, ברור הדבר, כמו שכבר הוזכר, "צדיקים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים טובים ולשלום, רשעים נחתמין לאלתר למיתה, ובינונים תלויים ועומדים, הבינונים שהם תלויים ועומדים, מאיזה גדר הם תלויים ועומדים? כמו שנאמר במשנה בסנהדרין 'אבשלום



לא השלים את הדבר, אז חסר בקריאת שם, אבל כאשר הוא השלים את העולם, זה ההבחנה של "יצא בשם טוב", "טוב שם משמן טוב וטוב יום המות מיום הולדו", זהו ה"שם טוב" שעולה על כולם, שמתגלה באחרית של האדם, וביצחק, זה מתגלה כבר בחייו, שבחייו עצמו הוא כבר השלים ועלה למדרגת עולם הבא, ולכן כח השם שבו, חל בו, זה המדרגה של יצחק.

## יצחק - הצחוק של העשרה

ולפי"ז ביאור השם יצחק עצמו, כמו שכבר הוזכר, שיצחק זה צחק י', הרי כל יצחק נקרא יצחק מכח המדרגה של צחוק, "צחוק עשה לי אלקים כל השומע יצחק ליי", הרי מעיקרא נאמר "צחוק עשה לי אלקים", וא"כ, הם יכלו לקרוא לו גם "צחוק", ולמה הם קראו לו יצחק על שם "כל השומע יצחק ליי", אבל בעומק, הוא נקרא יצחק - צחק י', כלומר, עומק הצחוק שמתגלה ביצחק, זה הצחוק של העשרה, הוא מגלה שהכל בפנימיות הוא 'אחד'.

'הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל', כמו שאומרים חז"ל ששלמה המלך אמר 'הבל הבלים' על כל מעשה בראשית, ולכן הוא אומר ז' פעמים הבל, על כל שבעה ימי בראשית, בבחינת כביכול, "קרא קטיגור [תיגר] על מעשה בראשית", אבל בעומק, מה שהוא אמר 'הבל', הוא אמר 'הבל' על העולם שנברא בעשרה, והוא מגלה את המציאות של ה'אחד', ועיקר הגילוי הזה מתגלה במדרגתו של יצחק, צחק - י', כמו שנתבאר.

## עקידת יצחק - הימכה בפטיש' של העשרה נסיונות שחובק בתוכו את כולם

ולפי"ז, ברור הדבר, "איל אחר נאחז בסבך בקרניו", איל אותיות אל י' - קרבן עולה, היינו שזה עולה למעלה, ומה עולה? הי' הוא עולה אל... ואת מה הוא מעלה - את הי', כלומר, הוא מעלה את הדבר מיי לאי, זה אותיות איל, הוא מעלה את מדרגת הי' העשרה למדרגה של האי, ה'אחד', והרי לפי רוב שיטות הראשונים, מדרגת עקידת יצחק מצד העשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, כמו שמבואר במשנה באבות, העקידה היה הנסיון העשירי, כלומר, זה לא שהעקידה היה נסיון עשירי, שהיה עוד נסיון ועוד נסיון, עד שהגיעו לעשירי, אלא לפי מה שמתבאר, מציאות העשירי שבדבר, כמו שביצירת אדם שנברא במאמר העשירי, הוא הימכה בפטיש' של כל העשרה המאמרות, שהם כולם נקראים על שם העשירי, כך גם בעשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, גדר הדבר הוא, שהשורש של הניסיון העשירי, היינו שהוא הימכה בפטיש', שחובק בתוכו את כל העשרה נסיונות שאברהם נתנסה בהם קודם לכן, וע"ש כן, הוא נקרא יצחק - צחק - י', על שם הנסיון העשירי, שחובק בתוכו את כל העשרה נסיונות, שמקבילים לעשרה מאמרות, ע"ש כן הוא נקרא יצחק, צחק י', זה שורש מציאות העקידה.

של העשרה, הוא מחזיר את העשרה למה שנאמר שהעולם יכל להיבראות במאמר אחד, ה"במאמר אחד יכול להיבראות", כמו שהוזכר פעמים רבות מאד, ב'בכח', הוא נברא במאמר אחד, ב'בראשית', שם כבר הכל גנוז, כדברי רש"י שביום ראשון הכל נברא, ובפועל, כל יום ויום יוצא הדבר לפועל, יש מציאות של עשרה, והצדיק, שזהו מדרגת החכם, חכמה אותיות כח - מה, כידוע מאד, הוא מקיים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, הוא מקיים ומאיר בו את העומק שהפנימיות שלו שהוא היכול להיבראות במאמר אחד", זה הכח שמתגלה מכח מציאות עבודת הצדיקים, זהו "ליתן שכר טוב לצדיקים שקיימו את העולם שנברא בעשרה מאמרות", הם קיימו עולם בעשרה, שהם מגלים, שהשורש הפנימי שלו, הוא היכול להיבראות בכח", זה מדרגת הצדיקים.

ולכן הם נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים טובים ולשלום, ביום ראשון, כלומר - כי הם מגלים את ה'אחד', הם לא נמצאים ב"נברא בעשרה" ששם שורש הדבר שיש עשרה מאמרות בפועל, הם לא דבקים במדרגה של 'בפועל', זה מדרגת הבינונים שצריכים, עשרה ימים, ואם הם שבו בתשובה, א"כ, הם משיבים את הכל ל'אחד', "והוא באחד ומי ישיבנו", אלא מדרגת הצדיקים ביום ראשון שבו הם נחתמים, מחמת שנתגלה בהם החקיקה הפנימית של היכול של היום אחד', זה גופא העומק שהם נכתבים ונחתמין לאלתר ביום ראשון - ב'יום אחד'.

ועיקר המדרגה הזו, זה מדרגתו של יצחק, הרי "נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים טובים ולשלום", וכמו שהובא בתוס' כידוע, לגבי מה שדנו הראשונים על איזה דין זה קאי, ואומר התוס', שזה בדין של עולם הבא, שבו הם נכתבין לאלתר לחיים טובים ולשלום, מכח השאלה, הרי אנחנו רואים שצדיקים מתים במשך השנה, ואנחנו רואים שרשעים חיים, אלא, שזה קאי על הדין של עולם הבא.

## מדרגת יצחק - שם של עולם הבא

זה מדרגת יצחק כידוע עד מאד, יצחק - ישחק, שהקדוש ברוך הוא השרה שמו עליו בחייו, "פחד יצחק", הישמו בחייו נתגלה מחמת שהוא נעשה עוור, שהוא חשוב כמת, וא"כ, אצלו כבר יש מעין עולם הבא כאן בעולם הזה, יצחק הוא כבר במדרגת עולם הבא בעולם הזה, ועל אף שכמו שאומרת הגמ' בסוף פ"ק דב"ב "שלושה הטעימן הקדוש ברוך הוא בעולם הזה מעין עולם הבא, אברהם יצחק ויעקב", אבל בפרטות, מי ששורה עליו שם של עולם הבא, ולא רק בבחינת ה'טעימן הקדוש ברוך הוא בעולם הזה מעין עולם הבא, "השרה עליו הקדוש ברוך הוא שמו" - זה מכח השם שהזכרנו, שזה הימכה בפטיש', כל זמן שהאדם נמצא כאן בעולם, הוא נמצא עדיין במהלכי אמצע מהלך הדבר, הוא



## שינוי השם דאברהם - ביחס ללידת יצחק - הצחוק

- ו'

ובדקות, כל שורש לידתו של יצחק, נעשה משינוי השם, 'אברם' אינו מוליד, אברהם מוליד - 'שרי אינה מולידה, שרה מולידה', וא"כ, שורש כל מציאות לידתו של יצחק, הוא מכח שינוי השם, זה לא רק סתם, שינוי השם כפשוטו, אלא עומק השינוי שם שבדבר, השינוי השם שחל באברהם ושרה, חל בהם אותו מציאות של שורש היצירה שהתגלה ביצירת אדם, "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" כמו שדורשים חז"ל, אל תקרי 'בהבראם', אלא 'באברהם', באברהם נברא העולם, "הביטו אל צור חוצבתם" וגו', "אחד קראתיו" היחס של האבות והאמהות שנאמר באברהם ושרה, כלומר, מתגלה השורש של ה'קרא שמות' שהיה באדם הראשון, וזה מה שנאמר באברהם אבינו "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך, ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה", "ואגדלך שמך", כלומר, נתגדל שמו מאברם לאברהם, והאגדלה שמך היינו, שהוא דבק בשורש היצירה של ה'אחד' - וזהו "אחד היה אברהם", שנאמר באברהם, כלומר, זה השורש של היצירה, שהוא לא רק מגלה את המאמר העשירי, אלא הוא מגלה שהעשרה מאמרות הם מכח ה"אחד היה אברהם", מתגלה השורש שכל העשרה גנוזים במציאות ה"אחד" - זהו המדרגה של "בהבראם", "באברהם נברא העולם".

ועיקר השורש של "באברהם" - "בהבראם", מה שהוא נקרא אברהם זה לא ביחס לאברהם עצמו, אברהם לעצמו, הוא נקרא אברם - אב - רם, ומה שהוא נקרא אברהם, 'אברם' אינו מוליד, אברהם מוליד, עיקר האברהם שבו, זה ביחס ל"מוליד", וביחס ל"מוליד", זה שורש מציאות הדבר, שכל שינוי השם שבאברהם הוא כשורש ללידתו של יצחק.

ובלשון דקה, הקדוש ברוך הוא יצר את העולם בעשרה מאמרות, והאדם נברא מהמאמר העשירי, מעין כך, יש כח של יצירת אדם באדם, שהוא כח ההולדה, והאדם מוליד מכח "דע מאין באת מטיפה", הוא לא נולד "מעשרה טיפין", אלא הוא נולד מטיפה אחת, כלומר, הוא נולד מה"בכח" של המאמר אחד, זה גדר יצירתו של אדם.

וזהו שורש הדבר שהאשה ניקנית בכסף בשטר ובביאה, אבל יש לנו אופן של יבמה, שמדאורייתא היא נופלת ליבום - "יבמה יבא עליה", ויש תקנה דרבנן שהוא יכול לכונסה ע"י מאמר, כלומר, מתגלה שורש המאמר של שורש הבריאה הראשונה, זהו גדר הדבר, כלומר, הזיקה שחלה בנפילתה ליבום, זהו ה'כח - אחד', והמאמר מוציא אותו מהכח לפועל.

אבל מכל מקום, שורש הדבר, קומת שורש "אברהם מוליד" זה דייקא ביחס ליצחק, 'אברם' אינו מוליד, אברהם מוליד, ביחס

ללידתו של יצחק, וביחס ללידתו של יצחק, יש את המציאות של דבר, שנולד הצחוק - י', האיל, שזה הי' שעולה ל... לא', כמו שנתחדד, זה עומק המדרגה של "איל אחר נאחז בסבך בקרניו".

ולהבין ברור - השורש הזה שמתגלה ביצחק, יש פסולת הרי ביצחק, שהפסולת שיוצא מיצחק הוא עשו וכדברי רבותינו, בספר ברית כהונת עולם, "איל אחר נאחז בסבך", כל ארבעה תיבות הללו, עולים 400, וברור הדבר, [הספר הנ"ל מקביל את זה באופן שונה, אבל ברור הדבר] זהו 'ארבע מאות איש עמו', שזהו כחו של עשו, הפסולת שיוצא מיצחק, כמו שהוזכר 'איל אחר נאחז בסבך בקרניו', באיזה סבך הוא נאחז, בסבך של שערותיו, הסבך של שערותיו של האיל, שהוא עומד במקומו של יצחק, זהו הפסולת של עשו, שהוא 'איש שעיר'.

בסוף העשרה ימים האלה, שמראש השנה ועד יום הכפורים, ביום הכיפורים יש שני שעירים, שעיר אחד לה', ואחד לעזאזל, מה ההבדל בין שעיר לה', לשעיר לעזאזל - כמובן שיש בזה פנים רבות, אבל בפנים אחד, הרי מעיקרא הדין של השעירים הוא, שהם צריכים להיות שווים בקומה ובמראה, ומטילים עליהם גורלות, אבל, כאשר חל 'גורל אחד לה' ואחד לעזאזל', ה'אחד לה', זה שעיר לה', זה שעיר שהוא בגדר עולה כליל.

אבל השעיר לעזאזל, נשלח אל ארץ גזירה, וכמו שאומרת הגמ', שעד שלא הגיע לחצי ההר, כבר נתפרקו איבריו, כלומר, יסודו, הוא מציאות של פירוד.

## שעיר אחד לה', עשרה שחוזר לאחד

זה ההבדל בין שעיר לה', לשעיר לעזאזל, בשעיר לה' מתגלה המדרגה של 'יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו', שעיקר הדבר הזה, לא חל על הרשעים שנכתבים ונחתמין לאלתר למיתה, אלא עיקרו חל על ה'בינונים תלויים ועומדים', שכמו שנתבאר, הבינונים תלויים בשער, ועל זה בא השעיר אחד לה', שיתקיים בהם "יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו", "אם עשו תשובה, מיד נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים טובים ולשלום", שהם הם, הבעלי תשובה, ועיקר הדבר מתגלה ב"עיצומו של יום מכפר", ומצד סדר העבודה שמוציא לפועל את ה"עיצומו של יום", עיקר הגילוי שמתגלה זהו ה"שעיר אחד לה'", זה גדר ה"אחד לה'" שמתגלה שביום העשירי, הכל חוזר, וכל העשרה ימים האלה, חוזר לאחד.

וכפי שהוזכר, זה גדר התשובה של בינונים שאם עשו תשובה נכתבין לחיים, וכבר שואלים רבותינו כידוע, מדוע נצרך שהבינונים יעשו תשובה, ולא סגי בזה שהם יוסיפו עוד מעשה אחד, שאם הם יוסיפו עוד מעשה אחד, הם כבר לא יהיו "מחצה על מחצה", אלא "רובו זכויות", אבל ביאור אחד לדברים - אם מוסיפים עוד מעשה אחד, א"כ, זה באותו



חטא העגל, בבחינת פרה אדומה "תבוא האם ותקנח צואת בנה", כפשוטו, "תבוא האם ותקנח צואת בנה", מחמת שהבן לכלך, האם מקנחת, זה חיצוניות הדברים, אבל בפנימיות הדברים, כוונת חז"ל הוא כך - הרי בשעה שהעובר היה במעי אמו, הרי הוא "אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה", וכאשר הוא אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה, ממילא אין לו את מקום הפסולת של הצואה שיוצאת.

זה נקרא 'תבוא האם ותקנח צואת בנה', היא לא מקנחת אותו מדין ולד לעצמו, שאחר שהוא יצא לאויר העולם, והיא מניקתו או כשהוא גדל מעט ואוכל, היא צריכה לקנח צואת בנה, זה מצד המקום של הפסולת, זה מהמקום התחתון, ממקום הנפילה.

אבל מהשורש העליון, כשנאמר "תבוא האם ותקנח צואת בנה", אם היא בחינת איל כמו שהוזכר, י' ל-א', שחוזר ומתאחד, א"כ העובר חוזר בחזרה למקורו, לשורשו, שיצירת הולד היא בארבעים יום, זה הגדר של אם א' - טיפה אחת, בארבעים יום שנוצר ולד, לכן האם נקראת אם, כי שם נמצא שורש היצירה מטיפה אחת, וצורת הוולד שנוצר בארבעים יום, ואם הוא זכר או נקיבה, נגזר בארבעים יום הללו, כאשר הוא חוזר למדרגת האם, ע"ז נאמר 'תבוא האם ותקנח', כלומר, הוא חוזר לתפיסת מדרגת האם, וכשהוא חוזר לשם, מתגלה שהוא חוזר למקום שאין את המציאות של הפסולת.

וברור הדבר - כל פסולת, השורש שלה הוא במקום ההתפרטות, ב'אחד', בוודאי שלא שייך, בעצם, שיהיה פסולת, ובמקום ההתפרטות - שייך התפרטות של קדושה, אבל יתר על כן, ההתפרטות הזו, כאשר היא יורדת לתתא, היא הופכת להיות מקום של התפרטות דקלוקול, והדוגמא הבהירה, כאשר אכלו את המן במדבר, זה היה 'לחם שנבלע באיברים', ומעין כך, אילו אכל אדם הראשון מעץ החיים וחי לעולם - כלומר, לא היה מציאות של פסולת, אלא הכל היה נבלע במציאות איבריו של האדם.

וא"כ, שורש מציאות הפסולת, היא במקום הרע, ששורשו במקום ההתפרטות, במקום הרע מלשון רעוע, במקום הפירוד, זה הרע שבתבית "שער", ש' - רע, שם מקום ההתפרטות של הרע, ומונח שמה הפסולת הגמורה של אכילה מעץ הדעת טוב ורע, שיש מציאות של פסולת היוצא מגופו של האדם.

וא"כ, עומק ההארה של יום הכפורים, "יום אחד", "ימים יוצרו ולא אחד", זה יום הכיפורים, שהוא יום אחד של הקדוש ברוך הוא, כמו שדורשים חז"ל כידוע, כלומר, מתגלה בו "אחד" של מקום החזרה לשורש האחד, לנקודת הדבר שהיא קודם מקום ההתפרטות שבדבר, שם נמצא מקום תפיסת העקידה.

תפיסה של התפרטות, אבל אם הם עושים תשובה, ש"תשובה קדמה לעולם", ותשובה עוקר למפרע כעין עקירת נדר ע"י חכם, שעוקר את הנדר למפרע, וכמו"כ בתשובה, כמו שאומרים חז"ל, "תשובה קדמה לעולם", שהיא עוקרת למפרע, כלומר, מה שהיא "קדמה לעולם", היינו שהיא נוגעת ב"אחד", היא נוגעת ב"יכול להיבראות באחד", לכן דייקא, בכדי להיחתם לחיים טובים ולשלם, בבחינת "שעיר אחד לה'", לא סגי בעוד מעשה מדין "רובו זכויות", אלא נצרך שיהיה מציאות של "שעיר אחד לה'", כח התשובה, שזהו מציאות התשובה, שמשיב את הכל ל"אחד", "והוא באחד ומי ישיבנו", זה ה"שעיר אחד לה'".

## שעיר אחד לעזאזל - מקום הפירוד הגמור

אבל מהצד ההפוך שבדבר, זה שעיר אחד לעזאזל, שנשלח לארץ גזירה, ועד שלא הגיע לחצי ההר, נתפרקו איבריו, כלומר, מה שנתפרקו איבריו, זה הגילוי של מהות השעיר, כלומר, השעיר הופך להיות ריבוי, בבחינת שער, שהמקום המרובה ביותר שיש בקומת אדם, זה השערות, שאין לך מקום של ריבוי יותר גמור מהם, יש את האיברים, שני אזנים, שני עיניים, שני נקבי חוטם, שזהו ההתפרטות לשנים שבאיברים, ועיקר ההתפרטות מתגלה באדם במקום האצבעות, ה' וה', ה' וה' בידים, וה' וה' ברגליים, זה מקום העשר של ההתפרטות שקיימת בקומת האדם.

אבל, ההתפרטות הגמורה היא אינה באיברים, אלא במותרי המח, שזה מקום השערות שבאדם, שם מקום הריבוי הגמור.

וכאשר השעיר נשלח אל ארץ גזירה, מה שעד שלא הגיע לחצי ההר נתפרקו איבריו, מתגלה כאן השעיר שבו, מתגלה השער שבו, מתגלה מקום ההתפרטות שבו, מקום הפירוד שבו שיש בו את עומק נקודת ההתפרטות.

זה ההבדל המהותי בין ה"שעיר אחד לה'" ל"שעיר אחד לעזאזל".

ולפי"ז, שורש ה"שעיר אחד לה'" הוא בעקידת יצחק, ב"איל אחר נאחו בסבך בקרניו", שנאחו בסבך של שער, כמו שהוזכר, שער שורש השעיר, זה השורש של "שעיר אחד לה'", ובכל שנה ושנה ביום הכיפורים, כאשר מקריבים "שעיר אחד לה'" בזמן שבית המקדש היה קיים, מעוררים את העקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו, הניסיון העשירי, מקביל לו, היום העשירי, שהוא יום הקדוש יום הכיפורים, שמקבילים אהדדי - ע"כ, מצרפים את כל מדרגת העשרה גם יחד, זה השורש של "איל אחר נאחו בסבך בקרניו".

## כפרת חטא העגל שביוה"כ - חזרה למדרגת האם

ולפי"ז, ברור הדבר, איל בגימטריא אם, כל יום הכיפורים הרי, הגדרתו היא "יום שניתנו בו לוחות שניות", שהוא כפרה על



## במדרגה העליונה - גילוי ה"אח עשיו לי- עקב"

אבל בעומק, לאחר מכן, "והיתה לה המלוכה", שיחזור ה"תמליכוני עליכם" בשלימות, אז יאיר עומק ההארה, כבר ביום ראשון דראש השנה, ואז, לא היה הסוף דעשרת הימים, בשעיר אחד לה' ושעיר אחד לעזאזל, אלא יחזור הדבר לשורש ההארה של האיל, של ה'י' שחוזר לא', ולא יהיה את הפסולת שיוצא מיצחק, שזה עקדת יצחק שאינה שלימה, 'איל אחר נאחו בסבך' שבגימטריא 400 שהם "הארבע מאות איש עמו" של שורש מציאותו של עשו, והוא נאחו בסבך של השער, כמו שנתבאר, אלא יחזור ויתגלה העומק של "כי אח עשו ליעקב", משורש עומק נקודת הדבר.

## מדרגת צירי לידה ומדרגת אורך הלידה שבגאולה הע- תידה

זה הגדר שבגאולה העתידה, יש את ה"צירי לידה" של הגאולה שבה אנחנו נמצאים עכשיו, וה"צירי לידה" האלה, כאשר הם מתגלים מהתפיסה החיצונית שבהם, אז מתגלה עוד פעם "ויתרוצצו הבנים בקרבה", שבצירי לידה עצמם מתגלה ה"ויתרוצצו הבנים בקרבה", עשו לעומת מציאותו של יעקב.

אבל כאשר יהיה האור של הלידה, האור של הלידה, הוא לא יאיר רק, אור של לידה כפשוטו, שהם יצאו, וכל אחד הולך לדרכו, אלא זה יאיר את עומק ההארה של שורש היצירה של המ' יום הראשונים, שזה תורה שניתנה ביום הכיפורים לארבעים יום, שהיא מאירה את ה"ארבעים" בשורש, שהוא עוד לפני נקודת ההתפרטות.

והשלימות יהיה מכח ה"תקע בשופר גדול לחרותינו", "בשופר גדול יתקע", שלעתיד לבוא יושלם ויאיר האור בשלימות, כל ה"עשרה" יחזור למציאות ה"אחד".

שם נאמר "כי אח עשו ליעקב", אח - אחד, מאוחדים ומצורפים יחד.

מכח כך יאיר עומק ההארה של "והיתה לה המלוכה", "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", הכל יחזור חזרה למציאות האחד, זה כל מהלך הארבעים יום שבתוכם אנחנו נמצאים עכשיו, זה ה"ארבעים יום", לחזור ל"ארבעים יום" של שורש יצירת הולד, לחזור לאם, לאחד והארבעים שהזכר, והסיפא של הארבעים יום זה העשרה ימים, עד יום הכפורים שהוא האחרית שבדבר, אבל כל הארבעים יום שאנחנו נמצאים בהם בימים האלה, הם עומק ההארה של האיל, של הא' - מ', להחזיר הכל לשורש היצירה למציאות האחד הגמור, "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". ■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'

בירושלים, ו' אלול תש"פ

## מקום האיחוד דיעקב ועשו, ומקום פירודם

אבל בעומק יותר, במקום ההתפרטות יש את עשיו, ואת יעקב, שנבדלים זה מזה, וכמו שאומרים רבותינו כידוע מאד, על הפסוק שנאמר בנביא עובדיה "כי אח עשיו ליעקב, את יעקב אהבתי ואת עשיו שנאתי", שבשורש הם אחין זה לזה "כי אח עשו ליעקב" ובענפים נאמר "את יעקב אהבתי ואת עשיו שנאתי".

איפה מתגלה בהם המציאות שהם מחוברים יחד אהדדי, כאשר עשו ויעקב היו במעי רבקה, על אף שגם שם נאמר "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו' ותלך לדרוש את ה'", אבל בשורש היצירה הראשונה, עוד לפני שהיה בהם גדר של "ויתרוצצו", שהם רוצים לצאת, אלא בתחילת העיבור, ובעיקר בארבעים יום הראשונים, שזה בחינת האם - רבקה, הארבעים יום שהם שורש יצירת הולד - אז, יעקב ועשיו היו מאוחדים, ועל הזמן הזה בעיקר נאמר מדרגת גילוי הדבר של "כי אח עשיו ליעקב".

## שני השעירים - מדרגת ה"ויתרוצצו" שבעיבור יעקב ועשו

ההארה החיצונית שמתגלה ביום הכיפורים היא, שיש שעיר אחד לה', ושעיר אחד לעזאזל, וכמו שנתבאר, שה"שעיר אחד לה'", זה המקום של העשר שחוזר לאחד, ו"שעיר אחד לעזאזל", זה מקום הנפילה, שכשנופל בהר נתפרקו איברים, בבחינת עשר - שער, שנעשה מציאות של התפרטות.

ושורש התיקון הוא "תבוא האם ותקנח צואת בנה", ההארה מגיעה מה"תבוא האם", מהמקום שבו הם נמצאים בעיבור.

אבל ב"בפועל" של הדבר, שם זה מתגלה כבר באופן של "ויתרוצצו הבנים בקרבה", כלומר, זהו עיבור שכבר חל בו ה"ויתרוצצו הבנים בקרבה", "זה הולך לדרכו וזה הולך לדרכו", זה שעיר לה', וזה שעיר לעזאזל.

אבל, "בשופר גדול יתקע", והשופר הזה, כמו שהזכרנו את דברי חז"ל בירושלמי ובמדרשים, זה שופרו של אילו של יצחק, עליו נאמר "והלך בסערות תימן", שזה השערה בשי"ן, שס' ושי' שרשם אחד, [שערה משערות ראשו של אדם], אז מתגלה לעתיד לבוא - כאשר יהיה 'בשופר גדול יתקע', יהיה מציאות של גילוי שלם, אז יעלה המדרגה למעלה ממדרגת ה'שעיר אחד לה' ושעיר אחד לעזאזל' כפשוטו, שזה יהיה תחילת הגילוי לעתיד, וע"ז נאמר "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו".



## והנה בהיות אור הא"ס נמשך בבחי' קו ישר תוך החלל הנ"ל

נבאר מהי כוונת הדבר לא נמשך ונתפשט תכף עד למטה. אם הקו היה מאיר משני הצדדים כנ"ל, האור היה מתפשט בבת אחת. אך כיוון שהוא לא מגיע עד הסוף, כלומר, שזה בנוי בהדרגה, זה נקרא שהקו לא נמשך ונתפשט תכף עד למטה. בערכין של זמן, זהו עוד זמן ועוד זמן, תתר"פ חלקים, עוד רגע ועוד רגע, אבל זו תפיסה של הדרגה.

כמו-כן, זהו גם השורש שהקו לא יגיע השתא עד למטה, אלא לעת"ל. אם כל ההתפשטות שלו הייתה מתפשטת באופן של שלמות, היא הייתה מגיעה מיד עד למטה. אבל אם הקו מתפשט באופן שלא נמשך ונתפשט תכף עד למטה, כלומר שלעת"ל הקו יגיע למטה, והשתא הוא מתפשט רק עד עיגולי עתיק, כנ"ל.

ובעומק, זוהי התפיסה שאין כאן אחדות מוחלטת, אלא באופן של עוד נקודה ועוד נקודה, אולם אין כאן נקודות גמורות [הם יהיו בעלמא דנקודים]. ונדגיש, שהנקודה שמתבארת השתא היא יסודית. התפשטות גמורה זהו כח אחד. אולם עצם כך שזה מתפשט כל פעם עוד קצת ועוד קצת, זה מעין שורש לנקודות [ולא נקודות בפועל, כמו שהודגש]. אם זו הייתה הארה משני הקצוות, זו הייתה הארה אחת, עצמות של אור. אולם אם זה כל פעם מתפשט עוד קצת ועוד קצת, נמצא שזה עוד נקודה ועוד נקודה, לא נקודה נבדלת מהקודמת, אלא זו תוספת של הנקודה, שבטלה לאור הקודם, דייקא. בנקודה מצד עצמה הוספנו עוד נקודה, אבל כאן הנקודה בטלה לאור הקודם. ולכן זה לאט לאט, לא נמשך ונתפשט תכף עד למטה, אלא זהו שלב ע"ג שלב. וכאן הוא סוד ההדרגה. אם האור היה מתפשט מהר כביכול, היה קו אחד שלם. השתא שזה עוד תוספת ועוד תוספת, זו תפיסת הדרגה. אלו הם שני התפיסות שיש כאן, תפיסת הדרגה ותפיסת תוספת.

בבואנו להגדיר היכן הוא סוד ההדרגה הגמור, הרי שסוד ההדרגה הגמור הוא באור הקו שחוזר ומתפשט. כמובן שבשורש הנעלמות שורש ההדרגה הוא בע"ס

כמו שנתחדד, האור א"ס שנאמר כאן זה לא עצמות האור א"ס. שהרי עצמות האור א"ס כבר חל בו צמצום, שהיה בתוך החלל ונסתלק לחוץ, ונחלק, וחלק הרשימו נשאר בתוך החלל, לפיכך זה כבר לא אור א"ס גמור. יתר על כן, נתבאר שעצם כך שהוא מתנועע מבפנים לחוץ זהו צמצום, וכן עצם כך שהוא מתנועע תוך קו זהו צמצום, וכאשר הוא חוזר ומאיר מאור א"ס שנמצא מבחוץ, הוא כבר מצומצם.

בדקות, כמו שנתבאר לעיל, כאשר האור חוזר לתוך החלל זהו צמצום נוסף. והטעם, משום שכעת החלל הוא כבר מקום מצומצם, ולכן אור שנכנס לתוך החלל חל בו תפיסת צמצום נוספת.

נמצא שבעומק יש באור שתי נקודות צמצומים בכניסתו להיכן שהוא נכנס, או מדין הקו שלתוכו הוא נכנס, שזהו הכלי שלו, או מדין החלל שלתוכו הוא נכנס. מלה"ד, יש בית ובתוכו כלי, כאשר מכניסים מים לתוך הכלי, הכלי מצמצם את מקום המים, וזהו בחינת האור בתוך הקו. וסביב הכלי יש את הבית, שמצמצם את מקום הכלי, וזהו מקום החלל. ולכן בעומק כאשר האור נכנס לתוך החלל חל בו עוד צמצום מדין החלל.

אשר על כן, סידרנו בכללות את שורשי הצמצומים שקיימים עד השתא. ונדגיש שוב, אלו הן צמצומים על גבי צמצומים [ובדקות, ישנם עשר צמצומים, כמו עשר ספירות].

זאת ועוד. לשון הרב ז"ל כאן שנקט שהאור א"ס נמשך בבחינת קו "ישר", כלומר היפך העגול, לקמן יתבאר שהוא לא ישר לגמרי.

לא נמשך ונתפשט תכף עד למטה.  
אמנם היה מתפשט לאט לאט





קום יציאת מימי האור העליון מהאור א"ס נעשה פתח, שזהו הפנים שלו, כך בכל עיגול יש פנים, שזהו החלון שדרכו עוברת ההארה.

אשר על כן, החידוש הגדול שנאמר כאן הוא, שהקו נעשה עגול. וכאן בעצם מונח הדברים שנתבארו לעיל. אם התפשטות הקו הייתה התפשטות אחת, מקו אחד לא יתכן להיעשות עיגול, שהרי זהו כח אחד שמתפשט. אולם, מכיוון שהקו מתפשט לאט לאט, אזי זוהי הדרגה, ולכן כל נקודה לא ממש בטלה לקו הקודם עדיין, אלא היא נקודה לעצמה שבטלה, וכיוון שהיא נקודה לעצמה שבטלה, היא יכולה כעת להתעגל ולהיעשות נקודה בצורה של עיגול. כאן מונח בעצם העומק שהתפשטות הקו היא לאט לאט, אם ההתפשטות לא הייתה לאט, הרי שלא היה נעשה עיגול.

## העיגול הוא השתוות ביחס לעצמו והדרגה ביחס לעיגול שמעליו

העיגול הוא אמנם השתוות, אבל הוא השתוות ביחס למדרגה של עצמו. לאחר מכן הקו מתפשט עוד לאט ונעשה עיגול נוסף, ועיגול זה הוא כבר במדרגה יותר תחתונה ביחס לעיגול העליון. לפ"ז, עיגול הכתר הוא ראשון, עיגול החכמה הוא תחת אותה מדרגה, וזהו ה"לאט" שגרם את העיגול של החכמה. וביחס למדרגתו שלו זהו עיגול במדרגת השתוות. וכאשר הקו מתפשט בהתפשטות נוספת, שוב ישנה ירידה של מדרגה ונעשה עיגול הבינה, שביחס לחכמה עיגול הבינה הוא הדרגה, וביחס לעצמו הוא השתוות. העיגול התחתון ביחס לעיגול העליון הוא הדרגה, וביחס לעצמו הוא השתוות. ולכן זהו העומק שיש כאן קו שמתפשט ונעשה ממנו עיגול. מצד אחד האופן שהקו מתפשט עוד נקודה זהו סוד ההדרגה, ואזי יש עיגול של כתר, עיגול של חכמה, עיגול של בינה, באופן של הדרגה. אבל מצד שני, תכונת פנימיות הקו ביסודו הוא התפשטות מהירה, ולכן תכונה זו של הקו יוצרת השתוות של נקודת עיגול. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

הגנוזות במאצילן, שבצמצום הסתלק האור, ונשאר כאן רשימו, והרי שעיקר האור א"ס נסתלק ונשאר באתגליא ע"ס הגנוזות במאצילן. אולם לא באופן של נעלמות, שורש ההדרגה הגמור הוא בקו. הקו מתפשט לאט, "לאט" כמו שמפורש בדברי חז"ל (במדבר רבה פי"ח, י"ז) "מי השל'ח ההלכים לאט" - "לאט" בגימטריא ארבעים, ואומרים חז"ל שמכאן לטבילה בארבעים סאה. כל תחילת הויה של כל דבר נקראת ארבעים, הדוגמא היסודית לכך, ארבעים יום של יצירת הולד, בחורבן - ארבעים יום של ימי המבול, וכן על זה הדרך. לכן טבילה היא בארבעים.

ארבעים זהו המהלך הראשון של נקודת התחלת הדבר, זוהי ההדרגה הראשונה שקיימת, זה נקרא "לאט לאט". ארבעים ועוד ארבעים, והיינו אמנם היה מתפשט לאט לאט, כלומר, תפיסת ההדרגה [שורש היסוד הובא בלשם]. כמו-כן, זהו ההבדל בין העיגול לקו, העיגול הוא שוה, והקו הוא הדרגה, הדרגה זה נקרא תפיסת מעט. לפיכך, כמו שחודד לעיל, זוהי לא מהות של הארה אחת, אלא זה הארה ועוד נקודה, הארה עוד נקודה, אבל לא נקודות בפועל, אלא נקודה שבטלה להארה [נקודות בפועל יהיה בעלמא דנקודים, כנ"ל].

**ר"ל כי בתחלה התחיל קו האור להתפשט שם ותכף בתחלת התפשטותו בסוד קו נתפ"שט ונמשך ונעשה כעין גלגל א' עגול מסיב**

## יכולת הקו להיעשות עיגול - שורשו בקו שמתפשט לאט לאט

נבאר את החידוש הגדול שנאמר כאן. למדנו שיש אור א"ס מסיב, בצורה של עיגולים, כמו-כן למדנו שקו אחד מתחיל להתפשט. לאחר-מכן, כפי שמתבאר כאן, מהקו אחד שמתפשט נעשו עיגולים. הקו התחיל להתפשט, ונעשה עיגול, אח"כ המשיך הקו להתפשט עוד, ונעשה עיגול נוסף, וכן ע"ז הדרך. ואופן יציאת אור הקו בין כל עיגול ועיגול, הוא דרך חלון. כשם שבמ-



קנה, עיי"ש. ועיי"ש (רל"א, ע"ב).

ועוד. קו אחד דק, ואינו נוטה לצדדים. ועיין זה"ק (שמות, ס, ע"א) מן המיצר קראתי י-ה, דאצטריך אתר דחיק בעקאו לשדרא בגויה ההוא רוחא דלא יסגי לימינא ושמאלא וכו', דהא כגוונא דא קול שופר.

ועוד. אמרו (ר"ה, כז, ע"ב) גרדו והעמידו על גלדו, כשר. ופירש"י גלד דק. ושורשו קו אחד דק. כי כל דבר דק, שורשו בקו, ודו"ק.

**עיגולים** עיגול סביב. וכתוב (יהושע, ו, יא) "ויסב" ארון ה' את העיר הקף פעם אחת וגו', הולכים הלך ותקעו בשופרות, וגו', וירע העם ויתקעו בשפרות, ויהי כשמע העם את קול השופר וירעו כל העם תרועה גדולה ותפל החומה תחתיה. חומה - היקף סביב. ועיין זה"ק (ח"א, רלג, ע"ב) קל גלגלא מתגלגלא מתתא לעילא וכו', קל שופרא נגיד בעומקי דדרגי.

ועוד. גאולה. ואמרו (ר"ה, יא, ע"ב) בתשרי עתידין ליגאל, אתיא שופר שופר, כתיב הכא תקעו בחודש שופר, וכתוב התם ביום ההוא יתקע בשופר גדול. ואמרו (מכות, כד, ע"א) משה אמר ואבדתם בגוים, בא ישעיהו ואמר והיה ביום ההוא יתקע וגו'. ואמרו (זה"ק, בראשית, יג, ע"ב) וכל פורקנא מהאי שופר אתיא.

**ישר** ג' קווים. וכתוב (שופטים, ז, כ) ויתקעו "שלשת" הראשים בשופרות. ונודע תקיעה שברים תרועה. תקיעה קו ימין, שברים קו שמאל, תרועה קו אמצע. כמ"ש הגר"א (תיקונים, תיקון ע', קמד, ע"ב) שתרועה הם חלקים מדובקים, יותר מחלקי השברים. ולכך שבירת השברים גדולה משבירת התרועה. כי בשברים יש חלל גדול יותר בין שבר לשבר.

ועוד. תקיעת שופר נחלקת לשלש, אולם לא השופר עצמו. ואמרו (ר"ה, כו, ע"א) שופר אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות, והא דפרה כיוון דקאי גילדי גילדי מתחזי כשנים ושלושה שופרות, וכו'. ור' יוסי אמר לך, דקאמרת שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלוש שופרות, כיוון דמחברי אהדדי חד הוא. והיינו אחדות ג' קווים בקו אחד.

ואמרו (שם, כו, ע"ב) שופר של ר"ה, וכו', ושתי חצוצרות מן הצדדין. והיינו שלש, ודו"ק. ושם, במד"א במקדש, אבל בגבולין, מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש

**אור א"ס** אור פשוט. ואמרו (ר"ה, כו, ע"ב) שופר של ר"ה של יעל "פשוט". ובגמ' בר"ה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי. וצורת התקיעה אמרו (ר"ה, לג, ע"ב) ומנין "שפשוטה" לפניה, ת"ל והעברת שופר תרועה, ומנין שפשוטה לאחריה, ת"ל תעבירו שופר. והשופר יוצא מן המיצר, ממקום צר שבו, צמצום (עיין ערך קטן צמצום), ועולה למרחב, לאור א"ס שכולו רחבות.

ועוד. ולא יסף, ולא פסק, בחינת אור א"ס שאין לו הפסק. ועיין זה"ק (שמות, פא, ע"ב) אר"ש, בהאי קול השופר תליא כלא, ודא הוא דאקרו קול גדול, דכתיב קול גדול ולא יסף.

**צמצום** שופר. מן המיצר קראתי י-ה, מקום התקיעה צר - צמצום. ואמרו (ר"ה, כז, ע"ב) הפכו ותקע בו לא יצא. א"ר פפא, לא תימא דהפכה ככתונא, אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב, עיי"ש.

ועוד. צמצום, צום-צם. ואמרו בסדר תעניות (תענית, יד, ע"א) במאי מתריעין, רב יהודה אמר בשופרות.

ועוד. צר - עיין זה"ק (ח"ג, רנה, ע"ב) ותיקנו לתקוע בשופר ביוה"כ, לסלקא קול דאיהו ו' לחירות, דאמר בכל צרתם לו צר, בא' ובו', עיי"ש.

ועוד. סוד הגבול. ואיכא תקיעת שופר במקדש ואיכא תקיעת שופר "בגבולים", כלשון הגמ' (חולין, פד, ע"ב). והוא בחינת מצרים. ואמרו זה"ק (בראשית, יג, ב) ובתקיעו דשופרא דא, נפקו ישראל ממצרים.

והיינו שבמקדש פנימיות התקיעה בבחינת "מרחב י-ה". ובגבולין בבחינת "מיצר י-ה". לצאת מהמיצר, מהגבולין למרחב.

ועוד. חלל הפנוי, שורש לע"ז. ואמרו (חולין, פט, ע"א) שופר של ע"ז לא יתקע בו. ותקיעה בשופר, בחללו של שופר. עיין שער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ז) שופר מלשון שפורפרת של ביצה ושפורפרת של קנה שהוא חלול מתוכו, עיי"ש. וכן בין שבר לשבר ובין חלקי התרועה, איכא חלל.

**קו** השופר הוא בחינת קו שיוצא מן הצמצום (עיין ערך קטן צמצום) ועולה לא"ס. קו מתתא לעילא. כי שופר לשון "שפורפרת" (כמ"ש בשער הכוונות, כוונות השופר, דרושי ר"ה, דרוש ג') שמחברת א"ס עם הצמצום ע"י הקו, שצורתו שפורפרת. עיין זה"ק (ח"ג, קכא, ע"ב) מאי שופר,



הוא הוא מעשה הנשימה, שהיא היא המעשה דיצירת אדם.

**פה** התקיעה בו בפה. ועיין גר"א (תז"ח, כ, ע"א)

שחלל הפה עם הגרון הצר הוא בינה, מן המיצר, ובפה ענני במרחב י-ה. וכתוב (ישעיה, נח, א) קרא בגרון אל תחשך כשופר הרם קולך. ועיין זוה"ק (ח"ג, קכא, ע"ב) מאי שופר, קנה. ו', קול דסליק מן הקנה לגבי פומא, דתמן ה', בה' מיני תקונין דדבורא וכו'. ועיין זוה"ק (ח"ג, רסא, ע"א).

ועוד. עיין שער הכוונות (דרושי ר"ה, הקדמה) דברי הוידי עולים למעלה בהתחברות קול השופר העולה למעלה.

ועוד. אמרו (ר"ה, כז, ע"ב) ציפה פיו של השופר זהב פסול.

**עינים - שבירה** תקיעה של "שברים", שורשה

בעולם השבירה. והוא בחינת שופר, בחינת דין, בחינת עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין ראה שאין העולם מתקיים, שבירה, ודו"ק. וכתוב (ירמיה, ו, א) ובתקוע תקעו שופר וגו', כי רעה נשקפה מציון ושבר גדול. וכתוב (יחזקאל, לג, ג) וראה את החרב באה על הארץ ותקע בשופר והזהיר את העם וגו'. את קול השופר שמע ולא נזהר דמו בו. וכתוב (הושע, ה, ח) תקעו שופר בגבעה וגו', אפרים לשמה תהיה.

ואמרו (ר"ה, כח, ע"א) ששופר של איסור הנאה, כתותי מיכתת שיעורי, בחינת שבירה. ועיין של"ה (מסכת ר"ה, תורה אור, אות ג').

ובתיקון: שיעור שופר אמרו (ר"ה, כז, ע"ב) כדי שיאחזנו בידו "ויראה" לכאן ולכאן.

וכתוב (שמות, כ, טו) וכל העם "רואים" את הקולת ואת הלפדים ואת קול השפר. וזהו בתיקון. אולם בקלקול כתיב "וירא" העם כי בשש משה לבוא, וערבב השטן. ולכך אמרו (ר"ה, טז, ע"ב) תוקעין ומריעין כשהן יושבים, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי "לערבב" את השטן. עיין זוה"ק (ח"ג, ער"ה, ע"א). וכן יש בו כח שבירה דתיקון, כמ"ש (בזוה"ק, ח"ג, צב, ע"ב) שופר דמיתבר שלשלאן, דמיתבר שולטנותא מכל עבדין.

ואמרו (ר"ה, כז, ע"א) שופר שנסדק (בחינת שבירה) ודבקו, פסול. דיבק שבירי שופרות, פסול.

שופר אין חצוצרות. ואמרו (זוה"ק, ח"ג, ריט, ע"א) וכולהו עשר שופרות כלילן בתלת (עיין ערך קטן שערות) דאינון סימן קש"ר, דאיהו תקיעה שברים תרועה.

**שערות** עיין גר"א (תיקונים, תיקון ע', קמג, ע"ב) שברים קולות קצרים ונפרדים והוא דומיא של שערות, מקום הפירוד הגמור באדם, עיי"ש.

ועוד. שער - עשר, סוד יו"ד. ועיין זוה"ק (בראשית, יג, ע"ב) בגין דשופר הוה סתים בכל סטרין, ואתא יו"ד ופתח ליה לאפקא מניה קלא. ועיי"ש (ח"ג, קנט, ע"א). ועיי"ש (ח"ג, ריט, ע"א) עשר שופרות.

**אזן** מטבע הברכה בר"ה, "לשמוע" קול שופר. וכתוב (ירמיה, ו, יז) והקמתי עליכם צפים הקשיבו לקול שופר ויאמרו לא נקשיב. ואמרו (ר"ה, כז, ע"א) התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם, אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הבהרה שמע לא יצא. ועיין זוה"ק (תיקונים, קלא, ע"ב) ואית פקודין דתליא בשמיעה, כגון ק"ש וכו', אם השמיע לאזנו יצא, ודא תקיעת שופר.

ועוד. ס"ג דע"ב דס"ג. סוד הטעמים. עיין זוה"ק (בראשית, כד, ע"א. תיקונים, מז, ע"א. ועוד) זרקא מקף שופר הולך סגלתא. ועיין תיקונים (כט, ע"ב) ורזא דמלה, שופר הולך פזר גדול. ועיי"ש (נא, ע"א) ודא איהו שופר הולך רביע וכו'. ועיי"ש (מט, ע"א. נ, ע"א. סא, ע"ב).

ובאזן נגלה אות ה'. ואמרו (נדה, כו, ע"א) ה' שיעורן טפח, ואלו הן, שליא, שופר, וכו'. ועיין זוה"ק (בראשית, יג, ע"ב) שופר אתי בחיל דיו"ד דפתח רחמא דילה, ואפיק קליה לפורקנא דעבדין (שנרצע באזנו), ודא ה', את תניינא דשמא קדישא.

**חוטם** ריח. יריחו, ריח-יו, כנודע. וביריחו הפילו חומתה עיי קול השופר, כמ"ש (יהושע, ו, ה) והיה במשך בקרן היובל בשמעכם את קול השופר ירעו כל העם תרועה גדולה ונפלה חומת (יריחו) העיר תחתיה וגו'. ואמרו (תמיד, ל, ע"ב) מיריחו היה שומע קול השופר.

ועיין יערות דבש (ח"א, די"ד) הנשמה באה מהשם עצמו שנופח בחוטם, והוא בבחינת תקיעה פשוטה בלי הפסק, עיי השופר שהוא החוטם, כדכתיב ויפח באפיו. ועיין פחד יצחק (ר"ה, מאמר כה) שורשו של שופר בר"ה הוא באותה הנשימה של ויפח באפיו נשמת חיים, וכו', ושופר של ר"ה



אסתלקו כחדא בחד קול, והוא קול אקרי קול השופר, ודא יעקב דכליל כחדא ואקרי קול. עיין ערך קטן תפארת. ועיי"ש (ח"ג, רפג, ע"א) בארוכה. ועיין תיקונים (מו, ע"ב).

**אמא** מינה דינין מתערין, פ"ר דינים. שופר, שו-פר, כנודע. ועיין תיקונים (עד, ע"ב) קולות אינון מסטרא דעמודא דאמצעיתא, ואיהו קול השופר שביעאה דאימא עלאה, ולתתא שית קלין. וכן הוא שם (פח, ע"ב). וסוד הפרטות של הארת אימא ע"י שופר עיין כל הסוגיא בשער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ג'). והדברים ארוכים, ואכמ"ל. ועיי"ש (דרוש ז) ב' שופרות הם, שופר הקטן ביום ר"ה, והוא בתבונה. ושופר הגדול לעת"ל דאימא עילאה הנקרא בינה. כמ"ש והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, מכלל שאיכא קטן, וכן דרשו חז"ל. גם נלענ"ד ששמעתי, כי תקיעות דמיושב הם בתבונה ושל מוסף הוא באימא, כי עד שם עולים ז"ן במוסף כנודע. ועיי"ש עוד, בחינת השופר הוא בחינת אור המקיף של ז' ספירות תחתונות דאמא, ולכן נקרא שופר מלשון שפורפרת של ביצה ושפורפרת של קנה שהוא חלול מתוכו.

ועוד. מוחין - תפילין. ועיין ספר הפליאה (ד"ה וראה והבן דברים נוראים) תפילין בגימט' תקע, ובמ"ק שופר, והתפילין מעלין קול השופר לראש הקב"ה במקום תפילין.

**דא** זכר, ור"ה נקרא יום "הזכרון", לשון זכר. ואמרו (ר"ה, טז, ע"א) אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות וכו', זכרונות כדי שיעלה זכרוכם עלי לטובה, ובמה, בשופר. וכמ"ש (שם, כו, ע"א) כיוון דלזכרון הוא כפנים דמי. ואמרו (ר"ה, כז, ע"ב) קדחו ותקע בו יצא וכו', אמר רב אשי שקדח בזכרותו, מהו דתימא מין במינו חוצץ, קמ"ל.

ועל בחינת חיבור ז"ן אמרו (ב"מ, צא, ע"א) ובכלאים כמכחול בשפופרת. וכן אמרו (מכות, ז, ע"א) ראיתם כמכחול בשפופרת. וזה נעשה בשופר, בחינת ז' קולות כנגד ז"ן. עיין זוה"ק (ח"ג, לח, ע"ב). וז' קולות ניהו דנפקין בזווגא דמחשבה בשופר.

ועוד. תחלה ו"ק, קטן. ואמרו (ערכין, ב, ע"ב) הכל חייבין בתקיעת שופר, לאיתויי מאי, לאיתויי קטן שהגיע לחינוך.

ותקיעת שופר לעורר ז"א כנודע. עיין שער הכוונות (דרושי ר"ה, הקדמה) כל הסוגיא שם, סוד הנסירה, וחזרת המוחין ע"י שופר.

ועיקר שופר בחינת בכי העיניים, כמ"ש (ר"ה, לג, ע"ב) מר סבר גנוחי גנח, ומר סבר ילולי יליל.

**עתיק** בעתיק מתחיל הלבשה זה תוך זה. ואמרו (ר"ה, כז, ע"ב) נתן שופר בתוך שופר, אם קול פנימי שמע יצא, ואם קול חיצון שמע לא יצא.

ועיין שער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ז) וז"ס הארת פני התוקע, וגם לסיבה זו נקרא שופר מלשון שופריה (עיין ערך קטן הוד) דאדם וכיוצא בזה, כי ע"י השופר מתעורר יופי העליון של תרין תפוחין דעתיקא ומתגלית הארתם למטה בעת תקיעת השופר כאשר מתאדמים פני התוקע. ומעין כך בפע"ח (שער השופר, פ"א) יכוון להמשיך ש"ע נהורין מפנים דעתיקא, אר"ך אורות לא"א, וק"ן יורדים לז"א, ומשם יורדים לנוק'.

**ארין** אורך, אור-ך. בחינת ארון, אור-ן, כנודע. וכתוב (שמואל, ב, ו, טו) ודוד וכל בית ישראל מעלים את ארון ה' בתרועה ובקול שופר.

ועוד. אמרו (ר"ה, כו, ע"ב) שופר של ר"ה וכו', ושתי חצוצרות מן הצדדים, שופר "מאריך" וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ועיין זוה"ק (ח"ג, ריט, ע"א) ותקיעה אחזי אריכו דגלותא, שברים קריבו דגלותא, תרועה ביה יתי פורקנא.

ועוד. אמרו (ר"ה, כז, ע"ב) ארוך וקצרו כשר. ושם אמרו, נסדק לארכו פסול. ועיין זוה"ק (ח"ג, רלב, ע"א) אמרו רבנן אין פוחתין מעשרה שופרות, ובאות י' ודאי אתעביד עולם אריך, עיי"ש. ועיין ספר התמונה על לעת"ל - ובו יתקע בשופר גדול בקרן הארוך לחירות גדול.

**אבא** יתומים שאין להם אב, ממנין להם ב"ד אפטרופוס שעומד במקום אב. ואמרו (גיטין, נב, ע"א) האופטרופסין תורמין ומעשרין וכו', ועושין להם לולב וערבה וסוכה וציצית, וכל דבר שיש לו קצבה, לאתויי שופר.

ועוד. אמרו (סנהדרין, סח, ע"א) הרבה תורה לימדתי, ולא חסרוני תלמידי אלא כמכחול בשפופרת.

ועיין זוה"ק (ח"ב, לח, ע"ב) אר"ש, הא דתנינן דכתיב (שמות, יט, יט) קול השופר, שפיר הוא, ודא הוא יעקב דאסתלק במחשבה דאבהו, ונפקו כחדא מגו שופר, דהא שופר אפיק מייא ואשא ורוחא כחדא, ואתעביד מינייהו קלא, כך אימא עלאה אפיק לאבהו בקל חד, ומגו מחשבה



**נוק'** לבנה. וכתוב (תהלים, פא, ד) תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו. ודרשו (ר"ה, ח, ע"א) חג שהלבנה מתכסה בו.

ועוד. אשתך ברכתי ביתך, בחינת קרן. ואמרו (ר"ה, כו, ע"א) כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן. א"ר יוסי, והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר במשך בקרן היובל, עיי"ש בגמ'.

ואמרו (תיקונים, נב, ע"א) שופר איהי שכינתא עלאה, תקע דיליה שכינתא תתאה, דאתמר בה ותקע כף ירך יעקב בגלותא. בההוא זמני סלקא מן גלותא בשופר גדול, ואתקריאת תקע בשופר גדול לחרותינו. ועיי"ש (נז, ע"ב) וכן שכינתא תתאה אתקריאת שופר, מסטרא דשכינתא עלאה דאיהו שופר גדול, תקע בשופר גדול לחרותינו, עיי"ש.

**כתו** יוה"כ, הארת כתר, כנודע. וכתוב (ויקרא, כה, ט) והעברת שופר תרועה בחדש השבעי, בעשור לחדש ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם. ור"ה מעין יוה"כ שנכנסים לפני ולפנים. וכמ"ש (ר"ה, כו, ע"א) שופר - כיון דלזכרון הוא כפנים דמי. ודו"ק היטב.

ועיין שער הכוונות (דרושי ויעבור, דרוש ד') ובזה תבין למה הבינה נקרא גרון, ונקרא שופר, ונקרא כתר. והטעם הוא לפי שמן הגרון דאריך שהיה בחינת בינה, שבו נעשו שני הכתרים דאו"א כמבואר במקומו.

**חכמה** ראשית. וכתוב (יהושע, ו, ט) והחלוץ (הראשון) הלך לפני הכהנים תקעי השופרות. ואמרו (שבת, קיז, ע"ב) תנא דבי ר' ישמעאל, לא תעשה כל מלאכה, יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה. ובר"ה (ל, ע"א) הכל חייבין ואין הכל בקיאוין. ועיין זוה"ק (ח"ג, יח, ע"א) דלא מקבל תקיעתא דבר נש דלאו איהו חכם.

וכן מצד השומע, אמרו (ר"ה, כז, ע"ב) מי שהיה עובר אחורי ביהכנ"ס, וכו', ושמע קול שופר, וכו', אם כוון לבו יצא, וכו', אע"פ שזה שמע וזה שמע, זה כוון לבו וזה לא כוון לבו.

ועיין זוה"ק (ח"ג, קכא, ע"ב) ובשופר אין פוחתין מעשרה שופרות, ואורייתא קלא דילה, דיבור דילה, בינה דילה, דאקמוה אינהו חכם (ישראל סבא) המבין דבר מתוך דבר, מחשבה דילה חשיב קמי קב"ה מכל קרבנין ועלוון.

**בינה** שופר בחינת בינה. וכמ"ש (יהושע, ו, ד) ושבעה כהנים ישאו שבעה "היובלים". יובל, בינה כנודע. ובינה עלמא דחירות. ולכך אמרו (שבת, קלא, ע"ב) תקעו ב"ד בשופר, נפטרו עבדים לבתיהם, ושדות חוזרות לבעליהן. ועיין ר"ה, ט, ע"ב. והקיש ר"ה ליובל (ר"ה, לד, ע"א), ומשם ילפינן דין של שופר. ועיין ערכין (ג, ע"ב) שס"ד שכהנים שליתיהו במצות יובל יהיו פטורים ממצות שופר.

ועיין זוה"ק (ח"ג, צב, ע"ב) שופר דאיהו פשוט ולא כפוף, לאחזאה חירו לכלא. ועיין זוה"ק (בראשית, כט, ע"ב) ברא אלקים את השמים, וכו', נהרא נפיק בה"א עלאה ואפיק קול מגויה, ודא אקרי קול שופר. ועיין שם (קיד, ע"א) וההוא קול סלקא עד אתר דכרסייא דדינא יתבא. ועיי"ש (קצ, ע"א. ור"י, ע"א. ושמות, מו, ע"ב. ושם ת, ע"ב. ושם ח"ג, קט, ע"א. קסט, ע"א. רלד, ע"א). ועיין שער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ח') ע"י השופר של ר"ה חוזרים נה"י דאימא עם המוחין להיכנס לנוק', עיי"ש כל הסוגיא. ועיי"ש סוד מיתוק הגבורות. ועיין פע"ח (שער תקיעת שופר). ועיין שפע טל (חלק שפע, ש"ח).

ועוד. לב. ועיין זוה"ק (ח"ג, יח, ע"ב) ולזמנא קול שופרא דכלהו עלון, בכוונה דלבא, בחכמתא (עיין ערך קטן חכמה), ברעותא, בשלימו, בגין דיסתלק דינא ע"י מן עלמא. והיינו שעיי"ז מעלה הדינים לבינה ונמתקים. ועיין יערות דבש (ח"א, ד"ו) ועיקר שופר הוא קולו של הלב, כי הנפיחה בו הוא מכח הלב, עיי"ש.

**דעת** נחלקו (ר"ה, כו, ע"ב) אם שופר של ר"ה כפוף או פשוט. ואמרו שם, מר סבר בר"ה כמה דכייף איניש "דעתיה" טפי מעלי וכו', ומר סבר בר"ה כמה דפשיט איניש "דעתיה" טפי מעלי. ועיין זוה"ק (ח"ג, יח, ע"ב) ועל דא כתיב (תהלים, פט, טז) אשרי העם יודעי תרועה, יודעי ולא תוקעי, עיי"ש. ועיין תיקונים (נז, ע"ב) ואתקריאת תרועה דיליה מסטרא דעמודא דאמצעייתא, דאיהו דעת, ובגין דא אתמר אשרי העם יודעי תרועה, יודעי בדעת דאתמר ביה בדעתו תהומות נבקעו, ובדעת חדרים ימלאון, איהו שופר. ועיין ערך קטן תפארת. ועיקר קו אמצע, תרועה, ודו"ק. ועיי"ש (פח, ע"ב).

ועוד. דעת המחברת וע"י מערבת. ואמרו עירוב מקוואות כשפופרת הנוד, כעוביה וכחללה בשתי אצבעות חוזרות.



ועוד. השופר תיקון לעץ הדעת. עיין תורת המנחה (לר"י סקילי, ע"ז) ג' טעמים - הטעם השכלי.

**חט** כהן "איש חסידך" - וכתוב (יהושע, ו, ד) ושבעה כהנים ישאו שבעה שופרות. וכתוב (שופטים, ז, כ) "וביד ימינם" יחזיקו השופרות לתקוע. ובקלוקל כתיב (שמואל, ב, כ, טו) ושם נקרא איש בליעל ושמו שבע בן בכרי "איש ימיני" ויתקע בשופר. ואמרו (ערכין, ג, ע"ב) הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים, וכו', ס"ד אמינא הואיל וכתוב יום תרועה יהיה לכם מאן דליתא אלא בתקיעה דחד יומא חייב, והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעה כוליה שתא, וכו', אימא לא ליחייב.

ועוד. מדת הגדולה. וכתוב (ישעיה, כז, יג) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול. ואמרו (ברכות, נו, ע"ב) הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול (שהוא שופר גדול, קרן ימין מאילו של יצחק, עיין שושן סודות, אות עח) קודם שיקדמנו פסוק אחר תיקעו שופר בגבעה. ועיין זוה"ק (ח"ג, ו, ע"ב) בביאור מהו שופר גדול. וכן שם (סו, ע"ב) שהוא בינה. ונקרא גדול כי נמשך בחסד דאזיל בכלהו יומין. ועיין עמק המלך (ש"ה, פרק סב) שופר גדול הוא הוד של בינה. ועיין פע"ח (שער העמידה, פרק יט) שופר גדול שהוא חכמה. ועיין מגן דוד (אות נ).

**גבורה** קרן של שמאל. מלחמה. וכתוב (ירמיה, ד, יט) קול שופר שמעת נפשי תרועת מלחמה. וכן כתיב (שם, מב, יד) אשר לא נראה מלחמה וקול שופר לא נשמע. ובפרטות אש. וכתוב (עמוס, ב, ב) ושלחתי אש במואב ואכלה ארמנות הקריות ומת בשאון מואב בתרועה בקול שופר. ועיין ראב"ד בהקדמה לספ"י. והוא בחינת "שור". ואמרו (ב"ק, לו, ע"ב) שמע קול שופר ונגח, ג' פעמים, נעשה מועד לשופרות. ושופר נקרא כן מלשון שור - פר. עיין ר"ה, כה, ע"א.

ועוד. יראה. וכתוב (שמות, יט, טז) וקול שפר חזק מאוד ויחרד כל העם אשר במחנה. וכתוב (עמוס, ד, ו) אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו. ועיין זוה"ק (ח"ב, קפד, ע"א).

ועוד. דין. ועיין שער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ז) הוא כללות כל הגבורות והדינים, כי הנה הוא גימט' תקפ"ו ותוקף, לשון תוקף, עי"ש.

ועוד. אלקים. וכתוב (תהלים, מז, ו) עלה אלקים בתרועה. והוא שורש לזהב. וכמ"ש (ר"ה, כו, ע"ב) שופר של ר"ה, וכו', ופיו מצופה זהב.

ועוד. יצחק. ואמרו (ר"ה, טז, ע"א) א"ר אבהו, למה תוקעים בשופר של איל, אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. ועיין זוה"ק (ח"א, רמה, ע"א) רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה. מאן שלהבת י-ה, דא שלהובא דאתקודא ונפקא מגו שופר. ועי"ש (ח"ג, נד, ע"ב. רלה, ע"ב).

**תפארת** שם הוי"ה. וכתוב (תהלים, מז, ו) הוי"ה בקול שופר. ועיין תיקונים (טו, ע"ב) בכסה ליום חגנו, ומאן הוא דמכסיה עליה, הוי"ה, עי"ש. ועיין גר"א (תיקונים, תיקון כה, ע"ח, ע"ג) מלכיות - שמאל. זכרונות - ימין. שופרות - קו אמצע. בתפלה בלחש כנגד חג"ת, ובחזרה כנגד נה"י. והבן ש"השופר" בחינת בינה (עיין ערך קטן בינה), אולם "הקול" שבתוכו הוא קול יעקב. ו"התוקע", בחינת חכמה ואינה מלאכה. נה"י חכמה עילאה או חכמה תתאה, ודו"ק שתלוי במדרגת התוקע. ועיין זוה"ק (שמות, פא, ע"ב) קול דאקרי שופר, או קול דנפיק משופר. ועי"ש (דברים, ו, ע"ב).

ועוד. רחמים. ועיין זוה"ק (רנד, ע"א, השמטות) בכל זמנא דדינא שריא על עלמא, דהאי יומא אזדמנא ישראל לאתערא רחמי עלייהו, ובמה בשופר, עי"ש. וזהו עוקר מכסא דין לכסא רחמים. ועיין זוה"ק (ח"ב, קפד, ע"ב). ושם (רנז, ע"א. וח"ג, יח, ע"ב) ושם צט, ע"א בארוכה. וקמט, ע"א. רנח, ע"ב). ועיין תיקונים (פח, ע"ב). ובספר הפליאה (ד"ה ויבדל בין המים, וד"ה הספירה השניה היא חכמה, ועוד מקומות בדבריו). וספר הקנה (סוד מילה. וד"ה סוד תקיעת שופר. וד"ה סדר ברכת שופר). ועיין ציוני (אמור). וכן מאירת עינים (שם), שכתבו ששופר רומז לת"ת. ועיין שערי אורה (שער החמישי, ושער שמיני). ותולעת יעקב (סוד השופר ותקיעותיו, ותפלת מוסף). וברית כהונת עולם (מאמר אילו של יצחק, פרקים ח-ט, כג, ועוד).

**נצח** ממון של אדם המעמידו על רגליו. ושופר הוא מקום לנתינת מעות. עיין עירובין (לב, ע"א), ועוד.

ועוד. כפיפות קומה. ואמרו (ר"ה, כו, ע"ב) אמר ר' לוי מצוה של ר"ה (שופר) ושל יוה"כ בכפופין, וכו', כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי. ועוד. רגליו. אמרו (חולין, נז, ע"ב) שנשמטה ירך שלה ועשו לה שפופרת של קנה וחייתה.

**הוד** הלל והודיה. וכתוב (תהלים, קנ, ג) הללוהו בתקע שופר.



מצוה, סוכה לולב שופר.

**רוח** תקיעה בשופר ע"י הכנסת רוח. ואמרו (ביצה, לד, ע"א) ת"ר, אין נופחין במפוח, אבל נופחין בשפופרת. ועיין זוה"ק (ח"ב, רלח, ע"ב) האי אקרי רוח דנפיק מגו שופר, כליל באשא ומיא, רוח עלאה דאיהו סתים בחשאי, דביה קיימין כל רוחין קדישין וכל אנפין נהירין, ובג"כ אהדרת עולה רוח ממש. ועיי"ש (ח"ג, כו, ע"א). ועיין תיקונים (קלא, ע"ב) והכי מצות שופר דרוחא דנשיב ביה בפומא, וההוא רוחא אתעביד קלא. ובגדרי דין כמה נשימות בכל סדר התקיעות, עיין אורח חיים סימן תק"צ.

**נשמה** עיין ספר התמונה (תמונה שניה) ושער הנו"ן הוא נשמה לכולם, ובו יתקע בשופר גדול בקרן הארוך לחירות גדול. ועיי"ש בתמונה השלישית. ועיין ספר המפואר (דרוש על פרשת בהעלותך) והשמינית היא בינה, וכו', (בחינת) שופר, תקיעה, נשמה. ועיין באר מים חיים (יתרו) וקול שופר ידוע שהוא בבחינת הבינה, אור הנשמה. ועיין שפת אמת (ר"ה, תרמ"ו) ע"י השופר שמתעורר הנשמה של בני"י, הקב"ה יושב על כסא רחמים. ועיין שם משמואל (ר"ה, תרפ"ב) בשם אביו, דבכל ר"ה מתחדשת חיות פנימית בכל אחד מישראל, והוא מקבל הנשמה מחדש באמצעות שמיעת קול השופר. ומעין כך בתפארת שמואל (כי תבא, ב). ומעין כך בעקידת יצחק (וילך).

**חיה** עיין זוה"ק (שמות, פא, ע"ב) אר"ש, ת"ח, קול השופר, אתרא דקלא. היינו דכתיב (דברים, ח, ד) כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם. מאי מוצא פי ה', דא קול השופר. הוא רב מכל שאר קלי תתאי, ותקיפא מכלהו, דכתיב וקול שופר חזק מאוד. ועיי"ש (קצו, ע"ב) ת"ח, לאו למגנא אתקיננו קדמאי שופר וכו', אלא בגין לאגנא על חייא, דלא ישלוט עלייהו מלאך המות לאסטאה לעילא. עיי"ש שעניינו לסלק מלאך המוות, ולגלות חיים.

**יחידה** סוד אחד. ואמרו (יומא, נה, ע"ב) י"ג שופרות היו במקדש וכו'. י"ג ביגמט' אחד, כנודע. ועיין זוה"ק (בראשית, קיד, ע"א) וישראל בעיין לאתערא בשופר, ולא תערא קול דכליל באשא ומיא ורוחא ואתעבידו חד. ובחינת חד ממש נגלה בשופרו של משיח שהוא בחינת יחידה. ■ המשך בע"ה בשבוע

הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה להארות, הערות, והוספות: rav@bilvavi.net

ועוד. לשון הוד והדר, יופי. וזהו שופר, מלשון "שופרא", כנ"ל משער הכוונות. ואמרו (שבת, קלג, ע"ב) זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות וכו', ושופר נאה. ועיין זוה"ק (שמות, פא, ע"ב) קול השפר, השפר כתיב חסר, כד"א (דניאל, ו, ב) שפר קדם דריוש, מלכי ישפר עלך (שם, ד, כז), שפר קדמי להחויא (שם, ג, לב).

ועוד. עיין שער הכוונות (דרוש העמידה, ד"ו) תקע בשופר וכו', הוא בהוד שבה, ולכן הוית החתימה שבה מנוקדת בקבוץ. ועיין עמק המלך (שער טז, פי"ב) תרגום של הוד הוא שופרא, וזהו סוד תקע בשופר גדול לחירותינו. ועיי"ש (ש"ה, פרק ע"ב). ועיין שושן סודות (אות עח) וברכת תקע בשופר גדול להוד.

**יסוד** יוסף, מאסף. וכתיב (יהושע, ו, ט) והמאסף הלך אחרי הארון הלך ותקוע בשופרות. ועוד. ציון - יסוד, כנודע. וכתיב (יואל, ב, א) תקעו בשופר בציון.

ואמרו (ר"ה, יא, ע"א) בר"ה יצא יוסף מבית האסורין, מנלן, מדכתיב תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגינו כי חק לישראל הוא וגו', עדות ביהוסף שמו בצאתו וגו'.

**מלכות** המלכה ע"י שופר, כמ"ש (מלכים, א, א, לד) ותקעתם בשופר ואמרתם יחי המלך שלמה. וכתיב (תהלים, צח, ו) בחצוצרות ובקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אמרו (ר"ה, טז, ע"א) ואמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם וכו', ובמה בשופר.

ועיין שושן סודות (אות קה, ועיין שם אות תקלז-ח-ט, ואילך), קול השופר קרן שמאל, מדת מלכות המקבלת מאדון בשמיטה, כי קול אדון בשמיטה לא יכלו להשיג (במתן תורה) של איל, עד עת בא דברו לקבץ גלויות. עיי"ש בהחרבה, סוד קרן ימין וקרן שמאל. חסד, וגבורה.

ועוד. שם. ואמרו (סוכה, לד, ע"א) הני תלת מיילי אשתני שמיייהו מכי חרב ביהמ"ק, שיפורא חצוצרתא חצוצרתא שיפורא, למאי נפק"מ, לשופר של ר"ה. ובערב שבת תוקעים בשופר כמבואר שם. שבת - מלכות. וכן תוקעים מדאורייתא אף בר"ה שחל בשבת ודוחה את השבת, כמ"ש (שבת, קלא, ע"ב) יום תרועה יהיה לכם, ביום, אפילו בשבת. אולם אמרו (ר"ה, לב, ע"ב) שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום וכו', עיי"ש, שופר עשה ויו"ט עשה ול"ת, ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה.

**נפש** מעשה. ואמרו (מגילה, כו, ע"ב) ואלו הן תשמישי

**תשובה:**

א. עיין בספר נחלי בינה (סימן יח - ר"ה שחל בשבת) שליקט מדברי רבותינו בענין זה של ר"ה שחל בשבת. ותמצית הדברים, שהארת שבת פועלת את הארת התקיעה מאליה, כי מה שנפעל בששת ימי המעשה ע"י עשייה, פעולה, בשבת נפעל ע"י שביתה.

ויתר על כן, הארת שבת (לשון תשובה) גבוה יותר מהארת התקיעות (שופר בביתה, ושבת בחכמה), ולכך אין סכנה. נכון הדבר שיש מרבתינו שכתבו שאסונות היו ביותר בשנה מעין זו. ועיין אות ב'.

ובפשוטו חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. והכא אנוס בתקנת רבה (בגמ' ר"ה כט ע"ב). וחשיב כאילו תקע.

ב. לולי הארת שבת יש סכנה כנ"ל אות א', ולכך צריך לדבוק בהארת שבת, שהכל שב לשורשו באהבה. כי השופר מעורר יראה, "אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו", אבל שבת, "מנוחת אהבה", הכל שב ונח בשורשו. ובעומק בשבת השופר עצמו שב לשורש. והוא הארה עצומה ונוראה.

ג. ע"י התקיעות מערבבים את השטן. כח התיקון ע"י "עירוב" ובלבול. לעומת כך בשבת קודש הוא בחינת "ישבית מדיננו", השבתת השטן וביטול כחו.

ד. בחיצוניות כך נראה הדבר והוא בחינת צירי לידה, שככל שמקרב הלידה כן הצירים והצער רב יותר. כמ"ש רבותינו שלכך בעקבתא דמשיחא הצרות תכופות.

אולם בפנימיות מאיר אורו של משיח יותר ויותר ככל שמתקרבים לסוף שית אלפי שנים. ולכך על האדם לדבוק באור הפנימי ע"י כניסה לעולם פנימי של פשיטות ותמימות. ואז נפתחים לו שערי השכל באורך ורוחב ועומק. ונפתחים לו שערי הלב בהכרה והרגשה. ומתוך הארה זו ממשיך השפע לחיצוניות ומתמתק הצירי לידה.

ה. כל אחד לפי מדרגתו. אולם לייחד ולו כמה דקות לשוח עמו ית"ש בפשיטות ותמימות. ולייחד זמן לפי מדרגתו ללמוד עם כלות הכוחות שלו כפי שנתבאר בסדרת דרכי הלימוד - מסירות נפש. זמן זה אינו יכול להיעשות על דרך כלל לרוב בני אדם כל יום, אלא לעיתים מזומנים כל אחד לפי מדרגתו. אולם יש

להדגיש שיש בני אדם שאין ראוי להם לעשות כן, מפני שגורם לאיבוד האיזון העדין בנפשם.

כתיבה וחתומה טובה לך, ולכל הנלוים אליכם, ולכל בית ישראל. שנת גאולה, גילוי האור הפנימי בעולם התחתון, גילוי הכרת הבורא בשלמות, הכרת היותו רצונו חכמתו מידותיו ומעשיו. והשגת כל הכלים הנצרכים לכך בשלמות.

**ההכנה הדרושה לחגים והחיבור לקדושת היום**

שלום לכבוד הרב שליט"א.

רציתי לשאול שאלה שמאוד מפריעה לי, מה עניין ההכנה הדרושה לחגים, שבכל פעם שמתקרבים לאיזה חג, ובפרט לימים הנוראים, אני מנסה להכין את עצמי אליו, שומע שיחות קורא בספרים, אך מעולם לא הבנתי למה אני צריך להגיע. שומעים על המעלה העצומה של החג, והקרבה האדירה לקב"ה, אך תמיד שמגיעים לחג עצמו יש איזה תחושת החמצה. אשמח מאוד אם הרב יסביר לי מה תכלית ההכנה לחגים ומה יחשב הצלחה של ההכנה [כגון לפורים, האם ההכנה היא להיות שמח, או סתם לחשוב על הנס שהקב"ה עשה לנו. ובפסח, האם ההכנה היא להתעסק הרבה קודם החג בניסים שהקב"ה עשה לאבותנו, או לנסות להרגישם עלינו].

ישר כח לכב' הרב על היחס לשאלותינו.

**תשובה:**

יש לעמוד על מהות עניינו של היום. ולמצוא היכן נקודה זו "גלויה" חלקית בנפשו, להתחבר אליה, ואח"כ - להרחיבה ולהגדילה.

הידיעה על המעלה העצומה של החג צריכה להיות מבוררת כברור כל סוגיא בהוויות דאביי ורבא. הגדרה מדויקת להפליא.

ואחריה נצרך בירור מה השייכות שלי לאותה מעלה, היכן יש לי אותה בנפש באופן חלקי.

אח"כ חיבור גלוי לאותה נקודה, לא התעוררות והתפעלות, אלא חיבור של התקשרות. זהו חיבור לקדושת החג.

יתר על כן, התכלית היא עלייה והוספה, ולכן נצרך להרחיבה ולהגדילה. וזהו "עליה לרגל", עליה בידיעת מהות החג. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

**נא לשמור על קדושת הגליון**

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

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

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

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



# בלבבי משכן אבנה

## תשובה - תיקון השבירה והפירוד

### עומק המושג שבירה

"תשובה" הוא מלשון לשוב. שורש המילים הוא שב [לפי השיטות שיש שורשים בלשון הקדש של ב' אותיות, ואכמ"ל]. האותיות לפני שב הן רא, שהן אותיות השורש רש ראה, רואה יראה וכו'.

ועלינו להבין את השייכות בין התשובה לראיה.

מהות התשובה להחזיר את הדברים לשורשם, להחזיר את הענפים למקורם ולחבר את הנפרדים.

נרחיב ונבאר את הדברים.

נודע ששורש הרע בבריאה עניינו במושג "שבירה". כלומר שבירת דבר עניינו, הפיכתו מאחדות לפירוד.

ניתן משל לדבר. כוס היא מאוחדת בכל חלקיה, הרי לפני עצם אחד. אילו נזרוק את הכוס ונביא אותה למצב של שבירה, מה ישתנה בכוס? עד עתה היא היתה כוס אחת, עתה לאחר שבירת הכוס הרי לפני עשרות חלקים ורסיסים.

זהו המושג "שבירה"! לקיחת דבר שמצבו אחד והפיכתו לחלקים נפרדים נקרא שבירה. וממילא משתנה תוכנו במה שעד עתה שימש לשתייה, מעתה תשמישו שונה לחלוטין. הרי שהשבירה מולידה שינוי במהות.

### כח הראיה והשבירה בו

ידוע בקדמונים שענין השבירה [שורש הפירוד] היה בעיניים, בראיה. נבאר את הדברים. באדם יש ב' סוגים

של עין: עין גשמית ועין רוחנית המוגדרת בלשון חז"ל עין השכל. נתמקד יותר לבאר את ענין השבירה והפירוד בעין השכל.

תכלית הבריאה היא לגלות את ייחודו יתברך, כפי שהאריך לבאר בספר "דעת תבונות". נמצא, שכל הבריאה, כל מעשה ומעשה ששבה, ענינו אחד, גי' לוי ייחודו יתברך. וכל המעשים שנעשו, נעשים ויעשו מקושרים זה בזה לגלות את ייחודו יתברך. נמצא שכל פרטי הנהגת הברואים מאוחדים, כל מעשה ומעשה מחובר לכל המעשים, ורק ע"י צירוף כל המעשים יחד ללא יוצא מן הכלל יתגלה ייחודו יתברך. זוהי בחינת האחדות בעין השכל, שהשכל מבין ורואה את כל הבריאה כמקשה אחת.

אדם שנעלמת ממנו תכלית הבריאה ואינו מודע לכך שתכלית הכל היא ייחודו יתברך, ראיית עין שכלו היא ראייה של פירוד. הוא רואה לפניו מעשים רבים והוא תופס כל מעשה ומעשה כנפרד מרעהו, אין מהלך ונקודה פנימית שמאחדת את כל המעשים, נמצא שהסתכלותו בבחינת השבירה, בבחינת הפירוד.

### דוגמא נוספת לשבירה בעיני השכל

ניתן דוגמא נוספת לשבירה ופירוד בעיני השכל.

חז"ל אמרו, שהנהגת הבורא יתברך היא "מדה כנגד מדה". למשל, אם אדם גנב מרעהו, ייענש מדה כנגד מדה שיגנבו ממנו.

והנה אדם גנב ח"ו ביום ראשון, ובאותו שבוע ביום



# תשובה - תיקון השבירה והפירוד

חמישי גנבו ממנו. יש ב' מבטים איך להסתכל על כך: אדם שמודע שהקב"ה מעניש "מדה כנגד מדה" מחבר את שתי הפעולות, ומבין ששתיהן מחוברות ומקושרות. הגניבה הראשונה גררה בעקבותיה גניבה נוספת, זוהי הסתכלות בבחינת אחדות.

אולם אם אדם אינו מודע להנהגה של "מדה כנגד מדה", הרי הוא רואה שני מעשים נפרדים זה מזה בתכלית ואין כל קשר ביניהם, נמצא הסתכלותו בבחינת שבירה ופרוד, הוא הפריד את המעשים זה מזה.

## בכל דבר יש לחפש אחדות ולא פירוד

נקטנו ב' דוגמאות להסתכלות של אחדות והסתכלות של פירוד, אולם כל צורת החשיבה של האדם צריכה להיות בנויה באופן זה, לאחד את הנפרדים, לראות בכל דבר היכן דבר זה חוליה בשלשלת ולא לראותו כמקרה עצמי.

בכל מחלוקת בחז"ל על האדם להבין שאלו ואלו דברי אלקים חיים, ועליו לחפש את נקודת האחדות והקשר בין החולקים, ולא לתפוס את הדבר כמחלוקת גמורה, שא"כ הרי הוא מסתכל מתוך מבט של שבירה ופירוד, ובמקום לתקן את העולם ע"י לימודו הרי הוא מחריבו.

זהו עומק דברי חז"ל "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בורניך'" (ברכות סד ע"א), כלומר עסק התורה הוא 'בנין'. בנין ענינו לאחד את כל הלבנים למקשה אחת. בנין שכל הלבנים אינם מאוחדים זה בזה, ודאי יפול ואין עליו שם בנין כלל.

תלמידי חכמים נקראים בונים רק כאשר תורתם בצורה של אחדות שמאחדים את כל הדעות ומעמידים כל דעה במקומה. ולולי זאת אין כאן בנין כלל.

זהו סוד עבודת התשובה. במבט עליון עבודת התשובה ענינה לאחד את הנפרדים, להבין את הנקודה המאחדת של הנפרדים, ולראותם במבט של אחדות, לא במבט של פירוד, ובזה נתקנת הראיה השכלית.

## ביטול "האני" - התשובה הגמורה

יש מדרגה גבוהה יותר של תשובה. נבאר ענינה.

כל חטא ענינו שאדם עושה למען עצמו, למען השלמת הרצונות הפרטיים שלו. "אני" דואג לעצמי ו"אתה" דואג לעצמך, הרי לפנינו פירוד גמור.

רק אם משעבד האדם את כל רצונותיו לבורא ית"ש, אז כל מעשיו ומעשי הכלל ישראל מאוחדים לנקודה אחת, לעשות רצון אבינו שבשמים. כל זמן שכל אחד מישראל דואג לצרכיו שלו, הרי אנו בבחינת פירוד ושבירה. רק כאשר כל אחד מסלק את עצמותו, את האני שלו, רק אז יש אחדות.

"ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", זהו סוד תיקון השבירה והפירוד, זהו עומק עניינה של התשובה.

# גדרי הכפרה ביו"כ

## יו"כ מכפר ללא תשובה

איתא בגמ' (יומא פה ע"ב): "רבי אומר, על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר וכו'". ופליג בזה על מתניתין דס"ל שאין יום הכפורים מכפר אלא עם התשובה.

מאחר שמקובלנו מרבתינו ז"ל בכל מחלוקת שאלו ואלו דברי אלקים חיים, עלינו להבין את שורש מחלוקתם בזה.



זהו שאמר רבי "בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר", וזאת מפני שסגולת היום מצד עצמו מקרב את האדם לבוראו, וממילא מסתלקת הטומאה.

עוד יש להתבונן, מדוע מגיע לאדם שכל השנה חטא, שכל חטאיו יכופרו ממילא? בשלמא אדם ששב בתשובה ויגע וטרח, למען זאת מוחלים לו, אולם אדם שלא עשה כלום מדוע שכל עוונותיו יכופרו לו?

## גדר הכפרה לאדם ששב ולאדם שלא שב

עדיין שומה עלינו להבין את מחלוקתם של רבי ור' בנן האם יוה"כ מכפר דוקא לשבים או אפילו לאלו שאינם שבים.

כל יהודי שאינו בכלל "המורדים והפושעים ביי", מרגיש ביו"כ קרבת ה', רצון לקרבת ה', או לכל הפחות תשוקה לחזור בתשובה. רצון זה מורגש בעמקי הנפש של האדם. על רצון זה אמר רבי: "יוה"כ מכפר בין עשה תשובה ובין לא עשה". כלומר ענין הכפרה נעשה ע"י קרבת ה', וכל יהודי חש קרבת ה' ביום זה. נשאלת השאלה, אם כן לשם מה בכלל נצרכת תשובה?

והתשובה ברורה: כשם שכל אחד מבין שתכלית יו"כ אינה שהתעוררות זו תישאר רק ליום זה בלבד אלא נצרך שהתעוררות זו תמשיך באדם לכל השנה, כן הדבר ממש בנפש האדם; כל אדם חש התעוררות בעמקי נפשו, אולם עבודת האדם שכל כולו יחוש זאת לא רק בעמקי הנפש, אלא שכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו יחושו זאת. וכן עומק הרגשת הנפש יש בה רובדים רבים.

לכן, עבודת האדם ראשית להגיע לנקודה העמוקה בנפשו. בנוסף לכך נצרך שיגיע למצב שכל כולו יחוש את התעוררות התשובה. תשובה עניינה להשיב את כל כוחותיו לנקודה הפנימית של עצמו, וכשם שהנקודה הפנימית שבנפשו חשה התעוררות כן יחוש בכל חלקיו. ■ מהספר מועדי השנה

## מהות כפרת יו"כ

נתבונן תחילה מהי מהות כפרת יו"כ. אדם חוטא ושורה עליו רוח טומאה, כיצד ע"י תשובתו מסתלקת ממנו רוח טומאה זו?

המשנה בסוף מסכת יומא, לאחר שמבארת את דיני התשובה, מביאה את דברי ר"ע הנודעים: "אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' (יחזקאל לו, כה). ואמר 'מקוה יש' ראל ה', מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל" (יומא פה ע"ב).

מבואר בדברי ר"ע, שהכח המטהר את האדם מטוה מאתו הוא הקב"ה! התשובה בפני עצמה אינה מטוה רת את האדם, אלא אך ורק הקב"ה בכבודו ובעצמו.

## כיצד מטהר הקב"ה את האדם מטומאתו?

כל טומאה עניינה ריחוק מהקב"ה, וסילוק הטומאה עניינו קירבת ה'. "מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל", טהרת הקב"ה נעשית ע"י שמקרב את החוטא אליו, ובזה מסתלקת טוה מאתו.

כל עשרת ימי תשובה עניינם "דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב" (ישעיה נה, ו). פסגת ימים אלו הוא היום הקדוש - יוה"כ, שהוא היום שבו האדם קרוב לבוראו ביותר. לכן, יום זה עניינו מחילת עוונות וסילוק טומאת החטאים, כי כיון שסגולת היום לקרב את האדם לבוראו, ממילא מסתלקת הטומאה.



## מהי התשובה שיעיד עליו יודע תעלומות' ושאלות בנוסח היודי

רציתי לשאול בענין חזרה בתשובה, כמה דברים שמטרידים אותי מאד. (א) הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ב) כתב: "ומה היא התשובה הוא שיצונו החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וכו', ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". היאך יכול האדם לקבל על עצמו לשוב באופן שיעיד עליו יודע תעלומות', הלא מי ידע מה ילד יום ואיזה יצר יתחדש עליו... ובמיוחד איך אפשר לעשות תשובה על חטאים שמרוב הרגלם ל"ע נהפכו אצל האדם לטבע שני, הרי אם יבטיח לקב"ה ש'לא ישוב לזה החטא', יודע תעלומות יודע שזה שקר, כי לוקח זמן לשנות ולשרש את הרגלו וטבעו. (ב) חוץ מהחרטה והקבלה לעתיד, מעיקרי התשובה הוא היודי. ובענין זה יש לי כמה שאלות:

- א. מה צריך להתכוון בשעה שמפרט חטאיו (ואם חרטה בלבד, נמצא שענין היודי הוא לא יותר מאשר חרטה בדיבור)?
- ב. האם מעכב שיאמר את 'נוסח' היודי, של 'חטאתי עויתי' וכו'. או יכול לומר בלשונו: עשיתי כך וכך?
- ג. מה פשר ההקדמה לוידי בימים נוראים "שאיננו עזי פנים"?
- ד. בוידי הגדול שאנו אומרים ביה"כ (נוסח ע"מ) מופיע כל מיני עבירות שאני בטוח שלא עברתי עליהם, כגון לא תקענו בשופר בר"ה, וכדומה. וא"כ למה אומרים אותם? ושמעתי ב' תשובות בענין: א. אולי עברתי בגלגול הקודם, ב. מתוודים בשביל אחרים שלא קיימו. אלא שקשה לי להרגיש אשמה כל שהיא כשמדובר על הגלגול הקודם, וא"כ ח"ו מתוודה אחד בפה ואחד בלב. וכלפי אחרים בוודאי שאיני מרגיש אשמה, שאיני מכיר אותם ואף איני מחוייב במצוות תוכחה כלפיהם. תודה רבה לרב שמקדיש מזמנו להרוות את צימאוננו בדבריו האמתיים דברי אלוקים חיים.

### תשובה: (א) עבודת התשובה להגיע למקום העמוק בנפש ששם

מעולם לא היה חוטא, ושם לעולם לא יחטא. וכל חטא נובע מאי הגעה למקום פנימי זה, או מיציאה ממנו. ולכך אין הכוונה שבדאי לא יחטא, שהרי "הן בקדושיו לא יאמין", ואמרו "אל תאמין בעצמך עד יום מותך", ויוחנן כה"ג ששמש פ' שנה בכה"ג ויצא לתרבות רעה יוכיח. אלא הכוונה כנ"ל להכנס למקום הפנימי שאין לו שייכות ליצה"ר ולחטא. שזהו בחינת יוה"כ, כמ"ש בנדרים (לב ע"ב) שביום זה שאין שולט "השטן", גימ' שס"ד, ויום שס"ה - יוה"כ - אינו שולט בו.

וכשם שיוה"כ הוא "זמן" התשובה השלם, כן בנפש הוא מקום שיצה"ר לא שולט בו. ולשלמות זו תמיד זכו האבות הק' כמ"ש בגמרא ב"ב (ז ע"א), שלא שלט בהם יצה"ר, ואצלם היה תשובה גמורה ממש בפועל. אולם אצל כל אדם, זהו עבודתו להכנס למקום זה העמוק בנפשו, באותה עת.

(ב) א. כל הבריאה נבראה בכ"ב אותיות, וכל דבר מורכב מאותיות שמהם נברא. ולפיכך כאשר האדם חוטא מפיל את האותיות הללו, ולכך כאשר שב בתשובה ואומר וידוי, ומהותו להעלות את האותיות שנפלו. ב. לכך נתקן היודי בסדר א-ב ע"מ לתקן את האותיות, ולכך ראוי לומר

ברכות (סא, ע"ב) - תניא, ר"י הגלילי אומר, צדיקים יצ"ט שופטן, שנאמר ולבי חלל בקרבי. רשעים יצה"ר שופטן, שנאמר נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלקים לנגד עיניו. בינונים זה וזה שופטן, שנאמר יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו. וברש"י שם, "משופטי נפשו", שמע מיניה, יש לך אדם שיש לנפשו שני שופטים (ובדקות, אביון מלשון בינוני).

אולם בעומק יותר, יצ"ט נמצא בחלל הימיני של הלב, ויצה"ר בחלל השמאלי, כמ"ש שם. ואמרו (קידושין, ל, ע"ב) ואמר רשב"ל, יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, שנאמר ה' לא יעזבנו ולא ירשיענו בהשפטו. וגדר "עוזרו", היינו "עומד לימינו", ודו"ק. ועיין מהרש"א שם על אתר. והבן שהרי אמרו (נדרים, לב, ע"ב) דבשעת יצה"ר לית דמדכר ליה ליצ"ט. ולכך נקרא באותו עת אביון, כי כולו כעבד משועבד ליצה"ר. ואזי הקב"ה עומד לימינו. וכלשון התניא (פרק יג, ד"ה ובזה) הקב"ה עומד לימין אביון, ועוזר ומאיר לנפש האלהית.

והנה בעצם כך שהקב"ה עומד לימין אביון, זהו גופא תקנתו שעולה למדרגת ימין. כי ח"ו בקלקול היצה"ר (הוא שטן הוא יצה"ר) עומד לימין, כמ"ש (זכריה, ג, א) והשטן עומד על ימינו לשטנו. והיינו כנ"ל דבשעת יצה"ר לית דמדכר ליה ליצ"ט, ועי"ז תופס את מקום הימין. אולם כאשר עומד הקב"ה לימינו בזה מסתלק השטן מן הימין. ויתר על כן מעלה הקב"ה את האביון לימין, ועי"ז הוכרע היצה"ר.

והנה אימתי הקב"ה עומד לימין אביון להושיעו, כאשר האביון פונה אליו ית"ש. וכמ"ש ברוקח (אשרי) וז"ל, קרוב ה' לכל קוראיו, שעומד לימין אביון. ועיין עמק המלך (שער לז, פרק נג) וז"ל, ויש שמה שמיעה לטובה באזן ימין, שנאמר כי שמוע שומע אל אביונים ה'. ועיין מגלה עמוקות (ויצא) וז"ל, וראה הפרש בין תפלת עניים לתפלת עשירים. שעל תפלות עשירים, אמר והנה "מלאכי אלקים" עולים על העשיר, ועל העני אמר, והנה ה' נצב עליו, כי שומע אל אביונים ה' בעצמו. וכשראה מעלות העני, כי יעמוד ה' לימין אביון, ז"ש אכן יש ה' במקום הזה, שכל כך מעלה גדולה יש לעני שלעולם ה' עמו, מאנין תבירין דמלכא.

והבן שיש ד' מדרגות בדבר. א. שה' עמו תמיד, מאנין תבירין דמלכא. ב. שעומד לימינו, להושיעו. ג. שמעלה האביון למדרגת ימין. ד. שמשפיע טובה למי שמטיב לאביון, כמ"ש חז"ל (ויק"ר, בהר, לד, ט) אם נתת לו דע מי שעומד על ימינו ונותן לך שכרך.



## האזינו | ו-ז

הצור תמים פעלו. צור, צו-ר. הנה צו-ו, שורש של צוה - מצוה. ואוה"ע נצטוו בז' מצוות בני נח, ומצותם בבחינת חוץ, ח-צו. כי אוה"ע חיצונית ביחס לישראל שהם הפנימיות.

ושורש המצוה בישראל במדרגת צור, צו-ר כנ"ל, לשון חזק ותוקף. בחינת מוצק, צו-קם. ויתר על כן שורשם במדרגת צחצחות, צו-חצחת. בבחינת "והשביע בצחצחות נפשך", כנודע. ובמצוה נגלה רצונו ית"ש. רצון, צו-רן. וכאשר ישראל עושים רצונו של מקום נקראים צבאות ה', צו-באת. ואמרו חז"ל, לא ניתנו מצוות אלא כדי לצרף בהם את הבריות, צורף, צו-רף. ועומק הצירוף, בחינת אהבה, חיבור, "תוכו רצוף אהבה", רצוף, צו-רף. והוא בחינת צרור, צו-רר, חיבור צרף.

ועל ידי המצוות נמשך שפע לישראל, והמשכה ע"י צינור, צו-נרי. ובתוכו מאיר הארה בבחינת ניצוץ, צו-ניץ. והארה זו מוסתרת תוך הצינור, בבחינת צנוע, צו-נע. והמשכה זו בבחינת מש"כ יפתח ה' לך את אוצרו הטוב. אוצר, צו-רא. ובקומת אדם זהו שפע הבא מן הראש לגוף, ועובר דרך הצואר, צו-אר. ובמדרגת מקום זהו ציון, צו-ין. ובמדרגת זמן, זהו חג המצות, צו-תם. וכן יוה"כ, צום, צו-ם.

וחג המצות הוא שורש לקומת ישראל, למצוות. שתחילה היו במצרים, במצור, צו-מר. וכתוב ויקוצו מפני בני"י, קוץ, ק-צו. וכתוב "רב ועצום ממנו". עצום, צו-עם. וכאשר יצאו את מצרים כמצולה שאין בה דגים, כמ"ש חז"ל, מצולה, צו-מלה. ושורש היציאה בחצות לילה, חצות, צו-חת. עת רצון, צו-רן, כנ"ל. והגאולה ע"י משה שלקח את צפורה לאשה. צו-פרה. ועצמות יוסף לקח עמו, עצמות, צו-עמת. ותחלה לא שמעו בני"י אל משה מקוצר רוח, צו-קר. אולם בגאולה עת רצון כנ"ל, נהפך מקוצר רוח לאורך רוח, אך אפים. ונגלה מדת נוצר (מ"ג מדות רחמים), צו-נר.

ואמרו חז"ל אין צו אלא לשון זירוז. וזהו אור הפסח שיצאו בחפזון. ומאידך אמרו חז"ל, אין צו אלא ע"ז. והיינו שלקחו שה שהוא ע"ז של מצרים, וזוה עקרו צו של קלקול, ע"ז, ותקנו צו של זריות. וזוה נתקן העצלות, צו-עלת. נעשה עליה לצו. בחינת חרוץ, חר-צו. ואזי יצאו מן המיצר לחוץ, ח-צו, כנ"ל.

ושלמות ההארה דתיקון במתן תורה שאתם קרויים אדם ואין אוה"ע קרואים אדם, ואזי קבלו "צורת" אדם, צורה, צו-רה. והושלם בכנס"י בכלל, ובפרט בשבט ראובן שנשיאו אליצור, צו-אליר. ותיקן קלקול של יצועי אביו. יצוע, צו-יע. ועברו חלוצים במלחמה לכבוש את א"י. חלוץ, צו-חל. ובביהמ"ק ציון, צו-ין, עיקר העבודה בצפון, צו-פן.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אוצר, אליצור, צוה, צו, אמציהו, עצבון, צום, חוץ, חצור, בוצע, חצות, מוצק, עצות, מצודה, מצולה, מצור, צור, מצות, עציון, צבאות, צואר, צורה, צות, צחצחות, ציון, צנור, צרור, רצון, הוצא, חיצון, יוצר, יצוע, מקצוע, נוצה, נעוץ, עצמות, פוצה, פרוץ, צרוע, רוצח, חצרון, קוץ, צידון, ציפור, צופר, חלוץ, חצוב, חצוצרת, חרוץ, יהוצדק, צרור, בצרון, צוקה, נוצר, עצום, עצלות, פצוע, צבוע, צבעון, צדוק, צדקיהו, צובה, צובא, צוד, צועד, צוריאל, צורשדי, צורם, צורף, צורר, צמוקים, צנוף, צנוע, צפטוני, צפניהו, קוצר, רצוא, רצוף, עוץ, בוץ, חלוץ, ניצוץ, נחוץ. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

שבת (לב, ע"ב) - מיתת בניו הקטנים של אדם - פליגי בה ר"מ ור' יהודה, חד אמר בעון מזוזה, וחד אמר בעון ציצית, וכו', למאן דאמר בעון ציצית מ"ט, אמר רב כהנא ואיתמא שילא מרי, דכתיב גם בכנפך נמצאו דם נפשות אביונים. ופירש"י שם, בשביל כנפך שבטלת מצוותם, נמצאו עליך דם נפשות אביונים נקיים, בנים קטנים שלא חטאו. ועיין מהרש"א שם וז"ל, נוטריקון אביונים, אב ובנים. והרי שבנים קטנים נקראים "אביונים". כי הקטן אין לו משל עצמו, וכל הוויתו מוגדרת כסמוך על שלחן אביו (ב"מ, יב, ע"ב), וזהו אביון, אבי-יון, לשון הקטנה של אב, והיינו הקטנת האב לבניו.

ובדקות, העשיר יש לו ממון הרבה, ולכך הוא בבחינת גדול. אולם האביון אין לו אלא עצמו ובשרו, ולכך הוא בבחינת קטן. וכמ"ש במלבי"ם (איוב, ה, טו) וז"ל, העריצים והחזקים שהם רבים, תמיד היו בולעים את האביונים, והיו בני"א כדגי הים שהגדול בולע את הקטן, עכ"ל. ושורש דבריו בפסוק (דברים, א, יז) לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדול תשמעון. וקטן הכוונה עני ואביון, כמ"ש רש"י שם. וכן צלף שיש בו אביונות, כמ"ש לעיל, הוא אילן קטן. עיין ר"י על הרי"ף (ברכות, כה, ע"ב). ועיין רמב"ם (ברכות, פ"ח, ה"ו) אביונות, וכו', כצורת תמרים דקים קטנים.

וכבר נתבאר לעיל ששם אבטליון אותיות אביון-טל. ועיין רע"ב (אבות, א, י) וז"ל, שמעיה ואבטליון, גרי צדק היו, ומבני בניו של סנחריב היו. ושמעתי שמפני שהיה אבטליון אב ב"ד נקרא בשם זה, שפירושו אב לקטנים. כי טליא בלשון ארמי קטן, כמו, אמר ר' יוחנן כד הוינא טליא, כשהייתי קטן. ליתו טליא וטליתא, יבואו קטן וקטנה (ובעומק נקרא כן כי הטל הוא גשם מועט וקטן) אף כאן אבטליון אביון של יתומים קטנים, עכ"ל. ועיין מגן אבות לרשב"ץ שם, בהרחבה, שלכך אף טלה (טלא) נקרא כן, כי הוא קטן הכבשים, עיי"ש. ועיין שפע טל (הקדמה בן מאה שנה) שטל ביונית קטן, וזהו אבטליון, אב-טל-יון, עיי"ש.

והבן, שכל קטן בחינת אביון, כנ"ל, כי אין לו משל עצמו, אלא סמוך על שלחן אביו. אולם יתום קטן, שאין לו אב, הוא אביון גמור, שאין לו אב לסמוך על שולחנו. וזהו בחינת אבטליון, שנעשה אב, לטל, לקטן שהוא אביון, טל-אביון, כנ"ל. והבן שאמרו שם באבות, שמעיה ואבטליון קבלו מהם, שמעיה אומר אהוב את המלאכה וכו'. והמלאכה היא בחינת ט"ל מלאכות שנאסרו בשבת, כי קודם החטא פרנסת האדם הייתה בריוות, וע"י החטא "הוקטן" קומתו ונעשה "טליא", קטן. ולכך מנין המלאכות שעושה לצורך פרנסתו לסלק מדרגת "האביון" שנפל אליה, הוא ל"ט מלאכות דייקא. אולם בשב"ק שהיא "מקור הברכה", מסתלק בחינת אביון, טל, טליא, כנ"ל, ולכך נאסרו ל"ט מלאכות, כי אינו במדרגת קטנות אלא במדרגת גדלות. והבן שביום חול עיקר מדרגתו טלית קטן, ושם נאמר גם בכנפך נמצאו דם נפשות אביונים. ובשב"ק עיקר מדרגתו טלית גדול. ודו"ק. ועיין ספר מחשוף הלבן (שמות) וז"ל, "פזר נתן לאביונים וגו', קרנו תרום בכבוד", קרנו, ר"ת, קטנות ראשון נמתק ונתקן. ועיין פרי צדיק (שמני, י). וליקוטי הלכות (מנחה, ה"ה). ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



**אבטיח** נקרא **אבטיח** מלשון **אב** - **בטח**, ומובנו הוא בשתי פנים. פנים של בטחון, שבטחים באב, בו יתברך שמו "אבינו אב הרחמן". ובאופן הנוסף "אבותינו שבטחו בך". האופן הראשון הוא בטחון ב-אב, בו יתברך שמו שהוא האב. והאופן השני הוא מי שבטח, שזהו אב שבטח, "אבותינו שבטחו בך".

## ב' המהלכים בבטחון

**ידוע עד מאד המחלוקת שיש בדברי רבותינו בגדר הבטחון**, האם בטחון עניינו שהאדם בוטח שיהיה צד אחד, כפי שהוא רוצה שיהיה, והוא בוטח שהקב"ה יעשה רצונו, מעין הענין של "צדיק גוזר והקב"ה מקיים", כמו כן יש מידת הבטחון על צד מסויים, שכך יהא, שזהו שיטת **האלשיך** ועוד. ומאידך שיטת החובת הלבבות שהבטחון עניינו "כל מה דעביד רחמנא לטב עביד", מה שיהא, ויתכן שיהא כך, ויתכן שיהא באופן אחר, אבל בכל אחד ואחד מהצדדים זה רצונו יתברך שמו, והגילוי שמתגלה בפעולתו יתברך שמו, הוא הוא רצונו לטובה.

**לשון חז"ל הידוע** "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא", כלומר, כל דבר שנמצא בכלל והוא יוצא מהכלל, הוא ענף מהכלל, וכאשר רואים את יציאת הענף מן הכלל, המבט צריך שיהא, לראות את הכלל איך הוא מתראה באותו מבט של הענף, "לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא", כלומר, הוא מלמד שזה מה שגנוז בתוך מציאות הכלל.

**ולפיכך**, בכל סוגיא וסוגיא שעוסקים, ורואים בה נקודת נידון, המבט הוא לא לראות את נקודת הנידון בפרט העצמי שבו עוסקים בלבד, אלא לראות את השורש של הדבר, את הכלל שבדבר, איך הפרט שבו עוסקים אינו אלא פרט מן הכלל, אינו אלא ענף מן השורש כמו שהוזכר לעיל.

**ולפי"ז**, בענייני **דין**, יש כאן מהלך של בטחון שהוא מהלך של בטחון בא'. **באחד**, שזהו הא' שבאב, ויש כאן עוד מהלך של בטחון בתוך מהלך ה**ב'** שבאב, השנים שבאב, שזהו המהלך שבין אם יהיה כך ובין אם יהיה כך מתגלה פה מהלך של בטחון.

## שני שרשים לכלל הבריאה

וא"כ, עומק המחלוקת הזו, היא לא מחלוקת פרטית בסוגיית הבטחון, אלא היא עומק של גילוי, שיש שני

שורשים לבריאה.

יש שורש לבריאה באופן של **אחד**, אל"ף - **אלופו** של עולם. ומצד כך הבטחון הוא בתפיסה שכך יהא, ולא באופן אחד, זהו א' - **יחיד**.

וישנו אופן נוסף של בטחון שמושרש בתפיסה הכללית שנמצאת בבריאה, שהיא שנים, ומצד כך, הבטחון חל בין אם יהיה הצד הזה ובין אם יהיה הצד הזה, אבל זה הידבקות בתפיסה שבמעמקי הבריאה יש מהלך של שנים.

## שורש ב' התפיסות - במתן תורה

**והיסוד מוסד וברור**, שורש הדברים הוא במתן תורה שע"ז נאמר "אחת דיבר אלקים שנים זו שמעתי", כלומר, שהתגלה בשורש הבריאה "אחת דיבר אלקים", שהוא שורש שבכל דבר מתגלה אחד, מתגלה "אחת". "שנים זו שמעתי", מצד המקבלים, שהם שומעים שנים, ומצד כך בכל דבר ודבר שהם נוגעים, הם תופסים אותו בתפיסה של שנים.

השורש של הכל הוא תורה, מתן תורה, ובפרטות עשרת הדברות, ובפרטות יותר, שתי דיברות ראשונות, ושם הושרש שהמהלך של הדברים הוא **שבכל דבר** יש מבט של "אחת דיבר אלקים", להידבק ב"אחת", להידבק ב- אחד, ויש מהלך בכל דבר ודבר להידבק ב"שנים זו שמעתי", להידבק במהלכי השנים.

זהו הא' שב"אנכי", והב' שב"בראשית".

זה התפיסה הנקראת **אב**, א', ב', האב עניינו שהוא אב לגלות בכל דבר שני מהלכים, מהלך של א', אחד, ומהלך של ב', שנים, כמו שנתבאר.

וכשזה משתלשל במהלכי הבטחון, זה המחלוקת שהוזכר, האם הבטחון הוא במהלך דא', או שהבטחון הוא במהלך דב', אבל זה ענף מכללות התפיסה שקיימת בחקיקת מציאות הבריאה.

בפנים הללו, זה לא שהאדם בוחר לעצמו, בלבד, בסוגיית הבטחון, האם ללכת בדרך הבטחון שכך בוודאי יהא, או שהוא בוחר לעצמו את מדריגת הבטחון, לבטוח שבכל צד שלא יהא, הכל, "מאן דעביד רחמנא לטב עביד".

## בירור מהלכי העבודה מתוך תפיסת החיים

ונחדד את ההגדרה, כל דבר ודבר בחלקי העבודה, על



## עומק הברור אם תפיסת האדם בא' או בב'

אבל הברור העמוק של הדברים הוא, איפה כל תפיסת החיים שהאדם חי, האם האדם חי בא' שבאב, או שהוא חי בב' שבאב, איפה מקום חיותו, ובדקות, איפה שורשו.

הבורא הוא אחד, הנברא הוא לעולם שנים, המעין שב"בורא" שמתגלה בנברא זה ה"אחד" שבנברא, הדוגמה היסודית והברורה: "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם", מעיקרא שורש היצירה היה באופן של "מה יחיד בעליונים אף יחיד בתחתונים", אבל המציאות של "יחיד בתחתונים" לא היה כמציאות של קיום, הרי מיד "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם וישן ויקח אחת מצלעותיו", נעשה הפרדה, שנעשה מציאות של שנים, וברור הדבר, שאין כונת הדבר שמכאן ואילך נעשה מאחד שנים, אלא, מעיקרא הם היו בתפיסה של שנים שהתגלו כאחד, כי זה תפיסת הנברא ב', שנים, "בראשית ברא", אלא שמעיקרא ההתגלות, כביכול, של ה"אחד" "יחידו של עולם" השתקפה באדם "בצלמנו כדמותנו", הוא התראה ג"כ, כאחד, אבל מצד היותו נברא, כנברא, הוא בתפיסה של שנים, ולכן הוא נברא מכך "נעשה אדם" שנתיעץ עם המלאכים, כדברי חז"ל, כלומר, שורש של ריבוי, כי היצירה של האדם מורכבת משנים, הוא שונה משאר כל הנבראים כולם שיסודם אחד, משא"כ האדם ביסודו שהוא שורש כל הבריאה כולה - שכל שאר הבריאה כולה אינם אלא ענפי אדם. המציאות שלו היא שנים.

ואשר על כן, בשורש היצירה, מצד עצם היותו נברא, מצד כך הוא נברא במהלך שבפנימיות שלו מושרש כבר התפיסה של שנים, והיא יוצאת לפועל לאחר מכן, על ידי ה"ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם וישן" וגו'.

ככל שהאדם דבק בנברא שבו, הבטחון שלו הוא בב', הוא בטחון במדריגת ה"שנים" שבבטחון, וככל שהאדם דבוק ב-בורא, הוא דבק במציאות ה"אחד" שבדבר. זהו מהלכי העבודה.

בכללות ממש, יש כאן שני מהלכים, מהלך של הידבקות בצד העליון, ומהלך של הידבקות בצד התחתון.

דרך כלל, צריך שיהיה קו המשווה לכללות כל קומת העבודה שבאדם, יש יוצא מן הכלל שלפעמים לבו של האדם פתוח לנקודה מסויימת, לדבר שאין לו השוואה כללית לכל קומת הנפש, אלא שבנקודה הזו לבו יותר פתוח והוא חי יותר פנים, יותר גבוה, אבל במהלך כללי שבדבר, כל קומת העבודה צריכה שיהיה לה קו המשווה, מהלך אחד שמשווה את כל חלקי העבודה שבהם האדם עוסק.

כאשר האדם נמצא בתפיסה חיצונית, הוא רואה כל סוגיא וסוגיא כסוגיא לעצמה, "עלמא דפירודא", ובכל סוגיא הוא, כביכול, בוחר לעצמו את חלקו שלו במהלכי העבודה ששייך לאותו דבר, יש את מהלכי "דעה" שיוצא לפועל שהוא מהלכי העבודה, "וידעת היום והשבות אל לבבך", הוא בוחר לעצמו כביכול בכל סוגיא וסוגיא את מה שנראה לו כרגע יותר קרוב אליו, יותר שייך אליו.

אבל ככל שהאדם בוקע יותר לפנים, והוא מבין יותר את שרשי הדברים שבהם הוא עוסק, הרי שהוא לא תופס תפיסה של סוגיות נפרדות זה מזה, עוד תפיסה ועוד תפיסה, ועוד תפיסה, נבדלות ונפרדות זו מזו, אלא הוא מחובר לכח אחד פנימי, והכח האחד הפנימי הזה, מתגלה בכל סוגיא וסוגיא שבה הוא נוגע, בכל סוגיא וסוגיא, הכח הפנימי מגלה את אותו תפיסה בשייכותה לאותה סוגיא, זהו הכח של עולם האחדות בפנימיות העבודה.

כשה"הלכות דעות" לא ברורים, ולפי"ז גם הלכות העבודה לא ברורים, האדם רואה רק את הענפים והוא לא רואה שורשים, הוא לא יכול לצרף את כל הדברים ולקבל מהלך אחד, כי הרי הוא רואה סוגיות נפרדות זו מזו, אבל כשאדם בוקע לפנים, ומכל ענף הוא רואה שורש, הוא מחבר כל ענף למציאות של שורש, החיבור גורם לידי כך שהוא מצרף את כל הענפים לשורשם, ולפי השורש ששייך לו כך הוא עובד בכל ענף וענף.

## זהו יסוד כללי ולפי"ז לעניינא דידן השתא

כשאדם מביט על סוגיית הבטחון כשלעצמו, כביכול, הוא פונה להיכן שנטיית לבו נוטה אם לבטוח במהלך של "אחד", או לבטוח ב"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", יתכן שהאדם לבו נוטה לבטוח באחד, אבל הוא מרגיש שהוא עדיין לא שם, אולי זה שורשו, אבל הוא לא שם.

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



## השתוות העיגולים מכח הארת א"ס הסובב שבקו

בעומק יותר, הרי אילו הקו היה מאיר משני הצדדים הוא היה קו אחד ארוך. ובעומק, מדין העיגול הקו מקבל את הארתו מסוד א"ס הסובב, וא"ס הסובב הוא באמת שווה, ולכן העיגולים שווים. במעמקי הקו, בבכח שבו, וכן יהא לעתיד לבוא שהקו יגיע מלמעלה עד למטה, והמעין של הדבר מתגלה בעיגולים, וזהו מה שמתגלה השתא בעיגולים הפנימיים, שהקו מקבל הארתו מאור א"ס הסובב, ולכן ישנה השתוות. כלומר, הכח של העיגול שנעשה השתוות זה אינו רק מהארת הקו לבד, אלא בעומק זהו מהארת האור א"ס הסובב שמאיר בשווה ומשם יונק הקו את הארתו, וההארה הזו תתגלה לעתיד לבוא בקו עצמו שבאמת יגיע מלמעלה עד למטה, ומעין כך מאיר כבר עכשיו בעיגולים, כי אילו בקו לא היה כזו הארה לעתיד לבוא אזי לא יכול להיות שיהיה בעיגולים מציאות של השתוות. זו נקודה דקה.

א"כ, העמדנו היכן יש בעיגולים מציאות של השתוות והיכן יש בהם מציאות של הדרגה. כל עיגול ביחס לעיגול העליון הוא הדרגה, וביחס לעצמו הוא השתוות. והשורש לכך הוא באור א"ס הסובב, שמצד אחד מתגלה בקו הדרגה, שמתפשט לאט, ומצד שני הקו לעתיד לבוא עתיד להתפשט מלמעלה עד למטה וזו תהיה הארה של השתוות. ולכן כבר השתא מאיר בעיגולים הארת אור א"ס הסובב שמאירה בקו, המעין לעתיד לבוא מתגלה השתא בעיגולים, וזהו בעצם עומק ההארה.

## הבחנות נוספות בעיגול שנעשה מהקו, השגתנו בקו בהלבשת צורת אדם

ישנם כמה זוויות כיצד לפתוח את הסוגיא שמהקו נעשה מציאות של עיגול, כמה הבחנות שמתגלות כאן. לאחר שנתבארו הדברים הנ"ל, נמשיך ונבאר הבחנות נוספות.

כעת אנו עוסקים בעיגולים ויושר, ועדיין לא עוסקים בא"ק. נשוב ונחדד את דבריו של הדברי שלום, וכן דב־ריו של הלשם שהאריך בכך. המדרגה הראשונה – אור

א"ס, המדרגה השניה – קו וצמצום, המדרגה השלישית – א"ק. כעת אנו עוסקים במדרגה השניה, קו. ונדגיש, שבקו עצמו ישנם עיגולים ויושר, "דרוש עיגולים ויושר".

בפשטות, בדברי הרב ז"ל ישנם סתירות, שהרי פעמים הוא מחבר את א"ק וקו בבת אחת, כמדרגה אחת, ופעמים הוא לא מחברם, אלא הם שני מדרגות. הלשם ועוד מגדירים זאת, שלרוב עצמות האחדות שבין הקו לא"ק, לכן יש לנו גילוי של קו וא"ק בבת אחת. וב־עומק, בערכנו שלנו שאנו צורת אדם, אין לנו תפיסה בקו, אלא יש לנו רק תפיסה בצורת אדם, ולכן גם השגתנו בקו היא בהתלבשותו באדם, מפני שאנו צורת אדם, ולא צורת קו. אמנם יש לנו קו במעמקי פנימיותנו, "לישועתך קייתי ה'" (בראשית מט, יח), "קוה אל ה'" (תהלים כז, יד) – קו, כמו שמאריך הרמח"ל בדרוש הקיווי, וזוהי פנימיות הקו. אבל הצורה שלנו היא צורת אדם, ולכן אנו משיגים בסוגיית האדם ולא משיגים להדיא בסוגיית הקו, והשגתנו בקו היא רק בהלבשת אדם, אדם המקוה. עכ"פ, ההגדרה היא שאלו שני מדרגות, כמו שהדגשנו, וכעת אנו עוסקים בקו שנעשה יושר ועיגולים במדרגת הקו עצמו, לפני מדרגת א"ק.

## שורש העיגולים שנעשו מהקו

עתה נבאר היכן הוא השורש של העיגולים שנעשו מהקו. בדברי שלום ובשמן ששון על אתר מבואר, שהשורש הוא מהעיגולים שכבר נעשו קודם לכן. כלומר, שמעיי־קרא הייתה כבר מציאות של כלים. הכיצד, אור א"ס שהיה בתוך החלל, נצטמצם ויצא מתוך החלל לחוץ לחלל, וצורת הצמצום הייתה באופן שהחלל נעשה עיגול. הייתה יציאה של האורות מן הנקודה הפנימית בתהליך של י' תנועות מעגלים, עיגול ראשון מלכות, עיגול שני יסוד, עיגול שלישי הוד, וכן ע"ז הדרך, ושם, ביציאת האורות מהחלל, נעשה שורש העיגולים. מעתה, כאשר הגיע הקו, האור א"ס שבקו חזר והאיר את אותה הארת עיגולים. ובדקות, יציאתם של האורות מתוך





תבאר להלן בדברי המפרשים], בלשון הרב צמח נאמר להלן (בענף ג') שזה נעשה בבת אחת. עכ"פ, יש כאן סוגיא של שני כוחות שאי אפשר לעמוד עליהם, איזה מהם קדם (ומכאן תולדה לכל ב' כוחות הפכיים שא"א לעמוד מה קדם למה).

## התקמות הקו - שורשי התנועות בבריאה אינם שלמות

כעת נשוב לעומק נקודת הנידון כלפי ההבחנות שנוצרות מכח הקו שנעשה עיגול. סוגיית העיגולים בעצם יוצרת תנועה של קו שמתעקם. וכאן מונח בעצם שורש דשורש הנעלם ל"אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים" (קהלת ז, ט), "סביב רשעים יתהלכון" (תהלים יב, ט). יש כאן קו ישר שמטבעו צריך לילך ישר, והוא נעשה לעיגול.

כמו שנתחדד לעיל, השורש שהקו נעשה עיגול הוא בכך שהוא לא התפשט ישר מיד עד למטה אלא לאט לאט, ואזי נעשה עוד נקודה ועוד נקודה. אם זהו קו אחד ישר הרי שהוא לא יכול להתעגל, זוהי מציאות שכביכול רצה עד לתתא. אולם כיוון שהתפשטות הקו נעשתה בסוד תוספת על תוספת, אזי הנקודה הקודמת לא באה ממילא מהנקודה שקדמה לה כהמשך גמור, אלא כתוספת על גביה, ואם זו תוספת על גביה היא יכולה לבוא באופן של ישר ויכולה לבוא באופן של התעקמות.

א"כ, כאן מונח שורש תפיסת היושר והעיגולים שבבריאה בשורש העבודה של "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים", כנ"ל. כמובן שהעיגולים השלמים כאן הם מצד הקדושה, כאן מדובר בעיגולים בבחינת "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, כולם מחוי באצבע ואמרי זה ה' קוינו לו" (תענית לא ע"א). אבל בשורש הנעלם מונח כאן התעקמות של הקו.

החלל לחוץ עשו שורש דשורש לכלים של עיגולים, וכניסת הקו לחלל עושה אור של עיגולים בחלל שכבר נמצאת בו תכונה של עיגולים.

נחدد את גדר הדברים. יש שורש דכלים דעיגולים, ויש שורש דאורות דעיגולים. כלים דעיגולים נעשו מתתא לעילא (כלים לשון כלות, התכללות), אורות דעיגולים נעשו מלעילא לתתא. הרי האורות יצאו מבפנים לחוץ (וזהו תנועת כלות, שיוצרת כלים, כנ"ל), ולכן העיגול הפנימי ביותר הוא מלכות, לאחר מכן יסוד, וכן ע"ז הדרך. אולם האורות באו מלמעלה, ולכן האור הראשון הוא כתר, האור השני הוא חכמה, האור השלישי הוא בינה, וכן ע"ז הדרך. נמצא, שיש חילוק בין האורות לכ"לים. והבן שאור ישר ואור חוזר, בערכין הכולל זה נקרא יושר ועיגולים, היושר הוא בסוד אור ישר, העיגולים הוא בסוד אור חוזר. זוהי צורת עיגול שחוזר למקומו, מעגל.

בפרטות, בתוך העיגולים עצמם יש אורות וכלים. הכ"לים הם בבחינת אור חוזר, הם יצאו מתנועת הצמצום של האור א"ס שנמצא בתוך החלל לחוץ מעין אור חוזר. לעומת כך, האור שבהם בא מהקו שנעשה אור העיגולים, ולכן הם בסוד אור ישר דפרטות דעיגולים. ובדקות, הכלים של העיגולים הם מצד מדרגת העיגולים שבהם, לעומת האור של העיגולים ששורשו ביושר, נעשה מהקו שחוזר ונכנס. אלו שני הצדדים, הכלים של העיגולים נעשו מכח הצמצום עצמו, האור של העיגולים נעשה מכח הקו שנכנס, ממילא בפרטות, אור דעיגולים שורשו באור היושר, כלים דעיגולים הם עצם המציאות של העיגולים.

אמנם, היא גופא חוזרים ומבארים תדיר, על אף שזה לא הוזכר בדברי הרב ז"ל, הרי הצמצום נעשה באופן שהאור הסתלק, וכיצד היא צורת סילוקו, ע"י קו, וא"כ גם בתחילת הצמצום יש מציאות של קו. אמנם, שאלת הקו והעיגולים זה דבר שאי אפשר לעמוד עליו, וזהו עומק נקודת הנידון, מה קדם למה, יושר לעיגולים או העיגולים ליושר. אלו סתירות בדברי הרב ז"ל [כמו שי-

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.



## אזר א"ס

כתיב (ישעיה, מה, ה) אני הוי"ה ואין עוד, זולתי אין אלקים, אאזר ולא ידעתני.

אזר, א-רז. אלופו של עולם. סוד - רז. רז גימט' אין סוף, כנודע.

## צמצום

אזר, א-זר. נעשה כיסוי לאלופו של עולם ע"י הצמצום, ונעשה א-זר.

ועוד. חלל. וכתוב (תהלים, יח, לג) האל המאזרי "חיל". מתהפך חלל לחיל ע"י אזר. ועיין רע"ב (ברכות, פ"ט, מ"ה) אפונדתו - אזר "חלול" שנותנים בו המעות.

## קו

גימט' דבק, שהקו הוא כח המדבק. וכתוב (ירמיה, יג, יא) כי כאשר "ידבק" האזר אל מתני איש, כן "הדבקתי" אלי את כל בית ישראל וגו'. ועיין הכתב והקבלה (דברים, יא, כב).

ועוד. קו - חוט. ועיין ר' יוסף בכור שור (בראשית, יד, כא) אם מחוט ועד שרוך נעל. שמעתי, כי החוט הוא אזר החרב שהוא החגור. וכן הוא בבעלי התוס' (שם, כג).

ועוד. "קו אחד דק". וע"י האזר נעשה דק. עיין מצודות דוד (משלי, ל, לא) כלב הציידים שהוא דק במתניו כאילו חגור באזר.

ועוד. תקוה. ועיין מלבי"ם (משלי, ה, יא) מי שהאמונה אזר חלציו, לא ידאג על כלות הבשר, כי יקוה על חיי הנפש.

## עיגולים

עיגול סביב. ועיין רש"י (ישעיה, יא, ה) והיה צדק אזר מותניו - ויהון צדיקיא סחור סחור ליה, דבקים בו כאזר. וכתוב (משלי, לא, כד) וחגור נתנה לכנעני. כנעני, סוחר. וזה צורת אזר, שחגרו סביב. וכן נקרא חגור, מלשון חג סביב. ויש אזר סביב למיטה שמקיפים בו המיטה. עיין רמב"ם (כלים, פ"ט, מ"ג).

## יושר

אזר צורתו מעוגלת כאשר אזרו. אולם כאשר פושט ומתיר האזר, צורתו יושר. ונודע, עיגולים השגחה כללית, יושר השגחה פרטית. ועיין מלבי"ם (ירמיה, יג, ח) ונדמו כאזר, שכמו שהאזר דבוק על מתנים, כן נדבקו בו להשיגח עליהם בהשגחה פרטית בלא אמצעי. ועוד. ג' קווים. והנטיה לצדדים, הוא בחינת אבזריהו, אזר-ביה.

## שערות

עשו איש שעיר. עיין שפתי כהן (בראשית, לז, לד) וישם שק

במתניו וגו'. כשראה שנולד יוסף, ידע שהוא שטנו של עשו שהוא קש וכו', וכשראה שיוסף איננו שהוא הלהבה המכלה הקש, אמר יעקב אני אש ואין כח באש לכלות הקש בלא להבה, הרי אני אוחד בו והופך הקש לשק, ואחזו במתניו שלא להניחו שיהיה לו מרגוע ולהחזיק בו עד שיבא שטנו (וזה הייתה כוונתו ג"כ כשיצא שנאמר וידו אוחדת בעקב עשו), ולזה החזיק בו באזר מתניו, לפי שלא ראה בבניו משטין לעשו.

ועוד. כתיב (מלכים, ב, א, ח) איש בעל שער, ואזר עור במתניו, ויאמר אליה התשבי הוא. והוא היפך עשו, איש שעיר. וכתוב (ירמיה, יג, ד) קח את האזר אשר קנית אשר על מתניך וקום לך "פרתה" וטמנהו שם בנזיק הסלע. פרת בחינת אדום (כמ"ש ב"ר, טז, ד) פרת זו אדום "שהפירה" והצירה לבניו וכו', עיי"ש.

ועיין ב"ב (טז, ע"א) בסערה (סערה - שיערה) דכתיב ויען איוב מן הסערה ויאמר (עיין ערך קטן רוח, רוח סערה) אזר נא כגבור חלצוך ואשאלך והודעני. א"ל הרבה נימין בראתי באדם וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה שלא יהיו שתיים יונקות מגומא אחת, שאלמלי שתיים יונקות מגומא אחת מחשיכות מאור עיניו של אדם. בין גומא לגומא לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי. ועיין אפיקי ים (שם).

## אזן

אזר, אז-ר - ריבוי. ועיין הכתב והקבלה (דברים, כג, יד) על אזר - כלי זיין (רש"י, ות"א ויב"ע) שורשו זין, והאל"ף נוספת. וכן והזונות רחצו (מ"א, כב, לח) תרגומו ומני זינא שטפו. אמנם לרבותינו (כלים, פכ"ו, מ"ג) זין הוא אזר כמין אבנט, שכן בלשון יוני קורין לחגור זוני (אזון, אזר - זוני). ומזה פירשו הרמב"ם והר"ש שם גם והזונות רחצו. א"כ גם מלת אזניך, פירושו אזר וחגור. ועיין עוד רמב"ם (כלים, פ"ט, מ"ג) מיזרן - הוא חגור ארוג מצמר או פשתן, עיי"ש.

## חוטם

לשון חיטוי החטא, כנודע. ועיין צרור המור (בראשית, כח, יא) השם רוצה לדבקים אליו, כאשר ידבק האזר אל מתני האיש. ולכך פוקד עליהם את כל עונותיהם, בענין שיהיו נקיים וטהורים ראויים לדיבוק האלהי, ולקשור הדברים אלו באלו.

## פה

כתיב (ירמיה, א, יז) ואתה תאזר מתניך, וקמת ודברת אליהם את כל אשר אנכי מצוך, אל תחת מפניהם.

ועוד. חברין בבלאי הוו שרו המנייהו ומברכין המוציא וברכת הזן (עיין שבת, י, ע"א). ולצורך תפלה אמרו שם שיחגור, משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל. ועיין סודי רזיא (אות ש') כל



ירא ה', קודם התפלה ידבק אזורו אל מותניו בחוזק, ויתפלל בכל כונת לבו.

## עינים - שבירה

השחתה. וכתוב (ירמיה, יג, ו) ויהי מקץ ימים רבים ויאמר ה' אלי קום לך פרתה וקח משם את האזור אשר צויתך לטמנו שם, ואלך פרתה ואחפר ואקח את האזור מן המקום אשר טמנתיו שמה והנה נשחת האזור לא יצלח לכל. ועיין ערך קטן שערות גבי איוב, שאצלו נתגלה ההשחתה הגמורה בנפש.

ועוד. אזר במוותניו. מותן, מות-ן. ועיין ילק"ש (בראשית, רמז רכז) וירא יושב הארץ הכנעני את האבל, ר' אליעזר אומר, התירו אזוריהם. ועיין גר"א (אדרת אליהו, דברים, כ, יט) שאמרו בזהר (ח"ג, ריח, ע"א) תשחית בעוה"ז, וכרת לעוה"ב. כרת שאינו חוזר לשורשו, רק נכרת לגמרי מן השורש. והשחתה שנשחת מן הגוף ולא יצליח, כמ"ש נשחת האזור.

ועוד. עיין ערוך לנר (נדה, לא, ע"א) כי למען יראה הרשע (בלעם) שנענש מהקב"ה על שאמר כן, ולא יתלה סימוי שלו בטבע, גזר הקב"ה כי כאשר אזר כגבור חלציו לעמוד ולראות, היה נסמית עינו. וכשנפל לארץ באופן שלא היה יכול לראות אזי היה לו גילוי ב' עיניו כבתחילה. אזר, רא-ז, ראה ז', בחינת ז' מלכים שמתו, ושורשם דעת, שהוא בחינת בלעם, יודע דעת עליון.

ועוד. עיין רמב"ן (תצוה, כח, כח) ולמזח תמיד יחגרה (תהלים קט, יט), להרס ונתיצה, יאמר שיחגור הקללה תמיד עד שיהרס וינתץ בה כאשר אחרים מתאזרים בחגורתם. ועיין רש"י (ישעיה, כג, י) מזח לשון אזור.

ועוד. עיין רד"ק (בראשית, כג, ג) תליך, הוא האשפה שתולין אותה באזור, והסייף (כח הממית) ג"כ תלויה באזור, או חוגרים אותן.

## עתיק

מקום החגור, ממקום שמתחיל פרצוף עתיק להלביש את א"ק. ושם נפרס פרסה. ופרסה זו היא בחינת חגור, שלא יראה א"ק לבו את הערוה. כי כל אבי"ע בערכו ערוה, ודו"ק. ועיין ברית כהונת עולם (מאמר אילו של יצחק, פרק כט) האזור שבאמצע הגוף מבדיל בין מראה מתניו ולמעלה, למראה מתניו ולמטה, עיי"ש.

## אריך

אורך. עיין מלבי"ם (תהלים, קט, יט) המזח הוא החגור שחוגרים על בגדים "ארוכים" להגביהם כמדת גופו, במה שהקללה ארוכה מגופו וצריך מזח להגביה הבגד למדת הגוף, וכו', עיי"ש. וכן הוא בפירושו (ישעיה, כג, י) בהבדל בינו לבין אזר ואבנט, כי מזח

הוא החגור שחוגרים על הבגדים הארוכים (אריך) להגביהם שיהיו כמותו (ז"א, מדות). ועיין שושן סודות (אות תפח, ענין לבישת בגדים לכבוד שב"ק) וילבש בגדים אחרים חשובים לפי כוחו, ואם אין לו, ישלשל בגדיו, כלומר יתיר אזורו ו"יתארכו" בגדיו, ויהיה בזה היכרא שעשה לכבוד שבת. ועיין חמדת ימים (שב"ק, פ"ג).

## אבא

תפילין מוחין דאבא, ר"ת. דאמא, רש"י, כנודע. וכתוב (תהלים, צג, א) עז התאזר. ואמרו (ברכות, ו, ע"א) ה' עז לעמו יתן זהו תפילין. ועז התאזר הוא בחינת קב"ה מניח תפילין.

ועוד. מלכות אבא, ישראל סבא. ועיין שושן סודות (אות לו) ואי אסיר אזורו וכו' לימא אזור [ישראל בגבורה, וכו', והוא ישראל סבא ונאזר בגבורה, וכו', ואח"כ נעטר בעטרתו בתפארתו ממראה מתניו ולמטה.

## אמא

"אם הבנים שמחה". וכתוב (תהלים, ל, יב) הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה.

ועיין זוה"ק (ח"ג, קצט, ע"א) מסיטרא דאמא עד הוד מתפשטא, דתמן מתניכם חגורים, בסוד צדיק אזור מותניו, עיי"ש. ועיין שער רוח"ק, והיה צדק, רחל, אזור מתניו, שמתחלת מהחזה. והאמונה, ללאה, אזור חלציו, שתופסת גם אמצעית הת"ת. ולפ"ז חלציו למעלה ממתניו. וצ"ב.

## ד"א

תפילין דמארי עלמא כתיב בהו ישראל אשר בך אתפאר. ז"א. ונקראים עז (עיין ברכות, ו, ע"א). וכתוב (תהלים, צג, א) ה' עז התאזר. (עיין ערך קטן אבא). ויש בחינת אזור לישראל ובחינת אזור לאוה"ע, כמ"ש בזה"ק (ח"ג, קצט, ע"א).

## נוק

כתיב (ירמיה, יג, ד) קח את האזור אשר קנית על מתנך וקום לך פרתה וטמנהו שם בנזיק הסלע. נזיק, לשון נוק, חור, בית קיבול. וכן סלע בחינת נוק, מלכות. עיין ערך קטן מלכות.

סוד כלי. ועיין ספר השרשים לרד"ק (ערך אזר), ושם כלי שחוגרים בו אזור, ויאזר אזור במתניהם (איוב, יב, יח). והנה נשחת האזור (ירמיה, יג, ז) ולא נפתח אזור חלציו (ישעיה, ה, כז). ועיין כתבי הרמ"מ משקלוב (ביאור משנת חסידים, דף קיג, ד"ה ולא היה שם בחינת כלי ניכר).

■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה להארות, הערות, והוספות: ten.ivavlib@var



## בענין החיוב לילך למקוה בערב יום כיפור

שאלה זו היא שאלה קשה לשאול, אמנם תורה היא וללמוד אני צריך, וגם אני חושב שתשובת הרב תהיה לתועלת עצומה, מחמת שאני מכיר לא מעט בנ"א שסובלים משאלות אלה, ואפשר שע"י קצת יותר בהירות יהיה מרגוע לנפשם וידיעה יותר ברורה ברצון ה' מאיתנו, ובפרט אצל אלו הסובלים מבושה יתירה ומנסיונות בעיני קדושה.

א. יש בנ"א שיש להם בושה לילך למקוה כשיש שם אחרים. האם בערב יוהכ"פ כל אדם בלי יוצא מן הכלל צריך להתגבר על הבושה שלו לעמוד כך בפני אחרים, ולהכריח עצמו לילך להמקוה מחמת גודל הענין וגודל החיוב בזה?

ב. ומה דינו אם אינו יכול לשמור עיניו במקוה או שיש לו הרהורים שמה, האם ג"כ צריך לילך למקוה בערב יוהכ"פ ולהשתדל להתגבר על יצרו (למרות שהוא מכניס עצמו למקום נסיון ונקרא רשע על עצם ההליכה שמה כיון שהוא יודע בעצמו שקרוב לוודאי שיהיו לו הרהורים רעים)?

ג. ואם יש לכל אדם לילך על אף שיש לו את נסיונות הנ"ל, מה יש לו לחשוב כדי להתגבר על הבושה? כמו כן מה יש לעשות או לחשוב כדי להתגבר על הרהורים?

ד. והנה לרוב הפוסקים אסור לילך למקוה עם חמיו, וא"כ אדם שחמיו גר קרוב לו והוא חושש שאפשר שחמיו יהיה שמה בהמקוה, האם יש לו לילך למקוה אחרת שבודאי חמיו לא בא שמה? תודה רבה.

**תשובה:** א. אם אינו מזיק לו הרבה. ב. אין לילך. ג. כנ"ל אות ב'. ד. לכתחילה יעשה כן. אולם כל שאינו רואהו אין לחוש.

## האם להיות שליח ציבור בימים נוראים

הציעו לי להיות ש"ץ במנין קטן בחו"ל בר"ה, מצד אחד זו הזדמנות שאולי לא תחזור, מצד שני ברור שלכוון יותר אפשר לבד, וגם צריך לפני זה לעסוק בתשובה.

**תשובה:** אם יש להם אדם אחר ראוי - אין לחשוב על כך כלל.

אם אין להם, נצרך שיקול דעת דקדושה, תועלת הציבור מול הפסד פרטי שלו, רוחני, ואולם - גם תועלת.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

את הנוסח הרגיל, ואפשר וראוי להוסיף עליו בלשונו שלו. ג. כי שורש כל החטאים הוא "עזות פנים", כי אילו לא היה עז פנים לא היה חוטא, כי לא היה מעיז לחטוא. ולכך אמרו "עז פנים לגיהנם", כלומר ששייך בעצם למקום החטאים שהוא גיהנם. והשורש של כל החטאים, חוה, שבא נחש על חוה, והיא היתה בבחינת "מצח אשה זונה היה לך".

ד. ככל שהאדם חי חיי פרוד ופרטות, הוא דבק בעצמו ובגלגול זה בלבד. אולם ככל שנפש האדם, מתגלה בה פנימיותה, שהיא חלק מן אור הכלל, אזי נפשו מסתכלת על עצמה בכללות יותר, מראשית יצירתה בראשית ימות עולם ועד עתה. ולכך היא מחוברת נפשית לכל התהליך מתחילתו ולא רק לגלגול זה. זה עניין נפשי פנימי, ולא שכל חיצוני בלבד.

וכן ככל שהנפש נגלה בה אור הכלל, והיא חשה עמם אחד, האדם חש ומרגיש את עומק צער החטא של האחר. וזו מדרגת כהן גדול שהיה מתוודה עבור כל ישראל. ועל כל אחד להשיג בזה, ולו מעט לפי ערכו. (מתוך הספר 'שאל לבי' שאלה תס"ח)

## כיצד מתחילים לעשות תשובה והאם להגיע לכותל בימים אלה

ראשית תודה רבה לרב שמאיר לנו את התקופה הזאת מאוד. א. כל שנה אני מרגיש בלבול רב בקשר למצוות התשובה ובפרט בעשי"ת. איך מתחילים לעשות תשובה? על מה להתמקד? יש הרבה מאוד דברים שצריך לחזור עליהם וודאי שאי אפשר לעשות את כל זה בעשרה ימים!

ב. בתקופה הזאת מאיר אור רב כמו שהרב אומר. האם יש להתאמץ להגיע לכותל המערבי עכשיו ובחג הסוכות על אף הסגר, או שהאור גדול ולהישאר בבית עם היחידה זה יותר גדול?

**תשובה:** א. כל דבר יש לו שורש וענפים, הענפים רבים, אולם השורש הוא אחד. ולפיכך נצרך ברור עצמי פנימי יסודי ושורשי מה ה'שורש' של נפילותיו.

וכאשר יתקן השורש - קרוב יותר לתקן הענפים. זו הדרך השורשית והנכונה לתיקון בימים אלו.

כמו כן כל דבר שהוא נגד גדרי ההלכה יש לתקנו באופן מידי.

ב. כדאי להתאמץ, אולם באופן של יושר ואמונה. כי בכותל מאיר אור היחידה בגילוי, בבחינת משיח שעליו אמרו "הנה זה עומד אחר כתלנו".

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

# עבודתינו בס"ד לשנה הבאה עלינו לטובה

## שאלה

בזמן פסח נאמר לנו כי העבודה הראשונית שלנו נמצאת לבד ומבודד בבתים שלנו. האם זו נשארת הדרך המועדפת להתנהל במהלך הימים הנוראים הקרובים? האם להמשיך בבידוד או לחזור למנהג הרגיל לארח את המשפחה והאורחים בתנאים התואמים לבריאות.

## תשובה

כבר נתבאר בארוכה שמהות תקופה זו: בחיצוניות מרחק חברתי כל אחד מזולתו כד' אמות. ובפנימיות "עולם לעצמו". שזהו עומק הגילוי של תקופה זו, הכנה לגאולה, במהרה, אמן.

ולכך אין עיקר הכיוון לארח אחרים אלא עיקר הכיוון בפרט בימים אלו ראש השנה ויום הכיפורים לבנות עולם לעצמו.

צריך להתבונן ולהפנים שהקב"ה מבקש מאתנו שינוי כיוון, שינוי חשיבה. לא עוד חיי חברה עמוסים, טלפונים, פלאפונים, שליחת מייל, קשר יום יומי שעה שעה וכמעט דקה דקה עם בני אדם. אלא בנין של עולם פנימי לעצמו. וגם בחיצוניות מרחק חברתי בשום שכל מבלי לפגוע בזולתו.

זה עבודתינו בס"ד לשנה הבאה עלינו לטובה, בנין עולם פנימי לעצמו, וגם בחיצוניות ד' אמות לכל אחד. הדברים פנימיים ואמיתיים, וזה מה שה' יתברך שמו שואל ומבקש מאנשי הדור.

דרך זו ותקופה זו היא השביל להארת היחידה שבנפש, ושלמותו לבסוף הארת משיח בפועל גמור ושלים.



# בלבבי משכן אבנה

חג שמח

## בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה

הוא צריך לדעת מה זה ענין. ישנו סיפור, אולי היה ואולי לא היה, אבל הנקודה היא בודאי נכונה, על אותו עשיר שרצה לתת צדקה לעניים. אבל לפני שעשה כן, החליט לחיות מספר שבועות עם קבוצה של עניים, כדי לדעת בחיצוניות מה הם צרכי הענין, וכדי לחוש בפנימיות כיצד זה מרגיש להיות ענין.

### לדעת את כח המקבל כדי ללמוד לתת

א"כ האתרוג בנפש האדם הוא הכח המקבל שבנפש. וכדי שהאדם ילמד מה פירוש לקבל שלא לצורך עצמו, אלא כדי ללמוד כיצד לתת, הוא חייב בראשית לדעת מה זה לקבל. הוא חייב לזהות את נקודת המקבל בנפש שבתוכו, את נקודת כח האתרוג שבנפשו. ידועים דברי רבותינו (זח"ג פנחס רנ"ו א', ויק"ר ל' י"ד), שארבעת המינים הם כנגד ארבעה איברים שבאדם. הלולב כנגד השדרה, ההדס כנגד העינים, הערבה כנגד השפתים, והאתרוג כנגד הלב. יש לזה עוד סוג של נוסחה בדברי חז"ל שגם הלולב כנגד הלב (עי' רבינו בחיי אמור כ"ג מ' שלולב הוא לב של התמר, ועי' זח"א רס"ז ב' שלולב אותיות לו-לב, ועי' סוכה מ"ה ב' תמר אין לו אלא לב אחד), והאתרוג כנגד הרהורי הלב. עכ"פ עומק הדבר שהאתרוג הוא כנגד הלב, הוא אותו כח בנפש שהאדם מרגיש מהי מציאות של מקבל. ואין לטעות שהכוונה ללב בבחינת עבודת הלב באהבה ויראה, שזו הבחנה אחרת של לב שאינה באתרוג. אלא הגדרת הלב שבאתרוג הוא שיש בלב האדם כח להבין מה זה מקבל. ולכן אשה מכרת באורחים יותר מן האיש (ברכות י' ב'), דמפני שהיא עצמה כח של מקבל[1], כח המקבל אצלה יותר מבורר, לכן היא מרגישה באורחים שהם במצב של מקבלים. והנה במצבו הרגיל, האדם משתמש בכח המקבל שבתוכו לצרכי עצמו, וזה כמובן קלקול ורוע ושורש השבירה שבבריאה. ומאידך האדם

### אתרוג כנגד כח המקבל שבנפש

במאמר הקודם הזכרנו את דברי חז"ל (משנה ביכורים פ"ב מ"ו, ומובא גם בגמרא סוכה ל"ט ב'), שאתרוג שוה לאילן בשלשה דברים ושוה לירק בדבר אחד. נתבונן בסוגיה של שלשה דברים כנגד דבר אחד. הנה בארבעת המינים לדעת ר' ישמעאל במשנה (סוכה ל"ד ב') ישנם ג' הדסים, ב' ערבות, לולב אחד ואתרוג אחד. ולדעת ר' עקיבא בגמרא לוקחים אחד מכל מין, והלכה כר' ישמעאל. והנה האתרוג, למרות שהוא יחיד, יש בו הבחנה של ג', דהיינו ג' מיני הקליפות (ט"ז תרמ"ח סק"ו, ועי' שם בבאר היטב סק"ז). והנה כבר הזכרנו במאמר הקודם את דברי הרמב"ן (אמור כ"ג מ' ד"ה פרי עץ הדר), ששורש המילה אתרוג היא חמדה בלשון הארמית. בעומק, ענין האתרוג הוא הנוקבא של היסוד (עי' שער הכוונות דרוש ה' לסוכות, עי' בני יששכר מאמרי חודש תשרי, מאמר י"א). ופירוש הדבר הוא שהאתרוג הוא כח המקבל שבנפש. זהו ענין החמדה, היא אותה נקודה של הרצון לקבל תענוג שבנפש האדם. ביתר ביאור, המקבל גופא מתחלק לשנים. ישנו מקבל החיצון לאדם שיוכל לתת לו, וישנו מקבל פנימי בתוכו שיוכל לתת לו. האשה היא המקבל החיצון. לכן מי שאינו נושא אשה אינו נקרא אדם (יבמות ס"ג א') ונקרא פלגא דגופא (של"ה שער האותיות אות ש' ערך שתיקה י"ח). ולאשה עצמה המקבל החיצון שלה הם ילדיה שהיא מעניקה להם. וכל מי שאין לו ילדים חשוב כמת (נדרים ס"ד ב'). ולכן צריך כל אדם שיהיה לו מקבל חיצוני שיוכל לתת לו. אבל ישנה גם נקודת מקבל פנימי בנפש, הכח שאדם רוצה לספק את הרצונות שבקרבו. לשם מה הוא נועד? בחיצוניות, חדא כדי שיוכל לחיות, כי מי שלא רוצה לאכול ולישון וכד' ימות. והוא גם ניסיון לאדם, שהוא נוטה לראות רק את צרכי עצמו. אבל בפנימיות, כח המקבל שבנפש נועד בכדי שהאדם יוכל ללמוד לתת. אבל כדי לתת צריך לדעת מה זה מקבל. בכדי שהעשיר יתן לעני

# בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה

הפנימית שבתוכו, מהבורא עולם השוכן בתוך ליבו של כל אחד ואחד (פירוש האלשיך על הפסוק ושכנתי בתוכם, תרומה כ"ה ז'). קבלה אמיתית היא קבלה שהאדם מקבל מתוך תוכו. כמשל לאדם הנמצא בנקודת שרש המעין, שהוא יונק מהמקור עצמו. כאשר האדם אינו זוכה, אזי יניקתו היא מבחוץ. אבל כאשר הוא זוכה, אזי יניקתו היא מפנימיותו, ממהות עצמו. כאשר אדם לומד את המקבל שבתוכו, אין הפירוש שהוא נוכח לדעת שהוא אוהב דבר פלוני ומשתוקק לדבר אלמוני, ולפי זה הוא יתן למקבל החיצוני לו. דהרי יכול להיות שהמקבל הפרטי שלו אוהב דבר אחד והמקבל החיצוני אוהב דבר אחר, א"כ מה תועלת ישנה בלימוד כזה. אלא ללמוד את המקבל שבתוכו, פירושו להתחבר לנקודה הנקראת חיים. כח הקבלה הפרטית שבנפש, מיקומה הוא בנקודת החיים הפרטיים של הנותן עצמו. אין זו קבלה של דבר שמחוצה לו, דא"כ, אזי פירוש הדבר שהוא לא זיהה את כח המקבל שבתוכו, אלא רק גלדים חיצוניים ותו לא. כח המקבל הפרטי שבתוך נפש האדם, צריך לקבל את שפע החיים שנגלה בתוכו, הגנוזה לאורך הקומה כולה של האדם, ושם מקור התענוג.

## הלולב משפיע חיות לאתרוג

החיות הנמצאת בתוך האדם, היא הכח של הלולב, הכח הלוקח את החיות מראש הקומה עד אחרית הקומה, כמו שדרת האדם, דכפי שהזכרנו, הלולב בדברי חז"ל הוא כנגד השדרה. ובשדרה כידוע ח"י חוליות (ברכות כ"ח ב'), ח"י חוליות מחמת שהשדרה היא המעבירה את החיות. א"כ הלולב הוא כח החיות, והאתרוג הוא כח מקבל החיות, והשפעת החיות מהלולב לאתרוג הוא ע"י הצמדתן זה לזה. ולכן הברכה היא על נטילת לולב, על שם הלולב, כי הוא מקור השפעת החיות, ולא על שם האתרוג. א"כ נקודת המקבל באדם מקומה בחיות הפנימית שבו. דומיא דהדם, דכל זמן שלא פירש לחוץ והוא עדיין בפיו, יכול לבולעו, אבל משפירש לחוץ נאסר באכילה (כריתות כ"א ב'). על דרך זה, כל זמן שהקבלה היא בתוך האדם, זו טהרה, אבל כאשר כח התאוה מתאוה למילוי מבחוץ, זו כבר טומאה. הקבלה האמתית בנפש היא כאשר האדם זוכה להיות מחובר לחי החיים לבורא ית' ומשם הוא יונק את מקור חיותו, וזה כח הקבלה שיש לו בנפש. ואז הוא

יכול להשתמש בכח המקבל שבנפשו כדי ללמוד כיצד לתת על ידי שיבין מהו מקבל. א"כ אלו הם שלשה חלקים הנמצאים בנפש האדם. האחד שהאדם צריך לדעת מהו הכח המקבל שבתוכו, השני שהוא צריך לזהות מהו כח המקבל החיצוני לו, והשלישי הוא לתת לו. כלומר, ראשית הוא צריך להבין את כח המקבל שבתוכו. לאחר שהבין את כח המקבל שבתוכו, הוא יכול להבין את כח המקבל שחוצה לו. ולאחר שהוא הבין את כח המקבל שחוצה לו, אז הוא יכול באמת לתת. ואז הנתינה יכולה להיות נתינת אמת, נתינה הנובעת מהתפישה הנכונה והעמוקה שבתוכו.

## אנא נפשי כתבית יהבית

איתא בגמרא בתענית (ה' ב') "אדם שהיה הולך במדבר והיה רעב ועיף וצמא, ומצא אילן שפירותיו מתוקין וצילו נאה ואמת המים עוברת תחתיו. אכל מפירותיו ושתה ממימיו וישב בצילו. וכשביקש לילך אמר, אילן אילן במה אברכך, אם אומר לך שיהו פירותיך מתוקין, הרי פירותיך מתוקין, שיהא צילך נאה, הרי צילך נאה, שתהא אמת המים עוברת תחתך, הרי אמת המים עוברת תחתך, אלא יהי רצון שכל נטיעות שנוטעין ממך יהיו כמותך". ישנה כאן ברכה שהנותן יתן את נפשו למקבל. שכל מה שיצא ממנו, יהא מנפשו. נוטריקון של אנכ"י הוא "אנא נפשי כתבית יהבית" (יל"ש שמות פ"כ רמז רפ"ו). המקבל היסודי שישנו בבריאה היא רחל אמנו שהיא עיקרו של בית (זח"א ויצא קנ"ד א', במד"ר י"ד ז', רש"י ויצא ל"א ד'), היא העיקרית שמקבלת מיעקב אבינו. אבל לאה – כביכול שנואה. על רחל נאמר "ויהי בצאת נפשה" (וישלח ל"ה י"ח) אז נולד בנימין, ומבואר בדברי רבותינו כי היא נתנה לו את עצם הנפש שלה, ולכן היא מתה (ע"י זח"א ויצא קנ"ה ב', וע"י ע"ח של"ט דרוש ח'). מקבל אמיתי הוא זה שמקבל את העצם של הנותן. הנותן יכול לתת דברים שמחוצה לעצמותו, אבל אם הוא עושה כן, פירוש הדבר שהוא לא למד את המקבל שבתוכו. נבאר. כאשר האדם אינו מבין את כח המקבל שבנפשו, אזי הוא מחפש את הקבלה מבחוץ. אבל כאמירה הידועה "לא בדברים שמחוץ לנפש שוכן האושר" (נמצא בכתב רפואי עתיק המיוחס לרמב"ם, וע"י גם פיה"מ ברכות פ"ט ה"ה). כלומר, האדם יכול לקבל מעצמו, מהנקודה

# בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה

לאתרוג תכונת עליה וצמיחה, וזו תכונת האילן שבו. והאתרוג צריך להעביר את אותה חיות לנקודת המקבל בנפש, שהיא בחינת ירק, שפלות, אדמה. א"כ האתרוג הוא הממוצע, הוא הגשר שמעביר את החיות ממקום התנועה, מקום שיש בו ימין שמאל אמצע, אחרת אין תנועה, וג' אלו הם ג' הדברים שבהם הוא כאילן, אל מקום השפל, מקום הירק, מקום האדמה, שם אין תנועה, שם אין אלא עמוד אחד, כח אחד, סדנא דארעא חד הוא, ולכן האתרוג דומה לירק בדבר אחד בלבד.

## אתרוג מגלה חיות במקום המות

והנה יש להתבונן ולהבין שישנה כאן נקודה עמוקה. אם הירק הוא כח אחד ואין בו תנועה, ואין בו כח השילוש, אזי כיצד הוא מקבל את כח החיות. היכן ישנה חיות בירק, במקום האדמה. והנה לעיל הזכרנו שרחל אמנו בצאת נפשה נתנה את חייה לבנימין, והיא נקברה בדרך בית לחם, כדי שתקונן על עם ישראל בצאתו לגלות, "רחל מבכה על בניה, מאנה להנחם" (ירמיה ל"א י"ד). א"כ ישנה חיות ברחל גם לאחר שיצאה נפשה. אלא היא מגלה את החיות באותו מקום שהחיים מדולדלים. היא מתה על מנת כך שכאשר עם ישראל יצאו לגלות, היא זו שתקונן עליהם. אם כן בעומק היא מתה כדי לגלות את החיות בנקודת המות, בשעה שבני ישראל יוצאים לגלות ומתנתקים ממקור החיים, שם באה רחל לגלות את החיות. על דרך זה, מצד אחד האתרוג יונק את החיות ממקור החיות, לכן הוא דומה לאילן בשלשה דברים, ולכן הוא נקרא פרי עץ. אבל מאידך האתרוג בא לגלות את החיות בהדר, באותה נקודה ששם היה מות. לאחר שבעה מלכים שמתו, המלך השמיני שלא מת נקרא מלך הדר. הוא המלך שבא אחרי שבעה שמתו. והוא בא לגלות לא רק את עצם כך שהוא לא מת, אלא יותר מכך, הוא בא לגלות חיות במקום המות. המלך השמיני שהוא מלך הדר, חיותו אינה רק לעצמו, אלא שמגלה חיות בשבעה שמתו.

## האתרוג מאחד מצד ההדר שבו בין האילן לירק

הזכרנו לעיל את דברי חז"ל הקדושים, שיו"ט ראשון

נותן חיים, הוא נותן את עצם החיות הקיימת בתוכו. אנא נפשי כתבית יהבית, את עצם נפש החיים שבתוכו הוא נותן. נתינה שאיננה נתינה של עצם החיים אינה נובעת מכח המקבל האמיתי שבנפש. כח המקבל האמיתי שבנפש, מקבל את החיות ממקור החיות הפנימית וזה מה שהוא נותן. זהו הכח של האתרוג. האתרוג כידוע הוא היחידי מד' המינים שיש לו טעם וריח, וזה מחמת שהוא מקבל את מקור החיות, ובמקור שבחיים יש את הכל. האתרוג הוא אותו כח הפנימי שבנפש האדם, שמקבל את עצם החיות. ולכן האתרוג שוה לאילן בשלשה דברים, מחמת שקיום כל דבר, הוא בשלשה דברים, דכפי שהזכרנו על שלשה דברים העולם עומד, על תורה עבודה וגמילות חסדים (אבות פ"א מ"ב). וזה בלא זה אי אפשר, דאם ינסה האדם להעמיד את העולם רק על שנים מהם, הוא לא יתקיים. ולכן האתרוג שהוא המקבל של עצם החיים, מקבל משלשת הכוחות הללו.

## האתרוג דומה לאילן ודומה לירק

חיים בעצם הם כח התנועה. המת אינו מתנועע, אבל החי מתנועע. הכח של החיות הוא כח התנועה שבאדם. והנה מכיון שהתנועה חייבת להיות מצד לצד, לכן צריך להיום גם אמצע. א"כ מה שאנו מונענים את ארבעת המינים, הוא על מנת למשוך חיים, ושורש החיות הוא בלולב, לולב בגימטריא חיים (בעל הטורים אמור כ"ג מ'). כמובן שישנן עוד סיבות לנענע את הד' מינים, כגון לבטל רוחות וטללים רעים כדברי הגמרא (סוכה ל"ח א'), אבל זה ענין לעצמו. והנה כאשר מושכים חיים צריך כלי לקבל אותו, וכלי זה הוא האתרוג. המשיכה של החיים היא מכח הלולב. אבל הכלי קבלה שלו הוא מכח האתרוג. והנה האתרוג עומד בפני עצמו, אבל הלולב אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא אגוד עם ההדסים והערבות, וא"כ שלשה מינים הם מאוגדים, שלשה דייקא, כי כח החיות שהוא כח התנועה הוא בבחינת שלש. אבל הכח הרביעי שהוא נקרא הכח של האתרוג, הוא הכח שמקבל את כח החיות. והוא יחידי כי אין בו את כח התנועה. לפי זה נבין היטב מדוע האתרוג יש בו בחינת אילן ויש בו בחינת ירק, והוא מעין ממוצע ביניהם. דהנה כבר הזכרנו שתכונת האילן היא לעלות לצמוח כלפי מעלה, בעוד שתכונת הירק היא להשאר סמוך לקרקע. והנה כדי לקבל חיות, צריכה להיות



# בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה

בכח המקבל לצורך עצמו, הדבר קשה לאתרוג וניזוק לשלש שנים. מפני שכל מקור החיות של האתרוג הוא מנענע שלש המינים, מכח התנועה של שלשת הצדדים. אבל כאשר האדם לוקח את אותו מקבל לעצמו, הוא בעצם ממית את האתרוג, הוא ממית את כח המקבל חיות. המלך הדר שהוא המלך השמיני שלא מת, הוא היה מקבל כדי ללמוד איך לקבל על מנת לתת, שזו קבלה אמיתית.

## מקבל על מנת לתת

נתבונן עוד להבין מהו החיות שצריך להמשיך לכח הקבלה. פשוטם של דברים הוא כפי שבארנו שהחיות ענינה שהאדם לומד מהו כח מקבל הפרטי שלו, וממילא הוא יודע מהו מקבל חיצוני, ואז הוא נותן לו, ואם כן זו קבלה לשם נתינה. אלו הם פשוטם של דברים והם אמת. אבל נעמיק יותר. כאשר האדם משתמש עם כח המקבל לצורך עצמו, בודאי שהוא אינו מתחבר עם הנותן. והנה כאשר ישנו נותן וישנו מקבל, והמקבל נוטל את הדבר לצורך עצמו, אמנם א"א לומר שאין חיבור בכלל ביניהם, דסוף סוף היה להם רצון משותף שהנותן יתן והמקבל יקבל, וזו מעין אחדות. אבל ההפכיות ביניהם גוברת על האחדות, מחמת שהמקבל מקבל לצורך עצמו, והרי שהקבלה יוצרת מציאות שכל אחד הוא לעצמו. כמו שאש ומים אינם מתאחדים כך כאשר הנותן נותן על מנת לתת והמקבל מקבל על מנת לקבל הם אינם מתאחדים. וקל וחומר אם גם הנותן מתכוון לתת לגרמיה, כפי שגינה רשב"י את הרומאים (שבת ל"ג ב'). משא"כ, כאשר המקבל מקבל לצורך הבנה פנימית, לתפוש מהו כח מקבל על מנת לתת, הרי שהמקבל שבו הוא מתחבר לכח של הנותן וממילא הוא מחובר לנותן עצמו. דהשתא הכוונה של הנותן והמקבל היא אחת - נתינה. ואז הם מגיעים לנקודה של אחדות. אם כן כאשר המקבל מקבל לעצמו, הוא יוצר מציאות הנקראת טעם פריו ועצו אינו שוה. משא"כ כאשר הקבלה היא לצורך נתינה, אין זו בעצם קבלה, דהרי המקבל מקבל תפישה של נתינה. את עצם התפישה לתת הוא מקבל. א"כ כאשר הנותן נותן למקבל, בחיצוניות ישנה כאן נתינה ותו לא, אבל בפנימיות ישנה כאן נתינה של כח הנותן שבו. כלומר, עצם הנתינה אינה רק הדבר שניתן בחיצוניות, אלא גם ובעיקר, הנתינה

דסוכות הוא ראשון לחשבון עונות. ובאותו יום אנו צריכים לקחת פרי עץ הדר. ויש להבין מהי התכלית של אותה לקיחה. והנה כידוע (עי' ברכות ל"ג א'), לא הנחש ממית ולא הנחש מחיה, אלא החטא והעוון. א"כ יו"ט ראשון דסוכות הוא יום שמתגלה בו התחלת העוון שהוא שורש המות. ובכדי לגלות חיות במות, אנו לוקחים פרי עץ הדר, הוא ההדר המגלה חיות במקום המות. הפרי עץ מושך חיות ממקור החיות, וההדר מגלה את החיות במקום המות, זו תכליתו וזו מהותו. האתרוג דומה לירק בכך שבשעת לקיטתו עישורו, ולא אזלין בתר חנטה אלא בתר לקיטה. ההבדל בין חנטה ללקיטה, הוא שחנטה הוא התחלת הצמיחה, התחלת החיות, בעוד שלקיטה הוא התנתקות, התחלת המות. בנקודת המות בא האתרוג לגלות את החיות. בנקודה זו אנו מגלים שטעם עצו ופריו שוה, שהוא עץ הדר, כמו שהזכרנו ברמב"ן שהדר הוא שם העץ בלשה"ק כמו שאתרוג הוא שם העץ בארמית. א"כ הבחנת ההדר מתגלה גם בהבחנת העץ שבאתרוג, שטעם עצו ופריו שוה, וכן בהבחנת הירק שבאתרוג, שהוא נותן חיות במקום המות, במקום המלך השמיני הדר שבא לאחר שבעה מלכים שמתו. ובכך מתגלה אחדותו. א"כ מהות האתרוג היא לא רק להיות ממוצע בין האילן לירק, אלא גם לאחד ביניהם.

## בשמיטה יד הכל ממשמשין באתרוג

הנה איתא בגמרא (ר"ה ט"ו א') דקשה לעץ האתרוג הא דיד הכל ממשמשין בפירות האתרוג בשביעית כאשר הפירות הם הפקר, ולכן אין העץ טוען פירות עד השנה השלישית. א"כ חזינן שבכח היד להזיק. ומאידך הרי היד היא זו שנותנת, כמו שכתוב "לא תקפוץ את ירך מאחריך האביון" (ראה ט"ו ז'). א"כ תכונת היד שהיא יכולה לתת והיא יכולה לקבל. ובשביעית היד משמשת לכח לקבל לעצמו, וקבלה זו מבטלת את כח החיות שבהבחנת האילן שבאתרוג עד שאינו יכול לטעון פירות עד שנה שלישית. ויש לחלק בין כאשר אדם קונה אתרוג במיטב כספו לבין כאשר הוא ממשמש באתרוג הפקר שאינו משלם עבורו. לקנות ולשלם אינו נקרא מקבל המזיק. אבל לקחת בחינם זה כבר נקרא מקבל המזיק. הרי שכמעט מפורש בגמרא היסוד שכח האתרוג הוא המקבל המתוקן. וכאשר האדם מאבד את את כח המקבל המתוקן, אלא הוא משתמש

# בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה

למשוך חיות של נתינה, וזה נקרא אכילת עץ הדעת יחד עם עץ החיים. זו אכילת אתרוג אמיתית. לאחר שר"ח נענע את האתרוג עם הלולב ביום הראשון, ומשך חיים מהלולב לאתרוג, אזי כבר יכול היה לאוכלו בבחינת טעם עצו ופריו שוה, שזו הבחנת האילן שבו. וגם היתה באכילה הבחנת הירק שבו, שבשעת לקיטתו עישורו, דהיינו בשעת חתיכתו, עדיין נשארה באתרוג בחינת המשכת החיות.

## יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק

הזכרנו לעיל שהאתרוג הוא כנגד לב, שהוא מקור החיות של האדם. זה אתרוג בבחינה שהוא מושך את החיות לכל חלקי הגוף, גם למקום השפל שכביכול אין בו נקודת חיות. והנה שאלנו שאם גם במקום השפל ישנה חיות, א"כ גם שם צריכים להיות שלשה כוחות, וא"כ זה אילן ולא ירק. אלא עומק הדבר הוא שיותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק (פסחים קי"ב א'). נבאר. כבר הזכרנו שבורא העולם ברא את העולם על מנת להיטיב לבריותיו. אבל האם זו תכלית העומק של סיבת בריאת העולם. בפשטות הקב"ה ברא את העולם ברצון להניק, דהרי אם יש מישהו שצריך לינק, צריך שיהיה רצון להניק. זו ההבנה הבסיסית שהקב"ה ברא עשירים כדי לתת לעניים (עי' תמורה ט"ז א', שמ"ר ל"א י"ד, יל"ש קהלת פ"ו רמז תתקע"ו). והנה אם הרצון לתת והרצון לקבל היו שוים, אז בעצם כל רצון לתת היה לו כיסוי מצד הרצון לקבל. דהיינו, בכל מקום שישנו רצון לתת, מיד היינו מבינים שהרצון לתת התעורר לצורך מקבל. אבל כאשר ישנו רצון לתת ואין מי שרוצה לקבל, אז אנו מבינים שהרצון לתת אינו מסובב רק מכך שישנו רצון לקבל. א"כ ייסדנו יסוד שהרצון לתת אינו רק מחמת שישנו רצון לקבל. אלא הרצון לתת הוא הויה לעצמו. הרצון לקבל אינו יכול לכסות את כל הרצון לתת, כי יותר ממה שעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק. א"כ מהי התכלית של אותו רצון לתת שאין לו כיסוי ברצון לקבל. אלא עומקם של הדברים הוא שהרצון לתת עדיף על הרצון לקבל מחמת שיש בו רצון שהמקבל יהיה לנותן. כי אם הרצון לקבל היה שוה לרצון לתת, אז לעולם המקבל ישאר מקבל ולא יהיה לנותן. אבל כאשר הרצון לתת הוא למעלה מהרצון

היא עצם הכח השרשי של הנתינה, ובעומק, את עצם הנפש.

## רב חנינא היה אוכל מהאתרוג

והנה כביכול הסיבה שבורא העולם ברא את העולם הוא להיטיב לבריותיו. אלא נפשאי כתבית יהבית. פירוש הדבר ביחס לבורא הוא שקבלנו ממנו נפש בבחינת רצון. מה רצונו להיטיב, אז הוא נתן לנו נפש שברצונה להיטיב. א"כ במקבל על מנת לקבל טמון שורש המות, מוטב לו שלא נברא, כי לא לשם כך נברא העולם, לא זאת ההטבה שלמענה היתה בריאת העולם. כאשר אדה"ר אכל מעץ הדעת שהוא האתרוג, הוא הוזהר על כך כי ביום אכלך ממנו מות תמות. מפני שעץ הדעת היה האתרוג בבחינת יד הכל ממשמשין בו, שזו קבלה על מנת לקבל. וקבלה כזו היא בחינת מות. כי כל סיבת החיים, סיבת הבריאה, הלהיטיב לבריותיו, היא בבחינת אלא נפשאי כתבית יהבית, ונפש הבורא בערך בריותיו, היא בודאי בבחינת נותן. והנה האתרוג כפי שפירש הרמב"ן, היא תרגום של חמדה, ואם החמדה היא לצורך עצמו, אזי אין סיבה שיהיה קיום לחיות. אבל ישנה התבוננות אחרת על האתרוג. מובא בגמרא (סוכה ל"ו ב') שרב חנינא היה אוכל מקצת האתרוג, ולמחרת מברך על שאר האתרוג. אמנם ביום הראשון האתרוג צריך להיות שלם, אבל ביום השני חסר הרי כשר (רמ"א או"ח תרמ"ט ה'), א"כ אם רב חנינא אכל מקצת אתרוג לאחר שבירך עליו ביום הראשון, לא פסלו. אמנם צריך להבין למה עשה ר"ח כך, הרי בודאי לא משום חמדה. אלא עשה כן כנגד אדה"ר. עץ שאכל ממנו אדה"ר אתרוג היה, והיתה אכילתו בחטא, אכילה שאינה אמיתית, אכילה על מנת לקבל, אכילה שעליה נאמר ביום אכלך ממנו מות תמות. לא היה זה עונש, אלא זו הגדרה שזאת אכילה שלא מביאה חיים, שאינה מסובבת חיים. לכן ר"ח היה לוקח את אותו אתרוג, ואוכל אותו על צד התיקון. למרות שהגמרא מספרת לנו את מעשהו דרב חנינא ללמדנו דין שחסר אינו פסול בחול המועד, אבל כמו בכל מאמרי חז"ל, טמון כאן עומק. ללמדנו שאכילה על מנת ללמוד מה הוא מקבל על מנת לתת, זו האכילה דתיקון. אכילה כזאת הגדרתה אכילת עץ הדעת ביחד עם עץ החיים, כי יש בה את שורש סיבת החיים שהיא על מנת לתת. דהיינו זו אכילה של עץ הדעת בעל מנת

# בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה

כלשון חז"ל הקדושים שוחד שנעשים חד (כתובות ק"ה ב'). כפי שבארנו, ישנה חמדה שהיא חמדה לעצמה, וישנה חמדה שהיא בעל מנת להתקשר. חמדה לעצמה היא שלילית. חמדה על מנת להתקשר, היא חיובית. ויש לשאול, האם לאחר ההתקשרות עדיין יש צורך בחמדה או שוב אין צורך. והנה ברור כלפי אותה מדרגה שבה נמצא, שוב אינו צריך את החמדה. כמו במשל שאדם מקדש אשה בטבעת, א"כ לצורך הקידושין הטבעת נחוצה, אבל לאחר הקידושין הטבעת אינה נחוצה, אבל עתה צריך את הכתובה. א"כ הגדרת הדבר היא שלאחר שנוצר הקשר, שוב אין צורך בסיבת המקשר. אלא שאם הקשר אינו שלם, וזה מצבנו בשתא אלפי שני בעוה"ז, לכן תמיד אנו צריכים את הסיבות. אמנם אילו אדה"ר לא היה חוטא, הוא היה מגיע לתכלית על ידי הסיבה באופן גמור, ואז לא היה צורך יותר בנקודת הסיבה. הטעם שאנו צריכים השתא את הסיבות היא מחמת שהקשר שלנו אף פעם אינו שלם. אם כן בעומק הדבר, החמדה הוא ענין של שלב זמני בהגדרת הדבר על מנת להגיע לקשר העמוק שבתוכו. כאשר נגיע לקשר העמוק שבתוכו, נוכל להשיל את סיבת החמדה שהביאה לדבר.

## בשתא אלפי שני אין נתינה גמורה

הפסוק אומר "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (ראה ט"ו י"א). בפשטות הטעם לכך הוא כדי שתהיה אפשרות לתת. והנה היסוד שבני אדם יכולים להתאחד על ידי הרצון לתת, קיים בתוך הנבראים עצמם. כי על ידי הרצון לתת של האחד, הוא מגלה אצל השני את הרצון לתת, ומכך כך הם מתאחדים. אבל כיצד יתאחד האדם עם הבורא ית'. הרי לכאורה אי אפשר לומר בו ית' שהוא רוצה. אלא שהוא ברא את הנבראים עם רצון, והוא מתגלה אליהם כבעל רצון. לכן בערכנו, ע"י הרצון לתת אנו יכולים להתאחד עם הבורא. והנה כדי שתהיה לנו את תכלית האחדות עם הבורא, א"כ כמו שעליו נאמר כביכול שיותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, כך גם עלינו צריך לומר כן. אולם איננו יכולים לתת מילוי גמור לרצון לתת. איננו יכולים לתת בשלמות, כי לשם כך צריך שהמקבל יגיע להזדככות גמורה. אם כן ראשית צריך להבין דהאדם אינו יכול למצות את עצם הרצון לתת, כי אין מי שמוכן לקבל אותו. ושורש הדבר נובע מכך שלנותן

לקבל, אזי המקבל מקבל גם את התפיסה הזאת. הוא תופס שהרצון לתת הוא יותר ממה שהוא מקבל, ואז הוא מקבל גם את הרצון לתת. וכאשר אין למקבל כלי קיבול לרצון לתת, אזי הרצון לתת הוא למעלה מהרצון של המקבל. כי המקבל האמיתי צריך לרצות לקבל את הרצון של הלתת, אבל אם אין לו כלי קיבול, אזי הוא נשאר להיות מקבל שאינו רוצה לתת, רק רוצה לרצות את הרצון לתת. וכן אם הנותן רוצה לתת רק כפי מידת המקבל, ולא בהבחנת מה שחז"ל אמרו יותר מה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, דהיינו שהוא רוצה לתת רק מה שהמקבל רוצה לקבל, שם לא מתגלה רצון של נתינה בעצם.

## שורש ההשפעה היא לתת למקבל יותר

החכמה היא לתת למקבל את מה שאינו יודע על קיומו. כאשר האדם בא ומבקש כסף, צריך להסביר לו שישנו זהב. זה נקרא בלשון חז"ל הקדושים, מי שאינו יודע לשאול, את פתח לו (מכילתא בא סוף פרשה י"ח). צריך לפתוח שתהיה לו תפיסה שהרצון שלו לקבל הוא שלילי. כאשר האדם רוצה לקבל, אז בעצם מה שצריך לתת לו הוא רצון לתת. אם הנותן יתן רק את מה שמקבל רוצה לקבל, אזי הרצון של הנותן והמקבל היו שווים. לכן הגדרת הדבר שהרצון לתת הוא למעלה מהרצון לקבל הוא רצון בעצם לתת למקבל את הרצון לתת ולעקור ממנו את הרצון לקבל. לכן אנא נפשאי כתבית יהבית, כאשר האדם נותן מעומק נקודת נפשו, אז הוא נותן את הרצון לתת, כי זהו העומק של הרצון. השאלה מאיזה מקום בנפש אדם נותן. כאשר האדם נותן מנקודת המקבל החיצונית שלו, אז הוא יכול לתת רק מה שמקבל רוצה לקבל. אבל אם הוא נותן מעומק נקודת נפשו, אז הוא נותן את עצם הרצון לתת, וזה מה שהשני מקבל. השאלה היא מאיזה עומק מגיעה הנתינה. אם כן זה שעצם הרצון לתת הוא יותר מה שהמקבל יכול לקבל, זוהי שרש ההשפעה שבדבר.

## האם יש צורך בחמדה לאחר שישנה התקשרות

בארנו שהאתרוג הוא ההבחנה של המקבל הפרטי שבתוך נפש האדם שהוא מקבל את החיות, את הרצון לתת. זו נקודת האתרוג. אבל זו אינה עדיין שלמות נקודת האתרוג.

# בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה

שהיתה לו תאוה בעולם הזה, ששורשה בעץ הדעת שהוא אתרוג שהיא החמדה. וככלות שנותיו יצא מן העוה"ז, והגיע לעולם התיקון. כיצד יזדכך מאותה תאוה? מבואר בדברי רבותינו שמכיון שלא יוכל למלא תאוותו, אזי לאט לאט, תוך יסורים רבים, הוא ייגמל מהתאוה, כמו שגומלים תינוק ממוצץ. בתחילה קשה לו להרדם בלילה בלי מוצץ, אבל בסוף הוא מסתגל. כלומר עצם הידיעה שאין אפשרות למלא את התאוה, מאפשרת לו לאט לאט להתנתק ממנה. על זה הדרך, אם אדם היה יודע שאין אפשרות לתת, שאין ולא קיים מושג כזה, אזי הרצון לתת סופו שהיה בטל. א"כ לעתיד לבוא עד כמה שנצליח באמת, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם, ויתר על כן "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'), ויהיה באמת מצב גמור של אחדות, אזי הרצון לתת יתבטל מחמת האחדות המוחלטת.

## מדוע אין אוגדין את האתרוג

אם כן הגדרת הדבר שאיננו אוגדים את האתרוג, היא מחמת שאין לנו ביטול גמור של חטא עץ הדעת וחטא העגל. ולמרות שבהר סיני פסקה זוהמתן (שבת קמ"ו א', ע"ז כ"ב ב'), אין כוונת הדבר שזוהמתן התבטלה ואינה קיימת, אלא פסקה היא לשון הפסקה, כדבר המקוטע. דאם זוהמתן היתה פוסקת לגמרי היו נגאלים בגאולה השלימה. לכן בעומק, כוחות חטא עץ הדעת וחטא העגל קיימים, וקיימים כוחות החמדה ההדר והאתרוג, עץ שאכל ממנו אדם הראשון אתרוג היה, והאדם רוצה לקבל, ולכן אינו יכול להתאחד בשלמות. ולכן האיגוד של האתרוג הוא למעלה ממדרגת האדם, ולכן לדינא אין אוגדין אותו. לעתיד לבוא שנזכה בס"ד במהרה בימינו שנקודת השלא לשמה שבנפש תתבטל, אזי הכל יעשה אחד, ואז גם הרצון לתת ייכחד מיניה וביה, כי לא קיים הרצון לתת אלא בכדי לבטל את הרצון לקבל שבנפש. א"כ הבנו בס"ד מדוע לדינא אין אוגדין את האתרוג. ■

מספר מועדי השנה | עמוד תמה - עמוד תנח

עצמו אין רצון גמור לתת. אילו באמת היה לו רצון גמור לתת, אזי כתוב בנועם אלימלך (עי' בריש פקודי) שהוא כבר היה מאיר את זה לכל העולם כולו. אבל מחמת שהרצון שלו לתת תמיד מתלווה גם רצון לקבל, אז על אף שיותר משהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, אבל גם לרצון הזה להניק, מתלווה רצון לקבל, ולכן אין רצון לתת בלי לקבל כלל. אז בעצם האדם מתכתש כל הזמן בתוך עצמו, מחד יש לו רצון לתת, ומהרצון לתת עצמו הוא רוצה לקבל בחזרה, וחוזר חלילה זהו בעצם מתהפך וחוזר ומתהפך דבר שאין לו סוף.

## לעתיד לבוא האתרוג יהיה מאוגד עם הג' מינים

א"כ מהי התכלית של כל אותה כתישה. זהו בעצם סוד איגוד ד' המינים. הנה בגמרא (סוכה ל"ד ב') מובאת שאלה האם צריך לאגוד גם את האתרוג. אפשרות זו נדחתה בגמרא מדרשה דקרא, אבל אם היתה כזאת שאלה, א"כ קיימת כזאת הבחנה. ובאמת זו ההבחנה של ימות המשיח. כאשר יתבטל השלא לשמה שבנפש, וכל הרצון לקבל יהיה רק על מנת לתת, אז באמת תהיה אגידה של האתרוג. כל זמן שהרצון לקבל בנפש האדם קיים בתוכו גם בעל מנת לקבל ולא רק ללמוד כיצד לקבל על מנת לתת, אזי א"א לאגוד את האתרוג. כי באותה נקודה שהוא מקבל לצורך עצמו, שם שורש המות, שורש הפרוד. האתרוג מקבל משלשת המינים, שזו ההבחנה שהאתרוג דומה לאילן בשלשה דברים. אבל יש בו הבחנה של ירק בדבר אחד. דהיינו, בכך שאינו מתבטל לגמרי כרצון גמור של נתינה, אלא קיים גם כרצון לקבל לעצמו, ולכן האתרוג אינו מאוגד עם ג' המינים. אמנם כאשר הרצון לתת יהיה רצון מוחלט, אזי אפשר יהיה לאגוד את האתרוג עמם.

## לעתיד לבוא הרצון לתת יתבטל כי לא יהיה מי שרוצה לקבל

והנה התכלית שיהיה רק רצון לתת לכאורה הוא סתירה מיניה וביה, כי עד כמה שנאגוד את כולם וכולם יהיו אחד, אז לא יהיה למי לתת. א"כ היכן היא הכתישה העמוקה של אותו רצון לתת. ולהבדיל אלף אלפי הבדלות, אדם



## סוד שור הבר ולויתן וסוכת עורו של לויתן

### שאלה:

אמרו חז"ל שלעתיד לבוא יש סעודת לויתן, יין המשומר, ושור הבר.

א. האם דברים אלו שייך רק לצדיקים לעת"ל או בערך מסויים גם לפשוטי העם לעת"ל?

ב. ראיתי את דברי הגר"א בספר אבן שלמה שדברים אלו קאי על גילוי סודות התורה דלעת"ל. האם יש עוד מראה מקומות בספה"ק שמבארים ענינים אלו? ואם אפשר להרב ליתן קצת ביאור בדברים אלו.

ג. האם שייך בזה"ז לטעום קצת מדברים אלו באופן מסוים?

ד. אמרו חז"ל שלעת"ל יושבים בסוכה של עורו של לויתן. האם זה קאי רק על סוכות לעת"ל או על כל השנה?

תודה רבה!

### תשובה:

א. לעתיד לבוא יתגלה מדרגת ועמך כולם צדיקים. והיינו שרק חלקי הצדיק שבכל נפש יתקיימו לעת"ל.

ב. סוד לויתן ושור הבר: עיין משך חכמה (שמות, כ, יח). ועיין דברי סופרים לר' צדוק (אות כט) וז"ל, שור הבר ולויתן הם תרין יצרין, דכר ונוק'. ועיין בדבריו בפרי צדיק (וארא, אות יא). ועיין ליקוטי תורה לבעל התניא (שמיני), שלויתן סוד עלמא דאתכסיא, ושור הבר עלמא דאתגליא, עיי"ש. ואמרו (ויק"ר, יג, ג) שהקב"ה ישחוט שור הבר בסנפיריו של לויתן, ויתמהו הצדיקים, הא תנן (חולין, טו, ע"ב) אין שוחטין במגירה, והקב"ה ישיב להם תורה חדשה מאתי תצא. ובעומק זהו גופא סודות התורה שיתגלה שהוא התורה החדשה, והוא עצם הסעודה, בחינת לכו אכלו בלחמי. והיינו שמגירה הוא מלא פגימות. ולעת"ל שיתוקן שורש הפגימות שהוא פגימת הלבנה, ישחוטו אף במגירה. ועוד נקראת מגירה שחותכת דרך גרירה (עיין ר"ש, כלים, יג, ד). ולעת"ל יתגלה גרירה דקדושה, משכני אחריו נרוצה. ועיין ספר יין המשומר. וסוד יין המשומר רחב מאוד, ומעט נציין. עיין תיקונים (סז, ע"א). והם ע' אנפין של תורה כמ"ש הגר"א (שם, תיקון כב). והוא עץ החיים, כמ"ש הגר"א (שם בתיקון י"א מתיקונים אחרונים). שהם סודות של עתיק יומין, סוד הדין הקדוש.

המשך בעמוד ט'

**שבת (קנב, ע"א)** - ותפר האביונה, זו חמדה. ואמרו (אבות דר"נ, פ"ג) זה תאות "הלב" שיתרחק מן האדם בשעת פטירתו. ובויק"ר אמרו (מצורע, יח, ח) זו התאוה (מידתו של יוסף הנקרא אביון) שהיא מטילה שלום בין איש לאשתו (ועיין תורה תמימה (דברים, טו, הערה יט) ותפר האביונה, ודרשו (בשבת, קנב, ע"א) האביונה, זו התאוה. והטבעיים כתבו דבאיזו מדינות אסיה ואפריקי, גדל פרי עץ צלף, ונקרא בשם זה (נתבאר לעיל בהרחבה בחינת אביונות שבצלף). וסגולתו לעורר התאוה. והבן שהצלף גדל בכל יום, והיינו כי גלוי בו תאוה זו בכל יום). ובתנחומא אמרו (חיי שרה, ז) אפילו התאוה בטלה. אביון - אבה, תאוה. ובוזה"ק אמרו (זהר חדש, שה"ש ג, ע"א) עבודת ביהמ"ק למטה שהיא תאוותו של הקב"ה, שנתאוה שיהיה לו דירה בתחתונים, ובפרט בביהמ"ק ששם עיקר אכילת גבוה, ומקום דירתו (ועיי"ש איכה, נו, ע"ב). ועיין מנורת המאור (צדקה, פ"א) שהיא האצטומכא.

וברש"י (איוב, לב, לו) כתב, ותפר האביונה, לשון רצון, כך חברו מנחם. כי שורש אביון, אבה - רצון. ופנימיות הרצון ריצה, כטבע הרוח. ועיין אבן עזרא (קהלת, יב, ה) וז"ל, ואמר ר' אדונים בן תמים מזרחי נ"ע, כי אביונה כינוי לרוח בנ"א. ויש תנועה מלעיל לתת, שהיא בחינת נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, כמ"ש שזה בחינת ביהמ"ק. ויש בחינת תנועת רוח מתתא לעילא, בבחינת והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה. וכמ"ש באלשיך (קהלת, שם) ותפר האביונה, היא התאוה מלעלות למעלה, והוא ענין (שמואל, א, כב, כט) ואת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע. ועומק מהות תפר האביונה. עיין ברוקח בסידורו (ויתן לך, קז) אשתך כגפן פוריה - אשתך (לשון אש) בשעה של אש תאוה שולטת באשה בשעת תשמיש, אז היא מזרעת תחלה ויולדת זכר, אשתך לא תופר ממנה האביונה ולא ממך, כי אז היצר שולט, עכ"ל. ולפ"ז תופר האביונה, מהותו שנעשה מאש כאבן דוממת. וזהו אביון מלשון אבן. כי האביון מחד תאב לכל, ומאיך נתייש ונעשה כאבן.

ובדקות, באש יש שני חלקים, להב האש, שהדבר שמכלה נעשה אפר. וזהו ו"תופר" האביונה, והיינו שבטל הלהב שבאש ונעשה גילוי של אפר, וזהו ו"תופר". ככל אש שכלתה שלא נשאר אלא אפר. ויש וכח זה נגלה אף במי שאינו זקן, והוא הנקרא "סריס חמה". ועיין שו"ת הריב"ש (תיט) וז"ל, השאלה הרביעית, למה נקרא בדברי רז"ל (יבמות, עט, ע"ב) הסריס מתולדתו סריס חמה. תשובתך, לפי שאבד ממנו כח ההולדה בסבת חום מותר נכרי נתחממה אמו בהיותה מעוברת, ובסיבת החום ההוא נחשף הולד ובטל ממנו כח תאותו. ותופר האביונה. כמ"ש רז"ל (יבמות, פרק הערל, פ, ע"א) גבי סריס חמה ממאי הוי, דאפיא אימא בטיהרא ושתיא שיכרא ברקא, פירוש שאמו אפתה לחם בתנור בעת הצהרים ושתתה שכר חזק ונתקבצו יחד חום אש התנור וחום הצהרים וחום השכר, ופעלו בולד אשר בבטן האשה היא להשביט ולבטל ממנו כח ההולדה, עכ"ל. והבן שהסריס כולו אביון.



ג. כן. כל מה שקיים בעולם קיים בנפש. ומה שקיים בעולם לעת"ל אפשר להשיגו בחינת מעין עוה"ב.

ד. כאן בעוה"ז הוא מעין עוה"ב.

### מהי הצורה הנכונה בקריאת תהלים

#### שאלה:

שלום לכבוד הרב. רציתי לשאול בבקשה, מהי הצורה הנכונה בקריאת מזמורי תהלים כדי לעשות נחת רוח לה' יתברך, והתקרבות שלנו אליו ית'?

#### תשובה:

להכניס את נפשו בתוך המילים. כלומר למצוא היכן הוא מוצא את נפשו ממש שייכת למילים אלו, ולדבר מתוך עצמו ומצבו. ומתוך כך לדבר בעד עצמו, ואח"כ בעד כל ישראל. דיבור מתוך רגש וחוש הלב.

### בענין ירדו גשמים בסוכות

#### שאלה:

שלום רב.

אם ירדו גשמים בסוכות אמרו במשנה (סוכה כח ע"ב) "משל למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו". מה ההבדל בין זה למי שנטמא ולא יכול לעשות קרבן פסח, שלא אומרים כעבד ששפך רבו קיתון וכו' - כמו באי יכולת לקיים מצות סוכה - אלא ניתן לו אפשרות ליפסח שני'.

תודה רבה!

#### תשובה:

כי גשמים יורדים מן השמים, ולכך מוגדר "ששפך לו רבו", שפך ממקומו, מן השמים.

אולם אין דבר טמא יורד מלמעלה, והטומאה באה מתתא. ודו"ק.

ב"ב (י, ע"ב) - וא"ר אבהו, שאלו את שלמה בן דוד, עד היכן כחה של צדקה, א"ל צאו וראו מה פירש דוד אבא, פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד. ואמרו במדרש אגדה (תרומה, כז) מה הנר הזה כשאתה קוצץ את הפתילה מוסיף אורה, כך המצוה כל זמן שהאדם עוסק בה ומוציא הוצאה אינו חסר אבל מוסיף, שנאמר פזר נתן לאביונים. ונתבאר בכך ב' חלקים. א. אינו חסר. ב. מוסיף.

אינו חסר: היינו שלא רק שאינו נחסר ע"י נתינה זו, שטבעו של עולם שזה שנותן נחסר, אלא משלים לו כל חסרונותיו. ועיין בספר עצי עדן ומעשה אורג (מקואות, פ"ז) וז"ל, קבלנו מרבתינו שקבלו מרבן הבעש"ט זי"ע ורבן אליהו ז"ל, שבפרק זה הוא פרק ז' דמסכת מקואות מעלין את הנשמה של הנפטר למקומה. לכך האבל כל י"ב חדש ילמוד בו לתקן נשמת אביו ואמו וקרוביו ואוהביו ביארציית וכיוצא, וכו'. ובמשנה הרביעית, נפל וכו', ר"ת פזר נתן לאביונים, יפריש צדקה להעלות נשמת הנפטר מנפליה ע"י הצדקה. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה רא) וז"ל, סגולה לחולי נפל ר"ל, לפזר צדקה. פזר נתן לאביונים, ר"ת נפל. ועיין ספר הליקוטים (תהלים, קיב) וז"ל, דע כי פז"ר עולה עם הכולל רפ"ח אותיות (רפח - פרח - למעלה), לא יש כח להעלות מן הרפ"ח שנפלו אלא מי שעושה עצמו לפניו ית' עני. ועיין עוד בדבריו (ליקוטי תורה, תהלים) וז"ל, שעבירה מכבה מצוה, אבל אין עבירה מכבה צדקה, כמ"ש שאינה מכבה תורה. עכ"ל. וזהו "אינו חסר", שלא ניתן להחסירה.

מוסיף: עיין זוה"ק (ח"ג, קנג, ע"ב) פזר נתן לאביונים, מאי פזר, כמה דאת אמר (משלי, יא, כד) יש מפזר ונוסף עוד, יכול פזר בעלמא, קמ"ל פזר נתן לאביונים, כיון דיהיב למסכני, האי פזורא יאות, מאי ונוסף עוד, בכלא, נוסף עוד בעותרא, ונוסף עוד בחיי, וכו', עיי"ש. והיינו שהאביון נעשה "אב" שמשפיע, כנ"ל בהרחבה. בחינת יוסף שנעשה אב לפרעה. ועיי"ש עוד (תז"ח, תיקון קמאה) פזר נתן לאביונים, דהא איהו יהיב לכולהו תתאי, ומשחתיא דבוצינא פזר רברביא (ומדידת המאור "פזר גדול"). עיין פרדס (שער כט, פ"ב). ועיין חמדת ימים (פורים, פ"ה). ושפע טל (אגרת הטעמים, שער השישי, טעם זרקא). ועיין ברית כהונת עולם (מאמר מדות משוחים, פ"ט, ועיי"ש פ"ז) וז"ל, פזר נתן לאביונים, שכן יותר ממה שבעה"ב עושה עם העני, העני עושה עם בעה"ב (ויק"ר, לד, ח). ונמצא שבעה"ב נוסף לו. ועיין ערבי נחל (שופטים, ד"א) ששאלו את שלמה עד היכן כחה של צדקה, שידעו שעל מעשה הצדקה מגיע שכר ושאלו עד היכן הוא כך, ואם יש גבול וקצבה לזה, והשיב להם, כבר פירש דוד אבא, פיזר נתן לאביונים, אזי צדקתו, ר"ל כל מצותיו שעושה לעד, שכל מצותיו שעשה נוטל בעדן שכר לעולמי עד ואין לזה הפסק.

# שמחה בהויה בתנועה ובכל פרט

## שמחת ההשגה

נתבאר לעיל באריכות שהשמחה בעצם, הוא התהליך שמגיע לידי סוף טוב. השמחה היא לא באחרית בלבד. אלא השמחה היא בעצם התהליך המתמשך, שמגיע לידי אחרית טובה.

בודאי שכל אחד בפשטות מרגיש שהדברים קצת שונים, שהשמחה היא לכאורה בתוצאה ולא רק בתהליך. ננסה עכשיו לחדד את הדברים, מה ההרגשה הפשוטה שהנפשות מרגישות, מהי האמת, היכן הסתירות, והיכן נקודת התרופה.

נקדים לזה, יש שני כוחות בבריאה, יש כח שנקרא כוח ההויה, ויש כח בבריאה שנקרא כוח התנועה. כוח התנועה מקביל ליסוד כוח ההשגה, כמו שהאריך בזה הרב דסלר. יש את עצם הויות הדבר, ויש את ההשגה שהיא התנועה.

מהי שמחה בהשגה? שלא היה לי והשגתי. נמצא שבכל השגה, מה שאני שמח במה שיש לי, הוא לא מתחיל בזה שיש לי. אלא הוא מתחיל בהכרח מזה שלא היה לי, ועכשיו יש לי. זה הפתח, שהוא כולל את התהליך להשגה. השגה כל עניינה, דבר שלא היה לי, ועכשיו זכיתי להשיג אותו. וכשיש לי אותו אני שמח. אם כן במה אני שמח, במה שלא היה לי, בתהליך שהביא מהעדר להשגה, בעומק בזה אני שמח.

לעומת זאת מהי שמחה בהויה. דבר שהיה לי אותו, ויש לי אותו, ואני שמח בו, זה שמחה בהויה. אם אדם תופס שמחה במה שהוא השיג לגמרי, אז בעצם זה הפך להיות הויה. רוב בני אדם בשעה שהם משיגים דבר, במה הם שמחים? במה שיש להם. שמחה במה שיש, זו שמחה של הויה, זה לא שמחה של השגה.

עכשיו נבין את נקודת הטעות שמורגשת הרבה פעמים בנפשות, אם נשאל אותו במה אתה שמח, בזה שלא היה לך ויש לך, אתה שמח בתהליך, או אתה שמח במה שיש, מה אדם יענה על דרך כלל

במבט הראשון, במה אני שמח, במה שיש. בעצם הוא מחפש את סוג שמחת ההויה בהשגה, ולכן השמחה היא לא שמחה אמיתית.

שמחה של השגה מה עניינה? תהליך. לא היה לי והגיע, עכשיו אני שמח במה שיש לי. אם אדם מנסה לשמוח בהשגת שמחה של הויה, יש כאן ערוב פרשיות שנו כאן.

אם אדם מנסה לשמוח שמחה של הויה בהשגה, שמחה של השגה היא לזמן, שמחה של הויה היא מתמדת. הוא מנסה לשמוח שמחה מתמדת בדבר של השגה. בהתחלה הוא שמח, ואחרי זה השמחה מפסיקה והוא לא מבין מה קרה. איפה ההטעיה? הוא מנסה לשמוח שמחה של הויה, בשמחה שהיא בעצם של השגה.

[אמנם יש לציין דאכן השמחה השלימה נמצאת בהויה עצמה. ועל זה נאמר (תהלים צז, יב) שמחו צדיקים בה', שהיא שמחה רק בבורא העולם. יש דבר אחד שלם, הבורא יתברך שמו, זה השמחה השלימה שיש בהויה. אך עתה דברינו אמורים לדרגת שמחה פחותה מזה, שהיא שמחה של השגה].

## תהליך התנועה

מה הם חלקי השמחה, שמתגלים במערכת שנקראת תנועה. שורשי הדברים בקצרה - הבורא עולם ברא עולם, שית אלפי שנים הוי עלמא. זה תהליך. ימות עולם זה תהליך. מי ששמח בבריאה שהקב"ה ברא, אז הוא שמח בתהליכים. התהליך הוא מדרגת השמחה של העולם הזה.

בשביל לשמוח בתהליך צריך להבין, מי שלא מבין שכל המציאות היא תהליך, לא יכול להיות שיהיה לו שמחה אמיתית בתהליכים. ילד קטן בשעה שנולד, הרי הוא לא תופס תהליכים הוא תופס מסקנות. בן אדם קצת גודל, פתאום הוא

# שמחה בהויה בתנועה ובכל פרט

לעצמו, אז הוא לא בתפיסת התהליך. אז בהכרח הוא תופס אותו כהויה. זה נקרא עומק הקטנות. זה העומק שתינוק שמח בכל דבר קטן.

## דמיון השמחה

מדוע האדם עצב בעומק, זה על דרך שנאמר (עירובין ד, א) אמה עצבה, צמצום הדבר, לפי שהוא לא רואה להיכן זה נמשך. כשהוא לא רואה לזה המשך, זה מות. מה עינינו של המות, הפסקה. הדבר היה ונגמר. לעומת זאת השמחה ענינה המשכה.

בני אדם שמחים על דרך כלל בדברים חדשים. הם שמחים או במסקנה טובה, או בדברים חדשים. זה ההיפך הגמור משמחה, שכל עניינה המשכה. לשמוח רק בדבר חדש, זה מה שהאדם לא שמח באמיתות של הדבר.

ככל שהאדם גודל, הוא תופס שבכל דבר יש תהליך, על כן רוב האנשים הרי מחפשים שמחה של הויה, במעמקי תת ההכרה של הנפש. והרי אין כאן שמחה של הויה, כי יש כאן תהליך, אם כן מה התוצאה, אני לא שמח. על כן מתי הוא שמח, כשהגיעה הנקודה האחרונה, שם הוא כבר לא רואה את התהליך, לכן הוא יכול לשמוח.

אך תפיסת אותו אדם, הוא רואה כאן איזה שהוא סוף יחסי, בסוף היחסי הזה הוא רואה כאן, איזה שהיא הויה. אז הוא שמח.

במצב הזה יתגלה אחריו שלב הבא. מה קורה כשמתגלה אחריו שלב הבא, מתגלה שזה לא הויה, אלא תהליך. אז הנפש מפסיקה לשמוח. כי מכיוון שבעצם זה שמחה של השגה ותנועה, וזה לא שמחה של הויה, והוא תופס אותה בשמחה של הויה, אז הנפש שלו אינה יכולה לשמוח שם הרבה זמן. כי אין שמה בעצם גילוי של הויה, זה

רואה שצריך תהליך, ברוך ה' יש לו בר מצוה, צריך להזמין כבר שנה, שנתיים קודם תפילין. הוא מתחיל לקלוט לאט לאט, יש תהליכים, הדברים לא נעשים בבת אחת. זה תהליך. אבל הוא מקבל הרי את התהליך כולו בדיעבד, על כן הוא לא מוכן להסכים אליו. מי שתופס שכל מציאות החיים הם תהליך, לא תפיסה שכלית בלבד, אלא הכרתית פנימית. שכל המציאות היא תהליך, אזי מתיישב לו המציאות של תהליך בנפש, כאן יכול להתחיל להיות פתח בתהליך.

הדרך שצריך האדם לתפוס את המבט הזה, כאשר יש ילד קטן רואה למשל צעצוע, אז הוא רואה יש כאן כדור, אז הוא רואה רק כדור. כאשר אדם יותר מבוגר רואה כדור, הוא לא רואה רק את הכדור ככדור, הוא רואה תהליך. הוא מבין שהכדור הזה נוצר מאיזה שהוא מקום, הוא מבין שהוא נוצר מאיזה שהוא מקום, הוא מבין שיש חומרי גלם שנוצרו, וכן על זה הדרך. ככל שאדם יותר קטן, הוא רואה את הנקודה לעצמה. ככל שאדם יותר גדול, הוא מקבל את ההיקף האמיתי שלה.

בהגדרה שורשית, יש תפיסה שאדם תופס, כאשר הוא רואה כדור אז הוא תופס את הכדור לעצמו, נמצא שהתפיסה שהוא רואה כדור לעצמו, והוא תופס אותו לעצמו, הוא בעצם תופס תפיסה של הויה במהלך. זה נקרא עומק הקטנות. הוא רואה בעצם תהליך, אבל לפי הבנתו הרי אין כאן תהליך, מה יש כאן? דבר אחד.

בעצם הרי הכדור הוא תהליך ארוך. אדם רואה חלק מאותו תהליך, ונראה לו שזה כל המציאות, אם אני רואה פרט אחד ואני לא משייך אותו למה שהיה לפני, ולמה שהיה אחרי, אז מה הוא נתפס אצלי, כהויה לעצמה. מה שהאדם תופס דבר אחד, והוא לא מצרף אותו לדבר שלפניו, הוא לא מצרף אותו לדבר שלאחריו. אלא הוא תופס אותו כמות שהוא לעצמו. אם הוא כמות שהוא



# שמחה בהויה בתנועה ובכל פרט

ימים, הם יצרו סדר של עולם, שהתהליך מכריח כל הזמן התנגדויות חדשות. עוד התנגדות חדשה ועוד התנגדות חדשה, וחוזר חלילה כל הזמן.

העומק מה שאדם רוצה את הדבר עכשיו, ולא רק להמתין לו לאחר זמן. כי הרי המצבים ישתנו, וכל מצבים יוצרים תהליך, כל תהליך מכריח התנגדות.

כאשר בן אדם רוצה לשמוח במסקנה, להבין מהיכן זה מונח, הוא רוצה שמחה של הויה. מה העומק שהוא רוצה שמחה של הויה, הוא רוצה שמחה בלי התנגדויות. הוא רוצה לזכות למה שנאמר (משלי טז, ז) ברצות ה' דרכי איש, גם אויביו ישלימו עימו, אבל בלי התהליך. הוא רוצה לשמוח לבסוף.

על דרך זה האדם חפץ לזכות למה שנאמר (תהלים קיד, א) בצאת ישראל ממצרים, הוא מוכן להשתתף בשמחה של יציאת מצרים. אבל הוא לא מוכן לעבור את השנים של בני ישראל במצרים.

העולה מדברינו בבירור, מה שאדם לא שמח בתהליכים, כי הוא רוצה שמחה בדבר שאין בו התמודדויות.

## כח שמחת התהליך

אדם ששמח להתמודד, יכול להיות שמח בתהליך. ואם הוא הצליח לבסוף וניצח, אז הוא לא שמח רק במה שהוא ניצח. אלא הוא שמח בכל התהליך של ההתמודדות, שהביא לבסוף לידי ניסיון והצלחה בניסיון. הוא השיג את מבוקשו, עכשיו הוא שמח. על דרך שנאמר בחז"ל (בבא מציעא לח, א) אדם רוצה בקב שלו, יותר מתשעה קבין של חברו. הוא שמח בהתמודדות שהנפש עברה והצליחה. אבל הוא שמח לא רק מצד הסוף של הצלחה, אלא הוא שמח מצד עצם ההתמודדות.

השמחה שחלה בתנועה, היא חלה בתנועה מצד ההתמודדות המתמדת, שאדם חי בה.

שמחה של מדמה. היא לא קיימת שם באמת, כי הרי אין כאן הויה.

זה נקרא בלשון תורה, שמחת מצוה. שיש לה כמה וכמה פנים, אחד מהפנים של מצות שמחה זה מה שנאמר (דברים טז, יד) ושמחת בחגך בשלשה רגלים. כל רגל זה דבר שהולך הלאה. על דרך שנאמר (בראשית ל, ל) ויברך ה' אותך לרגלי, (בראשית לג, יד) ולרגל המלאכה, כלומר זה דבר הבא בגלל. הוא ממשיך הלאה, הוא מגלגל. בגלל, רגל, זה אותו שורש. הדבר ממשיך הלאה. כל רגל יש בה אותיות גל. זה ממשיך להתגלגל. על זה נאמר והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך, שהשמחה תמשיך לכל השנה. זה עומק ההגדרה של השמחה. כי אם הרגל היה נגמר כשהוא נגמר, אז אין כאן שמחה. השמחה היא שזה הרגליים של כל השנה, זה התהליך של השנה. שהאדם רואה שכל השנה כולה, היא מסתובבת מסביב לתהליך. כל רגל מגלה את הפנים איך להמשיך את התהליך.

## קושי ההתמודדות

כיוון שהתהליך לוקח זמן, רוב בני אדם לא רוצים שמחת תהליך. זה לא רק בגלל הזמן, שהוא רוצה עכשיו את הדבר, אלא הם רוצים שמחה של הויה. על כן אצל רוב בני אדם כל זמן שהם באמצע סוגיה, כל זמן שאין את המסקנה אין להם שמחה. מתי מתגלה השמחה, כשהם מגיעים לנקודה האחרונה. אך בעומק זה לא נכון. כי התחלה של שלב היא המשך של כל ימות עולם.

ביתר ביאור, אדם שרוצה מסקנה ולא רוצה תהליך, בלשון אחרת הוא לא רוצה התמודדויות. הוא רוצה את המסקנה, והתהליך הרי מכריח התנגדויות, ההתנגדויות מכריח התמודדות. זה העומק מה שהנפש רוצה את המסקנה בלי לעבור את התהליך.

אך באמת, הששת אלפים שנה שהתרחבו משישה

# שמחה בהויה בתנועה ובכל פרט

אך צריך לדעת האיך הדרך לעשות אותה, (ונתבאר באריכות בספר דע את מנוחתך).

יש בני אדם שמחפשים מנוחת הנפש, וגם שמה ההתמודדות סותרת להם למנוחת הנפש. ולכן גם הם לא רוצים התמודדות.

אך הדרך האמיתית, הוא כמו שכתוב (בראשית מט, טו) וירא מנוחה כי טוב, ויט שכמו לסבול, ודרשו חז"ל (בראשית רבה צח, יב) לסבול עולה של תורה, ההתמודדות היא ברצוא ושוב בנפש. רצוא - התמודדות. שוב - למנוחה.

כשאדם לא קולט את היסוד הזה, אזי אף שהוא תופס שהנפש צריך להיות לה יגיעה. אך הוא רגיל שהנפש לא מסוגלת לעמוד בזה, הוא חוזר לאחוריו, כי אי אפשר כל הזמן לחיות בעמל.

הדרך הנכונה היא, צריך שיהיה גילוי של מנוחה בנפש מקביל אל העמל. מי שיש לו רצוא ושוב מעמל למנוחה, יש לו כוח להתמודד עם העמל. כשיש כוח לנפש להתמודד עם העמל, יכול להיות שמחה עם העמל.

## שמחה בחלקים

רוב בני אדם בורחים מתהליכים, ונמצאים בתהליכים כי אין ברירה וחייבים, כי כביכול סדרו של עולם מכריח אותם, עם כל מיני תהליכים, אז הם כפויים על פי הדיבור לחיות את התהליכים. אבל אין בזה שמחה. אך יש עוד דרך לשמחה, האדם מתחיל למצוא שמחה בדברים קטנים. אבל באיזה דברים קטנים האדם מוצא שמחה, יש לזה כמה וכמה פנים.

להבין מהיכן זה חל מצד נקודת הקדושה. ידועים דברי הגר"א, שכאשר האדם יושב ולומד, שיצייר לעצמו שאין רק היום הזה, רק השעה הזו, רק הדף הזה, רק הוא, זה כל מה שיש כאן. אין כוונת

כל שמח זה אותם אותיות של חמש. על זה נאמר (שמות יג, יח) וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים. פירוש אחד ברש"י, חמושים, מזוינים. מלשון מלחמה, כלי זין, מלחמה. מכאן מבואר שהשמחה היא באה מהמלחמה. במה אני שמח? אני שמח בתהליך של המלחמה, שמביא אותי לידי נקודת אחרית טובה. זה בעצם השמחה מצד מדרגת העולם הזה. מצד מדרגת העולם הזה, אין שמחה יותר גבוהה.

לקבל שמחה בתענוג, ותענוג בתהליך, זה ההסכמה העמוקה בנפש לחיות חיי התמודדות. לשמוח בתהליך, זה מה שהאדם שמח בתהליך שמורכב כולו מהתנגדויות והתמודדויות. יש בני אדם ששמחים בהתמודדות, אז הם שמחים בתהליך. מי שלא שמח בהתמודדות, הוא לא שמח בתהליך. הוא שמח בתוצאה.

לפי זה נבין למה לרוב בני אדם אין להם שמחה כאן בעולם. בן אדם לא רוצה מלחמה. על כן אין לאדם שמחה בהתמודדות ברוב המקרים. מכיוון שמדרגת השמחה שמתגלה כאן בעולם, זה שמחה מכח התמודדות, לכן נפשות של רוב בני אדם לא שמחות.

## ירא מנוחה

עתה ננסה להסביר, למה בני אדם קשה להם עם ההתמודדות. מה העומק בזה. בלשון קצרה מאוד, כי הם רוצים מנוחה. מה שהנפש לא מוכנה להתמודד ברוב המקרים, כי הנפש רוצה מנוחה. כי היא תופסת שאם היא תיכנס לתהליך של מלחמה, היא איבדה את המנוחה.

רוב בני אדם מבקשים את מנוחת הגוף ולא את מנוחת הנפש. וההתמודדות סותרת להם את מנוחת הגוף. על כן מה בני אדם עושים, הם יוצאים שלושה ימים בחופש, ליסוע לאיזה שהוא מקום. זה בריחה מהמציאות. [יש אופן של מנוחה כזאת,

# שמחה בהויה בתנועה ובכל פרט

## שבר השמחה

השמחה בחלקים יש לה גם פנים של שבירה, האדם לא שמח בהווית הבורא, כי אין לו הכרת הבורא. האדם לא שמח בתהליך כי הוא רוצה את הדברים מיד. האדם רוצה לשמוח, על כן הוא לוקח דבר פרטי, שהוא יכול להשיג מיד. כגון ממתק או בגד חדש. זה זמין, מיד, מזומן לפניו, הוא יכול לקחת.

כאשר האדם מסתכל על דבר והוא רואה רק את הדבר הזה לנגד עיניו, הוא יכול לשמוח בפרט. זהו השמחה של ילד קטן, כי הקטן לא רואה מה לפנים ומה לאחור. אם זה מה שיש, הוא יכול לשמוח.

בעומק, כל בן אדם בשעה שיש לו יצר הרע ויצר טוב, והוא שומע ליצר הרע, הוא כמו ילד קטן. הרי זה ברור, שהוא לא חושב מאין באת (אבות ג, א), והוא לא חושב לאן אתה הולך. כי אם הוא היה חושב, על זה היה נאמר, ואי אתה בא לידי עבירה. אם כן על מה הוא כן חושב, על הדבר שהוא נמצא בו עכשיו.

על זה בנויה בעומק כל תאוה. שהיא כמו שנאמר (משלי יח, א) לתאוה יבקש נפרד, מה ההגדרה של נפרד? הוא מפריד את הרגע הזה מהרגע הקודם, והוא מפריד את הרגע הזה מהרגע הבא, ולדידו אין לך אדם שאין לו שעה, זו השעה היחידה שיש בעולם.

כאן בעצם הגילוי כמעט של הרוב המוחלט, של השמחות שיש בעולם. אנחנו רואים את זה הרבה פעמים בשעה שבן אדם שמח, הוא לא חושב ולא רוצה לחשוב מה היה אתמול, ומה יהיה מחר.

למשל אם תבוא לחתן וכלה, תגיד לו באמצע החתונה שרוקדים, תשמע עוד שבוע אשתך צריכה ללכת לעבודה, ואתה לכולל. אז הוא יגיד לך די בצרה בשעתה. כי כל שמחה שאדם שמח מצד נקודת הפרט, הוא לא רוצה לחשוב על העבר, הוא לא רוצה לחשוב על העתיד.

הדבר לשכנע את האדם, שזה קל ולא קשה. שאם יש מחר זה יהיה קשה, לכן יש רק הרגע. אלא מונח כאן יסוד עמוק בעצם התפיסה. ובלשון רבותינו זה נקרא שהאוחז ממקצת האחדות, אוחז בכולו. על דרך זה ידועים דברי הרמב"ם על דברי המשנה (מכות ג, טז) לפיכך הרבה להם תורה ומצות, כי ממצוה אחת אדם יכול להגיע אל הכל. אל גילוי הבורא יתברך שמו.

נסביר את הדברים בלשון פשוטה במה שנוגע עתה לענינו. יש תפיסה שכל דבר בבריאה הוא חלק מתהליך, ויש תפיסה בבריאה שבורא העולם ברא את העולם, כוח הפועל בנפעל. על כן בכל דבר שנפעל, יש את הכוח השלם של הבורא. יש תפיסה עמוקה בבריאה, שכל פרט חבוי וגנוז בתוכו, האור של הכל. זה מעמקי הבריאה. מי שמגלה את אותם פנים פנימיים, הוא יכול לשמוח בכל פרט. אבל כל זה שייך דוקא באדם שכל מה שהוא מגלה בפרט, הוא מגלה בו את הכל. הוא יכול לראות בפרט אחד קטן את הבורא עולם. אבל מהדבר הקטן את מה הוא השיג? את הכל. את הקב"ה.

יש בן אדם שרואה דבר טוב בעולם, אז הוא רואה את היופי שגנוז בבריאה. הוא רואה פרח הוא רואה יופי. זה מעורר בו נקודת שמחה. מהיכן העומק הפנימי, הוא רואה את הטוב השלם שמתגלה כאן. על כן הוא לא רואה את הפרט של הפרח, אלא הוא רואה את אור ההטבה, הוא רואה את היופי, את החדווה, כל פנים ופנים להיכן שיתגלו. רק הפרט הקטן גילה לו פנים גדולים של אותו דבר.

אם האדם שמח בפרח הקטן לעצמו, זה תינוק. תינוק כאשר נותנים לו צעצוע, הוא שמח בצעצוע.

אדם גדול שיכול לשמוח מדבר קטן, כי בדבר קטן מה הוא רואה, פתח אל הכל. אם כן השמחה שלו היא מעצם מהכל, ולא מהדבר הקטן. זה התפיסה איך מדבר אחד קטן, יכול להיות שמחה שלימה. אבל כל זה דוקא כשהאדם תופס שהכלי קטן, אבל האור שמתגלה מתוכו הוא אור שלם.

# שמחה בהויה בתנועה ובכל פרט

חז"ל, מה זה משיחה, חוט שמודדים אתו, ומדוע הוא נקרא משיחה, כי הוא נמשך, מתארך. כמו שמושחים כהן גדול או מלך בשמן המשחה. מדוע הוא נקרא שמן המשחה? כי הוא דבר שממשיך. על כן נאמר בחז"ל (כריתות ה, ב) אין מושחין את המלכים אלא על המעיין כדי שתימשך מלכותו. כלומר כל ענין המשחה הוא כדי שהדבר ימשך. על כן המשיח נקרא בשם משיח, כי הוא מגלה שכל ימות עולם זה היה תהליך אחד שלם. דבר אחד שנמשך ששת אלפים שנה.

ככל שהתהליך יותר גדול, השמחה יותר גדולה. ההיפך הגמור ממה שנראה לבני אדם. בן אדם רוצה תהליך קצר, בכדי להגיע לשמחה. אבל האמת היא שכל שהתהליך יותר גדול, השמחה יותר גדולה. כפי עומק אריכות הבריאה, של ששת אלפים שנה, כך עומק השמחה. ועל זה נאמר בסוף הגלות (ישעיהו נה, יב) כי בשמחה תצאו, כי בתיקון השלם יתגלה שכל מה שהוא יותר ארוך, זה יותר שמחה.

## סיכום כח השמחה

נסכם את הדברים בקצרה. יש שמחה בהויה שזו שמחה שלימה. ויש שמחה בתהליך, והשמחה השלימה בתהליך זה התהליך של כל ימות עולם. זה שמחה בהתמודדות שמביאה לידי נקודת התכלית. ויש שמחה בכל פרט, שמחה בכל פרט מצד השבירה והקלקול. האדם רואה את התכלית בפרט הזה. הוא לא רואה מה לפניו ומה לאחוריו, אבל שמחה שלימה בפרט הוא, שמכוח הפרט הוא רואה את הכלל כולו. כאשר האדם חי בכזו שמחה, הוא יכול להיות עצוב, ומדבר אחד קטן הוא יכול לצאת מהעצבות. הנשמה שלו מתמלא אור ושמחה, כי זה האיר לו אור גדול. ■ מסדרה דע את

שמחתך - דע את שמחתך 013 שמחה בהויה בתנועה ובכל פרט

וכן על דרך זה, אדם נעשה לו נס, היה לו צרה והוא ניצל ועכשיו הוא שמח, עכשיו תספר לו את כל הצרות שהיה. יש בן אדם שיגיד, לא רוצה לשמוע. עכשיו ברוך ה' טוב אני שמח במה שיש לי. הוא לא רוצה להיזכר בצרות. אבל זה לא רק שהוא לא רוצה להיזכר בצרות, הוא לא רוצה להיזכר מה היה, והוא לא רוצה להיזכר מה יהיה. הוא חי את ההוה, את הרגע, את השניה.

## שמחה שלימה

אך השמחה השלימה היא שמחה בתהליך שלם. כל תהליך עניינו לא פרט, אלא כללות של תהליך. זה תפיסה של שמחה בכללות. השמחה הזו מגיעה ממדרגה שנקראת חמש, מצד חמישה שמות שיש לה לנפש.

הגילוי שמתגלה בשמחה השלימה, היא שמחה של כל חלקי הנפש. בשמחה השלימה של שמחו צדיקים בה', בכללות הוויה, בשמחה של התנועה אז התנועה שלימה. וגם אם זה תנועה חלקית, הוא שמח בתהליך שלם בערכו. בקומת הנפש בכללות, חמישה חלקים, זה שמחה שלימה בנפש מצד התנועה.

זה נקרא גילוי אורו של משיח. כמו שמאריך הרמח"ל בספר דעת תבונות, הוא קורא לזה בלשונו, גילוי ייחודו יתברך שמו. שיש כח אחד שמנהיג את הכל לתכלית אחת. וכל ימות עולם, על כל מרכיביהם ואפילו הפרט הקטן ביותר, הוא מוכרח על מנת להיות חלק מהגילוי השלם, שיתגלה בסוף ששת אלפים שנה. נמצא שכל ימות עולם, מהו? תהליך אחד על כל המרכיבים, ולו הקטן ביותר. זה תפיסה עמוקה מאוד בנפש. שאדם תופס שכל פרט, ולו הקטן ביותר, הוא חלק מאותה סוגיה, הוא חלק מאותו תהליך. מי שתופס כך את החיים, יש לו שמחה אמיתית.

שמחה זה אותם אותיות של משח, משיחה בלשון



## השורש בנעלמות לעיגולים בקו - שהקו אינו ביושר גמור

ועוד נוסיף, שבאופן הנעלם והדק גם הקו עצמו הוא לא ישר מוחלט, כי אם הוא היה ישר מוחלט אזי לא היה אופן של עיגול. לדוגמא בעלמא, כאשר אדם מצייר קו, לא יתכן שכל נקודה עומדת בדיוק בנקודה הקודמת, אלא ישנה סטייה מאד קלה, רק שהיא בלתי ניכרת לעין הגשמית הרואה, אבל בעין יותר דקה אפשר לראות את הסטייה. בנעלמות, מה שמהקו נעשה עיגול, הוא מחמת שבעצם הקו עצמו לא היה ממש בנקודה אחר נקודה ביושר גמור. הרב ז"ל הגדירו כקו אחד דק, אבל בתוך הדק עצמו יש דק לפנים מן דק שבזה חייב להיות שיש איזו שהיא נקודת סטייה בישרותו, והיא גופא השורש הנעלם למציאות העיגולים. וזהו השורש הנעלם אף לגי קוים, כי פעם נטה ימינה ופעם נטה שמאלה. ונדגיש, שלכן אין ישר גמור בבריאה ובדקות, גם העיגול הוא לא ממש עיגול, בשביל שיהיה עיגול גמור צריך שכל נקודה תהיה ממש שווה בהתקמותה, וגם זה לא קיים. לכן ביושר יש מעט סטייה לעיגול, ובעיגול יש מעט סטייה לשורש היושר, וחוזר חלילה, וזוהי אחדות עיגולים ויושר.

בדקות, בדרך רמז, יושר שורשו - י' ש' ר', עיגול שורשו - ע' ג' ל', וזוהי גימ' של תרי"ג. זה נקרא פרצוף, פרצוף הוא בצורה של תרי"ג, פרצוף אותיות צרוף, כמו שמאריך הרמח"ל, הספירות הם בסוד עשרה, והפרצוף הוא בסוד תרי"ג. וא"כ, צורת הבריאה היא צירוף של יושר ועיגולים, וזה נקרא "תרי"ג מצוות". זוהי צורת הבריאה, זהו צירוף של הבריאה, וזוהי צורת הצירוף. אבל הצירוף גורם לא רק שהעיגולים ויושר מצטרפים, אלא הוא גורם שהיושר הוא לא יושר גמור, והעיגול הוא לא עיגול גמור. וזהו צרף, צר-פר. נקודות נקודות, צרות.

וכאן מונח מצד אחד האחדות שביניהם, אבל מצד שני שורש הקלקול שיוצר מציאות שאין תנועה מדויקת בבריאה. אנו מדגישים את העומק הנורא שנתבאר כאן - אין תנועה מדויקת בבריאה (עין ברכות ג' ע"ב,

חצות - כחצות, בחינת א"א לצמצום). ולכן, כאן הוא שורש כל הקלקולים כולם שעתידים להיות. ודאי שהשורש דשורש זהו עצם כך שהאור א"ס הסתלק ונעשה חלל, וחלל הוא העדר, וההעדר הוא שורש דקלקול. אולם זהו השורש מצד ההעדר, אולם כאן יש תנועה, ולכן כאן זהו השורש לקלקול מצד התנועה. יש העדר ויש תנועה, ההעדר שורשו בצמצום, התנועה שורשה בקו. תנועתו של הקו עצמו היא בלתי מדויקת. ועל זה נאמר "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), יחטא מלשון להחטיא את המטרה, כדברי רבותינו, "אני ובני שלמה חטאים" (מלכים-א, א, כב) - חסרים, כלומר מחטיא את הדבר, שהוא אינו שלם, מחמת שהתנועה כאן לא יכולה להיות מציאות שלמה בתנועתה, וזהו עומק מציאות הבריאה (ובדקות השורש בתנועות הצמצום, הסתלקות אור א"ס מתוך החלל לחוץ. ובה נעשה חיבור של העדר ותנועה, תנועה שיוצרת העדר. ותנועה זו אינה שווה, נקודה אחר נקודה בדקדוק).

אשר על כן, כאן מצינו ששורשי התנועה שבבריאה הם לא תנועות שלמות, אלא הם חסרות מעצם יסודם. כאן מונחת תחילת ההשרשה של נקודת הנידון. לאחר מכן אפשר לראות בכל מדרגה ומדרגה היכן התנועה שלה אינה שלמה, שזוהי בעצם כל עומק ההשתלשלות. אבל היסוד הוא כאן, שתנועת הדבר איננה תנועה שלמה.

ולפי מה שנתבאר יש להדגיש, שמה שנאמר כאן: נתפשט ונעשה כעין גלגל אחד עגול מסביב, זהו יושר ועיגולים דמדרגת קו.

*העגול הזה היה בלתי דבוק עם אור הא"ס הסובב עליו מכל צדדיו*

## העיגול אינו דבוק באור א"ס הסובב

ביאור הדברים. ראשית הייתה התחלת התפשטות של הקו, ורק לאחר מכן נעשה עיגול. לפיכך, ישנה עכ"פ



שאם יתדבק בו יחזור הדבר לכמות שהיה ויהיה מתבטל באור א"ס ולא יתראה כחו כלל ויהיה הכל אור א"ס לבד כבראשונה לכן העיגול הזה סמוך אל עיגול הא"ס ובלתי מתדבק בו.

## אין מציאות של דביקות בבריאה אלא מכח הקו

כמו שהוזכר, דבק בגימ' קו - כל דבקות בבריאה היא מכח הקו. העיגולים אינם דבקים, והגורם לעיגול לים להיות מחוברים אהדדי זהו הקו, שהרי העיגולים נעשו מכח כך שהקו מתפשט ונעשה עיגול. וא"כ, כאן מונח עומק נקודת הדבר שאין מציאות של דביקות אלא מכח הקו.

נחמד שנית, הוזכר לעיל בדברי הרב ז"ל שהקו התפשט לאט לאט, ובפשטות, הוא התפשט לאט לאט מחמת שהייתה לו נקודת עצירה, והתפשט מנקודת עצירה לנקודת עצירה. והפועל של נקודת העצירה הזו, שמכל קו נעשה עיגול, וזהו גופא ה"לאט לאט" שבו. כבי- כול אם הוא היה מתפשט ישר לא היו נעשים עיגולים כמשנ"ת, הוא התפשט, עוד תוספת, והתוספת יוצרת עיגול. לכן בודאי שזהו לאט לאט, שהרי זהו הפועל יוצא של ה"לאט לאט", שהרי מכל קו נעשה עיגול. ונמצא, שעשיית העיגול היא המעכבת את ההתפשטות של הקו. ובדקות ישנם ב' הבחנות. א. שכיון שנעצרה התפשטות הקו לכן נעשה עיגול. ב. שכיון שנעשה עי- גול, נעשתה עצירה תקיפה יותר, וחוזר חלילה.

לאחר שנשלם אותו עיגול, כמו שהוזכר לעיל מיסוד דברי הרב ז"ל, ישנו חלון בתוך העיגול, דרך החלון נות בעיגולים הקו ממשיך. חלונות, תלן - אותיות נחל, דרכו מעבר הקו. לולי החלון הקו לא היה יכול להמ- שיך, והנחל הוא בחינת נחלה, שעובר וממשיך ממקום למקום דרכו. והרי שבחינת החלון בעיגול, אף הוא בחינת קו, שדרכו עובר הקו, והוא עצמו, תלן-נחל, המשכה, קו.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

מעט תחילה של התפשטות קו קודם עשיית העיגול. תחילת התפשטות זו התפשטה מהאור א"ס הסובב, שממנו התפשט מעט קו, ולאחר מכן נעשה עיגול, ולכן ישנו הבדל בין הא"ס הסובב לעיגול שנמצא בתוכו.

בפשוטו, היה אפשר להבין שתיכף שהתפשט הקו נעשה עיגול, מתחילת נקודת הקו, ואזי עיגול האור א"ס הסובב והעיגול שבחלל דבוקים. לכן הרב ז"ל מגדיר שנעשתה התפשטות של הקו בתחילה. וכפי שחודד לעיל, ההתפשטות גורמת לכמה דברים: א. האור אינו ממש כפי האור שהיה קודם לכן. ב. תנועה יוצרת הת- מעטות, תנועה מלשון עינוי, העינוי מצמצם את הדב- רים. ג. התרחקות האור ממקומו הראשון זוהי מציאות נוספת של התמעטות. ד. יתר על כן, הרי התנועה כאן היא לא רק תנועה של הקו, שהרי העיגול עצמו נעשה מתנועה, וכל הויתו היא תנועה מעגלית תדירה. ולכן התנועה של העיגול עצמו יוצרת עוד הצטמצמות בתוך העיגול עצמו. ומחמת כל הצמצומים הללו, לכן העיגול אינו דבוק עם האור א"ס הסובב עליו, וזהו מעמקי העיגול.

לפיכך, מה שנאמר כאן: והעגול הזה היה בלתי דבוק עם אור הא"ס הסובב עליו, זהו מחמת שיש צמצום של האור א"ס דרך הקו עצמו. בדקות, כמו שהוזכר לעיל, ישנם צמצומים רבים נוספים הגורמים לכך, הרי האור א"ס עצמו שהצמצום מבפנים לחוץ הוא גם צמצום - צמצום בעצם כך שהוא מתנועע, צמצום בעצם כך שהוא נעתק ממקומו, צמצום בעצם כך שהוא יצא דרך קו. ויתר על כן, כל החזרות של הקו, שאזי ישנם את שלשת המדרגות: א. האור עצמו, ב. הצינור שהוא הניצוצות, ג. הכלי עצמו שהוא הקו [כל המדרגות הללו נתבארו לעיל, ולא נשוב ונשנה אותם בכל פעם]. עכ"פ, כאשר האור א"ס הגיע למדרגת העיגול אזי הוא לא דבוק בא"ס הסובב, כיוון שישנם כאן את כל הצמצומים הללו. ובנוסף לכך יש חלל בין עיגול דכתר, לעיגול דאור א"ס הסובב.

**אור א"ס**

אזרח, א-זרח. אלופו של עולם זורח ומאיר, אור אין סוף. ולעומתו גר (ר"ת ג' ראשונים). אולם אף גר נכלל ביש-ראל, ומאיר בו אור א"ס, כמ"ש (סוכה, כז, ע"ב) ור"א, האי "כל" האזרח מאי עביד ליה, מיבעי ליה לגר שנתגייר וכו'. ועיין כתבי רמ"מ משקלוב (ביאורי הזהר, דף קנח) ובהן סוד ה' מיני גרים של סוד אזרח (היינו ששורש הג-רים באזרח) ר"ת, אימים, זוזים, רפאים, חרי (עיין ברא-שית, יד), אבל עמלקי לא אמר, רק שדה העמלקי (שם), ונגדן היו אצל אברהם (הנקרא איתן האזרחי, עיין ערך קטן חסד) ה' מיני גרים, ענר, אשכול, ממרא, אליעזר, הגר המצרית. ועיין עוד בדבריו (דרושים על סדר ההש-תלשלות, דף רפו. וביאור משנת חסידים, דף קנט).

ועיין כלבו (סימן קמז) גר צדק שנתגייר מפני ייחודו של הקב"ה, ולפיכך משלו כאזרח, האזרח בבני ישראל ולגר הגר בתוכם תורה אחת יהיה לכם (במדבר, טו, כג), ומהו כאזרח, אמר הקב"ה חביב עלי זה כאברהם, דכתיב (ישעיה, מא, ב) מי העיר ממזרח צדק.

**צמצום**

אזרח, א-זרח (עיין מאור ושמש, ויקרא, עקב, ועוד. ואור המאיר, בראשית). והזריחה באה בצמצום הגמור, עלות השחר, חושך גמור. ובספר השורשים לרד"ק כתב אזרח בערך זרח, ודו"ק. ונאמר בחינת צל, הסתרת הזריחה, במועדים פסח וסוכות. בפסח אוכלים אותו צלי, צל-י. ובסוכות יושבים ב"צלא" דמהימנותא, בחינת צל. שורש צמצום האור, ודו"ק.

**קו**

כל הבריאה נטועה באור א"ס ע"י הקו. ועיין מצודות ציון (תהלים, לז, לה) אזרח - ענין אילן הנטוע מזמן רב, והוא שאול מלשון כגר כאזרח (ויקרא, כד), אשר יאמר על תושב הארץ. וזהו אזרח, אור-זרח. אור א"ס זרח ע"י הקו. ועיין ליקוטי אמרים (אות י') היהודי בכל מקום נקרא אזרח ואינו גר ואכסנאי, כי יש לו קרוב והוא השי"ת.

ועוד. קו גימט' דבק. ועיין מצודות ציון (מלכים, א, ז, לו)

כמער - ענין חיבור ודיבוק, כמו ומתערה כאזרח רענן.

**עיגולים**

סביב. ועיין מלבי"ם (ישעיה, יט, ו) ומתערה כאזרח רענן, התפשטות השורשים והסתובבותם "סביב".

ועוד. עיין שפת אמת (על עץ חיים, שער לח, פ"ז) ודע כי עגל הוא בגימט' ק"ג, ס"ג עם יו"ד אותיות שהם ע"ג, והיא בעצמה מספרה וכו', ועם ד' אותיות יעלה הכל ק"ג כמנין עגל (עכ"ל העץ חיים). נלע"ד דר"ל בזה וכו' דב-שער השמות פ"ז כתב רז"ל, ואמנם הת"ת הנקרא ז"א, בימי החול דעת חיצון שלו הוא שם ב"ן, והפנימי הוא שם ס"ג וכו', יע"ש. ונודע מכמה מקומות שהיסוד נקרא משכיל לאיתן האזרחי (עיין ערך קטן אבא) להיותו עולה עד הדעת להמשיך טיפת הזיווג ממנו, ועיין בשער הש-בירה פ"ג, לכן עג"ל שהוא בגימט' ס"ג וכו' בו ירמוז סוד היסוד המזדווג במלכות התחתונה רחל וממשיך טיפת הזיווג מן הדעת שבו שם ס"ג.

ועוד. אזרח לשון זורח, "גלוי". עיגול, גלוי-ע. כי הקו גנוז בתוך העיגול, ולכך הקו נעלם והעיגול גלוי. ובעומק, קו - השגחה פרטית, נעלמת יותר. עיגול - השגחה כללית, גלויה יותר. עיין ספר השורשים, ערך זרח.

**ישר**

עיין כתבי רמ"מ משקלוב (ליקוטים דף שנת, ד"ה וזהו בגדי שש) רא"ש תו"ך וסו"ף, מש"ה שלמ"ה משי"ח, עשויים באמת וישר, והמשכילין יבינו מאיתן האזרחי עד הים המערבי, בקו היושר, עיי"ש

**שערות**

שערות בחינת שגגה, מותרי המוח. ודו"ק היטב. כי כל שגגה נובע מ"השערה". וכתוב (במדבר, טו, כט) האז-רח בבני ישראל ולגר הגר בתוכם תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה.

**אזן**

עיין מגלה עמוקות (וישב) תעיין באותיות שדה, כזה, שיי"ן דל"ת ה"א, הרי הנעלם י-נ-ל-ת-א (אותיות לאיתן) סימן



משכיל לאיתן האזרחי, שהוא בגימט' אנכי - שמע, ר"ל בתורה שמתחלת אנכי, ובשמע, ומבטלן שדה של סט"א (עשו איש שדה).

ועוד. אזרח, אז-רח. עיין ערך קטן גבורה. שורש יצחק באזן כנודע.

## חוטם

כתיב (במדבר, טו, יג) כל האזרח יעשה ככה את אלה להקריב אשה ריח ניחח לה'. אזרח, אז-רח, לשון ריח.

## פה

דיבור. וכתיב (ויקרא, כד, טז) ונקב שם ה' מות יומת רגם ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם יומת. ועיין מגלה עמוקות (שם) ר"ל הוצא את המקלל מחוץ למחנה שהוא אינו בכלל מחנות ישראל, אע"פ שהוא גר, ניצוצו מן מצרי הוא, אבל מכאן ואילך גר ואזרח דין אחד להם, גר ממש אזרח.

ועיין אור המאיר (יוחי) מי הוא המשכיל לדיבור, האזרחי, היינו מדת האהבה מדתו של אברהם הנקרא אזרח (ב"ב, טו, ע"א) מכאן נולד אצל המשכיל להוציא דיבור, וכו', ולכך ר"ת משכיל לאיתן האזרחי, מל"ה. עיי"ש פרשת פנחס. ועיין בן ביתי (תהלים, פט, א) משכיל לאיתן האזרחי, ר"ת שם מל"ה מע"ב שמות. וכן על פי הוי"ה, גימט' אזרח.

## עינים - שבירה

מיתה, באדם ובבהמה, בהמה גימט' ב"ן כנודע, שבו היה השבירה. וכתיב (ויקרא, יז, טו) וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר.

ועוד. כתיב (תהלים, לז, לה) ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן. ובדרך רמז, כתיב (איוב, כז, יג) זה חלק אדם רשע, ר"ת אזרח. וכן "חרבו" בגימט' אזרח. ועוד "עוד נגע אחד" גימט' אזרח. ועוד. אזרח בגימט' ראיה.

## עתיק

סוד הדילוג, היפך אריך תהליך ארוך. וכתיב (שמות, יב, מח) וכי יגור אתך גר (גר, נעתק מעכו"ם לישראל) ועשה

פסח לה', המול לו כל זכר ואז יקרב לעשו-תו והיה כאזרח הארץ. פסח - דילוג כנודע.

וכן כתיב גבי ימי הפסח (שם, שם, יט) כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ. וכן כתיב (במדבר, ט, יד) וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה חקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ. פסח הוא להוי"ה, גימט' אזרח. וכן היום הזה הוציא הוי"ה (בא, יב, נא).

ויום אחרון של פסח, קרי"ס. ואמרו (זוה"ק, ח"ב, קע, ע"ב) לאיתנו, כתיב הכא לאיתנו, וכתיב התם (תהלים, פט, א) משכיל לאיתן האזרחי, ועל דא לפנות בקר, בההוא זמנא דא קדים אברהם למעבד רעותא דמאריה, כדין אתקרע ימא.

## אריך

עיין עבודת ישראל (סוכות) האזרח בגימט' ארך, עיי"ש. ועיין צמח צדיק (לשמחת בית השואבה) גימט' רוי"ה, עיי"ש.

ועוד. אורך, אור-ך. והיא בחינת ארון, אור-ן. כ - כתר. נו"ן, נו"ן שערי בינה, ששער הנו"ן בחינת כתר כנודע, סוד נתיב לא ידעו עיט, חיבור חו"ב, כנודע. וכתיב (יהושע, ח, לג) וכל ישראל וזקניו ושטרים ושפטיו עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ה' כגר וכאזרח. ועיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן קו) וזה נרמז במלת ז"א, נוטריקון נתיב אהיה, שהוא סוד נתיב לא ידעו עיט, ר"ל אברהם נקרא עיט, אע"פ שזכה לא"י, ונקרא איתן, ואיתא בזוהר משפטים (קי, ע"ב) שאותו נתיב של אהיה בסוד ואהיה אצלו אמון, נקרא איתן, שכן אברהם נקרא עיט, כמ"ש רש"י (ישעיה, מו, מא) על פסוק קורא ממזרח עיט שהוא אברהם.

ועיין כתבי רמ"מ משקלוב (ביאור הזהר, דף קמב) וסוד האזרחי, הוא הסוד המתגלה ברל"א שערים, גימט' האזרחי, והם פנים ואחור, זו"ן, גימט' נתיב, ואחד הנעלם השער הנ' הכולל הכל הוא איתן, הכולל תס"א שערים מסוד האזרחי, עיי"ש.



**אבא**

דירה מיוחדת לכל האזרח בישראל וכו'. ולכך דוקא בחג מקריבין ע' פרים מול ע' אומות, לומר דכל מה שבניי נבדלין לעצמם מזככין ג"כ כל העולם.

**נוק**

בנוקב את השם כתוב האזרח. נוקב מלשון נוק'. ועיין ערבי נחל (ר"ה שחל בשבת). (עיין ערך קטן פה).

ועוד. אמרו (סוכה, כח, ע"א) דת"ר, אזרח זה אזרח, האזרח להוציא את הנשים וכו'. אמר מר, האזרח להוציא את הנשים, למימרא דאזרח בין נשי בין גברי משמע, והתניא האזרח לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי, אלמא אזרח גברי משמע, וכו', עיי"ש. ועיין ספר הפליאה (ד"ה ונקראים מצות עשה, וד"ה זה ספר תולדות אדם). ועיין ספר הקנה (ד"ה ענין יום הכיפורים, וד"ה סוד הסוכה).

ועיין עבודת ישראל (סוכות, ד"ה בפרשת אמור) אזרח, אזרח. כי אז מספרו ח' הרומז לח' אותיות הוי"ה ואדנ"י ששם נרמזים על עלמין דדוכרא ונוק' וכו', והכי פרוש שא דקרא, אזרח, פירושו דוכרא ונוק', ישבו בסוכות, וא"כ גם נשים חייבות, להכי כתב האזרח דהאי שמספרו רכ"א - ארך, להורות שסוכת אר"ך מגין עלינו מעלמא אריכא, וממילא נשים פטורות כיוון שאין להם שם עליה.

**כתו**

כתר - כרת. וכתוב (שמות, יב, יט) כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ. ועיין של"ה (מסכת תמיד, נר מצוה, צה, סימן פט), משכיל לאיתן האזרחי וגו', בזה המזמור רומזים לספירת הכתר. ובסוד הכתר, יוה"כ. כתיב בה (ויקרא, טז, כט) בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר הגר בתוכם.

ועוד. סוד האין. ועיין רש"ר הירש (בא, יב, מח) "זרח" - להפיץ ממעמקים, מכאן "זריחת" השמש, ו"מזרח" המקום שממנו מפיצה השמש את קרניה ממעמקים - מקום הנץ החמה. "אזרח": יישות הנמצאת באותו מקום בו עלתה מחשבת ה"אין" אל ה"יש".

ממנו נמשך הטיפה מן המח לבן. ועיין שער הכוונות (דרושי חג הסוכות, דרוש ה) ולפי שיוסף סליק בחביבו לעילא עד המח ויורד למטה בסוד בנימין, כנזכר בפרשת פקודי בהיכלות וגם בפרשת שלח לך וגם בפרשת משפטים, בענין ההוא סבא בפסוק משכיל לאיתן האזרחי, וסליק עד מוחא להמשיך משם טיפת הזרע, ולכן הלולב גבוה מכל שאר המינין (ועיין עץ חיים שער שבירת הכלים, פ"ג, ושער ההקדמות, כה, ע"ב. ושער הפסוקים). וספר הליקוטים (וזאת הברכה, ד"ה ואמר כלביא). ופע"ח (שער הלולב, פ"ב). ומחברת הקודש (שער השבת, דרושים ובורא את הכל, ושער הלולב וד' מינין). ועיין עץ הדעת טוב (וישב) יוסף, יסוד, עלה בדעת המכריע בין אבא ואמא, בסוד משכיל לאיתן האזרחי, הנזכר בסבא דמשפטים, ואז נקרא "יהוסף", בסוד עדות אותיות דעות, וז"ש עדות ביהוסף שמו, ובו נרמז שם י"ה.

**אמא**

סוכה סוד אמא, כנודע מאוד. וכתוב (ויקרא, כג, מב) בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת. ובזוה"ק (ח"ג, קג, ע"א) כל מאן דאיהו משרש שא וגזעא קדישא דישראל, ישבו בסוכות תחות צלא דמהימנותא וכו'. ועיין אור לשמים (וזאת הברכה) "כל", פירוש הכולל הכל, רומז לאור המקיף, האזרחי - שזרח לכל, ישבו בסוכות - שזוכה להמשיך הארה וקדושה מאור המקיף. ועיין דגל מחנה אפרים (אמור, ד"ה כל). ומחשבת חרוץ (אות יב). ועיין עוד ליקוטי תורה (חב"ד, דרושים לשמ"ע).

**ד"א**

עיין רמ"ז (זוהר, ויקרא, אות תסד, הגהות) אזרח גימט' רי"ו, ה"ס שם ע"ב דויסע ויבא ויט, שהם טיפת החסדים (וגבורות), וכנזכר בכמה מקומות, ומשם נשמות ישראל, ולכך לא נקלטו הערב רב תחת העננים. ועיין מגיד מישרים (תרומה) דבהאי נדבה יהיו בניי האזרחים גבאים ולא מערב רב. ועיין שפת אמת (סוכות, תרס"ד) בסוכות נבדלין בניי מן האומות ע"י מצות סוכה שהיא

**חכמה**

אמרו (ב"ר, יט, ה) "ונחמד העץ להשכיל", מכאן שמור סיף חכמה, היך מה דאת אמר (תהלים, פט, א) "מש־כיל" לאיתן האזרחי. ועיין ויק"ר (לה, ז) ואין משכיל אלא רוח"ק (בחנית חכמה מאין תמצא) כד"א משכיל לאיתן האזרחי. וכן הוא שם (במדבר רבה, יד, ה), ועוד מקומות. וכתיב (מלכים, א, ה, יא) ויחכם מכל האדם, מאיתן האזרחי (שהוא אברהם, כמ"ש חז"ל). ועיין זוה"ק (ח"ב, קי, ע"א). ועיין פרדס (שער כג, פ"ג, ערך משכיל) ויש מש־כיל דהיינו משכיל לאיתן האזרחי והיא בבינה המתעלה למעלה במח ומתדבק בחכמה, ומפרש ומתרגם לאזרח " שהוא אברהם המאיר מן העולם העליון בכח חכמה. ועיין עוד ליקוטי תורה (חב"ד, ראה) אזרחי, בחנית עלו במחשבה, וכו', יו"ד של שם, עיי"ש.

**בינה**

יין. והוא נסכים. ואמרו (זבחים, מה, ע"א) ת"ר, אזרח, אזרח מביא נסכים ואין העכ"ום מביא נסכים. ועיי"ש (צא, ע"ב. ומנחות קד, ע"א). ואמרו (מנחות, קז, ע"א) ת"ר, אזרח, מלמד שמתנדבין יין, וכמה, שלשה לוגין. ועיין אמרי אמת (מוצאי יוה"כ, ד"ה כתיב לך אכול) בשם הפנים יפות, אבד מביא את זבחיו היום ונסכין מכאן ועד עשרה ימים, אלו עשיית, שכולם סוד בינה, כנודע.

ועיין דן ידין (מאמר ו) ומיתת האזרחי מוכיח והוא בשור־ה טובה וכו', פירש מיתת אברהם הנקרא איתן האזרח־חי שמת בטבת כנודע מספרי המקובלים, בסוד תקבר בשיבה טובה, ר"ת למפרע טבת, והוא הבשורה הטובה וכו', והוא המבטל קליפה כנגדה וכו', ר"ל יש בקליפה ג"כ נקראת טבת בסוד (ובת טבת) הכתוב בספר דניאל, והיא באה מצינור השמאלי שבבינה שדינין מתערין מינה כנודע, ושם נקודת צירי, עיי"ש.

**דעת**

דעת דקלקול, זנות. וכתיב (ויקרא, יח, כו) ולא תעשו מכל התועבות האלה האזרח והגר.

ודעת דתיקון - דעת - עתד, שורש של עתיד. ועיין ליקוטי

תורה חב"ד (דרושים לשמ"ע, ועוד) כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, דהיינו מה שאני עתיד להזריח בתוך ישראל ובפנימיותם לעת"ל, עכשיו ישבו בסוכות, שמתגלה עליהם בבחינת סוכה ומקיף. ולכך המצוה למען "ידעו", ודו"ק. ובדרך רמז, "לא ידענו מה" (כי תשא, לב, א) גימט' אזרח.

**חסד**

עיין צמח צדיק (סוכות, ד"ה וסוכת הוא בט"ו) האזרח, ר"ל ה' פעמים אזרח, גימט' אלף פ', כמנין ט"ו פעמים חסד, שהט"ו ימים מן ר"ה עד סוכות הם נעשים כולם חסד ע"י ישיבת סוכה. ועוד. אזרח, ר"ת זה חסדך את רעך (שמואל, א, טז, יז). וכן זכרו את רוב חסדיך (תהלים, קו, ז).

ועוד. אהבה. וכתיב (ויקרא, יט, לד) כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך.

ועוד. אברהם. ונקרא איתן האזרחי כמ"ש (ב"ב, טז, ע"א). וכתיב (תהלים, פט, א) משכיל לאיתן האזרחי, "חסדי" ה' עולם אשירה וגו'. ועיין זוה"ק (בראשית, רל, ב) פתח ר"י ואמר, משכיל לאיתן האזרחי, האי תושבחתא אברהם אבינו אמרה, בשעתא דאשתדל בפולחנא דקב"ה, ועביד חסד עם בני עלמא, וכו'.

ועוד. ימין. ועיין רש"י (סוכה, כח, ע"א) כתיב האזרח - "מיומן" שבאזרחים. והיינו שהאיש ימין שבאזרח (וזהו לשון מיומן) והנשים שמאל שבאזרח. על ימינו, גימט' אזרח. ועיין זוה"ק (ח"א, רל, ע"ב. ח"ב, קי, ע"א). ועיין ספר המפואר (דרוש על בהעלותך).

ובסליחות מטבע הלשון, עשה למען אזרח תמימך. ועיין משנת חסידים (מסכת הסליחות, פ"ו). ועיין כתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר מאה קשיטה, סימן פד) נטית ימינך תבל־עמו ארץ, ר"ת "איתן" האזרחי, זה אברהם ימין האצילות, חסד תחתון מחסד עליון.

**גבורה**

לוי. ומבני לוי המשוררים היה הימן האזרחי, כמ"ש (תה־לים, פח, א). אזרח, גימט' גבורה, יראה, אזרח, אז־רח.



לילה (אותיות לד, לד, מד, מז). ועוד.

## נצח

חג"ת - שורשים. נו"ה - ענפים. וצורתם כצורת ענף. וכתוב (תהלים, לז, לה) ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן. ועיין אבן עזרא (שם) וטעם אזרח, כאילו בעל ענפים רבים, וכמוהו מי שיש לו משפחה רבה, והפך זה הגר, כי הוא כמו גרגיר נכרת מהעץ.

ועוד. נצח ישראל לא ישקר. ועיין אמרי אמת (ימים ראשונים של סוכות) כל האזרח, זה אברהם, איתן האזרחי, שהבטיחו הקב"ה שנפש יהודית לא תאבד ולא תשתקע.

## הוד

נו"ה, רגלין. ועיין מושב זקנים (ויקרא, כג, מב) כל האזרח, פירוש כל אשר הוא כאזרח רענן בביתו, להוציא מפורשי ימים והולכי דרכים. וכתב הריטב"א (סוכה, כא, ע"ב) שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה ילפינו מאזרח, מי שהוא כאזרח רענן, פרט לאלו, כ"כ שם בשם הרמב"ן. ועיין צ"ח שם. ועיין רמב"ן (אמור, כג, מב). ועיין לבוש (תר"מ) שאף מצטער פטור מן הסוכה, מפני שאינו יושב כאזרח רענן שליו שקט ושאנן. ובדרך רמז, "אלה מסעי", בגימט' אזרח.

ועוד. חגורה, במקום נו"ה. חגורה, גימט' אזרח, ודו"ק.

## יטוד

כתיב (שמות, יב, מח) וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו והיה כאזרח הארץ, וכל ערל לא יאכל בו. ובתוספתא למדו, האזרח, לחייב טומטום שביציו מבחוך.

ועוד. משכיל לאיתן האזרחי. יסוד נקרא משכיל, כמ"ש בעץ חיים (שער השבירה, פ"ג) היסוד נקרא משכיל לאיתן האזרחי כמ"ש בזוהר וכו', עיי"ש. וכן נקרא איתן בסוד ותשב באיתן קשתו (עיין שם שער הנקודים, פ"ג). ועיין מקדש מלך (סבא דמשפטים, קי, ע"א). וכתוב, יש צדיק אובד בצדקו ורשע מתערה כאזרח רענן.

ועיין נועם אלימלך (שלח) יש צדיק אשר כבר תיקן את

מידת יצחק שמינית, אז. ויצחק עולה ר"ח. ועיין דגל מחנה אפרים (אמור, ד"ה או) כל האזרח, גימט' גבורה, רי"ו, וזה ה-אזרח, שהם ה' גבורות מנצפ"ך כידוע. והיינו כל מי שיכול להמתיק גבורות הנ"ל, אז ישבו בסוכות שהיא כולה חסדים ושורה עליו החסדים. ועיי"ש (כי תבא, ד"ה עוד). ועיין מאור ושמש (סוכות, ד"ה בסוכות תשבו). ועיין צמח צדיק (סוכות, ד"ה בסוכות תשבו). ושפת אמת (ליקוטים לסוכה, ד"ה כל האזרח). ואוצר החיים (שמיני, ד"ה ודע אחי). ובדרך רמז, "אלהים עמך", גימט' אזרח. וכן "ידין הוי"ה עמו".

## תפארת

תורה. וכתוב (שמות, יב, מט) תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם.

ועוד. משפט. וכתוב (ויקרא, כד, כב) משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה.

ועוד. חסד, יד הגדולה. גבורה, יד החזקה. ת"ת, יד רמה, כנודע. וכתוב (במדבר, טו, ל) והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר וגו'.

ועוד. יעקב. "ויחי יעקב" גימט' אזרח. ועיין ליקוטי אמרי (אות י') וביעקב אגלאי למפרע (בסוד יעקב אשר פדה את אברהם) שגם אברהם נקרא אזרחי ויצא מכלל גרים. אולם יעוין בדבריו (דברי סופרים, אות לו) ואברהם אבינו ע"ה עדיין נקרא תחילה לגרים (חגיגה, ג, ע"א), רק משזכה להוליד יצחק הנימול לשמונה, זכה לשם איתן האזרחי, להיות כאזרח בישראל. ובעומק יש אזרח במד"ג רגת יצחק (עיין ערך קטן גבורה), ולזה זכה ביום השמיני של יצחק, אז-רח. אז-ח, מילה. רח - יצחק. ואח"כ זכה למדרגה עליונה יותר של אזרח, בחינת תורה אחת יהיה לאזרח ולגר. וזה מכח יעקב שהוא בחינת תורה. ויעוין עוד בדבריו במחשבת חרוץ (אות יט) שכח אזרח הוברר בגלות מצרים שהיו גרים, עיי"ש. ואז הוברר אזרח במדרגת מלכות. עיין ערך קטן מלכות. ועיין עוד בדבריו בפוקד עקרים (אות ד) נקרא איתן האזרחי, להיות אזרח בישראל, ותיקן ג"כ הילדות כאילו נולד בקדושה. וזה תיקון עצמו, שהוא ההתחלה. ועיין עוד בדבריו ברסיסי



## חיה

מקור החיות בשורשים, ומתפשטים לענפים. ועיין מלבי"ם (ויקרא, טז, כט) כאזרח רענן - העץ הלח והרטוב שהוא מגולה ונראה ביופיו ולחלחותו. כן הוא לשון הרד"ק (תהלים, לז, לה). ועיין בדבריו בספר השרשים (ערך זרח).

ועיין שומר אמונים קדמון (ויכוח ראשון) כי בהשפיע האי"ס אל כתר א"ק, יורד השפע ממנו אל השרשים, שהם שאר ספירות א"ק, ואל הענפים שהם ספירות עולם האצילות. וכמו השקאת האילן, שאין משקין הענפים אלא מכח לחות השרשים ומתערים כאזרח רענן הענפים. ועיין מחברת מנחם (ערך אזרח) פתרונו כאזרח רענן מתלחלח ומצמח כאשל הנשרש.

## יחידה

אמרו (סוכה, כז, ע"ב) יוצא אדם ידי חובתו בסוכתו של חברו, דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסכת, מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה "אחת". והוא בסוד יחידה, שכולם אחד. אולם בפועל עדיין לא מאיר אור היחידה, ולכך פירש"י שם, שישבו בה זה אחר זה. אולם יעויין ביונת אלם (ח"ד, פ"ז) שהוא סוד מעט המחזיק את המרובה, עי"ש בפנים אחרות.

ועוד. "איתן". ואברהם נקרא "איתן האזרחי", כל העוד לם מעבר אחד ואברהם מעבר השני, יחיד. ועיין זה"ק (בראשית, רל, ב) משכיל לאיתן האזרחי, האי תושב-תא אברהם אבינו אמרה וכו', ואיתן אקרי בגין דאתקף בתקיפו ביה בקב"ה. ועוד אמרו (שם, שמות, קי, ע"א) משכיל לאיתן האזרחי, ודא איהו אברהם סבא, ואקרי איתן, וכו'. ועיין ליקוטי אמרים (אות ו).

ועוד. עיין אמרי אמת (ימים ראשונים של סוכות, ש"ק) כל האזרח הכוונה לנקודה הפנימית (שהיא הזורחת, א-זרח) שישנה בכל אחד מישראל, שלאחר ר"ה ויוה"כ שהנקודה נעשית נקיה (גילוי היחידה) צריכים להשגיח שתשאר כן בקביעות, וזהו ישבו בסוכות. ועיין דובר צדק (ע"פ, אות ג'). ועיין ליקוטי תורה (חב"ד, דרו-שים לסוכות, ד"ה ביום השמיני, ג). ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלוך זה להארות, הערות, rav@bilvavi.net

מעשיו והוא זך וצלול ונקרא בשם אזרח, ע"ש שנתיישן בצדקו. ועיין ליקוטי הלכות (יו"ד, הלכות שילוח הקן, ה"ד). ויערות דבש (ח"א, ד"ו).

## מלכות

סוד ארץ. וכתיב (יחזקאל, מז, כב) וחלקתם את הארץ הזאת לכם לשבטי ישראל, והיה אשר תפלו אותה בנחלה לכם ולהגרים הגרים בתוכם אשר הולדו בנים בתוכם והיו לכם כאזרח בבני ישראל. ואמרו (עירור-בין, ט, ע"א) יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ופירש"י, יציבא - אזרח. ועיין מלבי"ם (תהלים, לז, לה) אזרח העץ הנשרש במקום שנטבע שם בתחילתו, ומזה אזרח הארץ על התושב. ועיין ליקוטי אמרים (אות י') ולכן נקרא האזרחי, שהוא אזרח הארץ באמת. ועוד. בדרך רמז, אדנינו המלך, גימט' אזרח.

## נפש

כתיב (שמות, יב, יט) כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ.

## רוח

אזרח מלשון א-זרח. תחלה אחד, ואח"כ זרח, מלשון זורה לרוח. בטבע החמה שבשעה שזורחת, זורקת קרני אורה לצדדים. עיין ערך קטן כתר. ברוח, גימט' אזרח.

ועוד. אמרו (תנחומא, עקב, ו) שכל דא "רוח" הקור דש, שנאמר משכיל לאיתן האזרחי. ועיין במדבר רבה (טו, מה) שכל את ידיו, כי מנשה הבכור, השכילו ידיו לרוה"ק, כד"א משכיל לאיתן האזרחי. ועיין ויק"ר (לה, ז).

## נשמה

עיין של"ה (הגהות למסכת שבת, יג) מצאתי כתוב במג"ת לת סתרים, אם תחשב כל השבתות של השמטה, עולים ששים רבוא שבתות, כמספר בני"י, שכל אחד מישראל שהוא אזרחי, נשמתו אצולה משבת אחת. ועיין שפת אמת (סוכות, תרנ"ד-תרנ"ו ד"ה כתיב) ועיקר הסוכה הוא תיקון הנשמות, כדכתיב כל האזרח בישראל, ואז"ל כל ישראל ראוי לישב בסוכה אחת, כי הנשמות קרובים (סוכה - אמא - נשמה), ולולב ומיניו הוא תיקון הגופות.



## האם כשסוגרים בתי כנסת זה כמו סוכה שיוצאים

### בגשם

### שאלה:

אם משווים את בית הכנסת ובית המדרש לסוכה שיוצאים בגשם, האם צריך להמשיך להתפלל ביחידות כי זה עכשיו ההנהגה של העולם, או שצריך לעשות "דחה אותו רבו ונכנס דרך החלון" ולעשות מסירות נפש לחזור להתפלל במנין ולחזור למצב הרגיל ככל האפשר?

### תשובה:

כל שיש ישוב דעת ראוי להתפלל במנין. אולם לא לאבד לגמרי את התפלה ביחידות, כמו שנהגו חכמי הדורות, כגון בפניא דמעליא שבתא, וכל זאת על מנת לקבוע את כח היחידות בנפש שמאיר בתוקף רב בעתים אלו שאפילו בגדרי העולם החומרי תובעים הרופאים מבנ"א שלכל אחד יהא ד' אמות לעצמו. וכל זה נשתלשל מן האור העליון שלכל אדם ד' אמות קונות לו כי הם מקומו כמ"ש בעל המאור לגבי ד' אמות ברה"ר בשבת.

## מהי דעת הרב על תקופה זו

### שאלה:

שלום לכבוד הרב. חשוב לנו לדעת מה דעת הרב על תקופה זו:

א. האם הקורונה זה אמת או שקר (יש כאלו אומרים שזאת המצאה)?

ב. האם מי שהולך ללא מסכה עושה עברה?

ג. האם צריך להקשיב להגבלות הניתנות מהמדינה, ואם לא מקשיבים האם מבחינת שמיא זה יחשב לעברה?

ד. לאיזו תקופה בהיסטוריה היהודית מקבילה תקופה זו (על מנת שנלמד מהתקופה ההיא מה הנכון לעשות להיום)?

ה. האם זה נכון שיש קבוצת אנשים המנסים להשתלט על העולם (הבוניים החופשים וכו')?

ו. מה לגבי הכלל 'דינא דמלכותא דינא'?

ז. מה ההנהגה הנכונה שצריך לנהוג בה בתקופה זאת?

### תשובה:

א. חלק כך וחלק כך.

ב. מדין בין אדם לחבירו יש להקפיד על כך.

ג. בעיקר יש להקפיד על ריחוק.

ד. אין הקבלה, זהו עקבתא דמשיחא, סוף הגלות.

ה. כן. אולם גם בזה חלק נכון וחלק לא.

ו. כבר שלל הרב מבריסק ואמר שאין להם דין של "מלכות".

ז. יחידות, פנימית, בעומק הנשמה.

## האם להמשיך החיים כרגיל בתקופה זו

### שאלה:

לכבוד הרב שליט"א. עקב התקופה הבלתי יציבה כעת, רציתי לשאול האם כדאי להתחיל בתוספת בניה לבית, וכן הוצאת רשיון נהיגה, או שזה לא הזמן לכך, משום שכעת זהו זמן של תשובה ובירור עד שתבוא הגאולה השלימה.

### תשובה:

תהליך זה יכול לקחת זמן מועט או זמן רב. ולכך כל דבר צריך לשקול בשיקול של ספק זה. וזהו "אבן הבוחן" האם להתחיל דברים אם לאו.

ולכך כל פרט נצרך הכרעה פרטית, אולם מתוך מבט זה.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבות

## חג שמח

### הקדמה חג הסוכות בספר מועדי השנה

חג הסוכות, מצוותיו העיקריים הם ד' המינים והישיבה בסוכה, זולת ניסוך המים שהיה במקדש. בד' המינים יש בהם דין של נענוע, תנועה, תנועה של ריחוק מן הרע, ותנועה של קירוב לקב"ה. לעומת זאת מצות ישיבת הסוכה אין ענינה תנועה, אלא ענינה ישיבה וקביעות בסוכה, תשבו כעין תדורו. ואלו הן ב' מדריגות בעלית האדם במדרגות הסולם העולה בית א"ל. שלב ראשון תנועה להיכל המלך, ולאח"כ ישיבה בצל המלך, צילא דמהימנותא. יתר על כן, סוכה דלעת"ל, שתהא עשויה מעורו של ליתן, אז יהפך העור בע' שהוא בחינת צל, העלם האור, כותנות עור שמעלים ומסתיר - לאור בא'. ולכך סוכה זו דלעת"ל - כולה אור. וזהו בחינת כל האזרח שנאמר במצות סוכה, אזרח לשון זריחה. כי בעומק, סוד הסוכה אינו רק ישיבה בצל הסוכה, אלא ישיבה באורו ית"ש, בחינת זריחה. וזהו בחינת סוכה מלשון יסכה, שסוכה ברוה"ק בבחינת מ"ש אלעתיד לבוא שידעו אותי למקטנם ועד גדולם. שגם בקטנות שהוא בחינת העלם, צל, יהיה אור. וזהו בחינת מש"כ לדוד ה' אורי וישעי, אורי זה ר"ה וישעי זה יוה"כ. ומצד כך סוכות שהוא המשך לזה, בבחינת שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני, אזי סוכות הוא גילוי בפועל של ה'אורי' של ר"ה, שכולו אור. והשתא שר"ה הוא גם יום הדין לכל, בבחינת חג שהלבנה מתכסית בו, אזי סוכות הוא בבחינת צל. משא"כ לעת"ל, שאין רע ואין דין, ואור הלבנה לא יתכסה, אזי סוכות הוא כולו אור. למעלה מכך הוא בחינת שמיני עצרת, יום היחוד בין קוב"ה לכנסת ישראל, עכבו עמי עוד יום אחד. והיחוד הוא לעולם בחשך, והוא החשך שלמעלה מן האור, ויהי ערב ויהי בוקר, חשך קודם לאור, חשך למעלה מן האור.



בלבדי  
שו"ת  
לימוד  
בהושענא  
רבא  
תשפ"א

## לימוד בהושענה רבא [מארכיון שו"ת #9525]

### שאלה

שלום הרב,

הספרדים נוהגים לעשות בלילה הזה סדר לימוד של ספר דברים וכן זוהר וכו' בנוסף לתחנונים והסליחות שקוראים בלילה. תיקון ע"פ המקובלים.

- אני יודע שמדברים על זה שמעלת קריאת ספר דברים בלילה הזה לפני חצות חשובה מאוד.
- א. מה המעלה הספר הזה דווקא?  
ב. למה דווקא הוא בליל הושענה רבא?  
ג. למה דווקא לפני חצות?  
ד. מה העניין הפנימי הנפשי שצריך להקשר אליו בקריאת ספר דברים.

### תשובה

א

א. עיין מושב זקנים (במדבר, כא, יד) וז"ל, בספר מלחמות ה', פירש הרי"ח, זהו ספר ואלה דברים, שיש בו "מלחמות ונצחונות של ישראל", כגון (דברים, ד, יב) ובשעיר ישבו החרים לפנים ובני עשו יירשום, וכו'.

ב. ועיין תוס' (גיטין, ב, ע"א, ד"ה המביא) משנה תורה לא חשיב, שאינו אלא "חוזר ושונה מה שלמעלה". בחינת מלכות לית לה מגרמה כלום. ולכך נקרא "משנה" תורה, עיין מצודות דוד (יהושע, ח, לב), ששונה מה שקדם לו. ועיין הכתב והקבלה (דברים, יז, יח) משנה, כמו פירוש וביאור דברים, עיי"ש. ולכך מלך קורא בהקהל ספר דברים.

ג. כולו תוכחות. עיין רש"י (דברים, א, א). ועיין שפתי כהן (שם, לא, י). ואור החיים (שם, כו, ח). ופחד יצחק (שבועות, מאמר מה). ועיין ליקוטי הלכות (ערלה, ה"ד) שאעפ"כ לא יתייאשו מן הרחמים, עיי"ש.

ד. עיין אדרת אליהו (דברים, לד, יב) ספר דברים כולל תתקנ"ה פסוקים. סימן הנ"ץ (צ' סופיות עולה תשע מאות), והוא כי ידוע בספרי מקובלים שהרקיעים הם תתקנ"ה, כמנין השמי"ם (מ"ם סתומה ו' מאות), וכו', כי משה רבינו כוון בכל פסוק לפתוח שער רקיע אחד להעלות נשמתו בקדושה, עיי"ש עוד.

ה. עיין מגילה (לא, ע"ב) קללות של משנה תורה - משה מפי עצמו אמרן. עיין זוה"ק (ואתחנן, רסא, ע"א) האי דאקרי משנה תורה, משה מפי עצמו אמרן. עיין תוס' (שם). וטורי אבן (שם). ועיי"ש (רסה, ע"א) ביאור מפי עצמו. ודברי דוד (דברים, כח, כ), ואור החיים (שם, א, א). ומהרש"א (מגילה, לא, ע"ב). ובר"ח (שם). ופרי צדיק (במדבר, ה. כי תבא, יד), וצדקת הצדיק (קפ"ג).



ו. עיין מהר"ל (תפארת ישראל, פרק מג) שמשנה תורה מצד "המקבל" - "הואל משה באר את התורה הזאת". כי המקבל הוא צריך יותר פירוש וביאור, וזהו ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה. ובעומק, יש תורה שבכתב, ויש תורה שבע"פ, והממוצע הוא משנה תורה. ולכך נקרא משנה תורה. עיין ר' צדוק (דובר צדק, עמוד קכז), ופרי צדיק (ט"ו בשבט, ב. ויקרא, בהר, א. ובחקתי, יא. ובהעלותך, יא. ועוד). ועיין העמק דבר (במדבר, יד, לד). ועיין פחד יצחק (שבועות, מאמר יב). וזהו משנה תורה, שנים, כתב וע"פ.

ז. ואמרו (ב"ר, ו) דאמר רשב"י, ספר משנה תורה היה סיגנון ליהושע. ועיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן רמו).

ח. מצות "דבקות", נאמרה בספר דברים, ודו"ק היטב. עיין פתח האהל (ראה) שסוד ספר דברים, דבקות. וספר זה נאמר בערבות מואב, סמוך לכניסתם לארץ ישראל, משא"כ שאר הספרים נאמרו במדבר. ודו"ק, שבחינת משנה תורה, שורש לתורת א"י. ועיין ליקוטי הלכות (או"ח, סעודה, ה"ד. מילה, ה"ה. חלוקת שותפים, ה"ה) שספר דברים מדבר כמעט כל פרשה מא"י. ועיין ציוני (דברים).

ט. עיין משך חכמה (שמות, לב, יט) וז"ל, להראות כי אין בנברא קדושה בעצם, רק מצד שמירת ישראל התורה כפי רצון הבורא ית"ש הקדוש הנמצא האמיתי הבורא הכל ית"ש וזכרו, וכמעט ע"ז נכלל כל ספר דברים, להזהירם בזה, כי לא ראיתם כל תמונה, וכו', השמר לך (שם, ד, ט). ועיין אברבנאל (שם, יז, יד) ולכך צוהו (למלך - דייקא) השם יתעלה שיכתוב לו את משנה התורה, וידמה שיהיה ספר "אלה הדברים", שרוב גופי התורה תלויים בו. ועיין"ש (לא, ט) שרוב מצות התורה "והברית" נכללים בו, וכו', כי "ספר הברית" הוא ספר "אלה הדברים".

י. עיין שיח שרפי קודש (בשם חידושי הרי"ם) ספר "דברים", הוא משנה תורה, להורות שאם שומר בדרך התורה מתחילה ועד סוף, נעשה "דיבורו" קדוש (סוד דיבור - מלכות, כנודע). ועיין פרי צדיק (דברים, א). ואגרה דכלה (שם).



**ב** ספר דברים כנגד מידת מלכות, שזה כנגד הושענא רבה, כמ"ש בשער הכוונות. ועיין טעם נוסף בליקוטי הלכות (הלכות ס"ת, ה"ב).

ועיין ספר התמונה (תמונה שלישית) ספר אלה הדברים כנגד שמטת עטרת. ועיין גר"א (תיקון כ"א). ושושן סודות (אות ר"ח) סוד שחייב כל מלך לכתוב ס"ת לעצמו. ועבודת הקדש (ח"א, פרק כ"א). וחמדת ימים (חג הסוכות, פ"ו). ומשנת חסידים (מסכת ימי מצוה, סוכה, פ"ג).

ויש ז' ספרים, כי "ויהי בנסוע הארון" ספר בפני עצמו (עיין מסכת סופרים, פ"ו, ה"א). ונמצא ספר דברים ספר שביעי, כנגד יום השביעי. וכן המלך היה קורא ספר זה בסוף השנה השביעית.

**ג** עיין שער הכוונות (דרושי חג הסוכות, הקדמה) וז"ל, הנה בחצי הלילה הראשון, תקרא ספר ואלה דברים כולו עד סוף פרשת וזאת הברכה. וזה הספר נקרא משנה תורה כנודע, ואם תשלים קריאתו קודם חצות, וכו'. ועיקר הדין הוא נידון בחצי הראשון של הלילה כמ"ש

לקמן. ועיין שם (דרוש ו') ז"ל, ובזה תבין מ"ש בספר הזוהר ובתיקונים, כי ספר אלה הדברים הנקרא משנה תורה הוא במלכות, עיי"ש. ועיין פרי עץ חיים (שער הלולב, פ"ד). וטעמי המצוות (האזינו, ד"ה מצות כתיבת ס"ת). ומחברת הקודש (שער הושע"ר).

ד חיבור לכח "המקבל."

## שאלה

---

- ראיתי שהרב כתב לגבי התיקון של שבועות על שאלה של לימוד לבד בעניין שהאדם מתחבר אליו שיעשה כך ולא צריך לעשות את תיקון ליל שבועות ורק ילמד גם בבחינת כלל.
- א. אם אני מרגיש שאני יותר מתקדם ומתחבר בלימוד עצמי שלי בנושאים שאני רוצה ולא עם ציבור וכן מעדיף לא לקרוא את התיקון האם אוכל לעשות כך? מה עדיף? מה השיקולים?
- ב. האם אוכל גם לוותר על קריאת ספר דברים?
- ג. האם יש דגשים פנימיים מיוחדים ללילה הזה?

## תשובה

---

- א. מעט עם הציבור, אל תפרוש מן הציבור. והשאר לפי השגתך. זו שאלה יסודית האם לנהוג ע"פ קבלה גם למי שאינו במדרגה זו.
- ב. כנ"ל, מי שאינו נוהג ע"פ קבלה, כן. אולם אם נהג עד השתא, צריך התרת נדרים.
- ג. כנ"ל.



מספר בלבבי משכן אבנה חלק ה'

# טוכות

## מהות חג הסוכות - מספר בלבבי משכן אבנה חלק ה' מאמר סה

### מהות השם "מועד"

אחד מהשמות של החגים הוא - מועדים. מועד מלשון ועד, התוועדות. עם מי ההתוועדות? עם הקב"ה! בנוהג שבעולם אדם שקובע ליועד עם חבריו, הוא קובע מקום להתוועדות זו. היכן מקום ההתוועדות עם הקב"ה? בביהמ"ק! וזו מצות עליה לרגל לביהמ"ק כדכתיב (שמות כ"ג, י"ז) "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'" ודרשו חז"ל (חגיגה ב' ע"א) "יראה כדרך שבא לראות בכך בא לראות, מה לראות בשתי עיניו אף לראות בשתי עיניו". נמצא שענין עליה לרגל שהיא התוועדות הוא בשתי עינים. עומק הדבר כדרך שני בני"א שנפגשים זה עם זה ב"ארבע עינים", כן ממש כביכול האדם נפגש עם הבורא ברגל, התיחדות גמורה, שתי עינים שלו ושתי עינים של הבורא. ולכך מקום ההתוועדות הוא ביהמ"ק דוקא, שהוא בחינת "עין" כמפורש בגמ' (ב"ב ד' ע"א) "ילך ויתעסק בעינו של עולם (ביהמ"ק) דכתיב (יחזקאל כ"ד) הנני מחלל את מקדשי גאון עוזכם מחמד עיניכם". הרי שביהמ"ק נקרא "מחמד עיניכם", וכיון שנקרא כן מוכרח שזו מהותו, בחינת עין.

### לאחר שחרב ביהמ"ק היכן מקום ההתוועדות

השתא דלא קא זכינן, וליכא ביהמ"ק, היכן נתוועד עם הקב"ה? השם מועד לא פקע מאז שחרב הבית, בע"כ שגם בזמן שליכא ביהמ"ק, נקודת ההתוועדות עם הקב"ה קיימת, אולם צריכים אנו לדעת היכן? בגמ' חגיגה שהזכרנו לעיל כתבו בתוס' "יראה יראה כדרך שבא לראות", פרש"י כדרך שבא הקב"ה לראותך דהיינו בשתי עיניו אף אתה בא לראותו בשתי עיניך. ולא יתכן לר"ת דהא לא שייך ביאה גבי שכניה שבכל מקום הוא? נבאר, במשל שהזכרנו שאדם פלוני קבע להתוועד עם חבריו במקום פלוני, בזמן פלוני, הרי שבשעה שמגיע הזמן הנקבע, גם אני וגם חברי, עלינו להגיע למקום המיועד. אולם אצל הקב"ה אין הדבר כן, כשהקב"ה קובע עם בני"א ליועד עמו, רק על האדם מוטל לבא למקום הנקבע, אולם הקב"ה כל הזמן נמצא בכל מקום.

### ברור עומק הדברים

עומק הדבר, שהקב"ה מצידו מוכן בכל רגע ליתועד עם האדם, אין שום מגבלה לא של זמן ולא של מקום. המונע היחידי להתוועדות זו הוא האדם! כשיסיר האדם את המניעה מצדו הרי ביכולתו ליועד עם

הקב"ה בכל עת ובכל שעה, וכלשון המס"י (פכ"ו) "אך הקדוש הדבק תמיד לאלקיו ונפשו מתהלכת מן המשכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעוה"ז. והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש וכמזבח". הרי מבואר בדבריו שאף שאין ביהמ"ק, אדם יכול להפוך את עצמו לביהמ"ק. אדם מן הסוג הזה אע"פ שאין ביהמ"ק יכול ליועד עם הקב"ה, כיון שהוא עצמו בבחינת ביהמ"ק.

### מהות חג הסוכות

בכל רגל ורגל יש כח פנימי שדרכו יכול האדם ליועד עם הקב"ה, על האדם לקבל מהרגל את הנקודה הפנימית שמחברת בינו לקב"ה.

מהי אותה נקודת הרגל של סוכות שמחברת את האדם לקב"ה?

### כשמשל קים את המחיצות מגלים את הבורא

בשבת חוה"מ סוכות קבעו לקרא ספר קהלת, והכרח שענינו הפנימי שייך לסוכות, שאל"כ מדוע קבעו לקרא בו בסוכות?

שלמה המלך פתח את ספרו "הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל" ופרש"י (מחז"ל) "קהלת קורא תגר ואומר על כל יצירת שבעת ימי בראשית שהכל הבל של הבלים וכו' שבעת הבלים כנגד מעשה שבעת ימי בראשית". וכבר תמהו קמאי איך קרא תגר שלמה המלך על מעשה ידי הקב"ה? עומקם של דברים כך הוא, הקב"ה ברא את עולם מלשון העלם, שמעלים את אלוקתו ומסתיר את הויתו ברוך הוא. העולם, ההעלם, נברא בז' ימים, כלומר יש כאן ז' מדרגות של העלם זה על גב זה. תפקיד האדם בעולמו הוא להסיר את ההעלם ולסלק את המחיצה (בריאת העולם) ולגלות את אלקותו ית'. כל עבודת האדם להפוך את כל הבריאה להבל אחד גדול. וכשהאדם יחוש את כל הבריאה כהבל, ככלום, ממילא יגלה את הבורא ית', ויהיה לו גילוי כמו לפני בריאת העולם, (ההעלם), וממילא יוכל להיות דבק באלוקיו תמיד. כל מה שמפריע לאדם להיות דבוק באלוקיו, הוא בריאת העולם, ההעלם. כשיסיר האדם מחיצה זו, ע"י שיהפוך הכל להבל, ממילא דבק בבוראו תמיד. זוהי נקודת הגילוי הפנימית של סוכות, זוהי נקודת המועד, ההתוועדות שמתגלית בחג הסוכות.

המשגיח ר' יחזקאל לוינשטין זצוק"ל, התבטא פעם שאדם אין די לו בכך שיקרא את ספר קהלת שכתבו שלמה המלך, אלא על כל אדם ואדם מוטל לכתוב לעצמו, מתמצית דם לבבו "הבל הבלים וכו' הכל הבל". על האדם לחוש זאת בלבד בברור, שכל העולם כולו הבל מעשה תעתועים בלבד. זו עבודת היום, לכתוב ספר קהלת עצמי.

## עבודת האדם לאחר שחרב הבית

בזמן שביהמ"ק היה קיים, היה לאדם סיוע להשיג השגה זו דרך המקום, דרך ביהמ"ק. בביהמ"ק מעלים קרבנות ע"ג המזבח ומבטלים את תפיסת החומר של הדברים, את תפיסת ההעלם שבהם, ומביאים את הרוחניות, את האלוקות לידי גילוי. עתה שאין ביהמ"ק קיים, עלינו לעשת זאת בכוחות עצמינו, לבטל את בריאת העולם, ההעלם, וליועד עם הבורא עולם כמו קודם הבריאה.

## מהות הצל ותיקונו - מספר בלבבי משכן אבנה חלק ה' מאמר סו

### סוכות - מהות הצל ותיקונו

כתיב (ישעיה ד') "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב". הרי שתכלית הסוכה היא לצל. צל ענינו, מקום שקרני אור השמש אינו מגיעים לשם, מפני מסך החוסם את אורה של השמש. נמצא הצל אינו מציאות, אלא העדר של מציאות. אולם במבט שטחי נראה שהצל הוא "יש", הוא ממשות, ובאמת אינו כן, אלא העדר של אור.

יסוד הדברים שאנו לומדים מן הצל שדבר שנראה לעינינו "יש", באמת הוא אין גמור, ואינו אלא העלם אורו ית'. כל העוה"ז שנראה לנו כ"יש" גמור, באמת אינו יש כלל, אלא "אין", דבר המעלים את אמיתת הימצאו ית'. זה ענין חג הסוכות שמגלה לנו את הארעיות "והאין" של העוה"ז, את בחינת "הבל הבלים", הבל מלשון דבר שאינו שווה, והבל מלשון הבל הפה, דבר שהוא אין ואינו ניתן למישוש.

### צל - לץ ענינם

צל בחילוף סדר אותיות - לץ. ענין הלץ שלוקח דבר שיש בו חשיבות והופך אותו לכלום, הוא לוקח "יש" אמיתי ומוציא ממנו את תוכנו והופכו לאין, לדבר שאין בו ממש (זהו סוד עמלק שנקרא לץ). ענין הצל הוא בהיפוך, הוא לוקח את האין והופכו ליש.

### תיקון הצל

מה התיקון של הצל? תיקונו במלת "אצל", ע"י שמוסיפים לו את האות א', נתקן. נבאר את הדברים. העולם הגבוה מכל ארבעת העולמות נקרא עולם ה"אצילות" כידוע. מדוע נקרא אצילות? מלשון אצל.

אצל הבורא יתברך. זהו העולם הגבוה ביותר מד' העולמות, ומי שנמצא בעולם זה נקרא שנמצא אצל הבורא ית'. עומק הדברים כך הוא. "אצל" ענינו צל של הא', כלומר אות א' היא האות הראשונה, היא מרמזת על הראשית, על ההתחלה. מהו ראשית וההתחלה של כל דבר? הבורא עולם! ולכך הקב"ה מכונה בספרים באות א', לשון "אלופו של עולם" (ב"ר כ,ב), שהוא הראשית של הכל, הוא הא' של הכל. אדם שנמצא בעולם האצילות הוא חש שהוא אינו כלום, שכל מציאותו הוא הצל של הא', צל של הקב"ה, הוא מרגיש שה"יש" שלו, שכל עצמותו אינו אלא כצל שנראה יש ע"י העלמת האור של השמש. כן כל המציאות של עצמות האדם, אינו אלא צל של הבורא, הסתר והעלמת הבורא.

### הכח הנצרך לבניית המשכן

זוהי מדרגתו של בצלאל שאמרו חז"ל שנקרא כן מפני שבצל אל היה. כלומר הוא תפס את הוית עצמו כצל של הקב"ה. רק אדם במדרגה זו יכול לבנות את המשכן, מפני שהוא מכיר שכל ה"יש" של המשכן אינו אלא צל של הקב"ה, ולכך המשכן הפך לבחינת אצל, אצילות. (אפילו שהוא נמצא בעולם הגשמי, בעולם העשייה). הקלקול של בחינת אצל כשהופך לעצל, ע' במקום א'. ותיקונו להפוך מעצל לאצל, ואכמ"ל.

### ביאור מהות החילוק בין ישראל לאומות

עתה יאירו דברי הגמ' בע"ז (ג.) בתשובת הקב"ה לאומות העולם שטוענים שהקב"ה יתן להם מצוה לקיים ויקיימוה ויתן להם שכר על כך לעת"ל. והקב"ה אומר להם, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה וכו', מיד כל אחד ואחד הולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא וכו' מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהן, שנאמר "יושב בשמים ישחק" (תהלים ב,ד) וגו'. עומק דברי הגמ' כך הם: אוה"ע כל מציאותם יש עצמי, הם אינם מסוגלים לתפוס את עצמם כצל של הקב"ה, כהעדר אור שלו. וז"ש "והקב"ה מקדיר עליהם חמה", כלומר הקב"ה מגלה להם שהם מוכנים לתפוס את עצמם רק כאור ולא כצל, ולכך מקדיר עליהם חמה ואין בסוכתם צל אלא חמה, שזה עצם הויתם. "מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהם". פירושו, משחק מלשון לשחק אבנים, לפוררם ולהפכם לאין, וזה הקב"ה מגלה לאומות העולם, שהם אינם יש אלא אין, וזהו בחינת שחיקתם, ומראה להם כיצד הם אינם מסוגלים להבין מדרגה זו. זו הסיבה שאין לאומה"ע שכר לעת"ל, מכיון שהשכר לעת"ל הוא דבקות והתבטלות לקב"ה, ואת זה אומה"ע אינם מסוגלים להבין. הם תופסים את עצמם כיש ולא כאין.

# בלבבי משכן אבנה

## שמחה שמיני עצרת ושמחת תורה

ההפכים) וכן הענין כאן. שמחה ענינה כשאדם כבר גמר עם המלחמה, הוא נתעלה ממגבלות הטבע, והוא כבר נסתלק מבחינת "שבע יפול צדיק וקם" (משלי כד, טז), הוא מעל כל זה, הוא חי בשמונה כבר, אין לו מלחמות עם הענינים הטבעיים. לעומת זאת חמש מלשון מזוין ענינו, שאדם עדיין נמצא בתוך הטבע ויש לו מלחמה עם בחינת ז' אומות, ז' מדות רעות, ועדיין לא נצחם, הוא נמצא בתוך הטבע, בתוך המלחמה עם הכוחות הטבעיים.

**"ושמחת עולם על ראשם"** כתיב (ישעי' לה, י) "ופדווי ה' ישובון ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם" וגו'. ופי' בתרגום "וחדות עלם תהי להון די לא פסקא" וכו'. מדוע השמחה האמתית מוגדרת שמחה "על ראשם"? הענין הוא כפי שבואר לעיל. שמחה אמרתית, שמחה בלתי מוגבלת שאין לה הפסק כמו שפ' התרגום "די לא פסקא", שמחה מסוג זה בהכרח לא יכולה להיות בתוך מגבלות הטבע, הטבע בודאי יחצוץ ויפריע לשמחה זו.

רק שמחה שמעל הטבע יכולה להיות בבחינת "די לא פסקא" ולכך שמחה זו היא בבחינת "על ראשם", מעל תפיסת מציאות האדם, מעל המגבלות של האדם. אילו השמחה היתה "למטה מראשם", היה חל בה המגבלות של האדם. רק שמחה "מעל ראשם", מעל תפיסת מציאות האדם, יכולה להיות שמחה תמידית.

**המדרגה שלמעלה מן השמחה** עובר כ"ב תשרי, עובר שמיני עצרת, עובר שמחת תורה, עם מה האדם נשאר ביד? ה"שמיני" עבר, השמחה חלפה, מה הקנין שיצא לנו מכל זה? שמחה ענינה שאדם שמח בדבר שנוסף לו. על עצם היותו של האדם, האדם אינו שמח, זו טבעו של אדם (יש שמחה בבחינת שמח בחלקו ואכמ"ל). נמצא השמחה הוא בדבר שאדם השיגו אולם עדיין אינו עצם היותו, כשיהפוך הדבר לעצם היותו תתבטל השמחה, וזו עבודת האדם. העבודה בשמיני עצרת ושמחת תורה, לשמוח בקב"ה ובתורה בבחינת שמעל הטבע. לאחר שזכה האדם לשמוח בזה, עליו להפוך זאת לעצם מעצמיו, לחלק מהיותו, שיחוש התחברות גמורה לקב"ה למעלה מגדר הטבע, וכן דבקות בתורה למעלה מגדרי הטבע. וכשיהפך זאת לחלק מהיותו ממילא תתבטל השמחה בזה. לכך לאחר כ"ב תשרי אין שמחה, לא מפני שחלף האור הנפלא של יום זה, אלא להיפך, שלאחר עבודת היום, הפך האדם את אור זה, מאור מקיף, חיצוני אליו, לאור פנימי, לעצם היותו, לחלק מעצמותו, ולכך אין בזה כבר שמחה. עתה, שומה על האדם, לשאוף למדרגה יותר עליונה, וממנה ישאב את שמחתו. ■ מבלבבי משכן אבנה חלק ה' עמוד רפד

**שמחה - מהותה וגדרה** יום זה יש לו ב' שמות: שמיני עצרת ושמחת תורה. כלומר יש כאן ב' בחינות של שמחה. יש שמחה בבחינת "עצרת", שהקב"ה אומר לבניי "עצרו עמי עוד יום אחד" (עי' תנחומא פינחס סי' טז ורש"י ויקרא כג, לו ורש"י במדבר כט, לה), והשמחה בבחינה זו היא שמחה בקב"ה, בשהייה עמו בצותא, ביחידות. ויש בחינת שמחה מחמת שמחת תורה, שמחה בדבקות בתורה, ושמחה לגומרה של תורה.

**שמחה בבחינת שבע ושמונה** יש שמחה של חתן וכלה, שמחה זו היא שמחה של ז' ימים. לעומת זאת, השמחה בשמיני עצרת, היא שמחה בבחינת שמונה, "יום שמיני". מהות ההבדל, כנודע שבחינת מספר שבע, הוא בתוך הטבע, ולכך שמחת חתן וכלה שהיא שמחה בתוך הטבע, שמחה בהתחברות של שני כוחות טבעיים, לכך שמחה זו היא בבחינת שבע, שמחה בתוך הטבע. לעומת זאת השמחה ביום שמיני עצרת, היא שמחה מעבר לגבולי הטבע.

**"שמיני עצרת" - שמחה בבחינת שמונה** נבאר: מנהג ישראל שמיד שמסימים את התורה "לעיני כל ישראל", מתחילים מיד ספר בראשית. טעם הדבר שהתורה היא בלתי מוגבלת, אין לה סוף. האות האחרונה של התורה היא ל', והאות הראשונה של התורה היא ב', הרי לנו אותיות "לב". הלב הוא המלך של האברים כנודע, וכל בחינת מלך הוא מעל אלו שמולך עליהם. במלך נאמר "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו" (פסחים קי ע"א) זהו בחינת "הלב", הוא למעלה ממגבלות האיברים: אין לו הגדרים והסיגים של האיברים. וזו בחינת שמחת תורה, שמחה בבחינת "לב", לא שמחה בבחינת המוגבלות שבתורה, אלא בחינת שמחה בבלתי מוגבל שבתורה. הן הן הדברים בבחינת השמחה של "שמיני עצרת", השם מעיד על עצמו שהוא בחינת "שמיני". בכל שבעת ימי חג הסוכות העבודה היא להבל את כל העוה"ז והטבע, ולבטלם (כפי שבואר לעיל) לאחר שביטל האדם את כל שבע מדות הטבע, ממילא דבק בקב"ה בבחינה של למעלה מן הטבע, בבחינת "שמיני עצרת".

**שמחה ענינה כאשר אדם גמר את כל המלחמות** השורש של המילה שמחה הוא שמח: בחילוף אותיות זה יוצא חמש. המילה חמש יש לה כמה משמעויות. א. לשון מספר חמש. ב. לשון חמושים, "וחמושים עלו בניי מארץ מצרים" (שמות יג יח) ופרש"י אין חמושים אלה מזוינים. נמצא שמלת חמש משמעותה מזוין למלחמה. כידוע בלשון הקודש שורש אחד כולל שני נושאים הפכיים (בסוד שלוב





## מהו 'ענין' וענין סוכה זכר לעני כבוד

מהו הענין שהקב"ה יראה ב"ענין" דייקא, כגון וירד ה' בענין על הר סיני, ואראה בענין, וכו'? האם זה נחשב כראיית הקב"ה (עכ"פ כבודו ולא עצמותו)? הם ראיית עניי הכבוד במדבר היו נחשב כראיית כבודו של הקב"ה? וכן מהו ענין עניי כבוד שלזכרם לחד מאן דאמר עושים סוכות?

### תשובה:

ענין הוא אופן מגילויי הקב"ה, וכתוב "וכבוד" ה' נראה בענין. וגילוי זה אף אחר חטא העגל, כמ"ש בעמק המלך (ש"ה, פרק כ) וסוד המקיף הזה הוא סוד עניי כבוד שהיו מקיפים את ישראל אף קצת אחר החטא.

ושורש גילוי זה מהותו: עיין ספר הפליאה (ד"ה ודע והאמין כי יש אופן אחד) וז"ל, שנו במתיבתא דרקייעא, כשהיו ישראל במדבר היו "מקיפין" ז' עניי כבוד עליהם, א' מלפניהם, וא' מאחוריהם, ושנים משני צדיהם, וא' למעלה מפני החמה והצינה, ואחד לפניהם משפיל הגבוה ומגביה הנמוך, וכו', וא' למטה, ואחד מאחוריהם לקבל אבני בליסטראות, ואחד מאיר להם. עכ"ל. והיינו ו' ענינים לנחותם בדרך נכונה, ואחד מהותו "הארה". הארת כבוד כנ"ל. ולכך שם השר הממונה על עניי כבוד נקרא 'מכבדיאל' (עיין סודי רזא, אות ר'), לשון כבוד. ועיין עמק המלך (שער יג, פרק מה).

ועיין תיקוני זהר חדש (ספרא תניינא) שענין וערפל, אבא ואמא, ז' עניי כבוד שבע ספירן. ועי"ש (תיקונים, עד, ע"ב) שכנינתא כלילא משבעה עניי כבוד. ועיין ישרש יעקב (ערך עניי כבוד). ולכך היו מכסים את בני"ו ולא את הערב רב, כמ"ש שם (ח"ב, קצא, ע"ב). ועיין פרדס רימונים (שער כג, פרק טז, ערך ענין).

ובאו בזכות אהרון, כמ"ש שם (קג, ע"א, ועוד). כלומר, מידת מדרגת אהרון של גילויי הקב"ה בעולם. וכמ"ש שם (רפג, ע"א) דאהרן דרועא ימינא דישראל הוה. גילוי מידת חסדו של הקב"ה. וכתוב חסד "אל" כל היום. ועיין רמ"ז (דברים) עניי כבוד, גימט' ז' פעמים אל. ועיין עמק המלך (שי"ד, פרק קנב) שם א"ל, במילואו, עולה הקיף, עניי כבוד.

והוא היפך ענין דקלקול, שנאמר בו סכת בענין לך מעבור תפלה, ענין המסתיר ומעלים. וז"ל הצינוי (בשלח) שאר ענינים מעכבים את התפלה. ולהיפך ענין של קדושה מעלה התפלה, כמ"ש "ואד יעלה מן הארץ", ותרגם יונתן וענין יקרא הוה סליק מתחות כורסי יקרא. ובחולין אמרו, ואד יעלה מן הארץ, מלמד שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים. עיין רקאנטי (בראשית).

ובסוכות נידונים על המים, כי "סוד סוכה רמז לשבעה עניי כבוד" (לשון הרקאנטי, האזינו). ואזי מתקבל התפלה על המים, ודו"ק. ועיין שושן סודות (אות תקנו, סוד חג הסוכות). ועיין חמדת ימים (חג הסוכות, פרק ה). ועץ חיים (שער לב, פ"ו, מ"ת). ושער הכוונות (דרושי חג הסוכות, דרוש ד').

המשך בעמוד יב'

תהלים (מ, יח) - ואני עני ואביון. וכתוב (שם, פו, א) כי עני ואביון אני. ועיין זוה"ק (ח"א, רנו, ע"ב) חולקיה דדוד דאקרי עני ואביון. ועי"ש (ח"ב, רלב, ע"ב. ח"ג, קצה, ע"א). והרי שדוד קרא לעצמו אביון. ועיין אמרי אמת (שבועות) וז"ל, קורין רות בשבועות, משיח, מלכות בית דוד, דכתיב מאשפות ירים אביון, אשפות לשון רבים, כי דוד המלך עבר בכל המקומות השפלים, בנות לוט, תמר, רות, וגם בישי כתיב ובחטא יחמתני אמי. והבן שיש בחינה שיוסף (צדיק) נקרא אביון, ויש בחינה שדוד נקרא אביון. וזהו מתנות לאביונים, ב' מהויות של אביונים. עיין פרדס (שער כט, פ"ב).

ושורש דוד, ביהודה שנתן לתמר את חפציו, "חותמך ופתילך", ואלו תפילין וטלית. ועיין זוה"ק (בראשית, כג, ב) ובגין דא צריך בר נש למהוי כעני לתרעא דמלכא בצלותא דעמידה, בכל שית יומין דחול בגין שכנינתא, ומתעטף לה בעטופא דמצוה בציצית כעני, ויהא בתפילין כאביון, וכו'. ועי"ש (ח"ג, קצה, ע"א) ובגר"א (תיקון י"א מתיקונים אחרונים) והיינו שנתן לה כלים אלו שאזי האדם במדרגת עני ואביון. ובעומק יותר, נקרא דוד אביון, כי הוא נפל, "בר נפלא", אין לו כלום אפילו עצם חייו. וכמ"ש (זוה"ק, ח"ב, רעו, ע"א) דוד כתיב ביה עני ואביון, ולית ליה חיים אלא מה דאתייהב ליה מיומי דאדם קדמא עי' שנין. ועי"ש (ז"ח, מד, ע"ב).

ואמרו (סוכה, נב, ע"א) ת"ר, משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה, שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר אספרה וגו' שאל ממני וגו', וכיוון שראה משיח בן יוסף שנהרג, אומר לפניו רבש"ע איני מבקש ממך אלא חיים, וכו', עי"ש. ומבואר בזה ב' חלקים. א. עצם כך שאמר לו הקב"ה "שאל ממני דבר ואתן לך". ב. מה שואל - חיים. וביאור חלק הב' חיים, כנ"ל. וביאור חלק הא' "שאל ממני". דיעויין ברמ"ז (ויקרא) וז"ל, שעושה הצדקה כתיקונה לעני צנוע הנקרא עני ואביון, שתאב לכל דבר מפני שאינו שואל (וזהו גדר חדש באביון, שבעצם הוא עני שבוש, ולכך נעשה אביון כי אינו שואל), וסימנך עניי ואביון, גימט' צדקה, עכ"ל. ועי"ש עוד שאביון גימט' ד"ל ול"ה). ועיין שפע טל (חלק שפע, ש"ו).

ולפ"ז שנתבאר שגדר אביון הוא עני שאינו שואל, זהו שא"ל הקב"ה למשיח בן דוד שהוא "בר נפלא", אביון, שאל ממני. כי בעצם כך ששואל יוצא מתואר שם אביון. ולפ"ז יתבאר מה שואל, חיים, בבחינת "חכמה תחיה את בעליה". ועליה כתיב "והחכמה מאין תמצא". ויעויין בספר הפליאה (ד"ה נפנה לפן אחר) וזהו "העניי והאביונים מבקשים מים ואין", ר"ל מבקשים גם המדה הנקראת אין. והיינו בחינת והחכמה מאין תמצא, כנ"ל, כמ"ש (ד"ה שאל משה למט"ט) מבקשים גם המדה הנקראת אין, היא המחשבה (ועי"ש ד"ה טצ"ץ. ועיין ספר הקנה ד"ה ענין יוה"כ ועיניו). וכן הוא בברית מנוחה (הדרך השישית) וז"ל, ואכלו אביוני עמר, אלו הם חכמי ישראל, כמ"ש העניי והאביונים מבקשים מים ואין, עי"ש. ועיין שושן סודות (אות קלה) כשהעניי והאביונים מבקשים מים וכו', כלומר מבקשים להתברך מאין, שהוא א"ס ית'. ואזי נתהפך אותיות "אביון" לאותיות "ונביא", כמ"ש בסתרי תורה.



## וזאת הברכה | ו-ק

וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה. קול, קו-ל. הנה נודע שהקו מלעילא לתתא הוא שורש המשכה של שפע ממנו ית"ש לנבראיו. ומתתא לעילא הוא תקות הנבראים לבוראם. כי הוא ית"ש מקור הכל. מקור, קו-רם. בחינת קוצו של יו"ד, קוץ, קו-ץ.

והנה שורש המשכה ממנו ית"ש, עליו אמרו חז"ל, אין העולם מקומו אלא הוא מקומו של עולם. מקום, קו-מם. והוא ית"ש מופרש ונבדל מנבראיו, בחינת קדוש, קו-דש. אולם חקקה חכמתו ית"ש חוק, ח-קו, חקיקה של המשכה לנבראים.

וכאשר מאיר להם ההארת הקו, הם בחינת קרוב, קו-רב, קרבה אליו ית"ש. וכאשר אין מאיר להם הקו, הם בחינת רחוק, רח-קו. וכן כאשר מאיר להם הקו נעשים בעלי קומה, קו-מה. ויתר על כן, קוממיות, ב' קומות. אולם כאשר אין מאיר להם הקו נהפכים מזוקפים, זקוף, קו-זף, מבעלי קומה, לשכיבה, והוא בחינת מיתה, "וישכב", ואזי נעשה בהם קבורה, קו-ברה. ואזי נעשה בוקה, קו-בה. והבן, שקומה ע"י רגלים, ובפרטות ע"י שוק, ש-קו. ובקלקול הוא בבחינת הוכה שוק על ירך. ואזי נעשה מקו נקודה, קו-נדה.

והנה שורש התקוה מתגלה בתפלה, שעליה אמרו שאין עומדים להתפלל מתוך שחוק, שח-קו, וקלות ראש, קלות, קו-לת, בחינת קלון, קו-לן. אלא מתוך כובד ראש. ואין לרוק בתפלה, רוק, ר-קו. ועיקר התפלה רק שפתייה נעות וקולה לא ישמע, קול, קו-ל. ואזי ה' שפתי תפתח, קול דודי דופק פתחי לי, דופק, קו-פד.

והנה חיצינות התפלה בקשה, ופנימיותה השתוות, בחינת מכדי שקולים הם ויבאו שניהם, ודו"ק שזהו דרך השגה של הדבר ע"י ששקולים. שקול, של-קו. והנה ולד שנולד נקשר לאמו ע"י בחינת קו, חוט הטבור, ואח"כ נעשה יונק, קו-ין. אולם בקלקול אור זה נופל לפירוד ונעשה מחלוקת, קו-מחלת. והוא בחינת קרוע, קו-רע, שנעשה הקו רע. ואזי במקום חיבור של נתינה והענקה, יונק, נעשה עושק, קו-עש.

והבן ששורש הקו בחינת יושר, קולע אל השערה ולא יחטא, קולע, קו-על. והוא בחינת יעקוב, קו-יעב, פעמים נכתב עם ו', והוא מדרגת היושר כנודע. אולם בקלקול נתעקם היושר ונעשה דרך עקלתון, קו-עלתן. ותיקון דרך העקלתון ע"י קטורת, מעשה רוקח, קו-רח. שנתן מלאך המות למשה מתנה קטורת, קו-טרת. ועיקר גילוי זה בסממני הקטורת הוא בקנמון, קו-נמן. ואזי מוסר הלכלוך והפסולת ונגלה הנקיון, קו-נין.

ושלמות אור זה נגלה בתחיית המתים, שיש תקומה למתים. תקומה, קו-תמה. וכבר השתא מעין לעת"ל התגלה בחבקוק, קו-חבק. ואזי נגלה יציאה מן הקטנות (ו' קצוות) קו-טנת, ו-ק, ונעשה גדלות.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: קוה, אוקיר, אקוט, קומה, קום, בוקה, אשקלון, שקול, בוקר, חוק, בוקק, מוצק, מוקש, מחלוקת, נקיון, פקדון, מקום, בקבוק, קבורה, קדוש, קול, קיטור, קלון, שוק, רוק, רחוק, דופק, שחוק, דרקון, הורק, ירקון, מלקוח, מקצוע, משקוף, קורה, קוץ, קונה, קוסס, קיקיון, קלות, קרוב, תקוה, תקוע, קושש, זוקף, צדוק, קמון, שקוי, חקור, יהויקים, יהוצדק, יונק, חוקיהו, צוק, יעקוב, יקותיאל, בדוק, חבקוק, חבוק, מתוק, פוקה, צדוק, צדקיהו, עמוק, עקרון, עלוקה, עקור, קרוע, תקופה, מקור, קורה, נקודה, סקול, שישק, עקוב, עקלתון, פוקד, פוקח, קולע, קורא, קטורה, קטנות, קישון, קמואל, רוקח, רקוב, רקוד, יוקד, תורק, תמרוק, קטורה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כתיב (בראשית, מט, כד) מידי אביר יעקב. וכן כתיב (ישעיה, מט, כו) וגאלן אביר יעקב. וכן כתיב (תהלים, קלב, ה) משכנות לאביר יעקב.

וביאור אביר: עיין רש"י (איוב, לד, כ) אביר - כח. ועיין רד"ק (שמואל, א, כא, ח) שהוא על משקל כביר. ועיין עוד בדבריו בספר השרשים (ערך אבר), לשון עוצם וחוזק. ועיין מחברת מנחם (ערך אבר) לשון אמוץ הם. ועיין רש"י הירש (לך לך, יז, ג) וז"ל, "אבר" הוא הכנף, והוראתו הסמלית כוח המעוף, ומכאן "אביר", כך נאמר על ה', אביר יעקב, ע"ש ישאחו על אברתו (דברים, לב, יא). וכך אברהם הוא "אבירי הגוים", הוא המנוף המעלה אותם לפסגה הרוחנית והמוסרית. ושורש דבריו מבואר בשערי אורה (ש"ב, עיי"ש). ועבודת הקודש (ח"ג, פרק סד). וביאור אביר יעקב: עיין רד"ק שם, וז"ל, מיד האל שהוא אביר יעקב, שחזק אותו ולא נמוטו בכל הצרות שעברו עליו. וכן כתבו הרבה מרבותינו, ושורש הדברים נמצא בשכל טוב (שם) וז"ל, מידי אביר יעקב - מסיוע ידי הקב"ה שהיא תקפו של יעקב.

אולם בזה"ק איתא (ויחי, רמז, ע"א) מידי אביר יעקב - מאינון תרין סטרין דאתקיף בהו יעקב. והיינו דעת המחברת, כח התוקף והאומץ לכלול שני הפכים, "תרין סטרין". ועיין ציוני (ויחי) מידי אביר יעקב - קורא למדת אמת (שהיא מדתו של יעקב, תתן אמת ליעקב) אביר יעקב. עכ"ל. שעל מדת האמת אמרו בפ"ק דסנהדרין יקוב הדין את ההר. ונצרך לה עוצם וחוזק. וחוזקו של יעקב מדין היותו "שלישי", והוא חזקה. ועיי"ש (ואתחנן). ועיין רמב"ן (ויחי שם), ובתורה אור בפירושו עליו (שם). ועיין פרדס (שכ"ג, ערך אבר) וז"ל, אבירותו להכרעת הדין אל הרחמים. והיינו דעת המכרעת. ויתר על כן עיין גר"א (ת"ז, תיקון י"א מתיקונים אחרונים) לאביר יעקב - שהוא מבריה מקצה אל קצה. עכ"ל. ולזה נצרך אומץ ועוצם וחוזק, להבריח מן הקצה אל הקצה, ללא כח המתנגד לעכבו.

ועוד מצינו שאביר יעקב קאי על יוסף ונסינו. עיין רמ"ז (בראשית) וז"ל, ואביר, סודו אבר - י', היא הטיפה היוצאת ממנו. עכ"ל. מאבר אות ברית קודש. ועיין רקאנטי (בראשית), ושושן סודות (אות תקעו), ושערי אורה (ש"ב), ושערי צדק (ש"ב), ועמק המלך (ש"כ, פרק לה). ועוד.

ועיין מגלה עמוקות (ויקרא, אופן הי"ד) וז"ל, כדברי ר"ש בבראשית ש"י הרוגים (הרוגי מלכות, לא היו בני יעקב) רק י' בנים של יוסף שיצאו מ"י אצבעותיו. ז"ס ויפוזו זרועי ידיו מידי "אביר יעקב", בהיפוך אתוון "רבי עקיבא". ושורש דבריו בליקוטי תורה (ויחי). ור"ע הוא עקיבא בן יוסף. והרי שאביר יעקב הוא תוקף של טיפה החזקה שיצאה ממנו שהוא ר"ע. ועיין ספר הליקוטים (וישב, מח) מידי אביר יעקב - נרמז על ר"ע. משם רועה אבן ישראל - שהשיג למעלה מבחינת משרע"ה, וכו', אבי"ר, כמנין אין סוף עם האותיות. וזוהי האבירות השלמה, הנגלית בבחינת יחידה, הנקראת "איתן" שבנפש, תוקף וחוזק שהיא מכירה ונכללת באור אין סוף. ואזי עולה ממדרגת אביר יעקב ל"אביר ישראל" כלשון הכתוב (ישעיה, א, כד). ולא רק משם רועה אבן ישראל, אלא אביר ישראל, ודו"ק. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



## ב' התפיסות דמשה ואהרן

שיש בבריאה.

ניתן דוגמא יסודית ושורשית להבנת הדברים. "משה ואהרן בכהניו", מידתו של משה, ומידתו של אהרן, ובערכין דידן: בחז"ל מבואר שמשה נקרא "שושבינא דמלכא", אהרן נקרא "שושבינא דמטרוניתא", משה רבינו הוא כביכול מהצד של הבורא, "שושבינא דמלכא", הקב"ה הוא אמת, חותמו הוא אמת, ולכן מידתו של משה היא אמת.

אהרן הכהן "שושבינא דמטרוניתא" כביכול כנסת ישראל היא הכלה של קודשא בריך הוא, "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום", זה המקבלים "כלי מחזיק ברכה", הכלים המקבלים, מצד כך, מידתו של אהרן הכהן היא "אוהב שלום ורודף שלום" וגו'.

כלומר, התפיסה של משה היא, כביכול, "אנכי עומד בין ה' וביניכם", אבל לאיזה צד הוא משתייך בעצם? לה', אהרן הכהן, לעומתו, הוא נמצא בין ישראל להקדוש ברוך הוא, אבל הצד שלו, הוא יותר קרוב לצד של ישראל.

בעומק, קודשא בריך הוא, מצד אחד, ישראל בצד השני, משה באמצע, קרוב יותר להקדוש ברוך הוא, ואהרן, קרוב יותר למציאותם של ישראל זה צורת שורש קומת ההתקשרות של ישראל וקודשא בריך הוא.

והיינו הך, באבות עצמם, אברהם, מלעילא לתתא, מהעליון לתחתון, מהבורא לנברא, יצחק, מתתא לעילא, מהתחתון לעליון, מהנברא לבורא, יעקב, מחברם ומצרפם.

## תפיסת השמים, ותפיסת הארץ

כשמתבוננים עמוק, [אפשר כמובן להביא דוגמאות לרוב, ובעומק כל הבריאה כולה מחולקת לתפיסה הזו שהוזכר השתא] זה מה שנקרא בלשון הפסוק הראשון "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", אומרים חז"ל, "את השמים" "השמים" וה"את" בא לרבות את כל תולדותיהם, "ואת הארץ", הארץ עצמה, "ואת", לרבות תולדותיה של הארץ. כלומר, כל מה שנברא מכאן ואילך בכל ימי מעשה בראשית, אינם אלא השמים וכל תולדותיהם, הארץ וכל תולדותיה. זה כל מה שנברא בששת ימי בראשית, וא"כ, זה כל מה

ובלשון דידן שהוזכר השתא, הגדרת הדבר - יש את מציאות ה"שמים", ששייך לעליון ויש את מציאות הארץ שזה התפיסה ששייכת לתחתון. זה נקרא "את השמים וכל תולדותיהם, את הארץ וכל תולדותיה".

וכל דבר ודבר, הוא משתייך בהכרח לאחד משתי הקצוות האלו, או לכח המחברם, האדם שהוא המחברם, אבל א"כ כל דבר ודבר, שנמצא במציאות הבריאה יש לו צד נטיה לאחד מהצדדים האלה.

משה רבינו הוא בבחינת "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי", היפך כאן ישעיה - "שמעו שמים והאזיני ארץ", כלומר, משה שייך לצד של "את השמים", וישעיה שייך לצד של "את הארץ", ועוד ועוד דוגמאות לרוב לדבר הזה, וכמו שהוזכר, ביתר דיוק, כל הבריאה כולה מתחלקת לאותם שני קצוות, לאותם שתי מהלכים.

בפנים האלה, הבירור העמוק השורשי, שהוזכר השתא, בכוחות נפש האדם הוא, מאיפה השורש של התפיסה שלו, האם שורש התפיסה שלו היא ב"את השמים", או ששורש התפיסה שלו היא ב"את הארץ".

בשמים לא מתגלה שתי צדדים, וכמו שדורשת הגמ' בחגיגה כידוע מאד שמים - אש ומים בבת אחת, כלומר, שם שתי ההפכים מתאחדים, זה תפיסה של אחד, בארץ, יש מיצרים, שם אש ומים צרות הם זו לזו, כדברי רבותינו כידוע, כלומר, השמים מגלה תפיסה של אחד, כאשר האדם מביט לשמים, כל השמים נראה כמקשה אחת, זהו צורת השמים, וכשהוא מביט לארץ, הוא רואה הרים, גבעות וכן ע"ז הדרך, הוא רואה חלוקה.

אילו היה הצורה השלימה, אז הארץ היתה מעין השמים, וכך יהיה לעתיד לבוא, ומצד תפיסת השמים היא תפיסה של "אחד", אחדות, ובעומק "אחד", תפיסת הארץ היא תפיסה של חלוקה. ארץ א' רץ - צר. צרות הם זו לזו, זהו תפיסת הארץ הא' האחד הופך להיות צר, אחד מיצר לשני, זה ארץ.

ולכן עומק בירור הנפש בשורש הדבר, ישנה את ההבחנה "אבותינו שבטחו בך", "בך בטחו אבותינו", מהצד של



התחתון לעליון, וישנה את ההבחנה שבוטחים ב-אב. אב הבוטח, הוא בוטח בב', זה הנברא שבו.

## כשבוטחים ב-אב בוטחים בצד האחד.

אלו הם שני חלקי הבטחון שהוזכר במהלכי אב, א', ב'. אבל זה לא מקרי שהאדם בוחר לעצמו בכל פעם במה הוא בוטח, זה אמנם יכול להיות כך, אבל זה לא הצורה השלימה, הצורה השלימה השורשית היא, הרי אנחנו עוסקים באב, בשורש, בהתחלה, זהו הבירור העמוק בכוחות נפשו של האדם, שהאדם מברר את עומק כוחות הנפש לאיפה שורש ההשתייכות שלו.

## ישראל - מדרגת תורה, אומות העולם - מדרגת מצוות

ניתן דוגמא נוספת, יסודית מאד, תורה ומצוות, ישראל קיבלו את התורה בהר סיני ומשם כלליה, פרטותיה ודקדוקיה, שנאמרו למשה בסיני, השורש הושרש בסיני, והענפים שהם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ג"כ התבררו ונאמרו למשה בסיני.

## ומהתורה זה משתלשל למדריגה של מצוות.

אומות העולם, הרי לא קיבלו תורה, הקב"ה חיזר על האומות שיקבלו, אבל הם לא קיבלו, וכמו שמבואר ברבותינו, גם אם אומות העולם היו מקבלים את התורה, הם לא היו מקבלים את כלל התורה כולה, אלא הם היו מקבלים את חלקם ששייך להם, ובפרטות יש את כלל האומות כולם שהם היו מקבלים את הז' מצוות בני נח שהם מצווים בהם, והיינו שהם היו מקבלים את התורה השייכת לז' מצוות, ובדקות יותר, כמו שכשחיזר הקב"ה על האומות לתת להם תורה והם שאלו "מה כתיב בה". נאמר לאומה אחת "לא תרצח" ולאומה אחת "לא תגנוב", כך גם כשהם היו מקבלים את התורה, הם היו מקבלים ביחוד את אותו חלק שהוא היה בשורש לחלקם, [הוזכר בקצרה].

אבל מ"מ, ישראל קיבלו תורה וקיבלו מצוות, אומות העולם קיבלו רק מצוות. ולהבין ברור, אם אומות העולם היו מקבלים את התורה, כהגדרה כללית הוזכר, שהם היו מקבלים רק את חלק התורה ששייך למצוות, אבל העומק שבדבר, תורה, היא בת השמים, כביכול חמדה גנוזה לו יתברך, תתקע"ד דורות, כלשון

חז"ל ויש לשון בחז"ל שקדמה לעולם אלפיים שנה, ועוד לשונות בחז"ל, [בלי להיכנס כרגע לכל הגדרה מה מהותה] אבל ההגדרה הכוללת, היא קדמה לעולם, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", כלומר, שהתורה שייכת לצד של ה"אחד", אליו יתברך שמו, "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד", "תלת קשרין מתקשרין דא בדא", כלומר, שמציאות התורה נתפסת בצד העליון של ה"אחד". כביכול התורה יכולה להיות תורה גם אם אין נבראים, הגדרה דקה, היא נמצאת אצלו יתברך שמו, הוא וחכמתו אחד, הוא המדע והוא היודע. זה שייך אליו.

לעומת זאת, מציאות המצוות, הרי כל המצוות נקראים מצוות מלשון מצוה, שהוא מצוה לזולתו. והם נקראים מצוות מלשון צוותא, זה צוותא של האדם למצוה, וצוותא של האדם למצוה [ועוד חלקי "צוותא" שנמצא מצוה שזה לא עיקר הסוגיא עכשיו], ועכ"פ זה תפיסת צוותא, חיבור של שני חלקים, זה תפיסה שנקרא מצוות.

תורה היא מקשה אחת. "מקשה זהב תעשה את המנורה", "הרוצה להחכים ידרים שמנורה בדרום", היא בתפיסה של "אחד", "תורת ה' תמימה", היא שלימה, היא אחת, היא תפיסת האחד. וא"כ, ישראל בכללות שייכים למדריגה הנקראת תורה, שממנה משתלשל מציאות המצוות.

אומות העולם יסודם בז' מצוות בני נח, הם בז' קני המנורה, בלי ה"מקשה זהב תעשה את המנורה", ואם יש להם תורה, זה תורה של ענפים ששייכת לז' מצוות דיליהו, משא"כ ישראל שיש להם תרי"ג מצוות, גם ההתראות של המצוות היא כנגד רמ"ח איברים ושס"ה גידים כידוע מאד, כלומר, זה צורת אדם השלם, צורת אדם היא מציאות של מקשה אחת, גם המצוות הם השתקפות של התורה, הם השתלשלות מן התורה, והם השתקפות של התורה, ולכן ה"מקשה אחת" שבתורה, מתגלה במצוות, זה בכללות הגדרת ההבדל בין ישראל לאומות העולם, זהו ההגדרה שנאמר בישראל "גוי אחד בארץ", זה ה"אחד" שמתגלה בישראל.

וכשנבוא לדבר בפרטות בתוך קומת ישראל בהגדרת



משתלשל בקיום המצוות בפועל, "מדקדק במצוות". כל אלו הם שורשים, שורשים פנימיים בנפש, לאיפה האדם מושרש, להיכן האדם שייך.

## בירור באופן של ענפים, וברור של שורש הענפים

בפנים העמוקות הללו, ככל שהאדם מברר עוד ועוד חלקים בנפש, הוא לאט לאט יוצר לעצמו חוט המקשר, שמחבר את חלקי הנפש, שמראה ומכוין לאיפה שורשו שלו, ומהו חלקו בעמלו, לא מצד המקרה בלבד, אלא מצד שזה שורשו בעצם, וככל שהוא יכול לחבר עוד חלק ועוד חלק בנפש, ולהעמיד אותו על אותו יסוד, זה ההוראה ששם חלקו. [כמובן, לפעמים הכל דמיונות].

דוגמא בעלמא, לומדים סוגיא וישנם שבע קושיות, ומתמצים תירוץ אחד שמיישב את כל השבע קושיות, זה הרי לא מקרה שתירוץ אחד מיישב את כל השבע קושיות, אלא הגדרת הדבר, שכל השבע קושיות היו קשות מפני שהיסוד נעלם, וכשהיסוד גלוי אז יש שבע תשובות לשבע השאלות. זה לא יסוד שמיישב שבע קושיות, אלא הגדרת הדבר שכשהיסוד נעלם, כל הקושיות האלה נראים כקושיות, אבל כשהיסוד קיים, ממילא אין קושיות.

בלשונו של הרמח"ל זה מוגדר, שכאשר מעמידים יסוד, הקושיות נופלות מאליהם, בדקות זה תלוי בין מחיצוניות לפנימיות למפנימיות לחיצוניות. מחיצוניות לפנימיות, הקליפה קודמת לפרי, אז מעמידים בכל דבר קושיות, ואז מגיעים לפרי, לתירוץ. מהפנימיות לחיצוניות, חלקו של הרמח"ל כמו שהוא מעיד על עצמו אז מעמידים את התפיסה הפנימית, וממילא הקליפה נופלת מאליה, כמו אגוז שכאשר הוא גדל, אז הקליפה החיצונית נופלת מאליה, ככל שהפנים גלוי יותר, אז הקליפות מוסרות, הכיסוי מוסר.

כלומר, עומק נקודת הדברים הוא, ככל שהאדם עמל לברר את חלקו בנפשו, והוא מברר את הענפים, עוד ענף ועוד ענף ועוד ענף, אבל כל ענף וענף שהוא מברר, הוא מברר את האב של אותו ענף, וכשהוא מברר עוד ענף, הוא מברר גם את השורש שלו, ואם כל הזמן הוא מוצא שהענפים מביאים אותו לשורשים אחרים, תיתי ליה שאותו אדם עדיין לא בירר את חלקו שלו, ולכן יש

תורה והגדרת מצוות, על אף שבכללות ביחס שבין ישראל לאומות העולם, התורה ומצוות דישאל הם כולם אחד, ובאומות העולם התורה משתעבדת לז' מצוות בני נח והם שורש הז' דהתפרטות, אבל בפרטות בתוך הקומת ישראל, היחס בין תורה למצוות הוא, שהתורה היא כח הכללות, והמצוות הם כח הפרטות, זה לא פרטות של "העלמא דפירודא", "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד", אלא היא פרטות של תרי"ג, רמ"ח ושס"ה, שהם צורת אדם, אבל זה פרטות בערך לכלל השלם שזהו גדר תורה.

## נפש ד'את משמים' ונפש ד'את בארץ'

כשאנחנו מביטים את הדברים הללו ביחס לתפיסת הנפשות, יש הגדרות שנמצאים בש"ס, כגון "בעל מעשים", מהי הגדרת "בעל מעשים"? כמובן, הוא לא רק שבמקרה הוא עשה הרבה מעשים, הוא "בעל מעשים" מחמת שהוא שייך לתפיסת המעשה, ויש מי ששייך לתפיסה הנקראת בשורשה, באיתגליא אצל האדם, מצד שורש נשמתו "שבהם יושב ומהרהר תמיד", הוא עסוק תמיד בתוך הדברי תורה. וכמובן בכל מדרגה כשלעצמה יש בה התפרטויות ודקויות נוספות, אבל כהגדרה כוללת, מי שהוא בעל תורה בשורשו, כל ישראל יש להם חלק בתורה, אבל יש מי ששורשו הוא, באיתגליא, של תורה, הוא שייך לתפיסה של ה"אחד", של האחדות, של השמים, אבל מי שיסודו הוא מעשים, ולא רק מעשים של רשות שזהו הצד התחתון של עם הארץ היפך התלמיד חכם, אלא מעשים של מצוות, שזהו "בעל מעשים", במעשים של קדושה, הוא שייך לתפיסה היותר קרובה ל"ואת הארץ". "הארץ וכל תולדותיה". ביחס לתורה הוא עדיין נקרא עם הארץ, אבל לא מהצד השפל של ה"עם הארץ" כפשוטו, אלא מצד שהוא שייך ל"את הארץ", לתפיסת המעשים.

נחדד את הדבר, בדוגמא חדה, יש כח של דקדוק בנפשו של האדם. מי ששייך לתפיסת החכמה הכח שלו הוא "כללותיה, פרטותיה, ודקדוקיה נאמרו למשה מסיני", הוא חי בעולם הדקדוק, יכול להיות שזה דקדוק של טעמים, נקודות תגין ואותיות, שהוא אוחז בדקדוק של הנקודות, ויכול להיות שהוא מדקדק באותיותיה של תורה, ומי ששייך ל"את הארץ", הדקדוק שלו



כאן את ה"הנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו", עדיין הדברים סבוכים אצלו, מעורבים זה בזה, והוא עוד לא הגיע לבירור האמיתי של חלקו.

אבל ככל שהאדם כשהוא מברר עוד ענף ומגיע לשורש, ומברר עוד ענף ומגיע לשורש באופן האמיתי והפנימי כשהוא זוכה לכך, הוא רואה שהענפים מביאים אותו לאותם שורשים, ואז הנפש מתחילה להתברר, איפה שורשו שלו, ועל ידי כן - וכאן נעשה הבירור האמיתי - הוא מברר מענף לשורש, ומשורש לענף. מענף לשורש ומשורש לענף, וחוזר חלילה, עד שהוא מגיע לתמונה, כמה שניתן לאספקלריא שאינה מאירה, שמאירה, איש לפי ערכו, בכל תמונת כללות דעת נפשו שלו.

## ביאור ב' מהלכי הבטחון

זה "אבותינו שבטחו בך", הבטחון הוא העמדת עומק הנפש במקומה שלה, זה נקרא שהאדם בטוח, זה שני הגדרות של הבטחון, הבטחון העליון שהוא בוטח בצד אחד, "האלקים עשה את האדם ישר", "זה הדרך לכו בה", אין כאן שני צדדים, זהו, כח גילוי יחודו יתברך שמו, הוא עומד על עומדו, הוא עומד במקומו שלו. אבל גם בבטחון התחתון שהוא בטחון של שתיים כל הבריאה כולה נבראה "להיטיב לבריותיו", ולצורך כך היה בחירה, ויש בחירה עדיין, כפי שהאריך הרמח"ל רבות כידוע, אבל כשהאדם בוטח, הוא דבק ב"הכל לטובה", זה לא רק שהוא מאמין שהכל לטובה ומכח כך הוא דבק ב"הכל לטובה", אלא הוא דבק בסיבת הבריאה, שכל מה שברא הקב"ה בעולמו זה להיטיב. זה נקרא בטחון, הוא דבק בשורש הפנימי, בתולדה, זה יכול להתפשט באופן הזה ויכול להתפשט באופן הזה, אבל זה דביקות בשורשים.

אם הוא דבק בצד של ה"אחד" זה ה"הכל צפוי", זה מציאות אחת, מקשה אחת, "האלקים עשה את האדם ישר", אין אפשרות של שתי צדדים.

אבל גם בצד התחתון, כמו שהוזכר, הוא דבק בעצם המציאות של שתי צדדים, שיכול להיות כך ויכול להיות כך, אבל הוא לא דבק בפועל בלבד שקורה, אלא הוא

דבק במה שמניע את הפועל, בסיבת הבריאה, ב"להיטיב לבריותיו", הוא דבק ב"קודם שנברא העולם", זה נקרא בטחון, אבל עומק הדברים הוא, שהאדם דבק בשורשים, הוא לא דבק רק בענפים, מתוך הלבשת הענפים הוא דבק בשורשים.

## דביקות האב - דביקות בשורש

זה מהלך של אב שמתגלה בכל קומת הבריאה, אם בציור גשמי, צורת הדבר, שהאדם נולד, שהאב הוא המולידו, אין כוונת הדבר רק כפשוטו, שיש מציאות של אב שהוליד את הבן, אלא עומק הדבר הוא, שהושרש בו הכח, מכח אביו שקדם אליו, הרי, בהכרח, שבכל דבר הוא דבק באב שבו, הוא דבק בשורש שבו, זה נקרא כח ההולדה שהוא קיבל מאביו, הוא לא רק הוליד אותו, אלא הוא השריש בו את הכח שבכל דבר הוא דבק במה שקדם לו, הוא דבק באב שלו, בהתחלה הקודמת, בשורשים של הדבר.

אב אחד מוליד כמה בנים, נעשה ענפים, אבל כשדבקים באב, דביקים במציאות השורש. ואיזה שורש? הזכרנו בכללות את שני השורשים הכלליים שבאב, שורש הא' שבאב, ושורש הב' שבאב, ועל ידי כן, האדם מצרף מאחד ומחבר את כל חלקי נפשו, עוד חלק ועוד חלק ועוד חלק.

זה הצורה הפנימית של מהלכי העבודה, לא באופן של פיזור, עוד נקודה ועוד נקודה, ואפילו שכל נקודה היא מן המעלות העליונות, אלא כל נקודה מצטרפת לשרשים שלה ומתחברת אליהם, והיא נותנת את הבהירות איפה השורש.

מה שהוזכר הפעם, בסיעתא דשמיא, כמובן, זה השורש הגדול של ההבחנה בין הידבקות באחד לבין הידבקות בשנים, בשורשים.

ואידך, פירושו הוא זיל גמור, את כל שאר השורשים, שמהם נעשים עוד ענפים ועוד ענפים, ששם פרטות כל הנפשות כולם, איש איש לפי חלקו שלו, "חלקי אמר נפשי, על כן אוחיל לוי" להגיע לחלקו שלו בעולמו.

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



## שני תפיסות הבריאה היסודיות - דבקות וביטול - וגי' לויים כאן

נמצא, שאין דביקות מצד העיגולים עצמם, אלא רק מכח הקו. ובעומק יותר, וזהו יסוד מוסד שנתבאר רבות, כל סוד הבריאה היא אחדות, ואחדות הבריאה בנויה באופן של דביקות ובאופן של ביטול. ושורשם של התפיסות הללו נמצא כאן. הקו שורשו דבקות, כנ"ל - קו גימ' דבק, והעי' גול שורשו ביטול. כל ביטול זהו דבר שנכלל בדבר אחר, והרי שכל עיגול כולל את כל מה שנמצא בתוכו. מצד אחד עיגול המלכות הוא עיגול לעצמו, ומצד שני עיגול המלכות נמצא בתוך עיגול היסוד, וא"כ היסוד כולל את המלכות. ההוד שמקיף אותם, הרי שהוא כולל בתוכו את שניהם. ועיגול הכתר כולל את כל העיגולים שבתוכו, ועיגול האור א"ס כולל את כל העיגולים כולם בתוכו. זוהי ההגדרה של ביטול, דבר הנכלל בדבר אחר. נמצינו למדים, שכאן מונחיים בעצם שני התפיסות היסודיות, תפיסה של קו - דביקות, תפיסה של עיגול - ביטול.

לפיכך, מה שהרב ז"ל כתב: **סמוך אל עיגול הא"ס ובלתי מתדבק בו**, הרי שאין כאן מצד העיגול דבקות, אלא מה שיש מצד העיגול זהו ביטול. אבל בעומק, מצד מדרגת הדבקות, הקו הוא חוט המקשר בין העליון לתחתון. מצד מדרגת הביטול, העיגול העליון מבטל את העיגול התחתון, אבל העיגול התחתון מצד עצמו אין לו חיבור לעליון, אלא הוא בטל לעליון. כלומר, העיגול התחתון נמצא בתוך העליון, והרי שמי שגורם את הביטול זהו העיגול העליון שבתוכו נמצא התחתון. משא"כ בקו זהו חוט המקשר של שניהם, והחוט המקשר של שניהם בעצם יוצר את נקודת החיבור. כאשר עושים ברית בין שני אנשים, הרי החיבור הוא מכח שניהם. משא"כ בביטול, הביטול הוא מכח העליון [אא"כ התחתון יש לו אישות והוא לא מוכן להתבטל].

דוגמא בעלמא לשני הצורות הללו, בקידושין. מחד, אופן של קידושין מדין ביטול, בלשון קידושין נאמר: "הרי את מקודשת", מבוטלת, מופקרת, מופרשת מכל העולם כולו, ומקודשת לי. א"כ, מצד כך שנאמר "מופקרת", קידושין עניינם שהנקבה מתבטלת לזכר. מאידך, אופן של קידושין מדין הקו, שזוהי נתינת טבעת על האצבע, כמו שידוע בדברי רבותינו, זהו חוט המקשר. אלו הם שני האופנים, אופן של קידושין מדין קו, בגימ' דבק, "ודבק באשתו", ויש אופן שהיא בטלה אליו, היא כלולה בו.

והשורש הברור לאופן שהיא כלולה בו, זהו בשורש ותחילת היצירה שהם היו אחד, קודם הנסירה, למ"ד זנב הייתה, אזי היא כלולה בו לגמרי, ולמ"ד פרצוף הוא, היא ג"כ כלולה בו. ולאחר מכן הם נפרדו, נעשה נסירה וחיבור, ואזי זה הופך להיות דבקות, נעשה קו, נעשה דבק, "ודבק באש" תו". זוהי דוגמא מאד ברורה, קודם הנסירה - עיגול, ביטול, ולאחר הנסירה - קו. ובדקות, מ"ד זנב שורשו ביטול, עיגול. מ"ד פרצוף שורשו דבקות, קו.

נדגיש שוב, זו אמנם התנועה שמתגלה כאן בשורש, אולם לאחר מכן זה מתגלה בכל החכמה כולה. ולפ"ז גם בסדרי העבודה ברור מאד היכן יסודם, תנועה של קו היא דבקות, ותנועה של ביטול היא בסוד העיגול.

### וכל עיקר התקשרות ודביקות העגול הנאצל ההוא עם א"ס המאציל הוא ע"י הקו ההוא הנ"ל

נדגיש, לשון הרב ז"ל שזוהי התקשרות ודבקות, כלומר, זו מדרגה של דבקות. אולם מכח ביטול, זו מדרגה של עי' גולים, עיגול תחתון שבטל לעיגול עליון. לפ"ז מדויק לשון הרב ז"ל: **וכל עיקר התקשרות ודבקות העגול הנאצל ההוא עם א"ס המאציל הוא ע"י הקו ההוא הנ"ל**, שזהו רק העיקר, אולם ישנו עוד מהלך שנקרא ביטול, והמהלך הזה הוא בסוד העיגולים.

**אשר דרך בו יורד ונמשך אור מן א"ס ומש- פיע בעיגול ההוא והא"ס סובב ומקיף עליו מכל צדדיו כי גם הוא בבחי' עגול סביב עליו ורחוק ממנו כנ"ל כי הוא מוכרח שהארה א"ס בנאצל לים תהיה דרך קו ההוא לבד.**

### שתי תפיסות בבריאה - גילוי הבורא בנבראים וביטול הנבראים לבורא

מבואר כאן שעיקר ההארה מגיעה דרך הקו. הבריאה היא בסוד אין ויש. הבורא סוד היש האמיתי, והנבראים הם בסוד היש התחתון. וקו מדבר בין היש העליון ליש התחתון. ויש עוד עבודה בסוד מיש לאין, שזוהי עבודה בסוד העיגול לים. נחדד, הבריאה הייתה מאין ליש, וא"כ יש אופן שאנחנו יש תחתון, והוא היש האמיתי, וישנם ביניהם דביקות, שזהו כח של "ודבק". ויש את האופן של הביטול.

ובעומק, יש שני תפיסות בנבראים, יש את התפיסה מצד הנבראים, שתכלית הבריאה היא לעשות לו דירה בתחתון



עיקר הגילוי מחול, עיגול.

**כי אם היה האור נמשך להם דרך גם מכל סביבותיהם היו הנאצלים בבחינת המאציל עצמו בלתי גבול וקצבה ולא עוד אלא אפי' גם הקו ההוא דק מאוד ולא בהתרחבות גדול**

## כל ביטול נקרא אור מקיף

כמו שהוזכר לעיל, מכל סביבותיהם יכול להיות בב' אופנים: א. אופן של קוים, עוד קו ועוד קו, ב. אופן של אור העיגול. וכמו שנתבאר, אם זה היה באופן של קוים אזי הקו היה בוקע מצד לצד. ואם זה היה באופן של סוד העיגול, הרי שהיה מאיר א"ס את הכל, והכל היה בטל אליו לגמרי. ונחדד, אור הביטול שמתגלה היום הוא לא ביטול שלם, שהרי אם היה ביטול שלם לא היה נבראים. לכן זה נקרא רק בסוד אור א"ס הסובב, מעין אור של מקיף. אבל אם זה היה מתגלה בסוד אור פנימי, הוא היה מבטל את כל הנבראים כולם.

בעומק, כל ביטול נקרא אור מקיף, כי הפנימי בטל למי שנמצא חוצה לו. זה נקרא בעומק התפיסה "מקיף", מחמת שזו תפיסה שהוא יוצא מעצמו, הוא מבטל את עצמו, הוא יוצא מעצמו למה שמעליו. אולם בלשון היותר פשוטה שהוזכרה, אם זה היה מאיר בסוד אור פנימי אזי לא היה נבראים והכל היה בטל. וכמ"ש הנפה"ח בשער ג' שמצידו ית"ש הוא עדיין ממלא את הכל בשווה, אור פנימי.

לכן אומר הרב ז"ל: **כי אם היה האור נמשך להם דרך גם מכל סביבותיהם, או באופן של קוים או באופן של עיגול, היו הנאצלים בבחינת המאציל עצמו בלתי גבול וקצבה ולא עוד אלא אפי' גם הקו ההוא דק מאוד, כלומר, הקו שיצא הוא קו אחד דק, ולא בהתרחבות גדול, כמו שהוזכר זהו בחינת הקמץ והפתח. מצד אחד זה נפתח, מצד שני זה קמוץ. וזהו פנים ואחור, כמו שנתבאר לעיל, הפנים זהו הצד שהוא נפתח, [כדברי הלשם לעיל], האחור זהו אותו מקום שהוא סתום דרכו. ומה שהוא מתפשט קראו הלשם חסד, ומה שהוא מצטמצם קראו גבורה [וכן נתבאר לעיל מהו 'מזרח ומערב']**

נים, שזה סוד היש דידן. ויש את התפיסה שתכלית הבריאה להיות בטלה אליו ית"ש מיש לאין, שזה סוד האור חוזר. כמו שנתבאר לעיל, סוד אור חוזר הוא לעולם בסוד העיגולים, הוא סוד הביטול. וא"כ, העבודה בסוד דירה בתחתונים היא סוד הקו, ואזי אנחנו יש, והוא יש, והיש האמיתי מתגלה כאן. זהו סוד הדבקות, סוד הקו. משא"כ בסוד העיגולים, סוד אור חוזר, חוזר הכל ונכלל ובטל אליו ית"ש. וזאת ע"י שכל הנבראים נמצאים בתוך א"ס הסובב, ועי"ז בטלים אליו, כעובר במעי אמו.

בשית אלפי שנין העיקר הוא הקו - לעת"ל העיקר הוא א"ס הסובב

השתא בשית אלפי שנין העיקר בבריאה הוא הקו. לעת"ל העיקר בבריאה יהיה האור א"ס הסובב. נדגיש, מה שהרב ז"ל כותב כאן שהעיקר הוא הקו, זהו בעלמא דידן, בתפיסה שהכל יורד. אבל בסוד עליית העולמות, לאחר מכן הכל חוזר, ראשית הכל חוזר לעתיק דאצילות, כל אבי"ע חוזר לשורשו. לאחמ"כ עתיק מחזיר הכל לפה, חוטם, אוזן, עד האלף העשירי, החזרה לשערות א"ק, החזרה לקו, ולאחמ"כ הכל חוזר לא"ס.

[במאמר המוסגר, וזו סוגיא דקה לעצמה, הלשם לומד באופן מחודש, שעד סוף האלף העשירי יהיה רק עלייה של אבי"ע לעתיק דאצילות, ומשם ואילך נקרא נצח נצח חים כפשוטו. אולם הפשטות היא, כמבואר בדברי הרמח"ל משורש דברי הברית מנוחה, שהעלייה הזו תהיה כבר בסוף עקבתא דמשיחא, בסוף שית אלפי שנין, ומכאן ואילך עולם הים הנבראים עד סוף האלף העשירי, ואזי דבקים באור השערות, באור הקו, באור א"ס].

עכ"פ, ההגדרה ברורה, כעת התפיסה היא שעיקר ההארה היא הקו, אולם לעת"ל עיקר ההארה תהיה בסוד העיגולים. ולכן, דברי הרב ז"ל כאן קאי על שית אלפי שנין, ולא על ה-לעתיק לבא, לאחר שכל העולמות יעלו לשערות דא"ק, לקו, ומשם יעלו לאור א"ס, שאזי תהיה תכלית ההארה במדרגת אור א"ס הסובב, ואזי הכל יהיה במהלך של בטי"לות, של מקיף, של עיגול. וזהו מ"ש חז"ל בסוף תענית שע"תיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכו', כלומר לעת"ל

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.





**כתו** א-זר. זר - כתר. עיין מחברת מנחם (ערך אזר) אאזרך ולא ידעתי (ישעיהו, מה, ה), אזר חיל (ש"א, ב, ד), אזר נא כגבור חלצ'ך (איוב, לח, ג), כאשר ידבק האזור (ירמיהו, יג, יא), ותאזרני חיל (תהלים, יח, מ). מצאו הפותרים ותזרני חיל (ש"ב, כד, מ), וסברו שהמילה גרועת אל"ף והמלה סדורה כמשפט, אך בהיות ותאזרני מגזרת אזר, ותזרני מגזרת זר זהב (שמות, סה, יא), ונמצאו המילים שלמות והענין אחר. והרי שדבר זה שנוי במחלוקת. ובסליחות (ליום ד' של עשי"ת) ומי אזר זר לזר. ובקלקול כתיב (יחזקאל, כג, לו) חגורי אזר, סרוחי טבולים. ופירש"י, יתרי כובעים גדולים. כובע בחינת כתר לראשו.

**חכמה** כח-מה. וכתוב (איוב, ל, יח) ברב "כח" יתחפש לבושי כפי כתנתי יאזרני. בחינת אזר, גבור, גבורי "כח". וכמ"ש רש"י (ישעיה, מה, א) חגורת מתנים הוא זירו "כח". וכן "חשב" האפוד, לשון מחשבה, הוא כעין חגור, אזר. עיין ערך קטן גבורה, דברי המלבי"ם. ועיין רד"ק (שמואל, א, ב, ד) אזר חיל - החיל והכח הוא אזרם.

**בינה** כתיב (תהלים, סה, ז) מכין הרים בכחו נאזר בגבורה. ועיין מאורות נתן (ערך הר) כפי דעת המקובלים הוא בינה שממש נחצבו אבני הבנין, אות ה' בבינה, והיא ה' ראשונה שבשם.

ועוד. בינה קיימא לשאלה. וכתוב (איוב, לח, ג) אזר נא כגבר חלצ'ך ואשלחך והודעני. ועיין רלב"ג (שם, מא, כו) ואמר אזר נא כגבור חלצ'ך "והתבונן" להשיב על דברי אשאלך והודעני. ועוד. לב. ועיין מעדני יו"ט (ברכות, פ"ט, אות צ) ברוך אזר ישראל בגבורה. פירש רמ"י (סימן מו) לפי שישאל מכוונים בחגורתם שלא יהא לבם רואה את הערוה (בחינת איזהו גבור הכובש את יצרו), מזכיר את ישראל בברכה זו ואומר בגבורה, כדכתיב אזר נא כגבר חלצ'ך, עיי"ש.

ועיין מלבי"ם (ישעיה, יא, כ) ודימה הצדק לאזור מתניו שהוא החגור שעל בגדיו, כן הצד שהוא בין אדם לחבירו יהיה נראה לכל, והאמונה אשר הוא בין אדם למקום דימה להאזור שתחת בגדיו אשר לא יתראה רק לאיש הלובשו לבדו, כי יהיה נצפן מן אמונתו בלב יותר מן הנגלה ממנו לאחרים.

**דעת** כתיב (ישעיה, מה, ה) אאזרך ולא ידעתי. והוא בחינת דעת דקלקול, עמלק, שהוא בחינת כלב, כנודע. ועיין מצודות דוד (משלי, ל, לא) זרזיר מתנים הוא כלב הציידים שהוא דק במותניו כאילו חגור בחגור וירוץ קל מהר לצוד חיות בבטחון ומצליח דרכו.

ועוד. נחש, דעת דקלקול. ועיין כתבי רמ"מ משקלוב (רזא דמהימנותא, דף מד) בעל שער ואזור עור (על אלים), דתנין עור במותניו, ב"פ חלק (חלק ב"פ עולה עו"ר), עיי"ש.

**חט** לבן. עיין מלבי"ם (ירמיה, יג, א) שלא יביאהו במים - כי האזור של פשתים שהוא לבן צריך לרחצו ולכבסו תמיד, כי נעשה שחור.

ועוד. מים. וכתוב (ירמיה, יג, א) הלך וקנית לך אזר פשתים ושמתו על מתניך ובמים לא תביאהו. ועוד. וישכם אברהם בבוקר, זריזותא דאברהם קמ"ל. ועיין רש"י (ישעיה, מה, א) חגורת מתנים הוא זירו כח כמו אזר נא כגבר חלצ'ך (איוב, מ) ואתה תאזר מתניך (ירמיה, א). ועיין מצודות דוד (איוב, מ, ז) אזר נא וגו', הוא ענין זריזות, כי החגור

במותניו הוא מזורו. ועיין רד"ק (ישעיה, ה, כז) שהממהר בדרכו בלילה לא מתיר האזור. ועיין עוד ספר השרשים (ערך אזר) אזרו חיל (שמואל, א, ב, ו) ואתה תאזר מתניך (ירמיה, א, יז) אזר במותניו (מלכים, ב, א, ח). והפועל הכבד, אאזרך ולא ידעתי (ישעיה, מה, ה), ותאזרני חיל (תהלים, יח, מ) ומשפטו ותאזרני. ואדני אבי ע"ה כתב בשרש זרה, ושם נכתבו עוד. והנפעל נאזר בגבורה (תהלים, סה, ז). וההתפעל לבש ה' עוז התאזר (תהלים, צג, א), התאזרו וחתו (ישעיה, ח, ט) עניינם חגירה וזירו.

**גבורה** גבורה. כתיב (ישעיה, ח, ט) התאזרו וחתו והתאזרו וחתו. וכתוב (תהלים, יח, מ) ותאזרני חיל למלחמה. וכתוב (שם, סה, ז) נאזר בגבורה. ועוד. אש. וכתוב (ישעיה, נ, יא) הן כלכם קדחי אש מאזרי זיקות. ועיין ספר השרשים לרד"ק (ערך אזר) שפירושו קודחי אש, כך פירשו ר' יונה. ויש מפרשים מוצאי אש, והם אותם הפוסלים בעצים ובאבנים שיוציאו אש מהם בחוזק פסלם בהם ואתם יקרא מאזרי.

ועוד. פשתן סוד גבורה (עיין זוה"ק, תזריע, נא, ע"א). וכתוב (ירמיה, יג, א) וקנית לך אזר פשתים. וקין, גבורה, קרבנו היה פשתים, וזש"כ "וקנית", מלשון קין. ועיין מלבי"ם (ירמיה, יג, א) יש הבדל בין אזר, חגור, אבנט, חשב, מנח, וכו'. אזר, הוא חגור מיוחד לחזק בו את מותניו. והיה אוסרו בחוזק, "והוא ציור הגבורה", וכו', ולא לבשו אותו רק אנשיו ורק גיבורים. ועיין רד"ק (תהלים, סה, ז) נאזר בגבורה - והוא בכל עת נאזר בגבורה, כי אינו קונה גבורתו מאחר לעת הצורך, אלא מראה גבורתיו בכל עת שירצה, כי הגבורה אזרו. ועיין עוד מלבי"ם שם, שיש קנין ויש דבוק עצמי, קין - קנין, הבל - דבוק עצמי.

**תפארת** כתיב (ירמיה, יג, יא) כי כאשר ידבק האזור אל מתני איש, כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל ואת כל בית יהודה נאם ה' להיות לי לעם ולשם ולתהלה "ולתפארת" ולא שמעו.

ועוד. תם. וכתוב (תהלים, יח, לג) האל המאזרני חיל ויתן תמים דרכי. ועוד. יעקב. ועיין ספורנו (בראשית, לז, לד) וישם שק במתניו, אזר של מין אריגה נקרא שק שממנו היו עושים השקים.

ועוד. שם הוי"ה. וכתוב (ישעיה, מה, ה) אני הוי"ה אאזרך. והוא מיתוק האזור. עיין ברית כהונת עולם (מאמר תרי"ג, פרק מב).

ועוד. קו אמצע. אזר, קו ימין, זירו. קו שמאל, חוזק (עיין מצודות ציון, (ישעיה, ח, ט) האזור במתניו הוא מחזק ומזרז ביותר). ואחדותם מכח קו אמצע, ת"ת. ועיין זוה"ק (ח"ג, קצט, ע"א) שיש אזר לדין ויש אזר לרחמנות ולטוב, עיי"ש. ועוד. עיין מלבי"ם (ירמיה, יג, א) ומצד שהוא (האזור) פשתים, מורה על כבוד "ותפארת", כן הדביק אותם לתהלה ולשם "ולתפארת". וכן כתב שם (שם, ט) שהאזור מורה על הגאון והתפארת.

**נצח** כתיב (מלכים, ב, א, ח) ואזור עור אזר במתניו. וכתוב (ירמיה, א, יז) ואתה תאזר מתניך. ושם (יג, א) וקנית לך אזר פשתים ושמתו במתניך. וכתוב (יחזקאל, כג, טו) חגור אזר במתניהם. ועיין מלבי"ם (ירמיה, יג, א) אם חגרו על בגדיו למעלה נקרא אזר מתנים, ואם חגרו



על בשרו נקרא אזר חלצים (ישעיה, יא). ועיין רד"ק (ישעיה, מה, א) כי האזר חוזק המתנים. ועיין פרדס (ערכי הכינויים פכ"ג, ערך אזר) שהאזר סוד נו"ה. ועיין פע"ח (שער ר"ח חנוכה ופורים, פ"ה) ולזה גבריאל אשר קסת הסופר במתניו והאזר במתניו, כי הם נה"י, וכו', עיי"ש.

ועוד. סוד הליכה ברגלים. ועיין מלבי"ם (ירמיה, יג, א) הלוך וקנית, ה' צוהו שבעה דברים. א. שילך בתמידיות לקנות אזר פשתים למען יעשה הליכתו רושם וכו', עיי"ש. ועיין קהלת יעקב (ערך אזר) שהאזר במקום חיבור ידים ורגלים, עיי"ש.

**הוד** כתיב (ישעיה, ה, כז) אזר חלציו. ועיין שפתי כהן (שמות, כז, כ) ולמה שלשה משלים, אזר, מלבוש, וסודר. אלא שתחילה שהוציאים ממצרים ולקחם לו לעם נמשלו לאזר שמדביקו האדם בבשרו ואין "מתהדר" בו כי אין בו "הידור" כמו המלבוש, כן קרב ישראל והדביקם אליו אע"פ שאין בהם הידור שלא קיבלו עדיין את התורה, ואח"כ וכו'. וזהו שחסר בהארת "הוד", הוד והדר. אולם עיין רד"ק (יחזקאל, כג, טו) חגורי אזר במתניהם - חגורי בחולם, והוא תאר ספר תכונת מלבושיהם הנראים בעיניהם יפים וכו', עיי"ש. ועיין מלבי"ם (ירמיה, יג, א) ומצד שהוא (האזר) פשתים, מורה על כבוד ותפארת. ועיין ברית מנוחה (הדרך הראשונה) מהם אזורים הוד והדר.

**יטוד** "וצדיק באמונתו יחיה". וכתיב (ישעיה, יא, ה) והאמונה אזר חלציו. ועיין גר"א (שם) ולפי שהמשפט והתוכחה אינו אלא לפרקים בעת הצורך, לא המשילן לאזר מותניו, אבל הצדק והאמונה בכל עת המשילן לאזר מותניו, כמ"ש (ירמיה, יג, יא) כאשר ידבק האזר במתניו. ומעין כך במלבי"ם (שם), כי הצדק והאמונה לא יהיו אצלו קנין חיצוני, רק כאזר הדבוק אל מתנים וחלצים שהוא דבק השייך אל גופו, כן יהיו הצדק והאמונה דבוקים בו דבוק עצמי לא יתפרדו ממנו שום פעם. ועיין זוה"ק (ח"ג, קצח, ע"ב) לעילא בשירותא אקרי מתנים, לתתא בסופא אקרי חלצין, עיי"ש. ועיין כתבי רמ"מ משקלוב (רזא דמהימנותא, דף פב). וכן בדבריו בביאור משנת חסידים (דף קיג). ובביאורי הזהר (דף כד, קב). ותמונת האותיות (עמ' נ).

**מלכות** צדק. כתיב (ישעיה, יא, ה) והיה "צדק" אזר מותניו. ועוד. כתיב (איוב, יב, יח) מוסר מלכים פתח ויאסר אזר במתניהם. ועוד. סלע בחינת מלכות. עיין זוה"ק (רע"מ, פנחס, רכט, ע"ב, ועוד). וכתיב (ירמיה, יג, ד) קח את האזר אשר קנית וגו', וטמנהו בנזק הסלע. ועיין רש"י (איוב, יב, יח) ויאסר אזר במתניהם, בתחילה כשהוא חפץ בהם חוגר חלציהם ומזרזם כח למלוכה.

ועוד. סוד שם. ושמות רבים יש בהם אותיות אזר, כגון אליעזר, אלעזר, אחיעזר, אביעזר. ועיין מלבי"ם (ירמיה, יג, יא) שהאזר בלבשו יקנה שם ופרסום שהוא לבושו. ועיין לשם (הקדו"ש, שער הנקודים, פ"ה). ועיין פע"ח (שער הברכות, פ"ז) ברכת אזר ישראל בגבורה.

ועיין פירוש רמ"ק לספ"י (פ"ב) האזר הוא הדבק אל מתני איש היא המלכות, ומצד בחינתה למטה היא נקראת גבורה שהיא יונקת מצד הדין, ולכך היא בצד השמאלית, כי מצד הגבורה הוא המיעוט וירדתה למטה. ועיין מצות שימורים (שער הברכות, ברכת אזר

ישראל בגבורה) שהמלכות מתחילה ממתנים. ועיין ברית כהונת עולם (מאמר א, אילו של יצחק, פרק כ).

**נפש** עיין אור ישראל (מכתב ל) אזר עוז לחזק את נפשו. כי הנפש הבהמית חלשה בטבעה. ונצרך לה עוז וגבורה. ועיין הכתב והקבלה (בראשית, ג, כד) "הנפש המשכלת" גם היא אזורת חיל להכניע את מורדיה הפנימיים, לנהג כולם כשבויות חרב בל תתבגר בה יד הזדון וכו'.

**רוח** אזר, א-זר, אלף - אחד. זר, מלשון זרה לרוח, כמ"ש (ירמיה, טו, ז) "ויאזרם". וכן (יחזקאל, ה, יב) לכל רוח אזרם, ועוד. והוא גבורה של פיזור ופירוד. והוא בחינת אכזרי, כזר-כי, פירוד, היפך רחמים, רוח דתיקון. עיין ספר השרשים לרד"ק (ערך אזר) בשם אביו.

ובתיקון - התעוררות. ועיין רש"י (איוב, לח, ג) אזר נא כגבור חלצין - רמז לו שיתעורר מן חליו ויסוריו. ועיין תורה תמימה (בראשית, נ, יא, יג) "התרת" האזר הוראה על רפיון הרוח.

**נשמה** נשמת שדי תבינם. בחינת הרהור. ועיין כלי יקר (שמות, כח, לט) הרהור דבק בו לעולם, כאשר ידבק האזר אל מתני איש, ע"כ באה לו הכפרה האבנט שהיה דבוק בו כחגור.

ועוד. למעלה מן הבחירה. ועיין מלבי"ם (איוב, יב, יח) ויאסר אזר במתניהם - שישמו על מתניהם אזר, שמורה על הגבורה, ויאזרו מתניהם בחזקה למשול על העם כחפצם, וזה מורה על ביטול בחירת העם כולו ויועציהם.

**חיה** עיין ילק"ש (דברים, רמז, תתכ"ד) אמר הקב"ה, כשם שנדבקתם לי בעוה"ז, כך אני מדביק אתכם לעוה"ב, שנאמר (ירמיה, יג, יא) כי כאשר ידבק האזר אל מתני איש כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל, הוי ואתם הדבקים בה' אלהיכם "חיים" כולכם היום.

**יחידה** בחינתו של משיח. ועליו נאמר ויצא חוטר מגזע ישי וגו', והיה צדק אזר מותניו והאמונה אזר חלציו. ושורשו ביהודה, במעשה תמר. ועיין ספורנו (בראשית, לח, יח) ופתילך - צמיד פתיל, כמו סודר שבמתניו שמנו חכמים. ובחרה באלה הכלים המורים הגדולה והגבורה, כחותם ושבט המושל והאזר, כאמרו אזר נא כגבר חלצין. וזה עשתה כדי שתהיה במעלת יהודה וגדולתו.

והנה המבשר על הגאולה, אליהו. ואמרו (פרד"א, פ"ל) שעורו של איל יצחק שהוא אור מסירות נפש, יחידה, נעשה לאזר אליהו. ועיין גור אריה (שמות, יט, יג). וחומת אנך (מלכים, ב, א, ח). ועיין ספר הפליאה (ד"ה טצ"ץ). ועל בחינת היחידה נאמר חלק אלוה "ממעל". ועיין צרור המור (דברים, לב, ט) שהביאים אצלו ונדבק בהם כאשר ידבק האזר אל מתני איש. עד שאמר כי חלק ה' עמו, כאילו הם חלק אדם מאל, וחלק אלוה מעולמו.

ובחינת יחידה שבנפש נקראת איתן, תוקף וחוזק, גבורה, אזר. אזר מתני. מותן - איתן, שורשים קרובים.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה להארות, הערות,

הוספות: rav@bilvavi.net



## בענין שבעה אושפיזין ושמיני עצרת

א. ראיתי בספר ים החכמה של הג"ר יצחק מאיר מורגנשטרן שליט"א, שאמר שבכל יום מימי סוכות יש להתדבק במידות של האושפיזא של אותו היום; ביום א' להתדבק במדת אהבת ה' שהיה מדתו של אברהם וכו'. אבל מהרב למדתי שאין לעבוד ה' ע"פ זמנים מסוימים, רק שכל עבודה צריך להיות בהתאם וכפי הדרגה של הנפש, וא"כ האם הרב סובר שאין לעבוד במידה מסוימת ביום אחד ומידה אחרת ביום שני וכו'? או שיש מקום להתדבק באורות הזמן, כיון שיש עבודה להפוך אור מקיף לאור פנימי?

ב. האם יש מקור ששלמה המלך היה ראוי להיות מן האושפיזין רק שאיבד את זכותו?

ג. האם יש קשר בין שבעה רועים לשבעה אושפיזין?

ד. האם משיח בן יוסף ומשיח בן דוד נכלל בשבעה אושפיזין?

ה. בשפת אמת כתב ששמיני עצרת כנגד יוסף, ובמקום אחר כתב ששמ"ע כנגד דוד, ובמקום אחר כ' שהוא כנגד משה! מה פשר הדברים?

### תשובה:

א. בנקודה שבה עובד בפועל, יש בפרטות אהבה יראה וכו', את כל המידות. וצריך למצוא בכל יום את נקודת פרטות זו בתוך עבודתו.

ב. הוא שורש לז' רועים. עיין פירוש המצוות לרמח"ל (מצוה ח' ט') וז"ל, והקימונו עליו שבעה רועים (מיכה ה,ד), מצד שלמה. שמונה - תיקון הכל, ושמונה נסיכי אדום, עיי"ש. ודו"ק שאמו של שלמה בת "שבע".

ונקרא בשבע שמות, כמ"ש בזה"ק (ח"ב, לח, ע"ב. וח"ג, מז, ע"ב). ועיי"ש (ח"ג, רנה, ע"ב) אבהן ורעיא מהימנא ואהרן דוד ושלמה, הא אינון שבע, לקבל שבע ספיראן, אנא בעינא לתקנא לכוון "סכה", עיי"ש. ועיין גר"א (תיקון ע) וז"ל, ושלמה ביסוד דאינון שבע רועין, כמ"ש בר"מ בכ"מ, עיי"ש. ועיין תולעת יעקב (סוד הסוכה).

ג. כן, כנודע, הם הם ממש, בשורשם.

ד. כן. יוסף - משיח בן יוסף. דוד - משיח בן דוד.

ה. כנגד יוסף - מלשון תוספת, עצרו עמי יום אחד. כנגד דוד - סוד כח הכללות הנקרא "כלה", ושמיני עצרת, עוצר בקרבו את כל ההארות שקדמו לו. כנגד משה - שמחת תורה - תורת ה' תמימה ניתנה ע"י משה.

## בקשות פרטיות לעצמו ותפילה על זולתו

בסוף השמונה עשרה וגם מידי פעם, אני מבקש תפילה פרטית מה' שאזכה לתשובה שלימה, לקדושה ולטהרה, לסייעתא דשמיא בתורה, ללמוד תורה בהבנה וכדבעי, ולבית של שכינה, ולחנך את בני כפי רצונו של הקב"ה (ומידי פעם גם אני מתפלל על רפואה שלמה לאיזה חולה שאני יודע ממנו, או שיהא פרנסה ובריאות בשלום להורים שלי, וכן להאחים שלי), ואני מרגיש שתפילה זו היא נוסח שבא מליבי, כלומר שבמילים אלו אני מתפלל מעומק לבבי להקב"ה, ועל אלו דברים אני חש טבעית שיש לי להתפלל עליהם, אבל אני רוצה לדעת אם אני צריך להתפלל לעוד דברים, או שתפילה כוללת זו מספיקה?

וכן אני רוצה לידע אם יש בזה יותר מדי שקיעות בעצמי, ואם אני צריך ג"כ להתפלל לאחרים, או שזה הרבה יותר מכביד על הנפש שלי אם בכל תפלה אני צריך להתפלל גם על אחרים, אבל רצוני לדעת אם חסר כאן משהו מהבקשות הפרטיות שלי. יישר כח להרב.

### תשובה:

מצויין. עליך להתבונן מה חסר לך, ולפ"ז לסדר סדר תפלה למעשה.

בודאי שיש להתפלל על זולתו, ויתחיל מעט מעט פעם בחודש, אח"כ פעם בשבועיים, וכו' וכו'. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא

מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## אות א' – 'יש' ו'אין' שבה

ועומק הדברים: שעד כמה שב'זה לעומת זה' – הטוב לבד והרע לבד, נמצא שאין כאן את ההתכללות של ה'זה לעומת זה'. אבל כאשר מבינים שה'זה לעומת זה' – זו הסתכלות גופא בכל דבר ודבר הן מצד הטוב והן מצד הרע, בכל דבר ודבר יש מבט של טוב ומבט של רע, יש מבט של שבירה ומבט של התדבקות, נמצא א"כ, שנקודת ה'זה לעומת זה' היא איננה נפרדת, אלא שני הצדדים נכללים זה בזה, וזה בעצם שורש התיקון של ה'זה לעומת זה'. כי שורש כל הקלקול הוא הענין של הרע, הענין של הנפרדות, וכאשר מבינים שה'זה לעומת זה' הוא 'נכלל' אחד בשני, ואלו הן 'שתי' הסתכלויות בכל דבר, אבל זהו דבר 'אחד' – אז כבר יש כאן את שורש התיקון של ה'זה לעומת זה'.

לענינו, כאשר דנים על ה'קללה', בעצם, הקללה יש בה – מושג של שבירה, ויש בה – מושג של תיקון, של התדבקות. התורה התחילה ב'ב', ב'ראשית', ולא ב'א' כי זהו לשון קללה, בודאי שזהו מצד התפיסה – שהקללה היא בחינה של שבירה. אבל מעמד הר סיני שהתחיל ב'א', הוא התחיל בבחינה של ה'א' – של ה'קללה דתיקון', קללה של דבקות!!

מה שצריכים לבאר השתא, זהו: מהי אותה קללה דתיקון, אותה קללה של התדבקות?

**א** באמת, מעשה בראשית זהו גילוי של ה'בחכמתא' [והכוונה לחכמה של תורה], אלא – שזהו בסוד היישי, שיש כאן בנין והמשכה, משא"כ מעמד הר סיני – הינו 'למעלה' מהחכמה, קרע את כל הרקיעים והראה להם ש'אין עוד מלבדו', זהו גילוי ששולל את הנבראים ע"י התכללותם בו יתברך, שזוהי בחינת הקללה [שענינה ביטול דבר] ד'תיקון'.

בעצם, "בראשית" ברא אלקים, כידוע כפי שכתוב בתרגום (ירושלמי) – 'בחכמתא'. ואין צל של ספק שהחכמה – היא חכמה של תורה, ולא חכמה חיצונית. א"כ לכאורה, מעמד הר סיני ומעשה בראשית מצד השורש הפנימי שלהם – הם אחד: הן מעמד הר סיני שיש את הגילוי של התורה, והן המעשה בראשית שהקב"ה ברא בחכמה.

אבל בעומק, ב'חכמה' [בראשית – בחכמתא] ברא הקב"ה את הנבראים. אבל, יש את הנקודה שהיא 'למעלה' מן החכמה. ובמעמד הר סיני התגלתה הנקודה ש'למעלה' מן הנבראים – קרע את כל הרקיעים והראה להם ש'אין עוד מלבדו' (רש"י ואתחנן ד, לה)!!

מעשה בראשית – הוא סוד היישי, ואילו מעמד הר סיני – הוא סוד גילוי ה'אין עוד מלבדו', זהו גילוי של 'שילת' הנבראים: קרע את כל הרקיעים והראה להם – ש'אין עוד מלבדו'.

מצד המעשה בראשית – יש כאן בנין, יש כאן המשכה, ולכן יש כאן את ה'ב' של ה'בראשית', שהיא ענין השניות, ענין המשכה,

**א** התורה מתחילה באות ב' – ב'ראשית', שזהו לשון ב'רכה, ששורש התורה שהתגלה בבריאת העולם, זהו שורש של 'המשכה' לתת 'קיום' לנבראים. אמנם, מעמד הר סיני מתחיל באות א' – א'נכי ה', שזהו לשון א'רור, לשון של קללה, והדבר צ"ב.

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (א, א).

איתא בחז"ל (זוה"ק הקדמה ג ע"א, ובו"ג רה ע"ב) ובירושלמי (חגיגה פ"ב סוה"א): מהו טעם הדבר שהתחילה התורה באות ב' – ב'ראשית? הלא לכאורה הראשית היא לא ב' אלא א', וא"כ התורה היתה צריכה להתחיל מהשורש, מהאות א'!!

אלא מבארים חז"ל: שהאות א' – זהו מלשון א'רור, לשון של קללה, והתורה פתחה ב'ב', ב'ב'רוך – לשון של ברכה.

כלומר, השורש של התורה – זהו שורש של המשכה, שורש של הקיום, ולכן הוא מתחיל ב'בראשית' – ב'ב', שהוא לשון ב'רכה, ולא בא' – שזהו לשון א'רור, לשון קללה.

כידוע, שאף שהתורה מתחילה ב'בראשית' – באות ב', אבל מעמד הר סיני, עשרת הדברות, "אנכי ה' אלקיך" (יתרו, ואתחנן), א'נכי – מתחיל בא'.

מה שצריך כאן ברור, זהו: עד כמה שהתורה לא התחילה בא', מכיון שזהו לשון של קללה, א"כ כיצד יתכן שמעמד הר סיני כן התחיל בא'? אם יש כאן לשון של קללה, איך חס ושלום מעמד הר סיני – הוא קללה?! לא יאמר!

**ב** מצד ה'זה לעומת זה עשה האלקים' בהסתכלות דאחדות, בכל דבר יש בו הסתכלות הן מחד – מצד השבירה, והן מאידך – מצד התיקון והדבקות בקב"ה, באופן שאין כאן אלא דבר 'אחד' עם 'שתי' הסתכלויות עליו. \* כן בענין ה'קללה', יש 'קללה דתיקון' ויש 'קללה דשבירה', והא'רור דמעמד הר סיני הינו בבחינת 'קללה דתיקון'.

באמת, בכל דבר יש הסתכלות – מצד השבירה, והסתכלות – מצד התיקון, מצד הדבקות בקב"ה.

וכאשר נתבונן בענין האות א', כפי שמבואר בירושלמי שלכן לא התחילה התורה באות א' [אלא ב'בראשית' – ב'ב'] כי א' – זהו מלשון קללה, נשכיל: שכשם שיש מושג של 'קללה דשבירה', כך יש מושג של 'קללה דתיקון', בבחינת "זה לעומת זה עשה האלקים" (קהלת ז, יד)!

ועומק המושג "זה לעומת זה עשה האלקים", כוונתו: שבכל דבר יש הסתכלות של ה'זה לעומת זה'. לא רק מצד התפיסה הפשוטה – שכשם שיש טוב בבריאה כך יש רע, זה לעומת זה, אבל הטוב והרע הם נפרדות, אלא בעומק – כל דבר ודבר, יש בו הן הסתכלות מצד השבירה, והן הסתכלות מצד התיקון!

# אות א' – י'ש' ו'אין' שבה

"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" כלומר, שיש כאן נקודה שה'אנכי' שולל את ה'לך' – לא יהיה לך'. שזה בעצם סוד השם הוי"ה, שכידוע, שעכשיו הוא נכתב בבחינה של הוי"ה – י' ק' ו' ק', ולעתיד זה יהיה – י' ק' י' ק', שזה סוד ה'יהי'ה' [כמש"נ 'ביום ההוא יהיה' ה' אחד" (זכריה יד, ט; וע"ע אדיר במרום עמו' צב-צו' ועמו' רל'; ובלבדי ח"י עמו' קי' § קפו)]. "לא יהיה לך": יש כאן דברה של 'לא' – השלילה, ה'יהי'ה' – בחינת ה'לך' – אין כזה דבר. פירוש, מצד הגילוי של ה'לך' הוא בחינה של ה'יהי'ה' – "לא יהיה לך", אין מציאות של 'לך'. יש כאן 'שלילה בעצם' של התפיסה שיש דבר מבלעדיו יתברך שמו. זהו העומק של מעמד הר סיני: שהוא מגלה את הא' שנקרא א'רור, שנקרא מות, הוא מגלה בזה את התיקון של המיתה!...

**ה** בעומק, ה'ברוך' למטה מה'ארור': כי הברוך – זוהי נקודת ההברכה וההמשכה לזולת. משא"כ הארור – זוהי שלילת מציאות הנברא והתכללותו בו יתברך. \* זהו החילוק המהותי בין מעשה בראשית למעמד הר סיני. ארו"ר, בגימטריה עם הכולל עולה – ת"ח. בעומק, כפי שכבר בורר במקום אחר, זוהי אותה בחינת גילוי האין סוף, יש כאן את העמקות שבלא יהיה לך ובאנוכי. מצד נקודת התכללות – זהו גילוי בעצם של ארור ולא גילוי של ברוך. יש קללות ויש ברכות, יש ארור שמבואר בפרשיות בספר דברים. אבל בעצם בעומק, הברוך הוא 'למטה' מן הארור. אלא שמצד העלמא בו אנו נמצאים עתה שהוא בסוד ה'יש' – אז הארור שהוא שלילת ה'יש', מצד הביטול של השבירה, הוא 'למטה' מן הברוך. אבל באמת, הברוך היא אותה בחינה של הברכה מלשון המשכה, זוהי אותה נקודה – שיש למי להמשיך, ויש תפיסה של דבר שנמשך ממנו יתברך. אבל מצד תפיסת התכללות הנברא בו ית"ש, הארור שהוא נקודת שלילה – הוא בעצם שולל את מציאות הנברא, והוא 'למעלה' מנקודת הברוך. זהו הבעצם של גילוי מעמד הר סיני: שאף שבראשית התחיל בב' ולא בא' כפי שהוזכר מהירושלמי, שזהו מצד התפיסה שא' זהו א'רור, אבל במעמד הר סיני התגלתה אותה נקודה של הא'רור – מצד ההתדבקות, מצד התיקון, שזהו ארור ששולל את מציאות הנבראים וכולל אותם בו יתברך שמו. זהו בעצם החילוק המהותי בין המעשה בראשית למתן תורה.

**ה** גם האומות באופן מסוים קבלו את התורה, אלא שלא היתה אצלן שלמות הקבלה. \* עצמיות פנימיות התורה: להביא את המתדבקים בה למהלך של "אחת" דיבר אלקים, 'לשולל' את המתעסקים בה ולכלול אותם גופא בו ית"ש. \* באחת "דיבר" – היתה השתקת מציאות הנבראים והתכללותם בו ית', שכולם קבלו שלילה עצמית ל"נפש חיה" שלהם. \* החילוק בין כנס"י לאומות: שהמתן תורה הביא את ישראל לביטול גמור עד ש"פרחה נשמתן", משא"כ האומות שהן 'יש' יותר רחוק, אצלן הביטול היה יותר מועט והתבטא רק בתחושה פנימית של מות מתקרב. "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו": מתן תורה לכאורה נתחדש רק במהלך שנבחרו בני ישראל מן האומות, שהרי הקב"ה חזר על כל אומה ולשון לתת להם את התורה ולא קבלוה

ענין הבנין. אבל עד כמה שאין בחינה של ב', אלא בחינה של א' שזוהי נקודה של דבקות – אז זוהי נקודה של התכללות, ואין מקום לנבראים. במעמד הר סיני התגלתה אותה הנקודה: 'לכלול' את הנבראים בו יתברך, קרע את כל הרקיעים והראה להם – ש'אין עוד מלבדו'. ישנה כאן נקודה של 'קללה' בבחינת ההתדבקות. כלומר, 'קללה' ענינה – לשלול את דבר, לבטל את הדבר, לא לתת לו קיום. אלא שיש – מה שמבטלים את הדבר, וזהו כביכול 'שבירה' של הדבר, אבל ישנה גם את הבחינה – שכלי חרס שבירתו זוהי מיתתו, 'שבירתו היא טהרתו' (כלים ב, א; אזה"ק רע"מ בהעלותך קנג ע"א ופינחס רכד ע"ב), ישנה כאן את נקודת ההתבטלות, נקודת החזרה ל'אין', וזוהי הבחינה של קללה ד'תיקון', קללה של התדבקות שמתגלית במעמד הר סיני!!!...

**ת** "אחת – דבר אלקים, שתים – זו שמעתי": מצד ה"שתיים זו שמעתי", שיש מהלך של בורא ונברא, מהלך של שניות – אז ישנה הוראת איסור לעבוד ע"ז. משא"כ מצד ה"אחת דיבר אלקים" [שלעולם כל ידיעה או הגדרה הינה רק מצד המקבל] – זהו גילוי של התקשרות הנברא לבחינת ה'אחת', ל"אין עוד מלבדו", וכוונת ה"לא יהיה לך": לתפוס מציאות בה אין מושג של "לך", זוהי עבודה לחיות בלי מציאות של 'אני', בהסיח הדעת מה'אני'. "אנכי ולא יהיה לך – מפי הגבורה שמענום" (מכות כד ע"א). ובאמת, "אחת – דבר אלקים, שתים – זו שמעתי" (תהלים סב): ההתפרדות היתה מצד המקבלים – "שתיים זו שמעתי", אבל מצד ה"דיבר אלקים" – זהו "אחת" דיבר אלקים. וכמוכן, אע"פ שכתוב כאן "אחת דיבר אלקים", אין הכוונה מצדו יתברך, כי הרי מצדו לית מחשבה תפיסא ביה ולא עסקינו, אלא הכוונה היא, שיש כאן בחינה של עומק לפנים מעומק: שמצד השטחיות של המקבל נתפס הדבר – 'שתיים' זו שמעתי, אבל מצד עומק התקשרות המקבל – הוא יכול להתקשר לנקודה של 'אחת' דיבר אלקים. אמנם א"כ, אם זהו 'אחת' דיבר אלקים, כיצד מתפרשות 'שתי' הדברות של אנכי ולא יהיה לך? תשובה לדבר: "אנכי" – זו המציאות! "לא יהיה לך", כלומר – לא יהיה כזה דבר שנקרא 'לך', אין 'לך', אין מציאות של 'לך'! עד כמה שיש כאן "שתיים זו שמעתי" – אז כבר יש מהלך של בורא ונברא, וזה גופא השניים. וממילא הדברות נתפסות: שלא יהיה שניות של אלקות, שלא יהיה שניות של ע"ז – "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" שזהו שורש איסור הע"ז. אבל עד כמה שהאנכי ולא יהיה לך הם בתפיסה של "אחת דיבר אלקים" – אז אין בחינה של שני, וממילא לא צריך לשלול נקודה שניה, כי אין שני, יש רק 'אחת'. ומה הכוונה "לא יהיה לך"? "לא יהיה לך", כלומר – שאין מציאות רק "אין עוד מלבדו"! "לא יהיה לך" – אין מושג בעצם שנקרא 'לך'. אם יש שני – אז יש איסור לעבוד ע"ז, אבל אם אין שני – לא צריך את הדברה של "לא יהיה לך" כביכול. כל תפיסת דברת "לא יהיה לך" לאיסור ע"ז, זהו עד כמה שיש מציאות 'מבלעדיו' יתברך, אז נאמרה הדברה שיש איסור של ע"ז, ש'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". אבל בשורש של ה"אחת דיבר אלקים" – אין מציאות של ע"ז, כי זה 'אחת', ואף המציאות עצמה שיש 'לך' גם היא נשללת מצד ה'אחת' (עי' היטב בלבדי ח"ח פ"ו אות יא', ופי"ב אות ב-ג', ובהקדמה שם).

# אות א' – יש' ואין' שבה

עד שבה אצל ישראל וקבלוה (ע"ז ב ע"ב). אבל כשמתבוננים בעומק מבינים: שעצם זה שהקב"ה חזר על האומות לתת להם את התורה – זהו כבר גילוי שהתורה כביכול יש לה שייכות לאומות. כי אילו היא היתה נשללת לגמרי מהן – לא היה מהלך שישאלו אותן ושהן יענו, אלא עצם השאלה ועצם הנידון – זהו כבר סוג מסוים של קבלת התורה גם כלפי האומות, אלא שאין כאן את שלמות הקבלה!

ועומק הדברים. אף שהאומות לא קבלו את התורה בצורה של מתן תורה, אבל בודאי שקדמה לכך קבלה של ז' מצוות – שבע מצוות בני נח [ואף שכתוב "ראה ויתר גוים" (חבקוק ג, ו), מ"מ יש בהם גם בחינת 'קבלה' וגם בחינת "עמד והתירן" (ע"ז שם)]. אלא שצריכים להבין את עומק פנימיות החילוק בין השבע מצוות בני נח לתרי"ג מצוות המצויות ביד הכנסת ישראל.

בעצם, כפי שבורר עד השתא, המהלך של התורה בעומק, הוא לא רק מהלך – לתת 'קיום' לנבראים, אלא זהו מהלך – 'לכלול' את הנבראים בו יתברך. כך נתנה התורה בצורתה האמיתית: ש"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", ושורש הגילוי היה – "אחת" דיבר אלקים. ובעומק, כיון שזהו שורש הגילוי, א"כ זוהי הנקודה הפנימית שמנהגת את התורה, והיא מנהגת את התורה להביא את כל המתדבקים בה למהלך של "אחת" דיבר אלקים, כלומר – 'לשלו' את המתעסקים בה, ולכלול אותם גופא בו יתברך שמו, "לאשתאבא בגופא דמלכא" כפי שכתוב בזה"ק (ויחי ר"ז ע"ב). זהו הבעצם שמתגלה במעמד הר סיני: שהעצמות הפנימיות של התורה מושכת גוררת ומובילה את הנבראים לתפיסה של – "אחת" דיבר אלקים!!

והנה אנו רואים כפי שכתוב בחז"ל (זבחים קטז ע"א), שבמתן תורה כל העמים "נתקבצו אצל בלעם ואמרו לו: מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם?" וכו'. והנה, אילו לא היה מהלך שלמתן תורה בעצמו תהיה איזו נגיעה באומות, הן הרי לא היו יודעות כלל מהמתן תורה! אלא, עצם כך שכל האומות 'שמעו' את המתן תורה, רעשו געשו כפי שאומרים חז"ל, נבהלו, הרי שהמתן תורה נגע בהן בנקודה הפנימית, וזה מה שהוביל אותן לנקודה של התבהלות. נקודת הבהלה שהיתה בהן בעומק, היא אותה נקודה שגם להן בעומק היה את הרשימו מבחינת ה"אחת דיבר אלקים" ש'שוללת' את מציאות הנברא, אלא מכיון שהיתה חסרה להן התבטלות – לכך נבהלו.

בכנסת ישראל – זה התגלה בצורה ש"פרחה נשמתן" (שבת פח ע"ב), כלומר שלהם היה ביטול מציאות בפועל. מה שאין כן באומות שהן 'יש' יותר רחוק – לא התגלה הביטול בצורה מוחלטת של "פרחה נשמתן", אלא סוף כל סוף היה כאן איזשהו ביטול: שמציאותן חשה שיעומדת' להתבטל. כדוגמת אדם הפחד מן המות מחמת שהוא תופס את המות כביטול, כך באותה בחינה היה פחד מהמעמד הר סיני לכל האומות כולן: כי מעמד הר סיני גילה את ה"אין עוד מלבדו", הוא גילה את ה"אחת דיבר אלקים", הוא שלל את המציאות שלהן!

וכפי שאומרים חז"ל (שמו"ר כט, ט): ש"הקב"ה הדמים כל העולם והשתיק העליונים והתחתונים... כדי שידעו הבריות שאין חוץ ממנו", הרי שכל הבריאה היתה בבחינה של דממה. ואף שכתוב – אחת "דיבר" אלקים, והרי שהיה כאן מהלך של דיבור! אמנם הדיבור הזה – זוהי 'השתקת' מציאות הנבראים והתכללותם בקב"ה

(ע' בא תשס"ו § ח'). וביאור הדבר. לשון הכתוב: "ויהי האדם לנפש חיה – לרוח ממללא" (בראשית ב, ז ובתרגום). ובעצם, יש דומם צומח חי ומדבר, וכל דבר הרי מתחלק לארבעה, א"כ יש 'מדבר' שבדומם, 'מדבר' שבצומח, 'מדבר' שבחי, ו'מדבר' שבמדבר. וכשכתוב כאן "ויהי האדם לנפש חיה" – הרי א"כ שיש בחינה של 'אדם' בדומם, ויש בחינה של 'אדם' בצומח, ויש בחינה של 'אדם' בחי, ויש 'אדם' דאדם.

וכאשר במעמד הר סיני נתגלה מהלך שכל הנבראים נשתתקו, בעצם היתה כאן שלילת ה'אדם' שנמצא בכל כח וכח שבנבראים. כלומר השתיקה היתה באותה בחינת ה'מדבר' שנמצא בכל נברא ונברא, לא רק באדם הפרטי, אלא בכל נברא ונברא בפרטיות של הבחינת 'אדם', בבחינת ה'מדבר' שבו. במתן תורה כל הנבראים כולם קבלו שלילה עצמית ל'עצם החיות' שלהם, ל'נפש חיה' שלהם, וזוהי גופא השתיקה שהם שתקו. נמצא, שהתורה בעצם מאירה בתוקפה – בכנסת ישראל, להוביל אותם למהלך של שלילה, למהלך של 'אין', של "אחת" דיבר אלקים. וביותר מרחק, כלומר בביטול יותר מועט – זה מאיר אצל כל האומות כולן.

ולכן נכתבה התורה "באר היטב – בשבעים לשון" (כי תבוא כז, ח וברש"י), כלומר – כדי לשלול גם את קיום מציאות האומות, אלא שהביטול שלהן הוא הרבה יותר רחוק מלהתבטל לגמרי. נמצא, שהשבע מצוות בני נח בעצם – שורשן בתורה!

**T** רק מצד הלאחר החטא, שבנפש נדבקה זוהמא, אחיזה של 'יש', והיה צורך לבטל אחיזה זו שבנפש, ולהחזירה ל'אין', אז – התחדש המהלך דמתן תורה שבה נבדלו ישראל מהאומות. \* אע"פ שתוקף הארת ה'אין' דמ"ת מאירה בעיקר אצל ישראל, ישראל 'ערבים' גם לאומות בשבע מצוות ב"נ, ור"ל: ערבים לגלות את ה'אין' שגם באומות.

ישנו יסוד, מחודש מאד, אמנם מובא בשם הבעל שם הקדוש: שכשם שבכנסת ישראל ישנה מציאות של ערבות, כך – גם ישראל ערבים לאומות לשבע מצוות בני נח, מדין ערבות! נבאר בעז"ה את עומק הדברים.

אילו מציאות השבע מצוות בני נח היתה מנותקת מתורת ישראל, הרי שאז כביכול היתה חסרה מהן הארת ה'שלילה', ולא היתה בהן אלא הארת ה"בראשית".

רש"י בתחילת הפרשה (א, א) מביא: "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ'החדש הזה לכם' (בא יב, ב) שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'?" – משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' וגו'.

וביאור דבריו: שמצד בחינת ה"בראשית", ה'בחכמתא', גם לאומות יש אחיזה, וא"כ מצד כך לא היתה צריכה התורה להתחיל אלא מ'החדש הזה לכם'. איפה א"כ ב'בראשית' מתגלה אותה נקודה ש'שוללת' את כח האומות? וע"ז עונה רש"י: "כח מעשיו הגיד לעמו".

אמנם נשאלת השאלה: מתי התחדש הרי המושג 'עמו' –? רק במעמד הר סיני שאז בחר בהם הקב"ה בגילוי, ואילו עד אז – עדיין לא היה את הגילוי. אלא ע"כ, משום שאף שהתורה עכשיו מתחילה מ'בראשית', אבל היא מתחילה מ'בראשית' רק ביחס ל"אנכי ה'

# אות א' – י'ש' ו'אין' שבה

אותה נקודה: שכאשר 'מעריבים' שתי נפשות, בעצם זה מביא את כל אחת מהן ל'אין' ושולל אותה. זוהי תפיסת הערבות שבתוך הכנסת ישראל.

אבל כפי שהזכרנו בשם הבעש"ט שישינה ערבות של הכנסת ישראל גם לשבע מצוות בני נח, ובעומק, עצם הערבות – זוהי אותה כתישה של הישראל והאומות בבת אחת, ואותה כתישה – היא אותה נקודה שמולידה את ה'אין' שבאומות ולא רק את ה'אין' שבישראל. וזהו הבעצם של עומק סוד גלות.

**U** ענין הגירות: שלילת המציאות הקודמת, בסוד גילוי ה'אין'. \* לא גלו ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם "גרים", עומק הדבר: להפוך את מציאות האומות ל'גרים', ל'אין'. \* יעקב – תופס את המציאות כ'אין' [לכך מצדו אין מהלך של גלות, כי הכל כבר 'אין']. משא"כ רחל – תופסת שיש 'יש' שצריך לשוללו. שזוהי עבודת המלכות: "עיקרו של בית" – לעקור ולשולל את הבחינת 'בית', את ה'יש', ולכך מצדה יש מהלך של גלות – כדי להביא גם את האומות ל'אין'.

סוד ענין הגלות של אומה בין שבעים זאבים, בפשטות זהו כפי שמבואר בגמ' פסחים (פז ע"ב): "ש"לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים". אבל בעומק.

גר, זוהי אותה נקודה: שאת כל מה שהיה לו – הוא עזב, הוא הפך אותו ל'אין'. ישנה כאן הולדה חדשה, שלילה של כל העבר. בעצם, גירות – זוהי שלילה של כל המציאות שקדמה. ולכן עיקר דיני גירות [מילה וטבילה] נלמדים ממעמד הר סיני כמבואר בסוגיא ביבמות (מו ע"א-ב), כי המעמד הר סיני הוא גילוי ה'אין'. וכן כל גירות בפרטיות בעצם, זהו לקחת את כל החיים הקודמים – ולשולל אותם, זהו סוד גילוי ה'אין'.

ועומק המבואר בגמ' שסיבת גלות הכנס"י בין האומות זהו להביא את הגרים: אין זהו רק כפשוטו – להוציא משם גרים, אלא בעומק – זהו להפוך את כל מציאות האומות לגרים, להפוך אותן מ'יש' ל'אין', לגלות את הבחינת 'גירות' שבאומות.

"עם לבן גרתי" (וישלח לב, ה), כלומר – יעקב בא לגלות את ה'לבן', שה'לבן' עצמו יהיה בבחינת של 'גר'. לא שרק 'יעקב' היה בבחינת של גר, שהפך את עצמו מ'יש' ל'אין', אלא 'עם לבן' גרתי, את ה'לבן' עצמו, 'עם', יחד אתו – הוא גילה אותו בבחינת של 'גירות', בבחינת של להפוך אותו ל'אין' ('ע'ע' וישלח אות א').

זוהי הבחינה האמורה ביעקב כאשר השיגו לבן, שיעקב אמר ללבן: "כי מששת את כל כלי מה מצאת" (ויצא לא, לז), הרי שלבן חיפש איזו נקודת 'יש' שיעקב לקח – ולא מצא!

ועומק הדברים: 'לבן' – הוא היה בתפיסת אותה נקודת האחיזה של ה'יש' שיעקב בא לשלול אותה. וכאשר יעקב יוצא משם – הוא מראה ללבן ששום דבר הוא לא לקח, ובעומק הכוונה: שהוא בא לגלות שכל מה שנמצא אצל לבן זהו 'אין' ואין מה לקחת משם. עצם זה שהוא לא לקח שום דבר, זהו מאותה בחינה: שעד כמה שזוהו 'יש' – אז יש מה לקחת, משא"כ 'אין' – אי אפשר לקחת, ועד כמה שהוא לא לקח – א"כ בהכרח שזוהו 'אין'.

אולם רחל – היא גנבה את התרפים. ועצם גניבת התרפים, כביכול זוהי אותה נקודה שיש שמה 'משוהו' שצריך לקחת אותו, כלומר – עצם הגניבה, זהו אותו גילוי שהדבר הוא עדיין 'יש' ולא 'אין'. ולכן, רחל מתה בדרך, מצד הקללה שיעקב אמר. כלומר – ההולדה

אלקין" ו"לא יהיה לך": שעד כמה שמאיר האור של ה"אנכי", אז מתגלה ב"בראשית" ה"כח מעשיו" לשלול את חלק האומות. כלומר, אילו כביכול היתה שייכת מציאות שלא יהיה מתן תורה, אז גם מצד ה"בראשית" לא היה גילוי של הבדלה בין האומות לכנסת ישראל. עד כמה שיש חילוק בין הכנסת ישראל לאומות, שזוהי אותה נקודת גילוי שכח ה'אין' שבישראל מאיר יותר מכח ה'יש' שבהם, משא"כ אצל האומות שתוקף ההארה היא 'יש' ואילו ה'אין' הינו הכח המועט, כאשר זוהי התפיסה, שזוהו שהתחדש במהלך של מתן תורה – אז תופסים כבר את ה"בראשית" במהלך שבא להבדיל בין האומות לכנסת ישראל.

ובעומק. מצד התפיסה שבאדם הראשון עדיין לא היתה ההתחלקות וההתפרטות של הישראל והאומות, הרי שמצד כך "בראשית ברא אלקים" הוא לפני החטא, ואז אי אפשר לומר שתפיסת ה"בראשית" מצד עצמה היא גילוי להתחלקות בין הכנסת ישראל לאומות. אלא בהכרח שכל התולדה הזו הינה תולדה של "לאחר החטא", והיא תולדה של 'תיקון', שהופכת את ה'יש' ל'אין' מצד המעמד הר סיני. כלומר, ישנם כאן שלשה מבטים: מצד המבט התחתון – אז ה"בראשית" הוא 'יש', 'בחכמתא' הוא 'יש'. מצד המבט היותר עליון – ה"בראשית" בא לגלות את החילוק בין האומות לכנסת ישראל, שהאומות אחוזות ב'יש' והישראל נכללים ב'אין'. ומצד המבט היותר עליון – אז ה"בראשית" עוד הולך לפני חטא אדם הראשון וכולו 'אין', שזוהו אדם הראשון קודם החטא "ואדם אין" (בראשית ב, ה), שזוהו בבחינת היום הראשון של הבריאה שהכל בבחינה של 'אין' (ע' אמונה ותמימות מועדים – מס' 91 אות יג', ומס' 81 אות טו', יח'; לקמן חיי שרה אות ז').

מצד הלאחר החטא, שממשם התחדש המהלך דמתן תורה בשביל לתקן את החטא, שיהיה "פסקה זוהמתן" כדברי חז"ל (שבת קמו ע"א), כאן יש את ההתחלקות בין הישראל לאומות. ומצד תפיסת ואחיזת ההתחלקות הזו, גדר ההתחלקות הינו: שבישראל – מתגלה יותר ה'אין', ולכן זה נקרא "פסקה זוהמתן" כלומר שמתבטלת בהם תפיסת ה'יש' שמורגש בנפש הנברא, משא"כ אצל האומות – "לא פסקה זוהמתן", ואין הכוונה ש"לא פסקה זוהמתן" כלל, אלא שאצלן עומק ה'יש' נשאר בתוקפו והביטול היה מועט.

ולכן ממעמד הר סיני כלל בקרבו את השבע מצוות בני נח: כי מכח התורה – אז הכנסת ישראל ערבים גם לאומות. ועומק הדבר – שה'אין' שמאיר בישראל, שזוהו כח התורה שמתגלה במעמד הר סיני, הוא גם משתקף ונותן עדיין הארה וזוי לאומות. וזהו גופא כח הערבות מה שישראל ערבים לאומות, כלומר – שהם ערבים לגלות את ה'אין' שבאומות!!

**N** ענין הערבות: לכתוש את כ"א מהצדדים ולהביאו למצב של 'אין'. \* עומק סוד גלות ישראל בין האומות: להביא הן את ישראל והן את האומות ל'אין', שזוהי ערבות ישראל לאומות. כח הערבות התגלה היכן שהתגלה המהלך של ארור וברוך. טעם הדבר. כי בעצם, הערבות – זוהי אותה נקודה שהדבר מתערב בשביל 'לשלו' את השני: שהרי, שני דברים שנוגדים זה לזה, כאשר נפגשים זה בזה, הם מגיעים לשלילה. כדוגמת שני אבנים שלוקחים ושוחקים אותם אחד בשני – שהם נשללים. כל שני 'יש' שמתחברים – הם בעצם יוצרים שלילה. פעמיים 'יש' – בגימט' כת"ר, שזו בחינת ה'אין'. וזהו סוד הערבות. שסוד הערבות היא

# אות א' – י'ש' ו'אין' שבה

של הויכוח בין לבן ליעקב, שהוא אותו גילוי של 'אין', הוליד את מיתת רחל, כמבואר בפסוקים ובחז"ל. ומצד המהלך הזה, רחל נקברה בדרך, "רחל מבכה על בניה" (ירמיה לא, יד) כשהם הולכים בגלות.

וביאור הדבר. מהלכה של רחל היה – מהלך לתפוס את הדבר כ'יש' ולשלוט אותו. שזהו סוד הגלות. כי אילו באמת האומות היו נתפסות מתחילה כ'אין', אז לא היה מהלך של גלות כי לא היה צורך להפוך אותן ל'אין'. אלא עצם מהלך הגלות – זהו עד כמה שהאומות נתפסות כ'יש' וצריך לשלוט אותן.

וזהו גופא עבודת המלכות שנקראת "עיקרו של בית" (ע' בר"ר ויצא עא, ב) שזו בחינת רחל. "עיקרו של בית" כלומר: ה'בית' – זה ה'בראשית', זה 'בחכמתא'. כלומר – יש כאן בית, יש כאן חכמה, יש כאן מציאות, שהחכמה הרי היא 'יש', ואף ש"החכמה מ'אין' תמצא" (איוב כח, יב), אבל היא עצמה 'יש'. ו'עיקרו' של בית – זהו שלילת ועקירת אחיזת ה'יש'.

זהו העומק המהלך: להכליל את כל השבעים אומות, ולהביא אותן ממהלך של 'יש' למהלך של 'אין'!!!...

**א** "ועיני לאה רכות" – שהיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה: לאה מצדה כבר שללה את כל אחיזת ה'יש', את כל תפיסת ההשערה שבמוחין, ולכך נזדווגה ליעקב. \* משא"כ רחל שהיתה מצד כך ראויה לעשו, היינו – להתדבק בו [בסוד הגלויות] כדי לשוללו ולכלול בו יתברך [לגלות את ה'יש' ואין' שב'עשו', שהוא עיקרן של הגלויות].

בעצם, אהא דכתיב "ועיני לאה רכות" (ויצא כט, יז) מבארת הגמ' ביש נוחלין (ב"ב קכג ע"א): "מאי רכות?... שהיתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן. והיתה יושבת על פרשת דרכים ומשאלת: גדול מה מעשיו? וכו', והיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה".

הרי שלאה לא רצתה להזדווג לגדול, אלא ליעקב. וגם בפועל המהלך היה – שלאה לא רק שנזדווגה ליעקב אבינו, אלא שאפילו הקדימה את רחל. ורק לאחר מכן היה מהלך – שרחל נזדווגה אף היא ליעקב.

עומק הדברים. הרי מצד הכסדר, מצד מה שהיו אומרים "גדולה לגדול וקטנה לקטן": הרי שלכל אחד מגיעה אחת, ולא מגיעות שתיים לאחד. נמצא שכאשר כביכול לאה פעלה בדמעותיה שתזדווג ליעקב אבינו, אז מצד התפיסה הזו היתה צריכה להיות כאן בחינה של התחלקות שרחל תהיה לעשו! ואף שלבסוף נעשה המהלך ש'רחל ולאה' התאחדו עם יעקב, אמנם מצד התפיסה השורשית שלכל אחד יש רק אחת, א"כ כאשר מחליפים את הזיווגים, אז המהלך הינו: שרחל – מגיעה לעשו, ולאה – ליעקב.

וכאן בעצם מהלך סוד הגילוי האמיתי: 'עשו' שהוא בגימט' י'ש' ואין' בבת אחת (ע' וישב אות י'), מצד אותו מהלך שכביכול נשתנה הזיווג של יעקב ורחל, ויש כאן כביכול בשורש מהלך שרחל מזדווגת עם עשו, כאן מתגלה המהלך שרחל היא שורש לגלויות, שעיקרן של הגלויות הוא עשו, ועיקר סוף הגלות "ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו" (עובדיה א, כא).

כלומר, היה צריך להיות מהלך בעומק שרחל כביכול תהיה לה איזו נקודת התדבקות עם עשו, ולא נקודת התדבקות של 'יש',

אלא – אותה נקודת התדבקות של 'שלילה', לשלול את המציאות של עשו, "ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו". זוהי אותה נקודת תפיסה, שמצד האחרית ש"רחל מבכה על בניה", "כי יש שכר לפעולתך... וישבו בנים לגבולם" (ירמיהו לא, יד-טז), אז בעצם צריך להיות מהלך – של שלילת הנבראים, שלילת הכנסת ישראל, ושלילת הדבר הנתפס ביותר כ'יש' שהן האומות, ולכלול את כולם בו יתברך. ומצד זה – יש כביכול זיווג בין רחל לעשו (ע' משפטים תשס"ו § ב').

לשון הגמ': "עד שנשרו ריסי עיניה" של לאה, מרוב דמעות. העיניים – זוהי נקודת הראיה, וריסי העיניים שהן שערות העיניים – זוהי בחינת האחיזה, שעדיין יש שערה מלשון השערה (ע' שופטים תשס"ה אות' ג-ד), שעוד המוחין נתפסים. וכאשר נאמר כאן בלאה ש"היתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה" – בעצם במהלך הזה של הדמעות לאה הביאה את הכל לנקודת ביטול גמור, מצד התפיסה שרחל יכולה להזדווג כביכול עם עשו ולשלוט את מציאות ה'יש'.

זוהי האחיזה הפנימית של תיקון הנבראים: להביא אותם ממהלך של תפיסה ואחיזה של 'יש', ולשלוט ולכלול אותם בו יתברך שמו.

**א** עבודת אדה"ר: להביא את כל חלקי נשמתו למדרגת 'אין'. \* אחר החטא שנבדלו חלקי נשמתו בין ישראל לאומות, התחדשו שני אופנים בעבודה: אופן – של התכללות נשמות הכנס"י, ואופן – של התכללות נשמות האומות.

נמצא בעצם, שבאדם הראשון קודם החטא היו נכללות נשמות ישראל ונשמות האומות (ע' אדיר במרום עמו' תסט-תעא'), והיתה לו האפשרות לדבוק ב'אין' ולא לדבוק ב'יש'. ואע"פ שהוא בחר לדבוק ב'יש', אולם המהלך הפנימי לא השתנה, וצריך איפא להחזיר את ה'יש' ל'אין'. אלא שצורת ההחזרה מ'יש' ל'אין' עכשיו קבלה שתי פנים: פן שקוראים לו – כנסת ישראל, ופן שקוראים לו – שבעים אומות.

הנשמות כשהיו כלולות באדם הראשון, ונכללות היו נשמות הכנס"י ונשמות האומות, היה צריך להביא את כל חלקי נשמתו של אדם הראשון מ'יש' ל'אין', ובדקות יותר גם את הממוצע של ה'מיש' לאין' ל'אין'. אדם הראשון כאשר דבק ב'יש', עכשיו יש מהלך חדש של 'שתי פנים' איך מביאים את הנשמות מ'יש' ל'אין': יש את הפן איך שהכנס"י מגיעה מ'יש' ל'אין', ויש את הפן איך שהאומות מגיעות מ'יש' ל'אין'.

ושורש ההארה מ'יש' ל'אין' בעצם, הינו מצד ההארה של מעמד הר סיני ש"פסקה זוהמתן", ועתה, היא מאירה בין בכנס"י ובין בשבעים לשון לכל האומות, והכל מונהג מהמאור שבתורה (ע' בלבבי ח"ט פ"א § ה'; פ"ד § ח'; פ"ה § ד'; פ"ח § א'; פ"י § ו'; פ"י"א § י'), להוליך את האור שבתורה ולכלול אותו במאור, לכלול את ה'יש' ב'אין'. אלא שבין צורת התכללות הכנס"י לצורת התכללות האומות – ישנה נקודה של התחלקות.

**א** שתי תפיסות לארץ ישראל: מחד מצד אחיזת הכנס"י בה – שמצד כך "לא טפת ארעא ד'ישראל במבולא" משום שכבר האיר בה אור ה'אין', מאידך מצד השבעה אומות – שהן מציאות 'יש'



# אות א' – יש' ואין' שבה

שצריך לכלול אותה ב'אין', ומצד כך נצרך מבול כדי לשלול את מציאותן. \* כל הנבראים נקראים "בני נח": ע"ש אור ה'אין' שהאיר בכל הבריאה – שאין 'נייחא' ומנוחה אלא מצד התבטלות ה'אין'. כאן ישנה נקודה עמוקה. בעצם כמבואר בפרשת נח, השבע מצוות נקראות – 'שבע מצוות בני נח', כל הנבראים נקראים – על שם נח כפי שמביא רש"י כי כולם יצאו ממנו (ע' רש"י ה, כח). והנה לכאורה, הרי מבואר בחז"ל (בר"ר לג, ו) "דלא טפת ארעא דישראל במבולא", שבארץ ישראל לא ירד מבול. ואם לא ירד מבול בארץ ישראל, א"כ לכאורה נשארו שמה אנשים, ונמצא שלא כל התולדות המה בני נח: כי מהמבול נשארו אמנם רק נח, שלשת בניו, ואשתו ונשותיהם, אבל בארץ ישראל לכאורה היו עוד הרבה אנשים. ונמצא שמצד הרוב שבדבר, מציאות הנבראים צריכה להמשיך מארץ ישראל ולא מנח?!

לגבי אופן התלבשות הדבר בגשמיות – יעו' ברמב"ן (נח ה, יא), אבל נתייחס עתה לגבי שורש הדבר לברר מהו עומק הענין שבארץ ישראל לא ירד מבול.

הכתוב אומר: "ארץ אשר... עיני ה' אלקיך בה" (עקב יא, יב), ארץ ישראל היא אותה ארץ ששייכת לכנס"י ולא שייכת לאומות, ואם נשאל שהרי רואים שלפני הגעת הכנס"י לשם ששהו בה השבעה אומות? תשובה לדבר: לארץ הזו ישנן שתי תפיסות, יש בה תפיסה – מצד בחינת השבע מצוות בני נח, השבעה אומות, ויש בה תפיסה – מצד מה שהכנס"י באה ונכנסת לתוכה.

ולפי זה, עומק הדבר שבארץ ישראל לא ירד מבול ענינו: שמצד השורש העליון של ה'אין' שזו הכנס"י – לא צריך מבול!! וטעם הדבר: כי הרי כל ענין המבול – זהו כדי להביא את הנבראים מ'יש' ל'אין', ועד כמה שארץ ישראל היא בבחינת ה'אין' (ע' מסעי תש"ה אות ה'), ארץ הצבי כפי שאומרים חז"ל (גיטין נז ע"א) שנמתחת (יע"ע מסעי שם אות' ז-יב) הרי שאין בה תפיסה של 'יש' – וא"כ אין צורך שירד שמה מבול, כי מצד עצמיותה היא כבר 'אין'. משא"כ עד כמה שיש בה תפיסה שיש בה אחיזה לשבעה אומות – אז בודאי שצריך שירד שמה מבול, כי צריך לשלול את השבעה האומות!

לפי"ז, מבואר הדבר שכולם נקראים תולדותיו של "נח". כי "נח", זהו – מלשון נייחא, מלשון ביטול, מלשון 'אין'. והשורש שנקרא "נח", שאין מנוחה אלא מצד התבטלות ה'אין', ש'אני' נהפך ל'אין' (ע"ע בלבבי ח"ח פ"ב אות' ד, ט), הינו גופא אותה הבחינה שנקראת "ארץ ישראל!!"

והיינו מצד ההבחנה ש'ארץ ישראל לא ירד בה מבול', כלומר – שעצמיות הארת המבול האירה בה עוד 'קודם' שירד המבול בבפועל, שלכך לא היה צורך בהתלבשות העשייה של המבול. שמאחר וכל דבר צריך אור וכלי, ואם כבר יש כלי בארץ ישראל לאור ה'אין', ממילא אין צורך שזה יהיה בהתלבשות של מבול! המציאות היתה: שהארת ה'אין' האירה בכל מקום, שזוהי מציאות של "נח", מציאות של נייחא.

והשבעה אומות, הן אותה נקודה – שצריך לכלול את מציאות ה'יש' ב'אין'. וזוהי גופא מציאות המבול – לשלול את הדבר, להפוך אותו מ'יש' ל'אין', וזוהי המציאות שתופסת את כל הנבראים כולם ושוללת אותם!

"כי אתך ראיתי צדיק לפני" (נח ז, א).

לכאורה הרי למעשה, במבול לא רק נח ניצל, אלא גם אשתו בניו

ונשותיהם, ואם רק נח היה צדיק אז כיצד הם ניצלו? עומק הדברים. מהי אותה נקודה באמת שהקב"ה מצא רק צדיק אחד בדור?

צדיק 'אחד' בדור – זוהי אותה נקודה שאין כאן מציאות של 'יש' אלא רק 'אין'. כי מצד ה'יש' – אז יש בחינה של שניים, בראשית – ב', בחכמתא, יש כאן שתיים, משא"כ מצד ה'אין'. מה שכתוב א"כ שהקב"ה מצא רק את נח, כלומר: ש'נח' היה כלי לאותה נקודה שמאירה בה ה'אין', מאירה בה האחדות הפשוטה שאין שניים, וכל מי שהאירה בו אותה ההארה ניצל, אבל עצמיות ההארה היתה – שהקב"ה מצא רק 'אחד' שמאירה בו הנקודה, כלומר הוא מצא שמאירה בו הנקודה של 'האחדות הפשוטה' בלי ההרכבה, שבעצם זהו גופא אור המבול, וממילא כלפיו לא שלט המבול!

באותה המידה שלא ירד ב'ארץ ישראל' מבול, כך גם על 'נח' לא ירד מבול. כי כאשר תפיסת הנפש היא בבחינה של ה'אין' – אז אין צורך לשלול אותה והכלי של ה'אין' לא מבטל אצלה כלום, כי הוא בא לבטל 'יש' ולא בא לבטל 'אין'.

נמצא שההארה העצמית של נח היא – זה גופא שהאיר בו המבול 'קודם' שבא המבול, שהאירה בו אותה נקודת ה'אין'. וזו גם הבחינה שנאמרה בו לאחר המבול – 'ויתגל בתוך אהל' (נח ט, כא): שמצד השבירה – תופסים את זה כחטא, אבל מצד התיקון – פשיטת המלבושים היא בעצם החזרה לאותה נקודה של 'קודם' החטא.

**א** תיקון המעשה בראשית [שזו תפיסת ה'יש'] – שורשו במתן תורה [שזוהי שלילת ה'יש' ע"י ה'אין'], וסוף התיקון בשלמות – בכניסה לארץ ישראל [מצד הבחינה שלא ירד בה מבול] בה מאיר ה'אין' כמות שהוא, שזוהי ההתדבקות הגמורה ב"אין עוד מלבדו", גילוי שער הנו"ן, רוחו של משיח.

שורש תיקון המעשה בראשית – זהו המתן תורה בו "פסקה זוהמתן". אבל, אין זו עדיין השלמות, כפי שמבואר שאילו לא חטאו בחטא העגל אז היו מגיעים לשלמות בכניסתם לארץ ישראל. הרי ששלמות הכל – זוהי בעצם התפיסה שנקראת 'ארץ ישראל', וכפי שבורר שזוהי אותה הנקודה שלא שלט בה המבול, אותה נקודת ה'אין'.

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ. והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים" – זה רוחו של משיח" (בר"ר ב, ד).

בעצם, כל הפסוקים הללו מורים על אותה נקודת 'אין'. שהרי כפשוטו: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים", ולא מוזכר בפסוקים מתי נבראו הדברים: מתי נברא ה'תהו'? מתי ה'בהו'? מתי ה'חשך'? מתי נברא ה'רוח אלקים מרחפת על פני המים'? – כל אלו לא הוזכרו.

אלא ביאור עומק הדבר: זוהי אותה בחינה של שער הנו"ן, שעליו כתב הרמב"ן (בהקדמה לתורה) שהוא בבחינה של 'לא נברא', וזה בעצם ה'רוח אלקים מרחפת על פני המים' שזו רוחו של משיח שהיא בחינה של 'לא נברא'. ובאמת לא מוזכר בפסוק שהדברים הללו נבראו, כי עצמיותם היא בבחינה של 'לא נברא' ולא בבחינה של 'נברא'.

# אות א' – י'ש' ו'אין' שבה

אחיזה של י'ש', והיה צורך לבטל אחיזה זו שבנפש, ולהחזירה ל'אין', אז- התחדש המהלך דמתן תורה שבוה נבדלו ישראל מהאומות. \* אע"פ שתוקף הארת ה'אין' דמ"ת מאירה בעיקר אצל ישראל, ישראל 'ערבים' גם לאומות בשבע מצוות ב"נ, ור"ל: ערבים לגלות את ה'אין' שגם באומות. \* (ח) ענין הערבות: לכתוש את כ"א מהצדדים ולהביאו למצב של 'אין'. \* עומק סוד גלות ישראל בין האומות: להביא הן את ישראל והן את האומות ל'אין', שזוהי ערבות ישראל לאומות. \* (ט) ענין הגירות: שלילת המציאות הקודמת, בסוד גילוי ה'אין'. \* לא גלו ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם "גרים", עומק הדבר: להפוך את מציאות האומות ל'גרים', ל'אין'. \* יעקב- תופס את המציאות כ'אין' [לכך מצדו אין מהלך של גלות, כי הכל כבר 'אין']. משא"כ רחל- תופסת שיש י'ש' שצריך לשוללו. שזוהי עבודת המלכות: "עיקרו של בית"- לעקור ולשלוט את הבחינת 'בית', את הי'ש', ולכך מצדה יש מהלך של גלות- כדי להביא גם את האומות ל'אין'. \* (י) "ועיני לאה רכות"- שהיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה: לאה מצדה כבר שללה את כל אחיזת הי'ש', את כל תפיסת ההשערה שבמוחין, ולכך נזדווגה ליעקב. \* משא"כ רחל שהיתה מצד כך ראויה לעשו, היינו- להתדבק בו [בסוד הגלויות] כדי לשוללו ולכלול בו יתברך [לגלות את הי'ש' ואין' שבעשו', שהוא עיקרן של הגלויות]. \* (יא) עבודת אדה"ר: להביא את כל חלקי נשמתו למדרגת 'אין'. \* אחר החטא שנבדלו חלקי נשמתו בין ישראל לאומות, התחדשו שני אופנים בעבודה: אופן- של התכללות נשמות הכנס"י, ואופן- של התכללות נשמות האומות. \* (יב) שתי תפיסות לארץ ישראל: מחד מצד אחיזת הכנס"י בה- שמצד כך "לא טפת ארעא דישראל במבולא" משום שכבר האיר בה אור ה'אין', מאידך מצד השבעה אומות- שהן מציאות י'ש' שצריך לכלול אותה ב'אין', ומצד כך נצרך מבול כדי לשלול את מציאותן. \* כל הנבראים נקראים "בני נח": ע"ש אור ה'אין' שהאיר בכל הבריאה- שאין 'ניחא' ומנוחה אלא מצד התבטלות ה'אני'. \* (יג) תיקון המעשה בראשית [שזו תפיסת הי'ש']- שורשו במתן תורה [שזוהי שלילת הי'ש' ע"י ה'אין'], וסוף התיקון בשלמות- בכניסה לארץ ישראל [מצד הבחינה שלא ירד בה מבול] בה מאיר ה'אין' כמות שהוא, שזוהי ההתדבקות הגמורה ב"אין עוד מלבדו", גילוי שער הנו"ן, רוחו של משיח.

הערה:

סימון ע' בלבבי ח"ט פ"א § א-ג"י, פירושו: לעיין בספר בלבבי משכן אבנה חלק ט', קטעים א' עד ג' (כאשר מיספור הקטעים הינו ע"פ הכותרות משנה).

סימון ע' בראשית תשס"ו § א, ג"י, פירושו: לעיין בספר בלבבי משכן אבנה עה"ת שנת תשס"ו, פרשת בראשית, קטעים א' וג' (מיספור הקטעים כנ"ל).

סימון ע' בראשית אות א-ג', ה"י, פירושו: לעיין בספר בלבבי משכן אבנה עה"ת בכרך הנוכחי, פרשת בראשית, אותיות א' עד ג' ואות ה'. ■ בשנת תשס"ה מסר הרב סידרת שיעורים שמתמקד הרב על נושא מסוים בפרשה. שיעור זה מופיע בפעם הראשונה בצורה מודפסת.

שלמות הדבר- היא בכניסה ל'ארץ ישראל', שזוהי העצמיות שלא ירד מבול, זוהי אותה עצמיות של גילוי להתחבר לנקודה של 'לא נברא'.

סוף דבר א"כ, שכח ה"בראשית": מצד החיצוניות- זוהי תפיסת הי'ש', מצד גילוי מתן תורה- זהו כיצד הי'ש' נשלל ע"י ה'אין', וסוף המהלך- זוהי ההתדבקות הגמורה ב"אין עוד מלבדו" שכבר לא צריך לשלול כלום, שזוהו סוד 'ארץ ישראל לא ירד בה מבול'. ה'ירד מבול'- זהו עדיין המהלך האמצעי שיש 'יש' שצריך לשלול אותו ל'אין'. משא"כ ארץ ישראל 'ירד' בה מבול כלומר- שה'אין' מאיר בה כמות שהוא, והוא כבר לא צריך לשלול בה שום דבר.

כאשר נזכה בעזר ה', נחזור בחזרה ל'ארץ ישראל', להכליל ב'אין', להתדבק בו יתברך, ולחיות בהכרה חושית ש"אין עוד מלבדו"...

## "תוכן ותמצית הענינים" (א) התורה מתחילה באות

ב- ב'ראשית, שזוהו לשון ב'רכה, ששורש התורה שהתגלה בבריאת העולם, זהו שורש של 'המשכה' לתת 'קיום' לנבראים. \* אמנם מעמד הר סיני מתחיל באות א'- א'נכי ה', שזוהו לשון א'רור, לשון של קללה, והדבר צ"ב. \* (ב) מצד ה"זה לעמת זה עשה האלקים" בהסתכלות דאחדות, בכל דבר יש בו הסתכלות הן מחד- מצד השבירה, והן מאידך- מצד התיקון והדבקות בקב"ה, באופן שאין כאן אלא דבר 'אחד' עם 'שתי' הסתכלויות עליו. \* כן בענין ה'קללה', יש 'קללה דתיקון' ויש 'קללה דשבירה', והא'רור דמעמד הר סיני הינו בבחינת 'קללה דתיקון'. \* (ג) באמת, מעשה בראשית זהו גילוי של ה'בחכמתא' [והכוונה לחכמה של תורה], אלא- שזוהו בסוד הי'ש', שיש כאן בנין והמשכה, משא"כ מעמד הר סיני- הינו 'למעלה' מהחכמה, קרע את כל הרקיעים והראה להם ש'אין עוד מלבדו', זהו גילוי ששולל את הנבראים ע"י התכללותם בו יתברך, שזוהי בחינת הקללה [שענינה ביטול דבר] ד'תיקון'. \* (ד) "אחת- דבר אלקים שתיים- זו שמעתי": מצד ה"שתיים זו שמעתי", שיש מהלך של בורא ונברא, מהלך של שניות- אז ישנה הוראת איסור לעבוד ע"ז. משא"כ מצד ה"אחת דיבר אלקים" [שלעולם כל ידיעה או הגדרה הינה רק מצד המקבל]- זהו גילוי של התקשרות הנברא לבחינת ה'אחת', ל"אין עוד מלבדו", וכוונת ה"לא יהיה לך": לתפוס מציאות בה אין מושג של "לך", זוהי עבודה לחיות בלי מציאות של 'אני', בהסיח הדעת מה'אני'. \* (ה) בעומק, ה'ברוך' למטה מה'ארור': כי הברוך- זוהי נקודת ההברכה וההמשכה לזולת. משא"כ הארור- זוהי שלילת מציאות הנברא והתכללותו בו יתברך. \* זהו החילוק המהותי בין מעשה בראשית למעמד הר סיני. \* (ו) גם האומות באופן מסוים קבלו את התורה, אלא שלא היתה אצלן שלמות הקבלה. \* עצמיות פנימיות התורה: להביא את המתדבקים בה למהלך של "אחת" דיבר אלקים, 'לשלו' את המתעסקים בה ולכלול אותם גופא בו ית"ש. \* באחת "דיבר"- היתה השתקת מציאות הנבראים והתכללותם בו ית', שכולם קבלו שלילה עצמית ל"נפש חיה" שלהם. \* החילוק בין כנס"י לאומות: שהמתן תורה הביא את ישראל לביטול גמור עד ש"פרחה נשמתו", משא"כ האומות שהן 'יש' יותר רחוק, אצלן הביטול היה יותר מועט והתבטה רק בתחושה פנימית של מות מתקרב. \* (ז) רק מצד הלאחר החטא, שבנפש נדבקה זוהמא,



**כתיב (שמואל, א, כא, ח)** דאג האדמי אביר הרעים אשר לשאול. וביאור "אביר" שנאמר ביחס לדואג, אמרו (תנחומא, שופטים, א) אין אביר אלא אב"ד, שנאמר אביר הרועים. וכן אמרו (שוחר טוב, תהלים, ג, ד) דואג היה א"ב ב"ד, שנאמר אביר הרעים אשר לשאול. וכן הוא בחז"ל בעוד מקומות, וברש"י על אתר. וזהו אביר, אב-יב.

אולם פשוטו של הגדרת אביר הרעים, פירש הרד"ק שם וז"ל, גדול רועי המקנה אשר לשאול וממונה עליהם. ועיין ר' חיים פלטיאל (ויחי, מט, כד) וז"ל, וע"ש שהשוורים נקראו אבירים, כדכתיב אבירי בשן כתרונ, נקרא הרועה אביר. ועיין אברבנאל שם, שהיה אביר וגדול האנשים הממונים על העם, והם נקראים רועים, לא רועי צאן ובקר, כי אם רועי העם. ועיין פנים יפות (ויחי, מט, כב) אביר הרעים, דקאי על גדול שבתלמידים משיבת שאול. ועיין הכתב והקבלה (שם) שיש כמה בחינות באביר, לשון עוצם וחוזק, ולשון ברירה - המבורר והמובחר. וכן על משקל גביר, או משקל נזיר, או בחיר, וכן לשון איבר, עיי"ש.

והבן שיש ב' מהויות של אביר, כמ"ש הרבינו בחיי (תזריע, יג, ב) וז"ל, וצריך שתתעורר, כי לא מצינו מלת "אביר" בהקב"ה בדגש כי אם ברפה, והכוונה מדת רחמים. וזהו מידי אביר יעקב, נדר לאביר יעקב, ובתפלת עננו "אביר יעקב", והוא כחו של יעקב, אבל בכחו של מלכות ארם הזכיר "אביריך" בדגש. גם בדואג האדומי תמצא אביר בדגש, הוא שכתוב, ושמו דואג האדומי אביר הרעים אשר לשאול, ואע"פ שהיה מכלל הסנהדרין, כבר דרשו חז"ל (מדרש תהלים, ג) שנקרא כן ע"ש עירו שהוא אדום. עכ"ל. והיינו שדואג אביר בבחינת אוה"ע, דין, אדומי, אדום.

ומצד כך אבירותו הייתה שהיה מתנגד לדוד שהיה "אדמוני", וכלשון רש"י (סוטה, ט, ע"ב, ד"ה דואג) אביר הרועים וגדול שבתלמידים היה, ונתקנא בדוד שראהו נבון דבר ואיש תואר ומראה פנים בהלכה, כדכתיב (שמואל, א, טז, יח) הנה ראיתי לבן ישי בית הלחמי וגו'. ואמר באגדה דחלק (סנהדרין, צג, ע"ב) דכל הפסוק הזה דואג אמר בלשה"ר.

ויתר על כן עיין רבינו יונה (שע"ת, שע"ג, אות ר') ונאמר על דואג (תהלים, נב, ד-ה) הוות תחשוב לשונך, אהבת רע מטוב שקר מדבר צדק סלה. ופירשו (מדרש תהלים, שם) מה יתרון לך ומה בצע כי ספרת לשה"ר, הלא לממון לא היית צריך, אך עשרת, כמ"ש עליו אביר הרעים אשר לשאול, אין זה כי אם אהבת את הרע מן הטוב, וכו'. עכ"ל. והיינו שאהב רע, ונקרא אביר מלשון אבי-רע, אהבת רע.

ועיין תקנת השבין לר' צדוק, וז"ל, משום דפושעים יכשלו בה (בתורה, בלא זכה נעשה לו סם המות), ואלמלא תורתו של דואג לא היה בא לכל מה שבא נגד דוד ונוב, דהכל גרם לו מה שהיה אביר הרועים וראש סנהדרין.

## בענין צוואת ר"י החסיד שאין לסתום פתח או חלון

לכבוד מורינו הרב שליט"א,

בדבר צוואת ר"י החסיד שאין לסתום פתח או חלון משום חשש סכנה, ומובא גם בספר חסידים (סי' אלף קמ"ו) שסכנה לסתום חלונות ופתחים שלא יזיקוהו השדים שמטריחם להקיף. שאלתינו:

א. האם יש לחוש לזה בזמנינו שאין השדים מצויין, ובפרט בארץ ישראל?

ב. המציאות אצלנו שסתמנו חלון בשיפוץ, אך לא סתמנו את כל עובי החלל, שעובי החלל בעובי 20 ס"מ, וסתמנו אותו ע"י בלוק של 10 ס"מ, ונשאר רושם החלון לגמרי, שמסגרתו קיימת וניכרת בכותל בעומק של 10 ס"מ, ומ"מ הוא סתום כולו. האם גם בכה"ג יש לחוש?

ג. השאלות התעוררו אחר שאחד מילדינו עבר מסכת ייסורים לא פשוטה (וכמובן גם אנו ההורים יחד אתו), והילד הזה הוא זה שמשתמש וישן בחדר שבו החלון הנ"ל, הוא לבדו. האם יש מקום לתלות את הייסורים בסתימת החלון?

ד. אם התשובות לכל הנ"ל הינן חיוביות, האם ראוי לעשות כעת נקב מעבר לעבר כמובא בספרים? ומהו שיעורו? והאם יהיה זה גם פתח לישועה?

ה. ושואל אין לתלות בכל הנ"ל, רק להתעורר בתשובה ותפילה, ובאמונה שאין עוד מלבדו, ולאחר מעשה אין לתלות בגורמים כאלה ואחרים, ויש להסיח דעת מכל הנ"ל, ולהסתכל כלפי מעלה, לשעבד לבנו לאבינו שבשמים, ומכאן ואילך הישועה בא תבוא בחסד וברחמים.

נודה לכבוד הרב אם יואיל להשיבנו דבר, כי הוא נחוץ לנו מאוד, לדעת את המעשה אשר נעשה, ולכוון את הרגשותינו שבתוך הצער והייסורים, ולטהר את דעתנו ומחשבותינו, מאשר הוא מחובותינו שבין אדם למקום ובין אדם לחברו. בתודה עמוקה על כל ההדרכות שהרב מדריך אותנו במסירות וברגישות, ובברכה שכה יוסיף השי"ת לכת"ר אורך ימים בבריאות ובשמחה, להאיר עיני ישראל עד ביאת גואל, בב"א.

## תשובה

א. יש שחששו.

ב. כן.

ג. כן.

ד. כל שהוא.

ה. גם וגם.

בשורות טובות ושמחות.



## בראשית | ו-ר

יהי אור. א-ור. שורש הכל אור, אורו ית"ש. ונתפשט באויר, אי-ור, בחינת רוח, ר-ח. וזה נעשה ע"י י' מאמרות, בחינת "אומר ועושה", כמ"ש רבותינו. אומר, א-ם-ור. בחינת בורא, בא-רו.

ותחלה נסתכל באוריתא, תורה, תה-ור, וברא עלמא. ואזי הכל היה ביושר, יש-ור, בבחינת אלקים עשה את האדם ישר. והכל היה טהור, טה-ור. ועשה הקב"ה לחוה כמין אוצר, אצ-ור. צר למעלה ורחב למטה, כמ"ש חז"ל. אולם בא עליה נחש, בחינת ערוה, עה-רו, ונתקלקלה. וזה היה בר"ה, בחינת היום הרת עולם, הריון, הין-ור. ונקרא יום תרועה יהיה לכם, תרועה, תעה-רו. ונקרא יום הזכרון, זכ-ור. ובו תוקעים בשופר, שפ-ור.

אולם בו ביום חטאו אדה"ר וחוה, ואזי הכהו בסנורים, סנים-רו. כי פקיחת עיניהם הוא סיתום, כנודע. ואזי עשו להם חגור, חג-ור. כלומר, נפלו כל מדרגת החגים. והוא בחינת אזור, אז-ור. ועשה להם הקב"ה כותנות עור, ע-ור. ואזי שמעו את הקב"ה מתהלך לרוח היום, רוח, ר-ח, כנ"ל. ואזי נסתרו מפניו ית"ש, ונעתקו ממדרגת פנים למדרגת אחר, אח-ור. וחל בהם חרון אף ה'. חרון, חן-רו. נאבד החן. ונסתלק בחינת ברוך, בך-רו. ונגלה בחינת ארור, אר-ור. ונשתנה ממדת חסד למדת גבורה, גבה-ור.

ותחילת התיקון בר"ה כנ"ל, ימי רצון, ר-צן. זכרון, תרועה, שופר. ונמשך ביוה"כ, תבא האם ותקנח צואת בנה, חטא העגל, שור, ש-ור. ע"י גורל, גל-ור, גילוי ותיקון בחינת ו-ר. גורל לעזאזל, וגורל לה', שהוא בחינת יעקב, עונות - תם, כמ"ש חז"ל, הנקרא ישורון, ישון-רו. לעומת אוה"ע, בחינת עם הדומה לחמור, חמ-ור. ונשמע קולו של כהן עד יריחו, יחי-רו. ומקום העבודה בהר המוריה, מיה-ור. ואזי מבורר, בר-ור, חלקו של יעקב שנטל את הבכורה מעשו, בכור, בכ-ור. וביהמ"ק נקרא צואר, צא-ור. בו יוצא ונגלה תיקון ו-ר. ושלמות התיקון ביוה"כ ע"י קטורת, שנכנס לפני ולפנים. קטורת, קטת-ור. וביוה"כ מאיר י"ג מידות של רחמים, ובפרט מזל נוצר, נץ-ור. ונגלה במקום בלחות ראשונות, זכור, זך-ור. שמור, שם-ור. ועומק התיקון, כי נגלה המקור, קם-ור. והשורש, שש-ור. והוא תיקון הגבורה, כנ"ל. ויוה"כ כפורים. פור, פ-ור.

ושלמות התיקון קו אמצע, קור וחום, קצוות. רויה, אמצע, רו-יה. וזהו שמתפלל כה"ג בצאתו מקה"ק ביוה"כ, שתהא שנה זו רויה. ובחינת רויה זו, היא תורה אור, כנ"ל.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אור, רוח, אומר, אופיר, אוצר, אוריאל, אוריה, אורים, אורך, אושר, אזור, אחור, אחשורוש, אליצור, אסור, אפריון, ארון, ארוך, ארמון, ארנון, אשור, שור, תרועה, בחור, בור, גורל, גבור, גור, גרון, דור, בוקר, בורא, חמור, חרון, חרוץ, טהור, יריחו, ישרון, ירמיהו, בכור, כושר, כיור, כנור, מוסר, מישור, מגורה, מרום, צור, מצור, נותר, נעורים, סנורים, עבור, עור, פרור, צואר, צוער, ערוץ, קיטור, ראשון, ברוך, רות, רוק, ברור, רחוב, רחוק, רצון, שופר, שמור, שרון, תורה, תנור, יתרו, תרומה, גדוד, גרוש, גרשון, גראון, דריש, זכרון, זרוע, חגור, מוריה, מנורה, נורא, סופר, פעור, פור, צפור, הריון, שוטר, שריון, חבור, חוקר, חור, תצורה, חורש, חרון, חרמון, טהור, ירוק, ירושלים, זכריהו, בוצר, כור, כורש, כרוב, גרשום, מורג, כידור, ראובן, רויה, שבור, תרופה, קטורה, קטורת, מקור, שורש, שמרון, תור, נבוכדראצר, נוצר, נור, נחור, עפרון, ערוה, ערבון, פוטיפר, פורים, פדהצור, צוריאל, רבוע, רוכל, רחוב, רכוש, רימון, רעואל, רעות, רמליהו, שחור, שכור, תבור. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

ברכות (ז, ע"ב) - שמעו אלי אברי לב הרחוקים מצדקה. רב ושמואל, ואמרי לה ר' יוחנן ור' אלעזר, חד אמר כל העולם כולו נוזנין בצדקה והם נוזנין בזרוע, וחד אמר כל העולם כולו נוזנין בזכותם והם אפילו בזכות עצמן אינם נוזנין, וכו', ופליגא אדר' יהודה, דאמר רב יהודה, מאן אבירי לב, גובאי טפשי. ופירש"י ופליגא אדר"י, דאיהו אמר אבירי לב היינו רשעים.

ועיין רש"י שם, גובאי - שם אומה היא בבבל, ובמסכת קידושין (ע, ע"ב) אמרינן שהיו מן הנתינים. ובמהרש"א על אתר, והכי איתא שם, גובאי, גבעוני וכו'. ולפירושו הכא צ"ל דכולהו נתינים הוו, אלא נקראו גובאי ע"ש שמם הראשון שהיו גבעונים, וכו'. ולולי פירושו נראה, דלאו כל הגבעונים נתגיירו, ואלו שלא נתגיירו נקראו גובאי ע"ש גבעונים, ואלו שנתגיירו נקראו דורניתא ע"ש נתינים, ולפירושו צ"ל, דגובאי נתינים היו ונשתמדו לחזור להיות עכו"ם, ע"כ נקראו ע"ש גבעונים. עכ"ל. ולפירש"י זהו אבירותם, שנשתמדו וחזרו להיות עכו"ם.

ובאמת שם תואר גובאי הוא עוף עץ, בעל חי, ארבה, כמ"ש (חולין, סה, ע"א) ת"ר, ארבה, זה גובאי. ומצד כך ארבה - אביר, אותיות שוות בחילוף י-ה. ומצד כך הארבה אביר, כי לרוב ריבוי נעשה אביר, תקיף וחזק. ולפ"י אביר, לשון ריבוי, ולשון תוקף וחוזק, והריבוי יוצר תוקף וחוזק.

ואמרו (שבת, לג, ע"א) שגובאי עולה בעון גזל, עיי"ש. והבן שגזל הוא הוא היפך "ניזונין בזרוע" שנאמר בברכות (י"ז, ע"ב). כי הצדיק ניזון בזרוע, וכמ"ש רש"י, בזרוע, בזכות שבידם. ולהיפך הרשעים ניזונים בזרוע. וזהו זרוע דקלקול.

והנה שורש האביר, גבורה, שנתגלה בגבעון, "שמש בגבעון דום", בחינת "איזהו גבור הכובש". וזה נעשה ע"י יהושע שעליו דרשו בשלהי יומא לחם "אבירים" אכל איש. אולם כח זה נכלל בקלקול, כמ"ש ביבמות, כל מי שאין בו רחמים אינו מזרע ישראל, דכתיב והגבעונים לא מבני ישראל המה. והיינו שמכח אבירות דקלקול נסתלק מהם הרחמים. וכנגד זה אמר יהושע שמש בגבעון דום, אבירות לעומת אבירות.

ועיין שפע טל (חלק טל, ש"ד, פ"ו) וז"ל, והטעם שצוה להם שלא יניעו לגלגלים, מפני שיש לאופני הקודש שתי פעולות. דהיינו פעולה אחת שהיא תמידי שמסובבים ומניעים את הגלגלים, עד שמפני זה נקראו אופנים מלשון אופן וגלגל. פעולה שניה שהם מכניעים הקליפות, וכו', (ולכך צוה) שלא יפעלו פעולתם התמידית שהוא הנעת הגלגל וסיבוב הגלגלים, אלא יהיו פעולתם בהכנעת ושבירת כוחות הטומאה. וזהו האבירות של שמש בגבעון דום.

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



**אביב אב** - י"ב "החודש הזה לכם ראש חדשים רא"ש שון הוא לכם לחדשי השנה". חודש ניסן, זהו מצד החדשים, ויש את התקופות, שהראשונה בהם היא תקופת אביב, אב י"ב, שורש ל"ב חדשים.

## מערכת ה-י"ב בעולם, שנה ונפש

רבותינו הרי מלמדים אותנו, כידוע מאד, שכל דבר קיים במקום - עולם, קיים בזמן, וקיים בנפש.

בנפש: מערכת הי"ב מתגלה כנפשות של שורש כנסת ישראל - י"ב שבטים, ובפרטות בכל נפש ונפש, חז"ל מסדרים כסדר [ויש בזה כמה נוסחאות] את סדר כוחות הנפש, שיחה, הרהור, ראייה, שמיעה, וכן על זה הדרך, י"ב כוחות.

במערכת של זמן, כמו שהוזכר, זה הי"ב חדשים, אביב - אב י"ב.

ובמערכת של מקום, מלמדים אותנו רבותינו שצורת הבריאה היא "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", הקב"ה שברא את עולמו בששה ימים, זה צורה של בריאה זה לא רק זמן של בריאה אלא זה צורה של בריאה. ומשורש הדבר נעשה שורש ששה צדדים, שישנם ששה צדדים לעולם, מזרח, מערב, מעלה, מטה, דרום, וצפון, אלו הם ששה צדדים שקיימים בעולם.

ובעומק, זה הגדרת הצורה שקיימת בתוך הבריאה, שיש ששה צדדים לבריאה.

## וגדר הששה צדדים הללו, בלשון כללית מאד:

מזרח - מערב, עניינם, התחלת הדבר והאחרית שבדבר. "ממזרח שמש עד מבואו", התחלת הדבר, היא התפיסה הנקראת מזרח, אחרית הדבר, היא התפיסה הנקראת מערב.

מעלה ומטה, זה השורש שבדבר, שורשו בגובהי מרומים, זה המעלה, והמטה שבו זה האחרית שבו, עד היכן הוא יורד, עד היכן הוא משתלשל לתתא.

דרום וצפון, זה הצדדים של הדבר. כסדר, כשאנחנו לומדים סוגיות, מעמידים צדדים וצידי צדדים, זהו

הצפון והדרום, הצדדים של הדבר.

וא"כ, בכללות ממש, בקיצור, זה התפיסה שנקראת ששה צדדים שנמצא בכל דבר.

מזרח ומערב, התחלת הדבר ואחריתו.

מעלה ומטה, שורשו ומקום השתלשלותו, שזה המטה.

ודרום וצפון, אלו הם צדדי הדברים.

ובלשון רחבה יותר כל הששה נקראים ששה צדדים, אבל בפרטות יותר, הגדרתם היא, תחילה, סוף, שורש, ואחרית ענפיו, וצדדיו, אלו הם הששה צדדים.

## תפיסת י"ב ביחס לתפיסת הששה

אבל יתר על כן מלמדים אותנו רבותינו, שהתפיסה שנקראת י"ב שרשה בתפיסה הנקראת ששה, בלשון כוללת, זה ההכפלה שלו, ובלשון מדוייקת יותר, זהו הנקרא בלשון רבותינו כידוע, י"ב גבולי אלכסון, אלו הם הקווים המחברים את כל הצדדים, גם בזה יש כמה שיטות אבל כהגדרה אחת כוללת, כשאנחנו לוקחים צורה של מרובע, יש לו בצידו העליון ארבע קווים בהיקפו, בארבע צדדיו, זה השטח העליון, יש לנו שטח תחתון שיש לו ג"כ ארבעה קווים, ויש את החיבור של השטח העליון עם השטח התחתון בארבעה צדדיו, זהו י"ב גבולי אלכסון לשיטה אחת.

ובעומק, ההגדרה בלשון בהירה, בנפשו של האדם, כל דבר ודבר, יש לו את הששה צדדים שלו, ויש לו את הקווים, את התפיסות המחברות והמקשרות את אותם צדדים, ביסוד הבריאה, כל דבר בנוי בתפיסת דבר והיפוכו, זו התפיסה הנקראת צדדים, צדדים, אין כוונת הדבר, שיש עוד צד, ועוד צד ועוד צד, לא זו התפיסה הנקראת צדדים, אלא צדדים זה תפיסה של דבר והיפוכו, כנגד מזרח יש מערב, מזרח זה ההתחלה ומערב זה סוף, שהם דבר והיפוכו, כנגד מעלה, יש מטה, זה דבר והיפוכו, זה המעלה שלו, זה השורש שלו בגובהי מרומים, וזה המטה שלו, האחרית שלו, עד היכן הוא מגיע, אלו הם דבר והיפוכו. כנגד דרום, יש צפון, אלו הם הקצוות שבדבר, וכל



## ששה - שורשי הצדדים, י"ב - כח חיבורם

ובעומק שבדברים הוא, שכל דבר ודבר בבריאה, בשורשו הוא אחד, ובהתפשטותו חל בו מציאות של צדדים, מציאות של ענפים, כמו שדובר בהרחבה לעיל.

ושורשי הצדדים הם הששה.

וכח חיבורם המצרפם הוא ההבחנה הנקראת י"ב. מה שזה מתפרט לצדדים, הוא מתפרט ל"ששת ימים עשה השם את השמים ואת הארץ", אבל הששה ימים הללו, יש להם אופן של אחדות, צורות של חיבורים, שזהו הבחנת הי"ב.

דוגמאות לדבר: שני וחמישי, יש להם כמה וכמה אופנים של חיבור, ואחד מהם שהם שורשי ימי הדין, ולכן דייקא אז בימים האלה מזכירים רחמים, צירוף של שני וחמישי, זה צירוף של שני ימים שנראים, כביכול, כל יום ויום לעצמו, אבל אליבא דאמת זה יוצר מערכת של חיבור של ימים.

ובפנים הללו יש הבחנה שכל הששה ימים זה מערכת של ב' פעמים שלוש: ראשון - ורביעי. שני - וחמישי. שלישי - ושישי.

וכן ע"ז הדרך, כלומר, התפיסות הן, שכאשר אנחנו רואים את הששה ימים, אנחנו לא רואים ששה ימים, שכל יום הוא יום לעצמו, אלא אנחנו רואים מערכת שהימים הללו יש להם אופנים של צירופים, וצריך לעמוד על כל אופני הצירופים שישנם, איש לפי ערכו, איש לפי מהללו, ונקטנו דוגמא אחת, ראשון ורביעי, שני וחמישי, שלישי ושישי.

דוגמא נוספת שמבואר בדברי חז"ל בשורש ימי מעשה בראשית, שביום ראשון נברא הכלל,

ביום שני נברא מה ששייך לשמים,

ביום שלישי מה ששייך לארץ,

וכן ע"ז הדרך, ביום רביעי מה ששייך לשמים

קצה הוא היפך של הקצה השני, קצה של דרום וקצה של צפון הם דבר והיפוכו.

תמצית הדברים, אם כן: צורת הבריאה בנויה באופן כזה של צדדים, היא בנויה בתפיסה שכל דבר חובק בתוכו, מהותו, שורשו, ועצם הווייתו היא באופן כזה של דבר והיפוכו. זה צורת הבריאה.

וכשמציירים את הדברים הללו, יש את הג' פנים של דבר והיפוכו, מזרח - מערב. מעלה - מטה. דרום - וצפון. - ג' תפיסות של דבר והיפוכו, אבל מכאן ואילך העבודה של כל אדם, לאחר שהוא העמיד את כל הצדדים, זה לחבר ולקשר, לאחד את הצדדים המתגלים.

בלשון אחרת, והיינו הך, כדברי רבותינו כידוע, במדרגת הדעת - יש דעת שהיא דעת המבדלת, ויש דעת המכרעת, יש דעת המתהפכת, ויש דעת המחברת, זהו מערכת הדעת.

הדעת, בתחילתה, היא מבדלת, היא מעמידה את הדברים באופן של הפרדות, אבל ההפרדות הללו מתגלים לבסוף באופן של דעת המתהפכת, שזה דבר והיפוכו, מה שבחיצוניות זה נראה כמציאות של "דעת המבדלת", שמבדילים את הדבר, בעומק יותר, זה הבדלה של דבר והיפוכו, כמו שהוזכר, שזה דעת המבדלת ודעת המתהפכת, מבדילים את הדבר, אבל מבדילים אותו באופן של דבר והיפוכו, ולכן זה יכול לחזור ולהתהפך, בבחינת נו"ן הפוכה של "ויהי בנסוע הארון".

אבל יתר על כן, מלבד מה שיש דעת המבדלת, ובמקום ההבדלה יש דעת המכרעת, שמכרעת לצד אחד, ומלבד מה שיש דעת המתהפכת שמראה איך הדברים הם הפכיים זה לזה, ולכן הם יכולים להתהפך, "ונהפוך הוא", אבל יתר על כן, יש את דעת המחברת. שמקשרת ומחברת את ה"מבדלת", וב-עומק, היא מחברת את ה"מתהפכת", כי אלו הם צדדים הפוכים.



## כח חיבור הענפים – ע"י האור של האחד

ונחזור עוד פעם ליסוד הדברים, היסוד הוא, שבשורש הכל אחד, ולאחר מכן הוא מתפשט ומתפרט, נעשה בו החלקים, והחלקים המתגלים, בשורשם הם היו אחד, ואור האחד עדיין חופף עליהם ומאיר בהם, ואופני ההארה שהאחד מאיר בהם, הוא מאיר בהם באופן כזה, שהוא מגלה אופנים רבים של חיבורים, באיזה אופן הענפים מתחברים אחד לשני, פעמים זה מחבר שני ענפים, פעמים שלוש, פעמים ארבע, פעמים חמש, אבל התפיסה היא לעולם, להאיר את האור של האחד בפרטים, בענפים, איך, כיצד, להאיר את האור של האחד בענפים ובפרטים, כאן חל עומק כל ריבוי ההארות שישנם בבריאה.

ובעומק, זה כל תפיסת מציאות הבריאה, להאיר את האור של ה"קודם שנברא העולם היה ה' אחד ושמו אחד", שזה הראשית, והאור של האחרית – "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", להאיר את זה ב"מציעתא" – במקום ה"עלמא דפירודא".

כשמבינים את הדברים הללו, בעומק, צורת הבריאה היא באופן כזה שכל דבר מתחבר לכל דבר, בבריאה, והאופן שכל דבר מתחבר לכל דבר, הוא לא רק באופן אחד אלא הוא יותר מאופן אחד מכמהות חיבורם. כשזה מתגלה מצד הנפילה שבדבר, מתגלה ה"מדמה" דמיון דקלקול, שמדמה שני דברים זה לזה שהם אינם דומים, אבל מצד התיקון שבדבר, כל משל ונמשל כדברי רבותינו כידוע מאד, יש בנפש החיים ועוד שאין המשל דומה לנמשל בכל קומתו השלימה, אלא רק בחלקים מסויימים.

ובעומק, מצד כך, כיון שכל הדברים בבריאה נשלטו מה"אחד", כל דבר בבריאה יש בו חלקים שהוא דומה לדבר אחר, ויש בו חלקים שהוא שונה מדבר אחר, וככל שהאדם בוקע לאור האחדות הפנימית, הוא מוצא בכל דבר את אותם חלקים ששונים כמו בן מהאחר, אבל הוא מוצא את אותם חלקים שדומים לאחר, וצריך את ההבנה היסודית והשורשית באיזה ערך של חכמה מדמים את הדברים אהדדי.

ביום חמישי מה שיירך לארץ,

וביום שישי חוזר ומצרפם

כל אחד מהצירופים הללו, הם כמו בן מערכת לעצמה, שצריכה הרחבה וצריכה הבנה, אבל היסוד שעומד בפנימיות הדברים הוא, שהמבט הפנימי הוא, שהימים הללו הם לא מערכות נפרדות, יום ראשון, יום שני, יום שלישי, וכן ע"ז הדרך, אלא "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", זה תפיסה של ששה ימים, שיש ביניהם אחדויות.

שורשי אופני האחדות, הם הנקראים י"ב, הי"ב הם הכח שמצרף.

הדוגמא השורשית והיסודית שהוזכר בנפש, הם י"ב שבטי י-ה, בי"ב שבטי י-ה, מצד האמהות היה כאן ארבעה שורשים, לאה, רחל, זלפה, בלהה, אבל מצד האב, אב אחד לכולם, "כולנו בני איש אחד נחנו", אב אחד לכולם.

כלומר, הם י"ב, שמצטרפים מכחו של יעקב אבינו.

במערכת של זמן, כמו שהוזכר, זהו י"ב חדשים, שהגדרתם היא, שהחדשים מצטרפים זה לזה, הם מצורפים זה לזה, וגם במערכת החודשים יש פנים רבות של שורשי צירופים, איזה חודש מצטרף עם איזה חודש.

דוגמאות בעלמא, יש אופן שחודש ראשון ניסן, וחודש תשרי שהוא ראשון, מקבילים אהדדי, ומצד כך, אלול ואדר שהם האחרית, מצטרפים, וכן ע"ז הדרך.

ישנו אופן של צירופים, של תמוז ואב, וטבת ושבת באותו ערך, מצטרפים אהדדי, ועוד ועוד דוגמאות לרוב, ידועים פחות, וידועים יותר.

אבל התפיסה היא, תפיסה של מערכת של ששה חודשים וששה חודשים, שהם מצטרפים. ויש יחסויות ביניהם.

וכן במערכת של מקום, כמו שהוזכר, יש את אופני הצירופים של הצדדים.



רא נעשה הצירוף, ובתשובת הגמ' נעשה ה"פלוג", אבל יש את הבנין אב מאיזה יסוד של צירוף התראו פני הדברים.

וככל שהאדם לומד עוד, ולומד עוד, והוא מביט ורואה איזה כח של צירוף נמצא כאן, לא רק מהו הצירוף הפרטי המתגלה בדבר הזה בלבד, אלא מהו הכח הפנימי שמצרף את הדברים, ומכאן ואילך זה הופך להיות בנין אב גם לשאר החלקים כולם, כך הנפש נבנית, בהדגשה, לבנות לצרף, שזה מהות של בנין, צירוף של אבנים, צירוף של חלקים, "שתי אותיות בונות שתי בתים", כלומר, כל דבר הוא תפיסה של צירוף, הוא תפיסה של אחדות.

הדוגמא היסודית והברורה, מה שמבואר בתוס' בתחילת גיטין שאותיות גט ג' ט' הם אותיות שאינם מצטרפים בתורה, כלומר, הגט לוקח את אותם חלקים שנפרדים ובלתי ניתנים לצירוף, והם אלה המפרידים איש ואשה, אבל זולת זה, או כמעט זולת זה, כל שאר הדברים יש בהם את אופני החיבורים, ויש בהם את אופני הצירופים שישנם.

דוגמא בעלמא, על מנת להמחיש, כאשר מצרפים אותיות, יש צירוף של אותיות שעושים אותו כסדר א' ב' ג' ד', יש אופן שמצרפים אותו מסיפא לרישא תשר"ק, וכן ע"ז הדרך, יש אופן שמצרפים אותו באופן של א"ת - ב"ש, יש אופן שמצרפים אותו באופן של אותיות ראשוניות ואותיות שניות, אי"ק בכ"ר וכן ע"ז הדרך, יש אופן שמצרפים אותו באופן של א"ט ב"ח.

ויש אופן שמצרפים אותיות כשכותבים תיבה, בראשית ב' ר' א' ש' י' ת', מצרפים את האותיות להוכפם לתיבת בראשית, "בראשית ברא אלקים", מצרפים את האותיות, כאשר "בראשית" מצטרפת, היא מצרפת אותיות, אבל זה תפיסה של צירוף, ושם כח הצירוף הוא מכח המשמעות השכלית שבדבר, שהיא מצרפת את הדברים, אבל זה תפיסה של צי-

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

וכדוגמא בעלמא, כשמוצאים גימטריא של ב' תיבות שווה אהדדי, הגימטריא מעידה שיש כאן כח שווה, אבל הגימטריא הוא הלבוש, הוא הכלי, וצריך למצוא את מהות החכמה, באיזה חלקים זה מצטרף, ומי שלא עומד על תוכן החכמה, כשהוא מוצא גימטריא שווה והוא מצרף את שתי הדברים, אף שהגימטריא היא אמת, אבל ההשכלה שבצירוף יכול להיות שהיא רוח שטות, ולא חכמה.

ומ"מ, א"כ, המהות של י"ב שבטים, ענינם, יש לנו ג' אבות, וי"ב שבטים, האבות הם האב, השורש, הי"ב, הם הענפים. אביב אב י"ב, כמו שהוזכר בראשית, זה הגילוי של האחד בענפים, הגילוי של האב בהתפרטויות, זהו אב י"ב, זה גילוי של האחד איך הוא מאיר בענפים, איך היא ההתראות של ההארה שלו בענפים, וזה, במעמקי הצירוף והחיבור שבדברים.

## סדר העבודה לבנין כח הצירוף

ככל שהכח הזה מתגלה אצל האדם יותר, הוא יכול לצרף כמו שהוזכר, עוד דברים ועוד דברים, אבל לפי כללי החכמה, מדגישים, לפי כללי החכמה, וכח הצירוף שלהם שמתגלה.

יש דבר שהוא מתחבר לדבר אחר מכח גזירה שוה, שגזירה שוה הוא מה שקיבל מרבו, ויש מה שהוא מתחבר אחד לשני מכח קל וחומר, ועוד ועוד ועוד אופנים של צירופים שישנם.

מתחילה עבודת האדם היא, כמובן, ללמוד את ההיקף של דברי רבותינו, בבחינת ידיעת הדברים, אבל לאחר מכן, אחרי ה"למיגרס" יש את ה"ליסבר", וה"ליסבר", כאשר לומדים את עומק דברי רבותינו ב"ליסבר", מלבד מה שכל דבר נאמר להיכן שהוא נאמר, אבל הוא בנין אב, מדגישים את הלשון הוא בנין אב להגדרת הדבר, איזה צורת צירוף אנחנו מוציאים מאותו דבר.

כשהגמרא מדמה מילתא למילתא ומכח כן היא מקשה, ולאחר מכן הגמ' מחלקת ה"הכא במאי עסקינן" הגדרת הדבר שמונחת כאן, בשאלת הגמ'





**כדי שיהיה האור הנמשך אל הנאצלים במדה וקצבה אשר לסיבה זו נקרא הנאצלים " מדות ו"ס להורות שיש להם מדה וקצבה ומספר קצוב**

כל קצבה זהו קץ ב', דהיינו שתי הקצוות, קצה עליון וקצה תחתון. לדין כל דבר יש לו קצבה כללית, ואזי מודדים כל דבר כפי חלקיו, קצבה פרטית של כל פרט ופרט בבריאה.

**משא"כ בא"ס וכמ"ש בס"ה פ' פנחס פקודא תליסר דא ק"ש כו' אבל דלא אית ליה מדה ולא שם ידיע כגוונא דספירן כו'. דכל ספי' אית לה שם ידיע ומדה וגבול ובהיות הקו דק ימשיך להם שפע כדי צרכם בלבד בערך היותם נאצלים ולא יותר מדאי בערך היותם מאצילים.**

עד כאן נתבארה צורת הבריאה, שהיא באופן שמיושר נעשה של עיגול, ונתבארו שתי התפיסות היסודיות - דביקות מכח קו וביטול מכח עיגולים.

\*\*\*

לאחר שנתבארה בס"ד המדרגה העליונה שנקראת אור א"ס, והמדרגה שנקראת צמצום שיצר מציאות של חלל, וכן המדרגה של קו ישר שיוצא מהאור א"ס שסביבות החלל, ונכנס אל תוך החלל, ומתעגל ונעשה עיגול. עתה יבואר האופן שנעשו עשרה מדרגות של עיגולים.

## מהי תפיסת העיגול - ג' מהלכים - השגחה כללית, השתוות, יסודות

נעמוד כאן על נקודה יסודית, מהי התפיסה שנקראת עיגול. ובכללות ישנם שלשה מהלכים בכך, כדלהלן.

המהלך הראשון, מבואר בפתחי שערים, שעיגול עניינו השגחה כללית. ידועים דברי רבותינו הראשונים, הרמב"ם ועוד, שיש השגחה פרטית ויש השגחה כללית. השגחה פרטית היא בקו, וזה נקרא שהקו מתפשט לאט לאט, לכל מדרגה כפי מדרגתו. וישנה השגחה כללית, שהיא מדרגת העיגול. בכל עולם ועולם, ישנו קו בערך לאותו עולם, וישנו עיגול בערך לאותו עולם. וההשגחה הכללית היא הנקראת עיגול.

המהלך השני, בעומק יותר, שעיגול אין הגדרתו רק השגחה כללית בלבד, אלא הגדרתו של עיגול היא מדת ההשתוות. בלשון אחרת, מצדו הבורא ית"ש, שהוא המנהיג, יש השגחה כללית והשגחה פרטית. ומצדנו, ישנה עבודה של מדת ההשתוות, כדברי חובות הלבבות שמ"ז זכירים תדיר. ובעומק, ההשתוות שלנו היא מצד שורש ההארה העליון של השוויון עיגולים.

ובדקות, יש שוויון בהנהגה, ויש שוויון בעצם המציאות של היות הדבר במדרגתו. ולאחר שיש את עצם המדרגה, אזי יש את ההנהגה שלה. הפתחי שערים דיבר על הגדרת העיגול מצד הכללות מכח ההשגחה, ואנו מדברים על הגדרת העיגול מצד הכללות מכח עצם המדרגה שהיא שווה. מדרגת "כולכם היום", כולכם שווים. ועבודה דין מתתא לעילא הינה השתוות, להתדבק בהארה דיליה שזהו בבחינת ההויה שווה, כולם ביחד שווים.

המהלך השלישי, הובא בדברי הלשם, שלומד שגדר העיגולים הם היסודות. בכל עולם ועולם יש את היסודות, ויש את ההרכבה שלהם. היסודות - אש רוח מים ועפר, וההרכבה שלהם - דומם צומח חי ומדבר. והוא מבאר שהיסודות נקראים עיגולים, וההרכבה שלהם היא בבחינת היושר [בדקות זה יושר שמצטייר בציור ג' קווים בצורת אדם, וזה עומק ההרכבה]. לפיכך, לדברי הלשם תפיסת העיגולים היא עצם הכוחות, עצם היסודות. והוצאתם מהכח לפועל והרכבתם הוא בבחינת היושר.

נמצאו ג' מהלכים מהי הגדרת עיגולים. ההגדרה הראשונה שעיגולים זו הנהגה כללית, השגחה כללית, לעומת קו, השגחה פרטית. ההגדרה השנייה היא שהעיגול הוא הויה שווה, לעומת קו, הדרגה. ההגדרה השלישית, שהיסודות הפשוטים לפני הרכבתם הם נקראים עיגולים, שהם שווים. והקו הוא ההרכבה שיוצרת את השינויים שבבריאה. ובעומק, לכולי עלמא הגדרת הדבר שהעיגול הוא השתוות, רק שהנידון הוא באיזה ערך של השתוות מדובר כאן.

## היכן תחילת הוית העיגול

לפי"ז, נמשיך לסוגיית העשרה עיגולים. כיוון שכאן הוא עיקר תחילת סוגייתנו, מקום תחילת הוית העיגול, לכן



**ונה העגול הזה הראשון היותר דבוק עם הא"ס**

כמו שנתבאר לעיל, העגול לא דבוק מצד עצמו בא"ס, אלא הוא היותר דבוק עם הא"ס, כלומר שהוא דבוק רק מכח הקו, בגימ' דבק כנ"ל. ויתר על כן, ברור הדבר שעיגול הכתר הוא הקרוב ביותר לאור א"ס.

**הוא הנקרא כתר דא"ק**

## עיקר מדרגת עיגולים במלכות או בכתר

נמצא שעיקר מדרגת העיגולים היא בכתר, שהוא היה העיגול הראשון. אולם בדקות, יש לנו שני הבחנות היכן היה העיגול הראשון. מצד הצמצום, נעשה עיגול ראשון של מלכות. ומצד הקו נעשה עיגול ראשון של כתר. א"כ בעומק, הקו הוא מלעילא לתתא, והעיגול הוא מתתא לעילא, כנ"ל. וכמשנ"ת, יש אור ישר ואור חוזר, אור חוזר זהו עיגולים דיושר, שכל עיגול צורתו שהאור חוזר בחזרה למקורו. ולפ"ז, מצד האור ישר הספירה העיקרית היא כתר, ומצד אור חוזר הספירה העיקרית היא מלכות. ונמצא שבדקות המלכות היא עיקר העיגולים.

זוהי ההבחנה שנאמר "המלך מהדו ועד כוש" (אסתר א, יא), וכמ"ש חז"ל (מגילה יא ע"ב), לח"ד מ"ד סמוכים היו זה לזה, ולאידך מ"ד היו רחוקים זה מזה. "סמוכים זה לזה", כלומר, שהוא מלך על הכל בהיקף אחד שלם. בלשון הגמ' במגילה (שם) זה נקרא "מלך בכיפה", הולכים כים בצורה של היקפיות, זוהי מלכות שהיא עגולה.

א"כ, מדין הכלים נעשה עיגול ראשון של מלכות, ומדין האורות נעשה עיגול של כתר. הכלים נעשו מתתא לעילא, שזהו סוד הכלים, סוד העיגולים, וכן צורתו של כלי הוא עיגול. ומצד האורות נעשה עיגול ראשון כתר, ולכן זה נקרא כתר מלשון כותרת סביב, וזהו תחילת העיגולים דאורות. משא"כ תחילת העיגולים דכלים, במלכות, וזה כתר מלכות.

בעומק, כתר ומלכות, שניהם ראשיות. זהו לה"פ "בראשית" - שני ראשיות, ראשית דלעילא וראשית דלתתא. כידוע, ראשית מדין אורות וראשית מדין כלים. ומצד העבודה דידן, שהיא מתתא לעילא, הראשית אצלנו היא

העמדנו את שלשת הפנים מהי הוית העיגול. עתה נבאר בקצרה היכן היא תחילת הוית העיגול. כמו שהוזכר, יש עיגול של אור א"ס שנמצא מסביב, יש עיגול של החלל שהוא עגול, ויש את העיגולים שבתוך החלל. כמו שחזר זרים ומדגישים, בכל דבר ודבר עלינו לראות את שורשו ואת התפשטותו. ולענייננו, שדנים בצורת עיגול היכן הוא, יש עיגול מסביב לחלל, עיגול של החלל עצמו, ועיגול שנמצא תוך החלל.

אולם, ראשית הגילוי של העיגול כבר התחיל בתוך החלל. הכיצד, אור א"ס היה ממלא את הכל, אח"כ נעשתה הסתלקות, ואח"כ נעשה שורש לכלים, שורש לכלי של מלכות, לאמח"כ לכלי של יסוד, לאמח"כ לכלי של הוד, וכן ע"ז הדרך. נמצא, שתחילת הוית העיגול הייתה בתוך החלל, בהסתלקות שנעשה שורש לכלים, ורק לאחר מכן חזר ויצא האור א"ס לבחוץ, ונעשה אור א"ס הסובב. לפ"ז, אין תחילת העיגול באור א"ס הסובב, אלא תחילתו בשורש לעיגולים שנעשו תוך החלל. כפי שהוזכר, ישנם שלשה מדרגות של עיגולים, אור א"ס סובב, חלל שנעשה עיגול, ועיגולים של תוך החלל. לכן מדגישים שלכאורה לא זהו הסדר, אלא תחילת הוית העיגול הינה כבר בחלל שנעשה עיגול.

לעיל הוזכר שהצמצום היה בנקודת אמצע. לפי משנ"ת, לכאורה נקודת אמצע הזו היא תחילת הוית העיגול, שהרי האור יוצא מהמקום של האמצע ונעשה עיגול, שזהו עיגול המלכות, והעיגול שהתרוקן הוא נקודת העיגול.

הפתחי שערים לומד שהגדרת הדבר שנעשה צמצום בנקודת אמצע, שעניינו להגדיר את השיעור הקטן של הצמצום, שאין לך דבר יותר קטן מנקודת אמצע. ולעיל נתבאר פנים נוספות, שהגדרת הדבר של נקודת אמצע, היינו נקודה שהכל פונים אליה, שהיא תכלית הבריאה, ושם נעשה צמצום, שהנקודה שהכל פונים אליה נעלמת מהבריאה [וגם בדברי הפתחי שערים מתבאר כך, שהכל פונים לנקודת האמצע]. אולם מצד היחס שאנו דנים בו השתא, תחילת הוית העיגול היא בנקודת האמצע.

נמצא, שלכאורה תחילת הוית העיגול בחלל שנעשה עיגול.

עד כאן נתבאר בקצרה ממש - קומת העיגולים.



כאשר ישנם שנים, אזי ישנה שאלה מי קודם למי בשנים, וזוהי נקודת השורש שאין עליה תשובה.

עכ"פ לעניינו דידן, אנו רואים כאן נקודה נפלאה מאד, והיא הנקראת אחדות של יושר ועיגולים. מעיגול נעשה יושר ומיושר נעשה עיגולים, כל הזמן זה מתחלף, וזוהי עומק האחדות הנוראה, "דרוש עיגולים ויושר". לפ"ז, עיגולים ויושר הם אינם עיגולים ויושר לעצמם, אלא זהו עיגולים שנעשים יושר ויושר שנעשה עיגולים, וחוזר חלילה כסדר כל הזמן, וזהו עומק אחדותם. וכמו שהוזכר לעיל, מצד התיקון זוהי אחדות, אולם מצד הקלקול זה גורם שה"אשר עשה האלקים את האדם ישר" יכול להתעקם ל"חשבנות רבים", בחינת "סביב רשעים יתהלכון".

## עוד מתפשט יותר למטה וחוזר להתעגל ונעשה עיגול ג' תוך העיגול הב' ונק' עיגול בינה דא"ק

מתבאר כאן שכל עיגול נמצא תוך עיגול חבירו, ובעצם הוא בלוע בחבירו. לפ"ז, בעומק כל העיגולים כולם הם מדין ביטול, כמשנת"ל. דהיינו, דבר הנמצא בתוך אחר, מתבטל אליו, דוגמת עובר במעי אמו, שהעובר בטל לאמו. גם כאן מדרגת הדבר היא ביטול, שכל עיגול תח-תון בטל לעיגול העליון, והכל בטל לאור א"ס שסובב את הכל. ומצד כך עיגול הכתר עליון על כולם, הן בהיקפו, והן שכולם בתוכו ובטלים אליו.

## ועד"ז היה הולך ומתפשט ומתעגל עד עגול י' הנק' עיגול מלכות דא"ק

## קו וא"ק - שני מדרגות, ומדוע הרב ז"ל חיברם יחדיו

הוזכר לעיל שהרב ז"ל מבליע את שתי הסוגיות, מחבר את הקו וא"ק יחדיו. ובלשון ברורה, סדר המדרגות הוא אור א"ס, צמצום, קו, וא"ק. פעמים הרב ז"ל מחלק את הקו וא"ק לשנים, ופעמים הרב ז"ל מחברם יחדיו. כמ-בואר בדברי שלום ובלשם בהרחבה, שבודאי הקו וא"ק אלו הם שני מדרגות, וכן להלן בפרטים נוספים יתגלה שאלו הם שני מדרגות. כאן הרב ז"ל מחבר את העיגול ואת היושר, ומחבר את הקו ואת א"ק. אבל בדקות, קו וא"ק אלו הם שני מדרגות, כמו שנתבאר לעיל.

במלכות. זהו שורש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ, להמליך להם מלך, מחיית זרעו של עמלק, וב- נין ביהמ"ק. זוהי התחלה עבודה דידן - מתתא לעילא. משא"כ מלעילא לתתא בסוד השפע המגיע מלמעלה, מיין דוכרין, וכל ההקבלות המקבילות לכך, זהו שפע מלעילא לתתא, ותחילת השפע הוא כתר.

## ואחר כך נתפשט עוד הקו הזה

כמו שכבר הוזכר לעיל, נתפשט עוד הקו - זוהי התפש-טות, ואזי נעשה עיבוי. העיבוי הוא בעצם כך שהקו מת-נוע, וכן העיבוי הוא בעצם כך שהקו מתרחק ממקורו, ויתר על כן העיבוי הוא בעצם כך שהוא יורד יותר לתתא למקום החלל.

## ונמשך מעט

נתבאר לעיל ש"מעט" זהו אופן של הדרגה. יש מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, וע' פנים לתורה - וזה נקרא "מעט". ע' פנים לתורה, נ' שערי בינה נבראו בעולם כולם ניתנו חסר אחת, מ"ט גלויים, הני נעלם, וזהו ה"מעט". וה"מעט" הזה זהו הגילוי שיש בבריאה.

## וחוזר להתעגל ונעשה עגול ב' תוך עיגול הא' וזה נק' עיגול החכמה דא"ק.

## אחדות עיגולים ויושר

מבואר כאן שמהעיגול נעשה קו, ומהקו נעשה עיגול, וכן ע"ז הדרך. בעצם כאן מונח עומק האחדות הנוראה בין העיגולים ליושר. כמו שנתבאר לעיל, מהו השורש, האם הקו או העיגול - זו שאלה שאין עליה תשובה. זהו עומק שני הצדדים של הספק הראשון בבריאה. בתחילה נעשה הצמצום ונסתלק האור, כיצד הוא הסתלק, מחד האור הסתלק באופן שמהצמצום נעשה עיגול, ומאידך האור התחיל להסתלק בצורה של קו, וא"כ, מה גורם למה. זו שאלה שאין עליה תשובה. זוהי אותה מחלוקת יסודית, מי בראש, האם משיח בן דוד או משיח בן יוסף. זה נקרא יושר ועיגולים בדקות. משיח בן יוסף הוא יושר, אות ברית קודש, משיח בן דוד הוא עיגולים, וזוהי שורש השאלה שאין עליה תשובה. דבר אחד ברור שהוא אחד,



בלשון בהירה יותר וקצרה, יש א"ס - בורא, יש נברא - אדם, יש ממוצע ביניהם - קו. לפיכך, מצד אחד, הקו מצד היותו שייך לאור א"ס הוא במדרגה נבדלת מהא"ק. מצד שני, מצד היות הקו שייך כמו כל ממוצע לתחתון אזי הוא חלק מצורת אדם, ולכן מחברים אותם גם יחד. לכן פעמים הוא נמנה כשנים ופעמים כאחד. הקו הוא בעצם ממוצע, וכאשר הוא מתייחס לאור א"ס, הוא לא חלק מצורת אדם, וכאשר הוא מתייחס לאדם, הוא הופך להיות חלק מצורת אדם.

הגדרה אחרת והיינו הך [הוזכרה לעיל], אין לנו צורת השגה בבריאה חוץ מאדם, לכן כאשר אנו באים לדבר על כל דבר בערכינו, אנו מדברים בצורת אדם, ולכן הקו בטל לאדם. בטל, כלומר, מאוחד בתכלית האיחוד עם האדם, א"ק, מפני שכל תפיסתנו היא א"ק. הקו שיש לנו הוא מלשון תקוה כמ"ש הרמח"ל, זו תקוה לא"ס, בא"ס אין לנו השגה, אלא זו תקוה לא"ס. השגה ותפיסה שיש לנו היא רק בתפיסה שנקראת אדם. ולכן כשאנו באים להגדיר את הקו אנו מגדירים אותו שהוא הופך להיות חלק מצורת אדם. אבל הוא לא לגמרי צורת אדם, כמו שנראה להלן עד היכן הקו מגיע, שישנם סתירות בדברי הרב ז"ל, אבל עיקר השמועות הם שהוא לא מגיע עד סוף א"ק, ואם הקו וא"ק הם חד, אזי כיצד הוא לא מגיע עד סוף א"ק. לכן בהכרח שהם שני מדרגות ולא מדרגה אחת, כמו שהאריך הדברי שלום והלשם, כנ"ל.

## הרי נתבאר ענין ה"ס שנאצלו בסוד י' עגולים זה

### תוך זה

בדקות, ישנם שני הבחנות בלשון אצילות, או מלשון נאצל, נמשך, או מלשון אצל. מדין יושר אצילות זה מלשון שון נאצל, שזוהי המשכה. מדין עיגול, אצילות היא מלשון אצל, הוא עדיין אצלו, הוא נמצא עדיין אצל הדבר, הוא בטל לדבר ונמצא אצלו.

וכ"ז הוא בחי' עשר ספירות הכוללות דרך סתם כל בחי' העולמות כולם.

## האם ישנם עיגולים בקו, ובשאר המדרגות

עד כאן נתבאר שישנם עשרה עיגולים דא"ק. בדקות,

לכאורה יש גם עשרה עיגולים של הקו, חוץ מעשרה עיגולים דא"ק. הדבר לא נתבאר להדיא בדברי הרב ז"ל, מחמת שהוא הרכיב את הקו וא"ק כאן בסוגייתנו, כנ"ל. אולם לכאורה כד דייקת תשכח שיש עשרה עיגולים של הקו. אולם יש להדגיש שזהו חידוש, שהרי זה לא נתבאר להדיא בדברי הרב ז"ל. בדבריו כתוב שיש קו, ויש א"ק שיש לו יושר ועיגולים, ולא כתוב שיש עיגולים לקו.

נחדד את הדברים בלשון קצרה. באור א"ס ישנם ע"ס הגנוזות במאצילן, והלשם אומר שהע"ס הגנוזות הם בצורה של עיגולים, ולא בצורה של קו [כנזכר לעיל]. וטעמא דמילתא שהם בצורה של עיגולים ולא בצורה של קו, מפני שהעיגולים עניינם ביטול, כמו שנתבאר, והע"ס הגנוזות באור א"ס בטלות לא"ס, ולכן הם רק באופן של עיגולים בלי יושר. בקו עצמו נתבאר בדברי הרב ז"ל שיש יושר, אולם לא נתבאר האם יש עיגולים. לכאורה, הרי הם נשתלשלו מאור א"ס, ואם הם נשתלשלו מאור א"ס אזי חייב להיות שיש שם עיגולים, או בהעלם או בגילוי, אבל שורש לעיגולים ודאי שיש שם (ויש להבין שאור א"ס והקו מחוברים יחדיו, לכך בא"ס יש ע"ס עיגולים, ובקו ע"ס יושר, ויחדיו משלימים לעיגולים ויושר). בא"ק עצמו יש עיגולים ויש יושר, וכאשר נרד למטה מכך, לאור אח"פ, שהם יצאו ביושר, כמבואר להלן, אין להם עיגולים גמורים, שהרי הם סביבות א"ק. אורות העיניים יצאו בתחילה עיגולים ולאחמ"כ נעשה להם יושר, ואורות המצח כבר יצאו בשלמותם.

נמצינו למדים, שיש מדרגות שיש בהם יושר בלי עיגולים, ויש מדרגות שיש בהם עיגולים בלא יושר, ויש מדרגות שיש בהם גם עיגולים וגם יושר. וסדרנו בקצרה ממש את קומת כל הבריאה כולה: אור א"ס - ע"ס של עיגולים, בהעלם חייב להיות שיש גם יושר. מציאות של חלל - צורת עיגול. קו - להדיא הוא יושר, ולכאורה חידשנו שיש לו גם עיגולים. א"ק - יש לו יושר ועיגולים. אח"פ - יש לו יושר המאיר סביבותיו, אבל אין לו עיגולים גמורים. עיניים - יצאו בעיגולים ולאחמ"כ נעשה להם יושר. מצח, אורות המ"ה - יצאו גם עיגולים וגם יושר. זהו לכאורה סדר המדרגות בכללות ממש.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.



לו להכין לו הצטרכותו.

וכתיב (בראשית, כז, יא) הן עשו אחי איש שער ואנכי איש חלק, וגו', ולא הכירו כי היו ידיו כידי עשו אחיו שעירות. וכתיב (מלאכי, א, ב) הלא אח עשו ליעקב. ועליו כתיב (בראשית, לב, יב) הצלני נא מיד אחי מיד עשו. ועיין ארבעת מאות שקל כסף בסופו, שבשורש אח עשו ליעקב, באצילות. ועיין קנאת ה' צבאות (ח"ב) דע, כי שורש לעשו היה בראשונה בקדושה, והוא בגבורת ת"ת הימין שבו יצא יעקב, ומבחינת השמאל שבו יצא עשו, ולכך היו תאומים. והוא סוד "הלא אח עשו ליעקב", כי באמת במדרגה אחת היו בתחילה, משא"כ יצחק וישמעאל. ועיין עוד בדבריו על התורה (ויצא). ובפירושו לנביאים (מלאכי) כתב, הלא אח עשו ליעקב, ר"ל עשו הוא חיצוניות התפארת, ויעקב הוא פנימיות הת"ת. ועיין של"ה (עשרה מאמרות, מאמר י', ח).

**אזן** אח ר"ת און-חוטם. כי בפה האורות יוצאים בנקב אחד. אולם אורות האון יוצאים נבדלים וכן חוטם, ונצרך בהם אחיו.

**חוטם** כתיב (בראשית, כז, מד) וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב "חמת" אחיך, עד שוב "אף" אחיך ממך. ועיין קהלת יעקב (ערך אח) - יש אח בקליפה. אח ר"ת אף-חימה, זעיר ונוק' דקליפה. וז"ש אח לצרה יולד, שגם בצרה יש בחינת אח.

**פה** דיבור. כתיב (בראשית, ד, ח) ויאמר קין אל הבל אחיו, וגו', ויאמר מה עשית קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה, ועתה ארוך אתה מן האדמה אשר "פצתה את פיה" לקחת את דמי אחיך מידך. ועיין אור לשמים (ויגש) אח, בחינת תפלה במדרגת ו"ק, ללא ג"ר, עיי"ש.

ועוד. עיין עבודת הקודש (ח"א, פרק כב) ותורה שבכתב כוללת ששה קצות, גם תורה שבע"פ ששה סדרים כנגד ששה קצוות, וכו'. ואין קיום לזו בזולת זו, כי הם אח ואחות.

ועוד. ה' מוצאות הפה. ואותיות חיך, אחע"ה. ועיין ליקוטי שושנים, ואברהם בעצמו תיקן אותיות אחע"ה, כדאיתא, שכאשר השליכו את אברהם לכבשן האש יצאה בת קול ואמרה "אח" לצרה יולד, הרי א"ח מאחע"ה, ונשאר ע"ה מן אחע"ה, וז"ס אברהם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן.

**עינים - שבירה** ולם התהו. וכתיב (בראשית, ד, ב) ותסף ללדת את אחיו את הבל. ועיין עמק המלך (שער רדל"א, פ"י) הבל רומז על עולם התהו שהוא תהו והבל, ע"כ רמוז בתולדות אדם, ואח"כ הוליד שת שהוא בחינת עולם התיקון. וזש"כ (שם, שם, ח) ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגו. ומאותו שורש כתיב (שם, כז, מא) יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי. וכתיב (יחזקאל, כא, כ) נתתי אבחת חרב אח עשויה לברק מעטה לטבח. ועיין מצת שימורים (שער התפילין) שהמות יפריד בין אח-ד, בין אח לד'.

**אור א"ס** אמרו (קה"ר, ד, יג) שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. יש אחד ואין שני. יש אחד זה הקב"ה שנאמר שמע ישראל וגו' אחד. ואין שני, שאין לו שותף בעולמו, גם בן וגם אח אין לו, עיי"ש. אולם על כמה דברים אמרו שנעשה כביכול שותף לקב"ה, כגון דן דין אמת לאמיתו, אומר ויכולו. ואזי נעשה לו כביכול בחינת אח. ועוד אמרו (שמ"ר, יתרו) אמר הקב"ה, וכו', אני ראשון שאין לי אב, ואני אחרון שאין לי אח. (אחרון, אח-רון). ועיין של"ה (מסכת פסחים, מצה עשירה, דרוש השני, כא). ועיין זוה"ק (שמות, נה, ב) שהקב"ה אח לישראל, כמ"ש (תהלים, קכב, ט) למען אחי ורעי. והיינו שהשותפות לתתא, ושם יש לו אח, אולם לא בשורש העליון.

**צמצום** עיין זוה"ק (כי תצא, רפא, ע"א) אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין, דאיהו קשור בקשורא דתפילין דיד ואסור בתפילין דרישא. כד לית ליה בן למפרק ליה מסטרא דבן י"ה, בההוא קשירו איהו אח חבוש ואסור, וכו'.

**קו** תקוה, ושלמותו בטחון. בחינת קוה - תקוה. וחזור וקוה, בטחון. וכתיב (ירמיהו, ט, ג) איש מרעהו השמרו, ועל כל אח אל תבטחו, כי כל אח עקוב יעקוב.

ועוד. קו, גימט' דבק. ועיין דברי יחזקאל (ויגש) "אח", היינו דבקות, מלשון (מו"ק, כו, ע"ב) מאחין את הקרעים.

**עיגולים** עיין ילקוט ראובני (ערך עדיות, אות יא) אדם מפני שחטא נצטווה על עריות, ולולי זאת היה עריות מותר, וכו', כי הוא נברא בדיוקנא של מעלה, וכמו ששם אין פירוד בעריות בין אח ואחות, ואין שם ערוה ופירוד כי הכל באחדות ובאחוה, כי כן היה ראוי להיות באדם לולי הפרץ שעשה כי בעבורו נצטווה על עריות, עכ"ל החי"ט (דף קמו, ע"ב). וכתב עליו בעל ש"כ, אברהם תיקן אדם, מעתה יוכל להתייחד הבן עם אמו, ואח עם אחותו, ולקחת ב' אחיות, וכן היה ראוי לדורות, אלא שחטאו בעגל ונאסרו העריות שהכניסו והפרידו הרע הזה, ערוה, ר"ע-ו"ה.

ועוד. עיגול - גלות. ועיין דגל מחנה אפרים (בא, ד"ה דברו) הקב"ה נקראו בגלות אח רחוק.

**יושר** עיין מאירת עיניים (ויהיו חיי שרה) "משל למלך", הת"ת. "לאחי הגדול", החסד שנקרא גדולה. וקרא אחי שהוא הימין, ואין לך אח גדול ל"יושר" פועולותיו מהימין, לב חכמים לימינו, כי הימין מזומן להשלים הרצון.

ועוד. יושר - ג' קווים. ועיין רמח"ל (תקט"ו תפילות, תפלה קפ) ג' אבות (כנגד ג' קווים, כנודע) כן נכללים מכל ג' שהם ט', שזה אח דאחד, עיי"ש.

**שערות** עשו איש שעיר. עיין ספק החשק (ח"א, ס"ב) והשלום אח האמת. וע"כ אם מדת יעקב אמת, הנה מדת עשו שלום (עשו בגימט' שלום), וביניהם דברי שלום ואמת. ועיין באר מים חיים (תולדות, כז) שלא נברא עשו כי אם להיות אח וצוותא ליעקב וטפל



כלומר, בן אחי אביה. ועיין זוה"ק (בראשית, כז, ע"ב) ערות אחי אביך דא יו"ד, דאיהו תולדה דאת יו"ד, ואיהו אח לוא"ו. ועיין גר"א (תיקונים, תיקון נו) ובג"ד תנן אקרי וא"ו אח וה"א אחות - ואמר בת אביו או בת אמו, והן בסוד לאה ורחל. לאה בת אמו, ורחל בת אביו, אבא יסד ברתא, בחכמה יסד ארץ. ועיי"ש (תיקון מג, עז, ע"ב) אבא עם אמא, אח עם אחתיה. ועיין קהלת יעקב (ערך אח), ר"ת אב - חכמה. ועיין יונת אלם (פ"ג).

**אמא** כתיב (בראשית, כח, ב) וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך.

וכתיב (שה"ש, ח, א) מי יתנך כאח לי יונק שדי אמי וגו'.

ועוד. אור מקיף - שמירה. וזש"כ (בראשית, ד, ט) "השמר אחי אנכי", כי אינו אמו אלא אחיו.

**א** אחוה, אח-וה. ז"א - ו', נוק' - ה, כנודע. ואזי נקראים אח ואחות, כנודע. כגון, עיין זוה"ק (תיקונים, תיקון מג, עז, ע"ב) וזהו אחוה, אח-וה, כמ"ש (שם צ, ע"א). ועיין עמק המלך (שי"ד, פרק סח) כשזעיר נקרא אח הוא בן עשר, עיי"ש. ועיין שער הכוונות (דרוש ו', דף לה, ע"א). ויש בחינה שתחילה היה ו"ק, וכשגדל נעשה לו ג"ר, ונעשה ט"ס. אח - גימט' ט'. ועיין תיקונים חדשים לרמח"ל (האידרא קדישא). ועיין תיקונים (תיקון נו) דבספירן תשכח אב ואם ובן כחדא, ולית תמן ערוה, וכו', אח ואחות תרויהו ביחודא וכו', לעילא לית ערוה וקיצוץ ופירוד ופרוץ, ובג"ד לעילא אית יחודא באח ואחות, עיי"ש. ועיין לשם (ספר הדע"ה, ח"ב, ד"ד, ענף כ', סימן ב'). ועיין פרע"ח (שער ק"ש, פרקים יב-יג). וליקוטי הש"ס (אבות, ד"ה נתאי הארכלי).

**נוק'** כתיב (שה"ש, ו, ט) לבבתי אחותי כלה. וכתיב (שם, ה, ב) פתחי לי אחותי. נוק' דז"א נקראת אחותו [כי מקבלת מז"א ט"ס, כי תחילה יצאה נקודה אחת. עיין יונת אלם (מהדורא בתרא מכ"י, ח"ד, פ"ד)]. וכמ"ש אברהם לשרה (בראשית, יב, יט) אמרי נא אחתי את. ושם (כ, ד) ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי היא, וגו', אמנה אחתי בת אבי היא אך לא בת אמי, ותהי לי לאשה. וכן נאמר מעין כך אצל יצחק ורבקה (שם, כו, ז). ואמרו חז"ל (שמו"ר, פקודי, נב, ה) לא זו מחבבה עד שקראה בתי, אחותי, אמי. עיין של"ה (חיי שרה, תורה אור, ה). ואמרו (זוה"ק, ח"ג, רטו, ע"ב) דאמרו, מה אסרתי לך כאן התרתי לך כאן, וכו', אסרתי לך אשת אח, התרתי לך יבמה. ועיי"ש (רפ, ע"ב) פקודא דא ליבם אשת אח, דאשת אח איהי ד', ועם א"ח איהי אחד. ואם ח"ו לביה לאו איהו למיייתי א"ח על ד', דאיהי איתתיה בת זוגיה דא"ח, עביד פרודא היפך (אחד - אחוה) ועאל סמא"ל אל אחר באמצעייתא.

ועוד. אח ר"ת חושן - אפוד (עיין קהלת יעקב ערך אחוז) שהם סוד

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

להארות, הערות, והוספות: rav@bilvavi.net

ובדין יבום נאמר, כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד. וע"ז אמרו (מו"ק, כו, ע"א) ואלו קרעין שאין "מתאחין". קריעה על אחיו אינו מתאחה. וכן מעין כך היה אצל אברהם ולוט שקראו אחיו (אנשים אחים אנחנו - בראשית, יג, ח). וכתיב (שם, שם, יא) ויפרדו איש מעל אחיו. ועיין ספר הליקוטים (ראה, יד) ועל אח, אמר לא תתגודדו, כלומר שאתה מתגודד על שנפרדת מאחך, כמ"ש לא תתגודדו. ועיין פתחי שערים (נתיב שבירת הכלים, פתח טו) והוא כמ"ש חז"ל אח נפשע מקרית עוז וגו', זה לוט שפירש מאברהם ועשה מדנים וכו', שהיא הסט"א שיצא מסיגי עולם התהו בסיטרא דדינא, שלא נתבסם בחסד אברהם מלך הדר.

ועוד. אח לשון צעקה ואנחה, כגון (יחזקאל, ו, יא) ואמר אח אל כל תועבות רעות. וכן אחשורוש, ודרשו אח-לראש. ואחיו של ראש, נבוכדראצר.

ועוד. אח - אחוה, חיבור דקלקול. וכתיב (איוב, ל, כט) אח הייתי לתנים ורע לבנות יענה.

וכתיב (משלי, יז, יז) אח לצרה יולד. וכן כתיב (שם, יח, יט) אח נפשע. ואמרו (מד"ר, יח, א) זה קרח.

ועיין דן ידין (מאמר ח) אחאב, אח - לצרה. אב - לקליפה. ועיין סנהדרין. ואח רשע לשיטת ר' יהודה גאון לא נקרא אח. ועיין הגהות מרדכי (פרק החולץ) בשם רבינו שמשון, דכל היכא דכתיב אחוה, אין מומר בכלל.

**עתיק** יסוד עתיק המתגלה ביסוד אריך נקרא אח. עיין קהלת יעקב (ערך יואח).

ועוד. דוכ' ונוק' מחוברים בו אחור באחור, והם בחינת אחים זל"ז. לא "אחור" דקלקול, אלא אח.

ועוד. עיין ארבע מאות שקל כסף (דף רפב) למעלה באצילות, כמו יעקב כן עשו, כי שם לא יש שכר ועונש. וז"ס הלא אח עשו ליעקב נאום ה', שהוא עתיקא קדישא כמו שפירש באדרא וכו', כי נאום ה' הוא ע"ק.

**אריך** אורך, אור-ך. וכאשר נופל לקלקול של כף המדמה נעשה מאור ארוך. וכתיב (בראשית, ט, כה) ויאמר "ארוך" כנען עבד עבדים יהיה לאחיו.

ולהיפך, אור-צהר, צהרים. וכתיב (משלי, יז, יז) אח לצרה יולד. ואמרו (זוה"ק, ח"ג, נה, ע"ב) אח היא לקבלך לשזבא לך מכל אינון דעקין לך. ואזי מתהפך צרה לצרה, כנודע מהבעש"ט. ועיין גר"א (תיקון סט) ג' אהבות, אהבת הערב - איש ואשה. אהבת המועיל - קרובים, אח לצרה יולד. ואהבת הטוב - אהבת החסידים והתמימים.

**אבא** אח - אחות, מכח אב אחד או אם אחת, או שניהם. וכן אחי האב. כגון (בראשית, כט, יב) ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא,



## עוד בהנ"ל, ובענין תמים תהיה ושומר פתאים ה'

קבלנו התשובה בענין צוואת ר"י החסיד, ותכף לנטילה ברכה, עשינו ככל אשר הורנו, ובס"ד מיד ראינו פתח לישועה. כה יתן ה' וכה יוסיף.

עתה בבחינת נעשה ונשמע, רצינו מאוד לקבל מבט פנימי על אזהרות ר"י החסיד, ושאר אזהרות כיו"ב שנאמרו משום חשש סכנה, מדוע גילו לנו זאת רבותינו ולא הניחו הדבר על מצוות תמים תהיה עם השם אלוקך, ושומר פתאים ה', באשר כל אלו הם חששות סגוליות, וכגון שלא יהיה שם כלה כשם חמותה ועוד, וכבר כתב רש"י עה"פ תמים תהיה (דברים יח, ג), "התהלך עמו בתמימות ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, ואז תהיה עמו ולחלקו".

תודה רבה מאוד, וברכה עד בלי די.

## תשובה

במקום ששכיח היוקא לא אמרו תמים תהיה ושומר פתאים ה'. אא"כ דשו ביה רבים, כמ"ש בשבת (קכט, ע"ב). וברע"א שם ציין לתרומת הדשן (סימן רי"א).

ועיין ריטב"א (יבמות עב, ע"א), ששפיר עבד שלא לסמוך על שומר פתאים ה'. ועיין בית יוסף (יו"ד, סימן רס"ב). ופר"ח (יו"ד, סימן קטז, ס"ק ט).

ועיין תורת חיים (ע"ז, ל' ע"ב), שהוא ית' שומר הפתאים דוקא, ולא החכמים, לפי שהחכמים יכולין לשמור את עצמן, וכו', עיין מהר"ל (סנהדרין, ק' ע"ב) טעם הדבר, ומשני כיון דדשו ביה רבים שומר פתאים ה', פירוש, כיוון דרבים הורגלו בו מפני דוחקן וכו', כמילתא דלא אפשר דמי, ולכך שמירתו ית' עליהם מפני תיקון העולם. אולם יעויין תרומת הדשן הנ"ל. ויעויין עמק המלך (שער יד, פל"ג). עיי"ש, ודו"ק. ועיין ספר שומר מצוה שכתב להיפך, וז"ל, שאם הפתאים שומר, כ"ש החכמים.

ועיין קובץ שיעורים (כתובות, לט ע"א), היכא שבידו להזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו, ולא יהא משומר מן השמים.

ועיין בן איש חי (שנה שניה, פנחס) הן אמת תמצא בכמה דברים שומר פתאים ה', אל יסמוך האדם על הנס, דאם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו.

ועיין פלא יועץ (ערך שמירה) שאם ידוע ההיזק אין אומרים שומר פתאים ה'.

ועיין של"ה (מסכת פסחים, ביאור הגדה, טז) שומר פתאים ה', וזה לך האות, כי הרבה פעמים שומר.

## המשך להנ"ל, מדוע גילו האחרונים מה שכיסו הראשונים

במה שזכינו והאריך לנו הרב בענין שומר פתאים ה', אשוב לחדד שאלתי אודות המבט הפנימי על אזהרות ר"י החסיד וכיו"ב, כי אמנם שבמקום שההיזק ידוע אין אומרים שומר פתאים ה', אך תינח בדבר הידוע ומפורסם או שגילו לנו חז"ל, אבל מה שלא נזכר בדברי חז"ל, למה גילה לנו החסיד בצוואתו מה שאינו ידוע לכל, כהך דסתימת הפתח או שם כלה כשם חמותה, וכיו"ב, אדרבא, לא יגלה, והנח להם לישראל שיהיו משומרים מאת השי"ת משום דשומר פתאים ה'.

גם עיינתי בדברי הפלא יועץ ערך שמירה שציין לנו הרב, ושם כתב: "וצריך לזהר בכל הנמצא כתוב בספרים שיש בו משום סכנה... וטוב לגבר שיהא הולך בתם, ילך בטח, ולא יחפש לידע מה הם הדברים הרעים ומזיקים לגוף, כי שמא לא יוכל להשמר ויפחד לבבו ויפול ברעה חס ושלוה, אבל כיון שלא ידע לא תאונה אליו רעה, כי שומר פתאים ה', והבוטח בה' חסד יסובבנו והוא לא ימנע טוב להולכים בתמים", עכ"ל. הרי שטוב לנו שלא לידע, והוא מחזק את השאלה דכמו"כ טוב היה שלא יגלו האחרונים מה שכיסו הראשונים. ואחתום בבקשת המחילה, ישא ברכה מאת ה'.

## תשובה

כנודע, לחלק משיטות רבותינו צוואתו רק לזרעו.

ובעומק כי זה היה חלקו ושורשו, ומי שזה שורשו ראוי לו להזהר מכך, כי זה שורשו וחלקו.

לדוגמא, מש"כ האריז"ל שמי ששורשו בקין יש לו להזהר לסלק הסכין מן השולחן קודם ברכת המזון, ומי ששורשו בהבל - אין צריך כן.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס: 03-548-0529 [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# ח ש ו ן חוש הריח

---

בלבבי משבן אבנה

השיעורים של הרב זמינים ב"קול הלשון"

073.295.1245 | ישראל | 718.521.5231 USA



## חשון - חוש הריח

אנחנו בעזר ה' בתחילת חודש חשון, לאחר ימי אלול, ראש השנה, יום הקדוש יום הכיפורים, סוכות, הושענא רבה ושמחת תורה. ננסה בעזר ה' להתבונן מעט, מהי הצורה הנכונה להיכנס לחורף, הבא עלינו לטובה.

היינו בס"ד בימים גדולים מאוד, כל יום ויום לפי עניינו לפי המהות שלו. רבותינו מבארים שחודש חשון יש בו את הכח שנקרא "חוש הריח" שבאדם. יש באדם ראייה, יש באדם שמיעה, יש באדם ריח, יש טעם, ויש מישוש. חודש חשון מגלה את חוש הריח.

## חשון - הריח שנשאר מימים נוראים

מבואר בדברי רבותינו שחוש הרוח שונה משאר החושים. האדם רואה את מה שנמצא, הוא שומע קול שנמצא, הוא טועם את מה שנמצא, והוא ממשש את מה שנמצא, אבל חוש הריח ענינו, דבר שהיה כאן והסתלק עדיין יתכן שהוא ישאיר ריח. היה כאן בשמים, לקחו את אותם בשמים, אבל הריח נבלע כבר במקום. אפילו לאחר שנטלו את אותם בשמים, חוש הריח עדיין יכול להריח את הריח שהיה כאן ונשאר כאן.

בראש השנה, יכלנו להשתמש בחוש השמיעה, "לשמוע קול שופר". ביום הכיפורים, זמן של תשובה, יכלנו למשמש במעשים, "ימשמש במעשיו" כמו שאומרים חז"ל, על מנת שהאדם יעשה תשובה. בחג הסוכות נענענו בידינו את ארבעת המינים, ובשמחת תורה רקדנו ברגלינו ברגליים לשמות. אבל כשמגיע חודש חשון, מה נשאר לנו מכל הימים הנוראים? נשאר לנו חוש של ריח, הריח של כל הימים הנוראים נמצא עדיין כאן.

ננסה בעזר ה' להתבונן ולהבין מהו חוש הריח שנמצא השתא בידינו, שמכוחו אנחנו יכולים לפתוח ולגלות עולם פנימי עשיר מאוד.

## נקודה בסיסית: זמן לב בכל יום

היסוד של כל העבודה הפנימית, ושל ההכרה הפנימית שהאדם מכיר את ה"אני", הוא שהאדם מייחד לעצמו בכל יום זמן של התבוננות, זמן של שקט, זמן שמפונה מכל העולם כולו, והוא מיוחד רק לעולם הפנימי של נפשו.

בכל חודש וחודש, אנחנו משתדלים בס"ד לתת נקודה אחת, צורת עבודה, מהלך אחד לעבודה. אבל הצד השווה בכל העבודות כולם, שכולם בנויים להכיר עולם פנימי. לא לחיות רק מה שנמצא בחיצוניות, בשטחיות, אלא לחיות פנים, לחיות לב, לחיות עומק. הצורה לחיות פנים ולחיות עומק, היא רק ע"י שהאדם מייחד לעצמו זמן שהוא מפנה את הזמן שיהיה מיוחד לעולם פנימי.

זה מה שהזכרנו בפעם הקודמת, זמן שנקרא 'זמן לב'. כל הדברים שנאמרים כאן בס"ד על מנת שיהיה אפשר להבין אותם, ולא רק לשמוע אותם האדם צריך לייחד לעצמו זמן. מי שלא מייחד לעצמו זמן ולהכיר את נפשו יותר ומכיר את הרובדים העומקים יותר והדקים יותר שבנפשו - הוא לא יכול אפילו להבין את הסוגיות שבהם עוסקים, שהם סוגיות של עולם העבודה. זה לא שהוא מבין ולא עושה. אלא הוא אפילו לא יכול לנסות להבין את הדברים.

על מנת שיובנו כל הדברים שדוברו בס"ד בפעמים הקודמות והדברים שנאמרים גם השתא זה רק כאשר מנסים לייחד זמן של שקט, של התבוננות, של העמקה, של חיים של לב. הרי התכלית של מה שנאמר הוא לא שהוא ייאמר וישמע,

אלא התכלית של מה שנאמר הוא שהוא יסייע למעשה לפתוח ולגלות עולם פנימי. לכן, צריך למעשה לייחד כל אחד ואחת לעצמו זמן לבודד את נפשו מהעולם, ולגלות צורת חיים פנימית.

בדווקא אני חוזר על הדברים הללו, עוד פעם ועוד פעם, על מנת שהם ייקלטו. שיהיה ברור: לייחד לעצמו זמן. אם לא- אין כמעט שום תועלת בדברים שנאמרים ושומעים אותם. מי שלא מייחד לעצמו את אותו זמן, הרי שהוא לא יכול להוציא את כל התועלת מכל מהלך השיעורים שנאמרו עד השתא ושייאמר בס"ד.

## חוש הריח - הכלי להכנס אל עולם הפנימי של הנשמה

נחזור לעיקר הסוגייה שלנו השתא שהיא חוש הריח.

חוש הריח נותן לאדם אפשרות להרגיש גם את מה שלא ניכר ונראה בחיצוניות. מכח חוש הריח האדם יכול לבקוע לעולם פנימי. כל מי שיש לו נשמה באפו, והוא לא טרוד לגמרי לגמרי בעולם החומר, אז יש לו בנפשו קול פנימי, תביעה פנימית, שתובעת ממנו לנסות לחיות עולם פנימי. אבל את העולם הזה לא רואים, את העולם הזה לא שומעים על דרך כלל, את העולם הזה אי אפשר למשש. חוש הריח נותן לבן אדם להרגיש דבר שגם שהוא כבר היה והסתלק - עדיין אנחנו יכולים להרגיש אותו.

חז"ל הקדושים מלמדים אותנו 'איזהו חוש שהנשמה נהנית ממנו? זה חוש הריח'. מדוע הנשמה נהנית מחוש הריח? כי חוש הריח נותן את האפשרות להיכנס לעולם של רוחניות שהגשמיות לא דבק בו. הוא נותן את האפשרות לחיות בעולם פנימי שהממשות של החומר לא מתגלה בו ואיננה מורידה ומשפילה אותו למציאות של חומר. על מנת שנוכל לגלות את העולם הפנימי שלנו, את החיים הפנימיים שלנו - מכח חוש הריח אפשר לפתוח עולם פנימי.

## החיצוניות והפנימיות של חוש הריח

חוש הריח עצמו יש בו אופן של תפיסה חיצונית, ואופן של תפיסה פנימית.

התפיסה החיצונית של חוש הריח שבה ג"כ השתמשו רבותינו שהם היו מרבים להריח בדברים קדושים, כגון להריח הדסים וכדו', אבל זה החיצוניות. מהו המהות הפנימית של חוש הריח?

חוש הריח הפנימי שבאדם, כל דבר ודבר בבריאה בנוי שבשורש שלו הוא רוחני, אבל הוא התגשם ונעשה גשמיות. השורש הרוחני שלו, על אף שהוא לא נגלה כאן, הדבר נעשה ממנו גשמיות. אבל חוש הריח יכול להריח את הדבר שהיה וכבר נסתלק, אז כל דבר שנראה לנגד העיניים גשמי - חוש הריח מרגיש את הכח הרוחני שנמצא בתוכו. חוש הריח נותן לאדם שכל דבר שנראה לנגד העיניים גשמיות, אנחנו נמצאים בעולם של חומר שרואים בו את החומריות, חוש הריח מכניס את האדם לעולם שמה שבחוץ נראה כגשמיות.

חוש הריח מכניס אותו לעולם פנימי שהוא עולם של רוחני. השאלה רק איך עושים את זה.

## כח הנשימה

בכללות, יש שני חלקים שמתגלים באף, בחוטם שבאדם: כח אחד שמתגלה באף בחוטם זה חוש הריח, והכח השני שמתגלה באף זהו הכח של הנשימה (יכל אשר רוח חיים באפיו, 'ויפח באפיו נשמת חיים'). אלו הם שני הכוחות שמתגלים באף, בחוטם שבאדם.

חז"ל הקדושים מלמדים אותנו, 'כל הנשמה תהלל יה', שהאדם צריך להלל את הקב"ה על כל נשימה ונשימה. אז הוא צריך להרגיש כל נשימה ונשימה. אם הוא לא מרגיש כל נשימה ונשימה, איך יתכן שהוא יודה על כל נשימה ונשימה? לאחר עשר נשימות יחד הוא יודה, אבל הוא לא מודה על כל נשימה ונשימה. רק אדם שמרגיש כל נשימה ונשימה, יכול להודות על כל נשימה ונשימה.

איך האדם יכול להרגיש כל נשימה ונשימה? כאשר האדם לוקח לעצמו זמן ומפנה אותו, ויושב בשקט, ונושם, מתוך רגעת עצמית והוא שם את ליבו להרגיש את נשימתו, ולהקשיב לאט לאט להנשימות - הוא מרגיש כל נשימה ונשימה שהוא חושב. אם האדם טרוד, הן במחשבתו וק"ו במעשיו, אז הוא לא יכול להרגיש כל נשימה ונשימה, אבל כשהאדם מפנה לעצמו זמן, אפילו חמש דקות ביום, אפילו שלוש דקות ביום, והוא מנסה להיות מודע לכל נשימה ונשימה שהוא נושם - לא רק שהוא יידע שהוא נושם, אלא הוא יתחיל להרגיש פנימיות בתוך כל נשימה ונשימה.

כל זמן שהאדם לא פינה לעצמו זמן לישיב בשקט ולהתבונן ולהרגיש את נשימתו, אז הוא מסתכל על הנשימות כאל אחת מהתנועות. הוא יכול להזיז את ידיו, הוא יכול להזיז את רגליו, הוא יכול להניע את עיניו, והוא יכול לנענע את ראשו, ובאותו משקל הוא סובר שהוא יכול גם לנשום. אבל כאשר האדם מייחד לעצמו זמן של שקט, כמו שנתבאר בראשית הדברים, והוא יושב ונושם מתוך רוגע ומתוך שלוה, והוא מתבונן בנשימתו - הוא יגלה שיש פנימיות בכל נשימה ונשימה.

יש הרבה בני אדם, ובפרט בדור האחרון שלקחו הרבה מדברי חכמי אומות העולם, ומשתמשים בעיקר בנשימות לצורך לפלוט את הרעלים השלייליים שבגוף, ועל מנת לקלוט לתוך הגוף כוחות חדשים רעניים. אבל זה החיצוניות של הנשימה. רבותינו למדו אותנו פנים הרבה יותר פנימיות בעולם הנשימה. כשאנחנו מדברים שהאדם ישב בהשקט וינשום וירגיש את נשימתו, אין כוונתינו לדרך שעיקרה באה מחכמי אומות העולם, אלא בדרך שינקו בה רבותינו ולימדו אותה לדורות.

כאשר האדם יושב ונושם - כח הנשימה הוא בעצם מציאות החיים 'ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש לחיה' - שם מונח מקור החיים. כאשר האדם נושם מתוך שקט ומתוך הקשבה עמוקה לנשימתו, הוא מתחיל להכיר ולהרגיש תפיסה אחרת ופנימי, לכל המציאות שנקראת חיים.

נסביר את הדברים. האדם רואה, האדם שומע, האדם מדבר, האדם עושה עוד הרבה דברים. כל שורש הקלקולים שבבריאה נעוץ בכך שהאדם רחוק מעצמו ורחוק מבוראו. רוב המעשים שנעשים בעולם נעשים אצל האדם שהם רחוקים ממנו עצמו, וק"ו מהקב"ה. כאשר האדם מתרגל לנשום נשמות עמוקות, מתוך הקשבה פנימית לנשימתו, הוא צריך להכניס את הנשימה למקום העמוק ביותר בתוכו, ולפלוט את הנשימה שהוא הכניס לתוכו, מאותו מקום עמוק שאליו הוא הגיע. לאט לאט, האדם מתחדד להיכנס עוד פנים, עוד פנים, ועוד פנים.

אנחנו יכולים לנסות את זה למעשה. כאשר האדם ממשש דבר, זה נעשה בחיצוניות. אבל כאשר הוא מריח דבר - הוא מריח אותו עמוק אל תוכו. כאשר האדם נושם - צריך לנסות את זה למעשה ממש - יכול להרגיש שזה נכנס עוד יותר עמוק אל תוכו, ועוד יותר עמוק אל תוכו. להרגיל את עצמו בהדרגה, לאט לאט, לנשום יותר עמוק, ויותר עמוק.

זה כח נפלא עד למאוד שנתן הקב"ה לבריותיו. הוא דבר גשמי, שהאדם נושם ונושף זה בגשמיות, אבל זה חוש שהנשמה נהנית ממנו, ומתגלה בו הכח שהוא יכול לבקוע לתוכו יותר עמוק. מי שמרגיל את עצמו ליישב בשקט ולנשום נשימות עמוקות, - זה פותח בפניו פתח גדול מאוד להיכנס למקומות יותר עמוקים בנפש.

העבודה של האדם כמו שהוזכר וכידוע, היא להיכנס לעולם פנימי, לחיות חיי פנים, לחיות חיי לב, לחיות עומק הנשמה. כח הנשימה שהקב"ה נתן לאדם הוא אחד מהכוחות הנפלאים שדרכו האדם יכול להגיע לשם.

כמובן שאצל גברים, העיקר הוא תלמוד תורה וקיום מצוות, ובנשים העיקר הוא מקיום מצוות צניעות, והצד השווה שבכולם יש עבודה אמיתית על מידותיו של האדם, שע"י כן הוא מטהר את לבבו והוסר המסך המבדיל, וע"י כן אפשר להיכנס לפנימיות הלב. אבל עוד כח נפלא מאוד כאשר הוא משתתף עם שאר הכוחות שהזכרו (ולא חס ושלום לעצמו), מתוך אותו שיתוף ניתן כח באדם, הנשימה להרגיש מקום פנימי יותר.

בהתחלה זה יותר בגוף, אבל אם האדם עושה את זה עם הקשבה פנימית, ועם ריכוז עמוק ועם חדירה דקה ומדוייקת, פתאום ירגיש שהוא נכנס למקומות עמוקים שהוא מעולם לא הכיר בתוך עצמו.

כל אחת מהעצות בעבודת ה' היא לא שווה כל נפש. יש בני אדם שיותר נוטים לעבודה שהזכרנו השתא עכשיו, ויש בני אדם שנוטים פחות לאותה עבודה. אבל לאלו שנוטים לאותה עבודה – העבודה הזאת יכולה להיות עבורם פתח גדול מאוד מאוד, על מנת להיכנס לעולם הפנימי שבתוך עצמו. זוהי התחלה של עבודה שמתחילה מהמקום הגשמי ממש, ולאט לאט נכנסת למקום הגשמי העמוק יותר שבלב, ולאט לאט נכנסת למקום העמוק ביותר הרוחני שבאדם. זה כח נפלא שנקרא "רוח חיים", הבוקע להרוח שבלב.

## זהירות

העבודה הזו, ראשית, צריך להדגיש ולהזהיר, שהיא צריכה שהיא תיעשה מתוך יישוב דעת, במתינות ובהדרגה מאוד. אם האדם ינסה לנשום הרבה מאוד ולהחדיר את זה עמוק מאוד אל תוכו, הוא יכול להגיע חס ושלום לסכנה בגשמיות, וגם לסכנה ברוחניות. כל המהלך צריך שייעשה מתוך שקט, מתוך רוגע, מתוך נעימות, לא מתוך לחץ ורצון לפגוע פנימה. צריך שיהיה מתוך תוקף והתלהטות, אלא דייקא מתוך שלוה ורצון שקט, עמוק, דק, וחודר. (הדברים צריכים שייעשו הרבה מאוד מתוך מתינות וזהירות, כי האפשרות לבוא לידי תקלה במהלך הזה הוא קרוב מאוד.)

ננסה עכשיו בס"ד לצייר את הדברים יותר קרובים למעשה. על אף שהדברים הם דקים מאוד, אבל ננסה בס"ד עד כמה שניתן, לדקדק בדברים.

## שלב ראשון - מודעות לנשימה רגילה

ראשית, צריך להרגיל את הנפש לנשום נשימות רגילות, ולהיות מודע לאותם נשימות, ולא לפעול שום פעולה מחודשת בנשימות מעבר להרגל. אלא רק להיות מודע לנשימות הרגילות. זהו שלב ראשון: לשבת בכל יום כמה דקות לנשום כרגיל, ולהיות מודע לאותם נשימות.

## שלב שני - נשימה עמוקה

כשהאדם מרגיש שהמודעות שלו לנשימות הרגילות הפכה להיות טבעית, ולא שהוא צריך לעורר את הדבר אלא באופן טבעי הוא מודע לנשימותיו, עכשיו יש מהלך נוסף יותר: לנסות להתחיל לנשום מעט יותר עמוק. בפעם הראשונה, לנשום בעומק אחד ולחזור על אותו עומק כמה וכמה פעמים. לאחר שמרגישים שהגיעו לעומק מסוים, וזה כבר הפך להיות טבעי ולא עם מאמץ, מנסים להתאמץ עוד מעט ולנשום למקום יותר עמוק.

עוד פעם, צריך לחזור על התהליך הזה עד כמה שהוא עוד פעם ועוד פעם, עד שמגיעים למקום שהוא בלי מאמץ. לא לנסות לנשום למקום עמוק יותר, רק ללכת בהדרגה איטית מאוד, לנשום יותר עמוק, ולאט לאט, לראות שהגענו לאותו מקום ואין בו מאמץ.

## שלב שלישי - להרגיש מקום עמוק בתוך עצמו

כאשר האדם בקע למקום יותר עמוק, חייב להיות, אפילו אם זה לא יהיה באותו רגע, שלאט לאט פתאום הוא יכיר מקום עמוק יותר בתוך עצמו. זה לא רק שהוא נושם למקום יותר עמוק. אם הוא נושם נשימה אמיתית פנימית של עצמו אל תוכו, הרי זה כאדם שנכנס לחדר חדש, אז הוא רואה מה שיש בתוכו. כך כאשר האדם נושם למקום עמוק, יודע בהכרח שהוא יתחיל להכיר מקום עמוק יותר בתוך עצמו. אם הוא לא מכיר מקום עמוק יותר בתוך עצמו, כנראה שהנשימות שלו היו מן השפה ולחוץ ולא עם פנימיותו.

על זה בעומק אמרו חז"ל מה שהוזכר לעיל, "כל הנשמה תהלל יה" - "על כל נשימה ונשימה". אין כוונת הדבר שכל נשימה שווה לנשימה שקדמה לה, והוא מהלל לקב"ה עוד פעם ועוד פעם אותו דבר. אלא כוונת הדבר שכל נשימה חדשה נגעה במקום עמוק יותר, והיא גילתה אצלו הכרה פנימית יותר בעצמו, ולכן זה מוליד בתוכו הילול חדש לקב"ה על כל נשימה ונשימה.

הנשימה ממקום עמוק יותר צריכה לפתוח אצל האדם צוהר, חלון, פתח, לרוחב גדול יותר של הרגשות והכרות, מחמת שהוא הגיע למקום פנימי יותר. לכן צריך לעשות את הדברים בהדרגה, ולחזור הרבה מאוד פעמים על מנת שדעתו תתיישב שם, ואז הוא מתחיל לפעול עם הלב שלו ממקום עמוק יותר.

'כי כל לבבות דורש הויה'. הקב"ה מבקש, 'תנה בני ליבך לי'. כל אדם ואדם, והמקום העמוק בלב שלשם הוא הגיע, זה הלב שהוא יכול לתת לקב"ה. "תנה ליבך לי". אותו מקום בעומק שהוא נשם אל תוכו, זה המקום העמוק בלב שלשם הוא הגיע, וזה עומק הלב שמכוחו הוא יכול להתפלל, שמכוחו הוא יכול להיטיב לזולתו, ומכוחו הוא יכול לפעול את כל פעולותיו ש"רחמנא ליבא בעי".

יש דרכים רבות איך להגיע לפנימיות הלב, לעומק הלב - ע"י עמל התורה, ע"י תפילה, ע"י תיקון המידות, ועוד ועוד דרכים. אבל אחד מן הדרכים הוא כמו שהתבאר, להרגיל את הנפש לנשום עמוק ולהגיע לאותו מקום פנימי, ולאחר מכן את הפעולות שהוא פועל עם הלב הוא פעול אותם מאותו עומק הוא הגיע אליו מהנשימה. מי שירגיל את עצמו לנשום מאותו עומק ולאחר מכן לפעול מתוך אותו עומק, כל החיים מקבלים פנים חדשות של פעולה של עומק של לב.

## שלב רביעי - להרגיש ה"אני"

ננסה לצייר את ההמשך של העבודה, על אף שזה פנימי יותר, דק יותר ונעלם יותר.

לאחר שכל אחד ואחת לפי דרכו הגיע למקום עמוק יותר ולמקום עמוק יותר, האדם צריך לבקוע לאט לאט, עד שהוא מרגיש שהוא הגיע לעצם ה"אני", העמוק ביותר שנמצא בתוכו. הוא נושם עמוק עמוק עד עצם האני שלו. שם הנשימה שלו נוגעת בעצמיות של האני, והיא הביאה אותו למקום הפנימי ביותר שנמצא בתוכו.

להגיע למקום כזה של נשימה, לצורה כזו של נשימה, צריך הרבה עבודה של הדרגה קודם לכן, הרבה התלמדות, הרבה עמל, אבל בצורה של רוגע ושלווה. אבל בעיקר הרבה טהרה והרבה קדושה, שאז הלב פתוח יותר, ויותר קל להגיע לתוכו. ככל שהאדם טהור יותר, נקי יותר וקדוש יותר, אז הלב שלו הוא יותר רך, יותר "לב בשר" ופחות "לב אבן", ואז הנשימות באופן טבעי יותר קל לבקוע ולחדור למקום העמוק ביותר בתוכו.

## שלב חמישי - להכיר גילוי הקב"ה בתוך עצמו

אנחנו צועדים בס"ד עוד שלב נוסף, על אף שגם כאן זה מאוד מאוד עמוק ודק. השלב הנוסף הוא לנשום עוד יותר עמוק ולהגיע למציאותו ית', שנאמר בה 'ושכנתי בתוכם' - 'בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך ליבו של כל אחד ואחד'. שם האדם מגיע למקום הנשימה העמוק ביותר של 'ויפח באפיו נשמת חיים', 'מאן דנפח בתוכו נפח', וכשהוא נופח מכח עומק הנפיחה שנפח בו הקב"ה, הוא נוגע בגילוי הקב"ה שנמצא בלבבו. זוהי הנשימה העמוקה ביותר שיהודי יכול לנשום.

## דרך התורה איך להשתמש בכח הנשימה, בניגוד לדרכי אומות העולם

חלק מן הסיבה שנכנסנו להסביר את הדברים, זה מחמת שהרבה מאוד בני אדם משתמשים בצורה של נשימות שינקו באומות העולם. נסינו לצייר את אחת מהצורות שמבוארים בדברי רבותינו על מנת להגיע מכח הנשימות למקום הטהור, למקום הנקי, לעצם האני הפנימי של האדם, שעליו נאמר 'אלוהי נשמת בי טהורה היא', ויתר על כן להגיע מכח הנשימה הזאת למי שאמר והיה העולם, 'מאן שנפח מתוכו נפח', 'ויפח באפיו נשמת חיים'.

## כח הנשימה הוא אחת מדרכי עבודת ה'

הדברים שנאמרו בס"ד הם לא רעיונות, אלא הם דרך חיים פנימית איך להגיע לעולם פנימי, איך להגיע לעומק נשמתו של האדם, ואיך להגיע למי שאמר והיה העולם. אלו הם דברים שצריכים הרבה מאוד התלמדות, יגיעה, עמל, קביעות, טהרה וקדושה וסיעתא דשמיא, להצליח בהם. יזכה אותנו בעזר ה' הבורא ית"ש שנזכה לחפוף להיכנס לעולם פנימי, להשתוקק לעולם פנימי ולבחור לפחות אחד מן הדרכים שמביאים את האדם לעולם פנימי.

להדגיש רק נקודה אחת: הדרך שנאמרה היא אחת מן הדרכים בלבד לעבוד את הקב"ה. יש עוד הרבה דרכים אמיתיות ונכונות, וכל אדם ואדם צריך לבחור לעצמו את אחת מדברי רבותינו הקרובים יותר לליבו. לא נאמר הדברים באופן שכל אדם חייב לעשות חס ושלום דווקא בדרך הזו. רק מי שהדרך הזו קרובה לליבו יכול להשתמש בה.

הצד השווה בכולם, שכולם צריכים להגיע לעולם פנימי, לחיים פנימיים, לעצם האני שלהם ולהכיר בשלימות את בוראם.

## שאלות ותשובות עם הרב

**שאלה:** מה שהרב דיבר להתמקד על הנשימות, האם זה קשור לחוש הריח, או שזה בנפרד? מה השייכות של כח הנשימה לחוש הריח? האם משום ששניהם באים מהאף? איך זה קשור?

**הרב:** שאלה נכונה מאוד. חוש הריח פותח באדם את הכח שבאף, וע"י כן הוא יכול לפתוח גם את חוש הנשימות. לפני שמתחילים לנשום, אפשר להריח דבר קדוש, כמו אתרוג של סוכות, או בשמים שעשו עליהם הבדלה, וע"י כן זה פותח את מקום החוטם, ואז נכנסים עמוק יותר לחוש הריח, ומחוש הריח לנשימה. חוש הריח זה הפתח איך להיכנס לנשימה. הריח נמצא כאן בעולם, ודרכו אני פותח את החוטם, ואז אני נכנס לעולם הפנימי של הנשימות. רצוי מאוד להתחיל בחוש הריח וע"י כן להיכנס לנשימות.

**שאלה:** כשמתרכזים על הנשימות ומתחילים להרגיש יותר חיבור ויותר רגוע - איך אפשר לדעת אם זה דמיון או שזה באמת שבקעו למקום יותר פנימי?

**הרב:** בדרך כלל אין דמיון גמור, ואין נקודה אמיתית גמור. כל דבר מורכב מדמיון ודבר אמיתי, ותמיד צריך להבין שיש חלק שהוא דמיון, ויש חלק שהוא אמיתי, ולנסות לזכך את הדבר ולדייק אותו.

**שאלה:** לאנשים שעדיין לא התרגלו לעבודה להכיר את עצמם, איך הם יכולים לדעת בכלל אם זה דמיון או לא?

**הרב:** איפה שהם מרגישים משהו יותר עמוק, זה כבר פתיחה פנימית. אדם שלא התרגל בכלל לעבוד, אז הוא התרגל להרגיש דברים עמוקים רק כשיש לו כאב או שמחה. עצם זה שמתרגלים לחיות במקום יותר עמוק, זה כבר סוג של פתח.

**שאלה:** בחוש הריח שמוצאים בהבדלה שמריחים, וכן בקטורת שבבית המקדש שעשו קטורת, מה המשמעות הרוחנית בזה?

**הרב:** כל דבר שהופכים אותו מגשמיות לרוחניות -הדוגמא הברורה זה קרבנות- זה "אישה לריח ניחוח לה", הריח שהוא מריח את השורש הרוחני של הדבר, לפני שהוא מתגשם, או לאחר שהוא התגשם וחזר לשורשו.

**שאלה:** (א) כמה זמן ביום להקדיש לזה? (ב) אחרי שכבר עברו את השלב הראשון ואוחזים בשלב השני- האם כל יום לחזור לשלב הראשון ולהמשיך לשלב השני, או שאפשר להתחיל בשלב השני מיד?

**הרב:** כמה זמן ביום, בתתחלה, לא יותר משלוש חמש דקות. ההמשך, זה תלוי במדרגת האדם, כל זמן שהוא עושה את הדברים בצורה הנכונה. לא יעבור את החצי שעה בשום אופן. האם להתחיל זה כל יום מההתחלת היום - מי שיש לו זמן, בוודאי ראוי.

**שאלה:** אם רגילים כבר לזה, האם צריך ללכת יותר מהר מהשלב הראשון?

**הרב:** כן. אבל צריך להיות שכל נקודה שמרגישים אותה.

**שאלה:** בשלב ההתחלתי, מה לחשוב כשנושמים? מה בדיוק לחשוב?

**הרב:** השלב הראשון הוא לא לחשוב עליו, רק להיות מודע לעצם הנשימות.

**שאלה:** ולפנות את כל המחשבות מכל דבר אחר?

**הרב:** השקטה, ולנסות רק להיות מודע לעצם הנשימה, לאחר מכן לנסות לחשוב למקום עמוק יותר.

**שאלה:** כשעושים את זה, מה בדיוק באיזה מצב צריך להיות? לשבת? עיניים סגורות?

**הרב:** במצב שהאדם הכי רגוע. כל אחד לפי עניינו.

**שאלה:** הרב אמר שהגויים גם יש להם מהלכים בזה, א"כ מה בדיוק לא לעשות? כבר שמענו מהלכים אחרים. למה הרב התכוון, לא כמו הדרך של הגויים? מה בדיוק לא לעשות?

**הרב:** המטרה ראשית כל היא, לא על מנת להוציא רעלים מן הגוף ולהכניס נקודות נקיות. גם אם האדם כבר רוצה להכניס נקודות נקיות, אז הוא צריך לקחת מחשבות של קדושה ולחשוב שהם נכנסות לתוכו ועוטפות את גופו וכדומה. אבל גם זה הצד היותר רחוק. לפחות לקחת או נקודה באמונה או פסוק או נקודה כזו ולהשתמש איתה. אבל סתם לקחת שיש "אור" נכנס בתוכו ומנקה אותו, אז ח"ו זה דרך מנותקת, והנקודה העקרונית שאליה חתרנו מההתחלה היא שהאדם יבין שהמטרה היא שהאדם יגיע לקב"ה שנמצא בעומק נפשו. זה לא שהוא עובד עם עצמו ונמצא עם עצמו וחי לעצמו ומנקה את עצמו. אלא הוא מתחיל להיכנס בלבבו, ו"סוף מעשה במחשבה תחילה" - על מנת להגיע בסוף למקום האחרון, שזה הקב"ה. ככל שהאדם פנימי יותר, אז הוא מכיר שעצם הנשימות שהוא נושם זה מה שהקב"ה גופא נותן בו

את הכח לנשום. אבל גם בתחילת הדרך ה"סוף מעשה במחשבה תחילה" זה להגיע למקום העמוק ביותר, שזה הקב"ה שנמצא בתוכו.

אפשר לנסות רק לחדור למקום ואפשר לצרף לזה מחשבה של קדושה מסויימת שנכנס לתוכו ונכנסית עוד יותר ועוד יותר, וגם אפשר להשתמש בסוף שזה מנקה אותו, אבל סתם לחשוב שאני נושם ומנקה אותו, זה כמעט עבודה זרה.

**שאלה:** הרב אומר שיש להוסיף את המחשבה הזו לפני שנושמים?

**הרב:** אפשר להוסיף כזו מחשבה זה, מבחוץ פנימה. הדרך שאנחנו אמרנו זה דרך שלהגיע לפני, לא מצד החוץ, אבל להשתמש או בפסוק או ביסוד מסויים של אמונה על מנת לנקות, ולא סתם שנכנס כח לתוכי. "נכנס כח לתוכי" זה מקצץ בנטיעות, זה מעין עבודה זרה, זה דרך שלקחו מאומות העולם. לא סתם הארכת - אני יודע שאנשים משתמשים בזה.

**שאלה:** ככה, הנשים עובדות להתלמד להיות "לבד", ופתאום הכנסת את המחשבה הזאת שהיא רוצה להתרכז על הנשימות - האם זה סתירה לעבודה של להיות "לבד", או שזה לא סתירה ל"לבד"?

**הרב:** זה מהלך בתוך ה"לבד". יש עבודה כללית להיות "לבד", ומה עושים בתוך ה"לבד"? חלק מהעבודה בתוך ה"לבד", זה להתרכז על הנשימות.

**שאלה:** אם עושים התבודדות כל יום ומדברים עם הקב"ה כל יום, אז העבודה הזאת של נשימות במקום התבודדות, או חוץ מהתבודדות?

**הרב:** ודאי שזה עבודה חוץ מהתבודדות.

**שואל:** האם כדאי לעשות את זה לפני או אחרי ההתבודדות?

**הרב:** לא נפק"מ לפני או אחרי, רק צריך להבין שכמו שאוכלים וישינים ומתפללים הם ענינים שונים, גם העבודה להרגיש הנשימות הוא עבודה לגמרי שונה מהתבודדות.

**שאלה:** אם הרב יכול להסביר יותר איך להבין שבוקעים שהגיעו למקום פנימי. מה הפירוש שמגיעים ל"מקום יותר פנימי"? מרגישים יותר רגוע? מרגישים יותר מחובר?

**הרב:** כשהאדם מגיע לתוך הים, איך הוא יודע שהוא הגיע למקום יותר פנימי? כי הגוף מרגיש שמגיע למקום יותר גבוה. כמו כן האדם יכול להרגיש שזה מקום יותר פנימי בתוך עצמו, כמו אדם תוחב אצבע לתוך צמר גפן. הוא מרגיש שזה יותר פנימי, וודאי שהוא לא מרגיש כל תנועה. השאלה הזו נובעת רק לפני שמרגישים שהוא נכנס פנימה יותר אל תוך עצמו. אם האדם מרגיש שהוא נכנס יותר עמוק אל תוך עצמו, אין מקום לשאלה זו.



## א. שתי הבחנות בתפיסת הבריאה - קודם החטא הקדמון ולאחריו.

בפרק זה נבאר בעז"ה את עניינו של חוש הריח שנמצא באף.

מבואר בספרים הקדושים (ה-'בני יששכר' ועוד) שחוש הריח לא נפגם בחטאו של אדם הראשון. וכן הגמרא (ברכות מג:): אומרת 'אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל יה, איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח'.

כאשר אנו עוסקים בדרך כיצד לגלות את הנשמה הנה מבואר לנו כאן שהחלק של הריח הוא בבחינה של דבר שהנשמה נהנית בו, בגילוי. חוש הריח מוגדר כדבר יותר בולט, יותר נגלה, חוש שלא נפגם. והדבר תמוה וצריך ביאור, שהרי ישנם ד' חושים שהם: ראיה שמיעה ריח דיבור, ומסתבר לכאורה שהחוש העליון שהוא חוש הראייה הוא זה שפחות ייפגם. וא"כ צריך להבין מהי הסברא ומהו ההיגיון בדברים אלו שדווקא חוש הריח לא נפגם.

נתבאר כי חוש הריח הוא חוש הנשמה, והוא גם החוש של מלך המשיח, וכמו שדורשת הגמרא (סנהדרין צג:): את הפסוק - "והריחו בירתה ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח אלא דמורח ודאין", כלומר הוא מריח ודן. וכן נאמר בעניינם של רוח ומשיח - "רוח אפינו משיח ה' וגו' אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" (איכה ד כ), משיח ה' מוגדר כ- 'רוח אפינו'.

ננסה מעט להבהיר את הדברים - ראשית נעמיד את היסוד ששתי הכוחות שנמצאים באף: כוח הרוח, וכוח הריח, עניינם קרוב זה לזה. שהרי מצינו ששתי הבחינות הללו מקבילות בענייניו של משיח - "והריחו בירתה ה'", ובמקביל - "רוח אפינו משיח ה'". הרי שרוח וריח כמעט דומים זה לזה, הם מאותו שורש ומאותו היגוי.

העומק שבזה - כפי שביארנו כבר רבות, כי ישנם שתי הבחנות כיצד לתפוס את הבריאה: ההבחנה הפשוטה והמוכרת היא שישנם הוויות שמתנועעות, וההבחנה היותר עמוקה היא שעצם הוויית הברואים היא תנועה.

השורש לשתי ההבחנות הנ"ל נעוץ בלפני ואחרי חטא אדם הראשון.

באופן כללי צריך להתבונן בכל נקודת נידון כיצד היא הייתה קודם החטא וכיצד היא כעת לאחר החטא, ועבודתנו

להחזיר אותה מלאחר החטא לקודם החטא.

לעניינינו, קודם החטא התפיסה הייתה שעצם ההוויה היא תנועה, לאחר החטא התפיסה היא שיש ההוויה שהיא

מתנועעת.

ייסדנו בראשית הספר שעבודת האדם להכיר שעצם ההוויה היא תנועה, אולם ברור לי שלא רבים הם הקוראים שמבינים מיד מהי החשיבות בכך, למה זה נקרא יסוד העבודה. אבל כפי שמתבאר עתה הרי שזוהי עבודה לחזור לתפיסה של קודם החטא. כי קודם החטא התפיסה הייתה שההוויה היא עצם התנועה, ועתה לאחר החטא התפיסה היא שישנה הוויה שמתנועעת.

זוהי ראשית כל הגדרת הדברים, וזוהי הגדרה עמוקה מאוד. להלן ננסה להרחיב ולבאר בעז"ה.

נבאר מהו ההבדל בין התפיסות. נאמר בתורה - "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת" (שמות כג יב). מה

קורה כאשר אנו משביתים את התנועה? - לפי התפיסה של קודם החטא שכל ההוויה היא תנועה אזי המנוחה מגלה את ה-'למעלה מההוויה'. אך לפי התפיסה של אחר החטא שההוויה מתנועעת, הרי שכאשר גיליתי את המנוחה אני מגלה את ההוויה של הנבראים נחה, כי היא הוויה גם כאשר היא אינה מתנועעת.

זהו ההבדל בין השבת של לאחר החטא, לשבת של לעתיד לבוא - שהשבת של אחר החטא נתפסת כשבת של מנוחה שבאה לאחר ששת ימי המעשה, היא שבת של תוך הבריאה מפני שההוויה מתנועעת, אך גם כאשר היא לא מתנועעת היא הוויה. א"כ גם בשעה שאני נח בשבת עדיין ישנה הוויה רק שהיא אינה מתנועעת.

לעומת זאת לפי התפיסה שכל ההוויה היא תנועה, אזי בשעה שישנה מנוחה אין הוויה ואז מגיעים לאור א"ס, ולכן זהו

עולם הבא.

השבת של לאחר החטא נתפסת בתפיסה שהתנועה היא דבר שמצטרף להוויה, ישנה הוויה והיא מתנועעת. וא"כ

כאשר אני נח מהתנועה עדיין ההוויה נשארת. לעומת זאת השבת של לעתיד לבוא היא התפיסה שכל ההוויה היא תנועה,

וא"כ בשעה שאני נח ואין תנועה, הפשטתי את ההוויה, וגיליתי את האור א"ס.

נמצא שהאופן בו אנו תופסים את הבריאה: אם כתנועה או כהוויה מתנועעת, היא בעצם שורש העבודה הפנימית, שהרי

אנו רוצים להביא את הנפש לידי השקטה ומנוחה. ובאמת כל תהליכי העבודה הם בעצם מוליכים למטרה של ישוב

הדעת, האיזון, ההשקטה והמנוחה, הן בתפיסה של ששת ימי המעשה ושבת קודש, והן בשאר כל אופני התפיסות, הכל

מכוון להוביל את האדם למנוחה נפשית.

וא"כ נתבונן מדוע אנו רוצים להגיע למצב של השקטה ומנוחה, מה נגלה שם?  
אם התפיסה היא שההוויה מתנועעת, הרי שנגלה שם הוויה שאינה מתנועעת, אך היא עדיין הוויה, ולכן זה יכול להתפרש כעצלות. מדוע? - עצלות היא אותה נקודה בנפש שהאדם קיים רק אין לו כוח להתנועע. לעומת זאת אם התפיסה היא שכל הוויית הנפש היא תנועה, הרי שהעצלות היא עצלות דקדושה - אני לא מתנועע, משמע "אני" לא קיים, זהו גילוי של אור א"ס.

נמצא, שעד כמה שההוויה היא הוויה גם בלי תנועה, אזי שייכת מידת העצלות. אך עד כמה שההוויה היא הוויה רק מצד התנועה שבה, הרי שעד כמה שהוא לא מתנועע הוא לא קיים, אז אין מושג של עצלות בתוך הבריאה. וכאשר אדם נמצא במצב שהנפש שלו לא מתנועעת בתוכה, שזוהי עומק הנשמה של האדם, כיצד זה מתפרש אצלו? אם הוא תופס את ההוויה כמתנועעת הרי שהוא תופס עכשיו הוויה שאינה מתנועעת אך עדיין זו ההוויה הפרטית שלי, כי התנועה היא המרכבה ע"ג ההוויה שלי. ולפי תפיסה זו כאשר הפשטתי את התנועה נשארתי עם עצם ההוויה של עצמי, וזו מנוחה של עולם הזה.

לעומת זאת המנוחה של העולם הבא היא מנוחה שנובעת מאותה נקודה שאני תופס את עצמי כמתנועע, ובשעה שאני לא מתנועע, זהו ביטול של האני, ואז המנוחה הזו היא בסוד גילוי אור א"ס, ששם אין תנועה. זהו גילוי של מקום אחר של אין תנועה.

א"כ הגדרנו ראשית את התפיסה שהייתה קודם החטא שעצם הוויית הנבראים היא תנועה, והתפיסה לאחר החטא שישנה הוויה של נבראים שהם מתנועעים אך אין התנועה עצם הווייתם. עתה נחזור לחוש הרוח, לחוש הריח.

## ב. תפיסת ההוויה כתנועה היא בחינת - "רוח אפינו משיח ה'".

הגדרנו לעיל שהאף הוא בבחינת ריח ורוח, והסברנו בכללות שהם אותה הבחנה. אולם נבין, זו לא הגדרה שבעצם קיים כוח שנקרא רוח, כי זו ההבחנה של רוח בתפיסה של לאחר החטא, אלא הגדרת הדבר ש-"רוח אפינו משיח ה' וגו' אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" (איכה ד כ), זו אינה הרוח שאנו מכירים עתה, אלא זו תפיסה של ההוויה כמתנועעת, כרוח. כוח הרוח הוא כוח התנועה, לתפוס את ההוויה כמתנועעת, וזה נקרא - "רוח אפינו משיח ה'".

כאשר אנו תופסים שישנה הוויה והיא מתנועעת, זוהי תפיסה של הרוח בתפיסה של לאחר החטא, אך דברי חז"ל שכחו הריח, כוח הרוח, הוא כוחה של הנשמה, אין הכוונה לרוח בתפיסה של זמננו, אחרת כל רוח שעוברת בעולם היא רוחו של משיח. אלא - "רוח אלוקים מרחפת על פני המים" זו רוחו של משיח, כפי שאומרים חז"ל (מדרש רבה בראשית). כלומר, זה נתפס שעצם ההוויה היא בבחינה של רוח.

כאשר אנו דנים על גילוי הנשמה דרך כוח האף, כוח הריח, אזי אין הדברים אמורים כלפי גילוי של רוח בתפיסה העכשווית של לאחר החטא, כי אם כן זהו חוש נעלם כמו ששאר החושים הינם חושים נעלמים. אלא שכאשר חז"ל מורים לנו שהאבר שהנשמה תלויה בו זה האף, שם חוש הריח שנגלית בו הנשמה, זו הבחנה מצד התפיסה שעצם ההוויה היא תנועה.

א"כ ברור שהנידון עתה על כוח הרוח - "רוח אפינו משיח ה'" הוא לתפוס את ההוויה כתנועה, וזה שורש גילוי הנשמה באדם (וכמו שאמר הגאון מווילנא שקודם החטא הייתה מדרגה מסוימת ולאחר החטא כל העולמות ירדו מדרגה). לאחר החטא אנו תופסים את הכל בבחינה של נפש, שמעליו יש רוח, ומעליה יש נשמה. אך קודם החטא תפסנו הכל בתפיסה של רוח, ולכן אדם הראשון היה בגן עדן שהוא בבחינת יצירה בחינת רוח כידוע.

וזהו העומק של הדברים שביארנו, קודם החטא אדם הראשון תפס את המציאות כרוח, כתנועה, לאחר החטא אנו תופסים את המציאות כהוויה שעל גבה יש כוח שמניע אותה שקוראים לו רוח.

א"כ ביחס לענייננו בגילוי הנשמה שבאדם, בהבחנה שנמצאת באפו של האדם, ההבחנה היא ראשית לתפוס את המציאות, והיינו לתפוס את המציאות כמתנועעת, כלומר שעצם התנועה היא המציאות.

## ג. הקשר בין כוח הריח לכוח הרוח.

התפיסה בבחינה של ריח ורוח היא אותה הבחנה מציאותית בכוח הריח שנמצא גם לאחר שמסלקים את עצם ההוויה מהמקום.

כאשר אדם רואה דבר מה, הוא רואה את מה שקיים. לדוגמא: לפני עומד שולחן אז אני רואה שולחן, אבל אם ייקחו מכאן את השולחן אני לא אראה אותו. אותו דבר הוא כלפי שמיעת קול, אף שודאי שהקול דיבורו של האדם קיים גם לאחר שהמדבר הפסיק לדבר ואף הסתלק מהמקום, אך התדר שלו הוא מהיר הרבה יותר עד שנעלם מהנוכחים במקום. לעומת זאת, לכוח הריח יש שימור לאורך זמן מרבי ביחס לכוחות הנ"ל, שאף לאחר שמסלקים את מקור הריח עדיין נשאר רושם של ריח עוד זמן מה.

לדוגמא: יקב של יין שהיה כאן והעבירו אותו מהמקום, גם לאחר חודשים ארוכים עדיין יש למקום ריח של יקב, על-אף שאת היין לקחו מכאן, אך הריח נספג במקום. ובאמת כל כוח חוש הריח מתבסס בעומק על הנקודה שאין כאן כבר כלום.

יתר על כן, נקודה נוספת בענייניו של הריח, כפי שידוע שכאשר לוקחים בשמים על מנת להריח אותם, אזי צריך לנענע אותם, דהיינו אנו מוללים אותם או קוטמים אותם בשביל להריח. הרי שהגילוי של הריח נובע ממה שנענע אותם, ועד כמה שלא מנענעים אותם הם לא מפיצים את ריחם כראוי.

הרי שמצינו שני עניינים במהות הריח: א. הריח בחלקו הגדול קיים למרות שהחפץ כבר נסתלק מהמקום. ב. גילוי הריח הוא מכוח הנענוע שלהם.

זה העומק שחוש הריח וכוח הרוח הם אותו הדבר - אם אנו תופסים את ההוויה כהוויה שמתנועעת אזי הכל מתבסס על כך שישנה כאן הוויה, אך כאשר אנו מבססים את הדבר על אותה תפיסה שעצם ההוויה היא תנועה, הרי שבשביל להריח אני חייב להניע את הדבר, אך אפילו אם הוא סולק מכאן, עצם הסילוק מכאן השאיר כאן ריח כיוון שהתנועה הולידה כאן ריח.

## ד. כוח הרוח ביחס להתבודדות לגילוי האני נשמה

נבאר את ענייניו של חוש הריח בכל מדרגות הנפש: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה.

### א. בחינת נפש.

הגדרנו בכל המדרגות שעניינה של הנפש היא תפיסת המציאות. מהי תפיסת המציאות בכוח הריח? - לתפוס את המציאות כמתנועעת.

כאשר הנידון היה ראייה מחשבה ושמיעה, ההגדרה הייתה לתפוס את המציאות כמציאות, אך כאשר הנידון עתה בכוח שבאפו של האדם - "רוח אפינו משיח ה'", שם מתגלה אורו של משיח, אור של לעתיד לבוא, אור של קודם החטא, אור של למעלה מן החטא. בחינת נפש שבו זה לתפוס את המציאות כמתנועעת, שזו עצם המציאות. לא שישנה מציאות שמתנועעת, אלא עצם המציאות היא התנועה, זה בחינת נפש.

צריך להבין ולהתבונן להבדיל בין כל הבחנות הנפש שביארנו עד כאן, ובין בחינת הנפש שאנו מבארים עתה. כל ההבחנות הקודמות היו לתפוס את המציאות כלאחר החטא, עתה אנו מדברים בבחינה של איבר שנגלית בו הנשמה, הוא איבר של - "רוח אפינו משיח ה'", שם אנו תופסים את המציאות כמו קודם החטא, לתפוס שעצם המציאות היא תנועה, לתפוס שעצם המציאות אינה מציאות שמתנועעת אלא עצם המציאות היא תנועה.

אנו חוזרים על זה שוב ושוב, אך למעשה קשה שזה ייקלט בנפש האדם, ובאמת אי אפשר שזה ייקלט לגמרי שהרי כולנו נמצאים בתפיסה של אחר החטא בעטיו של נחש. אך ככל שאורו של המשיח מאיר יותר ויותר בעולם, זה בוקע וחודר לתוך הנפש. אך ראשית צריך שהדברים הללו יהיו אצלנו בבחינת - "וידעת היום", והיינו להבין את נקודת ההבדל. וא"כ תפיסת הנפש לפי בחינת האף היא אינה תפיסת המציאות כמציאות, אלא לתפוס את המציאות כתנועה. נמשיך לבאר הלאה, אך כל יתר הביאור מבוסס ומיוסד על התפיסה הזו.

### ב. בחינת רוח.

בחינת רוח זה בעצם להבין את כיווני התנועה. בכללות ישנם שישה צדדים בעולם, ועניינה של הרוח הוא להבין את הילך התנועה: יש רוח מזרחית, רוח מערבית, רוח צפונית וכו'. להבין את כיוון התנועה. וא"כ בחינת נפש עניינה לתפוס את המציאות כתנועה, ועל גבה בחינת רוח עניינה להבין את כיוון התנועה.

### ג. בחינת נשמה.

להבין את מהלך הרוח מהיכן הוא יוצא ולהיכן הוא הולך ומהי תכליתו. בחינת נשמה היא בחינת תבונה, כוח השכליות - להבין מה המהלך כאן. אפשר להניע דבר מצד אחד של החדר לצידו השני וזוהי תנועה, ותפיסת הנשמה היא להבין 'לשם מה?'.  
 הגדרת הדבר - 'סוף מעשה במחשבה תחילה', להבין את סיבת התנועה, וממילא גם להבין את כיוון התנועה, וזו היא בחינת הנשמה. אנו מדברים בין בבחינת תנועה חלקית ובין בתנועת כל החיים כולם. לעולם צריך להבחין מהי סיבת התנועה וממילא מהו כיוון התנועה, ולפי הסיבה אנו מכוונים את התנועה.

### ד. בחינת חיה.

החיה עניינה לתפוס את עצם החיים כתנועה, ולקבל חיות מעצם התנועה.  
 פעם נכנס אל ה-'חזון איש' אדם עם ילדו הקטן, ובשעה שהאב דיבר עם הרב הילד שיחק: קפץ עלה ירד וכו', והאב הרגיש מאוד לא נעים, הוא עומד מול אדם גדול והבן שלו מקפץ שם, עולה על הכיסא ויורד וכו' לא מתאים. וכאשר רצה האב למנוע את ילד ממעשיו אמר לו ה-'חזון איש' - 'הוא ילד, מזה הוא חי! זה הילדות שלו, אל תיקח לו את זה!'.  
 כלומר, העומק של ההגדרה היא שהילד חי מזה שהוא מקפץ על המדרגות ועל הנדנדה, יורד ושוב עולה וכו'. אולם גם כאשר אנו מתבגרים התפיסה לא השתנתה, אולי היא התעדנה ויש כאלו שאצלם ח"ו להיפך, אך התפיסה נשארה אחת. אנו מבינים שילד חי מהשעשועים, מזה שהוא רץ אחרי כדור וכו', וכידוע ישנם גם מבוגרים שמקבלים חיות מעצם הריצה, אך גם אדם בוגר שלא מקבל חיות מריצה אך בעומק הנפש כולנו חיים מעצם התנועה.  
 שורש כל הבריאה כולה הייתה בחינה של תנועה, וכפי שמבאר בספר 'עמק המלך' ועוד, ששורש כל הבריאה התחיל מכך שאור א"ס כביכול הסתלק, כלומר הוא התנועע. מבלי להיכנס לעומק הדברים שהם ודאי אינם כפשוטם, אך הגדרת הדבר ששורש כל הבריאה כולה היא תנועה. ואם זהו השורש אז זה מקור החיים. בכדי להתנועע צריך מקום. אדם שנמצא במקום בדיוק לפי גופו הוא לא יכול להתנועע, הוא צריך שיהיה לו מרווח, למרווח הזה קוראים חלל, וככל שהחלל יותר גדול המקום לתנועה הולך וגדל. חלל בגימטריא חיים - כלומר החיים שלנו הם לפי כמות חלל שיש לנו.  
 בראשית היה א"ס ממלא כל העולם כולו, לאחר מכן סילק עצמו הא"ס לצדדים ונעשה חלל ונשאר רשימו, כלומר המציאות של החיים היא עד כמה שיש לנו מקום להתנועע. כי עד כמה שאין מקום להתנועע אין לנו חיים: בין אם זו תנועה גופנית, בין אם זו תנועה רגשית, ובין אם זו תנועה מחשבתית. א"כ בעומק אנו חיים מהתנועה.  
 ככל שאדם פחות מכיר את עצמו פחות פנימה, הוא יותר יתכחש לזה. ולהיפך ככל שהוא מכיר את עצמו יותר פנימה הוא יותר יסכים עם זה. כמו שאומר הפסוק - "והחיות רצוא ושוב" - ומבארים הקדמונים שהחיות היא מעצם הריצה והשיבה.

א"כ בחינת חיה היא להרגיש שאני מקבל את החיות מעצם התנועה. בדרך כלל האדם תופס שהוא מקבל את החיות מעצם זה שיש לו, הוא קנה ארון חדש, אז הוא חי מזה שיש ארון. הוא קנה מכונית חדשה אז הוא חי מזה שיש לו מכונית. הוא קנה בית הוא חי מזה שיש לו בית. זו התפיסה שנובעת מכוח כך שאנו תופסים את המציאות כמציאות שמתנועעת. ולכן אנו מרגישים שאנו חיים מזה שיש לי. אך כאשר אנו תופסים את המציאות כתנועה אזי אני חי מזה שקניתי. כמו שמצינו בראשית הבריאה שבנו של אדם הראשון נקרא קין על שם הקניה כמו שכתוב - "ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'" (בראשית ד א), לא כי זה קניו לי אלא מעצם פעולת הקניה.

אנו מבינים הרי בבירור שכוח החיים הוא הכוח של פעולה, זו הרי ההבחנה בין מת לחי, מת לא פועל והחי כן. אך למעשה כאשר אנו מגיעים לתפיסה של מהיכן אנו חיים, אנו תופסים חיים בבחינה של מת - מזה שיש לי. כי באמת אני לא חי מזה שיש לי, אלא אני חי מפעולת הקניה.

הגמרא בבבא-בתרא פרק 'יש נוחלין' (דף קיז) מביאה מחלוקת באופן הירושה של ארץ ישראל, האם הארץ נתחלקה ליוצאי מצרים או שהיא נתחלקה לבאי הארץ. לפי אחת מהשיטות הנחלה חזרה ליוצאי מצרים שנמצאים בקבר והם הנחילו אותה לבניהם. לא ניכנס לכל הפרטים של הסוגיה, אך הנקודה שיוצאת משם היא שיכול להיות שגם למת כביכול יש לו קניין לרגע, כי הנחלה חזרה ליוצאי מצרים שהיו בקבר והוא הורישה ליורשיו.

וכי כאשר למת יש קניין אזי הוא נקרא חי? - התשובה - לא! כי הקניין הוא לא החיים, אלא הקניין הוא הפעולה. מת לא יכול לעשות קניין, רק אדם חי יכול לבצע פעולה, א"כ האדם חי מעצם הפעולה שהוא קונה ולא מעצם הקניין, ולאחר שהחפץ קניו לו, כבר אין לו מזה חיות. זה הכלל של - 'מים גנובים ימתקו', שממה שכבר יש לי אני לא חי, אלא אני חי מהתנועה הלאה.

באמת גם המת חי בבחינה של -'קסטא דחיותא' (זוהר בראשית פג.), יש לו מינימום של חיות כי אחרת הוא לא היה קיים, וכיום החיות של בני אדם היא חיות של מתים אין כמעט חיות. אך ככל שאדם יתפוס את החיות מעצם התנועה הוא מתנועע בכל רגע, גם אם הוא עומד בגוף אך הוא מתנועע ברגש או במחשבה. ובעומק לעולם גם הגוף מתנועע (אצל אדם ניח זה לא מורגש כיוון שהתנועה דקה - אך אם הוא נושם, אז החוזה שלו זו וכו'), והתנועה הזו היא שורש החיות.

א"כ ההבנה לתפוס את החיות מאותה נקודה שהאדם מתנועע, היא בעצם חיות של קודם החטא, אלא שח"ו שייך שאדם מתנועע לרע. אבל עצם התפיסה שאדם חי מהתנועה זו תפיסה של קודם החטא. הוא לא חי ממה שקיים אלא הוא חי מהתנועה, אלא שישנה תנועה של קין - לקנות, וישנה תנועה של הבל - להבל ולשלול, אך החיים הם תמיד מהתנועה. לאדם הראשון קודם שחטא כבר היו לו שני בנים: קין והבל. בניו של אדם הם בעצם הגילוי של כוחות הנפש שלו, וא"כ מה היו כוחות הנפש של אדם הראשון - קין והבל. מעשיהם של צדיקים נקראים תולדותיהם, ותולדותיהם נקראים מעשיהם.

מהי תפיסת חיי אדם הראשון? - תנועה! להבל או לקנות. וא"כ מה הם החיים? - החיים הם עצם הקניין ועצם ההבול. א"כ התפיסה בעומק הנפש היא להבין שאת החיות שיש לנו אנו מקבלים מעצם התנועה שבקרבונו. זה נקרא - "רוח אפינו משיח ה' וגו' אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" (איכה ד כ). כאשר אנו נמצאים בין הגוים, כביכול אין לנו קניין משל עצמנו כי אנחנו עבדים - 'אכתי עבדי אחשוורוש אנן' (מגילה יד.), ו- 'כל מה שקנה עבד קנה רבו' (פסחים פח:). אז אם החיות היא ממה שיש לי אז אין לי כלום. אבל אם החיות היא מעצם כך שאני מתנועע הרי שגם כאשר אני נמצא בין האומות, ואני נמצא בערום וחוסר כל, אבל תנועה יש לי, שם זה כוח החיות היחידה שנשארת לאדם כאשר הוא בערום וחוסר כל.

"רוח אפינו משיח ה' וגו' אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" - כלומר גם כאשר אני נמצא במצב שאין לי כלום, אך תנועה יש לי, ואני יונק את החיות ממה שאני מתנועע, הרי שיש לי חיות. א"כ זו הבחנה של חיות בבחינה של חיה, וכפי שבארנו שאדם חי מעצם התנועה.

#### ה. בחינת יחידה.

כל דבר בבריאה הוא בסוד דבר והיפוכו. אם אדם רוצה שיהיה לו דבר מה הוא מוכרח שיהיה לו גם את ההיפך, ורק אז הדבר עצמו קנוי אצלו באמת.

אם אדם תופס רק צד אחד של מטבע גם את הצד האחד הזה אין לו, זה כלל יסודי ברור ומובהק כתוב ברבותינו ומובא בגר"א בפירושו למשלי ועוד.

לדוגמא: אם אדם רוצה שיהיה לו תענוג מהעושר הוא מוכרח גם לטעום מה זה עוני. אם הוא טעם רק את הצד של העשירות חסר לו גם בטעם של העושר (לא שהטעם של העושר כל כך טוב, אבל כלפי אותו טעם שיש בו). אותו הדבר אם אדם רוצה להרגיש את טעמה של החכמה הוא חייב להבין גם את טעמה של שטות. שלמה המלך שהיה החכם מכל אדם, הוא הבין גם את סוד השיגעון, את היפך החכמה בסוד דבר והיפוכו, הוא ידע לפרש אפילו שיחת שוטים.

א"כ כאשר אנו באים לתפוס את החיים כתנועה, אנו חייבים לקבל מימד בנפש שאין בו תנועה ומכוחו נבין את עומק התנועה. כל זמן שאנו תופסים את המציאות כמתנועעת בלבד, יש לנו רק צד אחד למטבע. אנו מקבלים רק את הצד של התנועה, בלי הצד של העדר תנועה, וא"כ גם התנועה לא מושגת.

במאמר מוסגר, לתפוס כל דבר בסוד דבר והיפוכו זה גופא בסוד התנועה. כי עד כמה שאנו תופסים דבר בלתי מתנועע אנו לא צריכים בסוד דבר והיפוכו. הסיבה שאנו צריכים לתפוס את האי תנועה בכדי לקבל את התנועה היא מחמת תפיסת התנועה. משא"כ אם היינו חיים רק ממצב בלתי מתנועע לא היינו צריכים שתי צדדים, ולא היה דבר והיפוכו. הסיבה שבכל דבר צריך לתפוס שתי צדדים בסוד דבר והיפוכו כי זה בסוד התנועה, והתנועה היא בסוד דבר והיפוכו.

א"כ בכדי לתפוס את התפיסה של התנועה בנפש האדם, מוכרח לקבל את התפיסה שאין בה תנועה, ומשם להגיע לתפיסה האמיתית של התנועה. זו הבחנה שהחיה יונקת מהיחידה. במקביל לזה - "והחכמה מאין תמצא". כוונת הדבר, כאשר לאדם יש רק חכמה בלי מ- 'אין', הוא תופס את החכמה שהיא בעצמה בבחינת חיים, והוא מעמיד את עצמו כחכמה שהיא תפיסה של חיות, הרי שאין לו את התפיסה של ההעדר תנועה וא"כ גם את התנועה הוא לא קולט.

משא"כ כאשר האדם מקבל את - "החכמה מאין תמצא", כלומר יש לו גם את נקודת ה-'אין' המבוטלת ששם אין תנועה, והוא יונק את התנועה מהמקום שאין בו תנועה. אז האדם מגלה מהי אי תנועה ומהי תנועה ואז הוא משיג את כל אחד מהצדדים בבירור.

עפ"י הדברים שנתבארו עניינה של היחידה הוא להגיע לעומק הפנימי של הנפש שאינו מתנועע, ובעומק הפנימי שאינו מתנועע האדם חי מתנועה מהמקום הבלתי מתנועע אל המקום המתנועע, ומהמקום המתנועע למקום הבלתי מתנועע וחוזר חלילה. ושם הוא משיג את סוד התנועה כמקור התנועה וכמקור חיות אמיתי.

א"כ אדם שיש לו בנפש תפיסה של תנועה, ותפיסה של אי תנועה, וחוזר חלילה. נמצא שהתפיסה של האי תנועה אצלו היא בסוד תפיסת התנועה שבו, הוא חי את האי תנועה ביחס לתנועה, מהאי תנועה לתנועה ומהתנועה לאי תנועה, כלומר אין לו תפיסה רק באי תנועה לגמרי, כי תפיסה זו שייכת רק בהתכללות בבורא עולם כפי שיתבאר לקמן. האדם חי בתפיסה שהוא מתנועע מהאי תנועה לתנועה ומהתנועה לאי תנועה, אך לפי זה גם תפיסתו שלו באי תנועה אינה מוחלטת. ולכן השגת האי תנועה הגמור לא אפשרית בתפיסה של גילוי האני נשמה.

עד כאן ביארנו את חמשת מדרגות הנפש: נר"ן ח"י בבחינת כוח הרוח שבאפו של האדם - "רגע באפו חיים ברצונו", בבחינה הראשונה של ההתבודדות והתבוננות של גילוי האני.

עתה עלינו לבאר כדרכינו גם את שתי ההבחנות הנוספות: בחינת גילוי הקשר בין האני לבורא, וההבחנה של גילוי הבורא. ובאמת שם קיימת הבחנה של אי תנועה מוחלט, משא"כ בתפיסה של האני של האדם בעומק גם האי תנועה, אינו אי תנועה מוחלט.

## ד. בחינת כוח הריח-רוח ביחס להתבודדות לגילוי הקשר בין הנברא לבורא

### א. בחינת נפש.

אנו מתבססים על הנקודה שייסדנו בביאור בחינת הנפש ביחס לגילוי האני, שהאדם תופס את המציאות כמתנועעת. בבחינה של הקשר בין האדם לבורא, שאדם תופס את ההבחנה שכוח התנועה הוא המציאות, בקשר בינו לבין בורא הגדרת הדבר - עצם האני מתנועע, ומי מניע? - כאשר אני תופס את הגילוי של אני כאני, אזי אני תופס שעצם הווייתי היא תנועה, ואני מניע. אולם כאשר אני תופס את ההוויה כתנועה שמחוברת לבוראי, הווייתי היא תנועה שמונעת ממנו. זה בעצם סוד הידיעה שלמעלה מהבחירה.

מצד הבחירה הגדרת הדבר שאני תנועה אך המניע הוא אני, ולכן אני בעל בחירה לבחור היכן להניע. אך כאשר אנו מגדירים שעצם ההוויה היא תנועה ואני מתנועע ממנו ית', זה סוד ההוויה של הידיעה שלמעלה מן הבחירה. והן הבחירה אמת והן הידיעה אמת, רק שזו הדרגה בהשגת נפש האדם.

א"כ הגדרת הנפש בתפיסה של קשר האדם לבורא - זה לתפוס את המציאות כתנועה שמונעת ממנו ית"ש.

### ב. בחינת רוח.

תפיסת הרוח היא שלב ע"ג תפיסת הנפש שנתבארה עתה, והיינו לזהות להיכן הבורא עולם מניע את הדבר. הוא יכול להניע הטבה לאדם, הוא יכול להניע הנהגה של מידה כנגד מידה עם האדם, והוא יכול לשלם לו בבחינת - "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו" (דברים ז י) וכו'.

הגדרנו שעצם המציאות היא תנועה, והמניע הוא הבורא, ולהיכן הקב"ה מניע - כל תנועה צריך לבדקה בפרטות.

### ג. בחינת נשמה.

הגדרנו שישנה מציאות שהיא הוויה שמהותה תנועה. מי שמניע זה הבורא - והמהלך לשם מה הוא מניע - כאן מקומה של סוד תורת הרמח"ל של גילוי ייחודו ית'. הרמח"ל מייסד שכל הבריאה כולה מתנועעת לכיוון אחד בלבד - גילוי ייחודו של השי"ת בעולם. והשורש של היסוד הזה הוא בדיוק נקודת הנידון שלנו.

הגדרנו שכל המציאות היא תנועה, והגדרנו שהמניע הוא השי"ת, עתה אנו מגדירים שמטרת הנעתו היא גילוי ייחודו ית' שאין שליט ומנהיג אלא הוא.

זו הגדרת הנשמה, שעצם ההוויה של הברואים היא תנועה, המניע הוא הבורא, ומטרת התנועה היא גילוי ייחודו ית' בעולם.

ד. בחינת חיה.

כאשר ביארנו את עניינה של בחינת החיה בהגדרת גילוי האני, הסברנו שהאדם צריך לגלות שהוא מקבל, ושהוא יונק את חיותו מעצם התנועה שבו. שלב ע"ג זה היא ההבחנה שהאדם מגלה את הקשר בינו לבין בוראו בבחינת חיה, הוא מגלה שאת החיות הוא יונק מזה שהוא מונהג ולא מנהיג.

בהבחנה של חיה פרטית האדם מגלה את עצמו, הוא מגלה שהוא מקבל חיות מעצם התנועה. מחמת שזה גילוי בעצם האני אזי המניע את התנועה הוא האני, וא"כ התפיסה היא שאני מקבל חיות מזה שאני מניע את עצמי. אך כאשר אנו מזהים את החיה בבחינה של קשר האדם לבוראו אנו תופסים את עצם המציאות כתנועה שמונעת ע"י הבורא. ואז אני מקבל חיות מהביטול שאני לא המניע אלא יש מי שמניע אותי, והוא הקב"ה הא"ס. החיות היא מעצם כך שאני בטל אליו לגמרי והוא מנהיג אותי.

על משה רבנו נאמר - 'לא הוה בעלמא בר נש דיגין על דריה כמשה דאיהו רעיא מהימנא' (זוהר בראשית קו.), משה רבינו נקרא - 'רועה נאמן', והרי כל עניינו של רועה הוא להנהיג. אולם מאידך נאמר על משה רבנו - 'עבד נאמן קראת לו'.

אך אם נעמיק נראה שמחד אנו מגדירים את משה - 'רעיא מהימנא - רועה נאמן', הוא המנהיג של כל הדורות כולם, ואם משה רבנו מנהיג, הרי שלכאורה ההנהגה היא מכוחו. אולם מאידך הוא נקרא - 'עבד נאמן', כלומר הוא עבד באותה הנקודה שהוא חש שעצם התנועה היא אינה מכוחו. הוא לא עבד רק במובן הקנייני אלא הוא עבד במובן הנפשי, "עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב ז), כלומר שהוא חש, הוא תופס שאת עצם כוח המנהיג שבו הוא מקבל מהקב"ה. וכמו שמצינו בתורה ובחז"ל בכמה מקומות: "משה ידבר והאלקים יענו בקול" (שמות יט יט), בקולו של הבורא, שכניה מדברת מתוך גרונו. ואמרו עוד חז"ל על הנהגתו של משה רבנו - 'דבר אחד לדור' (סנהדרין ח.) מלשון מנהיג. הרי שההנהגה היא מכוח השכינה שמדברת מתוך גרונו של משה. וא"כ מי הוא באמת המנהיג? - בורא עולם. התפיסה שמשה רבנו הוא המנהיג, היא תפיסה מתוך האני. אולם התפיסה של 'דבר אחד לדור' שהשכינה מדברת מתוך גרונו, זוהי תפיסה שהמנהיג הוא בורא עולם.

יש אדם שמקבל חיות מעצם התנועה שהוא מתנועע, למשל ילד חי מעצם זה שהוא רץ, ללא הכרה שמי שמניע אותו זה הבורא עולם, הוא חי מעצם התנועה כתנועה. אך כאשר אדם מגיע להכרה פנימית ולגילוי בנפש בעומק הרבדים של האדם שהוא מונהג מהבורא עולם, והוא חי מהתנועה, אז הוא חי מעצם כך שהבורא עולם מזיז אותו.

משל למה הדבר דומה - לאבא שלוקח את ילדו והוא מקפיץ אותו. אם הילד יקפוץ מעצמו תהיה לו פחות חיות מאשר כשהאבא מקפיץ אותו. אם אביו רק יחזיק אותו ולא יקפיץ אותו, גם מזה הוא יקבל פחות חיות מאשר שהאבא יקפיצו. אבל כאשר האבא מקפיץ אותו הוא מקבל חיות מעצם כך שאבא מנענע אותו.

המשל הגשמי לא יכול לתת חוש בנמשל הרוחני, אך בעומק נפש האדם כאשר האדם הוא בבחינה של - "כגמל עלי אימו" (תהילים קלא ב) הוא חי מעצם התפיסה של הקשר שלו לבוראו, וכאשר הוא מרגיש שכל התנועות שלו הם מכוח הבורא עולם זה סוג של תענוג בנפש.

"ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשעים יום יום משחקת לפניו בכל עת" (משלי ח ל) - פסוק זה נאמר על התורה הקדושה, ובסוד ישראל ואורייתא חד הוא. שנשמות ישראל והתורה הקדושה הם חד.

וגם על עם ישראל נאמר - "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים" (ירמיה לא יט), הרי שההבחנה של עם ישראל נקראת - 'ילד שעשועים'. וכמו שהתורה נקראת שעשועים כך עם ישראל בניו של מקום נקראים אצלו 'ילד שעשועים'. [כמובן שאנו לא מגדירים כאן מהי התפיסה מצידו של הבורא ית', כי לא שייך לתת הגדרות בא"ס, כי - 'לית מחשבה תפיסה ביה כלל', אלא כל הנידון היא התפיסה בערכנו, שאנחנו ילד שעשועים שלו, כלומר אני חי מזה שאני שעשוע של הבורא. ושעשוע של הבורא כלומר שאני מונהג מכוחו].

מהו שעשוע? - הגדרת הדבר כפי שהסביר זאת הרב יצחק הוטנר - שעשוע הוא דבר שאני לא מסתכל מהי תכליתו אלא עצם התנועה של הדבר היא התכלית.

נבאר - מהו ההבדל בין דבר שהוא שעשוע לדבר שהוא אינו שעשוע?

לדוגמא: אדם שבונה בנין מתוך מטרה שיבואו אנשים ויקנו שם דירות ויגורו בהם, זה לא שעשוע. כי כאשר הוא בונה בנין, התכלית היא לא עצם תהליך פעולת הבניה אלא מבחן התוצאה, אם יש בסוף בנין או לא. כי אם למשל יבוא קוסם ויצליח להעמיד תוך דקה בנין בר-קיימא, הרי שמבחינת מבחן התוצאה - טוב מאוד יש בנין.

לעומת זאת כאשר העניין הוא השעשוע, אזי לדוגמא: אדם שרץ להנאתו ובא בעל רכב ומציע לו טרמפ, הוא עונה - 'לא תודה, אני בריצת בוקר', הוא רוצה לרוץ. כלומר לא מבחן התוצאה חשוב כאן - אם הוא יגיע למקום יעד בזמן מהיר

או לא, כי יכול להיות שהוא יצא מהבית והוא רץ בסיבוב וחוזר בסוף הביתה שוב. אם הריצה הייתה במטרה להגיע למקום מסוים אז ודאי שהוא היה עולה על הטרמפ, אך כאשר הריצה היא להנאה - הוא לא רוצה להגיע מהר, הוא לא רוצה שייקחו אותו, הוא רוצה ללכת בעצמו. זו ההגדרה של שעשועים. בהגדרת הנשמה הגדרנו להסתכל מהי התכלית של כל התנועה, ולכן הגדרנו שהתכלית היא - גילוי ייחודו ית"ש. אך כאשר התפיסה היא בבחינת חיה, אנו לא מסתכלים מהי התכלית של התנועה, אנו מגדירים שעצם התנועה שהבורא עולם מניע היא עצם החיות. וא"כ ההבחנה של הבנין שנתבארה לעיל היא בסוד - 'סוף מעשה במחשבה תחילה', לראות מה התכלית שזו תפיסת הנשמה. משא"כ בבחינת החיה התפיסה היא שעשועים. בשעשועים אני לא מחפש תכלית, עצם התנועה היא התכלית. כמובן שבשביל לחוש את החיות מכך שהבורא עולם מניע אותי, צריך להקדים לכך את ההרגשה של - "כגמל עלי אימו", כבן שמתרפק על אביו. ככל שההרגשה יותר עמוקה כך השעשועים יותר עמוקים בתנועה שאני מונע מבורא עולם. ככל שהקשר הולך ופוחת, החיות מהשעשועים פוחתת בהתאם.

### ה. בחינת יחידה.

בחלק של ההתבודדות לגילוי האני הגדרנו את היחידה ביחס לסוד דבר והיפוכו. החיה בסוד התנועה והיחידה בסוד האי תנועה, וכאשר האדם תופס דבר בסוד דבר והיפוכו אז הוא משיג את התנועה כתנועה מוחלטת. אך כפי שבארנו שם, למעשה זוהי איננה תפיסה גמורה באי-תנועה, מחמת שעצם מציאות התפיסה של האדם ביחידה היא בגדר של תנועה מחיה ליחידה ומיחידה לחיה וחוזר חלילה, א"כ הוא תופס גם את היחידה בעומק הדק בתפיסה של תנועה. המציאות הבלתי מתנועעת [בלשון מושאל בסוד השלילה], זוהי מציאותו ית"ש. ואילו הנבראים כפי שהגדרנו, לא רק שהם מתנועעים אלא עצם הווייתם היא תנועה. לאין-סוף ברוך הוא אין לו גוף ולא דמות הגוף, ועד כמה שמתבאר שהגוף ודמות הגוף הוא לאו דווקא כוונה לגוף גשמי אלא אפילו הגוף העליון ביותר, כלומר תבנית צורת אדם שנקרא אדם קדמון אשר גם הוא כל סודו ועניינו הוא תנועה. א"כ הגדרת הדבר שאין לאין-סוף ברוך הוא את התפיסה הזו, כביכול המשמעות היא שהבורא עולם אינו בתפיסה של תנועה, אלא הוא הוויה בלתי מתנועעת. המציאות של האדם שהוא בעל חסר והוא מתנועע מהשלמה לחסר ומחסר להשלמה וחוזר חלילה. משא"כ הא"ס ברוך הוא שהוא שלם בכל מני שלמויות כביכול אין בו תנועה כי הוא לא צריך השלמה. א"כ כאשר אנו באים לגלות בנפש מציאות בלתי מתנועעת, המציאות הזו באופן מוחלט היא רק האור א"ס. שהרי בנבראים עצם ההוויה שלהם זו תנועתם. ורק הא"ס ב"ה עצם הווייתו כביכול בלתי מתנועע. כאשר אנו רוצים לגלות את אותה נקודה שבלתי מתנועעת, בעומק זה מוכרח להיות בגילוי של האור א"ס. אלא שבזה עצמו ישנם שתי רבדים: יש רמה של גילוי היחידה ביחס להבחנה האמצעית שאנו עוסקים בה שהיא הקשר בין האדם לבורא, וישנה הבחנה של גילוי האין סוף כאין סוף שמצד כך ישנה הבחנה יותר עמוקה. נתבונן בשתי ההבחנות הללו: מחד ההבחנה של היחידה ביחס לקשר של האדם לבורא, ומאידך ההבחנה של עצם מציאות גילוי הא"ס. עצם ההגדרה שאנו מגדירים את היחידה כקשר ביני לבין בוראי, א"כ זהו סוג של תנועה. יש את האני ויש את הא"ס ברוך הוא, ויש קשר ביניהם. זו בחינת 'קוב"ה וישראל ואורייתא חד', כלומר יש את ישראל, ויש את הבורא, והמקשר בסוד הטבעת זו התורה הקדושה. א"כ אנו מבחינים כאן בשלושה: הקב"ה וישראל והתורה, והבחנה של שלושה ברור ופשוט שזו הבחנה של תנועה, האחד לא מתנועע, שלושה מתנועעים. וא"כ הגדרת היחידה ביחס לתפיסת הקשר בני לבין בוראי בבחינה של כוח הרוח הינה - בתוך התפיסה של האני כחיה, אני תופס את עצמי כמונע מהבורא, אני מתנועע לקשר שביני לבין בוראי. שם כביכול מתגלה אצלי האי תנועה המוחלט, כיוון שהא"ס הוא אי תנועה מוחלט. ואז אני חוזר מהאי תנועה לתנועה ומתנועה לאי תנועה וכן חוזר חלילה לעולם.

## **ה. כוח הרוח ביחס להתבודדות לגילוי עצם מציאות הבורא לבדו.**

כדי לחדד את ההגדרות נעמיד את הגדרת היחידה בשלושת סוגי התפיסות אחת ליד השניה:



היחידה ביחס לגילוי האני - אני מציאות של אני, וא"כ גם את היחידה אני תופס בערך לתנועה מחיה ליחידה ומהיחידה לחיה וחוזר חלילה. זה לא אי תנועה מוחלט.

היחידה ביחס לגילוי הקשר ביני לבין בוראי - הנגיעה בעצם היחידה זו נגיעה באור א"ס. אזי אף שאני נוגע בו מכוח התנועה, אבל אני נוגע באור שאין בו תנועה בכלל.

היחידה ביחס לגילוי עצם מציאות הבורא באדם - כאן אין שום התייחסות לאני, כי כאשר נגלה לאדם האור א"ס לא ביחס לאני, שם האדם מקבל אור שאין בו תנועה בכלל. ואז על-אף שלאחר מכן האדם חוזר לאני שלו, אך הגילוי של האור א"ס לא היה מכוח התנועה שהוא התנועה אליו.

נחזור על שלושת ההגדרות הנ"ל כיוון שהם דקות מאוד בנפש האדם.

גילוי היחידה ביחס לגילוי האני - זהו גילוי בסוד דבר והיפוכו - מתנועע ולא מתנועע, אך זה בתוך האני. ניתן משל בבחינת - "מבשרי אחזה אלוק", האדם לפעמים הולך ולפעמים עומד אך גם כאשר הוא עומד זה סוג של מצב ביחס לתפיסה של אדם - "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה" (זכריה ג ז), שאדם נקרא מהלך.

הרי שעל-אף שזו תפיסה של עמידה, אך זו תפיסה עם כוח הנפש הברור של הולך. שהרי גם כאשר הוא עומד הוא תופס את עצם האני שהוא בר-תנועה. א"כ אני מתחבר לדבר מכוח שהתנועעתי אליו, וגם את האור שאני מגלה זהו אור שהוא עדיין בערך של תנועה, אלא שעתה הוא עומד. גם כאשר האדם נח זו מנוחה בערך לתנועה, זו לא מנוחה עצמית, זה בסוד דבר והיפוכו, היחידה עצמה היא בסוד ההפך של התנועה וא"כ היא מנוחה בערך לתנועה.

משל למה הדבר דומה, יש אדם שלא הולך כי הוא עומד ויש אדם משותק. במציאות שניהם עומדים, אך האם נוכל להגדיר את אי ההליכה של שניהם כשווה? - ודאי שלא, אלא מי שהולך כרגיל ועכשיו הוא נח, זו עצירה והליכה, אך מי שמשותק זוהי עמידה בעצם.

גילוי היחידה ביחס לגילוי הקשר ביני לבין בוראי - כיצד אני מתחבר לבוראי? - מכוח התנועה שבי. אך למה אני מתחבר? - לאור א"ס שמצד עצמו הוא בלתי מתנועע. זה החילוק בין ההבחנה הראשונה לשנייה, בהבחנה הראשונה אני מתחבר לדבר שהוא עצמו בסוד דבר והיפוכו וא"כ הוא בר-תנועה בעומק. ואילו בהבחנה שלי לבוראי ביחידה בסוד התנועה אני מתחבר לדבר שהוא בלתי מתנועע בעצם, אך איך אני מתחבר אליו מכוח שאני מתנועע אליו, א"כ האור הוא אור בלתי מתנועע, אך הכלי שלי להתחבר אליו הוא דרך התנועה.

גילוי היחידה בעומקה שזה גילוי הבורא עולם באדם - כאן האדם לא מגלה את הקשר בינו לבוראו, אלא את עצם המציאות כביכול של הא"ס. כאן האדם לא חש את עצמו, אלא הוא חש את מציאות הא"ס ברוך הוא לבדו. וא"כ ההגדרה שהאדם לא מתחבר ליחידה מכוח התנועה, כי אם הוא היה מתחבר אליה מכוח האני אז האני מתנועע מהחיה ליחידה, והחיבור הוא מכוח התנועה. אך כאשר הגדרת הדבר שהאדם מגיע להכרת מציאות השי"ת לא ביחס לאני, א"כ הכוח של החיבור הוא לא מעצם האני, ואם הוא לא מעצם האני אז האור שאני מקבל הוא בלתי מתנועע, וגם הכוח שממנו אני מתחבר הוא כוח בלתי מתנועע.

## 1. לא ביחס לאני.

הדברים צריכים ביאור, הרי הגדרנו שהמדרגה האחרונה היא אינה ביחס לאני, אולם מאידך כיצד נתעלם מהמציאות שהאדם עצמו הוא זה שחש את האור א"ס?

א"כ עלינו להבין האם זו הגדרה של אני או לא אני, ובלשון אחרת מתי זה בגדר של אני ומתי זה בגדר של לא אני. ביאור הדברים - כשאני חש את האני אז ההגדרה שזה גילוי בתוך האני. כלומר, כאשר אני חש את הקשר שלי לבוראי אז אני חש את בוראי ביחס לאני. אך כאשר אני חש רק את בוראי בלי לחוש את האני, מחד זה אני כי אין מי שחש אלא אני, אולם מאידך זה לא מוגדר כאני כי אני לא חש את עצמי שם.

הגדרת כל דבר היא ביחס לכך האם הוא מורגש או לא, ואם הוא לא מורגש אז הוא לא קיים. לכן מחד אנו יכולים להגדיר את ההבחנה הזו כגילוי של עצם האני, ומאידך אנו יכולים להגדירה כמציאות של בלתי אני.

ככל שאדם יותר זך הוא לא מזהה אותה עם האני, וככל שהוא פחות זך הוא מזהה אותה עם האני, ואז הוא נופל לתפיסה של הקשר של האני לבוראי ולא עצם הבורא.

## ז. חש - תנועה או לא תנועה?

כאשר נמסרו השיעורים עליהם התבסס ספר זה נשאלה שאלה ע"י הלומדים: לפי מה שהסברנו שהמדרגה העליונה ביותר היא בבחינה של אי-תנועה מוחלט לגמרי, וההגעה אליה אף היא מנקודה של אי תנועה בנפש, א"כ כיצד שייך להשתמש בהגדרה של תחושה, שהרי תחושה כל עניינה תנועה?

תשובה לדבר - כשם שאדם תופס את עצם המציאות של עצמו וזו לא תנועה ביחס ל-'חש', ולא חש ביחס לתנועה, אלא זו תפיסה. א"כ השימוש בלשון חש הוא מחמת שאין מילה אחרת מדויקת יותר לבטא את הנקודה. הדבר דומה למה שאדם חש את מציאותו שזה חוש בעצם ולא בבחינה של תנועה, וזהו המקור ג"כ לחוש שחש את הא"ס, ואין זו הגדרה של תנועה. אדם לא מתנועע מההרגשה שהוא חש את עצמו, רק בזמן שהוא מרגיש את האיגו של עצמו אז זה בבחינת תנועה, אך בתחושת עצם מציאות עצמו הוא לא יכול להתנועע, כי זהו דבר מובנה בתוכו.

אמנם בשלב זה כאשר אדם הגיע כבר לגילוי בחוש של האור א"ס אז העצם של עצמו הופך להיות תנועה. נבאר את הדברים, כאשר אנו עוסקים ברובד יותר חיצוני אזי אנו מגדירים שעצם האדם הוא אינו בר-תנועה, אך זה באדם שאור א"ס לא נגלה אצלו. אך אדם שאור א"ס נגלה אצלו אזי גם העצם שלו הפך להיות בר-תנועה, כי ברגע שהוא נכלל באור א"ס הוא לא חש את העצם, ואז הוא מגלה את ההוויה שלו כתנועה.

כל זמן שהנקודה הכי עמוקה בנפש שלו היא מה שהוא מגלה את העצם שלו אזי העצם אינו בר-תנועה, ואז הוא לא יכול לחוש את עצם ההוויה כתנועה. מתי הוא יחוש את עצם ההוויה כתנועה? - ברגע שהוא יגלה את האור א"ס אז הוא יגלה שהאני הוא רק לבוש לאור א"ס, כי אז האני הופך להיות לפעמים מורגש ולפעמים לא, וא"כ הוא תנועה.

זה העומק של ראשית דברינו לתפוס את המציאות כתנועה. בראשית הפרק הסברנו שהחילוק בין קודם החטא ללאחר החטא האם לתפוס את המציאות כמציאות שמתנועעת שזו הבחנה של לאחר החטא, או לתפוס את עצם המציאות כתנועה. וזו הבחנה של לפני החטא, וכעת מתברר לנו כי כל זמן שהאדם לא הגיע לאור א"ס אזי הנקודה הכי עמוקה שהוא מרגיש בנפש זה את עצם האני, הוא חש אותה בתמידות, א"כ אצלו התפיסה של האי-תנועה זה עצם האני. ונמצא שהמציאות שלו היא מציאות בלתי מתנועעת. והתנועה היא דבר מורכב עליו. אך כאשר האדם מגלה את האור א"ס בקרבו, אזי לפעמים הוא חש את עצמו ולפעמים לא, וממילא מתגלה שעצם האני בר-תנועה, אז הוא תופס את עצם המציאות של הנבראים כתנועה.

הדברים הללו דקים מאוד ועמוקים מאוד, קשה לעמוד עליהם בפעם אחת, נצרך לזה תהליך חשיבה ארוך עד שאדם מתרגל לקרוא חומר מסוג זה. אפילו אם אדם ילמד את הפרק הזה כמה פעמים, אפשר יהיה לשים לב שבקריאה הראשונה הוא לא תפס שהמילים היו מדוקדקות בדיוק, רק לאחר חזרה והתבוננות ניתן לתפוס את עומק הדברים. לאורך הלימוד יתבאר שבעצם אנחנו צריכים לתפוס את עצם המציאות של הנפש כלבוש לאור א"ס ולא כעצם המציאות.

רח"ל, פרעה תפס את עצמו כאלוקות, מה כוונת הדבר? - הוא תפס את המציאות שלו כבלתי מתנועעת, כיוון שהוא הגיע לעצם של האני ושם הוא ראה את הנקודה האחרונה. משא"כ כאשר אדם מגיע לעומק האור של האור א"ס בקרבו, אז הוא תופס את עצמו כלבוש לאור א"ס וכאשר הוא רואה את עצמו כלבוש לאור א"ס אז המציאות שלו היא ברת-תנועה, אז הוא מבין שעצם המציאות שלו היא תנועה.

בסוד נעוץ סופן בתחילתן שהנפש נעוצה ביחידה, כפי שהסברנו בראשית הפרק שבחינת נפש בבחינת "רוח אפינו משיח ה'" - היא לתפוס את המציאות כתנועה, אך זה שייך רק בסוד משיח שהוא בסוד היחידה. שהנפש נעוצה ביחידה, כי כל התפיסה הזו נובעת מכוח תפיסת היחידה שתופסת את העצם כלבוש לאור א"ס. שהרי כל זמן שאנו תופסים את העצם כמציאות גמורה אז המציאות של העצם היא בלתי מתנועעת ואז התנועה שבאדם היא מורכבת עליו. משא"כ כאשר האדם תופס את המציאות שלו כלבוש לאור א"ס, אז הנפש שלו היא לעיתים מורגשת ולעיתים לא מורגשת א"כ היא ברת-תנועה ואז הוא תופס שעצם המציאות שלו היא התנועה.

נזכה כולנו בעזר ה' להיכלל בבורא עולם בשלמות.



# בלבבי משכן אבנה

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

## "ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס"

גר צריך להודיעו מצות פאה

לכאורה זו סברה לא מובנת. הרי כבר ראינו סברה לחייב מפני שלא נאמרו שיעורים בעכו"ם. ראינו עוד סברה לחייב מצד שהוא מצער, אפילו שאין כאן חסרון ממון. אבל סברת הקפדה לכאורה שייכת לענין אם אפשר להוציא בדיינים או לא. אבל למה צריך להגיע לסברה זו לחייב עכו"ם מיתה כאשר גזול פחות משו"פ מעכו"ם, ואיך אפשר לחייב מיתה על סברה זו כאשר גזול פחות משו"פ מישראל. והנה אולי היה אפשר לבאר את דעת רש"י מכיוון אחר. דהרי ישנו דבר נוסף שצריך להבין בדעת רש"י, מדוע הוא תולה את חיוב העשה בחיוב הלאו. כלומר, למה בדבר שהוא בר השבון ישנו הלאו דלא תגזול ובדבר שאינו בר השבון פקע הלאו. הרי זו אינה גמרא, אלא רש"י אומר זאת מדיליה. וצ"ל מה הכריחו. ונראה שרש"י הבין שאם אין על המעשה שם מעשה חשוב מצד ההשבה, אזי גם אין לו חשיבות מצד הגזלה. דהרי גזילה היא מעשה, והחיוב הוא על המעשה. ומעשה גזילה של דבר שאין בו שו"פ אינו מעשה חשוב. לפ"ז צ"ל שבעכו"ם גזילה של דבר שאינו שו"פ הוא מעשה חשוב, דעצם ההקפדה שלו עושה זאת למעשה חשוב, כמו שבישראל עצם האי-הקפדה עושה זאת למעשה בלתי חשוב. וזה מבאר למה צריך להגיע לכך שאינן מוחלין כדי לחייבו מיתה על גזילת פחות משו"פ מעכו"ם. אמנם כאשר העכו"ם גזל מישראל מידי דלא שו"פ, אמנם המעשה שלו כלפי עצמו הוא חשוב, אבל המעשה גזילה הוא ביחס למה שהחסיר את השני, ומצד הישראל אין כאן מעשה חשוב. בשלמא אם היה זוכה בדבר מההפקר, היה על זה שם מעשה חשוב, אבל לא מצד מעשה גזילה. א"כ צריך לחזור לסברה שציער את הישראל כדי לחייב את העכו"ם. הרי שסוף כל סוף עדיין קשה להבין כיצד רש"י ביבמות תולה את חיוב המיתה של עכו"ם שגזל מישראל פחות משו"פ בזה שהעכו"ם מקפיד על פחות משו"פ, וצ"ע.

### איסור לגזול פחות משו"פ הוא סברה פשוטה

[יא] נחזור למה שבארנו לעיל שלפי רש"י האיסור לישראל לגזול פחות משו"פ, דהרי לא תגזול פקע, הוא מצד שהוא מצער את חבירו, מצד השם דלא תגנובו אפילו על מנת למיקט. אבל נראה שלא צריך להגיע לכך, אלא אפשר לומר שזאת סברה פשוטה, ולא צריך לתלות זאת באחת מהתרי"ג מצוות. כמו שמצינו בב"ק (מ"ו ב'), "מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה, שנאמר

[ט] הנה עכו"ם שגונב פחות משהו פרוטה ראינו שמפורש בגמרא שהוא חייב מיתה. ואין לומר שיהיה פטור מצד חצי שיעור, כפי שביאר המגיד משנה את שיטת הרמב"ם. דשיעורים לא נאמרו בעכו"ם כפי שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט ה"י). שיעורים שהם הלכה למשה מסיני לא ניתנו אלא לישראל. אם לא נאמר בו שיעורים, ממילא אין מקום לחלק בין פרוטה לחצי פרוטה. אמנם לכאורה קשה, דא"כ למה הגמרא בסנהדרין (נ"ט א'), אומרת שעכו"ם חייב על פחות משו"פ משום דלאו בני מחילה נינהו. תיפוק ליה דלא נאמרו שיעורים בעכו"ם. לפי ביאור רע"א בגמרא שהזכרנו לעיל, שמדובר בגמרא בהשבה, וישראל בפחות מפרוטה פטור מהשבה, ועכו"ם חייב, א"כ לא קשה. אבל זה מתאים רק לשיטת התוס' בעירובין וע"ז, שיש דין השבה בעכו"ם שגזל מעכו"ם (לא שנא פרוטה לא שנא פחות מפרוטה). ומוסיפים התוס' בעירובין שאפילו בעכו"ם שגזל מישראל פחות מפרוטה יש דין השבה אם החפץ בעין. אבל צ"ע לפי רש"י שאין דין השבה בעכו"ם, דקלב"מ, ובסוגיה מדובר על גזל שהוא מז' מצוות בן נח, לכאורה פשוט שאין מקום לחלק בין פרוטה לפחות מפרוטה, שהרי לא נאמרו שיעורים בעכו"ם כלל, ולמה לי משום שלא בני מחילה נינהו. אמנם רש"י לומד כך גם ביבמות (מ"ז ב'). הגמרא מיידי שם שעכו"ם בא להתגייר ומודיעים אותו בין השאר עוון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ולמה צריך להודיע לו מיד את עוון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. עונה הגמרא, משום שכן נח נהרג על פחות משהו פרוטה. ורש"י מבאר שלא יחשוב הגר שהעניים הלוקטים פאת שדה גזלנים הם, ויעמוד עליהם ויהרגם לפי דיני בני נח המצווים על הגזל ואזהרתן היא זו מיתתן דלא בעו התראה, לפיכך בן נח נהרג על פחות משהו פרוטה דעובד כוכבים קפיד על דבר מועט, ולגבי ישראל הוי מחילה. ע"כ פרש"י. וצ"ל שפעמים רבות העניים לוקטים פחות משו"פ, והגר לא יעשה חילוקים ויהרוג אותם ללא התראה. עכ"פ חזינן שגם ביבמות מבאר רש"י את חיוב המיתה בפחות משו"פ משום שלא בני מחילה נינהו, וצ"ע.

### האם עכו"ם חייב מיתה בפחות משו"פ

[י] א"כ מה שצריך להבין ברש"י הוא למה חיוב העכו"ם במיתה כאשר גזל פחות משו"פ תלוי בהקפדתו על פחות משו"פ.

# "ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס"

מצד העכו"ם, לכן נחשב למעשה חשוב ונהרג, אפילו שמצד הישראל אין זה מעשה חשוב, דשם חשיבות המעשה נקבע לפי הפועל ולא לפי הנפעל.

## פירוש הירושלמי לפי שיטת המנחת חינוך

[יג] נחזור עתה לירושלמי. לכאורה מכל הנ"ל עולה שבעכו"ם פחות מפרוטה כפרוטה. א"כ מה הועילו אנשי המבול בכך שלקחו תורמוסין פחות משו"פ. הרי לכאורה ב"ד שלהם צריכים לדון גם בפחות מפרוטה, דאצלם חשוב הוא. והנה בשלמא אם נלמד שלא כמנחת חינוך, דא"א ללמוד מעירוב לכל התורה, כפי שמדויק ברמב"ם, א"כ גם בעכו"ם אין דין פרוטה כפרוטה, ומובן הירושלמי. אבל לשיטת המנחת חינוך קשה. [בדף השאלות הקשיתי כאן על הרב, ע"ש. והרב כתב לי כך: הבנתי שלחולקים על המנחת חינוך ס"ל שבכל הדינים זולת גזל בעי פרוטה, והוא [שאצל עכו"ם פחות משו"פ הוא ממון חשוב] דין מיוחד בגזל, משא"כ בדינים דינו כישראל. ע"כ הרב. אבל לכאורה מהסוגיה בעירובין גופא רואים שאין זה דין מיוחד בגזל, אלא גם בקנינים אצל עכו"ם פחות מפרוטה הוא ממון.]. כדי לתרץ את הירושלמי גם לפי דרך המנחת חינוך, נתבונן בסוגיה בעבודה זרה (י"ט ב'). הגמרא שם דנה בישראל שעושה ע"ז עבור עכו"ם, ולמד"א יש לשכירות מתחילה ועד סוף, א"כ הוא מקבל תשלום עבור כל פורתא ופורתא שהוא עושה. אמנם אין הע"ז נאסרת אלא בגמר המלאכה, וא"כ לא נאסר עליו אלא התשלום עבור המכוש האחרון. ואותו תשלום עבור המכוש האחרון הוא פחות מפרוטה, ולכן אינו חשוב ממון ומותר לישראל לקבלו מהעכו"ם. אמנם התוס' שם (ד"ה מכוש) מקשים שאסור ליהנות מדמי ע"ז אפילו פחות משו"פ. ומתרצים שאם לא היה עושה את המכוש האחרון, העכו"ם לא היה מפחית משכרו את ערך אותו מכוש, כי ערך אותו מקוש אחרון הוא פחות מפרוטה, ולכן כשמקבל את אותו פחות מפרוטה, אין זה דמי ע"ז אלא כעין מתנה. וממשיכים התוס', ולמרות שעל גזל מקפיד העכו"ם אפילו בפחות מפרוטה, אבל בציור זה אינו מקפיד עד כדי פחות בפרוטה. ע"כ תורף דברי התוס'. עולה מהתוס' שלא לכל ענין מקפיד עכו"ם על פחות מפרוטה. יוצא שלמרות שבעל התורמוסין מקפיד על כל תורמוס ותורמוס מצד הגזילה, אין זה מכריח שב"ד ישבו על זה, כי סוף סוף הב"ד באים לדון על החיוב של הגזלן ולא דנים על עצם המעשה. ואולי אפשר גם לומר, שגם בגזילה מה שעכו"ם מקפיד אינו על הפחות מפרוטה אלא על צערן, ואינו מוחל על כך, משא"כ ישראל מוחל לא רק על הפחות מפרוטה, אלא גם על צערן. אבל הב"ד כמובן אינם דנים על הצער אלא על הממון, ולכן לא ישבו על פחות משו"פ. לעכו"ם אין תשובה על גזל פחות מפרוטה

וכו', מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא, סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא". וכן בסוגין, וכי מותר לקחת מבן אדם ממון שהוא פחות משו"פ. האם צריך פסוק לדעת שזה אסור. כמו שאומר רב נסים גאון בהקדמה לש"ס "כל המצוות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דליבא, כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ וכו' ושפיכת דם נקי והגזל מדרך השכל הן אסורין"[2]. השכל ישר אומר שאסור לבוא ולקחת מאותם תורמוסין שלקחו אותם אנשי דור המבול, אפילו בפחות משו"פ. ואפילו בלא להגיע לכך שהוא מצער את השני, כבר אדם מבין שדבר שאינו שלו, אל לו ליגע בו[3]. אמנם צ"ע אם לכך התכוון רש"י.

## בעכו"ם פחות מפרוטה כפרוטה

[יב] כבר הזכרנו את המימרא בשם ר' יוחנן בעירובין (ס"ב א') לענין שבן נח נהרג על פחות משו"פ. קודם אותה מימרא מובאת מימרא נוספת בשם ר' יוחנן, "הו יודעין ששוכרין מן העכו"ם אפילו בפחות משו"פ". מדובר שם בשכירות לצורך עירוב חצירות. והנה בישראל שכירות בפחות משו"פ לא חלה, דקנין מעות חל דוקא בדבר חשוב. אבל בעכו"ם לצורך עירוב חצירות מועיל גם בפחות משו"פ, כי אצל עכו"ם גם פחות משו"פ הוא ממון חשוב. המימרא שבן נח נהרג על פחות משו"פ הובאה שם רק בדרך גררא, מכיון ששתי המימרות דנות בעכו"ם ובפחות משו"פ, אבל הסוגיה שם דנה בעירוב ולא בגזל. והנה יש לעיין, כמו שהתקשינו לעיל להבין איך נחייב עכו"ם מיתה על שגזל מישראל פחות משו"פ, דסוף סוף אין כאן מעשה גזילה חשוב מצד הישראל כיון שהוא מוחל, הה"ה, איך מועיל השכירות, הרי מצד ישראל אין כאן קנין חשוב. הרי בכל קנין מעות צריך שיהא נותן וצריך שיהא מקבל, ובפחות משו"פ אמנם מקבל יש אבל נותן אין. אמנם המנחת חנוך (עי' מצוה י"א אות י"ט, ומצוה מ"ב אות כ"א ד"ה ודע, ובעיקר מצוה של"ו אות א' בענין קנין כסף), לומד מכאן שבכל דיני עכו"ם פחות משוה פרוטה דינו כפרוטה. דאם הגמרא מדמה כאן עירובין לגזל הרי שהגמרא הבינה שבעכו"ם פחות מפרוטה כפרוטה דמי לכל התורה כולה ואין זה רק מקולי עירוב. אבל ברמב"ם (הלכות עירובין פ"ב הי"ב) משמע דהא דמהני פחות מפרוטה בשכירות עכו"ם לצורך עירוב הוא מפני שאין זה קנין גמור אלא היכר בלבד. א"כ א"א ללמוד מהסוגיה בעירובין לכל התורה כולה (עי' במנחת חינוך מצוה של"ו הערה ה' ו'). אמנם אפשר להצדיק את המנחת חנוך ולומר שבעכו"ם פחות מפרוטה כפרוטה בכל התורה כולה, ואין עליו פירכה מהרמב"ם, דהרמב"ם דיבר שהישראל עושה קנין עם העכו"ם, וכלפי ישראל אין זה קנין חשוב ולכן מועיל רק בעירובין, אבל בכל מעשה שהעכו"ם עושה יהיה פחות מפרוטה כפרוטה. ואולי גם בגזל פחות מפרוטה מישראל, מכיון שהמעשה הוא

# "ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס"

בגמרא שם (י"ח ב') וכן בגמרא במעילה (י"ח ב') איתא שאם מעל בחצי פרוטה בפעם אחת ובעוד חצי פרוטה בפעם אחרת, ואפילו ג' שנים בינתיים, מצטרפים המעילות וחייב, למרות שכל מעילה בחצי פרוטה אינה מעילה בפני עצמה. כאן מתגלה הסוד שאפשר גם לצרף חצאי פרוטות לפרוטות. בכל התורה כולה ישנו צירוף של פרט לכלל. אבל במעילה התחדש דין שאפשר לצרף שני חצאי פרוטות ולהפוך אותם לפרוטה. אבל כאן מדובר בקדשים. בחולין לא מצאנו כזה דין. כאשר מגיעים למדרגה שרואים גילוי אלוקות בכל דבר, אזי חצאי פרוטות מצטרפים לפרוטה, וישנה נקודת תיקון. אבל כאשר תופסין כל דבר כחולין, אזי אין דין של חצי פרוטה מצטרף לחצי פרוטה, ואז באמת אין חייבים בהשבה. א"כ תכלית העבודה היא לגלות את הקדושה בכל העולם כולו. כאשר הקדושה מתגלה בכל העולם כולו, גם חצאי הפרוטות מצטרפים, דהרי אין דבר העומד בפני התשובה. למרות שלפי מה שהסברנו עד עתה, דוקא פרוטה יש לה תשובה, ופחות מפרוטה אין לה תשובה. אבל הרי אין דבר העומד בפני התשובה. אלא בחולין יש דין של דוקא פרוטה, אבל בקדשים, כמו שראינו במעילה, ישנה אפשרות גם לתקן את החצי פרוטה. זהו סוד התיקון דתשובה עילאה. תשובה עילאה היא לגלות את הקדושה גם בחולין, ואז גם חצי פרוטה מצטרפת לחצי פרוטה ונעשית לפרוטה ואז היא ברת השבה. כך שהפירור חוזר לפרט, והפרט חוזר לכלל, וזו שלימות התיקון של הבריאה כולה.

## מי שפרע מאנשי דור המבול

[טז] ידוע המאמר "מי שפרע מאנשי דור המבול הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו" (ב"מ מ"ד א'). ישנם ביאורים רבים במה שייכי אהדדי. אבל בעומק, הנה בזהר הקדוש מוזכר שישנה בחינה של קול וישנה בחינה של דיבור (עי' זוהר וארא דף כ"ה ב', וזוהר פנחס רע"מ דף רכ"ח ב'). קול הוא לא מחותך, והדיבור הוא נקודת החיתוך, כמו שכתוב בנביא "הפורטים על פי נבל" (עמוס ו' ה'), ורש"י מפרש שם "מנחם חברו עם ופרט כרמך, ורואה אני את דבריו, שהמשורר על פי כלי זמר מחתך את הדבור בפרוטרוט, הכל לפי נעימות קול הכלי להגביה ולהנמיך". כלומר הדיבור מחלק את קול האדם לפרטים, כמו שהפריטה על הנבל מחלקת את קול הנבל לפרטים. מי שאינו עומד בדיבורו הוא זה שמפורר את דיבורו, מלשון הפרת נדרים, שמפוררים את הנדר עד שאינו. וכן אנשי דור המבול פרוטות את הפרוטה עד שלא יכלו לעשות תשובה. מכל מקום, מעל הכל ישנו סוד המפורר וזורה לרוח (משנה פסחים כ"א א'), שעל ידי כן מבטל את החמץ ומגלה את סוד הקדושה שזהו שלימות התיקון.

■ קטע מתוך שיעור סוגיות בפרשה 002 נח פרוטה

[יד] דור המבול נענש "כי מלאה כל הארץ חמס" (נח ו' י"ג), ופרש"י "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל", ומקורו בסנהדרין (ק"ח א'). וראינו בירושלמי ובמדרש שצורת הגזל שלהם היתה באופן שאינו ניתן להשבון, וממילא לא היה נח יכול להחזירם בתשובה למרות שעסק בבניית התיבה ק"כ שנה (רש"י נח ו' י"ד). כל עבירה שאדם עושה ניתנה עליה תשובה. ישנה תשובה בנפש וישנה תשובה בממון. תשובה בנפש זו מצות עשה דאורייתא "ושבת עד ה' אלוקיך" (ואתחנן ד' ל'). תשובה בממון זו מצות עשה "והשיב את הגזילה אשר גזל". חטא דור המבול בממון היה בכך שהם הפקיעו להדיא את האפשרות של תשובה. למרות שבני נח לא נצטוו על השבת גזל, אבל למעשה ודאי שיש להם חובה להשיב. א"כ בעצם המעשה שלהם הם חקקו עוון שאי אפשר להשיב אותו, ולכן כאמור לא הועיל ולא יכול היה להועיל מה שנח ניסה להחזירם בתשובה. והנה בעומק, חטא הוא פיזור ותשובה היא חיבור, חזרה למקור. בשרש הכל הוא אחד, ובהתפרטות נמצאים הפרטים. התשובה מחזירה את הפרטים לכללם. והנה פרוטה היא מלשון פרט, וכאשר ישראל משיב את הגזלה, ואין גזלה בפחות מפרוטה, אזי הפרוטה חוזרת למקורה בסוד כלל ופרט וכלל. אבל פחות מפרוטה אינה פרט אלא פירור, שהוא למטה מהפרט. דבר שיש לו כח להתקבץ לכלל בסוד כלל ופרט, פרט וכלל, כלל ופרט וכלל, הוא הנקרא פרוטה. אבל דבר שאין לו כח לחזור ולהתקבץ לכלל, אז הוא בבחינת פחות משהו פרוטה, והוא פירור. אצל ישראל פחות משהו פרוטה אינו ניתן להשבון כי ישראל מוחלין על כך, ממילא אין כאן בעיה, דהמחילה היא גופא ההשבון שלו. אבל אצל העכו"ם פחות משהו פרוטה שמחד הוא לא ניתן להשבון ומאידך אינו יוצא בדיינים, אז למעשה הגזל אינו יכול לחזור למקורו, אין לגזלן היכי תמצוי איך לתקן את החטא הזה (כל זה לשיטת הראשונים שאין דין השבה בעכו"ם, אבל לתוס' שיטה אחרת כנ"ל).

## פירור חוזר לפרט ופרט חוזר לכלל

[טז] אמנם לכאורה קשה לומר שמחד נח ניסה ק"כ שנה להחזירם בתשובה, ומאידך אנו אומרים שלא היתה אפשרות לעשות כן. אמנם צריך לדעת שישנם כלל ופרט וכלל. כל כלל הוא שם הוי"ה וכל פרט הוא שם אלקים. השם אלקים מורכב מה' אותיות ולהם ק"כ צירופים. א"כ שם אלקים מרמז לק"כ שנה שנח בנה את התיבה. סוד הפרט כמו שמפורש להדיא בזהר הקדוש הוא בבחינת שם אלקים (עי' זהר בראשית ט"ז ב', ועי' זהר אחרי מות ס"ה ב'), זו ההתפרטות של כל דבר. נח ניסה לגלות בהם תפישה שנקראת פרט, אבל דור המבול התכחשו למושג זה, ואחזו בפרור. לכאורה התיקון היחיד לזה הוא לצרף שני חצאי פרוטה. אבל לא מצינו כזה צירוף בתורה מלבד בדין מעילה. המשנה בב"מ (נ"ה א') שכבר הזכרנו לעיל, מונה ה' פרוטות, ואחת מהן "הנהנה בשוה פרוטה מן ההקדש". והנה במשנה בכריתות (ט"ו ב'), וכן



## על זמן הגאולה חישוב הקץ ואורו של משיח

שלום כבוד הרב.

א. הגר"א אומר שמזמור 'יענך ה' ביום צרה' (תהילים כ) יש בו שבעים תיבות כנגד שבעים שנות חבלי משיח שהם ימי צרה, לפי מה שאני מבין מהרב אנו קרובים לגאולה, אך בעשרות שנים האחרונות לא היו כאלו צרות גדולות בכל שנה, ומאז השואה כבר עברו שבעים שנה?

ב. שמעתי שלגאון יש תאריך כמו איזה צופן מתי תהיה הגאולה, האם זה נכון? הרי הרב אמר שאת הקץ אף אחד לא יודע - "לליבי לא גיליתי"?

ג. בגלל שאנו בתקופה כזו שקרובים לסוף, ולפני הסוף אומר הגר"א שיהיו צרות רבות כמו חושך ואז יהיה יום וכמו אישה הרה וכו', האם מבחינת השאיפות בלימוד התורה האדם צריך להיות בבחינת שמא לא יספיק הרבה?

ד. האם יש סייעתא דשמיא בלימוד התורה בתקופה זו?

ה. על מה צריך האדם לעבוד בתקופה זו?

ו. אני מעוניין לעבור ישיבה למקום שהרמה שם יותר מתקדמת מקום שאני אגדל יותר בתורה, יותר אבנה את עצמי בלימוד וכו', כי היכן שאני נמצא הרמה נמוכה ואני מקווה שיהיה לי שם טוב, אבל זה דורש מסירות, ואני מרגיש שזה שיש כעת את כל התקופה הזו, זה מונע ממני מלעבור כי כבר אנו רגע לפני הסוף, מה לעשות? תודה רבה.

## תשובה

א. משיח בא בהיסח הדעת כמ"ש חז"ל שלשה באים בהיסח הדעת.

והיינו שזו מהותו, למעלה מטעם ודעת. ולכך כל החשבונות שכתבו רבותינו כולם אמת. ובמקום שמסתיים החשבון - שם הארת משיח.

ב. כנ"ל אות א'. ובדקות יותר כמ"ש הגר"א באמרי נעם על ברכות, שיש גאולה בסוד משיח בן יוסף, והוא בבחינת אחשינה, ושם כל החשבונות, בבחינת אין נבון וחכם כמוך. ויש גאולה בסוד משיח בן דוד, וזה בעיתה. ועת זו לא נגלה.

ג. כן.

ד. מאיר אורו של משיח באור רב.

ה. על חיבור עמוק פנימי.

ו. ללמוד היכן שיותר טוב עבורך - בלי חשבונות אלו.

ברכות (יז, ע"א) - אמר רב אשי, בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו, דקא חזו יקרא דאוריתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו.

והיינו כי בעומק ממהות הויתם היה להם להתגייר, כי נקרא מתא "מחסיא" מלשון הכתוב אצל רות שנתגיירה (רות, ב, יב) ישלם ה' פעלך ותהי משכרתך שלמה מעם ה' אלהי ישראל אשר באת "לחסות" תחת כנפיו. ועומק הכניסה כי גבעונים שלא נכנסו תחת כנפי השכינה בשלמות, נקראים אבירי לב כנ"ל שם, כי חסר בהם מידת הרחמים, כמ"ש ביבמות. ורחמים נקראים חוס - רחם. וזהו לחסות תחת כנפיו, היינו רחמים, כרחם שחוסים בתוכו, עובר במעי אמו. ובני מתא מחסיא שאינם באים לחסות, מפני שחסר להם רחמים - חוס, ולכך נקראו אבירי לב.

ובעומק יותר, גר הוא ממוצע בין לבין, בין עכו"ם לישראל. ומהות מתא מחסיא הוא מקום ממוצע. כמ"ש (כתובות, ד, ע"א) אמר רב אשי, כגון מתא מחסיא, דמפקא מכרך ומפקא מכפר. והיינו ממוצע בין כרך לכפר.

והנה התוס' (ברכות, שם) כתבו, וראיתי בספר העתים שחיבר הרב רב יהודה בר ברזילי, ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר. וביאור הדברים, דהנה איתא (פרד"א, פ"ה) בין השמשות של שבת היה אדם (הראשון) יושב ומהרהר בלבו ואומר, אוי לי שמא יבוא הנחש שהטעה אותי בע"ש, שנאמר תשופני עקב. נשתלח לו עמוד של אש להאיר לו ולשומרו מכל רע, ראה אדם לעמוד של אש ושמח בלבו, ואמר עכשיו אני יודע שהמקום עמי, ופשט ידיו לאור האש וברך מאורי האש, וכשהרחיק ידיו מהאש, אמר אדם עכשיו אני יודע שנבדל יום הקדש מיום החול, שאין לבער אש בשבת, אמר ברוך המבדיל בין קדש לחול.

ובהבדלה אנו אומרים המבדיל בין קדש לחול בין ישראל לעמים. וזהו כאשר נתרחק ונבדל מהאש, אולם כאשר היה קרוב לאש וברך מאורי אש, אין הבדלה זו, וזהו שורש הגרים שהיו צריכים להתגייר במתא מחסיא, אלו נתקרבו לעמוד האש. אולם כיוון שעמדו רחוק מן האש לכך הם בבחינת מבדיל בין ישראל לעמים, ואינם מתגיירים, וזהו אבירותם, שאין קרבים לעמוד האש אלא עומדים מרחוק.

ומכח עמוד האש שהאיר לבני"י ביציאתם ממצרים, עלו ערב רב עמם, גרים. אולם גם הם היו אבירים וגיירותם אינה שלמה. ולעומתם בני"י שהלכו במדבר, זכו להארת אביר בתיקונו, ולכך אכלו מן שנקרא לחם אבירים, כמ"ש בשלהי יומא.



## נח | ו-ש

ויצא יצוא ושוב. שו-ב, לשון של שווה, השתוות. ובקלקול, עשו, ע-שו, מתנגד להשתוות דקדושה. ואמרו חז"ל, עשו הוא שוא שבראתי בעולמי, שוא, שו-א. והנה עשו, אדום, ואמרו חז"ל האי שחור אדום הוא אלא שלקה. שחור, שו-ח. ואמרו חז"ל ד' שמות, אדם (אדום, שחור, כנ"ל), איש, גבר, אנוש. ובעשו נופל לאישון, אין-שו, איש קטן. גבר, ואנוש. אין-שו. וכח של האש שבאיש ובאנוש, שורף, שו-רף.

ואמרו חז"ל (סנהדרין, לח, ע"א) אחר וקדם צרתי, אם זכה קדם, ואם לאו אחר, ואומרים לו יתוש קדמך, יתוש, ית-וש, וזה קאי על עשו. ולכך דחק לצאת ראשון לפני יעקב, שיהיה בחינת קדם, ראשון, שו-ראן. אולם הוא בבחינת בכור שוטה, שו-טה. ונצרך שוט להלקותו, שו-ט. והמשך מלחמה זו שרו של עשו, שנגע ברכו של יעקב, שוק, שו-ק. ושורש ניקתו של עשו, כנודע, מעולם השבירה, שבור, שו-בר. בחינת שממון, שו-ממן. וניצוצות הטוב שבו הם בחינת שלום, כמ"ש הראשונים עשו בגימט' שלום, שו-לם. ושטנו של עשו, יוסף, בחינת שור, שו-ר.

ושורש החטא בפועל בתחילה אצל אדה"ר, שאשכול ענבים סחטה לו חוה, תירוש, תיר-וש. אשכול, אכל-שו. ואזי מאכילה זו כתיב ביה "ויתבשוש", בוש, בה-שו. ויצא לו מדרך היושר. יושר, שו-יר. לחשבונות רבים, חשבון, שו-בחן. ואזי נתקן לו בגדים, לבוש, לב-שו. וירד ממדרגת זנב לאריות, ונעשה ראש לשועלים, שועל, שו-על.

ואזי בתיקון, בו ביום, ר"ה, מצות תקיעה בשופר, שו-פר. והוא בחינת "מכדי שקולים הם ויבאו שניהם". שקול, שו-קל. ואזי משתווה הראשון, ראן-שו, ראש, עם הרגל, בבחינת שרוך הנעל, שרוך, שו-רך. בבחינת ראשיכם וגו', ושואב מימך, שואב, שו-אב.

ועיקר תיקון זה בישראל, ע"י יעקב היפך עשו הנקרא ישורון, שו-ירון. וע"ש כן נקראים ישראל שושנה, שו-שנה. "וישראל קדושים הם" כמ"ש חז"ל, קדוש, קד-וש. ושלמות הארה זו מתגלה בירושלים, ירלים-שו. ועליה נאמר שוש תשיש העקרה בקיבוץ בניה (שושנה, כנ"ל) לתוכה. שוש, שו-ש. ונמשך בפורים, שושן, שו-שן, ע"י שתיית יין, תירוש, אשכול, כנ"ל. והו ביטול ושתי, וש-תי. ושלמות שתייה זו ביין ישן נושן, נן-שו. ומידת חודש אדר, שחוק, שו-חק. ויוה"כ כפורים, בעשור לחודש, עשור, ער-שו. וניתנו בו לוחות שניות שכתוב בהם "שמור", שו-רם.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: שופר, מתשלח, כוש, אשור, שרוג, שרוך, שלום, עשו, שוח, יושב, אבשלום, אושר, אחשוורוש, אנוש, אשדוד, שוה, שחור, אשכול, אשקלון, אשתאול, התשחיה, יתוש, אלוש, אישון, הושע, יהושע, בוש, חשבון, ירושלים, ישועה, ישימון, כישור, לשון, לבוש, שורה, קדוש, ראשון, רכוש, שאול, שאון, שברון, ברוש, שוא, שואה, שוט, שולמית, שום, שוטר, שול, שונם, שוק, שור, שושן, שוחק, שלו, שושנה, שלוש, שמונה, שמור, שמועה, שמעון, שמרון, שממון, שועל, שרון, גרשה, דרוש, דישון, גרשום, שונה, שמואל, חבוש, חורש, יאשיהו, יהושפט, יואש, יקוש, שובב, ישורון, כורש, כמוש, מלקוש, שבועה, מוקש, נושן, עונש, כישון, עשוק, צורישדי, קישון, קשור, שבואל, שבוע, שבור, שבלול, שבתון, שדיאור, שובל, שונא, שוקק, שוש, ושתי, שערה, שעשוע, שקול, שרוף, שריון, שחוט, שתול, תירוש, שואב. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

פסחים (ק"ח, ע"ב) - עדת אבירים בעגלי עמים (תהלים, סח, לא), ששחטו אבירים כעגלים שאין להם בעלים. היינו רומי ששחטה עדת אבירים. ועיין מהרש"א, שקאי על ר"ע וחבריו. וברש"ש שם, נ"ל דדריש "עדת" מלשון עדודה כמ"ש (ב"ק, יא, ע"א). לשון נבלה.

ושורש הדבר שנתהפך עדת אבירים כעגלים שאין להם בעלים, נעוץ במש"כ (תהלים, קו, יז) תפתח ארץ ותבלע דתן, ותכס על עדת אבירים. אבירים, אביר-ם. כי ישראל במדבר אכלו לחם אבירים, ודתן ואבירים, הותירו מן המן ונעשה תולעים, והעיקר בזה הוא אבירים, לעומת לחם אבירים. ויבואר להלן אי"ה מהות אבירים.

ובמקום כח של צירוף של גר לישראל, כנ"ל בקלקול בגבעונים ומתא מחסיה, שקלקלו צירוף זה, דתן ואבירים הם כח להחזיר את בני" לתוך אוה"ע, לתוך מצרים. וכמ"ש (ילק"ש, תהלים, תתסד) ר"ש בן ינאי אומר, נמנו ישראל במדבר למנות דתן במקומו של משה, ואבירים במקומו של אהרן, שנאמר נתנה ראש ונשובה מצרימה, ומה גרמו לעצמם, תפתח ארץ ובלע דתן, ותכס על עדת אבירים. ועיין מהר"ל (גבורות ה', פ"ט) שביאר מאמר חז"ל זה. ועיין ספר הליקוטים (קרח) שאבירים היה רשע יותר מדתן (ועיין גלגולי נשמות לרמ"ע מפאנו, אות פ'. וחסד לאברהם, מעיין ה', נהר כה. ועמק המלך, תיקוני שבת, פט"ז). ונתגלגלו בדואג ואחיתופל (עיין קהלת יעקב ערך דתן). ודואג היה "אביר הרעים". מאבירים נעשה אביר הרעים.

ועיין ספר התמונה, וז"ל, תתקע"ד דורות הם עזי פנים שבדור, וכו', ר"ל, שכל פושעי ישראל שבשמיטה זו, דור אחר דור, כולם באין מדתן ואבירים, וכו', ולכך דרשו רז"ל, כל מקום שנאמר נצים ונצבים אלו הם דתן ואבירים, שאין לך דור ודור שאין לך מהם שבאים דרך גלגול, עכ"ל. ולפ"ז זהו כל האבירים בכל הדורות כולם, ושורשם באבירים. ודתן הוא שורש לכל בעלי מחלוקת, ואבירים שורש לכל עזי פנים, אבירות (עיין תנחומא, קרח. וסנהדרין, פרק חלק).

והנה כנגד כח זה דקלקול, אי כניסת גרים לכנס"י באופן שלם, ויתר על כן החזרת בני" לאוה"ע למצרים כפי שנתבאר לעיל, עומד ר' עקיבא, שהוא ממשפחת גרים.

ושורשו של ר' עקיבא, עיין מגלה עמוקות (ויחי) וז"ל, מידי "אביר יעקב", קרי ביה רבי עקיבא, אותם אותיות, עיי"ש. ושורש דבריו באריז"ל (ליקוטי תורה, ויחי). ור"ע תיקן קלקול יוסף, פגם של אביר, ולכך שחטו אבירים כעגלים שאין להם בעלים, וזהו ר"ע וחבריו, כמ"ש מהרש"א. ■

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





## תפיסה של "מעשה מרכבה"

התפיסה שמדברים עליה השתא, היא בעצם התפיסה הפנימית, זה נקרא "מעשה מרכבה", "מעשה מרכבה", אין הגדרתו רק שאדם יודע דברים מסויימים, בוודאי שזה חלק מתפיסת מעשה מרכבה, ברור שכך. "מעשה מרכבה" זה תפיסה, זה תפיסה שהאדם תופס שמעשיו הם הרכבות, תפיסתו היא הרכבה, זה "מעשה מרכבה".

וכמו שהוזכר פעמים רבות דברי רבותינו, "מעשה בראשית" עניינו, כוחות הראשיות שבדבר, זה הראשית, עוד כח, ועוד כח, ועוד כח, זהו גדר "מעשה בראשית", איך הוא כל דבר בתחילתו, בראשיתו, "בראשית" העליונה, הכל מאוחד, ב"ראשית" דלתתא, כל יום ויום נברא מה שנברא, זה נקרא "מעשה בראשית".

"מעשה מרכבה" עניינו, שהאדם תופס כתפיסה, לא כידיעת פרטים אלא כתפיסה, שכל מהות הבריאה היא בנויה במהלכי ההרכבה, וכל דבר ודבר שהוא נוגע בו, הוא מבדיל אותו ומרכיב אותו, מבדיל אותו ומרכיב אותו, והאופן שבו הוא מרכיב אותו, לזה נצרך ידיעת חלקי החכמה, את כל אופני ההרכבה הקיימים.

וכמו שבאופן טבעי האדם נושם ונושף, אפילו תינוק בן יומו, כך כשבנפש האדם, הנפש המשכלת, כח השכלי שבאדם, באופן פשוט וטבעי כל דבר הוא מפרק ומרכיב, מפרק ומרכיב לפי גדרי החכמה, "בהם יושב ומהרהר תמיד", וכך צורת תפיסת שכלו, שהוא יושב ומרכיב ומפרק את הדברים באופן טבעי, זה כניסה לתפיסה הנקראת "מעשה מרכבה".

כמובן, "איך פירושא זיל גמור", כל התורה כולה, להרכיב את הכל, זה המעשה מרכבה, להוציא מהכח לפועל באופן חושי. אבל ההוצאה מהכח לפועל בתפיסת השכל כשכל, כשכל שהוא פועל ולא שכל שהוא כח, זהו כאשר הנפש המשכלת באופן טבעי תופסת כל דבר בהרכבתו והפרדתו, בכל הכללים שמבוארים, יש את ההוצאה מן הכח לפועל הגמור, שזה ידיעת כל ההיקף וההוצאה מהכח לפועל של כל חלקי התורה, זה התפיסה הנקראת י"ב, שבה אנחנו עוסקים עכשיו אב - י"ב.

האבות, זה ה"מעשה בראשית", זה האב, זה ההתחלה.

הבנים, הי"ב שבטים זה ה"מעשה מרכבה".

## דוגמאות לתפיסת מעשה מרכבה

הדוגמא השרשית והברורה, הרי בני ישראל יצאו ממצרים, י"ב שבטים, ומתחילה מתגלה השורש כאשר הם העלו את יעקב אבינו לקברו בארץ ישראל, ועיקר הגילוי בפועל הוא בכנסת ישראל בהיקיפו, היה "בצאת ישראל ממצרים", שכולם חנו מסביב למשכן, למחנה שכונה, וצורת החניה היה באופן של ג' ג' ג', שמקיפים את מציאות המשכן, זה לא היכ"ת בלבד, איך הם נוסעים, אלא זה צורת הדברים איך יש הרכבה של כל הכנסת ישראל יחד, גם בקריעת ים סוף, כדברי חז"ל כידוע, שהים נקרע ל"י"ב גזרים, "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", מה שכשפשוטו היה הבדלה בכל שבט ושבט, אבל כדברי רבותינו, החומות האלה, הם היו הכח המבדיל מחד, אבל הם גם היו הכח המצרף ומחבר את כל השבטים, לא עברו כל שבט ושבט לעצמו בים, כפשוטו עברו י"ב שבטים מחוברים גם יחד, כך היתה צורת הדברים.

משל למה הדבר דומה, בית שגרים בו באותה קומה שתי דירות, ויש כותל המבדיל, מחד הוא מבדיל אבל מאידך הוא יוצר את ה"היכי תימציי" לדירות של שניהם, וא"כ הוא גם מבדיל וגם מצרפם, זהו גדר הכותל אחד שיש לשניהם, שניהם משתמשים באותו כותל, "מחציו ולפנים", "מחציו ולחוץ", זיזים שתולים עליהם, סוגיות בבבא מציעא, סוגיות בבבא בתרא, כל ההגדרות האלה הם הגדרות בכותל אחד שיש לשניהם, הכותל הזה הוא מצד אחד מבדיל, אבל מצד שני שניהם משתמשים בכותל, והוא יוצר את ה"היכי תימציי" ששניהם יכולים לדור כאן, שלא יהיה היזק ראייה, בתשמישים מוצנעים שעושים בבית, והרי שהכותל הזה הוא גם המחבר את התשמישים של כל אחד מהם, הוא עומק של צירוף, אפשר כמובן לתת דוגמאות לרוב, ובעומק, כל דבר בבריאה הוא הדוגמא האמיתית לדבר.

זה תפיסה של "מעשה מרכבה" בקומת נפשו של האדם, זה תפיסת הי"ב.

## עומק כח ה-י"ב

הי"ב שבטים נמצאים מצד אחד, במקום שיוצר התפרטות, "וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום", נעשה הפרדה, אבל בעומק יותר, נעשה מציאות של חיבור, זה הי"ב שבטים



## עומק כח הנפש

ככל שהדברים האלה מאירים בנפשו של האדם, מצד אחד האדם מצרף את תפיסת ה"אחד" שהיא תפיסת האב, ומהצד השני הוא מצרף את תפיסת ה"ב", מקום ההתפרטות, אבל הוא מצרף את החיבור בתוך ההתפרטות ששה - י"ב, והוא מצרף את אור ה"אחד", איך שהוא מאיר בתוך ה"ב", זה האביב אב י"ב, והוא מצרף את אור ה"אחד", איך שהוא מאיר בתוך ה"ב", זה האביב אב י"ב שהזכרו.

זה עומק כח הנפש, מחד לעסוק בעומק פנימיות התורה שכולה סוד, כלומר "אחד", ומאידך לעסוק ב"תילי תילים של הלכות" ש"תילי תילים של הלכות" זה מקום ההתפרטות הגמור, אבל יחד עם מקום הצירוף שלהם "כתרי אותיות", מקום הצירוף שלהם, שהאב והי"ב מאוחדים, מצורפים, מחוברים.

זהו תפיסת אדם נשמה וגוף, נשמה, "חלק אלוה ממעל" ה' אחד", גוף, כל מציאותו הוא עפר - פירור, התפרטות, חיבור של נשמה וגוף בתפיסה הפנימית, זה שורש "המעשה מרכבה" הגמור שיש בבריאה, עיקר כל צורת הבריאה היא צורת אדם, והאדם מורכב מנשמה וגוף, והוא הוא "מעשה מרכבה", הרכבת נשמה וגוף, כנשמה הרוכבת על הגוף, ועומק הצירוף של נשמה וגוף זה חיבור שני התפיסות, התפיסה של ה"אחד", של ה"חלק אלוה ממעל", פנימיות אור הנשמה, עם התפיסה של הגוף שהיא ה"עפר", מקום הפירור, והחיבור שלהם יחד זהו ה"מפליא לעשות", הארת האור האחד, הארת ההתפרטות, חיבורם גם יחד בכל אופני החיבורים שישנם.

זה נקרא "צורת האדם השלם", "אדם השלם", זה מי שיכול לצרף ולחבר ולאחד את הכל, בכל אופני הצירופים שישנם, שזה שלימות קומת החכמה.

כשאנחנו עוסקים, אם כן, בסוגיית האב, יש את האב, יש את ה"ב", הבנים, ויש את הכח המצרפם, הכח המחברם ומאחדם, "מעשה מרכבה", ולמעלה מכך, האחד הפשוט.

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

שהם י"ב פנים לאותו דבר, דבר אחד שיש לו י"ב פנים שמצטרפים.

בלשון אחרת והיינו הך, כל בן הנולד מהאב, הוא גילוי של האב, הוא לא רק בן כפשוטו מהאב, אלא הוא גילוי של האב, הוא "בנין אב", זהו הגדרת בן מן האב, שהוא גילוי של האב, ואצל יעקב אבינו שיוצאי חלציו הם י"ב שבטים, הם י"ב פנים ליעקב עצמו, הם לא בני יעקב כפשוטו בלבד, וודאי, זה ה"מבשרי אחזה" בפועל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וזה מה שמתשלשל בעולם הגשמי אבל התפיסה העמוקה, כל בני יעקב הם י"ב פנים לצורתו של יעקב אבינו, "דמות תם חקוקה בכסא" ומעין מה שנאמר אצל אסתר "כל חד וחד נידמית לו כאומתו", י"ב שבטים כל אחד הוא הבבואה של "הדמות תם" של יעקב, רק בפנים שונות - זהו ה"ב שבטים, שבטי י-ה. אמנם כל אחד הוא פנים אחרות, כביכול, שנבדלים אחד מהשני, אבל כולם הרי פנים של יעקב אבינו, ובהכרח שהם פנים שיש להם צירוף גם יחד, זה נקרא בעומק "משני עבריהם הם כתובים", "פנים בפנים", יש לו כמה פנים לאותו דבר, אלו הם ה"ב שבטים שמתגלים אצל יעקב אבינו.

כהגדרה הכוללת ממש, יעקב אבינו מחבר מעלה ומטה, הוא המחבר את ה"ישראל" לי - ראש והוא מחבר את ה"מטה" יעקב, הוא מחבר את הזריחה המזרח, והוא מחבר את השקיעה המערב, "שקעה לו חמה שלא בעונתה", אבל מאידך זרחה לו השמש שעל שם כך קרא שם המקום פניאל. הוא מחבר את הצדדים, ומצד כך י"ב שבטים הם י"ב מטות מלשון הטייות לצדדים, הוא מחבר את כל האופנים שישנם, זה בקצרה, הששה שהופכים ל"ב, שהזכר.

אבל תמצית יסוד הדברים היא קליטת עומק פנימיות הבריאה שהיא אורייתא, "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ", כלומר, שמים וארץ, כולו בני, על אותיות המצטרפים, זהו "שמים וארץ" בכל מהותם, זהו "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ. וזה צורת המשכן שהוא מעין העולם, שכולו בני במהלך של צירופים, ומסביב לזה חנו ה"ב שבטים, כי הם חלקי אותם צירופים.



*אמנם מבואר ופשוט הוא שכמה מיני עולמות נאצלו ונ-  
בראו ונוצרו ונעשו אלף אלפים ורבוא רבואות וכולם כא'  
הם תוך המקום החל הנ"ל ואין דבר חוצה לו.*

## שני ביטולים - ביטול לאור א"ס וביטול לחלל, שורש הבחירה

נתבאר לעיל שישינה מציאות של ביטול. ובדקות ישנם שני ביטולים, ישנו ביטול לאור א"ס שנמצא מסביב, וישנו בי-טול לחלל עצמו. כל דבר שנמצא בתוך דבר אחר, הוא נמצא במקומו ובטל אליו, ויתר על כן, אם הוא מוקף ממנו. יש את האופן שאנחנו מוקפים באור א"ס, ויש את האופן שכל מציאותינו היא בתוך מציאות החלל. ולכן, יש לנו בי-טול לאור א"ס, ויש לנו ביטול לחלל. ביטול לאור א"ס זוהי אמונה, ביטול לחלל זהו שורש הכפירה. שורש הכפירה היכן הוא - בהסתלקות האור א"ס שע"כ נעשתה מציאות של חלל.

כאן מונח בעצם שורש הבחירה הנעלמה של שני צדדים, אור א"ס או חלל. הצמצום הוא שיוצר את אפשרות הבחירה הראשונה. בעומק, "אין עוד מלבדו כפשוטו" זהו קודם הצמצום. בצמצום יש לנו אמונה שהקב"ה משגיח, שזהו סוד הקו, או ח"ו דבקות בחלל, כפירה. א"כ, עומק הבחירה נעוץ כאן במקום החלל. לכן יש אופן שכולם בטלים לאור א"ס, ויש אופן שכולם בטלים למקום החלל. רק שהחלל הוא לא חלל גמור כמו שנתבאר, שהרי נשאר רשימו במ-קום. כמו שהוזכר בהגהות ר' חיים ויטאל, וכמו שהאריך הרמח"ל פעמים רבות לגבי הרשימו שנמצא תוך מציאות החלל, וא"כ לעולם נשאר רושם מהאור א"ס.

## שורש ההויה השפע וההפסד שבבריאה

ואלו הם דברי הרב ז"ל כאן: וכולם כא' הם תוך המקום החלל הנ"ל ואין דבר חוצה לו. ראשית, עצם כך שכל הנבראים בתוך החלל זוהי גופא ההגדרה שהם גבוליים, מחמת שהחלל הוא גבולי. אבל יתר על כן, הם בטלים לחלל, מחמת שבחלל הרי אין צורה של קו, אלא יש בו רק צורה של עיגול. בתוך החלל יש עיגולים, וכן החלל עצמו הוא בצורה של עיגול, ולכן כולו ערכין של ביטול. וזהו בעצם הכח שיוצר את ההפסד של כל הנבראים כולם. כל כח הפסד שנמצא בבריאה שורשו בחלל. הדוגמא היסודית

של הפסד בבריאה זהו מוות, מוות נקרא בלה"פ "כי ימצא חלל באדמה" (דברים כא, א). מוות נקרא חלל מחמת שזהו שורשו, גילוי החלל. זהו אמנם השורש, אולם כל הפסד שימצא בבריאה שורשו בחלל, דמה לי קטלא כוליה מה לי קטלא פלגא (ב"ק סה ע"א).

לעומת כך, כל שפע והמשכה שנמצא בבריאה, שורשו בקו. וכל הויה, שורשה באור א"ס. אלו הם שורשים מדויקים עד למאד, וזוהי תפיסת כל הבריאה. יש את עצם ההויה שלנו, שזה נקרא הויה - ששורשה באור א"ס, שזהו שם הויה, שהוא שם העצם כביכול מהאור א"ס. יש את השפע שאנו מקבלים - מהקו. ויש את ההעדר של המציאות, או העדר של הויה או העדר של קו, שזהו החלל. והרי שהחלל מפקיע גם את האור א"ס, וגם את הקו.

בדקות, החלל גם מתנגד לקו, ע"י שהוא מחללו. הצמצום יצר מציאות של חלל בתחילתו, וכיוון שהוא צמצום מהאור א"ס, הוא גורם גם צמצום בקו, שהוא המשכת אור א"ס. הכיצד, כביכול בתחלה היה צמצום, ורק לאמח"כ נכנס הקו. וא"כ, היה אופן של חלל בלי קו. יתר על כן, הגורם לקו שהוא נכנס כקו אחד דק, צינור, ומימי האור העליון שנכנסים לתוכו מצומצמים, הוא החלל. והגדרת הדבר היא, שהצמצום פעולתו כל הזמן. אם לא היה פעולת צמ-צום קבועה, כביכול ודאי שהאור א"ס היה חוזר. ויתר על כן, גם הקו היה מגיע באופן רחב יותר. לפיכך, הגורם כל הזמן לשפע שהוא מגיע בצמצום, שאין ריבוי טובה באופן השלם, זהו כח הצמצום הפועל תדיר. וא"כ, החלל הוא העדר גמור של א"ס, והוא גם צמצומים של השפע. אופן התפשטות הקו לאט לאט, דרך קו אחד דק, וכל המהלכים שהוזכרו, זהו מחמת תפיסת חלל.

לפיכך, כאשר שאנו עוסקים בסוגיית החלל, מציאות החלל מתגלה אצלנו בכל יום ויום, בכל חסרון. והיא מתגלה ח"ו ביום המוות, "כי ימצא חלל באדמה", כנ"ל. והבן שבכל פרט ופרט חל בו תפיסת חלל לפי ערכו, צמצום.

נמצינו למדים שלשה הבחנות בשורשי הבריאה: א. עצם ההויה של הנפש שורשה באור א"ס, ב. השפע הוא בקו, ב. ההעדר, או העדר הויה או העדר שפע, שזהו מקום הצמ-צום, חלל. לפ"ז, הסוגיא של אור א"ס, קו, וחלל, היא סוגיא קיומית לכל המציאות שלנו בכל עת ובכל שעה, ואינה רק הגדרה בעלמא לתחילת החכמה.



והנה כל עולם ועולם יש בו י"ס פרטית וכל ספי' וספי'  
פרטית שבכל עולם ועולם כלול מ' ספי' פרטי פרטית

## כל דבר מורכב מ' שמתפרט לי' בבכח, ובכפועל מתג- לה כפי צרכו

בלשון כללית, כמו שמבואר להלן בדברי הרב ז"ל [הובא בדברי שלום להלן בצורת החלוקה של הספירות], יש מדרגה של הגי' שיצאו שלמים בעשרה ספירותיהם, ולכן זה מוגדר שמתחלקים לאלף ריבוא. הו"ק יצאו רק ששה, ולכן זה מוגדר רק שש ריבוא. המלכות יצאה בסוד נקודה, ולכן זה מוגדר רק אלף אחד. עכ"פ הגדרת הדבר היא, שהכללות של כל דבר מורכבת מעשר שלעולם מתפרט בעשר. וכמו שמאריך הלשם, שכל זה בכח, אבל בפועל כל פעם מתגלה המדרגה לפי הצורך. לא כל הזמן בפועל מתגלים כל המדרגות כולם, אלא כל מדרגה כפי הצורך שבה היא מתגלה בחלקיה. בבכח יש הכל, בפועל היא כפי צרכו. זהו מה שנתבאר כאן.

וכולם הם בצורת עיגולים זה תוך זה וזה לפניו מזה

כלומר, כולם הם גם בצורת עיגולים, ולא רק בצורת עיגולים, שהרי יש עיגולים ויושר, רק מכיוון שהוא עסק השתא בעיגולים, הוא כתב בלשון זו. [גבי כפל הלשון, הדברי שלום על אתר מבאר מהי כוונת הדבר "זה תוך זה וזה לפניו מזה", ע"פ דברי הרב ז"ל להלן שיש בערכנו ב' תפיסות, יש מהחיצון, ויש מהפנימי, מהפנימי הוא מסתכל באופן אחד, מהחיצון הוא מסתכל באופן שני, כדלהלן].

עד אין קץ ומספר

## אחדות הבלתי בעל גבול והגבול - פנים נוספות

כמו שהוזכר, עד אין קץ ומספר מחמת שכל דבר יכול להתפרט. ובדקות, עד אין קץ ומספר זהו עומק הגילוי של אור א"ס שנמצא בבריאה, שאין קץ ומספר. לכן, כמו שהוזכר, האור א"ס שנסתלק, לא נסתלק לגמרי, אלא נשאר רשימו. וכמו שהוזכר לעיל, הרשימו מתגלה באדם בכח ההולדה, שאפשר להוליד דברים נוספים, עד אין קץ.

בדקות, מצד אחד ההתפרטות היא עומק הצמצום, מצד שני ההתפרטות היא עומק גילוי האור א"ס, כי כל דבר

יכול להתפרט עד אין קץ ומספר. זהו כל סוד הבריאה שדבר והיפוכו גנוזים בבת אחת. והדבר והיפוכו הגמור הוא בבלתי בעל גבול וגבול. בבלתי בעל גבול יש גם גבול, שאלו הם ע"ס ספירות הגנוזות במאצילן. ובגבול יש גם בלתי בעל גבול - שמתפרט עד אין קץ ומספר. זה נפלא מאד כאשר מתבוננים בכך. עומק ההפכים הגמור כביכול שנמצא, זהו אור א"ס בלתי בעל גבול, וגבול. באור א"ס נמצא ע"ס, בע"ס נמצא התפרטות עד אין קץ, ולכן כל דבר כלול בהפכו.

כאשר הדברים הללו נקלטים, הרי שאלו הם שורשי כל התפיסה, ועומק האחדות הפנימית, שאפילו אור א"ס הגמור מתאחד עם מציאות הגבול. בפשטות האופנים שהאור א"ס מתאחד עם מציאות הגבול הם: או ע"י השארות הרשימו, או ע"י האור א"ס הסובב שמאיר בגבול, או ע"י הקו שיוצר דבקות. אבל כאן הזכרנו את הפנים הנוספות של עומק נקודת האחדות.

וכולם כגלדי בצלים זה תוך זה ע"ד תמונת הגלגלים כנ-  
זכר בספרי תוכניים. והנה הבחי' המחברת כל העיגולים  
יחד הוא ענין קו הדק הזה

## מצוא בכל מדרגה את חיבור הקו אחד דק בין העיגולים

ביאור דברי הרב ז"ל שהבחינה המחברת העיגולים יחד הוא קו דק, כלומר, שהחיבור הוא אינו חיבור שלם, אלא הוא רק חיבור דק, שהרי הקו הוא דק, ולפיכך צורת החיבור היא רק בקו אחד דק. ולכן, בעיקר העיגולים נראים נבדלים זה מזה, אלא שיש ביניהם חיבור אחד דק. וכמו שהוזכר לעיל, יש חלונות מעיגול לעיגול שדרכו עובר הקו, ודרכו עוברת מציאות השפע. לפ"ז, אם מסתכלים על כל העיגול, לא רואים חיבור אלא רואים רק ביטול, אולם דרך החיבור הוא קו אחד דק. וכל עמלנו בכל ימות עולם מהו - לראות בכל מדרגה היכן הקו אחד דק, על מנת להתקשר למדרגה העליונה. והקו הזה הוא נעלם, כי לרוב ההיקף ככולו לא רואים את נקודת החיבור, אלא רואים רק התבטלות.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.



**כתו** סוד אלף. וכתוב (בראשית, כד, ס) ויברכו את רבקה ויאמרו לה, אחתנו את היי לאלפי רבבה.

ועוד. למעלה מטעם ודעת, חק. ואמרו (במ"ר, יט, ה) ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר, ד' דברים יצה"ר משיב עליהן, דכתיב בכהן חקה, אשת אח וכו', דכתיב ערות אשת אחיך וגו', ובלא בנים יבמה יבא עליה, וכתוב בערות אשת אח ושמרתם את כל חקתי. ועיין אור המאיר (לך לך) אם ואחות דלא מתפרשין אהבתם לעולם, להיות בחינה האחות אינו תלויה בסיבה.

עוד. עיין פרדס (שער כג, פ"א, ערך אח) אח הוא א - כתר עליון, ח - שמונה ספירות מחכמה עד היסוד.

**חכמה** כתיב אמור לחכמה אחותי את (משלי, ז, ד). ואמרו (סנהדרין, ז, ע"ב) אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרה, ואם לאו אל תאמרה. ועיין קהלת יעקב (ערך אח) שחכמה ובינה נקראים אחים, עיי"ש, אח ר"ת, אור חכמה. וכן ר"ת אבא - חכמה. כ"כ בדין ידיו. וכן אאלפך חכמה. ועיין כתבי הרמ"מ משקלוב (ביאור הזהר, קעג) ומתחילה התורה נקראת ב"ת, רק האתון והפשוט לבד שזהו אומן פדגוג, ואח"כ נעשה אח ואחות לתורה כשמבין ויודע וברור לו כאחותו, ואח"כ אם, שהוא מופלא ונכנס בגני המלך.

**בינה** תשובה. ובקלקול נהפך ל"שבי", ובתיקון שב למקומו. וזש"כ (בראשית, יד, יד) וישמע אברהם כי "נשבה" אחיו וגו', "וישב" את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכושו השיב.

ובסוד לאה ורחל ב' אחיות, ה - בינה, ה - מלכות, וסוגיית שתי אחיות רחבה מאוד, ואכמ"ל (ועיין פסחים, קיט, ע"ב). ועיין ספר הקנה (ד"ה סוד ועונש) סוד שתי אחיות שבא עליהם מתגלגל בגויה קדשה. ועיין ציוני (וישלח). ורקאנטי (תצוה). ודן ידיו (מאמר יג) יעקב אבינו נתגלגל באיוב עבור שנשא ב' אחיות. ועיין ברית כהונת עולם (מאמר אור פני מלך, פ"ב). ושער הגלגולים (הקדמה לו). וספר הליקוטים (ויחי, ובלק). וסוד ישירים (ח"ב, שאלה ב'. ויונת אלם (פרק צה). ורמב"ן (תולדות, כו, ה). ולשם (הקדו"ש, ש"ז, פ"ב). ושל"ה (וישלח, תורה אור, ג, ועוד). וספר הפליאה (ד"ה וראה אתה בני דבר גדול).

**דת** האחים הראשונים בעולם הן קין והבל. ועיין שער הפסוקים (בראשית) שהבל הוא מבחינת החסדים שבדעת, וקין מבחינת הגבורות שבדעת. וזהו אחים בשורשם, חו"ג. וזש"כ (בראשית, ד, ט) ויאמר ה' אל קין איה הבל אחיך, ויאמר "לא ידעתי" השומר אחי אנכי. "לא ידעתי" נחסר החסדים שבדעת, ודו"ק. ולחלק משיטות חז"ל, הם רבו על "אחות" נוספת תאומה שנולדה עם הבל. ועיין מגלה עמוקות (קרח, ד"ה וכי קרח) בהרחבה סוד אח של משה, קרח, ושורשו קין והבל ותאומה. ובמשה כתיב, ויצא אל אחיו וירא בסבלותם. ועיין ספר הליקוטים (וזאת הברכה, ח).

ועוד. דעת דחיבור. וביבום כתיב, כי ישבו אחים יחדיו, שהיה להם ישיבה יחד בעולם. ועיין ספר הקנה (ד"ה ענין היבום וסודותיו) מת

ואח"כ נולד לו אח, אינו נקרא אחיו ליבום וחליצה. חסר בשם אח, ודו"ק.

**חסד** אברהם. וכתוב (בראשית, יב, ה) ויקח אברהם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו. וכתוב (שם, יג, ח) כי אנשים אחים אנחנו. וכן אמר לשרה (שם, יב, יג) אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך. וכן שם (כ, ב) ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי היא, וגו', אמנה אחתי בת אבי הוא אך לא בת אמי. ואזי כתיב (שם, יז) נתתי אלף כסף לאחיך. כסף. חסד. וכל זאת כמ"ש "זה חסדך אשר תעשה עמדי".

ופסולת של אברהם, ישמעאל, ועליו כתיב (שם, טז, יב) ועל פני כל אחיו ישכון - נפל. ואחיו של אברהם ממש, נחור.

ופסולת נוספת של אח בחינת חסד, הוא "לבן", חסד - לבן. וכתוב ביה (שם, כד, כט) ולרבקה אח ושמו לבן וגו' ויהי כראת את הנזם ואת הצמידים על ידי אחותו וכשמוע את דברי רבקה אחותו וגו'. ולבן ניסה למנוע מלקחת את "בת אחי אדני אברהם" לאשה לבית אברהם.

ועוד. כתיב (ויקרא, כ, יז) ואיש אשר יקח את אחותו וגו', חסד הוא. ועיין פרדס (שער יח, פרק ד).

ועוד. חסד - אהבה. ובמדרגת אח, נעשה אחוה. אח-וה. ועיין תיקונים (צ, ע"א).

**גבורה** יצחק. וכתוב ביה (בראשית, כו, ז) וישאלו אנשי המקום לאשתו ויאמר אחתי היא כי "ירא" לומר אשתי. ומהארת הגבורה של יצחק בירך ליעקב (שם, כז, כט) הוה "גביר" לאחיך. ועיין זוה"ק (פנחס, רלו, ע"ב) א"ח (של אח-ד) כבוד "אלקים" הסתר דבר.

ואצל השבטים, אחותם, דינה, דין-ה. ה"ג, כנודע. ועיין ספר הפליאה (ד"ה ונקראים כסא רחמים) שהחסד והגבורה נקראים אחים. ועיין רקאנטי (ויצא) כבר ידעת כי זרועות עולם הם אח ואחות, הימין אח והשמאל אחות. וכן איתא ביונת אלם (פ"נ).

**תפארת** יעקב (עיין ספר הליקוטים, ויגש). וכתוב (בראשית, כה, כו) ואחרי כן יצא אחיו וידו "אחות" בעקב עשו ויקרא את שמו יעקב. ועיין תיקונים (צ, ע"א) אח, איהו עמודא דאמצעיתא, ד' אחות דיליה. ועיין ספר הפליאה (ד"ה וראה אתי בני דבר) הת"ת וכו' נקרא אח עם החסד, ששניהם ממקום אחד נאצלו. ועיין רמח"ל (תקט"ו תפלות, תפלה ואתחנן) ת"ת אח רחוק, רחוק מרשעים ה', תתן אמת ליעקב שאין השקר שולט בו כלל. ועיין פרדס (שער כ"ג, פ"א, ערך אח) אח הוא הת"ת, כי הוא אח אל המלכות, ונקרא כן מצד החסד. ועוד הוא נקרא אח בהיותו כלול מט' ספירות, עד המלכות. ועיי"ש שנקרא רחוק בעלותו לבינה.

ועוד. עיין כתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר מאה קשיטה, סימן עד) מה שדרשו שאלקי ישראל קראו אל, וכבר יקשה על זה כי לא יתואר הי"ת כאלקי ישראל עד שיוולדו י"ב שבטי י-ה, והרי בשכם עדיין לא נולד בנימין, בא הכתוב בסדר ויצא ופירש ויקרא לאחיו, כי



יעקב משלים למנוין והוא "אח לשבטים" שכבר נולדו.

ועוד. אמת. וכתוב (חיי שרה, כד, מח) הנחני בדרך "אמת" לקחת את בת אחי אדני לבנו. ובן ובת אחיו קוראים אחיו כמ"ש גבי לוט (עיין פרד"א, פרק לו).

**נצח** עיין רקאנטי (תצוה) הבא על אשת אחיו שיש לו בנים, ופגם בהו"ד שהיא אשת הנצח (איהו נצח, ואיהי בהוד) אח לתפארת, ובנו צדיק ובתו מלכות.

ועוד. עיין קהלת יעקב (ערך אחותי) אחות, גימט' נצח והוד ויסוד דנוקבא ושני כוללים.

ועוד. עיין תולדות יעקב יוסף (שופטים, ו) מעלה ראשונה לא תטה משפט, כי ע"י יסוד יש חיבור צדק ומשפט, וז"ש לא תטה משפט. מעלה ב' בהוד, לא תכיר פנים, כי לחבר פב"פ ז"ן דאיהו נצח ואיהי בהוד, צריך אזהרה לא תכיר פנים כנ"ל. מעלה ג' נצח, לא תקח שחד, ס"ת אחד, א"ח עם ד', לקשרה נעימות בימינך נצח.

**הוד** משה ואהרן, נו"ה, כנודע. ואמרו (שמ"ר) ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה המדברה, הה"ד מי יתנך כאח לי, באיזה אח הכתוב מדבר, א"ת בקין, והא כתוב ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו. וא"ת ישמעאל ויצחק, הא אמרינן ישמעאל ויצחק שונאים הוה. וא"ת בעשו ויעקב, והא כתוב וישטם עשו את יעקב. וא"ת באחי יוסף, והא כתוב וישנאו אותו, וכתוב ויקנאו בו אחיו, אלא ביוסף ובנימין, יונק משדי אמי, ובמשה ואהרן, שנאמר ויפגשהו דבר האלקים וישקהו. ועוד. עיין ספר הפליאה (ד"ה תנן נתגיירה) הוד ועטרה אחיות.

**יטו** כתיב (בראשית, ט, כב) וירא חם אבי כנען את "ערות" אביו, ויגד לפני אחיו בחוץ.

ועל יוסף כתיב (בראשית, מג, ו) ויאמר ישראל למה הרעתם לי להגיד לאיש העוד לכם אח. ועליו כתיב (שם, לג, ב) בן י"ז שנה היה רעה את "אחיו" בצאן וגו', ויראו כי אתו אהב אביהם מכל אחיו, וגו', ויאמר את אחי אנכי מבקש וגו'. וזהו ביחס לשבטים. אולם בעומק הוא אח לאביו, ת"ת. כמ"ש בשעת רצון (על הזהר, ח"א) ערות אחי אביך, דא יו"ד דאיהו תולדה דאת יו"ד דאיהו אח לוא"ו - פירוש, היסוד נקרא אח לת"ת, והיסוד נקרא יו"ד, והת"ת נקרא וא"ו, וזהו ערות אחי אביך, שלא יפגום ביסוד שהוא אח הת"ת שהוא אביך. ועיין ספר הפליאה (ד"ה נפנה לפן אחר).

**מלכות** עיין תורה אור למהר"מ פאפירש (קדושים) ת"ת ומלכות הם אח ואחות, תאומים יצאו מן הבינה, דכד נפקת בת מניה בהדיה. ובסוד אחד, אח ת"ת, ד' - מלכות, ומתחברים ע"י קוץ של ד', וח"ו לולי קוץ נעשה אחר. ועיין ערך אחד ואחר בהרחבה. ועיין פרדס (שער סדר האצילות, פ"ב). ופע"ח (שער ק"ש, פ"ז, ופי"ב). ועיין ישועות משיחו לאברבנאל (ח"ב, עיון שלישי, פ"ד) קרא אותם אחות, כי אח ואחות הוא ממאמר המצטרף, וכן קרא יחזקאל למלכות יהודה וישראל שתי אחיות, "אהלה ואהליבה" (יחזקאל, כג, מד).

**נפש** מעשה. וכתוב (משלי, יח, ט) גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית. וכתוב (ויצא, כט, טו) ויאמר לבן ליעקב הכי אחי אתה ועבדתי חנם, ופירש"י, לשון תימה, וכי בשביל שאחי אתה תעבדני חנם. וברד"ק שם, אחר שאחי אתה, אינו טוב שתעבדני חנם בעד בגדיך ומחיייתך לבד, אלא שיהיה לך טוב עמי ותגדל בנכסים אתי.

**רוח** מקום הבחירה, בחירה שקולה. ובעולמות זהו עולם היצירה (יצירה - רוח) חצי טוב וחצי רע. ובנפש זהו בינוני. ואמרו (זוה"ק, שמות, מא, ע"ב) בינוני אח דיצר הרע ואח דיצר הטוב. ועיין גר"א (תיקונים, תיקון כא).

ועוד. סוד היבום ע"י אח המת. ועיין של"ה (כי תצא, תורה אור, ג) מצטרף רוח אח הראשון (שהוא סוד זיקת היבום, רוח דשדי בגוה) עם רוח אח השני, ומתגלגלת נשמת האח הראשון בזרע הילוד ואז הוא חוזר ונבנה.

**נשמה** עיין זוה"ק (בראשית, קכח, ע"א) ויהי הוא טרם כלה לדבר וגו'. ר' יצחק אמר ר' יהודה, בעוד שכל העניינים הוא רוצה לנסות על הגוף, מאי דכתיב והנה רבקה יוצאת, זהו הגוף הקדוש שנתעסק בד"ת, וכפת גופו להשיג ולדעת את קונו. אשר ילדה לבתואל, א"ר יהודה, בתו של אל. בן מלכה, בן מלכה של עולם. אשת נחור אחי אברהם, חברת השכל, גוף שנדבק בשכל, והוא אח הנשמה. וכדה על שכמה, משא החכמה עליה, וירץ העבד לקראתה, זה מטטרו"ן, וכו'. ועיין עשרה מאמרות (מאמר חקור הדין, ח"ג, פ"ט) אני חותנך יתרו, ר"ת אחי, וכן חותנתו, אחות, נותנת כטעם אחיה, ואמר שזכר הכתוב ברבקה. וכלהו הכי נמי שנותנים בנותיהם למי שהוא אח בתולדות הנשמות, והוא בן זוגן באמת. והורי הגבר יקראו לכלה חמיה וחמותה, פירוש, אח - יחס, מלשון יחמתי אמי שהמה מולדי האח.

**חיה** היכן שיש מוחין של חיה, יש הארת פב"פ, כנודע. ואח נקרא כן מלשון איחיו וחיבור, כמ"ש השל"ה (הגהות למסכת פסחים, תורה אור, ז). ופב"פ זהו איחיו וחיבור גמור.

ועוד. חיה, מקור נביעת החכמה, והחכמה תחיה את בעליה. ועיין דגל מחנה אפרים (דרוש לפורים, ד"ה כי) כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורש וגו'. אח-שורש, שהיה מחבר עצמו לשורש ומקור של התורה.

**יחידה** כאשר האח מתעלה נעשה אחד. עיין תיקוני הזהר (עז, ע"ב), ועוד הרבה בדברי רבותינו. ועיין רש"י (ברכות, יג, ע"ב - גבי דין להאריך באחד של ק"ש) ובדל"ת - ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר "אח" לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה להארות, הערות, והוספות: rav@bilvavi.net



## האם בעימותים עם השלטון יש משום חילול השם

שלום לכבוד הרב.

בחוה"מ סוכות נשאלה שאלה חמורה בבית המדרש אודות גדרי חילול השם, אחר שרבים בציבור החרדי החזיקו בתפילתם ולימודם בביה"כ, ויש גם שלא ביטלו מנהגם בשמחת בית השואבה, מה שיצר חיכוכים עם כוחות המשטרה שבאו לפנות את המתפללים עד כדי אלימות קשה, וגרם לרעש גדול בתקשורת הכללית וכו', וזה היה בכל הערים החרדיות ובמגוון חוגים.

וכאן היו שצידדו לומר שהמאבקים האלה שיוצאים לתקשורת יש בהם חילול ה', כך נטען בעיקר מהבעלי תשובה שבינינו שזוכרים את ההשתלחויות בתקשורת מהזמנים שהם היו בצד השני וכיצד הם קיבלו את הדברים אז, וגם יש אברכים שדעתם כך שכל מאבק עם השלטונות גם אם הוא נכון ע"פ תורה יש בו משום חילול ה' כלפי הבריות שאומרות ראו פלוני שלמד תורה כמה מכוערים מעשיו וכו'.

מאיך יש שצידדו בנחרצות שאין לנו לחוש למה שחושבים עלינו וכיצד מציגים אותנו בציבור הכללי החילוני, משום שאין להם את סולם הערכים שלנו ומה שחשוב לנו באמת, ואין לנו לבטל תורה ותפילה בבה"כ בשביל שכך החליטו בשלטון הערב רב, ועליהם להבין שאם אפשר להכנס למכולת ולהחזיק בעגלת קניות, כך להבדיל אפשר להכנס לביה"כ ולהחזיק בס"ת, והכל הוא ענין של סולם ערכים, ולא אמרו בגמ' (יומא פ"ו ע"א) היכי דמי חילול ה' וכו' רק בפני הבריות שמחזיקים בסולם ערכים נכון ע"פ תורה, שהם מצפים מתופסי התורה שיקיימוה בשלמות הראויה.

לכן אמרנו להציג את הדברים לפני כבוד הרב שליט"א שיוורנו מהי דעת התורה בזה, ושכמ"ה. בתודה ובברכה.

## תשובה

ניתן מבט פנימי למצב הנוכחי. כשם שהיה להבדיל לפני השואה תערובת וקרבה בין יהודים לבין אומות העולם, וחלק מתהליך השואה בא להבדיל ולהבליט מיהו יהודי, כנודע, וכפי שחידדו רבותינו - כן הדבר בארץ ישראל. כפי שאמר החזו"א, שאינו חושש מן המלחמה עם פורקי עול תורה ומצוות, אלא ח"ו שמא יהנו מקרבתם. וכבר אמר שיחזיק מעמדם בין סי' לע' שנה, ולא נפל מדבריו ארצה. במצב קרבה זו באופני קרבה רבים, מסדר הקב"ה בהנהגתו דברים שייצרו פרוד

והבדלה, וזה התהליך שנעשה עתה.

ולכך אין עיקר הנידון כאן השתא חילול השם, אלא זו הנהגת ה' להבדיל בין מקדשי שמו, לבין אלו שעדיין לא זכו לכך, הבדלה במעשה, בהרגשה, ובדעה, ובכל קומת הנפש, במקביל לאהבת ישראל עמוקה מאוד.

זו הדרך לכו בה!

## כאשר תלמודי תורה סגורים האם להעביר מיידית לת"ת אחר

לכבוד מוריני הרב שליט"א, השלום והברכה!

הבוקר (מחרת אסרו חג הסוכות) התעוררנו למציאות כואבת של תלמודי תורה סגורים ותינוקות של בית רבן בטלים. כך כאן בעירנו ברוב הת"ת, ושמענו שכך גם בשאר חלקי ארץ הקודש. אמנם ידוע לנו על חדרים כאן שבכל זאת פתוחים במסירות נפש על אף הסיכון, ומקיימים בעצמם את תשובתו של ר"ע כנגד טענתו של פפוס (ברכות ס"א ע"ב), ומה במקום חיותנו כך וכו'.

שאלתי כעת, האם במציאות זו מחובתנו כהורים לנסות להעביר את בנינו שיח' [כיתה ג] לחיידר אחר בו מקיימים את הלימודים כסדרן, כי מי יודע עד מתי יימשך הדבר. או שאין זו מחובתי, ואין לנו אלא לקבל את הגזרה ולהמתין עד יעבור זעם. או שישנה דרך שלישית. ומה שיוורנו הרב נעשה בעה"י.

נודה מאוד אם יואיל להשיבנו דבר, כי בנפשנו הוא, וגם הילד עצמו מיצר על כך מאוד, כי כבר מערב שבת שובה נסגרו שערי הת"ת ותורה מה תהא עליה. בברכה ובהודאה גדולה מאוד.

## תשובה

ראשית לאחר התלהטות האש מתוך הכרה שזו התלהטות, יש להמתין כמה ימים להשקטה. ואז, לראות ראשית ממקום שקט ורגוע יותר. וכן יתכן שהדבר ישתנה בס"ד.

ככלל, לקום בבוקר ולהגדיר זאת דחוף ולפעול מיד, זו אינה הדרך הנכונה, זו דרך שלא נשקל בה הדברים כראוי.

מחד האדם חש שזו "אש דקדושה", אולם מאידך ע"ד כלל זה גורם לחוסר שיקול דעת ערוך ומדוייק. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה **בכתובת** rav@bilvavi.net או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אברהם

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## לך לך - בענין שינוי שם

### שינויי שמות לאברהם שרה ויעקב

לקרוא לה שרי, כי רק אברהם נצטווה לקרוא לה שרה. בסוף הסוגיא מקשה הגמרא על האוסרים לקרוא לאברהם אברם מפסוק בנחמיה (ט' ז'), שאנו אומרים כל יום בפסוקי דזמרה, "אשר בחרת באברם וכו' ושמת שמו אברהם". הרי שמוזכר אברם גם לאחר שנקרא שמו אברהם. מתרצת הגמרא "התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא". לדעת מלא הרועים שלא גורס דרחמנא, לכאורה התירוץ הוא שהכתוב משבח את אברהם עוד כשהיה אברם, ועוד נחזור לכך. ואי גרסינן דרחמנא, הרי שבח הוא לקב"ה שבחר באברהם עוד כשהיה אברם. בין כך ובין כך אין כאן קריאת שם, אלא הזכרת שמו קודם שנשתנה שמו.

### האם האיסור הוא מדרבנן, ולמה לא הביאו הפוסקים

[ג] אם כן לכאורה משמע בבבלי בירושלמי ובמדרש שישנו איסור לקרוא לאברהם אברם. ויתר על כן, הוא אפילו איסור דאורייתא. וא"כ מקשה המהרש"א למה לא הביאו הפוסקים איסור זה, ונשאר בצ"ע. ועוד הקשה הצ"ח (מובאת קושייתו בנמוקי הגרי"ב), למה לא נמנה איסור זה במנין התרי"ג מצוות. למעשה האיסור עצמו כן מובא, אמנם במג"א (קנ"ו), ומשמע שכוונתו לאיסור דאורייתא, והדגול מרובה מעיר עליו שלא מצא זאת במנין המצוות. והפמ"ג כתב שהפרי חדש בס"ס ס"ז סובר שזה מדרבנן. אמנם הפרי חדש עצמו כתב שם שזו אסמכתא בעלמא. כלומר התנאים בר קפרא רבי אליעזר ורבי לוי אסרו זאת, ותלו זאת בפסוקים כאסמכתא. זה מסביר למה לא מנו זאת מוני המצוות, אבל המהרש"א, הקשה שאפילו זאת אסמכתא בעלמא, הו"ל לפוסקים להזכירו. והנה בנימוקי גרי"ב תירץ ע"פ הכלל (סנהדרין נ"ט א'), שכל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, לאחר סיני רק בני ישראל מצווים בה ולא בני נח. והגמרא אומרת שאין מצוה כזאת מלבד גיד הנשה ואלבא דר' יהודה. וטוען הנמוקי הגרי"ב שאם יש איסור לקרוא לאברהם אברם, אזי זו מצוה נוספת שנאמרה לפני סיני ולא נשנית בסיני וא"כ אנו מצווים בה. אע"כ הסוגיה בסנהדרין חולקת על הסוגיה בברכות, והכי קי"ל, ולכן להלכה אין איסור לקרוא לאברהם אברם. אמנם יש לדחות תירוץ זה בכמה אופנים ואכ"מ. והמהר"ץ חיות מביא תירוץ אחר. הנה הירושלמי במו"ק (פ"ג ה"ה, י"ד ב'), מובא בתוס' (מו"ק כ' א'

[א] מצינו בפרשה שני שינויי שמות, לאברהם ולשרה. באברהם, "וידבר אתו אלקים וכו' ולא יקרא עוד את שמך אברם, והיה שמך אברהם, כי אב המון גויים נתתיך" (לך לך י"ח ג,ה). בשרה, "ויאמר אלוקים אל אברהם, שרי אשתך, לא תקרא את שמה שרי, כי שרה שמה" (לך לך י"ח ט"ו). בפרשה אחרת מצינו גם שינוי שם ליעקב, "ויאמר לו אלקים, שמך יעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב, כי אם ישראל יהיה שמך" (וישלח ל"ה י'). הגמרא בברכות (י"ב ב', י"ג א') דנה בשינויי שמות הנ"ל. בתחילה הגמרא מביאה מחלוקת שהועתקה בהגדה של פסח, האם מזכירים את יציאת מצרים בימות המשיח, שלבן זומא אין מזכירים דאינו עולה בשם, ולחכמים מזכירים, אמנם הגאולה משעבוד מלכויות תהיה עיקר, ויציאת מצרים טפל, אבל מ"מ תעלה בשם. עוד דוגמה לדבר שאינו נעקר מביאה הגמרא מיעקב, שגם שלאחר שנתן לו הקב"ה שם ישראל, לא נעקר השם יעקב, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל. וראה לכך מביאה הגמרא שהקב"ה קרא לו יעקב גם לאחר מכן (ויגש מ"ו ב'). ועוד דייק כן אור החיים מדהקדים ואמר "שמך יעקב", בא לומר שלא יעקר, כי אחרת אלו תיבות מיותרות. במדרש (בר"ר מ"ו ח') ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ו י"א ב') מובאת דעה שלא רק שלא נעקר השם יעקב, אלא שיעקב עיקר וישראל מוסיף עליו, עי"ש.

### איסור לקרוא לאברהם אברם

[ב] בהמשך הגמרא דורשת את השמות אברם אברהם שרי ושרה, ומתחילה בפסוק "אברם הוא אברהם" (ד"ה א' א' כ"ז), ועוד נדון בכך. אח"כ מביאה הגמ' את דעות התנאים שאסור לקרוא לאברהם אברם. לדעת בר קפרא ישנה מצוה לקרוא לאברהם אברהם, וממילא הקורא לו אברם עובר בעשה. ולדעת רבי אליעזר ישנו איסור לאו לקרוא לאברהם אברם. במדרש (בר"ר מ"ו ח') ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ו י"א ב'), מובאת דעת ר' לוי שעובר בעשה ולא תעשה. לכאורה א"כ ישנם ג' שיטות, שעובר רק בעשה, שעובר רק בלאו, ושעובר בעשה ובלאו, אבל המהרש"א סובר שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. אח"כ אומרת הגמרא שלענין שרה אין איסור



# לך לך - בענין שינוי שם

## שיטת הצ"ח וקושית המהר"ץ חיות

[ה] והנה הצ"ח בברכות מביא תירוץ על דרך נימוקי הגרי"ב, שהתנאים האוסרים הם לשיטה שנדחתה מהלכה. דהרי הסוגיה החלה במחלוקת בן זומא וחכמים, שכן זומא סובר שבימות המשיח תעקר זכר יציאת מצרים, וחכמים סוברים שלא תעקר יצ"מ רק שתהא טפלה. והצ"ח לומד שהתנאים האוסרים לקרוא לאברהם אברם כי שם אברם נעקר, אזלי בשיטת בן זומא, אבל לחכמים שם אברם לא נעקר והלכה כחכמים, ולכן לא הזכירו הפוסקים הלכה זו. ע"כ מהלך הצ"ח. אבל קשה עליו, דהרי הגמרא מביאה את שינוי שם יעקב, שלא נעקר שם יעקב אלא רק נתוסף שם ישראל ויעקב טפל, ואומרת על כך "כיוצא בו אתה אומר וכו'". כלומר הגמרא משווה את שינוי שם יעקב לשיטת חכמים החולקים על בן זומא. ואם כצ"ח, שלחכמים גם שם אברם לא נעקר, למה הביאה הגמרא את שינוי שם יעקב ולא את שינוי שם אברהם שקדם לו. אלא משמע שחכמים מודים ששם אברם נעקר רק שם יעקב לא נעקר. א"כ מהלך הצ"ח עדיין לא מתרץ את כל הקושיות. וישנה קושיה נוספת שראוי לישבה. דהנה כבר הזכרנו שהגמרא הקשתה על התנאים שאסרו לקרוא לאברהם אברם, מהפסוק בנחמיה, ומתרצת "התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה וכו'". ומקשה מהר"ץ חיות שכבר הזכרנוהו בסוגיה זו, שמי שקורא לאברהם אברם בנחמיה אינו נביא אלא מספר לויים המזכרים שם בשמותם, ולא מצינו שהיו נביאים. ובירושלמי בסוגיין מכנה אותם בשם אנשי כנסת הגדולה, וזה אפשרי. ונשאר בצע"ג על הגמרא. ועוד נחזור לשאלה זו.

## לתוס' שינוי החוזר לברייתו היי שינוי באתנן ובגנבה

[ו] נעבור עתה לסוגיית שינוי השם, ונחזור אח"כ לסוגיין לתרץ את הקושיות השונות. מצינו בפרק המרובה בב"ק (ס"ה ב', ס"ו א'), סוגיא הדנה בשינוי (אח"כ נגיע גם לשינוי שם). הגמרא דנה שם בשינוי, בין באיסורים ובין בגניבה וגזילה. באתנן זונה יש איסור להביאו לקרבן (כי תצא כ"ג י"ט). אמנם בנשתנה האתנן, כגון חטין ונעשו לסולת, או זיתים ונעשו לשמן, ב"ש סוברים שעדיין אסורים לגבוה. אבל לב"ה בכה"ג מותרים, דדורשים הם ולא שינוייהם. והנה עוד סוגיה היא בחפץ שנגנב (או נגזל) ונשתנה, האם קנה הגנב (או הגזלן) את החפץ עצמו בשינוי. לרבה שם (ס"ו א') שינוי קונה מה"ת, מדכתיב "והשיב את הגזלה אשר גזל", אם הגזלה היא בעין, כעין שגזל, צריך להחזירה, אבל אם לא, קנה הגנב את החפץ, וגם אם משלם, את החפץ עצמו קנה. והנה התוס' (ס"ה ב' ד"ה הן ולא שינוייהם), תמהים למה לי תרי קראי ללמוד ששינוי מהני, אחד באתנן ואחד בגזילה. ומתמצים התוס' בשם ר"י, שמה שב"ה

ד"ה מה חג), ס"ל שכל מה שנצטוו הנביאים קודם מתן תורה, אינו מחייב אותנו, אלא רק מה שנאמר בסיני. ועי' ברמב"ם בפיה"מ (חולין פרק גיד הנשה, משנה אחרונה) שפוסק כירושלמי (בלי להזכירו). וא"כ מצוה זו שלא לקרוא לאברהם אברם נאמרה לפני סיני, ולא נשנית בסיני, ואינה מחייבת אותנו. ע"כ תירוץ מהר"ץ חיות. אמנם לפ"ז לכאורה עדיין יש איסור מדרבנן. גם ברבי אברהם בן הרמב"ם על התורה (וישלח ל"ה י'), כותב שהקורא לאברהם אברם, כאילו עובר על לאו, ולא שזה לאו שמוזהרים עליו מה"ת, אבל אינו מבאר דבריו. גם בדבריו משמע שיש כאן איסור מדרבנן. א"כ השאלה במקומה עומדת מדוע הפוסקים לא הביאו את האיסור.

## מהלך התוספתא

[ד] והנה לפי התוספתא בברכות אפשר להביא מהלך נוסף שהוא מהלך מלא הרועים. התוספתא היא בפ"א (אותיות י"ב-ט"ו). והנה דעות האוסרים, בר קפרא ור"א ור"ל, אינם מובאות כלל בתוספתא. במקום זאת התוספתא מביאה מספר מאורעות העושים את המאורעות שקדמו להם טפלים. כגון ימות המשיח לעומת יציאת מצרים, שרה לעומת שרי, אברהם לעומת אברם. ובאות ט"ו איתא בתוספתא "אע"פ שחוזר וקרא אברהם אברם, אינו לגנאי אלא לשבח. ליהושע הושע, אינו לגנאי אלא לשבח. הוא אברם עד שלא נדבר עמו, הוא אברהם משנדבר עמו. הוא הושע עד שלא נכנס לגדולה, הוא יהושע משנכנס לגדולה". משמע בתוספתא שמכיון שמצינו שנקרא אברהם אברם לאחר שהשתנה שמו (בנחמיה ובדברי הימים), וכן יהושע נק' הושע לאחר שנשתנה שמו (האזינו ל"ב מ"ד), הרי שהכתוב מלמדנו שגם השמות הראשונים הם לשבח ולא לגנאי ולזלזול, וממילא אין איסור לקוראם בהם. א"כ תירוץ התוספתא לקושית הגמרא שאברהם נק' אברם בנחמיה (וכן בדברי הימים) הוא מתאים לתירוץ הראשון שהבאנו לעיל לפי הגהת מלא הרועים שמחק מילת דרחמנא. ואם נרצה להתאים את התוספתא לגמרא רק נצטרך לומר שהאיסורים שהתנאים בגמרא הזכירו הם למי שקורא לאברהם אברם לגנאי ולזלזול, במשמעות זכרו עוונותיו שהיה עע"ז. אבל המזכיר את אברם לשבח, אין בכך שום איסור. ומה שהביאה הגמרא בתחילת הסוגיה, "אברם הוא אברהם, בתחילה וכו'", גם הוא פסוק לשבח שבדברי הימים. ע"כ מהלך מלא הרועים. אמנם עדיין קשה. חדא דדחוק ללמוד כך בגמרא שכל התנאים דיברו רק על קריאה לגנאי. וברור שהאחרונים שטענו שדרשות התנאים הם אסמכתא בעלמא, לא למדו שמדובר דוקא בגנאי. וא"כ אחרונים הללו לכאורה הבינו שהתוספתא חולקת על סוגיין, ובד"כ גמרא ותוספתא הלכה כגמרא. וא"כ עדיין קשה למה לא הביאו הפוסקים (מלבד המג"א) שיש כאן לכל הפחות איסור דרבנן.

# לך לך - בענין שינוי שם

ז"ר. אלא הכוונה שכאשר גדל הטלה בשיעור שבלשון בני"א תו לא מיקרי טלה אלא איל, אזי זה נק' שינוי שקונה בו. אמנם ר' אילעא לא סבר שקונה מצד שינוי השם, דבזמנו עדיין לשון בני אדם היה כלשון התורה, ופעמים קראו לטלה בן יומו איל. אלא ר' אילעא סבר שקונה מצד שינוי בבהמה עצמה. אבל בזמנו קונה בשינוי השם, דשינוי השם בזמנו מקביל לשינוי בבהמה עצמה. ולכן יוצא לפי הש"ך שמה ששינוי שם מועיל בלשון בני"א, אינו שינוי שם לחוד, אלא שינוי שם עם שינוי מעשה, דבני"א אינם משנים שם אלא כאשר יש שינוי מעשה. והנה הנתיבות שם חולק על הש"ך, וס"ל ששינוי שם בקרא מועיל בלא שינוי מעשה, והטור והשו"ע מדברים על צירוף של שינוי שם עם שינוי מעשה, שלזה מועיל שינוי שם בלשון בני"א. למעשה הש"ך מסכים לזה, ונראה שעיקר המחלוקת היא שבש"ך משמע שלשון התורה לא מעלה ולא מוריד האידנא אלא רק לשון בני"א, וע"ז חולק הנתיבות, דלשון תורה מועיל גם היום, למשל לענין מין במינו, ובמקום שמועיל אין צריך כלל שינוי מעשה, משא"כ שינוי שם בלשון בני אדם צריך צירוף כגון שינוי מעשה או יאוש, ואכ"מ. שמעינן א"כ מהנתיבות הגדרה עמוקה בהגדרת שינוי השם. שינוי השם מצד לשון הקרא הוא שינוי חשוב, אבל שינוי השם מצד לשון בני אדם הוא שינוי קל

התירו אתנן שנשתנה, הני מילי שינוי שאינו חוזר לברייתו, כחטין ונעשו לסולת. ומה שרבה התיר גנבה ונשתנתה, הני"מ אפילו שינוי שחוזר לברייתו, כגון שגנב קרשים ועשה מהם כלי, ואפשר לפרק את הכלי ולהחזיר את הקרשים לכמות שהיו בעת הגניבה. וחיודשו של רבה גדול יותר משל ב"ה, ולכן אם היה רק קרא אחד ללמוד ששינוי קונה, לא יכול היה רבה ללמוד ששינוי החוזר לברייתו קונה, אלא רק שינוי שאינו חוזר לברייתו. לפי מהלך התוס' תהיה מחלוקת אמוראים האם לב"ה שינוי החוזר לברייתו יתיר את האתנן. דרבה ס"ל דיהא מותר לב"ה, אבל ר' חסדא ור' יוחנן ס"ל שלב"ה זה יהא אסור. דהתוס' הביאו שר' חסדא ור' יוחנן שניהם ס"ל ששינוי החוזר לברייתו אינו קונה מה"ת בגנבה ובגזילה, והמשנה בריש הגזול עצים (ב"ק צ"ג ב') היא מדרבנן לתקנת השבים. וכן משמע שם בגמרא שלאביי ורב אשי שינוי החוזר לברייתו בגזל קונה רק מדרבנן. אבל התוס' שם (ד"ה הגזול) אזלו לשיטתם הכא, וס"ל שרבה חולק על כולם, וס"ל שאפילו בשינוי החוזר לברייתו קונה הגזלן מדאורייתא. וא"כ גם באתנן אפילו בשינוי החוזר לברייתו מותר.

## שינוי החוזר לברייתו אינו מגדיר חפץ חדש

[ז] והנה מצד הסברא לכאורה שינוי החוזר לברייתו אינו שינוי ממש, דהרי אין כאן חפץ חדש, דהרי הוא יכול לחזור למה שהיה. ואפילו נאמר שהגזלן קנאו, מצד שהוא לא כעין שגזל, אבל בעומק שינוי החוזר לברייתו א"א להגדירו כחפץ אחר אם הוא יכול לחזור למצבו הראשוני, כי לא נעקר ממצבו הראשוני כל זמן שיכול לחזור אליו. ודוקא בשינוי שאינו חוזר לברייתו, דא"א להחזירו למצבו הראשוני, אזי הסברא ברורה שהחפץ מוגדר כחפץ חדש, פנים חדשות באו לכאן, כגר שנתגייר, כקטן שנולד. א"כ לכאורה שינוי החוזר לברייתו הגדרתו שהוא לא כעין שגזל אבל אין זה חפץ חדש. משא"כ שינוי שאינו חוזר לברייתו זו הגדרה של חפץ חדש.

## שינוי שם בתורה ושינוי שם בלשון בני אדם

[ח] ע"כ עסקנו בשינוי מעשה. עתה נעסוק בשינוי שם. איתא בב"ק (ס"ה ב'), "אמר רבי אילעא, גנב טלה ונעשה איל, נעשה שינוי בידו וקנאו". ואח"כ רבי חנינא מקשה עליו מברייתא. ואח"כ "מתקיף לה רבי זירא, וניקניניהו בשינוי השם. אמר רבא, שור בן יומו קרוי שור וכו'". והנה הש"ך (ח"מ שני"ג) הבין שר' אילעא לא סבר שכאשר הטלה קיבל שם איל מה"ת בכניסת השנה השניה לחייו, שקנאו הגנב. דמה"ת פעמים שאפילו טלה בן יומו נק' איל, כפי שדוחה רבא את ר'

## רק בתנ"ך שייך לעבור על האיסור לקרוא לאברהם אברם

[י] נחזור לסוגית האיסור לקרוא לאברהם אברם. ויש לחקור כיצד עוברים על איסור זה. כגון אדם שאמר בטעות אברם במקום אברהם, האם עבר על איסור לאו ועשה בשוגג. בודאי שלא, דהרי אין זה שינוי שם כלל. שינוי שם פירושו שמעתה זה שמו ונעקר שמו הקודם. ראובן אינו יכול לשנות את שמו של שמעון, דשמעון הוא הבעלים על שמו, אא"כ יש לו כינוי שכל העיר משתמשת בו, וגם אז אין נעקר שמו הראשון. אבל אם בא ראובן ומכנה את שמעון בשם כלשהוא, למעשה יש בזה איסור, אפילו אין זה שם של גנאי (רמב"ם תשובה פ"ג הי"ד), אבל אין זה נוגע לסוגיין כלל, דסוגיין מיירי בשם חדש, כגר שנתגייר ומקבל שם יהודי שמעתה יהא זה שמו. א"כ האיסור לקרוא לאברהם אברם פירושו שהעברין קובע את שמו אברם (אם בכוחו לעשות כן). אמנם לפי התוספתא האיסור אינו בשינוי שם אלא בכינוי שם גנאי. ואז ברור שאם אדם מכנה אברהם אברם לשם גנאי, הוא עבר על איסור. אבל אם הגדרת הדבר היא לתת לאברהם שם אברם, אפילו לשם שבח, לכאורה לא שייך לעבור על שום איסור. דהרי גנאי אין כאן, ולשנות את שם אברהם לאברם למעשה אין בכוח העברין לעשות. לכן ממילא לא הביאו הפוסקים איסור

# לך לך – בענין שינוי שם

ושם זה ניתן ע"י הקב"ה עצמו. אבל שורש כל השמות הם שמותיו יתברך, לא שמות נבראיו. והנה שמו הראשון הנזכר בתורה הוא שם אלקים, אבל אין זה שמו העיקרי, אלא הוי"ה הוא שמו העיקרי. א"כ שמו הראשון הנזכר בתורה הוא בר שינוי. והנה לעיל חלקנו בין שמות בלשון התורה לבין שמות בלשון בני אדם. בעומק יותר ישנה הבחנה הנקראת דיברה תורה כלשון בני אדם (ברכות ל"א ב', רמב"ם יסודי התורה פ"א ה"ט הי"ב), ויש מה שדיברה תורה למאן דאמר לא דיברה כלשון בני אדם (נדרים ג' א', ב"מ צ"ד ב'), ואלו ואלו דברי אלקים חיים. אלו הן שתי הבחנות במדרגת הדיבור של התורה. מצד ההבחנה שדיברה תורה כלשון בני אדם, השמות בתורה הם ביחס לכיצד בני האדם קוראים להם, ובמקרה זה שינוי שם אינו שינוי גמור. ומצד ההבחנה שלא דיברה תורה כלשון בני אדם, אזי הגדרה של שם הוא בעצם, ושינוי שם הוא שינוי שם בעצם.

## שם אדנות ושם הוי"ה

[יג] שרש כל השמות כולם כפי שנתבאר לעיל הוא שם הוי"ה. השם הראשון הוא אמנם שם אלקים אבל תכליתו להתהפך לשם הוי"ה, "הוי"ה הוא האלקים" (ואתחנן ד' ל"ה). כי שם אלקים הוא שם מידת הדין כידוע, והתכלית להחזירו לשם של מידת רחמים שהוא שם הוי"ה. הרי שהשם אלקים צריך לעבור שינוי שם. יתר על כן, השם העיקרי שהוא שם הוי"ה, אינו נקרא כפי שהוא כתוב (פסחים נ' א'), נכתב ב"הוי"ה ונקרא באדנות, הרי שהשם הוי"ה עצמו יש בו את ההבחנה של איך היא כתובה בתורה ואיך היא נקראת בלשון בני אדם. ולעתיד לבוא, כפי שאומרת הגמרא (שם), או כפי שהיה בבית המקדש (משנה סוטה ל"ז ב'), הוא נקרא כמו שהוא נכתב. שינוי זה בין קריאת שם הוי"ה וכתבתו, הוא גופא שרש שינוי השם בכל התורה כולה. שרש כל השינויים בכל התורה כולה הוא מה ששם הוי"ה ייקרא כפי שהוא נכתב. והוא גם שורש הענין שדיברה תורה כלשון בני אדם, כי ביחס אלינו הוא אדון לנו, משא"כ שם הוי"ה הוא ביחס ליהוה ויהיה, שהוא קיים. כאשר הוא יקרא בשם הוי"ה, זה לא יהיה ביחס לבני אדם. ובעומק יותר, מבואר בדבר רבותינו שלעת"ל שם הוי"ה יהפך לשם י"ה"ה (שער מאמרי רשב"י פרשת ויקהל), בסוד עלית מדרגת ויה למדת י"ה. וא"כ אין זה שינוי השם בקריאת האדם, אלא שינוי בעצם בשם עצמו. ובעומק יותר, שם י"ה"ה עצמו יהפך לקוצו של יו"ד שהוא למעלה מן השם כלל. וזהו עומק שינוי השם, לא שינוי משם לשם אחר, אלא שינוי משם ללמעלה מן השם. וזו תהיה הגדרה של דבר שאינו משתנה.

זה, דא"א לעבור עליו, משום שא"א לתת לאברהם השם אברם. לפי יסוד הנתיבות יש לומר שכח זה מסור רק לתורה נביאים וכתובים. לכן כאשר בספר נחמיה כתוב השם אברם במקום אברהם, פירוש הדבר ששם אברהם השתנה לאברם, כי בתורה שבכתב נחקק שמו כך. ורק כך שייך לעבור על האיסור. א"כ למעשה האיסור שוב לא שייך, דהכח לכתוב כתבי קודש שוב לא קיים.

## מה שנוביא מקבל אינו בהכרח מה שהוא כותב

[יא] נחזור עתה לקושית המהר"ץ חיות, לענין שהלויים שקראו לאברהם אברם אינם נביאים. לפי המבואר לעיל הנקודה היא לא מי בספר נחמיה קרא לאברהם אברם, אלא השאלה היא על נחמיה, הכיצד הוא כתב זאת בספרו. וא"כ כאשר תירצה הגמרא "התם נביא וכו'" התכוונה לנחמיה. ולמרות שנחמיה עצמו לא היה נביא, אבל מכיון שכתב ספרו ברוח הקודש התייחסה הגמרא אליו כנביא. ויש לחלק בין מה שהנביא מקבל בכח נבואתו ורוח קודשו, לבין מה שהוא מעלה עלי ספר. הרי אין הנביא מחויב לכתוב כל מה שקיבל מלמעלה, ורוב הנביאים לא העלו נבואותיהם עלי כתב כלל. ויש ספרים שמובאים בהם דברים שנאמרו לאחרים (ב"ב י"ד ב'), כגון משה שכתב את איוב, ושמאל שכתב את שופטים, ודוד שהביא בתהלים מזמורים של אדה"ר ומשה ועוד, וירמיה כתב את מלכים. ולכן א"א לטעון שנחמיה היה מחויב לכתוב אברם כי כך קיבל, דמה שהוא קיבל זה ענין אחד, ומה שהוא כתב זה ענין אחר, ואם היה איסור לכתוב אברם היה צריך לשנות. כי דיני התורה חלים אפילו על הכותב כתבי הקודש שקיבלם בנבואה.

## דברה תורה כלשון בני אדם

[יב] והנה לא רק לבני אדם ישנם שמות, אלא גם לכל נברא, וכמובן גם לבורא. בפעם הראשונה שמצינו בתורה כינוי שם לדבר נברא הוא בפסוק "ויבדל אלקים בין האור ובין החשך, ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה". והנה יש לדעת שאין כאן הגדרה של שני שמות, שכביכול קודם קרא הקב"ה לאור יום ולאחר מכן קרא לחשך לילה. אלא הגדרת הדבר היא שבתחילה האור והחשך היו מעורבים, והיה להם שם, ועצם ההבדלה היא גופא קריאת שם לאור יום ולחשך לילה. ולמרות שבקרא יש סדר, למעשה שני השמות ניתנו בבת אחת. ולעתיד לבוא הרי כתוב תאיר כאור יום חשכת לילה (הגש"פ ויהי בחצי הלילה), דהיינו שהשם לילה עתיד להתהפך. אם כן השם ראשון שאנו מוצאים בתורה הוא גופא יש לו אבחנה של שינוי השם.

# לך לך - בענין שינוי שם

## שם יצחק אינו משתנה

[יד] הנה בירושלמי בסוגיין (סוף פ"ק דברכות), מבואר שזה שאברהם ויעקב נשתנה שם, בעוד שיצחק לא נשתנה שמו, זה בגלל שהללו קבלו שמותם מאביהם, אבל יצחק קיבל שמו מהקב"ה. והנה באברהם כתוב בזה"ק (פנחס רע"מ רי"ז ב'), "אינון מארי חובין צריך למעבד ליה שנוי מקום ושנוי השם ושנוי מעשה. כגוונא דאברהם דאתמר ביה לך מארצך וממולדתך - הרי שנוי מקום. ולא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם - הרי שנוי השם. שנוי מעשה, דאשתני מעובדין בישין דעבד בקדמיתא לעובדין טבין". ומבואר ששינוי שם אברהם הוא מוכרח, כשם שהתנתק מתרח אביו וניפץ את אליליו, כך על כרחך השם שקיבל מאביו התבטל. ולכן גם מובן למה אסור לקרוא לאברהם בשם שקיבל מתרח. לעומת זאת, כאשר הקב"ה קורא שם, בזה אין שינוי, מצד שדיברה תורה כלשון תורה, כשם שאני נכתב אני נקרא. והנה יצחק שהיה עולה תמימה, השרה עליו הקב"ה את שמו בחייו כי יצחק היה סומא (תנחומא תולדות פ"ז). פירוש, "כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב" (ש"א ט"ז ז'), האדם קורא לפי מה שהוא רואה, אבל יצחק שהיה סגי נהור השרה עליו הקב"ה את שמו בחייו, כי יצחק לא קרא לפי מה שהוא רואה. משא"כ, מי שקורא בספר תורה לפי מה שהוא מבין ולא לפי מה שהוא רואה לא יצא בזה ידי חובת קריאה, אלא צריך לקרוא את מה שהוא רואה. אבל יצחק שנסתלקה ראייתו, אזי שמו אינו משתנה והוא עולה כליל.

## ביעקב מתאחדים השמות יעקב וישראל

[טו] שם יעקב הוא נקודת האמצע שהוא האחדות. ביאור הדברים. כבר הזכרנו בתחילת המאמר, שביעקב אין איסור לקראו יעקב, וביארנו מהיכן למדה זאת הגמרא וכיצד דייק זאת אוה"ח בפסוק עצמו. בפסוק שהגמרא מביאה, "ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב" (ויגש מ"ו ב'). חזינו שבלילה הוא נקרא יעקב, ומינה שביום הוא נקרא ישראל. אמנם שורש הקריאה באה מישראל, אבל כאשר היא התגלתה למטה במראות הלילה, קיבלה הקריאה את השם יעקב. עומק הענין הוא שהשמות ישראל ויעקב הם השורש לשינוי החוזר לברייתו. משל למה הדבר דומה, אדם גזל קרשים ועשאים לשלחן, ואח"כ מפרק את השולחן, והקרשים חוזרים להיות בעין. אח"כ הוא שוב עושה מהם שולחן, וחוזר חלילה עד אין סוף. זהו שינוי החוזר לברייתו, ובעצם זה דבר המתגלגל, שיכול לחזור ולהתהפך פעם אחר

פעם. א"כ יעקב הוא בעצם העומק של שינוי השם. אבל אברהם אסור לחזור ולקרוא לו אברם, א"כ השינוי היה חד פעמי, ואינו יכול להמשיך ולהתגלגל. אבל ביעקב לא רק שאין איסור לקרוא לו יעקב אלא שהקב"ה בעצמו קורא לו כך במראות הלילה. מה שמתגלה בשינוי השם של יעקב אבינו הוא האחדות בין שתי השמות. משא"כ פשוט שאין אחדות בין השמות אברהם ואברם, כי השם אברם אינו קיים יותר. עולה שאפשר לתפוש את שינוי השם בשני תפישות. האחת, עד השתא היה שם אחד, ולאחר כן שם אחר. השניה, ששינוי השם מאחד את שתי השמות.

## שילוב שם אדנות עם שם הוי"ה

[טז] איתא בגמרא (ר"ה ט"ז ב'), "ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן, צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה". שינוי מעשה מפרשת הגמרא כגון שעשו אנשי נינוה, ורש"י פירש על שב מרעתו. א"כ שינוי מעשה זו תשובה. ידועה הגמרא (יומא פ"ו ב'), שבתשובה מיראה זדונות נעשות לו כשגגות, ובתשובה מאהבה זדונות נעשות לו כזכויות. התאחדות הזדונות עם הזכויות זו ההבחנה של התאחדות השמות יעקב וישראל. אבל אצל אברהם השם אברם לא נכנס לקדושה, אלא נשאר בבחינת חטאי אביו. ורק השם אברהם מיוחס לג' שינויים שעשה אברהם שהבאנו לעיל מהזהו"ק, שינוי מקום ושם ומעשה. באברהם לא היה שינוי החוזר לברייתו. אבל יעקב חזר לבית יצחק. הוא יצא לחרן לקחת משם אשה, ושם היה גידולם של כל השבטים, בדיוק במקום שמשם יצא אברהם. אבל יעקב חזר ליצחק, משא"כ אברהם לא חזר, כי הוכרח להתנתק מהעבירות, ולכן שמו אברם העברי (לך לך י"ד י"ג), שכולם מעבר אחד והוא מהעבר השני (בר"ר מ"ב ח'). אבל יעקב חזר לאותו עבר שאברהם עזב, והפך את הזדונות לזכויות, ולכן הוא נקרא גם יעקב וגם ישראל. יעקב הוא בחינת העקב, שהיא הנקודה השפלה, ואח"כ הוא מעלה את יעקב לישראל, וחוזר לעקב עוד פעם, ושוב חוזר לישראל, וחוזר חלילה עד אין סוף. זהו בעצם שינוי החוזר לברייתו, שינוי שענינו להעלות את התחתון לעליון, ולא להבדיל את העליון מהתחתון. לאחד את החיצון עם הפנימי ע"י העלאת החיצון לפנימי. ושורש לזה כפי שהזכרנו הוא בשם הוי"ה, לא כשם שאני נקרא אני נכתב, והתכלית זה שילוב אדנות והוי"ה, התכלית אינה להפך את האדנות להוי"ה, אלא לשלב את האדנות בהוי"ה, שזו ההבחנה העמוקה של שינוי השם. ■ קטע



## שאלות בראשית הבריאה של ישראל ואומות העולם

שלום כבוד הרב.

א. מה פירוש הברכה "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", לכאורה המשמעות היא שאחרי שהיו עמים הקב"ה הסתכל על כולם ובחר את עם ישראל, והרי הקב"ה כבר בראשית הבריאה ברא את נשמות ישראל ואת נשמות אומות העולם, כלומר לא הייתה כאן בחירה מסוימת אלא פשוט כך ברא מתחילה, חלק כך וחלק כך?

ב. אם הבנתי נכון אז נשמת אדם הראשון היתה מורכבת מכל נשמות ישראל, ואז כשחטא כולם חטאו, וזה התיקון שית אלפי שנים, היכן היו נשמות אומות העולם?

ג. מה היה הנסיון של אומות העולם בחטא אדם הראשון?

ד. מדוע הקב"ה ברא כך שיש את ישראל ויש את אומות העולם, מדוע לא כולם שוים? ויותר מזה, שהרי הקב"ה ברא להיטיב, ולהיטיב הטבה שלמה - מקסימלית, אבל בפועל יוצא שאומות העולם לא יקבלו הטבה שלמה?

ה. מה פירוש "קודשא בריך הוא וישראל ואורייתא חד"?

## תשובה

א. מעיקרא בחר לברוא את כולם ומתוכם לבחור לו את ישראל.

ובעומק, כח הבחירה שלו נגלה בישראל. כלומר, לא רק שבחר בהם, אלא גילה להם את כח בחירתו. והבן היטב.

ב. כלולות בו. ישראל היו בראשו, ישראל אותיות לי-ראש, כנודע, ואומות העולם בגופו.

ג. הייתה החלטה של בחירה אחת, כי הוא כלל את כולם.

ד. כל סוד הבריאה הדרגה. לכך יש באדם עצמו ראש ורגל, וכן בעולמות, עולם עליון ועולם תחתון. וכן 'בראת צדיקים בראת רשעים', כלשון חז"ל (סוטה כג ע"א). זהו כל סדר הבריאה, הדרגה. וכל אחד מקבל הטבה לפי ערכו, ובערכו זה נקרא שלם. כי לעולם ביחס לאין סוף כל הטבה אינה שלמה.

ה. שנגלה בהם גילוי שלם של הא"ס, ולא חד כפשוטו.

## כיצד הבחין אברהם אבינו שיש מנהיג לעולם

ברצוני לשאול את הרב על מדרש מפורסם בפרשת לך לך.

מובא במדרש: "אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת, אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם

כתיב (שמות, ז, כז) ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נגף את כל גבולך בצפרדעים. ופירש ברש"ר הירש שם, וז"ל, נגף קרוב לנקב, לפגוע פגיעה חדה וקולעת. ועיין עוד בדבריו (כי תשא, לב, לה) ויגף - "נגף", מכת מוות, קרוב ל"נקב", ומכאן "מגפה", מיתת פתאום. "נגף" הוא "נגע" בהוראה מוגברת.

ועיין מלבי"ם על אתר, וז"ל, לרש"י ז"ל לשון נגף בא על הכאה, והרי"א דחה דבריו ואמר שאינו בא רק על הכאה שיש בה מיתה (ועיין רד"ק, ספר השורשים, ערך נגף, שכתב שקאי בין על הכאה שיש בה מות ובין שאין בה מות). ובמדרש (שמ"ר, וארא, י, י, ב) אנכי נוגף, אני דוחק עליך את המכות, כמה דאת אמר, וכי יגוף שור איש, ריב"ל אמר, כל מכה ומכה היה הדבר משמש עמה. מבואר שת"ק פירש כרש"י, שבא לשון נגיפה על הכאה, וכמ"ש בב"ק (ב, ע"ב) בהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף, וריב"ל סבר כהרי"א שבא על מכת דבר. וכבר האריכו מאיזה מין היו הצפרדעים, אם מן הגדולים (קראקאדיל) כדעת הר"ח (ולפ"ז לכאורה ממייתים), או הקטנים (פראש) כדעת הרב"ע (שאינם ממייתים), ומשמע שהיו משני המינים, הקטנים נכנסים אל הבתים והתנורים, והגדולים נשארו ביאור לזכר עולם, עכ"ל. ובדקות, כל המכות יש בהם היזק, לעומת מכת בכורות שכולה מוות, ועליה נאמר "כל מגפותי".

והבן שיש ב' מהלכים במגפה. מיתה וחולי, מיתה - לבד. חולי - חיבור.

מיתה: מצד כך המגפה מלשון "פגר", מת. ומלשון "גפו", לבדו, כמ"ש אם בגפו יבא בגפו יצא - לבדו. וזהו בחינת "מיתת פתאום". כי דבר שהוא אינו פתאום, עניינו תהליך, צירוף של שלבים. אולם "פתאום" הוא יחידה לעצמו. וזהו העומק ששור "תם" (תם - מת, אותיות שוות) שנגף משלם מ"גופו", כלומר מעצם היותו הבלתי מצורפת לזולתו, משא"כ מועד משלם מעליה, מצורף לכל שאר הנכסים. ומצד כך מגפה מלשון מגופת החבית, כיסוי החבית (עיין לדוגמא רש"י, יואל, א, ז). והיינו מכוסה ונעלם, ואינו מצורף לזולתו. ולכך במגיפה מסוכן להתקרב לחולה שמדבק. עיין בהרחבה בשער היחודים (יחוד י"ג).

חולי: חיבור לזולתו, ומצד כך נקרא מגפה מלשון "מגפפה" ומנשקה, חיבור וצירוף. כי חולי, מלשון לו איחל (איוב, יג, טו) ונצרך לסעד של זולתו, וכן מצות ביקור חולים, שעיי"ז מצורף אל הבריות. ולכך כתוב בצפרדעים "ושרץ היאר צפרדעים, ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך ובעמך ובתנורך ובמשארותך" גו'. והיינו צירוף וקלקול בכל המקומות, והאנשים. והוא מגפה מלשון מגריפה, שגורף הכל למקום אחד.

כתיב (שמות, ט, יד) - כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי, וגו', ואך אותך ואת עמך בדבר, וגו', הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד וגו'.



## לר לך | ו-ת

לך לך מארצך וממולדתך, מולדת, תו-מלד. אות ת"ו, ת"ו חיים ות"ו מות, כמ"ש (שבת, קד, ע"א) כי התו סוף כל האותיות בחינת סוף כל האדם למיתה. ושורש המיתה מעולם התהו, תו-ה, כנודע. תהום, תו-הם, וכן אותיות מות-ה.

ונתגלה המות בעולם תו-מ, ע"י חטא עץ הדעת, ביום אכלך ממנו מות תמות, אבלות, אבל-תו, ונאמר בעץ וכי תאווה הוא לעינים. תאוה, תו-אה. ולחד מ"ד (ברכות לד) עץ שאכל ממנו אדה"ר גפן היה, תירוש, תו-ירש. ואמרו חז"ל, בא נחש, פיתון, פין-תו, על חוה, והטיל בה זהמא. בחינת זנות, זן-תו. ובחינת תועבה, תו-עבה, עביות התו. ואז אדה"ר במקום להיות עליון, קומה, קוממיות, תו-קוממי, נעשה תחתון, תו-חתן. ונתגרש מג"ע, ומעתה עיקר מקומו בזה לעומת זה, גיהנם, הנקרא צלמות, תו-צלם, והיינו שנפל הצלם והדמות, דמ-ות, לתתא. כי נודע שביום הושענא רבא יש חותם בתוך חותם, תו-חם. אם רואה צל, צלם, חי, ואם לאו נגזר עליו מות. וכן הגיהנם נקרא תנור, יום בוער כתנור, תו-נר. ואזי יצא מאלקים עשה את האדם ישר, ועות דרכו, תו-ע, ונכנס לחשבונות הרבים. ומעתה דרכו דרך עקלתון, תו-עקלן. וכולה תוגה, תו-גה. ונכנס לעולם התמורה, תו-מרה.

ומצד התיקון ת"ו תחיה, ושורשו בתורה, תו-רה, הנקראת תושיה, תו-ישה. ונגלה ב"ראשית", היפך ת"ו מיתה שנגלה ב"אחרית", והוא בחינת בתולה, תו-בלה, כי בתולה בחינת ראשית, הן באדם והן בקרקע. ומתפשט אור התורה ע"י מצות, מצ-תו, התפשטות מלעילא לתתא. ומתתא לעילא מתעורר ועולה הת"ו ע"י תקוה, תו-קה. והעלייה בפועל ע"י קטורת, קטר-תו. ועיקרו נגלה ביוה"כ, הנקרא שבת שבתון, שבן-תו, שבו שלמות הארת קטורת לפני ולפנים. וכן בר"ה הנקרא יום תרועה, תו-רעה, שאזי ספרי חיים וספרי מתים פתוחים, ת"ו חיים ות"ו מות.

והארת תיקון זה הן ע"י האבות, אב-תו, והן ע"י האמהות, אמה-תו. והפסולת נשאר אצל בתואל, תו-אבל, בחינת אבלות, מיתה כנ"ל, ת"ו מיתה. ובקומת ישראל נכנס ונגלה הת"ו של חיים. ולפיכך בניי נקראים צבאות ה', צבא-ות. ושלמות כניסת הת"ו מות, כח עכו"ם, בתואל כנ"ל, לת"ו חיים, נגלה ע"י כח גרים, ושורשם רות, ר-תו. שנאמר בה, באשר תמותי אמות ושם אקבר.

ונגלה תיקונו בזרעה, דוד, שזמנו חצות, חצ-תו. ורעו, אהבה שאינה תלויה בדבר, יהונתן, תו-יהנן. ומדת דוד, מלכות, מלך-תו. מולך על מדת ת"ו. ושורשו ביהודה, שמידתו תודה, תו-דה.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: תהו, תהום, דמות, תולדה, היות, שמות, תוך, אות, אודת, תושב, בתולה, בתואל, חצות, אבלות, ואלת אולת, אותו, אחות, אמהות, מות, השתחות, אתמול, אתון, יתוש, היות, כותי, זנות, יהונתן, כתוב, כלות, מלכות, מצות, סוכות, ערבות, צבאות, צלמות, תבואה, תבונה, תנור, תדור, תודה, תולעת, תורה, תרועה, גלות, דלות, דקות, לאות, מאות, נותר, נותן, תאוה, תועבה, תור, תחתון, תיכון, תירוש, תמוז, תמורה, תעודה, תפוח, זולת, חותם, חיות, חמות, חצרמות, יהודית, יידידות, יתום, יקותיאל, תלונה, כסות, תוא, ליתן, עות, לעומת, מתושלה, שונמית, תושיה, תנופה, תרופה, תרומה, מחלוקת, מדות, תקוה, נביות, עצלות, עקלתון, עקבות, עתודין, פיתון, פתוח, קוממיות, קטורת, רות, שבתון, שויטי, שתול, תאום, תו, תובל, תוגה, תוח, תוכחה, תועה, תלוי, תמונה, תנוך, תקוה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

ובביאור כל מגפותי מצינו כמה מהלכים. מלבד פשוטו שקאי על מכת ברד, עיין מזרחי על אתר, ועיין אבן עזרא שהארך על אתר, וז"ל, הזכיר מגפותי בעבור הקולות והברד והמטר והאש שהתחברו. ועיין ר' יוסף בכור שור על אתר, וז"ל, הרבה מכות אמר שיביא בברד, שהיה יורד על אדם ובהמה וממיתם, ומשבר בתים ואילנות, ומשחית עשב השדה. ובחזקוני על אתר כתב, וז"ל, כמה מיני חבלות, אש וברד, אבני אלגביש, גפרית, שלג, קיטור. ועיין רבינו בחיי מהמדרש, היה הברד מכה ומשבר האילנות והאש שורפת את השרשים, ולא הייתה צינת הברד מתשת כח האש, ולא כח האש מכלה צינת הברד. וזהו "כל" מגפותי, כללות ההפכים. עיי"ש על דרך הקבלה, מדת כל. ועיין כלי יקר שמצינו במכת ברד ששקולה כנגד ד' מיתות ב"ד.

ביאורים נוספים:

א. איתא בשכל טוב על אתר, כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך - מה ת"ל, והלא במגפה אחת יכול לאבדם, אלא כך אמר לו, כי פעם הזאת אני שולח כל מגפותי שהלקיתך (ז' מכות עד השתא מדם עד ברד) אל לבך, שבמכה זו יהיו כולן עולות על לבך וזוכרן, כאילו כולן מושלחות עכשיו עליך. עכ"ל. ועיין אור החיים על אתר, ואגרא דכלה. ועיין פרי צדיק (בא, יא) וז"ל, פרשת וארא שהוזכר בו השבע מכות שכבר יצאו ישראל משבע הקליפות ונכנסו לקדושת שבע מדות תחתונות שבקדושה. וכתוב במכה השביעית, כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי וגו', והיינו על מכת ברד שכנגד המדה השביעית, דשבע תחתונות מכונה בשם גוף (מגפה מלשון גוף).

ב. ועיין גור אריה שם, וז"ל, וליכא לאוקמא דכתיב כל מגפותי על כל באח"ב ביחד, אבל אחת מהם אינה כל מגפותי, זה לא יתכן, דהא לא היו מחוברים ביחד, כשבא האחרת סרה הראשונה, עיי"ש. ועיין אברבנאל על אתר. ועיין גבורות ה' (פרק לג) שבאח"ב היא מכה אחת ארוכה, ולכך נקראת כל מגפותי.

ג. ומכת בכורות שקשה מכולן, פירש"י על אתר, את כל מגפותי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות (עיין ילק"ש, רמז קפב). ומכה זו כולה מגפה של מות. ונקראת כל כי היא הראש העליון שכולל הכל, כנודע. ועיין באר מים חיים (בא, י, יא). ופע"ח (שער חג המצות, פ"ז).

ד. עיין הכתב והקבלה על אתר, וז"ל, הנה מכת בכורות מוסב על המות והדבר, וכמ"ש המפרשים שם. ובב"ק (ס, ע"ב) קראו את מכת בכורות בשם דבר, עיין שם במה שאמרו, דבר בעיר, ואתם לא תצאו. עכ"ל. עיי"ש. וכבר הוזכר לעיל שיטת ריב"ל, שדבר שימש בכל המכות, וכמ"ש הכא "ואך אותך ואת עמך בדבר", והיא הנקראת בעומק "כל מגפותי", כי הייתה בכל המכות. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



## המתפשט מן הא"ס ועובר ויורד ונמשך מעיגול אל עיגול עד סיום תכלית כולם כנ"ל

### הנידון עד היכן מגיע הקו - עד היכן השפעת מגיע

להלן בעז"ה תתבאר סוגיא זו, עד היכן מגיע הקו, ועד היכן מגיע א"ק. ודאי שבהתחלה הקו היה צריך להגיע לכל העיגולים, כי אם הוא לא מגיע לכולם אזי כיצד נעשו העיגולים, הרי כל דבר נשתלשל מהקו. לכן בע"שרה עיגולים הללו לכאורה מתחילתם בודאי היה גילוי של קו. אולם, יש את הקו שיוצר את העיגולים, ויש את הקו שממשיך את נקודת השפעת.

לכן, בודאי שמעיקרא כל העיגולים נעשו ע"י הקו. אלא כל הנידון עד היכן מגיע הקו, כלומר, עד היכן השפעת מגיע. ולהלן יתבארו חמשה שמועות בסוגיא עד היכן הקו מגיע: א. הקו נמצא באצילות, ב. הקו מגיע עד אבי"ע, ג. הקו נמצא רק בג"ר דעתיק, ד. הקו מגיע עד העיגולים דעתיק מתחתיהם, ה. הקו בוקע עד הסוף. אולם לא זו עיקר הסוגיא, זו סוגיא שתידון כמה פעמים, שעיקר הנידון הוא עד היכן מגיע הקו. הלשם סידר ארבעה שמועות, והזכרנו בכללות חמשה שמועות.

**ודרך הקו הזה נמשך האור והשפעת הצריך לכל א' וא' מהם והרי נתבאר בחי' העיגולים של הי"ס:**

**ועתה נבאר בחי' הב' שיש בי"ס הלא הוא בחי' אור היושר כדמיון ג' קוים כצורת אדם העליון.**

### קו אחד, ג' קוים, צורת אדם - גדרם

כמו שחידדנו לעיל, יש את עצם הקו, שהוא למעלה מצורת אדם, ובמדרגה זו יש רק קו אחד דק, בהד"גשה, קו אחד. כאשר ישנה השתלשלות יותר לתתא, נעשית צורת אדם, שאזי נאמר בחינת אור היושר. שלב אחד: אור היושר כדמיון ג' קוים, והשלב הנוסף: כצורת האדם העליון. כלומר, ישנה מדרגה של ג' קוים, וישנה מדרגה של צורת אדם.

אשר על כן, יש קו אחד, שזהו היושר העליון, יש ג' קוים, ויש צורת אדם. ונחזור על מה שכבר נתבאר, קו אחד הוא תחילת הנאצלות. הג' קוים, מי שגורם להם שנעשים ג' קוים זהו העיגול, שצורת העיגול היא התפ-

שטות לצדדים, שהרי העיגול נעשה מכח הקו שנתפשט לצדדים, והעיגול עצמו גופא גורם לעשות בקו מציאות של צדדים. העיגול כל הארתו היא מן הצדדים, בערך לקו שנמצא באמצע, ולכן הוא יוצר ימין ושמאל בקו, זוהי צורת הדבר, שצדדי העיגול, ימין ושמאל שבו, הם השורש לג' קוים. זוהי הגדרה מדויקת מאד.

יתר על כן, צורת אדם. צורת אדם איננה רק באופן של גילוי בג' קוים, אלא כבר נעשית כאן צורה שלמה. ונבאר גדר צורה זו. יש עיגול ויש גלגל, בעיגול יש היקף, ובגלגל ישנו היקף מכל צדדיו. והרי שהיקף מכל צדדיו, יוצר מציאות של עובי. כמו שהוזכר לעיל, בשורש צורת אדם, ישנו האופן של החלפת האורך בעובי, והעובי באורך. והעובי גורם לידי כך שהספירות שהיו באורך, כתר חכמה ובינה וכו', מצטיירים גם ברוחב. והיא גופא שורש צורת אדם שיוצרת את נקודת העיבוי הגמור.

אלו הם שורשי הצורות שמתגלים בבריאה. וזו צורת אדם דידן, אדם קדמון.

### והנה דרך הקו הנ"ל המתפשט מלמעלה למטה אשר ממנו מתפשטים העיגולים הנ"ל

או עיגולים של הקו עצמו, שהם לא נזכרו להדיא בדברי הרב ז"ל, או העיגולים דא"ק, שהם עיקר העיגולים הג' לויים בדברי הרב ז"ל, כמו שנתבאר לעיל.

### גם הקו ההוא מתפשט ביושר מלמעלה למטה מראש גג העליון של עיגול העליון מכולם

כלומר, העיגול העליון מכולם לא קאי רק על העיגול של כתר דא"ק, אלא זה קאי על אור א"ס הסובב, כמו שנתבאר.

### עד למטה מתחתית סיום כל העיגולים ממש מלמעלה למטה

כמו שנתבאר, וזה יחזור עוד כמה פעמים להלן, וכן מעירים המפרשים על אתר (הדברי שלום והשמן ששון), שדברי הרב ז"ל: עד למטה מתחתית סיום כל העיגולים ממש, יתקיימו לעת"ל, כמובאר בלשם, אבל השתא הקו לא מגיע עד סיום כל העיגולים למטה. וכ"לשון הדברי שלום על אתר: "לאו דוקא סיום כל העיגול,



כמו שנתבאר, יש את עצם צורת אדם, ויש את האופן שצורת אדם מצטיירת בג' קוים. ויתכן שהג' קוים הם לא בצורת אדם, אולם לא יתכן להיות צורת אדם שאין בתוכו ג' קוים, שהרי השורש לצורת אדם הוא ג' קוים, ולכן הוא כולל בתוכו את הג' קוים. וזה מה שנתבאר כאן שצורת אדם כלול מרמ"ח איברים שמצטיירים בציור ג' קוים [סוגיית רמ"ח היא סוגיא לעצמה, שלא נכנס אליה עתה].

אלא כמש"כ בפ"ד בשער זה שהוא עד עשרה עיגולים, עיגולי עתיק יומין דאצילות, דאם היה בוקע גם עשרה עיגוליו היה דבק בא"ס ולא היה ראש וסוף".

לעיל הוזכרו חמש שמועות עד היכן מגיע הקו: א. עד ג"ר דעתיק, ב. מתגלה בכל האצילות, ג. מתגלה בבי"ע, וכל זה ביושר. ד. עד עשרה עיגולי עתיק יומין מלמטה, ד. עד הא"ס. ובעז"ה נשתדל להרחיב בסוגיא זו במקור מה.

## כלול מי"ס

כלומר, שבקו עצמו יש שורש די"ס. הי"ס בפועל הג-מורים נעלמים בקו, כמו בע"ס הגנוזות במאצילן, אבל בהכרח שיש בקו ע"ס, שהרי הוא נתשלשל מע"ס הג-נוזות במאצילן, אבל הם לא בהתגלות גמורה של מנין ספירות גמור.

## כלול מי"ס בכללות וכל ספי' וספי' מהם נפרטת ליי"ס עד אין קץ ע"ד הנ"ל בענין הי"ס שהם בדרך העיגולים.

הוזכרו לעיל דבריו של הדברי שלום שהביא את דברי הרב ז"ל להלן, שבכללות הכתר [הנקרא פרצוף הפנימי בערך כתר, או חב"ד] מתחלק לאלף ריבוא פרצופים, מחמת שהם יצאו שהג"ר יצאו שלמים בעשר ספירות-תיהם. והו"ק דכל מדרגה מתחלק לשית אלף ריבוא, מחמת שהוא יצא בבחינה של ו"ק. והמלכות שיצאה בסוד נקודה אחת, היא בבחינת אלף ריבוא בלבד. שהרי זהו הסדר, המלכות יצא נקודה, הז"א יצא בו"ק דיליה, והג"ר יצאו שלמים בכל עשרה ספירותיהם.

## בסוד צלם אדם ישר

כאן כבר מיירי שהקו מתלבש באדם, דבצורת אדם בודאי שיש גילוי של ציור י"ס, אלא שבקו עצמו הם רק בנעלמות. וכאן חוזר ומתבאר מה שמבואר בדברי שלום והלשם, שהרב ז"ל מרכיב את הסוגיא של הקו וא"ק בבת אחת פעמים רבות.

## בעל קומה זקופה

### קומה זקופה ושכיבה כנגד אורך ועובי בצורת אדם

קומה זקופה זוהי הגדרת האורך שבו, ושכיבה זוהי תפיסת העובי שבו. זהו ההבדל בין עומד לשוכב. השורש שהאדם יכול לשכב, זהו העובי, זו שכיבה. והאורך זהו כאשר האדם עומד בקומה. כמובן שבתוך האורך עצמו נעשה גילוי של קו ונעשית צורת אדם, אולם כללות כל צורת אדם היא כאשר הוא עומד, שזוהי הצורה של אורך, משא"כ כאשר הוא שוכב, זוהי צורה של רוחב. זוהי הגדרה מאד מדויקת. וזו המציאות, "בשכבך וב-קומך", ביום הארת האורך, ולילה זמן שכיבה, זהו גילוי של רוחב, חכמה, בינה, וכל ההקבלות אהדדי.

ובהגדרה אחרת שהוזכרה בדברי הלשם, יש הבדל בין הבכח לבפועל. בבכח כל דבר מתחלק לעוד עשר ועוד עשר, ובבפועל, לפי צורך הוצאת המדרגות מהכח לפועל, ולפי חלקיהם הראויים להם, כך יוצאים פרטות המדרגות, עוד עשר ועוד עשר. הרי שבבכח הם לעולם מתפרטים לעוד עשר ועוד עשר עד אין קץ, ובבפועל, לפי צורך גילוי הנבראים המשתנה כפי צרכו.

## הנה בחי' זאת הב' נקרא צלם אלהים

ביאור הדברים. ישנם צורת עיגולים, צורת קו, צורת ג' קוים, וצורת אדם. צורת אדם היא הנקראת "צלם אלקים". לעיל הרב הגדיר זאת, "בסוד צלם אדם ישר", וכאן זה מוגדר בסוד "צלם אלקים". ומיד יתבאר ענין

כלול מרמ"ח אברים מצטיירים  
בציור ג' קוים ימין ושמאל ואמצע

זה. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.





**שערות** עשו איש שעיר, ושורשו ז' מלכי אדום. ועיין שער הכוונות (דרושי תפלת השחר, דרוש ג) כי כל הנשמות של בנ"א הם ממה שנתברר מג' מלכי אדום דמיתו וכו', והענין הוא, כי אותם הקליפות שיש באותם בירורים כנוזר, הם המכים ונוגפים לאדם. בזמן המגפה, ואחר שהיכו אותו אינם נפרדים ממנו, ותמיד דבוקים עמו ומקיפין אותו מכל סביבותיו שיעור כמה אמות, ולא עוד אלא אפילו באותה השכונה שעומד שם המוכה או אפילו איזה כלי ומלבוש שלו צריך להתרחק ממנו, וכל ההולך שם מתדבק באותם הקליפות הנזכר ויכול להינזק. עיי"ש בהרחבה.

ועיין עמק המלך (שער טז, פי"א) סמא"ל (שרו של עשו) נראה למעלה כשור (כנגד יוסף בקדושה) או כחזיר, ובפרט בשעת המגיפה בר מינו, נראה לבנ"א כשור שחור. ועיי"ש (פרק ל, ופרק לה). ועיין עוד בספר הליקוטים (כי תבא, כח). ושער היחודים (פרק יג). ואיתא באריז"ל, וז"ל, זמרי נתגלגל ברי' עקיבא, והכ"ד אלף שמתו במגפה היו כ"ד אלף תלמידים של ר' עקיבא שמתו בין פסח לעצרת. ואשת טורנוסרופס הייתה גלגול כזבי עצמה, ונתגיירה וזכתה להעמיד את ישיבתו שזהו הייתה אחד מהג' דברים שהעשיר את ר"ע. והבן שבימים אלו שמתו כ"ד אלף תלמידי ר"ע נהגינן לא לספר השערות. ואצל ר"ע נתקן ונתהפך שער לעשר, עשיר, כנ"ל, ודו"ק.

**אזן** שמעון, שמיעת האזן. והוא שורש המגפה בזמרי בן סלוא. ועיין זוה"ק (ח"ג, רלז, ע"א). שמעון, שם-עון.

**חוטם** עיין מגן דוד (אות ה) הקטרת, אשר לפעמים עוצר המגפה, שנאמר, ישימו קטורה באפיק, וסמך ליה ברך ה' חילו. ולפעמים הקטורת מביא המגפה, וזהו הקטרת שהקריבו השרופים בעדת קרח, ושם הוא קטורת בתי"ו, וזהו והתי"ו תי"ו על מצחות האנשים.

וכתיב (במדבר, יד, יב) והנה החל הנגף בעם ויתן את הקטרת ויכפר על העם. כי נגף הוא בחינת כעס החוטם, כמ"ש (תהלים, קו, כט) ויכעיסו במעלליהם ותפרץ בם מגפה. ורז זה מסר לו מלאך המות למשה בשעה שעלה לרקיע, שהקטרת עוצר המגפה, כמ"ש בשבת (פט, ע"א). עיין רמב"ן (שמות, ל, א). ועיין רבינו בחיי (ויקרא, י, ב-ג). ועיין זוה"ק (ח"ב, ריט, ע"א), וציוני (תצוה, ורקאנטי (תצוה). ועיין שושן סודות (תקטז) וז"ל, כוונת הרב ז"ל (הרמב"ן) כי הקטרת קרובה למדת הדין, שנאמר ישימו קטורה ב"אפיק", ירצה למדת "האף", ולכן עוצר המגפה. ושער היחודים (פרק יג) אופן הכוונה בקטורת לסלק המגפה. ועיי"ש אופן כתיבת קמיע לכך. ועיין משנת חסידים (מסכת תקון המגפה). ועיין עוד פתח עינים (כוונת עלינו לשבח). ועיין בית עולמים (דף קל, ע"ב). ועיין סוטה (לה, ע"א).

**פה** דיבור. וכתיב (במדבר, יד, לז) וימותו האנשים מוצאי דבת

**אור א"ס** מגפה - גם - פה. בחינת ריבוי, גם. היינו ששורש המגפה הוא ריבוי של הארות מהארת א"ס. אולם אור למעלה מגבול יכולת הבריאה לקבל, למעלה מן הכלי, שתוארו "פה", כנודע, סוד מלכות. ויתר על כן אותיות השפתים, בומ"ף, עולה בגימט' מגפ"ה (עיין כתבי הרמ"מ משקלוב, ביאור משנת חסידים, דף קנב). ובדקות יותר, פעמים כותבים מגיפה עם יו"ד, והיינו י-פה, עשר אורות דעקודים בכלי אחד, בפה, כנודע, ועל זה אותיות גם, ריבוי, ודו"ק. וזהו אור שלמעלה ממדרגת נברא - אדם. ואמרו (מכילתא דר"י, בשלח) אין הממה אלא מגפה. הממה - הם-מה, אדם. הכפלה של אדם. ריבוי הארה כנ"ל.

ובתיקון. המגפה באה ממילוי שם הוי"ה, כמ"ש בשער הכוונות (דרושי תפלת השחר, דרוש ג). והתיקון בהוי"ה פשוטה. אור א"ס פשוט. עיין דגל מחנה אפרים (כי תשא).

**צמצום** חלל, שורש לחולי - חולה. ואמרו (מו"ק, כח, ע"א) חלה יום אחד ומת, זו היא מיתה דחופה, ר"ח בן גמליאל אומר, זו היא מיתת מגפה. ועיין ערך קטן יושר.

ועוד. מיצר, מצרים. וכתיב (שמות, ט, יד) את כל מגפתי - במצרים, (ונאמר במכת ברד - אותיות דבר). ועיין פע"ח (שער חג המצות, פ"ז). ושער הפסוקים (וארא).

**קו** קו גימט' דבק, כח הדיבוק. ועיין שער היחודים (פי"ג) דע, כי הכתוב אומר (דברים, כח) ידבק ה' בך וגו', כי הקליפות מן הברורים (עיין ערך קטן שערות) המכים את האדם במגפה, הם הולכים תמיד דבקים עמו, ומקיפים אותו מכל צדדיו שיעור כמה אמות, ואפילו באותה שכונה שיושב שם האדם המוכה, או איזה כלי ומלבוש ממנו, וכל ההולך ומתדבק שם מתדבק בהאי סט"א ויכול לינזק, וזה סוד הפסוק ידבק ה' וגו', משא"כ בשאר חולאים שאינו דבוק שם, אך המגפה שהוא סוד הברורים, הוא תמיד דבוקה בו ובשכונתו ובמלבושו.

**עיגולים** בחטא ה"עגל" כתיב (שמות, לב, לה) ויגוף את העם. וכמ"ש (יומא, סו, ע"ב) אלו שחטאו בעדים ובלא התראה מתו במגפה. ועיין רמב"ן (שם) וז"ל, אולי לא מתו במגפה אחת, אבל נגפם ה' למות בלא עתם, כענין שכתוב (שמואל, א, כו, ו) כי אם ה' יגפנו או יומו יבא, וכו', כי "המגפפים" והמנשקים וחפצים בו, הם שהיו במגפה. ועיין זוה"ק (ח"ג, רלז, ע"א) ח"ו דאפילו חד מישראל מית, אלא שבטא דשמעון, כד אתו אינון ערב רב, אתערבו בנשין דשבטא דשמעון בתר דאתגירו ואולדי בנין, מנהון מיתו בעגל, ומנהון מיתו במותא, ואחרנין מיתו הכא אינון דאשתארו, הה"ד, ויהי המתים במגפה, עיי"ש. ועיין מאירת עינים (כי תשא, לד, ו).

**יושר** ג' קוים. שורש לכל "שלש". ואמרו (שמחות, ג, ט) חלה ג' ימים ומת, זו היא מיתת מגפה.



הארץ רעה במגפה לפני ה'. ואור הפה מתפשט עד הטבור, ולכך יצאו תולעים מלשונם ובאו עד טבורם. עיין סוטה (לב, ע"א).

ועוד. כתיב (תהלים, קו, כט) ויעמד פנחס ויפלל ותעצר המגפה. ועיין רמב"ן (במדבר, טז, א) וכאשר חטאו במרגלים לא התפלל משה עליהם ולא בטלה הגזרה מהם, ומתו נשיאי כל השבטים במגפה. ועיין כתובות (ח, ע"ב) ברוך אתה עוצר המגפה.

ועוד. אכילה. ועיין זכריה (יד, יח), וברש"י שם, תהיה המגפה - של רעב.

ועוד. צוחה. ואמרו (רות רבה, פתיחות, ו) אין צוחה של מגפה.

ועוד. אמרו (פסיקתא רבתי, כי תשא) כשנמנו מפי הדיבור לא הייתה מגפה.

**עינים - שבירה** מיתה. וכתיב (במדבר, יז, יג) ויעמד בין המתים ובין החיים ותעצר המגפה. ושורש מגפה זו מחלוקת קרח ועדתו. מחלוקת - פרוד - שבירה. ועיין רש"י (שמות, ז, כז) כל לשון מגפה אינו לשון מיתה אלא לשון מכה. וכן ונגפו אשה הרה אינו לשון מיתה. וכן (ירמיהו, יג) ובטרם יתנגפו רגליכם, פן תגוף באבן רגליך (ישעיה, ח) ולאבן נגף. ובעומק, מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא, שורשם חד. ועיין ספר השורשים לרד"ק (ערך נגף) כולם ענין הדחיפה והמכה, יש בהם במיתה, ויש בהם בלא מיתה. ועיין שפתי חכמים (ויקרא, כו, יז) ונגפתם שהוא לשון מגפה שהיא מיתה בידי שמים. ואזי ע"י נעשה "פגרי", מלשון נגף.

וכתיב (יחזקאל, כד, טז) הנני לוקח את מחמד "עיניך" במגפה. ועיין באריז"ל (שער הכוונות, דרושי תפלת השחר, דרוש ג. ופע"ח, שער עולם העשיה, פ"ד) שהמגפה באה כשיש פסולת (משם ב"ן, אורות העינים שנפלו) בתוך הבירורים שלא הובררה, והוא סם המות הממית לאדם במגפה. ואשת יחזקאל (לשון חזי-אל) מתה במגפה.

ובפרקי דר"א (פרק יד) אמרו, בשעה שבנ"א חוטאין מעבירות חמורות הוא שולח מגפה, ובשעה שחוטאים מעברות קלות הוא מכה את פירות הארץ.

**עתיק** פסח, דילוג, בסוד עתיק. ועיין לשון רבינו בחיי (שמות, יב, כג) ופסח ה', שהוא בעצמו המכה במצרים, על הפתח, ולא יתן רשות למלאך המשחית בעולם בשעת המגפה שיבוא אל בתיהם. כי עתיק כולו פנים ואין בו אחר, והמגפה באה מסילוק פנים וגילוי אחר. עיין קהלת יעקב (ערך מגפה) מגפה בא מאחוריים דע"ב (עתיק - ע"ב) כשסתיר מהן ע"ב העצם ישאר קי"ב, ועם י"ו אותיותיהן גימט' מגפה.

**אריך** מידת אריך הופכת מגפה, למגפפה, לשון אהבה ורחמים.

כי היפך רחמים, אכזריות. ועיין חסד לאברהם (מעין ה, נהר כז) והעורב כולו בשורות רעות, ובפרט על הדבר והמגפה, ובדרך מקרה לפעמים אומר בשורה טובה (ומקרה זה הוא שורש מיתוק הגבורות שבו), וכו', והגולונדרי"א, הוא ציפור דרוו על בשורות טובות, ובפרט על בשורת עצירת המגיפה, וכמעט שכל ימי המגיפה אינה נמצאת בעיר ששם יש מגיפה. ומקור הדברים בשער רוה"ק.

**אבא** בגרון דאריך, בינה דיליה, מתחיל כתרים של או"א, כנודע. ואמרו (סוטה, לה, ע"א) וימותו מוצאי דיבת הארץ רעה במגפה, וכו', ורב נחמן בר יצחק אמר, באסכרה מתו. ועיין רש"י (שבת, לד, ע"א) אסכרה - חולי המתחיל במעיים וגומר בגרון. ועיין רש"י (תענית, יט, ע"ב).

**אמא** סוד סוכה, כאם הסוככת על בניה, כנודע. וכתיב (זכריה, יד, יח) ואם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות. וכתיב (שמות, כא, כב) ונגפו אשה הרה.

**א"ד** שורש מגפה, נגף, יגף, ג-פ. ר"ת ג' פרקים. בחינת ז"א בעיבור תלת, תלת גו תלת. וולד בבחינה זו נקרא פג, בחינת "אכלה פגה".

ועוד. מדה כנגד מדה. ועיין רש"י (במדבר, יד, לז) במגפה לפני ה', באותה מיתה ההגונה להם מדה כנגד מדה, הם חטאו בלשון ונשתרבו לשונם עד טבורם, ותולעים יוצאים מלשונם ובאים לתוך טבורם.

ועוד. ז"א - שמים. נוק' - ארץ. מגפה בידי שמים - ז"א. נגף בידי אדם או בע"ח וכו' - נוק'. ודו"ק.

**נוק'** פעמים נקראים ז"א ונוק' אח ואחות. וכתיב (במדבר, כה, יח) ועל דבר כזבי בת נשיא מדין "אחתם" המכה ביום המגפה. ועיין חמדת ימים (משמרת החדש, פ"ב) סגולה להינצל מן המגפה. עי"ש עוד (פסח, פ"א). ועי"ש עוד מכתבי המחבר, תיקון למגפה. ומקור חלק מדבריו בפע"ח (שער חנוכה ופורים, פ"ג).

ועוד. אמרו (סנהדרין, כב, ע"א) וא"ר יוחנן, כל אדם שמתה אשתו ראשונה כאילו חרב ביהמ"ק בימיו, שנאמר בן אדם הנני לוקח ממך את מחמד עיניך וגו', וכתוב ואדבר אל העם בבקר ותמת אשתי בערב, וכו'.

ועוד. עיין חסד לאברהם (מעין ד', נהר ה) יפתח נוק' דתהומא רבא, שבצדו, ויתפשטו החיצונים ויגרמו מה שיגרמו, זהו ענין המבול ודבר ומגפה ב"מ וכיוצא. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלונוה



## כיצד יכול האדם לשמוח בעצמו אם יש לו טבע רע

ידוע הכלל שהאדם צריך להיות שמח בעצמו ומרוצה עם עצמו כדי להתחיל בעבודת ה', ולתבוע מעצמו יותר שלימות, ובכל יום צריך לחזק עצמו בנקודות הטובות שלו. והשאלה היא כיצד האדם יכול להיות שמח עם עצמו אם בטבעו הוא נוטה לעבירות מסוימות ובהכרח שהוא יכשל בחטאים חמורים, לדוגמא אם יש לו טבע לדבר לשון הרע ולשומעו ולהנות בו, או אם יש לו טבע חם שמתעורר בקלות להרהורים רעים או לזנות ולפעמים אפילו תאוה למעשה תועבה, וכו' וכו', והוא נכשל כסדר בכל מיני עבירות ומידות רעות שמטמא את הנפש והנשמה. כיצד א"כ בכל האופנים הנ"ל האדם יכול לשמוח בעצמו (אע"פ שיש לו גם נקודות טובות) אם בטבעו הוא נוטה לחטוא בדברים חמורים שמכעיס את הבורא, והוא כסדר מורד על הרבש"ע?

### תשובה

האדם בנוי מהפכים, כי זה סוד כל הבריאה.

ולכך, יש זמן ששמח בנקודות הטובות, ויש זמן שעצוב על חטאיו. ובשעת שמחה שקוע בשמחה למעלה מטעם ודעת, אע"פ שיש סברות טובות למה לא לשמוח.

## האם אפשר ללמוד תורה ב'זום'

בעניין השימוש במדיה. האם ההשקפה אי פעם עדיפה על פני ההלכה? לדוגמא, אם מישהו שברשותו אינטרנט מסונן המשמש לעבודה בלבד, השתמש בו כדי ללמוד תורה ב-זום.

האם ניתן לשקול זאת ביטול תורה? אם אין זום, אז אין תורה!

### תשובה

התורה נתנה באימה וביראה וברתת זייע.

תורה שכולה יונקת מן הערב רב הפוכה מכך. וביטולה זהו קיומה. ואין כלל מצוה ללמוד דרך שם. כמשל לאדם שיכול ללמוד רק בתוך בית

עבודה זרה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו - אני הוא בעל העולם" (בראשית רבה לך לך פ' לט).

נראה מדברי המדרש, שהאש שבוער את הארמון - היא שגרמה לאברהם אבינו להבין שיש השם ששולט בעולמו. והשאלה היא - למה? אני הייתי מבין שהארמון עצמו מראה הבעל, מישהו בנה אותו, מתחזק אותו, מנקה אותו, וכו'. אבל מדוע האש ששורפת את הארמון היא מראה על הבעל? המדרש מזכיר את השריפה שהיא זו שגרמה לאברהם אבינו לתהות: האם אין בעל, והבעל הסתכל החוצה ואמר הנה אני! האם הארמון עצמו, הסדר והתוכנית שלה, היופי, לא מראה שיש לה בעל - עוד יותר מהאש ששורפת באופן אקראי ללא מטרה?!

### תשובה

בניה, פעולה חד פעמית ואפשר שנסתלק [הבונה] אחר בניינה.

אולם "אש" - כל טבעה שמתחדשת, ונצרך לתת עוד ועוד חומר תבערה שיגרום שלא תפסיק. וזהו שראה בירה דולקת, אש שאינו נפסק ובהכרח שיש מי שנותן חומר בעירה תדיר. ולכך אמרו בלא "מנהיג", ולא רק בלא "בורא".

## האדם בשורש נשמתו - טוב או רע?

מלפני אלפי שנים עד לפני מעט מאות שנים, התרבות האנושית ואף היהודית הייתה הורגת ורוצחת הרבה יותר מהיום. התרבות השתנתה, ויש גם חשש מעונש החוק, וכן קיימת מחשבה אגואיסטית שאני לא רוצה לפגוע, כמו שאני לא רוצה שיפגעו בי. השאלה שלי היא, האם ביסוד הטבע של האדם הוא להרוג וכדומה (בכוונה בחרתי מקרה קיצוני), או שלא. אם לא - למה התורה ציוותה אותנו לא תרצח? האם בגלל שיש ציווי זה מוכיח שהטבע הוא כן לרצוח?

### תשובה

בשורש נשמתו הוא טוב, שיש לו לבוש רע, של עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. אולם על ידי חטא אדם הראשון שאכל מעץ הדעת טוב ורע, נכנס הרע לתוכו כמ"ש בנפש החיים (שער א' פ"ו). ומעתה נעשה תערובת של כח רע בתוכו, שרוצה לעשות רע, שנראה כעצם האני, אולם באמת זו תערובת חיצונית.

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## וירא – איסור לשקר

### לשקר מפני השלום

לא כתב בפירוש שהפסוק אוסר רק שקר שיכול להביא לידי היזק, אבל גם לא כתב שהפסוק אוסר שקר שאינו מזיק. וכל המקורות שהביא הסמ"ג לאיסור מיירי באופן שהשקר מזיק. והסמ"ק בעיקר העתיק דברי הסמ"ג. א"כ משמע שהיראים והסמ"ג והסמ"ק שכולם היו מבעלי התוס', סברו שדוקא שקר המזיק נאסר בפסוק מדבר שקר תרחק. משא"כ ברשב"ץ משמע שבכל ענין אסור לשקר, דכתב בענין מוצא שפתיים, "נ"ל שיש מצות עשה והיא מדבר שקר תרחק, והרבה דרשות בו במכילתא ובפרק שבועת העדות, וכו', והיאך אפשר שלא יכנס במנין המצוות, וכו', ועוד היאך אפשר שלא תהיה לנו מצות עשה בדיבור אמת". והביא ראה לדבריו מדברי ב"ש לב"ה בכתובות ונדון בכך לקמן. ובספר חרדים (פרק י"ב, במצוות עשה התלויות בפה, אות כ"ו) כתב "מצות עשה לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא בהו דררא דממונא, שנאמר מדבר שקר תרחק, משמע אפילו ליכא רק דבור בעלמא. ואמרו ז"ל דהמשקר כאלו עובד עבודה זרה, וילפי לה מקרא. אבל לשים שלום, מותר ומצוה נמי איכא, כדאיתא פרק ששי דיבמות, (ממנין תרי"ג לרשב"ץ)". שמעינן שהחרדים הבין ברשב"ץ שכל שקר אסור, אפילו בלא היזק לאחר.

### אסור לשקר דוקא בב"ד

[ג] אמנם יש שלמדו שהפסוק בא לאסור לשקר דוקא בב"ד, דכך משמע בפסוק, ומקור לאסור לשקר בנסיבות אחרות צריך למצוא בפסוקים אחרים. כך משמע באבן עזרא וברשב"ם על הפסוק, וכן ברבינו בחיי (יתרו י"ח כ"א). וכן סבר הגרי"פ פרלא על הרס"ג בעשה כ"ב. וכתב שם "מה שתמה הרשב"ץ איך אפשר שלא יהיה לנו מ"ע בדבור אמת, לא ידענא מקום קושיה כלל וכו' בדינים כתיב מדבר שקר תרחק, ובעדים כתיב לאו דלא תענה, ובאונאת דבר כתיב לא תונו, ובגניבת דעת כתיב לא תגנבו וכתביב לא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. אבל בדברי שקר זולת זה שהם פטומי מלים בעלמא, אף דמדה מגונה ודבר גנאי הוא לדבר בהם, מ"מ עכ"פ לית בהו איסורא מה"ת כלל ואפילו מדרבנן נראה דלא אסרום".

### לרמב"ם מדבר שקר תרחק אינו נמנה בתרי"ג מצוות

[ג\*] והנה מוני המצוות הידועים הבה"ג הרמב"ם והחינוך לא מנו

[א] איתא בפרשה (וירא י"ח י"א-י"ג) "ואברהם ושרה זקנים באים בימים חדל להיות לשרה ארח כנשים. ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן. ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי". רש"י (ד"ה ואני זקנתי) מביא את דברי התנא דבי רבי ישמעאל (ב"מ פ"ז א'), "שינה הכתוב מפני השלום, שהרי היא אמרה ואדוני זקן". כלומר, שרה אמרה ואדוני זקן, והקב"ה שינה מפני השלום ואמר שביכול שרה אמרה על עצמה ואני זקנתי. התנא דבר"י משמע שבא רק לפרש מדוע שינה הקב"ה, אבל הגמרא ביבמות (ס"ה ב') לומדת מכאן הלכה. לדעת ר' אילעא מותר לכל אדם לשנות בדבר השלום, ולר' נתן זו מצוה. המקור לדעת ר' אילעא היא ממה ששיקרו אחי יוסף ליוסף לאחר מות יעקב, "אביך ציוה וכו'" (ויחי נ' ט"ז), והמקור לדעת ר' נתן היא ממה שאמר הקב"ה לשמואל להטעות את שאול המלך בדרכו להמליך את דוד (שמואל א' ט"ז ב'). על אף שאפשר היה לומר שהיה זה צווי לאדם מסוים בנסיבות מסוימות, אבל ר' נתן למד מכאן מצוה לכלל. אין הכרח ללמוד שלר' נתן מדובר בחיוב דאורייתא, אלא אפשר שכוונתו שראוי לנהוג כן. הגמרא ביבמות מביאה גם את דברי התנא דבר"י, אבל משמע שלא ר' אילעא ולא ר' נתן למדו את דינם ממה ששינה הקב"ה את דברי שרה, ואולי דרשו את השינוי בדרך אחרת.

### האם מדבר שקר תרחק מכלל התרי"ג מצוות

[ב] והנה קודם שנמשיך לברר את גדרי ההיתר לשקר, נתחיל לברר את גדרי האיסור לשקר. והנה הפסוק השגור בפי כל כמקור לאיסור הוא "מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע" (משפטים כ"ג ז'). ואמנם ביראים (סימן רל"ה), ובסמ"ג (מ"ע ק"ז), ובסמ"ק (מצוה רכ"ז), וברשב"ץ (זוהר הרקיע אות נ"ט על אזהרות שלמה בן גבירול), מנו "מדבר שקר תרחק" למצות עשה. והנה היראים כתב (ע"פ גירסת תועפות ראם), "מדבר שקר תרחק, חייב להתרחק מכל שקר שיכול לבוא שקרו לידי היזק חברו, וצריך לתת לב בזה הענין שיוכל לבוא שקרו לידי היזק". משמע ששקר שאינו מזיק לחבירו לא נאסר מה"ת. והנה הסמ"ג למרות שבעיקר דבריו הלך אחר היראים,

# וירא – איסור לשקר

מספר על חברו, עובר בין השאר גם על מדבר שקר תרחק, וגם נשתנה שם המספר להיות מוציא שם רע. ובבאר מים חיים, כותב שזו "מצות עשה גמורה לדעת הסמ"ג, ועכ"פ איסורא דאורייתא הוא לכל הדעות". לכאורה כוונתו לומר שהמוציא שם רע על חברו עובר בין השאר גם על מדבר שקר תרחק, דרך משמע בספר המצוות לרמב"ם שהעתקנו לעיל, וכן בהלכות הנ"ל שבהם מזכיר הרמב"ם את הפסוק. כי מצינו שפעמים שמעשה אחד יכול להאסר משום כמה שמות, כמו שהגרי"פ פרלא כתב (שם) ששקר בב"ד נאסר בג' שמות, מדבר שקר תרחק, בצדק תשפוט עמיתך, צדק צדק תרדוף. אבל לכאורה אין כוונת הח"ח לומר שבכל שקר, אפילו בלתי מזיק, אדם הוא עובר על מדבר שקר תרחק, דהרי הח"ח מירי במוציא שם רע על חברו, וזה בודאי שקר המזיק.

## מתי מותר לשנות

[ד] נפנה עתה לסוגיות הגמרא הדנות בהיתר לשקר. ראינו כבר סוגיה אחת בב"מ (פ"ז א') וביבמות (ס"ה ב') המתירה לשקר מפני השלום. ישנן עוד שני סוגיות יסודיות בענין זה. האחת בב"מ (כ"ג ב'), "בהני תלת מיילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו, במסכת ובפוריא ובאושפיזא". כאן ההיתר לשקר לכאורה אינו מחמת דרכי שלום, אלא מטעמים אחרים, עיי"ש ברש"י, ומ"מ עיי' לקמן. ואם יודעים על אותו חכם שאינו משנה אלא בג' דברים אלו, מותר להחזיר לו אבידה בטביעת עין. הסוגיה האחרת היא בכתובות (ט"ז ב'), "ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה, בש"א כלה כמות שהיא, ובה"א כלה נאה וחסודה, א"ל ב"ש לב"ה וכו' והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, א"ל ב"ה לדבריכם מי שלקח מקח רע ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו". והנה בפשטות לשיטות שאין איסור לומר שקרים בלתי מזיקים, כל ג' הסוגיות הללו מובנות, דלמרות שמגונה לשקר, כאן בכל סוגיה יש טעם לשקר, ולכן מובן ההיתר. אבל לרשב"ץ ולחרדים, צ"ל מהו ההיתר לעקור את האיסור דאורייתא. והנה הרי"ף (ב"מ י"ג א') על הסוגיה דת"ח מותר לשנות בג' מיילי, שואל מדוע הגמרא אינה אומרת שחכם יכול לשנות ג"כ מפני דרכי שלום. ומתוך הרי"ף שמפני דרכי שלום יש מצוה לשקר, וכאן הגמרא הביאה רק ציורי רשות. לכאורה תירוץ זה הוא רק לפי ר' נתן, ולפי ר' אילעא עדיין קשה. אבל התוס' (כ"ג ב' ד"ה באושפיזא), מתרצים שגם בהני ג' מיילי ההיתר לשנות הוא מפני דרכי שלום, רק שג' מיילי אלו הם הציורים היותר שכיחים שבהם צריך לשנות מפני דרכי שלום. בין לתירוץ הרי"ף ובין לתירוץ התוס', לכאורה אין קושיה על הרשב"ץ והחרדים למה מותר לשנות מפני דרכי שלום, דהרי למדין זאת מהקב"ה, במעשה דאברהם ושרה, או במעשה דשמואל. אמנם לפי תירוץ הרי"ף צריך להבין לשיטת

את "מדבר שקר תרחק" בכלל התרי"ג. אמנם הרמב"ם במצות ל"ת רפ"א שהזהיר השופט שלא לשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו, כתב "ולזהיר מזה הענין בעצמו אמר מדבר שקר תרחק כמו שנתבאר ברביעי משבועות ובכלל לאו זה גם כן אמרו אזהרה למספר לשון הרע ומקבל לשון הרע ומעיד עדות שקר". משמע שהפסוק בא כתוספת אזהרה לדברים שכבר נאסרו מה"ת בפסוקים אחרים, ואינו אוסר דבר שלא נאסר כבר בקרא אחר. והחריה החזיק אחריו החינוך במצוה ע"ד שכתב "שורש המצוה [שלא לשמוע טענת בעל דין שלא בפני בעל דינו], ידוע, כי השקר נתעב ונאלח בעיני הכל, אין דבר מאוס ממנו, וכו', ועל כן הזהירנו התורה להרחיק מן השקר הרבה, כמו שכתוב מדבר שקר תרחק, והנה הזכירה בו לשון ריחוק לרוב מיאוסו מה שלא הזכירה כן בכל שאר האזהרות". גם כאן משמע שלמרות שהתורה גינתה את השקר מאד, אמנם לא בא הפסוק לאסור דברים חדשים. והנה במשנה תורה הזכיר הרמב"ם את הפסוק בכמה וכמה מקומות (טוען ונטען פט"ז ה"י, סנהדרין פכ"א ה"ז, עדות פ"ז ה"ו), ובהלכות דעות פ"ב ה"ו פסק שאסור לגנוב דעת הבריות, ובפ"ז ה"ב כתב שהמספר שקר על חברו נק' מוציא שם רע. משמע שסתם לשקר בלא להזיק לזולת לא אסר הרמב"ם, כדעת הגרי"פ פרלא. וכן משמע בהלכות דעות פ"ז ששם מביא את ההנהגות הראויות לת"ח, ובה"ז כותב "ולא ישנה בדיבורו, ולא יוסיף ולא יגרע, אלא בדברי שלום וכיוצא בהן". משמע שלא ישנה בדיבורו זו הנהגת חכמים, ואינה מוטלת על כל אדם, וכמובן הכוונה באופן שאינו מזיק. ועיי' ברבינו יונה (שערי תשובה ש"ג אות קפ"א) שכתב "המשקר בספור הדברים אשר שמע ומחליף קצתם במתכוין, ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו, אבל כה משפטו מאהבתו שקר מדבר צדק סלה, ופעמים שהוא בודה מלבו ספור הדברים כולו. והאיש הזה יקל ענשו מצד אחד, על כי אין הפסד לאיש בשקריו ופחזותו, אבל גדול מאד ענשו בעז פניו ואהבת השקר, ויכבד עונו, כי יאהבהו לבלי תועלת". משמע שסיפור שקרים בעלמא בלא תועלת ונזק אינו נמנה בכלל התרי"ג מצוות, ומ"מ יש על כך עונש.

## מדבר שקר תרחק יכול להיות שם נוסף לאיסור

[ג] א"כ לית מאן דפליג שלגנוב דעת הבריות או להונות אותם או לספר עליהם דברי גנאי וכ"ש דברי שקר או להטות המשפט בב"ד הן מצד הדיינים והן מצד העדים, אסור מה"ת לכ"ע, או מהפסוק מדבר שקר תרחק, או מפסוקים אחרים. וכל השאלה היא בשקרים שאינם מזיקים, שהרשב"ץ והחרדים אסרו גם זאת מה"ת משום מדבר שקר תרחק, ולכאורה לשאר הפוסקים אין בזה איסור, ואין זו אלא מידה מגונה מאד. והנה בספר חפץ חיים בפתיחה (עשין אות י"ג), כותב שהמערב שקר בלשה"ר שהוא

# וירא - איסור לשקר

ואין המשבח משקר אלא כאילו אומר הכלה נאה וחסודה בעיניך, וזה אמת. אמנם גם פה כבתירוף הכלה רבתי יש כאן לישנא דמשתמע בתרי אנפי. והנה חידוש הוא לומר שכל חתן סובר שכלתו נאה, הרי פעמים שהחתן נושאה מחמת ממון ויודע שאינה נאה. וצ"ל שעפ"ר מ"מ בשעת הנישואין נדמה לו שהיא נאה. ואגב שהזכרנו את המהר"ל, כדאי להזכיר מה שכתב אחיו בספר החיים (ח"ב פ"ג), שמה שהכלה נקראת חסודה, היינו שהחתן עשה עימה חסד שנשאה, כדאיתא בגמרא (שבת קנ"ב א') "תנא אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם והכל רצין אחריה", ואין זה אלא חסד עליון שהאיש אוהב את האשה.

## ראיה מהכלה רבתי ליראים

[ז] א"כ ע"כ מציינו כמה שיטות כיצד התירו ב"ה לשקר. האחד שההיתר הוא לשיטת הרמב"ם שלסתם אינשי אין איסור לשקר, וכאן יש תועלת שמשמח את החתן. וה"ה ליראים והסמ"ג והסמ"ק שאין איסור לשקר בלי להזיק, רק מגונה הדבר, כאן שיש תועלת, מותר. וכן אפשר לומר לרבינו יונה, וכן לשיטות שלא נאמר האיסור אלא בב"ד. ואפילו לרשב"ץ ולחרדים, כאשר משבח אותה בלישנא דמשתמע בתרי אנפי, כגון שהוא מתכוון למעשיה ככלה רבתי, או שמתכוון שבעיני החתן היא נאה כמהר"ל, אפשר שאין איסור. ואם כדברי התוס' והריטב"א שההיתר הוא משום דרכי שלום, בודאי שניחא לרשב"ץ ולחרדים. נתבונן עתה עוד בהמשך דברי הכלה רבתי, שכתובים שם דברים שאינם בסוגיא בכתובות. לאחר שהכלה רבתי מביא את התירוף דב"ה שהזכרנו לעיל, שישבח אותה במעשיה, דהיינו בלישנא דמשתמע בתרי אנפי, חוזרים ב"ש ומקשים "מי כתיב משקר הרחק, מדבר, ואפילו סתם". כלומר הריבוי ד"מדבר" בא לדעת ב"ש לרבות לאיסור אפילו לישנא דמשתמע בתרי אנפי. ובית הלל משיבים "כי אמר רחמנא מדבר שקר משום ונקי וצדיק, הא לקיומי שפיר דמי". לכאורה דברי ב"ה מתפרשים דלא כמהר"י פרלא, שהבין כמו עוד ראשונים, שהפסוק מדבר רק על שקר בב"ד, מדכתיב בפסוק "ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע". אבל לשיטתם למה ב"ה היו צריכים לומר "הא לקיומי שפיר דמי". הול"ל שכאן זה לא בית דין. אלא משמע בכלה רבתי כיראים ודעימיה שגדר האיסור הוא כאשר השקר מביא לידי נזק, אבל אם התולדה של השקר תביא לקיומא, מותר לשקר, וכאן הרי המשבח רוצה שייבנה בית, ואינו רוצה שייחרב. אם כן מה שמבואר כאן לכאורה בשיטת היראים ומקורו בכלה רבתי, שישנן שתי סוגיות במה שנקרא שקר. יש דין של שקר ויש דין של תולדת שקר. שקר שהוא ללא תולדה, כלומר שאינו מוליד נזק, אין בו

הרשב"ץ והחרדים למה מותר לת"ח לשנות בהני ג' מילי. הרי"ף עצמו אפשר שאינו סובר כמותם, אלא כשיטות ששקר שאינו מזיק מותר, וכ"ש כאן שהשקרים יש בהם גם תועלת מסוימת. הרמב"ם הביא את ההלכה שמותר לשנות בג' מילי רק בדרך אגב בהלכות אבידה (פי"ד י"ג), ואת דברי ב"ה לא הביא כלל, אמנם השו"ע (אה"ע ס"ה) הביאו. ולכאורה הרמב"ם לשיטתו שרק ת"ח צריך להזהר שלא לשקר כלל, ואינם הלכות לכלל.

## כיצד מותר לשבח בשקר את הכלה

[ה] כפי שכבר הזכרנו, הרשב"ץ מביא ראיה מב"ש לכך שכל שקר אסור מחמת מדבר שקר תרחק. אמנם לשיטתו צריך להבין הכיצד ב"ה מתירים לשבחה שהיא נאה וחסודה כאשר אינה כזאת, והרי הלכה כב"ה ולא כב"ש. והנה התוס' על אתר (י"ז א' ד"ה כלה), כותבים שב"ש ס"ל שישבחה בדבר נאה שיש בה, דאין אדם שאין בו דבר נאה, אבל ב"ה ס"ל שאם יעשו כן מכלל דהשאר לגנאי, ולכן ישבחה לגמרי (ועי' בשיטה מקובצת כאן). והנה הפרישה (אה"ע ס"ה) והקרוב נתנאל (ברא"ש כתובות פ"ב אות ב') הקשו על ב"ה מדכתיב מדבר שקר תרחק. ואולי כוונתם להקשות רק לפי שיטת הרשב"ץ והחרדים, אמנם לא משמע כן. אבל לשיטות שאין איסור ממש לשקר בלא להזיק, רק שהדבר מגונה, וכאן שיש תועלת, לכאורה לא מובן מה הוקשה להם. עכ"פ תירוצם הוא שהשבח כלה נאה וחסודה מתייחס למעשיה ולא למראיתה. כלומר השבח מתפרש בתרי אנפי, וכוונת המשבח לפנים שהוא האמיתי. וכבר הקדימם הכלה רבתי ריש פ"י, דעל קושית ב"ש עונים ב"ה, "דלמא נאה במעשיה, נאה מבתי אבות, וחסידה בדנפשיה, דאחזוקי בבישתא לא מחזקינן". כלומר הכלה רבתי מוסיף על תירוף הפרישה והק"נ, שאפילו אינו יודע שמעשיה נאים, די שיש לה חזקת כשרות לכך, ומותר לשבחה. אבל כאמור לפי התוס', לב"ה אין צריך להתכוון למעשיה, אלא למראיתה, ומתירים לשקר, כי אם ישבחה רק באחד אבריה יבוא לידי גנאי, וא"כ משום דרכי שלום מותר לשקר ממש. וכן מובא בשיטה מקובצת בשם הריטב"א שב"ה מתירים לשבח המקח משום דרכי שלום, וגם הכלה הרי היא מקחו של החתן. א"כ לשיטת התוס' ודעימיה שההיתר של ב"ה הוא משום דרכי שלום, גם בכלה וגם בג' מילי, אתי שפיר לרשב"ץ ולחרדים. ואלו שסוברים שההיתר דב"ה אינו מפני דרכי שלום, אפשר שלומדים ככלה רבתי, שמשבח בלשון דמשתמע בתרי אנפי, אי נמי שמותר גם לשקר ממש דאפילו לא מיקרי דרכי שלום, מ"מ כוונתם לשמח את החתן, וההיתר אינו מכוון לת"ח. המהר"ל (נתיבות עולם נתיב האמת סוף פ"א), מבאר שלב"ה אין כאן שקר, דכיון שהחתן בחר בכלה, ע"כ שהיא נאה בעיניו,

# וירא – איסור לשקר

קא מצערא ליה דביתו, כי אמר לה עבידי לי טלופחי, עבדא ליה חימצי, חימצי, עבדא ליה טלופחי, כי גדל חייא בריה אפיך לה, אמר ליה איעליא לך אמך, אמר ליה אנא הוא דקא אפיכנא לה, אמר ליה היינו דקא אמרי אינשי דנפיק מינך טעמא מלפך, את לא תעביד הכי, שנאמר למדו לשונם דבר שקר". ורש"י פירש שרב אמר לבנו "אני היה לי לעשות כן, אבל אתה, דבר שקר הוא". ויש לעיין לפי מה שפירש רש"י, למה לרב היה מותר להפוך, ולבנו הוא חשש משום למדו לשונם דבר שקר. וי"ל, שאם רב היה רוצה טלופחי, והיה אומר לאשתו אנא הכיני חימצי, אין שום שקר בדבר, למרות שהוא מתכוון להטעותה, אבל בעצם הלשון אין שום שקר. אבל אם היה אומר לבנו אמור לאמך להכין לי טלופחי, והבן היה אומר לאמו הכיני לאבא חימצי, הרי שינה ממה שאמר לו אביו, וזה דבר שקר. וה"ה אם רב היה אומר לאשתו אני רוצה חימצי, ובעצם הוא רוצה טלופחי רק שמשנה כדי שתכין לו טלופחי, בזה יש שקר.

## לר' נתן אסור לומר אמת אם היא מזיקה

[י] נתבונן עתה כיצד ידונו בסוגיה זו ב"ה וב"ש. לכאורה ממבט ראשון לפי ב"ה יש כאן היתר, שהרי שקר הבן מביא לקיום ולא להיזק. אמנם באמת הקיום הוא רק מצד רב. אבל מצד אשתו, קיום אין כאן, תקלה יש כאן. ומי אמר שתועלת רב עדיפה מתועלת אשתו. ולמרות שלכאורה רב צודק, ואשתו אינה צודקת, אבל מי שמו לבן לפסוק בכך. ומלבד זאת ישנה כאן שאלה של גניבת דעת, אמנם אפשר שעל זה נאמר "עם נבר תתברר ועם עקש תתפתל" (תהלים י"ח כ"ז), וצ"ע. עכ"פ אם לב"ה יש היתר לבן להפוך, לא מסתבר שרב היה אומר לו לא להפוך, שהרי ב"ש במקום ב"ה אינה משנה. ומצד דרכי שלום צ"ע אם היה מועיל. דהרי השקר לא שינה את רצון האם לצער את רב, רק שינה את מעשיה, וממילא היה פחות סיבה לרב להתרגז, אבל סוף כל סוף, השקר לא השכין שלום ביניהם. לכן יתכן שכאן גם ב"ה לא היו מתירים לבן להפוך. מאידך, הרי הפסוק שמביא רב הוא "למדו לשונם דבר שקר" (ירמ' ט' ד'), ולא הפסוק מדבר שקר תרחק, א"כ אפשר שאין כאן איסור מעיקר הדין, וצ"ע. חקירה נוספת שיש לעמוד עליה היא בהקשר למחלוקת ביבמות, שלר' אילעא מותר לשנות לצורך דרכי שלום ולר' נתן זו מצוה, ואסור לומר את האמת. והנה לר' אילעא לכאורה אין איסור לומר אמת אפילו שתהא לזה תולדה של נזק. האיסור היחידי הוא לומר שקר שיש לו תולדה של נזק. משא"כ לשיטת ר' נתן שמצוה לשנות מפני השלום, וא"כ אסור לומר אמת, א"כ ההגדרה היא שעל כל דבר צריך לראות מהי תולדתו, אם האמת מולידה שלום, צריך לומר אמת, ואם השקר מוליד שלום, צריך לומר שקר. אם כן מחודדת כאן הרבה יותר הגדרת המחלוקת ב"ש ב"ה לשיטת ר'

איסור של מדבר שקר תרחק. אבל בציוור שהשקר מביא לידי תקלה, על זה נאמר מדבר שקר תרחק.

## מחלוקת ב"ה וב"ש בהגדרת שקר

[ח] יוצא אם כן שבית שמאי סוברים שמדבר שקר תרחק אוסר שקר אפילו ללא תולדה. ועומק המחלוקת הוא בלישנא דמשתמע בתרי אנפי, שלב"ש אסור ולב"ה מותר. דב"ה רואים את הצד שהבעל יפרש זאת באופן שלא יזיק לו, דהיינו על המראה, וב"ש רואים את הצד שאם הבעל יפרש באופן שלא יזיק לו אז למעשה המשבח שיקר דהרי לא התכוון למראיתו אלא למעשיה. אבל לב"ה לא רק שאין כאן שקר בתולדה, אלא אפילו לשון שקר אין כאן, דלשון שקר מוגדר במה שהוא מביא לתקלה. משא"כ לב"ש האיסור הוא עצם הדיבור שמשתמע לתרי אנפי, דכיון שהלשון סובל בתוכו גם דבר שקר, לכן יש כאן איסור של שקר. לכאורה לבית שמאי גם אם החתן הבין שכוונת המשבח למעשיה ולא למראיתו, עדיין יש בכך איסור, כי אין האיסור תלוי במה שהחתן הבין. כלומר אין האיסור תלוי בתולדה, שנאמר שהאיסור הוא בדוקא כאשר הצליח המשבח להטעות את החתן. אלא נקודת האיסור הוא עצם הלשון המשתמעת לתרי אנפי, ואפילו לא הצליח להטעות את החתן. ועוד יש לחקור מה הדין לב"ש אם אדם אומר דברי שקר והוא לבדו בחדרו. סוף כל סוף הוא אומר דברי שקר ואולי יש בכך איסור. אמנם אפשר לטעון שכל המהות של האיסור הוא ביחס לזולת, דאין דיבור אלא לאחר. אבל לכאורה הגדרת האיסור לפי בית שמאי היא מצד מטבע הלשון. אם כן חידוד הדבר הוא שלבית שמאי השקר הוא מצד המדבר בעוד שלבית הלל השקר הוא מצד השומע. לכאורה זוהי הגדרת המחלוקת בין ב"ה לב"ש.

## שני סוגיות באמירת שקר

[ט] איתא בגמרא בבכורות (ח' ב') במעשה שבקשו סבי דבי אתונא מר' יהושע בן חנניה לומר להם דבר שקר, והוא אמר להם דבר שקר, ואז הם שאלוהו הרי זה לא יכול להיות, וענה להם הוא אשר בקשתם. האחרונים (עי' למשל ספר אור הישר על מסכת בכורות לרש"י הילמן) כבר היקשו איך מלאו לבו לריב"ח לשקר ולעבור על מדבר שקר תרחק. והנה לכאורה ליתא לקושיה כלל, כי הרי לא הטעה אותם כלל, דהם ציפו ובקשו שיאמר להם דבר שקר. אמנם זה לב"ה, אבל לב"ש אפשר שאכתי אסור, דסוף סוף אמר לשון שקר. ואפילו שמשקר כאן לנכרי, לכאורה לב"ש זה לא יועיל, דאפילו נימא שמותר לגנוב דעת נכרי, אבל לומר לשון שקר זה עוד ענין. אמנם לכאורה באומר סגי נהור ומתכוון לעיור, לכאורה מכיון שזו לשון מקובלת לעיור, אין זו לשון שקר אפילו לב"ש. עוד סוגיה דשקר מצינו ביבמות (ס"ג א'), "רב הוה

# יורא - איסור לשקר

נתן. דלב"ש לעולם דיבור של אמת הוא מצוה ודיבור של שקר אסור. ולבית הלל האמת או השקר של הדיבור לא מעלה ולא מוריד, אלא הכל תלוי בתולדה שהיא השלום.

## השורש הקדום של השקר

[יא] נתבונן עתה בשרשי הדברים. בחז"ל (תק"ז) תיקון נ"ט צ"ג א' מבואר להדיא ששורש השקר בעולם הוא עץ הדעת טוב ורע, "עץ הדעת טוב ורע, דאיהו ערבוביא דטוב ורע, אילנא דשקרא, חד בלב וחד בפה, לביה מלי שקרא, ופתי בפומיה במלין דקשוט". אבל בעומק יש שרש קדום יותר לשקר. "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובהו". פירש רש"י "תהו בהו - תהו לשון תימה ושממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה". בפשטות תוהה ומשתומם פירושו שאינו מביין. אבל בעומק תוהה בה"א ותועה בעי"ן מתחלפים, לשניהם ישנו אותו שורש, עצם חוסר הברירות של התוהה הוא בעומק שרש השקר שיש בבריאה. א"כ התהו ובהו ועץ הדעת טו"ר הם שני השרשים לשקר. מצד התולדות שורש השקר הוא עץ הדעת, והאדם ידע את חוה אשתו (בראשית ד' א'), שהדעת הוא מקור של הולדה. משא"כ המקור הקדום יותר של השקר, התהו ובהו, הוא שורש השקר כשקר לעצמו ולא מצד תולדותיו. כאשר ברא אלקים את השמים ואת הארץ לא התחדש עדיין כח ההולדה של הבריאה. בבראשית ישנו כח שנקרא השתלשלות, אבל לא כח שנקרא הולדה. בהשתלשלות העליון משתלשל מתוכו תחתון. התחתון אינו דומה בדיוק לעליון, דאם היה דומה לו בדיוק, הוא לא היה תחתון אלא עליון. אלא בהשתלשלות התחתון הוא בבחינה דומה לעליון, אבל ישנה כאן נקודת שינוי, וזו בעומק התחלת נקודת השקר הדק שבבריאה. התוהה ומשתומם על שממון שבו הוא עוד לא השרש הקדום הראשון של השקר. התהו ובהו הוא כבר תולדה לאחר שיש לפחות שני דברים. אם היה רק דבר אחד בבריאה לא היה כח שנקרא תהו ובהו. הכח הראשוני שבבריאה הוא כולו ברירות. אבל לאחר שנולד הדבר השני מהכח הראשוני, נוצר כח של שינוי מהראשון לשני, וזה יוצר חוסר ברירות בהגדרת השני, וזה שרש השקר שבבריאה בעומק. השרש של השקר הוא באותה נקודה כפי שהזכרנו בדברי הכלה רבתי ששקר ענינו שהוא משתמע לשני פנים, ואז יש היתר לשקר. שרש השקר הוא מהשתי פנים, מכח כך שישנו דבר שהתחדש, שיש שני ולא רק ראשון.

## שקר הוא במקום שיש שני

[יב] והנה חז"ל (בר"ר ח' ה') אומרים שאמת אמר אל יברא

שכולו שקרים. השקר התחדש במקום שיש שני. באני הראשון חותמו אמת, אבל במקום שיש שני, כבר נמצאת הבחנה של שקר, דהיינו מצד נקודת השינוי. אמת היא כפי שהבאנו מחז"ל לעיל, שיהיו פיו ולבו שוים, כלומר מה שנמצא בפנים הוא מה שיוצא לחוץ. א"כ אנו מבינים שבהשתלשלות, כאשר התחתון המשתלשל מהעליון שונה מהעליון, זו כבר נקודת שקר. הרי שקר הוא אותיות קשר. קשר ענינו הוא שעד כמה שישנם שניים, אפשר לקושרם. אבל האחד הוא משולל קשירה, הוא אינו בר-קשר. עצם זה שישנו השני, הוא שנותן מקום להתקשרות, וזה גופא נקודת השקר. מלשון הפסוק אנו למדין שהשקר נקרא ביחס למידת הברית, דכתיב "ולא שיקרנו בבריתך" (תהלים מ"ד י"ח). אבל בעומק עצם נתינת מקום לברית, היא גופא השרש לשקר. כי התחלת השקר הוא בעצם היות הברית, עצם כך שישנם כאן שניים. התולדה לאחר מכן היא ששייך לשקר בפועל בברית. אבל אילו במטבע עצמה של הברית לא היה שרש לשקר, לא היה שייך לומר לא שיקרנו בבריתך. הבאנו לעיל שחז"ל מתירים לשנות מפני דרכי שלום. הנה איתא בסוף עוקצין, לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום. השלום בעצם בא לאחד את הכל, הוא בעצם התיקון של השקר. השקר הוא מצד היות שניים. השלום שהוא מלשון שלם, שהוא אחד, הוא גופא היתר לשקר. עומק דברי בית הלל שהשקר הוא במקום שיש תולדה, פירושו שמהות השקר היא שיש שניים, שיש עליון וישנה תולדתו. הגדרת השקר היא עצם זה שישנה הולדה, גילוי של משהו שונה. כמו כן, בעצם הדיבור, כל דיבור, ישנה הבחנה של שקר, דכפי שהזכרנו לעיל, כל דיבור הוא ביחס לזולתו. כדאיתא בחז"ל (כתובות י"ג א'), "ראוה מדברת וכו' מאי מדברת וכו' רב אסי אמר נבעלה". זיווג הוא יחס מסויים אל שני. אבל היחס הגמור של שני הוא כאשר השני הוא מציאות לעצמו, שהוא בחינה של הולדה. הן לדברי בית שמאי שהדיבור עצמו הוא איסור והן לדברי הלל שאם הוא מוליד נוק הוא אסור, לעולם אלו הבחנות במדרגת השני. אלא שהדיבור הוא יותר דק בשניות שלו מאשר ההולדה. אם כן התיקון הראשון של השקר הוא תיקון עץ הדעת שהוא אילנא דשיקרא. התיקון השני של השקר, היותר עליון, הוא לתקן את התהו ובהו. ויאמר אלקים יהי אור, האור שמבטל את התהו ובהו, הוא תיקון השקר של התהו ובהו, הברירות שזוכה לה התוהה. אמנם התיקון היותר העמוק של השקר היא רק בהתכללות של כל הנבראים בבוראם, ששוב לא יהיה שם שני על הנבראים, כי לא ישאר אלא מציאות של ה' אלקים אמת. ■

מסדרה שיעורים סוגיות בפרשה 004 וירא - איסור לשקר תשי"ע





## בירור נוסף בענין חילול השם בסערת התקופה והנהגת ה' בעולם בעת הזו

לכבוד הרב שליט"א,

בעלון פ' נח (160) נשאלה שאלה תחת הכותרת "האם בעימותים עם השלטון יש משום חילול השם", והרב השיב לשואל ד"אין עיקר הנידון כאן חילול השם, אלא זו הנהגת ה' להבדיל בין מקדשי שמו, לבין אלו שעדיין לא זכו לכך". אני כאן באמריקה. האם כן הדבר גם פה?

בחול המועד סוכות שלחו מועצת גדולי התורה דאמריקה מכתב דחוף לציבור שצריך להיזהר בעניני הבריאות שהנהגת אנ"ש כבר גרם הרבה שנאת ישראל, איבה וחילול השם. וגם שהנהגה זו גרם לכמה וכמה חולי ישראל ר"ל. כמעט ולא שמעו. קצת התחילו קצת ליזהר כשנכנס בדבר הממשלה ונעשה הענין ליסוד החדשות בכל ארצות הברית ר"ל. קצת יותר התחילו ליזהר כשקנסו אותם קנסות גדולות וסגרו כמה ישיבות ובתי מדרש. עדיין יש הרבה מאנ"ש שמזלזלו בכל הענין.

האם גם פה באמריקה זו הנהגת ה'? אמת שבזה יובן העוורון הגדול שנפל על הרבה מאנ"ש, אבל האם באמת כן הדבר פה בחו"ל? אם כן, האם אין לאנשים אלו בחירה? לא יענשו על החילול ה'? על השנאת ישראל שגרמו ושיכול לגרום היזק רב לאנ"ש? על זה שגרמו לאנ"ש מחמת המחלה ליפול למשכב קרוב למיתה? האם הנהגת השם זו 'הנסתרת' פוטר אותנו גם לגרום מחלה לאנ"ש, או רק לגבי חילול השם ואיבה?

האם יתכן לומר שבחו"ל זו הנהגת ה' להבדיל בינינו לבין האומות? הלא נראה שפה הוא ההיפך. הרבה מהבעיות עם חרדים שמזלזלים בבריאות קשורות בזה שהרבה מאנ"ש אוהבים את נשיא המדינה טרמפ מאוד. וטרמפ עושה עסק גדול להקטין המחלה ולומר שאין באמת מחלה. ואם כן, אין יתכן לומר שיש פה הנהגה להבדיל בינינו לבין האמריקאים, הלא עצם ההנהגה מיוסדת באהבה עזה והערכה לנשיא המדינה שהוא היפוך ההתבדלות מהם?

בשמחת תורה רקדו הרבה בהקפות גדולות, ולפני כמה ימים רצו בחסידות אחת לסדר חתונה בברוקלין בעיצומה של המגיפה, בהשתתפות 10 אלף אנשים! אולי יש ענין מסירות נפש שלא לסגור ישיבה או בית מדרש, אבל מסירות נפש שלא ללבוש מסכה, לרקוד בש"ת דוקא במאות, וחתונה דוקא באלפים, גם אלו הם יהרג ואל יעבור? אתמהה.

מי יתן והי' לנו הגרעק"א ז"ל שפעל והשפיע כל כך להפסיק ה'חולי רע' בזמנו עד שאף הממשלה שלחו לו מכתב תודה

כתיב (שמות, יב, יג) והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עלכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים. ושם (שם, כג) ועבר ה' לנגף את מצרים וגו' ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף. ושם (שם, כז) ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל.

ואמרו (מכילתא דרשב"י, יב, יג) ולא יהיה בכם נגף, מלמד שבמצרים היתה מגפה. ובזוה"ק (בא, לו, ע"א) תנא דבי חזקיה, ונגף ה' את מצרים (ישעיה, יט, כב), "נגוף ורפוא", נגוף למצרים, ורפא לישראל. מאי ורפא, ממאי שנימולו צריכים רפואה. ותנא, באותה שעה שנגפו מצראי, באותה שעה נתרפאו ישראל. והיינו לא רק "באותה שעה" (עיין מראה יחזקאל, בהעלותך, ד"ה ויהי - שהיה בזה אחר זה) מצד זמן, אלא מצד מהות, ממכה עצמה מתקן רטיה, כמ"ש בתולדות יעקב יוסף.

וביארור כח כללות הפכים זו, נתבארה באגרא דכלה (בשלח, ד"ה ויבקעו) וז"ל, כי נעשה ע"י משה בחינת הדעת, ויצא הדעת בכאן לגמרי מן הגלות, ונתרבה הידיעה בעולם ובמשה עבדו. והנה היה נגוף למצרים מעיטרא דגבורות, ורפוא לישראל מ"עיטרא דחסד" (כנודע שדעת כולל דבר והיפוכו, חסדים וגבורות). ולפ"ז אינו קאי רק על מכת בכורות, ורפואה של מילה, אלא על כלל המכות כולם. אמנם יעויין ברמ"ז (שמות) באופן שונה, וז"ל, בהמתק דיניה מתברר הזך שבהם לצורך הקדושה, ויורדים הסיגים למטה דינים קשים ומתגרים זה בזה, וזהו נגוף למצרים ורפא לישראל, "בדינים הקדושים". עכ"ל. ולא רק בחסדים, ודו"ק. אולם יעויין ספר הליקוטים (בשלח, יד) קרוב יותר לדברי האגרא דכלה.

וגדר מהות הנגף ורפא בכל המכות, ביארו רבותינו הרבה. וז"ל הפרי צדיק (חנוכה, ב) וכמו שמצינו במכות מצרים, "נגוף ורפוא", נגוף למצרים ורפוא לישראל, שבכל מכה יצאו ישראל ממדה אחת שבעשר מדות שבקליפה, זה לעומת זה, ונכנסו למדה שכנגדה בקדושה. ונתבאר הרבה בדבריו ובדברי רבותינו כל מכה, מהו הגילוי כנגד, י' לעומת י', בפרטות. וכלשון השם משמואל (שמות, תרע"ה) וכל עשרת המאמרות שהיו בבריאת העולם הייתה דוגמתם "נגוף למצרים ורפוא לישראל".

ופירש דבריו שם (בא, תרע"ח) וז"ל, ופירשו כת הקדומים, שזה הענין בעצמו שהיה נגוף למצרים "וניטל מהם" הכח, ו"ניתוסף" כח זה לעומתו בישראל. ושלמות הארה זו נתגלתה בעיקר במכות שהיו בקי"ס, שעליו אמרו שנקרע הים בזכות יוסף. והיינו שבמצרים היה רק נגוף למצרים ורפוא לישראל, אולם בקרי"ס נכנס כח הרע לקדושה, ו"נוסף" עליו, וזהו מכה יוסף דייקא, לשון הוספה. ובדרך רמז, "נגוף ורפוא", גימט' "תוך", בחינת ה"תוך" נקודת הפנימיות שכוללת בתוכה ההפכים יחדיו. וזהו בדקות למעלה מתוספת.



## וירא | ז-ח

והנה איל אחר נאחו. אחז, א-חז. הנה מצד הקלקול עניינו זחה דעתו עליו. ופירושו, עיין שפתי חכמים (האזינו, לב, מד, כ) וז"ל, ומלת זחה פירוש גבה לב וגס הרוח. ועיין רש"י (כתובות, סט, ע"ב ד"ה מר) ודעתו זחה עליו ומעותקה מעליו. ועיין רמב"ן (תצוה, כח, כח) ולא "יזח" החשו, לשון ניתוק. ועיין אבן עזרא (שם) וז"ל, פירושו, מהטעם כנו יסור, ואין לו אח במקרא. ועיין רש"ר הירש (שם) וז"ל, "יזח" משורש זחח, קרוב לזעע, שהוראתו כהוראת "זוע", לזוז מן המקום. וכאשר זו למעלה, זהו בחינת זחה דעתו עליו. וכאשר זו לצדדים וקבוע שם נקרא זחח, זח-נ. תנועת הזזה זו בלתי מדויקת, נקראת חזיר, חז-יר. והיא בחינת פחז, פ-חז, חפזון, חז-פון. פחז, כמים, מים זוחלים, זחל, זח-ל.

ומצד התיקון אמרו (כתובות, י, ע"ב) מזבח "מזיח" גזירות. מזח, מ-זח. ועיין רש"י (ישעיהו, כג, י) וז"ל, מזח, לשון אזור כמו ולמזח תמיד יחגרה, וכל אזור לשון חזק. חז-ק. בחינת "אחזתיו ולא ארפנו", אחז, א-חז. היינו כח של תוקף וחוזק לאחוז הדבר במקומו בלתי נטות לצדדים וכדו'. וזהו שורש הכפרה, כי החטא, בחינת היפך "קולע את השערה ולא יחטא", היינו נטייה לצדדים. והכפרה קביעות במקומו, "אורח מישר", קו אמצע בלתי נטות לצדדים, כמ"ש המהר"ל. ובדרך רמז, אותיות אחרי ז-ח, ח-ט, שורש של חטא. והוא בחינת חזקיה, חז-קיה, שבקש הקב"ה לעשותו משיח כמ"ש בחלק. והיינו שהוא עצמו בחינת מזיח, מכפר לכל כמזבח. והיפוכו גיחזי, גיי-חז. שכתוב בו (מלכים, ב, ד, כד) ויגש גיחזי להדפה. ואמרו (ברכות, ד, ע"ב) אמר ר' יוסי בר' חנינא, שאחזה בהוד יפיה. והיינו מעשה של פחז, הוד יפיה, חזה, חז-ה.

ושורש התיקון תחילתו באברהם שנקרא "אזרח", אר-זח. וכתוב ביה "מי האיר ממזרח צדק", כמ"ש (ב"ב, טו, ע"א) אמר רב, איתן האזרחי זה הוא אברהם, כתיב הכא איתן האזרחי, וכתוב התם מי האיר ממזרח צדק. מזרח, רמ-זח, והיינו מרומם ומעלה בחינת זח תחתון לזח עליון. והזריח, ז-ח, עולה גימט' י-ה, עוה"ב נברא ביו"ד, עוה"ז בה"א, והקנה שמים וארץ לקב"ה (עיין נדרים, לב, ע"ב). ואמרו (תנחומא, אחרי מות, יד) אברהם אבינו הקנה לו הקב"ה שמים וארץ. שהעלה אות ה"א לאות יו"ד.

וזהו בחינת חז עליון, לשון חזה, חזיון, ראייה, חכם "הרואה" את הנולד, בשמים רואים את הארץ, כמ"ש (ב"ר, יב, ח) "בהבראם" באברהם, בזכותו נברא שמים וארץ. והיינו מדרגת "חזה". וכנודע, שהש"ס משתמש בלשון "תא שמע", מדרגת און, אולם הזוה"ק משתמש בלשון "תא חזי", ראייה, בבחינת אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: מזבח, חזק, אחז, אחוז, זרח, אחוז, אחיעור, זבח, חפז, חזה, חזון, חפזון, גחזי, אורח, זחח, החזיק, חזיר, מזרח, אחיזה, פחז, חזיאל, חזקיה, מזבח, מזיח, זחל, חזאל, חזיר, יחזקאל, יהואחז, מחוז, זח. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כתיב (שמות, כא, כב) וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה. ואמרו (שמ"ר, יז, ב) ועבר ה' לנגף את מצרים, וכו', ומהו שאמר לנגוף, מלמד שאף המעוברות שהיו ראויות לילד הפילו, ומתו האימהות, והמשחית יצא לחבל כל מה שמצא, ואין לנגוף אלא מעוברות, שנאמר ונגפו אשה הרה. והיינו כי שורש מלת מגפה, נגף, יגף, וכדו', ג-פ. ר"ת ג' פרקים. ואמרו בנדה (ל, ע"ב) שעובר ראשו בין ברכיו. ונודע מאוד, שאדם נחלק לג' חלקים, ראשו, גופו, רגליו. ועובר ב' חלקים עליונים יורדים למקום ומדרגת רגליו. ונמצא שעובר עצם היותו הוא ג-פ, ולכך קרוב הוא לנגיפה. כי "גופו" ירד למדרגת רגליו, וזהו שורש הנגיפה, נפילת גופו לרגליו. וזהו נגף, בחינת מש"כ (ירמיה, יג, טז) יתנגפו רגליכם. עיין רש"י (משלי, ג, כג). ועיין אברבנאל (וארא, ז, ד"ה ויאמר). והחידוש במצרים שמי שנגף לא היה רק הולד אלא אף האם, כמ"ש "הפילו, ומתו האימהות". וזש"כ ונגפו "אשה", וגו', ואם אסון יהיה.

ושורש נגיפת האשה אינו רק באשה מעוברת כנ"ל, אלא תחילה ב"מגפפה", בעודה בתולה, וכאשר בא עליה, זהו נגיפתה. וכמ"ש (מדרש אגדה, בראשית, חיי שרה, כג, נג) אחיה ואמה - והיכן היה בתואל, וכו', וי"א שמלאך נגפו, לפי שכל בתולה שהייתה נישאת באותו מקום, היה בתואל (לכך נקרא בתואל, לשון בתולה) שוכב עמה תחלה, וכדי שלא ישכב עם בתו (שזהו נגיפתה בחינת מגופת החבית, כיסוי החבית, וכאשר בועל בתולה, מסיר מגופתה, ודו"ק) בא המלאך ונגפו (מדה כנגד מדה). ופגם זה נגלה במעשה של זמרי בן סלוא במדינית. ונקרא נגיפה, מלשון שנהנה מגופה של אשה.

ושורש נגיפת אשה, בחוה, שבא נחש עליה והפכה מבתולה לבעולה, נגפה. וזהו ביאור מ"ש (ברכות, מ, ע"א) דתניא, אילן שאכל ממנו אדה"ר, ר"מ אומר, גפן היה. גפן, אותיות נגף, כמ"ש רבותינו. ועיין שמ"ר (טז) האשה נקראת גפן, וכו'. אמר הקב"ה, אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה הרני תופסה ואין לי עון, או שאני "מגפפה" ואין לי עון. ודו"ק שזהו עומק מ"ש גפן היה, ומה שנחש גפפה זה נקרא גפן. והבן.

ושורש עליון דק יותר של נגיפה זו, בכנס"י שנקראת אשה של הקב"ה. וכמ"ש (זוה"ק, משפטים, קיד, ע"א, רע"מ) "כי ינצו אנשים", אליון מיכאל וס"מ, "ונגפו אשה הרה", דא כנסת ישראל, "ויצאו ילדיה" בגלותא, "ענוש יענש", דא ס"מ, "כאשר ישית עליו בעל האשה", דא קב"ה. ועיין תולדות יעקב יוסף (משפטים, ד"ה וע"י). וצפנת פענח (שם, ד"ה ולר"י). ונועם אלימלך (שם, ד"ה וזהו) שקאי על מלחמת יצ"ט, ויצה"ר. וכבר אמרו חז"ל, שהאשה, נברא שטן עמה, והיינו כנ"ל שתמיד מנסה לנגפה. ובדרך רמז, מגיפה עם יו"ד, עולה קל"ח - חלק. שזה שורש בריאת האשה, חלק צלע מן האיש. והבן שעיקר המגפה נוגעת ופוגעת ב"חלק", ולא בכלל. והתיקון לכך שרה אמנו שחיה קכ"ז (שנה), גימט' מגפה עם הכולל. ועיין מהלך נוסף בדברים, בליקוטי מוהר"ן תנינא (תורה כ), וליקוטי הלכות (שכירות פועלים, לה). ■

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



וכמעט כל ס' הזוהר והתיקונים רוב דבריהם  
כולם מתעסקים בבחי' ב' הזאת בלבד

עליה רמז הכתוב באומרו ויברא אלהים את  
האדם בצלמו בצלם אלהים

## עיקר הבריאה יושר ולא עיגולים, עיגולים לעצמם לאו ברי קיום

## צורת אדם - שורש תפיסת הגבול בנ- בראים

נבאר מדוע צורת אדם נקראת "צלם אלקים". כתוב בדברי שלום על אתר, וז"ל: "וא"ת למה הוזכר אלהים-ם במקום הזה", הרי אנו עומדים עתה בשורש צורת אדם, וא"כ מדוע זה נקרא אלקים, הרי אלקים זה מידת הדין. "עין בספר הליקוטין דף ג' ע"ד שכתב וז"ל, אמנם דע כי עילת על כל העילות הנקרא א"ס תכף ומיד כשעלה ברצונו הפשוט להתנוצץ ממנו מאורו אור אחד תכף יצא ונקרא אותו אור אלהים-ם, לפי שמילת אלהים-ם מורה דין בהתפרדו מהסיבה ראשונה סתום וחתום". אז ברור שב-ערך לא"ס, מה שמתחיל להשתלשל ממנו נקרא אלקים, בערך לא"ס אז הא"ס נקרא הוי"ה, בערכין, והגילוי ראשון הזה הופך להיות מדרגה של אלקים.

אולם בדקות יותר ביאורה"ד הוא כך: יש בורא ויש נברא, הבורא הוא א"ס, והנברא הוא צורת אדם, והקו הוא הממוצע ביניהם, כמו שכבר הוזכר לעיל בהרחבה. וב-עומק, הרי לעת"ל הקו עתיד לחזור ולבקוע לא"ס, ולפ"ז, נמצא שהקו הוא איננו גבול גמור, ומי שגורם לגבולו של הקו זהו הא"ק שמעכב על ידו. ולכן, הצורה הברורה של הגבול שיש בבריאה, זוהי צורת אדם. ולכן זה נקרא "אל-קים", מחמת שצורת הגבול שיש לנו היא צורת אדם, ולכן דייקא נאמר "צלם אלקים", "ויברא אלקים את האדם", מחמת שזוהי תפיסת הגבול שנמצאת בבריאה, משא"כ למעלה מכך, שזהו אור הקו, אור הקו מתפשט.

בודאי שבדקות הצמצום עצמו הוא שורש תפיסת הגבול, אבל הוא לא הגילוי של צורת הנבראים. צורת הנבראים ביסודם היא צורת אדם, שיש בתוכו יושר ועיגולים. צורת החלל הוא ההעדר של הא"ס, וצורת אדם היא החיוב של הנבראים. שהרי החלל העדיר את הא"ס, והגם שהוא שורש לעיגולים שבהם יתגלו הנבראים, אבל כל יסודו הוא סילוק הבורא. לעומת כך צורת אדם זהו שורש הנבראים, צורת הנבראים, ולכן ישנה הבנה ברורה מדוע הגדר של "אלקים" חל בעיקר על צורת אדם, כמו שנתבאר.

כלומר, שרוב ספר הזוהר עוסק בצורת היושר, משא"כ צורת העיגולים היא הצורה היותר נעלמת בבריאה. ונבאר לפי ג' המהלכים של העיגולים שנתבארו לעיל, מדוע היושר הוא העיקר בבריאה ולא העיגולים. לאופן הא' שה-עיגול הוא השגחה כללית, הרי התכלית של הבריאה היא לא השגחה כללית אלא השגחה פרטית, ולכן העיקר הוא גילוי של יושר, שעניינו השגחה פרטית. לאופן הב' שע-יגול הוא השתוות, עיקר הגילוי של הבריאה היא הדרגה, משא"כ השתוות זהו ביטול לא"ס, ולכן עיקר הגילוי הוא יושר, הדרגה, ולא עיגולים. ולאופן ג', לפי דברי הלשם שהיסודות הם העיגולים, וההרכבות הם היושר, הרי שע-יגול הבריאה היא צורת ההרכבה, וראשיתם ויסודותם של הדברים אינם העיקר הבריאה.

ובאמת, עולם שהיו בו בתחילה רק עיגולים, לא נתקיים. עיגולים כשלעצמם הם לאו ברי קיום. כמו שהזכרנו, שורש העיגולים היה בע"ס הגנוזות במאצילן שהם בצורת עיגולים כמ"ש הלשם, בקו עצמו יש יושר, ודנו האם יש בו עיגולים או לא, בא"ק מצינו יושר ועיגולים, אח"פ יצאו ביושר ולא בעיגולים, העיניים יצאו עיגולים בתחילה ולא יושר, ונשברו, ואורות המ"ה יצאו יושר ועיגולים. והרי שב-עולם הנקודים, עולם העיניים, שמתחילה יצאו רק עיגולים בלא יושר, באמת לא נתקיים. לפיכך, היכן שיש עיגולים לעצמם אין קיום, וכל הקיום הוא מכח היושר, כמו שנ-תבאר. ולכן ספר הזוהר לא עוסק בעלמא דחורבן בעיקר, הגם שודאי מוזכר בזוהר גם את מקום החורבן, מקום השבירה, אבל הוא עוסק בעיקר במקום הקיום. ולכן עיקר המקיים, התיקון, זהו עולם היושר. ולכן דייקא עיקר ספר הזוהר עוסק ביושר ולא בעיגולים.

כמ"ש היטב במ"א והרי בזה יתקיימו ב' הס-  
ברות הנ"ל כי יש ב' בחי' דרך עיגולים ודרך  
קיום ושתייהם כא' טובים דברי אלהים חיים.

ובעומק, היושר והעיגולים מחוברים אהדדי, וזהו סוד דרוש



עגולים ויושר. לא שיש יושר לעצמו ועיגולים לעצמם, אלא "דרוש עגולים ויושר" זהו חיבורם. [בדקות, כתוב "דרוש עגולים ויושר", ומדוע נכתבו העיגולים לפני היושר, ולא היושר לפני העיגולים, האם זו משמעות שהעיגולים לפני היושר.

## ובזה יתישבו לך כמה מאמרים

הדברים כאן קצת חוזרים על מה שנתבאר לעיל, וזהו דרכו של העץ חיים, מחמת שהוא נכתב בכמה מהדורות. ולכן ישנם חלק מהדברים שפחות נעמוד עליהם, מכיוון שזוהי חזרה.

**הנראים כחלוקים זה עם זה בענין סדר ומצב הי"ס. גם יתבאר לך החקירה הנ"ל איך יהיה ראש וסוף מעלה ומטה בענין הי"ס והנה הוא מבואר בכל ב' בחי' אלו. הא' בחי' הי"ס בציור עגולים זה תוך זה וזו פשוט הוא שעיגול הסובב על כולם שהוא גלגל הכתר**

לא אור א"ס הסובב, אלא העיגול הנאצל הראשון בתוך החלל, שהוא גלגל הכתר.

## הנה הוא דבוק עם הא"ס יותר מכולם

הוזכר לעיל, שהוא לא דבוק ממש, אלא הוא קרוב, והוא דבוק מכח הקו [בגימי' דבק].

## ולכן משובח.

עיגול הכתר משובח הן מדין הקו שהוא בתחילתו, והן מדין שהוא יותר קרוב לא"ס.

## אמנם גלגל הב' הנקרא חכמה יש הפסק בינו ובין הא"ס. והוא גלגל הכתר

הכוונה היא שבין גלגל החכמה לא"ס ישנו הפסק יותר מאשר ההפסק בין גלגל הכתר לא"ס. ומהו ההפסק, לא רק הפסק של חלל, אלא עיגול הכתר מפסיק בין הא"ס לעיגול החכמה. ולפיכך כוונה הדבר **יש הפסק בינו ובין הא"ס**, כלומר שיש כח נוסף שמפסיק נוסף, הפסק חיובי בפועל, ולא רק הפסק של העדר, של החלל. משא"כ

בעיגול הכתר, ההפסק בינו לבין האור א"ס הוא רק הפסק של העדר, של החלל. מעין דמעין דין הפסק בסוכה וכיוצ"ב, שיש דין הפסק דחלל ויש דין של נסר פסול, ה"נ בין הכתר למאציל יש רק חלל, ובין החכמה למאציל ישנו גם עוד כח.

[ולפ"ז הנקודה כאן בדפוס איננה במקומה, וזו נקודת ההטעיה, אלא צ"ל: "אמנם גלגל הב' הנקרא חכמה יש הפסק בינו ובין הא"ס והוא גלגל הכתר"].

## לכן מעלתו למטה ממעלת הכתר וכן גלגל הבינה הוא רחוק מן הא"ס שיעור ב' עיגולים

כלומר, בעיגול הבינה ישנה התרחקות יתרה נוספת, ויתר על כן יש לו שני הפסקים, עיגול הכתר ועיגול החכמה. ונחזור בקצרה על הפנים שנתבארו לעיל שגורמים שכל עיגול פנימי יותר נעשה קטן ורחוק יותר מהא"ס: א. מצד המרחק, עצם כך שהוא רחוק מן המאציל, ב. מצד החלל ביניהם, ג. מצד המפסיקים ביניהם, ד. מצד כך שהעיגול נעשה מהקו עצמו, שהוא כבר בהתפשטות רחוקה. וגם בקו עצמו יש כמה חילוקים שהוזכרו, א. עצם התנועה שבקו, ב. ירידת הקו לתתא, ג. לא כל הארת הקו יורדת לתתא אלא חלקו נשאר לעילא. בכל הפנים הללו ישנם את כל הגילויים מדוע כל עיגול יותר פנימי יותר נעשה קטן יותר.

**ומעלתו למטה ממעלת החכמה ועד"ז כל עיגול ועיגול מכל העולמות כולם אשר בתוך החלל כל הקרוב אל אור א"ס יותר מחבירו הוא עליון מאד ומשובח מחבירו עד שנמצא כי העוה"ז הארצי החומרי הוא נקודה האמצעי תיכונה תוך כל העיגולים כולם בתוך כל המקום החלל ואויר הפנוי הנ"ל וגם הוא מרוחק מן הא"ס הרחקה גמורה יותר מכל העולמות כולם וע"כ הוא כ"כ גשמי וחומרי בתכלית הגשמיות**

והטעם שעולם העשיה כולו בתכלית הגשמיות, מפני הסיבות שנתבארו: א. הוא הרחוק ביותר מהא"ס, ב. יש בינו לבין הא"ס הפסקים יותר מכולם, ג. הוא משתלשל מן הקו בנקודה הכי תחתונה שבו. כל הבחינות הללו יוצרות שעולם העשיה הוא התחתון ביותר. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך

סדרת עץ חיים למתחילים.



**כתו** סוד אין, כנודע. ועיין רמב"ן (שמות, לב, לה) ואמר ואם אין מחני נא, כי בעבור שהיה מוסר נפשו עליהם, ריחם עליהם הקב"ה, ואמר לו להעלותם אל הארץ ושישלח עמהם מלאך, ורצה לנכותם להם מן העון הגדול כדי שיהיו ראויים לזה, ושלח המגפה הזאת בהם, או שגזר עליהם כן, והחל הנגע, וכו', כי בעבור המגפה שהביא או גזר עליהם נמחה קצת חטאתם, עיי"ש.

**חט** מדת גדול. וכתוב (דה"י, כא, יד) הנה ה' נגף מגפה גדולה בעמק ובבנין ובנפשך ובכל רכושך.

ועוד. אהבה. ודרך האוהב "לגפף" את אהובו. ועיין רמב"ן (שמות, לב, לה) כי "המגפפים" והמנשקים וחפצים בו (בעגל) הם שהיו במגפה.

ולוי נקרא איש חסידך. ועיין רמב"ן (במדבר, ג, יד) ולוי שהוא שבט חסידיו לא נתמעט במגפה.

**גבורה** מגפה הוא התגברות הגבורות. שם אלקים, גימט' מילוי, כנודע. ועיין שער הכוונות (דרושי תפלת השחר, דרוש ג) כשיחסר בר מינן הארת ד' שמות עסמ"ב, ולא יאירו רק ד' מילואים, אז בר מינן יהיה נגף, שהוא בגימט' ד' המילואים וכולליהם. וכן עולה המגפ"ה (עיין רמ"ז, במדבר). ועיי"ש שמגפ"ה בגימט' ב"פ דין. ועיין רקאנטי (קרח) כבר ידעת כי הקטורת הוא לרצות מדת הדין, ומטעם זה עוצר המגפה, כי תרווה צמאונה ולא תקטרג.

ואגרוף קרוב למגיפה. עיין ספר השורשים לרד"ק (ערך גרף) אגרוף, האל"ף נוספת כאלף אזרוע. ועיין קהלת יעקב (ערך מגפה) מגפה במילוי, מ"ם גימט"ל פ"א ה"י גימט' גבורה ס"ג, רמז שמגפה בא מבחינת גבורה שבה שם ס"ג.

**תפארת** יעקב איש תם, היפך מת, כנודע. ועיין רד"ק (בראשית, ה, כד) כי המגפה היא מכה אנושה, אבל היא מכת פתאום בלי קדימת חולי, אבל ורגלך לא תגוף (משלי, ג, כג) היא מכה בלא מיתה, אבל היא מכה אנושה. אבל "השלמים" (תם - שלם) אין להם מגפה בעת מיתתם.

ועוד. משפט. וכתוב ויעמד פנחס ויפלל ותעצר המגפה. ואמרו (סנהדרין, מד, ע"א) וא"ר אלעזר, ויתפלל לא נאמר אלא ויפלל, מלמד שעשה פלילות עם קונו. ופירוש פלילות, משפט (עיין מצודות ציון, איוב, לא, יא. ועוד).

ועוד. רפואה. וכתוב (ישעיה, יט, כב) נגף ורפא. ועוד. שם הוי"ה. וכתוב (שמואל, א, כ, י) כי אם הוי"ה יגפנו. וכן (שם, ב, יב, טו) ויגף ה' את הילד. וכן (דברים, כח, כה) יתנך ה' נגף. ובעומק המגפה באה מהסתלקות שם הוי"ה בעצם וגילוי המילוי אלקים, כנ"ל באריז"ל. ועיין קהלת יעקב (ערך מגפה).

**נצח** תרי רגלין. וכתוב (תהלים, צא, יב) פן תגוף באבן רגלך.

ועוד. סוד רצון, רוצה. ועיין עשרה מאמרות (מאמר חקור הדין, ח"א, פרק טו. ומעין כך בליקוטי הגר"א, והובא באפיקי ים, ב"ק, ס, ע"ב) "וירץ אל תוך הקהל", תפס מדתו של אותו המלאך שהוא רץ בשעת המגפה, ובתמורת א"ת ב"ש למלת מגפה (עולה) ירו"ץ, תדעהו כי ח' פסיעות שהוא רגיל לפסוע ברשות ח' אותיות הקריאה והכתיבה לשם הגדול, הנה בשעת המגפה ירוץ וכוללן כאחד כדבריהם במסכת ברכות. עיין ערך קטן יחידה.

**חכמה** ראשית חכמה יראת ה'. ועיין מצת שימורים (שער הציצית) ע"י פיטום הקטורת, היא (מלכות) לבדה עולה ואין זרים אתה, ואז מתבטל מותנא ומגפה מעלמא, כי נסתלק מהם החיות, לכן הם מתים. אבל הגורם להעלותה ע"י היראה החיצונית (נובלות של יראת ה' - חכמה) כנז"ל, אזי גורם ח"ו מותנא ומגיפה בעולם, ולכן מענישין אותו ג"כ במיתת מגפה. וז"ש "אני נאמן להפרע ממנו" ע"י מיתת המגפה. לכן צריך בני נשא להזהר בזמן המגפה שלא להתיירא מהיראה רעה שהוא סמא"ל וחיילותיו.

**בינה** סוד עוה"ב, כנודע. ואמרו (סנהדרין, קח, ע"א) מרגלים אין להם חלק לעוה"ב, שנאמר וימותו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה', וימותו - בעוה"ז, במגפה - לעוה"ב.

ועוד. תשובה. ועיין שער הכוונות (דרושי תפלת השחר, דרוש ג') התיקון השני (למגפה), להחזיר לבנ"א בתשובה, כי בזה מכניע הקליפה.

**דעת** משה. ועיין שער היחודים (פרק י"ג) במלת משה תכוין בשם הקדוש מה"ש במילואו, מ"ם ה"א שי"ן, וסגולתו לעצור המגפה, והוא מה"ש, שם אחד מע"ב שמות, אותיות משה, והנה חשבונו במילואו גימט' מות, למתק המות בסוד ד' אלפין דשם מד"ת, עיי"ש.

ועוד. דעת דקלקול פעור, ולכך נקבר משה - דעת - מול בית פעור. ושם כתיב (במדבר, כב, ח) וידקר את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה ותעצר המגפה מעל בני"י, וגו'. ושם (יח) ביום המגפה על דבר פעור. ושם (לא, טז) הן הנה היו לבני"י בדבר בלעם (דעת דקלקול - בלעם) למסר מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה'. עיין בית עולמים (דף קל, ע"ב) וז"ס המגפה שהם הבריורין שלא נתבררו כ"צ, וזה היה בעצת בלעם, שהיה דעת דקליפה, סיגי מלך בלע.



ובמדרש ילקוט שמעוני, ויהי אחר המגיפה, זש"ה אם אמרתי מטה רגלי חסדך ה' יסעדני. עיין מגלה עמוקות (פנחס). וכתוב (משלי, ג, כג) ורגלך לא תגוף.

**הוד** במגפה נהפך הוד לדוה, כנודע בסוד כל היום דוה. ועיין קהלת יעקב (ערך מגפה) מגפה ר"ת מבחינת ג' פרקי הוד, שממנו נבנה כל קו שמאל כנודע, במגפה שהוד דאמא נבנה קו שמאל דזעיר.

ועיין יונת אלם (פרק נ"ו) ועל סוד זה הוצרכו משה ואהרן שניהם בעצירת המגפה, אחת כנגד הנצח והוד, ופנחס בשניה כנגד יסוד, ודוד בשלישית כנגד מלכות, עיי"ש. ועיין ליקוטי הגר"א, בסוד מ"ש וירץ אהרן, וז"ל, כי המגפה מרגלין הרצים וכו', לכן נגדם ויר"ץ אהרן לאכחשא לון, והוא בא"ת ב"ש ויר"ץ, ומשה ואהרן בנו"ה, לכן ויאמר משה לאהרן. ועיין אפיקי ים (ב"ק, ס, ע"ב).

**יסוד** עיין שערי אורה (ש"ב) דע, כי בהיות צדי"ק משפיע ברכתו וטובתו על צד"ק, נקראת ארץ החיים, והיא מיטיבה לכל הנבראים. ואם ח"ו יפסקו צינורות זה הצדיק, ולא יבואו אל מידת צדק, אז היא מתמלאת מאותן הבורות הנקראות מות, והיא ממיתה ועושה כל מיני מגפה והשחתה בעולם.

ועוד. יוסף בחינת שור. וכתוב (שמות, כא, לה) וכי יגף שור איש. ועוד. יהושע מזרעו של יוסף. ועיין שער הפסוקים (שלח) שמשה נתפלל על יהושע שלא ימות במגפה עם המרגלים, עיי"ש שלא יאמרו שלשם כך שלחה שימות עמהם. ועיין עוד עשרה מאמרות (מאמר אם כל חי, ח"א, ס"ג) ויהיו המתים במגפה (של בית פעור) כמספר הרוגי שכם (חלקו של יוסף) אחרי שנכנסו בברית המילה שלא לשמה.

**מלכות** סוד אבן, כנודע. וכתוב (ישעיה, ח, יד) ולאבן נגף. ועיין יין המשומר (סוד הטעם שגזרו רז"ל על סתם יינם משום בנותיהם) נגף אותיות גפ"ן, ששם נהפך הגפן לנגף, עיי"ש.

ועוד. סוד מנין וחשבון. עיין בית עולמים (עמ' קכח). ועיין רמב"ן (במדבר, א, מה) ואחרי כל דבר ומגפה, ימנם. ולהיפך, המנין מביא לידי מגפה. ועיין ציוני (שמניני) כי כוונת הקטרת לעטרה, בגלל זה עוצרת המגפה. ועיין מאירת עינים (ויגש, כי תשא).

ועוד. מתו במגפה של בית פעור כ"ד אלפים, כנגד שם אדנו"ת, שיש בו כ"ד צירופים. וכאשר יש מיתוק, נעשה א-דין, כנודע. ועיין מגלה עמוקות (שמות) לכן בעדת קרח נפרע להם ומתו במגפה י"ד אלף וז' מאות, שהוא סוד דין גדול שהוא מנין של אדנ"י, נ"א פעמים י"ד, עיי"ש. ומכח תיקון אדנו"ת זו עצר דוד המגפה. עיין דרושי כ"ד קישוטי כלה לרמח"ל (אות י"ג). ועיין רות רבה (פתיחות, ו) אין פרץ אלא מגפה.

**נפש** נפש שיתופא דגופא. גוף לשון נגף. כנודע, גוף ניגף, כמ"ש בחיי עוה"ב, מגיפה כעין גוף, וכל גוף ניגף. וכן כתב בנר אלקים. גוף מנגף מגפה.

ועוד. מעשה. ועיין מאירת עינים (כי תשא, לד, ו) בעגל - רובם היו במחשבה, ומיעוטם במעשה, וע"כ היה המגפה במיעוטם.

**רוח** עיין חסד לאברהם (מעין ה, נהר כח) לבאר סיבת ה"דבר" הוא להסגר בחדרים כאמור בא חדרין וסגור דלתיך וגו', שראוי לאדם להסגיר ולהסתיר עצמו בזמן הדבר ויעסוק בתורה ויסך ה' בעדו וכו'. אמנם בצד מה נראה, כי בזמנים הקודמים היה זמן הדבר יום או יומים יעמוד, אמנם עתה יעמוד ג' חודשים או ד', ואם יחזיק האדם בדברים אלו וכיוצא תבאש הארץ מהמתים ואין דורש אותם, אדרבא, מצוה לשנס מותניו לבקר החולים ולקבור את המתים ושומר פתאים ה' ולא עדיפא ממים מגולים, וכן שיבתא שהוא רוח רעה וכו'. ובכלל הדברים אתה למד, שאין הדבר חולי דבקי מעיפוש האויר ושינויו כמ"ש הטבעיים, ומדין תורה אפשר למת ולחי לישון על מטה אחת, והכל תלוי דוקא בשעה שמלאך המות עומד לנגוף שלא יפגע בו, ושמירה זו א"א אלא כל אחד בביתו, וכו'. ובדרך הטבע, הוא (מלאך המות) נכנס אל חלושי הטבע הואיל ואיתרע מזלייהו יכול עליהם מלאך המות יותר, וכו', כי הטבע חפץ בו הקב"ה, וקשה בעיניו לדחותו, עיי"ש בהרחבה. ועיין שו"ת הרשב"ש (סימן קצ"ה).

ועוד. עיין מגלה עמוקות (קרח) מגפה היא חנק, שנכנסו רוח עוים בתוכם ונחנקו. ועיין מפתח הספירות (קרח).

**נשמה** סוד ענוה כנודע, בחינת מצה, והיפוכו, חמץ. ועיין חמדת ימים (כ"ב) חמ"ץ עולה מגיפ"ה.

**חיה** עיין רבינו בחיי (במדבר, יז, יא) וזהו לשון "ויעמוד בין המתים ובין החיים", וזה היה כשבא ונתן הקטורת כי אז נעצרה המגפה מיד, ונשארו ישראל כמו שמצאם, חי כשהיה מוצא בין המתים לא היה מת, ומת שהיה בין החיים לא היה נעקר.

**יחידה** אחת דקלקול. אמרו (ברכות, ז, ע"ב) תנא, מיכאל באחת, גבריאל בשתיים, אליהו בארבע, ומלאך המות בשמונה, ובשעת המגפה באחת. ועיין שושן סודות (אות רמד).

ועיין מגלה עמוקות (בלק) ז"ש וידקור את שניהם ברמ"ח שבידו, בסוד רמ"ח של ק"ש. ולכן בפסוק "ויעמד פנחס ויפלל ותעצר המגפה", ה' תיבין, ובכל תיבה ה' אותיות, לקביל כ"ה אתון דיחודא, שהוא כ"ח שערים העליונים.

ויש מגפה שהיא התפרדות הענפים מן השורש, כמ"ש (קה"ר, ט, א) מה מגיפה האמורה להלן ב"נפילת איברים".

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



# שאלות ותשובות

המשך מעמוד ד'

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס: א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס].

גזירת שמד.

יתר על כן. יש להבין שכל מקרה לגופו של יציאה לתלמוד תורה או תפלה וכדו', באופן שאין ידוע נגיף, אינו מוגדר פיקוח נפש "בפרטות לכל מקרה". אולם בכללות גורם למיתה וחולים רח"ל. אולם רק במבט כללי, ולא במבט פרטי. ולכך בגדרי דין אין דנים במבט כללי אלא במבט פרטי, ולפיכך על כל מקרה בפרטות ברוב המקרים - אין זה גדר של פיקוח נפש.

אלא שכיוון שבאופן כללי גורם למיתה וחולי רב, נצרך תקנת בי"ד, תקנת הדור, כפי שהיה בכל הדורות. וכמו שאומרים בשם החזו"א, שאם היה בי"ד הגדול - היו אוסרים נהיגה ברכב, אף שכל נסיעה פרטית אינה גדר של איסור, מ"מ באופן הכולל גורם למיתה וחולי רב. והבן היטב הגדרה זו.

ומצד כך יש להתבונן ולהבין, שמחד הנגיף גורם מיתה וחולי רב, פעמים חזק מאוד ותולדותיו קשות, ופעמים רבות חולי קל.

ומאיך, אילו באנו לסגור הת"ת, ישיבות, ביהמ"ד, וכו', כפי שנעשה, דבר זה גורם לזעזוע עמוק מאוד, שגרם בפועל ל"אלפים" שעזבו את הדת, ולרבים שנחלש רוחניותם, ורבים רבים נכנסו לשימוש במדיה, ועוד ועוד אופנים של דרדור רוחני. וזאת מלבד בעיות נפשיות, חינוכיות, בריאותיות, כלכליות, שלום בית, ועוד ועוד.

ולכך נצרך שיקול דעת רחב מאוד מאוד, שיקול של "עיני העדה".

כל זאת נעשה בהשגחת השי"ת עלינו, שמצב זה יוצר בלבול רב, תערובת רבה, כל קהל ועדה פונה להיכן שפונה, ועי"ז נעשה חילול השם רב שיוצר מחיצה רחבה בין שומרי תורה ומצוות לאלו שעדיין אינם שומרים.

ומכיוון שכח הנ"ל הוא תערובת, לכך מחד יוצר הבדלה בין שומרי תורה לאלו שעדיין לא שומרים, אולם מאידך יוצר גם קירבה לאלו שמוותחים ביקורת על הציבור התורני מחמת הנהגתו ומשתפים עצמם עם אלו שאינם שומרים, עד כדי הלשנה וכדו'. וכן כנראה הדבר בחו"ל, שמחד יוצר הבדלה, ומאידך תערובת. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

(באגרות סופרים כ"ט ופסקים ותקנות הרעק"א דף ע', ומו" באים בחי' הגרעק"א החדש נדרים ל"ט כידוע).

אולי העוורון הגדול שאנו רואים פה הוא באמת מחמת מש"כ הרב, שזה הנהגה נסתרת.

הארכתי מתוך הצער, ועיקר שאלתי היא לביאור דברי הרב בהאי ענינא לגבי א"י, ובפרט לגבי חו"ל.

בכבוד רב ובבקשת מחילה על הטירדא.

## תשובה

א. השאלה שנשאלה באופן שנוהגים כדון, אלא שמפני סולם הערכים של בלתי שומרי המצוות, יוצר חילול השם. ולכך התשובה לא נכנסה לדיון אם נוהגים כדון.

ב. סוגיא זו רחבה ועדינה, ונשתדל להסבירה בקצרה.

כל דבר בבריאה מורכב מחלקים, תערובת, ובפרט בדור דידן שכח השולט בו ערב רב. כלומר, לא רק נפשות "ערב רב" שולטים, אלא "כל דבר מעורב בערב רב", והבן מאוד. ולכך אף סוגיא זו מעורבת תערובת רבה.

נגיף זה שצורתו כתר, כתר דקליפה, זה לעומת זה. בקדושה אנו מצפים למדרגת "ויתנו לך כתר מלוכה", מלכות ה' ובית דוד, משיח, שזהו "מכה בפטיש" של כל ימות עולם. לעומתו כתר דקליפה, "מכה בפטיש" של הטומאה, נ' שערי טומאה. ולכך שורש ניקת הנגיף היא גזירת שמד, והבן מאוד. זאת מלבד כך, ש"בחלק" מן המדינות, חלק מן השליטים או הפקידים וכדו', משתמשים בנגיף זה כמלחמת שמד על היהדות.

מעתה יש להבין, נגיף זה משבש סדרי עולם בתחומים רבים מאוד. וחלק משיבוש זה, משבש את סדרי אורח החיים הנהוג אצל בני ישראל.

בראש ובראשונה גורם "ביטול תורה דרבים". וכבר הביאו את דברי המשך חכמה בסוף פרשת תרומה, שס"ל שת"ת דרבים דוחה פיקוח נפש, ומוכיח זאת מיהושע ועוד, עיי"ש. ובאמת יש לדון רבות בדבריו. ועל סמך זה פסקו חלק מהפוסקים כן למעשה, שביטול תורה דרבים דוחה פיקוח נפש אף אם אינו

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

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

## חיי שרה – לא תחנם

ממון שנתן להם במתנה, הוא עצמו קיבלו במתנה, וצ"ע אם יש לרש"י מקור לפירוש זה. ואולי דייק זאת רש"י מדכתיב בפסוק הקודם שכבר נתן ליצחק את כל אשר לו, וא"כ מה נותר לבני הפילגשים, אלא ע"כ ממון שהיה ברשותו ולא עשה בו קנין, וגם לפירוש זה עוד נחזור לקמן בעזר ה'.

### פירושים בשם טומאה

[ב] נחזור עתה לפירוש הראשון של רש"י בחומש ע"פ הגמרא, שמסר להם שם טומאה. בגמרא מפרש רש"י ששם טומאה הוא כשוף ומעשה שדים. המהרש"א פירש שאברהם עצמו אפילו שקיים כל התורה, מ"מ מותר לו ללמוד מעשה כישוף, אמנם זה שמסר דברים אלו לבניו שהיו בני נח, שיש להניח שיעשו בכך גם שימוש, צ"ל שזה למד"א שבני נח לא נצטוו על מעשה כישוף (עי' סנהדרין נ"ו ב'), דלא היה מכשיל אותם. החזקוני על הפסוק מביא שני פירושים בשם טומאה. האחד, "פי' שם להשביע את השדים שיוכלו להזכיר את השם בטומאת הגוף ולא יזיק להם". כלומר, מסר להם שם קדוש וטומאה קאי עליהם ולא על השם. והפירוש השני, "וי"א ח"ו שלמד צדיק כאברהם שום שם קדוש לרשעים, אלא מסר להם שם להשביע השדים באדוניהם הממונים עליהם שיעשו להם כל מה שירצו". החזקוני בשני פירושו לא מזכיר כשוף, כי אם שדים. והמהר"ל בגור אריה כתב שיש חילוק בין כשוף ומעשה שדים, שמעשה שדים אפשר שמותר, אבל כישוף אסור, וגם המהרש"א שם מזכיר חילוק זה בשם הרא"ש (סנהדרין פ"ז אות ח', ועי' טור ושו"ע יו"ד קע"ט). ומה שפירש רש"י ששם טומאה הוא מעשה כשוף, מבאר הגור אריה "ולא שרוצה לומר שנתן להם להשתמש בכשפים, אלא לסלק כשפים ושיד שנכנס באדם לסלקו, ודבר זה נתן להם, אבל שיהיו משתמשים בכשפים, אין נראה לומר כלל, שהרי התורה חיובה מיתה מי שהוא מתעסק בכשפים". עוד פירוש כתב בכתב והקבלה "ר"ל הודיע להם שמות אלה כדי ליתן אל לבם לדעת להשתמר מהם ולא יבואו להחליף שם טומאה בטהרה ולעבדם בלתי ידיעה". כלומר, שמסר להם שמות של ע"ז, כדי שלא יטעו לחשוב שאלו שמות קדושים ויבואו לעובדם. עוד פירוש נמצא בתורה תמימה, שמבואר בספרי

### פירושים במתנות שקיבלו בני הפילגשים

[א] איתא בפרשה (כ"ה, ה'–ו'), "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק. ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם". בענין כל אשר לו מפרש רש"י על אתר מהמדרש (בר"ר ס"א ו'), דהיינו ברכה ודייתיקי (עי' במדרש). ובענין המתנות שנתן אברהם לבני הפילגשים ישנם פירושים רבים. בתרגום יונתן בן עוזיאל כתוב שנתן להם נכסין ומטלטלין. נכסים בפשטות אלו קרקעות, וא"כ לכאורה צ"ל שהיו לאברהם קרקעות בארץ קדם שלשם שלחם, וכן פירש הרשב"ם שם. האבן עזרא פירש שממון נתן להם, והרשב"ם כתב ממון הרבה (לכאורה מלבד הקרקעות שבארץ קדם). הרי זו דרך אחת בפירוש המתנות. במסכת סופרים (פרק כ"א הלכה ט') מובא פירוש אחר, "האדם הגדול בענקים, בענקים זה אברהם אבינו שהיה גובה קומתו כנגד שבעים וארבע אנשים, ואכילתו ושתייתו כך היה כנגד ע"ד אנשים, וכוחו כן. מה עשה נטל י"ז (גירסת הגר"א ט"ז) בני קטורה ובנה להם כרך של ברזל והכניסן לתוכו. והשמש מעולם לא נכנס בתוכה מפני שהיא גבוה הרבה. ומסר להם דיסקרין של אבנים טובות ומרגליות שמשתמשים לעתיד לבוא כשעתיד הקב"ה להחפיר חמה ולבנה, כמו דכתיב וחפרה הלבנה ובושה החמה". כלומר מסר להם תיבות של אבנים טובות ומרגליות כדי שיאירו באותו כרך במקום השמש, כמו שלעתיד לבוא הם ישמשו במקום השמש והירח. לכאורה אלו פירוש המילות, ולא כאן המקום להכנס לעומק המדרש. פירוש שלישי מצינו בזהר הקדוש (ויחי רכ"ג א'), "ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וגו', דיהב להו מילין ידיעאן בכתרין תתאין וכו', ומתמן ירתו בני קדם חכמתא". הרי שלפי הזהר מסר להם מפתחות לחכמה, ועוד נחזור לבאר פירוש זה בעזרה"ת. פירוש נוסף מצינו בגמרא בסנהדרין (צ"א א') "שמסר להם שם טומאה", והביאו רש"י בחומש. פירוש שני מביא רש"י בחומש, "מה שניתן לו על אודות שרה ושאר מתנות שנתנו לו, הכל נתן להם שלא רצה ליהנות מהם". זהו פירוש ע"ד האבן עזרא ודעימיה שהבאנו לעיל, רק שרש"י מוסיף שאותו



# חיי שרה – לא תחנם

צד שני להיתר הוא אם נאמר שבני הפילגשים אינם עובדי ע"ז. דהנה המקור לאיסור מתנות חנם הוא מהפסוק (ראה י"ד כ"א), "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי". ולפי פירוש רבי יהודה בפסחים (כ"א ב'), דברים ככתבם, ולנכרי דוקא מכירה ולא נתינה (ולא תחנם אליבא ר"י בא להוסיף לאו, ע"י בתוס' ע"ז כ' א' ד"ה רבי יהודה). ורבי מאיר שם ס"ל שגם לנכרי מותר לתת בחינם. והנה הגר בפסוק הוא גר תושב, היינו גוי שאינו עובד ע"ז אבל אוכל נבלות. א"כ לכ"ע לגר תושב מותר לתת נבלה בחינם. וע"י גם בע"ז (ס"ה א') שמותר לשלוח דורון לגוי אפילו ביום אידם אם ידוע שאינו עובד ע"ז. א"כ נמשיך לחקור על הצד שבני הפילגשים היו עובדי ע"ז, ולכאורה פשוט שעל צד זה הקשה הבאר־שבע.

## היתר מצד מכיר

[ה] והנה איתא בתוס' בע"ז (כ' א' ד"ה רבי יהודה), "והקשה ריב"ם דהכא אסר מתנת חנם לעובד כוכבים לר' יהודה ובפרק כל שעה מוקמינן ההיא דשולח אדם ירך לעובד כוכבים כר' יהודה. ותירץ רבי דבתוספתא (ע"ז פ"ג אות ה') תניא גבי מילתיה דר' יהודה דהכא בעובד כוכבים המכירו מותר מפני שהוא כמוכרו לו". לכאור הביאור בזה הוא שתמורת מה שנותן לו יקבל גם ממנו, וא"כ אין כאן אלא חליפין ולא מתנת חנם. ויש לחקור האם מותר ליהודי לתת קודם, דשמא לא יחזיר לו הנכרי. הרי סוף סוף אין מדובר כאן בהלואה היוצרת חיוב, אלא במתנה. והנה השו"ע (יו"ד קנ"א ס"א) הביא דין שאסור לתת מתנת חנם לעכו"ם שאינו מכירו, ועל ההיתר במכירו כתב הט"ז (סק"ח) "שהרי ישלם גמולו או כבר שילם לו". משמע שאין נפ"מ מי נתן קודם. א"כ הגדרת האיסור היא לתת על דעת חנם. אבל כאשר הנתינה היא על דעת לקבל, מותר, גם אם לבסוף לא יקבל. ואין הפירוש שאם לא יקבל שעבר איסור בשוגג או באונס, אלא אין כאן איסור כלל. לפ"ז לכאורה אין על אברהם קושיה, שהרי פשיטא שהכיר את בניו. אמנם יש לטעון שמעתה שמשלח מעליו, א"כ לא יוכלו להחזיר לו מתנות, וא"כ מה מועיל שמכירם. ויש לומר שלפי הט"ז אין זה חשוב מי נתן ראשון ומי נתן אחרון, ומסתבר שכבניו גמלו עמו בעבר טובות רבות, ומותר לאברהם לחזור ולגמול עמם טובה באופן דמתנת פרדה.

## היתר מצד דרכי שלום

[ו] והנה בהמשך מקשים התוס' קושיה נוספת, דהיינו מהגמרא בגיטין (ס"א א'), שמוכח שמותר לתת מתנת חנם לעכו"ם, דהרי מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי

פרשת עקב שמימי אנוש החלו לקרוא לעבודה זרה בשם ה', דהיינו בשמות קדושים, ורצה אברהם למנוע זאת, ולכן מסר להם שמות הטומאה כדי שיקראו בהם לע"ז.

## קושיה על אברהם מצד לא תחנם

[ג] והנה הגמרא בע"ז (כ' א') דורשת את הפסוק לא תחנם (ואתחנן ז' ב'), לג' ענינים, לא תתן להם חניה בקרקע, לא תתן להם חן, לא תתן להם מתנת חנם. ולפ"ז מקשה הבאר־שבע בסנהדרין (צ"א א') הכיצד נתן אברהם לבני הפלגשים מתנות, הרי יש בזה איסור של לא תחנם. ומתוך הבאר־שבע דלכן הגמרא בסנהדרין פירשה שנתן להם שם טומאה, כי ע"ז לא נאמר לא תחנם. אמנם לפ"ז עדיין קשה על כל השיטות שהבאנו לעיל שפירשו שנתן להם ממון. אולם באמת לכאורה גם דברי הבאר־שבע עצמם צ"ע. דאיתא במשנה בנדרים (ל"ה ב'), שמותר ללמוד ממודר הנאה מדרש אבל לא חומש. ומבאר הגמרא (ל"ו ב', ל"ז א'), שמדרש מחויב ללמד בחינם, אבל בלימוד מקרא מותר לקחת דמי שימור או דמי פיסוק, ולכן אסור ללמוד מקרא ממודר הנאה בחינם. ולכאורה ה"ה במלמד עכו"ם חכמה, אם מלמדו בחינם, הרי הוא מהנהו, וכנותן לו מתנת חנם, ועובר על לא תחנם. וא"כ לכאורה עבר אברהם על תחנם כשלמד שם טומאה בחינם, דאם לא היה בחינם לא היו נקראים מתנות. ויש מקום לדון דאסור ללמד עכו"ם אפילו דבר שאין לו שווי ממוני, דסוף כל סוף נותן לו מתנת חנם, וצ"ע. עכ"פ לכאורה קושית הבאר־שבע שרירה ועומדת, אפילו נפרש שנתן להם שם טומאה, וכ"ש אם נתן להם ממון, הכיצד נתן אברהם לבני הפילגשים מתנות, הלא כתיב לא תחנם.

## היתר מצד שאינם מד' עממים, ומצד שאינם עכו"ם

[ד] א"כ צריך לברר את גדרי הלאו דלא תחנם, ולמצוא אופנים כיצד אין עוברים עליו, ולראות האם הם שייכים באברהם ובני הפילגשים. והנה התוס' בע"ז (כ' א' ד"ה דאמר) דנים שלכאורה לא תחנם נאמר רק בשבע אומות ולא בכל האומות. אמנם למסקנה ס"ל לתוס' שלמרות שישנם דינים רבים שנאמרו רק בשבע אומות, "אבל מתנת חנם ונתינת חן וחנייה אין שום טעם לחלק בין שאר עכו"ם לז' עממים". אבל המהר"י פרלא בספר המצוות לרס"ג (ל"ת י"ג-י"ד דף כ"א ט"ג), למד שהרס"ג סבר שאה"נ לא תחנם לא נאמר אלא בז' עממים. ולפ"ז אין שום שאלה על אברהם, דבני קטורה לא היו מז' עממים. אבל אנו נמשיך לחקור לפי שיטת התוס'. והנה

# חיי שרה – לא תחנם

שלום, ושם לא מועיל סברת מכירו. מתרצים התוסי' וי"ל דדרכי שלום אין זו מתנת חנים". הביאור הפשוט בזה הוא שאם נותן מתנה למנוע ריב עתידי אין זה נקרא חנים, כי גם הנאה מרווח עתידי מיקרי הנאה. וה"ה באברהם שרצה לשלח את בני הפילגשים מעליו כדי שלא יבואו לריב עם יצחק על הירושה לאחר מותו, לכן נתן להם מתנות כדי שישכימו להסתלק בעודו חי. אמנם אפשר ללמוד בתוס' כוונה עמוקה יותר. הגדרת ההיתר היא מחמת שסיבת הנתינה אינה בחנים. הרי אברהם נתן לבניו מתנות מחמת שהם בניו והוא כאביהם אוהבם. א"כ אין זו מתנת חנים. נתינת חנים הגדרתה היא יצירת חיבור חדש בין הנותן למקבל. אבל בין אב לבנו החיבור קיים עוד מעיקרא. וה"ה בין כל יהודי ועכו"ם שישנה ביניהם ידידות. לאחר שכבר קיימת הידידות אין איסור לתת מתנת חנים. האיסור הוא ליצור ידידות ע"י מתנת חנים. ולכאורה זאת עומק ההיתר של מכירו, מעבר לסברא שיש כאן מעין חליפין.

## היתר מצד שאברהם לא היה יהודי

[ז] סברא נוספת לבאר את מעשה אברהם הוא לומר שאברהם בעצם לא היה יהודי, אלא גוי שקיים את כל המצוות. ובתורת גוי בודאי שאין לו איסור לתת מתנת חנים לגוי אחר. ואין להקשות דלפי זה לא קיים אברהם את כל התורה כולה ממש, כמו שלא נאמר שבגלל שלכהן אסור לשאת גרושה, א"כ ישראל שנושא גרושה אינו מקיים כל התורה כולה. אלא אברהם קיים כל התורה לפי הגדרים ששייכים אליו. ויתכן שגם היה צריך לעשות איסור כלשהוא בשבת, דלגוי אסור לשמור שבת כידוע, ואכמ"ל.

## היתר מצד שהיהודי לא נחסר מממונו

[ח] עוד סברא מצינו באור שמח על הלכות ע"ז (פ"י ה"ד). בהקדם, הנה בכל נתינה ישנם שני חלקים, הוצאת החפץ מרשות הנותן, והכנסת החפץ לרשות המקבל. כאשר א"כ יהודי נותן מתנה לעכו"ם, אם המתנה לא נכנסה לרשות העכו"ם, פשיטא שאין איסור של מתנת חנים, דאין כאן מתנה כלל. ויש לחקור בציור ההפוך, שאין המתנה יוצאת מרשות היהודי, אלא רק נכנסת לרשות העכו"ם. הכיצד, למשל שהנותן מגביה הפקר על מנת שלא לזכות בו ונותנו לעכו"ם. א"נ, שיש ליהודי איסורי הנאה והוא נותנם לעכו"ם. אמנם באיסורי הנאה ישנה בעלות מסוימת, אבל עכ"פ בנתינתו לעכו"ם אין היהודי מחסיר מעצמו דבר. והנה האו"ש למד מהתוספתא בפסחים (פ"ב אות ט'), ומובאת גם בירושלמי ע"ז פ"א ה"ט דף ז' ב', ובבבלי עירובין ס"ד ב' שהפקר אין איסור לתת לעכו"ם בחנים, דאין זה מוגדר

כנתינה. ודייק האו"ש מדכתב הרמב"ם לנכרי במכירה ולא בנתינה, דס"ל לרמב"ם כתוספתא שבהפקר אין איסור (לקמן נדון בתוספתא באריכות). עולה שעומק הגדרת האיסור איננה שאין ליהודי רשות להטיב לעכו"ם, אלא הגדרת האיסור היא שאין ליהודי רשות להחסיר דבר מעצמו כאשר נותן מתנה לעכו"ם. כלומר זה נהנה וזה לא חסר לא נאסר במתנה לעכו"ם. לפי הגדרה זו סברת האיסור אינה מצד נשיאות חן, דהרי גם בציור שהיהודי לא נחסר דבר, בכל זאת א"א להתכחש לכך שהיהודי בחר עכו"ם מסוים לתת לו מתנה, ולא נתן מתנה לסתם עכו"ם בשוק, וע"כ שאותו עכו"ם נשא חן בעיניו. ובאמת ישנו דיוק ברמב"ם שסברת נתינת חנים וסברת נשיאת חן אינן היינו הך. דכבר הבאנו לעיל שהגמרא בע"ז (כ' א') למדה ג' איסורין מלא תחנם, איסור חניה בקרקע, איסור נשיאת חן, ואיסור מתנת חנים. והרמב"ם הביא את האיסור הראשון בה"ג. ובה"ד כאשר מביא האיסור השני כותב הרמב"ם "וכן אסור לספר בשבחם". משמע ששני איסורים אלו הן מחשש שמא יבוא היהודי להדבק בעכו"ם ובמעשיו. אמנם כאשר הרמב"ם מביא את האיסור השלישי, ג"כ בה"ד, לא כותב הרמב"ם "וכן אסור" אלא כותב "ואסור". לכאורה יש כאן דיוק שאין שני האיסורים שייכים בחדא מחתא. מאידך אפשר לומר שנשיאת חן במדרגה שהיהודי יחסיר מממונו בגלל המתנה – נאסרה, אבל נשיאת חן במדרגה של זה נהנה וזה לא חסר – לא נאסרה. ודומה זה קצת לדין שמותר לברך על עובדת כוכבים נאה ביותר (ע"ז כ' א', או"ח רכ"ה י'), דגם שם ישנה נשיאת חן מסוימת ומ"מ אין היהודי נחסר. והנה לענין מתנות אברהם, עולה שביאור האו"ש ברמב"ם, ופירושו השני של רש"י בחומש, שאברהם נתן להם אותם מתנות שקיבל עבור שרה, הם בדיוק אותה סברא להיתר. כלומר אברהם לקח את אותם מתנות שלא על מנת לזכות בהם, כעין הפקר, ואותם נתן לבני הפלגשים. ויש לחקור מה הדין אם היה אברהם זוכה בהם, אבל על דעת שלא תהיה לו הנאה מהם. האם בכה"ג היה מותר לו לתת אותם מתנות לעכו"ם, או לא, וצ"ע. גם לפי הפירוש הראשון של רש"י, שמסר להם שם טומאה, דהיינו שלימדם חכמת כישוף ושדים, אפשר שאם לימדם אברהם באופן שלא נחסר ממנו זמנו, שאין בזה איסור לשיטת האו"ש. כמובן בעצם החכמה שלימדם בודאי שאין לאברהם חסרון, דזה כמדליק נר מנר ואין הראשון חסר. אנו רק מוסיפים שגם לו יכול היה לגבות ממון על הלימוד, אפילו הכי, אם לימדם בזמנו הפנוי, אין בכך איסור. ■ מתוך

סדרה שיעורים סוגיות בפרשה



## כיצד לנהל שידוך בתקופת הקורונה

כיצד צריך לנהל שידוך בעיצומו של נגיף הקורונה האוסר על מפגשים חברתיים?

היה מאמר במגזין אנגלי גדול שהסביר כיצד להשתמש ב'זום'! האם עלי לדחוף לפגישה כעת? מה עלי לעשות?

### תשובה

כל נושא פגישות אלו היה שנוי במחלוקת בין גדולי הדור לפנינו. אולם בהוראת החזו"א נהגו בני הישיבות להיפגש כפי הנהוג באותם ימים.

ככל שעוברים הימים הדבר נעשה מיום ליום פרוץ יותר ויותר ובפרט בחו"ל, דברים שלא שיערום המתירים כלל וכלל.

ולכך יש לנצל תקופה זו שהפגישות יהיו בריחוק מה (לא בזום) וממכה עצמה מתקן רטיה, פגישה במרחק של ד' אמות.

## האם להמתין ולא לשמוע שידוכים בתקופה זו

אני בחור בן 22 ורציתי להתחיל שידוכים בקרוב. ראיתי מהרב כי בתקופה הזו צריך לנסות להיות לבד כדי להיות ראוי לגשת לאור המשיח. אם זה נכון, האם עלי לחכות ולא להתחיל שידוכים כעת מכיוון שלא אוכל להיות לבד באותה מידה?

### תשובה

אין לחכות כלל וכלל. לא זו כוונת הדברים. הכוונה שכל אדם צריך למצוא לעצמו זמן לבד בכל יום, אולם ח"ו אין הו"א שיהא כל חייו לבדו ולא לשאת אישה, דבר זה לא עולה על הדעת כלל וכלל.

## השקפה למציאת שידוך וחיזוק למעוכבים

שלום כבוד הרב, אני בעלת תשובה כעשור, וממתינה זמן רב לשידוך. רציתי להתייעץ בנוגע להשקפה הנכונה בשידוכים. הרבה פעמים אני שומעת שאומרים שמספיק שיש יראת שמים ומידות טובות ואפשר להתחתן. לצערי לא כך אני מרגישה ולא מצליחה להסתפק בזה. אני מרגישה שאני ממש זקוקה לבחור עם עומק רגשי ונפשי, שמחובר לפנימיות שלו, ושתהיה לי מציאת חן והערכה כלפיו. שאני באמת אשמח בו וארגיש חיבור כלפיו, ושהוא יוכל להיות חבר אמיתי לחיים בשבילי, ואני בשבילו בע"ה.

אני בן אדם רגיש, ולא מסוגלת להתחתן רק ממקום של שכל, על אף שברור לי על אותו משקל, שאסור להינשא גם רק ממקום של רגש שעלול לסנוור. שמעתי פעם בשם הרב ישעיהו הבר זצ"ל ש"השכל צריך להסכים ושהלב לא יתנגד". בינתיים לצערי כמעט בכל הפגישות לא הרגשתי ככה... ויש לי צער עמוק מאוד מהשנים שחולפות, אבל מרגישה שזה מאוד עמוק אצלי, ואינני יכולה לוותר על זה. רציתי לשאול:

א. האם לדעת הרב יש טעות בדרך שבה אני רואה את הדברים?

ב. איך ממשיכים להרגיש אהובים בעיני ה', כשכל החברות מסביב מתחננות, ולמרות כל כך הרבה תפילות ודמעות ועבודה פנימית, אני עדיין לא זוכה לבנות את הבית האישי שלי? לפעמים אני מרגישה שה'

**כתיב (שמות, כא, לה)** וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת. ואמרו (ב"ק, ב, ע"ב) דתניא, פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך, זו היא נגיפה, זו היא נגיחה. מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח, ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף, אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח, בהמה דלית ליה מזלא כתיב כי יגוף. ופירש"י, נגיפה, שמצאו עומד ודחפו בקרניו (היינו מקרה, כלשון רבינו בחיי במשפטים שם). לישנא אחרנא, וכו', בנגיפה דהיא דחיפת קרן מועט.

ויותר על כן מצינו (שוחר טוב, תהלים, לא, ד), מה ע"ז נעשית פרקים פרקים, כן עובדיה נעשין פרקים פרקים, תדע לך ראה מה כתיב, וזאת תהיה המגפה אשר יגף ה', המק בשרו וגו' ועיניו תמקנה בחוריהן ולשונו תמק בפיהם. והיינו שזה הבדל בין אדם לבהמה, אדם - "צורת אדם", הויה אחת שלמה. לעומת כך בהמה - צירוף של פרטים, צירוף של איברים. ולכך שיך לשון נגיפה בבהמה, כי מהות נגיפה בפרטים, כמ"ש לעיל, שלכך אשה קרובה יותר למגפה, כי נבראה מחלק, מצלע, מפרט. כי זה מהות המגיפה, לקיחת הויה אחת והפיכתה לחלקים, לפרטים. ולכך עיקרה בעובר, כנ"ל, שעדיין חסר לו "צורת אדם", והוא מעין בהמה, פרטים, עובר ירך אמו, כאיבר של אמו, איברים איברים, ולא צורת אדם שלם.

ובעומק, החילוק בין אדם לבהמה, כי הבהמה גוף עם נפש חיה, אולם אדם יש בו נשמה עליונה, ומכוחה הוא נעשה אחד, ויוצא מתואר של איברים איברים. אולם כח המגפה מלשון גוף, דבקה בגוף ולא בנשמה, והגוף מהותו איברים איברים. וזש"כ וכי יגוף שור "איש" את שור "רעהו" (וכבר דרשו על כן בגמ'), והיינו שנוגף להפיל איש למדרגת שור, מצורת אדם לאיברים. והבן שיש צורת הפלה של אדם שלם, וזהו מיתה. ויש הפלה לאיברים, וזהו נזק. וע"ז כתיב, עין תחת עין שן תחת שן, היינו תפיסת איברים, עין ושן, וכדו'.

ושור נקרא כן מלשון ראייה, "אשורנו". והוא בחינת מ"ש גדול מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה. והבן שראייה בגופה, היינו ראיית איברים. וזהו עומק התאווה, בחינת לתאווה יבקש נפרד, היינו שרואה בתאוותו איברים איברים. משא"כ ראייה רוחנית, רואה צורת אדם.

**כתיב (כי תשא, ל, יב)** ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם. ואמרו (תנחומא, כי תשא, א) לפי שצפה קב"ה שכל מנין שעתידין ישראל למנות שיהא בהם "חסרון", והתקין להם את השקלים רפואה כדי שיהא להן כפרה, ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם. ושם (ט) אמרו, ר' אליעזר



## חיי שרה | ז-י

ויזד יעקב נזיד. זי-דן. הנה נודע, שהשם אהו"ה, גושפנקא דמלכא, שבו חתם את בריאתו, שמים וארץ, יוצא מן הפסוק את השמים ואת הארץ, ועולה בגימט' י"ז, גימט' טוב, והוא שורש כל הטוב בבריאה, והוא לתתא בחינת דעת טוב, היפך דעת רע. עיין זוה"ק (השמטות, בראשית, רנא, ע"א) א"ה, ביה אתבריאא שמיא, ו"ה, ביה אתבריאא ארעא.

והארה זו מאירה בבחינת נזיר, זי-נר, ואינו עצם ההארה בבחינת "אור", אלא בחינת זיק, זי-ק, בחינת נר. בחינת זיו מן ההארה. זיו, זי-ו. בחינת קרן אור, זוית, זי-ות. וזו מדרגת יוסף, שכתוב ביה לקדקד נזיר אחיו, וכתוב ביה יוסף בן שבע עשרה שנה, היינו שהיה במדרגת דעת טוב. עיין רמ"ז (שם). ועיין תולדות יעקב יוסף (ויחי, ד"ה והנה ובן פורת יוסף, וד"ה ובזה). וכן מבואר בדברי רבותינו שזהו שם של יוסף. עיין רמ"ז (וירא, צז, ע"א). והארה זו נחלקת לחלקים, לקרן אור, לזיו, כנ"ל, והיינו שמתגלה בה' אצבעות כמ"ש רבותינו (טעמי המצות, עקב). שם אהו"ה במילוי, אל"ף ה"ו וא"ו ה"ו, עולה בגימט' אצבע. והוא בחינת מש"כ (אחרי מות, טז, יד) ולפני הכפרת "זיה" שבע פעמים מן הדם באצבעו, זיה, זי-ה, ודו"ק. ואינו גילוי כאור גמור, כי נתהפך אותיות אהו"ה לההו"א. נסתר. עיין יושר לבב (בית א', חדר ג', פ"ב).

והנה שורש שם אהו"ה, ב"אור" שברא הקב"ה ביום ראשון, ועליו נאמר וירא את האור כי "טוב", ובו צופה אדם מסוף העולם ועד סופו. כ"כ בספר שתי ידות. ומצד כך איתא (עיין אוהב ישראל, חיי שרה, בהשמטות) ששם אהו"ה, הוא שם של קפיצת הדרך. והיינו שבו נגלה צופה מסוף העולם ועד סופו, שהכל אחד, ולכך קופצת הדרך, ודו"ק. אולם במילוי השם יורד ממדרגת אור למדרגת זיק וזיו כנ"ל, ולכך עולה אצבע, חלק אור, וזהו מצד שאור זה נגנו. ועיין ברית מנוחה (הדרך הראשונה) ששם זה שורש לכל שאר השמות, כי הוי"ה, עצם ההויה, אולם אהו"ה, לשון שעתידי להוות זולתו. וזהו התפשטות האור. ועיין בהרחבה לאורך כל ספרו שבאר שם זה. ומדרגה זו הייתה אצל משה רבינו, שכתוב ביה בלידתו ותרא אתו כי טוב, כמו שהרחיבו רבותינו. עיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן ע"ח).

והנה שם אהו"ה הוא מספר קטן של שם הוי"ה. עיין מאור ושמש (ויגש, ד"ה ויגש) והיינו שבעשרה מאמרות נברא העולם, אולם צומצם לשבעה, שבעת ימים, ששת ימי בראשית, ושבת. והקטנה זו היא שורש לפילת שם זה. ודו"ק. ונפילה גמורה בפועל אצל כובי, כב-זי.

ומכח הקטנה זו יונק עשו שהוא כנגד יוסף (ששטנו של עשו יוסף), שהוא נזיר, כנ"ל, זי-זר, ואצל עשו הוא בבחינת זרעו, אליפז, זי-אלף. ועשו נטל לחלקו את כח הזיעה, יזע, זי-ע. קללת בזעת אפיק תאכל לחם. עיין מלבי"ם (יחזקאל, מד, יח, ביאור המילות) וז"ל, יזע, היו"ד שורש, ומזה בזעת אפיק תאכל לחם, ר"ל דבר המזיע. וכאשר רצה יעקב ליטול ניצוץ קדושה שבו, בכורה, קנאה בניזד, זי-נד. וקנאה, ועשו ביזה את הבכורה, ביזה, בה-זי. וכן מתקנים שם זה בכניסתם לארץ ישראל, שמכריתים את פרוזי, פר-זי. ואת הקנזי, קנ-זי.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אחויהו, אזי, אכויב, אחיעור, איזבל, אכורי, אליפו, אליעור, יעור, גוית, בוז, זיו, יזע, ברזלי, גיחו, זיף, זית, חזיר, יוראלי, נזיד, העיז, קטני, פרוזי, זבדיה, זיע, זי, זכריה, חזאל, זרחיה, יחזקאל, עוריה, זבדיאל, יאוחז, יזה, יזיד, יזל, זוית, כובי, נזיר, עויהו, עליו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

בשם ר' יוסי בן זמרא אמר, כל זמן שנמנו ישראל לצורך לא חסרו, ושלא לצורך חסרו, ואימתי נמנו לצורך - בימי משה, ושלא לצורך - בימי דוד, ונתנו איש כופר נפשו לה' בימי משה, ולא יהיה בהם נגף בימי דוד. ולפ"ז הנגף דוקא כאשר מונים שלא לצורך.

ואמרו (מדרש אגדה, כי תשא, ל, יב) וא"ת האיך נעלם דבר זה מדוד בעת שמנה את ישראל, לפי שנאמר זמירות היו לי חוקיך (תהלים, קיט, נד), א"ל הקב"ה דברי תורה דכתיב בהם התעיף עיניך בו ואינו (משלי, כג, ה) ואתה קורא אותם זמירות.

ועיין זוה"ק (פקודי, רכה, ע"ב) אמאי כד עבד דוד חושבנא לישראל הוה בהון מותנא דכתיב (שמואל, ב, כד, טו) ויתן ה' דבר בישראל וגו', א"ל בגין דלא נטל מנייהו שקלים ואיהו פורקנא, דכתיב ונתנו איש כפר, וגו', בגין דאצטריך קדש למיהב פורקנא דקדש וההיא פורקנא דקדש לא אתנטייל מנייהו. ת"ח, ישראל איהו קדש דקיימא בלא חושבנא, ועל דא איצטריך פורקנא ויתנטייל מנייהו, וההוא פורקנא קיימא בחושבנא, ואינון לא קיימו בחושבנא, עיי"ש.

ולפ"ז הנגף אינו רק התולדה רח"ל, חסרון בפועל של נפשות - אלא עצם כך שמונין את בני"י, מורידים אותם ממדרגת עלו "במחשבה" - חשב, למדרגת "חשבון", חשב-ון, הקטנה. ועצם המנין הוא גופא הנגף. וז"ש שדוד נעלם ממנו ענין זה מפני שקרא לתורה זמירות. והיינו שמהות התורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים. ולכך כתיב בה "התעיף עיניך בו ואינו", וכלשון המהר"ל "שכל נבדל", ולכך בקל נפרדת, "ואינו". וכאשר קורא דוד המלך לד"ת זמירות, משפיל מדרגת התורה, וזה גופא שורש הנגף. וז"ש בימי דוד נמנו שלא לצורך. והיינו שישראל חד עם אוריתא, ועצם המנין של ישראל משפילים למדרגת חשב-ון, מנין, וזהו גופא שורש הנגף (ועיין ר"ע מברטנורא ומזרחי על אתר). כי המנין נצרך שימנה השקלים ולא ישראל, כי אין להם מנין.

אך עיין גור אריה (שם) וז"ל, מדברי רז"ל לא משמע כך שצריך לתת חצי שקלים ולמנות השקלים, רק שיתנו כופר נפשו ואז לא יהיה בהם נגף, עיי"ש. ולפ"ז הנגף אינו עצם המנין, אלא דבר חיצוני שחל על המנין, ולכך נותנים כופר נפש לסלק כח הנגף. וכח זה כוחו של עמלק, המן. עיין רוקח (ספר שער בינה - אסתר) בהם נגף, אותיות המן סמוכות. עיין חומת אנך (על אתר). ועיין בהרחבה בביאור על ספר המדות לרס"ג (לאוין ל"ת, רסד-רסה).

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



**אביון אותיות אב** - יון, נתבאר לעיל שגדר האב בשורש, יש בו שני אופנים, האופן האחד זה אב מלשון של אבה, מלשון של רצון, והאופן השני הוא אב מלשון של חכמה, "אב בחכמה".

כנגד כך יש כח דקלקול, כנגד שני האבות הללו, כנגד כח הרצון שבנפש, וכנגד כח החכמה שבנפש, יש כח של יון זהו אב יון, וכפי שאנחנו אומרים בנוסח "על הניסים", "לה-שכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך".

"להשכיחם תורתך" זה ההשכחה של ה"אב בחכמה".

"ולהעבירם מחוקי רצונך" זה ההתנגדות לאב שהוא מלשון אבה, לשון של רצון.

וא"כ, שני הכוחות הללו, הם מקבילים, כמו שנתבאר.

יון י' - ראשית, ון - הקטנה, בהבנה יסודית ושורשית, כידוע מאד, הכח של האותיות ו' - ו', כשהם בסוף תיבה ון בלשון הקודש זה הקטנה של כל דבר, וא"כ, המהות העצמית של יון, מהותם היא י' ו' ו'.

האות י' כדברי רבותינו כידוע מאד, היא מורכבת מה"קוצו של יו"ד" ומהיו"ד, ה"קוצו של יו"ד" זהו תחילת התנועה, הריצה, הרצון. והי' עצמה היא הראשית, היא הראשית של השם הוי"ה, והיא הראשית, שתחילת כתיבה בכל דבר הוא מהנקודה, שהוא תחילת הדבר, מתחיל בנקודה וממשיך בקו, אורך רוחב שהוא שטח, ועומק. והכל מתחיל מנקודה שהיא בבחינת י', כידוע. והיינו, שיי' היא ההתחלה של הדברים, "עשרה מאמרות שבהם נברא העולם", עשרת הדיברות, וכל ההקבלות לכך.

יון מקטינה את הדבר הזה, היא מקטינה את הדברים בשורש, והיא מקטינה את הדברים בענפיהם. יש כח של גדר-לות ויש כח של קטנות, בדוגמא היסודית והמוכרת ביותר, זהו מה שנקרא "גדלות המוחין" ו"קטנות המוחין", אז אם באנו לצייר ציור של "גדלות המוחין" זהו תורה. ואם באנו לצייר ציור של "קטנות המוחין" זה נקרא יון.

## משפיע - רצון גדול, מקבל - רצון מצומצם

ההקטנה היא בשורש, ב"אב", ברצון שזה ה"להעבירם מחוקי רצונך", שמקטינים את הרצון, ולהבין ברור, יש קומת רצון בנפש, ובלשון חז"ל הידוע "יותר ממה שה-עגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק", כלומר, יש כאן שתי רצונות, הרצון של המקבל הוא מצומצם יותר, הוא תחתון

יותר, ולכן הוא קטן יותר, אבל הרצון של המשפיע הוא בבחינת רצון יותר גדול, "יותר ממה שהעגל רוצה לינק" - הרצון של העגל, המקבל, לינק, הוא רצון קטן. "הפרה רוצה להניק", זהו הרצון הגדול.

ובהגדרה מדייקת יותר, לפי"ז, יש את שורש כח הרצון בנפש שהוא בבחינת רץ ומצד כך הוא רוצה לרוץ מהראש-שית עד האחרית, עד הסוף, אין מעכב על ידו מצד עצם ה"רץ" שבדבר.

אבל הרצון עצמו נקרא רצון שהוא אותיות רץ - ון, שכמו שנתבאר ון זה הקטנה, וא"כ זהו הקטנה של הרץ, זה כל המושג שנקרא רצון, בעצם המושג שנקרא רצון, כבר מוד-נחת תכונת ההקטנה של הדברים, שהם לא מצטיירים כפי שהם בשרשם, והגדרת הדברים היא א"כ, שהמציאות של הרצון, היא כבר הצמצום של ה"יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק", שמה שהפרה מצמצמת את ה"רוצה להניק" שלה ל"העגל רוצה לינק", זהו כבר הצמצום בעצם נקודת הרצון.

זה העומק של ה"להעבירם מחוקי רצונך", ה"חוקי רצונך" זה לא רצון של נברא, זה רצון של בורא, ורצון של בורא זהו רצון של אין סוף, אין לו גבול, "מי מעכב על ידך", והרצון הזה, כאשר הוא מתלבש בקומת הנבראים, הוא מתלבש ברצון המצומצם, ברצון הגבולי.

וקומת יון שבאים "להעבירם מחוקי רצונך", עניינו להסתיר ולהעלים, לכסות ולצמצם את העומק של הרצון שאין לו גבול ולגלות מציאות של רצון שכולו מציאות של גבול.

## "רצוא ושוב" - "רצוא בלי גבול" "שוב לגבול"

ובעומק נפשו של האדם, צורת הדברים היא כידוע, כל תנועת נפשו של האדם היא "רצוא ושוב", "והחיות רצוא ושוב", ולעניינא דידן השתא, כל רצוא נקרא רצוא מאותו שורש שהוזכר השתא, אבל זהו איננו הרצון, אלא הרצוא, ובעומק, רצוא ושוב הם שני חלקים בקומת הרצון, ברצוא, האדם רוצה בלי מעכב, הרצוא זהו ה"פרה רוצה להניק", והשוב זהו לגבולות של העגל, לפי רצונו דיליה של "העגל רוצה לינק", זה נקרא "רצוא ושוב" בנפש.

## רצוא - עצם הרצון שוב - לחכמה

ובהגדרה אחרת, והיינו הך, יש את עצם קומת הרצון, ויש את ההלבשה שלו בחכמה, ובהוצאה שלו מהכח לפועל. - עצם הרצון עצמו הוא הרצוא, הוא הרץ, בלי גבול, בלי



וכדברי רבותינו, יש בזה בשם הגר"א ועוד, כ"א בלשונו דיליה, שהיכן שנגמרת חכמת הפילוסופיה שם מתחיל חכמת האמת הפנימית, חכמת התורה הקדושה "תורת אמת", כלומר, התורה שהיא תורת אמת, היא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", מציאותה של תורה היא מציאות של אורו יתברך שמו, הוא אין לו סוף, "הוא המדע והוא היודע" כלשון הרמב"ם, וזהו הגילוי שמתגלה בתורתו הקדושה, גילוי שלו, שכשם שהוא, אין לו סוף, כך ההארה של החכמה, אין לה סוף אלא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים".

אבל "דיברה תורה כלשון בני אדם", התורה משתלשלת עד למקום הצמצום התחתון, עד למקום השפל של עולם המעשה בגבולות הנמוכים, ובדקות היא משתלשלת עד המקום השפל ביותר - מקום התהו - תהום, בבחינת תורה שיש בה אותיות תהו כמו שהוזכר פעמים רבות, היא משתלשלת לכל המדרגות כולם מריש דרגין עד אחרית דרגין כדברי הנפש החיים.

ועומק ההארה של הדברי תורה, מה"ריש דרגין" עד ה"אחרית דרגין", היא מגלה את הרצוא העליון, והיא מגלה את השוב התחתון, את כל הקומה כולה.

וחכמת יון, שיוקנת מהתורה הקדושה, אבל באופן דקטנות, זהו האופן שאמרו חז"ל על עילם "זכתה ללמוד ולא זכה ללמד", כמו שדרשו על הקרא "אחות לנו קטנה ושדים אין לה מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה", "שדים אין לה", דורשת הגמ', שזה בבחינת "זכתה ללמוד ולא זכתה ללמד". והגדרת "זכתה ללמוד", היינו רק מה "שה" עגל רוצה לינק", בלי ההארה של "הפרה רוצה להניק", זה עומק ההגדרה של ה"ללמוד" בלי ה"ללמד". "ללמוד", זה גבולות הכלי, ה"ללמד" זה עומק הנפש של ה"יותר וכו' הפרה רוצה להניק".

וא"כ, זה כחה של יון, כח הצמצום, כח הגבול, כח השעבוד לכלי, כח המציאות של הדבר שמשתעבד לגבולותיו של הדבר, זוהי "חכמתה של יון".

ובלשון אחרת בדברי רבותינו זה נקרא "חכמה עילאה" ו"חכמה תתאה", "חכמה עילאה" היא בבחינת "יראת הרוממות", מעבר לגבולות, פורצת את גבולות השכל האנושי, "חכמה תתאה" היא בגבולות של מציאות הכלי.

ההקטנה של ה-ון של יון, זה רצון בעצם, לאין סוף, זה עומק הנפש, ומצד השוב שבדבר, נעשה ההקטנה של הרצון, הצמצום של הרצון וגבולותיו של הרצון, ואז האדם צריך להכיר את מה "שהעגל רוצה לינק", כלומר את הגבולות של הכלים ולהתאים את הרצון לגבולות הכלים, זהו השוב שברצון.

## יון - העמדת רצוא במדרגת שוב

ולפי"ז קליפת יון היא העמדת הנפש באופן כזה שמעמידים את הרצוא במדרגת שוב, צמצום של הרצון שברצוא למדרגת שוב, זה עומק הכח הנקרא קליפתו של יון בשורש של האב מלשון אבה, שזהו האביון אב - יון כמו שהוזכר.

זהו בחלק הראשון באביון, שמצד מדרגת אבה שבאב, שהוא לשון של רצון.

## בחכמה, רצוא - גדלות המוחין, שוב - קטנות המוחין

ובחלק השני כמו שהוזכר, מדרגת האביון היא מצד בחינת האב בחכמה, וע"ז חל עומק ההקטנה כפי שהוגדר קודם, ובכללות זה נקרא בדברי רבותינו "גדלות המוחין" ו"קטנות המוחין", ובלשון אחרת, והיינו הך - כמו שיש רצוא ושוב בכח הרצון שבנפש, כמו כן יש רצוא ושוב בכח ההשכלה שבנפש, הרצוא שבכח ההשכלה, זהו "גדלות המוחין", וההשכלה בשוב, היא "קטנות המוחין".

וכמו שבמדרגת הרצון, כמו שהוזכר קודם לכן, גדר ההקטנה של הון עניינו הוא העמדת הרצוא במדרגה של שוב, שהוא ע"י התעלמות מהרצוא, מה"רצון אין סוף" והעמדת הגבול התחתון של הרצון בשעבוד ל"מה שהעגל רוצה לינק", לגבולות הכלי בלבד, העמדת הרצוא במדרגת השוב דכלי.

במקביל לכך הכח שמתגלה בבחינת החכמה שהוא כח - מה, זהו כאשר מצטייר הציור שה"קטנות המוחין" היא הצד היחיד, אין רצוא ל"גדלות המוחין" ושוב ל"קטנות המוחין", אלא יש רצוא שהוא במדרגה של שוב בערכין דמוחין, כל ההויה שלו אינו אלא מציאות של קטנות המוחין.

## חכמת התורה חכמת אין סוף, בגבול חכמת יון חכמת הגבול

זה נקרא חכמת יון, חכמת יון היא בערכין של הגבול,

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



**עם היותו נקודה אמצעית בתוך כל העיגולים והבן זה היטב.**

## כל מדרגה ביחס לקודמת אליה היא צמצום

נחזור בקצרה ממש למה שהוזכר בתחילת העץ חיים, שהצמצום היה בנקודה אמצעית, הגם שהדברים נתבארו שם בפתחי שערים, אבל כאן הדברים מתחדדים יותר. בכללות בדברי המקובלים ישנם שני צמצומים, צמצום ראשון וצמצום שני. הצמצום הראשון זהו צמצום הא"ס הפשוט שהוזכר בתחילת העץ חיים. הצמצום השני זהו הצמצום באורות הנקודים, שהאורות עלו למעלה ונפסקה פרסא בקומת אדם במקום טבורו, כמו שיתבאר בשער הנקודים. זה בכללות נקרא בדברי המקובלים צמצום ראשון וצמצום שני [בתורת חב"ד ועוד, ישנם הגדרות נוספות לצמצום ראשון וצמצום שני, מחמת שיש את העצמות, המאור והאור].

אולם בעומק יותר, כל מדרגה ביחס למדרגה הקודמת אליה הינה צמצום. הא"ס כביכול נסתלק ונעשתה מציאות של גבול, ובתוך הגבול עצמו נעשה עוד צמצום ועוד צמצום. החכמה ביחס לכתר זהו עוד צמצום, וכן הבינה ביחס לחכמה ולכתר זהו עוד צמצום, וכן ע"ז הדרך.

לכן, העולם החומרי התחתון ביותר, הוא המצומצם ביותר. לפ"ז, משי"כ הרב ז"ל לעיל שהצמצום היה בנקודה אמצעית, כוונת הדבר היא כמ"ש הפתחי שערים, שהנקודה האמצעית היא הדבר הקטן ביותר, ולכן שם הוא עומק הצמצום. ובעומק לפ"ז היכן הוא עיקר הצמצום - בנקודה האמצעית שהוא העולם החומרי שבו אנו נמצאים, שם נקודת הצמצום, מחמת שהוא המצומצם ביותר.

ולפ"ז ישנו ביאור נוסף מהי כוונת הדבר שהיה צמצום בנקודה אמצעית. כפשוטו כוונת דברי הרב ז"ל שהצמצום היה בנקודה אמצעית. אולם לפי מה שנתבאר ישנו מהלך אחר, שהצמצום הולך ומצטמצם עד הנקודה האמצעית ששם הוא הצמצום הגדול ביותר שישנו. הפתחי שערים מגדיר זאת בלשון כללית יותר, שלעולם הנקודה היא דבר שאי אפשר לעמוד עליו, מפני שהיא הדבר הקטן ביותר שישנו, וממילא זהו לשון מושאל לצמצום. כאשר רוצים להגדיר שדבר נעשה מצומצם, מהו מצומצם - דבר כ"כ קטן שא"א לתפוס אותו. זוהי ההגדרה של נקודה אמצעית. אולם בדקות כמו שנתבאר, זהו צמצום לפני צמצום, עד הנקודה האמצעית שהיא עומק תכלית הצמצום.

## עולם העשייה מחד המצומצם ביותר ומאידך הוא תכלית הכל

מאידך, חוזר ומתבאר כאן בדברי הרב ז"ל מה שהוזכר לעיל, וכן נתבאר בפתחי שערים, שהנקודה האמצעית היא תכלית הכל,

מחמת שכל הקוים פונים לנקודה אמצעית. וזהו העומק שנאמר שהצמצום היה בנקודה אמצעית, מחמת שהנקודה האמצעית הכל פונים אליה והיא תכלית הכל, ושם הוא תכלית העולם. וזהו מ"ש חז"ל (תענית לא, ע"א) "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים כולם מחוי באצבע", לנקודה אמצעית, "ואמרי: זה ה' קוינו לו".

זהו מה שאומר כאן הרב ז"ל, שמצד אחד העולם החומרי הוא המצומצם ביותר, אולם מצד שני מסיים הרב ז"ל ואומר:

## עם היותו נקודה אמצעית בתוך כל העיגולים,

מהו הלשון "עם היותו", לכאורה הול"ל "בגלל היותו". ביאור דב-ריו, שמצד אחד העולם החומרי הוא המצומצם ביותר, אבל מצד שני הוא שורש כל הגילויים כולם, דלית נהורא אלא מגו חשוכא, ותכלית הבריאה היא התאוה שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. והרי שיעקר עיקר גילוי הבריאה הוא בנקודה אמצעית. וזהו הדבר והיפוכו בנקודה אמצעית, שמצד אחד הנקודה אמצעית היא מקום ההעלם הגמור, כמו שנתבאר שזהו צמצום לפני צמצום, שיוורד ויורד, ואין יותר מציאות של ירידה מאשר בנקודה אמצעית. אולם מאידך, נקודה אמצעית היא גופא מקום תכלית הגילוי, שהכל מכוון לשם, וכולם יחוי באצבע על אותו מקום ויאמרו: "זה ה' קוינו לו", שזהו הגילוי דלעתיד לבא.

זה מה שנתבאר כאן בדברי הרב ז"ל, והשלמנו את החסר לנקודה הקודמת, שחזרה ונתחדדה כאן.

**כי הנה נתבאר איך הקו הנמשך מן הא"ס היה מתפשט ואח"כ מתעגל ומתפשט יותר למטה ומתעגל עד סיום תכלית כל העיגולים ועיגול המטה תהוה ראשון במקום ראשית הקו הנה הוא מעולה ומשובח מכל העיגולים אשר תחתיו כי הנה הוא נמשך מראש הקו. ועוד יש סיבה ב' היא קרובה אל הנ"ל**

נחמד את מה שנתבאר לעיל. כל עיגול ועיגול יש לו ערך ביחס לאור א"ס הסובב, ויש לו ערך ביחס לקו. עד השתא הרב ז"ל הסביר ביר את ערך העיגול ביחס לאור א"ס סובב, כאן הרב ז"ל מסביר את ערך העיגול ביחס לקו. וע"ז אומר הרב ז"ל שהקו מתפשט, ולכן כל עיגול שנמשך ממקום יותר תחתון בקו נעשה ממקום פחות משובח.

## ועוד כי הנה הוא מקבל הארה בהיותו במקום גבוה יותר מכולם.

כמו שהוזכר, ישנה הארה בעיגול מדין הקו, וישנה הארה בעיגול מדין מקומו בתוך החלל, ומקומו בתוך החלל הולך ויורד. והיא גופא, בדקות מי שגורם שהעיגול יורד זהו הקו עצמו, אלא שזה



# עץ חיים למתחילים | דרוש עגולים ויושר ענף ב

נקרא אמצעי, ומה שיונק מצד פנים נקרא פנים, ומה שיונק מצד אחר נקרא אחר, וא"כ נמצא דגם בעיגולים אפשר להמצא בחינת קוים ופנים אחר."

לשוננו של הדברי שלום באופן כללי קצת קשה, ונבאר בלשון קצרה מאד את דבריו. באמת, מדין העיגולים עצמם אין ג' קוים של ימין שמאל ואמצע. אלא, העיגולים יונקים מהקו, וכאשר שהם יונקים מקו ימין, הם נקראים ימין, וכשיונקים מקו שמאל הם נקראים שמאל, וכשיונקים מקו אמצע הם נקראים אמצע. הם לא נקראים ימין שמאל ואמצע מחמת שבעיגולים עצמם ישנו יושר של ימין שמאל ואמצע, אלא הם נקראים כך בערך ליניקת העיגול מן הקו.

ונבאר את עומק נקודת החידוש. בפשטות העיגול שנעשה מהקו, נעשה מהקו אחד הראשון, וא"כ יניקתו היא רק מקו אחד. אולם עומק נקודת החידוש היא, שלאחר שנעשו ג' קוים, הרי שהעיגול לים יונקים גם מהג' קוים, ולא רק מהקו אחד. וזהו מה שהביא הדברי שלום מדברי הרב ז"ל לקמן בדרוש הנקודים, שהעיגולים יונקים מהנה"י. לא רק שעיגולים יונקים מהקו הראשון, שהוא אחד, דא"כ אין ימין שמאל ואמצע, אלא העיגולים יונקים מהנה"י. הגם שהדברים ברורים בסברא, הוא הביא מקור לדבר. כלומר, היה אפשר לומר בסברא שאם העיגולים קדמו ליושר, אזי העיגולים לא ינקו מן היושר. ולכך הוא מביא ראיה שהעיגולים יונקים מן היושר. בערך לא"ק, יש עיגולים ויושר דא"ק עצמו, והרי בא"ק היושר הוא ג' קוים ולא קו אחד, וא"כ העיגולים דא"ק יונקים מן היושר. זהו החידוד של נקודת החידוש.

א"כ, מדין העיגולים עצמם אין ימין שמאל ואמצע, אבל מדין יניקתם מג' קוים יש בהם הבחנה של ימין שמאל ואמצע.

אופן נוסף להבחנה של ימין שמאל ואמצע בעיגולים, מתבאר בדברי השמן ששון. והגדרת הדבר היא, שיש שמאל ימין ואמצע מצד החלונות שיש בעיגולים. הרי דרך החלונות בעיגולים בוקעים הקוים, ולכן שייך לומר גם בעיגולים ימין שמאל ואמצע. לא מדין עצמם, אלא מדין החלונות הנבקים בתוכם, שייך מציאות של ימין שמאל ואמצע בתוך העיגולים עצמם.

בעומק יותר, הגדרת הדבר היא לכאורה כך: כמו שהוזכר, העיגול שיש בו צדדים וקצוות, הוא זה שגורם לכך שיש ימין שמאל ואמצע ביושר. לפיכך, זהו עומק דברי הרב ז"ל שיש בעיגול ימין שמאל ואמצע, כלומר, שהעיגול הוא שורש סיבת הימין שמאל ואמצע. כיצד זה נתגלה בפועל העיגולים, על כך נאמרו ב' המהלכים של הדברי שלום והשמן ששון. אבל במעמקים העיגולים הם אלו שג' רמו שליושר יש ג' קוים, וזה נקרא שיש בעיגולים ג' קוים, כלומר שהם שורש לג' קוים. ולכן גם בפועל מתגלה בהם ג' קוים, כב' המהלכים הנ"ל. [במאמר המוסגר, חז"ל אומרים (זוה"ק, ויקרא, מח) שארבעה שמות לאדם, אדם גבר אנוש איש, ו"איש" זה ר"ת של אמצע ימין שמאל, שזוהי צורת אדם]. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך

סדרת עץ חיים למתחילים.

מתחלק לשנים, שהרי העיגול מצד עצמו שווה מכל הצדדים ואין בו מעלה ומטה, אלא שמכח הארת הקו נעשה מעלה ומטה, כנ"ל.

**וזה העיגול העליון שבכולם יהיה נק' מעלה והעיגול היותר פנימי הוא אמצעי ותיכון שבכולם אשר הוא תחתון שבכולם אשר הוא מקבל האור מתחתית הקו ההוא יהיה נק' מטה.**

הקו יוצר את העיגולים, ומכח הקו עצמו נעשתה מציאות של מעלה ומטה. ובדקות, גם בערך לאור א"ס הסובב, עיגול הכתר יותר קרוב, ועיגול החכמה יותר רחוק, ולכן הוא נקרא תחתון.

**ובענף ג' בענין יו"ד עיגולים דעולם הנקודים יתבאר איך גם בחי' י"ס של העיגולים יש בהם בחי' קוים ממש עם היותם עיגולים מלבד בחי' הי"ס של היושר הנעשה בציור מראה אדם ע"ש ושם תכלית דרוש העיגולים ושם יתבאר לך איך גם ב"ס העיגולים יצדק בהם ימין שמאל ואמצע עם היותן כדמיון עיגולים זה תוך זה.**

## ימין שמאל ואמצע בעיגולים

מבואר בדברי הרב ז"ל שגם בעיגולים יש מציאות של ימין שמאל ואמצע, והרב ז"ל אומר שלקמן יתבאר היכן היא ההבחנה של ימין שמאל ואמצע בעיגולים. ואומר הדברי שלום על אתר (אות לה): "וכבר חיפשתי ולא מצאתי". והוא ממשיך לבאר: "אבל עיין בשער מ"ב שער דרושי אבי"ע פ"ג ובמב"ש ש"ב ח"ג פ"ד (דף ל"ד ע"ב), שם מבואר היטב דיש קוים גם בעיגולים. יע"ש. אך קשה דבשער התיקון סוף פ"ד כתב בהדיא כי אין קוים אלא ביושר וכן אין פנים ואחר אלא ביושר. יע"ש. ואפשר לומר דמ"ש דאין קוים אלא ביושר הכונה דהעיגולים אי אפשר להיות להם קוים כמו י"ס דיושר אבל לעולם יש להם קוים בדרך שכתב שם. עוד נראה לע"ד והוא דכמו שכתב לעיל מזה שיש מעלה ומטה בעיגולים אע"ג דבתמונת העיגולים לא שייך לומר מעלה ומטה כי אם זה בתוך זה ואפילו הכי קראו העיגול חיצון מעלה והעיגול הפנימי מטה יען דעיגול החיצון לוקח אור מראשית הקו והפנימי מסוף. יע"ש. נמצא שבשביל יניקת העיגולים מהקו נקראו מעלה ומטה, וא"כ בערך זה נוכל לומר בבחינת קוים והוא דנודע מ"ש בשער ח' שער נקודים פ"א בטעם יציאת הנקודים בדרך עיגולים דכתב בטעם ב' דכיון שהבל היוצא מנה"י של א"ק הוא בוקע ויוצא מכל צדדי האדם לכך יצאו בדרך עיגולים. יע"ש. וא"כ נמצא דעיגולי נקודות הם יונקים מכל צדדי האדם ומעתה מה שיונק מצד הנצח נקרא ימין, ומה שיונק מצד ההוד נקרא שמאל, ומה שיונק מצד היסוד





ביושר לקראת יחודך. ועוד. אמרו (שבת, לב, ע"א) ואפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה ו"אחד" מלמד עליו זכות ניצול, שנאמר (איוב, לג, כג) אם יש עליו מלאך מליץ "אחד" מני אלף להגיד לאדם "ישרו" ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת. ועיין ברית כהונת עולם (מאמר תרי"ג, פרק מג). ובעומק "מליץ אחד" הוא הארת "קו אחד" בג' קוים. ועיין זה"ק (בראשית, יג, ע"א) מלאך אחד, מליץ תרי, אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו הא תלת. ועיי"ש (קעד, ע"ב) שהוא יצה"ר.

**שערות** עשו איש שער, שורש לע' אומות. ושורשם התפרטות השערות. אולם כתיב (בראשית, יא, ו) ויאמר ה' הן "עם אחד". ואח"כ נתפרטו. ועיין כתבי הרמ"מ משקלוב (רזא דמהימנותא, דף כד) שאחיות עשו בד' תקופ"ת, גימט' שעירו"ת, י"ב מזלות, וכו', ועם י"ב מזלות הוא אח"ד, עיי"ש. והבן שכל שער הוא התפרטות בחינת רל"א שערים, שכל שער בנוי משתי אותיות. והוא בחינת נ' שער בניה (עיין ערך קטן בינה). ועיין ספר התמונה (תמונה שלישית) ובראש שער הנ', שער אחד לכולם, הוא צוה לאלף דור.

**אזן** אמרו (מגילה, כא, ע"ב) תרי קלי לא משתמעי. ועיין תוס' (סוטה, לט, ע"ב) מירושלמי, שאין שני קולות נכנסין באוזן אחד. ומהות האזן, לשון מאזנים שווים, לגלות את שורש האחדות, שורש האחד. ומאחדים פנים ואחור כי נמצאים בין לבין. וכן מאזנים ימין ושמאל. ואמרו (מגילה, כ, ע"א) דתניא, ר' יהודה אומר משום ראב"ע, הקורא את "שמע" צריך שישמע לאזנו, שנאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ובעומק צריך להשמיע את ה"אחד". והיינו שצריך להתייחד בשורש הדיבור שהוא אחד (עיין ערך קטן פה). ועיין ברית כהונת עולם (מאמר תרי"ג, פ"א) ועם כי שתיים זו שמעתי אנכי ולא יהיה לך, הנה אחת דבר אלקים בדיבור אחד. כי במקור העליון נתייחדו בחינת עשה ולא תעשה ויחדיו יהיו תמים, אלא מפאת שמיעה דילן שתיים זו שמענו, כי נתחלק דיבור אחד לשתיים, לשמע אזן ימין ואזן שמאל. ועיין שער מאמרי רשב"י (פירוש האדרא זוטא) בז' תיקוני גלגלתא - נתחבר שתי אזנים בתיקון אחד בלבד.

**חוטם** בחוטם נתאחדו הנקבים לכלי אחד, אולם עם מחיצה. והמחיצה צורת וא"ו, וא"ו אלפי"ן, הכל אחד. ושורש החוטם, חוטם-ם. בחוט אור הא"ס הנמשך בקו "אחד". כי החוטם מצד עצמו לשון חטא, פירוד, ריבוי. והתיקון בהארת ה"חוט" כנ"ל, חוט מקשר ומחבר. ועוד. עיין קהלת יעקב (ערך אחד) אחד רומז על אורחא דתחות חוטמא, וכן אחד ר"ת אורחא דתחות חוטמא. **פה** כתיב (בראשית, יא, א) ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. (ועיין פחד יצחק, שבועות, מאמר לב. ופסח, מאמר עט). ובמתן תורה כתיב אחת דבר אלקים. ואמרו אנכי ולא היה לך, וזכור ושמור, בדיבור אחד נאמרו. ועיין תנחומא (יתרו, יא) שכל עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד. ועיין רש"י (במדבר, יב, ד) צאו שלשתכם - מגיד ששלשתן נקראו בדבור אחד, מה שא"א לפה לומר ולאזן לשמוע. ועיין רקאנטי (יתרו) בקול אחד - רמז למה שהשיגו ישראל, שנאמר קול גדול ולא יסף. ומשם נשתלשל "אמרו דבר אחד" שני חכמים.

ועוד. נשיקה. ישקני מנשיקות פיהו. ואמרו (זהר חדש, שה"ש) למיהוי כללא חדא, לאתכללא דא בדא בלא פרודא, ובגין כך נשיקין אלין בכולא, וכו'. פיהו, אמאי פיהו, פיו מיבעי ליה, אלא לאכללא תרוויהו

**אור א"ס** אמרו בזוה"ק (בראשית, כב, ע"ב) ובג"ד אמר, ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלקים עמדי, דנטיל עצה מניה, דלא אית ליה תנינא ולא שותפא ולא חושבנא. דאית אחד בשיתוף כגון דוכ' ונוק', ואתמר בהון (ישעיה, נא, ב) כי אחד קראתיו, אבל איהו חד בלא חושבן ולא שיתוף, ובג"ד אמר ואין אלקים עמדי. ואמרו (מ"ר) ואין אחד אלא הקב"ה, שנאמר ה' אחד. ובפתח אליהו, אנת חד ולא בחושבן. ועיין עבודת הקודש (ח"א, פ"ד) הספירות - כולן אדוקות וגנוזות זו בזו, וכולן באדון יחיד באחדות ובהשואה אחת. ועיין רמ"ק (אור יקר, אמור, ס"ז) מלת אחד אינו צודק אלא בכל הספירות שהם אחדות אחד, כי לפני אחד, דהיינו במאציל, מה אתה סופר, דלא שייך אפילו אחד, כדפירשו החכמים. ועיין בדבריו (שם, תיקונים, שער ד', סימן יא) מלת אחד בספירות מורה על התאחדות ספירות יחד ובקיבוצם יעשה אחד. והוא הפך האחד האמיתי המיוחס לאין סוף, שהאחד המיוחס לא"ס שולל החיבור, עיי"ש, לא כאחד המחובר, וכו'.

**צמצום** חלל פנוי שורש לע"ז. ואמרו (ילמדנו, לך לך, לד) אמר ר"ש בן לקיש, ולא אחד עשה, זה אברהם שהיה יחיד בעולם במעשיו, והפרישו הקב"ה מע"ז, שנאמר (ישעיה, נא, ב) כי אחד קראתיו. וח"ו נופל מאחד לאחר. נתחלף ב' באות ר' (עיין עירובין, יג, ע"א) אפילו ליבוב (יצה"ר נמשל ליבוב, אל אחר בקרבך) נמי דילמא אתי ויתב אתגיה דדל"ת ומחיק ליה ומשוה ליה ר"ש. ועיין ערך אחר.

**קו** גימט' דבק. ועיין אור יקר (בשלח, ש"ד, סימן יא) אין נכלל באחד אלא אותם הדברים בה', ולפיכך היודע לייחד סוד ה' אחד היינו האצילות (שעד שם מאיר אור הקו) הוא כולל עצמו באותו האחדות ונקרא אחד, דהיינו סוד דבקותו בה' אחד. והוא בסוד ג' קוים הדברים זב"ז. קב"ה, נברא, וכח הדיבוק המחרם. ועוד. לשון העץ חיים בתחילתו, ואז המשיך מן האור א"ס קו "אחד" ישר.

**עיגולים** עיין רע"א (ליקוטים על אגדות הש"ס, תענית, לא, ע"א) וזהו עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, היינו אז ינתגלה כי כל דרכי הצדיקים בעוה"ז היו בבחינת מחול, כעיגול סביב שהכל אחד לתכלית מרכז נקודת אמת, וכו', כי באמת הכל אחד ואין הפרש ביניהם, וכו', והכל נכלל בתכלית האחדות בנקודת האמת, "נקודה האמצעית". ומעין כך איתא באוהב ישראל. ועיין ירושלמי (תרומות, ט, ע"א) עיגול שכולו "גוף אחד". וזהו לעשות עיגול שהוא קיבוץ שנעשים לאחד. אולם בשורש התפשטות הקו מתעגלת והוא אחד בשורש. כי בשורש העיגול סוד ההשתוות, הכל אחד. עיין מי השילוח (קרח), ופרי צדיק (קרח). וכן בסוד העיגול הכל חוזר לאחד. ועיין ספר גט השמות, כי גם האלף חוזר לאלף, שהוא אחד. א"כ נמצא בתנועה חוזר חלילה בעיגול בכל תכלית תשע מאות תשעים ותשע. וכלשון הספ"י (פ"א, מ"ו) נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן.

**יושר** העיגולים, עיגול בתוך עיגול. לעומת כך היושר כולו קו אחד ישר בכל הקומה כולה. קו ימין בכל הקומה, קו שמאל, וקו אמצע. והשורש "קו" אחד, הנמשך מאור א"ס, שכולו אחד. ועיין תקט"ו תפלות לרמח"ל (תפלה צא) והחוט המשולש לא במהרה ינתק, וכו', וחוט זה עולה בתקוה שלהם, וזהו תקות חוט השני, והוא חוט שמקשר כל המאורות בחיבור אחד, וכו', וזה "קול קול יעקב", שהם מוציאים תקותם לפניך מתוך יושר לבם ותמימות שלהם, וזה תקיעה שעולה



כחדא.

**עינים - שבירה** שבירת העינים, בחינת עיורון. ואמרו (מדרש אגדה, וירא, יט, ט) אמרו לו (בני סדום ללוט) האחד בא לגור וישפוט שפוט, מיד הוכו בסנורים. ועיקר השבירה, פיזור הראיה, וזהו סנורים. ואמרו (שבת, קלט, ע"א) מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו, שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. ועוד. כתיב (בראשית, כז, מה) למה אשכל גם שניכם יום אחד. וכן (שם, לג, יג) ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן. בחינת מ"ש (שבת, קב, ע"ב) וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, אחד מן האחין שמת ידאגו כל האחין כולן. אחד מן החבורה וכו'. ועוד. עיקר קלקול האחד, שנעשה מאחד, אחר, במקום ד' - ר', כמ"ש (זוה"ק, אמור, קו, ע"א) ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל, מהו ויקב, אמר רבי אבא ודאי כמד"א (מלכים, ב, יב) ויקב חור ב"דלתו". ועיין אור יקר שם. והיינו שנעשה שבירה באחד, בד' של אחד, ונעשה מאחד אחר. ועיין כתיבי רמ"מ משקלוב (רזא דמהימנותא, דף לה) חרבונה שהוא מסוד חורבן, והוא מלאך אחד מיני אלף (איוב, לג), וכו', והוא אחד מסריסי המלך, שנסתרו בסוד אל אחר (זח"ב, ג, ע"א).

**עתיק** ז' ימי בראשית, כנגד ז"ת דעתיק, כנודע. ושם לית שמאלא בהאי עתיקא. וכתיב (בראשית, א, ה) ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי עקב ויהי בקר יום אחד. אור וחשך אחד. ומצד כך אמרו "באין כאחד", כגון (שבת, צא, ע"ב) איסור גניבה ואיסור שבת באין כאחד.

**אריך** עיין עמק המלך (ש"ז, פ"ו) שכתר חכמה בינה של כתר, הם נקראים כתר אחד, ואריך כוללם. ועליו נאמר לפני אחד שהוא אריך מה אתה סופר, כי למעלה ממנו נקראים אותן העולמות, עולמות אין סוף. ועוד. פרצוף אחד ארוך, לאורך כל האצילות, גם בו"ק. ועיין זוה"ק (בראשית, יב, ע"א. וכמ"ש בברכות, יג, ע"ב, כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו) פקודא תליתאה, למנדע דאית אלהא רבא ושליטאה בעלמא, ולייחדא ליה בכל יומא יחודא כדקא יאות באנון שית סטרין עלאין, ולמעבד לון יחודא בשית תיבין (ז"א) דשמע ישראל, ולכוונא רעותא לעילא בהדיהו. ועל דא אצטריך ל"ארכא" ליה בשית תיבין. ועיי"ש (ח"ג, קסב, ע"א) מאן דאמר אחד, אצטריך לחטפא אלף ולקצרא קריאה דילה, ולא יעכב בהאי אות כלל, ומאן דעביד דא יתארכון חיינו. ועיין ברכות (סא, ע"ב) ר"ע - היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד. ועיקר האריכות באות ד'. עיין ערך קטן נוק'. ועיין מגן דוד (אות ע) וצריך להאריך בדל"ת, למען יאריך ימים על ממלכתו. ועיין ישרש יעקב (ערך יבנה) סוד אריך שהוא אחד ואין שני להזדווג מיניה וביה, גם לית שמאלה בהאי עתיקא. נמצא שהוא אחד, ובו י"ג מדות גימט' אחד. וכנודע סוד י"ג תיקוני דיקנא - סוד אחד.

**אכא** עיין זוה"ק (תיקונים, תיקון ע', קלד, ע"ב) והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. והיה הוי"ה, אבא ואמא. יהיה ה' אחד ושמו אחד, כתר עלאה. ועיי' יתאחדו או"א. ויסוד אבא מתייחד עם יסוד אמא ונעשים לאחד, והוא עיי' נתיב לא ידעו עיט, שהוא מהארת הכתר. ושורש אחדותם בגרון דאריך שהוא כתר לאו"א. וכן דיקנא דחפיא עליהו מאחדם בסוד י"ג תיקוני דיקנא. סוד י"ג - אחד, כנודע. ועיין שער הכוונות (ק"ש, דרוש ב') ובמלת "אחד"

נכנס מקיף דאבא עם המוחין. דו"ק דגדלות. ועוד. נעשה אבא ויש"ס. וכתב בעץ חיים (שער יז, פ"ב, מ"ת) בכל פעם שרוצים או"א להזדווג לצורך מוחין לז"א, נעשה הכל פרצוף אחד, לאבא ויש"ס, ופרצוף אחד לבינה ותבונה. ועיין פע"ח (תפלת מנחה של שב"ק) אתה אחד, כנגד אבא. ושמך אחד, כנגד אמא. ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, כנגד ז"א, העולה עמהם יחד בסוד הדעת.

**אמא** עיין עץ חיים (דף לה ואילך. ושער ההקדמות, סג, ע"ב, ואילך) אימא עלאה נחלקת לג' בחינות, בחינה ראשונה בינה - ס'. בחינה שניה תבונה - מ'. בחינה שלישית תבונה שניה - דל"ת. וכל ג' חלקים אלו הם פרצוף אחד, ונקראת אמא עילאה, וכן יוצאת ממנה לאה, כנודע. ועיין כוונות ק"ש שעל המטה, בתיבת אחד.

**ד"א** ישראל אומה יחידה, גוי אחד בארץ. ועיין מהר"ל (גבורות ה', פרק י"ט) האל"ף שהוא אחד נגד ישראל אומה יחידה. ועיי"ש (פרק מז, ופרק ס). ונצח ישראל (פרק כה, לג, לח, נד). ועוד. כתיב (בראשית, ב, כד) על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד. ותחלה היו אב"א (עיין ברכות, סא, ע"א) וכותל "אחד" לשניהם. ועוד. כתיב (שם, מא, ה) שבע שבלים עולות בקנה אחד. סוד ז"ן, אחד. (עיין ערך קטן ת"ת). ושם (שם, כה) חלום פרעה אחד הוא, ז"ן וז"ן, אחד. וזהו סוד ששה בכרס אחד (עיין ברכות, סג, ע"ב). ועיין גבורות ה' (פרק יב) ששה בכרס אחד, כי מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה. ועיין זוה"ק (בראשית, מט, ע"ב) והיו לבשר אחד, כלא לאמשכא לה ברחימו, ולא תדבקא בהדה. ועיי"ש עוד בתיקונים (תיקון ע', קלו, ע"ב) הוי"ה אחד, עליהו אתמר סוככים בכנפיהם על הכפרת, ואינון ו"ה. וסוד תפילין של מרא עלמא כתיב בהו ישראל גוי אחד בארץ (ברכות, ו, ע"א), עיי"ש, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, וכו', אני אעשה אתכם חטיבה אחת וכו'. וכן ז"א מייחד בין ב' ההי"ן בינה ומלכות. עיין גר"א (תיקונים, תיקון מב). ועיין שערי צדק (ש"ה) רמוז למדת בינה שהיא מתאחדת עם מדת מלכות הנקרא אדנ"י, ועיי' מי, עיי' הוי"ה (אלקים, עיי"ש). ועיין אבודרהם (סדר תפלת סוכה מגמרא סוכה, נה, ע"ב) ואין מקריבין אלא אחד, והוא כנגד אומה יחידה. ועיין זוה"ק (ח"ג, פ"א, ע"א) ועבד לון עמא יחידאה בעלמא, וקרא לון גוי אחד כשמיה.

**נוק'** אחד, אח - ז"א. ד' - נוק', כנודע. ואמרו (זוה"ק, דברים, רעג, ע"ב) דכלהו עניים מסטרא דאות ד', דאתמר בה (תהלים, קטז) דלותי ולי יהושיע, ואות ד' דאחד צריך לארכאה בה, הה"ד, להאריך ימים על ממלכתו. ועיין פירוש החיית (על מערכת אלוהות, פט"ו) וצריך להאריך ב"אחד", עד שיעלה מלמטה למעלה, ויקשור כנס"י ביסוד עולם, ומשם יעלה לשם הגדול ית', ומשם לתשובה, ומשם לא"ס, בדרך אשר בא, בה ישוב. ועיין שערי צדק (פ"ט) צריך להאריך במלת אחד, עד שיקשור המלכות ביסוד שהוא קוצו של וא"ו (המתחברת עם קוצו של ד' כמ"ש בזוה"ק) שהיא הת"ת, ומת"ת לבינה שהיא סוד י"י, ומבינה לחכמה, ומחכמה לכתר שהיא קוצו של יו"ד שהוא אין סוף, עיי"ש. ושורש הנוק' - כלי, כלי אחד, בעקודים, שהיה רק כלי אחד ארוך, בחינת כתר. ■ המשך בעיה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



# שאלות ותשובות

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס: א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס].

המשך מעמוד ד'

בסדרת דע את ביתך אודות פנימיות ועומק הקשר, הן ברמה השורשית והן ברמה המעשית, כך שאוכל לגשת לדברים מהמקום האמיתי, והאם מי שהתגרש יכול להגיע לאחדות אמיתית ולאהבת עצם בנישואים?

**תשובה** כבר אמרו רבותינו, שזיווג ראשון ושני, אין הכוונה כפשוטו. אלא "ראשון", כלומר - מי ששייכת לשורשו. "שני" כלומר - חיבור לצורך, אולם אינו שורשו ממש. ולכך אין נפק"מ אם בפועל זהו ראשון או שני.

בזיווג שורשי, ניתן להגיע לאהבת עצם.

בזיווג שאינו שורשי, ניתן להגיע לאהבת עצם רק מדין אהבת ישראל הכללית.

## כיצד ידע האדם מהו זיווגו השורשי

בהמשך לשאלה הנ"ל.

א. האם יש דרך לדעת מהו הזיווג השורשי של האדם? אם כן, מה היא הדרך?

ב. ואם המסקנה שלו תהיה שהזיווג שהיה עם הגרושה הוא השורשי, האם העבודה צריכה להיות נסיון להינשא שוב?

ג. אם אין צורה לדעת מהו זיווגו השורשי, אם כן איך ידע האדם מאיזה מקום להתחבר (אהבת עצם או אהבת ישראל)?

**תשובה** א. כל שמסלק נגיעה עצמית, יכול לחוש חיבור עצמי. ואם לאו חש חיבור חיצוני.

והחזו"א נהג לומר שיש לסמוך אף על חיבור חיצוני יותר, כל שאינו חיצוני ממש כמראה וכדומה.

ב. כן.

ג. תחילה אהבת השונה והדומה. ואח"כ יבחר מה שיותר קרוב להשגתו.

נצרך לבדוק שבאמת מסכים לכך בעומק לבבו, וכן שזה לא מזעזע את יציבות נפשו.

יש להתאמץ למעלה מכוחותיו בפועל בענין אחד. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

שכח אותי או שאני לא ראוייה כמו החברות שכבר זכנו... וקשה מאוד לשמור על השמחה הפשוטה ועל אמונה.

ג. במה להתמקד בניסיון הקשה הזה? איך לעבור אותו יותר בקלות? הלב כבר ממש נשבר ומיואש.

**תשובה** א. האופן שבו אתם מסתכלים על הנישואין הוא האופן הנכון והמתוקן, אולם גם לא מצוי לרוב. יש בני אדם שקיבלו מתנה זו, אולם רובם לא.

חלקם לא מחפשים זאת, כי גם בתוך עצמם אין להם זאת. חלקם מחפשים וחשבו שמצאו, וטעו. חלקם מחפשים, והתייאשו. וחלקם חפשו, ומצאו. וחלקם לא חפשו, ומצאו.

השגת שידוך כפי רצונכם זהו "מציאה" ממש, אף שכל שידוך בבחינת מציאה, "מצא אשה מצא טוב". ומציאה זו הוא על הגבול בין טבע לנס.

ב. רוב החברות לא מצאו את מה שאתם מחפשים, ולכך לא שייך לחוש "לא ראוייה כמו החברות שכבר זכנו...", כי רובם המוחלט לא זכו לכך.

ג. זו בחירה האם להתעקש בתפלה לזכות לכך, או ללכת בדרך כל העולם.

כפי הנראה הנפש שלכם יותר עמוקה ועדינה, ויוסיף דעת יוסיף מכאוב.

רוב האנשים כמותכם, רובם המוחלט סובלים באותו סבל, חלקם מצאו, חלק התייאשו, וחלקם השיגו חיבור עצמי וחיבור לקב"ה שמחפה על זה.

האופן הנכון, לחוש שהשי"ת עמכם ממש בכל עת, וכל מעשיו לטובתכם. ולזכור את נסיונותיהם של האבות והאמהות הקדושים, ואצלכם זהו נסיון האם לסבול את המשך החיפוש והבלתי נודע, או לוותר על חלק חשוב מאוד מאוד מאוד עבורכם.

## דיווג ראשון ודיווג שני

שמעתי בסדרת 'דע את ביתך' שהרב הזכיר שבזיווג שני יש דמיון למה שנקרא "בהמה". אם הבנתי נכון - היינו שהקשר הינו חיצוני, ולא שייך בו אהבת עצם.

אני בעוונותי גרוש ומעוניין בסייעתא דשמיא לבנות בית נאמן לה'. אשמח להבין מהו המקום של זיווג שני ביחס לדברים המדוברים

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## תולדות - ראייה והסתכלות

שיש בידיו מומין לא ישא את כפיו וכו' מפני שהעם מסתכלין בו". ורש"י פירש שם שהאיסור לישא כפיו משום שהעם מסתכלין בו, הוא מצד הגמרא בחגיגה, שהמסתכל בכהנים עיניו נעשות כהות. אבל התוס' בחגיגה (ט"ז א' ד"ה בכהנים), חולקים על רש"י, כי האיסור בחגיגה הוא דוקא בכהנים בבית המקדש שמברכים בשם המפורש. ומה שאסור לבעל מום לישא כפיו זה מצד היסח הדעת, שהעם מסתכלים במומו ומסיחים דעת מברכתו. וכל האיסור בגבולין להסתכל בכהנים הוא רק מצד היסח הדעת, וחשש לעיני כהות לא שייך האידנא כלל. וכן מוכח בירושלמי על המשנה הנ"ל במגילה (פ"ד ה"ח דף ל"ב ב', וסוגית הירושלמי מובאת גם בתענית פ"ד ה"א דף י"ח א'), שכל האיסור להסתכל הוא מצד היסח הדעת (עי' ברידב"ז על הדף במגילה). ועוד מוסיף הירושלמי שהאיסור להסתכל אינו רק בידיים אלא גם בפנים. משמע שעניו כהות בכהנים במקדש הוא בעיקר בהסתכלות בידיים, ולכן איצטריך לומר דמצד היסח הדעת האיסור הוא גם בפנים. וכתוס' משמע ברמב"ם (הלכות תפילה פי"ד ה"ז), וכן כתב הב"י (קכ"ח).

### חילוק בין ראיית כהנים לראית קשת

[יג] והמג"א (קכ"ח סקל"ה) אחר שהביא הטעם שלא להסתכל הוא משום היסח הדעת, הוסיף כסניף שגם כזכר למקדש ראוי שלא להסתכל כלל, מפני ששם אפילו ראייה בעלמא אסורה. יוצא לפי המג"א שדין כהנים במקדש חמור מדין קשת, שבקשת ראייה בעלמא מותרת ובכהנים במקדש ראייה בעלמא אסורה. ולכאורה קשה, הרי הגמרא בחגיגה לא עשתה חילוק בין קשת לכהנים, ומנין למג"א לחדש חילוק. לכאורה הסברא הפשוטה לחלק היא שבקשת א"א לברך ללא ראייה כלשהיא, משא"כ בכהנים אין צורך לראות כלל. אבל ביתר עומק, הגמרא בחגיגה מביאה פסוק (יחזקאל א' כ"ח) "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה'". שמעינן שהקשת אינה מראה כבוד ה' אלא כמראה כבוד ה', בכ"ף הדמיון. משא"כ בזמן שהמקדש היה קיים והיו הכהנים מברכים את ישראל בשם המפורש, שם יש בעצם גילוי כבוד השכינה מצד עצמו. כלומר, אם הקשת עצמה היתה מראה כבוד ה', גם ראייה בעלמא היתה אסורה, סוף כל סוף הוא רואה את כבוד ה'. אבל הקשת אינה כבוד ה' עצמו, רק שמתוך ההסתכלות בקשת המתבונן יגיע למראה כבוד ה'. לכן דוקא ההסתכלות עמוקה, התבוננות מעמיקה אסורה, אבל ראייה בעלמא מותרת.

### איסור ההסתכלות ברשע מידת חסידות או מעיקר הדין

[א] איתא בפרשה (תולדות כ"ז א') "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות". לטעם הדבר, פירש הרשב"ם ע"ד הפשט, "מן הזקנה", כפי שמצינו בעלי (ש"א ג' ב'). ורש"י מביא ג' פירושים ממדרשים. הראשון, שכהו עיניו מעשן קטורת עבודה זרה שהקטירו נשות עשיו. השני, מדמעות מלאכי השרת שנפלו על עיניו בשעת העקידה (וכן פירש בתרגום יב"ע). השלישי, כדי שיטול יעקב את הברכות. בספורנו מביא פירוש נוסף, שהיה זה כעונש על שלא מיחה בעשיו, כעונשו של עלי שכהו עיניו על שלא מיחה בבניו (עי' רש"י ש"א ג' ב'). ובמדרש (ב"ר ס"ה י') מובא שכהו עיניו על שהעמיד בן רשע. אמנם בגמרא (מגילה כ"ח א') מצינו פירוש אחר, "רבי אלעזר אמר [המסתכל בדמות אדם רשע] עיניו כהות שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות משום דאסתכל בעשו הרשע". והנה הגמרא במגילה שם קודם לכן דנה בסוגית ההסתכלות ברשע. "שאל רבי את רבי יהושע בן קרחה, במה הארכת ימים וכו' אמר לו, מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע, דאמר רבי יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע, שנאמר לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך". ולכאורה צ"ע בשו"ט בגמרא. הרי רבי יוחנן אמר שאסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע, משמע שיש בכך איסור מעיקר הדין. אבל הרי רבי יהושע בן קרחה אמר שלכן האריך ימים, ואם ההסתכלות ברשע אסורה מעיקר הדין, איך האריך ימים דוקא בזכות זו. ועוד ראייה שאין כאן איסור מעיקר הדין מכך שהגמרא שהבאנו לעיל טוענת שיצחק כהו עיניו על שהסתכל בעשיו הרשע, ולא מסתבר שיצחק עבר על דבר שהוא אסור מעיקר הדין, שהרי האבות הקדושים קיימו כל התורה כולה. א"כ לכאורה עולה שלא להסתכל ברשע זה לפנים משורת הדין, ולכן ריב"ק האריך ימים בזכות הקפדה זו. ...

### האיסור להסתכל בכהנים הוא משום היסח הדעת

[יב] נתבונן עתה בסוגיה דאיסור ההסתכלות בכהנים המברכים. בשו"ע כתוב (קכ"ח כ"ג), "בשעה שהכהנים מברכים העם, לא יביטו ולא יסיחו דעתם וכו', והעם יכונו לברכה והיו פניהם כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם". והרמ"א כותב "וגם הכהנים לא יסתכלו בידיהם, ע"כ נהגו לשלשל הטלית על פניהם וידיהם חוץ לטלית, ויש מקומות שנהגו שידיהם בפנים מן הטלית שלא יסתכלו העם בהם". והנה במשנה במגילה (כ"ד ב') כתוב "כהן

# תולדות – ראייה והסתכלות

באופן שלא יהיו קושיות וסתירות, אמנם שלא בדיוק בדרכו של הרא"ש. דהנה הזכרנו לעיל שהבבלי (ע"ז כ' א') והירושלמי (ברכות ס"ג ב'), הקשו שני קושיות, והראשונה מצד לא תחנם, לא תתן להם חן. והזכרנו שם מה שתירצו, דהיינו, שלא בא החכם לברך ולשבח את אותה גויה נאה, אלא בא לשבח ולהודות לקב"ה. ודייקנו שם תירוץ זה בלשון השו"ע (יו"ד קנ"א י"ד). וכן הזכרנו שם שהמג"א שאסר לומר כמה נאה כותי זה, היינו בגלל קושיה זו גופא. עומק הדבר. ביארנו לעיל באריכות שהאיסור להסתכל בקשת הוא משום שיש איסור להסתכל במקום כבוד ה', "כבוד אלקים הסתר דבר" (משלי כ"ה ב', ועי' רש"י שם), "ולמכסה עתיק" (ישעי' כ"ג י"ח, ועי' פסחים קי"ט א' וברשב"ם שם). וכבר הזכרנו לעיל את הסכנה בכך כפי שהאריכו בכך מפרשי הפסוק (משפטים כ"ד י"א), "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו". א"כ ישנה בחינה של כבוד ה' שחובה להסתירו ואסור להסתכל בו. ומאותו טעם אסור להסתכל בנשיא ואסור להסתכל בכהנים בעת שמברכים. מפני ששם מתגלה כבוד ה'. והנה על אותו משקל אבל להיפך, הוא האיסור להסתכל ברשע. בעוד שלהסתכל בכבוד ה' זה זלזול בכבודו ית', הרי להסתכל ברשע, פירושו לתת לו כבוד. כלומר, האיסור אינו מדין הסתכלות, שהמסתכל מטמא עצמו ומכהה עיניו, אלא האיסור הוא מחמת הכבוד שהוא נותן לרשע. אבל בארנו שאפשר גם להסתכל ברשע באופן שאין בכך נתינת כבוד לרשע, אלא נתינת כבוד לשי"ת, ולכן יכול היה אותו חכם לשבח ולברך על אותה מרשעת נאה. וא"כ יש לומר שגם בקשת ישנה אפשרות להסתכל באופן של היתר. דזה שהסתכלות בקשת היא זלזול בכבוד ה', ולכן אסורה ומכהה עיני המסתכל, ומוותר לברך על הקשת רק לאחר ראייה חטופה ותו לא, הני מילי כאשר ההסתכלות היא לצורך המסתכל, שזה אסור ומסוכן. אבל המסתכל בכבוד ה' לכבוד ה', אזי אין פגם של הסתכלות בכבוד ה', וממילא מותר לברך לא רק לאחר ראייה חטופה אלא מותר גם להסתכל ממש. כאשר המסתכל מסתכל בכבוד ה' לצרכו זה פגם בכבוד ה', משא"כ כאשר הוא מסתכל בכבוד ה' לצורך הברכה, אין כאן פגם בכבוד ה'. אמנם הרא"ש לא למד כך, ולדעתו אין נפקא מינא למה האדם מסתכל. אבל לכאורה אפשר ללמוד באופן שונה. השאלה היא מה סיבת ההסתכלות. למשל, אם האדם מסתכל בנשיא מצד והיו עיניו רואות את מוריך, לצורך דמחדדנא טפי, או כדי שלא לאבד מילה מדבריו, אז זה לצורך כבוד ה', אזי אין בזה איסור (וזה סברא קרובה למה שהבאנו לעיל בשם ההעמק דבר בסוף פרשת כי תשא). אמנם עד כמה שהוא מסתכל בנשיא לכבוד עצמו, שהוא משתוקק לראות את הכבוד, בזה ישנה נקודה של איסור.

## הסתכלות ברשע אסורה מצד נתינת כבוד לרשע

[טז] נחזור לסוגיית ההסתכלות ברשע. הזכרנו שמה שאסור להסתכל ברשע זה מחמת שיש איסור לתת כבוד לרשעים,

לכן, למרות שהגמרא נוקטת אותם בהדי אהדדי, אבל בכל אחד האיסור לפי גדרו.

## חילוק בין צלם לדמות

[יד] לפי החילוק הנ"ל בין קשת לכהנים, יש מקום לדון על מה שהמג"א מדמה דין רשע לדין קשת, וסובר שכמו שאסור להסתכל בקשת דוקא התבוננות ביותר אבל בראיה בעלמא מותר, הוא הדין ברשע שראיה בעלמא מותרת. וקשה, דמנליה למג"א לדמות את הרשע לקשת, שמא יש לדמות את הרשע לכהנים, ואפילו ראייה בעלמא אסורה. הרי מכך שאת הכהנים אסור לראות כלל, מוכח שההגדרה אינה שראיה בעלמא אין עליה שם ראייה כלל, אלא ודאי דאפילו ראייה בעלמא יש לה חשיבות. א"כ מנלן שמותר בכלל לראות רשע. עכ"פ לפי מהלך המג"א שראיה בעלמא ברשע מותרת, צ"ל דזה שריב"ק לא הסתכל ברשע היינו שלא הסתכל ביותר, אבל בראיה בעלמא בודאי ראה רשעים. משא"כ יצחק, צ"ל שהתבונן בעשו ביותר ולכן כהו עיניו, דהרי כפי שביאר הטורי אבן, יצחק טעה בעשיו. והנה נתבונן ביתר דיוק בלשון הגמרא במגילה. ריב"ק אמר שמימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע. בעוד שר' יוחנן אמר שאסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע, כלומר ר' יוחנן הוסיף מילת צלם שלא אמר ריב"ק. ונראה לפרש שהסתכלות בצלם דמות אדם רשע, היינו התבוננות ביותר, בעוד שהסתכלות בדמות היינו התבוננות שלא ביותר. הרי שמבואר כאן שהאיסור הסתכלות בעכו"ם הוא להסתכל על השרש הפנימי שלו, ולכך צריך התבוננות ביותר. ולכן אין סברא לאסור להסתכל ברשע כלל. ולכן המג"א דימה את הדין של רשע לדין של קשת ולא לדין של כהנים. ולכן התבוננות שטחית ברשע אין בה איסור, אלא שכמעשה חסידות ריב"ק נמנע גם מזאת ולכן האריך ימים, אבל מראיה בעלמא לא נזהר וגם א"א להזהר. לפ"ז מהלך זה אפשר לומר שיצחק, שעליו אמרה הגמרא שהסתכל בעשיו הרשע, ולא הזכירה הגמרא לא צלם ולא דמות, ראיתו בעשיו היתה כעין ראייה בעלמא, אלא ביחס לעיניו של יצחק הרי שגם מראה קלוש כזה כהה את עיניו. וצ"ע בדיוק זה, דמאיך הרי כפי שאמר הטו"א יצחק טעה בעשיו, א"כ מנין ידע להזהר שלא להתבונן בו.

## מהלך חדש שהכל תלוי בטעם ההסתכלות

[טו] איברא שכל הסוגיה כאן מרחפת בין הלכתא לאגדתא. הרי כל היסוד של המג"א שבא להשוות גוי לרשע, לכאורה אינו מבוסס על גדרים הלכתיים. סברת המהרש"א ודאי שעל דרך האגדה היא נכונה, אבל לקבוע ע"פ זה הלכה צ"ע. אמנם גם המרומי שדה (במגילה כ"ח א') כתב בפשיטות שגוי לא עדיף מרשע ישראל. אבל יש כאן נקודת חידוש להפוך את התפישה של גוי מצד הפנימיות להגדרה של רשע לדינא, וצ"ע. והנה לכאורה יש כאן מקום לסברא אחרת לגמרי ולפיה ללמוד את הסוגיה

# תולדות – ראייה והסתכלות

אותה מול הקב"ה. וגם אם הרשע הנאה מתבייש שמתבוננים בו, מ"מ ההתבוננות היא מעשה כבוד. כי ישנה כאן נקודה של שינוי מפליא שהמתבונן מצא כאן וזה גופא הכבוד. גם התבוננות בליצן מכבדת אותו בליצנותו. כל ההסתכלות מעמיקה בדבר פירושה שהמתבונן מכבד ונותן ערך לדבר. כי למה שאין ערך בעיני האדם אינו טורח להתבונן בו. ואפילו אדם מתבונן בדבר בצורה בקורתית, עדיין ברור שהוא מחשיב אותו ומכבד אותו בכך שהוא מוצא אותו ראוי לבקורת.

## גל של עצמות

[יח] הנה מצינו כמה פעמים בגמרא שחכם נתן עיניו במאן דהוא ועשה אותו גל של עצמות (עי' למשל ברכות נ"ח א'). א"כ ישנה כאן התבוננות מעמיקה ברשע, ואיך היא מותרת. אמנם התירוץ הוא פשוט. האיסור של ההסתכלות היא כאשר היא מביאה לכבוד. אבל כאשר ההתבוננות הורגת, אזי פשיטא שאין ההתבוננות מעניקה כבוד לרשע. עצם המעשה מעיד שהוא היפך של כבוד, ולכן אין בזה שום איסור. ואין מסתבר כלל לומר שמה שנתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות היה בראיה בעלמא, בלי התבוננות יתרה. זו סברא רחוקה.

## הסתכלות בנשים

[יט] עד"ז יש לישב שאלה נוספת הנוגעת להסתכלות בנשים כשרות. האיסור בזה מתחלק לשני דינים, האחד מצד "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (עי' בה"ל סימן א' ד"ה הוא כלל באות ו'). והשני, מצד "ונשמרת מכל דבר רע, שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה" (כתובות מ"ו א', ע"ז כ' ב'). מאידך מצינו בקידושין (מ"א א') "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו". וכן פסק הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ג הי"ט), ובהלכות איסורי ביאה (פכ"א ה"ג). והנה אם ראיתה יביאנו להרהור, אה"נ אפשר שאסור לו לראותה וצ"ע. אבל אפילו ראיתה לא יביאנו להרהור, מדוע עצם ההסתכלות מותרת. והתשובה היא כי כל האיסור של ההסתכלות היא כדרך זנות, כלשון הרמב"ם באיסורי ביאה, "ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה כדי שיראנה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות", (ועי"ש בראב"ד). חזינן א"כ שעד כמה שהוא מסתכל לצורך משהו אחר, מעיקרא אין כאן איסור. על אותו משקל ברשע, כל איסור ההסתכלות בו הוא כאשר ההסתכלות מעניקה לו כבוד, אפילו שאין המסתכל מתכוון לכבוד, מ"מ עצם המעשה הוא מעשה של כבוד. אבל עד כמה שניכר שההסתכלות אינה לצורך כבוד, כמו בנתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות, אין בזה איסור. ■ מתוך סדרה שיעורים סוגיות בפרשה

ההסתכלות שהיא ראייה בעלמא בלי התבוננות אין לה גדר של כבוד. אבל התבוננות בדבר מחשיבה אותו ומעניקה לו כבוד. נביא מספר ראיות לכך שאסור לכבד רשעים. בתוספתא בעבודה זרה בסוף פרק ז' מבואר שכל המכבד את הרשע הרי זה כעובד עבודת כוכבים. עוד מצינו במכות (משנה י"ב ב') שרוצח שגלה ורוצים לכבדו, צריך לומר להם רוצח אני. ופשטות הטעם מפני שאין ראוי לכבד רוצח, ואפילו רצח בשוגג. עוד סוגיה מצינו בסנהדרין (נ"ב א') באביה של בת כהן שזינתה, שדורשת הגמרא "מה תלמוד לומר את אביה היא מחללת, שאם היו נוהגין בו קודש – נוהגין בו חול. כבוד – נוהגין בו בזיון. אומרים, ארור שזו ילד. ארור שזו גידל. ארור שיצא זו מחלציו". וישנן עוד ראיות. עולה מכל זה שהתבוננות ביותר ביופי שבדבר, היא גופא מכבד אותו. וזה האיסור של להסתכל בפני אדם רשע. כי ככל שההסתכלות בדבר עמוקה יותר, מתגדל הכבוד של אותו דבר. משא"כ ההסתכלות קלה, וכ"ש ראייה בעלמא אין בה איסור כי אין בזה נתינת כבוד. מהלך זה שונה ממהלך הרא"ש בכך שאינו ממקד את האיסור מצד הסכנה למתבונן אלא ממקד את האיסור מצד נתינת כבוד לדבר שאינו ראוי לכבוד.

## כבוד בית המקדש

[יז] הנה הגמרא בריש חגיגה דנה במצות ראית בית קדשנו ותפארנתו, "ששלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", פסוק הנמצא ג' פעמים בתורה, במשפטים (כ"ג י"ז), בכי תשא (ל"ד כ"ג), ובראה (ט"ז ט"ז). על חורבנו אנו אומרים במוסף שבת ראש חודש "ונוטל כבוד מבית חיינו". וכמו שידוע, מקום בית המקדש נקרא בחינה של כסא הכבוד (עי' פסחים נ"ד א' על הפסוק בירמי' י"ז י"ב). כסא הכבוד הוא אותו המקום ששם העליון והתחתון מתחבר. בכסא הכבוד שם שרשי הנשמות, והוא המקום שהנשמות מחוברות בבורא יתברך שמו. הגילוי שלנו כלפי הקב"ה הוא מצד הכבוד מלא עולם. לכן כאשר חרב בית המקדש, לרוב השיטות אין דין להגיע למקום, כי נוטל כבוד מבית חיינו, ומצות הראיה היא לראות את הכבוד (עי' בקונטרס משוש כל הארץ לר"ש דבליצקי שכותב שהמצוה לעלות לרגל אינה נוהגת בזמן הזה מעיקר הדין לא מדאורייתא ולא מדרבנן, אבל נוהגת בתורת מנהג, עי"ש למקורות). ויש לשאול, למה לא נאסרה הראיה במקדש כמו האיסור להסתכל בקשת וכו'. אלא זה גופא מה שנתבאר, שראיה שהיא לראות את כבוד ה', לצורך כבוד ה', הוא גופא הדין של ראייה של קדושה, היא גופא המצוה. ולכן לא די שאין בזה איסור, אלא שמברכים על הקשת. משא"כ כבוד שהוא כבוד עצמו היא נקודת האיסור. ואין נפקא מינא אם הרשע מרגיש שמתבוננים בו, אלא עצם ההסתכלות היא מעשה הכבוד. כמו שיש דין לחלל ע"ז ולקרוא לה בשמות גנאי (עי' טור י"ד סימן קמ"ו), ואין נפ"מ אם העע"ז רואים או שומעים זאת. הדין בעצם הוא שלא לכבד



**השתדלות בשידוכים** בתי הבכירה בגיל שידוכים, עדיין צעירה. לאחרונה בחדשים האחרונים כמעט לא קבלתי הצעות, האם אני מחויב לעשות איזה השתדלות לקדם העניינים?

**תשובה** ראשית יש לשנן היטב את יסודי האמונה שהכל ממנו ית"ש, להרבות בתפילה על כך שיחוש את האמונה, ואח"כ תפילה על השידוך.

ולאחר שהנפש ספגה הרבה את אור האמונה והתפילה, אזי מתוך מבט שהכל ממנו ית"ש, אלא שנקנס עלינו שיעור השתדלות, יפנה לשני שדכנים, ויחזור לאמונתו ותפילתו. ומשם תבוא הישועה בקרוב בס"ד.

## מהו עין הרע וכיצד ניתן להסירו? שלום כבוד הרב!

א. האם קיים היום דבר שנקרא עין הרע?

ב. אם כן, כיצד יכול האדם לדעת שיש עליו?

ג. איך מסירים?

ד. כל מה שקורה זה מאת השם, אז מה זה בעצם עין הרע?

**תשובה** א. כן. מפורש בש"ס.

ב. יש על כל אדם, הנידון בכמות ואיכות.

ג. סגולות רבות נאמרו בכך. אולם הסגולה העיקרית כמ"ש הנפש החיים בשער ג' פרק י"ב, לשעבד מחשבתו לאדון יחיד שאין שליט בלתו.

ד. במקום שאין אמונה נמסר שליטתו לנבראים, וזה גופא רצונו ית"ש.

## אודות הספר בלבבי משכן אבנה שלום כבוד הרב.

א. למי מיועד בפרטות הספר "בלבבי משכן אבנה"?

ב. למי הועברו השיעורים (אברכים, מתחזקים בעלי בתים)?

ג. מה היחודיות שלו בסדר העבודה ביחס לספר מסילת ישרים?

**תשובה** א. לנקודה הפשוטה שביהודי. בבחינת בא חבקוק והעמידן על אחת, וצדיק באמונתו יחיה.

ב. עמך בית ישראל, אולם לא מכוון לסוג מסוים.

ג. מסילת ישרים בנוי בסולם של "מאמרות לכל קומת הנפש, לעומת כך הני"ל למקום הפשוט, כני"ל.

## לדעת הקהל על הציבור החרדי בארה"ב ובא"י

לכבוד הרב היקר. תודה כמו תמיד על ההדרכה שלך לעזור לנו ללמוד להתחבר ולהתקרב להשם!

המשך בעמוד יב'

**כתיב (שמות, לב, לה)** ויגף ה' את העם על אשר עשו את העגל. ואמרו (תנחומא, שם, כו) ומי שאין עליו לא עדים ולא התראה ניגף, שנאמר ויגף ה' את העם. ועיין יומא (סו, ע"ב). וברש"י על אתר, ויגף ה' את העם, מיתה בידי שמים, לעדים בלא התראה. ועיין מזרחי.

והנה שורש הנגף שמצינו בתורה נאמר ביחס למצרים, "נגוף למצרים", במכת צפרדע, ברד ובכורות. ומעשה העגל מהותו להחזיר כח גלות מצרים, שנעשה ע"י הערב רב שיצאו עמהם ממצרים, וכתיב ביה בעגל (כי תשא, לד, ד) "ויעשו עגל מסכה, ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". והיינו שמצד הקב"ה זה נגוף למצרים ורפוא לישראל. אולם מצד הערב רב, שהם "אבן נגף" לישראל, מכוחם אף לישראל ח"ו יש נגף, והעלו ממצרים יחד עמהם את הנגף.

והנה שורש הנגף למצרים, נגלה אצל אברהם ושרה, שלקח פרעה את שרה. וכמ"ש (לך לך, יב, יז) וינגע ה' את "פרעה נגעים גדולים", ר"ת נגף. וכח נגף זה בתוך זרעו של אברהם גופא, הוא עשו, איש שעיר. כי בקדושה זהו יוסף, "ניזר אחיו", שטנו של עשו. ולעומתו עשו. ובדרך רמז, בניזר כתיב (נשא, ו, ה) "יהיה גדל פרע", ר"ת יגף. ויוסף בחינת עגל. שור, וכאשר שולט עשו נעשה עגל דקלקול.

ואיתא בפע"ח (שער ק"ש שעל המטה, פי"א) וז"ל, כתב הר"ן זל"ה וז"ל, נלע"ד כנגד קרי (פגם אות ברית קודש - מדתו של יוסף) עשו ישראל ג' עגלים, אחד במדבר ושנים בא"י בימי ירבעם. וג"פ עגל גימט' קרי, שהם (בגימט') י"ש עולמות דטומאה. וז"ס ויקח ביד"ו, אותיות יו"ד, והוא אות יו"ד של יש, שממש יוצא הקרי. ושלח מנחה לעשו, כיון בזה שלא יש אחיזה לעשו אלא בשליש (תחתון בחינת רגלים הנקראים "גפיים", לשון נגיפה ברגלים, כגון תגוף באבן "רגליך") אחד של י"ש, שהוא כמספר מנחה, שעי"ז ישכח לקטרג על ישראל שיעשו עגל במדבר. ועשו אמר יש לי ר"ב, ר"ל הרוב של יש, יש לי ב' חלקים שהם ב"פ עגל, כיון בזה שהיה נמסר בידם לפתות ישראל לעשות ב' עגלים בימי ירבעם, א"כ מאחר שהרוב יש לי, א"צ לשליש אחד שלך. ויאמר יעקב יש לי כ"ל, ר"ל כל הג' שלי יש לי יכולת עליהם, ואם לא תקח זה השליש שהוא עון העגל של דור המדבר, לא תוכל לפתות אח"כ, עכ"ל.

**כתיב (ויקרא, כו, יז)** ונתתי פני בכם ונגפתם לפני איבכם. ואמרו (ספרא, שם, ב, ד, כ) שיהא המות הורג אתכם מבפנים, ובעלי דבב מקיפים אתכם מבחוץ. ועיין שפתי חכמים ב' לשונות. א. ונגפתם לפי אויבכם, משמע מיתה בידי אדם, בסייף. ב. ונגפתם, שהוא לשון מגפה בידי שמים.

ולפי הביאור שזהו בידי אדם, עיין אור החיים על אתר, וז"ל, ונגפתם לפי אויבכם, הם האומות שהם ענפי כוחות הקליפה. ובעומק כי אוה"ע פעמים רבות נקראים גוים, מלשון גו - גויה - גוף (ובדקות, יש מדרגת גו, ויש מדרגת



## תולדות | ז-ל

ואולם לז שם העיר לראשונה. לז, לז-ו. ז-ל, מלשון מזל, מ-זל, "יזל מים מדליו". כי כאשר נמצא למעלה הוא בחינת כבוד, וכאשר יורד למטה נעשה זל, מזולזל, יורד ממדרגתו. ונדע שיש ב' מזלות ב"ג מדות של רחמים, נוצר ונקה. מלשון שמירה שעל אף שיורד לתתא יש לו שמירה שיהא מעין שהיה לעילא. לעומתו ונקה, לשון נקיון שהשפע העליון יורד לתתא והוא זך, ועי"ז בירידתו לתתא מנקה התחתון. והוא בחינת גוזל, גזל, בחינת תבא האם ותקנח צואת בנה, שהגוזל קטן ונצרך לאמו.

ומצד מזל עליון אמרו (ב"ק, ב, ע"ב) אדם דאית ליה מזלא, ופירש"י מזל לשמור עצמו, והיינו שיש לו הארת מזל נוצר, לשון שמירה כנ"ל, משא"כ בהמה לית ליה מזלא, היינו שאין לה מזל עליון, אלא מזל תחתון, שהרי אין לך דבר שאין לו מזל, כמ"ש חז"ל, אין לך כל עשב ועשב שאין לו מלאך (מזל) המכה ואומר לו גדל. והיינו שאמרו אין מזל לישראל או יש מזל לישראל, וביאורו אין להם מזל תחתון, ויש להם מזל עליון.

וזהו מזל שמצינו בשורש קומתם של ישראל, זלפה, זל-פה, והיינו שאף השפחות (ושורשם באליעזר, לז-אי-עז, שיצא מכלל ארור לברוך) הם במדרגת ישראל, שיש להם מזל עליון, ונגלה בשבטים, בזרעה, בזבולון, זל-בוון, ומשתלשל בזרע ישראל, כגון יחזקאל, זל-יחקא, ועוד. ובמדרגת מקום, זהו ארץ ישראל בכלל, ולזו בפרט, לז-ו, מקום שאין בו שקר כמ"ש חז"ל, בחינת חותמו אמת, מקום של נוצר, שמירה. בחינת יעקב, שנשא ד' נשים, ברז"ל כנודע ר"ת של שמות ד' אמהות, בר-זל.

לעומת כך, אצל אוה"ע יש רק מזל תחתון, בבחינת "עם הדומה לחמור", ובפרטות נגלה בזרעו של עשו, אליפז, לז-אפי. והממוצע בין ישראל לאוה"ע, הוא אליעזר עבד אברהם, שתחילה היה ארור, היינו מזל תחתון, וכאשר נכנס לברוך, נקשר למזל עליון. אליעזר, לז-איער, כנ"ל.

והנה כאשר נוזל באופן שאינו מתוקן, תחילתו בפה, בבחינת לזות שפתים, לז-ות. וכאשר שפע זה יורד לתתא, אם מגיע למקום היתר, זהו בחינת זבל, זל-ב, בחינת איזבל, זל-אזבי. וכאשר מגיע למקום איסור, זהו עזאזל, עזא-זל, והיינו שניתן לו שפע הרע, בבחינת "מים אחרונים חובה", ניתן לרע לחלקו, שיונק מהלזות שפתים. ושפע זה נקרא גזל, גזל, והיינו שלוקח מן הקדושה שפע המזל, ואינו בידו אלא בבחינת גזל. ושפע זה הוא חלקו של נחש, בבחינת "זחלי עפר", זחל, זל-ח, כי המזל אינו מגיע לו באופן הראוי, אלא באופן של זחילה.

וכאשר נכנס כח המזל מחוץ לפנים, זהו עלז, ע-לז, "ילעזו חסידים בכבוד", היפך זלזול, ביטול הכבוד, ירידה לתתא, עולה למקומו, מקום הכבוד.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: גזל, ברזל, יורעל, לזו, גוזל, איזבל, אליעזר, אליפז, זבולון, זחל, זלזל, הלזה, מזלג, חואל, מזל, עויאל, עוראל, זולל, זולת, לזות, זלפה, זורבל, זבל, זלות, יזל, עלו, יחזקאל, עזואל. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

גפ, ואכמ"ל). ומהותם מגפה, חסרון, פירוד. לעומת ישראל, שבהם בחינת נשמה. ובדרך רמז, ג"פ, ר"ת ג' פעמים, סוד אברהם יצחק יעקב, חוט המשולש דקדושה. לעומת כך אוה"ע, בחינת חסרון, בחינת סגף, ס-גף. בחינת ספג, סופג את הארבעים. והם בחינת אש וגפרית, גפ-רית, דבר המכלה. וכן בחינת גדף, גפ-ד, קללה, חסרון. בחינת פלג, פג-ל, חלק.

ובדרך רמז, אותיות לפני ג-פ, ע-ב, לשון עביות, שבחינת גוף הוא כאשר נעשה עביות האור, כנודע. וכן אותיות אחרי ג-פ, צ-ד, קצוות, צדדים, לעומת ישראל, שהם קו אמצע, אורח מישר, ישראל, ישר-אל. בחינת חיבור, פגש, פג-ש, אמת ושלום נפגשו. היפך פגע, פג-ע. בחינת פרגוד, פג-רוד, מחיצה המבדלת. ומגפה ע"י אוה"ע בישראל, הוא בחינת מכת אגרוף, גפ-אור, מכים את ישראל שהם במדרגת אור, והופכים אותם לגוף, שהוא בחינת חשך שנברא מן העפר - יסוד חשוך. ויתר על כן, ישראל במדרגת "מחשבה", ישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות, ופוגמים בחינת מחשבה זו, פגם, פג-ם, ע"י בחינת פיגול, פג-לוי, מחשבת פסול.

ושורש פגם זה בכנס"י נעשה אצל אברהם, ע"י שהכניס פילגש לביתו. פג-ליש. ונתפשט בכנס"י, ובפרט ע"י אגריפס, גפ-ריס. שהרג לחכמים, ועשאם פגר, פג-ר, מיתה. והוא השורש לכל מגיפות שנעשו ע"י אוה"ע בישראל. אולם בפרטות יותר, כתיב וכי יגף שור איש את שור רעהו, בחינת שור - עגל, מכח חטא העגל נתעורר המגפה, כמ"ש לעיל. ועורר את בא נחש על חוה, ו"פגמה". ועי"ז נעשה אדה"ר וחווה פלגא דגופא, בחינת גופים מחולקים. אולם בישראל נתקן זאת, בבחינת גוי אחד בארץ. גוי - גוף, אחד.

ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים. ולכך כתיב בה "התעף עיניך בו ואיננו", וכלשון המהר"ל "שכל נבדל", ולכך בקל נפרדת, "ואיננו". וכאשר קורא דוד המלך לד"ת זמירות, משפיל מדרגת התורה, וזה גופא שורש הנגף. וז"ש בימי דוד נמנו שלא לצורך. והיינו שישראל חד עם אוריתא, ועצם המנין של ישראל משפילם למדרגת חשב-ון, מנין, וזהו גופא שורש הנגף (ועיין ר"ע מברטנורא ומזרחי על אתר). כי המנין נצרך שימנה השקלים ולא ישראל, כי אין להם מנין.

אך עיין גור אריה (שם) וז"ל, מדברי רז"ל לא משמע כך שצריך לתת חצי שקלים ולמנות השקלים, רק שיתנו כופר נפשו ואז לא יהיה בהם נגף, עיי"ש. ולפ"ז הנגף אינו עצם המנין, אלא דבר חיזוני שחל על המנין, ולכך נותנים כופר נפש לסלק כח הנגף. וכח זה כוחו של עמלק, המן. עיין רוקח (ספר שער בינה - אסתר) בהם נגף, אותיות המן סמוכות. עיין חומת אנך (על אתר). ועיין בהרחבה בביאור על ספר המדות לרס"ג (לאוין ל"ת, רסד-רסה). ■ המשך

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





## נס חנוכה - הפקעה מהגבול של "יום אחד" ל"שמונה ימים"

וזה עומק הנס שנעשה, שמצאו פך שמן אחד שהיה ראוי לדלוק יום אחד ודלק שמונה ימים, כלומר, הרי עיקר מצות נר חנוכה היא "נר איש וביתו", "נר" בלשון חז"ל תמיד, הוא השם של הכלי, זהו הנר, ועומק הדברים שנעשה הנס שמה שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, זה עומק ההבדלה בין הגבולות התחתונים של "ראוי לדלוק יום אחד" שזה בבחינת "חכמה תתאה", לבין ה"חכמה עילאה", שזה הרצוא העליון שבבחינת חכמה, ובין הרצון הגבולי לבין הרצוא העליון של האבה שאין לו את אותם גבולות, זהו ה"נעשה בו נס ודלק שמונה ימים".

כלומר, עומק מציאות הנס היא עצם ההפקעה מהתפיסה היסודית שנקראת חכמת יון, שזוהי מדרגתה של יון, צמצום כל דבר לגבולותיו. על חכמת יון, אומרים חז"ל, "מנעו בניכם מן ההיגיון" "הגיון" אותיות היג - יון, זה תפיסת ה"היגיון" מלשון מחשבה, אבל בצמצום של קומת המחשבה שזהו היון.

## עומק כח החכמה כפי עומק הרצון

ולהבין עמוק בכוחות נפשו של האדם, ל' הקרא "והחכמה מאין תמצא", וכדברי רבותינו בלשון של כוחות הנפש - זה מוגדר, שיסוד כח החכמה מגיע ממעמקי הרצון, משם הוא שואב את נקודת החכמה, תורה נקראת תורה, כדברי רבותינו רבות פעמים, מלשון הוראה, גילוי רצונו של המורה זהו הגילוי של הוראה, לא רק מה נאמר בהוראה, אלא מהו הרצון שבהוראה, שזהו מה שמצינו במצות כיבוד אב ואם, שמעמקי הכיבוד אב ואם זהו כשהוא עושה את רצונך בלי שהוא נאמר.

וא"כ, עומק התורה הקדושה היא גילוי הרצון, ובהתלבשותה, היא מתלבשת בחכמה, וכמה שיעור החכמה שהאדם יכול להשיג? כפי השיעור של מעמקי הרצון דיליה, כך הוא שיעור החכמה שהאדם משיג.

## הקטנת יון ברצון מולידה הקטנה בחכמה

ולפי"ז לעניינא דידן, קליפת יון שהיא הון, היא ההקטנה של הרץ הרוצה לרצון, כמו שהוזכר, ואם יש הקטנה של הרצון לשוב שבו, בלי הרצוא, אלא מציאות השוב

כשלעצמו, ההקטנה של הרצון מולידה את ההקטנה של ה"מאין תמצא" של החכמה, שהחכמה נעשית גבולית, וכפי שיעור ההקטנה של הרצון, כך הוא שיעור גילוי ההקטנה של החכמה, זהו האביון אב - יון שמקטין את הרצון, ולפי"ז הוא מקטין את גדרי החכמה כמו שנתבאר.

וא"כ, באיזה אופן נעשה ה"להשכיחם תורתך"? זהו ע"י ה"להעבירם מחוקי רצונך", ישנו אופן שהמצוות הם למטה מתורה, שזה המהלך הפשוט, והמהלך הפנימי הוא שפנימיות המצוות היא גילוי הרצון, שהוא גופא מעמקי התורה. זהו "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", ובפנים הללו, נקודת הדבר היא, שאופן ההשכחה שב"להשכיחם תורתך" היא מונחת במעמקי הנעלמות של שורש האבה שברצון - הרצון העליון, שכאשר נעשה בו המציאות של "להעבירם מחוקי רצונך", זהו עומק הגדרת ההשכחה של ה"להשכיחם תורתך".

## גדר "חוק" - רצון שמעבר לגבולות המקבל

ולכן זה מוגדר דייקא "ולהעבירם מחוקי רצונך", הרי התורה מתחלקת בכללות לחוקים ומשפטים, משפטים הוא מה שהשכל משיג והחוק זהו מה שהשכל אינו משיג, וכלי חז"ל "חוקה חקקתי, אין לך רשות להרהר אחריה" מדוע נאמר כאן דייקא לשון של חוק? זה מקביל ממש למה שנתבאר, "חוקי רצונך" זה אותו כח של הרצון שהוא מעבר לגבולות של המקבל, זהו ההגדרה של חוק, "יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק", החוק מונח ב"יותר" הזה שנמצא ב"פרה רוצה להניק", זהו המדרגה הנקראת חוקים, הכלי, ה"עגל רוצה לינק" לא יכול לקבל את אותו דבר, ולכן בערכו שלו זה נקרא חוק. [כמובן זה פנים אחד לחוק, זה לא כל סוגיית החוק, זה הסוגיא של חנוכה בחוק, הסוגיא דפורים זה סוגיא אחרת של חוק] ובכל אופן במדרגת הדבר שבו אנו עוסקים השתא, גדר ה"להעבירם מחוקי רצונך" זה הנעלמות של כח החקיקה שמתגלה עומק הרצון בגדר "הפרה רוצה להניק" שלמעלה מהכלי קיבול של ה"עגל רוצה לינק", שם שורש עומק גילוי הרצון.

ג' מדרגות בישראל ישראל - ישורון - יעקב וא"כ, ההכנעה של קליפת יון, ברור, במקביל למה שהוזכר השתא - הוא ע"י כח נשמתם של ישראל שנשמתן של ישראל, יש להם



שתי הבחנות, עיקר השם תואר ישראל, זהו עיקר שמם, ישר - א-ל, כדברי רבותינו, אבל שם מקביל לכך וקרוב לכך הוא ישרון.

**ישר - א-ל, זהו הישרות לפי ה-א-ל, לפי האור העליון.**

ישרון זה ישר, אבל עם הקטנה של ה-ון שמקטין את הישרות למציאות של התחתון.

ובדקות יש יעקב ויש ישראל, יעקב זהו במקום העקב, ישראל זהו הראש, - לי ראש כידוע, והממוצע ביניהם זהו הישרון, הישר של העליון, - אבל לא הישר-אל, לא הלי - ראש, אלא המקום שמשתלשל לתת הישר, בהקטנה של הראש.

## מדרגת עובר - מוחין דקטנות

ובדקות, ההגדרה הזאת זהו מה שנאמר לגבי עובר במעי אמו - "ראשו בין ברכיו", וכמו שהוזכר פעמים רבות דברי רבותינו, מדרגת עובר הוא מדרגת "מוחין דקטנות", כשהעובר נמצא במעי אמו ובא מלאך ומלמדו את כל התורה כולה. מלאך מלמדו את כל התורה כולה, והרי ביחס לישראל, המלאכים הם בחוץ וישראל הם בפנים, וא"כ מה שמלאך מלמד את העובר, את כל התורה כולה, הוא מלמד אותו את ה"קטנות המוחין", זהו ה"מלמדו את כל התורה כולה", כל' הגמ' במנחות "אני הוא שלמדתי את כל התורה כולה מהו שאלמד חכמת יונית", הרי אי אפשר ללמוד את כל התורה כולה, הרי היא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", אפשר ללמוד את כל התורה כולה במדרגה של "מוחין דקטנות", של עובר.

במדרגה הזו, הכח של לימוד התורה של האדם נקרא ישרון - הוא ישר, אבל הוא הקטנה של הישרות, שזהו הון, יש מדרגה שנופלים לגמרי ממדרגת הראש, שזה האופן של העקב התחתון, שהוא המקום באדם ש"לא חלי ולא מרגיש", כל' חז"ל "מצוות שאדם דש בעקביו", ומצד כך הוא לא מרגיש את ה"חוקי רצונך", ולכן הוא דש בעקביו, כדברי הרבינו יונה הידועים שכאשר האדם עושה תשובה, גדר התשובה היא שהוא לא מסתכל על ה"מצוה קלה", שעליה הוא עבר, אלא לעולם לא תהא מצוה קלה בעיניו - "שאינ אתה יודע מתן שכרן

של מצוות", כל' חז"ל, ועומק ההגדרה היא, אומר הרבינו יונה, שמצד מי שציווה על המצוה, אין לך דבר קל ואין לך דבר קשה, והיינו שמחמת ה"חוקי רצונך" שמונח בדבר, אי אפשר להגיד מה קל, ומה קשה. ומצד ההלבשה של הכלים, יש כזה כח כביכול, שאלו הם "המצוות קלות" שעליהם נאמר שאדם דש בהם בעקביו.

וא"כ, יש את כח הראש של הישראל שהוא לי - ראש, והוא ישר א-ל, זה הישרות העליונה.

יש את הכח התחתון של ההשפלה, של העקב, "מצוות שאדם דש בעקביו".

ויש את הכח האמצעי, שהוא הנקרא ישרון, והכח הזה שנקרא ישרון, הוא מחמת שיש הלבשה של הון של יון שמתלבש באותו דבר.

## חכמת יון - מדרגת עובר

כל חכמתה של יון היא במדרגה של עובר, והיא במדרגה של "מוחין דקטנות", ולהבין עמוק - הרי הדין הוא שאסור ללמד לאשה תורה מפני שהיא מוציאה את הדברים לדברי תפלות, ולפי"ז כשעובר נמצא במעי אמו, בין אם "עובר ירך אמו" או "לאו ירך אמו", אבל הגדרת הדבר היא שבשיעור מסויים הוא חלק מאמו, וא"כ התורה שלו היא "תורת אמך", זהו ש"בא מלאך ומלמדו את כל התורה כולה", ולכן חייב להיות שזה "מוחין דקטנות". קטן מקביל לאשה בהבחנה שהם "קלי דעת", זה ה"מוחין דקטנות", ולכן גם בחנוכה, הנס של ההצלה נעשה ע"י אשה.

## בנשמה גילוי של רצון אין סוף - שיון מעלימה

וא"כ, להבין ברור, כחו של יון, הדבר שהוא מעמיד בקומת נפשו של אדם הוא, שהוא מצמצם את הרצון לאין סוף, את הרצון של אין סוף, את "הרצוננו לעשות רצונך", הוא מעלים את חקיקת הרצון של הנברא שהוא חלק מהרצון של הבורא, "חלק אלוך ממעל", שהרצון העליון מתגלה באדם, שזהו ה"רצוננו לעשות רצונך", כלומר, שזה אותו רצון רק בהשתלשלות שלו. וההעלמה הזו של עומק כח הרצון, זה השורש של קליפת יון. ■

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



על כולם הוא המות.

## בעיגולים החיצון משובח וביושר הפנימי משובח - בצורת החכמה ובצורת העבודה

נבאר את דברי הרב ז"ל בלשון קצרה, כפי שמחדד השמן ששון. יש סוגיא של יושר וסוגיא של עיגולים. ביושר הסדר הוא שהפנימי יותר משובח, והחיצון פחות משובח. בעיגולים הסדר הפוך, העיגול החיצוני הוא יותר משובח, והעיגול הפנימי פחות משובח. וזהו מה שהוזכר בגדר העיגול שבטל למי שנמצא סביבותיו, כמו עובר במעי אמו שהאם היא למעלה מהעובר, והרי שהחיצון יותר משובח.

וזהו דבר והיפוכו בעיגולים ויושר. מדין יושר ככל שהוא יותר פנימי הוא מעולה יותר, מדין עיגולים ככל שהוא יותר חיצוני הוא מעולה יותר. בעיגולים הצורה של ההיקף החיצוני גדול יותר, וביושר הפנימי גדול יותר. והיא גופא הגדרת 'פנימי', שככל שהוא פנימי יותר, הוא עליון יותר. משא"כ בעיגולים שישודם הקפה, ככל שהוא מקיף יותר אזי הוא גדול יותר. והרי שהדבר ברור גם בסברא עד למאד. ביושר העבודה היא פנימית, ומצד כך ככל שהוא פנימי יותר הוא מעולה יותר. ובעיגולים שישודו הוא היקף, ככל שהוא חיצוני יותר הוא מקיף יותר, וכל אלה שנמצאים בתוכו בטלים אליו.

וזהו עיקר שמועת דברי הרב ז"ל. על אף שבדברים הללו יש מעט נקודת קושי בלשון דברי הרב ז"ל לקמן בענף ד', דשם משמע שישנה הבחנה שגם במדרגת יושר החיצוני מעולה יותר, אולם כהגדרה כוללת ברור שזהו מהלך פני הדברים, שבעיגולים החיצון מעולה יותר, וביושר הפנימי מעולה יותר.

וביאורם של דברים כלפי עבודת האדם. בעבודת האדם מצד מדרגת פנימיות הקו, העבודה היא להיות יותר ויותר פנימי. בעבודת האדם מצד מדרגת העיגולים, העבודה היא ביטול, לצאת מ"האני". וככל שהאדם יוצא להיקף יותר גדול, הרי שהוא התעלה יותר. וזהו עומק נקודת שני הקווים שהוזכרו כאן, דבר והיפוכו בצורת החכמה, ודבר והיפוכו בצורת העבודה. בעולם של קו, יושר, העבודה להיות יותר פנימי ויותר פנימי, עד שהאדם מגיע לעצם האני. משא"כ בעבודת העיגולים, דייקא העבודה היא להתפשט מעצמו, לצאת מעצמו. וזהו העומק שככל שהעיגול חיצוני יותר הוא יותר מעולה, שהוא יותר, יוצא מעצמו וזה גופא המעלה [הנקודה הזו תחזור בע"ה בענף ד', מ"מ חידדנו את הדברים].

גם במאמר זה יובן הבחי' הב' הנק' ציור אדם ביושר שכולל כמה עולמות כנז' בס"ה פ' תולדות דף קל"ד וכמה דב"נ איהו אתפלג לכמה שייפין וכולהו קיימין דר- גין על דרגין מתתקנין אילין על אילין וכולהו חד גופא ה"נ עלמא ובענף ד' נבאר איך כל הבחי' מצטיירין בציור אדם והם דא לגו מן דא ודא לגו מן דא עתיק לגו מן א"א וא"א לגו מן אבא ואמא ואו"א לגו וכו' ע"ס כל המדרגות

והנה גם בבחי' ב' של יושר שהוא בציור אדם יצדק שם מעלה ומטה פנים ואחור כי פשוט הוא שהקרב אל ראשית הקו יהיה ראש ושלמטה ממנו יהיה גוף ושלמטה ממנו יהיה רגלים וכיוצא בשאר פרטות. ובענף ג' יתבאר ג"כ בענין יו"ד עיגולים דא"ק ע"ש.

הקשה הדברי שלום, על לשון דברי הרב ז"ל: גם בבחי' הב' שהוא ציור אדם יצדק של מעלה ומטה פנים ואחור, מדוע נקט לשון "גם" ביושר, לכאורה ביושר הג' קווים זהו העיקר. אולם לפי מה שנתבאר ששורש הימין שמאל ואמצע הוא העיגולים, מובן הלשון "גם", מחמת שהעיגולים הם השורש לג' קווים ביושר, לכן ביושר זה רק בבחינה של "גם". ודאי שהפעול מתגלה יותר ביושר ובג' קווים, אבל השורש הוא העיגולים.

והנה ענין זה שנתבאר בענף זה איך כל העולמות הם בבחי' עיגולים זה תוך זה כגלדי בצלים והוא בחי' א' נרמז בזהר בהרבה מקומות ובפרט בפרשת ויקרא ד"ט ויו"ד איך אפילו הרקיעים והארצות כגלדי בצלים זה תוך זה ע"ש וכן בפרשת בראשית ד"ט וז"ל כולא אצטריך קוב"ה למברי עלמא בהו ולאתתקנא עלמא בהו וכלא מוחא לגאו וכמה קליפין חפין למוחא וכל עלמא כגונא כו' כולא איהו דא לגו מן דא ודא לגו מן דא כו' והרי מוכרח איך כל העולמות זה סובב לזה וזה סובב לזה.

הגדרת הדבר היא שאלו הם העיגולים, עיגול בתוך עיגול.

ואע"פ שמשם נראה להיפך שהיותר פנימית הוא מוח והחופץ עליו הוא הקליפה הגרועה ממנו

ביאור השאלה: הרי לפי דברי הרב ז"ל העיגול החיצוני הוא אור א"ס, והעיגול הפנימי יותר הוא כתר, ובתוכו עיגול הכמה, וכן ע"ז הדרך. וא"כ העיגול החיצון מעולה יותר, וכאן בזהר כתוב שהחיצון יותר גרוע, שזוהי הקליפה הגרועה שחופפת על הפנימי.

עכ"ז אם תפקח עיני שכלך תבין ותראה כי מאמר זה מדבר בערכנו אנחנו שוכני ארץ התחתונה אשר היותר קרוב אלינו הוא הנקי קליפה הסובבת בערכינו אל המוח אשר לפנינו ממנו והוא גלגל הסובב עליו ואח"כ עוד גלגל אחר היותר פנימי ממנו בערכנו והוא המוח אל הג- לגל האחר וכן עד"ז עד אשר נמצא כי הא"ס לפנינו מכל הנאצלים והוא מוח פנימי לכולם וכל הנאצלים קליפין ולבושין אליו והגלגל היותר קרוב אלינו הוא החיצון שב- כולם ונקי קליפה על כולם. האמנם בבחי' העולמות בע- צמם אינו כך אלא הפנימי שבכולם הוא הקליפה והסובב



ישנם ה' סיבות לבריאת העולם: שיקרא רחום וחנון, להיטיב לבריותיו, גילוי יחודו, ביטול לא"ס, וגילוי של אין עוד מלבדו, ה' מדרגות כנגד נרנח"י, כנ"ל.

**וכיוצא ואם אין בעולם מי שיקבל רחמיו ממנו איך יקרא רחום וכן עד"ז שאר הכנויים הנה צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת המרכז האמצעי**

נקודת המרכז האמצעי זוהי הנקודה הקטנה ביותר, כנ"ל בשם הפתחי שערם, וזהו הצמצום, כלומר, גילוי תפיסת הנקודה הקטנה ביותר שישנה, והכל מכוון ופונה לנקודת האמצע. ויתר על כן, נקודת האמצע היא מקום גילוי של הקב"ה, שהכל מכוון ל"זה ה' קוינו לו".

## אל הסביבות והצדדים ונשאר חלל בנתיים

בדקות, **הסביבות** זה מדין עיגולים, **והצדדים** זה מדין יושר. הרי בעיגול אין צדדים בשלעצמם, והיושר יוצר את מציאות הצדדים, כנ"ל.

זוהי **היה צמצום א' של המאציל העליון**

## ב' צמצומים יסודיים

מדייק השמן ששון את הלשון צמצום א', דמשמע שזהו א' מהצמצום מים, ולא הצמצום היחיד. וכמו שאומר השמן ששון, שבין כל עולם ועולם יש עוד צמצום. ובערך כולל, כל עולם תחתון ביחס לעולם עליון נקרא צמצום.

בדקות, כבר הוזכר שישנם שני צמצומים יסודיים בדברי המקובלים, הצמצום הראשון בתחילת העץ חיים דא"ס הפשוט, והצמצום השני שפעל הוצאת אורות ב"ן, אורות העיניים, ונתעלה הנה"י בא"ק לחלקו העליון, ונפרסה פרסא בטבורו, שהאורות לא ירדו מלעילא לתתא. ובפרטות, הוזכר שישנם צמצומים נוספים, עצמות, מאור, אור, ועוד שיטות בדברי רבותינו. אולם בלשון כללית ישנם ב' הגדרות יסודיות של צמצומים. כלומר, יש את הצמצום מהא"ס לגבול, ויש את צמצום בתוך הגבול. צמצום מא"ס לגבול זהו סוג אחד של צמצום, והצמצום שני בתוך הגבול עצמו, זהו סוג נוסף של צמצום. והגדרה זו של הצמצום בתוך הגבול, נקראת הפרסא שנפרסה בקומתו של א"ק.

ובכללות, כל נה"י הוא לבר מגופיה, מחמת שהוא מתחיל ממקום הטבור. וזה נקרא צמצום נוסף, מפני שנה"י הופך להיות שורש לעולם אחר. כאשר עוסקים בצורה העליונה של א"ק, אמרינן דיש צמצום בנה"י דא"ק. אבל באופן הנוסף של צמצום בתוך הגבול, זהו צמצום מעולם לעולם. והרי לנו צמצום מא"ס לגבול, צמצום בתוך הגבול, וצמצום מעולם לעולם. זהו חידודם של דברים בלשון מדויקת. ■

המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

**ושם יובן היטב כפי [נ"א בחי'] היותן דא לגו מן דא דא מוחא ודא קליפה ע"ש היטב הרי נתבאר ענין ב' בחי' שיש ב"ס א' בחי' עיגולים וא' בחי' יושר כמראה אדם:**

## התראות צורת עיגולים ויושר בכל מדרגה

א"כ, נתבארו שני הצורות היסודיות שיש בבריאה, צורת העיגולים וצורת היושר. ובעומק, השתא אנו בתחילת העץ חיים בס"ד, ובה"משך, בכל מדרגה ומדרגה צריך לברר כיצד מתראה צורת היושר שבה, וכיצד מתראה צורת העיגולים שבה. שהרי בכל מדרגה ומדרגה יש בה את שניהם בדקות. אמנם הזכרנו לעיל היכן יש גילוי של עיגולים ויושר בכל סדר המדרגות, באור א"ס, בע"ס הגנוזות במא"צילן, בקו, בא"ק, בשערות, באח"פ, בנקודים, ובאורות המ"ה החדש, אולם בלשון כללית, בכל עולם ועולם צריך לראות את שניהם. כמובן שישנם מקומות שזה גלוי יותר, וישנם מקומות שזה נעלם יותר, אבל בהעלם מוכרח שיש את שניהם בכל מדרגה.



העץ חיים מלוקט מכמה מהדורות, ומהדורא תנינא כאן זהו ליקוט מתחילת ספר אוצרות חיים למהר"י. וכיוון שישנה חזרה על אותם לשונות שהיו בתחילת העץ חיים, הדברים כאן יתבארו בקצרה.

**מהדורא תנינא הקדמה אחת כוללת מן הא"ס עד הזעיר אנפין.**

הרש"ש על אתר מחק את המילים "הקדמה אחת כוללת מן הא"ס עד הזעיר אנפין", לכאורה סיבת הדבר היא מחמת שזעיר אנפין הוא לא סוף כל המדרגות כולם, אלא יש מדרגות מתחתיו.

**דע כי תחלת הכל היה כל המציאות אור פשוט**

זוהי מידת ההשתוות, כנ"ל.

**ונקרא אור א"ס ב"ה ולא היה שום חלל ושום אויר פנוי אלא הכל היה אור א"ס**

יש את עצמות הא"ס, ויש את האור א"ס.

**וכשעלה ברצונו להאציל הנאצלים**

שזוהי תחילת הבריאה - גילוי רצון.

**ולברוא הנבראים לסיבה נודעת והוא ליקרא רחום וחנון**



# בלבביפדיה קבלה | אחד

**כתו** איתא (זוה"ק, תיקונים, תיקון מ"ד, פב, ע"א) "כי אחד קראתיו", כגוונא דעשר ספירות דאינון, א - כתר עלאה. ח - תמנייא ספירן מחכמה עד צדיק. ד - מלכותא קדישא. ועוד איתא שם (תיקונים, תיקון ע', קלד, ע"ב) יהיה ה' אחד ושמו אחד, כתר עלאה. ובראב"ד (ספ"י, פ"א, מ"ז) "ולפני אחד" - כ"ע, "מה אתה סופר". ועיין של"ה (תולדות אדם, בית ישראל, יא) אדם עולה במספר קטן תשע, כי אדם לא בא בסוד יחידה מצד כתר המעלה העליונה עשירית. וזהו אדם אחד מאלף לא מצאתי (קהלת, ז, כח) אל תקרי מאלף בסגול, אלא אל"ף שהיה חסר.

ועוד. עיין ספר הפליאה (ד"ה ויאמר אלקים ויאמר הוא) הג' ראשונות שהם כתר חכמה ובינה הם ראש אחד. ועיין מאירת עינים (הקדמה) ששלושתם אחד יחוד אמיתי גמור. ועיין שערי צדק (ש"ה) ג' ספירות ראשונות מתאחדות ביחד והן כח"ב, וכן חג"ת, וכן נה"י. ויש אחדות מצד הקווים, כדתי"ם, חח"ן, בג"ה, כנודע. ועיין אדם ישר (דרוש ז"א על מתכונתו) ג"ר חשובות כאחד. ועיין עץ חיים, שער מוחין דז"א.

**חכמה** ראשית חכמה. ופעמים אחד פירושו ראשון, כגון (בראשית, ב, יא) שם האחד פישון. ובעומק, עיין בינה לעיתים (ח"ב, דרוש א, תפלה) מחשבתו ית' ועצתו לעולם אינו אלא אחד יחידה, והיא עצמה לעולם תתקיים בלי השתנות, עם שנראה שהענין מתחלף אינה אלא עצה אחת היא עצמה בלי חילוף ותמורה, רק הבנת המקבל נשתנית.

ושורש החכמה "בראשית", ובתרגום בחכמתא. ועיין מגן אברהם (טריסק, בחוקתי) ובתיקוני זוהר הקדוש איתא (ע"א) שבראשית לחושבן זעיר בגימט' י"ג, כמנין אחד, שהוא סוד יחודו ואחדותו יתב"ר, סוד בחינת יחודו. והוא בחינת ישראל שנקראים ראשית תבואתה. עיין פרי צדיק (מאמר קדושת השבת, מאמר ז').

**בינה** עיין ראב"ד (ספ"י, פ"א, מ"ז) עשרה מיני תנועות שונות זו מזו, כולם מכח אחד שהוא בינה נבעו, ולפיכך אמר נעוץ סוף התנועות ושינוי מספריהם בתחילתן. והוא בסוד "אלף בינה", אחדות האלף. וכן נו"ן שערי בינה, ושער הנו"ן אחד שכולל את כל השערים. וז"ש שכולם נמסרו למשה חסר אחד, היינו כח המאחדם. ועיין מאירת עינים (בראשית) "חוץ מאחד", ומהו אותו האחד, הוא האלקים, כלומר ידיעת אלהים ית' ויתעלה שמו וזכרו. ועיין ערך קטן רוח. ועיין שערי אורה (שער ט) חוץ מאחד, והיא שקולה כנגד כל המ"ט שערים שעמה. ובעומק, ע"ז אמרו (שבת, פז, ע"א) יום אחד הוסיף משה מדעתו. והיינו ע"ד לזכות ב"אחד". ועוד. עיין ספר הפליאה (ד"ה ויחי אדם) חנוך איש החסד, ולקחו הבינה, והנה הבינה והחסד אחד. ועוד. לב. ועיין (ברכות, ל, ע"א) נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד. וכן אמרו (ברכות, נז, ע"א) הרואה לולב בחלום, אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים.

**דעת** דעת עמודה דאמצעייתא, ובו ימין ושמאל, חו"ג. ועיין זוה"ק (ז"ח, תיקונים, ח"ב, צו, ע"א) ובגין דמסטרא דימינא ושמאלא שתיים זו שמעתי, צריך לברכא עלייהו (תפילין) תרין ברכאן וכו', אבל מסטרא דעמודה דאמצעייתא עלייהו אתמר אחת דבר אלקים, ולא צריך אלא ברכתא חדא. כי אחד קראתיו. ועיין רמ"ק (אור יקר, קדושים, ס"ב) כל דבר שגורם קדושין עליו, כגון תפילין וכו', ויחוד, יקרא האדם ע"י אחד.

**חסד** מים. וכתוב (בראשית, א, ט) ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד.

ועוד. אברהם. ועליו כתיב (ישעיה, נא, ב) הביטו אל אברהם אביכם וגו' כי אחד קראתיו. ואמרו (ילמדנו, בראשית, נו) אמר הב"ה, אני יחיד בעולמי ואתה יחידי בעולמך, וטוב לו ליחיד להלוך עם היחיד. ומימני מיכאל. ואמרו (ברכות, ד, ע"ב) מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא, א"ר יוחנן, אתיא אחד אחד, כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים, וכתוב התם והנה מיכאל אחד מן השרים וגו'. תנא, מיכאל באחת. ועוד. אהבה. וכתוב (בראשית, כט, כ) ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה. ואהבה גימט' אחד, כנודע.

**גבורה** קח נא את בנך את "יחידך", יצחק. ובו כתיב (בראשית, כב, ב) והעלהו שם לעולה על "אחד" ההרים.

ואמרו, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. והוא בבחינת אחת דבר אלקים. עיין ערך קטן פה. ואנכי נתפשט לה', ה"ח, ולא יהיה לך לה', ה"ג. וכך הם בדעת, ה"ח וה"ג. אולם בשורשם בבינה הם אחד. ובעומק הגבורה מדה שניה, אולם שורשה בחסד. גבורה גימט' רי"ן, ועולה ג"פ חסד, ג"פ ע"ב, כנודע. והרי ששורש הגבורה מתאחדת עם החסד. עיין עץ חיים (שער לט, דרוש יא, יז). והבן שיש אחדות הגבורה בקו שמאל, בג"ה. ויש אחדות הגבורה בקו ימין, חסד כנ"ל. ויש אחדות הגבורה בקו אמצע.

**תפארת** משפט. וכתוב (בראשית, יט, א) ויאמרו האחד בא לגור וישפט שפוט. ופירושו (שכל טוב, שם, יט, ט) האדם הזה בא יחידי לגור בארצנו, ועכשיו וישפט שפוט. ובעומק, רצה לשפוט יחיד, כדין בן נח, עד אחד, דיין אחד, בלא עדים ובלא התראה. ואמרו (זוה"ק, תיקונים, עד, ע"א) ערב, דא ערב דיצחק, בקר, דא בקר דאברהם. יום אחד, עמודא דאמצעייתא.

ועוד. עיין זוה"ק (תיקונים, תיקון מז, פג, ע"ב) "כי אחד קראתיו", דתפארת איהו א"יח כליל תשע ספירן, מלכות ד' עשירית ליה כלילא מעשר וכו'. ועיין פרדס (ערכי הכינויים, פ"א, ערך אחד) בהרחבה. ועוד. תורה. ונקראת בת יחידה של הקב"ה, כמ"ש במ"ר (תרומה), משל למלך שהיתה לו בת יחידה וכו'.

**נצח** עיין שערי צדק (ש"ה) ושלשה ספירות אחרונות מתאחדות ביחד, והן נצח והוד ויסוד. בחינת ג' רגלים. עיין ברכות (לב, ע"א).

ועוד. עיין זוה"ק (בראשית, לד, ע"א) בזמנא דכתיב (ישעיה, כה, ח) בלע המות "לנצח", וכדין כתיב (זכריה, יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. ועיין פרקי היכלות רבתי (פרק כה, אות ד) וימלכוך לנצח נצחים, ותקרא אחד לעולם ועד. ועיין תיקונים (סב, ע"א) וכד שוי לון בקיטרא דאיהי שפה דפימא, צריך למעבד לון בה כלהו אחד. דבזמנא דינצח בה קב"ה כל אומין דעלמא, יתקיים בהון כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא לכלם בשם ה' לעבדו שכם אחד. ועיין ספר התמונה (סודות שמע ישראל) ו"האחד נצחי", ודו"ק. ועוד. עיין ספר הקנה (ד"ה סוד סוטה) ועד אחד, הוא נצח לבדו המחייב שבועה.

**הוד** נו"ה - כחד חשיבי פלגי דגופא. וכן הוד ומלכות אחד, בסוד איהי בהוד, כנודע. ועוד. איתא (שבת, קכט, ע"ב) מי שיש לו זכות אבות



יקיז דם בשני וחמישי שב"ד של מעלה ושל מטה שוין כאחת. שני - גבורה. חמישי - הוד. ובקלקול. איתא במחברת הקדש (שער השבת) שקר אין לו רגלים, ב' רגלים, רק רגל אחד, שהוא הוד, בסוד כל היום דו"ה, בסוד והודי נהפך עלי למשחית. אך בנצח אין תפיסה לקליפה הנקרא שקר, בסוד וגם נצח ישראל לא ישקר.

**יְסוּד** כתיב (בראשית, לד, טו) אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר וגו', והיינו לעם אחד. וביוסף כתיב (שם, לו, כ) ונשלכהו באחד הבורות. וכן כתיב "האחד איננו", שנאמר על יוסף. ובשורש הצלתו כתיב (שם, מ, ה) ויחלמו חלום שניהם איש חלמו בלילה אחד כפתרון חלמו וגו'.

ועוד. עיין שערי אורה (ש"ב) השבת הוא כנגד ספירת יסוד שהיא ספירת אל חי וכו'. וצריך אתה להיות זריז בקיום ג' סעודות בשבת, שהם סוד קשר היחוד, וסוד קשר השבת ("ברזא דאחד") וכו', הרי הוא כאילו מייחד השי"ת בסוד הוי"ה אחד ושמו אחד, עיי"ש. וספירת היסוד קושרת לשכינה עליונה ותחתונה. עיין פירוש הר"י דמן עכו לספ"י, ועוד הרבה מקומות. וז"ש (שבת, קיט, ע"א) תבלין "אחד" יש לנו ושבת שמו. היינו שהאחד הוא גופא התבלין. וכמ"ש (שם, קנא, ע"ב) חלל עליו "שבת אחד", כדי שישמור שבתות הרבה.

**מלכות** כתיב (בראשית, כו, י) כמעט שכב אחד העם את אשתך. ואמרו (במד"ד, ג, ו) ואין יחיד אלא לשון גדולה, כמ"ש כמעט שכב אחד העם (וכן שם, נשא, י, ה) והוא אבימלך. אבי-מלך. כמ"ש (פסיקתא זוטרתא, שם) מה אחד, המיוחד שבעם, הוא המלך. ועוד. שכינה. ואמרו (ברכות, ו, ע"א) ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו, וכו'. ועוד. עיין של"ה (חולין, תורה אור, מו) מדת המלכות וכו', והיא נקודה אחת בתוך העיגול, בסוד מדת לילה ויום, והכל אחד, זכור ושמור בדבור אחד.

ובשבת מצות הדלקת הנר. ואמרו (שבת, קכב, ע"א) נר לאחד נר למאה. ועיין אור זרוע (ח"ב, אות ה) ומתפללים "אתה אחד", משום שהקב"ה יחיד בעולמו, וישראל גוי אחד בארץ, ושבת יחידה בימים. ועוד. המלכות דא"ק יצאה בבחי' נקודה אחת, ואח"כ נגדלה בתוספת ט"ס.

**נפש** עיין פירוש הר"י דמן עכו (ספ"י, עשר ספירות בלי מ"ה) האוהבים מנשקין זה את זה בפיהם, כלומר רוח אחד לכולנו, כי קושרים נפש בנפש. ועיין גר"א (תיקונים, תיקון נח) האשה בסוד נפש, והבעל בסוד רוח, וכולד ויהיו לבשר אחד, מתחברין רוח ונפש. ועיין יסוד העבודה (ח"ב, פ"י) הזוכה לנרנח"י, הרי זה נקרא עולם אחד שהנפש הוא סוף העולם שלו. והיחידה, אם שהוא ראש עולם שלו, בכ"ז הפנימית של יחידה היא בחינת נפש של עולם הגבוה ממנו, כי נפש סוד סוף עליון נעשית ראש ויחידה בעולם שלמטה ממנו.

**רוח** עיין זוה"ק (ואתחנן, רסב, ע"א) ותנינו, יובלין דנפקו בהון עבדין לחירות (חירות, רוח-ית), בהאי מוחא אתאחד, ואינון חמשין שנין דיובלא, ואינון חמשין יומין דחושבנא דעומר, ביה אתאחדו, דבהו נייחין "רוח" דעבדין ומפקא רוחיהון לניחא. ושורש הכל בסוד אמ"ש, שורשו רוח, בבחינת רוח אחד לכולנו. ועיין רמב"ן (ספ"י, פ"ב, מ"י) ומכולם נעשה רוח אחד, וזהו החכמה. בבחינת רוח מרוח, עיי"ש. ועיין זוה"ק (בראשית, מב, ע"ב). ולתתא נשתלשל לדי רוחות השמים.

וזהו בחינת "רוח דשבק בה בעלה", שמחבר זו"ן.

**נשמה** עיין כתבי הרמ"מ משקלוב (רזא דמהימנותא, דף ד) נשמת חיים וכו', ומקבל בשמחה הרע כמו הטוב, וכלולים בסוד היחוד בהוי"ה אהלל דבר ובאלקים אהלל דבר (עיין תהלים, נו, וברכות, ס, ע"ב), ונעשה דברים אחדים, ב' פעמים אח"ד, י"ג וי"ג (גימט' הוי"ה) פנים ואחור, בסוד נשמה.

ועיין פירוש הר"י דמן עכו (ספ"י) והאדון יחיד והעשר ספירות הכל דבר אחד. אם יחסר דבר אחד מהם אין שם דבר. והוא יתברך נשמה להם, כמו שנשמה ברוח האדם הגופני. וז"ס יצאה נשמתו באחד גבי ר"ע (ברכות, סא, ע"ב). ודו"ק. **חיה** איתא (ספד"צ, פ"ד) כהאי "חיה" דאולידת רוחין סגיאין בקטרא חדא, ובגר"א שם, ר"ל בדביקותם יול"דת סגיאין, כמו חיה שיוולדת רבים בפעם אחת, והן נקראים נפש חיה. ועיין זוה"ק (בראשית, מז, ע"א) ואת כל נפש החיה הרומשת, אלן אינון ישראל, דאינון נפש ודאי דההוא חיה, ואיקרון גוי אחד בארץ.

**יחידה** עיין ספר השרשים לרד"ק (ערך יחד) ונקראת הנשמה יחידה, מיד כלב יחידתי (תהלים, כב, כא), לפי שהיא יחידה כנגד חלקי הגוף וכוחותיה שהם רבים ואינם ממינה. ועיין עולת תמיד, הניצוץ ההוא הנמשך ומתפשט מן א"ס, הוא נתלבש בכח ניצוץ אחד נברא, והוא נשמה דקה מאוד הנקרא יחידה, שזו היחידה יש בה שורשי כל הי"ס, והוא קוץ היו"ד דהוי"ה.

וכתיב (בראשית, ג, כב) ויאמר הוי"ה אלקים הן האדם היה כאחד ממנו. ואמרו (שמות רבה, ד, ד, ג) דרש ר' פפיס, כיחידו של עולם, וזהו מכח הארת היחידה. ואמרו (ב"ר, יד, ט) למה נקרא שמה יחידה, שהיא יחידה בגוף. ועיין שפתי כהן (דברים, ו, ד) שכשם שהוא אחד, כך היא (כנס"י) יחידה, שאין יחודו וכבודו ניכר אלא בה. ועיין כלי יקר (שמות, ל, א) אמות יחידות (במזבח) לכפר בו על הנשמה שנקראת יחידה, כמו שהקב"ה אחד, כך היא יחידה. ועיין גר"א (תיקונים, תיקון סה) דב' דלעילא כלילן בחד, ונקר' יחידה, וכו', ובהו נאמר כי אחד קראתיו. ועיין רקאנטי (ואתחנן) שכשם שהוא אחד, כך היא יחידה, שאין ייחודו ניכר ונודע אלא בה (וזהו לשון הש"ך לעיל). וכן הוא בשושן סודות (אות סד, טעם שאומרים בשכמל"י) כשם שהוא אחד, כן בני"י יחידה באומות, מיוחדת לו וכבודו מיוחד בהם ושמו משותף בשמם. והבן ש"כ"ללות" ישראל בחינת יחידה, ודו"ק (עיין דרשות מהר"י"ט, פנחס). ועיין עמק המלך (ש"י"ג, פרק לג) "ושמו אחד" בערך יחידה. ושם (שער טז, פרק כח) ולזה נקראת יחידה, כי אין שם נקיבה אלא זכר. וכן כתב בעץ חיים (ש"י, פ"ה, מ"ת) המקיף הב' נקרא יחידה, והוא מן הכתר, לפי שאין נוק' לאריך כמו שיש לשאר, לכן נקרא יחידה ואין שני, דעליה איתמר כי אחד קראתיו. ובשער ההקדמות (לו, ע"ב) נקראת יחידה, לפי שהיא יחידה במציאותה, ואין דוגמתה למטה בבחינת הפנימיות. ועיין דברי שלום (עץ חיים, ש"א, פ"ב) דא"ק תחילה בא לו אור אחד דרך הקו, וזה יקרא יחידה, יען שהוא סמוך אל הקו (שהוא אחד). ועיין שמן ששון (עץ חיים, ש"ו, אח"פ, פ"א, אות ז). ועיין ערבי נחל (בהר) ובחינת יחידה הוא רצון פשוט אשר הוא דק ורו"חני עוד יותר מבחינת השכל והחכמה, והוא מבחינת כתר. ועיין שפת אמת (נח, תרנ"ד, ותרנ"ח). ועיין שיחת מלאכי השרת (פ"ג). וישראל קדושים (אות ו').

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



# שאלות ותשובות

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה **בכתובת** rav@bilvavi.net או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס: א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס].

המשך מעמוד ד'

או שצריך במקביל לחפש את הנמשל בכל מיני ספרים (אני לא מתכוון משל במובן שזה לא אמת ח"ו).

**תשובה** כפי שכתבת יש בכך כמה שיטות, ועל כל אחד לבחור למעשה לפי שורשו.

הגר"א ובית מדרשו ללא כוונות, באופן שיטתי לא לכוון.

הבעש"ט ותלמידיו ככלל פחות נוטה לכוונות בצורה המוכרת, אולם כן כיוונו באופן פרטי כל אחד כדרכו. אולם בזידיטשוב וקאמרנא ועוד דרכו בכוונות בפועל. וסברו שיש לכוון למי שנמצא במדרגה זו.

חכמי ספרד בכללות נהגו לכוון, כל מי שבקי. ולשיטת הבן איש חי ועוד, כל כוונה שיודע יכוון על דעת המכוונים האמיתיים.

תורת הרש"ש קרובה יותר "בחיצוניותה" לאלו שיש להם כח פרטות וחשבון. בפנימיותה היא מהלך פנימי בתורת האריז"ל.

ראשית יש לקבל תמונה של משל ברור, ואח"כ לחזור ללמוד עם פתחי שערים שמבאר את שורשי הנמשל באופן ברור ומסודר.

**עצות מעשיות לעורר שמחה** שלום וברכה לכבוד הרב. היסוד הדומננטי בנפשי הוא יסוד העפר, יש לי נטיה טבעית לעצבות וזו המידה שהכי קשה לי בעבודת ה'.

מלבד השיעורים של הרב שדורשים העמקה וזמן רב עד לישום מעשי, האם הרב יוכל לתת לי עצות מעשיות שיועילו באופן מידי לשמוח ולהסיר הרוח נכאה, ובפרט מתי שאני לומד תורה אותפילה, האם יש בספר התהילים פרקים המסוגלים לכך?

**תשובה** תנועה מהירה. אכילה קלה. התלהבות דקדושה.

אפשר לחזור פסוקים שמוזכר בהם שמחה, כגון: יב, יב. ט, ג. יד, ז. טז, ט. יא. יט, ט. כא, ב, ז. ל, יב. לא, ח. לב, יא. לג, כא. לד, ג. לה, כו, כז. מ, יז. מה, ט, טז. מו, ה. מח, יב. נא, י. נג, ז. נח, יא. סג, יב. סד, יא. סו, ו. סז, ה. סח, ד. סט, לג. ע, ה. פה, ז. פו, ד. צ, יד, טו. צב, ה. צו, יא. צז, א, ח, יא, יב. ק, ב. קד, טו, לא, לד. קה, ו, לח. קו, ה. קז, ל, מב. קט, כח. קיג, ט. קיח, כד. קיט, עד. קכב, א. קכו, ג. קלז, ג, ו. קמט, ב. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

אנחנו מוטרדים מאוד מדעת הקהל הנוכחי בו מעורבים היהודים החרדים והיראים בארה"ב ובישראל. מה אנחנו אמורים לחשוב, איזו תשובה יכולה לעזור, איך אנחנו אמורים להגיב לאירועים האלה? מה אנו יכולים לעשות באופן אינדיבידואלי בכדי לסייע בתיקון ההפרה בשמיים? כקהילה?

**תשובה** עלינו לדעת שאנו נמצאים בעומק הגלות, וחשך יכסה ארץ וגוי. וכמעט הכל מבולבל ובלתי מובן, ולא מתאים בגילוי לדרכה של תורה.

עלינו פחות לעסוק במה שנמצא בעולם הרחב, יותר ויותר להתמקד בעצמינו, ובקרובים לנו, לעורר ולגלות את הנקודה הפנימית שבתוכינו, להכירה, להתחבר אליה, לחיות עמה, ולהוציאה לפועל.

כקהילה יש לבנות מהלך של עסק בעולם הפנימי הטהור, בקביעת שיעורים, ועבודה פרטית של כל יחיד.

ככל שנצליח בכך בס"ד, עלינו להרחיב פעילות זו עוד ועוד למעגלים רחבים יותר, כל אחד לפי הכוחות והאפשרויות שהקב"ה מזמן לו.

**בענין לימוד קבלה וכוונות האריז"ל** שלום לכבוד הרב שליט"א. אני לומד זמן רב את ספרי האריז"ל ומרגיש משיכה גדולה לדברי תורה אלו.

כבוגר ישיבה ליטאית למדנית, אני מחפש תמיד את המשמעות של הדברים, לפעמים בספרי חסידות לפעמים בספרי רמח"ל וכו' וכו'.

כעת הצטרפתי לקבוצה של אברכים מהרקע שלי (לומדי עיון) ויש בינינו ויכוח האם לומדים את הדברים על מנת לכוון את הדברים, או כדי לקבל רוממות ויראת שמים.

למיטב ידיעתי אצל תלמידי הגר"א והבעל שם לא השקיעו בכוונות למעשה, ובודאי לא בתחילת הדרך. אך הם טוענים שהאריז"ל כותב לכוון, ואם לומדים אז צריך לכוון.

גם יש ויכוח כמה להשקיע בדברי הרש"ש.

אשמח לתשובת הרב, האם יש התנגדות לכוון או שרצוי לכוון. וכן האם זה נכון ללמוד ולהשקיע בלימוד ה"משל" ובמפרשי הפשט

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה **בכתובת** rav@bilvavi.net או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## ויצא - תפילת ערבית רשות או חובה?

### תפילות אבות תיקנום ואסמכינהו אקורבנות

חובה. מצד אחד יש לומר שאם שורשה מצד שאבות תקנום, אזי לכאורה אין חילוק בין הג' תפילות, וכמו ששחרית ומנחה חובה, ה"ה ערבית. ואמנם זו דעת הרי"ף בעין יעקב בסוגיין, דס"ל שתפילת ערבית רשות היא רק על הצד שכנגד תמידין תקנום. אמנם עיי בריטב"א (כ"ז א' ד"ה אבות), שלמעשה מה שהאבות תקנו אינו יכול לחייב אותנו, אלא החיוב הוא מדרבנן שהסמיכו את התפילות לקורבנות. ולפ"ז צריך להבין מה החילוק בין שחרית ומנחה שהם חובה לבין ערבית שהוא רשות. עיי בזה"ק שני חילוקים (חיי שרה קל"ג א', ויחי רכ"ט ב') על דרך הפנימיות, ואכ"מ. ובאחרונים מצינו עוד חילוקים. העיון יעקב בעין יעקב מביא ג' חילוקים אפילו על הצד שתפילות אבות תיקנום. הראשון, שיעקב התפלל כי מריר ליבא טובא, ולכן תפילתו היתה על צרתו האישית, ולא תיקן זאת לכל אינשי. השני, מכיון שיעקב היתה תורתו אומנותו, ולפיכך היה פטור מלהתפלל כרשב"י (שבת י"א א'), וממילא היתה זו כתפילת נדבה ולא כחובה. השלישי, שיעקב כח התפילה הוא משום שהאבות שפתותיהם דובבות בקבר, אבל יעקב אבינו הרי לא מת (תענית ה' ב'). ועיי בתורה תמימה בריש ויצא, שפירש ע"פ הגמרא (עירובין ס"ה א') שהבא בדרך פטור מן התפילה (ולא קי"ל הכי), ולכן יעקב היה פטור מלהתפלל באותה עת, ולמעשה היתה זו תפילת נדבה ואינה מחייבת את הדורות. ועיי גם בפני יהושע (על התוס' כ"ו ב' ד"ה יעקב), שפירש שיעקב התפלל אותה תפילה כנדבה (ע"פ הגמרא בחולין צ"א ב'), ולכן אינה מחייבת. א"כ מחוץ לתירוץ השלישי של העיון יעקב, שאר התירוצים יש להם מכנה משותף שיעקב לא התכוון להתקין תפילה, אלא התפלל כנדבה, ולפיכך ערבית אינה זמן לתפילה בקביעות, אלא בעתים מיוחדים כנדבה.

### למה ערבית היא רשות

[ד] ע"כ דנו מדוע שתפילת ערבית תהא רשות למד"א שתפילות אבות תיקנום. אבל למד"א שתפילות כנגד תמידין תיקנום, אם כן ערבית הוא כנגד אברים ופדרים שלא נתעכלו שקרבים והולכים כל הלילה. וא"כ צ"ב מדוע ערבית היא תפילת רשות. והנה בגמרא (כ"ו ב') כתוב שמכיון שאברים

[א] כתוב בתחילת הפרשה "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש וגו'". ורש"י בד"ה ויפגע, מפרש, "ויפגע כמו ופגע ביריחו ופגע בדבשת, ורבותינו פירשו לשון תפילה, כמו ואל תפגע בי, ולמדנו שתיקן תפילת ערבית". נתבונן עתה בסוגיא דתפילת ערבית שתיקן יעקב אבינו. המשנה בברכות (כ"ו א'), אומרת "תפילת השחר עד חצות, ר' יהודה אומר עד ד' שעות. המנחה עד הערב, ר"י אומר עד פלג המנחה. תפלת הערב אין לה קבע". ורש"י בד"ה אין לה קבע, מפרש, "כל הלילה זמנה, והגמרא מפרש מאי לשון אין לה קבע". כלומר, רש"י מלמדנו שמהקשר הדברים משמע שאין לה קבע פירושו שאין לה זמן קבוע אלא כל הלילה זמנה, ומ"מ ישנו דיוק נוסף שיבואר בגמרא (בדף כ"ז ב'), ונדון בכך לקמן. נתבונן עתה בגמרא (כ"ו ב') הדנה במקור התפילות. "איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפילות אבות תיקנום. רבי יהושע בן לוי אמר תפילות כנגד תמידין תקנון". אח"כ הגמרא מביאה ברייתא כמד"א תפילות אבות תיקנון. ועוד ברייתא כמד"א תפילות כנגד תמידין תקנון. והנה עיין במצפה איתן ובמלוא רועים ובמהר"ץ חיות בסוף המסכתא וכן באור שמח (הלכות תפילה פ"ג ה"ט), שהוכיחו שלמעשה אין כאן מחלוקת, אלא מר אחד חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. כלומר, לכ"ע אבות תיקנו את התפילות, ואתו רבנן ואסמכינהו אקורבנות, כדי שנדע את גבולות זמני התפילה. והנה לענין תפילת ערבית סומכת הגמרא את זמנה לעיכול איברים ופדרים. ומכיון שאלה הולכין וקרביין כל הלילה, לכן גם תפילת ערבית אין לה קבע וזמנה כל הלילה.

### תפילת ערבית רשות או חובה

[ג] והנה בענין לשון המשנה שתפילת ערבית "אין לה קבע", מביאה הגמרא (כ"ז ב') דעה שפירושה שהיא רשות. כלומר התפילה אינה קבועה כי אין חיוב להתפלל אותה כלל. עיי בסוגיה שם שלמעשה זו מחלוקת תנאים ואמוראים אם תפילת ערבית רשות או חובה. והנה יש להבין מהי סברת המחלוקת. מה הסברא שתפילת ערבית תהיה רשות ומה הסברא דתהיה



# ויצא – תפילת ערבית רשות או חובה?

גבר יכול לפטור גבר כי שניהם מחויבים בעצם לברך ברכת המזון, ועיי"ש בדברי הגר"ח.

## חמישה שלבים בגדרי התפילה

[יא] והנה הבאנו ראיות לסברת המגן אברהם, וזה יכול לישב את שיטת הרמב"ם לענין ליל שבת. אבל הרמב"ם פוסק שערבית דמוצ"ש ג"כ אפשר להתפלל מבעוד יום. ומה נאמר שם. ובאמת הכסף משנה על המקום כותב שלמעשה לדעת הרמב"ם כל יום יכול להתפלל ערבית לפני השקיעה, ולא דוקא ע"ש או מוצ"ש, אלא הרמב"ם נקט את לשון הגמרא (כ"ז ב'). וכוותיה מסתבר, שהרי סברת הרמב"ם היא משום שתפילת ערבית רשות, וזה שייך בכל יום. אם כן מה שצריך להבין הוא כיצד מקשר הרמב"ם ענין שערבית היא רשות לענין הקדמת זמן תפילתה. כדי לבאר זאת יש להקדים ולהתבונן בשורשי התפילה. מצינו כמה ילפותות בכך, תפילות אבות תיקנום, תפילות כנגד תמידין תיקנום. ועוד שואלת הגמרא (ל"א א'), יכול יתפלל האדם כל היום כולו. ודוחה הגמרא, שלמדנו מדניאל (ו' י"א) להתפלל לא יותר מג' פעמים ביום בתורת חובה, אע"פ שדניאל הוה מפיש ברחמי טובא על הגלות (מהרש"א). שואלת הגמרא, שמא יתפלל אדם כל הג' תפילות אחד אחר השני בשעה אחת. דוחה הגמרא, דהפסוק בתהלים מלמד שיש להתפלל ערב ובקר וצהרים (ע"י לעיל שיש שדרשו פסוק זה לענין עצם ג' תפילות ביום, וצ"ע). הרי שמבואר כאן שישנם חמישה שלבים בגדרי התפילה. הדין הראשון הוא מצוה דאורייתא להתפלל בכל יום (לדעת הרמב"ם). הדין השני הוא להתפלל ג' תפילות בכל יום, כי כך תקנו האבות. הדין השלישי הוא לא להתפלל יותר מג' תפילות, ולפיכך אסור להתפלל כל היום בתורת חובה, וזה ילפינן מדניאל. הדין הרביעי שזמני התפילה בכללותם הם ערב ובקר וצהרים, ואין להתפלל כולן בשעה אחת, וזה ילפינן מהפסוק בתהלים. הדין החמישי הוא קביעת זמני התפילות בפרטות, וזה ילפינן מתמידין.

## דין תשלומין מצד חובת ג' תפילות ביום שקיבלו עליהם

[יב] והנה תפילת ערבית למד"א שהיא רשות וקיבלו עליהם כחובה, יש להבין מה קיבלו כחובה. הנה יש את החפצא דתפילה שהיא מצד עצמה חובה, לפי הרמב"ם מדאורייתא, ומדרבנן בשחרית ובמנחה. מלבד זאת קיבלו עליהם ישראל כחובה מצד הגברא להתפלל ג' פעמים ביום. והנה במה שהגמרא אומרת שנעילה יפטור את ערבית צריך להבין מהו המושג

ופדרים קרבים כל הלילה לכן זמן ערבית הוא כל הלילה. ורבינו יונה (י"ח ב' בדפי הרי"ף ד"ה מאי) ס"ל שמכך שאיברים ופדרים קרבים כל הלילה א"א ללמוד שתפילת ערבית היא רשות, "שאינן זה הטעם נופל בו כלל", אלא זוהי רק סברא מדוע תפילת ערבית זמנה כל הלילה. אמנם רבינו יונה שתק ולא אמר האם אפשר ללמוד שתפילת ערבית רשות מדינים אחרים באיברים ופדרים. אבל ראשונים אחרים למדו שבתוך דברי הגמרא שאומרת שתפילת ערבית היא כנגד אברים ופדרים, גנוזה גם סברא לבאר שתפילת ערבית היא רשות. ובה מצינו לכאורה שני מהלכים יסודיים. מהלך הראשון (פ"ד אות ב') ועוד ראשונים (כגון רש"י ותוס' שבת ט' ב', המאירי כ"ו א' בפירוש המשנה, וכן התוס' ביומא פ"ז ב' ד"ה והאמר), שכמו דאיברים ופדרים יש בהם מצוה אבל אינם מעכבים את הכפרה, כך גם תפילת ערבית יש בה מצוה אבל אינה מעכבת. המהלך השני הוא מהלך הריטב"א (כ"ו ב' ד"ה ומפני מה), ועוד (ע"י בחידושי הריטב"א על ברכות מהד' מוסד הר"ק בסוגיין הערה 72), שמכיון שפעמים שאברים ופדרים כבר נתעכלו מבעוד יום, וא"כ אין כלל הקטרת אברים ופדרים באותו לילה. ולכן כמו שהקטרת אברים ופדרים בלילה אינו דבר קבוע, ה"ה ערבית. ישנה עוד שיטה שלישית שמובאת ברבינו מנוח (רמב"ם מהד' פרנקל הלכות ברכות פ"א ה"ו), וכן בברטנורא (פ"ד מ"א), שתפילת ערבית היא רשות לפי שהיא כנגד דבר שהוא רשות. אמנם הרש"ש (כ"ז ב' ד"ה תפילת ערבית), טוען כנגדם שהקטרת איברים ופדרים היא מצוה דאורייתא וא"א לקרוא לה רשות.

## למה אין חזרת הש"ץ בערבית

[יג] והנה ישנם עוד כמה דינים ברמב"ם שלפיהם משמע שתפילת ערבית דינה כרשות גם לאחר שקבלו אותה עליהם כחובה. למשל, את הדין (פ"ט ה"ט) שאין חזרת הש"ץ בערבית, מבאר הרמב"ם שהטעם הוא לפי שאין ערבית חובה, לפיכך אם יחזור הש"ץ את התפילה תהיינה ברכותיו לבטלה, שהרי אין מי שהתחייב בתפילה שצריך עכשיו הש"ץ להוציא. הרי שלפי הרמב"ם על אף שקיבלו עליהם חובה אבל החפצא של התפילה נשארה בעצם רשות. האדם מחוייב להתפלל מצד סיבה חיזונית, אבל הוא אינו מחוייב בעצם התפילה, ולכן עצם התפילה נקראת אצלו רשות, וממילא א"א להוציא אותו. מי שמחוייב בדבר מחמת שבועה, אינו מחוייב בעצם הדבר. למשל על הצד שנשים פטורות מברכת המזון, ואשה נשבעה לחייב את עצמה, לכאורה לא יוכל גבר להוציא אותה ידי חובה בברכת המזון, אלא תצטרך לברך בעצמה. משא"כ

## יצא – תפילת ערבית רשות או חובה?

מנחה, לא הוכרעה, ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד (כ"ז א', ועי' ברמב"ם פ"ג ה"ד). וא"כ לר' יהודה מפלג מנחה אפשר כבר להתפלל ערבית. לכן בשילוב ג' דינים אלה אפשר להבין כיצד שייך להתפלל ערבית מבעוד יום לכתחילה. אבל לא לפני פלג מנחה, דלפני פלג מנחה אינו זמן ערבית אפילו לר' יהודה. ולמרות שערבית נתקן כנגד איברים ופדרים, הרי זמן אלה מתחיל אפילו לפני זמן פלג מנחה, ולכן אף לרבנן בעצם זהו זמן ראוי. אמנם אם זמן איברים ופדרים היה בדוקא אחר שקיעה, אזי א"א היה להתפלל לפני שקיעה. אבל אזי גם לא היתה התחלה לשיטת ר' יהודה שזמן ערבית מפלג מנחה. והנה יש להתבונן בעוד נקודה. בארנו שמה שקבלו עליהם כחובה הוא ג' תפילות ביום. וצריך להוסיף שבכל ג' התפילות הללו, מטבע התפילה אינו מעכב. דאחרת לא היה שייך להשלים מנחה דשבת בערבית דמוצ"ש, ולא היה שייך שנעילה תפטור ערבית דמוצאי יו"כ. כלומר ישנם ב' דינים. תפילה, ומטבע התפילה. ואף אם לא קיים דין מטבע התפילה, עדיין קיים דין תפילה. אולם בודאי שלכתחילה צריך לקיים הן את דין התפילה והן את דין מטבע התפילה. למעשה יסוד זה נכון גם למד"א תפילת ערבית חובה. כל ההבדל הוא שלמד"א ערבית רשות קבלו עליהם ג' תפילות ביום, בעוד שלמד"א ערבית חובה, לא קבלו עליהם אלא כך תקנו חכמים מעיקרא. אמנם לכאורה לענין להתפלל ערבית מבעוד יום, למד"א ערבית חובה זה יהיה מותר רק בדיעבד, כי לכתחילה יש דין זמן, וצ"ע.

### ערבית דליל שבת חובה ולא רשות

[טו] הנה בתקוני זוהר (תיקון ה' דף כ' א', ועי' בניצוצי זוהר שם אות כ"ו) משמע דעל אף שתפילת ערבית היא רשות בימות החול, אבל תפילת ערבית בשבת היא חובה. וכן כתב היעב"ץ (במור וקציעה סי' רס"ח, ובסידורו הלכות תפילת ליל שבת אות ו', והובאה שיטתו בשע"ת סי' רס"ח וסי' תקפ"ב), וכן טען בשו"ת שואל ומשיב (ח"ג מה"ת סי' ג', ח"ד מה"ת סי' מ"ד). ועי' בשבת (כ"ד ב' וברש"י ד"ה יום), שמשמע לא כך. ועומק הדבר, שכתוב בתק"ז הנ"ל, שתפילת ערבית שיעקב תיקן היתה בעצם חובה לפי מדרגתו, אבל אצל מי שאינו במדרגתו של יעקב, התפילה נעשית רשות. לכן שבת קדש היא במדרגה עליונה יותר אז התפילה באמת הופכת להיות חובה. לפי זה היסוד של האבי-עזרי מאיר. החפצא של תפילת ערבית היא בעצם חובה אלא שהאדם כיון שלא נמצא במדרגה הראויה, אצלו זה הופך להיות רשות. ■ מתוך

סדרה שיעורים סוגיות בפרשה

שתפילה תפטור תפילה. מה ענין נעילה לערבית שהאחד יפטור את השני. וכי לולב יפטור ערבה. והרי מחויב להתפלל גם ערבית וגם נעילה. אלא התשובה היא שישראל קיבלו עליהם להתפלל ג' תפילות ביום, ומצד זה בלבד תפילה אחת יכולה לפטור את חברתה, אפילו שאינם ממין אחד. ולפיכך א"א שתפילה תפטור חבירתה רק במעריב. ואף למד"א תפילת ערבית חובה אין גדר חובתה ממש כשחרית ומנחה, אלא חובה מדין ג' תפילות ולא מדין מעריב שבו. אילו החיוב להתפלל ערבית היה מצד החפצא של התפילה, לא היה שייך שנעילה תפטור את ערבית. דומיא להכי, כאשר הגמרא אומרת, לא התפלל ערבית, יתפלל שחרית שתיים. הרי ברור שמצד החפצא של התפילה, כאשר מתפלל שחרית שתיים, אין החפצא של התפילה השניה בשחרית חפצא דתפילת ערבית. אלא על כרחך שיש כאן שני דינים. החפצא של התפילה הראשונה בשחרית היא חפצא של תפילת שחרית. אבל התפילה השניה בשחרית באה מדין ג' תפילות ביום, ואינה לא חפצא דתפילת שחרית ולא חפצא דתפילת ערבית. כלומר את תפילת הערבית שלא התפלל הוא הפסיד. אבל את הדין של ג' תפילות ביום הוא לא הפסיד. יתר על כן, מי שלא התפלל מנחה, יתפלל ערבית שתיים. אך יתפלל ערבית שתיים, הרי הערבית הוא שייך ליום המחרת. מבואר כאן שדין ג' תפילות ביום, אינו בדוקא באותו יום, אלא דין ג' תפילות פירושו שהיום מחייב ג' תפילות, וגם אם השלמת החסר תהיה בלילה, אין בכך כלום (בדיעבד כמובן). כי אחרת איך אפשר להשלים מנחה בערבית. הרי שם מנחה אין בערבית, וכן השם של היום כבר התחלף בלילה. אמנם את תפילת מנחה הפסיד. ועל דרך זה, כאשר האדם לא התפלל שחרית והתפלל מנחה פעמיים. הכיצד, הרי אין זה זמן תפילת שחרית לכ"ע. אלא אה"נ הוא לא יקבל שכר של תפילה בזמנה. הוא גם לא יקבל שכר של שחרית. הדבר היחידי שהוא לא הפסיד זה הדין של שלוש תפילות ביום. לכן גם תפילה יכולה לפטור חברתה מאותה סברא.

### מדוע מותר לכתחילה להתפלל ערבית מבעוד יום

[יג] נחזור עתה לשאלה איך יכול אדם לדעת הרמב"ם (אליבא הכס"מ) לכתחילה להתפלל ערבית מבעוד יום. ברור שיסוד הדבר הוא בכך שתפילת ערבית קבלו עליהם כחובה לא לענין החפצא של תפילה כשחרית ומנחה, אלא לענין הדין של ג' תפילות ביום. ומצד הדין של ג' תפילות ביום, כבר ראינו שלענין תשלומין אין חובה שהג' תפילות תהיינה באותו יום, אלא רק שהיום מחייב ג' תפילות. וישנו גם הדין השלישי שמחלוקת חכמים ורבי יהודה בעד מתי מתפללים



**בירורים בעומק ענין המסכות והמגיפה** ברשות הרב שליט"א, ברצוני לברר כמה דברים בעומק דברי הרב על תקופתינו, חלקם שאלות כלליות וחלקם שאלות בבירור דברי הרב. ויש כאן סך הכל י"א שאלות, וסליחה על כל האריכות.

א. הרב מסביר בתשובה שעומק המסכות בתקופתינו הוא רמז שהקב"ה מכסה עכשיו השית אלפין שהם הפה והחוטם, כדי שיתגלה ימות עולם הבא. האם זה ג"כ קשור לזה שהקורונה התחילה מתקופת פורים שהוא זמן של לבישת מסכות?

ב. איפה מבואר בספה"ק שהפה והחוטם הם כנגד השית אלפין?

ג. ראיתי בדברי ר' יצחק מאיר מורגנשטערן שליט"א שהחוטם כנגד משיח בן יוסף והפה כנגד משיח בן דוד, האם זה קשור להנ"ל?

ד. ועוד קשה דהא ידוע שהפה הוא כנגד מלכות, וא"כ לכאורה הפה הוא כנגד אלף השביעי?

ה. האם מבואר מה תהי' עבודתנו באלף השביעי, אלף השמיני, אלף התשיעי ואלף העשירי?

ו. ראיתי בספר אחד שאלף השביעי תהי' בחינת שבת, אלף השמיני תהי' בחינת חנוכה, אלף התשיעי תהי' בחינת פורים, ואלף העשירי תהי' יוה"כ"פ (ולא זכרתי מאיפה נלקח דברים אלה), האם זה אמת?

ז. ואגב מבואר מהנ"ל (אם הנ"ל נכון) לכאורה, שפורים הוא שלב קודם ליוה"כ"פ וא"כ לכאורה יש להביא ראיה מזה שיוה"כ"פ קדוש יותר מפורים, אבל א"כ קשה דהא לעולם אומרים שפורים קדוש יותר מיוה"כ"פ, דיוה"כ"פ הוא רק "כפורים" וא"כ פורים גבוה מיוה"כ"פ? וצ"ע.

ח. באלף העשירי הכל מתכלל בהשורש, כמו שהרב מבאר, והרב מסביר שעבודתנו להיות מוכן לאותו ביטול וכליון לעתיד, לרצות לביטול המציאות שלנו ולהתכלל בהי', וכליון הרשעים היינו שהרשעים אינם מסכימים לאותו ביטול, וזה גופא תהי' כליוןם לעתיד, ושכל עומק בחירתנו הוא לבחור באותו ביטול גמור והתכללות הגמורה בהי' שתהי' לעתיד באלף העשירי. איך האדם יכול ללמוד דרכי הביטול ודרכי התכללות כדי להסכים יותר ויותר לאותו ביטול (דהא הנסיון הקשה להאדם הוא אם מסכים שמציאותו יתבטל לגמרי או לא)?

ט. בשיעור על ענין "בלבביפדיה מחשבה - מגפה" הרב מבאר למ"ד שחטא אדה"ר נגרם ע"י "גפן" זה היה שורש לענין "מגפה" שיש בה אותיות ג"פ המורה על ענין גף-כיסוי, וענין גוף (העלמת האור הפנימי, כיסוי הנשמה), שגורם מגיפה בעולם. ולפי"ז א"כ מהו למ"ד שחטא אדה"ר היה ע"י חיטה, או ע"י תאנה, או ע"י אתרוג?

י. האם קורונה היה נחשב לדינא כמגיפה (עכ"פ כשהיה בתוקפו)?

יא. בתוספתא תענית ב' י"א מבואר שתהי' "מבול של דבר על העובדי כוכבים" בימות המשיח, ושמעתי מת"ח אחד שאמר בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שציין תוספתא הנ"ל לתקופתינו, אמנם לכאורה קשה דהא גם עם ישראל סבלו מזה, וא"כ למה נחשב לדבר רק על הגויים?

המשך בעמוד יב'

**כתיב (במדבר, יד, לז)** וימתו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה'. ושם (מב) כתיב, אל תעלו כי אין ה' בקרבכם ולא תנגפו לפני איביכם. והרי שהיה ב' מגפות. א. מוצאי דבת הארץ. ב. מעפילים. ואמרו (סנהדרין, קח, ע"א) מרגלים אין להם חלק לעוה"ב, שנאמר וימתו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה', וימותו - בעוה"ז, במגפה - לעוה"ב. עיין מהרש"א שם.

ואמרו (סוטה, לה, ע"א) וימותו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה במגפה, אמר ר"ש בן לקיש, שמתו מיתה משונה. אמר ר' חנינא בר פפא, דרש ר' שילא איש כפר תמרתא, מלמד שנשתרבב לשונם ונפל על טיבורם, והיו תולעים יוצאות מלשונם ונכנסות בטיבורם, ומטיבורם ונכנסות בלשונם. ור"נ בר יצחק אמר, באסכרה מתו.

והיינו, שדיברו "בפיהם" על א"י, שהיא "טבורו" של עולם. ועיין מהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הלשון, פ"י) וז"ל, ופירוש ענין זה, דאמרינן בפרק עגלה ערופה (סוטה, מה, ע"ב) מטבורו אדם נוצר, דומה לאילן שמשלח שורשיו אילך ואילך, נמצא הטבור הוא באדם כמו שורש האילן אשר משלח פירותיו אילך ואילך, כן טבור האדם משלח שורשיו אילך ואילך. וזהו שנאמר כי האדם עץ השדה, נמשל האדם לעץ השדה. ותמצא כי הדיבור נקרא פרי, שהרי נקרא ניב שפתים, כמו שנקרא התבואה תנובת השדה, וכו'. והעיקר נשתרבב ממנו כל האילן, וכל חלק מן האילן יש לו שרובו. והקרב אל השורש יש לו שרובו יותר, עד הפרי שאין לו שרובו כלל, ללמד כי הלשון שנקרא פרי אין ראוי לו שרובו כלל כמו שהוא פרי, וכו'. וכאשר המרגלים שרבבו לשונם בלשה"ר, עשו מן הלשון עיקר אשר העיקר נשתרבב, וכיוון שהלשון עיקר, א"כ הטבור הוא פרי, ולכך נשתרבב לשונם עד הטבור. עיי"ש עוד בדבריו.

והבן, שנתבאר לעיל שמגפה בחינת עובר, הקטנת הקומה ל"רגליו". והנה, כאשר קומת האדם במדרגת עובר, יונק חיותו דרך הטבור, מאמו, וכאשר יוצא לאויר העולם יונק חיותו מפיו. והנה מרגלים מלשון רגלים, היינו שכל קומתם במדרגת רגלים, ולכך "הלכו" במדבר ברגליהם, על מנת להיכנס לא"י, ששם מקום הגדלות, שהוא בחינת פה. וכאשר דברו בפיהם - קלקלו, ונפל פה לטבור, נשתרבב לשונם ונפל על טיבורם. והוא בחינת עובר, שכיוון שיוצא לאויר העולם, נסתם הפתוח (טבור), ונפתח הסתום (פה), בחינת מגפה מלשון "הגפת דלתות". וכאן אצל המרגלים נפתחו שניהם, "והיו תולעים יוצאות מלשונם ונכנסות בטיבורם, ומטיבורם ונכנסות בלשונם". והיינו שהכל פתוח, בחינת מגפה של פרצה.



## ויצא | ז-כ

ויזכר אלקים את רחל. ז-ך, שורשו כ"ז אותיות התורה, כ"ב אותיות וה' סופיות, מנצפ"ך. ובהם עיקר הזיכור, כי בהם תגבורת הדינים, ונצרך לזככם. והכח לזככם הוא ע"י הזכר, זך-ר, בעסקו בתורה, באותיותיה, ומי שאינו מתעסק בה ופועל הזיכור, הוא אכזר, אר-זך. מתאכזר שאינו מזכך.

וכן מי שעוסק בה אולם אינו עוסק בה כראוי, בבחינת "תורת אמת", אלא בבחינת מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, בחינת כזב, כז-ב, במקום לזכך יוצר עיבוי אחר עיבוי, ויתר על כן עכירות.

והנה שורש הזיכור מתגלה במנורה, שמדליקים בה בשמן זית זך. וכמ"ש בצרור המור (שמות, ל, כג) וז"ל, שמן זית זך, הוא רמז לתורה שיש בה כ"ז אותיות כמנין זך. ונתפשט להאיר בחנוכה, כמ"ש (דברים, ה, ה) וז"ל, ואחר שזה הנר נעשה בשמן זית, בכח התורה שנקראת שמן זית זך, בכח כ"ז אותיות של תורה והתעסקו בהן, אחר שמכח התורה שיש לה כ"ז אותיות נעשה זה הנס. ולכך הוסיפו בכאן ב"ית, בכ"ה שעולה כ"ז כנגד אותיות התורה. ושורש כ"ז האותיות בתגין, עיין רמ"ז (שמות), כ"א באותיות שעטנ"ז ג"ץ, וששה באותיות בד"ק ח"יה. ומכח כך כאשר מאירים כח כ"ז אותיות, מכניעים הסט"א, השטן. כמ"ש בחתם סופר (במדבר, ג, מ) וז"ל, כ"ז אותיות עם מנצפ"ך, וכל אות כלול מכ"ז, ועולה מספרם כ"ז פעם כ"ז, תשכ"ט, כמו קר"ע שטן, עכ"ל. וכן י"פ כ"ז עולה ר"ע, ודו"ק. עיין רמ"ז (שמות), ושורש דבריו בשער הכוונות.

ושורש כ"ז, איתא בשער הכוונות (דרושי העמידה, דרוש ו'), הוא שם הוי"ה עם הכולל העולה כ"ז. ובפרטות, אחר אותיות י-ו, בשם הוי"ה שהם הזכרים, כנ"ל, באים אותיות ז-ך, ומתפשט מדרגת כ"ז, כמ"ש בזה"ק (ח"א, קא, א) הוי"ה אלוקינו הוי"ה אחד. הוי"ה אלוקינו הוי"ה, הרי י"ד אותיות, אחד רזא י"ג אתון. והרי שעולה כ"ז. ועיין עץ חיים (שי"ד, פ"ז, מ"ב). וכח זה נגלה בשורש קומתם של ישראל, באבות ואמהות, כמ"ש הרמב"ן בספר האמונה והבטחון (פי"ג), שיש בהם כ"ז אותיות, עיי"ש (ועיין פרדס יוסף, ויקרא, כו, מב). ומשם נמשך שבח ישראל שמשבחים בכ"ז אותיות. עיין כלבו (סימן יא) וז"ל, בלדור ודור כ"ז אותיות, כנגד כ"ז אותיות התורה, וכן בנקדש שמך, וכן באתה קדוש, וכו'. רפואה בשמינית וכו', ויש בה כ"ז תיבות כנגד כ"ז אותיות התורה, וכן בפסוקי התורה ורפואה יש בה כ"ז אותיות, רפאות תהי לשרך (משלי, ג, ח), וכן, כי חיים הם למוצאיהם (שם, ד, כב), וכן בפסוק והיה אם שמוע (שמות, טו, כו), יש בו כ"ז תיבות, עד אני ה' רופאיך. והבן שככל שנגלה בדבר אור התורה בשלמות, כן נגלה בדבר מדרגת כ"ז.

ובפרטות יותר. עיין רמ"ז (בראשית) ג' אלפי ביתות דאותיות גדולות ובינוניות וקטנות. וג' פעמים כ"ז, גימט' אנכי, גימט' כסא. עכ"ל. והבן, "אנכי" שורש הכל, כסא בחינת גילוי עליון לתחתון (ועיין עץ חיים, שער כד, פ"ה, מ"ק). והוא בחינת שם "אהיה", שמילוי דמילוי שלו עולה כ"ז אותיות (עיין שער הכוונות, דרושי ויעבור, דרוש ז', ועוד), שאהיה בחינת מה שעתיד להתגלות. כי השתא שאין הכסא שלם, נחסר שלמות גילוי הכ"ז, ז"ך.

כתיב בעדת קרח (במדבר, יז, יא) החל הנגף, ויקח אהרן כאשר דבר משה, וירץ אל תוך הקהל, והנה חל הנגף בעם, ויתן את הקטרת, ויכפר על העם.

ואמרו (זוה"ק, ויקהל, ריח, ע"ב) דלית לך מלה בעלמא למתבר ליה לסט"א בר מקטרת. ת"ח, מה כתיב, קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטרת, מ"ט כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף, דהא לית תבירו לההוא סטרא בר קטרת, דלית לך מלה חביבא קמי קב"ה כקטרת, וקיימא לבטלא חרשין ומלין בישין מביתא, וכו'. אר"ש, אי בני נשא הוו ידעי כמה עלאה איהו עובדא דקטרת קמי קב"ה, הוו נטלי כל מלה ומלה מניה והוו סלקי לה עטרת על רישיהו ככתרא דדהבא, עיי"ש בהרחבה. והבן, קטרת, קטר - כתר, בחילוף אותיות, ולכך אמר סלקי לה עטרת על רשיהו "ככתרא".

ומהות הקטורת, מלשון קשר, כמ"ש (זוה"ק, ויחי, רל, ע"א) ות"ח, קטרת מקשר קשרין ואחיד לעילא ותתא, ודא אעבר מותא וקטרוגא ורוגזא דלא יכיל לשלטאה בעלמא, כמ"ש קח את המחתה וכו'. והבן שהנגף יסודו קטנות, פירוד, כמ"ש לעיל, והקטרת מקשר ומחבר הכל, ולכך זה לעומת זה. ועיין שם עוד (שמיני, לד, ע"ב. קרח, קעז, ע"ב).

ויתר על כן, אמרו (שם, ויקרא, יא, ע"א) ועילא מכלהו קטרת, דאיהו שלים מכלא, ולא אתיא לא על חטא ולא על אשם ולא על עון, אלא על שמחה, כמה דאת אמר (משלי, כז, ט) שמן וקטרת ישמח לב. ועל דא קטרת לא מתקרב אלא בזמנא דשמון מתקרב, הה"ד (שמות, ל, ז) והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטירנה. וכתיב ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה, בגין דאשתכחו שמן וקטרת כחדא, וכו', קטרת קשיר קשירו דמהימנותא. ועיי"ש (צו, ל, ע"ב. אחרי מות, נח, ע"ב).

והבן שיש מהלך בקטרת זה לעומת זה, כנגד חסרון של נגף, השלמה (והוא בחינת שלמים, עיי"ש בזה"ק). לעומת פירוד, אחדות, כנ"ל, ולעומת אחדות דקלקול (כמ"ש לעיל, נגף מלשון מגפפה, חיבוק וחיבור) חיבור וקשר דתיקון. אולם יתר על כן, יש בקטרת מהלך שאינו כלל בבחינת זה לעומת זה, ואינו בא להשלים חסרון, ואינו בא אלא על שמחה. והוא פנימיות הקטרת. ועיין שם (בהעלותך, קנא, ע"ב) אשכנא בספרא דשלמה מלכא, קטרת הוא לחדוה, ולסלקא מותנא. והיינו כנ"ל שיש ב' בחינות. א. חדוה. ב. לסלקא מותנא. ועיין תיקונים (תיקון כא, נה, ע"ב) שמשמע שם שיש קטרת תחתון וקטרת עליון, ודו"ק. ועיין זהר חדש (כי תשא, עו, ע"א). ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: זכר, זך, אשכנז, כזב, אכזר, זכרון, כזה, זכוכית, זכריה, כומו, זכה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



## בנשמה גילוי של השגת חכמת אין סוף שיון מע- לימה

ומצד כך העבודה היא שהאדם רוצה בלי גבול, הרצון בלי גבול, היא הארת אין סוף בנפש, וכמו שהוזכר, בהשתלשלות של הדבר, זה משתלשל לתתא באופן של גדר גילוי החכמה ממעמקי הרצון, שכפי שיעור הרצון כך הוא גילוי החכמה. חכמת יון מעמידה את הדבר באופן כזה שיש גבול להשגת החכמה, בגבול התחתון זה השכל האנושי, אמת, אבל בהגדרה היותר דקה של הדברים, בעצם כך שהאדם מעמיד גבולות להשגת החכמה, זה השורש של הניצוץ של קליפת יון.

זהו ישרון, מכח צמצום הישר, זה ישרות, אבל זה ישרות שמצטמצמת, זה ישרות שיש לה מציאות של גבול, זה ישרות המתגלה לפי כלי המקבלים שבדבר, שכפי שיעור הגבול שמתגלה בנפשם, כך שיעור הישרות שקיים בקרבם. זהו כח הצמצום של חכמת יון שמתגלה במעמקי נפשו של האדם.

ומצד כך, יש את עומק הרצון בנפש להשיג רצון של אין סוף, זה העומק של הרצון להידבק ולהתכלל בו, יתברך שמו.

ויש את עומק כח החכמה שבאדם, של טוהר האמונה של נשמתן של ישראל שהוא "חלק אלוך ממעל" הוא המדע והוא היודע, "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי כי גבהו שמים מארץ כן גבהו וגו'" הגדרת הדבר הוא שמציאות כח נשמתן של ישראל, שהיא "חלק אלוך ממעל", ומצד כך ראשית, גבולות החכמה שמתגלים בנפשן של ישראל הם בוודאי לא הגבולות של יון, אבל יתר על כן, בעומק, אין להם את מציאות הגבול, וכל מה שיש את מציאות הגבול בנפשו של האדם זה ההצטמצמות.

אם כהגדרה כללית כחו של יון זה כח הגוף, אבל בהגדרה מדוייקת, זה כח הכלי, זה כח הגבול שמונח בדבר, שזה מהותו של כלי שהוא מגביל את הדבר.

ובחנוכה שנעשה נס שדלק שמונה ימים, הכח של אותו גבול פורץ, אין את אותו צמצום של אותו מציאות של

גבול בקומת נפשו של האדם.

## אביון דתיקון גילוי האב ובן שבנפש

כשהכוחות האלה מתגלים בנפשו של האדם באופן הנכון שלהם, אז "כשגברה יד מלכות בית חשמונאים ונצחום", סדר הדברים הוא באופן כזה, שמההארה של השורש של האב שבמדרגת אביון, כמו שהוזכר - יש בו גם את האותיות אבן שזה נוטריקון אב ובן, במילה אביון עצמה נמצא האב - הי' שזה השורש של הטיפה שהוא י'. ובן שבאביון, זהו אב - י' ובן [הב' היא מכפל האותיות שאפשר להשתמש בה פעמיים].

והגדרת הדבר, שכח המציאות הזו שמתגלה מהצד העליון שבדבר היא, שבכל אדם ואדם יש בו את מדרגת האב שבו, ואת מדרגת הבן שבו, מדרגת האב שבו, זה ה"פרה רוצה להניק" שמתגלה בו, ומדרגת הבן שבו זה "העגל רוצה לינק", שזה ה"כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל" להזכיר עוון העגל, והעומק של עוון העגל לעניינא דידן, הוא ההידבקות לגבול של "העגל רוצה לינק", אבל כשקומת נפשו של האדם נמצאת נכון, זה המדרגה הנקראת אב ובן, באותו נפש, בחיצוניות, האב הוא לעצמו, והבן לעצמו, אבל בהבחנה הפנימית יותר, זהו אב ובן באותו נפש, והדוגמא היסודית של זה הוא בליל פסח, "וכאן הבן שואל", "אם אין לו בן אשתו שואלתו, ואם אין לו אשה הוא שואל את עצמו", כלומר הוא האב ובן שנמצא בתוך עצמו, והגדרת הדבר שזהו הרצוא ושוב שבנפש האדם, זהו האב ובן שבנפשו של האדם, מי שנמצא אצלו רק כח הרצוא כח האב, חס ושלום זה מי שרוצה לעשות עצמו אלוה, חס ושלום, אלהים אחרים, וע"ז נאמר חס ושלום, "אין לכם חלק באלוקי ישראל" מהצד ההפוך שלו, אבל מאידך, מי שרוצה להעמיד את הנפש רק במדרגה של השוב, זה הכח של ההקטנה של יון שנתבאר.

וכששני הכוחות האלה נמצאים יחד בקומת נפשו של האדם, זהו התיקון אב ובן שמתגלים בקומת נפשו.

ובלשון בהירה, יש אין סוף בעצם, ויש מדרגת הגבול



מי שנמצא רק בגבולות האלה, זה ההקטנה של "מוחין דקטנות", "מוחין דעיבור", מוחין שהקליפה של יון חופפת עליה, או בלשון אחרת שהמוחין יונקים ממנה.

## "עמל התורה" בעומק, העסק מעט מעבר לכוחות הנפש

אבל ככל שנפשו של האדם נמצאת בבהירות יותר, ונמצאת בשתי החלקים שהוזכרו, ברור לה איפה נקודת הגבול שלה, וברור לה איפה נקודת התוספת, זה העומק של ה"עמל התורה", "עמל התורה" ההגדרה שלו היא לעסוק מעט לפחות מעבר לכוחות נפשו, זה נקרא עמל התורה בהגדרה העמוקה שלו, ושם יש את התנועה בין הרצוא והשוב, רצוא ושוב, רצוא ושוב, ששת ימי המעשה, רצוא, שבת - הוא זוכה לשוב עליון יותר, וחוזר חלילה.

## "ע"י גילוי ה"חלק אלוך ממעל" נכנע הישרון ומ-תגלה הישראל

ועל ידי כן האדם מכניע את עומק הרצוא שהרצון שולט עליו, והוא מכניע את הישרון שמצמצם את הישר - א-ל, שם מתגלה המדרגה העליונה ש"קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד", היפך מה שהם אמרו "כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל", מתגלה ה"חלק אלוך ממעל", זהו ה"חלק" לעומת "חלק", "יעקב איש חלק".

כשמכניעים את ה"כתבו לכם על קרן השור", את העגל, את העובר, את גבולות הכלים, - מתגלה המדרגה העליונה, השלימות העליונה של ה"חלק אלוך ממעל" שהוזכר, - מתגלה החלק התחתון המעלים, ומתגלה החלק העליון, ואז האדם חי ב-רצוא ושוב, הוא חי ב-שוב, בגבולות האדם דיליה, אבל הוא חי ברצוא בכניסה לעולמו של הקב"ה, זהו ה"והדליקו נרות בחצרות קדשך", נכנסים כביכול לגבולות העליונים יותר שבערכו של התחתון הם נקראים "אין סוף" זה נקרא "חצרות קדשך". ■ המשך

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

שכל הארה מעבר לאותו גבול, היא נקראת בנפש האדם "אין סוף", ובלשון רבותינו בגדרי החכמה, כל מדרגה עליונה ותחתונה, העליונה ביחס לתחתונה נקראת "אין סוף".

## התיקון - התנועה בין "שוב" גבולות הנפש ל"מעט יותר" - ה"אין סוף" בערכו

ולפי"ז בסדר קומת העבודה בנפשו של האדם, כשיש לאדם בהירות במקום הגבול של נפשו, שזה כח השוב שבנפש, ויש לאדם את הבהירות במקום הרצוא שבנפש, שהוא מעבר לגבולות של הנפש דיליה, והוא מתנועע כסדר בין מקום הגבולות של הנפש שזה שוב בנפשו, למקום שלמעלה מעט מהגבולות שלו, זולת מסירות נפש שזה כח הבית חשמונאי שנצחו - אבל בנפש הפרטית, מעט מאד מעבר לאותו שיעור של גבול, יש את התוספת שהיא ה"אין סוף" בערכו דיליה, זה הקצה התחתון של המדרגה העליונה המתגלה בתחתון, זה ה"מעט יותר" שמעבר לגבולותיו, ה"מעט יותר" שמתגלה בנפשו של האדם, בערכו שלו, זה מעבר לגבולות שלו, ושם תנועת הנפש כסדר.

אם לא, אז מציאות הדבר היא שהאדם נמצא בתוך הגבולות של עצמו, זה נקרא "עובר במעי אמו". "עובר במעי אמו" יכול ללמוד, אבל למעשה, הוא לא יכול לצאת מהמקום דיליה, הוא נמצא תמיד באותו מקום של גבול, כשהוא יוצא לאויר העולם, אז "אין להם מנוחה", "ילכו מחיל אל חיל", "עובר במעי אמו", הוא כולו בבחינת רגלים, "ראשו בין ברכיו", ואז מקום ההליכה שלו הוא בבחינת אדם שקונה בד' אמותיו, או בדוגמא של שבת שהוא נמצא רק בתוך ד' אמות שלו, באותו מקום, כל עובר במעי אמו לא יכול לצאת מאותם גבולות, הוא נמצא שם.

ובדקות, זהו ה"ויתרוצצו הבנים בקרבה" שרצו לצאת, "מריבים בנחלת שתי עולמות" כדברי חז"ל, דהיינו שהם רצו לצאת ל"נחלת שתי עולמות" שזה מקום שאין לו גבול.



שאל"כ יחזור הדבר לכמות שהיה ותחזור ותתחבר האור הזה שבתוך החלל עם הא"ס כבראשונה יחד וע"כ לא נתפשט ונמשך האור רחב אל תוך החלל רק דרך קו א' דק לבד

שזהו סוד הצמצום. וכבר הוזכרו בארוכה דברי הלשם, שהפתח עצמו הוא נקודת החסד, ועצם כך שהפתח הוא רק קו אחד דק, זוהי נקודת הגבורה.

ודרך קו הזה נמשך ויורד אור א"ס אל תוך החלל העגול שהוא הנאצל וע"כ מתדבק המאציל בנאצל יחד

דבק בגימ' קו, שהוא כח הדבקות, משא"כ העיגול הוא כח הביטול, כנ"ל בארוכה.

ולא עוד אלא אע"פ שכל האצילות עגול והא"ס מקיפו מכל צדדיו בשוה עכ"ז אותו המקום הנשאר דבוק בו ממש ונמשך ממנו ראש הקו הזה נק' ראש האצילות העליונה וכל מה שנמשך ונתפשט למטה נקרא תחתית האצילות

לעיל הוזכרו כל ההבחנות שיוצרות עיבוי, עצם כך שהקו לא מאיר מראשיתו מצד המקום, עצם כך שהקו נמשך, עצם כך שלא כל השפע העליון יורד לתתא, ועוד, כנ"ל.

ועי"כ נמצא שיש בחי' מעלה ומטה באצילות דאל"כ לא היה בחי' ראש ורגלים מעלה ומטה באצילות. והנה האור הזה המתפשט תוך החלל הזה הנה הוא נחלק לב' בחי' הא' הוא שכל האורות שבתוך החלל הזה מוכרח הוא שיהיה בבחי' עגולים אלו תוך אלו. והמשל בזה אור ספירת הכתר עיגול א' ובתוך עיגול זה עגול חכמה וכיוצא בזה עד תשלום י' עגולים שהם י"ס דא"ק ואח"כ י' עגולים אחרים והם י"ס דעתיק ואח"כ בתוכם י' עגולים אחרים והם י"ס דאבא אלו תוך אלו עד סיום כל פרטי אצילות וכל עגול מאלו יש אור מקיף אליו כמוהו ג"כ עגול אחר כמוהו נמצא שיש אור פנימי ואור מקיף וכולם בבחי' עגולים. והבחי' הב' הוא כי הנה באמצע כל האצילות העגול הזה מתפשט דרך קו ישר בחי' אור דוגמת העגול ממש רק שהוא ביושר ויש בו בחי' א"א ואו"א וזו"ן וכולם ביושר ולבחי' זו קראו בתורה את האדם בצלמו בצלם אלהים

זהו לא רק קו אחד, אלא גם ג' קווים, ויתר על כן צורת האדם, כנ"ל.

זה המקום חלל עגול בשוה מכל צדדיו עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים תוך עגול זה ואור א"ס מקיפו בשוה. והנה כאשר צמצם עצמו אז דרך צד א' מן החלל

כמבואר בארוכה לעיל, זהו הפתח שדרכו יוצא הקו. כשם שבכל עיגול ישנם חלונות שדרכם עובר האור, גם באור א"ס יש פתח שדרכו יוצא הקו. וזהו עומק נקודת הצמצום, שהקו יוצא רק דרך צד א', ולא דרך כל הצדדים.

המשיך דרך קו א' ישר דק כעין צנור

## ב' מהלכים בהארת הקו

נתבארו לעיל שני מהלכים בגדר הארת הקו. מהלך ראשון, ישנה הבחנה של אור ניצוצות וכלים, מימי האור העליון - זהו האור א"ס, צינור - מלשון ניצוץ, קו - בבחינת כלי. אלו הם הדברי שלום והשמן ששון, מיסוד דברי המפרשים. וישנו מהלך שני בשיטת הפתחי שערים, ועניינו, יש את הא"ס ויש את מציאות הגבול, ומצד כך הקו הוא למעלה מהצינור, שהרי הצינור הוא לפי נקודת ה"צר", לפי נקודת הגבול, והקו הוא לפי מבט הא"ס. ולפי"ז, יש את האופן שהגבול מקבל לפי גדרו הגבול, ויש את האופן שהא"ס מאיר בגבול על מנת להחזיר את הגבול לבלתי בעל גבול, שזוהי הארת הקו לשיטת הפתחי שערים.

א"כ, ב' מהלכים אלו בהארת הקו הם דבר והיפוכו. לשיטת הדברי שלום והשמן ששון הצינור הוא למעלה מן הקו, שהרי הצינור הוא הניצוצות והקו הוא הכלי. ולשיטת הפתחי שערים הקו הוא למעלה מן הצינור, שהרי הקו הוא לפי מבט הא"ס. והצינור הוא למטה מן הקו, שהרי הצינור הוא לפי מבט הגבול. וככל ממוצע, יש שפע מהא"ס שמגיע לגבול כפי גדרו הגבול, ויש שפע מהא"ס שמגיע לגבול כפי הא"ס. שפע שמגיע לפי הגבול זהו צינור מלשון צר, ושפע שמגיע לפי מבט הא"ס הוא הנקרא קו.

אור א' הנמשך מן הא"ס אל תוך החלל וממלא אותו אבל נשאר מקום פנוי בין האור שבתוך החלל ובין אור הא"ס המקיף את החלל

נקודה זו תבואר להלן בענף ד' בעז"ה, ונזכירה בקצרה. בכל דבר יש אור פנימי ואור מקיף. לפ"ז, יש את האור א"ס שבתוך החלל, ויש את האור א"ס שמקיף את החלל. ולעולם ישנו חילוק בין מדרגת האור הפנימי לאור המקיף, ולהלן בענף ד' יבואר, שמקומה של כל הבריאה כולה הוא בין המקיף לפנימי של העליון. לכל עולם ועולם יש מקיף ופנימי, וכל עולם תחתון נמצא בין המקיף לפנימי של העליון. ובכל הבריאה כולה יש את אותו יחס. כלשון דברי הרב ז"ל: נשאר מקום פנוי בין האור שבתוך החלל ובין אור הא"ס המקיף את החלל, ששם הבריאה נמצאת.



קו - יש את האור שבתוך הקו, ויש את הצינור שהוא כלי לאור, והקו עצמו הוא בבחינת הכלי.

א"ק - יש את האורות של א"ק, ויש את הכלים של א"ק. ישנם כלים בדרך מעבר שדרכם יוצאים האורות, ואלו הם השערות, אח"פ, והעיניים. למטה מכך מתגלה סוגיית אורות הפה, ושם כבר היה כלי אחד שבתוכו נמצאים כל האורות כולם. ובאופן וחוטם היו את שורשי כלים, ולא כלים בפועל.

עולם הנקודים - למטה מכך בעולם הנקודים יש כלים, שבירת הכלים.

בעולם התיקון - ובעולם התיקון ישנם כלים של אצילות, דאיהו וגר-מוהי וחייהו חד, אורות וכלים מחוברים אהדדי, וישנם כלים דעולמות אבי"ע, שהם כלים כמציאות גמורה.

זו בכללות ממש קומת הכלים, הזכרנו זאת בהבלעה, ובעז"ה נקודה זו תחזור עשרות פעמים בעץ חיים, ויתר על כן.

## ואין לנו רשות לדבר יותר במקום גבוה כזה והמשכיל יבין ראשית דבר מאחריתו כמ"ש בע"ה בדרושים אחד- רים הבאים לפנינו

אין רשות לדבר בכלים ממש, אבל כאן בא"ק הוא שורש דשורש לסוגיית הכלים. ובעומק יותר בקו, ובעומק יותר בצמצום, ובעומק יותר באור א"ס, כמו שהוזכר.

## ואמנם אינו כלי ממש אלא שבערך האור שבתוכו נק' כלי. אמנם הוא זך ובהיר בתכלית הזכוכך והדקות והבהירות.

ביאור הדברים בלשון קצרה. בשורש העליון, הכלים זהו כח שיוצר כלות לאור שלא יתפשט יותר, אבל בעצם הכלי עצמו הוא אור. וזה נקרא כלים מלשון כלות של האור, כלומר שכאן נכלל האור, אבל הכלי זהו האור עצמו.

למטה מכך, המדרגה העליונה היא, שהאורות והכלים הם חד ממש, אלא שבתוך האור עצמו שמתפשט נעשה עיבוי יותר ויותר. ולמטה מכך, המדרגה התחתונה של העיבוי נקראת כלי, שכאן מתכלה ההתפשטות, וע"ש כן בעומק זה נקרא כלי, מלשון התכלות של ההתפשטות. ויתר על כן, למטה מכך ישנם כלים שהם מלשון כלות, שהם כלולים באור, אבל הם כלים. יש כלים מלשון תנועה, של נכספה וגם כלתה, שאלו הם כלים של אצילות. ויש כלים מלשון כלי קיבול ממש.

אבל כאן הרב ז"ל מיירי במדרגה העליונה, שהכלים נקראים כך מלשון שכאן הוא הכלי של האור, כאן נגמר האור. כמבואר בלשונו: ואמנם אינו כלי ממש אלא שבערך האור שבתוכו נק' כלי, אבל בעומק הוא אור ממש. אמנם הוא זך ובהיר בתכלית הזכוכך והדקות והבהירות, מחמת שהוא אור. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

כמ"ש ויברא אלהים את האדם בצלמו וגו' כי הוא קו ישר ומתפשט בדרך קוים וכמעט כל ס"ה והתיקונים אינם מדברים אלא בזה היושר כמ"ש בע"ה:

## ודע כי יש בזה האצילות מיני עולמות לאין קץ

כלומר, העולמות יכולים להתפרט לאין קץ בבכח, אבל בפועל הם לא מתפרטים לאין קץ, כנ"ל בדברי הלשם.

ואין עתה ביאורם אבל נתחיל עתה לבאר עוד פרט אחד הכולל כל מציאות החלל הזה וממנו מתפשטים כל העו-למות כמ"ש בע"ה והוא בחי' מציאות א"ק לכל הקך-דומים הנז' בס' הזוהר ותיקונים ואחריו נמשך סדר כל המדרגות כולם

ביחס לא"ס א"ק נקרא פרט אחד, אולם ביחס לבריאה א"ק זהו הכלל. כמו בכל מדרגה, שביחס לקודמת אליה היא פרט, וביחס לאלו שאחריה היא נקראת כלל. א"ק ביחס לא"ס והקו זהו פרט, וביחס למציאות הנבראים זוהי כל מציאות הבריאה שישנה. כמו שהוזכר, זוהי מציאות הבריאה: אור א"ס, צמצום, חלל, קו, עיגולים, יושר, א"ק.

## דע כי בזה החלל נאצל א"ק לכל הקדומים

הוא קודם לכולם, ועש"כ הוא נקרא אדם "קדמון". כל מדרגה קודמת ביחס לקודמת אליה, אבל הקודם המוחלט הוא נקרא קודם לכל הקדומים.

## ויש בו מציאות י"ס והם ממלאין כל החלל הזה

כמו שהוזכר, הי"ס לא ממלאים את כל החלל לגמרי כפשוטו, שהרי נעשה רווח בין האור א"ס למקום א"ק.

אמנם בתחלה יצאו י"ס דרך עגול אלו תוך אלו ואח"כ בתוך העיגולים נמשך דרך יושר כציוור אדם א' באורך כל העגולים הנ"ל בציוור הזה ואין אנו עסוקים כלל בבחי' עגולים רק בבחי' יושר לבד ולקמן אבאר בע"ה עוד מציאות העגולים והיושר מה עניינם. והנה ע"י הצמצום הזה הנ"ל אשר נעשה האדם הנ"ל היה בו בחי' עץ-מות וכלים כי צמצום האור גורם מציאות הוויות הכלים כמ"ש לקמן בע"ה

בקומת הכלים יש את הכלים עצמם, ויש את שורש הכלים. ונזכרים בקצרה.

אור א"ס - האור א"ס עצמו הופך להיות כלי לע"ס הגנוזות במאצילן.

צמצום וחלל - זהו שורש הכלים בפועל.





## אור א"ס כתיב אני ראשון ואני "אחרון". אחר-ון.

ועוד. עיין עץ חיים (שער מז, פ"ב) האור א"ס המתלבש בחכמה לבד הוא שמקבלין ז"ן דאצילות, אמנם בבריאה מתלבש הא"ס לבוש אחר בבינה דאצילות, וזאת הבינה נעשית מסך סתום ומלבוש גמור אשר על ידו מקבלין י"ס בבריאה. והבן שלכך אין זהו אור א"ס, אלא מדרגה "אחרת", ודו"ק. משא"כ באצילות יש גילוי אור א"ס, כנודע.

**צמצום** חלל הפנוי, שורש לאלהים "אחרים". וכמ"ש (שמות, כ, ג) לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. ושורש כל מדרגת אחר, בצמצום. כי אחר יש בו כמה ביאורים. א. נראה כאחר. וזהו הצמצום, שנעשה הסתר (לפי הבחינה שצמצום אינו סילוק אלא הסתרה), ונראה כאחר. ב. לאחר זמן, שלב נוסף. וגילוי ראשון אור א"ס, וגילוי שני צמצום. ג. הולך אחריו. ובקלקול זהו אלהים אחרים, ששורשו צמצום. ד. חוזר לאחור. וזה הצמצום, חזרת האור לשורשו. צמצם עצמו אל עצמו. ה. אחרית, תכלית. והתכלית גילוי בלתי בעל גבול בגבול, במקום הצמצום.

**קו** הקו תחילת פניית הא"ס לאחר, לנבראים. וכן אחר לשון סמוך, והקו סמוך וקרוב לא"ס.

ועוד. מקום הבקע שבוקע באור א"ס הסובב ונכנס לתוך החלל, נקרא פנים. ושאר הסובב נקרא אחר בערכו, כמ"ש בלשם בתחילת חלק הביאורים. והנה הקו הולך ומתפשט, וכל המשכו ביחס לשלב הקודם, נקרא אחר. וכן אינו בוקע עתה עד אור א"ס שבתחתית העיגול, והרי שיש לו אחרית. וכן הקו אינו נגלה אלא מתלבש בא"ק, ונגלה כאחר.

**עיגולים** הקו מחבר את כולם, לעומת כך העיגול, כל עיגול עומד לעצמו, נבדל מזולתו, אחר.

וסוד היושר - השגחה פרטית, והעיגולים - השגחה כללית, כנודע. והשגחה כללית היינו שכל אחד דומה בה לאחר ואין בה גילוי פנים, כי בפנים כל אחד שונה. והרי שכל השגחה כללית בסוד אחר.

וכתיב (דברים, ו, יד) לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם.

**יושר** כתיב (במדבר, כג, י) תמת נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו. והיינו שסוד יושר, סוד פנים. ובבחינת אחר שבו נעשה אור ישר ואור חוזר. ואור חוזר בחינת מיתה, חוזר לשורשו. וז"ש תמות נפשי מות ישרים, בחינת אור ישר שיש לו אור חוזר. וזהו ותהי אחריתי כמוהו. ודו"ק.

**שערות** עיין עץ חיים (ש"ה, פ"א, מ"ת) בבחינת הראש אין אנו מזכירין לעולם בחינת אחר ובחינת פנים, לפי שבמקום שאין שם נקבים וחלונות אז יוצא האור שוה מכל צדדיו ומאיר בשוה. אמנם כשמתחיל בחינת הנקבים כגון מהאזנים ולמטה, אז יש בחינת פנים ואחור, כי המצח נקרא פנים והעורף נקרא אחר, לפי שכל הנקבים הם ממשיכים האור לחוץ דרך הפנים, ומה שאין בו נקבים יקרא אחר. ועיי"ש (שער ל', פ"א, מ"ב, דרוש פנים ואחור). בחינת אחר גמור, ואחור בערכו, עיי"ש (ושער מ', דרוש ז', ענין אב"א).

ועוד. עשו איש שעיר. וכתיב (בראשית, כה, כה) ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער ויקראו את שמו עשו, ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחת בעקב עשו, ויקרא את שמו יעקב. והיינו שאחר אוחו בו.

והנה עיקר שער הראש יורד לאחוריים, משא"כ שער הדיקנא בפנים. עיין עץ חיים (שער טז, פ"ד). ובאחור יש המשך שערות הראש היורדין דרך אחר עד ראש ז"א, ומאותן האורות דשערות נעשין או"א, כי בהכרח שיעשה שם בינתים מציאות אור א' ע"י ב' מיני שערות אלו, דדקינא (בפנים) ודרישא (באחור) מצד אורם הגדול המקיף פנים ואחור.

וכתיב (ויקרא, יז, ז) ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם.

**אזן** האזנים מאזנים בין פנים לאחור, נמצאים בממוצע בין פנים לאחור. ולכך במקום שחסר הארת האזן נקרא אחוריים. עיין עץ חיים (ש"ח, פ"ו, מ"ת) מה שיורד מאו"א הוא נקרא אחר, וכו', כי להיותו חסר אור אזן העליונה מן ב' אורות אחרים, לכן החסרון הנמשך מצדו הוא גדול, כי הוא הבחינה העושה אותו פב"פ.

**חוטם** עיין עץ חיים (ש"ו, פ"ח) ענין אחר ופנים וכו'. כשאין התחתונים ראויים וכו', הנה הוא ממשיך אליהם אור מחיצוניותו בלבד, שהוא אור מספיק בלבד לחיות העולמות שיעור חיות ומזון ושפע הראוי לעצמן בלבד, וכו', ונקרא אור האחר, שהוא הופך פניו, בכעס עמהם, וכו', ומאיר להם אור ההכרח עם היותו מסתלק ואינו נותן להם האור אלא בהפיכת האחוריים אל התחתונים.

ועוד. אף, בחינת ריבוי. ולשון "אחר", לרבות עוד דבר אחר. כגון (בראשית, ח, י) ויחל עוד שבעת ימים אחרים.

ועוד. "חרון" אף, לשון אחר. כי כאשר שולט הכעס, האחר שולט בפנים, בחוטם, ונעשה חרון אף. אף ר"ת אחר - פנים. והיינו שליטת האחר על הפנים. ובתיקון חרון אף, אריכות אף הפנים שולטים על האחר. וכמ"ש (שמות, יד, יט) ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם.

ועוד. חוטם, רוח חיים, נושם ונושף, זה אחר זה, כסדר.

**פה** כתיב (משלי, כט, יט) כל רוחו יוציא כסיל, וחכם באחר ישבחה. ופירש"י, כשיוציא הכסיל כל רוחו, בא החכם וישפילנה במענה לשונו.

ועוד. כתיב (שמות, כג, יג) ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך. וכתיב (דברים, יח, כ) ואשר ידבר בשם אלהים אחרים.

ועוד. בעקודים, כאשר חוזר האור לתוך פה דא"ק, מאיר לתחתונים בדרך אחר. עיין עץ חיים (ש"ו, פ"א, ואילך).

**עינים - שכירה** שורש השכירה בס"ג דס"ג, לשון נסוגו אחר. עיין עץ חיים (ש"ח, פ"א, מ"ת).

וכתיב (תהלים, עח, סו) ויך צריו אחרו. ושורשו אחורי חכמה ובינה שנפלו למקום ז"ת, כנודע. ואחוריים אלו הם שורש ראייה, חיצוניות שרואה את האחר. וכתיב (בראשית, טז, יג) ותקרא שם ה' הדבר אליה אתה אל ראי, כי אמרה הגם הלם ראיתי "אחרי" ראי. והוא כח



התנגדות, כי השבירה מחמת שיש כח מתנגד. וזה לשון אחר, לשון עיכוב מחמת כח אחר המתנגד, כמ"ש (בראשית, כד, נו) אל תאחרו אותי. וברוצח בשגגה כתיב (במדבר, לה, כח) "ואחרי" מות הכהן הגדול ישוב הרצח אל ארץ אחוזו.

ומקום אחיזת הקליפות באחוריים, כנודע. ובפרטות באותיות י"ג (גימט' אח"ד, ודו"ק). עיין עץ חיים, כללי מהרח"ו ז"ל (טו).

ועוד. שבירה פירוד מאחד לרבים, ונעשה מאחד אחר, ע"י ביטול קוצו של אות ד'. עיין ערך אחד. וכתיב (במדבר, טו, לט) ולא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עינכם אשר אתם זנים אחריהם. וזהו נשמת אלישע בן אבויה, "אחר", שורש כל נפילת האחוריים. ולכך דוקא טעותו הייתה במצות כיבוד או"א, שבהם נפלו האחוריים, ודו"ק.

ובתיקון אמרו (קידושין, לג, ע"ב) נשיא עובר, עומד מלפניו מלא עיניו, ואינו יושב עד שישב במקומו, שנאמר והביטו אחרי משה עד בואו האהלה. ובתיקון. כתיב חכם באחור ישבחה. ועיין באר מים חיים (שמני, יא, נג) אחור וקדם צרתני, והחכם גם באחור יושב ומהלל ומתקן גם בחינת האחור שיתמלא לבחינת קדם, עבור שדעתו לשמים, וגם את האחור ישבחה לתקנו להעלותו יפה יפה. וגם ישבחה מלשון שבירה [מלשון (שם, סט, י) בשוא גליו אתה תשבחם] שמסדר כל בחינות תאות הגשמיים שבה.

**עתיק** כולו פנים ואין בו אחור גלוי, אלא מחוברים אחור באחור. עיין עץ חיים (שער י"ב, פ"ב, מ"ת) ואין מתגלה בעתיק בחינת אחור כלל וכו'. הפנים דמ"ה שמצד זה נקרא פנים, ובחינת הפנים דב"ן העומדים מצד א' נקרא אחור בערך שם מ"ה.

ועוד. מהותו העתקה מענין אחד לאחר. כמ"ש (בראשית, כו, כב) ויעתק משם ויחפרו באר אחרת. וקרי"ס, שבעתיקא תליא מילתא, כתיב שם (שמות, יד, כג) וירוצו מצרים ויבאו אחריהם כל סוס פרעה וגו'. ועיין עץ חיים (שי"ב, פ"ה, מ"ת) בספקות דעתיק בחלקי פנים ואחור, מה עלה, עיי"ש.

**אריך** אריך בכל הקומה, ואין אחריו, מעין בחינת אני ראשון ואני אחרון, ונהפך אחור, לאריך, ודו"ק.

ועוד. אריך, קו ישר ארוך בכל הקומה, זה אחר זה כסדר. אחר, לשון אחר, כמו אחיו שבא אחריו בסדר הלידה. לעומת עתיק שכולו דילוג.

ועיין עץ חיים (שי"ב, פ"ד, מ"ת) אמנם בחינת הנקבה והזכר שבו הוא באופן אחר, והוא שהם ב' בחינות פנים ואחור. פירוש, בין בצד ימינו ובין בצד שמאלו יש בו בחינת מ"ה מצד פנים ובחינת ב"ן מצד אחור, ובזה הוא חיבור נפלא גדול מאוד.

**אבא** אב"א ר"ת אחור באחור. כמ"ש בספד"צ, שתחלה או"א לא הוו משגחין אפין באפין. ואח"כ נפרדו ונעשו או"א פנים בפנים. ועיין דגל מחנה אפרים (תצוה, ד"ה ועוד) עוד יש לפרש חכם באחור ישבחה (משלי, כט, יא) על ערך שכתב האריז"ל שבע יפול צדיק וקם (שם, כד, טז) וכו', ונודע כי "שבח" ו"יקר" כל אחד גימט' ש"י מן שביל דיסוד אבא, וזש"כ כי חכם באחור כדי לקשר אחור בקדם, כמ"ש (תהלים, קלט, ה) אחור וקדם צרתני, וכו', ישבחה, הוא שבח-ינה,

גימט' אדנ"י, מספר היכל, וזש"כ (דברים, לב, כט) לו חכמו ישכילו "זאת". מלכות הנקראת זאת. ועיין עץ חיים (שער לו, פ"א, מ"ת).

ועוד. בזמן השבירה כאשר ירדו אחוריים של אבא אזי החזיר אבא פניו אל בינה, ובחינה זו נקרא אחור בפנים. עיין עץ חיים (שער ל, פ"א, מ"ת). וכאשר נפלו גם אחורי אמא, נעשו אב"א. ואחור של אבא נקרא יש"ס. עיין עץ חיים (שער טו, פ"ו).

**אמא** נדרים באמא. וכתיב (דברים, כג, כב) כי תדר נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו. בל תאחר. והשורש, אמא שם ס"ג, כנודע. מלשון נסוגו אחור. עיין עץ חיים (ש"ח, פ"א, מ"ת). וזהו דס"ג דס"ג ולא בע"ב דס"ג. ועיקרו תבונה שהיא אחור דאמא. עיין עץ חיים (שער טו, פ"ו). וכן פרצוף לאה, אחור דתבונה, כנודע. עיין עץ חיים (שער כג, פ"ד, מ"ת) וכאשר נכנסו המוחין תוך ז"א, תכף יוצאת דרך אחור בחינת לאה, וכו', והכתר מלביש ומכסה אחור לאה, ועיי"ז אין החיצונים שולטין באחוריים שלה. ופני לאה כנגד אחור דז"א. ועיין עץ חיים (שער לח, פ"ד, מ"ת). ועיין שם (שער לא, פ"ה, מ"ת) הזכר יוצא דרך פנים דז"א, והנקבה דרך אחור, כי זה מצד אבא ואלו מצד אמא, ולעולם הזכר בערך הנקבה הוא פנים והיא אחור, בסוד אחור וקדם צרתני. והנה בהיות או"א קודם התיקון אב"א, עכ"ז היה אבא בבחינת פנים בערך הנקבה שהיא אחוריו.

**ד"א** אחשורוש, זעיר דקליפה (עיין פע"ח, שער הפורים, פ"ו). אחשורוש, אחור-שוש. ואמרו (אסתר רבה, ב, א) כל רוחו יוציא כסיל, זה אחשורוש. וחכם באחור ישבחה, זה הקב"ה וכו'. והשורש, כי ז"א בתחלה היו במעי אמא אב"א, כמ"ש בעץ חיים (ש"ח, פ"ד, מ"ת). ושם שורש הקלקול דאחשורוש. ובעלמא דתיקון נתקנו. וזהו חכם באחור ישבחה, זה הקב"ה. ואף כשיצאו ז"ן, מתחלה היו אב"א, וכותל אחד לשניהם, אח"כ אחור שלם לזה ואחור שלם לזה ע"י מעש"ט של האדם. עיין שם (פ"ו, מ"ת, ועוד). ואז חוזרים פב"פ, אולם נקרא אחוריים, כי חזרו פב"פ ע"י הגדלת האחוריים, עיי"ש. ויש בכך ד' בחינות, וסדרן ממטה למעלה נתבארו שם בעץ חיים (שער יא, פ"ז, מ"ת). ופ"ח, מ"ת, סדר תיקונם. ושער י"ד, פ"ז, מ"ב). וסוד נוק' שהיא אחור ז"א, בפרטות, עיין שם (שער מ"ט, פ"ט).

**נוק'** שכינה. ועיין דגל מחנה אפרים (תצוה, ד"ה וזהו) וחכם באחור ישבחה, כי יש שבח להשכינה בשפלותה כאשר החכם באחור, ומכל מקום ישבחה בשבחה דאורייתא ותפלה, שהוא עזר לה להקימה מהגלות. והנוק' נקראת עניא דלית לה מגרמא כלום, כולה אחור ולא פנים, כי מאן דאכיל לאו דיליה בעית לאסתכלי באפיה, ומגלה אחוריו. וזש"כ (דברים, כד, כ) כי תחבט זיתך לא תפאר אחרך לגר ליתום ולא למנה יהיה, מתנות עניים.

ותחילה המלכות בפרטותה בתוך עצמה הייתה אב"א, ואח"כ חזרה לפב"פ, עיין עץ חיים (שער יט, פ"ו, מ"ב). ושער ל"ד, פ"ב, מ"ב. ושער ל', פ"א, מ"ב). והנה נוק' סוד הכלי. ומקום האחור בכלי נתבאר בעץ חיים (שער כ', פ"ה, מ"ק) עובי החיצון מצד האחור. ועיי"ש (פ"ח) כי כמה אחוריים וכמה פנים הם, עיי"ש אחוריים בערכין.

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



## תשובה

א. כן. כיסוי פה וחוטם, דיבור ריח תחתון, וגילוי דיבור וריח עליון, משיח, מלשון משיח לפי תומו, ונאמר בו והריחו ביראת ה'.  
ב. מושכלות פשוטים בחכמת האמת. חוטם ופה, כנגד זו"ן, בחינת ו"ק, שית אלפי שנין.

ג. כן.

ד. שאלה שורשית. עכשיו מלכות נכללת ביסוד בעטרת היסוד, ולכן יש רק שית אלפי שנין. ולשיטת הגר"א מלך מדת המלכות מעולם לא יצא. ובתורת מהר"י סרוג, בספר עמק המלך ועוד, המלכות נמעכה. ובתורת מהר"ח"ו יצא למלוך ונשברה. ולכך דוד המלך נקרא "בר נפלי", אין לו קיום. אולם לעת"ל יתגלה מלכות בשלמות, "והיה ה' למלך".

ה. על נקודה זו נבנה ספר דעת תבונות, ע"פ ספר ברית מנוחה.

בפרטות. אלף שביעי - אורות הפה. שמיני - חוטם. תשיעי - און. עשירי - שערות. מהותם נתבאר בהרחבה בעץ חיים, ובפרט בשער ד' - שער אח"פ.

ו. כן. אולם בדקות, תשיעי יוה"כ, עשירי פורים.

ז. כנ"ל.

ח. ספר דע את הויתך ובלבבי חלקים ז-ח-ט.

ט. בחינות נוספות. ובקצרה, חיטה - לשון חטא. תאנה - לשון תאונה ואניה, בכי. אתרוג - חמדה, כמ"ש הרמב"ן. וכולם אמת, וכל אחד הסביר בחינה אחת מן החטא.

י. בדין מגפה מצינו בעיר או מדינה, ושם נצרך שיעור רב יותר של מתים בכל יום רח"ל. אולם לא דנו הפוסקים במגפה בכל העולם. וקשה לחדש לדינא חידוש שם מגפה בכל העולם, שכיוון שמקיף את כל העולם כמעט לחלוטין יש לו דין מגפה, כי בכל העולם מתים מספר הנקרא מגפה לכאורה - לפי נאמנות הרופאים.

יא. שורש מגפה זו אינה בישראל אלא בערב רב, ומכיוון שנתערבו בישראל לכך גם ישראל כשרים נדבקו בה.

## התזונה הנכונה בשעת המגיפה

בענין התזונה הנכונה בשעת המגיפה, מצינו ראינו להרשב"ש (סימן קצה) שכתב זו"ל: "אבל בימות המגפה צריך להזהר בתכלית השמירה, ושיוסיף בהנהגתו לנקות

המותרים, ושלא להרבות במזון, ושיאכל דברים טובי האיכות ומעטי הכמות, וירבה המנוחה וירחיק היגיעה".  
עכ"ל. האם יש בחז"ל ובספה"ק דברים נוספים בענין זה, זולת מה שכתב הרב שליט"א בספרו "להב אש" בענין הנהגת האכילה שהוא מבחינה רוחנית?

## תשובה

מגיפה, יגף, נגף, שורש ג-פ. ראשי תיבות ג' פרקים. ונודע נה"י ג' פרקים. ו"ק, ששה פרקים. קומה שלימה, י' פרקים.

ונודע בספר יצירה, ראש בטן גויה, ראש - מוחין, בטן - כרס וכל חלקיו, גויה - גוף.

ונודע, ראש - מוח, גוף - לב, בטן - כבד.

ולכך עיקר מגיפה בבחינת בטן - כבד, מערכת העיכול והאכילה.

וקטן הנמצא במעי אמו, הוא במדרגת נה"י, ג' פרקים. מדרגת כבד, אכילה. כמו שכתוב (נדה ל'): "אוכל ממה שאמו אוכלת ושותה ממה שאמו שותה". כולו מדרגת בטן, אכילה.

ולכך עיקר תיקון המגיפה, בבחינת עיבור, בטן, כבד, תיקון מדרגת מערכת העיכול, תיקון חוזק הגופני. ועיין עוד חסד לאברהם (מעין ה נהר כח). דברים אלו נכתבו ביתר הרחבה במאמרי מגיפה שנכתבו לאחרונה.

ועוד. עיקר המגיפה שורשה ומקורה מביורוי מלכי אדום, החלקים שלא נתבררו, כמו שכתב האריז"ל בשער הכוונות (דרושי תפלת השחר דרוש ג) ובשער היחודים (פרק יג) ובפרי עץ חיים (שער עולם העשיה פ"ד). ועיקר הביורוי ע"י אכילה, שאם לא בירר נכנס לתוכו ומזיקו.

## מגפה בהגדרה ההלכתית

לכבוד הרב שליט"א. בדרשה בנושא של מגפה הרב הזכיר את הפוסקים המגדירים מגפה. כידוע, הרב חיים קנייבסקי שליט"א אינו מגדיר את הנגיף הנוכחי כמגפה בהלכה. האם הרב יכול להסביר את כוונתו ביחס למגפה?

## תשובה

שורש ג-פ, כולל, יגף, מגף, ועוד. ובאופן זה אין גדרו דין מגפה של כח של שורש ג-פ, שהוא שורש המגפה.

מלבד כך כבר כתבנו שיש צד שכיון שזהו בכל העולם יחדיו, נחשב מגפה, כי אין דנים כל עיר וכל מדינה, אלא דנים כל העולם יחדיו. ■

המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה **בכתובת** rav@bilvavi.net או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## וישלח - נס

הרמ"ק באור יקר פקודי וז"ל, ענין הנס יהיה וכו' כענין יוסף, ראה ארונו של יוסף וכו'. וטעם שהוא עשה כנגד הטבע שהיה בחור וכו', וטבעו הכניע, א"כ יכנע הטבע מפניו ויעשה נס עכ"ל. אופן נוסף מצינו כמ"ש בקידושין לט ב, שבמקום שקביע היזקא לא סמכינן אניסא לצורך מצוה. והרי שלצורך מצוה, הן לצורך המצוה עצמה והן בדרך הליכה למצוה או אף בדרך חזרה נעשה להם נס מכח המצוה.

**והרי שהמצוה הוא כח להופעת נס.** אופן נוסף להמשכת נס מצינו בספר רב ייבי תהלים כ"ד וז"ל כתוב בספר תולדות יעקב יוסף בפרשת צו בשם הריב"ש ענין נס הוא שנתחדש הדבר בפעם ראשון על הטבע נקרא נס, ואח"כ נעשה זה טבע ג"כ. וכן מביא שם בשם האריז"ל עיי"ש. וכן שמעתי מפי הרב ר' משה ב"ר נחמן קאסיוויה ז"ל, על מה שארז"ל ביום שנפקדה שרה אמנו נפקדו עמה כמה עקרות. אין הפירוש שנפקדו עמה כמה עקרות בו ביום, וא"כ אינו מוכח שהפקידה היא בשביל שרה, אלא שמא הוא בשביל אחרת. אבל הפירוש הוא ששרה אמנו פתחה הצינור של פקידת עקרות שנעשה נס גדול על ידה ואח"כ כשנפקדת עקרה עד ביאת המשיח הכל הוא ע"י אותו הצינור שפתחה שרה עכ"ל. והרי שהנס לא נעשה עבור אותו אדם, אלא ע"י שהצדיק פתח הצינור של נס, ועתה כבר יותר בנקל לאדם להשתמש עמו. והאופן לעשות זאת, כתב בספר דברי אמת השלם וז"ל, שמעתי מהרב המגיד מזלאטשוב ז"ל שבאותיות הסיפור (של הנס) מעוררים השורש של הניסים כי הכל באותיות. ועוד אופן לזה מצינו בספר דברת שלמה אסתר וז"ל, אפילו נסים פרטיים הנעשים לאדם שהשי"ת עוזרו מאיזה צרה, או אפילו לאדם אחר, וכשיזדמן ח"ו כמו הצרה הזאת לשום אדם, כשיזכור ישועת השי"ת לאדם שהצילו מצרה כזאת, גם היום יוכל להמשיך ישועת ה' להנצל גם כעת מצרה כזאת, רק שיהיה בבטחון גדול ובאמונה שלמה ובדביקות

**האם יש להשתמש בנס** יש בכך ג' מדרגות. א. מי שאינו ראוי לנס ונעשה לו נס מחמת סיבה חיצונית כדאית שיצא מדדיו חלב והשקה לבנו, עליו אמרו כמה גרוע זה [שבת נג ב.]. כי אינו שייך לנס כלל ומשתמש בכתר שאינו שלו. ב. מי שאינו במדרגת נס אולם יש לו זכויות רבות שהם העוה"ב שלו, ולזה אמרו שאם משתמש בנס מנכין לו מזכויותיו, תענית כ ב. כי נס הוא מדרגת עוה"ב וזכויותיו הם העוה"ב שלו. וכאשר משתמש בנס מנכין לו את העוה"ב כי נשתמש בו. ג. מי שהוא במדרגת בן עוה"ב ממש אצלו הנס והטבע שווים ועליו אמרו בתענית מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק. וזה אינו משתמש בעוה"ב כי השתא נמצא במדרגת עוה"ב ואצלו העוה"ז והעוה"ב שווים. אלא שסוף כל סוף אף אותו אדם נמצא בעוה"ז ומדרגת כולם אינה כן, לכך אין לו להשתמש בזה שלא לצורך. ולכך השתמש בנר זה רק עד הבדלה ותו לא. ובעומק השתמש בנר זה אף לצורך הבדלה כי נר זה הוא גופא כח ההבדלה בין שבת לחול, בין נס שהוא קודש לטבע שהוא חול. ודיקא אמר מי שאמר לשמן וידלוק וכו' מי שאמר, כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו, ובדברך לעולם נצב בשמים, שהוא מקיים כל דבר בכל עת כמ"ש במדרש וכמבואר בבעש"ט הק'. ודיקא מי שדבוק במי שאמר, שדבוק בשורש היות כל דבר שהוא במאמר פיו ית"ש, אצלו הנס והטבע שווים. וזהו בן עוה"ב, שאינו דבוק בלבוש אלא במולבש במאמר פיו ית"ש. ויתר על כן בעצמותו ית' למעלה מדיבוריו. וזהו הלשון שאמרו על רשב"י כתובות סא ב, ועל נחום איש גמזו בסנהדרין שרגיל בניסים, כלומר שהוא במדרגת נס. וזהו ג' לשונות בנס. א. נס מלשון ברח, וזהו למי שאינו שייך לנס כלל. ב. מלשון נס להתנוסס שעולה למעלה אולם אין מקומו ממש למעלה וזהו למי שיש לו זכויות. ג. נס בגימ' אלף, ראשית. וזהו למי שדבוק בראשית ההויה והוא במדרגת נס ממש. והנה מצינו עוד כמה סיבות שיעשה לאדם נס. כתב

כ"י עכ"ל. והעומק שדבק בנשמת ר"מ ומעוררה, ומכוחה מושך את כח הנס. אופן נוסף מצינו בספר מאור עינים מקץ וז"ל, יש תורה שבנגלה ויש תורה שבנסתר, וכן בנסים יש נסים נסתרים ויש נסים נגלים. וכשאדם עושה מצוות ולומד תורה בלא מוח ודעת שלימה וכמו ישן דמי ואז אין כח בתורתו לעשות נס נגלה, רק אחר שלומד במח ושכל גדול יכול לגרום שיתגלה נס עכ"ל. כי המשכת כל דבר ע"י התורה שמכוחה נברא העולם ומכחה מתקיים, ולכך כפי ערך עסקו בה כך מושך נס. אופן נוסף הוא מש"כ הבעש"ט הק' להפך סדר האותיות כגון מצרה לצהר, ע"י בדבריו בפרשת נח. וכל זה רק למי שבמדרגת נפשו דבק באותיות ונעשה עליהם בעלים ולכך יכול לשנות סדרם וע"כ לשנות הגזירה ולעשות נס. אופן נוסף הוזכר בדברי המאור עינים הנ"ל קצת באופן שונה וז"ל, ע"י לימודינו התורה בדרך נסתר נעשה נס נסתר וע"י נגלה נעשה נס נגלה עכ"ל. ובאמת איכא ג' אופנים לפעול נס. א. ע"י יהיב ליה ידיה ואוקמיה, בחינת מעשה. ב. בחינת דיבור, ויגזור אומר ויקם לך. ג. ע"י מחשבה כנ"ל. והכל תלוי מהיכן מושך הנס ולפ"ז תלוי צורת המשיכה. והנה בגמ' שבת מ"ט אמרו גבי רשב"י הואיל ואיתרחיש ניסא איזיל אתקין מילתא. וטעם הדבר כי הנהגת הנס היא למעלה מהנהגת העולם, וכאשר מאיר אור הנס בבריאה הוא מאיר לרגע קט וחוזר ומסתלק. ובכדי לקבוע את אותו האור לכך אמר איזיל אתקין מילתא, והתקנת מילתא נעשה כלי לאור הנס וע"כ אור הנס נעשה קביעא וקימא בארעא. שזהו הטעם שבקשה אסתר כתבוני לדורות שהרי אמרו שם במגילה יט א, ומה הגיע אליהם דאיתרחיש ניסא, ובכדי לקבע הנס בקשה כתבוני לדורות.

**וכן בנס חנוכה אמרו לשנה אחרת קבעום וכו',** [בשבת כא ב], כי בשעת הנס היה אור לנס, ולשנה אחרת רצו לקבע אור הנס בחפצא ובזמן. ולכך נס חנוכה שהוא משום פרסום הנס כמ"ש שם בשבת, וכן מקרא מגילה שהוא לפרסום הנס כמ"ש במגילה ג ב, מקרא מגילה עדיף משום פרסומא ניסא. כלומר שע"י נר חנוכה ובקריאת המגילה מקבעים את אור הנס בארעא. ופרסום הנס הוא הוצאתו מכח לפועל וקביעתו בארעא. וזהו העומק של מ"ש בברכות נד א, הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אמר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

בהשי"ת עכ"ל. אופן נוסף לעשות נס מצינו בספר אמרי פנחס שער אמת ואמונה נז, וז"ל,

**ויש לדעת אין נעשה נס,** כשאדם מאמין באמת בהשי"ת והוא נקרא אמונה (ואמונה הוא נה"י) וזה נס, ועי"ז נעשה נס, ובאמת מקורו בדברי רז"ל שאמרו שבר"ה בני"י אוכלים ושותים וכו' ובטוחים שיעשה להם נס. ובעצם היותם בטוחים זהו גופא מה שמושך להם הנס. עוד בחינה מצינו בספר דגל מחנה אפרים חוקת, וז"ל, ולכן מגלה ועושה ה' נסים לצדיקים, כי מבחינתם הוא ענין הנס כי במחשבה הכל אחד, ובמחשבה יוכל להשתנות מן הטבע, כי שם הכל שוה ואין שם פירוד כלל, רק הכל אחדות אחד, עכ"ל. ולכך צדיק שדבק בעולם המחשבה יכול לעשות נס. בחינה נוספת מצינו במ"ש חז"ל מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים וכו' קמאי מסרו נפשיהו על קדושת ה', והרי שהמוסר נפשו נעשו לו נסים. וביאור הדבר כמ"ש בספר ליקוטי אמרים דף ה, [למגיד ממזריטש, עמ' 12 במהד' לובביץ] וז"ל אין דבר יכול להשתנות מתולדה לתולדה אחרת כמו ביצה שנעשה ממנה אפרוח שצריך מתחילה להתבטל כלל מתולדת ביצה דהיינו מתולדה ראשונה ואח"כ יכול להיות תולדה אחרת ממנה. כן כל דבר צריך להיות כן שצריך לבוא למדרגת אין ואח"כ יכול להיות דבר אחר. וכן בכל הנסים שהם בשינוי הטבע צריך שיתעלה הדבר בספירת אין ואח"כ משפיע משם באופן שיהיה נס עכ"ל. ועיין עוד בספר אור תורה בליקוטים וז"ל, וכשרוצים לעשות דבר שכנגד העולמות, צריך לעשות זה הדבר במחשבה כי שם הכל אחדות אחד גמור. ולכן צדיקים שמוסרים נפשם עי"ז דבקים במידת האין, ולכך עי"ז נעשה להם נס. אופן נוסף מצינו בספר הנ"ל דף ב [במהדורת לובביץ עמ' 112], וז"ל אם יתקשר האדם לרצון הקדום יוכל להמשיך משם השתנות שירצה ולעשות נס. אופן נוסף מצינו בזה בספר כתר שם טוב וז"ל, בשם הבעש"ט זלה"ה. אם אדם בא לידי סכנה ח"ו וצריך לנס, אזי יתן ח"י גדולים בשביל נרות לבית הכנסת ויאמר בפה מלא, אני מנדב ח"י גדולים לנרות בשביל נשמת רבינו מאיר בעל הנס, א'להא דמאיר ענני, א'להא דמאיר ענני, ובכן יה"ר מלפניך ה' או"א כשם ששמעת את תפלת עבדך מאיר לעשות לו נסים ונפלאות, כן תעשה עמדי ועם כל ישראל עמך הצריכים ניסים לניסים נסתרים ונגלים אמן

רק בכמות אלא שהשתא הנס אינו קביעא וקיימא ולכך אין סומכין על הנס (פסחים סד ב), משא"כ לעת"ל הנס יהפוך לקביעא וקיימא. דהשתא הניסים הם בבחינת י' כמ"ש באבות ה', י' ניסים נעשו לאבותינו במצרים וי' על הים. וכן אמרו ביומא כא ב, י' ניסים נעשו בביהמ"ק שזהו בבחינת ביה"ה צור עולמים, עוה"ב ב' ו' עוה"ז בה', וכח הנס רק מצד אור עוה"ב י'. אולם לעת"ל יתגלה כח הנס גם בה' ואז יהא קביעא וקיימא. שזהו הסוד שאברהם ושרה נתוספו להם ה' שעיי"כ הנס יהיה קביעא וקיימא. כי אילו ילדו מכח י' הולד לא היה קביעא וקיימא, דכדרכו של נס שמאיר ומסתלק, כבחינת בן השונמית שמת. אבל מכיון שהנס נתלבש באות ה' לפיכך הוא נס קבוע. וכל מה שאמרו חז"ל שלא להשתמש בניסים (עי' תענית כ ב ושם כב ב ברש"י ועוד) הוא דיקא בנס בחינת י', בהא שאין ראוי לקחת הממון שבא מן השמים שעיי"כ מקצץ רגל בשולחן דלעת"ל וממעט זכויותיו. אולם נס שנתלבש באות ה' הוא קביעא וקיימא בארעא ומותר להשתמש בו. ופעמים שהנס מתלבש בארעא באופן של נס נסתר ועיי"כ מותר להשתמש בו כי נתלבש בארעא. והוא מ"ש בשמ"ר כד א, בוא וראה כמה ניסים עושה הקב"ה עם האדם והוא אינו יודע, שאלולא היה אוכל פת כשהיא חיה היתה יורדת תוך מעיו ומשרטת אותו, אלא ברא הקב"ה מעין בתוך גרגרתו. ומכיון שנס זה נתלבש בטבע מותר להשתמש בו. וכן רבים כיוצא בו. והנה בחינה נוספת מצינו בנס הנקראת נס בתוך נס בשבת צז א, גבי מטה אהרון שבלע מטותם בעודו מטה, וגבי גבריאל בכבשן האש בפסחים קיח ב, ובחולין קכז א, גבי ערוד נס בתוך נס לרעה.

**וביאורו של נס בתוך נס שהכלי לנס הפנימי הוא הנס החיצון.** והבן שיש ג' בחינות. א. נס שאין לו כלי, ולכך מסתלק ואינו בר קיימא. ב. נס שיש לו בארעא. ג. נס שהכלי שלו הוא נס גופא. וזהו בחינת ס' וס' שבלוחות בנס היו עומדים שבת קד א. שכל האותיות היה להם כלי, וס' וס' הכלי שלהם היה נס. ובחינה נוספת של כלי הוא הזמן וזהו מטבע הברכה בחנוכה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, כי הזמן נעשה כלי לנס.

■ מתוך סדרה שיעורים סוגיות בפרשה

ויש להתבונן מה השייכות למקום והלא הנס הוא נקודת השבח ולא המקום ומדוע מטבע הברכה הוא במקום הזה. ועיין במג"א רי"ח סק"א ובט"ז שם סק"א ובפרי מגדים. רק הביאור נראה ע"פ הנ"ל שהנס הוא אור שאינו קביעא וקיימא, וע"כ שנעשה נס במקום שהוא קביעא וקיימא, אור הנס יש לו כלי במקום, ועיי"כ אור הנס לא נסתלק לגמרי אלא נשאר ממנו רשימו במקום ולכך מטבע הברכה הוא דיקא שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה, במקום הזה דיקא. וזהו עומק מ"ש בברכות נח א, הואיל ואיתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה. שעיי"כ שדורש הפסוק ומחדש בו תורה מוציאו מן הכח לפועל בארעא בבחינת תורה לא בשמים היא, ועיי"כ מקבע הנס בארעא. והבן שבקיבוע בארעא איכא ב' חלקים. א. קיבוע בשורש שהוא בתוה"ק שהיא שורש הכל בבחינת תורה אור שמוציא את האור מן הכח לפועל כאן בארעא דיקא. ב. קיבוע בעובדה בבחינת נר מצוה.

**וזהו החילוק בין פורים לחנוכה.** שפורים הפירסומא ניסא הוא בבחינת תורה אור, ומגילת אסתר מן הכתובים. משא"כ חנוכה נקבע בבחינת נר מצוה. ויסוד זה מוסד על דברי המהר"ל בקריאת שם ספרו נר מצוה ותורה אור על חנוכה ופורים. ופורים הוא סוף ניסים בבחינת תורה אור כמ"ש ביומא לח, מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הניסים שניתנו להיכתב. וחנוכה הוא סוף ניסים בבחינת נר מצוה. ומצד בחינת נס בתורה אור אמרו במגילה י ב, ועוד, ארון שעשה משה בנס היה עומד. שאינו תופס מקום. אולם עדיין אין כאן קביעות הנס בארעא ממש כי הנס שאינו תופס מקום כי הוא למעלה מן המקום אולם אין כאן גילוי של הנס בתוך עצמיות המקום. אולם מאידך מצינו ניסים שמהותם גילוי בתוך המקום, כגון מ"ש בתענית ה א, נעשה להם נס ונתגלה להם מה שבכתליון ומה שבחורי נמליו. והרי שהנס היה בעצם הבית שהוא קביעא בארעא. וכן הא דאמרו שקפצה לו הדרך ליעקב אבינו ולחלק מן השיטות לא שהוא קפץ אלא המקום עצמו קפץ. וכן מעשה קרח שפתחה האדמה את פיה. ומעין זה מ"ש בסוטה יא ב, כיון שמכירין בהם מצרים באים להורגן ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע. וז"ש במדרש א"ל משה לישראל ראיתם הניסים והגבורות והנפלאות שעשה לכם הקב"ה, יותר ויותר הוא עתיד לעשות לכם לעת"ל. וגדלות הלעת"ל מהשתא אינו



**כתיב (דברים, כח, ז)** יתן ה' את איביך הקמים עליך נגפים לפניך. וזהו בברכות, אולם בקללות כתיב (שם, שם, כה) יתנך ה' נגף לפני איביך. וכמ"ש (ויקרא, כו, יז) ונתתי פני בכם, ונגפתם לפני איביכם.

והנה באופן הפנימי, בסיבת הנגיפה בבני ישראל, יש ב' פנים. א. מש"כ (במדבר, יג, מב) אל תעלו כי אין ה' בקרבכם ולא תנגפו לפי איביכם. וא"כ הסיבה היא – "אין ה' בקרבכם". ב. מש"כ (שם, ח, יט) ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש. והיינו קרבה יתירה, בבחינת הזהר בגחלתן שלא תכווה.

והנה בסיבה הראשונה – "אין ה' בקרבכם", נגלה שורש הנגף כאשר מונים את בני ישראל. כי הבורא, א"ס, אין לו קצבה, גבול, ומנין. וכאשר מונים את בני ישראל, שורש סילוק הא"ס, כי המנין סתירה לא"ס. וכן בכל מלחמה, בפנימיות זהו בבחינת "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", ועי"ז לא שייך נגף, כי אין חסר בשלם, אין שייך חסר באין סוף, וכתולדה מכך אין חסר בישראל. אולם כאשר אין גילוי זה של "ה' ילחם לכם", והמלחמה היא של ישראל עצמם, הם עלולים לנגף. ודוגמא לכך מש"כ (שמואל, א, א, ד) ויערכו פלשתים לקראת ישראל ותטש המלחמה, וינגף ישראל לפני פלשתים.

ויתר על כן פעמים הנגף בא מתוך מחלוקת ופירוד בתוך ישראל עצמם, ועי"ז אין ה' בקרבם, ונגפים. וכמ"ש (שופטים, כ, לה) ויגף ה' את בנימין לפני ישראל, וישחיתו בני ישראל בבנימין וגו'. וכן (שמואל, ב, ב, יז) וינגף אבנר ואנשי ישראל לפני עבדי דוד. וכן (מלכים, ב, יד) וינגף יהודה לפני ישראל.

והנה הסיבה השנייה – קרבה יתירה לאור עליון, באופן זה הנגף נקרא כן כמ"ש לעיל מלשון "מגפפה", חיבור. והיינו כי מכיוון שנתחבר חיבור יתר, בחינת גיפוף, עי"ז חל בו המגפה. ובדקות יותר, כל תחתון יתכן שהוא שלם בערכו, אולם מוכרח שיהיה חסר ביחס לעליון. וכאשר מתקרב קרבה יתירה מעבר לראוי לו, אזי ניכר חסרוננו, וזהו גופא שורש הנגף. וכמ"ש (מלכים, א, א, יז) ותאמר אל אליהו, מה לי ולך איש האלקים, באת אלי להזכיר את עוני ולהמית את בני. ואמרו (ב"ר, וירא, ז, יא) צרפתית אמרה, עד שלא באת אצלי, היה הקב"ה רואה מעשי ומעשה אנשי עירי, והיו "מעשי רבים על אנשי בני עירי", והייתי צדקת ביניהם, עכשיו שבאת אצלי באת להזכיר את עוני ולהמית את בני. ומעין כך אמרו גבי לוט (פסיקתא רבתי, ג). ועיין רש"י (וירא, יט, יט) כשהייתי אצל אנשי סדום היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי בני העיר, והייתי נראה צדיק וכדאי להינצל, וכשאבא אצל צדיק אני כרשע.

## עונג וחיות בעבודת השם

לכבוד מורנו הרב.

א. בספר 'דע את נפשך' כתוב שככל שלאדם יש יותר עונג, יש לו יותר חיות. אני נמצא במצב שאני לא מוצא לצערי מקור עונג שייתן לי חיות. בגלל סיבה רפואית (כאבי ראש יומיומיים) אני בקושי מצליח ללמוד. ואני לא יודע איך להתענג ברוחניות?

ב. בספר 'עלי שור' (חלק שני עמוד קפו) המשיל שם הרב את הסכנה בעבודה מוסרית לסירה בים מול שני צוקים; 1. צוק ההתמרדות 2. צוק הגאווה. שאם לא ידע לנווט את עצמו נכון, אזי יתרסק על אחד הצוקים.

אני מרגיש קושי גדול מאוד עם צוק ההתמרדות, כנגד רצוני. כאשר אני משתדל מאוד בעבודת השם באמת כל כמה חודשים אני מרגיש את נפשי מכריחה אותי להתנפץ על צוק ההתמרדות לצערי הרב.

## תשובה

א. יש למצוא מקום פתח הנפש הפרטי בנפשך לרוחניות, ושם בס"ד ניתן למצוא עונג. יש להתקדם ולמצוא ולו "עונג קטן" בכמות ואיכות. ובס"ד לאחר החיבור אליו, ילך ויגדל. עונג זה יש בכוחו בס"ד אף להקל על כאבי הראש.

ב. יש לעבוד בכל יום לעשות ב' דברים קטנים מאוד נגד רצונך, מתוך מודעות של קנין ביטול הרצון. כן נהג ר' ירוחם ממיר בעצמו.

קנין זה יחליש בס"ד את כח ההתמרדות.

## שמחה וחיות ומנוחת הדעת

לכבוד הרב שליט"א.

מנעורי ממש אני מוקף ייסורים נפשיים קשים, ולא היה לי מנוחת הדעת בחיי אפילו ליום אחד (גם שמבחוץ לא ניכר), איך עושים שלכל הפחות לא יהיה לי תרתי גיהנם – כמה פעמים מרוב חלישות הדעת כמעט שאני לא מתפלל רק טכני, ואין לי ישוב הדעת ללמוד, ומאוד קשה לעבוד על פרישות מתאוות (היתר), וכמה פעמים סגנון חיי הוא כמעט ברמה אוטומאט – לבי מאוד דווי שאני יודע שהכל הבל והכל דמיונות.

## תשובה

לעשות לפחות בכל יום דבר אחד מתוך שמחה וחיות, ומתוך קשר נפשי עמוק, וכן לשמוח "בכל רגע" ממש שיש בו מנוחת הדעת.

## עצב ודכאון ומרירות דקדושה

לכבוד הרב. ידוע כי הרמב"ם והבית הלוי סבלו במשך זמן רב מדיכאון קשה. איך עלינו להבין זאת? גם הרמב"ם וגם הבית הלוי היו ענקי התורה שהפיצו את אמונה ואת ביטחון, אז איך הם יכלו להגיע למצב שהם כל כך מדוכאים? ויש להוסיף, שרוב נחמן אומר שהוא עצוב מהחטאים הגרועים ביותר, אז איך יכול להיות שהענקים האלה היו כל כך מדוכאים?

המשך בעמוד יב'



### וישלח | ז-ת

**ויצב שם מזבח (בראשית, לג, כ),** וכן ויבן שם מזבח (שם, לה, ז), זמ-בח. הנה שורש ז-מ נגלה בפרט במילת זמ-ם, הכפלה של אות מ'. ומהותו של זמם, עיין רש"ר הירש (נח, יא, ו) וז"ל, נמצאת צו הוראת הפעל "זמם", לתכנן מעשה רב באמצעים מועטים. בהתחלה היא דלה, אך תוצאות מרחיקות לכת טמונות בחיקה. עכ"ל. ומצד כך, זמם מלשון זעום, זמ-עו, דבר מועט. כי השורש דק, במחשבה, כרוחני שמתפשט ומתגשם ונעשה רב. וכן כתב שם (דברים, ב, כ) וז"ל, "זמם", המורה על פעילות רוחנית, בדרך כלל בכוונה להרע, לחרוש מחשבות אוון. נמצא "זממים", נוכלים, המעמידים את כוחם העצום בשירות כוונתיהם הרעות.

ועיין עוד בדבריו (אחרי מות, יח, יז) וז"ל, זמה היא (זמ-ה) "זמם", ראה פירושו בראשית יא, ו, צורת זמה מצויה כעשרים פעם במקרא, ורק פעם אחת היא מתבארת לטובה (איוב, יז, יא). בכל שאר המקומות היא כינוי לרע מוסרי, דרך כלל במשמעות של זנות. עתה הוראת זמם היא, להגות בדבר ולהרהר בו, ומכאן הוראת "זמה", הרהורי עבירה, חושניות והתמסרות למחשבות זנות. עכ"ל. ובאמת מעשה זנות, מטיפה אחת נעשה ולד שלם, כנ"ל שזמה מהותה שהתחלה היא דלה, אך התוצאות מרחיקות לכת. והתולדה של זנות, פעמים היא ממזר, זמ-מר. והוא פגם של זמרי בן סלוא, זמ-רי. והזימה בחינת זרם, זמ-ר, כמ"ש (יחזקאל, כג, כ) זרמת סוסים זרמתם. ועיין רש"י (יבמות, צח, ע"א) "זרמת", הוא זרע שהוא יורה כזרם מים שהוא מקלח בכח. ובחינת מזוזה, מז-זזה. מתקן הזעם. זז-מות, כנודע.

ומצד כך נקרא צד קדם, מזרח, מז-רח. והיינו כי במזרח שם הכל ב"כח" ויוצא לפועל בכל הצדדים, ושם ההתחלה דלה בפועל, אולם גדולה בכח. וזהו בחינת מזל, מז-ל, כי בשורש הוא דק ורוחני, דל בכמות וגדול באיכות, וכאשר נוזל ויורד לתתא נעשה רב, תוצאות מרחיקות לכת טמונות בחיקה, כנ"ל. ואם אינו יוצא לפועל, נעשה זעם, זמ-ע. ובחינת נזם, מז-ן, בחוטם, תיקונו.

וזהו סוד זמן, זמ-ן. כי אמרו (ע"ז, י, ע"ב) בכה רבי ואמר, יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים. והיינו כי הקונה עולמו בשעת אחת, נעוץ באותיות ז-מ, בזמן. והוא בבחינת ההתחלה היא דלה, אך תוצאות מרחיקות לכת טמונות בחיקה. וזהו בחינת שפע הבא מן המזבח, מז-בח, שעליו אמרו (כתובות, י, ע"ב) מזבח, מזיח, מז-יח. מזיח גזירות. ועיין מהר"ל (גור אריה, יתרו, כ, כב) וז"ל, והוא מזיח את החטאים, ומאריך את ימיו של אדם. עכ"ל. וזהו בחינת "תוצאות מרחיקות לכת". ודו"ק. ולהיפך מזמר הרע, מז-מר, היינו מבטל כח התפשטות של הרע, בבחינת מזמר עריצים.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: זמר, זמה, מאזנים, זמן, מזבח, מזרק, מעוז, מזמר, מורה, מחזה, זמורה, זמיר, מזלג, מזרח, נזם, תמוז, מזוזה, כומוז, מוח, מזל, מזון, מזיח, מזמה, זעם, זמיר, זמרי, מזור, מאז, מזור, מזמר, משזר, מרזח, גזם, זמם, זעום, זרח, יום. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

**ברכות (ד, ע"ב) - תנא,** מיכאל באחת, גבריאל בשתיים, אליהו בארבע, ומלאך המות בשמנה, ובשעת המגפה באחת. ועיין העמק דבר (משפטים, כג, כו) וז"ל, דאז יש לו [למלאך המות] מעלת מיכאל שר הגדול.

ובביאור הדברים: עיין עשרה מאמרות (חקור הדין, ח"א, פרק טו) וז"ל, מ"ש חז"ל מיכאל באחת, כי הוא משרת לאות י', אות ראשונה שבשם, ובתר היו"ד נגזרים כל שאר אותיות השם, לכן אינו צריך ליטול רשות רק מאות הראשונה, והיינו באחת. גבריאל בשתיים, כי הוא משרת לאות ה', אות שנים שבשם, א"כ צריך ליטול רשות מן היו"ד ואח"כ מן ה', הרי בשתיים. והנה אוריאל (בגירסא דידן אליהו) שהוא משרת לאות ו', מסתברא שהוא בשלש. רפאל, הוא משרת לאות ה' אחרונה שבשם, וכנגדו אליהו בארבע, שצריך ליטול רשות מארבעה אותיות. ומלאך המות בשמונה, שצריך ליטול רשות מארבע אותיות הכתיבה וארבעה אותיות הקריאה, הרי שמונה. ובשעת המגפה, כוללם כאחד, ולכך בשעת המגפה באחת. עכ"ל.

ובפשטות דברי העמק הדבר ודברי העשרה מאמרות אינם עולים בקנה אחד. כי לשיטת העמק דבר, מלאך המות באחת, כמיכאל. אלא לדברי העשרה מאמרות, מה"מ באחת כי כולל כל ח' המדרגות יחד. ובדקות אות יו"ד שבשם כוללת הכל, ודו"ק.

והבן שיש אחדות דתיקון, וכנגדו בקלקול יש מהלך של פירוד, ואחדות. אחדות דתיקון, מתגלה אצל מיכאל, "באחת", וכנגדו פירוד דקלקול, מלאך המות בשמונה. אולם בחינה נוספת, כנגד אחדות דתיקון נגלה אחדות דקלקול, וזהו בשעת המגפה, מלשון "מגפפה ומנשקה" כנ"ל, נגלה אחדות דקלקול, ולפיכך אף מלאך המות באחת. וז"ש (מו"ק, כח, ע"א) לשיטת ר' חנינא בן גמליאל, יום אחד ומת, זו היא מיתת מגיפה. וזהו עומק מ"ש (ב"ק, ס, ע"ב) ת"ר, דבר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך, מפני שמלאך המות באמצע הדרכים, דכיון דיהיבא ליה רשותא מסגי להדיא. שלום בעיר, אל יהלך בצידי דרכים, דכיון דלית ליה רשותא, מחבי חבווי ומסגי. וביאור הדברים, שלא בשעת הסכנה כחו של מה"מ פירוד, ולכך מהלך בצידי דרכים, מקום הנפרדות. אולם בשעת סכנה, דבר בעיר, מגפה, כוחו של מה"מ אחדות דקלקול, ולכך מהלך באמצע הדרכים, כי אמצע מקום הצירוף והחיבור. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב

על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה





## "אביר" - אב, בריא מלשון ברירות, כפי הברירות, כך הוא הבריא

אביר, 'אביר יעקב, 'אב בריא', יש בריא בגוף בבחינת 'בריאות בשר' (בראשית מ"א - ב') ויש בריא בנפש בבחינת 'ברי ושמא' (כתובות יב: ועוד).

"אביר" - אב, בריא מלשון ברירות, כפי הברירות, כך הוא הבריא

אביר, 'אביר יעקב, 'אב בריא', יש בריא בגוף בבחינת 'בריאות בשר' (בראשית מ"א - ב') ויש בריא בנפש בבחינת 'ברי ושמא' (כתובות יב: ועוד).

מאיפה נובע התוקף של מציאות הבריא? בריא נקרא בריא מלשון של ברירות, 'אם ברור לך הדבר' (סנהדרין ז':) 'ברה כחמה' (שיר השירים ו'-ו'), והיינו שכאשר יש מציאות של תוקף של הארה, אז כפי תוקף ההארה, כך מציאות הברירות, וכאשר יש הסתלקות של הארה, ובדקות יותר, זה תערובת של 'אור וחושך משמשים בערבוביא', ככל שיש מציאות של עירוב, כך הבריא נעשה חלש יותר. כאשר יש מציאות של תערובת, פעולת ההפרדה של התערובת נקראת לענין שבת 'מלאכת בורר'. כלומר, כאשר הדבר עומד מבורר אז הוא 'בריא' וכאשר הדבר עומד בתערובת, בשביל להפוך אותו לבריא צריך 'מלאכת בורר'. וא"כ ההפך של הברירות, של הבריא, זו תערובת, שכשהדברים מעורבים זה בזה, אין להם מציאות גמורה של הברירות, של ברירות, וא"כ כל בריא יסודו מהבריא של ה'בהיר' שבתוכו, "אור בריא בשחקים", הבהירות יוצרת את הברירות, את הבריא.

## אביר - תוקף בהירות האב' בבר' - בנ

ולהבין יתר על כן, האב - בריא היינו, שבשורש של הדברים, באב הכל עומד בבהירות, 'אמור לחכמה אחותי את' כמו שדורשת הגמרא (סנהדרין ז'): 'אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמור, ואם לאו אל תאמר'. בשורש הדבר, באב שבו, שם הכל עומד במציאות של 'בורר' - 'עולם ברור ראיתי' (ב"ב י:). הכל עומד בבהירות, וככל שמתרחקים מן השורש, ויש יציאה מהפנים אל החוץ, שזה הרי, הלשון של 'בר'. בר

בלשון של ארמית זה לחוץ כלשון הגמ'. - 'בתי גוואי' 'בתי בראי' - 'לבר' שמשמעותו לחוץ, כאשר הדבר מתפשט ממקורו ויוצא לחוץ, שם מתחיל הסוגיא של תערובת, שם יש את האפשרות שיהיה תערובת ושם יש אפשרות שיהיה את המציאות של ברירות, - ועל זה חל בתוקף האבירות - 'אב ברי' - זהו מאותו לשון שהוזכר כבר לעיל, ויוזכר בע"ה להלן, אבן 'משם רועה אבן ישראל' (בראשית מ"ט - כ"ד), אבן נוטריקון אב וכן כדברי חז"ל, באותו שורש יש אבירות אב ובר - ברא, בלשון ארמית כלומר כאשר המציאות של הבהירות כפי שהיא מצטיירת בצורת האב, בשורש, - אותה בהירות ממשיכה גם לחוץ, בהתפשטות שזה הגדרת הברא ה"לבר" - ה"לחוץ" שבדבר, זה תוקף הבריא. והדוגמא הברורה למשל, זהו ב"ברי" שבנפש שהוזכר, אדם בנכסי עצמו על דרך כלל, כשמתעורר בהם דין ודברים - טוען ונטען, הוא 'ברי' [גם שם יכול להיות לפעמים 'שמא' מצד טענות 'ברי ושמא'].

אבל אחד מהציורים שמצוייר הרי, כמה פעמים בש"ס שנולד ספק הוא אצל יתומים, מכוח שהניח להם אביהם נכסים שאינם יודעים מצבם. אבל כאשר מתגלה האבירות, - מה שהיה ברור אצל האב הוא גם בריא אצל הבן, - הבהירות הזו ממשיכה הלאה, לא חל בה מציאות של תערובת.

'ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד' (בראשית א' - ה'), בוקר הוא זמן של הארה, שם יש את הבהירות, רואים את הדברים בברירותם. - 'בקרן טלה' (חגיגה ט'): כל 'ביקור' של דבר 'לבקר' דבר, זהו ע"י האור שמאיר, זה ה'בקרן טלה' שבדבר, - 'ויהי בוקר'. וההיפך של הבוקר הוא ה"ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה", יש מציאות של לילה, מציאות של חושך, ואז נאמר 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'.

## תהליך המעבר מיום ללילה

ובהבנה בהירה, יש מציאות של אור וההסתלקות של האור היא לא באה באופן שבמקום האור נהפך הדבר ונעשה מציאות של חושך, - לא זו צורת הדברים, - צורת הדברים היא באופן כזה שיש מתחילה מציאות



של הלילה. - כשמגיע הסוף של הלילה הוא הנקרא כידוע 'איילת השחר', זהו הזמן החשוך ביותר בלילה, ואז מתגלה עלות השחר, שמסתלק מציאות החושך וחל מציאות של יום.

אם כן, בהגדרה בהירה, המעבר הוא מעבר של אור למעבר של תערובת, ובתערובת יש את התהליכים, עד שמגיע אחרית הלילה שכולו חושך - ואז מה מתקיים? - זהו בחינת 'דור שכולו חייב' שע"ז נאמר "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו חייב" - אז מתקיים 'ויהי אור'.

### גדר ההבדל בין חנוכה לפורים

ולפי זה, - הבנה ברורה מאוד, מהו הגדר של חנוכה ומהו הגדר של פורים. - חנוכה הוא בתחילת הלילה, "מצותו משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". פורים - שמה הוא אסתר מלשון הסתרה היא, כמו שאומרת הגמ', היא נקראת איילת השחר, כלשון הקרא 'למנצח על איילת השחר מזמור' - כי היא סוף ניסים, היא נמצאת בסופו של הלילה, - זוהי ההגדרה של חנוכה וזוהי הגדרה של פורים. - חנוכה הוא בתחילת הלילה, פורים הוא בסוף הלילה - זה ההגדרה שהיא נקראת "סוף ניסים".

יש "מועדים דאורייתא", ויש "מועדים דרבנן", ה"מועדים דאורייתא" יסודם מציאות של הארה, ועל אף שעיקר ליל פסח היה 'כחצות הלילה', - 'ויהי בחצות הלילה', - אבל על ליל פסח נאמר 'לילה כיום יאיר', - החושך נסתלק והיה מציאות של הארה - 'לילה כיום יאיר', וזה השורש למתן תורה שכולו יום, וגם סוכות יסודו הוא, צל של האור - הוא כבר הממוצא בין הדאורייתא לרבנן, - וא"כ, פסח הוא 'לילה כיום יאיר', מתן תורה - 'שבועות' זמן מתן תורה, זהו 'תורה אור', - זה שורש ההארה, שה"לילה כיום יאיר" של פסח זו ההשתלשלות לענף, השורש של ליל פסח הוא מתן תורה. וה'תספרו חמישים יום', זה העלייה מהענף לשורש, מהענף של 'לילה כיום יאיר' דפסח לשורש שהוא 'תורה אור', - זוהי הגדרת המועדים של פסח

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

של אור, והמעבר בין האור לחושך נעשה מתהליך שנקרא תערובת לכן זה נקרא ערב. 'בין הערביים' - שני שלבים של שני ערבים, - זהו 'מעריב ערבים' מלשון 'בין הערביים', כפל של ערבים. כלומר, מציאות ההסתלקות של האור היא ע"י שהחושך נכנס למציאות האור, והם מעורבים זה בזה - כמו שהיו מתחילה 'אור וחושך משמשים בערבוביא', שע"ז נאמר 'ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה', שאז נעשה מציאות של הבדלה, אבל ב'ויהי ערב', כאשר נעשה מעבר ממציאות של יום למציאות של לילה, המעבר הוא באופן שנעשה ערב, תערובת, - זה הזמן שהוא נקרא, בדקות יותר, 'בין השמשות', אבל כהגדרה כוללת, זה תהליך שנקרא בין הערביים, עד כדי כך שיעקב שנקרא 'אביר יעקב' הוא זה שתיקן תפילת ערבית, - הוא מתקן את התפילה שנמצאת בתפיסה שנקראת תערובת.

וככל שהלילה הולך ונכנס יותר, אז היחסיות של התערובת היא, שהאור מוקטן והחושך גדל, והדוגמא הבהירה לזה, היא שיטת רבינו תם הידועה במסכת שבת ש-"שתי שקיעות הם", כלומר שיש שקיעה ראשונה ויש שקיעה שניה, ככל שהאור שוקע יותר, אז החושך נעשה יחסית גדול יותר, והאור, חלקו נעשה קטן יותר. זהו 'ויהי ערב ויהי בוקר'.

ולפי זה כעת, להבין ברור - מהו תהליך של לילה? תהליך של תערובת, וכמו שהוזכר, בהתחלה יש אור, - זה הצהריים, 'צוהר' - 'טהירו' - 'צהירו'. בזמן ש'חמה בראש כל אדם', שם הוא המציאות של תוקף האור - מתחיל "בין הערביים" נעשה מציאות של תערובת, - אבל עדיין האור גובר על החושך, - וכשכבר נהיה ערב שנקרא הזמן ערב, שזה לילה, שם כבר החושך גובר על האור, זוהי נקודת המעבר. וככל שהלילה נכנס יותר, - בתחילה יש 'ליל', - לאחר מכן 'לילה', - חצי לילה ראשון חצי לילה שני, מחצות ואילך, ומתחלק בפרטות יותר לשלושה משמרות, - "שלושה משמרות הוי הלילה". ולחד מ"ד "ארבעה משמרות הוי הלילה", כמבואר בריש מסכת ברכות (ג'). כל אלו הם תהליכים של מציאות התערובת - עד שמגיע סופו



\*\*\*

עד כאן בעז"ה ענף ב', אולם רוב הדברים כאן היו חזרה על הנ"ל מדברי האוצרות חיים.

## ענף ג

מ"ק עוד צריכים אנו להודיעך בענין אלו הב' בחי' שהם עגולים והיושר בציור אדם. כי הנה יש באדם התחתון ה' בחי' אורות (שהם הנרנח"י) והם (ה' מעלות) זו למעלה מזו והם סוד ה"פ ברכי נפשי את כו' כנז' במסכת ברכות פ"ק שהם כנגד ה' בחי' שיש לנשמה

פעמים זה קרוי נפש ופעמים זה קרוי נשמה, וכאן זה "ברכי נפשי" מחמת שבכללות כולם נקראים יחד בשם של נפש.

והם נרנח"י שהם ה' מדרגות זו למעלה מזו כמ"ש במ"א בענין אורות הפה דא"ק הנק' עקודים ע"ש.

## הנרנח"י באדם ע"מ לקשר העולמות

הדברי שלום על אתר מביא את דברי הרב ז"ל, שטעם הדבר שיש לאדם נרנח"י הוא על מנת לקשר את העולמות. כלומר, נפש האדם היא מהעשיה, הרוח מהיצירה, הנשמה מהבריאה, החיה מהאצילות, והוא השמיט את היחידה, אולם בהרחבה יותר היחידה היא מא"ק. ולכן יש לאדם את כל הנרנח"י, מחמת שהוא מקשר את כל העולמות כולם. וזהו העומק שהאדם מושרש אפילו בא"ק, על אף שא"ק הינו למעלה מקומת האדם. יש את ההבחנה שנתבארה בא"ק ואבי"ע דפרטות דכל מדרגה, א"ק דאבי"ע דעשיה, א"ק דאבי"ע דיצירה, וכן ע"ז הדרך. ויש את השורש בא"ק העליון. והרי שיש לאדם נרנח"י, והוא מושרש בכל העולמות כולם. וזה נקרא שהאדם הוא עולם קטן, דיש בו יחסיות לכל עולם ועולם.

והנה בחי' הי"ס דעגולים כולם יש בהם כל הבחי' הנ"ל שהם אורות וכלים והאור נחלק לאו"פ ואו"מ והכלי נחלק לחיצוניות ופנימיות

להלן נראה בעץ חיים שפעמים הרב ז"ל מחלק את הכלי בפר-

והנה הא"ק הזה מברית מן הקצה אל הקצה מן קצה העליון עד קצה התחתון (פי' ולא עד בכלל)

כמו שנתבאר, א"ק אינו מגיע עד הסוף, שהרי אם הוא יגיע עד הסוף הוא יתכלל בא"ס.

בכל חלל האצילות הנ"ל ובזה האדם נכ-  
ללין כל העולמות כמ"ש בע"ה

אורות השערות, אח"פ, עיניים ומצח, אלו הם בכללות כל ההארות שיוצאים מא"ק.

אבל בבחי' פנימית ועצמותו של אדם זה אין אנו רשות לדבר בו ולהתעסק כלל

## לדבר בפנימיות א"ק - גדרו

נעורר את נקודת הנידון, וזו נקודה שגם תחזור כמה פעמים בעז"ה בעץ חיים. על אף שבפשטות אין רשות לדבר בפנימיות א"ק, אולם ישנם מקומות שנראה שהרב ז"ל דיבר בפנימיות א"ק. ובעומק ההגדרה הכללית היא כך: אין רשות לדבר בפני-מיות א"ק כפנימיותו ביחס לעצמו, אולם בפנימיותו ביחס למה שיוצא לחוץ, יש רשות לדבר. זו ההגדרה המדויקת.

אמנם נתעסק ונדבר במה שנאצל ממנו

כלומר, וגם במה שבפנימיותו לתוך נאצלותו.

והוא כי הנה להיות אור א"ס גדול מאד לכן לא היו יכולין לקבל אם לא באמצעות הא"ק הזה

ובדקות, יש ממוצע ביניהם שהוא הקו.

ואפי' מזה הא"ק לא היו יכולין לקבלו אם לא אחר יציאת האור חוצה לו דרך הנקבים והחלונות שבו שהם אוזן חוטם פה עינים כמ"ש בע"ה:

בדקות קבלת האור היא גם מנקבי השערות, אולם לא עוסקים בעולם השערות לרוב גובהו. וכלפי אורות המצח, הוא לא כללם בנקבים וחלונות מפני שהמצח הוא בלי נקב, ולכן הוא נקט רק אח"פ ועיניים.



והכלים שלהם ואח"כ נאצלו בחי' ב'  
דיושר בציור אדם שהם מדרגות אורות  
רוח והכלים שלהם כנודע כי הרוח נק'  
אדם והבן זה מאד.

## סדר האצילות - העיגולים קדמו ליושר, ביאור הרי"ץ ז"ל

הרב ז"ל מקביל כאן בין האדם התחתון לאדם העליון. באדם התחתון נאמר יסוד הדין שבתחילה יש גילוי של נפש, ולאחר מכן זכה יתיר נטל רוח. לפ"ז גם בעיגולים ויושר באדם העליון, קודם הייתה מציאות של עיגולים, ולאחר מכן מציאות של יושר.

נביא את הגהת הרב צמח ז"ל על אתר: "היינו, כי תחילה נאצלו העגולים, ובעת אצילותם ממש עלו הי"ס דיושר, שהרי היושר הוא תוך העיגולים כנראה בציור. והכל נעשה בזמן א'. דהיינו שהתחיל העגול מצד א' וקודם שנשלם העיגול נעשה היושר וכן נעשה בכל עגול ועגול".

א"כ, מבואר בדברי הרי"ץ ז"ל כיצד היה סדר האצילות. לפי פשוטות דברי הרב ז"ל סדר האצילות הוא דקודם נאצלו העיגולים ולאחמ"כ היושר. אולם הרי"ץ ז"ל מבאר את סדר האצילות באופן שונה מעט. דקודם התחילו להיעשות העיגולים, אולם קודם שנשלם העיגול נעשה היושר.

ויש לבאר מדוע הוצרך הרי"ץ ז"ל לומר דלא כפשוטות דברי הרב ז"ל. ביאור הדברים, הרי גם הרב צמח ז"ל מודה דקודם נאצלו העיגולים ולאחמ"כ היושר, וא"כ הוא מודה לעיקר דברי הרב ז"ל דקודם נאצלה הנפש ואח"כ הרוח, אלא שהוקשה לו, דאם הושלם העיגול, כיצד הקו יכול להתפשט לאחמ"כ ולבקוע ולעבור דרך העיגולים, שהרי היושר הם תוך העיגולים [וכדביאר הדברי שלום על אתר שזהו הכרח הרי"ץ ז"ל]. ולכן הוא הוצרך לומר שלא הושלם העיגול, על מנת שהקו יוכל לבקוע.

ברם, מבחינה ציורית ישנו מעט קושי בסדר האצילות דהרי"ץ ז"ל. לפי דבריו, בתחילה היה קו יושר, וממנו מתחיל להיעשות עיגול, ותוך כדי האצילות של העיגול נעשה היושר. ויש להבין כיצד זה מצטייר, הרי אם נאמר שנשאר פתח קטן לפני שמ"סתיים העיגול, ומשם יוצא היושר, הרי שהיושר יוצא בצורה עקיפה. ואם נאמר שלפני שהושלם העיגול נשאר פתח קטן בעיגול בנקודת האמצע, והמשיך הקו והשלים את שאר העיגול, ואזי חזר ובקע למטה, אימתי הושלם העיגול. והרי שצורת הציור כאן צריכה תלמוד. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

טות לשלש - פנימי תיכון וחיצון, וסימנך פת"ח, וכאן הוא חילק את הכלי לשנים - חיצוניות ופנימיות.

וכן בחי' י"ס דיושר בציור אדם יש בו כל הבחי' האלו בעצמם ג"כ. אמנם החילוק שיש בין העגולים להיושר הוא כי י"ס דע-גולים הם בחי' האור הנק' נפש ויש בהם אור פנימי ואו"מ פנימי וחיצון שיש לה בחי' י"ס של כלים ובכל כלי מהם יש בו פנימיות וחיצוניות וגם יש י"ס של אורות לכל אור יש בו או"פ ואו"מ אבל הי"ס דיושר הם בחי' האור הנק' רוח שהוא מד-רגה גבוה על מדרגת הנפש כנודע גם הם כלולים מאו"פ ואו"מ.

מתבאר כאן ביסוד דברי הרב ז"ל, דיש מדרגת עיגולים ומדרגת יושר, ויש מדרגת נפש ומדרגת רוח. הנפש היא בבחינת העיגולים, והרוח היא בבחינת היושר. והרי שדרוש עיגולים ויושר עוסק בנפש ורוח, ואינו עוסק בנשמה חיה ויחידה, כמו שיתבאר מיד בסמוך. זהו כל דרוש עיגולים ויושר, שהעיגולים הם בבחי' נפש והיושר הוא בבחי' רוח. ולפ"ז מתבאר כאן, דכיוון שהרוח היא למעלה מהנפש, הרי שהיושר הוא למעלה מהעיגולים. זו הקבלה ברורה מאד.

## גם יש להם י"ס דכלים ובכל כלי מהם יש בו פנימיות וחיצוניות

עד כאן נתבאר שיש לנו את המדרגה של נפש - עיגולים, ורוח - יושר, ובכל אחד יש את כל המדרגות שהוזכרו: אור פנימי ואור מקיף, עיגולים ויושר דפרטות דכל מדרגה, ובחינת כלים. ועל זה הנידון מיד בסמוך בדברי הרב ז"ל, מה נאצל תחילה. לעיל נתבארה הסוגיא מה קדם למה, עיגולים ליושר או יושר לעיגולים, וסוגיא זו נשנית כאן פעם נוספת, והיא תישנה עוד פעמים נוספות בעז"ה.

ופשיטא הוא שבחי' הנפש נאצלה תחלה ואח"כ נאצל הרוח שהוא מדרגה יותר עליונה כנודע באדם התחתון שבתחלה קונה נפש ואח"כ זכה יתיר יהבין ליה רוח כנז' בזהר משפטים דצ"ד וז"ל ת"ח ב"נ כד איתליד יהבין ליה נפשא וכו' וכן היה באדם העליון שבתחלה נאצלו ונתגלו בחינת העגולים שהם בחי' מדרגות הנפש



**כתר** - כתר - כרת. וכתוב (דברים, ז, ט) וידעת כי ה' אלקיך הוא האלקים האל הנאמן שמר הברית והחסד לאהביו ולשמרי מצותיו לאלף דור (בחנית אלף - כתר), ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו (היינו להאביד בשנים ולגלות אחוריים - כרת) לא יאחר לשנאו אל פניו ישלם לו. ושורש הארת פב"פ מן הכתר ונמשך לאו"א ולזו"ן כמבואר בעץ חיים. ובקלוקל כתיב "נזורו אחור" לשון נזר - כתר. עיין עץ חיים (שער לד, פ"א, מ"ב) נזורו אחור, כי תמיד כשישראל חוטאין למטה, אז חוזרין זו"ן להיות אב"א.

ועוד. בעולם העקודים קבלה החכמה (וכן הספירות לתתא) דרך אחורי הכתר. עיין עץ חיים (שער ו', פ"ז, מ"ת) כאשר אור הכתר מסתלק ועולה והופך פניו למעלה כנגד המאציל, ואחוריו למטה כנגד החכמה, הנה אז החכמה מקבלת אור חוזר שהוא הנמשך מן המאציל ע"י אחור אחד בלבד שהיא אחור הכתר. ועי"ש כל סוגיית עקודים, שהוא מדרגת כתר, סוד אור חוזר, אור אחור. ושם (ש"ז, פ"א) הכתר עם החכמה יהיו פב"ב (כאשר מטי בחכמה) כי הכתר עם האור העליון הם אחור באחור.

**חכמה** כתיב (משלי, כט, יא) כל רוחו יוציא כסיל, וחכם באחור ישבחנה. ואמרו (שמ"ר, וארא, ט, ז) הכסיל מוציא כל דבריו פעם אחת כשיבא לריב עם חבירו, וחכם באחור הוא מסלקו (קמעא קמעא, זה אחר זה). וכתוב (דברים, לב, כט) לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריהם.

ועוד. עיין פנים יפות (וישלח, לו, כב) חכמת האומות באה מניצוצות שנפלו מאחורי החכמה (עיין עץ חיים, ש"ט, פ"ב), ולעתיד כשיתעלו (הניצוצות לשורשם) נאמר (עובדיה, א, ח) והאבדתי חכמים מאדום, רמז לזה (ישעיה, מד, כה) משיב חכמים אחור. ואמר עוד, וחכם באחור ישבחנה, לרמז שהם באים מאחורי החכמה. ועיין עץ חיים (שער יא, פ"ז, מ"ת) שחכם באחור ישבחנה קאי על זו"ן, כאשר ז"א פנים, ונוק' אחור, עי"ש.

**בינה** לב. ואמרו (שמ"ר, וארא, ט, ז) וחכם באחור ישבחנה, זה הקב"ה שנאמר בו חכם לבב (איוב, ט, ד) והיינו (עיין באר מים חיים, בראשית, א, א) שהבינה מקבלת מאחורי החכמה (כאשר אינם פב"פ) כנודע שכל תחתון מקבל מאחורי העליון. וכן כאשר הם אחור באחור. וכן הבינה נקראת אחרית, ביחס לחכמה הנקראת ראשית (עיין עץ חיים, שער הכללים, פ"א, ושער ו', פ"ח) בינה נקראת אחור בערך החכמה, שאינה יכולה להוליד נשמות חדשות אלא בחכמה.

וכן מיסוד דבינה יוצא חו"ג להגדיל אחוריים של זו"ן ולהחזירם פב"פ. עיין עץ חיים (ש"ח, פ"ו, מ"ת).

ועוד. תבונה נקראת אחור דבינה. עיין עץ חיים (שער ט"ו, פ"ו).

ועוד. תשובה. והשב, שב לאחוריו. וכן אינו אותו אדם כלל, אלא אחר, כמ"ש הרמב"ם. ועיין באר מים חיים (בהעלותך, ח, ו) חכם באחור ישבחנה, פירוש, כי החכם ע"י בחינת האחור מה שנופל לפעמים ממדרגת עבודת ה', ע"י זה משביח עצמו אחר כך בגודל חרטה ולב נשבר ונדכה. ובקלוקל כתיב (במדבר, יג, מג) על כן שבתם מאחרי ה'. וכן מצדו ית"ש כתיב (דברים, כג, טו) ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך.

**דת** משה. ועליו כתיב (שמות, לג, כג) וראית את אחורי פני לא יראו. וכתוב ביה (שמות, ג, א) וינהג את הצאן אחר המדבר. ואמרו

(קידושין, לג, ע"ב) והביטו "אחרי" משה עד בואו האהלה, ר' אמי ור' יצחק נפחא, חד אמר לגנאי, וחד אמר לשבת, עי"ש. ומ"ד לשבת, היינו שגם האחוריים שלו נתקנו. ובמיתתו כתיב (במדבר, לא, ב) נקם נקמת בניי מאת המדינים "אחר" תאסף אל עמיך. ולא נודע מקום קבורתו כי האחוריים נכללו בפנים. ודו"ק. ונקבר מול בית פעור, לתקן ההלכים אחריו. וכמ"ש (דברים, ד, ג) אשר הלך "אחרי" בעל פעור. פעור, פוער לו "אחוריו", ודו"ק. ועיין עץ חיים (שער מג, פ"א).

ובקלוקל, עמלק. וכתוב (במדבר, כד, כ) ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד. וכתוב (כי תצא, כה, יח) ויזנב בך כל הנחשלים אחריך וגו' - מכת זנב, כמ"ש חז"ל. והזנב כולו אחור.

**חט** בקלוקל כתיב (איכה, ב, ג) השיב אחור ימינו מפני אויב.

ובתיקון, אברהם, דכתיב (בראשית, יח, יט) כי ידעתיו כי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו. ובלוט בן אחיו, פסולת דאברהם, כתיב (שם, יט, ו) והדלת סגר אחריו. אולם לא נתקן אחוריים בשלמות, ולכך כתיב (שם, יט, יז) אל תביט אחריך. ובאשתו כתיב (שם, יט, כו) ותבט אשתו מאחוריו ותהי לנציב מלח.

ועוד. כהן, איש חסידך. וכתוב (במדבר, כה, יג) והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם.

ועוד. מים. וכתוב (דברים, יא, כד) מן הנהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבלכם.

ועוד. נפילת מלך החסד מפיל אחורי אבא, ומיתת מלך הגבורה מפיל אחורי אמא. עיין עץ חיים (שער ט, פרקים א-ב).

**גבורה** יצחק, גימט' אחר עם הכולל. וזש"כ (בראשית, טו, א) "אחר" הדברים האלה וגו', ושם נתבשר על לידתו. וכתוב שם, ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו', ו"אחרי" כן יצאו ברכוש גדול. ולהלן כתיב (זו, כא) את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת. וכן כתיב (שם, יח, י) ושרה שמעת פתח האהל והוא אחריו וגו', ותצחק שרה בקרבה לאמר "אחרי" בלתי היתה לי עדנה. ובעקדתו כתיב (שם, כב, א) אחר הדברים האלה וגו'. ובמקום לשחטו כתיב (שם, שם, יג) והנה איל "אחר" נאחו בסבך בקרניו.

ועוד. שבת דן, לשון דין, גבורה. וכתוב ביה (במדבר, ב, לא) לאחרונה יסעו לדגליהם. ועיין עץ חיים (ש"ו, פ"ז, מ"ת) אור ישר, ורחמים, ונקרא אור פנים. ואור החוזר דרך עליה, נקרא אור חוזר, ואור אחור, ודין.

**תפארת** ישראל, יעקב. ויש יעקב תחתון ויש לו שורש עליון. ושורש יעקב (עיין עץ חיים, שער ל"ב, פ"א) אחורי החכמה העליונה, כנודע ששורשו באחורי אבא. ועיין תורת המגיד (ליקוטים) יעקב היא חכמה תתאה, י-יעקב, כי הגביה חכמה חיצונית לקדושה לעבודת השם. והוא יעקב מלבר, ר"ל החכמה החיצונית שהיא מלבר ומשה מלאגאו, כי עובד ה' בחכמה הפנימית. וזה "נובלות חכמה תורה", כי חכמה חיצונית היא מאחוריים העליונים, וזה היה כדי לעלות אחוריים ג"כ. וזה חכם באחור ישבחנה, כי באחורים היה ביטול כדי שישבחנה לעלותה. וזה נובלת, ר"ל, שאחוריים שנפלה נעשה תורה, ר"ל פשטות התורה והיא חיצונית. ועיין עוד בדבריו (שבועות, ד"ה דכולא עלמא). ועליו כתיב שאמר לו לבן (לבן העליון - חכמה) תעבד עמדי עוד שבע שנים אחרות (בראשית, כט, כ"ז).



**נצח** משה ואהרן, כנודע. ואמרו (תנחומא, וארא, יב) כל רוחו יוציא כסיל, זה פרעה (הערף - בחינת אחר) וחכם באחר ישבחנה, זה משה ואהרן, וכו'.

ועוד. עיין עץ חיים (שער מד, פ"ו) ובזה תבין למה נ"ה נקרא תרי פלגי גופא, כי לפי שמצד פנים נקרא שוקי האיש והם נפרדות, ומצד האחר הם גוף אחד של הנוק'. ובזה תבין איך נ"ה דז"א בסוד האחוריים הם מחוברים, ובסוד הפנים הם נפרדים.

**הוד** נו"ה רגליו, הליכה. וכתוב (בראשית, ט, כג) וילכו אחורנית. ועוד. השתחוויה. וכתוב (שמות, לד, יד) לא תשתחוה לאל אחר. והשורש בבחינת אחרי ה' תלכו. וכמ"ש (במדבר, ט, יז) ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני".

ועוד. כל עצמות נו"ה נקראים אחוריים, כמ"ש בעץ חיים (שער ל, דרוש ג, מ"ב). כי הם שייכים לתחתון, לאחר, נה"י עליון הופך להיות חב"ד של תחתון.

ועוד. ממנו של אדם המעמידו על רגליו, ובו בנה"י נעשה הירושה לבניו, שהם רגליו, ודו"ק. וכתוב (במדבר, לו, ט) ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר.

**יסוד** כתיב (בראשית, ד, כה) כי שת לי אלקים זרע אחר. וכן כתיב (שם, ה, ד) ויהיו ימי אדם "אחרי" הולידו. וכן פסוקים רבים. וכן כתיב (שם, ט, כג) וילכו אחורנית ויכסו את "ערות" אביהם ופניהם אחורנית. הולך לאחור. ואמרו (שמ"ר, מקץ, פט, ו) כל רוחו יוציא כסיל, אלו חכמי פרעה. וחכם באחור ישבחנה, זה יוסף שנאמר אין נבון וחכם כמוך. וכן שמו כתיב ביה (בראשית, ל, כד) ותקרא את שמו יוסף לאמר יסף לי ה' בן "אחר". וכתוב (שם, לג, ב) ואת רחל ואת יוסף אחרונים. ועיין עץ חיים (שער לב, פ"ט, מ"ת) שנסתפק אם אפרים בן יוסף שהיא ההארה בצדי העטרה, דרך פנים או מאחור.

וכתיב (בראשית, ט, ט) ואת זרעכם אחריכם. כל זרע הוא אחר, ודו"ק. וכתוב (שם, יז, ז) והקמתי את "בריתי" ביני ובינך ובין זרעך אחרך, וגו', המול לכם כל זכר - יסוד. ובעומק, האחוריים הם הוספה על הפנים. וכמ"ש (שמות, כו, יב) וסרח העודף (תוספת) בירעת האהל חצי היריעה העדפת תסרח על "אחרי" המשכן. ובקלקול כתיב (שמות, לב, טז) וזנו בנותיו אחרי אלהיהן. והוא כנגד יסוד, פי הטבעת. ועיין עץ חיים (ש"י, פ"ה, מ"ת) היסוד היה מאיר בה דרך אחר.

**מלכות** חכמה תתאה, אחר של חכמה עילאה. עיין ערך קטן אבא. והיא אחרית כל המדרגות. ונקראת אחרית הימים (בראשית, מט, א). וכתוב (דברים, ח, טז) להיטיבך (יסוד - טוב) באחריתך (מלכות). יחוד יסוד ומלכות.

ועוד. ארץ. וכתוב (שם, יא, יב) ארץ אשר עיני ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה.

ועוד. עיין עץ חיים (שער י"ח, פ"ב, מ"ת) מדרגה ה', אחוריים שלהן בצורת עצמותן, כזה י-יהו-יהוה. מדרגה ד', הוא חשבון ומספר אותיות הנקראים אחוריים. מדרגה ו', אחר של המילוי. ומדרגה ח', מספר וחשבון וכו' אותיות האחורים וכו'. מדרגה י', והוא אחוריים של המילוי דמילוי. מדרגה י"ב, מספר וחשבון קנ"ו אותיות אחוריים, וכו', עיין שם בפרטות.

ומלך, הכל הולכים אחריו. ובקלקול כתיב (ויקרא, כ, ה) והכרתי אתו ואת כל הזנים אחריו לזנות אחרי המלך.

**נפש** נפש שיתופא דגופא. ועיין באר מים חיים (שמיני, יא, מג) דרכי הגופניות אשר האדם מוכרח בהם נקראים בבחינת אחר. והטעם מפני שאינם מאירים כפנים, אלא חשוכים. וכן מפני שהם משמשים לצורך דבר אחר, ודו"ק.

ועיין עץ חיים (ש"ה, פ"ו) האותיות הם נפש, ואז ז"ן הם שמות אלקים, לכן הם ד"ו פרצופים נדבקין יחד, אלא שזה אחר וזה קדם. אך בבוא היות שהם רוח וכו'.

ועוד. מעשה. ועיין עץ חיים (שער לו, פ"ד) קודם שנברא העולם וקודם שנברא אדה"ר, היו כל העולמות בבחינת אב"א, שהוא בחינת עשיה, שהוא אחר, וכו', ושם באותן אחוריים נאחזים הקליפות אשר שם בעשיה הנקרא אלהים אחרים. ועי"ש (שער מ', דרוש ז') ענין אחר באחור, שהוא בחינת נפש.

**רוח** עיין אלשיך (משלי, כט, יא) חכם באחור ישבחנה, וישקיטנה את רוחו הקשה, וכו'. איזהו חכם הרואה את הנולד ונותן מעצור לרוחו הנה באחור ישבחנה ויהללנה את רוחו. באמרו משובחת רוחי שלא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי, נמצא שבענין אחר ישבחנה, שרוחו לא השיאה את פיו לדבר מה שיתחרט בו.

וכתיב (במדבר, יד, כד) ועבדי כלב עקב היתה רוח "אחרת" עמו וימלא "אחרי".

**נשמה** עיין עץ חיים (שער ו, פ"ב, מ"ת) שנר"ן נקראים אחוריים. ורק בחיה יש בחינת פנים גמורים. לכך לצורך זיווג פב"פ נצרך הארת חיה.

עיין תולדות יצחק (בראשית, א, כו) ומה שאמר באדם לשון בריאה, לפי שהנשמה שנתן בו לא עשאה מהחומר הראשון ולא מהערבוביא, אלא יש אחר מאין, והוא כאילו מעצמותו של הקב"ה נפח בו הנשמה, כי הנופח באפו לאחר נשמתו יתן בו, שלא באה מן המלאכים.

ועוד. סוד עיבור נשמה בנשמה אחרת, ואז נקראת ע"ש אחר. וזהו בחינת "אחר", שאותו היה גופא נקראת בשם אחר. וכן סדר הכניסה, מתחילה מקבל נפש, אח"כ רוח, אח"כ נשמה. באה זה אחר זה. וכן בכל לילה מסתלקת ושבה אח"כ, המחזיר נשמות לפגרים מתים. וכן לעת"ל בתחיית המתים.

ועוד. עיין פרדס (שער לא, פ"ה) עיקר הנשמה היא אחר עלותה מעולם המעשה אל עולם השכר, כי קודם רדתה היא חסרה הרבה.

**חיה** השתא אין מדרגת חיה גמורה, כי אחר כל חיים יש מוות, ואחר מוות חיים. אולם עיקר חיה - חיים, לעת"ל, תחיית המתים. ולפיכך השגתנו בחיה היא בבחינת "אחור", ודו"ק.

**יחידה** "אחרית" ההשגה, השגת היחידה. יחיד בלי, אחר". ושם כל האחוריים נכללו בו. כי השגת היחידה הוא כח הכללות שהכל נכלל בו.

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



## תשובה

לי לא ידוע כלל. כפי הנראה או שקראת ממקור בלתי נאמן, או שלא הבנת כראוי את מה שקראת.

עצב אינו דיכאון. יתר על כן זהו מרירות דקדושה, כמ"ש בתניא, שיש חילוק עצום בין עצבות למרירות. עצבות - סילוק חיות, מרירות - תוספת חיות.

זאת ועוד, יש עבודה דקדושה להיות עצוב זמן מה, להשתתף באבלות וצערה של השכינה, כמ"ש רבותינו על החסיד, "צהלתו על פניו ואבלו בלבו".

אולם במקביל לכך גם שמח, שמחו צדיקים בה', בתורתו ובמצוותיו ובקירבתו, ועוד.

## שמחה וגדלות המוחין בזמן הזה

שלום לרב.

חז"ל אומרים איזהו עשיר השמח בחלקו.. אני מבין שבכדי לזכות לעשירות צריך להיות מאושר ממש ברגע הזה עם כל מה שיש ברשותך ולשמור על גדלות המוחין, וכך לזכות לעשירות.

א. כיצד ניתן להצליח לשמור על השמחה וההשלמה עם הרגע הזה למרות שיש ייסורים וקשיים ופערים.

ב. כיצד ניתן להפוך מקטנות המוחין לגדלות המוחין, והאם ישנם תרגילים מעשיים שהרב יכול לתת בכדי להתאמן על כך?

## תשובה

א. ראוי לערוך רשימה, ובה לכתוב כל מה שזכה והקב"ה נתן לו. ולהתבונן בה רבות מדי פעם, ובכל יום ולו מעט, להכיר עומק הטובה שניתנה לו. וכן לעורר השמחה. ואח"כ להודות לקב"ה בפיו. ומעין כך נהג החפץ חיים בכל יום.

ובכל עת קושי לעורר במחשבתו ובלבו רשימה זו.

ב. נצרך רוחב לב של שמחה, כנ"ל.

ונצרך רוחב שכל. לשם כך נצרך מחד לחשוב מחשבות חיוביות בתמידיות, ואם אפשר פעמים אף גבוהות ומרוממות.

וכן שמוחו יהא עסוק תדיר עד כמה שניתן בעסק שכלי של התנה"ק

באופן של עיון מעורר תשוקה וחשק של בירור, שתולדתו שמחה, שמחת מוחין ושמחת לב, משמחי לב.

## קשיים בעבודת התפילה

לכבוד מו"ר הרב שליט"א.

יש לי קשיים בעבודת התפילה, ואני מבקש את עזרת הרב.

א. בקשת צרכים גורם לי צער, כיון שעייז איני יכול להסיח דעתי מהחסרונות והצרות שיש לי, ולפעמים שגורם שאזכור מה שחסר לי, ואם לא מתמלאת בקשתי אני נשאר רק עם הרגשת החסרון.

ב. קשה לי להרגיש קשר של אהבה וקרבה בתפילה, הרבה פעמים אני מרגיש שתפילה הוי כשיחה חד צדדי לה', שאני מדבר אליו והוא לא עונה לי באופן גלוי. אין הכוונה לענין אם הוא ממלא מה שביקשתי או לא, אלא בין אם מילא בקשתי בין אם לאו, לא מרגישים שזה קשור להתפילה באופן ישיר. שמפני שביקשתי לה' הוא לא נתן לי, או שביקשתי וה' עונה "לא", אלא שאני מבקש בעלמא, ואיני מרגיש שמה שקורה עמי הוי בגדר תפילה שנענתה. ועל אחת כמה וכמה כשהתפילה לא נענית, ולא יודעים למה, שאז מרגישים ריחוק ופחות חשק להתפלל.

מחמת ב' טעמים הנ"ל זיהיתי בעצמי שאני נוטה יותר לעבודת האמונה ובטחון ולא להתפלל, אבל לכאורה זה אינו נכון, אבל גם איני יודע איך לתקנו. תודה רבה.

## תשובה

א. ראוי לפיכך להתפלל על חסרון אחד בכל יום.

אולם בעומק כנראה הינך מתכחש ובורח מן החסרון, ואינך מסכים שחלק מצורת החיים זהו חסרונות, "בורא נפשות רבות - וחסרונן". כאשר תסכים שחלק מצורת החיים הם חסרונות, שחלקם מתמלאים - יקל עליך.

הקב"ה ברא חסרונות לכמה טעמים: א. שירגיש חסר ביחס לבורא. ב. שירגיש חסר ועייז"י יהא ענו. ג. שעיי"י החסר יפנה לקב"ה להשלמה. ד. ייסורים של זיכור.

ב. הינך בונה את הקשר על דיבור, ולכך בערך זהו דיבור "חד צדדי". אולם יש לבנות את הקשר על עומק נוסף, הודאה, געגועים, אהבה. ואז יקל עליך. כי הדיבור הוא "כלי", ונצרך להכניס עומק אל תוכו.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

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

## הסתכל בנרות

### שאלה:

מה צריך לעשות לאחר הדלקת הנרות בחנוכה, ולכמה זמן יש להסתכל בנרות, זמירות, ניגונים, ודברי תורה?

### תשובה:

כתב המשנ"ב שלכתחילה ראוי לשהות ליד ההדלקה כחצי שעה.

ושורש הכל הוא גילוי הקב"ה בתורתו, ולכך ראוי שיהא גילוי תורה מעניינו של יום וההדלקה. והנה עיקרו של יום "הוד" "הודאה" להודות ולהלל. ולכך ראוי להודות לקב"ה הן על ניסי הימים הללו מתוך זימרה וניגון, והן הודאה על חלקו הפרטי שזהו בבחינת אכסנאי משתתף עם בעה"ב בפרוטה, והיינו משתף את הפרטיות שלו עם הכלל.

והנה כתיב נר ה' נשמת אדם. ובפרטות נודע דברי רבותינו, נ"ר, ר"ת, נפש, רוח, נשמה. וכן נר-שמן-פתילה, ר"ת נפש.

כי אור הנר מאיר ומעורר לגלות את נפשו רוחו ונשמתו של האדם.

ועל האדם לקשור מבטו ופנימיותו לאור הנר ולתנועתו מתוך חיבור פנימי עצמי.

ולכך ההסתכלות בנר מתוך חיבור פנימי (עיין דע את נשמתך, ראייה רוחנית, הסתכלות באור, פרק ג', עמוד לב) מעורר את נשמתו של האדם. ודבר זה תלוי במדרגת האדם ואינו שווה לכל. וכל יחיד יכיר נפשו ויפעל לפיה. וככל שקושר נפשו יותר להארת הנר כן ראוי לישוב עמהם לפי ערכו ובמשקל החסידות לשאר חלקי העבודה, תורה תפלה וכו'.

ויתר על כן יש שנהגו לעשות פתילות משירי בגדים שבהם מאיר אור ה"חיה" שבנשמתו.

ויתר על כן, אור הנר, נר איש וביתו. מגלה את אור ה"יחידה" שבנפש שגנוז בבית שסביבותיו. והוא אור הגנוז לעת"ל, אורו של משיח, ולכך י"א שחנוכה אינו בטל לעת"ל. ויחידי סגולה שאור היחידה מתנוצץ

אצליהם, אור נר חנוכה מעורר ניצוץ זה יותר ויותר. ויתר על כן מי שזכה לגילוי היחידה שבנפש, חש בנר חנוכה תענוג של מצא מין את מינו, כרעים אהובים. ועליו לחוש שאור א"ס סובבו מכל צדדיו והוא

- האדם נמצא בתוכו ובטל אליו, וזהו התענוג העצמי שבנשמה.



## ספר דע את נשמתך

ראייה רוחנית, הסתכלות באור, פרק ג', עמוד לב

ה. ראייה רוחנית, הסתכלות באור.

את האור שבנפשו, בבחינת - 'מצא מין את מינו וניעור'.

[נבהיר שעל-אף שישנה עבודה יותר עמוקה שעניינה לשבת בחושך, זה עוד עניין שנדון בו בהמשך בעז"ה. "תשת חושך ויהי לילה" זו הבחנה תחתונה, אך יש גם הבחנה של חושך עליון, חושך של קדושה, אך כעת אנו מבארים את הדרך לגלות את הנשמה בבחינה של אור].

עבודה זו עניינה למקד את הראייה על נר דולק, כלומר זו לא נקודה של להדליק נרות בחדר ולהסתובב, אלא זהו מבט עמוק חודר אל תוך הנר, זה קשר נפשי שאי אפשר לתארו במילים. ישנה אימרה של אחד מאדמורי חב"ד שהנרות של חנוכה מדברים. מי שמתחבר לנר הוא מרגיש בנשמה את התזוזה של השלהבת, אבל זה רק כאשר יש התחברות פנימית. הסתכלות ממוקדת על אור הנר, כל אחד לפי כוחו, יכולה להוליד באדם התעוררות מסוימת לגילוי הנשמה.

המעלה של עבודה זו עפ"י מה שנתבאר, הגוף הוא בבחינה של חושך, הנשמה היא בבחינה של אור, וכאשר האדם לוקח אור וממקד את הראייה הרי שהוא מגלה בתוכו את אור נשמתו, ע"י פעולה זו הוא נעשה, כלי להארת הנשמה. על-אף שזהו כלי גשמי ואור גשמי, אך כבר הזכרנו את מנהג ישראל להדליק נר נשמה לעילוי נשמת הנפטר על-אף שזו אש גשמית, רק שפועלים במעשה תחתון ומפעילים את העליון בסוד מה

ניתן עוד דוגמאות לראיות שמרחיבות את האופק, ונסביר בס"ד בכל סוג של ראייה איזו תועלת יש בה, והיכן היא נקודת הגבול שעוצרת את התועלת.

ישנה עבודה להסתכל על אור, זה לא הגיע מאומות העולם, אלא זו עבודה שמוזכרת בקדמונים [במאמר מוסגר כל מה שמובא בספר זה מושגת על הספרים הקדושים בלבד].

בהסתכלות על אור יש מעלה אך יש גם חיסרון: המעלה - "תשת חושך ויהי לילה" (תהילים קד כ), זה העולם הזה שדומה לחושך, והיינו הגוף שהוא חשור. לעומתו הנשמה היא אור כמו שנאמר - 'ותורה אור', ואמרו חז"ל 'ישראל ואורייתא חד', והם בבחינת נשמה, הם בבחינה של אור. וכאשר אדם רוצה לגלות את נשמתו, הוא בעצם צריך לצאת ממצב של גוף למצב של נשמה, שההקבלה לזה היא לצאת ממצב של חושך למצב של אור. ולכן אנו נוהגים למשל להדליק נרות נשמה לעילוי הנשמה (ולא לעילוי הגוף). כיוון שהנשמה היא בבחינת אור, "נשמת שדי" (איוב לב ח), היא בבחינה של אור, "נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי בטן" (משלי כ כז), הנשמה היא בבחינה של אור, ולכן העילוי של הנשמה הוא ע"י ההדלקה של אור.

אדם יכול להדליק נר לעילוי נשמתו של נפטר והוא יכול להדליק נר לעצמו. התמקדות בראייה של נר דולק יש בה מעלה, שהאדם מעורר ומגלה

## ספר דע את נשמתך

יכולה להתעורר אצלו הרגשה של אור פנימי. על-אף שבודאי האור שקיים באולם הוא אור גשמי, וגם השיקול של בעל האולם הוא גשמי והיינו להרוויח פרנסה וכדומה, אך עצם כך שיש שם ריבוי אור זה נוגע בנקודה הפנימית שבנפש לאדם שיש לו התחלה של בקיעה.

ריבוי אור מאוד יכול להיות כלי לתפיסת הארה פנימית, גילוי של ראייה. נר בודד הוא הארה יותר עמוקה, הוא אור טבעי, עצם ההארה טבעית ועצם התנועה שבהארה שבנר טבעית. לעומתו, האור המלאכותי, אם הוא אור מועט כמו בסתם חדר רגיל, הוא לא נותן כלום, אך כאשר יש ריבוי של אורות, אזי האור נותן נקודת מימד פנימית יותר בנפש, מחמת שהגוף הוא בבחינת חושך והנשמה היא בבחינת אור. ולכן במקום שיש ריבוי חזק של אור, אם יש לאדם כוח פנימי לכוון את זה לתפיסה הפנימית ע"י שהנשמה כבר מתחילה להתנוצץ ולהתגלות אצלו, זה יכול להוליד בו הרחבה של בקיעה והתעצמות של גילוי הנשמה.

נבאר מעט את העניין - כאשר רוצים לפתוח פתח בקיר, זה נעשה בשתי שלבים: השלב הראשון הוא הבקיעה של פתח קטן וראשוני, השלב השני הוא ההרחבה של הבקיעה. השלב הראשון של הבקיעה הוא תמיד יותר קשה, ואחרי שכבר יש בקיעה ואנו רק רוצים להרחיב את הפתח, אזי העבודה יותר קלה. חלקים מהעבודות שאנו מזכירים כאן, הן יותר קלות בנקודה של הרחבת בקע קיים, ולא כתחילה של פריצת בקע. וא"כ אם אין לאדם שום בקע של ראייה רוחנית והוא יראה ריבוי של אורות הוא לא ירגיש כלום, אך מי שכבר יש לו בקע רק שהוא צריך להרחיב אותו, אזי הדוגמא של ריבוי אורות יכולה לעזור לו.

שאמרו חז"ל - 'דע מה למעלה ממך' (אבות ב א). ועומק ביאורו, דע מה שנעשה למעלה, זה ממך, כלומר ע"י מה שאתה פועל למטה אתה פועל ע"כ למעלה. וכאשר האדם ממקד את ראייתו באור הנר הוא מעורר את גילוי נשמתו. וכמו כן, גם ישיבה בחדר שיש בו ריבוי נרות דולקים יכול להשפיע, אך בהשפעה פחותה מהתמקדות, כיוון שכל התמקדות מחברת יותר.

ביארנו מהי המעלה בהתמקדות בנר דולק, נסביר מהו החיסרון. כפי שהזכרנו לעיל, את הנשמה אפשר לגלות בדבר שאין לו גבול ושאין לו צורה. כיוון שלנר יש צורה שאנו רואים את השלהבת והיא מצטיירת, הרי שלא הרווחנו את הנקודה הזו.

כמו כן הנקודה של הבלתי גבול כלפי שלהבת הנר היא נקודה ממוצעת, כיוון שהאש הוא דבר שמתרבה ללא הפסק, כלומר אפשר להעביר מנר לנר ולעולם הראשון אינו חסר, אלו הבחנות עמוקות, אך בראיית העין הטבעית הוא לא רואה אותם, ולכן הוא גם לא מקבל את המימד של הראייה הבלתי גבולית, אף שזה קיים בעומק למי שמתחבר, אבל לא בראייה הפשוטה. לכן המעלה של חיבור דרך הסתכלות בנר היא מעלה באותה נקודה של גילוי האור מתוך החושך, אבל לא בשני המימדים שהזכרנו בהתחלה.

ההסתכלות על אור מתחלקת לשניים: א. הסתכלות באור טבעי. ב. הסתכלות באור שנתחדש ע"י בני האדם, מה שנקרא היום האור האלקטרוני החשמלי וכדומה.

ודאי שההסתכלות על אור טבעי היא יותר טובה, אך גם ריבוי אור מלאכותי יכול להוליד הארה פנימית. כלומר, אדם שיש לו התנוצצות של הארה, והוא נכנס לדוגמא לאולם שמחות שיש שם הרבה נברשות, והמקום מאוד מואר, אזי



### נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה **בכתובת** [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

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

## אורים

**אור, אורים, "לעושה אורים גדולים", וזה מתפשט ל"אורים ותומים".**

"האורים" המאירים הם אותיות המצורפים זה לזה, כלומר, זה לא רק שכל אות ואות מאירה לעצמה, שהרי עניינו של האורים ותומים הוא לא להעמיד כל אות ואות לעצמה, אלא נשאלים באורים ותומים בכדי שיצטרפו האותיות ויתחברו אהדדי. ה"אורים" נקראים אורים כדברי חז"ל "שמאירין דבריהם", ומסביר רש"י מאירין דבריהם, כלומר, דבריהם מבוררים, היפך מציאות של חושך שעליו נאמר "ויהי ערב" שהוא מלשון של תערובת, והיפך כך, במציאות של הארה, ההארה הוא הבירור של הדבר. זהו "מאירים דבריהם", "מבוררים דבריהם". ויתר על כן, אומרים רבותינו הם מאירים את דרכי השואל, את דרכיהם של ישראל כיצד ואיך לנהוג, וא"כ, ההארה הזו, היא לא הארה של כל אות ואות לעצמה, שמזה א"א ללמוד את הדבר, אלא כל צורת קבלת התשובה מהאורים ותומים הוא באופן כזה שנעשה ריבוי הארות של האותיות שמצורפים יחד ועולים להצטרף לתיבות, ועל ידי כן יש ביאור ובירור לידע את המעשה אשר יעשון.

ותולדת הדברים, א"כ, שבשורש ההארה, היא הארה של אור אחד, ובהתפשטותה נעשה ריבוי של הארות שהם הריבוי של האותיות, והאותיות המצטרפות לתיבות, ומעין מה שהיה מתחילה אור אחד, שממנו התפרטו ריבוי של הארות, כך התיבות הם בבחינת הכלל האחרון שחוזר וכולל את האורות להצטרף יחד אהדדי, מעיקרא זה היה אור אחד בעצם, ולאחר מכן, אף שאינו אור אחד בעצם, אבל זה מתחבר ומתאחד אהדדי מעין האור הראשון, זוהי המדרגה של ה"אורים" שבאורים ותומים.

מעיקרא יש מציאות של אור אחד, "אור שברא הקב"ה ביום ראשון מתפשט מסוף העולם ועד סופו" הוא מציאות של אור אחד, אבל כפי שהוזכר מדברי חז"ל, שהאור שנאמר בו "ויאמר אלקים יהי אור" זה לא אור מחודש, אלא זוהי התפשטות, המשכה של "האור שהיה כבר".

ה"אור שהיה כבר", הוא אור של הבורא יתברך שמו, והוא הארתה של תורה.

## האותיות - גילוי הריבוי של אור התורה

ופנימיות ההארה של תורה היא אור אחד, זהו ה"תורה אור", והכלים שהם ההתגלות של האור של תורה, שהם האותיות, שם דייקא נעשה "אותיות מאירות", כל אות ואות הוא אור לעצמו, שכדי להבדיל בין הדבקים צריך הפרדה בין האותיות, ולפיכך נעשה מציאות של ריבוי של אור, ריבוי של הארה.

זוהי ההבחנה של האותיות מלשון "אתא" בארמית, שהוא מלשון המשכה, שראשיתם של האותיות זהו האות א' - אחד, אבל נעשה המשכה ע"י הו' עד סיפא של האותיות שהוא ת', ועי"כ נעשה ריבוי של כלים שהם הארות, שהם הריבוי של האותיות.

זו המדרגה של "אורים ותומים", הרי באורים ותומים היו מאירים האותיות שהיו חקוקים על האבנים שבחושן המשפט, והרי שהאותיות המאירות הם בבחינת "אורים", לשון של ריבוי של אור, ריבוי של הארות, שפנימיותם כמו שהוזכר, אינו אלא אחד, ובחיצוניותם נעשה ריבוי של הארות, ריבוי של אותיות.

## יום רביעי - ריבוי של הארות

ובלשון אחרת, והיינו הך, בשורש צורת בריאת האור, ביום הראשון נאמר "ויאמר אלקים יהי אור", וביום רביעי היתה תליית המאורות כמו שנאמר "ויאמר אלקים יהי מארת ברקיע השמים", ובתחילה נאמר "את שני המארת הגדולים" ולאחר מכן "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים", כלומר, ביום ראשון הגילוי היה אור אחד, ביום רביעי נעשה ריבוי של הארות, "את שני המאורות הגדולים", ויתר על כן "את המאור הגדול וגו' ואת המאור הקטן וגו' ואת הכוכבים", שכוכבים הם ריבוי של הארות, כמו שנאמר "הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם וגו' כה יהיה זרעך", וא"כ, ביום רביעי מתגלה המציאות של ריבוי ההארות, ושורש הריבוי של ההארה. זהו החמה והלבנה, "את המאורות הגדולים", שלאחר מכן נהיו מאור גדול ומאור קטן.

ולפי"ז, הגדרת הדבר - שהמציאות של עומק ההארה היא, שביסוד היא אור אחד, שזה האור של יום ראשון שהוא אחד, והיא מתפשטת ביום רביעי, שנעשה בו ריבוי של הארות.

## שורש היפך שמן אחד במקום הארון - אור אחד

כשמציירים את זה בציור של האור המתגלה בבית המקדש, שזהו עניינו של חנוכה, "והדליקו נרות בחצרות קדשך", יש את פנימיות האור האחד שמקום גילוי הוא בבית קדשי הקדשים, מקום הארון, כמו שהוזכר פעמים הרבה, ארון אותיות אור - נ', שזהו בחינת יומין דחנוכה שמתגלה בהם הני' שערי בינה "בני בינה ימי שמונה קבעו וכו', זהו האור - נ', האור האחד שנמצא במדרגת קודש הקדשים.

וברור ופשוט הדבר, מה שהיה במעשה דחנוכה שלא מצאו אלא פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול שהיה ראוי להדליק בו יום אחד, כלומר הוא היה במדרגה של אור אחד, זהו "ראוי להדליק בו יום אחד", אבל הרי, על האור הראשון שהוא אחד נאמר "צפה הקב"ה במעשיהם של רשעים עמד וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא,

שנאמר אור צדיקים ישמח" כדברי חז"ל, והיכן גנוז? אומרים רבותינו, שגנוז בתורה, סיבת הגניזה היתה, מפני מעשיהם של רשעים שהם נקראים חושך כמו שדורשים חז"ל, ועיקר החושך שמתגלה במעשיהם של רשעים, זה מעשיהם של יוונים שעליהם נאמר לשון של חושך כמו שדורשים חז"ל על הפסוק "וחושך על פני תהום", זה יון שהחשיכה עיניהם של ישראל, ובהם דייקא, צפה הקב"ה והסתיר את האור הגנוז, והאור הגנוז הזה, כדברי רבותינו כידוע, הוא זה שמאיר באור של חנוכה, כלומר, הוא מאיר ב"פך שמן אחד".

מהו הדבר שגרם לאותו "פך שמן אחד" להיות חתום בחותמו של כהן גדול ולהיסתר ולהעלם מהיוונים? הרי את המזבח שקצו היונים, וכן בשמנים הם טמאו את כל השמנים, ואעפ"כ את הפך שמן הזה הם לא מצאו, כי מכח ה"צפה במעשיהם של רשעים" שזה היוונים, התגלה בשמן הזה ה"עמד וגנוז", שחל דייקא באותו מציאות של ה"פך שמן אחד".

ובעומק, השורש של עומק נקודת הגניזה הוא ממקום הארון שהוא אור אחד, משם היה המציאות של הפך שמן אחד שהיה ראוי להדליק בו יום אחד, כמו שנתבאר, שזה מכח מדרגת היום אחד, וכמו שאומרת הגמ' "מקום ארון אינו מן המידה", ובהבחנה הזאת שהארון הוא אינו מן המדה, השמן שנמצא באותו מדרגה [לאו דווקא שכפשוטו השמן היה בבית קדשי הקדשים, שלכאוי וודאי זה לא היה שם], שהמדרגה המתגלה בשמן מכח הארון שבמקום בית קדשי הקדשים, ש"מקום ארון אינו מן המדה", זהו המקום שהיה הפך שמן נסתר שם, שלא מוצאים אותו, וזהו ההבחנה שהיוונים לא מצאו את הפך שמן הזה שהיה חתום בחותמו של כהן גדול.

וא"כ מצד עצם האור שבפך שמן אחד, הם לא מצאו אותו, כי על האור הזה נאמר "עמד וגנוז", וכמו שנתבאר, שמפני מי גנוז, מפני היוונים.

ומקום הגניזה הוא בבחינת מדרגת קדשי הקדשים שמקום הארון אינו מן המידה, ששם הוא מקום ההארה של האור האחד, במקום הזה יש מקום של נעלמות שהוא איננו נגלה, זהו שורש הגניזה של אותו פך שמן שהחשמונאים מצאו.

## צידוף הארת הארון והמנורה - מנח מדריגת כה"ג

"היה ראוי להדליק בו יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" ברור ופשוט הדבר, יש את השורש שהוא דלק שבעה ימים, ויש את השורש שהוא דלק שמונה ימים.

והשורש שהוא דולק שבעה ימים, זהו מנח שהארון הוא שורש למנורה, שבה נאמר "יאירו שבעת הנרות", שהמנורה יונקת את הארתה ממקום הארון.

מה שמצרף את ההארה של הארון שנמצא בבית קדשי הקדשים עם ההארה שנמצאת במנורה זהו המדרגה שנקראת כהן גדול, שהוא זה שמצרף וגורם את עומק נקודת היניקה של המנורה מהארון, ובלשון פשוטה וברורה, נאמר בקרא "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו את שבעת הנרות", וכדברי רש"י שם שחלשה דעתו של אהרן כאשר "הביאו הנשיאים את האבנים, [ודייקא האבנים של החושן, שזה השורש של האורים ותומים] אמר לו הקב"ה, שלך גדול משלהם, שאתה מיטיב ומדליק את הנרות", וכדברי הרמב"ן הידועים, שעל אף שחרב הבית, אבל כח המנורה מאיר בכל שנה ושנה בהדלקת נר חנוכה, זהו הכהן גדול שמדליק את המנורה, שעל זה נאמר "שלך גדול משלהם".

אבל, זה צד אחד של המטבע של כהן גדול, הצד השני של המטבע של כהן גדול, שהוא היחיד שנכנס לפני ולפנים, למקום הארון ביום הכיפורים, הדלקת המנורה לא מעכב שתהיה דווקא ע"י כהן גדול, אבל בכניסה לבית קדשי הקדשים, דייקא "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", כל הכניסה למדרגת קדשי הקדשים [מלבד מי שנכנס לתקן דבר בבית קדשי הקדשים מפני הבלאי שבן], הוא רק לכהן גדול.

## חתום בחותמו של כה"ג - ממקום כניסתו לפני ולפנים

וא"כ, ברור הדבר, אותו כהן גדול שנכנס לפני ולפנים, זהו אותו כהן גדול שמדליק את המנורה, ולכן דייקא

נאמר "ולא מצאו אלא פך שמן אחד שהיה חתום בחותמו של כהן גדול", וכמו שהעירו כבר רבותינו, שלכאוי לא מצאנו שיש דין שכל השמנים שנועדו לצורך עבודת בית המקדש יהיו חתומים בחותמו של כהן גדול, ומדוע דווקא ה"פך שמן אחד" הזה, היה חתום בחותמו של כהן גדול? רק, ברור הדבר להמתבאר, זהו מדרגה של פך שמן שמתגלה ממדרגת הכהן גדול, שמצרף את מקום הארון אור - נ"י עם ההדלקה של המנורה של "יאירו שבעת הנרות", שהארתם מצטרפת ע"י הכהן גדול. אם ה"פך שמן אחד" לא היה חתום בחותמו של כה"ג, זה מדרגה של שמן בהבחנה של מנורה כפשוטו, אבל כשהוא חתום בחותמו של כהן גדול, הוא חתום מאותו מקום שכה"ג נכנס לפני ולפנים, ולכן השמן היה נעלם, כמו שהוזכר, כי הוא שייך למדרגת האור אחד מצד מדרגת מקום, שהוא מדרגת "מקום ארון אינו מן המידה", והשורש של השמן הזה שהוא ראוי לדלוק, דייקא, יום אחד, הוא ממקום הארון.

ולפי"ז, ברור הדבר, המקום שבו מתגלה הכח, בעצם הכהן גדול, שמצד כח זה הוא מצרף את הארון יחד עם המנורה - זהו בלבושי הכהן גדול שבכללות יש לו שמונה בגדים [שזה השורש של השמונה ימים, שמונה נרות דחנוכה] ובפרטות יותר, בחושן האפוד, שעל גביו יש את האורים ותומים, שהם האבנים שהגיעו מכחם של הנשיאים, דייקא, כמו שחודד, באבנים הללו מאיר האורים שהוא מלשון הארה, שההארה הזו מצרפת ומחברת את האותיות, כלומר, שהיא מאירה מהמקום של האור אחד, והיא מאירה את ההתפשטות של האותיות שהם ריבוי של הארה, כמו שהוזכר, ואופן ההארה שהיא מאירה את ריבוי ההארות הללו הוא, שזה יהא בבחינת "מאירים דבריהם", לחזור ולצרף את ההארות למדרגת צירוף של מציאות האותיות.

## 'כותב בדמע' מלשון דימוע - שורש הארת האותיות

ולהבין עמוק, דברי הגמ' הידועים בסוף פ"ק דב"ב, שמונה פסוקים אחרונים שבתורה מי כתבן, יש אומרים משה כתבן, וכותבן בדמע, ויש אומרים יהושע כתבן, "כותב בדמע", כמו שמבארים חלק מן הראשונים שהוא

ולעניינא דידן, מדרגת העינים של דמעות שייכים בעיקר לתשעה באב, ומדרגת העינים של תיקון הראיה שבעינים, זה נמצא במדרגת נר חנוכה, "לראותם בלבד" והשורש זהו הח' פסוקים אחרונים שבתורה שמשה רבינו כותב בדמע, כמו שנתבאר, מצד אחד זה מגיע מהדימוע של תערובת. ומצד אחד תיקון העינים בדמעות, ומהצד השני בכח הראיה, זה שמונת הנרות, שמונה ימים שרואים את מציאות הנרות, כמו שנתבאר.

ומ"מ א"כ, כח ההארה שמתגלה במדרגת הארון, מתפשט לכהן גדול, לשמונה בגדים דיליה, ובעיקר לחושן המשפט, "חשן" כידוע אותיות נחש, כמו שאומרים רבותינו, שהחשן בא לתקן את מדרגת קלקול הנחש, וכדברי חז"ל שהבאנו "ראה הקב"ה במעשיהם של רשעים עמד וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא שנאמר אור צדיקים ישמח" ישמח זה גימטריא של חשן - נחש, כלומר, זה הכח של הגניזה של האור, איפה האור גנוז? במקום, הוא גנוז במדרגת מקום הארון כמו שנתבאר, וכאשר הוא מתפשט משם, מכח מדרגת הנפש, הוא מתפשט מכח מדרגת כהן גדול, ה"פך שמן" היה חתום בחותמו של כה"ג, אבל גם התפשטותו היא מכח מדרגת כהן גדול, וכח ההתפשטות בח' בגדים הוא בחושן המשפט שבאפוד, במציאות האורים שנשאלים בהם, ועל ידי כן ההארה הפנימית, יוצאת מן הכח לפועל, והיא מתגלה, כשזה כתוב עדיין באבנים שעל גבי חושן המשפט, זה כתוב עדיין באופן של דימוע, זה עדיין בבחינת "חתום בחותמו של כהן גדול", כל עוד שהוא לא נענה באורים ותומים, האותיות כשלעצמם הם אותיות חתומות, הם אותיות נעלמות שנמצאת במדרגה של דימוע, מעין מדרגת השמן, כמו שנתבאר.

אבל כאשר האותיות האלה יוצאים מהכח לפועל, שהם מצטרפים יחד אהדדי, בצירופם גם יחד אהדדי, מונח עומק המדרגה של ההארה המתגלה מכח האורים, שהם מאירים את האור הגנוז בתוכם, האור שקודם לכן היה במדרגת דימוע, כעין שמונה פסוקים אחרונים שבתורה, הדימוע יוצא מהכח לפועל, כל ההארה של כל השמונה בגדים יוצא מהכח לפועל באורים "שמאירים דבריהם" במדרגת שמונה, כמו שנתבאר.

מלשון דימוע, לשון של תערובת, כלומר שנכתב בהבחנה של דימוע ותערובת, והיינו שהאותיות מעורבין זה בזה.

בגמ' ביומא בדף פ"ג יש מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש איך היה האופן שהאותיות היו משיבים, כאשר היו שואלים באורים ותומים, באיזה אופן נעשה ה"מאירים דבריהם", לחד מ"ד, האותיות בולטות, ולחד מ"ד, האותיות היו נעקרים ממקומם ומצטרפים יחד אהדדי, כלומר, מעיקרא הם היו באופן של דמע מעורבין, היה בהם את הסדר, כמו שאומרת הגמ', ראובן שמעון וכו', שמות האבות הקדושים, והתיבות "שבטי ישורון", על מנת שיהיה בהם את כל הכ"ב אותיות, אבל כאשר הם היו נשאלים, והאורים והתומים היה משיב, כל אות היתה נעקרת ממקומה ומצטרפת למילה הנצרכת, נמצא שקודם לכן בערך לשאלות [לא בערך לשמות השבטים והאבות אלא בערך לשאלות], היא היתה בדימוע בתערובת, וכאשר נשאלים באורים ותומים, האותיות יוצאות מאותו דימוע ואותו תערובת של אותיות, וכאשר מתגלה הכח הזה, מצטרפים האותיות גם יחד.

והשורש של הדימוע של האותיות, זהו ה"שמונה פסוקים אחרונים שבתורה שהיה משה כותב בדמע", והם השמונה ימים שמונה נרות של שורש ההארה שמגיע ממדרגה של דימוע.

## תיקון העיניים מכח הדמעות ובכח הראייה

ובעומק, יש שתי תיקונים לעינים, יש תיקון לעינים באופן של "דמוע תדמע עיני", "עיני עיני יורדה מים", זה תיקון אחד של העין, ויש תיקון שני לעין שזהו כל מצות נר חנוכה, שלהלכתא אסור להשתמש לאורם, וכל מה שיש בהם זה "לראותם בלבד", זה תיקון של מציאות הראיה, אלו הם שתי אופנים של תיקון העיניים.

והדוגמא הבהירה זהו שורש משה רבינו, שלא זכה להיכנס לארץ, מצד אחד הוא לא זוכה להיכנס לארץ, והוא "כותב בדמע" מלשון דמעות העיניים, כמו שמבארים חלק מרבותינו, ומצד שני שנאמר "הראיתך בעיניך ושמה לא תעבור", שזוכה רק למדרגה של ראייה, כאן מונח שני החלקים בשורש, אצל משה רבינו.

## יון -נקודת החושך שבין האורות בחלוקתם מהדדי

ההארה הזו שמתגלה, מכחו של כהן גדול, היא עומק המדרגה של ההארה של נר חנוכה.

ובדקות יותר, כמו שהוזכר, האור של חנוכה שהוא אור של "בני בינה", נ' שערי בינה, אור - נ', וכל בינה נקראת בינה כידוע, משני לשונות שורשיים, היא נקראת בינה מלשון של בנין "ויבן את הצלע", והיא נקראת בינה מלשון "בין לבין", כדוגמת הלשון "דברים שבינו לבינה", דברים שנמצאים בין לבין, כדרך לבינים, שבונים אותם, שבין לבינה ללבינה שמים חומר כטיט וכדו', שהוא הכח המחרם, שבין לבין יש כח המצרפם.

ולפי"ז ניתן להבין עומק נוסף, האותיות הרי, נקראים אבנים כלשון רבותינו כידוע, ששני אותיות הם בבחינת שני אבנים, והדוגמא השורשית שמביאים רבותינו שבפרק הבונה בשבת נאמר דיני כתיבה, כי אותיות יש להם גדר של אבנים, ולכן מלאכת בונה ומלאכת כותב, שורשם חד. ומ"מ, כאשר כותבים אותיות, יש את הריוח שנמצא בין האותיות, כמו שכאשר בונים בנין, ומניחים את הלבנים, יש את מה שנמצא בין לבינה ללבינה. האותיות כשלעצמם, הם אותיות המאירות, אבל מה שנמצא בין אור לאור, בין אות לאות, זה גופא שורש מציאות החושך, זה נקרא קליפת יון, בחושך שנמצא במציאותם של יון.

יש אופן אחד של חושך שהוא כפי שהוזכר בראשית הדברים, "אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, צפה הקב"ה במעשיהם של רשעים", איזה רשעים? דייקא, אלו יוונים "וחושך על פני תהום" שהחשיכו עיניהם של ישראל, מכח כך נאמר "עמד וגנזם לצדיקים לעתיד לבוא", והיכן גנזו, כמו שנתבאר, בתורה, בארון, ובלוחות שנמצאים בתוך הארון, ככל סדר הדברים שנתבארו.

אבל יש עוד מהלך שנעשה בתליית המאורות של יום רביעי, כמו שהוזכר, כאן כבר מתגלה המהלך של האורות הנחלקים מהדדי, שהשורש של זה באותיותיה של תורה, ולכן גם החמה והלבנה נאמר בהם "והיו לאותות ולמועדים", כי הם מגיעים מכח האותיות המאירות שיש בהם חלוקה.

והיינו שמכח "איסתכל באורייתא וברא עלמא" מכח האור אחד שבתורה מתגלה ה"אור ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו", ומכח האותיות שבתורה נעשה תליית המאורות שנאמר בהם "והיו לאותות ולמועדים", ולפיכך זה השורש של הארת נר חנוכה שהוא המועד שמגיע מכח האותיות של החמה והלבנה שמצטרפים אהדדי כמו שהוזכר, אבל מ"מ, בהארה של יום רביעי שנעשה בו תליית המאורות ששורשה באותיות, יש "בין לבין", כאן נמצא נקודת החושך של יון ש"החשיכו עיניהם של ישראל".

## זמן ההדלקה בבין השמשות -תיקון ה'בין לבין' דיון

ולפי"ז ברור ופשוט, הרי מעיקרא נאמר "את שני המאורות הגדולים", שהם שני אורות שווים שמצורפים יחד אהדדי, אבל כשנאמר "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה", כמו שאומרת הגמ' שהקב"ה מיעט את הלבנה, ורצה לפייסה במה שהיא תאיר ביום, ולא היה יכול לפייסה בזה משום ד"שרגא בטיהרא מאי אהני ליה", כלומר. לכן יש הארה של יום ויש הארה של לילה, יש הארה של יום שהיא החמה, ויש הארה של לילה שהיא הלבנה.

מה נמצא ב"בין לבין", בין הזמן של הארת החמה לבין הזמן של הארת הלבנה? זהו בין השמשות, "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק" כהגדרה כוללת לעניינא דימי חנוכה, כלומר, עומק הזמן שאנחנו מדליקים נר חנוכה לבטל את הכח של יון שהחשיכו עיניהם של ישראל, החושך נמצא ב"בין לבין", הוא נמצא בשורש באורייתא, בין האותיות כמו שהוזכר, בין אותיותיה של תורה, שזה ה"להשכיחם תורתך" של יון, ששורשו הוא מכח הריוח שבין האותיות, מכח כך הם רצו "להשכיחם תורתך", וכשזה מתגלה ב"ברא עלמא", זה מתגלה בזמן שבין הארת חמה לזמן של הארת לבנה, לכן דייקא, הזמן שהוא מדרגת הגילוי של ההדלקה שהוא התיקון חושך יון - הגילוי מתגלה בין זמן של חמה לבין זמן של לבנה, שם נעשה מציאות של ההארה של ההדלקה.

ולפי"ז, העומק הנפלא בהדלקה, כאשר מדליקים בין חמה



ומצרף את כולם גם יחד אהדדי זה שלימות תוקף ההארה שמתגלה ביומין דחנוכה.

## ה'סגי נהור' בנר דבדיקת חמץ ובנר דחנוכה

ולהבין עמוק, יש לנו בכללות שני לילות שמדליקים נר, [יש נר שנהגו להדליק בתשעה באב, אבל זה לא מעיקר הדבר] מלבד נר שבת.

יש את "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", וכמו שמאריכה הגמ' בתחילת פסחים ש"אור לארבעה עשר" זה לשון של סגי נהור, לגמ' היה הוה אמינא שאור היינו יומא, ומסקנת הגמ' שזה לשון של לילה, וזה לשון של סגי נהור.

ויש זמן של הדלקה בלילה שהוא הדלקה של נר חנוכה שמונה ימים.

ובלשון פשוטה בליל בדיקת חמץ, כאשר מדליקים את הנר ב"אור לארבעה עשר", זהו מלשון של סגי נהור, שהרי הסיבה שלא בודקים ביום משום "שירגא בטיהרא מאי אהני ליה", לכן דייקא בודקים בזמן של חושך, ומה שזה נקרא בלשון "אור", זה בלשון של "סגי נהור", כלומר, לשון היפכי.

אבל כאשר מתגלה הדלקת נר בלילה בחנוכה, זה לא לשון של סגי נהור בלשון הופכי, אלא דייקא "סגי נהור" כפשוטו. מהו לשון סגי נהור? סגי הוא מלשון רב, כלומר תוקף רוב ההארה המתגלה בנר חנוכה הוא סגי נהור, ריבוי של הארה.

וכבר הוזכר, יש שני אופנים של החשכה, אופן תחתון של החשכה, ע"י סילוק האור, צמצום האור, ואופן עליון של החשכה, מציאות של ריבוי של אור.

בנר חנוכה, כאשר מחברים את שני המאורות, לא מתגלה "המאור הגדול לממשלת היום והמאור הקטן לממשלת הלילה", אלא חוזר ומאיר "את שני המאורות הגדולים", והם חוזרים ומצטרפים יחד אהדדי, "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה כאור שבעת ימי בראשית" אור הלבנה כמו קודם מיעוטה, ויתר על כן, שניהם חוזרים

ללבנה, "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", זה הארה שמצרפת את החמה והלבנה, ואז מחברים את שני ההארות האלה גם יחד והופכים אותם למציאות של אור אחד, מבטלים את החושך שנמצא בין שני החלקים האלה גם יחד. זה עומק המדרגה הזו שנעשה בה המציאות של האחדות.

## כח החיבור של ה'אור אחד' דלעת"ל

זה נקרא בעומק אור דלעתיד לבוא, הרי השתא, כמו שהוזכר, יש אותיותיה של תורה, וח"ו בספר תורה, אם האותיות דבוקים אהדדי, הספר תורה פסול "להפריד בין הדבקים", זהו מצד מדרגת העולם, שאותיות צריכות להיות נפרדות אחת מן השניה.

אבל לעתיד לבוא, כאשר יחזור ויאיר בתוקף האור הגנוז, האור של ה-אחד, הוא יחזור ויחבר אותיותיה של תורה, שם לא יהיה את המהלך שיש השתא, להפריד בין הדבקים, שם דייקא יתקיים "ודבק", צירוף חיבור, וקישור כל האותיות בבת אחת, וכשכל האותיות יחזרו ויצטרפו בבת אחת, א"כ, המבדיל שהיה בין אות לאות אין בו את מקום החושך,

ובדקות, נחדד, הזכרנו לעיל שיש כח של תערובת של האותיות שנקרא "דמע", שזה אחדות של האותיות מדין תערובת אבל זה עדיין לא אחדות גמורה, כאשר מתגלה ההפרדה של החלל הנמצא בין האותיות, הוא מקום ההבדלה שהוא שורש נקודת החושך, וכאשר מצרפים אותם יחד אהדדי, זו אחדות של חמה ולבנה, ובדרך רמז חמה לבנה זה ר"ת ח' - ל', שהוא שורש של המילה חול - חלל, מלשון לחלל את הדבר, כלומר, בין חמה ללבנה יש מציאות של חללות שהיא נותנת את נקודת ההפרדה שבין הדבקים.

אבל כאשר מאירים את ההארה של נר חנוכה, מכח ההארה של נר חנוכה, מצטרפים החמה והלבנה, ונעשה הסילוק של החלל שנמצא בינתיים, אין חלל שנמצא בינתיים, ונעשה חיבור של שני האורות האלו גם יחד, וכפי שהוזכר, שזה העומק של ההגדרה, שההארה שמאירה בחנוכה היא הארה של אור הגנוז, כלומר, אור האחד הפנימי שחוזר

סוד עסק בתורה בחיבור יום ולילה ולילה ויום כמו שהביאו הפוסקים, כידוע [מה שמובא בשל"ה ועוד] אצל יעקב אבינו נעשה אותו חיבור של יום ולילה, ולילה ויום שמצורפים יחד אהדדי, ומכח כך מתגלה שאין "בין לבין" במציאות הדבר.

וזה מה שמתגלה באבנים, "ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו" שיי"ב האבנים נעשו אבן אחד, כלומר, אין את הרווח בין האבנים אלא כולם נעשו מקשה אחת "וישם מראשותיו", שנעשה מציאות של אחדות.

ומאותו כח הוא יוצא מביתו לחרון, וחוזר בחזרה לא"י, אבל קודם חזרתו, כדברי חז"ל, יעקב אבינו חוזר על פכים קטנים, שכידוע עד מאד שזה השורש של הפך קטן שמצאו חתום בחותמו של כהן גדול, מכח כך, הוא מאיר את ההארה של הפך, לחבר יום ולילה, שאין "בין לבין", אלא ה"בין השמשות" הופך להיות מציאות של אחדות.

זה עומק שיטת רבי יוסי שבין השמשות שבין יום ללילה הוא כהרף עין זה נכנס וזה יוצא. "כהרף עין" כלומר, זה התיקון של ה"לראותם בלבד" שמתגלה בהדלקה של נר חנוכה, זה רק "כהרף עין" אין אמת "בין לבין", וב"הרף עין" הזה שישנו, בו יש דין של "לראותם בלבד", ה"הרף עין" הזה מחבר ומצרף את היום והלילה, כלומר, שמכח מדרגת נר חנוכה מתגלה שאין הבדל עצמי, אלא רק ראיית העין של "כהרף עין" נעשה אחדותם, נעשה חיבורם, נעשה צירופים יחד.

זה "אורים ותומים", "אורים, שמאירים דבריהם, תומים שמתמימים דבריהם", מלשון "איש תם יושב אהלים" שזה נאמר אצל יעקב כמו שהוזכר, זה "אורים ותומים", האור של יעקב הוא נקרא "אורים ותומים", ש"מאירים דבריהם", ו"מתמימים דבריהם" זהו ה"איש תם יושב אהלים", על ידי כן מתגלה "את שני המאורות הגדולים", אבל לא רק "שני מאורות" שני אור, אלא דייקא מתגלה שאין רווח ביניהם, אלא מתגלה אחדותם גם יחד, אורו יתברך שמו, אור שכולו אחד. ■ מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'

ומתעלים יחד ומשמשים בכתר אחד, ועל ידי כן נעשה תוקף ריבוי של הארה. ומצד כך, מה שהדלקת נר חנוכה היא בלילה ולא ביום, זה לא רק כפשוטו, מדין "שירגא בטיהרא מאי אהני ליה", אלא כפי שנתחדד, עיקר ההדלקה היא "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", זמן חיבור חמה ולבנה, זה נעשה מחמת תוקף ריבוי של הארה ודייקא ההדלה בזמן זה היא שורש עומק נקודת הדבר של תוקף ריבוי ההארה, כפי שנתחדד.

## שורש חיבור דיום ולילה אצל יעקב אבינו

והעומק שבדבר שורש הדברים - בפרשת ויצא, "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה ויפגע במקום ההוא וילן שם כי בא השמש וישכב במקום ההוא", כמו שאומרים חז"ל, ומביא רש"י כידוע, "שקעה לו חמה שלא בעונתה". א"כ הזמן הזה היה צריך להיות זמן של יום, והזמן הזה הפך להיות זמן של לילה, והעומק שבדבר הוא, שנעשה צירוף של יום ולילה אהדדי. כפשוטו הכוונה היא, כמו שאומרים חז"ל שמתגלה בתקופת השנה שהיום לוח מן הלילה והלילה לוח מן היום, תלוי בתקופת תמוז או בתקופת טבת, אבל בהגדרה העמוקה כאן, לעניינא דידן, מה ש"שקעה לו חמה שלא בעונתה" כלומר, היום והלילה נכנסו זה בזה, תמיד יש מציאות של חמה, ויש מציאות של שקיעת החמה, ואז באה כניסת הלבנה, יש ריוח בין הדבקים, אבל כששקעה לו חמה שלא בעונתה, נעשה מציאות הדבר שיום ולילה הצטרפו יחד אהדדי.

ומכח מה נעשה אותו דבר? "ויפגע במקום ההוא וילן שם", כדברי חז"ל, ועד השתא לא לן, שהם הי"ד שנה שהוא היה עסוק בתורה, כלומר, מה שצריך להיות תמיד לילה באופן של חושך, הוא הפך את הלילה לסגי נהור, לריבוי של אור. "אין אדם לומד רוב תורתו אלא בלילה", כלשון הרמב"ם כידוע, כלומר. יעקב אבינו עסק בתורה קודם לכן, י"ד שנה, באופן של ריבוי המאורות שהתגלה באותם לילות, ריבוי המאורות הללו גרם לידי כך שהלבנה והחמה נצטרפו אהדדי, זה מה שמתגלה ב"שקעה לו חמה שלא בעונתה", כלומר מכח מה שהוא למד י"ד שנה שלא טעם טעם שינה, והוא חיבר יום ולילה, שזה



## דרכי הגמול והחסד לעילוי נשמה וגדרי העיסוק בהם

לכבוד הרב שליט"א. תודה רבה שהרב מאפשר לנו לשאול שאלות ומוסר נפשו לעשות עמנו חסד לענות לנו, אשמח מאד אם הרב יוכל לענות לי על כל שאלה באופן נפרד וסליחה גדולה על הטירחה.

א. האם ללמוד משניות ולעשות צדקה ולהדליק נר וכו' לעילוי נשמה זה נקרא שהוא מקיים מצוות גמילות חסדים ע"פ גדריה בנגלות התורה, או שמא רק עם גוף בעולם הזה יש את המצווה (לכאורה חסד של אמת שעושים עם המתים אינו ראייה, כי סוף סוף זה גם גוף בעולם הזה) ואם כן, מה הגדר של המצווה הזו?

ב. האם יש בללמוד או להדליק נר לעילוי נשמה את כל השבחים שחז"ל מנו בשבח מצוות גמילות חסדים?

ג. אם זה נקרא מצוות גמילות חסדים אז למה מצאנו הרבה צדיקים שעסקו בגמילות חסדים הרבה, ובזה כמעט לא מצאנו, ולכאורה זה הגמילות חסדים הכי גדולה בעולם שהרי הרחמנות על נשמות בעולם העליון הוא לאין ערוך מעל אנשים כאן בעולם הזה?

ד. האם יש סיכון ללמוד משניות ולהדליק נר וכו' לעילוי נשמות של אנשים שאינם שומרי מצוות? ואפילו על רשעים ממש? ומתאבדים?

ה. נפשי חשקה מאד לעסוק בזה דהיינו להקדיש זמן ללמוד לעילוי נשמות - מהי העדיפות שכדאי להעדיף? נשמות שאינם שומרי מצוות שיכול להיות שהם הכי סובלות חלילה למעלה, נשמות שאין להם זרע של קיימא, נשמות של קרובים שלי, או נשמות שאני שומע על פטירתם שזה סוג של השגחה פרטית. והאם יש עוד דברים שלדעת הרב כדאי להעדיף?

ו. האם מותר וראוי ללמוד לעילוי נשמות של צדיקים ואף צדיקים גדולים מאד? ואם כן מהי המטרה בזה?

ז. האם כשאני לומד לעילוי נשמות של צדיקים או מדליק נר וכו' יש בחינה שעל ידי זה יש לי קשר עם הנשמה של הצדיק הזה, וגם בעולם העליון יהיה לי איזה קשר עימו?

ח. האם כשאני לומד לעילוי נשמות של צדיקים או מדליק נר וכו' הצדיק ישיב לי טובה בעולם העליון כשאצטרך לזה?

ט. האם מותר וראוי בקברי צדיקים לבקש מהצדיק שיזכור אותי לאחר פטירתי מהעולם לאחר אריכות ימי לעשות לי טובה בעולם העליון ושיציל אותי מכל מה שצריך להנצל שם?

י. האם אפשר ללמוד משניות או להדליק נר לעילוי נשמה של צדיק ושזה יהיה לזכות נשמה אחרת כדי שהצדיק יעשה טובה עם אותה נשמה?

יא. אינני יודע בבחירות מדוע אני מאד נמשך לעזור לנשמות שנסתלקו מהעולם? אולי כי אני מרגיש קצת רחמנות נוראה על מה שהם עוברים חלילה, או כי אני רוצה לקיים מצוות גמילות חסדים ולא כל כך מתאפשר לי במהלך חיי וזה מאד נגיש, או יש לי איזה תחושה ואולי זו

המשך בעמוד טז'

כתיב (במדבר, כה, ח) ויבא אחר איש ישראל אל הקבה וידקר את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה ותעצר המגפה מעל בני ישראל, ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף. ושם (לא, טז) הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה'. וכתיב (תהלים, קו, ל) ויעמד פינחס ויפלל ותעצר המגפה. ואמרו (סנהדרין, מד, ע"א) ואמר ר' אלעזר, ויתפלל לא נאמר, אלא ויפלל, מלמד שעשה פלילות עם קונו. בא וחבטן לפני המקום, אמר לפניו, רבש"ע על אלו יפלו עשרים וארבע אלף מישראל. אולם בירושלמי אמרו (סנהדרין, פ"י, ה"ב) מה עשה, השליכן לארץ ועמד "ונתפלל", הה"ד, ויעמד פינחס ויפלל ותעצר המגפה. וכן מבואר בחולין (קלד, ע"ב) שאמרו שם, הזרוע והלחיים וקיבה - מפני מה זכו כהנים לשלשה מתנות הללו, בשביל מעשה פינחס, 'זרוע' בעד ויקח רומח בידו, 'לחיים' על שם ויתפלל ותעצר המגפה, 'הקיבה' בעד האש אל קובתה. ועיין פסיקתא זוטרתא על אתר, וברכות (ו, ע"ב).

והרי ב' שיטות. א. פילולין עם קונו. ב. תפלה. ועיין אור זרוע (ח"א, סימן קה). ושורשי ב' בחינות אלו. הנה יעוין זוה"ק (פנחס, רלז, ע"ב, רע"מ) ת"ח, פינחס קאים קמי דינא תקיפא דיצחק, וקם קמי פרצה, דכתיב ויעמוד פינחס ויפלל ותעצר המגפה, בגין לאגנא עלייהו דישראל, ובגין דא כליל דא ודא בחשובנא. פינחס כמנין יצחק. ומצד כך זה מלחמה, פילולין, מדת "הדין" של יצחק. ועיין רש"י הירש על אתר, וז"ל, ותעצר המגפה, ושוב לא היה צורך בהתערבות "בתי הדין" שהיו אמורים לפעול על פי הוראת שעה (פסוק ד', עיי"ש). והיינו פעל דין ועצר צורך בהתערבות בתי הדין. והבן שיש תיקון המגפה בין ע"י שיתוף רחמים - קטרת (עיין צל"ח, ברכות, סב, ע"ב), ובין ע"י דין דקדושה. וזהו מעשה פנחס.

והחלק השני אצל פנחס - תפלה. וכמ"ש (ברכות, ו, ע"ב) אברהם תיקן תפלת שחרית, שנאמר וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר ויעמד פנחס ויפלל. והרי שגדר תפלתו עמידה, בחינת עמידה, וגדרה עומד לפני המלך, ושורש תפלתו זו אצל אברהם, "חסד", שלכך ילפינו אברהם מפנחס. שאברהם מידתו חסד, ואף תפלתו תפלה של חסד, תפלה על אחרים, על סדום, וכדו'. והבן שהמתפלל לצורכו נקרא הולך, כי בא לקבל ולילך. אולם המתפלל על זולתו, ושורשו תפלה על השכינה, נקרא עומד, כי עומד עם השכינה, ודו"ק היטב.



## ישב | ז-ג

בן זקנים, זקן, ז-ג, ק. הנה זן, שורש השפע, משורשו העליון בחינת נזר, זן-ר, עד בחינת זנב, זן-ב. וכאשר נמצא במדרגת זנב, משם יניקת הרע. והוא בחינת זונה, זן-וה, שיונקת מן הזנב וממשיכה השפע למקום רע ח"ו. ושורש הזנות, בדעת, כי אין קישוי אלא לדעת, והוא בחינת מזיד, זדון, זן-דו. ושורש שפע זה הוא בחינת נזק, זן-ק, כי אינו יורד בקדושה אלא בקלקול, ניזוק השפע.

ובחינת שפע זה שייך לעשו הרשע, כי ביום שמת אברהם עבר ה' עבירות, ואחד מהם, בעל נערה המאורסה, בחינת זנות. ויתר על כן בו ביום, נאמר בו "ויבז" עשו את הבכורה, בחינת נלוז, זן-לו. ולכך מכר את הבכורה בניזיד עדשים. ניזד, זן-יד. ובמעשה זה זנח את הקדושה, זנח, זן-ח. ונעזב ממנה, זן-עב. ואח"כ לקח יעקב את ברכתו, ע"י שלבש את בגדי עשו החמודות, שהיו ללא ספק שעטנו, זן-שעט. ובגדים אלו היו ביחס לעשו בבחינת נזם זהב באף חזיר, נזם, זן-ם. ואזי נעתק הברכות מעשו ליעקב, ונתנו ע"י יצחק שהיה זקן, וכמ"ש ויהי כי זקן יצחק. זקן, זן-ק, ליעקב.

ושורש המזון של יעקב ממדרגת זון, א-זן. ניזון מאלופו של עולם, בבחינת "ריש ועושר אל תתן לי, הטרפני לחם חוקי", והיינו קו אמצע, "מאוזן". ושפע זה נמשך מן האזנים, ששם מתחיל הזקן, זן-ק. ויורד לתתא, בחינת מזל, נוזל, זן-לו. וכשם שיורד ע"י שערות הזקן מן הפנים, כן יש מדרגה שיורד ע"י שערות הראש מאחור, וזהו בחינת ניזר, זן-יר. שמגדל שער ראשון, ועי"ז נמשך שפע הגנוז פנים ואחור, ע"י שערות הזקן והראש יחדיו. גנוז, זן-גו. וכאשר נשתלשל לתתא יורד לתוך מדרגת זמן, זן-מ. אולם בשורש זהו למעלה מן הזמן. שזהו בחינת ישראל, שמקדשים לזמן, היינו שדבקים במדרגת שורש הזמן, בחינת שורש המזל, אין מזל לישראל. בחינת ישראל, לי-ראש, ששם האזן, ושערות הדיקנא והראש.

וכאשר יורד לתתא, הוא בחינת זבולון, זן-בולו. וכנגדו בקלקול בא"י, קנז, זן-ק. שמתנגד לשורש ההמשכה מן הזקן, זקן-קנז, אותיות שוות. ואמרו, מזונותיו של אדם קצובים מר"ה ועד ר"ה, בחינת חודש תשרי שמזלו מאזנים, זן-מאים. ונקרא ר"ה, יום הזכרון, זן-כור, כי ר"ה הוא עיקר "זמן" המשכת המזון.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אזן, אשכנז, זונה, זנב, זקן, נזם, ניזד, זמן, מאזנים, גנז, נזק, זבולון, זדון, זכרון, זן, מזון, זנח, נזר, קנזי, עזניה, נזל, נלוז, נעזב, רוזן, חזיון, זינק, נגז, נעזר, נגזר, נבוזראדן, נועז, נזרע, שעטנו, זעון, גרזן, חפזון, מזון, רוזן, עזן. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב

על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

ר"ה (כה, ע"ב) - ירבעל בדורו כמשה בדורו, בדת בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים.

ובטעם הדבר, עיין חומת אנך (שמואל, א, יב) וז"ל, ואפשר עם מ"ש רז"ל, דכתיב "ואת שמואל", והול"ל "ואותי" (שהרי שמואל אומר זאת), אלא דאף שמואל רבן של נביאים מתנבא ואינו יודע מה מתנבא, שנאמר וישלח ה' וגו' ואת שמואל, "ואותי" לא נאמר אלא "ואת שמואל", לפי שלא היה יודע מה מתנבא. וצריך טעם מדוע בזה נעשה הכר כי הנבואה דברה. והכל מיושב בחדא מחתא, דדוקא במקום הזה הנבואה עשתה רושם, להגיד כי הדברים הם דברי נבואה שלא מדעת שמואל. ובוהא אהניא לן ללמוד דהקל שבקלים שנתמנה שופט בזמנו הוא כאביר שבאבירים, דעין רואה דברי הנבואה, וכו', להורות דאינם דברי שמואל אלא דברי נבואה. עכ"ל. ומצד שהכל "דברי נבואה", לכך כולם שווים. ולפ"ז כאביר שבאבירים קאי על הקב"ה, שהוא האביר של כל האבירים.

אולם יעויין במהרש"א שם, וז"ל, נראה מהאי ליסנא לפרש דקאי אפיתח בדורו כשמואל בדורו, דיפתח הוא הקל שבקלים שלא נמצא בו שום נבואה כמו בגבעון ובשמשון שנתמנו מן השמים בנבואה, גם שהיה בן אשה זונה, ואפ"ה הוא נחשב בדורו כאביר שבאבירים, שהוא שמואל, שהיה שקול כמשה ואהרן. עכ"ל. ועיי"ש שנקרא שמואל אביר שבאבירים שנתגלגלו בו נדב ואביהו שהם אבירים. ולדבריו אינו מדין נבואה, כנ"ל, אלא שקול כפשוטו, ואביר שבאבירים קאי על שמואל ולא על הקב"ה. וכן נראה מדברי רבותינו שנקטו לשון של יפתח בדורו כשמואל בדורו, לדינא בכל אדם שאינו נביא. ולפי הנ"ל איכא ב' דינים. א. שמואל כמשה ואהרן, מדין נבואה (ובדרך רמז, קל - אביר, עם התיבות, עולה משה, שכולל את הקל והאביר). ב. כל מי שנתמנה על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים.

וכיוון שגם קל שבקלים נקרא אביר שבאבירים, נשתלשל שם תואר זה "אביר שבאבירים" אף לרועי בקר. דיעויין ברשב"ם (בראשית, מט, כד) וז"ל, אביר הרועים אשר לשאול, וגם הרועים קרואים אבירים, על שהבקר והשוורים קרואים אבירים, כדכתיב, עדת אבירים בעגלי עמים. עכ"ל. ולפ"ז נקרא הרועה אביר שאבירים, שרועה את הבקר הנקרא אבירים. והיפך מדין אמת נקרא בלשון הגמ' בסנהדרין רועי בקר. ודו"ק. כי שניהם נקראים אבירים. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא

נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



הארת 'ברה כחמה'. זה לא הארה חדשה שמדליקים נר, 'משתשקע החמה' אז 'אשר קידשנו במצוותיו וציונו להדליק נר של חנוכה' שמתחילים להאיר הארה חדשה, לא זו ההגדרה, אלא ההגדרה של ההארה שמתגלה בחנוכה, זה להמשיך את היום למציאות של לילה, זו הגדרת מציאות ההדלקה. וההיפך של כך הוא במציאות של פורים, שפורים הוא בבחינת סיפא של הלילה, כשמגיעים לתוקף החושך, שנסתלק התערובת של האור מן החושך, שאז יש כאן רק חושך, ואין כאן כלל המשכה של האור, זה הבחינה של "הרע מכלה את עצמו" זה "דור שכולו חייב", זה האופן של 'איילת השחר', 'עלות השחר' האופן של הגאולה העתידה במהרה בימינו.

**אם כן,** אלו הם שתי הקצוות שיוצרות את מציאות הבהירות, המועדים דאורייתא והמועדים דרבנן. כל המועדים בכללותם הם כנגד הרגליים. ג' מועדים נקראים 'ג' רגלים', 'רגלים' בבחינת רגליים. יתר על כן, המועדים דרבנן שהם חנוכה ופורים, הם כנגד שני רגליים כידוע מאוד, 'תרין סמכין דקשוט' אלו הם הרגליים.

**ולפי המתבאר בראשית הדברים,** המציאות של 'אביר' הוא תוקף של 'בהירות', שהבהירות שנמצאת אצל האב היא שתהיה אצל הבן, הבהירות שנמצאת אצל האב תהיה אצל בחינת ה'בר' אצל היציאה לחוץ, כלומר, תוקף ההארה הנמצאת אצל האב, 'אב בחכמה' אמור לחכמה אחותי את' מדרגת החכמה בשורש, שהוא ה'אב בחכמה' כפי שהוא מצטייר בראשיתם של הדברים, כוח תוקף האבירות מוליד, שגם כאשר הדבר מתפשט למציאות של 'בן', למציאות 'לבר', למציאות של 'לחוץ', גם שם מתגלה המציאות של תוקף המועדים שזה ההארה הפנימית של תוקף הבהירות.

## מועדים דאורייתא התהליך מחוץ לפנים, מועדים דרבנן התהליך מפנים לחוץ

בהבנה הבהירה, מועדים דאורייתא הם במהלך ל-ארץ ישראל, פסח יציאת מצרים הוא על מנת להיכנס לארץ ישראל, שבועות מתן תורה, זה ההכנה להגיע להר המוריה ומשם תצא תורה, 'מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. וסוכות זהו 'בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים', שזהו בלכתם במדבר ממצרים

**סוכות הוא הממוצע** הרי בין המועדים דאורייתא למועדים דרבנן, סדר המועדים הרי הוא, פסח שבועות וסוכת, שזה הסדר לגבי דיני 'בל תאחר' וזהו סדר המועדים מצד סדר השנה שמתחילה מניסן 'החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה', וסוכות הוא הסיפא של המועדים דאורייתא, 'חג האסיף' הוא אוסף את המועדים, הוא הסוף של המועדים, ובסוכות מתגלה נקודת המעבר בין מציאות האור לחושך, איפה נקודת המעבר בין האור לחושך? זה הנקרא צל, בצהריים עצמו שאז 'חמה בראש כל אדם' שהיא עומדת באמצע הרקיע, אין מציאות של צל. אבל כשינטו צללי ערב' אז מתגלה מציאות של צל.

**אבל בדקות,** ההגדרה היא, שיש אור, צל, וחושך, הצל הוא הממוצע בין מציאות האור למציאות החושך. והדוגמא הבהירה לדבר, לאדם, במשך ימי חייו יש מציאות של אור ומציאות של צל, אבל בהכנה למיתה "עד אשר לא תחשך השמש והאור" כשנעשה מציאות של החשכה, זהו ל' הקרא 'נסו הצללים' נסתלק הצל, נסתלק הצלם, ואז חל מציאות של חושך, מעיקרא הצל הוא ה'בית קיבול' לאור, אבל כאשר האור מסתלק, הצל מסתלק, ואז חל מציאות של חושך. ואם כן זהו הגדר של חג הסוכות הסוכה היא 'צילא דמהימנותא', זה הצל בגדר של לילה.

**אבל הגדר של לילה מסתלק לראשית הלילה,** ולאחרית הלילה, כמו שנתבאר, ראשית הלילה זה חנוכה שזמן ההדלקה הוא 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק'. ופורים הוא סיפא של הלילה, ומכוח הפורים מאיר המציאות של 'דור שכולו חייב', 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים' וכלי הגמ' 'נתחייבו כליה', זה מעין 'דור שכולו חייב'. וכשמתגלה 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים' שזה 'דור שכולו חייב', על זה נאמר 'אין בן דוד בא אלא או בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב' (סנהדרין צח.). הציור של 'כולו זכאי' זהו חנוכה, זכאי מלשון 'שמן זית זך' והציור של 'כולו חייב' זה ציור של פורים, 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים' מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד'. ומשניהם גם יחד מגיעים למציאות של תוקף ההארה.

**ובלשון ברורה יותר, חנוכה** שהגדרתו הוא 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', היינו להמשיך את



ה'שמן זית זך', הבהירות של הכ"ז אותיות  
בבהירותן שמתגלה ממדרגת המנורה, יוצא  
למציאות של חוץ.

## השורש של חנוכה בסוכות

**השורש הדק של זה**, בהקבלה למה שהוזכר קודם  
לכן, במועדים דאורייתא, פסח שבועות וסוכות, הוזכר  
שזה מועדים במהלך של אור, והממוצע בין המועדים  
דאורייתא למועדים דרבנן זהו סוכות שהוא בבחינת  
'צילא דמהימנותא'. ומצד כך, זה מה שמתגלה בהדלקה  
שהיתה בשמחת בית השואבה, שכפי שמבואר במכלתין  
דסוכה (סוכה נ"ג א'), 'אשה היתה בוררת חיטין לאור  
של שמחת בית השואבה', כלומר, זה אור שיוצא לחוץ.  
תוספות על המקום (ד"ה אשה) כבר דנים האם מותר  
להשתמש באותו האור או אסור להשתמש, ומתריצים  
'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה'. ועוד תירצו  
ש"היתה בוררת" היינו 'היתה ראויה לברור מרוב אורה'.  
בהירות, לברור מהחטא שזה בבחינת 'בוררת חיטין',  
האור של סוכות הוא יוצא לחוץ, ובעומק זהו הרי, כל  
חג הסוכות, 'יוצאים מן הבית לחוץ', לסוכה, זו ההגדרה  
של מצות סוכה שבחג הסוכות, מה ההגדרה ש'יוצאים  
מן הבית לחוץ'? כמו שמזכירים בתפילה "אם נתחייבתי  
גלות" שיכופר ביציאה לסוכה, כלומר, יציאה מארץ  
ישראל לחו"ל, כבר נמצא במהלכי הסוכה, יסוד הסוכה  
מאיפה הוא מתחיל? מ'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל  
בהוציאי אותם מארץ מצרים', שזה מהלך מ'מצרים  
ל-ארץ ישראל, מצד כך זה המשך של פסח והמשך של  
שבועות. אבל סוכות הוא הממוצע כמו שהוזכר, אז כשם  
שהוא במהלך של כניסה מארץ מצרים לארץ ישראל,  
כך הוא במהלך מארץ ישראל החוצה, מצד פסח שהוא  
ממצרים לארץ ישראל, יש איסור לחזור ולדור במצרים,  
אז אין חזרה למצרים [-כמובן זה לא שאין חזרה בכלל  
אבל מצד שורש הדבר אין גילוי של חזרה לחזור ולדור  
במצרים]. משא"כ סוכות יסודו הוא 'דירת עראי' צא  
מדירת קבע ושב בדירת עראי כבר מושרש כאן ה'צא  
מדירת קבע' וההתגלות של זה יותר היא בהארה של  
שמחת בית השואבה ש'אישה היתה בוררת חיטים לאור  
הנר' זה אור שיוצא לחוץ. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבניפדיה  
עבודת ה'.

ל-ארץ ישראל, ברור ופשוט אם כן, המהלך של מועדים  
דאורייתא כל ענינו הוא תהליך ממצרים, מהמצר, ל"ארץ  
הצבי" שנקראת כן על שם שמתפשטת ומתרחבת, זה  
תהליך של מועדים דאורייתא.

## מועדים דרבנן נמצאים בתהליך הפוך, במועדים

דרבנן שהם חנוכה ופורים, חנוכה, הרי כמו שאומר  
הגר"א כידוע, שונה מהגלויות של בבל מדי ופרס  
ואדום שהיו בחו"ל, גלות יון שבה נעשה נס חנוכה, היא  
בארץ ישראל. בלשונו של הגר"א הוא מקביל ל'גופא',  
לעצם גוף הדבר עצמו, לכן הוא נמצא בארץ ישראל  
הוא גופו של דבר. [-זה טעון הגדרה יותר רחבה, אבל  
לא זו סוגייתנו עכשיו], אבל מכל מקום כמו שמבואר  
א"כ, בהגר"א, שהגדרת הדבר שבחנוכה, המציאות של  
שליטת יון היה בפני הבית בארץ ישראל והגלות היתה  
בתוך ארץ ישראל, פורים כמובן הוא בהמשך מגלות  
בבל לגלות מדי ופרס, הם גלויות שנמצאות בחוץ, זה  
היה בזמן אחשורוש בשושן הבירה, אבל המועד של  
חנוכה שהוא משורש של המועדים דאורייתא, המשכת  
המועדים דאורייתא בדרבנן, 'מדליקו על פתח ביתו  
מבחוץ' מבפנים לחוץ, השורש של זה זה מה שאומרים  
ב"על הניסים" 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', וכבר דנו  
הפוסקים בשאלה הידועה, מדוע הדליקו בחצרות קדשך'  
ולא בפנים במקום המנורה עצמה, הרי מקום ההדלקה  
אינו "בחצרות קדשך" אלא צריך להיות בפנים. אבל מכל  
מקום 'הדליקו נרות בחצרות קדשך', זה השורש למה  
שעתיד להיות לאחר מכן. 'לשנה אחרת קבעו ועשאו  
ימים טובים בהלל והודאה' (שבת כא:): ומכך הוקבע  
להדליק נר, 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ', איפה השורש  
של ה'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ'? זהו מהשורש שגם  
בבית המקדש, על אף שעיקר מקום המנורה הוא בפנים,  
בהיכל, ששם מקום הכלים מנורה, שולחן, ומזבח הפנימי,  
וא"כ, שם צריך להיות מקום ההדלקה זה ההדלקה של  
המנורה מצד עיקר הסדר, אבל מנורה שנעשתה מכח נס  
חנוכה השורש שלו הוא מה"מבפנים לחוץ", לכן אפילו  
בבית המקדש [-ושוב, בלי להיכנס עכשיו לגדרי הדין-]  
אבל היסוד שעולה מצורת ההדלקה שהיתה היא, שמה  
שתמיד ראוי להיות בפנים בהיכל, ששם מקום מנורה,  
שולחן ומזבח פנימי, שנמצאים בפנים, יוצאת המנורה  
לחוץ, 'הדליקו נרות בחצרות קדשך', כלומר הבהירות,



**לימוד העץ חיים באופן של צורה או באופן של חכמה תיווך הדברי שלום על קושיית הרי"ץ**

כאן אנו נוגעים בסוגיא יסודית שתופיע להלן, כיצד לומר מדים את העץ חיים, האם באופן של צורה – ציור, או באופן של חכמה. ישנם ד' מדרגות אבי"ע ביחס ללימוד החכמה. מדרגת עשיה עניינה, כיצד הדבר עשוי בפועל. מדרגת יצירה – כיצד הדבר מצויר. מדרגת בריאה – זוהי חכמה, אבל זו חכמה של חוץ, לבר, בריאה. ומדרגת אצילות זוהי חכמה של פנים, אצל, א-צל. בל-שון כללית, בבריאה המדרגה התחתונה נמצאת לבר מהמדרגה שקדמה לה. משא"כ באצילות, המדרגה מצאת אצלה. והדוגמא הפשוטה לכך היא, אורך ועו"ב. אורך נקרא שהדבר הוא לבר, ועובי נקרא שהדבר נמצא אצלו. זו תפיסת אצילות ותפיסת בריאה, כל יסוד העובי היא אצילות, וכל יסוד האורך הוא בריאה.

זאת ועוד. בדברי שלום מבואר מהלך לתרץ את הכרחו של הרי"ץ לומר דלא כפשטות דברי הרב ז"ל. כמו שנתבאר, הרי"ץ נד מדברי הרב ז"ל כיוון שהוקשה לו דאם נגמר העיגול והוא סתום מכל צדדיו, כיצד היושר בוקע דרכו. והדברי שלום על אתר מתרץ קושיא זו, שהעיגול אינו סתום מכל צדדיו, דהרי בכל עיגול יש חלונות כנודע מדברי הרב ז"ל, שדרכם עובר השפע שמגיע מהאור א"ס דרך קו, לכל המדרגות כולם [כנ"ל, שח'ן אותיות נחל, כלומר שמעבר השפע של הקו, הנחל, עובר דרך החלון]. ולפ"ז גם בסוגייתנו, הגם שהעיגול הושלם, אבל הוא אינו סתום מכל צדדיו, אלא יש בו חלונות, ודרכם היושר בוקע. כמו כן, מבחינה ציורית עדיין צריך לומר שהחלון שבעיגול הוא בדיוק בנקודת אמצע העיגול, שהרי הקו נמצא באמצע.

**שורש סוגיית מה קדם למה – עיגולים או יושר**

עכ"פ, בסוגייתנו נתבאר ב' חלקים, א. מה קדם למה, העיגולים או היושר. וכאן נתבאר שהעיגולים קדמו ליושר. ב. האם העיגול הושלם או לאו. לפי הרי"ץ העיגול לא הושלם, וקודם נעשה יושר, ואח"כ הושלם העיגול. ולשיטתו צורת סדר המדרגות הם עיגול – יושר – עיגול. משא"כ לפשטות דברי הרב ז"ל, וכביאור הדברי שלום, העיגול הושלם, וסדר המדרגות הוא עיגול – יושר.

נרחיב בעיקר הנקודה של סוגייתנו, מה קדם למה – העיגולים או היושר. הלשם על אתר מאריך, כאשר לומדים את כל קומת העץ חיים, ישנם שני תפיסות. תפיסה אחת שהמדרגות בנויות מלעילא לתתא, ותפיסה שניה שהמדרגות בנויות מתתא לעילא. בהגדרה הכוללת זה נקרא אור ישר ואור חוזר. אור ישר הוא מלעילא לתתא, ואור חוזר הוא מתתא לעילא. וכנ"ל, אור ישר שורשו בקו, אור חוזר שורשו בעיגול, כצורת העיגול שמחזיר את הדבר בחזרה לשורשו. ולאורך העץ חיים מתראות שמועות לכאן ולכאן, פע-

עכ"פ, ישנם בכללות שני שיטות יסודיות בעץ חיים, האם לומדים באופן של ציור או באופן של חכמה. במדרגת יצירה לומדים באופן של ציור, ואזי ישנם קושיות רבות מאד שדנו בהם המפרשים. שכאשר מציירים בפועל את כל העץ חיים בציור חושי, ישנם קושיות רבות מאד בסוגיות. המפרשים הפשטנים שלמדו שצריך לצייר את העץ חיים כציור בפועל, באמת ניסו להעמיד ציור בפועל. אולם המפרשים שלמדו באופן של חכמה, העמידו את הדבר באופן שאמנם כל ציור כשעצמו יכול להצטייר, אבל אי אפשר לצרף את הציורים יחדיו. כדברי הרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה, שהציורים מתחלפים, אבל הם אינם מצטרפים כולם יחדיו. וזהו בבחינת צרות זו לזו, ציור מלשון צרות זל"ז, שאליבא דאמת יחדיו זה אינו מצטייר. הפשטנים למדו שהכל יכול להצטייר בבת אחת, והרמח"ל ודעימיה למדו שכל ציור יכול להצטייר כשלעצמו, ולא מצטייר בבת אחת. זהו השורש של יצירה, בריאה, ויתר על כן – אצילות.

לפ"ז, בציור שמצייר כאן הרי"ץ ז"ל, קשה להבין כיצד מבחינת ציורית הדבר מצטייר.



## האם הקו נעשה מלעילא לתתא או מתתא לעילא

לעומת זאת, האורות דכלים נעשו מלעילא לתתא, כמבואר בשמן ששון על אתר. בתחילה הוא מסתפק האם הקו עצמו מתפשט מלעילא לתתא, או מלתתא לעילא. כלומר, בודאי שהקו מתחיל להתפשט מלעילא, והספק הוא מה מתחיל לצאת בקו לראשונה, האם הנפש או הרוח, המלכות [דיושר] או הכתר, וכן ע"ז הדרך. ואח"כ הוא מכריח שהמדרגות דיושר יצאו מלעילא לתתא, ולפ"ז גם היושר דכלים. וההכרח הוא, לצד שבתחילה יצא היושר מלעילא לתתא, שקודם יצא כתר דיושר וכו', הרי שלאמח"כ נעשה ממנו עיגול דכתר, עיגול דחכמה, וכן ע"ז הדרך, וזה מובן שפיר. אולם א"נ שיצא קודם מלכות דיושר ולאמח"כ יסוד וכו', קשה, שהרי העיגול הראשון שעושה הקו ראשון זהו עיגול דכתר, וא"כ כיצד מלכות דיושר יצא ראשון שון. וא"ת שהקו ירד עד למטה ועשה עיגול דמלכות ולאמח"כ חזר למעלה, בודאי דלא משמע הכי בסוגיין.

כמובן שבאופן ציורי הדבר צריך תלמוד כיצד זה מצד טייר. אולם עצם התפיסה היא, שהעיגול בנוי מתתא לעילא, והיושר בנוי מלעילא לתתא. ובפרטות, בעיגול עצמו יש את הכלים דעיגולים ואורות דעיגולים. הכלים דעיגולים, שהם עיקר כח העיגולים, כלי עגול, והם נעשו מתתא לעילא בהסתלקות הראשונה, שהתחיל להצטמצם האור בנקודה האמצעית לצדדים, ונעשה כלי של מלכות, יסוד, וכן ע"ז הדרך. זו התפיסה מתתא לעילא, זו תפיסת הצמצום. האורות של הכלים, היושר דעיגולים, בהבנה הפשוטה, נעשו מלעילא לתתא.

וגם כלפי הקו עצמו, האורות דיושר, דן השמן ששון האם הוא יצא מלעילא לתתא או מתתא לעילא, וההבנה הברורה היא לכאורה שהקו יצא מלעילא לתתא. ראשית מצד החשבון, כמו שהוא הכריח, דאם ראשית יצא המלכות דיושר אזי כיצד הוא עשה עיגול דכתר. אולם לא רק מצד החשבון, אלא גם מצד הסברא ברור הדבר, שהרי תפיסתו של הקו היא מלעילא לתתא. ■

המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

מים מתבאר בשמועה שהמדרגות יצאו מלעילא לתתא, ופעמים מתבאר בשמועה שהמדרגות יצאו מתתא לעילא. אמנם, ברור הדבר שבא"ק ראשית סדר המדרגות הוא מלעילא לתתא. ביציאת האורות, בתחילה יצאו אורות השערות, שהם למעלה. אולם, לאמח"כ יצאו אח"פ, והיה דילוג על אורות המצח ואורות העיניים, והרי שהמדרגות לא יצאו כסדרם. אורות הפה דעקודים יצאו מתתא לעילא, מלכות, לאמח"כ יסוד וכו'. אורות העיניים דנקודים יצאו מלעילא לתתא. סדר עולמות אבי"ע - אצילות למעלה, בריאה למטה, וכן יצירה ועשיה, וכן ע"ז הדרך. א"כ, בעז"ה לכל אורך החכמה יתראו מדרגות שיוצאות מלעילא לתתא, ומדרגות שיוצאות מתתא לעילא.

## האם עיגולים נעשו מתתא לעילא או מלעילא לתתא

ושורש סוגיא זו מתחילה כאן בעיגולים (כמו שמאריך השמן ששון על אתר), האם העיגולים נעשו מתתא לעילא, או מלעילא לתתא. בתחילה נגדיר הגדרה כוללת, ולאמח"כ נתבונן להבינה בפרטות. בתפיסת יושר כל דבר נעשה מלעילא לתתא, בתפיסת עיגולים כל דבר נעשה מתתא לעילא, או עיגול גמור או מקיף, שהם היינו הך. חצי העיגול העליון הוא התפשטות של העליון, וחציו העיגול התחתון הוא חזרה לשורשו. וביושר שהוא מלעילא לתתא, גם ישנה הבחנה של מתתא לעילא, שזהו האור החוזר שבאותו מקום, אולם זהו עיגול דיושר, שמחזירו מתתא לעילא.

לפ"ז נדון בעיגולים, איזה עיגול נעשה קודם, עיגול המלכות או עיגול הכתר. תשובה לדבר, כמבואר בשמן ששון, בתחילת הצמצום האור היה באמצע החלל, והתחיל להצטמצם, והעיגולים בנויים באופן שעיגול המלכות הוא הפנימי, סביב לו היסוד, וכן ע"ז הדרך. לפיכך, הגדרת הדבר היא, שהכלי שנעשה בתחילה הוא כלי המלכות, שהרי המלכות הוא העיגול הפנימי, והעיגול הפנימי הוא באמצע החלל, ובאמצע החלל האור התחיל להצטמצם. והרי שהעיגולים נעשו מתתא לעילא, ומשם התחילה נקודת ההתפשטות.





**אור א"ס** אור א"ס אוחז בע"ס הגנוזות במאצילן והם נאחזים בו בבחינת דגים הנאחזים במצודה.

**צמצום** הצמצום הוא כח אחיזה באור שתוך מקום שעתיד להיות חלל, ומסלקו לאור הסובב, ואוחזו שם לבלתי ישוב לתוך מקום החלל.

**קו** שורש דשורש לאור הנאחז תוך כלי. ויש בזה שני מהלכים דבר והיפוכו. א. הצינור כלי למימי האור העליון. ב. שיטת הפתחי שערים, צינור לשון ניצוץ, והקו בית קיבול לניצוץ. ובדקות בסוד אמ"ר, אור מים רקיע, הסדר הוא אור, ניצוץ - מים, ורקיע - כלי קיבול.

**עיגולים** אחז נוטריקון אור חוזר. וזה טבע העיגולים לגל חוזר בעולם, תנועה מעגלית שחוזרת תדיר.

יושר אחיזת הדבר ביושרו לבלתי נטות ימין ושמאל. ואמרו (דב"ר, כי תבא, ז) אתה רוצה לאחז החבל בשני ראשים. ומצד היושר א"א לעשות כן. אולם מצד העיגולים נעוץ סופן בתחילתן וכו' ואפשר לעשות כן.

**שערות** ויאחזו בציציות ראשו, בחינת בינונים תלויין ועומדים, וכבחינת אבשלום שנתלה ונאחז בשערות ראשו. והוא מ"ש (סנהדרין, קג, ע"ב) תניא ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ, אחז ואחיזה וכל מלכי ישראל שכתוב ויעש הרע בעיני ה' לא חיין ולא נידונין. דוקא תלויין כנ"ל. זהו אחז ואחיזה דייקא. והוא בחינת שערות, בינוני בין קו וא"ק. וכן בכל עולם ועולם השערות ממוצעים בין עולם עליון ותחתון.

**אזן** אח"פ כנודע מקביל למקום הדיקנא. ונחלקו המפרשים האם בא"ק יש גם אח"פ וגם דיקנא או שהם חד. והכריע הלשם שאור מקיף יוצא בדיקנא ואור פנימי יוצא דרך אח"פ. וזהו אחז ר"ת את חצי זקנם. בחינת חצי של זקן אור פנימי. ומכח אורות אלו אוחזים בא"ק.

**חוטם** המקיף והפנימי, אור הבוקע מחוטם ימין ושמאל, נאחזים זה בזה עי' ו' המחברת שזו אות המתגלה בחוטם.

**פה** אחז אור חוזר כנ"ל. ויש בחינת אור חוזר בשערות, שנכנסו לא"ק ויצאו אח"כ דרך השערות לעלות חזרה לקו. וישנה הבחינת אור חוזר של פה דא"ק שיצא וחזר לתוך א"ק. ועוד בסוד מטי ולא מטי, אור ישר ואור חוזר תדיר.

**עינים - שבירה** שורש השבירה במלכי אדום המפורשים בסוף פרשת וישלח, ושם כתיב בסיפא של הפרשה, אלה אלופי אדום למשבתם בארץ אחוזתם הוא עשו אבי אדום.

ואדום שורש לכל האומות. וע"ז אמרו (ויק"ר, אמור, כט) אמר הקב"ה לאברהם, כך הם עתידין בניך, נאחזין באומות. והוא אחיזה בבחינת סבך, נאחז בסבך בקרניו. תערובת בין האומות.

**עתיק** בכל עולם ועולם נה"י עליון הופך להיות חב"ד של תחתון. והוא בחינת מש"כ (בראשית, כה, כו) וידו אוחזת בעקב עשו. תחתון אוחז בנה"י עליון, עקב עליון. ויסוד הכח שיש מעבר מעולם לעולם הוא עתיק, כח להעתיק מן עולם לעולם. והשורש הוא הצמצום לסלק אור מתוך מקום החלל ולהעתיקו לסובב. וזה מתגלה בעתיק. בסוד דדי בהמה, שיורדים לראשית הבריאה. והוא בחינת גחזי שאחז בדדיה, דדי בהמה של עליון. והוא בחינת זנב לאריות של עליון שהופך להיות ראש לשועלים, ראש לתחתון. וזהו אחז בזנבו. ואחזו לנו שועלים, בחינת זנב לאריות שנעשה ראש לשועלים.

**אריך אריך**, ארך אפים לצדיקים ולרשעים. ועל רשעים נאמר "אחזתיו וארפנו". כי מצד מעשיהם היה ראוי להיות ארפנו, פרור, עלמא דפרודא. וע"י אריך נאחז. וזהו מהותו של אריך, קו ארוך עד סופו, אפילו בשפל המדרגה. וז"ש (קה"ר, ז) שכן מצינו האריך פנים לאחז, ויצא ממנו חזקיה.

**אבא** או"א תרי רעין דלא מתפרשין מהדדי. והוא בחינת מש"כ (בראשית, כו, כז) ואחזת מרעהו. ופרש"י, לשון קביצה ואגידה שנאחזין יחד. והוא בחינת אחיזה דתיקון אחז-י-ה. או"א. ואמרו במדרש (ויק"ר, בחוקותי) לחד מ"ד עד יהואחז זכות אבות קיימת.

**אמא** זו"ן הנמצא במעי אמא עובר ירך אמנו, נאחז בה ע"י עיבור שורש עירוב. וזהו אחז. א-אמא. ח, מדרגת בינה אמא, ז, זו"ן. אחוז בקרבה. ומכח מדרגת תשובה אחוזים בה אפילו לאחר יציאתם. והוא מ"ש (שבת, פח, ע"ב) אחוז בכסא כבודי וחוזר להם תשובה. והוא בחינת אחז, אור חוזר, כנ"ל.

**ד"א** בחינת רוח כנודע. והוא מ"ש (שבת, ק, ע"א) זרק חוץ לד' אמות וכו', אחזתו רוח (פרש"י, הרוח מעכבתו במקומו מעט) משהו אע"פ שחזרה והכניסתו חייב. ועוד כתיב (איוב, לח, יג) לאחז בכנפות הארץ. אחיזת כל דבר היא בקצוות שבו, והוא בחינת ז"א, ו"ק. והוא תפיסת שית אלפי שנין, ו"ק שאוחזים כל דבר בקצוות. אולם לעת"ל אחיזה בסוד נקודת אמצע, עיגול. ובסוד קו אמצע, כתר אריך.

**נוק** נקראת כן ע"ש הנקב. והוא נקרא בלשון חז"ל קבר. והנכנס לתוכו נאחז בו. והוא מש"כ (בראשית, כג, ד) אחזת קבר. שהקבר אוחזו בתוכו. והאות ברית קודש, יסוד נאחז בתוך הנוק'. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



**בחניות הספרים** נפש האדם עשויה רבדים רבדים - שכבות שכבות, והכניסה לרובדי הנפש על ידי מהלך של הכרה עצמית והעצמת הנפש היא המפתח לחיים הטובים, ובמילים חדות יותר - היא המפתח לעצם החיים.

בכדי לחיות, עלינו לעבוד את הבורא יתברך ולקיים את מצוותיו, לבנות לעצמנו צורת חיים נכונה, מתוקנת ומלאת חיות ושמחה, להוציא את כוחותינו מהכח לפועל ולפתור את בעיותינו. כמו כן, עלינו להביט אל פנימיותנו, ולהיות באחדות - עם עצמנו, עם זולתנו, ועם בוראנו.

והדרך לכך הינה; הכרה עצמית ועבודה מעשית של העצמת הנפש בצורה מובנית, יסודית, היקפית ועקבית.

וזה עיקר מגמתו של ספר זה - הדרכה מעשית להכרה עצמית והעצמת הנפש. כשמו - כן הוא.

בנוסף, ספר זה הינו הפתח הראשי למערכת שלמה של דרך "ארבעת היסודות", הכוללת מספר חלקים, שתכליתה לאפשר לאדם להתחבר לעצמו במקום בו הוא נמצא, ומשם להתקדם הלאה בבניית צורת החיים הנכונה לו - על כל המשתמע.



המשך מעמוד ד'

רק אשליה שלאחר פטירתי הם גם יעזרו לי (אגב, האם זה נכון?). האמת שאני לא מספיק ברור בעצמי אולי הרב יוכל יותר לעזור לי למצוא מהי הסיבה?

יב. שמעתי שיש דבר כזה בטבול במקווה לעילוי נשמה - איך מבצעים את זה? והאם גם על נשמות החיים זה מועיל?

יג. איך מקיימים בפשטות על הצד הטוב ביותר לימוד משניות לעילוי נשמה וכן כל דבר שעושים לעילוי נשמה?

יד. האם כשלומדים לעילוי נשמה מקיימים מצוות גם תלמוד תורה וגם גמילות חסדים? והאם גם אני מקבל שכר של תלמוד תורה או שרק הנשמה מקבלת את השכר בזה?

טו. אני מאד מפחד מהמלאכי חבלה והעונשים שאחר הפטירה, ואני יודע שהתשובה לזה היא מאד פשוטה - אמונה שה' איתי תמיד והכל זה טוב גמור ולא לעשות עבירות ולקיים מצוות. אבל למעשה עובר עלי הרבה מאד בחיים, עליות וירידות, ולפעמים נופל מהאמונה וגם לעבירות רח"ל, ושוב מתחזק ושב בתשובה וחוזר חלילה. מה הרב יכול לחזק אותי כי אני מאוד מאוד חרד מזה (פעמים שהחרדות מונעים אותי מעבירות אבל פעמים שאני שוכח מכך)?

## תשובה

א. כן. חסד - נתינה לזולתו, וכשם שנותן דעת לחבירו - זהו רחוני, בבחינת תורת חסד על לשונה שאמרו חז"ל שזהו הלומד תורה ומלמדה לאחרים, כן חסד לנשמות, חסד רחוני.

ב. כן. ובפרטות, כל מה שמנו חכמים בחסד, אינו בהכרח בכל חסד וחסד אף גשמי, כי מהות החסד ומדרגותיה רבים הם, ויש מאמרים שדברו בכללות, ויש בפרטות.

ג. כיוון שזה מופשט מהחומר לגמרי, רוב רבותינו עסקו בהלבשה ולא במופשט. כמו שרוב רבותינו עוסקים בנגלות התורה המולבשים בחומר, שור ופרה, ומעט עוסקים בנסתר שעוסק במופשט. ולכך מצינו יותר חסד עם הנשמות באלו שעוסקים בנסתר.

ד. אין לחוש כלל, אם אינו מכירם, ומכיר מעשיהם, ועושה כן באופן עראי. אם כן מכירם ומכיר מעשיהם, יכול לדבוק במחשבתו בהם.

ה. חלק ילמד עבור "כלל הנשמות", וחלק עבור אלו שיום פקודתם היום, ובפרט אלו שאין להם זרע של קיימא. ומעט לעסוק עבור אלו שנמצאים בשאלות תחתית, אולם באופן עראי.

צריך זהירות לא להיכנס לכך באופן נפשי חזק, כי לשם כך נצרך זיכור.

ו. כן, וראוי. כי כל נשמה יכולה לעלות יותר ויותר.

ז. כן. כן.

ח. תלוי מאוד בשורשו, ובמקומו - יחס המרחק בינך לבינו, ושיעור הטובה שעשית עמו.

ט. נחלקו הפוסקים. ועדיף לפנות אליו ית"ש, אם זהו מדרגתו. ואם מדרגתו ושורשו בפניה אל צדיקים, יכול לעשות כן.

י. כן.

יא. רצון להתעסק בנעלם זה חלק מן הסיבה. גם רחמים, וגם חשש מן הנעשה למעלה, ורצון לעזרה.

יב. כן. להזכיר שמו ושם אמו במחשבה תוך כדי טבילה. כן.

יג. לימוד אותיות שמו, מתוך כוונה של הטבה, וכמה שפחות מחשבה על גמול, חסד של אמת, שאינו מצפה לגמול.

יד. כן. גם אתה מקבל שכר.

טו. קבלת יסורים באהבה מועילים מאוד לכך, כן אמר הגר"א לתלמידיו.

## המדינה בעקבתא דמשיחא

הרב אמר בתשובה שהחזון איש אמר שהמדינה לא יכולה להתקיים יותר משישים או שבעים שנה. השאלה היא, שהרי אנו רואים שהמדינה ממשיכה להתקיים, ואף אומרים שיש כבר חיסון וכו'?

## תשובה

היא בתהליך של התפוררות פנימית עמוקה, רוחנית ומעשית. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס: 03-548-0529 [תנאים לשליחת השאלות בפקס: א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס]

# בלבבי משכן אבנה

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

## פחד מהלא הנודע ופתרונה

אם היא תגיע בכלל. לדוגמא, חשש שמא תפרוץ מלחמה מול אויב  
אכזר גורם פחות פחד, מאשר ידיעה ברורה כי כבר פרצה מלחמה  
כנגדם, ואותו אויב מר פרץ את חומות ההגנה והוא מסתער לכיווננו.

בשירת הים נאמר 'תפול עליהם אימתה ופחד'<sup>1</sup>, ודרשו חז"ל<sup>2</sup> אימה  
על הרחוקים, פחד על הקרובים. כלומר, אדם פוחד יותר מסכנה  
קרובה, כיון שהיא יותר ויותר ודאית. לעומת זאת, בסכנה רחוקה  
לעולם יהיה ספק אולי בינתיים הסכנה תתרחק או שמא תנטה למ-  
קום אחר, ואולי אפילו תתבטל לגמרי. נמצא כי ה-'פחד' הוא מסכנה  
ודאית. לעומת זאת, שאר הסכנות שאינן ודאיות, אף שגם הן מעוררות  
תחושות פחד, אך יהיו אלו רגשות פחות עוצמתיות, ובלשון הקודש  
יקרא שמם: אימה, יראה, רעד, חיל או כל לשון אחר, אך לא 'פחד'.

עניין הוודאות הוא העמדה של אפשרות אחת בלבד, ושליטת כל  
שאר האפשרויות. כאשר ישנה סכנה רחוקה כלשהי המתרגשת לבוא  
אלינו, כיוון שקיימים הרבה מעכבים בעולם, אזי אין ודאות מוחלטת  
שהדבר יגיע. שהרי יחד עם האפשרות שהיא לא תסתלק ולבסוף  
תגרום נזק או אסון, ישנם מספר אפשרויות של תרחישים שיכולים  
לקרות שיסלקו את הסכנה מעלינו. וכל עוד שקיימת יותר מאפשרות  
אחת, ואפילו אם קיימות רק שני אפשרויות ואפשרות הסכנה סיכוייה  
רבים על סיכויי המילוט, עדיין מערכת הפחד לא תתגלה בתוקפה,  
אלא תחושות האימה והיראה וכדו' ישמשו ויתגברו. 'פחד' מגדיר את  
הקרבה לדבר שגורם את תחושת הפחד, שהוא ודאי יפעל את היזקו.  
כאשר אותה סכנה קרובה אלינו באופן גמור, ולא נותר שום מעכב  
שמונע מבעדה להפיק את זממה לפועל, וכל אפשרויות ההצלה, המי-  
לוט וההתחמקות נגוזו, ונותרה רק אפשרות אחת של סכנה ודאית,  
אזי כל כוחות הפחדים הפחותים מפנים את מקומם למערכת הפחד.

על שם כך ה'פחד' נקרא כך 'פה חד', פה אחד. כמו שדרשו חז"ל  
שהיה דברי תורה מחודדים בפיך<sup>3</sup>. כלומר, דברי התורה ברורים  
ונהירים לו, אין לו ספק או גמגום בהם. דברי תורה מחודדים בפה  
זוהי ההגדרה שנקראת 'פחד' 'פה חד', 'פה אחד' אין לו שתי צדדים  
אלא צד אחד, חד וברור.

הביטוי 'חד' זוהי הגדרה של ברירות. כלומר, ככל שהסכנה יותר  
ברורה, וודאית, חדה, היא יותר מפחידה. 'חד' ו-'אחד' שורשם שווה.

## הפחד הוא הפך הביטחון

בס"ד אנו ממשיכים בהעמקת ההכרה וההבנה של כוח מידת הביט-  
חון. על מנת לחדד את הבנת מהות הביטחון נעסוק בכוח ההפכי לו,  
הלא הוא הפחד.

הקב"ה ברא את עולמו באופן של 'דבר והיפוכו'. כלומר, לכל מציאות  
בנבראים ישנה מציאות ההפכית לה, זו צורת בנין הבריאה כולה. על  
כן, אחת מדרכי הלימוד היסודיות הינה לעולם כאשר נבוא ללמוד  
דבר מסויים, נצטרך לזהות, להכיר וללמוד גם את הפכו, ולהכיר  
היטב את שני צדדי הקיצון הנגדיים. ומכוח חידוד ההבדל וההפרש בין  
ההפכים, ההבנה של כל אחד מהצדדים לעצמו מתבהרת ומתחדדת  
ביותר. עד כמה שאדם אינו מכיר את הפך הדבר בו הוא עוסק, הבנתו  
לוקה בחסר.

על כן, כיוון שאנו חותרים ללמוד ולהכיר לאורך לרוחב ולעומק את  
מהות כוח הביטחון, שומה עלינו להכיר היטב את הכוח ההפכי לו כוח  
הפחד. לפיכך פרק זה כולו יוחד לעיסוק במהות כוח הפחד שבנפש.  
נבנה בהדרגה את ההגדרה המדוייקת מהו פחד. נבחין מהו השורש  
לפחדים נפולים ומקולקלים המסבים צער וסבל מיותרים. נלמד מהו  
הפחד המתוקן פחד של קדושה. נעמוד על שורש הכוחות שמאחד  
ומצרף את שני כוחות הנפש ההפכיים הפחד והביטחון.

## הפחד הוא מסכנה ברורה חדה וודאית

הקדמנו והגדרנו כי כוח הפחד שבנפש הוא הפכו של כוח הביטחון,  
נבאר בקצרה את גידרו ומהותו של הפחד, ולאחר מכן נבין מדוע הוא  
הפכו של הביטחון.

בלשון התורה ישנם לפחות כעשרה לשונות המבטאים סוגי פחדים:  
פחד, אימה, יראה, חרדה, רעדה, חיל, בהלה, בעתה, חתת, רתת, זיע,  
יגורתי וכו'. לא נעמוד על המשמעות של כל אחד מהלשונות בנפרד,  
אבל נעמוד על ההפרש שבין הלשון פחד ביחס לשאר כל הלשונות.

בני אדם מפחדים מכל מיני מקרים רעים, סכנות, פגעי העולם למי-  
ניהם רח"ל. רמת הפחד אותה חווה האדם משתנה ישנם דברים שגור-  
מים פחד נורא, ומנגד ישנם דברים שרק מעוררים חששות קלים ותו  
לא. אולם ברור הוא הדבר שאדם מפחד יותר מסכנה ברורה וודאית  
מאשר מסכנה שרק קיים חשש שהיא עלולה להופיע ולהזיק, אך ספק

1 שמות טו, טז

2 מכילתא דרבי ישמעאל טו, טז

3 קידושין ל"א

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

האפשרויות האחרות בטלות, כל הצדדים הנוספים מתאפסים ונמח-קים, והאדם הופך להיות בוטח בוודאות מוחלטת שקיים רק צד אחד ורק אפשרות אחת. כאן כוח האמונה יוצא ממדרגת בכוח ונעשה פועל גמור האמונה הופכת להיות ביטחון.

נמצא כי ההפרש בין גדר האמונה לביטחון, שהאמונה אין בה שלימות גמורה, האמונה היא חלקית ברמה גבוהה או נמוכה לפי מציאות הכוח. האדם מאמין עד לגבול מסויים, אך מעבר לגבול זה עדיין קיימים בו ספקות, צדדים ואפשרויות אחרות. אולם כאשר כוח האמונה גובר עד כדי שלימות, האמונה יוצאת מגדר של כוח אל הפועל, מאמונה לביטחון, ונפש האדם מונהגת בפועל על פי ביטחונו.

כיום כוחו של עמלק קיים ומצוי בעולם. לפיכך, האף אמנם שישנה אמונה, אך לכל אמונה מצטרף עמלק האמונה מהולה בספק. כאשר לעתיד לבוא יכרת זרעו של עמלק, יכרת כוח העמלק שמטיל ספק ופוגם באמונה, ממילא האמונה תושלם ותצא אל הפועל. אזי הנב-ראים יעלו אל מדרגת הביטחון, תכלה הקללה של 'בזעת אפיך תאכל לחם'<sup>4</sup>, וגזירת קנס חובת ההשתדלות תתבטל.

## מערכות הביטחון והפחד פועלות כאשר ישנה אפשרות אחת בלבד חדה ברורה וודאית

לאחר שביררנו את היחס בין הפחד לשאר סוגי הפחדים השונים, ואחר שהתבוננו על היחס בין הביטחון לאמונה, העולה מהדברים:

כשם שההפרש בין אמונה לביטחון הוא:

- האמונה אינה שלימה, לעולם היא מהולה בספקות. לעומתה הבי-טחון שלם, גמור, מוחלט, ודאי, חד וברור.
- האמונה היא נטיה לצד אחד מבין מספר ברירות. לעומתה הביטחון הוא שלילת כל האפשרויות והעמדתן על ברירה אחת בלבד.
- כך ההפרש בין ה-'פחד' לשאר סוגי הפחדים כגון: היראה, האימה, החרדה וכו' הוא:

- הפחד הוא מדבר קרוב האימה היא מדבר רחוק.
- הפחד הוא מדבר חד וברור וודאי שאר הפחדים הם מדברים שאינם ודאיים. קיימים מעכבים, אמצעי הגנה או מניעה, אפשרויות ברירה, מילוט והצלה וכו'.

ובלשון עמוקה יותר, התברר כי תכונת השורש שמגדירה את שני

לפיכך, ככל שאפשרות הסכנה מתבררת ומתחדדת, כל שאר האפ-שרויות נשללות והדבר נעשה יותר ויותר 'אחד', כך עוצמת כוח הפחד הולכת וגדלה<sup>4</sup>.

**האמונה היא נטיה לצד אחד מבין מספר ברירות, הביטחון הוא ודאות מוחלטת שקיימת רק אפשרות אחת**

עמדנו על ההפרש שבין הפחד ביחס לשאר לשונות המורא והאימה וכדו', כעת נעמוד על ההבדל בין האמונה לביטחון.

הרמב"ן מגדיר את ההבדל בין אמונה לביטחון כך האמונה היא ה-'בכוח' והביטחון הוא ה-'בפועל'. כלומר, הביטחון הוא ההוצאה לפועל של כח האמונה. כוחות האמונה המשתלשלים מתודעת האדם אל קומת בניין ההנהגה המעשית בפועל של נפשו, זוהי מדרגת הבי-טחון שלו. הביטחון הוא האמונות שחדרו ונספגו בלב האדם, כך שהם הן אלו שיכריעו את האופן בו הוא ינהג למעשה ככלל, ובעת קושי וניסיון בפרט.

ההפך של 'אמונה' הוא ה-'ספק', שהרי מלחמת עמלק היתה מלחמה של אמונה מול כוח הספק (כידוע עמלק גימטריא ספק) כמו שמפ-רש בפסוק 'ויהי ידיו אמונה עד בא השמש'<sup>5</sup>. לעומת זאת, ההפך של 'ביטחון' הוא 'פחד', ונבאר.

אחת מהתכונות של כוח האמונה שהיא אינה חלה בשלמות אלא היא מצויה בצורה חלקית. לתכונה זו ישנם מספר ביטויים בחז"ל: 'כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה'<sup>6</sup>, 'מפני מי המבול אף נח מקטני אמנה היה מאמין ואינו מאמין שיבא המבול, ולא נכנס לתיבה עד שדחקוהו המים'<sup>7</sup>. כלומר, האף אמנם שכוח האמונה מנגד את כוח הספק ושואף לכלותו ולמגררו, אך עדיין כוח האמונה על פי הגדרה הוא אינו אמונה שלימה וגמורה, עדיין חלה מציאות של ספק המהולה בתוך האמונה. באמונה עדיין ישנם שני צדדים (ולפעמים יותר), רק שהאמונה מחזקת את הצד שמאמינים בו יותר יחסית לצדדים האחרים. אצל כל אחד מאיתנו אמונתנו אינה אמונה שלימה.

לעומת זאת, הביטחון על פי הגדרה הוא כוח שתופס שקיימת רק אפשרות אחת חדה ברורה וודאית במאת האחוזים. אחרת, אם ישנו סדק קל בנפש שעדיין חש לקיומה של אפשרות אחרת, קלושה ככל שתהיה, זהו כבר אינו ביטחון.

כאשר כוח האמונה גובר עד שהוא נעשה אמונה שלימה<sup>8</sup>. אזי כל

4 עיין בנספח ה-שאלות ותשובות בסוף הפרק, בשאלה ד' המיוחסת לפסקה זו.

5 שמות יז, יב

6 סוטה מח ע"ב

7 פירוש רש"י בראשית ז, ז

8 נבחר הבהרה אחת. כאשר אנו מדברים על מציאות של 'אמונה שלימה', אין הכוונה לאדם שמאמין באמונה שלימה בכל תחומי החיים בשלימות מופתית, כי כזו אמונה היא יקר המציאות השייכת ליחיד הדורות. אלא הדיון שלנו מתייחס לכך שלבני אדם ישנם מדרגות שונות באמונה ובביטחון ביחס לתחומי החיים השונים.

וכבר יותר יתכן ויכול להיות מצוי מציאות כזו שביחס לתחום מסויים ומצומצם, קיימת באדם אמונה שלימה. לדוגמא: ישנם כאלו שבטוחים שיזכו לרפואה שלימה, למרות שמצבם כבי רע, ומתחוללים אצלם ניסים. וישנם שבטוחים בשלימות שהקב"ה יספק להם צרכי פרנסתם, למרות שאין נראה לעין מהיכן יבוא עזרם, והקב"ה ממציא להם כמו יש מאין וכדו'. אך דווקא בתחום זה קיימת אצלם אמונה שלימה, בעוד שבתחומים אחרים לא ניכרת בהם מידת הביטחון, שם אמונתם לוקה בחסר רב.

עיין בנספח ה-שאלות ותשובות בסוף הפרק, בשאלות ב' ו' המיוחסת להבהרה זו.

9 בראשית ג, יט

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

היינו כל כך מפחדים מאויב שכזה. נמצא כי חיצוניות הפחד, הוא פחד מתוצאה.

אולם כאשר אנו באים להתחקות אחר הכוח הפנימי שנקרא 'פחד', ולעמוד על שורשו. כאן מתברר כי ההתרחקות מה-'אחד' זה עצם ה-'פחד' לא תולדת הפחד אלא עצמותו. אדם לא מפחד ממה שיקרה לו, אלא הוא מפחד מהמציאות העכשווית של אי החיבור ל-'אחד'. הפחד אינו תוצאה של ריחוק מה-'אחד', אלא זו עצם היותו של הפחד.

## פחד רוחני נפול ופחד רוחני מתוקן

הגמרא במסכת ברכות<sup>12</sup> מביאה מעשה בתלמיד שהלך אחר רבו בשוק של ציון. ראה הרב שהתלמיד מפחד, אמר לו 'אם פוחד אתה סימן שיש בך חטא, שנאמר פחדו בציון חטאים'<sup>13</sup>. שאלו התלמיד: 'מניין שסיבת הפחד היא חטא, שמא הפחד נובע מחמת שמתקיים בו הפסוק "אשרי אדם מפחד תמיד"<sup>14</sup>. ענה לו הרב: כי פסוק זה נאמר על דברי תורה. ומפרש רש"י שמא תשתכח ממנו, מתוך כך הוא חוזר ושונה תמיד. ואם כן, היות ואותו התלמיד לא היה פחדו משכיחת התלמוד, לכן אמר לו הרב שכיוון שפחדו פחד חנם<sup>15</sup>, על כן סימן הוא שיש בו חטא.

נוסף על כך, הגמרא במסכת גיטין<sup>16</sup> פותחת את העסק באגדות החורבן, בקושיא מה פירוש הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד ומק' שה לבו יפול ברעה'<sup>17</sup>? ומיד לאחר מכן כתירוץ פונה הגמרא לספר את המעשה בקמצא ובר קמצא שבגינם חרבה ירושלים. שם תוס' בוחנים את ההפרש בין שני הסוגיות שמזכירות את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' בהקשרים שלכאורה נראים קצת שונים: במסכת ברכות פירשו שהפחד עניינו דאגה שלא ישכח תלמודו, ובמסכת גיטין משמעות 'אשרי המפחד תמיד' שהאדם נותן לבו תמיד לפחד ולדאוג מן הפורענות על הנהגותיו שמא אינם על פי דרך הישר. כמו במעשים שגרמו את החורבן, שאם היו נמנעים מלעשותם היה נמנע אף החורבן. בעלי התוספות מיישבים שהפחד שמכוון אליו הפסוק לעולם הוא ב-'דברי תורה', אלא שישנם שני סוגי פחדים ב-'דברי תורה': פחד תחתון שדואג שמא לא יבין או ישכח. ופחד עליון שמא יטעה טעות רוחנית, כלומר שמא באחת מהנהגותיו ולו הקלה ביותר ישגה, ויעבור בכך על דברי התורה הקדושה. וא"כ הוראת הגמרא לומר, שכיוון שאותו פחד משגיאות וטעויות רוחניות היה נחסר בדור החורבן. ולהפך בני אותו הדור בטחו על רוב טובתם ושלוותם ולא נתנו את ליבם לדאוג מן הפורענות על טעויות בהנהגתם הרוחנית. על כן, הם שגו וכשלו וביישו את בר קמצא ועמדו על בת הקיסר, ומשום כך לקו ונענשו וחרבה ירושלים.

נקודות הקיצון ההפכיות של פחד מול ביטחון היא תכונת ה-'אחד'. גם מערכת הביטחון וגם מערכת הפחד נכנסות לפעולה כאשר הנפש קולטת בוודאות בחדות ובברירות כי ישנה רק אפשרות אחת ויחידה. הוודאות היא 'אחד', כנגד הספק שמטיל מספר ברירות נוספות ביחס לאפשרות ה-'אחד'. החדות היא 'אחד', כנגד הכחות והעובי שמכהים ומסתירים את חדותו של ה-'אחד'. הברירות היא 'אחד', ביחס לעמימות שנוצרת מתערובת ואי סדר שמטשטשים את ברירות של ה-'אחד'.

הפחד הוא הפך הביטחון כי הפחד הוא ודאות ההפוכה לוודאות הביטחון.

## פחד רוחני ריחוק מהשורש ניתוק מתפיסת ה-'אחד'

עד כה עסקנו בפחדים הנגרמים מכוחות גשמיים חיצוניים, כעת נפנה לעסוק ברבדים היותר פנימיים ועמוקים בפחדים רוחניים. נק' דים ונגדיר מהו פחד רוחני פנימי, ולאחר מכן נבאר את ההגדרה ונביא לה סימוכין וראיות מדברי חז"ל. ההגדרה הבסיסית של פחד רוחני פנימי הינה עצם המציאות של ריחוק מנקודת ה-'אחד'.

נבאר, לכל נברא יש שורש יחסי ממנו הוא יצא. לדוגמא השורש של הברן הוא אביו. השורש של האב עצמו הוא האב היחסי שהוליד אותו, וכן הלאה עד לאדם הראשון ועד לקב"ה שיצרו. מבנה זה של ענף ושורש עלול ועילתו קיימת בכל הנבראים. כל ענף בהיותו מחובר לשורשו הוא מרגיש אחדות, ואחדות זו נוטעת בו ביטחון, תפיסת ה-'אחד' עם השורש היא עצם הביטחון. ולהפך כל ענף שנפרד משורשו, בעת ההתנתקות, ההיפרדות וההתרחקות מהשורש מתח' לפ' כוח הביטחון בכוח של פחד<sup>18</sup>.

בראשית הפרק דיברנו על פחדים מדברים חיצוניים והגדרנו שעניינו של הפחד הוא 'פה חד', כלומר ככל שהדבר שגורם את החרדה יותר ברור, ודאי, חד 'אחד' מפחדים ממנו יותר. אולם כאשר אנו באים לעסוק בפחד רוחני פנימי הגדרת הפחד מתחדדת יותר 'אחת דיבר אלוקים'<sup>11</sup> זה 'פחד' 'פה חד'. עומק עניינו של הפחד הפנימי הוא התרחקות מה-'אחד' התרחקות של כל ענף משורשו היחסי, וכל שכן התרחקות משורש כל השורשים הקב"ה.

בדרך כלל כאשר מדברים על פחד מתכוונים לפחד מתוצאה. לדו' גמא: אנו מפחדים שהאויב יבוא! אולם אם נתבונן נבין כי הפחד אינו מהאויב כשלעצמו, אלא אנו מפחדים מהתוצאה שתהא אם האויב יגיע הוא יהרוג. כלומר, אנו מפחדים מהתוצאה מהמוות, ולא דווקא מהגורם מהאויב. כי אילו נדע שאותו אויב אמנם מגיע אך הוא מנוע מלהזיק לנו מכל סיבה שהיא, ולכלל תוצאה של הריגה לא נגיע לא

12 ברכות ס ע"א  
13 ישעיהו לג, יג  
14 משלי כח, יד  
15 כן משמע מתוספות בסוגיה בגיטין המובאת לקמן  
16 גיטין נה ע"ב  
17 משלי כח, יד

10 לקמן יתבאר שקיים פחד עליון מכך בעוד הענף מאוחד בשורשו קיים בו פחד פנימי תמידי לא להתנתק ולהיות נפרד משורשו.  
11 תהלים ס, יב

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

במקומות שאין בהם גילוי של שכינה, ומציאות הקדושה מסולקת משם, גם התודעה לרוחניות וחוויתה דלים. על כן, העביות, הפסל והכיסוי שעל הלבבות, לבבות האבן אטומים וחסומים מלחוש תחורשות רוחניות. לכן לא שייך שיחושו פחד מחטאים, עוונות ופשעים.

בציון עיר קדשנו מצויה אבן השתיה, ממנה הושתת העולם<sup>19</sup>. על כן המושגים 'ציון', 'גילוי שכינה' ו-'אבן השתיה' עניינם שורש למציאות כל הנמצאים כאן בעולם הזה על כל כללותו. אם כן, כאשר אדם עובר על חטא ב-'ציון' הוא מתנתק, נפרד ומתרחק, משורש המציאות שלו עצמו. על פי התפיסה העמוקה, אין הדבר תלוי דווקא בביצוע מעשה החטא על שטח המקום שנקרא 'ציון'. אלא הגדרת השם 'ציון' היא כי כאשר אדם חוטא (לא משנה היכן בבחינת מקום) הוא מתרחק משורש המציאות שהוא ה-'אחד', הוא מתנתק מבחינת 'ציון', הוא נפרד מהתפיסה שנקראת 'אבן השתיה' אבן שהיא מציאות אחת 'שורש האחד' ממנה התפשטה מציאות כל העולם כולו. עצם המציאות של ריחוק מנקודת ה-'ציון', הריחוק מה-'אחד', הוא הוויית כוח הפחד עצמו.

ניסינו לקרב לכל אחד ואחת מהקוראים את התפיסה של חוויית פחד מחטא. אולם יתכן שרבים מאיתנו עדיין רחוקים מלחוש ולהבין את החוויה של הנקודה הפנימית במדרגת יראת החטא הנעלה. אך כל מי שקורא בספרים המתארים את חייהם של צדיקי הדורות, יכול למצוא שם עדויות מפליאות על הזעזוע החרדה הפחד והעילפון שאחזו במי מהם שרק היה נראה לו כי הוא נגע בצל צילו של ספק כישלון בחטא, ואפילו בקל שבקלים. אך כאמור ההפרש בינינו לבינים הוא בתפיסת הקרבה והאחדות ב-'ציון', בגילוי שכינה, בשורש ה-'אחד'. ככל שאדם יותר זך ומזוכך, אחד ומאוחד בשורש כמותם, הוא הוא שיחוש ויחווה את הפחד מהחיץ והחציצה הנפרדות והעקירה מאותה אחדות שיוצר החטא.

אם כן, כאשר אדם מתוקן, הוא מחובר, מצורף ומדובק בשורש הפנימי המהווה מחיה ומקיים אותו, לנקודת ה-'ציון' שלו, למקום ממנו הושתת עולמו הפנימי, שם מקום הגילוי של בוראו ויוצרו ית"ש בטהרתו, שם אין לו פחד. אולם בו ברגע שאדם זה חוטא, הוא מתנתק משורשו, מעצם הווייתו, הוא נעתק מתפיסה של 'אחד' והוא נעמד על תפיסה של יותר מאחד תפיסה שהוא הפך להיות הויה נפרדת לעצמה. או אז מיד חל עליו מציאות הווייתו של כוח הפחד.

נסה לקרב יותר אל לב הקורא את ההגדרה הזו של חוויית פחד מהריחוק של ה-'ענף' מנקודת ה-'שורש' שלו, מתפיסת ה-'אחד' עם שורשו, על ידי אחת מהדוגמאות הבהירות הממחישות היטב את הנקודה. כל עוד שתינוק מחובר לאמו: הוא ספון בחיקה, חבוק בזרועותיה, יושב על ברכיה, נתלה בה על גבה או בכל אופן אחר שיהיה. במצב זה התינוק אינו חש כל פחד. בכללות יש לכך מספר סיבות,

## 'פחדו בציון חטאים' פחד מהתרחקות מציון ממקום השורש ממנו הושתת העולם מגילוי השכינה

נסה לבאר את עניינו של רגש הפחד הרוחני אותו צינה הגמרא במסכת ברכות 'פחדו בציון חטאים'. כאשר אדם מפחד מסכנה גשמית מוחשית קרובה: הוא רואה אדם מסוכן או בעל חיים או כוחות טבעיים כאש גדולה, רוח סערה, מים רבים, שעלולים להזיק לו או לקרוביו או לממונו, ואולי יותר מהזיק ליטול את נפשם. מציאות הרגשת הפחד שכובשת את האדם מוכרת וברורה לכולנו ואינה נצרכת הסבר וביאור נוסף. אולם כאשר אנו באים למישור הרוחני, ואנו שומעים שחטאים גורמים לאדם הרגשת פחד. ומשמעות הדבר, שאותן תחושות ורגשי חרדה רעדה ופחד המוכרות לנו מסכנות גשמיות אופפות את לבו של החוטא. תחושה זו כבר הרבה פחות מוכרת, ומשום כך גם פחות מובנת כיצד החטא גורם לאדם כאלו עוצמות של חוויית פחד.

כמובן ברור לנו שאדם שעבר על אחד מאיסורי התורה או על אחד מדברי חכמים, הוא עלול לחוש תחושת אכזבה מעצמו. הוא נפל ממדרגתו, וזה עלול להסב לו צער ולהפילו לעצבות. שלימותו נפגמה והוא חש תחושת כאב כתוצאה מכך. אפשר להבין שהאדם אינו מפחד מעצם החטא אלא מתולדתיו כגון מהעונש והייסורים שהוא צפוי לקבל. וכן נגרם שהחטא פגם את כוחו, לפיכך יתכן והוא מפחד שמכאן ולהבא הוא יהיה מנוע מלהשיג השגות שהיה בכוחו להשיג בעבר. בסיבות אלו ודאי יש מן האמת, אך בעומק ודאי שקיים פחד מעצם החטא, ואת הסיבה לכך **שעצם החטא גורם לחוויית פחד** אנו מבקשים.

לפני שנפנה לענות על שאלה זו ולבאר את העניין, נשאל שאלה נוספת: מדוע הכתוב תולה את הפחד ב-'ציון' 'פחדו בציון חטאים', וכי רק בציון יש חטאים, בשאר העולם אין חטאים?

ודאי שהדבר להפך, שהרי המציאות היא כי ברוב המקומות בעולם ישנם יותר חטאים מאשר בציון. שהרי נאמר "מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עון"<sup>18</sup>. וא"כ בזמן שבית המקדש קיים ודאי שירושלים היתה זכה מחטאים יותר מכל מקום אחר, וגם לאחר החורבן עדיין אין שום סברא לומר שבירושלים חטאים יותר מאשר במקום אחר. ואם כן, חידדנו את השאלה מדוע דווקא **בציון** פחדו מחטאים?

התירוץ לקושיה זו הינו במקום שקיים בו גילוי שכינה שם שייך יותר פחד מחטאים, כמו שדרש בעל ההגדה של פסח 'ובמורא גדול זה גילוי שכינה'. במקום שישנה התגלות רוחנית בתוקף ועוצמה שאינה מצויה במקומות אחרים, בציון מקום גילוי שכינה עוזנו, דווקא שם הלבבות פתוחים, הלב לב בשר חי, חווה, נושם ומרגיש רוחניות. לכן דווקא שם שייך לחוש פחד הנובע מסיבות רוחניות, מחטאים. ולהפך,

19 ירושלמי יומא פ"ה ה"ג כז ע"א. בבלי יומא נד ע"ב

18 תנחומא פנחס יג, במדבר רבה כא

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

לגילוי. זהו פחד מדברי תורה.

תחושת פחד זו מדברי תורה רחוקה ונעלמת מרוב בני אדם, אך אין זה מפאת היותם קרובים לדבריה או אדוקים ומאוחדים ומחודדים בה. אלא להפך, לרוב ריחוקם כבר נעלמה מהם התפיסה והתחושה כי התורה היא שורש להם. לכן הריחוק ממנה לא נתפס אצלם כריחוק של ענף משרשו. משל לילד שננטש בהיותו פעוט, והוא גדל איכשהו ללא אבא ואמא. אצלו הרי חוק מאבא ואמא אינו מפחיד, כי מחמת העדרם הוא אינו מודע לא לקיומם ולא לריחוקם ממנו ולכן הוא אינו מכיר בהם כשורש אליו, ממילא אין לו שום סיבה לפחד.

## פחד של ספק

לפני שנעסוק בכוח הפחד החיובי המתוקן, נבאר עוד נקודה אחת של פחד שלילי. הגמרא במסכת פסחים<sup>23</sup> אומרת שכאשר אדם מניח ידיו על הנחיריים או שאינו נוטל ידיו מיד אחרי שאכל שחליים או הקיז דם או הסתפר או גזו ציפורניים נופל עליו פחד, אך הוא עצמו אינו מבין ממה הוא מפחד.

נתבונן בהגדרה מעניינת זו שאדם מפחד ואינו יודע ממה הוא מפחד, ונסה להבין היאך יתכן שאדם יפחד מבלי להבין מהי הסיבה שגורמת לו את תחושת הפחד.

הגמרא במסכת פסחים אינה עוסקת בשאלה זו, אך בכדי לענות עליה נתבונן בסוגיה נוספת בה הגמרא כן דנה היאך יתכן שאדם יפחד מבלי לראות את הדבר שגורם לו פחד. במסכת מגילה הגמרא מביאה את מעשה החזון של דניאל שראה דמות מלאך נורא, שלו עצמו ודאי גרם לפחד עצום 'לא נשאר בי כח והודי נהפך עלי למשחית'<sup>24</sup>. אך נוסף על כך מספר שם דניאל 'והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדלה נפלה עליהם ויברחו בהחבא'. הגמרא מבארת כי אותם אנשים היו הנביאים חגי זכריה ומלאכי, אך הוקשה לה: עד כמה שאותם הנביאים לא ראו את המלאך, אם כן מדוע הם פחדו כל כך? ותירצה הגמרא: 'אף על גב דאינהו לא חזו מזלייהו חזו'<sup>25</sup>, כלומר, הם עצמם לא ראו את הסיבה שגורמת לפחד (הם לא ראו את המחזה הנורא של המלאך לבוש בדים ומתניו חגרים בכתם אופז. וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפידי אש וזרעתי ומרגלתי כעין נחשת קלל וקול דבריו כקול המון) אך מזלם כן ראה, ועל כן הם פחדו. לפי העולה ממסקנת הגמרא

ובפשטות פשר הדבר מחמת שהתינוק בטוח שאמו תגן עליו מכל פגע. אמנם זה נכון, אך הסיבה העמוקה לכך שהפחד נעדר מלב התינוק הוא מחמת שהוא חש את החיבור לשורשו, הוא מרגיש 'אחד' עם אמו. וכאמור, כאשר אדם מרגיש 'אחד' הוא אינו מפחד, כמו שאומרים העולם 'בטח באחד ואל תפחד'. כאשר אדם חש מצורף לשורשו והוא אחד איתו, אין מקום לכוח הפחד לחול. כלומר, הסיבה העמוקה שאדם פנימי אינו פוחד, אינה מחמת כך שהקב"ה ישמור עליו, אלא היות שהוא אחד ומאוחד עמו אין למערכת הפחד מקום חלל להתגלות בו.

## פחד להתרחק משורש מציאות הנבראים

על דרך זו נבין את לשון חז"ל כי הפחד המוזכר בפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד', מיוחס לפחד מ-'דברי תורה', על פי הפירוש הפשוט שהזכרנו בשם רש"י במסכת ברכות פחד משכיחת תלמודו. לכאורה יש להבין מדוע צריך לפחד מ-'דברי תורה'? נתרץ קושיא זו על פי שתי הנקודות שביארנו זה עתה ביחס ל'פחדו בציון חטאים': בפשטות אפשר לתרץ שכשם שהפחד מחטאים בציון נובע מכך ששם הוא מקום גילוי שכינה. ואם כן, עד כמה שהפחד שייך יותר במקום של גילוי קדושה, הרי אין לך קדושה גדולה יותר מדברי תורה. על כן, מדברי תורה יש לפחד.

נחדד ונבאר תירוץ עמוק יותר. על דברי תורה נאמר 'ושנתם לבניך', ודורשת הגמרא בקידושין<sup>20</sup> 'שיהו דברי תורה מחודדים בפיו (פה חד)'. שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד. כידוע, כאשר אדם מפחד והוא פותח את פיו ומדבר, המילים יוצאות מפיו בגמגום. אם כן, במאמר חז"ל זה ישנה הבחנה שהגמגום מסמן ומעיד על רגש של פחד. נעמוד על הבחנה זו ונסה להסבירה לפי ההקשר לפחד מדברי תורה.

הבורא הוא הקב"ה, הנברא הראשון שהוא שורש למציאות כל הנבראים אחריו היא התורה. שהרי על התורה נאמר 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז'<sup>21</sup>, ובזוהר המפורסם לכל נאמר 'אסתכל בה באורייתא וברא עלמא'<sup>22</sup>. ואם כן, על פי דברינו כי היות כוח הפחד היא עצם הריחוק של עלול מעילתו, ושל ענף משורשו. לפי זה מובן, שכאשר אדם פנימי, שעמל בתורה, קשור ואדוק בה, מלא וגדוש ובה הוגה תמיד. אדם כזה מרגיש וחש כי התורה היא שורשו, ממנה הוא יונק את חיותו, הוא והיא מאוחדים. במידה ואדם נעלה זה, נשאל על דבר תורה והוא מגלה כי הדבר אינו ברור ומחוויר לו, אין כל דבריה מחודדין בפיו, ולכך הוא מגמגם ועונה. הוא בעצם מגלה כי הוא נפל מאחיותו באחדותו עם התורה, הוא מגלה מציאות של ריחוק ממנה, המרחק הזה מוציא את מערכת הפחד הפנימית שלו

23 פסחים קיא ע"ב קיב ע"א דאכיל תחלי ולא משי ידיה מפחיד תלתין יומין דמסוכר ולא משי ידיה מפחיד שבעה יומי דשקיל מזייה ולא משי ידיה מפחיד תלתא יומי דשקיל טופריה ולא משי ידיה מפחיד חד יומא ולא ידע מאי קא מפחיד ידא אאוסיא דרגא לפחדא.

24 דניאל י, ח

25 מגילה ג ע"א, סנהדרין צד ע"א אינהו עדיפי מיניה ואיהו עדיף מנייהו ואיהו עדיף מנייהו חזא ואינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא ואיהו עדיף מנייהו דאיהו חזא ואינהו לא חזו. וכי מאחר דלא חזו מאי טעמא איבעות? אע"ג דאינהו לא חזו מידי מזלייהו חזי. אמר רבינא ש"מ האי מאן דמבעית אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי.

20 קידושין ל ע"א

21 משלי ח, כב-לא כל הפסוקים הללו מבטאים את קדימות התורה לכל מציאות שאר הנבראים כולם

22 זוהר תרומה ח"ב קסא, א



# פחד מהלא הנודע ופתרונה

רשי כוחות הטוב האמונה והביטחון. 'פחד של ספק' זוהי מציאות של שתי קליפות הסוככות אוטומות ומצירות לכוחות הקדושה האמונה והביטחון. מול כוח האמונה עומד כוח הספק 'אינו יודע ממה מפחד', אינו יודע אם ישנה סיבה ברורה לפחד בכלל. מול כוח הביטחון עומדת מציאות של פחד, שכאמור הינו הפכו של כוח הביטחון. כך נוצרת קליפה כפולה שהיא צירוף של שתי הקליפות יחדיו: קליפת היפך האמונה ספק, וקליפת הפך הביטחון פחד, ויחדיו הם יוצרים 'פחד של ספק'.

נבאר בלשון פנימית למבין דבר. הבריאה בנויה באופן של 'זה לעומת זה עשה האלקים'<sup>26</sup> קדושה מול טומאה. האמונה והביטחון הם שורשי הטוב, ואילו הספק והפחד הם שורשי הרע. הקדושה היא 'אחד'! מול ה-'אחד של הקדושה' ישנן שתי קליפות של טומאה המתנגדות לה: א. קליפה של פירוד המנגדת את ה'אחד של הקדושה', ב. קליפה של 'אחד של טומאה' המנגדת אף היא את ה'אחד של קדושה'. ה-'ספק' הוא קליפה טמאה של פירוד, הוא בחינה של 'שניים' מול ה'אחד של הקדושה'. ה-'פחד' הוא קליפה טמאה, בחינה של 'אחד של טומאה'. שהרי גם לטומאה ישנו כוח של אחדות, כמו דורו של אחאב שעל אף שהיו עובדי עבודה זרה, כיוון שהיתה ביניהם אחדות היו נוצחים במלחמתם<sup>27</sup>. נמצא שגם ה-'אחד של טומאה', של עבודה זרה, יכול לנצח. כאשר שני הקליפות הטמאות הללו מצטרפות יחד, קליפת ה-'אחד' מצטרפת עם קליפת ה-'פירוד', נוצר צירוף של 'פחד של ספק'. אין בבריאה קליפה יותר גדולה מזו, זהו התוקף הגרוע ביותר שיכול להיות בצד הטומאה.

## פחדו של הקב"ה שמא ינתקו הענפים משורשם

הגדרנו והסברנו כי הפחד הוא הפך הביטחון. עד כמה שברור כי הביטחון הוא משורשי כוחות הקדושה, אם כן לכאורה הפחד הוא משורשי כוחות הטומאה (ואכן כך ביארנו בפסקה הקודמת). ברם, כבר הזכרנו רבות כי לכל כוח וכוח שקיים בבריאה יש מקום בתיקון, ורק כאשר משתמשים בו חוץ למקומו ושלא במידה ובמינון הראוי, הוא גורם להפרת איזון וחולי, וזו היא רעתו. לפיכך ברור שגם לכוח הפחד קיים מקום בצד הקדושה והתיקון. נעמוד על עניינו של הפחד דקדושה.

התורה הקדושה מצווה אותנו ללכת בדרכי ה' יתברך ולהדמות אליו, היא כופלת את הציווי הזה ארבעה פעמים בפירוש<sup>28</sup>. חז"ל דורשים את

מרא שם בכל פעם שאדם חש פחד, אזי למרות שהוא אינו רואה שום דבר שאמור לגרום לו לפחד, שידע שקיימת סיבה לפחד אך היא אינה נקלטת בכלי המודעות הנמוכים שלו, אולם מזלו כן רואה את גורם הפחד. כלומר, ישנם מקרים מיוחדים שהפחד אינו מגיע מה-'מודע' באדם אלא ממה שמעל למודע מ-'מזלו'. 'מזלו' הוא זה שרואה את הדבר שגורם את הפחד, והרבדים הנמוכים יותר בנפש רק חווים את תחושת הפחד, מבלי להיות מודעים לסיבה שגורמת אותו.

יש להתבונן, מדוע היה קשה לגמרא היאך אותם הנביאים שלא ראו את המלאך פחדו, ומה היה ההכרח לתרץ קושיה זו על ידי תירוץ פנימי ורוחני שכיוון שמזלם היה מודע להופעת המלאך על כן הם פחדו. לכאורה למה אי אפשר להבין שלפעמים אדם פוחד סתם כך, מבלי כל שמץ של מודעות מכל רובד נפשי שהוא לגורם הפחד?

בפשטות הגמרא מורה הוראה שלא יתכן שאדם מתוקן ומאוזן בנפשו יחוש תחושת פחד מבלי סיבה שגורמת לכך. ואילו לא היתה שום מדרגה בקומת האדם שקולטת סיבה לפחד, לא ייתכן שמערכת הפחד תתגלה ותפעל בנפש.

אך יתר על כן, על פי דברינו קושיית הגמרא ברורה ומובנת, והתירוץ שתירצה הינו עמוק יותר. הגדרנו כי בשונה משאר סוגי היראות והמוראים למיניהם, מערכת הפחד פועלת רק כאשר ישנה ברירות חדות וודאות לדבר שגורם את הפחד. על כן, תמהה הגמרא היאך יתכן שפחד כל כך עצום יחול על חגי זכריה ומלאכי בעוד שהכתוב מעיד עליהם שהם לא ראו את מחזה המלאך. לפיכך, ביארה הגמרא שבהכרח היתה להם מודעות ברורה חדה וודאית לנוכחותו של המלאך הנורא, אלא שברירות זו הגיע ממקום גבוה במדרגת נפשם מראייתו הברורה של מזלם, אך ברבדי הנפש התחתונים יותר, הם לא ידעו בדיוק ממה הם מפחדים.

לכן הגמרא במסכת מגילה הורתה שכאשר אדם חש תוקף של פחד מבלי שעיניו הגשמיות רואות סיבה ברורה לכך, שידע שכנראה הוא מצוי במקום שיש בו סכנה מגורם רוחני כל שהוא שמזלו קולט אותו בברירות. ועל כן היא מייצעת לו לנקוט בפעולות על מנת להינצל, כגון: שיקרא קריאת שמע, ועוד אפשרויות כפי שמבואר שם. וזהו גם פשר דברי הגמרא הנזכרת במסכת פסחים, שאותן הפעולות בלא נטילת ידיים שגורמות לאדם פחדים. פחדים אלו מגיעים מחמת שהוא הביא על עצמו סכנות רוחניות שעיניו הגשמיות לא יכולות לקלוט, אך מזלו רואה ומפחד.

מכל מקום התוודענו לידיעה נפלאה ועמוקה מאוד שקיים מצב נפשי שנקרא 'פחד של ספק'. והיינו שמזלו של האדם קולט את ודאות וחדות הסכנה, אך כאשר הפחד משתלשל מטה אל רבדי הנפש התחתונים, הוא מתגלה כפחד של ספק מפחד ואינו יודע ממה מפחד.

'פחד של ספק' הוא זיווג של שורשי כוחות הרע, המנגד את זיווג שורשי

26 קהלת ז, יד

27 ברים רבה ה, י דורו של אחאב עובדי עבודת כוכבים היו, והיו יוצאין למלחמה ונוצחין. ולמה כן? שלא היה ביניהן דילטורין. לפיכך היו יוצאין למלחמה ונוצחין. במסכת דרך ארץ זוטא, פרק תשיעי רבי אליעזר הקפר אומר: אהב את השלום ושנא את המחלוקת. גדול השלום, שאפילו בשעה שישראל עובדים עבודה זרה, ויש שלום ביניהן, אומר הקדוש ברוך הוא אין רצוני לנגוע בהן. שנאמר (הושע ד ז): "חבור עצבים אפרים הנח לו". אם יש ביניהן מחלוקת מה נאמר בהן? (הושע י) "חלק לבם עתה יאשמו".

28 וְעִתָּהּ יִשְׁרָאֵל מִה' אֱלֹהֵיךָ שֶׁאֵל מֵעַמְּךָ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְלֶכֶת בְּכָל

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

הוא ינתק ויפרד ויתרחק ממקומו של ה-'אחד'. להלן נביא מספר פנים בפירוש התורה ודוגמאות מעשיות בהם הגדרה זו מקבלת ביטוי.

## פחדו של יצחק אבינו ע"ה

בכל דבר יש כלל ופרט, גם ביחס לפחד של קדושה ישנו כלל וישנו פרט: בכללות עניינו נאמר 'אשרי אדם מפחד תמיד', כפי שהזכרנו לעיל את דרשת חז"ל כי לשון הפחד בפסוק מיוחס לפחד מדב-רי תורה. בפרטות עניינו במספר מקומות משתמשת התורה בלשון פחד, אך היחיד<sup>31</sup> שהלשון פחד משמש אצלו מצד הקדושה הוא יצחק אבינו ע"ה. על יצחק אבינו התורה מזכירה פעמיים לשון פחד: 'לולי אלהי אבי וגו' ופחד יצחק היה לי וגו'<sup>32</sup>, 'וישבע יעקב בפחד אביו יצחק'<sup>33</sup>. עניינו של 'פחד יצחק' עמוק, אך ננסה בס"ד לבארו כדי צרכו.

יצחק אבינו הוא נשגב השלימות בדבקות בקב"ה, שהרי אין לך מי שיכול להיות דבוק יותר מיצחק אבינו בהיותו עולה כליל להשי"ת. יתר על כן, הגע עצמך כי דווקא מכוח דבקות עצומה זו חלה עליו נשגבות שלימות פחד הקדושה שחס ושלום הוא לא יהא מט או נרפה מדבקות זו. דווקא ביצחק אבינו יותר מכל אחד אחר שייך הפחד העצום והנורא הזה שמא הוא יאבד ממעלת אחדותו ב-'אחד', ונבאר מדוע.

אברהם אבינו הוא ראש וראשון לגילוי ופרסום אורו של הקב"ה, אור של 'א-ל אחד' בעולם (כנגד ריבוי אלילי עכו"ם). אברהם הוא גילוי של האחד, הוא מגלה את יחידו של עולם, הוא מרכבה לאותו אחד, כמו שכתוב בפסוק ביחזקאל<sup>34</sup> 'אחד היה אברהם'.

לעומתו, יצחק אבינו כל מהותו שהוא 'שני' לאברהם אבינו, הוא שני ביחס לראשון וליחיד באמונה. אולם צריך להבין כי להיות 'שני' אין זה עניין של מה בכך, כי 'שני' כמושג זוהי מהות קשה עד למאוד. היות ו'שני' זהו ביטוי שורשי ופנימי לתפיסה מהותית של שוני ונפ-רדות מהראשון שני מלשון שוני. עצם כך שמתגלה 'שני', זה עצמו כבר חסרון בגילוי של ה-'אחד'.

זה גופא היה פחדו של יצחק אבינו שמא חס ושלום הוא יעשה 'שני' הויה ומציאות של שני דהיינו, שונה ונפרד ממהות אברהם אביו הראשון. עצם הפחד בכלל ופחדו של יצחק אבינו בפרט הוא להיות 'שני' להיות משהו אחר ולא כמו הראשון בדיוק.

הפסוק<sup>29</sup> 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכונה והלא כבר נאמר כי ה' אלוךך אש אוכלה הוא, אלא להלך אחר מידותיו של הקב"ה. דהיינו, הוי דומה לו: מה הקב"ה נקרא חנון, אף אתה היה חנון; מה הקב"ה נקרא רחום, אף אתה היה רחום; מה הקב"ה נקרא חסיד, אף אתה היה חסיד<sup>30</sup>. מכאן למדנו כי כל מידה והנהגה שורשה הוא בקב"ה, ואנו צריכים לדמות עצמנו אליו בהפעלת המידה כראוי.

וביחס למציאות הפחד, ישנה קושיה שהתקשו בה רבותינו היכן היא מידת הפחד המיוחסת לקב"ה, על מנת שנוכל להידמות אליו וללכת בדרכיו גם במידה זו. ותירצו רבותינו: כיוון שהקב"ה נתן בחירה לאדם, א"כ ישנה אפשרות המונחת בפניו לחטוא, ועל ידי כן להיפרד ולהכרת מבראו. הקב"ה הוא שורש נשמות ישראל, על כן פחדו הוא שמא חס ושלום בניו יבחרו ברע ויחטאו, ובכך יאבדו את הצירוף והחיבור שלהם אליו ית"ש.

לעיל הגדרנו כי הוית כוח הפחד המתגלה ב'ענף' הוא בעת שהוא תופס את הימצאותו בריחוק משורשו. כעין זה ניתן להבין, כי פחדו של ה-'שורש' (הקב"ה) הוא שמא ה-'ענפים' (כלל ישראל) ינתקו ויפרדו משורשם.

הגדרנו את פחדו של הקב"ה באופן כללי בלבד (לא דייקנו בהגדרות כי אין זה עניינו כעת). זאת על מנת להשתמש בכך רק כמשל לצו-רך עניינו בנושא הפחד מול ביטחון בקומת נפש האדם.

## פחד רוחני מתוקן פחד שמא ינתק מהשורש שמא יפרד מתפיסת ה-'אחד'

עד כמה שבכללות הגדרנו כי פחדו של הקב"ה הוא שהענפים לא יכרתו משורשם. אם כן, מהכיוון ההפוך, מצד הנבראים שהם ענפיו של הקב"ה, הפחד המתוקן פחד של קדושה גדרו שהאדם מפחד לא להיות נכרת ונפרד מהקב"ה.

נגדיר את הפחד של קדושה בלשון מופשטת וכללית אדם המתוקן שנמצא בהווה במקום ה-'אחד' של קדושה'. הוא מקושר, מחובר, מאוחד ומצורף ל-'אחד', חל בו כוח של פחד שמא הוא ינתק ויפרד מאחדותו עם ה-'אחד'.

כלומר, לעומת הפחד הרוחני הנפול שהינו פחד החל על מצבו של האדם בהווה הוא פוחד בהווה מחמת שהוא אינו נמצא במ-קום ה-'אחד', הוא נתרחק משם. הפחד של הקדושה הוא פחד המיוחס למצב העתידי, האדם פוחד על מצבו העתידי שמא

דְרָכָיו וְלֹאֲהַבָּה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֹתוֹ ה' אֱלֹקֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ (דברים י, יב); כי אם שָׁמַר תִּשְׁמְרוּן אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם לַעֲשֹׂתָהּ לֹאֲהַבָּה אֹתוֹ ה' אֱלֹקֶיכֶם לְלֶקֶת בְּכָל דְרָכָיו וּלְדַבְּקָה בּוֹ (דברים יא, כב); אַחֲרַי ה' אֱלֹקֶיכֶם תִּלְכוּ וְאֹתוֹ תִירָאוּ וְאֶת מִצְוֹתָיו תִּשְׁמְרוּ וּבְקִלּוֹ תִשְׁמְעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבְדוּ וְבוֹ תִדְבְּקוּן (דברים יג, ה); וְקִימָה ה' לוֹ לַעֲשׂוֹת קְדוֹשׁ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָךְ כִּי תִשְׁמַר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹקֶיךָ וְהִלַּכְתָּ בְּדְרָכָיו (דברים כח, ט);  
29 סוטה יד ע"א  
30 לשון הרמב"ם בספר המצוות עשה ח על פי לשון הספרי על דברים יא כב; ספר החינוך מצוה תריא; ספר מצוות גדול עשה ז

31 בשאר המקומות בהם משתמשת התורה בלשון פחד, מהות הפחד שחלה על המפחדים אינה פחד של קדושה אלא פחד תחתון של אימת אויבים ורדיפתם: בברכות יפחדו אויבי ישראל יתפל עליהם אימתה ופחדו (שמות טו, טז); ילא יתגבב איש בפניכם פחדכם ומוראכם יתן ה' אֱלֹקֶיכֶם עַל־פְּנֵי כְלֵה־אֲרָץ (דברים יא, כה); 'הַיּוֹם הַזֶּה אֲחַל־תֵּת פְּחָדְךָ וְיִרְאַתְךָ עַל־פְּנֵי הָעַמִּים' (דברים ב, כה); ובקללות ישראל מפחדים מאויביהם: 'וְהָיָה חֵידָד תִּלְאָתִים לָךְ מִגִּגְד וּפְחָדְךָ לְיָלֵה וְיוֹמָם' (דברים כח, טז); 'בְּבִקְרַת אֲמַל מִיִּיתָו עָרַב וּבְעָרַב תֵּאֲמַר מִיִּיתָו בְּקֶרֶת מִפְּחָד לְבָבְךָ אֲשֶׁר תִּפְחָד וּמִמְרָאָה עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּרְאַה' (דברים כח, טז)  
32 בראשית לא, מב  
33 בראשית לא, נג  
34 יחזקאל לג, כד

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

אולם ברור למבין דבר, כי לא יתכן שהפחד התחתון נוגע בעצם להיות של האדם, והפחד העליון המתוקן נוגע רק לחיצוניות הנפש, כחשש למצב עתידי. ברם צריך להבין כי בעומק הפחד של קדושה אינו פחד עתידי אלא הוא פחד של עצם ההיות, ונבאר.

כל דבר בבריאה מורכב מפנימיות וחיצוניות, אזי גם יצחק אבינו היתה בו הרכבה זו: **בפנימיותו** הוא דבוק ב'אחד', אך **בחיצוניותו** 'אברהם' הוליד את יצחק, ואם כן יש לו בעצמיות שלו תפיסה של 'שני'. ולכן הוא פחד כל הזמן מהסתירה בהיות של עצמו, שלא תגבר חיצוניותו על פנימיותו. כלומר, יצחק אבינו לא פחד מהעמיד שלו, אלא הוא פחד מההווה של עצמו שהחיצוניות לא תשלוט על הפנימיות והוא יאבד את הדבקות באחד. זהו 'פחד יצחק'.

## פחד תמידי

הגדרנו כי פחד הקדושה של יצחק אבינו היה פחד תמידי, נעמוד ונבאר מהו עניינו ומהותו של 'פחד תמידי'. לשם כך נחזור להתבונן בדרשת חז"ל שהזכרנו לעיל 'אשרי אדם מפחד **תמיד**' בדברי תורה. לכאורה יש להבין מדוע שלמה המלך הגדיר שהפחד מדברי תורה צריך להיות **תמיד**? מה היה חסר להגדיר אשריו של אדם שמפחד לעבור על דברי תורה, מדוע היה צריך להוסיף ולהגדיר שהפחד הזה צריך להיות מצוי ופועל **בתמידות**? נוסף על כך יש לשאול שהרי לכאורה ההתמדה בכל המידות הטובות היא מעלה: אשריו של אדם שענו תמיד, העושה חסד תמיד, שרחמן תמיד. אולם כיוון שרק על פחד מדברי תורה הגדרנו שהמעלה היא בהתמדה, א"כ ודאי זוהי הגדרה מדויקת וצריך להבין מהי הסיבה לנחיצות התמידות בפחד מלעבור על דברי תורה.

אמנם בפשטות ניתן לתרץ את השאלה האחרונה, כי בשאר המידות פרט לפחד מדברי תורה ישנו גבול וזמן בו אין להשתמש במידות הללו: כגון בענוה תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמי-נית<sup>38</sup> של גאווה. ברחמנות כל שנעשה רחמן על האכזרים, לסוף נעשה אכזר על רחמנים<sup>39</sup>. אמת הדבר, אך מעבר לכך ישנו הסבר עומק יותר לנחיצות התמידות בפחד מדברי תורה.

כאשר אדם אינו מפחד תמיד אלא רק לעיתים מזדמנות, הרי שפחדו הוא פחד חיצוני, הוא מפחד מדבר שחוצה לו. לדוגמא: פחד מאויב. כאשר האויב בא מפחדים, וכאשר הוא נותר רחוק ושוקט לא מפחדים. לעומת זאת, פחד תמידי, שמתמיד ולא עוזב לרגע את לב האדם זהו פחד פנימי. פחד תמידי אינו מגיע מדבר שחוצה לאדם, אלא הוא נובע מתוכו. פחד שמגיע מכל סיבה חיצונית שהיא, אינו יכול לחול בתמידות. כיוון שהסיבות החיצוניות הם אינם עצמיות אלא מקריות, והמקרים משתנים ומתחלפים בכל עת. ואם כן, ודאי שלא יכול להיות

לפיכך נבין כי שתי העובדות: א. היותו של יצחק 'שני' לאבות. ב. היות מידת הפחד נקראת על שם יצחק. אין אלו שתי עובדות מקריות, אלא כיוון שהגדרנו הגדרה יסודית שפחד של קדושה עניינו פחד להע- תק ממצב של דבקות ב'אחד', ולעבור למצב של היתקנות מה'אחד' ולהיות 'שניים'. ומכיוון שיצחק הוא תולדתו של אברהם, ואם כן עצם מציאותו שהוא 'שני'. על כן, הוא תמיד פחד שהמציאות החיצונית שקובעת אותו כ'שני', תפיל אותו לתפיסה פנימית של 'שני' של שוני פנימי ומהותי מהראשון. יצחק אבינו פחד כל הזמן שלא החיצוניות שלו כ'שני' היא זו שתחול עליו ותשלוט בו, אלא שדווקא הפנימיות שלו ההתקשרות הדבקות והאחדות העצומה ב'אחד', היא זו שתתגלה ותשלוט.

לפיכך, בעוד שאצל אחרים על דרך כלל הפחד היא מידה משנית שמצטרפת אליהם, אצל יצחק אבינו מידת הפחד היא עיקר מהותו, היא מהותו הייחודית, היא היותו ועצם עצמותו. עצם ההיות של יצחק אבינו כ-'שני' תובע את הפחד, זהו עצם הפחד.

על כן נבין, כי דווקא התמדת פחדו של יצחק היא העמידתו על תכו- נת אביו הראשון והיחיד, כמו שהתורה מעידה 'אברהם הוליד את יצחק'<sup>35</sup>. כל מי שראה את יצחק ידע שהוא בנו של אברהם, לא רק בנו בייחוס משפחה, כמו שהעידו גם ליצני אותו הדור אחרי שהקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק ונדמה לאברהם. אלא יתר על כן, הפנים הדומות העידו על הפנים שהיה אף הוא שוה כמו שרבים מהמפרשים פרשו כי ענין 'אברהם הוליד את יצחק' להורות שמהות הבן כמהות האב בתכלית. כן הוא לשון המדרש<sup>36</sup> 'אברם נקרא אברהם. יצחק נקרא אברהם, דכתיב ואלה תולדת יצחק בן אברהם, אברהם. וכך הוא לשון האור החיים<sup>37</sup> 'הבט וראה המוליד והמורם כיוצא בו'.

ביצחק אבינו היו שתי תכונות ביחס למידת הפחד: א. מעבר להגדרה היסודית 'פחד של קדושה', שעניינו **פחד עתידי** שמא ינתק ממצב אחדות למצב של פירוד. ב. יתר על כן, ביצחק אבינו ה-'פחד של קדושה' היה **פחד תמידי**, שהחיצוניות שלו שהוא 'שני' לאברהם אביו לא תחול עליו, ולא תפגום מאומה מאור האחדות הפנימית שלו.

## פחד של קדושה הוא פחד פנימי תמידי הנובע מעצם ההיות

כאשר עסקנו בפחד הרוחני הנפול הגדרנו זאת כך עצם התפיסה שאדם תופס את מצבו הנוכחי כרחוק משורשו, רחוק מה-'אחד' של קדושה, זהו עצם היות כוח הפחד. זוהי הגדרה של פחד מעצם ההיות של האדם. כעת, כשעברנו לדון ב-'פחד של קדושה', הגדרנו זאת **כפחד עתידי** פחד שמא בעתיד האדם ינתק מה-'אחד' ויעשה עצמו כ-'שני'. ולכאורה יש כאן חזרה מהגדרת הפחד **כפחד מעצם ההיות**.

35 בראשית כה יט  
36 רבה ס"ג ג  
37 בראשית כה, יט

38 סוטה ה"א  
39 תנחומא מצורע א'

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

אולם כעת אנו מבארים כי בעומק, עצם החפצא שנתקראת תורה חלה בה מציאות שנקראת פחד. על כן, נאמר שמשנה רבינו למד תורה מפי הגבורה, כי התורה עצמה היא מערכת שכולה פחד.

אמנם על פי דברינו לכאורה כל אדם צריך לחוש פחד מדברי תורה, שהרי היא שורש לכולנו. אך המציאות מוכיחה שאין זה כך, כי רבו האנשים שאינם חשים פחד מדברי תורה על אלו שכן מרגישים בכך. ועוד שנאמר 'אשרי אדם מפחד תמיד' כלומר, לא כולם חשים בפחד זה, ואשריו של מי שכן חש בו.

הסיבה להעדר הפחד נעוצה בכך שרוב בני האדם כבר ממילא התנתקו והתרחקו מהתורה. אין להם מה לפחד שמא יתנתקו מהתורה, שהרי הם כבר במצב של נתק הם והתורה נעשו מציאויות נפרדות. כאשר אדם המנותק מהתורה חוטא, אין לו גילוי של פחד ברובד הנפש התחתון הנפרד.

אולם לפעמים גם אדם כזה יכול לחוש פחד מדברי תורה, זאת מכיוון ששורש נשמתו בבחינת 'מזליה חזי', חש בכל חטא ניתוק וריחוק נוסף, מצד כך ייתכן ותשתלשל תחושת פחד לרובדי הנפש התחתונים יותר.

## כל הבריאה מעצם מהותה כשניה לבוראה, פנימיותה פחד תמידי

עשרת הדברות במתן תורה פותחות באות 'א' 'אנכי הויה אלוקיך', דורשים חז"ל 'אנוכי מי שאנוכי'<sup>43</sup>. הקב"ה הוא מציאות קדומה, היה הוה ויהיה. אולם התורה מתחילה באות 'ב' 'בראשית', הקב"ה ברא בריאה, כל המהות של הבריאה שהיא 'שניה' הקב"ה הוא ראשון, יחיד, קדמון, והבריאה כל מציאותה שהיא מחדשת שניה. על כן, הבריאה מעצם טבעה כולה תובעת פחד. הפחד אינו כוח המתלווה לבריאה, אלא כיוון שעצמותה של הבריאה שהיא שניה, שהרי הב-ריאה אינה ראשונה, הלא הקב"ה הוא הראשון כלשון הפסוק 'אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלוקים'<sup>44</sup>. ואם כן, גם האדם בהיותו נברא הוא לפחות שני, גם אדם הראשון הוא אינו ראשון, אלא הוא שני ביחס למציאותו של הקב"ה. נמצא כי בעצם ההיות של הבריאה היא שניה ביחס לבורא שברא אותה. וממילא במערכת הבריאה הפחד הוא מרכיב בעצמיותה בפנימיותה בבחינת אשרי אדם מפחד תמיד. עצם ההיות של הנבראים תובע פחד. בעצם היותם שניים הם תמיד מפחדים שמא הם יבטלו את התפיסה הפנימית של האחד, ויתגלה היות של מציאות נפרדת לעצמה.

## פחד האדם מעצמו

לאחר שחקרנו את השאלה ממה האדם מפחד, מהו שורש הפחד,

רצף של מקרים המתמיד לעולם. אולם אם סיבת הפחד היא פני-מית, היא סיבה מחמת עצמיות הנפש, העצמיות אינה משתנה היא מתמידה.

אך יש לידע, כי הסיבה השורשית היחידה ממנה נובע פחד פנימי עצמי תמידי באדם, הוא אותו הפחד שכלל ישראל נחל וירש מיצ-חק אבינו ע"ה. אמם אפשר שעל סיבה שורשית זו יתלבשו כל מיני לבושים וצורות של סיבות שונות, אך לאחר שנפשיט את הלבושים ונגלה את עצם גורם הפחד, ניווכח כי שורש הפחד הוא פחד להתנתק מהאחדות בשורש ההויה ולהעשות מאחד לשניים, לצאת ממצב של מאוחד באחד ולהפוך להויה נפרדת ל'שני'. מכיוון שמציאות הכוחות של האבות אברהם יצחק ויעקב טבועים בנפשו של כל אחד מאתנו, כוח הפחד של יצחק אבינו מושרש בנפשנו. ולכך, כל אדם מפחד מהתפיסה של ה'שני' שבו. על תכונת נפש זו חלה המערכת שנקראת פחד.

## 'אשרי אדם מפחד תמיד' פחד להתנתק מהאחדות עם שורש מציאות הנבראים מה-תורה

כאן מונח התירוץ העמוק לשאלה שהצענו, מדוע פחד מדברי תורה צריך להיות תמידי?

כיוון שהתורה היא ראשית ושורש לכל הנאצלים, על כן קיים פחד פנימי תמידי באדם מדברי תורה דייקא שלא להיות נפרד מנקודת הראשית שלו, שהיא שורשו. נבאר.

כידוע התורה קדמה לעולם כפי שמפורש בפסוקים במשלי 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז<sup>40</sup>. וכמו שטענו המלאכים לקב"ה בשעה שעלה משה רבינו להר סיני להוריד את התורה לעם ישראל 'חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם'<sup>41</sup>. וכן, ידועים ומפורסמים דברי הזוהר כי התורה היא השורש לכל מציאות הנבראים כולם 'אסתכל באורייתא וברא עלמא'<sup>42</sup>.

לפיכך, בכל אחד מאיתנו טבוע בנפשו פחד עצמי פנימי תמידי לא להתנתק מהתורה. על כן נאמר, אשרי לו לאדם שיש לו פחד של קדושה, הוא מפחד תמיד שחס ושלום לא יוצר מצב שהוא והתורה יהיו נעשים שניים נפרדים. לכן, הוא כל הזמן עמל להיות מחובר מצורף ומאוחד עם שורשו, עם התורה הקדושה.

פחד מדברי תורה, אין הכוונה רק כפשטות שמא אטעה ולא אכונן השמועה על פי אמת ההלכה, שמא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא. שהרי בטעות חמורה מעין זו, ברור לכל שקיים פחד נורא.

40 משלי ח, כב-לא כל הפסוקים הללו מבטאים את קדימות התורה לכל מציאות שאר הנבראים כולם  
41 שבפ פח ע"ב  
42 זוהר תרומה ח"ב קסא, א

43 לקוטי תורה במדבר פ,ב. וראה זוהר חלק ג רנז,ב.  
44 ישעיהו מד ו

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

ראים בבוראם. זהו ממש מהות הציווי שציווה הקב"ה לאברהם אבינו 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה'<sup>46</sup> המשמעות של 'והעלהו' כוונתו לומר תצרך את יצחק אליך, שיהיה נכלל באחדותך, שתהיו שניכם לאחד. לאחר העקידה, לאורך כל חייו, פחדו של יצחק אבינו היה שמא יאבד את מעלת אחדות זו שהשיג במעמד העקידה, שמא יפסיק מלהיות בבחינת קרבן שכל כולו עולה כליל לקב"ה. הוא פחד שמא ההיות שלו עצמו כנברא, כ'שני' ישלוט בו ויפריד אותו מאחדותו. זהו פחד שאדם פוחד מעצמו, באופן מתוקן מצד הקדושה.

אולם כאשר כוח קדוש זה בוקע ויורד אל נפשו של אדם שאינה ראויה להיות כלי זך על מנת לקבל ולהכיל אור עליון שכזה. על כן, נפשו אינה קולטת את האור כפי שהוא קיים בשורשו בקדושה, אלא הוא מתקבל אצלו בתפיסה מעוותת נפולה ומשובשת של הנפש הבהמית התחתונה. הוא אינו קולט שזהו הפחד של קדושה שהאדם מפחד להיות מציאות נפרדת לעצמה שאינה כלולה ומאוחדת בשורשה. אלא נפשו חשה תחושת פחד נוראית מעצמו, פחד תמוה שאינו מוסבר ואינו מובן לו.

רוב בני האדם כביכול בריאים בנפשם, ואינם לוקים בתחושות של פחד מעצמם. אך יש לידע, כי באמת, אין זה מחמת קיומו של איזון מופלא בנפשם שקולט את הפחד של הקדושה בטהרתו, והוא משמש אותם לחזק דבקותם באחדותו ית"ש. אלא, מכיוון שרוב בני האדם נפשם עבה, חסומה ואטומה, ובכלל לא זוכה להתנוצצות של ניצוצות מאותו אור עליון ושורשי של כוח הפחד של הקדושה. הם לא הגיעו לכלל תפיסה כי שורש הפחד הוא פחדו של האדם מעצמו, מה-'היות' שלו כנברא. ולכן אין להם פחד מעצמם, הם כביכול שפויים וחסוכים מאותו הסבל הנפשי.

לעומתם, אותו המיעוט של בעלי הסבל הנפשי שתארנו, הם לוקים בו מחמת כך שיש להם נפש עדינה או מחמת שעברו עליהם כל מיני מאורעות נפשיים שגרמו לסדק מסויים בנפשם. אזי אותו אור עליון בוקע דרך עדינות הנפש או מבעד לאותו הסדק הנפשי, וניצוצות ממנו זורחים על הנפש התחתונה שחשה בכוח הפחד הפנימי מעצם ההיות של עצמה. ברם, בכדי לחיות בשפיות עם פחד הקדושה הזה, נצרך לשם כך איזון של חיי קדושה ברמה גבוהה. אולם אדם שמצד אחד אין לו חיי קדושה ותפיסה של אחדות והתכללות בקב"ה, אך מצד שני בקע לנפשו אור של פחד מעצם היותו נברא שלא להיות מציאות נפ- רדת לעצמה, התוצאה לכך היא פחד חולני שהוא פוחד מעצמו בכלי הנפש הבהמית התחתונה. פחד זה מסיב לו צער נפשי נורא עד שחיו אינם חיים. זוהי מציאות של התראות הקללות האמורות בפרשת כי תבוא, שנאמר בהם פחד 'והיו חייך תלאים לך מנגד ופחדת לילה ויומם ולא תאמין בחייך. בבקר תאמר מי-יתן ערב ובערב תאמר

העלנו בס"ד הגדרה עמוקה כי שורש הפחד הוא מעצם ההיות של האדם עצמו. להלן נסקור דוגמא מעשית של התגלות והתראות חיצו- נית של כוח הפחד השורשי הזה.

אם נשאל בני אדם 'ממה אתם מפחדים?' נקבל שלל תשובות חי- צוניות: אנשים מפחדים שלא תהיה להם פרנסה, הם מפחדים מא- נשים סוררים, מחיות מזיקות, ממחלות ומגפות, כאשר ישנו עימות עם אויבים רבים נתקפים בחרדה ופחד מאימת המלחמה. אולם ישנו מיעוט המצוי של בני אדם שיענו 'אני מפחד מעצמי אני פוחד להיות לבד עם עצמי'. תופעה זו של אדם שהפחד שלו הוא מעצמו, ידועה לעוסקים בתחום בריאות הנפש כחולי נפשי רשמי מוכר. כלומר, בעוד שרוב בני האדם הנורמאליים מפחדים מכל מיני גורמים חיצוניים שמסכנים אותם או שעלולים להסיב להם כאב, צער, הפסד או חלילה כליון, לעומתם ישנם מיעוט של אנשים שאינם פוחדים מה אחרים עלולים לעשות להם, אלא הם מפחדים מעצמם.

הרבה אנשים מפחדים להיות לבד עם עצמם, אך לרוב סיבת הפחד הינה כי הם חוששים שאם הם יהיו לבד עלולים לבוא גנבים או בעלי חיים וכו' ויזיקו אותם, אך קיים מיעוט של אנשים שהסיבה שהם חוששים לשהות לבדם הינה מחמת שהם פוחדים לא מאחרים אלא מעצמם. ואין אנו מדברים על אנשים שוטים או מדוכאים שיש חשש שיהרגו את עצמם, אלא מדובר באדם נורמאלי באופן כללי, רק שהוא סובל מתופעה מוזרה שקיים אצלו כוח בנפש של פחד מעצמו.

ננסה להבין מהו שורש תופעה זו שלכאורה מוזרה ותמוהה, מדוע שאדם יפחד מעצמו?

על פי ההגדרה העמוקה שהגדרנו וביארנו כי עניינו של הפחד המתוקן, הפחד של קדושה שפחד האדם הוא מעצם ההיות שלו עצמו, נבין כי שורש חולי זה נעוץ בפחד של קדושה. אולם כל כוח שקיים בקדושה בירידתו אל רבדי הנפש התחתונים והחיצוניים עלול לסטות מדרך הקדושה, להתעוות, להתקלקל, להתעבות וליפול ולהתראות כשיבוש נפשי או להתפרץ כנקודת רוע או השחתה בנפש. ואם כן, גם חולי זה התהוותו הינה מחמת קליטתו המשובשת של כוח הפחד דקדושה בכלי הנפש התחתונים.

אמנם באמת פחד של קדושה עניינו פחד שהאדם מפחד מעצמו, רק שבקדושה הוא מפחד שבעצם היותו נברא הוא עלול ליפול לתפיסה של 'שני' לבורא, שנפרד ממנו ואינו נכלל בו באחדותו. זהו עומק פחדו של יצחק אבינו, שבמהותו הוא עולה כליל לקב"ה, כמו שכתוב -'וילכו שניהם יחדו'<sup>45</sup>. כאשר יצחק הלך עם אברהם אביו לעקי- דה הם הלכו 'יחדיו', כי העקידה משמעותה שיצחק הולך להתכלל באחדותו של אברהם אביו, ב-'אחד היה אברהם'. העקידה פועלת שיצחק אינו 'שני' לאברהם אלא שניהם יחדיו כלי אחד לאחדות הנב-

# פחד מהלא הנודע ופתרונה

אחד המצרפם. ולפיכך ישנו אופן שהביטחון והפחד מצורפים ופועלים יחדיו.

כמו בכל כוח בנפש גם בביטחון קיים צד של קלקול. ואכן מצד הקליפה של הביטחון המילה 'בוטח' היא נוטריקון 'בוטח' וממילא כאשר ישנה מציאות של חטא מיד חל הפחד התחתון הנפול בבחינת 'פחדו בציון חטאים', של מציאות ריחוק והבדלה מה-'אחד'. ולכן מערכת הפחד העליונה מסתלקת, כי אין מקום לפחד שמא ינתק, שהרי החטא כביכול ניתקו והרחיקו מכבר. מצד כך, הפחד הינו כוח הפכי לביטחון.

אולם מצד שני, מצד התיקון, כאשר שבים בתשובה, שבים לציון, החטאים נמחלו ואין חטאים חדשים נוספים, אין 'פחדו בציון חטאים'. ממילא מערכת הפחד התחתונה מסתלקת, ומערכת הפחד העליונה פחד של קדושה לא להינתק מה-'אחד', חלה ותופסת את מקומה. אזי הביטחון והפחד הופכים להיות שלובים האחד בשני, ומשמשים להדק את החיבור ל-'אחד'. ואכן בפרק הקודם ביארנו בארוכה כי הביטחון אין עניינו לבטוח שנקבל שפע, ולא לבטוח שיהא כך ולא אחרת. אלא עומק הביטחון הוא הצירוף לקב"ה, צירוף ל-'אחד'. ובפרק זה ביארנו כי הפחד של קדושה הוא שמא ינתק מהצירוף והחיבור ל-'אחד'. הרי לנו שהפחד של קדושה והביטחון של קדושה שלובים זה בזה, שניהם משמשים לחבר ולצרף את הנפש אל הקב"ה.

בכוח הפחד קיימים שני חלקים: **פחד תחתון** פחד חיזוני מנבראים ומקריהם, וכן פחד רוחני נפול פחד מטומאת החטאים שמעמידה את האדם במציאות של ריחוק מה-'אחד'. **פחד עליון** פחד של קדושה, שהנפש מצורפת ל-'אחד' והיא מפחדת להתנתק משם, שלא להיפרד ולהיות 'שני'. כל אחד מחלקי הפחד חל מכוח תפיסה שונה בנפש: **הפחד התחתון** חל מתפיסה של נפרדות, ריחוק, מציאות של נבדלות. אם כן, פחד זה פועל תנועה של הפרדה והרחקה, ועל כן הוא כוח הפכי לביטחון. לעומת זאת, **הפחד העליון** חל מכוח תפיסה של חיבור, צירוף, אחדות באחד. אם כן, פחד זה פועל תנועה של הידוק וחיזוק ההתקשרות ב-'אחד'. מצד כך, פחד זה אינו הפך לביטחון, אלא הוא שלוב ומצורף לביטחון ושניהם משמשים לקדושה.

כאשר גם הביטחון וגם הפחד חלים מצד עצם ההיות של הנברא זהו ביטחון שלם בבורא ית"ש.

■ מסדרה דע את ביטחונך 004 פחד מהלא הנודע ופתרונה

מי-יתן בקר מפחד לבבך אשר תפחד<sup>47</sup> זהו פתגם ידוע השגור בפי העולם בימינו 'אדם שמפחד מהצל של עצמו'.

## פחד מבטל את הישות הנפרדות השני' הוא מחזיר את האדם להיכללות בשורשו

ישנו יסוד בחז"ל ש-'חרדה מסלקת את הדמים'<sup>48</sup>. על פי יסוד זה נפסק דין בשו"ע 'אשה שהיתה נחבאת במחבא מפני פחד והגיע שעת וסתה אינה חוששת לו'. וכן נאמר במדרש<sup>49</sup> בשעה שהיו יש-ראל במצרים, לא היו רואות דם מפני שאימת המצרים עליהם. ואף כשישבו במדבר לא היו רואות דם נידה, שהייתה שכינה עמהן. נמצא שכאשר אשה נמצאת תחת אימות פחד באופן סדיר לאורך תקופה מסוימת, הדבר גורם לסילוק הדמים.

ואף שהגמרא<sup>50</sup> מקשה היאך נאמר שחרדה מסלקת הדמים, הרי לפי שיטת בית שמאי נשים שותתות דם נידה סמוך למיתתן מחמת בעיותן מראית מלאך המות? וכן מקובל שפירוש 'ותתחלחל המ-לכה מאד'<sup>51</sup> שאסתר המלכה פרסה נידה מחמת פחד שנפל עליה פתאום עקב בשורת גזירת המן, קריעת הבגדים וזעקת מרדכי, ול-בוש שק ואפר? מתרצת הגמ' שבעתה פתאומית גורמת לרפיון ולכן פורסות נידה. מה שאין כן פחד סדיר לאורך תקופה מכווץ, ובכך גורם לסילוק דמים.

על פי מהלך דברינו בביאור הפחד של קדושה, ניתן להבין את עומק העניין של 'חרדה מסלקת את הדמים'. כיוון שתכונת כוח הפחד המתוקנת בנפש עניינה להחזיר את הענף להיכלל באחדותו בשרשו, הפחד גורם לביטול ה-'יש' ה-'שני' ה-'נפרדות', לפיכך ישנו סילוק של דם הרחם, דם הוולד. הפחד מסלק את תהליך ההולדה, ההת-פרטות, יצירת ה-'שני'. כיוון שהפחד מחזיר כל ענף להתאחדותו בשורשו, לפיכך כל אדם לפי תפיסתו מהו שורשו לשם הוא חוזר: תינוק שתופס את שורשו באמו, אליה הוא חוזר. לעומת זאת, אצל אדם בעל תפיסה פנימית, הפחד מחזיר אותו לאחדותו בבוראו.

נמצא כי הפחד של קדושה בהכרח יוביל את האדם חזרה אל מד-גת הביטחון. כי כשם שהביטחון עניינו צירוף לאחד, כך גם הפחד פועל את החזרתו וצירופו של האדם לאחד.

## הביטחון הוא הצירוף ל-'אחד' והפחד הוא שמא ינתק מה-'אחד'

בראשית הפרק הגדרנו כי הפחד הוא הפך הביטחון, אולם יש לדעת כי כל שני הפכים מצד אחד הם הפכים, אך מצד שני יש להם שורש

47 דברים כח טז-סח

48 נידה לט ע"א רבי מאיר אומר אם היתה במחבא (רש"י מחמת ליסטין או

49 במדרש תנחומא סוף פ' מצורע (תנחומא, ויקרא, פרק

50 נידה עא ע"א

51 אסתר ד, ד



### פנימיות המלחמה האחרונה ומפלתו של ארמילוס הרשע

א. במדרש ויושע (הובא באוצר מדרשים עמ' קנה, וכן בספר מחנה ישראל להחפץ חיים) על תקופת סוף הגלות, מתאר המדרש את מלחמת גוג ומגוג, שיעלו לירושלים (עם שבעים ואחת אומות) להילחם ישירות עם הקב"ה, והקב"ה מפיל עליהם אבנים משמים, ויגוף אותם מגפה גדולה, ואח"כ יבא ארמילוס הרשע, והוא ילחום לשלש חדשים, וראשו של ארמילוס קרח מכאן ולכאן, ויש בו עין גדולה ועין קטנה, וזרועו ימין טפח, וזרועו השמאל ב' אמות וחצי, ויהי צרעת במצחו, ואזן הימין שלו סתומה ואוזן השמאל פתוחה, והוא יהרוג את משיח בן יוסף בירושלים, ואז תהי מפלתו ע"י משיח בן דוד.

האם יש מהלך פנימי בכל הנקודות הנ"ל, ואם אפשר להרב קצת להאריך בענינים אלה (לא מצאתי מי שיפרש אותם דברים וכ"ש על תוכן הפנימי של הדברים), הן על מהות גוג ומגוג והן על מהות ארמילוס?

ב. ובעיקר מה שכואב לי הוא, מה העומק שמשיח בן יוסף נהרג ע"י ארמילוס? הלא משיח בן יוסף הוא הוא ענין קדושת היסוד, וענין המסירות נפש, וספירת החכמה, וענינו של יוסף שהוא האור אין סוף, וא"כ מה העומק שכל הנ"ל יהרג ע"י ארמילוס? האם להראות שלנו שקדושת היסוד חשוב כמו האמונה שהוא ענינו של משיח בן דוד, כיון שמפלתו של ארמילוס תהי ע"י משיח בן דוד?

ג. גם מצאתי מדרש אחר (לא זכרתי המקור) תיאור שונה על ארמילוס, שיהיה לו שני ראשים עם שבעה עינים. האם יש משמעות פנימית לדברים אלו? וכיון שארמילוס הוא הרע האחרון שיש בעולם, לכאורה תיאורו של ארמילוס יש בו רמזים על מהות הרע האחרון שנלחם עם כנסת ישראל?

ד. אומרים היום שהס"מ בעצמו הוא המכשיר החכם שנקרא "סמארטפון" בלע"ז, שמרמז על הס"מ. האם זה שייך למלחמת גוג ומגוג וארמילוס על כנס"י, כיון שהאינטרנט ומדיה וכל כלים הקשורים לזה המה המלחמה האחרונה על כנס"י?

### תשובה:

א. קרח מכאן ומכאן - היפך עשו איש "שעיר". ושטנו של עשו, יוסף. וארמילוס בא לעקור יוסף שעוקר עשו. קרח - עולה ש"ח. אותיות שח ממשיח, שח-מי.

עינו אחת קטנה ואחת גדולה - היפך עלי עין שנאמר ביוסף, ושורשו "עין אמצעית", עין בינונית. ולתתא זהו עין קטנה - עין רעה, עין גדולה - עין טובה.

זרעו של ימין טפח ושל שמאל שתי אמות וחצי - שמאל גדול מימין, גובר על ימין. וימין טפח, רק "טופח". אולם שמאל 'אמות', בחינת אמת מידה. ושורש יניקתו מאורך הארון, אמתים וחצי ארכו. וכן כפורת. עיין זוה"ק (ח"ב, רלד, ע"א). ועיין שער הפסוקים (משפטים) אמתים נו"ה, וחצי הוא חצי הת"ת, כי יסוד מובלע בין נו"ה דא"א.

המשך בעמוד כ"ו

יומא (ע"ה, ע"ב) - ת"ר, לחם אבירים אכל איש (תהלים, עח, כה), לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי ר"ע, וכשנאמרו דברים לפני ר' ישמעאל, א"ל צאו ואמרו לו לר"ע טעית, וכי מלאכי השרת אוכלין לחם, והלא כבר נאמר לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי, אלא מה אני מקיים לחם "אבירים", לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה איברים.

ולדברי ר"ע, שם תואר איברים קאי על המלאכים, שעליהם כתיב (תהלים, קג, כ) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עשי דברו לשמוע בקול דברו. גבורי כח - אבירים. ובפרט נקראים המלאכים גיבורים, בצד הקדושה "גבריאל", לשון גבורה. ובצד הקלקול, יצה"ר, שכנגדו אמרו יתגבר כארי, כמ"ש הפרי מגדים (מש"ז, ס"א, סק"א) וז"ל, נגד יצה"ר מלאך ותקיף נקרא גבור, כמ"ש (אבות, פ"ד, מ"א) איזה גבור, הכובש את יצרו.

אולם בפרטות יותר, יעקב הנקרא אביר יעקב, הוא נגד שרו של עשו, ס"מ (הוא שטן, הוא יצה"ר, הוא מה"מ, ודו"ק). ועיין רד"ק (תהלים, קלב, ב) וז"ל, מידי אביר יעקב, לפי שעזרו בכל צרותיו, והצילו מיד לבן ועשו, והיה חזקו ותקפו, והראה לו בדמיון שלא יכול לו אפילו המלאך (שרו של עשו), כ"ש אדם, לפיכך קראו יעקב אביר. ועיין אברבנאל (בראשית, לב, כד) וז"ל, לא היה יכול המלאך, לא להפיל יעקב ארצה, ולא להיפרד מבין זרועותיו, מידי אביר יעקב. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה נו) וז"ל, "מידי אביר יעקב", לתקן ידי המלאך הנקרא אביר, וכו', עיי"ש.

ובעומק, כתיב (בראשית, כח, יב) והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו. ואמרו חז"ל, סלם דא יעקב (עיין זוה"ק, פנחס, רע"מ, רלה, ע"ב, ועוד מקומות). ובו ביעקב שנקרא אביר, כנ"ל, עולים ויורדים המלאכים הנקראים אבירים.

וטעם הדבר שנקראים המלאכים אבירים. אביר, א-ריב. שנתקן כח הריב ונעשים אחד, בבחינת מש"כ (איוב, כה, ב) עשה שלום במרומיו. וכמ"ש (ישעיהו, לג, נ) מלאכי שלום. ונתהפך אביר, יר-ב, לאהבה ורעות, שלום.

ובנ"א נקראים אבירים, ובפרט ת"ח. כי אביר יש בו אותיות רבי, רב, רבא. רבי בא"י, רב בבבל, ורבא בכל הארצות, כמ"ש רבותינו. והשורש לכך, יעקב, שהוא איש תם יושב אהלים, רבי של כל החכמים. ויצא לחרן, ולמצרים, ושם נעשה שורש לרב, ורבא. ושם נאבק עם שרו של עשו, אביר דקלקול. ועי"ז הושלם שם אביר שבו, ודבק בקב"ה, שיעקב, אביר שבאבירים.



## מקץ | ז-ט

כהן און. א-ון. אותיות אחרי ו-ן, ז-ס. ואין צירוף אותיות אלו בכל התורה כולה. ורמזו רבותינו צירוף זה באותיות אחרי אלהינו, שעולה במוכס"ז, ושורש שני אותיות אלו באותיות השיניים, אותיות זססר"ץ. ועולה גימט' בינה, כמ"ש הרמ"ז (במדבר). ושורשו בשם הוי"ה במילוי כזה: יו"ד ה"י וי"ו ה"ה, שעולה ס"ז, כמ"ש בלימודי אצילות (סוד הצמצום, ח"ב) ועולה בגימט' כל טוב. וכן טובה מאד, וכן ייטב ה'. וכן טוב לך. וכן טובים.

וכתב בספר הקרנים, וז"ל, שמעתי בשם הגאונים, שיש בקדושה שני מלאכים הנקראים ססזאל (סז-סאל) נמריאל, וכנגדו בטומאה, נחש סמאל. ועיין דן ידן לר"ש מאוסטפליא (מאמר י'). והם בחינת עזות מצח, היפך מצח הרצון, כמ"ש הרמ"מ משקלוב בביאורים על סדר ההשתלשלות (דף ש"מ). ושם הס"ז מע"ב שמות הוא אי"ע, והוא בחסד דע"ב, ועולה אף, תיקון האף, והבן. בבחינת ברב חכמה רב כעס, תיקונו. ועיין אותיות דר"ע, סגניגאל הוא שר החכמה. ועיין קהלת יעקב ערך זה, שעולה בגימט' זקן, בחינת זה קנה חכמה, והיינו בינה שקנה חכמה, בחינת קנה חכמה קנה בינה, כנודע. והבן, ס"ז, עם הכולל עולה חכם. ובדקות הוא ממוצע בין חכמה לבינה. ולכך שורשו בשם הוי"ה, מילוי ראשון ה"י, ומילוי שני ה"ה, ודו"ק היטב.

ובאמת, ס-ז, שורשו באות זי"ן עצמה, שעולה בגימט' ס"ז. כי משורש הבינה, בחינת אם לבינה תקרא, נעשה אם היולדת, בחינת עקרה ילדה שבעה. וזהו ס-ז, ר"ת ז' ספירות. ובקלקול נהפך ל"בוזה אמו", עולה בגימט' ס"ז.

ומדרגה זו, היא מדרגת הר סיני, שבה ניתנה תורה ביום החמישים, אחר זפ"ז, כנודע. ובדרך רמז, ס-ז, ר"ת זה סיני. וסיני בחינת ענוה, כנודע שפל שבהרים. ובאותיות זהו אותיות ו-ן, הקטנה בלשון הקדש, שיורד מן הראש לגוף, בחינת גרון, גר-ון, יורד מג"ר, ר"ת ג' ראשונות, לז' תחתונות, בחינת ז-ס, כנ"ל. ובדקות, ו-ן, מתארך ו' בווי"ן הרבה, ונעשה נו"ן. "וויהם" (שמות, כז, יז) עולה בגימט' ס-ז.

וכאשר יורד מצד הטומאה, הוא בחינת נחש וסמאל, כנ"ל בשם הקרנים. והוא חטא הנחש, שרכב סמאל על גמל, כמ"ש חז"ל. ולחד מ"ד עץ שפיתה נחש את אדם וחווה לאכול ממנו היה חיטים, שעולה בגימט' ס"ז. וחוזר כח זה ונעור בחטא העגל, שכתוב ביה "חג לה" (כי תשא, לב, יח) שעולה בגימט' ס-ז. והעגל נעשה מזהב. ובדרך רמז, ז-ס, ר"ת זה סביב. ונתקלל נחש על גחונך תלך. גחון בגימט' ס"ז. והוא שורש כל טומאה שבעולם. ועולה בגימט' "טמאה הוא". ועולה בגימט' "אוי לך". ועולה בגימט' "לא אלה" (האיזו, לב, יז). ושורש החטא, עץ הדעת, בחינת דעת, מזיד. זדון - עולה ס-ז. ומשם שורש כל הסתרה, בחינת "איה נא" (תהלים, קטו, ב) שעולה בגימט' ס-ז. וכן עולה בגימט' "נחבאו", שאדה"ר וחווה התחבאו מהקב"ה, את קולך שמעתי בתוך הגן וארא ואחבא.

יומא (עה, ע"ב) - וכשנאמרו הדברים לפני ר' ישמעאל, א"ל אל תקרי איברים אלא איברים, דבר שנבלע במאתים וארבעים ושמונה איברים. והיינו אביר, לשון איבר, אבר, כמ"ש לעיל. ושורשו באברהם, אבר-מ"ה, גימט' רמ"ח, כנודע. ונקרא אברהם לשון אביר, כמ"ש בראשונים, עיין חזקוני (בראשית, יז, ה) וז"ל, אברהם - אביר המון גוים. והיינו שמגלה שכל האיברים אבירים.

ועיקר שם תואר "אבר" באדם חל על אות ברית קודש, ועיין רמ"ז (בראשית) וז"ל, האבר הקדוש - ואביר סודו, אבר-י, היא הטיפה המושפעת ממנו (ועיין גר"א, אדרת אליהו, בראשית, א, א. ותיקונים, תיקון ע', בפירושו). והוא בחינת אביר יעקב, שקאי על יוסף, כמ"ש לעיל. ועיין תקט"ו תפלות לרמח"ל (תפלה שי"ב).

ובחינה נוספת של אבר, הוא הכנפים. כמ"ש ברקאנטי (בראשית) וז"ל, ואבר, מלשון על אברתו, בסוד יפרוש כנפיו לתימן והבן, גם לשון אביר יעקב. עכ"ל. ובבעל חי זהו הכנפים, ואצל האדם זה ידיו שנקראים אביר, מלשון תוקף הגבורה המתגלה בידים. עיין שושן סודות (אות תקע"ז). ועיין שערי אורה (ש"ב) וז"ל, ודע, כי מכח אביר יעקב יתחדש אבר הנשר הידוע, בסוד אבר"ה חסידה ונוצה (איוב, לט, יג). ועיין תורה אור למהר"מ פאפירש (ויחי). ומצת שימורים (שער המזוזה).

ועיין קהלת יעקב (ערך אביר) וז"ל, אביר בגימט' יד הגדולה ויד החזקה. ועיין ליקוטי תורה (ויחי) וז"ל, והנה אביר יעקב, אותיות רבי עקיבא, וזו מידי אביר יעקב, שארז"ל משמת ר"ע בטלו "זרועות" עולם, עיי"ש.

והנה תחלה אילו אכל אדה"ר מעץ החיים היה נבלע באיברים ולא היה פסולת. אולם כיוון שאכל מעץ הדעת שמעורב בו טוב ורע, נעשה פסולת שנצרך לצאת מגופו. ושורש יציאתו מפני שהוא "נוסף" אל גופו, בחינת בל תוסיף. שזהו היה שורש חטא עץ הדעת, שהשי"ת אמר "לא תאכלו ממנו", והם הוסיפו "ולא תגעו בו". ולכך אחר שאכל מכח "לא תגעו בו", יוצא מגופו, שלא יגע בגופו.

ובעומק יותר, דרשו שם בגמ', מחספס, גימט' רמ"ח, שנבלע ברמ"ח איברים. ופירוש מחספס, עיין רש"י (בשלח, טז, יד) מחספס - מגולה. כי מהות המן היה "גילוי". והיינו גילוי שורש הרמ"ח איברים במקורם העליון, היינו שניזונו ממקור שורשם. ולכך לא שייך פסולת. וזהו עומק מחספס "דק", שהמן היה דק, היינו שורש העליון של איברים, כי כל עליון דק ביחס לתחתון.

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

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



## זה שורש לחנוכה

'הדליקו נרות בחצרות קדשך' וזה השורש להדלקה בפועל שכל אחד מדליק באופן של 'מניחו על פתח ביתו מבחוץ', בדקות מה ש'היה דר בעלייה מניחו בחלון ביתו' השורש של זה הוא כשנכנסו המרגלים ששלח יהושע לארץ ישראל ויצאו, הסימן שהיה למרגלים עם רחב היה באופן של חוט השני שהיא שמה בחלון, זה השורש הנוסף לדבר, שיש כאן הדלקה גם בחלון [-זה סוגיה לעצמה] אבל מכל מקום, הגדרת הדבר א"כ, של המועד של חנוכה, הוא האור, הבהירות שנמצאת בפנים. הברירות, ה"ברה כחמה" שזה השורש של האביר, ה'בריא' כמו שהזכר, הוא יוצא ממוציאות של פנים למציאות של חוץ.

ולכן עיקר ההדלקה היא 'משתשקע החמה' להמשיך את ההארה של 'משתשקע החמה' עד 'שתכלה רגל מן השוק' שרגל זה "כרעא" בארמית, זה בחינת ברא כרעיה דאבוה' (עירובין ע:): ה'ברא' היינו ה'לבחוץ', ושם ברגליים, נמצא ה'לבר'. איך האדם יוצא מהפנים ל'לבר'. בבחינת "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי? כל יציאה מפנים לחוץ הוא ברגליים, הם המוציאים את האדם, כלומר הרגליים שמוציאות את האדם, זהו בחינת 'עד שתכלה רגל מן השוק', כלומר, "עד שתכלה רגל" היינו שההארה של הנר מכלה את הרגל.

## הגילוי בחנוכה שהבהירות שבפנים יוצאת לחוץ

וההגדרה הברורה, לפי מה שנתבאר, מצד סדר הדבר הבהירות שנמצאת בשורש, באב, היא לא נמצאת בענפים, אבל בחנוכה שנאמר 'מצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של כהן גדול' ומה שהיה ראוי לדלוק יום אחד דלק שמונה ימים, כלומר, זה בבחינת ה'שבעה' שנתווסף על היום אחד, בבחינת "עד עקרה ילדה שבעה", מקביל ממש "עקרה" זה ה"ראוי לדלוק יום אחד", "ילדה שבעה" זה השבע שניתווסף על האחד שהיה ראוי לדלוק, ודלק שמונה ימים, וכמו ש"ילדה שבעה, היינו שבעה בנים, כמו כן כאן בשמונה ימים זה בבחינת ה'אם הבנים', 'בני בינה ימי שמונה', 'בינה יתרה ניתנה לאשה', נעשה מציאות של הרחבת הדבר. וההרחבה הזו היא א"כ, הבהירות שנמצאת בפנים, 'הרוצה להחכים ידרים שמנורה בדרום' (ב"ב כה:): כלומר שהסדר הוא שהוא פונה לפנים במהלך של פסח, שבועות וסוכות. אבל כשמתגלה מהלך של מועדים דרבנו, חנוכה ופורים, הבהירות שנמצאת בפנים יוצאת למציאות

של חוץ זהו 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', ומכח כך 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ' וזמנו 'משתשקע החמה' להמשיך את ההארה של הנר 'עד שתכלה הרגל מן השוק', וכמו שנתבאר, ההגדרה בזה היא, אם הרגל מתכלה, כלומר, שזה לא במדרגה של בן 'ברא כרעיה דאבוה', אלא מתגלה שהאב עצמו נמצא גם כן בחוץ 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ'.

הרי עיקר מצות נר חנוכה שנאמר עליה "מדליקו מבחוץ" היא 'נר איש וביתו' והיינו שאין מצוה בעיקר הדבר להדליק בכל בית לפי יושבי הבית רק למהדרין, או גם למהדרין מן המהדרין, [-הנידון שיש בזה שיטת רש"י שיטת תוספות והרמב"ם כידוע]. אבל להבין כעת לפי זה את הבהירות, מה שמדליקים לפי כל אחד ואחד מיושבי הבית, הרי על דרך כלל יושבי הבית זה לא 'אכסנאי', על דרך כלל יושבי הבית' אלו הם הבנים, שזה ה'בראי' הרי הוא לא מדליק על אשתו, שהרי אשה פטורה כדברי החתם סופר הידוע, וכל זאת למה? כי באשה 'כל כבודה בת מלך פנימה' וכל ההדלקה היא הרי לחוץ, לכן כאשר הוא מדליק, הוא מדליק על בנו שהם בלשון ארמי "בראי" בבחינת חוץ, ולכן מספר הנרות הם לפי הבנים, זה בדיוק ההגדרה שהוגדר. ב'מהדרין' ו'במהדרין מן המהדרין' שיש הדלקה לפי הימים ולפי הנפשות [-שתלוי לפי כל אחד מהשיטות]. ומה שמצינו לפי חלק מהראשונים שאין כל אחד מדליק לעצמו אלא האב מדליק לפי בני הבית, כלומר, הגדרת הדבר הוא מאיר את ההארה של מה שנמצא אצל האב, שההארה הזו תהיה נמצאת גם בענפים, זה נר חנוכה שבו נאמר 'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ' לפי מספר בני הבית.

## הגילוי בפורים של צירוף הענפים לשורש

פורים זה סוגיה רחבה לעצמה אבל בקצרה ממש, כמו שאומרים ב"על הניסים" ואת המן ואת בניו תלו על העץ' המן, הוא השורש ומה שאת 'בניו תלו על העץ', וכפי שמצינו שקוראים המגילה 'צריך לאומרם בנשימה אחת' את כל העשרת בני המן, ביאור הדבר הוא, שאותה תפיסה שנמצאת בשורש בהמן, היא נמצאת גם בענפים, וכשזה מתגלה מצד ההכנעה של הרע, 'את המן ואת בניו תלו על העץ', זה עומק ההכנעה שהאב והבן מצטרפים יחד באופן הזה. זה נקרא 'בן בנו של קרהו', כמו שדורשים חז"ל על "ויספר להם המן את כל אשר קרהו" שהוא בן בנו של עמלק שנאמר בו "אשר קרך" מה שנמצא בשורש נמצא גם בענף, אבל שם זה בגדר ה'שמא' בגדר 'בריא ושמא' שזהו הספק קליפת עמלק [-שבגימטריא ספק] זה האופן



מבפנים ואותה 'הדליקו בחצרות קדשך' שמתגלה ב'מדליקו על פתח ביתו מבחוץ' זה הבהירות שמצד ההתקשרות לאב, לשורש, הוא ממשיך את הבהירות הזו לעוד ענפים ולעוד ענפים.

למי שזוכה שאותה בהירות שקיימת בשורש, קיימת אצלו עד הענף האחרון, זה נקרא משיח בנפש, הוא זוכה להגיע לבהירות שנמצאת בשורש, והיא נמצאת אצלו בענפים עד הענף האחרון, הוא נקרא זכאי, זה הכ"ז אותיות, כ"ב אותיות וה' מתוכם הם אותיות כפולות מנצפ"ך סופיות ופשוטות, הוא מאיר את הדברים עד מקום האחרית שבהם, כאן נעשה שלימות המציאות של הארה.

כשמשה רבינו כתב ספר תורה "שמונה פסוקים אחרונים שבתורה משה כותב בדמע", כדברי חז"ל, כידוע, עיקר הביאור הוא מלשון 'דימוע', מלשון תערובת, זה שמונה פסוקים אחרונים כנגד שמונת ימי חנוכה, שמונת ימי חנוכה מאירים את השמונה פסוקים האחרונים בתורה שמשה כותב בדמע, אבל בימי החנוכה זה לא דימוע בתערובת, אלא זו הכנעה של אותה מציאות של תערובת, התערובת הזו מצד הקלקל, זה הערב רב, 'ערב רב עלה עמם' שזה שורש התערובת, וסימנך כדברי רבותינו נג"ע ר"ע נפילים גבורים ענקים רפאים ועמלקים, ולערך דידן, פורים הוא כנגד העמלקים וחנוכה הוא כנגד הנפילים. זהו מה שנאמר בסופה של פרשת בראשית 'ויראו בני האלוהים את בנות הארץ' זה הי"ן אותיות 'נוי' כידוע, זה כוח הנוי דקלקול.

אבל מה עומק ה'נוי' דתיקון? כשהכל עומד ברור, זה הנוי דתיקון. 'יפת אלוקים ליפת וישכון באוהלי שם' כדברי חז"ל 'יפיפותו של יפת ישכון באוהלי שם', כלומר, ששם לוקח את הבהירות שנמצאת בשורש והוא מאיר אותה עד המקום התחתון, זה עומק המדרגה, של הבהירות שצריכה להתגלות.

זהו עומק האור שמקבלים בימי החנוכה, להאיר את תוקף האור של ה'ברה כחמה' בשקיעת החמה, להמשיך את אותה הארה 'עד שתכלה הרגל מן השוק' עד מקום הענפים האחרונים, ככל שהאדם זוכה ל'יעולם ברור ראיתי' בבהירות בענפים, אבל מכוח ההתדבקות בשורש, זה עומק תכלית הארתו של הזמן הזה.

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

שמכניעים את המן, מכניעים את עמלק שעל שמו נקרא המן 'בן בנו של קרהו' וזה מתגלה ב'את המן ואת בניו תלו על העץ'.

## כח משיח בנפש המשכת הבהירות שבשורש עד האחרית, עד הענף האחרון

ממוצא הדברים למדנו שהבהירות שמתגלה, שזהו כוח האביר, 'אביר יעקב', שזה מה שנאמר ביעקב במלחמתו עם שרו של עשיו, 'וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו' שהם יוצאי ירכו בחינת "בראי" ושם הוא שורש הפך שמן כידוע מדברי רבותינו שהכף שכתוב ב"ויגע בכף ירכו" זה אותיות פך שמן, שם שורש הנגיעה. אבל אצל יעקב אבינו מתגלה 'האספו ואגידה לכם את אשר יקרה אתכם באחרית הימים' ה"אשר יקרה אתכם באחרית הימים" כלומר, יעקב אבינו רואה בבהירות גם במקום הלב, גם במקום ההסתר, גם במקום החושך. זה בהירות, זה אבירות.

במתן תורה היה בהירות בזמן קבלתה של תורה, 'כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה נאמרו למשה בסיני' כדברי חז"ל אבל זה היה בהתכללות, כמו שיש בידינו את האזהרות דרב סעדיה גאון, שכל התרי"ג מצוות, הכל כלול בעשרת הדיברות, אבל בנעלמות, לא בהתגלות. כוח האבירות הוא, שאותה בהירות שנמצאת בשורש, אותה בהירות ממשיכה זה מה שמצינו בחנוכה מדליקה בחלון בחינת החלון, זה אותיות נחל, אותה בהירות ממשיכה כמו נחל שמתמשך והולך, מתפשטת והולכת עד 'אחרית הימים'.

'דור שכולו זכאי' הוא חנוכה. "דור שכולו חייב" הוא פורים. בחנוכה העבודה היא מכוח 'דור שכולו זכאי'. זך, 'שמן זית זך'. 'דור שכולו זכאי' מה עניינו? שהבהירות שנמצאת בראשית, שנמצאת בהתחלה, זה אותה בהירות שממשיכה וממשיכה וממשיכה, ומגיעה עד מקום האחרית, זה בהירות של העבודה של ה'אביר לב'. מי שחי בצורה הזו, יש לו את ההתדבקות בשורש, באב, ושם הוא חי בבהירות מצד השורשים והוא מאיר כסדר מהשורש לענפים. זה מה שנאמר על כנסת ישראל 'רוח הקודש שואבת' מה שהיה בשמחת בית השואבה, לשאוב מהשורש לענפים, הוא מאיר את ההארה של הבהירות שנמצאת בשורש, לענפים ולעוד ענפים ולעוד ענפים.

מי שמגיע מתתא לעילא הוא מתחיל ב'מלאכת בורר' מתתא לעילא, עוד בהירות ועוד בהירות במלאכת בורר, אבל מי שמגיע מלעילא לתתא, שזה בחינת מנורה שהיא



## עבודתינו מתתא לעילא, המשכת השפע העליון מלעילא לתתא

בלשון אחרת והיינו הך, עבודתינו היא מתתא לעילא, והמשכת השפע העליון הוא מלעילא לתתא. ולכן בעבודתינו אנו מקבלים קודם נפש, זכי יתיר רוח, נשמה, וכן ע"ז הדרך. הלשם מגדיר זאת בלשון מעט שונה, אבל זהו היינו הך בעומק. והגדרתו היא כך: כאשר הנידון הוא מעולם לעולם, ודאי שהעולם העליון קודם לעולם התחתון. אולם כאשר הנידון בתוך אותו עולם, ישנו הפרש בין הבכח לבפועל. בבכח סדר מדרגות הם מלעילא לתתא, בבפועל סדר המדרגות יוצא מתתא לעילא. כלומר, בבפועל זוהי עבודתינו, ולכן היא מתחילה מתתא לעילא. בבכח זהו השפע של העליון, והוא מלעילא לתתא.

א"כ, היסוד ברור, יש יושר ועיגולים, היושר הוא מלעילא לעילא לתתא, העיגולים הם מתתא לעילא. ובכל מדרגה ומדרגה, היושר דפרטות דאותה מדרגה היא מלעילא לתתא, והעיגולים דפרטות דאותה מדרגה היא מתתא לעילא, כמו שנתבאר.

ולפ"ז, ההדרגה היא כך: הקו לכאורה יצא מלעילא לתתא, הכלים שבעיגולים יצאו מתתא לעילא, והאור שבעיגולים דיושר דפרטות דאותה מדרגה יצא מלעילא לתתא. וכן ע"ז הדרך בכל מדרגה ומדרגה שנדון בה. זוהי יסוד נקודת הנידון, אלא שאנו דנים בנקודת השורש הראשון, כמו שהוזכר לעיל, מה קדם למה, האם העיגול קדם לקו או שהקו קדם לעיגול. הצמצום התחיל, יצר תנועת עיגול, אולם מי גרם שהשפע מתפשט לצדדים, כיצד הוא התפשט, בצורה עיגולית או בצורה של קו. יש לנו צד לומר שהוא התפשט בצורה של קו, אבל הוא גופא יצר גם שם את העיגול. לכן זו בעומק שאלה שאי אפשר לעמוד עליה בשורש השורשים, מה קדם למה, אם העיגול קדם לקו או הקו קדם לעיגול.

ובעומק, הוזכר לעיל שזה נקרא "דרוש עיגולים ויושר", ולכאורה במשמעות הלשון העיגולים קדמו ליושר. וכן

הוא פשט השמועה שנאמר כאן, שהעיגולים קדמו ליושר. אולם זהו מצד הבפועל, כהגדרת הלשם, אבל יתכן שמצד הבכח היושר קדם לעיגולים, וחוזר חלילה. ולכן זהו עומק השאלה שאין עליה תשובה, מה קדם למה. מתפיסת הקו, העליון קודם לתחתון, מתפיסת העיגולים, התחתון קודם לעליון. אלו הם שתי התפיסות שבבריאה, ולכן פעמים שהשמועה נוטה לכאן, ופעמים לכאן, כמו שנתבאר.

*דבר זה היה בכל העולמות כולם כי בכל בחי' ובחי'  
מהם בתחי' נאצל הי"ס שלהם בבחי' העגולים של  
הבחי' ההוא ואח"כ נאצלו הי"ס דיושר של הבחי'  
ההיא.*

כמו שהוזכר, בפרטות בתוך כל עולם, התחתון קדם לעליון, ומעולם לעולם, ודאי שהעליון קדם לתחתון.

*אמנם ההפרש בין הכלים של נפש והכלים של הרוח  
כבר נודע כי אבר הכבד הוא משכן להאור הנק' נפש  
וסימן לדבר כי הדם שהוא כבד שמלא דם הוא הנפש  
ואבר הלב משכן לרוח ואבר המוח משכן להאור הנ-  
קרא נשמה*

זהו נידון בדברי רבותינו, האם עצם הנשמה שורה במח, או רק זהורי הנשמה שורים במח, כלשון הנפה"ח. שהרי כל מדרגת האדם היא נפש ורוח, ונשמה היא כבר במדרגת עוה"ב, ואנו נמצאים בעלמא דזו"ן.

*ואין זה מקום ביאור לדברים אלו. והנה עם הקדמה  
שהקדמנו לך בענף זה יתבאר כ"א וא' במקומו הראוי  
לו באורך ובפרטות. הכלל העולה כי התחלת האציל'  
בזה האופן הנז' כי תחלה נאצלו י"ס בבחי' עגולים  
והם י' כלים ובכל כלי מהם יש בו פנימיות וחיצון  
ובתוך הי' כלים אלו נתלבשו י"ס עצמות האורות  
הנק' נפש. ועוד יש י' אורות מקיפים על הכלים מב-  
חוץ וגם הם בחינת נפש אלא שנקרא אורות מקיפים  
מבחוץ והאחרים נקראים אורות פנימית והכל הוא  
בבחי' עגולים כי אור פנימי הוא כעין גלגל והוא מת-*



לם מהם וכל פרט ופרט שבכל עולם ועולם  
יש בו ב' בחי' הנ"ל שהם העגולים והיושר.

## שני הבחנות שעליהם נקרא האדם - רוח ונפש, שורש השורשים מי גבוה ממי - הזכר או הנקבה

וכמו שנתבאר, הקו הוא שורש הרוח, האור א"ס הסובב הוא שורש הנפש. והגם שהאור הסובב קדם לקו, אולם עיקר ההארה בבריאה היא הקו. ולפיכך עיקר ההארה בבריאה היא הרוח. ומצד כך, עיקר מדרגת שם האדם נקרא על שם הרוח, כמ"ש הגר"א ומפרשים נוספים, מחמת שמכאן ואילך הנשמה החיה והיחידה הם למעַ לה מהשגתנו. ובתוך נפש ורוח, עיקר שם האדם נקרא על הרוח.

אמנם, יש אופן ששם האדם נקרא על צירוף של שניהם, כמו שמאריך הדברי שלום על אתר, שזה נקרא מ"ה וב"ן, רוח בחי' מ"ה, ב"ן בחי' נפש. בבחינת "זכר ונ־קבה בראם ויקרא את שמם אדם". אולם עיקר האופן הוא, שהאדם נקרא רוח, כמו שנתבאר, שעיקר המד־רגה שמאירה בבריאה היא הרוח, הקו, ולכן עיקר שם האדם חל על הקו, על הרוח. ישנה הבחנה שכללות זכר ונקבה, כללות עיגולים ויושר, וכללות רוח ונפש, נקראת אדם. וישנה הבחנה שעל שהאדם נקרא על עיקרו, על רוח, כי זו עיקר המדרגה שנמצאת.

וכאן הוא שורש השורשים של הסיבה שמחמתה הזכר יותר עיקרי מהנקבה בבריאה. שהרי שורש הנקבה הוא באור א"ס הסובב, וזה מאיר פחות בבריאה. משא"כ הקו, שהוא עיקר ההארה, כלשון הרב ז"ל כאן: עיקר הארה האמיתית גדולה וממשית דרך קו, לכן הזכר הוא העיקר בבריאה.

לפי"ז בעומק, הנקבה היא למעלה מן הזכר, שהרי האור א"ס הסובב הוא יותר גבוה. אלא שבעלמא דידן הארתו קטנה יותר והוא לא עיקר ההארה, אבל לא מפני קט־נותו, אלא שלרוב גודלו הוא לא נכנס לתוך החלל.

לבש תוך כלי א' מעוגל גם הוא ועל הכלי הזה יש אור מקיף עליו בעיגול כדמיון הגלגל סביב לו. וכל הי"ס דעגולים הם עד"ז כתמונת הגלגלים והרקיעים הנק' אופנים והם הרקיעים שעלינו בעוה"ז השפל ואח"כ נאצלו י"ס בבחינת יושר כמראה אדם והם יותר מעולים במעלה מן העגולים כי הם בחי' רוח והם י' כלים בציור אדם א' כולל כל י' כלים ובכל כלי מהם יש בו פנימיות וחיצוניות ובתוך הכלים האלה מתלבשים י"ס בבחי' העצמות אורות הנק' רוח ועוד יש י' אורות אחרים המקיפים על הכלים מבחוץ וגם הם מבחי' רוח והכל הוא בדרך יושר עשוי כמראה אדם הנ"ל

## השגתנו רק ברוח ונפש

כאן נדגיש את מה שהוזכר בדברי שלום ועוד מפרשים, שגם בא"ק יש ערך של נפש ורוח. ישנו יסוד מוסד בדברי הרב ז"ל, ונתחדד ע"י הרש"ש, שכל עולם תח־תון נקרא זו"ן בערך לעולם העליון ממנו שנקרא ג"ר. ומצד כך, גם א"ק בערך לקודם אליו נקרא זו"ן. "זו"ן" כלומר, רוח ונפש.

לכן כאשר אנו עוסקים בדרוש עיגולים ויושר, כל הש־גתנו היא רק בנפש ורוח, והנשמה חיה ויחידה שבכל עולם ועולם נעלמים בערך לעולם הקודם אליו, ואין לנו בהם השגה. לכן, לעולם כאשר אנו עוסקים בנרנח"י, עוסקים בנרנח"י דנפש ונרנח"י דרוח, ולא על בנרנח"י הכללי.

ועד"ז בכל העולמות הנאצלים והנבראים והיצורים והנעשים אשר נתקנו תוך המקום החלל והאוויר הפנוי כנ"ל כי במקום הזה נתהוו כל העולמות כולם אין דבר חוצה לו ואור א"ס מקיף וסובב עליהם ומאיר לכל העולמות אשר בתוך המקום הזה מכל צדדיהם בהשוואה א'. מלבד מה שמאיר בהם עיקר הארה האמיתית גדולה וממשית דרך קו המתפשט ממנו ונמשך בתוך כל העולמות האלו כנ"ל וכל עולם ועו־

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.



## כתר

כתר מלשון כותרת, אור סובב, ועי"ז אוחז מה שבתוכו. והוא על דרך מה שכתוב (בראשית, לד, י) והארץ תהיה לפניכם, שבו וסחרוה והאחזו בה. סחרוה לשון סוחר, סחור סחור, סביב, ועי"כ וסחרוה סביב, והאחזו בה, שע"י הסיבוב אוחז מה שבתוכו.

## חכמה

א-חז. לשון ראייה, חזה. כי יש מוחין דקטנות, ושם חכמה מה שקיבל מרבו. ויש מוחין דגדלות, ושם חכמה בחינת ראייה. ואוחז הדבר מכח הראייה. היפך דבר שנתעלם מן העין. והוא מש"כ במשה (דברים, לב, מט) וראה את ארץ כנען אשר אני נתן לבני"י לאחזה. שע"י הראייה אחז בה. והוא בחינת אני בצדק אחזה פניך.

## בינה

נ' שערי בינה, וזהו מש"כ (במדבר, לא, ל) וממחצית בני"י תקח אחד אחז מן החמשים, וכו', ונתתה אותם ללויים שמרי משמרת משכן ה'. לוי, גבורה, שורשו בינה, שמשם שורש השמירה, כנודע. ושער החמישים ניתן ללוי. ובפרטות, שבט לוי כולל בתוכו כהנים, בחסד, לויים, בגבורה. וכללותם נקרא קו אמצע. ולכך פעמים לוי בת"ת. חיבור כהן ולוי.

## דעת

תכלית הידיעה שנדע שלא נדע. וזהו דעת שעולה עד הכתר. וז"ש (בברכות, ד, ע"א) למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז. ופירש"י, תהא נאחז ונכשל בדבריך. אלא אחז באיני יודע. וזהו ולאחז בסכלו. ואחיזה מצד הדעת עצמו הוא אחיזה במקום העורף, ששם הדעת, כנודע. והוא מ"ש חז"ל (מ"ר, בשלח, כא) אמר איוב שלו

הייתי בעולם ויפרפרני, ואחז בערפי ויפצפצני.

## חסד

ימין. ואיתא (תמיד, לג, ע"ב) בזמן שכה"ג רוצה להקטיר, היה עולה בכבש והסגן בימינו, הגיע למחצית הכבש, אחז הסגן בימינו והעלהו. ובפרטות, אחיזה בימין חסד, אחיזה בשמאל גבורה.

## גבורה

אחזו חיל ורעדה. כמ"ש (שמות, טו, יד) חיל אחז ישבי פלשת. וכן (שם, טו) יאחזמו רעד. חיל, פחד (אחזי חרב). רעד, רתת, כמ"ש התרגום. וכן אמרו (ברכות, לב, ע"א) תניא ר"א הגדול אומר, מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקב"ה עד שאחזתו אחילו, מאי אחילו, אמר רבי אלעזר אש של עצמות. ובשבת אמרו (כ, ע"א) עד שתאחז האש. ועיין זבחים (קטז, ע"א).

## תפארת

תפארת קו אמצע, פנימיותו רחמים, עולה עד הכתר. חיצוניותו מכריע בין חסד לדין, והוא הנקרא משפט. וזש"כ (דברים, לב, מא) אם שנותי ברק חרבי, ותאחז במשפט ידי. ואמרו על יום המשפט, ר"ה, על שופר, כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן (ר"ה, כז, ע"ב). אוחזו באמצע מקום המשפט. ויראה לכאן ולכאן, חסד וגבורה.

## נצח

אחיזה מכח מלחמה ונצחון, כמ"ש (במדבר, לב, כב) ונכבשה הארץ לפני ה' וגו', והיתה הארץ הזאת לכם לאחזה לפני ה'. ולעומת זאת יש אחיזה מכח קנין, כדוגמת אחוזת קבר מערת המכפלה.



## הוד

אמרו (ברכות, י, ע"ב) ויגש גיחזי להדפה, א"ר יוסי בר' חנינא שאחזה בהוד יפיה. פירש"י, בדדיה. ושם נקרא חזה, אחז, א-חז, אחז בחזה. ונקרא הוד יפיה, מפני שבינה עד הוד אתפשטת. ולכך במקום בינה, דד גימט' ח', בינה, מקום לב מבין, לבי ראה, חזה, מתגלה שורש ההוד, הוד יפיה. וזהו דייקא גיחזי, גי-חזי, חזה.

## יסוד

אחיזה מכח יוסף, יסוד. והוא מש"כ (בראשית, מז, יא) ויושב יוסף את אביו ואת אחיו, ויתן להם אחזה בארץ מצרים, במיטב הארץ בארץ רעמסס וגו'. רעמסס לשון רע. ושם נתן להם מיטב, טוב, בחינת אות ברית קודש, נאחז בטוב שבדבר. ולכך כתיב להלן (כז) ויאחזו בה וישרצו וירבו מאד. מכח יוסף, פו"ר, מאד. ואמרו (ב"ר, מט) שבמילת אברהם היה הקב"ה אוחז עמו את הערלה, והוא בחינת מש"כ (שה"ש, ז, ט) אמרתי אעלה בתמר אוחזה בסנסניו.

## מלכות

אחיזה בארץ, ארץ מלכות. כמ"ש (בראשית, יז, ח) ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם. ועיין ויק"ר (אחרי מות, כא) הארץ אחזתו.

## נפש

נפש האדם מתפרטת לחלקים רבים, וכן בגלגול, פעמים מתגלגלים החלקים כל אחד לעצמו. והנה אחז, מלשון אחז מן החמשים (במדבר, לא, כז), אחז - חלקים, אחוזים. והשורש אח-ז, נעשה מז' איחוי וחיבור.

ועוד. כי "הדם הוא הנפש". ואיתא בספר הדורות

בשם המקובלים, אחז נתגלגל ביאשיהו, ונהרג במלחמה לכפר על עונותיו בגלגול העבר, וכל רביעית דם שיצא ממנו, נחשב למיתה בפני עצמה, ולכך הצדיק דין על עצמו, ואמר צדיק ה' כי פיהו מרתי.

## רוח

עיין אברבנאל (ישעיה, ז, ג) אחז שהיה רשע וגס רוח.

## נשמה

סוד התשובה, נשמת שדי "תבינם", ולבבו "יבין" ושב. ועיין אברבנאל (ישעיה, ד, ה) שכפי רשעת הדור בימי אחז לא היה אפשר שישובו אל ה' האנשים והנשים, אם לא יערה עליהם רוח ממרום.

ועוד. אמרו (שבת, פז, ע"ב) א"ל הקב"ה למשה, "אחוז בכסא כבודי", וכח האחיזה ע"י נשמתו, כי שורש הנשמות בכסא הכבוד. עיין של"ה (שבועות, תורה אור, רטז).

## חיה

עיין שכל טוב (ח"א) "אחוז בכסא כבודי", והיינו, אחוז בכסא כבודי לקבל הארה יתירתא, מ"שרש" נשמתך, וכו', שרש נשמה דנשמה הנקראת חיה.

## יחידה

אחז עבד עבודת כוכבים, כפירה היפך יחידה. ובנו חזקיהו, עליו אמרו שביקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח, אור היחידה, כנודע.

ועיין של"ה (תענית, דרוש לפרשת מטות, ג) בלשון התרגום מתחלף ז' בד', אחז - אחד.

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



המשך מעמוד ד'

ראשים, אחד נקרא קמיך והשני שכ'ק, עיי"ש בהרחבה.

ולכך יש לו שני שמות, ארמילוס ורומילוס, עיין אור החיים (בלק, כד, יז).

והוא שר הערב רב, כמ"ש בקול התור (חלק א'). ועיי"ש (חלק ב') שאפרים מלחמתו בארמילוס, וכן בחושבנא "ארמלס". ועיין קנאת ה' צבאות (ח"ב) שהוא סוד עמלק.

ועיין מחשף הלבן (שלח, וזאת הברכה).

## השימוש במחשב בביה"כ ושימוש בטלפון ברה"ר

א. האם יש בעיה להשתמש במחשב בבית הכנסת לצורך דברי תורה, והאם יש סברא שזהו פירצה בכבוד קדושת הבית הכנסת, דאפי' אם אין בו יכולת להתקשר לאינטרנט ואין בו סרטים, אפשר שעצם ראיית המחשב מעורר תאוה לטכנולוגיה בעיני הרואים, ובפרט אצל ילדים.

ב. האם יש בעיה לבן תורה לדבר על פלאפון (לא טלפון חכם ח"וי אלא כשר) כשיש לו צורך?

ג. האם ראוי לבן תורה לשמוע שיעורים בקול הלשון עיי" טלפון כשר כשהוא הולך ברחוב (באופן שנראה שהוא משתמש עם הפלאפון), שיש לכך הרבה מעלות, או שסו"ס זה סתירה לצורת הבן תורה (ואע"פ "שהכל עושים כן", לכאורה אין זה משנה צורת הבן תורה ועדיין יש למסור נפש על כך, אם זהו בעיה)? אני הולך ברגל עשרים דקות כל יום בהליכתי לישיבה, וברצוני לשמוע לשיעורים דרך הפלאפון, אמנם מסופק אני אם יש בזה הרס של צורת בן תורה ועל כן השאלה הזו נוגע לי מאד.

## תשובה

א. יש רצוי ויש מצוי. כיוון שלצערנו הדבר כ"כ מצוי, במקום שזה מצוי, אם יש בכך תועלת גדולה עבור תלמוד תורה, היחיד יכול להקל לעצמו. אולם אם באו "הציבור" לשאול, התשובה שונה.

ב. "מיעוט שיחה".

ג. לפי ערך הדור וצורת בן התורה של הדור, כל שיש לו תועלת אמיתית אין לחוש. זה המצוי, אולם לא הרצוי. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

ויהיה לו צרעת במצחו - פגם הלשון כנגד פגם המעור - יסוד. ומתגלה במצח, שורש אור מ"ה החדש, אור התיקון - יסוד דתיקון, כנודע.

ואזנו הימנית חתום והשמאלית פתוחה - שמאל - דין פתוח. ימין - חסד, סתום.

ב. לגלות "העצמות" שלמעלה מ"התוספת" - יוסף. ולכך מפלתו עיי" משיח בן יהודה - "עצמות".

ג. עיין תשובה המצורפת [בענין ארמילוס]. וזי עינים בחינת קלקול זי מלכים שיצאו מן העינים. והיפך התיקון שהוא יוסף, "עולי עין". ובקדושה, "על אבן אחת שבעה עינים".

ד. כן. כולו פגם העין.

## מיהו ארמילוס הרשע ומה שורשו

שלום לכבוד הרב. בחלק מהסידורים מובא להתפלל על משיח בן יוסף, שינצל מארמילוס הרשע, ובמקום אחר מובא רומילוס. על-כן שאלתי: מי הוא, מה אותו ארמילוס, כמובן שאלה גם בעולם הפנימי של האדם, מול עצמו ומול בוראו, כמו כן בחיצוניות בגשמיות הגמורה, מי הוא ומה ירצה לעשות? והאם יש נפק"מ בין שמותיו שכתובים?

## תשובה

עיין תרגום יונתן (ישעיה, יא, ד) ו"ובמליל ספותיה יהי ממית ארמילוס רשיעא". והוא יושב באבן גדולה שברומי, ובאותו הזמן יפול הנופל, כי אותה אבן תפיל נפל אחד שהיא ארמילוס. עיין צרור המור (דברים, כד, ח).

והוא מתנגד למשיח בן יוסף, כמ"ש בשער הכוונות, שכשאומר וכסא דוד עבדך מהרה תכין, יכוון שלא יהרג משיח בן יוסף עיי" ארמילוס הרשע.

ושורש לידתו נתבאר בהיכלות רבתי (פרק לט, אות ב), שנולד מצלם שהוא אשת בליעל, וחציו מן האבן וחציו מן הבליעל, והוא שורש לאבן באדם, בחינת לב אבן. ועיין אוצר המדרשים (ספר זרובבל, ואותיות משיח). והוא חידוש שדומם מוליד. ולכך הוא כנגד כח הולדה של יוסף.

ועיין דן ידין (מאמר י"ד) וראוי שתדע ארמילוס - גוג ומגוג (גימט' ממש תי"ז, עיי"ש. סוד זית) והם שני אחים. וכתב שיש לו שני

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה **בכתובת** rav@bilvavi.net או **בפקס: 03-548-0529** [תנאים לשליחת השאלות בפקס:

א. לציין את מספר הפקס שאליו תשלח התשובה. ב. לכתוב מספר פקס שזמין תמיד / או מספר התא-הקולי של הפקס

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## לב ופה

כדי להקרא דובר אמת בלבבו היה צריך ר"ס למכור במחיר הראשוני, אבל מדין דובר אמת בלבבו פשיטא לכאורה שלא חל המקח במחיר הראשוני. גם לו ידע הקונה מה שחשב ר"ס בלבבו באותה עת, לא היה זה נותן לו שום צד לתבוע את החמור במחיר הראשוני. רק את ר"ס מצד מדרגתו זה מחייב, אבל לא מדיני חו"מ, ולא מדיני קנין, ולכן לקונה אין כאן שום זכות תביעה.

**גמירות לב עושה קנין** [ג] א"כ עולה מכאן יסוד שאדם הרוצה לקיים בנפשו "ודובר אמת בלבבו", נוצרים אצלו חיובי הנהגה הנוגעים אפילו לממונו, שאינם נוצרים אצל אינשי שלא קיבלו על עצמם לנהוג במידת "ודובר אמת בלבבו" (אבל אין זה נותן זכות תביעה לצד שמנגד). ולמעשה יותר מזה מבואר בגמרא בבבא בתרא (פ"ח א'). דאיתא התם "ת"ר הלוקח ירק מן השוק ובירר והניח ובירר והניח, אפילו כל היום כולו, לא קנה, ולא נתחייב במעשר. גמר בלבבו לקנותו, קנה ונתחייב במעשר. להחזירו אי אפשר, שכבר נתחייב במעשר. לעשרו אי אפשר מפני שמפחיתן בדמים. הא כיצד, מעשרו ונותן לו דמי מעשר". שואלת הגמרא "אטו משום דגמר בלבבו לקנות קנה ונתחייב במעשר? אמר רב הושעיא, הכא בירא שמים עסקינן כגון רב ספרא דקיים בנפשיה ודובר אמת בלבבו". ומפרש הרשב"ם (ד"ה רב ספרא), "כיון שירא שמים הוא, כיון שגמר בלבבו זכה במקח ונתחייב במעשר, וכי מחזירו כחוזר ומוכר לו דמי". הרי שלמדנו שלא רק שלאחר שגמר בלבבו לקנות את הירק הוא מחויב לקנותו, אלא שבפועל הירק כבר נקנה לו. דהיינו, "ודובר אמת בלבבו" מסוגל ליצור חלות של קנין, כמו במקרה זה. כל הראשונים כאן (תוס' ורמב"ן ורשב"א ועוד), מפרשים שכדי שיוכל להחזירו למוכר צריך המוכר להתרצות, דהרי זה ממש מכר מהירא שמים למוכר הירקות.

**פירוש אילת השחר** [ד] והנה הרשב"א סיים פירושו כאן במלים "כיון דירא שמים הוא קנה לגמרי כאלו גמר בלבבו והוציא בשפתיו". וצ"ע, דלו יהא שגם הוציא בשפתיו, הרי דיבור אינו עושה קנין, ולא יהא בכך נפ"מ אלא לענין מי שפרע. ובאילת השחר (על ב"ב כאן), רצה לתרץ שמדובר פה בקנין רגיל, שהרי אוחז את המקח בידו. רק כיון שבתחילה אחז המקח בידו שלא

**יוסף מבטיח לכלכל את האחים** [א] הנה מסופר בפרשה דידן, שלאחר שיוסף התודע לאחיו, הפציר בהם יוסף לרדת למצרים, ואח"כ אמר להם "וכלכלתי אותך וכו' והנה עיניכם רואות ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם" (ויגש מ"ה י"א-י"ב). ואת הקרא "כי פי המדבר אליכם", דורש רבי אלעזר במגילה (ט"ז ב') "כפי - כן לבי". כלומר כוונת לבי היא כדברי פי. וצריך ביאור מהו גדר הצהרה זאת. דהנה על הקרא "ולא יכלו דברו לשלום" (וישב ל"ז ה') פירש רש"י ע"פ המדרש, "מתוך גנותם למדנו שבחם, שלא דיברו אחת בפה ואחת בלב". שם זה בודאי נוגע להלכות דרך ארץ ואינו שייך כלל להלכות חו"מ. אבל במקרה דיוסף ואחיו יש לדעת האם דבריו מחייבים אותו מצד דיני חו"מ. כלומר האם הוא התחייב כאן לכלכל אותם ואת משפחתם ואת צאנם ובקדם'. והנה כאן יוסף אמר להם שפיו ולבו שוים. אבל נרחיב את היריעה ונדון באופן כללי ביחס בין דיבור שבפה לכוונה שבלב. ואין זה נוגע רק להלכות חו"מ, אלא לסוגיות רבות ושונות, וזה החלי.

**דובר אמת בלבבו** [ב] נתבונן ראשית בשאלה האם הלב לבדו יכול לחייב את האדם מבלי שפיו אמר דבר. הנה הגמרא במכות (כ"ד א') דורשת את מזמור ט"ו בתהלים, ואת הקרא שם "ודובר אמת בלבבו" (פסוק ג'), דורשת על רב ספרא. ורש"י על אתר מביא מהשאלות (ויחי, שאילתא ל"ו) את המעשה הידוע ברב ספרא, שהיה לו חמור למכירה, ובא פלוני אחד לקנותו והיה ר"ס קורא ק"ש, וכאשר הציע לו אותו פלוני סכום מסוים עבור החמור, ר"ס לא ענה לו, כי לא רצה להפסיק באמצע ק"ש. ופירש אותו פלוני את שתיקתו כסירוב והציע לו מחיר גבוה יותר. לאחר שסיים ר"ס את הק"ש אמר לפלוני שהוא כבר הסכים בלבבו למכור לו את החמור בסכום הראשון שהציע, ולכן לא יקח ממנו יותר. על אף שצריך ביאור איך רב ספרא שמע זאת באמצע הק"ש, מ"מ כך הוה עובדא. עכ"פ הגמרא משבחת את ר"ס על מעשהו ומכנה אותו דובר אמת בלבבו. והנה בפשטות לא היה מעשה ר"ס אלא מעשה חסידות, ומדינא לא היה מחויב לנהוג כפי שנהג, דהרי לא היו כאן אלא דברים שבלב. אמנם

1 מפשטות הפסוקים משמע שהבטיח לכלכלם רק עד תום חמש שנות הרעב, אבל במאמר זה נלמד שהבטיח לכלכלם כל עוד הם במצרים.



עוד בתוס' גיטין (ל"א א' ד"ה במחשבה), ובתוס' חגיגה (י' א' ד"ה לאפוקי). והנה רש"י בגיטין שם (ד"ה ובמחשבה) מפרש "נותן עיניו בצד זה לשם תרומה, ואוכל בצד זה, ואע"פ שלא הפריש". משמע שבלבו מחיל שם תרומה על צד אחד, למרות שבפיו לא אמר דבר, ובפועל לא הפריש את התרומה, ואז יכול לאכול מהצד השני. ועוד אפשר לפרש ברש"י, שבפיו אמר שהוא מפרש תרומה, אבל רק בלבו ולא בפיו החליט מאיזה צד יפריש את התרומה, ועל סמך החלטה זו בלבו, אכל מהצד השני. וגם התוס' שם מפרשים שיכול להחיל שם תרומה בלי להוציא דבר מפיו, וראיה מאלם.

## לא חולשת הלב היא שגורמת שפעמים דברים שבלב

**לא היו דברים** [ז] הרי שמתחדדת כאן ההגדרה שלב הוא בעצם היכי תמצי להחלת חלות. אמנם בתחילת העיון סלקא דעתך שדברים שבלב לא היו דברים, מפני שאין כח בלב להחיל שום חלות, כלומר, הלב כשלעצמו בלא מעשה בפועל אינה תקיף דיו להחיל חלות. אבל לאחר שרואים שבתרומה ובקדשים אין זה כך, שבעצם יש כח בלב להחיל חלות, אזי מבינים שהדין שבהלכות מסוימות דברים שבלב אינם דברים, הוא מפני גדריו אותן הלכות, ולא מפני חולשת הלב. על דרך שמצינו שישנם קנינים מסוימים שקונים בקרקע ולא במטלטלין וה"ה להיפך. יתר על כן, אם נתבונן בראשית אותה סוגיה בשבועות, ישנה שם מחלוקת רב ששת ושמואל בכל שבועה, שלשמואל אין שבועה בלב, אבל לרב ששת גם שבועה שבלב תופסת. ועוד נחזור לאותה מחלוקת. עכ"פ לפי רב ששת חזינן שלא רק בתרומה ובקדשים דברים שבלב היו דברים, אלא גם בשבועות ונדירים דברים שבלב היו דברים.<sup>2</sup>

## סוגיה דמחוסרי אמנה בבבא מציעא [ח] נתבונן עתה בסוגיה

בבבא מציעא (מ"ט א'), "רב כהנא יהבו ליה זוזי אכיתנא, לסוף אייקר כיתנא, אתא לקמיה דרב, אמר ליה, במאי דנקיטת זוזי הב להו, ואידך דברים נינהו, ודברים אין בהן משום מחוסרי אמנה, דאיתמר, דברים – רב אמר אין בהן משום מחוסרי אמנה, ורבי יוחנן אמר יש בהם משום מחוסרי אמנה. מיתיבי רבי יוסי ברבי יהודה, אומר מה תלמוד לומר הין צדק, והלא הין בכלל איפה היה, אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק ולא שלך צדק. אמר אביי הוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב". הרקע לסוגיה שם הוא שאין מעות קונות אלא משיכה קונה. והנה רב כהנא סיכם עם הקונים על מחיר כל הכיתנא, ואלו נתנו לו מקדמה על חלק מהכיתנא. מכיון שהקונים לא עשו משיכה, אפילו החלק שעבורו נתנו מעות לא נקנה לקונים, וכ"ש החלק שלא נתנו עבורו מעות.

לשם קנין אלא לברור, לכן אצל מי שאינו ירא שמים, הקנין יד אינו חל עד מוציא בפיו, כי רק מילוליה מוכיח על גמירת דעתו. משא"כ בירא שמים, הקנין יד חל ברגע שגמר בדעתו לקנות. א"כ לפי אילת השחר לא מה שגמר בלבו עושה את הקנין, אלא ידו עושה את הקנין, ומצד הקנין אין בסוגיין שום חידוש. למעשה אין ראיה בלשון הרשב"ם והרשב"א והיד רמ"ה כנגד פירוש האילת השחר. דלמרות שהפשטות בסוגיה היא שגמירות הדעת בלבו דירא שמים היא שעושה את הקנין, אך אין זה מפורש להדיא בדברי הראשונים הללו. ועוד, שלולא פירוש האילת השחר, סיום דברי הרשב"א עדיין צ"ע. ועוד רווח עולה מפירושו שהוא ממעט את החידוש בסוגיין.

## פירוש המאירי [ה] אבל במאירי לכאורה מפורש שלא כאילת

השחר. דכך כותב המאירי "ואם הוא ירא שמים ורוצה לצרף מחשבתו למעשה, ר"ל לקיים דברים שבלב עד שיהא נכלל במדת דובר אמת בלבבו, קנה מדין זה אף על פי שלא קנה בדיני אדם". משמע במאירי שיש כאן סוג חלות קנין שאינו בגדרי הקנין של מי שאינו ירא שמים, וזה דלא כאילת השחר. כי משמע במאירי שאפילו לא עשה שום מעשה קנין, עצם הגמירות דעת יוצרת כאן חלות קנין. א"כ בחקירה הידועה (עי' רווחא שמעתתא ח"ג מערכת ק' ערך קנין לר"ש רולניק, חזו"א חו"מ סימן כ"ב במכתב שכתב לו אביו ד"ה כלל גדול), האם הגמירות דעת עושה את הקנין והמעשה רק מגלה על הגמירות דעת, או עצם המעשה עושה את הקנין, לכאורה המאירי סובר כצד הראשון בחקירה. רק שאצל יראי שמים כרב ספרא אין צורך במעשה קנין להביא לגמירות דעת, אלא אצלם הגמירות דעת היא מכח מדרגתם, ולכן חלות הקנין אינה תלויה אצלם במעשה. עולה אם כן, אם נלמד כמאירי, שדברים שבלב אצל דובר אמת בלבבו, אינם רק בגדר חיוב לעשות, אלא הם בגדר גמירות דעת הפועלת ממש כמעשה קנין בכל אדם.

## נדירים בלב חלים לענין תרומה וקדשים [ו] בפועל מצאנו

עוד סוגיות בש"ס שבהם מפורש שפעמים גמירות דעת בלב לבד מועילה לדינא. דהנה הגמרא בשבועות (כ"ו ב'), מביאה ברייתא "מוצא שפתיך תשמור ועשית, אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין, ת"ל כל נדיב לב". ורש"י מפרש שהברייתא מיירי בנודר להביא קרבן. הרי שמוכח מהברייתא שגמירות בלב פועלת חלות נדר. אמנם הגמרא שם מיד מגבילה את החלות של הברייתא. "שאני התם דכתיב כל נדיב לב. וניגמר מינה. משום דהווי תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין". עולה מהגמרא שבתרומה ובקדשים נדר שבלב הוי נדר. ועי' ברש"י ובתוס' שנחלקו מהי התרומה שחל עליה נדר בלב. לדעת רש"י מדובר בתרומת המשכן, ולדעת התוס' מדובר בתרומת מעשר, וממילא גם בתרומה גדולה, עי"ש. ועי'

<sup>2</sup> למעשה אין זה מפורש שרב ששת חולק על שמואל, דאפשר לפרש שרב ששת בא לבאר את שני הצדדים, את הצד של שמואל ואת הצד החולק על שמואל, וצ"ע. עכ"פ בפנים למדנו שרב ששת חולק על שמואל.

להחזיר, הרי לא עבר על המצוה. וא"כ מאי מצוה איכא הכא, לנוכלים? אמנם אפשר לומר שרשי"י בכתובות התכוון להבנת ר' יוחנן בברייתא דר"י בר"י, ולא להבנת אב"י, וא"כ גם בציור שהשתבשו תוכניותיו ואין לו ממון להחזיר, מ"מ מצוה עליו להחזיר.

## דברים שבפה ודברים שבלב - האי מינייהו גבר [יא]

והנה שרש המחלוקת בין ר' יוחנן לאב"י לכאורה נעוץ בהתייחסות לסתירה בין דברים שבלב לדברים שבפה, האי מינייהו גבר. במקרה דרב כהנא, מחד מצד דברים שבפה, היה כאן הסכם מוחלט ללא תנאים (אבל לא היה מעשה קנין). מאידך, מצד דברים שבלב, דעתו היתה למכור את הכיתנא במחיר שנקבע בהסכם בתנאי שמחירו בשוק לא יעלה. הרי שמצד דברים שבפה, רב כהנא היה מחויב לדבוק בהסכם. אבל מצד דברים שבלב היה רשאי לחזור בו. ר' יוחנן סבר שדברים שבפה גוברים. בעוד שאב"י סבר שדברים שבלב גוברים. סוגיא זו, דמאי גבר - דברים שבפה או דברים שבלב, זו סוגיא מסועפת בשי"ס, ובעזר ה' נעסוק בה עתה. רק בהקדם נעיר שאפשר לפרש את דברי יוסף בריש המאמר וחששות האחים לפי מהלך זה. יוסף הרי אמר שהוא יכלכלם, ואלו דברים שבפה. מאידך האחים חששו שבלבו הוא מתכוון לעשות כן רק כל זמן שיעקב חי, אבל לאחר מכן יהרגם. דהרי התורה מספרת שלאחר שיעקב מת אמרו לו האחים "הננו לך לעבדים" (ויחי נ' י"ח). משמע שחששו לחייהם והעדיפו להיות עבדיו. אבל על יוסף מספרת התורה "ויבך יוסף בדברם אליו" (ויחי נ' י"ז). כי הוא ידע שלבו ופיו היו שוים בשעה שהתגלה אליהם. ויתר על כן, אפילו לא היו פיו ולבו שוים, יוסף סבר כר' יוחנן שגם אם ישתנו הנסיבות, דהיינו שימות יעקב, דברים שבפה גוברים. אבל האחים חששו מתרתי, חדא שלא היו פיו ולבו שוים בשעה שהתגלה אליהם, ועוד חששו שיוסף סובר כאב"י, ודברים שבלב גוברים.

## מחלוקת ר"מ וחכמים בשוחט עבור ערלים ומהולים

[יב] נתחיל ללמוד עתה את הסוגיות שבהם דברים שבפה סותרים את הדברים שבלב. הנה מהמשנה בפסחים (ס"א א') והגמרא עליה, עולים כמה דינים הפוסלים את קרבן הפסח. כגון שהפסח שייך לחבורה מסוימת ונשחט עבור חבורה אחרת. או שנשחט עבור כאלו שאינם מסוגלים לאכול כזית פסח. או שנשחט עבור ערלים או שנשחט עבור טמאים. אבל אם נשחט עבור שני חבורות, האחת שהפסח שייך לה ואחת שאינה שייך לה, ובחבורה שהפסח שייך לה נמצא לפחות אחד המסוגל לאכול כזית בשר, והוא גם מהול וטהור, הפסח כשר. והנה איתא בברייתא (ס"ב ב'), "תניא אחרים אומרים הקדים מולים לערלים - כשר, ערלים למולים - פסול". הגמרא מביאה כמה אוקימתות בברייתא, ולענינו נדון באוקימתא דרבה

מ"מ עבור החלק שקבל מעות, הורה לו רב לתת להם כיתנא לפי המחיר שסיכמו, ואם לאו יקבל מי שפרע. ועל השאר לדעת רב יכול לחזור בו מפני שאייקר כיתנא, ואינו נקרא מחוסר אמנה. ור' יוחנן ס"ל שגם על השאר אם יחזור בו יקרא מחוסר אמנה. אח"כ הגמרא מביאה הברייתא דר"י בר"י להקשות על רב, ואב"י תירץ שכוונת ר"י בר"י היא שלא יהא אחד בפה ואחד בלב, אבל כאן שרב כהנא לא ידע שהכיתנא יתייקר, אין זה מיקרי אחד בלב ואחד בפה, שהרי בשעת ההסכם היו פיו ולבו שוים (עי' רש"י).

## אחד בפה ואחד בלב לענין דעות ולענין משא ומתן

[ט] והנה את האיסור לדבר בלב ואחד בפה, מצינו ברמב"ם בהלכות דעות (פ"ב ה"ו). לענין מקור הרמב"ם, ישנן כמה אפשרויות. עי' במהר"ץ חיות בב"מ (מ"ט א') שסבר שמקור הרמב"ם הוא כמקור רש"י שהזכרנו לעיל בענין אחי יוסף, ומקור שניהם במדרש (עי' בר"ר פ"ד ט'). כמו כן אפשר שמקור הרמב"ם הוא בשי"ס, או בסוגיין בב"מ, או בפסחים (ק"ג ב') שכתוב שם שהקב"ה שונא מי שמדבר אחד בלב ואחד בפה, או בברכות (כ"ח א'), ועי' בפרי חדש שהובא בספר הליקוטים בהלכה זו. והנה אם מקור הרמב"ם במדרש או בפסחים, מובן מדוע קבע זאת בהלכות דעות. אבל אם מקורו בב"מ, יש מקום לעיין למה קבע זאת דוקא בהלכות דעות, שהרי זו הלכה שנוגעת גם למשא ומתן (עי' במהר"ץ חיות הנ"ל). דהיינו שבשעה שעושה הסכם ממוני, שלא יהיה בדעתו לשנות, אלא יהיו פיו ולבו שוים, אבל אם ישתנו הנסיבות באופן בלתי צפוי, שומר האדם לעצמו את הזכות לחזור בו מההסכם. מאידך ר' יוחנן ס"ל שלר"י בר"י יהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק אפילו באופן שנשתנה השער לרעתך, ומה שרב כהנא חזר בו בשאר הכיתנא הרי זה מחוסר אמנה.

## פריעת בעל חוב מצוה [יג] והנה רע"א בגליון הש"ס שם

בב"מ, מציין לרש"י בכתובות (פ"ו א' ד"ה פריעת). הגמרא שם אומרת שלרב פפא פריעת בעל חוב מצוה. ורש"י שם מביא לכך מקור מגמרא דידן בב"מ, שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק. והנה ודאי דלית מאן דפליג שבעל חוב מוטל עליו דין ממוני להחזיר את חובו, אלא שרב פפא מוסיף שיש בכך גם מצוה. והנה רע"א שם בכתובות בגליון הש"ס מציין לגמרא דידן ומסיים בצע"ק. לכאורה מה שהוקשה לו הוא דהרי בסוגיין אב"י פירש את הדין של הן שלך צדק ולאן שלך צדק שבשעת ההסכם יהיו פיך ולבך שוים. אמנם לפי פירוש זה לא יעבור הלוח על מצות פריעת חוב אלא בציור שכבר בשעת ההלואה לא היה בדעתו להחזיר, וא"כ הרי זה נוכל גמור. אבל בציור רגיל, שבשעת ההלואה דעתו להחזיר, ופיו ולבו שוים, ורק אח"כ כשהגיע מועד הפרעון השתבשו תוכניותיו ואין לו ממון

**נדר בחרם - אין נשאלין עליו** [יד] והנה ר"ן בקידושין (כ' ב' בדפי הרי"ף) מרחיב מאד את היריעה ומביא ציורים רבים בהם אומרים שדברים שבלב הוי דברים וכן להיפך. אחד הסוגיות שהר"ן מביא הוא מהמשנה בנדרים (כ' א'), "נדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו של ים, בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבנות של מלכים, וכו' אין נשאלין להם". אין נשאלין להם ביאר הר"ן שפירושו שמקבלים את פירושו לדבריו ואינו מחויב לתת חפץ זה שהחרים להקדש, כי מאמינים לו שהתכוון לומר שחפץ זה אצלו כמו חרמו של ים, וא"כ אלו דברי הבל והחפץ מותר כבתחילה. וה"ה אם אמר חפץ זה עלי קרבן, מאמינים לו שהתכוון שחפץ זה עליו כקרבן של מלכים, וא"כ לא נתפסה שום קדושה בחפץ והוא מותר כבתחילה. עולה שאדם זה לא נקט כלל לשון נדר, אלא נקט לשון שמטעה את השומע לחשוב שהוא נודר, אבל לפי פירושו לדבריו, אין כאן נדר כלל. ולמרות שהפירוש שכל אחד מבין בדבריו הוא שהחרים או הקדיש חפץ למקדש, אבל מכיון שפירושו הוא ג"כ מתאים לדבריו, מקבלים את פירושו ומאמינים לו שלא התכוון לפירוש הפשוט. ואין לחשוש שהתכוון גם לחרמו של ים וגם להקדש, אלא בודאי רק לחד מהם התכוון. ואם לאחד מהם התכוון, מהיכי תיתי שנחליט שאינו מאמינים לו. א"כ כאן בודאי דברים שבלב הוי דברים, ואין כאן סתירה ממש בין דברים שבלב לדברים שבלב.

**חשב להשבוע על פת חטים ונשבוע על פת סתם** [טו] סוגיא נוספת שבה דברים שבלב מכריעים דברים שבלב, היא בשבועות (כ"ו ב'), וכבר הזכרנו לעיל מחלוקת שמואל ורב ששת שם. והנה שמואל סבר שאין חלות שבועה עד שיוציא מפיו, ומקורו מהפסוק "נפש כי תשבוע לבטא בשפתיים" (ויקרא ה' ד'). הגמרא מקשה עליו מברייתא האומרת (לפי פירוש רב ששת בברייתא), שפסוק זה בא ללמד שאם גמר בלבו שלא תחול השבועה עד שיוציאה מפיו, שתנאו מועיל, אבל אם לא עשה כזה תנאי, גם שבועה שבלב יש לה חלות, וילפינן זאת מהמשך אותו פסוק "לכל אשר יבטא". אמנם רב ששת שם מביא פירוש נוסף בברייתא כך שלא יוקשה מהברייתא על שמואל. וכך אומרת הברייתא לפי שמואל אליבא רב ששת. אם הוציא אדם בליבו שבועה על פת חטין, אבל בפיו אמר על פת שעורין, לא חלה השבועה לא על פת חטין ולא על פת שעורין. אבל אם הוציא בלבו שבועה על פת חטין, ובפיו אמר פת ולא אמר איזה פת, חלה השבועה על הפת חטין. ע"כ פירוש הברייתא לפי שמואל. והנה הדין הראשון שחשב שבועה על פת חטין ואמר שבועה על פת שעורין, הרי זה דומיא למשנה בתרומות שראינו לעיל, שכאשר טועה בלשונו ואומר פיו מה שאין לבו רוצה שיאמר, לכ"ע אין כאן שבועה כלל. אמנם הדין השני הוא חידוש, דאמרין דדברים שבלב מכריעים דברים שבלב, ולא חלה השבועה על כל

(ס"ג א'). בהקדם יש לדעת שאחרים הוא רבי מאיר (הוריות י"ג ב'), ושחכמים חולקים על דבריו בברייתא. והנה רבה פירש שבברייתא מדובר באחד שבלבו מתכוון לשחוט את הפסח עבור גם ערלים וגם מהולים. אבל בפיו אמר שהוא שוחטו עבור ערלים, ולא הספיק לומר מהולים קודם שנסתיימה השחיטה. א"כ מצד דברים שבפה שחט עבור ערלים, ומצד דברים שבלב שחט עבור ערלים ומהולים. ור"מ סובר לא בעינן פיו ולבו שוים, דהיינו, אין צורך שדברים שבפה יהיו שוים לדברים שבלב, אלא כאשר הם סותרים, דברים שבפה גוברים, ולכן הוי כאילו שחט רק עבור ערלים, והפסח פסול, וזהו שאמרו אחרים בברייתא, הקדים ערלים למולים פסול. אבל חכמים דר"מ, סוברים דבעינן פיו ולבו שוים, וכאשר דברים שבלב סותרין לדברים שבפה, כאילו לא אמר ולא כלום ושחט בשתיקה<sup>3</sup>, ולכן הקרבן כשר.

**קושיה ותירוץ על רבה מהמשנה בתרומות** [יג] לפי מה שהעלינו שלפי ר"מ אליבא דרבה במקום שדברים שבפה סותרים לדברים שבלב, אזלינן בתר דברים שבפה, מקשה הגמרא מהמשנה בתרומות (פ"ג מ"ח), "המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה וכו', לא אמר כלום, עד שיהו פיו ולבו שווין". והרי סתם משנה ר"מ היא (רש"י), וחזינן דבמקום סתירה לא אזלינן בתר הפה. והנה יש לשאול מה סבר רבה, וכי לא ידע את המשנה. וי"ל שיש לחלק בין הברייתא למשנה. במשנה מדובר בציור שישנה סתירה גמורה בין פיו ללבו, כי מה שחשב לא אמר, ומה שאמר לא חשב, לכן רבה סבר שכאן גם ר"מ יודה שלא אזלינן בתר פיו. משא"כ בברייתא אין סתירה גמורה בין פיו ולבו, שהרי אמר ערלים וחשב ערלים, רק שחשב גם מהולים וזה לא אמר, א"כ תופסים מה שמשותף לפה וללב, ומתעלמים ממה שרק חשב ולא אמר. ולפי דברי התוס' כאן (ד"ה המתכוין), אפשר לתרץ באופן קצת שונה. דהיינו במשנה מדובר על מי שטעה בדיבורו, שהרי לא רצה לומר מה שאמר, ולכן דבריו בטלים ודינו כאילו שתק ולא אמר כלום. משא"כ בברייתא, הרי הוא רצה לומר ערלים, וגם אמר, וזה שלא אמר גם מהולים אינו משום שטעה בדיבורו, אלא פשוט לא הספיק. לכן לר"מ כאן אזלינן בתר דבורו. אם כן הסוגיא דמשנה דתרומות אינה הסוגיא העיקרית של דברים שבפה מול דברים שבלב. משום שכאן הא דדברים שבלב מבטלים את הדברים שבפה, זה בגלל שפשוט טעה בדיבורו, ואמר דברים כנגד רצונו. ועי' בר"ן בקידושין (כ' ב' בדפי הרי"ף) שכתב בשם ר"ת שבמשנה בתרומות מה שכתוב עד שיהו פיו ולבו שווין, הכוונה שפיו יאמר מה שלבו רוצה שיאמר.

3 אפשר גם לפרש שלפי חכמים אזלינן בתר לבו, והוי כמאן דשחט עבור ערלים ומהולים ולכן כשר. אבל יותר נראה דלשון "בעינן פיו ולבו שווין", פירושו שאם אין פיו ולבו שווין, הוי דמאן דלא אמר ולא מידי, וצ"ע.

ולא כמרדכי<sup>4</sup>.

## לרשב"א אם אין מחשבתו סותרת לדיבורו,

**דברים שבלב היו דברים** [יח] והנה יש לחקור בדברי

התוס', האם כוונתם לומר שדברים שבלב היו דברים רק כאשר מה שבלבו כלול במה שאומר בפיו, או שמא סגי שמה שבלבו אינו סותר את מה שאומר בפיו. דלשון התוס' משמע כצד השני, אבל הציור שהתוס' מדברים עליו הוא כצד הראשון. והנה הרשב"א בקידושין (נ' א'), מאריך לדון בדברי רבא שם שדברים שבלב אינם דברים, ומסיק הרשב"א "אבל כל שהדברים שבלבו אינם מבטלין מעשיו אלא מקיימין, כנזיר שאמר בלבי היה להיות כזה שהיה עובר, או מחשב בתרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר, הווי דברים, ואין זה בכלל דברי רבא כלל". כלומר, כל מקום שהאדם חושב בלבו לקיים דבר, ואין מחשבתו סותרת את מה שהוציא בפיו, אזי דברים שבלב היו דברים. ומה שרבא אמר דברים שבלב אינם דברים היינו לבטל את מה שאמר בפיו. אבל במקום שאין דברים שבלב כלל, אפשר להחיל חלות אפילו במחשבה בלבד, בלא דיבור, כגון בתרומה, כאשר יש סיוע ממעשיו ללמד על מחשבתו, דהרי ברור שאינו רוצה לאכול טבל. ואמנם להחיל חלות בנדר או שבועה בלא דיבור כלל אפשר רק בתרומה וקדשים ואין למדין מכך (שבועות כ"ו ב'). אמנם זה לדעת שמואל, ורב ששת חולק עליו, כפי שראינו לעיל. וכן פעמים שגם אם יש דברים שבלב, כגון בנזיר שאומר אהא, הרי בדיבור עצמו אין משמעות נדר כלל, ומ"מ חלה עליו נזירות ע"פ מחשבתו, כיון שאין במחשבתו סתירה למה שהוציא בפיו.

## שלושה שלבים בדברים שבלב היו דברים

[יט] א"כ בתחילה ראינו בדברי הר"ן שכאשר הדברים שבלב היא לשון המשתמעת לשני פנים, כגון בחרם או בקרבן, אז דברים שבלב בכוחם לפרש את הלשון. יתר על כן, לפי שיטת התוס' והבית יוסף במקום שבלבו חשב פת חטים ובפיו אמר פת סתם, יש בכח מחשבתו להחיל עליו דוקא פת חטים, למרות שבפשטות הלשון משמע כל פת. ברשב"א החידוש הרבה יותר גדול. דהיינו, רק כאשר הדברים שהפה סותרים לדברים שבלב, אזי דברים שבלב לא היו דברים. אבל כל זמן שאין סתירה ממש, אזי דברים שבלב היו דברים. ואפילו במקום שהסיוע לדברים שבלב מדיבוריו או מעשיו אינו אלא רמז קל, אבל אפשר להבין מהם את כוונת לבו, הרי שנוצרת חלות. למשל בתרומה, לא האכילה מחילה דין תרומה על הצד שאינו אוכל, אלא כוונתו שנתגלתה על ידי אכילתו גרמה לחלות. אבל כאשר יש ספק כיצד לפרש את מעשיו, אזי דברים שבלב אינם דברים, כמו בציור (גיטין ל"ד א') שרודף אחר השליח לבטל הגט, ומ"מ

פת אלא רק על פת חטים. כאן יש חידוש גדול יותר מאשר במשנה דנדרים שהזכרנו לעיל. הרי שם לא היתה סתירה בין מה שאמר לבין מה שחשב, אבל כאן הרי ברור שמה שאמר בפיו שונה ממה שחשב בלבו. ובכל זאת אזלינן בתר לבו ולא בתר דיבורו.

## דעת המרדכי והב"ח נגד הב"י

[טז] אמנם המרדכי (שבועות ריש פ"ג אות תשנ"ה, הובא בב"י יו"ד ר"י) פירש את הדין השני באופן שיש בו הרבה פחות חידוש. דהיינו, מדובר שחשב להשבע על פת חטים, וחשב שהוציא מפיו שבועה על פת חטים, אבל למעשה השתבשה לשונו והוציא מפיו שבועה על פת סתם. ודוקא בכה"ג אמרינן שחלה השבועה רק על פת חטים. אבל בגוונא שיודע שאומר פת סתם, אמרינן דברים שבלב אינם דברים, וחלה השבועה על כל פת. ואין להקשות דציור המרדכי שחשב פת חטים וחשב שאמר פת חטים ובפועל נכשל בלשונו ואמר פת סתם דומה לציור דמשנה דתרומות, דבשני הציורים נכשל בלשונו, ולמה חלה שבועה כלל. דבאמת לא דמי כלל, דהרי במשנה בתרומות מה שאמר לא חשב ומה שחשב לא אמר, אבל בפת חטים, כלול בלשון פת סתם פת חטים. עכ"פ הבית יוסף מסכם שפשטא דגמרא לא משמע כמרדכי. אמנם הב"ח שם חולק על הב"י וסובר כמרדכי, וסובר שכן משמע בדעת כל הפוסקים, ע"ש. אמנם אנו בהמשך נלמד כב"י, ולכאורה כוונתה משמע גם בתוס' (כ"ג א' ד"ה דלמא, כ"ו ב' ד"ה גמר), ולקמן נבאר יותר.

## ראיה שהתוס' ס"ל כב"י ולא כמרדכי

[יז] והנה המשנה בשבועות (כ"ב ב') מחלקת בין אם אמר אדם שבועה שלא אוכל ואכל פת חטים ופת שעורין ופת כוסמין שאינו חייב אלא אחת, לבין אם אמר אדם לא אוכל פת חטים ופת שעורין ופת כוסמין, שאז על כל פת שאוכל חייב אחת ואם אכל מכולם חייב ג'. ומקשה הגמרא (כ"ג א') ודילמא למיפטר נפשיה מאחרנייתא קאתי. כלומר, הא דפירש כל פת לחוד, לא לאפושי בשבועות קאתי, אלא למיפטר נפשיה מדברים אחרים, שדוקא ג' מיני פת אלו אסורים והשאר מותרים. דוחה הגמרא, א"כ הו"ל למימר שלא אוכל חטים ושעורין וכוסמין, ולמה הוסיף מילת פת לכל אחד, אלא ע"כ כדי להחיל שבועה על כל מין פת. והנה על קושית הגמרא, דילמא למיפטר נפשיה מאחרנייתא קאתי, שואלים תוס', הרי כדי לא להתחייב על שאר מיני פת אינו צריך לפרט כל מין ומין שהוא רוצה להתיר לעצמו, אלא סגי שיחשוב בלבו שרק מינים אלו הוא אוסר על עצמו, ובפיו רק יאמר שבועה שלא אוכל. משום דאע"ג בעלמא דברים שבלב אינם דברים, היינו היכא שבלב סותר מה שמוציא בפיו, אבל היכא דאין סותר הויין דברים. ומוסיפין התוס' "וכן משמע קצת לקמן", ובגליון הש"ס מציין לסוגיה לקמן (כ"ו ב') דפת חטים. הרי שמכאן מוכח שהתוס' למדו את הסוגיה דפת חטים כב"י

4 אמנם קצת קשה למה אמרו שמשמע קצת, הרי אם התוס' למדו כב"י הרי זה משמע להדיא ולא קצת. ואולי התוס' ידעו שאפשר ללמוד כמו המרדכי, ולא רצו להאריך, וצ"ע.

מרמז הדבר שהתוס' סברו שלא דיבר על כך מעולם. מאידך התוס' בכתובות (צ"ז א' ד"ה זבין) כתבו על המוכר בסוגיין "דגלי דעתיה". וע"כ כוונתם לפני המכר, שהרי בשעת המכר לא עשה כן. וכן הרשב"א בסוגיין כתב בהדיא שאמר קודם שעת המכירה שהוא רוצה לעלות ומפני כך הוא מחזר למכור. אמנם ברשב"א לא מבואר עד כמה הקול התפשט, אבל ברור מדברי הרשב"א שבלא עדים אין למוכר נאמנות לטעון שהוא מכר על מנת לעלות לאר"י. והנה המאירי בסוגיין כתב "מי שמכר את ביתו וכבר הוציא קול וגלה דעתו להדיא שאינו מוכר אלא מפני שדעתו לעלות לארץ ישראל ונתפשט הקול הרבה", ועוד כתב "גלהו בשוקים וברחובות אף לפני הלוקח". משמע א"כ שהקונה לא יכול לטעון שלא ידע מכוונתו לעלות לאר"י, ואין ספק שיש למוכר נאמנות לטעון שכך היתה כוונתו. ומ"מ גם אם ידע הקונה שהמוכר מוכר ע"מ לעלות לאר"י, מכיון שבשעת המכר לא עשה המוכר תנאים, איהו דאפסיד אנפשיה.

**חילוק בין קרקע למטלטלין** [כב] והנה בגמרא כתוב שהמוכר מכר נכסים, ורש"י פירש שנכסים היינו קרקע. ויש להבין מה הכריח את רש"י לפרש קרקע לאפוקי ממטלטלין. והנה הרא"ש (פ"ב אות ט"ו) כותב שבמטלטלין אפילו היה מזכיר בשעת המכר שמוכרם בגלל עלייתו לאר"י, אם לא היה עושה תנאי מפורש, המכר קיים, לפי שאדם פעמים מוכר מטלטלין אפילו דעתו להישאר. לכן במטלטלין אין המוכר יכול לטעון אם הייתי יודע שאאנס ולא אעלה לא הייתי מוכרם. אבל בקרקע שברור שלא היה מוכרם אם היה יודע שיאנס ולא יעלה, דהרי מהם מקור פרנסתו, אם היה מזכיר בשעת המכר שהוא מוכרו ע"מ לעלות, אפילו בלא לעשות תנאי מפורש, היה יכול לחזור בו אם היה נאנס ולא עולה. והנה המהרש"א (על רש"י דידן) מביא טעם אחר להכרחו של רש"י (הבאור שנביא במהרש"א מבוסס על ביאור הפני יהושע במהרש"א). בהקדם נזכיר את הסוגיה להלן (נ' א'), הרוצה להביא ראיה לרבא מהמשנה (קידושין ס"ב א') "המקדש את האשה ואמר כסבור הייתי שהיא כהנת והרי היא לוייה וכו' הרי זו מקודשת". משמע שמה שאמר המקדש "כסבור הייתי", אלו דברים שבלב ואינם דברים. ואביי דחה את הראיה, דילמא מה שהיא מקודשת הוא לחומרא (ע"י רש"י). עולה א"כ שלפי דחית אביי, טוען המהרש"א, ספק הוא האם דברים שבלב היו דברים או לא, ומה שפסק רבא לטובת הקונה טעות היא. וממשיך המהרש"א, בד"א שפסיקת רבא היתה טעות, לו היה מדובר במכירת קרקע. דהרי יש למוכר חזקה על הקרקע, וא"כ במקום ספק יד בעל הקרקע על העליונה, ולכן פסיקת רבא היא טעות. אבל אם מדובר במטלטלין, אפילו ספק הוא אם דברים שבלב היו דברים, עדיין פסיקת רבא נכונה. דהרי המטלטלין מוחזקים ביד הקונה, וא"כ הוי המוכר המוציא מחבירו עליו הראיה, ובמקום ספק יד המוחזק על העליונה.

מכיון שאפשר לפרש שרודף אחריו כדי להאיץ בשליח, לכן הוו דברים שבלב ואינם דברים, ואין הגט בטל ע"י עצם הרדיפה (עי' תוס' גיטין ל"ב א' ד"ה מהו).

**המוכר קרקע על מנת לעלות לארץ ישראל** [כ] נעניין עתה בסוגיה בקידושין (מ"ט ב'), הדנה במי שמכר קרקע על מנת לעלות לארץ ישראל, ונאנס ולא עלה. אמנם בשעת מכירת הקרקע לא הזכיר לקונה כלל שהוא מוכר את הקרקע מטעם עלייתו לאר"י. והשתא שלא עלה, רצה המוכר לחזור בו מהמכר, אבל רבא פסק דהוי דברים שבלב ואינם דברים, והמכר אינו חוזר<sup>5</sup>. א"כ בפיו הוא אמר הריני מוכר, אבל בלבו כוונתו היתה הריני מוכר כי אני רוצה לעלות לארץ ישראל, אבל אם אאנס ולא אעלה, איני רוצה למכור. הרי שישנה סתירה גמורה בין דברים שבפה לדברים שבלב. הדברים שבפה מחילים את החלות באופן ברור בלי תנאי. הדברים שבלב יש בהם כח שנקרא תנאי. ככה"ג אמר רבא את היסוד הידוע, הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים, דהיינו דברים שהפה גוברים על דברים שהלב. והנה לכאורה יש מקום לדון שישנם שלשה צדדים למה בסוגיה זו דברים שבפה גוברים על הדברים שבלב. הצד הראשון הוא דשמה דברים שבלב אין להם תוקף מצד עצמם. ולמרות שראינו בכמה סוגיות שדברים שבלב יש להם תוקף, מ"מ דילמא שאני דיני ממונות, מכירה וקניה. הצד השני, מאין יש למוכר נאמנות לטעון שזו היתה כוונת לבו. הצד השלישי, הוא מצד הלוקח, אפשר שאם הלוקח היה יודע שבדעת המוכר היה תנאי, לא היה מתרצה כלל לקנות, ומחפש מוכר שאין לו תנאים בלבו. הרי לא מדובר פה בשבועות ונדרים לגבוה, אלא בין אדם לחבירו.

**נאמנות המוכר לטעון שמכר ע"מ לעלות לאר"י** [כא] הנה לענין הצד הראשונה שהעלנו, האם בכלל יש לדברים שבלב תוקף בסוגיות דחו"מ. כבר ראינו לעיל שלדעת ר' ששת (שבועות כ"ו ב') בשבועות ונדרים גם גמירות דעת בלבו עושה חלות, ולא כשמואל שמצריך תמיד שיוציא בפיו, מלבד בתרומה וקדשים ששם מודה שמואל שדברים שבלב הוי דברים. וצ"ע מה יסבור רב ששת בדיני ממונות, האם גם שם דברים שבלב הוי דברים, או לא. לכאורה מצד כח הלב לעשות חלות אין מקום לחלק בין דיני שבועות ונדרים לדיני ממונות. אבל ברור שהלב לבדו לא יכול לגמור קנין בדיני ממונות, דהרי ישנו גם הצד השני שאינו יודע מה שבלבו. לענין הצד השני, מנין למוכר נאמנות לומר שכך וכך חשבתי. הנה בגמרא כתוב שבזמן המכר לא הזכיר את עלייתו לאר"י, ודייק מינא דהשתא לא אמר, אבל קודם לכן באוזני אנשים אחרים כן אמר. אמנם ע"י בתוס' (קידושין ו' ב' ד"ה לא), שהשמיטו את שני המלים "וביעידנא דזבין", ואולי

5 ואין סוגיה זו דומה לסוגיה דרב כהנא וכיתנא בב"מ שהזכרנו לעיל, דשם לא היה קנין, רק הסכם בע"פ, ופה היה קנין.

וא"כ אין שום קושיה על רבא מדחיית אביי. לכן הוכרח רש"י לפרש שמדובר בקרקע כדי שתהיה קושיה מדחיית אביי על רבא. ע"כ מהלך המהרש"א לפי ביאור הפנ"י. והנה הפנ"י עצמו הקשה על חילוקו של המהרש"א בין קרקע למטלטלין. דטוען הפנ"י דגם במטלטלין ישנה סברא שיד המוכר על העליונה, כיון שזה שהקונה מוחזק במטלטלין אינו אלא על הצד שדברים שבלב אינם דברים, אבל הרי ספק הוא, דיש צד שדברים שבלב דברים הם, וא"כ הו"ל תפיסה לאחר שנולד הספק דלא מהני לשיטת רוב הפוסקים, כפי שתוס' כותבים בכתובות (כ' א' ד"ה ואוקי). והנה מה שעולה מכל הפלפול הנ"ל שספק הוא אם דברים שבלב הוי דברים, הוא לפי דחיית אביי. אבל למסקנת הסוגיה, דברים שבלב אינם דברים אם הם סותרים למה שהוציא בפיו, ובודאי יש ראייה לפסיקת רבא ואינה טעות.

## אפילו הקונה יודע שהמוכר רוצה לעלות לאר"י [כג]

נדון עכשיו בצד השלישי מדוע יד הקונה על העליונה. דהיינו אפילו נאמר שיש בכח הלב לעשות חלות, ואפילו יביא המוכר עדים שמה שמכר את הקרקע הוא מפאת רצונו לעלות לאר"י, ואפילו נאמר שהקונה ידע מכך (ולפי המאירי שהבאנו לעיל בודאי ידע הקונה), בכל זאת מכיון שבשעת המכר לא הזכיר המוכר מכך דבר, רשאי הקונה לטעון שהוא קנה על דעת שהמכר הוא ללא תנאי, אפילו יאנס המוכר ולא יעלה. וכך משמע במרדכי בקידושין (סוף פ"ב אות תקכ"א) שכתב "ואף על גב דגבי ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי, לא אמרינן [דהוי כמו בגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם דאזלינן בתר מחשבתו ואינו אסור אלא בפת חטין], התם היינו טעמא דאזלינן בתר דעתו דלוקח". ולכאורה כוונתו אפילו יודע הלוקח, דכן משמע במרדכי בכתובות (פי"א אות רנ"ד בשם הרא"ם). וכן כתב הרא"ש (כתובות פי"א ט', ומובא בב"י חו"מ ר"ז) "אע"ג דגלי דעתיה מעיקרא וידוע לכל שלדעת כן הוא מוכר, בעינן גילוי דעת בשעת מעשה, דליכא אומדנא דמוכח כולי האי בלא גילוי דעת, דהרבה פעמים אדם מוכר קרקעותיו ואין ידוע למה הוא מוכר". עולה שבדיני חו"מ דברים שבלב אינם דברים, דאפילו יודע הקונה את דעת המוכר, מ"מ אזלינן בתר דברים שבפה. אבל אם הזכיר המוכר בשעת המכר את כוונתו, אפילו לא עשו תנאי מפורש, ונאנס ולא עלה, יכול המוכר לחזור בו.

## שיטת ר"מ במעריך בן פחות מחודש [כד] איתא במשנה

בערכין (ה' א') "פחות מבן חודש נידר אבל לא נערך". כלומר בפרשת ערכין אין ערך לפחות מבן חודש, אבל דמים כלשהם יש גם לתינוק בן יומו, לכן אם נדר על פחות מבן חודש דמיו עלי, הנדר חל. ובברייתא שם איתא "ת"ר המעריך פחות מבן חדש רבי מאיר אומר נותן דמיו, וחכמים אומרים לא אמר

כלום". והנה דברי חכמים הם בודאי מובנים, אבל דברי ר"מ צריכים ביאור. הגמרא שם מבארת "במאי קמיפלגי, ר"מ סבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, יודע שאין ערכין לפחות מבן חדש וגמר ואמר לשם דמים. ורבנן סברי אדם מוציא דבריו לבטלה". והתוס' שם (ד"ה אדם), מקשים מהמשנה בתרומות שכבר הזכרנו, "מאי שנא [מ]המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה לא אמר כלום". הרי לכאורה בסוגיין רצה לומר דמים ואמר ערכין, ומפרשים דבריו באופן שלא יהיו לבטלה, בעוד שבמשנה בתרומות רצה לומר תרומה ואמר מעשר, אין מפרשים דבריו באופן שלא יהיו לבטלה. מתרצים התוס', "ויש לומר דלא אמר כלום – ממה שמוציא בפיו. אבל מה שבלבו היה קיים". כלומר התוס' מפרשים שמה שאמר במשנה בתרומות לא אמר כלום, הכוונה שמתעלמים ממה שאמר כאילו לא אמר כלום, ומתייחסים אך ורק למה שבלבו. לפ"ז אם חשב תרומה ואמר מעשר – יחול תרומה. ואם חשב מעשר ואמר תרומה – יחול מעשר. וצ"ל לפ"ז שמדובר באופן שכאשר חשב תרומה ואמר מעשר, לא היה שייך להפריש מעשר, כגון שהוא טבל. וה"ה כאשר חשב מעשר ואמר תרומה, לא היה שייך להפריש תרומה, כי כבר הופרשה. לפי פירוש זה במשנה בתרומות באמת דומה הסוגיה בתרומות לסוגיין. דהיינו, אין מתייחסים למה שאמר כטעות. כלומר, אין אומרים שהתכוון לומר תרומה ובטעות אמר מעשר, וכן בסוגיין לא אומרים שהתכוון לומר דמים ואמר בטעות ערך. אלא אומרים שלא דייק בלשונו וחשב שבנסיבות שלפניו אפשר לומר מעשר ושיתפרש הדבר כתרומה, וכן אפשר שיאמר ערך ויתפרש הדבר כדמים. תירוץ זה בתוס' מבוסס על מה שהזכרנו לעיל, שבשבועות (כ"ו ב') כתוב שבתרומות לכ"ע אפשר לעשות חלות בלב. אמנם עולה כאן קצת חידוש, שלא רק בתרומות אלא גם במעשרות אפשר לעשות כן. וכן מוכח מרש"י (גיטין ל"א א' ד"ה ובמחשבה), שכתב "ואוכל", והרי כדי לאכול צריך להפריש גם מעשרות. ועיי' בדרך אמונה (תרומות פ"ד הט"ז באור הלכה ד"ה הפריש). והנה בתירוצם השני "ועוד יש לומר וכו'", חוזרים התוס' לפירוש הפשוט במשנה בתרומות, שלא אמר כלום הכוונה שלא חל לא תרומה ולא מעשר. והמפריש טעה בדיבורו ואמר מה שלא רצה לומר, ותירוצם השני מתאים למה שכתבו התוס' בפסחים (ס"ג א' ד"ה המתכוין), וכן למה שכתב הר"ן בקידושין (כ' ב' בדפי הרי"ף) בשם ר"ת, וכבר הזכרנו זאת לעיל. אבל בסוגיין לפי שני התירוצים לא טעה בדיבורו, אלא אמר ערך והתכוון שיפרשו דבריו באופן שלפי הנסיבות שלפניו, לא יצאו דבריו לבטלה. א"כ נחלקו שני תירוצי התוס' בפירוש המשנה בתרומות, שלפי התירוץ הראשון לא אמרינן שטעה בדיבורו, ולפי התירוץ השני אמרינן שטעה בדיבורו. ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.



## טיפול אצל מטפל/ת שאינם שומרים תורה ומצוות

שלום לכבוד הרב.

האם בשעת הדחק אפשר ללכת לטיפול אצל מטפל או מטפלת שאינם שומרים תורה ומצוות?

### תשובה

נעמוד ראשית על נקודות החשש בדבר.

א. השקפת עולם שונה, ואי אפשר שלא ימלט שיכנס לתוך הטיפול.

ויתר על כן, פעמים אף העצות הם נגד גדרי ההלכה.

זאת מלבד שיטת הטיפול הצריכה בדיקה.

ב. כיוון שחיים בעולם שונה, פעמים מכניסים "מושגים" מהעולם החיצון, ולאט לאט המטופל נפתח לכך תודעתית ורגשית.

ג. חיבור של מטפל ומטופל כאשר נעשה נכון, יוצר קשר נפשי רגשי פנימי ביניהם. והתקשרות ברמה זו לאדם שאינו שומר תורה ומצוות איננה ראויה.

ד. פעמים לאט לאט מתחילים "להעריך" את המטפל-ת, ולאט לאט נראה שאפשר להיות "נפש מתוקנת" שמחפשת לעשות את הטוב, ועושה טוב. ומי שאינו חזק דיו בהכרתו או בתת הכרתו, מתחיל לחוש שיש גם אנשים טובים, וחיים טובים, בלא תורה ומצוות.

ולצערי, הנני מכיר מקרוב מקרים כאלו, שאחר כך המטופל עזב את הדת!

ולכך, כהוראה כללית, התשובה שלילית לחלוטין!

באופן שאין אפשרות אחרת, כהוראת שעה, נצרך לבחון בכל עת את הנ"ל בכללות, ובכל טיפול וטיפול, ובמקביל לחזק את אור הרוחניות בקרבו, בבחינת 'תוכו אכל, קליפתו זרק'.

### פנימיות חולי הסוכרת והטיפול בו

לכבוד מורנו הרב שליט"א.

אני סובל מטרומ סוכרת, מה שמגביל את התפקוד ומצריך שמירה תמידית מחשש להגיע לסוכרת ממש ח"ו, א. השאלה היא האם העובדה שישוד האש הוא יסוד עיקרי אצלי יש לזה השפעה לתנודות הסוכר בדם? והאם ניתן לטפל בזה ע"י איזון היסודות? וא"כ כיצד? ואולי אין לזה קשר ליסודות הנפש? ב. האם יש שורש פנימי אחר לחולי זה, באופן שנוכל לטפל בו בשורש ולהגיע לאיזון? ג. האם 'דיקור סיני' הוא טיפול ראוי ע"פ תורה, והאם יש בעיה לעשותו אצל מטפל שאינו שומר מצוות?

### תשובה

א. כן. מתחילה קודם שהשורש וירד למדרגת גוף היה אפשר, אולם אחר

סנהדרין (קט, ע"ב) - "אבירם", שאיבר עצמו מעשות תשובה. ונופך אבירות זו, במ"ש (שם, ק"ג, ע"א) דכתיב בנה חיאל בית האלי את יריחה, באבירם בכרו יסדה ובשגוב צעירו הציב דלתיה. תניא באבירם בכורו, רשע לא היה לו ללמוד וכו', עיי"ש. ועיין יערות דבש (ח"ב, ד"ז) והנה זה נקרא אבירם, על שם אבירם שהיה בעדת קרח וירד שאולה.

והנה בחינת תשובה (כמ"ש, שאיבר עצמו מעשות "תשובה"), הוא בלב, כמ"ש ולבבו יבין ושב. וכמ"ש (ישעיה, מו, יב) שמעו אלי "אבירי לב". וכן (תהילים, עו, ו) אשתוללו אבירי לב. ובדרך רמז, אביר לב, עולה מרד עם הכולל. וזהו אבירם, שע"י אבירות לב לא שב בתשובה ונתנגד למשה, וע"י איבד את לב משה, כמ"ש (שמ"ר, וארא, ו, ב) אר"י בר סימון, כי העושק יהולל חכם, זה משה, עושק שעשקו אותו דתן ואבירם, יהולל חכם, עירבבו אותו, ויאבד לב מתנה, עיי"ש. שהוא לשון לב מתון. כלומר נתנגד לאבירות של משה.

והנה שורש אבירותו של משה נתבאר בשפתי כהן (שמות, ג, ב) וז"ל, וזהו בלבת אש, שהתורה נקראת אש, שנאמר (דברים, לג, ב) מימינו אש דת למו, וכו'. וכדי ללבבו, כלומר ליתן אבירות לב, נגלה לו המלאך תחילה שהיה מורגל בו מתחילה, וע"כ וירא ה' כי סר, ואח"כ ויקרא אליו אלקים וגו', ואח"כ ויאמר ה', מדרגה אחר מדרגה. עכ"ל. ושם נעשה אביר לב להיות גואל של ישראל. ולכח אבירות זו נתנגד אבירם.

ושורש האבירות של משה, מכח שדבק בו ית"ש. כמ"ש האריז"ל (ספר הליקוטים, וישב, פרק מח) וז"ל, אביר כמנן אין סוף, עם האותיות. ועיין פוקד עקרים (אות ד) וז"ל, "אבירי לב", והיינו שלבו אביר נגד היצר, כי משכן היצר על שני מפתחי הלב, ואביר הוא בתכלית התוקף והגבורה, שאין ליצר שוב כח כנגדו. עכ"ל. והוא בחינת משה, שאמרו (שבת, פט, ע"א) שאף מלאך המות (הוא יצה"ר) נתן לו מתנה, קטורת. ונשתמש בו במעשה של עדת קרח ודתן ואבירם. והיינו שאז נתברר אבירותו של משה, ובטל כח אבירות של אבירם. וזש"כ (במדבר, טז, ל) ואם בריאה "ברא" ופצתה את פיה ובלעה אתם. יברא - אותיות אביר, וז"ש (תהלים, מד, כ) ותכס על עדת אבירם.

ושלמות הארת אביר, נגלית בתחילת התורה במילת בראשית, אביר-תש, וכאשר נעשה חטא העגל ונשתברו הלוחות, אמרו על משה "תש" כוחו כנקבה, היינו שתש אבירותו. וזהו מכח אבירם. ולעת"ל יחזור ויתוקן בשלמות. ■



ויגש | ז-ז

לא יוכל הנער לעזב את אביו. עזב. עז-ב. ע' ז', בחינת שבע של יחידות ועשרות. ועל שבע כבר אמרו חז"ל, כל השביעין חביבין. וחביבות זו נגלית בפרט בישראל, כמ"ש (שבת, פט, ע"ב) "עדיין חביבותא הוא גבן". ועל ישראל אמרו, ישראל "עזין" שבאומות, עז-ין. ובישראל שזו עזות דקדושה, מצורף עמה שמחה, בעצמות העזות. וזהו בחינת עלז, עז-ל. בבחינת "עזו וחדוה במקומו". עז-ו. והקב"ה שמח בישראל, ונקראים זרוע "עזו". זרוע, עז-רו. ומכח כך, מכח עזותם, אמרו, "תנו עזו לאלקים", ישראל נותנים כח בפמליא של מעלה, והיינו שמגלים שהקב"ה בחינת עזו וגיבור. והם, ישראל, זרע קודש של הקב"ה. זרע, עז-ר.

ושורש כח זה בישראל נגלה בבועז, בו-עז. בחינת גיבור הכובש את יצרו, כבש תאווה לרות. ומתפשט ונגלה ע"י עזרא, עז-רא. שעליו אמרו בסנהדרין, שאלמלא נתנה תורה ע"י משה, הייתה ראויה וניתנת ע"י עזרא. והתורה ניתנה באימה ברתת וזיע, עז-י. ואילו נתנה ע"י עזרא עיקר צורת נתינתה היא בזיע. וכח זה נגלה אף אצל משה בהעלם, כפרט, ונתגלה ויצא לפועל בזרעו, זרע, עז-ר, כנ"ל, אצל בנו הנקרא אליעזר, עז-אליר. וכן נגלה אצל אהרן, שעליו נאמר שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, ונגלה בבנו אלעזר, עז-אלר.

אולם כאשר חטאו בעגל, בבחינת עלובה כלה שזנתה תוך חופתה ועזבה את נאמנות בעלה. עזב, עז-ב. היפך "ועזב" את אביו ואמו ודבק באשתו, ואזי היא נעשית עזר כנגדו. עזר, עז-ר. ואזי נגלה כעס, חרון אף, זעף, עז-ף. זעם, עז-ם. ונצרך מ' יום לעלות ולרצות בתפלה, ובזעקה. זעק, עז-ק. ואזי בקלקול הוקטן קומתן של ישראל, ובמקום לי-ראש, נעשה זעום, עז-ום, קטנות. ונעשה זועה, עז-וה. ושורש חטא העגל, בחטא עץ הדעת, כנודע. ושם נתקלל אדה"ר בזעת אפך תאכל לחם. זעה, עז-ה. וכח קלקול של אכילה זו נתן יעקב לעשו כאשר האכילו לחם וניזד עדשים. והוא השורש לנתינת חלק לעשו בכל יוה"כ, שיעיר לעזאזל, עז-אזל. וכן בגדי עשו החמודות, היו בגדי שעטנז, שטן-עז, כנודע. ומכח כך נתוסף בעשו עזות על עזות. ובגדיו היו עשויים משעיר עזים, עז-ים.

וכן עשו צד נשים תחתיו, ושורש ניקתו מעזה ועזאל. עז-ה, עז-אל. וכמ"ש (בב"ר, יא, י) ממרום ירדו שני מלאכים, עזה ועזאל, וחמדו בנות ארצות, והשחיתו דרכם על הארץ. וזהו שעשגו "סריס הנשים". ששג-עז. והכל היה בעשו מכח "פיו", ציד בפיו, כלומר היפך יעקב שהיה מספר בלשה"ק, עשו סיפר בלע"ז, עז-ל.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** זעם, אביעזר, זעק, זרע, אחיעזר, אליעזר, אלעזר, עזב, עלז, זעף, זרוע, יזע, יזרעאל, עז, עזא, עזה, עזוז, עזים, עזר, גזע, עזה, עזניה, העיז, בועז, זיע, זעון, יועזר, עזיאל, עזריה, עזרה, עזרא, זועה, זלעפות, זעום, זעיר, יעזר, לעז, עזאזל, עזרה, עזן, שעטנז, שעשגז. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעילון זה

**כתיב (בראשית, ב, יב)** שם האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב, וזהב הארץ ההוא טוב, שם הבדלח ואבן השהם. ואמרו (ילק"ש, שם, כא) מה זה (השהם) אבן טובה, אף זה (בדלח) אבן טובה, וכו'. (והם) מקרא משנה תלמוד תוספתא ואגדה.

ועיין זוה"ק (וארא, כד, ע"ב) שם הבדלח ואבן השהם, ואלין אבני יקר, אינון תריסר, ואינון לארבע סטרי עלמא, לקביל תריסר שבטין, דכתיב (שמות, כח, כא) והאבנים תהיין על שמות בני ישראל שתים עשרה על שמותם.

ועיין רד"ק (בראשית, ב, יב) וז"ל, שהיא אבן גדולה, וגם היא לבנה וזכה, ויעשה ממנה כלים למלכים גדולים, ועליה היו מפותחות שמות בני"י לרוב חשיבותה ונקיותה מכל פסולת, עי"ש. ועיין ב"ב (עב, ע"א), ועי"ז (ח, ע"א).

ועיין צרור המור (בראשית) וז"ל, ואבן השהם כנגד יעקב, שנאמר בו אבן ישראל, וכתיב ויקח את האבן, ולכך אמר והאבנים תהיין על שמות בני"י, ולא אמר על שמות בני אברהם או יצחק. עכ"ל. ועיקר תולדותיו של יעקב, יוסף, כנודע. ולכך על אבן השהם היה כתוב שבטו של יוסף, כמ"ש בשמ"ר (תצוה, לח, ט). ויש עוד בדברי רבותינו, ואכמ"ל. ועוד אמרו (פסיקתא רבתי, אחרי מות) א"ר יאשיה, שתי אבנים שהם ניתנות על כתפיו של אהרן כנגד מנשה ואפרים, ולמה אבני שהם, שגדלו במצרים ולא למדו ממעשיהם. ועיין משך חכמה (תצוה, כח, כ), ושפת אמת (תצוה, תר"מ, תרנ"ז). ועיין רש"י הירש (תצוה, כח, ט) וז"ל, נראה "ששהם" מורה על אבן שעיקר שימושה לשם טביעת חותמות. עכ"ל. חותם, לשון סוף, בחינת סוף הגלויות. עיין מהרש"א (ב"ב, עה, ע"ב) ששהם הוא בטור הרביעי, בחינת יוסף, גאולה אחרונה, משיח בן יוסף.

ויתר על כן, שהם אותיות משה, כנודע. עיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן נו). כי נודע, יעקב מלבר ומשה מלגאז. וכאשר נופל ממדרגתו הוא בחינת צור ילדך תש"י, ר"ת תרשיש, שוהם, ישפה, ג' אבנים שבטור הרביעי.

וזהו שוהם, בחינת הטור הרביעי, בחינת גאולה אחרונה. וכמ"ש (ב"ב, ע"ה, ע"א) ושמתי כדכד שמשותיך, א"ר שמואל בר נחמני, פליגי בה תרי מלאכי דרקיעא, גבריאל ומיכאל, וכו', חד אמר שוהם, וחד אמר ישפה, א"ל הקב"ה להוי כדן וכדן. ועיין מהר"ל (שם) וז"ל, ולפיכך ירושלים עיר הקודש, מיכאל שהוא שמונה על הטוב והחסד והזכות, אמר שצורת העיר הקדושה הוא מורה עיר הטוב הדביקה בחסד ובטוב, ולפיכך החומה (לעת"ל) הוא של שוהם, כי השוהם גוון שלו לבן, והוא גוון מורה חסד וטוב וראוי למקום הקדוש להיות צורה האלקית שלה דבר זה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעילון זה



עיגול התנועה שלו היא עקמומית, אבל העקמומיות שלו היא זהה תמיד, וכך היא יוצרת את תנועת העיגול.

אלו הם א"כ, בכללות, ארבעת הצורות המתגלות בבריאה כמו שסידרו רבותינו.

א. יושר, "האלוקים עשה את האדם ישר". ב. צורה מעגלית. ג. צורה של אמצע, ימין ושמאל. ד. צורה של "דרך עקלתון".

## בשורש, צורת האדם קו ישר, ולאחר החטא התפצל

לב' צורות תפיסת עיגול ותפיסת ג' קוין וסדר הדברים בקצרה, בשורש היצירה, צורת אדם בעיקרו היה ביושר, "האלוקים עשה את האדם ישר", אבל כאשר חל מציאות החטא "והמה בקשו חשבונות רבים", משם נעקר הגילוי של "האלוקים עשה את האדם ישר" - שזו הנהגתו של הקב"ה - שמצד כך, צורת אדם הנבראת ממנו היא המשכה של אותו יושר, ונעשה עיקר הגילוי של צורת אדם בצורה של עיגול, זה נשאר בפרטות אצל הנקיבה, אבל כללות צורת אדם חלה באופן של עיגול, ובלשון רבותינו זה מוגדר "השגחה כללית", ו"השגחה פרטית". השגחה פרטית הוא ה"האלוקים עשה את האדם ישר", יש לו מהלך דיליה, השגחה כללית היא בצורה של עיגול, היקף כולל.

ומצד כך, כאשר חל בקומת אדם הראשון ה"עמד ומיעטו" שקומתו ננמכה, "ותשת עלי כפכה", נשתנה צורת ההנהגה של האדם, מה שהקדוש ברוך הוא מנהיג את האדם, ומה שהאדם מנהיג את עצמו בפנימיותו, נשתנה מהצורה הנקרא "אורח מישר" לצורה הנקראת 'דרך מעגלית', וההנהגה הזו נשארה אצל אומות העולם, בסדר דברי רבותינו, יש השגחה פרטית, אבל עיקר הגילוי של השגחה פרטית מתגלה בישראל ולא באומות העולם, בוודאי שבדקות, ההשגחה פרטית מתגלה עד הדבר הקטן ביותר שיש בבריאה, אבל הרי, סידרו רבותינו, שיש דברים שיש להם השגחה כללית, ויש דברים שיש להם השגחה פרטית, בכללות, בהמה, יש לה השגחה כללית, ולאדם יש לו השגחה פרטית, ובפרטות, אומות העולם, יש להם השגחה כללית, וישראל יש להם השגחה פרטית, כלומר, זה מה שנגלה אצלם, מה שאין כן בשאר הדברים שההשגחה הפרטית מכוסה, נעלמת, נסתרת, אבל היא קיימת בפנימיותם.

מכל מקום, כח ההשגחה הכללית, היא המתגלה אצל אומות העולם, וכח ההשגחה הפרטית, מתגלה אצל ישראל, ומצד ההבחנה הזו, כחם של אומות העולם הוא בצורה של

אבל, שינוי ממהלך הדברים אבל, "אבל שרה אשתך יולדת לך בן", "אבל אשמים אנחנו", וכן ע"ז הדרך, ובהשתלשלות של זה, זה משתלשל לאבילות, "ויתאבל על בנו ימים רבים", "אבל גדול הוא למצרים" וכו'.

ראשית כפשוטו, כל לשון אבל, משמעותו הוא, שכשיש מהלך של דברים, סדר של דברים, צורה של דברים, וחל שינוי בדבר, זהו אבל. מעיקרא אברהם ושרה היו עקרים, אין להם ולד, והקב"ה נתאוה לתפילתן של צדיקים, "נמשלה תפילתן של צדיקים לעתר, מה עתר מהפך, אף תפילת צדיקים מהפכת ממידת דין למידת רחמים", נעשה היפוך, ומשם בעומק נאמר "אבל שרה אשתך יולדת לך בן". - מעיקרא אברהם הוליד את ישמעאל, שהשינוי היה אצלו, ולאחר מכן "אבל שרה אשתך יולדת לך בן".

הצורות השורשיות של הבריאה ובעומק יותר, יש ארבעה צורות שרשיות בבריאה [-ובהתפרטות כמובן, ישנם יותר],

הצורה השורשית והיסודית שיש בבריאה, זה מה שנאמר בלשון הפסוק "והאלוקים עשה את האדם ישר", ישרות, כצורת קו הנמשכת מן הראשית ועתידה להגיע לאחרית, זוהי הצורה השורשית של הבריאה, "האלוקים עשה את האדם ישר".

הצורה השניה שמתגלה בבריאה, היא כח של היקף, כח של סיבוב, כח של עיגול, והדוגמה היסודית והשורשית, מה שנאמר בקרא "ויבן את הצלע", לגבי בריאת האשה, וכמו שאומרת הגמ' ביבמות "השרוי בלא אשה שרוי בלא חומה", "נקיבה תסובב גבר", צורה של היקף, סיבוב.

הצורה השלישית שמתגלה בבריאה, היא אופן של ימין, שמאל ואמצע, יש את האמצע שהוא נקודת המרכז, קו ישר, ויש את הימין, שהוא לימין הקו, ויש את השמאל, לשמאל של הקו.

הצורה הרביעית שמתגלה בבריאה היא נקראת "דרך עקלתון". במציאות שמתגלה בצורה השלישית שיש אמצע, וימין ושמאל, ביחס לקו האמצע, הימין והשמאל הם בגדר "עקלתון", הם דרכים צדדיות, אבל ביחס לעצמם, הימין, יכול להיות שהוא "אורח מישר" בימין, וכן השמאל הוא "אורח מישר" בשמאל, אבל הצורה הרביעית היא בעצם "דרך עקלתון", שהקוים כאשר הם מתנועעים, הם לא מתנועעים באופן של יושר אלא בצורה עקמומית. - גם



וקוה" - נמצאים בקו, רק כיון שעל גבי אותו קו יש כיסויים - צריך להיות 'קוה וחזור וקוה', לבקוע לפנימיות שבדבר, שהקו הזה, נמצא בפנימיות, זה השורש הנעלם של "האלקים עשה את האדם ישר".

אבל בהתלבשות שבדבר, אצל אומות העולם הצורה היא צורה מעגלית, צורה של השגחה כללית, ואצל ישראל, בפנימיות הנעלמת שבהם, יש את הכח של הקו, עדיין - "האלקים עשה את האדם ישר", זה ה"קוה אל ה'", בהתגלות דתיקון שלהם, יש ימין שמאל ואמצע, שלושה העמודים שעליהם העולם עומד, "על התורה" - יעקב, "על העבודה" - יצחק, "על גמילות חסדים", אברהם אבינו, זה ג' הקוים בנפש.

**חלקו של כל אדם בג' קוים** וכל אדם ואדם, יש לו קו אחד יותר חזק משאר שני הקוים, ומצד כך, "מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי", הברור שבנפש הוא, על אף שכל אחד מאיתנו הוא מבני אברהם יצחק ויעקב, אבל, לכל אחד יש יחס מסוים יותר, לאב המסויים שבדבר יותר מאשר הגדר של שאר האבות.

ודוגמא בעלמא, יש י"ב שבטים, שבט דן נקרא דן כמו שאומרים רבותינו, וכמו שפשוט וברור, מלשון של דין, מידת הדין, הוא נוטה יותר למציאות של קו הדין, וכן ע"ז הדרך.

והרי, שבכל נפש ונפש, צריך ברור עמוק לאיזה מאחד מהג' קוים הנפש נוטה יותר, מתוך השלושה קוים שישנם, שזה ה"מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי" כדברי רבותינו הידועים, "יגיעו מלשון נגיעה, כלומר, כי מעשיו נוגעים באותו דבר, זה לא שהוא בוחר במעשיו לעשות את הדבר, אלא הוא נוגע באותו דבר, מחמת שהוא שייך לאותו דבר, - זה נגיעה בעצם, אם הוא נוגע במה שאינו שייך לו, בבחינת "אין מלכות נוגעת בחבירתה אפילו כמלוא נימא", ואם הוא נוגע במה שלא שייך לו, אז זה הופך מנוגע לנגע, "כנגע נראה לי בבית", כי הוא נוגע במה שלא שייך לו.

כל אדם ואדם יש לו את החלק בג' קוים, יש לו את שלושתם כמו שהוזכר, כי הוא מבני אברהם יצחק ויעקב, אבל יש לו את הקו היותר מסויים ששייך לנפשו דיליה, ובפנימיות היותר נעלמת שלו, יש לו את כח התקוה הנעלמת. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבניפדיה עבודת ה'.

עיגול, השגחה כללית, תפיסה כוללת, וכחם של ישראל נמצא בכח של ה"מישר". אבל הרי, היה תולדה של חטא, "האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים", מכח כך, נולד שורש של שמאל, ימין, ואמצע, זה כידוע, הסדר של ג' אבות.

אברהם קו הימין, "כי אמרתי עולם חסד יבנה", נתינה, אהבה, ובתולדה חסד. יצחק - "פחד יצחק אבי היה לי", קו שמאל, יראה, מידת הדין. "שמאל דוחה, ימין מקרבת", הימין היא אהבה, חסד, "ימין מקרבת", והשמאל דוחה.

ויעקב, 'בחיר שבאבות' כלשון חז"ל בבראשית רבה, הוא נקרא 'גופא', ולכן הוא עמוד של תורה שהוא גופו של דבר.

ועוד פעם א"כ, סדר הדברים בקצרה, כפי שמסודר בדברי רבותינו, אומות העולם, נשאר להם החלק של התפיסה המעגלית, עיגול, השגחה כללית, ישראל, יש להם את הגילוי של היושר, אבל לא היושר המקורי, זה היה אצל אדם הראשון, "האלוקים עשה את האדם ישר", משם נעתקו אומות העולם לתפיסה העיגולית, ותפיסת ישראל נעתקה ל-ימין, שמאל ואמצע, אברהם - ימין, יצחק - שמאל, ויעקב "עמודא דאמצעייתא". זה צורת הדברים.

**הכח הרביעי - 'דרך עקלתון'** אבל יתר על כן, שהוא הכח הרביעי כמו שהוזכר, הוא הנקרא 'דרך עקלתון', צורה של עקמומיות שמתגלה במציאות הבריאה, התפיסה הזו, היא נקראת בקומת הנפש חטא, חטא יש אופן שהוא מלשון חסרון, "והיו אני ושלמה בני חטאים" - חסרים, וחטא הוא מלשון "קולע אל השערה ולא יחטיא", שחטא הגדרתו, שהוא אינו הולך באורח ה'מישר', אלא הוא הולך באורח של חסרון, כל חטא, כמו שהרחיב המהר"ל פעמים רבות מאד, עניינו ומהותו היא, נטיה מן האמצע לצדדים, אבל בדקות, כמו שנתבאר - זה לא נטיה מן האמצע לישירות של הימין או נטיה מן האמצע לישירות של השמאל, כי אם כן, הוא היה דורך בדרכי האבות, אלא זו נטיה לצדדים, אבל באורח של "עקלתון" שגם בצדדים אינו באורח של קו ישר אלא באורח של עקלתון.

**כח הקו - כח התקוה** הקו הראשון הוא השורש הנעלם בנפש, וכמו שאומר הרמח"ל, ועוד, הוא מתגלה בנפש בכח הנקרא תקוה, זה כח הקו, "קוה אל ה' חזק ויאמץ ליבך וקוה אל ה'", כדרשת חז"ל כידוע, "קוה, וחזור וקוה", אם היו נמצאים במדרגת הקו, לא היה צריך "קוה וחזור



מתכלל. כיצד הוא מתכלל, ע"י שנעשה כלות, והכלות כולל אותו באור. זה מה שנאמר כאן: ובהתרבות האור יתבטל הכלי ממעוט כחו לקבל האור הרב והגדול.

כמ"ש בענין ז' מלכי אדום והם הנקרא עולם הנקודים  
איך מלכו ומתו

### כלי שאינו מתבטל - "אנא אמלוך", מידת הגאווה

נבאר הענין בלשון קצרה. כאשר ישנו ריבוי של אור, ישנם ב' תנועות, א. תנועה שהכלי מתבטל לשורשו, וזהו הגילוי שמתגלה בעולם העליון יותר. ב. תנועה דק-לקול, שהיא סוד השבירה, שריבוי האור לא מבטל את הכלי, אלא הכלי נשבר. בעומק, זו ההבחנה שנקראת ז' מלכי אדום, שהם בבחינת "אנא אמלוך". "אנא אמלוך" כלומר שאין ביטול, שזהו הנקרא "גאווה". אם ישנו בי-טול, הרי שהכלי נכלל באור, ולא תהיה שבירה, ויהיה חסר בתכלית הבריאה אבל כאשר ישנו "אנא אמלוך", אזי ה"אנא אמלוך" גורם שהכלי לא מוכן להתבטל, ואם הכלי לא מוכן להתבטל, הוא נשבר.

בלשון קצרה מאד, זוהי מידת הגאווה. יש גאווה דקדו-שה, שהאדם רוצה לעלות, ובזה שהוא רוצה לעלות הוא מתכלל בעליון. ויש גאווה דקלקול, שזה "אנא אמלוך", שהאדם רוצה את קיומו שלו כעליון. וכאשר הוא רוצה את קיומו שלו כעליון, הוא לא מתבטל לעליון ממנו.

ע"ש היטב איך היה בחי' בריאת והיות הכלים כי בת-חלה צריך צמצום האור ומעוטו ועי"כ יתגלה היות הכלי ואחר שכבר נתגלה ונתהוה אז חזר האור להמשך בו ויכול הכלי להתקיים ולא ליבטל.

### סדר קומת הכלים

הדברים הללו יתבארו בעז"ה בהרחבה להלן, והוזכרו לעיל, ונחזור להזכיר כאן בלשון קצרה את סדר קומת הכלים, ולפ"ז כלפי הנידון שהוזכר כאן.

המדרגה הראשונה והעליונה של הכלי, הוא בע"ס הגנו-זות במאצילן. האור של הע"ס גנוז במאציל, ולכן, המא-ציל הופך להיות כלי לאור של הע"ס. ומצד כך הכלי העליון הוא למעלה מן האור. והגדרתו הוא, כלי מלשון כלול, שכל תחתון כלול בעליון. זהו אופן העליון של

והעגולים הם בבחי' א' כי המעולה מחבירו סובב ומ-קוף על חבירו והעגולים היותר פנימים תוכניים מכולם הם היותר גרועים מכולם הלא המה הרקיעים והגלגלים הסובבים על עולם השפל שהם נתונים תוך כל העגולים באמצע כולם אבל היושר הוא להפך כי היותר פנימי הוא עליון ומעולה מכולם וחיצון שבכולם הוא יותר גרוע מכולם ויושר זה מלביש לזה וזה לזה עד שהגרוע שבכו-לם הוא מלביש לכולם והבן כל זה היטב.

### שורש דבר והיפוכו, בכל מדרגה לדאות דבר והיפוכו

דברים אלו נתבארו לעיל, ונחדד את היסוד שמתבאר כאן. היסוד שמתבאר כאן הינו, שכל דבר בבריאה לעולם בנוי בסוד דבר והיפוכו. בשורש השורשים זה מתגלה בצמצום ובקו, התפשטות והסתלקות. צמצום - הסתלקות, קו - התפשטות. אולם כאן זה מתגלה כבר בתוך העולם עצמו, "דרוש יושר ועיגולים", מהקו עצמו נעשו יושר ועיגולים, וגם כאן זהו דבר והיפוכו. ובעומק, בכל מדרגה ומדרגה צריך לראות את הדבר והיפוכו דיליה באותה מדרגה. בשורש - זהו צמצום וקו. וכאן זה מתגלה באופן שמדין העיגולים החיצון משובח, ומדין היושר הפנימי משובח יותר. וכמו שהוזכר גילוי העיגו-לים ויושר בדרכי העבודה, שמדין החיצון העבודה היא להתפשט מהאני, ומדין היושר העבודה להיכנס לפני-מיות האני. וזהו דבר והיפוכו במהלכי העבודה, ובלשון כללית מאד זה נקרא אהבה ויראה. והרי שכל סדר הדבר לעולם בנוי על דבר והיפוכו. ולכן נשוב ונדגיש, שבכל מדרגה ומדרגה צריך לראות את הדבר והיפוכו דיליה באותה מדרגה.

והנה אחר שהצגנו לך הקדמות הנ"ל תוכל להבין עתה ענין סיבת צורך הצמצום אשר צמצם הא"ס א"ע בא-מצעית האור שלו להניח מקום חלל וריק כנ"ל בענף ב'. והענין הוא כדי לעשות בחי' כלים כי ע"י צמצום האור ומעוטו יש אפשרות אל הכלי להתהוות ולהתגלות ובהתרבות האור יתבטל הכלי ממעוט כחו לקבל האור הרב והגדול

מצד הביטול של הכלי ע"י ריבוי אור, הכלי נקרא כלות, שהכלי מתכלה ע"י ריבוי האור. ובלשון אחרת, הכלי נכלל באור. זה נקרא ביטול הכלי, הוא מתבטל, הוא



ולפ"ז, ישנם ב' אופנים כיצד מתהווה הכלי התחתון. אופן א' של עשיית הכלי, שע"י הסתלקות האור נשאר רק החלק העב, ונע־ שית מציאות של כלי. ואזי חוזר האור ומאיר בכלי, באופן שכבר האור שמאיר בכלי לא יבטל את הכלי. ואופן זה של עשיית הכלי הוא האופן שנתבאר כאן בד־ברי הרב ז"ל. וישנם שתי סיבות מדוע האור לא מבטל את הכלי, א. האור שחוזר ונמשך הוא מצומצם יותר. ב. יתר על כן, הכלי כבר קיבל את העביות שלו.

אופן ב' של עשיית הכלי, כמו שיתבאר להלן, ע"י בי־טוש של שני אורות שיוצרות מציאות של כלי. ביטוש של שני אורות הוא בסוד ה"מנגדתי". יש יצירת כלי בסוד ההידמות ויצירת כלי בסוד ההשתנות. בסוד ההידמות הכלי נעשה מכח האור המסתלק, ונעשה עי־בוי של האור, ועי"כ נעשית מציאות של כלי. ומצד כך הכלי הוא האור העב. יש אופן נוסף, שמהביטוש של האורות נעשית מציאות של כלים. זה נקרא: "אורות, ניצוצות, כלים". היה אורות, הבטישה של האורות יוצ־רת ניצוצות, והניצוצות הם שורש מציאות הכלים. זהו הכלי תחתון.

נמצא, שבכלי התחתון עצמו ישנם שני הבחנות, כלי של מדרגת עיבוי האור, וכלי של ביטוש הניצוצות שיוצרות מציאות של כלים. ובכלי התחתון גופא ישנם ג' מדרגות, א. אופן שהכלי עדיין בטל לאור, עקודים בהתפשטות שניה. ב. אופן שהכלי בתנועה לאור, כלות, באצילות. ג. אופן שהכלי שהוא כלי קיבול, בבי"ע.

סידרנו בקצרה כל סדר מדרגת הכלים, שזו סוגיא שתתבאר עשרות ואפי" מאות פעמים בעץ חיים. בבי"ע זהו כלי גמור, באצילות זהו כלי בתנועה לביטול, בעקודים בהתפשטות שניה זהו כלי שבטל למציאות האור. למעלה מכך זהו כלי שכולל את האור, בחינת נקבה. ולמעלה מכך זהו אור א"ס, כטיפת זכר, שהוא כלול לגמרי במציאות העליון. אלו הן בקצרה ממש ג' המ־דרגות. וזהו מה שכתוב כאן: ועי"כ יתגלה היות הכלי ואחר שכבר נתגלה ונתהווה אז חזר האור להמשך בו ויכול הכלי להתקיים ולא ליבטל

הכלי, שכל תחתון כלול בעליון. וזהו לפני התגלותו של הכלי.

מדרגה שניה של הכלי, מדרגת כלי באופן שכופה עליו את הכלי, מדרגת עקודים. כדוגמת עובר במעי אמו, שהגם שהוא בתוך מעי אמו, אבל הוא מציאות בפ"ע, אלא שהעליון עוטף אותו מכל צדדיו וכוללו. אלו הם שני המדרגות הראשונות, מדרגה עליונה של כלי, שה־מציאות העליונה היא הכלי, והדבר שנמצא בתוכו כלול לגמרי במציאות העליון. וזהו כל מדרגה של עולם תח־תון ועליון, שהעליון כולל בתוכו את התחתון. מדרגה למטה מכך, שהתחתון הוא כבר קיים, רק שהוא כלול בעליון כעובר במעי אמו.

ובלשון מדויקת, זו ההבחנה של זכר ונקבה. בזכר הטי־פה היא במח, כלומר, שהבן כלול באב. בנקבה, העובר ירך אמו, הוא כלול באם, אבל הוא מציאות בפ"ע. אלו הם שתי מדרגות שונות בתכלית. בזכר שהטיפה נמ־צאת במח, הולד אמנם כלול אבל הוא איננו מציאות כלל, הוא כל כך כלול שהוא כבר איננו מציאות, הוא רק טיפה. זו ההבחנה של ע"ס הגנוזות במאצילן. בע־קודים מתגלה מדרגה של עובר במעי אמו, עובר במעי אמו הוא ג"כ כלול בעליון, אבל הוא מציאות גמורה. כמו כן, גם בעובר במעי אמו, בדברים מסוימים הוא ירך אמו, ובדברים מסוימים הוא לאו ירך אמו [כמו שמסבירים תוס' (ב"ק מז ע"א), שגם למ"ד עובר ירך אמו, או הוא לאו ירך אמו גמור לכל מילין].

אלו הם שני המדרגות שהתחתון כלול בעליון. ישנו אופן הפוך, וזוהי עיקר הסוגיא שמתגלה כאן, שהכלי מתחת לאור. שתי המדרגות הקודמות שהוזכרו הם באופן שהכלי למעלה מהאור, זהו א"ס בבחינת זכר, וכלי דע־קודים בבחינת נקבה. ועתה בסוגייתנו עוסקים בכלי גמור, כלי שנמצא מתחת האור.

מדרגה שלישית של הכלי, למטה מכך, כלי תחתון. בלשון כללית מאד, כל דבר בבריאה בנוי באופן של זכר ונקבה, זכר ונקבה שיש להם השתוות והתנגדות. "זכה עוזרתו, לא זכה מנגדתו". ושורש הכלי הוא, מעצם האור, כשם שהנקבה היא משורש הזכר, אחת מצלעו־תיו. החלק העב והגס שבאור הוא הכלי.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.



## אור א"ס

א-מלחמה. כי י"ס הגנוזות וכמוסות במאצילן שהם שורשי הגבול, מחד תשוקתם להיכלל באור א"ס, ומאידך רצונם בהשתלשלות הגבול. וזהו השורש הראשון הנעלם והכמוס של מלחמה.

וכשעלה ברצונו לברוא הנבראים גבר כח זה של הגבול.

## צמצום

א-מלחמה כנ"ל. כי בגבול ששורשו צמצום שייך מלחמה, כי הגדלת צד אחד בהכרח מקטינה את זולתו. ויתר על כן, אחלמה מלשון חולי, חלל, שנעשה ע"י הצמצום.

## קו

אבן אחלמה כנגד שבט גד, כמו שיבואר להלן. ושם גד חובק בתוכו דבר והיפוכו. מחד נקרא כן מלשון המשכה, ומאידך נקרא כן מלשון חיתוך. ושם ההמשכה הוא בחינת קו, ובמילת אחלמה רמוז חמה-אל, זולתו. ומאידך שם חיתוך שורש צמצום מלחמה כנ"ל.

ועוד. אחלמה מלשון מייחל, ומקוה, תקוה, קו. כמ"ש הרמח"ל בדרוש הקיווי, שקו לשון תקוה, וע"ז נוסד תקט"ו תפלות של הרמח"ל, תט-קו. שכולם סיומם בלישועתך קויתי ה', קו, תקוה.

## עיגולים

צורת מלחמה ע"י שמקיף האויב מכל צדדיו סביבותיו. בחינת סגר עליהם המדבר. וכן ביהושע במלחמתו לכבוש את א"י. והתרגום תירגם אחלמה, עין עיגלא. לשון עיגול.

ובעומק, הקו היורד מא"ס עובר דרך העיגולים, מעיגול לעיגול דרך חלונות, ומצד המלחמה מעכב את הקו מלעבור ע"י סיתום החלון. ועיין רבינו בחיי (שמות, כח, טו) גד על אחלמה, והוא הנקרא קרישטא"ל, ולכן תרגומו עין "עגלא".

## יושר

היושר נתפשט ונעשה עיגול, וחזר להתפשט ונעשה עיגול, וחוזר חלילה. והוא עומק המלחמה, לחזור לתכונת היושר שבו. שהוא בחינת א-מלחמה, כנ"ל, מלחמה לחזור לראשית שבו.

וזהו העומק שגד כולל המשכה וניתוק, כללות ההפכים, והוא שורש המלחמה בא' שכולל ההפכים - והוא בחינת אחלמה, אח-למה. אח לשון איחוי. למה, למה כך ולא להיפך. איחוי ההפכים.

וכן אח-מלחמה, מחד איחוי, ומאידך מלחמה, כלילת ההפכים.

## שערות

תכלית הידיעה, המוחין הנמצאים תוך הגולגולת, שלא נדע, אור השערות, אור חוזר של מוחין דחיה שנכנסו תוך הגולגולת ויצאו. והוא בחינת החלום, שהוא הסתלקות המוחין כמ"ש האריז"ל בספר הליקוטים. אולם זהו מהצד התחתון, אולם מהצד העליון שהמוחין המסתלקים בבחינת שערות, שם שורש השגה של מאין תמצא.

אחלמה מלשון חלון, כמ"ש להלן בשם הראשונים.

## אזן

אחלמה לשון חולה שהחלים. ומקום האזן שם מקום החולי הגמור, חרשו נותן לו דמי כולו. ושם שלמות ההחלמה.

ושורש הדברים, כי במקום שיש הארת האזן אין שבירה. וחרשו מסלק הארת האזן, ועי"ז יש אפשרות לכלל השבירה, ולכך נותן לו דמי כולו.

## חוטם

אחלמה, אח-הלחם, איחוי הלחמים. כי בקלקול נאמר בזעת אפיך תאכל לחם, בחינת חרון אף היפך ריח ניחוח. ובתיקון נעשה לחמי תודה, ארבעים. ויתר על כן לחם הפנים, לא בחינת אף אלא פנים, הארת פנים. אולם עדיין יש ריבוי של לחמים. משא"כ בחוטם דא"ק חוטם אחד, איחוי הלחמים.



## פה

בו יצא ה' מוצאות הפה, חיך, גרון, לשון, שיניים, ושפתיים. ואותיות הגרון אחע"ה, והוא אחלמה. אחה ולמ', גימט' ע'. החלמה לשון רפואה כנ"ל. והזמן שנתרפאו כל החולים - במ"ת. ושורשם משה שהיה כבד פה, והוא ע"י מש"כ משה ידבר והאלקים יענו בקול. וע"י קול זה שיצא כביכול מגרון של מעלה (למ"ד קולו של הקב"ה) נרפא.

ובחינת גרון בינה, חיך החכמה, כנודע. וזהו "קרא בגרון אל תחשך". אחלמה עם הכולל גימ' פה.

## עינים - שבירה

אורות העינים שם ב"ן, והשבירה היתה במלכויות שבהם. ומהות המלך לעשות מלחמות, שלכך קרא הרמב"ם להלכות מלכים, מלכים ומלחמותיהם. וזהו עומק השבירה, שהיפך האיחוי נעשה מלחמה כנ"ל. כי זו"ן בחינת אח ואחות. בחינת ז"א אח שם מ"ה, וזהו אחלמה, אח-מ"ה-ל, שם ב"ן, נוק'. ונתהפך ע"י אנא אמלוך ע"י מלחמה, ונעשה שבירה, הפרדת החלקים.

והתיקון אור מ"ה החדש. אחלמה, איחל-מה, מיחל למ"ה שיתקנו.

## עתיק

עקב של עליון הופך להיות ראש של תחתון, בחינת עקב ענוה יראת ה'. והוא בחינת עתיק, חיבור מעולם לעולם, לעומת אריך שארכו רק בתוך אותו עולם, משא"כ עתיק ראשיתו בעולם העליון, סוף העליון הופך להיות ראש לתחתון. ויתר על כן, בסוד דדי בהמה, יורד לעולם יותר תחתון, ומחבר ג' עולמות.

וזהו גד יגודנו, והוא יגוד עקב. והוא בסוד עתיק, שמעתיק ומעביר מעליון לתחתון, ולהיפך.

כי בעתיק יש ב' תכונות, לחבר עולם עליון עם עולם תחתון, ג' עולמות, קו ימין שבו. ולהעתיק מעולם לעולם, קו שמאל שבו.

## אריך

אריך אפים לצדיקים ולרשעים. ועיקר גילוי אריך אפים לרשעים למי שמאריך ברשעו, והוא מושך בערלתו,

שמאריך ערלתו. והוא נפילת גד, שמחד נקרא כן מלשון המשכה, ומאידך לשון חיתוך, נולד מהול. ובנפילה נעשה גד, המשכה לערלה. וע"ז גופא מאריך אפיה ומוחל. וזהו אחלמה, א - חמלה - מחל.

## אבא

אב שמחל על כבודו, כבודו מחול. ומהות המחילה, שמוריד עצמו ממדרגת אב למדרגת אח. וזהו אחלמה, אח - מחל - חמלה, כנ"ל. והוא בחינת אבן הנקראת אחלמה, אבן, אב-בן, כנודע, אב שמוחל לבנו ע"י שנעשה כאחיו.

## אמא

אחלמה אותיות אם-חלה. שהאם המולידה יש לה דין של חולה. כי ירידת עליון לתחתון באופן קבוע נקרא מות, מאן דנחית מדרגיה מיתה אקרין ביה. וירידה לשעה נקרא חולי. והתיקון עליה מתתא לעילא, בחינת על כל קרבנך תקריב מלח. אחלמה, א-המלח.

## ד"א

ז"א ונוק', אם ואחות. וזהו אחלמה, אח-לה-מ. מ - מלכות, נוק'.

ועיין גר"א (תיקונים, תיקון ע). ועיין אלשיך (תורת משה, כח, יח) אחלמה, כלומר, אח-למה, עיי"ש. וכן הוא במחשוף הלבן (תצוה). ועיין עוד שם בדבריו, אחלמה (עם האותיות) גימט' פ"ח עם הכולל, והוא ד"ם שבאה"ה דבאמא, שנתלבש בדם דמ"ה דז"א, והיו לבשר אחד, עיי"ש.

## נוק'

עיין גר"א (תיקונים, תיקון ע) ד"ב אבנים דחושן הן ד' פעמים ג', בג' הוויזות, גפ"ג ביה"ו, כמ"ש בתז"ח, ולמעלה קבו ע"ב, והוא ט"ס, ט' תיקונין דז"א, וג' דההי"ן בנוק', ועיין לעיל ט' ע"ב, וכלהו משלשין באבהן וכו', וזהו אחלמה התשיעי, דהוא כליל ט' דביה, והוא נקרא תפארת תיקון התשיעי, כמ"ש בא"ר, ומגיע עד התפארת, ושם מתחלת הנוק', כתר דידיה.

נמצא שתחילת הנוק' באחלמה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב

על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



המשך מעמוד ד'

שכבר ירד למדרגת גוף, נצרך אף טיפול בגוף ולא מספיק טיפול בנפש הבהמית.

ב. כן. סכרת מלשון "סכר", לשון סתימה. נצרך לבדוק היכן שורש החסימה הנפשית, ולפתחה.

ג. אפשר, באופן שאינו אלא דיקור ללא כל תוספת אחרת.

## קושי רגשי בלימוד הספר 'בלבבי משכן אבנה'

אני אברך כולל למדתי בעבר הרבה אצל מרן ראש הישיבה רבי גרשון אדלשטיין. כבר לפני 15 שנה כשנפתחתי בתור בחור לספר "בלבבי משכן אבנה" מאד התחברתי, ואני חושב שזה אמיתי הנכתב שם, וכך באמת ראוי לנהוג. אבל כאב לי מאד מאד התחושה שיצאה לי מקריאת הספר, שכל עם ישראל שהם לומדים תורה ומקיימים מצוות, אין להם קשר לעולם הבא, כי בעולם הבא מה שיש זה רק דביקות ואם פה אין לך דבקות גם לעולם הבא.

וזה סיבה שמורידה לי את כל הכח להשקיע באמת בדרך הזאת, כי הדרך הזאת אומרת שכל האברכים החשובים והתלמידי חכמים שהם הם ורק הם העיקר של כל היהדות והבריאה, "הם לא בדרך שתביא אותם לעולם הבא ולדבקות". זה לא הגיוני, אז מי כן? וההעמדה של הדברים שאברכים ת"ח לא בדרך הנכונה אלא בהגדרה של "רשעים שבהם מלאים מצוות כרימון", מורידה לי את כל המוטיבציה להשקיע בזה למרות שלעצם הדברים אני מאד מתחבר.

## תשובה

אף אני למדתי אצלו, והתייעצתי עמו בכלל, ובפרט בענין הספרים, שעבר על חלקם, ועודדני להמשיך. ולגופו של נידון. כל מי שדבוק בתורה באמת לשמה, בהכרח יש לו דבקות בקב"ה, בהעלם או בגילוי, וזה חלקם לעוה"ב.

וח"ו לומר על שום בן תורה שהוא רשע, ומלא במצוות כרימון. וחז"ל לא קראום רשעים אלא "ריקנין". וכן תלמידי חכמים למעלה מכך. אולם נחסר לו הנקודה הפנימית.

וכבר הרחיב בכך המשגיח ר' דב יפה זצ"ל, שדבר זה חסר בדורנו אף אצל בני תורה. וכבר העיד בפני שהחזו"א אמר לו שיש לו (לרי דב יפה) תענוג בהכרת אלוקות. וזו הדרך הישרה שיבור לו האדם, וזו הדרך לכו בה. וזה היה "צורת" חייו של החזו"א, והוא אבי הישיבות בארץ ישראל. והוא הדמות הפנימית שלכאורה יש לילך לכל בני הישיבות.

## בענין שנאת השבטים את יוסף

שלום הרב.

ראינו ב' פעמים שהתורה מעידה שהאחים שנאו את יוסף, ותמהתי לרגע, וכי יעלה על הדעת שכאלו קדושים ישנאו? והרי הכל מן השמים? הכל בהשגחה פרטית מדוייקת ומושלמת, אם אפילו אנחנו קצת מבינים זאת, איך כאלו קדושים לא הבינו חלילה? ובאמת ראיתי באחד החומשים המבוארים שכותב בשם המפרשים שניטלה מהם הבחירה וכל זאת בשביל להביא את עם ישראל לתהליך של שיעבוד מצרים ובניית עם ישראל וכו'. נשמע תירוץ טוב, אבל השאלה שלי היא: "הכל משמים חוץ מיראת שמים" - איך אפשר לומר שלקחו את בחירה לאחים? הרי זה דבר שתלוי באדם, ומדוע לכאורה לקחו להם את הבחירה?

## תשובה

כמו שבגאולה הכביד ה' את לב פרעה, וכתבו חלק מרבותינו שניטל ממנו הבחירה, כן שורש הגלות נעשה בהסתלקות הבחירה. הגלות והגאולה - מאותו שורש.

## אודות החיסון נגד קורונה

לכבוד הרב שליט"א.

האם יש ליקח החיסון לקורונה, או שעבודתנו עכשיו להתרכז רק על אין עוד מלבדו, ואין ליקח החיסון? (השואל הוא מחו"ל, והשאלה היא על החיסון שעומדת בקרוב להימצא לההמון באמריקה).

## תשובה

זוהי שאלה קודם זמנה, כי לצורך כך נצרך בירור של המקרה.

הדבר תלוי בכמה שיטות של חיסונים, באיכותם, רמת סיכון מול רמת תועלת, מי הנותן את החיסון. וכן באיזו מדינה, כי נצרך זהירות שאין שיקולים נוספים מלבד טובת המחוסן בחיסון, שיקולים הגורמים לתערובת זרה.

ככלל, "יחיד שאינו בקבוצת סיכון" אינו מחויב לקחת זאת. אולם יש מבט מצד טובת הכלל, ולזה נצרך הוראת עיני העדה בכל מקום ומקרה לגופו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

## דין מת ומת מצוה

### המוצא מת יכול לפנותו למקום אחר

פ"ט ה"ג דף מ"ה ב'), וברמב"ם (הלכות טומאת מת פ"ח ה"ה) ובראב"ד שישנם גרסאות שונות בברייתא לגבי טומאת מקום הקבר לאחר הפינוי, ועוד נדון בכך. אבל לכל הגירסאות, קבר הנמצא וקבר המזיק את הרבים מותר לפנותו, וקבר הידוע אסור לפנותו. א"כ במשנה דניזיר מדובר על הקבר הנמצא.

### דין טומאת התפוסה

[ב] והנה יכולים להיות כמה טעמים מדוע להעביר את המת למקום קבורה אחר. חדא, דאפשר שטומאת קברו מזיקה לעוברים ושבים. אולם בכה"ג אפילו קבר הידוע מותר לפנותו, כדלעיל. טעם נוסף יכול להיות שהוא נקבר בקרקע פרטית, ובעל הקרקע כמובן אינו מעונין שזר יקבר באדמתו (עי' ברא"ש בנזיר ס"ה א'). טעם נוסף יכול להיות שכבוד המת ורצון משפחתו מחייבים להעבירו לקברי משפחתו. ענין נוסף שיש להבין הוא מדוע להעביר גם את תפוסתו. והנה הגמרא בנזיר מביאה שישנם מתים שאין להם תפוסה (כגון מת חסר). והריטב"א (ב"ב ק"א ב' ד"ה מת) כתב דגמירי שאין קונה תפיסה אלא מת ממש שנקבר שם שלם. ועי' בריטב"א (שם ד"ה נוטלו ואת תפוסתו), שאין נוטלין את התפוסה אלא משום כבוד המת, וכן כתב התפא"י (אהלות פט"ז אות ל"ד) שהחוב להעביר את התפוסה איננו בגלל הטומאה, אלא משום כבוד המת. ולכן אם אין כאן מת שלם, אין התפוסה מעלה או מורידה, דבכל מקרה אינו שלם. אמנם בודאי אסור לעשות טהרות במקום שהיה המת אם לא נטלו את תפוסתו עמו (תפא"י שם ומשנה אחרונה באהלות שם). ועי' בחזו"א (טהרות אהלות כ"א ה') שכתב שלר"ש (אהלות פ"ב מ"ד) תפוסה מטמא בהיסט, וכן כתב

[א] בפרשת השבוע מבקש יעקב מיוסף שלא יקברנו במצרים, "ונשאתני ממצרים", אלא שיקברנו במערת המכפלה עם אבותיו. והנה המשנה בנזיר (ס"ד ב', ונכפל באהלות פט"ז מ"ג, וכן מובא בב"ב ק"א ב') אומרת "המוצא מת בתחילה וכו' נוטלו ואת תפוסתו". ולענין תפוסתו (עי' במסורת הש"ס גירסה אחרת - תבוסתו), הגמרא (ס"ה א') שואלת, "היכי דמי תפוסתו, אמר רב יהודה אמר קרא ונשאתני ממצרים, טול עמי, וכמה שיעור תפוסה וכו', נוטל עפר תיחוח וחופר בבתולה ג' אצבעות". והמפרש מבאר את הדרשה, "ממצרים - מעפר מצרים טול עמי". א"כ עולה לפי דרשה זו, שיעקב ביקש מיוסף שלא בלבד שיעביר את גופתו מקברו במצרים לקברו במערת המכפלה, אלא שביקש שיעביר גם את תפוסתו. ועי' במסורת הש"ס שמביא את גירסת הערוך בגמרא, ועוד מביא שם במסורת הש"ס שבתיו"ט כתב שלא מצינו שנקבר יעקב במצרים, ולכן כתב הרמב"ם בפיה"מ שדרוש זה הוא אסמכתא בלבד. והטעם שנוטל גם את התפוסה, כי מתערב בו מדם ומוהל המת'. והנה עצם הסוגיה בנזיר מיירי בהעברת מת. לענין אם בכלל מותר להעביר מת מקברו, איתא בברייתא בסנהדרין (מ"ז ב') "נמצא אתה אומר שלש קברות הן, קבר הנמצא, קבר הידוע, קבר המזיק את הרבים. קבר הנמצא מותר לפנותו, פינהו מקומו טהור ומותר בהנאה. קבר הידוע אסור לפנותו, פינהו מקומו טמא ואסור בהנאה. קבר המזיק את הרבים מותר לפנותו, פינהו מקומו טהור ואסור בהנאה". אמנם עי' בירושלמי (נזיר

1 הנה בבבלי משמע שב' חלקים בתפוסה, עפר תיחוח שהוא אינו קרקע בתולה ועוד ג' אצבעות קרקע בתולה, אבל בירושלמי (נזיר פ"ט ה"ג דף מ"ה ב'), מוזכר רק שקולו ג' אצבעות, כי עד שם המוהל יורד, ולא מוזכר עפר תיחוח. אמנם עי' ברמב"ם בפיה"מ באהלות שפירש שעפר תיחוח הוא עפר מלוחלח שאינו הדוק ואינו צריך חפירה (תרגום קאפח). ונראה שהדם והמוהל גורמים לכך, כפי שמשמע במפרש. ונראה שהירושלמי לא חילק בין עפר תיחוח לקרקע בתולה דאין נפ"מ הלכתית ביניהם.



# דין מת ומת מצוה

לכן גם כאשר גוי קבור שם, לדעת הרמב"ם שגוי מת מטמא במגע ומשא, א"כ יש לחוש שיטמא העובר שם, ולכן מובן מדוע הצריך הרמב"ם ליטול גם את התפוסה של גוי. משא"כ ליראים, דס"ל שגוי מת אינו מטמא כלל, א"כ אין צורך ליטול את התפוסה, ולמעשה אפילו את הגוי עצמו אין צורך ליטול. והנה לדעת הריטב"א שטעם נטילת התפוסה עם המת היא משום כבוד המת, פשיטא שזה שייך רק בישראל ולא בגוי, לכן מצד זה אין צורך בדין תפוסה בגוי. וגם אם הריטב"א סובר כרמב"ם שגוי מת מטמא במגע ומשא, אין בהכרח שעליו לחוש שתפוסתו תטמא מי שעובר שם, דהרי זה חשש רחוק.

## התפוסה יש לה דין כמת רק אם יש לה טומאה

[ד] והנה אין הכרח לומר שהרמב"ם חולק על הריטב"א וסובר שזה שמפנים את התפוסה הוא רק כדי לטהר את המקום. דאפשר שהרמב"ם מסכים לריטב"א שמפנים את התפוסה משום כבוד המת, אלא שמה שמגדיר את התפוסה כחלק מהמת זו טומאתו, ואם לא היתה לתפוסה טומאה לא היתה נחשבת לחלק מהמת. דהנה ישנה חקירה של רבי חיים מבריסק (הלכות טומאת מת פ"ז ה"ד, ועי' בחידושי ר"ד פוברסקי על סנהדרין מ"ז ב' שביאר את דבריו), האם טומאת הקבר היא המשך של טומאת המת, או שזו טומאה בפני עצמה רק שלולי שהמת בקבר לא יחול על הקבר שם הטומאה. ומוכיח הגר"ח שטומאת הקבר היא כלולה בטומאת המת מכך שכהן שנגע בקבר לוקה בעוד שכהן שנגע בבגדים שנגעו במת למרות שנטמא אינו לוקה. דאין כהן לוקה אלא על טומאות הפורשות מן המת עצמו. לפ"ז ע"כ שדין הקבר כדין טומאה הפורשת מהמת. וא"כ לענינו, ה"ה המוהל והדם, דהיינו תפוסתו, לא גרע מהקבר, וטומאתם היא דין טומאת המת עצמו. ויתר על כן, כיון שהם פרשו מהמת עצמו, לכן לא רק טומאתם אלא עצמותם יש להם דין כמת עצמו. א"כ סברא היא שתפוסת המת נכללת בכבודו, ולכן צריך להעבירו עם המת.

## אם נקבר בלא רשות אין מותר ליטול התפוסה

[ה] והנה בעצם ההיתר להעביר מת מקבר לקבר, מצינו בסוגיה בניזיר שתי סברות. האחת בתוס' (ס"ד ב' ד"ה נוטלו), שכתבו "מאחר שלא נודע הקבר לבני אדם, נכון לומר כי לאקראי נקבר שם". כלומר מעיקרא לא היה

הרא"ש (שם). והחזו"א עצמו מוסיף שגם במגע ובאהל<sup>2</sup>, אולם כותב שלא ידועים לנו השיעורים בכך. אמנם אם נוטל המת עם תפוסתו, המקום נטהר (עי' רמב"ם פיה"מ בניזיר שם). א"כ במקום שישנו דין שנוטל גם תפוסתו, יכול להיות טעם רביעי מדוע לפנות את המת, דהיינו מפני שרוצה לעשות שם טהרות (רשב"ם ב"ב ק"א ב' ד"ה מת מושכב).

## תפוסה בגוי

[ג] והנה הגמרא בניזיר (ס"ה א') מביאה ברייתא "תני עולא בר חנינא, מת שחסר, אין לו רקב ולא תפוסה ולא שכונת קברות". ושואלת הגמרא, "וכל הני מ"ט לא אמרינן". ועונה "דילמא עובד כוכבים הוא". משמע א"כ בפשטות שגוי אין לו תפוסה, דהיינו, אין חיוב לפנותו עם תפוסתו. וכן בהמשך הגמרא איתא "מצא שנים, ראשו של זה בצד מרגלותיו של זה, וראשו של זה בצד מרגלותיו של זה, אין להן תפוסה". ופירשו המפרש והרא"ש, כי ישראל אין קוברין כך, וע"כ עכו"ם קבור כאן. משמע שלמדו שלגוי אין תפוסה. וכן כתב הרשב"ם (ב"ב ק"א ב' ד"ה מת מושכב). אמנם הרמב"ם (טומאת מת פ"ט ה"ג) פסק שכאשר חזקתן גוים נוטלן ואת תבוסתן (בכל מקום הרמב"ם גורס תבוסה ולא תפוסה). ותמהו עליו אחרונים (חזו"א טהרות אהלות כ"ב י"ג, ועוד). והנה לענין אם בכלל מת גוי מטמא, דעת רשב"י ביבמות (ס"א א') שגוי אינו מטמא באהל, וכן פסק הרמב"ם (טומאת מת פ"א הי"ג, פ"ט ה"ד), ולכן אין קברי גוים מטמאים. אבל התוס' שם (ד"ה ממגע) חולקים וס"ל שהלכה כרשב"ג ולא כרשב"י וגוי מטמא באהל. לענין מגע ומשא, פסק הרמב"ם (טומאת מת פ"א הי"ב, פ"ט ה"ד) שגוי מת מטמא, וכן משמע בסוגיה ביבמות שם. אבל היראים (סימן שכ"ב במהדורת תועפות ראם) ס"ל שגוי מת אינו מטמא אפילו במגע ומשא, עי"ש. והנה כפי שבארנו לעיל, אחד הטעמים לנטילת המת היא למנוע מעוברי דרכים מלהטמא שם. והנה אם נוטלים רק את המת עצמו ואת התפוסה אין נוטלים, עדיין יש חשש להטמא, בפרט לדעת החזו"א שהתפוסה מטמאה במגע ומשא ואהל.

2 אם הר"ש כתב בדוקא, ותפוסה אינה מטמאה באהל, אזי העובר מעל קבר שניטל ממנו המת בלבד בלי תפוסתו, לא ייטמא. דהתפוסה היא בתוך הקרקע ולא מסתבר שהעובר יגע בה או יסיטה. אבל אם התפוסה מטמאה גם באהל, כדעת החזו"א, אזי העובר עשוי להטמא מדין טומאה רצוצה (עי' רמב"ם טומאת מת פ"ז ה"ד וה"ה), אמנם זה תלוי בשיעור, וצ"ע.

וחיברו, אבל מה שהיה מחובר מעיקרא אינו נאסר. הגמרא שם לומדת זאת מע"ז (מ"ה א', ועוד), שגם שם קרקע עולם אינה נאסרת, "אלוהיהם על ההרים ולא ההרים אלוהיהם". הרי שגם מכאן ישנה ראייה למה שטענו לעיל בדין תפוסה, שהעפר עצמו שהמוהל והדם מתערבים בו אינו נאסר. לעיל טענו זאת מצד שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, או משום שאין לתערובת דין איסור כעין בשר בחלב. ועתה אנו טוענים זאת מצד קרקע עולם אינה נאסרת. א"כ ההיתר לפנות את העפר לכאורה צריך להיות מהטעמים שהוזכרו בפיסקא הקודמת.

## כיצד חפירת בורות מפקיעה מדין קרקע עולם

[ז] והנה בענין קרקע עולם אינה נאסרת, ישנו דין (ע"ז נ"ד ב') שאם חפר בה בורות שיחין ומערות לע"ז, נאסרה הקרקע. וא"כ יש לשאול, מדוע כאשר אדם חופר באדמה לשם קבר, לא נאמר שיהיה לחפירה שם קבר ותיאסר בהנאה, ויפקע ממנה שם קרקע עולם. אמנם קושיה זו תתורץ לפי ביאור הריטב"א בסוגיה בע"ז שם. הריטב"א מבאר שעצם חפירת בורות בקרקע עולם אינה מפקיעה דין קרקע עולם, כיון שבור הוא אורא בעלמא. אמנם אם חפר בור לשם ע"ז, אזי יש לקרקע הבור שם נעבד, דהרי לא את האויר הוא רוצה לעבוד אלא את הקרקע. וגם אז עדיין לא נאסר קרקע הבור עד שישתחוה לו. ומביא הריטב"א ראייה לכך שעצם החפירה אינה מפקיעה שם קרקע עולם מהסוגיה הנ"ל בסנהדרין, ששמואל אמר שיש לקבר דין קרקע עולם, דעצם החפירה לא פעלה כלום. ומוכיח הריטב"א מהמשך הסוגיה בסנהדרין דמה שקבר אסור בהנאה הוא קבר תלוש, אבל מה שמחובר לקרקע עולם כולל החלל עצמו, לא נאסר. לפ"ז כאשר אדם חופר בור ועדיין לא נקבר בו אדם, לא פקע מהבור דין קרקע עולם. וכאשר יקבור בו מת, עצם הקבורה אינה יכולה לאסור קרקע עולם<sup>3</sup>. אמנם עדיין יש לעיין. דהרי החופר בור לשם קבר, מדוע זה שונה מחופר בור לשם ע"ז,

אמור להיות קבר זה להיות קבר קבוע, ונקבר שם על דעת להעבירו. הסברא השניה מובאת ברא"ש שם (ס"ה א' ד"ה ה"ז שכונת קברים). בתחילה מביאה הרא"ש את סברת התוס' הנ"ל, ואח"כ כותב הרא"ש "או נקברו בשדה בלא רשות הבעלים ולא קנו מקומם". לפי סברא זו ברור מדוע מותר לפנות את המת. במאמר המוסגר יש לציין ששתי סברות אלו מובאות בירושלמי על מתניתין דידן, ועוד נחזור לכך. אמנם מתעוררת כאן שאלה אחרת. הרי הדין הוא שצריך לפנות גם את התפוסה של המת, ויוצא שנוטלים גם מעפר המקום. והרי עפר המקום שייך לבעלים, ואיך יש למת כח להפקיע את בעלות בעל הבית על אותו עפר. והנה אם מדובר כאן בדרך הרבים, אזי אין כאן בעלים, ולא קשה מידי. ואם מדובר בחצר דיחיד, והבעלים רוצה לטהר את חצירו, הרי הוא מעונין שיפנו את התפוסה ולכן הוא מוותר על העפר המעורב בדם ובמוהל. דלמרות שהעפר עצמו שהדם והמוהל נתערבו בו לא נאסר, דהרי הדם והמוהל מחד, והעפר מאידך, אינם כבשר וחלב שהתערובת אסורה, מ"מ א"א להפריד את העפר מהדם והמוהל, ובהכרח שצריך לפנותו. ולמעשה גם אם היה דין איסור על התערובת כעין בשר וחלב, אין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו, ולכן הטעם שצריך לפנות את העפר היא רק מפני שא"א להפרידו מהמוהל והדם. וגם אם אין בעל החצר מעונין לטהר את חצירו, מ"מ מותר לפנות את התפוסה, בשילוב של שתי סברות. האחת, ששווי העפר באותה תפוסה הוא פחות משו"פ, ובעל הבית מוחל על כך. ואמנם למרות שדין מחילה בפחות משו"פ הוא בדיעבד, ואין אדם יכול לגזול מחבירו פחות משו"פ על דעת שהוא ימחול, מ"מ משום כבוד המת תקנו חכמים שיש בכח המת להפקיע את בעלות בעל הבית על העפר מכיון שהוא פחות משו"פ.

## קרקע עולם אינה נאסרת

[ו] והנה במסכת סנהדרין (מ"ז ב'), מסופר שאנשים היו לוקחים מעפר קברו של רב כסגולה להתרפאות, ולמרות שקבר אסור בהנאה מחמת המת שבתוכו (רש"י), מ"מ דעת שמואל שם שהעפר עצמו הוא קרקע עולם ואינו נאסר. א"כ מה שאסור בקבר הוא מה שהיה תלוש

3 והנה החזו"א (יו"ד סי' ס' אות י"ב) הביין את הריטב"א באופן שונה. דהיינו, שכאשר חופרים בורות שיחין ומערות לצורך עבודה זרה אז רוצים להשתמש בעצם הקרקע ולכן קרקע עולם נאסרת בעבודה זרה. משא"כ כאשר חופרים בור בקרקע לשם קבר, המטרה היא להשתמש בחלל שבקבר ולא באדמה, ולכן הקרקע אינה נאסרת. אמנם ע"י באבני נזר (או"ח ט"ז) שמשמע שהבין בריטב"א כפי שכתבנו בפנים, ודו"ק.

# דין מת ומת מצוה

שמצד קרקע עולם א"א להתיר את העפר שבתפוסה. אמנם לכאורה הסברא שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו עדיין תקפה כאן, וא"כ כדי לפנות את התפוסה עדיין צריכים לסברא שבעל הקרקע רוצה לעשות טהרות בקרקע, א"נ משום כבוד המת, כנ"ל.

## האם חוששין בנמצא קבר למת מצוה

[ט] הנה הגמרא בב"ק (פ' ב') מונה עשרה תנאים שהתנה יהושע, ואחד מהם שמת מצוה קונה מקומו. לפ"ז הירושלמי בנזיר על משנתנו (פ"ט ה"ג דף מ"ה ב'), שואל הכיצד מותר לפנות קבר שנמצא, למה לא ניחוש שקבור בו מת מצוה. דהרי בין אם נקבר שם המת ללא רשות, ובין אם ניתנה רשות לקברו ע"מ לפנותו, לכאורה במת מצוה אין זה מועיל, דלפי תקנת יהושע קנה מקומו בכל ענין<sup>4</sup>. מתרץ הירושלמי דמת מצוה לא שכיח, ואין לחוש לכך. והנה גם הבבלי (סנהדרין מ"ז ב') שואל את שאלת הירושלמי, ומתרץ דמת מצוה קלא אית ליה. והחזון איש (יו"ד הלכות אבילות ר"ט ה') הקשה מדוע הבבלי שאל זאת בסוגיה בסנהדרין ולא בסוגיה בנזיר, ועי"ש מה שתירץ. והנה יש לעיין בקושיית הירושלמי. הרי ספק הוא האם המת הוא מת מצוה או לא. ואם הוא מת מצוה, ופינו אותו שלא כדון, גזרו חכמים על מקום הקבר שיהא טמא כדי שלא יבואו לפנותו (עי' רש"י סנהדרין מ"ז ב' ד"ה מקומו טמא, ועי' בש"ך יו"ד שס"ד סק"ז). מאידך, אם אינו מת מצוה, א"כ הקבר הוא בגדר קבר הנמצא, ואם פיננו משם מקומו טהור (עי' רש"י סנהדרין מ"ז ב' ד"ה מקומו טהור, ועי' ש"ך יו"ד שס"ד סק"ה). והנה אם יבוא אדם לעבור מעל הקבר שפינוהו, אם הוא ברשות הרבים, הרי ספק טומאה ברה"ר לקולא. משא"כ אם הוא ברשות היחיד, אזי ספק טומאה לחומרא (עי' במשניות דמסכת טהרות, ובפרט בפ"ו מ"ו). א"כ לכאורה קושיית הירושלמי היא רק ברה"ר.

## מדוע הבבלי לא מתרץ כירושלמי

[י] עוד יש לעיין מדוע שונה תירוץ הבבלי מתירוץ

ששם הריטב"א הרי אמר שנפקע מקרקע הבור דין קרקע עולם, וכאשר ישתחוה לקרקע הבור, יאסר הבור. וא"כ נימא גם כאן, שחפירת בור לקבר, תפקיע מהבור דין קרקע עולם, וכאשר יקבור בו המת, יאסר הבור בהנאה. ויש לתרץ שבאיסורי הנאה דמת הזמנה לאו מילתא היא, כדעת רבא בסוגיה דסנהדרין שם, משא"כ בע"ז לדעת הריטב"א הזמנה מילתא היא. ועי' באבני נזר (או"ח ט"ז) ובבית יצחק (יו"ד כ"ט) שתירצו על דרך זה והעמיקו טפי. והנה האור זרוע (בשו"ת סי' תשמ"ה, וכן בח"ב הלכות בית כנסת ודברי קדושה סי' שפ"ו) כתב בקיצור שהסוגיה בע"ז ובסנהדרין לא דמיא זו לזו ולא ביאר. אמנם בהלכות אבילות (סי' תכ"ג), הביא האו"ז חילוק בשם י"מ בין חפירת קבר בקיר מערה לבין חפירת בור שמוציאים את העפר ולאחר הקבורה מחזירים את העפר לבור, דבכה"ג אפשר דהוי תפיסת יד אדם, ונאסר הקבר בהנאה, עי"ש.

## האם התפוסה יכולה להפקיע מדין קרקע עולם

[ח] נחזור עתה לשאלה האם התפוסה יכולה להפקיע מהעפר דין קרקע עולם. כפי שבארנו לעיל, הטעם שחפירת קבר אינה מפקיעה מקרקע דין קרקע עולם הוא מטעם שהזמנה לאו מילתא היא. דהיינו מטעם שהחפירה והקבורה אינן בו זמנית. אבל כאן הרי המוהל והדם כביכול חופרים בקרקע בעצם התערבותם בו. כלומר, עצם ההתערבות חשיב כמעשה קבורה למוהל ולדם, ולכן אין כאן קולא מצד הזמנה לאו מילתא היא. וא"כ לכאורה הדרן לדין דחופר בורות שיחין ומערות לע"ז, ותאסר קרקע עולם. מאידך, הרי כל הדין דמועיל חפירת בורות להפקיע מדין קרקע עולם הוא בגלל שיש כאן תפיסת יד אדם, כדמוכח בדברי הריטב"א, וכן באור זרוע (בהלכות אבילות). אבל כאן שהמוהל והדם הם חופרים בקרקע בעצמם, בלא מגע יד אדם, לכאורה אין כאן תפיסת יד אדם, וממילא אין בכוחם להפקיע מדין קרקע עולם. אמנם יש לומר כיון שע"י הכנסת האדם לקבר, בהכרח נוזל הדם והמוהל לתוך הקרקע עולם ונעשה התפוסה, א"כ חשיב הכא מעשה אדם, כיון שע"י מעשה האדם בהכרח יבוא הקרקע לשינוי. עולה א"כ

4 כך נראה לפרש את השו"ט בירושלמי, אמנם הלשון אינה מיושבת כל צרכה.

## דין מת ומת מצוה

מצד איסור הנאה קרי לה קנין. ורק יהושע תיקן דמת מצוה קנה מקומו בב"ק פ"א. וג"ז אינו בתורת קנין רק שאסור להזיזו ממקומו. א"כ משמע מדברי מלכיאל שלשון קנה מקומו אינו אלא לשון מושאל, והכוונה היא רק שתיקן יהושע איסור גברא להזיזו ממקומו. לפי מהלך זה אין למת קנין בקברו לפי דיני חושן משפט. מהלך אחר מצינו בשו"ת שבט סופר (יו"ד סי' ק"ד), וז"ל הנוגע לעניינו "אלא דעדיין קשה מאי פריך מקבר הנמצא מותר לפנותו - דלמא מת מצוה הוא, דהא הוי ספק ומותר לפנות, אלא דזה אינו, דודאי מת שקנה מקום הקבר, אסור לפנותו אף בלא כבוד המת, דהא מקום קבורתו הוא וקנה מקומו ומי יכול לגזול ממנו". משמע בדברי השבט סופר שלמד לשון קנה מקומו כפשוטו. דהיינו שיהושע תיקן למת מצוה דין כאילו עוד בחייו קנה את מקום קברו בכסף מלא. דודאי אדם שקנה לעצמו בעודו חי חלקת קבר בכסף מלא, נקנה לו המקום מדיני חושן משפט, וגם לאחר מיתתו, כאשר הוא נמצא בקברו, המקום שייך לו (ועיין לקמן). ואמנם מת מצוה גרע בג' מילי. חדא, שאצלו הקנין היה לאחר מותו. ועוד, שקנה מקומו ללא רשות בעל הקרקע. ועוד, שלא שילם עבור מקומו. בכל זאת הבין השבט סופר דזו היתה תקנת יהושע. ונראה אמנם לומר לשיטה זו, שאם יבואו קרובי המת מצוה לפנותו לקברי משפחתו, הרי שבכה"ג תחזור הקרקע לרשות בעליה, שכל זה נכלל בתקנת יהושע. והנה כאשר אדם קונה קבר לעצמו עוד בחייו, יש לחקור האם לאחר מיתתו הקבר שייך ליורשיו, כמו שאר רכוש, או קבר שאני ועדיין שייך למת. ויש לפשוט זאת מגר ערירי, שקנה לעצמו חלקת קבר בחייו (או שהיה מת מצוה לשיטת השבט סופר). דאם הקבר לאחר מיתתו שייך ליורשיו, א"כ בגר ערירי קברו נעשה הפקר, ואין זה מסתבר. אלא נראה שהקבר שייך ממש למת, ולא ליורשיו. ולמרות שאין אדם יכול לעשות קנינים אחר מותו, בגוונא שחל הקנין עוד בחייו, ממשיך הקנין לאחר מותו. ובמת מצוה כאמור, הקנין נעשה לאחר מותו מתקנת יהושע. נבאר עתה מדוע אין היורשים זוכים בקבר. דהרי כל ענין הירושה שורשו בכך שהמת אינו יכול להשתמש ברכושו, ולכן קבעה התורה שזכות התשמיש ברכושו תעבור ליורשיו. אבל

הירושלמי. ונראה לומר שהדבר מוכרח מהסוגיה עצמה. דהגמרא מביאה שם דין של שלשה קברים, קבר הנמצא, קבר הידוע וקבר המזיק את הרבים, וכבר הזכרנו זאת לעיל. רש"י מפרש שהקבר הנמצא הוא קבר חדש שיודע בעל הבית שלא צוה מעולם לקוברו שם ובגזילה נקבר שם, ולכן מותר לפנותו. והנמוקי יוסף (ט"ו א' בדפי הרי"ף), מוסיף שאחרים פירשו שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו במת. וע"ז שואלת הגמרא מדוע לא ניחוש שנקבר פה מת מצוה. ומתרתת הגמרא - מת מצוה קלא אית ליה. תירוץ זה מובן במקום שישנו קבר חדש. אבל הירושלמי מסתמא מיירי בקבר ישן, שהקול חלף ועבר מזמן, ולכן צריך הירושלמי לתרץ שמת מצוה לא שכיח. והנה לפי הנ"ל ברור מדוע לא יכול היה הירושלמי לתרץ כבבלי דמת מצוה קלא אית ליה. אבל עדיין צ"ע מה מנע מהבבלי לתרץ כירושלמי דמת מצוה לא שכיח. והנה יש נידון בראשונים, מבואר בשלחן ערוך (יו"ד שע"ד ג' ברמ"א), במוצא מת שאם הוא ישראל יהא דינו מת מצוה, אבל אין ידוע אם הוא ישראל או גוי. אזי אזלינן בתר רובא הנמצאים שם, שכל דפריש מרובא פריש, אא"כ זה ציור של קבוע (ע"י בש"ך סק"ג שמביא דוגמא), שאז דינו כמחצה על מחצה וחייב מספק להחמיר שמדובר בישראל. והנה בסוגיין לא מדובר בנמצא מת שצריך לקוברו, וספק אם הוא ישראל או גוי, אלא שנמצא קבר וספק אם קבור בו מת מצוה או לא. בכה"ג זה לא דין של כל דפריש מרובא פריש, אלא זה דין של קבוע וכמחצה על מחצה דמי, דהרי הקבר הוא קבוע. לכן לפי הבבלי כללי רוב ומיעוט אין מועילין כאן, ומוכרחין לומר דמת מצוה קלא אית ליה. אמנם לפי הירושלמי צ"ל דמתי מצוה אינן מצויין כלל.

### מי הבעלים של הקבר

[יא] והנה צריך להבין מה פירוש שמת מצוה קונה מקומו. ונראה שמצינו באחרונים שני דרכים ללמוד זאת. ע"י בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סוף סי' פ"ז), וז"ל הנוגע לעניינו, "באמת אין קנין למת כמ"ש הרמב"ם פ"י מהל' זכיה ומתנה הי"ב. והא דאיתא ביבמות ס"ו ע"ב דקניניהו מת [צ"ל קנייה מיתנא], אינו בתורת קנין רק

# דין מת ומת מצוה

הוא דמכיון שמת מצוה קונה מקומו, א"כ היה עליו לקבורו במקומו, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ועוד מביאים שם התוס' את דעת הר"י מקורביל שר"ע היה חייב מיתה כי ביטל עצמו משימוש ת"ח. אבל לר"ע לא עבר ר"ע על ביטול תורה, עי"ש. עולה א"כ שלדעת הר"י מקורביל קבורת מת מצוה במקומו אינה חיוב אלא רשות (כך כתב החזו"א שם באות ה'), ומ"מ רשות ביד המוצא להפקיע את רשות בעל המקום ע"מ לקבור את המת מצוה. והנה הש"ך והט"ז ביו"ד (שס"ד) הביאו שלדעת המהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"א), האידנא אין נזהרים לקבור את המת מצוה במקומו, אלא מביאים אותו לבית קברות, בדיוק כפי שעשה ר"ע. ועי"ש מדוע מוכרחים אנו לעשות כן. ועי' בחזו"א (שם אות י"ג) שה"ה בזמנינו באר"י. משמע א"כ שלדעת המהרש"ל והש"ך והט"ז, מעיקר דינא דגמרא ישנו חיוב לקבור את המת מצוה במקומו (או במקום סמוך אם הוא מוטל על המיצר, כנ"ל), וכדעה ראשונה בתוס', וכן משמע בשו"ע שם. ולפ"ז אם נמצא מת מצוה קבור, א"א לפנותו כי קנה ממקומו. אמנם לפי הר"י מקורביל לכאורה צריך לחלק ולומר שאמנם רשות ואינו חיוב הוא לקבורו במקומו, אבל אם כבר קברוהו במקומו, שוב א"א לפנותו, דאם לא נאמר כך, אלא שדין רשות הוא גם לאחר שנקבר, לא מובנת קושית הירושלמי בניזיר והבבלי בסנהדרין.

## דין מרא קמא האם יכול להכריע ספק מת מצוה

[יג] והנה על שאלת הבבלי והירושלמי אולי מת מצוה קבור כאן, עי' במרגליות הים (סנהדרין מ"ז ב' אות י"ז) שהקשה בשם שו"ת מחנה חיים (מהד' קמא סי' ע') הכיצד השמא הזה מפקיע דין מרא קמא שיש לבעל השדה. בשלמא אם ודאי קבור כאן מת מצוה, אזי אין בעל השדה יכול לפנותו מכאן. הרי זה חלק מעצם התקנה. אבל במקום ספק לכאורה דין המרא קמא צריך להכריע. ומדוע הירושלמי צריך להגיע לסברא שמת מצוה אינם מצויין. ויש לומר שאין הכרח שישנה כאן חזקת מרא קמא. דהרי בארנו שבירושלמי מדובר בקבר ישן. א"כ אין זה ברור שבעלות בעל השדה קדמה לקבורה. דאפשר שבאותה שעה היה השדה הפקר. א"נ

יש מקום לומר שבעצם עדיין המת הוא הבעלים ולא היורשים. והנפ"מ היא כאשר המת חוזר באורח פלא לחיים. דהרי ישנו נדון בפוסקים (עי' ברכי יוסף לחיד"א אבה"ע י"ז א', ועי' בפתחי תשובה ובאר היטב שם), מהו הדין באחד שמת והחיו אותו. האם חוזרת לו הבעלות או לא. בשלמא אם נאמר שגם אחר המיתה בעצם לא פקעה הבעלות של המת, אלא מכיון שאין לו אפשרות להשתמש ברכושו, אנו מעבירים רכושו ליורשיו, אבל שם בעלים בעצם לא חל על היורשים. אז מובן הכיצד אם הוא חוזר לחיים חוזרת אליו הבעלות. אבל אם המות הפקיעה ממנו את שם הבעלות והעבירה אותה ליורשיו, אזי מה שייך לדון שתחזור בעלותו אם הוא יחזור לחיים. מה יפקיע את שם הבעלות של היורשים. אלא נראה שאת זכות התשמיש העבירה התורה ליורשים ולא את עצם הבעלות. לפ"ז נבין כיצד הקבר שייך למת ולא ליורשיו. דהרי המת עושה תשמיש בקברו, ולכן זכות תשמיש זו לא העבירה התורה ליורשיו. והנה כל זה אמור כאשר המת בקברו. אבל כאשר מפנים המת מקברו, אזי אם עושים זאת באופן של היתר, אזי מקומו מותר בהנאה וטהור, ואם נעשה באופן של איסור, אזי מקומו אסור בהנאה וטמא, וכבר הזכרנו לכך מקורות לכך בגמרא ורש"י בסנהדרין (מ"ז ב'), ובשו"ע וש"ך (יו"ד שס"ד).

## לדעת הר"י מקורביל רשות לקבור מת מצוה במקומו ולא חובה

[יב] והנה בב"ק (פ"א ב') מובא דין שאם המת מצוה מוטל על המיצר, אין קוברים אותו במקומו ממש, אלא במקום סמוך, כדי למזער את הנזק. אבל אם אינו על המיצר, משמע שקוברים אותו במקומו ממש. בין כך ובין כך משמע שבמקום שע"פ דינא נקבר, שם הוא קונה את מקומו. עי' בחזו"א (יו"ד הלכות אבלות סי' ר"ט אות ה' ואות י"ב) שכך נוטה לומר. ופחות משמע ליה לחזו"א שאם א"א לקבורו במקומו ממש מכיון שהוא מוטל על המיצר, אזי פקעה תקנת יהושע וכבר מותר להוליכו לכל מקום. ועי' בתוס' בכתובות (י"ז א' ד"ה מבטלין) שדנים מדוע ר"ע שנשא מת מצוה לבית קברות נחשב כשופך דמים. הטעם הראשון שמביאים התוס'

# דין מת ומת מצוה

מספק א"א לאוסרה. והנה במקום שמותר לפנות את המת, הרי לא מובא בשום מקום שצריך גם לקחת את העפר שעל המת, אלא רק את התפוסה צריך לקחת עם המת. ואם כן העפר נשאר במקומו ונהנים ממנו. אמנם לפ"ז יש לעיין. דהנה כאשר הבבלי והירושלמי על הדין שמותר לפנות מת, מקשים שמא מת מצוה הוא. בפשוט יש להבין שכוונת השאלה היא מצד עצם הפינוי, הרי הוא קנה מקומו. אמנם אפשר גם לפרש שהקושיה היתה איך אפשר לפנותו, הרי העפר שעליו אסור בהנאה והרי את העפר אין מפנים ויבואו להנות ממנו. ואם כך נפרש את הקושיה, אזי יוצא שאין לקרקע דין היתר. ויש להבין מדוע, הרי לכאורה כל קרקע בחזקת היתר עומדת מששת ימי בראשית. אמנם יש לומר בדוחק שבמבול כל העולם היה מלא מתים, ואפילו בארץ ישראל מחלוקת היא במסכת זבחים (ק"ג א' ב') אם ירד בה המבול, ולדעת ריש לקיש ירד בה מבול, ולמרות שמתו אר"י ננערו לשנער, א"א דלא נדבקו בטיט. וכן בנזיר (ס"ה ב') אמר ריש לקיש, עילא מצאו וטיהרו את אר"י. א"כ אפשר שאין חזקת היתר להכריע את הספק.

## מחלוקת אם העפר על הקבר מותר בהנאה

[טו] והנה כל זה הוא כאשר יש ספק אם נקבר ברשות או לא ברשות. אבל כאשר ידוע שנקבר ברשות על מנת לפנותו, א"כ העפר שעל המת לכאורה אסור בהנאה. אמנם באמת זו מחלוקת, ונציין כמה מראי מקומות. הטור (יו"ד שס"ד) מביא שלדעת הרא"ש העפר מותר בהנאה, וכן דעת הטור. אמנם מביא הטור שלדעת רבינו ישעיה הוא אסור בהנאה. ומסתבר שרבינו ישעיה הוא הי"מ שהביא האור זרוע. וכן היד רמ"ה והמאירי בסנהדרין (מ"ז ב') סבורים כרבינו ישעיה. ולשיטתם יצטרכו לפנות גם את העפר שעל המת. ובשו"ע, המחבר סתם להיתר, וברמ"א הביא את ב' השיטות ולא הכריע, אבל בסי' שס"ח משמע שהכריע לקולא. ועי' עוד בתש' רע"א (סימ' מ"ה, הביאו הפתחי תשובה שס"ד סק"א), ובשו"ת להורות נתן (חלק י"ב סי' צ"ח).

■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

אפשר שהיו לקרקע באותה עת בעלים אחרים. על הצד השני, גם אם נאמר שלבעלים באותה שעה היתה זכות לפנות ספק מת מצוה, יש לדון האם המכירה מעבירה זכות זו לבעלים החדשים. יתר על כן, אפילו על הצד שבעלות בעל השדה קדמה לקבורה, ישנה סברא לומר שמה שיהושע תיקן לטובת המת מצוה הוא לעשות שיעור בקנין של כל יהודי בכל מקום בארץ ישראל. דהיינו שיש לכל יהודי בכל מקום קנין זמני בלבד עד שייקבר באותו מקום מת מצוה. ומאותה שעה ואילך אותו מקום אינו שייך לו. ממילא אין הבעלים יכולים לטעון דין מרא קמא. הרי זה דומה קצת לדין של מי שנותן קרקע במתנה לפלוני ואומר ואחר כך לפלוני אחר (עי' כתובות צ"ה ב', ב"ב קל"ג, ועוד), די ש לחקור האם יש לראשון דין מ"ק לגבי השני. באמת יש צד לומר שאין לו. עכ"פ למעשה לא מסתבר לומר שיהושע עשה שיעור בקנין בארץ ישראל. ובפרט דהרי מבואר ברמ"א (ח"מ רע"ד) שתקנות יהושע נוהגות גם בחו"ל, והרי היו לבני ישראל קרקעות מעבר לירדן עוד קודם שהנחילים יהושע את הארץ, וא"א לעשות שיעור בקנין למפרע. אבל גם ללא סברה זו הבאנו ראיות שאין דין מ"ק יכול להכריע דין ספק מת מצוה.

## עפר שעל הקבר

[יד] הנה לעיל הזכרנו את דעת האור זרוע בשם י"מ שהעפר שהוציאו כדי לעשות בור למת, ואח"כ חזרו וכיסו את המת באותו עפר, אין לעפר זה דין קרקע עולם, אלא הוא נאסר עם כל תשמישי המת. דהרי הוא נתלש ורק אח"כ חזרו וחיברוהו. והנה אם מדובר שקברוהו בלא רשות (כפי הפירוש הראשון בירושלמי והפירוש השני ברא"ש), אזי בודאי אין עפר זה נאסר, דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו (דאין לחוש שמדובר במת מצוה). אבל בציוור שנקבר ארעית על דעת לפנותו, אזי לפחות לדעה אחת העפר שמכסה את המת הוא אסור בהנאה. אמנם בד"א, שידוע שנקבר באותו מקום ברשות. אבל אם לא ידוע אם נקבר ברשות או לא ברשות, ואם נקבר ברשות העפר אסור ואם לא ברשות העפר מותר, אזי לכאורה יש לומר שמכיון שהקרקע היתה בחזקת היתר,



**כתיב (בראשית, ב, יב)** שם הבדלח. והוא אבן, כמ"ש בילק"ש (שם, כא). ועיין רד"ק על אתר זו"ל, והבדלח. אמרו שהיא אבן עגולה קטנה, והיא לבנה, כמ"ש (במדבר, יא, ז) כעין הבדלח. והאבן הזאת אמרו שהיא נעשית מטיפות הטל היורד על הנהר ההוא (בחינת "טלא דבדולחא"), לפיכך היא עגולה בהווייתה כמו הטיפה. ולפי שמאבן אחת מהבדלח לא יעשה שום מעשה מלאכה לרוב קטנותה, אלא שנוקבים אותה ומחברים אבן על אבן בחוט עד שיעשה מהם ענק, לפיכך לא אמר ואבן הבדלח כמו שאמר ואבן השהם.

ועיין אברבנאל (בשלח, טז, טז) על המן שכתוב בו ועינו כעין הבדלח - שהמן הנלקט בבקר בבקר עם היות שבעת לקיטתו היה גרגרים קשים, כמ"ש (במדבר, יח, ז) והמן כזרע גד ועינו כעין הבדלח. והיינו בדלח גרגרים, כנ"ל ברד"ק.

אולם, יש ברבותינו שפירשו לשון בדלח על המראה. עיין חזקוני (בהעלותך, יא, ז) ועינו כעין הבדלח - מבריק. ועיין רש"י הירש (שם) זו"ל, הצבע של חפץ עושה רושם מסוים על העין, ורושם זה קרוי "עין". אם נשווה את שאר המקומות שעין בא בהם במשמעות זו, הרי נראה שמדובר שם תמיד בחפץ מבריק, וכו', הרי נראה שהכתוב בא לתאר כאן את שקיפותו של המן. וכן איתא במלבי"ם (שם) זו"ל, שהבדלח בהיותו גשם ספירי יתראו בו כל המראות המקבילות אליו. עכ"ל. ועיין שו"ת הרשב"א (ח"א, סימן תיח) זו"ל, עין הבדלח כולל כל בהירות. עיי"ש.

ועיין מאור ושמש (בהעלותך) הבדלח, בגימט' מ"ט, שערי הקדושה, שבאו למ"ט שערי קדושה, ואדרבה הראה להם פנים שוחקות ועין טובה להמשיכם לשכינתו (ושורשו בהארת תיקון "טלא דבדולחא", ודו"ק היטב). ושורש דבריו בספר הפליאה (ד"ה שם האחד). ועיין בדגל מחנה אפרים (בראשית, ד"ה שם האחד) שם הבדלח - ידוע, בדולח יש בו שני גוונים, חוור וסומק, וזהו רמז שאי אפשר כי אם שילמוד התורה בדחילו ורחימו שהוא בחינת חסד וגבורה, חוור וסומק (עיין זוהר, ח"ג, רצט). ועיין רקאנטי (בהעלותך) זו"ל, כבר ידעת כי הבדלח כלול מאודם ולובן. ועיין ספר המפואר (הקדמה).

ועיין חת"ס (ב"ק, ב, ע"א) שהוא רמז לחסד, זו"ל, אחז"ל, האי מאן דבעי למיהוי חסידא, לקיים מילי דאבות ודברכות ודנזיקין, ונתתי סימן, אבן הבדלח, אבן ר"ת, אבות, ברכות, נזיקין. הבדלח (ר"ת) האי בעי די ליהוי חסידא. ובחז"ל משמע שכולל גוונים רבים (ובפרטות גוונים שבחסד, ודו"ק). עיין זהו"ק (נשא, קכח, ע"ב.

**חודש טבת - פחד** שלום לכבוד הרב. לאחר האזנה לשיעורו של הרב אודות חודש טבת - פחד. אשמח אם הרב יבאר את הדברים באופן שגם מי שאין לו רקע בתורת הקבלה/החסידות יוכל להבינם

א. בסוף השיעור, הרב אמר ששורש כל פחד הוא מכך שהאדם לא יגיע לתכליתו, ובעומק - שורש הפחד הוא מבדידות. מתוך דברי הרב, נשמע היה שהדברים נובעים זה מזה. זאת אומרת שעומק הפחד מאי ההגעה לתכלית הוא פחד מבדידות. האם כך הם הדברים, ואם כן, מדוע יש קשר בינם?

ב. בעולם הטיפול (אומות העולם), ישנה גישה שלמה המבוססת על הנחת היסוד שהיעדר משמעות לחיים עומד בלב הקשיים הנפשיים שחווים בני"א (לוגותרפיה). אשמח אם הרב יוכל לציין מהו המקור התורני לכך, היות וכפי הנראה מדברי הרב, אכן ישנו כזה. ברור לי שהבנה תורתית של הסוגיה תאיר אותה לאין ערוך.

ג. שיעורו של הרב עסק בפחד (ובלשון ימינו - חרדה), ורציתי לשאול אם הדברים תקפים גם לחוויית דיכאון, שאדם עלול לחוות. אני מעלה את הדברים לאחר שבעבר האזנתי לשיעור של הרב בנושא הפורים, באותה סדרה ייחודית אודות עבודת החודש, 'ראש חודש אדר - הסרת העצבות', שם התבאר שהשורש לעצבות (דיכאון) הוא בעיקר חוסר כיוון בחיים.

ד. האם מתוך דברי הרב שהבדידות היא שורש הפחד, ניתן להסיק שמערכות יחסים קרובות, למשל מערכת יחסים משפחתית, זוגית וכו' עשויים להפיג פחד/דיכאון, ולהיפך? מתוך עבודתי בשטח, וגם ממחקר שערכתי בעבר, מצאתי קשר. רציתי לשמוע, אם יש לזה עוגן בתורתנו הקדושה.

**תשובה** א. כן, כי תכלית הכל - אחדות, אחד. וכל שאינו מגיע לתכלית זו, נחסר התכלית. ולכך עיקר הפחד מבדידות.

ב. כל דבר מורכב מכלי ואור. חיים ללא משמעות הם כלי ללא אור, בערכין. כלי ללא אור, זהו עפר בלא חיות של אש - מים - רוח. ומשם השפלות, העצבות, הכבדות, והספיקות.

ג. כן. דיכאון, נפילה ליסוד העפר בלתי מתוקן ומאוזן.

ד. כן. בודאי.

**חובת העליה לא"י ושתיקת חכמי הדור** לכבוד הרב

שליט"א. א. לכאורה פשוט הדבר שראוי לכל יהודי להיות בארץ ישראל כדי לקבל פני משיח (ואפי' אם ח"ו לא יזכה בפועל לקבל פני משיח מ"מ עדיף ליהודי להיות בא"י מחמת הסכנה של מלחמת גוג ומגוג שהוא הרבה יותר סכנה לבני חו"ל), וא"כ מה הסיבה של שתיקת הגדולים וחכמי הדורות על ענין זה שהוא כ"כ צורך ליהודי? האם משום שאין גוזרים גזירה על הציבור שאינם יכולים לעמוד בו?

ב. וביותר קשה שהרי אנו מתקרבים יותר ויותר אל סוף העקבתא דמשיחא ופשוט שאנו קרובים ממש אל הגאולה, וא"כ למה לא מצינו



יחיא | ז-פ

פחו כמים. פחו, פז-ח. ואמרו (אבות דר"נ, פרק מד) פ"א - פחדת, חי"ת - חטאת, זי"ן - זנית. והרי שפז דקלקול, פחד של זנות. ומהות זנות, מלשון לזונה, למינו. והזנות מפזרת ומערבת זן בשאינו מינו. וזהו פז, פז-ר. וזהו שאמרו (שבת, נה, ע"ב) ר' אליעזר אומר, פזתה - חבתה - זלתה. ו"זלתה", לשון זלזול, כי הדבר היקר והחשוב נשמר ומצורף, לעומת כך הדבר הזול מתפזר. והוא בחינת זרזיף, וכמ"ש רש"י (תהלים, עד, ו) זרזיף פורץ - לשון טיפים הוא בלשון ארמי, במסכת יומא הוא מטו זרזיפי דמיא. ולמנוע את אותם זרזיפי דמיא מזפתים. זפת, זפ-ת, ובעיקר כאשר יורד הגשם באופן של זלעפות, זפ-לעות.

וכאשר כח זה מתגלה במדרגת מקום, נקרא פרוז, פז-רו, כי אין חומה סביב, ולכך מתפזרים. ובא"י כח זה נגלה בפרטות אצל פריזי, פז-ירי. וכנגד יעקב שמטתו שלמה, ונושא את זלפה, זפ-לה, עומד עשו, פירוד ופיזור, ויוצא ונגלה הפרט בזרעו, אליפז, אלי-פז, שהוא רודף אחר יעקב להרגו במצות עשו, כי בו נגלה פז דקלקול דעשו לעומת פז דתיקון דיעקב. ובעומק, ראשו של עשו נקבר במערה, כי הוא בבחינת "ראשו כתם פז" (שה"ש, ה, יא). כי הראש כולו אחדות, לעומת הגוף שהוא מקום הפירוד.

וכאשר יצאו בני ישראל ממצרים, יצאו בחפזון, פז-חון, כי עדיין היו במדרגת קטנות, כמ"ש לבא לקחת לו גוי מקרב גוי, כעובר במעי אמו, ולכך יצאו בחפזון, כי היוצא בחפזון יוצא בפזיז. אולם כאשר היו במדרגת הר סיני, מדרגת מוחין - תורה, עלו למדרגת "ראשו כתם פז". ואזי היפך עובר, שהוא בצורה של ראשו בין ברכיו, זקפו קומתם. זקף, זפ-ק. ובקלקול כל הכועס חכמתו מסתלקת מעמו, בחינת זעף, זפ-ע.

ועל מדרגת מתן תורה אמרו (סוכה, ה, ע"א) שאחז פני כסא פרשו עליו עננו, ואמר ר' תנחום, מלמד שפירש שד"י מזיו שכינתו ועננו עליו. פרשו, פז-שר (ועיין שבת, פח, ע"ב). ואמרו (שמ"ר, כי תשא, מב, ד) מהו פרשו, נוטריקון - פרש רחום שדי זיו עננו עליו. וא"כ פז, ר"ת פרש זיו, והזיו התפרטות של האור, כמו זיף, זרזיף במים, כן זיו בהארה, ודו"ק. והוא בחינת י-זף, לשון ראייה, ראייה במדרגת זיו.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אליפז, פז, פריזי, זלפה, פחו, חפז, זיף, פרוז, זעף, זפת, זלעפה, פזר, פרזל, פרשו, שזף, קפוז, זרזיף, זקף. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

ח"א, רלב, ע"א). ועיין גר"א (ספד"צ, פ"א) שהוא שורש לדין. [ועיין עמק המלך (ש"י, פ"ד). ופירוש הארז"ל לספד"צ (פ"א). ועץ חיים (שי"ג, פ"ו, מ"ק). וליקוטי תורה (בהעלותך). כי שורשו הנעלם של הבדלה דין, עולה בגימט' דם - בדלה. עיין ספר מפתח הספירות (בהעלותך). אולם הוא לבן כמ"ש על המן כזרע גד לבן].

**כתיב (בראשית, יא, ג)** ותהי להם הלבנה לאבן. ואמרו (ב"ר, לח, ח) ר' הונא אמר, הוות מצלחת בידן, אתי למבני חדא הוא בני תרתין, אתי למישוע תרתין והוא מישוע ארבע. ויתר על כן אמרו בפסיקתא זוטרתא (נח, יא, ג) מעצמה היתה האבן נעשית, כי היו מצליחים לרעתם.

ועיין רקאנטי (שם) ותהי להם הלבנה לאבן - יודע לך סוד זה בסוד שיעור קומה, ואיני יכול לפרש. והאבן היא האבן הראשה (זכריה, ד, ז), "והיו נותנין שיעור מועט כנגד רב". עכ"ל. ועיין בדבריו (ויצא) וז"ל, והאבן הגדולה היא האבן הראשה, כד"א משם רועה אבן ישראל, היא אבן שתיה שממנה נשתת העולם השפל. עכ"ל. והיינו שהעמידו אבן לעומת אבן, כנגד אבן שעשה הקב"ה, העמידו אבן שלהם.

ועיין מעשי ה' (בראשית, פ"ג, ד"ה וכבר יראה) וז"ל, רצתה התורה להודיע רוע אמונתם שהיו משוים עצמם לבורא ית', וכו', שהיו אומרים הקב"ה עשה האבנים ע"י שריפת האש העפר (והוא שורש אבן השתיה כנ"ל), גם אנחנו נעשה אבנים כמוהו. ועיין בעל הטורים (נח, יא, ג) וז"ל, לאבן - ב' המסורת, ותהי להם הלבנה לאבן, וימת לבו בקרבו והוא היה לאבן (שמואל, א, כה, לז) גבי נבל הכרמלי, מה להלן מיתה אף כאן מיתה, שיותר היה קשה להם מן המות כשנפלה לבנה מן המגדל (פרד"א). והיינו כי אינו בנין סתם אלא התדמות לבורא כנ"ל, ודו"ק. (ועיין שער הגלגולים, הקדמה, שכתב שנבל נתגלגל באבן).

ומהות בנינים, במקום לקבל שפע מלמעלה בנו מגדל מתתא לעילא, שהשפע בא מלמטה למעלה. ועיין ספר הפליאה (ד"ה ועתה שמע רזי החכמים) וז"ל, האבן שמאסו הבונים, ר"ל, שהרחיקוה מן הבנין אנשי דור ההפלה שבנו מגדל "ומאסו המדות העליונות שלא להשפיע לה". עכ"ל. [ובחינת קלקול נוסף שהחליפו לבנה ואבן, עיין אור השכל (ח"ד), ומג"א (קלא, סק"כ). ויד רמ"ה (ב"ב, ב, ע"א, ד"ה וממאי). ושו"ת דורש מישורים (ח"ד, שי"ז, ד"ה אבנים). ותורה תמימה (ויקרא, כו, הערה ב. ושמות, כ, הערה קכח). ואכמ"ל].

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





## כח העיגול - השגחה כללית העליונה שעל כלל ישראל

ובחיזונית של הנפש, נמצא הכח המעגלי של ההשגחה כללית, שזה ההבטחה הכללית גם בקומת ישראל, וכדוגמא: "עתידה תורה שתשתכח מישראל", וע"ז יש את דברי רשב"י כידוע, "חס ושלוש שתשתכח מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו" - זה ההבטחה על הכלל, ולא הבטחה על הפרט זהו הכח של ההיקף, של העיגול, שנמצא בקומתם של ישראל, והדוגמא היסודית הנוספת הידועה: בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון שנאמר "היוצר יחד ליבם המבין אל כל מעשיהם", אבל מצד אחד יש דין כללי על ישראל, ויש דין פרטי על ישראל, ועל הדין הכללי נאמר "בטוחים שיעשה להם נס" זה מדין הכלל שבישראל, אבל מדין הפרט של כל יחיד ויחיד, הוא נידון לפי מעשיו, ההבטחה הכללית זהו ההשגחה הכללית בישראל שזה ההשגחה הכללית העליונה, ושם הם 'בטוחים שיעשה להם נס' זה כח העיגול שמתגלה בנפשם של ישראל, מצד מה שהוא מכלל ישראל, כח הכלל שבישראל, ושמצד כך, ישראל מובטחים שיעשה להם נס, מובטחים ש"כי לא תשכח מפי זרעו", וכן על זה הדרך.

## ג' קוים - ה'אורח מ'ישר' שבצדדים, משא"כ דרך עקלתון שבצדדים

אבל הכח התחתון בנפש, הוא הכח של הדרך עקלתון שמתגלה בנפש, שהוא מקום החטא, וא"כ, סיכום הדברים עד השתא, הכח השורשי בקומתם של ישראל זה התקוה "קוה אל ה'". - הכח ההיקף הכללי של הנפש, מכח שהוא מכלל ישראל, זה כח העיגול שבנפש זה הכללי. - הכח הפרטי שיש בכל נפש ונפש, ימין, שמאל ואמצע, ע"ז נאמר "מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי". והכח התחתון בנפש, הוא הכח הנקרא 'דרך עקלתון' שבנפש, מקום החטא בנפשו של האדם.

וכמו שנתחדד, החטא הראשון הוליד, שמאבדים את היושר, את ה"אלקים עשה את האדם ישר", קו אחד, אבל, כמו שאמר אדם הראשון בחטא הראשון "אכלתי ואוכל", כלומר, כל חטא, בבחינת 'מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה', לכל עבירה יש עוד עבירה, והעומק של שני שורשי העבירה מהו העבירה הראשונה

עקרה אותו מה"אורח מ'ישר" לצדדים, אבל עדיין, הוא יכול לילך בצדדים באורח מ'ישר, בימין באורח מ'ישר, בשמאל באורח מ'ישר.

אבל, ה"עבירה גוררת עבירה", העבירה השניה מולידה בנפש, שהאדם נופל לאותו מקום, שגם בצדדים הוא הולך באורח עקלתון. מה שהוא הולך בצדדים באורח עקלתון זה ה"עבירה גוררת עבירה" שמתגלה בנפשו של האדם.

ובאופן הזה של תולדת החטא - מציאות החטא עניינה הוא, נפילה למקום שבו טבע הנפש היא ללכת באופן של עקלתון "שפיפון עלי אורח", מתגלה המציאות שה'אורח', צורת ההליכה שבו, היא לא הליכה באורח מ'ישר, אלא כולו מציאות של עקלתון זה מקום החטא בנפשו של האדם.

## ג' אבות - ג' קוים, דוד המלך, כח העקלתון

הכח הזה בקומתם של ישראל, הוא נקרא הרגל הרביעית במרכבה, דוד מלכא משיחא כל יסודו ומהותו של דוד מלכא משיחא הוא כח העקלתון שבנפש.

אברהם, יצחק ויעקב, הם שלושה הצורות של הקוים הישרים, ועיקרו יעקב, "עמודא דאמצעיתא", שע"ז כמו שאומרת הגמ' בבבא בתרא "שופריה דיעקב כעין שופריה דאדם הראשון", הוא מעין הקו הראשון.

י"ב שבטים, בחיי יעקב אבינו - י"ב הטיות שמקושרים לישרות, ובמיתתו, הטיות לעצמם

אבל, יש את יעקב עצמו, ויש את הוולדות שיוצאים מיעקב, שהם הנקראים שבטים, והם הנקראים י"ב מטות, כל אחד מהם נקרא מטה מלשון "מטה על צידה והיא נופלת", כלומר, הנטיות לצדדים י"ב שבטים, הם י"ב ההטיות שיוצאים מיעקב אבינו, וכמו שמבארים רבותינו, שבצורת מרובע, יש לו י"ב קוים שמקיפים את כל צורת המרובע וזה חשבון פשוט, [-יש בזה כמה שיטות אבל זהו החשבון הפשוט] אם אנחנו לוקחים צורה של מרובע, בהיקף העליון יש ארבעה קוים, בהיקף התחתון ארבעה קוים, וארבעה קוים שמחברים בין ההיקף העליון להיקף התחתון זה י"ב הקוים שישנם הם קוים שמחברים את כל הצדדים ובאופן הזה, זה עדיין אופן שכל קו הוא ישר, ובאופנים רחבים יותר גם הקוים עצמם כבר נוטים לדרך



## דוד המלך - תקומת כל הנפילות

ובעומק של הגלות, זה נקרא כחו של דוד מלכא משיחא, הוא הרי הנקרא כידוע, בלשון רבותינו רבן של בעלי תשובה זה לא במקרה שהוא 'רבן של בעלי תשובה' "לא היה ראוי דוד לאותו מעשה אלא כדי לפתוח פתח לבעלי תשובה", כדברי חז"ל בהגדרה החיצונית זה "לא היה ראוי" אלא זה מקרה בעלמא, ובהגדרה הכוללת יותר כל חטא הוא מקרה אצל ישראל.

אבל בהגדרה היותר בהירה ועמוקה, מציאותו של דוד המלך הוא כולו בא לברר את הדרך עקלתון, זה מה שהוא בא לברר, את האופן הרביעי הנמוך בנפשו של האדם הוא האחרון שבהם הוא נוגע בנקודה העמוקה, במקום העקב, ה"עקבתא דמשיחא", שם נוגע דוד מלכא משיחא, לברר את חלקי העקמומיות שבנפש, וכשהוא בא לפתוח פתח לבעלי תשובה, להיות רבן של בעלי תשובה, כלשון חז"ל כלומר, דוד המלך, היה מונח בו ב'בכח', מדגישים ב'בכח', את כל החטאים כולם, שכל בני ישראל יכולים לעשות, וקל וחומר מה שהם עתידים לעשות בפועל זה כחו של דוד המלך מה שהוא חטא בבת שבע "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה", אבל שורש נאמן דחטא, שהיה שמה, זה בבחינת "שבע יפול צדיק וקם" - הוא חטא בשורש של כל השבעה אפשרויות שיכולים להיות, ונתקיים בו "וקם" "רבן של בעלי תשובה".

אבל עוד פעם, א"כ, כחו של דוד המלך, הוא הכח שחובק בתוכו את כל הנפילות כולם שיש אצל בני אדם את הכל הוא חובק בתוכו, את הכל, ללא יוצא מן הכלל, כל הנפילות כולם נמצאים בכחו של דוד המלך.

ולכן ברור הדבר, שכאשר דוד המלך עושה תשובה, כמו שהכהן גדול ביום הכיפורים, היה מתוודה, בתחילה בעד עצמו, לאחר מכן בעד ביתו בעד אחיו הכהנים ולאחר מכן בעד כל ישראל השורש של הדבר הוא כחו של דוד המלך, שכשהוא נפל, כל ישראל נפלו איתו, וכשהוא קם, כל ישראל קמים אתו.

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

עקלתון אבל זה כבר השרשה לדרך עקלתון.

ומצד יעקב אבינו עצמו, יש את הישראל - ישר א-ל, יש את הישורון, שהוא הישרות, ויש את העקב שביעקב אבינו, שהוא כבר הבחנה של "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב", שם כבר חל מציאותו של נחש, "אתה תשופנו עקב", ב'עקב' הזה, כבר משתלשלים ה-י"ב שבטים י"ב מטות י"ב נטיות, אבל עדיין הם מקושרים למדרגתו של יעקב אבינו.

ואיפה מתגלה שהם נפרדים מיעקב אבינו - כשיעקב אבינו מת, שמתגלה ההסתלקות של ה'אורח מישר', ונשאר רק הנטיות זה נקרא "האספו ואגידה לכם את אשר יקרה אתכם באחרית הימים", מדוע ביקש יעקב אבינו, דווקא באותו זמן, לגלות את הקץ. [נסתם ממנו, אבל מדוע הוא ביקש באותו זמן לגלות] כי כשהוא מסתלק, אז מתגלה הכח של השבטים, שהוא עקלתון, לבד זה נקרא כחו של דוד המלך. כל זמן שיעקב אבינו חי העקלתון עדיין מצורף לקו הישר, ל"האלקים עשה את האדם ישר" "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון" הוא מושרש בקו העליון, "לישועתך קויתי ה'", הוא מושרש עדיין בקו העליון בהתגלות הוא קו האמצע אבל, שהפנימיות שלו הוא הקו העליון של ה'תקוה', הוא ה'אורח מישר', אבל היציאה ממנו, שהם י"ב שבטים, הם י"ב חלקי עקלתון אבל זה י"ב חלקי עקלתון שמקושרים עדיין תמיד לאופן של הישרות הפנימית. - וכהגדרה עמוקה, זה נקרא "עבירה לשמה", היא מקושרת למקום הישרות.

אבל כשיעקב אבינו מת, "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" אבל ה"בחיים" שנשאר ממנו זה רק באופן של הי"ב מטות, של י"ב הנטיות לא הישראל' שבו קיים לא הישורון' שבו קיים בעיקר, אלא יעקב' שבו קיים, זו המדרגה הנשארת הישראל' הוא העליון, הישורון' ממצע, וה'עקב' נמצא לתתא.

באופן הזה נשאר רק מציאות של הטיות "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב וגו'" כשמתו השבטים, אז התחיל עיקר תוקף הגלות, כבר אין את ההטיה שהיתה עדיין מקושרת ליעקב אבינו, ואז מתחיל מציאות של גלות באופן גמור.



## וכן היה כאן

### ב' הגדרות על מה חל החלל - על האור א"ס ועל הנבראים

כלומר, ז' המלכים שמלכו ומתו זהו רק משל בעלמא להתהוות החלל בשורשו. כלומר, מקום החלל שבו היה האור והסתלק, הוא שורש תפיסת הכלי. כשם שבנק-בה מקום הנקבות שבה היא מציאות של חללות, כך גם בשורש הדבר, כאן במדרגה העליונה, החלל הוא שורש הווית הכלים. אבל כאן בכלי דחלל, בפשטות החלל יצר מקום למציאות הנבראים. אבל בעומק יותר, כל דבר שנמצא בחלל הוא בטל לחלל, וזהו סוד הכלות שבו. הרי החלל כל מציאותו העדר, הזכרנו שכלי הוא מל-שון של כלות, וכלפי כך יש את המדרגה שאנו עוסקים בה השתא, שזהו כלי דחלל, אבל זהו כלי של העדר. עד השתא עסקנו בכלים של חיוב, בכל מדרגותיהם, אבל כאן זהו כלי של העדר. לפיכך, ההגדרה התחתונה והפשוטה היא, שהסתלקות האור יצר מציאות של חלל על מנת ליתן מקום לנבראים. וההגדרה העליונה היא, שהחללות כל הזמן מחללת את מה שנמצא בתוכה, והיא לעולם מחזירה אותו לא"ס.

זוהי עומק התפיסה שנקראת חלל, וזוהי התפיסה של כלי מלשון כלות. גם החלל הוא במדרגה של כלי, אבל במדרגה של כלי של כל מה שנמצא בתוך החלל של הכלי, שכאן הכלי הוא עצם החלל. נמצא, שהחלל לא חל רק על האור א"ס שהיה והסתלק, אלא החלל חל גם על מה שלאחר מכן עתיד להיבראות. אולם, אם החלל היה חל באופן גמור לא הייתה בריאה, לכן בעו-מק, החלל חל באופן נעלם. ובנעלמות הוא כל הזמן יוצר חללות למה שנמצא בתוכו, וכאשר הוא יחלל אותו לגמרי הוא יחזיר את הכל לאור א"ס, וזו תכלית כל הבריאה כולה.

### כי צמצם בראשונה את האור ונתהוו הכלים

כלומר, קודם נתהוו הכלים, ולאמח"כ בא"ק נעשו כלים. ונזכיר שנית את סדר מדרגות הכלים בקצרה: אור א"ס, בחינת כלי שבו זהו הע"ס הגנוזות במאצילן, והגילוי של

הכלי עניינו שהאור, הע"ס, בטל למאציל, כלול במאציל בבחינת טיפה שבאב. החלל שנעשה ריקן, הופך להיות מציאות של כלי, ועניינו הוא, שלעולם החלל מחלל את מה שנמצא בתוכו ומחזירו לאור א"ס. בקו עצמו, יש את מימי האור העליון שנמצאים בתוכו, יש את הצי-נור ויש את הקו, הזכרנו שני מהלכים כלליים, או צינור מלשון ניצוץ, או צינור מלשון כלי מצומצם, מלשון צר. כמבואר מדברי הפתחי שערים, הדברי שלום והשמן ששון. עכ"פ, בלי לדון בהגדרה הדקה של צינור או קו, זהו עוד סוג של כלי. והכלי שבקו הוא מלשון כלות. ומהו הכלות שבקו, קו מלשון תקוה כמ"ש בדרוש הקיוי לרמח"ל, שמקוה תמיד לחזור לאור א"ס.

אמנם הקיוי לחזור לא רק לאור א"ס שנמצא בתוכו, היינו למימי האור העליון, אלא זהו קיוי לחזור למדרגה שמעליו, כלות למדרגה שמעליו. בערך לעצמו, אור מים רקיע, יש בו אור, מים, מימי האור העליון המתפשטים בתוכו, והקו והצינור הם בבחינת הכלים. לעולם הכלות שנמצא בכלים הוא בתוך אותה מדרגה, אולם כאן בקו זהו כלות למדרגה שמעליו, שמקוה למה שמעליו. יש מה שהוא מקוה למשוך אליו שפע, מימי האור העליון, ויש אופן שהוא מקוה לחזור למה שמעליו.

## ואח"כ חזר והמשיך הקו ההוא להאיר בהם.

### השלמות היחידה המושגת בבריאה - אור היחוד

כמו שהוזכר לעיל, ישנם שני סוגי הארות בבריאה, הארה בסוד הקו, והארה בסוד אור א"ס הסובב, עיגו-לים. ולפ"ז, בלשון של עבודה, "אין עוד מלבדו כפשוטו" נמצא בקודם הצמצום. אולם, עיקר ההארה שמתגלה בבריאה היא לא מכח אור א"ס הסובב, אלא מכח הקו. וביחס לקו, בלשונו של הרמח"ל ההגדרה היא, שיש את שלמות הא"ס, ואנו לא משיגים את כל שלמותו, אלא משיגים רק שלמות אחת, והיא, שאין כח שליט בבריאה אלא הוא. זהו הדבר היחיד השלם שאנו יכולים להשיג.

כלפי השגת תנועותיו (כביכול) של הבורא ית"ש, כגון חכמה, בינה, וכן ע"ז הדרך, נאמר: "חכם, ולא בחכמה



כפשוטו, לולי דברי הרמח"ל, הקו הוא המ־שכת האור העליון לתוך הבריאה, והקו הוא הכלי לאותו אור. אולם לפי ההגדרה המדויקת שנתבארה השתא, הקו הינו כלי מלשון כלות לש־למות של הא"ס ב"ה.

הגם שניתן לפתוח את הדברים בהרחבה גדולה יותר, מ"מ העמדנו בקצרה ממש את כל תנועת מדרגות הכ־לים.

## אופן חלות הצמצום והחלל על הא"ס ועל החלל עצמו

נדגיש נקודה נוספת. בלשון הרב ז"ל כאן נאמר: ואח"כ חזר והמשיך הקו ההוא להאיר בהם. כפשוטו כוונת הדבר, שלאחר מכן נכנסה לחלל הארה מצומצמת דרך הקו. אבל בעומק, כמו שהוזכר, זהו גם קו וגם צמ־צום. כלומר, כמו שנתבאר, בצמצום עצמו, אין כוונת הדבר שפעם אחת היה צמצום והסתיים, אלא תפיסת הצמצום היא, שהצמצום חל על כל מה שנמצא בתוך הצמצום, והחלל חל על כל מה שנמצא בתוך החלל. הצמצום מצמצם כל דבר, והחלל יוצר ביטול של כל דבר. הצמצום חל על הא"ס, והוא חל גם על הקו, שעו־שהו דק אחד, והוא חל גם על א"ק וכל מה שתחתיו, לכלותו לא"ס.

כביכול לא"ס ישנם שני נקודות של התנגדות, א. שני־עשה בא"ס צמצום. ב. מעצם כך שנעשה חלל. וזה חל כביכול על הא"ס ב"ה, מהא"ס נעשה דבר מצו־מצם ולכן יש רק קו, ומהא"ס שנסתלק מכאן נעשתה מציאות של חלל. והצמצום והחלל חל גם על מה שני־מצא בתוך החלל. עניינו של הצמצום שחל על החלל, הוא עצם כך שאנו בעלי גבול. ועניינו של החלל שחל על החלל הוא, חושך, העדר, "כי ימצא חלל באדמה". ובעומק, החלל שחל על החלל מעדיר את הכל על מנת להחזירו לא"ס, כמו שנתבאר.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

ידיעא", "מבין, ולא בבינה ידיעא", ולכן, אנו לא יכולים להשיג אף דבר שלם. הגם שמכח מימי האור העליון הנמצאים בקו יש גילוי של הנהגות, אבל זהו רק מעט מן האור, אין לנו את שלמות האור. הדבר האחד והיחיד שיש לנו בו השגה של שלמות, זהו שאין כח שליט אלא הוא. וזה נקרא הקו, לשיטת הרמח"ל.

הקו מחבר בין הגבול לבלתי בעל גבול. הגבול הוא גבו־לי, שהרי זהו סוד הקץ, גבול, צמצום. זהו כל מה שיש בתוך הבריאה, מציאות של גבול. קץ מלשון קצבה, זוהי מציאות הגבול שבתוכה אנו נמצאים. ויש את הקו שמחבר בינינו לא"ס. וגדרו של הקו שמחבר בינינו לא"ס הוא, כלשון העץ חיים לעיל: "קו אחד דק", כלו־מר, שיש לנו נקודה אחת דקה בלבד שבה אנו משיגים את השלמות העליונה, והיא, שאין כח שליט אלא הוא.

בשאר כל האורות שאנו משיגים בבורא ית"ש, חכמתו בינתו, דעתו, רחום, חנון, וכן ע"ז הדרך, אנו משיגים מעט, אבל לא שלמות. האור שבו אנו משיגים של־מות הוא רק אור היחוד, שהוא הכח היחיד השלם. וזה נקרא אור הקו שמאיר מאור א"ס, לשיטת הרמח"ל. כלומר, הא"ס שלם, ומאותה מציאות של שלימות יש לנו רק את השלמות שאין כח שליט אלא הוא. זהו אור הקו שמאיר אור א"ס, לשיטת הרמח"ל. והשליטה הזו היא הנקראת כלות, מחמת שלא אנו שולטים, אלא הוא שולט, זהו עומק הכלות. וזו סוגיית הכלים שבה אנו עוסקים השתא.

בסוגיית הכלים שבה אנו עוסקים השתא, הדבר התח־תון כלה. ועניינו של "כלה" הוא, שאם לנברא אין שום שליטה, הרי שהכח השליט היחיד שיש זהו הא"ס ב"ה. זו הגדרת מציאות הקו בתורתו של הרמח"ל. וזה גופא עומק הכלי שנמצא בקו. כמו כן, זה נקרא דרוש הקיו־לרמח"ל, שהאדם מקווה לא"ס. הסיבה שהאדם מק־ווה לא"ס ולא לזולתו ח"ו, מחמת שהוא הכח היחיד ששולט. זה נקרא כלות לא"ס, מחמת שהקו זהו הכח היחיד שמתגלה בו הא"ס. הכח היחיד שמתגלה בו חסר, להתכלל במציאות השלמה. זהו הכלות שמתגלה בקו.



## כתר

מלשון חלום. עיין תיקוני זוה"ק (תיקון ע, קכט ע"ב) לשם שבו ואחלמה, וביה ונחלמה חלום. ובאבן עזרא (שמות כח, ט) שכל מי שהאבן ההיא באצבעו לעולם יראה חלומות. ועיין ספר האמונה והבטחון לרמב"ן (פ"ה, ד"ה ענין אחר). ומהות החלום גילוי המדמה ששורשו בכתר, כ - כח המדמה, אדמה לעליון. כתר מדמה עצמו לעולם שלמעלה ממנו ששורשו בשליש תחתון של ת"ת העליון. ועיין בספר הניקוד להר"י גוקטלייט שכתב כן.

## חכמה

כתב האריז"ל בספר הליקוטים, שהחלום הוא סוד רשימו של מוחין דגדלות שנסתלקו, בחינת עתים חלים ועתים שוטה, כאשר נסתלק המוחין לגמרי.

## בינה

בינה, בה הלב מבין, שעד שם מתפשט יסוד דאמא, ושם גילוי. ואיתא ברבינו בחיי (תצוה, כח, טו) וז"ל, וסגולת האבן הזאת שמחזקת הלב שלא ירך בלכתו למלחמה, ולכך נקראת אחלמה מלשון חוזק, וכענין שנאמר (ישעי', לח, ט) ותחלימיני והחייני. וכתוב (איוב, לט, ד) יחלמו ביניהם ירבו ריבם. ותוקף חוזק הלב מכח הארה עליונה של בינה שמאירה בקרבו.

ועוד. יין. ועיין (במד"ר, ב, נ) נפתלי, אחלמה, וצבע מפה שלו דומה ליון צלול שאין אדימותו עזה, ומצויר עליו אילה.

## דעת

אחלמה, אח-למה. למה עולה בגימט' עם הכולל דע, כי הדעת אח - לשון איחוי, מחבר. ובקלקול, נחש, דעת דקלקול. ועיין סודי רזא (הובא בליקוטי ראובני, תצוה, אות מ"ג) ששלשה אבנים שהן לשם שבו ואחלמה אינם בגן עדן, שהרי ביחזקאל לא חשוב אותן, והטעם דדן מקרי נחש, וכתוב (תהלים,

קז, א) דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. ועיין מלבי"ם (יחזקאל, כח, יג).

## חסד

לובן. ועיין ספר הבהיר, וז"ל, וכל מרגלית לבנה הוא בחלם, כדכתיב ואחלמה.

ועוד. שייך לשבט גד, כמ"ש (שמ"ר, כח, יט) גד לשון המשכה. ועיין באלשיך (שמות, כח, ד"ה והטור השני) וז"ל, ועל השישית, רמז כי גם אם הדיין גבור כנגד הטורף זרוע אף קדקד, לא ישא חרפה על קרובו לעוזרו, על כן חקוק באחלמה, כלומר אח-למה, כלומר מה לך כאח להשחית נפשך עליו.

ואח בחינת איחוי, חיבור ואחווה, איסור לשאת אחותו, כי חסד הוא.

ועוד. שם אל בחסד. ועיין אבן עזרא (שמות, לט, יב) אחלמה, אל-חלמה. עיין ספר השורשים (ערך חלם).

## גבורה

לשון מלחמה, בחינת גבור איש מלחמה. ומצד כך שייך לשבט גד מלשון גוד, חיתוך, בגבורה.

## תפארת

על ידי אות א' של אחלמה, א-חמלה, מתהפך חלם למחל, מחילה בחסד ורחמים. ועיין ערך קטן נוק'.

ועיין קהלת יעקב (ערך אחלמה) אחלמה תפארת, מלשון חולם, כן יתבאר בדברי התיקונים תיקון ע' (קכט, ע"ב), כמ"ש בפרדס (שער יט, פרק ד). וכן בכוונות ברכת רפאנו, מביאים מוחין לתפארת דזו"ן, היינו דאחלמה בתפארת.

## נצח

עיין קהלת יעקב (ערך נצח) אחלמה, עליו היה כתוב גד, והוא הנקרא קרישטא"ל, וסגולת האבן הזאת



## נפש

שיתופא דגופא. ועיין תולדות יצחק (שמות, כח, יז) אחלמה, פירוש שלם בגופו.

ואמרו בזוה"ק, שתחלה נותנים לאדם נפש, זכי יתיר נטיל רוח, זכי יתיר נטיל נשמה. והרי שנפש יש לכלום, משא"כ רוח ונשמה וכו'. ועיין רבינו בחיי (תצוה) אחלמה ניתנה לגד, והוא הנקרא קרישטא"ל, שכשם שאחלמה מצוי הרבה אצל בני אדם (בבחינת נפש כנ"ל) והכל מכירים אותו, כך שבטו של גד היו מרובים, והרוגיהם ניכרים, והוא שכתוב וטרף זרוע עם קדקוד.

## רוח

עיין קהלת יעקב (ערך דגל) דגל אפרים במערב, בחינת יסוד הרוח, ובחינת ג' מזלות, תאומים מאזנים ודלי, ומאבני האפוד, הטור השלישי, לשם שבו ואחלמה.

## נשמה

סוד ענוה. ועיין אברבנאל (שמות, כח) ואחלמה, שאומרים שהיה קרישטא"ל, שהיא אבן פחותה וערך קטון, עיי"ש. ששיטתו שהוא נגד יששכר, ועיי"ש עוד שהוא כנגד בנימין.

## חיה

אחלמה, כנגד חרוסת (עיין סדר היום, פסח). ועיין פע"ח (שער חג המצות, פ"ו) דאינין ח"ס-רו"ת, בבחינת חיים הנמשכים לרדת, סוד מילוי אדני"י, עיי"ש.

## יחידה

נכבדה ביותר. ועיין אברבנאל (שמות, כח) האחלמה, שהיא האישמיראלד"ה, היותר יקרה ונכבדה, כנגד בנימין.

שמחזק את הלב שלא ירך בלכתו למלחמה, וע"כ נקרא אחלמה מלשון ותחלימנו ותחיינו, עיין בערך גד שכתבנו שהוא מבחינת נצח, וכו', וע"כ היה מחזק הלב לנצח מלחמה ששורשו מנצח.

הוד

עיין זוה"ק (ויצא, קמט, ע"ב) שכתב שהחלום גילוי מגבריאל, גבורה דיצירה. ועיין באריז"ל (ספר הליקוטים, וישב) שכתב שמתגלה בפרק אחרון של הוד דיצירה. שורשו גבורה אבל בהתפשטות בהוד. ושם היה חלום יעקב, ושם בעומק הודה לו שרו של עשו על הברכות ונגע בכף ירכו, הוד. ולשיטת הרמב"ם אף מעשה זה היה בחלום, כלומר במקום מדרגת החלום.

## יסוד

גד נולד מהול. וכל אדם שנולד ערל ומלים אותו, נצרך אחלמה. וגד שנולד מהול, אין כוונת הדבר שהיה בלי ערלה, אלא שמעיקרא היה בו ערלה, ונימול והחלים בבת אחת. ועיין תולדות יצחק (שמות, כח, יז), אחלמה אותיות מל-אחה. גד אותיות דג, בחינת יוסף, עלי עין, נמשלו לדגים.

ועוד. ברית מלח. אחלמה, מלח-אה. עיין ערך ליקוטי תורה (חב"ד, ויקרא, ז) אבן אחלמה, וסגולת האבן הזאת שמחזקת את הלב (רבינו בחיי), וענין חיזוק זה, זהו ע"ד ויתן עז למלכו, וכו', וזהו נמשך ג"כ מבחינת מלח, שהוא הכח המעמיד ומקיים הדבר, שזהו פי' ברית מלח. ועיין שו"ת נודע ביהודה (מהודרא תנינא, או"ח, סימן נז).

## מלכות

כ' וח' מתחלפים, כנודע. ולפיכך אחלמה, מלכ(ח)-אה. בחינת מלך, מלחמה, שלכך קרא הרמב"ם להלכות מלכים, הלכות מלכים ומלחמותיהם. והמלך "מקבץ כל ישראל". ועיין מי השילוח (תצוה) ואחלמה הוא לשבט גד, היינו קיבוץ וכו', לקבץ ולכנס את ישראל יחד.

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



בפנימיות, השורש לכך הוא מדרגת כתר - אריך - עתיק, שעליו אמרו בזה"ק, לית שמאלא בהאי עתיקא, כולו בחינת זכר, ויש בו נקבה בפרטותו, אולם אין נקבה גמורה לעצמה. וכאשר מתגלה זה לעומת זה בקליפה, זהו פגם מעשה סדום, שכולו זכר בלא נקבה. וכן מתגלה בחינת זה לעומת זה, הפכים, פגם שכולו נקבה.

בחינוניות, יש בהם כח לעשות לכך כלי, לשנות מטבע היצירה הפשוט.

גדולים או חכמי הדור שמכריזים בהציבור בחי"ל לעלות לא"י, והלא אנו בני חו"ל נמצאים בסכנה רוחניות וגם סכנה גשמית, כמבואר בהרבה מדרשי חז"ל על תקופת סוף עקבתא דמשיחא, וא"כ מה הסיבה לכל השתיקה? האם משום שאנו ממתנים לאיזה סימנים מובהקים לעקור מקומנו מכאן ולעלות לא"י?

ג. כשעולים מחו"ל לא"י, לאיזה מקום בא"י יש להשתדל להיות כדי לקבל פני משיח?

**תשובה** א. ר' חיים קנייבסקי שליט"א מורה קבוע לעלות לארץ ואינו שותק...

יש רבנים שסבורים אחרת מעמו, וישנם שסבורים כמותו, אולם שותקים בעוד הרבה דברים שהם יסודי הדת הקודמים לענין זה.

ב. רוב רבני הדור מנסים לילך עם מדרגת הדור ולהציל מה שניתן להבנתם, ולכך שותקים בהרבה ענינים חשובים ביותר.

ג. ירושלים, ואם אי אפשר - צפת.

**שורש החשש שבחיסונים** שלום לכבוד הרב שליט"א.

ד"ר יעקב וישנבסקי מלייקווד ממונה מטעם חברת תרופות בארה"ב לבדיקת עמידת החיסונים לתקנות ה-FDA ועוד, יצא במכתב פתוח לכל רבני ומנהיגי ישראל על ההשלכות הנוראיות של החיסונים.

מקור החומרים שהוכנסו בחיסונים! איזה שיטות זדוניות מונחת באינטרסי החיסונים בתקופה זו! מחריד!

**תשובה** בדור זה, דור עיקבתא דמשיחא, הוא בחינת הארת דוד המלך שהיה "נפל", ולכך חלק גדול מחיסונים אלו נעשים מחלקי נפלים. והבן מאוד מאוד מאוד.

וכאשר אינו נעשה כראוי, גורם למי שלוקחו לדבוק במדרגת "נפל".

**המשך להנ"ל** שלום לכבוד הרב שליט"א.

א. בהמשך למכתב של הד"ר לגבי החיסונים שהוא אומר שיש ביכולתם לשנות את הנטיות של האדם מזכר לנקבה ולהיפך, בגלל המשחק ב-DNA (הערה: זוהי כוונתם כידוע של דור הפלגה ודור סדום ועמורה שכידוע בורא עולם גילגל אותם שוב לדור האחרון לפני ביאת משיח). האם באמת יש ביכולתם לעשות זאת?

**תשובה** כל דבר מורכב מחיצוניות ומפנימיות.

## האם למעשה יש לחשוש מהחיסון

שליט"א. מובא בספר יחזקאל פרק לט פסוק ט: "ובחצים ובמקל יד וברמח", ומביא מצודת דוד פירוש: "ובמקל יד הוא כלונס ארוך ובראשו כעין מחט ברזל ובו הורגים אנשים בזריקה". רצינו לדעת האם הפסוק מתקשר לחיסוני הקורונה, והאם יש צורך להישמר מן החיסונים. תודה רבה.

**תשובה** בדרך רמז, כן.

החיסון יש בו סיכונים, וכל דבר שיש בו סיכון נצרך לחשוש מפניו.

אולם נקודת הנידון מה יותר מסוכן, הוירוס או החיסון, ודבר זה תלוי במצבו הרפואי הפרטי של כל אדם.

## המשקל בין סיכוי לסיכון שבחיסון

לכבוד הרב. למרות שכמה רבנים ממליצים להתחסן, אני עדיין מרגישה שהחיסון הוא מסוכן. אולי כדי להמעיט את האוכלוסייה או לשנות DNA ולשלוט על בני אדם.

מה הרב חושב וממליץ; להתחסן או לא? האם זה תלוי אם אנחנו נמצאים בקבוצת סיכון או לא?

תודה רבה לרב על כל מה שהוא נותן לנו, באר מים חיים בתוך מדבר רוחני...

**תשובה** מי שאינו בקבוצת סיכון, אינו מחויב להתחסן מדיון יחיד, אלא אם כן יתקנו ראשי הדור תקנה לצורך הכלל.

לעומת כך, מי שנמצא בקבוצת סיכון באופן ניכר, כיוון שהסכנה חושית וקרובה, והסכנה בחיסון רחוקה, ראוי להתחסן. ■ המשך בע"ה

בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## סוגיה דהנאה

סוטר לועו של שכינה שנאמר מוקש אדם ילע קודש". ועוד שם בהמשך "אמר ריש לקיש המגביה ידו על חברו אף על פי שלא היכהו, נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך". בשתי סוגיות אלו מדובר בין ישראל לישראל. א"כ עד עתה הזכרנו ג' סוגיות, עכו"ם מכה ישראל, ישראל מכה עכו"ם, ישראל מכה ישראל. וכן יש לברר מה הדין בעכו"ם המכה עכו"ם. ועוד יש לברר מה הדין באדם מכה בעצמו, וגם זה מתחלק לשני חלקים, ישראל המכה בעצמו ועכו"ם המכה בעצמו.

### המצער עצמו נקרא חוטא ולכן אסור לאדם לצער

**עצמו** [ד] נתחיל לדון בסוגיה האחרונה, אדם המכה בעצמו. איתא במשנה בב"ק (צ' ב'), "החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי, פטור. אחרים שחבלו בו חייבים". והנה במשנה שם מסופר על אשה שהיתה פרוצה בגילוי ראש, ומ"מ כאשר אחד פרע ראשה בשוק לביישה, חייבו ר"ע לשלם לה ת' זוז. וכאשר אותו אחד טען שהיא עצמה פעמים מגלה ראשה בשוק, ענה לו ר"ע אפילו שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, אחרים שחבלו בו חייבים. לפ"ז לשון חבל במשנה פירושו לבייש. והנה הגמרא בב"ק (צ"א א') מקשה על דעת ר"ע במשנה מבריייתא בה ר"ע עצמו אומר שאדם רשאי לחבול בעצמו. בתחילה רבא רצה לתרץ שהמשנה מיירי בחבלה ממש והבריייתא מיירי בבושת, אבל הגמרא מיד דוחה זאת שהרי גם המשנה מיירי בבושת, כפי שבארנו. אלא למסקנת הסוגיה תרי תנאי היא ואלבא ר"ע. לתנא דמשנה אלבא ר"ע אסור לאדם לחבול בעצמו, ולתנא אחר אלבא ר"ע - בבריייתא - מותר לאדם לחבול בעצמו. והטעם שאסור לאדם לחבול בעצמו הוא מצד צער. כלומר אדם המצער עצמו נקרא חוטא. וילפינן זאת מנזיר, שנקרא חוטא למרות שרק ציער עצמו מיין, וכ"ש מי שמתענה נקרא חוטא. זה תורף הסוגיה שם. ולפי מהלך זה, כל מי שמצער את עצמו, בין ע"י חבלה ממש, בין ע"י תענית, וכו', נקרא חוטא.

**ישנו לאו בתורה להכות חבירו** [ה] ויש לעיין לפי ההו"א

**עכו"ם שהכה ישראל חייב מיתה** [א] כתוב בפרשה (שמות ב' י"ב) שמשה רבינו ע"ה הרג את המצרי שהכה את איש העברי. ויש לברר האם הכאה כלולה בז' מצוות בני נח שלכן נתחייב המצרי על כך מיתה. והנה רש"י על הפסוק מביא את המדרש (שמ"ר א' כ"ח) שאותו מצרי בא על אשתו של אותו עברי והיה מכה אותנו משנודע הדבר לעברי (ובמדרש שם כתוב שהיה מבקש להורגו, ועוד נדון בכך). א"כ מצד שבא על אשת איש בודאי שאותו מצרי חייב מיתה, שהרי נצטוו בני נח על העריות. אבל מצד ההכאה עצמה, עדיין צריך בירור. והנה איתא בגמרא בסנהדרין (נ"ח ב'), "א"ר חנינא עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי". הרי שר"ח למד ממעשה דמרע"ה גופא שעכו"ם שמכה ישראל חייב מיתה. אמנם עדיין לא נתבאר מאיזה דין עשה כן מרע"ה. ועוד יש להבין למה הביא ר"ח את ריש הפסוק "ויפן כה וכה וירא וכו'". לכאורה אם המצרי חייב מיתה בגלל עריות, הרי זה מיותר. ואפשר לומר שלדעת ר"ח, היו למרע"ה ב' טעמים מדוע חייב היה המצרי מיתה. דהרי רש"י פירש ע"פ המדרש "ויפן כה וכה וירא - ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה". ואפשר לפרש שר"ח פירש את המדרש שאותו מצרי היה חייב מיתה בין משום מה שעשה בבית וכן משום מה שעשה בשדה. א"כ עדיין צריך לברר אליבא ר"ח מנין ידע מרע"ה שעכו"ם שהכה ישראל אפילו שלא עשה שום עבירה נוספת - חייב מיתה.

**משה סטר לפרעה** [ב] והנה הגמרא בזבחים (ק"ב א') מביאה בשם ריש לקיש שמרע"ה כאשר יצא מפרעה בחרי אף (בא י"א ח'), סטרו ויצא (למסקנת הסוגיה ר' יוחנן אמר כן ולא ר"ל). וגם כאן יש לברר מדוע היה מותר למרע"ה להכות את פרעה. מהיכי תיתי שמותר לישראל להכות עכו"ם.

**ישראל המכה ישראל, עכו"ם המכה עכו"ם, אדם המכה עצמו** [ג] נחזור עתה לסוגיה בסנהדרין, שם בהמשך איתא "וא"ר חנינא הסוטר לועו של ישראל כאילו



# סוגיה דהנאה

לחבול בעצמו, שכן ייסדנו שאדם הוא בעלים על עצמו. א"כ לכאורה ישנה כאן תמיהא ברמב"ם. ונראה לתרץ שהמכנה המשותף בין מכה עצמו למכה חבירו הוא גרימת צער. כלומר, שמלבד הטעם שאין אדם יכול לחבול בדבר שאינו שלו, מצד דיני הממונות שבין אדם לחבירו, ישנו גם טעם שאסור לאדם לצער את חבירו מצד דיני נפשות שבין אדם לחבירו<sup>1</sup>. ומרומזת סברא זו בלשון הרמב"ם "דרך נציון". דרך נציון משמע שהאיסור אינו מצד דיני ממונות, אלא מצד דיני נפשות<sup>1</sup>. ומצד זה גם אסור לאדם לצער את נפש עצמו. א"כ אותה סברא שלמדנו בחובל בעצמו מנזיר, כדלעיל, אפשר ללמוד במכה חבירו. ולפי זה אפשר לומר שזו גם הסברא הטמונה מאחורי הלאו דלא תוסף.

**סברת איסור הכאה מצד גרימת בזיון** [ז] והנה הסמ"ג (עשה ע') העתיק את לשון הרמב"ם בשינוי של מילה אחת, במקום נציון, כתב הסמ"ג בזיון (וצ"ע האם גירסה אחרת מצא ברמב"ם או בכוונה שינה. עכ"פ בילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם פרנקל לא נמצאת נוסחה זו). לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, איך אפשר לכלול בחדא מחתא את האיסור לחבול בחבירו עם האיסור לחבול בעצמו. בשלמא החובל בחבירו שייך בזה בזיון, אבל החובל בעצמו, לכאורה האיסור בזה אינו מצד מבזה עצמו. כמובן ששייך שאדם יתנהג באופן שהוא מבזה את עצמו, כגון אשה שמגלה ראשה בשוק, אבל בחבלה ממש לכאורה אין בזיון, ואפילו יש, מהיכי תיתי לאסור זאת, וצ"ע. עכ"פ בחובל בחבירו בודאי שייך גם צער וגם בזיון. דבפסוק האוסר הכאה כתוב בהמשך "פן יוסף להכותו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך". מילת נקלה היא משורש קל, כלומר לעשות אחיך קל בעיני אחרים, שהוא לשון זלזול (רש"י כי תבוא כ"ז ט"ז), לשון ביזוי (בעל הטורים כי תצא כ"ה ג'). וכן משמע בספורנו שם "ונקלה – שיתקלקל ברעי או במים מרוב כאב". אמנם בספורנו אפשר גם לפרש שההכאה תגרום לו צער מעבר למה שמגיע לו, עד כדי שיגיע לקלקול רעי או מים. כלומר, לא שהקלקול הוא טעם האיסור אלא הקלקול הוא הסימן לצער שנגרם לו, והצער הוא טעם האיסור. א"כ מה שעלה בידינו עד עתה הוא שהאיסור לחבול בעצמו הוא מטעם צער, והאיסור לחבול בזולת הוא או מטעם צער או מטעם בזיון.

**מדוע לשליח ב"ד מותר להכות** [ח] והנה יש לברר, זה שמותר לשליח בית דין להכות את הרשע אותן מלקות

של רבא שמותר לבייש את עצמו ואסור לחבול בעצמו, ולא ילפינן מנזיר, א"כ מאיזה דין אסור לאדם לחבול בעצמו. ואין לומר שאין אדם בעלים על עצמו ולכן אסור לו לחבול בעצמו כמו שאסור לו להזיק דבר שאינו שלו. דהרי הפשוטות היא שאדם הוא כן בעלים על עצמו, והראיה לכך היא שהחובל בו משלם לו דמי צער בשת רפוי שבת וזק, ולא כקנס אלא כחיוב ממוני. וכי משלמים לאדם אם אינו בעלים על עצמו. וכן מצינו שמותר לאדם לתרום כליה, וכי יכול אדם לתרום דבר שאינו בעלים עליו. והנה בענין חובל כותב הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ה ה"א) "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון, הרי זה עובר בלא תעשה שני' לא יוסף להכותו. אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק". דלמרות שאין פסוק מפורש בתורה בסגנון לא תחבול ברעך, אבל הגמרא בכתובות (ל"ג א') דורשת את הלאו דחבלה מהפסוק "לא יוסף פן תוסף" (כי תצא כ"ה ג'). והוא לאו משס"ה ל"ת (רמב"ם ל"ת ש', חינוך מצוה תקצ"ה). ולמרות שמעיקרו הוא נאמר לשליח ב"ד המכה את החייב מלקות, שאסור לו להוסיף על מה שקבעו הב"ד, אבל כל מוני המצוות, וכן הרמב"ם במשנה תורה הנ"ל, הרחיבו את חלות הלאו לכל מכה חבירו. והגר"א (חו"מ ת"כ אות ג') ציין שמקור הרחבה זו הוא בסנהדרין (פ"ה א'), עיי"ש. והנה למרות שבלשון הגמרא שם וברמב"ם משמע שהרחבה זו היא ק"ו, באמת אין זו אלא סברא שאין מקום לחלק (עי' מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה מ"ח, אמנם עי' בב"ח בחו"מ ת"כ ואכמ"ל).

**סברת איסור הכאה מצד גרימת צער** [ו] והנה הרמב"ם כלל בחדא מחתא את האיסור לחבול בחבירו עם האיסור לחבול בעצמו. ולכאורה צ"ע, כי אלו הן סוגיות נפרדות. בשלמא להכות את חבירו אסרה התורה בקרא לא יוסף פן יוסף, אבל אין זה מסתבר כלל שאותו קרא אוסר על אדם להכות את עצמו. דאם נשאל מהי הסברא הפשוטה לאסור חבלה בחבירו, התשובה לכאורה היא שאסור לאדם לשלוח ידו בדבר שאינו שלו ללא רשות, זו סברא פשוטה בהלכות חו"מ. ולא שנא לאיזה ענין הוא עושה כן. אם דבר כלשהוא אינו של פלוני ואין לו רשות להשתמש באותו דבר, אזי פשוט שאסור לו גם לחבול בו, דחבלה הוא סוג של השתמשות, אמנם שלילית, אבל בודאי שהשתמשות שלילית אינה סברא לקולא. מאידך, אין זו סברא שיכולה לאסור על אדם

1 הכוונה לדיני פגיעה בנפש מצד ההרגש בנפש, ולא לדיני נפשות במובן הרגיל של דברי חז"ל שהם דיני חיים ומות לגוף.

הרשע. אמנם יש לדון לענין תשלומי שבת בשבת רפוי נזק וצער על חבלה במי שאינו עושה מעשה עמך, האם חייב או פטור. ועי' בחידושי הר"ן (סנהדרין פ"ה א') שכתב "כשאנו עושה מעשה עמך הוא חייב בתשלומין שממון הוא חייב, ומפני שאינו עושה מעשה עמך לא הותר לנו ממונו". וכן פסק החת"ס בשו"ע (או"ח קס"ט) שכתב שגם אם אינו עובר על לא תוסיף משום שמכה מי שאינו עושה מעשה עמך, מ"מ ממונא בעי לשלומי, ולא אפטריה רחמנא. ונראה דכך פוסקים האידינא (עי' כתב העת הישר והטוב ח"א מאמר מהרז"נ גולדברג עמ' י"ד אות ט'). מאידך היראים (סימן רי"ז), סבר שאין תשלומין למכה רשע. והקשה היראים על עצמו מהמשנה בבב"ק (ל"ג א') "שני אנשים שחבלו זה בזה משלמין במותר נזק שלם", ואם איתא שהחובל ברשע פטור מתשלומין, הרי הראשון שחבל בחבירו נעשה רשע, וכשחזר השני וחבל הראשון צריך להיות פטור, וזה כנגד המשנה. ומתוך היראים, שהראשון חבל בשני בשוגג ולא נעשה רשע, ולכן שניהם חייבי תשלומין. לסיכום, זו מחלוקת בגמרא האם המכה במי שאינו עושה מעשה עמך פטור מלא יוסיף, והראשונים הכריעו שפטור. ועל הצד שפטור, זו מחלוקת ראשונים אם החובל באינו עושה מעשה עמך חייב או פטור מתשלומין, והאחרונים הכריעו שחייב.

## באור זה שמרע"ה הרג את המצרי וסטר לפרעה

[י] והנה על הצד שאין איסור להכות רשע, מובן טפי הא דמרע"ה הרג את המצרי. דאפילו אין עליו איסור עריות, הרי עצם זה שהיכה את העברי, מגדיר אותו כרשע שאינו עושה מעשה עמך. ואמנם בישראל בכה"ג אינו חייב מיתה, רק מותר להכותו, אבל בעכו"ם סבר מרע"ה שגם מותר להרגו. וזה גופא מה שלמד ר' חנינא מרע"ה, שכלול במצוות בני נח האיסור להכות. ומסתבר שלא שנא עכו"ם שהכה ישראל ולא שנא עכו"ם שהכה עכו"ם - חייב מיתה. ועוד מובן לפי זה הא דהיה מותר למרע"ה לסטור לפרעה. חדא שפרעה לא היה ישראל. ואם המכה ישראל שאינו עושה מעשה עמך אינו עובר על לא יוסיף, כ"ש שהמכה עכו"ם שאינו בכלל עמך מעצם היותו עכו"ם - אינו עובר על לא יוסיף. אמנם כמובן שאין זה מתיר להכות סתם עכו"ם שלא עשה כל רע (ונדון בכך לקמן). אמנם פרעה בנוסף היה גם רשע, לכן בודאי היה מותר להכותו, ובאמת גם להמיתו, כנ"ל. מלבד זאת עי' ביראים שהבאנו לעיל, שמביא ראיות שמה שלא יוסיף אוסר הוא הכאה ללא צורך, אבל הכאה לתועלת כגון לצורך חינוך, אין לא יוסיף אוסר, ולא רק

שקבעו לו הב"ד - ולא רק שמוותר לו אלא שהוא מצווה בכך - האם זה בגלל שעשה דוחה לא תעשה, דהיינו העשה להלקותו דוחה את הל"ת דלא יוסיף. אבל א"כ מה נאמר לפי רבינו יונה (שע"ת ש"ג אות עז) שסובר שהמכה את חבירו עובר בשני לאוין, לא יוסיף ופן יוסיף. דהנה רוב הראשונים הביאו רק או לא יוסיף (כגון הרמב"ם) או פן יוסיף (כמו הטור), ועי' בב"ח ובפרישה ובסמ"ע (כולם בחו"מ ת"כ) מה שפלפלו בזה. אבל לפי רבינו יונה נמצא שעשה דמלקות ב"ד צריך לדחות תרי לאוין. אמנם עי' בחידושי רע"א (כתובות מ' א') שלר' ישמעאל בניזר (מ"ח ב') אמרינן שאם עשה דוחה לאו, הוא גם דוחה ב' לאוין, דמ"ל לאו אחד, ומ"ל ב' לאוין. ועי' באתון דאורייתא (כלל כ'), שאם ב' הלאוין הם משם אחד, כמו בסוגיה דידן (עי' ב"ח וסמ"ע בריש חו"מ ס"י ת"כ)<sup>2</sup>, עשה אחד דוחה שפיר שני לאוין, ואכמ"ל בזה. ועוד יש לומר, וזה פשוט וברור, שכאן הרי עצם העשה הוא להכות, ועצם הלאו הוא לא להכות. א"כ במקום שהתורה ציותה בפרוש להכות, הרי התורה בעצמה גילתה לנו שבמקום זה האיסור להכות לא חל, ואין צורך בשום פלפולים נוספים. ורק במקום שנפגשות שתי מצוות שונות זו כנגד זו, ואין סיבה ברורה שאחת תחול ואחת לא תחול, אזי יש מקום לדון. אבל כאן הרי ברור שהעשה חל וממילא הלאו שהוא הפוך לעשה - לא חל.

## האם מותר להכות מי שאינו עושה מעשה עמך [ט]

הנה המשנה במכות (כ"ג א') דורשת "ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיק". משמע מהדרשה שמוותר להכות מי שאינו אחיק, ודוקא מי שהוא אחיק אסור להכותו. ובאמת כך מוכח בסנהדרין. דאיתא התם (פ"ה א') שהאיסור לקלל נאמר דוקא על אדם כשר, "נשיא בעמך לא תאור" (רמב"ם סנהדרין פכ"ו ה"א). והגמרא שם מקישה הכאה לקללה, וא"כ גם בהכאה האיסור להכות הוא דוקא אדם כשר. אמנם בסנהדרין בעמוד שלאחריו (פ"ה ב') מצינו שר' יונתן ס"ל דלא מקשינן הכאה לקללה, ובהכאה עשה בו שלא כעמך כבעמך. וא"כ זו מחלוקת בגמרא. אבל הרמב"ם פסק שמקשינן הכאה לקללה בהלכה שהעתקנו לעיל, ודוקא המכה אדם כשר עובר על לא תוסיף. וכן פסק בהלכות ממרים (פ"ה הי"ב), במה שפסק על היוצא ליהרג ש"אחר שבא והיכהו אחר שנגמר דינו אע"פ שעשה תשובה ה"ז פטור הואיל והוא הולך למיתה". משמע שאם לא עשה תשובה, הרי האחר פטור אפילו היכהו קודם שנגמר דינו. לפ"ז יש לנו עוד טעם מדוע מותר לשליח ב"ד להכות את

2 אפשר גם לפרש שלא יוסיף הוא לאו על עצם ההכאה, ופן יוסיף הוא לאו על שמא יקלה. לפי זה שני הלאוין לכאורה אינם משם אחד.

# סוגיה דהנאה

וכדכתיבנא לעיל. ועוד דא"כ למה מנו בכלל הז' מצות שפיכת דמים והיא הריגה? לחשבו מכה חבירו! אלא ודאי דוקא מכה ישראל חייב מיתה ממש כמו שהרגו מרע"ה. אבל הרמב"ם ז"ל כתב דאין בחיוב מיתה זו, ובחיוב מיתה שאמרו בכותי העוסק בתורה, ובחיוב מיתה בכותי ששבת, אלא שמודיעין אותו שהוא חייב מיתה, ומכולן עונשין אותו אם יעשה אבל אינו נהרג עליהו. אע"ג דמפשטא דגמרא לא משמע הכי, מדאמרינן בסמוך גבי כותי העוסק בתורה וליחשבה גבי ז' מצות, דמשמע דמעיקר מצוה היא, ועוד מדאפקה מגזל או מנערה המאורסה שהם חייבי מיתות ממש". הנה הר"ן מביא דעה (שהוא עצמו חולק עליה), שכותי שהכה ישראל חייב מיתה מדין גזל. ולמרות שאין פה גזל כלל, מ"מ כפי שבארנו לעיל, המכה עושה שימוש בדבר לא לו, ומבחינה זו הכאה היא כגזל. ולכן נאסרו ב"נ בהכאה מאותה סברא שנאסרו בגזל, דאין סברא לאסור גזל ולא לאסור הכאה. אמנם לפי מהלך זה האיסור הוא גם כאשר ב"נ מכה ב"נ, דהרי איסור גזל שנאמר בב"נ הוא גם מב"נ אחר ולא דוקא מישראל. וראיה לכך היא שהמצרי שהיכה את העברי, שניהם היו ב"נ, דהרי קודם מתן תורה גם ישראל היו ב"נ, ומ"מ נתחייב המצרי מיתה. אמנם כאמור הר"ן חולק על טעם זה. דמשמע לו שר' חנינא בדוקא אמר עכו"ם שהכה ישראל. ולמרות שישראל עדיין לא קבלו את התורה, לדעת הר"ן לא היה להם דין ב"נ (עי' בפרשת דרכים לבעל המשנה למלך ולא נאריך כאן). ועוד מקשה הר"ן, אם ב"נ שהכה ב"נ חייב, אזי כ"ש שב"נ שרצח ב"נ חייב. ואם מכה כלול בגזל, אין צורך למנות שפיכות דמים וגזל כשני מצוות בב"נ (סנהדרין נ"ו א'), דשפ"ד כלולה בגזל. לכן ס"ל לר"ן שב"נ שהכה ב"נ אינו חייב מיתה, ולכן צריך למנות שפ"ד וגזל כב' מצוות. בסיום דבריו מביא הר"ן את הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ו וה"ט), שדין ב"נ שהכה ישראל הוא כדין ב"נ שעסק בתורה או שקבע לעצמו שבת, שכולם חייבים מיתה, אבל לא בב"ד שלהם, אלא ישראל מכין אותו ועונשין אותו ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה, אבל בפועל אין הורגין אותו, כי מיתה שהוא חייב היא מיתה בידי שמים, ועוד נדון בזה.

**קושית הקבא דקשייתא** [יג] והנה הקבא דקשייתא (לר"י וויינגארטן בעל החלקת יואב, קושיה י"ח) הקשה קושיה נוספת על השיטה שהביא הר"ן (ודחה) שיש איסור לב"נ להכות ב"נ, מהגמרא בסנהדרין (נ"ז ב') ששם ר' ישמעאל דורש מקרא שב"נ חייב מיתה על הריגת עובר. ותורף קושייתו דהרי ההורג את העובר בהכרח שחובל באם,

שארן איסור אלא שמוותר לכתחילה. א"כ כאן מסתמא הבין מרע"ה שסטירה לפרעה תקרב את הגאולה והיתה זו סטירה לתועלת, ולכן היתה מותרת. והנה ידועה המחלוקת בש"ס אי צער בעלי חיים דאורייתא או דרבנן. והנה על הצד שהוא דאורייתא (ב"מ ל"ב ב'), ברור שעכו"ם לא גרע מבעלי חיים. ולכן אפילו שהמכה עכו"ם (או בעל חי) אינו עובר על לא יוסיף, אבל מדין צער בעלי חיים אסור להכותו. בד"א, שזו הכאה שלא לתועלת. אבל הכאה לתועלת מותרת לכתחילה בבעלי חיים, וא"כ גם בעכו"ם ואפילו בישראל, כנ"ל.

**שיטת הרמב"ן במצות דינין לכני נח** [יא] והנה למרות שר' חנינא למד ממרע"ה שיש לעכו"ם איסור להכות, עדיין לא בררנו איפה איסור זה טמון בז' מצוות בני נח. והנה אחת מז' מצוות אלו הוא מצות דינים. הרמב"ם (מלכים פ"ט הי"ד) כותב "וכיצד הן מצווין על הדינים. חייבין להושיב דינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו, ולהזהיר את העם". אבל הכס"מ שם מביא את דברי הרמב"ן בחומש (וישלח ל"ד י"ג), "ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן". ועי"ש עוד ברמב"ן. א"כ לפי הרמב"ן דיני בני נח צריכים לדון לא רק בששת מצוות ב"נ, אלא גם בכל דין שדייני ישראל דנין בין אדם לחבירו. אלא שיש חילוק גדול בעונשים. דהיינו, שבב"ד דבני נח על כל עבירה בין אדם לחבירו אחת דינו למיתה. ואין אצלם כלל דיני תשלומין וקנסות. לפי זה כמו שבישראל דנין ישראל המכה חבירו, כך ב"ד דב"נ ידונו ב"נ שהכה ב"נ ויחייבוהו מיתה, ואין אצלם בשבת ושבת ורפוי ונזק וצער. עולה שלפי הרמב"ן האיסור לעכו"ם להכות נכלל במצות דינין דידהו.

**האם ב"נ שהכה ב"נ חייב מדין גזל** [יב] טעם שני לבאר מדוע עכו"ם שהכה ישראל יהיה חייב מיתה מובא בר"ן (סנהדרין נ"ח ב'). "כותי שהכה את ישראל חייב מיתה. משמע דמדן גזל מיייתין לה דמה לי חבל בגופי' מה לי חבל בממונו. ולפ"ז ל"ש כותי ול"ש ישראל שוין בדבר, ועוד דמהיכא ילפינן לה? מהמצרי שהכה את איש עברי! שניהם היו ב"נ! ולי לא משמע הכי, דדוקא ישראל דאע"ג דעדיין לא קבלו התורה כבר היו להם מצות יתירות על בני נח

לא ידעינן שיש חיוב מיתה לב"נ שהרג עובר, דעובר אחר הכל לא דמי למי שנולד, ולכן גם לזה צריך קרא מיוחד. אבל מה שעולה לפי מהלך זה הוא שב"נ שחבל בעובר ולא הרגו (באופן שלא חבל באם כלל), אינו חייב מיתה. דהרי העובר מופקע מדיני ממונות, ולא שייך בו נזק צער שבת בשת ורפוי, כי הוא אינו בעלים על גופו. א"כ לפי מהלך זה, בצירוף עם תירוץ המהרש"ם, מיושבים קושיות הר"ן והקבא דקשייטא על שיטה זו. והנה לעיל הקשינו על תירוץ המהרש"ם שסוף סוף א"א להרוג את העובר בלי לחבול באם. ואולי אפשר לישב, שמכיון שאפשר להרוג את העובר באופן שאין כאן חבלה ישירה באם, לכן למרות שבהכרח לאחר מכן תיגרם חבלה לאם, אבל אין זה אלא גרמא בלבד, וב"נ אינו חייב מיתה על גרמא בחבלה.

**האם יכול אדם למחול על הכאתו** [טו] והנה גם אם לא נקבל את תירוץ המהרש"ם, ונאמר שלא שייך להרוג את העובר בלא לחבול באם, עדיין יש לדון האם יכולה האם למחול על חבלתה. הנה המהר"י פערלא (סה"מ לרס"ג ח"ב ל"ת מ"ז מ"ח עמ' 98) הדן בברייתא (ב"ק צ"ג א') "פצעני ע"מ לפטור – פטור", ס"ל שאם יש לאדם רשות לחבול בעצמו, דהיינו יש לו רשות על גופו לענין חבלה, אז הוא יכול להרשות לשני להכות אותו (בתנאי שאינו גורם לו לאבד איברים), משא"כ אם אין לאדם רשות לחבול בעצמו, דהיינו אין לו רשות על גופו לענין חבלה, אזי אינו יכול להרשות לשני להכות אותו. ונראה שזה תלוי בצדדים שהבאנו לעיל בסברת איסור חבלה, האם זה מצד צער (כרמב"ם) או מצד בזיון (כסמ"ג). דלמאן דאמר שאסור לאדם להכות את עצמו כי אסור לו לצער את עצמו, א"כ גם אינו יכול להרשות לשני להכותו, ואינו יכול למחול על צערו. משא"כ אם זו סברא של בזיון, אזי נראה שמותר לאדם להכות את עצמו, ולהרשות לשני להכותו, ולמחול על הכאתו, כי בזיון הוא בר מחילה.

## עכו"ם החובל בישראל חייב מיתה משום גדרי גזל

[טז] נחזור לשאלה מדוע ב"נ שהיכה ישראל חייב מיתה. לפי הרמב"ן התבאר שחיובו נובע ממצות דינין שבז' מצוות ב"נ. לפי השיטה שהביא הר"ן ודחאה, הוא חייב מדין גזל ממון, ולא שנא אם הכה ב"נ חבירו או אם היכה ישראל. אבל הר"ן עצמו שסובר שדוקא ב"נ שהיכה ישראל חייב מיתה, לא ביאר מה הטעם בכך. והנה לכאורה אפשר

וא"כ תיפוק ליה שחייב מיתה על חבלת האם, ול"ל קרא להריגת העובר. והנה המהרש"ם (שו"ת ח"י סימ' קצ"ז) תירץ שאפשר להרוג את העוברים בלי לחבול באם, כפי שציוה פרעה את שפרה ופועה להרוג את העוברים בלי שירגישו בכך ע"י הכנסת היד לרחם. והנה יש להרהר על תירוץ זה, דהרי לכאורה עצם ניתוק העוברים מהאם הוא כבר חבלה. אפילו על הצד שעובר לאו ירך אמו הוא, אבל סוף סוף מערכת הדם של האם והעובר היא אחת, והריגת העובר תגרום בהכרח לנפילת העובר מהרחם וא"א לזה בלי חבלה באם, כמו שאין לידה בלי חבלה באם. [כאן הרב בשיעור הזכיר את סברת הגרי"מ פיינשטיין, ולא מצאתי איפה נמצאים דבריו ולא ברור לי בדיוק מה הוא אמר, לכן בינתיים אני משמיט זאת מהעריכה]. א"כ לכאורה קושית הקבא דקשייטא מתווספת לקושית הר"ן על שיטה זו.

## תירוץ לקושיות הר"ן והקבא דקשייטא

[יד] אבל גם אם נקבל את תירוץ המהרש"ם, עדיין נשארה הקושיה שהקשה הר"ן. דהיינו, למה לי קרא לב"נ ששפך דמים, הרי זה כלול בגזל. וממילא, גם בהרג עובר, אפילו נאמר שלא חבל באם, מ"מ חבלה בעובר בודאי שהיתה, וא"כ זה כלול בגזל, ול"ל קרא לב"נ שהרג עובר. לתרץ זאת נחזור לדון בסברא של שיטה זו, דהיינו שדין הכאה הוא כדין גזל, דמ"ל חבל בגופי מ"ל חבל בממונו. והנה יש מקום לפרש לשון זאת בשני אופנים. האחת בפשטות, כמו שבארנו לעיל, וכפי שפירש הר"ן עצמו, שמאותה סברא שאסור לחבול בממון דאחר, כך אסור לחבול בגוף דאחר, וא"א לחלק ולומר שזה אסור וזה מותר. לפי פירוש זה מתעוררים כל הקושיות הנ"ל. אבל אפשר לפרש באופן אחר, דלא כר"ן. דהרי כל חבלה בגוף, מחייבת ע"פ דין תורה נזק צער שבת בשת ורפוי. והנה הנחבל אינו רוצה שגופו יעשה לשווה ממון, כלומר הוא אינו מעונין שדיני נזק צער שבת בשת ורפוי יחולו על גופו. דלמרות שכביכול הוא מרויח ממון מכך, אבל פשוט וברור שרווח ממוני זה נחשב אצל הנחבל כחבלה ולא כרווח. לכן לשון מ"ל חבל בגופי מ"ל חבל בממוניה, אפשר לפרש שכל חבלה בגוף היא חבלה בשווי ממון של אותו גוף, כי הנחבל אינו רוצה בכך. לפ"ז יוצא שמה שב"נ חייב מיתה אם הכה את חבירו הב"נ, זהו דין ממוני ממש. וא"כ א"א ללמוד מכך חיוב מיתה לב"נ שהרג את חבירו הב"נ (כגון בחניקה שלא חבל בו כלל), ולכן צריך קרא מיוחד לשפיכות דמים. וזהו תירוץ על קושית הר"ן. ויש נפ"מ במהלך זה גם לעובר. דהנה מכך שיש חיוב מיתה לב"נ שהרג את חבירו הב"נ, עדיין

חייבים משום שם בזיון, ולכן אפשר להגדיר הכאה כענף של מקלל. וא"כ עכו"ם שמכה ישראל, מתחייב משום מצות ברכת השם, דהרי כאמור ישראל הוא בדמות השכינה. והנה מסברא לחוד לא היינו מגדירים הכאה כענף של קללה, אבל אחר שידענו שמרע"ה הרג את המצרי משום שהיכה את העברי, וע"כ שנתחייב המצרי על אחת מז' מצוות בני נח, א"כ מסברא אפשר לבאר שנתחייב משום ברכת השם.

## שיטת הרמב"ם שב"נ שהכה ישראל חייב מיתה

**בידי שמים** [יח] והנה לעיל כאשר הבאנו את דברי הר"ן, הזכרנו שבסוף דבריו הוא מביא את דעת הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ו וה"ט, וע"י גם בתש' הרמב"ם מובא במהד' פרנקל בספר הליקוטים על ה"ט), שעכו"ם שהכה את ישראל אינו חייב מיתה בידי ב"ד, אלא בידי שמים (כך פירש הכס"מ בדעת הרמב"ם), כמו עכו"ם שעסק בתורה או קבע לעצמו שבת, ע"ש. אמנם ע"י בלחם משנה (על ה"ט) שהבין ברמב"ם שחייב מיתה בגוי שעסק בתורה וכו' הוא מדרבנן, ולא בידי שמים. וצע"ג בדבריו, דלכאורה לא מצינו מושג של חיוב מיתה מדרבנן. ולמרות שאיסורים מדרבנן מצינו הרבה מאד, ואפילו מלקות מדרבנן (ע"י יבמות נ"ב א' ועוד), אבל לא חיוב מיתה. ואולי כוונת הלח"מ לכך שמצינו שפעמים גזרו רבנן מיתה שלא מן הדין לצורך שעה (ע"י למשל סנהדרין מ"ה ב'), ולא משמע כך, וצ"ע. ואולי מקורו של הלח"מ הוא ממרע"ה שהרג את המצרי על שהיכה את העברי. וזה היה קודם מתן תורה, א"כ זהו חיוב מיתה מדרבנן. והרי לשיטת הרמב"ם כפי שביארו הר"ן הנ"ל, חיוב מיתה של ב"נ שהיכה ישראל הוא מאותו גדר שב"נ שעסק בתורה חייב מיתה. ומה שלכאורה קשה על הרמב"ם שהרי הגמרא בסנהדרין (נ"ט א') דרשה קרא לחייב מיתה לב"נ שעסק בתורה מדין גזל, וגזל הוא מז' מצוות ב"נ, כבר תירץ הכס"מ שהרמב"ם סבר שזו אסמכתא בעלמא. ואם לא נלמד כלח"מ, אלא ככס"מ שחייב מיתה שהתכוון הרמב"ם הוא מיתה בידי שמים ולא בידי אדם, א"כ עדיין קשה איך הרג מרע"ה את המצרי. והנה ידוע מה שכתוב במדרש (שמ"ר א' ל', מובא ברש"י שמות ב' י"ד) שמרע"ה הרגו למצרי בשם המפורש. וכמה אחרונים (ע"י למשל בחידושי הגרי"ז עה"ת סי' פ"ה), סברו שהריגה בשם המפורש מיקרי מיתה בידי שמים. אמנם יש לעיין בתירוץ זה. דהרי כל מיתה בידי שמים מורכבת משני חלקים, אחד שכח ההריגה הוא שמיימי, ואידך, שההריגה לא נמסרה לבני אדם. והנה מרע"ה אמנם הרגו בכח שמיימי,

להביא בזה שני מהלכים. הנה כבר בארנו בשיעור קודם<sup>3</sup> שעכו"ם שגזלו ישראל אפילו פחות משו"פ חייב מיתה, מחמת שמצערו (ע"י סנהדרין נ"ז א', ע"ז ע"א ב'). כלומר מבחינת העכו"ם זה נחשב לגזל, דהרי עכו"ם אינו מוחל אפילו על פחות משו"פ. ולמרות שישראל מוחלין על פחות משו"פ, מ"מ צער אית להו. לכן עכו"ם שגזל חייב מיתה מחמת שמצווה על גזל, ולא שנא גזל שו"פ ולא שנא גזל פחות משו"פ. כלומר איסור גזל בעצם מורכב משני חלקים. חדא – מעצם הממון שגזל, ואידך – הצער שהוא גורם. מ"מ השם המחייב בשני המרכיבים הוא אחד – גזל. נחזור עכשיו לסוגיין הדנה בחבלה. פשוט וברור שעכו"ם המכה ישראל גורם לו צער. גרימת צער מחייבת את העכו"ם במיתה משם גזל. למרות שחבלה אינה גזל, מ"מ שם הצער שנגרם בחבלה שייך לגדרי גזל. א"כ זהו מהלך אחד. ואין לטעות בין מהלך זה למהלך בשיטה שהר"ן דחה. דלמרות שבשטחיות יש דמיון בלשונות, הסברא שונה לחלוטין.

## עכו"ם המכה ישראל חייב משום ברכת השם [יז]

כפי שהזכרנו לעיל בסמ"ג, מלבד צער, ישנה סברא נוספת לאסור הכאה, והיא בזיון. לפי זה צריך לדון אם עכו"ם המכה ישראל יכול להתחייב מיתה מדין בזיון. אמנם בהקדם צריך לברר היכן האיסור לבזות כלול בשבע מצוות בני נח. והנה אחת מאותן ז' מצוות הוא ברכת ה' (סנהדרין נ"ו א'). גם לישראל יש איסור לקלל, ע"י בסנהדרין (ס"ו א') שיש איסור לברך נשיא דיין חרש וכן את הקב"ה. והנה התוס' שם (ד"ה גמר), מבארים שבני אדם דואגים ומתביישין כאשר מברכים אותם. הרי שתוס' מגדירים שהחיוב במקלל, בחלקו הוא מדין מבזה, ובחלקו הוא מדין שגורם דאגה שמא הקללה תתמשש. לפי זה במברך את ה', החיוב הוא רק משום בזיון, כי דאגה כלפי שמיא בודאי לא שייך. והנה לעיל הזכרנו את הגמרא בסנהדרין (נ"ח ב') "הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה". וזה נאמר בישראל הסוטר לישראל אחיו. לפי מימרא זו נראה שהוקש כל יחיד בישראל לשכינה, כלומר שצלם ישראל הוא כדמותו של המקום. והנה הסוטר לשכינה כביכול, ברור שאינו חייב אלא משום בזיון (ככלל, סטירה היא הכאה דרך בזיון), וא"כ ההיקש מלמדנו שגם המכה ישראל חייב משום בזיון (ויכול להיות חייב גם משום מצער, וא"כ חייב משום ב' שמות, אבל כאן אנן עסקינן בשם בזיון). א"כ עולה שהמכה והמקלל שניהם

# סוגיה דהנאה

אבל סוף סוף מרע"ה היה בן אדם ולא מלאך. עוד תירוץ מצינו במרגליות הים (על סנהדרין נ"ח ב'), שמרע"ה הרגו למצרי מדין רודף, דהרי לא משמע בקרא שהרגו לאחר שהכה את העברי, אלא משמע שהרגו בשעה שהכה את העברי, והיינו כדי להצילו מיד המצרי. ופירוש זה מתאים למה שהבאנו לעיל שאותו מצרי בא על אשת העברי, ושנודע למצרי שנודע הדבר לבעלה, הכהו כי רצה להורגו, וא"כ הו"ל אותו מצרי ממש רודף.

**האם מותר לעכו"ם לחבול בעצמו** [יט] א"כ עד עתה ראינו ה' שיטות למה ב"נ שהכה ישראל חייב מיתה. שיטת הרמב"ן שזה כלול במצות דינין. השיטה שהר"ן דחה שזה נלמד מאיסור גזל. שיטה שלישית שזה מדין צער, שג"כ נלמד מאיסור גזל. שיטה רביעית שזה מדין בשת שנלמד מברכת השם. ושיטה חמישית היא שיטת הרמב"ם שחייב מיתה בידי שמים או מדרבנן. והנה הבאנו לעיל שבב"ק איכא תרי תנאי אליבא ר"ע, ולאחד מהם אסור לאדם לחבול בעצמו. ולמסקנת הסוגיה שם זה מדין צער, דהמצער לעצמו נקרא חוטא וילפינן זאת מנזיר, עי"ש. והנה הסוגיה בב"ק דנה בישראל המכה עצמו. ויש לדון מה הדין בב"נ החובל בעצמו.

והנה לפי השיטה שהר"ן דחה, שילפינן איסור הכאה מגזל, הרי זה רק שייך ביחס לזולת ולא ביחס לעצמו, לכן מצד שיטה זו רשאי לחבול בעצמו. גם לפי השיטה הרביעית שזו סוגיא של בשת, בודאי שרשאי אדם לבזות את עצמו. והנה לפי השיטה השלישית, זו סוגיא של צער שנלמד מכך שיש חיוב מיתה על עכו"ם שגזל אפילו פחות משו"פ, מפני שכל הגזול מחבירו, אפילו פחות משו"פ, מצערו. וא"כ הרי גם המכה חבירו מצערו, ולכן חייב מיתה. ונראה שהביאור בכך הוא שכמו שהגזול מחסיר מהגזול ממון, כך המצער מחסיר מנפש המצטער, כי כל צער הוא מחסור בנפש. לפי זה לא נראה שיהיה לאדם איסור לחסר מנפש עצמו. אמנם בישראל זה נקרא חוטא ולכן אסור, אבל בעכו"ם לא מצאנו כזאת הגדרה. לכן נראה שאין לעכו"ם איסור לחבול בעצמו.

**כח השכחה וכח המוות חד הם** [כ] מילתא דאגדתא. ישנה הכאה כללית בבריאה (שנובעת משבירת הכלים וחטא עצה"ד), וישנה הכאה פרטית בכל נפש ונפש. כדאיתא בנדה (ל' ב'), שתינוק במעי אמו מלמדין אותו כל

התורה כולה, וכאשר בא לאויר העולם, בא מלאך וסוטר על פיו ומשכחו כל התורה כולה. סטירה זו היא הכאה, והרי שאדם יוצא עם הכאה לאויר העולם, והכאה זו משכיחה ממנו את כל התורה. וצריך להבין זאת. והנה ברור ופשוט הדבר שהמלאך הסוטר על פיו הוא המלאך שנוטל נשמתו בשעת פטירתו, הוא יצר הרע הוא מלאך המות הוא השטן (ב"ב ט"ז א'). דאילו לא היתה מיתה בעולם גם לא היתה שכחה בעולם. והנה מה שנגזר על המת שישתכח לאחר י"ב חדש (ברכות נ"ח ב'), הגדרת הדבר אינה כפשוטו שהמת משתכח אלא שהמיתה עצמה היא שרש השכחה. כי אילו האדם היה חי לעולם, לא היתה שייכת שכחה. ועצם זה שדברים מתבלים ומתכלים זה גופא השרש לכח הנפש הנקרא שכחה. וא"כ כמו שהמלאך המות הוא זה שמביא את המוות לעולם, כך הוא זה שמביא את השכחה לעולם. ואילו האדם לא היה אוכל מעץ הדעת אלא רק מעץ החיים, אזי בשעה לידתו לא היה מגיע מלאך המוות להכות על פיו, כי ההכאה על פיו היא עצם המיתה.

וכיון שההכאה של המיתה ושל השכחה היא בפה, לכן הגדרת המצוה של תלמוד תורה היא שיהיו דברי תורה מחודדים בפך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד (קידושין ל' א'). דאם הוא מגמגם, אזי מוכח שהוא עדיין תחת ההכאה הראשונה בפה שהשכיחה ממנו את התורה שלמד ברחם אמו. אבל כאשר איננו מגמגם, אזי הוא מחליש את נקודת ההכאה שממנה הוא בא לעולם, וע"י החלשתה הוא מבטל את כח המיתה שבעולם. ואזי זו הבחנה של "לנפש חיה - לרוח ממללא", שע"י שאינו מגמגם הוא מסיר את הערלה שבפה, שבה טמון המוות, ומגלה את כח החיות שבפה, שהיא החיות של וחי לעולם. וכאשר בעזר ה' יהיה "בלע המות לנצח ומחה אדני הוי"ה דמעה מעל כל פנים" (ישעי' כ"ה ח'), אזי שוב לא תהיה המצוה שנאמרה בעמלק "זכור ... לא תשכח" (כי תצא כ"ה י"ז וי"ט). כי כשם שיתכלה המות מן העולם כך תתכלה השכחה מן העולם. שרש כל ההכאות הם מכח עמלק שנמצא בעולם, רצועה לאלקאה את בני ישראל (עי' הקדמת ספר הזהר י"א ב'), הוא כח ההכאה, הוא כח השכחה. כאשר יתכלה עמלק מהעולם, יתכלה המוות, תתכלה השכחה, יהיה זכרון לפני הוי"ה תמיד (תצוה כ"ח כ"ט ול'). ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.



## הבהרת דברים בענין החיסונים

**שאלה** אני נקראת בקבוצת סיכון (לפי משרד הבריאות). עד היום מאז היוולדי ה' ניהל אותי בצורה שהוא המחליט כאן, ולא מה שהרופאים אומרים זה מה שאכן קורה, חונכתי בבית הורי שה' מחיה ולא הרופאים יאמרו לנו מי יחיה ומי לא, כמו כן בהשתדלות לקחנו את טובי הרופאים למרות התשלום הגבוה הכרוך בזה, אך אפי' לא אחוז אחד תלינו בהם כלל!!

ראיתי בעלון האחרון (170) שנשאלה השאלה:

"החיסון הוא מסוכן. אולי כדי להמעיט את האוכלוסייה או לשנות DNA ולשלוט על בני אדם. מה הרב חושב וממליץ; להתחסן או לא".

והרב השיב: "מי שאינו בקבוצת סיכון, אינו מחויב להתחסן מדין יחיד, אלא אם כן יתקנו ראשי הדור תקנה לצורך הכלל. לעומת כך, מי שנמצא בקבוצת סיכון באופן ניכר, כיוון שהסכנה חושית וקרובה, והסכנה בחיסון רחוקה, ראוי להתחסן".

לא מובן לי כמה דברים בתוכן התשובה:

א. האם בן אדם יכול להכניס את עצמו למקום סכנה של החיסון שיכול אולי - אמנם בסיכון רחוק - להמעיט את האוכלוסייה, וכן לשלוט על בני"א, ואף להפוך אותם לדרגת "נפל" (כמו שהרב כתב בתשובה אחרת בעלון שם), למרות שה' ית' לא מכניס אותנו למקום הסכנה משום כל מיני סיבות (אולי בגלל ההתנהלות שלו מול ה', אולי בגלל החיים שלו בצורה של אמונה חושית וביטחון מוחלט, והתבטלות לרצונו כרצונו מתוך דבקות בבורא)?

ב. האם הוא נקרא קרוב לסכנה?? כל חיי ידעתי מאז שנולדתי שה' מביא את הניסיון ואת המחלה לא בשביל לקחת את הבני"א, אלא בשביל שיחיה יותר במוחש את הקרבה לה' ויהיה דבוק בה', כי את אשר יאהב... יוכיח וכו', (ואין מטרתו של ה' לצער אנשים ולהציק להם, אלא כל הניסיונות הם בשביל לעמוד בהם ולהתקרב למטרתו בעולמו).

האם הבני"א ההוא נקרא קרוב לסכנה?

ג. מה שהרב ענה "אלא אם כן יתקנו ראשי הדור תקנה לצורך הכלל", האם זה אומר שגם אם החיסון הוא דבר מאד מסוכן שמדלדל את האוכלוסייה ושולט על האדם, למרות זאת אם יתקנו ראשי הדור תקנה לצורך הכלל שיקחו, אנחנו אמורים לקחת?

ד. אם התשובה חיובית, איך נדע שהרבנים הם שהחליטו את ההחלטה ולא העסקנים שסביבם, זאת אומרת שזו החלטת אמת?

ה. כל הנ"ל המלצה או חובה? (בעבר אמר לי אחד מגדולי ישראל שכבר נפטר, שכשרב אומר לך משהו זו הצעה, אינך צריכה לעשות זאת. האם גם כאן זה תקף מה שאמר לי?)

## תשובה

א. בכל חיסון יש סיכון. אולם כאן הסיכון לא ידוע בבירור, כי אין ניסיון ארוך שנים עמו. ולכך מי שנמצא במצב של סיכון קרוב, יש

**כתיב (ויצא, כת, יא)** ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וגו', ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אתה מצבה, וגו', והאבן הזאת אמר שמתי מצבה יהיה בית אלקים. וכן כתיב ביעקב להלן (לא, מה) ויקח יעקב אבן וירימה מצבה. וכן להלן (כט, י) ויגל את האבן מעל פי הברא. וכן להלן (נט, כד) משם רעה אבן ישראל.

ואמרו (חולין, צא, ע"ב) כתיב ויקח מאבני המקום, וכתיב ויקח את האבן, א"ר יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחד ואחת אומרת עלי ניח צדיק זה ראשו, תנא, וכולם נבלעו באחד.

**ומנין האבנים ומהותם:** אמרו (ב"ר, ויצא, סח, יא) ר' יהודה אמר י"ב אבנים נטל, כך גזר הקב"ה שהוא מעמיד י"ב שבטים. אמר אברהם לא העמידן, יצחק לא העמידן, אני אם מתאחות הן י"ב אבנים זו לזו יודע אני שאני מעמיד י"ב שבטים. ודו"ק, שמקום התאחדותם הוא בראש - "וישם מראשתיו". כי לתתא הם נפרדים, "וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום". אבל בראש ששם מקום יציאתם מן יעקב, מתאחים בחינת אבן, אב-בן, כמ"ש בתרגום. איחוי הבנים ע"י האב.

ויתר על כן אמרו שם, ר' נחמיה אמר, נטל ג' אבנים ואמר, אברהם יחד הקב"ה שמו עליו, יצחק יחד הקב"ה שמו עליו, ואני אם מתאחות הם ג' אבנים יודע אני שהקב"ה מיחד שמו עלי. והיינו שיעקב הוא כח איחוי כל האבות, בחיר שבאבות. וכך איחוי אבות ובנים. עיין פסיקתא זוטרתא על אתר, זכות אב וזכות בן, אברהם ויצחק שזכותם עמדה לו.

ועוד אמרו שם, רבנן אמרי מיעוט אבנים שנים, אברהם יצא ממנו פסולת, ישמעאל וכל בני קטורה. ויצחק יצא (ממנו) עשו וכל אלופיו, ואני אם מתאחות ב' אבנים זו לזו יודע אני שאינו יוצא הימני פסולת. והוא תיקון כח הפסולת שבאבנים.

ותיקון זה זכה לקבלו משה, כמ"ש (כי תשא, לד, א) ויאמר ה' אל משה, "פסל" לך שני לחת אבנים. ואמרו (נדרים, לח, ע"א) א"ר חמא ב"ר חנינא, לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות, שנאמר פסל לך שני לוחות כראשונים, פסולתן היא שלך. ואמרו (פסיקתא זוטרתא, ויצא, כת, יא) ויקח מאבני המקום - וכי לא היה לו ליעקב אבינו כר או כסת או שום דבר לשים מראשותיו, אלא אבן רמז לבניו שעתידין לקבל התורה, דכתיב (שמות, לד, א) לוחות אבנים. והיינו שעומק הרמז, שיקבלו את התורה בשלמות, גם הפסולת תהא דקדושה, כי הפסולת דקלקול בחינת לב אבן, יצה"ר הנקרא אבן, כמ"ש (סוכה, נד, ע"א). ובמתן תורה היה חירות מן יצה"ר, חרות על הלוחות, כמ"ש חז"ל, ולכך נתקן האבן והפסולת שבאבן.



### שמות | ז-צ

צירוף זה לא נמצא להדיא בתנ"ך ובש"ס, זולת מקום אחד - שבת, קד, ע"א.ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה. והנה תחילת הגלות בלידתו של יצחק, ויעקב לקח חלק הגלות של מצרים לחלקו, משא"כ עשו, כמ"ש חז"ל.

והנה אמרו (שבת, קד, ע"א) בסוד א"ת ב"ש וכו', י"ם כ"ל, אמר שר של גיהנם לפני הקב"ה, רבש"ע "לים כל" (פירש"י, גיהנם קרוי י"ם כל", לפי שהרוב הולכים שם) וכו', אמרה גיהנם לפני הקב"ה עיף אנכי, ז"ץ ח"ק, הללו "זרעו של יצחק", וכו', עיי"ש. (ועיין ראב"ד, ספ"י, פ"ב, מ"ה, אופן שאותיות ז"ץ באמצע). ועיקר חיבור אותיות ז-צ, הוא בסדר אותיות א"ל ב"ם, ג"ן, ד"ס, ה"ע, ו"פ, ז"צ. ועיין פרדס רימונים (שער ל, פרק ה). ואוצר עדן הגנוז (ח"א, סימן ב).

והנה, ז-צ הם מאותיות השיניים, שהם זשצ"ר"ס. והוא שורש גלות מצרים, כמ"ש בר' חננאל (שמות, ד, י) וז"ל, זה שהזכיר שני דברים, כבד פה וכבד לשון, יורה כי משה רבינו לא היה צח הדיבור באותיות זשצ"ר"ס, שהם אותיות השיניים, זהו שאמר כי כבד פה. עיי"ש. ולכך גבי רשע אמרינו אף אתה הקהה את "שיניו", אילו היה שם לא היה נגאל (עיין עץ חיים, שער כה).

והיפך רשע, צדיק. וזהו ז-צ, ר"ת "זכר צדיק", בחינת זכר צדיקים לברכה. דהנה אותיות לפני ז-צ, הם ו-פ, גימט' אלהי"ם כנודע. ואמרו חז"ל, שרשעים מהפכים מידת רחמים לדין, ולהיפך, צדיקים מהפכים מידת דין לרחמים, מהפכים שם אלהי"ם לשם הוי"ה. וזהו זכרם של צדיקים, כי נשאר רק זכר מן מידת הדין, כי נתהפך לרחמים. ועיין עמק המלך (שער א, פרק ס) שאותיות ז-צ, הם חלקו של יעקב, מדת הרחמים (ת"ת). ועיי"ש עוד בדבריו (פרק נו, ופרק יב). ושער היחודים (פרק יט).

והנה סדר מהות אותיות א"ל ב"ם וכו', הוא שכל צירוף יש בו יתר על הצירוף שקדם לו, י"א, ודו"ק. עיין עמק המלך (שם) שהיא סוד הארת בורא בנברא, א"ל ב"ם, אלקות בקרבם. כי הבורא אחד, והנברא עשרה. ומדרגת ז-צ, הוא התעוררות עליון לתחתון בנעלמות, כמ"ש בספר לימודי האצילות (סוד הצמצום, ח"ב) וז"ל, ובהתעוררות תחתון זה, מתעורר התעוררות עליון שהוא זיהו"ץ רגלי"ן הנוכר בפרקי היכלות דר' ישמעאל וכו', ולשון זיהו"ץ, שאינו נגלה ורצון וחסד שאינו נגלה וכו', עיי"ש. ולכך צירוף זה אינו נזכר בתורה כלל, כי הוא צירוף נעלם. והוא בחינת ח"ק כנ"ל, שאותיות אחרי ז-צ, הוא ח-ק, והיינו שכח זה חקוק ונעלם בתוך הנבראים, כי הא"ס נעלם וחקוק בפנימיות הנבראים. וזהו ז-צ, ח"ק. וזהו בריתך אשר חקקת בבשרינו. ונדע, יצחק גימט' חק, וז"ש (שבת, קד, ע"א) ז-צ, ח-ק, הללו זרעו של יצחק. והוא גבורות דקדושה. עייף עץ חיים (שער כה, דרוש ב'). ושער מאמרי רשב"י (פירוש האדרא זוטא קדישא). ועץ חיים (שער יג, פרק יב, מ"ב). ושער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ז').

והבן שאותיות ז-צ, הם אות ראשונה ואחרונה של זסשר"ץ. ואות ש' אמצעית, "שין שורקת". ונותר אותיות ר-ס, שהם עשר פעמים הוי"ה, מיתוק הדין. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כתיב (בראשית, כח, יח) ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אתה מצבה ויצק שמן על ראשה. ונקראת "אבן הראשה" על שניתנת בראשותיו, כמ"ש (תנחומא, תולדות, כ) והוציא את אבן הראשה (זכריה, ד, ז), זו אבן של יעקב, שנאמר וישכם יעקב בבקר ויקח את האבן אשר שם "מראשתיו". ועיין זוה"ק (פקודי, רכט, ע"ב).

ובחינת חיבור האבן בראש, בחינת "כובד ראש", "כבוד". וכמ"ש (תנחומא, ויצא, א). וכיוון שראו האבנים שהיו מראשותיו כבודו של הקב"ה (כמ"ש חז"ל שדמות תם חקוקה בכסא הכבוד, ונגלה בחלום יעקב, שמלאכי אלקים עולים עד כסא הכבוד, שראו דמותו שם, כמ"ש חז"ל), נמחו כולן ונעשו אבן אחת. והיינו שכח הכבוד חיברם, בבחינת "כולו" אומר כבוד. הכבוד כח שכולל הכל. כי מה שלמטה נראה כנפרדות - בשורש הוא אחד. ועיין זוה"ק (תולדות, קמו, ע"ב. ויצא, קנא, ע"א).

וז"ש (מדרש אגדה, ויצא, כח, יח) ויקח את האבן - מלמד שנעשו כל האבנים אחד, ולמה, מפני שהיו מתקוטטות זה עם זה, זאת אומרת עלי ניח הצדיק ראשו, וזאת אומרת עלי ניח הצדיק ראשו, נעשה "נס", ונעשו כולם אחת. ומהות ה"נס", מלשון נס להתנוסס (תהלים, ס, ו), לשון הרמה. והיינו שנתעלו למעלה, ובשורש הכל אחד. וז"ש "ויצוק שמן על ראשה".

ואמרו (פרד"א, לה) וירד לו שמן מן השמים ויצק עליה. והיינו בחינת שמן של מנורה, שכולה "מקשה" אחת. והוא הכח שחיבר האבנים לאבן אחת. כי בחינת תורה, חכמה, היא אחת. וכמ"ש (אוצר המדרשים, יוחנן בן זכאי) ויקח מאבני המקום, והיו לאחדים תחת ראשו, שנאמר ויקח את האבן, כי לא ב' תורות המה ח"ו הס מלהזכיר, רק תורה אחת הנראית כשתים, פנים ואחור, כי דברי חכמים כמסמרות נטועים של תורה שבכתב, וכו', אלו ואלו דברי אלקים חיים. ועיין זוה"ק (תיקונים, סב, ע"א) ואית אבן דאורייתא וכו' דאתמר ביה, וזאת התורה אשר שם משה.

ויתר על כן אמרו (זוה"ק, נח, עב, ע"א) פתח ר' יהודה ואמר, והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים, דא היא "אבן שתיה", דמתמן אשתיל עלמא, ועלה אתבני בי מקדשא, וכו', כל ארעא דישראל אכפל תחותי, וההיא אבן תחותיה הוות. והיינו אבן של שורש הכל, שכולל את התפשטות כל א"י בפרט, וכל העולם כולו בכלל. אבן של אחדות הכל.

ועיין מהר"ל (גור אריה, וישלח, לג) וז"ל, שלא היה חיבור אבנים תחת ראשו (היינו חיבורם מצד עצמם), רק אבן אחד, שכל חלק וחלק יפנה אליו מצד עצמו, וכל אחד מתחבר אליו במה שהוא משלים הכל, וכו', והברייתא מסיק, "שכולם נבלעו באחת", וזה מפני כי אין ראוי אל הנבדל ריבוי החלקים, שאין ריבוי בנבדל, ולא יצטרף אלא ריבוי, עיי"ש. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה





## וכשהוא יקום בשלימות, זה הגאולה העתידה.

אבל א"כ, כחו של דוד המלך, הוא עצם הכח בנפש שהולך באורח עקלתון, וכמו שסידרו רבותינו כידוע, שורש דוד המלך במעשה דלוט עם בנותיו, שהוא בדרך עקלתון, שורש דוד המלך ביהודה ותמר, שמשם נעשה השורש של פרץ, שזהו המלך שפורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, שורש של לידת משיח, "ממני יצאו כבושים", 'כבשונו של עולם', זה היה באופן של דרך עקלתון, משם נעשה השורש של מעשה דרות ובוועז, העזות דקדושה, בוועז שמתגלה. זה השורש של דוד מלכא משיחא, "וישם כסא לאם המלכות", כלומר, זה כל צורת העשייה שממנו נוצר, נעשה, ונבנה, מתגלה מציאותו של דוד.

וכשה מתגלה בדוד עצמו, כמו שאומרת הגמ' ביבמות, "עד שאתה שואלני אם הוא ראוי למלכות שאלני אם הוא ראוי לבוא בקהל", לא רק חשש אם הוא ראוי להיות מלך, אלא חשש אם הוא כלל ראוי לבוא בקהל, חשש של ממזרות.

כלומר, כל יסודו ומהותו הוא, דרכי העקלתון שבנפש. זה המושג שנקרא אבל, אבל עניינו שיש מהלך של דברים, יש סדר של דברים כביכול, שכך הם צריכים להיות, והאבל בא ומשנה את הדברים, יש אופן שהאבל משנה את הדברים לצד דתיקון, "אבל שרה אשתך יולדת לך בן", מעיקרא עקרים היום, אין לזה המשך, אבל האבל ממשיך.

## 'אבל' דתיקון ואבל' של עקלתון, שמביא לאבילות

ויש אופן שהאבל הוא שינוי, אבל באופן של קלקול, "אבל אשמים אנחנו", "ויתאבל על בנו ימים רבים", שזה משתלשל למציאות של אבילות, זה האבל, אלב, שנעשה הפרדה, נטיה לצדדים, והעקלתון שבצדדים, העקלתון הגמור, מביא לידי מציאות של מיתה.

כלומר, דרך שהיא ישרה, היא מגיעה אליו יתברך שמו, "האלקים עשה את האדם ישר", הוא יוצא מהבורא, וחוזר לבורא, "ממקום שמשלחין, לשם מחזירים שליחותם".

אבל דרך של עקלתון היא דרך שאין לה הגעה אליו יתברך שמו, אלא יש לה סוף, זה נקרא מות, כל מות הוא הסוף של דבר, מות, מהותו היא הקיצבה שבדבר, הסוף שבדבר, זה מציאות של מות.

## ג' המהלכים שבאדם, וכח האבל' כח המעכבים

כשאנחנו מציירים את זה בצירוף נפשו של אדם, בקומה הכללית שהזכרנו עכשיו, בקצרה ממש, יש את מעמקי הנפש, שהנפש מקוה אליו יתברך שמו, כח התקוה שבנפש.

יש את כח ההיקף הכללי של העיגול, בצד העליון שלו, זה ההשתייכות של האדם לכלל ישראל, "בתוך עמי אנכי יושבת", זה התפיסה שהאדם לא תופס את עצמו כפרט, אלא כחלק מן הכלל.

יש את המקום בנפש של הג' קיום, כמו שנתבאר, שהאדם צריך לברר לעצמו, איפה חלקו בתורה, איפה חלקו בעבודה, איפה חלקו בגמילות חסדים, ואיפה שורשו הפרטי, מתוך אותם ג' עמודים שישנם.

ובתוך כל שלושת המהלכים האלה, בכל מהלך ומהלך שהאדם מנסה לגעת, בשלושת המהלכים האלה, הוא נוגע במהלך שנקרא אבל, יש מעכבים לכל דבר, "כמה מעכבים איכא מכאן ועד גיחון", מקום של "על גחונך תלך", הבריאה כולה, יש לה מציאות של מעכבים, יש לה מציאות של אבל, ומחטא אדם הראשון יש לה מציאות של אבל, שמעכב לגמרי מלהגיע לנקודת התכלית.

מחד, העבודה של האדם היא, לדבוק בתקוה, לדבוק בתפיסת הכלל, ולדבוק בג' עמודים שעליהם העולם עומד, ובעמוד הפרטי שלו, בפרט. כמו שנתבאר.

אבל מאידך, כשיש את כל המעכבים כולם, אז יש את הכח העמוק שנקרא "רבן של בעלי תשובה", כל פעם ופעם שמתגלה לאדם מעכב שישנו, כמובן בהגדרה הידועה, זה נקרא "מעשה שטן", "מעשה שטן" כלומר, שזה בא לעורר את האדם לעשות תשובה, במילים פשוטות.

## כח המעכבים במדרגת עולם העלם, אבל מכח

"הקדמה לעולם" אין שום מעכב ובעומק יותר, כל

פעם שיש לאדם מעכב של דבר, כלומר, הוא נכנס לדבר שמנסה לקחת אותו לדרך עקלתון, יש אופן שהוא נופל חס ושלום, שזה עבירה, שם בוודאי שהוא צריך לעשות תשובה, אבל גם אם הוא לא נופל למקום של ה'עקלתון' כפשוטו של עבירה, אבל באור התנועה המתגלה עכשיו בנפש, הוא תנועה של דוד מלכא משיחא, שם העבודה של האדם הוא להידיבק במדרגת דוד, מדרגת דוד הגדרת הדבר הוא, "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו", כלומר, יש לו כח להתגבר על כל הגדרות, על כל המעכבים, בקלקול זה "נחש פורץ גדר" "פורץ גדרו של עולם", אבל בתיקון שזה דרכו של מלך, כלומר, כל המעכבים שישנם, זה כח האבל, כדוגמת מים שזורמים ונעמד למולם מחיצה, הם מנסים לילך לצדדים, זה נקרא ה'אבל' שבנפש, יש מעכב, וכל פעם ופעם שמתגלה המעכבים הללו בנפשו של האדם, אז עומק הגדרה, ראשית, היא, לדבוק במדרגה הנקראת דוד מלכא משיחא, "רבן של בעלי תשובה", "רבן של בעלי תשובה" במעמקי נפשו של האדם, כח דוד שבנפש, הוא עומק הכח של האדם של "תשובה קדמה לעולם", מה עומק הדבר 'תשובה קודם לעולם', כלומר, אם היא "קדמה לעולם" אז לא היה כח שמעכב על ידה, זה הכח שנקרא כחו של דוד המלך.

כל המעכבים יכולים לחול, אחרי שיש עולם העלם, הסתר, יכול להיות מציאות של מעכבים, אבל "תשובה קדמה לעולם", בהבנה העמוקה, הגדרתה היא שאין שום דבר שיכול לחצוץ בעדה, כי היא



ספיקות, אבל העצה הרצויה היא שלעולם הוא פורץ, ולו מעט מהמניעות אם זה היה חלקו בעולמו, תינח, ואם לא, זה מסירות נפש, אבל לעולם הוא פורץ, ולו מניעה קטנה, בתוך אותו מהלך, שזה, בוודאי, נקודת ההכרעה של הספק, כל ספק, כמו שאומרים תמיד, זה נקרא ספק סוף ופוק, כלומר שנקודת הספק הוא, איפה הסוף של הדבר, ואיפה צריך לצאת החוצה שזה הפוק, ויש את נקודת האמצע הנמצאת בשניהם, ולכן ההכרעה היא תמיד, ללכת עוד צעד אחד קדימה, לכלול את הסוף ואת הפוק בבת אחת, זה עומק הגדרת הכרעת הספק בשורשו.

**שאלה:** הרב אמר שיש לאדם בקיום, את הגמילות חסדים ואת הדין ואת התורה, והוא צריך לדעת איפה שורשו, איך האדם יוכל לדעת באמת מהיכן שורשו.

**תשובה:** בהגדרה החיצונית זה נקרא "מה שליבו חפץ", אבל כמו שרבותינו מלמדים אותנו שכיון שיצרו של אדם יושב בתוך החלל השמאלי שבלב, אז החשש תמיד ש"מה שליבו חפץ" זה מהחלל השמאלי שבלב, ולכן בתחילת העבודה, הוא צריך לעשות הפוך ממה שליבו חפץ, בשביל להכניע את חלקי הרע שבתוכו, ולאחר שהוא הכניע זמן, וזמנים טובא, את נטיית הרע שבתוכו, ומתנוצץ בו האור של ה"לשמה", ככל שיתנוצץ בו האור של ה"לשמה" אז זה מאיר לו מאותו מקום ששם שורשו, זה נקרא "לשמה" לשם לשם שורשו, כהגדרה כוללת, וככל שהוא פועל "לשמה" אז מאיר לו מן השורש שלו, וכשמאיר לו מן השורש, לאט לאט הפתח הולך ומתרחב ומתרחב, ואז הוא מכיר את מקום שורשו.

**שאלה:** הרב יכול להמליץ על איזה ספר מוגדר, בכדי שיהיה אפשר לעשות את זה למעשה להגיע ל"לשמה" הזה.

**תשובה:** יש שיעורים שלמים שהיה על חלקי התורה ביחסיות של מה שאתם מדברים עכשיו, יש בנפש החיים, ויש גם שיעורים פרטיים על זה בעצמו בסוגיות של התורה עצמם, יש עוד נקודה נוספת, שככל שהאדם עובד על הכרת כוחות נפשו הבהמית מתתא לעילא, אז הולך מתוך הכרה להכרה, ולאט לאט הוא מכיר את הכוחות, זה צורה מן הענפים לשורש, יש צורה מה שאמרנו מקודם, שבכללות להכניע את מציאות הרע, ואז האדם בוקע לנקודת ה"לשמה" שזה בבחינת "מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך" ויש אופן ללכת מתתא לעילא, מענף לענף, ומענף לענף, עד שהוא מגיע להכרה יותר בהירה ויותר בהירה, עד שהוא מגיע להכרה הבהירה, זה הבירור העצום של כל כוחות הנפש.

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

קדמה לדבר, ועומק הכח הזה בנפשו של האדם, שכאשר האדם נפגש עם כל הכוחות שמעכבים את מציאות הדבר, הוא מדבק את נפשו ב"היה הוה ויהיה", במקום המציאות הפנימית של נפשו של האדם, ששם "ישראל קדמו לעולם", ומהמקום הזה, אין כח שיכול לעכב בנפשו של האדם, מכח כך הוא עולה ומתעלה, ועובר את המכשולים שיש בעולם, ואם חס ושלום הוא נפל, אז הוא "רבן של בעלי תשובה" בתוך הנפילה עצמה, לחזור ולעלות לאותו מקום, זה כחו של דוד.

אבל עוד פעם, לא רק אם הוא נפל בפועל, אלא גם בשורש, לפני הנפילה, גם שם, בכל כח מעכב, מונח אותו כח של "מלך פורץ לו גדר" מהכח של "מלך פורץ לו גדר" מהכח של המציאות של נפשו, שם האדם נדבק ביקרת נשמתן של ישראל, בעומק הנשמה הפנימית שקדמה שהיא ה"ישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות", זהו אותו מקום של "תשובה קדמה לעולם" [וודאי שבדקות יש חילוקים, אבל זהו כהגדרה כוללת], מהמקום הזה בנפש, האדם חוזר לאותו מקום שלפני כל המעכבים שישנם, ומכאן הוא בוקע את הכל.

מכאן הוא בוקע את המעכבים ל'קו' מכאן הוא בוקע את המעכבים ל'כלל' של העיגול שבמדרגתן של ישראל, ומכאן הוא בוקע את המעכבים לימין, שמאל, אמצע, בכל שלושת החלקים שהוזכרו, אלו הם הארבעה התבניות היסודיות, אם האדם נופל חס ושלום למטה למדרגת אומות העולם, השגחה כללית, זה כבר בגדר מומרים אפיקורסים וכיוצא בהם, אבל כל זמן שבשם ישראל יכונה, אז הוא מונח בתכונות של ההגדרות שהוזכרו עכשיו.

זה צורת המבנה הכללית של קומת נפשו של כל אדם ואדם, וזה סדר העבודה לפי ארבעת החלקים.

היושר, "האלקים עשה את האדם ישר", תקוה, ובהיקף של העיגול, ההשתייכות לכלל, בימין, שמאל, אמצע, ג' עמודים וההשתייכות לעמוד אחד בפרט,

ובכח ה'בעלי תשובה' של ה'דרך עקלתון', הכח, שבכל המעכבים שישנם, לחזור לשורש הנשמה, למקום ש"קדמה לעולם", ומשמה האדם בוקע ומפקיע עוד מחיצה ועוד מחיצה עד שמתגלה אל יחיד ומיוחד, היה, הוה ויהיה.

**שאלה מהשומעים** שאלה: הרב דיבר על הכח לצאת מהמניעות שה' יתברך נותן לאדם, השאלה, מתי אדם יכול לדעת אם הקדוש ברוך הוא רוצה שהאדם יפרוץ את המניעות, ומתי רצון ה' שהאדם יעבוד בתוך המניעות ולא ינסה לפרוץ אותם.

**תשובה:** אין תשובה מוחלטת למה שאתם שואלים, אף פעם אדם, אין לו רוח הקודש גמורה, אז הוא לא יודע בדיוק מה רצון הקדוש ברוך הוא ממנו, לכן העצה הרצויה, לעולם יש את מציאות של



ובזה יתבאר טעם למה א"ס צמצם עצמו וסילק האור הרב ההוא מן המקום ההוא לגמרי ואח"כ החזירו במדה ובמשקל דרך הקו ההוא והיה יכול להניח אותו בחי" הקו ההוא במקומו ויסלק שאר האור הגדול בלבד כיון שהוא עתיד להחזירו אבל הטעם היה לסי- בה הנ"ל כי לא יכלו להתהוות הכלים עד שיסתלק האור לגמרי ואחר שנתהוו הכלים חזר והמשיך האור במדה ובמשקל כפי שיעור המספיק להם להאירם להחיותן באופן שיוכלו לסבול ויתקיימו ולא יתבטלו ודי בזה:

### שאלת העץ חיים מדוע הצמצום לא היה באופן שנשאר חלק מהאור א"ס הסובב מעיקרא

נבאר את עומק שאלת העץ חיים כאן. מעיקרא היה רק אור א"ס, והוא לא נשאר אלא נסתלק, וסיבת הדבר ברר- רה, משום דאז לא היו נבראים, אלא רק אור א"ס ב"ה. אופן הסילוק של האור א"ס דמעיקרא, הצמצום, יכל להיות בשני אופנים. אופן א', שהצמצום יסלק את האור, וישאר רשימו מהאור, אבל הרשימו לא סגי לקיום הנבראים, ולכן חוזר ונכנס הקו. בכללות ישנם ג' הארות שמקבלים הנ- בראים מהא"ס, הארה ראשונה - הרשימו שנשאר מהאור א"ס. הארה שניה - אור א"ס הסובב. הארה שלישית - הקו שנכנס מאור א"ס הסובב לתוכו.

אופן ב' שיכל להיות הצמצום הוא, שחלק מסוים מהאור ישאר בחלל על מנת שיהיה קיום לנבראים, וחלק מהאור יצא. איזה חלק ישאר ואיזה חלק יצא - החלק שמיועד לחזור לחלל, ישאר מעיקרא, והחלק שלא עתיד לחזור, יצא וישאר בחוץ. ולפ"ז לכאורה, בחלל היה רק אור א"ס הסו- בב אבל לא קו, מחמת שהאור שצריך להיות בפנים נשאר מעיקרא בפנים, ובו סגי לקיום הנבראים, וא"צ לקו שימ- שיך אור א"ס מבחוץ לקיום הנבראים. וגם רשימו נשאר, שמהאור א"ס שנסתלק נשאר רושם. לפי אופן זה של הצ- מצום, יהיה אור א"ס, יהיה רשימו, אבל קו לא יהיה. וזו עומק שאלת העץ חיים, מדוע הצמצום נעשה באופן שכל האור א"ס יוצא ולאחר מכן חוזר ע"י הקו.

ישנם כמה וכמה תשובות לשאלה זו. ראשית, אם חלק מהאור א"ס היה יוצא לחוץ, והיה נשאר האור שהיה מיועד לחזור לחלל, הרי שהאור שנשאר בפנים נמצא בפנים, והאור

שיצא לחוץ נמצא בחוץ, ואין קשר בין האור שבחוץ לאור שבפנים. יתר על כן, לפי הנידון שנתבאר לעיל, מהיכן היא הארת הקו, האם הארתו רק מהאור א"ס הסובב שנמצא בפנים ויצא לחוץ, או שהארתו מעצמות אור א"ס הסובב [מה שמעיקרא היה בחוץ]. לצד שהקו מאיר מעצמות אור א"ס הסובב, הרי שגם לאופן של הצמצום בשאלת העץ חיים, עדיין צריך קו, אמנם צריך קו רק לצורך תוספת הארה מעצמות אור א"ס הסובב, ולא לצורך האור שהיה ונסתלק.

ובעומק, הקו מקשר בין הגבול לבלתי בעל גבול, ואם לא היה קו, הרי שאין קשר בין הגבול לבלתי בעל גבול, וזו לכאורה נקודה שבודאי לא תיתכן. אולם גם אם נאמר שחייבים שיהיה קו, עדיין השאלה לא לגמרי מתורצת, שעדיין יש לשאול מדוע שהצמצום לא יהיה כשאלת העץ חיים, אלא שיהיה קו רק לצורך תוספת הארה מהחלק שמעיקרא היה בחוץ, ולא לחלק שהיה בפנים ונסתלק.

### תשובה לשאלת העץ חיים - כל צורת הבריאה באופן של תנועה

לכן, עומק התשובה היא כך: הבריאה בנויה באופן שלכל דבר יש התפשטות והסתלקות, העדר וקיום, רצוא ושוב, וכן ע"ז הדרך. אילו הבריאה הייתה באופן שמצייר כאן העץ חיים כביכול כסלקא דעתך, הרי שחלק מהאור שהיה בפנים הסתלק לחוץ ונמצא בחוץ, וחלק מהאור שנשאר בפנים נמצא בפנים, ואין תנועה בבריאה מבחוץ לבפנים. ברם, כל יסוד הבריאה בנוי באופן שונה. כל יסוד הבריאה בנוי באופן שהיה, הסתלק, וחוזר, וחוזר חלילה. זו צורת הבריאה, בהדגשה. גם בצורת אדם, לעולם יש רצוא ושוב, הייתה לאדם השגה, היא הסתלקה, וחוזר חלילה.

העץ חיים כאן מגדיר מדוע נצרך שכך יהיה, לצורך בנין הכלים, כי אם האור א"ס היה נשאר חלקו בפנים וחלקו יוצא לחוץ, אבל החלק שעתידי לחזור נשאר בפנים, נמצא שהכלים לא יכולים להתהוות, כי החלק שנמצא בפנים לעולם נשאר בפנים, אז אין עיבוי של הכלים. אבל ע"י שזה נסתלק, אז נעשה החשכה, החשכה יוצרת מציאות של כלים, חוזר ומאיר ומזכך את מציאות הכלים. אז העץ חיים מגדיר את זה כאן שזה נעשה לצורך בנין הכלים.

עוד פעם אבל נחזור ונחדד, יש מה הסיבה, ויש איך כל צורת הבריאה. כל צורת הבריאה בנויה באופן, יש את החלק



בדוגמא של זמנים זה נקרא שבת ויומין דחול. כל פעם שמגיעה השבת, ישנו אור עליון, וב־ששת ימי המעשה הוא מסתלק, וחוזר חלילה. כשם שהדבר במדרגת זמן ובמדרגת נפש, כך הוא במדרגת עולם. כל צורת הבריאה בנויה באופן של התפ־שטות והסתלקות, ושהשלמות העצמית לא קיימת. סיבה אחת שנתבארה כאן זו לצורך מציאות הכלים, אבל עוד פעם, זו סיבה אחת. ובעומק נדגיש, שזו צורת הבריאה שאין שלמות, אין שלמות של הא"ס, וגם אין שלמות ביחס לאדם עצמו, לעולם הבריאה בנויה באופן של תנועה מחסרון לשלמות. לא שלמות גמורה, אלא שלמות בערכין, אבל גם השלמות בערכין כפי המדרגה השתא, איננה שלמה בו. ישנה את השלמות של הא"ס, שהיא איננה בגילוי, וישנה את השלמות של תכלית האדם, שעל דרך כלל גם בה האדם עדיין לא נמצא, וישנה את השלמות הערכית של האדם כפי מדרגתו השתא. אבל גם השלמות הערכית של האדם ביחס לעצמו השתא, נמצאת בתנועה של רצוא ושוב. היסודות הללו יוסיפו להתבאר בהמשך בעז"ה, אבל זוהי תבנית צורתה של הבריאה.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

הבלתי מושג שהוא אור א"ס, שהוא נסתלק. יש את החלק שצריך להיות מושג בגבול, וגם החלק הזה לא בא באופן של קביעה וקיימא, הוא בא באופן של רצוא ושוב כל הזמן, מסתלק וחוזר ומאיר, וחוזר חלילה. סיבת הדבר אומר כאן העץ חיים, גם זה לכאורה לא הסיבה היחידה, נתבאר כאן סיבה, אבל היא לא הסיבה היחידה, אבל הגדרת הסיבה שנתבאר כאן, זה לצורך בנין מציאות הכלים, שאילו האור היה נשאר בתוכו מעיקרא לא היה נבנה מציאות הכלים. ע"י שהוא מסתלק נעשה עיבוי, וחוזר ומאיר, וחוזר חלילה. אז כל פעם שחוזר ומאיר, הוא מזכך את מציאות הכלים. אבל עוד פעם מדגישים, זה צורת הבריאה במהותה.

צורת הבריאה במהותה בנויה שהאור חלקו מעיקרא נס־תלק ולא עתיד לחזור בגדרי הבריאה, אולי בסוף תכלית הכל, אבל לא עתיד לחזור בתוך גדרי הבריאה. והחלק שעתיד לחזור, קיים ומסתלק, וחוזר חלילה. ובעומק זה כל עומק תנועת הבריאה. קיים הדבר ומסתלק, קיים ומסתלק. יש מה שהשלמות של הא"ס נסתלקה מהבריאה, ויש שגם השלמות בערכו של הנברא הוא לא קביעה וקיימא בו. זה שתי סוגי חסרונות, חסרון ביחס לא"ס, וחסרון ביחס לעצ־מו. כי גם ביחס לעצמו הוא ברצוא ושוב.

**בחניות הספרים** נפש האדם עשויה רבדים רבדים - שכבות שכבות, והכניסה לרובדי הנפש על ידי מהלך של הכרה עצמית והעצמת הנפש היא המפתח לחיים הטובים, ובמילים חדות יותר - היא המפתח לעצם החיים.

בכדי לחיות, עלינו לעבוד את הבורא יתברך ולקיים את מצוותיו, לבנות לעצמנו צורת חיים נכונה, מתוקנת ומלאת חיות ושמחה, להוציא את כוחותינו מהכח לפועל ולפתור את בעיותינו. כמו כן, עלינו להביט אל פנימיותנו, ולהיות באחדות - עם עצמנו, עם זולתנו, ועם בוראנו.

והדרך לכך הינה; הכרה עצמית ועבודה מעשית של העצמת הנפש בצורה מובנית, יסודית, היקפית ועקבית.

זוה עיקר מגמתו של ספר זה - הדרכה מעשית להכרה עצמית והעצמת הנפש. כשמו - כן הוא.

בנוסף, ספר זה הינו הפתח הראשי למערכת שלמה של דרך "ארבעת היסודות", הכוללת מספר חלקים, שתכליתה לאפשר לאדם להתחבר לעצמו במקום בו הוא נמצא, ומשם להתקדם הלאה בבניית צורת החיים הנכונה לו - על כל המשתמע.



שנים, כי כל יום מתהלך לאיטו אלף שנה.

**פה**

בעשרה מאמרות נברא העולם ובמאמר אחד יכול להיבראות. והרי שבבכח אחד, ונוסף ט'.

**עינים - שבירה** כתיב (שמואל, ב, יא) והמלך לאט את פניו. לאט, הסתיר, שלא יראה. וזהו עומק שבירה שבעינים שאינו כפשוטו, אלא מהותו הסתרה, שחלק נראה וחלק אינו נראה, וזה מתראה כאילו הדבר נשבר. ולכך שבירה דוקא בעינים, בראיית הדבר ולא בעצמות הדבר.

**עתיק** תחילת מדרגת הלבשה מתחיל בעתיק, שז"ת דעתיק מתלבשים באריך. וכל הלבשה מצמצם את העליון לתפיסת התחתון, והוא בחינת האטה, כי תנועת התחתון לעולם איטית יותר מן העליון.

**אריך** מאריך אפיה ואינו עושה מעשיו מהר אלא לאט.

**אבא** נקרא כן על שם צרכו לזולתו, קודם נקרא חכמה, ואח"כ נשתנה לאבא. וכן אמא. והוא בחינת אטו בארמית. בשביל, עומד לזולתו.

**אמא** תבוא האם ותקנח צואת בנה. והוא בחינת וטאטתיה במטאטא, שהדרך לטאטות לאט שלא יתפזר.

והוא בחינת תשובה, ניקוי החטא. והוא בחינת שאט נפש, שאט, ש-אט, בזיון. כי כאשר מכבד את הדבר, ממחר לעשותו, וכאשר מבזה, עושה לאט. ועל זה גופא נצרך תיקון.

**ד"א** איתא (מגילה, ט, ע"א), שתרגמו לתלמי המלך, וישלח את זאטוטי בני". זאטוטי אותיות אט בקרבן, בחינת ז"א, נערי בני". בקטנותו שהולך לאט קודם שגדל, בחינת מש"כ (בראשית, לג, יד) ואני אתהלך לאטי לרגל המלאכה ולרגל הילדים.

**נוק'** מעיקרא יצאה בסוד נקודה אחת, ואח"כ נוסף לה

ט"ס. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

**אור א"ס** עשר ספירות הגנוזות והכמוסות במאצילן, הם בחינת א-ט. א, כעין אור א"ס, ותשע תוספת.

**צמצום** כל בי עשרה שכינתא שרייה. והוא אור א"ס, מלכות דא"ס כביכול. ושורש הצמצום שנעשה מעשרה א-ט, הפרדת אחד מן טי"ת. והוא הבחינה שכתר של תחתון שייך לעליון ופעמים לא נמנה עמהם. והוא עומק הצמצום. ובבחינה זו כתר של ע"ס שתוך החלל עלה עם אור א"ס ונעשה סובב כצורת כתר, כותרת סביב.

**קו** ראשיתו באור א"ס. ויש בזה ג' הבחנות. א. אור א"ס. ב. אור א"ס שהיה תוך החלל ונסתלק ע"י הצמצום וחוזר ע"י הקו, כמ"ש המפרשים. ג. בע"ס הגנוזות וכמוסות במאציל, ושורשו בגנוז וכמוס שהיו מעיקרא.

ובבחינה ג' תחילתו של הקו א', ומתפשט לעוד ט', כנ"ל. והוא בחינת לאט, שהקו לא נתפשט במרוצה אלא אט אט, עשרה עשרה.

**עיגולים** הקו נתפשט לאט, ועי"כ נטה ונעשה עיגול. כי שורש כל נטייה, מטה, יטה, שורש הגלוי אות ט' בלבד. ועיין (הושע, יא, ד) ואט אליו אוכיל, לשון נטיה.

**יושר** אט ר"ת אור טוב. כי האור ראשון שנאמר בו טוב. ורע הוא נטיה לצדדים, ויושר קו אמצע. ולכך יעקב נקרא ישראל, ישר-אל, ישרון, ישר-ון.

**שערות** אט, בבחינת אטב"ח, הוא שורש שמאחד נעשה עשרה. והוא בחינת שער, עשר. עולם השערות בחינת אלף העשירי. וכן העשירי יהיה קודש במעשר בהמה הוא מי שעובר בשער.

**אזן** אות ט, מחד לשון טוב, יושר כנ"ל. מאידך שורש המילה הטיה, כנ"ל. ובחינת אזן, בחינת נטיה לצדדים, שנמצאים בצדדיו של האדם. ובהם מתגלה נטיה לצדדים דתיקון שמחברים פנים ואחור, ושם מתגלה בחינת הט אזנך כאפרכסת. נטיה דתיקון. ובתיקון ט' מצטרפת לא', והיינו שהנטייות מצורפים למרכז, לאמצע, לאל"ף. ובקלקול, אטם אזנו. אטם, אט-ם.

**חוטם** שורש הארת חיטוי החטא. והחטא גרם לתתא שמה שהיה ראוי להיות ששה ימים, נעשה שית אלפי



## פגם המחשבה

והנה בשרש נקודת המחשבה, בראשית המחשבה, ישנה רק כללות, ורק כאשר המחשבה יוצאת לפועל היא הולכת ומתפרטת. אבל בראשית המחשבה "וכולן נסקרין בסקירה אחת" (ר"ה י"ח א'). בתבנית המחשבה רואים את ציור הדברים כפי שהוא נכלל בכללות. בפועל מורידים אותו בערך של פרטים. והנה בפשטות, הפגם של המחשבה הוא מה שאדם משתמש בשלשת הכוחות של חכמה בינה ודעת, וחושב בהם באופנים שאינם ראויים, עד שח"ו הוא מגיע לפגם ברית. אבל בעומק תחילת נקודת הקלקול, ראשיתה, היא בזה שהוא חושב בדברים של חוץ. נאמר על רב שהוא לא הסתכל חוץ מד' אמותיו (עי' רש"י מנחות ק"י ד"ה שימי את, וכן נדה כ"ד א' ד"ה שימי את, ועי' תשובות הגאונים שערי תשובה עם הגהות איי הים סי' קע"ח ב"י מילי דחסידותא דנהג רב). ובעומק, אם בעינים החיצוניות הוא לא הסתכל חוץ לד' אמותיו, אזי פירוש הדבר שגם בתפישת מחשבתו הוא לא חשב חוץ. כאשר חושבים חוץ, אדם יכול לבוא עד כדי כך ח"ו לפגום בפועל בברית מכח המחשבה.

## תפיסה פנימית ותפיסה חיצונית

אבל אם ישנה תפיסה של מחשבה שהיא איננה פונה לחוץ, שם אין מקום של קלקול. והשרש של המחשבה הנקראת חוץ, היא במה שחיה נקבעה כמציאות לעצמה, "אם כל ח"י". "ויבן ה"א את הצלע", הקב"ה בנה אותה למציאות שהיא יצאה מגוף האדם לחוץ, ונהייתה הויה לעצמה, ולאחר מכן "ויביאה אל האדם". אבל קודם לכן, היא היתה הויה לעצמה. וכאשר היא הויה לעצמה, אזי הכלי מגלה את עצמו, ואז הוא גם יכול לגלות בחינה של עשוי וגמור, ואז אין לו צורך לזולתו, וזהו פגם הברית. שרש הקלקול של פגם הברית הוא בעצם היציאה של כח המחשבה לחוץ. בפשיטות פירושו שהוא חושב בדברים חיצוניים, וזה אמת. אבל בעומק שרש הפגם הוא בזה שהוא תופס את ההויה שהראשית של דבר הוא התגלות, ואינו תופס שהראשית של הדבר הוא נעלמות. מצד הנעלם לא יכולה להיות מציאות שהכלי תופס את עצמו להויה, וכ"ש שאינו יכול לתפוש את עצמו להויה שלמה.

כי כאשר הוא אינו תופס את עצמו להויה, פשוט שהוא אינו יכול לתפוס את עצמו כהויה שלמה. החיצוניות יכולה לתת מקום לאופן של תפיסה של כלי לעצמו ושל הויה שלמה לעצמו, וזהו תפיסת עשו ומלכי אדום. והתיקון מצד

הנקודה הפנימית של התיקון, היא כשם שאין הסתכלות של ד' אמות לחוץ, כך אין תפיסת מחשבה של חוץ. וזהו תפיסת מחשבה שהכלי שיש לאדם הוא בבחינת צלע, במקום נסתר, במקום נעלם, כלי לנקודת הנעלמות. כלי כזה אינו מביא להתגלות של חוץ, וממילא מצד שורש היצירה לא יכול להיות פגם הברית [וזהו סוד ספרא דצניעותא, ספר כלי לצניעות, עי"ש בביאור הגר"א בריש הספר].

## הבושה לאחר החטא, לאחר יצירת חוה

לכן, כמו שהזכרנו פגם הברית אין לו תשובה, בר בתשובה סגי (זהר נח ס"ב א', ועי' בראשית חכמה שער הקדושה פ"ז בשם הרמ"ק בספר אלימה). כבר דנו בזה הרבה מאד. האדמו"ר מקאמאנא רי"י סאפרין כתב (היכל הברכה דברים דף קכ"ה ב' באוצר החיים) "ודע שהתחזקות המינות והכפירה של טומאת שער הנ' הוא ע"י עוון זה". מכוחו מתגלה שרש פגם היסוד, ומכוחו מתגלה אופן התיקון של היסוד. במקום שהוא מקור נקודת ההתגלות של הקלקול, שם מקור נקודת ההתגלות של התיקון. דיש להבין, מדוע מקור נקודת ההתגלות של הקלקול שייך להתגלות שער הנו"ן דקליפה.

דלכאורה פגם היסוד הוא ענין של תאוה כפשוטה. והנה בשעת יצירת הבריא, כפי שמפורש בפסוק, אדם וחווה היו שניהם ערומים ולא יתבוששו. מדוע לא היתה להם בושה. מפני שבבושה ענינה כאשר ההסתכלות היא לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי חוץ. אבל כאשר ההסתכלות היא לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי פנים, אזי אין שום ענין של בושה. אדם מרגיש בושה כאשר הרובדים הפנימיים שלו מסתכלים על הרובדים החיצוניים שלו. אבל כאשר הוא מקשה אחת, אינו מתבייש. דהרי הבושה יוצרת מצב שהמתבייש מעלים את הדבר כדי שלא יתגלה לחוץ. כלומר האדם מתבונן לראות כיצד הדברים נתפסים בחוץ, וכאשר אינו רוצה שהדברים יתפסו בחוץ אזי הוא מתבייש. אחר שחטאו אדם וחווה החלו להתבייש ויעשו להם חגורות, ואח"כ הקב"ה עשה להם כתנות עור. בכח הבגדים, המתלבש מכסה על ערותו מהרואה הנמצא בחוץ. א"כ עולה שמקור הבושה בעומק היא מאותה הבחנה שהמתבייש תופס כיצד הדברים נתפשים כלפי חוץ. אבל קודם יצירת חוה שלא התבוששו, תפישת הכלי מצד שרש היצירה לא היתה בהבחנת גילוי לחוץ. אלא היה כלי לנעלם

הפנימי. ■ קטע מתוך ספר מועדי השנה



**תשובה:** מן הדין אין חיוב, כי פורקים עול תורה ומצוות וגדרי דין. אולם ממידת חסידות לדון הכל לכך זכות.

## תיקון שובבי"ם שאלה

שלום כבוד הרב.

א. האם לאחר עשיית תיקון שובבי"ם האדם אמור להרגיש שינוי במהלך חייו לטובה? אני עשיתי בשנה שעברה תיקון שובבי"ם אחד כללי לכמה דברים ולא השתנה אצלי שום דבר, ואפילו נהיו דברים יותר לא טוב ויש פחות סייעתא דשמיא, מה הסיבה לכך?

ב. מה לעשות כדי לתקן באופן מושלם את החטאים ואת הנפש ולהיות טהור וזך?

ג. מדוע יש בתקופתנו פחות סייעתא דשמיא בלימוד התורה? הרב אמר שמאיר אורו של משיח, אולי זה נכון למי שכבר שנמצא עמוק בלימוד התורה, אבל לאנשים שבתחילת דרכם אין סייעתא דשמיא, ואני רואה את זה לא רק אצלי אלא גם אצל אחרים, וזה מתבטא לדוגמא גם שאין חברותות או שאין רב שמלמד טוב וכו'.

ד. יצא לי לעבור בשלוש ישיבות של מתחזקים ידועות ויש דבר משותף לכולם, שיש פחות מתחזקים בישיבות בכמות משמעותית, וגם אותם שכן מגיעים אז מיעוט ממש ממש קטן של אנשים כשרוניים ואנשים בוגרים "איכותיים", מה הסיבה לכך?

## תשובה

א. אין הכרח, כי "מזלא חזי" אולם לא בהכרח בהרגשת הנפש הגלויה.

ב. נצרך לעבוד על זיכור החומר, תיקון התאוה, ותיקון ובנין המחשבה.

ג. כי החומר עב וגס, ושולט בתוקף נ' שערי טומאה.

ד. היה זמן שאור התשובה "האיר" במיוחד, ונפתח פתח גדול לשבים הרבה, ועתה נסתם חלקו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

להעדיף סיכון רחוק מסיכון קרוב. וזהו עיקר הסיכון בחיסון זה, ולא סיכון של דילול אוכלוסיה וכד'.

כל הדור במדרגת "נפל", ועיקר היציאה מכך היא עבודה פנימית. ומי שעובד על כך, החיסון לא יפילו למדרגת "נפל".

ב. יש גדרי דין מהו גדר "סכנה" או "קרוב לסכנה". ובהנהגה המעשית יש לנהוג לפי "גדרי הדין", כי זה רצון הבורא ית"ש, לנהוג לפי הדין. ומלבד כך, פנימיות רצון הבורא שיתחזק באמונה ותפילה וכו', אולם הכל בתוך גדרי הדין וההלכה.

פעמים רצון הבורא להעמיד אדם במצב הנקרא לדינא "מצב סכנה", כדי שיתקרב אליו מתוך הסכנה, ופעמים אף שימות מכך, ויתקרב מתוך מות זה.

אם רצונם לדלל את האוכלוסיה יש להם דרכים רבות לכך, ולא רק דרך חיסון זה. כל שאלותיכם מתבסס על הנחה זו בעומק, שבחיסון מונח דילול האוכלוסיה. אולם בגדרי דין חשש זה הוא "חשש רחוק".

אני מבין שקראתם חומר בענין שמצייר חשש זה כקרוב ממש. אולם הנני שב וכותב, בגדרי דין - זהו חשש רחוק.

ד. כל ההולך בתמימות אחר הקב"ה לא ישל, כי יש לו שמירה אמתית ממנו ית"ש. בשכל אנושי אי אפשר לברר כל דבר. ונצרך או רוח"ק מובהק, או שמירה מן השמים.

ה. מי שנמצא בסיכון גבוה ביותר, אצלו אם אינו בעל בטחון מופלג - זהו חובה. זולת כך - המלצה.

## חיסון למי שאינו רגוע

**שאלה** שלום לכבוד הרב. מה דעת הרב לגבי חיסון האם לעשות?

**תשובה** מי שבקבוצת סיכון באופן ניכר מומלץ לעשות, וכן כל מי שחושש ואינו רגוע אם לא יעשה.

## לימוד זכות על פורקי עול

**שאלה** איך צריך להתייחס למעשה ששוטרים הרגו ילד, האם יש לדון את השוטר שנסע לכף זכות או שלא? תודה רבה.

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)  
רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)  
ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829  
שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:  
03-548-0529 [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה, נא לציין מספר פקס שזמין תמיד, או את מספר התא-הקולי של הפקס]

מהדורה א'  
כ' טבת תשפ"א

# שודש ג-פ מגיפה וגיפה

בלבבי משבן אבנה

השיעורים של הרב זמינים ב"קול הלשון"

073.295.1245 | ישראל | 718.521.5231 USA





כל הזכויות שמורות

---

שיעורי מורנו הרב שליט"א מופיעים ב"קול הלשון"

ישראל 073.295.1245 | USA 718.521.5231

לברורים בנושאי" בלבבי משכן אבנה"

ניתן לפנות לנייד 052.763.8588

או לדוא"ל:

[info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

---

שאלות בכל תחומי החיים בכלל והכרת הנפש בפרט  
יתקבלו בברכה במערכת השו"ת ויועברו למורנו הרב שליט"א

הכתובת לשליחת שאלות:

[rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

---

תשפ"א כ' טבת

פרק א | ג' בחינות המגיפה ושרשי המגיפות **ג**

פרק ב' | סילוק המגיפה על ידי ה"כופר נפש" ויום הכיפורים **ט**

פרק ג' | כח המגיפה ותיקונה במדריגת משה ואהרן **מ**

פרק ד' | מהלך המגיפה ותיקונה במדריגת דוד המלך **ע**

פרק ה' | שורש המגיפה שמכח ה"לית ליה מזלא" ותיקונה **ת**

פרק ו' | מהות הארת המגיפה שבאחרית הימים **תה**

שאלות שאחרי השיעור \_\_\_\_\_ תט

תמצית מהלך השיעור \_\_\_\_\_ תכ

פרק א' | ג' הבחנות המגיפה ושרשי המגיפות **תכ**

פרק ב' | סילוק המגיפה ע"י 'כופר נפש' ויוהכ"פ **תכ**

פרק ג' | כח המגיפה ותיקונה במדריגת משה ואהרן **תכ**

פרק ד' | מהלך המגיפה ותיקונה במדריגת דוד **תל**

פרק ה' | שורש המגיפה שמכח ה'אין מזל' ותיקונה **תל**

פרק ו' | מהות הארת המגיפה שבאחרית הימים ותיקונה **תמ**

# שורש ג-פ, מגיפה, נגיפה

## פרק א | ג' בחינות המגיפה ושדשי המגיפות

בקשו מעט ללבן - כאשר יש כח של חולי ומיתה בעולם - להבין בשרשי הסוגיות, נעסוק מעט בסיעתא דשמיא, להבין מהו **מגיפה**, והרחבה של זה **נגיפה** - נגף, כמו שנאמר לשון זו בפרשת שור המזיק "כי יגוף שור איש את שור רעהו", וכן על זה הדרך.

### שורש לשון מגפה בלשון הקודש

מגפה נקראת **מגיפה** בלשון הקודש מאותו שורש של המילה **גוף**, **גופו** של האדם, והדוגמא הבהירה זהו מה שנאמר בתחילת פרשת משפטים "אם **בגפו** יבוא **בגפו** יצא אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו", אומר רשי מהו "**בגפו**" - לבדו זהו המשמעות של השורש **גף** דבר שמציאותו עומדת לבד, זהו לשון **גופו**.

זהו הגמרא הידועה במסכת בבא קמא בפרק הכונס "דבר בעיר כנס רגליך", כמו שדורשת שם הגמ' את הפסוק "בוא חדרך סגור דלתיך בעדיך" והרי שהאדם נמצא לבדו. - וא"כ, (על אף שבדקות, **דבר ומגיפה** אלו הם שתי מדריגות, פעמים חז"ל מצרפים אותם ופעמים מבדילים אותם) כאשר יש מגיפה, זה המציאות, שאדם נמצא לבדו.

וא"כ, בטעם הראשון, על שם כן המגיפה נקראת **מגיפה** מלשון "**בגפו** יבוא", - לבדו, שהמגיפה גורמת שהוא נמצא לבדו, - "לך עמי בוא חדרך סגור דלתיך בעדיך".

**פנים נוספות**, לשון 'גף' בלשון הקודש משמשת כדוגמא, מלשון "**מגופת** החבית", של גף משמשת בלשון חז"ל כמו שמצאנו "**הגפת** דלתות" וכן ע"ז הדרך, ששם הגפה נקראת **הגפה** מלשון כיסוי, סתימה של הדבר, ומצד כך, כאשר יש מגיפה, גדר הדבר הוא שנעשה סיתום, העלם, כיסוי, - האור הפנימי איננו נמצא בהתגלותו, אלא יש הסתרה, וההסתרה הזו, היא הנקראת **מגיפה**, מסתירים את האור הפנימי, - זו ההבחנה הנוספת במדריגה הנקראת מגיפה.

### שורש המגיפה בגפן שאכל אדם הראשון

ובדקות יותר, שורש החטא שהיה אצל אדם הראשון, מה שהוא אכל מעץ הדעת, והגמ' בברכות דף מ' ע"א ועוד אומרת לחד מ"ד, "אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו **גפן** היה", שממנו נעשה היין שמביא יללה לעולם - "ענבים סחטה לו ואכל", **הגפן** הוא מאותו שורש של **מגפה**, מה טיבו של גפן - כאשר

סוחטים אותו, הוא נהיה יין, ואז, "נכנס יין יצא סוד", אבל הגפן כשלעצמו, מה הגדרתו - דייקא לפני הסחיטה, היין מכוסה ונעלם בתוכו, - על שם כך בעומק, הגפן נקרא **גפן**, מאותו לשון של **מגופת** החבית, שהוא כיסוי החבית, - היין מוסתר, נעלם, מכוסה בתוך **הגפן** זה השורש של החטא הראשון שהיה בעולם, - ולכן, מכח כך נעשה מציאות של הסתרה, ובדקות, כדברי רבותינו כידוע מאוד, קודם חטא אדם הראשון היה לו "כתנות אור", אבל לאחר החטא זה נעשה "כתנות עור", - ואז התחדש מציאות הגוף כמו שאנחנו מכירים אותו היום, - קודם לכן, הגוף היה מציאות של הארה - "כתנות אור", ונמצא, שהגוף שאותו אנחנו מכירים עכשיו, הוא נקרא **גוף** מלשון **גף** - לשון של הסתרה, שהוא מסתיר את הדבר, מעלים את הדבר, כמו שנתבאר בבחינת **מגופת** החבית, והגפת דלתות.

וזה השורש של **מגיפה**, שורשה הוא, - מדגישים עכשיו - **בגפן** שממנו אכל אדם הראשון, **שהמגפה** הוא על שורש מציאות הגפן, ואדם הראשון, כאשר הוא נקנס, שם נאמר "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", כלומר הוא לא רק שב **למקום** העפר, אלא הוא שב **למהות** העפר, שמהות העפר הוא מלשון **פירור** כידוע, - כאשר יש דברים נפזרים, אחד מהכלים המצרפים את הדברים הנפזרים, הוא הנקרא **מגריפה**, שגורפים בו את הדברים, כדוגמת מגריפה שגורפים בה את הגחלים מהתנור, וכן על זה הדרך, כלומר, - דבר שהוא מפוזר ורוצים לאוספו, לוקחים מגריפה ואוספים אותו, - זה מצד תולדת החטא שנאמר בו "עפר אתה ואל עפר תשוב", שנעשה מציאות של פירור, והמגריפה מצרפת את האדם.

ומכל מקום א"כ, בעומק מציאות המגיפה, היא יוצרת פירור, - מהלך ראשון הזכרנו, שהיא יוצרת מציאות של לבד, מלשון "אם בגפו יבוא בגפו יצא" שפירושו הוא - לבדו. - מהלך שני כמו שהזכרנו, היא יוצרת מציאות של כיסוי והסתרה, ומהלך שלישי שהיא יוצרת מציאות של התפוררות, ובדקות, מה שהיא יוצרת מציאות של לבד, והיא יוצרת התפוררות, "בני ביקתא חדא נינהו", כי ה"לבד", יוצר מציאות של התפוררות.

אבל בהגדרה דקה, אלו הם ג' **הבחנות שורשיות** מהי המציאות שנקראת מגיפה, - עד כאן הקדמה שורשית ללשון, מגפה בלשון הקודש, - מהו גדר מציאות של מגיפה.

## שורש הנגף שבמצרים זה "רפוא לישראל" שבגאולת מצרים

יתר על כן, יש מגיפה שנמצאת אצל אומות העולם, ויש מגיפה שנמצאת אצל ישראל. - המגיפה הראשונה שנאמרה בתורה, היא ביחס למגיפה שהיתה באומות העולם, ולא ביחס לישראל, - זוהי המגיפה שנאמרה ביחס למצרים, שבמכות של מצרים נאמר ג' פעמים לשון של מגיפה, - במכת

צפרדע, - במכת ברד, ובמכת בכורות, שהקדוש ברוך הוא נוגף את מצרים, - זה נאמר בספר שמות פרשת וארא - בפעם הראשונה, ביחס למכת צפרדע, (פרק ז' פסוק כ"ז) "ואם מאן אתה לשלח הנני נוגף את כל גבולך בצפרדעים".

ובמכת ברד נאמר שהקדוש ברוך הוא ישלח "את כל מגפותי", שם, לא נאמר רק לשון של מגיפה כפשוטו, אלא "כל מגפותי", - ויש כמה ביאורים בדברי רבותינו מהו "כל מגפותי", ומ"מ, שם א"כ, נאמר לשון רחבה יותר, "כל מגפותי".

ובמכת בכורות נאמר, שהקדוש ברוך הוא נגף את מצרים, - ולשון הפסוק בישיעה כידוע "נגוף ורפוא", שע"ז דורשים חז"ל "נגוף למצרים ורפוא לישראל".

וא"כ הנגף שמתגלה שם, הוא נגף שמתגלה ביחס למצרים, אבל בישראל, דייקא היה מציאות של "רפוא לישראל", שהיפך מציאות ה"נגוף", היה מציאות של "רפוא", - דבר והיפוכו, ואם נגדיר את זה בהגדרות הקודמות שהוזכרו לעיל, בגדר של מגיפה, ג' ההגדרות שהוזכרו, - המהלך הראשון שהוזכר שזה מלשון של "לבד", - והרי במצרים, אופן היציאה של בני ישראל ממצרים, לא היה באופן שכל אחד יצא לבדו, אלא כל מהות היציאה היתה באופן שכל כנסת ישראל יצאו יחד, - "ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים", שיציאתם ממצרים היתה באופן של צירוף.

ובמהלך השני שהוזכר, שההגדרה של מגיפה הוא מלשון מגופת החבית, מציאות של הסתרה, באיזה אופן היתה הגאולה - "לילה כיום יאיר", דייקא, ההיפך מהסתרה, - וקדם לזה מכת חושך, וגם שם, "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם", שזה השורש לאור שהתגלה בליל התקדש החג במכת בכורות שבו "לילה כיום יאיר", והרי, שהיה מציאות של הארה.

ובמהלך השלישי שהוזכר, שמגיפה היא במדרגת הפירור שנמצא במגיפה, - דייקא, "נגוף למצרים ורפוא לישראל", שזהו הלשון "רפוא" - הוא מרפא את הפירור, זהו רפוא - פר-א, שנעשה בפירור מציאות של צירוף ואחדות, והדוגמא הבהירה לכך, זה קרבן פסח, שהרי האופן שקרבן פסח נאכל, הוא בחבורה, - נאכל בצירוף, נמצא שעומק כל גאולת מצרים, היא ההיפך מה"נגוף למצרים", שנסתלק מהם מציאות המגיפה שהתגלתה במצרים.

## השייכות של עמלק למדרגת המגיפה

אבל ביציאתם ממצרים, הרי היה את מלחמת עמלק, כמו שכתוב בקרא "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים, אשר קרך בדרך", כלומר, מה שעמלק בא בדרך, ביציאת מצרים, כמו

שהוזכר פעמים רבות מאד, אין הכוונה שעמלק פגש אותם במדבר, אלא, מה שמבואר בפסוק זה הגדרה שונה, - הוא פגש אותם "בדרך בצאתכם ממצרים", כלומר, הוא מתייחס ליציאה ממצרים, ובדקות, כבר הוזכר פעמים הרבה, - הוא הממוצע שמעכב את היחס בין היציאה ממצרים לכניסה לארץ ישראל, זה כחו של עמלק, - מצד היציאה, זה מה שבא עמלק ופגש בישראל, וכשבאו ישראל לארץ, נצטוו בג' מצוות, להמליך להם מלך, להכרית זרעו של עמלק ולבנות את ביהמ"ק, כלומר שזה גופא המלחמה, להכרית את זרעו של עמלק, ביציאה ממצרים, ובכניסה לארץ ישראל.

ומ"מ, ביחס דידן השתא, היחס של מה שעמלק בא עליהם, הוא ביחס ליציאתם ממצרים, ובפרטות לעניינא דידן, - כיון שמה שהתגלה ביציאת מצרים היה "נגוף למצרים ורפוא לישראל", א"כ, כחו של עמלק הוא לקחת את ה"נגוף" ולגלות אותו אצל בני ישראל, - זה מה שבא עמלק "בדרך בצאתכם ממצרים", - כל הגדרת היציאה הוא "נגוף למצרים ורפוא לישראל", ולפי"ז, גדר עמלק שבא בדרך, הוא - להחזיר את מציאות ה"נגוף", חס ושלום, למציאותם של ישראל.

ניתן רמז בעלמא, ולאחר מכן נשתדל - ונפתח את הסוגיא בהרחבה, המילה **מגיפה** עצמה, כמה היא עולה בגימטריא? - פעמים כתוב **מגיפה עם י'**, ופעמים **מגיפה בלי י'**.

כלומר, כשזה נכתב בתורה זה נכתב בלא י', אבל רבותינו מביאים את זה עם י', וכאשר הם מונים את זה במנין של גימטריאות, פעמים מונים אותו עם י' ופעמים בלי י', - כשמונים אותו עם י', הוא בגימטריא קל"ח שזה החלק, - הפירור שהזכרנו קודם, ופעמים מונים אותו בלי י', שאז זה עולה קכ"ח, והדוגמא הבהירה לכך, - שרה אמנו, שהיא הרי הראשונה שנכנסה לגלות מצרים, - שכשלקח אותה פרעה, היתה אצלה הגלות הראשונה, ואז נעשה כל הנגעים הגדולים על פרעה, - ושרה מתה בת קכ"ז שנים, שזה בגימטריא **מגפה** עם הכולל, כמנין חיי שרה, וזה ה"נגוף למצרים", כי הרי על פי הדבר אשר אמרה שרה, היה נעשה הנגף, וא"כ, שם היה ה"נגוף למצרים", ומכנגד התגלה ה"רפוא לישראל" שזה מנין חייה של שרה שהוא כמנין **מגפה**, כפי שהוזכר, שעולה קכ"ח.

**וב' פעמים מגפה** עולה בידינו רנ"ו שזה בגימטריא **אהרן** הכהן, והרי בזכות אהרן הכהן היו ענני הכבוד, - ועמלק הרי, היה לוקח את אלו שפלטם הענן, וכשמת אהרן, מפורש בקרא שבא עמלק, שהסיבה שהוא בא זהו מחמת שנסתלק הענן, שאז, היה כחו של עמלק להגיע, - ואז הוא חזר מכחו של משה.

אבל מ"מ, זה **אהרן** גימטריא **ב' פעמים מגפה**, כאן רמוז המציאות שעמלק מתייחס ביחס למגיפה, - וביחס לאהרן, וכמובן, נזכיר את זה להלן בכל סוגיית הקטורת שעוצרת את המגיפה שבאה מכחו של

אהרן, ופנחס בן אלעזר, בעזרת ה' להלן, אבל נקטנו דוגמא של רמז בעלמא, ביחס של עמלק ושייכותו למדריגת המגיפה, - שכשמתגלה הסתלקות אהרן, שמכחו הסתלקה המגפה, אז מגיע מציאותו של עמלק, וכן הוא מגיע קודם לכן בפעם הראשונה, לאלו שפלטם הענן.

## אדבעת המגיפות שהיו בישראל שמוזכרים בתורה

אבל מכל מקום, ארבע פעמים שארעה מגיפה בבני ישראל, מצאנו להדיא בחמשה חומשי תורה, אלו הם ארבע פעמים יסודיות שמוזכר כלפי מה שהיה בהם, יחס של **מגיפה** - נגף בבני ישראל, ואמנם מוזכר בתורה בעוד מקומות לשון של נגף, למשל בקללות שבפרשת בחוקותי ובפרשת כי תבוא, שחס ושלום הם **ניגפים** לפני אויביהם, אבל מהלך של מגיפה שהיתה, שמוזכרת בתורה, אלו הם בארבע מקומות.

א. זה נאמר ביחס לעגל, שכאשר הם חטאו בעגל, היה אז שלשה סוגי מיתות, כמו שאומרת הגמ', וכמו שחז"ל מחדדים במדרשים, ואחת מן המיתות היתה, מה שחלקם מתו במיתת מגיפה, - היה חילוק בין בעדים ובהתראה, או בעדים ובלא התראה, או בלא עדים ובלא התראה אבל בכל אופן, כמו שמפורש בקרא, היתה מיתת מגיפה בעגל.

ב. במרגלים, שכאשר הם באו להיכנס לארץ ישראל, גם שם היה מציאות של מגיפה, - ושם גם היה את השלב, שהם ניסו קודם זמנם לעלות ולהיכנס, וגם בזה היה את אותו מהלך, - חלק מהמהלך של המרגלים.

ג. המהלך הנוסף שהיה מגיפה, זהו בעצת בלעם במעשה פעור, שהיתה שם מגיפה.

ד. ופעם נוספת שנאמר מגיפה, זה נאמר במעשה של קורח, - ושם הרי היה את כל ענין הקטורת, - "החל הנגף בעם", ושם אהרן לקח את הקטורת וסילק את המגיפה.

אלו הם ד' פעמים שמוזכר בתורה מגיפות שהיו.

ונחזור עוד פעם, א"כ, שורש כח המגיפה הוא במצרים, ששם עיקר הנגף, "נגוף למצרים", ועמלק מנסה להחזיר את מציאות המגיפה בחזרה גם לישראל, - עמלק בא ברפידים, במקום שרפו ידיהם, רפו מלשון פירור, שזה שורש המגפה כמו שנתבאר במהלך השלישי, והוא כח ההסתרה שבמגיפה, ועמלק נלחם הרי במי שפלטו הענן שהוא נמצא לבד, - הזכרנו ברמז את כל שלושת החלקים, ונחזור עוד פעם בסדר שהוזכר קודם לכן, - עמלק מחזיר את מציאות המגיפה, והוא נלחם במי שפולט אותו הענן, דהיינו שהוא יוצא ונמצא לבדו, - זה ההגדרה של מי שפלטו הענן, וכן עמלק, הוא מציאות של ההסתר פנים, שזה המהלך השני של המגיפה, והמהלך השלישי שהוא הפירור, - על שם כן

עמלק מגיע כאשר בני ישראל חונים ברפידים, וכמו שהוזכר פעמים רבות מאד, מיסוד רבותינו, שרפידים נקרא רפידים מלשון רפיון - ידים, רפ - פר, כלומר, פירור הידים, בבחינת "אין ולא ורפיא בידיה", שהוא אוחז את הדבר, אבל לא באופן חזק.

זה כחו של עמלק כשהוא מגיע על ישראל.

## שורש ארבעת המגיפות בשם עמלק

ומדגישים עכשיו - מכחו של עמלק באו כל הארבע מגיפות שהוזכרו, וזה רמוז במילה עמלק עצמה.

ע' של עמלק זה עגל, - זה כח המגיפה שהיה בעגל.

מ' של עמלק זה המרגלים.

הל' של עמלק למ"ד במילוי, עולה בגימטריא כהן (עם הכולל) כידוע, זהו מעשה של פנחס - שנתכהן פנחס מכח כך שהוא עשה את מעשה הקנאות כשהחל הנגף, ומכח מעשיו נסתלק מציאות הנגף. - ובדקות, שהרי זה היה גם מעשה של "קנאים פוגעים בו", וא"כ זה לא בגדר "ללמוד וללמד", שמקבל את זה מרבו, אלא בבחינת למ"ד - שלמד מעצמו, וזהו למד שהוא בגימטריא דע, שזה היה עצת בלעם שהוא דעת דקלקול. - הזכרנו שלש מהלכים בקצרה היכן רמוז המגיפה שהיה במעשה דפנחס בל' של עמלק, ומ"מ זהו הל' ששייך למגיפה שהיתה במעשה דפעור.

והמגיפה הרביעית שהוזכרה, זהו הק' של עמלק - קורח.

וא"כ אלו הם ארבעת המגיפות שרומזים באותיות של עמלק.

והרמוז, הוא רמז שמעיד על מהות פנימית, - שמכח עמלק חל מציאות המגיפה, - שכל ארבעה פעמים הללו שהיתה מגיפה, רמוזים באותיות של עמלק כמו שנתבאר, זה שורשי המגיפה שהיתה בקומתם של ישראל כמו שחודד.



## פרק ב' | סילוק המגיפה על ידי ה"כופר נפש" ויום הכיפורים

### מהלכי ה"כופר נפש" שמונע את הנגף

עד כאן הזכרנו איפה היו בפועל, המגיפות שהיו בקומת ישראל, - ד' הפעמים שרמוזים בעמלק, אבל מהו הדבר שמצאנו להדיא מפורש בקרא שהוא הגורם למגיפה בבני ישראל? - זה מה שנאמר בתחילת פרשת כי תשא "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו וגו' ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם", כלומר, מכלל לאו אתה שומע חס ושלום, את הצד ההפוך, שאם מונים ולא לוקחים כופר, - יש מציאות של נגף, וכך הרי היה בימי דוד המלך, שמנו את בני ישראל, והיה ח"ו, נגף בבני ישראל, - חז"ל מונים את הטעמים, במה טעה דוד המלך שמנה את בני ישראל, אבל בכל אופן - זהו מציאות הדבר שע"י מנין חל מציאות הנגף, ולצורך כך "ונתנו איש כופר נפשו", מהו "כופר נפשו", כלומר, מה גורם ה"כופר נפש", - איך הוא פועל שממילא אין מגיפה? - יש שני מהלכים יסודיים, פשוטים, בדברי רבותינו, מהלך ראשון שהוא המהלך הפשוט, - כאשר מונים את בני ישראל יש בהם מגיפה, אבל אם כל אחד נותן מטבע - מחצית השקל, א"כ מונים את המטבעות, וכשמונים את המטבעות, אף שמכלל זה אנחנו יכולים לדעת כמה נמצאים בבני ישראל, - זה בתוצאה, אבל את מה מנינו - את המטבע, עליהם חל שם המנין, - "אין הברכה שורה בדבר המנוי ובדבר הספור", - אבל כאשר בני ישראל נתנו את מחצית השקל, מנו את המחציות, וע"י כן, אין מציאות של נגף, - זה המהלך הפשוט בדברי רבותינו.

המהלך השני, כמו שהזכירו המפרשים, - יש במהר"ל ועוד, שאין הכי נמי, - באמת מונים מנין רגיל, וצריך לחול מציאות של נגף, - ולכן נותנים "כופר נפש", שמכפר על הכח שהוא צריך להחיל חס ושלום את הנגף, - עליו מכפר ה"כופר נפש", ואומר המהר"ל שיש בזה נפקא מינה, מתי הזמן לתת את ה"כופר נפש", מה יקרה אם יקדימו את ה"כופר" למציאות המנין, וכמו כן, באופן שכל אחד נתן כופר נפש, אבל לא ספרו את המטבעות, אלא ספרו באמת את בני ישראל, - שאם הסברא שה"כופר נפש" מהני, מחמת שסופרים את המטבעות, כאן שספרו את בני ישראל, זה לא יהני, אבל אם זה מחמת שהכופר מכפר על הדבר, א"כ, גם אם מנו את בני ישראל, כאן שניתן מציאות של כופר, - זה מהני, כמו שהוזכר.

### משמעות הלשון "כופר" שבנחו להכניע המגיפה

ולפי זה, - להבין יתר על כן, מהו גילוי מציאות ה"כופר נפש" שחל בבני ישראל, - הפעם הראשונה שמצאנו בתורה לשון של כופר זהו בפרשת נח "וכפרת אותו מבית ומחוץ בכופר", וא"כ, לשון של כופר

זהו כיסוי של הדבר, כלי הפסוק "כפור כאפר יפור", שזהו מציאות של דבר המכסה, זוהי בחינת כופר - כיסוי, שכיסו בו את התיבה.

ולעניינא דידן, איך מהני מה שנותנים כופר כנגד מה שמונים את בני ישראל, בכדי שלא יהיה נגף בבני ישראל, - בשלמא אם מונים את המטבעות ולא מונים את בני ישראל עצמם, תינח, שכיון שלא מונים אותם, אין נגף, - מובן -, אבל לפי הצד השני, כמו שהזכרנו מהמהר"ל ועוד, שגדר מציאות הכופר, שבשעה שנותנים כופר, - הכופר מכפר על מציאות הנגף, צריך לבאר איך הכופר מכפר על מציאות הנגף.

ונחמד, הרי הזכרנו את הפסוק בישעיה "נגוף למצרים ורפא לישראל", "רפא", זהו א' - פר, והיינו שכנגד הנגף עומד ה"רפוא", - זה מהלך אחד, והמהלך השני הוא, שכנגד הנגף עומד הכופר שזה אותיות כ'-פר, כמו הרפוא שהוא פר-א', כאן בכפר זהו פר - כ', שהפר שווה בשניהם אהדדי, וא"כ, אנחנו כבר מבינים שהיחס של הכופר הוא יחס עצמי שבכחו להכניע את מציאות הנגף, - כמו שהרפא הוא ההיפך של מציאות הנגף, כמו"כ גם הכופר הוא היפך מציאות הנגף, שהוא מכפר על הדבר.

## כפרת יום הכפורים - על מציאות הנגף

ונפתח עכשיו את נקודת הדבר, מה עומק הדבר שהוא מכפר על מציאות הנגף, - הרי יום אחד בשנה יש לנו את "יום הכפורים" שנקרא יום הכפורים מלשון "ונתנו איש כופר נפשו", כלומר, מה שיום הכפורים הוא מלשון כופר, כי הוא מכפר על המציאות של הנגף, לפי"ז, - אם כנגד מנין נותנים כופר בכדי שלא יהא נגף, כמו"כ יום הכפורים מכפר על מציאות של נגף, וא"כ יום אחד בשנה שנתן לנו הקדוש ברוך הוא שהוא יום מחילה וסליחה, - להבין עמוק - זהו יום שמכפר, וכפרתו היא על מציאות הנגף.

והרי אם חס ושלום האדם לא זוכה למחילה וסליחה, בשנה הבאה מה שיהא עליו, שח"ו הוא נכתב למיתה, - וע"י מציאות המחילה והסליחה, שהוא הכפרה, היא הופכת את דינו ממוות לחיים.

ניתן את הדוגמא הבהירה הנוספת, כמו שהוזכר, ישנם ד' מגיפות שנאמר להדיא בתורה שהיה, חס ושלום, בבני ישראל, ואחת הפעמים שהוזכר, היה ביחס לקורח, - ואז אהרן לקח את המחטה ונתן בה את הקטורת וע"י כן נסתלק מציאות המגיפה. - ומעין כך יש הרי, ביום הכפורים, שנותנים קטורת במחטה, שהרי הקטורת - שס"ח מנים היו בה, שס"ה מנים כמנין ימות החמה, מנה בכל יום, ועוד ג' מנים הנוספים ליום הכפורים, שביום הכפורים יש הרי, עבודת קטורת מיוחדת בג' מנים הללו, ומהי - כניסה לפני ולפנים להקטרה, - זהו מציאות יום הכפורים, שיש בו עבודה מיוחדת של קטורת, וא"כ, אם

אנחנו אומרים שקטורת מכפרת על מגיפה כמו שמפורש בקרא בפרשת קורח, - והרחיבו הרי, רבותינו בכך, רבות מאד, - ויום הכפורים נקרא "כפורים" מלשון "כופר נפש", ברור שמונח ביום הכפורים, שהוא מכפר על מציאות הנגף.

אלו הם הרי, שני העבודות שעושה הכהן גדול, כשהוא נכנס לפני ולפנים ביום הכפורים, - קטורת והזאה של הדם, החלק של הקטורת שהוא עושה כשהוא נכנס לפני ולפנים, זהו כנגד מציאות הנגף, - ומחדדים - יום הכפורים מכפר, ועיקר הכפרה המתגלה דייקא, היא כפרה על מציאות המגיפה, ולשם כך נכנס הכהן גדול לפני ולפנים.

## תיקון ג' חלקי המגיפה שבכניסת אהרן לפני ולפנים

ולכן דייקא, זה נעשה ע"י אהרן הכהן, וכמו שהזכרנו, אהרן בגימטריא ב' פעמים **מגפה**, שאהרן בא לכפר על מציאות המגפה, זה מה שנאמר ביום הכפורים "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", פעם בשנה ביום הכפורים הוא נכנס אל הקודש, לכפר, - ומכחו ועל ידו, נעשה מציאות הכפרה, בכניסה לפני ולפנים, זה עומק מהות יום הכפורים שמכפר על מציאות הנגף כמו שחודד.

ולפי"ז - להבין יתר על כן, הפנימיות של הכפרה שחלה, שמכחה מסתלק מציאות הנגף, - הרי הזכרנו שבלשון מגיפה, יש בה ג' מהלכים, - למהלך הראשון, **מגיפה** הוא מלשון "אם **בגפו** יבוא **בגפו** יצא", ש"גפו", זהו לבדו, ולפי"ז ביום הכפורים, שהכהן הגדול נכנס לפני ולפנים, הוא נכנס לשם לבדו, זהו ה"לבדו" מול מציאות ה"לבדו", שבנגף, - כנגד "לבדו" דקלקול, חל ה"לבדו" דתיקון ומתקן אותו.

והמהלך השני שנאמר בל' נגף שהוא מלשון **כיסוי**, והכיסוי דקלקול זהו המציאות שבנגף שמתכסה האור הפנימי ונעלם, - אבל כאשר מתגלה ה"כי בענן אראה על הכפורת", זהו כיסוי דתיקון, שבו מתגלה השכינה, - מצד הקלקול, ענן הוא בבחינת עבים שמכסים, מסתירים ומעלימים, - "סכותה בענן לך מעבור תפילה", שנעשה מציאות של ענן שמסתיר ומעלים, אבל ענן מצד מהלך הגילוי, - היפך מציאות של מגיפה שהוזכר, שהוא בבחינת כיסוי, העלם, כאן מתגלה ביסוד הדבר, שהוא הופך להיות מציאות של גילוי, - "כי בענן אראה על הכפורת".

המהלך השלישי שהוזכר, מה עניינו של מגיפה, ענין של **פירור**, **פרוד**, - היפך כך מה מתגלה ביום הכפורים, - להבין ברור, - הכהן הגדול נכנס לפני ולפנים, והעבודה שהוא עושה שם זהו הקטרת קטורת, וקטורת נקראת הרי כידוע, מלשון **קטר** - קשר, חיבר וצירף, - ואת כח הפירוד, זהו מה שמשליכים את השעיר לעזאזל, כדברי הגמ' הידועים במסכת יומא, שעד שלא הגיע השעיר לחצי ההר,

היה נעשה כבר איברים איברים, שהוא מתרסק, וא"כ את כח הקשר שזהו הלשון קטורת, - הוא מכניס לפני ולפנים, ואת כח הפירוד, - את כח הפיזור, נעשה במציאות של ההסרה לחוץ ע"י השעיר לעזאזל.

וא"כ יש כאן את שלושת הגילויים הללו בכניסה לפני ולפנים שהם תיקון ענין המגיפה.

וא"כ, הנקודה היסודית היא, שיום הכפורים, הוא יום שמכפר על מדריגת המגיפה, - הסברנו את כל שלושת החלקים האלה של מדריגת הכניסה לפני ולפנים, שמונח בה כל שלושת החלקים שהם חלקי המגיפה באופן דתיקון, שמתקנים את שלושת חלקי המגיפה דקלקול. - זהו עומק הכניסה שכהן גדול נכנס לפני ולפנים כמו שנתבאר.

## פרק ג' | כח המגיפה ותיקונה במדריגת משה ואהרן

### "לבד" דמשה רבינו ו"לבד" דאהרן הכהן

להבין עמוק, - ישנם שני מהלכים שמתגלה בהם מציאות של "לבד" שמצאנו בשני המנהיגים של "כנסת ישראל" כאשר הם יוצאים ממצרים, - משה ואהרן, הם הרי המנהיגים של כנסת ישראל, מעיקרא הרי, היה צריך להיות משה, ולאחר מכן, נשלח אהרן, - "הוא יהיה לך לפה", ומכחם של משה רבינו ואהרן הכהן, נעשתה מציאות גאולת ישראל, ובצירוף הכולל, זהו משה אהרן ומרים, - אבל בשורש, זה משה ואהרן.

יש מהלך של "לבד", שמתגלה באהרן, ויש מהלך של "לבד", שמתגלה במשה.

המהלך של "לבד" שמתגלה באהרן, זהו מה שהסברנו עד עכשיו, אהרן שהוא הכהן הגדול - "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", שמתגלה כניסתו לפני ולפנים שהיא מציאות של "לבד".

### תיקון ג' חלקי המגיפה שבעליית משה לשמים

ואצל משה רבינו, המקום שמתגלה בו מהלך של "לבד", זהו במתן תורה, שאמנם גם אהרן יכל להתקרב יותר, אבל מי שעלה למעשה, אל האלקים, - רק משה רבינו עלה לבד למעלה, - "ומשה עלה אל האלקים", וא"כ עלייתו היא במציאות של "לבד".

אבל להבין עמוק, - כאן, אצל משה רבינו, מתגלה כל שלושת החלקים של מהלך תיקון המגיפה שהזכר, - ובהקבלה למה שהזכרנו שיש תיקון כל שלושת חלקי המגיפה בכניסה של אהרן הכהן לפני ולפנים, כמו כן אצל משה רבינו, אמנם שם, זה לא ב"לפני ולפנים" אלא זה מתגלה בעלייתו למעלה.

ובהגדרה הכוללת כידוע, - כאשר באים להגדיר את המדריגה החשובה ביותר, - או שמגדירים אותה כפנימית ביותר, - בצורה של פנימיות, או שמגדירים אותה כעליונה ביותר, - מצד אהרן הכהן, המדריגה היא פנימי ביותר, - "לפני ולפנים", זהו הכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, - אבל מכחו של משה ההגדרה היא "ומשה עלה אל האלקים", הוא עולה למעלה.

ונחזור עכשיו לכל שלושת חלקי תיקון המגיפה שמתגלים מכחו של משה.

החלק הראשון שבמגיפה, זהו מציאות ה"לבד", זה מה שהוזכר שמשה רבינו עולה לבדו, "ומשה ניגש אל הערפל אשר שם האלקים", הקב"ה אומר לו, - אתה לבדך תיגש, ותו לא, כל' הפסוק "ונגש משה לבדו אל ה'" (שמות פכ"ד פסוק ב').

## מדריגת "ערפל" דמשה שמקביל למדריגת "ענן" דאהרן

החלק השני שהוזכר, שנעשה מציאות של הסתרה, - המקום שאליו ניגש משה רבינו הוא אל הערפל, "ומשה ניגש אל הערפל", כלומר, מקום של עירפול, - הסתרה, אבל "כי שם האלקים" - משה רבינו לא נשאר בערפל, אלא הוא מצא שם את נקודת הגילוי, - כמו שאצל הכהן הגדול נאמר "כי בענן אראה על הכפורת", שעל אף שהענן יכול להיות הסתרה, כאן הענן הופך להיות גילוי, כמו"כ, כשמשה ניגש אל הערפל אשר שם האלקים, בפשטות היינו, שהוא השיג את האלקים אפילו בתוך הערפל, - כידוע מר' נחמן מברסלב - אבל המהלך הנוסף, מהו "אל הערפל אשר שם האלקים", - הוא השיג את הגילוי שנמצא במה שנראה הסתרה, זה גופא מה שהוא השיג במה שהוא ניגש לערפל, זהו דייקא - "אשר שם האלקים", - לא שבתוך ההסתרה מוצאים את הגילוי, אלא ההסתרה גופא, הופכת להיות מציאות סיבת הגילוי, כמו הענן שהוזכר באהרן הכהן.

והאופן השלישי שהוזכר, שההגדרה של מגיפה הוא באופן של פירור, - כאשר משה רבינו עולה למעלה, כמו שאומרים חז"ל, "מצאו משה להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרי אותיות", כלומר הוא מצרף את החלקים כולם, - ואז כדברי חז"ל, אומר לו הקדוש ברוך הוא למשה, כלום אין שלום בעירך, אמר לו, כלום עבד נותן שלום לרבו, - אמר לו הקב"ה, היה לך לעזרני, כלומר להצטרף, בבחינת "עזר כנגדו", שזה מציאות של צירוף, - זה מה שמתגלה בעלייתו של משה רבינו, שנעשה מציאות של חיבור, זה מה שאומר לו הקב"ה "אין שלום בעירך", שלום זה השלמה, מקביל ל"היה לך לעזרני" שבבחינת "עזר כנגדו".

"איש ואשה זכו שכינה ביניהם", שכששלום ביניהם, שכינה ביניהם, זהו מציאות הצירוף שמתגלה כאן.

ויתר על כן, כמו שאומרת הגמ' במסכת שבת שאחר שהיה למשה רבינו משא ומתן עם המלאכים וניצחם, כל אחד מהמלאכים נתן לו מתנות, כמו שדורשת הגמ' מהפסוק "שבית שבי לקחת מתנות באדם", ואף מלאך המות נתן לו מתנה, - שהוא נתן לו את הקטורת, - והמקום שהוא השתמש בה, זהו במחלוקת של קרח, שאהרן השתמש בה כמו שהוזכר, אבל מה עומק הדבר שהוא נתן לו את הקטורת -

הוא נתן לו את הכח לקשר את הנפרדים, זה מה שמונח במתנה של הקטורת, - קישור הנפרדים, וא"כ, משה רבינו בעלייתו להר, מקבל את הכח של הקטורת של קישור הנפרדים.

וא"כ, חודד בזה, שלושת החלקים של תיקון המגיפה, ה"בגפו" שבמגיפה -ה"לבד", ההסתרה שבמגיפה בבחינת **מגופת** החבית, והפירור שנמצא במגיפה, - זה עומק שני המהלכים שנתבארו, תיקון המגיפה מכחו של אהרן, ותיקון המגיפה מכחו של משה רבינו.

## הנגף שבמכת צפרדע שמכח משה והנגף שבמכת בכורות שמכח אהרן

ולפי"ז, נחדד ונאמר - כמו שהוזכר, היו במצרים שלוש מכות שנאמר בהם לשון של מגיפה, - המכה הראשונה שמוזכר בה ל' מגיפה, היא מכת צפרדע, - המכה שניה, מכת ברד, והמכה השלישית שהוזכר, מכת בכורות.

במכת צפרדע הלשון **צפרדע** כמו שמוזכר בדברי רבותינו הוא מלשון **צפור** - דעה, ובדקות, - וגם זה כבר הוזכר, משה רבינו, ואשתו צפורה, רמוזים במילה צפרדע, האותיות הראשונות שבצפרדע הם **צפר** מלשון **צפורה**, וסוף צפרדע הוא מלשון **דעה**, שזוהי בחינת **משה**, בחינת **דעת**, וא"כ נמצא שמונח בהגדרה של מכת צפרדע, היא צירוף של צפורה ומשה רבינו, ששניהם יחד מצטרפים, - זהו מכת צפרדע שהיתה, שבה נאמר הלשון של **נגף** - **מגיפה**, שמכח הצירוף של משה רבינו וצפורה בבחינת **צפור** - דעה, זהו הנגף שנעשה במכת צפרדע.

אבל יתר על כן, יש את המכה שהיא כנגד אהרן הכהן, הרי אהרן הכהן, היה גדול ממשה, - שאהרן היה בן שמונים ושלוש בעומדו לפני פרעה, ואילו משה היה בן שמונים וא"כ אהרן גדול ממשה בשלוש שנים, - וזה מוכח בשורש של המילה **מגפה** שהוא ג-פ, שזהו המנין של 83 וא"כ, מה שאהרן מגיע לפרעה להכות את המכות מכח נגף, זהו מכח מה שהוא בן 83, כח הג-פ **מגיפה**, - ותכלית כל המכות היא מכת בכורות.

וזה ברור, מכת בכורות שמכה את הבכורות נעשית מכח אהרן שהוא הגדול, והרי כמו שאומרים חז"ל כידוע, מה שמובא ברש"י, שכאשר היתה מכת בכורות, לא מתו רק הבכורות בפועל, אלא הגדול שבבית, ונמצא שעל אף שאהרן לא היה בכור לגמרי כי הרי, יש גם את מרים, אבל הוא נקרא גדול שבבית ביחס לבנים, וא"כ ביחס למכת בכורות, לענין זה גם הוא היה בכור, נמצא, שמכח אהרן הכהן מתגלה כח הנגף של מכת בכורות, - זהו המכה שכנגד אהרן הכהן.

## פרק ד' | מהלך המגיפה ותיקונה במדריגת דוד המלך

### ג' חלקי המגיפה מקבילים למשה אהרן ודוד

נחמד יתר על כן, - וכאן יש עומק - יש עוד מהלך במגיפה, - המהלך הנוסף שבמגיפה, זהו מכחו של דוד המלך, - הזכרנו מהלך אחד בלשון מגיפה שהוא מלשון "בגפון", בבחינת "לבדו", - הזכרנו מהלך נוסף בלשון מגיפה, שהוא בבחינת כיסוי, והזכרנו מהלך נוסף של מגיפה שהוא בבחינת פירור שתיקונו בצירוף.

ובדקות, - קודם נקביל למה שנאמר לעיל, ולאחר מכן נמשיך - הזכרנו שיש את המגיפה מצד כחו של משה, ומצד אהרן, ועכשיו אנחנו מקבילים את המהלך שמצד משה ומצד אהרן, למהלך מצד דוד, (ולאחר מכן נרחיב במהלך שמצד דוד).

מכחו של משה רבינו - משה הוא במדריגת "לבדו", הוא נמצא לבדו, - זו מדריגתו, - "משה קיבל תורה מסיני", זו עיקר מדריגתו שהוא נמצא במציאות של "לבד".

אהרן הכהן, מידתו היא שלום, צירוף, וא"כ, הוא שייך למדריגה הנקראת מגיפה ביחס לפירור, שכנגד, הוא מעמיד מציאות של צירוף, - אצל משה רבינו, כנגד ה"אחד" דקלקול, הוא מעמיד "אחד" דקדושה, ואצל אהרן, כנגד הפירוד דקלקול, הוא מעמיד מציאות של צירוף.

והחלק השלישי שהוזכר הוא מציאות ההסתרה שבמגיפה, - זה שייך למדריגת דוד המלך.

הקבלנו את המדריגות שבמגיפה כיצד הם מקבילים ביחס למדריגת המגיפה, של - משה אהרן ודוד, ועכשיו נפתח מדוע, הקבלנו ועכשיו פותחים את הסוגיא.

### מהלך ה"פג" שבמדריגת המגיפה

ישנו עוד מהלך מדוע מגיפה נקראת מגיפה, שהרי דבר שלא הושלם, הוא נקרא בלשון תורה פג, כמו לשון הקרא "התאנה חנטה פגיה", וכמו שאומרים רבותינו לגבי אכילת אדם הראשון מעץ הדעת, שאכילתו היתה בגדר "אכלה פגה", שהוא אכל את הפרי קודם זמנו להתבשל, - לחד מ"ד, גפן היה, ומאותו שורש הוא "אכלה פגה", שהאכילה היתה קודם זמנו, כמו שאומרים רבותינו כידוע מאד, שאילו המתין לשבת קודש, הוא היה יכול לאכול מעץ הדעת, והוא אכל את זה קודם זמנו, ומצד הגדרת קודם זמנו, זה נקרא "אכלה פגה", וכמו כן לגבי דוד המלך לבת שבע, זה לשון הגמ', "אכלה פגה", "ראויה



היתה בת שבע לדוד המלך מימי בראשית", אלא שהוא לקח אותה קודם זמנה, וע"ז אומרים חז"ל "אכל פגה", ואותה לשון נאמרה בהקבלה, ביחס לחטא אדם הראשון שאכל מהגפן דייקא, - אכלה פגה [גפן - פגה, מעין אותו לשון].

ולפי"ז גדר **מגיפה** הוא - תהליך שלא הושלם, שנעצר התהליך באמצעו, ולא הגיע לתכליתו, הוא נקרא מגיפה, - אנחנו פותחים עכשיו מהלך חדש במדריגת המגיפה.

ודוד המלך הרי נקרא **נפל** - "בר נפלי" כלומר, מה שהוא "בר נפלי" היינו, שהוא תהליך שהתחיל ולא הושלם, זה גופא מדריגת ה"בר נפלי" שבו.

## המהלך של הסתרה שבמגיפה ומהלך ה'פג' שבמגיפה והקבלתם

אבל בדקות יותר למהלך דידן שהוזכר שבחינת מגיפה היא מלשון הסתרה מצד המדריגה של דוד המלך, ולכאור' אמרנו הגדרה חדשה לגמרי שמגיפה זהו דבר שלא הושלם התהליך שלו, - אבל אנחנו מקבילים עכשיו את מהלך ה"אכלה פגה", למהלך של ההסתרה, - וההקבלה, בהירה מאד. - ישנם הבדלים יסודיים מאד הרי, בין המצב של האדם בשעה שהוא עובר במעי אמו למצב שהוא נולד ויוצא לאויר העולם, ואנחנו מזכירים עכשיו הבדל אחד יסודי - כאשר האדם הוא עובר שנמצא במעי אמו, כולו מוסתר, - הוא כולו נעלם, ואמנם לאחר שלוש חודשים "הוכר עוברה", אבל הוא עדיין נסתר ונעלם, וכמו שאומרים חז"ל "אין אדם יודע מה שבמעי אשה" כלומר, מה שאדם אינו יודע מה שבמעי אשה, כלומר שזהו מהותו שהוא נמצא במציאות מוסתרת.

אבל בשעה שהוא יוצא לאויר העולם, הוא יוצא ממציאות של הסתרה למציאות של גילוי, - זה הבדל יסודי בין עובר במעי אמו לולד שיוצא לאויר העולם.

ולפי"ז, דוד המלך שנקרא "בר - נפלי", בערך דידן השתא, מה ההגדרה שהוא נקרא "בר - נפלי" - שהוא לעולם לא נמצא במדריגת הגילוי עדיין, אלא הוא עדיין נמצא במהלך של הסתרה.

והרי כידוע, דוד המלך הוא כנגד ראש חודש, בסדר המועדים, - ג' מועדים כנגד ג' אבות, וכנגד דוד המלך שהוא רגל רביעית שבמרכבה, יש את המועד של ראש חודש, - ואחד מההבדלים בין ג' המועדים לראש חודש, - הבדל אחד יסודי - שפסח וסוכות, הרי הם מתחילים בט"ו בחודש, שתחילתם היא במילואה של לבנה, ושבעות, אף שאין לו יום קבוע כי הוא תלוי בחמישים יום מט"ז ניסן, אבל הוא לא נמצא בתחילת החודש ממש, אלא בו' בחודש לערך, שהוא זמן שהלבנה כבר התחילה להתגלות, אבל המועד שנקרא ראש חודש, - הוא נמצא "בכסה", הוא נמצא במציאות של כיסוי, ולכן זה כנגד דוד כי זה

מהותו של דוד, - ולכן ראש השנה שעליו נאמר "בכסה", הוא נקרא "יום הרת עולם", מלשון של הריון, שזהו בחינת הריון, דבר המכוסה, - וזו מדריגתו של דוד המלך.

## השורש הפנימי של המגיפה שהיתה אצל דוד המלך

ולפיכך א"כ, דוד המלך שהוא בבחינת כיסוי, זוהי מדריגת המגיפה שמתגלה אצלו, - וזה הרי מה שהתגלה אצלו, שהיתה מגיפה בפועל, כשהוא מנה את בני ישראל, - שורש המגיפה שמתגלה אצלו דוד המלך, היינו משום שהוא מעצמו יש בו מציאות של מגיפה, ולכן מכחו של דוד המלך, - מעצמותו, התגלה בפועל המגיפה, - זה לא רק מכח מה שהוא מנה את בני ישראל, - זה כבר ההוצאה לפועל של האופן איך התגלתה המגיפה, אבל שורש פנימיות המגיפה, היא מכחו של דוד המלך עצמו, שמכח עצמותו שלו, חל מציאות המגיפה, ומהות המגיפה כפי שנתחדד, - היא מציאות של הסתרה, מציאות של כיסוי, זוהי המגיפה שמתגלה מכחו של דוד המלך, והמגיפה הזו שבמדריגת כיסוי, - היא ה"כופר" שהוזכר, שהוא מלשון "וכפרת אותו מבית ומחוץ בכופר", לשון של כיסוי, לשון של העלם, - זוהי מהות המגיפה שמתגלה מכחו של דוד המלך, מציאות של נעלמות, מציאות של נסתרות.

## ה"הוא אמינא" של דוד שלא יהא מגיפה נשמונה את בני

ולפי"ז, נחזור ונחדד את הדבר, כאשר מונים דבר, סופרים אותו, - הוא יוצא מהעלם לגילוי, וכמו שהוזכר זה מה שאומרת הגמ' בהמפקיד "אין הברכה שרויה לא בדבר המנוי, ולא בדבר הספור ולא בדבר המדוד אלא בדבר הסמוי מן העין", כלומר מפורש כאן בגמ' שמהו ההיפך של מציאות דבר המנוי - דבר הסמוי מן העין.

ולפי"ז מדריגת המגיפה של דוד המלך כמו שהוזכר, היא מציאות של הסתרה, - כאן מונח עומק דק - עד כמה שמציאות המגיפה הזו, היא מציאות של הסתרה, א"כ, צריך להבין, מיניה וביה, מאיפה יונקת מציאות המגיפה, שהרי המגיפה חלה על דבר המנוי, אבל כשיש מציאות של הסתרה, אין מציאות של מגיפה, שהרי זה בחינת "כופר נפשו", שהוא כופר ומסתיר את הדבר, ומכח כך שהוא דבר הסמוי מן העין אין מציאות של מגיפה.

זה היה ה"הוא אמינא" של דוד המלך שלא יהיה מגיפה בשעה שהוא ימנה את בני ישראל, - חז"ל מבארים את הדברים בעוד פנים, ואנחנו מזכירים עכשיו פנים אחד של הדבר, - חז"ל אומרים שנתעלמה ממנו הלכה, ומונים את הטעמים מדוע נתעלמה ממנו הלכה, אבל גם ה"נתעלמה ממנו הלכה" עומק ה"נתעלמה", זהו מחמת שהוא היה במדריגת העלם.

כלומר, מכחו של דוד המלך, כיון שכל מציאותו של דוד המלך הוא בבחינת כיסוי, בבחינת העלם, - בבחינת הסתרה, הרי שזה גופא ההבחנה של "כופר נפשו", וא"כ, מדוע שיצטרכו לתת "כופר נפש", עד כמה שכל התיקון של "כופר נפש", הוא במה שהוא הופך את הדבר למציאות של הסתרה, א"כ, היה צריך להיות, לפי"ז לכאורה, שמניינו של דוד המלך, לא יוליד מציאות של נגף.

אבל הוא כן הוליד מציאות של נגף, ועכשיו נפתח להבין יותר, את מציאות הנגף שמתגלה מכחו של דוד המלך.

### כח ה"בר נפלי" שבג'-פ שיוורד למטה וכח ה"גפיים" שהוא אופן העליה למעלה

מה שמתגלה מכח של דוד המלך מציאות של נגף על אף שחלה מציאות ההסתרה, כפי שחודד, - להבין ברור - הנגף שחל מכח דוד המלך שנקרא "בר - נפלי" הוא מציאות של "נפלי", וגדר הדבר, - מצאנו עוד לשון בתורה שקרובה לשורש של ג - פ , שזהו הגף של עופות, - גפיים, מה הם הגפיים? - האיבר שבהם הוא מעופף למעלה.

ולפי"ז - ברור, הגפיים, נועדו לעופף למעלה, והג -פ בבחינת "בר - נפלי", ההגדרה שלו היא נפל, שיוורד למטה, - דבר והיפוכו.

ולפי"ז עולה בידינו שההגדרה של דוד המלך שהוא נקרא "בר - נפלי" הוא להיפך ממציאות הגפיים שזהו האופן של עלייה למעלה, - כאן נעשה "נפלי" ויורד למטה.

ניתן דוגמא לחדד את הדבר, הגמ' הידועה במסכת סנהדרין בפ' חלק, שכאשר המשיח בא - "זכו על עניי שמיא, לא זכו, עני ורוכב על חמור", - מה הגדרת הדבר שהוא בא על עניי שמיא? - הרי הדבר שנושא את העננים להגיע ממקום למקום זהו הרוח, - זהו בחינת גפיים, כלומר בחינת רוח שמביאה את הדבר ממקום למקום, - זהו הגפיים, שהרי הגפיים עצמם, אינם יכולים להרים את העוף, - ורק מכח מה שהעוף מניע תנועה של רוח, מכחה הוא עולה, - זהו "זכו, על עניי שמיא", מכח מדריגת רוח.

אבל "לא זכו, עני ורוכב על חמור", שזה בבחינת "בר - נפלי".

אבל מ"מ א"כ, מכחו של דוד המלך, היפך מציאות הירידה של "בר - נפלי" כמו שהוזכר, יש מציאות עליונה יותר שהיא בבחינת הגף שזהו האיבר שמכחו העוף פורח למעלה.

ואצל דוד המלך מתגלה ההיפך שהוא בבחינת נפלי.

נמצא, שפנימיות מציאות הגף זהו הרוח, וזה פנימיות מציאות הג - פ של מגיפה, שהרוח היא מציאות המגיפה.

## כח ה"רוח נכאה" שבמגיפה שמסתירה את ה"רוח אפינו משיח ה"

להבין עמוק, דוד המלך הוא מדריגת "רוח אפינו משיח ה" זה נאמר בישיעהו, אבל בהגדרה העמוקה זה נאמר על דוד - משיח, "לא למראה עיניו ולא למשמע אזניו ישפוט", אלא "מורח ודאין", כל' הגמ', כלומר מכח הרוח הוא דן, וריח ורוח - כידוע, מקבילים אהדדי [הי' והו' מתחלפים], זהו כח הרוח, מדריגתו של דוד המלך, "רוח אפינו אשר אמרנו בצילו נחסה בגויים". כאשר מתגלה המגיפה, - להבין עמוק, - המגיפה יוצרת רוח נכאה, - ההסתרה שנעשית מכחו של דוד המלך בבחינת כופר, היא הסתרה של רוח, - נחדד את הדבר ונבין שזה פשוט - הרי כמו שהזכרנו בראשית הדברים, אחד מהלשונות של שורש הג - פ שבמגיפה הוא מלשון גוף, ועל הגוף נאמר "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", זה מצד הגוף, אבל "ויפח באפיו נשמת חיים", - ונמצא לפי"ז, שהסיבה שהגוף נקרא גוף, מלשון הסתרה, - כי הוא מסתיר את ה"רוח חיים", את ה"ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", - "לרוח ממללא", ה"רוח חיים" שהוא נפח בתוך הגוף, - את זה גופא הגוף מסתיר.

הרי כידוע, כמו שמבואר בגר"א ועוד, האדם מורכב מרוח ועפר, וא"כ, העפר מסתיר את מציאות הרוח, - הרוח בטבעו עולה ללעילא, "והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה", זה בבחינת הגפיים, שהרוח עולה בחזרה למעלה, אבל מציאות המגיפה שהיא מציאות ההסתרה, - היא יוצרת "בר - נפלי", שמורידה ומשפילה אותו לתתא, - זו מדריגת ה"רוח נכאה", שמתגלה מכח מציאות המגיפה.

## ג' הפנים במהות הפנימית שבמציאות המגיפה

ולפי"ז, - להבין עמוק, חוזרים ומחשבנים את הסוגיא -

- מכח משה רבינו התגלה מדריגת ה"לבדו", - "לבד" דמשה לעומת "לבד" שבמגיפה, - משה עולה לבדו אל האלקים.

- מכח אהרן הכהן, היפך מציאות הפירוד, מתגלה מציאות החיבור, "אוהב שלום ורודף שלום", נעשה מציאות של צירוף, - זה מה שיוצרת מדריגת המגיפה מכח אהרן הכהן, היא יוצרת מציאות של שלום.

- ומכח דוד המלך, מציאות המגיפה - ג' - פ' היא בבחינת מגופת החבית לשון של הסתרה, וכמו שנתבאר שזהו גוף, וכן שורש גפר וכן ע"ז הדרך, שמשמעותו הסתרה, - את מה מסתירה מציאות

המגיפה, - את מציאות הרוח הפנימית שנמצאת בתוכו, זהו ה"רוח נכאה" שמתגלה, ומכחה נעשה מציאות של מגיפה כמו שנתבאר.

- ולפי"ז, כמובן, בכל מגיפה ומגיפה בעומק, צריך לברר מה השורש של אותה מציאות של מגיפה.
  - בהגדרה הכוללת הגדרנו בראשית הדברים, כמו שהורחב, כל הד' מגיפות הכתובים בתורה שהיה אצל "הכנסת ישראל", כולם רמוזים בשם **עמלק** - **עגל**, **מרגלים**, **למ"ד** - מדריגת כזבי בת צור, מעשה דפנחס כמו שנתבאר שם, והן המדריגה של קרח, - כל הד' האלה רמוזים בשמו של **עמלק**, שהוא שורש מציאות הרע שנמצא בעולם, והוא שורש מציאות המגיפות שנמצאים בעולם.
- אבל בפרטות יותר, כמו שנתבארו ג' המהלכים שבמגיפה, בבחינת משה, בבחינת אהרן, ובבחינת דוד המלך, - יש כאן ג' פנים במהות הפנימית של מציאות המגיפה, - "לבדו", אחד ושלוש, ומציאות של רוח, אלו הם ג' הפנים של מדריגות המגיפה.

### צירוף ג' חלקי המגיפה שבמדריגת דוד

ולפי"ז, - להבין יתר על כן, במדריגתו של דוד המלך, הרי ברור הדבר בעומק, שעל אף שדוד המלך הוא המדריגה שנקראת רוח, שזו מדריגה אחת, אבל בדקות יותר, הוא מחבר את משה ואת אהרן גם יחד, וכל שלושת החלקים נמצאים יחד במדריגתו של דוד המלך שמצרפם גם יחד במדריגת המגיפה שמתגלה מכחו.

וא"כ על אף שבעצמותו של דוד המלך כמו שנתבאר, מדריגת המגיפה שמכחו היא במדריגת הסתרה, שמסתיר את מציאות הרוח, אבל, דוד המלך מצרף את המגיפה שנמצאת במדריגתו של משה שהוא בבחינת "אחד", ואת מדריגת המגיפה שנמצא במדריגת אהרן, שהוא בבחינת הפירוד, - במגיפה שהיא מכחו של דוד המלך, נעשה צירוף שהוא מצרף את כל שלושת החלקים האלה גם יחד.

נפתח יתר על כן, - עד עכשיו הוזכר מציאות המגיפה דקלקול, שחלה מכחו של דוד המלך, ועכשיו נבאר את מהלכי התיקון של מהלכי המגיפה, - ובהגדרות הפשוטות, נתבאר עד השתא, - בהקבלה לנקודת הקלקול מהי נקודת התיקון.

## פרק ה' | שורש המגיפה שמכח ה"לית ליה מזלא" ותיקונה

שורש המגיפה שבשור-עגל שמתגלה ב"כי יגוף שור", וחטא העגל

יתר על כן, מהי פנימיות מציאות המגיפה, - הרי כמו שהוזכר, נאמר בתורה כמה וכמה פעמים לשון של מגיפה, - ארבעת המגיפות שהוזכרו, אבל הוזכר עוד לשונות של מגיפה, - המהלכים של מגיפה שהוזכרו עד השתא הם ביחס לאדם, אבל מצינו בתורה לשון של מגיפה לגבי שור, - "כי יגוף שור איש את שור רעהו", למה דייקא ביחס לשור נאמר בתורה לשון של מגיפה, הרי כל בעל חי יכול למות ע"י מציאות של נגיפה, וא"כ, מה עומק הדבר שדווקא ביחס לשור נאמר לשון של נגיפה.

אז ראשית כל, כהגדרה פשוטה, הזכרנו שעמלק הוא שורש ארבעת המגיפות שהיו בכנסת ישראל שרמוזים באותיות של שמו, ומצד כך, הע' שבעמלק זהו המגיפה שהיה בעגל, והרי עגל נעשה לאחר מכן שור, - "עגל ונעשה שור" וכידוע עד מאד בדברי רבותינו, שחטא העגל מתגלה מכח קלקול של יוסף הצדיק שעליו נאמר "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו", וא"כ מדריגת שור, זו מדריגתו של יוסף, - זו מדריגת העגל שהיה בחטא העגל, וזהו בבחינת מה שגזרו היוונים "כתבו לכם על קרן השור", ששייך לענין של חטא העגל, - דברים ידועים עד מאד, - וא"כ זו מדריגת עגל - שור, כנגד מדריגתו של יוסף.

ונמצא ששורש כל מדריגות המגיפה, שורש הכח שממנו מתגלה מציאות המגיפה, שזה מונח בע' - עגל שהיא האות הראשונה שבעמלק, היא מתגלה מכחו של יוסף, - מדגישים יש ארבעה מדריגות של מגיפה בעמלק, והמדריגה הראשונה, היא רמוזה בע', שהיא עגל, שהיא בבחינת שור, - ולכן, כיון ששורש המגיפות הם בשור, לכן נאמר בתורה דייקא ל' של נגיפה גם כשזה נאמר ביחס לבעל חי, - ביחס לשור - שבו חל שורש המגיפה.

### שורש הנגיפה - ב"לית ליה מזלא"

נגדיר הדבר, הרי שורש הג' - פ' שנאמר כאן הוא "כי יגוף שור איש את שור רעהו", - הגמ' הרי שואלת בתחילת מסכת בבא קמא על הפסוק שהוזכר, "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה [=או נודע כי שור נגח הוא" ולא כתיב "שור נגף הוא", רש"י שם] לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה", ממשיכה הגמ' ואומרת - מדוע לגבי אדם כשהשור נגח אדם כתוב נגיחה, ולגבי שור כתוב נגיפה, - "אדם דאית ליה מזלא", ויכול לשמור עצמו כמו שאומר רש"י שם, נאמר בו לשון של נגיחה, שהשור צריך לעשות את זה בכוונה, ועם כח יותר, [שני לשונות ברש"י שם, אם זה מצד הכוונה או מצד שצריך כח יותר], אבל "בהמה לית ליה מזלא", ולכן, שם נאמר לשון של נגיפה, [=שדי בנגיפה קלה, וגם לא בכוונה, רש"י שם].

וא"כ, מבואר כאן, שהסיבה שבשור נאמר לשון של נגיפה, זהו משום שהגדרת נגיפה היא במי ש"לית ליה מזלא", זה נעשה בלי כוונה, וללא הרבה כח, והסיבה שלא צריך כוונה וכת, - מפני ש"לית ליה מזלא", נמצא שלשון של נגיפה שנאמר בתורה ביחס לשור, ההגדרה שלו, כמו שמפורש בגמ', הוא מפני ש"לית ליה מזלא".

ולפי"ז, להבין עמוק, - כל שורש מציאות הנגיפה היא מכח ה"לית ליה מזלא", זה שורש הנגיפה שנאמר כאן, - פשטות דברי הגמ' הם, שאם אין לו מזל, לכן חל בו מציאות הנגף, אבל העומק שמבואר כאן, א"כ, בדברי הגמ', שה"לית ליה מזלא", זה גופא שורש מציאות הנגיפה, - ומכח כך, הוא עלול לנגיפה בפועל, אבל השורש של מציאות הנגיפה שלו, היא בעצם זה שאין לו מזל, שזה גופא שורש מציאות הנגיפה שלו.

## עומק סיבת המגיפה מהצד התחתון, ומהצד העליון

ולהבין עמוק, - כל מציאות המגיפה מתגלה מאותו מקום של "לית ליה מזלא", משם חל מציאות המגיפה, ולפי"ז, מסבירים עמוק, מה ההגדרה של מגיפה בישראל, ומה ההגדרה של מגיפה באומות העולם.

באומות העולם, - שורש מציאות המגיפה היא, שכאשר מסתלק המזל, בבחינת "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל - מלאך שמכה בו ואומר לו גדל", וכאשר מסתלק אותו מזל, חל מציאות של מגיפה.

אבל מאיפה חל מציאות מגיפה בישראל, - לשון חז"ל כידוע עד מאד, "אין מזל לישראל", - יש בזה מחלוקת בחז"ל, וללשון אחד, "אין מזל לישראל", - ועל זה נאמרו דברי הבעל שם טוב הידועים, - אל תיקרי אין מזל לישראל" אלא "אין מזל לישראל", ונמצא, שכאשר בני ישראל, יש בהם נגף מהצד התחתון, - זה נובע מזה שהם למטה מהמזל, שכיון ש"לית להו מזלא", לכן הם קרובים לנגיפה.

אבל מהצד העליון, אם מעלים את סיבת המגיפה לצד העליון, - מעלים אותה למדרגת ה"אין מזל לישראל", שהוא למעלה ממציאות המזל, שמה מתקנים את מציאות המגיפה העליונה.

זה העומק שהזכרנו שבמדרגת דוד המלך, יש את ה"בר - נפלי" שבו מצד אחד, והצד דתיקון הוא מדרגת "רוח אפינו משיח ה'", ובהקבלה לדברים שנתבאר השתא, - הגדרת ה"בר - נפלי", שבו, בערך דידן השתא, - היינו שהמזל שלו נפל, בבחינת מה שנאמר בגמ' בירושלמי על יום ראש השנה "מאן דדמיך בריש שתא, דמיך מזליה", כלומר, המזל שלו יורד, נופל, זהו מהצד התחתון, סיבת מציאות המגיפה, - כי המזל בעצם לא קיים.

אבל מהצד העליון של המגיפה, - מאיפה שורש מציאות המגיפה אם באים לתקן אותה? - כמובן, משם זה יונק בהעלם, אבל משם גם שורש מציאות התיקון, - מה"אין מזל לישראל", ב-למעלה ממציאות המזל, משם שורש מציאותם של ישראל, ומשם שורש התיקון, מה שיכול לחול מגיפה בישראל בפועל, כמו שהזכרנו, זה כחו של עמלק, שמכחו היו ד' המגיפות בישראל כמו שנתבאר, - אבל שורש אותו מציאות של מגיפות, הרי הם רמוזים בע' מ' ל' ק' שבעמלק, א"כ השורש הוא בע', שכמו שנתבאר, שורש המגיפה היא במציאות העגל - שור, שבו מתגלה שורש מציאות הכח של ה"לית ליה מזלא", שמכח כך, "לית ליה מזלא לישראל", - להבין ברור -, כאשר מכח העגל נעשה מציאות של נגף, א"כ, זה נעשה מכח "כי יגוף שור איש את שור רעהו", שמכח כך נעשה הנגיפה שם, כמו שנתבאר - שעגל - שור אחד הם - וא"כ, המגיפה שנעשית בכנסת ישראל, היא מכח השור, מכח העגל.

### שורש המגיפה בנפילת אדם למדריגה בהמה - למדריגת שור

יש שורש של מגיפה מכח חטא אדם הראשון, כמו שנתבאר, "עץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה", ומצד כך, זה אותה מדריגה של מגיפה ששייך גם לאומות העולם, - על הגפן הזה נאמר "מביא יללה לעולם" כדברי חז"ל, ולמה - כי הגפן גורם לידי כך שהדעת מסתלקת, וכשהוא מסלק את הדעת הרי האדם הוא בבחינת "נמשל כבהמות נדמו", שהם יורדים ממדריגת אדם למדריגת בהמה, ועל שם כך מגיפה נקראת מגיפה - אותיות גפ - מה, שמה כידוע הוא בגימטריא אדם, וא"כ מה המגיפה - היא מפילה ממדריגת אדם למדריגת בעל חי, זוהי מציאות המגיפה שמתגלה ב"גפן היה", - וכמובן, מצד התיקון זהו בבחינת "ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה", אבל בקלקול, האדם נופל למדריגת הבהמה, - זה מכח חטא אדם הראשון, "עץ שאכל ממנו אדם הראשון, גפן היה", זה שורש המגיפה, בנפילת האדם למדריגת בהמה.

אבל בעומק, לאיזה בהמה זה נפל - לחטא העגל, לשור, כשמתגלה חטא העגל בישראל, מה אומרים הערב רב "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים", כלומר, כיון שבפועל, הרי המקום שהתגלה בו המגיפה בעולם הוא מצרים, - ומכח כך, הערב - רב שרוצים להחזיר את מדריגת המגיפה, הם עושים זאת מכח - "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים", שהשור הזה העלה מארץ מצרים, - מכח השור הזה יש מציאות של מגיפה מצד מדריגת בהמה כמו שנתבאר, - זוהי המגיפה שמתגלה מכח שור, והיא התגלה במצרים מכח בעל חי, שהרי המגיפה הראשונה שנאמרה בתורה, היא היתה ע"י צפרדע, אבל כמו שהוזכר, - מצד הנפילה המגיפה היא מכח "גפן היה" שמסלק את הדעה, ומצד כך מתגלה כאן



אותו מהלך - **צפרדע** דקלקול שהיא היפך ה**צפור** - דעה דתיקון בבחינת **משה וצפורה**, כמו שנתבאר, שזה מחזיר את מציאות המגיפה, - זה שורש המגיפה שמתגלה במצרים.

ואת זה מנסים הערב רב להחזיר ע"י ה"העלוך מארץ מצרים", - ועל משה הם אומרים "כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו", וא"כ, אין את ה-"צפור דעה" בבחינת דעת דמשה, אלא הם רוצים, פה ג"כ, לעורר בחזרה את הנפילה למדריגת בהמה שאין לה דעת, - למדריגת השור, כמו שנתבאר.

## תיקון המגיפה מכח היציאה מבהמה לאדם, והתיקון מכח משיח- שלמעלה מאדם

זה מכח הערב רב, אבל בישראל, מאיפה שורש יניקת המגיפה כמו שנתבאר, - מצד מה ששורשם למעלה מן המזל, מכח כך יכול להיות נפילה ל-למטה מן המזל, שהם נופלים למדריגת "אלה אלהיך ישראל", למדריגת השור, כמו שנתבאר, בבחינת "כי יגוף שור איש את שור רעהו".

אבל בשורש המעלה העליונה שבמדריגתם של ישראל, ישראל למעלה מן המזל, וב"למעלה מן המזל", אין מציאות של מגיפה, כי זהו למעלה מכח המזל, ול"ש מציאות של "יגוף", - "יגוף" נאמר בבהמה, וזה לא נאמר במדריגה של אדם.

ולהבין ברור, הרי כמו שאומרים חז"ל, לא יתכן שבעל חי יפגע באדם, אלא א"כ הוא ידמה לו כבהמה, בבחינת "סר צילם מעליהם", שכאשר סר מציאות הצלם, והוא נדמה לו כבהמה, - אז הבעל חי יכול לפגוע בו, כי בעל חי יכול לפגוע בבעל חי, אבל הוא אינו יכול לפגוע באדם.

וא"כ, מכח מה המגיפה פוגעת באדם, - רק מכח כך שהוא נדמה כבהמה, - הוא נדמה כשור, לכן יכול לפגוע בו מציאות של מגיפה.

אבל במדריגתו של דוד המלך, - שזה הסוגיא שבה אנחנו עוסקים, - שדוד המלך מתקן את המגיפה, - כידוע עד מאד, יש כמה ראשי תיבות לתיבת אדם, - מצד הקלקול, כמו שאומרת הגמ' בסנהדרין, זה ר"ת אפר, דם, מרה, שהוא נופל בחזרה, ל-אפר, דם, מרה, שזהו שורש הקלקול של מדריגת האדם.

אבל מהצד העליון כידוע עד מאד, אדם ראשי תיבות אדם, דוד, משיח - שזה מה שנאמר על המשיח "ישכיל וירום עבדי ונשא מאד", שמתגלה לו המדריגה שלמעלה מציאות אדם, כלומר - שורש מדריגת הארת משיח הוא - שהמגיפה לא תפגע בו, כי הוא עולה למעלה ממדריגת האדם.

כפשוטו, הוא יוצא מבהמה לאדם, ומכח כך הוא נעתק ממדריגת מגיפה, אבל בעומק יותר - הוא לא רק עולה מהמגיפה ע"י שהוא בורח מבהמה לאדם, ששם שורש הסתלקות המגיפה - וכמובן, זה מהלך

אחד דתיקון - אבל המהלך העליון של התיקון של מדריגת המגיפה הוא, שהוא עולה למעלה מ'צורת אדם' - שמה, שורש ה'אין מזל לישראל', זה השורש שמשם יונק המגיפה, כי מה שלמעלה מהאדם, יכול ליפול ל-למטה מהאדם, אבל כמו שמשם שורש הקלקול, כך משם גם שורש התיקון של מדריגת המגיפה, מכח המדריגה של למעלה מ'צורת אדם' כמו שנתבאר.

## פרק ו' | מהות הארת המגיפה שבאחרית הימים

### אורו של משיח מעורר את הארת המגיפה באחרית הימים

כשהדברים האלה בהירים, ברור הדבר, היה את כל המגיפות שהיו בי'כנסת ישראל' ככל סדר הדברים, מה שמוזכר בתורה, מה שמוזכר בני"ך, ומה שהיה בכל הדורות כולם,

אבל יש את מה שמתגלה באחרית הימים אנחנו לא מתייחסים למדרגת מגיפה לדינא - זה סוגיא לעצמה, וזה סוגיא דקה שצריך ללמוד, שכמו שהוזכר, מגיפה נקראת לפעמים גם דבר, ובוזה כבר מפורש בגמ' ובפוסקים מהו הגדר של דבר, ושם נאמר שיעורים לגבי עיר שיש בה דבר, כלומר, כשיש דבר בעיר אחת.

אבל כאשר זה בכל העולם כולו, לא נתבאר להדיא בדברי הפוסקים מהו הגדר - כמה מתים יש, ומהו שיעור המיתה, כשזה מקיף את כל העולם כולו.

אבל מ"מ, גדר מציאות הדבר, באחרית הימים, ברור שמאור אותה מגיפה שהאירה אצל דוד המלך - אותה מגיפה חוזרת ומאירה באחרית הימים.

המגיפה הזו, היא כח של הסתר, היא כח של כיסוי כמו שנתבאר - היא כח של 'בר-נפלי', מציאות הנפילה שבדבר, ומצד הנפילה הזו, היא מתגלה מכח מדרגה של שור, והיניקה הזו, זהו מכח צירוף משיח בן דוד למשיח בן יוסף שנקרא שור, ולכן שייך שיהיה מציאות של 'יגוף', 'בר-נפלי'.

אבל כאשר מתגלה נקודת התיקון בהארה השלימה של דוד המלך - משיח בן דוד, לא מתגלה הנפילה, אלא מתגלה הרוח, לא מתגלה ההסתר - הנפילה, כמו שהוקבלו הדברים לעיל, אלא מתגלה מציאות הרוח, "רוח אפינו משיח ה'".

ולאיפה הרוח מעלה את הדבר? היא מעלה את הדבר למדרגה של - למעלה ממציאות אדם כמו שנתבאר - שם שורש נקודת תיקון מדרגת המגיפה כמו שנתבאר.

דוד המלך, אין לו 'צורת אדם' כפשוטו, מצד ה'אדם' שבו, הוא הופך להיות 'בר-נפלי', הוא בבחינת פג - זה מגיפה - פג.

כאשר יש מגיפה בעולם, כל העולם הופך להיות מדרגת פגים - לא הושלם הדבר, לא הגיע למציאות השלמתו, שום דבר לא יכול להגיע למציאות של השלמה.

"מבשרי אחזה" ... כאשר יש סדר מנהגו של עולם, האדם מתכנן שלבים, מה יהא כך, ומה יהא כך וכו' - מה המגיפה גורמת? אדם לא יכול לתכנן את השלב הבא, הוא מתכנן משהו אחד, והדברים נעצרים היכן שהם נעצרים... זה בחינת פג שחל במציאות הדבר, וא"כ, הדעת של האדם שהיא הדבר שמנהיג אותו בבחינת "רעיא מהימנא" שנאמר על דעת דמשה שהוא כח ההנהגה שלו - אין לו לאיפה להנהיג את השלב הבא, כי המציאות של הדעת מסתלקת, וממילא אי אפשר לדעת איך להנהיג את הדבר.

אבל מצד מהלכי התיקון, בבחינת תיקון הגפן כמו שנתבאר - לא מצד 'גפן מביא יללה לעולם', אלא מצד 'נכנס יין יצא סוד' שלמעלה ממציאות הדעת.

## גילוי המגיפה מכח זמן של פורים - הסתלקות הדעת

---

עיקר המגיפה מתגלה מכח זמן של פורים, בבחינת הסתלקות הדעת, מתגלה מציאות המגיפה, שזה השורש העליון של מציאות המגיפה - מדגישים עוד פעם - השורש העליון של מציאות המגיפה - ושורש התיקון שלה, הוא שם, שהוא במדריגת סילוק הדעת, שהוא למעלה ממציאות של 'אדם'.

ולפי"ז - להבין עמוק, בטומאה למשל, מצינו את האופנים שהיא מטמאה, יש טומאה שיוצאת מגופו של האדם יש מה שהאדם מטמא במגע, ויש מה שאדם מטמא בהיסט וכן ע"ז הדרך, ויש טומאה שאופן הטומאה שהאדם מטמא הוא מכח חלל הדבר, והדוגמא הבהירה לכך, זהו הנכנס לבית של מת שהוא מטמא מעצם חלל בית עצמו, וכן בכלי חרס שמטמא מאוירו, ועוד ועוד דוגמאות לכך, כלומר, שהאדם מטמא גם את סביבותיו, אבל צריך שיהיה לו מציאות של היקף סביבו, אבל אחרת - הוא לא מטמא.

## המגיפה - מדבקות בכל העיר ובאחרית הימים מתפשטת בכל המציאות כולה

---

אבל במציאות המגיפה כשהיא חלה, יש בדברי רבותינו, באריז"ל בכמה מקומות, שהמגיפה, כאשר היא נמצאת [רואים את זה במציאות, אבל יסוד דברי רבותינו מסביר את השורש הפנימי שבדבר] הגילוי של המגיפה, מבואר באריז"ל - וכאשר 'מבשרי אחזה'... - זה לא מדבק רק ע"י מגע, בבחינת 'טומאת מגע', אלא זה מטמא ג"כ בכל היקיפו, עד שהוא אומר - שזה מטמא בכל עירו, ולכן צריך להיזהר, ולכן, כאשר הגמ' מסדרת מה ההגדרה של דבר - היא דנה כמה מתים יש בעיר, לא כמה מתים יש בארץ - הגדרה עמוקה.

אבל כשזה מתגלה באחרית הימים - זה לא שייך לעיר, ויתר על כן, זה לא שייך לארץ, אלא זה שייך לכלל כל המציאות כולה.

זה המגיפה שהתרחבה ומתפשטת.

ומה עומק הדבר? כל מגיפה, על מנת שתהיה מציאות של הגנה מפניה – יש את ההסתר, הכיסוי, "בא חדרך, סגור דלתך בעדיך" וא"כ יש מציאות שהוא סוגר את עצמו.

## שורש התיקון – בלמעלה ממציאות הדעת

---

אבל במציאות פנימיות המגיפה שמתגלה מכחו של דוד המלך כמו שנתבאר, איפה נקודת התיקון? נקודת התיקון היא בתמימות והאמונה שלמעלה ממציאות הדעת.

אין כאן דבר סגור שיכול להגביל את הדבר, הוא מתפשט לכל המקומות כולם, וא"כ, מאיפה נעשה מציאות התיקון שבדבר?

כל שורש נקודת הנפילה בבחינת "לית ליה מזלא", ששם הוא ה'יגוף', שם נקודת נפילתו, וא"כ, שורש תיקונו היכן הוא? ב-למעלה ממציאות הדעת.

## מעמקי התיקון – חזרה ל'עובר במעי אמו'

---

ובעומק כוחות הנפש, זהו מה שהאדם חוזר להיות, לא רק "כגמול עלי אמו", אלא הוא חוזר להיות כ'עובר במעי אמו', כאן מציאות מעמקי התיקון של כל מהלך הדברים שנתבאר.

מצד הקלקול, מתגלה הנפילה, אבל מצד התיקון, מה שהיה מדריגת יציאת מצרים מכחו של משה ואהרן, ובפרט משה, ושם משה אומר "וכי אנכי הריתי את העם הזה וכי אנכי ילידתיהו כי תאמר לי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק" – בחינת "ישא האומן את היונק" היינו שצריך לתת לו לאכול, מים, מזון, וכן ע"ז הדרך.

אבל, כאשר מתגלה הפנימיות של המגיפה, שהוא בבחינת עובר – בבחינת פג כמו שנתבאר שזהו כח ההסתר, מכחו של דוד המלך – מצד כך איפה שורש נקודת התיקון? שורש נקודת התיקון, הוא נמצא באותו עולם שהאדם חוזר להיות 'עובר במעי אמו', שם, מהלכי התיקון של המגיפה מכחו של דוד המלך.

וזה ברור, הרי דוד המלך הוא 'בר-נפלי' וא"כ אין לו קיום, איפה הוא המקום שיש לו קיום? רק כאשר הוא נמצא במעי אמו הוא יכול להתקיים, וא"כ – אין זה שורש מציאות הנפילה, זה שורש מציאות התיקון, שהוא חוזר להיות כעובר במעי אמו.

'עובר במעי אמו' אין לו מקום לעצמו, הוא נמצא בתוך מעי אמו, אין לו מציאות של מקום לעצמו - זה שורש הקלקול, וזה שורש נקודת התיקון של מעמקי המגיפה.

אין לאיפה לברוח מאותה מגיפה, זה מתפשט, אבל מה שכן זה "בוא חדרך וסגור דלתיך בעדיך", אבל במובן העליון והפנימי, איזה "סגור דלתיך" הרי כמו שמבואר בגמ' יש רמ"ח איברים באיש ורנ"ב באשה, ולחד מ"ד בגמ' ארבעת האיברים הנוספים של האשה אלו הם שתי צירים ושתי דלתות, וא"כ ה"סגור דלתיך", כלומר, סגור את הדלתות של הלידה - הוא חוזר ל'עובר במעי אמו'.

## הלידה - מכח צירי לידי של 'עובר במעי אמו'

זה ה'צירי לידה' של הצרות, ואיפה נקודת התיקון של אותם צירי לידה? ב"סגור דלתיך", אבל זה ה"דלתיך" של דלתי הלידה, לחזור בחזרה ל'עובר במעי אמו'.

הנקודה הזו, היא עומק הפנימיות. אנחנו נמצאים בתוך הצירי לידה, אבל בשביל להיות בצירי לידה צריכים להיות כעובר במעי אמו. מי שנמצא בחוץ, ויש לו צירים - הוא סובל 'תרת'...

אבל אם נמצאים בפנים - א"כ, אלו הם הצירי לידה שמביאים ללידה.

כשאין לו לאדם מקום, זהו בבחינת "הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו", כי אין כאן מציאות של מקום לאדם, וא"כ, הוא נמצא אצל מציאותו יתברך שמו.

ושמה - כל מציאותו של עובר במעי אמו, שראשו בין ברכיו, ואין לו כמעט כלל מציאות של מוחין, הוא כולו בלי דעת - זה ה'למעלה מן הדעת'.

אדם צריך שיהיה לו שפע, ומכח כך, זה ה'מזלא' ש'נוזלי' למטה.

אבל אם הוא עובר במעי אמו "אוכל ממה שאמו אוכלת, שותה ממה שאמו שותה" זהו ה"לית ליה מזלא" העליון - הוא לא צריך שפע שיזל מלמעלה למטה - הוא נמצא באותו מקום שהכל נמצא בתוכו.

כאן מונח עומק מעמקי התיקון, לא רק "כאשר ישא האומן את היונק" שהוא "כגמול עלי אמו" שזה בחינת יציאת מצרים, אלא שלימות ההארה היא מדריגת "עובר במעי אמו".

כשנזכה להיות שם בפועל - שם הצירי לידה יהיו צירים של עובר שנמצא בתוכו - יהיה הלידה בפועל, גאולה שלימה במהרה, אמן.

## שאלות שאחרי השיעור

[שאלה: הרב, לכאורה במצב של 'עובר במעי אמו' עדיין יש שמה 'אני', עדיין יש שמה ישות, ואיך הוא יכול להגיע לשלימות?]

מי אמר לך שיש שמה ישות, אתה זוכר מה היה כשהיית עובר במעי אמך? ... [אבל יש חכמים שזוכרים...] יש חכמים שזכרו - הם זכרו שיש ישות או שהם זכרו... - הוא זוכר קודם שהוא נוצר, כמו במעשה הידוע של ר' נחמן שהוא זכר עוד לפני שהוא בכלל נברא - הוא זכר כשהוא היה במחשבת האב, אין הכי נמי, אבל שם זה לא ישות, זה ביטול גמור, זה לא שאין שם זכירה, הוא יכול לזכור, אבל באופן של ביטול גמור.

[שאלה: הרב, במדרגה הזו של עובר במעי אמו, זה מתייחס כלפי האמונה והבטחון של אדם]

זה יותר מאמונה ובטחון, באמונה והבטחון יש 'אני', ואני מאמין זה נקרא "כאשר ישא האומן את היונק", אומן הוא מלשון אמונה - אמונה נקראת אמונה מלשון 'אומן', מגדל, כלי הפסוק "ויהי אומן את הדסה" - מגדל, אני קיים ויש מישהו שמגדל אותי.

אבל כאשר הוא נמצא במעי אמו, הוא לא בוטח באמו, הוא לא סומך על אמו, כל המציאות שלו בטילה, זה למעלה ממציאות של אמונה ובטחון - אמונה ובטחון זה בבחינת "לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן" - יש שפע, ומאיפה יבוא השפע - ממנו יתברך שמו, זה נקרא אמונה ובטחון, אמונה - זהו א'-מן, שזה המן שירד, ומי זכה למן - מי שהיה לו אמונה, 'אומן', הוא מתחבר לשפע ל'ה'אין', ונעשה לו מציאות של מן.

אבל כשנמצאים כעובר במעי אמו, גם לא צריך להגיע למן - הוא ניזון ממה שאמו ניזונת, אוכל ממה שאמו אוכלת, וא"כ כל מציאותו היא בעצם מציאות בטילה למציאות האם.

זה הגלות האחרונה, הגלות האחרונה זה 'עובר במעי אמו' - מצד הקלקול, עובר במעי אמו נמצא במקום הצר ביותר שיש, שזהו ה'צירי לידה', צירי לידה הוא משום שזה מיצר לאדם את מקומו - מתי האדם נמצא במקום הכי צר שיכול להיות? כשהוא עובר במעי אמו, זה המקום הצר ביותר שיכול להיות.

אבל מצד שני, זה 'מקום שאינו מקום' וא"כ, שם, זה "בצר הרחבת ליי" - זה המדרגה השלימה של הגאולה האחרונה.

[שאלה: ואיך האדם יכול בעבודה שלו לכוין את עצמו, על כל פנים, לכיוון הזה, אם זה יותר מאמונה ובטחון, כיון שהרב אמר שזה שזה התיקון של הדבר - מה אנחנו מכירים יותר מאמונה ובטחון?]

כשהאדם מגיע לנקודה הפנימית, אז הפשט הוא שיש שם רק את מציאותו של הבורא יתברך שמו, כדברי הבעל שם טוב, שהאדם צריך לצייר שה' יתברך נמצא סביבותיו, והוא נמצא בתוכו, וזה כל מה שיש... - יש מדריגה של 'אין עוד מלבדו' כפשוטו שזה כבר עוד יותר גבוה, אבל יש גם שלב מתחת, שיש את מציאות הבורא, שזה כל מה שמקיף - והוא נמצא בתוכו, אם אתה נמצא בתוכו - אני לא מקוה אליו, אני לא מייחל אליו - בקו יש תקוה למעלה ולמטה, שזה בחינת אמונה ובטחון, אבל בעיגול אני נמצא בתוכו, והכל מוקף - א"כ יש לי את הכל, כי אני נמצא בתוך הדבר.



## תמצית מהלך השיעור

### פרק א' | ג' הבחנות המגיפה ושרשי המגיפות

ישנם ג' מהויות במגיפה מל' 'בגפון' - מה שאדם נמצא לבד, מל' מגופה - הסתרת האור הפנימי, חוסר אסיפת הדברים בבחינת גריפה - פירור.

- א. שורש המגיפה היתה במצרים 'נגוף למצרים' ושם היה גילוי של 'הרפוא לישראל' בגאולת מצרים ביחס לג' החלקים שבמגיפה.
- ב. עמלק בא בדרך בצאתם ממצרים בכדי להחזיר עליהם את המגיפה שהיתה במצרים, ומתגלה בביאתו ג' חלקי הקלקול שבמגיפה.
- ג. היו ארבע מגיפות בכנסת ישראל שמוזכרים בתורה, ושרשם בעמלק, ורמוזים בשמו, וד' המגיפות הם: בעגל, בבעל פעור, במרגלים ובקורח.

### פרק ב' | סילוק המגיפה ע"י 'כופר נפש' ויוהכ"פ

- ד. מבואר בתורה שה'כופר נפש' מונע המגיפה שבמנין בני"י, ונאמרו בזה ב' מהלכים בדברי רבותינו א. מונים את המטבעות. ב. הכסף משמש ככפרה עליהם. ובהקבלה לכך, שני משמעויות ללשון כופר, מל' כיסוי, ומל' כפרה - ורמוז בו כפרה על מציאות הפירור, פר-כ'.  
ה. עיקר כח הכפרה שמכפר על מציאות הנגף מצאנו ביוהכ"פ, שיש בו עבודה מיוחדת של קטורת שמקביל לכח הקטורת שהיה אצל אהרן שעצר את המגיפה.  
ו. חידוד ג' התיקונים על ג' חלקי המגיפה שמתגלים מכח כניסת כה"ג לפני ולפנים.

### פרק ג' | כח המגיפה ותיקונה במדרגת משה ואהרן

- ז. משה ואהרן המנהיגים את כלל ישראל, ומוציאים אותם ממצרים, הם סיבת ה'נגוף למצרים', והם מתקנים את המגיפה.
- ח. תיקון ג' החלקים שמצד אהרן זהו מכח כניסתו לפני ולפנים כמו שנתבאר.
- ט. תיקון ג' החלקים שמצד משה בעלייתו להר.
- ט. חידוד הקבלת מדרגת הגילוי שהיה לאהרן ב'ענן' בקה"ק בבחינת פנים, למדרגת הגילוי שהיה למשה בערפל - למעלה.

י. סיבת ה'נגוף למצרים' שמצד משה, במכת צפרדע היפך מדריגת צפור-דעה שבבחינת דעת דמשה וציפורה אשתו.

יא. סיבת ה'נגוף למצרים' שמצד אהרון במכת בכורות גילוי מיתת הגדול שבבית מכח שהוא היה גדול הבית.

## פרק ד' | מהלך המגיפה ותיקונה במדריגת דוד

- יב. מהלך נוסף במגיפה מכחו של דוד, בבחינת פג - 'בר נפלי', תהליך שלא מסתיים.
- יג. הקבלת ג' חלקי המגיפה הראשונים שהוזכרו, למשה אהרון ודוד, משה כנגד ה'לבדו', אהרון כנגד כח הפרור - שתיקונו בצירוף, בשלום, ודוד כנגד כח ההסתרה.
- יד. העמדת כח המגיפה שמתגלה בפג מכחו של דוד, והקבלתו לכח הסתרה שכנגד דוד, הפג - לא הגיע לסוף התהליך שזהו היציאה ללידה, לגילוי, אלא הוא עדיין בהעלם, בהסתרה.
- טו. כיון שדוד עצמיותו הוא הסתרה, לכך סבר שאף כשימנה את בני", כח ההסתרה שהיא מהותו ישמש כ'כופר נפש', שכופר הוא מלשון כיסוי.
- טז. עומק מדריגת הפג שבדוד שהוא 'בר נפלי', הוא כיסוי על הרוח של הצד העליון שמונח ב'גפיים' שזהו האיבר שהעוף, עף ללעילא, ומקביל לכיסוי הגוף שעל הנשמה, ומצד כך, המגיפה היא גופא כח הכיסוי על מציאות הרוח הפנימית ומגלה את ה'בר נפלי', 'רוח נכאה' שמפילה למטה, ומסתירה את ה'גפיים' ה'רוח אפינו משיח ה', ומדריגת הרוח של 'מורח ודאין'.
- יז. כל חלקי הקלקול של המגיפה מתגלה במגיפה שאצל דוד המלך.

## פרק ה' | שורש המגיפה שמכח ה'אין מזל' ותיקונה

- יח. גילוי שורש המגיפות בבעל חי - בעגל ששם שורש המגיפה ראשונה שבישראל שרמוז בע' של עמלק בהקבלה לכך לשון נגיפה נאמר דווקא בשור - בשור בפרט מכח קלקול של מדריגת יוסף הצדק שנקרא שור, ובכללות בבהמה כמבואר בגמ' ששורש ל' נגיפה נאמר בבהמה שלית ליה מזלא.
- והעומק - ששורש המגיפה מכח סילוק המזל, ובישראל, יש בהם צד תחתון שאין להן מזל ומצד כך הם קרובים למגיפה, ויש בהם צד עליון שאין מזל לישראל, שממש יונק מציאות המגיפה מהעולם, להפילם ללמטה מהמזל, אבל מכח האין הוא גם שורש התיקון.
- יט. הצד התחתון מקביל ל'בר נפלי' דוד, והצד העליון מקביל ל'רוח אפינו משיח ה'.

כ. סילוק המזל באוה"ע מכח ירידה ממדריגת אדם למדריגת בהמה ששורשה בחטא עץ הדעת שע"י אכילת גפן נסתלקה הדעה ביין שהביא יללה לעולם ונמשל כבהמות נדמו, וזה גורם למגיפה.  
כא. אצל ישראל כיון שהם במדריגת אדם, אינם יורדים למדריגת 'לית ליה מזלא' של בהמה, יתר על כן הם עולים למעלה ממדריגת אדם - שזה מתגלה בדוד ומשיח - המאד שלמעלה מאדם.

## פרק ו' | מהות הארת המגיפה שבאחרית הימים ותיקונה

כב. האור של המגיפה שמתגלה באחרית הימים מכח אורו של משיח, ומצד הכיסוי שורשו בצירוף משיח בן דוד למשיח בן יוסף שנקרא שור שלכן שייך מציאות של יגוף, עיקר גילויה במדריגת הפג, ששום דבר לא יכול להיות מתוכנן ומונהג, הכל במדריגת הסתלקות הדעת ולכן היא מתגלה מכח פורים, ולכן עיקר תיקונו בלמעלה ממציאות הדעת.  
כג. זה מקיף את כל העולם כולו ולא רק מקום מסוים, וממילא אין מקום לברוח אליו, רק לעלות למקום אחר לגמרי - ללמעלה מן הדעת, להיות עובר במעי אמו.

השיעורים של הרב זמינים ב"קול הלשון"  
ישראל 073.295.1245 | 718.521.5231 USA

---

כל שאלות ותשובות בנושא קורונה

מודפסים בנפרד בפרסום

בלבבי שאלות ותשובות - קורונה

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין דם

### ג' דינים בדם

דם אדם מותר מדאורייתא ואסור מדרבנן כדאיתא בכריתות (כ"א ב', כ"ב א') ועוד נדון בכך.

### האם גזרו בדם חגבים משום מראית עין

[ב] והנה הדם שהיה במצרים פשוט שאינו דם בהמה או חיה, וגם אינו דם אדם או דגים או חגבים. אלא זה סוג דם חדש. ויש לדון האם שייך בו דין דמראית עין. והנה לכאורה קודם שניתנה התורה, שקיום המצוות היה בגדר אינו מצווה ועושה, לכאורה לא שייך לאסור משום מראית עין. דגם אם הרואה יסבור שפלוגי אוכל דם בהמה, הרי לא יבוא הרואה לטעות ולחשוב שזה מותר, כי באמת אין זו טעות, דהרי אין בכך איסור. א"כ איסור דמראית עין לכאורה לא שייך בדם מצרים. אבל לו יצויר שהיה נשמר מדם זה עד אחר מתן תורה (למעשה זה בלתי אפשרי שהרי הנס נסתיים לאחר המכה), שהמצוות נעשו לבחינת מצווה ועושה, אזי לכאורה היה שייך לאסור גם דם זה במקום שישנה מראית עין. אבל ישנה סברה נוספת למה בגלל מראית עין לא ייאסר דם מצרים. דהנה התוספות יום טוב (כריתות פ"ה מ"א) הסתפק אם בחגבים צריך היכר כמו בדגים, דהרי לא הוזכר בגמרא בהדיא. אמנם למעשה התוס' דחולין שהזכרנו לעיל, מזכירים בהדיא היכר לענין חגבים. ועי' בתוס' חדשים (על הדף במשניות) שהביא שהפר"ח פשוט לו שאין חילוק לענין זה בין דגים לחגבים. מאידך, עי' בחידושי מהרי"ח (מודפס במשניות יכין ובועז), שסובר שדם חגבים ניכר במראהו ולא צריך היכר נוסף. וכן עי' בדרכי תשובה (סי' ס"ו סקס"ה) שהביא משערי דעה שדם חגבים מכיון שאינו שכיח לא גזרו ביה רבנן. לפ"ז כ"ש שדם הנס במצרים אינו שכיח ולא שייך לגזור בו משום מראית עין.

### האם גזרו רבנן דין מראית עין בדבר שאינו חפצא של דם

[ג] נתבונן עתה בשאלה האם המים שנהפכו לדם במצרים,

[א] במאמר זה נברר לגבי כמה מדיני הדם המצויים, עד כמה הם נוגעים לדם שהיה במכת הדם במצרים. למשל, האם הדם שנעשה על ידי משה רבינו ולהבדיל ע"י החרטומים, האם הוא היה מותר באכילה ובשתיה או שמא היה בו איסור. ואם תמצי לומר שהיה בו איסור, מה היה דינו בשעה שחזר ונהפך למים לאחר שהסתיימה המכה. א"נ בעת המכה, כאשר מצרי לקח מים מישראל בלא ברשות, ונהפכו המים לדם, ולאחר ששילם המצרי לישראל הם נהפכו חזרה למים (עי' שמו"ר ט' י'), האם האיסור דם פקע. בעזרת ה' נדון גם בדין אותו דם כאשר נתבשל. נזכיר בקצרה את עיקרי דיני הדם. הנה ישנם שלשה מיני דם לענין דין (עי' רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ו). ישנו דם שאסור מדאורייתא וחייבים עליו כרת. ישנו דם שאסור מדאורייתא ואין עליו כרת. וישנו דם שמצד החפצא דדם הוא מותר, ורק אסור מדרבנן במקום מראית העין. איתא בשו"ע (יו"ד ס"ז) "בדם בהמה וחיה נמי אין איסור כרת אלא בדם הנפש שהנשמה יוצאת בו, אבל דם האיברים אינו אלא בלא תעשה, והנ"מ כשפירש מן האבר וכו', אבל אם לא פירש וכו' מותר". א"כ כאן הוזכרו שני המינים הראשונים. והרבה מקורות לכך בש"ס, עי' למשל בפסחים (ט"ז ב') מקור לדין הראשון, "רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש, דם שהנפש יוצאת בו קרוי דם, שאין הנפש יוצאה בו, אינו קרוי דם". המין השלישי הוא דם אדם דם דגים ודם חגבים. איתא בכריתות (כ"א ב') שדם דגים וחגבים מותר אפילו לכתחילה אא"כ כנסו, שאז צריך היכר כגון קשקשין לדגים. כלומר כאשר אין בהם שום היכר למקורם, הם אסורים משום מראית עין (רש"י שם ד"ה שכנסו בכלי), אבל אם מוכח לרואה שמדובר בדם דגים וחגבים, הדם מותר לכתחילה. וכ"כ התוס' (חולין ס"ד ב' ד"ה והוא) שדם דגים וחגבים שרי כל זמן שישנו עליהם וניכר שהוא מהן. ועי' ברמב"ם (מא"א פ"ו ה"א) שהתיר דם דגים וחגבים טהורים אפילו כנסו בכלי, ולא הזכיר שצריך היכר. ועי' בראב"ד שם שהשיג עליו. וכן

1 נראה בפשטות שכוונת השערי דעה לומר שאין זה שכיח למצוא דם חגבים כנוס. אבל חגבים עצמם, וכן דם על החגבים, לכאורה ודאי דשכיח.

וע"כ שאין כוונת הגמרא כפשוטו ממש, דא"כ איך יש לאו בדם איברים. אלא כוונת הגמרא שלענין כרת, דם נפש נקרא דם ודם אחר אינו נקרא דם. אבל בודאי שגם דם איברים הוא דם לכל דבר מצד החפצא. וה"ה היש"ש רק רצה לומר שלענין הסוגיה דמליחה שעסק בה שם אין לדם דגים שם דם, אבל מצד החפצא מודה היש"ש שדם דגים הוא דם. לפי זה גם היש"ש יודה שבדם מצרים לא שייך דין דמראית עין על הצד שאין זה חפצא של דם.

## אופנים שמותר לבלוע דם אדם

[ד] הנה הגמרא בכריתות (כ"א ב') מתירה לאכול דם דגים ע"י הנחת קשקשים בדם. בנוגע לדם אדם, מפורש בגמרא (שם), שדם בין השנים מוצצו ובלועו. לטעם ההיתר מצינו ד' שיטות בראשונים. רש"י בכתובות (ס' א' ד"ה מוצצו), מבאר משום דליכא דחזי ליה. והנה הבאר שבע (שו"ת סי' ט"ז) הקשה על רש"י דהרי קיימא לן כל דבר שאסרו חכמים משום מראית עין אסרו גם בחדרי חדרים, ועי' במשנה למלך (מא"א פ"ו ה"ב) מה שתירץ. ושער המלך (על רמב"ם הל' יו"ט פ"ד ה"ד) תירץ ע"פ התוס' (שבת ס"ב א' ד"ה והתניא), שכלל זה נאמר כאשר ברה"ר ישנה מראית עין, משא"כ אפילו כאשר בשוק אין מראית עין, גם בח"ח לא אסרו. וכאן הרי לא ניכר הדם בין שיניו בשום מקום. והנה רש"י בכריתות מביא פירוש אחר<sup>3</sup>, דהיינו דהדם בין השנים אכתי מחובר ואפילו מצות פרוש אין בו. דהיינו דינו כדין דם איברים שלא פירש, כפי שהבאנו לעיל מהשו"ע. וצ"ע לפי פירוש זה, כאשר פסק הדם לצאת מחניכיו, האם הדם שכבר יצא ועדיין בתוך פיו, יהיה אסור לבלועו, למרות שאין בזה מראית עין. ונראה שמסתימת כל הפוסקים שכל זמן שהדם בפיו יש לו דין מחובר ומותר לבלועו. והנה התוס' (כריתות כ"א ב' ד"ה דכוותה), מביאים גדר היתר נוסף. דהנה לפי הגמרא כאשר נשך בככר ונמרח מדם פיו על הככר, אזי מחויב לגרור את הדם מהככר ואז רשאי לאוכלו. אבל כאשר דמו נוטף מפצע באצבעו, מחדשים התוס' שמותר לשים אצבעו בפיו ולבלוע הדם, כיון שברור לכל רואה שמדובר בדם אדם ולא בדם איסור.

## שיטת הרשב"א והרמ"א בקשקשי

[ה] נביא עתה שיטה רביעית, שיטת הרשב"א. בהקדם הנה בשו"ע (יו"ד ס"ו ט') מתיר דם דגים אם ניכר שהוא מדגים כגון שיש בו קשקשים. ורע"א (על אתר) מדייק שבגמרא (כריתות

האם נהפכו לדם מצד החפצא, או שמצד החפצא, המים נשארו מים רק שקבלו מראה דם. והנה בפירוש דעת זקנים מבעלי התוס' (וארא ז' י"ח) כתבו שרק מראיתו היה דם אבל טעמו כטעם מים. אבל אפילו נאמר שטעמו נעשה טעם דם, אין בהכרח שמצד החפצא אינו מים. והנה יש לדון האם ישנה סברא של מראית עין בחפצא של מים שנראים כמו דם. ועי' בדרישה (יו"ד סי' ע' אות ג', והט"ז שם סק"ח הביאו) שהביא מהים של שלמה (חולין פרק כל הבשר סי' ע"ג), שדם דגים אינו אינו ציר בעלמא<sup>2</sup>, ואינו דם. לפ"ז חזינו דאפילו במידי שאינו חפצא דדם, דהיינו דם דגים, אסרו חכמים משום מראית עין. וא"כ ה"ה בדם מצרים שייך מראית עין אפילו נאמר שאין דם זה חפצא דדם אלא חפצא דמים. אבל הכרתי ופלתי ס"ל דדם דגים הוא דם ממש. דהנה הרמ"א (יו"ד פ"ז אות ג') כתב שמותר לערב חלב שקדים עם בשר עוף הואיל ובשר עוף בחלב אסור רק מדרבנן, ואין לחוש למראית עין, אבל כאשר מערבים בשר בהמה עם חלב שקדים צריך להניח אצל החלב שקדים, כי בשר בהמה בחלב אסור מה"ת, ויש לחוש למ"ע, כמו בדם דגים שצריך להניח קשקשים (יו"ד ס"ו ט'), כי דם הוא איסור דאורייתא. והנה הש"ך שם (סק"ו) חלק על החילוק שעשה הרמ"א בין בב"ח דאורייתא לבב"ח דרבנן לענין מראית עין, ועוד נדון בכך. אמנם לענינו, הנה הכו"פ (על אתר) בא להגן על הרמ"א, דגם בלי להכנס לסוגיה אם יש מראית עין באיסור דרבנן, בכל מקרה יש להחמיר יותר בדם דגים ודם אשה מאשר בחלב שקדים, מפני שדם דגים הוא דם ממש רק שהתורה התירתו, וכן חלב אשה הוא חלב ממש רק שהתורה התירתו, משא"כ חלב שקדים אינו חלב כלל. וכן לא חיישינן לערב יין אדום בתבשיל מפני שיש אינו דם. א"כ חזינו שהכו"פ למד שדם דגים הוא דם ממש ולא כיש"ש (הכו"פ לא הזכיר את היש"ש). א"כ בדם מצרים על הצד שהחפצא הוא מים ולא דם, לפי הכו"פ אין שייך לחוש למראית עין. והנה החשק שלמה (מובא במהד' הש"ס לאחר הגמרא, על כריתות כ"א ב'), ס"ל שא"א ללמוד כיש"ש שדם דגים אינו דם ממש, דא"כ למה צריך קרא להתירו, וכי כל דבר אדום צריך קרא להתירו. ועוד דא"כ יש כאן תרי מראית עין, חדא שיטעו לחשוב שזה דם, ועוד יטעו לחשוב שזה דם בהמה, ולא מסתבר שרבנן יחששו עד עדי כך. לכן טוען שחשק שלמה שגם היש"ש יודה שזה חפצא של דם, אלא דם קליש, ונפ"מ להלכות מליחה, אבל לא להלכות מראית עין, עי"ש. ואפשר להוסיף על דרך החשק שלמה, דהנה הבאנו לעיל את הגמרא בפסחים האומרת שדם שאין הנשמה יוצאת בו אינו קרוי דם.

3 ע' בשו"ת דברי מלכיא ח"ד סי' ס"ב המבאר מה הכרח את רש"י להביא שני פירושים.

2 באמת דבר זה לא כתוב בישי"ש שלפנינו, ולעת עתה לא ראיתי מי שהרגיש בזה, והדבר פלאי.

האיסור הוא עצמי ושוב אינו תלוי רק במראית עין. משא"כ לשיטת הרשב"א שהאיסור הוא על הגברא, עצם האיסור הוא מצד המראית עין, א"כ כאשר נחית היכר על הדם, פקע האיסור. והנה נגדיר עתה את שיטת התוס' באופן קצת שונה. דהיינו שחז"ל לא אסרו את הדם אלא הם אסרו את המראה של הדם. הרי זה כעין הדין דרבנן דאסור להנות מקול מראה וריח דבית המקדש (פסחים כ"ו א'). גם שם אפשר להגדיר זאת כאיסור על הגברא, או כאיסור על החפצא. למשל האומנים שתפקידם לעשות בדק הבית בקדה"ק, אסור להם להנות ממראה קדה"ק. אפשר להגדיר זאת שהמראה הוא היתר והאיסור הוא על האומנין, א"נ שהמראה הוא איסור הנאה בעצם, וממילא אסור על האומנין. א"כ כאן בתוס' אנו מגדירים שחפצא שהוא מראה של דם אסור באכילה. והגדרה זו עדיפא לן, כי סוף סוף במראית עין עסקינן.

## דם דגים בתערובת

[ז] והנה השו"ע (יו"ד ס"ו י') מביא את הדין דכריתות שהבאנו לעיל, לחלק בין דם אדם שפירש על הככר שצריך לגורדו, לבין דם שבפה האדם שיכול לבולעו. וברמ"א שם מוסיף "וכל דם דגים וכל דם אדם הואיל ומדינא שרי, אינו אוסר תערובתו". והנה מקור הרמ"א הוא ברשב"א הנ"ל (הביאו המגיד משנה במא"א פ"ו ה"א), שכתב בתוה"ב הארוך (בית שלישי ש"ה), על דם דגים, שאם מותרים ע"י קשקשים, אז "כ"ש שאין אוסרין תערובתו, ואין צריכין שיעור לבטלן שאפילו מצות פרוש אין בהן, כל זמן שאין בהן משום מראית עין". הרי מפורש בדבריו דלא מיירי הכא בדיני תערובת הרגילים עם ביטול בששים וכד', אלא הדין אם התערובת מותרת או אסורה תלויה בדבר אחד בלבד, האם עדיין מראה דם על התערובת, או בטל מראה הדם מהתערובת. לכן כל זמן שמראה הדם ניכר, התערובת אסורה (כך מובא ביד אברהם בשו"ע על הרמ"א). ואיפכא, אם בטל מראהו, התערובת מותרת אפילו הרוב דם (ע"י שפתי דעת אות ט"ז). ונראה שהרשב"א אזיל הכא לשיטתו כפי שייסדנו לעיל, שהאיסור הוא על הגברא, וממילא כל זמן שמראה דם על התערובת הרואה חושד בו שאוכל איסור.

[\*ז] נתבונן עתה מה יסברו התוס' לענין ביטול בתערובת. הנה לפי ההגדרה הראשונה בתוס', מכיון שהדם דגים יש עליו דין חפצא דאיסורא, א"כ נצטרך ביטול טעמו ולא רק ביטול מראהו, ולכן בפחות מששים כנגד הדם, התערובת תהיה אסורה אפילו שבטל המראה. אמנם גם בששים כנגד

כ"א ב') כתוב "דאית ביה קשקשים", כלשון השו"ע, אבל רש"י (שם ד"ה דאית ביה בדם קשקשים), הוסיף מילת "בדם". משמע שרש"י סבר שדוקא קשקשים בתוך הדם מהני ולא ליד. כלומר, דוקא קשקשים שהיו מעיקרא עם הדם מתירים את הדם, אבל קשקשים שהניחו אחר כך ליד או אפילו בתוך הדם, לא מהני. ומביא רע"א ראייה שגם התוס' סוברים כך, ממה שכתבו (שם ד"ה דכוותה) בסוף דבריהם שבמהלכי שתים לא שייך ביה קשקשים. ולכאורה למה לא, הרי אפשר לשים קשקשים בדם אדם, והרואה יחשוב שיש כאן דם דגים ולא תהיה מראית עין. אלא מדלא כתבו כן התוס', משמע שס"ל שלהוסיף קשקשים לתוך הדם לא מהני. ומסיק רע"א שרש"י והתוס' לא ס"ל כרמ"א (יו"ד פ"ז ג') שמתיר להניח שקדים אצל חלב שקדים שהתערב עם בשר בהמה. משמע מהרמ"א שלא צריך להיות היכר דמעיקרא. והנה בשו"ע כתוב שמקור הרמ"א הוא דברי עצמו. אבל לפי רע"א יוצא שהרמ"א חולק על ראשונים, ותמוה. אמנם אפשר שהרמ"א למד את דינו מהרשב"א בתורת הבית הארוך (בית שלישי ש"ה). שם מביא הרשב"א את הסוגיה דכריתות, ועל הגמרא "דאית ביה קשקשין", כתב הרשב"א "כלומר הקשקשין מוכיחין עליו". וכן בתורת הבית הקצר (באותו עמ') כתב "וכן דם דגים אם יש בו דבר המוכיח שהוא דם דג מותר". משמע מסתימת דברי הרשב"א שאין צורך שהקשקשין יהיו שם מעיקרא. א"כ נראה שישנה כאן מחלוקת רש"י ותוס' כנגד הרשב"א, והרמ"א פסק כרשב"א. ולפי הרמ"א והרשב"א אולי יהא מותר לשים קשקשים בדם אדם. במאמר המוסגר נעיר שבס"י פ"ז (סעיף ד'), התיר המחבר חלב אשה שנפל לתוך תבשיל, למרות שלכאורה לא היה שום היכר בחלב אשה קודם שנפל לתבשיל (דבפשטות לא מדובר שנפל ישר מדדיה לתבשיל), ולכאורה זה כשיטת הרשב"א והרמ"א, וצ"ע.

## הגדרת המחלוקת בין התוס' לרשב"א

[ו] והנה לבאר את מחלוקת התוס' והרשב"א, יש לחקור מהו האיסור בדם אדם ודם דגים שאין בו היכר. טעם האיסור הוא בודאי משום מראית עין. אבל החקירה היא האם חז"ל אסרו את הדם עצמו מצד החפצא שבו, או האם חז"ל אסרו על הגברא לאכול את הדם, אבל מצד החפצא הדם נשאר דם היתר. ונראה שהתוס' ס"ל כצד הראשון, והרשב"א ס"ל כצד השני. לכן לשיטת התוס' לא יועיל להוסיף היכר לאחר שהדם כבר נאסר. משום שלאחר שנחית שם איסור על הדם,

## אם מותר לבטל את האיסור לכתחילה

[ח] והנה יש לדון האם מותר לבטל את דם הדגים בתערובת. עי' בשו"ע (יו"ד צ"ט סעיף ה' ו') לעיקרי הדינים, ובודאי לכתחילה ובמזיד אסור לבטל איסור, אפילו איסור דרבנן. אמנם לכאורה לשיטת הרשב"א שאין כאן חפצא דאיסור, יהא מותר לבטלו כדי להסיר מעליו חשד הרואה. דהרי בארנו לעיל לשיטת הרשב"א והרמ"א, עצת הרע"א לשים קשקשי דגים בדם אדם, לכאורה תועיל כהיכר, ומסברא מאי שנא האי מלערבו בהיתר כדי לבטל המראה. והנה בשו"ע (שם) מובאת מחלוקת בין המחבר לרמ"א, שלמחבר באיסור דרבנן שנפל האיסור מעצמו להיתר ואין בהיתר די כדי לבטלו, מותר להוסיף עוד היתר כדי לבטלו. אבל הרמ"א שם חולק ומחמיר. והנה יש לדון, אם נאמר שהלכה כמחבר, וכן אם נאמר שלרשב"א אסור לבטל את האיסור לכתחילה (דלא כצד שבארנו זה עתה), האם בציוור שנפלו מעט מים מעצמם לדם הדגים, ועדיין מראה דם על התערובת, האם יהא מותר להוסיף עוד מים לבטל את המראה דם. והנה לכאורה התשובה היא שלא, מפני שלרשב"א שהאיסור הוא מצד הגברא, למעשה אין שום נפ"מ אם נתערב דם הדגים או לא. משום דלגבי הגברא האיסור הוא אותו איסור בדיוק בין אם דם הדגים הוא בפני עצמו ובין אם נתערב במעט מים. לכן בכל מקום שמראה דם על התערובת, לגבי הרשב"א זה כאילו אין כאן תערובת כלל. נתבונן עתה מה יהא הדין לפי ההגדרה השניה שהגדרנו בתוס', שהאיסור חפצא בדם הדגים הוא המראה של הדם. לעיל אמרנו שאם נפלו מים לדם הדגים, הרי לפי הרשב"א אין על זה שם תערובת, ולפי ההגדרה הראשונה בתוס', יש על זה שם תערובת, ונפ"מ אם מותר להוסיף מים לבטל האיסור כמחבר, לתוס' מותר לרשב"א אסור. אמנם לפי ההגדרה השניה לכאורה אין ע"ז שם תערובת, בדיוק כפי שבארנו ברשב"א, למרות שברשב"א שם האיסור הוא על הגברא ולפי התוס' שם האיסור הוא על החפצא דמראה. אמנם לעיל בארנו שלפי הרשב"א יהא מותר לערב לכתחילה מים לבטל את המראה דם, אבל לפי ההגדרה השניה בתוס' (וכן ההגדרה הראשונה), אסור לעשות כן, דהרי יש כאן שם חפצא דאיסור. א"כ לפי ההגדרה השניה בתוס', אנו תופסים את החומרות משני הצדדים.

## היתר דם מצרים

[ט] נחזור עתה לדם מצרים. כפי שבארנו לעיל, במקום שישנו היכר שמדובר בדם היתר, אזי דם אדם ודם דגים מותרים.

הדם והמראה לא בטל, התערובת אסורה, דסוף סוף כל עיקר האיסור הוא מחמת מראית עין. ולפי ההגדרה השניה בתוס', איסור החפצא אינו מצד טעמו אלא מצד מראהו, א"כ לענין ביטול בתערובת אין מקום לחלק בין הרשב"א לבין התוס' לפי ההגדרה השניה. והנה לפי מה שעלה בידינו שכאשר יש בתערובת יותר מששים כנגד הדם, ויש מראה דם בתערובת, התערובת עדיין תהיה אסורה, מתעוררת כאן שאלה לשיטת הכרתי ופלתי. דהרי הכו"פ עשה חילוק בין חלב שקדים לדם דגים, שחלב שקדים אינו חלב כלל, ודם דגים הוא דם ממש רק שהתירתו התורה. והנה כאשר יש בתערובת ששים כנגד הדם דגים, יש לדון האם יסבור הכו"פ שיש כאן דם ממש, או שיסבור שהששים מבטל את שם הדם, ואין לנו כאן אלא מראה דם, ומראה דם בלי שם דם אינו אוסר יותר מין אדום.

[\*\*ז] אמנם נראה שהכו"פ יסבור כצד הראשון. חדא דתערובת לא באה לבטל שם חפצא. אין אומרים שאיסור שנתערב ביותר מששים של היתר, בטל שם החפצא מהאיסור, אלא אומרים שמכיון שטעם האיסור אינו מורגש, לכן האיסור שבאיסור התבטל. דאם איתא שתערובת בכוחה לבטל שם חפצא מהאיסור, א"כ לא היה שייך כלל המושג של חוזר וניעור (רמ"א יו"ד צ"ט ו'). ולכן אם מעיקרא היה שם דם על דם הדגים שנתערב, עצם השם דם לא נתבטל בתערובת. ועוד, דכל המושג של ביטול בששים מתייחס לטעם ולא למראה (עי' חכמת אדם כלל נ"א אות ו'). לא מצינו כלל שששים מבטל מראה. ועוד, גם מה שששים מבטל טעם, זה לחומרא ולא לקולא, דהיינו אם טעם האיסור מורגש בתערובת גם ביותר מששים היתר, עדיין התערובת אסורה, דטעמא לא בטיל (ב"י יו"ד צ"ח סוף ד"ה ופרש"י). והנה במקום שהאיסור הוא במראה, כפי שבארנו, ששים אינו מעלה ואינו מוריד. ועי' ברש"י בזבחים (ע"ט א' ד"ה הא דרביה), ועי' באמרי נועם (לרמד"ב קל"ו, דיני פסח, דין ד'), שכל דבר שתלוי במראה, אם המראה לא בטיל, האיסור אינו בטיל. לכן גם בנידון דידן, בין לרשב"א ובין לתוס' לפי ההגדרה השניה, מכיון שהאיסור תלוי במראה, ששים כנגדו אינו מעלה ואינו מוריד, אלא רק ביטול המראה. ולפי ההגדרה הראשונה בתוס', ששים הוא כאן רק לחומרא ולא לקולא. ולכאורה בדם בהמה, ששם האיסור הוא מה"ת ומצד הטעם ולא מצד המראית עין, אם יתערב דם הבהמה בששים של היתר, האיסור דאורייתא ודאי יפקע. אבל אם עדיין תהיה לתערובת מראה דם, מצד מראית עין עדיין לא יהיה היתר לאכול את התערובת.

בכל פעם כשהמשקה עבר יד, ודם נהפך למים או איפכא, היה כאן נס חדש. וא"כ לכאורה גם בסוף המכה כאשר הדם חזר להיות מים, היה זה נס חדש.

## דם נעכר ונעשה לחלב

[יא] סברא נוספת שמצינו בדם מבושל (עיי' שו"ת חידושי הרי"מ סי' ז', נפש חיה יו"ד סי' ה', שו"ת הר צבי יו"ד סי' נ"ט), הוא שדם מבושל, גם לשיטות שפקע ממנו דין דם, יש עליו איסור מצד כל דבר היוצא מן הטמא - טמא, ודם הרי היה אסור קודם שנתבשל. והנה הזכרנו בריש המאמר, שדם אדם מותר, כדאיתא בכריתות (כ"א ב', כ"ב א'). והנה הא דחלב אשה מותר ילפינן בכתובות (ס' א'). ההו"א שיהא אסור הוא מכך שחלב בהמות וחיות האסורות באכילה, אפילו שאינן מטמאות בחייהן, הרי חלבן אסור באכילה, משום כל היוצא מן הטמא - טמא. א"כ אדם שהוא מטמא מחיים, לכאורה כ"ש שחלבו צריך להיות אסור באכילה. קמ"ל מדרשה דקרא "את הגמל" דחלב אשה מותר. לענין חלב בהמה וחיה טהורה, ישנה הו"א בבכורות (ו' ב') לאסור, משום דלחד מד"א שם, חלב המינקת בא מדמה, "דם נעכר ונעשה לחלב", והרי דם בהמה וחיה אסור בכרת, ולכן חידוש הוא שחלב המינקת מותר. אמנם לפי דרשה זו אין חידוש בחלב אשה שמותר, שהרי דמה אינו אסור. והנה החזו"א (יו"ד סי' י"ב אות ד'), מביא את קושית הנודע ביהודה (מהדורא תניינא יו"ד סי' ל"ו) על הגמרא בבכורות, דלכאורה אין שום חידוש מכך שדם נעכר ונעשה לחלב, לכך שחלב בהמה יהא מותר. דהרי דם שנתבשל פקע ממנו איסורו, וא"כ גם דם שנעכר לא גרע מנתבשל, ולמה לא יפקע ממנו איסורו, וא"כ אין חידוש בכך שהחלב שבא מדם זה מותר. ומסיק הנו"ב שסוגיה זו בבכורות לא אזלא כזעירי במנחות. אמנם החזון איש מביא סברא לחלק בין דם שנתבשל לבין דם שנעכר ונעשה לחלב. הנה לכ"ע דם שנתבשל אינו ראוי להיזרק על המזבח (עיי' רש"י מנחות כ"א א' ד"ה דם שבשלו). משא"כ דם נעכר ונעשה לחלב הוא פעולה טבעית בחי שחלק מדם האיברים נעשה לחלב. וא"כ לו דם הנפש שבבהמה היה נעשה בדרך טבעית זו לחלב, היה כשר לזרקו על המזבח. לכן גם החלב שנעשה מדם האיברים, יש לו דין דם איברים, דהוא בעצם דם שנשתנה צבעו וטעמו באופן טבעי<sup>4</sup>.

א"כ במצרים, הרי כל מצרים ידעו שהיה נס והמים נהפכו לדם, וא"כ כל הרואה אדם השותה מאותם מים יודע שאינו שותה דם איסור. אמנם לפי הסברא של רע"א, שהיא סברת רש"י ותוס' בכריתות, שההיכר צריך להיות בעצם הדם, ולא מבחוץ, א"כ גם בדם מצרים אין היכר מעצם הדם שהוא דם היתר. משא"כ לרשב"א ולרמ"א דסגי בהיכר חיצוני, כיון שידוע לכולם שכל המים שבעולם נהפכו לדם, א"כ איכא היכר. ויותר מכך, הרי לאחר שהמים בעולם נהפכו לדם, א"כ רוב דמים שבעולם הם דם היתר, וא"כ עצם הטעם לאסור דם היתר אטו דם איסור, לכאורה לא שייך יותר. הרי שזו סברא נוספת להתיר את דם מצרים.

## דם מצרים שחוזר למים

[י] נדון עתה בדין דם מבושל. הנה במנחות (כ"א א') מובאת דעת זעירי שדם שבישלו אינו עובר עליו. אמנם הרמב"ם לא הביאו, ועיי' בהל' מא"א (פ"ט ה"ו) שפסק שהמבשל דם בחלב אינו לוקה משום בב"ח, והביאו הטור (יו"ד פ"ז). והב"י (שם) דייק מכך שמשום בב"ח אינו לוקה, אבל משום דם - לוקה, וא"כ לא ס"ל לרמב"ם כזעירי. וכן הלח"מ (מא"א פ"ו ה"ו) דייק הרמב"ם דלא ס"ל כזעירי. ועיי' ברש"י (משנה חולין ק"ט א') שיש חיוב כרת על אכילת דם מבושל. והתוס' שם (ד"ה הלב) תמהים עליו מהסוגיה במנחות. וכן הרשב"א (תו"ה בית רביעי ש"ד) פסק כזעירי, וכן המאירי (משנה חולין ק"ט א'). ועיי' בחידושי הר"ן (חולין ק"כ א') שהביא שזו מחלוקת ראשונים, והוא עצמו ס"ל כרש"י והרמב"ם. כאן נלך במהלך הסוגיה במנחות שבישול מפקיע את האיסור על הדם. הגמרא שם מחלקת בין דם שנתבשל באור לדם שנתבשל בחמה. דם שנתבשל בחמה הוא עתיד לחזור לכמות שהיה קודם שנתבשל ולכן הוא אסור כדם חי. אבל דם שנתבשל באור אינו עתיד לחזור לכמות שהיה ולכן פקע ממנו איסור תורה. לפ"ז דם מצרים שעתיד לחזור להיות מים, דמי לדם שנתבשל בחמה שאסור כדם חי מחמת שעתיד לחזור להיות דם חי, וא"כ יהא אסור. ואין לומר שמכיון שדם מצרים היה מעיקרו מים שנהפכו לדם ועתידים לחזור להיות מים, א"כ יהיה הדם מותר, דסוף סוף אנו דנים על דם מצרים, וכיצד נעשה לדם אינו נוגע לדינא. עוד יש לחקור, כאשר חזר הדם להיות מים, האם היה כאן נס שני, או שהיה רק נס אחד לזמן, ומשעבר הזמן ממילא חזר הדם להיות מים. ונראה להוכיח שהיה כאן נס שני, דהנה בימי המכה, הרי אותו משקה כאשר היה ביד המצרי היה דם וכאשר היה ביד הישראל היה מים. א"כ לכאורה

4 באות ה' מביא החזו"א חילוק שונה, דהיינו שהדם הוא רק כח היולי שמכוחו מתמצה החלב מהדם, אבל החלב הוא הויה חדשה, והיחס בין הדם לחלב הוא כמו בין אם לבנה, ופנים חדשות באו לכאן, משא"כ דם מבושל אין כאן פנים חדשות. לפי חילוק זה חלב אינו דם איברים שהתורה התירה, אלא אינו דם כלל.



## מכת הדם האם בידי אדם או בידי שמים

[יב] והנה לעיל הזכרנו שדם מצרים לא היה חפצא של דם ממש, אלא היה רק מים עם מראה דם וטעם דם (אמנם עיי' בפירוש הזקנים בעלי התוס'). לכן היחס בין מי מצרים לדם מצרים הוא כיחס בין דם מינקת לחלב מינקת. והנה יש לחקור במים שנהפכו לדם ושוב חזרו ונהפכו למים, האם זה נקרא שינוי בידי אדם או שינוי בידי שמים. והנה גם החרטומים יכלו להפוך מים לדם בכוחות טומאה. וא"כ אפשר לפרש שמשה ואהרן פעלו את מכת הדם בכוחות קדושה, לאפוקי מהאפשרות שמשה ואהרן למעשה לא פעלו כלום, והכל נפעל בידי שמים. ולפ"ז דומה מכת דם להריגת המצרי בידי משה עיי' שם המפורש<sup>5</sup>. והנה לכאורה בכה"ג אין זה מיקרי בידי שמים. דהרי בידי שמים פירושו שגם המעשה הוא מעשה שמימי וגם הפעולה היא פעולה שמימית. משא"כ כאשר הפעולה היא שמימית, אבל נפעלת בידי אדם היודע להפעיל כוחות שמימיים, לכאורה זה מיקרי בידי אדם. מאידך כאשר עבר משקה בין ישראל למצרי וביד המצרי היה דם וביד הישראל היה מים, זה קשה ליחס למעשה משה ואהרן, ובודאי שקשה לומר שלכל ישראלי היו כוחות קדושה להפוך מים לדם ודם למים, לכן לכאורה כאן זה מיקרי בידי שמים.

## האם יש לחוש למראית עין באיסור דרבנן

[יג] נדון עתה בדין מראית עין כאשר האיסור הוא מדרבנן. לדוגמה, האם אדם שאוכל דם דגים שנתבשל, האם עליו לחוש למ"ע. כאן אפילו הדם היה דם בהמה, האיסור לאוכלו הוא מדרבנן. האם האוכל צריך לחוש שהרואה יאמר שהוא אוכל דם בהמה מבושל. ואותה שאלה אפשר לשאול באוכל דם מצרים מבושל. דהרי דם מצרים בודאי לא היה אסור מה"ת. והנה כבר הזכרנו לעיל שהרמ"א (יו"ד פ"ז ג') מתיר לאכול חלב שקדים בבשר עוף ללא היכר, ומצריך היכר רק לאוכל חלב שקדים בבשר בהמה. ולפי הרמ"א א"כ יהא מותר לאכול דם מצרים מבושל או דם דגים מבושל ללא היכר. אמנם הש"ך (שם סק"ו) חולק על הרמ"א, ומביא ראיות דחיישינן למראית עין גם באיסורים דדרבנן. אחת הראיות שהש"ך מביא הוא מהתוס' בכתובות (ס' א' ד"ה ממעכן). הגמרא שם מתירה לאדם בשבת לפתוח מרזב שנסתם בשינוי ובצנעא. בשינוי שלא יעבור על איסור דאורייתא. ובצנעא כדי שלא יראוהו. התוס' שם מקשים הרי כל שאסרו חכמים מפני מ"ע, אסרו גם בחדרי חדרים. לכאורה צ"ע

בקושיתם, דהרי אם מפני פסידא התירו לו חכמים לעבור על איסור מדרבנן של מתקן, מאותו טעם יכלו לוותר על הדין דכל שאסרו מפני מ"ע אסרו גם בח"ח. עכ"פ מתרצים התוס' דעצם הדין דכל מה שאסרו חכמים מפני מ"ע אסרו גם בח"ח, היינו באיסור דאורייתא, ולא באיסור דרבנן. אבל איסור דרבנן אסור לעשות רק בפני אנשים מפני מ"ע, ומותר בח"ח. וא"כ יוצא שדם מצרים מבושל אפשר לאוכלו בלי היכר בח"ח, אבל לא בפרהסיא. והנה בודאי יש לש"ך ראיה מהתוס' כנגד הרמ"א דיש לחוש למ"ע גם באיסור דרבנן, אבל עצם ההיתר של התוס' באיסור דרבנן בח"ח צ"ע. דהרי הדין דח"ח מובא בין השאר בסוגיה בשבת בדף ס"ד ב' בשם רב. ושם הגמרא מקשה על רב, שבמשנה (שבת נ"ד ב') כתוב שאסור להוציא חמור עם זוג, ומאידך בברייתא כתוב שמותר לטייל עמה בחצר משום ששם ליכא מ"ע. שמע מינא שבח"ח אין איסור. ומתרתה הגמרא שזו מחלוקת תנאים, ורב סובר כמד"א המחמיר. והנה האיסור להוציא חמור עם זוג הוא איסור דרבנן (משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא), וא"כ לפי שיטת התוס', במקום לתרץ שדין דרב הוא מחלוקת תנאים, הו"ל לגמרא לתרץ שבמשנה מדובר באיסור דרבנן ולכן מותר לטייל עמה בחצר, ואין לכך שייכות למחלוקת תנאים, משום שגם המחמיר באותה מחלוקת מודה כאן. בעוד שלפום ריהטא משמע בסוגיה שם שההיתר בחצר הוא רק למד"א המיקל. אבל השו"ע (או"ח ש"ה י"ד) פסק שמותר לטייל עמה בחצר, וזה כשיטת התוס', שבאיסור דרבנן, בח"ח גם המחמיר מודה למיקל. לסיכום, קשה להלום את הסוגיה בשבת עם שיטת התוס', אבל התוס' למדו את דינם מהסוגיה בכתובות, ובשו"ע משמע כוותם, ונראה שכך ההלכה.

## באיסור דרבנן אפשר שהתוס' יודו לרשב"א

[יד] והנה נראה לומר שתוס' בכתובות אזלו לשיטתם בכריתות, דס"ל שבמקום חשד לאיסור דאורייתא, מראית עין הופך לאיסור חפצא או לאיסור חפצא של מראה, ולכך אסור אף בחדרי חדרים, כי זה חפצא של איסור. אולם במקום שבחשד הוא לאיסור דרבנן, נראה דמודו התוס' לרשב"א שהאיסור אינו על החפצא אלא על הגברא, ולכך בחדרי חדרים מותר, כי אין מי שרואה. ולפ"ז בדם דגים שהוא מ"ע באיסור דאורייתא, לא מודו התוס' לרשב"א. אבל בחלב שקדים עם עוף, ששם המ"ע היא באיסור דרבנן, מודים התוס' לרשב"א, ולפ"ז חלוק דין דם דגים מדין חלב שקדים עם עוף. ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

5 עיי' במאמר על פרשת שמות תש"ע שדנו בארוכה בסוגית הריגת המצרי עיי' משה.



## תיקון לפגם הברית הוא לחזור למצב של ולא יתבוששו

א"כ ישנם שני סוגי כלים, כלי שבא לגלות, בתפיסה של גילוי, וכלי שבא לכסות, להעלים, ובדקות יותר, להיות כלי לנקודת הנעלם. חוסר הבושה קודם החטא נבעה מכך שמציאות הגוף שלהם לא היתה בהבחנה של תפיסה כלפי חוץ, אלא בתפיסה כלפי פנים. ורק משחטאו הפך הכלי להיות בתפיסה של כלפי חוץ, ואז מתחיל מושג של בושה וכיסוי. כל כח פגם הברית שהוא יצרא דעירות, מגיע מתפיסה של הסתכלות לחוץ, של מחשבה לחוץ. אבל כאשר ישנה תפיסה של מחשבה הנקלטת כמחשבה של פנים, ואין כח ראשית של אדם שהוא בכור מצד ראשון ללידה שהוא ראשון להתגלות, אזי אין הבחנה של פגם ברית. והנה שרש המילה תשובה היא שב, בהיפוך אותיות בש שהוא שורש למילה בושה. א"כ השרש של התשובה שהיא במדרגה של בושה, שמי שמתבייש בכל עוונותיו אזי מוחלים לו עליהם, אינו יכול להיות תשובה לפגם הברית. משום שהתשובה על פגם הברית היא על עצם זה שהוא מתבייש. התשובה הרגילה לא תכפר על פגם הברית. הפגם הוא עצם זה שהוא מתבייש לאחר שמראשית היצירה לא היתה הבחנה של בושה. לא יתכן שהתיקון על עצם הבושה יהיה שוב בושה. אלא להיפך, מה שטעון תיקון הוא עצם זה שהוא בוש. כמובן אין הכוונה ח"ו שהוא לא יבוש מחמת עזות. אלא הוא צריך להגיע לאותו מקום שנאמר בו ולא יתבוששו, שאין שם הסתכלות לחוץ, וממילא אין שם בושה. דאם אין בושה אין נקודה של קלקול.

## הבושה היא כח של יציאה לחוץ והיא התשובה של עשיית

כאשר החכמה הבינה הדעת של האדם הם כלפי חוץ, אז ממילא שייך שיהיה הרהור כלפי חוץ, שייך ח"ו שיגיע לפגם הברית, המוציא את הדברים לחוץ. אבל אם המחשבה היתה נתפשת בכלי דלפנים, אזי לא שייך כלל להגיע לפגם ברית שמוציא לחוץ, כי זו סתירה מיניה וביה. אם כן עומק פגם השרש העליון שבחמישה פגמים שמשתדלים ישראל קדושים לתקן בימים הללו, הוא שובו בנים שובבי"ם. מפני ששובו בנים שובבי"ם, פירושו שצריך לשוב על השוב. דשובבי"ם הוא שוב בלשון רבים. דהיינו העבודה היא להחזיר את עצם כח התשובה למקור שלה. כל מהלך התשובה הוא "ולבבו יבין ושב ורפא לו", ומי שחטא ומתבייש בכך, מוחלין לו כל עוונותיו. אבל בשובבי"ם את התשובה עצמה צריך להשיב. יש ימי תשובה השייכים

למהלך ימי הרחמים והסליחות באלול. לאחר מכן מגיעים עשרת ימי תשובה. לכאורה היינו סוברים שעשיית הם ימי תשובה בכללות, בעוד ששובבי"ם הם ימי תשובה על פגם הברית בפרטות, וגם בעשיית שייכת תשובה על פגם הברית בפרטות, כמו על כל עוון. א"כ לכאורה תיקון השובבי"ם כלול בתיקונים של עשיית. אבל בעומק תיקון ימי השובבי"ם הוא שלב לאחר תיקון עשיית. דהרי התשובה אינה מועילה על פגם הברית. אמנם אין פירוש הדבר שאדם לא יתבייש כלל על פגם הברית. אלא בודאי יתבייש ויעשה תשובה גם על כך, אבל לאחר מכן הוא צריך לשוב בתשובה על עצם כח הבושה שהיא גופא החפצא של תשובה כיציאה לחוץ.

## תשובה סגי היא תשובה לקודם הבושה ולכן לא סגי

בתשובה של בושה, אלא צריך תשובה סגי, שהיא התשובה לפגם הברית, שענינה להחזיר את כח התשובה לנרתיקה, למקורה, למצב דלא יתבוששו דקודם החטא, ועוד קודם לכן, לקודם שהקב"ה לקח את הצלע מאדה"ר ויצר את חוה לאם כל חי, שהיא נקראת על שם היציאה לחוץ. שאז, אדה"ר מצד מטבע היצירה שלו, היתה לו נוקבא בתוך דיליה, ולא היה שייך פגם ברית לחוץ, כי לא היה חוץ, כי הנוקבא היתה חלק ממנו. וכאשר היא חלק ממנו, אין יציאה לחוץ מצד עצם מטבע היצירה, וממילא אין פגם, וקל וחומר שאין פגם בפועל. בתחילה הנוקבא היתה חלק מהזכר. אם הקב"ה היה רוצה רק במהלך שהם יהיו נפרדים, אז היה בורא אותם מראש נפרדים. אבל אם הוא בראם מחוברים ואח"כ הפרידם, פירוש הדבר שהקב"ה ברא מהלך אחד, אח"כ שינה אותו, ונתן לאדם לעשות תשובה לחזור לנקודה הראשונה. בפועל, טבע האדם לאחר החטא הוא שכל תשוקתו היא לצאת לחוץ. ועבודת האדם היא להגביל את התשוקה הפנימית בכל נקודה לצאת לחוץ, והשרש לכך במילים עמוקות - היא האמונה. האמונה מעמידה כל דבר במקומו. אם היא מעמידה כל דבר במקומו, אזי אין רצון להכניס מבחוץ פנימה, ואין רצון להוציא מבפנים לחוץ. וכאשר אין לאדם שום תשוקה לצאת לנקודה של חוץ בנפש, אלא הוא מוכן לעמוד במקומו, וההכרח לזה הוא מכח נקודת האמונה [לא מצד נקודת הבל, להגביל את תאוות העוה"ז, אלא מצד נקודת האמונה], זהו תיקון של פגם הברית. ■ קטע מתוך ספר מועדי השנה



## לימוד התורה בימי השובבי"ם

כיון שבאופן כללי האופן של תשובה על עניני ברית קודש בימי השובבי"ם הוא ע"י התבוננות המחשבה בעומקה של תורה, מהו באדם שלומד סתם בלא כוונה לתשובה, ובלי מודעות לשובבי"ם, האם לימודו מהני לתיקון על עוונותיו כיון שאינו עושה כך מתוך מודעות והתכוננות נפשית לדבר? כלומר, האם הלימוד תורה בעמילות מתקן פגמי הברית באופן דממילא, או שהאדם צריך ללמוד מתוך כוונה ומודעות לכך? תודה רבה להרב.

**תשובה** כל ששקוע עמוק בכל נימי מחשבתו בתורה - זהו שורש התיקון. כוונה מוסיפה.

## תיקון שובבי"ם בישיבות וכוללים

א. מה הסיבה שבישיבות לא דיברו על פגם ברית, האם זה משום שהדיבור בזה בין בחורים מביאים אותם לידי חטא, או משום שהישיבות רוצים ללמד רק תורה ותו לא, או משום שאינו מן הצניעות לדבר על זה, או משום סיבות אחרות?

ב. האם יש בזה עוולה גדולה שהישיבות אינם מדברים על זה, והוא הצלחת הס"א לטמא את הדור, או שיש לדון אות הנהלת הישיבות (והראשי ישיבות) לכך זכות כיון שיש טעמים מוצדקים למה לא דיברו על ענין זה בישיבות?

ג. גם אם יש סיבות מוצדקות שלא מדברים על זה בישיבות, זה נכון לגבי בחורים, אבל מה הסיבה להשתיקה על זה בישיבות לאברכים?

**תשובה** א. גם וגם וגם. אולם בקלם עשו עסק גדול מתיקון השובבי"ם, כנודע.

ב. הקב"ה בוחן כליות ולב מה טעם כל אחד, ואנו נדון לכך זכות.

ג. שאלות מן הסוג הזה יש לרוב על הרבה עניינים מאוד חשובים, דבקות, אהבת ה', ועוד.

## פ"ד תעניות

שלום לכבוד הרב. א. בענין מה שכתב הבן איש חי ברב פעלים ח"ג ס"י ל"ה שמועיל פ"ד תעניות על שז"ל פעם אחת על הכול, האם כוונתו דוקא 84 ברצף, או לאו דוקא? ב. האם התעניות האלה כמו בכיפור מהלילה, או מעלות השחר? תודה רבה.

**תשובה** א. אי אפשר שיהא רצופים ממש, שהרי יש שבתות וכו'. ועיין שער תיקוני עוונות (פרק ד). ועיין משנת חסידים (מסכת טבת ושבת, פרק א, אות ד) שעל ידי הפסקות אפשר ש"נחשב" כפ"ד, אולם לא פ"ד בפועל.

ב. מעלות השחר.

**כתיב (בראשית, כח, כב)** והאבן הזאת אשר שמתו מצבה יהיה בית אלקים. ועיין פרקי דר"א (פרק לה) וישב יעקב ללקט אבנים, ומצא אותם כולם אבן אחת, ושם אותם מצבה בתוך המקום, וכו', מה עשה הקב"ה, נטה רגל ימינו וטבעה האבן עד עמקי תהומות, ועשה אתה סניף לארץ כאדם שעושה סניף לכפה, לפיכך נקראת אבן השתיה שמשם הוא טבור הארץ, ומשם נמתחה כל הארץ, ועליה היכל ה' עומד, שנאמר והאבן הזאת אשר שמתו מצבה יהיה בית אלקים.

וכן הוא בזה"ק (נח, עב, ע"א) פתח ר"י ואמר, והאבן הזאת אשר שמתו מצבה יהיה בית אלקים, דא היא אבן שתיה, דמתנן אשתיל עלמא ועלה אתבני בי מקדשא, זקף רישיה ההוא יודאי וא"ל, איך אפשר, והא אבן שתיה עד לא אתברי עלמא הות ומינה אשתיל עלמא, ואת אמרת והאבן הזאת אשר שמתו מצבה דמשמע דיעקב שוי לה השתא. עיי"ש. ולהנ"ל ניחא שהקב"ה עשאה לאבן של יעקב סניף לאבן השתיה. ועיין זוה"ק (ויחי, רלא, ע"א). ועיין רקאנטי (בראשית, כח, כב). והון עשיר (יומא, פ"ה, מ"ב).

ואבן זו מהותה "שכינה", שהשכינה היא תכלית הבריאה, "גילוי שכינה". כמ"ש (זוה"ק, פנחס, רמג, ע"ב) ושכינתא דאתקריאת אבנא, דכתיב, והאבן הזאת אשר שמתו מצבה בצלותא עמידה איהי לישראל דבגינה אית לון קיומא בעלמא, עליה אתמר משם רעה אבן ישראל, על אבן אחת שבעה עינים, אבן מאסו הבונים. ומעין כך איתא (שם, תולדות, קמו, ע"ב) משם רעה אבן ישראל, מאן אבן דא, דא כנס"י (פעמים נקראת שכינה, ופעמים כנס"י, ואכמ"ל) כמה דאת אמר והאבן הזאת אשר שמתו מצבה.

והבן שביהמ"ק, תכליתו השראת השכינה, ולכך דוקא "האבן הזאת" יהיה בית אלקים, שהוא שורש השראת השכינה בביהמ"ק.

והבן שיעקב שורש למשכן ושורש למקדש, כמ"ש האור החיים (בראשית, כח, כב) והאבן הזאת וגו', יראה כי היא זו אבן השתיה שהזמינה למקדש, ומצינו לו שהזמין עצי שיטים למשכן במדבר. ואולי שיכוין ה' באמרו ועשו לי מקדש, לשון מזומן, פירוש מה שכבר הזמין, כי המשכן וגם ביהמ"ק שניהם הזמינם יעקב. ועיין שהש"ר (פ"א, יז) קורות בתינו ארזים, רבי ברכיה אומר, אבנים שישן עליהם יעקב אבינו נעשו תחתיו כמטה וכפלומה, ומה הרטבה הרטיב מהן, קורות בתינו ארזים, והיינו שהם גם שורש למשכן וגם למקדש, ודו"ק. והיינו כי ביהמ"ק אברהם קראו הר, יצחק שדה, ויעקב בית. כי בו עיקר השראת השכינה, שלכך נשא את רחל, עיקרו של בית, כנודע. אולם יש בו גם שורש מאברהם ויצחק, כמ"ש (ילק"ש, ויצא, קיט) שאותן אבנים שלקח יעקב היו מאבני מזבח שבנה אברהם לצורך עקידת יצחק. ויבואר עוד להלן אי"ה הקבלת אבן יעקב לביהמ"ק.



## וארא | ז-ק

ויחזק לב פרעה. חזק, ח-זק. הנה שורש הירידה למצרים ביעקב, שכתוב ביה, אנכי ארד עמך מצרימה וגו', ובו כתיב יש לנו אב זקן, זקן-ז. ויתר על כן, עיקר הירידה ע"י יוסף, שכתוב ביה בן זקונים, זק-זונים. ומלבד עיקר הירידה בפועל, יש את הירידה הרוחנית של יוסף במצרים, והוא מש"כ ויפוז זרעי ידיו, שיצאו ממנו י' טיפין, בחינת יורה כחץ, אזדריקו, זרק, זק-ר. כי שורש המים באור, כנודע. ומאור נעשה חלקים, ניצוצות, זקים, זק-ים. ומהם נעשה מים, טיפות. ותחילת התמעטות האור, שנעשה האור כמראה הבזק, כמ"ש (יחזקאל, א, יד) והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק, זק-ב. ומכח כך נעשה תנועה באור היוצרת ניצוצות. ולכך מראה זה אמרו דוקא יחזקאל, זק-יחאל. ועיין חגיגה (יג, ע"ב) מאי כמראה הבזק, א"ר יוסי ב"ר חנינא, כאור היוצא מבין החרסים.

וזהו בחינת יונק, זק-ין. וכמ"ש (ספרי, דברים, וזאת הברכה, שנה, ד"ה דן) יונק מן הבשן, מה זינוק זה יוצא ממקום "אחד" ו"נחלק" לשני מקומות, כך שבטו של דן נוטל לו חלק בשני מקומות. והיינו בחינת אור שנחלק לזיקים, כנ"ל. וז"ש (תמורה, טז, ע"א) תנא, אלף ושבע מאות ק"ו וג"ש ודקדוקי סופרים נשתכחו בימים אבלו של משה (שאצלו היה בחינת אור, קרן אור פניו, וכשמת ירד ממדרגת אור למדרגת ניצוץ, זקים, כנ"ל), א"ר אבהו, אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנו מתוך פלפולו. והבן שהפלפול הוא בחינת זיקי אורה של תורה. וזהו נעשה דייקא ע"י בן קנו, קז-ן. והוא היפך קנו, אלוף של עשו, ואומה בא"י, קנזי, שמעכב את משה להיכנס לא"י, ודו"ק.

והנה שורש גאולת כנס"י ממצרים לבטל כח ז-ק דקלקול שמכוחו נעשה לב פרעה חזק, ח-זק, כנ"ל, כנגדו הוציא הקב"ה את בני"י ביד "חזקה". ומהות "חזק", שמצורפים הזיקים יחדיו, ועי"ז מקבלים הארת ה"אור", ומשם תוקף חוזקם. ועי"ז מה שתחילה הייתה קומתם של ישראל שפלה, כעובר במעי אמו, כמ"ש חז"ל, שראשו בין ברכיו, נזקפה קומתם, זקף, זק-ף. וזהו "רפוא" לישראל, והיפך לכך למצרים נעשה נגוף, בחינת נזק, נ-זק. ובחינת מצרים, בחינת עזק, ע-זק, שעוזקים העבדים בתוכם שלא יצאו. והוסר עזקה זו מישראל. וזה ע"י ההבטחה של פקוד יפקוד אתכם. פקוד אותיות קפוד, שהוא נקרא קפוז (עיין רש"י, ישעיה, לד, טו), קז-פו.

וכל זה מכח זעקתם של ישראל, ויזעקו ותעל שועתם וגו', זעק, זק-ע. ואזי בלכתם במדבר נעשה מלאכת "זורק" דתיקון בעגלות, זרק, זק-ר, כנ"ל. וכן במזרקות, זק-מר. ובקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח, כמ"ש בסנהדרין, ואזי ע"י היה נתקן בחינת ז-ק, חזקיה, זק-חיה, ודו"ק. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

זעקה	זעק	זיקות	הזעקה	בזק
זיקים	זקף	זקנה	זקן	זקים
חזקה	יחזקאל	חזקיהו	חזקיה	חזקה
יחזקיה	מזרק	מזקק	זרק	יחזקיה
נוק	עזריקים	עזקה	עבוק	נוק
קפוז	חזק	זעק	זונק	קפוז
קנזי	עזק	זקיף	זקף	קנזי

**כתיב (בראשית, כט, ב)** והאבן גדולה על פי הבאר. וכפשוטו זהו אבן לשמירה, כמ"ש ברשב"ם וכמ"ש בחזקוני על אתר, וז"ל, שלא יפול בה בריה וכלים, ושלא ישאבו ממנה שאר בני"א. ומעין כך בהעמק דבר על אתר, ואז"ל, משום סכנת נפילה, או שלא יזיק לכישוף שהיו רגילים, וכדאיתא בפרק ד' מיתות (סז, ע"ב) דמאי מבטלי כישוף, עיי"ש. ועיין ברד"ק טעם נוסף.

אולם, בבראשית רבה אמרו (ויצא, ע, ח) ד"א והנה באר בשדה, זו ציון. והנה שלשה עדרי צאן, אלו ג' רגלים. כי מן הבאר ההיא ישקו, שמשם היו שואבים רוח"ק. והאבן גדולה, זו שמחת בית השואבה. א"ר הושעיא, למה היו קוראים אותו בית השואבה, שמשם היו שואבים רוח"ק (ועיי"ש עוד לשונות, שהאבן גדולה זה ב"ד הגדול, וכן זכות אבות, מופלא שבבי"ד, יצה"ר, שכינה). והוא היפך אבן של יצה"ר, שהוא רוח שטות. ועל אבן דיצה"ר אמרו (זוה"ק, ויצא, קנא, ע"ב) והאבן גדולה על פי הבאר, דא אבן דמינה כשלין בני עלמא, אבן נגף וצער מכשול דקיימא תדיר על פי האי באר על מימריה, למתבע דינא דכל עלמא דלא יחות מזונא וטב לעלמא.

ולפ"ז מש"כ וגללו את האבן מעל פי הבאר, מצד אבן דקלקול, יצה"ר, זהו הסרתו [עיין בעה"ט (ויצא, כט, י)]. ומאור עינים (ויצא). וקדושת לוי, ועוד הרבה רבותינו מעין כך]. אולם, מצד הבחינה שזו שמחת בית השואבה, היינו שגללו את האבן ונגלה מקור המים, שפע עצום, ומשם שורש שפע אור ושפע רוח הקודש ששואבים בשמחה זו. בבחינת קפא תהומא למשטף עלמא. ולכך מי שלא ראה שמחת בית השואבה, לא ראה שמחה מימיו. שמחה יתירה, ודו"ק היטב.

ולשון נוספת לדברים מצינו ברבינו בחיי (ויצא, כט, ד) וז"ל, והאבן גדולה, היא עטרת זהב, "גדולה", היא דל"ת של אחד, היא ה' אחרונה שבשם (הוי"ה). והיינו כמ"ש לעיל, שתחילה לקח יעקב י"ב אבנים ושם מראשותיו ונעשו לאחד. ונקראת "אבן הראשה", וכן נקראת כאן "אבן הגדולה". וכמ"ש רבינו בחיי הכא, "ונאספו שמה כל העדרים", רמז לכל ישראל המתאספים שם. עכ"ל. והיינו שכח אבן זו לאסוף את כל ישראל, כי בשורש "אבן גדולה" זו מהותה צירוף כל י"ב שבטים, ואוספת בשורש את כל השבטים, ובענפים את כל ישראל.

וזש"כ שם, ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר. ואמרו (ב"ר, ויצא, ע, יב) א"ר יוחנן כזה שהוא מעביר פקק מעל פי צלוחית. ואמרו (שוחר טוב, תהלים, צא, ז) ורעו הרועים ותמהו, שכולם לא היו יכולין לגלול את האבן והוא גלל אותה. והיינו שכולם אחוזים בענפים ויעקב אחוז באחד, בשורש. וגללה בשורש, ודו"ק.

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



**אבל - בית אבל** "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר זה סוף כל האדם והחי יתן אל לבו", כשמדברים בסוגיא של אבל, המכוון הוא להגיע אל המציאות של "והחי יתן אל לבו", הדברים דלהלן, א"כ, יהיו נוטים, שיהיה בהם מקום של "והחי יתן אל לבו".

### תואר 'חכמה ותואר 'אב'

מה-מציאותו של אבל, אבל נקרא אבל מלשון אב, עיקר האבילות היא על האב, זה סדר ברייתו של עולם, שאב הולך אל בית עולמו, ומתאבלים עליו, ועומק ההגדרה, נאמר בלשון הפסוק "ימותו ולא בחכמה". הרי שורש היצירה של כלל הבריאה כולה, "כולם בחכמה עשית". אבל בפרטות, בצורת אדם מצטייר "אשר יצר את האדם בחכמה", וכאשר יש מציאות של חכמה, "אשר יצר את האדם בחכמה" א"כ, אין לו מציאות של הסתלקות החיים, "אין אדם חוטא א"כ נכנסה בו רוח שטות", ואז הרוח שטות מסלקת את הגילוי של "יצר את האדם בחכמה", ואז נאמר "ימותו ולא בחכמה".

ולפי"ז, הרי אחד מהתוארים המצטרפים אל החכמה, היא נקראת אב, כמו שדורשת הגמ' לגבי יוסף "ויקראו לפניו אברך", אב בחכמה, והרי שיש תואר של חכמה, ויש תואר של אב, ושם תואר של אבמצטרף לחכמה, "אב בחכמה", וגדרי הדברים מפורשים להדיא בדברי רבותינו, יסוד המידה, יסוד הכח, נקראת חכמה, כח - מה, אבל, חל בו פגם, קלקול, נפילה, ונשתנה שמו ממדרגת חכמה למדרגה של אב - אבא, ועל המדרגה הזו, א"כ, שנשתנה שמה, היה קלקול והיה תיקון ונשתנה ההגדרה מחכמה - לאב, 'אב בחכמה'.

### הגדרת ישרות, וה'חשבונות רבים'

הרי נאמר "האלוקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים", מתחילה "האלוקים עשה את האדם ישר", זה היה צורת היצירה של אדם הראשון בתחילת יצירתו, אבל לאחר מכן "המה בקשו חשבונות רבים", נעשה מציאות של נפילה, "ימותו ולא בחכמה", מהי ההגדרה "בקשו חשבונות רבים", איזה חשבונות רבים מדובר כאן? מכח החכמה נאמר "האלוקים עשה את האדם ישר", כאשר האדם הולך ישר, הוא לא צריך מחשבות רבים, יש רק מחשבה אחת שהוא צריך - לא לנטות מהישרות, וממילא הוא יגיע להיכן שהוא צריך להגיע, כי הרי הוא הולך ישר, אז הוא יגיע להיכן שהוא צריך להגיע, זה 'מחשבה אחת' שקיימת באדם.

אבל כאשר חל מציאות של קלקול, יש נטיה לצדדים, שזוהי ההבחנה של חטא - נטיה לצדדים, כמו שאומר המהר"ל, ואז מתגלה מציאות שצריך 'חשבונות רבים', מדוע א"כ צריך חשבונות רבים, זה ברור, כי עד כמה שהוא הולך ישר, אז יש שם מחשבה אחת, חשבון אחד, רק ללכת ישר, לא לסטות מאותה ישרות, זה כל המחשבה, אבל כאשר יוצאים מן הישרות, ורוצים להגיע למקום האחרון, אז צריך חשבונות רבים איך להגיע, בגן המבוכה, צריך חשבונות רבים איך לילך בו, מכח המבוכה, ולהגיע למקום האחרית.

על ההגדרה הזו נאמר "סוף מעשה במחשבה תחילה", מהו ה"סוף מעשה במחשבה תחילה", הרי אילו אדם הראשון לא חטא, אלא היה אוכל מעץ החיים וחי לעולם, הוא היה נכנס לשבת ששם נאמר "לא תעשה כל מלאכה" הוא היה עולה מעולם העשיה, אבל כאשר הוא חטא ואכל מעץ הדעת, "בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה אשר ממנה לוקחת", יש לו עבודת קרקע, הוא נמצא בעולם של מעשה, בעולם של מלאכה.

### שורש השינוי מחכמה לאבא

ולפי"ז, להבין את שורש התפיסה של השינוי, בין ההגדרה של חכמה להגדרה של אב, חכמה, זה הגדרה עצמית, אב הוא ביחס למישהו, זה לא הגדרה עצמית, מה שמתחילה ההגדרה היתה חכמה, ולאחמ"כ היא השתנתה, וזה נקרא אב, אבא, יש כאן יסוד עצום בגדר מציאות הדברים, עד כמה שההגדרה הראשונה היתה חכמה, זהו כח כמציאות לעצמו, וההווה עצמה מתנועעת מראשית לאחרית, "האלוקים עשה את האדם ישר", אבל כשמתגלה מציאות של חטא, "בקשו חשבונות רבים", אז שם התואר משתנה משם תואר חכמה, והוא משתנה לשם תואר אב-אבא, שם מהלך פני הדברים הוא, "חשבונות רבים", על מנת להגיע אל האחרית, נמצא שכל המציאות שלו, היא תנועה של מחשבות איך להגיע לאחרית, הוא לא קיים כמציאות לעצמו, אלא הוא קיים כמציאות, ביחס למשהו נוסף, החכמה הפכה להיות חשבונות רבים, איך להגיע לנקודת האחרית.

### תפיסת "חי לעולם", ומציאות המיתה

זה עומק המדרגה הנקראת מיתה, מיתה עניינה, כשהאדם חי, היה בו מציאות של עבר, מציאות של הווה, אבל כשמגיע עתיד, הוא לא קיים, עד כמה שהיה מציאות של "ולקח מעץ החיים וחי לעולם", אז העבר הוא הווה, וההווה הוא



עמיד, הוא "חי לעולם", זה תפיסת 'חי לעולם', תפיסת 'חי לעולם' זה מדרגה שתפיסת ההוה נמצאת תמיד, זה העומק של ההגדרה בבחינת "ואכל מעץ החיים וחי לעולם".

וגדר הדברים, כאשר הוא אוכל מעץ הדעת, כמו שהוזכר פעמים הרבה, דעת זה אותו שורש של המילה עתיד, שזה נהפך להיות שיש מציאות של עתיד, שההוה והעבר, לא משתנים לעתיד.

זה עומק ההבדל בהגדרה בין מציאות של חכמה, למציאות של אב, חכמה המציאות שלה היא מציאות לעצמה, ואם היא מציאות לעצמה, אז מה שיש בעבר, יש בהוה ויש בעתיד, זה חיי תורה. "חיי עולם נטע בתוכנו", זה חכמה, חכמתה של תורה, זה נצחיות, "זאת התורה לא תהא מוחלפת", זה מציאות קבועה, מציאות יציבה, מציאות בלתי משתנה.

### קיום האדם כשלעצמו, וקיום ביחס למישהו אחר

אבל כשמשתנה שם תואר החכמה, והופך להיות שם תואר של אב כמו שהוזכר, שגדר הדברים הוא, שאב, זה לא שם תואר עצמי, אלא שם תואר ביחס ל-מישהו אחר, ועומק ההגדרה, אב, חי בעולם, והוא הסתלק - מה נשאר ממנו? מה שהוא היה 'היכי תימצוי' להביא לבנו, זה מה שנשאר מהאב. נמצא שכל מציאותו הוא, היה בו עבר, היה זמן שהוא היה בהוה, אבל אין לו עתיד, אז מה הוא הופך להיות, 'היכי תימצוי' להמשך הבא, זה גדר המצוה הראשונה הרי, שנאמרה בתורה, המצוה הראשונה שנאמרה בתורה "פרו ורבו", כלומר, עומק גדר המצוה של 'פרו ורבו' הוא, שכל קיום של האדם הוא ביחס למה שיבוא אחריו, זה עצם הקיום שלו, אם זה עצם הקיום שלו, אז הוא כבר לא קיים כשלעצמו, הוא קיים רק ביחס למישהו אחר.

זה נקרא "כי האדם הולך אל בית עולמו", הוא "הולך לבית עולמו" מכח "ביום אכלך ממנו מות תמות", שכבר ביום שהוא אוכל, זה מוגדר שהוא מת, כי התפיסה שלו השתנתה, מהי השתנתה, הוא לא חי בבחינת אכל מעץ החיים, "החכמה תחיה בעליה", אלא הוא חי במדרגה של תפיסה שהוא ל-מישהו אחר, הוא 'היכי תימצוי' ל-מישהו אחר, זה המדרגה שנקראת "ביום אכלך ממנו מות תמות" בעצם היום עצמו, כי עצם כך שהוא יוצא מ'גופא', הוא לא גוף הדברים, אלא הוא 'היכי תימצוי' להביא למישהו אחר,

דבר שהוא 'היכ"ת' להביא למשהו אחר, אז כשמגיעים למשהו האחר, השלב הקודם בטל, אז התפיסה הזו היא תפיסה של מיתה. "העולם הזה דומה לפרוזדור והעולם הבא דומה לטרקלין", פרוזדור, שמביא לטרקלין, אז כשמגיעים לטרקלין, אין צורך בפרוזדור, אז מי שהוא בתפיסת 'פרוזדור', גם כשהפרוזדור קיים זהו בבחינת "ביום אכלך ממנו מות תמות", הוא נמצא בתפיסה שהוא רק מביא למישהו אחר.

### גדר אבילותו של יעקב על יוסף

התפיסה הזו, היא בעצם התפיסה שנמצא השתא בידינו, שהיא המדרגה שנקראת אב, בפרשת וישב נאמר אצל יעקב אבינו ביחס ליוסף "ויתאבל על בנו ימים רבים וימאן להתנחם", וכמו שאומרים חז"ל כידוע, שסימן היה בידו שאם אחד מבניו אינו מת בחייו, שהוא בן עולם הבא, אבל אם ח"ו, בן אחד מת, אז הוא לא בן עולם הבא, מה עומק ההגדרה, האם זה סתם 'סימנא בעלמא', מאיפה יסוד הסימן.

גדר הדברים הוא ככה, במקביל למה שנתבאר השתא זה ברור, עד כמה שמציאותו של יעקב אבינו, כל מציאותו הוא לצורך מי שבא אחריו, שזה ההגדרה של אב, "אלה תולדות יעקב יוסף", המציאות שלו, מהי? "גוף וברית כחד חשיבא" כל' חז"ל, הגוף, הופך להיות תלוי בברית, במה שבא אחריו, זה "אלה תולדות יעקב יוסף", וא"כ, הגדרת הדברים הוא, עד כמה שיש את מציאות ההמשך אחריו, אז המציאות שלו היא מציאות, אבל עד כמה שאין את ההמשך אחריו, אז כל המציאות בטלה.

ובהגדרה יותר דקה, דייקא זה סימן לעולם הבא, 'עולם הבא', כל הגדרתו, שמו מעיד עליו, שהוא נקרא 'עולם הבא', מה ההגדרה של 'עולם הבא', דבר הבא לאחר מכן, זה ההגדרה של 'עולם הבא'.

עד כמה שהבנים אחריו נמצאים, אז הוא חי כ'היכי תימצוי' להגיע לשלב הבא, אז יש לו 'עולם הבא', זה גופא, מקביל אחד לשני באופן ברור, עד כמה שזרעו אחריו אינו מתקיים, אז כלומר, שהוא לא הצליח להביא לשלב הבא, זה נקרא א"כ, שאין לו 'עולם הבא'.

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



יותר גבוהים, ולהלן הוא יביא את המאמרים שיש בהם גדר גמור מהו העולם היותר גבוה, שהוא הנקרא אדם קדמון.

ובכללות, נזכיר הקבלתו של א"ק לשם הוי"ה, פרצופים וספירות. בהקבלה לשם הוי"ה - ארבעה עולמות אבי"ע הינם כנגד ד' אותיות הוי"ה, וא"ק הוא כנגד קוצו של יו"ד. בהקבלה לספירות - א"ק כנגד כתר. ובהקבלה לפרצופים - א"ק כנגד עתיק ואריך. ולעולם הכתר הוא נעלם, ולכן א"ק הוא נעלם מספר הזוהר, שהא"ק כנגד כתר. וכמו שכל קוצו של יו"ד הוא באופן נעלם, כך גם א"ק נעלם.

בצורת אדם אנו רואים שהראש מתגלה באדם, והכתר לא מתגלה בכל אדם, אלא בעיקר אצל מלך. במידת מה, השערות הם מעין כתר. אולם בהגדרה כוללת, אין כתר באתגליא באדם, וההעדר של גילוי הכתר באתגליא באדם, זהו העומק שא"ק נעלם מספר הזוהר.

**וכאשר כתוב בס"ה פ' בראשית דכ"ג וגם בתיקונים דקל"ד וז"ל ת"ח כמה עולמות אינון סתימין דאינון מתלבשין ומ- תרכבין בספיראן כו' וגם מאמר א' הובא בפ' נח דס"ה גם בפ' פקודי דרכ"ו ע"א ודף רס"ח ע"ב וז"ל אר"ש ארימת ידי בצלו לעילא כו' ומרזא דמחשבה עילאה ולתתא כו- להו איקרו א"ס כו' ואם תשים עיני שכלך לדייק היטב כל המלות המיותרות והכפולים והרמזים הנרמזים אל המבין במאמרים הנ"ל תפליא ותשתומם בראותך כמה מדרגות על מדרגות לאין קץ ומספר קדמו להי"ס הנקרא אצלינו בשם י"ס האצילות והמעין בחיבורינו זה אם יזכה ידע ויבין ויעמוד על מתכונתם וכמ"ש בענף זה בסוף:**

### תפיסת י' ותפיסת י"ג, והקבלתו לכוחות הנפש

כמובא במפרשים על אתר, כידוע העץ חיים בנוי מל- עילא לתתא באופן כדלהלן: אור א"ס, צמצום, השארות רשימו מן האור, נעשה חלל, קו אור א"ס נכנס לתוך הב- ריאה, בתוכו מתחילה להיבראות כל סדר צורת הבריאה, ששורשה היא צורת אדם קדמון, ועולמות אבי"ע שנמצאים מטבורו ולמטה. זוהי בכללות צורתו של העץ חיים.

בתורתו של מהר"י סרוג, א"ק הוא כבר מדרגה נוספת. בכ- ללות זה מוגדר שישנם עשרה ספירות, וג' ספירות עליונות על גביהם. כיוון שכל נה"י של עולם עליון נהיה חב"ד של העולם התחתון, לכן זה מוגדר כ"ג, ובפעמים שזה מוגדר

**אחר שכתבנו בענפים הקודמים לזה בדרך קצרה ודרך כלל ענין הי"ס בכל מקום שהם איך יש בהם כמה וכמה בחי'**

כמו שהזכרו ב"ס כמה בחינות בכללות, עיגולים ויושר, פנימי ומקיף, וכו'.

**נדבר בענף זה בקיצור ג"כ בחי' מדרגות העולמות אשר נבראו תוך מקום החלל הריקני הנ"ל שאין דבר חוצה לו מן המקום הזה וכל העולמות כולם הם תוך המקום הזה.**

### קיומם של הנבראים בתפיסת חלל

כמו שנתבאר, ישנו את עצם המקום, וישנו את האופן שכל העולמות נמצאים תוך המקום הזה, שאלו הן גדרי הגבולות. כלומר, מקום הוא מלשון קיום, וקיומם של כל העולמות הוא מכח ההסתלקות של האור א"ס שנותן אפשרות לקיום הנבראים. והמקום הזה הוא הנקרא "חלל". כמו כן, החלל - המקום שנותן אפשרות קיום לנבראים, אין עניינו בלבד שבתוך החלל נמצאים הנבראים, אלא עניינו הוא שהנב- ראים קיימים בתוכו בתפיסת חלל. כלומר, החלל מחלל באופן תמידי את חזרתו של האור א"ס למקום באופן שלם. ויתר על כן, החלל הוא השורש לכילוי הנבראים להחזירם לאור א"ס לבסוף. זה נקרא שהנבראים נמצאים במקום החלל, וזה נקרא קיומם של הנבראים. וזהו מה שנתבאר כאן: שאין דבר חוצה לו, כלומר, זהו מקום הגבול, מקום הצמצום. ותפיסת הצמצום היא בתפיסת חלל, כמו שנת- באר.

**ואל יעלה בדעתך כי הי"ס הנקרא אצלינו בס"ה י"ס דאצילות אל תטעה לחשוב שהם יותר ראשו- נים וגבוהים מכל מה שנאצלו כי כמה עולמות קדמו עליהם ולרוב העלמם לא שלחו בהם יד להזכירם בס"ה אלא ברמז נפלא כאשר עיניך לנוכח יביטו ג' מאמרים מס' התיקונים בענין א"ק לכל הקדומים כמ"ש בע"ה בענף זה.**

### א"ק למעלה מאבי"ע, הקבלתו לשם הוי"ה ספירות ופרצופים, והעלמתו מספר הזוהר

כאן הרב ז"ל יביא את המאמרים המראים שישנם עולמות



עצמו, ולא רק ממהר"י סרוג. אלא שהוא לא הרחיב להסבירם, לעומת המפרשים של תורת מהר"י סרוג, שהרחיבו להסבירם.

ברור הדבר שעל מנת לבאר כל סוגיא זו, צריך לעסוק בה בהרחבה, והלשם הרחיב בנידון בהקדמות ושערים, ועוד. אולם אנו לא נפתח סוגיא זו, מחמת שלא זהו המכוון של ספר עץ חיים.

עכ"פ, תמצית הדברים היא שישנם עשרה מדרגות, ושלושה נוספות מעליהם. ואלו הם ב' תפיסות, תפיסה של עשרה ותפיסה של י"ג. והם מקבילים לכוחות הנפש, כמו שנתבאר.

**והנה הגאונים הסתירום במתק לשונם וקראום עשר צחצחות על [גבי] כתר עליון וכיוצא בדברים אלו**

כלומר, אלו הם העשר שלמעלה, העשר דא"ק. ובכללות, כל א"ק הוא בבחינת צחצחות.

**ועם היות כי אין קצבה אל העולמות שבמקום הזה כי הם אלפים ורבבות**

כמו שנתבאר, מה שנאמר שאין קצבה לעולמות, אין הכוונה שבפועל אין להם קצבה, שהרי הם נמצאים במקום של גבול. אלא כוונת הדבר היא שמכח הארת הקו בתוך הגבול מתגלה ה"אין קצבה אל העולמות".

נחדד. כל הבריאה נמצאת בתוך החלל, והחלל הוא תפיסת גבול, הוא מקום גבולי. ולכן לעולמות שנמצאים בתוך החלל יש גבול. אלא שמצד הארת אור א"ס בקו [שהוא עיקר ההארה בבריאה], ובהרחבה יותר, מצד האור א"ס הסובב שמאיר את החלל [שאינו עיקר ההארה], מאירה הארה של "אין קצבה אל העולמות". בבכח אין קצבה לעולמות, ובבפועל יש קצבה. שהרי לא יתכן שבבפועל יהיה עולמות בלי קצבה, שהרי העולמות הם בתוך הגבול. זה מוכרח מיניה וביה. רק בבכח, מכח הארת הקו שמאירה מאור א"ס לתוך החלל, ישנה הבחנה של אין קצבה אל העולמות שבמקום הזה כי הם אלפים ורבבות. וזה מה שהוזכר לעיל, במדרגות העולמות, שכל דבר מתחלק לייז אלפים רבבות.

עשרה, זהו ביחס לכל עולם כשלעצמו שהוא י"ס. דברים אלו מובאים כבר בגאונים, והזכירם בארוכה בפרדס רימונים. ואלו הן הכוחות שמזכירים כאן, עשרה או י"ג.

כאשר מציירים זאת בצורת נפש, זה מוגדר עשרה כוחות נפש מכח הרצון שבנפש (כתר) עד כח השפלות שבנפש (מלכות). שביניהם יש את כח המחשבה (חכמה), כח ההתבוננות (בינה), והמידות (חג"ת נה"י). וג' הכוחות העליונים בנפש נקראים: הויה אמונה ותענוג, כמו שמזכירים תדיר. זוהי ההקבלה לכוחות הנפש.

א"כ, כל עולם כשלעצמו הוא עשרה, ומצד הנה"י של העולם העליון שמתחבר לעולם התחתון להיות חב"ד דיליה, זה נהיה י"ג. זוהי תבנית הסוגיא. ויסוד הדברים הוא, כמו שהרב ז"ל יביא מיד להלן, שזהו הנקרא בדברי הקדמונים והגאונים: "צחצחות", כמו שהביאם בפרדס רימונים הנ"ל.

א"כ, למעלה מא"ק ישנם ג' עולמות נוספים. והם הנקראים, אדם קדמון סתימאה, אויר קדמון, טהירו. מא"ק מתחילה צורת הבריאה דילן, ולמעלה מכך ישנם ג' עולמות. השמן ששון על אתר מביא רק שני עולמות, אבל אלו הם הג' עולמות, כמו שמובא בתורתו של מהר"י סרוג, בעמק המלך, ועוד.

ונדגיש בלשון קצרה מאד, שג' בחינות הללו מקבילים לג' בחינות שנתגלו בעץ חיים. כנגד הא"ק - א"ק סתימאה. כנגד האויר פנוי, חלל - אויר קדמון. כנגד הרשימו שנשאר מהאור א"ס - טהירו, שזהו האור. והם מקבילים אחד לשני גם בלשונות, באופן מדויק מאד.

אלו הם בכללות ג' המדרגות העליונות. ר' חיים ויטאל ז"ל לא הרחיב בהם, והכרם שלמה ועוד הביאו שלא עסקין בהם מחמת שלא קיבלנום מהמהר"ו. אולם, למעשה המהר"ו הזכירם בשערי קדושה. כמו שמביא השמן ששון על אתר: "ועיין שער הקדושה למהר"ו, ח"ג ש"א, דף כ', וכו', אבל יראה ורעד יבא בראות סודות נעלמים כאלו וע"כ לא שלחתי ידי להעתיק הדברים כאן".

עכ"פ, מבואר לפנינו שהמהר"ו הזכיר ג' בחינות אלו, ולכן אי אפשר לומר שהם לא חלק מתורתו של המהר"ו. אנו מדגישים, את עצם יסוד הדברים קבלנו גם מהמהר"ו

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.





## כתר

כנ"ל פעמים אינו נמנה עם הקומה, והקומה נחלקת לכתר - א, וט"ס.

## חכמה

דברי חכמים בנחת נשמעים, מתון מתון, לאט.

## בינה

אמרו (מד"ר, קרח, יח, כא) ומנין למקוה שצריך מ' סאה, מי השילוח ההולכים לאט, לאט בגימ' ארבעים, בחינת מקוה בינה, כנודע.

מקום העיבור, ולעת"ל יולדת בו ביום, והשתא לאט, ומה-לך ראשון מ' יום שנקבע אם זכר ואם נקבה.

## דעת

עץ הדעת טוב ורע, הרע גורם שהטוב מתגלה קימעא קימעא, לאט.

חטא, ח-טא. גורם שיהיה לאט. וכן טמא, אט-ם.

## חסד

איטר יד נקרא כן על שם שעושה מעשיו בימין לאט.

## גבורה

כתיב (במדבר, ג, לז) ומיתריהם, ובתרגום ואטוניהון. מיתר בגבורה וחוזק, שלא יהיה אפשר להרוס במהרה אלא לאט לאט.

וכן בחינת איטר יד, חוזק של יד שמאלית.

## תפארת

יעקב, ואני אתנהלה לאיטי, לרגל המלאכה, מלכות, והיל-דים, נו"ה.

## נצח

נו"ה רגלין, זקנים הולכים לאט, וכן קטנים.

## הוד

צולע על ירכו, יעקב, בחינת הוד כנודע נהפך לדוה, רגל שמאל. ועל ידי כן הולך לאיטו.

## יסוד

מל ר"ת, מהר, לאט. לולא המילה רוב המהומה והתאוה, יורה כחץ. וע"י הסרת הערלה נעשה איטיות בכך, כמ"ש הרמב"ם במורה.

## מלכות

בחינת כלי מצרף על ע"ס, וכלי זה נקרא טנא. אט-ן.

וכן כלי - בגד, הנקרא אבנט, אט-בן.

וכן אט לשון כלי אדמה. וכן טנא, אט-ן, כלי.

וכן שבירת הכלים, ובתיקון מלך מהיטבאל, אט-מהיבל.

## נפש

נפש בחינת א-אחד תחתון, ונחסר לה ט' עליונים.

## רוח

תנועה איטית, רוח מתנועעת, והוא תנועת הלטאה, לה-טא.

## נשמה

בחינת מ', כנודע, בחינת בן מ' לבינה. וכתוב ומי גיחון ההולכים לאט, ודרשו חז"ל לאט, גימט' ארבעים, מכאן למקוה בארבעים. וכנודע בחינת מקוה נשמה, שלכך לומ-דים לעילוי נשמה משניות מקואות באותיות נשמה.

## חיה

חטא, ח-טא. בחינת דבר והיפוכו. חטא בגימט' ח"י, כנו-דע. כי החטא הראשון נטל את "חיה" והפכה ללאט, חיים לאט, זהו בחינת חוה, חויא. כי החטא בחינת אטם, אט-ם, טמטום. בחינת טמא, אט-מ, מ' דייקא, כנ"ל.

## יחידה

יחידה בחינת א - יחידה, שכוללת בה נעלמות ט' - שאר המדרגות.

וכן בחינת קוצו של יו"ד, אטד, אט-ד.

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

פגם המחשבה



## בחניות הספרים בקרוב

**בגאולתם** של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

**היפוכה** של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

**אולם**, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידינו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

**וכפי** שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.



## צפיה לגאולה

שלום הרב. איך אפשר להבין את חסרון בית המקדש את הציפיה לגאולה, ואיך להכניס ללב שבתיקון חצות יהיה לי לפחות קצת שייכות? תודה רבה לרב.

**תשובה** יש להתבונן על חסרון גילוי ה' ובכל חלקיו הנמצא בעולם, ובפרט בדור זה, ולהכיר שכל זה מפני חסרון גילוי שכינה שעיקרו בבית המקדש, ומתפשט בכל העולם.

## בגלות אצל הרופאים - הבהרה

שלום רב לכבוד הרב. בנושא החיסונים, רצינו להביא לידיעתו של כבוד הרב את דבריו של הגאון הרב יואב אלון, בעברו בכיר בתעשייה הביטחונית, מדען במכון ויצמן לשעבר, ואביו של ראש ישיבת מיר ברכפלד, שחקר לעומק את נושא החיסונים ומתריע כנגד הסכנות החמורות בחיסון ובמניעים שעומדים מאחורי הקורנה בכלל, והחיסון בפרט. נודה מאוד מראש ונבקש מחילה, אם תוכלו להקדיש מספר דקות לבחון את המסמך המצ"ב, המרכז בתוכו את עיקר החששות בנדון.

(א.ה). כאן הובאו כל דברי הרב הנ"ל מתוך שיחה שמסר בעיר רחובות באריכות גדולה)

**תשובה** קבלתי את החומר המצורף כבר מכמה גורמים בזמן האחרון, ועברתי עליו כמה פעמים, ואחר כך כתבתי את תשובותיי בענין זה. וזאת בנוסף לקריאת חומרים נוספים בענין מתוך בדיקה מקיפה של הענין, ככל ענין רחב שנצרך לבררו מכל צדדיו והיבטיו, בכובד ראש כראוי.

הנני להבהיר: כבר אמרו חז"ל, שבכל דור ודור קמים עלינו לכולותינו. ובפרט בדור זה קמים עלינו, הן רוחנית - שער הנו"ן דקליפה, והן גשמית, וחלק מכך הוא עולם הרפואה, שכבר אמר ה"קהלות יעקב" שאנו בגלות אצל הרופאים. ומאז, הגלות קשה הרבה יותר, כי זו תעשייה של שקר, כסף, שליטה, כבוד, ועוד. ולכך יש לעמול יותר ויותר להתחזק בביטחון, ופחות ברפואה.

ולכך, ככלל, יש להתרחק כמה שניתן מכל עולם הרפואה, אלא

במקומות הכרחיים או נצרכים ביותר, ולכך אף כאן, מי שנמצא בקבוצת סיכון ניכר, יש לו לקחת חיסון זה, שמכל מקום לדידו הסיכון רב אם לא יטול, והסיכון בנטילה קיים, אולם קטן יותר.

ככלל יש לדעת, שבכל ענין יש דעות מנוגדות מן הקצה אל הקצה, כגון בכלכלה, בביטחון, ואף ברפואה. ולכך יש לראות את "כל הדעות", ולקבל מבט רחב על הענין. זו דרכה של תורה, וכך נהגו חכמי הדורות.

## חיסונים - אמונה והשתדלות

א. האם מבחינה רוחנית אין בעיה לקחת החיסון (לקורונה) או שבמקום לקחת החיסון צריך לחזק האמונה באין עוד מלבדו? ב. האם לקחת החיסון לקורונה יש בו חסרון באמונה בהקב"ה, והאם דבר זה מחליף האמונה במדרגת "עתיק" עם צד ההסתרה וסטרא אחרא? ג. האם הסיכונים בהחיסון לקורונה יש בהם תוצאות מסוימות לזמן ארוך על בחירת מין (די-אן-איי) שאינו ידוע לחכמת המדע של היום? ד. האם הסיכונים בהחיסון לקורונה יש בו תוצאות אחרות לזמן ארוך שנמשך לצאצאיו של האדם לנצח?

**תשובה** א. ככל השתדלות תלוי אם זהו מדרגתו של האדם, ואזי נצרך להתחזק באמונה, או שזהו למעלה ממדרגתו.

ב. כנ"ל, זהו השתדלות. וכל השתדלות הוא במקום שחסר אמונה. ועל כל אחד לנהוג בכל ענייני ההשתדלות לפי מדרגתו. ג. חשש רחוק. אולם כל מדרגת הדור הוא שינוי זה, וזה עומק הטומאה הנוראה בדור זה, ולכך מי שיש לו סיכון רב בהתדבקות בנגיף, אין לו לחשוש להנ"ל כלל למעשה. ד. אין לחשוש מכך לדינא כנ"ל, באופן שיש סיכון ניכר בהתדבקות בנגיף. כל הנ"ל אמור ביחס לחיסונים של עתה. בכל תקופה נצרך לבדוק הענין מחדש. כשיהיה חיסונים שבנויים בשיטה הישנה, עדיף לקחתם.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין חושך

### מהי מהות החושך שהיה במכת חושך

רגיל, העדר שמש, אלא שעל גביו היתה תוספת בשלשת הימים הנוספים וכן בלילה של כל יום, אבל החושך שביום נבע מהעדר שמש. והנה התורה תמימה הקשה על פירוש רש"י שהיה לילה מעת לעת, א"כ נשתנו סדרי בראשית, והרי הקב"ה אמר אל לבו אחר המבול ש"יום ולילה לא ישבותו" (נח ח' כ"ב). והנה לכאורה צ"ע מדוע הקשה התורה תמימה על רש"י. הרי רש"י לא פירש מה היה מקור החושך, ולא פירש שהחושך נבע משינוי המאורות. לכאורה ראוי היה להקשות כן על האמרי יושר. עכ"פ התורה תמימה לא ניחא ליה לומר שהחושך במצרים היה בריאה חדשה, לכן חידש שגדל תבלול על עיני המצרים, ונעשו לסומים, ואותו תבלול היה ממשי. אם כן מצינו שלושה ביאורים בחושך מצרים. הביאור הראשון הוא שהיה כאן סוג חדש של חושך, ולא רק העדר שמש, ומצינו בזה כמה פירושים. הביאור השני הוא שנשתנו המאורות. והביאור השלישי הוא שנעשו המצרים סומים.

### לבני ישראל היה אור בעת מכת החושך

[ב] והנה כתוב "ולכל בני ישראל היה אור במושבבותם". והנה לפי הביאור הראשון והשלישי, לא קשה מידי כיצד זה יתכן. אבל לפי האמרי יושר שהיה שינוי במאורות, מלבד הקושיה עליו מצד "יום ולילה לא ישבותו", גם צריך ביאור כיצד היה אור לבני ישראל. ונראה דחדא מתרצתא בחברתא. דלכאורה מוכרחים לומר שהיה כאן נס על גבי נס, ששינוי המאורות היה רק ביחס למצרים ולא ביחס לבני ישראל, ובדרך הפנימיות אפשר להבין כזה מהלך. וא"כ יש לתרץ את קושית התורה תמימה, דאם ביחס לישראל לא היה שינוי מאורות, א"כ אפשר לומר שזה נכלל ב"יום ולילה לא ישבותו". במאמר המוסגר, מכך שמצינו שעמדה השמש למשה ויהושע ונקדימון בן גוריון (תענית כ' א'), אין סתירה ל"יום ולילה לא ישבותו", כי לא נעקר שם אלא חלק מהיום ולא כל היום. והנה יונתן בן עוזיאל תרגם "ולכל בני ישראל היה אור במושבבותם" בלשון "ולכל בני ישראל הוה נהורא למקבר רשיעיא די ביניהון דמיתן, וזכאיא למעסוק במצותא במושבבותיהון". כאן יב"ע מביא את המדרש

[א] בענין מכת החושך מובא בפרשה (בא י' כ"א-כ"ג) "ויאמר ה' אל משה, נטה ירך על השמים ויהי חושך על ארץ מצרים וימש חושך. ויט משה את ידו על השמים, ויהי חושך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים, ולכל בני ישראל היה אור במושבבותם". רש"י מבאר שהמכה היתה שלשה ימים ועוד שלשה ימים, ס"ה ששה ימים. בשלשה ימים הראשונים היתה המכה רק בכך שלא ראו איש את אחיו, ובשלשה ימים אחרונים התחזקה המכה כך שלא יכלו אפילו לזוז, ומי שישב לא יכול היה לעמוד וכו'. ועוד מוסיף רש"י שחושך של לילה היה חשוך יותר מחושך של יום. א"כ בשלשה ימים ראשונים היה חושך ביום, ויותר חושך בלילה. ואח"כ, שלשת הימים הנוספים, חשוכים היו יותר משלשת הראשונים, ושם לא פירש רש"י אם הלילה היה חשוך יותר מהיום. אמנם ברש"י לא מבואר כלל טבעו של חושך זה. ויתכן שלפחות החושך ביום של שלשת הימים הראשונים היה רק העדר אור השמש. אבל הרמב"ן פירש שהחושך לא היה העדר אור שמש, אלא ירד איד עב מאד מהשמים, אשר לא רק שהביאה אפילה ועלטה, אלא היה גם מכבה כל נר. ויתכן שהיה האיד הזה מורגש ממש. ומה שאמר הרמב"ן בלשון יתכן, מפורש במדרש ומובא ברש"י, שהיה חושך שהיה בו ממש וגם היה עבה דינר. ובמדרש (שמ"ר בא י"ד ב'), תנחומא בא פ"ב, מובא באור החיים) מובאת דעת ר' יהודה שהיה זה חושך של מעלה, ודעת ר' נחמיה שהיה זה חושך של גהינם. ואור החיים פירש דלא פליגי, אלא אחד מהם מיירי בג' הימים הראשונים, והשני מיירי בג' הימים האחרונים, ולא פירש של מי באלו. אמנם גם בדבריהם לא משמע שהיה כאן חושך במובן של העדר אור השמש. מאידך בפירוש אמרי יושר על המדרש (נדפס על הדף בכמה מהדורות), מבואר בשיטת ר' יהודה שלא היה זה חושך רוחני אלא שינוי במאורות. כלומר, החושך נגרם על ידי שינוי במאורות. וא"כ משמע שהיה כאן חושך

קודם מתן תורה (יתרו י"ט ט"ו). ותחילת הצווי היה בשחרית. והגמרא שם מקשה למה צריך לומר להם לפרוש בשחרית, הרי ממילא לא ישמשו, כי ישראל קדושים וכו'. ומשיבה הגמרא שיש אפשרות לשמש ביום כגון בבית אפל ות"ח ע"י האפלת טלית. עכ"פ הרי היה זה קודם מתן תורה, ומשמע שהדין דלא לשמש מיטותיהן ביום כבר חל. אמנם ע"י ברש"י ובתוס' בשבת שם שמביאים את סברת ריש לקיש בנדה (ט"ז ב') מדוע אין משמשין ביום, משום דכתיב במשלי (י"ט ט"ז) "בוזה דרכיו ימות", ורש"י מפרש בשבת, "דבעי צניעותא שלא יסתכלו". א"כ משום הסברא דר"ל, נהגו כבר קודם מתן תורה שלא לשמש ביום. וכך מבאר המהר"ץ חיות על התוס' בשבת, ע"ש. ועוד סברא מביאים התוס', דמשום שישראל עתידין להיות גוי קדוש, לכן עליהם לנהוג מנהג קדושים כהכנה למתן תורה. אמנם הסברא השניה שייכת דוקא בג' ימי פרישה, אבל לא במצרים, משא"כ הסברא הראשונה שייכת גם במצרים. לפי זה ישנה נפקא מינא בין שני תירוצי התוס' לענין בני ישראל במכת החושך, האם רשאים היו לשמש מטותיהן ביום או לא.

## האם היה לבני ישראל מחוץ לבתיהם

[ה] והנה עוד יש לחקור האם לבני ישראל היה אור רק בבתיהם ממש, או האם בכל מקום שהיה הישראלי, שם היה לו אור. ויש לפשוט כצד השני מהמדרש שמביאים רש"י והחזקוני שבני ישראל היו בבתי המצרים וראו היכן מונחים אוצרותיהם, בעוד שהמצרים עצמם באותו בית היו באפילה. אבל אם נלך בתר פשטות הפסוק, שדוקא "במושבותם" היה לבני ישראל אור, ואם יצאו ממושבותם היו בחושך, א"כ יש מקום לשאול על ישראל שהלך למקום חושך, האם מותר לשמש מיטתו ביום מפני שהיה שם חושך.

## ג' שיטות בטעם האיסור לשמש ביום

[ו] והנה עיקר הסוגיה דאיסור תשמיש ביום נמצאת במסכת נדה. בדף ט"ז ב' נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש מדוע אין משמשין ביום. ר"י דורש מפסוק באיוב שלילה ניתן להריון, ויום לא ניתן להריון. אמנם לא מסתבר שר' יוחנן יאסור לשמש בלילה בנסיבות שברור שהאשה לא תתעבר. דהרי לעולם א"א לדעת בודאות אם האשה תתעבר, ולכן הותר כל תשמיש בלילה מצד לא פלוג. ומלבד זאת מבואר בדברי רבותינו (עי' פע"ח שער ק"ש שעל המיטה פי"א עמ' של"ט במהד' ברנדווין) שישנה הבחנה של זוג תמידי למעלה, ע"ש. ועוד נחזור לקמן לדון בסברת ר' יוחנן. וריש לקיש, כפי שכבר הזכרנו, דורש את האיסור מפסוק במשלי. והנה בדף י"ז א' מביאה הגמרא

הידוע שחלק ממטרת מכת חושך היתה על מנת שיוכלו בני ישראל לקבור את אלו שלא רצו לצאת ממצרים ומתו בימי מכת החושך. אמנם מש"כ "וזכאיא למעסוק במצותא במותבניהון", קצ"ע בכונתו, וע"י בפירוש יונתן, ונראה שכונתו שבגלל שלא היה חושך במושבות ישראל, לכן זכו לקיים את המצוות התלויות ביום. ואפשר לפרש שכונתו שדוקא לצורך אותן מצוות היה לבני ישראל אור, ובשאר הזמן היו בחושך כמו המצרים, וזה דחוק מאד וצ"ע.

## מהי הגדרת יום שיש בו חושך

[ג] והנה יש לדון מהו גדר יום שיש בו חושך. האם אזלינן בתר הזמן וא"כ הוא יום, או בתר החושך וא"כ הוא לילה. בפסוק הרי כתוב "ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה". הנה בפשטות משמע שהאור מגדיר את היום והחושך מגדיר את הלילה, וא"כ כאשר יש חושך ביום, יש להגדיר את אותו יום כלילה. וא"כ במצרים לפי הביאור של האמרי יושר, לכאורה גם ליום היה דין לילה (אמנם לפי הביאור הראשון והשלישי חושך מצרים אינו קשור כלל לסוגיה של יום ולילה). אבל בגמרא בפסחים (ב' א') משמע הפוך. דהגמרא שם מפרשת את המילה "ויקרא" בפסוק, לא במובן נתינת שם, אלא במובן של זימון, שהקב"ה קרא לאור וצווהו לשמש ביום, וע"י ברש"י שם. א"כ בגמרא משמע שלא האור והחושך מגדירים את היום והלילה, אלא שהגדרת היום והלילה עומדת בפני עצמה ואינה תלויה באור וחושך, אלא שהאור נצטווה לשמש ביום והחושך לשמש בלילה. לפ"ז במצרים כאשר היה חושך במשך היום, עדיין היום נשאר יום ולא נעשה ללילה. אמנם עדיין יש לדון. שהרי גם אם לא נאמר שהגדרת היום והלילה תלויה באור ובחושך, אבל לכאורה היא חייבת להיות תלויה במהלך השמש. ואם במכת החושך השמש היתה מתחת לכדור הארץ גם ביום, אזי לכאורה היום הוא לילה ואינו יום. אבל אם נאמר שבמכת החושך מהלך השמש לא השתנה, רק הארתה השתנתה, ושינוי מאורות כאן פירושו שהשמש האירה רק לבני ישראל ולא למצרים, אזי אתי שפיר, וכך נלמד.

## ישראל קדושים אין משמשין מיטותיהן ביום

[ד] נתבונן עתה בכמה דינים התלויים ביום ובלילה וכן תלויים באור ובחושך. הדין הראשון הוא איסור תשמיש ביום. איתא בגמרא בשבת (פ"ו א') וכן בנדה (י"ז א') "ישראל קדושים הן ואין משמשין מיטותיהן ביום". לכאורה דין זה לא חל עדיין במצרים קודם מתן התורה. אמנם כד נעיין בסוגיה בשבת, הרי מפורש בתורה שבני ישראל נצטוו לפרוש מנשותיהן ג' ימים

עוד ב' דרשות לאיסור. רב חסדא סבר משום ואהבת לרעך כמוך, ומבאר אב"י שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו. ורב הונא סבר משום שישראל קדושים הם ואין משמשין מטותיהן ביום. הרי שמצינו ד' שיטות בטעם האיסור. נתבונן עתה בשיטות הללו. רבי יוחנן מביא הגדרה דינית התלויה בתכלית התשמיש. בענין שיטת ריש לקיש, פירוש רש"י בנדה שונה לחלוטין מפירושו בשבת. בנדה פירש "בוזה דרכיו - תשמיש, כמו דרך גבר בעלמא, והמשמש ביום בא לידי בזיון שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו". א"כ כאן משמע ברש"י שהאשה תבוא להתבזות, ועובר הבעל על ואהבת לרעך כמוך, כביאור אב"י ברב חסדא. אמנם בפירושו בשבת שהבאנו לעיל, משמע שהבעל מבזה את עצמו בכך שנוהג בחוסר צניעות שמסתכל במקום מכוסה. לפי פירוש רש"י בשבת שיטת ר"ל מתאימה לשיטת ר' הונא, דדרכי צניעות הם חלק מדרכי הקדושה דישראל קדושים. וגם בתוס' בשבת קצת משמע ששיטת ריש לקיש היא משום קדושה. לסיכום נראה שישנם כאן ג' שיטות. לפי רש"י בשבת, ישנה שיטת ר' יוחנן, ושיטת ריש לקיש ור' הונא, ושיטת ר' חסדא. לפי רש"י בנדה, ישנה שיטת ר' יוחנן, שיטת ר"ל ור' חסדא, ושיטת ר' הונא.

## שיטת הרמב"ם

[ז] והנה הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"א ה"י) כותב סברא חדשה, "אסור לאדם לשמש מטתו לאור הנר וכו' וכן אסור לישראלי לשמש מיטתו ביום שעזות פנים היא לו. ואם היה תלמיד חכמים וכו' מאפיל בטליתו ומשמש וכו'". את הדין של בית אפל הרמב"ם אינו מביא כלל, והרב המגיד כתב שהשמיטו כדי להרחיק אדם מהרגל התשמיש, וצ"ע. והנה בהקדם יש לברר מאי ישראלי דקאמר הרמב"ם. וכי שאר ההלכות הם גם לבני נח. ונראה לומר שהרמב"ם בא לחדש שגם אם קודם מתן תורה נהגו ככל בני נח שלא לשמש ביום, אל תאמר שגם האידנא הדבר נוהג בתורת מנהג כקודם מתן תורה, אלא האידנא זהו דין דנצטוו בו ישראל במתן תורה. והנה עצם סברת הרמב"ם שהוא מעשה עזות, לכאורה היא שונה מג' הסברות המובאות בגמרא. אמנם אפשר לומר שעזות היא היפך הצניעות, וא"כ גם סברת הרמב"ם היא סברא בקדושה, כרב הונא, וכפרש"י בשבת בריש לקיש.

## כיצד מותר לשמש בלילה לאור נר

[ח] והנה הגמרא בנדה (י"ז א') מביאה את דעת רבא שבבית אפל מותר לשמש ביום, וכן לתלמיד חכם מותר לשמש

ביום כאשר מאפיל בטליתו. משמע שמי שאינו ת"ח א"א לסמוך עליו שיאפיל בטליתו. והנה לכאורה פשוט שרבא אינו סובר כר' יוחנן. דהרי ר' יוחנן מקפיד על הזמן ולא על החושך (ועוד נדון בכך). אמנם רבא יכול לסבור כר"ל ורב הונא, דכל זמן שאינו רואה אין כאן חשש מצד ואהבת לרעך כמוך, וגם אין חשש מצד צניעות וקדושה. וכן לשמש מיטתו במצרים ביום במקום חושך, לכאורה דינו כתשמיש בבית אפל, וא"כ יהא מותר לרבא. והנה לשיטת רבא, אם אסור לשמש ביום אלא בבית אפל, לכאורה מאותה סברא אסור לשמש בלילה לאור הנר. וכך אמנם משמע בסוגיה בנדה. דכתוב שם (ט"ז ב') שהמשמש מטתו לאור הנר הרי זה מגונה. משמע שאיסור עכ"פ אין בכך. ובדף י"ז א', מקשה הגמרא על רבא ממימרא זו, ומתרתצת אליבא רבא - אימא הבודק מיטתו לאור הנר הרי זה מגונה. וראיה זו הביא הרב המגיד בהל' איסורי ביאה (פכ"א ה"י), ושם הרמב"ם פסק שאסור לשמש מיטתו לאור הנר. וכן משמע בתוס' בנדה (י"ז א' ד"ה שמשמשין) שכתבו שבמקום אורה וכו' אסור. ובביצה (כ"ב א') הגמרא דנה כיצד מותר לשמש מיטתו בלילה יו"ט כאשר הנר דולק ואסור לכבותו, ואחת העצות היא ע"י מחיצה. וכן פסק הרמב"ם (הלכות י"ט פ"ד ה"ד), וכן הביאו ההגהות מיימוניות שם בשם התוס' (שכנראה אינו לפנינו). ורש"י בביצה מפרש שם שהמחיצה עשויה מסדין. וצ"ל לפ"ז שמה שכתבו התוס' הנ"ל בנדה שבמקום אורה אסור, אין הכוונה שבמקום מואר אסור, אלא במקום שיש שם נר דולק אסור, אבל נר הדולק מעבר למחיצה אין זה מיקרי מקום אורה. ובשו"ע (או"ח ר"מ י"א, אה"ע כ"ה ה') נפסק שאסור לשמש לאור הנר אף על פי שמאפיל בטליתו. והמקור לכך שאין האפלת טלית מועילה באור נר למרות שביום האפלת טלית מועילה, הוא מהג"מ הנ"ל בשם אותם התוס' שאינם לפנינו, שדייקו זאת מהגמרא בביצה שלא הביאה האפלת טלית כאחת האפשרויות להתיר תשמיש. ואת ההיתר לשמש ע"י מחיצה הביא הרמ"א באו"ח (ר"מ י"א). וע"פ רש"י בביצה כתב הרמ"א שם שאפילו אור הנר נראה דרך המחיצה שרי. והמג"א (סקכ"ה) מוסיף שאפילו הנר למעלה מהמחיצה שרי, ומ"מ צריך האפלת טלית מאחר שהחדר מלא אור. משמע שהאפלת טלית צריך גם כאשר הנר הוא מאחורי המחיצה אם המחיצה דקה. א"כ נראה שמעיקר הדין במחיצה לא צריך האפלת טלית, דהרמ"א לא הזכיר זאת, אבל הלכה למעשה צריך להחמיר, כיון שהמג"א הצריך זאת.

## מדוע האפלת טלית אינה מועילה באור נר

[ט] והנה מה שצ"ע הוא מדוע האפלת טלית מועילה ביום ואינה מועילה באור הנר אלא רק בתוספת מחיצה. נתבונן עתה בדברי הבית שמואל (אה"ע כ"ה סק"ד). לאחר שהוא כותב שהאיסור לשמש לאור הנר בלילה ע"י האפלת טלית הוא רק כאשר אין מחיצה, אבל אפילו מחיצה דקה מועילה, מוסיף הבי"ש בשם השל"ה (שער האותיות אות ק' קדושת הזווג, שהעתיק שם את דברי סדר היום בכוונת הנהגת הלילה), שאם מאיר אור הלבנה דרך החלון מותר לשמש אבל צריך האפלת טלית (מש"כ שצריך האפלת טלית אינה בשל"ה וזו תוספת מהבי"ש ועוד נדון בכך). ועוד מוסיף, דאם הנר בחדר אחר ומאיר בחדר זה, מותר לשמש כמו שכתוב באו"ח סימן תר"י, ואפשר דצריך האפלת טלית. והנה כאן כותב הבי"ש בלשון אפשר. משמע שגם בחדר אחר אפשר דקיל טפי מנר אחורי מחיצה, וצריך ביאור מה בדיוק החילוק. מה שהביא מסי' תר"י (סעיף א'), שם מדובר בליל יו"כ, והרמ"א כותב שאם דולק נר בבית כך שרואה את אשתו, מחויב להדליק נר נוסף בחדר ששוכב בו, כדי שלא יבוא לשמש עם אשתו. משמע ברמ"א, שאם לא היה יו"כ, היה רשאי לשמש עמה לאור הנר שאינו בחדר ששוכב בו, כך דייק הבי"ש. א"כ שתי שאלות יש לברר. מאי שנא אור הנר מאור היום. ומאי שנא אור הנר בחדר אחר מאור הנר מאחורי מחיצה. לענין השאלה הראשונה, תירץ השל"ה (שם, מועתק מסדה"י שם), "דלא התירו להאפיל בטליתו אלא ביום ולתלמיד חכם, והטעם שהוא יודע שהשעה צריכה לכך, ולא יבא לעשות לכתחילה, דאסור לשמש מטתו ביום. אבל בלילה דדרך תשמיש היותו בלילה, אם היינו מתירים לו בהאפלת טלית, יבא להקל ויבא לשמש לאור הנר בהדיא, כי אינו עומד ברשותו אחר שיצרו מתגבר עליו, ואין אפטרופוס לעריות, אסור מכל וכל". לפי סברא זו, בין אם נלמד שהאיסור לשמש ביום הוא מצד קדושה, בין אם הוא מצד ואהבת לרעך כמוך, לא יועיל האפלת טלית באור נר בלילה, אלא רק באור יום ולת"ח. וא"כ חולקים סדה"י והשל"ה על היש"ש והמג"א שהצריכו האפלת טלית בלילה כאשר הנר מאחורי מחיצה, ועוד נראה שלכל צד יש חומרא וקולא.

## הבנה חדשה בר' יוחנן

[י] והנה לפי ההבנה הפשוטה בר' יוחנן, שכל תשמיש לצורך הריון ביום הוא אסור, ור' יוחנן חולק על רבא, א"כ לכאורה מותר לשמש בלילה בכל אופן, אפילו באור נר בלי האפלת

טלית, וכן יהא מותר לשמש באור יום בלי האפלת טלית כאשר ידוע שהאשה לא תתעבר. אולם כבר העיר הערוך לנר (על אתר) שאין זה מסתבר שרבא יחלוק על ר' יוחנן. וגם אין זה מסתבר שר' יוחנן אינו חושש לקדושה כלל. אבל נראה שאפשר ללמוד בר' יוחנן אחרת, ביתר עמקות, ולא כפשטות לשונו. דהנה הרי ישנו חילוק ברור בין בית אפל להאפלה בטלית, שלכן האפלה בטלית הותרה רק לת"ח וגם זה רק ביום. דהיינו, שבבית אפל אין אדם יכול לחטוא ולהסתכל. משא"כ בטלית, אם יצרו תוקפן, הוא יכול להסתכל, כדברי השל"ה. לכן נראה שבסברא אין מקום לחלק בין בית אפל ללילה. וא"כ נוכל לחדש ולבאר שמה שאמר ר' יוחנן שהלילה ניתן להריון, אין זו סברא בזמן, אלא זה דין בחושך, רק שחושך בד"כ הוא בלילה. לפ"ז אפשר לומר שרבא ור' יוחנן לא פליגי, וגם לר' יוחנן מותר לשמש בבית אפל ביום, ואסור לשמש בלילה לאור נר. דבעומק, סברת ר' יוחנן גם היא מצד קדושה. דהרי איתא בגמרא בפסחים (קי"ב ב') שהמשמש מיטתו לאור נר הויין ליה בנים נכפין. משמע שאם אין קדושה בזווג, הוולדות ניזוקין, גם כאשר הזווג הוא בלילה. לכן אפשר שמה שאמר ר' יוחנן שהלילה ניתן להריון, תרגומו בעומק הוא שקדושה בזווג נחוצה לשלמות העובר. וא"כ בבית אפל שאין חסרון בקדושת הזווג, גם ביום שרי לשמש. אולם גם לפי מהלך זה היה מקום לומר שר' יוחנן יקל טפי בקדושת זווג שאינו יכול להביא להריון, אלא שמסתבר דלא פלוג רבנן.

## חילוק בין אם הנר בחדר אחר או באותו חדר

[יא] נתבונן עתה בשאלה מדוע ישנו חילוק בין כאשר הנר בחדר התשמיש לבין כאשר הנר הוא בחדר אחר ומאיר לחדר התשמיש. שבמקרה הראשון אסור לשמש, ואפילו האפלת טלית לא תועיל. ובמקרה השני מותר לשמש (כדהוכיח הבי"ש מסי' תר"י), וא"כ האפלת טלית בודאי תועיל, ולרמ"א אפילו אינה נחוצה. ע"כ שמוכרחים לחדש שכאשר הנר נמצא בחדר התשמיש, אזי אפילו שהזמן הוא זמן לילה, הוא מפקיע מהחדר דין חושך, מחמת שיש בו מקור אור. משא"כ כאשר הנר בחדר אחר, אזי אפילו שהוא מאיר לחדר התשמיש, מ"מ מאחר שבחדר התשמיש עצמו אין מקור אור, והזמן הוא זמן לילה, א"כ יש על חדר התשמיש דין חושך. וזה דומה לדין שמותר לשמש כאשר אור הלבנה מאיר בחדר, כסברת השל"ה, וע"כ דלמרות שיש אור לבנה בחדר, מ"מ אין זה מפקיע מהחדר דין חושך, מפני שהלבנה אינה בחדר. והנה כאשר ישנה מחיצה בחדר והנר מאחורי המחיצה, הרי זה ציור ממוצע. דסוף סוף מקור האור הוא בחדר התשמיש, אבל המחיצה עושה את

חודרים לכל מקום. לכן לא שייך ליחס להם רשות. ולכן כאשר הנר הוא בחדר אחר יש מקום להסתפק אם צריך האפלת טלית, מפני שהנר הוא ברשות אחרת. אבל בלבנה שא"א להגדיר שהיא ברשות אחרת, לכן צריך האפלה.

## דיני ממונות מתחילים ביום ומסיימים בלילה

[יד] סוגיא שניה הנוגעת לעניני יום ולילה, אור וחושך, היא הסוגיא דדיני ממונות ודיני נפשות. איתא במשנה בסנהדרין (ל"ב א') "דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה, דיני נפשות דנין ביום וגומרין ביום". הגמרא (ל"ד ב') מביאה מקורות לכך מפסוקים. "אמר רב חייא בר פפא דאמר קרא ושפטו את העם בכל עת". לכן אפשר לסיים את הדין בלילה. ומנין יודעים שצריך להתחיל ביום. מהקרא "והיה ביום הנחילו את בניו", "הא כיצד יום לתחילת דין לילה לגמר דין". א"כ תחילת דין שהוא ביום ילפינן מדיני ירושה, ודיני ירושה הם דיני ממונות. אח"כ הגמרא מביאה את שיטת ר' מאיר הסובר שדיני ממונות צריך לסיימם ביום ולא בלילה. "דתניא היה רב מאיר אומר מה תלמוד לומר על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, וכי מה ענין ריבים אצל נגעים, אלא מקיש ריבים לנגעים, מה נגעים ביום דכתיב וביום הראות בו, אף ריבים ביום". ורש"י פירש "ריבים - אפילו גמר דין משמע". והנה התוס' שם (ד"ה דכתיב), מביאים דרשה נוספת להוכיח שראיית נגעים היא ביום, מהגמרא במועד קטן (ח' א'), "כנגע נראה לי בבית, לי ולא לאורי". א"כ דין ראיית בנגעים הוא דוקא ביום ולא בלילה, והוא הדין ריבים, דהיינו דיני ממונות. אח"כ הגמרא מביאה ראיה שדיני נפשות הם ביום, "אמר רב שימי בר חייא, אמר קרא והוקע אותם לה' נגד השמש".

## שיטת הסמ"ע שאפשר להתחיל דיני ממונות בלילה לאור נר

[טו] והנה השו"ע (חו"מ ז' ב') פוסק שסומא בשני עיניו פסול להיות דין. והסמ"ע (סק"ז) מבאר הטעם, דכיון שלכ"ע בלילה אסור להתחיל לדון, ולסומא ביממא לילה הוא. ובסי' ה' (סק"ז) חוזר וכותב הסמ"ע שסומא בשני עיניו פסול לדון משום דהוה אצלו לילה אפילו ביום. ומיד מחדש הסמ"ע "וא"כ נאמר דה"ה איפכא, דכשמדליק נרות בלילה ויכול לראות ולהכיר בני אדם, מותר לדון בלילה אפילו בתחילת דין". ומביא לכך הסמ"ע ראיה מקנין סודר שעושים בלילה לאור נר. והנה זה חידוש גדול, ולכן הסמ"ע מסיים "נראה לי להלכה, לא למעשה לכפותו לדון בלילה אף שהנרות

מקומו לרשות אחרת, ומכיון שהמחיצה דקה, מאיר האור בחדר. והנה כבר הזכרנו שהרמ"א לא מצריך כאן האפלת הטלית, אבל המג"א חידש שצריך האפלת טלית. א"כ מעיקר הדין זה כמו שהנר בחדר אחר, אבל הלכה למעשה צריך האפלת טלית. אבל ללא מחיצה, האפלת טלית אינה מועילה, כיון שהנר בחדר התשמיש, והאפלת טלית אין לה דין מחיצה לקבוע את הנר ברשות אחרת.

## לבנה המאירה להדיא ולבנה המאירה שלא בדרך ישר

[יב] והנה בענין אור הלבנה יש לדקדק יותר. דעיין במגן אברהם (ר"מ סקכ"ד) מה שהביא מסדר היום (כוונת הנהגת הלילה) שאם הלבנה מאירה עליהם להדיא אסור, אבל אם מאירה דלא בדרך ישר אז אין לחוש כ"כ. וכתב על זה המג"א שהכנסת הגדולה (או"ח ר"מ) אוסר. והנה בכנה"ג עצמו כתב "שאם אור הלבנה נכנס דרך החלון שהוא שוכב כנגדה אסור". לכאורה המג"א החמיר יותר ממה שמשמע בכנה"ג, וצ"ע. והנה באור הלבנה פסק הבית שמואל שהזכרנו לעיל שמותר לשמש בהאפלת טלית (בפשטות כוונתו כאשר הלבנה אינה מאירה להדיא). וכן פסקו החכמת אדם (סי' קכ"ח אות ט) והמ"ב (ר"מ סקל"ט). ובשעה"צ (שם אות כ') כתב "לחוש לדעת הכנה"ג". והנה המעיין בכנה"ג עצמו יראה שאינו מביא כלל היתר דהאפלת טלית בלילה, משום שהוא הולך בשיטת סדה"י שהאפלת טלית אינה מותרת אלא לת"ח וביום, וכבר הזכרנו זאת לעיל. והפשטות היא שהאפלת טלית כאן היא בגלל שיטת היש"ש והמג"א, ולא בגלל שיטת סדה"י והכנה"ג והשל"ה. עכ"פ יוצא שהבית שמואל פוסק שבאור לבנה מותר לשמש דוקא בהאפלת טלית, אבל באור נר שנמצא בחדר אחר כתב הבי"ש דאפשר שמותר לשמש בלא האפלת טלית. וצריך ביאור בחילוק.

## אין למאורות הגדרת רשות

[יג] ונראה לומר שהסברא של מחיצה בין חדר לחדר שייכת ביחס לגופים ארציים על גבי האדמה, כגון נר, אבל ביחס למאורות שברקיע, החמה והלבנה, אין סברא של מחיצות. מחיצה היא הגדרה בתוך הבריאה, בתוך מעשי הנבראים. אבל החמה והלבנה שטיבם לחדור לכל מקום, אין בהם הגדרה של מחיצה. אדם יכול אמנם לחסום את קרני החמה ע"י סגירת החלונות, אבל אין פירוש הדבר שהוא שם מחיצה בפני הלבנה. מחיצה מחלקת בין רשויות, אבל המאורות אין להם רשות, חדא כי הם ברקיע ולא על הארץ, ועוד כי הם



אלא באור. אמנם הוא דוחה תירוץ זה, חדא דהש"ך חולק עליו, ועוד שלשיטת ר"מ דמקיש ריבים לנגעים, גם הסמ"ע יודה שאין דנים בלילה עם נרות, דהרי בראיית נגעים לכ"ע אין מועיל אור הנר, דהזכרנו לעיל שהתוס' הביאו דרשה "לי ולא לאורי", והרי סתם משנה ר"מ היא (סנהדרין פ"ו א'). והנה אם נעמיק טפי בסוגיה שם, נראה שמחלוקת הש"ך והסמ"ע יש לה שורשים קדמונים. דהנה המשנה מונה את קריאת ההלל כאחת המצוות הנוהגות כל היום, והגמרא (כ' ב') מביאה שני פסוקים להוכיח זאת. האחת, "ממזרח שמש עד מבואו וכו'", והשניה "זה היום עשה ה' וכו'". ולדרכנו אפשר לומר שהמד"א הראשון סובר כש"ך, שכל מקום שמוזכר שמש, הכוונה ליום. אמנם המד"א השני, סובר כסמ"ע, וא"כ א"א ללמוד קריאת הלל מפסוק שמזכיר שמש, ולכן הוא מביא פסוק שמזכיר יום בהדיא.

## דיני ממונות ונגעים מחוץ למושבות במצרים

[יח] והנה הזכרנו לעיל שישנה דרשה מפורשת שאין ראיית נגעים לאור הנר, "לי ולא לאורי". אמנם לדרכנו נוכל לומר שנחלקו הש"ך והסמ"ע איזו מסקנה יש להסיק מדרשה זו. הש"ך ילמד שדרשה זו היא כעין בנין אב המלמדת שבכל מקום אור נר אינו תחליף לאור שמש, ודין שמש הוא דין יום. אבל הסמ"ע ידייק מכאן בדיוק להיפך, שדוקא בראיית נגעים אסרה התורה אור נר, אבל בכל מקום שאין פסוק מפורש שאור נר אינו כאור שמש, אזי אור נר הוא שווה ערך לאור שמש. ולכן בשלמא לרבי מאיר שמקיש נגעים לריבים, אזי כמו שלא מהני אור נר בראיית נגעים, כך גם לא יהני אור נר לריבים. אבל בר פלוגתיה דר' מאיר (עי' נדה נ' א'), דלא מקיש ריבים לנגעים, א"כ בנגעים לא מועיל אור הנר, אבל בריבים מועיל. והנה אין הכרח ללמוד שר"מ ס"ל כסברת הש"ך. אלא הוא יכול לסבור כסמ"ע שהכל תלוי באור ולא ביום, אבל בראיית נגעים, אור הנר אינו מועיל אלא דוקא אור השמש. ולכן המשנה במגילה לא הביאה ראיית נגעים, כי גם בנגעים זה דין באור ולא ביום. וכ"ש שלא תביא המשנה דיני ממונות ונפשות לשיטת הסמ"ע. והנה בחושך מצרים, אם נאמר כנ"ל שמחוץ למושבות היה חושך גם לבני ישראל, ועדיין היה ליום דין יום, א"כ לפי שיטת בר פלוגתיה דר"מ, לש"ך אפשר יהיה לדון שם דיני ממונות, משא"כ לסמ"ע. אבל ראיית נגעים א"א לעשות בחושך וגם לא לאור נר, א"כ בזה לא יחלקו.

■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

דולקות, כי לא מצאתי חילוק זה בשום אחד מהפוסקים". ובאמת הש"ך על המקום (סק"ד) חולק על הסמ"ע, דהרי בש"ס מבואר שק"ס מותר לעשות בלילה אבל לדון בלילה אסור. והנה הסמ"ע כפשוטו צריך ביאור גדול. דהרי הגמרא למדה שדיני ממונות מתחילים ביום מדיני ירושה "והיה ביום הנחילו את בניו", א"כ זה דין ביום, ואינו דין באור. א"כ מה יועיל להדליק נרות בלילה, לילה לא הופך להיות יום כשמדליקים נרות. א"כ צריך להבין את עומק סברת הסמ"ע.

## האם אזלינן בדיני ממונות בתר היום או בתר האור

[טז] והנה בדיני נפשות ראינו שהגמרא דורשת דין יום מהפסוק "והוקע אותם לה' נגד השמש". ויש לשאול, האם זו סברא ביום או זו סברא בשמש. והנה בפשטות אפשר היה לומר דיום ושמש הם היינו הך. אבל נראה לנו לומר שהסמ"ע הבין שזה דין באור השמש, וזה לא דין ביום. ממילא גם דיני ממונות, שבודאי לא יהיה דינם חמור מדיני נפשות, יהיו תלויים באור ולא ביום. ממילא אם זה דין באור, אזי לא גרע אור נר מאור שמש. לפ"ז יוצא שהסמ"ע למד את חידושו מדיני נפשות. אבל הש"ך למד כפשוטו, ששמש בפסוק מלמד דין יום ולא דין לילה, וממילא נרות בלילה לא יועילו. א"כ נימא אנן דישנה כאן מחלוקת סמ"ע והש"ך כיצד לדרוש פסוק שמזכיר שמש. הש"ך יסבור שדורשים אותו על יום, והסמ"ע יסבור שדורשים אותו על אור, והנפ"מ תהיה באור נר בלילה. והנה מצינו עוד מצוות שזמנם תלוי בשיעור האור ולא בעצם היום, כגון זמן לבישת ציצית (או"ח י"ח ג'), הנחת תפילין (או"ח ל' א'), וק"ש דשחרית (או"ח נ"ח א'), שתחילת זמנם תלויה בהארה באויר ולא ביום (אמנם כמובן אין כוונתנו לומר שלסמ"ע אפשר לשנות זמנים אלו ע"י אור הנר, דחידוש הסמ"ע הוא רק בדיני ממונות ונפשות). לעומת זאת במשנה במגילה מוזכרים המצוות שתחילת זמנם תלוי ביום, בין אם הוא עמוד השחר או הנץ החמה.

## תנאים נחלקו במחלוקת הש"ך והסמ"ע

[זי] והנה המשנה במגילה (כ' ב') מונה את הדינים שאפשר לקיים אותם כל היום. "כל היום כשר לקריאת המגילה לקריאת ההלל ולתקיעת שופר וכו'". והנה בעל המחבר מלא הרועים (נדפס בסוף המסכתא), שואל מדוע לא מנתה המשנה דינים שהם דוקא ביום, כדיני ממונות ודיני נפשות וראיית נגעים. הוא מביא מספר תירוצים, ואחד מהם הוא דהרי לשיטת הסמ"ע אפשר לדון גם בלילה לאור נרות, ואין זה דין ביום



**למה יעקב שייך כולו למערת המכפלה** הזכרנו כבר שמלכות אדום קדמה למלכות ישראל, מחמת שהמלכות אדום היא כלי של התגלות, ומלכות ישראל היא כלי לכח הנעלם. והנה עצם זה שהכלי היוצא ראשון לעולם הוא כלי של התגלות, הוא עצמו ראשית הקלקול וראשית השבירה, וזה גופא צריך תיקון. וראשית התיקון, בשביל ישראל שנקראו ראשית, הוא לגלות כלי של נעלמות. והנה גם הזכרנו שראשו של עשו נקבר במערת המכפלה, אבל לא גופו. משא"כ יעקב אבינו גם גופו היה קבור במערת המכפלה. הרי שלעשו היה כלי רק של ראשית. אבל אצל יעקב היה כלי גמור. בעומק, אצל עשו הכלי הוא כלי להתגלות. כל נקודת ההתגלות היא מהראשית ואילך. אולם בעומק יותר, הראשית עצמה תחילת הוייתה היא בנקודה הנעלמת. החכמה שנקראת ראשית, "ראשית חכמה" (תהלים קי"א י'), שורשה ב"והחכמה מאין תימצא" (איוב כ"ח י"ב), תחילת גילוייה הוא נעלם. רק כאשר היא יוצאת כלפי חוץ היא מתגלית. אבל ראשית נקודת ההתגלות שלה, היא לאו בת גילוי. לכן הראשון ללידה כאשר הוא נולד, זמן לידתו אינו ידוע מעיקרא בדיוק, כי נקודת שורש התחלת ההתגלות אין לה גילוי. אילו היה גילוי לתחילת שורש נקודת ההתגלות, אזי גם היה ידוע זמן הלידה בדיוק. אבל מחמת שתחילת שורש נקודת ההתגלות היא נעלמת אין הדבר ידוע. מכאן ואילך שזה הופך להיות דבר גלוי, אז זה במהלך של התגלות.

**האבות הצטרפו לאדה"ר רק בקבר** לכן ראשו של עשו שהיה תחילת נקודת ההתגלות מחמת שיש בו נקודה של חיבור לאותו מקום שאיננו בר-גילוי, היה בר קבורה במערת המכפלה. אבל מצד חייו, כאשר עשו היה בהתגלות, לא היה עשו בקדושה. אבל מצד מיתתו, שהיה בהבחנה של הצנעה, בהבחנה של קבורה, בהבחנה של נעלמות, לכן לראשו יש שייכות לבחינת קבורתו, ולכן נקבר במערת המכפלה. מאידך, יעקב אבינו שכל קומתו מראשית ועד אחרית, היה כלי להיות ה' יתברך, שאין מחשבה תפיסה ביה כלל, הוא היה מהבחנה שדיוקנו חקוקה בכסא הכבוד (תק"ז תיקון כ"ב דף ס"ה ב'), מעין דמות של מעלה, בצלמנו כדמותנו. וכמו שאין תפיסה בעליון, כך גם התחתון הוא כלי להבחנה שאין תפיסה בעליון. מצד כך כל גופו שייך למערת המכפלה. והנה באותה מערה נקברו ארבעה זוגות, אדה"ר וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאנה. אבל רחל נקברה "בדרך אפרתה היא בית לחם" (וישלח ל"ה י"ט). עומק הדבר. האבות והאמהות הקדושים כמו שידוע בדברי רבותינו הם היו שרש לתיקון חטא אדה"ר (ע"י ביאורי אגדות על ב"ב נ"ח א', לר"י חבר בעל הפתחי שערים). אמנם הצטרפותם לאדה"ר היה רק בקבורה. ודאי שבפנימיות, לא רק בקבורה. אבל בהתגלות, בעודם בחיים הם לא היו מצורפים לאדה"ר. כלומר בפועל, התגלתה הצטרפותם לאדה"ר דוקא במקום ההעלמה, בקבר. **לאה עלמא דאיתכסיא, רחל עלמא דאיתגליא** משא"כ רחל, היא ההבחנה של התגלות, היא הבחנה של חוץ, היא נמצאת בפרשת דרכים (ע"י זוהר חדש מדרש הנעלם פרשת אחרי מות מאמר כי יקרא קן צפור, אות מ"ח במהד' הסולם), באותו מקום שם בני ישראל יוצאים מארץ ישראל לגלות. רחל מבכה על בניה ביציאתם, כי זו מהותה. ולכן היא אינה יכולה להיות קבורה במערת המכפלה. הקבורה כאן היא אחדות לתיקון

של נקודת הנעלמות. יעקב רצה לשאת את רחל, ולא את לאה שעליה כתוב (ב"ב קכ"ג א', תנחומא ויצא פ"ד), שהיתה עומדת בפרשת דרכים ושומעת שהיא מיועדת לעשו ורחל ליעקב והיתה בוכה ולכן עיניה רכות. כי לאה רצתה את מקומה של רחל, שהיא בפרשת דרכים כאמור, במקום היציאה לחוץ. והנה כאשר יעקב אבינו נשא את רחל, הרי מראשית היה גלוי לפני ה' יתברך שתהיינה ארבע אמהות. אבל אם יעקב היה נושא את רחל בראשונה, אזי אשתו הראשונה היתה נקודת ההתגלות. אבל כאשר נשא בראשונה את לאה, אזי הוא נשא את נקודת ההעלם שזו לאה, כי עיני לאה רכות, אין לה יציאה לחוץ. כאשר יעקב אבינו כפי שכתוב (ויצא פ"ל) חזר מן השדה, אזי לאה קנתה מרחל בדודאים את מקום הפנים, את מקום הנעלמות, שהוא מקומה של לאה שהיא נקודה נעלמת, כדי שישאר נעלם ולא יתגלה. ולכן מקום הקבורה היה ליעקב וללאה ולא ליעקב ורחל אלא רחל נקברה במקום הגלוי, במקום היציאה מארץ ישראל לחוץ, לגלות. **קדושת הברית היא בחשך** נקודת התיקון של המחשבה שהוא התיקון הראשון מהחמישה תיקונים, הוא תיקון בהחזרה של כח המחשבה שהוא יהיה כלי לנעלם ולא כלי לגילוי. כמו שכתוב בדברי רבותינו (ע"י עבודת הקודש לחיד"א צפורן השמיר סי' ז' אות קי"ג, וע"י גנזי מרומים פירוש לר"י חבר על מסכת אצילות), שמי שמבאר סודות לחוץ הוא זה שח"ו נכשל בפגם הברית. מפני שלפי מה שנתבאר ישנו כלי לחוץ, וישנו כלי לפנים. סוד מגלים למי שהוא חכם צנוע ומעליא שיודע לשמור סוד. כלומר שהוא עצמו כלי לסוד, כלי לנעלם, ואינו כלי להתגלות (ע"י בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא דף א' עמ' ב'). בעוד שמי שמגלה סוד לרבים הרי שהוא נעשה כלי של גילוי, שהוא ראשית הקלקול של פגם הברית. אבל מי שיודע לשמור סוד, נעשה כלי לנקודה הפנימית, לנקודה הנעלמת, זהו תכלית תיקון הבריאה. הפגם של המחשבה, הוא מחמת שהאדם פוגם בחכמה והתבוננות בדעת שלו. אבל כאשר האדם יגיע בנקודת הדעת לתכלית הידיעה שלא נדע, אזי חכמתו כח מחשבתו נעשית כלי לנעלם. לא עוד כלי להשגה בלבד, אלא כלי לנעלם. וסופן נעוץ בתחילתו. דאפילו כשהוא עוסק בנקודת ההתגלות, גם אז מחמת שראשית מחשבתו היא לתכלית של השגת הנעלם, של הלא נדע, הרי שהכלי שלו הופך להיות כלי ללא נדע, ולא כלי לנדע. וכשהוא הופך להיות כלי לשלא נדע, זה לא יוצא לחוץ. ליבא לפומא לא גליא (קה"ר י"ב י'). "ברית כרותה לשפתים" (מו"ק י"ח א'). זה היינו הך. אם זה מגיע לידי דיבור, אם זה בהבחנה של ליבא לפומא גליא, כלומר זה תפיסה של דבר שיכול לצאת לחוץ, אז "אתבונן על בתולה" (איוב ל"א א'). אבל כאשר זה ברית כרותה לשפתים, שזה לא מגיע לידי דיבור, אז גם לא יגיע לידי תפיסה של חוץ, לפגם בברית אות קדש. אות קדש מתחבר רק במקום של נעלם, מקום הקדושה הוא בחשך, שם מקום החיבור. זה נקרא קדושה בברית. קדושה בברית היא כאשר המעשה הוא בהבחנה של נעלם. והשרש של זה הוא במחשבה, שכאשר מקור הטיפה היא בבחינה של נעלם, אז היא כלי לנעלם, ואינה יוצאת לחוץ במקום של התגלות שלא במקומה. זה החלק הראשון מהחמישה חלקים. ה' יעזור שנזכה ליישם למעשה. אמנן. ■ קטע מתוך ספר מועדי השנה



## פירוט בתי המדרשות בקבלה ואחדותם

- א.** מה הם הבתי מדרשות השונים בקבלה באופן כללי, ומה היה עיקר נקודותם וחידושיהם? האם זה היה בעיקר הרמ"ק, האריז"ל (שנחלק לתורת מהרח"ו ותורת מהר"י סרוק), הרמח"ל, הגר"א?
- ב.** האם יש לאדם ללמוד קבלה הן ע"פ חסידות וגם ע"פ דרך הגר"א?
- ג.** האם יש להקדים תורת הגר"א בקבלה, או שיכול להתחיל חסידות ואח"כ ללמוד תורת הגר"א בקבלה?
- ד.** יש ספרים שמלקטים כל תורת הגר"א בספר אחד ובאופן מסודר. האם ראוי ללמוד בו, או שהאדם צריך לעמוד יותר וללמוד כל תורת הגר"א רק מהספרים והפירושים שכותב הגר"א?
- ה.** הרב מבאר שכל תורת הקבלה הוא רק לאחד את התורה ולא לגרום פירוד, וכל הלומד קבלה צריך לאחד הדברים ולאחד השיטות ולא לחפש מחלוקת בקבלה, דזה רק גורם פירוד שהוא היפוך כל התכלית של לימוד קבלה. א"כ האם הרב יכול ליתן דוגמא בדבר שהוא נראה כ"מחלוקת" בקבלה ובאמת אינו מחלוקת?
- ו.** כמו כן אם אפשר להרב ליתן דוגמא איך דבר שנראה כמחלוקת בין נגלה לנסתר ובאמת אינו מחלוקת?

### תשובה

הדברים ארוכים, רחבים ועמוקים, ואשיב בקצרה ממש בס"ד.

- א. רמ"ק** - תורת עולם התווה. וקיבץ רוב חכמת הקבלה עד דורו, וסדר מופתי בה.
- אריז"ל** - תורת עולם התיקון. מהרח"ו - סוד האין - חלל, גימט' חיים. מהר"י סרוג - תורת היש - קו.
- רמח"ל** - תורת היחוד.
- הגר"א** - חיבור כל התורה יחדיו, בחשבון ודקדוק, ולפ"ז הולדה של חידושים, בצירוף לתורת הרמח"ל. וכן הסברה באופן של נפש.
- חסידות** - הסברה באופן של נפש באופן רחב, וגילוי הרזין דרזין, סוד האחד.
- רש"ש** - סוד אחדות העולמות, בסוד החלפת אורך בעובי, ולהיפך.
- לשם** - הקבלת כל העולמות, עליונים ותחתונים, ולפ"ז חיבור פרטים, ובנין מהלך מתחילה עד סוף.
- בעל הסולם** - אור חוזר של תורת האריז"ל.
- ב.** כן. כל אחד לפי שורשו, וכוחותיו.
- ג.** אפשרי כך וכך.
- ד.** כיוון שתורת הגר"א רחבה מאוד ואינה מסודרת כתורת רמח"ל והרמ"ק, ראוי להשתמש גם בהם.
- ה.** שיטת הגר"א שפרצוף אריך, יש בו בינה בראשו, ושיטת האריז"ל, שהבינה בגרון. וביאורו, כי הגר"א איירי במדרגת אריך, אולם בתפיסת ו"ק (גאון גימט' שישים כנודע - ו"ק), ולכך הוא מעין ו"ק - ז"א. אולם האריז"ל איירי בתפיסת אריך, ולכך הבינה בתפיסת אורך, בגרון.
- ו.** איסור תספורת לנשים בספירת העומר; מצד ההלכה כתב באור לציון שמותר, כי אף באבילות ממש אין אשה אסורה בתספורת. והמקובלים אסרו. והטעם, כי בספירת העומר אנו במדרגת מאכל "שעורים", בהמה. שעור - שער. ולכך מצד מדרגת אשה - מותר, אולם מצד מדרגת בהמה - אסור.

**כתיב (בראשית, לא, מה)** ויקח יעקב אבן וירמיה מצבה, ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים ויעשו גל ויאכלו שם על הגל. ואמרו (ב"ר, ויצא, עד, יג) אר"י, כשן הזו של טבריה היתה. טבריה לשון טבור, אמצע, כמ"ש בריש מגילה. וזש"כ ויעשו גל, לשון עיגול, ונקודת אמצע שבו זהו אבן של יעקב, כמ"ש "ויקח יעקב אבן", ובחינת ההיקף נעשה ע"י אחיו, ויעשו גל.

ועיין רבינו בחיי על אתר, וז"ל, והנה יעקב הרים אבן למצבה, וצוה לאחי לבן שילקטו אבנים כמותו שיהיו מצבות, ולא אמר שיעשו גל, אבל הם לקטו אבנים ויעשו גל. והיתה כוונתם כלפי אמונתם ועבודתם שהיו עובדים החמה, והיו דורשים בעד החיים אל המתים, וע"כ הזכיר הכתוב "גל" שני פעמים, שהרי היה יכול לומר ויאכלו שם עליו, אבל עשה כן כדי לרמוז כוונתם בשם "גלגל", כלומר גלגל חמה, ונתבאר עניינו באותו שם שקראו לו לבן "יגר שהדותא", חשבוננו גלגל חמה. עכ"ל. והבן, שפירש שמי שעשה כן הם אחי לבן, שכוונתם לע"ז. ובדרך רמו, אבן-גל, בגימט' אלהים, וכוונתם לאלהים אחרים. וכנגדו, אבנים שהקימו ישראל בגלגל (עיין יהושע, ד). ובחינת אבן בקלקול, כנ"ל, הוא מש"כ (משלי, כו, כז) כרה שחת בה יפל, וגלל אבן אליו תשוב.

וכתיב (עזרא ה, ח) אבן גלל. ופשוטו אבן קשה (עיין ר"ש, עוקצין, פ"ב, מ"י). ועיין אבן עזרא (שם) וז"ל, שצריכה לגלגל אותה מרוב כבדותה. אולם בשורש, עיין ראב"ד (ספ"ו, פ"ב, מ"ד) וז"ל, ואח"כ לקח האותיות (הנקראות אבנים, כנודע) והעמידם כזר זה אחר זה כעין חומה שמסודרת באבן אצל אבן, כן אבני האותיות אשר נחצבו מגופי הגלגל העמידו זה אצל זה עד שהקיפם את כל הזר של הרקיע כמין החומה, וזהו סוד קבועות בגלגל. עכ"ל. ובעומק זהו מש"כ ויקחו אבנים ויעשו גל, ודו"ק היטב.

ועיין זה"ק (ח"ג, רמו, ע"ב) מסטרא דימנא אבן, מסטרא דשמאלא גחלת. ונקראת גחלת מלשון גל-חת, חותה בגחלים, ע"י שמגלגלם. וכן האבן מתגלגלת, כמ"ש וגללו את האבן (עיין זה"ק, בראשית, קנב ע"א). וכאשר זהו גלגול דקדושה, נקראת האבן מרגלית, גל-תמיר, והיא סגולת מלכים, לשון סגול, מתגלגל, כנודע. וכאשר זהו בקלקול הוא בחינת גלל, גללי בהמה (עיין תוי"ט, כלים, י, א).

ושורש מהות האבן, אמרו (זה"ק, ח"א, רלא, ע"א) האי אבן אתברי מאשא ומרוחא וממיא, ואתגליד מכלהו. זהו ג-ל, אותיות של שלוש, כי עשויה מאש - רוח - מים (ועיין שערי אורה, שער א). ובאבני האפוד, היו ג' אבנים בכל טור. וכן כתיב (בראשית, כט, ב) והנה שם "שלשה עדרי צאן וגו", ונאספו שמה כל העדרים וגללו את האבן". ועיין קהלת יעקב (ערך אבן), אבן במילוי גימט' חכמה בינה ודעת. וכן אבן "הראשה", בחינת "גלגלת", גלגל. ועיין ספר הליקוטים (שופטים, יז) גלית - הנעשה מצד בחינת אבן, עיי"ש.



### בא | ז-ר

שה תמים זכר. זר-כ. זר, לשון פיזור, "זורה לרוח", פזר, פ-זר. וזהו בחינת גזר, ג-זר, חילק לחלקים. וכל חלק נעשה זר לרעהו. וזהו בחינת נבוארדן "רב טבחים", נבוארדן, זר-נבו-אדן. וכולו זרות, רב טבחים, שוחט. ושורש הדבר ביצירת האשה שנלקחה מן הצלע, ונעשה לו זר, ובתיקון נעשית עזר כנגדו, עזר, ע-זר. והיא עזר לזכר, זר-כ. וכח פיזור זה בנפש, נגלה בפרטות אצל פרזי, פי-זר. ופרטות התיקון אצל עזרא הסופר, עא-זר. ואצל כל אלו שיש אותיות זר-ז בקרבם, כגון אליעזר, אלעזר, יעזר, אחיעזר, עזראל, זרחיה, ועוד. והוא בחינת עזר - אזר, לשון תוקף וחוזק, היפך הפיזור המחליש. בחינת אזור במותניו. והוא בחינת זרוע עז, זרוע, זר-עו.

וכאשר כח קלקול זה בנפש, נופל למדרגת בעל חי, עיקר כח הקלקול הוא בחזיר, חי-זר, כל חיותו זרות. ושורשו באדם, במזמר, מום-זר, כמ"ש רבותינו. והשורש הדק לכך הוא זר לעומת כהן. ובכוחות הנפש נגלה בכעס, רוגז, גו-רז. ועיקר בכעס, חרון "אף", בחינת ניאוף, לשון אף, נו-אף, כמ"ש חז"ל, ונגלה במעשה זמרי בן סלוא, זמרי, זר-מי.

וכאשר זה נגלה בקומת גופו של אדם, זהו בחינת רזה, רז-ה, בחינת זעיר, עי-זר. ונגלה בפרט אצל בעל חי הנקרא זריר, ב' פעמים אותיות רז בקרבן. זר-רז-י.

וכאשר זה נגלה במדרגת זמן, זהו זמן הזריחה, זרח, זר-ח, כי בשעת הזריחה קרניה של השמש מתחילות בפיוזרם. כי תחלה יוצא רק ניצוץ אחד, בחינת נץ-ניצוץ. ובאור זהו בחינת ניצוץ, ובמים (שמשתלשלים מן האור כנודע, בבחינת אמ"ר), זהו זרזיף, זר-זיף. ובעצים זהו עץ הזמיר, זר-מי. וחלק העץ נקרא זמורה, זר-מוה. וכן זרד, זר-ד. והוא בחינת מזמר, ממ-זר. והגרענים נקראים זרעונים, רז-עונים. וחלק ממלאכות הפת, זורה, זר-וה, כנ"ל.

וכאשר זה במדרגת מקום, זהו בחינת היפך מקום שיש בו חומה, מקום פרוז, פו-רז, אין לו חומה ולכך יושביו מתפזרים יותר לרחוק, כי אין להם חומה המגבילתם. והוא בחינת זורק דבר ממקום למקום, זרק, זר-ק. והיינו שנעתק ממקום למקום בזריקה ולא בדרך המשכה. והבן שהזריקה מהותה פירוד, היפך משיכה, המשכה.

ובשורש השורשים, הוא בחינת כח האחדות שכולל בקרבן את כל הפרטים, והוא בחינת זר-נזר, בחינת כתר, כללות הכל. והוא סוד רז, גימט' אין סוף, כנודע, גימט' אור. וכאשר אור זה מתפשט ונגלה לתתא, נגלה מדרגת כרז, כ-רז, כרוז עניינו לצרף יחד את השומעים. וכן משזר, מש-זר, חיבור פרטים. ובנפש זהו כח הזוכר, רז-כו, היינו שמצרף הפרטים בזכרוננו. והוא בחינת ארגז, אג-רז, שמצרף הפרטים בתוכו. וזהו סוד ארוז, א-רז, הכל ארוז באל"ף, בשורש, ארוז בלבנון

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

המשך בעמוד טו

כתיב (בראשית, מט, כד) משם רעה אבן ישראל. ואמרו (סוטה, לו, ע"ב) באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, א"ל עתידין אחיך שיכתבו על "אבני" אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם, וכו', מי גרם לו שיחקק על אבני אפוד, אלא אביר יעקב, משם רועה אבן ישראל, משם זכה ונעשה רועה. ובב"ר (וירא, צח, ב) אבן ישראל ראה וצינן דמו. ואמרו (שמ"ר, בא, יג, א) כובד אבן, אמר הקב"ה כבדתי את ישראל בעולם שנקראו אבן, כמה דתימא, משם רועה אבן ישראל. ועיין זוה"ק (ח"ג, רמו, ע"ב), ועוד הרבה מקומות ברבותינו שכנס"י בחינת אבן.

ודו"ק שיעקב, יוסף, וישראל, כולם נקראו אבן. הן מלשון אב, כמ"ש הרשב"ם (בראשית, מט, כד) זו"ל, אבן, לשון אב ומשפחה, נו"ן יתירה, כמו נו"ן של שגעון ועורון, ומ"ם של ריקם, ותהי הכנס. וטעם נוסף כתב הרד"ק (שם) זו"ל, ולפי שהאבן עצם חזקה וגוף אחד, כנה כל ישראל לאבן, או לפי שישאל עיקר בנין העולם קראם אבן על דרך משל. ובפרטות יוסף נקרא כן מפני היותו בכור, שנעתק מראובן, רו-אבן. שבכור הוא שורש לאב - בן, שעושה האב לאב, ונעשה עצמו - בן. אבן, אב-בן, כנ"ל. ומשם ינק שם תואר אבן. ובקלקול, נופל יוסף לאביון, אבן-יו, כמ"ש לעיל. ועיין זוה"ק (בראשית, קנט) דהאי נקודה, אבן שתיה, מתמן הושתת עלמא, ובהאי חב יוסף, עי"ש. ועיין בתיקונים (תיקון ע', קיט, ע"ב). ועיין תולדות יצחק (שם) זו"ל, באפוד היו י"ב שבטים, כלם באבן יוסף, וז"ש משם רועה אבן ישראל, יוסף היה רועה אבן שלו לכל ישראל. ועיין אור החיים (שם, מח, ו) זו"ל, ומעתה הרי יוסף במדרגת אב כיעקב.

ושורש מדרגת אבן קבל יוסף מאמו רחל, שהיא בחינת אבן, וכמ"ש בספר הפליאה (ד"ה ראה והבן חלק י') זו"ל, ורחל אמו, הוא האבן התלוי בצוארו של אברהם, גן נעול אחותי כלה, כי תלאו בגלגל החמה הוא החתן.

ובפרטות, אבן של יוסף באבני האפוד, אבן שהם, לפי חלק משיטות רבותינו. ועיין רבינו בחיי (תצוה) זו"ל, שהם, הוא אבן אחד מאבני האפוד, ועליו היה כתוב שם יוסף, וסגולת אבן זה לתת חן בעיני כל רואיו. ומצד כך מדרגת יוסף נאמר בה אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה [עיין זוה"ק (במדבר, קנב, ע"ב) וקול התור (ח"ב)]. ועולה למעלה ראש פינה, לא רק למדרגת יעקב, אלא אף למדרגת משה. שהם-משה. ועיין יונת אלם (פרק צח). ובחשן היה רק אבן השהם, אבן של יוסף לאפוקי על האפוד כתובים כל י"ב שבטים. ועיין רבינו בחיי (הנ"ל) זו"ל, יוסף רומז למידת הרחמים, אבנו שהם, יש בו אותיות השם. ועיין בית עולמים (דף קלו, ע"ב, ד"ה עיניו) זו"ל, וידוע כי שהם אבנו של יוסף, וכו', והוא דרגא דמשה, וז"ש שה"ם. ■ המשך

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



## מציאות ההסתלקות אצל יעקב אבינו לעומת "יעקב אבינו לא מת"

מה שהגמ' דורשת כידוע, 'יעקב אבינו לא מת, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים', שמצד אחד, כמו שמביאה הגמ', הרי מקרא מלא הוא, "ויחנטו אותו הרופאים", "אמר ליה מקרא אני דורש, כו' מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", מה עומק ההגדרה, בפשטות יש כאן שתי דברים סותרים אחד לשני, אבל ברור, בכל סתירה, יסוד ב' הדברים הוא אחד. ומה הגדרת הדברים - 'הוא בחיים' עד כמה ש'זרעו בחיים', כלומר, הוא לא קיים כמציאות לעצמו, את 'גופא' דיליה, באמת חנטו, וא"כ, מה יש ממנו, מה שהוא היכי תימצי להביא לשלב הבא, זה "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", את עצמותו של יעקב שהוא בבחינת 'גופא', על זה באמת יש מציאות שהוא הסתלק, "ויחנטו אותו הרופאים", הניחוהו בארון במצרים, ולאחר מכן העלו לארץ ישראל.

והקיום שיעקב אבינו קיים, הוא קיים רק ביחס לשלב שנקרא 'הבא', חז"ל הרי מציירים שהבחינה של צער גידול בנים, התגלתה באבות בעיקר אצל יעקב אבינו, שבי"ד שבטים היה גילוי של צער גידול בנים, "אכלני חורב ביום וקרח בלילה ותידד שנתי מעיני", כל המעשה שהיה אצל לבן, כל זה היה בגדר חלק מגילוי של הי"ב שבטים שיעקב אבינו מוליד. מה עומק הדברים, גדרי הדברים, כל מציאותו של יעקב, הוא מביא לידי משהו אחר, זה 'מה זרעו בחיים אף הוא בחיים', וזה מהצד התחתון שהוא נקרא יעקב, לא מהצד העליון שהוא נקרא ישראל.

בפנים הללו, "צער גידול בנים" עניינו, שהקיום של האדם הוא לצורך מה שבא לאחר מכן, זה מה שמתגלה אצל יעקב אבינו, מתגלה אצלו ה"מה זרעו בחיים אף הוא חיים", וברוב ככל ימיו, נאמר עליהם "מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי", כל הצרות שהיו אצל יעקב אבינו, ה'צער גידול בנים', שזהו בכללות, כל הצרות שהיו אצל יעקב אבינו, זה ה'היכי תימצי' שיעקב אבינו מביא לידי מציאות של שלב הבא, זה ההגדרה שנקראת יעקב אבינו. "וידו אוחזת בעקב עשיו", שעל שם כן קרא שמו יעקב, הוא נקרא יעקב ביחס לכך שידו אוחזת ל-משהו אחר, ל-תפיסה אחרת,

זה "ידו אוחזת בעקב עשיו ויקרא את שמו יעקב", הקיום הוא קיום ביחס ל-משהו אחר.

## תפיסת 'עבר' מלשון מעבר

התפיסה שדבר קיים ביחס למשהו אחר, זה תפיסה של מיתה, התפיסה הזו שדבר קיים למשהו אחר, זה נקרא עבר, עבר עניינו, שהדבר היה ואינו, אבל עבר בלשון הקודש, הוא משמש גם בלשון הזאת שהדבר עבר ואינו, אבל הוא משמש בלשוה"ק גם מלשון של מעבר לשלב הבא, לכן עבר נקרא עבר, זה היינו הך בעומק-כל עבר, הוא היה מעבר למציאות שתבוא לאחר מכן, על שם כן הוא נקרא עבר, זהו בחינת 'עובר במעי אמו', הוא נמצא במקום של מעבר, מהעולם העליון לעולם התחתון, יש פרזודור, מה הפרוזדור, "עובר במעי אמו", מקום העיבור, במקום המעבר שבתוכו הוא נמצא ומצד כך, הגיהנם ג"כ נקרא "יום עברה היום ההוא" כמו שדורשים חז"ל "אין עברה אלא גיהנם" - הוא מעבר לצאת משם, "מוריד שאול ויעל", יורדים, ועולים משם.

## האבילות - על תפיסת ה-אב ל... ולפי"ז, הנחמה

אבל, להבין ברור את עומק ההגדרה, לפי"ז, מהו ענינו של אבל, שזה סוגייתינו, אבל, האדם מתאבל, לא רק על מה שהאב מת בפועל, זה האחרית של הדבר, אבל על מה האבלות - האבלות היא שכל הגדרתו של האב הוא אב-ל... ומי ראוי להתאבל, מי שהוא היה אב, ביחס אליו, הוא ראוי להתאבל, כי מה שנשאר מן האב, כל הקיום של זרעו היוצא אחריו, ה"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", זה מה שנשאר, ואז מתגלה, שכל קיום האב לא היה אלא כמעבר בעלמא, לצורך מי שיבוא אחריו, על זה האבילות. האבילות הזו בעומק, היא לא רק בשעה שהאב מת, זה על עצם התפיסה שנקרא אב-ל... על זה נעשה המציאות של אבילות, רק שבשעה שהאדם מת, הדבר מצטייר באופן החושי, באופן הברור, כל זמן שהאדם חי, אז כלפי חיצוניות נראה ציור, שיש לו קיום לעצמו, יש לו מציאות לעצמו, אבל כשהאב מת אז מתגלה שכל מה שעלה ממנו, זה מציאות של בניו, זה



## חכמה, כח שאין בו מיתה

מעיקרא, שם התואר היה 'חכמה', השתנה שם התואר לאב, כמו שנתבאר, אבל, נשאר הניצוץ הראשון של השם תואר חכמה, ואיפה, באב המלמד את בנו תורה, או ב'כל המלמד את בן חבירו תורה כאילו ילדו', רב המלמד תלמידים תורה, הגילוי של הדבר, זה גדר של 'חכמה- מה שקיבל מרבו', ועומק ההגדרה היא, ביחס לרב ותלמיד, היחס של הרב, הוא לא קיים רק ביחס למציאות של התלמיד, הוא קיים כמציאות לעצמו, "כיון שעמל בה נקראת על שמו", שזה ההבחנה שנאמר עליה "ובתורתו יהגה יומם ולילה", היא הופכת להיות עצם מעצמיו דיליה, והוא גם מלמד אחרים, אבל החכמה היא חכמה כמציאות לעצמו, והחכמה הזו, ביחס הזה שברב, הוא לעולם לא מת, אם הרב מת, הגוף של הרב מת, אבל החכמה שלו, לא מתה.

## כיצד האדם דר בשני עולמות בבת אחת

וההגדרה היא ברורה, כאשר יש מציאות של אב, הכח שהוליד, הוא כח חומרי, הכח הזה באמת מת, אבל רב ותלמיד, הכח שממנו הוא רב, הכח הזה לא מת, ההשכלה, החכמה הזו, שהיא כח הדבר של הרב, אין בו מיתה, ההתלבשות של השכל האנושי של גוף, הוא באמת נסתלק, הפה שממנו הוא ינק תורה, הוא הסתלק, אבל גם זה הרי, לא הסתלק לגמרי. "צדיקים אין עושין להם נפשות, דבריהם הם זכרונם, ואזי, כדברי דוד המלך, כמו שאומרת הגמ' ביבמות כידוע, "אגורה באהלך עולמים", אומרת הגמ', כיצד האדם דר בשני עולמות בבת אחת, בשעה שאומרים דבר תורה שהוא שמועה מפיו בעולם הזה, אז שפתותיו דובבות בקבר, אז הוא חי, אפילו הפה שמקבלים ממנו תורה, נאמר עליו "שפתותיו דובבות בקבר".

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

מה שנשאר, אם זה בניו כפשוטו, או שזה "תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", שזה עוד יחס של 'בניו'.

ומצד כך, עומק ההגדרה של מציאותו של האב, היא היא תפיסת המיתה שקיימת במציאות האדם, כשמבינים מהי המציאות של המיתה שקיימת בעצם התואר אב, שעל זה חל האבילות, האב-ל...

לפי זה, גדר הנחמה, מהו הגדר של נחמה, הגדר של נחמה הוא, שהרי המילה אב בלשון הקודש שמורכבת מהאותיות א' - ב', האות א' בלשון הקודש מתחלפת בה' באותיות אהו", וב' מתחלף בו' באותיות בומ"פ, וגם ההיגוי של הדברים קרובים להדדי, זה הו' שמרכיב את המילה הוה, המילה אב והמילה הוה, קרובים בלשון הקודש, והזכרנו את האופנים של ההתחלפויות של האותיות, באותיות אהו"י ובאותיות בומ"פ, שהא' והב' מתחלפות בה' וו'.

ולהבין ברור, השורש של מקום האב הוא במקום ההוה, עד כמה שהתואר שלו יהיה מציאות של חכמה, יש אב המתאבל על בנו, ויש בן המתאבל על אב, אבל יש עוד סוגיא מעין כך, "המלמד בן חבירו תורה, כאילו ילדו", אבל, אין גדרי אבילות גמורים באותו שיעור, אבל זה דומה אחד לשני, יש כאן דמיון.

מה ההבדל העצמי בין אב ובן, לרב ותלמיד, רב ותלמיד עניינו, הרב מלמד חכמה, זה גדר 'חכמה', מה שקיבל מרבו, לעומת 'בינה' שזהו מבין דבר מתוך דבר מעצמו, וכיון שחכמה גידרה, 'מה שקיבל מרבו', לפי"ז, להבין ברור, השם תואר 'חכמה', היה מעיקרא, השתנה שמו והפך להיות 'אב בחכמה', אצל מי נשאר שם תואר 'חכמה'? אצל הרב נשאר שם תואר חכמה, 'החכמה תחיה בעליה', רב שמלמד תלמיד, החכמה גם משתלשלת לתלמיד, אבל, "אין מלוין לו לאדם בשעת מיתתו לא כסף ולא זהב, ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים", ובדקות יותר, המעשים טובים עצמם, הם עבר, הם נגמרו, אלא שהאור הרוחני הנוול מהם, "שכר מצוה מצוה", הוא הנשאר, אבל תורה, היא עומדת בעינה, היא מלווה אותו כפשוטו.



**עכ"ז נבאר קצת מה שיש בידינו יכולת לבאר במקום הזה דרך קצרה. ובראשונה נתחיל לבאר פרט א'**

כמו שהוזכר, א"ק הוא פרט רק ביחס לאור א"ס, אבל ביחס לבריאה, א"ק איננו פרט אלא הוא שורש הכל. כל פרט עניינו, פר-ט, יש אחד, ועושים אותו לעשרה ע"י שמ-פרטים אותו לתשעה נוספים. זה נקרא פירוט, אחד שנת-חלק לעשרה, ע"י שפיררנו אותו לט' נוספים.

**אשר הוא כולל ותופס כל מקום החלל הזה אשר מן פרט זה מתפשטים כל העולמות כולם ובו נתלים ונאחזים**

הלשונות הללו נתבארו לעיל, ויתבארו להלן בהרחבה. יש נתלים, תלוי בעלמא, ויש נאחזים, נאחז בעצם.

**וממנו הם יוצאים ונתגלים בחוץ כמ"ש בע"ה.**

סדר העץ חיים בלשון קצרה הוא: עולם השערות, אח"פ, עיניים, מצח. מטבורו ולמטה: ההארות שיוצאות מן היסוד, מן האחוריים, מכל סביבותיו, הלבשת אבי"ע, וציפורני ידיו ורגליו.

**אמנם הפרט הזה הוא נק' בשם א"ק לכל הקדומים**

כמו שנתבאר, על גבי א"ק ישנו א"ק סתימאה, אלא שזה לא הוזכר בעץ חיים להדיא.

**אשר הוא קודם לכל הנמצאים כמ"ש בע"ה**

**צורת אדם דכל מדרגה, כל הבריאה כולה בצורת אדם, עומק הסיבה שבהמת כהן אוכלת בתרומה**

כלומר, יש צורת אדם דאצילות, דבריאה, דיצירה, ודעשיה. ובפרטות בכל מדרגה יש צורת אדם. אלא שכאן הוא נקרא אדם קדמון לכל הקדומים. ובלשון עמוקה, כל הבריאה כולה היא בצורת אדם, ובכל חלק בבריאה מצטייר צורת אדם. לדוגמא בעלמא, הר סיני, שבכל חתיכה שלוקחים מההר רואים סנה, כידוע. כלומר, יש את הכללות ויש את הפרטות, וכל פרטות בבריאה היא רק צורת אדם.

ולפי מה שנתבאר שכל הפרטות היא בצורת אדם, יש לבאר מהו החילוק בין דומם צומח חי ואדם. וביאור החילוק הוא, שבאדם גם הפרט הוא בצורת אדם, משא"כ בבהמה רק הכלל הוא בצורת אדם, והפרט מתראה כבהמה, וכן בצור-מח, וכן בדומם. אולם בשורש גם בהמה צומח ודומם הם

חלקי אדם. וזהו הסוד שבהמת כהן אוכלת בתרומה. בפ-שטות סיבת הדבר היא מפני שנפשו של האדם מתפשטת גם לממונו. אולם בעומק הגדרת הסיבה עמוקה יותר, והיא, מחמת שהבהמה היא חלק מצורת אדם. והסיבה שלא מתראה לחוץ שכל הפרטים הם צורת אדם, מחמת שהפ-רטים נפרדים אחד מהשני ואינם מצורפים יחדיו, ואם נצרף את כלל כל הפרטים כולם, אזי יתראה היכן פרט זה נמצא בצורת אדם, מחמת שבשורשו הוא אכן חלק מצורת אדם. כמשל שנחתוך אצבע באדם, שבאצבע לא תתראה צורת אדם באופן הגמור.

והחידוש באדם הוא, שעל אף שהוא רק פרט מאדם קדמון, אעפ"כ מתגלה בו צורת אדם שלמה. נמצא, שיש את א"ק, האדם השלם, האדם הכולל, שזוהי צורת אדם. ויש את האדם הפרטי, שהחידוש שבו שעל אף שהוא פרט מא"ק, אבל הצורה שלו היא עדיין מעין צורת א"ק, מעין הצור-רה הראשונה. ויש את הדומם צומח חי, שהם חלקי צורת אדם, אבל כל אחד כחלק כשלעצמו אינו נראה כצורת אדם. כדוגמת תמונה שחתכו לחלקים, כל חלק וחלק לא נראה כצורה שלמה. אלו הן הגדרות יסודיות מאד.

**ולרוב מעלות הא"ק לרוב גדול מעלתו והעלמו לא שלחו בו יד להתעסק בס"ה כ"א בקצת מקומות מועטים ואף גם זה היה בדרך העלם גדול**

**גדר העלמותו של א"ק - התראות צורת נוספות בבריאה זולת צורת אדם**

כמו שהוזכר, סיבת העלמותו של א"ק אינו רק כהגדרה כוללת שמחמת שהוא במדרגה גבוה, מדרגת כתר, אין, נעלמות, לכן הוא נעלם. אלא עומק ההגדרה היא ע"פ מה שנתבאר השתא, שהצורה היחידה שיש בבריאה זוהי צורת אדם, וכל שאר הצורות הם חלקי צורת אדם, לפ"ז, עצם הדבר שעד השתא נראה לנו שיש גם צורה של אדם, וגם צורה של בעל חי, וגם צורה של צומח, וגם צורה של דומם, זוהי העלמותו של א"ק, שאין א"ק באתגליא.

ולעיתיד לבא, כאשר יהיה גילוי של א"ק, סדר העלייה של העולמות מתתא לעילא יהיה כך: עלייה לאלף השביעי (אורות הפה), לאלף שמיני (אורות החוטם), לאלף תשי-עי (אורות האזניים), לאלף עשירי (אורות השערות - שער אותיות עשר), והעשירי יהיה קודש. והגדרת גילוי של א"ק היא, שיתגלה שכל דבר הוא צורת אדם. ובעומק, זה נקרא



## תורת החלפות של אורך ועובי לרש"ש

השמן ששון על אתר מביא את יסודו הידוע של הרש"ש, בתורת ההחלפות של אורך ועובי [והוזכר גם לעיל]. ונבארו בקצרה. כידוע, כל מדרגה מתפרטת לא"ק ואבי"ע, לדוגמא, בא"ק, יש א"ק דא"ק, ויש אבי"ע דא"ק. וכן באצילות, יש א"ק דאצילות, ויש אבי"ע דאצילות. וכן ע"ז הדרך בבריאה יצירה ועשיה. ותורת ההחלפות עניינה, שכל מדרגה מתחלפת עם המדרגה שכנגדה.

לדוגמא, יש א"ק דא"ק ואבי"ע דא"ק, א"ק דא"ק הכולל נשאר במקומו, אולם אבי"ע דא"ק מתחלפים עם אבי"ע דאצילות, ויורד אצילות דא"ק להיות האצילות הכוללת. ולהיפך, האבי"ע דאצילות מתחלפים עם אבי"ע דא"ק ועו"לם להיות אצילות דא"ק. וכן בי"ע דא"ק הופכים להיות א"ק דבי"ע, ולהיפך, א"ק דבי"ע עולים לא"ק הכולל. וכן כל המדרגות כולם מתחלפות, בריאה דעשיה מתחלפת עם עשיה דבריאה, וכן ע"ז הדרך לעולם.

ובזה שכל המדרגות והעולמות מתחלפים, נעשית אחדות כל העולמות כולם. ובעומק, זוהי עומק ההגדרה של שורש תורת האורך והעובי, שהאורך היה בתחילה, וכאשר הוחלף, זה נתהפך מאורך לעובי.

זאת ועוד, בעומק, גם בא"ק עצמו, מה שנאמר כאן "א"ק דבריאה", הרי שחלק מא"ק ירד לבריאה, וחלק מהבריאה עלה לא"ק. וזהו חידוש נורא. מדוע זהו חידוש נורא, שהרי גם בעשיה, א"ק דעשיה, הופך להיות א"ק הכולל, וכן עשיה דא"ק הכולל, הופך להיות א"ק דעשיה. וזהו החידוש הנורא, שהעליון הופך להיות למטה והתחתון הופך להיות למעלה, שא"ק דעשיה יכול לעלות לעשיה דא"ק, ועשיה דא"ק יכול לרדת לא"ק דעשיה. וזהו אחדות העולמות מוחלטת. ולכן היסוד של הרש"ש הינו עומק נורא של אחדות.

זהו יסוד תורת ההחלפות של תורת הרש"ש. לא נרחיב בדברים השתא, אולם יסוד הדברים הללו יתבארו בעז"ה בהמשך פעמים רבות מאד, מחמת שתורת ההחלפות היא מהיסודות המוחלטים של תורת הרש"ש להבנת כל סוגיית העץ חיים.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.

"אדם ובהמה תושיע ה'", כלומר, שיתגלה שהבהמה היא חלק מצורת אדם.

נשוב ונדגיש ונחדד, משום שזו הגדרה יסודית עד למאד. העלמותו של א"ק עניינו, שנראה בהשגתנו שיש צורות אחדות זולת צורתו של א"ק. אין צורה אחרת בבריאה זולת צורה של א"ק, גם צורת הקו, היא לא צורה בעצם, אלא היא תקוה, קו מלשון תקוה, האדם מקוה לדבר שאין בו צורה, לאור א"ס. והרי שאין צורת גמורה בבריאה זולת צורת אדם.

**ואזכיר קצתם בתיקונים סוף תיקון י"ט דמ"א ע"ב וז"ל א"ל אי הכי אשתמודע דאית א"ק לכל הקדומים ואית אדם אחר כו'**

אדם אחר הינו אדם דאצילות, בריאה, יצירה ועשיה.

**גם ריש תיקון ע' דקי"ט וז"ל אמון מופלא רקם וצייר ציורא בהיכליה דא"ק לכל הקדומים דאית אדם כו'**

בדברי שלום בהגהות מובא, ש-א' מ' ו' נ', אמון, הינו גימט' של מ"ה וב"ן. שזהו שורש הצירוף הראשון של זכר ונקבה.

**גם בתיקונים הנ"ל דקל"ב וז"ל אשכחנא ברזא דמתניתין בסתרא דסתרין טמירא דטמירין דאדם דבריאה דאיהו קדמון לכל הקדומים:**

## א"ק שנקרא אדם דבריאה - עניינו

מה שנאמר כאן שא"ק נקרא אדם דבריאה, אין כוונת הדבר שיש ד' עולמות אבי"ע, וזהו אדם דעולם הבריאה. אלא הכוונה היא לא"ק, שביחס לא"ס הוא קרוי אדם דבריאה, כמ"ש הדברי שלום. ונחדד. כידוע, אצילות הוא מלשון אצל, שהוא נמצא אצלו, הגם שהוא נאצל, אבל הוא עדיין אצלו, "ואצלתי מן הרוח" (במדבר יא, יז). לעומת כך, בריאה הוא מלשון לבר, בר-א, מתנתק מהא'. וזהו "ברא" שית", ברא, בריאה, לבר מא'. ולפ"ז, מה שנקרא כאן א"ק "אדם דבריאה", אינו ביחס לאבי"ע שבתוכו יש בריאה, אלא הוא נקרא בריאה ביחס לאור א"ס, שא"ק ביחס לאור א"ס הוא לבר.

\*\*\*





וחיצים, וקוצים מכאיבים.

**חוטם** כתב בזוה"ק (ויחי, רנ, ע"א) גרן האטד, דא ממנא שוטלנא דמצראי, דאתעדי מקמי שולטנותא דישראל. וזה חוטם לשון חיטוי, קליפת מצרים שאמרו ויקצו מפני בני"י, נעשו להם כקוצים. ואיזה קוץ, אטד.

**פה** אבל אין לו פה. ובגרן האטד, נתגלה מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, ונעשה לו פה. בחינת שפתותיו דובבות בקבר. ולכך נטלו כולם ונתנו כתריהם בארנו של יעקב, שהוא בחינת חי.

**עינים - שבירה** אטד קוץ, בחינת קוצים אני מכלה מן הכרם. ושורש השבירה התחיל בנה"י דכתר, שהוא בחינת קוצו של יו"ד, ושם היה פגם בעלמא. כתב בפנים יפות (ויחי, נ, י) ר"ל שהיה הגורן מסובב קוצים מקלל אדם וחוה. שהוא המשכת השבירה שבעינים, ולכך התחיל חטאה ב"ותרא האשה".

ועיין מלבי"ם (שופטים, ט, יד) האטד שהוא גרוע שבכולם, וחסר כל תועלת. נגלה בו תוקף השבירה.

**עתיק** אטד, קוץ, קוצים אני מכלה מן הכרם, כי בשורש זו הארת עתיק, שמעתיק הדבר ממקומו.

**אריך** י"ג תיקונים נעשו ט' לז"א וד' לנוק'. וזהו אטד. א - אחד, י"ג. ט - לז"א. ד' - לנוק'.

**אבל** שם עשו אבל לאביהם יעקב, בחיר שבאבות.

**אמא** גורן האטד, גורן אותיות גרון, ששם בינה דאריך, הנעשית כתרים לאו"א. ולכך תלו שם כל המלכים כתריהם.

**ד"א** אטד, א - אחדות, ט - תיקוני ז"א, ד - תיקוני נוק'. ואחדותם נעשה י"ג תיקונים משורש דאריך, י"ג, אחד.

**נוק'** יצאה נקודה אחת - א. נתווסף לה ט' נקודות -

ט. ולכך נקראת דלה ועניה - ד. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב

על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

**אור א"ט** אטד, קוץ, בחינת קוצו של יו"ד. ועשרה ספירות הגנוזות במאצילן על אף היותם עשרה, כולם בבחינת קוצו של יו"ד, ההבחנה הדקה ביותר של יו"ד, עשרה.

**צמצום** צמצום בחינת קמ"ץ, והוא קוצו של יו"ד, שקטן בחינת קמ"ץ, צמצום, קמ"ץ, ק-מצ, מ"צ שורשם של צמצם. צמצם ב"פ צם.

**קו** כתב בשכל טוב (ויחי, נ, י) ועיקר מילת אטד היינו דרדר, כמ"ש בבראשית (ג, יח), ומתרגמינן אטדין, קוץ, בשורש, כעין קוצו של יו"ד, ודרדר לשון רד-רד, יורד לתתא. ושורש ירידה דתיקון בחינת קו.

**עיגולים** כתיב (בראשית, נ, יא) ויבואו עד גרן האטד. ופירש"י, מוקף אטדין היה, וכו', כגורן המוקף, צורת עיגול.

**יושר** כתב במצודות ציון (תהלים, נח, י, ד"ה אטד) הוא מצבת אילן הקוץ, שהאטד מין אילן הוא, כמ"ש בירושלמי, והובא בתוס' (ברכות, מ, ע"א, ד"ה איתיה). והעץ עצמו בחינת יושר שבו. ועל גבו גדל הקוץ.

**שערות** אטד, קוץ, קוצו של יו"ד, אולם בסוד אור חוזר מתתא לעילא, אטד, אד-ט, בחינת ואד יעלה מן הארץ, אור חוזר. בחינת אור חוזר, שער, עשר, אט-אט. אט - עשר. והוא בחינת קוצי דשערי - קוצים בשערות.

**אזן** יציאת אורות האח"פ מן א"ק הוא בחינת המקיף שיוצא לחוץ. ובדקות דיקנא חפיא על אח"פ, ואח"פ אור פנימי שיצא לחוץ, ודיקנא מקיף, כמ"ש בלשם. וזה צורת אטד שמשמימים אותו סביב לאחר על מנת שהאטד ישמור, כגרן שמקיפים אותו באטד. וכתב האריז"ל שבמקום שיש אורות האזן לתתא אין שבירה שהוא כח השומר כאטד.

ועיין מלבי"ם (שופטים, ט, יד) והמעלה שלו נגד אילני סרק, מה שאי אפשר לקרוב אליו, כי מלא חנית



אביעזר	אדרגזריא	אדרזדא	אזור	אזר
אזרה	אחיעזר	איעזר	אכזר	אליעזר
אלעזר	ארגז	ארזה	ארז	גזר
גזרה	גזרין	גרזים	גרזן	הגזרים
הדדעזר	העזרי	מוזר	מזור	מזכיר
מזכרת	מזרה	מזמור	מזרח	ממזר
מרוז	מרזח	משזר	נאזר	מזרק
נבוזראדן	נזיר	נזר	נזריה	עזור
עזרא	עזראל	עזרה	עזרי	עזריאל
עזריה	פזר	עזריהו	עזריקים	פרזון
פרזות	פרזל	פרזלא	פרשז	רגז
רגזה	רגזו	רוזנים	רז	רזא
רזה	תרזה	זכר	אזכרה	זמר
גזרים	אזרח	פרזלא	זהיר	זרא
זרחי	נגרז	איעזרי	גזהר	הזיר
פרזים	פרזי	זורר	כרוז	אבן העזר
ויועזר	זורח	זכרון	זכריהו	זכרי
זכריה	זמורה	זמיר	זמירה	זמרי
זמרא	זמרה	זמריא	זמרן	זמרת
זעיר	זפרנה	זר	זרבבל	זרד
זרו	זרוע	זרות	זרזיף	זרחיה
זרזיר	זרע	זרענים	זרק	זתר
זרש	חזיר	יזרחיה	יזרעאל	יחזרה
יעזר	ירזמון	לזרות	עזריקים	

## בחניות הספרים בקרוז

**בגאולתם** של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

**היפוכה** של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

**אולם**, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידינו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

**וכפי** שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.





## האם להנגיש את לימוד הקבלה להמון העם

א. האם נכון לחבר פירוש שינגיש את העץ חיים להמון העם בסגנון מתיבתא/שוטנשטיין? ומי שאינו ראוי ממילא יפלט. או שאין לעשות זאת כדי להשאיר את הלימוד בקבלה סתום שלא כל הרוצה יבוא ויטול?

**תשובה** א. כבר יש ריבוי ספרים בדורנו שמסבירים בלשון פשוטה וקלה. ובעיקר פירושים אלו הם על אוצרות חיים.

## ספר דרך ה' לרמח"ל כנגד המערערים

לכבוד הרב שלום. אני אוהב מאד את ספר דרך ה' שנותן בהירות במטרת הבריאה ובעבודת השם. ואני סומך על זה, וכל ההשקפה שלי על ה' על הבריאה ועל העבודה מבוסס על זה.

שמעתי שיש מערערים על ספרי הרמח"ל, ושרק ספרו "מסילת ישירים" מקובל אצל כולם ולא דרכו בנסתרות (והספר דרך ה' הגם שנכתב בסגנון פחות או יותר בשפה פשוטה, אבל כנראה מבוסס על הגישה שלו בקבלה) גם שיטתו בגן עדן ועולם הבא אינו מדויק ומקובל אצל כולם.

האם צריך לחוש לזה או שאפשר לסמוך כל כולי על הספר הזה. מה דעת כבוד הרב בעניין זה?

**תשובה** אפשר לסמוך כל כולך על ספר זה!

## חיסונים ואמונת חכמים

לכבוד הרב הגאון שליט"א. פולמוס רחב התעורר בבית מדרשינו בסוגיא של אמונת חכמים בהקשר של החיסונים, וזאת מבלי להיכנס לעצם סוגיית החיסונים. בהיות שיש מגדולי הדור שהורו שצריך / שראוי / שאפשר / לקחת החיסון, ויש מהם שאף התחסנו בעצמם, ומאידך רבים מזהירים שיש סכנה בדבר, מהם רבני קהילות גדולים וצדיקים, ויש הטוענים שהטעו את זקני הדור, וכנגד יש המזדעזעים מעצם הרעיון לומר שהטעו את הזקנים, ובודאי שאין סכנה בדבר אחר שגדולי הדור סמכו ידם על הדבר, וח"ו לומר שתצא תקלה מתח"י, וטוענים שמערערים בזה על אמונת חכמים, וחוטאים בזה. אלו אומרים - 'המסוכנים יתחסנו',

ואלו אומרים - 'המתחסנים יסתכנו'. ואנו שואלים הצדק עם מי.

א. האם באמת אחר הוראת הזקנים כבר אין לחוש כלל לסכנה ואפשר להתחסן ללא חשש, והוא מיסוד אמונת חכמים, ואסור לחשוב אחרת, או שמותר לחשוב שהטעו את הזקנים ואין זה סותר לאמונת חכמים, ויש מקום לחשוב לדברי האומרים שחיסון זה לא נוסה כראוי, ולמיחש בעי לאותם הרופאים שמזהירים מפניו?

ב. האם יש בחז"ל או בדברי הימים איזה שהוא אזכור למציאות שהזקנים הורו דבר מה והשומעים להם הסתכנו והנמנעים ניצלו?

הבלבול גדול, ומבקשים אנו את הוראת הרב. תודה רבה.

## תשובה

א. כל שעושה כן מתוך תמימות עמוקה, אין לו לחשוש שינזק, כי ה' עמו. ידוע בשם ר' חיים מבריסקו, שודאי אפשר אף שהרשב"א יטעה, אולם לנו אסור לומר היכן טעה.

ב. לא זכור לי מפורש בחז"ל.

## נשים בעבודה מעורבת כדי שהבעל ילמד תורה

בעניין מה שנפוץ שנשים אפ"י שנקראות חרדיות עובדות בעבודה מעורבת, האם יש להתיר זאת: א. אם אין עבודה אחרת? ב. כדי שהבעל יוכל ללמוד תורה? ג. מה הגדר מעורבת, האם אפילו שעובדת בחדר נפרד אסור? תודה רבה.

## תשובה

א. זו דרך שמובילה לקרירות רבה בכל הקומה הרוחנית, ופעמים אף לעריות בפועל רח"ל.

ב. "תורה בטהרתה" אינה יכולה להתפרנס מעבודה "טמאה". אף אם אין עבודה אחרת.

ג. אי אפשר לתת גדרים מוחלטים, נצרך חכם ומבין מדעתו.

פעמים אף בחדר נפרד יש קשר מעשי ונפשי, ופעמים אף קשר מעשי יוצר קרירות גדולה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין הכבוד

### במה שייך דין כבוד

כבוד לגברא, או לתורה שבקרבו. והנה אם זה מדין התורה שבקרבו, אזי האפשרות למחול על כך תלויה באם התורה דיליה היא. משא"כ אם הכבוד הוא לגברא, הרי הוא בודאי בעלים על עצמו, וא"כ יכול למחול על כבודו. ואפשר שרב יוסף סבר שהכבוד הוא לגברא ולכן יכול למחול על כבודו. בעוד שרבי ר"ח סברו שהכבוד הוא לתורה שבקרבו, ולכן האפשרות למחול תלויה באם הוא בעלים על כך, ובזה נחלקו. נבאר עתה את עומק סברת ר"ח שאין הת"ח בעלים על התורה שבקרבו, אפילו שהגה בה יומם ולילה והוא סיני ועוקר הרים. כי מבחינת התורה שבקרבו הת"ח הוא כמו ספר תורה, דיעוין במכות (כ"ב ב') "אמר רבא כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא". וכמו שספר תורה לא שייך שימחול על כבודו, ה"ה ת"ח. והטעם שספר תורה אינו יכול למחול על כבודו, היא לא רק בגלל שאינו בן אדם. אלא מפני שספר תורה, וה"ה התורה שבת"ח, זהו בעצם חפצא שיש מצוה לכבודו, כמצוה בין אדם למקום ולא בין אדם לחבירו. והרי זה כמו שאדם הנושא ספר תורה בידיו, וכולם קמים מפניו, אינו יכול למחול להם על כך, כי מה שהם קמים אינו מצד מצוה שהם מחויבים כלפיו, אלא מצד מצוה שהם מחויבים לשמים ביחס לחפצא שהוא נושא. ואין נפ"מ אם הוא נושא אותו בידיו או בקרבו כתוצאה מכך שהגה בה יומם ולילה. לכן בנו של ת"ח מחויב לכבודו מדין גברא, כמצוה בין אדם לחבירו, מצד שהוא אביו. ויש לו מצוה לכבודו מדין החפצא דתורה שבקרבו, כמצוה בין אדם למקום, מצד שהוא ת"ח. ונראה לפי זה שרביא יסבור שהתורה שבקרבו של הת"ח אינה רק חפצא, ואינה רק כספר תורה שהוא נושא בידו, אלא היא חלק מעצמותו, ולכן א"א להפריד בכבוד הת"ח בין הגברא לתורה שבקרבו. ולכן המצוה בין אדם למקום לכבד את התורה, כאן מתפשטת להיות גם מצוה בין אדם לחבירו, לכבד את הגברא שנעשה אחד עם התורה מתוך שהגה בה יומם ולילה.

### סברא נוספת מדוע רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול

[ד] כפי שנראה לקמן, ישנה סברא שאפילו למד"א הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, אין כבודו מחול לענין הידור (עי' רמב"ם הל' ת"ת פ"ה הי"א). כי בניגוד למחילה על שאר דיני כבוד רב, מחילה על הידור מהוה בזיון לרב, ואין להתיר זאת, ועוד נדון בכך. לפי זה אפשר בדוחק לומר שמה שאמר רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, היינו לענין הידור. אמנם לפי זה קשה קצת, דהרי לכ"ע האב שמחל על כבודו - כבודו מחול, ולא מציינו שמ"מ חייב הבן לקום בפניו, וא"כ יוצא שכלפי האב אין זה בזיון שאין בנו קם בפניו אם מחל לו על כך. וצ"ע מה שנא בין אביו לרבו. וצ"ל שכבוד רבו חשיב טפי מכבוד האב, ולכן יש לחוש לבזיונו טפי. א"נ אולי אפשר לתרץ ע"פ ספר חסידים (סי'

[א] הגמרא בקידושין (ל"ב א') לומדת מהפסוק בפרשתנו (בשלח י"ג כ"א) "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך", שרב שמחל על כבודו כבודו מחול. והנה מצינו כמה וכמה סוגיות העוסקות בכבוד. כאן בקידושין ישנן ו' סוגיות כאלו, כבוד אב ואם, כבוד זקן, כבוד רבו, כבוד נשיא, כבוד מלך וכבוד הקב"ה. בענין כבוד רבו, דייק הבריסקער רב (נמצא בחידושי הגר"ח על הש"ס) ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ה הי"א) שדין זה מתחלק לשניים, אחד חיוב על התלמיד לכבד את רבו (שנלמד מדתנן באבות פ"ד מורא רבך כמורא שמים), ובזה שייכת מחילה, והשני, מצוה לכבד ת"ח (שנלמד מפני שיבה תקום), ובזה לא שייכת מחילה. סוגיה נוספת בכבוד היא סוגית הבשת (עי' משנה ב"ק פ"ג ב'), שהיא בעצם סוגיה של כבוד רק שעוסקת בשלילתה. ישנה גם סוגית כבוד אשתו (יבמות ס"ב ב', ב"מ נ"ט א'). ישנה גם הסוגיה של כבוד בית המקדש (עי' רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז), ומסתעף ממנה כבוד בית הכנסת ובית המדרש (עי' או"ח סי' קנ"א). וישנה גם סוגיה של כבוד ספר תורה (עי' מכות כ"ב ב'). במאמר זה נעסוק בעיקר בגדרי מחילה על הכבוד.

### מחלוקת האם הרב יכול למחול על כבודו

[ב] והנה בסוגיין בקידושין מובא שרב חסדא סובר שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול. אבל רב שמחל על כבודו - אין כבודו מחול. אבל רב יוסף סובר שגם הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, והוא לומד כן מהפסוק הנ"ל בפרשתנו. א"כ שמעינן מרב יוסף שיש לקב"ה דין רב, וממילא שייך בו דיני כבוד ומחילתו. ועי' ברש"י על הפסוק שמפרש שהקב"ה בכבודו היה מוליך את עמוד הענן ובני ישראל הלכו אחר עמוד הענן. הרי שהקב"ה נהג כמשרת עבד העם, ובזה מחל על כבודו (אמנם ברש"י לא משמע שהיה כאן מחילה על הכבוד, אלא להיפך, שמכבודו היה להלך לפניו, ועוד נחזור לכך). בהמשך הסוגיה, רבא מקשה על רב יוסף, הכיצד ניתן ללמוד מהקב"ה לרב בוי"ד. בשלמא הקב"ה יכול למחול על כבודו, כי הוא בעלים על העולם ועל התורה. אבל איך הרב ימחול על כבוד תורתו, הרי התורה איננה שלו לוותר עליה. ומיד רבא חוזר בו, שאם הרב הוגה בתורה יומם ולילה, היא נעשית תורתו, כלשון הפסוק בתהלים (א' ג').

### מדוע רבו שמחל על כבודו אין כבודו מחול

[ג] נברר עתה מדוע סבר רב חסדא שרב שמחל על כבודו - אין כבודו מחול. אפשר שרב חסדא לא סבר שההוגה בתורה נעשה בעלים עליה, כפי שרביא סבר בקושיתו. אבל בעוד שרביא חזר בו, ר"ח לא חזר בו. נבאר זאת ביתר עומק. דהנה יש לחקור האם כבוד לתלמיד חכם הוא

# בענין הכבוד

הוא אלא אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ולא דיליה היא, כדכתיב כי לה' המלוכה, ואין מלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים". כלומר שמלכותו אינה שלו למחול עליה, על דרך שסבר רבא בקושיתו על רב יוסף לענין רב.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ב)

[ז] והנה ברש"י בכתובות (י"ז א' ד"ה שום תשים), משמע סברא אחרת מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו. לשון רש"י שם "שום תשים עליך מלך - ישראל הוזהרו שישומו עליהם שימות הרבה, כלומר שתהא אימתו עליהם, הילכך אין כבודו מחול, שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה". משמע ברש"י (וכך משמע שהבינו המקנה בקידושין ל"ב ב'), שהתורה רבתה שום תשים, ללמדנו שנצטוונו שלא נפרוק את אימת מלכותו מעלינו, ותהא אימת מלכותו עלינו תדיר, ולכן אין המלך יכול למחול על כבודו, כי במחילת כבודו הוא מסיר את אימת מלכותו מעלינו, ומפקיע את המצוה שנצטוונו עליה. אמנם לפי תירוץ זה צ"ע בסוגיין דמשמע שהקב"ה יכול למחול על כבודו, ומאיך הרי מצות יראתו היא תמידית. וי"ל דמצות יראת ה' היא מהפסוק את ה' אלקיך תירא, דהיינו יראתו היא מדין אלוקותו ולא מדין מלכותו, ולכן יכול למחול. ועוד אפשר לומר שבקב"ה מה שהוא מחול על כבודו אין בזה חשש שיפקיע את יראתו, משא"כ מלך בו"ד, ועי' לקמן בסברת איילת השחר.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ג)

[ח] והנה התוס' (סנהדרין י"ט א' ד"ה ינאי קמא) דנים בחילוק מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו, בעוד שת"ח יכול למחול על כבודו. אומרים התוס' שמלך אינו יכול למחול על כבודו משום קרא שום תשים, שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום, אבל תלמיד חכם תורתו דיליה ויכול למחול היטב על כבודו דשלו הוא. אלו תורף דבריהם. הנה החילוקים בין שיטת המהרש"א ורש"י ותוס' הם דקים. לפי המהרש"א הנקודה היא שהמלוכה אינה שלו למחול עליה. לפי רש"י הנקודה היא שמחילה על כבודו מכשילה את הנתנים שחובה עליהם לשים עליהם מלך שתהא אימת מלכותו עליהם. ולפי התוס' הנקודה היא שהמלך עצמו אסור לו למחול על כבודו כי לשם כך מינה אותו העם למלך שתהא אימתו על הנתנים, וזה כל החפצא של מצות המלך, ובמחילתו הוא מפקיע את מצות מינוי המלך. לכאורה רש"י ותוס' הם שני צדדים של אותה מטבע, דהיינו מצות שום תשים, רש"י מצד הנתנים והתוס' מצד המלך. והנה בתלמיד חכם, כבודו אינו החפצא של מהותו, אלא רק דין פרטי, ולכן הוא יכול לותר על כבודו ולהשאר תלמיד חכם. משא"כ מלך שמחל על כבודו, כביכול אינו מלך יותר וביטל את מצות שום תשים. ומה שהקב"ה יכול למחול על כבודו, כי המלכות שלו הוא ויכול להפקיעה כרצונו, משא"כ מלך הרי נתמנה מכח מצוה ואין מלכותו תלויה ברצונו. כאן כבר סברת התוס' נושקת לסברת המהרש"א. א"כ ביאור התוס' מצד אחד נושק לסברת רש"י, שהאיסור למלך למחול היא מצד שהמצוה שבתורה אוסרת עליו למחול, ומצד שני ביאור התוס' נושק לסברת המהרש"א שהמלוכה אינה שלו למחול עליה. אבל למעשה שני צדדים אלו קיימים בכל מצוה בין אדם למקום. המקום ציוה עלי לעשות כך וכך, ואיני יכול לחדול ולא לעשות, חדא כי לא אני החלטתי לעשות כך וכך אלא נצטויתי (מהרש"א), ועוד, שאני מחויב לקיים את מה שנצטויתי (רש"י).

תקע"ג) שגם לאב יש בזיון שאין בנו קם לפניו אפילו שמחל על כבודו, ומה שאמרו שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול, היינו בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב. אמנם צ"ע טובא בסברת ספר חסידים. ואין לומר שכוונת ספר חסידים שדיני אדם היינו בין אדם לחבירו, ודיני שמים היינו בין אדם למקום. כי בשלמא ברבו נראה לקמן חילוק כזה בשם הבריסקער רב, אבל באביו לכאורה רחוק הוא לעשות חילוק בכבודו בין הבחנת אדם לחבירו להבחנת בין אדם למקום, וצ"ע.

## קושיות על הילפותא מהפסוק וה' הולך לפנייה

[ה] והנה רב יוסף שסבר שרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, למד זאת בק"ו מהקב"ה. א"כ אפשר לומר סברא נוספת מדוע סבר רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול. דהרי ראיית רב יוסף נשענת על הילפותא מהפסוק, ואפשר שרב חסדא לא ס"ל האי ילפותא. ויכולים להיות כמה טעמים מדוע לא ס"ל לרב חסדא האי ילפותא. האחד, כמו שהבאנו לעיל את הסברא שברב אפילו שכאשר מחל על כבודו - כבודו מחול, אבל על הידור אינו יכול למחול, כי יהיה בכך בזיון לרב אם לא יהדרוהו, ועל בזיונו שהוא בזיון התורה אינו יכול למחול. והנה ברבו רק על הידור אינו יכול למחול, אבל בקב"ה אפשר שרב חסדא סבר שכל מחילה על כבודו היא בגדר בזיון לו ית'. לכן אם נפרש שהליכת הקב"ה בראש המחנה היא מחילה על כבודו, הרי יוצא שהקב"ה הכשיל את בני ישראל ההולכים בעקבותיו בהנהגת בזיון כלפיו ית'. ולא יתכן שהקב"ה יכשיל את כל הכלל ישראל בעבירה כ"כ חמורה. ועוד אפשר שרב חסדא לא משמע ליה שיש בקב"ה עצם הבחנת הרב. דמהיכי תיתי לתת לקב"ה דין רב. אמנם ברור שהקב"ה הוא מקור כל החכמה, ורק מכוחו אדם יכול ללמוד ולדעת תורה, אבל עדיין הסברא הפשוטה אינה אומרת שאדם למד תורתו מהקב"ה במובן שאדם לומד תורה מרבו. עובדה היא שלא מצינו תואר רב לקב"ה, למרות שמצינו לו תוארים כגון אב ומלך. ועוד אפשר להקשות על עצם הילפותא דלמה נלמד ממנו דוקא שרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, למה לא נלמד מהפסוק שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול, או מלך שמחל על כבודו - כבודו מחול. לכן אפשר לומר שרב חסדא סבר שאין במשמעות הליכת הקב"ה בראש המחנה משום מחילה על כבודו, אלא אולי אפילו להיפך, וכבר הערנו שבפרש"י בחומש משמע שהליכת הקב"ה בראש המחנה היא גופא כבודו ולא מחילה על כבודו.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (א)

[ו] והנה הגמרא לקמן (קידושין ל"ב ב') מביא את המימרא דר' צדוק ללמוד שכשם שהקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים וכו' ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, כך גם יכול רבן גמליאל הנשיא לעמוד ולהשקות את אורחיו. בפשטות משמע שר' צדוק אומר כשם שהקב"ה מחל על כבודו למען בריותיו, כך גם הנשיא יכול למחול על כבודו למען אורחיו. ומיד בהמשך אומרת הגמרא, אבל מלך אינו יכול למחול על כבודו, שנאמר שתהא אימתו עליך'. והנה המהרש"א הקשה, על דרך שרב יוסף למד לעיל מהקב"ה שרב יכול למחול על כבודו, ועל דרך שרב צדוק למד מהקב"ה שנשיא יכול למחול על כבודו, מדוע לא נלמד מהקב"ה שגם מלך יכול למחול על כבודו. ותירץ המהרש"א "שמלכותא דארעא לא

1 לכאורה הסברא הפשוטה היא שמלך יכול למחול לבנו על כבודו כאב למרות שאינו יכול למחול על כבודו כמלך. ופשוט שהדברים אמורים במקום שמחילה על כבוד האב אינה סותרת לכבוד המלך.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ד)

[ט] רבינו יונה (סנהדרין י"ט א') מביא סברא נוספת מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו. "דהתם כי אמרי' דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול משום דכבודו הוא כבוד של ישראל כולו, דהמלך שלהם ניכר, והילכך אינו יכול למחול כבודו של ישראל. אבל כשיש לו דין עמהם ומעמידן אותו יותר יש להם כבוד. כשהם דנין אפי' למלך". א"כ זו סברא הפוכה בדיוק מסברת המהרש"א. לרבינו יונה כבוד המלך אינו שייך לקב"ה, ואינו שייך למלך, אלא שייך לעם. המלך הוא בעצם כבוד העם. כבוד הוא לעם שיש לו מלך. העם הוא זה שממליך את המלך עליו, ולכן המלך אינו יכול למחול על כבודו, כי בכך הוא מוחל על כבוד העם, ופשוט שאינו יכול לעשות זאת. משא"כ הקב"ה יכול למחול על כבודו, כי כבודו הוא עצמו ואינו כבוד נבראיו. לפי סברת רבינו יונה יש לדון האם יוכל המלך למחול אם יהיה כן רצונם של כל העם. ואם תרצה לומר שכן, עוד יש לדון האם צריך שגם הקטנים ישתתפו בהסכמה, או סגי רק בגדולים. דאולי כבוד העם כולל גם את הקטנים, אבל מאידך אין להם כח למחול על כבודם, וא"כ לא יהיה שייך שהעם יוותרו על כבודם. ויותר מסתבר שאינם בכלל כבוד העם.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ה)

[י] סברא נוספת מצינו בתורה תמימה (בשלח י"ג אות ע"ו), מדוע א"א ללמוד מלך בו"ד מהקב"ה בעוד שאפשר ללמוד רב בו"ד מהקב"ה. הוא סובר שברב כבודו ומוראו דין אחד להם, ובמורא מצינו שהוקש מורא רבו למורא הקב"ה (פסחים ק"ח א'), וא"כ גם כבוד רבו הוקש לכבוד הקב"ה, וכמו שהקב"ה יכול למחול על כבודו, כך גם רבו. משא"כ במלך "כבוד המלך הוא שתהיה אימתו מוטלת על הבריות ולא שייך בזה מחילה, כי טבע הענין דורש מוראו וכבודו". לכאורה כוונתו שלא מצינו היקש בין מלך בו"ד לקב"ה, ולכן במלך בו"ד אזלינן בתר סברא אם שייך בזה מחילה, ומצד הסברא לא שייך מחילה. אמנם רש"י ותוס' משמע שסברו שצריך לכך ילפותא מהקרא שום תשים, אבל מסברא לחוד לא היינו אומרים זאת. גם מה שמשמע דס"ל לתורה תמימה דאין היקש בין מלך בו"ד לקב"ה, לכאורה זה הפוך ממ"ש המהרש"א שמלכותא דארעא לא הוה אלא אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ואין מלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ו)

[יא] סברא נוספת מצינו בקובץ שיעורים לר' אלחנן (כתובות י"ז א') "ומשמע דאסור למלך למחול על כבודו כיון שאין כבודו מחול, ולכאורה אף דהעם חייבין בכבודו אף לאחר מחילתו, אבל איזה איסור יש על המלך בעצמו, דמצות אימת המלך מוטלת על העם ולא על המלך, וצ"ל דהמצוה היא משום כבוד המלוכה, וגם המלך בעצמו מוזהר בזה לחלוק כבוד למלכות". א"כ משמע שגם המלך חייב בכבוד מלכותו ולכן אסור לו למחול כי המחילה עצמה היא הפקעה מכבוד מלכותו. לכאורה חידוש הוא לומר שמלך חייב בכבוד המלכות של עצמו. בפשטות מלשון הפסוק שום תשים עליך מלך, משמע שמצות הכיבוד הוא על אלו ששמים עליהם מלך, לא על מי שהושם עליהם מלך. דהרי במלך עצמו לא מתקיים עליך מלך, כי אין עליו מלך.

כלומר משמע שגדר המלכות הוא שליטה על אחרים, ולכן ממילא המלך מופקע מכך. ואולי י"ל שר' אלחנן פירש את הפסוק באופן שביחס למלך נאמר רק שום תשים מלך, בלי העליך, וביחס לעם נאמרה רבותא עליך, ולא באה הרבותא דעליך להפקיע את המצוה ביחס למלך עצמו, רק להוסיף על כך. ממילא א"כ גם המלך מחויב בכבוד מלכותו. א"נ אולי פירש ר' אלחנן שבמלך עצמו ישנה הבחנה שהוא מלך וישנה הבחנה שהוא אדם ככל האנשים, וההבחנה השניה מקבלת על עצמה את ההבחנה הראשונה, ולכן עליך קאי גם על האדם שבמלך.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ז)

[יב] סברא נוספת מצינו באיילת השחר (קידושין ל"ב ב'). תורף דבריו שבקב"ה מחילה על כבודו בכך שהוא מוריד גשמים וכד' אינה מבטלת את אימתו על ברואיו, משא"כ במלך בו"ד אם ימחול על כבודו, שוב לא תהא אימתו על נתיניו. לפי דבריו צ"ע האם האימה נחוצה מצד עצמה וסגי באימה שאין מקורה במלך כגון שיש לו פקידים עריצים, ואז יוכל המלך למחול על כבודו, הוא האם האימה צריכה להיות דוקא מצד המלכות, ואז המלך לא יוכל למחול על כבודו בשום ענין. ולכאורה נראה כצד השני.

## האם מדיגת כוס היא מחילה על כבוד

[יג] והנה לאחר שרבא חזר בו והודה שהרב יכול למחול על כבודו, כי התורה דיליה היא, מקשה הגמרא שלכאורה רבא עצמו לא נהג כך. דהרי בנשואי בנו, כאשר רבא הגיש לאורחיו האמוראים משקה, הקפיד רבא על אותם אמוראים שלא קמו בפניו. משמע שהרב אינו יכול למחול על כבודו. ומבאר הר"ן (דף י"ג ב' בדפי הרי"ף) שהמקשן סבר שאם היה מותר לרבא למחול על כבודו בודאי היה עושה כן. אלא מדהקפיד ש"מ שאסור לו למחול. אמנם המהרש"א פירש את קושית המקשן קצת אחרת. דבעצם כך שהגיש משקה לאורחיו מוכח שמחל רבא על כבודו, ובזה שהקפיד מוכח שהמחילה לא מהני, ולכן מוכח שהרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול<sup>2</sup>. אבל הר"ן הבין שהגשת המשקה אינה מחילה על כבודו, אלא דרך הנהגת מארח כלפי אורחים. והנה בהמשך, הגמרא מביאה שו"ט להוכיח שגם נשיא שמחל על כבודו מוכח מחול. שם מסופר על רבן גמליאל הנשיא שהגיש משקה לר' אליעזר שסרב לקבלו כי סבר שכבודו של נשיא אוסר עליו להגיש משקה לאורחיו. לכאורה מוכח מכאן שמדיגת כוס היא מעשה של מחילת כבוד, כמהרש"א ולא כר"ן. אבל כשמדייקים היטב, רואים דיוק נפלא בגמרא. דבמעשה דרבא היה מדובר בשמחת נישואין, ומאידך במעשה דרבן גמליאל היה מדובר במשתה בבית בנו של ר"ג. ויש מקום לחלק ולומר שבשמחת נישואין אין זה מחילת כבוד לאב

2 לכאורה היה מקום ללמוד הפוך בגמרא, שרבא הקפיד על אלו שקמו בפניו, ולא על אלו שלא קמו בפניו. כי מכיון שבכך שהיה עומד ומשקה אותם מוכח שהוא מוחל על כבודו, א"כ רצונו הוא כבודו, כמו שאומר הירושלמי (קידושין כ' ב') על אמו של ר' ישמעאל שרצתה לרחוץ את רגלי בנה ואח"כ לשתות את מי הרחצה, ור' ישמעאל לא הסכים לכך, ורבנן אמרו לו שרצונה הוא כבודה ושיניח לה לעשות כן. אין זאת ההבנה הרגילה באם שמחלה על כבודה כבודה מחול, אלא חידוש הוא כאן, שזהו גופא כבודה שיניח לה לעשות כרצונה, דהיינו למחול על כבודה כדי לכבדו. ועד"ז אפשר לומר שעל האמוראים שקמו בפניו הקפיד, כי רצונו הוא כבודו היה לכבדם, ולא שהם יכבדוהו. לפי זה המקשן מביא ראיה מאלו שקמו, שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולא אמרין ברב רצונו הוא כבודו. לפי"ז תירוף הגמרא הוא שאלו שקמו טעו ולא לגמרי טעו, אלא שהיו צריכים לעשות לו הידור בלבד ולא לקום בפניו, ואז רבא לא היה מקפיד עליהם. זהו פרוש רחוק בגמרא, ולא כרש"י, ולא הבאנו אותו אלא כדי להזכיר את החידוש בירושלמי.

שהוא מדין ת"ח, ועיי"ש עוד כי קיצרנו<sup>3</sup>.

## כבוד אב ואב וכבוד רבו הוא מדין פריעת חוב

[טז] והנה איתא בירושלמי (קידושין כ' ב') "אמר אבא בר כהנא, השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה מן החמורות. מצוה קלה שבקלות זו שילוח הקן, מצוה חמורה שבחמורות זו היא כיבוד אב ואם. ובשתייהן כתיב והארכת ימים. אמר רבי אבין, מה אם דבר שהוא כפריעת חוב, כתיב בו למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך, דבר שיש בו חיסרון כיס וסיכון נפשות – לא כל שכן". רב אבין א"כ למד הפוך מאבא בר כהנא, מצות כיבוד אב ואם זו מצוה קלה, מפני שהיא כפריעת חוב, בעוד ששילוח הקן זו מצוה חמורה. בהמשך הגמרא מובא שגם רבנן מודים שכבוד אב ואם הוא כפריעת חוב, ומ"מ הם סוברים שמצות כבוד אב ואם גדולה ממצות שילוח הקן, עיי"ש. עכ"פ עולה שכבוד אב ואם הוא בגדר פריעת חוב להוריו על שהולידוהו וגידלוהו ולימדוהו (פני משה וקרנן עדה). א"כ מובן מאד כיצד יכולים אב ואם למחול על כבודם, כי כבודם הוא פרעון חובם, ועל חוב יכול אדם למחול, וכן למחול לחצאין. לפי יסוד זה מובן גם דין כבוד רבו, שהוא פרעון חוב על שמביאו לחיי עוה"ב, ולכן יכול למחול על כבודו. מאידך כבוד ת"ח שאינו רבו בודאי שאינו קשור לסוגיה של פרעון חוב, ולכן לא שייך בו מחילה. והנה אמנם הבריסקער רב אינו מזכיר להדיא את הסברא של פרעון חוב, אבל כך משמע בדבריו שכותב שיש לאדם חיוב לכבד את רבו, וברמב"ם שהעסקנו לעיל כתוב שחיוב זה נובע מכך שרבו מביאו לחיי עוה"ב.

## קשה כיצד נשיא ות"ח יכולים למחול על כבודם

[יז] לפי סברא זו ברור מדוע נשיא ות"ח אינם שייכים לפרשה של מחילה מדין בעל חוב, כי החיוב לכבדם אינו בגדר פרעון חוב, אלא בגדר מצוה בין אדם למקום, וגם אם יכולים למחול, אין זה מגדר בעל חוב. ובאמת צ"ע איך בכלל יכולים נשיא ות"ח למחול, דהרי כיבודם הוא מצוה בין אדם למקום<sup>4</sup>. ומ"מ מפורש בגמרא שנשיא יכול למחול על כבודו, וכן פסק הרמב"ם בסוף הל' ת"ת שת"ח יכול למחול למי שביזוהו בסתר, ורק כאשר ביזוהו בפרהסיא אסור לו למחול, וצ"ע על הבריסקער רב שכתב בהדיא שת"ח אינו יכול למחול על כבודו אלא רק רב לתלמידו.

## מחלוקת ר"ן מהרש"א בגדר מצות כיבוד רבו

[יח] נחזור עתה להתבונן בשאלה האם שייכת מחילה לחצאין. והנה בכבוד אב, על הצד שכיבודו הוא פרעון חוב, פשוט שייכול למחול לחצאין, כמו כל בעל חוב שייכול למחול חלק מחובו. אבל אם נלמד שדין כיבוד ההורים הוא משם מצות כיבוד, ולא כפרעון חוב, יש לעיין איך שייכת מחילה לחצאין. הרי המצוה היא כיבוד, לא עשיית מעשה זה או אחר, וא"כ אין האב יכול למחול על מעשה פלוני, דהרי הבן אינו מחויב במעשה פלוני אלא מחויב במצות כיבוד. א"כ האב רק יכול למחול על

למזוג כוס לאורחים, משא"כ בבית המשתה הוי מציגת הכוס עיי האב מחילת כבוד. א"כ זה תירוץ על הר"ן, וגם מבאר לשיטתו מדוע הזכירה הגמרא את נסיבות הספור דמציגת כוס בשמחת נישואין, שבמבט ראשון לכאורה אין צורך לספר זאת לפי פירוש הר"ן.

## האם ישנה מחילה לחצאין

[יד] עוד אפשר לומר שגם הר"ן יודה שמציגת כוס הוי מחילה על כבודו, אבל אין זה מוכיח שרבא מחל על כבודו לכל דבר, כגון גם לענין קימה. שאפשר דעל מה שחזינן דמחל, כגון על מציגת כוס, ידעינן שמחל, ועל מה שלא חזינן דמחל, כגון על קימה, הו"ל כאילו לא מחל. ומהלך זה יתרחץ קושיה חמורה על הפירוש הקודם בר"ן, דהיינו מאי קס"ד דאמוראים שלא קמו בפניו. בשלמא אי נימא דמכיון דחזו דרבא מוחל על כבודו במציגת הכוס, טעו לחשוב שאין מחילה לחצאין. וקמ"ל התרצן שלא טעו לגמרי, דבאמת מקימה פטורים הם, ובהידור סגי. אבל אם אין במציגת הכוס משום מחילה על כבודו, כיצד יתכן שזולו בכבוד רבא ולא קמו בפניו. ועיי היטב במהרש"א שכל זה טמון בדבריו. והנה יש לברר את גדר מחילה לחצאין. והנה הרב אלישיב (בספר הערות על קידושין בפרושו לקושיית המקשן) כתב שהפשטות היא שאין מחילה לחצאין, אלא מי שמוחל מוחל כל מה ששייך שימחול. ובודאי שבעיקרון זה כך. מאידך, הרי בד"כ המוחל על כבודו אינו מוחל על בזיונו, וקשה לנמחל לדעת בכל ציור פרטי האם גם כאן ימחול המוחל על כבודו או שמא לא ימחול כי הוא רואה כאן בזיון. והרי בזה גופא טעו האמוראים שלא קמו בפני רבא. ודבר זה יכול להשתנות לא רק מצויר לציור אלא אפילו באותו ציור מעת לעת.

## הרמב"ם מחלק בין דין כבוד רבו לדין כבוד ת"ח

[טו] לשם כך נתבונן עתה ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ה). בה"א הרמב"ם כותב "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו וביראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, ורבו יותר מאביו, שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא". עיי בר' שלמה איגר (עיי בספר המפתח לציניום) שמקשה שבתחלה כתב הרמב"ם "כשם" ואח"כ כתב "יתר", ועיי"ש מה שתיריך. אמנם לכאורה הפשטות שה"כשם" בא ללמדנו את עצם זה שיש חיוב לכבד רבו ולירא אותו, שהרי אין זה מפורש בקרא. וה"יתר" בא ללמדנו את שיעור הכבוד והיראה. והנה הזכרנו בתחילת המאמר שהבריסקער רב דייק מהלכה י"א שהרמב"ם מחלק את דין כבוד רבו וכבוד תלמיד חכם לשנים. בפ"ה דן הרמב"ם בהלכות כבוד רבו. ובפ"ו בהלכות כבוד ת"ח. מאידך התוס' בסנהדרין שהזכרנו לעיל משמע שלא ירדו לחילוק זה אלא התייחסו לכבוד רבו ולכבוד ת"ח כאל סוגיה אחת. בפ"ה הי"א הביא הרמב"ם את מסקנת הסוגיה דרבא בשמחת נישואי בנו, "הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו או באחד מהן לכל תלמידיו או לאחד מהן, הרשות בידו. ואח"פ שמחל, חייב התלמיד להדרו ואפילו בשעה שמחל". הרי מפורש כאן שהרמב"ם סבר שישנה מחילה לחצאין, ועוד נחזור לכך. אבל לענינו, הבריסקער רב מעמיד יסוד ברור. הרמב"ם מחלק בין דין כבוד רבו לדין כבוד ת"ח. מחילה מהני בדין של רבו, כי זה חיוב בין אדם לחבירו, אבל בדין של ת"ח לא מהני מחילה, כי זו מצוה בין האדם למקום. לכן רבא יכול היה למחול רק על דין הקימה, שהוא מדין רבו, ולא על דין ההידור

3 לענין אם כבוד רבו הוא מדאורייתא, הנה הרמב"ם בפ"ה הי"א לא הביא מקור בקרא לכך, אלא הביא את המשנה באבות (פ"ד מ"ב) מורא רבך כמורא שמים. ועיי בתוס' הרא"ש (קידושין ל"ג ב') ובפרישה (יו"ד רמ"ב אות ב') שחיברו את המשנה באבות לדרשה של ר"ע (ביק ל"ג ב') את ה"א תירא, לרבות ת"ח. והנה הרמב"ם עצמו נוהר שלא לחבר את המשנה דאבות למימרא דר"ע, דר"ע מיירי בת"ח ולא ברבו, והרמב"ם הרי חילק בין כבוד רבו לכבוד ת"ח, וכבוד ת"ח למד הרמב"ם מוהדרת פני זקן, ואת המימרא דר"ע לא הביא הרמב"ם בשום מקום. ותמוה שהבריסקער רב הביא את מקור הרמב"ם לכבוד רבו מהקרא דאת ה"א תירא, ועיי כוונתו למימרא דר"ע, וצ"ע.

4 ולכאורה צריך לומר שלמרות שהחיוב הוא למקום, מ"מ נתנה התורה לבעל הכבוד את הזכות להפקיע את החיוב בכל מקום שאין הדבר מביא לנזק, משום שראוי לאדם להעביר על מידותיו.

## תירוץ קושית הדברות משה

[כ] לפ"ז לכאורה אפשר ליישב את קושית הדברות משה כאן (קידושין סי' נ' בהערה כ"ו), השואל מדוע בנשיא הסברא החיצונית היא שכבודו אינו מחול, עד שמביאים ראייה מאברהם שכבודו מחול. בעוד שבמלך הסברא החיצונית היא שכבודו מחול עד שמביאים דרשה, שום תשים שתהא אימתו עליך, להוכיח שאין כבודו מחול. ונראה לתרץ שבמלך כמו באב וכמו ברב, מצות כיבודו היא מדין פרעון חוב, דהרי כל צרכי העם מוטלים עליו. משא"כ הנשיא, שהוא גדול הדור, אין מהות תפקידו עושה אותו לבעל חוב על האחרים. לפ"ז יש מקום בסברא חיצונית לומר שמצות כיבוד נשיא תהיה חמורה יותר ממצות כיבוד מלך, דהיינו, שנשיא לא יוכל למחול על כבודו ומלך יוכל למחול על כבודו. מפני שמצות כיבוד נשיא זהו דין בעצם כבוד מוסד הנשיאות, משא"כ במלך מצות כיבודו היא מדין פירעון חוב. אבל למסקנת הדברים קי"ל איפכא.

## ההבדל בין מלך לנשיא

[כ\*] לפ"ז לכאורה אפשר ליישב את קושיה אחרת. הנה ר' אליעזר סבר שאין ראוי שרבן גמליאל הנשיא ימחול על כבודו וישמש את אורחיו, ור' יהושע ענה לו שאם אברהם שהיה גדול הדור וגדול מרבן גמליאל מחל לו, אז מותר גם לרבן גמליאל למחול על כבודו. משמע שהסברא הפשוטה היא שנשיא אינו יכול למחול על כבודו, וצריך ראייה להוכיח שיכול למחול. מאידך במלך מצינו שהסברא הפשוטה היא שהוא יכול למחול על כבודו, ולכן צריך להביא קרא משום תשים שאסור לו למחול על כבודו. ויש להבין זאת. ונראה לתרץ שבמלך כמו באב וכמו ברב, מצות כיבודו היא מדין פרעון חוב, דהרי כל צרכי העם מוטלים עליו. משא"כ הנשיא, שהוא גדול הדור, אין מהות תפקידו עושה אותו לבעל חוב על האחרים. לפ"ז יש מקום בסברא חיצונית לומר שמצות כיבוד נשיא תהיה חמורה יותר ממצות כיבוד מלך, דהיינו, שנשיא לא יוכל למחול על כבודו ומלך יוכל למחול על כבודו. מפני שמצות כיבוד נשיא זהו דין בעצם כבוד מוסד הנשיאות, משא"כ במלך מצות כיבודו היא מדין פירעון חוב. אבל למסקנת הדברים קי"ל איפכא.

## כבוד נאצל וכבוד נברא

[כא] נעבור עתה לדברי אגדתא הנוגעים לכבוד. הנה לעיל הבאנו את דברי המהרש"א שמלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ולא דיליה היא ואין המלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמיים. ולעומת זאת הבאנו את דברי רבינו יונה שכבוד המלכות הוא כבוד העם, דהיינו כבוד של נברא. הרי שמצינו שני סוגיות של כבוד – סוג של כבוד השייך לעליון, וסוג של כבוד

מצות הכיבוד, ואז ממילא זו מחילה כללית ולא לחצאין. לדוגמה, האב רוצה למחול לבנו מלהגיש לו את הכוס. אבל הוא חייב למחול לו על השם המחייב, והשם המחייב אינו הגשת כוס, אלא מצות כיבוד. א"כ כדי למחול לו על הגשת הכוס האב חייב למחול לו על כיבוד אב, וממילא אין זו מחילה לחצאין. והנה לעיל הבאנו את מחלוקת הר"ן והמהרש"א, ודרך אחת להבין את מחלוקתם היא שלדעת המהרש"א אין מחילה לחצאין, ולכן ידעו האמוראים שאם מחל במזיגת הכוס מחל גם על הקימה (אמנם למסקנת הדברים על ההידור לא מחל). אבל לפי הר"ן, גם אם מחל במזיגת הכוס, אין הכרח שמחל על קימה, דאפשר שעל זה מקפיד ועל זה אינו מקפיד. א"כ נימא אן שהמהרש"א סובר שמצות כיבוד רבו היא מצות כיבוד, ולכן מחילה לחצאין אינה שייכת, בעוד שהר"ן סבר שמצות כיבוד רבו היא פריעת חוב ולכן שייכת מחילה לחצאין.

## האם יכול הרב למחול על כבודו ולתלמידים אסור למחול על כבודו

[יט] הנה ישנה קושיה נוספת שהמהרש"א הקשה ולא תירץ. מהסוגיה דאברהם שירת את המלאכים, הגמרא למדה שנשיא שמחל על כבודו – כבודו מחול. שמע מינה, שאם נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אסור היה לאברהם לשרת את המלאכים. דא"א ללמוד שאם אין כבודו מחול, אזי לאברהם היה מותר לשרת אותם ורק לאורחיו היה אסור לקבל את שרותו. דאורחיו, בין אם הם מלאכים ובין אם הם ערביים, אינם במדרגה שיהא עליהם איסור לקבל את שרותו של נשיא. כי המלאכים הם למעלה ממדרגת אברהם, וערביים הם כבעלי חיים. וע"כ הראיה היא מאברהם. א"כ ה"ה אם רב שמחל את כבודו אין כבודו מחול, אזי אסור היה לרבא למחול על כבודו. וא"כ קשה על המקשן שסבר שמכך שרבא הקפיד הרי מוכח שאין כבודו מחול, הכיצד היה מותר לרבא למזוג להם הכוס. הרי בכך גופא הוא מחל על כבודו, ואם אין כבודו מחול אסור היה לו לעשות כן<sup>5</sup>. תשובה לדבר. מצות כיבודו של רבא ע"י תלמידיו האמוראים היא מדין פריעת חוב, בעוד שבנשיא, מצות כיבודו בודאי אינה מדין פריעת חוב. א"כ לפי המקשן צריכים לחדש, שאפילו שרבו שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אין זה מצד הרב שמכבדים אותו, אלא רק מצד התלמידים. כלומר, הרב רשאי למחול על כבודו, ולנהוג כאילו מחל על כבודו, כגון למזוג להם כוס, אבל הם מצידם חייבים לנהוג כאילו אינו מחל על כבודו, והם עדיין חייבים בפרעון חובם. משא"כ בנשיא, שמצות כיבודו אינו מצד פריעת חוב, על הצד שאם מחל על כבודו אין כבודו מחול, צריכים לומר שזהו דין בעצם הנשיאות שהוא אינו יכול למחול, והדבר חל עליו כמו על האחרים, ולכן גם לנשיא עצמו אסור למזוג כוס לאחרים. והנה כל הנ"ל בארנו לפי סברת המקשן. אבל לפי התרצן, וכך קי"ל להלכה, רב שמחל על כבודו – כבודו מחול (מחוץ לענין הידור שהוא מדין הת"ח שבו ולא מדין רבו). ולפי שיטת התרצן, אפשר לומר שלו ההלכה היתה שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, הרי שהיה זה דין בעצם מוסד הרבנות, ולכן גם לרב אסור היה למחול על כבודו).

5 עוד קשה על המקשן, איך לא קמו האמוראים מפני רבא. וי"ל שהמקשן סבר שהם חולקים על רבא. אמנם דחוק לומר שתלמידו רבא יחלקו עליו, וצ"ע. ועוד קשה על המקשן, שמא מעשה זה היה קודם שרבא חזר בו. וי"ל שלא נראה כן למקשן.



# בענין הכבוד

שייך לומר כן. וביתר ביאור, גם במקומות שנגלה בהם הכבוד, דרגות הכבוד חלוקים ומשתנים זה מזה. ומצד כך שדרגות הכבוד משתנות, שייך לומר שמקומו של אדם מכבודו. אלא שחז"ל הק' רוצים ללמדנו במימרא הנ"ל, שאדם הפועל במערכת שהמקום מכבד את האדם, הרי שהוא פועל בענף של הכבוד, ובענף אין מקור של חיות. משום שכפי שבארנו, מקור החיות של הכבוד התחתון – שהוא כבוד נברא, שהוא כבוד נפרד, שהוא כבוד שלא נמצא בכל מקום, ובמקום שהוא נמצא הוא נמצא בהדרגה – מקור היניקה של כבוד זה, מקור ההשפעה שלו, הוא מהכבוד העליון, מכבודו מלא עולם. לכן חז"ל הק' מלמדים אותנו במימרא הנ"ל, שעבודת האדם היא למשוך את הכבוד ממקור הכבוד, ואז האדם מכבד את מקומו. א"כ ישנה גם הבחנה דמכבד את מקומו, וישנם בכך חילוקי מקומות, אבל התכלית היא שמקור השפעת הכבוד יבוא לא מהענף אלא מהשרש לענף.

## ישנה באדם בחינה של כבוד נאצל

[כד] אין כוונת הדבר שהאדם ישאר תדיר במדרגת כבודו מלא עולם שכל המקומות שוים זה לזה. אלא הכוונה היא שיקבל את הכבוד מהמקום שכל המקומות שוים זה לזה מחמת שכבודו מלא עולם, והוא ימשיך את אותה נקודת הכבוד להשתלשל למקום שישנם חילוקי מקומות. משא"כ אם הכבוד מגיע מהמערכת ההפוכה – שהמקום מכבד את האדם, הרי שהאדם מגיע ממקום הנפרדות ואין לו חיבור לנקודת השרש של הכבוד שהיא האדם מכבד את מקומו. והנה עצם היכולת של האדם למשוך את הכבוד משרש הכבוד ואז הוא מכבד את המקום, מוכיחה שישנה באדם הבחנה של כבוד נאצל. דאם כבודו היה רק בהבחנה הנקראת לבר, איך היתה אפשרות שאדם יכבד את מקומו. דהרי אדם אינו יכול לכבד את המקום אם אין בו נקודה הנקראת כבוד.

## תפיסת כבוד ביחס לאחרים וביחס לעצמו

[כה] נבאר. ישנה בחינת כבוד בתפיסה של לבר, שהיא תפיסה חיצונית. זו תפיסה של כבוד ביחס לכיצד אחרים תופסים את המכובד. מצד תפיסה זו, כל כבוד הוא לבר, לחוץ. זו תפיסה כיצד אחרים מתייחסים לאדם, לא כיצד הוא מתייחס לעצמו. זו התפיסה של הכבוד התחתון, של הכבוד הנברא. משא"כ מצד התפיסה של הכבוד העליון, שכבודו מלא עולם, אז אין מושג של לבר, וא"כ על כרחך תפיסת הכבוד היא לא ביחס לכיצד האחרים תופסים את המכובד. כבוד שהוא בהבחנה של הדרגה, בהבחנה שיש מקומות שאין שם כבוד, זהו כבוד ביחס לכיצד אחרים תופשים את המכובדות וזה לא כבוד עצמי במכובדות. זהו בעצם כבוד של התפרדות, כבוד של חילוק. משא"כ מצד התפיסה שהכבוד הוא כבוד שכולל את כל המקומות, אז הוא לעולם לא נמצא חוצה לאדם, אלא הוא עצם ההויה שכוללת את הכל. מצד זה הוא לא כבוד של התחלקות. מצד זה הנשמה בעצמה נקראת כבוד. לא מצד התפיסה החיצונית, אלא מצד מה שהנשמות קשורות בכסא הכבוד, ומושרשים בכבוד העליון של כבודו מלא עולם, ולא בכבוד המתחלק. ומצד כך עומק ענין האדם מכבד את מקומו הוא להפוך את תפיסת הכבוד שלו מתפיסת חוץ לתפיסת פנים.

## כבוד מלכות הגדרתה היא כוללת את כולם

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

השייך לתחתון. אלא שגם בכבוד השייך לעליון אין הגדרת הדבר שזהו כבודו של הקב"ה להדיא, אלא שזה כבודו של הקב"ה המתלבש במלך. הרי שבכבוד הנברא עצמו מתגלות כאן שתי סוגיות. האחת, כבוד שענינו מה שהתחתון הוא חלק מהעליון, המלכות של הנברא היא מעין מלכות דרקייעא והיא חלק מהמלכות דעליון, ולכן כבוד מלכות דארעא נקראת כבוד מלכות דרקייעא. והשנייה, כבוד ששייך בעצם לנבראים. בלשון רבותינו (עי' הקדמת תק"ז דף ה' א' ודף ו' ב'), מכנים זאת כבוד נאצל וכבוד נברא. נברא הוא מלשון לבר מלשון לחוץ, וזהו כבוד מצד הנבראים. לעומת זאת כבוד מצד הבורא נקרא כבוד נאצל, נאצל הוא מלשון אצל מלשון אצלו. אלו הן שתי סוגיות הכבוד. ובעומק אלו ואלו דברי אלקים חיים, ובמלכות ישנן שני חלקי הכבוד הללו. ישנו חלק כבוד העליון שהוא הכבוד הנאצל. והוא מצד מה שהמלכות קשורה לעליונים. וישנו החלק השני של הכבוד, שהוא מצד מה שהמלך יוצא לשדה, יוצא לעם, יורד לעם, ומצד כך זהו כבוד נברא, כבוד העם. הרי שהמלכות כוללת בקרבה את שני חלקי הכבוד, הן את ההתקשרות לא"ל עליון שמשם ההבחנה של מלך הכבוד, ומכח כך נגלה במלכות כבוד. ומאידיך המלכות מגלה את הכבוד של הנבראים.

## כבוד נברא אינו בכל מקום

[כב] אבל ברור ופשוט שאין אלו שני חלקים נפרדים בגדרי כבוד המלכות. אלא כבוד הנברא הוא השתלשלות והשפעה מכבוד המעין מלכות דרקייעא. הכבוד התחתון שהוא בבחינת כבוד נברא, שייך לנבראים, שייך לאלו שמולכים עליהם, תמליכוני עליכם. זוהי מלכות מצד העליכם, מצד הנבראים. השרש של אותו כבוד הוא בכבוד העליון. שתי סוגיות הללו של כבוד, הן שתי מהויות שונות לגמרי של כבוד. דמצד הכבוד העליון נאמר כבודו מלא עולם. אבל מצד הכבוד התחתון ישנו מקום שהכבוד מסתלק משם, כמו שאומרת הגמרא (ברכות ס' ב') שהנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים, כלומר התכבדו והשארנו בחוץ. מצד הכבוד העליון שכבודו מלא עולם לא נאמר התכבדו מכובדים, הוא מלא את הכל. אבל מצד הכבוד התחתון, שהוא כבוד הנבראים שהם בעלי חומר, יש להם מקום יציאה לגסות החומר, ושם ישנו סילוק של כבוד. ומצד כך נאמר התכבדו מכובדים והשארנו בחוץ. ואין זה שייך בדוקא על מקום בית הכסא, אלא זו הגדרה בעצם מהות הכבוד התחתון שיש מקום שהיא נעדרת משם. במקום גילוי החומר הגמור שזו בחינת הפסולת שיש דין להרחיק מצואתו ד' אמות, במקום הזה אין גילוי של כבוד. א"כ בניגוד לכבוד העליון שהוא בהבחנת דכבודו מלא עולם, שהוא שייך בכל המקומות, ישנו הכבוד התחתון שהוא חלוק בגדרי המקום.

## הבחנה שבמקום מכבד את האדם

[כג] איתא בגמרא (תענית כ"א ב') לא מקומו של אדם מכבדו, אלא האדם מכבד את מקומו. והנה כאשר חז"ל באים ואומרים לנו שאין המקום מכבד את האדם, אז על כרחך שישנה הו"א הפוכה, דאם אין שום סלקא דעתך כזאת, מאי קמ"ל חז"ל. כל שקר אם אין בו נקודת אמת אין לו קיום. לכן ע"כ ישנה נקודת אמת בכך שהמקום מכבד את האדם. והנה מצד התפיסה הנקראת כבודו מלא עולם, לא שייך לומר שהמקום מכבד את האדם, דהרי כל המקומות שוים. אלא דוקא מצד התפיסה שישנם מקומות שנגלה בו הכבוד וישנם מקומות שלא נגלה בו הכבוד,

המתחלק לפרטים. ויתר על כן, בשעה שהוא הוריד את הכבוד מכבוד דכללות לכבוד דפרטים, ומעצמו הוא מסלק את מקום הכבוד, אז הוא עצמו הופך להיות התכבוד מכובדים, שהוא מקום הצואה שאין לה חיות. המורד במלכות מכניס את עצמו לאותו מקום שאין שם קיום כללות הכבוד, אלא מוריד אותה למקום שבו הכבוד מתחלק לחלקים. זוהי ראשית המיתה. ובנוסף, במקום החלקי כבוד הוא מעמיד את עצמו במקום שאין בו כבוד, ולכן אין בו נקודה של חיות. דהרי המלך הוא לב העם והלב הוא מקור החיות של האדם. וכאשר האדם מסלק את עצמו ומורד במלכות, אז הוא מנתק את חיותו ממקור החיות של המלכות, והרי שאין לו חיות בעצם.

## חסרון דלא יצא טבעך בעולם

[כט] הגמרא (מגילה י"ד ב') מביאה שאביגיל אמרה לדוד המלך, שאול עדיין קיים, ועדיין לא יצא טבעך בעולם. כלומר, אביגיל אמרה לו שעדיין חסר במלכותו, משום שהגדרת המלכות היא שיצא טבעו בעולם. בפשטות, כוונתה היתה מצד התפיסה של כבוד שהוא לבר, ואמרה לו שמלכותו אינה כוללת הכל, ולכן אינו רשאי לדון את בעלה נבל הכרמלי כמורד במלכות. אבל בעומק יותר, החסרון דלא יצא טבעך בעולם הוא חסרון במלכות של כבודו מלא עולם. כל זמן שהכבוד של המלכות לא נגלה בחוץ, אזי גם בפנים הוא בתפיסה של חלק. זה חסרון בעצם שרש גילוי המלכות. כאשר המלכות היא מלכות שלמה, אז היא ומלכותו בכל משלה. ועד כמה שהיא מלכות רק בבחינה של פנים, בבחינה של בכח ולא יצא לפועל, בהבחנה שלא יצא טבעו בעולם, הרי זה חסרון בכל עצם שרש המלכות הכללית.

## מלכות בית דוד ומלכות בית אפרים

[ל] ובלשון אחרת. כידוע ישנן שתי מלכויות, מלכות בית דוד ומלכות יוסף שהיא מלכות אפרים. מלכות בית דוד היא מלכות דכללות ומלכות אפרים או יוסף היא מלכות דפרטות. ולכן מלכות ירבעם באה במחלוקת, שהתחלקה ממלכות בית דוד. כי כל מהותה הוא גילוי מלכות של חלק. שמתחילה היתה רק מלכות אחת שהיא מלכות בית דוד, שהיתה גילוי של המלכות דכללות, ומלכות אפרים שהתגלתה לאחר מכן, היא מלכות דפרטות. ולכן כאשר היא התגלתה היא יצרה פרטות גם במלכות בית דוד. אבל לעתיד לבוא, על זה נאמר "ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו. ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו. וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד, והיו לאחדים בידך" (יחזקאל ל"ז ט"ז-י"ז). כשיתגלה בעזר ה' במהרה בימינו שוהיו לאחדים בידך, עומק הגדרת הדבר בסוד הכלל והפרט, שיש הבחנה שאין בכלל אלא מה שיש בפרט, ומצד כך הכלל הופך להיות במדרגה של פרט. זו ההבחנה של מלכות בית יוסף המחלקת את מלכות בית דוד. מלכות בית דוד כלל, ומלכות בית יוסף פרט, ומצד כך המלכות בית יוסף מחלקת את הכלל. אבל בסוד כלל ופרט וכלל, חזר וכלל הכל, שהיום אמנם הדרשה היא כלל ופרט וכלל דוקא כעין הפרט, אבל בסוד כלל ופרט וכלל שחזר וכלל הכל (עיי' ירושלמי תרומות פ"א ה"ב דף נ"ה ב'), זאת תהיה ההחזרה של מלכות בית דוד, ההחזרה של הפרט לכלל האחרון, ומצד כך יהיה גילוי מלכותו של כבודו מלא עולם דייקא מלא בכל. ■

מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

אלא מהות המלכות היא כבוד. ולכן מלך המוחל על כבודו מפקיע את שם המלכות. תכונתו של מלך היא שהוא מולך על כולם. אין מלך לחצאין. אם ישנו אדם אחד במלכות שאינו מולך עליו, הרי שמלכותו אינה מלכות. ולא נאמר שזו מלכות למחצה לשליש או לרביע. אלא אין כאן מלכות כלל. הגדרת המלכות היא כאשר כולם מקבלים את כח המלכות. מצד כך כבוד המלכות מושרשת בכללות המלכות ולא רק בפרטות המלכות. כח הכללות שבמלכות היא שהיא כוללת את כולם. א"כ עולה שבעומק, דין הכבוד שבמלכות מגיע מאותו מקום שהמלכות מוכרחת לכלול את כולם. ומצד כך המקום כולו מלא מכבוד המלכות. מצד עצם הדין השרשי של המלכות, מוכרח שכולם כלולים במלכות, ומצד כך מורד במלכות חייב מיתה.

## כבוד הוא נשמת האדם וכן מלכות היא נשמת העם

[כז] נבאר. הנה היפך הסוגיא הנקראת כבוד זו הסוגיא של בזיון. ביזיון חבירו כידוע הוי אביזרייהו של רציחה, כדאיתא בב"מ (נ"ח ב') "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק, כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים, אמר ליה, שפיר קא אמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא". הרי שהגדרת הבזיון היא סילוק של עצם נקודת החיים. מפני שהנשמה נקראת כבוד, ולכן סילוק הכבוד נקרא רציחה. אמנם זה מוגדר רק כאביזרייהו דרציחה, כיון שהכבוד אינו מגולה, דהנשמה מולבשת בתוך גוף. ומה שהאדם נקרא כבוד זה מצד נשמתו ולא מצד גופו, ולכן זה רק אביזרייהו דרציחה ולא רציחה ממש. כי רציחה ממש חייבת להתלבש בשפיכות דמי הגוף. אבל במלכות, הרי המלך הוא לב העם כלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ו). א"כ הגדרת הדבר היא שהמלכות היא נשמת העם, היא מקור החיות של העם. והנה באדם נשמתו נקראת כבוד אבל זו נשמה שמולבשת בגוף. אבל מלך כנשמת העם אינו מולבש בגוף, כי נגלה בו העולם העליון יותר. לכן במלכות נגלה שהכבוד הוא עצם החיות, ולכן מי שפוגע בכבוד המלכות, מי שמורד במלכות, מבה את המלך, אזי הוא פוגע בעצם נקודת הכבוד, לכן הוא חייב מיתה מדינא. שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, עליך, כלומר זוהי המדרגה היותר עליונה, אין את ההסתרה של הגוף. מלך פורץ לעשות לו דרך ואין ממחה בידו (משנה סנהדרין כ' ב'), כלומר אז אין לו את החסימה של הגוף, את ההעלמה של הגוף, אלא יש לו את הגילוי של האין גבול, של הנשמה. ומצד כך הדין כבוד הוא עצם הגילוי של המלכות, עצם דין המלכות, בעצם ענינה הוא גילוי כבודה. וכאשר בא מישהו ומבטל את אותו כבוד על ידי שהוא מבה את המלך, הרי שהוא מורד במלכות והוא חייב מיתה, כי הוא סילק את דיני הכבוד שבמלכות, ולכן אין לו מציאות של קיום.

## המורד במלכות עושה עצמו לצואה חסרת חיות

[כח] והנה בארנו שישנם שני חלקים במלכות. ישנו החלק העליון שבכבוד המלכות, שהוא כולל את כולם. וישנו החלק התחתון, שהכבוד בא ומתחלק, ובמקומות הוא לא נמצא ובמקומות הוא נמצא, ישנה הדרגה. ומורד במלכות ענינו בעומק שהוא אומר התכבוד מכובדים והוא הופך את עצמו לצואה שאין לה קיום. שרש עומק הפגם של המורד במלכות, ראשית ענינו הוא להוריד את ההגדרה של הכבוד שבמלכות מכולם לחלק, בכך גופא שישנו אחד שהוא מורד במלכות. אזי ממילא הכבוד אינו כולל את כולם. זו ראשית עומק נקודת המרידה במלכות, כי מתגלה שהכבוד אינו כבוד דכלליות אלא שהוא כבוד



## שאלות כלליות בענין לימוד חסידות

א) יש מימרא בהעולם שהחסידות נתייסד בעיקר לעמי הארץ שלא היו יכולים ללמוד תורה. האם יש אמת לזה?

ב) מה הם הספרים שהם פנימיות החסידות? אני חושב שזהו תניא ולקוטי מוהר"ן, האם נכון או שיש עוד ספרים שהם הפנימיות דחסידות?

ג) האם ספרים הנ"ל רק לחסידים או רק לאלו שחפצים בדרך של חסידות, או שספרים הנ"ל שייכים גם לשאר חוגים?

ד) אם ספרי חסידות הנ"ל אינם שייכים לשאר חוגים, האם ישנם עוד ספרים שמבארים דרך פנימית?

ה) האם כל ספרי חסידות שהם תורת הבעש"ט בא בעיקר לבאר תורת האריז"ל, או שחידשו עוד דרך שאינו בהכרח? תמיד חשבתי שדרך החסידות מיוסד על האריז"ל אבל לכאורה מצינו מחלוקת בין האריז"ל להבעש"ט, וכמו שהרב מבאר בספר בלבבי ח"ח שהאריז"ל מבאר תורת הגלגולים שהוא תורת השתלשות, ואילו הבעש"ט בא בעיקר לבאר תורת העיגולים, וא"כ קשה לי דהא הבעש"ט היה ביאור על תורת האריז"ל, וא"כ איך שייך שיחלוק עליו?

ו) האם יש סדר ללמוד ספרי חב"ד, לדוגמא האם צריך להתחיל מתניא ואח"כ שערי יחוד ואמונה ואח"כ קונטרס התשובה ואח"כ קונטרס אחרון וכמו הסדר שהודפס ספר תניא, ואח"כ ללמוד שאר ספרי חב"ד?

ז) ספר תניא יש בו נ"ג פרקים במקביל לנ"ג פרשיות בתורה וראיתי בשם אדמו"ר אחד שכל פרק בספר תניא הוא עבודתו של אותו שבוע, פרק א' הוא עבודת השבוע של בראשית, פרק לו הוא עבודת השבוע של שלח, וכו'. האם הרב ממליץ זאת?

ח) שמעתי כמה מימרות שספר תניא מסוגל לרפואות וישועות וניסים לכל ענין, לקוטי מוהר"ן הוא ספר רפואה לחולי, ספר נועם אלימלך מסוגל לבנים וכל מיני ישועות (ואפי' אם ספר זו נמצא בבית), ובשנים האחרונות שמענו מספר זרע שמשון שהוא ג"כ מביא ישועות לכל הלומדים בספריו. מה היחס הראוי לכל זה?

ט) מלבד לקוטי מוהר"ן האם יש איזה ספרים יסודיים של ברלסב שראוי ללמוד?

י) יש המון פירושים היום על ספרים הנ"ל (תניא ולקו"מ), האם הרב ממליץ איזה פירוש של היום?

יא) שאלה זו בא ממיעוט הבנה, אבל זהו השאלה. הרב מבאר בתשובה שדרך ברסלב הוא חכמה דרדל"א וחב"ד הוא בינה דרדל"א, אמנם ידוע שמשיח יגלה מלכות דרדל"א שהוא מלכות דא"ס, וא"כ איך יתכן שברסלב וחב"ד הם גילויים גבוהים מגילוי משיח. בתודה רבה להרב.

**תשובה** א. לא. פנימיות החסידות - תמימות. ולכך מחד מתאים

כתיב (שמות, א, טז) וראיתן על האבנים אם בן הוא והמיתן אתו, ואם בת היא וחיה. ואמרו (מכילתא דר"י, מסכת שירה, פ"ה) ירדו במצולות כמו אבן, במדה שאדם מודד בה מודדין לו, הן אמרו וראיתן על האבנים, אף אתה עשית להם המים כאבנים, והיו המים מכין אותם על מקום האבנים, לכך נאמר כמו אבן. והיינו שנעשה דבר רך קשה. ועיין עקידת יצחק (שמות, מ) נהפך להם הקל לכבד, והכבד לקל, עיי"ש. ועיין רבינו בחיי (בשלח, יד, כא) שנקפאו המים, וכו', ונתקשו כאבנים.

ואמרו (שמ"ר, א, יד) האבנים - א"ר יהודה בר סימון, שהקב"ה עושה "אבריה" של אשה קשה כאבנים בשעה שיושבת על המשבר לילד, שאילולי כן מתה. ור' פנחס החבר אומר בשם ר' יונה, מסייע ליה לר' יהודה בר סימון, אין אבנים אלא סדן שהוא דבר קשה, דכתיב (ירמיה, יח, ג) ואמרו בית היוצר והנה עושה עושה מלאכה על האבנים (אולם ללשון אחר שם, אית דאמרי, מקום שהולד "נבנה" בו. אבן הבנין). ובתנחומא (תזריע, ה) אר"י בר סימון, "שני ירכה" נעשין כשני ירכי אבנים, כדי שיהא בה כח כשהיא יולדת, שנאמר וראיתן על האבנים. ובפסיקתא זוטרתא (שמות, א, טז) מה יוצר זה ירך מכאן וירך מכאן וסדן שעליו הכלי באמצע ירכותיו, אף אשה ירך מיכן וירך מיכן והולד באמצע, לפיכך נקרא שמם אבנים, שבזמן שכורעת ירכותיה "מצטננת" כאבנים (עיין סוטה, יא, ע"ב). ולכך נושאת אבן שלא תפיל (עיין שבת, סו, ע"ב). ובשכל טוב (שם) עיקר מלת אבנים הוא הפחת העשוי ליוולדת עת לידתה, ואבנים האמור בירמיה גם זה הפחת אשר לגלגל היוצר יסוב בעוברי פיהו, עיי"ש.

אולם בעומק יותר, כלל האשה מכונה אבן. עיין תורה תמימה (יוחי, מט, כה) אבן ישראל - א"ר אבין (אבין - אבן, ודו"ק) בשעה שנראתה ליוסף דיקונו של אביו, נראתה לו גם איקונין של רחל, שנאמר משם רועה אבן ישראל (ירושלמי, הוריות, פ"ב, ה"ה), ובהערות שם (מב), והאשה מכונה בשם אבן, ע"ש וראיתן על האבנים, וכן ולאבן את ילדתני (ירמיה, ב). וכנודע מאוד שאשה נקבה נקראת אבן, לדוגמא עיין זוה"ק (פנחס, רמג, ע"ב), עץ חיים (שער לאה ורחל, פ"ו). ועיקר שם זה שנקראת בו הנקבה אבן, נגלה בשעה שיוולדת "בין", וירכותיה מתקשים ומצטננים כאבן כנ"ל, ואזי כל תואר שמה אבן, כי אין אשה אלא לבנים, ואם ח"ו נולד הולד לח' חודשים, אזי אמרו (שבת, קלה, ע"א) בן שמונה הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו.



## בשלה | ז-ת

עזי וזמרת י-ה. זמרת, זת-מר. ז-ת, ר"ת של ז' תחתונות.

בחינת "שבעת ימים" שבהם נבראו שמים וארץ וש"ב"ק. ועל

גבם יש עוד ג' מדרגות, כי כל הויה יש בה י' מדרגות, ובעולם דין החלק הגלוי ז', ז' ימים, ז' ארצות, ז' אומות, ועוד, כמ"ש חז"ל, ולעת"ל יושלם לעשרה.

ושורש בחינת אלו רמוז במילת זית, זת-י. מחד י' שורש כללות עשרת המדרגות, אולם נגלה בה שורש לתחתון, יוצא מהזית "שמן", לשון שמונה, כנודע. וממנו משתלשל ז' מדרגות תחתונות. ויתר על כן, רמוז במילת זית, זת-ו-י. כי צורת הבריאה, ששה צדדים, דרום - צפון - מזרח - מערב - מעלה - ומטה. וזהו אות ו'. ובפנימיות ששה הצדדים נמצא נקודת המרכז, שהיא השביעית, כנודע. וזהו ז-ת, כנ"ל, ויתר על כן מתפשט לעשרה. ולתתא זהו לשון זית, צד. ולעילא זהו לשון זיו, הארה.

ויתר על כן הוא בחינת זכוכית. ו - כנ"ל, ששה צדדים. ז-ת, כנ"ל, ז' תחתונות, ששה צדדים, ונקודת האמצע בתוכם. ז-ך, בחינת שמן זית זך, זכות. י - כנ"ל, שלמות הקומה עשר מדרגות. וזהו הזכות הנגלית בזכוכית, שנגלים בה כל המדרגות.

אולם כאשר נעלם מדרגת העשרה, ואין רק המדרגות התחתונות, זהו בחינת זולת, זת-לו. כלומר זולת מדרגת העשרה, אלא רק מדרגת ז"ת, כנ"ל. ושם מדרגת זמרת, זת-מר, לומר עריצים וקליפות כנודע, שזהו לשון זמרה. ע"י שמזמר העריצים, נעשה "רם", מרומם הז"ת לעילא. וזש"כ עזי וזמרת י-ה, לעלות ז"ת לעילא, לאותיות י-ה שבשם הוי"ה, עליה עד מדרגת י'. וזהו מתתא לעילא, עליית ז"ת, לעילא, לי-ה. וזהו מדת העזות, עו-זת, עז לעלות ז"ת. ואזי נמשך שפע מלעילא לתתא, והוא בחינת א"י, שהיא גבוהה מכל הארצות, ועליה כתיב ארץ "זבת" חלב ודבש, זבת, זת-ב. נמשך מאות ב', בחינת ב' אותיות י-ה, נמשך שפע לז"ת.

וכאשר שפע זה יורד בקלקול זהו זנות, זת-נו. וכמ"ש אסתר על אחד מסריסי המלך אחשוורוש, זתר, זת-ר, ואמרו (אסתר"ר, ג, יב) זתר - תרגם ר' יעקב בר אבינא קדם ר' יצחק, זנות ראה של אותו רשע. וזהו הקלקול בחודש תמוז, זת-מו. ואזי במקום המשכת שפע דקדושה נעשה סיתום בקדושה, בחינת זפת, זת-פ, נסתם - פתח דקדושה. ולהיפך זית, כנ"ל, אור זך. **שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אזלת, אכזריות, אתגורת, בזאת, גזית, יזרעאלית, מזמרות, התז, תמוז, זפת, זכוכית, זיתן, זתם, וזתא, עזמות, זבת, זוחת, זולת, זיקות, זית, זלות, זלעפות, זמות, זרות, זרית, זתוא, זתם, זתר, חזות, זיית, מזכרת, עזות, לזות, מיתז, זכות

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

**כתיב (שמות, טו, ה)** ירדו במצולת כמו אבן. וכן כתיב (נחמיה, ט, יא) ואת רדפיהם השלכת במצולת כמו אבן במים עזים.

ואמרו (מכילתא דר"י, מסכת שירה, פ"ה) כמו אבן היא היתה מכה בינונית, הרשעים היו מטורפין כקש, הבינוניים כאבן, הפקחים שבהן צללו כעופרת במים אדירים (אבן, לשון בינוני). ושורש עונש זה במכת ברד, שנעשה כאבנים, וירד מלעילא לתתא. ומעין כך נגלה אצל כל אדם שיורד לקבר כאבן דומם, כמ"ש ברד"ק (תהלים, קטו, יז) ודומה הוא הקבר, שהגוף בו כמו אבן. ואצל המצרים נגלה כך לא רק מקום קבורתם, אלא כך "צורת" מיתתם.

ועיין אלשיך (עקב, פ"י, ד"ה בעת ההוא) וז"ל, כי היו הלוחות (שהיו מאבן) עם הדברים הכתובים וחוקקים בתוכם, כגבר שהנשמה בקרבו, שהנשמה מוליכתו על רגליו, ובצאתה מקרבו ישאר גופו כבד כמו אבן, על כן כבא משה וירא את העגל, ראה והנה פרחו האותיות ונשארו כבדים על ידיו. עיי"ש. ובעומק, שבירת הלוחות הוא בבחינת ירדו במצולות כמו אבן, כי אלמלא קבלו תורה, נהפך העולם לתהו - תהום. וכאשר חטאו בעגל מעורר כח התהום, ולכך שבירת הלוחות הוא בבחינת ירדו במצולות כמו אבן. ושורש אבן שירדה, היא שורש לידת ארמילוס (עיין אוצר המדרשים, מדרש עשרת המלכים). וכח דקלקול של ירידת האבנים נגלה שוב, כמ"ש במזרחי (במדבר, יד, ט) וז"ל, ולמה ירד הענן, כדי לקבל האבנים שהיו זורקים עליהם, כמ"ש במד"ר, וכבוד ה' נראה, מלמד שהיו זורקים בהם אבנים, והענן מקבלם. עכ"ל. ומעין כך נגלה אצל כל חייב סקילה שנסקל באבנים. והוא בבחינת מש"כ תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות.

ולהיפך במן ירד להם עמו אבנים טובות ומרגליות, כמ"ש (יומא, עה, ע"א). ושורש ירידה זו במדרגת אבן, אב-בן, כנ"ל, שהבן יורד ונמשך מן האב, ויורד ממדרגת אב למדרגת בן. ובעומק ירידה זו יוצרת עליה לאב, שעיי"ז נקרא אב. והוא כמשל של דלי מים ששואבים בבור עיי"ב דליים, ומשים באחד אבן, ועיי"ז עולה המים (עיין סנהדרין, לא, ע"א, במשל השועל) ודו"ק. ואמרו בפרק אין דורשין (יד ע"ב), ת"ר, מעשה בר"י בן זכאי, שהיה רוכב על החמור, וכו', מיד ירד ר"י בן זכאי מן החמור ונתעטף וישב על האבן תחת הזית, וכו', אפשר אתה דורש מעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו ואני ארכוב על החמור. ודייקא ירד וישב על האבן, ירידה שיש בה עליה, כנ"ל. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



אבינו לא ידע את הסימן הזה, הרי וודאי שהוא ידע, וא"כ, הרי יש לו ראייה שיוסף לא מת, אז כפשוטו, לכן באמת "וימאן להתנחם", אבל הרי יעקב אבינו אומר "חיה רעה אכלתהו", רק בעומק ההגדרה היא, כי גם היה ביניהם יחס של חכמה, וביחס הזה, אין מציאות של מיתה, "ומתלמידי יותר מכולם", אז כביכול, יוסף מלמד את יעקב אבינו, בהתהפכות שבדבר.

אבל, להבין את עומק נקודת הדברים, מצד תפיסת האבילות, האדם חי בעולם של עבר, בעולם של הווה ובעולם של עתיד, והתפיסה הזו, היא גופא תפיסת האבילות כמו שנתבאר, היא תפיסת האבילות.

אבל התפיסה של הנחמה, היא במקום של חכמה, היא במקום שהאדם חי את מציאות ההווה, רוב מחשבותיהם של בני אדם עסוקים, או בעבר, או בעתיד, בדמיונות של מה שהיה, ובמה שצריכים לעשות בעתיד, או בדמיונות של מה שהם צריכים לעשות, ורוב ההווה, עובר אצלם, על מציאות של עבר, ועל מציאות של עתיד, זה נקרא "חטא עץ הדעת", הדעת של העתיד, העברה שזה הגיהנום, של העבר, ואדם מאבד את ההווה, מכח היחס למציאות של העבר, והיחס למציאות של עתיד.

### כח ההווה שבנפש שהוא כלי לחוש את הבורא ית'

אבל ההידבקות למציאות הנחמה, למציאות החיים היא, שהאדם חי את מציאות ההווה, זה אחד מהכלים העמוקים ביותר בנפש, לחוש את מציאות הבורא.

מה העומק הנורא, שהאדם לא חש את מציאות הבורא? פנים אחד יסודיות לסוגיא, הקדוש ברוך הוא, שם הוי"ה, ובהגדרה החיצונית, זה נקרא היה, הוה ויהיה, ובהגדרה הפנימית, כמו שאומר הלשם, כידוע, זה לא שהוא היה בעבר, והוא נמצא בהווה, והוא יהיה בעתיד, אלא מציאותו, אינה תלויה בשום דבר, וממילא, הוא לא תלוי במערכת שנקראת זמן, שהיא עבר, הוה ועתיד, לכן זה נקרא שהוא היה הוה ויהיה, אבל לא שהוא נמצא בעבר, ונמצא בהווה, וימצא בעתיד, אלא היותו היא הויה מוחלטת, הויה נצחית, שאיננה תלויה בשום דבר, וממילא, היא אינה תלויה גם בזמן, ולכן הוא קיים, ובהגדרה המוחלטת, הוא הוה תמיד, לכן, זה שם הוי"ה, הוה תמיד.

ומצד כך, הבורא עולם, הוא הוה תמיד, אבל אנחנו, בתור

זה מקום הנחמה, "קטן היודע לדבר, אביו מלמדו" שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", "תורה ציווה לנו משה", ואמו מלמדת אותו, "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך", 'תורת אם', מה שהאם מלמדת, יש את הציור השלם שזה נקרא "אביו והוא רבו", אבל גם אם לא, אבל בכל אב, יש צד מסוים שהוא מלמד אותו חכמה, זה מקום הנחמה שנשאר מן האב, עד כמה שההתלבשות, היא מציאות של חומר, החומר הופך להיות עבר, דרך מעבר בעלמא, וזה האבל - אב - ל... מציאות של אבילות, ובדקות, אותה דקות של אבילות, גם כלפי רב יש סוג מסויים של אבילות, כי סוף כל סוף, זה נתלבש בגוף, אבל עיקרו של הרב, הוא במדרגת החכמה, כמו שנתבאר, כשהוא חי במדרגה של חכמה, הגדרת הדבר הוא, שהמציאות הזו היא עדיין - "החכמה תחיה את בעליה", היא עדיין ממשיכה להחיות את הדבר.

### מהו "והחי יתן אל ליבו"

ואת אותם חלקי חכמה שאפשר לקבל מן האב, הם חלקי הנחמה של החיים, חלקי החכמה שנמצאים הם - עד כמה שנאמר "והחי יתן אל ליבו", "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר זה סוף כל האדם והחי יתן אל ליבו", מהו "והחי יתן אל ליבו", אז כפשוטו, זה התעוררות, אבל בעומק יותר, מונח כאן הגדרה שונה לגמרי, מהו "והחי יתן אל ליבו", החי, יתן אל ליבו, את הדבר המחיה, ומהו המחיה? - "חכמה תחיה את בעליה", וא"כ, מה נעשה כאן במציאות של "לכת אל בית אבל"? יש כאן מציאות שהחי נותן אל ליבו, איזה חלקי חכמה הוא קיבל מלמעלה, בין אם זה הנהגות טובות, "אלמלא ניתנה תורה ילפינן צניעות מחתול, זריזות מנמלה" שזה חכמה תתאה, וקל וחומר אם הוא זוכה לקבל חכמה עילאה, אבל הוא צריך לגעת בנקודה אחת של חכמה, שהוא קיבל מאביו, והחלק של החכמה שהוא קיבל מאביו, זאת נחמתו, זה החלק של "לא מת".

ובעומק, מה שנאמר אצל יעקב אבינו "ויתאבל על בנו ימים רבים" ביחס ליוסף, הרי כמו שדורשים חז"ל על הפסוק "אלה תולדות יעקב יוסף", כל מה שקיבל משם ועבר, מסר לו, משם נעשה המציאות של "וימאן להתנחם", כי הקשר לא היה בהתלבשות של חומר, וכפשוטו, הרי "גזירה על המת שישתכח מן הלב", והוא לא השתכח, כי הוא לא מת, אבל היא גופא, האם יעקב



## הדביקות בחכמה, במציאות של הוה

ככל שהאדם דבק יותר בחיים האמיתיים, בחיי החכמה, "זאת התורה לא תהא מוחלפת", אז הוא דבוק כל הזמן במה שהוא עושה, בחיצוניות, זה כח שליטה בעולם המעשה, שהאדם לא עובר מענין לענין, אלא דבוק במה שהוא עושה, דבוק בהוה, בכח המידות, בהרגשה, הוא עושה את הדברים מתוך חשק פנימי של חיבור, ויתר על כן, בכח המחשבה, המחשבות, פחות ופחות שטות למקום של עבר, ולמקום של עתיד, אלא, במה שהוא עוסק, שם הוא נמצא, אם זה במצוה, או בחלקי התורה שהוא עוסק, אז הם נמצאים היכן שהם נמצאים, היכן שהוא נמצא, שם מחשבתו, שם הוא נמצא, שם האדם חי מציאות של הוה.

ככל שהאדם דבוק יותר במקום הזה, אז המציאות שלו, הוא לא אב, אלא מציאותו הוא חכמה, וכל מעשיו הם בגדר תלמיד ורב, ולא בגדר אב ובן, זה "והחי יתן אל ליבו", בדברי חיים, דברי חיים של "החכמה תחיה את בעליה", של "זאת התורה לא תהא מוחלפת", של דבר שהוא תמיד מציאות של הוה, כשמציירים את זה באופן של למעשה של נחמה על האבילות, יש זמן של שלושה ימים לבכי, יש את הז' ימי אבילות, - יש את השלושים יום, השלושה ימים הראשונים, רמוזים בא'-ב' שבאבל, השלושים יום רמוזים בל' שבאבל, ומה הגדרת האבילות? - זה שלבים ב"והחי יתן אל לבו", לגלות את חלקי החכמה שהוא יכל לקבל מאביו, (עוד פעם, יכול להיות חכמה תתאה בעולם המעשה), אבל, כל ניצוץ של חלקי חכמה, זה נקודת הנחמה, מה שנהגו לספר מעשים טובים אחר מיטתם של אלו שהלכו לבית עולמם, וודאי שיש אופן, שזה בשביל ללמד עליהם זכות, אבל בעומק, זה בשביל ללמוד ממעשיהם, כלומר, להפוך אותם לרב, לא לעשות אותם במדרגה של אב ובן, אלא להפוך אותם לרב, ואם כן, זה עומק הנחמה.

ובעומק, ככל שהאדם עצמו חי את חייו בהוה, שאז הוא חי חיי חכמה, לא רק חיי אב, זה לא האברך שבדבר, 'אב בחכמה' ביחס לאחרים, 'אב לפרעה', אלא מציאות, כמציאות לעצמו, זו תכלית שלימות הנחמה, "והחי יתן אל לבו".

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

היותינו נבראים, היה זמן שלא היינו, ויש זמן שלא נהיה, אז יש לנו מהלך שנקרא עבר, הוה ועתיד, זה הכח שמונע מהאדם לחוש את מציאות הבורא יתברך שמו.

אבל אם אדם דבוק יותר ויותר במציאות ההוה, וכמובן עוד פעם, לא ההוה של העולם הזה, אלא ההוה של החכמה, ששם זה לא במציאות של עבר, וכמו שהוזכר בהרחבה, מהלך פני הדברים עד השתא, אז האדם חי בעולם של מציאות של הוה.

וככל שכח ההוה חזק יותר בנפש, אז הוא יותר ה"הוי דומה לו" לבורא, מתחילה הוא חי בחיצוניות של עבר, הוה ועתיד, והבורא, הוא כביכול כולו, מציאות של הוה, אז הם אינם דומים אהדדי, ולכן האור לא מתגלה בכלי, אורו יתברך שמו, לא מתגלה באדם, לא מתגלה בשלימות.

אבל ככל שהאדם חי מציאות של עבר הוה ועתיד, במהלך של הוה, כלומר, בכל דבר ודבר שהוא עוסק בו, אז הוא דבוק במה שהוא עוסק, שזה חיי הוה, הוא לא עוסק במה שהיה, הוא לא עוסק במה שיהיה, אלא הוא עוסק במה שיש, כמובן יש זמן שהאדם עושה חשבון הנפש על מה שעבר, יש זמן שהאדם חושב מחשבות ומתכנן את העתיד, אבל יסוד חייו, בנוי על ההוה שבתוכו הוא נמצא, אז הוא מעין הבורא יתברך שמו, אדם כזה, המחיצה בינו לבין הבורא, הולכת ומסתלקת, הוא נקרא "בן עולם הבא", מה זה "בן עולם הבא"? - אצל מי שהעתיד הוא במדרגה של הוה, הוא נקרא "בן עולם הבא", זה המושג שנקרא 'בן עולם הבא', כהגדרה חיצונית, מעשיו, מידותיו, וכל חלקי נפשו מתאימים לעולם הבא, לכן הוא נקרא 'בן עולם הבא', אבל בהגדרה העמוקה יותר, הוא נקרא 'בן עולם הבא' כי כל עולם הבא, זה מה שעתיד לבוא, אבל אצלו, הרי אין עבר, הוה ועתיד, אלא הכל הוה, אז כל העולם הבא, כבר נמצא אצלו בהוה, זה הגדרת "בן עולם הבא".

זה הנחמה, ולהבין עמוק, האב הלך לעולם הבא, הבן, נמצא כאן בעולם הזה. וא"כ, הם נפרדו אחד מהשני, אבל, הני מילי שיש עבר, הוה ועתיד, אז יש עולם הבא, אבל אם חיים - הכל הוה - א"כ, האב לא שם והבן כאן, אלא שניהם נמצאים יחד באותו מקום, זה פנימיות הנחמה.



ואמנם באמצע י' עגולים אלו נשאר מקום חלל אויר פנוי לצורך שאר הנאצלים ושאר העולמות אשר גם הם בחי' עיגולים זה תוך זה כנ"ל בענף ג' וכבר נתב' ג"כ שם מציאות הויות הכלים איך היתה כי ע"י צמצום שצמ-צם הא"ס עצמו נתמעט האור ונתגלו הכלים ואח"כ חזר האור להתפשט תוך הכלים ההם דא"ק.

זהו השורש שע"ס הגנוזות במאצילן. נקודה זו הוזכרה לעיל, ותחזור בסוגיא מיד להלן, ששורש הכלים הוא באור א"ס, וגילוי הכלים באור א"ס עניינו, שאור הע"ס כלולים באור א"ס, במאצילן. ומצד כך, זהו כלי שכו-לל בתוכו את המדרגות התחתונות. זה הכלי במדרגה הראשונה, שהוא אור א"ס. למטה מכך נעשתה מציאות של מקום חלל, מקום של בית קיבול לכל מציאות הנבראים. לאחר מכן נעשתה המשכה של הקו, וכמו שהוזכר, הקו עצמו הוא כלי לאור שנמצא בתוכו, מימי האור העליון. ואח"כ נעשה א"ק, שהוא כלי לאור שנמ-צא בתוכו. ועל כך אומר הרב ז"ל:

ובזה אל תטעה חלילה כי בא"ק יש בחי' כלים ממש ח"ו כי הנה בחי' כלים לא נתגלו רק מן עולם הנקודים ואילך כמ"ש בע"ה ומה שאנו מכנים אותם בשם כלים הוא בערך האור והעצמות אשר בתוכם. ואמנם הכלים בעצמן הם אור זך בתכלית הזכות ודקות והזהר ואל תטעה עוד בענין זה:

כאן הרב ז"ל אומר שבא"ק עצמו אין הבחנה של כלים, אלא שבערך לאור שבתוכו א"ק נקרא כלי, כמו שהוזכר. ובדקות, בא"ק עצמו ישנם שני סוגי כלים, א. כלי שא"ק הוא כלי לאור שנמצא בתוכו, וזה חלק מעצמות האור, כפי שאומר כאן הרב ז"ל. ב. כלי בדרך מעבר, שאלו הם נקבי א"ק, אורות העיניים, אח"פ, שיוצאים דרך נק-בים. וזוהי סוגיא חדשה של כלים.

לאחר מכן ישנו סוג נוסף של כלי בא"ק, שאלו הם אורות העקודים, שבהם היה כלי אחד עם עשרה אורות. וכמו שהוזכר, כלי דעקודים זהו כלי שנמצא על גביו, בבחינת "כופה עליו את הכלי", ו"כפה עליהם הר כגי-גית", משא"כ באבי"ע הכלי נמצא מתחתיו.

ונתחיל לבאר הענין דע כי האורות הראשונים אשר נאצלו תוך המקום ההוא דרך הקו היושר המתפשט מן הא"ס הסובב את הכל כנו' בענף ב' הם בחי' הי"ס אשר חיבור כללותם נק' א"ק לכל הקדומים הנ"ל. והנה י"ס דאדם קדמון הכוללים כל בחי' הנז' בענף ב' ג' הלא הם אלו כי בתחילה יצאו ונתגלו י"ס אלו בבחי' עיגולים שהם בחי' נפש דא"ק הוזה ויש להם בחי' י' כלים בצורת עיגולים ובכל כלי מהם יש פנימיות וחיצוניות והכל הוא בחי' כלים ובתוך כל כלי מהם יש בתוכו עצמות או"פ הנקרא נפש מתלבש בתוכו ממש ועוד יש בחי' או"מ סביבו וגם הוא בחי' נפש והכל בבחי' עיגולים והעיגול החיצון שבכולם אשר כל שאר העיגולים בתוכו הוא דבוק וקרוב אל הא"ס.

נקודה זו נתבארה לעיל, אלא שהובאה במפרשים על אתר [בדברי שלום, והביאו בשמן ששון], שהלשון דבוק וקרוב ביחס לעיגול, לכאורה העיגול לא דבוק, אלא רק קרוב, ורק הקו הוא דבוק. וענין דבוק שנאמר בעיגול, או שמכח הקו גם העיגול דבוק, או שביחס לשאר העי-גולים העיגול החיצון מכולם נקרא דבוק, אבל הוא איננו דבוק כפשוטו. וכמו שנתבאר, דבק בגימ' קו, ומחדד הדברי שלום, שהעיגול קרוב, והקו דבק, ומכח הקו גם העיגול דבק.

וא"ס סובב עליו ומקיף סביבו והעיגול הזה החיצון מכולם הוא המעולה והגדול שבכולם כנו' בענף ג' והוא בחי' עיגול כתר דא"ק ותוך עיגול זה מתעגל עיגול ב' הנקרא עיגול חכמה דא"ק וכן עד"ז י' עיגולים זה תוך זה עד עיגול הי' הפנימי שבתוך כולם והוא נקרא עיגול דמלכות דא"ק נמצא כי אלו הי' עיגולים דא"ק הם מקיפים כל החלל הזה בתוך הא"ס קרובים אליו והא"ס מקיף עליהם סביב.

וא"כ שורש העיגולים הוא באור א"ס הסובב, שהוא העיגול האחד עשרה. זו ההבחנה שהאחד עשרה אינו חלק מהבריאה, כי האחד עשרה הוא אור א"ס. הקלי-פה היא תמיד אחד עשרה, כי היא כביכול מורידה את האור א"ס לגבול. זה עומק ההגדרה שהקליפה היא י"א. וכנגד כך י"א סממני קטורת, כידוע.



כל המלכים הודו ליעקב ונתנו כתריהם בארונו.

**יסוד** יוסף. כתב בפענח רזא (ויחי, ד"ה ויעש)

דיוסף עמד בגורן האטד ולא עלה לא"י, ורק אחיו יעלו. ולכך עשה אבלות שם. ובעומק כי יוסף נגע עד מקומו. בחינת עטרת היסוד, כתר דיסוד. וז"ש בגמ' (סוטה, יג, ע"א) כיוון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב.

וכן אמרו שם שמתחלה באו למלחמה, ואח"כ נעשה שם שלום, בחינת יסוד, שלום.

**מלכות** אטד גימ' דוד - מלכות. והוא מש"כ (שו" פטים, ט, טו) ויאמרו כל העצים אל האטד, לך אתה מלך עלינו.

**נפש** כתיב נפשו עליו תאבל. והאבל גדול למצרים היה דייקא בגורן האטד. עיין כלי יקר (בראשית, נ, י) בגורן האטד למה לי, כי משמעותו כאלו גורן האטד גרם האבל.

**רוח** רוח מלחמה. וכמ"ש (סוטה, יג, ע"א) ויבואו עד גורן האטד, א"ר אבהו וכו', תנא, וכולם (בני עשו ויש מעאל) להילחם עם בני יעקב באו, וכיוון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, נטלו כתריהם ותלאום בארונו של יעקב.

**נשמה** ענוה. כאסקופה הנדרסת. ואמרו (ב"ר, ויחי, ק, ו) ר' ישמעאל בר נחמני אמר, אלו הכנעניים שהיו ראויים לידוש כאטד. ובתיקון זהו ענוה.

**חיה** היפך עץ החיים, אטד, וכמ"ש קוץ ודרדר תצמיח לך. וכתב התרגום, דרדר, אטד. ועיין פנים יפות (בראשית, נ, י) ויבואו עד גרן האטד, תרגם אונקלוס בית אדרי דאטד. יש לפרש שהיה הגורן מסובב בקוצים מקללת אדם קוץ ודרדר כפרש"י שם, ולפי שבזכות יעקב הגין בתיקונו חטא עץ הדעת, וכו', עיי"ש. והרי שבגורן האטד מונח עומק הבכיה על העדר גילוי עץ החיים.

**יחידה** אטד גימט' אחד עם הכולל, סוד יחידה.

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

**כתו** כתיב (בראשית, נ, יא) גרן האטד. וברש"י (מסו"טה, יג, ע"א) כיוון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כולן ותלו בו כתריהם.

וכן אטד, קוץ, בחינת קוצו של יו"ד כנגד כתר.

**חכמה** חכמה מאין תמצא, מקוצו של יו"ד, מן אטד דתיקון.

**בינה** ממנה אור מקיף השומר, הוא בחינת אטד ששומר, כמ"ש לעיל במדרגת און, שהיא שורש לבינה. ולכך נקרא גורן האטד, גורן, גרון, כנ"ל, שם בינה דאריך, מתחיל שורש השמירה.

**דעת** כתב בזוה"ק (ויחי, רמט, ע"א) מה אטד זה נפקי כוכבין להאי סטרא ולהאי סטרא, הכי נמי יד (אטד גימט' יד) נפקא מיניה אצבען להאי סטרא ולהאי סטרא וכו'. והוא בחינת ה' אצבעות ימין, ה"ח שבדעת. וה' אצבעות שביד שמאל ה"ג שבדעת, כנודע.

**חסד** כתב בזוה"ק (ויחי, רמט, ע"א) אטד גימ' יד, בחינת יד הגדולה, שהוא בחינת חסד. והיינו שתחלה שבאו למלחמה כמ"ש בסוטה (יג, ע"א) היה יד החזקה. אולם אח"כ נתהפך ליד הגדולה.

ועיין אבן עזרא (שמות, ג, ב) שכתב, הסנה קוץ כאטד. ושם נהפך אינו אוכל, נתהפך לבחינת חסד, כנ"ל. ועיין בספר פני דוד (בראשית, ויחי, יט, ד"ה ויבאו) כי תיבות עד גרן האטד, גימ' משה עם הכולל. נסתלק מן הגרון ג"פ אלקים גימ' גורן, ונגלה יד הגדולה.

**גבורה** כתב האברבנאל, וכן האלשיך (שופטים, ט, י) דרך האטד להדליק בו שאר העצים, כי קל לאחוז בו האש. בחינת גבורה. ולכך אמרו (סוטה, יג, ע"א) שבגרן האטד נתאספו למלחמה.

**תפארת** בחינת יעקב, שם עשו לו מספד, בגרן האטד.

**נצח** שבאו למלחמה ואור הנצח ביטל כוחם, והודו בני עשו ישמעאל וקטורה.

**הוד** עיין רד"ק (תהלים, נח, י) בטרם ירגישו הסירות מאש האטד אשר תחתיהם, שהוא אש שאין לו קיימא. היפך נצח, הוד מודה ומתבטל, אין לו קיימא. ולכך





## ביטחון בקב"ה מול ביטחון עצמי

הדיונים סביב המושג ביטחון מתמקדים ביחס לכך שהאדם בוטח בקב"ה או (להבדיל אלפי הבדלות) בוטח בעצמו ובכוחות ובמערכות חיצוניות. רוב כתבי רבותינו שעסקו בביטחון דנו ביחס של ביטחון כנגד השתדלות. כך שככל שאדם יותר בוטח בקב"ה - הוא ממעט בהשתדלות. מאידך, כאשר אדם תולה את הצלחתו בהשתדלותו, זהו ביטוי לכך שהוא בוטח ביכולתו,

## בתכונותיו - הוא בוטח בעצמו.

בחלק זה שבו האדם בוטח בהשתדלותו, היינו בעצמו, מצוי חומר עיוני ופולמוסים לרוב בספרי החקירות החיצוניות. שם המושג השגור בפי כל - 'ביטחון עצמי', נתפס כמעלה, והשאיפה היא לכוננו ולבנותו. אולם המושג 'ביטחון עצמי' מפוקפק מאוד, להלן נרחיב לבאר מהיכן נולד מושג זה, ולהיכן ראוי ונכון ליחס ולכוון את כוח הביטחון שבנפש.

## ביטחון מלשון 'בטח' - ודאות מוחלטת

לפני שנבוא לדון במה האדם שם את מבטחו: אם בקב"ה אם (להבדיל אלפי הבדלות) בעצמו או/ו בשאר ישויות הסובבות אותו, נתבונן ראשית מהי מהות כוח הביטחון, מהו שורש הכוח באדם ששם את מבטחו בעצם כלשהו. הלשון ביטחון נגזר מהשורש 'בטח'. את השורש בטח מצאנו בתורה בפסוק - "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר". האחים שמעון ולוי באו למלחמה על אנשי שכם ביום השלישי למילתם בהיותם כואבים, ממילא לא היה מי שיוכל להתנגד אליהם. מצב זה מוגדר בתורה - 'באו על העיר בטח'. לכאורה, ניתן לפרש בפשטות שהתורה עוסקת כאן בהגדרה הכללית והמוכרת של ביטחון בקב"ה - בני יעקב היו בטוחים שחפץ ה' יצליח בידם להרוג את בני שכם ולנצחם. אך בעומק, בפסוק זה מונחת הגדרה מבוררת מהי מהות המושג ביטחון. התורה מגדירה שהכוח הבוטח באדם מיוחס לפעולה שתממש בוודאות מוחלטת, לפעולה שאין מי שיכול להתנגד לה בשום אופן, לכוח שאין דבר היכול למנועו או לעכב מבעדו מלצאת אל הפועל הגמור באופן מושלם.

## שני שיטות ביחס למידת הביטחון

החזון איש בספרו אמונה וביטחון מזכיר כי בכללות ישנן שתי שיטות עיקריות בדברי הראשונים מהי מידת הביטחון: שיטת

בעל חובות הלבבות - אדם בוטח שרק מה שהקב"ה גזר הוא שיתקיים. שיטת רבינו יונה - אדם בוטח שהקב"ה יפיק לו את רצונו או יספק לו את צרכיו.

לדוגמא: אדם צריך לעקור ממקומו ולנסוע ליעד מרוחק, לשם כך הוא נזקק לכסף ועוד אמצעים על מנת להגיע אל מחוז חפצו. לשיטת רבינו יונה הביטחון הוא - שהאדם ישים את כל כוח מבטחו בקב"ה שיזמן לו את כל האמצעים הנדרשים כך שתצלח דרכו ויגיע אל יעדו. לעומת זאת, לשיטת בעל חובות הלבבות הביטחון הוא - שראוי לאדם לשים כל כוח מבטחו בכך שאם נגזר עליו שיצליח להגיע ליעדו, הוא יגיע לשם ויהי מה, למרות חסרון האמצעים. אך אם מנגד נגזר עליו שלא יגיע, אזי גם אם כל האמצעים מזומנים לו, לא תצלח דרכו. בפרק זה ננסה לעמוד על שורש כוח הביטחון, ובפרקים הבאים נסביר על פי היסודות שיתבארו בפרק זה מהו יסוד המחלוקת בין השיטות ומהו השורש לכל אחת מהן.

## ברובד הנפש החיצוני לא שייכת מציאות של ביטחון

לעיל העלנו מלשון הפסוק - 'באו על העיר בטח' כי השורש לכך שהאדם בוטח בעצם מסויים, זה מחמת שהוא תופס שאין כל כוח שיכול להתנגד אליו, שיכול למנוע או לעכב מבעדו. ממילא ישנה ודאות מוחלטת בקיומו, בהצלחתו ובנצחונו. כלומר, ביטחון יכול להיות מיוחס אך ורק למציאות של כוח שאין לו שום מתנגד, מונע או מעכב.

נפש האדם מורכבת באופן כללי משני רבדים פנימי וחיצוני. תפיסת העולם מנקודת מבטו של הרובד החיצוני מהותו נפרדות, מבט שבור, חלקי, ממוסך ואינו זך וכו'. לעומת זאת המבט מצד הרובד הפנימי מהותו להפך: אחדותי, מתוקן, שלם, זך, ברור ונקי וכו'.

על כן, אם נבוא לחפש בתוך העולם השפל בו אנו נתונים, מתוך נקודת מבטו של רובד הנפש החיצוני היכן ישנו עצם או מציאות כזו שאין לה שום התנגדות, שיש לה ערובה גמורה ומוחלטת לקיומה, לניצחונה והצלחתה, נגלה כי אין דבר כזה בנמצא. שהרי העולם בו אנו חיים הוא עולם של בחירה, עולם התמורות, עולם המלא מלחמות ממלחמות שונות ומשונות. לעולם האדם נמצא במצב של ניסיון, בחירה או מלחמה. פעם הניסיון גדול ופעם הניסיון קטן. יש מלחמות קשות ויש מלחמות קלות יותר. פעמים שהתמורות תכופות, חמורות וטורפות את הדעת, ופעמים שהן מופיעות כהיסחים המבלבלים. מבט חיצוני זה יוצר תפיסת חיים שאנו נמצאים בעולם שכולו רצף של מלחמות. וגם אם נדמה לאדם שיש



בישיבתה. ארץ ישראל היא מקום שמתגלה בו ביטחון גמור ומוחלט, ששום אומה ושום כוח לא יוכל לבוא ולערער. הבחנה זו לא שייך שתהיה בשום מקום אחר פרט לארץ ישראל בישובה הראוי לה.

הרי שמצד העולם הפנימי והמתוקן, ארץ הקודש היא ביטחון בהבחנה של מקום.

ביטחון בבחינה של זמן - הגדרת ביטחון בבחינה של זמן נעוזה בהבדל בין שבת קודש לששת ימי המעשה. בששת ימי המעשה האדם פועל מלאכות על מנת להשיג שפע לפרנסתו. מלאכות אלו פעולתן אינה קלה, כי קיימת התנגדות שמעכבת את הפרנסה. אלו הן קשיי הפרנסה המוכרים לכולנו - 'בזעת אפך תאכל לחם וגו' קוץ ודרדר תצמיח לך'. האדם נזקק לעשרה מלאכות על מנת להפיק ולתקן את לחמו. לעומת זאת, השפע של שבת מגיע מלמעלה ללא כל התנגדות, כדוגמת המן שאכלו ישראל במדבר. ויתר על כן, בששת ימי החול נזקקו ללקוט את המן ומה שהותירו התליעה. לעומת זאת, מנת השבת הקדימה ליום שישי, ובשבת המן לא ירד, לא נלקט, והנותר משישי לצורך השבת התקיים ולא התליעה.

ששת ימי המעשה הם זמן מלחמה, שהרי פעולת המלאכות שאדם עושה מהותם הסרת המתנגדים והמעכבים מהמוצר שברצונו לייצר. השבת, להפך מכך, היא זמן של מנוחה. המנוחה מפעולה בשבת מגיעה מעצם כך שאין מי שמתנגד, כי אילו היה מי שיתנגד לא היתה אפשרות לנוח, שהרי ניתן לנוח רק בזמן שאין מי שמערער ולוחם. גם גיהנום שובת ונח בשבת. זהו סוד עומק הגדרת המנוחה של שבת קודש. הגדרת ביטחון בבחינה של נפש - בכל דבר בבריאה קיימות שתי בחינות: חיצונית ופנימיות. גם בנפש האדם קיימות שתי בחינות אלו. כבר הקדמנו שמנקודת המבט מצד חיצונית הנפש העולם כולו מלא בהתנגדויות מזן אל זן. ישנם כמה וכמה ביטויים השגורים בפי אנשים כאשר אינם מצליח בדבר מה - "זה בגלל יצר הרע שמעכב", "כל דבר שבקדושה יש עליו עוררין" וכו'. מצד כך, אין אפשרות לבטוח בשום דבר.

לעומת זאת, מצד המבט מפנימיות הנפש כל העולם כולו אחדות גמורה, אין בעולם שום התנגדות. מצד כך, פנימיות הנפש הוא המקום ממנו נובע כוח הביטחון שבאדם. מפנימיות הנפש הוא דולה ושואב ביטחון אל חיצונית הנפש.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת דע את ביטחונך.

לו רגע אחד של שקט, על דרך כלל הרגע הזה הוא נקודת הסכנה, שבה האדם לא רואה את היצר העורב לו - לעמוד בדרכו ולעכבו או להטותו מדרך הישר ולהכשילו.

מצד תפיסת חיים זו הרי שלא ניתן לבטוח בכלום. זאת מפני שכל דבר ודבר בו אנו עוסקים, מצד עצם ההיות שלו יש בו כוח המתנגד אליו. התנגדות זו שוללת את וודאות קיומו, כי אין הכרח שהוא יתמיד וינצח את ההתנגדויות. בעולם הזה אין דבר שמציאותו וקיומו ודאיים ומוכרחים, גם האומות השולטות, הצבאות החזקים, הכלכלות המבוססות ביותר, לכולם מגיע הסוף לקיומם. הקץ לקיום מגיע מחמת כוח המתנגד שלבסוף הכריע וביטל את מציאות הקיום.

### הביטחון בבחינות: נפש זמן ומקום

אמנם מנקודת מבט הרובד החיצוני שבנפש אין בנמצא אפשרות להיכנס למרחב ולתחום או לזמן ולתקופה או למצב נפשי שבו לא קיימת התנגדות, וממילא לא שייך לבטוח בכלום. אך לעומת זאת, מצד מבט רובד הנפש הפנימי, תפיסת החיים שונה בתכלית. מצד מעמקי הנפש שייך להיכנס למצבי נפש, או למועדים וזמנים, או למקומות מקודשים, שם המציאות מאוחדת זכה ונקיה מכל התנגדויות, ממילא לשם שייך כוח הביטחון, שם הוא מקורו.

כל דבר בבריאה קיים בשלושה בחינות: עולם (מקום) שנה (זמן) ונפש. גם כוח הביטחון מתראה בשלושת הבחינות הללו: בבחינה של מקום, בבחינה של זמן ובבחינה של נפש. אכן ישנם כמה וכמה ביטויים בלשונויות חז"ל בעניין הביטחון, אך המכוון של כולם הוא לאחד משלושת בחינות הביטחון הללו.

ביטחון בבחינה של מקום - ידוע וברור לכולנו ריבוי הקרבות, המלחמות וחילופי השלטונות על ארץ ישראל משוש כל המלכים. הן מהמקראות על סדר הדורות, כיבוש הארץ בימי יהושע - שבע שנים כיבש ושבע שנים חילק את הארץ לשבטים. וכן מספרי הנביאים שכתבו את סדרי הגלויות וחורבנות ושמימות הארץ. והן, מצד הקורות אותנו במאה השנים האחרונות על אדמתינו. וא"כ לכאורה ארץ ישראל כביכול אינה מקום בטוח.

אולם מאידך, הקב"ה מבטיח לעם ישראל בתורה - "אם בחוקותי תלכו וגו' וישבתם לבטח בארצכם. ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד". הרי שמצד התפיסה הפנימית, כאשר עם ישראל שומרים על ארץ ישראל בקדושתה ובטהרתה ומקימים את מצוותיה כראוי, ואין כל פגם



מלכות דא"ק, ויורד ונעשה מלכות תחתון. כי א"א ועתיק שנטלו י"ס דכתר, ומהלך אחד של החלוקה, א"א נטל לחלקו ט"ס, מכתר ועד יסוד. ועתיק נטל לחלקו מלכות.

גילוי משיח, הוא "כתר" דרדל"א, שהוא מלכות דא"ק.

לעמי הארצות, תמימים, אולם מאידך נתייסד לת"ח מופלגים, ששיגו את אור התמימות, ואמונה פשוטה, ומכח כך ישיגו את חכמתם, בבחינת "והחכמה מאין תמצא".

ב. נכון. בחינת חכמה ובינה דרדל"א, כמו שנתבאר כבר. וחסידות פולין היא בחינת ו"ק, שכבר מתלבש בא"א כי ז"ת דעתיק מתלבש בא"א, כנודע.

ג. על כל אחד לחפש את "שורשו" בפרטות, המושג "חוג" הוא מושג חיצוני.

ד. כנ"ל.

ה. נודע שתורת האריז"ל, בחינת רזין, והחסידות באה לגלות את הפנימיות הנעלמת בתוך תורת האריז"ל, בחינת רזין דרזין. כל מחלוקת לשון "חלוקה", כל אחד וחלקו שלו. ובעומק כנ"ל זהו גילוי פנימיות תורת האריז"ל עצמה. ולכך יורד ומשתלשל למטה יותר, כי כל פנימי יותר יורד למטה יותר, כנודע.

ו. הרוצה להשכיל את תורת חב"ד יעסוק תחילה בתניא כסדרו, ואח"כ תורה אור ליקוטי תורה, ושאר מאמרי האדמו"ר הזקן. הרוצה להתבונן בדקות הנ"ל יעסוק בתורת האדמו"ר האמצעי. הרוצה לקבל את ההיקף של תורת חב"ד יעסוק בספרי האדמו"ר הצמח צדק, ובפרט בספר הליקוטים מתורתו.

ז. הרוצה לעסוק למעשה בשורשי עבודת חב"ד יעסוק בקונטרס העבודה והתפלה לרש"ב, שם נתבאר סדר העבודה למעשה.

ח. זוהי עבודה בלבוש של "זמן". זה שייך למי שעיקר עבודתו במהלכי זמן, לחיות עם הזמן. אולם יש מי שעבודתו במהלכי "נפש", ועוסק לפי סדר מדרגת נפשו.

ט. יש לעשות את העיקר עיקר - השכלה ועבודה. ואת הטפל טפל - סגולות.

י. ליקוטי הלכות.

יא. אינני מכיר פירוש שמסביר את עומק מהות תורת ברסלב, אלא זעיר פה זעיר שם.

יב. מלכות דרדל"א, עולה למלכות א"ס, בסוד עתיק ששורשו

## השורש הרוחני של החיסון כנגד אור הכתר

ראשית רצינו להודות לרב שמאפשר לשאול שאלות ולענות עליהם. זה מאיר לנו את העיינים כפשוטו ונותן דרך והכוונה לחיים.

א. בתקופת הקורונה הרב לימד אותנו שהגילוי השמימי הוא "כתר", והעבודה בכך היא להכנס ליחידה. בתקופה הזאת לכאורה יש תוספת גילוי שנקראת "חיסון", שמדובר בפי כל ומעסיק כמעט את כל העולם כולו, ובפרט כאן בארץ הקודש. שאלתינו היא מה השורש הרוחני למציאות הזאת. והאם זה בא לגלות איזה שהו אור ומה זה מגלה לנו?

ב. והאם יש עבודה מיוחדת בעקבות הגילוי הזה?

**תשובה** א. אור הכתר, אור גדול (אור מקיף) שאינו מתיישב בכלי לרוב אורו. ומתתא לעילא דבקים בו ברצוא ושוב. והארתו מצד האור עצמו מלעילא לתתא הוא באופן של מטי ולא מטי (כמ"ש בעץ חיים בשער מטי ולא מטי). ולכך שייך להעלים חלקו כי אינו דבוק ומתיישב בכלי.

וזהו שורש החיסון, כנגד כתר דקליפה, הסתרה חלקית של הכתר בשורש. ולכך חלק מצורת החיסון אינו פועל נגד הנגיף בפועל, אלא כנגד הנגיף מעמידים "כח" כנגדו.

אור הכתר, מאיר מבין החרכים, ברצוא ושוב, ולכך החיסון מסתיר את חלקו.

ב. דבקות באור ברצוא ושוב, ולאט לאט להגדיל הרצוא ולהקטין השוב.

ולהחזיק באור הכתר בבהירות יותר ויותר. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## שבח והודאה בברכת הנס

### ברכת הנס לרבים בהבחנת עש"ן

ברבינו יונה (על הגמרא ברי"ף), שה"ה לרובן. אמנם הגמרא מביאה שעל נס דרבים כולם צריכים לברך, אפילו אלו שלא הם ולא אבותיהם היו באותו נס. ולכאורה קשה, כיצד מברך בלשון "לאבותינו". ונראה שצריך לדחוק שלאבותינו הכוונה אבות בכנסת ישראל, לאו דוקא אבותיו ממש, וצ"ע. ואם כנים דברינו, מובן כיצד גר יכול לומר לאבותינו.

### כיצד יתרו בירך, הרי לא היה במקום הנס

[ד] כבר הזכרנו שיתרו כאשר בירך על הנסים, הרי לא היה לא בזמן ולא במקום הנס. א"כ כיצד הגמרא לומדת ממנו. וכבר הזכרנו שישנה גם בחינת נפש. אמנם זה אינו הפירוש היחידי. המהרש"א מתרץ שיתרו ראה נסים אחרים, ניסי המן והבאר וענני הכבוד, ונסים אלו הם מכלל נס הצלתם ממצרים. משמע במהרש"א שאם לא היו להם נסים במדבר אלא היו מגיעים מיד לאר"י, או שהיתה להם אפשרות להתקיים במדבר ללא נסים, אזי יתרו לא היה מברך. אלא מכיון שהיו נסים מתמשכים בכמה וכמה פנים, לכן יתרו יכול היה לברך. למעשה קושית ותירוץ המהרש"א כבר מובאים בספר האשכול (מה' עם נחל אשכול, ח"א סי' כ"ג, ובמה' אלבק זה לא נמצא). תשובה נוספת זה מובא בעיון יעקב (בעין יעקב על סוגיון), שהענן שהיה הולך לפניהם היה מיישר להם את ההרים (בגמרא בעמ' ב' כתוב שהארון היה עושה כן, וצ"ע), וממילא יכלו לראות ממקומם עד מצרים. ויש להקשות על תירוץ, חדא, שלכאורה לאחר שעברו ישראל חזרו ההרים לקדמותם, שהרי היום ישנם הרים במדבר סיני. ואפילו נאמר שהיה מישור שטוח עד מצרים, לא שולטת העין בכזה מרחק. ואפילו נאמר ששולטת העין, מ"מ לכאורה צריך לעמוד במקום הנס ממש, ולא לראות המקום מרחוק, וצ"ע. והנה את תירוץ הבחנת הנפש מביא האבודרהם (ציון לעיל), בשם ה"ר גרשום ברבי שלמה. דכיון שהיה יתרו רואה את ישראל שניצולו מן הים, כמי שראה מקום הנס דמי. וכן פסק הרמ"א (או"ח רי"ח ס"ו) בשם האבודרהם לענין ברכת נס ליחיד, שיכול לברך כשרואה האדם שנעשה לו הנס (כגון בן לאביו או תלמיד לרבו), כמו שמברך על המקום. ודוקא כאשר לא ראה אותו לי' יום (מ"ב שם סקכ"ב).

[א] איתא בפרשה (י"ח י') "ויאמר יתרו ברוך הויה אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים". הנה המשנה בפרק הרואה (נ"ד א') מביאה דין "הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה". והגמרא (שם) שואלת מנא הני מילי, ומביאה את הפסוק הנ"ל כמקור. והנה כידוע בספר יצירה (ע"י פ"ג ופ"ד לדוגמאות רבות), כל דבר מתחלק לעש"ן, עולם שנה נפש. וכן בברכת הנס ישנם שלשת החלקים הללו, מקום - כפי שמוזכר במשנה בהדיא. זמן - כמבואר בשאליות (ריש שאליתא כ"ו), וברמב"ן (תורת האדם שער המיחוש ענין הרפואה), שמה שאנחנו מברכים בפורים ובחנוכה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, זהו מאותו דין כמו במשנה רק שהוא לענין זמן. נפש - כאשר רואים את הכנסת ישראל שנעשה להם נס, ג"כ מברכים אפילו שאינו נמצא באותו מקום שנעשה הנס (אבודרהם, ברכת הראיה השבח וההודאה). המקור לכך הוא מסוגיין בגמרא. הרי הגמרא מביאה את יתרו כמקור לברכה שבמשנה, ויתרו הרי לא עמד במקום הנס. אלא שצ"ל שהמשנה אמרה מקום, והתכוונה לעש"ן. ועוד נדון בכך.

### כיצד גר מברך

[ב] והנה איידי דעסקינן ביתרו שהיה גר, יש לשאול מהו מטבע הברכה שמברך גר. האם יכול לומר שעשה ניסים לאבותינו. הרי במשנה בביכורים (פ"א מ"ד) מובא שהגר מביא ואינו קורא כי אינו יכול לומר לאבותינו. השאלה אם גר בכלל מברך, וא"כ האם יאמר לישראל במקום לאבותינו. ואותה שאלה נוגעת לברכת הנסים בחנוכה ופורים. והנה המ"ב (תרע"ה סק"ד) מביא בשם אחרונים שגר מברך שעשה נסים לאבותינו. והקיצור ש"ע (סי' קל"ט בהלכות חנוכה), כתב שגר יאמר לישראל ואם אמר לאבותינו יצא. ואכמ"ל בזה.

### כיצד יחיד מברך על נס דרבים

[ג] בענין זה ישנה נקודה נוספת. הנה מבואר בגמרא שישנה ברכה לרבים שנעשה להם נס, וישנה ברכה במטבע קצת שונה ליחיד שנעשה לו נס. והנה רבים אין הכוונה לכל הכנס"י. ע"י

## בברכת הנסים יש שבח והודאה

[ה] והנה המאירי מתרץ את אותה שאלה ע"פ דרכו של האבודרהם אבל בשינוי חשוב, "ואע"ג שיתרו לא ראה את הנסים ומקומותיהם, הואיל וראה משה שעל ידו נעשו וישראל שנעשו להם, חביב היה בעיניו כאילו ראה המקומות". הרי שהמאירי מחלק את זה לשני חלקים, הוא ראה את משה שעל ידו נעשו הנסים, ואת ישראל שנעשו להם הנסים. וצ"ע למה מוסיף המאירי שראה את משה. קודם שנתרץ זאת נביא עוד כמה דינים והקדמות. הנה הגמרא מביאה ברייתא שלאחר שמפרטת את המקומות בהם נעשו נסים לישראל, אומרת "על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום". משמע שדין ברכת הנסים מתחלקת לשני חלקים, הודאה ושבח. למעשה האבודרהם והמאירי כאשר מביאים את הברייתא, הפכו את הסדר וכתבו שבח והודאה, ונראה לקמן שיש בכך נפקא מינא. עוד כתוב בגמרא, כפי שהזכרנו, שגם ליחיד תיקנו חכמים ברכה על נס שנעשה לו, בין לו עצמו בין לקרוביו, ועוד נדון בענין לאלו קרובים מותר לברך בשם ומלכות.

## ברכת הגומל

[ה\*] והנה בהמשך הסוגיה (נ"ד ב') מביאה הגמרא מעשה בר' יהודה שחלה ונתרפא, וברכו חכמים "ברוך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא". ור' יהודה ענה אמן ובכך יצא ידי חובת הודאה. הרי שכאן מבואר בגמרא שחיובו דר' יהודה היה להודות ולא מוזכר שבח. בעוד שבברייתא דמאירי בנסים דרבים צריך להודות ולשבח. והנה מעשה דר' יהודה מובא בסוגיה של ברכת הגומל דארבעה הצריכים להודות, יורדי הים, חולה ונתרפא, אסיר שיצא מבית האסורים, והולכי מדבריות. ועיי' ברמב"ן שם שאין מעשה זה קשור לסוגיה האם תלמיד מברך על נס שנעשה לרבו. ומטבע לשון ברכת הגומל כפי שמובאת בגמרא היא "הגומל חסדים טובים". וברמב"ן (תורת האדם שם) הגירסה היא "הגומל לחייבים טובות". וגירסת הרא"ש והרי"ף שמביא הגר"א על הדף היא "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". והנה לפי הגירסה לפנינו וגירסת הרמב"ן לכאורה הודאה יש כאן ושבח לית כאן, אבל לפי גירסת הרא"ש והרי"ף הברכה כוללת שבח ואח"כ הודאה. ולגירסתם, באמן דאמר ר' יהודה לכאורה יצא ידי חובת הודאה, ולא ידי חובת שבח. אמנם בתורת אדם במקום לגרוס "והא אמר אביי ... והא איהו לא קא מודה", גרס "והא בעי אודווי ושבוחי", ולפ"ז באמן שאמר ר' יהודה יצא ידי חובת שבח והודאה גם יחד. א"כ לכאורה ברמב"ן ישנה סתירה בין גירסתו בברכת הגומל לגירסתו במעשה דר' יהודה. ולכאורה גירסת הרמב"ן "והא בעי אודווי ושבוחי", מתאימה לגירסת הרא"ש והרי"ף במטבע לשון ברכת הגומל, וצ"ע בכל זה.

## האם העיקר השבח או האם העיקר הודאה

[ו] והנה הרא"מ הורוויץ (מובא בסוף המסכת) דייק בברכת הרבים הלשון היא "נסים לאבותינו", נסים קודם לבעלי הנס, בעוד שבברכת היחיד הלשון היא "לי נס", בעל הנס קודם לנס. ומשמע בדבריו שהזכרת בעל הנס היא הודאה, ולכן בנס דרבים תחילת הברכה היא שבח, משא"כ בנס דיחיד תחילת הברכה היא הודאה. אם כן ברבים תחילת שרש המחייב הוא שבח, וביחיד תחילת המחייב הוא הודאה. לכאורה בין ביחיד ובין ברבים תרווייהו איתא, שבח והודאה, רק השאלה מהו תחילת שרש המחייב. והנה כמו ששייך ביחיד, עכ"פ בסברא, הודאה בלי שבח, כך גם לכאורה שייך ברבים, עכ"פ בסברא, שבח בלי הודאה. חדא שעל נס שנעשה לכנס"י לפני דורות רבים יותר קל לנפש לשבח מאשר להודות. ומלבד זאת, כפי שהזכרנו לעיל בשם רבינו יונה, שכל אחד צריך לברך על נסים שנעשו לרוב ישראל, גם אם אין אבותיו בכלל אותו רוב, וא"כ לכאורה זה שבח בלא הודאה. אבל ישנה סברא שהודאה שייכת בכל ענין, דאפילו מדובר ברוב שאבותי אינם בכללם, מ"מ סוף סוף אדם מרגיש הודאה שלא נכחדו רוב הכנס"י. נחזור עתה לדברי המאירי שיתרו בירך משום שראה את משה ואת כנס"י, ושאלנו למה הזכיר המאירי את משה כמי שפעל את הנסים. והנה בפשטות ברכת יתרו היתה שבח, אבל היה בה לכאורה גם הודאה, שהרי הוא רצה להתגייר, ואם לא היו נעשים נסים לכנס"י הוא היה נשאר עכו"ם. והנה מצד משה שפעל את הנסים, בודאי שברכת יתרו היתה שבח, שבזה לא שייך הודאה. אמנם מצד שכנס"י שרדה, ומשה בכללם, על זה שייך גם הודאה. א"כ בפשטות לכאורה מה שמאירי כלל בטעם ברכת יתרו את משה לחוד ואת הכנס"י לחוד, הוא מפני שרצה להדגיש שגנוזים כאן שני חלקים, שבח והודאה.

## נס במקרה

[ז] והנה רבינו מנוח (מובא ברמב"ם מה' פרנקל על הדף, הל' ברכות פ"י ה"ט), ס"ל דיש חילוק בין נס דרבים לנס דיחידים. נסי דרבים נעשו בהשגחה, ונסי היחידים יש מהם בהשגחה ויש מהם במקרה. וראיה לכך, כי כמה פחותים אנו רואים שהם ניצולים מן האריות ומן המפולת ומסער הים. ומכיון שאיננו יודעים למי נעשה נס ומי ניצל במקרה, לא חילקו רבנן וכולם צריכים לברך. אלו תורף דבריו. ולכאורה קשה, הרי קי"ל ספק ברכות להקל. ויש לישב ע"פ מה שייסדנו לעיל שבברכת הנס ישנה הבחנת הודאה וישנה הבחנת שבח. והנה אם אדם ניצל ממות בדרך פלא, אפילו נאמר שלא התכוונו משמים להצילו, ולא נעשה לו נס כלל, מ"מ עצם המעשה שהיה, הרי בודאי מיוחס לבורא עולם, רק שלא בהכרח מתוך כוונה להצילו. ולמרות שעיקר ברכת הנסים ליחיד נתקנה על הודאה ולא על שבח, מ"מ במקום שהצלה היא ודאי

# שבח והודאה בברכת הנס

פלאית, וספק אם היה כאן השגחה או מקרה, אזי אין כאן חשש לברכה לבטלה, דמ"מ שבח שייך כאן אפילו אם הודאה לא שייכת כאן, ולא גרע מאשר יברך הניצול על ברקים ורעמים. ומ"מ דוקא הוא צריך לברך, כי המעשה התגלה דרכו. אבל עד ראייה לא יברך, דאצלו אין אפילו ספק הודאה. א"כ יוצא שבנס דיחיד פעמים הברכה היא שבח בלא הודאה. אמנם כיון שלעולם א"א לדעת זאת, לא שייך לשנות ממטבע הברכה ולומר את ה"לי" אחר ה"נס".

## ספק הירושלמי

[ח] והנה בירושלמי מסתפק "מהו שיברך אדם על ניסי אביו ועל נסי רבו ואם היה אדם מסוים כגון יואב בן צרויה וחבריו ואדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה". ומשמע בירושלמי שלפנינו שהירושלמי לא פשט אף שאלה. ואח"כ הירושלמי שואל מהו לברך על נסי שבט, ומשיב שהדבר תלוי אם שבט מיקרי קהל. אמנם הרא"ש הוסיף מילה אחת "מברך", בסוף הציטוט הנ"ל בירושלמי, והביאה גם הטור (או"ח רי"ח), ומשמע שמברך אדם על אביו או רבו, אבל דוקא אם היה כמו יב"צ או חמו"ע. אבל הב"י ובשו"ע (רי"ח ס"ו), משמע שהבינו שאפילו אין אביו או רבו כיב"צ או חמו"ע מברך על ניסם.

## מנין שתלמיד מברך על רבו

[ט] והנה בגמרא דידן למסקנת הסוגיה על נס דרבים כולם מחויבים לברך ועל נס דיחיד רק בעל הנס מברך. אבל הגר"א על הדף כתב שהר"ף והגאונים גרסו שגם בנו ובן מברכים על נס אביו וסבו. ונראה שגם הרמב"ן גרס כן, שכן פשט מכך שבנו ונכדו מברכים שגם תלמיד מברך על נס רבו. אבל בירושלמי הרמב"ן הבין שהשאלה בנוגע לאביו ורבו לא נפשטה. והנה הרשב"א (ועוד ראשונים) למד שתלמיד מברך על רבו ממעשה שהזכרנו לעיל דרב יהודה שחלה ונתרפא, וכבר הזכרנו שברמב"ן משמע שאין לערב סוגיה דחולה ונתרפא שזו סוגיה של ברכת הגומל, לסוגיה דברכת הנס. אבל הרשב"א לא עשה חילוק זה ולכאורה צ"ל דס"ל לרשב"א שרב יהודה נתרפא בנס, אבל לא משמע כן בסוגיה וצ"ע. עכ"פ לפי הרמב"ן לומדין שתלמיד מברך על נס רבו מכך שבן מברך על נס אביו, והרשב"א לא סובר כן. א"כ צריך לברר במה נחלקו.

## לרשב"א כל יוצאי יריכו מברכים

[י] והנה ברמב"ם ישנם שני גירסאות כיצד מברך בן לאביו, האחד שעשה לאביו נס (וכ"ה לפנינו), והשני שעשה נס לאביו. נראה שמאחורי כל גירסה ישנה גדר שונה בברכת הבן על אביו. הנה הרשב"א סובר שלא דוקא בנו ובן בני צריכים לברך, אלא גם כל יוצאי יריכו, ואין להם הפסק מפני שכולם כשותפים

באותו הנס. לכאורה משמע שכוונת הרשב"א שמדובר בבנו ובן בנו וכו' שנולדו לאחר הנס, כך שאלמלא הנס לא היו נולדים כלל. א"כ כולם חייבים את עצם חייהם לאותו נס, לא רק האב אלא גם כל יוצאי יריכו שנולדו אחר הנס. ומהלך זה מתאים לגירסה ברמב"ם שלפנינו שעשה לאביו נס, כמו שעשה לי נס, מקדים בעל הנס לנס, דהרי הם שותפים בנס, ולכן צריכים בעיקר להודות ורק אח"כ לשבח. וכן זה שתלמיד מברך על רבו, לפי הרשב"א זו הודאה שהתלמיד יכול להמשיך ללמוד מרבו. ע"כ מהלך הרשב"א. והביאו הטור בשם יש מפרשים, וכן פסק השו"ע (רי"ח ס"ד). אמנם עי' בטור ובשו"ע שפסקו בלשון הברכה שמקדים נס לבעל הנס, וצ"ע לדרכנו שבכל מקום שעיקר הברכה היא הודאה יש להקדים את בעל הנס לנס.

## למג"א גם בן שנולד קודם הנס מברך על נס אביו

[יא] והנה המגן אברהם (סק"ו) מפרש שגם יוצאי יריכו שנולדו קודם הנס צריכים לברך על נס אביהם. ומציין המג"א לס"ז, ובמחצית השקל ובפמ"ג מגיהים לס"ו. השו"ע כתב בס"ו שכשם שבן מברך על נס אביו כך תלמיד מברך על נס רבו. והנה הרשב"א ביאר שיוצאי יריכו הם שותפים בנס. ואפשר לבאר שגם התלמיד הוא שותף בנס רבו מבחינה זו שבזכות הנס יכול להמשיך ללמוד מרבו. אבל המג"א אברהם לא סבר שדין מברך על רבו הוא דין בשותפות, ומכיון שהשו"ע הוזהר דין תלמיד לדין בנו, א"כ הבין המג"א שגם דין בנו אינו משום שותפות. ולכן גם בן שנולד קודם הנס יכול לברך. המג"א אינו מבאר את סברתו, אבל מחצית השקל מבאר דזהו בכלל כיבוד אב, וכן בתלמיד זהו בכלל מורא וכבוד רבו לברך על ניסו. א"כ זו סברה שניה מדוע בן מברך על אביו. והנה לפי מה שהבנו ברשב"א וכן לפי מה שמשמע שהשו"ע פסק כרשב"א, א"כ המג"א חולק על השו"ע. אבל אין זה מוכרח, דאפשר שכך הוא מפרש את הרשב"א והשו"ע. אבל אנו נלמד כאן שהמג"א חולק על הרשב"א. עכ"פ לפי המג"א לכאורה צריך להיות שבן שנולד לאחר הנס מזכיר בברכה את בעל הנס קודם הנס, שהרי עיקר הברכה היא הודאה, אבל בן שנולד קודם הנס מזכיר בברכה את הנס קודם בעל הנס, כי עיקר הברכה היא שבח ולא הודאה.

## שיטת המג"א כשיטת הרמב"ן

[יב] א"כ עלה בידינו שלפי הרשב"א מה שבן ותלמיד מברכים הוא מדין הודאה, ולכן למד הרשב"א את דין תלמיד מברך לרבו מדינו של ר' יהודה שחלה ונתרפא, בעוד שהמג"א סבר שהם מברכים מדין כבוד אביו ורבו. והרמב"ן שלמד שתלמיד מברך לרבו מכך שבן מברך לאביו, כפי שכתב השו"ע בס"ו,

# שבח והודאה בברכת הנס

יברך בשלשה תנאים, כל זמן שבעל הנס חי, ובמקום הנס. אבל בנס דרבים די בתנאי אחד, או מקום או זמן או בעלי הנס. אבל בנס יחיד צריך לחבר את שלשתם.

## פמ"ג וחשיב כגופו

[טו] הנה בשו"ע (שם ס"ה) מובא שכאשר אדם נמצא במקום שנעשה לו נס ומברך על כך, יזכיר גם שאר המקומות שנעשה לו נס ויכלול כולם בברכה אחת. והמג"א (סק"ז) כותב שדוקא הוא יזכיר כל המקומות ולא יוצאי ירכיו. והאליה רבה (אות ו') כתב ע"ז שבנו ובן בנו ותלמיד לרבו יזכירו כולם. והפמ"ג (א"א סק"ז) מביא את האליה רבה כאן, ומבאר שבנו ובן בנו ותלמידו אינם מברכים משום שותפות אלא דחשיב כגופו. לכאורה זה חידוש גדול לומר כן על בן בנו ותלמידו. זו א"כ סברא רביעית מדוע בן מברך על אביו. לפי זה לכאורה בעל ואשה יוכלו לברך זה על זה, דבאשתו כתוב פעמים הרבה שהיא כגופו. וכן אם בן מברך על אביו אזי מסברא דחשיב כגופו כ"ש שאב יברך על נס בנו. אבל הבה"ל (ד"ה וכל יוצאי ירכו) פסק להדיא שאיש ואשתו לא יברכו זה על זה, אלא רק יוצאי ירכו מברכים. וכן אב לא יברך על בנו. וצ"ע האם הבה"ל חולק על הפמ"ג, דאם היה חולק עליו לכאורה היה כותב כן להדיא, דאין זו דרכו לחלוק עליו. ואולי הבין המ"ב שכוונת הפמ"ג בחשיב כגופו היינו שבנו ובן בנו ותלמידו חייבים בכבודו, וצ"ע.

## עד כאן רחמי האב על הבן

[טז] הנה הרא"ש (אות א') מביא את גירסת הרי"ף שבנו ובן בנו מברכים על ניסא דיחיד, ולא רק בעל הנס מברך. ובמעדני יו"ט (אות ב') כותב "דעד כאן רחמי האב על הבן כדפרש"י בחומש פר' וירא, ומסתמא כן להיפך". הרש"י הוא על השבועה שהשביע אבימלך את אברהם "אם תשקור לי ולניני ולנכדי". ונין בפסוק זה הוא בן (עי' אונקלוס). א"כ מחדש המעיו"ט שיש מושג של רחמי בנו ובן בנו על אביו. וזו סברא חמישית מדוע בן מברך על אביו. וצריך ביאור למה רחמים מביאים לדין ברכה על אביו. והנה אם ברכת הנס היתה משום שבח, לכאורה הדין לא נהיר, אבל אם הברכה מדין הודאה, אזי י"ל שכפי שאדם מודה על מה שנעשה לו, כך הוא מודה על מה שנעשה לאהובו. גם לפי סברא זו כ"ש שאב יברך על נס בנו. דהרי זה שאב אוהב את בנו זה פשוט, וחידושו של המעיו"ט הוא שבן אוהב את אביו, וא"כ איך הבן יברך על אביו ולא איפכא.

## אפשר שיראה אביו ויהנה ממנו

[יז] והנה ברבינו מנוח מצינו ב' סברות מדוע הנכד מברך על נס סבו. "שכן מצינו בכל מקום כמו והודעתם לבניך ובני בניך, באזני בןך ובן בןך". לכאורה זו סברת המאירי. סברא שניה "ועוד שהרי

וכפי שדייק משם המג"א את שיטתו, א"כ נראה שהמג"א הולך בעקבות הרמב"ן. וסברת הרמב"ן היא שברכת בנו ותלמידו היא מדין כיבוד אביו ורבו. לפי זה בציור שרבו מת או נסע למרחקים, לכאורה לפי הרשב"א לא יברך בעוד שלפי הרמב"ן יברך (ועי' במאירי שיש מפרשים שהבבלי מדבר בחיי אביו ורבו, והירושלמי שואל לאחר מות אביו ורבו וצ"ע). לכן הרמב"ן לא הביא ראייה מהמעשה ד' יהודה לכך שתלמיד מברך על רבו, כיון ששם זה מדין הודאה ולא מדין כבוד רבו (מלבד ששם מדובר על ברכת הגומל, כפי שכבר הערנו לעיל). והנה לכאורה הרמב"ן לא יסבור כרבינו מנוח, כי אם היה שייך שההצלה הפלאית שנעשתה לאב או לרב היתה במקרה, אזי לא היה מקום לחייב את בנו או תלמידו לברך על כך. לכן נראה שהרמב"ן סובר שכל מי שנעשתה לו הצלה פלאית הרי זה בודאי נס בהשגחה ולכן ראוי מצד כבודו לברך על כך.

## האם לברך על נס אבי אמו ועל נס אחיו הגדול

[יג] והנה לסברת הרמב"ן צ"ל שבן בנו חייב בכבוד סבו, וכמו שפסק הרמ"א ביורה דעה (ר"מ סעיף כ"ד). והנה הגר"א (שם ביו"ד אות ל"ד) ס"ל שאין חיוב כבוד אבי אמו. וא"כ לפי הרשב"א יצטרך לברך אם נולד בזכות הנס, ולפי הרמב"ן לא יברך כי אינו מחויב בכבודו. ומה שכתב הביאור הלכה (רי"ח ד"ה וכל יוצאי ירכו) שפשוט שמברך על נס שנעשה לאמו ולאם אמו, זה לפי הרשב"א, אבל לא לפי הרמב"ן, דאין מצוה בכיבוד אם אמו כמו שאין מצוה בכבוד אב אמו. לפי הרמב"ן לכאורה יצטרך גם לברך על נס שנעשה לאחיו הגדול שמחויב בכבודו (יו"ד ר"מ סעיף כ"ב), אבל בודאי שלא לפי הרשב"א.

## המאירי ובני דורו

[יד] במאירי מצינו סברא שלישית מדוע בן בנו חייב לברך, "מפני שהם כעין דורו". המאירי בא לאפוקי משיטת הרשב"א שסבר שכל יוצאי ירכו מברכים. לכאורה סברת המאירי היא בהגדרה של זמן, כפי שאמרנו שהברכה על עש"ן. נס בנקודת הזמן של הרבים הוא פורים וחנוכה. אבל מצד נס פרטי, סובר המאירי שבנו ובן בנו צריכים לברך מחמת שהם באותו דור. אמנם לכאורה דוקא בנו ובן בנו יברכו אבל אדם לא יברך על בנו או נכדו, כי אין לזה מקור בסוגיה. אמנם מצד הסברא יש מקום לומר שכן, מצד שסוף סוף הם באותו דור, אבל גם אפשר לומר סברא שכל אדם מחובר לדורות שלפניו ולא לאחריו, כפי שרואים בחוש שכל דור מרגיש שהדור שלאחריו מתנתק ממנו, אבל הדור החדש בד"כ לא מרגיש זאת כ"כ. באבודרהם כתב להדיא שאב לא יברך על בנו, והביאו הבה"ל (ד"ה וכל יוצאי ירכו). ועוד נראה לכאורה שבנו יברך כל זמן שאביו בחיים, ובן בנו יברך כל זמן שבנו בחיים. כלומר נראה שהמאירי למד שבנו

# שבח והודאה בברכת הנס

המג"א. אבל למעשה הרי אדם יכול לומר שכל נשימה ונשימה היא נס נסתר להציל אותו ממות, ולא היינו מוצאים ידינו ורגלינו אלא לברך מבוקר ועד לילה, לכן לא שייך לתקן ברכה אלא על נס נגלה.

## נס נסתר האם יכול להיות מקרה

[יט] והנה הלבוש (רי"ח אות ט') כותב שסברת המג"א הוא דהצלה המלוּבשת בטבע, כגון מגנבים, יש לחוש שדרך מקרה היא. אבל מביא הלבוש שישנם החולקים על כך, דבודאי הכל בהשגחה וכל הצלה היא נס גמור. ומ"מ מכיון שנחלקו בהצלה המלוּבשת בטבע האם היא נס או אולי רק מקרה, להלכה גם הוא פוסק דאין לברך בשם ומלכות אלא על נס נגלה. יש להעיר ש"מקרה" דנקט הלבוש כאן שונה מ"מקרה" דנקט רבינו מנוח. רבינו מנוח טען שאפילו נס נגלה יכול להיות במקרה ביחס למי שניצל. אבל הלבוש אומר שבנס נסתר ישנה מחלוקת האם עצם ההצלה היתה בהשגחה או במקרה. אבל נס נגלה לדעת הלבוש אינו יכול להיות במקרה, וכן נראה שס"ל למג"א. עכ"פ לענינו, נראה שהצד לברך על נס נסתר, הוא רק אם עיקר הברכה היא הודאה ולא שבח, דלכאורה לא שייך לשבח על דבר המלוּבש בטבע, דא"כ לא מצינו את ידינו ואת רגלינו. אבל מצד הודאה, סוף סוף היתה כאן הצלה, ויש סברא להודות. וא"כ לדעת המג"א צ"ל שעיקר ברכת הנס נתקנה על שבח ולא על הודאה, ולכן לא שייך לברך אלא על נס נגלה. משא"כ החולקים עליו ס"ל שעיקר הברכה נתקנה על הודאה ולא על שבח, ולכן אפשר לברך על הצלה שהיא בנס נסתר. להלכה ברור דקיי"ל כמג"א.

## פשרת האליהו רבה

[כ] והנה האליהו רבה (רי"ח אות ד') עשה מעין פשרה לדינא בין שיטת הרשב"א לשיטת הרמב"ן. בבנו ובן בנו, פסק שיכולים לברך אפילו היו נולדים גם בלא הנס. אבל שאר יוצאי יריכו יכולים לברך רק אם לולי הנס לא היו נולדים כלל. והמ"ב (סקט"ז) הביאו. כלומר אלו שהם שותפים בנס, שמברכים משום הודאה, יכולים לברך עד סוף כל הדורות. אבל אלו שמברכים משום כבוד אב בלבד, וברכתם היא ברכת שבח בעיקרא, הרי הם בנו ובן בנו בלבד. לכאורה לפ"ז היה מקום לחלק בנוסח הברכה, שאלו שמברכים משום שותפות יקדימו את בעל הנס לנס, ואלו שמברכים משום כבוד אב יקדימו את הנס לבעל הנס. לפי זה יכולה להיות נפ"מ בין שני נכדים, שהצעיר שלא היה נולד אלמלא הנס יברך במטבע האחת, והמבוגר יותר שהיה נולד גם לולי הנס יברך במטבע השניה. וכמו כן יכולה להיות נפ"מ בתלמיד, שאם עדיין מקבל מרבו, יברך במטבע האחת, ואם כבר אינו מקבל מרבו יברך במטבע

אפשר שיראה אבי אביו ויהנה ממנו ומשום הכי צריך לברך על ניסו". וכסיוע לסברתו מביא את הרש"י הנ"ל דעד כאן רחמי האב על הבן. לכאורה א"כ הסברא השניה היא סברת המעיו"ט, וא"כ עיקר הברכה היא משום הודאה ולא משום שבח. אמנם קודם לכן כתב רבינו מנוח בענין מי צריך לברך על נס של אחר, "מסתברא דאי אית להו הנאה ותועלת בהצלתם, שמברכים". כאן לכאורה זו הרחבה של סברת המעיו"ט. אבל מסתבר שאין כוונתו להרחיב מעבר למה שכתב אח"כ שהכוונה לבנו ובן בנו. וזה שרבינו מנוח לא הזכיר תלמיד לרבו, הטעם הוא מפני שהוא בא לפרש את הרמב"ם, והרמב"ם לא הביא דין זה. עכ"פ החידוש בדברי רבינו מנוח הוא מש"כ "שהרי אפשר שיראה". לכאורה מדוע יברך כאשר ספק אם יהנה ממנו. למה שלא יברך כאשר יראנו ובודאי יהנה ממנו'. לכאורה מבוארת כאן ברבינו מנוח סברא שונה לחלוטין. הרי הזכרנו מקודם שלשיטתו שבכל יחיד יש להסתפק שמא הצלתו היתה במקרה פלא ולא בנס, ולכן עיקר המחייב בברכתו הוא השבח ולא ההודאה שהיא בספק. לפי זה י"ל שמכיון שאפשר שתהיה לנכד הנאה, הרי זה נותן לנכד שייכות להצלה, ולכן הוא יכול לברך מדין שבח. לו הברכה היתה מצד הודאה, אזי לא היה סגי בכך דאפשר שיהנה מסבו, דאפשר שלא יהנה ואין לו על מה להודות. אבל מצד השבח, סגי באפשרות של הנאה. א"כ זוהי סברא ששית מדוע בנו ובן בנו יכולים לברך.

## נס נגלה ונס נסתר

[יח] נדון עתה האם צריכה ההצלה להיות נס ממש כדי לברך עליו או סגי בפחות. השלחן ערוך (ס"ט) מביא "יש אומרים שאינו מברך אלא בנס שהוא יוצא ממנה העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה אינו חייב לברך. ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". כותב ע"ז המגן אברהם (סקי"ב), "לא מצאתי מי שחולק, דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע וכו'". אבל ישנם אחרונים החולקים על המג"א. הנה ערוך השלחן להלכה פוסק (רי"ח אות י"ב) שלמרות שאפשר לתרץ את קושית המג"א, מ"מ לדינא יש לנהוג כוותיה ולברך רק על נס נגלה היוצא מגדר הטבע, ועל נס נסתר בטבע לברך רק הגומל. אמנם בתחילת דבריו (שם אות א') כותב "אף על פי שקיומנו ועמידתנו תמיד הוא בנס, כמו שאנו אומרים בתפילה במוזים ועל ניסוך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, מכל מקום כל זה ניסים נסתרים וכרוכים בהטבע, אבל הרואה מקומות שנעשו ניסים לאבותינו בגלוי כמו ביציאת מצרים וכיוצא בזה מחוייבים אנחנו לברך בשם ומלכות". הרי שלדעת ערו"ה גם נס נסתר שמו נס, לכן היה מקום לחלוק על

1 לפי ה"א שמביא הרמ"א בסעיף ו' שיכול לברך גם כאשר רואה את בעל הנס, ואינו צריך להיות במקום הנס.



# שבח והודאה בברכת הנס

השבח, הברכה של הכלל, שהיא ברכה לכל הכנסת ישראל, שהיא ברכה שתחילתה שבח, היא ברכה שמושרשת בבתחילה עלה במחשבה להיבראות, שזו תחילת הבריאה שנבראה מאין לישי, שזו בחינת ישראל שהם שרש הבריאה.

## פרט שבכלל וכלל שבכלל

[כג] והנה עי' במ"ב (רי"ח סקי"ח) שמביא מקורות לכך שכאשר יחיד מברך על ניסו, צריך הוא להזכיר גם את שאר הניסים שנעשו לו. משא"כ כאשר מברכים על ניסי הכלל, אין מזכירים שאר הניסים. טעם הדבר מחמת שהברכה על נס דיחיד היא ברכה של פרטים, ובפרטים שייך בהם ריבוי. משא"כ ברכה על ניסי הכלל היא ברכה של הכלל, לכן אפילו את הנס שנעשה באותו מקום אין מזכירים. כי בברכת הכלל, הפרט לא שייך. ודאי שעצם הברכה היא מחמת הפרט שכאן נעשה הנס, ולכן הוא מברך דוקא כאן ולא במקום אחר. אבל מטבע הברכה אינו כולל בתוכו פרטים, מחמת שזה חפצא של ברכה שכולו כלל ולא פרט. וביתר עומק, ישנה הבחנה של הפרט שבכלל וישנה הבחנה של הכלל שבכלל. הפרט שבכלל זה מה שהקב"ה עשה לנו ניסים, זו בחינת ההודאה שקיים בברכת הכלל, כפי שהזכרנו שישנו דין של שבח ודין של הודאה גם בברכת הכלל. וא"כ הפרט שבכלל הוא ההודאה שבברכה. והכלל שבכלל הוא השבח שבברכה.

## שני הבחנות בנס

[כד] ובעומק, ישנם בנס שתי הבחנות. ישנה ההבחנה שבנס שבזכותה ניצלו הנבראים. ומצד כך אפילו שמדובר ברבים, זו בחינת הפרט, זו בחינת ההודאה. אבל נס כידוע הוא מלשון נס להתנוסס, מצד כך מה שהנס נעשה לכלל, הוא לא רק מצד ההבחנה שהנבראים יקבלו את חייהם כפשוטו, אלא הוא נס בהבחנה שהיא מרוממת את מדרגת החיים. לפי זה מטבע הברכה שעשה ניסים לאבותינו, פירושו שהנס נעשה בחפצא של אבותינו, כלומר עצם אבותינו הפכו לנס. כלומר, לא רק שהם קיבלו הטוב על ידי הנס, אלא שאבותינו בעצמם נעשו בבחינת נס להתנוסס. ולכן המטבע של הברכה בעומק הוא שבח על כך שנעשה כאן גילוי רוממות ועילוי לנפש שתתרום למדרגה של הנס. א"כ זה מעבר להודאה על נס דיחיד, ומעבר להודאה על קבלה, דבעומק כל קבלה היא יחידות. אלא בעומק הברכה היא שבח שמרומם את אבותינו למדרגת הנס.

## ברכת יתרו

[כה] כפי שהזכרנו ישנו הבחנת עש"ן בברכת הנס. כלומר, ישנה ברכה מצד הבחנת הנפש, ברכה מצד הבחנת הזמן, וברכה מצד הבחנת המקום. ברכת ברוך שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם

השניה. אמנם להלכה לא מצינו שחילקו במטבע הברכה לענין אם להקדים את בעל הנס לנס או לא.

## בציבור אין חטא

[כא] נתבונן עתה בשורשים הפנימיים של הסוגיה. עד כאן התבאר שישנם שני יסודות לברכת הנס, האחת מצד נקודת השבח והשניה מצד נקודת ההודאה. עומק החילוק הוא שמצד הבחנת השבח, זו ברכה מצד הנותן, זהו שבח שמשבחים את הבורא, ולכן שייך שיברך גם מי שאין לו טובה אישית מהנס. משא"כ מצד הבחנת ההודאה, אזי זו ברכה מצד המקבל. וכפי שכבר בארנו, בדרך כלל הברכה כוללת בתוכה גם את השבח וגם את ההודאה. א"כ יש להבין מהו החילוק שבברכת רבים השבח קודם להודאה ובברכת יחיד ההודאה קודמת לשבח. והנה ברור שהכלל יש לו דבקות בשרש, בעוד שהפרט הוא הענף התחתון. כאשר הברכה היא של יחיד אז הוא מתחיל מהמקבל הפרטי שבו, ולכן תחילת הברכה היא הודאה ומההודאה מגיעים לשבח. אבל ברכה שנתקנה לרבים, הרי אין חטא בציבור, הציבור בכללותו דבוק בקב"ה, מצד הכלל אין אפשרות שהכנסת ישראל תיכחד. א"כ מצד כך ישנה שיטה בירושלמי שגם על נס דשבט מברכים. דלמרות שיש מד"א הסובר ששבט לא מיקרי קהל, ולכן לדידיה אין מברכים על נס דשבט, אבל בעומק כמו שאומרת הגמרא בבבא בתרא (קט"ו ב'), "גמירי דלא כלה שבטא". והנה דבר שיכול להתכלות אז גם יכול להתרחק, אבל דבר שאין לו צד של כילוי, אז הוא דבוק בעצם, והא בהא תליא.

## ברכה מעילא לתתא ומתתא לעילא

[כב] והנה זה שדבר יכול להתכלות, הוא מחמת שאינו דבוק באינסוף ב"ה שהוא תמידי, לכן יכול להיות בו ביטול. ולכן ברכת ציבור דייקא מתחילה מהשבח ולאחר מכן היא באה להודאה, כי תחילת הברכה מתחילה מדבקותם בבוראם, והיא ממשיכה את הברכה לנקודת הפרט, לנקודת ההודאה והשבח. דידוע שענין ברכה היא המשכה, ברכה מלשון בריכה שמשם ממשיכים את המים להשקיה (עי' רבינו בחיי עקב ח' י'). והנה ישנה המשכה שהיא מלעילא לתתא, שהיא בחינת ברכה שתחילתו שבח וסופו הודאה. וישנה ברכה שתחילתה הודאה וסופה שבח, שהיא ברכת היחיד, וזו ברכה מתתא לעילא, שהיא בבחינת "תנו עוז לאלקים" (תהלים ס"ח ל"ה), הגורמת להברכה והמשכה של שפע, מכח נקודת הנברא מה שהבורא כביכול מתעלה שבחו מכח הנבראים שמשבחים אותו, מצד כך זוהי המשכה מתתא לעילא ולא המשכה מעילא לתתא. א"כ השבח שייך טפי בברכת הציבור, ברכת כנסת ישראל, שבח בגימטריא י"ש, שאלו תחילת אותיות ישראל, שהם עלו במחשבה להיבראות (בר"ר א' ד'), שורש מילת מחשבה חשב, אותיות שבח. זה אותו שרש של

## שני אופנים כיצד הפרט עולה

[כז] יתרו לא הגיע מהכלל אבל גם לא הגיע מהתפיסה של הפרט כפשוטו. כל עניינו היה שהכח של הפרט הביא אותו להתחבר לכלל. זה לא פרט כפשוטו, אלא זה פרט שכל עניינו הוא שעל ידי הנסים, יצא מהפרט לתפיסה של הכלל. עומק הברכה של יתרו היא ברכה בעצם שמחברת את הפרט בכלל, שבאה מכח כך שהוא שמע שנעשה נס לכלל. הרי שמה הוציא אותו מהפרט לכלל זה שהכלל התגלה מעילא לתתא בפרט, ואז הפרט חזר ועלה מתתא לעילא מכח גילוי הכלליות שנמצא למטה. ישנם שני אופנים כיצד הפרט עולה. האחת, שהפרט עולה באופן של פרטים, ולאט לאט הוא מתאחד, שזו עבודה של ברכה, של פרטים, של הודאה ולאחר מכן שבח. והשנייה, שהפרט עולה מכח שקדם לו גילוי של הכלל בפרט, ואז ההעלאה של הפרט לכלל היא מכח הגילוי של הכלל בפרט. זו אחדות של מעילא לתתא ומתתא לעילא. העבודה של מעילא לתתא זו המשכה מהכלל לפרט. העבודה של מתתא לעילא היא חזרה מהפרט לכלל, שבהדרגה לאט לאט עולים ומתאחדים יותר.

## ישראל והעם

[כח] העבודה הפנימית שמתגלה ביתרו הוא שהכלל קדם לו התגלות בפרט. והדבר מדויק בפסוק. שבתחילה יתרו ברך על מה שהקב"ה הציל את ישראל מיד מצרים ומיד פרעה. ולאחר מכן ברך יתרו על מה שהקב"ה הציל את העם מתחת יד מצרים. הרי צריך ביאור שיש כאן כפל לשון ושינוי לשון, ישראל ואח"כ העם. ועוד צריך ביאור למה בישראל נאמר מיד מצרים ומיד פרעה, ובעם נאמר רק מיד מצרים. והנה מצד הכנסת ישראל ישנה ראשית שהיא בחינת המלכות, שהרי המלך הוא ריש הכל, וישנם הענפים. לכן הנס שנעשה לכנסת ישראל הוא מהכלל לפרט, הכלל הוא פרעה שהוא המלך והפרט הוא מצרים. לכן בתחילה בני ישראל כעבדים ביקשו מפרעה שיוציא אותם, ורק אח"כ זה התגלה בפרט שהצילים מיד מצרים. משא"כ בעם, שהוא בחינת הערב רב שאין להם כח של כלליות אלא הם בחינה של פרטות, לכן נאמר שהצילים רק מיד מצרים, שזה כח הפרט. ויתרו שמע על שתי ההצלות, והוא מעלה את הערב רב, שהם הגרים שעלו עמם, שזו בחינת יתרו. א"כ יש כאן כלל, הצלה מיד פרעה, ואח"כ פרט שמציל את הכנסת ישראל מיד מצרים, ואח"כ יש את ההעלאה של הפרט בחזרה לכלל, וזה ע"י ההצלה של העם מיד מצרים, להעלות את הפרט לכח הכלליות. וזה עומק מטבע הלשון של הברכה, שהוא כלל ופרט, שבח והודאה, ובעומק תחילתו שבח אמצעיתו הודאה וסופו שבח. ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

בזמן הזה, הוא על הבחנת הזמן, שהוא למעלה ממדרגת המקום, וזו עדיין התפרטות, אבל דקה יותר מהתפרטות המקום. משא"כ המטבע של הברכה ברוך שעשה ניסים לאבותינו, בלי הזכרת מקום וזמן, זו ברכה שכולה כללות, ואין בה שום התפרטות. א"כ ברכה על נס דיחיד היא ברכה של פרט. ברכה על נס דרבים במקום ובזמן, גם היא פרט. אבל ברכה של רבים בלי הזכרת זמן ומקום, זו ברכה שכולה כלל. זה עומק המטבע של הברכה שלומדים מיתרו. כפי שהזכרנו, יש ביתרו הבחנה של הודאה, שע"י הנסים הוא יכול להתגייר, וישנה בו הבחנה של שבח לכנסת ישראל. נמצא שמטבע ברכת יתרו שהוא משבח את ההצלה שעל ידי כן הוא יצא ממדרגת עכו"ם למדרגת ישראל, זאת גופא עומק הברכה על נסי הכלל. ולא כפשוטו שהוא הודאה על קבלת ההשפעה מהבורא, אלא הוא בא לשבח את גילוי רוממות העליונה של הכלל שהוא דבוק בבוראו. דהרי ברכת יתרו עצמו לא היתה בעצם על נסי ההצלה של כנסת ישראל, שהרי לו עצמו לא נעשו ניסים, אלא אצלו ענין הברכה היתה שמכח הניסים הללו הוא הגיע למהלך של כלליות. ברכת יתרו היא ברכה שכל עניינה בעצם לעלות ולהתרומם. כי יתרו, שלא הניח ע"ז אחת שלא עבדה (יל"ש פ"ח רמז רס"ט), ע"י נסי הכלל התרומם למעלה להדבק בכנס"י.

## יתרו נקרא יתרו שייתרו פרשה אחת בתורה

[כו] כלומר עומק ברכת יתרו היא להעלות את כל כוחות הרע למעלה. זה ההבחנה של הנס שהוא בבחינה נס להתנוסס, שהוא נס של כלליות דייקא. יתרו שלא הניח ע"ז שלא עבדה, גילה את כח הכלליות. עבודה זרה מצד המטבע שבה היא פרטית. אבל אדם כיתרו שעבד את כולן, על כרחך שהוא יתגיייר. כי מי שמגיע לכח הכלליות של הכל, הרי שהוא מגיע לכח הכלליות שבתורה. כתוב במדרש (מכילתא יתרו פרשה א'), "וישמע יתרו. שבע שמות נקראו לו יתרו יתרו חובב רעואל חבר פוטיאל קני. יתרו - שהותיר פרשה אחת בתורה [ואתה תחזה], יתרו - שייתר במעשים טובים וכו'". נתבונן בפרשה שהותיר יתרו. והנה מרע"ה בתחילה שפט את הכנסת ישראל לבד. בא יתרו והציע שרי עשרות שרי מאות שרי אלפים. יתרו בא ומגלה כיצד הפרטים חוזרים לשרש. שרי עשרות, שרי מאות, שרי אלפים. ומה עושים עם הדבר הקשה - מעלים אותו בחזרה לשורש. הצעת יתרו היתה בעצם מהות גיורו. כפי שהזכרנו, ישנה הודאה שהיא מעילא לתתא, וישנה הודאה מתתא לעילא, המגיעה מכח הפרטיות. עומק הברכה היא כאשר מעלים את כל הפרטים לעילא, לגלות את עומק כח הכלליות המתגלה בפרטים. כח ההמשכה מהפרט לכלל הוא כאשר מגלים את הכלל בפרט. אז כל הפרטים יכולים לחזור בחזרה לעילא. זו הפרשה שנקראת יתרו.



**כתיב (שמות, טו, טז)** בגדל זרועך ידמו כאבן. ואמרו (מכילתא דר"י, מסכת שירה, ט) כיון שיצאו ישראל מן הים, כנס עמלק את כל אוה"ע ובא ונלחם עם ישראל, ונתפלל משה באותה שעה, ודממו כולן כאבן, לכך נאמר בגדול זרועך ידמו כאבן. ד"א, כיוון שנכנסו מרגלים לא"י, כל מי שהיה אומר אלה מרגלי ישראל היה דומה כאבן. ד"א, כיוון שעברו ישראל את הירדן, נתקבצו כל מלכי כנען ובאו ונלחמו עם ישראל וכו', באותה שעה התפלל יהושע ודממו כולן כאבן.

ועיין רש"י הירש על אתר, וז"ל, ידמו כאבן - כל ההתחרשות ממלאת אותם "תדהמה" מקפיהא. "ידמו" משורש "דמם", קרוב ל"תמם", חידלון ההויה, "ויתמו ימי בכי" (דברים, לד, ח), ופירוש "דמם", חידלון העשיה להיות גוף ללא מעש וללא תנועה. עכ"ל. והיינו שירד למדרגת "דומם" (ולא מלשון דמיון, עיין כל בו, סימן ד), והוא היפך מדבר. ועיין מהר"ל (גבורות ה', פרק מז) וז"ל, כאשר באים לקנות מדרגה עליונה - בגדול זרועך ידמו כאבן - המקטרגים יסתמו פיהם וידמו כאבן, עד כי יקנו מדרגתם ומעלתם.

וביאור הדברים, יעויין בקדושת לוי (בשלח, טו, טז) ידמו כאבן וגו', דיש אותיות ויש תנועות, והאותיות בעצמם אין להם חיות, והתנועות מחיות אותם (תיקו"ז, הקדמה, ח, ע"א), כן הענין, העולמות מרמזים על האותיות, והחיות שבהם מרמזים על התנועות. ולכן עתה שהיה שינוי הטבע ונבקע הים, ונפל עליהם אימתה ופחד, ונטלה חיותם מאיתם, אז נדמו רק לאותיות בלי חיות. וידוע דאבן נקרא אותיות כמ"ש בס"י (פ"ד, מ"ב) שני אבנים וכו', וזהו "בגדול זרועך", שניטלו חיותם מאיתם, "ידמו כאבן", היינו לאותיות בלבד בלי חיות.

וביאור נוסף מצינו באמרי אמת (ר"ה, תרס"ט) וז"ל, בגדול זרועך ידמו כאבן, שכפי מה שנופל פחד על לב האבן שזהו היצה"ר, כן מתבטלים כל המקטרגים. ועיין מבוא שערים (דרוש ברכת הלבנה) וז"ל, ידמו כאבן, שיפלו למטה כמו אבן, ויתבטלו מן העולם בסוד בלע המות לנצח.

והבן שבסוד מצות "עשה", היצה"ר, לב אבן, פועל "שב ואל תעשה", דומם שאינו עושה, כנ"ל. ובסוד ל"ת, היצה"ר מחדש פעולה של עבירה. וכאשר מכניעים אותו נהפך לאבן דומם שאינו מחדש פעולה. ועיין רמח"ל (תיקונים חדשים, תיקון לח) ודא צרעה דאתמר בה וגם את הצרעה וכו', ורזא דמלה, תפול עליהם אימתה ופחד וכו', מאי צרעה, אלא דא (בגימט') שס"ה, וכו', רזא דמצות ל"ת, דתמן אתקיפו מסאבין אלין ומתמן אתאבידו, במאי בגדול זרועך, וכו', כדין ידמו כאבן. מאן אבן, אלא כאבן, כההיא אבן ידיעה ודא ליל', אבן נגף, עיי"ש.



## סוגיית האמונה בכל הקומה כולה

לכבוד הרב שליט"א.

כל המדות כלולות מכולם, לכאורה אמונה היא בחב"ד, האם ואיך תתבטא חג"ת ונה"י דאמונה?

### תשובה

אמונה בכתר, ונחלק ליי ספירות בפרטות:

כתר - אמונה בקיום הבורא ית"ש.

חכמה - אמונה שארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים.

בינה - אמונה שהדבר מתפשט עד אין קץ.

דעת - אמונה שמנהיג הכל.

חסד - אמונה בהטבה אין סופית.

גבורה - אמונה שאין גבול לגבורתו.

תפארת - אמונה ברוממותו האין סופית.

נצח - אמונה שלבסוף הוא ית"ש ינצח.

הוד - אמונה שלבסוף הכל יודו לשמו.

יסוד - אמונה שלבסוף הכל ידבקו בו.

מלכות - אמונה שמלכותו תתפשט בכל.

זו פנים אחד לסוגיית האמונה.

## שורש האמונה בנשמה שאין לה ספק

לכבוד הגאון שליט"א.

אני רוצה להקדים תחילה שהשאלה שאני שואל לא באה ממקום של התרסה חלילה, אבל יש בי רצון עז שהדברים יהיו ברורים.

כידוע כיון שאדם מטבעו תפיסתו מוגבלת, ושום דבר אינו ודאי אצלו, ממילא לעולם לא יוכל לאמת שום דבר, כולל אמיתות של רוחניות ואמונה, כלומר על כל הנחה תמיד תוכל לעמוד שאלה "אולי לא", על כל נסיון להבין את רצון הקל מבחינה לוגית (שכלית), תעמוד תשובה ניצחת שא"א לפרש או לנסות להבין את רצונו יתברך, כי אין לנו תפיסה כלל.

יותר מזה, לא רק שזה אינו אפשרי, אלא כאמור אין לנו כלל "כלי שפיטה" לדון את רצונו או את יחודו יתברך.

שאלתי לאור הנ"ל, האם זה לגיטימי ונכון ע"פ היהדות שהאמונה של האדם בעצם לא תהיה מושלמת, אבל בשיקול הכללי לאור מכלול הנתונים העומדים לפניו כבן אנוש, הוא מבין שהברירות האחרות אינם אופציה. והדבר הנכון ביותר הוא להאמין?

האם זו אמונה 'תקינה'? האם זו היתה גם האמונה של גדולי הדורות? איך באמת מחזקים רגשות באמונה כזו?



## יתרו | ח-ט

בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו. חטא, חט-א. והנה שורש ח-ט יש בו משמעות של חטא, לשון חסרון, העדר. ויש בו לשון טח, כיסוי, העלם, הסתרה. העדר וחיוב. ומצד בחינת העדר, הוא בחינת טחון, טח-ן. כי כאשר טוחנים דבר, נעשה פירורים, ועיי"ז בהכרח חלק דק נעדר והופך לאבק בעלמא. וזהו בחינת חרט, חט-ר. כי כאשר חורטים בדבר, מקום החריטה נעשה חלל ריקני, העדר. וכן בחינת חטב, חט-ב. וכן בחינת חנט, חט-ן. עיין אבן עזרא (שה"ש, ב, יג) חנטה - עשתה כדמות אבק, מן ויחנטו הרופאים. ובדקות, חונטים בסממנים שצורתם אבק, על מנת שהמת לא יתפורר ויהפך כאבק. וזהו שורש "חטא" העגל שכתוב בו (שמות, לב, א) ויצר אתו בחרט. והוא בחינת חרטה, שכאשר מתחרט על מעשיו נעשה חלל והעדר מן המעשה. ולתקן זאת, נצרך טרח, טח-ר, לעמול למלאות החסר, ולקבץ הנפזרים. והוא בחינת חלט, חט-ל, לשון חטיפה (עיין ספר השרשים לרד"ק ערך חלט). חטף, חט-ף.

והאופן הנוסף כנ"ל, לשון כיסוי והעלם. וזהו בחינת שחט, ש-חט, ובחינת טבח, טח-ב, כי פעולת סילוק הרוח חיים מן הדבר, הוא שורש כל הסתרה. וזהו בחינת טחורים, כמ"ש האבן עזרא (דברים, כח, כז) וז"ל, הם היוצאים במקום ה"נסתר", על כן כתוב ובעפולים, והוא מגורת ויבא אל העופל. וזהו בחינת חנט, חט-ן. ועיין רש"י (שה"ש, ב, יג, מחז"ל) התאנה חנטה פגיה - אלו פושעי ישראל שכלו בשלשה ימי אפילה. וזהו בחינת טפח, ט-פח, לשון מטפחת, כיסוי. וכן בעל חי הנקרא חומט, חט-מו, ביתו גדל עמו, שהוא הכיסוי שלו.

לעומת כך מצד התיקון נקרא חטם, חט-ם, "אף", לשון חטוי שמחטא את החטא ומתקנו. והיפך בחינת פרור ופרוד כנ"ל, נעשה חוט, חט-ו, כח המקשר ומחבר, והוא בחינת בטח, ב-טח, והיינו שכאשר יש לו חסרון, אינו דבק בחסרון, אלא בוטח שיושלם חסרנו. והוא היפך חטא, לשון חסרון. ואזי נתהפך מחסרון, נקב, לתוספת, והוא בחינת טפח, פ-טח, והיינו שהדבר טופח וגדל. וזהו בחינת שטח, ש-טח, שהדבר מתפשט ומתרחב.

ועיין רש"י (תהלים, נא, ח) בטוחות - ומנחם חברו עם כמטחוי קשת (בראשית, כא) וכן מי שת בטוחות חכמה (איוב, לח) פתרונו לשון "משך", כי כאשר יש משך לקשת כן יש משך לדעת. ועיין ספר השרשים (ערך טחה).

ואופן נוסף, עיין רש"י שם, בטוחות - אלו כליות שהן חלקות. והיינו שכאשר טחים דבר הוא חלק, היפך חטא, שעניינו נטיה לצדדים, בלתי ישר.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אחטוב, חטם, אחטנה, אחיטוב, חטי, חרט, בטחון, טחות, חנט, חרטמים, טחנה, הטיח, שחט, חריט, וחטפתם, חמטה, טחון, חלט, חטבי, חבט, חוט, חטא, חטה, חטוש, חטיטא, חטיל, חטיפא, חטר, חמוטל, חמיטל, חנטה, חרטים, חרטם, טבח, טח, טפח, טפחה, טפחות, כמטחוי, מחטב, משטח, רחטי, שחט, שטח, טחינה, טרח, אבטיח, טחורים,

החמט, חטף ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

**כתיב (שמות, יז, יב)** וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו, וישב עליה. ואמרו (תענית, יא, ע"א) בזמן שהציבור שרוי בצער אל יאמר אדם, אלך לביתי ואוכל ואשתה וכו', אלא יצער אדם עם הציבור, שכן מצינו במשה רבינו שציער עצמו עם הציבור, שנאמר וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, וכי לא היה לו למשה כר אחד או כסת לישב עליה, אלא כך אמר משה, הואיל וישראל שרויין בצער, אף אני אהיה עמהם בצער [ועיין זוה"ק (שמות, רעה, ע"א. זו"ח, תרומה, עב, ע"א) שהוא לקבלת עונש שקבל משה רבינו על עצמו].

ועומק שיתוף הצער עם הציבור, היינו שנכלל בשורש, באבות, ששם כולם אחד. וזהו אבן, אב-בן, כנ"ל. וכן אמרו (ילק"ש, בשלח, רסה) ויקחו אבן, אלו מעשה אבות, וישב עליה, אלו מעשה אמהות. ועיין תולדות יצחק על אתר, וז"ל, ויהי ידיו אמונה עד בא השמש, התפלל בזכות האבות, "אמונה" זה אברהם, שנאמר (בראשית, טו, ו) והאמין בה', "עד בא" זה יצחק, שנאמר (שם, כד, סב) ויצחק בא מבוא, "השמש" זה יעקב, שנאמר (שם, לב, לא) ויזרח לו השמש. ועיין ספר חסידים (תשנו). ועיין מגיד מישרים על אתר, וז"ל, ויקחו אבן, דרמיזא לכנס"י, וישב עליה, לאתחדא טפי בכנסת ישראל. ועיין מאור ושמש על אתר (ד"ה וזה פירוש).

ועיין מלבי"ם על אתר, וז"ל, ויקחו אבן - האבן מרמז על אחדות ישראל ואגודתם להיות עם אחד, כמו שרמזו ליעקב במה שהתאחדו אבני מראשותיו לאבן אחד, וכמ"ש משם רועה אבן ישראל, כמו שהאבן דבוק חלקים רבים להיות עצם אחד, ר"ל שע"י אחדות העם תגן אמונת המאמינים וזכותם על הבלתי מאמינים. עכ"ל. ולפי הנ"ל זהו התקשרות לשורש, ועיי"ז נכלל בכל ישראל. ועיין של"ה (תורה אור, שופטים, ל). ושם משמואל (תצוה וזכור, תרע"ח).

אולם פנים נוספות לכך, להתכללות, היא הנמכת העליון לתחתון, הנמכת קומת משה לכלל ישראל להשתתף בצערם. ועיין מנחה בלולה על אתר וז"ל, ויקחו אבן - קשה היה לו להקדים ואהרן וחור תמכו ידיו קודם לויקחו אבן, שיתיישב על לשון הפסוק, אלא רצונו כי ידי משה כבדים היו, ולהיות כי משה היה גדול הקומה, כמ"ש רז"ל שהיה גבוה י' אמות, לכך אמר כי לקחו אבן שישב עליה, ואחר ישיבתו הגיעו חור ואהרן שיכלו לתמוך ידיו, כי מקודם ישיבתו של משה בלתי אפשרי להגיע אל ידיו. ולפ"ז מהות הדבר שישב משה, שעיי"ז השפיל קומתו לאהרן וחור, והיינו שבוזה גופא נשתתף עמהם, ודו"ק.

ושורש אבן זו כנגד אבני משקלות, שכאשר פוגמים בהם בא עמלק, כמ"ש בכי תצא (עיין אמרי אמת, זכור, תרע"ד, ד"ה איתא בשפת אמת). וכנגד מעורר משה את "שני" לוחות אבנים, כנגד שני אבני משקלות. עיין של"ה הנ"ל. ובדקות יש ב' מהלכים, האם לקח משה אבן אחת ושם תחת גופו, או לקח ב' אבנים משה תחת ב' ידיו. עיין תורת אמת (בשלח, ד"ה בפסוק ויבא). ואכמ"ל. ועיין אוהב ישראל (ליקוטים חדשים, קרח, ד"ה כאשר. וכן בשלח, ד"ה ויבא עמלק). המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



**אבן** "רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו", אברהם קראו לבית המקדש הר, יצחק קראו שדה, ויעקב קראו בית, כנגד אברהם שקראו הר, החורבן הוא "ערו ערו עד היסוד בה", נתהפך ההר ל'ערו ערו', 'עוררין', שורש של רע.

כנגד יצחק שקראו שדה, "ציון שדה תחרש", והופך להיות מקום של יניקת השדים - "שדה תחרש".

יעקב קראו בית, מציאות של בית זה הרכבה של אבנים, "הבית והעליה שנפלו זה נוטל אבניו וזה נוטל אבניו", נעשה מציאות של חורבן, כלומר, שהאבנים נפרדים זה מזה.

## אבן - כח הצירוף

וא"כ, ההגדרה של אבן, המהות של אבן, היא ההצטרפות לדבר אחר, אבן עומד למציאות שהיא מצטרפת לדבר אחר, ועל ידי כך נבנה הבית. אבן, ועוד אבן, אריח על גבי לבנה, לבניה על גבי אריח, נעשה צירוף, ויש מציאות של בית.

בהגדרה המדויקת יותר, יש את עצם האבן, כשלעצמה, ויש את הצטרפות האבן לאבנים אחרות, לדברים אחרים. האבן, עצם האבן עצמה היא מצורפת, וכמו שהוזכר, אבן אותיות אב - "אין אב אלא בחכמה", ואותיות בן, שורש של בינה, "ויבן את הצלע", זכר, נקיבה. שהם שורש לבנים, אב ובן, בבחינת "זכר ונקיבה בראם", שלהם נאמר "פרו ורבו ומלאו את הארץ" - שזה הצורה השלימה של אדם, זה המילה אבן, אב, -ו"בינה יתירה ניתנה לאשה" שילפי מ"ויבן את הצלע", והתולדה, שהוא בנים, זה צורת האבן. זה בשם 'אבן' עצמו, שהיא מצרפת את השלושה, "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי וגו' והיו לבשר אחד" שזהו כח הולד הנולד כמו שאומר רש"י, שזה ה"בשר מבשרי", זה אבן, היא מצרפת שלושת החלקים האלה.

ויתר על כן, המציאות של אבן, שהיא מצטרפת לעוד אבנים, זה עיקר הצירוף שלה שהיא מצטרפת לעוד דברים, שאליהם היא ראויה להצטרף. אבל יסוד התפיסה שנקראת אבן, היא הכח לצרף דברים.

## השורש באותיות

יסוד שורשי הדברים כידוע, יש עוד שם תואר לאבנים שזהו כח האבנים - שהם נקראים אותיות בלשון חז"ל, חז"ל אומרים להדיא, שתי אבנים הם שתי אותיות, שלוש אבנים, שלוש אותיות, והרמז הידוע, מה שמובא בסוגיא בשבת

פרק הבונה כל הדין של מלאכת כותב בשבת, מוחק על מנת לכתוב, כותב שתי אותיות וכל דיני הכתיבה, כלומר, הכתיבה, היא חלקי תפיסת מלאכת הבונה, אותיות, בשרשם, ואבנים, בהתפשטותם. "איסתכל באורייתא וברא עלמא" התורה היתה כתובה כדברי חז"ל כידוע, "אש שחורה על גבי אש לבנה", היו כתובים שמה אותיות, והאותיות הללו כדברי רבותינו, הם מלשון אתא, "עלמא דאתי", לשון של המשכה, זה אותיות, והאותיות נמשכו, "וברא עלמא", זה "איסתכל באורייתא וברא עלמא", "איסתכל באורייתא", הוא הסתכל באותיות, נעשה ה'אתא' שבאותיות, מא' - עד ת', והו' שהיא ו' ההמשכה היא ממשיכה מהא' עד ת', נעשה ההמשכה מהראשית עד מציאות האחרית, וזה גופא יוצר את ה"איסתכל באורייתא וברא עלמא", שזה משתלשל למציאות שנקרא 'עלמא'.

וא"כ, כל מציאות ה'עלמא', הוא אינו אלא התגלות של אותיות, שהתגלה בהם ה"אתא" שלהם, עד סופם, עד הת' שבהם של "ברא עלמא".

ובאופן הזה, צורת הדבר היא, שבשרשי הדברים יש את מציאות האותיות, וכשעולה ברצונו יתברך שמו, לברוא נבראים, הוא ממשיך את האותיות עד קיום בפועל של עולם.

## הגדרת 'דבר' והגדרת 'חפץ'

ומהי צורת ההמשכה - הרי כל מה שקיים כאן בתוך העולם, באופן כללי, יש לו הרי, שני הגדרות, הוא נקרא חפץ, כלשון הגמ' "איסור גברא - איסור חפצא", זה מוגדר כחפץ, "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" כדברי הרמב"ן שזה קאי על ה'חפצא', ועוד רבות.

## ובהגדרה השניה הוא נקרא דבר,

הוא נקרא חפץ מלשון רצון, "חפץ בבת יעקב", כלומר, כל דבר שקיים במציאות הבריאה, ראשית היותו היתה מרצונו יתברך שמו, "כשעלה ברצונו יתברך שמו לברוא את העולם", הכל עומד מעיקרא על רצונו, וגם השתא. הכל קיים ועומד מכח תוקף רצונו. לשון הגמ' "רוצה בקיומו", ורוצה בקיום, של דבר, זה נקרא חפץ, לשון של רצון, הוא רוצה שהדבר יגיע עד מציאות של "חפצא", זה רצון. שלשם יגיע מציאות הדבר, להיות "חפצא". עצם הדבר שהאדם רוצה, יש לשונות רבים שנקרא הרצון, והשם תואר של רצון שנקרא 'חפץ', זה רצון שרוצה להגיע עד שהדבר יתגלה כמציאות של 'חפצא', זה נקרא 'חפץ בבת יעקב', הוא רוצה, עד ה'חפצא' של בת יעקב.



## כח הצירוף בתורה וכח הצירוף במצוות

ולפי זה, שורש הצירוף, מתחיל באותיות, וההתפשטות של הצירוף, מתגלה ב'חפצא' של מציאות העולם, זה העומק של "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", "לפיכך הרבה להם", מהו הריבוי, הריבוי, הוא ריבוי של תורה, כל אופני צירופי האותיות, "תורה ומצוות", "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות", לצרף אותם מהסיגים שבהם, שמכחם הם אינם זכים, ולגלות את אופן החיבור ביניהם, "לצרף", "מצטרפי אהדדי". ומאיפה הצירוף שמתגלה במצוות, שזהו ה"רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", הצירוף של המצוות, הגילוי שלו הוא מכח ה"הרבה להם תורה ו-מצוות", לא "מצוות" לעצמם.

וגדר הדבר, שהרי ההבדל בין תורה למצוות, אחד מן ההבדלים, כמובן - התורה היא הנמצאת מריש דרגין עד אחרית דרגין, והיא משתלשלת לעולם החומר, מה שבשורש היא היתה כתובה "אש שחורה על גבי אש לבנה", כאן לתתא, היא כתובה על גבי עור של בהמה, עד שם מקום ההשתלשלות, עור של בהמה, כמו שלומדים את זה, 'הלכה למשה מסיני'.

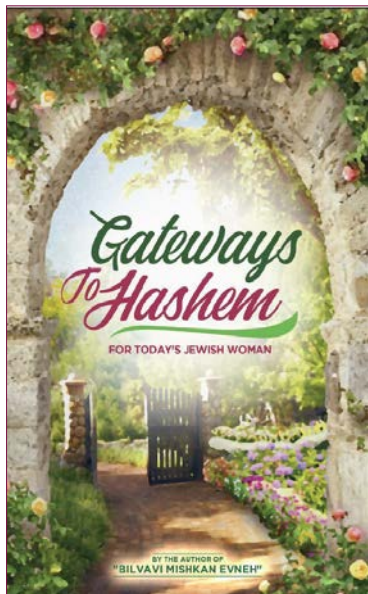
המצוות, משתלשלים גם ליחפצות' החומריים האחרים.

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

והשם תואר השני, הוא נקרא 'דבר', מלשון "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". "לעולם דברך ה' ניצב בשמים", כמו שאומרים רבותינו, דבר ה' הוא הוה, הוא קיים, וכל דבר ודבר שקיים בבריאה, הוא הדבר ה' שמתגלה בדבר.

ה'חפץ', רוצה את הדבר, וה'דבר ה'', הוא התגלות של הדבר באופן של דבר. וא"כ, כל דבר נקרא דבר מחמת שהדיבור חקוק בו.

שורש השורשים היה במתן תורה כמו שמבואר בתחילת הדברים בסוגיא בשבת, ובהרחבה בדברי חז"ל, שכל דיבור ודיבור שהקדוש ברוך הוא היה מדבר, הוא היה מתפשט לכל העולם כולו, מוסיפים חז"ל ואומרים, שלבסוף היה חוזר הדיבור ונחקק בלוחות, ומכח כך, היה את הלוחות, "מכתב אלקים" שנאמר בלוחות, הכתב נעשה מכח דיבורו יתברך שמו, זה "על פה" שהופך להיות "כתב", צירוף של תורה שבעל פה ותורה שבכתב, ושם מונח ההגדרה שה'חפצא', נעשה מ'דבר'. ה'חפצא', נעשה מ'דבר ה' - אז בפשטות זה נאמר רק ביחס לשורש השורשים, בעשרת הדיברות שהקדוש ברוך הוא דיבר, ביחס ללוחות ששם היה חקוק עשרת הדיברות, אבל בעומק זה השורש, ומהשורש ילפינו לענף, הענף הוא מעין השורש, דומה לשורש, אבל לא ממש שוים אהדדי, ובענף צורת הדברים הוא, שבכל דבר ודבר שקיים, הדבר ה', האותיות של דבר ה', הם המקיימים את אותו דבר, והוא הנקרא שמו של כל דבר, מהו שמו של כל דבר, ה'דבר ה'' שמקיים אותו, האותיות של דבר ה' שמקיימים אותו, הם עצמות הדבר, זה קיומו של הדבר.



## COMING SOON Gateways to Hashem for Today's Jewish Woman

A thought-provoking compilation of *derashos* about the unique *avodas* Hashem of the Jewish woman. The author explains the special powers which Hashem has given to the Jewish woman's soul, such as the ability to use the spiritual "heart", the nature of the "extra understanding" given to women, the deeper implication of a woman's "extra amount of speech", the areas of strength which a mother has in raising children, and the deeper meaning of *tzniyus* (modesty). Included in the end of this book is a section of questions and answers with the author which offer guidance on many different areas for women of all walks of life.

An essential volume which explains how a Jewish woman can enter her *pnimiyus* and realize her true potential. This *sefer* can be a key tool for the *frum* woman's key to staying solidly anchored to an inner, safe harbor of her own.



## אור א"ס

רמב"ם (פיה"מ, אבלות, פ"ז, מ"א) - כי אטום הוא הדבר המוצק שאין בתוכו חלל ולא פתח. ורק הצמצום חידש חלל.

## צמצום

אטום אור א"ס שלא יכנס לתוך החלל. וכאן השורש לכל הגבולות שהם אטום בפרטות דכל מדרגה.

## קו

כניסת אור א"ס דרך הקו לתוך החלל מחדשת פתח באור הסובב, וכמו שהאריך הלשם. והוא בקיעת האיטום. אולם בקו דק - היותו דק, זה אטום דיליה. וכן התפשטותו רק עד י"ס דעתיק ולא יותר כמ"ש לעת"ל, זהו אטום דיליה.

## עיגולים

בכל עיגול ועיגול יש חלונות שדרכו עובר היושר ובוקע. וכתוב (מלכים, א, ו, ד) חלוני שקופים אטומים.

## יושר

אח"כ עתיד להתפרט לשלשה קווים. וכאן עדיין יש אטום שמאחדם.

## שערות

יש מדרגת חכמה, ומדרגת חכמה סתימאה. ושערות הוא חכמה סתימאה שבא"א, ולכך עולים בחזרה לשורשם.

## אזן

כתיב אטם אזנו משמוע דמים (ישעי', לג, טו). וכן כתיב (משלי, כא, יג) אטם אזנו מזעקת דל. וכן (תהלים, נח, ה) פתן חרש יאטם אזנו.

ומצד התיקון כתב בחוה"ל (שער ט, פרישות, פ"ה) והשתדל אח"כ לאטום אזניך. וכמ"ש בכתובות (ה, ע"ב).

## חוטם

אמרו (ברכות, נג, ע"א), ת"ר, היה מהלך בשוק של עכו"ם, נתרצה להריח, הרי זה חוטא. ועיין רמב"ן (ע"ז,

יג, ע"א) שאינו חייב לאטום אפו כדי שלא יכנס בו הריח. ועוד. עיקר צורת פנים בחוטם, כמ"ש בשלהי יבמות. ואיתא ברמב"ם (איסורי ביאה, פ"י, הי"א) או שהיו פניו טוחות ואין בהם היכר פנים, בחינת אטום.

## פה

עיין רמב"ן (קדושין, יט, כג) וערלתם, ואטמתם, אטימתו, יהא אטום ונסתר מליהנות בו, לשון רש"י ויפה פירש, וכו', כי העלגות אטום וסגירת הלשון, ופעמים בשב השפתים שלא יפתחו כראוי. והדיבור יקרא פתיחה, פתח פיך לאלם.

ועיין מהר"ל (חידושי אגדות, שבת, לג, ע"ב) אסכרה, שאטום הדבר בתוכו, שע"ש כן נקרא אסכרה, שהוא סוכר את פיו ששם יוצא הדיבור לפועל.

ועיין אלשיך (בראשית, ב, ד"ה וייצר) כפסת בצק שעור-שין ממנו כלי זכוכית, שהוא אטום מושלל תוכיות לקבל שום דבר, ונופחין בו ודוחקין חומרו לצד חוץ עד יעשה כלי קיבול.

## עינים - שבירה

עיין אלשיך (ישעיה, ט, ו) ואטם עיניו לבלתי תקן. ומהות השבירה אינה שבירה כפשוטו, אלא כיסוי, כמו ריסי וגבות העינים המכסות.

ועוד. כל שינה הוא בחינת אטימות העינים.

## עתיק

כתב בליקוטי מוהר"ן (תורה ה, ד) כשגלגלתא דמוחא אטום בטומאה, כמ"ש ונטמתם בם. והיינו שכאשר נעשה טמא, אותיות אטם, אזי החכמה לא רק שנשארת אטומה במח, אלא מכח גלגלתא, לשון גלגל חוזר, חוזר כח המחשבה לעולם העליון, והוא כח עתיק, שמעתיק מעולם לעולם.

ולהיפך, כנודע בתורת מהר"י סרוג, שלמעלה מיי"ס יש ג' צחצחות, והם: א"ק סתימאה, טהירו, ועולם המלבוש. ובכח עתיק, אדם קדמון סתימאה, שבו גנוז חכמה סתימאה עילאה, נגלית לעולם התחתון.



## אריך

א"א שורשו בקו, אולם א"א אינו מתפשט אלא רק בתוך עולמו, ואינו בוקע מעולם לעולם כמו שורשו - קו, וכן אינו כעתיק שבסוד דדי בהמה יורד לעוֹלָם שמתחתיו, וכן מתחבר לעולם שמעליו, ששורשו ממלכות של עליון. אי בקיעה זו אלא בתוך עולמו, זה אוטם מעולם לעולם.

## אבא

אבא נותן את הטיפה, שבה אטום וטמון כל צורת אדם. ומצד הקלקול, מי שאינו מוליד - עקר, טומטום, שאינו יכול להיות אב.

## אמא

פעמים רבות או"א עילאין נקראים אבא, וישסו"ת נקראים אמא. ובמדרגת או"א אמא גנוזה באבא בחי־נת יו"ד, שאבא י', ואמא ו"ד, כמ"ש בעץ חיים שער הזיווגים. והרי שאמא אטומה באבא. ולהיפך ישראל סבא אטום בתבונה, שנסתר בקוץ שבצד ה', כמ"ש שם בעץ חיים.

## ד"א

הפרסא שנמצאת ממקום חזה עד מול טבורו מאחריו בכל עולם, הנקרא צמצום שני, הוא אוטם בתוך כל קומת ז"א בתוך כל עולם. והוא מ"ש בירושלמי (נדה, פ"ג, ה"ב) טיבורו אטום, ושורשו בפרסא זו. ועיין נדה (כג, ע"ב), ורמב"ם (איסורי ביאה, פ"י, הי"א), וכסף משנה (שם).

## נוק'

בחינת קרקע עולם, אדמה. ועיין זבחים (סא, ע"ב) מזבח אדמה, שהוא אטום באדמה. כי האדמה טומנת ואוטמת בתוכה. ולבסוף עשו שיתין למזבח, בחינת פתח, ז"א, ו"ק, שפותח את סיתום הנוק'.

ונקראת נוק' לשון נקב, ותחילה אטום ע"י בתולים. וכמ"ש בב"ב (יב, ע"א) אטום כבתולה. ועיין ירושלמי (נדה, פ"ג, ה"ה) נוקבתו טאומה. ובנדה (כג, ע"ב) עד לנקביו.

וכן איתא בסנהדרין (מד, ע"ב) מלאך הנקרא אטמון, שאוטם עונותיהן של ישראל. בנוק' דתהום רבה. ועיין בתיקונים (תיקון סה) שהוא מטטרו"ן שיש לו שמות הרבה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

## בחניות הספרים בקרוב

**בגאולתם** של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

**היפוכה** של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

**אולם**, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידינו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

**וכפי** שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.







## שתי נקודות מבט הנפש: פנימי וחיצוני

אמנם הגדרנו הגדרה מופשטת – כי על פי תפיסת פנימיות הנפש העולם הוא מקום שאין בו התנגדויות. אולם כיוון שרוב בני האדם לא מכירים את פנימיות נפשם, הם לא חיים שם. ממילא רבים מהקוראים יעלו תמיהות ויאמרו – היאך יתכן מבט שכזה על עולמנו – שאין בו התנגדויות. הרי כל העולם כולו מלא בהתנגדויות, צא וראה – זוהי צורת הבריאה.

ואכן לכאורה תמיהתם ברורה, שכאמור אין לך דבר בעולמנו שאין לו התנגדויות. לדוגמה: אדם יוצא מביתו על מנת להגיע לדרשה בעיר קצת מרוחקת. לכאורה המטרה כל כך פשוטה, אולם כל אחד יודע כמה מורכבות יכולה להיכלל במהלך פשוט שכזה: על דרך כלל אין קו אוטובוס או רכבת ישיר ממקום למשנהו, על כן צריך להחליף מספר קווי תחבורה בדרך. פרט לכך ישנן בעיות הלכתיות ובעיות של דרך ארץ בשהיה בתוך התחבורה הציבורית. זאת בנוסף על הבעיות הרגילות בתנועה בכבישים כגון: תאונות, עבודות בכביש, שטפונות, פקקים וכדומה, והבעיות הבלתי צפויות בדרכים ובכלי הרכב, המעכבות גם רכבים פרטיים. לכאורה מערכת שלמה של התנגדויות. כל אחד יכול להוסיף בקלות עוד ועוד דוגמאות לרוב. אגב, גם בהפקת הספר הזה עצמו, נתקלנו בכמה וכמה התנגדויות בצורה של מניעות ועיכובים. כן הדבר בכל מהלכי החיים, המציאות היא שכל מה שתרצה לפעול תגלה מערכת של התנגדויות שעומדת בדרכך.

על כן נסביר ונאמר כי לא באנו לומר שישנו מציאות של עולם אחר, שהעולם הפנימי הוא מציאות של מקום אחר. אלא מציאות העולם היא מציאות אחת, ועל מציאות זו ישנם שני סוגי מבטים השונים בתכלית.

חיצוניות הנפש מביטה על מציאות העולם כמקום של נפרדות. העולם מלא בישויות שונות ונפרדות עם תכליות ורצונות שונות ומגוונות הסותרות זו את זו. ממילא כל ישות פועלת על פי תכליתה ורצונותיה הפרטיים, והניגודים בין הישויות השונות גורמים להם להתנגד זה לזה, לעכב, לצמצם, לעצור, להגביל אלו את אלו.

לעומת זאת, פנימיות הנפש מביטה על אותו העולם כמקום של אחדות גמורה. העולם כולו הוא עולמו של אחד יחיד ומיוחד המובילו אל התכלית היחידה אשר ייעד לו בוראו. כל הנבראים כולם משמשים את אותה תכלית. גם אלו שלפי המבט החיצוני לכאורה נראים כ- 'עוברי רצונו', מצד המבט הפנימי אף הם משמשים את בוראם במעשיהם להוביל את הבריאה כולה לתכלית אחת שייעד לה יוצרה.

לעולם ניתן יהיה להביט על כל מהלך, פעולה, מצב או תוצאה מבעד לאותן שתי התפיסות פנימי וחיצוני. בעוד שההסתכלות החיצונית הטבעית שאיתה אנו חיים תופסת את הנפרדות, היא רואה את המלחמות מול המתנגדים והמעכבים, היא קולטת את ההתמודדויות עם המניעות והמחיצות, היא צופה בתמורות ומסיקה כי יש לפנינו מנצח ומנוצח. לעומתה ההסתכלות הפנימית תופסת את אותו מהלך פעולה או תוצאה כמערכת אחדותית שלימה הפועלת בצורה מתואמת ומוסכמת בין כל הכוחות. מה שלכאורה נראה כהתנגדות, מניעות, עיכובים והגבלות אין בכך משום מלחמה כלל, אלא אלו הם חלקים מעצם ההיות של הדבר עצמו. זוהי צורת שילוב ומיזוג כל הגורמים המרכיבים את אותה מערכת. האיזון הנכון, המתוקן והמדויק מלכתחילה ולא בדיעבד בין כל הכוחות.

## המבט הפנימי מבחין את המעכבים

אחד מהביטויים השורשיים בחז"ל למבט הפנימי הוא מאמרם – מתחילה העולם היה מתפשט, עד שגער בעולמו ואמר לו די. הרי ברור שלא ניתן להגדיר את 'הגעה' הזו כמעכב מצד היצר הרע ח"ו, אלא זו עצם צורת היצירה שהעולם עומד מעוכב ואינו הולך ומתפשט. מתכונת הפנימיות של בורא העולם – 'היה העולם הולך מתפשט', ומתכונת ההלבשה שלו – 'גער בעולמו ואמר לו די'. הקב"ה בכבודו ובעצמו גער את גערותו, ובכך הציב גבול לבריאתו. כל אדם נתקל בחייו לא מעט פעמים בכל מיני צורות של 'גער בעולמו ואמר לו די': מניעות, התנגדויות, עיכובים, הגבלות ועצירות. ניתן להסתכל על אותן מניעות ועיכובים בשני מבטים: המבט החיצוני הוא שבעצם לא היתה אמורה להיות התנגדות והייתי אמור להצליח להתפשט הלאה כמתוכנן וכרצוני, אלא שישנו איזשהו כוח שמתנגד אלי, מפריע לי ומגביל אותי. ישנן לכך מספר לשונות וכינויים השגורים בפי העם – כיצד לבטא את הכוח הזה שמעכב ועוצר בעדם מלהצליח בפעולתם: 'יצר הרע', 'סטרא אחרא', 'גלות' וכדומה. מאידך, המבט הפנימי אומר שמלכתחילה בכל דבר גנוזות בו גבולות ההתפשטות שלו. לפיכך, הסיבה שלא ניתן להמשיך ולהתפשט אין זה מחמת כוח התנגדות של מניעות ועיכובים, אלא הן הן עצם הגבולות הטבעיים של העסק בו האדם עוסק.

הביטחון הוא כניסת האדם למערכת חיים בתפיסה של המבט הפנימי בבחינת – "שויתי הויה לנגדי תמיד".



במערכת זו כל התנגדות אינה מוגדרת כהתנגדות אלא היא נתפסת כחלק מהמערכת עצמה שנקראת 'שויתי', כחלק מה-השתוות', כחלק מהמערכת שמצורפת לאדם ואין בה כל התנגדות. כלומר, תפיסת ה-'שויתי' מביטה על חלק זה, שכביכול מתנגד, באופן שווה כמו על שאר החלקים (ולא כחלק נפרד מהמערכת שמתנגד לה). זו תפיסת חיים שמסתכלת על כל המערכת ממבט עליון ואחדותי שנקרא -'אור הבורא ית"ש'. ממבט של 'שויתי' הויה לנגדי תמיד', והיינו שגם מה שנראה לכאורה כ-'נגדי', תמיד נשווה אותו כחלק השווה לשאר המערכת האחת ויחידה, שכל כולה על כל פרטיה מצורפים לאחד ואין בה שום כוח המתנגד. ניתן דוגמא על מנת להמחיש את ההפרש וההבדל בין תפיסת הנפש החיצונית שקולטת התנגדויות, לבין תפיסת הנפש הפנימית שבה ההתנגדויות נקלטות כמהלך טבעי עצמי בסדר הבריאה. כאשר בתיה בת פרעה ראתה את תיבת משה רבנו, היא הגישה את ידה על מנת למשוש אותו מהמים, וכדברי חז"ל נעשה נס והתפשטה ידה אמות רבות. אולם כל אדם שפושט ומגיש את ידו לפניו, והיד אינה הולכת ומתארכת ומתפשטת כידה של בת פרעה, ודאי שהוא אינו תופס זאת כהתנגדות אליו, אלא הוא מכיר בכך שליד שלו יש גבול טבעי אותו גזר הבורא ית"ש. לעומת זאת אדם שרוצה לפשוט את ידו, ובאותה העת קם מנגד אדם אחר ודוחף ועוצר את ההתפשטות מהצד השני ולא מניח לו לפשוט את ידו. כאן, על פי התפיסה החיצונית (והאמיתית), זה נקלט בנפש כהתנגדות. פלוני מתנגד אלי ולא רוצה להניח לי לפשוט את ידי. אולם מצד שני כאשר אדם חי בתפיסה פנימית ועמוקה שכל כוחותיו קיימים ושום דבר לא יכול להתנגד אליו, אזי כל מה שבחיצונית נתפס כהתנגדות אצלו נתפסת כחלק מסדר הדברים, כהתנהלות מתוכננת מלכתחילה. וגם התנגדות זו מצד זולתו, היא היא רצונו ית' - שכעת תתפשט ידו עד כאן ולא יותר.

### מבט חיצוני - בחירה, מבט פנימי - ביטחון

לאחר שאדם הכיר, בחן, השכיל והבין היטב את עניינם של שני סוגי ההסתכלויות הללו במעמקי תפיסת הדעת ולאחר מכן במעמקי תפיסת הנפש בחוש בפועל ממש, הוא נעמד מול מערכות שנקראות - 'ידיעה ובחירה' - השתדלות וביטחון'. הן הבחירה וההשתדלות והן הידיעה והביטחון אלו שתי צורות מהלכי חיים הנגזרים מנקודת המבט ממנה צופה האדם על העולם.

המבט החיצוני מוליד מהלך חיים שמהותו בחירה - תארנו באורך כי המבט על העולם מחיצוניות הנפש מבחין בהמון סוגי התנגדויות ועיכובים המובילים להפסדים ויסורים למיניהם. גם הזכרנו שהאדם תולה זאת ביסורי הגלות, בכוחות הסטרא אחרא ומידת הדין הרוחנית המקטרגת עליו ומעמידה משטינים המתנגדים לו. העילה לקיטרוגים עליו מצד מדת הדין נעוצה בחטאים ובזדונות עליהם הוא עבר. חיצוניות הנפש מונחת בתפיסה שקיימת בחירה, וכל גורל האדם נעוץ בבחירתו - אם לטוב אם למוטב. עד כמה שהאדם חושב וחש בחיצוניות נפשו שמצבו תלוי בו - בבחירתו ובהשתדלותו, ממילא הוא סבור ומרגיש שההתנגדויות למיניהם הן תוצאות של טעויות ושגיאות בבחירה שאינה ראויה. כי כל מציאותו של חטא נעוצה בכך שיש לאדם בחירה, והוא כביכול יכול לבחור לעבור על רצונו של קונו, ח"ו.

כאשר יעקב אבינו חזר מארם ונתבשר ע"י המלאכים כי עשיו הולך לקראתו וארבע מאות איש עמו, נאמר על כך - "ויירא יעקב מאד ויצר לו". הוא הרי הקדים והתפלל על כך עוד בטרם עוזבו את ארץ ישראל בצאתו לארם - "ושבתי בשלום אל בית אבי". ואף שהקב"ה בישרו בירושת הארץ והבטיח לשומרו, מכל מקום הוא ירא וחרד. והסבירו חז"ל שחששו נבע מכך שסבר - 'שמה יגרום החטא'. כלומר, יעקב אבינו חשש שמה איבד את ההבטחות שהובטחו לו מחמת חטאם שלו או של בני ביתו התלויים בצוארו. והחטא יתלבש ויופיע בצורה של מתנגדים כעשו וחבר מרעיו, שעלולים לבטל את מציאותו של יעקב וזרעו, חס ושלום.

המבט הפנימי מוליד מהלך חיים שמהותו ביטחון - המבט פנימי על החיים יתכן רק באדם שניתק את עצמו מחיצוניות העולם, עמל לגלות את פנימיות נפשו ולהרחיבה. אדם שכזה חיי כסדר בתוך עולמו הפנימי ורק לעיתים יוצא אל חיצוניותו לפעול שם, ומשם חוזר לפניו. עד כמה שהבנו כי המבט הפנימי רואה את העולם בתפיסה אחדותית שהכל כולל הכל נעשה ויעשה אך ורק על פי רצונו ית"ש, ואין מי שיכול לעכב בעדו או לעשות הפך רצונו. הרי שהעולם הוא מערכת אחת שאין בה מלחמות ותמורות, הכל מונהג מכוחו יתעלה בלא כל התנגדויות. לפיכך, לפי רמת עומק התפיסה הפנימית שלו כך מתבהר, מתברר ומתחדד בנפשו כוח של ביטחון גמור שמה שנגזר מאיתו ית"ש הוא שיהיה, ומה שלא נגזר לא יתקיים. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת דע את ביטחונך.



## תשובה

שורש נשמות ישראל 'מאמינים בני מאמינים'. ובנשמה יש אמונה שלמה.

וכן במתן תורה נתקע אמונה בלבם, כמ"ש בגר"א בשיר השירים.

וזהו שורש אמונתם של ישראל בכלל, ואצל הצדיקים בפרט, שאור אמונה זו יצאה לפועל. אולם אינו בהכרח בשלמות, בבחינת "מאמין ואינו מאמין". אולם בפנימיותו מאמין שלם, אולם בחיצוניות אור זה לא בוקע בשלמות את הנפש הבהמית.

אולם ח"ו וח"ו, ששורש האמונה יהיה ברירת מחדל הכי סבירה וטובה, ח"ו ח"ו לא יאמר.

כי שורש האמונה בנשמה שאין לה ספק כלל, והיא מאירה בשכל ולב בכל האדם.

אולם מי שמנסה לבנות את כל אמונתו ע"פ שכל בלבד, באמת נמצא בקושי ששאלת, כי אין הכרח גמור לאמונה באופן שכלי, כי האמונה למעלה מן השכל. ולא כפי שרבים סבורים שיש "ראיות מוכרחות" להאמין. והדברים עתיקים ועמוקים מאוד.

## בענין יסורים של אהבה

האם רק למי שאין חטא שייך יסורים של אהבה? או גם לאדם רגיל (חרדי שמשתדל לעשות רצון ה') כמוני?

**תשובה** עיין זוה"ק (ח"א, קפא, ע"א) שיסורים של אהבה היינו שנפגם אצלו האהבה. ועיי"ש (ח"ב, רמד, ע"ב). ועיין פע"ח (שער ק"ש, פ"ג). וספר קו בוכים, בפסוק טוב ה' לקויו. ואדיר במרום (מאמר יחוד היראה).

וכתב הכתב סופר (ויקרא, כה, מו) יסורים של אהבה ששולח ה' על "צדיקים" כדי שלא ינטו מאורח חיים. ומעין כך לשון הגר"א (תיקוני זוהר, תיקון ע'). ופרדס רימונים (שער כג, אות א, ערך אבן). ועיי"ש (בכת"ס, דברים, ז, טו) יסורים של אהבה שה' שולח יסורים על מי שאהוב לפניו. ועיין בית אלקים (שער התשובה, פ"ט).

ועיין אהבת יונתן (הפטרות דברים) יסורים של אהבה וכו', והענין הוא לפי דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, אמנם "כוונתו" של הצדיק היה לעבוד את בוראו, ואם נכשל בעבירה, שגיאה היא מאיכות מזוג, דגבר נפש הצומחת על נפש החיונית ונכשל, אבל כוונתו לטוב, עיי"ש שהוא יסורי גוף ללא יסורי השכל, עיי"ש.

ועיין מהרש"א (ברכות, ה ע"ב) וז"ל, לכל העולם מקרי יסורין של אהבה שיתכפרו ביסורין על עון וחטא עצמן. ועיין צ"ח (שם) שעל מחשבה אין הקב"ה מעניש, ועל זה באים יסורי אהבה למרק המחשבה, עיי"ש. ועיין עוד דרושי הצ"ח (דרוש ליום א' דסליחות).

ועיין של"ה הק' (עשרה מאמרות, מאמר החמישי) שזהו בצדיק גמור, שמטרידו תאות העולם.

ועיין דרך מצותיך (הוספה למצות טומאת מצורע) שיסורים של אהבה נמשכים מן החסד, גבורה שבחסד. ועיין עוד בשומר אמונים (מאמר השגחה פרטית ומאמר הבטחון) במעלת מקבל יסורים באהבה, אולם לא יסורים של אהבה, שמזכך העוונות.

ועיין עוד בית עולמים (דף קלו ע"ב, ד"ה תאנא) ששורש דינים אלו במו"ס. ואפיקי ים (ב"מ, פה, ע"א), סוד אהבה, אחד, ממזל י"ג, עיי"ש. ועיין עוד לשם (ספר הדע"ה, ח"ב, דרוש ד, ענף טז, סימן ד).

והעולה בתמצית. יש שורש ליסורים של אהבה, במו"ס דא"א. ושם זהו רק לצדיקים. ויש שורש בי-ה, במוחין, כמ"ש הרמח"ל והצ"ח. ושם זהו תיקון פגם מחשבה. ויש שורש בגבורות דחסדים, כמ"ש בדרך מצותיך, ושם זהו למי שמטרידו תאות העולם. ויש בגבורה תתאה, מלכות, אף לשאינו צדיק, כמ"ש במהרש"א.

## השגחה פרטית גם על הפרטים הקטנים

שלום וברכה לכבוד הרב.

שמעתי לאחרונה מרב אחד שאמר של כל פרטיים הכי קטנים בחיים הם בהשגחה ואפשר למצוא בהם איך הם קשורים לחיים וליעוד של בן אדם. לדוגמא הוא אמר ששם של רחוב איפה אתה גר, וגם מספר של הבית - יש בהם משמעות.

רציתי לשאול מדעת הרב לגבי זה? לדוגמא - אם אני גר ברחוב הבעש"ט או רחוב רוזין - האם זה אומר משהו לגבי? האם זה אומר שיש לי קשר צדיק שהרחוב שלי קרוי אחריו?

תודה רבה!

## תשובה

כן! כן! כן!

מהו הקשר? יתכן גדול, ויתכן קטן, יתכן פנימי, ויתכן חיצוני, אולם קשר כל שהוא בוודאי שישנו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין רפואה

### שיטת רבי ישמעאל

והנה צריך להבין בדיוק במה נחלקו רב אחא ור' ישמעאל אליבא דאביי. הנה בפשטות נראה שלרב אחא לדינא אסור כלל להשתדל ברפואה, כפי שמשמע ברש"י "שאין דרכן של בני אדם - כלומר שלא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים". וכן משמע בפרישה (יו"ד של"ו אות א') "שלא כדן עושין בני אדם שעוסקים ברפואות". אמנם לפי זה יוצא תימה לפי רב אחא, שאדם המקיז דם עושה איסור ומבקש מהקב"ה לעזור לו. הרי זה כ"גנבא אפום מחתרתא קריי" (גירסת עין יעקב בברכות ס"ג א', מובא שם בשולי הדף). אלא שצ"ל שרב אחא לא התכוון לומר שהתורה אסרה רפואה, אלא כוונתו לומר שהתורה המליצה שלכתחילה אין ראוי לעסוק ברפואה אלא בדרך תפילה, אבל למעשה אינשי נהגו לעסוק ברפואה ממש, וא"כ ביחס לתורה זהו מהלך של בדיעבד. ועל זה אמר אביי שאף לכתחילה מותר לעסוק ברפואה ממש, ולמרות שאין בכך מצוה, אבל הרשות נתונה. א"כ יוצא שלרב אחא לולי הפסוק אין איסור לעסוק ברפואה, למרות שלכתחילה אין ראוי לעשות כן, בעוד שלפי ר' ישמעאל, לולי הפסוק היה אסור לעסוק ברפואה.

### שיטת ר"י מאורלייני"ש

[ג] עד כאן ראינו שלפנות לרופאים הוא בודאי לא מילתא דפשיטא. אבל הנה תוס' הרא"ש על הסוגיא בברכות מביא את דעת ה"ר יעקב מאורלייני"ש שפשיטא ליה שמותר לפנות לרופאים, ולא עוד אלא שהתורה ציותה על כך. דעי' בגמרא בסנהדרין (ע"ג א'), שמשמע שבין מקרא דוהשבותו לו, ובין מקרא דלא תעמוד על דם רעך, חייב אדם להציל את חברו הנמצא בסכנה. ועי' בב"ק (פ"א ב') שאפילו אינו בסכנה רק שתועה בדרכו, ג"כ מצוה דאורייתא לעזורו למצוא את דרכו דוהשבותו. הגמרא מכנה זאת בשם אבדת גופו, וכמו שאדם חייב מדאורייתא בהשבת חפץ שאבד, ה"ה וכ"ש חייב בהשבת אבדת גופו. א"כ לדעת ר"י מאורלייני"ש מקראי אלו מצוה על הרופא לרפא את החולה. א"כ קשה לו ל"ל קרא דרפא ירפא. ומתרץ שלא בא כפל הלשון לר' ישמעאל להתיר את עצם הרפוי, אלא את הרפוי בשכר. דהרי איתא בנדרים (ל"ז א') מה אני בחינם אף אתם, ושם מיירי בלימוד תורה, א"כ ס"ד שה"ה ברפואה, קמ"ל שלא. והנה יש לדון כיצד אפשר לחלוק על ראיותיו של ר' יעקב מאורלייני"ש. ונראה שיש בכך ג' מהלכים, ונזכירם

[א] איתא בפרשה (כ"א י"ח), "וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו וניקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא". כאן התורה מביאה את הדין שהחובל בחבירו חייב בשבת ורפוי, וכידוע ישנם עוד ג' חיובים, נזק צער ובשת, ומבוארים כולם במשנה בב"ק (פ"ג ב'). במאמר זה נדון בחיוב הרפוי. הנה הגמרא בבבא קמא (פ"ה א') דורשת, "רפוי דתנא ביה קרא למה לי, מיבעי ליה לכדתנא דבי רבי ישמעאל, דתניא דבי ר' ישמעאל אומר ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות". והנה שאלת הגמרא היתה למה לי כפל הלשון ורפא ירפא, וצריך בירור כיצד ענתה הגמרא על שאלה זו. ואפשר לומר שלולי הכפל, הוה ס"ד שרק הנחבל רשאי לרפאות את עצמו, ורק לצורך כך חייב החובל לשלם לו את הוצאות הרפוי. קמ"ל הכפל שרשאי הנחבל לבקש מרופא לרפאו, וחייב החובל לשלם עבור זה, גם אם כתוצאה יצטרך להזיל יותר ממעותיו'. אמנם עי' ברש"י שפירש "ניתנה רשות לרופאים לרפאות - ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי". מרש"י משמע שהכפל בא ללמדנו שבאופן שהמכה לא באה מהחובל אלא מהקב"ה, גם אז מותר לחולה לבקש מרופא לרפאו, ומותר לרופא לעשות כן. א"כ לפי פירוש רש"י בתנא דבר"י, לולא הקרא הו"א שאם אדם חלה בידי שמים, אסור היה לו להשתדל ברפואתו כלל (מלבד לכאורה ע"י תפילה), משום שהרפואה והמחלה, מסורים לקב"ה בלבד. אבל אם מדובר בחבלה, משמע שאין הו"א שיהיה אסור להזדקק לרופאים, אלא שהתורה רק חידשה שהחובל חייב בהוצאות הרפואה.

### שיטת רב אחא

[ב] והנה איתא בגמרא בברכות (ס' א'). "אמר רב אחא הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שיהיה עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכם של בני אדם לרפאות אלא שנהגו. אמר אביי לא לימא אינש הכי, דתני דבר"י ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".

1 והנה לפי מהלך הרמב"ן בחוקותי שנוביא לקמן, שהפסוק בא רק לתת רשות לרופא לרפא ולא לחולה לבקש רפואה, א"א ללמוד כזה מהלך בר' ישמעאל, לא בהו"א ולא בקמ"ל. אבל כאן אנו הולכים במהלך כמו שניתנה רשות לרופא לרפאות, כך ניתנה לחולה רשות להתרפאות, וכ"ש הוא. ועי' לקמן במהלך השני דרמב"ן בתורת אדם, ובמהלך המהרש"א, ובמהלך האבן עזרא.

הרמב"ן בחוקותי לבעל מדרגה גם לאחר הקרא. וכעין זאת ענין השתדלות בפרנסה היה אמור להיות מופקע מבני אדם לולי חטא אדה"ר שנתקלל בזעת אפך תאכל לחם. אמנם בעכו"ם בודאי שאין סברא לאסור עליהם לדרוש ברופאים, שהרי לא בכדי נבראו צמחי מרפא, אלא דוקא בישראל נאמר "כי אני ה' רופאך".

## שיטת התוס'

[ו] שיטת התוס' בב"ק (שם ד"ה שניתנה) היא כשיטת תוס' הרא"ש בברכות שהזכרנו לעיל. הכפל דרפא ירפא בא לחדש שלא רק מכה בידי אדם מותר לרופא לרפואתו, אלא גם חולי הבא בידי שמים, למרות דמיחזי כסותר או מבטל את גזרת המלך. והנה למרות שגם לפי רש"י הכפל בא לחדש היתר רפוי למחלה בידי שמים, מ"מ משמע שישנו חילוק ביניהם בהגדרת ההו"א לאיסור. דבעוד שלפי רש"י משמע שעצם ההתעסקות ברפואה היתה שורש ההו"א לאיסור, כי הופקעה הרפואה מישראל, לפי התוס' משמע שהתוצאה, דהיינו הרפוי, הוא שורש ההו"א לאיסור, דמיחזי שהרופא ריפא את החולה ולא הקב"ה, ולא עוד, אלא שהקב"ה גזר על האדם להיות חולה ומיחזי שבא הרופא וביטל את הגזירה וריפא את האדם. א"כ ההו"א לאיסור לשיטת התוס' היא מצד מראית עין הגורם בזיון לה', כאילו כח הרופא גדול מכח הקב"ה ח"ו<sup>3</sup>. ולו כך היו פני הדברים, היה כאן דין של יורג ובל יעבור, בפרט שכולם יודעים במעשי הרופא ויש לזה דין פרהסיא כמו שאמר הר"ן (סנהדרין ע"ד ב') שמעשה דאסתר היה פרהסיא, מכיון דסגי שהכל יודעים מהמעשה גם אם אין רואים אותו בפועל. וא"כ אפילו במקום פיקוח נפש יהיה אסור לרפואתו. עוד אפשר לבאר לפי התוס', שהו"א לאיסור היא עצם זה שמנסה לבטל את גזירת המלך, וזו חוצפא כלפי שמיא, אפילו למעשה לא ריפאו. לפ"ז לא יהיה כאן בזיון לה' ולא דין של יורג ובל יעבור, אא"כ גם הצליח לרפאו.

## הרופא כשלוחו של הקב"ה

[ז] אמנם לפ"ז יש לשאול מדוע באמת התירה זאת התורה.

היא רפואת הנפש ואינה רפואת הגוף (מאירי סנהדרין צ' א', טור יו"ד קע"ט). דשם במקום סכנה מותר (שו"ע יו"ד קע"ט ס"ח). וגם מותר לבריא לומר פסוקים להגן על עצמו מפני מויקין (שם ס"ו). אמנם יש לדחות ולומר שבאמת הופקעו דברי תורה מרפואת הגוף. ומה שמוותר לומר פסוקים במקום פקוח נפש י"ל שאין זה מצד רפואה, אלא מצד השפעת חיות, כמו שאין נתינת מים לצמא משום רפואה אלא השפעת חיות, כך י"ל שאמירת פסוקים על חולה, אינה רפואה אלא השפעת חיות, ואם נרפא לית לן בה. ומה שהותר לומר פסוקים להגן מפני המויקין, אין זה בגדר רפואה, אלא שמירת בריאות. עוד אפשר לומר סברא כללית, שיש שם של רפוי והוא קיים גם ברפוי שאינו של פקוח נפש, ויש שם של חיים ואפשר שאינו שייך לשם רפוי כלל. א"כ ממילא מה שנאמר אין מתרפאין בדברי תורה, לא מיירי במקום שהשם הוא חיים, דאז אין על זה שם של רפוי. וא"כ הוא מותר לכתחילה, ולא צריך להגיע לכך שפקוח נפש דוחה כל התורה כולה.

3 לכאורה יש להקשות, למה אין ברפואת מכה בידי אדם בזיון כלפי מעלה, ורק ברפואת מכה בידי שמים חיישין לבזיון. התשובה לכך היא שבמכה בידי אדם ממי"ן אין כאן בזיון. דאם מדובר במי שרואה את פנימיות הדברים, אזי גם את המכה בידי אדם הוא יראה כמכה בידי שמים וגם את הרפואה בידי אדם הוא יראה כרפואה בידי שמים. ומי שרואה רק חיצוניות, אז הוא רואה שהמכה היא בידי אדם והרפואה היא בידי אדם. בזיון נובע רק מכך שהמכה מיוחסת לשמים והרפואה לאדם. אבל במכה בידי אדם לא שייך בזיון כלפי שמיא.

כאן בקיצור, ולקמן נחזור אליהם. האחד, אפשר שהמצוה לרפואת היא רק במקום סכנה, וגם בסוגיה בב"ק דמיירי באדם התועה בדרכו, ישנה דעת הראב"ד (המובא ברשב"א ובשטמ"ק שם) שהאובד עלול להסתכן, ואפשר שהר"י אורליינ"ש ס"ל כראב"ד. בעוד שסוגיין מיירי ברפואה במקום שאין סכנה. מהלך שני, שאני רפואה מכל השבת אבדת גוף שהיא עלולה להזיק יותר מלהועיל, לכן א"א ללמוד מהקראי דוהשבותו ודלא תעמוד לענין רפואה. מהלך שלישי, שהופקעה מישראל ההתעסקות ברפואת מחלה שבאה מידי שמים, ממילא המצוות דוהשבותו ודלא תעמוד אינן חלות על רופא כרופא. והנה תוס' הרא"ש עצמו חולק על הר"י מאורליינ"ש אבל לא מסביר מדוע. לדעת תוס' הרא"ש עצמו, כפל הלשון בקרא בא לומר שמותר לרפואת אפילו חללים בידי שמים, כפי שבארנו לעיל בשיטת רש"י בב"ק.

## שיטת הרמב"ן בחוקותי

[ד] והנה יש מקום לדייק בר' ישמעאל שלא נתנה התורה רשות לחולה להתרפאות אלא לרופא לרפואתו, ולר"י מאורליינ"ש רשות לרפא בשכר. וכך דייק הרמב"ן עה"ת (בחוקותי כ"ו י"א) "ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפואתו, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר, [אלא מפני] שכבר נהגו, ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרוף יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים, וכו' אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים". משמע ברמב"ן שאפילו בחולי הבא בידי אדם, אדם בעל מדרגה לא יפנה לרופא. והרשב"א בתשובה (ח"א סי' תי"ג) כתב שצריך להיות במדרגת חנינא בן דוסא שיהא מותר לו לא לדרוש ברופאים.

## שיטת רש"י

[ה] כפי שהזכרנו לעיל בשיטת רש"י בב"ק, משמע שלפי ר' ישמעאל לולי הקרא היה אסור לעסוק ברפואות. ובפשטות משמע שהיה אסור אפילו לצורך פקוח נפש, כי סברת ה' מחץ וא"כ רק ה' ירפא, היא סברא גם במקום סכנה. עומק הסברא היא שרפואה היא לא דבר שניתנה לבני אדם, או נכון יותר - לישראל. זו אינה סברא של איסור, שע"ז נאמר שפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה חוץ מש"ד ג"ע וע"ז (עי' יומא פ"ה א' וב', סנהדרין ע"ד א'). אלא זוהי סברא שה' הפקיע את הרפואה מישראל, דכתיב "כי אני ה' רופאך". כמו שמופקע מהאדם היכולת להתעופף כצפור, ולא מצד איסור, כך מופקע ענין הרפואה מישראל<sup>2</sup>. למעשה זאת סברת

2 והנה לכאורה אין זה דומה לכך שאסור להתרפאות בדברי תורה (שבועות ט"ו ב') מטעם שהתורה

בחולי שיש בו סכנה.

## שיטת הרמב"ן בתורת האדם

[ט] הנה הרמב"ן (תורת אדם עמ' מ"א במהד' שעוועל, הובא בטור יו"ד של"ו) הביא פירוש נוסף בדינו של ר' ישמעאל, שכבר הזכרנוהו לעיל. פירוש זה מבוסס על ההו"א של ר' יעקב מאורלייני"ש, שפשוט שמותר ואפילו מצוה לרפוא לרפואות, וקמ"ל ר' ישמעאל שמותר לרפואות בשכר. אבל הרמב"ן ס"ל שחידושו של ר' ישמעאל הוא מצד אחר. דהיינו, שבכל רפואה יש חשש שבמקום להציל נפשות הרופא יהרוג נפשות בשוגג, שמה שמרפא לזה ממית לזה (שם עמ' מ"ג), וא"כ ישנה הו"א שתאסור התורה לרפואות, קמ"ל ר' ישמעאל שמ"מ רשאי לרפואות, אפילו שבלי ספק הרופא גם יעשה טעויות<sup>4</sup>. כמוכן שישנם תנאים בדבר, למי ומתי מותר לרפואות, אבל כאשר התמלאו אותם תנאים, רשאי לרפואות, למרות שבדאי פעמים הטיפול יזיק ולא יועיל. ולא רק שרשאי, אלא שאומר הרמב"ן שזו "רשות דמצוה", ובפרט במקום פקוח נפש. דהרי גם שבת מחללין על הספק. וה"ה ברפואה, צריכים הרופאים והפוסקים לשקלל את סכויי התועלת כנגד סכויי הנזק בטיפול, ואת מצב החולה בשב ואל תעשה כנגד קום ועשה, ואלו שאלות קשות מאד לפוסקים<sup>5</sup>. אמנם נראה שספר הרפואות שגנו חזקיהו המלך (ברכות י' ב'), היו בו רפואות בדוקות בלא חשש נזק, אבל בתנאי שמי שהיה נותן את התרופה היה עושה כן ברוח הקדש, ואל"כ יתכן והרפואה לא היתה מועלת. ורש"י מפרש שם שהספר נגנו כדי שיבקשו רחמים.

## עוד מהלך ברמב"ן בתורת האדם

[י] הרמב"ן מביא (שם עמ' מ"ב) פירוש נוסף בדין דר' ישמעאל, "אי נמי שלא יאמרו הקב"ה מוחץ והוא מרפא, שאין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, כענין שכתוב, גם בחליו לא דרש [אסא מלך יהודה] את ה' כי ברופאים". כאן הרמב"ן מביא הו"א אחרת לאסור רפואה. מתחילת דבריו משמע שזאת ההו"א של רש"י בב"ק, שלא ניתנה הרפואה לישראל אלא רק לקב"ה, וזה שנהגו ברפואות, לא נהגו כראוי, כדעת רב אחא בברכות. אמנם קשה על פירוש זה, דאם רק לא נהגו כראוי, אבל לא היה בזה איסור, א"כ לא צריך היה ר' ישמעאל להביא קרא לתת רשות לרופא לרפואות. מאידך לומר שהרמב"ן פירש את רב אחא שאסור לעסוק ברפואה, ג"כ קשה, דכפי שבארנו לעיל, הו"ל "גנבא אפום מחתרתא קרי". ואולי צריך לומר שהרמב"ן בפירושו כאן הבין שלא בא ר' ישמעאל לחדש דינא, אלא ללמדנו דרך ארץ מן התורה, והקרא אסמכתא בעלמא, שהיתה הו"א שאין

בפשטות י"ל דקמ"ל ר' ישמעאל שהקב"ה נתן לאדם כח למצוא ולהמציא תרופות, בין שאר כוחותיו למצוא ולהמציא אמצעים שונים ומשונים לתועלת קיומו הגשמי. אבל ביתר עומק, הנה מצינו בתוספתא (ב"ק ט' ג') שהרופא פועל ברשות ב"ד (הובאה ברמב"ן בתורת אדם עמ' מ"א במהד' שעוועל, וכן בטור יו"ד של"ו), וא"כ יש לומר שהרופא הוא בעצם שליחו של הקב"ה, וא"כ מי שמרפא באמת הוא הקב"ה. ברור שאין זו שליחות בגדרי שליחות הרגילים, אלא רק להדגיש שסוף סוף איהו מחי ואיהו מסי לרש"י, וכן שוב אין כאן מיחזי כמבטל גזירת המלך לתוס', אלא שהמלך בעצמו בתחילה גזר כך ואח"כ גזר כך.

## תפילה מצילה ממות

[ח] והנה איתא בב"ב (ט"ז ב'), "רשב"י אומר, אבן טובה היתה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא". ובב"מ (פ"ז א') איתא "עד אברהם לא היה זקנה, וכו' אתא אברהם בעא רחמי והוה זקנה וכו', עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי והוה חולשא וכו', עד דאתא אלישע לא הוה דחליש ואתפח, אתא אלישע בעא רחמי ואתפח וכו'". כלומר עד אברהם, כל אדם היה נראה כצעיר כל ימיו, וכ"ש שלא היה נחלה מעולם, עד שבפתע פתאום היה הולך לעולמו. מאברהם ואילך היה ניכרת זיקנה באדם, אבל לא היה נחלה קודם מותו, אלא מת בפתע פתאום בלא שום מחלה. ומיעקב ואילך אדם נחלה קודם שמת, ולא היתה תרופה למחלתו. מאלישע ואילך היה מצב שאדם יחלה ויהיה בסכנת חיים, ויתרפא. והנה התוס' בב"ב (ד"ה שכל), הקשו מהגמרא בב"מ, וכי היו חולים בזמנו של אברהם דהוצרכו להתרפא באבנו של אברהם. והתוס' תירצו שני תירוצים. הראשון הוא שהחולים שבאו להתרפא מאבנו של אברהם היו חולים בחולי של מכה, כמו שאברהם אבינו עצמו היה חולה לאחר המילה. בעוד שהגמרא בב"מ דברה על מחלה בידי שמים. אבל מכה בידי אדם היתה מאז ומעולם והוצרכה רפואה. התירוץ השני של התוס' בשם ר"ת ור"י הוא שהגמרא בב"מ דיברה על חולי שיש בו סכנה, אבל החולים שבאו להתרפא באבנו של אברהם היו חולים בחולי שאין בו סכנה. א"כ חולי שאין בו סכנה היה מאז ומעולם, והוצרכה רפואה. חולי שיש בו סכנה התחיל מיעקב ולא היה לו תרופה עד אלישע, ומאלישע והלאה פעמים שאדם חלה בחולי שיש בו סכנה ונתרפא. א"כ התירוץ הראשון של התוס' בב"ב הוא כתירוץ בב"ק. אמנם מה שהתחדש בסוגיה בב"ב הוא שתפילה מועילה כרפואה, שהרי אלישע היה חולה בחולי שיש בו סכנה, בעי רחמי ואתפח. ועד אלישע, לחולי שיש בו סכנה, לא היתה שום תרופה, גם לא תפילה. לפי זה אפשר לפרש פירוש נוסף בדינו של ר' ישמעאל. דהיינו שר' ישמעאל בא לחדש רשות לרופא לרפואות חולי שיש בו סכנה, למרות שמאלישע ואילך נתחדש שרק תפילה מועילה

4 אבל לא מצד הטעויות נאמר טוב שברופאים לגינהם, אלא מצד הפשיעות והזדונות שלהם (שם עמ' מ"ג).

5 עי' לדוגמא אחת מני רבות בקובץ שבילי הרפואה, חוברת ט' תשמ"ט, שאלה מד"ר שטיינברג לר"י זילברשטיין, בענין טיפול בפג בפקו"נ העלול לגרום לנזקים.

לפי סברת הרמב"ן שישנה הו"א שאם הרופא יטעה הוא יעבור על איסור הריגה, לכאורה זה שייך גם בעכו"ם. אבל עכ"פ לפי רש"י ותוס' רשאי רופא עכו"ם לרפאות עכו"ם. א"כ עולה שבעכו"ם יש שווי ממוני לריפוי חבלתו, לכן אפשר לומר שגם בישראל יש שווי ממוני לריפוי החבלה, רק אריא הוא דרביע עליה דישראל, כלומר האיסור הוא לא מצד הממון אלא מצד הגברא, וא"כ יש שומא לריפוי. אבל גם זה לכאורה א"א לומר, דהרי כתב המהרש"א שאם נתרפא הנחבל צריך החובל לשלם, משמע שאם לא נתרפא הנחבל אין החובל צריך לשלם. א"כ אין כאן שומא של ריפוי. א"כ לא זכינו להבין את דברי המהרש"א, וצ"ע.

## שיטת הרשב"א והב"ח

[יב] הנה הב"ח (ריש יו"ד של"ו) בתחילת דבריו מעתיק את דברי התוס' דב"ק, דההו"א דר' ישמעאל היתה שרק רפוי דמכה בידי אדם מותרת, אבל רפוי מכה בידי שמיא הוי בזיון כלפי מעלה אם הרופא ירפא מחלה שנגזרה בשמיא, קמ"ל שניתנה רשות לרופא לרפאות גם מחלה בידי שמיא. ומקשה הב"ח על כך ממעשה דאסא המלך (דה"י ב' ט"ז י"ב), שדורשים אותו לגנאי על שחלה ולא דרש את ה' כי אם ברופאים. ומתרץ הב"ח דאם החולה בוטח בה' שישלח לו רפואה ע"י הרופא, אזי מותר לו לדרוש ברופאים אפילו במכה בידי שמיא. משמע בלשונו, שאם אינו בוטח בה', אפילו במכה בידי אדם אסור לו לדרוש ברופאים, ולכן דרשו את אסא המלך לגנאי. וכבר קדמו לב"ח הרשב"א (שו"ת ח"א תש' תי"ג), "ומותר לבטוח באדם, והוא שלא יסור לבו מן השם. ואמרו ארור הגבר אשר יבטח באדם ומה' יסור לבו. אך לבטוח בשם ושיעשה לו תשועה ע"י האיש הפלוני, מותר ומצוה". ויש לדון האם הרופא מאמין אבל החולה אינו מאמין, האם מותר לרופא לרפאות. לכאורה אסור, דהרי אין לחולה רשות לדרוש ברופאים אם אינו מאמין שהרופא הוא רק שליח. וא"כ הרופא עובר לא רק על לפני עיור, אלא על עצם תנאי הרשות לרפאות. אבל לכאורה בציור ההפוך, שהחולה מאמין שהרופא הוא רק שליח, והרופא אינו מאמין בזאת, לכאורה מותר לחולה לדרוש באותו רופא. ודהרי במקום סכנה מותר להתרפא אפילו באיסורי הנאה חוץ מע"ז ג"ע וש"ד (פסחים כ"ה א', רמב"ם יסודי התורה פ"ה ה"ו). וכן מותר להתרפא מכל עכו"ם בשכר, אא"כ יודע בו שמזכיר שם אלילים (יו"ד קנ"ה ס"א וברמ"א שם). אמנם אפשר לשמוע גם סברא דצריך ששניהם יאמינו. אבל אם החולה הוא קטן, או שהוא גדול אבל מחוסר הכרה, לכאורה פשיטא שמותר לרופא לרפאות. אבל בציור שאינו בגדר מאמין, אבל גם אינו בגדר אינו מאמין במזיד, ישנה סברא לכאן ולכאן, וצ"ע. לפי מהלך הב"ח הרווחנו עוד שני מהלכים בדינו של ר' ישמעאל. האחד, שלפי ההו"א צריך לדעת ששניהם מאמינים, וקמ"ל ר' ישמעאל דסגי שאחד מהם מאמין. א"נ, לפי ההו"א צריך לדעת שאחד משניהם מאמין, וקמ"ל שלדינא אין צריך כלל לתנאי

ראוי לעסוק ברפואה, וקמ"ל ר' ישמעאל שראוי ומוותר לכתחילה, וע"י במכילתא על הפסוק שמבאר כך את שיטת ר' ישמעאל, מבלי להזכירו בשמו. ואולי אפשר לפרש שההו"א היתה שמותר לעסוק ברפואה רק עם אמירת תפילה, כפי שהורה רב אחא לעשות בשעת הקזת הדם, וקמ"ל ר' ישמעאל אליבא דאביי, דמותר לעסוק ברפואה גם ללא אמירת תפילה. אמנם לקמן נראה שיטה דס"ל שאולי תפילה אין חיוב להתפלל, אבל אמונה שהרפואה באה מהקב"ה מחויבת.

## שיטת המהרש"א

[יא] פירוש נוסף בר' ישמעאל מצינו במהרש"א בברכות, "מכפל רפא ירפא דריש ליה וכו', דאי לאו הכפל לא הוה גמרינן מיניה שניתן רשות, אלא שאם רפא עצמו על ידי רופא, שצריך לשלם החובל שכר הרופא". משמע במהרש"א שלולא הכפל אפילו לרפא חבלה היה אסור, אלא שאם עבר הנחבל והתרפא ע"י רופא, חייב החובל לשלם את שכר הרופא. קמ"ל הפסוק שניתנה רשות לרפאות חבלה. והנה ישנה קושיה על ההו"א אליבא דמהרש"א. דידועה החקירה של ר' אלחנן ווסרמן (קובץ ביאורים גיטין אות י"א, קובץ שיעורים כתובות אות רי"ח), מהו גדר הרפוי שהחובל צריך לשלם, האם חיוב הוא לרפאות, ואינו דין ממוני, או שמא הוא חיוב ממוני גרידא, כלומר פיצוי, כמו בנזק בשת צער ושבת. בנזק ושבת פשוט שזה חיוב תשלומין, פיצוי על מה שגרם לו. וגם בבשת וצער מוכרחים לומר שזה חיוב תשלומין, פיצוי על מה שגרם לו, דהרי את הבשת והצער שנגרמו א"א לעקור. אבל ברפוי ישנה סברא שהחיוב אינו פיצוי ממוני, אלא החיוב הוא לרפאותו, והממון הוא היכי תימצא בלבד, משום דלאחר שריפא אותו הוי כאילו לא חבל בו כלל. ופושט ר' אלחנן כצד הראשון, מכך שהחובל בעבד חבירו חייב ברפוי. ואם חיוב ממוני גרידא אית הכא, הרי כל מה שקנה העבד קנה רבו. אלא ע"כ החיוב הוא רפוי ממש. וכן כתב בקיצור המרומי שדה בב"ק (פ"ה ב' ד"ה נהי דנזק). ועוד נפ"מ בחקירה היא לענין אם מת הנחבל, האם הממון עובר ליורשיו או לא, ולפי הצד הראשון אינו עובר ליורשיו<sup>6</sup>. נחזור עתה להו"א של ר' ישמעאל לפי המהרש"א. האם הנחבל עבר על איסור דאורייתא בכך שנתרפא, לא שייך כלל לחייב את החובל לשלם עבור עצם הרפוי. אלא לכל היותר אפשר לחייבו חיוב ממוני כפיצוי. אבל הרי הוכיח ר' אלחנן שחיוב רפוי אינו פיצוי ממוני, אלא חיוב רפוי ממש. אבל אפילו נאמר שהמהרש"א לא ס"ל כר' אלחנן, אלא ס"ל שריפוי הוא פיצוי ממוני, עדיין לא מובן איך ישנה הו"א שהתורה תחייב אדם לשלם על איסור. וכי יכול להיות למעשה איסור שויות ממונית. ואולי בדוחק אפשר לומר שכן. דהרי לעכו"ם אין חיוב להאמין שמחלתו באה בהשגחה פרטית, אלא מותר לו להאמין שזה קרה במקרה, וא"כ לפי רש"י ותוס' אין הו"א שיהיה אסור לרופא לרפאותו. אמנם

6 וע"י בספר חמדת ימים לרי"מ פרצוביץ (ב"ק ה' א' בענין חיוב ריפוי), שהרחיב בסוגיה זו.

דאמונה, כפי שמשמע מרוב המפרשים והפוסקים שלא הזכירו תנאי דאמונה.

## שיטת האבן עזרא ורבינו בחיי ושיטת התורת חיים

[יג] הנה האבן עזרא מפרש כך, "ורפא ירפא - לאות שניתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שייראו בחוץ. רק כל חולי שהוא בפנים בגוף, ביד ה' לרפאותו. וכן כתוב כי הוא יכאיב ויחבש. וכתוב באסא גם בחוליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים". ועד"ז כתב גם רבינו בחיי "ומה שארז"ל ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות לא אמרו אלא במכה שבחוץ שהכתוב מדבר בה אבל חולי מבפנים אין זה תלוי ביד הרופא אלא ביד הרופא כל בשר אשר בידו נפש כל חי". הרי שהאבן עזרא ורבינו בחיי למדו שלא בא ר' ישמעאל להתיר אלא מכה חיצונית ולא מכה פנימית. והאבי עזר (על האב"ע) מבאר שבחולי פנימי רק האדם יכול לרפא את עצמו בכח נשמתו, אבל חולי חיצוני צריך רפואה גשמית, ולכן נדרש לרופא. עכ"פ לפי שיטת האבן עזרא ורבינו בחיי, חוזרת קושיית התוס' למקומה, ל"ל הכפל. ואפשר דס"ל לאבן עזרא ולרבינו בחיי כמהרש"א. א"נ אפשר לומר כסברא שהבאנו בריש המאמר, שמרפא לחוד הייתי לומד רשות לנחבל לרפא את עצמו, וקמ"ל ר' ישמעאל שרשאי הנחבל לדרוש ברופא. והנה בתורת חיים (לר' אברהם חיים שור על ב"ק פ"ה א') כותב ששיטת האבן עזרא יכלה להיות ההו"א של ר' ישמעאל, וקמ"ל ר' ישמעאל שגם בחליים פנימיים מותר לדרוש ברופאים.<sup>7</sup>

## היתר לדרוש ברופאים בחולי שאין בו משום פקוח נפש

[יד] אפשר לומר פירוש נוסף בר' ישמעאל, דהיינו שלפי ההו"א מותר לדרוש ברופאים רק במקום סכנה, וקמ"ל ר' ישמעאל שבכל חולי, אפילו אין בו סכנה, מותר לדרוש ברופאים. והזכרנו סברא זו בדיון בשיטת הר"י מאורלייני"ש, עיי"ש.

## דרשת המכילתא

[טו] והנה המכילתא על הפסוק דורשת "ורפא ירפא - מנין שאם נתרפא, וחזר, ונתרפא, וחזר, אפילו ארבעה פעמים וחמישה חייב לרפאותו, ת"ל ורפא ירפא". זו דרשה של כפל שמצינו בעוד מקומות, כגון בהשבת אבידה (השב תשיבנו, משפטים כ"ג ד'), בתוכחה (הוכח וטו"ט י"ז), ובשלוח הקן (שלח תשלח, כי תצא כ"ב ז'), שבא לרבות אותה פעולה פעמים רבות ולא בא לחדש פעולה חדשה. וכמו כן כאן, אם לאחר שנתרפא חזר ונחלה מחמת אותה חבלה, חייב החובל לרפאותו שוב ושוב

עד שיחלים לגמרי. א"כ זו דרשה שונה מדרשת ר' ישמעאל, ומסבירה את הכפל באופן שונה [והזכרנו לעיל שבמכילתא מובאת דרשה נוספת, בדרכו של ר' ישמעאל]. לפי דרשה זו, היתה סלקא דעתך שלרופא יהיה מותר לרפאות רק פעם אחת, כי זו כל ההשתדלות שהתורה התירה לאדם בענין רפואתו. וקמ"ל המכילתא שרשאי להרבות בהשתדלות, ולחייב את החובל לשלם עבור הכל. וצריך עיון אם מחויב אדם להרבות בהשתדלות בענין רפואתו, או זה רק רשות, ואפילו במקום סכנה.<sup>8</sup> וה"ה לענין פרנסה, לאחר שנתקלל אדה"ר, ואדם מוכרח להשתדל בפרנסתו, לכאורה לא קבעה התורה מסמרות אם מחויב למעט או מחויב להרבות, אלא כל אחד נוהג לפי מדרגתו ונסיבותיו. ובענין רפואה, אפילו נאמר שיש מצוה להתרפות, עדיין יש מקום לומר שזו מצוה בגדר השתדלות, ואין מחויב להרבות בכך. ומאידיך אפשר לומר שכאשר אדם נמצא בסכנה, כפי שמחויב לעשות הכל להציל את חבירו, ה"ה כדי להציל את עצמו.

## מאיזה גדר הלכתי דוחה פקוח נפש את השבת

[טז] והנה ידועה ההלכה שמותר ומצוה וחובה על האדם לחלל שבת כדי להציל את חי חבירו, ואפילו במקום ספק (משנה יומא פ"ג א', או"ח שכ"ח ס"ב). ולדעת שמואל (יומא פ"ה ב') ההיתר הוא משום דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם. והנה בשלמא ברור מדרשת שמואל שמותר לאדם לחלל שבת להציל את חי עצמו, אבל מנין שגם מותר לאדם לחלל שבת כדי להציל את נפש חבירו. מהו הגדר ההלכתי שמאפשר לאדם לעבור איסור כדי להציל את חבירו. אמנם ישנה מצות עשה דהשבת אבדת גופו, וכן ישנו הלאו דלא תעמוד על דם רעך. אבל צ"ע ע"פ איזה גדר הלכתי דוחים מצוות אלו את האיסור לחלל שבת. באיסור דרבנן יותר קל להבין שהוא נדחה כנגד לא תעמוד על דם רעך, אבל באיסור דאורייתא חמור כחילול שבת עדיין צ"ע.<sup>9</sup>

## רפואה במקום סכנה היא מצוה בין אדם למקום

8 עיי' במאמרו של הר"י זילברשטיין שצינו בהערה קודמת.  
9 והנה הגמרא ביומא פ"ה א' וב' דנה בשאלה מנלן שפקוח נפש דוחה שבת, ומביאה לכך כמה וכמה ילפותות, כגון מנגב הבא במחתרת וממילה, עיי"ש. אמנם עיי' בספר תוס' יו"ט ובספר שיח יצחק שפירשו את הסוגיה ביומא לענין מנין שספק פקוח נפש דוחה שבת, ולפי מהלך זה הא דודאי פקוח נפש דוחה שבת לא בעי ילפותא. וא"כ א"א ללמוד מסוגיה זו דמותר לחלל שבת עבור אחר, דזה חידוש וודאי צריך לילפותא, ומה דלא בעי ילפותא הוא שאדם רשאי לחלל שבת להציל את עצמו. וא"כ לפי מהלך זה עדיין צ"ע מנין שמותר לחלל שבת להציל אחר, כפי שהקשינו בפנים. והנה הציץ אליעזר (ח"ח סי' ט"ו אות א') פליג על התוס' יו"ט ועל השיח יצחק, ומוכיח מלשון הגמרא ביומא שהסוגיא התם מיירי גם בודאי פקוח נפש, והטעם כי צריך ילפותא להוכיח שמותר לחלל שבת בכדי להציל אחר. וכן עיי' בלבוש ובמלבושי יו"ט באו"ח שכ"ח המוכיחים שאפילו מדרשת שמואל וחי בהם אפשר להוכיח שמותר לחלל שבת עבור אחר, עיי"ש. אמנם עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק על הלבוש והמלבושי יו"ט והצ"א ולטעון דלא נראה שמהדרשות עצמן ביומא אפשר ללמוד היתר כללי לחלל שבת עבור אחר, ועי"כ ההיתר נלמד או מסברא או מילפותא אחרת בלתי נודעת.

7 ועיי' בספר זרע חיים (לר"י"ח סופר סימן כ"ו) שהרחיב בנושא.



## ד' הבחנות ברפואה

[יט] הרי שאנו רואים כאן ד' הבחנות של ממונים על הרפואה, וכנגדם ישנם ד' הבחנות ברפואה. ההבחנה הראשונה היא הגבלת כח המחלה שלא תלך ותחמיר (עי' כתובות ע"ד ב' שרופא מרפא מכאן ולהבא ואינו עוקר את המחלה מעיקרא). ההבחנה השניה היא עקירת כח החולי שנמצא בחולה. ההבחנה השלישית היא מציאת שורש החולי. וההבחנה הרביעית היא שפעמים צריך להמשיך לו חיים חדשים. והנה ענין ההגבלה של החולי שלא יתפשט הלאה הוא כח מידת הדין שמתגלה בחולה. וענין עקירת החולי הוא בחינת פדיון. אמנם ישנם שני אופני פדיון, האחד הוא שפודים את האדם מהחולי, והשני שפודים את החולי מהאדם. היו מעשים בצדיקים שהיו מעבירים את החולי של ישראל על עכו"ם. מבלי להיכנס לסוגיא של "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמ"ה ט'), מצד נקודת העומק הם לא פדו את האדם מהחולי אלא הם פדו את החולי מהאדם. ההבחנה השלישית של הרפואה היא למצוא את שורש החולי, ועי"ז למצוא את המקום שאין בו חולי. והנה חולי הוא מלשון חלל, וא"כ חולי שורשו במקום שיש חלל, ועקירת שורש החולי פירושו למצוא מקום שאין בו חלל. ומשל לכך הוא ממהלך החמה. דהנה השמש עולה במזרח ושוקעת במערב ועוברת בכל הדרום, וכלל לא בצפון. לכן אומרים השמש דרה בדרום, וצפונה בצפון<sup>10</sup>. המזרח והמערב חלקו במהלך השמש וחלקו חלל מהשמש, בעוד שהדרום כולו אינו חלל מהשמש. ואמרו חז"ל (ע"ז ג' ב') "אין גיהנם לעתיד לבא אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה דכתיב, כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש ולהט אותם היום הבא אמר ה' צבאות אשר לא יעזוב להם שורש וענף - לא שורש בעולם הזה ולא ענף לעולם הבא. צדיקים מתרפאין בה, דכתיב וזרחת לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה". ורפואה זו לצדיקים דייקא מהדרום, מפני שרפואה שאינה מהדרום אינה עוקרת לגמרי את החלל שהוא החולי. ההבחנה הרביעית שברפואה היא המשכת חיים חדשים לחולה. וזה דוקא בחולה שיש בו סכנה. דחולה שאין בו סכנה, לא נפקע ממנו עצם מקור החיות על ידי המחלה, רק שבהתפשטות המחלה כח החיים אינו מגיע לאיברים מסויימים. אבל בחולי שיש בו סכנה, הוא עלול לאבד את עצם מקור החיות שלו.

## רפא אותיות אפר

[כ] ובעומק, כל מי שעולה למיטה צריך להיות בעיניו כאילו הוא כמעט מת, כדברי חז"ל (ברכות נ"ד ב'), "ארבעה צריכין להודות וכו' חולה שנתרפא". לכן בעומק, כל חולה שנתרפא מקבל חיים חדשים. הרפואה כאשר היא מגיעה מהמקור הפנימי, ולא מהרובדים היותר חיצוניים, מולידה חיים חדשים, "חדשים לבקרים

[ז] עוד יש לחקור בענין המצוה לרפאות במקום סכנה, האם זה נקרא מצוה שבין אדם למקום או מצוה שבין אדם לחבירו. ואין לתמוה כיצד שייך מצוה בין אדם למקום כאשר המצוה היא לרפא את חבירו. דעד"ז ראינו במאמר קודם<sup>10</sup> שישנם דעות שהידור בפני ת"ח הוא מצוה בין אדם למקום ולכן אין הת"ח יכול למחול על כך. לענינו, הרמב"ן (תורת אדם עמ' מ"ד במהד' שעוועל), סובר שאסור לרופא לקחת שכר אלא על הבטלה והטרחה, אבל לא על עצם זה שהחולה נהנה ממומחיותו. כי מכיון שמצווה הרופא לרפא מקרא דוהשבותו, הרי נכנס זה בגדר מה אני בחינם אף אתם בחינם, כפי דהזכרנו לעיל. והנה נחזי אנו, בשלמא אם נאמר שרפואה היא מצוה בין אדם למקום, אזי אפשר להבין כיצד יכול הרופא לדרוש שכר מהחולה, ולכן צריכה התורה לאסור זאת ממה אני בחינם וכו'. אבל אם הרפואה היא מצוה בין אדם לחבירו, אין צורך לשום ילפותא להוכיח שאינו רשאי לדרוש שכר עבור מצוה שהוא מקיים כלפי חבירו. מבואר א"כ ברמב"ן שהוא סבר שזו מצוה בין אדם למקום. והנה הבאנו לעיל את שיטת הר"י מאורליינ"ש שלמד שבהו"א סבר ר' ישמעאל שרפואה היא בחינם, וקמ"ל הכפל שמוותר לקחת שכר. ונראה לפרש שהר"י מאורליינ"ש למד שבהו"א סבר ר' ישמעאל שזו מצוה בין אדם לחבירו, לכן היא בחינם, וקמ"ל שזו מצוה בין אדם למקום לכן רשאי לקבל שכר.

## ד' ממונים על הרפואה

[יח] מילי דמחשבה בענין רפואה. הנה ענין הרפואה מתחלק לד' חלקים. הראשון, ברוב המקומות מובא שהמלאך רפא'ל הוא ממונה על הרפואה (עי' זוח"א וירא סתרי תורה צ"ט א'). השני, גם המלאך פדיאל ממונה על הרפואה (זוח"ב ויקהל רמ"ט א'), פדיאל מלשון פדיון (זוח"ב ויקהל רנ"ב א'), דכידוע פעמים עושים פדיון לחולה כדי לרפאותו<sup>11</sup>. השלישי, עי' בז"ח (בראשית מאמר תדשא הארץ דשא אות תקל"ב במהד' הסולם) שישנו אוצר בשער מזרח ובו שלשת אלפים ושבעים וחמש רוחין דאסוותא לעלמא. ועי"ש (אות תקל"ד ואות תקל"ז) שהמלאך מיכאל ממונה על המזרח, וא"כ הוא זה שממונה על אותם ג"א וע"ה רפואות. הרביעי, כבר הזכרנו לעיל שהרפואה תלויה באברהם אבינו שהיתה לו אבן טובה תלויה בצוארו שכל הרואה אותה היה מתרפא (ב"ב ט"ז ב'). והנה אברהם תיקן תפילת שחרית (ברכות כ"ו ב'), ולכן מבואר בחז"ל (נדרים מ' א', שו"ע יו"ד של"ה ס"ד) שאין מבקרים את החולה בג' שעות ראשונות דיום דאז הוא מרגיש יותר טוב ומבקרו לא יטרחו לבקש עליו רחמים.

10 פרשת בשלח תש"ע בענין הכבוד.

11 עי' ספר יוסף תהלות לחיד"א על תהלים שמובא שם מנהג פדיון נפש לחולה עם ק"ס פרוטות. ועי' בספר לקוטים יקרים למגיד ממזריטש שמובא נוסח דומה אמנם מורכב יותר. וישנם מהדורות דיוסף תהלות שמובא שם עוד נוסח פדיון נפש לחולה מהרמב"ן עם מספר פרוטות כגימ' דשם החולה. ועי' בשער הכוונות בריש דרושי חג הסוכות, הגה"ה ממנחם מענכין מה שמביא משמן ששון שמביא מגליון ספר בית מועד שרח"ו היה עושה פדיון בק"ס פרוטות בכל ערב ר"ה.

12 עי' מאמר בענין קרבן התמיד, פרשת פנחס תשס"ט.

שהגאולה לא היתה על ידי שליח כך גם הרפואה היא ע"י הקב"ה בלבד.

## נגוף למצרים ורפוא לישראל בט' המכות הראשונות

[כב] איתא בישיעי' (י"ט כ"ב) "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא, ושבו עד ה' ונעתר להם ורפאם". והנה ע"ד הפשט בין נגוף ובין רפוא קאי אמצרים (עי' במפרשים). אבל בזוהר (בא ל"ו א') דרש "נגוף למצרים ורפוא לישראל". א"כ כל מכה למצרים היתה רפואה לישראל. ומ"מ היה חילוק בין ט' המכות הראשונות למכות בכורות. דט' המכות הראשונות היו ע"י שליח, משה או אהרן, וגם הרפואה לישראל במכות אלה באו ע"י שליח. משא"כ המכה העשירית, מכת בכורות, כפי שביארנו לעיל, היתה ע"י הקב"ה ולא ע"י שליח, "אני יוצא בתוך מצרים" (בא י"א ד'). מכת בכורות היא בבחינת בכור שהוא ראשית, זו היתה מכה שכולה מות, ואז בכורות ישראל נתקדשו בקדושת בכורות, "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל" (במדבר ג' י"ג). א"כ קדושת בכורות אלו לא היתה מרחם, למרות שלאחריהם הקדושה תלויה ברחם. ואמנם בכורות מצרים הם בבחינת חיים חדשים, כמו גר שנתגייר. במכת בכורות, כמות שהיא באה מכח הבורא ית"ש, כך הרפוא לישראל היה על ידי הבורא ית"ש, באופן של גילוי חיים חדשים.

## רפואה שיש בה חלל ורפואה שאין בה חלל

[כג] והנה בתשע המכות הראשונות, שהמכה באה מכח נגוף למצרים ורפוא לישראל, שהוא בבחינת דבר והיפוכו, לכן לא יכול היה להיות כח שיבטל את שיעבוד מצרים, מפני שכח הרפואה שורשו היה בכח הנגף, ולכן נשלט על ידו. משא"כ, במכה העשירית שהיתה מכה על ידי הקב"ה, לא שייך בה הבחנה של דבר והיפוכו, כי ברפואה מצד הקב"ה בעצמו, אין הבחנה של מחלה כלל, מפני שאין כח במצרים לשלוט על הבורא אלא רק על הנבראים. ומכח כך היתה הגאולה בבחינת חיים חדשים, התחלה של עם חדש. וא"כ כל גאולת מצרים באה מכח הרפואה שהיתה לישראל במכת בכורות, שמכח כך היו חיים חדשים, "מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל", "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך". ומקשה הגמרא בסנהדרין (ק"א א'), "וכי מאחר ולא שם, רפואה למה?". אבל בעומק כל גאולת מצרים היא בהבחנה של רפואה. ישנה ההבחנה בגאולת מצרים שהיא מבית עבדים פדיתנו (תפילת יוצר, שחרית), שהיא מצד המלאך פדיאל, שמצד כך הגאולה היתה ע"י משה. אבל מצד עומק גאולת מצרים שהיתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, זו היתה רפואה ממקור שאין בו חלל, שאין בו חולי כלל. ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

רבה אמונתך" (איכה ג' כ"ג). והנה שורש המילה רפואה היא רפא, אותיות אפר. ואפר הוא הפך הרפואה. האפר הוא בעצם הביטול הגמור, האי קיום. עפר הוא דבר שעוד יש לו תקומה. כפי שבמעשה בראשית היתה לעפר תקומה "בשעה ראשונה הוצבר עפרו של אדם בשנייה גבלו בשלישית רקמו ברביעית נזרקה בו נשמה" (פרקי דר"א פ"י), כך גם השתא יש לעפר תקומה, דאמנם "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג' י"ט), אבל "הקיצו ורננו שוכני עפר" (ישעי' כ"ו י"ט). מה שאין כן האפר שהוא לאו בר גיבול, אין לו תקומה. א"כ רפא ואפר הם שני קצוות. כאשר המחלה היא מחלה גמורה היא בבחינת אפר, היא בבחינת ביטול גמור, חשוב כמות. בעוד שכאשר החולה נרפא, בבחינת "מחצתי ואני ארפא" (האזינו ל"ב ל"ט), "כי אני ה' רופאך" (בשלח ט"ו כ"ו), הרפואה היא בעצם חיים חדשים, כי החיות הקודמת נסתלקה וכאן נתגלתה חיות חדשה.

## ההבדל בין רפואה ע"י רופא לרפואה ע"י הקב"ה

[כא] והנה מבואר בחז"ל (זוח"ג תוספות ש"ד ב'), רפואה שבידי הקב"ה היא רפואה שכוללת את כל הרפואות, רפואה שבידי בשר ודם היא רק רפואה חלקית. ובעומק, מחלה שלא סילקה את מקור החיות יש כח לרפוא לרפאות. אבל מחלה שסילקה את עצם נקודת החיות, שהחולה נזקק להמשכת חיים חדשים, זה רק הקב"ה יכול לרפא. כי בעצם זו תחית המתים, וכתוב (תענית ב' א'), ששלש מפתחות ביד הקב"ה ולא נמסרו לשליח, ואחד מהם הוא מפתח תחית המתים. רפואה מצד העומק הפנימי שלה היא בבחינת חיים חדשים, תחית מתים. ואם כן מה שניתנה רשות לרופא לרפאות, זו רק למחלה שלא נגעה במקור החיות, מחלה שגרמה שנסתלקה המשכת החיות בשבילי החיות, אבל לא נסתלקה ממקור החיות. ולכן גם כאשר הרופא מרפא, אין כאן גילוי של חיים בעצם, אלא רק המשכת החיים הקיימים למקום נוסף. ולכן הכפל של ורפא ירפא, בעומק בא לגלות שישנם שני סוגיות של רפואה, ואינו רק יתור כפשוטו, שמאפשר ללמוד דין חדש, כדרשת ר' ישמעאל. אלא עומק הכפל בא ללמדנו שכמו שבמכה, ישנה מכה בידי שמים וישנה מכה בידי אדם, כך ברפואה, ישנה רפואה בידי אדם וישנה רפואה בידי שמים. ואפילו שקיימא לן שגם מכה בידי שמים מותר לרפאות אותה בידי אדם, אבל מהות רפואה זו אינה כמהות הרפואה שהיא בידי שמים. כי זו רפואה בידי שליח וזו רפואה ביד הקב"ה. כי רפואת רופא היא בעיקרא רפואה מדין שליח כפי שהזכרנו לעיל מהתוספתא והרמב"ן בתורת האדם. אבל כתיב "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך". וכתוב (בהגדה של פסח), "לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח. אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". כלומר במצרים התגלה שכשם



## מועד שידוכי הבנים והבנות

לכבוד הרב הגאון שליט"א.

אברכים רבים שבניהם הגיעו לפרקם בעת האחרונה מתחבטים בענין המועד הנכון להתעסק בשידוכים עבור בניהם, שאלה זו מתחלקת לשנים: בנים ובנות, ומתפרטת לחלקים נוספים.

א. בבנים הדבר נתון בד"כ למציאות הסביבתית והחברתית, ובהרבה מקרים ברור לו לבן ע"פ המקובל בישיבתו וע"פ רבותיו מתי הוא 'מתחיל' לשמוע שידוכים. אמנם יש היוצא מן הכלל שלומדים בישיבה שאיש הישר בעיניו יעשה, ואז השאלה מתגלגלת לפתחם של ההורים, מתי לפנות לבן עם הצעה שקבלו, קודם גיל 20 או אחריו, או אולי להתאחר יותר כדי שהבן יתבסס יותר בתורה ועבודה, וכיו"ב. איך באמת ניתן להורים לזהות את הזמן הנכון שבו יוכלו לפנות אל הבן בבטחה שעתה הוא העת, ויש לצאת 'לשוק'?

ב. בבנות הענין מורכב יותר, כי ע"פ רוב בצעירותן הוא תלוי לגמרי בהורים, ובד"כ כבר משמלאו להן 19 מתחילות ההצעות לזרום, וההורים עומדים בבית הספק אם לגשת מיד, או להמתין עד למועד סיום הלימודים בסמינר, או אולי אף להמתין יותר לכשתהיה מסודרת בעבודה, ופעמים הוא שיקול של 'בשלות' שנראה להורים שהבת עדיין קטנה מדי. כיצד באמת נכון לנהוג כדי לזהות את המועד הנכון?

ג. האם יש גישה כזו שאומרת שאין להורים לדחות שום שידוך בטענה של זמן - שעדיין מוקדם, או שאולי אחרי פסח/ אחרי החגים/ אחרי חנוכה/ וכיו"ב, כי שמא זהו השידוך, והקב"ה מאותת שהנה הגיע הזמן!?

ד. האם יש כזה דבר 'להפסיד את השידוך' (מה שמטריד רבים בבואם לדון בהצעה שבאה לפנייהם, ופעמים שפוגע בשיקול הדעת)?

### תשובה:

א. הדבר נחלק בכללות לשלושה סוגי בחורים: א. בשל כראוי כבר עכשיו. ב. בשל כראוי בעוד זמן קרוב, כשנה וכדו'. ג. אינו בשל כראוי עתה, וגם בעוד זמן קרוב לא יהיה כ"כ בשל.

ובאופן א-ג, אם פנו והציעו, יש לשקול ולבדוק לפי הענין. כאשר יש ספק, זהו אות מן השמים.

מלבד כך, יש לשקול את מדרגת "קדושת הבחור", שהעיכוב אינו פוגם בקדושתו.

וכן, אם שקוע בתורה מאוד, סמכו לעכב, כבן עזאי, וכדברי הרא"ש, באופן שעלייתו באופן ניכר וברור.

ב. ביחס לבשלות, כנ"ל אות א'.

סוגיית המתנה שתהיה מבוססת בעבודה, זה שאלה של רוגע נפשי, מעשי וכלכלי. ודבר זה תלוי בביטחון לעומת השתדלות. ובוודאי שראוי לכל עבדי ה' לעלות ולדבוק במדרגת ביטחון זו, ולא לעכב מחמת כך שידוך.

## בלבביפדיה | אבן



כתיב (שמות, כ, כב) ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו'. וכן כתיב (דברים, כז, ה) ובנית שם מזבח לה' אלקיך מזבח אבנים. ובנהו יהושע כמ"ש (יהושע, ח, לא) אז יבנה יהושע מזבח לה' וגו', ככתוב בספר תורת משה מזבח אבנים. וכתיב (כי תבא, שם) אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' וגו'. אולם דרשו (מכילתא דר"י, יתרו, יא) רצה לעשות אבנים יעשה, של לבנים יעשה, עיי"ש.

ואמרו (תוספתא, ב"ק, ז, ז) אבנים שמטילות שלום בין ישראל אביהם שבשמים. ושורש השלום באבנים עצמן בינם לבין עצמן, כמ"ש (ע"ז, נג, ע"ב) בימוס, אחת, מזבח אבנים הרבה. והיינו שאבנים הרבה נעשים אחת, עיי"ש הילפותא. ושורשו באבן יעקב ששם מראשותיו, שנעשו י"ב אבנים אבן אחת, והיינו שלום בין האבנים (עיין מלכים, א, יח, גבי אליהו), היפך מ"ש בשבטים (י"ב אבנים כנגד י"ב שבטים, כנ"ל) ולא יכלו דברו לשלום. וזהו שכתוב ביהושע (ד, כ) ואת י"ב האבנים האלה וגו'. עיין פסיקתא זוטרתא (כי תבא). עיין סוטה (לה, ע"ב), וירושלמי (שם), ואפיקי ים (שם). ועיין מדרש אגדה (שופטים, טז, כב) מזבח שלשה אבנים. והיינו כח השילוש המחבר, בבחינת חוט המשולש לא במהרה ינתק. ועיין זבחים (סא, ע"ב) דתניא, ר"א בן יעקב אומר, מה ת"ל, אבנים, אבנים, אבנים, אחד של שילה, ואחד של נוב וגבעון, ובית עולמים. והיינו ג"פ אבן, ודו"ק.

והוא בחינת ג' אבות חוט המשולש, ג' רגלים, שבמרכבה. עיין רמח"ל, תפלות פנות המרכבה, וז"ל, כולם אבנים שלמות, מצטרפים באותיותיהם שלוש לאחד, והחוט המשולש לא במהרה ינתק. ועיין שם משמואל (במדבר, תרע"ר. וישלח, תרע"ד. חנוכה, ר"ח טבת). ומכח כך נמשך הארת רגל רביעי, דוד, שורש לגרים. וכמ"ש בזה"ק (לך לך, צה, ע"א) ואם מזבח אבנים תעשה לי, רמז לגיורא כד אתגייר דאיהו מעם קשי קדל וקשי לבא, האי אקרי מזבח אבנים, וכו', עיי"ש (ועיי"ש עוד אחרי מות, עג, ע"ב. וצו, כט, ע"ב. ותיקונים, ח, ע"א). והוא הרחבה של הכנס"י.

ועיין רקאנטי (יתרו) וז"ל, כי המידה הזאת חפצה בטובתן של ישראל, ואינה מדקדקת לרוב חטאם, ולכך אין לבנות אבניה גזית רק אבנים שלמות, כי אבני גזית הם רמז לכוחות הטומאה המקטרגין ומדקדקין לכל עון ולכל חטאת (עיין גר"א בתיקונים, הקדמה, הנ"ל, וז"ל, ואם מזבח אבנים שהוא מסטרא דסמא"ל ונוק', אבני נגף, לב האבן, כי חרבך הנפת וכו'), וכו', ולפיכך אבני מזבח לכפרה באין, שאין האבן מכוונת, אלא מכאן רחבה ומכאן קצרה היא, רצויה למזבח. עכ"ל. והוא השורש ל"הרחבת" הכנס"י עיי גרים. ודו"ק. ועיין שערי צדק (ש"א, ד"ה והמדה הזאת נקראת מזבח).

ובחינת גרים במזבח אבנים, בבחינת אבן מאסו הבונים הייתה לראש פינה, התחתון עולה למעלה מן הכלי,



**משפטים | ח-י**

ומכרו את השור החי, וחצו את כספו, וגם את המת יחצון. חצי, ח-ז. נבאר מהות בחינת חי בקלקול ובתיקון. בקלקול, הסתלקות החיים בחינת טריפה, לשיטת ר' ישמעאל י"ח טריפות, כמ"ש (חולין, מב, ע"ב). ושורש המיתה ע"י נחש, הנקרא חויא, ח-זא. ונתקלל עפר תאכל כל ימי "חייך". ושורש חטאו, לשה"ר, "בעל הלשון", כח שיחה, ח-שה. והורג לאדם, בבחינת ואתה תשופנו עקב. ונושכו בעיקר ברגליו כאשר יחף, ח-ף, ללא מסתור לרגליו, לעקבו. ונקרא נחש בריח, בר-חי.

והנחש שורש החטא, ובפרטות אות ח', במילוי חית, ח-ת. ונפל ממדרגת ח', למדרגת ת', סוף דרגין. והוא הוא שורש הבעל "חיי" הטמא שאסור באכילה. וכנגדו חזיר, ח-זר, חיות זרה, שמראה טפלו ואומר טהור אני. אולם כל הויתו סחי, ס-חי, ומאוס.

ושורש ההתמעטות כבר הושרש בלבנה שאמר לה הקב"ה לכו ומעטי עצמך, ונקראת ירח, ח-ר, ולכך כאשר מקדשים הלבנה נותנים הסימן, דוד מלך ישראל "חיי" וקיים. והיפוך אותיות ירח, ריח, כנודע שחוש הריח לא נפגם בחטא הנחש, וזהו החיות שנשארה, חיות הריח.

ובתיקון, שורש התיקון השלם בחינת משיח, ח-שם. והוא אינו דבק בקלקול של אכילה מעץ הדעת, אלא באכילה מעץ "החיים". ומעין כך היה אדה"ר קודם החטא, שבכוחו היה לאכול מעץ החיים, ואזי היה דבק באשתו הנקראת חיה, ח-ה, בשלמות. משא"כ עתה שדבק בעץ הדעת, פירש מאשתו, כמ"ש בעירובין (יח, ע"ב). כי האכילה מעץ הדעת היא אכילת דבר חריף, ח-פר, לשון פירור ופיזור, כנודע. והוא בחינת פיה, פ-יח, דבר המתפור.

ולכך אמרו (שם) על אדה"ר, אדה"ר חסיד גדול היה, חסיד, ח-סד. ומעתה במקום להיות מצורף לאשתו חיה, נעשית בחינת חוה, חויה, כנ"ל, ונפרדו, ומעתה הוא בבחינת "מושיב יחידי ביתה", יחיד, ח-די. ומעתה גם כאשר מצורפים יחד, אין צירוף שלם בבריאה, אלא צירוף של עירוב ובלבול. והוא בחינת סנחריב, ח-סנרב, שבלבל את האומות, ומעתה כל חיבור בני אדם זה לזה, חיבור של תערובת ובלבול. ועל זה אמרו בסנהדרין, ביקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח, וסנחריב גוג ומגוג. חזקיה, ח-זקה. סנחריב, ח-סנרב, כנ"ל. משיח, ח-שם, כנ"ל.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אביחיל אחומי אחזיה אחזיהו אחיה אחיים אחיהו אחיבוד אחיטוב אחילוד אחימלך אחימנץ אחימץ אחין אחינדב אחינעם אחיסמך אחיעזר אחיקם אחירע אחישה אחיתפל אחלי אחסבי אחרית אחשדרפנים איחל אליחבא אליחסף אפיח בחגוי בחיר בנחשתים בריח גיח גיחון גיחוי האזרחי החבתים החוי החזיק החליק אשיחה שיחור יחש צחחים שחין שחיתות אבטיח לאחירם אחשרתנים דחוי הוחיל החביא חיה חיצון כחילה חצרים חרטמים חרכים חתי הטיח יחלאלי יחצאלי ירחמאל אשיחה שיחור חזיאל חליל חשבי יחיאל יחזקיה חילאל חירת מחייל מחיר פרחיה זרחיה חגי חוילה חורי חושי חזיר חזיון חזקיה חזקיהו חיאל חידה חיה חיה חיל חיה חיק חירום חירם חיש חית חלילה חליפות חלמיש חלקיה חלקיהו ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

וכמ"ש בליקוטי הלכות (ח"מ, ערב, ה"ה) שזהו בחינת כל הקורבנות שהיו במקדש, שהיו על מזבח אדמה דייקא, כמ"ש מזבח אדמה תעשה לי או מזבח אבנים, שהוא ג"כ תכלית גשמיות המקום, כי ע"י עיקר המחילה והסליחה, שמכפר המזבח שע"י עולים מהמקום הגשמי של עפר ואדמה למעלה לבחינת "למעלה מהמקום".

**כתיב (שמות, כא, יח) וכי יריבן אנשים, והכה איש את רעהו באבן או באגרף, ולא ימות ונפל למשכב, אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו, ונקה המכה, רק שבתו יתן ורפא ירפא.** וכתיב (במדבר, לה, יז) ואם באבן יד אשר יומת בה הכהו וימת, רצח הוא, מת יומת הרצח. ופרש"י מספרי, אשר יומת בה - שיש בה שיעור להמית, כתרגומו. לפי שנאמר והכה איש את רעהו באבן, ולא נתן בה שיעור, יכול כל שהוא, לכן נאמר אשר יומת בה. ועיין בעל הטורים (מסעי, שם) באבן, ג'. הכא, ואם באבן יד אשר יומת בה. ואידך, והכה איש את רעהו באבן. באבן המלך (שמואל, ב, יד, כו). והכה איש את רעהו באבן, אם הוא באבן יד צריך אומד שיהא בו כדי להמית, שנאמר אשר ימות בה, אבל אם הוא גדול כאבן המלך, אין צריך אומד, ממילא יש בו כדי להמית. ועיין ב"ק (צ, ע"ב).

ויש אופן נוסף של אבן שנפלה ממנו והזיקה בשוגג, כמ"ש (במדבר, לה, כג) או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות ויפל עליו וימת, וכמ"ש (ב"ק, כו, ע"ב) אמר רבה, היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה, לענין נזיקין חייב, לענין ד' דברים פטור, לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, לענין גלות פטור, וכו'. ויש אופן נוסף של נתקל באבן וניזק או מת, כגון מ"ש (ב"ק, כח, ע"ב) נתקל באבן, וכו'. וכן שם (נא, ע"ב) אמר רבא הניח אבן ע"פ הבור והשלימה לעשרה. ושם (נג, ע"א) אמר רבא, הניח אבן ע"פ הבור ובא שור ונתקל בה ונפל בבור, וכו'.

והנה שורש מיתה ראשונה בעולם, שהרג קין את הבל, היה ע"י אבן, כמ"ש (אגדת בראשית, כו) קין הרג את אחיו באבן, שנאמר ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגו (בראשית, ד, ח). והאיק הרגו, אלא שנטל אבן והיה מכה בו בכל אבריו פצעים פצעים עד שמת, מנין, שכן אמר למך לנשיו כי איש הרגתי לפצעי. ואף קין נהרג באבן, שנאמר ויצא קין וגו', שמה נפל עליו אבן ומת, למה, וגולל אבן אליו תשוב (משלי, כו, כז). ע"י"ש. והרי שהאבן היא שורש גילוי מיתה בפועל בעולם. ובפרט אבן המלך כנ"ל, בחינת שורש המיתה שנגלה ב"מלכ"י אדום (שם ב"ן כנודע, א-ב). והוא השורש למיתת סקילה באבן. וסגי באבן אחת אם מת, כמ"ש (סנהדרין, מג, ע"א). והיינו באבן השורשית שהיא סבת המיתה בעולם. שע"ש כן נקרא יצה"ר - מלאך המות, אבן, כמ"ש (סוכה, נב, ע"א).

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



**מדריגת התורה, משתלשלת עד עור של בהמה,** והדיו שנכתב על גביו, זה ההשתלשלות של מדריגת התורה. "דיברה תורה כלשון בני אדם", אז היא משתלשלת לבני אדם, לא רק ליעוסקי תורה' אלא ל'בני אדם', "דיברה תורה כלשון בני אדם", אבל היא משתלשלת יותר נמוך למדרגת הבהמה, בצירוף הכתב שנמצא על גביו.

אבל המצוות משתלשלים באופן של החומר הגמור, בצומח, ודומם ממש, מצוות מזוזה וכדו', המצוות משתלשלים למציאות החומר הגמור.

**מצוות - גילוי ה'חפץ', תורה - גילוי ה'דבר' ומהו העומק שבדבר -** המצוות מתגלים מחפצו יתברך שמו, וחפץ הבורא, זה העומק של ההגדרה של "הרבה להם תורה ומצוות", מהו 'חפץ הבורא', שהאור, אורו יתברך שמו, אור שמתגלה בתורה, אורו יתברך שמו שמתגלה ב'תורה אור', ישתלשל עד ההשתלשלות של החפץ, זה האופן של "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", מהו ה'יגדיל תורה ויאדיר', ה'יגדיל תורה', זהו קיום המצוות. אחד מהפנים - 'ה' חפץ למען צדקו', להצדיק את הדבר, ולהגיע עד הצדק התחתון, עד המקום השפל ביותר, זה המצוות שמגלים את החפץ, את הרצון, ב'חפצא'. זה מציאות של מצוות.

אבל, כמו שהוזכר, יש שתי שמות לכל מציאות, 'חפץ' מלשון חפצו יתברך שמו, ו'דבר' מלשון 'דבר ה', 'דבר ה' זהו "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". ובעומק, כל דבר נקרא 'חפץ' ונקרא 'דבר', הוא נקרא 'דבר' מדין ה'דברי תורה' שבדבר - "לעסוק בדברי תורה", והוא נקרא 'חפץ' מדין המצוות שבדבר, לכן הוא נקרא חפץ.

"לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", התורה משלשלת את המדרגה של דבר, שבפנימיות של כל דבר, יש דבר ה'. וה'חפץ', חפצו יתברך שמו משתלשל במדרגת המצוות, ומתגלה שכל חפץ וחפץ, הוא חפצו, "ממצוא חפצו יתברך דבר", יש 'חפצי שמים', ויש 'חפצי רשות' - חפצי אדם, מתגלה ה'חפצי שמים', זה חפצו ית"ש שמשתלשל עד המקום התחתון.

**צירוף מכח הרצון וצירוף מכח החכמה ולפי"ז,** להבין ברור, יש צירוף מכח מדרגת התורה, והצירוף מכח מדרגת התורה זה צירוף מכח האותיות, שתי אותיות - שתי אבנים, הם מצטרפים, אין לך צירוף פחות משתי אותיות, והצירוף הראשון להדיא בתורה, של שתי אותיות זהו בתיבת את - "בראשית ברא אלקים את", זה השורש של האותיות, ה'את', זה תחילת הצירופים.

**והצירוף השני הוא מדרגה של מצוות,** הוא מדרגה של צירוף באופן של רצון.

צירוף האותיות הוא באופן של "בחכמה יבנה בית ובתבונה יכון ובדעת חדרים ימלאו". צירוף של המצוות, "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות", הם נקראים 'מצוות' כידוע מלשון צוותא שהאדם מצטרף ל-מצוה, וכן המצוה מצטרפת לעוד מצוה, "מצוה גוררת מצוה", וכן היא נקראת מצוה מלשון שהיא צוותא לבורא. זה הג' הגדרות הכלליות של הגדרת שם תואר מצוה מצד הצוותא שבמצוה.

זה מצרף אבל עומק הצירוף של המצוות, הוא גילוי רצונו, ובהגדרה המדוייקת כמו שהוזכר, הוא גילוי חפצו, זה עומק נקודת כח הצירוף. וא"כ, יש עומק של צירוף מכח האב שבאבה, מלשון של רצון, ובערכין דידן, זהו ה'חפץ', ויש צירוף באב מכח 'אב בחכמה', "בחכמה יבנה בית", שהאותיות מצטרפות אהדדי.

**זה העומק שנקרא 'אבן',** שני מהלכי הצירופים הללו, מסכמים א"כ, עוד פעם את הדברים - יש שני מהלכים, שני שורשים, במציאות הצירוף, צירוף במדרגת רצון, וצירוף במדרגת חכמה. צירוף במדרגת הרצון, זה ה'חפץ', זה 'חפצו' יתברך שמו, וזה עומק הדבר שהתורה נקראת תורה כידוע, לאחד מההגדרות בדברי רבותינו, מלשון הוראה - "כי מציון תצא תורה", "הר המוריה", אומרים חז"ל לאחד מהלשונויות, שמשם יוצאת הוראה לעולם, זהו הלשון 'מורה' שמשם יוצאת הוראה לעולם, זה השורש הנעלם שנמצא בתורה, וההתגדלות שלו היא ב'חפצא' של המצוות שמגלים את החפץ הפנימי, שזה מעמקי אורייתא גופא.



באורייתא וברא עלמא", והשורש הוא כח החיבור, כח הצירוף, כמו שנתבאר, האור הזה מגלה את מעמקי התפיסה של הבריאה, מעמקי הצירוף שבבריאה זה מעמקי תפיסת הבריאה.

וכמו שכבר הוזכר, הכח הזה בכללותו, נקרא בלשון חז"ל "מעשה מרכבה", להרכיב דברים, כלומר, כל מציאות, צריך לחבר אותה, זהו 'מרכבה', זה הב', זה הכ', זה הר' של ה-רכב שבמרכבה, לצרף ולחבר כל דבר.

**כח הצירוף - פרצוף, בצורת אדם** באופן הזה, זה הצירוף שמתגלה המעשה מרכבה בצורת אדם, ועיקר כח הצירוף שמתגלה באדם זה בכח הפרצוף שבאדם, אותיות צירוף, "פרצופיהם שונים - דעותיהם שונות", צירופיהם שונים זה נקרא "פרצופיהם שונים. דעותיהם שונות", 'דעותיהם' שזהו "והאדם ידע", מלשון של חיבור, וכן "פרצופיהם שונות", צירופיהם שונים, הדעת שלהם שונה, ולכן כוחות החיבור שלהם שונות זה מזה.

**וככל שהאדם גבוה יותר**, שורש נשמתו, ובאיתגליא של נשמתו, אז כח הצירוף שלו מקבל את הפנים החדשות שבדבר.

אחד מההגדרות היסודיות, מה ההבדל בין קטן לגדול, קטן הוא לאו בר דעת, וגדול נקרא 'בן דעת', הוא 'בר דעת' של 'והאדם ידע', בכח הצירוף, כח החיבור. יש מחלוקת בגמ' אם קטן מוליד או קטן אינו מוליד, אבל אפילו למ"ד קטן מוליד [שגם בזה יש נידון בדברי הגמ', מאיזה גיל הוא מוליד, מגיל תשע או מגיל שמונה.

כל הסוגיא, ממתי יש כח של הולדה] אבל הגדרת הדבר, גם כשקטן מוליד, הוא לא מוליד מכח "והאדם ידע", אלא זה כמו "נתעברה באמבטיא", אין כאן צירוף וחיבור של דבר. זה ההבדל בין קטן לגדול. ■ המשך בע"ה

שבוע הבא מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

**והחלק השני של הצירוף** זה החלק של ה'אב בחכמה', האותיות המצטרפות, ובפנים הללו, מכח ה'חפץ', מכח הרצון, כל רצון, מצד אחד זה לשון של ריצה, מצד שני זה לשון של צר, בהיפוך אותיות, ומהשורש הזה, זה לא צר רק במובן של צמצום, "צר לי המקום", ולהיפך בירושלים נאמר "מעולם לא אמר אדם צר לי המקום" שאלין בירושלים, אלא זה 'צר' מלשון 'וצרת הכסף בידך ועלית", זה מקום ירושלים, מה שבכל המקומות מתגלה 'צר', ממקום של צמצום, בארץ ישראל, ארץ הצבי, זה הכללות, ובירושלים בפרט, "מעולם לא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים", מה מתגלה בירושלים, מי שעולה לירושלים מתקיים בו הצר ב"וצרת הכסף בידך" שיהא הדבר צרור, צרור בידך, כמו שדורשת הגמ'.

זה "צר" מלשון צרור בידך, ו'צרור בידך', כלומר, "פרוטה לפרוטה מצטרפת", זה "וצרת הכסף וגו' ועלית", והיינו שב"פרוטה לפרוטה מצטרפת", כלומר, שמונח בה עומק של צירוף, זה כח הפרוטה, שיש בה את שורש פר מלשון פרור, וזה הט', שהט' צריכים להצטרף ל' לעשרה זה עיקר הצירוף.

**ובאופן הזה**, הגילוי שמתגלה הוא, שני העומקים הללו של כח צירוף שמתגלה בבריאה, צירוף מה'חפץ', מהרצון, מה'צר', "וצרת הכסף", וצירוף מכח מדרגת החכמה, כח של אותיות, 'אתא' - המשכה, ה'דבר ה" שהם האותיות העומדות ומצטרפות, אלו הם חלקי הצירוף של ה-אב, מדגישים, זהו האב של תפיסת הצירוף.

אבל, כל אב, יש לו בן, זה המדרגה הנקראת אבן, היא מגלה את הצירופים בשורשם, את האב שבצירוף על שני חלקיו, חפץ, ודבר, מצוות, ותורה, כמו שנתבאר, שהם שורשי הצירופים, הא'-ב' שזה צירוף של אותיות, א' - אחד, ב' - שנים, שורשים.

והיא מגלה את ההצטרפות של הדבר כפי שזה מצטרף לאחר מכן בהשתלשלות של הבריאה, וברא עלמא", וכיון שכל דבר שקיים כאן בעולם הוא מכח "איסתכל



## כתר

ניקודו קמץ, קומץ ואוטם כל המדרגות בתוכו. ומצד הקלקול אמרו (ירושלמי, נדה, פ"ג, ה"ב) - גולגלתו אטומה. ועיין רמב"ם (איסורי ביאה, פ"י, הי"א). וגולגלת בחינת כתר כנודע.

## חכמה

עיין אברבנאל (מלכים, א, ח, ד"ה תשובת השאלה) ואמר שעשה שלמה המלך חלוני שקופים אטומים, להעיר על שמקום ההשקפה הוא בתחלה אטום, עד שידריך האדם עצמו בלקיחת ההקדמות הצריכות לפתיחת החלונות לראות הבהיר, אור השכלי. ניקוד חכמה, פתח, את פתח לו, פתיחת האטם, הקמץ שבכתר.

ומצד הקלקול, רוח שטות, אוטמת את החכמה.

## בינה

בינה, בה הלב מבין. ועיין רש"י (וארא, ו, יב) ערלי לב, אטומים מהבין. ובגמ' (ב"ב, יב, ע"א) אמר רב הונא בריה דרב יהושע, הרגיל ביין, אפילו לבו אטום כבתולה, יין מפקחו.

## דעת

מטטרו"ן שהוא בחינת עץ הדעת טו"ר כנודע. נקרא אטמון, שאוטם עונותיהן של ישראל, כמ"ש בסנהדרין (מד, ע"ב), ובתיקונים (תיקון ס"ה). כי בו הרע, ולכך הוא האוטם.

## חסד

יד ימין. ועיין רש"י (שופטים, ג, טו, ד"ה אטר) אטום ביד ימינו, שלא היה שולט בה.

ועוד. כתוב בספר באר מים חיים (וירא, יח, א) וכל זמן שהברית אטום בערלה, אין החסדים יורדים לתוך היסוד וכו', כמו שאיתא בדברי האריז"ל בכוונת המילה. א"כ החסד אטום במקורו.

## גבורה

בלשון הראשונים נקראת פחד. עיין רש"י (תהלים, ג, ו, ד"ה אני) לבי אטום בדאגה ופחד.

## תפארת

עיין תפארת ישראל (יכין, אבות, פ"ד, מ"א, אות ב) אטם אזנו לשמוע דברי שכנגדו. והוא אטם שבתפארת שמהותה קו אמצע, כלילת ימין ושמאל, דברי שכנגדו.

וכן איתא (חולין, מז, ע"ב) אטום בריאה, אם היה מקום אטום בריאה שאינו עולה בנפיחה באותו מקום. וריאה מקום הרוח (ולכך הבדיקה עולה בנפיחה דייקא) בחינת תפארת, כמ"ש בתיקונים (תיקון כא).

## נצח

נו"ה בחינת רגליו. עיין ר"ש (פרה, פ"ג, מ"ה) כיפה כנגד האוטם, רגלי הכיפה שהכיפה נשענת עליהן נקראים אוטם.

## הוד

אמרו בירושלמי (נדה, פ"ג, ה"ב) ירכתו אטומה. ובבלי (נדה, כג, ע"ב) אמרו, עד הארכובה. ושורש האטימות בירך שמאל, הוד, בבחינת ויגע בכף ירכו. והוא הגורם שגם ירך ימין אפשר שתהיה אטומה. כי בעשו נאמר "וישטם", לשון טם, אטם. ולכך גם מלאכו הפך את יעקב לאטום ברגלו.

## יסוד

עיין רש"י (וארא, ו, יב) ערלה, שהגיד אטום ומכוסה בה. וכן עיין בדבריו (קדושים, יט, כג) וערלתם ערלתו, ואטמתם אטימתו, אטום ונסתם להינות ממנו.

ועיין רמב"ם (מידות, פ"ד, מ"ו) ואוטם, הוא הבנין האטום שבנין בתוך הקרקע יסוד, ועליו מעמידים את הכתלים. ובזה חלוק יסוד שהוא אטום, מן הבית שהוא חלול. ואוטם זה היה שש אמות בחינת יסוד



## נשמה

חכמה ללא בינה - חסר מבין דבר מתוך דבר. וקיים אצל כל אדם בקטנותו, והוא אטימות נשמה, אטימות נשמת שדי תבנים.

## חיה

כמעין שאטמו את נביעתו, כן בנפש אטימות נביעה עצמית.

## יחידה

אור המסירות נפש אטום, ואצל רוב בני"א אינו נגלה רק בשעת השמד וג' עבירות חמורות. ובדקות העדר רצון תמידי בגילוי. ויתר על כן כמ"ש באמרי אמת (בא, שנה תרצ"ג, ד"ה בא) על פרעה, אבל לבו היה אטום לגמרי, אפילו רצון לרצות לא היה לו.

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

מדה שישית. וכן באדם, טומטום, מלשון אטום, בסימן יסוד דיליה.

## מלכות

עיין תשובות הרא"ש (כלל לג, סימן ג) אשה שיש לה אוטם ברחם, בענין שאין השמש דש כראוי לו, ומתוך האוטם פעמים שהוא דש בחוץ, ולעולם הוא זורה בחוץ, יראה שהוא אסור. ועיין אבה"ע (סכ"ג, ס"ה).

## נפש

כח המעשה, ועצבות ועצלות הם אוטמים כח הנפש מלעשות.

## רוח

אטימות הלב.

## בחניות הספרים בקרוב

**בגאולתם** של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

**היפוכה** של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

**אולם**, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידינו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

**וכפי** שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.







שתי תפיסות החיים הללו מוגדרות בלשון חז"ל כך - 'הכל צפוי - והרשות נתונה'. מצד התפיסה ש-'הרשות נתונה', הרי שישנה בחירה והכל מוכתב מבחירת האדם, לפיכך מונחת האפשרות שיהיו התנגדויות. כמבואר ביסוד שמיסד אור החיים הקדוש בפירושו המפורסם על דבר אחי יוסף - "לכו ונהרגו ונשלכו באחד הברות", שישנו חילוק בין אדם לבעלי חיים - שבעלי חיים לא יכולים להתנגד לאדם, ואילו אדם יכול להתנגד לאדם. זוהי התפיסה והמבט מצד הרובד החיצוני שבנפש, ומצד כך זו האמת ביחס לרובד הזה. אולם תפיסת מעמקי הנפש, המבט העליון יותר אומר - 'הכל צפוי!' ההנהגה היא 'הנהגת הידיעה'. ואם כן - אין שום כוח שיכול להתנגד! גם אדם לא יכול להתנגד לאדם. ואף שהעין החיצונית רואה שכביכול האחים מתנגדים ליוסף, אולם מצד התפיסה ש-'הכל צפוי', עד כמה שפעולתם של האחים צפויה מראש, הרי שהיא אינה התנגדות אלא זהו חלק מעצם המבנה, זהו עוד אופן ופרט השווה לשאר פרטי המהלך הכללי הצפוי וידוע למנהיג הבירה. כפי שאמר יוסף בתוכחתו - 'אתם חשבתם עלי רעה, אלוקים חשבה לטובה וגו' להחיות עם רב'.

חשוב לנו להבהיר ולהזהיר, שהאף אמנם כי פעמים רבות מתבטאים על החיצוניות כשקר, אולם כאן אין בכוננתנו לומר שהמבט חיצוני הוא שקרי. בנידון זה שני המבטים הן הפנימי והן החיצוני הם מבטי אמת. כל דבר בעולם מורכב מפנים וחיצון, ובחיצון יש בו אמת ממש כמו שבפנים יש בו אמת. המבט החיצוני והפנימי אלו הן שני הסתכלויות שונות כיצד לתפוס את מערכת הבריאה.

## הביטחון הוא חיים בתפיסת נפש עמוקה שאין בעולם התנגדויות

מהלך דברינו עד כה אינו עוסק בעבודה על מידת הביטחון, כי טרם שנעסוק בכך אנחנו רוצים ראשית להעמיד הגדרה עמוקה, מדויקת וברורה מהו ביטחון. אנו מתכוונים לשלול את התפיסה הפשוטה והשיטתית שהביטחון הוא מה שאדם בוטח שפעולתו תצליח או ישועתו תגיע מעצמה או שרצונו יופק. כי כל אלו הן רק תולדות הביטחון, אך אין זה עצם הביטחון עצמו. מקומו של הביטחון נמצא בפנימיות הנפש, ששם אין התנגדויות. לכך, עצם כניסת האדם אל פנימיותו, אל מעמקי נפשו, אלו הם חיי ביטחון. הביטחון היא עצם הימצאותו של האדם במקום, בזמן ובתפיסת נפש עמוקה שאין בהם מעכבים, מלחמות ותמורות.

צריך להבין שהנידון בביטחון אינו סובב סביב נקודה אחת

פרטית שנקראת 'כוח הביטחון שבנפש' כאחד ממכלול כוחות הנפש. הגישה הפשוטה הרווחת אצל יהודים יקרים שמתעוררים לחשיבות העניין לעבוד על תיקון והעמדת מידת הביטחון בנפשם הינה: תחילה מתיישבים מול ספר 'חובות הלבבות' חוזרים ומשננים את שער הביטחון, ולאחר מכן מתחילים להתבונן ולדבר עם הקב"ה. "השם יתברך - אני מאמין שגזרת עלי בראש השנה כמה פרנסה תהיה לי השנה, ואם כן זה לא משנה אם אלך לעבוד או אשב כאן בבית ואבטח שפרנסתי תגיע אלי מאליה, בכל מקרה מה שנגזר עלי הוא מה שיהיה. אם אלך לעבוד לא תרבה פרנסתי מעבר למה שנגזר עלי, ואם לא אלך לא תמעט מכדי מה שנגזר ונחתך, נזכר נכתב ונחתם לי די פרנסתי בראש השנה. על כן, אני בוחר להישאר בבית ולבטוח חלף יציאה לעבודה."

אמנם נכון שגישה זו אמת היא, אולם גישה זו אינה נוגעת בעצם שורש כוח הביטחון עצמו, אלא זו התעסקות עם פירות כוח הביטחון, עם הפועל יוצא הנובע מהביטחון. זוהי עבודה ישירה עם כוח הביטחון ככוח פרטי אחד ממכלול כוחות הנפש. אין זו גישת עבודה כוללת, יסודית, שורשית ונכונה בעבודה על ביטחון. האף אמנם שבנקודות מסוימות ודאי שראוי ונכון שהאדם יתעסק עם כוח הביטחון כשלעצמו, אבל האופן הכללי והרחב של העבודה על הביטחון שונה לגמרי.

העומק של תפיסת הביטחון פרוס על כל תפיסת החיים, ביטחון הוא יציאה מתפיסת חיים חיצונית שיש בה התנגדויות לתפיסת חיים הפוכה, לחיים ממבט של פנימיות שבעצם אין שום דבר שיכול להתנגד. לא מדובר בנקודות פרטיות: פרט של ביטחון, פרט של אמונה, פרט של ואהבת לרעך כמוך, אלא יש כאן שורש יסודי אחד - תפיסה שאין שום כוח שיכול להתנגד, וממילא מיסוד כללי ושורשי זה, נובעים ומסתעפים כמה וכמה נידונים.

## הביטחון הוא צירוף הנפש לכוחו של הקב"ה - שהוא הכוח היחיד שאין לו התנגדות

נסה להסביר היאך ניתן להגיע לאותו מקום ותפיסת נפש שאין בה מעכבים. הרי כל מציאותו של האדם שהוא מוקף מעכבים: מהמעכב הכי תחתון - מצד חולשת החומר של גופו הגשמי. דרך מעכבים בצורת בני אדם סביבו מתנגדים אליו. עד לגדולים והקשים שבמעכבים - הם המעכבים הרוחניים למיניהם.

הכוח היחיד בעולם שיש לו אפשרות שאף אחד לא יוכל להתנגד אליו הוא - הקב"ה לבדו. פרט לבורא עולם, לכל



וכו' כידוע וכמפורסם לכל. לכן היא מתחילה לגלות ביטחון בבורא עולם - כל יכול, שיזמן לה את השידוך המושלם, ושהכל יסתדר על הצד הטוב ביותר. ואכן כאשר בטחה כן היה, זכתה ונשאה לזיווג ההגון לה.

התפיסה הפשוטה היא שבחורה זו כביכול קבלה מכוח הביטחון - זיווג. אולם הזיווג הוא רק הפירות של הביטחון. ברם, מבחינת כוחות נפש, בחורה זו קבלה מהקב"ה כוח שאין לו התנגדות! וזוהי בדיוק ההגדרה של ביטחון בבורא עולם.

נתבונן בדוגמא נוספת. כל אדם שמנסה לחיות חיים שמתנהלים כסידרם מבין כי הוא זקוק לפרנסה. אולם שתי דרכים עומדות בפני האדם: האחת לצאת לעבוד כהשתדלות להשיג את פרנסתו או מאידך לבטוח בקב"ה שיזמן לו טרפו עד לפיו. לפיכך השאלה - מי מבין שתי הדרכים הללו קלה יותר ליישום, מעסיקה את כולנו. רוב האנשים הגיעו למסקנה שיותר קל לעבוד על פרנסה. אולם ישנם קצת בני אדם ברי דעת והם מבינים שיותר נכון, ראוי וקל לעבוד על ביטחון, אזי הם בוטחים בקב"ה שיזמן להם פרנסתם. ואכן בטחונם בקב"ה עומד להם, והוא מזמן להם כל צורכם וסיפוקם.

התפיסה החיצונית סוברת שהביטחון בהקב"ה שימציא לו כל צרכיו, הוא זה שיזמן את פרנסתו עד לביתו. אך צריך להבין כי אין זו הגדרת עצם הביטחון, אלא הפרנסה שהגיעה היא תולדת הביטחון.

ביטחון עניינו - כאשר אדם בטוח בדבר מה שהוא בודאי יגיע, אזי עומק הביטחון הוא שהנפש שלו מצורפת ומחוברת לכוח שאין בו שום התנגדות. כוח כזה שאין לו מתנגדים אינו בנמצא בגדרי הבריאה, כמאמר חז"ל במדרש שכאשר נועץ הקב"ה במלאכים אם לברוא אדם היו שסנגרו והיו שקטרגו - "שלום (מלאך הממונה על השלום) אמר - 'אל יבא - שכולו מחלוקת' ", כל מציאות האדם שיש לו התנגדויות, מחלוקות ומלחמות. הכוח היחיד שאין אליו כל התנגדות הוא בורא העולם. לפיכך כאשר אדם בוטח בבורא עולם הוא בעצם מצרף את עצמו להויה שאין אליה שום התנגדות.

עצם צירוף הנפש לקב"ה נותן לאדם כוח שאין לו התנגדות, וממילא אין מעכב שפרנסתו תגיע עד לביתו ללא כל השתדלות. כן היה שכל איש מישראל יוצא מצרים, היו מצורפים לקב"ה בביטחון שמזונם יגיע אליהם כל אחד לפי חלקו, חרף כביכול ההתנגדות הטבעית להימצאותם בארץ מדבר. זהו המן שאכלו אבותינו במדבר, שכל כולו היה ביטחון. ■ המשך בע"ה שבוע הבא

מתוך סדרת דע את ביטחונך.

מציאות נבראת והאדם בראשם יש להם מתנגדים. הגדרת הביטחון הבסיסית הפשוטה והמוכרת לכל היא שאנו בוטחים בבורא העולם. זוהי הגדרה נכונה ואמיתית שהרי הקב"ה הוא כל יכול, לכן אנו בוטחים בו שהוא יכול להשלים לנו את כל חסרונותינו ולספק את כל צרכינו. אולם עומק הכוח של ביטחון בבורא עולם עניינו, שאנו בוטחים במי שאין שום כוח שיכול להתנגד אליו, זוהי המהות של הביטחון.

הגדרנו כי מערכת הביטחון הפנימית בנפש עניינה - כניסה לתפיסת עולם שאין בו התנגדויות כלל. ואם כן, פשוט וברור הדבר שמציאות הבריאה בה אנו חיים ודאי אינה עונה על הגדרה זו, היות ועולמנו מלא בהתנגדויות מזן אל זן, מכל כיוון וצד. ישנה רק מציאות אחת בלבד שאין בה שום התנגדות - זהו כמובן האל האחד יחיד ומיוחד ית"ש. הדרך היחידה בה האדם יכול להגיע לתפיסת עולם שאין בו התנגדויות היא - לצרף את עצם ההויה שלו, את השורש הראשון של הנפש, את עצמיות הנפש, אל הבורא ית"ש.

נבאר זאת על פי מאמר חז"ל שדרשו את לשון המקרא 'משה - איש האלקים', חציו ולמעלה אלקים, חציו ומטה איש. בהקשר לנידון בו אנו עוסקים, 'חציו ומעלה אלקים', פרושו של דבר - שמצד פנימיות הנפש משה רבינו חי באותו עולם שאין בו התנגדויות. ומאידך, 'חציו ומטה איש' הוא חיצוניות הנפש שבה משה רבינו נתקל בלא מעט התנגדויות: פרעה, איש מצרי, דתן ואבירם, מדין, חרטומים, ערב רב, עמלק, אדום, עמון ומואב, סיחון, עוג ועוד. משה רבינו חי בשני עולמות שונים לגמרי: עולם עליון בו אין התנגדות כלל, ועולם תחתון בו כביכול הוא כשאר האדם שחי במציאות עולמנו הרווי במתנגדים.

שני מערכות החיים הללו קיימות בכל אדם. כאשר כל המערכות הפנימיות מיוסדות על התפיסה שאין התנגדות, וכל המערכות החיצוניות מיוסדות על התפיסה שקיימת התנגדות. לפיכך נבין את נקודת העומק הבאה. בפשטות כיוון שלאדם יש מעכבים ומניעות והוא לא יכול לבטוח בעצמו, לכן הוא בוטח בקב"ה שאין מי שיעכב על ידו.

לדוגמא: אישה צריכה שידוך. היא יודעת שאם תצטרך למצוא את בן זוגה בכוחות עצמה, הרי יש לכך מעכבים רבים. היא לא יודעת בדיוק להגדיר מיהו הבחור המתאים לה, היא לא יכולה לבדוק כראוי אם שידוך שהציעו לה הוא אכן ראוי ומתאים. וגם כאשר ימצא מישהו שנראה לה ממש מתאים, יכול להיות שהוא לא ירצה, או אולי הקרובים שלו יעכבו את השידוך, או אולי העניינים הכספיים לא יסתדרו, או שבבירורים שיעשו עליה יתגלה משהו שיגרום להם לבטל את ההתקשרות



המשך מעמוד ד'

וכבר אמרו חז"ל, סדר הדברים, בונה בית, ואח"כ עוסק באומנות, ואח"כ נושא אישה, כמבואר בסוטה. והשתא, שחלק גדול מן הפרנסה והעבודה מוטל על האישה, יש לכך מקור. אולם היה ראוי שיהא קודם זמן גיל הראוי לנישואין. ועתה מחמת כך מתעכבות בנות רבות לגיל מאוחר, ונשתבש סדרו של עולם.  
ג. אם אינו ראוי לשידוך כנ"ל, אין הכרח לשמוע. ורק כאשר יש ספק, זהו אות מן השמים.

ד. כן. כמו שיש שמא יקדימונו ברחמים, כן יש פגם מעשיו שנדחה שידוכו.

## ואם לבנו יעדנה...

לכבוד הרב.

יש לי בן שנמצא בשידוכים כבר שנה לערך. במהלך שידוכים הוא פגש מספר בנות והתפלל קשה למצוא את השידוך שלו, וחיפש תחושה פנימית מסוימת שילדה זו היא המתאימה לו. אנשים רבים אומרים שיש ניצוץ שמרגישים כשהם פוגשים את השידוך הנכון או שכשאתה פוגש את השידוך הנכון פשוט ידע שזה נכון. מה אומרים בספרים כיצד לדעת מתי בת ישראל מתאים לך? הבן שלי מתפלל שהשם יתברך ישלח לו את התחושה הנכונה כשהוא יפגוש את השידוך שלו כדי שהוא ידע שהיא מתאימה. האם הספרים מלמדים כמה משיכה צריך לחשב או לשקול במציאת נפש תאומה - אם פוגשים בחורה שיש לה את כל המידות שהוא מחפש, אבל אין כל כך הרבה משיכה, כמה צריך לחשב או לשקול משיכה לשחק בשידוך?

## תשובה:

יש מקרים שיש בהם משיכה, ואזי זהו חיבור של "לב" ואחריו נמשך השכל. ויש מקרים שיש בהם בירור שכלי, והלב נפתח לאט לאט.

ולכך אין הכרח כלל שיהא מתחילה משיכה של לב, אלא סגי שהלב לא ידחה, מעין מה שאמרו חז"ל, המקדש את האשה צריך שיראנה שמא תתגנה עליו. וכל שאין סלידה זו בהרגש, ויש בירור שכלי, סגי בכך. זולת לנפשות שמאוד עדינות רגשית.

## גילוי רצונו ית' - קורונה - חיסון - מדיה

רציתי להביא בפני הרב מחשבות שהיו לי, ואשמח לתגובתו:

א. ברור, שהקורונה אינה אלא גילוי רצונו ית'. ממילא, ההתמודדות עם הקורונה בעיקרה, רוחנית - ובנוסף לכך עלינו לפעול בגדרי ההשתדלות.

אם מביטים על הקורונה כגילוי רצונו ית' ותו לא, אני מתקשה לראות כיצד יתכן שהקב"ה יגרום לחלק ניכר מגדולי ישראל עיני העדה - לטעות, ולהורות לכלל ישראל הוראה שנוגדת את טובתם (קבלת החיסון), אלא אם כן זהו רצונו ית' (ח"ו), ואם זהו רצונו ית', גם מי שלא יתחסן - אינו יכול להיות בטוח, מפני שהגזירה קיימת. אם הדברים שאני כותב נכונים, לכאורה מן הראוי להתחסן, שהרי כך מורים לי רבותי (כל אחד כפי הוראת רבותיו).

אני כותב את הדברים, ואני מניח שכמוני חושבים רבים אחרים, מתוך התלבטות עמוקה באשר לנכון עבורי ועבור ב"ב, ומודה לרב שמפנה מזמנו על מנת להיענות לצרכי הציבור בנושאים סבוכים אלו.

ב. הרב התריע בקול ובכתב על סכנות המדיה ועל ההכרח להתנתק ממנה. להבנתי, ועל אף שאני מתקשה ביישום הדברים ומקווה לדי' שיזכני לזה, כוונת הרב לכל כלי התקשורת, למיניהם ולסוגיהם, בין אם אלקטרוניים ובין אם כתובים ללא יוצא מן הכלל, ושאין הכוונה דווקא לשימוש כזה או אחר, אלא שכל חשיפה בכל צורה - לא רצויה. האם אני צודק? האם יש 'החרגות'?

## תשובה:

א. זהו "כתר", ולכך הכל סתום וחשוך ובלתי ברור ובלתי יציב ומטעה. ולכך העיקר לילך עם השי"ת בתמימות, ופחות נפק"מ אם לוקחים חיסון אם לאו, כי ההצלה מכח התמימות דייקא.

ב. צודק!

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## פורים: האור במקום ההרס

### שורש השבירה והחורבן מהתורה

הדברי תורה עצמם של הלוחות הראשונות, שעליהם נאמר אותיות פורחות באוויר והלוחות משתברים, אלא כל השברים כולם שנמצאים בעולם מושרשים בלוחות שנשתברו.

כל הקשיים והמשברים שעוברים בני אדם כאן בהאי עלמא, ורבים הם עד למאוד, גם הם חלק מגדרי התורה. כאשר אדם עוסק בתורה, ומגיע אליו מצב של שבר, והוא נאלץ להפסיק לעסוק בתורה, נראה שכביכול הוא פורש מהתורה, אבל אין זה באמת כך, זו רק ההסתכלות החיצונית. בהסתכלות הפנימית השבר נמצא בתוך הגדרי תורה עצמם, רק צריך דעת כדי להבחין בכך שגם בשעת השבר נמצאים בתוך התורה.

ההגדרה הברורה היא ש"שברי לוחות מונחים בארון". כמו שהוזכר בתחילת המאמר, נסתכל באורייתא וברא עלמא, הקב"ה הסתכל בלוחות ראשונות וברא את העולמות שקדמו ואלו העולמות שנשברו, ומכאן ואילך כל מציאות של כל שבר, של כל יחיד ויחיד - נמצא בתוך מעמקי הלוחות הראשונים של "שברי לוחות מונחים בארון".

הארון כמו שמבואר נקרא ארון מלשון אור נ'. אור הנ' - זה ארון. ולא רק הלוחות השניות השלמות יש בהם מציאות של הארה, אלא גם מציאות של לוחות ראשונות, ששורשם כמו שהוזכר לעיל, ומכוחם נעשה מציאות

הסתכל באורייתא וברא עלמא, הקב"ה כביכול בסוף בריאת העולם מסתכל בתורה וברא את העולם. והרי כדברי חז"ל, כידוע, היה בורא עולמות ומחריבן מתחילה, ולאחר מכן חזר ובנה את העולמות דידן, דהיינו העולמות הראשונים נחרבו ונשברו ולא היה להם קיום, אבל העולם דידן הוא העולם המתקיים.

ובעומק, כשהסתכל באורייתא וברא עלמא, הלוחות הראשונות שנשתברו - בהם כביכול הסתכל הקב"ה וברא את אותם עולמות שעתידיים להיחרב, ובלוחות השניות המתקיימים בעלמא דידן, נסתכל הקב"ה וברא את העלמא דידן, שיש לו מציאות של קיום. לפיכך, מה שנראה כפשוטו, מציאות השלמות שהיא מציאות הבניין שהיא מציאות הקיום, היא שורשה באורייתא, אבל הקלקולים, החורבנות, השבירה - איננו מאורייתא אלא זה דייקא בא באופן שכל הפורש כפורש מן החיים.

אבל בעומק יותר, גם שורשי הקלקולים, שורשי החורבנות, שורשי השבירה - גם הם נמצאים במעמקי אורייתא. כשם שבארון יש מציאות של לוחות שלמות, שזה קיום העולם, כך נמצאים בתוך הארון גם הלוחות השבורות שהם שורשי החורבן של מציאות העולם.

ולפי זה יש להבין, זה לא רק שורש החורבן של "בונה עולמות ומחריבן" שנמצא בלוחות שנשתברו, וזה לא רק

# פורים: האור במקום ההרס

שאומרים חז"ל לא היה אפשרות של שבר. והמהדורא בתרא של אותו שבר חוזר ומתגלה בלהשמיד להרוג ולאבד.

אבל מה יצא מכל השבר הזה? הרי השבר הזה לא נשאר במציאות של שבר, לא נתקיימה מחשבתו של המן, אלא גמולו ישיב לו בראשו ולהיפך – מהשבר הזה התגלה "ליהודים הייתה אורה", התגלה אור מאותו מציאות של שבר.

ומאין מתגלה המציאות של האור מאותו שבר? כי כמו שנתבאר – השברי לוחות מונחים בארון. גם מהשבר, מהשברי לוחות, מהמשברים של הכלל ומהמשברים של הפרט – יוצא מציאות של "שברי לוחות מונחים בארון", מכל אותו שבר יוצא אור, וזה העומק של ימי הפורים הללו.

ימי הפורים מגלים את הפועל שבדבר, מה שבשורש "שברי לוחות מונחים בארון", שמשבר יוצא אור. בכוח זה נמצא בלפני ולפנים, בבית קדשי הקודשים, והפועל של זה היה בשושן הבירה, ששם היה השבר המוחלט של להשמיד להרוג ולאבד, והמלך והמן ישבו לשתות, והעיר שושן נבוכה – זה היה השבר המוחלט של קומת הבריאה, ומהשבר המוחלט הזה יצא "ליהודים הייתה אורה", מציאות של אור.

אם כן, האור שיוצא ממציאות החורבן גנוז במעמקי התורה עצמה. ובדקות, בלוחות, בשברי לוחות שמונחים בארון – משם יוצא מציאות של אור.

כפי שנתבאר, יש את שורש השבירה, שהוא השורש, אבל יש לו ענפים ויש לו פרטים, והענפים והפרטים הללו הם בעצם כל המשברים שכל העולם כולו עובר מיום היוולדו עד עלמא דיין.

של כל השברים כולם שיש לכל בני אדם – גם עליהם חל מציאות של אור. וזו הסוגיא של הימים שבהם אנו נמצאים השתא.

## השבר והאור שבפורים

רבתינו מלמדים אותנו בדרך רמז ש"ארור המן" בגימטרייה "שבר", וכן "ברוך מרדכי" בגימטרייה "שבר". ה"ארור המן" הוא שגזר להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד, מה לקוטלו כולא מה לקוטלו פלגא. אז יש שבר שזה קוטלו פלגא, אבל איפה השבר של קוטלו כולא?

כשיש גזירה של להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים – זה קוטלו כולא; כי זה ברור שהוא קוטל את כל העולם כולו, הרי כמו שאומרים רבתינו – אם אין ישראל אין עולם. אם אין ישראל שעוסקים באורייתא כמו שמאריך ה"נפש החיים", אז אין מציאות של עולם. אם כן, עומק הגזירה של להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים זה בעצם חורבן העולם. זה לא רק ביטול של ישראל, כי אם אין ישראל שעוסקין באורייתא אין מציאות של עולם כלל. אז עומק גזירת המן זה להחזיר את הבריאה לחורבן שלה, להחזיר את הבריאה לשבר שלה, זה עומק גזירתו של "ארור המן" בגימטרייה של "שבר".

המן, אם כן, לא גוזר רק להשמיד ולהרוג יהודים, אלא הוא גוזר להשמיד ולהרוג את כל בריאת העולם, את כל העולם כולו. זה מה שמונח בגזירתו של המן, השבר הגמור ביותר שהיה במציאות הבריאה.

מעין כך היה בזמן קבלת התורה: אם מקבלין את התורה מוטב, ואם לאו אחזיר את העולם לתוהו ובוהו. וכמו

## פורים: האור במקום ההרס

בנקודת עמל, צריך להבין שיש שני מבטים איך מביטים על אותו דבר.

במבט החיצוני, יש כאן קושי, יש עמל, וכשלא זוכים זה הופך להיות מציאות של שבר. אבל כשמביטים בפנים, כשמביטים בהסתכלות של אורייתא, אז כל שבר ושבר שאדם נמצא בו, למשל בשעה שהאדם לומד סוגיא הוא יכול לעמוד על קושיא, פעם הוא מוצא תשובה, פעם הוא נשאר בצריך עיון, פעם בצריך עיון גדול, כדוגמת רבי עקיבא כסדר. הקושי הזה, המעכב הזה, הוא חלק מגדרי הדברי תורה, כמו דרשת חז"ל מהגמרא "והמכשלה הזו תחת ירך", אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בה, לא כתוב כאן שלפעמים האדם נכשל בדברי תורה, אלא כתוב כאן היסוד שאין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל, לא שייך לעמוד על דבר הלכה בלי להיות נכשל. ולהבין עמוק, כל דבר שנמצא בבריאה השורש שלו באורייתא, אז חלקו של כל אדם באורייתא בנוי באופן כזה שאין אדם עומד על הלכה אלא אם כן נכשל בה, אין אפשרות אחרת כאן בהאי עלמא לעמוד על דבר הלכה.

ואצל כל אדם ואדם מתקיים גם מעין מה שהיה בשורש הבריאה הסתכל באורייתא וברא עלמא, אז מעין אותו דבר אצל כל אדם ואדם מתגלה האורייתא שלו, הוא השורש של העמל שלו, זה הרי ברור עבר במעי אמו בא מלאך ומלמדו כל התורה כולה ששייכת לחלקו, התורה ששייכת לחלקו לעניינא דידן השתא נאמר בה "והמכשלה הזו תחת ירך", אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בה.

והנכשל בה' מתגלה בשורשו בדבר הלכה, אבל

דוגמא בעלמא, אשה הכורעת לילד נמצאת בלשון חז"ל במצב של "יושבת על המשבר", ומהשבר הזה זה הופך להיות חשש למיתה - על שלושה דברים נשים מתות בשעת לידתן. ואז זה גם חשש של קוטלו כולא, לא רק קוטלו פלגא באופן של חולי או באופן של איבר, אלא באופן של קוטלו כולא על שלושה דברים נשים מתות בשעת לידתן, כדברי המשנה בבמה מדליקין כידוע.

זוהי רק דוגמא אחת שורשית למציאות של שבר. אבל כאשר חל אותו מציאות של שבר, מה קורה? היא לא ח"ו מתה בשעת לידתה, ומתי, אם כן, נעשה השבר? באופן של לידה. עוד פעם באותו אופן של "ליהודים הייתה אורה".

אסתר נמשלה לאיילת השחר, כמו שאומרת הגמרא ביומא, איילה זו באופן של לידה, מפציע האור איילת השחר ולאחר מכן בא מציאות של אור. אז אשה שיושבת על המשבר אם לא נתקיים בה ה"להשמיד להרוג ולאבד", ה"מתות בשעת לידתן", אז מתקיים בה "ליהודים הייתה אורה", נולד ולד שהוא נר ה' נשמת אדם.

זה הלידה שמתגלה באותו מציאות של משבר, חוזר ומתגלה המדרגה שנקראת "ליהודים הייתה אורה" - מציאות של אור שנולד ממציאות של שבר.

ובעומק לפי זה, בכל המשברים כולם שעוברים בני האדם, ההגדרה שלהם כלשון חז"ל היא כלשון הפסוק שעל זה ביארו חז"ל חסרון האור מן החושך, זה שורש כל השברים כולם שנמצאים בבריאה.

### השבר במבט חיצוני ופנימי

כשהאדם נמצא בנקודת קושי, כשהאדם נמצא

## פורים: האור במקום ההרס

שנתבאר, אז ההסתכלות שלו היא באופן כזה שהנפילות שלו הם בתוך התורה ולא מחוץ לתורה, וזה עומק עניינו של פורים.

הנפילות הם לא כפשוטו שהאדם נפל מהדברי תורה, אלא כמו שבשעה שהוא עמל בדברי תורה אז כאשר הוא 'נכשל בהם' הוא קיים בזה מצוות תלמוד תורה וחל בזה אופן כזה של הקב"ה חד היא בפלפולא דאורייתא גם אם הוא לא זכה לכוון לאמת.

מובן שהמכוונים הראשונים לא נשתבחו אלא בסברא ישרה ולכוון לאמת, אבל בהכרח שחלק מצורת הסדר של עמל האדם בדרך להגיע לנקודת האמת עוברת דרך הרבה חלקים שהם אינם אמת לאמיתה ברורה, והוא מקיים בהם מצוות דברי תורה, והוא מחויב לברך עליהם ברכות התורה והם-הם חלק מהדברי תורה, הדברי תורה הללו נקראים "שברי לוחות מונחים בארון". הרי גם הלוחות השניות באו על גבי הלוחות הראשונות שנשתברו - איפה מתקיים בלוחות "והמכשלה הזו תחת ירך" שהם אותם דברי הלכה שלא עומד עליהם אלא אם כן נכשל בהם? הלוחות הראשונות הם ה'נכשל בהם' והלוחות השניות זה ההגעה לנקודת האמת. זה אמור בשורש השורשים בקבלת התורה, וזה אמור בעמלה של תורה אצל כל יחיד ויחיד.

ולעניינו דידן השתא זה אמור אצל כל אדם בכישלונות שאנחנו עוברים כסדר בימי החיים. הרי כל המהלך של ימי הפורים היה נראה כמהלך של כישלון, נתחייבו ישראל שבאותו הדור כליה, על כן אותם שנהנו מסעודתו של אותו רשע שבשושן ייהרגו ושבשאר מקומות אל ייהרגו, רשב"י ותלמידיו, אלא מפני שנשתחוו לצלם. אז איך נראה כל מהלך אותו דור? אין לך דור של "המכשלה הזו

כאשר הוא יוצא מהכוח לפועל מהדברי תורה לעולם המעשה, אז מתגלה האופן של ה'נכשל בה' באופן של פועל גמור.

כמו שבראשית הבריאה כביכול הקב"ה היה בורא עולמות ומחריבו, הסתכל בעולם וברא עלמא והעלמא הזה היה מחריבו, מעין כך אצל כל אדם בעסקו באורייתא, כמו שכאשר האדם עמל בדברי תורה יש לו את העמל, את היגיעה, את חוסר הבהירות ויש לו את הדבר הלכה שנכשל בה, אז כשהתורה שלו יוצאת מהכוח לפועל בעולם שלו, בעולמו הפרטי שלו - אז מתגלה ה'נכשל בה' באופן של מעשה בפועל, אבל זה אותו שורש של ה'דבר הלכה שנכשל בה'.

מי שנכשל בעומק יותר מהכישלון של הדבר הלכה שבו, זה באמת כישלון, אבל ככל שהכישלון הוא באותו שיעור של האדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בה, זה שבע ייפול צדיק וקם, זו צורת החיים.

והמבט הנכון הוא שבשעה שאדם נמצא באותו מצב, הרי בשעה שאדם עמל בדברי תורה אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם, הרי הדבר הלכה שהוא נכשל בה משוגגים כי טובו כמו שאומרים רבותינו, זה לא רק מלשון שגגה אלא זה מלשון באהבתו ישגה תמיד, ש"השיגיון לדוד" זה שגגה שהיא טעות, אבל זה נובע מעומק האהבה, ממעמקי האהבה, וכאן מונח ה"שיגיון לדוד".

השיגיון הזה כאשר הוא מתגלה בדברי תורה אז זה "באהבתו תשגה תמיד" בעמל התורה, אבל השיגיון הזה מתגלה באופן של שגגה בדבר הלכה, והשיגיון הזה מתגלה בכישלון בשבר שהאדם עובר בשעה שהוא עמל כאן בעולם, וכשהוא מסתכל במבט של פנים כמו

# פורים: האור במקום ההרס

שורשי השבירה הזו כמו שביארו רבותינו. סיבת השבירה היא גאוה, הפועל של השבירה הוא כעס, אלו הם שתי המידות שיוצרות את נקודת השבר.

בקלקול אלו כוחות של המן. המן המלך רומם אותו מעל כל השרים, וכל זה אינו שווה לו כשהוא רואה את מרדכי היהודי היושב בשער המלך שלא קם ולא זע ממנו, הרי כל שורת המציאות הדבר התחיל מכוח גאוה שזה המציאות של המן.

ומה זה גורם לו? ויימלא המן חמה. ויבז בליבו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי. הוא הופך את זה לאופן כזה של להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, זה מקום שמביא לשבר שהוזכר.

אם כן סיבת השבר היא גאוה, כל זה איננו שווה לי אפילו כולם כורעים ומשתחוים לו. מבואר העניין בדברי רבותינו, שמעמקי כל השרים של האדם סיבתם היא גאוה, והפועל היוצא שבהם לאחר שחל הגאוה בנפש זה כעס, זה מציאות של שברים.

## המבט הפנימי המתוקן על השבר

והאופן העמוק שבדבר, בשעה שהאדם נמצא במעמקי השברים דיליה, צריך להבין, כמובן, שהמידות שלו אינן מתוקנות ושלמות, אבל שורש הגאוה דקדושה בנפשו של אדם "ויגבה ליבו בדרכי ה'" מקום הגאוה האמיתית של האדם השייך ליסוד האש הוא ממעמקי האש של האורייתא. נאמר "הלא כל דברי כאש נאום ה'" - התורה נמשלה לאש, שזה מעמקי האש של הקדושה. אבל מכיוון שהאדם מעורב טוב ברע, המן מן התורה מניין? "המן העץ אשר אמרתי לך לבלתי אכול ממנו אכלת", אז אין מציאות של גאוה של קדושה לבד, אז

תחת ידך" יותר מאותו דור שנתחייבו בו ישראל כליה. ולפי זה כל הדור כולו וכל הדורות כולם וכל העולם כולו כמו שנתבאר לעיל.

אבל מהמעמקים של הכישלון הזה צמח "ליהודים הייתה אורה", שברי לוחות מונחים בארון שהוא אור נ' כמו שהוזכר.

התפיסה הפנימית היא שהאדם צריך להבין בשעה שהוא נמצא בנקודת השבר, לא כפשוטו שזה שבר, אלא שזה שבר משברי אור תורה, ו"שברי לוחות מונחים בארון", זה המעמקים של כוח השבר שנקרא שבר מלשון שב רע, זה לא רק כפשוטו שאדם נמצא רק באופן של תוהו בעולם של קלקול, אלא בשעה שהאדם נמצא בנקודת השבר שבו הוא צריך להכיר שהוא הוא גופא תורה שמשתברים בתוכו. כפי שאמרו "היזהרו במי ששכח תלמודו, שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון", אז יש קדושה לשברי לוחות.

## הקלקול שבמבט החיצוני על שבר - גאוה וכעס

אם כן, אדם שעמל בדברי תורה ומתייגע ועובר את כל השברים שהוא עובר, באותו זמן מתקיים בו "היזהרו... שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון", זה נאמר על אותו זמן של מציאות של שבר.

אבל כל הני מילי כשאדם יודע ומבין שהשבר שלו זה שב רע, אז הוא משיב אותו לדברי תורה ואינו רואה את השבר שלו כמציאות של שבר לעצמו.

המבט החיצוני רואה שיש מציאות של שברים כפשוטו, זה "משבר כלים בחמתו", ו"חמת המלך", "וימלא המן חמה".

אולם מי שמביט עמוק רואה את הדברי תורה נמצאים בתוך כל מעמקי מציאות של שבר, הוא רואה שהם



# פורים: האור במקום ההרס

הם נפלו מהתורה, זה בעצם שורש הנפילה של האדם שמשם קשה הרבה יותר לעלות.

אבל המבט האמתי הוא שבשעה שהאדם מכיר שהנפילה שלו היא בתוך גדר תורה עצמה, כמובן זה לא השלמות, אבל זה שברי לוחות.

כשהדעת הזו נקנית אצל האדם, כשכל השברים שלו הם במהלכי דעת, זה עץ הדעת טוב ורע, זה במהלכי דעת. זה לא נפילה כפשוטו, זה נפילה של דעת שהיא-היא בבחינה של דעת קנית מה חסרת, זה מעמקי נפילת האדם שמתגלה במעמקי הדעת, זה נפילה בתוך מציאות של דברי תורה. לפשוטם של הדברים, האדם תופס שכשהוא נופל הוא נופל מהדעת, זה מתגלה בימי הפורים שכשנופלים נופלים ל"א ידע", אלא הוא לא נופל מחוץ לתורה הוא נופל בתוך התורה עצמה.

כשהדעה הזו ברורה לאדם, שהסתכל באורייתא וברא עלמא בכל מציאות העלמא הוא גילוי של אורייתא, אי אפשר בעומק ליפול חוץ לאורייתא, ומה שנראה לו לאדם שהוא יכול ליפול חוץ ממציאות של אורייתא זה דמיון בעלמא באופן של נקודת הקלקול של הבריאה.

אבל אמיתת הדבר הוא באופן כזה של הסתכל באורייתא וברא עלמא, אז האורייתא ממלאה את כל מציאות העלמא, והנפילות של האדם הם מהאורייתא לאורייתא, בתוך האורייתא עצמו נעשה מציאות התנועה שלו.

## ימי הפורים - תנועה בתוך קודש הקודשים

זה עניין ימי הפורים, זה מקום הארון של לוחות ושברי לוחות מונחים בארון. אז פעם נמצאים בלוחות ופעם נמצאים בשברי לוחות, פעם נמצאים בשברי לוחות וחוזרים ללוחות וחוזרים חלילה, זה תנועה של אדם שחי

יש פה גאווה דקלקול, וזה סיבת השבירה שאדם עובר. אבל הוא מכיר ויודע ששורש הגאווה במעמקי נפשו הוא כולו טוב, אלא שמתערב בו "המן העץ אשר אמרתי לך לבלתי אכול ממנו אכלת", עץ הדעת מעורב טוב ברע, זה המן מערב בכל טוב מציאות של רע ואז הוא מראה לאדם את הגאווה של הקלקול בלבד, וזה נעשה מציאות של כעס, מציאות של שבר, מציאות של נפילה. אבל כאשר האדם מכיר ויודע שמעמקי כוח הרוממות שבנפש הוא כוח הגאווה של קדושה, ויגבה ליבו בדרכי ה' וידבק במידותיו אלו יתברך שמו, ה' מלך גאות לבש, זה גאווה של קדושה, אבל הוא גם מכיר ויודע שיש לו תערובת של גאווה שהיא איננה של קדושה, אבל התערובת הזו שהיא איננה של קדושה זה המכשלה של תחת ידך.

בעומק למה האדם נכשל גם בדברי תורה, זה לא רק כי הוא עוד לא זכה להגיע לאמת, מחמת שהגאווה שלו מעמידה אותו באופן כזה שגם את הדברי תורה הוא לא משיג באופן השלם מכוח גאוותו, אבל הצורה האמיתית, המבט האמיתי של החיים הוא שכל כוחות הנפש בכל מצבי האדם שנמצא בתוכם, הוא לא רואה את עצמו כפורש מן התורה ולכן חל בו מציאות של קלקול, אלא הוא רואה את זה באופן של דרכי תורה שהוא נמצא בתוך מהלכי תורה, שם העלייה שלו אבל שם גם הנפילה שלו בתוך התורה עצמה.

הוא לא יוצא מהתורה בשעה שהוא נופל, אלא הוא עולה בתורה והוא נופל בתוך התורה, זה חיים של מי שחי חיי אמת.

על דרך כלל המבט של בני אדם הוא שבשעה שהם עולים אז הם עולים בתורה, אבל בשעה שהם נופלים אז

## פורים: האור במקום ההרס

בקודש הקודשים.

כשיוצאים מחוץ לקודש הקודשים, כמובן שם כבר מתחילות סוגיות אחרות, שם יש מנורה, יש שולחן, יש מזבח פנימי, זה עדיין יותר גבוה מהחוץ, למטה מכך כבר יש מזבח חיצון, שם כבר צריך כפרה, שם יש כיוור וכנו - שם צריך רחיצה, שם כבר העולם הוא עולם שונה לגמרי.

אבל יום הכיפורים כפורים כדברי רבותינו כידוע, וביום הכיפורים להיכן נכנסים? לקודש הקודשים, אחת בשנה ייראה, אז גם בפורים כמו שאומרים רבותינו להיכן נכנסים? לקודש הקודשים.

מה כוונת הדבר נכנסים לקודש הקודשים? פנים אחד של הסוגיא זה מעמקי הדברים שנתבארו השתא, בפורים נכנסים לקודש הקודשים באופן שמבינים שכל תנועת הנפש היא בין הלוחות והשברי לוחות, משברי לוחות ללוחות שלמות וחוזר חלילה, זה כניסה של יום הכיפורים לפני ולפנים.

יום הכיפורים זה זמן של מחילה, זה צד אחד של החיים, כולו לה', אבל פורים כדברי הגר"א הידועים זה הצד השני של יום הכיפורים וכולו "לכם", הרי יש הרבה שברי לוחות וזה המעמקים של יום הפורים.

יום הפורים מגלה שאנחנו נמצאים כסדר בתוך קודשי הקודשים. גם אם נראה כפשוטו שבשעה שאדם נפל אז הוא נזרק מקודש הקודשים לחוץ, פורים מגלה את המעמקים שהיכן השברי לוחות נמצאים? בתוך קודש הקודשים הם נמצאים!

אבל כמובן, שם צריך להיות בכל יום ויום. זה שבירה מלשון שב רע, כסדר ראית תלמיד חכם שחטא בלילה אל תהרהר אחריו ביום, כי הוא מיד יוצא מהשברי

לוחות ללוחות, אבל עדיין הוא נמצא בתוך בית קודש הקודשים.

התפיסה הזו היא הדעה הפנימית והאמיתית של נשמתם של ישראל, והיא-היא מעמקי האור של ימי הפורים הבאים עלינו לטובה. יעבור עלינו ויהי מה, אבל כל מה שעובר עלינו זה בתוך הארון, זה לא נמצא בחוץ אלא רק בתוך קודשי הקודשים.

כשהדעה הזו נתפסת אצל האדם ובוקעת ומאירה לפי ערכו ולפי מעללו, אז הוא חי תמיד בעולם של פנים, בעולם של לפני ולפנים, ויעבור עליו ויהי מה, כל מציאות השברים - הם לא יעקרו אותו מהמעמקים הפנימיים של מציאות החיבור.

אבל הדעה שהאדם צריך להשריש אותה למעשה, שאם הוא קשר את נפשו בעולמה של תורה והוא עובר את מה שהוא עובר, השברים שלו הם בתוך התורה ולא מחוץ לתורה.

וכשהאדם משיב את זה אל לבבו באמת, שם באמת מקום השבר שלו, ושם הארון כל טוב מחבר ומצרף אותו בחזרה ללוחות עצמם.

ייתן הבורא יתברך שמו שנזכה שה"שברי לוחות" יתוקנו בשלמות השתא, אבל עד שיתוקנו ואם ושמא עדיין לא יתוקנו, אז "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון", שבמעמקי הנפילה ידעו שנמצאים בתוך הלפני ולפנים ואז האדם זוכה, כמו שנאמר ביום הכיפורים "לפני ה' תטהרו", גם בפורים עומדים כסדר לפני ה' בין בתפיסת לוחות בין בתפיסת שברי לוחות, תמיד עומדים נוכח פתח המלך יתברך שמו.

■ שיחת השבוע 021 תרומה - ארון שברי לוחות תשע"ז



## שאלות והדרכות בתורה והלכה, שירה ושמחת פורים, הארת החגים, ועוד

**כתיב (שמות, כד, יב)** ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לחת האבן. וכתיב (שם, לא, יח) ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחת העדות לחת אבן. ובלוחות שניות כתיב (שם, לד, א) פסל לך שני לחת אבנים כראשונים, ושם (שם, ד) ויפסל שני לחת אבנים כראשונים וגו', ויקח בידו שני לחת אבנים. וכן להלן (דברים, ה, יט. ט, ט-י-יא. י, א, ג).

ואמרו (עירובין, נד, ע"א) מאי דכתיב "לחת אבן", אם אדם משים עצמו את לחיו, כאבן זו שאינה נמחית, תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו (ועיין רש"י הירש, כי תשא, לד, א). ועיין מהר"ל בנתיבות עולם (פ"ה) ועוד שהוא שכל בלתי משתנה. ובשמ"ר (כי תשא, מא, ו) אמרו עוד, ולמה של אבן, שרובן של עונשין שבתורה בסקילה, לכך נאמר לוחות אבן. ד"א, לוחות אבן, בזכות יעקב שנקרא אבן. ועיין תנחומא (שם) ד"א, בזכות בימה"ק, שנאמר (ישעיה, כח, טז) הנני יסד בציון אבן.

ושורש אבן זו. עיין זוה"ק (תיקונים, קמה, ע"א) לחת אבן, מאי אבן, דא אבן השתיה שממנה הושתת העולם, והיא בת עינא, עלה אתמר על אבן אחת שבעה עינים. ועיין ליקוטי מוהר"ר (תורה סא, ו). ושורש עליון יותר מצינו (פסיקתא זוטרתא, כי תשא, לא, יח) לוחות אבן, ארז"ל, מכסא הכבוד נחתכו והם ספיר, וכה"א ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (שמות, כד, י). ואומר כמראה אבן ספיר דמות כסא (יחזקאל, א, כו). ועיין כתר יונתן (שם, לא, יח) לוחות של אבן ספיר מכסא הכבוד, משקלו מ' סאה.

ועיין אבן עזרא (הארוך, משפטים, כד, יב) וז"ל, לוחות אבן, ולא הזכיר אבנים כאשר הזכיר בשנים (שמות, לד, א-ד) שני לחת אבנים, עיי"ש. וביאורו, כי בלוחות הראשונות היה בחינת אבן אחד, אולם בלוחות שנים נעשה שבירה בלוחות הראשונים, ולכך השנים הם שנים, "לחת אבנים". ובדרך רמז, ב' פעמים אבן עולה עגל עם האותיות. ועיין זוה"ק (יתרו, פד, ע"א) תרי הוי, ומתחזין כחד. וכן בתנחומא (עקב, ב, י), ועוד.

ועיין הכתב והקבלה (עקב, ט, ט) נ"ל, שאין שם אבן בענין זה על חומר הלוחות וגשמיותם (שטיין), אבל ענינו כלשון משם רועה אבן ישראל, שאמרו בו בעלי הלשון שהוראתו היסוד העיקרי של פרטיו (שטאם, אורשטאף), כי מהות האבן הוא קיבוץ חלקי חול שהתאחדו בו להיות עצם אחד, ככה יסוד כל דבר שפרטיו כלולים ומתעצמים בו להתאחד עמו נקרא אבן. ולהיות שעשרת הדברים הם היסוד העיקרי לכל התרי"ג מצוות, כי כולם נקבצים ומתאחדים בהם, לכך קראם לוחות אבן, עיי"ש.

א. איתא בברכות (נח). הרואה שישים ריבוא מברך חכם הרזים, ופירשו המפרשים (מהרש"א, מהר"ם אלשיך במדבר א,א. כו,נא. חסד לאברהם לר"א אזולאי מעין ב סוף נהר יח) שיש לכל דבר בפשט שישים ריבוא פירושים. כיצד מתיישב הדבר עם הא דשבעים פנים לתורה? וכיצד ניתן לראות את הדברים כמשלימים ולא כסותרים?

ב. מדוע אומרים שאין אמת אחת וכל אחד רואה לפי חלקו, לכאוי כל דבר ניתן לברר ע"י קושיא ותירוץ, וחזינן שכאשר מתקיים דיון מעמיק אחד הצדדים בסוף שותק ואין לו מה להשיב. כיצד ייתכן שזה אמת שלי וזה אמת שלו ושניהם אמת?

ג. מה צריך להיות היחס שלי לדעה שאני שומע ויש לי קושיא עליה? מתי לומר שזה חלקו וגם זה אמת למרות הקושיא, ומתי לומר שלדעתי אין מקום לדעתו מחמת הקושיא? ומה כאשר יש לי קושיא על מאמר או פירוש של הרב שלי שנתן לי עליה תשובה, אך היא לא נראית לי כלל או לא נראה לי שזו כוונת הכתוב. ומה כאשר אין לי קושיא ספציפית עם מקורות, אבל כל הדברים, בעיקר בדברי סוד וחסידות, נראים לי כרחוקים מהפשט ואינם מתיישבים בליבי? וכיצד עלי לנהוג כשהדברים נוגעים לעבודת ה' המעשית, האם עלי לפעול כפי שנראה בשכלי או שעלי לסמוך על רבי באמונת חכמים. האם יש חילוק בין צורבא מרבנן שידוע לשאת ולתת אך לא הגיע להוראה, ומה הדין בהגיע להוראה?

ד. מה הקריטריון לאמת, לפי מה ניתן לבחון דעה, שיטה, ולדעת אם היא אמיתית או לא? הן בצורה שכל אנושי והן בצורת שכל אלוקי?

ה. מה היחס לכל הרפואות שהובאו בש"ס שלכאוי אינם נכונים ע"פ רופאי זמנינו? ראשית האם אכן בעצם הרפואות יש לילך בתר רופאי זמננו, ושנית האם יש להם משמעות פשוטה (לא סוד) והבנה פשוטה, ואם לא - האם יש מצוות ת"ת בקריאתם בלא הבנת הסוד והעומק מחמת שזה נקבע בש"ס. או שמא אין בהם אלא סודות ורמזים.

ו. ישנם רבים וטובים שאומרים דברי התעוררות, מקרבים את הלב ואומרים ד"ת עמוקים מאוד באמונה ומחשבה, מפרשים דברי רבותינו לעומקם וכו'. כמובן יראי שמיים, אך לא שימשו, היינו לא נשאו ונתנו בצורתא דשמעתא בעולם ההלכה והעיון. האם ניתן לקבל מהם דברי מחשבה ורוחניות?

ז. מה הצורה הפנימית בה יש לפעול בשירת הנשמה (כגון התוועדות שקטה או קבלת שבת), ומה היחס בין שירת הנשמה לבין כוונת המילים, אני חש שלרוב אני כביכול שר עם השכל. האם כביכול להפסיק לחשוב?

ח. ומעניין לעניין - בשמחת פורים וכד', בה קופצים ומפזמים לקולות שירי פורים השמחים - כיצד ניתן שהדבר יעשה בשמחה פנימית, כאשר הדברים פחות שקטים ורגועים, יותר קשה גם לשמוח, גם לקפוץ, גם לכוון, וגם להופיע את הנשמה.

ט. כיצד ניתן לקבל קדושת חגים לא רק בצורה מושכלת. כמובן לאחר לימוד ענייני החג, אני תמיד שואל ומברר על מה שמחים ועל מה חגים - אך הדברים נשארים רחוקים.

המשך בעמוד טז'



## תרומה | ז-ש

עשר יריעות שש משזר. שז-רם. ועיין רש"י (כח, ב) זהה תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר - חמשה מינים הללו שזורין בכל חוט וחוט וכו'. ועיין מחברת מנחם (ערך שזר) שש משזר, ענין פתיל הוא. ומעין כך בספר השורשים לרד"ק (ערך שזר) חוט כפול פתיל. וזהו דייקא "שש" משזר, כי עיקר החיבור והשזירה במדרגת שש, ששה צדדים. וח"ו בקלקול נעשה פגם אות ברית קודש, ש"ז, ר"ת שכבת זרע, לבטלה. והבן ששכבת זרע כח כל האדם גנוז בקרבן, שלכך מוליד צורת אדם שלם מטיפה זו כנודע, ובחינת כח זה ששזר בתוכו כל כח אדם.

וכאשר כח שזירה זו נמצא בקלקול, זהו בחינת שעטנו, שז-נטע. כי כח שכבת זרע, כח הולדה באדם. ובעץ, בחינת נטיעה. וכמ"ש ראה הקב"ה שצדיקים מועטים, עמד "ושתלן" בכל דור ודור, בחינת שתילה, נטיעה. ונקרא שעטנו, מלשון שזר. וכמ"ש (כלאים, פ"ט, מ"ח) אינו אסור משום כלאים אלא טוי ואריג, שוע - טווי - נוז. ולהיפך, מצד התיקון אמרו (מנחות, כט, ע"א) אמר רבה, שבעה אותיות צריכין שלש שלש זיונין, שעטנ"ז ג"ץ. ושלש שלש, הוא בחינת "שש", שזר, ודו"ק היטב.

ושורש כח זה גנוז בעינים. שזהו בחינת שזף. עיין ספר השורשים לרד"ק (ערך שזף) ששזפתני השמש (שה"ש, א, א), עין שזפתו (איוב, כ, ט), ולא שזפתו עין איה (שם, כח, ז), ובעיקר קאי על יצרא דעירות, שסופו שכבת זרע. ושורשו בראיה, בשזף, שז-ף. ועיין יריעות שלמה (חוברת ו'), יריעה א' (ז"ל, ועל מין זה מן הראיה החלקית, כשאין שם ראייה שלימה מקפת על המוחש כולו, הונח שם "שזף". ובכלל הזה ג"כ הראיה החלקית בבחינת ההמשך הזמני, כשלא משכה ההבטה כי אם כהרף עין, וכן בבחינת האיכות כשלא ראה את הדבר היטב, כי אם אמנם בהעברה וכלאחר יד, על כל אלה העניינים יפול ג"כ לשון "שזף", עכ"ל. והיינו שחסר בשזר, בצרוף כל חלקיו, ודו"ק. וכח קלקול זה נתגלה בפרטות אצל זרש אשת המן, זרש, ר-זש. שהיא ליליית הרשעה המפתה בנ"א בהסתכלותם. עיין חמדת ימים (פורים, ס"ג). מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן מז). ופע"ח (שער חנוכה ופורים, פרק ד). וקהלת יעקב (ערך זרש).

וכנגדה בתיקון כמ"ש (אסתר, ב, יד) שעשגו, שז-עשג, סריס המלך שומר הפלגשים. ועיין מחיר יין לרמ"א (שם) שהוא "דומה", שממונה על הרוחות. ועיין כתם אופיר (שם) שבקדושה הוא מלבוש חשמל, אור פניאל. וזהו בחינת פרש"ז, פר-שז, עליו עננו, אור זה, ודו"ק.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אשכנז זרש משזר משיזבאל פרשז שיזא שעטנו שעשגז נבושזבן שיזב אשפנו שזוף ■ המשך בע"ה בשבוע

הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כתיב (שמות, כה, ז) אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן. ולהלן כתיב (שם, כח, ט) ולקחת את שתי אבני שהם ופתחת עליהם שמות בני ישראל, ששה משמותם על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית כתולדתם, מעשה חרש אבן וגו', ושמת את שתי האבנים על כתפת האפד אבני זכרון לבני ישראל.

ואמרו (פסיקתא רבתי, אחרי מות, מז) א"ר יאשיה, שתי אבני שהם שהיו ניתנות על כתפיו של אהרן, כנגד מנשה ואפרים, ולמה אבני שוהם, שגדלו בתוך מצרים ולא למדו ממעשיהם. והשורש משה, כמ"ש לעיל, שהם, אותיות משה, כמ"ש ברבינו בחיי. וכן אותיות השם, כמ"ש שם. ועיין רש"ר הירש (תצוה, כה, ט) וז"ל, השורש "שהם" מראה על "שום", שממנו נגזר "שם". ועיין כתבי רמ"מ משקלוב (ליקוטים דף שמז, שפט). ועיין של"ה (תורה אור, תצוה, לב. ותרומה, הגה"ה). ובתשובת הגאונים איתא (גאונים קדמונים, טו) אבני שהם ואבני מלואים למה, שעתידי הקב"ה לבנות ירושלים באבנים טובות ומרגליות טובות, שנאמר היה אנכי מרביץ בפוך וגו' ושמתי כדכד שמשותיך. וכן איתא בפסיקתא זוטרתא (תרומה, כה, ז) אבני שהם ואבני מלואים, זה אבני כדכד, כדכתיב (ישעיה, נד, יב) ושמתי כדכד שמשותיך. ועיין רבינו בחיי שם (שם, ו) והוא בחינת משה, שנמשל לחמה - שמש.

ועיין בעל הטורים (שמות, כח, ט) וז"ל, שתי אבני שהם, כנגד ב' לוחות, שהם במילוי שי"ן ה"א מ"ם בגימט' הלוחות. עכ"ל. אולם בלוחות הכתב היה חרות, "חרות על הלוחות". משא"כ באבנים אלו שהיו בולטות, כמ"ש בפענח רזא (שם, ד"ה אבני שהם) וז"ל, אבני שהם ואבני מילואים, פירוש, כי האבנים האחרים היו ממלאים רק המשבצות ואינם בולטים לחוץ, אבל אבני שהם שהיו ג"כ במשבצות זהב, כדכתיב מוסבות משבצות זהב, היו בולטים הרבה לחוץ, לכן כתיב ביה מלואים (ועיין רמב"ם שם שמילואים פירושם שלם), מהר"ר משה. עכ"ל. והבן שכח זה שהיה בולט הוא מכח יוסף, אות ברית קודש שבולט מן הגוף, בזכר היפך נקבה. ולכך היו אבנים אלו כנגד בניו, מנשה ואפרים, כנ"ל. ויתר על כן יוסף בעצמו, כמ"ש המפרשים.

ואזי אופן "הנקבה" מתגלה באבני האפוד, שהם, באופן שונה (נוק' דדוכרא, ודו"ק), כמ"ש בהכתב והקבלה (תרומה, כה, ז) אבני שהם, ת"א אבני בורלא, ובורלא בלשון יון נאמר על העברת חוט בנקב. כי שני מיני אבנים טובות הם, יש מהם הבלתי נקובים, ואותן אי אפשר לקבעם במלאכה רק ע"י גומא, והם נקראים אבני מילואים כפירוש רש"י, שהאבן ממלאת הגומא. ויש מאבנים טובות שהם נקובים, ובנקב שלהם מעבירים חוט של זהב, כעין מסמר, ומחברים אותו בגומא קטן שתחתיו כבית מושב, עי"ש. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



וממוצא דברים למדנו, שבשורש, יש שורשים של צירופים, שורשים של חיבורים, שזה התורה וזה המצוות, זה 'מעשה מרכבה', מעשיהם של צדיקים, זה 'צורת אדם', פרצוף אדם, מציאות של צירוף, 'דעותיהם שונים', שכח הצירוף שלהם שונה.

ובמבט הזה, בכל דבר ודבר שהאדם מביט בבריאה, הוא מביט לראות ממה הדבר כבר מצורף, ומה המשך צירופו שהוא עומד להצטרף איתו, מה הצירוף הראוי לאותו דבר. הוא רואה בכל דבר ודבר כשהוא מתבונן בו ומביט בו, את המציאות שבדבר, ממה הדבר כבר מורכב עכשיו, ממה הדבר כבר מצורף עכשיו, ומה הם החלקים שאליהם הוא צריך להצטרף, הוא צריך להתחבר.

- אדם שמביט על הדברים ממקום הפרצוף דיליה, לא מה'אחורי' דיליה, אלא מהפנים דיליה, ממקום הפרצוף, בעין הגשמית, האדם רואה מהעינים שנמצאים במקום הפנים, אבל כביכול, כאשר האדם נופל ממדרגתו, אז אין בו גילוי של פנים, יש גילוי של אחור, בבחינת "אחורי יראו", כלומר מה שהוא רואה, הוא רואה במדרגת 'אחורי', הוא לא רואה במדרגת 'פנים'. הפנים שלו הם במדרגת אחור, ולכן הוא לא רואה במדרגת פנים אלא במדרגת אחור, כשזו צורת ההסתכלות של האדם, הראיה של האדם, הוא לא רואה תפיסת פרצוף של צירוף, אלא מציאות ראייתו היא ראייה של כל דבר ודבר לעצמו, זה קלקול העינים, שבירת ההסתכלות, הוא רואה דברים כמציאויות לעצמם.

המבט הפנימי של הבריאה כמו שנתבאר, שהאדם מביט על הדברים, והוא רואה במציאות הדבר, איך הדבר הוא בר צירוף, איך הדבר הוא בר חיבור.

### שורש חורבן הבית - חורבן כח הצירוף

בית המקדש שנחרב, שתחילתו בעשרה בטבת, "אתחלתא דפורענותא", זה העשרה מאמרות שבהם נברא העולם, וגם השלימות של חורבן הבית בפועל ג"כ היה בעשרה באב, כדברי רבי יוחנן בגמ' כידוע, שאמר "אילו היונא התם" - שהיה מתקן את הצום בעשירי, ששם היה עיקר השריפה. מה כוונת הדבר שבעשירי היה עיקר השריפה, שהשורש של זה בעשרה בטבת,

בית המקדש שנחרב בבית ראשון ע"י נבוכדנצר כמו שאומרים חז"ל כידוע, "קמח טחון טחנת, בית חרוב החרבת", כוונת הדבר, הבית הוא ההתגלות שבדבר, כשיש את כח הצירוף שמתגלה בישראל, ה"כל בי עשרה שכינתא שריא" מצורפים אהדדי. כשחכמתם של ישראל היא במדרגה, שבכל דבר הם מצרפים ומצרפים ומצרפים, וכל דבר נתפס כמציאות של צירוף, הבית לא יכול להחרב. חורבן הבית שהוא בבחינת "בית חרוב החרבת, היכל שרוף שרפת, קמח טחון טחנת", כלומר שמעיקרא עוד לפני שבא ביד ערל והחריבה, מתגלה שהתפיסה המדרגה שהיתה אז בקומתן של ישראל היא לא היתה באופן של "בחכמה יבנה בית ובתבונה יכונן ובדעת חדרים ימלאו", שהכל נעשה מציאות של צירופים, זה עומק ההגדרה שבית ראשון חרב על ג' עבירות, ובית שני על שנאת חנם - יש הרבה לשונות בדברי הגמ', וכן הרבה מאד לשונות בשאר דברי חז"ל, אבל עומק הגדרת הדבר, כדברי רבותינו, ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים, הם כנגד אברהם, יצחק ויעקב.

- מפורש ברבותינו, המהר"ל מרחיב בזה עוד רבות - בנוסחאות של סדר ההקבלה יש דיוקים מסויימים ובהגדרתם הכוללת, יצחק, זה כנגד שפיכות דמים, אברהם, כנגד עבודת כוכבים, ויעקב כנגד גילוי עריות, [ויש שמחליפים בין יעקב לאברהם] וא"כ, ג' עבירות הם כנגד ג' האבות הקדושים, זה לעומת זה, כמו שסידרו רבותינו, כלומר, כשעם ישראל עברו על ג' עבירות, הופקע מהם, מה שנאמר "לעולם יאמר אדם מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, שהוא לשון של נגיעה, הג' עבירות זה ההפקעה ל"מעשה אבותי", זהו האבן שנחרבה, שהבנים לא מצורפים לאב. והצירוף בענפים שזה חיבור של כל ישראל, זהו היזה לעומת זה' של שנאת חנם שהוא סיבת החורבן בבית שני.

- זה בית ראשון, וזה בית שני. בבית הראשון החורבן הוא בשורש, שזהו הג' עבירות, החורבן הוא בחיבור של האב והבן, בשורש של ה"מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי", זה עומק נקודת החורבן. ובבית שני, היפך המציאות של "ראויים כל ישראל לישיב בסוכה אחת", וכן ע"ז הדרך, הצירוף של כל ישראל, 'כנסת הגדולה', "כנסיה גדולה לשם שמים", שמצרפת את כלל ישראל, השנאת חנם



יש את מה שהאדם מצרף את כל הפרטים מיניה וביה, זה צירוף של הבנים עצמם, האחים ויוסף.

- ויש את מעמקי הנשמה, שמה התפיסה היא 'אחד', "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", מהמקום הזה של "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" ירד בית המקדש השלישי, זה גופא ירדתו, מה"ה' אחד", ויתגלה ל-"שמו אחד", לישראל.

המבט הפנימי של הבריאה שהאדם צריך להביט, אלו הם שלושת המבטים שהוזכרו עכשיו, מבט, לצרף ענפים לשורש, אב - ובן.

### מבט, לצרף את האבנים, את הענפים.

ומבט לראות את הכל כמבט של "מקשה זהב", התורה, לפני ההתחלקות של סדר האותיות שבידינו, בבחינת "כותב בדמע" מלשון דימוע.

כשמבטים בכל שלושת המבטים האלה בשלימות, מעוררים את הבית ראשון, שיתקיים ה"כאילו נבנה בימיו", מעוררים את ה"כאילו נבנה בימיו" של הבית שני, ומעוררים את הבית השלישי שעתיד לירד מן השמים.

- בהבחנה הזו, ככל שהאדם מצרף את עצמו לאותה מדרגה, זה "כאילו נבנה בימיו", ה"בחכמה יבנה בית", ה"בתבונה יכונן", ה"בדעת חדרים ימלאון" של בית ראשון ושני, והכח של ה"בית האחד" שעתיד לירד, מאיר בנפש.

בית המקדש נקרא "אורו של עולם", "עינו של עולם", כמו שמבואר בריש פ"ק דב"ב, כלומר, זה האור והמבט של העינים, איך לראות את כל הבריאה, בית המקדש נקרא 'ראשון' - "מרום מראשון", הוא שורש איך להביט על הכל, וכשחרב הבית כלומר, חרב כל התפיסה, ולכן הבית בפועל חרב.

ובהיפך שבדבר, הוא האור, הוא העיניים לעולם, צורת המבט השלם להביט על כל דבר, צירוף, חיבור, ומעמקי גילוי האחד. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבביפדיה

עבודת ה'.

מבדיל ומפריד את הדבר, בתוך הבנים עצמם. וזה נקרא שהאבנים לא מצטרפים יחד אהדדי, החורבן הראשון, ההגדרה שלו שהאבן עצמה התפוררה. באב ובבן שבתוך האבן עצמה, היא התפוררה, ובחורבן השני, בין הבנים עצמם, לא היה מציאות של צירוף, האבנים נפרדות זו מזו - זה הבדל עצמי בין החורבן של בית ראשון לחורבן של בית שני, זה חורבנו של בית.

### ג' המדרגות שב-ג' הבתים

ולפי"ז, מהו המציאות של בניינו של בית, הבית השלישי עתיד לירד מן השמים, הבית ראשון שנבנה בימי שלמה, והבית שני שנבנה בימי עזרא, הבית הראשון נבנה מכח הצירוף לשורשים, והחורבן שלו היה הג' עבירות, של ההיפרדות מהשורשים. הבית השני נבנה מכח הכלל, הוא לא נבנה מכח החכמים, הרי המעולים שבהם נשארו בבבל, כמו שמבואר בכל הסוגיא בעשרה יוחסין, מיסוד דברי הנביאים. הפסולת, הם אלה שעלו לארץ ישראל, וא"כ, מכח מה הקריבו בבית שני, מה היה השורש של בית שני, ה"רוב ישראל על אדמתם", זה כח של כלל, וחורבן הבית זהו שנאת חנם.

הבית השלישי שעתיד לירד מן השמים, הוא ירד 'מקשה אחת', הוא לא ירד מצורף ומחובר, הוא לא ירד, עוד אבן, ועוד אבן, הוא לא יבנה באופן של "בחכמה יבנה בית ובתבונה יכונן ובדעת חדרים ימלאון", אלא, הבית השלישי ירד שלם מן השמים, מעין מה שנאמר במנורה "מקשה זהב", היא 'חפצא' אחד בעצם, זה העומק של בית השלישי, ולכן הוא גם, לא יכול להחרב, מיניה וביה.

### אלו הם ג' המדרגות של ג' הבתים.

שלושת המבטים, צירוף ענף לשורש, צירוף הענפים ו'מקשה אחת'

וכשאנחנו מצרפים את זה לתפיסת הנפש של ישראל, יש מה שהאדם בנפש, צריך לצרף את הענפים לשורשיהם, זה האב ובן כמו שדובר כבר, בהרחבה לעיל.



## אור א"ס

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

## צמצום

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

ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה סו) בענין הסתלקות הרב, שאזי התלמיד מקבל פי שנים, שזהו בחינת איטר, שמקבל הארת פי שנים. וע"כ שמאלו נעשית חזקה. ופי שנים עניינו אור ישר ואור חוזר, ששורשו צמצום - התסלקות.

ובקלקול, מצרים לשון מיצר, צמצום, והגלות הייתה באופן של עבודת אנשים לנשים, ועבודת נשים לאנשים. בחינת אטר.

## קו

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

## עיגולים

בעיגול מצד עצמו אין לו מעלה ומטה, ואין בו ימין ושמאל. ורק ביחס לקו הנכנס בו נעשו כל אלו. ולכך בעומק הדק הוא שורש להחלפתם, והבן.

## ישר

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

## שערות

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

## אזן

בדין ורצע אדוניו את אזנו במרצע, כתבו הראשונים שאין דין אטר.

ובשורש, מאזן ימין יצא אור מקיף, ומאזן שמאל אור פנימי. וכן להיפך, מאזן ימין יצאה אור, ומאזן שמאל יצא שורש לחיצוניות הכלי. כמ"ש בעץ חיים (שער העקודים, פ"ב). ובשורש, האור מקיף גדול מן הפנימי. ולמטה אור גדול מן הכלי. אולם שורש הכלי במקיף, שהרי צורת הדבר בפועל שהכלי גדול ממה שבתוכו. והרי נתהפך הצדדים.

## חוטם

שורש לחרון אף. וכל חרון אף שורש באטר, ששמאל גובר על ימין, דין גובר על חסד. וכן כנ"ל באור מקיף ופנימי. וכן שורש לכלים.

## פה

כתב בספר המדות למוהר"ן, מי שנולד אטר יד, הוא סימן שבגלגול הקודם היה אומר שקר. שקר גובר על אמת, שמאל גובר על ימין. ובעומק, כבד פה וכבד לשון, הוא בחינת איטר בדיבורו. ולכך דיבורו מקוטע, כי נחלש כח הימין שבדיבור.

## עינים - שבירה

שיטת הגר"א שבנקודים יצאו גבורות לפני חסדים, התגברות צד שמאל.

## עתיק

לית שמאלא בהאי עתיקא. והוא השורש לאיטר ששמאלו משמש בימין.

עתיק אב"א וימין ושמאל של כל אחד מהם הפוך, שורש לאטר.



**אריך**

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

**אבא**

אבא יסד ברתא, ולפיכך כשאבא גובר, "זכר מזריע תחלה", יולדת נקבה.

והשורש, כמ"ש בעץ חיים (שער אנ"ך) והגהות השמ"ש ועוד, שנתחלפו ב"ן דמ"ה עם מ"ה דבן דאו"א, שמ"ה דב"ן הפך להיות בן ד"מה, ובן דמ"ה הפך להיות מ"ה דב"ן. והוא החלפת ימין ושמאל. והשורש להחלפות אלו, הוא החלפת אורך בעובי ועובי באורך, כנודע מדברי הרש"ש.

**אמא**

שורש ז"א באמא, ולפיכך כשאמא גוברת, "נקבה מזרעת תחלה", נולד זכר.

**ד"א**

כולל בתוכו ימין ושמאל, וקו אמצע. וכאשר נוטה לימין הוא בחינת רחמים, מעין רחם אמו. וכאשר נוטה לשמאל הוא בחינת אמת, ולכך יעקב פעמים מדתו רחמים, ופעמים מדתו אמת. וזהו בחינת משה קו אמצע שנוטה לשמאל, מדתו אמת, יקוב הדין את ההר, כמ"ש בריש סנהדרין.

**נוק'**

בסט"א הדוכ' ונוק' מתהפכים. שנוק' דקליפה מפתה לזכר, ודוכ' דקליפה מפתה לנוק'.

וכן בסילוק הסט"א, סילוק הצואה מגופו, מקנח בשמאל ולא בימין, כמ"ש בברכות (סב, ע"ב). ולהיפך באיטר, כמ"ש הט"ז (או"ח, סי' ג, ס"ק ח) דמקנח בימין דהוה שמאל שלו.

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

**בחניות הספרים בקרוב**

**בגאולתם** של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

**היפוכה** של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

**אולם**, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידנו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

**וכפי** שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.







## מהות הביטחון - מנוחת נפש הבוטח

בעל חובות הלבבות מגדיר את הביטחון כך: 'מהות הבטחון היא מנוחת נפש הבוטח, ושיהיה לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו בענין אשר יבטח עליו'. אדם יכול להימצא במצב של מנוחת נפש רק כאשר אין שום התנגדות אליו. כל זמן שאדם שרוי במצב של מלחמה אין לו מנוחת נפש. כשם שבני ישראל נכנסו לארץ, תחילה היו שבע שנים שכיבשו ושבע שנים שחילקו רק לאחר מכן הם הגיעו למצב של מנוחה ונחלה.

הגדרה זו היא ביטוי נוסף לשורש ויסוד המושג ביטחון. לשורש זה יש עוד התפרטות לענפים ופירות נוספים, אך שורש הביטחון הוא מנוחת נפש הבוטח. מנוחת הבוטח היינו אדם שנמצא בתפיסה שאין מלחמות והתנגדויות הוא חי בעולם שכולו מנוחה.

מי שקורא את דברי חובות הלבבות בשטחיות סבור, שכאשר אדם סמוך ובטוח שכל מחסורו יושלם לו - הוא שרוי במנוחת הנפש. אך לא זוהי עומק ההגדרה שמונחת בדבריו, אלא מהות הביטחון היא אדם שחי בתפיסת עולם שכל כולה מנוחת הנפש.

נחדד את ההגדרה היסודית הזו: שבת קודש נקראת נקראת יום מנוחה. בגדרי המנוחה בשבת נאמר שאדם צריך להרגיש כביכול כל מלאכתו כבר עשויה. כל אחד צריך לראות שכביכול כל ענייניו, עסקיו ופעולותיו מושלמים ואינם חסרים כלום, כך תהיה מנוחת נפשו בשבת שלמה. כלומר, חז"ל לא ציוו לאדם שיהיה שלו ורגוע, סמוך ובטוח שאם ינוח כראוי בשבת, יושלמו לו כל חסרונותיו לאחר מכן בששת ימי המעשה. אלא חז"ל הגדירו שאדם צריך להביא את נפשו לתנוחת מנוחת נפש עצומה כזו שכביכול יש לו כל, הוא כבר קיבל את השלמת כל חסרונותיו, ונותר לו רק לנוח.

כשם שלעניין מנוחת הנפש בשבת ישנן שתי סוגי מנוחות: א. מנוחה כיוון שאני בטוח שיושלם חסרוני אחר השבת. ב. מנוחה מתוך תפיסה שכבר עכשיו בשבת יש לי כל. כך גם לעניין הגדרת בעל חובות הלבבות שמהות הביטחון היא מנוחת נפש הבוטח, קיימות אותן שתי סוגי מנוחות: א. מנוחה מחמת שאדם בוטח שכל חסרונותיו יושלמו, כל צרכיו יסופקו וכל רצונותיו יתמלאו לו. ב. ביטחון מחמת שאדם תופס שכבר עכשיו יש לו כל, הוא שלם מכל חסרון

צורך או רצון. אלו הן שתי מהלכים שונים לגמרי במהלכי הביטחון, שעוד נדון בהם בהרחבה בפרק הבא בס"ד. מכל מקום, כאשר לבו של האדם בוטח בקב"ה שיעשה הטוב והנכון לו. דהיינו, שרק אם הדבר אליו הוא כוסף טוב לו הוא יקבל, ואם לאו הוא לא יקבל. ביטחון זה מעניק לנפש מנוחה מהסיבה שאותו הבוטח יוצא מתפיסת עולם הנפרדות ונכנס לעולמו של הקב"ה, עולם שאין בו מלחמות והתנגדויות. נבאר, אדם החש כי הוא מאוד רוצה דבר מה, ואין לו את הביטחון שאם נגזר עליו לטובתו שיהיה לו הוא ודאי יקבל את הדבר, אזי כאשר הוא מזהה מתנגדים שעלולים לעכב אותו מלקבל את חשקת לבו, הוא נלחם בהם. לעומת זאת, בעל הביטחון כבר לא מרגיש צורך להתמודד ולהלחם, הוא לא רואה מתחרים, יש מספיק לכולם. הקב"ה קוצב ושולח לכל אחד את מנתו הראויה לו, ואף אחד לא יכול להרבות בהשתדלותו, ולא להחסיר בהעדרה, ממש כמו שהונהג באוכלי המן במדבר - 'וימדו בעמר ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר'. זה שאחרים גם רוצים לקבל ומתמודדים על כך, לא מעלה ולא מוריד ביחס אליו. אם רמת הביטחון שלו גבוהה מאוד, הוא גם יעזור לאלו שכביכול מתמודדים על אותו הדבר מתוך ביטחון שאין זה גורע מחלקו כמלא הנימה. הביטחון, תפיסת הנפש של העדר התנגדויות ומלחמות ומנוחת הנפש סועדים ומסייעים זה לזה, הולכים ומחזקים זה את זה.

## חיי ביטחון סותרים את כוח השנאה

נקודת נידון נוספת העולה מעסקנו בתפיסה הפנימית ובכניסת האדם למערכת כללית של חיי ביטחון - שלא תיתכן מציאות שאדם חי חיי ביטחון והוא גם שונא אנשים. יש מי שיתן לכך הסבר חיצוני - שכיוון שהרמב"ן הגדיר כי - האמונה היא הכח והביטחון הוא הפועל, לכן בכל פעם שמישהו פועל כנגדי עוולה, אני צריך להאמין שזה מגיע לי מאת הקב"ה, ואותו אחד שפגע בי הוא רק שליחו של בורא העולם לפרוע ממני את חובי, ולכן אין ראוי לכעוס ולשנוא את אותו פלוני. האף אמנם שודאי הגדרה זו אמיתית ונכונה, אך אנו נתייחס לסתירה בין ביטחון לשנאת בני אדם מכיוון שונה.

כאמור, ביטחון עניינו לחיות חיים שאין בהם התנגדויות, ואשר על כן לא שייך להיות גם בוטח וגם שונא בני אדם.



ואף שבחיצוניות ניתן היה לסבור שאין קשר בין ביטחון לשנאת אנשים, שהרי ביטחון הוא ביחס של בין אדם למקום, ואילו שנאה היא יחס בין אדם לחבירו, ואלו הן שני סוגי יחס שונים שאין לקשר ולדמות ביניהם. אך כאשר מבינים ומרגישים בעומק את המהות הפנימית של הביטחון, שהבוטח הוא אדם שחיי חיים שאין בהם כל התנגדות. אזי כבר מובן שאם אדם שונא מישהו, זו הוראה ברורה שאין לו ביטחון אמת. ואם יש לו ביטחון אמיתי, לא תתכן התנגדות בצורה ובלבוש של שנאה לאנשים.

נצטוונו בתורה "לא תקם ולא תטר את בני עמך - ואהבת לרעך כמוך - אני הויה". המקור העמוק ממנו נובע הקיום של מצוות 'ואהבת לרעך כמוך', הוא מסיום הפסוק - "אני הויה". הן הם הדברים שבארנו, שמציאות האהבה והעדר השנאה לזולת נובעים דווקא מאותו מקום בנפש שמצורף לקב"ה. מהתפיסה וההכרה הפנימית שהוא ית"ש עשה עושה ויעשה לכל המעשים, ואין מציאות של פעולה מכוחו של גורם אחר מלבדו, ואין מי שמתנגד אליו ית". אשר על כן, כל נקודה שנתפסת בחיצוניות כהתנגדות, אדם שצירף את נפשו לבורא ית"ש - לא תופס אותה כהתנגדות אלא כחלק מהמבנה העשוי כך מלכתחילה. כל דבר שבה כביכול להתנגד אליו אינו נתפס כהתנגדות, אלא זה נקלט בנפשו כסדרו של עולם מתחילת בריאתו - זהו טבעו. ואם כן, תפיסה פנימית זו היא המקור והשורש להעדר של שנאה כלפי כל אדם ונברא.

כל מערכת המצוות בין אדם לחבירו בנויה על עיקרון אחד - התנגדות! אילו לא היתה התנגדות בין בני האדם, אזי לא היה שייך לצוות על עבודה של בין אדם לחבירו. אדם הראשון נברא בתפיסה ובטבע שאין שום דבר המתנגד אליו, ולכן הוא לא היה שייך למצוות של בין אדם לחבירו. אולם מאחר שחטא ונתגרש מתפיסת האחדות לתפיסה שיש מתנגדים, ועד כמה שתפיסה חיצונית זו היא נחלתם של בניו - להתנגד האחד לשני. על עצם התנגדות זו חל הציווי של - "ואהבת לרעך כמוך". על מנת לפשר ולהשלים, למזג ולאחד בין המתנגדים ולסלק את הנפרדות שהולידה את השנאה. ולהפך, ככל שאדם נתקן, מתקרבת ומתעלה למדרגת אדם הראשון קודם החטא, ה-'ואהבת לרעך כמוך' נעשה ממילא מחוק טבעו.

התורה מגדירה את יצירת האשה - "אעשה לו עזר כנגדו".

התפיסה החיצונית (שאמת היא כאמור) מבארת - 'זכה - עזר, לא זכה - כנגדו להלחם'. לעומת זאת על פי התפיסה הפנימית שבארנו, "עזר כנגדו" מתפרש כך שההתנגדות היא חלק מהעזר, היא חלק מצורת סדר הדבר מעצם יצירתו. ועד כמה שכלל שום דבר לא מתנגד אלי, ובפרט האשה - הרי ודאי שממילא אין כל מניעה שאני אוהב אותה בכל מצב בלא הפרש בין זמן ה-'עזר' לבין זמן ה-'מנגדתו'.

## הביטחון הוא חיים בתפיסתו של אדם הראשון קודם החטא

הסבא מנובהרדוק עסק רבות במדרגת הביטחון, מתוך כתבי תלמידיו מתבררת ועולה ההגדרה כי - חיי ביטחון אלו הן חיים בתפיסת אדם הראשון קודם החטא. נדגיש כי הגדרה זו הינה אור גדול לבוא בשערי המושג והנידון בכללו שנקרא ביטחון. נבאר מהיכן נבעה הגדרה זו.

לשון המדרש - 'זמן היה לו לאדם הראשון שיכנס לגן עדן, שנאמר: "ויניחהו בגן עדן", וזמן היה לו שיצא משם, שנאמר: "ויגרש את האדם"'. כמובן ש-'להיכנס לגן עדן' זהו סדר הבריאה הרגיל, לשם כך נברא האדם. לעומת זאת, ה-'לצאת מגן עדן' זוהי תולדת חטאו.

מבואר בחז"ל שקודם החטא לא היתה לאדם הראשון חובת השתדלות, אלא - 'מיסב בגן עדן, מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין'. אולם אחר שחטא נקנסה עליו ההשתדלות כמפורש בתורה - "בזעת אפיק תאכל לחם". ההפרש בין המצבים נעוץ בכוח שטרם חטאו, בבחינת מקום הוא היה מצוי בתוך גן עדן, ובבחינת נפש הוא היה במדרגת ביטחון. אולם לאחר חטאו נתגרש מגן עדן, ובנפשו הוא התגרש מתפיסת הביטחון, ונפל למדרגת חוסר ביטחון, וממילא נעשה מחוייב בהשתדלות.

טרם שחטא אדם הראשון לא היו שום מניעות ומעכבים במערכת החיים שלו, לפיכך הוא יכל לבטוח. אך מאחר וחטא, נוצר מצב של 'שמה יגרום החטא', תולדת החטא היא: מעכבים, התנגדויות, מניעות וכו', "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך. וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפיק תאכל לחם". ממילא הוא כבר לא יכול לבטוח בשום דבר.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת דע את ביטחונך.



יש להבין, לעולם אין לשלול דעה, אלא להגבילה למקומה הראוי לה.

זאת ועוד. כאשר האדם עוסק בעניינים שאינו יודעם כראוי, כגון חסידות וסוד, אין לו כלל כלי ביקורת לבחון את הדברים, ועליו לשומרם בזכרונו לעת מצוא שיוכל להתבונן ולדון בהם.

מתחלה עליו לשאול את רבו רבות. וככל שגדל יותר עומד על דעת עצמו ומברר יותר ויותר את הדברים לבדו. ורק כאשר מסתפק שואל. ככל שדעתו רחבה יותר, כן מכריע יותר בעצמו. ככל שדעתו מצומצמת יותר, שואל יותר.

בדברים הנוגעים להלכה לאחרים אין להורות אא"כ נסמך להוראה.

ד. נצרך ידע רב באותו ענין ושכל ישר ונקי. וזהו בשכל אנושי. בשכל אלוקי - מכיר הדברים בשורשם.

ה. דברי רפואה שבש"ס יש בהם מצות ת"ת, פעמים נכתבו על דרך הפשט, ופעמים על דרך רמז וסוד. ולכך אי אפשר להשתמש עמהם לפי דעת כל אדם, ונצרך הכרעת חכם. זאת ועוד שנשתנו הטבעים.

ו. ניתן לקבל ניצוצי מחשבה, אולם לא בנין מחשבתי ומהלך.

ז. שירה מהמקום השקט והעמוק הנגלה לפי ערכו עתה. שירה בלא מילים מופשטת יותר, עם מילים נוטה יותר להרכבה.

ח. שירה של פורים וכדו', שתבקע מהעומק הפנימי - המתפרץ ללא גבול.

ט. נצרך למצוא איפה נקודות הארת החג כבר גלויה בנפש, כגון פסח - זריזות, ולהתדבק בה ולהרחיבה.

י. יש להביט על האני כנשמה ולא כגוף. ובה אין עדות אלו כלל, אלא שורשים פנימיים.

יא. יש להתרגל לדבר עם הקב"ה בפשיטות. וכן להשקיט את הנפש, ואת המחשבה, ואת עומק הרצון החיצוני. ולחוש שהינך תלוי בו ית"ש. וכאשר תעשה השקטה זו תתחבר לעצמך, ושם החכמה תנבע מבפנים, מחלקך. לעת עתה ישנם ריבוי רצונות ומחשבות השטות אנה ואנה, חיפוש בתר חיפוש. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

י. סליחה על השאלה. אני ספרדי וב"ה זכיתי להיכנס בלימוד העיון והחקירות, מעת כניסתי לשיבה התחלתי לחיות באורח חיים אשכנזי, הדבר בא לידי ביטוי בצורת הלימוד, שירי שבת ועוד. בהתחלה בכלל לא שמתי לב ולא עניין אותי כ"כ החלוקה בין העדות, למדתי ועבדתי את ה' כל תקופה בחיי לפי הצורה שה' כיוון אותי בה, אך עם הזמן הדבר התחיל לנסר במוחי ולהטריד את מנוחתי, ולהרגיש קצת נחיתות (בנוסח התפילה ופסיקת ההלכה אני ממשיך כמנהג אבותי ורבותי, לא שינית). בהתחלה ניסיתי להתעלם ולהמשיך בתמימות, אך הדברים לא עוזבים אותי.

יא. בכמה משאלות קודמות ששאלתי הרב ענה שעלי לחפש את חלקי בתורה, כיצד הדבר ניתן למעשה, איך למצוא את חלקי ואיך לדעת שזה חלקי? גם הרב כתב שאני מסתכל על דברים מבחוץ ולא מתוך חיבור ולכן יש לי שאלות רבות, כיצד ניתן "להיכנס לבפנים", להתחבר לדברים?

תודה רבה לכבוד תורתו שמוכה אותנו ומדריך אותנו בדברים מרוממים ובהירים.

## תשובה:

א. השבעים פנים הם שורש, וששים ריבוא ענפים של התפרטות. ולפיכך נצרך בירור ותפיסה של שורשים מול ענפים לראות כל דבר במבט של שורש וענף, וכך לאט לאט מבורר בתוכו מה השורש ומה הענפים בכל ענין וענין.

ב. כל סתירה היא השלמה. במבט חיצון סתירה מלשון בונה וסותר. ובמבט פנימי יושב בסתר, ששם הכל מאוחד.

ג. אמרו על בית שמאי ובית הלל, אלו ואלו דברי אלקים חיים. ואמרו בריש חגיגה, כפטיש יפוצץ סלע ושכולם רועה אחד אמרו.

כאשר צד אחד שותק - או שבאופן זה הוא טעה, או שלא זכה להגיע לחלקו.

ג. בתחילת דרכו של אדם אין בכוחו לשלול שום דעה כמעט של צורבא מרבנן אחר. ככל שגדל יותר, עליו למצוא בכל דעה היכן "ניצוץ" האמת שבה, ולהגבילה למקום הראוי לה. כל זמן שלא עמד על ניצוץ האמת שבה, אינו יכול להגבילה למקום הראוי לה, וק"ו שלא יכול לשוללה.

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## הכנת לפורים

גופא הגבלת הכלי לקבל אור מכלי אחר. אולם, מהות ענין פורים, שאין הכנה מה עומד לקבל, ולכך הכלי יכול לקלוט ולקבל כל אור, כיון שאין מניעה מצד הכלי.

ובאמת הזמן מתחלק בחינת "ידע", "ולא ידע". לכל המועדים ידע, ופורים, לא ידע. אולם בנפש יכול להיות כל השנה מהלך של פורים, ואדם יכול לחיות כל השנה במהלך של "לא ידע", ובצורה זו הוא יכול לקבל כל השנה כל סוג של אור, ואין לו מניעה כלל. ולכך, בעבודה מעשית, ראוי לו לאדם, לעולם לא להכין את עצמו מה הוא הולך לקבל מכל ענין רוחני. כי בכך, הוא מגביל עצמו כנ"ל.

אלא, יעשה המעשה בתמימות, וימתין ויצפה שהקב"ה ישפיע עליו כל שפע שיעלה ברצונו להשפיע. ונקודה זו צריכה להיות יסוד חיי האדם, לעשות כל מעשיו בתמימות גמורה, ולא לצפות כל הזמן איזה הרגשות ירגיש, ואיזה קנינים רוחניים ישיג, אלא יעשה בתמימות, וימתין שהקב"ה ישלח לו את כל אשר ישלח.

אפשר להמשיך השפעת "לא ידע" של פורים לכל השנה

כל המועדים בבחינת "ידע", ופורים בבחינת "לא ידע". מצד הבחנת המקבל, יש הבדל יסודי בין הכנתו לקבל השפעה מכל המועדים, לבין הכנתו לקבל השפעה מפורים. כלומר, כיון

שהשפעת החגים כולם, הם בבחינת "ידע", לכך הוא צריך להיות במהלך של "ידע". ועליו להכין את עצמו, ולדעת מהו מהות החג, ומהו הולך לקבל ממנו. אולם פורים, כיון שענינו "לא ידע", לכך גם הכנת האדם צריכה להיות תואמת לזה. ועליו להעמיד את עצמו במהלך של "לא ידע", כלומר שאינו יודע

כלל מה הינו עומד לקבל מפורים, אלא מעמיד עצמו לקבל כל השפעה שתבוא.

יש כאן נקודה עמוקה. כשאדם מכין את עצמו מה הוא הולך לקבל, מצד אחד הוא מכשיר את עצמו לקבל השפעה זו. אולם מצד שני, הוא מגביל את עצמו לקבל דוקא השפעה זו, ולא השפעה אחרת. נמצא, שהכנת הכלי לאור מסוים, היא

# ידע - ולא ידע

כמה זמן לעסוק בתורה, וכמה זמן בעבודה, וכו' וכו'. וכן בתוך ג' העמודים באיזה חלק ללמוד בתורה וכו' וכו'.

**ד.** "לא ידע", בחינת "לא ידע" גילויה במיוחד ביום הפורים כמ"ש חז"ל (מגילה ז ע"ב), "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". אין הכונה שאדם יגיע לזילותא של לא ידע תחתון כשיכור שאין בו דעת, אלא המכוון שאדם יגיע למדריגה של למעלה מן הדעת. ענינה של מדריגת "לא ידע" הוא כדהלן.

יסוד מוסד הוא מהבעש"ט שכל דבר בפנימיותו הוא אלוקות, אלא שבחיצוניות יש העלם לאלוקות הטמון פנימה. לפי הבחנה זו, בכל דבר יש אלוקות, בין בדבר טוב ובין בדבר רע. אלא שבדבר טוב יש גילוי לאלוקות גם בחיצוניות (ככל שיש גילוי לאלוקות בחיצוניות כן גדר קדושת הדבר ואכמ"ל), אולם בדבר רע החיצוניות מסתיר ומעלים את האלוקות, ואינו נותן לאלוקות הפנימית להתגלות. לפי הבחנה זו, אם אדם מסתכל על הפנימיות של כל דבר, אין חילוק בין טוב לרע, בשניהם פנימיותם הוא אלוקות גמור.

**ה.** זהו סוד עבודת פורים. עבודת היום של פורים הוא לא להסתכל על החיצוניות של כל דבר, אלא להסתכל ולהדבק בפנימיות, ובפנימיות הכל אלוקות. ולכך גם המן גם עמלק, בשורש הפנימיות הוא טוב. זו עבודת היום להגיע למעמקים הפנימיים ביותר של הבריאה. אם זוכה האדם וקונה ביום הפורים את אורו של יום קדוש זה, גם לאחר שנגמר הזמן של יום הפורים, מ"מ נחקק פנימה בנפשו ההסתכלות הפנימית, ההסתכלות

ישנם ה' מדוגות. תחילה נגדירם בקצרה, ואח"כ נשתדל לבארם בהרחבה. **א.** לא ידע. **ב.** ידע. **ג.** ידע. **ד.** לא ידע. **ה.** ידע.

**א.** "לא ידע" תחתון, והיא בחינת שיכור שאיבד לשעה את דעתו, או שוטה שאיבד את דעתו, או לחילופין תינוק שעדיין אין בו דעת.

**ב.** ידע. תחתון והוא דעת פשוטה, כמ"ש חז"ל (סוכה מב ע"ב) שתינוק כל זמן שלא אכל חיטה אין בו דעת. ודעת זו היא דעת להכיר דברים ולהבדילם זה מזה. והוא מעין מה שמצינו בחז"ל (שמו"ר א, כו) שפרעה בדק את משה אם יש בו דעת, ע"י שנתן לפניו קערה עם זהב וכד', וכן נתן לפניו אש, והיה אם יש בו דעת יבחר בזהב, ואם אין בו דעת אפשר שיבחר באש. ודעת זו היא המשמשת את האדם בכל ימיו ובכל הליכות חייו. בחינה זו של דעת נצרכת בין ליהודי ובין לגוי, וע"ש כך נקרא "בר דעת".

**ג.** ידע עליון. והיא דעת דקדושה. דעת זו היא הדעת המכרת ומבדלת בין חומר לרוח, בין גשם לרוחני. דעת זו מתחלקת לב' חלקים. **א.** הבדלה **ב.** חיבור. תחילה הדעת מבדלת בין החומר והרוח כנ"ל, ואח"כ ע"י כח הדעת האדם מתחבר לרוח. זאת ועוד, אין כל הרוחנים שווים זה לזה, וגם שם בעולם הרוחני נצרך תחילה להכיר ולהבדיל בין בחינה רוחנית זו לחברתה, ואח"כ נצרך להתחבר לכל בחינה ובחינה, כל אחת בעיתה ובזמנה. בדעת זו משתמשים עובדי ה' המסדרים את סדר יומם, ומחלקים את היום לג' העמודים שהעולם עומד עליהם, תורה, עבודה, גמ"ח, והדעת משמשת להם ככלי לקבוע

## ידע - ולא ידע

בבריאה, והאומות הנקודה החיצונית. ולכך על ישראל אמרו, "קב"ה ואורייתא וישראל חד הוא". כלומר בישראל מתגלה הפנימיות, האלוקות.

משא"כ באומות העולם, אע"פ שבשרש השרשים הם נשתלשלו מאלוקות, מ"מ אין זה בא לידי גילוי בהם, אלא נגלה בהם החיצונית של הנפרדים. זהו כונת הפסוק "אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם". כלומר שברו לשעבד את נקודת ישראל, נקודת הפנימיות, לחיצונית. ורצו שלא יתראה בבריאה ישראל, שלא יתראה פנימיות, אלוקות כלל, אלא חיצונית, נפרדים. אולם הקב"ה פעל להיפך, "אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם". כלומר שלא רק שבישראל יתגלה הפנימיות, אלא גם בשנאיהם, בחיצונית, יהיה גילוי של פנימיות, וגם בהם יתגלה שיש להם בפנימיות, ובפנימיות הכל אלוקות, הכל טוב.

**ה**. ידע. כאשר אדם זוכה להשגת "לא ידע", ורואה בכל דבר את שורש השרשים שלו, את האלוקות, הוא דבק דבקות חזקה בקב"ה, ואז זוכה לקבל דעת חדשה, דעת מדעת מקונו. זהו דעת אלוקית גמורה שאיננה במושגי אנוש כלל, למעלה מגדרי השכל האנושי.

**ו** מדריגה זו מצינו בחז"ל (הובא ברש"י שמות לז, כב) "ובצלאל בן אורי וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה". אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן, אלא "כל אשר צוה ה' את משה", אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסני וכו', אמר משה בצל אל היית כי ודאי כך צוה לי הקב"ה וכו'. מבואר שכאשר האדם במהלך של דבקות בקב"ה,

על שורש השורשים של הבריאה, ולאורך כל השנה הוא רואה את הטוב שבפנימיות של כל דבר, ולא את הרע שבחיצונית. זו מדרגת ר"ע שהיה שמח גם בחורבן וברע.

**כ**שאדם זוכה ואור זה נקלט בנפשו היטב, זהו מהפך נפשי פנימי בכל החיים, הוא הופך לאדם שחי בפנימיות, באלוקות, ולא בחיצונית, בנפרדים. מהפך זה בנפש, מוליד מהפך בהסתכלות על החיים, ובצורת הלימוד של התוה"ק. הוא רואה את החיצונית של הדברים, ששם יש פירוד ורע, ויחד עם זאת, הוא רואה גם את הפנימיות, ששם הכל אלוקות והכל טוב. זהו הסוד של "הדר קיבולה בימי אחשוורוש" (שבת פח ע"א). כלומר שזכו למעמקים פנימים יותר בהשגת התוה"ק. במעמד הר סיני התוה"ק נתקבלה במהלך של "כפה עליהם הר כגיגית" (שבת פח ע"א), מהלך של יראה (יראה חיצונית, אהבה פנימיות). אולם בפורים המהלך היה קבלה מ"אהבת הנס" (רש"י שבת שם ד"ה), נתגלתה קבלת התוה"ק מתוך אהבה, גילוי של אחדות (אהבה בגמ' אחד כנודע). וכצורת הקבלה, כן זכו לגילוי והשגה בתוה"ק, ולכך זכו לגילוי האחדות שבתוה"ק, גילוי האלוקות הגמור, שבפנימיות ובשורש השורשים הכל טוב.

**ז** זהו הסוד של "ונהפוך הוא" במגילת אסתר (ט, א) כתיב "ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם". עומק הדברים: הבריאה בנויה בצורה של פנימיות וחיצונית, ישראל ואומות. ישראל הם הנקודה הפנימית

מהלך של "בצל אל היית", אז זוכה האדם לקבל דעת מדעת קונו. אולם בהכרח שיקדם לכך השגת "לא ידע", השגה שבפנימיות הכל אלוקות, ואזי דבק דבקות חזקה באלוקות, ומכח הדבקות באלוקות משיג דעת מהאלוקות. הוא הוא אשר כתוב לגבי בצלאל (שמות ל, ג) "ואמלא אתו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת" וגו'. ופרש"י "בחכמה מה שאדם שומע דברים מאחרים ולמד, ובתבונה מבין דבר מלבדו מתוך דברים שלמד, ובדעת רוח הקודש". כלומר, חכמה ובינה הוא מדריגת דעת דקדושה (מדריגה ג' לעיל), מ"מ הם בגדר שכל והשגה אנושית. אולם בצלאל שהיה בבחינה של "בצל קל" דבוק בבוראו, זכה לדעת של רוח הקודש, דעת של בוראו, דעת שלמעלה משכל אנושי.

השגה זו, צריכה שתהיה שאיפתו של היהודי להשיג במשך כל חייו בכלל, וביום פורים בפרט, תחילה להשיג את ה"לא ידע", ואח"כ את ה"ידע" דעת קונו.

**ב**מהלך זה הוא תיקון לחטא אדה"ר. תחילה היה אדה"ר בגן עדן, ובחינתו דביקות בבורא, והשגה של דעת עליונה זו. אולם לאחר החטא, נפל מכך לדעת דקדושה וז"ש חז"ל "אתמול (לפני החטא) לדעתי (דעתו של הקב"ה), והיום (לאחר החטא) לדעתו של נחש". ועכשיו לאחר החטא, נמצא בעץ הדעת. (וגם משם במשך הדורות היו עוד ב' נפילות. א. לדעת דחולין. ב. ללא ידע תחתון, ביטול הדעת).

והנה בשביל לחזור בחזרה לגן עדן, לעץ החיים, לדעת קונו, נצרך לצאת מעץ הדעת. המהלך בזה הוא, ע"י יציאה מעץ הדעת, "ללא ידע", ומשם לדעת קונו.

זהו סוד "להט החרב המתהפכת" (בראשית ג, כד) ששם הקב"ה לשמור את דרך עץ החיים. מצד אחד זהו שמירה ומניעה מלכנוס לעץ החיים, ומצד שני זהו גופא

הם הם דברי הרמח"ל (דרך ה' חלק ג', פ"ג) המאירים בשפתו הברורה שכתב "הנה חקק הבורא ית"ש בטבעו של האדם, שיהיה מתלמד מבין ומשכיל בהשקיפו על הנמצאים ובחינותיהם, וממה שמתגלה לפניו יתבונן וידרוש את שאינו מתגלה, עד ששיגיחו ויעמד עליו, זהו דרך ההשכלה הטבעית. אמנם עוד גזר, שתמצא לו השכלה מעלה מזו מאוד. והיא ההשכלה הנשפעת, והיינו שיושפע לו שפע ממנו ית"ש ע"י איזה אמצעים שהכין לזה ובהגיע השפע אל שכלו, תקבע בו ידיעת דבר מה בברור בלתי פסק ובבלתי טעות, וידע הדבר בשלמות, סבותיו ותולדותיו, כל דבר במדרגתו, וענין זה נקרא 'רוח הקדש'".

**יא** והנה להבין ידיעת מה במושג ידיעה זו, נביא את דברי השפת אמת (מכתב המודפס בשפת אמת מסכת

## ידע - ולא ידע

שאיננו מבין, ועי"ז הנפש משיגה שדעתה אינה דעת אמתית ומבטלת את חשיבות דעת זו (צריך זהירות יתירה שלא יחשוב שמבין ואז נופל יותר ח"ו).

זהו הסוד שאמרו חז"ל "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ענין יין בפנימיות, הוא סודות התורה. וע"י העסק בסודות התורה למעלה מן מדרגתו, מבין שאינו מבין, ואז מבטל את דעתו ומגיע למהלך של "לא ידע". ומתוך כך ידבק באלוקות, וישיג דעת קונו.

**ד** והנה תכלית וקצה מדרגת "לא ידע", צריך שיגיע עד לבחינת (דברים לד, ו) "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה". ביאור הדברים. יש השגת נשמה, שכל וגוף. הנשמה כל מהותה מושרש ב"לא ידע" (אין בה שכל אנושי כלל), ולכך משיגה דעת קונה. עבודת האדם, הראשית היא שיבטל את דעת שכלו, ואף שכלו ישיג ויגיע למדריגת "לא ידע", ואז יזכה שנשמתו תאיר בתוך שכלו, ואף שכלו ישיג דעת קונו. וזה סוד רוח הקודש שבורר לעיל. (יתר על כן יש השגת "לא ידע" של נשמה, שמכרת שאינה יכולה להשיג את האי"ס, וד"ל).

כאשר האדם זכה לכך, יש מהלך נוסף, והוא בבחינת "כל עצמותי תאמרנה" (תהלים לה, י), שאף גופו יחוש את "לא ידע", והשגה זו זכה לה רק משה רע"ה במיתתו, שאף גופו נתעלה למדרגת "לא ידע". וכיון שגופו היה במדרגת "לא ידע", לכך "ולא ידע איש את קבורתו" וגו'. כיון שהגוף במדריגת "לא ידע", לכך "בידע" א"א להשיג את גופו של משה

תיקון ודרך לעץ החיים. "להט החרב המתהפכת" ענינו "לא ידע", זה מתהפך, פעם נראה כך ופעם כך, והאדם אינו יודע מהי ההתראות הנכונה באמת. בחינה זו מצד אחד היא מניעה להשגת עץ החיים, ומצד שני הוא תיקון לעץ הדעת.

**יג** ביאור הדברים. עץ החיים כפי שבורר לעיל, ענינו דעת דקונו, דעת דנשמה. אדם שנמצא בעץ הדעת, ורוצה להבין את דעת קונו עם דעת של עץ הדעת, זה בלתי אפשרי, כי הכלי קטן מהאור. הכלי שלו מתאים לדעת אנושית, אולם האור הוא דעת קונו, דעת למעלה משכל אנושי. ולכך אדם שכן מנסה להבין את דעת קונו בדעתו שלו, הקב"ה קבע לשם כך את "להט החרב המתהפכת", היא מבלבלת את האדם; פעם מראה לו כך ופעם כך, ואז האדם מבין שאינו יכול להבין את דעת קונו, ונסוג לאחור. נמצא להט החרב המתהפכת, היא שמירה מליכנס להשיג את דעת קונו. (אילו לא היה את השמירה הנ"ל, זה היה נורא. אדם היה נראה לו שהוא מבין את דעת קונו בדעתו שלו, ובאמת אינו מבין, וזהו הורדת האור העליון ממדרגתו והשפלתו, והבן מאוד. וז"ס "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" (בראשית ד, כב). וחי לעולם מתוך בחינה של עץ הדעת וד"ל).

אולם מצד שני זהו תיקון לעץ הדעת. ע"י שאדם מנסה להבין את עץ הדעת, והלהט החרב המתהפכת מבלבלת את דעתו, הוא משיג שדעתו איננה דעת אמתית, ועי"כ הוא מגיע למהלך של "לא ידע". נמצא אחד מן הדרכים לתיקון עץ הדעת, לתיקון הדעת, הוא ע"י לימוד של דברים נשגבים למעלה מן ערך מדריגת האדם, וההבנה



ידע", וזו הפיכת יש לאין של המדריגה התחתונה. ואז יזכה לקבל מדריגה עליונה יותר מדעת קונו, וד"ל. ולעולם לעולם, צריך להתחנן ולבקש מהקב"ה הרבה מאוד מאוד מאוד, שיקרבו אליו יותר. וזה נצרך כל ימי חיי האדם בעוה"ז ללא הפסק כלל לעולם. (וכבר כתבנו לעיל, שסוף כל סוף, יש "לא ידע", שמכיר שאינו יכול להשיג את האי"ס).

**יד** זהו עומק מאמר החכם "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע" (בחנית עולם יג, מה). אין כונת הדברים גרידא ש"תכלית הידיעה", ידיעת שכל אנושי, "שלא נדע", ששיגי מדריגת "לא ידע", ואח"כ יקבל מתנה מהקב"ה דעת קונו. אלא יש עומק נוסף בזה. "תכלית הידיעה", אפילו ידיעה שהיא מתנה מהקב"ה, ידיעה שהיא מדעת קונו, גם זה אינו תכלית, אלא התכלית שיבטל ידיעה זו, ואח"כ יזכה לידיעה יותר עליונה, וכן חוזר חלילה לעולם. והבן.

**נספח לאלו החפצים או שכבר נכנסו לעסוק בחכמת**

## האמת

**יח** והנה בדורות האחרונים וביותר בדורינו אנו, רבו החפצים לעסוק בחכמת האמת ולטעום מן עץ החיים, ובאמת כשמו כן הוא, וחכמת האמת וספר "עץ חיים" שורשם בעץ החיים. והנה לאחר חטא אדה"ר הורחק האדם מן גן עדן, מן עץ החיים, והרי מקרא מלא מעיד, "ויאמר ה' אלוקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טו"ר ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים (חכמת האמת) ואכל וחי לעולם, וישלחו ה' אלוקים מג"ע לעבוד את

רע"ה. ותיקון זה הוא תיקון השלם, שבכל הדצח"מ, וארמ"ע, יהי גילוי של "לא ידע". וזהו בחינת "אבן מקיר תזעק" (חבקוק ב, יא) שאף בה יתגלה דעת קונה.

**טו** והנה אמרו בגמ' (ב"ב יב, ע"ב) א"ר יוחנן מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות". הענין, שוטה ותינוק שניהם אין להם דעת, ומכח פשיטותם שאין בהם דעת עצמית, והם במצב של "לא ידע", לכך הם יכולים להשיג דעת קונם. ואע"פ שמצב נפשם של "לא ידע" אינו נובע מעבודה לביטול דעת, מ"מ סוף כל סוף יש בהם פשיטות של העדר דעת, ולכך הם כלים לדעת קונם. ויסוד זה ומעין זה כתב המהר"ל פעמים רבות בפנים שונות.

והם הם דברי הגמ' בברכות (נו, ע"ב) "אר"י השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה". וזאת מכיון שבשעה שהשכים ועדיין היה במצב של פשיטות דעת, שעדיין לא הפעיל את דעתו, הרי היה במעין מצב של "לא ידע", ולכך יכול שיפול לפיו דבר ששורשו בדעת קונו, בחינת רוח הקודש ונבואה.

**טז** גם כאשר זכה האדם וביטל עצמו בבחינת "לא ידע", וזה לדעת קונו, אין זה סופם של דברים. כתב הרמח"ל (דרך השם ח"ג פ"ג) בענין רוח הקודש השגת דעת קונו, וז"ל ואולם מדרגות על מדרגות נמצאו בדבר, בין בענין כח השפע הנשפע, בין בזמן השפע, בין בדרך הגיעו אל האדם, ובמהות הדברים המתגלים ונודעים לו עי"ז וכו'. והנה כאשר קנה האדם דרגה והשגה מדעת קונו, ורצונו לעלות ולהשיג מדריגה יתירה על זה. ראשית נצרך, שאת ההשגה שהשיג, "דעת קונו", יהפכה ל"לא

הרי שהכרובים יש בהם ב' מצבים, "פניהם איש אל אחיו", סוד האהבה. "פניהם לבית" (אינם פונים זל"ז), סוד הפרוד.

והנה הכרובים ששם הקב"ה לשמור את דרך עץ החיים, הם כרובים במצב של "פניהם לבית". ולכך יש מניעה מליכנס לעץ החיים, כי אין חבה בין ישראל לקב"ה. אולם הרוצה ליכנס לגן עדן ולטעום מעץ החיים, ראשית עליו להפוך את הכרובים ממצב של "פניהם לבית" למצב של "פניהם איש אל אחיו", ממצב של אחורים אח"ב, למצב של פב"פ "פנים בפנים דיבר ה' עמכם" (וכידוע שמעמד הר סיני הוא תיקון לחטא עץ הדעת, וזהו תיקון הכרובים, האהבה).

תיקון הכרובים הוא סוד עולם אהבה, אהבת ה'. כל זמן שאהבת ה' לא בוערת בקרב לב האדם, אי אפשר להשיג את חכמת האמת כראוי, וכל נסיון לכך אינו אלא טעות.

**כ** נמצאינו למדים שכל הרוצה לעסוק בתורת עץ החיים, עליו לתקן תחילה ב' דברים. א. אהבת ה', שתבער בלבו אהבת ה' מאוד. ב. תיקון הדעת, שיבטל דעתו ויגיע למצב של "לא ידע", ומשם יזכה ה' להשיג דעת עץ החיים, דעת דנשמה, דעת קונו.

והנה ב' תיקונים אלו להשגת עץ החיים נתקנו בפורים. ענין אהבת ה' נתקן במה שאמרו "הדר קיבלוה בימי אחשוורוש". ופרש"י "מאהבת הנס". כאן נתקן סוד האהבה. והתיקון הב' של "לא ידע" מתקיים ב"חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ולכך "כל המועדים בטלים לעת"ל חוץ מפורים" כי פורים הוא הכח להשגת עץ החיים. בלבבי ה' עמוד רצון ידע ולא

האדמה אשר לקח משם, ויגרש את האדם וישכן מקדם לג"ע את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים".

הרי שהקב"ה רוצה למנוע את האדם מליכנס לעץ החיים (לחכמת האמת), כל זמן שמצב נפשו במצב של דביקות בעץ הדעת, וכיצד יעלה בדעת אנוש רימה ותולעה לעשות נגד רצון קונו, ולנסות לפרוץ לתוך גן עדן ולטעום מעץ חיים. רק כאשר האדם יזכך את עצמו; וינתק עצמו מעץ הדעת, רק אז רשאי הוא לנסות לחזור בחזרה למקומו הראשון, ג"ע, ולטעום מעץ החיים.

**י** כיצד ינתק האדם עצמו מן עץ הדעת? על כן ביאר לנו הקב"ה מפורש בתורתו, שהשמירה לעץ החיים יש לה ב' פנים. א. כרובים ב. להט החרב המתהפכת. והנה התיקון של להט החרב המתהפכת, בורר לעיל בהרחבה, שצריך לחזור ל"לא ידע", ומשם לדעת קונו. אולם התיקון הנוסף, הוא תיקון הכרובים.

ענין מהות הכרובים בורר לנו במשכן, בארון שע"ג היו הכרובים כדכתיב, (שמות כה, ב) "והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה סוככים בכנפיהם על הכפורת ופניהם איש אל אחיו" וגו'. ופרשו בגמ' (ב"ב צט) "פניהם איש אל אחיו הא כתיב (דה"ב, ג) ופניהם לבית, לא קשיא כאן בזמן שיראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום". ופירש הרשב"ם, "כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, הם הופכים פניהם זל"ז דוגמת חבת זכר ונקבה האוהבים זל"ז, סימן שהקב"ה אוהב את ישראל. ומתחילה כך נעשו פנים אל פנים, כדי שתשרה שכינה בישראל, וישראל יעשו רצונו של מקום, וכשאינן עושין, הופכים פניהם לבית ע"י נס".



**כתיב (ויקרא, יד, מ)** וצוה הכהן וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע וגו'. ואמרו (ספרא, מצורע, ו, ג, ד) יכול אפילו על אבן אחת, ת"ל וחלצו את האבנים, אין פחות משתי אבנים דברי ר"ע, ר' ישמעאל אומר, וחלצו את האבנים, אין פחות משתי אבנים, מנין אפילו לא נראה אלא אבן אחת, ת"ל ומראיהם שפל מן הקיר, שפל מן הקיר אפילו על אבן אחת.

והנה שורש טומאה באבן, הוא בבחינת טומאת מיתה, שד' חשובים כמות, כמ"ש (נדרים, ח, ע"ב) וחד מהם מצורע. והוא בחינת יצה"ר, מלאך המות, שנקרא אבן, כמ"ש (סוכה, נב, ע"א). ואמרו (נגעים, פי"ג, מ"ז, נדה, נד, ע"ב) שאבן המנוגעת חמורה, שמטמא בביאה, היינו אדם הנכנס עמה בבית, כדכתיב והבא אל הבית טמא. והוא מעין טומאת מת. כי מת מהותו שהופך ממדבר לדומם. והיינו שנהפך לאבן, כמ"ש לעיל, שהמת דומה לאבן. ועיין רש"י (ברכות, כה, ע"א) אבן המנוגעת הרי היא כמצורע, שהקשה הכתוב, זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבא ולבית. ובעומק א"כ כל מצורע הוקש לאבן ונעשה כאבן. כי החטא בא על מה שדבר לשה"ר, ועתה נעשה כאבן דומם.

ויתר על כן, נופל מדומם למדרגת חלל - מיתה (כי ימצא חלל באדמה), שורש לע"ז שיונק מן החלל הפנוי כנודע. ועיין תפא"י (נגעים, יא, יב) וז"ל, דצרעת שאני דהתורה אמרה גביה ממארת היא, תן בה מארה (כמ"ש הר"ש בשם תו"כ), והיינו דלהוי כע"ז דלא בטלה ברוב, מדכתיב גבה לא ידבק בידך מן החרם, ולפ"ז גם אבן מבית המנוגע שנתערב באבנים אחרים אינו בטל מהאי טעמא, עכ"ל. והיינו שאבן של צרעת הוה כאבן של ע"ז.

והבן שזוהו גופא עומק המחלוקת לעיל אי בית המנוגע מטמא באבן אחת או בב' אבנים. כי מדין נגע, לשון נגיעה, נוגע דבר בדבר, לכך בהכרח נצרך שנים. אולם מצד שפנימיות הנגע הוא מת - חלל - ע"ז, כנ"ל, זהו בחינת אחד, כי מת לאו בר צרוף, ודו"ק. ולכך מטמא אף אבן אחת, וזהו העומק שאבן המנוגע מדין ק"ו הייתה צריכה לטמאות במשכב ומושב (כמ"ש נדה, נד, ע"ב), אלא שאיכא ילפותא שאינה מטמאה. כי משכב ומושב בסוד שנים. ופנימיות טומאת אבן המנוגע הוא אחד, בבחינת מת, כנ"ל. וזהו עומק דברי התוס' (שם, ד"ה אבן המנוגעת) שכתבו וז"ל, וא"ת מת יוכיח שמטמא בביאה ואינו עושה משכב ומושב, עכ"ל. כי עצמות מהות מת לאו בר משכב ומושב. ולכך למדו משם אבן מנוגעת, וכן לומדים ממצורע גופא כמ"ש שם, מ"מ נקטו אבן דייקא (כמ"ש הריטב"א, שם, לה, ע"א), כי אבן לאו בת משכב ומושב הוא. עיין רמב"ם (טומאת צרעת, פי"ג, ה"ג) ובראב"ד (שם).



## עבודת פורים בכלל ופורים שחל בע"ש בפרט

א) האם בשנה הזו שפורים הוא בע"ש צריך להיות ביותר אימה וכבוד ראש, ובעיקר לדאוג על זמני שבת ועל כבוד בשבת, או שזהו יצר הרע ונירווען למנוע את האדם משמחת פורים?

ב) באופן כללי מהו העבודה בליל פורים? האם יש ללמוד מס' מגילה, לומר תהילים, לשתות קצת ולשמח קצת?

ג) האם יש לשתות קצת בפורים בהמשך היום שאז עי"ז יהיה במצב של רוגע ושמחה, או שיש לדחות את כל השתיה בפורים רק עד הסעודה?

ד) האם יש לנצל את יום הפורים לתפילה ולהתפלל על כל דבר שהוא רוצה, וכדברי השם משמואל שהאדם יכול להתפלל כל דבר על פורים? ואם כן, איזה זמן יש לעשות זאת ועל מה להתפלל?

ה) האם עבודת היום של פורים הוא בעיקר שמחה, או אהבת ישראל, או מחיית עמלק, או בטחון, או קשר יותר פנימי של עצמיות עם הרבש"ע (למעלה מדיבור עמו ית' ולמעלה מכל לבושים)? דמצינו הרבה הגדרות בספה"ק מהו המהות של יו"ט דפורים, וא"כ אני שואל, מהו העיקר התפיסה והמחשבה שצריך להיות בפורים, מהו השורש ומהם הענפים, של עבודת היום בפורים?

ו) מבואר בספה"ק שהגילוי של פורים הוא ענין "יסוד דאבא", וקשה לי, ראשית מהו הענין של "יסוד דאבא" ושנית, איך זה הדבר פנימי שיכול להיות, והא יסוד דאבא אינו המדרגה העליונה, דהא יש ספירות למעלה מיסוד ויש פרצופין שהם למעלה מאבא, וא"כ למה יסוד דאבא דייקא - הוא הפנימיות של פורים. פורים שמח להרב!

## תשובה:

א. חלק מן הגזירה שהיתה ושתי מעבידה בנות ישראל בשבת. והמן קיטרג שאוכלים לרוב, שבת היום, וכו'. ועיין צרור המור (דברים, כו, א) שהקביל זכירת שבת לפורים, עיי"ש. ושורש ב"שבת זכור", שקודם פורים. וזהו העבודה לעורר זכירה זו.

ב. כתבו הפוסקים מקצת אכילה. וכבר אמרו, חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה. גילוי בחינת לילה - הסתר - אסתר. ובמועד לכל חי כתב לאכול ביצים, כי המן בקש לקעקע ביצתם של ישראל.

ג. איש לפי טבעו.

ד. בעיקר יש לנצל לקבל את מהות הארת היום, וחלק בלבד תפלה. ועיקר התפלה לזכות להארת היום, וזמנו תוך משתה היין.

ה. לא ידע!!!

ו. יסוד אבא שורש הארת יעקב, אותיות יבקע, בחינת לעת"ל, כמו שנאמר: "אז יבקע כשחר אורך". עיין עץ חיים על שער הכללים. ובחינת יסוד, מידה שישית, בחינת שית - שתיה, כמ"ש שם. והוא שורש ימי "משתה".

ועיקר גילוי דעת ביסוד דאבא, שהיא משה, כמ"ש שם. ובפורים מתגלה תכלית הידיעה - יסוד אבא, ואזי שלא נדע. גילוי הנוק' הוא בחינת שלא נדע.



## תצוה | ח-כ

ואתה תדבר אל כל חכמי לב. חכם, חכ-ם. ונודע, חכמה, כח-מה (תיקוני זהר, קיא, ע"א). ושם (ח"ג, רלה, ע"ב) כח בלבא, מח במוחא. ועיקר מדרגת כח החכמה תחילתו מתגלה בחיך, חך-י. כמ"ש הראב"ד (ספ"י, פ"א, מ"ב) וז"ל, ולכך נקרא חכמה, חך אמר מה.

ועל מדרגת החכמה אמרו (שבת, קמה, ע"ב) אמור לחכמה אחותי את - אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו, ואם לאו לא תאמרהו. ובחינת בהירות זו היא בחינת נכת, נ-כח, היינו שעומד נוכח הדבר ממש ולכך הוא ברור לו. וזה היה מדרגת חנוך, אותיות נוכח, כמ"ש (בראשית, ה, כד) "ויתהלך חנוך את האלקים", והיינו שהיה חי נוכח פני ה'. אולם עדיין נצרך סעד לתומכו, והוא בחינת אחיסמך, כח-איסמ, היינו לשון סמיכה (עיין רש"י, בראשית, ו, ט).

והנה כאשר נגלה בהירות זו בחכמה, זהו מדרגת "אור", בבחינת "חכמת אדם תאיר פניו". ולהיפך, זה לעומת זה, חשך, חך-ש. והוא אותיות כחש, כח-ש, והיינו מכחיש את הוצאת הפועל מהכח. וכן חשך, לשון מנע, מונע את הוצאת הכח לפועל. ואזי נצרך מוכיח, מוי-כח, תוכחה. והיינו שיעיקר מהות התוכחה שמוכיח מדוע מהכח לא יצא לפועל.

ודרך ההוצאה לפועל הוא בבחינת חכה, חכ-ה, שמחכה וממתין ומצפה לה. בבחינת אחכה לו (למשיח) בכל יום שיבוא, והיינו שמחכה לחכמתו, ולאור תורתו, בבחינת מ"ש תורה חדשה מאיתי תצא.

ותחילת יציאתו מן הכח לפועל, הארתו כנ"ל, הוא הארה חלקית בבחינת מציץ מן החרכים, חרך, חכ-ר. ולאט לאט גובר ההארה ונעשה אור גמור.

וכאשר זו הארה חלקית, אזי החיבור לדבר הוא בבחינת לחך, ל-חך, מלחך את הדבר, אולם אינו מחובר אליו בשלמות. אולם ח"ו אם מתנגד לדבר הוא בחינת כחד, כח-ד. והיינו שהכח נשאר כח ואינו יוצא לפועל.

ושורש מדרגת כח, בשם הוי"ה, כמ"ש (עץ חיים, כללי מהרח"ו, יג) וז"ל, מילוי דמילוי כל השמות נקרא כח ה', כי הוא כחו והתמלאותו מילוי אחר מילוי. גם כי במילוי המילוי דשם הוי"ה יש כ"ח אותיות, ועיי"ז נקראו כל שאר השמות בבחינת מילוי דמילוי כח ה', עכ"ל. ומשם משתלשל כ"ח עתים בקהלת.

אמתחת, חכמה, כח, מחשך, תוכחה, חכילה, חכם, החנכי, חרכים, מחכה, נכחד, חיר, חשך, חתכם, כחש, חנוך, כחש, מוכיח, שכח, חוכי, חכה, אחיסמך, חכליה, חכלילי, חכמוני, חלכה, נכת, לחך, אחימלך, נכחות, נכחים

כתיב (ויקרא, יט, לו) מאזני צדק אבני צדק. וכתיב (דברים, כה, יג) לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה וגו', אבן שלמה וצדק יהיה לך. ועיין מלבי"ם (קדושים, שם) וז"ל, ויש הבדל בין אבן שלמה ובין אבן צדק, שהשלם הוא כפי המשפט, לא חסר ולא עודף, והצדק הוא לפנים משורת הדין. ועל זה אמרו צדק את המאזנים יפה, ורומז לכל האזהרות שהזהירו חכמים שיעדף לצד הלוקח וימעט לצד עצמו, שכולם הם לפנים משורת הדין.

והנה שורש הדבר שהמשפט יהא לפנים משורת הדין, כי הנה נודע שם אלקים מדת הדין, ושם הוי"ה רחמים, בחינת לפנים משורת הדין. ועיין בן איש חי (שנה א'), כי תצא) וז"ל, שמעתי מרב אחד, שהמאזנים הם נגד שם הוי"ה, דהשלשלת שבאמצע בעמוד שקורין אותה בערבי שייאל"א, כנגד אות יו"ד, והעמוד כנגד וא"ו, וב' כפות כנגד ההי"ן המקבלים שפע מן אותיות י"ו הזכרים, וכו', ולזה אמר מאזני צדק אבני צדק וגו' אני ה' אלקיכם, לרמוז כי המאזנים רומזות לשמי אני ה' אלקיכם, שרמוז שמי במאזנים, עכ"ל. ובעומק היינו הוי"ה אלקיכם, שמצד אלקים סגי באבן שלמה כפי המשפט, אולם מצד אבני צדק נצרך לפנים משורת הדין, ושורשו בהוי"ה, וזה אני הוי"ה אלקיכם, ודו"ק.

ובעומק מצד כך, כשם שאצלינו יש מדות אבן שלמה ואבן צדק, כן הוא במשפטי ה'. ועיין מהר"ל (סנהדרין, לח, ע"ב) וז"ל, וכן המשל מן מאזני צדק אבני צדק, הוא משל למשפטי השי"ת איך הם צדק. והבן שיש דרך למחות את הרע ע"י מדת הדין, בחינת אבן שלמה. ויש דרך למחות את הרע ע"י לפנים משורת הדין, אבני צדק. ועיין זוה"ק (תיקוני, תיקון כא, סב, ע"א) אבן שלמה וצדק יהיה לך והאי איהי אבנא די מחת לצלמא.

ואיתא בספר סודי רזיא (אות נ) וז"ל, אין צדק אלא ירושלים, וביהמ"ק, שנאמר (ישעיה, א) צדק ילין בה. ולכך אמרו (ב"מ, ל, ע"ב) דאמר ר' יוחנן, לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה, אלא דיני דמגיזתא לדיינו, אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין. והיינו בחינת אבן שלמה, ולא בחינת אבן צדק. כי עיקר תכלית האבן בחינת צדק, וכמ"ש בקהלת יעקב (ערך אבן) אבן ר"ת, אני בצדק אחזה.

ובעומק אבן שלמה בחינת משיח בן יוסף, עיין קול התור (ח"ג) סוד נשמת הגר"א שרמזו על עצמו, אבן ר"ת אליהו בן שלמה. והוא בחינת משיח בן יוסף, עיי"ש. ומשיח בן דוד בחינת אבן צדק.

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

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



וממוצא דברים למדנו, שבשורש, יש שורשים של צירופים, שורשים של חיבורים, שזה התורה וזה המצוות, זה 'מעשה מרכבה', מעשיהם של צדיקים, זה 'צורת אדם', פרצוף אדם, מציאות של צירוף, 'דעותיהם שונים', שכח הצירוף שלהם שונה.

ובמבט הזה, בכל דבר ודבר שהאדם מביט בבריאה, הוא מביט לראות ממה הדבר כבר מצורף, ומה המשך צירופו שהוא עומד להצטרף איתו, מה הצירוף הראוי לאותו דבר. הוא רואה בכל דבר ודבר כשהוא מתבונן בו ומביט בו, את המציאות שבדבר, ממה הדבר כבר מורכב עכשיו, ממה הדבר כבר מצורף עכשיו, ומה הם החלקים שאליהם הוא צריך להצטרף, הוא צריך להתחבר.

- אדם שמביט על הדברים ממקום הפרצוף דיליה, לא מה'אחורי' דיליה, אלא מהפנים דיליה, ממקום הפרצוף, בעין הגשמית, האדם רואה מהעינים שנמצאים במקום הפנים, אבל כביכול, כאשר האדם נופל ממדרגתו, אז אין בו גילוי של פנים, יש גילוי של אחור, בבחינת "אחורי יראו", כלומר מה שהוא רואה, הוא רואה במדרגת 'אחורי', הוא לא רואה במדרגת 'פנים'. הפנים שלו הם במדרגת אחור, ולכן הוא לא רואה במדרגת פנים אלא במדרגת אחור, כשזו צורת ההסתכלות של האדם, הראיה של האדם, הוא לא רואה תפיסת פרצוף של צירוף, אלא מציאות ראייתו היא ראייה של כל דבר ודבר לעצמו, זה קלקול העינים, שבירת ההסתכלות, הוא רואה דברים כמציאויות לעצמם.

המבט הפנימי של הבריאה כמו שנתבאר, שהאדם מביט על הדברים, והוא רואה במציאות הדבר, איך הדבר הוא בר צירוף, איך הדבר הוא בר חיבור.

### שורש חורבן הבית - חורבן כח הצירוף

בית המקדש שנחרב, שתחילתו בעשרה בטבת, "אתחלתא דפורענותא", זה העשרה מאמרות שבהם נברא העולם, וגם השלימות של חורבן הבית בפועל ג"כ היה בעשרה באב, כדברי רבי יוחנן בגמ' כידוע, שאמר "אילו היונא התם" - שהיה מתקן את הצום בעשירי, ששם היה עיקר השריפה. מה כוונת הדבר שבעשירי היה עיקר השריפה, שהשורש של זה בעשרה בטבת,

בית המקדש שנחרב בבית ראשון ע"י נבוכדנצר כמו שאומרים חז"ל כידוע, "קמח טחון טחנת, בית חרוב החרבת", כוונת הדבר, הבית הוא ההתגלות שבדבר, כשיש את כח הצירוף שמתגלה בישראל, ה"כל בי עשרה שכינתא שריא" מצורפים אהדדי. כשחכמתם של ישראל היא במדרגה, שבכל דבר הם מצרפים ומצרפים ומצרפים, וכל דבר נתפס כמציאות של צירוף, הבית לא יכול להחרב. חורבן הבית שהוא בבחינת "בית חרוב החרבת, היכל שרוף שרפת, קמח טחון טחנת", כלומר שמעיקרא עוד לפני שבא ביד ערל והחריבה, מתגלה שהתפיסה המדרגה שהיתה אז בקומתן של ישראל היא לא היתה באופן של "בחכמה יבנה בית ובתבונה יכונן ובדעת חדרים ימלאו", שהכל נעשה מציאות של צירופים, זה עומק ההגדרה שבית ראשון חרב על ג' עבירות, ובית שני על שנאת חנם - יש הרבה לשונות בדברי הגמ', וכן הרבה מאד לשונות בשאר דברי חז"ל, אבל עומק הגדרת הדבר, כדברי רבותינו, ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים, הם כנגד אברהם, יצחק ויעקב.

- מפורש ברבותינו, המהר"ל מרחיב בזה עוד רבות - בנוסחאות של סדר ההקבלה יש דיוקים מסויימים ובהגדרתם הכוללת, יצחק, זה כנגד שפיכות דמים, אברהם, כנגד עבודת כוכבים, ויעקב כנגד גילוי עריות, [ויש שמחליפים בין יעקב לאברהם] וא"כ, ג' עבירות הם כנגד ג' האבות הקדושים, זה לעומת זה, כמו שסידרו רבותינו, כלומר, כשעם ישראל עברו על ג' עבירות, הופקע מהם, מה שנאמר "לעולם יאמר אדם מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, שהוא לשון של נגיעה, הג' עבירות זה ההפקעה ל"מעשה אבותי", זהו האבן שנחרבה, שהבנים לא מצורפים לאב. והצירוף בענפים שזה חיבור של כל ישראל, זהו היזה לעומת זה' של שנאת חנם שהוא סיבת החורבן בבית שני.

- זה בית ראשון, וזה בית שני. בבית הראשון החורבן הוא בשורש, שזהו הג' עבירות, החורבן הוא בחיבור של האב והבן, בשורש של ה"מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי", זה עומק נקודת החורבן. ובבית שני, היפך המציאות של "ראויים כל ישראל לישיב בסוכה אחת", וכן ע"ז הדרך, הצירוף של כל ישראל, 'כנסת הגדולה', "כנסיה גדולה לשם שמים", שמצרפת את כלל ישראל, השנאת חנם



יש את מה שהאדם מצרף את כל הפרטים מיניה וביה, זה צירוף של הבנים עצמם, האחים ויוסף.

- ויש את מעמקי הנשמה, שמה התפיסה היא 'אחד', "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", מהמקום הזה של "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" ירד בית המקדש השלישי, זה גופא ירדתו, מה"ה' אחד", ויתגלה ל-"שמו אחד", לישראל.

המבט הפנימי של הבריאה שהאדם צריך להביט, אלו הם שלושת המבטים שהוזכרו עכשיו, מבט, לצרף ענפים לשורש, אב - ובן.

### מבט, לצרף את האבנים, את הענפים.

ומבט לראות את הכל כמבט של "מקשה זהב", התורה, לפני ההתחלקות של סדר האותיות שבידינו, בבחינת "כותב בדמע" מלשון דימוע.

כשמבטים בכל שלושת המבטים האלה בשלימות, מעוררים את הבית ראשון, שיתקיים ה"כאילו נבנה בימיו", מעוררים את ה"כאילו נבנה בימיו" של הבית שני, ומעוררים את הבית השלישי שעתיד לירד מן השמים.

- בהבחנה הזו, ככל שהאדם מצרף את עצמו לאותה מדרגה, זה "כאילו נבנה בימיו", ה"בחכמה יבנה בית", ה"בתבונה יכונן", ה"בדעת חדרים ימלאון" של בית ראשון ושני, והכח של ה"בית האחד" שעתיד לירד, מאיר בנפש.

בית המקדש נקרא "אורו של עולם", "עינו של עולם", כמו שמבואר בריש פ"ק דב"ב, כלומר, זה האור והמבט של העינים, איך לראות את כל הבריאה, בית המקדש נקרא 'ראשון' - "מרום מראשון", הוא שורש איך להביט על הכל, וכשחרב הבית כלומר, חרב כל התפיסה, ולכן הבית בפועל חרב.

ובהיפך שבדבר, הוא האור, הוא העיניים לעולם, צורת המבט השלם להביט על כל דבר, צירוף, חיבור, ומעמקי גילוי האחד. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבביפדיה

עבודת ה'.

מבדיל ומפריד את הדבר, בתוך הבנים עצמם. וזה נקרא שהאבנים לא מצטרפים יחד אהדדי, החורבן הראשון, ההגדרה שלו שהאבן עצמה התפוררה. באב ובבן שבתוך האבן עצמה, היא התפוררה, ובחורבן השני, בין הבנים עצמם, לא היה מציאות של צירוף, האבנים נפרדות זו מזו - זה הבדל עצמי בין החורבן של בית ראשון לחורבן של בית שני, זה חורבנו של בית.

### ג' המדרגות שב-ג' הבתים

ולפי"ז, מהו המציאות של בניינו של בית, הבית השלישי עתיד לירד מן השמים, הבית ראשון שנבנה בימי שלמה, והבית שני שנבנה בימי עזרא, הבית הראשון נבנה מכח הצירוף לשורשים, והחורבן שלו היה הג' עבירות, של ההיפרדות מהשורשים. הבית השני נבנה מכח הכלל, הוא לא נבנה מכח החכמים, הרי המעולים שבהם נשארו בבבל, כמו שמבואר בכל הסוגיא בעשרה יוחסין, מיסוד דברי הנביאים. הפסולת, הם אלה שעלו לארץ ישראל, וא"כ, מכח מה הקריבו בבית שני, מה היה השורש של בית שני, ה"רוב ישראל על אדמתם", זה כח של כלל, וחורבן הבית זהו שנאת חנם.

הבית השלישי שעתיד לירד מן השמים, הוא ירד 'מקשה אחת', הוא לא ירד מצורף ומחובר, הוא לא ירד, עוד אבן, ועוד אבן, הוא לא יבנה באופן של "בחכמה יבנה בית ובתבונה יכונן ובדעת חדרים ימלאון", אלא, הבית השלישי ירד שלם מן השמים, מעין מה שנאמר במנורה "מקשה זהב", היא 'חפצא' אחד בעצם, זה העומק של בית השלישי, ולכן הוא גם, לא יכול להחרב, מיניה וביה.

### אלו הם ג' המדרגות של ג' הבתים.

שלושת המבטים, צירוף ענף לשורש, צירוף הענפים ו'מקשה אחת'

וכשאנחנו מצרפים את זה לתפיסת הנפש של ישראל, יש מה שהאדם בנפש, צריך לצרף את הענפים לשורשיהם, זה האב ובן כמו שדובר כבר, בהרחבה לעיל.



## כתר

כתרים של או"א בגרון דאריך, שהוא בינה. ושם יש חשש שמא יקדים קנה לושט. אולם ושט קודם הוא בחינת קו שמאל שגובר בשעת אכילה, הנקרא אכילת לחם, לשון מלחמה, עת קרבא. יד החזקה.

וכן אררט לשון ירט כמ"ש שם באור האפלה. ירט לשון יראה ראתה נטתה, כמ"ש חז"ל. בחינת נטיה לצדדים. ועיקר נטיה שאינה מתוקנת נטיה לצד שמאל. ירט פרש"י לשון רצון. כי הרצון נוטה לימין כולו רחמים, אולם רצון - כתר, הנוטה לשמאל נקרא ירט, מלשון רהט, רץ, רצון. א, י, מתחלפים, והרי ירט אותיות אטר.

## חכמה

הבן בחכמה וחכם בבינה. וכנודע שנתחלפו בינה דחכמה עם חכמה דבינה. והוא החלפת ימין ושמאל, והוא שורש לאיטר. ובספר מקדש מעט (סימן מו) מביא בשם הכנפי יונה, שבעלי אטר יד נבראו אבריהם הפנימיים ג"כ הפוך.

## בינה

כח החשמל השומר. אט. לשון שמירה. וכן בתרגום (ויצא, ל, לא) ענך אטר. וכן (בלק, כג, יב) אטר למללא.

וכן לב מבין - בינה. ישנם בני"א שלבם בצד ימין, היפך כל אדם. ודנו הפוסקים אי תפילין תלוי רק ביד כהה, או גם בוהיו הדברים האלה על לבבך, כמ"ש בשו"ע, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך.

## דעת

יש בו ה"ח וה"ג, כנודע. ואיטר עניינו שכח ה"ג גובר, הוא בזמן הקטנות שיש גילוי לה"ג ועדיין אין גילוי לה"ח.

## חסד

מנחות (לז, ע"א) - ת"ר, אטר מניח תפילין בימינו שהוא שמאלו. חסד, יד ימין.

דעת הרמב"ן (יבמות, קד, ע"א) שאטר אין לו ימין. והביא כן מלשון רש"י (בברכות, מה, ע"ב) שבעיני ימין. ולשון רש"י (מנחות, לז, ע"א) בשולט בשתי ידיו, שלדידיה שמאל הוא ימין.

## גבורה

אטר יד ימינו (שופטים, י, טו). החוזק שלו בשמאל - גבורה - יד שמאל.

## תפארת

שבת (קג, ע"א) בשולט בשתי ידיו. ת"ת, קו אמצע, ועי"כ שולט בשתי ידיו.

ונחלקו בבכורות (מה, ע"ב) השולט בשתי ידיו, רבי פוסל, וחכמים מכשירין. מר סבר כחישותא אתחלא בימין, ומר סבר בריותא אתחלא בשמאל. והרי ששיטת רבי בעומק ששניהם שמאליות. ולחכמים שניהם ימניות.

## נצח

שורש כל איטר, שימין ושמאל מתחלפים, הוא בחינת נו"ה, שמתחלפים, מחלפי דוכתייהו. כי בראש, בבינה, הוא בחינת אלו ואלו דברי אלקים חיים. ובגופא הוא בחינת חיבוק, פנים מול פנים, שימין עומד מול השמאל, ולהיפך. וחילוף גמור הוא בנו"ה.

והוא בחינת לא תסור וגו', אם יאמר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, שמע לו.

והוא בחינת מה שיעקב צולע על ירכו, ירך ימין שהשמאל גבר עליה.

## הוד

בכורות (מה, ע"ב) - ת"ר, איטר בין ביד בין ברגל. הוד, רגל שמאל הופך לימין.

## יסוד

נאמר אצל יעקב בברכתו לבני יוסף מנשה ואפרים, שכל את ידיו, אחיו הקטן יגדל ממנו. וכן נשתלשל



אצל בני בנימין שרובם איטרים כמבואר בשופטים, כנ"ל. שהוא בחינת יסוד דנוק'.

### מלכות

כשמלכות עולה לבניה, סוד אשת חיל עטרת בעלה, אזי זהו אטר, נוק' למעלה מדוכ', שמאל למעלה מימין. בסוד שם ב"ן שעלה לס"ג שלמעלה משם מ"ה.

ועוד. כתיב (בראשית, ח, ד) ותנח התיבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט. אררט אותיות אטר-ר. ובמדרש כת"י אור האפלה, אותו הרי אררט זו ארץ ישראל. והעומק, שא"י אליה פונים כולם, מן מזרח מערב וכו', והפונה ממזרח ימינו היפך מן הפונה ממערב. ושם נגלה כח אטר דקדושה.

### נפש

דבקות במצות לא תעשה יותר מאשר בעשה. בחינת שב ואל תעשה עדיף.

### רוח

בחינת הוד - הודיה - ביטול. אטר גובר בו השמאל, תנועת ביטול. ונרנח"י באטר כולו ביטול.

### נשמה

התבוננות של ביטול, בינה, התבוננות מה בין זה לבין זה. זהו לשון בינה. בין גדול לקטן המביא לביטולו של הקטן.

### חיה

ביטול לשורש, מאין תמצא.

### יחידה

התכללות בא"ס, שהוא הביטול הגמור.

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

## בחניות הספרים עכשיו

**בגאולתם** של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

**היפוכה** של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההוויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

**אולם**, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידינו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

**וכפי** שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.







## התפיסה החיצונית הינה תולדת חטאי האדם שמחדשים מציאות של כוחות המתנגדים אליו

הקשר בין שתי ההגדרות: שחיי ביטחון הם חיים בעולם שאין בו התנגדות ובתפיסת אדם הראשון קודם החטא מוכרח. שהרי לא תיתכן מציאות כזו של מערכת שאין בה כוח המתנגד אלא אך ורק בעולם שאין בו חטא, היות שמציאות החטא עצמו הוא תפיסת ההתנגדות לאדם.

נבאר, כאשר אדם עבר על איסור תורה בפועל ח"ו, לדוגמא: אכל מאכלות אסורות, עשה מלאכות בשבתות וימים טובים וכדומה רח"ל. מעבר לכך שכיוון שחטא ידונו ויענישו אותו בשמים, עצם החטא עצמו מטה את האדם לתפיסת נפש שונה. החטא עצמו הוא זה שמתנגד לאדם, ואזי האדם קונה לעצמו תפיסה שיש מי שמתנגד אליו. נמצא שהעבירה שהוא עבר, מעבירה אותו מעולם אחד לעולם שונה לחלוטין. היא עוקרת את האדם מתפיסת עולם שבו הוא חי ללא שום התנגדות, והיא מכניסה אותו לתפיסת עולם שיש בו כוחות המתנגדים אליו.

ידוע המעשה בתלמוד שראה התנא תלמיד המפחד - אמר לו - חוטא אתה - שהרי נאמר - 'פחדו בציון חטאים'. מעשה זה מלמד שהפחד שאדם חש הוא תולדת חטאיו. הסיבה לכך, שכאשר אדם פוגש בכוחות ובדברים הבאים לסייע לו, הוא מתעודד ושמח, הוא חש ביטחון ואהדה. ולהפך, כאשר אדם רואה שכל מיני כוחות באים להתנגד אליו ולעכב בעדו, הוא מפחד מהם שמה יכריעו אותו.

יש שיסבירו את העניין בצורת ביטוי חיצונית ויאמרו - שכאשר אדם חטא מיד נברא מלאך חבלה. אותן מלאכי חבלה הנבראים מהעברות שהאדם פעל סובבים אותו והם הם המתנכלים ומתנגדים אליו. ואף שאין עין האדם יכולה לראות את אותם המחבלים, אך הם אלו שבפועל חוסמים, מפרעים, מפסידים, מעכבים ומזיקים אותו. אמנם דברים אלו נכונים ואמיתיים, אך צריך להבין מהי המהות העמוקה שנוצרת מחמת החטא. אותן מלאכי חבלה מחדשים ויוצרים לאדם תפיסת חיים שיש מי שיכול להתנגד אליו, ומכוח אותה תפיסה משתלשל אל הפועל הגמור כל מיני אופנים של התנגדויות. נמצא ששורש הכוח שמתנגד לאדם ומוליד בו פחדים - הוא החטא! כידוע ישנם אנשים שסובלים סבל נפשי חמור מחרדות ופחדים. אדם כזה יכול ללכת ברחוב ולהרגיש פחד, מחמת שהוא כבר שבוי בתפיסה שכל הזמן יש מי שרוצה להתנגד אליו. כאשר הוא נגש לקבל טיפול, מאבחנים את הבעיה כחיסרון בביטחון עצמי. על כן, מיעצים להם לשהות בסביבה נוחה, מעניקים להם רקע תומך וכי עוד עצות שונות ומגוונות מהן יותר אמיתיות ומהן פחות.

## שני תפיסות הנפש: הפנימית והחיצונית - אמת

חשוב לנו לחזור ולהבהיר, שעל אף שהסברנו והראינו כי קיימות שני תפיסות שונות החלוקות זו מזו: חיצונית בבחינת 'פחדו בציון חטאים' ותפיסת ביטחון פנימית. אך לא באנו לשלול את התפיסה החיצונית ולומר כי שקר היא, ורק התפיסה הפנימית אמת. אלא שני

התפיסות אמת! אלו הן שני חלקים ממשיים מציאותיים הקיימים באופן גמור בנפש - זו בחיצונית וזו בפנימיות.

נבאר בלשון לימודים, ליעקב אבינו היו שני שמות: יעקב וישראל. יעקב על שם - 'וידו אחזת בעקב עשו', וישראל על שם - 'כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל'. כלומר, בשונה מאברהם אבינו, שלאחר שהקב"ה שינה את שמו מ-'אברם' והוסיף לו את ה' בשמו וקראו 'אברהם'. מכאן ולהבא פקע ממנו שמו הקודם 'אברם'. כמו שאמרו חז"ל: כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה. לעומת זאת ביעקב אבינו אין הדבר כן, אלא גם לאחר שיעקב נתברך וניתן לו שם ישראל, לא פקע ממנו שמו הקודם. הסיבה העמוקה לכך, היא שהגם שנתחדשה מדרגה עליונה ופנימית יותר שנקראת ישראל, המהלך הקודם בבחינת יעקב לא הופקע, אלא הוא נשאר ונעשה לבחינת חיצונית הנפש.

שם יעקב זוהי מדרגת עקב, בבחינת המצוות שאדם דש בעקביו, ממילא ישנה בחינה של יעקב שחשש שמה גרם החטא, הבחנה של 'פחדו בציון חטאים'. לעומת זאת שם ישראל - הרי הוא נלחם בשרו של עשו ונצחו, והמלאך הודה לו על הברכות בעל כרחו, ממילא כבר התבטלה ההתנגדות, אין חטא ואין מי שישטין ויתנגד.

נמצא, כי יעקב וישראל אלו הן שני מדרגות בנפש האדם: יעקב בחיצונית וישראל בפנימיות. והאדם בעבודתו נע ברצוא ושוב בין שני המדרגות הללו. אדם שרוב זמנו שרוי בתפיסה החיצונית של יעקב, הרי שכל ימיו שטנו של עשו עומד עליו, מקטרג, נלחם ומתנגד אליו. לפיכך שגור בפיו בכל עת הלשונות שהוא חש שהיצר הרע והסיטרא אחרא מתגרים בו, מעכבים ומכשילים אותו. לעומת זאת, אדם שמתעלה למדרגת ישראל, הוא זך מחטא, הוא נלחם וניצח את הסיטרא אחרא וסלקו. כעת כבר לא נכון לומר על דבר שנראה כביכול שכשל או לא צלח שזה מחמת התנגדות יצר הרע וחילותיו, אלא כאן התפיסה היא שכך הם הדברים מלכתחילה, אין כאן לא עכבה ולא כשלון. אלא כך ארע, כי כך צריך להיות.

בראשית הבריאה האדם והעולם נוצרו בישרות ובתיקון - 'האלוקים עשה את האדם ישר'. אולם כיוון ש-'והמה בקשו חשבונות רבים', ואדם הראשון חידש את החטא, לכן נפלנו למדרגת העקב שהיא בחינת יעקב. לפיכך, דמותו של יעקב אבינו - איש תם, שהוא מעין דמותו של אדם הראשון, חקוקה בכיסא הכבוד כאות לתיקון על חטאו של אדם הראשון. והתיקון הוא עליה למדרגת תמימות וישרות, למדרגת ישראל - 'ישר-אל', שהיא בחינה של מעין גילוי של הישרות העליונה שקדמה לחטא. ואם כן, האדם לעולם בתנועה בין שני המדרגות: מחד 'ויאבק איש עימו' - ויגע בכף ירכו', הרי שהשטן יכול לפגוע במדרגת העקב, ברגלים, בעבירות שאדם דש בעקביו. ומאידך - 'שרית עם אנשים ועם אלוקים ותוכל', במדרגה העליונה כבר אין שטן המשטין, אין התנגדות, ממילא זהו התיקון שמחדש את תפיסת הביטחון הפנימית. ואכן, כעת עיקר שמנו הוא על שם ישראל - בני ישראל.



## הטעיית הביטחון העצמי - האדם סבור וחש שאין כוח המתנגד אליו

ההגדרה שנקראת 'ביטחון עצמי' יסודה בטעות, שהרי ממבט של יהדות - כל אדם שבוטח בעצמו באופן המוחלט והגמור של המובן, זה מחמת שלפי תפיסתו כוחו הוא כוח עצמי - שאינו מקבל כוחו מהקב"ה. ואם כן, הוא עושה מעצמו מעין בחינה של עבודה זרה, זוהי תפיסה של כפירה. אולם ההגדרה 'ביטחון עצמי' חילחלה לתודעת הציבור לאו דווקא כתוצאה מכפירה אלא מהעדר התבוננות או מהתבוננות חיצונית ורדודה על מהלכי החיים.

נתן מספר דוגמאות פשוטות ונמוכות על מנת להמחיש בצורה ברורה מהיכן נובע כוח הביטחון ברובד הנמוך ביותר בנפש.

אדם רוצה ליטול ספל מים המונח בקרבתו, לברך ולשתות. התפיסה החיצונית אומרת - ודאי שאצליח להרים את הספל ולשתות. ואכן זהו טבע בני האדם הפשוט - הם מרגישים שאין להם שום בעיה ליטול את הספל לידם ולשתות. לעומת זאת, בני אדם בעלי מדרגת אמונה גבוהה ותפיסה פנימית, מבינים וחשים היטב בלבם שאין שום הכרח וערובה שהם יצליחו לבצע גם פעולה קלה ופשוטה כעין זו.

המקור לביטחון המורגש ברובד התפיסה החיצונית בנפשות בני האדם, בוודאות הגמורה שהם יצליחו להרים את הספל, נעוץ בכך שבפעמים קודמות הם ביצעו משימה פשוטה זו בקלות וללא כל קושי, ולכך הם חשים - שכבר אין שום כוח שמתנגד לפעולה זו. על דרך זו, תפיסת הביטחון העצמי הולכת ומתפתחת וצומחת בנפשים, עם ריבוי הפעולות המוצלחות והמצבים היציבים בהם תחושתם שאין שום כוח היכול להתנגד אליהם, וממילא הם בוטחים בכוחם. אולם תחושה זו - שאין מי שמסוגל להתנגד לאדם, אין יסודה בתפיסת המציאות האמיתית, אלא זו אשליה מעולם הדמיון שחלה על חולשת המודעות של בני האדם. שהרי גם ביחס לפעולה הפשוטה של הרמת ספל, במוקדם או במאוחר תחול תמורה. כי בעתיד, כדרך כל הארץ אנשים הולכים ומזדקנים, כוחות הגוף החומרי הולכים ונחלשים, וכבר לא כל כך ברור שנצליח להגביה את הספל בעצמנו ולשתות. או אז הביטחון במסוגלות להרים את הספל ילך ויוכחש ויתערער, עד שבסופו של תהליך כבר נהיה בטוחים להפך - שאין כוחנו עומד לנו עוד. לפיכך מובן שבדבר שיכולה לחול בו תמורה, לא שייך לבטוח בו גם טרם שחלה התמורה.

פרט לתמורת הזיקנה, אילו אותו אדם היה רואה שמשוהו בסביבתו מתכוון להתמודד גם הוא על אותו ספל מים - לקחתו לעצמו, הוא כבר לא היה כל כך בטוח בהצלחתו להרים את הספל, כיוון שהדבר תלוי בתחרות - מי יקדים את מי, כלומר יש מי שמתנגד. אלא שבמצבים הפשוטים, האדם לא מבחין בסיבות להתנגדות, הספל מונח לפניו ולכאורה אין שום מניעה שהוא יצליח ליטול אותו ולשתות את תוכנו, ולכך הוא חש בטוח ביכולתו. אולם אין זה ביטחון אמת, כי מי אמר שאם הצלחנו לבצע פעולה פשוטה

זו מספר פעמים, שבפעם הזו לא תצוץ איזושהי התנגדות שתמנע מאיתנו מלהצליח. כמו כן, יתכן וישנן מעכבים שמחמת צמצום ביכולת הקליטה של האדם, הוא אינו מבחין בהם. ואכן, כל אדם פעמים נתקל במקרים שמסיבה עלומה, למרות שהיה נראה שאין כל מניעה מלהצליח לשתות מתוכן הספל, אך לבסוף הספל נפל ונשבר, ותוכנו נשפך.

על מקרים מעין אלו, שתי תפיסות החיים שתארנו לעיל יביטו מכיוונים שונים: מצד התפיסה של 'פחדו בציון חטאים' - זה נראה שהיצר הרע וחילותיו מנעו ממנו לשתות. כי מגיע לו צער הצמאון או בכדי להחליש ולהכחיש גופו שלא יהיה לו כוח לעבוד את בוראו. מאידך, מצד תפיסת הביטחון - האדם בוטח כי נמנע ממנו לשתות את תוכן הספל מחמת שכך היה ראוי מלכתחילה - שהוא לא ישתה. ואכן, פעמים אירעו מקרים כאלו לרבותינו, והם שיערו שמה הספל או תוכנו היה פגום, ומשמים נמנעה מהם תקלה.

אנשים סבורים לתומם שלכאורה מה יותר פשוט מכך שאדם יבטח בכוחו העצמי להצליח להרים ספל שתיה. אך האמת המוחלטת הינה שלא שייך בשום מציאות נבראת שלא יהיה לה התנגדות. המציאות היחידה בלבד שאין לה התנגדות הוא רק הקב"ה. על כן, גם כאשר אדם ניגש לבצע פעולות פשוטות לכאורה, הכוח הבוטח לא אמור להיות מיוחס ליכולתו העצמית, כי מצד האדם אין זה בלתי מן הנמנע שהוא יכשל להפיק את רצונו לפועל. אלא מחמת חסרון מודעות והתבוננות, האדם כביכול 'גונב' ומייחס בדמיונו לעצמו את כוחו של הקב"ה - שאין לו מתנגדים. ומכאן הוא שואב ביטחון עצמי ביכולתו, בכישרונו, בתכונותיו וכוחותיו. זוהי הטיה של הכוח הבוטח שבנפש, שבמקום לבטוח במקור האמיתי בבעל הכוח שבאמת אין לו שום התנגדות, האדם מייחס לעצמו את הכוח הזה.

כאן הגדרנו את נקודת ההטעיה ממנה נולדה תפיסת הביטחון העצמי - כוח הביטחון שבנפש קיים היכן שהיא תופסת שביחס לפעולה מסוימת אין שום כוח שיכול להתנגד אליה.

מכיוון שאנשים זורמים במהלכי החיים בלא מחשבה והתבוננות, הם באים לכלל התפיסה המוטעית שביחס לפעולות מסוימות יש בהם כוח עצמי שאין לו התנגדות. כמעט אצל כל אדם קיים כוח כזה בנפש. לרובן ככולן זה קיים ביחס לפעולות הקלות והפשוטות שכביכול מסורות לגמרי ביד האדם, וממילא הוא בטוח בכוחו העצמי לבצען. בפעולות היותר קשות ומורכבות, שיש סיכוי ויש סיכון לכישלון, רמת רגש הביטחון המדומה משתנה יחסית לרקע ולנסיגונו האישי של כל אדם. מי שכביכול נחשב בעיני עצמו כ'מוצלח' ביחס לתחומי פעולה מסוימים, אזי הוא יותר בטוח בכוחו. ואחרים יחושו שבאותם התחומים הם כבר זקוקים לסייעתא דשמיא - לסמוך ולבטוח בקב"ה.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת דע את ביטחונך.



דקליפה, חושך נורא. כחלק מכך, הגיע נגיף זה שצורתו "כתר".

הכתר הוא בבחינת "השכל הנעלם מכל רעיון". ולכך כל צורת הופעתו ברצוא ושוב, באופן בלתי ברור ומסודר, אלא באופן של שינוי ודילוג.

אור הכתר הוא בבחינת רצוא ושוב (מטי ולא מטי), ולכך הופעתו בצורה זו.

כחלק מכך בא החיסון, אולם אין בכוחו לסלק את גילוי מדרגת הכתר, כי כבר קביעה וקיימא, עד ביאת משיח, ועד בכלל.

אלא, הוא חלק מצורת הופעת הכתר, באופן של רצוא ושוב, גלוי ונעלם. ולכך אין בכח החיסון לסלק לגמרי את אור הכתר.

ואור הכתר ימשיך להאיר בצורות שונות ומתחלפות, פעם בכה ופעם בכה, ויתעה ויבלבל הרואים.

## מבט על התקופה וגזירות השלטון בא"

שלום לכבוד הרב שליט"א. חשוב לנו לשמוע את דעת הרב לגבי מה שקורה היום: השבתת כל מוסדות הלימוד של התורה והתפילה בארץ.

יש שתי קבוצות בעם היום, תלמידי הגר"ש אורי"ב זצ"ל, שנלחמים על הלימודים שלהם, וגם מקבלים מכות על ידי השוטרים בגלל שהם פותחים את תלמודי התורה ולא מוכנים להפסיק את לימודי הקודש, כי הם אומרים שיש כאן גזירת שמד מתוכננת של הערב רב שכל מטרתם להשביט את התורה, וכנ"ל סטאמר ועוד... מצד שני יש את הצד הליטאי, והצד הספרדי בחלקו הגדול אם אפשר לומר, שאומרים להקשיב להוראות הרופאים ומשרד הבריאות. מה דעת הרב, איך צריך לנהוג, מלחמה או לקבל את הגזרה?

### תשובה:

הבעיה היא שעל ידי זה נעשה חיבור לשלטון.

היה נצרך להעמיד ב"ד חשוב מ"נקיי הדעת" שבדור, שבפניו יבוא כל מקרה ומקרה לגופו - שיכריעו בו.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

ושורש יסוד דאבא ביסוד דעתיק, וכמ"ש בפירוש האריז"ל בספד"צ וז"ל, כל השפע מושך האור א"ס ע"י יסוד דעתיק, ויסוד דעתיק נותן בפרצוף אבא דרך ראשו, ומשם יורד דרך ח"י חוליון עד יסוד אבא. והארת יסוד אבא בפורים, הוא מהארת "אריך". ודו"ק היטב. ושלמות הארה זו, צירוף של ל"ב נתיבות חכמה - אבא, וני' שערי בינה, ונעשה לבן, לב-ן, כנודע. עיין עמק המלך (שער יא, פ"יז) והוא נתיב "לא ידעו" עיט, בחינת לא ידע, וזהו הארת פורים.

## האם "עד דלא ידע" בשנה זו שונה משאר שנים

לכבוד הרב. כל שנה אני שותה יין כדי לקיים את מצוות "עד דלא ידע" בפורים. האם השנה שונה מכל השנים האחרות (בגלל קורונה)?

### תשובה:

כבר בואר שאור המאיר בזמן זה עד ביאת משיח ועד בכלל, הוא אור הכתר. ובו אמרו תכלית הידיעה שלא נדע.

וזהו כל מדרגת חיוב השתיה "עד דלא ידע".

ומעתה ואילך כל השנה מאיר אור הפורים באופן ניכר ביותר. ולכך, עיקר הארה זו הופיעה בארץ ישראל שהיא מקור הכל - באדר שנה שעברה תש"פ, וכבר אמרו בירושלמי שכל חודש אדר כשר למקרא המגילה, כמ"ש והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליו"ט.

ועתה מאיר בגילוי האור שפורים ראש לכל המועדים, כמ"ש ר"י מברסלב.

ולכך יש להמשיך הארה זו לכל השנה, ברצוא ושוב. פורים לא ידע, חנוכה חכמה מאין תמצא, וחוזר חלילה כל הימים.

## מבט פנימי על החיסון שאין בכוחו לסלק את אור הכתר לגמרי

ברצוני לשאול מהי התבונה של הרב על החיסון? הגדולים (בא"י ובאמריקה) לא כולם מסכימים עם החיסון אם לקחת אותו או לא. האם הרב יכול להרחיב בענין החיסון? ומה מייצג החיסון בזמן הזה?

### תשובה:

כבר נתבאר בהרחבה שבזמן זה מאיר אור ה"כתר", מחד כתר דקדושה, אור התמימות והאמונה שלמעלה מן השכל. ומאידך כתר

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין נטילת ידים

ידיו מקנח ידיו בעפר<sup>1</sup> ובצרור ובקסמית<sup>2</sup>. כאן הגמרא דנה מה יעשה אדם שאין לו מים. ומביאה הגמרא ראייה להאי צורבא מדרבנן מכך שבפסוק בתהלים מוזכר נקיון ולא מים. א"כ עולה מהגמרא שכל מעשה נקיון מוגדר כרחיצה ולא דוקא במים. ועוד נחזור לסוגית אין לו מים.

**הברכה על רחיצת ידים** [\*] והנה בסוגיה זו לא דנה הגמרא בברכה על נט"י שחרית, אלא רק ברחיצה עצמה. ענין הברכה מובא בסוגיה בדף ס' ע"ב. הגמרא מביאה שם ברכות רבות ולא תמיד בסדר ברור: אשר יצר, המפיל, אלקי נשמה, לשכוי בינה, פוקח עורים, מתיר אסורים, מלביש ערומים, זוקף כפופים, רוקע הארץ, המכין מצעדי, שעשה לי כל צרכי, אוזר ישראל, עוטר ישראל, מתעטף בציצית, מניח תפילין, נטילת ידים, המעביר חבלי שינה, עי"ש לטעמי הברכות. וצ"ע למה הביאה הגמרא את ברכת נטילת ידים לאחר הברכות על ציצית ותפילין. עכ"פ נוסח הברכה שמביאה הגמרא הוא, אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידים, למרות שברור שנטילת ידים אינה מצוה מה"ת. והנה יש לדקדק בנוסח הברכה, למה אומרים נטילת ידים בעוד שבסוגיות מוזכר רק רחיצת ידים [בסוגיה בדף ס' הלשון היא כי משי ידיה, ומשי הוא רוחץ בארמית]. עוד יש לברר האם צריך כלי לרחיצת ידים, דבשתי הסוגיות לא מוזכר כלי כלל. ולקמן הדברים יתבררו.

**שיטת הרא"ש** [ג] נתחיל להתבונן בטעמים מדוע תקנו רחיצה בשחרית ותקנוה עם ברכה. הנה הפרי מגדים (א"א סי' ד' א') מביא ד' שיטות, הרא"ש הרשב"א האורחות חיים והזוהר. ולקמן נזכיר שיטות נוספות. נתחיל בשיטת הרא"ש (פ"ט אות כ"ג). "לפי שידיו של אדם עסקניות הם וא"א שלא ליגע בבשר המטונף בלילה. תקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל". והנה לכאורה זה שהידים מטונפות הוא סיבה לרחצם, אבל אינו סיבה לברך על הרחיצה<sup>2</sup>. אלא צ"ל שהברכה היא על כך שרוחץ ידיו

**דין רחיצה במקדש ומחוץ למקדש** [א] כתוב על הכיור בפרשתנו "וידבר ה' אל משה לאמר, ועשית כיור נחשת וכונו נחשת לרחצה, ונתת אותו בין אהל מועד ובין המזבח, ונתת שמה מים. ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם. בבואם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו, או בגשתם אל המזבח לשרת להקטיר אשה לה' וכו'". הרי שמבואר בפרשה שהיה לכהנים במקדש דין רחיצת ידים ורגלים קודם עבודתם, ושימש לכך כלי הנקרא כיור. אמנם כידוע דין רחיצה אינו רק במקדש, אלא חכמים תקנו דיני רחיצה גם לכלל ישראל. אחת מתקנות הרחיצה, שהיא הרחיצה בשחרית, מובאת בברכות (ט"ו א'), "ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלימה". לקמן נראה שלרשב"א מקור תקנה זו הוא מהכיור. והנה מלשון הגמרא משמע שר' יוחנן בא ללמדנו הנהגה נכונה ואינה ממש חובה, אבל למעשה קבלוהו עליהם כנס"י הנהגה זו הלכה למעשה, ובסוף הסוגיה שם משמע שכבר האמוראים התייחסו לכך כאל חובה לכל דבר. ויש להעיר שגם אדם שלא נפנה מחויב ברחיצת ידיו וגם יברך (עי' שו"ע או"ח סי' ד' ד' ובלבוש שם). מ"מ בודאי ראוי להתפנות קודם. ועי' במ"ב (סי' ד' סק"ד) שהקם משנתו יטול ידיו בלי ברכה להסיר את רוח הרעה, ויתפנה, ויטול ידיו בשניה עם ברכה, לצורך תפילה, והדברים יובנו יותר בהמשך המאמר.

**ארוחץ בנקיון כפי** [ב] איתא בהמשך הגמרא "אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב ארוחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'". הרי שהגמרא סומכת את דין הרחיצה לפסוק בתהילים (כ"ו ו'). אמנם פסוק זה אמר דוד המלך על עצמו, ואין מדובר כאן בכהן הרוחץ ידיו בכיור לצורך עבודת המזבח וכד'. ממשיכה הגמרא "א"ל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארוחץ בנקיון ולא כתב ארוחץ כפי". עי' ברש"י שרבא בא לומר שהרוחץ ידיו מקבל שכר כאילו טבל כל גופו. "אמר ליה רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר מי שאין לו מים לרוחץ

1 לכאורה עפר זה צריך להיות יבש, דאם הוא לח לא יועיל לנקיון ולכאורה גם לא לטהרה. וקצת ראייה לכך במ"ב (ד' סקניז') שמוסיף טלית יבש לרשימה, עי"ש.  
2 אבל עי' ברשב"א (תשובות ח"א תש' ק"צ) שכותב שהראב"ד היה מצריך לברך על נט"י כל פעם שהיה מברך אשר יצר. א"כ ע"כ תיקנו ברכה על עצם פעולת נקיות הידים. אבל הרא"ש (תשובות כלל ד' תש' א') והרשב"א (שם) חולקים על הראב"ד.

# בענין נטילת ידים

דלקיחה. אמנם המצוה היא לא לקחת את הכלי, אלא לרחוץ את הידים, אבל מכיון שצריך כלי לרחיצת הידים, רצו להזכיר גם את הכלי בברכה. א"כ לתיו"ט טעם מטבע הלשון הוא צירוף של טעם הרא"ש וטעם עצמו. טעם שלישי מצינו ברבינו מנוח (על רמב"ם הל' תפילה פ"ז ה"ד), שכתב שהוא מלשון וינטלם וינשאם (ישעי' ס"ג ט'), משמע שמטבע הלשון הוא ע"ש הרמת הכלי ביד ולא סתם לקיחתו כתיו"ט. מ"מ גם רבינו מנוח מביא את הפירוש שהוא מלשון נטלא.

## לדעת הרשב"א צריך כלי לרחיצת ידיים בשחרית

[ה] נתבונן עתה בשיטת הרשב"א (תשובות ח"א תש' קצ"א, ועי' גם בתש' ק"צ). תש' זו מובאת ברובא הגדול בבית יוסף (סי' ד'). כתב הרשב"א "שאלת עוד למה תקנו ברכת על נטילת ידים בשחרית? שברכה זו לא נתקנה אלא על הפת בשעת סעודה". השואל אינו שואל על עצם רחיצת הידים בשחרית, אלא הוא שואל על הברכה, וכלול בשאלה למה תקנו מטבע לשון של נטילת ידים, שמתאים לסעודה ולכאורה אינו מתאים לרחיצת שחרית, שהוא מעשה של נקיין בעלמא, ואין לו דין של כלי. עונה לו הרשב"א "איברא כך נהגו בכל מקום לברך בשחר על נטילת ידים ומקפידים בה בכל תנאי הנטילה כבשעת סעודה". לכאורה ישנה כאן מחלוקת בין הרא"ש לרשב"א, דהרי ברא"ש משמע שאין צורך להקפיד על כל כללי הנטילה כבשעת הסעודה, וכבר הזכרנו לעיל שמשמע שלשיטתו הרחיצה אינה טעונה כלי, למרות מטבע הלשון. ממשיך הרשב"א, "ואני לא מצאתי בשום מקום דבר מבורר שיצטרך אדם ליטול ידיו שחרית בכלי". משמע ברשב"א שהבין, בניגוד לרא"ש, שמכיון שמטבע הברכה היא נטילת ידים, א"כ א"א שלא להשתמש בכלי, אבל לא ברור לרשב"א מה המקור לכך שצריך כלי לנט"י שחרית.

## שיבתא ובת מלך [ו] והנה כדי לדון בהמשך דברי הרשב"א,

צריך בהקדם להזכיר כמה גמרות בש"ס. הנה ביומא (ע"ז ב') ובחולין (ק"ז ב'), מובאת ברייתא בענין רוח רעה ששורה על הידים שמקורה בשד ששמו שיבתא. ואם המאכילה בנה בלא ליטול ידה, מסכנת את בנה דשמא יזיקנו שיבתא. ועי' בתוס' המבארים את הסכנה, ועי' בגליון הש"ס ביומא שמביא מהערוך ביאור קצת שונה בסכנה. ועי' ברש"י שהסכנה היא דוקא אם לא נטלה ידה שחרית, אבל התוס' שם כותבים שאפילו נטלה ידה שחרית, צריכה לחזור וליטול כאשר מאכילה בנה. ומוסיפים התוס' שהאידינא תו לא חיישינן לאותו שד. ובמסכת שבת (ק"ח ב', ק"ט א'), מוזכר שד נוסף ששורה על הידים, ויש לה שני שמות, בת מלך ובת חורין (כך כתב הערוך בערך בת חורין, ועי' בהגהות הב"ח), ומקפדת עד שירחוץ ידיו ג' פעמים. כלומר אינה מסתלקת עד ג' רחיצות. ועי' בתוס' ישנים

לכבוד אמירת הק"ש והתפילה. וכך משמע בסוף דבריו שכתב "לא תיקנו נטילת ידים אלא לק"ש ולתפילה". ולפ"ז מי שקם מוקדם ללמוד תורה ומתפלל רק לאחר זמן, לכאורה לדעת הרא"ש יברך רק לאחר הלימוד [כאן הרב העיר בשולי הדף יש לברך עובר לעשייתו, לא נאמר דבר זה בשיעור] וקודם התפילה ולא קודם הלימוד<sup>3</sup>. ויתר על כן, כותב הרא"ש להדיא שיכול לרחוץ ידיו בלי לברך, ואח"כ לברך כל ברכות השחר, [כאן הרב כתב בשולי הדף תיקנו סדר של ברכות אולם מנ"ל לברך בנפרד אם אין המשך של מעשים נטילה ברכות ותפילה, ולא הבנתי מה בא הרב לומר] ורק אח"כ לברך על נט"י, קודם הק"ש והתפילה. ויש לדון לשיטת הרא"ש בציור שאדם יודע שלא נגע בלילה בבשר המטונף, האם רשאי לברך על נט"י. דלמרות שאין הברכה על עצם הנקיין, אבל אם אין סיבה לרחוץ את הידים, לכאורה א"א לברך על הנטילה<sup>4</sup>. ונראה שלכן במנחה ומעריב לא תיקנו לברך ענט"י קודם התפילה בדב"כ אין הידים מטונפות וא"א לברך, משא"כ קודם שחרית בד"כ הן מטונפות (עי' ט"ז סי' ז' סק"א). אבל הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד, הל' ברכות פ"ו) פסק שלפני כל תפילה רוחץ או מנקה ידיו ומברך על נט"י, אפילו אינו יודע להם לכלוך, וכן סובר הראב"ד מדלא השיג עליו.

## ג' שיטות בבאור מטבע הלשון נטילת ידים [ד] והנה

הרא"ש דן גם במטבע הלשון נטילת ידים, "וראו היה לברך על נקיות ידים. אלא על שם שתיקנו בנטילת ידים לאכילה לברך ענט"י לפי שצריך ליטול מן הכלי, והכלי שמו נטלא בלשון הגמרא, לכך תיקנו נמי לברך על נטילת ידים<sup>5</sup>. והנה משמע ברא"ש שלמרות מטבע הלשון, בפועל אין צריך כלי לנט"י שחרית, וכ"כ בב"י (סי' ד'), והביא שם עוד שלמדו כן ברא"ש. ובהמשך דבריו כותב הרא"ש שאם אין לו מים, ומנקה בעפר וכדומה, יש לברך על נקיות ידים, וכן פסק השו"ע (סי' ד' סע' כ"ב), ועי' במג"א (שם סק"ה) שנוטה לומר שלעולם יברך על נטילת ידים, ומביא ראיה מפסק השו"ע עצמו (סי' קנ"ט סע' כ'). והנה התוס' יו"ט (ברכות פ"ח מ"ב) מבאר שא"א לומר שכל הטעם למטבע הלשון נטילת ידים בא מהשם נטלא לכלי. חדא דא"כ היה צריך לברך על נטלת ידים ולא נטילת ידים. ועוד, שמצינו בגמרא גם שם כוזא לכלי לנטילת ידים, ומאי חזית לתפוס שם אחד ולא השני. לכן התיו"ט עצמו סובר שמטבע הלשון בא מנטילה במובן של נטילת לולב, דהיינו במובן

3 אבל למעשה הרא"ש (תשובות כלל ד' תשי' א', מובא בחלקו בב"י סי' ד') פסק שהמשכים ללמוד יברך ענט"י ואשר יצר ואלקי נשמה וכל סדר הברכות עד ברכת התורה. ולמרות שהשואל (בנו בעל הטורים) שאל אם יחזור ויברך בבית הכנסת את ברכת ענט"י, הרא"ש לא ענה לו להדיא, ומשמע מתוך דבריו שלא יחזור ויברך. וצ"ע איך דבריו בתש' מתישבים עם דבריו בש"ס.

4 ואולי יצריך הרא"ש ליגע במקום המטונף כדי שיוכל לברך, על דרך עצת השל"ה המובא במג"א סי' קס"ה סק"ב.

5 צ"ל שלדעת הרא"ש השם נטלא קדם לתקנת הברכה על רחיצת ידים.

# בענין נטילת ידיים

ובריטב"א ביומא שמביאים בשם ר"ת ששיבתא דיומא אינה הבת מלך דשבת<sup>6</sup>. וא"כ לסלק את שיבתא סגי בנטילה אחת ואין צורך בג"פ. נחזור עתה לתשי' הרשב"א. הרשב"א סובר שדי ברחיצה להסיר את הרוח הרעה דשיבתא ודבת מלך, דבגמרא לא מוזכר שצריך כלי לכך. אמנם הב"י מביא זוהר (וישב קפ"ד ב') שרוח טמאה שורה על האדם בשעת שנתו, ובבוקר מסתלקת, מלבד שממשיכה לשרות על ידיו וצריך נטילת ידיים בכלי לסלקה לגמרי. אבל הרשב"א לכאורה לא הכיר את הזוהר. ממשיך הרשב"א וכותב "ואי משום תפילה וקרית שמע די ברחיצה או בנקיון עפר וצרורות". כאן הרשב"א מביא את שיטת הרא"ש, דמשום ק"ש ותפילה לא צריך כלי ודי ברחיצה. והנה קודם שנמשיך עם הרשב"א נתבונן בהקדם בשיטות נוספות הדנות בסילוק הרוח רעה.

**שיטת האורחות חיים והזוהר** [ז] הטור בסי' ד' כותב "וירחץ בנקיון כפיו ויברך בא"י אמ"ה אקב"ו על נטילת ידיים, וידקדק לערות עליהם שלשה פעמים מפני שרוח רעה שורה על הידים קודם נטילה ואינה סרה עד שיערה עליהם ג"פ". הרי שמבואר בטור שישנה רוח רעה אבל אינו מבואר איזו רוח רעה. והנה הב"י (סי' ד' ד"ה ואם השכים ללמוד) מביא את שיטת האורחות חיים (הלכות נט"י אות י"א), שסובר שהבת חורין תליא בלילה ולא בשינה, ולכן מי שהשכים קודם עמוד השחר, ונטל ידיו, צריך ליטול ידיו פעם נוספת בבוקר משום הבת חורין. לפ"ז מדייק הדרכי משה (אות ב'), שמי שישן ביום אינו צריך נט"י משום הבת חורין. מאידך בזוהר הנ"ל שמביא הב"י משמע שהטעם שצריך נטילת ידיים שחרית הוא לאו דוקא בגלל שזמן השינה הוא בלילה אלא בגלל עצם השינה, דאז הנשמה מסתלקת, ורוח טומאה שורה על הגוף. ולכאורה בשינה ביום לא שנא, דמשמע בגמרא בסוכה (כ"ו ב') ובזוהר יוגש (ר"ז א') שבכל שינה מעבר לשיתין נשמי, טעים טעם דמותא ושליט ביה סטרא דרוח מסאבא. ומשמע בפשטות דלא שנא שינה בלילה ולא שנא שינה ביום. ועי' בב"י (סי' ד' ד"ה ואם השכים ללמוד), שהסתפק בכך לגבי שינת היום. והנה בזוהר דוישב למרות שכתוב שצריך כלי לסלק את הרוח טומאה, אבל לא מוזכר שצריך ג' פעמים, דזה כתוב רק בגמרא בשבת. עכ"פ מצינו ב' טעמים נוספים מדוע צריך נט"י שחרית, האחד בגלל הלילה (האורחות חיים) והשני בגלל השינה (זוהר), ובזוהר מפורש שצריך כלי. ע"כ ראינו את הד' שיטות שהזכיר הפמ"ג. עתה נתבונן בשיטות נוספות.

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

פ"ד) לאחר שמביא (בה"א) שטהרת ידיים היא אחת מחמישה דברים המעכבים את התפילה אף על פי שהגיע זמנה, מבאר (בה"ב), "טהרת ידיים כיצד. רוחץ אדם ידיו במים עד הפרק ואחר כך יתפלל". ובהמשך (ה"ג), "במה דברים אמורים שאינו מטהר לתפילה אלא ידיו בלבד, בשאר תפילות חוץ מתפילת שחרית. אבל בשחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו, ואחר כך יתפלל". א"כ מפורש ברמב"ם שדין הרחיצה היא לשם טהרה, ולא לשם נקיון, משום שטהרה נחוצה לתפילה, וכבר הזכרנו שהרמב"ם פסק (פ"ו ה' ברכות) שנטל ידיו ומברך אע"פ שאינם מלוכלכים. א"כ פשוט שהרמב"ם אינו סובר כאורחות חיים או כזוהר, דהרי אינו מזכיר כלל רוח רעה<sup>7</sup>. וגם אינו מזכיר כלי. וגם משמע ברמב"ם שמי שפטור מן התפילה מאיזו סיבה, כמו כן פטור מטהרת ידיים. אמנם אפשר שראוי שירחוץ לשם נקיון, אבל לא בכך עוסק הרמב"ם כאן. א"כ קרובה שיטת הרמב"ם לשיטת הרא"ש, שהתפילה מחייבת טהרת ידיים, וטהרת ידיים היא ע"י רחיצה. אמנם החילוק הוא שהרא"ש סבר שהטעם לברכה הוא משום נקיות והרמב"ם סבר שהוא ענין טהרה. ועוד חידוש ברמב"ם הוא שבשחרית צריך גם לרחוץ פניו ורגליו מלבד ידיו.

**השגת הראב"ד** [ט] והנה בדין רחיצת רגליו אפשר שעשה היקש מנפשיה לרחיצת הכהנים בכיור [על דרך הרשב"א שנביא לקמן], וכן כתב רבינו מנוח. אבל אם מכיור ילפינו, קשה, למה לי רחיצת פנים, הרי אפילו הכהנים במקדש לא נצטוו על כך. אמנם רבינו מנוח והמגדל עוז הביאו כעיקר המקור לרמב"ם את הברייתא דשבת (נ' ב') "חייב אדם לרחוץ פניו וידיו ורגליו בכל יום בשביל קונוהו". ושם מצינו מקור גם לרחיצת פנים. והנה הראב"ד על אתר השיג על הרמב"ם דוקא מדין רגליו ולא מדין פניו שלכאורה הוא חידוש גדול יותר. אמנם עי' בנודע ביהודה (תנינא, או"ח סי' ק"מ) שאין כוונת הראב"ד להקשות מנין לרמב"ם דין רחיצת רגלים, אלא כוונתו להקשות ממש"כ הרמב"ם לקמן בפ"ה ה"ה שאין מתפללים ברגלים מגולות (וסנדלים בלי גרבים נחשבים לרגלים מגולות), ואם מתפלל כאשר רגליו אינן מגולות, בפשטות אין צורך לרחוץ את הרגלים. א"כ ס"ל לראב"ד שצריך היה הרמב"ם לחלק ולומר שדין רחיצת רגלים הוא רק במקום שמתפללים ברגלים מגולות. ולענין למה לא הקשה הראב"ד מדין רחיצת פנים, כתב שם הנוב"י שהראב"ד מסכים לדינו של הרמב"ם ע"פ הברייתא בשבת. למעשה מהלך הנוב"י מובא בקיצור גם במאירי (קונטרס בית יד בסוף פירושו על ברכות). ועי'

7 אמנם עי' בהל' שביתת עשור פ"ג ה"ב שהביא את החשש משיבתא בסוגיה דיומא שהזכרנו לעיל, ועי' בלח"מ שם שהעיר על הסתירה.

6 יתכן שלפי רש"י שיבתא ובת מלך הם אותו שד, דשניהם שורים על היד רק קודם נטילת ידיים שחרית, ולא מוזכר ברש"י הסכנות שמביאים התוס' והערוך, ודו"ק.

# בענין נטילת ידיים

שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר. ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו". הנה משמע ברשב"א שברכת נט"י היא אחת מברכות השחר שהזכרנו לעיל מברכות (ס' ב'), שהן ברכות הודאה שאנו מברכים כל יום מכיון שבכל בוקר אנו כבירה חדשה. למרות שמטבע הלשון היא כמובן ברכת מצוה כמו תפילין וציצית שהזכרו שם, אבל עיקר ענינה היא ברכת הודאה. והטעם שנתקנה הברכה בלשון מצוה בשונה משאר הברכות היא בגלל שבמעשה היא דומה למצות רחיצת הכהנים בכיור שבמקדש. וממילא גם מעשה הרחיצה דידן נעשה בכלי דומיא דכהנים שרחצו בכיור שהוא כלי. וענין ההודאה הוא על כך שאנו זוכים להתקדש במעשה נטילת הידים, דומיא דכהנים המתקדשים ברחיצתם לעבודה. אבל אלמלא שמצינו בכהנים עבודת רחיצה, לא היינו יודעים שיש בכך התקדשות, אלא היינו סוברים שהרחיצה היא מעשה נקיין בעלמא. נתבונן עתה כיצד האחרונים הבינו את הרשב"א.

**ביאור הט"ז והמג"א ברשב"א** [יב] הנה הט"ז (סי' ד' סק"א) בתחילה הביא את שיטת הרא"ש ואח"כ את שיטת הרשב"א, "בשחרית נעשה כבירה חדשה וכו' ע"כ תיקנו נטילה בעת ההיא וכו'". וצ"ע, דהט"ז שאינו מזכיר לא כהנים ולא כיור, אינו מבאר מדוע בריה חדשה צריכה ליטול ידיים, ומדוע לברך על כך. המג"א לעומתו (סק"א) העתיק את תורף דברי הרשב"א וכלל בו את הדומיא לכהן המתקדש לעבודתו מן הכיור. הפמ"ג (א"א א') עמד על החילוק בין המג"א לט"ז. ונראה שהט"ז הבין שההודאה בברכת ענט"י היא על עצם זה שיש לאדם ידיים, ויתר על כן, על כך שיש לו ידיים טהורות. כמו שאדם מודה כל יום ברוך שלא עשני גוי וברוך פוקח עיורים, כך הוא מברך ברוך שנתן לי ידיים. רק כל זמן שהידיים טמאות כלומר מטונפות, א"א לברך, לכן צריך קודם לטהר אותם, וממילא מטבע לשון הברכה הוא על נטילת הידים המטהרת, אבל הכוונה היא על עצם זה שיש לאדם כביכול ידיים חדשות וטהורות כל בוקר. כך לכאורה זה הבין הט"ז ברשב"א, ולכן לא הזכיר את הכיור. אבל המגן אברהם שהזכיר את הכיור והכהנים, למד על דרך שבארנו לעיל. השבח הוא על כך שזכינו לידיים טהורות הראויות לעבודת התפילה, דומיא דכהנים שע"י מצות הכיור זכו לידיים טהורות הראויות לעבודות המקדש.

**שיטת הלבוש** [יג] נתבונן עתה בלשון הלבוש. "כל אדם הקם ממטתו שחרית, בין עשה צרכיו בין לא עשה צרכיו", הרי למדנו שהחיוב לברך ענט"י אינו תלוי בהתפנות. "חייב לרחוץ ידיו במים אם יש לו, כדי שיקרא קריאת שמע ויתפלל בנקיות ובטהרה". בעוד שברא"ש מזכיר רק נקיות, הלבוש מוסיף

בכס"מ שהבין שהראב"ד לא סבר שהברייתא דשבת נאמרה לענין תפילה, ולפי הבנתו בראב"ד לא מתורץ למה לא הקשה הראב"ד מרחיצת פנים דהוא חידוש טפי.

**מאי שנא שחרית לרמב"ם** [י] והנה למרות שכאמור רבים הבינו שמקור הרמב"ם הוא בברייתא דמסכת שבת, אבל רש"י שם וכן הראב"ד אליבא הכס"מ, לא פירשו כך את הברייתא, דלא משמע כ"כ שהברייתא מיירי בהכנה לתפילת שחרית. ובציור שאדם קם לאחר זמן התפילה, הרי משמע ברמב"ם ששוב אין עליו חיוב לרחוץ לכבוד התפילה שהרי עבר זמנה, ומאידך לכבוד קונוהו אין סיבה שלא ירחץ פניו ידיו ורגליו, וצ"ע. מאידך אם למד הרמב"ם דינו מהכיור, ג"כ יש להקשות, חדא דלא מצינו זאת בגמרא, ועוד דא"כ מנליה רחיצת פנים, ועוד דמאי שנא שחרית משאר התפילות. והנה את הקושיה השלישית תירץ התורה תמימה (כי תשא ל' אות ל"ב). דהרי הרמב"ם סובר (ריש הלכות תפילה), שישנה מצות עשה להתפלל כל יום, אמנם לא מנין התפילות ולא לשון התפילות ולא זמן התפילות הם מה"ת. ונראה דס"ל לרמב"ם שאת המצוה דאורייתא אדם מקיים בבוקר בקומו משנתו, דהיינו בתפילת שחרית, ולכן לכבוד תפילה זו ראוי להתכונן טפי מלשאר התפילות, ולכן ראוי גם לרחוץ פניו ורגליו ולא רק ידיו. ועד"ז תירץ גם הפמ"ג (מ"ז א'). אמנם הפמ"ג הקשה הרי היום הולך אחר הלילה, א"כ טפי מסתבר שבערבית יקים את מצות תפילה מה"ת, ואז ראוי לרחוץ פניו ידיו ורגליו. ומתוך דמכיון שערבית מדרבנן מעיקרא היה רשות, לכן בשחרית ראוי טפי לקיים את המצוה דאורייתא. אבל אין לתרץ שקיום המצוה מה"ת רק ביום, דא"כ הו"ל תפילה מצות עשה שהזמן גרמא, ובפירוש פסק הרמב"ם (הל' תפילה פ"א ה"ב) דתפילה הו"ל מצות עשה שאין הזמן גרמא. עוד נעיר שהרמב"ם פסק שאם אין לו מים יקנח ידיו ויתפלל, ולא כתב שיקנח פניו ידיו ורגליו. ועוד נחזור לנקודה זו.

**חדשים לבקרים** [יא] נחזור עתה לשיטת הרשב"א. כפי שהזכרנו, הרשב"א חיפש ראייה לנטילת ידיים שחרית בכלי. בהמשך דבריו הוא מביא ראייה מחולין (דף ק"ו ב), "אמר רב נוטל ידיו שחרית ומתנה עליו כל היום. כלומר מתנה שתעלה אותה נטילה אפילו לסעודה. ואילו לאכילה נטילה בכלי בעיא וכו'". ועוד ראייה הביא מלשון ר' יוחנן בברכות שהזכרנו בתחילת המאמר " יפנה ויטול ידיו וכו'". ולא קאמר ירחוץ ידיו. אח"כ נפנה הרשב"א לשאלה למה דוקא לתפילת שחרית נוטלין ידיים בכלי ומברכים, ולא עושין כן לתפילת מנחה ומעריב. "יש לומר לפי שבשחר אנו נעשים כבירה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך וכו'. וצריכין אנו להודות לו ית' על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו. ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות

# בענין נטילת ידיים

גם לשון טהרה כרמב"ם, והוא חוזר על כך שוב ושוב. מ"מ המחייב הוא עבודת התפילה גם ללבוש. "ששאיין האדם נקרא טהור עד שיביא ידיו במים, כמו שמצינו בכהן העובד במקדש שהיה צריך לטהר ולקדש ידיו ורגליו במים מן הכיור קודם העבודה, וקריאת שמע ותפילה הם לנו במקום עבודה". קצת קשה מה שהלבוש כותב שקריאת שמע היא במקום עבודת המקדש. הרי ידוע שתפילות כנגד תמידין תקנון (ברכות כ"ו ב'), כלומר התפילה היא כנגד העבודה במקדש, אבל הק"ש זהו מצוה מה"ת, שהיתה במקדש כמו אצלנו. עכ"פ כאן כבר הלבוש מרכיב את סברת הרשב"א עם סברת הרא"ש, ולכן הוא מזכיר את ענין הטהרה. אמנם הרשב"א נקט לשון קדושה, אבל לכאורה טהרה וקדושה הן היינו הך בסוגיין. "לפיכך כשקם אדם ממטתו ואי אפשר שלא נגע בידיו בלילה במקום המטונף שבבשרו, שהידים עסקניות הן. ועוד בכל שחר אנו נעשים כבריה חדשה כדי לשרתו יתברך כל היום, וכענין שנאמר חדשים לבקרים רבה אמונתך", גם כאן הלבוש מרכיב את הרא"ש והרשב"א ביחד, למרות שלכאורה כל שיטה בעצם עומדת בפני עצמה, ויש לה סברא בפני עצמה, אבל הלבוש מרכיב אותן יחד. עוד חידוש שמביא כאן הלבוש הוא ענין כל היום, שלא מוזכר ברשב"א. כלומר מצינו בלבוש שהטהרה היא לא רק לתפילה ולא רק לק"ש אלא לכל היום. משמע שאפילו מי שקם לאחר זמן ק"ש ותפילה, לכאורה יכול לברך ענט"י. "כלומר שהנשמה שמחזירה לנו כאילו נתחדשה בתוכנו, וצריכין אנו לתת תודה לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ככהנים ולברך בשמו. לפיכך צריכין אנו להתקדש בקדושתו ליטול ידינו מן הכלי, ככהן המקדש ידיו בכל יום מן הכיור קודם עבודתו ושירותו. לפיכך חייב כל אדם לרחוץ ידיו שחרית ולברך על נטילת ידיים להודות לשמו יתברך על כל זה. ואע"ג שאינם ודאי טמאים ומטונפים, יברך על נטילת ידיים להללו ולשבחו על כל זה". הנה משמע ברור בלשון הלבוש שהוא הבין שברכת ענט"י היא ברכת הודאה כפי שבארנו לעיל ברשב"א, כלומר אינה רק ברכת המצוות, אלא בעיקר היא באה להודות על שזכינו לשרת את ה' דומיא דכהנים, הן בק"ש ותפילה, והן כל היום בכל דרכיך דעהו, ולכן מעשה הנטילה הוא דומיא דרחיצה בכיור. אמנם בלשון הרשב"א עצמו היתה הבנה זאת פחות מוכרחת.

**שיטה שקינוח בעפר מועיל לרוח רעה** [יד] נחזור לדון עתה הסוגיה כאשר אין לאדם מים, והוא צריך לנקות ידיו בעפר וכדומה. והנה לתפילת מנחה ומעריב פשוט שאם אין לו מים, שינקה בעפר וכדומה ויתפלל. וה"ה לשיטת הרא"ש והרשב"א והרמב"ם, נקיון בעפר מועיל לתפילת שחרית. אמנם לרוח טומאה כלשון הזוהר או לרוח רעה שהוא שד כגון

שיבתא ובת מלך, הנה מפורש בשו"ע (סעי' כ"ב) שרק מים מעבירים אותו. אמנם הנה מצינו חידוש באליה רבה (אות ט"ו) שכתב "יקנח ידיו בצרור וכו'. זה לשון עולת תמיד [על אתר בשו"ע], כתב בספר ברכת אברהם [לר' אברהם טריויש צרפתי ח"ג סי' פ'] וצריך לקנח ג' פעמים דומיא דמים. ואינה נראה כיון דלא מהני לרוח רעה, למה לי ג' פעמים, בנקיון בעלמא סגי, עד כאן לשונו. ולא עיין אלא בשיירי כנסת הגדולה, ולא בברכת אברהם גופיה דף מ"ט, דכתב כן לתירוצא קמא דמהני נמי לרוח רעה, אבל לתירוצא בתרא דלא מהני לרוח רעה אלא מים לא בעינן ג' פעמים. ולכתחילה נראה לחוש לתירוצא קמא". א"כ הברכת אברהם לומד בתירוצו הראשון שמועיל קינוח בעפר גם לרוח רעה, ולכן צריך לעשות כן ג' פעמים דהרי בגמרא בשבת מפורש שבת מלך מקפדת על ג' רחיצות.

**כל מידי דמנקי בשעת הדחק חשיב שם של רחיצה כמו מים** [טו] והנה יש לשאול לשיטת הרשב"א שדין הנטילה הוא מצד דומיא דכיור, א"כ כיצד בכלל שייך לנקות בעפר ולא במים. ואפשר לתרץ שהרשב"א באמת מודה לרא"ש שעיקר הנטילה היא לצורך נקיות, רק שהוא מוסיף שאפילו במקום שאין ידיים מטונפות צריך לברך, ולכך הוא צריך את דין הכיור. אמנם נראה שיש כאן דין עמוק יותר, וכבר הזכרנוהו לעיל, שכל אופן נקיון נקרא רחיצה, ולא דוקא במים, כדמוכח בגמרא (ברכות ט"ו א'), מדכתיב "וארחץ בנקיון". נביא לזה עתה קצת ראייה. הנה הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ה ה"ג) פוסק שכהן שקידש ידיו ורגליו בכיור בבוקר, יכול לעבוד בלא קידוש נוסף, אא"כ יצא מהמקדש, או ישן, או הטיל מים, או הסיח דעתו. והנה יש לדון באדם שטיהר וניקה ידיו, והסיח דעתו מטהרת ידיו, ועתה רוצה להתפלל. והנה הטור (סי' צ"ב) מביא שלדעת אבי העזרי (הראב"י"ה), נקיון בכל מידי דמנקי מהני ללכלוך אבל לא להיסח דעת, דלהיסח הדעת צריך ליטול ידיו במים. אבל מביא הטור י"א<sup>8</sup> שס"ל איפכא, שללכלוך צריך מים ולהיסח הדעת עפר מועיל, דאין פסול היסח הדעת אלא באכילה ולא בתפילה. ואח"כ מביא הטור את דעת הרא"ש<sup>9</sup> דל"ש, וכל מידי דמנקי מועיל בין ללכלוך ובין להיסח הדעת, וכן פסק השו"ע שם (סעי' ד'). והנה המג"א שם (סק"ג) תמה מה מועיל נקיון בצרור להיסח הדעת. הרי ידיים דהיסח הדעת הם נקיים, רק חיישינן שמא נגע בדבר טמא. ונדחק המג"א לתרץ דשמא יש שם לכלוך מועט שאינו ניכר כ"כ. אבל אם היה פסול בעצם של היסח הדעת

8 עי' בב"י ש"י"א אלו הוא הר"ן. וצ"ע מדוע לר"ן צריך עפר להיסח הדעת, אם אין פסול, לא צריך עפר.  
9 נראה שהרא"ש לא כתב דין זה אלא מסרו בע"פ לבנו בעל הטורים.



# בענין נטילת ידים

רחיצת רגלים, שלכאורה אינה רחיצה מפני זיעה, אלא מפני לכלוך דעפר וטיט וכדומה. ולכן לרמב"ם אין טעם לנקות את רגליו בעפר כי הרי בד"כ זה גופא הלכלוך שעל הרגלים. א"כ רחיצת רגלים היא כדי לסלק את העפר, שהוא מציאות פחותה של לכלוך מזיעה. למעלה מכך ישנו דין נטילה בבחינת לקיחה כפירוש התוספות יום טוב, שבפסוק כתוב "ולקחתם לכם", ומטבע הברכה היא על נטילת לולב. ולמעלה מכך ישנו דין נטילה בבחינת "וינשאם וינטלם", שהוא פירוש הרבינו מנוח, שזו היא בחינת ידים להעלות את האדם.

**זיעה ועפר** [יט] נתבונן בד' מדרגות הללו. בענין זיעה מצינו בלשון חז"ל (למשל ברכות ל"ח א') את הביטוי זיעה בעלמא, שזו הגדרה של דבר שלית ביה ממש. זהו תיקון לבזעת אפיך תאכל לחם, שאז מתחדש חיבור לאדמה מלשון דמיון, שזהו בחינת זעת אפיך. בעבודת האדם זה מקביל לכך שאדם מתנקה ממציאות שאינה מציאות. כלומר מסלק מעצמו את כח המדמה, כח המדמה במובן שמדמה את מה שאיננו קיים. זהו הנקיון הראשון, יציאה מאותו מקום שאיננו קיים. למעלה מכך הוא נקיון הרגלים שמצד עבודת האדם זו המדרגה של נקיון יסוד העפר שלשם האדם נפל, כאשר גורש מגן עדן, בבחינת "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג' י"ט). וכאשר האדם בא להתקרב בחזרה לעבודת בוראו כפי שהיה קודם החטא, ע"י ק"ש, ע"י התפילה, ע"י עבודת כל היום כולו, או ע"י עבודת בית המקדש, הרי שהוא צריך להתנתק מאותו יסוד העפר שלשם נפל. יסוד העפר הוא בחינת "רגליה יורדות מות" (משלי ה' ה'), נקודת המות. מצד כך לא יכול להיות שהנקיון יהיה ע"י העפר עצמו, כי מות אינו מעלה רפואה למות. אלא דייקא הנקיון הוא ע"י מים, בבחינת מים חיים שהם היפך יסוד העפר. וזה נאמר בעיקר בעבודת הכיור של המקדש שמגיע ממקור מים חיים<sup>10</sup>, שהיא המעלה העליונה של מים.

**לקיחה היא התחלת עליה** [כ] למעלה מכך, ישנן שתי מדרגות, אבל בשניהם יש צירוף של המושג של כלי, נטלא. מצד כך הנטילה היא לא על שם המים אלא על שם הכלי. אם כן הנטילה עושה את האדם שהוא גופא נהפך להיות כלי נכון וטהור. משום שאם מטבע הברכה היא על שם הכלי, מוכרח הדבר שהטהרה תיצור אצלו כלים. דהרי כאשר האדם חטא ונפל למדרגת "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", אמנם הנשמה היא נצחית, אבל הגוף הרי כלה, כלומר הוא הופך להיות כלי שבור, וכלי שיש בו נקב פסול לנטילה. ולכן במדרגה השניה, כאשר האדם מתנקה מיסוד העפר, הרי ההתנקות מיסוד העפר

לא היה מועיל אלא מים. א"כ יוצא לפי המג"א שבצעם היסח דעת הוא ענף של לכלוך ואינו פסול בעצם. אבל לכאורה לדעת הרא"ש שמביא הטור, מדכתב ל"ש, משמע שיש פסול בעצם בהיסח דעת, אבל אפילו הכי כל מידי דמנקי מועיל לתקן זאת. כלומר, בשעת הדחק, יש לכל מידי דמנקי כח כמו של מים, כלומר כח רחיצה, כפי שמדויק בגמרא כדלעיל, ואין זה רק היכי תמצוי להוריד את המציאות של הזיעה שנמצאת על ידיו.

**לרשב"א שפשוף בעפר הוא דומיא דרחיצה בכיור** [טז] ולפי זה אפשר להבין כיצד עפר וכדומה יכול לסלק רוח רעה ע"י שפשוף ג' פעמים. וכן נוכל לתרץ מה שהקשינו לעיל מה מועיל עפר לרשב"א הלומד מכיור ששם היה רק מים. די"ל דכמו שבכיור יש דין רחיצה כדכתיב ורחצו ממנו ידיו ורגליו, כך גם בכל מקום שיש דין רחיצה, הוא דומיא דרחיצה דכיור, ולא צריך להיות בדוקא במים, אלא כל מידי דרחיצה מועיל, וגם שפשוף בעפר יש עליו דין רחיצה. אמנם בודאי שלכתחילה עדיף מים, אבל בשעת הדחק, שפשוף בכל מידי דמנקי הוא דומיא דרחיצה בכיור. וממילא שייך אפילו לברך ענט"י גם כאשר הרחיצה היא בעפר.

**לרמב"ם כח שפשוף בעפר אינו כח רחיצה במים** [יז] הנה הזכרנו לעיל שלרמב"ם בשחרית, כאשר אין לו מים, ינקה ידיו בכל מידי דמנקי, אבל לא פסק שינקה פניו ורגליו בכל מידי דמנקי. אלא פניו ורגליו מנקה רק במים. ויש לברר את מקור החילוק. והנה לעיל הבאנו את מהלך הנוב"י ברמב"ם ובראב"ד, שלפיו דין רוחץ רגליו בשחרית לרמב"ם הוא רק למי שמתפלל ברגלים מגולות. לפי מהלך זה לכאורה קשה למה מי שמתפלל ברגלים מגולות לא ינקה רגליו בכל מיני דמנקי אם אין לו מים. ואולי אפשר לתרץ בדוחק שמכיון שלא כל מידי דמנקי מועיל – לדוגמה עפר לכאורה לא יועיל לנקיון, דהרי זה גופא בד"כ הלכלוך על הרגלים – א"כ ס"ל לרמב"ם דלא פלוג, ורק מים מהני לנקיון רגלים. אבל אפשר גם לתרץ שהרמב"ם לא ס"ל דכל מיני דמנקי יש לו דין גמור של רחיצה כמו למים, אלא שגם הגמרא לא התכוונה להשוותם לגמרי. לכן די להצריך נקיון לידים בכל מידי דמנקי, דהרי ידים צריך לנקות גם למנחה וערבית, אבל פנים ורגלים שדינם רק בשחרית, מדין רחיצה דינם רק במים, כי לעפר אין שם רחיצה גמור אלא שם נקיון.

**ד' מדרגות ברחיצה** [יח] והנה אם נתבונן בחיוב דאורייתא ברחיצת ידים ורגלים בכיור, ובחיוב דרבנן דנטילת ידים לתפילה, נראה שישנם כאן כמה הבחנות ברחיצה. ישנה הרחיצה התחתונה שהיא רחיצה לסלק את הזיעה. זיעה היא בעצם מציאות של לכלוך גמור. מדרגה שניה של רחיצה היא

10 זו מחלוקת תנאים אי מי הכיור צריכים להיות מי מעין או סני במי מקוה (עי' סוטה ט"ו ב', ורמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ה הי"ב).

# בענין נטילת ידיים

עם הלולב. זוהי ההעלאה של הבחנת "ולקחתם" – שהלשון נטילה היא לשון לקיחה – למדרגה של ואסובבה את מזבחה ה', שזו מדרגה של ראש, בבחינת גולגולת, לשון גלגל, לשון סיבוב. זה העומק של נטילת הידים, להרים את הדבר מהשפלות הגמורה התחתונה שבו, עד אסובבה את מזבחה ה', שזו ההעלאה הגמורה של הבחינת ידים.

**מים נטמאים** [כג] והנה הנוטל ידיו כאשר אינו נותן רביעית הלוג מים, אז המים עצמם הופכים להיות טמאים כי היד הטמאה מטמאתם. אבל כאשר הוא נוטל ידיו בשופי, אז הידים נטהרות, והמים נשארים טהורים לאחר הנטילה (עי' או"ח סי' קס"ב). עד"ז מי נטילת ידים שחרית להסרת הרוח רעה, כתב הב"י בשם הזוה"ק (סי' ד' סעי' ט'), שאסור ליהנות מהם ולא ישפכם במקום שעוברים שם בני אדם. זה מצד התפיסה שאנו עוקרים את המים ממקורם שהם מים חיים, ולכן הם מאבדים את דין החיים שבהם. ולכן מי הכיור היו נפסלים בלינה עד שבא בן קטין ועשה מוכני לכיור (משנה יומא ל"ז א', משנה תמיד כ"ח ב') כדי שיהיו מי הכיור מחוברים למי הבור שהם מי מקוה. דהיינו כאשר המים היו רק לרחיצת ידים ורגלים הם היו נפסלים בלינה. אבל כאשר התחברו למקוה שראוי לטבילת כל הגוף והראש, אזי הפסיקו להיפסל. המוכני היה בגדר העלאה של מדרגת המים למקום הראש. "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (בראשית ג' ט"ו), את מדרגת העקב צריך להעלות למדרגת הראש. והראש הוא במקום העליון שבו אין שבירה לעולם (עי' מאמר אור וצל בסוכה בענין העקודים). הראשית אינה נשברת ואינה מתחלקת ואינה מתקלקלת.

**טהרת המים** [כד] תכלית נטילת ידים היא שהמים לא ייטמאו על ידי נטילת הידים, אלא שנטילת הידים תעלה אותם למקור החיים, והידיים יעלו והמים ישארו בטהרה. וכאשר אדם אינו נוטל ידיו אלא טובלם במים שיש בהם שיעור כראוי (עי' או"ח קנ"ט י"ד), כגון בים הגדול או במקוה שיש בה מ' סאה, אזי המים אינם מקבלים לעולם טומאה. וכן על דרך זה כאשר האדם נכנס למקוה ונהיה שם טהור, מי המקוה אינם נטמאים. ועומק הדבר, כאשר הוא לוקח מן המים ומנתק אותם ממקורם, אז הם מטהרים אותו אבל הם עצמם נטמאים (עי' מ"ב הקדמה לסי' קס"ב). אבל כאשר הוא מתבטל למים, שזה בחינת המת בתוכו, הרי שהוא נכלל במים שהם בבחינת מים חיים, הרי שהוא מעלה את עצמו למדרגה העליונה של מקור החיים, שם יש רק טהרה ואין טומאה זוהי הטהרה הגמורה של הנטילת ידים. ■ שיחת השבוע 021 תרומה – ארון שברי לוחות תשע"ז

מחזירה אותו למדרגה שיש לו בחינת נטלא שהיא בחינת כלי. א"כ ההבחנה שלמעלה מכך, שנטילה היא מלשון לקיחה, מצד כך הנטילה היא לא רק יוצרת הבחנה של כלי, אלא היא יוצרת הבחנה של לקיחה. ההבחנה של הלקיחה היא בעצם תחילת נקודת העליה. כמו שמובא בקידושין (ב' א') "גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה, וכתיב התם נתתי כסף השדה קח ממני", ולקיחה זו מאברהם העלתה את חשיבותו של עפרון ונתמנה לשוטר (רש"י חיי שרה כ"ג י'). א"כ הקיחה שבדבר, היא בעצם תנועה למקום עליון יותר. הכלי מעיקרו עומד במקומו ואין בו את הכח של התנועה לעלות מצד היותו כלי. הנטילה מלשון לקיחה "ולקחתם לכם", קיחה קיחה, זו בעצם התחילת התנועה למעלה שבכלי.

**רחיצת הראש** [כא] ולמעלה מכך אלו הם דברי הרבינו מנחם, שבבחינת נטילה היא מלשון "וינשאים וינטלים", לשון נשיאות, מלשון שא, מלשון הרמה, "שאו שערים ראשיכם" (תהלים כ"ד ז'), "נשא את ראש" (נשא ד' כ"ב). מצד כך ישנו הדין של רחיצת פנים, רוחץ פניו ידיו ורגליו (שבת כ"ה ב'), שנאמר בערב שבת. שם זה כבר רחיצה לרוחץ את הראש. מצד הרחיצה של הידים שידיים עסקניות הם הרי שהידיים הם אלו שיוצאים לחוץ מהמציאות ע"י כח המדמה. מצד הרגלים זה כנגד יסוד העפר שצריך להעלות אותו וליצור כלי גמור של גוף, ומשם מתחיל התנועה של לקיחה. אבל החיבור העליון שהוא בבחינת נטילת פניו, זו הבחינה של וינשאים וינטלים, זו בחינה של ראש. כל ראש יש בו אותיות ש"א, שהם שורש של המילה וינשאים.

**בחינת עיגול בראש ובמזבח** [כב] הזכרנו לעיל את הפסוק שהביאה הגמרא בברכות "ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחה ה'". כאן דוד המלך אומר שהרחיצה מעלה את הידים מהמדרגה התחתונה למקום הראש. דהרי ישנן שתי הגדרות בנטילת ידים. ישנה הגדרה של נטילת ידים ששרשה בכיור, ששם לא נאמר דין של ראש, דהרי בכהנים נאמר רק ורחצו ידיהם ורגליהם. אבל ברחיצה שתקנו חכמים לשחרית לדעת הרמב"ם הרי רוחץ פניו וידיו ורגליו. המושג הנקרא רחיצת פנים, זו ההבחנה של ואסובבה את מזבחה ה'. כי סיבוב וראש הם מושגים של עיגול. הרי שהמדרגה העליונה של הרחיצה, הרחיצה בעומק העליון שלה, היא רחיצה ששייכת למזבח, בבחינה של סיבוב המזבח. זהו הכח של ארבעת המינים שנאמר עליהם "ולקחתם לכם ביום הראשון". דמלבד הדין של נטילת לולב במדינה, היה שם גם דין של סיבוב המזבח עם הלולבים (סוכה מ"ג ב', משנה סוכה מ"ה א', רמב"ם הל' לולב פ"ז הכ"ג), כפי שאנו נוהגים לסובב את התיבה האידנא



## חבלי משיח אור הגאולה והעליה לא"י

א) למה צריכים לעלות לא"י לקראת משיח, הרי כהגיע עת הגאולה במהרה אז המשיח יקבץ את כל היהודים לא"י?

ב) עכשיו לא שייך לעלות לא"י מחמת ההסגר בא"י, וא"כ עכשיו לא שייך השתדלות לעלות לא"י, האם זה ח"ו גזירה רעה מהרבש"ע שיהודים עכשיו אינם יכולים לעלות לא"י כיון שזה סוגר את כל היהודים לאמריקא (עכ"פ לכל הזמן שיש הסגר) והאם היהודים באמריקא או בשאר ארצות צריכים לפחד יותר מחמת חבלי משיח?

ג) עכשיו שצריכים לעשות תשובה קודם הגאולה, האם זה צריך להיות עם תחושה של יראה, פחד מעונש ופחד מגזירות, תפילה בבכי ובמרירות, וחשבון הנפש, וכו' - מהלך של יראה, או שצריכים להיות בשמחה ובבטחון שכל מה שעשה הקב"ה הוא לטובתנו, וא"כ יש לנו רק לשמוח ולרקוד כאילו שהישועה כבר באה, וכמו במרדכי שידע את כל הגזירה ולא היה לו שום פחד (כדברי השפ"א), כיון שהיה חי בבטחון גמור, וכן צריך להיות עבודתנו עכשיו ולא לדאוג כלל? בתודה רבה להרב.

### תשובה:

א. ראשית, הסבל יהא פחות למי שנמצא בארץ ישראל. ובעומק, כי תחילה מאיר האור בארץ ישראל, וכל הנמצא בה בזכות - זוכה לקבלו תחילה.

ב. זה סימן לכל יושבי חו"ל להתעורר לעלות, כי מי יודע מה ילד יום.

ארץ ישראל עיני ה' אלוך בה, שמורה יותר.

ג. תחילה יראה ואח"כ אהבה. תחילה תשובה וכל חלקיה, ואחריה שמחה.

## איך מתמודדים עם הקטנות שבתוך מחננו

א) איך מתמודדים עם הקטנות שנמצא בתוך מחננו? ככל שאני חי בעולם הפנימי אני מרגיש יותר ויותר איך שכמעט רוב הציבור נמצאים בתפיסה של קטנות, הם חסומים מפנימיות, בתרדמה ממש וקשה להסביר זאת, וכן קשה לבטא כל הפרטים. איך יכולים לסבול זאת? בשלמא כשאני נמצא עם עצמי לבד, קל לי לחוש את הרבש"ע ואני חושב על דרכי עבודה, אבל כל אחד מוכרח להיות בין בנ"א, ואז הוא שומע הרבה דברי שטות והבל, לפעמים לשוב"ר ודברי מחלוקת, אבל בעיקר תפיסת קטנות, קטנות ממש, תפיסה ילדותית. וככל שהשנים הולכות, אני עסוק בפנימיות, הן מדברי הרב שליט"א והן מאחרים שפותחים אותי לפנימיות ולביקוש אמת, אני רואה גם בין מגידי השיעור וגם ראשי הישיבות שלי איך שהם נמצאים בהרבה קטנות, בעיות נפשיות, וחוסר ביקוש אמת. קשה לבטא זאת אבל זהו המציאות הכואבת. איך צריך להסתכל על זאת?

ב) איך אפשר לפתוח הלב של מי שהוא נמצא בתפיסת קטנות, והוא בורח מן האמת, איך פותחים אותו לאמת, איך פותחים את הלב שלו? תודה רבה להרב.

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

ואמרו (סנהדרין, מה, ע"א) בית הסקילה היה גובה שתי קומות, אחד מן העדים דוחפו על מתניו, וכו', ואם מת בה יצא, ואם לאו השני נוטל את האבן ונותנו על "לבו", אם מת בה יצא, ואם לאו רגימתו בכל ישראל. ודוקא נותנו על לבו, מקום לב אבן, כמ"ש שלחי סוכה (נב, ע"א). והיינו שנותן אבן על לבו שהוא סיבת חטאו, שלבו היה כאבן, הוא יצה"ר ששולט בו. וכמ"ש (זוהר, ח"ב, רנז, ע"ב) סקילה, בגין דאיהו אבן נגף. ועוד אמרו (שם, שופטים) לדון בסקילה לסמא"ל באבן דאיהו יו"ד. וכן מבואר בלקוטי תורה (חב"ד, דרושים לשבת שובה) ונ"ל, סקילה היא באבנים, והיינו שע"ז גורם להיות לו לב אבן, שלא יוכל לפתוח לבו בהתבוננות, עיי"ש.

ואמרו (תנחומא, פקודי, פ"ב) ולוקחין העדים אבן אחת גדולה שימות בה ושמן אותה על לבו, כיצד שמין אותה על לבו, שמין אותה בעליה אחת, כדי שלא ישים האחד חלקו קודם חברו, אלא שישומו אותה ביחד על לבו, כדי לקיים מש"כ יד העדים תהיה בו בראשונה. והבן שסקל בגימט' קץ, סוד אור האחדות, ולכך דייקא נצרך שלא ישים האחד חלקו קודם חברו. ולכך אמרו שם, ובאין העדים ועוקדין לו ידיו ורגליו. והפכו הוא עקידת יצחק, שעקד אברהם את יצחק בנו, בחינת אבן, אב-בן, כנ"ל. והסקילה שורשו להחזיר אור עקידה זו. ועיין מגלה עמוקות (קרח).

והיפך אחדות זו הוא מנודה. ולכך אמרו (עדיות, פ"ה, מ"ו) מלמד שכל המתנדה ומת בנדויו סוקלין את ארונו. וברע"ב שם, לאו דוקא סוקלים, אלא מניחים אבן בלבד להיכר שחבריו בדלים ממנו. ובעומק ע"י סקילה מאיר בו אור האחדות כנ"ל. ועיין מלאכת שלמה (שם). ולכך אמרו (סנהדרין, מה, ע"ב) והתניא אחת אבן שנסקל בה ואחד עץ שנתלה עליו וכו', כולן נקברין עמו. ומלבד פשוטו, מפני זלזולו של מלך (ועיין פחד יצחק, יוה"כ, מאמר יג. ועיין תדא"ר, פ"י, כד. ודובר צדק, אחרי מות, אות ד), בעומק הטעם כי זה שורש תיקונו.

ומצד התיקון העליון יותר, כתיב (ישעיה, סב, י) סקלו מאבן, ופירש"י, סקלו המסילה והשליכו אבני מכשול לצדדין, וכו', מאבן, מהיות שם אבן, וכנגד יצה"ר הוא אומר. ויש עוד לפותרו על תיקון הדרכים לקיבוץ גלויות. והיינו מסיר אבן דקלקול, יצה"ר, ואזי נגלה סקל, גימט' קץ, כנ"ל, וזהו תיקון הדרכים לקיבוץ גלויות.



### כי תשא | ח-ל

מחלליה מות יומת. מחלל, חלל, חל-ל. ויש הסתלקות גמורה, חלל גמור, שהוא שורש לכל התחלה. החל, ה-חל. ובקלוקול זהו מיתה, שהמת נקרא חלל, "כי ימצא חלל באדמה". ויש חללות חלקית, והוא בחינת חבל, חל-ב, ובחינת חולי, חולה, חל-וה. וחללות חלקית, חלק, חל-ק. ושורש חללות זו בקומת אדם בראשו, שמגלח שערותיו. גלח, ג-לח. ונקראים מחלפות הראש, חלף, חל-ף. וצורת השערות צורת חבלים, חבל, חל-ב.

ושורשו באוריינת בלוחות הברית. לוח, ל-ו. שהיו נבובים, חלולים. וחללות זו היא שורש לשבירתם של הלוחות, שעי"ז חזרה מיתה לישראל, חלל - מת, כנ"ל. ועל זה היה מלחמה, על חלל זה. לחם, חל-ם. וכאשר נתרצה להם הקב"ה אזי חמל עליהם, חמל, חל-ם, ומחל על עונם, מחל, מ-חל. וכן סלח, ס-לח. אולם לא נמחל לגמרי, כמ"ש חז"ל שבכל צרה וצרה שבאה על ישראל יש בה מיסורים עבור חטא זה. וזהו בחינת לחץ, לח-ץ. כי כל יסורים הם בבחינת העדר, חלל, בחינת חדלון, חדל, חל-ד. וזהו בחינת ברית מלח, יסורים, מלח, מ-לח.

ולכך נצרך עתה עמל התורה, שנקנית ביסורים, כי יש בה חלל כנ"ל. ולכך נמשלה לגחלת שצריך ללבותה, כמו שביאר הרמח"ל בדרך עץ החיים. גחלת, גת-חל. וצלפחד, צפד-לח, דבק בחללות זו, ולכך לחד מ"ד, חילל שבת. ובתו חגלה, חל-גה. וכן אחיתופל, חל-איתופל, דבק בחללות זו, ולכך לבסוף עשה עצמו חלל - מת.

והנה, שורש התיקון, למלאות את החלל (וזאת מלבד פנימיות ההארה לחזור ללמעלה מן החלל). וזהו בחינת נחל, נ-חל, שפע מן המקור המעיין ששב וממלא את מקום החלל. ובפרטות נגלה בחינת זו שזהו היוצא מעדן, הנקרא פישון (בראשית, ב, יב) ששם הבדלח, בד-לח.

ושורש הארה זו נגלה בתורה הק', שנמשלה לחלב, חל-ב. ומשם נמשך שפע בבחינת "זוחלין", זחל, ז-חל. ועיקר גילוי אור מדרגה זו נגלה אצל יעקב, איש תם יושב אהלים, איש "חלק", חל-ק. ומצד בחינה זו נשא את רחל, ר-חל. ונולד ע"י יוסף, בעל החלומות, חלם-חל-ם. כי כל מה שקיבל יעקב משם ועבר מסר ליוסף, בחינת נחליאל, חל-ניאל. עיקר הנחלה לבנים, הוא נחלה של הארת נחל עליון, אור התורה.

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

ושלמות הארת התיקון לעת"ל, שעתיד הקב"ה לעשות "מחול" לצדיקים. מו-חל, והיינו מילוי החלל, וז"ש והוא - השי"ת יושב ביניהם, באמצע.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אביחיל, אוחיל, אחדל, אחילה, אחילוד, אחימלך, אחיתפל, אחל, אחלצה, אחלק, אחמול, אלחנן, אליחבא, אליחרף, אסלח, בחילה, בחל, חלח, חליל, חלק, חלקלקות, בחלתו, חנמל, כלח, לחי, לחם, מחול, מחלה, מחליים, מחלקות, מלקחים ... ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כתיב (ויקרא, כו, א) ואבן משכית לא תתנו בארצכם. וכן כתיב (דברים, ד, כח) ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן. ועוד. ואמרו (מגילה, כב, ע"ב) ותניא, ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה, עליה אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של ביהמ"ק. כדעולא, דאמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד.

והנה איכא אבן משכית דקליפה ממש כנ"ל, ואיכא אבן משכית שיש בה תיקון. וכמ"ש (זוה"ק, כי תצא, רעט, ע"ב) ואית אבן דאיהי אבן משכית, דלית תמן נביעו דמיא דחכמתא ולא דבור אלא אבן, דאיהי סלע דמשה, עלה אתמר ודברתם אל הסלע ונתן מימיו, דאיהי בת קול ולא תליה בה אלא דבור ופיוסא. אבל שפחה סלע אחרא דאתקריאת קליפה משנה נוקבא דעבד נער, עלה אתמר (משלי, כט, יט) בדברים לא יוסר עבד, אלא דמחאן ומתברין, עיי"ש. ועיין רמ"ק (פרדס, שער כג, פ"א, ערך אבן משכית).

והנה מהות ע"ז, העלם, כיסוי לאורו ית"ש. וזהו פירוש משכית, כמ"ש רש"י (ויקרא, שם) ואבן משכית - לשון כסוי, כמו (שמות, לג, כב) ושכותי כפי, שמכסין הקרקע ברצפת אבנים. ולהיפך בביהמ"ק שאמרו אבל אתה משתחוה על אבנים של ביהמ"ק, כנ"ל, מפני ששם הוא במדרגת "סוככים בכנפיהם", כיסוי דקדושה (ועיין הכתב והקבלה על אתר, משכית לשון השתחויה. וכן הוא ברש"י הירש על אתר).

ופירוש נוסף מצינו במשכית, עיין רשב"ם על אתר, וז"ל, משכית - מן שכה, כמו מרבית מן רבה, ואיני מוצא לו חבר כי אם עברו משכיות לבב, לשון ראית לבבו, אף כאן אבן רואה שיש בה צלמים וציוורים להסתכל בהן. וכן הוא באבן עזרא על אתר. ועיין אבן עזרא (תהלים, עג, ז) ומלת משכיות, על דעת ר' משה כמו מחשבות. כי השכוי כינוי ללב, לאחד שנים טעמים, כאחד תרגום יצף ה' כאילו משכיות נראות, כמו ולבי ראה הרבה חכמה ודעת, ויהיה פירוש שכיות החמדה. או יהיה כטעם ואבן משכית מצויירת, והציוורים הם המחשבות, עכ"ל. ועיין מלבי"ם (יחזקאל, ח, יב) בא על הבנת הלב וכח הדמיון דברים הגיונים בדרך הציוור. וב"ר יוסף בכור שור על אתר כתב, ויש לפרש לשון צפיה וראיה כגון סוכה ברוח הקדש (מגילה, יד, ע"א), אבן שיש בו צורה ובנ"א צופים אליה, והמשתחוה שם נראה "כמשתחוה לצורה". וכן הוא בהדר זקנים על אתר (ועיין רש"י הירש על אתר, משכית, משורש הסכת, עיי"ש).

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

נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



## אבנט שורש הבגדים, כח הצירוף שמהפכם מ'בגידה' ל'כבוד ותפארת'

אבנט, אחד מבגדי כהונה. בכללות ממש, כמו שאומרת הגמ', בגדים מכפרים, "כשם שקרבנות מכפרים כך בגדים מכפרים", כי שורש מציאות החטא, כמו שדורשים חז"ל, הוא בבחינת "בוגדייך" - "בגדיך", כל בגד נקרא בגד, מהצד התחתון שבו, מלשון של בגידה. - ובגדי כהונה שהם "לכבוד ולתפארת", הם מתהפכים מהצד התחתון שהוא בגידה לאופן של התיקון של "לכבוד ולתפארת".

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

והרי בתולדת החטא הראשון של אדם הראשון וחווה, כמו שמפורש בקרא, שעשו להם חגורות - אבנטים, "וידעו כי ערומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות", זהו הבגד שנאמר להדיא שהם עשו לעצמם, ולאחר מכן נאמר, מה שהקב"ה עושה להם, אבל הבגד שהם עושים לעצמם - "ויעשו להם חגורות", החגורות שהם המציאות של אבנט, זה שורש כל הבגדים כולם.

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

וכל זאת למה - מכיון שיסוד הבגדים באו באופן של בגידה, ממילא הם היפך מציאות הצירוף לאדם, וכידוע מאד, כל מצוה נקראת מצוה מלשון צוותא, וכל עבירה נקראת עבירה מלשון "תרי עברי דנהרא". הפרדה, ותולדת העבירה, תולדת החטא שהיא בגדים, אז כאשר האדם לובש בגדים, מצד טבע הבגדים צריך להיות, שהבגדים לא יצטרפו לאדם, כי יסודם בעבירה, היפך ה'צוותא' של המצוה, האבנט הוא אור המצוה, כלומר הוא מצרף את הבגדים למציאותו של האדם.

אז מהצד התחתון, זה באופן של קשירה, בבחינת 'בית האסורים', קושר ומתיר, שזה בחינת 'אוסר', כלשון של 'מתיר אסורים', "אוזר ישראל בגבורה".

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

ישמעאל ועשיו, הטיות דקלקול, י"ב מטות - הטיות דתיקון

ששורשם ביעקב ש'מיטתו שלימה'

שרשי הדברים ידוע מאד, בקצרה, כמו שהוזכר, האבנט נקרא אבנט מלשון אב-נטיה, שאת כל הנטיות כולם, הוא מתקנם, הוא האב להם, והוא האב המתקנם, ומחזיר אותם לשורש, -"רצוננו לעשות רצונך", ל'אבה' שבאב, לשם הוא מחזיר את הדברים.

בקומת הכנסת ישראל, ביסודו, אברהם, בימין - נוטה לצד ימין, והפסולת, זה ישמעאל, יצחק, קו שמאל, נוטה לצד שמאל בהטיה, והפסולת זהו הכח שמתגלה בעשיו.

אברהם אבינו נוטה לימין, יש לו פסולת, ישמעאל, ובהרחבה יותר בני קטורה, יצחק אבינו נוטה לשמאל, ויש לו מציאות של פסולת.

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

ובמקום ההטיה הזו, אצל יעקב אבינו נאמר בו "מיטתו שלימה" אין בזרעו מציאות של פסול, אלו הם הי"ב מטות שיצאו ממנו, שכמו שהוזכר כבר, המטות הללו, הם נקראים מטות מלשון מטה, אבל הם מטים את הדברים לטובה, זה לא ההטיה ממקום הקלקול של ישמעאל ועשיו, אלא זה ההטיה לתיקון, בבחינת "יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך", שהיסור, ע"י המטה, משיבו לטובה, 'מרדעת' וכדו', ועל ידי כן נעשה בו דעה, משיבו לטובה, זה מרדעת.

### יעקב משיב את כל ההטיות, לקדושה

אבל יתר על כן, יעקב אבינו לא מגלה רק שכל ההטיות הם הטיות של תיקון, שאת ה"מטה על צידה" הוא הופך אותו ל"מיטה" של קדושה, ש"מיטתו שלימה" בזרעו דיליה, אלא כמו שמפורש בקרא, כפי המבואר בפרשת ויחי באבילות שהיתה על יעקב אבינו, שכשהעלו אותו לארץ ישראל נאמר שם "ויבואו עד גורן האטד", ואומרת ע"ז הגמ' בסוטה דף י"ג, שנתקבצו שם בני ישמעאל ובני עשיו ובני קטורה, ובסוף דבר נתנו כתריהם בארוננו של יעקב אבינו, זה עומק הדבר שתלו כתריהם במיטתו של יעקב אבינו, המיטה הזו, שאצל כל אדם בזמן המיתה יש את ההטיה הגמורה, אבל ביעקב אבינו "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" - "מה זרעו" - שזה המטות שיוצאים ממנו בחיים, זה הטיה לטובה, "אף



הוא בחיים" – והוא מחזיר את ההטיה שיצאה מאברהם, ישמעאל ובני קטורה, ואת ההטיה שיצאה מיצחק, עשיו, גם את זה הוא מטה לקדושה, זהו מה שנתאספו בני ישמעאל ועשיו ובני קטורה, וגם הם נתנו כתריהם בארונו של יעקב אבינו, כלומר, הוא משיב את כל ההטיות כולם למציאות של קדושה.

## שורש ההטיה במדרגת טעמים, שטעם הוא שורש לטעות

ועומק הדברים, מה שיעקב אבינו מיטתו שלימה, הרי כמו שאומרים חז"ל, מה שנאמר בברכותיו של יעקב כשהוא מברך את ראובן "כחי וראשית אוני", "שלא ראה טיפת קרי מימיו", ועומק ההבנה שבדבר, ולפי"ז בסדר העבודה בכוחות נפשו של האדם, איפה המקור והשורש של כל מציאות ההטיה, הרי "האלקים עשה את האדם ישר", ומאיפה א"כ, השורש שיש מציאות של הטיה לצדדים.

כידוע מאד, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", והתורה עצמה בכללות נחלקת לארבעה חלקים, והם הנקראים, כמו שסידרו רבותינו, טעמים, נקודות, תגין, ואותיות.

השורש העליון, הוא הטעמים, משתלשל לנקודות ומשתלשל לתגים, ומשתלשל עד המציאות של האותיות, והאותיות בהשתלשלותם, הם הם קיום העולם, "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ" וכאשר מתגלה מציאות ההטיה, יש הטיה שהיא בענף, ויש הטיה בשורש, כאשר ההטיה היא בענף, זה מתגלה בחלקים התחתונים, אבל כאשר ההטיה הוא בשורש, שורש ההטיה מתחילה בטעם, ב'טעמים', כל טעם נקרא טעם מלשון של הטעיה טעם-מלשון טעות, הטעם הוא שורש למקום ההטעיה, והדוגמא הברורה והיסודית, מה שאומרת הגמ', מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, ששני מקראות נתגלה בהם טעמים, וחטא בהם גדול העולם, שלמה המלך, "לא ירבה לו נשים" "לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס", והרי שמבואר א"כ להדיא בדברי הגמ', ששורש הטעות, היכן היא נעוצה ב'טעמא דקרא', בטעם שמתגלה בו, שם יש שורש למקום של הטעיה.

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

וכתב על פנקסו שהוא חייב קרבן, כלומר, שמציאות ההטעיה, היכן נעוץ השורש, המקור של מציאות ההטעיה, במקום שמתגלה מציאות של טעם, שם שורש מציאות ההטעיה, כאשר הטעם מתגלה, אז אם זה מתגלה מהצד העליון הנקי שבו, אין בו הטעיה, זה מדרגת רבי שמעון דדריש טעמא דקרא. 'רבי שמעון דריש טעמא דקרא' כלומר, הוא במדרגה שהוא יכול לגעת בטעם, והוא לא טועה ממציאות הטעם, זה 'רבי שמעון דריש טעמא דקרא', מה שאחרים לא דורשים טעמא דקרא, זה מצד החשש, שאם הם ידרשו את טעם הדבר, אז הם יגעו בטעות שיכולה להיוולד ממציאות הטעם, ולכן הם לא דורשים 'טעמא דקרא'.

## 'בן עליה' הוא במדרגת טעמים שיכול לדרוש טעמים, אבל במדרגה פחותה, הוא שורש לטעות

רק מי שהוא בבחינת "ראיתי בני עליה", כלומר, שהוא לא נמצא במדרגה של אותיות, הוא לא נמצא במדרגה של תגין, הוא לא נמצא במדרגה של נקודות, אלא הוא 'בן עליה', הוא נמצא בנקודת השורש של התורה, הוא נמצא בצד העליון של דברי תורה, שזה ה'טעמים', הוא 'דריש טעמא דקרא', זה ההבחנה של רבי שמעון.

ולפיכך א"כ, עומק כח הגילוי שמטעה את האדם, היינו ככל שהאדם דבק בטעם, והוא לא במדרגת הטעם, כאן נעוץ האופן דקלקול של שורש מציאות ההטעיה.

## הטעימה מעץ הדעת, שורש הטעות היסודית בעולם

שורשי הדבר שורש החטא הראשון באכילה מעץ הדעת. שם היה את הגילוי של "כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל", ואז "ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאשה" וכו' – השורש של הדבר, הוא טעימת הדבר, על אף שתחילת הדבר בוודאי היה באופן של 'טוב למאכל' 'תאווה הוא לעינים' 'נחמד להשכיל', אבל הגמר של מציאות החטא היא "ותקח מפריו, ותאכל ותתן גם לאישה". כלומר, בטעימת העץ חל האופן של הטעות היסודית שקיימת במציאות העולם. הטעם שבדבר, ככל שהאדם טועם את מציאות הדברים, והוא טועם אותם באופן הלא מדוייק שבהם, הוא נוגע בדבר שלמעלה ממדרגתו, זה הכח שמתגלה כמקור של הטעיה.

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



**אור א"ס** עיין ספר האמונות ודעות (מאמר ב, ד"ה אמר) הסיבה העולה בידינו באחרונה, היא דקה מן האיד וכו', וזאת הסיבה הדקה עליה כיוון האדם והגיע. והבן כי הצמצום הוא איד, כמו שיבואר להלן. ותכלית האדם לחזור לאור א"ס, ויש אור א"ס בעצם, ויש אור א"ס בערכו, שהרי נודע שכל עולם עליון ביחס לתחתון ממנו, נקרא א"ס. והוא תכלית הידיעה שלא נדע, והיא דקה מן האיד.

**צמצום** שורש לע"ז. משנה ריש ע"ז (ב, ע"א), ימי אידיהן. יום איד של עכו"ם. סילוק אור א"ס והשארית רשימו הוא איד, תברא, כמ"ש שם.

ועוד. כל עליית תחתון לעליון, אינו עולה השתא אלא איד, בחינת לריח ניחוח, כפי שיבואר להלן אי"ה. ובצמצום הוא להיפך, שהנשאר בחלל, רשימו, אינו אלא איד.

ועוד. עיין מלבי"ם (משלי, א, כו) האיד היא הצרה עצמה, והפחד הוא לפני הצרה. צרה, מיצר, צמצום.

ועוד. יום אידיהן של עכו"ם, חד מהם (עיין ע"ז, ח, ע"א) יום שיצא מבית האסורין ונהפך איד, צמצום, לרחבות, יום שמחה. ובעומק, שמחתם אינו אלא שבר. ועוד אמרו (שם) יום שעלה מן הים. והבן שבים מאיר מימי האור העליון, בריבוי מעין קודם הצמצום. משא"כ היבשה מקום הצמצום הגמור. ובדקות, יקון המים אל מקום אחד ותראה היבשה, זהו צמצום נוסף. ובזה יש איד, בכניסה לצמצום.

**קו** עיין רש"ר הירש (בראשית, א, א, ד"ה את) את משורש אות. ומכאן אותי, אותך, וכו'. אות קרוב לאוד, האוד הוא מכשיר ומנוף, אמצעי המסובב תוצאה, ומכאן משמע אוד, עץ לחתות בו אש, אודות = הגורמים. מכאן אולי האיד העולה מן הארץ, המביא בעקבותיו את הגשם. ולפ"ז נראה שכן פירוש אידך בארמית. והבן שקו לשון תקוה, ועי"כ נעשה אתא, המשכה, בחינת אות כנ"ל. ובתוכו יש את מימי האור העליון, מן אור א"ס, שביחס לאור א"ס אינו אלא איד.

ועוד. עיין ספר הגימטריות (עניינים שונים, ר"ל) כי פתאום יקום אידם ופיד שניהם (משלי, כד, כב) ר"ת יאוש, שיבא משיח ביאוש. כלומר לא מתוך קו - תקוה, אלא אור א"ס בעצם.

**עיגולים** איד במילוי, אלף, יוד, דלת, אותיות אמצעיות, לול, גימ' גלגל. ועיין אברבנאל (ישעיה, פ"ו, ד"ה אבל) מתנועת הגלגלים ובפרט מתנועת השמש יעלו אידים וקיטורים מן הארץ, שהם המזגות ההיות והתחלתם.

ועוד. עיין אלשיך (כי תשא, לב, ד"ה וישמע) ובענין העגל, לשון עיגול, והיה קול מצחקים שקמו לצחק העם אשר בחר אלהים חדשים שמחים לאד.

ועוד. עיין מלבי"ם (בראשית, א, ב) אמרו בחגיגה, תהו זה קו

ירוק שמקיף את העולם שממנו יוצא חושך. הוא ההיקף סביבות הכדור שהיה איד מימי אורי כעבים ועננים שמוציא חשכת מים עבי שחקים.

**יושר** אור ישר ואור חוזר. עיין רש"ר הירש (האזינו, לב, לה, ד"ה לי) האדים עולים מן הארץ ויוצרים עננים, וסופם שיחזרו אל הארץ כמטרות. וכך עצם חטאות האדם יוצרים את הפורענות העתידה לבוא עליהם, וכשתמלא סאתם היא תתך על ראשם. כך הפך איד כינוי לאסון הפוגע באדם. הלא איד לעול (איוב, לא, א) אני באידכם אשחק (משלי, א, כו). וטעם נוסף שאיד לשון שבר ורע. כי איד הוא תמצית הדבר, וכאשר עולה לעילא נשאר למטה שורש חיותו, ולכך נעשה שבר. והבן שיש איד עליון ואיד תחתון. איד עליון תמצית המובחר שעולה למעלה, ומזה נברא האדם. ואיד תחתון החלק הקטן ביותר של הדבר. וכן אמרו (ע"ז, ח, ע"א) לגבי יום אידם, יום הלידה ויום המיתה. יום הלידה, איד עליון, שמחה. יום המיתה, איד תחתון, שבריה. ובדקות, יושר, ג' קווים, יש איד מימין ואיד משמאל. כמ"ש בבני יששכר (מאמרי השבתות, א, י) על כן קליפת ישמעאל יום אידם הוא בע"ש מימין הקדש, וקליפת עשו יום אידם הוא יום א', היינו משמאל הקדש.

**שערות** עשו איש שער. כתיב (ירמיה, מט, ח) כי איד עשו הכאתי עליו עת פקדתיו.

ועוד. אמרו (ב"ר, יג) איד, ואיד יעלה מן הארץ, שהוא שובר אידן של בעלי שערים. והבן שמפקעי שערים, מעלים את הדבר ממדרגת שיעור למדרגת שער, לשון השערה, כל חד לפום מאי דמשער.

ועוד. עיין אברבנאל (שופטים, פ"ג, ד"ה ויהי, בשם הרלב"ג) השער מתהוה מהאיד האדומי. והוא שורש עשו אדמוני, אד-מוני, כי כל היותו של עשו אינו אלא איד. והבן ששערות עולים מתתא לעילא, והוא בחינת איד. ולכך חלק מיום אידיהן אמרו בע"ז (פ"ג, מ"ג) יום תגלחת זקנו ובלוריתו.

**אזן** עיין ספר תיקון מידות הנפש (הקדמה, ד"ה ג' חושים) חוש הריח הוא סמוך לחוש השמע, מפני שזה מחושו. הקול ההוה באויר, ומחוש זה האיד מתמיד באויר. והבן שכל תחתון הוא איד מן העליון, רשימו, כנ"ל. ולפ"ז הבן, שיש את עצם המח, ויש את החושים המתפשטים ממנו, ותחילתם אח"פ, אזן (ובסוד רש"ד, תחילתם עינים). והרי שכל החושים, אח"פ, שמיעה, ריח, דיבור, אינו אלא איד של המח.

**חושם** חוש הריח בו. עיין אברנאל (בראשית, פ"א, ד"ה רוח) אמרו שנקרא הריח ריח, לפי שעניינו האיד והרוח הדק העולה מהדבר המורח אל החוש. והבן שאד שעולה הוא החלק הדק שבדבר. ומדקות זו נברא אדם מן האדמה, מן הדקות שבה. ועיין הכתב והקבלה (ויקרא, א, יג, ד"ה והקטיר) הבשמים יש להם ריח אף בלי עשן, וכו', שהוא האיד הרוחני והפולט מהם.



דמי. ויותר מכאן נבדל, ויותר מג' ימים הוא עתיק, שמבדיל דבר מן דבר, כי יתר על כן מג' ימים הוא חלל בינתיים, שאינו מחבר, והוא עתיק משורש הצמצום.

ועוד. אמרו (ע"ז, ס, ע"ב) נפל לבור ועלה וכו', חי אסור, מ"ט, אמר רב פפא, דדמי עליה כיום אידם. איד, עליה מתתא לעילא.

**אריך** לא היה בו שבירה, לא היה בו איד. ולכך נקרא אריך, אורך, לשון אור שאין בו החשכת איד, ענו, עבים, שמסתירים החמה. ועיין אברבנאל (בא, פ"י, ד"ה ויאמר) לכל בני"ה היה אור במושבתם שהוא ארץ גשן, כי שם לא היה נכנס איד העב הקטורי ההוא אשר יצא במצרים.

ועוד. עיין ספורנו (בראשית, א, ז, ד"ה ויעש) בהגיע שם האיד הלח, יתעבה ויוליד הגשם והשלג והברד, וכו'. ובהגיע שם האיד הקיטורי הנלהב יוליד רעם וברק. והבן שהמים בשורשם אור, בסוד אמ"ר, אור מים רקיע. והרי ששורש האד, אור, ובאיד הקיטרי אף מוליד אור, ברק. ועיין ביאור פרקי שירה למבי"ט (ד"ה ברקים) כי הברק הוא מאש, וטבע האש לעלות מעלה, והברק יורד למטה, לסיבת האיד העב העפרורי המעורב בו.

**אבא** כתיב (ירמיה, מח, טז) קרוב איד מואב. מואב, מלשון מ-אב ועוד. איד גימט' י"ה בחינת או"א עילאין.

**אמא** עיין ספר הגימטריאות (בראשית, ו) ואיד יעלה מן הארץ והשקה, בגימ' ואיד לאחר ארבעים שנה. זהו שפייט, חיזו לארבעים שנה לפוקדה. ונודע אמא ותבונה בחינת ס-מ.

**ד"א** בחינת מ"ה גימ' אדם כנודע. וכתיב ואד יעלה מן הארץ (בראשית, ב, ז). ולרוב שיטות חז"ל נברא ממאמר עשירי. וזהו אד-י. ובירושלמי (שבת, פ"ב, ה) כתיב ואיד מלא.

ועוד. בחינת שמש. ועיין אבן עזרא (ישעיה, ה, ל, ד"ה וינהום) גם מפאת האור שיחשך בעת הריסותיה, כי יעלה איד וכסה את עין השמש. וזהו איד לאור השמש, שובר קרניה.

ועוד. עיין אברבנאל (ישעיה, פ"ו, ד"ה אבל) מתנועת השמש יעלו אידים וקיטורים מן הארץ. וכן כתב במשמיע ישועה (מבשר טוב, ג, נבואה ג, ד"ה וההבטה) לפי שיתחדש המטר מניצוץ השמש המכה במים, ומעלה האיד הלח.

**נוק'** נוק' נבנתה מן הצלע. וכתיב (איוב, יח, יב) ואיד נכון לצלעו. ועיין מלבי"ם (שם) שהוא אשתו.

ועוד. עיין בעה"ט (נשא, ה, כד, ד"ה והשקה) הכהן נותן עפר במים ומשקה אותה (סוטה), וזהו ואיד יעלה מן הארץ והשקה, למה, בשביל שעשתה מעשה שוטים, שזינתה. והיינו נוק' שחל בה איד, שבירה, מעשה שטות, ולכך מושקת ע"י איד.

ועוד. עיין אלשיך (תהלים, פט, ד"ה הרימות) כי הלא נודע כי השמח לאיד שב האף מעל סובל הצרה, ובא על השמח לאידו, כמה דאת אמר (משלי, כד, יז-יח) בנפול אויבך אל תשמח וגו', והשיב מעליו אפו. וזהו שמח לאיד לא ינקה, אלא גמולו בראשו, כהמן. ולהיפך מרדכי, כמ"ש (מגילה, טז, ע"א) א"ל (למרדכי) לא כתיב לכו בנפל אויבך אל תשמח, א"ל הני מילי בישראל, אבל בדיכּו כתיב ואתה על במותימו תדרוך. ועוד. איד, ר"ת אף יוציא דם (משלי, ל, לג).

**פה** עיין כלי יקר (בחוּקתי, כו, לו, ד"ה ורדף) כי בעלי הלשון השמיעו את כל ישראל אין נקי, כי כל אחד שמח לאיד חברו, ותהיה בפיו כדבש למתוק אם ימצא מקום לדבר בגנות חברו.

ועוד. פה מקום האכילה. עיין שם משמואל (אמור, תרע"ה) אך בענין המיתה ואיכותה, איתא בספרים, שמקודם היה אוכל מפירות ג"ע, והיה בכל פעם (הנפש) מתרטבת ומתמלאת ליחותו תמורת הניתן ממנו בטבע, וע"כ היה איד הדם תמיד עומד בליחותו ובו נתלה הנפש. והיה קיים לעולם (סוד פה דא"ק) כי לא הייתה מתחסרת ומתמעטת ליחותו לעולם. אך מעתה כשנוקק לצאת מג"ע ומאכלו מפירות הארץ, אין בכח פירות הארץ להשיב אליו כל הליחות.

**עינים - שבירה** איד, לשון שבירה (ירושלמי, תענית, פ"ב). ועיין מצודות ציון (ירמיה, מח, טז, ד"ה איד) ענין שבר ומקרה רע. וכתיב (משלי, יז, ה) שמח לאיד לא ינקה. ועיין בתי מדרשות (ח"ב, חסרות ויתירות) והנה הרע נעשה מכך שהכלים היה בהם שורש לתערובת טוב ורע. וע"ז כתיב (איוב, כא, ל) כי ליום אד יחשך רע.

ועוד. אמרו (ב"ר, פ"ג) שתחלה היתה הארץ שותה מן הארץ, וחזר הקב"ה שתשתה מלמעלה, מפני ד' דברים. וחד מהם, שיהיו הכל תולים עיניהם כלפי מעלה. ונמצא שתלו תחילה עיניהם כלפי מטה, וזה גופא שורש שבירת כלי העינים, איד, שבר, שהיו מביטים למטה, ולכך ירדו הכלים למטה ונשברו. וז"ש (ע"ז, ח, ע"א) שיום המיתה נקרא יום איד. ועוד. בשבירה ירדו רפ"ח ניצוצות לבי"ע, והם בחינת איד שחוזר ועולה.

ועוד. עיין ליקוטי מוהר"ן (תנינא, תורה ס) כי מן האדים העולים מן הארץ, מזה נעשה גשמים. וכשיש מלחמות ושפיכות דמים, אזי נעשה מן האדים הללו ש"ד (כי קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה, אידים העולים, הם צועקים), וזש"כ (יחזקאל, לה) ותגר את בני ישראל על ידי חרב בעת אידם בעת עון קץ. היינו בחינת אדים הנ"ל.

**עתיק** עתיק מעתיק ומטלטל. עיין רד"ק (תהלים, יח, יט, ד"ה יקדמוני) יקדמוני ביום איד, יונתן תרגם בספר שמואל (ב, כב, יט) יקדמוני ביום טלטולי. אידי טלטולי.

ואמרו (ריש ע"ז) ג' ימים קודם אידיהן. ענין ג' ימים, כי כלבוד

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





## הטעיית הביטחון במערכות חיצוניות – אדם סבור ומרגיש שאין כוח היכול להתנגד להם

מאותה סיבת הטעייה שממנה נולד הביטחון העצמי, נולדת בנפש גם בטחונות בכל מיני מערכות חיצוניות כמו: צבאות, משטרים, חוסן כלכלי ומדיני, מנהיגים חזקים (כביכול) וכדומה. באופן מוטעה הנפש מדמה ומייחסת לאותן המערכות שכביכול אין מי שיכול להתנגד להם.

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

כשם שאצל ילדים קיימת תחושת ביטחון מוטעית, שכביכול הוריהם יכולים להצילם מכל כוח של התנגדות לקיומם או לקיום רצונם וטובתם. כך גם אצל הבוגרים, קיימת אותה הטעייה שהם נותנים ביטחונם בכל מיני גורמים ומערכות שנראות להם יציבות, חזקות ומתמידות. אולם צריך להבין ברור, כי כל הבטחונות שאנו מכירים מסביבת חיינו החיצוניים, אינם יכולים להיות בטחונות גמורים מצד עצמם. גם הבטחונות שכביכול נראים מאוד בטוחים ושניתן לסמוך עליהם, כדוגמת הבטחונות שדורשים הבנקים למשכנתאות כערובה לכך שכספי ההלוואה יחזרו ויהי מה. הבנקים דורשים לשעבד את הדירה כמגן שכון, גם לעשות ביטוח חיים למקרה של מות הלווה, וכן ביטוח לנכס הממושכן למקרה שינזק ויפחת ערכו, ערבים וכו'. הם מכנים זאת בשם 'בטחונות'. ברם גם כל אלו יכזבו לים לכזב, שהרי רעידת אדמה או סופת רוחות או מתקפת טילים יכולה להרוס את הנכס, להרוג את הלווה והערבים, ולגרור לחברת הביטוח לפשוט את הרגל. וזהו – כבר לא יישאר מהיכן לגבות את החוב. האף אמנם שלמזלנו ארועים כאלו לא מצויים בתדירות גבוהה, ואכן מצד שיקול הבנקאים הם אינם חוששים לכך ומלווים כספים. ויתר על כן, הבנקים מתנהלים בצורה רווחית, ונראים כיציבים וחסונים כלכלית. אבל למרות כן, כל אחד מבין שאין ראוי ליחס לבנקים שכביכול יש להם כוח שאין לו התנגדות. כי כולנו שומעים ומודעים לאירועים של נפילת בנקים בודדים, וגם למציאויות של קריסה כללית במערכת הבנקאית.

נקודת ההטעייה נעוצה בכך, שבמקום שאדם יביט מבט פנימי ויבין שהצלחתו והתמדתו של מערכות חיצוניות אלו אינה נובעת מכוחן העצמי. אלא העדר ההתנגדות הזמני אליהם נובע מרצונו, חפצו וחוק שחוקק הקב"ה שכך יהיה. האדם טועה מחמת מבטו החיצוני ומיחס למערכות החיצוניות הללו כוח שאין לו התנגדות, וממילא הוא נותן בהם את בטחונו.

### מקור כוח הביטחון בנפש

כאמור, נפשות כל בני האדם מורכבות מפנימיות וחיצוניות, ובכל אדם חיצוניות הנפש אינה זכה לחלוטין. מחמת כן, בכל אדם קיימת הטיה לבטחון בעצמו ובמערכות החיצוניות הסובבות אותו, לפי רמת עכירות חיצוניות נפשו.

נבאר כיצד ניתן להינצל מהטיות, התעיות וטעויות, ולכוון את הכוח הבוטח בנפש למקור האמיתי והנכון.

עד כמה שהבנו כי ההטיה וההתעיה התהוותה נוצרה והתעבטה מהעדר מחשבה והתבוננות, הרי שראשית התרוץ פה נעוצה במחשבה והתבוננות. אדם יושב בשעת השקט ומתבונן אל תוך נפשו, הוא מזהה ורואה כי קיים בה כוח הבוטח (בטחון בעצמו או במערכות חיצוניות כמתבאר). לאחר מכן הוא נדרש לחקור, מהיכן מקורו של אותו כוח הבוטח. ביחס לדוגמת נטילת ספל המים, הוא שואל את עצמו – "מהיכן הביטחון שאצליח להניד את ידי והיא לא תיבש כידו של ירובעם ששלח בנביא? וגם אם אצליח להגיש את ידי, מי אמר שלא יקדימני אחר? ומי אמר שיהיה בכוחי לאחוז בכוס, אולי היד תכבה מחום הכוס? מי אמר שאוכל להגביהה את ידי? מי אמר שהכוס לא תשבר בדרך הגשתה אל פי?...?", וכן על זו הדרך עוד כהנה וכהנה שאלות בנוסח 'מי אמר...?'

שאלות וחקירות אלו שוללות את כל ההתעיות של התפיסה החיצונית שכביכול אין לפעולה פשוטה כעין זו התנגדות. הן מבררות למתבונן כי גם היכולות המוטבעות בו מטבע בריאתו, התמדתו והצלחתו אינה מובטחת. כי גם התמדת חוקי הטבע כולן נובעים מהבורא שחוקק את טבעם, ומחדש כל הזמן את כוחן להתמיד בחוקן. וברצונו ית', הוא יכול לעיתים לשנות את חוקי הטבע לתכלית זמנית, כדוגמת – 'מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק'. ברצונו ית', הגיבור יהיה לחלש ולהפך ככתוב – 'קשת גברים חתים ונכשלים אזרו חיל', גם לחכם לא תעמוד חכמתו שנאמר – 'משיב חכמים אחר ודעתם יסכל'.



התבוננות זו מובילה את האדם החושב למבט ולתפיסה הפנימית. הוא פושט את כל הסיבות החיצוניות אחת לאחת, ע"י כך שהוא שולל את כוחן העצמי, ורואה בתוכן את הניצוץ האלוקי שמקיים, מחיה ומפעיל כל דבר. כך הוא מתוודע לתודעה כי הסיבה הפנימית להצלחתן של כל הפעולות כולן (אף הפשוטות ביותר) מיוחסת אך ורק לניצוץ האלוקי שפועל מתוך הנבראים כולם.

אילולי אותו ניצוץ אלוקי המקיים, המכוון, המייצב ומפעיל כל דבר לא היה קיים בבריאה (דבר שאינו יתכן), לא היינו יכולים לבטוח בכלום. כי במקום שורש הלשון 'בטח', היה מתגלה חילוף האותיות 'חבט', ממלא כל המציאות חלי-לה היתה חבטות והכאות. אפילו הבסיס הפשוט של חוקי הטבע - לא היו מתמידים ביציבות. ממילא לא היה ניתן לצפות בבטחה להנהגה סדורה, יציבה ועקבית משום אחד מהנבראים. במצב כזה, כל העולם כולו היה אנדרלמוסיה, חושך ואור משמשין בערבוביה. לא היה ניתן לסמוך על שום ידיעה קדומה. ואם אין סמך ממילא אי אפשר לבנות שום בנין. לא היה קיום לשום דבר.

עם ריבוי התבוננויות מסוג זה, על כל פעולה פשוטה שהאדם מבצע, הוא שולל את הביטחון בהצלחת הפעולה מכוחותיו או משאר סיבות טבעיות הסובבות אותו. אט אט נפשו לומדת להכיר שהביטחון בהצלחתן של פעולותיו מוכתב אך ורק מרצונו וכוחו של הקב"ה שפועל מתוכו ומתוך כל נברא ונברא. במשך הזמן, הכרה זו הולכת ומתחדדת ומזככת את חיצוניות הנפש, ונעשית יותר ויותר מוחשית.

צריך להבין היטב כי כל אותן תחושות ביטחון אותם כל אדם יכול לזהות ולהכיר בתוכו - שהוא בוטח בעצמו או בכל מיני ישויות סביבו. מקורם האמיתי הוא בניצוצות מאור האלוקות, שמגלה את הכוח שאין לו התנגדות. הניצוץ האלוקי הזה קיים אצל כל אדם בנפשו, אלא שמחמת נקודת ההטעיה שבארנו, בני האדם אינם מייחסים את כוח הביטחון שמתגלה בהם למקור הנכון - לאור האלוקי, אלא הם תופסים את הכוחות הללו, ככוחות עצמיים שלהם או של המערכות החיצוניות אתם הם מתעסקים. העדר אמון, נה, התבוננות, השכלה ומודעות של בני האדם נעשים כעין לבושים עכורים המכסים ומסתירים את הניצוץ האלוקי, וממילא כוח הביטחון נופל ממדרגת הפנימיות אל מדרגת החיצוניות, שם הוא נתפס ככוח עצמי של המציאויות החיצוניות. אבל כאשר אדם עובד על עצמו - מתבונן וחו-

קר, הוא פושט את הלבושים העכורים ומגלה בתוך עצמו את הניצוץ האלוקי, שמאיר בו בטחון אמת בכוח שאין לו התנגדות.

אשר על כן נבין כי ראשית העבודה על ביטחון אמת, היא הפשטת לבושי הנפש העכורים, המכסים וממסכים את התפיסה הפנימית.

## כוח הביטחון גנוז בנפשנו ועבודתנו לגלותו

אחת מהטעויות הנפוצות - שכביכול העבודה על מידת הביטחון עניינה לקנות ביטחון לנפש. כלומר, לפי דעה זו לא קיים כוח ביטחון באדם מיסודו, ועבודתו לרכוש לחדש ולהמציא כח ביטחון לנפש על ידי לימוד בספרים הקדושים ועבודה מעשית.

אולם המושג 'לקנות ביטחון' הינו טעות מיסודו, כי ביטחון אינו דבר הנקנה, אי אפשר לקנות ביטחון. כוח הביטחון הושרש בנפש האדם מראשית בריאתו. אלא שמחמת שהאדם חטא, ומחמת החטא התחדשו כוחות המתנגדים לאדם, ממילא הוא הפסיד ואיבד את צלילות וזכות תפיסת כוח הביטחון הראשוני שהיה מכוון לשורשו האמיתי והנכון. תפיסתו נעכרה וכוח הביטחון שלו הוטעה, הופנה ויוחס לכל המערכות החיצוניות הסובבות אותו בעולם השפל בו הוא נמצא. האופן הגס והשקרי ביותר של הטעיה זו הינו - האדם מייחס את כוח הביטחון לכוחות, ליכולות ולתכונות העצמיות שלו - מה שמוגדר - 'ביטחון עצמי'. זוהי 'הגנבה הגמורה' של כוח הביטחון, שהאדם גונב את כוח הביטחון לעצמו.

על כן, ודאי שהעבודה על מידת הביטחון אינה לקנות ולחדש מציאות של ביטחון בנפש. אלא העבודה על ביטחון מורכבת משני כיוונים: מצד אחד - לשלול את התפיסה המוטעית כי הביטחון בהצלחת פעולותיו שייך ומיוחס לאדם עצמו או/ו לגורמים החיצוניים אתם הוא מתעסק. מצד שני - ליחס את כוח הביטחון לשורשו ומקורו האמיתי - לקב"ה שהוא המציאות היחידה שאין לה התנגדות. ובלשון פנימית, העבודה להפשיט את הלבושים החיצוניים העכורים בהם האדם בוטח, ולגלות את מקור הביטחון הפנימי האמיתי - הניצוץ האלוקי שאין לו שום התנגדות.

על יסודות אלו מושתתת המערכת הפנימית של החיים.

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



### תשובה:

א. כבר אמר החכם, והובא בכתבי הסבא מקלם, "כל העולם אוילים, והחכמים כגרים ביניהם". וכבר אמר לי הגר"ש אויערבך זצ"ל, לפני למעלה מעשרים שנה, שיש לראות את כל העולם כתינוקות בגן שמשחקים בצעצועים, והינך מבוגר שצריך לדאוג להם, וכך הדריכני למעשה לנהוג.

וכמובן נצרך צד שני למטבע, ענוה ונפש שפלה, ואכמ"ל.

ב. לחפש צעד אחד קטן קדימה שיראה מבט רחב יותר, וכך לאט לאט, צעד אחר צעד, כקטן שמתחיל ללכת.

### בטחון והשתדלות לפרנסה

ראשית אודה מאד על השיעורים המרוממים! אני אברך שב"ה רואה ברכה בלימוד והשאיפה היא להמשיך כך ולגדול, אשתי עובדת כשכירה. אך דא עקא שההכנסות הקבועות אינן מספיקות. והיות שהמקצוע של אשתי מאפשר גם להתפרנס באופן עצמאי מעבר לעבודה הקבועה, פרסמנו את זה לציבור בתקווה שיגיעו לקוחות וכך נוכל לעמוד בכל התשלומים החודשיים הן השוטף והן החובות. השאלה היא, כיון שלמעשה הלקוחות לא מגיעים, האם צריך לנסות השתדלות נוספת או שדי בזה שאנו מצידנו העמדנו אפשרות לתוספת הכנסה, ואין טעם לנסות השתדלות אחרת. ואם צריך להוסיף ולהשתדל, האם גם באופן שיגיע על חשבון הלימוד? תודה רבה!

### תשובה:

שורש השאלה, גבול האיזון בין ביטחון להשתדלות.

ודבר זה משתנה לפי מדרגת בטחונו של האדם, ולפיכך משתנה מאדם לאדם, ואין תשובה אחידה לכך.

ולמעשה, נצרך בדיקה מהי מדרגת הביטחון שלכם, ולפי זה לפעול למעשה.

מכל מקום, מומלץ ללמוד את סוגיית הביטחון באורך רוח ועומק, ובכל יום לעמול כמה דקות לחזק ולהאיר יותר את אור הביטחון בנפש. ואם אע"פ כן עדיין הנפש טרודה ואינה רגועה באופן ניכר,

נצרך להוסיף בהשתדלות מעט, במקביל לחיזוק הביטחון, מתוך הכרה שרק הקב"ה זן ומפרנס, וההשתדלות קנס, כלשון המסילת ישירים.

### צדקה למוסדות התורה ע"י המדיה לסוגיה

מהו המבט הנכון על הפרסומים לנדב כסף ע"י האינטרנט למוסדות ולישיבות, ומפרסמים לציבור להשתמש במכשיר חכם או האינטרנט כדי לנדב להם כסף, ושולחים מודעה לציבור שהם צריכים לאסוף מליון דולר בכ"ד שעות וכדו'. בתחילה זה היה ע"י מוסדות של חסד ואח"כ כמעט כל מוסד וגם הרבה ישיבות, כוללים, ובתי כנסיות, משתמשים בשימוש הזה הנקרא "רייז-איט", ולאחרונה זה נעשה כדרך החדשה ומוצלחת למוסדות ולישיבות לאסוף הרבה כסף במהירות ובקלות.

האם כל הנדבות אלו הם ה"טוב" שיוצא מהתערבות טוב ורע שנמצא בהאינטרנט, או שכל זה הוא קליפה וכח של טומאה? מאידך יש לטעון שהפרסומים הם רק לאלו שבלאו הכי משתמשים באינטרנט, אבל מאידך זה ג"כ מראה כאילו שהותר הדבר ושיש מצוה גדולה להיכנס אונליין כדי לנדב כסף למוסדות או לישיבה.

מה היחס הראוי לכל זה, והאם כל הנדבות שנעשו להמוסדות ע"י האינטרנט הוא ממון פסול כיון שנעשה ע"י האינטרנט שהוא טומאת ה"ערב רב"?

### תשובה:

דרך זו הפכה את כלי זה "כאילו כשר", לשמוש לתורה ח"ו, וזהו חורבן נורא! וכן במהירות נכנס כלי זה יותר ויותר לתוך עולם התורה, וכך אנו רואים אותו נחרב לנגד עינינו. והעין דומעת והלב כואב על החורבן של עולם התורה.

וכסף זה אין בו אור רוחני, אור ה', והוא כגוף בלא נשמה, מת. וכך הוא פני הדור, והרי אנו כירמיהו הנביא שראה החורבן לנגד עיניו. והחורבן הנורא מאוד מאוד, כניסת כלי זה לחלק מ"עולם התורה" כביכול, וע"ז נאמר תורה תורה חגרי שק, התפלשי בעפר וכו'. וזהו השפל האחרון קודם ביאת משיח, כי כל הטומאות כלולות בו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) או בפקס:

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## חודש ניסן כח השיחה

### האדם נקרא מדבר

האדם הרי נקרא כידוע 'מדבר', מלשון שניתן לו כח של דיבור, כח של שיחה. זו מעלת האדם שעליו נאמר "ויצר את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", כמו שאומר התרגום שעל ידי ה"ויהי האדם לנפש חיה" הוא נעשה "לרוח ממללא" כח של דיבור. הרי שכח הדיבור באדם הוא מעלת האדם, שעל שם כן הוא נקרא 'מדבר'.

### התבוננות על דיבורים שלנו

לפי זה, ראשית, נתבונן. כל אחד ואחת מאיתנו – כמה זמן ביום אנחנו מדברים ומשוחחים? יש לאדם כ"ד שעות ביממה. כמה שעות, כמה זמן בכל יום ויום, שכל אחד ואחת מאיתנו מדברים?

התבוננות שניה. כאשר חודד שיש שלושה חלקים בדיבור ובשיחה, דיבור שהוא של מצוה, דיבור שהוא הכרח, ודיבור של מותרות, אם ננסה להתבונן ולראות – לאחר שבדקנו לערך כמה זמן ביום אנחנו מדברים, נתבונן: כמה החלק של דיבור של שיחה של מצוה, כמה החלק של דיבור של שיחה של צורך והכרח, וכמה החלק של דיבור של שיחה של מותרות?

אם נתבונן באמת, כל אחד ואחת מאיתנו יכול לראות כמה חלקי הדיבור הם של מצוה, כמה חלקי הדיבור של צורך והכרח, וכמה חלקי הדיבור של מותרות. בוודאי שעל דרך כלל נשים לב ונראה, שרוב הדיבורים שאנחנו מדברים, אלו הם דברי מותרות – לא דיבורים בעיקר של מצוה, ולא דיבורים בעיקר של הכרח, אלא דיבורים שרובם אלו הם דיבורים של מותרות.

ראשית, כל כח מעלת האדם, כמו שהוזכר, נקרא "מדבר"

רבותינו מלמדים אותנו שכל חודש וחודש יש כח מיוחד לאותו חודש. הכח המיוחד של חודש ניסן הוא כח של 'שיחה', מה שהאדם שח – "ויצא יצחק לשוח בשדה".

"עשרה קבין של שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים ואחד כל העולם כולו" (קידושין מט:). הרי שכח השיחה הוא כח מיוחד לנשים יותר מלאנשים. מצד כך, ביציאת מצרים נאמר "בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצריים", הרי שחודש ניסן מיוחד לכח של שיחה, שמתגלה ביתר שאת וביתר עז אצל נשים.

נעמוד בעזר ה' להבין את הכח בנפש שנקרא "שיחה".

### ג' חלקי השיחה

בכללות ממש, כל כח וכח בכלל ושיחה בפרט מתחלק באדם לשלושה חלקים. רבותינו מחלקים את הכח לשלושה חלקים.

החלק הראשון זה הוא כאשר האדם שח שיחה של מצוה, כגון בתפילה, או באופן שהוא משוחח עם חברו על מנת להועיל לו וכדו'.

החלק השני של השיחה היא מה שהאדם שח כדי הצורך וההכרח, ועל זה אומרים רבותינו "ההכרח לא יגונה".

החלק השלישי של השיחה זוהי שיחה של מותרות, דברים שאינם של מצוה ודברים שהם אינם צורך והכרח. אלו הם א"כ נקראים דיבורים ושיחות של מותרות.

א"כ, אלו שלושת חלקי השיחה: א) שיחה של מצוה כתפילה ועזרה לזולתו וכדו'. ב) שיחה של דברים שהם כדי הצורך וההכרח, שעל זה נאמר "ההכרח לא יגונה". ג) שיחה שהאדם משוחח שיחות שהם מותרות שאין בהם לא מצוה ולא צורך.

שבין כך ובין כך הוא נמצא עם בני אדם ואז הוא מדבר דברי מותרות, ומקרים שהוא נמצא לבדו והוא מחדש סיבה למה לדבר עם זולתו.

## דיבור ללא צורך

נתחיל עם המקרה הראשון. כאשר האדם נמצא בין בני אדם והוא מדבר איתם דברי מותרות, לפעמים זה נובע מצד הלכות דרך ארץ, שבני אדם מרגישים שזה לא מכובד ולא נעים ולא יפה לשבת ליד אדם אחר ולשתוק. אבל ברוב הפעמים, הסיבה שכל אחד ואחת מאיתנו מדברים הוא מחמת שכמו שיש לאדם הנאה לאכול ויש לאדם הנאה לחשוב דמיונות נעימים, גם בדיבור עצמו, מאז חטא אדם הראשון, נתחדש הנאה בעצם הדיבור עצמו.

יש לבני אדם הנאה לשוחח שיחות אין בהם לא תכלית, לא תועלת, הם לא מביאים לשום דבר, שיחה לשם שיחה. כמו שבני אדם אוכלים מאכלים ערבים, ואפי' אם אין להם שום צורך בעצם האכילה, והם יכולים לשמוע ניגונים כי זה מביא אותם לידי עונג מסוים, גם הדיבור עצמו מביא את האדם לידי הנאה מסויימת. זו סיבה אחת שבני אדם מדברים דברים בטלים כאשר הם נפגשים עם זולתם.

זו אם כן הסיבה הראשונה שהאדם מדבר: מחמת שיש לו הנאה במה שהוא מדבר דברי מותרות. שורשו מחטא אדם הראשון, אצל הנחש אומרים חז"ל (גמ' בתענית) שמתקבצים כולם אצל הנחש, ואומרים לו 'מה הנאה יש לבעל הלשון בדיבורו', אבל יש לו הנאה במה שהוא מדבר.

## דיבורים הבא מתוך שעמום וריקנות

האופן השני שהאדם מדבר, זה כאשר הוא נמצא לבדו והוא מחדש קשר עם בני אדם על מנת לדבר.

שם, יש עוד סיבה עמוקה מדוע בן אדם מחדש סיבה לדבר. זה נובע מריקות פנימית, מחללות פנימית, משעמום בתוך עומק הנפש. וכאשר האדם לא מסוגל, קשה לו או צר לו להתמודד עם הריקנות הפנימית שבתוכו, עם השעמום שנובע מהריקות, הרי שבמקום

– מצד כח הדיבור שנמסר לאדם. את הכח העליון הזה שנקרא 'מדבר', הוא משתמש ברובו לדברים שהם מותרות. והרי שהוא משפיל את עומק מעלת מדרגת האדם שנקרא "מדבר", לדברים שהם מותרות, שאין בהם צורך והם אינם מועילים. והרבה מאוד פעמים, הם גם מזיקים, הם מגיעים לידי רכילות, לשון הרע ומוציא שם רע.

הרי שראשית להתבונן, שאת עיקר מעלת האדם שנקרא 'מדבר', יתכן מאוד (וכך זה באמת אצל רוב בני האדם) שמבלים את כח הדיבור שלהם, ברובו במותרות.

## ב' סיבות מדוע האדם מדבר דיבורי מותרות

נתבונן עכשיו יותר: מתי על דרך כלל האדם מדבר דיבורים של מותרות? באופן כללי, זה נחלק לשני חלקים.

אופן אחד, כאשר שני בני אדם נפגשים אחד עם השני, כגון שנוסעים ביחד ברכבת, במטוס, באוטובוס, נפגשים ברחוב וכן בכל צורה שהיא, וכאשר נפגשים בני אדם והם שוהים בצוותא ביחד, באופן טבעי הם מתחילים לדבר. זה אופן אחד של דיבורים שבני אדם מדברים דיבורים של מותרות.

אופן שני, שהאדם נמצא לבד, למשל בבית או בנסיעה או שהוא ממתין לאיזשהו מקום, ואז מכיוון שהוא נמצא לבדו הרי שהוא מתקשר לבני אדם אחרים ומדבר איתם.

אלו הם שני אופנים מתי האדם מדבר את רוב דיבורי המותרות שלו. אופן אחד כאשר הוא נפגש מעיקרא עם בני אדם, לפעמים זה עם בני ביתו ולפעמים עם אחרים במקומות חיצוניים יותר. אופן שני שהאדם מדבר דברים בטלים, זהו כאשר הוא נמצא לבדו, והוא עצמו מחדש את סיבת הדבר לדבר דברים בטלים.

זה לא רק שני מקרים. אלא מונח כאן בעומק שני שורשים מאיפה נובע עומק הסיבה שהאדם מדבר דברים בטלים, דברי מותרות.

נחדד א"כ את שני הסיבות העמוקות מדוע בני האדם מדברים הרבה מאוד דיבורים ושיחות של מותרות. כמו שהזכרנו, באופן כללי זה מתחלק לשני מקרים, מקרים

## סיכום של הארבע סיבות לדיבור

אם כן, ברור, עד עכשיו חילקנו את הדיבור לארבעה חלקים: חלק ראשון – מצוה, חלק שני – צורך ממש, חלק שלישי – צורך נפשי מעבר לצורך הגופני המעשי, חלק רביעי – המותרות.

לגבי דיבורי מותרות עצמם, העמדנו בהם שתי סיבות שורשיים מדוע האדם מדבר מותרות: סיבה ראשונה – מחמת שיש הנאה בעצם הדיבור, סיבה שנייה – מחמת שהאדם ריקן הוא רוצה להסיח דעת מעצמו על ידי הדיבור.

בדרך כלל, בכל דיבור של מותרות יש את שתי הסיבות. השאלה היא, כמה מהסיבה הראשונה וכמה מסיבה השנייה. בזה הדברים חלוקים.

נתבונן, אם כן, עכשיו למעשה, בשני החלקים של הדיבור של המותרות שהוזכר: הן דיבור של המותרות, מחמת הרצון להנאה, והן דיבור של מותרות, מחמת הריקנות הפנימית והבריחה של האדם מעצמו.

## דיבור לשם ההנאה – השורש לכך

הרבה מאוד מהדיבורים שנמצאים בעולם הם דיבורים לשם הנאה. אפשר לראות את זה הרבה מאוד, כשבני אדם נפגשים בשמחות, או כשנפגשים בנסיעות, או ברחוב, ויכולים לשוחח ולדבר אחד עם השני דקות, ולפעמים אפילו שעות, בלי שיש שום תוכן ושום תועלת ושום תוצאה מכל מה שהאדם דיבר באותו זמן. מאיפה עומק הדבר בנפש נובע?

צריך להבין, כל דבר בבריאה הקב"ה ברא אותה לתכלית. יש תכלית לכל הבריאה כולה. באופן טבעי, הכח של התכלית של הבריאה כולה לא גלויה בנפש של האדם בשעת לידתו, אלא התכלית שעומדת לנגד עיניו זה ההנאה של אותו רגע. מצד כך, כשהוא קטן, הוא אוהב לאכול דבר על מנת שיהיה לו הנאה לאותו רגע, הוא משחק במשחק על מנת שיהיה לו הנאה לאותו רגע. הכח הזה מוטבע עמוק עמוק בתוך נפש האדם, שרוב ככל המעשים שהוא עושה הם לא יוצאים

למלאות את עצמו בתוכן, הוא מסיח דעתו מעצמו, על ידי שהוא מדבר עם אחרים. זהו בבחינת "דאגה בלב איש ישחנה" – יסיחנה מדעתו על ידי שישחנה לאחרים. הרי שאפילו אם אין לו דאגה גמורה אלא עצם כך שיש לו ריקנות פנימית, שעמום פנימי, חוסר סיפוק בתוך עצמו עם עצמו. הוא גורם לידי כך שהוא יצור קשר עם בני אדם, ועל ידי כן הוא מסיח דעת מהעולם הפנימי של עצמו, והוא יוצא לעולם חיצוני על ידי אותו דיבור.

א"כ, מלבד הסיבה הראשונה שהיא הנאה מעצם הדיבור, יש סיבה השנייה מדוע האדם מדבר: כאשר הוא נמצא לבדו והוא מחדש סיבת דיבור למותרות.

## סיכום עד השתא

נסכם, אם כן, את הדברים. בוודאי שיש צורך נפשי לאדם לדבר דברים, אבל מעבר לאותו כמות של צורך לאדם לדבר, יש את שתי הסיבות הנוספות שהוזכר מדוע האדם מדבר.

הסיבה הראשונה זה כי יש הנאה בעצם הדיבור עצמו. הסיבה השנייה זה מה שהאדם מסיח דעת מעצמו על ידי שהוא מדבר. הדיבורים הללו פעמים רבות נמצאים באותו דיבור עצמו שניהם, גם אם הוא נפגש עם בני אדם והוא מדבר, הוא לא מדבר רק מחמת הנאה לדבר אלא גם כי משעמם לו לשבת ולשתוק וכדו'. אלו הם א"כ שתי הסיבות.

## צורך נפשי לדיבור

אנחנו חוזרים ומדגישים, עוד פעם: הזכרנו בהתחלה שיש שלושה חלקים של דיבור, מצוה, צורך ומותרות. חלק מהצורך זה לא שהאדם ידבר בדיוק מה שהוא צריך, חלק מהצורך הנפשי זה לדבר גם מעט מעבר למה שהוא ממש צריך באופן המעשי. זהו מה שכתוב במשנה באבות, שהתורה נקנית ב"מיעוט שיחה", ואומר הגר"א, שצריך לדבר מעט מעבר לכדי הצורך הגופני והמעשי שלו, הרי שכל מה שדיברנו על מותרות של דיבור הוא מעבר לצורך נפשי, לדבר יותר ממה שלמעשה הוא צריך לקיום בפועל ממש.

שהם מדברים.

יש דברים שהאדם מדבר בדברים שהוא מבין רק אין שום תועלת לדיבור במה שהוא מדבר, האדם מספר "עשיתי כך אתמול, ואני מתכוון לעשות כך מחר, הבת שלי עשתה כך, התינוקת שלי התעוררה בלילה, קמתי, הלכתי, שתיתי, ישבתי", וכל הסיפורים כולם של הבריאה שאין בהם שום תכלית, אבל לפחות הוא מבין במה שהוא מדבר בעובדות שבהם הוא מספר.

אבל פעמים רבות, בני האדם מדברים שיחות שהם מביעים דיעות על הרבה מאוד דברים, ואין להם כמעט שום הבנה במה שהם מדברים! הם מתייחסים למשל איך מנהיגים את המדינה, איך מנהיגים את הכלכלה, או שהמנהל של הבית ספר או המנהלת של הסמינר צריכה לעשות כך וכך, ועוד הרבה מאוד נוסעים בענייני חינוך ובענייני כל מה שקיים בעולם, שיתכן מאוד מאוד שהם עצמם אינם מבינים כמעט כלום במה שהם מדברים. מאיפה זה נובע בעומק הנפש?

כאשר בן אדם חי את ההנאה של הרגע, הוא לא מקשר את המחשבה לדיבור. כמובן, שאם הוא לא יחשוב כלום, אז אי אפשר לדבר, אבל הוא משתמש עם מחשבה קלה מאוד, ומכוחה הוא מדבר, לכן גם הדיבור נעשה מהר מאוד, כי הוא בלי מחשבה, להרבה פעמים.

אבל יתר על כן, הדיבור הוא עם איכות מאוד ירודה, עם תוכן מאוד נמוך. ככל שהאדם יחבר את המחשבה לדיבור שלו, והוא יברר את הדיבור שלו עם המחשבה, הדיבורים לאט לאט ילכו ויצטמצמו ברוב המקרים, מחמת שהוא יצוק תוכן לתוך הדיבור. כשהוא יצוק תוכן לתוך הדיבור, הרי שאי אפשר לדבר כל כך הרבה. הדיבור צריך להיות מבוקר ומבורר מול מציאות המחשבה.

נסכם א"כ את שני החלקים שהזכרנו עכשיו. רוב דיבורי המותרות שהבני אדם מדברים חסר בהם שני חלקים. חסר בהם תכלית, וחסר בהם עומק של מחשבה. אם נתבונן, נראה את זה בקלות מאוד ברוב דיבורי המותרות שיש, הם לא מביאים לשום תכלית, ורמת המחשבה בהם היא קלושה מאוד ומועט מאוד.

ממקום של תכלית, אלא ממקום של הנאה רגעית במה שהוא עושה. בייחוד, הכח הזה מתגלה אצל כח הדיבור של האדם.

רוב רובם של בני האדם רוב הדיבורים שלהם הם דיבורים של מותרות, מחמת שהם נהנים מעצם השיחה עצמה. ככל שהאור של התכלית של נפש האדם גבוהה יותר, חזקה יותר, גלויה יותר וברורה יותר, הרי שהוא מתחיל להרגיש שהדיבורים הללו הם ריקים מתוכן, אין בהם משמעות, אין בהם תכלית. ככל שהאדם חי בעולם שיש בו פחות ביקוש לתכלית, הרי שהוא יכול לדבר ולדבר ולדבר, ולא מפריע לו שאחרי שעה של שיחה לא יצא שום תועלת ושום מעלה מכל השעה של השיחה. ויתר על כן, על דרך כלל, יצא נזקים ואיסורים.

אבל עוד פעם, הנקודה הראשונה ברורה: כל זמן שלא גלוי בנפש האדם תביעה לתכלית, אלא הוא חי מהנאה של רגע, הכח של ההנאה של רגע גורם לידי כך שהאדם מדבר ומדבר ויש לו סיפוק בעצם הדיבור ולא כואב לו שכל הדיבור כולו, כל השיחה כולה לא הגיע לשום מקום של תכלית. ככל שאור התכלית יהיה חזק יותר בנפש, הכמות של הדיבורים של האדם תלך ותצומצם יותר, ותהיה מכוונת ומדויקת יותר שיצא מזה תכלית.

הסברנו אם כן בס"ד את הנקודה הראשונה של הדיבורים לשם הנאה: ככל שאור התכלית חזקה יותר וגלויה בנפש האדם, הרי שהוא מואס ברוב הדיבורים של המותרות שאינם מביאים לשום תכלית, לא לתכלית גדולה ופעמים רבות גם לא לתכלית קטנה.

## דיבורי מותרות - בלי מחשבה

כח שני שמכוחו האדם מדבר, ועל ידו אפשר לבנות את הדיבור באופן נכון: הרמב"ן כותב באגרתו הידועה "חשוב הדיבור קודם שתוציאנו מפ"ך". אם נתבונן ונראה, רוב הדיבורים של המותרות שבני האדם מדברים, כמעט ואין בהם מחשבה, יש בהם מעט מעט מאוד של מחשבה.

זה מבהיל מאוד לראות שבני האדם מדברים כל כך הרבה דיבורים בכל כך הרבה נושאים, ויתכן שהם מדברים בנושאים שאין להם כמעט שום הבנה במה

## התיקון לדיבורי מותרות - להתרגל להכין צורת השיחה

ככל שהאדם ירגיל את עצמו לחפש תכלית במה שהוא מדבר וליצוק תוכן בתוך הדיבורים שהוא מדבר, הוא יקבל משמעות אחרת לכח הדיבור שלו, לכח השיחה שלו, ואז הוא יגלה פתאום עולם חדש של דיבורים עולם חדש של שיחות.

למעשה: לפני שהאדם מדבר, כשהוא יודע שהוא יפגש במקום פלוני עם אנשים, צריך להכין את עצמו, פעם אחת ביום לפחות: "על מה אני ידבר, ואיך אני ידבר דברים שיש בהם תוכן - ומה התכלית של הדיבור שאותו דיברתי". להתרגל, בהתחלה פעם אחת ביום, לדבר דיבורים מתוך מחשבה שקדמה לכך, ומתוך תכלית מה יצא מהדיבורים, לאט לאט.

כמוכן, צריך להגדיל את הכמות של הדיבורים שמדברים אותם מתוך עומק של מחשבה ושמביאים לתכלית, ולהקטין את הדיבורים שמדברים אותם ממיעוט גמור של מחשבה ואינם מביאים לשום תכלית.

ראשית א"כ, שיהיה ברור לכל אדם, ששורש רוב הדיבורים של המותרות נובע מהעדר תכלית ומהעדר מחשבה. א"כ העבודה הוא, לנסות פעם אחת ביום, לדבר מתוך מחשבה יותר עמוקה ודיבור שמביא לידי תכלית. לאט לאט, האדם מברר את עצמו, ומדבר יותר בצורה הפנימית. אז הוא בעצם מגיע לשיחה של קדושה - לא לפרעה "פה-רע", אלא לשיחה של יציאת מצרים, של "מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה".

### לא לדבר על הכל

יש עוד נקודה נוספת יסודית מאוד.

האדם צריך להרגיל את עצמו, שלא כל תחום שמדברים הוא חייב להביע דיעה ולהגיד מה הוא חושב. הוא צריך להתרגל ולהבין, שיש דברים שהוא מבין בהם מעט, יש דברים שהוא מבין בהם הרבה, ויש תחומים שהוא לא מבין בהם בכלל. וזה שיושבים כמה בני אדם או כמה נשים ומדברים באיזשהו עניין, אני לא חייב להביע דיעה בכל דבר ובכל עניין.

האדם צריך להתרגל שכשהוא מביע דברים, הוא צריך להביע אותם ממקום שהוא מבין את מה שהוא מדבר, וממקום שברור לו שמה שהוא מדבר, זו המציאות. ככל שהאדם מדבר ממקום יותר ברור, כמות הדיבורים שלו על דרך כלל תלך ותוקטן. ככל שהאדם מרגיל את הנפש לדבר, ובעומק אין צריך ל"הרגיל" את הנפש, כיון שזה טבע רוב בני האדם, לדבר בכל תחום ובכל עניין - אז באופן טבעי הפרץ של הדיבור הולך ונפרץ, והשיחה נופלת ל"פה-רע" - "פרעה".

א"כ, נקודה יסודית מאוד הוא, לדבר בדברים שהוא באמת מבין במה אני מדבר ואני מאמין, שמה שאני מדבר הוא נכון, ולא לדבר בכל תחום ובכל עניין ובכל דבר כמעט, על אף שההבנה שלי באותו דבר קרובה מאוד לאפס המוחלט.

אם האדם ירגיל את עצמו לחפש תכלית בדיבור, לחפש עומק של מחשבה ולדבר בדברים שאני מבין, לאט לאט הוא יגלה עולם חדש של דיבור.

זה מבהיל מאוד לראות שאצל רוב רובם של בני האדם, חלק גדול מהחיים שלהם עובר על דיבורי מותרות שאין בהם לא תכלית, ללא מחשבה, ללא הבנה וללא עומק.

אלו הם אם כן שלושת החלקים על מנת שכח הדיבור של האדם יהיה בקדושה והדיבור של האדם ירומם אותו ויעלה אותו ולא חס ושלום להיפך יוריד אותו.

### סיכום חלקי התיקון לדיבורי מותרות

עד השתא בררנו את החלק הראשון של דיבורי המותרות שנובעים מרצון להנאה. נתבאר שלושת החלקים, החלק הראשון - לחפש תכלית בדיבור, החלק השני - להתבונן לחשוב ולחפש עומק בדיבור, והחלק השלישי - להתרגל לא לדבר בכל דבר ובכל עניין, כלשון חז"ל "למד לשונך לומר איני יודע", אלא לדבר רק בדברים שאני מבין בהם ואני יודע מה שאני מדבר.



## תיקון לדיבור הנובע מריקנות

הזכרנו שהחלק השני של המותרות הוא מצוי אצל בני אדם שנמצאים בעצם לבד, אבל הם יוצרים קשר עם זולתם, או שהם הולכים לשם, או שהם מקשרים וכדו' בכל הצורות שיש היום בדורנו, והם יוצרים סיבה חדשה לדבר. לא רק כשהם נפגשים הם מדברים, אלא הם יוצרים סיבה חדשה לדבר. על דרך כלל, הסיבה שבני האדם יוצרים סיבה חדשה לדבר כשאין צורך זה נובע מהריקנות הפנימית מהשעמום הפנימי של הנפש.

ראשית, האדם צריך להיות מודע לכך, כשהוא מצא למשל לבדו בנסיעה, במרום מסויים ופתאום עולה במחשבתו להתקשר לפלוני ולדבר, שיעצור רגע ויחשוב: לשם מה אני מתקשר? האם באמת יש צורך לכך, או כי יש לי חשק לדבר?

אם הוא יבין שיש לו חשק לדבר, שיתבונן ויראה, האם החשק נובע מהנאה של דיבור, או כי הוא חש שעמום. אם הוא מרגיש את אותו שעמום, ראשית הוא צריך להיות מודע לעצמו, שהשעמום נובע מריקנות פנימית, והמעשה שהוא הולך לעשות עכשיו נובע מהריקנות. הוא לא מתמודד עם הריקנות - אלא בורח ממנה, על ידי שהוא יוצר קשר עם זולתו.

ראשית, צריך מודעות והבנה באיזה מצב האדם נמצא. לאחר מכן, בעזר ה', נסביר יותר את הפתרון. אבל ראשית, כאשר האדם נמצא לבד והוא מרים טלפון לפלוני הוא צריך לחשוב רגע האם יש צורך או אין צורך, ואם אין צורך, הוא צריך לברר וללבן בעצמו, אז מדוע אני מתקשר, ולהגדיר שזה נובע או מההנאה של דיבור, וברוב המקרים זה נובע בעיקר משעמום פנימי, ולהכיר את הריקנות שנמצאת בנפש.

הריקנות הזו שנמצאת בנפש, היא ריקנות כללית על כללות החיים כולם. כלומר, שלאדם אין מספיק עולם פנימי בתוך עצמו משל עצמו. אבל אנחנו לא נעסוק עכשיו בריקנות הכללית, אלא אנחנו נעסוק בריקנות הפרטית של הדיבור.

נסביר את הדברים. הרי כאשר לבן אדם שהוא נמצא למשל לבד, תשב לבד ותשתוק ולא תדבר, אז הוא

על דרך כלל יגיב ויאמר. אבל יש בן אדם תכונה טבעית שהוא צריך לדבר. הטענה הזאת שיש באדם תכונה טבעית שהוא צריך לדבר היא נכונה. ראשית, היא נכונה שהאדם צריך גם לדבר מעט דיבורים, כמו שהוזכר מקודם דברי הגר"א, לא רק דיבורים שהוא ממש צריך לצרכי הגוף, אלא גם על מנת ליצור לעצמו מרווח מסויים בנפש. אבל רוב הדיבורים של המותרות חורגים בהרבה מעבר לאותו כמות של דיבור. האם באמת הכח הזה של הדיבור נצרך לאדם או לא נצרך לאדם?

בודאי שבעומק בפנימי הכח הזה של השיחה והדיבור נצרך לאדם, השאלה רק במה הוא מדבר ועם מי הוא מדבר.

ככל שהאדם יותר חי בעולם פנימי יותר, הוא חי יותר עם עומק פנימי יותר, הוא חי יותר עם בורא עולם, אז הוא משוחח איתו הרבה מאוד. וכאשר האדם נמצא לבד, אם הוא רגיל לדבר עם רבש"ע, "כדבר איש אל רעהו" כמו שהאב מדבר עם בנו, כמו שאמא מדברת עם ביתה, כמו שבעל מדבר עם האשה והאשה עם בעלה - אז כשהוא נמצא לבד, הוא מדבר הרבה מאוד עם הרבש"ע, הן במחשבה והן הרבה פעמים גם בפה. ככל שהאדם חי עולם פנימי יותר, אז כח השיחה שלו בחלקו הגדול מופנה למה שהוא מדבר עם הרבש"ע, לכן הצורך שלו לדבר עם בני אדם הולך ומוקטן.

צריך להבין ברור, הכח והתשוקה של בני האדם לדבר היא קיימת אצל כל אדם. רק אצל רוב בני האדם מחמת שהדיבור שלהם עם הרבש"ע הוא מאוד מועט. וגם בשעת התפילה, פעמים רבות מאוד הם אינם חשים ומרגישים אותו ית', אז הם לא מרגישים דיבור עם מישהו אלא סתם אמירה בעלמא רח"ל, ולכן כח השיחה שלהם טובע את עצמו לצאת לפועל במקום אחר, ולכן הם מדברים הרבה מאוד עם בני אדם מותרות.

אבל ככל שהאדם חי עולם פנימי יותר, מקושר לעצמו יותר, מקושר לבורא עולם יותר, אז חלק גדול מכמות השיחה שלו מופנית מול הקב"ה.

מצד כך, כאשר הוא נמצא לבד, זה לא מביא אותו באופן טבעי לשעמום וריקנות ולחפש עם מי לדבר. אלא הוא

# חודש ניסן כח השיחה

הלכות דרך ארץ ויש צורת חיים. אבל בין זה ובין צורת החיים שאותה אנחנו מכירים שיש כל כך הרבה דיבורים של מותרות, כל זה נובע מחמת שהרבש"ע לא נמצא במוחש בגילוי.

## סיכום

נסכם אם כן את הדברים בס"ד.

חלקי הדיבור של המותרות נתחלק לשניים, חלק שהאדם מדבר מכח הנאה- הוא צריך להרגיל את עצמו לחפש תכלית בדיבור שהוא מדבר, תכלית בכלל החיים ותכלית בדיבור שהוא מדבר, לחפש תוכן ועומק במה שהוא מדבר ולדבר רק בדברים שהוא מבין ומאמין למה שהוא מדבר.

החלק השני של הדיבור שנובע משעמום בעומק הנפש- צריך לגלות עולם פנימי של דיבור עם רבש"ע. מי שמגלה עולם פנימי של דיבור עם הרבש"ע, נאמר את זה בלשון הברורה: כל החיים שלו משתנים מהקצה אל הקצה, יותר אפי' מ"גר שנתגייר וקטן שנולד". הוא אדם שיוצא מעולם של נפרדות, לעולם של חיים בצוותא עם דביקות בקב"ה.

כל אחת ואחת ירגיל את עצמו לדבר עם הרבש"ע, בפשיטות, באמיתיות, פעם יותר מעומק הלב ופעם פחות, עכ"פ להרגיל את עצמו, לדבר תמיד כסדר עם הרבש"ע. הן במחשבה, הן בדיבור בפה. כמובן, בשום שכל, ובמקומות שאפשר לעשות כך. אבל שכל צורת החיים של היהודי תהיה באופן כזה, שהוא חי עם הרבש"ע, מדבר איתו, משוחח איתו. והזיקה לשיחה מופנית למי שאמר והיה העולם.

זהו גאולת ישראל ממצריים, גאולת השיחה. נזכה בעזר ה' לשוח דברי קדושה, לספר ביציאת מצריים, להתייחס לבין אדם לחבירו בשיחה הראויה, הן בעל לאשתו, הן אשה לבעלה והן לילדים, והן לחברים ולמכירים, ולשכנים ולשכנות. אבל שעיקר הדיבור יהיה מופנה אל מי שברא את העולם בדיבורו, להתקשר אליו בשלימות, בדיבור אמיתי, קדוש, ופנימי. ■ שיחת השבוע 021

תרומה - ארון שברי לוחות תשע"ז

נמצא עם עצמו, הוא נמצא עם הרבש"ע. וכשיש לו צורך לדבר, הוא מדבר גם מעט כמובן עם בני אדם, אבל הוא מדבר הרבה מאוד עם הרבש"ע.

ככל שהאדם חי יותר פנימה אז הוא מרגיל את עצמו יותר לחשוב, ראשית, כמות הדיבורים שלו גם כן הולכת ומוקטנת, כי הוא חי הרבה יותר בעולם של מחשבה ופחות בעולם של דיבור.

## לדבר עם הרבש"ע - באופן טבעי

אבל יתר על כן, צריך להבין את הנקודה היסודית מאוד. אנחנו רואים שבני אדם מדברים הרבה הרבה הרבה מאוד. הכח הדיבור הזה קיים בנפש של כל אחד מאיתנו, ואצל נשים בפרט, "ט' קבין שנטלו נשים". הכח הזה צריך להיות מופנה בעיקר לדיבורים עם הרבש"ע!

כמו ששני בני אדם שהולכים יחד הם יכולים ליסוע שעות ולדבר אחד עם השני שעות, יהודי שחי באמת עם הרבש"ע, אז הוא מדבר עם הרבש"ע הרבה מאוד במשך היום. לא רק בג' תפילות, ולא רק בזמנים שהוא מייחד לעצמו שעה להתבודדות - אלא לאורך היממה כולה באופן טבעי, יש לו שותף שהוא חי איתו, והוא מדבר איתו הרבה.

לבני אדם מסויימים, זה נראה מאוד מחודש, מאוד משונה, ואולי אפילו מוזר. כל זה מחמת שהם לא חיים בצורה חושית עם מי שאמר והיה העולם, איתו ית"ש. אבל ככל שהאדם חי ממש בפועל, בלבבו, במחשבתו, עם הרבש"ע, והוא חי ומרגיש שהוא נמצא איתו ועימו ממש, בליבו, אז הוא רגיל לדבר איתו. ואז עיקר כח השיחה מופנה למקום האמיתי.

זה עומק חודש ניסן גאולת ישראל ממצריים, כשנגאלנו מהשיחה של הקלקול, מ"פרעה", לשון "פה רע", ונכנסנו לשיחה של קדושה. בצורת חיים של יהודי אמיתי, הוא מדבר והוא מדבר הרבה, אבל רוב הדיבורים שלו זה דיבורים של תפילה, זה דיבורים של קדושה, והרבה דיבורים עם הרבש"ע.

בודאי שבעל צריך לדבר עם אשתו, והאשה צריכה לדבר עם בעלה, ושניהם צריכים לדבר עם הילדים, ויש



## מהי עיקר העבודה בדורנו דור עקבתא דמשיחא

א. האם בדורנו עיקר העבודה צריכה להיות רק מתוך חיבור ואהבה ושמחה? ב. מה ההבדל הפרקטי בין עבודת ה' בגלות, לבין עבודת ה' עתה?

### תשובה

א. יש מרבתינו שכתבו שלכך אמרו בשלהי סוטה שיראי ה' ימאסו, כי בעקבתא דמשיחא, העיקר אהבה. ב. חיבור לפשיטות והתמימות, שמתוכה יושג אור החכמה, חכמה מאין תמצא, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, ועמוק עמוק מי ימצאנו.

השגה בדרך נועם ולא רק השגה בדרך של מלחמה.

### עשה לך רב

לכבוד הרב. רצינו לשאול, אברך ת"ח ויש לו יד בפנימיות התורה שאינו משתייך לשום חוג ואין לו רב שהוא הולך לפי הנהגותיו ויתכן שבנושא מסוים שחולקים גדולי עולם כגון הבחירות נטיית לבו לצד אחד ובנושא אחר כגון החיסונים נטיית לבו לצד השני, האם יש בזה בעיה? שהרי בהלכה אין שום מו"צ שמשועבד לפוסק אחד בלבד, אלא לפי העניין מכריע כמו א' מהם.

האם זה אותו דבר בהנהגה, או שחייב לבחור לעצמו צד על אף שזה נוגד לנטיית לבו?

### תשובה

אינו מחויב לבחור. אולם מ"מ נאמר "עשה לך רב", ומלבד הטעם והסתלק מן הספק, נצרך אף "ביטול" בנפש, וחלק מתנועת הביטול היא קבלת רב. ולשם כך נצרך מידי פעם לשאול ולקבל ולעשות למעשה אף אם חושב להיפך.

וכסדר נצרך ביטול הגאווה בפנים רחבות. כי דרך זו מחד היא עומד על דעתו, בר דעת, אולם מאידך עלולה לגאווה וטעויות, כי סומך על דעתו האישית באופן רחב.

מלבד כך נצרך בירור שהוא באמת בר דעת רחב, ולא בעל דמיונות, וד"ל.

## מגורים בשכונה חרדית ומיהו חרדי

בדעתי לבחור קהילה דתית שיש בה שילוב של רמות שונות של אנשים דתיים, כדי שהבן שלי עדיין ירגיש בנוח. האם זו טעות? האם עלי פשוט לעבור לשכונה חרדית למרות שבני ככל הנראה ירגיש שהוא לא שייך?

### תשובה

אין הכרח לגור בשכונה חרדית. המושג "חרדי" כמעט אינו קיים היום. כל מי שמחזיק מכשיר "חכם" אינו חרדי כלל וכלל. ולצערנו בכל שכונה "חרדית" יש רבים שמחזיקים זאת, ולכך אין כזה מושג שכונה חרדית.

ולפיכך נצרך לחפש מקום שיש קהילה טובה יותר, אם יש צורך בקהילה.

המשך בעמוד טו'

**כתיב (דברים, ח, ט)** ארץ אשר אבניה ברזל. ואמרו (תענית, ד, ע"א) ואמר רב אשי, כל ת"ח שאינו קשה כברזל אינו ת"ח, שנאמר וכפטיש יפצץ סלע. א"ל ר' אבא לרב אשי, אתון מהכא מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה אלא בוניה. ופירש הרקאנטי (יתרו, יט, יג) ר"ל, ת"ח העוסקים בישבו של עולם ובבניינו. וכמ"ש (שבת, קיד, ע"א) מאי בנאין, אמר ר' יוחנן, אלו ת"ח שעוסקים בבניינו של עולם כל ימיהן.

והבן שמה שבכל העולם הוא בנין כפשוטו, בארץ ישראל, שאוירא דארץ ישראל מחכים, שם בנין היינו בחכמה. ועיין רבינו בחיי על אתר וז"ל, כווננו החכמים בזה על האמונה. והיינו שא"י מקום גילוי אמונת ההשגחה, כי בה כתוב, ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה מראשית שנה ועד אחרית שנה. ולכן ת"ח בכלל, ובא"י בפרט, הם יסוד האמונה הנקראים חכמי העדה. עיני העדה, כי דבקים בעיני ה', ולכך דרכם להשגיח על צורך אנשי עירם ומדינתם.

והבן שבא"י שהיא בחינת ראשית, ישראל, ראש-לי, יש ב' ראשיות, א. ראשית של אמונה, ב. ראשית של חכמה. וכאשר משתלשל הארה זו לתתא מתראה בא"י אף שלמות האבנים בפועל בבחינת בחכמה יבנה בית. וכמ"ש הספורנו (דברים, ח, ז), וז"ל, ארץ אשר אבניה ברזל, שבה נמצא ריבוי אבנים קשות ובהירות יפות וטובות לבנין.

ובחינת אבנים הם נקבות, כמ"ש בלשם (חלק הביאורים, שער טנת"א, פ"ה, אות ע"א), וז"ל, ומ"ש (הרב ז"ל) ולכן נקרא אבנים נקבות, ר"ל כי כל מקום שנזכר אבן בתנ"ך נזכר בלשון נקבה, כמו האבן הזאת, והאבן הגדולה ע"פ הבאר, וכו', וכמוהו רבים. עכ"ל. והנה איתא בעץ חיים (שער מ"ט, פ"ט) ברז"ל, ר"ת בלהה רחל זלפה לאה. וזש"כ אבניה ברזל, שבא"י האבן היא בחינת אבן רוחנית הנקראת נקבה, ד' נשותיו של יעקב אבינו. ועיין חומת אנך על אתר.

ובעומק, א"י מאחד בחינת אבות ואמהות, אבן, אב-בן, ואמהות, ברז"ל כנ"ל. ועיין עץ הדעת טוב (עקב) וז"ל, ארץ אשר אבניה ברזל וכו'. אם תסרס מלת אבניה"ה יהיה בנאי"ה. גם ר"ת "אבניה ברזל ומהרריה תחצוב", אבות. גם נוטריקון ברזל הוא בלהה רחל זלפה לאה. והכוונה לספר גדולות שבח א"י, כי בזה בנאייה הבונים אותה ומקיימים בניינה הוא זכות אבות, אדם ואברהם ויצחק ויעקב, וזכות ד' אמהות, ר"ת ברז"ל, אשר כולם נקברו במערת המכפלה אשר בארץ כנען הזו.



## ויקהל פקודי | ח-מ

אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה. חכם, חמ-כ, לשון חמימות. והחמימות תולדת התנועה. ועיקר שורש התנועה תחילתה בתורה, בחינת מלחמתה של תורה. לחם, ל-חם. שזו תנועה מרובה, כי המלחמה מכריחה תנועה מרובה. ובפועל זו מלחמה כפשוטו. וזה בחינת מחנה, מח-נה. "אם תחנה עלי מחנה". וכנגד אויב הבא במחנה, עושים חומה להגן, חומה, חמ-וה.

ובתוך האדם גופא יש חמימות של אש, גאווה. בחינת חמץ, כנודע. חמץ, חמ-ץ. וכן חמימות של כעס, חמה, חמ-ה. וכן חמימות במים, תאוה, חמדה, חמד, חמ-ד. והוא בחינת חם בן נח, ששימש בתיבה. ויש חמימות בממוצע ביניהם, רוח, שתולדתו מדת הרחמים, כנודע. רחם, ר-חם. כי הרחמים מולידים חמימות לדבר. והוא בחינת חמל, חמ-ל. וכן בחינת מחל, מח-ל. היפך לחם, כנ"ל. ויתר על כן, למעלה מרחמים, אור החן והחסד, בחינת מתנת חנם, חמ-ן. והיפוכו, חמימות של נטילה, חמס, חמ-ס. וכאשר מתקן הקלקול נעשה נחמה, נחם, נ-חם.

ושורש החמימות גנוז בצורת אדם שיש בו רמ"ח איברים, רמ"ח, ר-מח. והוא מדרגת אברהם, בגימט' רמ"ח, כנודע. שנאמר בו "ויחבש את חמורו". כי חמר, חמ-ר, קר לו אפילו בתקופת תמוז, כמ"ש חז"ל. ואברהם כובש קרירות זו, ומהפכה לחמימות. ויתר על כן מעלה לקודש, בחינת ח-ם, חמ-ר. ונעשה עליה מחמור, בהמה טמאה שאינה עולה למזבח, לבהמה טהורה, ויתר על כן עוקד את יצחק בנו על גבי המזבח. מזבח, חם-זב. ויצחק תיקן תפלת מנחה, חם-נה. וכן יש עליה לסולת, שתחילתו צמח, צ-מח, ונעשה קמח, ק-מח, ועולה לגבוה. בחינת מרחשת, מח-רשת.

ושלמות הארת התיקון מתגלה במשיח, משיח בן יוסף, בחינת חיים, חמ-י-י. בחינת עוד יוסף חי. ובפרטות בשם משיח הכולל, משיח, חמ-יש. ולחד מ"ד צמח שמו, צמח, צ-מח, כנ"ל. ולחד מ"ד מנחם שמו, חמ-נם. וכאשר אין מחכים לביאתו ח"ו, נעשה קרירות, בחינת מחר, מח-ר, אולם כאשר מצפים לביאתו כראוי, "בכל יום אחכה", מחכה, מח-כה, בחינת "היום" אם בקולו תשמעו, כמ"ש אליהו, זהו החמימות שמושכת ומביאה את המשיח.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אחומי, אחימלך, אחימן, אחימעץ, אחיסמך, אמתחת, האחירמי, חומה, חכמה, חלמו, חלמיש, חמאה, חמד, חמדה, חמה, חמואל, חמוטל, חמוץ, חמוץ, חמוקי, חמור, חמות, חמיטל, חמים, חמיץ, חמישי, חמל, חמס, חמץ, חמק, חמר, חמררו, חמרו, חמש, חמשה, חמת, חמאל, חרמון, חרמים, חרמש, חשמל, חשמנים, חרטמי, חתמך, ימח, ימחץ, ימשח, ירחמאל, מטחוי, מפתח, צמח, מדחפת, מחכה, מחלי, מחרשת, מבחר, מבטח, מדח, מזבח, מזח, מזרח, מחבל, מחבק, מחדל, מחבת, מחויאל, מחול, מחולל, מחולה, מחזה, מחיה, מחיר, מחית, מחלון מחלף, מחלפות, מחמד, מחמש, מחנה, מחנך, מחסה, מחצב, מחר, מחקק, מחריש, מחשבה, מחתה, מלח, מלחמה, מלקוח, מלחשים, מנחה, מנחם, מסחר, מפתח, מצח, מרחב, מרחשת, מרחקת, משיח, משחק, משלוח, משלחת, משפחה, משתחוה, מתושלח, נחמה, נחמיה, קמח, רחמה, רחמים, רמח, שמחה, תחכמי, מרוח, מחנים, מחוץ, ירחמאל, חרצמות, מנוח, מחפיר, מחונן, מזיח, מותח, מספחת, חשמנה, חחים, בחיים, בחרם, מלקחים, גחם, אחשדרפנים, אחשטרנים, החכם, החלם, החרם, אחיקם, שחקים, חושים, חטים, חיים, חירם, חכם, חלום, חם, חנם, חרטם, חרם, חתם, כסלחים, לחם, מחנים, מנחם, נחום, פחם, רחבעם, רחם, תנחומים. ■

**כתיב (דברים, כז, כ)** הקמת לך אבנים גדלות ושדת אתם בשיד, וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת, וגו' באר היטב. ואמרו במשנה בסוטה (פ"ז, מ"ה) ואח"כ הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד וכתבו עליו את כל דברי התורה בשבעים לשון, שנאמר באר היטב, ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן. ואמרו (שם, לה, ע"ב) ת"ר, כיצד כתבו ישראל את התורה, ר' יהודה אומר, על גבי אבנים כתובה, שנאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת וגו', ואח"כ סדו אותן בסיד. א"ל ר' שמעון, לדברך האיך למדו אומות של אותו הזמן תורה, א"ל בינה יתירה נתן בהם הקב"ה, ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה, ועל דבר זה נחתם גזר דינם לבאר שחת, שהיה להם ללמד ולא למדו. ר"ש אומר, ע"ג סיד כתובה, וכתבו להן למטה למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל וגו', הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן. ועיין חידושי הגר"ז על אתר.

ועיין רמב"ן על אתר, וז"ל, אמר ר"א בשם הגאון שכתבו עליהם מנין המצות כמו הכתובות בהלכות גדולות כעין אזהרות, וטעם "באר היטב", הכתיבה. ורבותינו אמרו (סוטה, לב, ע"א) בשבעים לשון. ומצינו בספר תאגי, שהייתה כל התורה כתובה בהן מבראשית עד לעיני כל ישראל בתאגיה וזיוניה, ומשם נעתקו התאגין בכל התורה. ויתכן שהיו האבנים גדולות מאד, או שהיה ממעשה ניסים. ועיין רלב"ג (יהושע, ח, לא). ועיין הכתב והקבלה על אתר, וז"ל, מלת כל פה, עניינו כמו כלל הכולל פרטים רבים, כמו זוכרתם את כל מצות ה', עי"ש.

והבן שיש מדרגת תורה של איש ישראל, והוא צווה על לימוד התורה. ויש מדרגה פחותה מכך, בחינת נשים, בינה יתירה ניתנה לאשה (כמ"ש בנדה, מה, ע"א), וזהו מה שמבינה מעצמה. והוא שורש לאוה"ע בתורה לשיטת ר"י, שאמר בינה יתירה (מעין אשה) נתן בהם הקב"ה וכו'.

אולם יתר על כן, כל חיבורם ללימוד התורה אינו אלא מכח אבנים בלבד, לעומת בני"ש שקבלו תורה מפומיה דקב"ה ומשה, ולוחות אבנים כתב ידו של הקב"ה כביכול. אולם אצל אוה"ע, השגתם ע"י אבנים, והם אבני מזבח, שבהם יש גם אחיזה לאוה"ע, כמ"ש מקבלים נדרים ונדבות מן העכו"ם. אולם עיין תוס' שם שכתבו, אבל בירושלמי תני, על אבני המלון כתבוהו. ובחינת מלון בחינת ביהמ"ק שנקרא "בית מלוני". והיינו שיש שייכות לעכו"ם גם בכללות ביהמ"ק. שכשבנה שלמה הבית הביא מאוה"ע חלק מחומרי הבניין. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א



צריך סיבה למה לפעול, ובדקות, גם קבלת עול, אם אינה נעשית מטבע הנשמה - א"כ היא נובעת מסיבה יותר חיזונית. אבל מכל מקום, שתי שורשי התנועות שמתגלים בנפשו של האדם הם, תנועה של "לשמה" ותנועה של "שלא לשמה". התנועה של 'לשמה' כמו שהוזכר, המעמקים שלה היא עצם טבע הנשמה, אבל ה"שלא לשמה" בנפשו של האדם, הוא פועל בדבר שזה לא טבעו, והוא צריך סיבה למה לפעול את הדבר, או שהסיבה היא הסיבה העליונה שהיא הנקראת "קבלת עול מלכות שמים", שזה הממוצע בין "לשמה" ל"שלא לשמה", והסיבה התחתונה בנפשו של האדם היא, שהוא עושה זאת באופן של תענוג, האדם מקבל תענוג, וזה מה שמניע אותו לפעול.

**מדרגת מצוות - קבלת עול. מדרגת תורה -**  
**'והערב נא'** ולפי"ז, בצורה ברורה, "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", יש הבדל יסודי בין מדרגת תורה למדרגת מצוות [-שזה כמובן, אחד מההבדלים], במצוות הרי, כסדר אומרים חז"ל ב"ש"ס "מצוות לאו ליהנות ניתנו", לעומת זאת במדרגת התורה, מטבע הברכה שאנחנו אומרים בכל יום "והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו", כלומר, צורת הדבר היא באופן כזה שהאדם כשהוא עוסק בדברי תורה, הוא צריך להקדים קודם לכן ברכה, כלשון חז"ל כידוע על התביעה שהיתה - "שלא ברכו בתורה תחילה", הסדר הוא, ברכה קודם, והברכה גונזת בקרבה את הטעם בדברי תורה, שיהיה באופן של "והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו".

**העסק במצוות שלא לשמה - רק מכח ה'שלא לשמה' של אור התורה ולפי"ז בהבנה ברורה,** בהקבלה למה שהוזכר, כח המצוות שהאדם עוסק בהם, זה מדין 'קבלת עול מלכות שמים', לעומת זאת עסק התורה שהאדם עוסק בו, יסוד ה"מתוך

**יעקב אבינו שמיטתו שלימה - כח התענוג מהטעם באופן הנקי** יעקב אבינו שהוזכר, ש"מיטתו שלימה", כלומר, אין לו טעם של מציאות הקלקול, עיקר מציאות הטעם, זהו ההבחנה של תענוג, התענוג הוא ההתגלות בנפש. שכאשר האדם טועם דבר והוא נכנס לפנימיותו של הטעם, הוא מתענג מן הטעם. הטעם, זה החוש, והקבלה שהוא מקבל מהדבר, זה התענוג. וכאשר האדם טועם דבר והוא מתענג ממנו, כאשר מתגלה הצד דקלקול, חס ושלום, הוא פגם של אות ברית קודש, מקום התענוג, זה מקום הנפילה. אבל אצל יעקב אבינו שמיטתו שלימה, "שלא ראה קרי מימיו", כלומר - הוא לא טעם טעם של תענוג דקלקול, ולכן נאמר בו מדרגת שבת קודש "והאכלתיך נחלת יעקב אביך" "נחלה בלי מיצרים", אור דלעת"ל, "אז [=לעתיד לבוא] תתענג על ה'", כלומר, מציאותו של יעקב אבינו, שכח הטעם שמכחו האדם יונק את הפנימיות שהוא מציאות התענוג, הוא עומד ככח נקי, ככח מבורר, ככח שמציאותו הוא שאין בו טעם דקלקול, כי יעקב אבינו מחליף את הבכורה עם עשיו, עשיו אומר "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה", הוא - נותן לעשיו את כח הטעם, את כח התענוג של קלקול, והוא משאיר לעצמו את מציאות הברור של כח התענוג, שהוא נעשה באופן של נקיות, ובזה יש שורש לכל שורשי ההטיות שנמצאים באדם, שיסודם, מהותם, אינו אלא מציאות של קלקול.

**כח ה'לשמה' וה'שלא לשמה' בנפשו של אדם ולפי"ז, שורשי קומת הדבר, יש שתי כוחות יסודיים בנפשו של האדם, שאותם סידרו חז"ל, והם הנקראים "לשמה" ו"שלא לשמה", "לשמה" יסודו הוא בצורת העבודה - קבלת עול, "שלא לשמה" יסודו קבלת תענוג.**

ובעומק יותר, ה"לשמה", זה תנועת טבעה של הנשמה, התיבה נשמה קרובה לאותיות לשמה, "שלא לשמה", זה המקום התחתון יותר, שהאדם



שהאדם מתערב עם הדבר, בקלקול זה נקרא 'ערב-רב', זה תערובת דקלקול. בקדושה זה עריבות, מתיקות התורה, "והערב נא".

למעלה מכך, יש מציאות של עונג, וההגדרה הבהירה, לשון הגמרא הידועה בקידושין על הפסוק "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", "קודם שעמל אדם בתורה, היא נקראת על שמו של הקב"ה, "כי אם בתורת ה' חפצו", וכיון שעמל בה נקראת על שמו, זה נקרא 'והערב נא', מהי ההגדרה של 'והערב נא', שזה לשון של תערובת כמו שהוזכר, איך האדם מתערב עם הדברי תורה - "כיון שעמל בה נקראת על שמו", שאז הוא מעורב באותו דבר, קודם שהוא עמל בה, היא נקראת "תורת ה'", שזה תורה שנמצאת מעליו, אז יסודה הוא עוד פעם קבלת עול, אבל "כיון שעמל בה", והיא הופכת להיות "תורתו", "תורתך בתוך מעי", מעורבת בתוכו, כשהיא מעורבת בתוכו, התערובת הזו, היא היא גופא יוצרת את מציאות ה"והערב נא", וה"והערב נא" הזה בעומק, נאמר על "מתוך שלא לשמה בא לשמה", "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", זה עומק מטבע הברכה.

**שתי מדרגות ה'שלא לשמה', ומדרגת ה'לשמה'**  
כשאנחנו מברכים בברכת התורה מעיקרא, "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעסוק בדברי תורה", זה מדרגת ה"לשמה".

"והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך כו' [שזה ה"שלא לשמה"] ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו וכו' יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", זה הסדר, "מתוך שלא לשמה בא לשמה", זה סדר מדרגת הברכה, "והערב נא", "שלא לשמה", אבל מתוך זה, מגיעים למדרגת ה"לשמה". זה המדרגה של עסק התורה כאן בעולם. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך

סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

שלא לשמה בא לשמה" שבו, זה מכח "והערב נא..". ולפי"ז, דקדוק בדברי חז"ל - "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", אז אם קוראים את דברי חז"ל כפשוטו - "לעולם יעסוק אדם בתורה", דבר אחד, "ובמצוות", דבר שני, ועל שניהם נאמר שהוא יעסוק בהם שלא לשמה ומתוך שלא לשמה בא לשמה, אבל בהגדרה יותר מדוקדקת, מה שכתוב כאן בדברי חז"ל הוא בפנים אחרות, "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה" - אי אפשר לעסוק במצוות שלא לשמה אלא "יעסוק בתורה", ומכח אור התורה של 'והערב נא', הוא יכול לעסוק גם במצוות "שלא לשמה", ועל ידי כן מתגלה "שמתוך שלא לשמה בא לשמה", כי אם הוא יעסוק במצוות כשלעצמם "שלא לשמה", אז הוא יגיע למקום שורש המצוה הראשונה שנצטווה בה אדם הראשון, "מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו", ושם הוא פעל מכח קבלת התענוג, ושם נעשה בעצם, עומק נקודת הקלקול, ולכן אי אפשר להתנהג באופן שפועלים במצוות "שלא לשמה" מצד עצמם, רק כשהצורה היא "יעסוק בתורה - ובמצוות שלא לשמה", מתוך 'תורה ומצוות', אז ה"שלא לשמה" שבתורה יכול גם להעלות את ה"שלא לשמה" שבמצוות, אבל מצוות כשלעצמם, מה יסודם - לקבל עליו עול מלכות שמים. ומכח אור התורה של "והערב נא", נעשה מציאות של דבר שהאדם עוסק במצוות, ומכח אור התורה מאיר הכח של ה"שלא לשמה" שהוא פועל במצוות, אבל המצוות ביסודם, מה מהות צורת העבודה, לקבל עליו עול מלכות שמים.

**ההבדל בין עריבות לתענוג בעסק התורה וביתר בירור, יש מדרגת תענוג ויש מדרגה של עריבות שזהו מטבע הלשון "והערב נא", ויש ביניהם הבדל עצום, ולפי"ז, סדר עבודת האדם.**

כל עריבות הרי נקרא עריבות מהלשון של תערובת,



ושמואל, חד תני אידיהן, וחד תני עידיהן. והיינו שאיד עצמו הוא עדות, עדות אותיות דעת. כח הדעת הוא כח העדות.

ועוד. איד, ר"ת אל דעות ה'.

**חסד** כתיב (בראשית, ב, ז) ואיד יעלה מן הארץ. מים - חסד. ואמרו (ירושלמי, תענית, פ"ג, דף סו) ה' שמות נקראו לו, איד, עב, ענן, נשיא, חזיז.

ועוד. איד - א - יד. יד ראשונה, ימין, מיומנת, מקור שפע המים, יד ימין. ועיין מעשה ה' (מעשי תורה, פט"ו, ד"ה גם) לדעתי שענן (עמוד הענן) והאיד העולה מן הארץ הכל דבר אחד.

ועוד. עיין ספר חסידים (קצב) למה לא נתגלו בתורה שמות המלאכים, פן יעשום אלוהות. שהרי יום אחד בשנה עושין יום איד לשם מיכאל ומתפארין עליו דברי שקר, ולעת"ל מקטרג עליהם, וכתיב ביום ההוא יעמוד מיכאל שרכם. ומיכאל לימין, ויום אידם ביום זה פסולת מים של אברהם, ישמעאל.

**גבורה** בלשון הראשונים ספירת גבורה נקראת פחד. וכתיב (איוב, לא, כג) כי פחד אלי איד אל.

ועוד. ואיד יעלה מן הארץ. ובירושלמי (שבת, פ"ב, דף ה') אדה"ר דמו של עולם, דכתיב ואיד יעלה מן הארץ. דם, גבורה שבחסד. ובדקות עצם עליית האד, הוא גבורה. ועיין ספורנו (כוונות התורה, ד"ה ובכן) הכפרה בדם וכו', שהנושא לכח החיוני הוא האיד הדק הנמצא בדם.

ועוד. איתא (ילק"ש, ירמיה, רפ"ז, ד"ה עושה) אד, שהוא מפקיע לבעלי זרעות. יד החזקה, שמאל, גבורה.

ועוד. אבן עזרא (תהלים, קמח, ח, ד"ה אש) קיטור, והוא האיד העולה כדמות עשן שהוא חם. וכן כתב בפירוש הקצר (וארא, ט, ח, ד"ה פיח) פיח הכבשן, העולה למעלה, והוא האיד שיתחבר, ויהיה שחור. וכן כתב שם (י, כא, ד"ה ויהי) וימש חשך, שיהיה איד עב שיוכל האדם להמיש אותו. ועיין רד"ק (ירמיה, י, יג, ד"ה ויוצא) האחד לח והוא נקרא איד, וממנו המטר. והאחד יבש וממנו יהיה הרוח, והוא הנקרא קיטור. והוא בחינת קטורת. עיין ספורנו (כוונות התורה, ד"ה ואחר) ואחר הקטורת האיד הדק מן העולה.

ועוד. איתא בפסקיתא זוטרתא (בשלח, יד, ט) לפני בעל צפון, צפן להם הקב"ה יום אידם, שנאמר כל חשך טמון לצפוניו.

**תפארת** איתא באוצר המדרשים (ביום השמיני) אומות העולם, אתה נותן להם יום אידם, הם אוכלין ושותין ופוחזין ונכנסין בתרטיות ובתי קרקסאות ומכעיסין אותך. אבל ישראל אתה נותן להם ימים טובים, ואוכלים ושותין ושמחין ונכנסין לביכ"ס ומרביין תפלות וכו'. וזהו בחינת ישראל אשר בך

**כתר** כתיב (משלי, כד, כב) כי פתאם יקום אידם. כי הארת הכתר מקיף רחוק, וכאשר בא, בא בבת אחת, ולא בסדר הדרגה של מקיפי צל"ם, כנודע. זהו פתאום. ומצד התיקון הארת כתר, הארת משיח, פתאום יבוא האדון אל היכלו, היפך איד, אדון. וזהו גופא שהארת אדון של ישראל נהפכת לאיד של עכו"ם. והיפך מדרגת פתאום הוא מ"ש בספרי (האזינו, שכ"ה, ד"ה כי קרוב) אמר רבי יוסי, אם מי שנאמר בהם כי קרוב יום אידם, הרי פורענויות ממשמשות ==ובאות.

**חכמה** ניקודו פתח, בחינת פתחה פיה בחכמה כנודע. ועיין ר' מתתיה היצהרי (אבות, ה, ו) כי הארץ שנבקעה (פתחה פיה) בלא סיבה ובלעה את הרשעים, ומיד קפצה פיה (ע"י כתר, בחינת קמץ). הטבע יעשה זה לאורך זמנים באמצעות התילד איד קטורי ונכנס בבטן הארץ וירעישנה ברצותו לצאת, ויקרה במקום מהמקומות בקיעה ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ושימם בפי בקעה, ותסתם. וכאשר נעשה נס מופשט אינו נעשה ע"י הלבשה גשמית ואין צריך איד.

**בינה** מקום שמחה, ובקלקול שמח לאיד. כגון (תנחומא, בא, ז) עד בכור השבי, השבויים לקו לפי שהיו שמחים לאיד. וכן אמרו (משנת רבי אליעזר, פ"ד), לא נענשו יושבי צור אלא על שמחה לאיד, וכו'. לא נענשו עמון, ולא נענשו יהודה ובנימין אלא על שמחה לאיד.

ועוד. בינה, לב. ואמרו בירושלמי (תענית, פ"ב, ה"א) למה נקרא שמו איד, לפי שהבריות משברים לבם כדי שיתן להם מטר (עיין בעה"ט, בראשית, ב, ו, ד"ה ואיד). וכאשר נופל ח"ו השמחה לקלקול אמרו (יבמות, סג, ע"ב) קא מחטטי שכבי, מפני ששמחים ביום אידם. ועי"ז דבקים בשבר שבאיד, וק"ו על המת, שגופו נשבר ומחטטים בשבר שבו.

ועוד. בינה, לב. ואיתא בבאר מים חיים (בראשית, ב, ו) כי קרוב יום אידם וגו', כי המשבר ומכניע תאות לבבו וכו' לה' עליון, זה גורם להוריד על הארץ מטר השמים, שהוא מיתוק הדין ברחמים. והבן שזהו בחינת לב נשבר. אד לב, שברון לב.

**דעת** האדם נקרא בר דעת. כי פנימיות ז"א, מ"ה, אדם, בתוכו גנוז הדעת. ובשעה שישן מסתלק הדעת, ונכנס למדמה. ועיין ספר תיקון המידות (ח"ב, ש"ד, ד"ה החריצות) מפלת העצלה תרדמה, כי האיד אשר הוא מתפשט מנקבי הגוף בתנועת החריצות, כשתנוח ואינה מתפשטת אותו, יעלה אל המח לידי נומה תדירה. וידוע שבשינה עשני האכילה עולים לראש. והבן שסילוק הדעת, שינה, הוא שליטת איד, תחתון. וזמן השינה אחד מששים שבמות, איד, שבירה.

ועוד אמרו (ריש ע"ז, ב, ע"א) לפני אידיהן של עכו"ם, ובגמ' רב



אתפאר, תפארת.

ועוד. עיין גור אריה (האיזנו, לב, לה, ד"ה כשארצה) כי קרוב יום אידם, כשתתום זכות אבות, וכו', אז מוכן הוא ומזומן לפניו להביא ע"י הרבה שלוחים. וכללות זכות אבות ע"י יעקב, ת"ת, כי הוא חזקה לאבות, ג"פ.

**נצח** עיין ספר חסידים (תקל) לפי ששמח באיד חבירו, לכן יסורים או פורעניות או דקדוקי עניות באים עליו. והבן שנה"י, רגליה יורדות מות, ושם עיקר היסורים. ובפרטות, ממנו של אדם מעמידו על רגליו, ואזי סובל מדקדוקי עניות.

**הוד** במקום להודות לחבירו, שמח לאידו. וכן יתכן באופן אחר, במקום לשמוח בהוד של חבירו, שמח לאידו. הוד - איד, גימט' שווה, ט"ו. ועוד אסרו בריש ע"ז לתת לו ג' ימים קודם אידיהן שמא יודה לע"ז.

ועוד. עיין אברבנאל (האיזנו, לב, ד"ה הלא) פירשו המפרשים, כי מעת שיתחיל רגלם להתמוטט לא יתאחר יום אידם. ונו"ה הם רגלים, וכאשר מתחיל רגלם להתמוטט אף יסוד שממנו יוצא טיפה שהיא בחינת אד, ביחס למקורה אף היא מסרחת.

ומצד התיקון. איתא בשארית ישראל (שער ההתקשרות, ליקוטים, ד"ה כי קרוב) כי כאשר קרוב יום אידם, שהיא בקצה האחרון ממש, ומרגיש בנפשו גודל ריחוקו מזה בתכלית קצה האחרון, ועי"ז בא לתכלית השפלות, והיא בחינת ט' באב (אב כנגד הוד כנודע) אז וחש עתידות למו, בחינת לעתיד, בחינת משיח, כי בט' באב נולד משיח. חש - משיח.

**יסוד** נסיון של יוסף. כתב רש"י (וישב, לט, יא) ויהי כהיום הזה, יום צחוק יום איד שלהם שהלכו כולם לבית ע"ז, ושם נעשה קלקול של ויפוזו מבין זרועי ידיו, יצאו י' טיפין. אד-י. ויציאתם מן הידים שעלו מן יסוד ליד, הוא בחינת אד.

ועוד. יסוד, שלום. ואמרו (כלה רבתי, פ"ג, ה"א) שואלין בשלומן ואפילו ביום אידם, מפני דרכי שלום. והבן איד לשון שבר, כנ"ל. והיפוכו שלום, שלם.

ועוד. אלף שישי כנגד יסוד. ועיין אלשיך (האיזנו, לב, ד"ה ואמר) כי קרוב יום אידם, והוא אלף השישי שהוא יומו של הקב"ה אלף שנים.

**מלכות** ארץ, מלכות. וכתוב ואד יעלה מן הארץ. ואמרו (ב"ר, יג, ד"ה ואד) כך היתה הארץ שותה מתחילה, ואיד יעלה מן הארץ והשקה וגו', וחזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלה.

ואמרו בע"ז (א, ג) ואלו ימי אידיהן קרסטים, יום שתפסה בו

רומי מלכות. גינוסיא, יום שמעמידין בו מלך. יום הלידה, יום שנולד בו מלך. וכן יום שמחת חתונת בנו, שחתן דומה למלך. ועולה לגדולה, בחינת איד שעולה.

ועוד. נר בחינת מלכות. ואמרו (שבת, כט, ע"ב) המכבה את הנר, בשבת, מפני גוים, כגון פרסיים שיש להם יום איד, שאין מניחין נר אלא בבית ע"ז שלהם. וע"ז כתיב (איוב, כא, יז) כמה נר רשעים ידעך, ויבא עלימו אידם.

ועוד. שם אדנ-י. איד-ן.

**נפש** עיין מלבי"ם (איוב, לא, כג) שפחדתי מפני יראת העונש שלא יביא עלי איד ושבר בעבור זה. וכן כתב בספר העיקרים (מאמר ג, פל"ב) כי פחד אלי איד, לרמוז אל יראת העונש. וכן במגן אבות לרשב"ץ (אבות, פ"א, מ"ג).

ועוד. עיין שם משמואל (נח, תרע"ב) שחיבור הנפש שהיא מן העליונים עם הגוף שהוא מהתחתונים הוא ע"י אמצעות הדם. ושורש דבריו הוא בעץ חיים (פ"א משער אבי"ע) והנפש היא נשואה באיד הדם. ועיין ספורנו (פרשת אחרי מות). ועוד שם (בשם משמואל, תרומה, תרע"ב) איד הדם נתלה בדם, והנפש הצומחת באיד הדם, והחיונית בצומחת.

**רוח** עיין ספורנו (אחרי מות, יז, ז, ד"ה חקת) ואין במורכבים אצלנו יותר דק מאותו איד הדם אשר ממנו יתהווה רוח נושא לכח החיוני. והבן שזה רוח של נפש בהמית, שהרי יש נפש דוממת, נפש צומחת, נפש חיונית, ונפש מדברת. וזהו נפש בהמית הנקראת רוח חיים שלהם.

**נשמה** עיין שם משמואל (ויקרא, תרע"ב) שאין הנשמה נהנית מהמזון אלא ע"י המזון נתהווה איד הדם, ואיד הדם נושא לנפש החיונית, ונפש החיונית נושא לנפש השכלית. ובערך הזה היו הקורבנות שהם נקראים לחמי. והבן שזהו סוד זריקת הדם, איד של הדם, שע"י ניזונת הנשמה.

**חיה** עיין אבן עזרא (בראשית, פ"ב, פ"י, ד"ה אד) אד בלא יו"ד. אולי מעט הפרש יש בינו ובין כי קרוב יום אידם. והבן חיה, חכמה, אות י"ד. אד גימט' ה', איד, גימט' י-ה. יו"ד, י - יו"ד צורת ה' כנודע. וזהו איד דתיקון, לשון שמחה שיש הארת חיה.

**יחידה** היחידה היא כערך אד ביחס אליו ית"ש, ולכך בטלה ונכללת בו.

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





## ביטחון – יחוס הכוח הפועל לקב"ה שהוא הכוח היחיד שאין לא מתנגדים

התפיסה ההפוכה לביטחון עצמי, היא תפיסת ביטחון האמת. כלומר, בכל פעולה שאדם פועל הוא צריך לזהות שזהו כוחו של הקב"ה שפועל מתוכו, ואין זה מכוחו העצמי. ככל שתפיסה זו תהיה יותר עמוקה, ברורה, זכה ואמיתית ממילא כיוון שהכוח הפועל הוא כוחו של הכל יכול שאין לו כל התנגדות, על כן ודאי שהביטחון שתצלח דרכו הוא ביטחון אמת!

על פי דברינו אלא אפשר לפרש את הפסוק – 'ה' אלוקיו עמו ותרועת מלך בו' כך: כיוון שפעולתם של ישראל הינה מתוך התפיסה הפנימית – 'ה' אלוקיו עמו', שהקב"ה הוא הפועל מתוכם. לכן ודאי שביטחונם שפעולותיהם תצלחנה בבחינת – 'ותרועת מלך בו', הוא ביטחון אמת!

וכן לבאר את מאמר חז"ל במשנה – 'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שב-שמים, היו מתגברים, ואם לאו היו נופלין' כך: אם ישראל סבורים שהם חזקים מאויביהם, והם מיחסים את כוח הביטחון בנצחון המלחמה לעצמם בבחינת 'כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה' – 'היו נופלין'. אולם כאשר 'משעבדין לבם לאביהם שבשמים', הם מיחסים את הביטחון בהצ' לחת המלחמה לקב"ה לבדו, לפיכך – 'מיד הם נוצחים'.

זהו עומק ההבנה בפסוק – 'נצח ישראל לא ישקר'. המ-שמעות הפשוטה שנצחונם של ישראל מובטח, ולא יתכן שהם ינוצחו באופן מוחלט. אלא ישראל הם כוח שלא ניתן להתנגד אליו, ולבסוף לעולם יד ישראל תהיה על העליונה ותנצח. בעוד שאומות העולם באים למלחמה מתוך 'ביטחון עצמי', הם שמים ביטחונם בכוחו של בשר ודם, הם נגשים למערכה מתוך תפיסה אנו החזקים וישראל החלשים, אנו רבים וישראל מעטים. זוהי גניבה של כוח הביטחון, הם בוטחים בכוחם העצמי.

לעומתם ישראל נגשים למלחמה ושם שמים שגור בפייהם, הם מיחדים שם שמים ערב ובוקר באמירת 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', הם מיחסים את כל הכוחות להקב"ה בלבד. ישראל קרבים אל המלחמה בבחינת – 'ה' אלוקיו

עמו', הם נלחמים בתפיסה ש-'ה' ילחם לכם', הם 'מש' עבדים את לבם לאביהם שבשמים'. ואם כן, הם נלחמים מתוך כוח שאין אליו שום התנגדות, ממילא 'נצח ישראל לא ישקר', האומות בטלות וישראל נוצחים.

הגישה העמוקה לגלות ולכונן כוח של ביטחון אמת באדם, היא ההתעסקות עם שורש עצם כוח הביטחון שבנפש. בגישה זו העבודה מתרכזת בבנין ההכרה שבכל פעולה שאדם פועל – הכוח האמיתי הפועל בתוכו הוא כוחו של הקב"ה ית"ש. תחילה הכרה בדעת, ולאחר מכן העמקת ההכרה עד לתפיסה חושית ברורה. עד כמה שאין לאדם הכרה כזו בנפשו, אלא הוא סבור וחש שהוא פועל מכוחו שלו עצמו, הרי שהוא חשוף להתנגדויות.

ההתנגדות לפי העניין והמקום, פעמים שהיא נראית רחוקה, ופעמים שהיא קרובה בבחינת 'כבשה בין שבעים זאבים'. ממילא אין שום ערובה וביטחון להצלחת פעולתו. לעומת זאת, אם אדם מכיר הכרה עמוקה בנפשו כי הכוח הפועל בו הוא כוחו של בורא העולם ית"ש, שזהו כוח שאין לא התנגדות כלל. ממילא כיוון שאין מי שיוכל להתנגד לפעו-לתו, שייך לבטוח ביטחון אמת.

אדם שיושב ובוטח בקב"ה שישלח לו פרנסתו עד אליו או שיעזור לו להצליח להפיק את רצונו לפועל אינו מתעסק ישירות עם שורש כוח הביטחון שבנפש, אלא רק עם תו-לדותיו ופירותיו. הנגיעה בעצם כוח הביטחון הוא ההכרה הברורה שהכוח הפועל בו הוא אינו כוחו שלו אלא כוחו של השי"ת.

בנין הכרה זו נכון לכל פעולה שאדם נגש לפועל, ודאי שב-פעולות המורכבות שהסיכון להיכשל בהם גבוה, אך גם בפעולות הקלות והפשוטות ביותר שלכאורה אין שום חשש לעיכוב. כי הוא עשה עושה ויעשה לכל המעשים, בין הג-דולים ובין הקטנים, כל המעשים כולם!

ביחס לדוגמא בהגשת היד להרמת ספל השתיה, גם אל פעולה קלה ופשוטה כעין זו, צריך לגשת מתוך הכרת חוש שהכוח הפועל כאן הוא כוחו של הקב"ה. כי אילו האדם סבור שכוחו העצמי הוא זה שמרים את הספל, אזי הרבה שלוחים יש למקום לבטל את האדם. אבל אם השי"ת הוא זה שמניע את היד, הרי זו יד גבורתו של הקב"ה, ודאי שאין מי שיוכל להתנגד אליה.



## בטחון עליונה

### ב' שיטות בהגדרת מהות הביטחון

בפרק הקודם הגדרנו כי שורש הביטחון הוא כניסה למה־לך חיים שאין בו התנגדויות. בפרקים הבאים נעסוק בס"ד בתולדות המעשיות הנובעות מתפיסת חיים זו. בכל עת שמ־תעוררת במודעות האדם תובנה ותחושה כי חסר לו דבר מה, כגון שהוא זקוק לשפע כלשהו: הן שפע גשמי והן שפע רוחני. או שהוא מתוודע לכך שהתחדש אצלו צורך גופני או צורך נפשי מסוים. וכן פעמים שהוא ניגש לפעול פעולה מסוימת, ישנן לפניו מספר דרכים בהן ניתן לבצעה והוא מסתפק באלו מהדרכים לבחור. ועוד כהנה וכהנה דוגמאות לרוב שכל אחד יכול לפרוט בעצמו. כל הרגשת חסר או צורך או ספק מוליד בנפש תחושות צער ומועקה ברמות שונות יחסית לגודל החסר והרצון להשלמתו. פעמים המועקה בקושי מורגשת, אך פע־מים שהיא גורמת לרמת סבל גבוהה ומכבידה, שאף עלולה לשבש את יכולת הנפש להמשיך ולהתנהל באיזון ויציבות.

הדרך להתמודד במצבים הללו עם מועקות, קשיים נפשיים וספקות בדרכי הפעולה היא מכוח שימוש מעשי בכוחות האמונה וביטחון שבנפש. בכללות קיימות שתי שיטות עיק־ריות בדעות רבותינו הראשונים והאחרונים מהי מהות הביטחון שאדם אמור להחיל ולהשתמש למעשה במצבים אלו ובפעו־לותיו.

מהות ביטחון יסודית - לבטוח שרק מה שנגזר הוא שיהיה. כלומר, בכל אחד מהמצבים הנ"ל האדם מתחזק באמונה ובביטחון שאם הדבר אליו הוא נזקק אכן נצרך לו לטובתו, ודאי שהקב"ה גזר כי אותו השפע יגיע אליו, וגזרתו תתקיים. ולהפך, במידה והדבר אינו לטובתו של האדם, ודאי שבורא העולם לא ישלח דבר שהוא לרעת הנברא. מהות ביטחון עליונה - לבטוח בוודאות שחסרונו יתמלא ורצונו יתממש. זוהי הגדרה שמכוחו של הביטחון האדם זוכה לקבל השלמה לכל חסרונותיו להם הוא נצרך, ולמשוך את כל ההשפעות בהן הוא חפץ.

### נקדים במספר הערות והבהרות ביחס להגדרות הללו:

א. אמנם כינינו את השיטות בשמות: האחת 'יסודית' והש־נית 'עליונה', ולכאורה משמע כי הביטחון העליון הוא במדרגה עליונה יחסית לביטחון היסודי. אך כטבעם של דברי תורה - כידוע ללומדיה - הדברים עשויים להתהפך, ואף שבהבחנות מסוימות העליונה היא אכן עליונה יחסית ליסודית, אך בהב־חנות אחרות סדר המדרגות מתהפך, והביטחון היסודי עדיף על גישת הביטחון העליונה. אכן זוהי אחת מהסוגיות העמוקות שדנים בהם רבותינו בנושא הביטחון - מי משתי השיטות הללו

עליונה ביחס לאחרת, והאם התחתונה מביניהם יש בה פגם או ששני מהלכי הביטחון הללו הן מעלה.

ב. ביחס לשיטת הביטחון העליונה עולים מספר תהיות: ראשית, ישנן דעות חלוקות האם בכוחו של ביטחון זה למשוך כל שפע בו יחפוץ הבוטח (לכאורה אף שפע שלא נגזר עליו מלכתחילה) או רק מה שנגזר אפשר למשוך. תהיות נוספות שעולות ביחס לשיטה זו: לשם מה צריך כזה סוג של ביטחון? והאם ראוי להשתמש בכזה כוח, שהרי זו מעין בחינה של גני־בת כוח עליון? שני הפרקים הבאים יעסקו בהבנה מעמיקה של ב' שיטות אלו. נעמוד על יחס סדר המדרגות ביניהם. גם על השאלות והתהיות ננסה לתת מענה והסבר מספק.

### שימוש בכוח הביטחון על מנת למשוך ולקבל השפעות

הגדרת הביטחון היסודי פשוטה וברורה, גם ההגיון שבה קל להבנה - בפרק הראשון הסברנו באריכות כי שורש הביטחון זוהי הכרה שהקב"ה הוא הפועל את כל הפעולות, עשה עושה ויעשה לכל המעשים כולם. ממילא ברור שרק מה שהקב"ה גזר יתקיים, ומה שלא נגזר לא יתקיים. זאת מלבד הבאור הנרחב של בעל 'חובות הלבבות' בפתיחת שער הביטחון בו פרט והסביר את כל הפרטים והחלקים המרכיבים את מהלך שיטה זו: 'שיהיה לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו בענין אשר יבטח עליו'. והיינו אדם שקיימת אצלו אמונה צרופה בקב"ה, והוא מאמין שהשי"ת אהבו ומרחם עליו ויעשה עבורו כל מה שנצרך לו לטובתו וכו' עיין שם. ממילא ברור שאדם כזה בוטח בקב"ה שכל מה שיהיה, נעשה מהי"ת לטובתו.

גם הגדרת הביטחון העליונה פשוטה וברורה מבחינת הבנת הפועל המעשי החיצוני - אם אדם יבטח שרצונו יתממש, הוא אכן יתממש מכוח הביטחון. אולם קשה להבין את ההגיון שב־דבר, כיצד כוח הביטחון יכול לפעול ולמשוך מציאות ממשית. מהו ההסבר וההבנה השכלית שאם אדם חפץ בדבר מה והוא יבטח בקב"ה שייזמין לו את חפצו - שכך יהיה? כיצד יש הכרח שכוח ביטחון זה יביא לכך שרצונו יופק?

לדוגמא: אדם רוצה מיליון זהובים. מה ההגיון שאם הוא יעורר ביטחון שיהיה לו מיליון זהובים, הוא אכן יצליח למשוך מיליון מטבעות זהב ממשיים לרשותו. ההסבר הפשוט הוא כי אין כל הכרח שיהיה הגיון, אלא אנו מאמינים לדברי חכמינו ז"ל שהורו כי כך גזרה החכמה העליונה - במידה ואדם ישים מבטחו בקב"ה שימציא לו מבוקשו - כך יהיה. אולם אנו ננסה לעמוד על שורש הכוח ממנו נובעת היכולת למשוך ולהשיג ממשות מכוח ביטחון. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את

ביטחונך.



## הבידור האחרון של המדיה ותולדותיה

א. קראתי את כל דברי הרב בנושא המדיה וגם מסרתי קצת מהדברים לאחרים, והתגובה הוא שיש הרבה אמת בדברי הרב אבל סו"ס הגדולים התירו את הכלי הזה בכמה אופנים. וא"כ אני שואל, מה הסיבה להשתיקה של הגדולים בענין האינטרנט, שאינם מדברים על חומרת הדבר כמו שהרב מדבר על נושא זה?

ב. כנראה שהגדולים מתירים אינטרנט בכל מיני אופנים, וא"כ איך שייך לנו להיות מחמירים יותר מהגדולים?

ג. איך שייך לומר שהגדולים מנהיגים הדור לפי מדרגתם, דא"כ נמצא שהם מוליכים את הדור לאבדון ח"ו?

ד. איך שייך שרוב הדור הבא לא יהיו בהגאולה או בעוה"ב ח"ו, אם רובם מחוברים לכלי הזה, והא יש לנו אבינו אב הרחמן שאינו מזניח את בניו וחפץ תמיד בהצלתם, ואם אני מרגיש כן כלפי הבנים והנכדים שלי, ק"ו וק"ו הרבש"ע שאוהב ומרחם על בניו ובנותיו הרבה והרבה יותר מבשר ודם, וא"כ איך שייך אפשרות שהדור ילך לאבדון לעולם רח"ל??

ה. אני למד את כל שו"ת הרב בנושא המדיה ואני בוכה בצער ובדמעות על כל עתיד הדור, ובפרט על עתיד הנכדים שלי, יש לי עצבות ולחץ דם גבוה מזה, מה אני יכול לעשות להרגיע את עצמי?

ו. האם יש לי לפרסם את דברי הרב בנושא המדיה לכל הגדולים והרבנים כאן בחו"ל כדי לצעוק להם על זה, ולהציל את הדור?? איך אני יכול לשבת בקרן זוית שלי ורק לבכות ולראות את כל חורבן הדור והאבדון רח"ל, שיכול להיות לכל האנשים והקרובים והמשפחה שלי שאני מכיר!!!!

## תשובה

א. כבר לפני כעשור הקים הגר"ש אלישיב כאן בארץ ישראל, ועד רבנים לענייני טכנולוגיה, שקיבעו מסמרות בענין זה. ונפגשתי עם כמה מהם, ואמרו לי שאישית מעולם לא בדקו כלי זה ואת סוגי הסינונים הלכה למעשה, אלא סומכים על נציג שמבין בענייני

מחשבים שמסביר, ולפ"ז מקבלים החלטות הרות גורל. והם עצמם הביעו כאב על כך שכך מתנהל הדבר, ותולדתו מי ישורנו.

וכן חלק מן הרבנים, כגון בי"ד צדק בני ברק, פעל על מנת שאלו שכבר מחזיקים, יחזיקו דבר מסונן יותר. אולם לאט לאט התהליך בחלקו הגדול הפוך, שאלו שהחזיקו כשר התחיל להחזיק מסונן, וכדומה.

וחלק מן הרבנים נמצאים בספק גדול, כי איסור מוחלט פירושו, למוטט מקור פרנסה של רבים מבני התורה בפרט, וכלל החרדים בכלל. ולכך התירו רק לצורך פרנסה. וכן פרסמו המשווקים. אולם לאט לאט, הורידו פרסום זה, ונשאר רק פרסום ההכשר ללא תוספת לצורך פרנסה בלבד.

וחלק, לא מאמינים שהציבור ישמע ויקיים, ולכך מנסים לילך על חבל דק, מה להתיר ומה להעלים עין.

ב. כבר שמעתי לפני כעשרים שנה מהרב יחיאל יעקבזון, ששמע צוואה מהצדיק רבי יואל קלופט זצ"ל, שיבוא יום שרבנים יתירו דברים, וכל אדם יוצרך לברר בנפשו האם היתר זה ראוי, והדברים מבהילים! ובוודאי כוונתו בפרט על ענין זה!

ג. זו הנהגת היחוד, כמו שביאר הרמח"ל בהרחבה בדעת תבונות, וזו הנהגה נעלמת ונסתרת.

ד. זהו בירור אחרון, שכבר כתבו עליו רבותינו, החסד לאברהם ועוד, שח"ו אם לא יזכו יפלו רבים. ולוקט בהרחבה בענין זה בספר "הדור האחרון", מדברי רבותינו בענין זה.

ה. מחד להסיח דעת הרבה מענין זה, ומאידך לדבוק באמונה, שאם כך הקב"ה עושה, הוא יודע יותר טוב מאתנו, וזוהי אמונה פשוטה ביותר.

ו. ראוי לעסוק בזה לפי כוחות הנפש, ולא להיכנס מעבר לכוחות הנפש, כי התעסקות יתירה ברע ובפרישה ממנו יכול להפיל את הנפש מאוד.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## מצוה הבאה בעבירה

משום רבי שמעון בן יוחאי מאי דכתיב כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה, משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס. אמר לעבדיו תנו מכס למוכסין. אמרו לו והרי כל המכס כולו שלך הוא. אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמם מן המכס. אף הקב"ה אמר אני ה' שונא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ובריחו עצמם מן הגזל". ומבאר רש"י (ד"ה שונא גזל בעולה), "בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזל שאתם גוזלים אותם, ואע"פ שהכל שלי ואף מתחילה שלי היתה". והנה יש להתבונן. לכאורה ישנן ג' הסתכלויות למה בהמת הקדש גזולה פסולה לגבוה. אחת מצד הגזלן, אחת מצד הבהמה הגזולה, ואחת מצד הקב"ה. והנה קרבן גזול הוא פסול מצד עצם הקרבן, כמו טריפה או נעבד (עי' ב"ק מ' ב'), וזה בעיקר קודם יאוש. אמנם לאחר יאוש כאשר קנאו הגזלן, הרי אין פסול בעצם הקרבן, אבל הפסול הוא מצד שמביא הקרבן עבר עבירה, ולולי העבירה לא היה יכול להקריבה, וקמ"ל שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. ההסתכלות השלישית היא מצד שהקב"ה שונא קרבן גזול. אמנם אין כאן פסול חדש, דאין יותר משני פסולים, או שא"א להקדישה כלל, או שאינה עולה לרצון למזבח. אלא זהו ביאור מדוע מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, דהקב"ה שונא את מעשה העבירה ולכן אין מעשה המצוה נחשב למצוה. ורש"י כאן מביא נקודה עמוקה יותר. דלכאורה אפשר היה לומר שגזל לא יהא פסול כלל, דהרי מדובר בבהמת הקדש, ובכל מקרה היא שייכת לגבוה (עי' רש"י ב"ק ס"ו ב' ד"ה דגזל קרבן דחבריה בל"א), א"כ למה לא תעלה לרצון. קמ"ל דמ"מ הקב"ה שונא קרבן גזול. ובא הדבר ללמדנו שמה הקב"ה שהכל שלו וא"א לגזלו - שונא גזל, כ"ש אנו, שלא הכל שלנו, ושנאו עלינו שגוזלים מאיתנו, שצריכים אנו שלא לגזול אחרים.

**שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות** [ד] נתבונן עתה בסוגיה בגיטין (נ"ה א'). שנינו במשנה שם "העיד ריב"ג וכו' על חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים [שהיא גזולה - רש"י] שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח". ובגמרא נחלקו עולא ורב יהודה בפירוש התקנה. לדעת עולא מדאורייתא אין החטאת הגזולה מכפרת משום דיאוש לא קני, ומ"מ תיקנו רבנן שתכפר כאשר אין הגזילה ידועה שלא יהיו כהנים עצבים. ורב יהודה ס"ל דמדאורייתא החטאת מכפרת, דיאוש קני, ומ"מ גזרו רבנן שאם נודע שהיא גזולה שאינה מכפרת, שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. הרי זו סברא מקבילה למצוה הבאה בעבירה, דהיינו שהגזלן קנה את ההקדש ביאוש, ומ"מ אין הקרבן עולה לו. ומפורש כאן שלר' יהודה זהו דין מדרבנן. ואין זו סברא מצד שהקב"ה שונא גזילות, ואין זו סברא מצד שהמביא רוצה לעשות מצוה בדרך עבירה, אלא זו סברא חדשה, שלא יאמרו וכו'.

**לולב הגזול ביום השני וקרנן הגזול לאחר יאוש פסולים משום מצוה** [א] הנה הגמרא בסוכה (כ"ט ב') מקשה מדוע לולב הגזול פסול בכל ימי החג, הרי רק על היום הראשון נאמר "לכם" (אמור כ"ג מ') ודרשינן משלכם. ומתרצת הגמרא (שם ל' א') משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה. ומביאה הגמרא מקור לכך שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ממלאכי (א' י"ג) "והבאתם גזול ואת הפיסח וכו' הארצה אותה מידכם?!". מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא. ומדייקת הגמרא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. וממשיכה הגמרא, בשלמא קודם יאוש, אין אדם יכול להביא לקרבן בעל חי גזול, שהרי כתוב בפרשתנו (ויקרא א' ב') "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם". אבל לאחר יאוש, דאז הקרבן הוי של הגזלן, למה נאסר, אלא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. ולכן גם לולב הגזול ביום השני פסול, למרות שיכול לצאת בלולב שאול, אבל גזול הוי מצוה הבאה בעבירה.

**מתי בדיוק בבהמה גזולה ישנה מצוה הבאה בעבירה** [ב] והנה מה שהגמרא לומדת שגזול פסול לאחר יאוש משום מצוה הבאה בעבירה, אפשר בעיקרון ללמדו בשני אופנים. או בבהמת חולין שנגזלה ואח"כ הוקדשה ואח"כ הוקרבה, או בבהמת הקדש שנגזלה והוקרבה. והנה אי מיירי בבהמת חולין שנגזלה ואח"כ הוקדשה ע"י הגזלן, הרי ע"כ מדובר לאחר יאוש, דקודם יאוש אינו יכול להקדישה, דאפילו הבעלים אינם יכולים להקדישה, וכ"ש הגזלן (עי' מימרא דרבי יוחנן בב"ק ס"ח ב', ועי' תוס' סוכה ל' א' ד"ה כי יקריב). אמנם לאחר יאוש, יכול להקדישה, כדאיתא בברייתא בב"ק (ס"ז א') הגנב והגזלן הקדישן הקדש, וע"כ מדובר לאחר יאוש כדלעיל. אמנם למרות שיכול להקדישה, האם יכול להקריבה ותעלה לו, הא תליא אי יאוש קני או יאוש לא קני. דאי יאוש לא קני, הקרבתה לא תעלה לו, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. אבל אי יאוש קני, תעלה לו (תוס' סוכה ל' א' ד"ה הא קנייה, תוס' ב"ק ס"ו ב' ד"ה שמע). והנה בסוגיין אזלינן אליבא דמד"א דיאוש קני, א"כ א"א להעמיד את הסוגיה בבהמת חולין שנגזלה והוקדשה, דאז לית ביה מצוה הבאה בעבירה. לכן מוכרחים לאוקמי סוגיין בבהמת הקדש שנגזלה. ואז אי קודם יאוש, לא תעלה אפילו לבעלים הנגזלים (רש"י ב"ק ס"ו ב' ד"ה דגזל קרבן דחבריה בל"ק), ואי לאחר יאוש לא תעלה לגזלן, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה.

**הקב"ה שונא גזל** [ג] בהמשך הגמרא בסוכה כתוב "ואמר רבי יוחנן

# מצוה הבאה בעבירה

משא"כ בלולב הגזול, העבירה היא היכי תימצי למצוה, דאם לא היה גזול את הלולב הרי לא היה לו לולב לצאת בו. כלומר, בלולב הגזול הבעיה אינה שחסר בלכם, אלא מצד עצם זה שהגזילה חידשה את האפשרות לקיים את המצוה. לכאורה סברא זו היא כסברת ר"ת, דס"ל שאפילו שקנה את הגזילה ביאוש לחוד עוד קודם שהקדישה, מ"מ הוי כאן מצוה הבאה בעבירה, דסוף סוף לולא הגזילה לא היה לו לולב לצאת בו. א"כ בעוד שלדעת ר"י צריכה ההקדשה לפעול חלק מחלות הגזילה כדי שתהיה מצוה הבאה בעבירה, לדעת ר"ת כל מצוה הבאה על ידי עבירה היא גנאי בעצם המצוה, והוי ביזוי המצוה, "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך" (מלאכי א' ח'). א"כ ר"ת מודה לר"י אבל ר"י אינו מודה לר"ת.

**ר"י מודה לר"ת לענין ברכה [ז]** והנה התוס' בב"ק לאחר שהביאו את דעת ר"י, מקשין עליו מהסוגיה בב"ק (צ"ד א'), "הרי שגזל סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ". והנה הגמרא מביאה ברייתא זו אליבא ר' אליעזר בן יעקב להוכיח דס"ל ששינוי אינו קונה כלל, אלא שינוי במקומו עומד, כלומר אינו זז מרשות בעלים ראשונים ואפילו נשתנה (רש"י צ"ג ב' ד"ה במקומו עומד). והגמרא דוחה דאין הכרח ללמוד כך בראב"י אלא אפשר לומר דס"ל ששינוי קונה, ומ"מ כאן הוא נקרא מנאץ משום שמדובר בברכה, והו"ל מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי ר"ת מובן מדוע זו מצוה הבאה בעבירה, אבל לשיטת ר"י הרי אין הגזילה פועלת שום חלות בקנין, דהרי מלבד יאוש יש כאן שינוי מעשה וממילא שינוי שם מחטין לקמח ולבצק. א"כ עוד קודם שבא ליטול חלה ולברך כבר קנה את החטין ביאוש ושינוי. ומתמצים התוס' אליבא ר"י שלענין ברכה להזכיר שם שמים מודה ר"י לר"ת. ועוד מתמצים התוס' שאין זה אלא דיחוי בעלמא, אבל באמת הוי מנאץ משום שראב"י ס"ל ששינוי במקומו עומד, ולא קנה הגזול את החטין גם לאחר שנעשה לבצק. ולפי התירוץ הראשון, הביאור הוא שכל ברכה ענינה להזכיר שם שמים, והרי ברכה היא ענין המשכת שפע מן המקור (עי' רבינו בחיי עקב ח' י'), וכאשר האדם גזול ורוצה לברך על הגזילה, הרי הוא כמי שמבקש מהקב"ה לברך את גזילתו, ובכה"ג מודה ר"י שזו חוצפה ובזיון כלפי שמיא.

**שיטת התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ [ח]** מהלך נוסף במצהב"ע מובא בריטב"א (פסחים ל"ה ב' ד"ה תנו, סוכה ט' א' ד"ה הא, סוכה ל"א א' ד"ה אבל), בשם התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ בפסחים (ל"ה ב'). הסוגיא בפסחים דנה האם אפשר לצאת במצת טבל. והריטב"א מביא דזו מחלוקת ראשונים, ולדעת התוס' שאנץ ותוס' ר"פ מדאורייתא יוצאין במצת טבל. ולמרות דהוי מצוה הבאה בעבירה, ס"ל שלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה פסולה אלא בקרבן ובלולב ובשופר וכיוצא בהם. כלומר לא נאמר הפסול של מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא בא לרצות, וזה דוקא בקרבן ובלולב ובשופר וכיוצא בהם. בקרבן נאמר (אמור כ"כ כ'–כ"א) "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם, ואיש כי יקריב זבח שלמים וכו' תמים יהיה לרצון, כל מום לא יהיה בו". ובענין לולב כתבו התוס' שאנץ ורבינו פרץ שמהללין

**שיטת ר"י במצוה הבאה בעבירה [ה]** והנה ענין הפסול דמצוה הבאה בעבירה לכאורה אין לזה מקור בקרא אלא זו סברא. והנה מצינו כמה הבחנות בגדרי פסול זה. נביא תחילה את שיטות ר"י ור"ת המובאות בתוס' (ב"ק ס"ז א' ד"ה אמר עולא, גיטין נ"ה א' ד"ה מאי). הנה שיטת ר"ת היא שאם אדם גזל בהמת חולין בדוקא ע"מ להקדישה ולהקריבה, אזי ביאוש לחוד של הנגזל קנה הגזול את הבהמה. ממילא יכול להקדישה דהרי היא שלו. אמנם כאשר יבוא להקריבה, יהא הקרבן פסול כיון דהוי מצוה הבאה בעבירה. והנה ר"י חולק עליו בתרתי. חדא, דס"ל דביאוש לחוד אינו קונה את הבהמה, אפילו גזלה ע"מ להקדישה ולהקריבה. ועוד, שלו ההלכה היתה כר"ת, שביאוש לחוד קנה את הבהמה, אזי כאשר הגזול היה מקדישה ומקריבה, הקרבן היה כשר, ולא היה נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. דס"ל לר"י שאם הבהמה שייכת לגזול קודם הקדשתה, דקנאה הגזול באופן זה או אחר, הרי כאשר הוא מקדישה, הנה הוא מקדיש את בהמתו, ולא חשוב כיצד נעשתה שלו, דמאי דהוי הוי. אלא לדעת ר"י כדי לקנות את בהמת החולין צריך מלבד יאוש גם שינוי שם. וכאן השינוי שם נפעל ע"י ההקדשה, דאז יש שינוי שם מחולין להקדש. אמנם מכיון ששינוי השם חל ביד הקדש, נמצא שחלות ההקדש פועל תרתי, חדא שהוא יוצר שינוי שם, ובכך מפקיע את רשות הנגזל מהבהמה, ועוד שהוא פועל את התחלת המצוה להביא את הבהמה לקרבן. יוצא א"כ שחלות ההקדש בעצם משלים את פעולת הגזילה, ולכן נחשבת ההקדשה למצוה הבאה בעבירה. כלומר, על אף שבודאי עצם ההקדשה אינה עבירה כשלעצמה, דמעשה העבירה שהיא הגזילה שנעשתה קודם ההקדשה, אבל מכיון שההקדשה היא שהפקיעה את הבהמה הגזולה מהשבה לנגזל, ושוב אינו כאן עשה דהשבת גזל, נמצא שגמר ההוצאה של החפץ מהבעלים התחדש על ידי ההקדשה, ולכן נמצא שההקדשה היא חלק מחלקי הגזילה, ולכן ישנה כאן סברא של מצוה הבאה בעבירה. אם כן לשיטת ר"י במקום שהמצוה (ההקדשה) שהיא תחילת המצוה להביא קרבן) גומרת את החלות של העבירה, למרות שהמצוה עצמה אינה העבירה, הרי המצוה נחשבת לבאה בעבירה.

**שיטת התוס' ור"ת במצוה הבאה בעבירה [ו]** נתבונן עתה בשיטת התוס' בסוכה (ל' א' ד"ה משום). במאמר מוסגר נעיר שהתוס' בריש דבריהם מחדשים שבכל מצוה דאורייתא שייך מצוה הבאה בעבירה, ולא רק בקרבן. קצת משמע מכך שהפסול של מצוה הבאה בעבירה היא מדרבנן, דאי הפסול הוא מדאורייתא, הו"ל לומר חידוש טפי שהפסול הוא מדאורייתא ודו"ק. עכ"פ לענינו, מקשים התוס' למה פסלה הגמרא (סוכה ל"א ב') לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום מיכתת שיעוריה, ולא משום מצוה הבאה בעבירה. ועוד שואלים התוס' לפי תירוץ הגמרא שם שלולב של אשרה דאסור הוא אשרה דמשה, אבל לולב של אשרה שאינה אשרה דמשה אינה אסורה, ולמה אינה אסורה משום מצוה הבאה בעבירה. ומתמצים התוס' שבלולב דאשרה ודעיר הנדחת אין קשר בין העבירה למצוה, דמעשה הע"ז בלולב אינו תורם כהוא זה לאפשרות להשתמש בלולב זה למצוה.

# מצוה הבאה בעבירה

הרי אפילו לגר תושב, שהוא גוי אוכל נבלות שאינו עע"ז, מותר לתת מתנת חנם (פסחים כ"א ב'), וכ"ש לעבד כנעני שדינו במצוות כאשה. ולקמן נראה קושיה נוספת על תירוץ הרמב"ן במגן אברהם. וגם התירוץ השני של הרמב"ן צריך ביאור. וכי ממדרש אגדה באנו לדחות עשה דאורייתא, וצ"ע.

**לר"ן העשה הוא מדרבנן** [יא] והנה הר"ן בגיטין (כ' ב' בדפי הרי"ף ד"ה כל), מתרץ את קושית הרמב"ן באופן שונה, דהיינו דס"ל דאיסור שחרור עבד אינו איסור עשה גמור, כלומר אינו דין מדאורייתא אלא מדרבנן, וא"כ יש כאן דין מדרבנן כנגד דין אחר מדרבנן. אבל לו העשה היה מדאורייתא, אה"נ שלצורך השלמת מנין אי אפשר היה לבטלו. בהמשך דבריו הביא הר"ן את התירוץ הראשון של הרמב"ן, ולא העיר עליו מאומה, ומשמע דלא הוקשו לו דבריו, וצ"ע.

**קושית המג"א על הרמב"ן** [יב] נתבונן עתה במש"כ המגן אברהם (סי' צ' סק"ל) על הסוגיה בברכות, "איתא בגמרא פרק שלשה שאכלו דר"א שיחרר עבדו להשלימו לעשרה, אף על גב דעובר בעשה כשמשחרר עבדו, מצוה דרבים שאני, וכ"כ התוס' פ"ק דשבת (ד' א' ד"ה וכו'), וכתב הרא"ש (פ"ז דברכות אות כ'), אלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין השם בעשרה דרבים, ואפילו הוי מילתא דרבנן, כגון לשמוע קדושה וברכו, שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר למימר דמיירי בעשה דאורייתא כגון לקרוא פ' זכור שהוא מה"ת עכ"ל [הרא"ש בברכות]. ובפרק במה מגלחין כתב (הרא"ש פ"ג מו"ק אות ג'), דדוקא היכא דזיכה רבים כגון הכא, מיקרי עשה דרבים. והר"ן פרק השולח (הובא לעיל), כתב דלעולם בהם תעבודו לאו עשה גמור הוא, תו י"ל כיוון שאינו עושה לטובת העבד ליכא עשה כלל והוי כמוכרו לו. וצ"ע דא"כ מאי קפריך בגמרא מצוה הבאה בעבירה היא, דלדבריו ליכא עבירה כלל, עכ"ל המג"א. כלומר, קושית המג"א היא לפי התירוץ הראשון דרמב"ן שהאיסור עשה לשחרר עבד הוא רק במקום שהוא לצורך העבד, אבל במקום שהוא לצורך הבעלים אין איסור, א"כ מאי מקשה הגמרא מצוה הבאה בעבירה היא, הרי אין כאן איסור כלל. למעשה קושית המג"א שייכת גם על תירוץ הר"ן, דהרי אם זהו דרבנן ואתי חד דרבנן דחי לאידך דרבנן, א"כ לית כאן עבירה כלל. הרי שדברי הגמרא צריכים ביאור מאד.

**עשה חמור דוחה עשה קל אפילו דלא בעידנא** [יג] נקודה הנוספת שצריך להתבונן בה, דהרי קיימא לן (עי' למשל שבת קל"ב ב'), דזה שעשה דוחה לא תעשה הוא דוקא כאשר בעידנא דמתעקר הלאו מתקיים העשה. והרי כאן בעת השחרור שמתעקר האיסור עשה, לכאורה עדיין אינו מקיים את המצוה, דהרי השחרור אינו באותו זמן שהוא מצטרף למנין, דקודם צריך גט שחרור, ורק אח"כ יכול להצטרף למנין. והנה אמנם התוס' בפסחים (נ"ט א' ד"ה אתי), מביאים שלדעת ר"י דין דבעידנא הוא דוקא בעשה דוחה לא תעשה,

ומשבחין בו לפני המקום. ואולי כוונתם למה דמסובבים עמו את המזבח. וכן בשופר ממליכין אותו ביום הדין. אבל מצוות שבין אדם לעצמו כמו מצוה או ציצית או ישיבת סוכה, אינם בגדר ריצוי, ובהם לא נאמר מצוה הבאה בעבירה לפסול גזול. הרי מפורש שלפי שיטה זו מצוה הבאה בעבירה היא פסול מדאורייתא במקום שהיא נאמרה. אמנם עי' בתוס' (סוכה ט' א' ד"ה ההוא) דס"ל שהוא דרבנן, אמנם לא ס"ל לתוס' כשיטת התוס' שאנץ ורבינו פרץ שיש חילוק בין המצוות שאלו לרצוי ואלו לא לרצוי, אלא ס"ל לתוס' שבכולם שייך הפסול דמצוה הבאה בעבירה, וכבר הזכרנו זאת לעיל. והנה לענין ברכה, הריטב"א מוסיף שגם התוס' שאנץ ותור"פ מודים שלענין ברכה יש להחמיר טפי, לכן לכתחילה אין לצאת במצוה גזולה או מצת טבל, כיון שכאשר הוא מברך על המצוה הרי הוא בגדר מנאץ ולא מברך. הרי ע"כ ראינו ד' הגדרות דיניות בענין מצוה הבאה בעבירה.

**שחרור עבד לצורך מנין** [ט] הנה הפסול דמצוה הבאה בעבירה ראינו שהוזכר בש"ס בסוכה (ל' א') בענין פסול לולב הגזול, וכן בב"ק (צ"ד א') לענין ברכה על גזל. פעם שלישיית מוזכר בש"ס ענין מצוה הבאה בעבירה בברכות (מ"ז ב') לענין שחרור עבד כנעני. עיקר המעשה מובא גם בגיטין (ל"ח ב') אמנם שם לא מוזכר השייכות למצוה הבאה בעבירה, ועוד נדון בכך. והנה המעשה עצמו היה שרבי אלעזר שיחרר את עבדו הכנעני כדי להשלים מנין. ומקשה הגמרא עליו כיצד עשה כן, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו. ומתרצת הגמרא לדבר מצוה שאני. וחזרת הגמרא בברכות ומקשה, והרי מצוה בעבירה היא. ושוב מתרצת, מצוה דרבים שאני. ע"כ הסוגיה בברכות. ויש לעיין כיצד יתכן שתפילה במנין שהיא אינה אפילו חיוב מדרבנן תבוא ותדחה עשה דאורייתא.

**קושית הרמב"ן ותירוצו ותמיה על תירוצו** [י] והנה הרמב"ן בגיטין עמד על שאלה זו, וז"ל "הא דאמרין מצוה שאני. תמהני וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה. ואפשר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם, כענין דכתיב בגוים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנותן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרבים דליכא חנינה מותר. וי"ל נמי, אה"נ דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס". משמע בדברי הרמב"ן שזה שהמשחרר עבדו עובר בעשה, שורשו באיסור דלא תחנם, שלפי אחד מפירושו הוא איסור לתת מתנת חנם לעכו"ם (עי' חינוך מצוה תכ"ו). לכן מסיק הרמב"ן שאם השחרור לא בא כמתנה לעבד, אלא לצורך הבעלים, הרי שהעשה פוקע. ותפילה במנין חשיב צורך הבעלים ולכן מותר לו לשחררו. והנה לכאורה יש מקום להקשות על יסוד הרמב"ן שהעשה שורשו בלא תחנם. דהרי ברגע שהעבד משתחרר הוא נעשה ליהודי, וא"כ כגוי הוא מעולם לא קיבל מתנה. ולכן היה מקום בסברא להבין שאין כאן איסור של לא תחנם. ולמעשה הרשב"א בגיטין הקשה קושיה חזקה יותר על הרמב"ן,

# מצוה הבאה בעבירה

לו רבו לקרות ג' פסוקים בספר תורה בפני הציבור, וכן כל כיוצא באלו הדברים שאינו חייב בהן אלא בן חורין, יצא לחירות וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור. "א"כ י"ל דעצם זה שצירף ר"א את עבדו למנין, דבר שאין חייב בו אלא בן חורין, הא גופא הוציא אותו לחירות. א"כ המצוה עצמה עשתה את העבירה כביכול, ואין לך מצוה הבאה בעבירה גדולה מזו לשיטת ר"י. ולפי התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ מכיון שתפילה כל ענינה הוא לרצות את הקב"ה, א"כ יש לתפילה דין כקרבו ולכן גם בה שייך מצוה הבאה בעבירה.

**חטא כדי שיזכה חברך** [טז] הנה הגמרא בב"ב (י"ג א') מביאה את המשנה המופיעה בגיטין (מ"א א'), ובעדויות (פ"א מ"ג) "מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי ב"ה. אמרו להם ב"ש, תקנתם את רבו, ואת עצמו לא תקנתם. לישא שפחה, אינו יכול. בת חורין, אינו יכול. לבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה וכו'. אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו וכו'". והנה התוס' בב"ב שם (ד"ה כופין), מקשין איך כופין את רבו לשחררו, והרי יש בכך איסור עשה. ולמרות שריוח העבד מכך את מצות פו"ר, הרי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. אמנם, ממשיכים התוס', בזה ששחרר ר"א את עבדו לא חטא כדי שיזכה עבדו, אלא עבור עצמו עשה כן, שיוכל התפלל במנין, וכבר הוזכרה סברא זו בדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל. אבל בתוס' בשבת (ד' א' ד"ה וכו'), ובפסחים (פ"ח ב' ד"ה כופין), ובחגיגה (ב' ב' ד"ה כופין) ובעוד מקומות, משמע שמותר היה לר"א לשחרר את עבדו לצורך מצוה, גם בלא שלעצמו יהיה בכך מצוה או תועלת, עיש"ה. א"כ נחלקו בעלי התוס' האם המעשה של רבי אליעזר הוא דוגמה לכך שאומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, או לכך שאומרים לאדם חטא עבור חברך רק בתנאי שתזכה גם עצמך.

**בשעת השחרור לא היה על ר"א חיוב תפילה בציבור** [יז] נתבונן עתה במעשה דר"א ועבדו ביתר דקדוק. בפשטות הרי מדובר שהיו תשעה בני חורין ותו לא בכל אותה סביבה, ולא מדובר שבסביבתם היו עוד מנינים, ורק לא רצו לטרוח ללכת לשם, דההיתר בגמרא הוא מצד מצוה דרבים ולא מצד טירחא דרבים. אלא מיירי שלא היה מנין ור"א רצה ליצור אפשרות לכולם לברך ברכו וקדושה, ולכן הוא שיחרר את עבדו. אמנם יש לשים לב שבשעה שהוא שחרר את עבדו, הרי היו תשעה אנשים ולא היה עליהם שום חיוב, לא של ברכו ולא של קדושה. דהרי החיוב הוא רק על עשרה. ולא דמי למי שנתחייב קרבן, שהוא צריך בהמה לקיים את חיובו, ולא דמי למי שנתחייב במצות ד' המינים שהוא צריך לולב לקיים את חיובו, ולא דמי למי שרוצה לאכול לחם, ואין לו ברירה אלא להשיג חטים ולעשות מהם בצק ולהפריש חלה ולברך. דכאן בשעה ששחרר עבדו לא היה עליו שום חיוב, ורק לאחר ששחררו נתחדש עליו החיוב. לכן יש לכאורה מקום לדון שאין זה שייך כלל לסוגיה דמצוה הבאה בעבירה, דבשעה שעושה את העבירה אין עליו חיוב מצוה. והרי זה דמי קצת לסברת ר"י שאם גזול בהמת חולין וקונה אותה ביאוש לחוד עוד קודם הקדשתה, דאין שייך

אבל עשה דחמיר דוחה עשה הקל גם שלא בעידנא, וראיתו גופא מסוגיין. א"כ יוצא שתפילה במנין היא עשה חמור, בעוד שהעשה דלא לשחרר עבד הוא עשה קל יותר, ולכן לא בעינן בעידנא. והנה המהר"ץ חיות בסוף המסכתא הביא את השאגת האריה (סי' צ"ו צ"ז) שהוכיח שאם עשה דוחה לא תעשה, אזי לא שייך לכנות את העשה כמצוה הבאה בעבירה. ובפשטות ה"ה במקום שעשה דוחה עשה. וא"כ לפי תירוץ התוס' קשה, מדוע הקשתה הגמרא בברכות מצוה הבאה בעבירה היא. ועוד יש לשאול, למה הגמרא בגיטין לא הקשתה קושיה זו.

**מהלך המהר"ץ חיות בסוגיה בברכות ובגיטין** [יד] והנה כמה וכמה אחרונים דנו בחילוק זה בין הסוגיות בברכות לגיטין (נודע ביהודה מהדו"ק חו"מ סי' מ', זכרון שמואל לר"י מודרין על מסכת גיטין, ריח"ל מייזליש ומהר"ץ חיות ורא"מ הורוויץ המובאים בסוף מסכתא דברכות), ונביא כאן את מהלך המהר"ץ חיות, שלפיו תתורץ גם הקושיה הראשונה. לפירושו, לאחר שתירצה הגמרא לדבר מצוה שאני, כוונת הגמרא בקושיית מצוה הבאה בעבירה היא – להקשות דאם עשה דמנין דוחה עשה דשיחרור עבד, הרי בעי דליהוי בעידנא, והרי לא הוי בעידנא משום דגט שחרור מעכב, ואי לא הוי בעידנא הרי לא דחי, וא"כ הוי מצוה הבאה בעבירה. ועל זה הגמרא מתרצת, מצוה דרבים שאני, דהיינו מכיון שזה עשה חמור וזה עשה קל יותר, לא בעינן דליהוי בעידנא, כתירוץ התוס' בפסחים. וממשיך מהר"ץ חיות ומבאר את החילוק בין ברכות לגיטין. שבברכות הסוגיה אזלא אליבא ר' יהודה, והוא ס"ל שגט שחרור מעכב בשחרור עבד, ולכן לא הוי בעידנא. משא"כ בגיטין הסוגיה אזלא אליבא שמואל, והוא ס"ל שגט שחרור אינו מעכב (גיטין ל"ח א' ועוד מקומות), ולכן ברגע שצירפו למנין כבר יצא לחירות והוי בעידנא, ולכן לא הקשתה הגמרא בגיטין – מצוה הבאה בעבירה היא. והנה יש לשים לב, שבלולב הגזול לשון מצוה הבאה בעבירה היא שאין כאן מצוה כלל ואין אדם יוצא ידי חובתו בלולב הגזול אפילו בדיעבד. מאידך בחלה הגזולה דאמרין אין זה מברך אלא מנאץ, אין הכוונה שלא היתה כאן הפרשת חלה וצריך לדינא להפריש מחדש ולברך מחדש, וגם אין הכוונה שלדינא צריך לברך מחדש, אלא שלכתחילה לא עשה כראוי. וכאן בשחרור העבד, לשון "מצהב"ע היא" לכאורה יש להסתפק במשמעות הקושיה, האם אין כאן מצוה כלל, כבלולב הגזול, והעבד נשאר בעבדותו, או שכוונת הקושיה שלכתחילה לא היה ראוי לעשות כן, אבל בדיעבד השתחרר העבד. ולפי מהלך המהר"ץ חיות צריך לפרש את הקושיה במשמעות דלא יצא העבד כלל לחירות ונשאר בעבדותו.

**שחרור עבד לשיטת ר"י ולשיטת תוס' שאנץ ותור"פ** [טו] עוד יש לברר בסוגיה דשחרור עבד, לשיטת ר"י שאין מצוה הבאה בעבירה אלא במקום שהמצוה גמרה את חלות העבירה, א"כ מה שייך כאן מצוה הבאה בעבירה. ויש לומר שכיוון שהתפילה כוללת ברכו וקדושה אז זה נכנס בגדר אין זה מברך אלא מנאץ, דהרי לזה מודה ר"י. אי"נ יש לומר ע"פ מה שפסק הרמב"ם בהלכות עבדים (פ"ח הי"ז), "עבד שהשיאו רבו בת חורין או שהניח לו רבו תפילין בראשו, או שאמר

# מצוה הבאה בעבירה

כ"א א') "עבירה מכבה מצוה", דהיינו שכח העבירה גובר ומבטל את כח המצוה. א"כ זו סוגיא של התנגשות בין כוחות והשאלה היא מינייהו גבר, האם הכח שגובר זו המצוה או הכח שגובר זו העבירה. והנה שכאשר הקב"ה דן את האדם, הוא קודם מעניש אותו על עבירותיו ולאחר מכן נותן לו שכר על מצוותיו, דפשוט הוא שלא יתעדן אדם בשכר מצוותיו בג"ע קודם שמירק עוונותיו בגיהנם. הרי שכאשר מצטרפים לפנינו מצוה ועבירה אזי העבירה קודמת למצוה. ביאור הדבר כפשוטו הוא מחמת שכל זמן שלא התנקה האדם מעבירותיו, אין לו את הכלים לקבל את שכר המצוה, ואין לו עדיין אפשרות לחיבור גמור למצוה. לכן קודם ישנו פירעון החוב של העבירה ורק לאחר מכן בא השכר של המצוה. אבל בעומק יותר, מצד התפיסה של מלעילא לתתא, מפנים לחוץ, אזי המצוה קודמת לעבירה. אמנם מצד התפיסה של מתתא לעילא, מבחוץ לפנינו, העבירה קודמת למצוה, בבחינת קליפה קודמת לפרי. כלומר, מצד התפיסה של מתתא לעילא שעבירה קודמת למצוה, אזי העבירה לא נותנת לאדם את האפשרות להגיע למצוה כי הקליפה חוצצת בעד הפרי, אבל מצד המלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה, אזי המצוה גוברת על העבירה והוא יכול לקיים את המצוה.

**לר"י המצוה קודמת לעבירה ולתוס' העבירה קודמת למצוה [כא]**  
והנה התפיסה של מצוה קודמת לעבירה היא התפיסה של קודם החטא, משא"כ התפיסה של עבירה קודמת למצוה זו התפיסה דהאידינא שהיא לאחר החטא. קודם החטא הקב"ה ציוה את האדם במצות לעובדה ולשומרה, ומצד כך היתה לו הבחנה הנקראת מצוה. לאחר מכן באכילתו מעץ הדעת הוא הגיע למקום הנקרא עבירה. א"כ אצלו המצוה קדמה לעבירה. משא"כ לאחר החטא, הקב"ה גירש את האדם מגן עדן, והשכין את להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים. לכן השתא האדם נמצא במדרגה של קליפה הקודמת לפרי, והעבירה קודמת למצוה. ומצד כך כאשר העבירה היא זו שמביאה אותו למצוה, אזי העבירה קדמה למצוה ואז זו מצוה הבאה בעבירה, כלומר הוא לא יכול להגיע למצוה. ובוה ישנו ב' הבחנות. ישנה את שיטת ר"י שבעצם מעשה המצוה הוא עושה עבירה, כלומר שהמצוה עצמה יוצרת חלות של עבירה. עולה שבשיטת ר"י ישנה הבחנה שהמצוה קדמה לעבירה, דהרי המצוה יוצרת את העבירה. על אף שכלפי עצם מעשה הגזל, העבירה קדמה למצוה, והמצוה רק יצרה את השינוי רשות, אבל כלפי הפקעת מצות השבת הגזל, המצוה קדמה לעבירה. הרי שלשיטת ר"י בעומק המצוה היא זו שקודמת לעבירה. משא"כ לשיטת התוס' ור"ת שהעבירה מביאה אותו לידי המצוה ואלמלא העבירה האדם לא יכול היה להגיע לכלל המצוה, הרי העבירה קדמה למצוה.

**מצוה הבאה בעבירה לר"י זו אחדות לאחר השבירה [כב]** והנה לפי מה שבארנו בשיטת ר"י במצוה הבאה בעבירה, שהמצוה קדמה לעבירה, צריך להבין כיצד זה מתיישב מצד מה שבארנו במלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה ועילאה גבר. ודוקא מצד ההבחנה

בזה מצוה הבאה בעבירה. ושם אמנם ר"ת חולק וסובר דבכה"ג שייך מצהב"ע, אבל יש לומר שהוא חולק מכיון שבשעת הגיילה כבר היה עליו חיוב להביא קרבן, משא"כ הכא בשעת השחרור אין על ר"א שום חיוב. כל זה כתבנו למען החידוד, אבל למעשה ברור שהגמרא החשיבה את מעשה ר"א ששחרר עבדו ע"מ להרויח מנין לתפילה כמצוה הבאה בעבירה, קודם שתירצה מצוה דרבים שאני.

**האם לאחר השחרור יכול העבד המשוחרר להצטרף לכתחילה לכל מנין [יח]** והנה לעיל הזכרנו שבקושית הגמרא דיש כאן מצוה הבאה בעבירה, אפשר היה ללמוד שעל צד זה אין כאן שחרור כלל, והעבד נשאר בעבדותו, ואפשר היה ללמוד שהשחרור חל, ומ"מ לכתחילה לא עשה ר"א כראוי. והנה על הצד השני, שהשחרור חל בדיעבד, יש לחקור האם לעולם לא יוכל אותו עבד לכתחילה להצטרף למנין, כי לעולם זה ייקרא מצוה הבאה בעבירה, או דלמא מכיון שחל השחרור, הרי הוא יהודי כשר לכל דבר ויכול להצטרף לכל מנין, בין לאותו מנין שעבורו שוחרר ובין לכל מנין אחר, ולכאורה כצד השני מסתבר.

**שיטת הרא"ש דעשה דרבנן דוחה עשה דאורייתא [יט]** והנה לעיל (בדברי המג"א) הזכרנו את שיטת הרא"ש (פ"ז דברכות אות כ'), שעשה דרבנן שהוא מצוה דרבים ומזכה את הרבים, דוחה עשה דאורייתא. וצריך להבין זאת. והנה ידוע שבשבט ואל תעשה יש כח ביד רבנן לבטל זמנית מצוה דאורייתא, כגון שופר ולולב בשבת (סוכה מ"ג א' ב'), אבל לא בקום עשה. לכן לכאורה לא מסתבר שרבנן היו מתירים לשחרר עבד בגט שחרור. אבל אם השחרור חל ע"י שמצד רבנן, אז זה נעשה לכעין שב ואל תעשה. ולמרות שלהלכה עדיין צריך גט שחרור (רמב"ם בהלכות עבדים שהבאנו לעיל), למעשה כבר יצא לחירות, ולדעת שמואל אליבא המהר"ץ חיות (שהבאנו לעיל) אפילו גט שחרור אינו צריך. אבל ברא"ש ובתוס' (ברכות מ"ז ב' ד"ה מצוה), לא משמע שצריך לשחררו באופן דשב ולא תעשה. דלא אמרו חכמים לבטל עשה דאורייתא רק באופן דשב ואל תעשה אלא במקום שאין עשה אחר הדוחהו, אבל במקום שיש עשה אחר הדוחהו, גם בקום עשה מבטלין ליה. ואפילו העשה הדוחה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, אמנם דוקא בגוונא דיש בכך מצוה דרבים וזיכוי הרבים. ולכן ס"ל לתוס' ולרא"ש שאם נפטר אדם בשמיני של פסח בחו"ל, אזי שמחת יו"ט שהיא מדרבנן דוחה את האבילות. והנה בתוס' כתבו שם שהאבילות ביום הראשון הוא מדאורייתא, וא"כ הוי עשה מדרבנן דדחי לעשה דאורייתא, כבסוגיין. אבל הרא"ש כתב שם שרק האנינות ביום הראשון הוא דאורייתא, משא"כ אבילות אפילו ביום הראשון הוא דרבנן, ואנינות נוהגת רק לענין אכילת קדשים ומעשר שני, ואכמ"ל.

**מעילא לתתא המצוה קודמת לעבירה ומתתא לעילא איפכא [כ]**  
סוגיא הזו של מצוה הבאה בעבירה כפי שראינו יש בה כמה וכמה הבחנות. ישנה שיטת ר"י, שמצהב"ע היא כאשר ע"י עצם המצוה עצמה נעשה חלות של העבירה. והדבר מתאים למאמר חז"ל (סוטה



# מצוה הבאה בעבירה

שמצד העליון הוא בהבחנה של פירוד, הרי זה כמו אש ומים בבת אחת, תרתי דסתרי. כלומר א"א להחיל שם שמים על דבר שיש בו כח של עבירה. שם שמים חל רק על דבר שהוא מסולק לגמרי מעבירה. לכן מתחילה האדם נענש על עבירותיו ורק אח"כ אפשר לשלם לו את שכר מצוותיו, כי שכר המצוה היא החלת שם שמים על האדם. שכר המצוה הוא הצותא של העליון עם האדם, אבל כל זמן שיש לאדם עבירה הוא בפירוד מהעליון, ושם שמים לא יכול לחול עליו, ולא שייך על ברכתו שם ברכה אלא נאצה. זוהי הבחנה של מצוה באה בעבירה מחמת המצווה, מחמת הגילוי אלוקות שבמצוה. דהנה ישנה גם הבחנה של מצוה הבאה בעבירה מצד העבריין, שהעבריין עצמו עושה עבירה על ידי מצוותו. ובכה"ג אין חלות של מצוה מצד העבירה של המצווה. אבל כאן ההבחנה של מצוה הבאה בעבירה היא מצד המצווה, כאשר העבירה היא בברכה, חסר כאן האור של המצוה שאינו יכול לחול על המצוה. למצווה ישנו ציווי להפריש חלה, דאסור לו לאכול בלי הפרשה, אבל להחיל שם שמים, להחיל את המצווה על המצוה, דרך הברכה, את זה א"א לעשות כאשר החטין גזולים.

**בשורש רצון הבריאה אין רע** [כה] נתבונן עתה בהבחנת התוס' שאנץ והתוס' רבינו פרץ. לדעתם דוקא בדבר הבא לרצויי נאמר היסוד של מצוה הבאה בעבירה. לפי הבחנה זו בדבר שבא לרצויי אסור שתהיה הבחנת עבירה. דהנה בראשית הבריאה כשעלה ברצונו לברוא את נבראיו, לא היה ברצונו זה הבחנה של רע, דהרי סוף מעשה במחשבה תחילה, ואם בסוף המעשה אין רע, ע"כ גם בראשית המחשבה אין רע. ומצד הרצון הפנימי הרי לא נברא העולם אלא עבור ישראל כדאיתא בתנא דבי אליהו רבה (פי"ד) "אלמלא הם ישראל לא נברא העולם ונחרב העולם לכך נאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתה ונאמר ה' קנני ראשית דרכו". ולכן אף עומק הרצון של הישראלי אין בו רע. ולכן ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, ועדיין הקב"ה רוצה בו, כי את עומק פנימיות הרצון של היהודי לעשות רצון קונו א"א לעקור, כדברי הרמב"ם הידועים (פ"ב גירושין ה"כ) "זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו". כלומר בעצם הוא רוצה לעשות נחת רוח לקונו, אלא שעל גבי זה התלבשו רצונות שאינם אמת, שהעלימו וכיסו את עצם הרצון, אבל לא עקרוהו.

**מדוע הקרבת קרבן היא לרצויי** [כז] והנה דבר שבא לרצויי הוא דבר שבא לגלות את הרצון הפנימי, הוא לא בא לגלות את הרצון לרע אלא את הרצון לעשות נחת רוח לעליון, שאמרתיו ונעשה רצוני. כלומר הוא בא לגלות את עומק תוקף הרצון. על דרך שביאר הרמב"ן (ויקרא א' ט') בכוונת הקרבנות, שיחשוב אדם בעת ההקרבה, שהיה ראוי שיישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפרה בקרבן, שיהיה דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, ע"ש. כלומר קרבן מלשון קרוב, שהמקריב מקרב את כל חלקיו לנקודת הרצון. דמצד נקודת הרצון כרצון, אין בה הבחנה של רע. שרש כוחות הנפש מצד כח הפעולה שבהם, הוא כח הרצון, רצון מלשון ריצה. מפני שאדם יכול לצאת מהרצון העצמי שלו, ולרוץ משם לרצונות אחרים, ועי"כ

של מתתא לעילא אז העבירה קודמת למצוה ומעכבת את המצוה ותתאה גבר. וא"כ לשיטת ר"י שמצוה הבאה בעבירה ענינה שעצם המצוה יוצרת את החלות של העבירה הרי שלכאורה המצוה קדמה לעבירה ואם כן למה המצוה אינה גוברת על העבירה. נתבונן. הקב"ה נתן לאדם רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. המצוות עשה מוגדרים כמצוה והלא תעשה מוגדרים כאל תעבור עבירה. כמובן שישנם גם הבחנות כמו איסור עשה, כמו בשחרור עבד בסוגיין, ולאו הניתק לעשה כמו השבת גזילה, אבל בכללות ישנן מצוות לעשות וישנן עבירות שלא לעשות. והנה מצוה הבאה בעבירה בעצם זה סוד של אחדות של המצוה והעבירה גם יחד, כלומר של העשה ולא תעשה, מצד השרש העליון שזו האחדות האמיתית. כמו שבחינת איש היא בחינת מצוה עשה, ובחינת אשה היא בחינת מצוה לא תעשה, והאחדות בין איש לאשה "והיו לבשר אחד", היא האחדות של מצוה עשה עם מצוה לא תעשה. אמנם כל זה מצד השורש העליון. אמנם מצד נקודת השבירה, האחדות זו משתלשלת להיות מצוה הבאה בעבירה. הרי שמצוה הבאה בעבירה לשיטת ר"י אינו במהלך של סדר שבא זה לאחר זה מלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה אבל המצוה אינה מביאה את העבירה. אלא לשיטת ר"י מצוה הבאה בעבירה היא שהמצוה מביאה את העבירה, שזו הגדרת האחדות של מצוה ועבירה שהמצוה עצמה יוצרת את החלות של העבירה. והרי זו אחדות של שבירה.

**במקום שעבירה מכבה מצוה, מעיקרא אין כאן מצוה** [כג] לפ"ז מצוה הבאה בעבירה לשיטת ר"י אינה מצוה, דהרי מצוה ענינה צותא כידוע (עי' שפת אמת דברים עקב תרל"א). אבל במצוה הבאה בעבירה זו צותא לרע, וצותא לרע אינו צותא, קשר רשעים אינו מן המנין (סנהדרין כ"ו א'). הרי שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. דאמנם במהלך שמלעילא לתתא, עילאה גבר ואין עבירה נולדת ממצוה, אבל במקום שהמצוה עצמה מביאה לידי עבירה, העבירה מכבה את המצוה. דהרי כל ענינה של המצוה הוא צותא וחיבור ולא להוליד עבירה. דהרי תמיד מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה (אבות ד' ב'). אבל מצוה שמביאה לידי עבירה, שעצם המצוה עצמה יוצרת חלות של עבירה, על זה לא נאמר היסוד של שכר מצוה מצוה (שם), שמצוה גוררת מצוה. כי חסר כאן את עצם המהות של המצוה, ולכן ברור למה העבירה גוברת על המצוה ומכבה אותה. וביתר עומק, במקום שעבירה מכבה את המצוה, אין כאן מצוה מעיקרא, דמצוה במהותה אינה יכולה להביא לידי צירוף וחיבור לרע, דמרע מצוה להבדל ואליו לא להתחבר.

**אין זה מברך אלא מנאץ** [כד] נתבונן עתה בענין "גול סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה וכו' אין זה מברך אלא מנאץ" כי זו מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי שיטת ר"י הרי אין כאן חיסרון מצד הבעלות, דהרי הגזלן קנה את הגזילה בשינוי שם ויאוש, וא"כ המצוה אינה גומרת את העבירה, משום שהעבירה כבר עברה והסתלקה לה. א"כ לכאורה לר"י כאן המצוה היתה צריכה לגבור. אלא שישנה כאן הבחנה חדשה במצוה הבאה בעבירה. דהרי "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה ג' ל"ח). הזכרת שם שמים על דבר

# מצוה הבאה בעבירה

במצוה דרבים או במצוה גדולה, הרי ששם האדם מוסר את נפשו הפרטית שלא לגרמיה כלל, הרי זה גופא מה שמחבר את הכח של עבירה עם מצוה ומתקן את העבירה ומעלה אותה למצוה.

הוא מתרחק משורש הרצון, וע"י עבודת הקרבן הוא חוזר ומקרב את כל חלקי נפשו. כמו שע"י מלקות מחזירים את האדם לשורש הרצון, כך בשעה שהאדם רואה את הקרבן נשרף במקומו, הרי זה מגלה בו את מה שהוא באמת רוצה, ובכך הוא מגלה את רצונו ית'. כי אז יש לו כלי של רצון לגלות את רצון הבורא. א"כ נתבאר מדוע אמרו התוס' שאנץ ורבינו פרץ שהקרבן בא לרצוי.

**אחדות מצוה ועבירה במצוה הבאה בעבירה** [כז] כפי שבארנו, עומק ענינה של מצוה הבאה בעבירה היא לגלות מצד השבירה את ההבחנה שישנה למעלה אחדות של מצוה ועבירה, רק שמצד השבירה העבירה מכבה את המצוה ואין אחדות. אמנם זה בציור שבא להקריב קרבן גזול וכדומה. מאידך ישנה הבחנה אחרת של מצוה הבאה בעבירה שיש בה אחדות. כגון אומרים לו לאדם חטא כדי שתזכו אתה וחברך במצוה, או אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך במצוה, ובמצוה דרבים שהחוטא שותף בו הרי ישנן ב' ההבחנות, כפי שראינו את שני הצדדים בפירושי בעלי התוס' במעשה דר' אליעזר ששחרר עבדו. הרי שבבחינת זה לעומת זה עשה האלקים (קהלת ז' י"ד), מחד ישנה הבחנה של מצוה הבאה בעבירה שהיא פסולה, אבל מאידך ע"כ ישנה הבחנה של מצוה הבאה בעבירה שהאדם מחוייב בה. דהרי כפי שבשורש העליון ישנה הבחנה של מצוה ועבירה שהם עשה ולא תעשה שהם מצטרפים ומזדווגים [אמנם שם כמובן זו אינה עבירה בפועל, אלא שכח המצוה הוא עשה וכח העבירה הוא לא תעשה], כך גם מצד הענף למטה, לאחר שהעשה התפשט בפועל כמצוה והלא תעשה התפשט בפועל כעבירה, ישנה שם נקודה של אחדות שהיא האחדות במקום הפירודא.

**מסירות נפש לעשות עבירה כדי שיזכה אחר במצוה** [כח] וזו ההבחנה של אומרים לו לאדם חטא בכדי שיזכה חברך או חטא בשביל שתזכו אתה וחברך [באופן שזה מותר לדינא כמובן]. כלומר, אומרים לו לאדם לעשות עבירה, אלא שיש בה מצוה. ואמנם מצד העבירה הוא יענש, אבל מכיון שיש כאן מצוה, אז הוא פועל במסירות נפש לקבל את העונש והיסורים של העבירה. הרי שבכך שהוא מוסר נפשו לסבול את יסורי העבירה לצורך קיום המצוה, בזה גופא הוא מעלה את העבירה למקום המצוה. כלומר, ע"י שהוא מבטל את רצונו והוא מוסר נפשו על מנת לקיים את המצוה, הרי שזה גופא סוד האחדות של המצוה והעבירה, שנתקנת העבירה וחוזרת לכלל מצוה. העבירה בשורשה היא מצד מה שהאדם חי לגרמיה. אמנם בזה שהוא מוסר נפשו על המצוה, זו גופא האחדות של המצוה והעבירה. ויתר על כן, בציור שאומרים לו לאדם חטא בכדי שיזכה חברך במצוה גדולה או במצוה דרבים, והוא עצמו לא יזכה מכך [שגון שר"א היה משחרר עבדו לצורך אחרים למרות שהוא עצמו כבר התפלל במנין], הרי שזוהי מסירות נפש האמיתית. כאשר האדם עובר עבירה לצורך מצוה דעצמו [ואולי גם דאחרים], הרי יש בכך מסירות נפש בערכין. דמאידך הוא רוצה את השכר, ולצורך כך הוא מוכן לסבול את היסורים. אבל כאשר אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך

**תשובה מחברת בין העבירה למצוה** [כט] והנה ביום הכיפורים אנחנו מאחדים את המצוות והעבירות. דהרי על העבירות ישנה מצוה של תשובה - וידוי בפה הכולל פירוט החטא, חרטה עליו, וקבלה לעתיד, וכמובן שיהיה פיו ולבו שוין (עי' רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א פ"ב ה"ב). הרי שהתשובה הופכת את החפצא של עבירה לחפצא של מצוה. אמנם מכיון שתשובה מיראה הופכת את הזדונות לשגגות ותשובה מאהבה הופכת אותם לזכויות (יומא פ"ו ב'), הרי דוקא תשובה מאהבה מאחדת את העבירה והמצוה. למעשה מצות התשובה היא גופא מצוה בעבירה, דהרי כמובן לא שייך לקיים אותה בלי לעבור עבירה. לכן אין צדיק אשר יעשה טוב בארץ ולא יחטא (קהלת ז' כ'). כי חייב שיהיה לאדם מהלך של תשובה להפוך את העבירה למצוה. לא שח"ו יחטא כדי שיהיה לו היכי תימצא לעשות תשובה, אבל מטבע הבריאה של "יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע" (ישעי' מ"ה ז'), הרי ישנו רע בבריאה. ולכן צריך להפוך את החפצא של הרע לחפצא של טוב ע"י עשיית מצוה. ובסוגיין למדנו שעושים זאת ע"י שאומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך במצוה דרבים או במצוה גדולה. והחוטא מוסר נפשו בכך שהוא נכנס בתוך העבירה לצורך קיום המצוה של חברו, ובזה גופא הוא מעלה את העבירה למדרגת מצוה.

**גילוי הרצון הפנימי בכל מקום** [ל] וזה דייקא סוד הקרבן כפי שנתבאר שענינו בעצם לקרב את כל הפזורים חזרה לשרש נקודת הרצון הפנימית. מפני שכאשר הקב"ה חפץ בישראל, הוא אינו חפץ רק בשרש הנקודה הפנימית, אלא הוא חפץ בכל חלקי נפש כל אדם ואדם. והעבודה לגלות את אותו רצון פנימי בכל שאר חלקי הנפש זהו סוד הקרבן. כל עבירה היא בעצם העלם הרצון, וכל תשובה היא בעצם גילוי הרצון הפנימי. עומק ענין מצוה הבאה בעבירה מצד התיקון שלה, הוא לגלות את עומק אור הרצון בכל חלקי העבירה, וזה דייקא על ידי מסירות נפש. דנפש הוא ענין רצון, כפי שאמרה אסתר, נפשי בשאלתי (אסתר ז' ג'). ומסירות נפש הוא סילוק הרצון החיצוני של הלגרמיה, וגילוי הרצון הפנימי. ועל ידי כן המצוה מאירה בכל חלקי העבירה. עד שיבוא משיח צדקנו במהרה בימינו ויגלה את אור הרצון הפנימי בכל הנבראים כולם, ואז כולם יהיו לרצון לפניו ית'.

■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - סוגיות בפרשה\_029\_ויקרא מצווה הבאה בעבירה



אודות הספר חמדת ימים ותורת גדולי החסידות ועוד

אשמח באם הרב שליט"א יוכל לענות לי על כמה שאלות בענינים שונים.

א. אודות הספר "חמדת ימים" שהבעש"ט כתב שזה טומאה, אך מאידך מצאנו הרבה צדיקים גדולים כדוגמת היסוד ושורש העבודה שכותב תחילת הכל ללמוד בספר הזה, וכן הבן איש חי ועוד צדיקים. כיצד יתכן הדבר הזה?

ב. אני אישית מאד אוהב את הספר חמדת ימים ומתחזק בו. האם כיון שהבעש"ט דיבר נגדו ואני רוצה להיות מבוטל להבעש"ט עלי להפסיק ללמוד בספר הזה?

ג. אדם שחייב כסף לאנשים ולא זוכר למי הוא חייב או שאינו יכול להחזיר וכד' כיצד יכול להתחזק בעשיית מצוות, אם הוא יודע שהוא ממילא צריך לרדת לעולם הזה שוב בגלגול?

ד. מופיע בשם ר' נחמן מברסלב שאמר לחסידיו להתעקש לאחר הפטירה לא לרדת בגלגול. כיצד יהיה מתוקן עוונות כגזל וכד'?

ה. ראיתי שהרב כותב שמאיר עכשיו אורו של משיח ביותר. בעוונותי הרבים אינני זוכה להרגיש זאת ואני רוצה מאד לזכות להרגיש זאת ואני מפחד להישאר חלילה בחוץ. האם זה נכון להגיד שאם אני מתגבר לא לגלוש באינטרנט כדי שיתגלה אורו של משיח יותר בעולם וכן מקיים מצוות ותורה על זה הכוונה, ע"כ אזכה לאורו של משיח?

ו. אם אני נזהר מאד מאינטרנט ואשתי לא מעונינת, ואני מתפלל על זה ורוצה מאד שתפסיק ואין הדבר עולה בידי, ואני מפחד מאד אולי בעוונותי השם משאיר אותי בחוץ. האם יכול להיות שזה חלילה נכון? האם אזכה לגאולה למרות זאת? ואיך אעשה שגם אשתי תזכה לגאולה?

ז. מובא בשם רבי נחמן מברסלב שאמר שהוא אומר תורה ממקום שלא אמר אדם מעולם, והוא יודע מהיכן כל הצדיקים אומרים תורה, הבעש"ט מבינה, והמגיד מחכמה שלמטה מבינה וכו', אבל הוא ממקום שלא לקח אדם מעולם. וכן אמר שהבעש"ט גילה חדשות אבל הוא מגלה "נפלאות חדשות לגמרי" מדוע א"כ הרב מייחס את ר' נחמן כהמשך לחסידות, הרי זה מובן מדבריו שהוא ענין אחר לגמרי?

ח. להנ"ל אפשר להגדיר מה החידוש שלו יותר מהבעש"ט?

ט. יש בדברי תורתו הרבה קטעים שמצאנו ממש בכתבי תלמידי הבעש"ט נוספים, מה אם כן הכוונה שבדבריו שהוא לקח את תורתו ממקום אחר לגמרי - יש שם גילויים אחרים ממה שגילו תלמידי הבעש"ט, הרי זה אותם מילים ממש שגם הם כתבו?

**תשובה:** א. עולם תחתון ביחס לעליון פעמים מורגש כטומאה, ובפרט אם הענף נראה הפוך מן השורש, ובפרט באופן שיש בו תערובת ניצוץ "נעלם" היפך שורש הקדושה. ואת זה חש הבעש"ט.

ב. עתה כבר נתקן ע"י ר' יהודה פתיה כמ"ש בספרו מנחת יהודה, ואין לחוש כ"כ כמו בעבר. עיקר החסרון שבדק לנשמת המחבר, ועתה כבר נתקן.

המשך בעמוד טו'

**ברכות (יט, ע"א)** - אמר ר' יצחק, כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן. איכא דאמרי דלא ידעי, ואיכא דאמרי דידיעי ולא איכפת להו. וכל זה לאחר שיסתם הגולל, כמ"ש בירושלמי (והובא בדרכי משה, יו"ד, שד"מ) שהמת יודע ושומע קילוסו כמתוך החלום, וכל שאומרים בפניו יודע עד שיסתום הגולל. וז"ש כאלו מספר אחר האבן, והכוונה לאבן הגולל, שהיא הגורמת שהמת אינו שומע.

והיינו שתחלת יצירת האדם עפר מן האדמה, ואח"כ נאמר בו ויפח באפיו נשמת חיים, וכאשר מסתלקת ממנו הרוח חיים חוזר להיות מעין אבן דוממת. כי כבר אמרו בפרק החובל, חרשו נותן לו דמי כולו, והיינו שהוה כמת. וכבר אמרו, חרש שדברו בו חכמים, אינו שומע ואינו מדבר. וכאשר מת האדם, נעשה אינו מדבר, "אין לו פה" כלשון הגמ' (ב"ב, טז, ע"ב). ולפיכך כיון שאינו מדבר, אף אינו שומע. וז"ש כאילו מספר אחרי האבן, וז"ש איכא דאמרי "דלא ידעי".

אולם על ת"ח אמרו (יבמות, צז, ע"א) דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי, כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז, שפתותיו דובבות בקבר. ולפיכך כשם שפיו מדבר, אף אזניו שומעות, בבחינת השמע לאזניך מה שפיך מדבר. וע"ז אמרו בברכות (שם) ואיכא דאמרי, דידיעי ולא איכפת ליה. והיינו הת"ח ידעי, וע"ה לא ידעי.

וז"ש שם בברכות, והא אמר רב פפא, חד אשתעי מילתא בתריה דמר שמואל, ונפל קניא מטללא ובועא לארנקא דמוחיה, שאני צורבא מדרבנן דקב"ה תבע ביקריה. ולפי המתבאר לעיל, אין הקושיה ע"ז ששמואל ידע מה שספרו אחריו, אלא הקושיה ע"ז שאיכפת ליה, וע"ז אמרו קב"ה תבע ביקריה. ולכך המשיכו לומר שם, אמר ריב"ל, כל המספר אחר מטתן של ת"ח נופל בגיהנם. כי ממשיך לעסוק בת"ח דידיעי ולא קפדי, עיי"ש בהמשך הסוגיא, ודו"ק שכולה עוסקת בת"ח דייקא.

והנה עומק הדבר שת"ח לא איכפת להו אע"פ שידעי, כי על מהות ת"ח אמרו (תענית, ד, ע"א) כל ת"ח שאינו קשה כברזל אינו ת"ח. ואמרו שם, ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה אלא בניה. וא"כ ת"ח נקרא בלשון של אבן, מלשון קושי. וכן אמרו (ב"ר, ויצא) והאבן גדולה, זה ב"ד הגדול. ובזהר (תיקונים, סא, ע"ב) אמרו, ודברתם אל הסלע, אלו בני נשא דמשתדלין באוריתא. ובעוד מקומות כתבו כן, שזהו בחינת ת"ח קשה כאבן. ולכך אמרו כאילו מספר אחרי האבן, דידיעי ולא איכפת ליה.



## ויקרא | ח-ן

מחוץ למחנה, חן-מה. ראש וראשון שנאמר בו שהיה בו חן, הוא נח, וכמ"ש ונח מצא חן, נח אותיות חן, כנודע. ומכאן הושרש שורש חן לבני נח. וכמ"ש בליקוטי מוהר"ן (תורה א') וז"ל, כי עכשיו בעוונותינו הרבים, חן וחשיבות האמיתי של ישראל נפל (בחינת זנח, ז-חן, נזנח מבני ישראל) כי עכשיו (חן דקלקול, חנף, חן-ף) עיקר החשיבות והחן הוא אצלם, עכ"ל.

ועיקר החן אצל אוה"ע, נמצא אצל סיחון, סוי-חן. אולם תחלה היה אצל חרן, חן-ר. ושורשו הדק אצל נחש, חן-ש, שנתקלל על "גחונך תלך", גחון, גו-חן. שפיתה חוה לאכול מעץ הדעת, דכתיב ביה ונחמד העץ להשכיל, נחמד, חן-דס. ותחלה בא חנוך, חן-וך, לתקנו, וכן נח. ואח"כ הוברר ע"י אברהם שיצא מחרן, והיינו שהוציא החן עמו. אולם חלק נשאר אצל נחור, חן-ור. והשלים חלקו, ונקבר בחברון, ברו-חן. ושם גר אחימן, חן-אים. ונמשך בירור זה במכות מצרים, שחין, שי-חן. וביציאתם ממצרים, כמ"ש ונתתי את חן העם הזה. והוציאו החן עמהם, וכמ"ש כי בחפזון יצאתם ממצרים, חפזון, פזו-חן.

אולם יציאתם לא היתה שלמה, וכמ"ש זכרנו את הדגה אשר אכלנו במצרים חנם, חן-ם. ולכך מתו חלקם במכת חושך, והם חלקי החן שנשארו במצרים, ואלו שרוצים לשוב למצרים, רצונם לשוב לאלו שמתו. משא"כ גאולה העתידה, גאולת חן גמורה, בחינת לבל ידח ממנו נדח, חן-ד. ובבחינת נצח ישראל לא ישקר, נצח, חן-צ. ושורשו בגאולת מצרים, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. נצח גימט' פסח, כנודע. והוא ע"י משיח הנקרא מנחם, חן-מם.

והמשיך בירור זה ביציאתם ממצרים, בקריעת ים סוף שנקרע ע"י נחשון בן עמינדב, נחשון, חן-שון, תיקון חן. שנטל נחש, נחש-ון. והמשיך בירור זה במדבר במשכן ע"י מזבח הנחשת, חן-שת. כי הקורבנות לריח ניחוח, נח-יוח. ומנתחים הקרבן, נתח, חן-ת. וכאשר חטאו, גילה הקב"ה י"ג מדות רחמים, וחד מהם מדת חנון, חן-נו. חונן מתוך חן, מעין מתנת חנם. והיא היפך עזות פנים, מצח נחושה, חן-שוה.

והנה השתא החן אצל אוה"ע כנ"ל, אולם לא אצל אומה אחת במיוחד, כי בא סנחריב ובלבל את האומות. סנחריב, חן-סריב, והיינו שבלבל את החן אצל כולם, ולכך נחלש. וכשיבוא משיח יברר החן הנפול, ויצרף את הרשעים, בחינת חלבנה, חן-לבה, לתוך הקדושה. ושורש בירור זה ע"י אליהו הנקרא חרבונה, חן-רבוה. ואזי יחזרו ישראל למדרגת חתן וכלה עם הקב"ה, חתן, חן-ת, בחינת חן אשה על בעלה. ואזי ישיגו מנוחה שלמה, נח.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אחינדב, אחינעם, אחישנה, אלחנן, אחשדרפנים, האחשדרתנים, הנדחת, בתחפנחס, חלבנה, חנה, חנוך, חנון, חניאל, חנייה, חנפי, יהוחנן, ויפשתני, לחנייה, ממתנים, מנחליאל, נחור, נחשת, זנוח, זנח, חברנה, חונן, חיצונה, חכמוני, חנה, חנון, חניאל, חנטה, חנינה, חנית, חנם, חנמאל, חנו, חננאל, חנייה, חניה, חנף, חפני, חרבונה, יוחנן, מחנה, מחנך, מנוח, מנוחה, למנה, מנחם, אנחה, נבח, נגח, נדח, נדחה, נח, נוכח, נחום, נחוץ, נחור, נחושה, נחל, נחליאל, נחלה, נחמד, נחמה, נחמיה, נחרפת, נחרץ, נחש, נחשון, נחשת, נחשת, נחת, ניחח, נכה, נפח, נפוח, נצח, נתח, סנחריב, פינחס, אחרון, אחימן, אלחנן, גחון, גיחון, חביון, חברון, חורון, חזון, חלבו, חלון, חן, חנון, חנו, חצרון, חרמון, חרן, חשבון, חשן, חתן, סיחון, שלחן, שחין, מחלון, חסין, חצרון, חפזון. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

ברכות (נד, ע"א) - ת"ר הרואה וכו', ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן בישראל, וכו', על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום. ואמרו שם (ע"ב) גמרא גמירי לה. אמר, מחנה ישראל כמה הוי, תלתא פרסי, איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישידי עליהו ואיקטלינהו, אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה, ואייתי קב"ה עליה קמצי ונקבחה ונחית בצואריה, הוה בעי למשלפה, משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפיה, והיינו דכתיב שני רשעים שברת, וכו', שרבבת. משה כמה הוה, עשר אמות, שקיל נרגא בר עשר אמן שוור עשר אמן, ומחייה בקרסוליה וקטליה.

והנה אמרו (נדה, סא, ע"א) מכדי סיחון ועוג אחי הוו, דאמר מר סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו, מאי שנא דלא מסתפי מסיחון ומעוג קא מסתפי, א"ר יוחנן משום רשב"י, מתשובתו של אותו צדיק אתה יודע מה היה בלבו, אמר שמא תעמוד לו זכות אברהם אבינו, שנאמר ויבא הפליט ויגד וגו', וא"ר יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול.

ועיין תולדות יצחק (במדבר, כא, לג) בבריתא (כתוב) "אבן" שרצה לזרוק עוג, ובסיפור הענין קראו ה"ר, ואלו היתה האבן וההר דבר אחד, או שהיה להם לומר כאן וכאן אבן או כאן וכאן הר, אלא שהם שני ענינים, האבן השנוי בבריתא היא אבן גדולה ממש, וההר רמז לאברהם, ובוה הותרו הספקות, שמשא לא נתירא מעוג בעבור גבורה טבעית, אלא בעבור זכות הפסיעות, עיי"ש. וי"א שעוג הוא אליעזר עבד אברהם, כמ"ש במסכת סופרים (פרק כ"א). ועיין רשב"א על אתר שרומז לכלל האבות שנקראו הרים. וזהו אבן, אב-בן. שלכך זרק אבן דייקא, ודו"ק. אולם בפרטות אברהם נקרא הר, שאברהם קראו לביהמ"ק הר, כמ"ש חז"ל. אברהם, הר-אבם. ועיי"ש מהרש"א על אתר בהרחבה.

וברי"ף גורס במקום אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק "בישראל", גורס "במשה". ומצד כך ביקש לזרוק אבן לעורר שורש הגזרה שגזר פרעה ע"מ להורגו בלידתו, כמ"ש (שמות, א, טז) וראיתן על "האבנים" אם בן הוא והמתן אתו. ועיין צ"ח על אתר, שבפרטות רצה להרוג את נושאי הארון. ומצד כך רצה לעורר אבן לעומת אבן, לעומת אבן השתיה שעליה נמצא הארון בביהמ"ק.

ורצה עוג להרוג באבן זו "כלל ישראל יחד" כולו, ומצד כך מתנגד לבחינת משם רועה אבן ישראל, יעקב - יוסף. ולכך נהרג באבן על ראשו, היפך יעקב שכתוב ביה ויקח אבן וישם מראשתיו, שהוא כללות כל י"ב השבטים שנעשו אחד. ואצל עוג נעשה ב' שיניים (בשן, ב-שן. עיין בן יהודע על אתר). היינו היפך נתקבצו ונעשו אחד, נעשה בליטה של יציאה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



## שתי מדרגות ה'שלא לשמה', ומדרגת ה'לשמה'

כשאנחנו מברכים בברכת התורה מעיקרא, "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעסוק בדברי תורה", - זה מדרגת ה"לשמה".

"והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך כו' [שזה ה"שלא לשמה"] ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו וכו' יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה". - זה הסדר, "מתוך שלא לשמה בא לשמה", זה סדר מדרגת הברכה, "והערב נא", - "שלא לשמה", אבל מתוך זה, מגיעים למדרגת ה"לשמה". זה המדרגה של עסק התורה כאן בעולם.

הגמ' בריש גיטין דורשת על הפסוק "והמכשלה הזו תחת ירך", - "אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בהן", מאיפה השורש של הדבר ש"אין אדם עומד על דבר הלכה אא"כ נכשל בהם", - נעמיד את הדברים שנתבארו עד השתא בהקבלה - שורש כל הטעויות כולם, הוא מהטעם, שהאדם טועם דבר, ושורש הטעם שמתגלה בעסק התורה "והערב נא", - "עמל בה, נקראת על שמו" - שכשהיא נקראת על שמו, היא מעורבת איתו, - "האלקים עשה את האדם ישר" אבל "המה בקשו חשבונות רבים", הוא כבר לא ישר, - אז כשהוא עמל בה, והיא מתערבת איתו, אז גם העקמומיות שבתוכו, כביכול, מעלימה את הישרות שבתורה, - זה "אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בהם", ואחרי שהוא עומד על דבר הלכה, הוא "יודעי תורתך לשמה", - רק אז הוא במציאות שהוא יכול לעמוד על ה'דבר הלכה', - מתחילה שהוא עוסק בה, זה "שלא לשמה", - ואז, כח התערבות, כח ה"והערב נא", כח הטעם שבדבר, מעמיד את מציאות הטעם באופן כזה שזה יוצר מציאות של טעות, - "דברים שאמרתי לכם טעות הן בידי", כמו שאומרת הגמ', זה טעות, מחמת שחל בזה אופן של תערובת, אופן של "והערב נא" עם המקום שאינו נקי בקומת האדם, ואז יכול לחול בזה מציאות של תערובת.

אבל, "מתוך שלא לשמה בא לשמה", - זה לא באופן של תערובת, ובזה עצמו יש שתי מדרגות

יש את המדרגה של "מתוך שלא לשמה בא לשמה" בתוך הטעם עצמו, שהוא עולה מהעריבות לתענוג, ומה ההבדל בין עריבות לתענוג לפי"ז - עריבות היא מתערבת בתוכו, קודם שעמל בתורה נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא, - "בתורת ה' חפצו", "כיון שעמל בה נקראת על שמו" - "ובתורתו יהגה יומם ולילה" - זה ה"מתוך שלא לשמה" שהיא מתערבת איתו.

ואחרי שהוא זוכה ל"יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", - היא

נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא עוד פעם, - זה מדרגה שהאדם עוסק בתורה, והוא עולה מה"שלא לשמה" ל"לשמה".

וסדר הדברים א"כ, מעיקרא קודם שהוא עוסק בה, היא נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא, כשהוא עוסק בה והיא מתערבת איתו, היא נקראת על שמו, זה תערובת של ה"שלא לשמה". וכשהוא עולה למעלה מכך, היא עוד פעם, נקראת תורתו של הקדוש ברוך הוא, - שם היא יוצאת מהתערובת, ואז האדם דבק במה שמעליו, - זה מדרגת תענוג שלמעלה ממדרגה של עריבות.

## טעמא דקרא במדרגת טעם דתיקון

כל זמן שהאדם נמצא במדרגה של "והערב נא", הוא לא יכול לדרוש 'טעמא דקרא', כי אם הוא ידרוש 'טעמא דקרא', אז הוא יטה את הטעם למקומו שלו.

אבל כאשר האדם עולה מהמדרגה של התערובת, הוא עולה ממדרגה שהדברים מעורבים בתוכו, וזה חוזר להיות על שמו של הקדוש ברוך הוא, "תורת ה'" - אז הוא נדבק בדבר באופן של מדרגה של תענוג, - זה נקרא "דריש טעמא דקרא", הוא דריש טעם שבדבר, אבל לא באופן דקלקול אלא באופן דתיקון.

## המדרגות בתוך הטעמים, - ולמעלה מהטעם

ובדקות עוד יותר, יש טעם שמתגלה באופן של ההרגשה של חיך, כל חכמה נקראת חכמה, כמו שמבואר בראב"ד ועוד, שהוא נוטריקון של חיך-מה, -חכמה באופן של 'חיך אמר מה'. - "חכלילי עינים" שנאמר בפרשת ויחי, שאומרים על זה חז"ל, שכל חיך אומר לי לי, - זה 'חכלילי', - כאשר מתגלה התענוג מהצד התחתון שבדבר, זה חכמה שהיא תענוג של חיך, מאותו מקום שאוכלים.

אבל כשעולים יותר גבוה, זה נקרא "טעמי תורה", טעם שכלי, נקי מהתערובת של מקום האכילה, - זה כבר תענוג מופשט, שם הוא רחוק ממציאות של ההטעיה.

ועוד פעם נחזור, א"כ, יש מדרגה של עריבות, שהיא מתערבת עם האדם, - שם זה מתערב גם במקום הנמוך של נפשו של האדם.

המקום היותר עליון, זה אופן של תענוג, אבל עדיין במדרגת חיך, - חכמה - 'חיך אמר מה'

המדרגה היותר עליונה היא, שהאדם מתענג בעצם התענוג השכלי שבדבר, - זה המדרגה של 'דריש טעמא דקרא', הוא 'דריש טעמא דקרא' כי הוא יכול לטעום דבר בשכל בלבד,



של תורה", - הוא חי בשכל הבהיר, בשכל הנקי, בחכמה של 'אורייתא' בלי ההתלבשות כפי שהיא משתלשלת. - לאחר מכן, צריך גם לשלשל את האור לתתא מהמקום דתיקון, - אבל קודם, ההפשטה.

## הטעם דלעתיד לבוא

ככל שהאור הזה מתגלה בנפשו של האדם, אז מקור הראיה של האדם, מקור החיבור של האדם, הוא מהמקום של למעלה מהמציאות של ההטיה.

לעתיד לבוא, עתידים להתגלות כל טעמי תורה. כמו שדורשת הגמ' בסוף פסחים "ולמכסה עתיק", - "אלו דברים שכיסה עתיק יומין", [-יש אופן של "מגלה דברים שכיסה עתיק יומין"], שאלו הם טעמי תורה, טעמי תורה עתידים להתגלות.

זה הטעם, - הוא שמור לעתיד לבוא להתגלות, שם יתגלה טעם בלי מקום של טעות, - ולמה, - כי לעולם הבא 'אין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה', - מה כוונת הדבר 'עטרותיהם בראשיהם', - הם משיגים את השורש של כל דבר,

- זה נקרא 'עטרה בראש', הוא משיג את השורש של הדבר, ה'ראש', זה ההתחלה, וכשהוא משיג את שורש ההתחלה, היא הנקראת 'עטרה' - "עטרותיהם בראשיהם", השורש של כל דבר בהתחלה, הוא בטעם העליון שבו, זה הטעמי תורה שעתידים להתגלות.

ככל שהאדם נוגע במקום השורשי שבדבר, - זהו האב לתקן את כל הנטיות כולם.

ביעקב אבינו שהוא "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", כלומר, הוא נוגע בשורש, הוא נוגע בשורש של דבר, ונגיעה בשורש של הדבר, הוא טעם נקי, - מעין דלעתיד לבוא, - מעין קודם החטא, שעל זה נאמר "שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה של אדם הראשון" - של קודם החטא, הוא נוגע בדבר באופן שהאדם נברא בצלם, 'בצלם אלקים עשה את האדם', שזהו כח השכליות הנקי, כמו שאומר הרמב"ם, שזה ה'צלם אלקים', וכמו שמבואר בדברי רבותינו בהרחבה, - זה המקום ששם האדם יוצא מכל הנטיות כולם.

לו האדם זוכה לרגע אחד בחיים שיש לו שכל נקי לגמרי, - אז הוא במדרגה שיש לו 'מעין עולם הבא' כאן בעולם הזה.

לשם תקוותינו כאן בעולם, ועל ידי כן מחוברים ליעלמא דאתי, זמן שכולו גילוי של טעמי תורה "כמים לים מכסים".

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

בלי שיהא באופן של חיר, - ב'עץ הדעת', היה דעת אבל איפה טעמו אותו - אוכלים את הפרי, טועמים אותו בחיר, זה שורש של נפילה.

למעלה מכך, זה כאשר האדם מבטל את עצמו באופן של 'תכלית החכמה', - 'תכלית הידיעה שנדע שלא נדע', שם הוא עולה למעלה מטעם כלל, - זו מדרגת התכלית של עסק התורה שמגיעה למקום של 'לשמה'.

זה האבנט - אב לכל הנטיות כולם, - כמו שנתבאר, כל הנטיות כולם, יסודם ומהותם הוא ממקום של טעם בנפשו של האדם.

אם האדם טועם את עולם החומר התחתון, הוא - כל כולו - מקום של טעות, זה כל מציאות העולם כאן, "תשת חושך ויהי לילה" - "זה העולם הזה שדומה ללילה" כדרשת חז"ל, חושך זה זמן שטועים, - מציאות העולם היא, דבר המטעה, דבר של העלם, שהוא מטעה את האדם, - ככל שהאדם טועם מהעולם יותר, הוא יותר טועה, ויותר טועה. הפרישות, שזהו בחינת "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה", כלומר, פרישות מהטעם המטעה שנמצא בעולם, - עולים למדרגה של "והערב נא".

והעריבות הזו של "והערב נא" שבדברי תורה, עדיין נכנסת לתוך האדם כמו שהוזכר, והיא גופא ה"אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בהם", שהוא נכשל בתוך הדברי תורה עצמם.

והוא עולה משם למדרגה של תענוג שמעל העריבות, בהרגשה של חיר, 'חיר אמר מה', הוא טועם את זה, אבל עדיין הוא טועם את זה בהלבשה של מקום שהאדם טועם אוכל, - ששם הוא טועם גם דבר חכמה, וא"כ, הוא מלביש את זה במקום התחתון של האכילה, [כמובן, במאמר המוסגר שמצד האור של המדרגה העליונה, - זה גופא התיקון, כשזה משתלשל לשם בקדושה].

ולמעלה מכך, האדם טועם טעמי תורה מהשכל הנקי, מהשכל הצרוף, - זה המקום של מדרגת "חיי בעלי החכמה ומבקשיה" כלשונו של הרמב"ם הידוע, זה אדם שחי בעולם של שכל נקי, בעולם של שכל צרוף.

## מדרגת יעקב אבינו מבית שם ועבר

זה מדרגתו של יעקב אבינו, "וילן שם בלילה ההוא כי בא השמש", - כדרשת חז"ל, ועד השתא לא לן, "יד שנה שהוא היה בבית שם ועבר, כלומר, הוא המית את עצמו בעולמה של תורה, - הוא חי בעולם שכל מה שיש בו הוא "איסתכל באורייתא" שלפני ה'ברא עלמא", זהו ה"המית עצמו באהלה



**אור א"ס** אי. א - אור אין סוף. י - ע"ס הגנוזות וכמוסות במאצילן (ועיין לשם, חלק הביאורים, דף ו' ע"א, ד"ה בנקודה, שהרחיב בזה. וע"ז נתייסד כל שיטתו).

ועיין אגרא דכלה (לך לך, ד"ה ויאמר אליו) הנה זה לעומת זה עשה אלקים, כמו שיש ע"ס בקדושה, כן בסט"א, ובקדושה הוא עשר ולא י"א. פירוש שאין לחשוב אור א"ס המאיר בהם, כי א"א לכנותו בשום ענין, והבן, כי יראתי בפצותי פי. משא"כ בסט"א, קא מחשבינן י"א, כל המוסיף גורע. והוא סוד הביטול שלהם בי"א סממני הקטורת, וי"א יריעות עזים, כי גם הפנימיות יחשב לאחד. והוא כנגד המן וי' בניו, וכנגדן י"א ארורים שבתורה. (ועיין קדושת לוי, דברים, ד"ה אחד עשרה). וליקוטי אמרים (עמ' קנט, ד"ה אך. ושם עמ' קפ"ג, ד"ה וגם).

**צמצום** "אי", מקום לעצמו, נבדל מן מקומות אחרים. והוא מכח הצמצום, נעשה מקום חלל, מקום לעצמו, נבדל, בחינת אי.

ועיין גר"א (תיקונים, תיקון ע', קנו ע"א) שכתב, י' תחילת הציוור בחינת צמצום, בוצד"ק וגבול, שאלמלי הגבול אין ציוור. וכן כתב שם (כט, ע"א וע"ב) י' היא מדה, היא קודמת לכל כתב, והיא מדה לכל העולמות.

ונודע בשיטת מהר"י סרוג שצורת הצמצום היה קיפול כ"ב אותיות זה על גב זה, ונעשה י"א. ומשם השורש של א"ת ב"ש, א"ל ב"ם, וכו', י"א כפולים.

ועיין ליקוטי אמרים (עמ' קנט, ד"ה אך) כי כל דבר נחלק לעשר בהכרח, והי"א היא הרשימו. כי הצמצום השאיר רשימו מן אור א"ס, כנודע.

**קו** קו אחד דק - א. בתוכו מימי האור העליון, ע"ס הגנוזות - י. עיגולים

אור הסובב - א. עשרה עיגולים תוך החלל - י.

ואיתא (במד"ר, נשא, ז, ד) אחד עשר יום מחורב וגו'. רשב"י וראב"י, אחד מהם אומר, כ"ט יום היו ישראל מושלמין, וחד מנהון אומר י"א היו ישראל מושלמין וכו'. למ"ד כ"ט יום היו מושלמין, י"א יום היו מחשבים האיך לעשות את העגל. והרי לח"ד מ"ד זהו י"א דקלקול, חשבו לעשות העגל. ולחד מ"ד זהו י"א דתיקון. עגל - עיגול.

**יושר** יושר - אחד - א. נחלק לג' קוים, ימין שמאל ואמצע. ובעומק לפיכך הוא גפ"ג, כל אחד נחלק אף הוא לג'. וכח הכוללם - הרי י'.

ועוד. עיין הדר זקנים (דברים, א, ב, ד"ה בעשתי עשר) אחד עשר יום מחורב, כלומר, אין מחורב עד קדש ברנע כי אם דרך י"א יום. ואם היינו הולכים דרך הר שעיר הוא דרך ישר, אבל אחרנו וסבבנו אותו, כדכתיב, את הר שעיר ימים רבים.

**שערות** שער - עשר - אלף העשירי, כנודע מברית מנוחה. ושערות אור חוזר לקו, שהוא אחד כנ"ל. הרי שער - י. חוזר לקו - א. (ובקלקול היו לעשו, איש שעיר, י"א אלופים. עיין שפת אמת, וישב, תרמ"ח, ד"ה וישב יעקב). והבן שבאזן מתגלה ה', שאח"כ נחלק לו"ד. וכאן בשערות מתגלה י'. וכמ"ש הגר"א (ת"ז, ת"ע, קנד, ע"ב, ויה"א, ח"א, ב, ע"א) י' היא נקודה דקה מהכל, ונקודה היא התחלת המציאות, קודמת לכל דבר והיא בכל בכח, וכולם בה בפועל.

ובקלקול, שורש עשו, איש שעיר. ז"ת שנשברו, וד' אחוריים של או"א שירדו. עיין ליקוטי תורה (פרשת דברים).

**אזן** אות ה' שצורתה ו"ד. אות אחת - ה. צורת ו"ד - י'. ושורשו י' במילוי, יו"ד, יו"ד, ג"כ י'.

ואמרו במדרש תהלים (שוחר טוב, צ, א) ואחד עשר שבטים בירך, שנאמר וזאת הברכה אשר ברך משה. ולמה לא בירך לשמעון (לשון שמיעה - אזן, שמיעת האזן), לפי שהיה בלבו עליו, וזכר מה שנעשה בשיטים, זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני. והרי שבירך רק י"א, ונחסר אור האזן.

**חוטם** שורש לכעס כאשר לא נעשה רצונו, בחינת אי, שלילה כדלהלן. וצד ימין שבו שורש ליעקב - ת"ת, חיטוי. וצד שמאל שבו שורש דשורש וכו' לעשו. ועיין בספר בת עין (וישב, ד"ה או יאמר) וזהו ביקש יעקב לישב בשלוה, בגימט' י"א פעמים א"ל, פירוש שהיה רוצה להשפיל ולהכניע י"א אלופי אדום שיונקים מבחינת אחוריים משם א"ל, ולבטל היניקה שלהם, כי כל רצונם לעשות הצירוף שלא כסדרן לא'. וזהו בחינת אל - לא, חילוף אותיות. וכן דומה אי - שלילה, כנ"ל. ועיין שם (דרוש לשבת שובה, האזינו, ד"ה ונ"ל) שיי"א פעמים א"ל, גימ' פרה אדומה, שמרמז על עבודת חיצונית, כנ"ל.

**פה** במאמר אחד יכול להיבראות - א. נברא בי' מאמרות - י. וכל ספר דברים שהוא שורש לתורה שבע"פ, משה מפי עצמו אמרו, וכמ"ש שם (דברים, א, ב) "אחד עשר" יום מחרב עד קדש ברנע. ויהי בארבעים שנה ב"עשתי עשר" חדש, ב"אחד" לחדש. ודו"ק היטב.

וכן עשרה אורות בכלי אחד. אורות - י. כלי - א.

ועוד. בחינת אי אפשר לומר הנזכר פעמים רבות בחז"ל, כגון



בסוטה, ה, ג.

ועיין נועם אלימלך (תצוה, ד"ה וזהו הפרש) ולזה מוטל על כל בנ"א לומר סימני הקטרת קודם משנת איזהו מקומן, בכדי שימתיק ב"א סימני קטרת את י"א כוחות הדינים של הסט"א, שהם עשתי עשר יריעות עזים, כידוע לידועי ח"ן.

ועוד אמרו (שמ"ר, מב, ח) ר' אבהו אומר, י"א יום מחורב, במיוחד שבעשרה חטאתם, בשמי שהוא אחד, שהוא ראש לכל הדברות.

ועוד. כתב האברבנאל (בהעלותך, פי"ב, ד"ה ותדבר) כי אי אפשר תפלה יותר קצרה מזו שהם י"א אותיות. אל נא רפא נא לה.

**עינים - שבירה** נודע כי כח הרע בבחינת י"א, י"א ארורין, וכנגדן בתיקון י"א סממני קטורת, י"א יריעות עזים במשכן, ועוד. והשורש הוא בשבירה. כי נודע שכשמונים כתר לא מונים דעת, וכן להיפך (ועיין שמן ששון, שער העקודים, פ"ג, אות טז). ובנקודים נמנה גם כתר וגם דעת. ונה"י דכתר נפגם. והמלך הראשון שנשבר הוא מלך הדעת. ולפיכך מונים שם את נו"ה כחד ע"מ שיהיה י' ולא יותר (ולהגר"א לא נמנה מלכות כנודע). מ"מ כאן הושרש גם כתר וגם דעת, והוא שורש ל"א. ולכך היה תחילת השבירה בדעת, כי גורם ל"א. ומ"ש עשר ולא י"א, כאן יש שורש ל"א דקלקול.

**עתיק** אי, לשון של שלילה, כגון (שמואל, א, ד, כא) אי כבוד, לאמר גלה כבוד מישראל. ועתיק מעתיק ושולל הדבר ממקומו.

ושורש י"א בעתיק שמצרף עולם עליון, מלכות של עליון לתחתון, ועי"כ נעשה שורש ל"א. וכן בסוד דדי בהמה, יורד לבריאה. ומצד הקלקול איתא בנועם אלימלך (וישלח, ד"ה או) דהנה הקליפה היא עשתי עשרה. וכל המוסיף גורע (סנהדרין, כט, ע"א), דהיינו העין הניתוסף אל תיבת שתי, נעשה מנין פחות. וכן כתב בליקוטי מהרי"ל (נשא, ד"ה ואיש) שתי עשרה, עשתי עשרה, אות יתירה, פחות משתי עשרה, אות יתירה מורה על מדרגה קטנה.

**אריך** מתחיל - א, אריך, ומתפשט בכל הקומה, ע"ס, י. ועיין קדושת לוי (דברים, ד"ה אחד עשר) הכלל יש בקדושה ע"ס, ונאמר זה לעמת זה, רק בקדושה הוא וגרמיה חד הוא. וזהו עשר ולא י"א (ספ"י, פ"א, מ"ג) אבל בסט"א, אע"פ כן לית אתר פנוי מיניה. וצריך החיות מקדושה כחודה של מחט, ושם נקרא י"א. וכנגדן י"א סממני קטורת להעלות הסט"א בחיות שלה לקדושה ובזה ממילא בטל הסט"א. וזהו שאומר משה

רבינו לישראל, י"א יום מחורב, כי הסט"א נקרא חורב, עיין ספר הליקוטים בתחילת דברים. ועיין מאור ושמש (רמזי פורים, ד"ה והענין).

**אבא** או"א, מעיקרא נקראו חכמה ובינה, ואח"כ בעת התיקון נקראו אבא ואמא, שם לצורך זולתם - זו"ן. וזהו בחינת מש"כ (ירמיהו, ב, ז) אי לזאת, בגלל, לצורך דבר אחר.

**אמא** שם אהיה כנודע. אנה זמין להולדה. והנולד - ז"א, שם הוי"ה. אי - ר"ת, אהיה, הוי"ה.

ועיין פרי עץ חיים (שער הקורבנות, פ"ד) שכתב שי"א סמני קטרת הן עשר בחינות דקדושה, בחינת אור פנים, ואחד בחינת אור מקיף המחיים את הקליפות [ובמהות הקטרת, עיין עוד פרדס (ערך קטרת). ותיקונים (תיקון כא, נה, ע"ב). וכן בזוה"ק (ויקרא, ח, ע"א)].

**ז"א** אי מקום נבדל. מתחילה היה ו"ק בחינת רה"ר, ואח"כ נעשה רה"י בעת התיקון. נבדל. ויתר על כן גדל מו"ק ל"י"ס, קומה שלמה לעצמו, ואז הוא אי גמור. כי כל עולם לעצמו עשרה. ושם סופו. ובזה נבדל מזולתו.

ועיין עוד אור החיים (שמות, כו, א) ואח"כ צוה ה' כנגד תשלום השם שהוא ו"ה, לעשות יריעות עזים אחד עשר. ורשם שיחבר שש לבד, שהוא כנגד וא"ו, וחמש לבד כנגד ה"א, הרי תשלום שמו ית'. יחוד זו"ן, ו"ה. והוא עומק מ"ש (מו"ק, ט, ע"א) משכן דדחי שבת מנלן, אר"נ ב"ר יצחק, אמר קרא, ביום עשתי עשר יום, מה יום כולו רצוף, אף עשתי עשר כולן רצופין. והוא חיבור ו-ה, כנ"ל.

וכן שנות חמה - ז"א, יתרון על שנות לבנה, נוק', י"א יום. ואמרו בפסיקתא דר"כ (וזאת הברכה) י"א מזמרות אמר משה, כנגד י"א שבטים שבירך. משה נמשל לחמה.

**נוק'** יצאה מתחלה נקודה אחת - א. ונוסף לה ט"ס, ונעשה עשרה, י.

ועיין אבן עזרא (עזרא, א, א, ד"ה ובשנת) והנכון להיות אחד לזכר ואחד לנקבה שתי לשונות וכו', אחד עשר, ועשתי עשר.

בנימין נקרא ע"י רחל - נוק', בן אוני, אוני אותיות אי-ון. כי זולתו יש י"א שבטים. וכמ"ש (ויק"ר, ג, ב) כל זרע יעקב כבדוהו, אלו י"א שבטים. א"כ למה נאמר כל זרע ישראל, א"ר בנימין בר לוי, זה שבט בנימין שבא באחרונה.

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





## משיכת השפעות על ידי ביטול הכוח שמגביל ומצמצם את התפשטות הבריאה

דרשו חז"ל - 'בעשרה דברים נברא העולם בחכמה ובתבונה ובדעת ובכח ובגערה ובגבורה בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', הרי שאחד מהכוחות המרכיבים את הבריאה הוא 'בגערה'. וביארה הגמרא כי מתחילה העולם היה מתפשט בלא גבול, עד שגער הקב"ה בעולמו ואמר לו די. ומ' בואר כי בכלל הכוחות היסודיים במהלך בריאת העולמות היו כוחות שמהם התחילה הבריאה להיות מרחיבה והולכת ומתפשטת. בשלב שני גער בורא העולם בעולמו ואמר לו די, הוא עצר את ההתפשטות וחקק גבול לכל נברא וייצור. נמצא כי ביסוד הבריאה השתתפו שני הכוחות: כוח של התפשטות וכוח של הגבלה. כוח ההתפשטות הוא הכוח העצמי של הבריאה, בכל הנבראים כולם קיים כוח להתפשט ולהתרחב עד בלי די. על עצמיות זו הליבש הבורא מלבוש של כוח מגביל, מצמצם ועוצר.

מהות הביטחון העליונה שיש בכוחה למשוך מציאות ממשית של שפע בו האדם חפץ, נעוץ בכך שהוא מצליח להפשיט ולסלק את אותו הלבוש של כוח ההגבלה ולתת לכוח ההתפשטות הראשוני העצמי להמשיך ולהתרחב. האדם מצרף את נפשו לכוח היסודי העצמי של הבריאה שמהותו התפשטות, ומשם הוא מושך התפשטות של שפע כפי מידת רצונו. ביחס לדוגמא ברצון למיליון זהובים, האדם מניח לפניו מטבע זהוב אחד, ומצרף את עצמו על ידי כוח הביטחון לכוח ההתפשטות טרם שצומצם והוגבל, ומכח כך מושך התפשטות של הזהוב היחיד למיליון זהובים ממשיים.

העולם בו אנו נמצאים כעת מונהג על פי סדר שקיימת הלבשה של - 'גער בעולמו ואמר לו די', שיש גבול מוגדר לכל דבר. אולם הביטחון שאדם בוטח שרצונו יתממש, יש בכוחו לשנות את סדר הבריאה באופן זמני וחלקי, לפשוט את כוח ההגבלה מעל כוח ההתפשטות העצמי ולמשוך אף דבר שאינו קיים לכאורה מצד העין הגשמית. כך שמעט המצוי לפניו הולך ומתפשט ומתרבה לשפע רב כחפצו של הבוטח.

מצאנו בתנ"ך ובחז"ל כמה וכמה מעשה ניסים של התרבות שפע על טבעית: כד הקמח וצפחת השמן שמהם ניזונו אליהו הנביא ומארחיו בשנות הרעב. אסוך השמן שברך אלישע הנביא לאשת עובדיה שיתרבה, ועל ידי זה תפרע את כל החובות שהותיר אחריו, ותפדה את בניה ממשעבדיהם

ויחיו בנותר. נס פך השמן שהדליקו בו החשמונאים שמונה ימים. הבקעה שהתמלאה דינרים במאמרו של רשב"י. נס הוצאת התאנים שנעשה על ידי בנו של רבי יוסי מהעיר יוקרת שקרא לאילן - 'תאנה תאנה הוציאי פירותיך', על מנת להאכיל לפועלי אביו הרעבים. ניסים אלו פעלו על פי העיקרון שבארנו זה עתה, שכוח ההגבלה והצמצום הוסר ממעט הקמח והשמן שהיה שם, ומהדינר זהב אחד שהיה בבקעה, וממילא לא היתה מניעה לקמח לשמן ולזהב הדינרים מלהתפשט ולהתרבות.

פעולת בעל גבול - מוגבלת, פעולת בלתי בעל גבול - אינה מוגבלת נבאר מזווית נוספת כיצד יתכן למשוך מכוח הביטחון שפע שהאדם חושק בו ומצפה לו.

בפרק הקודם הגדרנו כי מערכת הביטחון הפנימית עניינה להבין, להכיר ולחוש כי כל הפעולות כולן נפעלות מכוח הניצוץ האלוקי המתלבש בנבראים. ברם כאשר אדם עדיין לא הפנים והגיע עד להכרה חושית עמוקה זו בנפשו, הרי שמבחינתו נפשו חושבת ומרגישה שמכוח עצמו הוא פועל את כל פעולותיו. אם כן מובן, מכיוון שהתפיסה היא שהפעולה נפעלת מכוחו האנושי הטבעי שהינו בעל גבול, ודאי שחלה על פעולתו הגבלה וצמצום על פי סדרי טבע כוחות גופו ונפשו ובריאותם. שהרי האדם הפועל הינו גשמי ומוגבל, ממילא ודאי שהוא לא יכול למשוך ולהפיק יותר ממה שקיים בגבולות החומר. אך כאשר התפיסה היא שהפעולות נפעלות מכוחו של הניצוץ האלוקי הבלתי בעל תכלית המפעם בקרבו של כל נברא ונברא. ומכיוון שכוחו של הפועל אינו מוגבל, ממילא אין לפעולתו הגבלה והיא יכולה להתפשט מעבר לכל גבולות חוקי וסדרי הטבע.

יש בידינו כלל - 'כוח הפועל בנפעל'. לפיכך, אם התפיסה הינה שהפועל הוא האדם, כיוון שכוחו מוגבל ממילא גם הנפעל ממנו מוגבל, לכך יש גבול לשפע שהוא יכול למשוך. אולם כאשר התפיסה היא שהפועל הוא אין סוף ברוך הוא, שאין לכוחו סוף, ממילא גם אין סוף לשפע הנפעל ונמשך ממנו.

**הבוטח - 'חוזר ומקווה'** נעמוד על עומק נוסף בשורש כוח הביטחון שבאמצעותו הבוטח יכול למשוך את ההשפעות בהם הוא חפץ.

על הפסוק 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' מציינו שני פירושים של רש"י. בפירוש תהילים הוא מבאר - "קוה אל ה'" - ואם לא תתקבל תפילתך חזור וקווה. ובגמרא



במסכת ברכות - הוא מפרש: קווה - והתחזק ולא תמ- שוך ידך אלא חזור וקווה. לכאורה בפשטות אפשר להבין בביאור רש"י שהוראת הפסוק - אם קיווית לדבר מה ולא קבלת, אל תתיאש מתקוותך. אך מעבר לכך, העיקרון שחוזר בפירושו הוא שהכתוב בא להורות: אם לא קבלת 'חזור וקווה' - כאשר אדם קווה לה' ולא נושע, צריך להתחזק ולהתאמץ לבטוח בקב"ה, לחזור ולקוות לה' פעם נוספת.

יש להבין מה טיבה של הוראה זו - מהי התועלת לחזור ולקווה שוב את אותה תקווה ראשונה?

נבאר את העניין על פי אחד מכללי היסוד בדיני קדשים - 'כל מקום ששנה הכתוב - לעכב'. כלומר, בתורה ישנם ציוויים רבים בכל דיני עבודת הקרבנות וקדושתם וקדושת בית המקדש. ציוויים אלו כוללים פרטים ופרטי פרטים. חלקם של פרטי העבודה מוגדרים כ-'מצוה לכתחילה', אך אם בדיעבד הם לא נעשו כהלכתם או נחסרו אין בכך לעכב ולפסול את המצוה כולה.

אך ישנו חלק אחר בפרטי המצוות שמחמת חשיבותם, מצד התפיסה הפנימית והעמוקה של הקדשים, 'מעכב' בים' הם את המצוה כולה. אמנם הכלל הזה הוא כי כל דין בקדשים שנוצר בתורה כבר פעם אחת וחוזר הכתוב שנית על אותו הדין, הסיבה לחזרה שנית זו, עניינה להורות שפרט זה מעכב את העבודה. כך שאם פרט זה יחסר או לא יעשה כהלכתו בדיוק - העבודה כולה פסולה (הקרבן נפסל מלהקרב, או שאינו עולה לשם חובה, או שהבעלים אינו מתכפר בקורבן זה וכדו').

על כל פנים לענייננו, כלל זה מלמדנו עיקרון - שכאשר דבר מה התגלה ושוב חזר והתגלה בשנית יש לכך תוקף ומשמעות. 'שנה עליו הכתוב - לעכב', כאשר התורה חוזרת על אותו הציווי פעמיים זוהי הוראה על כך שהדבר נוגע לעצם עיקר המצוה, וחסרון בעיקר פוסל ומבטל הכל.

בהקבלה לכך, גם בדרשת הפסוק 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' - אף על פי שלא התממשה תקותך מ"מ חזור וקווה, כי לחזרה השנית על התקווה יש משמעות ותוקף. אדם שמקווה לדבר מה, יתכן והוא יגיע ויתכן שלא. אם קוויית ותקותך לא התממשה אזי 'חזק ויאמץ ליבך', אתה צריך להתחזק ולהתאמץ לחזור ולקוות בשנית. אם אכן תחזור ותקווה בשנית, אזי לבטח השפע הנחפץ יגיע.

זאת דווקא מחמת אותו העיקרון של 'שנה עליו הכתוב - לעכב', שהחזרה על ה-'קווה' יש לה תוקף, היא זו שמבטיחה כי התקווה המיוחלת תגיע ותתממש.

אדם הרוצה למשוך שפע מסוים והוא בוטח שהשפע יגיע אליו. אם הוא מקווה וחוזר מקווה, החזרה על התקווה מבטיחה את הגעת השפע.

כעת נפנה לבאר מהו ההיגיון בכך שהחזרה על התקווה פועלת את התממשותה, היאך ה-'חזור וקווה' מבטיח את משיכת השפע הנכסף. מדוע הפעם הראשונה שהאדם קווה לה' לא הועילה, ומהו הכוח שגנוז בכך שהוא חוזר וקווה בשנית, שמבטיח את התממשות תקוותו.

כדי לענות על שאלה זו עלינו להקדים הקדמה אחת.

### ב' מהיות של רצונות הנובעים משורשים שונים

המציאות היא שלהרבה אנשים יש רצונות, והם מקווים לה' שימלא את רצונותיהם. לכאורה, חלקם הגדול מכי-רים את הפסוק 'קווה אל ה' וגו'', הם גם שמעו את דרשת חז"ל 'חזור וקווה'. לכך, הם חוזרים ומקווים, מתפללים או בוטחים בהשגת תקוותם, אך זו אינה מגיעה, לא בחזרה השנית וגם לא בחזרות הרבות. לדוגמא: ישנם רבים שרוצים שיהיה להם מיליון דולר (ויש כאלו שרוצים הרבה יותר), הם מקווים לה' וחוזרים ומקווים, אך הכסף לא מגיע. לפיכך ברור - לא כל רצון שכביכול מקווים לה' וחוזרים ומקווים מתממש. אם כן, צריך להבין באיזה סוג רצונות מדובר, שאם יבטחו בה' ויקוו ויחזרו ויקוו - הרצון יתקיים, ובאיזה סוג רצונות זה לא פועל.

לכל רצון שמתעורר בתודעת האדם יש שורש ומקור ממנו הוא נובע. בכללות ישנם שני מקורות מהם נובעים עים הרצונות: ישנם רצונות הנובעים מחמת חסרון שחסר בעצם הנפש, כלשון נוסח הברכה - 'בורא נפשות רבות וחסרון וגו' להחיות בהם נפש כל חי וגו''. הנפש משתוקקת למילוי חסרונה, על כן מתעורר רצון ותקווה אמיתיים לקבל השלמה לחסרון זה. מאידך, ישנם רצונות הנובעים מהצד הרע שבנפש, מכוח המדמה הרוכב על המידות הרעות כגון: תאוה, חמדה, קנאה, כמיהה לתענוגות גוף. וכוח המדמה שוזר מהן רצונות שונים ומשונים למותרות, הבלים ושטויות.

המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.



ג. תפילה שיזכה לתקן הכל בשלמות כבר עתה.

ד. יתוקן ע"י זולתו כגון יורשיו. והרבה דרכים למקום, כמ"ש בזוה"ק ואלה המשפטים וגו', דא רזא דגלגוליא. וכבר ביאר הבעש"ט שהקב"ה מגלגל תיקון גזל באופן זה כנודע.

ה. באופן של מקיף.

ו. עשה כל יכולתך בנעם ותפילה. ואזי תזכה, ונפשך הצלת.

ז. הבעש"ט גילה חדשות, יש מאין. נ"פלא"ות חדשות לגמרי בחינת פלא עליון, אולם ביחס הנ"ל לחידוש. כלומר גילוי הכתר שהוא מקור לחכמה.

ח. בעש"ט זכה בזכות המקוה כמ"ש על עצמו. היינו יסוד מים, נובע מן המעיין, נביעה של פשיטות של מים. והתולדה דברי תורה שמאיר בהם אור הפשיטות, כמים.

י. נחמן נביעה של "אש", ולכך זכה ע"י עמל נורא. והתולדה דברי תורה מורכבים עד להפליא. ולכך חיבר תפילה ותורה בחינת "חרבי וקשתי", מלחמה.

ט. אצל הבעש"ט זהו מים, אצל ר' נחמן אש. הכלי אותו כלי, האור שונה.

## מבט כללי בענין הבחירות לכנסת בא"

לכבוד הרב שליט"א. ענין הבחירות עלה לדיון בבית מדרשינו. חיפשנו ומצאנו בספר 'שאל לבי' (שאלה תקס"ט) שהרב כותב כך: 'גם לאלו המתירים ורואים בכך מצוה, היינו שנצרך לעשות זאת ממקום נקי בנפש לש"ש למען כבוד שמו ית', וזולת זה מערב נפשו עם הערב רב, שכל מהותם תערובת. וכל שאינו עושה כן בנקיות מסכן נפשו הפנימית העדינה. בנוסף לכך יש לעשות את העיקר עיקר ואת הטפל טפל ולא להיות חסיד שוטה. למעשה יש להתנתק נפשית מכל הענין, וכל מגמתו תהא הגדלת כבודו ית"ש בכל אנפי. ולחפש יותר ויותר דרכים נקיות י"ג נפה שבהם ישקיע כל מעינו לגלות כבודו ית"ש, ויתרחק כמה שיותר מדרכים שהגילוי וההסתר מעורבים בהם טובא. באופן זה יעשה כעצת רבותיו למעשה". השאלות שעלו למעשה הן:

א. לאלו המתירים שאינם יכולים לעשות זאת ממקום נקי בנפש, ומרגישים מיד חיבור למפלגה וכו', האם יש להורות להם שלא יצביעו, שאם לא כן לא יוכלו להתנתק נפשית מכל הענין. ואין להם לסכן את נפשם הפנימית העדינה כלשון הרב?

ב. מה כוונת הרב שיש לעשות את העיקר עיקר ואת הטפל טפל ולא להיות חסיד שוטה'?

ג. ידוע שבסוגיא זו נחלקו גדולי הדורות הקודמים, וגם בדור זה ישנן דעות שונות בכל החוגים והעדות, האם יכול כל אחד באופן אישי לפעול בזה כפי נטיית לבו, שהרי בכל אופן יש לו על מי לסמוך?

נבוכים אנו בארץ. על הכל יורינו וילמדנו ויאלפנו בינה. בתודה גדולה מאוד!

**תשובה:** כיוון שהחושך מכסה ארץ, אי אפשר לי להיכנס לפרטי פרטי של עלמא דשיקרא. ואתן בס"ד מבט כללי לענין.

עד השנים האחרונות, עיקר שליטת כח הרע היה מבחוץ, כגון ע"י חוקים וגזירות כגיוס, גיור, חילול שבת, נבלות וטריופות, פריצות, ועוד ועוד לרוב רח"ל.

אולם, בעשור האחרון בפרט, עיקר שליטת כח הרע אינו מבחוץ, אלא פנימה, בתוך עולם של שומרי תורה ומצוות, והוא שורש כל הטומאות כולם שחדר ע"י המדיה לתוך עולם שומרי תורה ומצוות.

ולכך, עיקר זירת המלחמה נשתנתה. וחלק גדול מאלו שהיו נלחמים, אם מעט ואם הרבה, נגד הרע שמבחוץ, נתהפכו, והפכו להיות אלו שמרבים ומגדילים את הרע מבפנים. וזה מה שמחריב את הדור כולו, ואת עולם שומרי תורה ומצוות, בפרט. ובזה צריך להשקיע את עיקר כח המלחמה.

צריך לקבל מבט חדש, מה המלחמה העיקרית שהייתה, ומה המלחמה העיקרית החדשה.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה



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

## רמזים על הגדה של פסח

ק"ש, שהיא קבלת עול מלכות שמים. אולם התלמידים שקי"ל שאין מסבים בפני רבם, היה עליהם מורא כל הזמן, ולכך הם באו להזכיר קבלת עול מלכות שמים.

"ועברתי בארץ מצרים וכו', לא ע"י מלאך, ולא ע"י שרף, ולא ע"י שליח". נאמר ג', שרף, מלאך, שליח. ר"ת שמש, שכל אלו שמשים לפניו יתברך.

"ברוך שומר הבטחתו". וצ"ב לשון שומר, דהוה כשומר חפץ, ומה שיך כאן. ונראה דלעיל הביא, "ואולך אותו בכל ארץ כנען". וקישור הענין, דע"י שהלך בארץ השריש הכח של מעשה האבות סימן לבנים, וכח זה נותן כח לבנ"י לרשת הארץ. ואת הכח זה שמר הקב"ה לבנ"י, ובזה זכו שיוציאם ממצרים והכניסם לא"י. "והיא שעמדה לאבותינו". שכח האבות מציל לבנים.

"ונצעק אל וכו', קולנו, עניינו, עמלנו, לחצנו, ר"ת קעע"ל, גימ' ר"ע. רמז שעשו אותנו לרעים, ולכך גאלנו.

אמרו בג"מ שבת שגאולת מצרים היתה בע"ש. והענין, שע"ש הוא בחינת הכנה לשבת, וכן כל ענין גאולת מצרים הוא הכנה למתן תורה, והבן.

"ימי חיך הימים, כל ימי חיך להביא לימות המשיח". הענין שנדרש ממלת כל. נודע שאברהם מדת חסד, בחינת יום. ויצחק דין, בחינת לילה. ויעקב כולל שניהם.

טעם שנקרא שבת הגדול, דידוע דברי החת"ס שבעכו"ם קטנות וגדלות אינו דוקא בן י"ג אלא תלוי בדעתו. ולכך במצוה ראשונה שנצטוו כל כלל ישראל, היה חידוש הגדלות תלוי בדין י"ג, ולכך נקרא שבת הגדול, והבן.

פסח מצה ומרור גימ' תש"ל, שתל. רמז שפסח הוא ראשית שנעשה ישראל לעם בחינת שתל.

**אמרו בג"מ שבת שגאולת מצרים היתה בע"ש. והענין, שע"ש הוא בחינת הכנה לשבת, וכן כל ענין גאולת מצרים הוא הכנה למתן תורה, והבן.**

נקבה, אותיות קודם מצא"ד, גימ' מצה. דמצה לחם עוני, ועני לית ליה מגרמיה כלום כנקבה.

הא לחמא עניא וכו', השתא הכא וכו'. להבין קישור הדברים, נראה ע"פ אמרם, שהקב"ה הראה למשה כל האוצרות ומי זוכה בהם. ואח"כ הראה לו אוצר מתנת חנם, למי שמכיר שאין לו זכויות וצריך מתנת חנם. ולכך אומרים "הא לחמא עניא", שגם הלחם שיש לנו

זו בחינת עני דלית ליה מגרמיה כלום והכל מקבל לא לפי מעשיו. ולכך גם נותן לאחרים, כיון שמרגיש שאין לו עצמו זכות יותר מאחרים, ולכך עי"ז נזכה לשנה הבאה בא"י, שהקב"ה יחוננו ממתנת חנם ויגאלנו. כי מצד מעשינו אין לנו זכות להגאל, אלא רק ע"י מתנת חנם.

מעשה בר"א וכו' עד שבאו וכו'. הענין. שע"י שעסקו בסיפור נפלאותיו יתברך לעמו, הגיעו למדרגת אהבה גדולה ולא עסקו באותה שעה ביראה. ולכך נשכח מהם

# רמזים על הגדה של פסח

ליישוב לשון המשנה "בודקים את החמץ". וצ"ב, דהול"ל בודקים הבית מחמץ. רק הענין, שהחמץ רומז ליצה"ר, כנודע. ורמז, שבפסח בודקים את היצה"ר בפנמיותו שגם הוא לעת"ל יהפך לטוב.

**"שירה חדשה שבחו גאולים"**. הענין שאומרים במעריב, "מעביר בניו בין גזרי י"ס", ע"פ דברי המדרש שנקרע הים ל"ב חלקים, חלק לכל שבט. ובאמת, שזו פעם ראשונה שנחלקו השבטים זה מזה, דבמצרים לא היה ניכר אלא לוי שלא נשתעבד. ואותיות אחרי גזר, חדש, דהחידוש שנעשו י"ב חלקים, ואפה"כ נתחברו כולם. וז"ש "שירה חדשה וכו', יחד כולם", שאע"פ שהיו נפרדים, נעשו כאחד, ואז אמרו "ה' ימלוך לעולם ועד". שאז יהיה ה' אחד ושמו אחד, ובשעה שנעשו אחד יכלו לשבח על יחודו יתברך.

**"ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף, והגעתם את המשקוף"**. נראה, שאמרו שלא היו ראויים ישראל לגאולה, ונתן להם דם פסח ומילה. וז"ש "ולקחתם אגודת אזוב". ופרש"י בפר' מצורע, שמרמז על השפלות. דבנ"י היו שפלים שלא היה בידם מעש"ט, והגעתם אל המשקוף, דע"ז תגיעו עצמכם ותתרוממו למשקוף.

**"אהיה אשר אהיה שלחני אליכם"**. הענין, שנודע שבחינת שם אהיה שלעתיד יהיה טוב. וזו כל גאולת מצרים, שבהוה היו במ"ט שערי טומאה ויצאו ע"ש העתיד, קבלת תורה.

**"עד שבאו תלמידיהם"**. הענין, שהאירו מהארת החג, ובלייל פסח האיר כיום, ולכך לא הרגישו שנתחדש יום, דגם בלילה היה בחינת יום.

**"הרי אני כבן ע' שנה"**. הענין. בחינת ע', בחינת מלכות, שבה שריה חשוכא. ולכך היה מקום שאז יזכה שיאמר גם בלילה.

**"עד שדרשה בן זומא"**. הענין, שאמרו בסוטה מ"ט, "משמת בן זומא בטלו הדרשנים". שהיה בחינת דרש

ולכך אמרו דס"ד להזכיר רק ביום, דהוא זמן חסד ואז מזכירים חסדי המקום, ולא בלילה שהוא זמן דין. אולם בבחינתו של יעקב דממתק ע"י החסדים את הגבורות, יש שייכות גם ללילה שהוא דין לחסדים. ומצינו ביעקב שאמר לשון כל, "יש לי כל" (וכמ"ש בכל מכל כל), ולכך מרבים זאת ממלת כל.

**"יכול מבעוד יום, ת"ל ביום ההוא"**. וצ"ב מדוע ס"ד שיאמר מבעוד יום. ונראה שכיון שנאמר "ביום ההוא" האיך יאמר בליל פסח. וע"כ אמר "לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". כלומר, דעל ליל פסחים אמרו, "תאיר כאור יום חשכת לילה", וע"י מצה ומרור אנו חוזרים ומגלים הארה זו, והוה בחינת יום, ושפיר מתקיים "ביום ההוא".

**"אלא הקב"ה בכבודו בעצמו"**. ונראה די ש ב' פנים בגאולה, בחינת פב"פ או אב"א. וז"ש "אני הוא ולא אחר". כלומר, ולא בחינת אחר אל פנים. וז"ש "בכבודו ובעצמו". שכבודו של אדם הוא בפניו, וכן כביכול אצלו יתברך.

**"וירעו אותנו המצרים"**, שעשו אותנו רעים. והענין שרצו לעשותינו רעים, דע"ז לא יוכל שליח לבא לגאול אותנו, דהכל יהיה טומאה, ויהיה צורך בנס גדול שרק הקב"ה בעצמו יוכל לגאלנו ולזה צריך זכות גדולה. ועוד, דכיון שיהיו רעים, ממילא לא יוכלו לנגוף את מצרים, דהמשחית ישחית גם את בני". אולם נעשה נס שלא נתן למשחית לנגוף בתי ישראל.

**נודע מכתבי האריז"ל**, שפסח הוא גילוי בדילוג. ודבר זה שורשו בתורה במה שמצינו "אין מוקדם ומאוחר בתורה".

**ריש פסחים**, "אור ל"ד בודקים את החמץ". ובגמ' מ"ס לכו"ע אור לילה הוא. והענין שנקרא כן, דנודע שעיקר האור הוא מהיפוך הרע לטוב. ולכך בגאולת מצרים שהיא ראש לגאולות, נרמז שהחשך יהפך לאור. ובזה יש

# רמזים על הגדה של פסח

שהבדיל בין בני למצרים. ובבכור נאמר דין "יכיר", הבדלה. ולכך המכה היתה דוקא בחצות, ללמד שיש הבדלה. והוא ענין שלא נגאלו מכיון שיש דילטורין ביניהם, שעושים הבדלה ופירוד, וכח זה היה שרוי בטומאה.

**חמץ** מצה יחד, גימ' רעב ע"ה, ערב, לשון ערוב, שמערב ב' בחינות, והוא סוד האחדות.

**כנודע** שפסח אתערותא דלעילא, ואח"כ חזר והוה אתערותא דלתתא בהר סיני, ואז נתגלתה בחינת קו, כמ"ש בקל"ח פ"ח. וכן במצרים נגאלו ע"י הקב"ה בעצמו בחינת קו, ולא ע"י שליחים בחינת רשימו, והבן.

**ואפילו** כולנו חכמים". הענין שצריך להרגיש הגלות והגאולה, כמ"ש הר"מ, "שחייב לראות את עצמו", כנודע. והענין שנאמר דוקא בפסח, מפני שרגש הוא דבר שבפנימיותו עושה כן. וההבדל בין עכו"ם לישראל, שעכו"ם חיצוניות, וישראל פנימיות. ולכך בפסח שנבחרו לעם יש דין בפנימיות.

**"שהיו** מסובים בבני ברק". בני ברק ע"ה גימ' שס"ה. כמנין הלאוין, מקביל ללילה, כנודע. ולכך אמרו "כל אותו הלילה". והוא ענין שר' עקיבא היה גר בבני ברק, שהוה בבחינת דין, כנודע. עקיבא ע"ה גימ' קפ"ד, שורש של הקפדה, בחינת דין.

**"כל ימי חיך הלילות"**. כל גימ' שם ב"ן עה"א, בחינת מלכות, לילה, והבן.

**"חשב** את הקץ". בחינת סוף. מקום עם האותיות, גימ' קץ. שהוא מקומו של עולם, אולם זה נעלם. ובקץ יתגלה שהוא המקום.

**"חכם** מה הוא אומר". ענין שאלת מה תכלית המצות, הרי עושה רגע אחת ואח"כ נעלם העשיה. וע"ז משיבים לו, "אין מפטירין" וכו', שצריך שישאר הטעם ג"כ אח"כ.

בתורה, שהוא כנגד בינה, כנודע שבה היתה גאולת מצרים.

**הענין** שפסח שורש כל הגאולות, דבכל השנה אמרו שצריך לא לשים כל כליו בסעודתו, אולם בליל הסדר אמרו שמצוה לעשות כן זכר לחירות. נמצא שרק זמן אחד בשנה נשאר שורש לבחינת גאולה, ומכחו יגאלו.

**חג החירות**. ענין חירות, שאמרו "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". והענין דוקא מי שהתורה לו כעסק, שזה חפצו ורצונו, אינו מרגיש עבד שעושה רצון קונו, אלא זה גם רצונו.

**הגר"א** כתב, ד' בנים כנגד ד' אותיות שבשם הוי"ה. רשע כנגד בינה, "הקהה את שיניו", ל"ב שיניים שבבינה, "שבה הלב מבין". שאינו יודע לשאול את פתח לו, בחינת נוקבה שפותחים פתח.

**במצרים** נתחדש ענין כלל ישראל. כלל גימ' פ' רמז לבחינת בינה שע"י היתה גאולה ולכך יש דין חבורה, ולכך בתשובה הרשע נאמר "כאן שהוציא עצמו מן הכלל".

**"הא** לחמא עניא". עני, גימ' ק"ל. רמז לחטא אדה"ר ק"ל שנה בז"ל, כנודע. וזה נתקן במצרים, ואין עני אלא בדעת.

**מצה** יש בה קמח ומים, גימ' רלח, רחל, בחינת מלכות, "לית לה מגרמה כלום", עניה, והבן.

**ענין** שדוקא בפסח צריך להזמין עניים, דעשיר ועני בחינת נותן ומקבל. וענין זה נתחדש בבני ביצ"מ שנעשו מקבלים לקב"ה, בחינת יחוד קב"ה ושכינתיה.

**גלות** מצרים בגלל קריו של אדה"ר, כנודע. וזו בחינת דעת, ואמרו בגמ', "אם אין דעת הבדלה מנין", א"כ בחינת דעת, הבדלה. ולכך יצאו ע"י מכת בכורות,

# רמזים על הגדה של פסח

בוצע, חלוק. משא"כ על הים נתקרבו למצרים, וגם בים נכנסו אחד ליד השני, ולכך בחינת יד שמחוברים ביחד.

**מצוה** להדמות לקב"ה. ובאדם יש בחירה בין רע לטוב ובקב"ה יש בחירה שבחר בישראל ולא באומות. וז"ש "אתה בחרתנו". ושורש ענין זה נתגלה במצרים, ששם היו ר"י שנה, בגימ' בחר. בחירה, אותיות חבר. ואותיות ברח, וז"ש "כי ברח העם", והבן.

**ענין** הסיבה, שורש ס"ב, לשון מסובב. אותיות אחרי, ע"ג, לשון עגול. והוא ענין "ויסב אלקים דרך ארץ פלשתים", והבן. ועש"ר (פרשה כ' י"ח) "ויסב" וכו', מכאן אפילו עני לא יאכל עד שיסב".

**מצה**, שורש מצ, גימ' עני, לחם עוני.

**יש ב' בחינות**. א. בריחה מהרע. ב. חבור לרע, ושליטה עליו. ובבחינת יצ"מ, ברחו מהרע לאמא, כמ"ש רמח"ל במגילת סתרים. ולכך בחינת מצה זה בגימ' חלק עם האותיות. וכן חוצים את המצה. וכן מצה לשון מצה ומריבה, חלוק. שזה סוד הבריחה.

**ענין** קי"ס שבמצרים היו סגורים והיה אתדל"ע להוציאם. ואח"כ היה צריך אתדל"ת, ולכך היה אותו מצב שהיו סגורים מכל צד, ואז היה נצרך שמצדם יתעוררו.

**ענין** שמתו רשעים בג' ימי חושך, אפשר לא מפני רשעותם, אלא שלא ירשיעו יותר לנ' שערי טומאה וא"א לגואלים.

**פסח** פה - סח, כידוע. חכמה, שורש חכם, גימ' סח וה"ס "פיה פתחה בחכמה". פה - סח, חכמה. בסוד "אבא יסד ברתא".

**חמץ** אותיות מצה, בחינת עזות מצה, קושי, שזו בחינת חמץ, קושי.

"ואח"כ יצאו ברכוש גדול". רכש, אותיות קודם, קרי. רמז שבממון הוציאו ניצוצות קדושים שנפלו ע"י קריו של אדה"ר.

**ענין** שפרעה ציוה להרוג דוקא הזכרים. שהרי נודע, שהודה בשם אלהים, וכפר בשם הוי"ה. ונודע ששם הויה בחינת זכר, לאלהים שהוא כינוי, בחינת נוק'. ולכך את הנקבות השאיר, וזכרים הרג, והבן.

**"אנוס** עפ"י הדבור". הענין, שפסח פה - סח, כנודע שהדבור היה בגלות. וזכה יעקב שהירידה היתה ע"י דבור דקדושה, וכבר אז היתה התחלת הגאולה.

**בחז"ל**, "ראוי היה יעקב אבינו לבא למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו". נראה, דנודע ברזל ר"ת בלהה רחל זילפה לאה. והיה ראוי לרדת ע"י המחלוקת בין האחים, ולבסוף זכה לרדת ע"י שכבר נעשה שלום ביניהם.

**בנ"י** יצאו ממצרים בזכות פסח ומילה יחד, גימ' רג"ל. רמז שזכו לרגל ע"י מצות אלו.

**זכו** ע"י מילה לצאת ממצרים. והענין, שמילה גימ' פה, שבזה היה הגאולה, ונודע שברית המעור כנגד ברית הלשון.

**מזל** של מצרים טלה, ולכך מכה ראשונה דם, גימ' טלה.

**"אני ה' אני הוא ולא אחר"**. הענין, שמשחית כיון שניתנה לו רשות אינו מבחין בין טוב לרע, כיון שדין שולט, וא"א לחסד שיהיה עם דין. אבל הקב"ה, בחינת שם הוי"ה, רחמים, שהוא ערוב חסד ודין, אפשר לב' הנהגות יחד, והבן.

**"אצבע** אלהים היא". הענין, במצרים לקו באצבע, ובים ביד. והביאור שחלוק הנהגת מצרים שנפרדו מן המצרים, וכל הזמן נבדלו מהם, והוא הנהגת אצבע, לשון

## רמזים על הגדה של פסח

מסתדר עם השאר, שנסתר ממנו השורש. ולכך מצינו שיש מצוה של "ושאלה אשה מאת רעותה". שהיה שאלה, ולאחר שיצאו נעשה שלהם, וזו בחינת הגאולה. וכן לשון תשובה, שמשיב

הדבר לשורשו, ובזה מסתלקת השאלה, ההעלם. ולכך מי ששאל הבן, והאב משיב, האב שורש לבן. וכן אשתו שואלתו, שהיא שורש של הנוק'. ולכך דוקא "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל". ד' כוסות כנגד ד' אותיות שם הוי"ה, כנודע. כוס שני כנגד ה' קמא, בחינת בינה, תשובה. ולכך נותנים לקטנים אגוזים ועי"ז נגרם שישאלו. אגוז יש בו ג' קליפות כנודע, וזו בחינת שאלה, כנ"ל. איתא במדרש, שבמכת חושך ראו מה שיש למצרים וכו'. נמצא שהשאלה ע"י חושך, בחינת הסתר, כנ"ל. ואולי זה הענין שני, "ושאלה אשה משכנתה וכו', ושמם על בניכם ועל בנותיכם". וצ"ב למה לא על עצמם. והענין כנ"ל, שענין שאלה בחינת בן, כנ"ל.

"הא לחמא עניא". עני, בחינת מלכות דלית לה מגרמה כלום. והיא בחינת עבד. אולם כשנותן צדקה לעני, מלכות, יש לה, ואז יש לה תקומה. וז"ש "השתא עבדי", ועי" הצדקה לשנה הבאה בני חורין.

לכו"ע לקו במצרים רק חמישית ממה שלקו בים. הענין. גם בבנ"י מצינו "וחמושים עלו". אחד מחמשה. נמצא שגדר הגאולה אחד מחמשה, וכן העונש למצרים בחינת חומש.

חכם רשע תם אינו יודע לשאול, ר"ת חרתא, עם ארבעתם גימ' תרי"ג, שהם שורש כלל המצות, והבן.

מזמן לידת יצחק התחילה הגלות. והענין. בחינת אברהם חסד, ואז לא היה שליטה לדין. משא"כ כשנולד יצחק, מדת דין, שלט הדין והתחיל שעבוד.

"פרעה לא גזר אלא על הזכרים". הגלות סוד שכחה, העלם, הסתר. וז"ש בגאולה "ואזכור את בריתי", בחינת זכירה. ולכך אמרו "לא ע"י שליח וכו' אלא ע"י הקב"ה".

ספירת העומר עד שבועות, בחינת "תורה אור". ספירה לשון ספיר, הארה. והענין, ההכנה למ"ת שהיא בבחינת תורה אור, ע"י ספירה, בחינת אור.

"ואכבדה בפרעה", בחינת כבודות, עיין רש"י. כנגד כבודות לב פרעה. הענין, כבוד וכן כבוד אותם אותיות. ופרעה מציאותו כבוד, "לי יאורי ואני" וגו'. ולכך יש בו שתי המדות, כבודות לב ודרישת כבוד.

"והמים להם חומה מימינם". מים גימ' צ. ב' פעמים מים כנגד ימין ושמאל, גימ' ק"כ, שורש של מקיף, שהקיפו להם. וכן מים סוד הקפה, צ', מלכות, נוק'.

בודקין את החמץ, ועי"ז אין נסתר, מוציאים הכל אל הגילוי, בחינת מלכות. ולכך נותנים י' פתיתים, כנגד מלכות, ספירה י'. ולכך בודקים דוקא בנר, סוד "נר מצוה", במלכות.

נהגו בפסח לא לאכול קטניות. והטעם, קיטניות מלשון קטנות, והם בבחינת מוחין דקטנות. ולכך כיון שפסח הוא סוד מוחין דגדלות, אין אוכלים בו מילי דקטנות.

ענין שבפסח יש מצות "והגדת לבנך". פרעה גזר "כל הבן" וגו', וכנגד זה יש מצוה על הבנים. ועוד, ב"ן בחינת מלכות, שם הוי"ה במילוי ב"ן. וכן יש שכר לכלב במצרים, כלב גימ' בן. והענין שגם לבחינת כלב היתה עליה.

צורת הסיפור ע"י שאלה ותשובה. הענין, גלות מצרים ע"י שאלה של אברהם, "במה אדע". כל ענין שאלה בחינת הסתר, אני יודע. וזו בחינת גלות. ופעם ראשונה שמצינו בתורה ענין שאלה, שהקב"ה שאל את אדה"ר לאחר החטא "איכה". וזה לאחר שנסתר מהקב"ה.

מלת שאל גם מלשון שאל חפץ. הענין, שואל חפץ יש לו את התשמישים, אבל אין לו את שורש החפצא, אלא רק הפעולות. וכן שאלה, שרואה פרט ואינו מבין אין



# רמזים על הגדה של פסח

**סיון**, ניסן, הפרש ביניהם גימ' דם. הענין. מה שהשיגו בפסח השיגו במ"ת, אלא בפסח בחינת דילוג, "פסח על בתיהם", וזה ע"י הדם.

**פה**, סח - פה, מלכות. סח גימ' חיים, בחינת יסוד, חי. ופה - סח, בחינת יחוד יסוד ומלכות.

**מצה** גימ' סעד. מצה לחם עוני משביע יותר מלחם כמ"ש המפרשים, והוא סועד יותר.

**נאמר** לאברהם "ודור רביעי ישובו הנה". הענין. אברהם ספירת החסד, רביעי לאברהם, נצח, גימ' פסח, והבן.

**חודש** ניסן בו ממליכים מלכים, בחינת מלכות, והוא בחינת ראשית. ולכאורה גם חודש אדר שהוא הסוף הוא בחינת מלכות, שהמלכות סוף היא. רק הענין, יש מלכות של עולם העליון, והיא נעשית כתר לעולם תחתון, וזו בחינת חדש ניסן, ולכך הוא ראש, משא"כ חדש אדר בחינת מלכות לבסוף.

**פסח** נקרא ע"ש הדילוג, דילוג בגימ' נ"ג, ג"ן. "גן עדן". עדן, חכמה. גן, בינה. וסוד הגאולה בחינת דילוג, בחינת בינה שנקראת גן.

**פסח**, אותיות לפני ענו בגימ' עם האותיות ק"ל, שקדם לפסח תקון חטא אדה"ר של ק"ל שנה. פסח בא"ת ב"ש וח"ס, גימ' דע. כל ענין גאולת מצרים "למען תדע", "ידוע תדע", סוד תיקון הדעת.

**חמץ** דוכ', שאור נוק', כ"כ בפע"ח שער חג המצות פ"ד. והנה שאר ירד מא' לע' ונעשה שער. וזה כנגד עשו. ולכך היה איש שעיר. אולם חמץ דוכ', כנגד יעקב. חמץ גימ' חלק, וז"ש "אנכי איש חלק".

**ענין** שסיפור יצא"מ ע"י שאלה ותשובה. דנאמר "ושאלה אשה" וכו'. וע"י שאלה זו נעשתה תשובה, ששבו ניצוצות קדושים שהיו בממון מצרים לקדושה, והבן.

שליח בחינת מקבל, והקב"ה נותן, דוכ', וזו בחינת הגאולה.

**מצה** יש בה ב' בחינות. א. לחם עוני. ב. זכר לחירות שיצאו בחיפזון. וזה ענין היפוך רע לטוב, שמה שהיה זכר לשעבוד, נעשה זכר לחירות.

"הא לחמא עניא". "אין עני אלא בדעת". והעני בדעת אין בכוחו להעלות הרבה מאכלים לשורשם, ולכך אוכל מעט, משא"כ עשיר.

"כל דכפין יתי ויכול". מצה בחינת גאולת מצרים, מהמקום שלא יכלו להיות שם, שגרשום. "כל דצריך יתי ויפסח". בחינת גאולת הגוף, שניצלו בגופם. וכנגד זה "השתא הכא", בחינת גאולת מקום. "השתא עבדי", בחינת גאולת הגוף.

**עושים** שינויים בלילה זה בכדי שהקטנים ישאלו. עומק הענין. כתב הרמב"ן, כי מן הניסים הגלויים אדם מודה על הנסתרים. וזו בחינת קטנים, קטנים בדעת, שואלים רק כשיש שינוי, בחינת נס מצרים. והתכלית שנודה גם על הנסתר. וז"ש "והיא שעמדה וכו', שבכל דור ודור", הוא נס נסתר ומנס פסח שהוא נגלה באנו להודות על כל הניסים. פסח כנגד אברהם. הענין. גלות מצרים נגרמה בחטאו של אברהם, והובטח לו "ואחרי כן יצאו" וכו'. ונקראה על שמו. ולכך קוראים "שיר השירים", בחינת אהבה, מדתו של אברהם. וכן פסח לשון דילוג, כנודע. שהיתה בחינת דלוג במדרגה, וגאלם. הענין. בחינת דין הכל ע"פ סדר, משא"כ בחינת אהבה שפורצת גבולות וסדרים.

**יש** קל"ד פעמים שם אדנות בתורה, כ"כ בספרים. הענין. מצה גימ' קלה, והיא בחינת מלכות, שם אדנות.

**בין** מצה לחמץ הפרש גימ' ג'. הענין. מצה לחם עוני, שחסר במלכות קבלה של ג' קוין, חד"ר. וחמץ בחינת עשירות, לאחר הקבלה.

# רמזים על הגדה של פסח

והיא בחינת אחדות עם הגילוי. זה, גימ' אחד. וזה כנגד י"ב שבטים והכח הכולל שלהם. ואמרו חז"ל שלעת"ל יאמרו ב"פ זה. "זה ה' קוינו לו" וגו'. זה נגלה" וכו'. הענין. ב"פ זה גימ' שם הוי"ה, שאז יתגלה ה' אחד ושמו אחד.

"ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את" וכו'. יש אבא, ישראל סבא, וז"א, "בנך", נקרא יש"ס. וז"א "בן בנך". ובפסח היה גילוי מוחין דגדלות ב', כלומר מוחין דאבא שנכנסו בז"א דרך יש"ס. ולכך הסיפור, לשון ספירה, הארה, גם ליש"ס ולז"א.

**בגאולה** ממצרים היה רכוש ע"י "ושאלה אשה" וכו', בחינת חסד. וזה להוציא ניצוצות החסד שבגלות אצל מצרים. וכן הגאולה היתה בזכות אברהם חסד, משא"כ ביזת הים זכו מזוטו של ים שהוא הפקר.

"ואפילו כולנו חכמים". הענין. כתב בפע"ח, שיש ג' מוחין שנכנסים חב"ד, וא"כ אם כולנו חכמים נבונים יודעים, ס"ד שלא יספר, דאין צריך לחב"ד דכבר יש לו.

"שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון". הענין. נקרא לחם עוני, אע"פ שמרמז למוחין, מ"מ עוני, כיון שהוא אתערותא דלעילא ואינו עצמי במקבל, ועדיין בעצמותו בחינת עני. וכ"ז מפני שהיה בחפזון, במהירות, ולכך נתגלה להם שלא לפי הסדר, מפני עניותם הגדולה.

**ביציאת מצרים** יצאו עם רכוש של אדם, אולם בבזת הים הרכוש היה מה שהיה ע"ג הבהמות. והענין. בהמה גימ' בן, בחינת מלכות, וזו היתה בחינת קריעת י"ס, מלכות.

**בספר דן ידן על הקרנים** (ליקוטי שושנים כ"ג): כתב, שע"י ב' שמות נגאלו, והם כס"ה בפ"ז. והענין. כס"ה גימ' פ"ה. בפ"ז עם הכולל גימ' מלך. ופה בחינת מלכות, תושבע"פ, וזו הבחינה שהיתה בגלות פה - סח.

**שביעי של פסח**. כל השביעין חביבים. שורש של חביב, חב, לשון חוב. הענין. שביעי בחינת מלכות, שם מושרש הרע בחינת חב, וכשנהפך לטוב נעשה בחינת חביב.

"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". בחינת אברהם, גדול. ולכך נאמר לו רכוש גדול, ולא נאמר רכוש רב.

**קרבן פסח** שה, כנגד ע"ז של מצרים שה. עה"כ גימ' שו, שורש של שוה. הענין. מצרים בחינת מיצר, עיגול, בעיגול הכל שווה.

"ידוע תדע כי גר יהיה זרעך". גר, אות שלישית מההתחלה, ואות שלישית מהסוף. והוא היפוך בחינת דעת, קו אמצעי, ג'. דעת בחינת חיבור, גר בחינת ניתוק.

**שאור** אותיות ש - אור. שאור בגימ' עם הכולל שחר שהוא תחילת ההארה.

**גלות מצרים** ת' שנה התחילה מלידת יצחק. הענין, אברהם בחינת חסד, ולפי בחינתו אין שייך גלות. יצחק בחינת דין, ומאז שנולד התחילה גם מדה זו בישראל, ומשם הושרש כח הגלות.

**שבת** הגדול ע"ש שהחג נקרא ע"ש אברהם, בחינת גדול, והאור מאיר משבת כנודע. ומה שבשבועות וסוכות אינו כן, מפני שפסח הוא סוד אתערותא דלעילא, ולכך כל אחד זוכה, וכן זוכה בשבת קודם לכן. משא"כ בשבועות וסוכות שתלוי בעבודת האדם, ולא כל אחד מרגיש את ההשפעה שהיא עדיין בשורשה.

"העבירונו בתוכו בחרבה". שורש חרב, ע"ה גימ' ירא. וז"ש "הים ראה וינס". בחינת יראה.

**אפיקומן** אמרו שאסור לאכול אחריו כדי שישאר טעם מצה באחרונה. הענין. מצה בחינת "לחם עוני", "לית לה מגרמה כלום". וזה בשעה שהמלכות אינה מתוקנת,

"זה אלי ואנוהו". זה, בחינת מצביע בידו, גילוי גמור.

# רמזים על הגדה של פסח

ולכך אין שינה.

**"והיא שעמדה"**, היא נוק', סוד הפרוד. "שלא אחד". לא רק בחינת פרעה, מצרים, בחינת קוצו של יו"ד, עמד, ששם בחינת אחדות. "אלא שבכל דור ודור", בבחינת התפרטות כל אותיות הוי"ה.

**"צא ולמד מה ביקש"**. ענין צא, שיעקב הלך ללבן ותיקן בבחינת חוץ. וז"ש "פרעה לא גזר אלא על הזכרים", בחינת פנימיות, משא"כ לבן.

כל דבר מורכב מד' יסודות, ארמ"ע. וכן ביציאה מהגלות נצרכה גאולה לכל ד' הבחינות. יציאת מצרים גאולה לבחינת עפר, שיצאו מהמקום. אח"כ בקריעת י"ס היתה גאולה ליסוד המים. אח"כ במ"ת שפרחה נשמתם היתה גאולה לבחינת רוח, כדכתיב "והרוח תשוב אל האלקים". אח"כ בקבלת התורה עצמה היה תיקון לבחינת אש, כדכתיב: "הלא כה דברי כאש" וכו'.

**"ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא"**. ולכאורה כפל מילות "ברוך הוא", והול"ל "ברוך המקום ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא", ולמה לו להזכיר ב' פעמים ברוך הוא?

**ביאור הדברים:** "הוא" הוא לשון נסתר, ולכך מוגדר הקב"ה "הוא", כי עצמות הא"ס אינו בר השגה. והנה במעמד הר סיני, אמרו חז"ל, שקרע להם הקב"ה את הרקיעים, והראה להם ש"אין עוד מלבדו". והיה מקום לטעות ח"ו, שלאחר שנתן תורה לעמו ישראל, מעמד הר סיני, בזה שנקרעו להם הרקיעים, נדמה שהשיגו את עצמות הא"ס. ולכך שב והדגיש, "ברוך הוא". לומר, שאף אחר מעמד הר סיני, לאחר הגילוי, עדיין נשארה הבחינה "ברוך הוא", לשון נסתר. כי עצמות הא"ס לא השיגו כלל, ואינו בר השגה כלל.

**פסח לשון פה - סח, כנודע.** כלומר עיקר גלות מצרים הוא, גלות הדיבור, גלות הפה. כדכתיב (שמות א, יג)

אולם בשעה שמושלמת, כגון במדרגות ליל פסח, סוד מוחין דגדלות, בחינת מוחין דאבא, אז אינה עניה. ונודע שיש טנת"א, כנגד חכמה, בינה, ז"א ונוק'. ולכך בליל פסח שמקבלת מוחין דאבא, בחינת טעם, יש דין במצה שישאר הטעם. וזו התשובה לחכם "אין מפטירין" וכו', וזה בא מבחינת חכמה, והבן.

**"הא לחמא עניא וכו' כל דצריך" וכו'.** הענין. יש מצה, ויש מצוה. לאחר שז"א, ו', מתחבר במלכות מצה, נעשה מצוה, ולכך מזמינים אורח, סוד הזיווג, יסוד בבית, מלכות.

**"אפילו כולנו חכמים"**. הטעם, מפני שעתה מתגלים מוחין דגדלות ונתוסף חכמה על חכמתינו.

**"בני ברק"**. ברק, לשון הארה, שאינה של קיימא. בני לשון תולדה וקיום, לקיים את הברק. כי יש חכמה בבחינת ברק של ראייה, ויש קנין בזה, וזו בחינת מוחין דגדלות ב'. בשבת חוה"מ קוראים שיר השירים. הענין. כל דבר שנמצא בימי המעשה, מושרש בשבת הקודמת לו, כנודע. ולכך כיון ששביעי של פסח חל בימים אלו, ובו בחינת שירה על הים, מוכרח שהדבר מושרש בשבת הקודמת לו.

**בנוגע לרשע אומרים "אף אתה הקהה את שיניו"**. הענין. שן גימ' פרע, שעדיין נשאר בגלות של פרעה.

**"הלילה הזה מטבילין שתי פעמים"**. טבל עם האותיות, גימ' דם, ב' פעמים. בחינת "בדמך חיי", בחינת שטבלו בדם הפסח ונתנו על שתי המזוזות.

**"בקש לעקור את הכל"**. מדת יסוד. הענין. ע"י שנתן לו את לאה והיתה בשעת ביאה מחשבתו על רחל, הוה בכלל נשג"ז ח"ו ופוגם ביסוד.

**מחלקין קליות ואגוזין לתינוקות כדי שלא ישנו.** בחינת שינה, הסתלקות המוחין. והלילה בחינת גדלות המוחין,

# רמזים על הגדה של פסח

חור. כלומר, לחרר את המחיצה והגבול, ליצור בו סדק או פתח, או חירות גמורה שלילת כל המחיצות. (חר בגימ' יצחק, בחינת בינה, בחינת חירות, כנ"ל).

**וז"ש** "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". דקדקו לומר "עוסק", ולא לומד. "עוסק", כלומר שזה עסק נפשו, שבזה נפשו רוצה. הרי, אדם זה יצא ממאסר הגוף, שרצונו חומריות, וגילה בלבו את נשמתו, שרוצה רוחניות, תורה, אלוקות.

**הרי לנו** שחג הפסח, שהוא ראש המועדים, הוא תחילת גילוי הנשמה לרצות רוחניות. וכל מועד ומועד, הוא גילוי נוסף של הנשמה. וכל גילוי וגילוי, הוא המשך לחירות, המשך ליציאת הנשמה ממאסר הגוף.

**והנה** הנשמה מורכבת מרגשות, וראיה, והגוף מעלים על ב' הבחנות אלו של הנשמה. ותחילה, על האדם לצאת מהרגשות של הגוף, ולגלות את הרגשות הנשמה, הרגשות של רוחניות. ואח"כ עליו לצאת מעולם הראיה של הגוף, הגשמיות, לעולם הראיה של הנשמה, ראיה רוחנית. ואז יזכה לראות את עצמות הרוחניות.

**איתא** בשמ"ר, שפסח שני בזכות עצמות יוסף. והענין. דענין פסח שני שנתחדשה בו מצוה רק ע"י שבאו לשאול "למה יגרע חלקנו מעשות הפסח". והענין דדוקא הכא, (ואע"פ שמצינו בירושה התם דין והכא מצוה) דכל ענין פסח שני הוא רק ע"י שטמא או בדרך רחוקה. והצד השווה, שבחינתם רחוק, דהוא ענין הטומאה. וכן ענין זה הוא רק ע"י חטא אדה"ר שנתרחק מג"ע ושם נגזרה המיתה. ולכך צריך שיובא ע"י בני דהם גרמו לכך (וכן ענין ירושה שבאה ע"י מיתה). ועפ"ז יובן השייכות ליוסף. דהנה מתחלה הבכורה היתה שייכת לראובן, אולם ע"י ענין טומאה שבלבל יצועי אביו, נסתלקה ממנו וניתנה ליוסף. אולם לעת"ל תחזור הבכורה לראובן ע"י שיתוקן חטא טומאתו. ■ מספר בלבבי - פסח

"ויעבידו מצרים את בני" בפרך", ופרשו חז"ל "בפרך", בפה - רך. וכיון ש"דעת גניז בפומיה" (כ"כ בזה"ק), ולכך מכיון שהדיבור היה בגלות, גם הדעת היתה בגלות. וכאשר נגאל הדיבור, ונעשה מפרך פה - רך. פסח, פה - סח, נגאלה גם הדעת שגנוזה בפה.

**"כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח"**. ונודע הקושיות, ראשית, כיצד אומר "ייתי ויכול" כאשר נמצא בתוך ביתו ואין מי ששומעו? הול"ל כן בביהכנ"ס קודם הסדר וכד'. ועוד, כיצד אומר "כל דצריך ייתי ויפסח", הרי עתה אין לנו קרבן פסח. ביאור הדברים: כל דבר יש בו את האור הפנימי, ואת הכלי. קרבן פסח הוא הכלי, והאור הוא עצם רוחני טהור הנקלט בנפש. ועתה שנחסר לנו קרבן פסח, נחסר לנו הכלי.

אולם מי שזך, יכול למשוך גם עתה את האור של הקרבן. וזהו שאומרים "כל דצריך ייתי ויכול", הכונה מזון רוחני, אור עליון ששורה בזה הלילה, ואינו ביחס להזמנה מעשית לאכול. וכן עתה אפשר לזכות לייתי ויפסח, כנ"ל.

**חג הפסח נקרא** "זמן חרותינו", ענין מהות החירות. האדם מורכב מנשמה, וגוף. הנשמה עליונה וגדולה מן הגוף, וכניסתה לגוף היא מאסר לה. ולכך, עיקר החירות, הוא הפרדת הגוף מן הנשמה, ואז הנשמה יוצאת לחירות.

**והנה** מאסר הנשמה בגוף, יש לו ב' פנים. ראשית, הנשמה לא מוגבלת בזמן ומקום, והגוף מגבילה ב. טבע הנשמה אינו כטבע הגוף (הנשמה רוצה אלוקות והגוף חומריות וכו' וכו'). והנה עיקר החירות שאפשר להשיג, היא חירות מן הסוג השני, שהגוף לא יחצוץ מפני טבעה של הנשמה ורצונותיה לרוחניות.

אולם המאסר מבחינת זמן ומקום, לזה יש חירות לנשמה רק בשעת מיתתו של אדם, שאז יש לנשמה חירות שאינה כבולה לחוקי גבולות הגוף הגשמיים. והנה היפך החירות, הוא שיעבוד. שיעבוד עניינו מיצרים, שיש מיצר וגבול והחירות היא שלילת הגבול והמיצר. חירות מלשון לחרר



**ברכות (נד, ע"א) - ת"ר, וכו',** אבני אלגביש במורד בית חורון, וכו', על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום. ואמרו (שם, ע"ב) מאי אבני אלגביש, תנא, אבנים שעמדו על גב איש וירדו על גב איש. עמדו על גב איש, זה משה, דכתיב והאיש משה ענו מאד, וכתיב ויחדלו הקלות והברד ומטר לא נתך ארצה. ירדו על גבי איש, זה יהושע, דכתיב קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו, וכתיב ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדלות. וחלקם עתידין לירד במלחמת גוג ומגוג, כמבואר בנבואת יחזקאל.

ומהותם: עיין רש"י (יחזקאל, יג, יא) אבני ברד גדולות, ואומר אני לפי שהם מזהירות ככל אבני ברד הוא מדמה אותם אל גביש שהיא אבן טובה, שנאמר (איוב, כח, יח) ראמות וגביש. ועיין רד"ק (שם) ואלגביש, מלה אחת במקצת הספרים, ובקצתם שתי מלות, עיי"ש. ובדקות, שתי מילות כנגד ב' בחינות שבאלגביש, כנגד משה וכנגד יהושע. כנגד משה, אלגביש בגימט' משה עם הכולל.

ובעומק, אבני אלגביש הם כללות אש ומים. כמ"ש בספר הקנה (ד"ה סוד עשר מכות במצרים) וז"ל, ומאותו הברד נפלו אבני אלגביש כולו מעורב, ומאבני אלגביש יצא האש, הוא שנאמר ואש מתלקחת בתוך הברד. והיינו שבאבני אלגביש מתגלה כללות ההפכים. ולכך כוללים אש ומים, וכן מחד עמדו על גבי איש, ומאיך ירדו על גבי איש. וזהו העומק שאמרו שבימי משה נשאר אבני אלגביש באויר, היינו שאויר כולל בתוכו מים ואש, כנודע. אולם אצל יהושע ירדו ונשתנו.

כי בהתגלות אבני אלגביש לתתא נוטה לקו השמאל, לאש, ולכך המלאך הממונה על אבני אלגביש הוא נוריא"ל, כמ"ש בברית מנוחה (הדרך השמינית). לשון נר, אש. ועיין שבילי אמונה (הנתיב השני, השביל הרביעי) וז"ל, ואם ירד הברק (הארה - נר) למטה ונקרא בלשון ערב צאעקה, הוא רוח נלהבת יותר מעבים, ויורד למטה לארץ, ואלה נקראו אבני אלגביש, עיי"ש ששורף בכמה אופנים. ועיין פרי צדיק (פסח שני, אות א) בביאור מהות ההבדל בין אבני אלגביש של משה לאבני אלגביש של יהושע.

והנה אבני אלגביש הללו ירדו במורד "בית חורון". ומצד הקלקול נקרא חרון מלשון חרון אף. אולם מצד התיקון נקרא חורון מלשון בני חורין. (עיין תולדות אהרן, כי תבא). ועיין שושן סודות (אות קעא) סוד דרכי ה', שהדרך הי"ח הוא דרך בית החורנים. והוזכר בברית מנוחה (הדרך השניה, הרביעית, והשישית). ו"מורד" בית חורון, מהותו קני על מנת להקנות, כמ"ש בנדרים (מח, ע"ב), עיי"ש, שאינו נתינה גמורה, ולכך אינו מים שיורדים ממקום גבוה למקום נמוך, נתינה, אלא ע"מ להקנות, ליטול ממנו, אש. ודו"ק.

א. השל"ה הק' כתב שיש לאכול כל הסדר בכובד ראש ובלא דברים בטלים, ומי שאוכלו כראוי זוכה להרבה דברים עליונים, השגות גבוהות, מחילת עוונות, וכו'. אמנם זה קשה מאד כשאוכלים עם בני משפחה, ובפרט משום שצריך להיות אוירה מבודחת של שמחת יו"ט, וא"כ איך יכולים לקיים דברי השל"ה במדרגתנו? או שדברי השל"ה הם רק ליחידי סגולה?

ב. האם אמירת הגדה הוי תפילה, או דביקות באורות הזמן, או התעוררות לאיזה נקודות בעבודה ובנפש, או סתם לספר הניסים ובשבח המקום כפשוטו?

ג. האם יש סברא לומר שהבעל צפון עצמו הוא האינטרנט, ושהטכנולוגיה הזו היא טמון בתוך הבעל צפון גם בשעה שיצאו מצרים, כיון שבעל צפון הוא השער הנון דטומאה והוא הוא האינטרנט, א"כ נמצא שהאינטרנט היה מונח בתוך העבודה הזרה הזו גם אז בשעת יציאת מצרים? ואם הדברים נכונים, נמצא א"כ שלעולם היה טמון טומאה זו בהעלם בתוך האי עלמא, רק שלא נתגלה בפועל עד אחרית הימים? ד. למה כוס של אליהו בא בין כוס שלישי לרביעי, לכאורה היה נכון יותר לבוא אחר כוס רביעי שהוא כנגד הגאולה האחרונה, והאם י"ל משום דג' כוסות ראשונות הם עולם לפני הגאולה ואילו מכוס ד' הוא כנגד הגאולה, וע"כ כוס של אליהו בא דייקא אחר כוס השלישי?

ה. האם אליהו בא בפועל אל הבית, או שהכוס של אליהו הוא רק לכבודו?

ו. אם אליהו בא להבית, האם הוא בא אפי' אם יש כלים טמאים בתוך ביתו?

ז. השפ"א אמר שהגאולה אחרונה דלא כהגאולה ראשונה, שאז מתו רוב ישראל במכת חושך, ובאחרונה כל ישראל נגאלו, וקשה דהא אמר הרב תמיד שאלו שמחוברים לשער הנון דטומאה לא יגאלו ח"ו?

ח. מהו העבודה בשביעי של פסח, האם לדבק נפשו במדרגת שירה ובמדרגת מסירות נפש (עכ"פ באור מקיף)? חג כשר ושמח להרב שליט"א.

## תשובה:

א. דיבורים שנותנים אווירה נעימה של שמחת החג, אינם דברים בטלים אלא דיבורי מצוה. ובמקום גילה שם תהא רעדה.

ב. כל אחד ואחד עליו לדבוק בהגדה לפי מדרגתו. ההגדה נמצאת בכל המדרגות, ועל כל אחד להתחבר אליה במקומו ומדרגתו.

ג. כן! בכח ולא בפועל.

ד. כי כוס ראשון ושני כנגד י-ה שבשם הוי"ה שאין בהם פירוד, או"א, "לא מתפרשין לעלמין". משא"כ כוס שלישית ורביעית כנגד ו-ה שבשם הוי"ה, שבהם יש פירוד, ואליהו בא לעשות "שלום", שלום בית, בין ז"א - ו', לנוק' - ה'.

ה. תלוי לפי זכות בעל הבית, והבית. ו. לא.

ז. כך אמר לפי ערך דורו. והלואי שכן יהא אכ"ר.

ח. תחילה מסירות נפש, כנחשון בן עמינדב, ואח"כ שירה, בהצלחה.



## פסח | פ-סח

פסח, פ-סח. חס משמש בכמה לשונות. לשון אחד, חסיון, חוסה תחת אחר ונסתר על ידו בבחינת תחת כנפיו תחסה. ושורשו של החסיון, כמ"ש בספר השורשים לרד"ק (ערך חוס) וז"ל, חוס - ענין חמלה. ובעומק, חס על החסר שבדבר, חסר, חס-ר, החסר מוליד תנועה של חמלה וחסיון. ועיין מחברת מנחם (ערך חס). ואם לא נגלה בו חסיון, אזי נסחף, חסף, סח-ף, נפסד ונאבד.

ויתר על כן לא רק מניעה מחסר, אלא השלמה, בחינת חסד, חס-ד, חס-דל, כנודע. ועי"ז מתהפך חסר לאותיות סרח, בחינת "סרח העודף", וכמ"ש בספר השורשים לרד"ק (ערך סרח) וז"ל, סחר - ענין היתרון וההתפשטות. ובעומק, מכח כך שהחסר חוסה בשלם, בעליון, נעשה בו סרח העודף, כי לעולם העליון גדול מן התחתון.

וכאשר התחתון מיחס את סרח העודף אליו, ולא לעליון, נעשה בחינת סרחון, בבחינת נסרחה חכמתם (ירמיה, מט, ז), וכמ"ש ברד"ק, נפסדה ונבאשה. והוא בחינת ספחת, סח-פת. וספחת זו נגלית במין הנקרא חסיל. ואמרו חז"ל (ירושלמי, תענית, פ"ג, ה"ו) ולמה נקרא שמו חסיל, שהוא חוסל הכל. והיינו שלא לוקח רק את חלקו הראוי לו, אלא מיחס, י-חס, אף את חלק האחרים אליו, ודו"ק. וזהו בחינת חמס, חס-מ, שחומס את חלק האחרים אליו.

ואם צד האחר רחמן הוא, אזי סולח, חס-ל, והיינו שסולח על קלקול החס, שנעשה חמס. ויתר על כן לא רק שסולח, אלא משפיע, בחינת חסד, כנ"ל. וזהו בחינת חרס, כמ"ש (מנחות, קי) מאי עיר החרס, כדמתרגם רב יוסף, קרתא דבית שמשא. מאי משמע דהאי חרס לישנא דשמשא הוא, דכתיב האומר לחרס ולא יזרח. וזהו מהות השמש שמאירה לכולם. אולם פעמים מאירה יותר, ואזי נעשה כחרס הנשבר, לרוב תוקף ההארה. ונצרך צל "לחסות" תחתיו, כנ"ל. וכאשר היחס לא של נותן ולא של חוסה, אלא מקבלין "דין מין דין", זהו סחר, סח-ר.

והפוך, חס, סח, לשון סיחה. סיחה דקלקול, סיחון, סח-יון. כמ"ש (ב"ב, עח, ע"ב) "עיר סיחון", אם משים אדם עצמו כעיר זה שמהלך אחר סיחה נאה. וכן סנחריב, סח-נריב, שעליו אמרו (סנהדרין, צד, ע"א) שסיחתו ריב. ובתיקון זהו פנחס, פנ-חס, "שהשיב את חמתי", ועי"ז נתעורר הסלח. וזהו הארת פסח, פה-סח, כנודע. ואוכלים מרור, "חסא", חס-א. וטובלים אותו בחרוסת, חס-רות. חס רחמנא עלן. ■

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

שבת (י, ע"א) רביעית מאכל כל אדם, חמישית מאכל פועלים, ששית מאכל ת"ח, מכאן ואילך כזורק אבן לחמת. אמר אביי לא אמרן אלא דלא טעים מידי בצפרא, אבל טעים מידי בצפרא לית לן בה. ופירש"י, אבן לחמת, קשה לגוף. ולי נראה, לא קשה ולא יפה. ובמהרש"א (שם) פירושו שאין בו תועלת כלל, אלא למלאות החמת אם הוא חסר. ועיין מגן אברהם (קנ"ז, סק"ג). אולם יעוין בתורת חיים (פסחים, יב, ע"ב) וז"ל, יש מפרשים שהוא דומה לחמת מלא יין אלא שחסר ממנה מעט, ואם יניחנה כך יחמיץ, ואם יתן בו אבן אחד יעלה היין ולא יפסיד כל כך, אבל לא יהיה כל כך טוב כאלו מלא ביין, כך האוכל לאחר שש שעות אע"ג דמועיל לו, אינו מועיל לו כל כך כאילו אוכל קודם לכן, עכ"ל. ומקור דבריו בשבילי אמונה (נתיב השביעי). וסיים דבריו שם, והטעם הוא, כי האצטמוכא קודם שש שעות מבקשת מזונה, ואם לא תמצא אותה, תמשוך הליחות הרעות ויזיק לו. ועיין של"ה (שער האותיות, אות הקו"ף, קדושת האכילה, א). וסיים, פת לחם, ר"ת פן תבוא לידי חולי מעיים. והובא בפרישה ובב"ח בסימן קנ"ז, אות א'. ועיין מגן גיבורים, אלף המגן (קנז, סק"ג). ועיין שו"ת תורת חיים (סימן ס"ד).

ובגדר קשה לגוף ומזיק. עיין שפת אמת (שבת, י, ע"א) וז"ל, נראה דאפילו לפירוש קמא, אין הפירוש שקשה יותר מאם לא יאכל עוד, אלא דלפירוש קמא "אם אוכל תמיד" אחר זמן זה נעשה חלש, ומנהג זה קשה לגוף.

ובגדר לא קשה ולא יפה. פירש השפת אמת (שם) וז"ל, ולפירוש הבי' אינו נעשה חלש ע"י זה, אלא שלא יקח כח יותר ע"י האכילה זו ואינה מועלת אלא שלא ימות ברעב, אבל אין תועלת מאילו לא היה רעב כלל. ועיין תוס' (פסחים, קז, ע"ב, ד"ה נירו לכם) כשאכל קצת "לבו" נמשך יותר (ולכך מקבל כח ע"י אכילתו), אבל כשלא אכל כלל "ונתייאש" אין לבו נמשך אחר אכילה והוי כזורק אבן לחמת. ועיין לבוש (או"ח, רפח, א) אין לו תענוג בו. ומשמע מדבריהם שכל שדעתו לאכול ולא נתייאש לא הוי כזורק אבן לחמת.

ועיין רשב"ם (פסחים, קטו, ע"ב, ד"ה כרכן) כרכן (מצה ומרור) שניהן יחד בסיב הגדל סביב הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו, לא זה ולא זה, וכזורק אבן לחמת דמי. ומשמע בדבריו שחסר "בשם אכילה". ויתר על כן נקרא תענית, כמ"ש הט"ז (או"ח, רפח, סק"א) דגם בחול האוכל אחר שש שעות כזורק אבן לחמת, ע"כ נקרא כמו "תענית" בשבת. ועיין ברכי יוסף (או"ח, תעה, סק"ד).

ועיין פרי מגדים (אשל אברהם, קנז, ג) וז"ל, מה שכתב המחבר אם לא טעים מידי מצפרא, איני יודע אם שתה בכלל או דוקא פת וכביצה. ולהנ"ל אפשר לומר, דאם זורק אבן לחמת חשיב תענית, א"כ אם טעם מידי כשתיה, כבר אינו תענית. אולם אם נחשב שחסר בשם אכילה, בעיני דוקא שם אכילה פת וכביצה. ויש לדחות, והבן, שבשליה נקרא תענית, אולם בחיוב בעיני אכילה גמורה, ודו"ק.

ובגדר אינו מועיל כל כך. כי יורד מדרגת בעל חי או צומח, למעין דומם, אבן, ולכך אינו מועיל כל כך. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



**אור א"ס** עיין צפנת פענח (משפטים) שמעתי אח"כ מן מוהר"ן וכו', אפיקומן ר"ל א-פיקומן, כשיש אלופו של עולם ב"פיי", אז קם-ון, מעצמו.

ועיין שפת אמת (פסח, תרס"ג, ד"ה הא לחמא) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן (פסחים, קיט, ע"ב) שביום זה העיקר הגאולה מצד הקב"ה, דלית לנו כלום מעצמנו. והשורש, הוא הארת אור א"ס שלמעלה מהצמצום, כמ"ש האדמו"ר הזקן, אור הסובב, ולמעלה מכך.

**צמצום** חידוש מקום, מלבד א"ס שהוא מקומו של עולם. ואפיקומן נצרך לאוכלו במקום אחד, כמ"ש רב (פסחים, קיט, ע"ב). ועיין אמרי נעם (יום א' דפסח, אות יט) מקום אחר גימט' יחץ אפיקומן.

ועוד. הסתרה. וכתב באבודרהם, שנוהגים להטמין המצה לאפיקומן - צפון. ונוהגים להטמינו בבגד, כמ"ש צרורות בשמלתם. ויש נוהגים תחת הכר והכסת שמיסב עליו.

ועוד. מחיצה המבדלת, ובזמן זהו "חצות". ואמרו (פסחים, קכ, ע"א) הפסח אחר חצות מטמא את הידים. ועיין ר"ן שם (בדפי הר"ף, כז, ע"ב) הילכך אזלינן לחומרא כר"א בן עזריה, ולפיכך צריך לזהר ולאכול קודם חצות מצה של אפיקומן, ואפילו בקריאת ההלל החמירו בתוספ' לקרותו קודם חצות.

ועוד. לשון שלילה, והבן. ועיין מהר"ל (גבורות ה', פרק סג) וזהו אפיקומן - "שאין" אומרים אחריה אפיקו מיני אכילה. כי פשוטו הוא לשון חיובי, כמ"ש (פסחים, קיט, ע"ב) להוציא מיני מתיקה. והנה מצרים, לשון מיצר, צמצום. ובתיקון הופכים מצרים למקום חלל ריקני מן הקדושה, כמ"ש בצ"ח (דרוש לו לשבת הגדול) אין מפטירין אחר הפסח, שהיא גאולת מצרים, אפיקומן, לשון "אפיקו מנאי", שלא נשאר שם שום קדושה.

**קו** אפיקומן, אותיות קו-אפי-מן. וכמ"ש בשפת אמת, שאכילת אפיקומן היא שורש לגאולה העתידה, ונשאר הטעם שבו לתמיד. והוא שורש התקוה - קו, תקוה לגאולה העתידה.

**עיגולים** סוד נעוץ סופן בתחילתן, ותחילתן בסופן. ואמרו (שכל טוב, בא, יב, כ) ולבתר דגמרינן סעודתייהו אכלין כזית מצה, משום דאמור רבנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן וכו', וק"ו, מה תחילת הפסח במצה, דכתיב על מצות ומרורים יאכלהו (במדבר, ט, יא) אף גמר סעודתו במצה, דכתיב בערב תאכלו מצות (שמות, יב, יח). והמצה נקראת "עגה", לשון עג עיגול, וזו צורתה.

ועוד. אפיקומן, י"א דבעי "הסיבה", לשון סיבוב.

ועוד. ביצה, צורתה עיגול. וכתב המהרי"ל (והובא בט"ז ומג"א ריש ס"י תעז) שמדינא סגי לאפיקומן כזית, אולם לכתחילה בעי כביצה, או זכר לפסח וזכר למצה הנאכלת עמו, או כמ"ש הט"ז, משום חביבות המצוה.

**יושר** ג' קוים, כנגד ג' מצות. וזהו לשון הטור (או"ח, ס"י תעג) ויקח מצה "האמצעית" ויבצענה לשנים, ויתן חציה לאחד מן המסובין לשומרה לאפיקומן, ונותנין אותה תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם (ועי"ז נעשה ד', ודו"ק. בסוד כלי, מלבוש, שלמה), וחציה השני ישים בין ב' השלמות, עיי"ש. אולם שיטת הר"ף שלא בעי אלא שני מצות, ואחד בוצע לשנים ונעשה שלש. עיי"ש בס"י תע"ה.

**שערות** עשו איש שער. ואיתא במדרש פליאה (הובא בילקוט אליעזר, תולדות) בא אחיך במרמה - בחכמת תורתו, ויקח את ברכתך - הוציא אפיקומן והראה לו. ובביאורו עיין שער שכיר (תולדות). ועיין אמרי נעם (אחרון של פסח, א) בא אחיך "במרמה", עולה אפיקומן, וכן מטעמים לחם, עולה אפיקומן, עיי"ש. ועיין פרדס יוסף (בראשית, כז, כ"ה).

ואזי נתהפך שער לעשר, לשון עשירות, כמ"ש בעטרת ישועה (בשלח) ועי" אפיקומן ממשיכין עשירות, כמו שרמזו בספרים, יחץ אפיקומן, עולה פרנסה. (עיין ברית כהונת עולם מאמר מצות משוחים, פ"ו). וסוד עשר, אות י'. ועיי"ש (מאמר מצות משוחים, פרק ט') שאפיקומן סוד אות י'.

**אזן** אפיקומן, אכילת פסח, פה-סח, כנודע. ובו נאמר למען תספר ב"אזני" בנך וכן בנך וגו'.

**חוטם** חרון אף. ואיתא בכתבים (סידור האריז"ל) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ס"ת חרן. ועיין דגל מחנה אפרים (צו), ומחשף הלבן (בא). וחיים וחסד (לפסח), ותפארת שמואל (לפסח, ליל הסדר). ואמרי אמת (ימים ראשונים של פסח, תרפ"ד). ועבודת ישראל (ביאור ההגדה, ד"ה ואף אתה). ולכך נאכל אפיקומן אחרון, או-חרן, לתקנו.

אפיקומן, אף-יקומן. מקים ומתקן את האף.

ועוד. מצה זו נחלקת לשנים, ו-ד, כמ"ש באריז"ל. ואפיקומן צורת ו'. ואות ו' נתגלית תחילה בחוטם כנודע.

**פה** אכילה. עיין הכתב והקבלה (משפטים, כב, כא) אפיקומן בלשון יוני מאכל הנאכל אחר הסעודה.

ואמרו (פסחים, קיט, ע"ב) מאי אפיקומן, אמר רב, שלא יעקרו מחבורה לחבורה, ושמואל אמר, כגון אורדיליאי לי וגזולייא לאבא. ורב חנינא בר שילא ור' יוחנן אמרו, כגון תמרים קליות ואגוזים. ועיין שכל טוב (בא, יב, כ) כגון קליות ואגוזים, שכן בלשון יון קורין אותו אפיצמן. והיינו שישאר טעם אכילת מצה. ועיין ישמח ישראל (שמיני) החלק הגדול תצפון לאפיקומן, המרומז על סעודה דלעת"ל.

ועוד. דיבור. אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ופירושו עיין מעשי ה' (מעשי מצרים, פרק כד) מפטירין, שהוא לשון דיבור, כמו יפטירו בשפה יניעו ראש (תהלים, כב, ח).



אפיקומן נעשה מן ג' מצות ד' מצות.

ועוד. מוחין. ועיין מאור ושמש (הגדה, ד"ה וזהו) בפסח הוא התגלות המוחין מיניה וביה בלי שום אתערותא דלתתא, לכן שואל החכם למה צוה ה' אלוהינו אתכם שתעשו ענינים אלו, דהיינו מצות ואכילתן לרמוז שע"י תמשיכו מוחין עילאין, למה לכם כל אלה מאחר שהתגלות המוחין באים אליכם מיניה וביה בלא אתרעותא שלכם. והתשובה וכו', אין מפטירין אחר הפסח "אפיקומן", נוטריקון אפיקו-מ"ן, פירוש שמגמתינו שע"י השארת המוחין נוכל לחזור ולהמשיך ע"י מיין נוקבין שמעלין ע"י ספירת העומר אחר הפסח, בכדי שיחזרו ויתגלו המוחין בחג השבועות. ומעין כך איתא בבת עין (הגדה, ד"ה חכם מה הוא אומר).

**אמא** בה שורש מנצפ"ך, ה"ג. אפיקומן, אפיקו-מן. אותיות מ"ן של מנצפ"ך, כ"כ הרמח"ל. ועיין הון עשיר (פסחים, י, ח) ונראה שנוטריקון שלו כך הוא אפיקו-מן, פירוש, הדברים הדומים למן, דכתיב ביה (שמות, טז, לא) וטעמו כצפחית בדבש. ועיין תפארת ישראל (פסחים, י, ג, בועז) מלות טפי פייגאן הסיבוהו לקרותה אפיקומן, כדי שיהיה נאות לנוטריקון אפיקו-מן, ר"ל הוציאו מזון רק וענוג כמו מן.

ועוד. אמא אור מקיף ששומר. ואפיקומן נאכל בליל שימורים. ועיין שפת אמת (פסח, תרנ"ב, ד"ה ליל שימורים) רמז האפיקומן להשאיר חלק מהמצה על כל השנה.

**ד"א** סוד חיבור פרטים לאחד, ו"ק נעשה ז"א. והוא בחינת חבורה. והוא שיטת רב (פסחים, קיט, ע"ב) מאי אפיקומן, אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. ועיין אמרי נעם (לפסח) זעיר עולה (בגימט') אפיקומן.

ועוד. ו"ק, ז"א, ששה. ועיין אמרי אמת (משפטים) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כדי שישאר טעם פסח בפיו. וכיוון שהטעם נשאר בפה "ששה שעות", קבעו זמן אכילה עד חצות, שיש משם ולהלן שש שעות עד הבוקר.

ועוד. ז"א בחינת תינוק. ונהגו שהתינוקות חוטפין את האפיקומן.

**נוק'** ה' אחרונה שבשם הוי"ה. ועיין ספר הליקוטים (בשלח, פי"ד) ענין ג' מצות הנרמזות נגד אלו אותיות יה"ו, ו"ה אחרונה נגד אפיקומן. ונוק' בחינת עזר כנגדו. ועיין אמרי נעם (לפסח) אפיקומן עולה עזרי (בגימט').

ועוד. סוד צלע, פרט, יצאה מתחלה נקודה אחת בלבד. ועיין אברבנאל (ואתחנן, ו) אמר המגיד אף אתה אמור לו כהלכות הפסח, ר"ל אף אתה מלבד אותה התשובה הנאמרת בפרשה, אתה אמור לו שאר ההלכות שיש בענין הפסח, "עד הדבר הקטן", שהוא אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ובזה הבן החכם יבין וישכיל כי יש לאלוה מלין, ושיש במצוה ההיא כפלים לתושיה ממה ששאל. ועיין מלבי"ם (בא, יג, יד) מצוה הקלה מכולם מה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שהוא רק לחבובי מצוה.

ועיין אוצר החיים (בא) ואכילת הפסח היא בסוד פה-סח, נקודה עלאה ואין שם יציאה (נקב) לחוץ, וכו'. ומשיבין לו אין מפטירין, מלשון יפטירו בשפה, פתיחת הפה שאחר הפתח אחרי נקודת הטבור (סוף אורות הפה), והפה אין מפטירין, כי שם אחר הפסח האחרים לא נפתח שום פה לומר עליו אפיקומן, אפיקו מזון.

**עינים - שבירה** בשבירה נפלו רפ"ח ניצוצות כנודע. ועיין פנים יפות (בא, יג, ח) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שאין להפטיר ולהוציא עוד ניצוצות הקדושות, והוא לשון מן כמבואר בכתבים (עץ חיים, שער לט, פ"א). ורמז לדבר, אפיקומן כמספר טוב ורע שהם באים מעץ הדעת טוב ורע כנ"ל, ועם הכולל הוא מספר רפ"ח ניצוצות הנזכר בזהר. גם האותיות הקודמות לאפיקומן דהיינו א' ת', וכן בכולם, מספרם עץ הדעת.

ועיין בגדי השרד (הגדש"פ) אפיקומן גימט' מנצפ"ך ועוד ז' יתרים, לרמז על ז' מלכים דמיתו, שהם שורש כל הדינין והגבורות.

ועוד. אפיקומן - פסח, נאכל על השובע, כדי שלא "ישברו" בו עצם, כמ"ש בירושלמי, והובא בתוס' (פסחים, קב, ע"א).

ועוד. שינה אחד מששים במיתה. ועיין מרדכי (פסחים, סדר של פסח, רמז תריא) נראה דיש לזהר שלא לישן באמצע אפיקומן, משום דנראה כאוכל בשתי חבורות, שכל זה שנוהג בפסח נוהג באפיקומן, משום דהוקשו זה לזה, וכן פסק ראב"ן.

ומצד התיקון, איתא בבאר היטב (תע"ז, סק"ד) שנהגו לשבור מהאפיקומן ולתלות אותו. ועיין זוה"ק (פנחס, רנא, ע"ב). והכח של מצה להבריחה מן המזיקים, כמו מזוזה, זז-מות, כנודע. והוא בחינת ליל שימורים. ועיין עוד ליקוטי הלכות (ר"ח, ה"ג) סוד שבירה דתיקון, שבירת אות ח' של חמץ, ונעשה ונתהפך חמץ למצה, עיי"ש.

**עתיק** סוד דילוג, היפך אריך, סוד יושר. וז"ש (פסחים, קיט, ע"ב) אין מפטירין אחר "הפסח" אפיקומן.

ועוד. קרי"ס, בעתיקא תליא מילתא. ועיין עטרת ישועה (בשלח) לפי המבואר בברית כהונת עולם (במאמר מצות משוחים, פ"ו) אשר קרי"ס בסוד הנסירה, והוא סוד יחץ (ובמק"א כתב שהוא סוד הנסירה שננסרו דו"ן, משא"כ בעתיק אין נסירה, כנודע) שאנו עושים בליל ראשונה של פסח לעשות אפיקומן, וזהו קרי"ס, כי יחץ בסוד י-חץ, וחצי מן מספר ים סוף הוא חץ.

**אריך** אורך, אור-ך. והיינו שאריך מלובש באו"א זוז"ן, ועי"ז אור של אריך נעשה צפון. ונעשה מאריך, אורך, שולחן עורך, נתחלף אות אל"ף בעי"ן. וזהו אפיקומן, שהוא "צפון", והיינו שאור אריך צפון.

**אבא** עיין אמרי נעם (לפסח, מבן המחבר, אות יט) אסתר בחינת נוק' מוחין דאימא, ומרדכי בחינת דכר מוחין דאבא, ובהתחברם יחד נעשה סוד אפיקומן, כאשר נרמז במספר שמותם, שכן מרדכי אסתר כמספר יחץ אפיקומן עם ד' פעמים ו"ד שע"י





גימט' אפיקומן. ועי"ש (אות פז) כן ירבה, עולה אפיקומן.

**דעת** עיין תוס' (ברכות, מב, ע"א, ד"ה אתכא) מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונברך, אינו היסח הדעת, דאנן אתכא דרחמנא סמכינן. אולם עיין תוס' (פסחים, קכ, ע"א, ד"ה מפטירין) לגבי מצה ומנחה שנאכלים על השובע, ונ"ל, דהתם (במנחה) ה"ט שלא יצא משלחן רבו רעב, אבל במצה לא שייך האי טעמא, "דלאו שולחן רבו הוא כולי האי".

ועוד. עיין עטרת ישועה (תזריע) שע"י הדעת נעשה הנסירה, סוד אפיקומן.

ועוד. תכלית "הידיעה שלא נדער". ועיין ליקוטי הלכות (פסח, ט) אפיקומן שהוא בחינת צפון, מה רב טובך אשר צפנת וגו', שצריך לשתות שם ואסור לשאול ולומר אפיקומן, שיוצאיהו ויגלו בחינת מן, שהוא בחינת מה שצפון ונעלם מאד, בחינת כי לא ידעו מה הוא, וכו', שמרמזין שעדיין הדעת רחוק ממנו. ועי"ש (יו"ד, גלוח, ה"ג) שאפיקומן בחינת דעת.

**חסד** יד. ועיין מאור ושמש (הגדה, ד"ה אין) רומז מלת אפיקומן, שה"ג אותיות הראשונות, "אפי", הוא עולה כמנן הוי"ה אדנ"י, והוא הר"ת של פסוק (תהלים, קמב, טז) פתח את ידך, והוא בגימט' צ"א, ורומז שירוד ע"י זה שפע פרנסה.

ועוד. תאוה. ועיין מראה יחזקאל (כי תשא, ד"ה אלהי מסכה) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שר"ל שהפסח נאכל על השובע, לא יבקש מעדנים להמשיך עוד תאות המאכלים. ועיין ישמח ישראל (שמיני) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו שבכח אכילת הפסח, ובזה"ז ע"י אכילת מצה, נזכה לצאת מתאות הזמן לבל לומר עוד אפיקומן שהוא התאות רעות ר"ל. ועיין תפארת שמואל (לפסח, ליל הסדר, אות לה).

**גבורה** אפיקומן, בצפון, בחינת צד צפון, גבורה, כנודע. וכבר כתבו שהוא ע"ש הכתוב מה רב טובך אשר צפנת ל"יראין", יראה - גבורה. ועיין דרושי צ"ח (דרוש מ"ב, לחג הפסח) צפון היא אפיקומן, ונקרא צפון, מצפון זהב יאתה. ועיין ליקוטי הלכות (חומ"מ, העושה שליח לגבות חובו, ה"ג). ואמרי נעם (לפסח, פג). ועיין בגדי שרד (הגש"פ) זוהי מלת אפיקומן, דהיא חשבון מנצפ"ך (עיי"ש), ומנצפ"ך הם ה' גבורות. ואפיקומן היא כמשמעה, אפיקו מן, דהיינו אין אומרים שנשאר איזה מין מגבורות מנצפ"ך שלא נתמתק בלילה וצריך למיתוק היום, דהכל נמתק בלילה.

והנה נודע, ג' מצות כנגד כהן לוי ישראל, ומצה אמצעית - אפיקומן, כנגד לוי - גבורה. ועיין ליקוטי הלכות (ר"ח, ה"ג).

**תפארת** סעודת לויתן, בחינת לוי - ילוח אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים, ת"ת, ודו"ק. ועיין משנה שכיר (תולדות) דסעודה שיעשה הקב"ה לצדיקים לעת"ל, היא כסעודת אפיקומן דאין אוכלין אחריה. ועיין מאור ושמש (הגדה, ד"ה זהו אין) אפיקומן גימט' רפא, שירוד עי"ז רפואה שלמה לכל חולי ישראל.

ועוד. כלי. אפיקומן, אפקו-מנאי, לשון כלי, וכמ"ש הראשונים. עיין רשב"ן ור"ן בפסחים (ק"ט, ע"ב). ולשון רש"י (שם, פו, ע"א) אפיקומן - לשון הוציאו כליכם מכאן, ונלך לאכול בחבורה אחרת.

ועוד. מיין נוקבין. ועיין שארית ישראל (ליקוטים לפסח, ד"ה יש) אפיקומן, אפיקו-מן, ר"ת מיין נוקבין.

ועוד. שמירה. ושומרים האפיקומן (מצה שמורה) לסוף הסעודה. עיין ב"ח (סי' תע"ג) הטעם שצריך שמירה.

ועוד. נקב. עיין שו"ע סי' תע"ז, בנושאי כלים, שנהגו לנקוב המצה ולתלות לשמירה.

**כתר** עיין בית יעקב (פקודי) אפיקומן - אפיקו-מן, שאסור לאכול אחר הפסח, והוא "חק" מחוקי המקום ב"ה. כתר - חק.

ועוד. עיין ליקוטי הלכות (פסח, ה"ט) וזה בחינת אפיקומן, שפורסין מצה השניה, ועל החצי מברכין על אכילת מצה, והשניה הוא צפון לאפיקומן. כי זה עיקר בחינת מצה, בחינת צפון, בחינת מה רב טובך אשר צפנת ליראין, שמשם הארת "רצון", כי הארת רצון (כתר) היא עיקר שלמות התיקון, עי"ש.

ועיין מי השילוח (ליקוטי הש"ס) אפיקומן, היינו כי זה שבחר השי"ת בישראל דווקא הוא למעלה מתפיסת הבריאה.

**חכמה** אמרו (מכילתא דר"י, בא, יח) חכם מהו אומר, מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלוקינו אותנו, אף אתה "פתח" לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ועוד. שמן. ועיין תפארת ישראל (פסחים, י, ח, אות נא, יכין) אפיקומן, בלשון יונית ואפא-קומן, ר"ל אחר השומן של פסח כדי לקנחו מהפה. וכתב כן בשם מעשי ה' (חלק מעשה מצרים, פרק כד).

ועוד. עיין ישמח ישראל (שמיני) ואף אתה אמור וכו' אפיקומן וכו', שבכח אכילת מצה, מיכלא דאסוותא כמבואר בזהר (ח"ה, קפג, ע"א) יכולין אנחנו לחבר את עצמנו עם החכם.

**בינה** יין. ועיין הלכות גדולות (סימן יא, פסח, פרק כל שעה) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואסור למיכל שום מידי בתר מצה ולא למשתא, בר מן כסא דברכתא וכסא דהלילא. והרי שייין זה מותר. אולם שאר יין אסור, כמ"ש בסדר רב עמרם (סדר פסח, ד"ה וארבע כוסות) וזה טעם שאמרו חז"ל בין שלישי לרביעי לא ישתה, דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. אולם עיין ר"ף בפסחים (כו, ע"ב) שס"ל שמותר לשתות, ורק אכילה אסור. ועיין רא"ש (פסחים, פרק י', סימן לג). וטור (או"ח, סי' תפ"א).

ועוד. עיין אמרי נעם (לפסח, פד) לב טהור ברא, ר"ת טבל, וכו', והוא בחינת הולדה מעולם הבינה, וכמו שמכוונים במקוה לשם אל"ד, וע"כ לב טהור עם אל"ד, עולה אפיקומן. היינו להוליד מעולם הבינה, ולגלות את הצפון ומכוסה, להביא לידי התגלות. ועי"ש עוד (אות פה) רנ"ב אבריו (לנוק') על כן רנ"ח עם אל"ד



מיכלא דאסותא. תפארת, ת"ת - רפא. ועיין אמרי נעם (לפסח) רופא עולה בגימט' אפיקומן.

ועוד. תורה. ועיין פרי צדיק (פסח, אות ח) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו שתכניס בו חיות בדברי תורה שלא תפוג טעמו ממנו.

**נצח** נו"ה, סמכי קשוט, אמונה. ועיין כלי יקר (בא, יג, יד) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, והטעם כדי שישאר טעם הפסח בפיו באחרונה, ולמה לא הקפידו שישאר טעם המצה או המרור בפיו באחרונה, אלא לפי שהפסח היא העיקר וסוף התכלית הנרצה מן אכילת מצה ומרור, והיינו לפי שהפסח מופת על אמונת ה' יתברך.

**הוד** הלל והודיה. ודין הלל שאחר אפיקומן קרוב לדין של אפיקומן, שיש להזהר לאומרו קודם חצות, שדינו כדין אפיקומן. עיין ב"י (סי' תע"ז) בשם הר"ן.

ועוד. נו"ה, תרי רגלין, הליכה. וכתבו הראשונים (והובא בשו"ע הרב, תע"ז, ס"ה) יש נוהגין ליטול אפיקומן כרוך במטפחת, ומשלשין אותו לאחוריהם על כתפיהם, והולכין בבית כד' אמות, ואומרים כך היו אבותינו "הולכין" משארותם צרות בשמלותם על שכמם.

**יסוד** ברית. ועיין מנחם ציון (הגדה של פסח, ד"ה ורחץ) וזה הוא זמן אכילת אפיקומן, ותהי "מחצת" העדה את האפיקומן כמו כריתת ברית, כשנפרדים שני אוהבים מחלקים טבעת אחת וכל אחד לוקח לו החצי לזכרון אהבת עולם, ועל כן יחצו את המצה, שאנחנו כורתים ברית עם בוראנו.

ועיין אמרי נעם (לפסח, אות עז) וחלק הגדול שהוא אפיקומן, הוא בחינת אות וא"ו, שהוא תפארת ויסוד הנקרא שלום. ולזה כלי עם ברכה עולה אפיקומן (בגימט'), שהוא הכלי מחזיק ברכה.

**מלכות** עיין רש"י (פסחים, פו, ע"א, ד"ה אין) אין מפטירין - כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקורבנות, כדקיי"ל (חולין, קלב, ע"ב) למשחה לגדולה, כדרך ש"המלכים" אוכלין, אין נפטרין ע"י אפיקומן.

ועוד. שם אדנ"י, גימט' הלל, כנודע. ועיין המאור הקטן (פסחים, כו, ע"ב) והא דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, יש שפירשו טעמו של דבר כדי שיהא נאכל על השבע, וכדי שיאמר עליו את ההלל בכרס מלאה. ועיי"ש עוד טעם, כי מפני דוחק המקום היו צריכים לזוז ממקומן אחר אכילתן מיד, ועולים לראש גגותיהם לומר את ההלל, לפיכך חשו להם חכמים שלא ישכחו מלומר את ההלל, לכך אסור להפטר אפיקומן שלא לשכוח טעם הפסח.

**נפש** עיין רש"ר הירש (שופטים, טז, ב) חגיגת י"ד מסייעת לקיים את ההלכה שהפסח נאכל על השובע. הלכה זו היא גם יסוד מנהגנו לסיים את סעודת ליל הסדר בכזית מצה זכר לפסח,

וכן נבעה ממנה הלכה נוספת שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: אסור לאכול דבר אחרי הפסח (ואחרי מצה האחרונה), מסתבר שזו משמעות ההלכות האלה: די במצוות של פסח ומצה כדי להשביע את "נפשנו", הן כוללות את כל מה שאנחנו זקוקים כדי להניח את היסוד להווייתנו ולחובותינו, ואין לנו צורך בדברים אחרים כדי למצוא בהם סיפוק לנפשנו. ועיין ישמח ישראל (שמיני) הרמז מחלק אפיקומן שהוא החלק הגדול, ולהגביר חלק הנפש על חלק הגופני.

ועוד. עיין ספר הזמנים (ארבעה בנים) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו יגיע כפיך ועבודה, שע"ז מורה קרבן, זה הטעם ישאר אצלך בפיך.

**רוח** אמרו (פסחים, קיט, ע"ב) לשמואל, מאי אפיקומן, ארדילאי לי - ופירש רשב"ם, כגון אני שרגיל לאכול כמהין ופטירות לאחר סעודתי. ואמרו (נדרים, נה, ע"ב) אמר אביי מירבא רבו מארעא, מינק מאוירא ינקי. ובירושלמי (מעשרות, א, א) יצאו כמהין ופטירות שאינן נזרעות ומצמיחות. ר' יונה מפיך לישנא, מפני שהארץ פולטתן.

ועיין תפארת שמואל (לפסח, ליל הסדר, אות לה) אמור לו כהלכות הפסח וכו', אפיקומן, וכו', כהלכות הפסח וכו' לאתדבקת רוחא ברוחא, ולבחינת נפיקין וכו', וזהו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שע"י התדבקות והתפשטות הגשמיות שנפרח ממנו הטומאה, ואין זה אלא אחר, ממילא לא יתאוה עוד לתאות זרות בלעדי רצון ה'. ועיין ערך קטן חסד.

**נשמה** סוד שמחה, כנודע. ועיין שפת אמת (פסח, תרנ"א, ד"ה חכם) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ששמחת החירות עתה הוא עולה על כל המדרגות, עיי"ש.

**חיה** עיין פרי צדיק (לחג הפסח, אות ח) והנה ברוך המקום מרמז לבן חכם שהוא משכיל בתורה וכו', ושואל בדרך חכמה שרוצה להשיג טעם וחיות מקדושת מצוות התורה, וע"ז בא התשובה, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו שתכניס בו חיות הדברי תורה שלא תפוג טעמו ממנו.

**יחידה** סוד גאולה אחרונה. ועיין שפת אמת (תרנ"ג, ד"ה בשאלת חכם) דרמז אפיקומן הוא לרמזו כי יצ"מ היה הכנה גם לגאולה עתידה, כמ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. ולכך הפסח נאכל על השובע, לומר כי הגם שיצ"מ היה גאולה הראשונה, אבל גאולה האחרונה תלויה בה, כמ"ש גאלתי אתכם אחרית כראשית. והחכם שואל כיון שעתה זמן גאולה וחזרנו לגלות, מה הענין בזכירת יצ"מ, והתשובה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כי ליל שימורים הוא לגאולה העתידה. ■ המשך

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



## ב' סוגי ראשית לשנה

יש ב' ראשים לשנה: תשרי וניסן. בתשרי נברא העולם, והוא בחינת ראש של העלם, כיון שכאשר ברא הקב"ה את העולם, לא היה בעולם מי שיכיר גילוי זה. נמצא שהוא ראשית של העלם, ולכך נאמר בו "בכסה ליום חגנו", בחינת כיסוי.

לעומתו ניסן הוא ראשית של גילוי, שהקב"ה גאל את בני ישראל בגילוי. וכן אמרו: "בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל", שאז יהיה הגילוי הגמור של הבריאה, ולכך זה ייעשה בחודש ניסן, שהוא בחינת גילוי כנ"ל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קלג)

## הגעלת כלים - מהותה

הגעלת כלים. שורש מלת הגעלה, געל, אותיות עגל. והענין: יש אור וכלי. האור בחינת יושר, והכלי בחינת עיגול. נמצא מדת הכלי עגול, ותיקונו ע"י הגעלה, שזה בחינתו.

הרי שישנם ב' אופנים של תיקון: א. ע"י ריבוי אור, וזוהי בחינת הארת קו היושר. ב. ע"י סילוק הרע מן הכלי לפי בחינתו, והוא בחינת עיגול, הגעלת כלים.

ובאמת בפנימיות, לעולם כל תיקון הוא ע"י ריבוי אור, אלא שיש ריבוי אור בלא לבוש, שגם ההתראות החיצונית בצורה של אור, קו יושר, ויש ריבוי אור שמולבש בצורה של תיקון הרע לפי בחינתו, וזוהי בחינת עיגול, הגעלת כלים.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קמו)

## פסח

פסח, אותיות ספח, לשון מספחת, לשון תוספת. הענין: עד יציאת מצרים, עד פסח - היה מהלך של ג' אבות ותולדותיהם. אולם בפסח, נוספו על בני ישראל הערב רב, והם בחינת ספח, מספחת לבני". והוא שורש התרחבות גבולות הקדושה מעבר לשורש בני".

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' רמ)

## גאולה העתידה בבחינת גילוי העצמיות

בגאולת מצרים כתיב "לא ע"י מלאך, ולא ע"י שרף, ולא

ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" (הגש"פ).

לעומת זאת הגאולה העתידה תהיה בבחינת "למעני למעני אעשה", כלומר, "בעצמו" ללא "בכבודו". כבודו, היא נקודת החיצונית של העצמיות, ובגאולה העתידה לא יהיה גילוי של החיצונית, של הכבוד, אלא גילוי של הפנימיות, של העצמיות.

והענין, שהרי כתיב: "כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו" (ישעיה מג, ז), ולאחר שתתגלה תכלית הבריאה, "לכבודו", כבודו ית"ש - אזי יתגלה שיש תכלית נעלה מזו, והיא גילוי עצמותו ית"ש, דבקות בעצמותו.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר נה)

## שבילים ודבקות במקור

לבש, לבוש, אותיות השורש של שביל: והענין: כל השפע שאדם מקבל מן הקב"ה [אם אינו נמצא בדבקות גמורה בו ית"ש], הוא על ידי צינורות, על ידי שבילים. וזה סוד הלבושים ששורשם באור מקיף שעל ידם האדם מקבל מן האור מקיף לפנימי.

אולם אמרו חז"ל: "כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין". כלומר, כל העולם שאינו דבוק בקב"ה בשלמות, ניזון בשביל חנינא בני, בשביל של חנינא, שהוא גופא שביל שלהם. אולם חנינא בני גופא שהוא דבוק בדבקות גמורה בקב"ה - "די לו בקב חרובין", קב לשון קללה, חורבן. כלומר, אין לו צורך בשבילים שהם סוד בנין כל העולמות, ולדידו הכל כאילו חרב, כאילו אינו, והוא דבק בקב"ה בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם".

וזש"כ בגאולת מצרים "ואת ערום" וגו', כלומר בלא לבושים. ודייקא אז זכו למהלך של "לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח", שהם בחינת שבילים, אלא "הקב"ה בכבודו ובעצמו" דייקא.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' שכה)

## חובת השעה - מסירות נפש

"ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" (הגש"פ). ונודע טעם הדבר, מפני שבני ישראל היו



שאלה חיצונית.  
למעלה מזאת יש בחינת כתר דכתר, ששם  
אין שאלה כלל, וד"ל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' כב)

## סוד התקופה

כתיב: "גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני  
עבדי פרעה ובעיני העם" (שמות יא, ג), וזה נאמר לאחר  
מכת חושך, לפני מכת בכורות.

הענין: משה בחינת גואל, בחינת כתר. ועתה, לאחר  
מכת חושך, כנגד ספירת חכמה, נשאר רק כתר.  
ולכך, כולם הכירו בכתר דקדושה, כי בטלו מהם כל  
המחיצות. חוץ מפרעה, שהוא כתר דטומאה, ולכך  
עדיין לא נתגלה לו כתר דקדושה. רק במכת בכורות,  
נתגלה כתר דקדושה, ובטל כתר דטומאה, פרעה, ואז  
גם הוא הכיר בכך.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' שפח)

## חושך ואור

במצרים תחלה היתה מכת חשך, ולאחר מכן מכת  
בכורות.

עומק הדבר: יש ע"ס כנודע, והם בחינת הארות.  
ספירה לשון ספיר, הארה. מעל בחינה זו, יש את  
החושך היסודי, כמ"ש הרמב"ן בריש ספר בראשית,  
והוא בחינת "ישת חשך סתרו", והוא עליון וקדום  
למדרגת "ויהי אור". זוהי בחינת שתיקה. כלומר יש  
עשר מאמרות, עשר דיברות, בחינת אמירה, דיבור,  
ומעל בחינה זו יש בחינת שתיקה, שהיא השתקת  
האמירה והדיבור.

ביאור הדברים: הע"ס הם לבוש לא"ס, והכלל היסודי  
הוא, שבכל מעבר מיש ליש, מוכרח אין בינתיים. וכן  
הכא, במעבר מן הע"ס, עשר הארות, לא"ס, האין  
בינתיים הוא בחינת חשך, "ישת חשך סתרו", שהוא  
הלבוש הדק המעלים את השגת הא"ס, ועל גביו יש  
את לבוש הספירות, ההארות.

כאשר זוכה האדם להשיג את החושך, אזי החושך

במצרים במ"ט שערי טומאה, ואילו נכנסו לשער הנ'  
לא היתה להם גאולה, ולכך גאלם הקב"ה רגע לפני  
שנכנסו לשער הנ'.

וידועים דברי ה"אור החיים" הקדוש שבגלות האחרון  
יכנסו בני"י לשער הנ', וזאת מפני שיש בידם את  
התוה"ק שבכחה יכול האדם לצאת משער הנ'. שאין  
מצבינו עתה כמו בני"י במצרים שעדיין לא ניתנה תורה,  
ולא היה בכחם לצאת מהשער הנ', משא"כ אנו לאחר  
שניתנה תורה בכוחינו לצאת משער הנ'. אלו דברי  
קודשו של ה"אור החיים" הקדוש.

בכדי להבין מדוע דוק ע"י התוה"ק אפשר לצאת  
משער הנ', צריך להבין את עומק הדברים. דע שאין  
הכרח שכל לומד תורה יצא משער הנ'. נדרשת מדרגה  
גבוהה בכדי לצאת משער הנ'.

איזו מדרגה של תורה מוציאה את האדם משער הנ'?  
תורה כנתינתה מסיני! תורה בצורה שנאמרו לבני"י ב'  
הדברות הראשונות "אנכי ולא יהיה לך" שמפי הגבורה  
שמענום. ואמרו חז"ל (שבת פח ע"ב) שעל כל דיבור  
ודיבור פרחו נשמתם. רק הלומד תורה במסירות נפש  
גמורה - תורה זו מצילה ומוציאה אותנו משער הנ'.

אין המובן תורה רק מלשון חכמת התורה, אלא תורה  
מלשון הוראה, ואדם הרוצה לצאת משער הנ', צריך  
מסירות נפש גמורה למען השי"ת, למען הוראותיו. זו  
הדרך היחידה לצאת משער הנ' של הטומאה. מסירות  
נפש!

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר עו)

## שאלה ותשובה מיניה וביה

בדין סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, ההלכה היא  
שצריך להיות בצורה של שאלה ותשובה. ואם אין מי  
שישאל, הוא שואל את עצמו ועונה.

הענין: "מי קיימא לשאלה". כלומר "מי", בחינת בינה,  
בחינת תשובה, שם המקור לתשובה. אולם בספירת  
כתר, אין זיווג חיצוני, אלא זיווג מיניה וביה. ושם הוא  
שואל ומשיב לעצמו, בחינת בינה שבכתר. ולכך  
המדרגה היותר עליונה, שהוא עצמו שואל ומשיב, ולא



נעשה פנימי והא"ס מקיף. והמשכיל יבין, שבפנימיות, כל אור הוא חושך, וכל חושך הוא אור, כי האור הוא המעלים את האמת הפנימית שהיא החשך.

לכן במצרים קדמה מכת חשך למכת בכורות, כי מכת בכורות היא בחינת גילוי הא"ס, "אני יוצא בתוך ארץ מצרים", וקודם לכן החשך, בחינת "ישת חשך סתרו", כנ"ל.

ובפנימיות זוהי הקבלה לידיעה ובחירה. כי יום בחינת פעולה, בחינת בחירה, משא"כ לילה, חשך, בחינת שינה, בחינת שתיקה, בחינת ידיעה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קמט)

## מכת בכורות

כתיב: "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא, ד). הענין, כי במכת בכורות התחילה להתגלות בחינת כתר, ותחילה נגלתה בחינת מלכות שבכתר, וזוהי בחינת דוד, שבחינתו חצות לילה. ולכך כתיב "אני", בחינת מלכות הנקראת אני. ומשום כך מת כל בכור, כי נגלה הראשית האמיתי שהוא הכתר, וכל ראשית אחר בטל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' שפט)

## הצלה מן הסכנה - כיצד?

כתיב: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב), ופירש"י: "מגיד מאחר שניתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע". מהי, אם כן, העצה להנצל מן המשחית? להיות אין! עם יש, עם ממשות, אפשר להתעסק ולהזיק לו, אבל אדם החשוב בעיני עצמו לאין, שאינו דואג למען עצמו כלום, שביטל את אנוכיותו לגמרי - אדם כזה הריהו כמי שאינו, ומי שאינו, אין שייך להזיק לו.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר עה)

## גילוי האין סוף

הנה כל דבר, האחיזה שבו היא מצד הסוף שבו, כי סוד הנבראים הוא סוד הגבול, סוד הסוף, ולכך האחיזה שלנו בכל דבר, היא מצד הגבול, מצד הסוף.

והנה בים סוף הים נקרע, כלומר, התבטלה בחינת סוף שבו, ואז ראו כביכול את הא"ס, ואמרו "זה א-לי ואנוהו", כי התבטלה בחינת הסוף של הדבר, ונגלתה בו בחינת האין סוף. כי אין סוף ענינו שלילת הסוף המושג.

ומעתה הבן, שכשם שיש ים סוף, יש סוף - כן בכל דבר יש סוף, אבן סוף, שולחן סוף, וכו' וכו'. וכשם שבים סוף נתגלה הא"ס, ואמרו "זה א-לי ואנוהו" - כן בכל דבר, יש ביטול הסוף שבו, וגילוי של האין סוף דרכו, אלא שים סוף יצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' רטז)

## תפילה - חיובי או שלילי

לפני קריעת ים סוף, בשעה שמצרים רדפו אחרי בני ישראל, כתיב: "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו" (שמות יד, טו), ופירש"י: "למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפלה שישראל נתונים בצרה".

ונודעה הקושיה, אם לא עכשיו אימתי? הלא כך לימדונו חז"ל תמיד, שבעת צרה יש לנו לתפוס אומנות אבותינו בידינו ולהתפלל לקב"ה. מדוע כאן העבודה בדיוק ההיפך, לא להתפלל?

נתבונן ונראה. אדם ניגש לתפילה בשעה שהוא רוצה דבר מה. עומדות לפניו ב' אפשרויות או יותר מכך, ויש לו רצון באפשרות פלונית דוקא. נמצא, שיש כאן יש עצמי, יש כאן רצון עצמי.

זהו סוד העבודה בקריעת ים סוף, להגיע לביטול עצמי גמור שאין לי שום רצון כלל, לרצות רק מה שהקב"ה רוצה; אם רצונו שיחיה - הנני רוצה לחיות, ואם להיפך - להיפך.

בשעה שבני ישראל יצאו ממצרים, היה להם רצון לצאת, כדכתיב: "ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, וישמע אלקים את נאקתם" (שמות ב, כב-כג). עתה נדרשה מהם עבודה גבוהה יותר, לא לרצות כלום, למסור את נפשם במסירות נפש גמורה לקב"ה, שאם רצונו ית"ש שימותו - יעשו זאת בנפש חפצה.



(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר עט)

## יש אין יש, וצורת ההתעסקות בהם

תפילה במצב זה היא, אפוא, גריעותא ולא מעליותא.

בשעה שרדפו המצרים אחר בני ישראל והיו סמוך לים, היו כמה כתות בבני ישראל. וכך אמרו חז"ל (ילקו"ש רלג): "ארבע כתות נעשו ישראל על הים. אחת אומרת נפול לים, אחת אומרת נחזור למצרים, ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן, ואחת אומרת נצווה כנגדן", עי"ש.

עומק הענין, שישנן ג' בחינות: יש, אין, יש. והנה תחילה היו במצרים, וזוהי בחינת יש. לאחמ"כ יצאו משם, ועדיין הלכו במדבר, והוא אין. אח"כ היה מהלך של יש חדש, קבלת התורה.

והנה בשעה שעמדו על הים, היו בחינת אין גמור. "ואחת אומרת נפול לים", כלומר, נזרז עצמנו להשיג את היש החדש. "ואחת אומרת נחזור למצרים", כלומר נחזור ליש הישן. "ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן", כלומר נלחם נגד היש הישן שאינו רוצה להפוך לאין. "ואחת אומרת נצווה כנגדן", תפילה, שזהו עוד סוג של התעסקות עם היש.

ובאמת הכל אינו נכון, כמ"ש במדרש, דאין לדחוק עצמו להכנס ליש החדש קודם הזמן, ואין לחזור ליש הישן, ואין להלחם ביש הישן, כי הוא כלה מאליו, וכן אין צורך להתפלל על כך, כיון שמצד עצמו ייפך לאין. ואין מהלך אלא של "דבר אל בני ישראל ויסעו", כלומר יהיו במהלך שנכונים להתקדם לגילוי של היש החדש, ולא יתעסקו עם היש הישן בצורה כל שהיא. ואפילו תפילה, היא בגדר התעסקות עמהם, ואין צורך כלל בתפילה, כי כל מהלך התפילה הוא בדבר שהוא יש, אולם בדבר שהוא כבר במהלך של הפיכה מיש לאין, הרי שאין צורך בתפילה. "מה תצעק אלי", "לא עת תפלה היא אלא בעתיקא תליא מילתא". ומעין זה בגמ' (גיטין ז עא): "שלח ליה 'דום לה' והתחולל לו. דום לה' והוא יפילם חללים לפניך". "דום" בחינת שתיקה.

והנה שם בילקוט אמרו, "ר"מ אומר: 'ה' ילחם לכם - אם כשתהיו שותקין, ק"ו כשתהיו נותנין שבח והלל

וכו'. אמרו ישראל למשה: משה רבינו, מה עלינו לעשות? אמר להם: תהיו מפארים מרוממין ומשבחין וכו'. באותה שעה פתחו ישראל פיהם ואמרו שירה 'אשירה לה' כי גאה גאה".

ביאור הדברים: ההבנה הפשוטה היא, שיש לומר שירה על "יש" שאדם מקבל דבר. אולם כבר נתבאר לעיל שיש יש, אין, ויש. ומגלה לנו ר"מ, שאין צורך לחכות עם השירה עד היש החדש, אלא כבר במהלך של האין ישנו מהלך של שירה. כי עצם האין, מצד החיצוניות הוא נראה העדר, אולם מצד הפנימיות, מצד הבנין - הוא קנין גדול, וראוי לומר עליו שירה.

וביאורו כנ"ל, שכבר באין אדם מקבל מהלך של "מה תצעק אלי בעתיקא תליא מילתא", והוא קנין גדול, ביטול האני, והחזרתו לקב"ה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' מח)

## גלות אחרון מחובר לגלות ראשון

"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". הענין: ישנם ד' גלויות, כנגד ד' אותיות שם הוי"ה. וגלות מצרים היא כנגד קוצו של י', ולכך שווים הם זה לזה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' תב)

## פסח וימי הספירה בנפש האדם

הנה ליל פסח בחינת מוחין דגדלות, ואח"כ מסתלקים, ויש ספירה, כנודע.

ובאמת, כל זה בתוך הזמן, אולם מעל הזמן יש את שתי הבחינות יחדיו - מוחין דגדלות וספירה. והרי שיש לאדם את מצב הנפש העליון שבו, שהוא למעלה ממדרגתו, והוא בחינת ליל פסח, וכן יש בו את כח הבנין המיוסד כפי מדרגתו, שהוא בחינת הספירה. ואילו היתה לאדם רק בחינת ליל פסח בתמידות, הרי זה דמיון. וכן להיפך, אילו היתה לאדם רק בחינת הספירה, הרי שחסרה לו ההתקשרות העליונה, שהם המקיפים.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קה)



## עוה"ב משיח ויום הדין הגדול והנורא

- א. אם אפשר להרב להאריך קצת במהות אלף שביעי, אלף שמיני, אלף תשיעי ואלף עשירי, ואם יש מראה מקומות בעיניים אלו מלבד ספר דרך ה' ודעת תבונות.
- ב. מה המקור שאלו שאין להם חלק בעוה"ב, לבסוף יזכו לעוה"ב או באלף שביעי או באלף שמיני וכו'?
- ג. אם לבסוף הכל יזכו לעוה"ב, אי"כ מה הכוונה "אלו שאין להם חלק בעולם הבא"?
- ד. מה נעשה לנשמה שאינו זוכה לעוה"ב (או לאלף שביעי או אם הוא נשאר כך במצבו עד אלף עשירי), מה היסורים שהנשמה מרגישה? האם הוא מרגיש רק העדר המציאות, חללות, וחושך, וחרטה על עבירות שלו והחללות על מה שלא זכה?
- ה. וכעין שאלה הנ"ל, מהו באדם שאינו זוכה להתנתק משער הנו"ן דטומאה קודם משיח, שאז רק היחידה שלו זוכה לעוה"ב, ואין לו שאר לבושי הנפש של נרנ"ח, האם הוא מרגיש כמו אדם שאין לו בגדים, שהוא מרגיש מציאותו רק שמרגיש את מה שחסר לו ואת הבושה הזו?
- ו. האם התכללות הנשמות באלף עשירי הוא לכל נשמה (בין יהודי בין גוי) או רק לצדיקי ישראל? ואם הוא רק לצדיקים, מה קורה עם שאר הנשמות, האם הם מתבטלים ומתכלים, או שהם חוזרים לשורשם?
- ז. ואי"כ, כיון שלבסוף הכל מתכללים באותו התכללות בבורא, אי"כ לבסוף אין נ"מ בין צדיקים לרשעים?
- ח. ביום הדין הגדול והנורא יש דין על כל נשמה, הן מצד הכלל והן מצד הפרט, מה האדם יכול לעשות כדי להיות זכאי בדין הזה?
- ט. מתי נעשה היום הדין הגדול, בסוף איזו תקופה? האם מאלף שביעי ואילך זהו "עולמות אין סוף"?
- י. האם ראוי לאדם להתבונן בעיניים אלו, או שזה יכול רק להביא אותו לשגעון?
- יא. שמעתי שיש רמב"ם במורה נבוכים שכתב שאין לחשוב על נצחיות כיון שהאדם יכול להשתגע ע"י כך, האם זה אמת? תודה רבה להרב שליט"א.

## תשובה:

- א. נתבאר ברמח"ל, אלף שביעי, כנגד אורות הפה. אלף שמיני, כנגד אורות החוטם. אלף תשיעי, כנגד אורות האזן. אלף עשירי, כנגד אורות השערות, שער אותיות עשר. ומהות שערות ואח"פ, נתבאר בעץ חיים, ובפרט בשער אח"פ. ומדרגות אלו מתבארים בסדרת בלבבי-פדיה, קבלה.
- ב. בארז"ל בכמה מקומות. עיין לדוגמא ספר החזיונות, ח"ג, אות כ"ד. וביתר בירור בלקוטי תורה, יתרו, ד"ה כה תאמר.
- ג. באלף הזה, כגון השביעי, אין להם חלק, אבל יש להם חלק בעולם עליון יותר, "עולם הבא", היינו שבא לאחר שלב זה. ועיין בפרטות שער מאמרי רז"ל, סנהדרין, על משנה זו.
- ד. נחסר לו הארה זו, כמו שנתבאר במקומות הנ"ל. ומצטער על העדרו.
- ה. זה אינו חסרון לבוש, כמצוות, אלא חסרון אור.
- ו. הכל נכלל או באופן של יש, או באופן של העדר. כי גם העדר זהו מין של קיום.
- ז. יש נפק"מ, כמו ששערות הראש, כל שיערה יש לה את מקומה, צורתה, וכו'.
- ח. לדבוק במידת "גדול", ובמידת "נורא", ודו"ק היטב.
- ט. עיין גר"א, פירוש לספרא דצניעותא, פרק ה', ד"ה וכן בירחא שביעי. ועיין ציוני (אחרי מות) וז"ל, בסוף ימות משיח, סמוך לתחייה. ועיין עמק המלך (שער ו', פרק נד). אולם יעויין במאמר העקרים לרמח"ל, שכתב וז"ל, אחרי התחיה יהיה יום הדין גדול וכו'. ועיין פתחי שערים (נתיב פרצוף א"א, פתח כט) וז"ל, יום הדין הגדול והנורא באלף הז' שאז זמן תחיית המתים. אולם בשיח יצחק (ח"ב, ליקוטים, א) כתב, לעתיד לבא בסוף אלף השישי, אז יום הדין הגדול. ובדקות הוא בנקודת המעבר בין אלף שישי לשביעי, כמו שהרחיב בפתחי שערים, נתיב פרצוף א"א, פתח ג'.
- עולמות אח"פ נקראים א"ס בערכין.
- י. ראוי להתבונן לפי ערכו.
- יא. עיין מורה נבוכים, חלק ג', פרק כ"א. אולם אחר שנתבאר סדר הדברים ומהותם בפרטות בחכמי האמת, אפשר לעסוק בכך, כל אחד לפי מדרגתו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון info@bilvavi.net  
רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | books2270@gmail.com  
ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829  
שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת **rav@bilvavi.net** או **בפקס:**  
**03-548-0529** [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה, נא לציין  
מספר פקס שזמין תמיד, או את מספר התא-הקולי של הפקס]

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין העומר

דיני העומר בכללות

שמות לעומר

[ב] נזכיר עתה כמה מפרטי הדינים. בפסוקים מצינו ג' שמות לעומר. בפרשה דידן היא נקראת בב' שמות, עומר ראשית קצירכם ועומר התנופה, ובפרשת ויקרא (ב' י"ד) היא נקראת מנחת בכורים (מנחות פ"ד א'). כל המנחות נחשבות לקורבנות (רמב"ם מעשה הקורבנות פי"ב ה"א). מנחת העומר היא אחת משלש המנחות לציבור, השתיים האחרות הן שתי הלחם דשבועות ולחם הפנים (רמב"ם שם ה"ג). גם עם שתי הלחם מוקרבים כבשים עם מנחתם ונסכיהם (אמור כ"ג י"ח). בעומר יש דין תנופה כמפורש בפסוק, וגם במנחת סוטה יש תנופה, ובשאר המנחות אין תנופה (רמב"ם שם ה"ו), ועיי' במשנה דמנחות (ס"א א') שישנם עוד דברים שאינם מנחות הטעונים ג"כ תנופה. למעשה עומר הוא שיעור עשירית האיפה (בשלח ט"ז ל"ו), והרבה מנחות באים בשיעור זה (עיי' רמב"ם מעשה הקורבנות פי"ב ה"ה), ונתיחד השם עומר דוקא למנחה זו כי היו מנפים עומר מג' סאין, כלומר עשירית האיפה מאיפה (מלבי"ם על פסוק י"א). ונקרא עומר התנופה כי רק בו היה דין תנופה מכל המנחות (מלבי"ם שם). והנה בתורת כהנים על פסוק ה' כתוב "ג' שמות יש לו [לעומר]. עמר שבלים, עמר תנופה, עמר שמו". ומבאר המלבי"ם שהשם עומר שבלים הוא שם נרדף לעומר ראשית קצירכם, כי מצוה לקצרו בשבלים. א"כ נתבארו ג' השמות בתו"כ, וצ"ע למה השמיט התו"כ את השם מנחת ביכורים.

[א] פרשת השבוע דנה בין השאר בענייני דיומא, ספירת העומר. כתוב בפרשה (כ"ג, ט"ו-י"ד), "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת ניפנו הכהן. ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים בן שנתו לעולה לה'. ומנחתו שני עשרונים סולת בלולה בשמן אשה לה' ריח ניחוח, ונסכו יין רביעית ההין. ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם". א"כ ישנם כאן כמה דינים. לקצור את העומר, להניף אותו, להקריב עליו כבש ומנחה ונסכים, ולא לאכול מהתבואה החדשה קודם הבאת העומר וקורבנותיו. והנה יש להבדיל כאן בין שני המנחות. אחת היא מנחת העומר המוזכרת בפסוקים י' וי"א (דין עשייתו אינו מפורש בתורה, אלא במשנה מנחות ס"ו א'), והשניה היא המנחה הבאה עם הכבש המוזכרת בפסוק י"ג. הראשונה עשויה משעורים, ושיעורה עשרון, וטעונה תנופה, והיא מנחת ציבור (רמב"ם תמידין ומוספין פ"ז, מעשה הקורבנות פי"ב ה"ב ה"ג ה"ה ה"ו). והשניה נקראת מנחת נסכים, והיא באה מחיטים ושיעורה שני עשרונים ואינה טעונה תנופה (רמב"ם מעשה הקורבנות פי"ב ה"א ה"ה, פי"ב ה"ב ה"ו). בפסוקים ט"ו-ט"ז מביאה התורה דין נוסף, "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום וכו'". זהו דין ספירת העומר.



## ביאור השמות שיבולים ותנופה

בתענית ג' ב' בענין טללי ברכה, ועי' בב"ב כ"ה א' בעניני רוחות טובות ורוחות קשות). א"כ עולה ששתי השיטות במוליך ומביא מעלה ומוריד, משלימים זה את זה. מחד התנופה מבטלת את הרע, את הטללים רעים, את הרוחות רעות, את הסיבולת, ומאידך מעשה התנופה הוא שמוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. א"כ כח התנופה מאפשר להלך בשביל שמוליך משעבוד מצרים, שביל שיש בו סיבולת, ולהגיע למעמד הר סיני, ששם נגלה שמי שהשמים והארץ שלו, יושב לא רק בשמים אלא גם יורד לארץ. את השם השלישי נבאר בהמשך המאמר.

## מהו ענין העומר

[ד] הזכרנו לעיל שהעומר מוזכר בתורה כשיעור דעשירית האיפה, ובאותה פרשה שם מוזכר העומר לראשונה בתורה (בשלח ט"ז ט"ז), לענין שכל אחד ואחד קיבל המן בשיעור עומר בדיוק. כלומר עומר הוא שיעור אכילת אדם ליום, שיעור שתי סעודות, והוא גם שיעור עיסה המחויבת בחלה (עירובין פ"ג ב'), ושם אומרת הגמרא שאוכל כמידה זו ה"ז בריא, יותר מזה רעבתן, פחות מזה מקולקל במעיו. אמנם שיעור סעודה לפי זה עולה כ"א ושש עשיריות הביצה, שהוא גדול בהרבה משיעור סעודה לענין עירוב, שהוא ו' או ח' ביצים (עי' מדות ושיעורי התורה לר"ח בניש בענין שיעור קביעות סעודה). במדבר העומר היה שיעור של מן. אבל בקרבן העומר בפסח, העומר הוא שיעור של שעורים כפי שאומרת הגמרא במנחות (ס"ח ב', פ"ד א'), ושם מובא ששתי הלחם היו מחיטים. למעשה רק מנחת העומר ומנחת סוטה הם משעורים, וכל השאר המנחות הם מחיטים (רמב"ם מעשה הקורבנות פי"ב ה"ב). הגמרא במנחות (פ"ד א') מביאה דרשה מרבי עקיבא להוכיח שמנחת עומר משעורים ושתי הלחם מחיטים, "מצינו יחיד שמביא חובתו מן החיטין ומביא חובתו מן השעורין, ואף ציבור מביא חובתו מן החיטין ומביא חובתו מן השעורין. אם אתה

[ג] נבאר בס"ד את שלשת השמות המובאים בתו"כ. נתחיל מהשם שיבולים. המילה שיבולים יש בה שני משמעויות, האחת מלשון שביל. דהרי העומר נספר מזמן יציאת מצרים עד זמן מתן תורה, "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", הרי שכל עניינו של זמן זה הוא שביל, מערכת של תנועה לקראת "תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג' י"ב). המשמעות השניה של שבולים נלמד מהפסוק בשופטים (י"ב ו'), "ויאמרו לו אמר נא שבלת ויאמר סבלת ולא יכין לדבר כן ויאחזו אותו וישחטוהו", שם מדובר במלחמת יפתח בבני אפרים שלא ידעו לומר שין אלא אמרו סין. עולה מכך ששיבולת מתחלף עם סיבולת מלשון סבל. א"כ ישנן שתי משמעויות בשיבולים, שביל וסבל. וביציאת בני"מ מצרים היו שניהם כאחד. שהרי פרעה רדף אחריהם, והם היו בין המצרים לים, וזה הסבל שהיה להם ביציאתם ממצרים. ע"כ בארנו את השם שבולים. עתה נבאר שהשם השני – עומר התנופה, בא לבטל את נקודת הסיבולת הקיימת בשביל. הנה דין התנופה מבואר במשנה במנחות (ס"א א'), מה חייב ומה פטור. וכן כיצד מניפין, מבואר במשנה לגבי שתי הלחם דשבועות, וה"ה במנחת העומר ובכל מקום שצריך תנופה. "מניח שתי ידיו מלמטון, מוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר אשר הונף ואשר הורם". בגמרא שם (ס"ב א') מבואר יותר, "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו". זו שיטה אחת שהתנופה מכוונת לבורא עולם קונה הכל. שיטה שניה, "במערבא מתנו הכי, אמר רב חמא בר עוקבא אמר רב יוסי בר רבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים". לפי שיטה זו התנופה היא כנגד כוחות הרע, כנגד כח הסיבולת הקיים בשביל, לבטל טללים רעים בכדי שירדו טללים טובים, לבטל רוחות רעות כדי שיבואו רוחות טובות (עי'

אומר [שמנחת העומר] מן החיטין, לא מצינו ציבור שמביא חובתו מן השעורין". קרבן העומר א"כ בא מן השעורים, והוא ההיפך הגמור של המן. שעורים הוא מאכל בהמה כמו שידוע ממנחת סוטה (ע"י סוטה י"ד א'). ישנם א"כ בכללות שלש מדרגות. מאכל בהמה שהוא שעורים, מאכל אדם שהוא חיטים, מאכל אבירים "לחם אבירים אכל איש" (תהלים ע"ח כ"ה), שזה המן. ובראשון ושלישי ישנו שיעור עומר.

## במן בשבת היה חיבור לעילא ולתתא

[ה] לבאר הדבר, הנה במן כל יום ויום ירד רק עומר אחד, אבל ביום השישי ירדו כפליים, שני עומרים (בשלח ט"ז כ"ב). עומק הדבר שירדו שני עומרים, דאיכא עומר לעילא ואיכא עומר לתתא. הראשון הוא העומר כפי שהוא קיים בשרש, והשני כפי שהוא מתפשט בירידתו למטה. ולכבוד שבת קדש, כאשר כל העולמות עולים כידוע (ע"י שער הכוונות ענין מנחת שבת), ומתגלה השורש, והלעילא והלתתא מחוברים, מתגלה גם העומר דלעילא. כמו שמצינו נח לעילא ונח לתתא (זהר ח"א נ"ט ב', וע"י בשל"ה הגהות לספר בראשית על פרשת נח בענין שמירת הברית). א"כ שני העומר ביום ששי אינו כפל של אותו העומר, אלא שבכל יום יורד העומר בצורה התפשטותו למטה מן השרש, ובשבת קדש מתגלה הקשר של השרש עם הענף, ואז יורדים שני עומרים דמן בבת אחת. ומכנגד ישנו עומר שהוא מנותק לגמרי מן השרש, שהוא מנחת הסוטה, שהיא באה משעורים, וגם שיעורה הוא עומר, עשירית האיפה (נשא ד' ט"ו). א"כ זהו מהלך הפוך ממהלך העומר שבמן. זהו מהלך של ירידה לבהמיות, זהו קרבן הבא על מעשה בהמה. והוא ההעדר של החיבור, שהרי הוא מביא למיתת הסוטה. ובין המן ובין מנחת הסוטה, ישנה מנחת העומר המוקרבת בט"ז בחדש ניסן. מחד היא מן השעורים, אבל יש בה דין תנופה לבטל את הסיבולת שבשביל, שזו בחינת הסוטה. התנופה

באה לבטל רוחות רעות, כנגד "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות שנא' איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל". זו רוח השטות שצריך לבטל בתנופה, רוח רעה שהיא בתוך האדם עצמו. וכן לבטל את טללים רעים, שהם הפוכים מהטל שהמן היה עטוף בו (בשלח ט"ז י"ד), ואותם טללים רעים הם שרש הסוטה. וכמו כן התנופה כפי שבארנו תכליתה לחבר את התחתון למי שהשמים והארץ שלו. וההתחברות בין העומר שבמן לעומר דמנחת העומר מפורש בחז"ל (ויק"ר אמור כ"ח ג') "אמר הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד וכו', ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם, ולא עוד אלא שאינו של חטים אלא של שעורים וכו'".

## העומר מתחבר למן של שבת מצד עצם שמו

[ו] עומק ענין התנופה הוא לחבר את הציבור למי שהשמים והארץ שלו, למי שהרוחות שלו, ועי"כ הציבור מחזיר את מאכל הבהמה לא רק למדרגת מאכל אדם אלא למדרגת "לחם אבירים אכל איש", מדרגת אוכלי המן, שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן (מכילתא על פסוק ט"ז ד', תנחומא בשלח פרק כ', ועוד הרבה). ושרש הענין הוא שבשבת ניתנה תורה (שבת פ"ו ב'), והקרבת מנחת העומר מעלה אותה למדרגת שני העומרים שירדו ביום השישי, שהוא עומר של שבת. ולכן גם יש דין כפי שהזכרנו שמנחת הנסכים הבאה עם מנחת העומר, למרות שהיא באה עם כבש ששיעור סולת מנחת נסכים שלו הוא בד"כ עשרון (שלח ט"ו ד'), כאן מפורש בתורה ששיעור הסולת הוא שני עשרונים. אמנם שמנו ויינו הם כרגיל רביעית ההין. והרמב"ם (קורבנות פ"ב ה"ה) שכתב ששמנו היה שלישית ההין, כנגד הגמרא במנחות (פ"ט ב'), כנראה שהיתה לו גירסה אחרת בגמרא. עכ"פ, שיעור הסולת הוא כפול כנגד השיעור הכפול של

ס"ו א' ועי' רש"י שם ד"ה אי מדרבנן יוחנן ב"ז), "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי". משמע שלאב"י ישנן שתי מצוות ספירה. אבל מוני המצוות לא מנו כאן אלא מצוה אחת שיש בה שני חלקים (עי' סה"מ לרמב"ם מ"ע קס"א). הרמב"ם (תמידין פ"ז הכ"ב) פוסק, "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת, ומצוה למנות הימים עם השבועות". משמע שהספירה לפי הרמב"ם היא כפי שאנו סופרים היום, שמצרפים את הימים והשבועות לספירה אחת. אבל באב"י משמע שיש כאן שני ספירות נפרדות, דהרי לא אמר אב"י מצוה למימני יומי ושבועי. א"כ מצינו שלושה מיני ספירה. מנין ימים, מנין שבועות, ומנין ימים עם שבועות. יוצא לפי זה, שלולא שתקנו חכמים לברך על ספה"ע (דהרי מדאורייתא אין דין של ברכות חוץ מברכת התורה והמזון), לפי אב"י, יכול היה אדם למנות קודם רק את הימים, ולאחר מספר שעות רק את השבועות (אמנם לאחר שתיקנו חכמים לברך, בכה"ג ישנה בעיה של הפסק או ברכה שאינה צריכה). אבל לפי הרמב"ם א"א להפריד את הספירות. עוד נפ"מ, שלפי אב"י לכאורה ספירת השבועות היא רק אחת לשבוע (עי' סה"מ לרמב"ם מ"ע קס"א, ועי' מהר"י קורקוס), אבל לפי הרמב"ם חייבים להזכיר את מנין השבועות כל יום.

## האם ספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא?

[ט] והנה בסוף הסוגיא (מנחות ס"ו א') מביאה הגמרא ש"רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי", כאב"י, אבל "אמימר מני יומי ולא מני שבועי, זכר למקדש הוא". רש"י מבאר שלאמימר אין חובה לספור בזמן הזה דהרי אין עומר, ומדרבנן סגי לספור יומי. ונחלקו הראשונים אם הלכה כאמימר בזמן הזה. הרמב"ם הנ"ל סבר שהספירה מדאורייתא, והבה"ל סימן תפ"ט ד"ה לספור העומר, מונה עוד כמה ראשונים, וביניהם את החינוך (מצוה ש"ו) שס"ל שהמנין דאורייתא. וצ"ע, דבחינוך שלפנינו מפורש

שני עומרי המן שירדו ביום השישי. אם כן מתגלה כאן נקודה של חיבור של המאכל בהמה שהוא שעורים, שמצד כך זו סיבולת בחינת סוטה, לנקודת השרש של שני עשרוני המן ביום השישי, שהוא המן של שבת קדש. א"כ מנחת העומר אינה מקושרת רק ללחם אבירים של ששת ימי המעשה אלא גם ללחם אבירים של שבת קדש. וזו ההבחנה בעומר מצד השם השלישי המוזכר בתו"כ, עומר שמו, עומר בלא שם לואי. כי מצד שם זה ההתקשרות היא למן דשבת קדש. דוקא משום שבשבת קדש לא ירד מן, אלא זה מן בלי תנועה שלמעלה מן הרוחות טובות והטללים טובים. זה שם עומר מלשון מעמר, שפירושו קבוץ וחיבור. ולכן הוא הם עליון משלושתם, השם עצמו.

## למה לקחו ג' סאין עם צריכים רק עשירית האיפה

[ז] נתבונן עתה בסוגיות העומר במנחות לראות כיצד היסודות שהנחנו מתגלים שם. איתא במשנה (ס"ג ב'), "רבי ישמעאל אומר עומר היה בא בשבת משלש סאין ובחול מחמש, וחכמים אומרים אחד שבת ואחד חול משלש היה בא". במשנה (ס"ו א') מבואר שהיו מנפים את השלש סאין (או החמש סאין לר"י) בי"ג נפה, עד שהיה מתקבל עשירית האיפה, שהוא עשרון. בפשטות הטעם שלקחו מעיקרא ג' סאין למרות שהיו צריכים רק עשרון, הוא כדי לקבל עשרון מובחר, אבל בעומק עשו זאת מפני שיש לעומר ג' שמות וג' בחינות כפי שבארנו. והניפוי היה מוציא בערך שליש משליש מהג' סאין, כדי לבטל את בחינת השיבולת והסיבולת, וכן את בחינת התנופה, עד שנשארה רק נקודת החיבור שהוא עומר שמו.

## ג' מיני ספירת העומר

[ח] נדון עתה בסוגית ספירת העומר. והנה בפרשה דידן כתוב "תספרו חמישים יום". מאידך בפרשת ראה (ט"ו ט') כתוב "שבעה שבועות תספור לך", ולא מוזכר שם ספירת ימים. מכח כך סבור אב"י (מנחות

שהספירה מדרבנן (עי' בהערות בחינוך עם המנ"ח הוצאת מכון ירושלים). מאידך הר"ן בסוף פסחים (כ"ח א' בדפי הרי"ף) כתב שרוב המפרשים סוברים כאמימר, לענין שהספירה מדרבנן, והב"י בסימן תפ"ט פסק כמותו. ולמרות שלמעשה מונין גם את השבועות, אבל בציור שאדם ספר רק את היום ולא את השבוע, יצא בדיעבד, משא"כ אם מנה רק את השבועות ולא את הימים, לא יצא אפילו בדיעבד (מ"ב תפ"ט סק"ז), דעיקר המנין האידנא הוא לימים, כאמימר. והטעם שהעדיף אמימר את מנין הימים, אפשר לתרץ בפשטות שאין מנין לשבועות בכל יום אלא רק פעם בשבוע ולכן עדיף לעשות זכר למנין הימים. ולכאורה עוד טעם לעדיפות מנין הימים הוא מפני שבמנין השבועות בפרשת ראה, אי אפשר להגיע למנין חמישים יום, אלא רק לארבעים ותשע. בעוד שבפרשתנו כתוב שצריך למנות חמישים יום. אמנם למעשה הרי איננו סופרים חמישים יום אלא מ"ט, והתוס' במנחות (ס"ה ב' ד"ה כתוב), נדחקו לישוב את הפסוק עם ההלכה. והרא"ש בסוף פסחים אות מ"א כתב שסופרים מ"ט יום בגלל הפסוק דפרשת ראה, והפסוק דפרשתנו עיגל את המנין. לכן נראה שעיקר התירוץ ע"פ הפשטות הוא הטעם הראשון.

## הצדוקים אינם יכולים להגיע לחמישים יום

[י] מ"מ בודאי שבעומק ישנו שורש של נ' ימי ספירה וישנו שורש של מ"ט ימי ספירה, כפי שמפורש בפסוקים, וצריך להבין זאת. מנין המ"ט יום אינו מביא לנקודה האחרונה של הנ' יום, הוא עדיין בשביל. ודוקא נ' יום הוא שמביא לנקודה האחרונה. נ' יום אין הכוונה כפשוטו, דבודאי הספירה היא מ"ט יום, אלא ישנה כאן הבחנה של ספירת נ' יום, מצד שנקודת האחדות היא בשער הנ' (עי' ר"ה כ"א ע"ב, עי' ע"ח שי"ג פי"ג, עי' מאור ושמש פרשת חקת ד"ה במדרש רבה זאת חקת וכו'). בהקשר זה יש לדון במחלוקת בין הצדוקים לחכמי ישראל (מנחות דף ס"ה וס"ו א'), כיצד

לפרש "ממחרת השבת" הכתוב באמור (כ"ג פסוקים י"א וט"ז). שהצדוקים טענו שממחרת השבת היינו יום ראשון בשבוע, וספירת העומר מתחילה ביום ראשון שלאחר יו"ט ראשון דפסח, וממילא שבועות הוא ביום ראשון שבעה שבועות אחר כך. ולחכמי ישראל היתה קבלה שממחרת השבת היינו המחרת דיו"ט ראשון דפסח. סברת הצדוקים היתה שמשנה רצה ששבועות יפול ביום ראשון כדי שיהיו ישראל מתענגים שני ימים, שבת ולמחרתו חג השבועות. לפי הצדוקים והבייתוסים ישנם כאן שני כוחות, שני ימים, ואין אפשרות לבקוע את יום המ"ט ולהגיע ליום הנ'. לשם כך נחוץ כח שלישי. בין שני נקודות ישנו קו אבל כדי שהקו יוכל לנוע, צריך כח שלישי שיניע אותו קדימה. מצד חכמי ישראל ישנם שלשה שמות לעומר - שיבולים עומר התנופה ועומר. שבע פעמים שבע הוא במהלך של שיבולים ובמהלך של עומר התנופה. כדי להגיע ליום החמישים, א"א להגיע מצד ממחרת שבת בראשית, כי שבת היא מערכת של שבע, אלא רק מצד ממחרת היו"ט. יו"ט נקרא שבת כי גם בו ישנה שביתה מסוימת, למרות שאוכל נפש מותר. ולכן סיום הספירה אינו בשבת אלא ביום החמישים שהוא שבת שבתון. התחלת הקרבת העומר שהיא בט"ז לחודש, עדיין אינה מחוברת לשורש. בתחילה העומר הוא בבחינת שיבולת וסיבולת. בעומק שורש השיבולת הוא בשורש השבע, כפי שרואים בחלום פרעה שהיו שבע שבולים. משם יוצאים ומגיעים לנקודת החמישים יום. שבע הוא מלשון שבוע.

## למה אמימר מונה רק ימים ולא שבועות

[יא] בזמן הזה אין הקרבת עומר, נותר ממנו רק הסימן ממתי החדש מותר, האם משיאיר השחר או בסוף היום (עי' בגמרא על המשנה במנחות ס"ח א' משקרב העומר וכו'). א"כ אין לנו את הדין של השבוע שבעומר, אלא מה שנשאר הוא רק

במשנה לקמן (ע' א') שאסור לקצור לפני העומר, ואסור לאכול חדש לפני העומר. אלו שני דינים המעוגנים בקרא, מהחל חרמש בקמה (ראה ט"ו ט"ז), ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו (בפרשה דידן). אמנם בד"א, "ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר, ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר" (גמרא מנחות ע"א א'). ולכן במקום שאי אתה מביא ולכן אתה קוצר, אי אתה גודש, כדי לעשות שינוי מהעומר (רע"ב על המשנה מנחות ע"א א').

## מה דינו של מי שלא ספר בלילה

[יג] הנה הגמרא (ס"ו א') מגיעה למסקנה "קצירה וספירה בלילה, והבאה ביום". הלילה הוא כמובן ליל ט"ז, ואז היתה הקצירה, ואז אנו מתחילים את הספירה. הטעם הוא משום תמימות, כפי שכתוב בפסוק בפרשתנו (פסוק ט"ו). ולכן הספירה מוכרחה להתחיל מהלילה, וממילא גם הקצירה בלילה, למרות שזה אינו מפורש בקרא. והנה דנו הראשונים במי שלא ספר בלילה, מה דינו. התוספות כאן (ס"ו א' ד"ה זכר), ובמגילה (כ' ב' ד"ה כל), מביאים שדעת הבה"ג היא שסופר ביום, ודעת ר"ת היא שאינו יכול לספור ביום. נידון שני במי שלא ספר יום אחד בכלל, האם יכול לספור למחרת. התוס' (שם ושם) מביאים בשם הבה"ג שאינו יכול לספור. התוספות במנחות אומרים על פסק זה "ותימא גדולה הוא ולא יתכן". שורש המחלוקת היא בחקירה האם כל ספירה היא מצוה בפני עצמה, ויש כאן מ"ט מצוות, או כל המ"ט ספירות הן מצוה אחת. עומק הדבר, מצד מה שהעומר הוא בבחינת תנופה, וקל וחומר מצד מה שהוא בבחינת שיבולים מלשון שביל, אין איחוד בין הספירות, כי יש רבוי שבילים, וא"כ מצד כך ארבעים ותשע מצוות הן. לכן גם אם הפסיד יום אחד ממשיך למחרת. וזאת שיטת התוס'. אבל מצד מה שעומר שמו, שזה חמישים יום, מכח שהוא מקובץ, מצד כך כל החמישים יום הם מצוה אחת,

הדין דתספרו חמישים יום של ספירת העומר. אבל העצרת נשארה לנו כמו בזמן בית המקדש. אמנם ישנו גם הדין של שתי הלחם שאינו נוהג בזמן הזה, אבל דין שתי הלחם אינו מדין ספירת העומר. לכן ס"ל לאמימר שבזמן הזה השמות של שבולת ושל עומר תנופה אינם שייכים. רק נותר השם השלישי, עומר שמו, וזה מצד יום החמישים. מדין שבועות אי אפשר להגיע לחמישים. לכן ס"ל לאמימר שבזמן הזה מונים רק ימים ולא שבועות. לפי מהלך הרמב"ם שמונים היום כפי שמנו בזמן המקדש, ישנה מצוה לחבר את השבע שבתות תמימות ליום החמישים. העבודה היא מחד בהבחנה של שיבולת ובבחנה של תנופה, אבל מאידך להניף את זה למי שהרוחות שלו למי שהשמים והארץ שלו. זה החיבור של השבע שבתות ליום החמישים ולהביא את העומר שהוא בבחינה של תנועה שזה המהלך של מסגרת הימים שהוא שבע ימים, ליום החמישים, וזו תנופה עד כדי ההקרבה למזבח שזה בחינת יום החמישים. מצד כך, יש מצוה למנות ימים עם השבועות, לא ימים בלבד שהוא חמישים ימים, ולא שבועות בלבד שהוא ארבעים ותשע יום, אלא זה מהלך להביא מהארבעים ותשע לחמישים. ובלשון אחר מהשבועות לימים.

## נעוץ סופן בתחילתן

[יב] במשנה (ס"ה א') מבואר ש"שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב ועושים אותו כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נח לקצור". המשנה מובנת כפשוטה, אבל בעומק מבואר כאן שנעוץ סופן בתחילתן. הרי תכלית העומר אינו שביל מלשון שיבולים, וגם אינו עומר התנופה. אלא תכלית העומר הוא הקרבתו כמנחת עומר. וענין זה נעוץ עוד מלפני הקצירה, כאשר עשו אותו כריכות במחובר לקרקע, שהיא כעין מלאכת מעמר. א"כ הארת החמישים יום התחילה עוד בערב יום טוב, בזמן יציאת מצרים, בזמן ההקרבה של הפסח שהוא יום י"ד. ולכן מבואר

כי ענין העומר הוא אחדות. זו שיטת הבה"ג, ולכן אם הפסיד יום אחד, שוב אינו סופר. לפי הבה"ג, דין תמימות אינו מצד שחייב לספור בלילה, אלא מצד שלימות המצוה, שמצוה אחת כאן ולא מ"ט מצוות. אבל מי שסובר שדין תמימות הוא מצד שחייב לספור בלילה, יכול לסבור הפוך מבה"ג, שאם לא ספר בלילה לא יספור ביום, אבל בלילה שלאחריו יספור. וזו שיטת ר"י המובאת ברא"ש בסוף פסחים וכן בטור. למעשה שורש המחלוקת מבוארת ברא"ש בסוף פסחים, שישנם שני משניות שלכאורה סותרות זו לזו בדין אם לא קצר בלילה, האם יכול לקצור ביום. במשנה במנחות (ע"א א') מפורש שבדיעבד יכול לקצור ביום. בעוד שבמשנה במגילה (כ ב') משמע שרק הלילה כשר לקצירה. וכאן וכאן ילפינן ספירה מקצירה. אבל הרשב"א במגילה (כ"א א') שדא ביה נרגא, דהרי לתנא שיכול לקצור בדיעבד ביום, גם אם קצר לפני החג מהני בדיעבד, ולגבי ספירה א"א לומר כן, אלא ע"כ לא תליא דין ספירה בדין קצירה. ולכן אם לא ספר בלילה אינו יכול לספור ביום.

## ביאור מה היא סברת הבה"ג

[יד] אלא שאם כן צריך ביאור מה היא סברת הבה"ג שאם לא ספר בלילה יכול לספור ביום. נראה לנו לומר בזה חידוש גדול. ישנו דין של קצירה בלילה וישנו דין של הבאה ביום. בלשון הפסוק אצלנו בפרשה כתוב "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות". משמע שהספירה מתחילה מזמן ההבאה. מאידך, בפסוק בפרשה ראה כתוב "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות". משמע שהספירה מתחילה מזמן הקצירה. למעשה הגמרא במנחות (ס"ו א') שקיל וטרי בסתירה בין הפסוקים, והגיעה למסקנה שלכתחילה קצירה וספירה בלילה, והבאה ביום. אבל סוף סוף מפורש בפסוק שגם ההבאה הוא זמן לספירה. א"כ אפשר

לומר לשיטת הבה"ג שמה שהגמרא אומרת שהספירה מתחילה בלילה, אין זה להפקיע את הספירה ביום, אלא רק לומר שהתחלת הספירה היא בזמן הקצירה. ובעומק בין הקצירה ובין ההבאה הם סיבה לספירה, אלא שמדין תמימות לכתחילה הספירה מתחילה מזמן הקצירה, אבל אם לא קרא בזמן דלכתחילה, עדיין ההבאה היא זמן מחייב. עומק הדבר לענייננו. ישנם כאן שני סוגי מחייבים של ספירה. כמו שיש דין מחייב של ספירה מדין הקצירה, כך יש דין של מחייב של ספירה מדין ההבאה. קצירה עניינה זמן יציאת מצרים, כביכול היה כאן מהלך שנקצרו ממצרים, ויצאו משם בבחינת שביל להגיע למעמד הר סיני, שזו בחינת הקרבת העומר. מצינו כאן את שתי ההבחנות הללו. זמן הקצירה, זמן הניתוק, זהו הזמן שהקב"ה הוציאנו ממצרים. והספירה מתחילה מהקרבת העומר שהוא מאכל שעורים, כמו שמבואר במפרשים (עי' רד"ק ואברבנאל על הושע ג' ב'), שזו היתה מדרגתם בהיותם במצרים, שהיו בבחינה של שעורים. היתה הארה ללילה אחד והיא נסתלקה והם חזרו למדרגת מצרים שהיא בחינת בהמה. בעומק זו ההבחנה של הספירה מדין קצירה, ומצד כך הספירה של כל יום זו מצוה ליומה, כל יום מצוה לעצמה. זו הבחנה של ספירת העומר מלשון שיבולים, זו הבחנה של ספירת העומר מלשון עומר התנופה. זו שיטת ר"י. הדין השני של הספירה הוא מדין עומר שמו, לא מדין שיבולים ולא מדין תנופה, אלא "מיום הביאכם את עומר התנופה", זה ההבאה למזבח של ההקרבה. וכאן זה מצד עומר שמו, והבאה זו היתה ביום, ולא בלילה כמפורש בפסוק. מצד כך, לא ספר בלילה יספור ביום, כי יש כאן ספירה מדין ההבאה שבדבר. מצד כך כל הספירות זו מצוה אחת, ואם לא ספר יום אחד שוב לא יספור. זו שיטת הבה"ג.

■ מסדרה "סוגיות בפרשה" – סוגיות בפרשה\_035\_אמור.עומר

## זהו בחינת חלף, ל-חפ, שנתחלף הכיסוי לגילוי.

ועיקרו בפסח, כנ"ל, ותחילתו בבדיקת חמץ, שמחפשים את החמץ (וכמ"ש בריש פסחים שילפינן חיפוש מחיפוש), חפש, חפ-ש. ופסח מצרים נאכל בחפזון, חפז, חפ-ז, מהירות הגילוי. ואזי יצאו בני ישראל לחירות, לחפש, חפ-ש. היפך תחפוסת. ושלמות יציאת מצרים, בקריעת ים סוף, בחוף ים, חוף, חפ-ו. ונקרע בזכות יוסף, כמ"ש חז"ל, מה ראה הים וינס, ראה ארונו של יוסף. ותחילת גאולת יוסף כשיצא מן הבור. בחינת חפר בור, חפר, חפ-ר. ואזי הלכו במדבר מ' שנה, בבחינת מש"כ (דברים, לב, יא) כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף, ר-חף. והתכלית, בנין ביהמ"ק, שע"ז כתיב (דברים, לג, יב) חפף עליו כל היום, חפ-ף. ושם מקום הגילוי השלם, ח-ף, גילוי. ולכך במקדש הלכו הכהנים יחף, י-חף. ושם נגלה עיקר רצונו ית"ש, בחינת חפץ, חפ-ץ.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** רחף, חרף, חפר, חלף, חפש, חדף, חפים, חפון, חפז, מחספס, חפף, שחף, חפץ, חופם, חנף, יחף, חטף, אחיתפל, חפוי, אליחרף, סחף, חפני, שחף, חתף, אחשדרפנים, דחף, תחפנחס, חפון, חרפה, חפשי, טפח, מפתח, מרחפת, משפחה, נפח, ספחת, ספיח, פח, פחה, פחות, פחז, פחי, פחם, פחר, פחת, פיה, פינחס, פלח, פסח, פענח, פקח, פצחו, פקחיה, פרח, פשחור, פתח, פתחיה, צלפחד, שפחה, תפוח, צפחת, פחד, חפני, פחתת, ירחף, סחף, חף. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא

נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

## ח-פ, משמש מלשון חיפוי, כיסוי.

והוא בחינת אחד מן לשונות של חרם (עיין נדרים, י), חרק, חרף. מוחרם הוא דבר מכוסה שאי אפשר להתחבר אליו. והוא בחינת חריפות, כמ"ש (ב"מ, צו) לפום חורפא שבשתא. והיינו שע"י חורפא, דבריו מכוסים ונעלמים. וכן הוא בחינת ימי החרף, ימים שהעננים מכסים בהם את טוהר הרקיע. וכן לשון חרפה, בזיון, שהמבוזה מכסה פניו ונסתר. וכן ימי צעירותו של האדם נקראים ימי חרפי (איוב, כט, ד), ימים שבהם האדם עדיין לא עמד על דעתו, ודעתו מכוסה.

## וכאשר מגיע פסח, ס-חפ, כנ"ל,

נעשה גילוי לאותה נעלמות. וזהו ע"י שמסרו נפשם להקריב אלהי מצרים, וזהו בחינת חרף נפשו למות (שופטים, ה, יח), וכמ"ש בספר השורשים לרד"ק (ערך חרף) וז"ל, גלה ופרסם עצמו במלחמה למות. ועיין יריעות שלמה (חוברת ד', יריעה ט) וז"ל, וכזה יאמר ג"כ על דבר שיש בו ענין עזות וקושי ללחוץ באחרים ושלא להתבטל מהם, שהוא חרף, כמו כאשר הייתי בימי חורפי, כלומר בימי ילדותי, שהוא הזמן שהאדם חרף ומעורר בעניינו לעמוד ולהעזיז פניו בפני כל, וכו'. וכן והיא שפחה נחרפת לאיש (ויקרא, יט, כ) ג"כ לשון חריפות וחוצפא וכו', כי יותר צריכה חריפות יתירה כשתמהר עצמה מיד אל בעילה בזולת הכנה קודמת מענין אירוסין. ועי"ש שחרף מלה מורכבת מן חר-אף, עי"ש בהרחבה.

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין בכור

### א' ניסן נטל עשר עטרות

נקראו במת יחיד או במה קטנה, לאפוקי מבמת ציבור או במה גדולה שהיא המזבח שעשה משה. גם לאחר שהוקם המשכן, היו תקופות שבמות יחיד חזרו והותרו, דהיינו כאשר המזבח היה בגלגל בנב ובגבעון (רש"י בזבחים שם). הכלל הוא שכאשר הארון היה באהל מועד, הבמות נאסרו, וכאשר הארון לא היה באהל מועד, הבמות הותרו (תוספתא קרבנות פרק י"ג אות ח', ירושלמי מגילה פ"א הי"ב דף י"ז ע"ב). והנה לגבי מי הקריב על הבמות, במשנה משמע שזו עבודת הבכורות. אבל למעשה כבר האריכו האחרונים שזה דוקא בקורבנות ציבור, כמו בפסוק (פר' תרומה כ"ד ה') שמביא רש"י (זבחים קי"ב ב' ד"ה ועבודה בבכורות). אבל קורבנות יחיד כל אחד עושה לעצמו, ואולי היתה עדיפות לבכורות מטעם כבוד אבל בודאי לא היה חיוב (עיי' גור אריה על תולדות כ"ה ל"א, ט"ז בספרו דברי דוד עה"ת, תפא"י על המשנה אות ל"ד, חזו"א קדשים בכורות סימן ט"ז אות ח'). אמנם לקמן בסמוך נביא מדרש וירושלמי שלכאורה משמע לא כך, עיי"ש. ולאחר שנבנה המשכן, העבודה עברה לכהנים, אבל כשחזרו והותרו הבמות, העבודה בבמות יחיד חזרה והיתה מסורה לכל, "איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים י"ז ו'), כדאיתא בזבחים (קיי"ח א').

### דעת המדרש והירושלמי

[ג] עכ"פ המשנה אומרת שהעבודה עברה מהבכורות לכהנים. נתבונן להבין ההבדל ביניהם. עצם המושג של בכור בא לומר שהוא ראשון, לכן כל מי שנק' בכור ע"כ כי יש בו הבחנה של ראשון. מאידך, המושג של כהונה הוא קודם כל ההבחנה שהיא שייכת לשבט לוי, ואח"כ נעשתה חטיבה מיוחדת לעצמה. לוי היה שלישי לרחם לאה כידוע. א"כ כהונה היא מדין שלישי, בכורה היא מדין ראשון. אמנם נאמרו דיני ראשון בכהנים לענין לכבדם, אבל מצד הרחם הם שלישי ולא ראשון. א"כ ישנם לפנינו שני מערכות, שכל אחת מערכת לעצמה, ובעומק התכלית היא לאחד אותם. נלמד תחילה כל מערכת לעצמה, ולאחר מכן נגלה את האחדות ביניהם. נתחיל במערכת הבכורות. הנה לעיל הזכרנו

[א] "ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל" (ריש שמיני). מפרש רש"י, "ויהי ביום השמיני - למילואים, הוא ראש חדש ניסן שהוקם המשכן בו ביום, ונטל עשר עטרות השנויות בסדר עולם". כלומר, יום השמיני הוא יום השמיני למילואים. ובשבעת הימים שקדמו לר"ח, כמו שמוזכר בפרשת צו, שימש משה רבינו בהקרבת הקרבנות, ללמד את אהרן ובניו את עבודת הקורבנות. וביום השמיני, א' ניסן, קרא משה לאהרן ולבניו שמכאן ואילך העבודה מוטלת עליהם. ואותו יום נטל עשר עטרות (ברייתא דסדר עולם פ"ז, תו"כ על אתר, שבת פ"ז ב'). והרי פרטן. ראשונה - ראשון למעשה בראשית. רש"י בגמרא שם גרס ראשון לבריאת העולם. כלומר שהיום הראשון במעשה בראשית שהיה ביום א' בשבת, היה גם א' בניסן. והריטב"א על אתר מפרש שזה למד"א בניסן נברא העולם, דהיינו ר' יהושע, בעוד שר' אליעזר סבר שבתשרי נברא העולם (עיי' ר"ה י' ב', י"א א'). שניה - ראשון לנשיאים, היינו הקרבת הנשיאים המפורטת בפרשת נשא התחילה בא' ניסן. שלישית - ראשון לכהונה. אומר רש"י "אותו היום שמיני למילואים ועבודה באהרן ובניו, ועד עכשיו היה בבכורות". רביעית - ראשון לעבודה. חמישית - ראשון לירידת האש. ששית - ראשון לאכילת קודשים. שביעית - ראשון לשכון שכינה. שמינית - ראשון לברך את ישראל. תשיעית - ראשון לאיסור הבמות. עשירית - ראשון לחודשים. אלו הם עשר עטרות שנטל אותן יום.

### מתי הותרו הבמות ולמי מותר הקריב עליהם

[ב] והנה רש"י פירש בעטרה השלישית - ראשון לכהונה - שעד עתה היתה העבודה בבכורות, ומעתה בכהנים. והנה במשנה בריש פי"ד זבחים (קיי"ב ב') כתוב "עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים". כלומר, קודם הקמת המשכן היו מקריבים קרבנות על במות. כאלו



## אדם קין והבל

[ד] נתבונן עתה בדברי המדרש ביתר פרטות. המדרש מכנה את אדם הראשון בכורו של עולם. ברור שהוא לא היה בכור ללידה, מ"מ הוא הקריב קרבנות מדין בכור. הוא היה מעין בחינת טיפה ראשונה ממוח האב. מכיון שכל מהותו הוא היותו ראשון, לכן יש לו דין בכור. אמנם אדה"ר לא התקיים במעמדו כבכור, משום שבחטאו הוא איבד את נקודת הבכורה שבו. כפי שהבכורים איבדו את דין הבכורה שלהם בהקריבם קורבנות לעגל (כך מפרש המדרש את הפסוק בכי תשא ל"ב ו'), וידוע שחטא העגל מקביל לחטא אדה"ר, כך אדה"ר איבד את מעמד הבכורה שלו בחטא עץ הדעת. ועומק הדברים הוא שראשון בבריאה אין לו קיום. כל נקודת ראשון, אם לא מצטרף אליה נקודת שלישי, אין לה קיום. דיעויין בתנחומא (תולדות אות ד') "אברהם נתעטר בזכות יעקב, כשהשליך אותו נמרוד לתוך הכבשן ירד הקב"ה להצילו. אמרו מלאכי השרת, רבש"ע, לזה אתה מציל, כמה רשעים עתידין לעמוד ממנו. אמר להן הקב"ה, בשביל יעקב בן בנו שעתיד לעמוד ממנו אני מצילו. מנין, א"ר ברכיה, שכך כתיב, לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם (ישעיה כט) פדאו מן הכבשן". והנה מבואר באר"י ז"ל [לא מצאתי] שנקודת הראשון שבבריאה אין לה קיום, היא לא מתקיימת, היא תמיד נופלת. אנחנו רואים את זה בבכורו של עולם, אדם הראשון, שנפל. אנו רואים זאת בבכורות שלא הצליחו להתקיים מפני שחטאו בעגל. כל בכור וכל ראשון אם לא מצטרף אליו שלישי, אין לו קיום. הבכור השני שהיה בעולם היה קין, וגם הוא אבד בחטאו. הוא הביא קרבנות כי הוא היה בכור [לפי השיטה שיש מנחה בבמה, עיי' זבחים ס"ט א' ובעוד מקומות], ומשלא נתקבלה מנחתו, נפל בחטא ונאבד. ושורש נפילתו היה כי לא היה לו חיבור לשלישי. אמנם הקרבן של הבל התקיים [ולכאורה זה מתאים לשיטה שכל יחיד יכול להקריב בבמה ולא רק בכור]. ומדוע. דין ראשון שבו בא מכך שהביא את בכורות צאנו. ודין שלישי שבו בא מכך שהבל התגלגל בשת, ולאחר מכן התגלגל במשה רבינו (עיי' כל זה בשער הגלגולים הקדמה כ"ט), שהוא שלישי לרחם. א"כ יש בהבל צירוף של ראשון ושלישי.

שישנו ירושלמי ומדרש שמשמע שדוקא הבכורות הם אלו שהקריבו קודם חטא העגל. הירושלמי הוא במגילה (י"ד ב'), שם מובא שרבי יוחנן בא לבית המדרש לדרוש מפסוקים מה שנשנה במשנה בזבחים שקודם שהוקם המשכן היתה עבודה בבכורות (כך פירשו הק"ע והפנ"מ). ובתחילה דרש זאת מפסוק "כי לי כל בכור בבני ישראל וכו' ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים" (בהעלותך ח' י"ז). אמנם זה לגבי בני ישראל וממכת בכורות ולהלן. ומנלן שקודם לכן ג"כ. מדכתיב "ותקח רבקה את בגדי עשו החמודות" (תולדות כ"ז ט"ו). מהו החמודות, שהיה משמש בכהונה גדולה. א"כ בירושלמי משמע שעבודה דוקא בבכורות. וגם במדרש (במד"ר ד' ח') באו לסייע למה שכתוב במשנה בזבחים. "ותדע לך שהיו הבכורות מקריבים [עד שלא הוקם המשכן] מתחילת ברייתו של עולם, אדה"ר היה בכורו של עולם וכו'". ובגדי העור שנתן לו הקב"ה היו בגדי כהונה גדולה, ועברו ממנו לשת ולמתושלח לנח לשם לאברהם ליצחק לעשו ויעקב קנה ממנו הבכורה. אמנם מהמדרש מוכח שבכור הוא לאו דוקא, כי המדרש אומר ששם ואברהם לא היו בכורות, אלא כל מי שראוי לכך מקבל את התואר בכור, גם אם אינו בכור ממש. וכן מוכח ממה שיעקב קנה הבכורה מעשו. מ"מ אומר המדרש "את סבור שמא על חנם אמר יעקב לעשו שהוא ימכור לו את הבכורה, לאו, אלא שהיה יעקב מבקש להקריב ולא היה יכול מפני שלא היה בכור". א"כ משמע מהמדרש והירושלמי שלא כל אחד יכול להקריב, אלא דוקא מי שנתמנה לכך. ולא כפי שמשמע מהגמרא בזבחים שכל אחד יכול להקריב בבמה בזמן שהותרו. ועדיין אפשר לומר שלא דברו הירושלמי והמדרש אלא על קורבנות ציבור ולא על קורבנות יחיד, וצ"ע. וגם צ"ע מדוע רש"י שהזכרנו לעיל, מביא את הפסוק "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים" (פרי' תרומה כ"ד ה'), כביאור לעבודת בכורות, ומתעלם מעבודת הבכורות שהיתה מאז בריאת העולם. ונראה שרש"י סובר שלאחר שקדשו בכורות ישראל במצרים, עבודות הקורבנות בבמות היא רק בבכורות ישראל. אבל קודם שנעשו ישראל לעם במצרים, בודאי שכל יחיד יכול לעשות במה ולהקריב עליה, וכן משמע ברש"י במסכת בכורות (ד' ב' ד"ה בבמות וד"ה ועבודה בבכורות). ואפשר לומר שרש"י סובר שהירושלמי והמדרש פליגי על הגמרא בזבחים, א"נ הגמרא בזבחים ורש"י דברו רק על קורבנות יחיד בבמות, והירושלמי והמדרש דברו רק קורבנות ציבור בבמות, וצ"ע.

1 לאחר תקופה אמר לי הרב שהוא לא מוצא זאת בכתיבים, והציע מקור אחר, מתנחומא תולדות אות ד' "אברהם נתעטר בזכות יעקב כשהשליך אותו נמרוד לתוך הכבשן ירד הקב"ה להצילו אמרו מלאכי השרת רבש"ע לזה אתה מציל כמה רשעים עתידין לעמוד ממנו אמר להן הקב"ה בשביל יעקב בן בנו שעתיד לעמוד ממנו אני מצילו מנין א"ר ברכיה שכך כתיב לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם (ישעיה כט) פדאו מן הכבשן".

## צידון אברהם יצחק עשו ויעקב

[ה] והנה הפעם הראשונה שנמצאת בתורה המילה בכור בהקשר לאדם [אבל בבעלי חיים כבר בהבל נאמר שהביא מבכורות צאנו]. הוא בצידון בן כנען בן חם בן נח (נח י"טו). צידון היא גם עיר הסמוכה לצור, והוזכרה בנביאים מספר פעמים. ע"י בישעיה (כ"ג) ובמפרשים שם שהיתה קשורה בסחר עם צור, וכאשר צור נפלה גם צידון נפלה. והנה צור ע"ה עולה בגימ' כהן בכר. כלומר קיומה של צידון שהוא בכור היה רק מכח צור שהיא צירוף של כהן ובכור. וכאשר צור נחרבה, כלומר הצירוף של כהן ובכור אבד, ממילא גם צידון חרבה. גם ירמיה (מ"ז) ויחזקאל (כ"ח) התנבאו על חרבן צידון, כי אין קיום לראשון. בכור נוסף שלא התקיים כי לא היה מחובר לשלישי, היה עשו. מאידך ליעקב היה כח של שלישי, שהוא היה שלישי לאברהם ויצחק. לכן עשו אמר למה זה לי בכורה, הנני הולך למות כמו אדם ראשון שבכורתו הובילה אותו למוות. באותו יום שאברהם שהוא ראשון - מת, מכר עשו את הבכורה בניזיד עדשים (ב"ב ט"ז ב'), ואיבד את הראשון שבו. ויעקב שהוא שלישי לאברהם וליצחק, הוא בבחינת "לא ימושו מפ"ך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם" (ישעיה נ"ט כ"א), לכן גם כשמת אברהם אין ביטול לזרעו. משא"כ עשו שהיה לו את כח הראשון, כאשר אברהם מת אז כח הראשון לא התקיים, וממילא עשו איבד אותו כשהתגלה המוות בכח הראשון. אברהם יש לו ביטול, יצחק יכול להיות לו ביטול, אבל יעקב נאמר עליו ערסיה שלימא מתוך שאין לו ביטול מכח השילוש (ע"י זהר חדש יתרו דף ל"ז ט"ג, אות שי"א בסולם).

## מיני בכורות שמתו במצרים

[ו] נדון עתה מהו נכלל בגדר בכור. חז"ל (ב"ר ס"ג ח'), מובא ברש"י (תולדות כ"ה כ"ו), אומרים שעשו היה בכור ללידה ויעקב היה בכור ליצירה, כלומר שנוצר מטיפה ראשונה, מלה"ד שפופרת שפיה קצר, נכנס ראשון יוצא אחרון. א"כ חזינו שיש בכור ליצירה ובכור ללידה. וזו סוגיא שהולכת ומתרחבת. דהנה בפרשת בכורות, בפסוק אחד (פר' בא י"א ה'), מוזכר מילת בכור ארבע פעמים, והבעל הטורים דורש, "כנגד בכור לאב, בכור לאם, וגדול הבית, ובכור בהמה אינו מהחשבון שהוא צריך לגופא". כמו שרש"י (בא י"ב ל'), מביא מחז"ל (פסיקתא רבתי על פסוק ויהי בחצי הלילה י"ב כ"ט), שאם לא היה בכור בבית, מת מי שהוא גדול שבבית, שנאמר אף אני בכור אתנהו. ישנו אפילו

מדרש (ילקוט שמעוני שמות פי"א רמז קפ"ו) שבתיה היתה בכורה של פרעה וניצלה בזכות תפילתו של משה. וגם בפסיקתא הנ"ל כתוב "וה' הכה כל בכור, מהו כל בכור, בכור לאיש בכור לאשה ואפילו נקיבות הבכורות מתו באותו הלילה, לכך נאמר כל בכור". חידוש הוא שגם בנקבה נאמר לשון של בכורה. ואולי זה מדין גדול שבבית, וצ"ע. והנה הרמב"ן (בא י"ב ל') כותב שעל דרך הפשט רק פטרי רחם מתו במכת בכורות, שהרי כנגד בכורי המצרים שמתו נתקדשו בכורי ישראל, ובישראל קדושים רק פטרי רחם. אבל מודה הרמב"ן שלא כך דרשו חז"ל, כפי שהבאנו לעיל. ועוד שרש"י (בא י"ב ל') מביא ממכילתא (על הפסוק בא י"ב ל"ג) שגם בכור של רווק שאשת איש מצרית זנתה עמו מת במכת בכורות, שמע מינה שמתו גם בכור לאב שאינו פטר רחם לאמו.

## מהו פטר רחם

[ז] הנה בגמרא בבכורות (ד' ב') מובאת ברייתא שבשלשה מקומות נתקדשו בכורות לישראל, במצרים במדבר ובכניסתם לארץ. ישנה שם מחלוקת, שלרבי יוחנן בכורות שנולדו במדבר קדשו ולא פסקה קדושתם, ולרבי לקיש קדשו ופסקה קדושתם. עכ"פ גם כאן אנו רואים את השילוש בבכורות, על דרך שבעל הטורים הביא שילוש בבכורות, בכור לאב, בכור לאם, וגדול שבבית. והנה בכור ללידה שאינו בכור ליצירה כעשו הוא בודאי בכור לאם, שהרי הוא פטר רחם, ובכור ליצירה שאינו בכור ללידה כיעקב, בודאי אינו בכור לאם. ויש לדון שבכור ליצירה שאינו בכור ללידה כיעקב, נכלל בבכור לאב שאינו בכור לאם, שהרי הוא בא מהטיפה הראשונה של האב, ועדיין צ"ע בזה, וע"י בחומש הגר"א (בהוצאת הר"ד אליאך) על הפסוק כי תהיינה לאיש שתי נשים (כי תצא כ"א ט"ו). נתבונן עתה בג' מיני הבכורות, בכור לאב, בכור לאם, וגדול הבית. בכור לאם הוא פטר רחם. הלשון פטר בכל מקום מתרגמים פתח, וכן רש"י מבאר בכי תשא (ל"ד י"ט), "פטר - לשון פתיחה וכן (משלי יז) פוטר מים ראשית מדון". לפ"ז גם בכור אב הוא פתח. א"כ מה החילוק בין פתח של אב לפתח של אם. בחינת פתיחת האב זו הטיפה הראשונה, זוהי אותה נקודה שאינה נתפשת מפני שעדיין אינה מתפרטת. אמנם לאחר שיש עובר במעי אמו, שגדל ומתפרט ויוצא לאור העולם כמובנה, זוהי פתיחת האם. עומק הדבר, בכור לאב הוא בבחינה של יוד, נקודה בעלמא. בכור לאם הוא לאחר שהאם צירפה ובנתה אותו בבחינה של האות ה"י המורכבת

בין בכור לאב ובכור לאם.

## ג' קיים במקומות שנתקדשו הבכורות

[ט] כמו כן ישנם ג' קיים במה שהזכרנו לעיל שבשלשה מקומות נצטוו ישראל על הבכורה. מחד במצרים, ומאידך בכניסתם לארץ, ונקודת אמצע במדבר. על מצרים נאמר "שבשר חמורים בשרם וזירמת סוסים זירמתם" (יחזקאל כ"ג כ'). לכן אין זה מקום בנין. לכן על פיתום ועל רעמסס אמרו חז"ל (סוטה י"א א'), שכל מה שבנו פי תהום בולעו או ראשון ראשון מתרוסס. לכן על המתים במכת בכורות נאמר (ב"מ ס"א ב') "אני הוא שהבחנתי בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור", נקט לשון טיפה, דבר שאינו מתקיים, ביחס למצרים. בענין הכניסה לארץ, עיקר הכניסה היא בשבע שכיבשו ושבע שחילקו, ששם מתחילה נקודת הבנין, לכן זו בחינת בכור שהוא פטר רחם, שענינו בנין כדלעיל. ארץ ישראל היא "ארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית השנה" (עקב י"א י"ב), כלומר השגחת ה' היא ראשית של בנין, ראשית של צירוף, זוהי מצות ישוב ארץ ישראל. ומנגד נאמר על מצרים שיש איסור לשוב ולגור בה (חינוך מצוה ת"ק), כי מצרים היא בחינת טיפה דאין לה קיום כנ"ל. נקודת האמצע, בחינת גדול שבבית, אלו בכורות שבמדבר, שהמדבר הוא המחבר בין יציאת מצרים לכניסה לארץ. ע"כ ההקבלה בכללות בין ג' מיני הבכורות לג' המקומות אשר שם קדשו הבכורות.

## טיפת יעקב במוח יצחק

[י] בענין בכור לטיפה יש להבחין בין בכור לטיפה היוצא ממוח האב, לבין בכור לטיפה ברחם האם. מה שישראל נקראים ראשון שהם עלו במחשבה להיבראות ראשון (בר"ר א' ד', ויק"ר ל"ו ד'), זה לא מצד טיפה ברחם. מה שיעקב היה טיפה ראשונה, זה לא מצד הטיפה ראשונה שנקלטה ברחם, דמצד זה טיפת עשו נקלטה ראשונה ולכן עשו נולד ראשון. אמנם טיפת יעקב נכנסה ראשונה לרחם, וטיפת עשו נכנסה שניה. אבל טיפת עשו נקלטה ראשונה ולכן עשו נולד ראשון. והטעם שטיפת יעקב נכנסה לרחם בראשונה, הוא מפני שיעקב היה טיפה ראשונה מצד ראשית המחשבה, ובמחשבה נאמר סוף מעשה במחשבה תחילה (מזמור לכה דודי), כי המחשבה מצרפת את הכל. א"כ מתי אומרים שטיפה היא בבחינה שאין בה צירוף - כאשר היא יצאה מהמת. אבל כאשר היא עדיין במח, היא חלק מן המח, כולם בחכמה עשית" (תהלים ק"ד כ"ד), כי החכמה היא

משלשה ווי"ם. לכן הפדיון של בכור הוא ה' סלעים. דהרי "כי ב"ה הוי"ה צור עולמים" (ישעיה כ"ו ד'), כלומר הקב"ה ברא את העולם ביו"ד ה"י. ובחז"ל (מנחות כ"ט ב' ובעוד מקומות) מפרשים שאת עוה"ז ברא באות ה"י ואת עוה"ב ברא באות יו"ד. ביתר פנימיות יש לפרש (ע"י לקוטי מוהר"ן קמא סימן ק"א), שתחילת היצירה היא טיפה בבחינת יו"ד, ולאחר מכן היו"ד הולכת ומצטיירת בבחינת ה"י. א"כ תחילת היצירה הנקראת בכור לאב היא בבחינה של יו"ד, ולאחר מכן הוא הופך להיות פטר רחם, בכור לאם, ואז הוא בבחינת ה"י, ואז יש לו דין של ה' סלעים. כבר הזכרנו במאמר על פרשת קרח את הגמרא במנחות (ל"ז א'), מעשה בתינוק שנולד עם שני ראשים ונתחייב אביו לפדותו בעשרה סלעים. אבל למעשה תינוק זה הוא נפל שאינו יכול להתקיים כי יו"ד אין לו קיום. רק כאשר היו"ד מתפרט ונעשה לה"י, אזי יש לו קיום.

## הגדרת גדול שבבית

[ח] אם כן עומק החילוק בין בכור לאב לבין בכור לאם, הוא שבכור לאב הוא בכור לטיפה שאין לה קיום, דאחרי שלשה ימים מסרחת, כמו שכתוב במשנה בשבת (פ"ו א') "מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה", אבל לאחר שלושה ימים הטיפה מסרחת והאשה טהורה. משא"כ בכור לאם שהוא פטר רחם, זהו בכור שמגיע על ידי צירוף, על ידי בנין. הוא מצטרף במעי אמו ז' או ט' חודשים. פטר רחם אינו רק מלשון פתיחה אלא הוא פטר רחם שהוא פתיחה שעל גביו נבנים כל האחרים. הרי זה הדין בכבד את אביך ואת אמך שדורשים חז"ל (כתובות ק"ג א') לרבות את אחיו הגדול שיש חיוב של כיבוד אח גדול. ומבאר האריז"ל (ע"י שער הכוונות כוונת ק"ש דרוש ו' ד"ה והנה כל הבנים) הטעם, מחמת שהוא מצטרף בבנין שאר הבנים, ולכן חייבים בכבודו. א"כ יש חילוק בין בכור לטיפה שהוא בכור לאב לבין בכור לרחם שהוא בכור לאם. בכור לטיפה הוא בכור שפותח, אבל הטיפות שמהן יולדו הילדים הבאים אינן נבנות על גבי הטיפה הראשונה. משא"כ בכור לאם, פטר רחם, גם הילדים הבאים נבנים על גביו. ובחיצוניות הדבר בא לידי ביטוי בכך שגדול שבבית נקרא גדול מלשון מגדל, דהיינו מגדל את שאר אחיו. ע"ד שאומרת הגמרא (ב"ב קמ"א א') שבת תחילה סימן יפה לבנים, פירושו שהיא מגדלת את אחיה. עולה שההגדרה של גדול שבבית אינו מדין בכור, אלא מדין מגדל או מגדלת, כפי שהבאנו לעיל ממדרשים שבתיה היתה בכורה, וכן שנקיבות בכורות מתו במכת בכורות, ולכאורה זה מדין גדול שבבית. א"כ גדול שבבית הוא נקודת ממוצע

בבחינה של כולם, היא כח שמצרף את הכל. א"כ מה שיעקב אבינו היה ראשון לטיפה, היינו מצד שרש התפישה שהיא נמצאת במח האב, כביכול במוחו של יצחק. אבל מצד קליטת הטיפה ברחם האם - עשו היה הראשון, ולכן "ויתרוצצו הבנים בקרבה" (תולדות כ"ה כ"ב), כי זה יוצר בחינה של נפל שלא יכול להיבנות. משום דעל זה נאמר "אמלאה החרבה" (יחזקאל כ"ו ב'). אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן [ירושלים וקסרי] - אל תאמן, ישבו שתיהן - אל תאמן, חרבה אחת וישבה אחת - תאמן (מגילה ו' א'). כלומר בעומק ישנן שתי הבחנות בטיפה. ישנה הבחנה של הטיפה כפי שהיא קיימת במח, ששם היא צירוף של סוף מעשה במחשבה תחילה. וישנה הבחנה בטיפה כאשר היא נוצרת ויוצאת, ואז היא טיפה לעצמה, נקודה בעלמא שאין לה צירוף. וכאשר היא נקלטת ברחם האם ונבנית עד ללידה בכח הצירוף, זו בחינה של פטר רחם. בשרש היצירה יעקב אבינו היה ראשון שזה שרש ישראל, אבל כאשר אותו ראשית בא לידי גילוי, שם הוא הופך להיות מציאות שאין לה קיום עד שהיא לא נבנית. ויתרוצצו הבנים בקרבה, היו מריבים בנחלת שני עולמות, כי ב"ה ה' צור עולמים, עולם הבא נברא ביו"ד. עולם הזה נברא בה"י. ולכן עשו היה ראשון ללידה, ואת הה"י הזו לקח יעקב מעשו. ולכן אומרים חז"ל בב"ב (ט"ז ב'), שבאותו יום שמת אברהם ומכר עשו את הבכורה, חטא עשו בחמישה חטאים - בא על נערה מאורסה והרג את הנפש וכפר בעיקר וכפר בתחיית המתים ושט את הבכורה. עשו חטא בה' חטאים דוקא, וכך הוא איבד את הבכורה שנפדית בה' סלעים, מכח כך עברה הבכורה ליעקב אבינו, ולכן הוא ירש לא רק את העולם הבא, אלא את צורת ההתגלות כאן בעולם הזה, שזו בחינת הלידה, פטר רחם לאמו.

## יעקב פדה את אברהם

[יא] על הפסוק "כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם" (ישעיה כ"ט כ"ב), אומרים חז"ל (בר"ר ס"ג ב'), שאברהם אבינו ניצל מכבשן האש בזכות יעקב אבינו. עומק הדבר, אברהם מצד היותו ראשון, לא יכול היה זרעו להתקיים. ולא נתקיים זרעו של אברהם רק ביום מיתתו, כאשר יעקב אבינו לקח את הבכורה מעשו. אז היה קיום לזרעו של אברהם מכח אותו ה"י, שלקח את הה' סלעים מעשו שביזה את הבכורה כי היא מביאה אותו לידי מיתה, כי הראשית אינו מתקיים. א"כ הקיום לראשית של אברהם התלבש בחמישה סלעים בבכורה שקנה יעקב אבינו שהוא

שלישי. א"כ הקיום לאברהם אבינו בא מכח יעקב שצירף את השלישי לראשון. ולכן נאמר על יעקב דערסיה שלימא כנ"ל. וכן כתוב בגמרא (ב"ב קט"ו ב'), "גמירי דלא כלה שבטא". כי יעקב צירף ראשון עם שלישי, וכאשר עושים כן אין שם מוות. אבל ראשון לבד, אז זה וימות וימלוך וימות וחוזר חלילה, כי כל מלוכה באה על ידי מיתה, כי זה חטא אדם הראשון שנפל.

## ראובן נולד מטיפה ראשונה

[יב] אותה בכורה של יעקב אבינו ממשיכה בזרעו. שם היתה מערכה בין ראובן ליוסף. יעקב אמר על ראובן בברכות, "כוחי וראשית אוני" (ויחי מ"ט ג'). ורש"י מפרש שם מהגמרא ביבמות (ע"ו א'), שיעקב אבינו הוליד את ראובן מטיפה ראשונה, כי לא ראה טיפת קרי מימיו, משא"כ כל בני האדם כמעט ללא יוצא מן הכלל, אינם מולידים מטיפה ראשונה. הסיבה היא כי אצל כמעט כל בני אדם הטיפות שלהם אינם בבחינת בנין, מלבד פה ושם, ולכן הטיפות שלהם אינן מתקיימות. טיפה ראשונה כאשר אינה מגיעה לנוקבא ונבנית, אזי היא נפל. אבל אצל יעקב אבינו ראובן נולד מטיפה ראשונה כי אצלו כל טיפה היא בתפישה של ראשון בחכמה שהוא צירוף. משא"כ אצל כל אדם, כאשר הטיפה יוצאת מן המח, היא נפרדת מן הכללות של "כולם בחכמה עשית", ומגיעה לידי ביטול, כי אינה מגיעה לה"י שהיא בנין, וממילא זו ראית קרי. משא"כ אצל יעקב אבינו שלא ראה קרי מימיו, הטיפה נשארה כמו שהיא בנקודת הראשית, וכך היא הגיעה לנוקבא. זו בעצם קניית הבכורה מעשו. יעקב אבינו היה ראשון בטיפה, ולאחר מכן הוא קנה את הראשון בלידה. אם כן זה ראשון הן מצד הטיפה והן מצד הלידה ולכן הוא לא ראה קרי מימיו כי אין נקודת אמצע של בכורות שבמדבר. מהו עומק המחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש האם קדשו ולא פסקו בכורים במדבר או פסקו, ישנו בכור בראשית, שזה יציאת מצרים. ישנו בכור באחרית, שזה כניסה לארץ. ישנה נקודת אמצע שהיא מדבר. אצל כל אדם, משרש הטיפה כפי שהיא במח עד שמגיעה לנוקבא לבנין, ישנה נקודה בדרך שהטיפה (כמעט תמיד) מתבטלת, לכן לדעת ריש לקיש הבכורות במדבר קדשו ופסקו כי נקודת המעבר היא נקודת האיבוד של הבכורה.

## למה ראובן לא שנא את יוסף

[יג] ראובן נקרא אם כן "כוחי וראשית אוני", אבל הוא בלבד יצועי אביו כמו שאומרים חז"ל (שבת נ"ה ב'), מובא ברש"י (וישלח ל"ה כ"ב), שלאחר מות רחל רצה ראובן שמיטת יעקב תהיה באהל לאה ולא באהל בלהה, ולכן הוא איבד את הבכורה. עומק הדבר. הנה לוי נקרא על שם "הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים" (ויצא כ"ט ל"ד). ראובן רצה שהלויה הזו תהיה שייכת לראשון שבו, הוא רצה לצרף את הראשון עם "הפעם ילוה אישי אלי", אבל מחמת שלא היתה כאן שלימות, לכן הוא איבד את הבכורה. ולא רק שלא הצליח לצרף את הילוה אישי אלי, אלא גם הראשון שבו נפל, ולכן ראובן איבד את הבכורה ליוסף. כח הראשון עבר מראובן ליוסף, ויוסף ירש את הבכורה. יוסף הוא בבחינת שלישי שהרי ישנם יוסף ושני בניו שהם נקראים שבטים, הרי שבעומק הם מעין שלשה שבטים. זהו כוחו של יוסף בכללות. כמו שידוע, יוסף הוא מידת היסוד, מידת הכל, חיבור (ע"י זוהר ח"ג דף ש"ב א', וע"י זהר חדש תולדות, דף כ"ו ט"ד, אות יי בסולם). עומק הדבר. הגמרא אומרת בברכות (ז' ב'), שלאה אמרה ראו מה בין בני ראובן לבין חמי עשו, שכאשר עשו מכר את הבכורה ליעקב, כתיב "וישטם עשו את יעקב". משא"כ כאשר נלקחה הבכורה מראובן וניתנה ליוסף, לא קינא ראובן ביוסף דכתיב "וישמע ראובן ויצילהו מידם". עומק הדבר. אצל עשו ויעקב היתה מלחמה בין ראשון לשלישי. ולכן כאשר הועברה הבכורה מעשו ליעקב, היתה על כך מלחמה. אבל אצל ראובן רצונו שהשלישי יצטרף לראשון, ואם הדבר לא נעשה על ידו, הרי נעשה ע"י יוסף, והמטרה נתקיימה, לכן לא שנא ראובן ליוסף. זה גופא החילוק בין ראובן לעשו. ראובן חפץ בנקודת הצירוף של ראשון ושלישי, משא"כ עשו הגיע מנקודה של פירוד, "הנני הולך למות", ממילא הוא שטם את יעקב על הברכות.

## בכורי ישראל לעומת בכורי האומות

[יד] לאחר שיוסף וראובן השיגו את האיחוד של הראשון והשלישי, עם ישראל הגיעו למצרים. שם הקב"ה "היכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור" (בא י"ב כ"ט). ישנו חילוק בין בכור בישראל לבין בכור בגויים. בכור בישראל הוא פטר רחם, בכור שהולך אחר אמו. אבל בכור בגויים הוא בכור לאב. עומק הדבר. בכור לאב הוא בכור של טיפה, בכור שלא נבנה ולא הצטרף, הוא ראשון לעצמו. משא"כ בכור לאם, הוא בכור של בנין וצירוף. הרב מבריסק בחידושו על התנ"ך (תולדות כ"ה ל"ג) מגדיר חילוק יסודי בין בכור ישראל לבכור קודם

ישראל. בכור קודם ישראל, לא נאמר בו דין של קדושה, יש לו דין בכור מצד עבודה בבמות, מצד זכות קדימה, אבל לא מדין קדושה. משא"כ בבכור ישראל שהוא פטר רחם, נאמר "קדש לי כל בכור", נתחדש דין קדושה כמו שישנה קדושת כהונה. ובעומק, פירוש הדבר שקדושת הבכור היא נקודת צירוף, שהבכורות הם אלו שראויים לעבודה. כמו שהגמרא (נדרים ל"ה ב') שואלת, כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא. ובעומק תרוויהו אית בהו. וקודם הכהנים היו הבכורות שלוחי דידן ושלוחי דרחמנא, ואם כן הם היו מצרפים את הדין לרחמנא ואת הרחמנא לדידן, ומצרפים את ישראל לאביהם שבשמים, הוא הבכור של פטר רחם שהוא תחילה לשאר בנים שלכן הם חייבים בכבודו, והוא מצרף את כולם לאביהם. זו היתה נקודת הבכורות, ההבחנה של קדש לי. משא"כ דין הבכור שנאמר אצל אוה"ע קודם לכן, היה מדין ראשית, לא מדין צירוף. אם כן עומק החילוק בין בכורי ישראל לבכורי האומות אינו רק הגדרה חיצונית בלבד שהקב"ה הרג את בכורי מצרים והציל את בכורי ישראל. אלא ישנה כאן מהות שונה, שבכורי האומות הם בבחינת טיפה שאינה מצטרפת, משא"כ בכורי ישראל יש בהם כח צירוף. ולכן בכללות, כל עם ישראל נקראים בכור, "בני בכורי ישראל" (שמות ד' כ"ב), מדוע כי בכור זה נקודת צירוף, והם כולם נקודת צירוף. הבכור שהתגלה במצרים מחד זה היה בכור שנענש, בכור של טיפה, ומאידך אצל ישראל נתקדש בכור של פטר רחם. עומק הדבר, הבכור של ישראל כלל פטר רחם עם בכור לטיפה. אלא שאם יש בו רק טיפה ואין בו פטר רחם, אז אין בו את כח הצירוף כלל. אבל עיקר הבכור הוא פטר רחם, רק שבעיקר הוא מצטרף לטיפה ראשונה. על אף שלדינא גם מי שהוא פטר רחם ואינו מטיפה ראשונה הוא בודאי בכור, רק עומק המהות של הבכור שהקב"ה בחר את עם ישראל, הוא בכור שמחד הוא בכור כנקודת ראשית ומאידך הוא כח צירוף של פטר רחם.

## האם הבכורות עבדו בהר סיני או נדב ואביהוא

[טו] והנה כבר הזכרנו שהיתה עבודה בבכורות בהר סיני "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים". אבל באמת זו מחלוקת תנאים בזבחים (קט"ו ב'), האם אותם עולות הוקרבו ע"י הבכורות או ע"י הכהנים נדב ואביהוא, והבכורות רק הביאו את הקורבנות ועמדו עליהם, אבל מי שהעלום והקריבום היו נדב ואביהוא (ע"ש רש"י ד"ה לישנא אחרינא). לשיטת זו, בעומק היתה כאן נקודת צירוף בעבודה בין הבכורות לכהנים, בין הכהנים שהם שלישי לבכורות שהם ראשון. אלא שבחטא העגל, שאמרו העם "זה האיש משה לא ידענו מה היה לו" (כי תשא ל"ב א'), כלומר

שאבד כח משה שהוא לוי ושלישי לרחם, אז נאבדה אותה נקודת צירוף, והבכורות איבדו את דין הבכורה. כאשר העם איבד את נקודת הצירוף, הם חיפשו נקודת צירוף אחרת וחשבו למצאו בעגל, אבל כמובן טעו ואיבדו את הבכורה, כי בכורה שאין לה צירוף של שלישי אין לה קיום. וכמו בראובן, ברגע שאיבדו את השלישי, איבדו גם את הראשון, והתחלפו הבכורות בלויים.

## פדיון הבכורות בלויים

[טז] כאשר התחלפו הבכורות בלויים (במדבר פרק ג'), נמנו כ"ב אלף לויים, וכ"ב אלף רע"ג בכורות. א"כ היו צריכים לפדות את רע"ג הבכורות היתרים. והנה בגמרא בבכורות (ה' א'), מובא ברש"י (במדבר ג' ל"ט), הקשו שלפי מניין הלויים למשפחותם, יוצא סך כל הלויים כ"ב אלף וג' מאות. א"כ למה היו צריכים לפדות את הרע"ג בכורות. ומתרצת הגמרא, שאותם ג' מאות לויים יתרים היו בעצמם בכורות, ודיו שיפדו את עצמם. אם כן היו ג' מאות בכורי הלויים, שבתחילה עבדו משום בכורה, ועתה עבדו משום לוייה, ולא הוצרכו להיפדות לא בגוף ולא בממון, וגם לא פדו את בכורי ישראל. אבל בכורי ישראל הוצרכו להיפדות או בגוף או בממון. מספר זה של ג' מאות בכורי הלויים שהוא ג' פעמים מאה, בא לרמז על החיסרון בבכורי ישראל שאיבדו את כח השילוש ולכן איבדו את העבודה. והענין שהבכורות אבדו את עבודתם על חטאם בעגל, מרומז בפסוק "כי רגע באפוי" (תהלים ל' ו'), שדרשו אותו חז"ל (ברכות ז' א') שזעמו של הקב"ה רגע. והנה רגע בגימ' רע"ג, א"כ אותם רע"ג בכורות עודפים מרמזים על אותה נקודת זעם שאיבדה מהם את עבודתם. כי כל עונש בכל הדורות כלול בו גם עונש על חטא העגל (סנהדרין ק"ב א', ירושלמי פ"ד ה"ה, דף כ"ב ב').

## האם משה היה כהן

[יז] ע"כ דנו בגדרי בכורות. נדון עתה בגדרי כהונה. הנה בגמרא בזבחים (ק"א ב'), אמר רב "משה רבינו כהן גדול וחולק בקדשי שמים היה". כלומר לדעת רב עבודת משה רבינו בשבעת ימי מילואים היתה מדין כהן גדול, ולכן קיבל חלק מהקורבנות. לאחר שו"ט בדעת רב, הגמרא אומרת שתנאי היא. במעמד הסנה כאשר סירב משה לקבל את השליחות, כתוב שחרה אף ה' במשה. רבי יהושע בן קרחה שלמרות שבכל מקום כאשר חורה אף ה', יש ביטוי ממשי לכך, כאן במשה לא היה לחרון אף שום ביטוי. אבל ר"ש בן יוחאי סובר שנענש בכך שהכהונה עברה לזרעו של

אהרן למרות שנועדה לזרעו שלו. א"כ לדעת רשב"י מרע"ה לא היה כהן, גם לא בשבעת ימי המילואים כאשר עבד. חכמים אומרים שמשה היה כהן בשבעת ימי המילואים בלבד. ויש אומרים שמשה היה כהן כל ימיו, אבל לא זרעו אחריו. א"כ דעת רב כדעת היש אומרים (רש"י). לדעת ריב"ק נראה שהכהונה מעולם לא נועדה למשה. א"כ לכל הדעות חוץ מריב"ק, חרון אף ה' גרם למשה לאבד את הכהונה לזרעו, כמו שהבכורות איבדו את הכהונה מחמת חטא העגל. אבל משה רבינו עצמו שבעה ימים בודאי הקריב, ומחלוקת אם מדין כהן או לא. ולפי היש אומרים המשיך להקריב כל שארית חייו. רש"י בפרשת פקודי (מ' כ"ט, מ' ל"א) משמע שפירש כרב וכי"א, שמשה שמש גם ביום השמיני, וכך הפשטות בפסוק. אבל לכאורה רש"י בזבחים (י"ט ב' ד"ה משה ואהרן) פירש כחכמים, שמשה לא שימש ביום השמיני, וצ"ע. וישנו דיון האם הקריבו תמידין בשבעת ימי המילואים. ברש"י בפקודי שם משמע שהקריבו. והשפת אמת (בשבת פ"ז ב') מקשה עליו ממה שפירש רש"י בשבת שם שראשון לעבודה היינו שהתחילו להקריב תמידין באותו יום. ועי"ש מה שתירץ. ואמנם הראב"ד בתו"כ בריש שמיני סובר שלא הקריבו תמידין בשבעת ימי המילואים, עי"ש.

## סוף דבר

[יח] עכ"פ הפשטות בפסוקים וכן פירש רש"י, שביום השמיני נצטרפו משה ואהרן לשמש יחד על גבי המזבח. כאשר משה עלה להר, נשאר אהרן רק עם הכח של ראשון, דגדר אהרן היה גדול שבבית. ומכיון שאבד השילוש, היה חטא העגל. בתחילה כאשר שלח הקב"ה את משה לגאול את עם ישראל, רצה שיבוא גם מדין הראשון וגם מדין השילוש. אבל משה רבינו לא רצה, ואיבד את כח הראשון, ואהרן קיבלו.

את כח השלישי לא איבד משה, דלמרות שאת הכהונה איבד, את הלוייה לא איבד. נקודת התכלית היא האחדות בין משה ואהרן, כמו שכתוב "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (תהלים צ"ט ו'). נקודה זו נתגלתה ביום השמיני. כבר ביארנו לעיל שאותו יום היה יום א' בשבת, ויום ראשון השני לבריאת העולם הוא יום שמיני לבריאת העולם. זה הכח שהתגלה ביום השמיני, אחדות בין משה ואהרן, חזרה ליום ראשון של מעשה בראשית, שהוא לפני נקודת המיתה של הראשון, ששם יש אחדות גמורה בין כח השלישי לכח הראשון. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - סוגיות.

בפרשה 032 שמיני בכור כהן



## מהי המלחמה העיקרית החדשה?

בתשובה בענין הבחירות לכנסת (בעלון 181) הרב סיים את דבריו במילים "צריך לקבל מבט חדש, מה המלחמה העיקרית שהייתה, ומה המלחמה העיקרית החדשה."

האם הרב יכול בבקשה להרחיב על כך בפירוט?

### תשובה:

בעבר היה עיקר המלחמה על כניסת דברים מבחוץ לכרם ישראל, הן ע"י כפיה, כגזירות וחוקים, התערבות של הערב רב שבחוץ - בנעשה בתוך העולם התורני, והן ע"י פיתויים של טובת הנאה, כקבלת כסף, כבוד, שליטה, שע"י זה מכניסים את דעותיהם וצורת חיייהם לתוך העולם התורני. ובדבר זה לחמו כל ראשי ההנהגה בכל העשרות שנים האחרונות.

אולם משנת תש"ס לערך, ובפרט בעשור האחרון, כבר נכנס כמעט כל הטומאה שבחוץ לפנים (מעין מה שהיה בחטא אדם הראשון שתחילה היה הרע בחוץ, וע"י חטאו נכנס לפנים, כמש"כ בנפש החיים, כנודע). והוא בעיקר ע"י המדיה בכל צורותיה. ועתה הרע של נוי"ן דנו"ן שערי טומאה נמצא רח"ל "בפנים", בתוך העולם, בתוך העולם של שומרי תורה ומצוות, ויתר על כן בתוך העולם התורני.

ומעתה אין עיקר המלחמה (אולם בודאי היא עדיין קיימת באופן חזק ונורא) עם פורקי עול תורה ומצוות, ולא עם השכן שאינו מדקדק על קלה כבחמורה ומשפיע על ילדינו, או עם החברה של הילדים וילדות וכד'. אלא בחלק גדול המלחמה בתוך הבית עצמו, בין בני זוג שאחד מחובר או רוצה חיבור למדיה, או בין הורים לילדים, או בין הילדים עצמם. וזהו "אובי איש אנשי ביתו", ונצרך פעמים רבות לכל יחיד לבנות עולם לעצמו בתוך ביתו הפרטי. וזהו סוד היחידה, שמאירה בבית, ולכך עיקר המלחמה בתוך הבית עצמו.

## דע את ילדיך, הנהגות וחיסונים

שלום כבוד הרב היקר.

א. שמעתי את שיעורי הרב 'דע את ילדיך'. רציתי לשאול בנקודה שאני תמיד מתחבט בה עם החינוך של הילדים, מה הגדרים להעיר / לשדל בעניין קיום מצוות ומניעה מעבירות. אני מניח שהרב יגיד שהכל תלוי במצב הילד ההורים הבית וכו', אבל אנסה להיות קצת יותר מדויק בזה, האם צריך להתעקש / להכריח ילדים במצוות? האם יש הבדל בין מצוות דרבנן / דאורייתא / מנהג, וכן מניעה מעבירות? האם יש מצוות מסוימות שיותר להקפיד עליהם כי תורמות לגידול הרוחני של הילד (לדוגמא כיפה היא מנהג שנקבע ומוסיף יראת שמיים), האם הרב יכול לדייק גם בטווחי הגילאים (לדוגמא מתחת לגיל חינוך, מתחת בר מצווה וכו')? לדוגמא, ילד נכנס עם אוכל לשירותים האם להעיר? למנוע ממנו לאכול עד שנשטוף את המאכל אם הוא בר שטיפה? להתעקש על נטילת

המשך בעמוד טו'



**שבת (סו, ע"ב)** - ת"ר, יוצאין באבן תקומה בשבת. משום ר"מ אמרו, אף במשקל אבן תקומה. ופירש הערוך, אבן ידועה שכשהיא על אשה לא תפיל. ובביאור מהרש"ל על הסמ"ג (דף לב) כתב המעתיק שמצא (והובא במשנ"ב, שג, ס"ק עז) וז"ל, שהוא אבן חצץ, וחלל בתוכו, ואבן קטן בתוך החלל כעינבל בזוג, וכן נברא. והבן שצורתו כצורת עובר במעי אמו, חלל בתוכו, כעין רחם האם. ואבן קטן בתוכו, כעין עובר, ודו"ק. ולכך מועיל דייקא למעוברת שלא תפיל.

ויעויין בר"ן (מיוחס לר"ן, שבת, סו, ע"ב, ד"ה ת"ר) וז"ל, והוא אבן שאפילו מכין אותה בקורנס אינה יכולה להתפצע, והיינו תקומה, ובלע"ז דיימין, עכ"ל. והיינו שכשם שאבן זו אינה יכולה להתפצע, כן הולד לא יתפצע. ובעומק, זהו ביחס לחיבור הולד לאם, שעובר ירך אמו, והפילתו הוא נפילת ירכה, ולכך לוקחים אבן שאינו יכול להתפצע.

והבן שיש ב' מהלכים. מהלך א', שהאבן נמצא בתוך אבן אחרת, אולם אינה מחוברת עמה, וכלשון ספר הברית (ח"א, מאמר י"ב, איכות הדומם, פ"ג) והוא אבן אשר בטנו חלול ובתוכו עוד אבן "אשר אינו דבוק בו כי אם מונח בו". ומצד כך זהו יחס לולד עצמו שלא יפול. מהלך ב', כדברי הר"ן שהעובר מחובר לאמו, והיחס שלא יפול הוא יחס ש"האם" לא תפילו, לא תפיל ירכה, ודו"ק.

אולם יתר על כן, שורש הולד, באב, שזהו בחינת אבן, אב-בן, כנ"ל. ומצד כך אמרו שם, "ולא שעיברה, אלא שמא תתעבר ותפיל". והעומק שעדיין לא עיברה, א"כ עדיין נמצא אצל האב, וכאשר יש עמה אבן תקומה, נמצא שבשעה שמזריע אב, כבר יש אבן תקומה, ואינו נעשה נפל, כי נקשר לאב ע"י אבן זו.

והנה מהות "סגולה" בדוקה זו, נתבארה ברוקח (ספר הלכות הכסא, הלכות הכבוד) וז"ל, הולד יריח אבן תקומה. עכ"ל. ועומקם של דברים. כי הנה כתיב (חיי שרה, כג, יז) ויקם שדה עפרון, ואמרו (מדרש אגדה, והובא ברש"י) "תקומה" הייתה לו שיצא מיד הדיוט ובאה ליד מלך. ושם נקברה שרה, והיינו תקומה זו היא שורש תחיית המתים, ונעשה תקומה לשדה, עפר, דומם, אבן. והוא שורש התקומה של אבן תקומה שלא תפיל אשה עברה, כי הוא שורש תחיית המתים. ועיקר אור זה נגלה אצל דוד, שנקרא "בר נפלי", משיח, כמ"ש בסנהדרין (צו, ע"ב). שעליו נאמר והיריחו ביראת ה', דמורח ודאין, כמ"ש שם (צג, ע"ב). ולכך ע"י חוש "ריח" דייקא גורם שהולד לא יהיה נפל.

ויתר על כן אמרו בשבת (שם), ר"מ אומר אף במשקל אבן תקומה. ועיין ציוני (כי תשא) ובמתכונתו לא תעשו כמותו. יש בזה סוד ממה שאמרו חז"ל, אשה יוצאה באבן תקומה, ואי שקלי אבן כנגדו אפילו הכי שרי, כי כל הדבר הדומה לחבירו כח של זה נכנס בזה. והוא תיקון כח "המדמה", ודו"ק. שלכך דוד היה "אדמוני". ונסתפקו שם, בעי אביי,



## שמיני | ח-צ

שרף באש מחוץ למחנה, חוץ, חצ-ו. חוץ לשון מחיצה, כח החוצץ ומחלק. וכאשר זהו חלוקה דקלוקול, זהו בחינת רצח, ר-צח. מחלק נשמתו מגופו, ונפרדים זה מזה. וכח הריגה זו בעיקר ע"י חץ שהורג. וכאשר העומד לרציחה תופס את חשש חציצה ופירוד זה, אזי הוא צורח, צרח, צח-ר. כי הצריחה על פחד הפירוד והחציצה. וכן צוות, צוח, צח-ו. וזהו לשון חרוץ, חרץ, חצ-ר, עיין ספר השורשים לרד"ק (ערך חרץ) וז"ל, כי ענין חרוץ ג"כ ענין גזרה ומשפט, כמו כן משפטיך אשר חרצת (מלכים, א, כ, מ), פירוש, גזרת. וכן בעמק החרוץ (יואל, ד, יד), ואמר בו התרגום, במישר פלוג דינא. וכן לשון פצח, פ-צח. עיין ספר השורשים (ערך פצח) ואת עצמותיהם פצחו (מיכה, ג, ג) ענינו שברו. וכן צלפחד, צח-פלד, מקושש, מעין רציחה, הפרדת דבר ממקום חיותו.

ושורש החלוקה בקלוקול הוא כח גאווה, בנין ה"אני" המפריד עצמו מזולתו. והוא בחינת שחץ, ש-חץ, כמ"ש בספר השורשים (ערך שחץ) אנשי שחץ, כלומר אנשי גאווה וגסות הרוח. והוא בחינת חמץ, חצ-מ, כנודע שטופח, בחינת גאווה. ונהפך אותיות חמץ לאותיות מצח, בחינת עזות מצח, תוקף של גאווה. ויתר על כן לא רק נפרד מחבירו, אלא בולע חבירו, חלק חבירו. כמ"ש (קידושין, נג, ע"א) מעשה באחד שחטף חלקו וחלק חברו, היו קורין אותו בן "חמצן" עד יום מותו, מאי קראה, מכף מעול וחומץ. וכאשר חבירו אינו רוצה לתת חלקו, פעמים חוטף, ופעמים לוחץ שיתן לו. לחץ, ל-חץ.

ומצד התיקון, מתהפך ח-צ לצח, והוא שורש צחצחות, כמ"ש (ישעיה, נח, יא) והשביע בצחצחות נפשך. ושלמות אור זה יאיר לעת"ל, בחינת נצח, נ-צח. וזהו חלוקה של קדושה, ושורש אור זה נתגלה במ"ת. וכמ"ש בערוך (ערך בר) בר, תניא אבא שאול אומר, י"ט של עצרת ברור, סימן יפה לכל השנה (ב"ב, קמז, ע"א). ועיקר הדבר מפורש (בתחילת מסכת ערכין בתוספתא פ"א) כי כך היה יום נתינת התורה "צח" וברור. ושורש ברירות זו גנוז ברצון העליון, בחינת חפץ, חצ-פ. ששם הוא בחינת "עולם ברור ראית". וזהו בחינת הצלחה, צלח, צח-ל, שכל אחד עומד במקומו, והכל "ברור". וזהו צחר, צח-ר, גוון לבן, שבו הכל ברור.

וזהו מצות חליצה, חלץ, חצ-ל, להפריד הקשר ביניהם, ולהעמיד כל אחד על מקומו. וזהו צחצחות, כנ"ל, צח-צח-ות, כל חלק - חצי, במקומו, והכל מאוחד. ואזי כל אחד מסייע לחבירו, נחלץ לעזרתו. נחלץ, חצ-נל.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** צלפחד, מצח, מצליח, צחיים, צחצחות, צלחת, צלצח, נצח, חריץ, צוחה, שחצומה, חבצלת, חבצניה, חלוץ, חרצבות, יצחר, למנצח, צחית, מחמצת, מחלצות, חרצן, פצח, צומח, צח, צחית, צחק, צחר, צלח, צמח, צפחת, צרית, צרח, קצח, רצח, חץ, שחץ, מחץ, לחץ, רחץ, אחימעץ, חוץ, חמץ, חפץ, חומץ, חיצ, חלץ, חמוץ, נחלץ, חצץ, חרוץ, חרץ. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי

הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

משקל דמשקל מאי. והיינו דאמרו (יבמות, קכב, ע"א) אמר ר' חנינא, א"ל יונתן שידא, בבואה אית להו, בבואה דבבואה לית להו. ודו"ק היטב. ועיין צמח צדק (כי תצא).

**שבת (סז, ע"א)** - והתניא, אילן שמשיר פירותיו סורקו בסיקרא וטוענו באבנים. בשלמא טוענו באבנים כי היכי דליכחוש חיליה, אלא סורקו בסיקרא מאי רפואה קעביד, כי היכי דליחזייה אינשי וליבעו עליה רחמי. וברי"ף הגירסא, וטוענו באבנים גדולות. ועיין יד רמה (ב"ב, סט, ע"א) מסתברא לך דמאי אבני דאכפי, אבנים המונחים בעיקרי הענפים להטעין את האילן, כדאמרין במה אשה יוצאה, אילן שמשיר פירותיו סורקו בסיקרא וטוענו באבנים גדולות, ואינון אבני דאכפי, שעיקרי הענפים נקראים כופין, וכו'.

ומהות הפעולה: עיין רש"י (שם) שע"י שהוא שמן וכחו רב פירותיו נושרין. וכן הוא בר"י מלוניל (שבת, שם). ובר"ן על הרי"ף, ועוד. והיינו שע"י אבנים ממעט שומנו ומונע סיבת הנשירה.

ובפשטות מפני כובד האבנים (שלכך אמרו אבנים גדולות דייקא כגירסת הרי"ף) מכחיש כח העץ. אולם ביתר עומק, האבן שואב כח העץ, כח ההולדה. שהרי אבן, אב-בן, כנ"ל, והפירות הם הבנים של העץ. ולכך נותן אבן דייקא, והאבן שואב אל תוכו את כח ההולדה.

והנה אילן שמשיר פירותיו, הוא מעין אשה המפלת עובריה, ודו"ק. אלא שזה באדם וזה בעץ. עיין מאור עינים (אגדות הש"ס, שבת). וכשם שיש אבן תקומה לאשה (כנ"ל סו, ע"ב), כן יש מעין אבן תקומה לעץ. כי בפשוטו כתבו הראשונים שטוענו באבנים זהו רפואה טבעית. עיין רמב"ם (מורה נבוכים, ח"ג, פרק לו) וז"ל, ואמרו בפירוש, כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. רוצים בזה, שכל מה ששיגהו "העיון הטבעי" הוא מותר, וזולתו אסור. וכן כאשר נאמר, אילן שמשיר פירותיו טוענו באבנים, וכו', כי היכי דליכחוש חיליה, עיי"ש. ועיין דרושי הר"ן (דרוש י"ב, ד"ה ובדעת הרמב"ם). ועיין גר"א (יו"ד, קעד, ס"ק ז). ושו"ת צמח צדק לויבאוויטש (יו"ד, סימן צא).

אולם בעומק יותר אפשר, שטוענו באבנים אינו רפואה טבעית, אלא סגולה כאבן תקומה. ושורשו בתקומה שהיתה בשדה עפרון, שכתוב ביה ויקם השדה "והעץ". תקומה של עץ. אולם בקלוקול ח"ו, אם נותנים ריבוי של אבנים, זהו החלשת העץ יותר מדאי. וזהו בחינת חורבן הבית, שכילה כעסו על "עצים ואבנים". והיינו שאבנים מכחישים את העץ. כמ"ש שמשחרב ביהמ"ק ניטל הטעם מהפירות, והיינו שהאבנים הכחישו כח העץ. אולם בתיקון נעשה חיבור של פרי ואבן, גימט' עם התיבות "משה".

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



אבק בלשון הקודש משמש בשתי פנים, הוא משמש מהפנים שנאמר בתורה "ויאבק איש עמו עד עלות השחר", שנאבק שרו של עשיו עם יעקב אבינו, והלשון השני כמו שדורשת הגמ' בחולין כידוע, "העלו אבק ברגליהם עד כסא הכבוד", - 'כאבק פורח' שעולה למעלה.

וברור א"כ, את אותו מקרא עצמו, - אותו לשון עצמו, חז"ל מפרשים בשתי הפנים, גם לשון של מלחמה, - "ויאבק", - 'ויחבק', אופן של מלחמה, ואופן של חיבוק, וגם אופן של העלו אבק שברגליהם'.

## כח המנגד שקיים לכל דבר בבריאה

אבק שהוא לשון של מלחמה, - אנחנו אוזנים בשורשי האב - ושורש דברים, כל מציאות ומציאות שקיימת במציאות הבריאה, - האופן שבורא עולם ברא את עולמו, כלשון הגמ' בבבא בתרא כידוע, בפרק המוכר את הספינה, "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקיבה בראם", וביחס הזה, - הרי בשורש של זכר ונקיבה כפשוטם, כמו שנאמר בפסוק "אעשה לו עזר כנגדו" דורשים חז"ל בגמ' ביבמות כידוע, "זכה עוזרתו, לא זכה מנגדתו", וא"כ, "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקיבה בראם", והנקיבה היא 'כנגדו' - 'מנגדתו', שקיים בה את האפשרות הזו. - וא"כ, נמצא שלכל דבר בבריאה, יש את הנקיבה שלו, לכל דבר בבריאה יש את ה'מנגדתו' שלו.

- זה העומק של הסוגיא של "ויאבק", כל דבר ודבר שקיים במציאות הבריאה, יש 'איבוק' לדבר, יש מלחמה בדבר, כל מה שנברא בבריאה, נברא בשתי הצדדים האלה, וא"כ, הוא נברא באופן כזה שיש בו אופן של מלחמה.

המבט הזה, בהדגשה, זה מבט על כל מה שנמצא בקומת הבריאה, "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקיבה בראם".

נפתח מעט, לתת את השורשים והענפים, - אבל, בכדי להבהיר, את אותה תפיסת מבט של "ויאבק" על כל דבר ודבר.

## שורש ה'דבר והיפוכו' בתורה

שורש הכל היא ה'אורייתא', "חמדה גנוזה לו תתקע"ד דורות", ובלשון אחר בחז"ל, אלפיים שנה, - "איסתכל באורייתא וברא עלמא", ובתורה שבכתב עצמה, יש את הי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, ואחד מהמידות הוא "שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב

השלישי ויכריע ביניהם", - זה לא במקרה שיש בתורה 'שני כתובים המכחישים זה את זה', - ובעומק, לכל כתוב, יש כתוב המכחישו - מיניה וביה - רק שזה נעלם יותר, זה מכוסה.

- כמו שזיווגו של אדם לא ניכר על דרך כלל, להדיא, אלא יש אופן שצריך חיפוש, מציאה, - "יש הולך אחר זיווגו ויש שזיווגו בא אצלו", אבל, אף שלכל אדם יש זיווג, הם נולדים על דרך כלל, במקומות רחוקים זה מזה.

כך גם בתוך הדברי תורה עצמם, כל כתוב, יש לו את הכתוב המכחישו, רק שהם במקומות רחוקים, שלא מתראה להדיא ה'מכחישו'.

ובמשל גשמי, כאשר זכר ונקיבה, כל אחד נולד במקום אחר, - זה לא ניכר שהם מכחישים זה את זה, - לא ה'עוזרתו' ניכר, ולא ה'מנגדתו', כאשר 'מוציא אסירים בכושרות', והם נכנסים לבית אחד, "מכניסה לביתו", שזהו הקנין חופה שמכניסה לביתו, - אז, מתחיל להתגלות ה"זכה עוזרתו" וה"לא זכה מנגדתו".

ומאותו דבר בשורש, - התורה הקדושה היא 'אשת חיל', גם בה, כל כתוב, הוא מכחיש כתוב אחר, אלא, שהם נמצאים בשני מקומות נפרדים, ולכן לא ניכר, לא נקודת ה'עוזרתו', וגם לא ניכר נקודת ה'מנגדתו', - ה'מכחישו'.

ואותם פסוקים, שכן ניכר בהם שהם "שני כתובים המכחישים זה את זה", זה אותם כתובים שנתגלה בהם האופן של "מוציא אסירים בכושרות", - הם הצטרפו באיתגליא, ועל ידי כן, צריך את "הכתוב השלישי המכריע ביניהם", - שזה בחינת "זכו, שכינה ביניהם", כל שני כתובים המכחישים זה את זה, - מתחילה זה נראה כ"לא זכו אש אוכלתו", - "הלא כה דברי כאש נאום ה'", אבל כאשר מתגלה "הכתוב השלישי המכריע ביניהם" - "כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא", - שכינה הוא "אש אוכלה", - "וכי אפשר להידבק בשכינה והלא אש אוכלה הוא", כמו שדורשת הגמ' בסוף כתובות, - זה האש שמצרפת את 'שני הכתובים המכחישים זה את זה'.

וא"כ, בעצם התורה שבכתב עצמה, כבר נמצא השורש של 'דבר והיפוכו' - "תורה איקרי דרך", - "דרכיה דרכי נעם", כמו שדורשת הגמ' בריש קידושין, וכמו שמבו' שם שדרך הוא לשון זכר, ודרך הוא לשון נקיבה, - התורה כוללת בתוכה זכר ונקיבה, - שהתורה שבכתב עצמה היא כוללת זכר ונקיבה, ולכן הם 'מכחישים זה את זה', כמו שהוזכר.



## מציאות 'מכחישים זה את זה' בתורה שבכתב לתורה שבע"פ

בהרחבה יותר, כמו שדורשת הגמ' על מה שנאמר בפסוק "תורותי" - "אחד תורה שבכתב, ואחד תורה שבעל פה", - שאלו הם ה"תורותי", - שתי תורות, ובפנים הללו, יש הכחשה בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה, - בתורה שבכתב כתוב "ארבעים יכנו לא יוסיף", וחז"ל באו ודרשו "נכית חדא", וכן על זה הדרך, דברים שמצד המקרא הם באופן אחד, והתורה שבעל פה, מפרשת אותם באופן שונה.

ובעומק א"כ, ה"תורותי" שהם שתי תורות, - כמו שבאדם יש זכר ויש נקיבה, כמו כן בתורה יש זכר - תורה שבכתב, ויש נקיבה תורה שבעל פה, ומעין השורש שבתורה שבכתב עצמה יש שני כתובים המכחישים זה את זה, כך גם מהתורה שבכתב לתורה שבעל פה יש מציאות של 'מכחישים זה את זה'.

וכמובן, בדקות, בתוך התורה שבכתב עצמה, בין התורה לנביאים וכתובים, יש ג"כ אופן של "מכחישים זה את זה", - יש כמה וכמה אופנים. - יש דינים שנאמר בני"ך שלא שווים לגמרי לדינים שנאמרו בתורה, כגון מה שנאמר ביחס לנישואי כהן וגרושה, [-מה שנאמר בנביא יחזקאל שבהפטרות פ' אמור הוא לגבי אלמנה] כדוגמא בעלמא, וכן יש מה שהגמ' אומרת על שלמה המלך שדבריו מכחישים דברי תורה, ולא עוד אלא שסותרין זה את זה בתוך עצמם, והרי, שבתוך התורה שבכתב עצמה, יש "שני כתובים המכחישים זה את זה" בחמישה חומשי תורה, וכן בתורה שבכתב עצמה, מחמישה חומשי תורה לנביאים וכתובים, ומתורה שבכתב לתורה שבעל פה מכחישים זה את זה עד שיבוא ויכריע ביניהם.

- כך מצטייר הצורה השורשית של מציאות הבריאה, - שורש הבריאה שבאורייתא, שבה ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, בצורה של "מכחישים זה את זה".

## הסתירה שבב' ראשיות וכח צירופם

ומכאן ואילך, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", כשזה משתלשל, אז המציאות של כל דבר היא ההכחשה, - "בראשית ברא אלהים" ב'-ראשית, ב' ראשיות כמו שאומרים חז"ל כידוע, כלומר, הם שני ראשים שסותרים זה את זה, ואין להם קיום, - עד כמה שהם שני ראשים כפשוטו, כמו שאומרת הגמ' כידוע, שתינוק שנולד עם

שני ראשים, שהגמ' דנה בזה לגבי דיני בכור בכמה צריך לפדות אותו, אם בחמישה סלעים או בעשרה סלעים, ושואלת הגמ' ע"ז, הרי הוא טריפה וטריפה אינו חי, וא"כ הוא פטור מן הפדיון, והרי, ששני ראשים, הם בעצם מציאות של 'סותרים זה את זה', - 'מכחישים זה את זה', כדיני טריפה שאין להם מציאות של קיום, וא"כ, במקרא כפשוטו, שנאמר 'בראשית', - שני ראשיות, שני ראשיות לא יכולים להתקיים אהדדי, הם סותרים אחד את השני, וטריפה אינו חי.

אבל הנקודה הפנימית שנמצאת בתוך הב', היא כח השכינה, - היא הכח השביעי כמו שמבואר בדברי רבותינו, ומובא בגר"א, - הוא השכינה, הוא ה'שבת מלכתא', שהוא זמן השראת השכינה, מדרגת השכינה שמצרפת את שני הראשיות האלו, והרי, שהמילה הראשונה בתורה עצמה, נמצא בה האופן של ה'בראשית' - ב' ראשיות, ושני ראשיות, דהיינו שני ראשין, זה טריפה, אבל 'שכינה ביניהם', מצרפתם.

וכשזה משתלשל למטה באמת, - אין שני מלכים משמשים בכתר אחד, לכי ומעטי עצמך", - כמו שאמר הקדוש ברוך הוא ללבנה, והרי שאין שני הראשים משמשים שם בבת אחת, אבל כשיש את הנקודה שבב', את ה'שכינה ביניהם', הכח הזה עומד ומצרפם.

## שמים וארץ - דבר והיפוכו

"בראשית ברא אלקים", בתחילת מעשה הבריאה, מה שמפורש להדיא בפסוק שנברא, שאמנם - 'עשרה דברים נבראו ביום הראשון' כמו שאומרת הגמ' בחגיגה, אבל מה שמפורש להדיא בפסוק - "את השמים ואת הארץ", - הם הנבראים הראשונים שמפורשים בפסוק, - ראשית, שמים וארץ, זה דבר והיפוכו, השמים הם עליונים, ארץ היא תחתונה, השמים הם בחינת זכר, הארץ היא בחינת נקיבה, והדוגמא היסודית והברורה בגשמים, כמו שמבואר בסוגיא בתענית, שיש בגשמים 'רביעה ראשונה', 'רביעה שניה', שעל זה אומרת הגמ', מפני מה הגשמים נקראים 'רביעה', מלשון רובע ונרבע, והרי, שהשמים משפיעים והארץ מקבלת, בבחינת כח החמה והלבנה, - "ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים", הכוכבים - גרמי השמים, הם המשפיעים, והארץ היא מציאות של 'מקבלת'. וא"כ, השמים והארץ, זה דבר והיפוכו. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.



## כתר

כתב הגר"א (ליקוטי הגר"א, ו, ב. ז, א. וכן יה"א, ח"ב, לט, ע"ד) י' היא בכתר, י' סתומה מכל הצדדים. עם המילוי יו"ד דומה לא' בצורה. ונעשה מאות יו"ד מילת אי.

בחינת אי אפשי - אי רצוני.

ועיין שיחת מלאכי השרת (הוספות, ד"ה וזהו) רק העלאת פושעי ישראל שהם בחיצוניות דיבוקם רק מצד הכתר, דעל כל פנים שורשם הנעלם ועומק ראשיתם טוב, וגם הם כתר יתנו וכו', ומצטרפים לכתר, לכך יש י"א וכו', לכך ראה אז אכתריא"ל, פירוש הכתר, שהכתיר להשם יתברך בתוקף אהבתו.

## חכמה

כתב הגר"א (תיקוני זוהר חדש, כג, ע"א) י' חכמה, היא כלל הכל, כמ"ש כולם בחכמה עשית, וכן י' כלל האותיות. ומצד כך א' - כח הכלל שבה. ועוד כתב (ספר יצירה, ח, ע"ג) י', חכמה, גולם של כל דבר. ועיין שם משמואל (כי תשא) וידוע שכל עשרה הוא בקדושה, ומספר י"א הוא בחיצוניות כמספר י"א ארורים. ולמה בקטרת שהיא מהיותר נכבדים וכו' יהיה מספר י"א סממנים. אך י"ל דבטל כמאן דליתא, וחלבנה בפני עצמה ריחה רע, אלא שבטלה לעשרה סממנים שריחן טוב. וכח הביטול בחכמה כנודע. יש מאין - ביטול. ובאמרי אמת כתב, שהוא מדין אתהפכא, דעת המתהפכת.

## בינה

שם אלקים (ובפרטות מחזה ולמטה ששם מקום תחילת תבונה). ועי"ז כתיב (דברים, לב, לז) ואמר, אי אלהימו, צור חסיו בו. ששם אלקים נכלל בשורשו ונתעלם.

ועיין רבינו בחיי (מטות, לב, לב, ד"ה נחנו) אמנם קבלנו כי התחלת פסוק זה בנו"ן היה בכוונה וכו', כי י"א פסוקים הם במקרא שמתחילים בנו"ן ומסיימים בנו"ן, וזה אחד מהם וכו', וידוע כי שם המפורש יוצא מי"א פסוקים אלו, והוא מי"ג אותיות. עכ"ל. והוא בחינת נ' שערי בינה. ובקלקול נעשה נפל, ונצרך ס', סומך ה' לכל הנופלים.

## דעת

נתבאר לעיל בשבירה שורש י"א בסט"א הוא שמונים גם כתר וגם דעת. והדברים כמעט מפורשים בגר"א בביאורי אגדות (ב"ב, י, ע"א) שכתב י"א דברים קשים בסט"א. הר - מלכות. ברזל - יסוד. אור - הוד. מים - נצח. עבים - גבורה. רוח - ת"ת. גוף - חסד. פחד - דעת. יין - בינה. שינה - חכמה. מיתה - כתר.

בחינת אי אתם יודעים, כגון סנהדרין (ד, ה).

ועיין אוצר המדרשים (עמ' 409, ד"ה ד"א אלף) מלמד שה' אלפים שערי חכמה נפתחו למשה בסיני, וכו', וח' אלפים שערי בינה, וכו'. וי"א שערי דעה.

## חסד

אברהם מדתו חסד, י' ניסיונות שנתנסה אברהם. וכח הכוללם. הן ניסיון ראשון שכולל את כולם, והן ניסיון אחרון. בסוד כלל, ופרט, וכלל.

ועוד. מים אין בהם צורה. ועיין הדר זקנים (שמות, לו, ח, ד"ה עשר) עשר היריעות הנראות תוך המשכן כתיב כרובים מעשה חושב. אבל בעשתי עשר שאינם נראות לא למעלה מפני מכסה האלים ולא למטה מפני יריעות שש משזר, לא היו ציורים. ועוד אמרו (אוצר המדרשים, מ"ט מדות) י"א דבר נדבת המשכן.

## גבורה

כאשר כח הגבורה, דין, שולט, אזי נעשה אי לשון אוי, כמ"ש (קהלת, טז, טז) אי לך ארץ שמלכך נער. וכן מעשר הניתן ללוי, שמדתו גבורה, הוא אחד מעשר. א - אחד, י - מעשר.

עיין בת עין (דרוש לשבת שובה, ד"ה ונ"ל דהנה) שאחד עשר פעמים א"ל גימ' פרה אדומה, שמרמז על עבודת חיצוניות.

## תפארת

יעקב - י"א בנים נולדו ליעקב אצל לבן. והם בחינת עשרה - והשורש להן יוסף.

ועיין עוד פענח רזא (במדבר, נשא, ד"ה ויהי באם) עשתי



וכן יש אופן של ברית ביום י"א, כמו שאיתא (שבת, יט, ה) ועשתי עשר כיצד, כשנולד בבין השמשות של ערב שבת וחל יו"ט להיות סמוך אחר השבת השניה ללידתו, אין מילה שלא בזמנה דוחה אותו, ונימול לעשתי עשרה.

### מלכות

בחינת ארץ. ועיין בגר"א (אדר"א, דברים, לב, יג) שכתב י"א שנזכרו בפסוקי האזינו, ו' מעלות בפסוק אחד, ועוד ד' בפסוק אחר, הם י' (נגד מדרגת י' ארצות), ועוד א', על במותי ארץ, שהוא על גביהם. וכנגד כך היה לכנען י"א בנים, כמ"ש האבן עזרא (לך לך, טו, כ).

וכן בחינת בית. וזש"כ (ישעיה, סו, א) אי זה בית אשר תבנו לי, ואי זה מקום מנוחתי. ושם היה גילוי אלקותו, א. ועי"כ נתגלה עשרה ניסים, כמ"ש באבות (ה, ה).

ועיין סוף מכות (כד, ע"א) בא דוד והעמידן על י"א.

### נפש

לא תעשה - אי עשה.

### רוח

כח הרוח לקבץ כל הצדדים, בחינת קטרת, י"א סממניו, ולצרף את הרע, חלבנה, ג"כ.

וכן כתב בזוה"ק (כי תצא, רפג, ע"א) ג' הדסים, ב' ערבות, לולב ואתרוג, ז'. ונקראים ד' מינים, הרי י"א. והוא נודע שד' מינים קיבוץ כל ישראל, טעם וריח וכו'.

### נשמה

כח פנימי בנפש שהוא י"ס, עם אור מקיף, שהוא הי"א.

### חיה

לשון אי - איה, מחפש את מקורו, חיה, מקור הנביעה.

### יחידה

אי לעצמו, בחינת אור יחידה מקיף לכל הקומה, והקומה אי לעצמה.

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

עשרה. פי', עד שתי עשרה ולא עד בכלל. שהוא בחינת יוסף הכולל, שנאבד, ולכך זה לא עד בכלל.

ועי"ש שכתב, ד"א לשון אולי יתעשת לנו, אבדו עשתנותיו, כלומר לחשוב חשבונות שעתה מתחיל להוסיף חשבון נוסף על עשרה, דהיינו אחד עשרה, שהוא הראשון המתחיל להיות בו מותר על חשבון עשרה, זהו העשתי עשר שבכאן מוסיפין חשבון על עשרה. ועיין בגר"א (אדרת אליהו, דברים, לב, ח, ועוד) י', הם י"ב, כלל גדול בתורה, כי השנים נעלמים, יוסף ויהודה.

### נצח

כתיב (ויקרא, כו, כה) ונתתם ביד אויב (נצחון של אויב) בשברי לכם מטה לחם, ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד. תנור אחד - א. עשר נשים - י'.

ועוד. חדש עשתי עשר בנצח, שבט. ואיתא (אוצר המדרשים) אשר נולד בכ' לעשתי עשרה חדש. וכן (במדבר, ז, עב) ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר. וכתב בזוה"ק (משפטים, קד, ע"ב) אשר, פרקא דיעקב ימינא, וטובל בשמן רגלו. בחינת יעקב, י - יעקב. עקב - א. ועיין מקדש מלך (ויחי, רמא, ע"א, בשם גורי האריז"ל) שאשר בן יעקב בחינת עקב דנצח דנוק'.

### הוד

כגון (עירובין, ב, ט) אי אתם מודים לי. וכן י"א יום שנחסר בין שנות לבנה לשנות חמה. בחינת חמה, משה קרן הודו, לשון הוד. משא"כ "איהי בהוד", נחסר לה י"א בהוד.

### יסוד

מתגלה בה טיפה. שורשה באב, א. וצורתה, י. ועיקרו יוסף, כמ"ש בפסיקתא זוטרתא (מקץ, מא, א) יוסף בן י"א לאביו. ועיין אבן עזרא (נשא, ז, ע"ב, ד"ה ביום) למה השתנה זה המספר (עשתי עשרה), וטעם עשתי כמו עשתנותיו (תהלים, קמו, ד), מה שיולידו מחשבותיו, כאילו העשר הוליד, והוא סוד גדול. ועיין עוד בדבריו (יונה, א, ו, ד"ה יתעשת) בעבור שזה המספר הוא כמו שנים, חשבונות כלל ופרט.



## לתקוות הנובעות מכוח המדמה אין תוקף של 'חזור וקווה'

כל סוגי הרצונות, הן אלו הנובעים מחסרון בעצם הנפש, והן אלו הנובעים מכוח המדמה, כולם גורמים לאדם לקווה אל ה' ולחזור ולקווה אל ה', שימלא לו חסרון נוסף או יספק את תאוות לבו. אולם ישנו הפרש יסודי ומהותי במופעי הרצונות כאשר הם חוזרים ונשנים ומתגלים בלבו ובתודעתו של האדם. רצונות הנובעים מכוח המדמה, האף שלכאורה הם נראים דומים, אך לעולם הרצונות הללו אין הם אותו הרצון בדיוק שחוזר ומופיע, אלא כל פעם זהו רצון מחודש – הדומה אך שונה לקודמו. היות והמידות הרעות בוערות באדם כאשר, כוח המדמה שבו אינו שוקט על שמריו, אלא הוא פועל כל הזמן ומחולל דמיונות, הזיות וחזיונות שווא לרוב.

אולם תכונת הדמיונות שאין להם קיום ארוך טווח, אלא הם מתפוגגים וחוזרים ומתחדשים. כוח המדמה הוא כוח הנובע מיסוד האש, שמהותו שינוי צורה תמידית, כמו האש הגשמית שבכל רגע נתון משנה את צורת סדר הבהותיה. לפיכך, גם הרצונות הנובעים מכוח המדמה, לעולם לא יהיו אותו הרצון בדיוק שחוזר על עצמו ונשנה, אלא יהיו אלו רצונות דומים מאותו תחום דמיוני, בעלי אותו תוכן ואופי רעיוני, אך כל פעם יהיה זה רצון קצת שונה, מחמת שזהו אינו אותו הרצון בדיוק שחוזר ומתראה בשנית אלא רצון אחר שהתחדש כעת לבקש מילוי לתאוות כוח המדמה.

לעומת זאת, רצון אמיתי נובע מחסרון שקיים בעצם הנפש. רצון כזה, בכל פעם שיחזור ויתגלה ויתראה הוא יהיה אותו הרצון בדיוק, ולא רצון אחר ושונה.

ביחס לדוגמא של כמיהה המתעוררת באדם למיליון דולר, המולידה בו תקווה לה' שישפיע לו שפע דולרים כדי חסרונו. וכאשר הרצון לא התמלא הוא חוזר ומקווה לה' שוב – שישלח לו מיליון דולר. על פי המתבאר, אם מקורו של הרצון למיליון דולר שורשו במידות הרעות מהתאוות המגוננות, כך שכוח המדמה שבנפש רוקם לאדם כל מיני הזיות על תענוגות שפלויות אותם הוא ירכוש במיליון הדולרים. מחמת תשוקה חיזונית לאותן תענוגות, הוא מקווה ומייחל לה' שישלח לו את הכסף, וכביכול חוזר ומקווה. אולם כיוון שבכל פעם שכוח המדמה משחיל את חלומות הערצה, הן בחלום

והן בהקיץ, לתודעתו של המדומיין, הרצון למיליון דולר והקיוויו אליהם הוא אינו אותו הרצון ותקווה בדיוק, אלא אלו רצונות שונים דומים, זהו רצון אחר המתחדש כל פעם, רק שהוא דומה רעיונית לרצונות שנבעו מהדמיונות הקודמים.

אחר שנתבאר והובן כי החשקים והתשוקות הרבים שמתחדשים ופורצים לתודעה מכוח המדמה התאווני, הם מולידים בנפש כל פעם מחדש כוחות של רצונות ותקוות שונים זה מזה. ממילא נבין, כי אין כאן הבחנה מדויקת של 'חזור וקווה'. אין כאן חלות של 'שנה עליו הכתוב לעכב'. אין זו הישנות של הופעת אותו כוח רצון בדיוק, ולא חזרה על אותה תקווה בדיוק. ממילא אין תוקף לרצונות ולתקוות הללו, והם לא ימשכו לו מיליון דולר ממשיים.

הרי כל מהותו של כוח המדמה שהוא ההפך הגמור למציאות, המדמה מתחיל להתרחב מהיכן שהמציאות נגמרת. זהו היגיון פשוט וברור שדמיון לא יכול להכריח מציאות, ולא למשוך שפע מציאותי. אלא דמיון ימשוך דמיון אחר, והדמיון החדש ימשוך דמיון שונה נוסף, וכן הלאה עד שהאדם יתפכח ויבין כי הוא שבוי בדמיונות שווא.

## לרצון פנימי הנובע מעצם הנפש יש תוקף של 'חזור וקווה'

לעומת זאת, כאשר שורש הרצון נובע ממעמקי הנפש, מחסרון מהותי ואמיתי שנטוע בעצם הנפש. רצון כזה מעורר תקווה אמיתית לה'. במידה והחסרון לא התמלא, באה תביעת הנפש המקווה להשלמה של החיסרון האמיתי, ומחזירה את אותו הרצון עצמו במדויק שוב, וממילא התביעה הזו מעוררת הישנות חוזרת של אותה התקווה בדיוק לה'. מהכיוון הנגדי, כל כוח נפשי שיש לו גילוי שחוזר ומופיע בשנית – אותו הכוח בדיוק, זוהי עדות גמורה שכוח זה נבע מחציבת עומק הנפש. כוח זה נבע מעצמיות הנפש הבלתי משתנה.

באופן כזה, ישנה כאן חלום גמורה לדרשת חז"ל שבארנו. ישנה כאן הישנות של אותה מציאות של רצון בבחינת – 'שנה עליו הכתוב לעכב'. ישנה כאן הופעה של חזרה על אותה התקווה בדיוק בבחינת 'חזור וקווה'. ממילא ישנה כאן מציאות של צורך פנימי שיש



כדי להשיב לשאלה זו נחدد חידוד נוסף במאמר חז"ל - 'חזור וקווה', כי הגדרת הדברים שאין עניינה לחזור על פעולה של חידוש תקווה זהה לאותה נקודת חסר. אלא החזרה מתייחסת להישנות ההתראות והגילוי של אותו כוח השייך לעצמיות הנפש. כלומר, ישנה כאן חזרה על פעולת הגילוי של הכוח, אך הכוח עצמו הוא אותה מציאות של כוח מחלקי ההיות של הנפש. משל לאורח שמגיע פעמיים לביתנו. פעולת הגיעו אלינו היא זו שחוזרת ונשנית. אך האורח עצמו הוא אותו אדם, זהו אינו אורח אחר.

הכוח שממנו האדם בוטח בהשלמת החסר הוא, מחמת שזהו צורך מהותי הנצרך לעצם קיום הוויית הנפש. ואותה מציאות עצמה של חסר ותקווה להשלמתו, מתגלים - ושוב חוזרים ומתגלים.

### צורכי עצמיות הנפש הבלתי משתנה מול רצונות לבושי הנפש המשתנים

נבטא את הדברים בלשון פנימית: לנפש יש חיצוניות ופנימיות, יש לה את עצמותה ויש לה לבושים. כדורגמת גוף האדם ביחס למלבושיו - עצם גוף האדם עצמו אינו משתנה לעולם, אולם את הלבושים שלו הוא מחליף תכופות לפי הצורך. כך גם היחס בין עצם הנפש ללבושיה - עצמיות הנפש קבועה, לעומתה, בלבושי הנפש חלים שינויים ותמורות. לפיכך, רצונות הנובעים מצרכים חיצוניים, ממידות מקולקלות, מכוח המדמה, שהם לבושי הנפש והם משתנים כל הזמן. גם אם הרצונות המתגלים נראים דומים, אך אין אלו אותם כוחות נפש בדיוק שחוזרים ומופיעים. מה שאין כן, רצונות הנובעים מצורכי עצמיות פנימיות הנפש, אלו הן רצונות שאינם משתנים תדיר, אלא אותו כוח נפשי בדיוק הרוצה בהשלמת החסר של עצם הנפש הוא זה שחוזר ומופיע שוב.

מחיצוניות הנפש נובעים רצונות של דמיונות, מפנימיות נובעים רצונות של צרכי עצם ההיות. באופן אחר אפשר לחלק זאת כך: יש דברים שאדם רוצה ויש דברים שהוא צריך. ביטחון שייך לתחום של מה שהאדם צריך, ודמיון שייך לתחום של מה שהוא רוצה.

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

לו תוקף של תביעה למילוי חסרון של חלק מחלקי עצם ההיות. ממילא יש בכוחם של אותם כוחות רצון ותקווה מציאותיים וממשיים אלו למשוך שפע ממשי.

ביחס לדוגמא, אם החיסרון במיליון דולר נובע מצורך פנימי אמיתי, בתוך האדם פנימה רוגשים להם כוחות נפש קיימים בכדי להוציאם לפועל הוא זקוק לממון. אם נפש האדם תתבע בכנות ובאמת את הוצאת כוחותיה לפועל, ולשם כך היא נזקקת באמת למיליון דולר. מציאות הצורך שיקבל תוקף של 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'', תמשוך מציאות של שפע ממשי להשלמת החיסרון.

### 'חזור וקווה' - החזרה מתייחסת אך ורק לפעולת הגילוי וההופעה של התקווה והרצון

נחدد חידוד נוסף על מנת להבין היטב את עיקרון המהלך של - 'חזור וקווה', של - 'שנה עליו הכתוב - לעכב', שכאשר אותו הכוח נפשי של רצון ותקווה לדבר מה, חוזר על עצמו בדיוק פעמים. משמעות הדבר - כוח זה הוא חלק מעצמיות ההיות של האדם, ולכן קיומו מובטח לנו.

נתבונן ונעמיק עוד מעט בהגדרה - 'חזור וקווה'. ההבנה הפשוטה של המילים 'חזור וקווה' משמעותה: פעם ראשונה האדם קיווה להשלמה, חז"ל מורים לו, תשוב ותחדש תקווה זהה על אותו החסר בדיוק, וכך תוחלל תך תושלם לך.

אך אנו העמדנו הבנה שונה, כי רק כאשר אדם חוזר ומגלה בשנית את אותה מציאות של כוח תקווה בדיוק - זהו הגדר המדויק של 'חזור וקווה'.

לכאורה יש מקום לתהות על הבנה מחודשת זו: הרי כוח נפשי הוא מציאות גמורה. יתר על כן, כוח נפשי השייך לעצמיות הנפש, הוא מציאות גמורה שאינה משתנה. האדם תובע את השלמת החסר מחמת שזהו חסרון אמיתי ומהותי של חלק מעצמיות 'האני', חלק מההיות שלו, ודווקא מחמת כן אותו כוח חוזר על עצמו בדיוק. אם כן, היאך ניתן להגדיר זאת 'חזור וקווה'? והרי זוהי אינה חזרה של תשוקה ותקווה מחודשת להשלמתו של אותו נקודת חיסרון, אלא זוהי אותה מציאות של כוח נפשי ששב ומתראה בשנית?



לברכות. וכל זה קודם גיל חינוך, וכמו שנאמר, כשיודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה וכו'. ואח"כ מכניסים אותו לאווירה של מצוות הבית, כגון אכילת מצה במקצת, נענוע לולב, נר חנוכה, וכדומה. וכל זה קודם חינוך.

מחינוך ואילך, יש לחנכו לפי דעתו, כגון תפילה, אף באופן שחיובה רק מדרבנן. נטילת ידיים בבוקר יש להקפיד ביותר, כי מטמא. כניסה לבית הכסא של זמנינו יש להקל, כי לחלק מן השיטות אין לו דין בית הכסא. אכילה של הכשרים חוץ מהבית, כמובן תלוי איזה רמת הכשר, ותלוי ברמתו של הילד והקושי שלו, ובשאלה עקרונית כמה לתת דגש על ענין ההכשרים בבית.

ב. לעשות ע"פ ההלכה, אולם להקטין את נקודת הניסיון, כגון שיאכל פחות מרצונו, שימעט בטעם ע"י בליעה מהירה, וכדומה.

ג. כן. ותלוי ברמת בטחונו, וחששו, ואילווצים סביבתיים, ובדיקת כל מקרה לגופו בפרטות אם יכול להזיק לסביבותיו באופן יחודי, כגון שנמצא בסביבת אדם בסיכון שאינו יכול להתחסן. וכן שיקול של תקנת הכלל. נצרך בדיקה בכל עת. ולעת עתה אין שינוי שהופך להיות "שכיח הזיקא".

## דע את משפחתך

שלום לכבוד הרב. רציתי לשאול האם יש לרב שיעורים לאברכים בנושא קדושת הבית והמסתערף?

## תשובה:

דע את משפחתך. סדרה זו דנה בסוגיה של "אעשה לו עזר כנגדו" מנקודת הסתכלות פנימית של דברי חז"ל. לפני שהאדם נכנס לתוך מערכת של נישואים עליו לברר תחילה לשם מה הוא חי. שיכנס לברית הנישואין הם יהיו תוספת לאותה מערכת עבודה. אותה מערכת שאדם בונה וחי עם עצמו - זוהי אותה מערכת שהוא נופח בביתו, וזוהי גם המערכת שהילדים שלו גדלים בה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

ידיים בבוקר? ילד אוכל אצל מארחים אוכל שהוא בכשרות רגילה, האם להגיד לו שלא יאכל אע"פ שכולם שם אוכלים? אני מבין שזאת שאלה מאוד מורכבת שצריכה מבט על כל מיני פרטים אבל אשמח אם הרב יוכל לעזור לי לקבל את העקרונות ההלכתיים הפנימיים והנפשיים כדי שאדע בעז"ה מה נכון (גיל, סוג המצווה / עבירה, רמת ההתעקשות על הדברים וכו'), בכוונה שמתי כמה דוגמאות שהיה קשה לי להחליט בכל מצב מה נכון, האם להרפות או להתעקש פעם אחת, או להמשיך להתעקש עד שיקלט אצל הילד?

ב. מה קורה שיש "התנגשות" בין העולם הפנימי לספקות בהלכה, איך להכריע? לדוגמא אדם אוכל עוגה ונכנס לספק ברכה אחרונה ואם יאכל עוד משהו כדי להשלים לכזית הוא מרגיש שזה ממקום תאוה, האם יאכל כדי לברך ולצאת מהספק, או שימנע כדי לעשות אתכפיא? וכן הלאה כל מיני מצבים שאדם שמביט רק על ההלכה היה עושה כדי לצאת מהספק, לעומת זאת אדם שמסתכל רק על הרצון / מידות וכו', היה נמנע.

ג. ראיתי את תשובות הרב לגבי החיסונים. הרב אומר שאדם שהוא באוכלוסיית סיכון והוא לא בעל ביטחון שיעשה את החיסון כי הסכנה בלא לעשות יותר גדולה בשבילו, אך לאדם שלא באוכלוסיית סיכון אין צורך לעשות, האם הבנתי נכון? האם היום הרב חושב אחרת בעקבות המוטציה הבריטית, וכן בעקבות כך שלא מכניסים אנשים לא מחוסנים לבית כנסת, והרבה רבנים ששינו דעתם ותומכים בחיסון, מה דעת הרב? יעזור לי הרב להבין. תודה רבה.

## תשובה:

א. מניעה מעבירות, כשמבין מה מעשיו, יש להתעקש, "אפרושא מאיסורא". וגם זה בנועם. לעומת כך במצוות, יש לשדל בתחילה לאט לאט בנועם, עד שהופך לחלק מצורת החיים הפשוטה, והיינו כמו שמבין שאי אפשר לקפוץ מהגג.

מתחילה מחנכים לנטילת ידיים, וק"ש שעל המיטה. ואח"כ

## נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין מילה ודם

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

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

## ג' טעמים למילה בשמיני

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



# בענין מילה ודם

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

## מהו קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה

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

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

## דם במילה

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

# בענין מילה ודם

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

## אופני היתר אכילת דם

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

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

## האדמה היא מקלט זמני לדם

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

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

### ערבוב יין ודם בשעת מציצה

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

### שיטת ההפלאה

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

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

# בענין מילה ודם

## יין המשומר לצדיקים

[יא] אבל יש כאן יתר עומק. גוי מהול שמתגייר שורשו בעשו, שגם בניו נימולו. עשו הוא אדום, ונקרא כן כי אמר "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" (בראשית כ"ה ל'). ומלבד הדין של דם במילה מצד אדם הראשון מושך בערלתו היה, ישנו דין שני של דם, ששורשו בענבים שהם אדומים. ונבאר. כתוב בישעיה (ס"ג א') "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה". ואומרת על כך הגמרא במכות (י"ב א'), "אמר ריש לקיש שלש טעיות עתיד שרו של רומי לטעות דכתיב מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה, טועה שאינה קולטת אלא בצר והוא גולה לבצרה וכו'". מדובר שלעתיד לבוא יבוא הקב"ה להיות גואל הדם לישראל להרוג את סמא"ל על שהרג את ישראל, וסמא"ל שהוא שרו של רומי, ורומי היא אדום, ימלט לבצרה כי יטעה בין בצרה לבצר. ועוד שאפילו היתה בצרה קולטת, אותו לא תקלוט שהוא מזיד. ועוד מרמז כאן למלך השני שמלך בארץ אדום, הוא יובב בן זרח שמלך בבצרה (וישלח ל"ו ל"ג). והנה בצרה היא מלשון בצירה, ובצירה היא בענבים. ובצר היא עיר המקלט בעבר הירדן בתחומו של ראובן (ואתחנן ד' מ"ג). ועוד כתוב בישעיה (ס"ד ג') "עין לא ראתה אלקים זולתך". ומפרשת הגמרא (ברכות ל"ד ב', סנהדרין צ"ט א'), "זהו יין המשומר בענבי מששת ימי בראשית", והוא בין היעודים שיזכו להם הצדיקים לעת"ל. והנה עשיו רצה גם את העולם הבא, כלומר את היין המשומר לעתיד לבוא, שמכח כך הוא נקרא אדום של יין. ולכן הוא סבר שבצרה היא בצר מלשון בצירה היא מקלטו, ע"י שהוא יזכה בין לעתיד לבוא. ושורש עשיו הוא מלכי אדום, והם מלכו קודם מלכי ישראל, א"כ שורשם קדום לשורש ישראל. ובעוד ששורש ישראל בא מאדה"ר, שחטא באכילת עץ הדעת שהיה גפן, ומשך בערלתו ושפך את דמו של עולם, א"כ כאן היין שהפך לדם הוא משורש אכילה, ולכן שיעורו בכזית. משא"כ עשו, שאמר הלעיטני, הוא לקח מאכל והפך אותו למשקה, ולכן משורש זה שיעור יין הוא רביעית. לכן צריך הטפת דם מיוחדת לגוי מהול שמתגייר, לתקן את מזימתם לזכות ליין המשומר. ברור לכל משכיל שבכל מילה שהיא ביום השמיני קיימים שני התיקונים הללו. ולאחר מכן מגיעים הל"ג ימי טהרה, ולכן נהגו לעשות סעודה בברית מילה ולברך על היין, אם זה לא ביום כיפור, שזהו בעצם העליה של מדרגת הדם למדרגת היין ועל ידי זה נזכה לעתיד לבוא ליין המשומר לצדיקים לעתיד לבוא. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" – סוגיות בפרשה 033 מצורע מילה תזריע

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

## האם דם הוא אוכל או משקה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 'אור וחושך משמשים בעירבוביא', בשורש, וגילוי בענפים

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



היא המלחמה של "ויאבק איש עמו".

## שורש ה'אחד' כל דבר והיפוכו

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

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

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

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

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

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

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

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

## תפיסת כל דבר - מתוך ההיפך שלו

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

### 'אבק' - ההתפרטות הגמורה

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

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

### התהליך של 'אחד' - מלחמה - 'אחד'

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## "העלו אבק עד כסא הכבוד" - שהוא מקום האחדות

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

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

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





## לבוש חסידי לבעל תשובה

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

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

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

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

## טיפול בחרדה ויושר פנימי

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

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

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

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

## קוב"ה ואורייתא וישראל חד

שלום לכבוד הרב שליט"א.

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



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

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

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

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

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

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



## תזריע מצורע | ח-ק

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ועוד. עליהם נאמר איה סופר, שלא ניתן לסופרם.

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## רבדי הנפש השונים מגלים רצונות לפי מהותם

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

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

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

## קיום העצמיות מובטח קיום התוספת אינו מובטח

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

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

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

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

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

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

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



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

נרחיב מעט את ההסבר.

### מהות הביטחון העליונה חלה על צרכים לקיום עצם ההיות

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

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

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

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

### עבור כל חובד מרבדי הנפש יש להשתמש במהות ביטחון המתאימה לה

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

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

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



## חישוב הקץ והצפיה לגאולה

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

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

## חובת הלבבות שער הבחינה

שלום לכבוד הרב.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## צדיקים ומדות רעות

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

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

ופעמים הם צדיקים גמורים ואינך משיג את תנועתם מעשיהם.

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## מיתת רשב"י היא חיים

### ימי ספירת העומר הם ימי דין

קודמות, מראה על מידת דין פחותה מאשר השם א'להים. נבאר בפרטות כיצד השם א'להים מתחלף להיות השם אכדט"ם. אות הראשונה א' - אין אות הקודמת לה, לכן היא אינה מתחלפת. ל' מתחלפת בכ', ה' בד', וי' בט'. האות שלפני ה' היא מ', ולכן בכתיבה גם היא אינה מתחלפת. והנה כ' ד' ט' עולות בגימ' ג"ל (שער הכוונות דרוש י"ב מדרושי הפסח), המרמז ליום הל"ג בעומר, ולכן מידת הדין יותר רפויה בל"ג בעומר משאר ימי העומר. לכן יש שנוהגים מנהגי האבילות רק עד ל"ג בעומר, או שלפחות בל"ג בעומר עצמו אינם נוהגים אבילות, כפי שמבואר בשולחן ערוך בנושאי כלים כידוע (או"ח סימן תצ"ג).

### ענין גלעד

אם כן ל"ג בעומר הוא בבחינה של האותיות האמצעיות כ' ד' ט' דאכדט"ם. הא' וס' שהם הראשית והאחרית של השם, כאמור לא השתנו. והנה הגימ' של השם אכדט"ם [ס' נחשבת כמ' כנ"ל] עולה ע"ד (שער הכוונות דרוש י"ב מדרושי הפסח). הרי שהגימ' ל"ג והגימ' ע"ד ביחד בונים את המילה גלעד, שמצינו בתורה בהקשר ליעקב אבינו ולבן, "עד הגל הזה ועדה המצבה" (בראשית ל"א נ"ב). והנה בפסוק זה כתוב "עד הגל הזה", הרי שזו עדות של הגל, שהגל מעיד, והמילה עד קודמת למילה גל. מאידך כתוב "ויעקב קרא לו גלעד" (שם פסוק מ"ז), ובפסוק זה גל קודם לעד. א"כ צ"ל מדוע פעם עד קודם לגל ופעם גל קודם לעד. ויש לזכור שעד הוא הגימ' של השם אכדט"ם בעוד שגל הוא הגימ' של הג' אותיות אמצעיות דאכדט"ם. עד כאן הדברים הכתובים והברורים בתורת הקדמה.

### מיתת רשב"י היא זמן שמחה

והנה ענין מותו של רשב"י מסופר באידרא זוטא. הרי

והנה כמו שידוע מאד, ימים אלו שמזמן הקרבת העומר עד חג השבועות, יום החמישים, "תספרו חמישים יום" (ויקרא כ"ג ט"ז), אלו ימי דין (שער הכוונות דרוש ז' מדרושי הפסח). בתחילת הזמן היתה הבאת העומר, שהוא מאכל שעורים, מאכל בהמה (רש"י סוטה ט' א'). והנה שעורים הוא מלשון שיעור, שזו הקיצבה והגבול עד יום החמישים שאז היתה הבאה של חיטים, חיטה מלשון חטא, לתיקון החטא. אם כן הימים הללו הם ימי דין. ימי הדין הללו אינם שווים במדרגת הדין שבהם, ויש בהם נקודות שינוי. אחת מנקודות השינוי היא בל"ג בעומר. באתגליא אנו רואים שפסקו תלמידי רבי עקיבא למות (ספר המנהיג הלכות אירוסין סוף סימן ק"י בשם בעל המאור). ומאידך ביבמות (ס"ב ב') כתוב שמתו מפסח ועד העצרת [אמנם בעל המאור גרס שם פרוס העצרת], ובפע"ח (שער ספה"ע פ"ז) כתוב שרשב"י נפטר בל"ג בעומר כי היה מתלמידי ר"ע. אבל לקמן נלך במהלך שבל"ג בעומר פסקו מלמות.

### ענין אכדט"ם

אבל נתבונן ביתר עומק. הנה ככל שדבר מתרחק מן השורש, כך הוא יותר דין, וככל שהוא מתקרב לשורש, הוא יותר רחמים. במשל גשמי - רחמי האב על בנו, פחות מכאן על בן בנו, ועוד פחות על בן בן בנו. וה"ה בקרובים, ככל שהם קרובים אליו יותר, כך הוא מרחם עליהם יותר, וככל שהם רחוקים ממנו, מידת הדין שולטת יותר. והנה ידוע ששם א'להים מראה על מידת הדין, שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם (או"ח סימן ה'). וידוע כלל יסודי מאד בשמות, שכל האותיות הקודמות לאותיות שבשם הן יותר קרובות לשורש (שער הכוונות דרוש ב' מדרושי הפסח). לכן השם אכדט"ם המתקבל ע"י החלפת אותיות השם א'להים באותיות



# מיתת רשב"י היא חיים

שזה בעצם החיבור של אכילת החרובים עם שתית המים חיים, שזה בחינת "עץ חיים היא" (משלי ג' י"ח). אלו היו חייו. ובמיתתו הוא בירר לעצמו מקום אצל אחיה השילוני, שתלמידו הבעש"ט (עי' תולדות יעקב יוסף פרשת בלק) קרא לו בעל ח"י [בעל חיה-יחידה], כמו שידוע בחסידות חב"ד (עי' ספר השיחות ה'ש"ת עמ' 951). אותם מים חיים שהיו לו במערה, הוא אותו מקום שבירר לעצמו בעולם עליון אצל אחיה השילוני.

## יוחאי - חי טוב

והנה בלשון הגמרא ובלשון חז"ל הרבה פעמים רבי שמעון בר יוחאי נקרא בר יוחאי (עי' שבת שם, מעילה י"ז א', בר"ר ע"ט ו'). והנה יוחאי הוא חי י' ו' א'. וי' ו' א' עולה י"ז שהוא גימטריא של טוב. דבעץ הדעת ישנה בחינת טוב ורע, אבל העץ חיים כולו טוב. וזאת היא בחינת יוחאי, חי טוב. על שם כן רשב"י נקרא בר יוחאי, זה בחינת יוחאי, זה חייו שהוא שתה מן המעין י"ג שנה. בשרו נעשה בקעים סדקים מחמת החול כמו שאמרו חז"ל (רש"י שבת שם ד"ה פילי). אבל "אשריך שראיתני בכך, שאלמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כך" (שבת שם), שמכח החורבן הזה הגיע נקודת התיקון של המים חיים שהוא שתה, ועל שם כן נקרא בר יוחאי.

## חיים עד העולם

הנה מובא באדרא זוטא (זח"ג דף רצ"ו ב') סדר הפטירה של רשב"י. ומילותיו האחרונות היו הפסוק "כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם" (תהלים קל"ג ג'), ונסתלק מן העולם. וכתוב באידרא שם, "א"ר אבא לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים עד דאשתככו מילוי", הוא הספיק לומר את המילה חיים, אבל את המילים עד העולם לא סיים בוצינא קדישא למימר. "ואנא כתבנא", ממשיך רב אבא, "סברנא למכתב טפיי", רציתי לכתוב יותר, "ולא שמענא", יותר מזה לא שמעתי. "ולא זקיפנא רישא", לא הרמתי ראשי, "דנהורא הוה סגיי" האור שבקע מרשב"י היה אור גדול והיה ירא מהביט אליו, "ולא הוה יכולנא לאסתכלא, אדהכי אזדעזענא, שמענא קלא דקארי ואמר ארך ימים ושנות חיים יוסיפו לך. שמענא קלא אחרא חיים שאל ממך וכו'". הרי שמבואר שרשב"י סיים את חייו בעוה"ז במילה חיים. חיי רשב"י היו בבחינת

שמחד ישנה סוגית חייו של רשב"י, ומאידך ישנה סוגית מותו. והנה כתוב בזוהר הקדוש שרשב"י בירר לעצמו את מקומו בגן עדן יחד עם הנביא אחיה השילוני (זח"א ד' ב'). ויש להבין מדוע דוקא עמו. והנה בהקדם, יום מיתתו של רשב"י, שהוא זמן שמחה לכל כבקשתו של רשב"י (ספר מורה באצבע לחיד"א אות רכ"ג), הוא השמחה בעצם. דמחד גיסא, בחטא אדם הראשון נגזר המות, "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז), שזה ביטול האדם. אבל מאידך גיסא, מיתתו של רשב"י היא בחינה של מיתה בקדושה, של הפשטות לבוש וקבלת לבוש חדש, ואינה בחינה של ביטול עצם האדם כפי שהיא לפי התפיסה שהאדם הוא הוא גופו. דהרי כמו שאדם המקבל לבוש חדש מברך על כך שהחינו, כי זה זמן שמחה עבורו, כך מיתה, כאשר היא באמת מהמקום האמיתי שלה, שהיא הפשטות לבוש וקבלת לבוש חדש, היא זמן שמחה, וזו היא בחינת מיתתו של רשב"י. הרי שישנה מיתה שהיא נובעת מהחטא של עץ הדעת ש"ביום אכלך ממנו מות תמות", שהיא בתפיסה שמיתה היא ביטול, היא שלילה, "כל מאן דנחית מדרגא קדמאה דהוה ביה, קארי ביה מיתה" (אד"ר דף קל"ה ב'), ירידה מדרגתו זוהי מיתתו. וישנה מיתה שהיא להיפך, שהיא עליה של מדרגה. מיתה של טומאה היא ירידה ממדרגה. מיתה של קדושה היא עליה במדרגה. ולכן שעת מיתתו של רשב"י, שהוא כמובן לא ירד מדרגה אלא עלה, היא זמן שמחה. בדומה לכך שקניית בית חדש או בגד חדש וכד' זהו זמן שמחה ולכן מחייבים ברכה.

## למה בירר רשב"י מקומו בג"ע עם אחיה השילוני

לכן כאשר היה רשב"י ואלעזר בנו במערה, ונעשה להם נס כדאיתא בגמרא (שבת ל"ג ב') ובזוהר הקדוש (ז"ח ריש כי תבא), שיצא עץ חרובים ומעין מים, הרי שבדאי לפי פשוטם של דברים הנס היה כדי שיהיה להם מה לאכול ומה לשתות, אולם כל משכיל מבין שעץ חרובים הוא בחינת החורבן שבא לעולם מהאכילה הראשונה, ומנגד היה לו מעין שדינו כמים חיים, היפך החורבן שהוא בחינת המיתה. ובזה שרשב"י שתה מן המים הוא תיקן את אכילת החרובים, את החורבן שבא לעולם. והנה רשב"י היה במערה י"ב שנה, ואחר כך עוד י"ב חודש (גמרא שבת שם), עד שיצא עם כח האחדות המוחלטת,

# מיתת רשב"י היא חיים

עץ החיים, כך היה מהלך חייו, וכך הוא סיימם. אולם ביתר עומק, הוא לא סיים את החיים, אלא הוא המשיך את החיים. הגדרת הדבר - חיים אין להם הפסק, המות הוא הפסק. עד כמה שזה חיים, אין לזה הפסק.

## מיתת נשיקה

ויש להבין, האם סיים בוצינא קדישא לומר את הפסוק עד סופו ורק דרב אבא לא יכול היה לשמעו כי קולו נחלש, או שהוא באמת לא סיים. האם אמר או לא אמר. האם סיים או לא סיים. דבר אחד ברור, עד חיים הדיבור היה בקול, מכאן ואילך או שלא היה דיבור או שהיה דיבור שאינו יוצא לחוץ. עומק הדבר, מכח הדיבור של רשב"י הוא הגיע עד מדרגת חיים. למעלה ממדרגת הדיבור, היתה מיתה, מיתה של עליה כפי שנתבאר לעיל. בחיים יש דיבור. במיתה אין דיבור. במשה נאמר "פה אל פה אדבר בו" (במדבר י"ב ח'), בחייו. אבל מת מיתת נשיקה. שמיתת צדיקים היא בבחינה של מיתת נשיקה כביכול, כמו במשל גשמי שכאשר יש נשיקה אין דיבור, כאשר יש דיבור אין נשיקה. נשיקה היא בשפתיים חתומות. ועל רשב"י כתוב שהיה בו בחי' משה (ע"י זח"ג אד"ר דף קל"ב ב', ע"י בזוהר מהד' וילנא הגה"ה קודם בראשית דף י"ד ב', ע"י ספר ליקוטי הש"ס לאריז"ל מסכת שבת ד"ה שמעון). והנה יש זוג שהוא בחינת דיבור, כמו שאומרת הגמרא בכתובות (דף י"ג א') "ראוה מדברת וכו' מאי מדברת וכו' ר"א אמר נבעלה". ויש זיווג שני שהוא זיווג של נשיקין (ע"י ע"ח שער ל"ט דרוש ט', ובעוד הרבה מקומות). הרי שהיו כאן ב' הבחנות של זה לפנים מזה. החיצונית יותר היא ההבחנה של דיבור, ומצד זה נעצר בוצינא קדישא במילה חיים, שעל זה נאמר "חיים שאל ממך ארך ימים ושנות חיים יוסיפו לך" (תהלים כ"א ה'). זה המהלך של הדיבור שבו הפסיק רשב"י את חייו והמשיך באופן אחר במילים יותר אמיתיות. אבל מצד "ולא שמענא" היתה כאן תפישה פנימית יותר. מצד כך ישנה הבחנה של דבר שלא בא לידי גילוי של השמיעה ושל הדיבור, או ביתר עומק, הוא לא בא לידי מילול אלא נשאר גנוז פנימה. וזוהי ההבחנה הפנימית דמיתת רשב"י.

## קטטה בהלוית רשב"י

ננסה בעזר ה' להסביר את ההבחנה הפנימית. בהקדם,

הנה בסוף האידרא זוטא (זח"ג רצ"ו ב') מסופר צורת הקבורה של רשב"י. רשב"י נפטר במירון, ובאדרא מסופר "אתו טריקין ומארי תריסין דכפר ציפורי", באו מהעיר ציפורי הסמוכה בעלי זרוע בעלי שליטה שרצו שרשב"י יקבר בעירם. "וטרדא בהו בני מרוניא, צווחין בקטירין". אלא שאנשי מירון התנגדו, משום שרצו שרשב"י ייקבר במקום בו נפטר, שם השיב את נשמתו לבוראו. "בתר דנפק פוריא", כנראה שבני ציפורי היו תקיפים והצליחו להוציא את מיטתו של רשב"י. "הוה סליק באוריא". המיטה של רשב"י התרוממה באויר, וממילא כבר לא היה שייך לריב. "ואשא הוה להיט קמיה. שמעו קלא, עולו ואתו, ואתכנשו להלולא דרבי שמעון, יבא שלום, ינוחו על משכבותם". לפי פשוטו האדרא מספרת לנו מעשה שהיה. אבל כמובן שיש כאן עומק. ישנה כאן נקודה פנימית בשאלה האם רשב"י ייקבר במירון או בציפורי. והנה ציפורי הוא מלשון ציפור, והמצורע המטהר צריך להביא שתי צפורים חיות (ויקרא י"ד ד'), ומביא רש"י מדרש חז"ל (ערכין ט"ז ב') "לפי שנגעים באין על לשה"ר, שהוא מעשה פטופטי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים שמפטפטין תמיד בצפצוף קול". זו בחינת ציפורי. ובחינת מירון היא בכך שמירון בגימטריא ש"ו, שהיא שורש של המילה שוה השתוות וכו', ויתבאר לקמן.

## בחינת ציפורי ובחינת מירון

ונבאר כיצד שתי בחינות אלו, ענין החיים והמיתה, הדיבור והשתיקה, שהזכרנו לעיל - חד הם. ציפורי היא ההבחנה דנקודת סיום החיים, שרשב"י סיים בדיבור, ודיבור הוא ענין ציפור המפטטת תדיר. ומהות הדיבור הוא חיים, כמו שכתוב "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב' ו'), ותרגם אונקלוס "לרוח ממללא", כידוע. א"כ מכח התפישה שרשב"י סיים דיבורו במילה חיים, היה צריך להיקבר בציפורי. אמנם זה התלבש באינשי דלא מעלי, אבל סוף סוף היתה נקודת תביעה שייקבר בציפורי. מה שאין כן מצד הסיום עד עולם שרב אבא לא שמע, אין זה במקרה כמובן. דהנה ידוע (ר"ה ל"ב א', ועוד הרבה) שבעשרה מאמרות נברא העולם, ותשעה כתובים והעשירי - בראשית - לא כתיב ביה מאמר.

# מיתת רשב"י היא חיים

מות דף נ"ט ב', ועיי"ש בפירוש הסולם אותיות נ"ט-ס'), שהיה בכוחו של רשב"י להביא גשמים בלא תעניות כלל, שהיה בבחינת צדיק גוזר והקב"ה מקיים (עי' תענית כ"ג א' לענין חוני המעגל). ועומקם של דברים הם - תענית נצרכת עד כמה שאין אופן אחר לבטל את התאניה ואניה. מה שאין כן אצל רשב"י, שהוא בבחינת "ותגזור אומר ויקם לך" (איוב כ"ב כ"ח) - לא היה צורך בתעניות. במקום אחר מבואר בזהר הקדוש (זח"ג אד"ז דף רפ"ח ב'), שהקפדת רשב"י שלא לבטל שלש סעודות בשבת ביטלה ממנו הצורך בתעניות. מחמת שייכותו לאכילה דקדושה לא היה מקום לתענית. מהו עומק הדבר. כפי שנתבאר, שורש התענית הוא תיקון לחטא הראשון של האכילה "ביום אכלך ממנו מות תמות". דכל האכילות באות מכח אותה אכילה ראשונה, ולכן הן מולידות מוות. כאשר ישנה צרה, שהיא התפשטות אותו המוות באופנים שונים ומשונים, התיקון הוא לתקן את נקודת השורש שהולידה את שורש הקלקול שהיא האכילה הראשונה. זה עומק הדין של תענית. ודאי שישנן עוד סיבות אמיתיות, אבל לענייננו התיקון של התענית הוא תיקון לנקודת האכילה הראשונה שמכוחה בא החטא לעולם. ומכיון שאין הערוד ממית אלא החטא ממית (ברכות ל"ג א'), לכן ישנה תענית. אבל אצל רשב"י לא היתה תענית מפני שלא היה חטא, ולפיכך אצלו היתה אכילה וקדושה.

## משה הוא יראה ורשב"י אהבה

והנה משה רבינו היה במהלך הפוך מרשב"י. כאשר הוא קיבל את התורה, לא אכל ולא שתה ארבעים יום (שמות ל"ד כ"ח). בודאי שזה היה גם מצד כך שהוא עלה למעלה, והוצרך להשוות את עצמו למלאכים. אבל היתה שם גם אותה נקודה שבאה לבטל את החטא של האכילה הראשונה, ומכח כך קיבל משה את התורה. לכן מעמד הר סיני היה בהבחנה של למען "אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים" (דברים ד' י'), באימה וביראה וברתת ובזיע (ברכות כ"ב א'), כידוע. מעמד הר סיני לא היה גילוי של אהבה אלא גילוי של יראה. מה שאין כן אצל רשב"י כמו שידוע (זח"ג אד"ר קכ"ח א') שרשב"י אמר "אנן בחביבותא תלייא מילתא". א"כ ישנה הבחנה שאצל משה העיקר הוא יראה, "מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה" (דברים י" י"ב), "אין לגבי משה מילתא

המאמר העשירי הוא השתיקה שלמעלה מן הדיבור, בבחינת הבראשית שהיא ההשתוות. הדיבור כל עניינו חילוק, משא"כ השתיקה מהותה השתוות, ואכמ"ל. והנה רשב"י לא הספיק לסיים את הפסוק, ונפטר והתעלה למעלה מהמדרגה של הדיבור, שמצד זה היא התפיסה שהיה צריך להיקבר במירון. כמו שכותב בעל חובות הלבבות (שער ט' הוא שער הפרישות, פ"ה), שהאבר הקל ביותר שיש באדם הוא הלשון. והשתיקה היא בעצם הביטול של שורש התנועה הקלה ביותר שיש באדם. שורש התנועה של הבריאה - הדיבור - הוא בבחינה של דבר לדור (סנהדרין ח' א', רש"י דברים ל"א ז'), הנהגה. והשתיקה היא בחינה של התבטלות. שם סיים רשב"י בעומק את חיו, לכן ממילא מיטתו עלתה למעלה, דהוא לא שייך לציפורי, הוא למעלה מכך.

## אור וכלי

והנה ודאי שכל דבר יש לו שורש באור ושורש בכלי. ולפיכך גם סיבת קבורתו של רשב"י במירון יש לה שורש באור ושורש בכלי. מצד האור, זו הנקודה הפנימית שהיא למעלה מן הדיבור שהיא מקום ההשתוות, מירון בגי' ש"ו. אולם מצד הכלי, הסיבה היא שרשב"י העיד על עצמו (זח"ג אד"ז דף רצ"ה ב') שכל ימיו נזהר לא לטעות ביחודים חוץ מפעם אחת כאשר היה בכפר מירון, שגג ביחוד, ומאותו יום נזהר טפי. הרי שמקום השגגה היה במירון, ולכן שם השורש למקום הקבורה שלו, למקום המיתה שלו, מצד הנקודה של הכלי שאיננו זך. כל דבר יש לו אור ויש לו כלי. הכלי אינו מתוקן לגמרי, דאל"כ "בלע המות לנצח ומחה ה' כל דמעה מעל כל פנים" (ישעיה כ"ה ח'). השורש מצד האור היה ההשתוות שבמירון. משא"כ שורש הקבורה מצד הכלי, הוא מפני שיש שם שורש של נקודה שלא ניתקנה. מצד כך היה השורש של הטעות שנתקיימה במקום מירון. מצד כך - שם קבורתו, כי זה מקום מיתתו, ביטול היחוד, ביטול החיים - בחינת המוות.

## רשב"י לא נצרך לתענית להוריד גשמים

הנה מצינו שנקבעה מסכת שלימה בש"ס - מסכת תענית - לפרט את דיני התעניות, בעיקר על עצירת גשמים. מאידך, מצינו בזהר הקדוש (עי' זח"ג אחרי

# מיתת רשב"י היא חיים

## ניתנה לרשב"י רשות לגלות

ממנהגי כנסת ישראל לירות בחץ וקשת בל"ג בעומר. מקור המנהג מובא בבני יששכר (אייר מאמר ג' אות ד') בשם הרבי מרימנוב, משום שבזמן רשב"י לא נראתה הקשת בענן (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה דף ס"ה א'). והנה החץ הוא ישר והקשת היא עגולה, חצי עיגול. עומק הדבר. דהנה כתוב בזוהר הקדוש כמה פעמים שעל אף שבכללות, ההבחנה של סוד צריכה להיות נעלמת, ולא להיות גלויה לכל, ולכן מי שיודע את הסוד צריך להעלים אותו ולא לגלות אותו, מ"מ רשב"י ניתנה לו רשות לגלות ולפרש הדברים, מחמת שהוא עלה ונתעלה לכן יש לו היתר לפרש את הדברים ולא להעלים אותם, ולכן במיתתו חזרו ונתעלמו הדברים (עי' זח"ג שלח דף קנ"ט א', תק"ז ריש ההקדמה, תק"ז ריש ההקדמה האחרת דף י"ז א', הקדמת רח"ו לעץ חיים ד"ה ואמנם עם היות זה פשוט ומבואר, שער מאמרי רשב"י על משפטים דף ק' ב' ד"ה בריה דיוחאי). ועומק אותה נתינת רשות, אין הפירוש שקיבל היתר לגלות, אלא ההגדרה היא שהוא נמצא באותו מקום ששם אין מסכים המעלימים. ישנו מקום שהוא גילוי והעלם, ומצד כך יש פשט רמז וסוד, הפשט הוא הנגלה, הסוד הוא הנעלם. מה מעלים את הסוד - החטא. כאשר אין מציאות חטא בעולם, אזי אין העלם. ודאי שבדקות יש העלם יותר גדול, אבל שורש ההעלמים בבריאה הם בהבחנה של חטא. "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם" (ישעיה נ"ט ב'). המקום הפנימי הוא מקום שאין בו חטא ואם אין בו חטא אין בו נקודה של העלם. ולכן רשב"י יכול היה לדרוש טעמא דקרא (יבמות כ"ג א', ועוד מקומות), כי לא טעם טעם חטא, ולכן אין לו נטיה בהשגת הטעם. זוהי בחינת תורתו של רשב"י. מי שנמצא במקום שיש שם גילוי והעלם, עליו נאמר שהוא צריך להעלים. אבל מי שנמצא במקום שאין שם מסכים ממילא הוא מגלה, זו תורתו של רשב"י.

## חץ וקשת

נחזור למה שהזכרנו שההבחנה של ל"ג בעומר היא הבחנה של גל ואבחנה של עד, "ויעקב קרא לו גלעד".

זוטרטא היא" (ברכות ל"ג ב'). מה שאין כן אצל רשב"י, העיקר היא האהבה, ולכן התיקונים לא באו מנקודה של תענית, אלא מנקודה של אכילה דקדושה. ועומק הדבר שהיה אוכל שלש סעודות בשבת, כי שבת היא בחינת אכילה דנשמתא ולא אכילת הגוף (עי' זח"ב ויקהל ר"ה ב'). כל שורש הקלקול היה מאכילת הגוף, אבל בשבת קדש האכילה היא של הנשמה.

## יום פטירת משה תענית, יום פטירת רשב"י הילולא

ומכח כך רשב"י השפיע אל כל העולם כולו, הוא רשב"י שיכול היה לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין (סוכה מ"ה ב', ועי' ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב דף ס"ה א' בענין אחיה השילוני). וכל זאת מחמת שהוא פוטר את העולם ממידת הדין בנקודת השורש שבו ולא רק בנקודת הענף שבו. נקודת הדין בשורש היא מתחילת חטאו של אדם הראשון. ולכן ביום מיתתו של רשב"י הקדוש הוא זמן הילולא לכל. מאידך, ביום מיתתו של משה רבנו שחל בז' באדר, יש מנהג לצום (או"ח תק"פ ב'), בעיקר החברא קדישא. מה שאין כן בזמן מיתתו של רשב"י, המנהג הוא בדיוק הפוך - לשמוח. מהו שנה האי מהאי. ממה נפשך, עדיף לצום ביום המיתה או עדיף לשמוח. עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון (זח"ג אד"ז דף רצ"ו ב'). משה היה מצד שורש נקודת הקיום ליראה, שורש הביטול של הרע. ולכן מצד כך, יום מיתתו יום ז' באדר הוא יום תענית. מה שאין כן, ההבחנה אצל רשב"י היא בדיוק להיפך, "אנן בחביבותא תלייא מילתא". יכולני לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין בכח שלש סעודות של שבת. הרי בשבת אסור להתענות [מלבד תענית חלום (או"ח ר"כ ב', רפ"ח ה')], ועוד "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד וכבדתו" (ישעיה נ"ח ג'). שורש התענית באה מששת ימי החול, מהאכילה שאדם הראשון אכל ביום השישי. אילו היה מחכה לשבת כבר לא היה איסור אכילה מעץ הדעת כמו שמבואר ברבותינו (חסד לאברהם מעין א' נהר ו', באר מים חיים בראשית פ"ב בשם הש"ך על התורה). ולכן מיתתו של רשב"י זו מיתה הנקראת הילולא דרבי שמעון, "עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון", הוא זמן שמחה לכל.

# מיתת רשב"י היא חיים

התורה כולה, דיקא את כל הסתירות שבכל התורה כולה עד הסתירה האחרונה שאותה אי אפשר לישב, שהוא סוד הקושיה שמחד ישנם נבראים, ומאידך אין עוד מלבדו כפשוטו. וקושיה זו היא למעלה מן הבריאה, ולפיכך אין לה תירוץ בתוך הבריאה. הדרך השניה היא בדיוק הפוכה, דמעיקרא קושיא ליתא, דכאשר רואים תמונה ברורה מעיקרא ללא שום מסך וערפול, אזי אין קושיה. ההבדל בין עיגול ליושר הוא שטיבו של עיגול שהוא מגלגל את עצמו, מה שאין כן היושר צריך שידחפו אותו. ובעומק, בדרך כלל כמו שידוע, כאשר אדם עולה בהר והוא רוצה להקל על עצמו, הוא אינו בוחר את המסלול הישיר והתלול ביותר, אלא מעדיף להאריך דרכו בצורה של אלכסון כדי שהעליה תהיה יותר מתונה. דבר זה ברור ומוחש למי שניסה. עומק הדבר, ישנה תורה שהיא בבחינת עץ הדעת. פירוש הדבר בעצם שיש לנו שני דינים ויש לנו את האמצע שמכריע. אבל זו תורה שמתגלה מכח קושיות. אנחנו מגלים את שני הדינים ואת נקודת האמצע ואז מבררים כל ערפול וקושיה שישנה בתורה הקדושה. זה מהלך אחד בסוד התורה שקיימת בידנו השתא, בסוד עץ הדעת, ומצד כך הדברים אינם מגלגלים את עצמם בעצם, אלא צריכים ליבון ובירור. זהו המהלך של התורה המושרשת בעץ הדעת. מה שאין כן מצד הגילוי הפנימי של הדעת מלעילא לתתא ולא מתתא לעילא, מעיקרא רואים ברור מהו צד אחד, מהו הצד שני, מהו נקודת האמצע, והכל עומד ברור. א"כ מכח כך אין צריך להקשות ולישב. מכח כך הדברים עומדים במקומם בבירור מעיקרא. רק כאשר באים מתתא לעילא אזי ישנו העלם וישנן קושיות, וצריך למצוא ראשית את שני הצדדים. כי מי שרואה את הסוגיא כפי פשוטה, רואה רק צד אחד. וצריך לעמול ראשית לראות שני צדדים, ואח"כ לדעת להיכן לשייך כל דין, ולאחר מכן לראות את האמצע. כל זה מתתא לעילא. מה שאין כן מלעילא לתתא אין טשטוש, רואים ברור. כאשר המהלך הוא מתתא לעילא, על זה נאמר (ב"מ י"ז ב') "אי לאו דדלאי לך חספא לא משכחת מרגניתא תותיה", אילו לא הרמתי לך את החרס לא היית מוצא את המרגלית שהסתתרה מתחתיה. מתתא לעילא ישנם הסתרים ועיכובים. משא"כ מעילא לתתא אין קושיא ואין עיכובים. זו בחינה של מעין שאין מימיו מכזבים. במהלך

והנה זו היא אותה ההבחנה של חץ וקשת. הקשת הוא הגל והחץ הוא בבחינה של עד. והנה עד הוא אותיות דע, וכמו שידוע, הדעת מבדלת, הדעת מכרעת, הדעת מחברת, בין הקוים שבצדדים, והיא הקו האמצעי (עי' שערי אורה השער החמישי הספירה הששית, ובעוד אין ספור מקומות). לכן החץ הוא הדעת הוא העד. ומאידך ישנה כאן אבחנה של גל – גלגל, עיגול, קשת. בל"ג בעומר מתגלה בעיקר הגל – זו נקודת השינוי, כי אותיות לה"י דאלקים השתנו לכד"ט גימ' גל. אבל עד אותיות דע, הוא הגימ' של גל בצירוף עם האות הראשונה והאחרונה של אלקים.

## תורת בריסק

נבאר את עומק הדבר. בתורה המונחת השתא בידינו, עיקר המהלך הוא במהלך של דעת. כלומר, כל דבר ודבר בעצם מתחלק לשלושה חלקים. כפי ששגור בפי כל, תורתו של רבי חיים מבריסק באה לבאר כיצד בכל נידון ישנן שתי הבחנות, שני דינים. מה שנראה על פני השטח כאחד, ולכן נוצרת סתירה בין הדינים, כאשר מבינים שבאמת אין כאן אחד אלא שניים, אזי אין סתירה, כי הדין האחד שייך להבחנה הראשונה והדין השני שייך להבחנה השניה. זו במילים קצרות מאד תורת בריסק, והיא אור גדול מאד. אבל ברור לכל מבין שישנו קו אמצעי. אין הכוונה שכל דבר מתחלק לשלושה דינים שונים, אלא שכל דבר מתחלק לשני דינים ויסוד אמצעי שהוא מבדיל מכריע ומחבר ביניהם, והוא הדין השלישי. וזו התורה שצריכה להתגלות אחרי התורה של רבי חיים מבריסק. בכל תורה של רבי חיים מבריסק צריך להעמיד את שני הצדדים, את שני הדינים, ואח"כ להעמיד את הדין האמצעי שמבדיל מכריע ומחבר ביניהם.

## עיגול ויושר בחינת מעילא לתתא

הנה הרמח"ל כתב יסוד עמוק באיגרות (ירים משה איגרת ל"ט עמ' קע"ג, מה שנוגע לכאן הועתק בהקדמה לספר הכללים מהד' פרידלנדר), שהוא לא כותב בלשון קושיא ותירוץ, אלא הוא מעמיד את היסודות והקושיות נופלות מאליהן. ישנם שני אופנים בכללות כיצד ליישב סתירות. הדרך האחת היא בדרכה של תורת בריסק, כנ"ל, ומכח כך אפשר לישב את כל הסתירות שבכל

# מיתת רשב"י היא חיים

של דעת מתתא לעילא יש מעכב. מה שאין כן דעת מלעילא לתתא אין לה מעכב, אין לה מונע, אין לה מפריע.

## דין המשתלשל מן הרחמים

וזהו היחוד של הגל והעד. באמת זה לא רק יחוד של גל והעד, אלא עצם העד נבנה בצירוף של גל, שהרי הע' ד' הוא צירוף של הל' ג' עם הא' מ'. זה דעת בבחינה שיעקב קרא לו גלעד. העד נבנה על גבי הגל. זה מהלך אחר לגמרי של תורה. המהלך החיצוני בהשגת התורה זה בכח הליבון וכח הבירור, שהיא בחינת היגיעה והעמל, בחינת שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה (ברכות ס"ג ב'), משחיר שיניו עליה, על ידי סיגופים ותעניות, דיקא תענית (פרקי אבות פ"ו), התורה נקנית וכו' במיעוט דרך ארץ במיעוט תענוג במיעוט שינה). מה שאין כן מצד ההבחנה של מלעילא לתתא, זו ההבחנה של בשבועות ניתנה תורה. "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא, יום שניתנה בו תורה" (פסחים ס"ח ב'). זו תורה שבאה מלעילא לתתא, ממילא זה חיבור של הדעת עם הגלגל. זו בחינת יומו של רשב"י שהוא בחינת ל"ג בעומר. בפשטות כוונת הדבר שבל"ג בעומר יש מיתוק הדין. דהרי יש דינא קשיא ויש דינא רפיא (זוח"א ר"א א'), ובל"ג בעומר זהו דינא רפיא וזו אמת. אבל העומק שבדבר הוא של"ג בעומר הוא דין שבא בצירוף לנקודת הרחמים הפנימית, דין שמשתלשל מן הרחמים, שבא מלעילא לתתא והרחמים גלויים בו. זה בעצם דין ממותק שאינו מעכב. דין עניינו גדר – אם אין לדבר גדר, הוא לא דין. יצחק שהוא מידת הדין בגימטריא גדר (ע"ה), הוא גבול של כל דבר, בחינת הדעת המבדלת דעת המכרעת דעת המחברת, הנותנת לכל דבר גבול. בל"ג בעומר הגבול בא מלעילא לתתא, הדין אינו בא באופן של קושיות. כאשר הדין בא מתתא לעילא הוא בא באופן של קושיות, כמו שאומרת הגמרא בנדרים (ל"ז א') שאין מלמדים את התינוקות דבר חדש בשבת כדי שלא להקשות ולהכביד עליהם. שמבואר בדברי רבותינו שצורת הלימוד בששת ימי המעשה היא בבחינת קושיא ותירוץ, ובשבת קדש בבחינת מן מן השמים. זו בחינת תורתו של רשב"י שהסיבה שלא היה צריך לתעניות זה מחמת שאכל שלוש סעודות של

שבת. זו היתה תורתו, לא ניתנה התורה אלא לאוכלי המן (תנחומא בשלח פ"כ), וכפי ערך האכילה כך ערך התורה. לרשב"י שכוחו היה משלש סעודות של שבת, זה היה כח תורתו בבחינה "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'" (דברים ח' ג'). כפי גילוי מוצא פי ה' שנמצא באכילה, כך הערך של "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב' ו'), שזה גילוי התורה שבקרבו.

## כח תורתו של רשב"י

ומכח כך יש גילוי לעומק אחר של גדרי תורה. זה העומק של התורה שרשב"י גילה ביום מיתתו. התורה שרשב"י גילה ביום מיתתו, זו תורה שמגיעה מאותה נקודה של גילוי של האחדות של הגל בעד. זו תורה שמגיעה ממקום קבורתו שהוא דיקא מירון ולא ציפורי. זו תורה שמגיעה מכח כך שהוא לא הספיק לסיים את הפסוק. בכח תורתו מגן לנו. התורה בעומק שמתגלה, היא התורה הפנימית, כפי שמבואר בזוהר הקדוש (ז"ח בראשית מאמר כשחלה ר' שמעון, דף י"ט א', אות תת"ג במהד' הסולם), שאדם הראשון ביקש מרשב"י שלא יגלה את חטאו. עומק הדבר, אם זה הוה אז מגלים את זה, אבל העבר אין. אצל רשב"י שהחטא היה בבחינה של עבר ולא בבחינה של הוה, אין מקום לגילוי של החטא. "עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון". שמעון כמו שידוע זו מידת הדין, "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי כי באפם הרגו איש וגו'" (בראשית מ"ט ה'-ו'). זו מידת הדין. אבל זה דין שבא מעילא לתתא ולא דין שבא מתתא לעילא. זהו כח תורתו של רשב"י. מי שלא זכה לאותו אור עליון שבא מלעילא לתתא, אזי הוא צריך הדרכה ארוכה איך מגיעים מתתא לעילא, שזה סדר של בנין המחשבה איך לבנות את המוחין בקדושה. ביום מיתתו של רשב"י, כשהוא גילה תורה, הוא גילה מוחין, הוא גילה מוחין שבאים מלעילא לתתא. סגולת היום, האור של היום, שאולי ידבק באדם ולו רשימו קל מאותו אור עליון של תפישה של דעת שהיא בבחינה של גל-עד. ■ מספר מועדי השנה



אברהם אבינו, "אחד היה אברהם" "אחד קראתיו", "האדם הגדול בענקים". ועוד תארים שנאמרו על אברהם אבינו.

**ה'אבר' שמתגלה באברהם** אברהם, כמו שמבואר בדברי רבותינו זה אבר-רם, אבר-מה, וכמה וכמה צירופים. אבל הוא מלשון של אבר. זה אברהם. על דרך כלל, סתם אבר שמפורש בלשון של פסוק, זה קאי על אבר של יונה, כח הכנפיים לעוף, "מי יתן לי אבר כיונה" וכן ע"ז הדרך. כלומר, אברהם שכידוע הוא בגימטריא רמ"ח. יש את קומת הרמ"ח אברים, ומצד כך, יש שם תואר אבר על כל אחד ואחד מהרמ"ח אברים, אבל שם תואר אבר כללי, חל על הכח לעוף. על הכנפיים, שהוא האבר שהעוף עף בו. בו חל שם אבר.

כלומר, המהות של האברים שהם מקבילים הרי, לתרי"ג מצוות, רמ"ח אברים ושס"ה גידים כנגד רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. עניינם ומהותם הוא מעין הכח של עוף שיש לו אבר לעלות ולהתרומם, זה גדר של רמ"ח אברים שנמצאים באדם, ולכן סתם שם תואר 'אבר' קאי על האבר שמרומם, שמעלה, שמצרף את המציאות של הדבר, לעילא. זו המדרגה הנקראת אבר.

**הגדר 'גדול' בענקים** וא"כ, שם תואר אברהם. רמ"ח אברים, שורש ה'אבר' זהו כחו של אברהם אבינו לעלות, להתעלות, וכמובן שיש חילוק בדבר, בין מדרגת העליה המתגלה בעוף שיש לו אבר, לבין מדרגת העליה המתגלה באברהם אבינו, עוף, כאשר הוא עולה. הוא נמצא במקום מסויים, והוא עולה למקום אחר. הוא מסתלק מהמקום התחתון שבו הוא היה, והוא עולה להיכן שהוא עולה. "אם תגביה כנשר, בין כוכבים שים קינך", עד היכן שהוא עולה.

אבל צורת אדם. צורת אברהם 'האדם הגדול בענקים' כמו שהוזכר בראשית הדברים, -'הגדול' - כלומר, הלשון של גדול הוא בבחינת "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מלאך שמכה עליו ואומר לו גדל", הגדילה, אין עניינה שהוא מסתלק מלמטה, והוא עולה למעלה, אלא, הוא בונה קומה שלימה, מתתא לעילא. זה צורת העליה, בצורת אדם, "האדם הגדול בענקים" כלומר, הוא גדול - מהמקום התחתון. עד המקום העליון, זה צורת האדם השלם, אבל לא שהוא עולה מתתא לעילא, ומסתלק מלתתא, אלא הוא גדל מתתא לעילא.

אברהם אבינו, המידה שלו מהי - "יוקח נא מעט מים" כמו שאומרים חז"ל כידוע, כמו מים שמשקים צמח, משקים עץ, ועל ידי כן הוא צומח, הוא גדל. "אומר לו גדל", הגדילה

היא לא עקירתו ועלייתו למקום אחר, אלא, הוא מחובר לשורשיו במקום גידולו, והוא עולה מעלה מעלה. זה מדרגה הנקראת אברהם אבינו - "האדם הגדול בענקים". המדרגה של אבר שמתגלה באברהם.

**'באברהם נברא העולם, ביאורו** ובהגדרה עוד יותר מדוייקת, אבר נקרא אבר כמו שהוזכר כבר לעיל, מלשון של "איברי להו", שבלשון ארמית, מלשון של בריאה, ובהיפוך האותיות, אבר, זה ברא. וזה נאמר בפרטות באברהם אבינו כמו שדורשים חז"ל כידוע מאד, "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם". "אל תיקרי בהבראם אלא באברהם, באברהם נברא העולם", כלומר, אברהם נקרא אברהם מלשון "איברי", מלשון בריאה. בו נברא מציאות העולם, זה כחו של אברהם אבינו.

- בהגדרה הכוללת, יש את הבריאה שנבראה כביכול מלעילא לתתא. זה ברא הבורא עולם, ויש את ה'איברי' שנברא, שהאדם בסדר עלייתו, עולה עוד שלב ועוד שלב. זה נקרא "באברהם נברא העולם". וזה הרי מחלוקת בגמ' בחגיגה של שמאי והלל, מה קדם למה, בסדר הבריאה, האם שמים קדמו לארץ. "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", או שארץ קדמה לשמים. "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", כלומר, 'שמים נבראו תחילה' זה מלעילא לתתא, שקודם השמים, ולאחר מכן ארץ, 'ארץ נבראה תחילה', זה מתתא לעילא, קודם ארץ ולאחר מכן שמים.

ובפרטות, מה שנאמר כאן 'באברהם נברא העולם'. אז לכאן. הקדוש ברוך הוא ברא מלעילא לתתא, ועבודתינו היא, לבנות מתתא לעילא. זה 'בהבראם' 'באברהם'.

**ג' החלקים באורייתא, וג' החלקים ב'ברא עלמא'** אבל יתר על כן. שזה עיקר הסוגיא, כוונת הדבר שנאמר 'באברהם נברא העולם'. כמו שהוזכר, אברהם נקרא "האדם הגדול בענקים", אז כפשוטם של דברים, שבעצם הוא צורת האדם השלם, שכולל את כל הקומה כולה. אבל בהגדרה מדוייקת יותר, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", התורה מורכבת מטעמים, נקודות, תגים ואותיות. והבריאה שנבראה על ידי התורה. יש את טעמי התורה שמכחם נבראה הבריאה. ויש את מה שנברא. עד האותיות. יש את הסיבות. מדוע נבראה הבריאה, ויש את מה שנברא.

עצם הבריאה עצמה, היא אותיות, התנועה של הבריאה - היא נקודות, ככח הנקודות שמניע את הקריאה. וטעמי התורה. הם טעמי סיבת הבריאה. "איסתכל באורייתא, וברא עלמא". אז כשם שבאורייתא בכללות, יש ארבעה



ל"בהבראם" שמלעילא לתתא. ולכן ניטלה הכהונה משם, וניתנה לאברהם.

- ושם, עבודתו של אברהם - נעתקת משם העבודה לגלות את השם, וניתנת לאברהם אבינו העבודה לגלות את השם בעולם. זה אברהם אבינו שהקרא את שמו של הקדוש ברוך הוא בעולם. העבודה הזו מתחילה, היתה שייכת לשם, אבל היא נעתקה משם, והגיעה לאברהם, זה השלב הראשון של תכלית הבריאה - טעם הבריאה, לגלות את שמו יתברך. זהו אברהם אבינו שהקרא את שמו של קודשא בריך הוא בעולם. יש את הגילוי של שמו של אברהם אבינו, שאמר לו הקדוש ברוך הוא "ואגדלה שמך", אבל המכוון הוא לגדל שמו של הקדוש ברוך הוא בעולם - "הקרא את שמו של הקב"ה בעולם".

**אברהם דבק בסיבת טעם הבריאה** אבל יתר על כן. החלק הזה עוד היה שייך לשם, אבל יש את שני החלקים הנוספים שהם כבר שייכים רק באברהם אבינו. הסיבה השניה שהוזכרה בטעם סיבת הבריאה היא 'להיטיב לבריותיו'. 'חק הטוב להיטיב', שמכח כך נברא העולם להיטיב לבריותיו. ואברהם אבינו הרי, מידתו היא חסד. 'כי אמרתי עולם חסד יבנה', מדרגת אברהם אבינו שהיא חסד, ומידתו של אברהם אבינו, פנימיותה אהבה, חיצוניותה, נתינה, חסד. כידוע מאד. כלומר, אברהם אבינו במידה שלו שהיא מידת האהבה, מידת החסד, מידת הנתינה. הוא דבק בטעם סיבת הבריאה, מדוע נברא העולם. זה נקרא 'בהבראם, באברהם', 'באברהם', כלומר, אברהם מגלה, לא את מה שנברא בלבד, אלא הוא מגלה יתר על כן. הוא לא מגלה רק את האותיות, את מה שקיים בבריאה. הוא לא מגלה רק את הנקודות שזה תנועת הבריאה. הרמ"ח מצוות עשה, שהם התנועה, אלא הוא מגלה את הטעמים - שהם סיבת הדבר, שהם קודמים ל'היות' של הדבר. ה'היות' קיים. והתנועה קיימת מתוך ה'היות'. אבל טעם הדבר, מכריח קיום לפני הדבר עצמו, יש סיבה למה שמעיקרא הדבר יהיה קיים.

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

שהם שלושה, טעמים, נקודות ואותיות - ותגים שהם שיתופא דאותיות, כך גם ב'ברא עלמא' מתגלה כל שלושת החלקים האלו.

**מה שנברא. נברא מהאותיות.** תנועת הבריאה, יסודה מהנקודות, הנקודות מניעות את הקריאה. סיבת הבריאה - נבראה מטעמי תורה.

ולפי"ז, "האדם הגדול בענקים" מה עניינו - הוא לא גדול רק באופן חיצוני, כקומה הנמצאת מתתא לעילא. ברור שלא זה מכוון הדברים, אלא הוא גדול, כלומר, הוא נמצא בכל תפיסת ההיקף של הדבר, ומאיפה שורש ההיקף שהוא נוגע בו - הוא גדול עד כדי כך, שהוא נוגע - לא רק במה שנמצא בתוך העולם, אלא במה שהוא סיבת העולם. וזה הרי, מדוקדק מאד. אברהם אבינו נאמר בו "בהבראם", כלומר, מה ש"באברהם נברא", היינו, שהוא סיבת הדבר שמכחו ועל ידו נבראה הבריאה, זה נקרא 'בהבראם'.

וא"כ, מדרגתו של אברהם אבינו היא, שהוא דבק בסיבת טעם ההיות של הבריאה.

**סיבות הבריאה** רבותינו מלמדים אותנו בכללות ממש, שלוש סיבות, מדוע נברא העולם. כמו שסידר הרמח"ל, הסיבה האחת, היא לגלות את שמו יתברך בעולם. שורש כל השמות כולם, שם הוי"ה. שאר שמות שאינם נמחקים, ושאר השמות וכינוייהם, ובהגדרה הכוללת, לגלות את שמו יתברך בעולם.

ההגדרה השניה שנאמרה מדוע נברא העולם, "להיטיב לבריותיו". 'חק הטוב להיטיב'. להיטיב לבריותיו.

הסיבה השלישית שמחמתה נבראה הבריאה, לגלות את יחודו יתברך שמו. אלו הם שלושת הסיבות הידועים כמו שסידר הרמח"ל. מדוע נבראה הבריאה.

**גילוי שמו ית' - עבודתו של שם שנעתקה לאברהם** לפי"ז, להבין ברור מאד, הרי בתחילתו של דבר, הכהונה היתה אצל שם, וניטלה משם וניתנה לאברהם, כלומר, מעיקרא הכהונה היתה צריכה להיות אצל שם. שם נקרא שם כמו שברור ופשוט. משום שכל עבודתו היא לגלות את השם שבדבר. רק כיון שהוא הקדים את אברהם להקדוש ברוך הוא, לכן ניטלה הכהונה משם וניתנה לאברהם. כלומר - הוא הקדים את הארץ לשמים. אברהם, הקנה שמים וארץ להקדוש ברוך הוא, ושם שהקדים את שמו של אברהם, לשמו של הקדוש ברוך הוא. כלומר, הוא הקדים את ה"בהבראם" שמתתא לעילא





**שבת (פב, ע"ב)** כי פליגי באבן מסמא, ר"ע סבר כנדה, מה נדה מטמאה באבן מסמא, אף ע"ז מטמאה באבן מסמא. ורבנן סברי כשרץ, מה שרץ לא מטמא באבן מסמא, אף ע"ז לא מטמאה באבן מסמא. ואבן מסמא, היא אבן כבידה.

והנה אבן יש בה כובד, כמ"ש (משלי, כז, ג) כבד אבן ונטל החול וכעס אויל כבד משניהם. ובגר"א שם, כי האבן בעצמו כבד מאוד. ובמלבי"ם (שם) האבן הוא כבד בפני עצמו אף אבן אחד. ועיין תוס' (כתובות, ד, ע"ב, ד"ה כל).

ושורש כבדות האבן, נתבאר בספר עמק המלך (שער יד, פרק צב) וז"ל, וז"ש הכתוב כבד האבן ונטל החול וגו', פירוש כבדים הם "הדינים". ובהשתלשלות לתתא, יצה"ר שמגביר הדין על האדם נקרא אבן, כמ"ש (סוכה, נב, ע"א), כי מכביד לבו של האדם כאבן (עיין באר מים חיים, ויחי, יח, ועוד). וכמ"ש אצל פרעה, כי אני הכבדתי את לבו, שנעשה לבו כאבן. וכנגד כך הנסקל נותנים אבן על לבו. סקל, ס-קל, ס-סטן-שטון, כמ"ש חז"ל שנכתב סמ"ך ראשונה בתורה אצל אשה ויסגור בשר תחתנה, כי נברא שטן עמה. וכאשר סוקלים האדם, מסירים את השטן, ועי"ז יוצא מכבדות ונעשה קל. והוא בחינת העלאת האבנים. כי הקל עולה והכבד יורד.

ועיין ליקוטי הלכות (ח"מ, פקדון וארבעה שומרים, ה"ג) וז"ל, וכבדות לב, הוא בחינת לב האבן, בחינת כבד האבן, היינו שיעקב לקח האבנים שהם בחינת כבדות לב הבא ע"י החקירות והקושיות של החלל הפנוי, ושם כולם מראשותיו, וישכב במקום ההוא, שהוא נקודת האבן השתיה, ששם נכללו כל האבנים בהאבן השתיה, עיי"ש.

והיינו, כי "אבן כבד", עולה בגימט' ע"ז, לשון עזות תוקף וחוזק, כבדות. אולם "כבד" עולה כ"ו, מנין שם הוי"ה. כי כאשר מאיר שם הוי"ה, ממתיק שורש הדינים שבאבן, ועי"ז נעשה הכבד קל ועולה למעלה. ואור זה מאיר ב"כבד" שבאדם, שצריך שיהא רך, אולם אם נתקשה כאבן, נעשה טריפה, כמ"ש בשו"ע (יו"ד, מא, ס"ג) י"א כבד שקשה כאבן טריפה (רוקח, ועיין ב"י ודרכי משה). ופעמים שהכבד עצמו יוצר אבן, עיי"ש (סימן נ, ס"ב).

**שבת (קלה, ע"א)** בן שמונה הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו, אבל אמו שוחה ומניקתו מפני הסכנה. וביבמות (פ, ע"ב) אמרו, דתניא, איזהו בן שמנה, כל שלא כלו לו חודשיו, רבי אומר, סימנין מוכיחין עליו, שערו וצפורניו שלא גמרו. ושורש כך שנעשה כולו אבן, הוא מלבו, כמ"ש

(קה"ר, א, א, טז) הלב הוא כאבן, שנאמר (יחזקאל, לו, כו) והסירותי את לב האבן. ובן שמונה, כולו לב, ולכך כולו אבן. ושלמות גילוי זה של "הרי הוא כאבן", נגלה בלידתו של משיח, כמ"ש בבראשית רבתי (ויצא) שרע מזלו, שביום שנולד בו ביום נחרב ביהמ"ק, ועוד רגלים יש לו ואינו הולך, אזנים יש לו ואינו שומע, עינים יש לו ואינו רואה, פה יש לו ואינו מדבר, והרי הוא "מוטל כאבן".

ובעומק, צד אחריתו שהוא כמת, ומת נקבר באדמה, ושמים עליו מצבת אבן. וכלשון הבעל המאור (יבמות, כה, ע"א, ד"ה כ"ג בהלכות) נפל גמור הוא, והרי הוא כאבן. ועיין לשון ר' ניסים גאון (שבת, קלה, ע"א) אי אפשר לו לחיות כל עיקר, עיי"ש. והיינו שהוא כמת שעומד להיקבר ולתת עליו מצבת אבן. אולם יעוין לשון רש"י (ב"ב, כ, ע"א) בן שמונה, שהרי הוא כאבן, לא חי ולא מת. כי בעומק הוא "ממוצע" בין חי למת.

ועיין רשב"א (יבמות, פ, ע"ב) הוא חשוב כאבן ואסור לטלטלו, ואעפ"כ אם שהה שלשים יום הרי הוא וולד של קיימא והרי הוא כשאר הנולדים לכל דבר, שכל ששהה ל' יום באדם אינו נפל (דלא כתוס' שם). וכן הוא בעוד ראשונים. עיין מרדכי (שבת, פרק ר"א דמילה, רמז תכ). ועיין יש"ש (יבמות, שם) ולא אמרינן שספק הוא, וספק דרבנן לקולא, כי אינו בחזקת ספק, וכו', אדרבא, בחזקת נפל הוא. ועיין יד רמ"ה (ב"ב, כ, ע"א) אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה. כלומר, מפני סכנת האם ברוב החלב שבדדיה. ואמרי לה (עיין רש"י יבמות, שם) מפני סכנת הבן, דאפילו לחיי שעה נמי חיישינן. והבן, שהממוצע בין חי למת, הוא חיי שעה. ועיין רע"א (שבת, קלו, ע"א, ד"ה ורבנן לא דמי לטריפה) וז"ל, אף דבן ח' הוי כמחתך בשר בעלמא לענין חבלה, מ"מ אינו כמת ממש, והרי אינו מטמא וכו', ולזה ס"ל להש"ס דדמי לטריפה (חיי שעה) דתהני ביה שחיטה. ודבר זה צ"ע גדול.

והנה פנימיות הדבר, שבן שמונה הוא בבחינת חיי שעה. דיעוין תורה אור (מקץ, מד, ד) וז"ל, והשמן הוא פנימיות החיות שבכל הדברים שמוציאין מהן השמן, ולכן בכל הדברים יש שמן, ואפילו באבנים, כי כולם בחכמה עשית, ויש בכלם בפנימיות החיות בחינת שמן. והבן שבן "שמונה" יש בו הארת "שמן" - שמונה. וכמו שהשמן מתכלה ועי"ז דולק האש, כן חיי חיי חיי שעה ומתכלה, ודו"ק.

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



## אחרי מות - קדושים | ז-ט

שעטנו לא יעלה עליך. שעטנו, זט-עשן. והיינו בחינת עש"ן, ר"ת עולם שנה נפש, כנודע. בחינת עש"ן שבאותיות ז-ט. וכן אותיות שטן-עז, כנודע.

ומהות שעטנו, פירש רש"י על אתר, פירש מנחם, מחברת צמר ופשתים. ועוד כתב (כמ"ש בגמ') שוע-טווי-ונוז. ואומר אני נוז לשון דבר הנמלל ושזור זה עם זה לחברו. וברש"י בדברים (כב, יא) כתב, שעטנו, לשון ערב. ועיין טור הארוך בהרחבה, שנחלק על רש"י.

וטעם איסור שעטנו, כתב בטור הארוך על אתר, וז"ל, כתב הרמב"ן טעם כלאי בגדים, להרחיק התערובות במינים, ואסר הרגילים לעשות מהם בגד. והרמב"ם (מורה נבוכים, ג, לז) כתב, כי טעם שעטנו, מפני שהיה בזמן ההוא בגד ידוע לכומרים בעלי כשפים, שבהן היו עושין כל מעשיהם, ואמר שמצא זה כתוב בספריהם, ולפי שהיה ענין גדול ורצוי להם מאוד שיפעלו בו פעולתם הרעות לע"ז, הרחיקה אותם התורה מכל אדם, כי התורה תבוא למחות מעשיהם, ולהחריב זכרם, עכ"ל. ובעומק, כל כח הרע יונק מ"תערובת", ושורשו עץ הדעת ש"מעורב" בו טוב ורע. ועיין ציוני על אתר, וז"ל, וי"מ כי שעטנו רומז לב' מדות של מעלה המקטרגים לישראל, והש"י הפרידם, והלובש שעטנו מחבר אותן הכוחות ומערב תפילתן של ישראל. ואמרו, הלובש שעטנו בתפלתו, סנדלפון המלאך הקושר כתרים לקונו אינו מקבל תפלתו עם שאר תפלות, שנראה לו כעובד ע"ז, שנותן כח לרוח הטומאה, והיא נקראת שעטנו בת חמור, ואביה צמר ופשתים יחדיו (וטעם פגם בקבלת התפלה, כי שעטנו, לבוש, בחינת חשמל (גימט' חשמל, כנודע). חש-מל, עתים חשות עתים ממללות, ודו"ק).

ועיין רבינו בחיי על אתר, וז"ל, טעם איסור כלאים, מפני שכל הדברים הנראים בארץ בין חי בין צומח, יש לו כח ומזל למעלה, וכל אחד ואחד נברא למינו, כי כן יסד המלך יתעלה במעשה בראשית שיהיה כל אחד למינהו, ומי שהוא מרביע או מרכיב שני מינים הרי הוא

משנה ומכחיש מעשה בראשית שכתוב שם למינהו, עיי"ש. ובהמשך כתב, ועל דרך הקבלה, בסוד מצות הכלאים, מצוה זו ממצוות הנקראים חוקים, ואין תכלית הכוונה בחוקים האלה בעניינים הגופניים בלבד, רק בכוחות השכליים הנמשכים מן השמים, ולכך נקראו חוקות שמים, כענין שכתוב (איוב, לח, לג) הידעת חוקות שמים, עכ"ל. ועיין יומא (פז, ע"ב). ועיין מזרחי על אתר, שטעם הכחשת כל מין ע"י תערובת הוא בדוקא בכלאי בהמה, ולא בבגדים.

ועיין כל בו (סימן צא) וז"ל, והר"ש ז"ל כתב טעם, וז"ל, מפני מה גזרה תורה על שעטנו ועל כלאים, מפני שקין הביא זרע פשתן, והבל הביא גזי צמר, וגזר הקב"ה שלא יתערבו מנחת חוטא במנחת צדיק, עכ"ל. ועיין של"ה (כי תצא, תורה אור, ה) וז"ל, ולבוש שעטנו הוא ממש לבוש השטן בר מינו, וכן שעטנו אותיות שטן עז, וכן שוע-טווי, נוז, ר"ת שטן. וזה לשון הרב רבי מנחם הבבלי, שלא ללבוש שעטנו צמר ופשתים יחדיו, הטעם שלא לערב הכוחות להזכיר עון קין (קין הביא זרע פשתן והבל צאן שבו הצמר) שהרג להבל. שעטנו, שטן עז עומד על ימין הלובשו לשטנו, כיון שלובשו נעשה יחדיו לחלקו ומנתו, שבהתחברם יחד יתחזק כחו ואונו, וכל הלובש כלאים נחש לידון ככומר לע"ז (כנ"ל ברמב"ם) רח"ל, עכ"ל.

והתיקון שיש דין לתייג בג' תגין אותיות שעטנו גץ, ובזה נמתקים. והוא שורש הדין בציצית ובבגדי כהונה שיש בהם כלאים, כי שם נמתק השעטנו. ועיין ציוני על אתר. ומאירת עינים (בראשית) וז"ל, והכהן הגדול היה לובש שעטנו (יומא, יב, ע"ב), מפני שע"י כונתו הטובה במעשה הקורבנות היה בידו כח להפך מדת הדין למדת הרחמים. ועיין רקאנטי (תצוה). ומצודות דוד לרב"ז (מצוה רלה). וחסד לאברהם (מעין ב, נהר כז). ובית עולמים (עמ' קכט).

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



## כתר

כתיב (שופטים, ו, יג) ויש ה' עמנו, ולמה מצאתנו כל זאת, ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו. נפלאותיו, פלא, כתר עליון נקרא פלא עליון, ולפיכך יש בו שאלת איה. ובפרטות נאמר (תיקונים, ד, יט, ע"א) א - כתר, י - חכמה, ה - בינה. כל ג"ר מופלאים. ופעמים לא מונים כתר במנין י"ס, ואזי נשאלת שאלת איה כתר. כי במקום אור הכתר יחידה, מתגלה אור החיה, שערות במקום ראשו ששם הכתר.

ועוד. כתר, בחינת המתן לי זעיר. וכאשר ממתין שואל איה. ובעומק רק לעת"ל יתגלה ויתנו לך כתר מלוכה. כי השתא אינו גלוי, ועליו חל איה בעצם. הכתר שואל איה המלכות, והמלכות שואלת איה הכתר.

## חכמה

מתחילה חכמה ובינה היו אב"א, כמ"ש בריש ספרא דצניעותא, לא הוו משגחין אפין באפין. ותשוקת איה של כל אחד לפני חבירו היא הנותנת את חזרתם.

ועוד. כתיב והחכמה מאין תמצא. ונשאלת שאלת איה - אין. ובדקות 'אין' היא מדרגת כתר, וחכמה יונק מן הכתר, אלא מפני היות הכתר - אין, נעלם, נשאלת שאלת איה.

## בינה

ואי זה מקום בינה (איוב, יב, יב). כי כאשר אמא עילאה נכללת באבא ונקראת בכללות אבא, וישסו"ת נקראים בכללות אמא, אזי השאלה איה אמא השורשית. וכמ"ש בעץ חיים (שער הזיווגים) שיו"ד, י - חכמה, וד' בינה, והיא כלולה בחכמה - י. משא"כ בישראל סבא שנכלל בתבונה, ורמוז בקוץ של ה' קמאה.

ועוד. בינה נקראת כן מלשון בינה, לשון בנין, ויבן את הצלע, ולשון בין לבין. ושם יש שאלת איה.

## דעת

דעת תחתון גנוז בתוך ו"ק, ועליו השאלה איה. וכתיב (ישעיה, סג, יא) ויזכר ימי עולם, משה עמו, איה המעלה מים את רעי צאנו, איה השם בקרבו את רוח קדשו. ובעומק דעת פעמים רבות לא נמנה בי"ס, ונשאל עליו שאלת איה, ולכך משה דעת, לא ידע איש מקום קבורתו, וכמ"ש בסוטה, שעומד למטה נראה למעלה, ולהיפך. ושואל איה מקום קבורתו.

ושורש השבירה התחיל בדעת, ושם ירד כליו ואורו ואח"כ חזר וירד כליו פעם נוספת, וע"ז נשאלת שאלת איה, כנ"ל. וכן יש ד' דעות, מבדלת, מכרעת, מתהפכת, ומחברת. ומבדלת נשאל איה חלקו האחר.

## חסד

כתיב (תהלים, פט, נ) איה חסדך הראשונים. כי כאשר שולטת מדת הדין, נעלם הנהגת החסד ונשאלת שאלת איה חסדך. ואף כאשר הנהגת החסד שולטת, אולם לא בשלמות, נשאלת שאלת איה חסדך הראשונים, בראשיתם, בשלמותם. ועין זוה"ק (רע"מ, נשא, קמ, ע"ב) איה חסדך הראשונים, וכולהו כלילין בחסד דעתיקא.

וכן כתיב (איוב, כא, כח) איה בית נדיב. וכאשר עושה חסד שלא לשמה, שואל איה מקום התמורה לחסד.

ובעומק, אחת מסיבות הבריאה, להיטיב לבריותיו. וקודם שנברא העולם, כביכול אין למי להיטיב. ונמצא החסד שואל איה כלי לקבל הטבה.

## גבורה

כתיב (ישעיה, סג, טו) איה קנאתך וגבורתך. וכמ"ש (יומא, סט, ע"ב) אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו איה גבורתו. דניאל דייקא. דין - אל. ולהיפך ח"ו כאשר אינם עושים רצונו של מקום, מדת הדין תובעת איה גבורתך לענוש. ולהיפך, כאשר ח"ו מדת



## מלכות

כתיב (ישעיה, לז, יג) איה מלך וגו'. כי מלכות של עליון פעמים יורדת לתחתון, כנודע. ואזי העליון שואל איה המלכות. וכן כאשר חוזרת ועולה, התחתון שואל איה המלכות שנסתלקה, כי תכליתה - מלכותו בכל משלה.

וכן מלכות דקלקול נקראת מלכותא בלא תגא, בלא כתר, בלא שורש. ומחפשת לה תגא.

## נפש

כאשר נסתלק הנפש ונשאר רק קיסטא דחיותא, הבלי דגרמי, נשאל איה הנפש.

## רוח

כתיב (ישעיה, סג, יא) איה השם בקרבו את רוח קדשו. בחינת ורוח קדשך אל תקח ממנו, וכשנלקח נשאל איה.

## נשמה

ה' מתמלאת באותיות איה, ה"א, ה"י, ה"ה. מילוי זה הוא בחינת בינה, מבין דבר מתוך דבר, נשמת שד-י תבינם. וכאשר נסתלק בחינת מבין מדעתו, איכא צעקת איה.

## חיה

כאשר ח"ו נסתלק מקור חיותו בחינת רבו, צועק איה.

## יחידה

איה משיח, שהוא יחידה דכללות, והוא שורש תביעת משיח בנפש. ובהרחבה נעשה תביעה בנפש להכיר מי הוא משיח.

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

הדין - גבורה שולטת, באה התביעה איה חסדך, כנ"ל.

## תפארת

(יומא, סט, ע"ב) כנ"ל, אתא ירמי' ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו. כי קו אמצע כאשר נוטה לימין נקרא רחמים, וכאשר נוטה לשמאל נקרא אמת שתולדתו דין, יקוב הדין את ההר, כמ"ש על משה בריש סנהדרין. ואזי ההנהגה היא "נורא", קרוב למילת יראה. וכן כתיב (מלאכי, ב, יז) איה אלהי משפט. ויתר על כן, כל נטיה לצדדים, הן לצד שמאל והן לצד ימין, ישנה תביעה מצד הת"ת איה קו האמצע.

## נצח

עיקר המלחמה על מנת לנצח, הוא להשיב תשובה על איה. ושורש, איה אור א"ס. וכאשר ניצח להשיגו, נקרא נצח נצחים. ובשעת המלחמה גופא, ישנה תביעת מאין יבא עזרי. איה מקור הסיוע, עזרי מעם ה'. וכן בשעת המלחמה יש חיפוש איה מקום התורפה של האויב ע"מ לנצח.

## הוד

כל היום דוה, נהפך הודי למשחית, הוד - דוה, חודש אב, חורבן הבית. ואור הבית, ובניינו שנחרב, עליהם נשאלת שאלת איה.

ובעומק, הוד, מודה על האמת, מודה לזולתו, ודעתו בטלה. ועל דעתו שבטלה חל איה, כי נעשה חלל בדעתו.

## יסוד

מעיקרא קודם יציאת שם ע"ב, שערות, ס"ג, אח"פ, ב"ן, עינים, ושם מ"ה שורש ליסוד - לא יצא עדיין, וזהו שלא כסדרן. וכאשר יצא ב"ן ועדיין לא יצא מ"ה - יסוד, אזי נשאלת שאלת איה מ"ה - יסוד.



## מהות הביטחון היסודית חלה על ערגות ותשוקות לתוספת ריבוי שפע והרווחה

כאשר צהיר ונהיר לו לאדם כי הדבר אליו הוא נכסף אינו צורך גמור הנובע מחסר של חלק מחלקי עצ-מיותו. עצם ההיות שלו אינו עומד בשאלת קיום. אלא תחושת הרצון שהתעוררה בו זוהי חשיקה ותשוקה להרווחת הנפש. מדובר בדבר הנצרך על מנת להוסיף שמחה עונג וחיות. האדם חושק בדבר שיכול להרחיב את דעתו. מכיוון שברור כי רצונות אלו מקורן בחלק התוספת המולבשת על עצמיות הנפש, הרי שעל השפע הנכסף הזה אין לנו הבטחה שהוא בכלל קיים ומצוי במחצב הנפשות, וממילא אין שום ביטחון בהצלחה למשוך שפע שאין ברי-רות לזמינותו. ממילא גם לא ימצא בנפש תעצומות לגייס כוח ביטחון ותקווה עליונים ואמיתיים, לתבוע את הגעת השפע הנחפץ בוודאות גמורה. גם אם אדם יטעה וידמה בנפשו כי נאדר בטחונו בבוראו, וימלמל פסוקים ומאמרי ביטחון לרוב. אבל במבחן מציאות הכוחות האמיתיים, נעדר מתוכו כוח הבי-טחון העליון.

יתר על כן, עד כמה שהבנו את ההגדרות שקיבלנו מרבותינו הקדמונים: שעל חלקי התוספת שבמע-רכות אין הכרח והבטחה לקיומן, וחלקים אלו אף חשופים לפגמים וחסרונות בעיתות של קטרוג דין וצמצום. הרי שלעולם לא שייך לבטוח בוודאות גמורה על תשוקות לתוספת שפע שהם יגיעו. לפיכך מהות הביטחון שיש להחיל על ערגות לתוספת עונג שמחה וחיות הינה: רק אם השפעת התוספת תהיה לתועלת - שתבוא, אחרת - רצוי שלא תבוא.

חז"ל דרשו את הפסוק - 'אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים ושטי כזב', על יוסף הצ-דיק שלא בטח במצרים אלא בקב"ה. הרי שמידתו של יוסף היא מידת הביטחון. ומכיוון שמהותו של יוסף, כשמו כן הוא בחינה של תוספת, הרי שמהות ביטחונו הוא הביטחון שמוגדר בשיטת בעל חובות הלבבות - 'מהות הבטחון היא מנוחת נפש הבוטח, ושיהיה לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב

והנכון לו בעניין אשר יבטח עליו'. דהיינו, בכל משא-לת לב שמהותה בקשה לתוספת וריבוי של שפע יתר על ההכרח הנצרך לעצם הקיום, הביטחון יהיה - רק אם הדבר טוב לו הוא יקבל אותו, אחרת הוא לא יקבל.

## כוח הספק מסך מאפיל ומקשה לזהות את מקור ושורש הרצונות באדם

אמנם בארנו כי על צורכי עצם ההיות של האדם יש להחיל את מהות הביטחון העליונה - שודאי הדבר יתקיים. ועל רצונות לתוספת חיות ושפע יש להחיל את מהות הביטחון היסודית - שרק אם הדבר טוב שיתקיים. אולם בכל אדם מתעוררים רצונות רבים. חלקם של הרצונות ברור ומובהק כי הם שייכים לחיצוניות הנפש. אולם ישנו תחום של רצונות שכבר יותר קשה להבחין מהו מקורם: אם מחיצוניות הנפש או מעצמיותה. אך ככל שאדם יותר פנימי, הוא למד לזהות את כוחות נפשו, יש לו ברירות בהכרת עצמו. ומכח כך יכול הוא לקלוט יותר בקלות ובמהירות את מקורות הרצונות המפעמים בקרבו. ולמרות כן, תמיד יהיה עוד תחום עמוק ודק שבו עדיין חסרה לאדם הברירות, האם רצון מסויים נבע מעומק חצי-בת נפשו או מהגלדים החיצוניים הדקים הקרובים לשם. מכל מקום, המציאות אצל רוב בני האדם שלא ברור להם להיכן שייך רצונם. מחמת כן, הם לא יכולים לדעת בבירור במי מבין שני סוגי מהויות הביטחון ראוי להם להשתמש. מצב זה של חוסר ברירות, זהו מקומו של שורש פגם כוח הספק, ונ-באר.

הספק הוא הפך האמונה - אם מאמינים לא מסת-פקים, ואם יש ספק זה מחמת חסרון באמונה. כמו שהספק מתנגד לאמונה, כך על אותו המשקל הוא מתנגד גם לביטחון. כוח הספק פוגם בכוח הביט-חון בשתי מדרגות עומק: ברובד החיצוני והפשוט - הספק מערער את הביטחון בנקודה שלא ברור לאדם אם הדבר אליו הוא כוסף יגיע או שמא הדבר לא יגיע ולא יתקבל כלל. אולם במדרגת העומק הפ-נימית יותר, התנגדות הספק לביטחון הינה - עצם



המתאים. בלבו מתגלגל הספק - עם איזה מהלך ביטחון עליו להתנהג: האם להתחזק בביטחון שודאי השנה בתו תנשא. או שמא עליו להכין את נפשו לקבל את אשר יגזר מהשמים: אם טוב שהיא תינשא זה מה שי־קרה, ואם היא לא תנשא אזי יש להאמין שזה הטוב בעיני ה'.

במצבים הללו, מי שמנסה לחיות חיי ביטחון בפועל, מוצא את עצמו מתחבט בשאלה היסודית - באיזה משני סוגי הביטחון עליו להשתמש. כי ביחס לכל נקודת חסר שמעוררת את השאלה הזו, מאוד קשה להבחין האם חסר זה הוא חסר בחלק מחלקי קיום עצמיות הנפש, או שמא זהו חסר בחלק מחלקי מלבושי הנפש המתווספים על עצמיותה. היכולת להבחין ולהרגיש בכל מהות של חסר האם הוא שייך לעצם הנפש או לתוספת זהו כוח מאוד עדין, דק ונעלם הנפש.

האף אמנם שישנם פעמים שהאדם מרגיש שדבר מסוים כל כך נחוץ עד כדי הכרחי לו לקיומו, כך שדי ברור לו שתשוקתו ורצונו לדבר זה נובע מצורך נפשי עמוק מתוככי נפשו, מחלק שמחלקי עצמיות היותו. אולם המציאות היא שהנקודות הללו אינן מופיעות באופן תדיר, כיוון שרוב חיינו אינם הת־עסקות עם חסרים הנוגעים לעצם החיים - לדברים שאם יחסרו לנו, נחוש שאנו מאבדים את עצם הקיום שלנו בלעדיהם. לכן ברוב ההתמודדויות עם קשיים מחמת חסרונות וצמצומים, עם רצונות ותשוקות להתרחבות לעליה וכדומה, כבר הרבה יותר קשה לזהות ולהבחין לאיזה מבין התחומים הם שייכים, האם לחלקים של עצמיות הנפש או לחלקים שהם תוספת המורכבת עליה. על פי זה להחליט באיזה מהלך ביטחון עליו לדרוך ולהתחזק: עם ביטחון עליון שודאי חסרונו יושלם, וההרחבה והעליה תגיע ותתקיים. או לכוון את הנפש לקבל את גזרת העליון שרק אם הדבר טוב לנו יהיה לו קיום, אחרת הוא לא יגיע.

■ המשך בעיה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.

כך שעומדים בפני האדם שני מהלכי ביטחון שונים, והוא מסתפק ואינו יודע במי מהן ראוי לו לבחור ולהשתמש. ספק זה נוגע בנקודה עמוקה בנפש, ויחוש בו מי שיעבוד ברובד המעשי, ונבאר.

לאחר שהאדם נכנס לעבודה עם נפשו על מערכת הביטחון. הוא השכיל והבין במעמקי דעתו את מהותן של שני סוגי הביטחון: העליונה והיסודית. ולאחר שהוא זיהה, הכיר והביא את שתי כוחות הביטחון הללו להיות גלויים בנפשו. בשלב זה, בכל עת בה הוא נזקק להוציא את כוח הביטחון לפועל, הוא נכנס להתמודדות פנימית עמוקה עם הספק - במי משני סוגי הביטחון עליו להשתמש.

לדוגמא: בדרך לאחד מהשיעורים שנערכו ביישוב המרוחק מביתי במרחק נסיעה של כשעה ורבע, הצטברו פקקי תנועה ארוכים. למרות שיצאתי עם הרכב שבא לאסוף אותי מביתי כשעתיים לפני המועד בו השיעור אמור להימסר, נוצר חשש ברור שלא נגיע בזמן ליעדנו. כאן התחיל הספק באיזה סוג ביטחון ראוי להשתמש: האם לבטוח שאם זה טוב שאגיע בזמן אזי ודאי שאגיע, ואם טוב יותר שאגיע מאוחר אזי ודאי שאני יאחר. או שמא צריך לבטוח שודאי נגיע בזמן.

כל אחד מאיתנו פוגש את השאלה הזו פעמים רבות בחייו. כיוון שכולנו מתמודדים עם מועקות וקשיים הנובעים מחסרים שמעוררים אותנו לפעול בצורה של השתדלות ותפילות או במדרגה העליונה בה אנו עוסקים והיינו לעורר ביטחון על מנת לקבל הש־למה ומילוי למאווינו. בעיתים אלו, מי שמודע וחי עם נפשו ברובד המעשי את שתי מהויות הביטחון שבארנו, הוא שואל את עצמו האם ראוי להתחזק בביטחון שודאי חסרונו יושלם לו, כפי הבנתו והרגשתו שהשלמת החסר היא טובתו. או שמא עליו להתחזק בביטחון שאם הקב"ה חושב שיותר טוב שלא יהיה, אז לא צריך, ויש לקבל את הייסורי־ים באהבה, וזהו עצם הטוב.

דוגמא נוספת: אב ששוכנת בביתו בת בוגרת שכבר מזמן הגיעה לגיל שידוכין, אך עדיין לא נמצא הזיווג



**5644 שיעורים במערכת**

הרב איתמר שוורץ

**ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231**

## **שיעורים שבועי**

### **אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית**

ירושלים - יום ג' 20:30 בדיוק

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חוצבים

לפרטים 052.765.1571

### **אנציקלופדיה מחשבה**

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306

## **נא לשמור על קדושת הגליון**

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

בלבבי משכן אבנה

# שאל לבי

שו"ת פרשת אחרי מות - קדושים תשפ"א



בס"ד



בעזר ה' יתברך, משבוע זה ואילך פרשת שמיני - תשפ"א, מקבלי העלון יקבלו בנוסף  
מקבץ של שאלות ותשובות שנשאל הרב שליט"א באחרונה.

**ביחס לשאר השאלות ותשובות:**

א. שאלות ותשובות משנת תשע"ח-ט', מופיעות בספר "שאל לבי" חלק א'.

ב. כמו כן, מי שחפץ לקבל קובץ של שו"ת שנשאלו מראש השנה תש"פ עד פסח תשפ"א,  
יכול לשלוח בקשה לכתובת: [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

**לשאלת רבים:** באופן ממוצע, מעת שנתקבלה השאלה במערכת, קבלת התשובה בחזרה  
היא בין שבוע לכשלושה שבועות. באופן שלא נתקבלה תשובה בחזרה עד זמן זה, ניתן  
לברר את סיבת הדבר במערכת, בכתובת: [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)  
צריך לרשם מס השאלה בבקשה



שאלות בכל תחומי החיים בכלל והכרת הנפש בפרט  
יתקבלו בברכה במערכת השו"ת ויועברו למורינו הרב שליט"א

דוא"ל: [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net) • פקס: 03-548-0529

בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה,  
נא לציין מספר פקס שזמין תמיד, או את מספר התא-הקולי של הפקס



**לידיעתך:** המספר של כל שאלה מוחלים באופן אוטומטי על ידי מערכת המחשבים ואינם  
רציפים משום מה

גיווג שלישי.....ג

כיבוד הורים.....ג

אמונת חכמים.....ד

אמונה וביטחון.....ה

מוצי אזה לבטלה.....ו

תורה קדושה חרדה.....ז

מדות טובות לאנשים רחוקים.....ט

האם צריך להתגבר.....י

סוגי התמכרות.....יא

ביאורי תורה.....יג

ברסלב - יסוד האש.....יד

מיהם עיקרי הנשמות הגבוהות ביותר בצורת אדם.....טו

## זיווג שלישי

ו' אייר התשפ"א #12313

שאלה:

שבוע טוב לכבוד הרב שליט"א אני גרוש כבר פעמיים ל"ע ואוחז לפני זיווג שלישי בקרוב בע"ה ושאלתי היא שבכל הצעה שמציעים לי יש אנשים רעים שמקלקלים בלי שום סיבה הנראית לעין והשאלה הוא איך אני מסתכל על זה כי לכאורה נראה שלא רוצים כאילו שאני יתחתן ח"ו ומה צריך להיות העבודה שלי במצבים כאלה, וגם איזה דברים אני צריך לעשות במצבי כדי שאני יהיה חזק ואני לא יתייאש ח"ו תודה רבה ושבוע טוב נא לא לכתוב את שמי

תשובה:

כבר נשאל על כך החזו"א, והשיב שנצרך אמונה ששידוך שאינו עבורו יורד מחמת סיבות אלו. וכאשר השידוך יהיה עבורו, יבררו אצל מי שחפץ בטובתו וכדו', ולא יהיה מניעות אלו. נצרך להתחזק באמונה שהכל מושגח מאתו ית"ש, ומאידך לתקן את חלקך בסיבות שגרמו לנישואין הקודמים להתפרק.

## כיבוד הורים

ו' אייר התשפ"א #12309

שאלה:

שלום לכבוד הרב,

אני ב"ה נשוי כמה שנים ויש לי אבא שנתן לה כל מה שהוא יכל בחיים גם ברוח' וגשם' ואני ותמיד הרגשתי שאין לי תקשורת ושיחה איתו ואף פעם לא הצלחתי לשבת איתו ולדבר. רק בשאלות מה נשמע. אבל ממש בקצרה.

- א. האם אני יכול לגרום שפתאום כן יהיה שיחה בינינו כי אני יודע שגם הוא מאוד רוצה?  
ב. והאם יש חובה לעשות הכל כדי שזה יקרה?  
ג. מה אפשר לעשות שזה יקרה?  
תודה רבה לרב

תשובה:

- א. כן. תחפש נושא שמאוד מעניין אותו ומתוך כך יפתח לבבו.  
ב. אין חובה לעשות הכל.  
ג. כנ"ל אות א'. וכן תמלא נפשך אהבה כלפיו, ומתוך כך תדבר עמו.

## אמונת חכמים

ו' אייר התשפ"א #12307

שאלה:

בס"ד

בשאלה מספר 12071

הרב נשאל כדלהלן "2. שאלה כללית, האם בכל דעה נחרצת של גדול בישראל לגבי דבר שלא ברור אפשר לסמוך על זה ב100% אחוזים שכך יהיה הוא בעצם הביא את הדבר לברירות של 100%?" והרב ענה כדלהלן "ב. תלוי באמונת חכמים שיש לאדם.

שאלתי היא מה לגבי אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין?  
יוצא להלכה שאם אדם לא מספיק מאמין לדבריו של הגדול הוא אינו מחוייב לשמוע לו?  
מהה שאומר שאמונת חכמים היא לשיעורין

תשובה:

בדבר שהוא הלכה ושאל חייב לשמוע. בדבר שהוא עצה אינו חייב.

אמונה לעולם אינה שלמה, ולעולם נצרך לחזק ולהבהיר אמונתנו יותר ויותר. וזו כל עבודת האדם כל חייו, שאור האמונה שבקרבו ייעשה יותר ויותר בהיר ומבהיק.

## אמונה וביטחון

ו' אייר התשפ"א #12305

שאלה:

שלום לכבוד הרב!

ידוע ומפורסם בעולם שישנו המושג 'נטייה גנטית'. הנטייה קיימת במגוון תחומים, ביניהם גם בתחום הבריאותי. יש אנשים, לא עלינו ולא עליכם, שמועדים יותר למחלות מסוימות מאחרים.

רציתי לשאול:

א. כיצד הדברים מתיישבים עם עולם האמונה והביטחון? מה הקשר בין מצבו הבריאותי של האב, לדוגמא, לבין מצבו של הבן, שהרי לכאורה מצבם הבריאותי הוא 'תוצר' של מצבם הרוחני, ולא של מצבם הפיזיולוגי. אם כן, מדוע יש מועדות בקרב הבן התואמת את מצבו של האב?

בהקשר זה אבקש לשאול, לצערנו, יש ברקע מספר בני משפחה שחלו במחלה ל"ע, אם כי רובם בגילאים מבוגרים. המציאות הזו מטרידה אותי, עד כדי חרדה. כיום, ב"ה, אני מטפל בנושא, גם באמצעות לימוד סדרת הרב - דע את ביטחונך, הלכה למעשה. אני רואה שיפור, ועדיין מבקש לשאול:

ב. מהי עבודתו של אדם במצב זה, האם היא שונה מאחרים - או שעליו להתמקד בעבודת האמונה והביטחון כיתר האנשים?

ג. הרב הזכיר מספר פעמים את הפסוק 'אשר יגורתי בא לי'. כיצד יוכל אדם להתמודד עם מחשבות רעות, על מנת שלא להיכלל בזה חלילה? הרב מבין, שמחשבות אלו אינן בחירות, אלא נובעות מתחושת המצוקה והחרדה.

תודה ותזכו למצוות.

## תשובה:

א. כידוע בראשונים, כוזרי ועוד, הטבע גימט' אלקים. והיינו שכביכול הנהגת מדרגת אלקים התלבשה "בלבוש" של טבע, אולם בפנימיות הכל מדוקדק בחשבון להפליא, עד הפרט הקטן ביותר. ושכל בן אדם אינו יכול להבינו, כיצד מצד אחד ניתן לקבוע חוקי טבע שכוללים בתוכם חוקים קבועים, ובתוך כך הדבר יסוב היטב עם חשבון כל תולדותיו הפרטיים עד הפרט הקטן.

לדוגמא, זריחת השמש בחום מסוים, חק תנועת הגלגלים, שנראה כהנהגת הטבע. ועל ידי זריחה זו יש השפעה לכל בני אנוש, כל אחד לפי צרכו ולפי סבלו, חום, קור, הזעה, טרחה, הוצאת ממון, כל התולדות הרבים לאין תכלית מזריחה בחום או בקור מסוים.

התבוננות בדבר מבילה מאוד, כיצד פעולה אחת של זריחת השמש, "חק טבעי", מחושבת עד להפליא על מיליארדי פרטים שנולדים מכך לכל הנבראים, דומם, צומח, חי, ומדבר.

ב. יש להוסיף עשיית חסד, כמו שאמרו חז"ל על בית עלי, עיין ר"ה (יה, ע"א). וכן להוסיף בתורה, כמו שנאמר שם. וכן להוסיף בתפלה, כמ"ש בירושלמי (סנהדרין, פ"א, ה"ב).

ג. מלבד חיזוק באמונה ובטחון שהכל מושגח ממנו ית"ש, ולטובה! חיזוק במחשבה, ובשינון בפה דייקא, יש להגיע למודעות בכל פעם שעולה מחשבה, שאף מחשבה זו היא ממנו ית"ש, וגם היטב לטובה. ואזי נשקטת המחשבה.

ואחר שיזכה להשקיט נפשו ולא לפחד, אזי חלקו להכין עצמו ליום המיתה כראוי. כי כיוון שהקב"ה שם אותו במקום חשש זה שבמבחינה טבעית ממליצים הרופאים לעשות בדיקות מעת לעת לבדוק שח"ו אין תקלה, זהו לבוש לתביעה מן שמיא לעורר עצמו בכל עת מצוא, להכין צידה לדרך למעבר לעולם שכולו טוב.

---

## מוצי אזה לבטלה

ו' אייר התשפ"א #12291

שאלה:

שלום וברכה!

לאחרונה מצאתי את ספרי הרב ומיד הרגשתי קשר אליהם. אני מאוד אוהב איך הרב כותב ברגישות לרגש. תמיד הייתה לי שאלה שמעולם לא באמת קיבלתי תשובה עליה ואני חושב שהרב אולי יוכל לעזור.

האם אפשר שלא להיות מוצי זרה לבטלה?

אם כן אז איך

אם לא, מדוע ה' יעשה איסור תורני על משהו שככה הוא בגופנו?

### תשובה:

במזיד ובשוגג, כן. במקרה לילה זו זכות שלא כל אדם זוכה. עיין תקנת השבין (אות טו).

שורש המקרה לילה, כמ"ש בצדקת הצדיק (אות קד) וז"ל, בכל אדם יש פסולת בתולדה מעטיו של נחש, ערבוביא בטוב ורע, שעל זה נאמר (תהלים, צא, י) לא תאנה אליך רעה. וכח זה בנפש נקרא כוחו של עמלק, כמ"ש בליקוטי אמרים (אות ה'), שלכך נקרא "מקרה" לילה, לשון קרי, לשון שנאמר בעמלק, "אשר קרך". ועיין עוד בדבריו בספרו דובר צדק (אחרי מות, אות ד), ותקנת השבין (אות ו). ופרי צדיק (פרשת זכור, אות א'). וישראל קדושים (אות ו).

ועיין עוד בדבריו בליקוטי אמרים (דרשה לסיום הש"ס) וז"ל, קרי דאדה"ר מפורש בעירובין (יח, ע"ב) דחזי לאונסו, וכן כל עוון דהוצאת זרע לבטלה נקרא רע מנעוריו וכאילו אנוס כנ"ל. כי באמת נשמה שנתת בי טהורה, רק מה שברא ה' יתברל היצר הרע וההכרח שיהיה אינס חסרון ופגם, עכ"ל. ודבריו אלו מושרשים בתורת איזבצא, שהזריחו את אור הידיעה שלמעלה מן הבחירה. ולא נאמר אלא למי שהוא מעין מדרגת אברהם יצחק ויעקב, כמ"ש חז"ל, אין לך דור שאין בו כאברהם יצחק ויעקב. ועליהם נאמר בסוף פ"ק דב"ב, שניטלה מהם הבחירה והכל בגדר אונס בערכם. אולם המבט הברור מבט של בחירה, ושורש טומאה זו כמו שנתבאר בראשית הדברים מהצדקת הצדיק, שהוא חלק מטומאת זוהמת הנחש שנכנס בתוך האדם.

---

## תורה קדושה חרדה

## שאלה:

תודה לרב על כל ספריו שעוזר לי מאוד בכל עיניי אני אברך שרוצה מאוד ללמוד תורה אבל יש לי בעיה שמעכב. שכמה פעמים נעשה כמו מחיצה שאיני יכול להשתמש עם מוחי ואיני יכול לחשוב אבל אני עקשן ומשתדל מאוד ללכת הלאה ועם הרבה עקשנות והרבה סבלנות לאט לאט מוחי מתחיל לפעול. וכשמוחי פעיל בה אני יורד לעומק הסויגיא ונתעורר לי קושיית ראשונים ואחרונים אבל כמה פעמים באמצע שוב נופלים לסתומה לחושך . והבעיה גורם לי שמתארך מאוד מאוד שבועות וחדשים לסיים הסויגיא ולתפוס את ההיקף ועל כל סויגיא שלמדתי בעבר בהרבה עמל אני מרגיש אי נעימת וכו. ונפשי בשאלתי מה לעשות כשאני כותב מוחי פעיל יותר אבל אני מרגיש שזהו רק תרופה זמנית. בקיצור האיך יכולים לעורר המחשבה מהרתדמה והאיך יכולים לזרז המחשבה בלי לחץ ועוד אני יכול לשכוח הדברים הפשוטים של הסויגיא ואיני יודע למה שאין לי זכרון חלוש נפשי אינו סובל בלבול ואי בהירות ואני רואה ומרגיש בכל דבר עמקות יותר בהירות וסדר יותר ממה שאני משיג והאי השגה והסדר מעכב לי להתקדם הלאה שאני מרגיש שאני לא ירד לעומקה וכמובן אי אפשר להשיג העומק בלי תפיסת ההיקף אבל קשה עלי מאוד ללכת הלאה בהרגשת האי הבנה האיך אני יכול לקנות בקיאות ולזכור בעיה בעיניי קדושה . בדרך אגב לערך שתי שנים היה אני משתמש באנטרנט לפרנסה ולבלבבי עם מסוננן טוב ונתעוררתי לקריאת הרב ערב פסח העבר להתנתק לגמרי והיה לי התחלת ישועה גדולה בעיניי פרנסה וכן בשלום בית . והיה לי תפלת שחריתים טובים שלא היה לי מעולם הבעיה. מסוף שנת יג שלי ערכתי מלחמות נוראות בעיניי קדושה בה לא עברתי מעולם במזיד . אבל תמיד נפלתי במקרה לילה וכל מגמותי היא להיות משומרי הברית וכל התפילת שלי לינצל ואזכה לעשות תשובה שלימה אבל לצערי הנפילות הם יותר . יש לי תמיד פחדים גדולים שלא אפול בשגגה בפרט כשאישתי נדה ולבסוף כשצריכים לעשות המצווה שעה קודם לכן יש לי מלחמות למעלה מדרך הטבע שנתקשה האבר ואני לוחם ונח ועוד הפעם ועוד כמעט שאני נופל לשגעון וכמה פעמים ח"ו אני מוציא זרע בתקופה העבר היה אשתי טוען שאין לה טעם בתשמיש והתבוננתי שאין אני נותן די אהבה די מילים טובים אבל הבעיה שאין אני יכול שתיכף נתקשה איברי וכמה פעמים אין אני יכול אפילו לחשוב אהבה ואיני יודע על מה זה באה אפשר מהמלחמות או שלא הישגתי די אהבה בילדותי? או שאני אדם שסובל ואיני מוציא הרגשותי לחוץ אני מרגיש הוצאות הרגש לבני אדם כחסרון בושה ומיהכן זה בא זה טבע שלי או שנעשה אח"כ ומה התיקון ועוד שאלה אחת יש לי חרדה מאימת הציבור לעשות קידוש וכדומה טבע שלי היא לחשוב מה בני אדם חושבים בכלל ומה חושבים עלי אבל אני יודע אם זה בושה ואם כן מה התיקון



טורפיסט אחד אמר לי שהוא מחטאת נעורים שעשיתי בילדותי זה גורם לי בושה עמוקה  
אבל אין לי הפחד רק ברבים  
תלמידך הדר בברוקלין ניו יארק

### תשובה:

א. ראשית, כתיבה זו עצה מצוינת. מומלץ לברר בכל סוגיא מה ברור לי ומה לא ברור. חלק גדול מן הברירות הוא הבירור מה ברור ומה לא ברור.

אפשר לנסות לסדר כל סוגיא לפי כללים ופרטים. כללים ופרטים של הדינים, וכללים ופרטים של הסברות, ולכתוב לפי סדר ברור זה.

בנוסף לכך, לסדר בכתב סיכום של סוגיא וסוגיא. דינים, סברות, ומה יצא ברור ומה לא.

ב. לקרר הגוף במים קרים, ואם אפשר טבילה במקוה קר, באותה שעה.

ג. תנסה ללמוד עם חברותא בספר דע את הרגשותיך, ולדון עמו על הדברים.

ד. תתרגל לעשות דברים קטנים מאוד בפני הציבור, וכך לילך בהדרגה.

---

## מדות טובות לאנשים רחוקים

ו' אייר התשפ"א #12279

### שאלה:

שלום לרב, בתשובה #12076 הרב ענה מספר אופנים למה יש צדיקים שיש בהם דין ואינם נוחים להעולם. ושאלתי על משקל זה, איך זה שיש אנשים שעדיין אינם שומרים תורה ומצוות ואולי אף גויים, שיש להם מדות מאד טובות, האם יש להם נפש יותר מזוככת באופן טבעי? או שכבר תיקנו בגילגולים קודמים? או סיבות אחרות?

### תשובה:

א. הם יהודים, ובכל יהודי ג' מידות - רחמנים, ביישנים, גומלי חסדים.

ב. הם נשמות שעתידים להיות גרים, וניצוץ זה כבר גלוי עתה.

ג. נפשם מאוזנת מלידה, או עבודה עצמית בשיטות חיצוניות, בגלגול זה או אחר.

ד. כל אומה יש למידה אחת טובה לחלקה.

ה. כל נפש יש לה מידה אחת מתוקנת. ואצל בעלי מצוות ותורה, פעמים העסק במצוות ותורה דוחק לצד את המידות, כאשר נעשה באופן בלתי נכון. לעומת כך, אלו שלא זכו לתורה ומצוות, פעמים כל השקעתם במידות.

ו. כיוון שהתורה איקרי אמת, לכך פעמים נעלם הדרכי נועם שבה והשלום. לעומת כך אצל אלו שרחוקים ממנה, אין אמת שתסתיר את השלום.

## האם צריך להתגבר

ו' אייר התשפ"א #12270

שאלה:

כמו כן רציתי לשאול את כבוד הרב שליט"א תשובותיך הם כמים צמאים לנפש עייפה. כהייתי בבחור"ל היו נוהגים חלק מנושאי תפקידים ואפילו אברכים רגילים ללכת עם עניבה דבר שנותן חשיבות וכבוד אמנם חיצוניים אבל משפיעים על ההתנהגות וכדברי חובת הלבבות הידועים.

סה בארץ פחות מקובל ואנשים שמכירים יכולים להרים גבה מה קרה לו וכו'. האם צריך להתגבר ולא לשים עד לקבלת משרה או שהכל עצת היצר להסיח הדעת מן העיקר שהיא בניית הפנימיות. לצערנו נמצאים היום בחברה קצת חיצונית ויש לי נטיה קצת לשפלות הנפש למרות שיש לי במה להעריך את עצמי כגון שיש לי מקצוע חשוב ולמדתיח בישיבה נכבדה (של בעלי תשובה אבל נחשבת מצוינת אפילו בקרב החרדים). היה רב בחור"ל שאמר לי שמיום שנהיה אברך שם עניבה וכיום הוא ראש כולל וישיבה וקבילה ופוסק חשוב וחבריו אברכים בכולל כבר חמישים שנה.

תשובה:

אפשר ללבוש. אולם בכל יום לחשוב כמה שניות על שפלות הנפש.

## סוגי התמכרות

ו' אייר התשפ"א #12266

שאלה:

לכבוד מו"ר שליט"א

בס"ד אני עוסק כעת בכתיבת סיכום דברי הרב בענייני התמכרויות, עם תרגום ללשון קלה השווה לכל נפש והרחבות בעיקר מהשיעורים של 'יסוד המים' - עפר דמים דמים, וליקוט תשובות הרב בנושא. ואם אזכה, חוץ מהתועלת לעצמי, יהיה בזה תועלת לכלל הציבור יש ארגון ידוע במלחמתו בפגעי הטכנולוגיה, (שכבר הפיץ את דברי הרב באופנים שונים), שראש הארגון דיבר עמי בענין זה שמעוניין להפיץ את הדברים (כמובן רק אם יהיו ראויים ויקבלו את אישור הרב), כי חסר מאד חומר אמיתי בענין זה כיצד האדם יכול להגמל. א. האם בכלל הרב חושב שזה נכון וכדאי לעשות כזה סיכום, כי אין לי אלא את ניסיוני האישי, ובניסיוני האישי התועלת שקיבלתי מדברי הרב היתה ע"י כניסה למהלך שלם של כמה שנים שבהם אני עוסק בכל תחומי שיעורי הרב, והתועלת מליקוטי דברים פרטיים מוטלת אצלי בספק.

ב. אם כדאי לעסוק בהנ"ל, האם הרב יכול לברך שיהיה סיעתא דשמיא.

ג. הרב הזכיר בקצרה בשיעור הנ"ל שישנם ג' עניינים שאליהם האדם מתמכר: א. הרגלים.

ב. הנאות. ג. דברים קיצוניים. אולם הרב לא נכנס לבאר האם דרכי תקון כל א' משלושתם שונה. וכן האם נכון להגדיר שהרגלים זה עפר, הנאות - מים. קיצוניות - רוח, אש.

ד. באופן אישי, בס"ד עצומה, לאחר תפילות ודמעות שקרעו שערי שמים, עברתי גמילה מהתמכרויות חזקות, בעיקר ע"י קיום מה שלמדתי מהרב בענין זה ובאופן כללי על השקפת

כל העבודה, תהליך שלקח כמה שנים אולם ה'מכה בפטיש' שגרם לי להגמל סופית

ולהרגיש תיעוב אמיתי גם בעומק התת מודע של נפשי הבהמית לדברים שאליהם הייתי

מכור, היתה השיטה שכבר שאלתי עליה בעבר לייצור התניה שלילית, ע"י חזרה פעמים

רבות של דמיון מודרך בענין. והרב ענה בא' התשובות שזו שיטה שמתאימה גם לבעלי

חיים, וכפי שהבנתי: כמובן שזה שלילי, כי אין מטרתינו להיות בהמות מוצלחות, אלא להיות

אדם השולט על בהמתו.

שאלתי היא: אם לוקחים את השיטה הזאת כשלב צדדי בכדי לעשות בחינת 'הכנעה' לנפש הבהמית בכדי שיהיה אפשר לשלוט עליה, האם הדבר מומלץ, אפשרי, או לא מומלץ. וביתר עומק, כפי שחוויתי בעצמי, התועלת משיטה זו לא היתה רק בתוצאה הישירה של ה'התניה', אלא בעוד ב' עניינים: א. פתאום תפסתי במוחש עד כמה כל המשיכה לדבר היא דמיון בעלמא, כי אם אפשר לשנות את הדמיון לדבר מ'הנאה' ל'סבל', על כרחך שרוב ככל המשיכה לדבר היא שקר גס של דמיון. ואין לך ליצנותא דע"ז גדולה מזה. ב. העבודה לעשות את הדמיון מודרך הנ"ל, דורשת הסכמה לסבל נפשי המתלווה לדמיון, וזה 'מסירות נפש' גדולה להתמיד בזה ולהסכים במודע לעשות לעצמי סבל. ויש בזה תועלת סמויה, שכאשר אדם סובל ומוסר נפשו לדבר, הוא יוצר תוקף אמיתי ל'רצון', כי א"א לעשות עבודה זו, אם לא שמגדילים ומגבירים ביותר את נקודת הרצון לצאת מההתמכרות. ואז פתאום האדם קולט אני באמת באמת רוצה לצאת מההתמכרות, גם הוכחה שכ"כ הסכמתי לסבול בשביל כך, וגם שלא יצא שכל הסבל הזה לחינם. עד כאן הרגשות שהרגשתי בנושא, ופשיטא שדעתי בטילה אם הרב יבטל את הדברים. ה. בשיעור של עפר דמים דמים, הרב לא הזכיר כלל דוגמא של התמכרות לטכנולוגיה, האם זה לאו דווקא, או מפני שיש משהו בטכנולוגיה שאינו כלול ביציאה משאר התמכרויות שאלתי רק מבחינת הנפש הבהמית, דמצד הנזק הרוחני פשיטא. ו. האם נכון הדבר לחלק את העבודה של היציאה מהתמכרות על פי ביאור חלקי נפש האדם - דהיינו: נפש - ד' יסודות. רוח - עבודה על שינוי הרצון ואת זה לחלק לב' סוגי רצון, מודע, ותת מודע נשמה - כל העבודות הרוחניות יותר - תפילה, תורה, מסי"נ למען שמו, ושינוי ההשקפה.

### תשובה:

א. כדאי לנסות.

ב. בע"ה שיהיה סייעתא דשמיא.

ג. כן! נכון מאוד. קיצוניות בעיקר אש.

ד. אפשרי.

ה. השיעורים נאמרו בעבר הרחוק, שציבור בני התורה שבפניו נאמרו הדברים בכלל, היה רחוק מכך הרבה. יתר על כן, הטכנולוגיה היא אבי כל ההתמכרויות, כי הוא שער הנו"ן, כמינות דמיא שאדיק בה ביותר, "למעלה מטעם ודעת כלל וכלל".

## ביאורי תורה

ו' אייר התשפ"א #12264

שאלה:

לכבוד הרב שליט"א רציתו להבין שידוע ששבעה רועים מתחלקים כנגד ז, ספירות ולפי"ז לכאורה משה רבינו יותר מתאים למדת תפארת שקשור לתורה מיעקב וגם מה הקשר בין משה לנצח

תשובה:

יש למעשה כמה יחסיות. ואמרו בזוה"ק יעקב מלבר משה מלגאו. וביחס הזה יעקב תפארת, ומשה דעת, שהוא פנימיות התפארת, ופנימיות כל ו"ק, ז"א (ועיין קהלת יעקב, ערך משה). ועיין חיים וחסד, וז"ל, בהתורה נצח כל האומות. ועיין תולדות אהרן (סוכות) וז"ל, משה הוא נצח, שניצח המלאכים והוריד תורה לישראל, עיי"ש שביאר שמידתו ת"ת, ומפני ענוה ירד לנצח. ועיין אמרי פנחס (וישב) וז"ל, "אתפשטותא" דמשה שהוא בנצח, בחינת משה אמת ותורתו אמת, עכ"ל. וא"כ נצח, הוא אתפשטות משה. ועיין אמרי מנחם (וארא) שירד לנצח, מדין השליך אמת ארצה, עיי"ש. ועיין אגרא דכלה, וז"ל, והוכרח להיות קשור בנצח, כי נצח ישראל לא יישקר."

יש יחס נוסף מדוע משה הוא נצח, כמ"ש בשער המלכים בעץ חיים (פרק ג'), שנצח נבנה משליש תחתון של ת"ת. וכתב בספר הקנה (ד"ה מחמת המקום) שמשה כלול מת"ת ונצח. ועוד אמרו בזוה"ק, איהו (ז"א, ת"ת) בנצח, ואיהי בהוד.

ועיין ספר הפליאה (ד"ה שאלו את רבי מהו בינה) מהו נצח, א"ל קמ"ח (גימט'), א"ל מהו קמ"ח, א"ל תורה. ועיי"ש עוד. ושם (בד"ה נצח) למה נקרא נצח, כי זו המידה היא מידת משה, ובה היה מנצח לכל אויבים במטהו, עיי"ש. וא"כ יחס משה לנצח, הוא ביחס למטה. וכ"כ שם בכמה מקומות.

ועיין בנקודה זו בהרחבה במגן דוד (אות ז) בתחילתו.

ועיין מגיד מישרים (צו) וז"ל, וקרי לנצח משה עבדו, דהא משה רמיז בנצח, ואיהו עבדו דת"ת. ועיין עוד פתחי שערים (נתיב שבירת הכלים, פתח טו) שחמה בנצח, עיי"ש. ומעין כך בפרי צדיק (כי תצא, אות יא). ומכח כך קרן אור פניו, כמ"ש בבן ביתי (תהלים, פט), ובגר"א בתיקונים.

ובחינה נוספת בכך מצינו בדברי אמת לחוזה מלובלין, וז"ל (בפרשת קרח), משה הוא ממשיך שפע ומקרב אותו ית' לכנס"י, ואהרן מקרב את כנס"י לה' כנ"ל, ונצח מרמז על המשפיע לנצח שונאינו ע"י אהבתו אלינו, עכ"ל. ובעומק זהו ההבחנה שאיהו בנצח, ואיהו בהוד. ועיין עטרת ישועה (וארא).

ועיין עוד תולדות אהרן (לסוכות) וז"ל, שעבודת משה היה רק ע"י ניצוח, ששיבר את עצמו על כל המידות, עכ"ל. ובפנימיות זה מכח דעת, שהוא פנימיות כל המידות. ועיין תולדות יצחק (זכור) וז"ל, נצחון של משה רבינו ע"ה היה, להכניס את הכל באמונת השגחתו ית'. ועיין עוד ישמח ישראל (ליקוטים, ד"ה זורע צדקות). ודובר צדק (אחרי מות, ד).

---

## ברסלב - יסוד האש

כ"ט ניסן התשפ"א #12261

שאלה:

הרב כותב שברסלב זה יסוד האש האם אפשר לפרט יותר איזה אש בפרטות כגון אש של מים וכו....

תשובה:

בעולם העליון זהו בסוד כללות ההפכים. ולכך אש, מתתא לעילא (כמ"ש האש שלי תוקד עד ביאת המשיח, ומתהפך למים, כנודע, נחמן ר"ת נחל נובע מקור חכמה. והשורש הדק הוא רוח, שכולל בקרבו אש ומים.

---

## מיהם עיקרי הנשמות הגבוהות ביותר בצורת אדם

כ"ט ניסן התשפ"א #12259

שאלה:

האם הרב יוכל לכתוב בקצרה מעלא לתתא מיהם עיקרי הנשמות הגבוהות ביותר בצורת אדם- ממשיח ולמעטה, ולציין כל אחד מה עיקר שורשו והיסוד העיקרי בעבודתו , בעיקר מגדולי החסידות.

הובן אצלי בתשובה אחרת שהבעל שם טוב שהוא השורש להתנוצצות משיח כידוע, ועיקרי הענפים אחריו הם ברסלב וחב"ד ואם כן איך מתיישב עם דבריו של מוהר"ן שאמר לרבי ברוך ממזיבוז שהוא עבר את הבעל שם כבר בגיל 13.

האם הכוונה שלפי שורשו ראה כן -ששורשו לכאורה בפנימי.

תשובה:

א. נתבאר בתשובה בספר שאל לבי.

ב. בסוד יתרון האור מן החושך, התחתון עולה למעלה יותר. כמו שנתבאר הרבה בתורת חב"ד. שהאור העולה מן החושך גדול בהרבה מן האור שתחילה.

# בלבבי משכן אבנה

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

## יומא דהילולא

### השגה עצמית והשגה ע"י גורמים חיצוניים

משא"כ כשאדם מקבל את ההשפעה מהזמן או מהמקום, כיון שהשורש ההשגה נעוץ באיתערוותא דלעילא, ולא היה כאן כלי מצד המקבל עצמו שהוא הגיע למדרגה בכוחות נפשו בלבד - ממילא, כשמסתלק הזמן, או כשעוזב האדם את המקום, וההארות הללו מסתלקות, אם ינסה לחזור ולהתעלות, יחסר לו הגשר הנצרך על מנת להתקרב למדרגות הללו.

דבר זה ניתן לראות בחוש: אנשים הולכים לאיזה מקום ומתרוממים שם וכו', ואחרי כן הם חוזרים הביתה והכל נשכח כלא היה.

כלומר, מלבד עצם ההשגה, צריך שיהיה לאדם גם את הכלי להגיע להשגה. בהתעוררות מצד הנפש, יש לאדם את הכלי כיצד להגיע להשגה. בהתעוררות בזמן ובמקום, ודאי שנצרכת הכנה פורתא, וללא הכנה גם הזמן והמקום כמעט ואינם משפיעים, אבל אין שום יחס בין ההכנה לבין מה שמקבלים מהמקום והזמן. כי מאחר וזהו סוג של השפעה חיצונית לאדם, ממילא התוספת שהוא מקבל הינה גבוהה הרבה יותר מההכנה שהכין.

הן הדברים כששומעים דברים מנפש אחרת. כפי שאמרנו ישנן באופן כללי שלוש מדרגות: השגת הנפש, השגת הזמן והשגת המקום, ובתוך השגת הנפש ישנן שתי הבחנות: השגת הנפש מצד עצמה, והשגתה מכח שמיעה וקבלה מאחרים.

וכשם שבזמן ובמקום, כשחולף הזמן - השבת או היו"ט - או כשעוזב אדם את המקום, נשאר האדם רק עם רישומה של ההשפעה, אבל עצם ההשפעה

באופן כללי, ישנן שלוש אפשרויות כיצד לקבל השפעה רוחנית: השגת הנפש, השגה דרך הזמן והשגה דרך המקום.

השגת הנפש היא מה שאדם משיג ע"י שהוא מעורר את עצמו, את נפשו, לקבל השפעה. הן ע"י הנפש הפרטית של עצמו, הן ע"י שמיעת אחרים המעוררים אותו, ומ"מ זוהי עבודת הנפש.

השגת הזמן היא ההשפעה הנובעת מכח זמנים מיוחדים המסוגלים לכך, כגון: שבת, ומועדי השנה. ואף שהנפש עדיין אינה במדרגה הזו, אך מצד סגולת הזמן היא מקבלת השפעה רוחנית מסוימת.

והשגת המקום זו השפעה המושפעת על אדם כשהוא מגיע למקום קדוש, כגון - ארץ ישראל, או קברי צדיקים וכדו' [ידוע מהספרים הק' שקברי צדיקים, אף שהם בחוץ לארץ, יש בהם קדושת ארץ ישראל].

אלו הן בכלליות שלושת הצורות שעל ידן מקבלים השפעות. והנה קיים הבדל יסודי בין מה שאדם משיג מצד הנפש, לבין מה שהוא משיג מצד הזמן ומצד המקום. דבר שאדם משיג מצד הנפש הפרטית שלו, זוהי השגה עצמית! ודאי שיכולות להיות בה עליות וירידות, אבל עצם הדבר שהשיג, זוהי השגת הנפש העצמית שהגיע אליה בכוחות עצמו, ומשום כך - אף אם ירד ממנה, יהיה לו יותר קל לטפס ולעלות חזרה, כי כיון שהכח הראשוני להגיע אל הדבר היה מהנפש, ממילא אף אם הוא נסוג, שורש הכח לחזור לאותו מקום כבר טמון בנפשו.



ודאי שאם אדם יעבוד, יוכל להשיג גם ביום ראשון את ההשגה של שבת, אלא שנדרשת לשם כך עבודה כפולה - גם להכין את הכלי לכך וגם להשיג את הדבר, שכן האדם הרי התנתק מהמדרגה של שבת, ונשארו לו רק רשמים ממנה המעוררים בו תשוקה עזה לחזור לאותם רגעי התעלות.

כשהאדם מודע לכך שההשגות שהוא השיג הן רק בבחינת 'מוחין', כלומר השגות רגעיות, אבל לא קביעות בנפש ממש - ממילא הוא רק רואה את ההשגות הללו א. כעונג שהקב"ה נתן לו. ב. כציון דרך להיכן להגיע. אבל אם אותו ציון-דרך הופך למחשבה תמידית בלא קנין - זוהי בחינה של דמיון.

באופן כללי הבעיה הזו קיימת בכל דבר שאדם קורא בספר, שומע מקלטת וכיוצ"ב, אבל בנקודה של הזמן [כגון שבת] ובנקודה של המקום, הסכנה הרבה יותר גבוהה! כיון שבשעה שהוא הרגיש בתחילה את הדבר - כגון בשבת - זו היתה הרגשה אמיתית בנפש, ממילא קשה לו להשתחרר מההרגשה ומההבחנה שאתמול זה היה אמיתי והיום שוב אין לו שייכות לדבר.

במשל החיצוני כל אחד מבין זאת. ונתבונן בדוגמא פשוטה: בתאריך ט"ו תשרי אדם מנענע לולב, נוטל ארבעת המינים. אם מישהו יבוא בחנוכה עם אתרוג לביהכ"נ, כולם יצחקו, ומי שלא יצחק - אין זה אלא משום שהוא אדם שעבד על מידותיו שלא להלבין את פני חברו, אבל מעשה זה כל כך משונה, שבאופן טבעי, מי שלא עבד על עצמו, קשה יהיה לו שלא להעלות חיוך על פניו. שאדם מתבלבל ביום אחד - נו, מילא... אבל איך הוא הגיע בחנוכה לאתרוג של סוכות!?

דבר זה מבינים אנו היטב, שכן בחיצוניות ברורות לנו ההגדרות: בר"ה תוקעים בשופר, ביו"כ צמים, בסוכות יושבים בסוכה ונוטלים ארבעת המינים וכו'. אך כשמגיעים לאור הפנימי של ארבעת המינים, לאור

מסתלקת, ומלבד העבודה להשיג את המדרגה, מוטלת עליו עבודה נוספת להשיג את הכלי כדי שגם ביום חול, בימים כהרגלם, וכן במקום פשוט, הוא יוכל להגיע לשם - ה"ה בהתעוררות שמתעורר אדם ע"י אחרים, כשהמעורר מסתלק והנקודה מצד עצמה נעלמת, כעת העבודה היא כפולה!

## המעלה והחסרון שבהשפעות חיצוניות

לכן, בכל הדברים ששומעים מאחרים, ושמשיגים מצד הזמן ומצד המקום - יש בהם מצד אחד מעלה, אך יחד עם זאת גם חסרון:

המעלה היא, שבאפשרותו של אדם לקבל דבר שהוא למעלה מהשגת הנפש הפרטית של עצמו, והראיה: שהוא נצרך לנפש של אחר, לזמן או למקום. כלומר, שמצד הנפש של עצמו הוא עדיין לא הגיע לשם. באופן זה הוא יכול לקבל השפעה יותר עליונה. זוהי הבחינה החיובית.

מאידך ישנה גם נקודה שלילית בענין: אדם עלול לנסות להמשיך את אותן מחשבות שחשב בשבת, להרגיש את אותם הרגשים שהשיג מהמקום, או ששמע מאחרים - והוא לא מודע לעובדה שכל זה היה נכון לאתמול. היום - או במקום הזה וכו' - זהו כבר עולם של דמיונות!

כלומר, יש כאן נקודה מאוד דקה פנימה, שאדם עלול לטעות בה. לדוגמא: אדם נמצא בשבת, והוא מרגיש הרגש אמיתי של התעלות. מגיע יום ראשון, והוא נזכר בערגה בהרגשה שהרגיש בשבת והוא מנסה להתחבר אליה פעם נוספת. נסיון זה להתחבר, נובע בעצם מעולם הדמיונות. ההרגשה של שבת היא הרגשה מהעולם האמיתי, ההרגשה של יום ראשון היא הרגשה של דמיון, זהו נסיון להתחבר להשגה שהיא מעל לזמן של היום.

# יומא דהילולא

אפשר לומר שזהו עומק כוונת דברי חז"ל "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים". וכבר נשתברו הרבה קולמוסין לבאר מה הכוונה "יהיו בעיניך כחדשים"?

אמנם הביאור בזה נראה, שאף דבר שאדם הבין אותו אתמול, אין הכרח כיצד הוא יבין אותו היום. יתכן שיבין פחות, יתכן שיבין יותר, אבל עצם המושג "למדתי את הדבר אתמול והבנתי, ולכן אני מבין גם היום", זוהי נקודה שבאופן ברור איננה נכונה! השכל יודע את הדברים, אבל הבנה היא מלשון "אבנתא דלבא". אדם יכול להבין דברים אתמול, וח"ו הוא נופל מהמדרגה, והוא מבין היום פחות. וכן להיפך: אם במשך היום שעבר הוא נעשה זך וטהור יותר מאתמול, באפשרותו להשיג נקודה פנימית יותר בדברים שלמד והבין אתמול. אף אם בהשכלה לא יהיה חידוש, אך בנקודת החיות יהיה חידוש!

אלו דברים דקים ועמוקים שצריך לחיות אותם. האדם בדר"כ רגיל שהדברים כבר קנויים, נמצאים, ידועים. אבל כשמבינים את הפנימיות של הדברים, יודעים כי לכל זמן ועת - יש עת לדעת ויש עת לא לדעת. את אותו דבר שהיה עת לדעת, יש עת לא לדעת.

זוהי נקודה מאוד יסודית למי שבאמת רוצה להבין את חכמת הבורא ולא את חכמת השכל של עצמו. מצד שכלו, השכל קר, הוא שוקט על שמריו, וניתן להשיג היום מה שהאדם השיג אתמול בפשיטות. אבל כשאדם מחפש אלוקות, האלוקות היא "אש אוכלה", והאש מושרשת בלב האדם, לא בשכלו. שם טמונה נקודת האלוקות, והיא משתנה מיום ליום ומזמן לזמן. לא רק בהתעוררות ובתשוקה, אלא גם באבנתא דלבא הפנימית ישנו שינוי מזמן לזמן ומעת לעת.

הפנימי של התקיעות וכו' - שם האדם משתחרר פתאום מההבחנה, והוא רוצה את אותו אור שהיה לו אז - גם עכשיו.

זוהי נקודה כללית ששייכת לכל דבר ודבר שאדם שומע מאחרים, או מקבל מזמן ומקום.

## "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים"

כלפי מה הדברים אמורים?

בשורות הבאות נעסוק בנקודה שהיא למעלה ממדרגתנו, וצריך לדעת, להתייחס אליה בתור נקודה שמעל לאדם, ולא כקניין.

כיון שסגולת הזמן של היום [ל"ג בעומר] היא ששערי החכמה פתוחים, הרי שהנפש מסוגלת לקלוט היום דברים שבזמן רגיל היא פחות מסוגלת לקולטם. ואף אם האדם מבין זאת היום, מחר הוא כבר לא יבין.

אלא שלכאורה אדם תמה: הרי כבר הבנתי את הדברים, וכיצד יתכן שגייע זמן שבו הדברים שוב לא יהיו מובנים לי? הן אם הסבירו אתמול לאדם ששתיים ועוד אחד הם שלוש, גם היום הוא מבין זאת!

אבל כאן נקודת הטעות! הבנת הדברים איננה ענין שכלי, אלא ענין של קליטת חיות הדברים בנפש הפנימית! ישנם הרבה אנשים מוכשרים, אבל בין ידיעת הדברים לבין קליטתם בלב, המרחק גדול מאוד.

ממילא, כשאדם מודע לכך שכלפי היום זוהי חיות וכלפי מחר לא - הוא יודע כיצד לקבל את הדברים, וזהו בנין עבורו ולא שבירה, שכן יש לו נקודות של עליה שיוצרות לו דחף פנימי להיכן להגיע. אבל אם האדם סובר שאם אתמול הבין גם היום הוא מבין, זוהי גופא נקודה מוטעית!

# יומא דהילולא

## יום המסוגל להשפעה

שנאמר: ואתה את בריתי תשמור, וזמן היה לבניו להמול".

כלומר, הנקודה הפשוטה שעלינו לדעת היא, שעוד לפני שרשב"י זיע"א נפטר ביום זה, היום מצד עצמו מאז בריאת העולם, הוא יום שמסוגל להשפעה.

מבטנו על היום, אם כן, אינו צריך להתחיל רק עם רשב"י. רשב"י הוא צירוף של הנפש עם הזמן, אבל עוד לפני שרשב"י היה בעולם, לפני שהוא נולד ועוד לפני שהוא נפטר – היתה טמונה סגולה ביום. סגולה כלומר, מהות של יום הנותנת השפעה.

נתבונן נא אפוא, מהי המהות הפנימית של היום.

## התקשרות אל השורש מביאה שמחה

י"ח באייר הוא בגימטריה "עמלק" [עם ה'כולל'], וצריך להבין מהי השייכות בין שני הדברים.

המושג של "עצב" נולד מחוסר התחברות הענף אל השורש, ובשורש השורשים זה נובע מחוסר התקשרות בין הנברא לבוראו. "שמחה" שלמה שייכת בשעה שישנה התקשרות גמורה אל המקור – אל בורא העולם.

"בעצב תלדי בנים" זוהי אותה נקודה שאין התחברות גמורה בין הענפים לשורש. הלידה היא כביכול התנתקות של הולד מהאם. כל זמן שהוא במעי אמו, "עובר ירך אמו" לחד מ"ד, וגם למ"ד שלא ירך אמו, הכוונה היא שאין זה חיבור גמור, אבל ודאי שישנו חיבור.

ומה קורה ברגע שהולד יוצא ממעי אמו? – בפשטות, עד עכשיו הוא היה חלק מאמו, ומעכשיו הוא נפרד ממנה. זוהי ההסתכלות החיצונית, וממנה נולדה הבחינה של "בעצב תלדי בנים", כלומר, העצב נולד בפנימיותו מחוסר החיבור בין הולד לאם שנוצר ע"י הלידה.

נדבר מעט מענייני דיומא, אבל כפי שאמרנו, יש לזכור שהשפעת הדברים היא רק מצד היום, ולאחר שיחלוף היום יישאר רק רושם. יותר מרושם זוהי כבר בחינה של "אל יהרסו לעלות אל ההר" שנאמר במעמד הר סיני. בכל אדם יש בחינה זו ביחס אל הנקודה היותר עליונה שבה הוא נמצא.

דבר פלא הוא באמת, שהרי במשך כל הדורות היו גדולים וצדיקים, ומכולם לא נשתמר שיהיה עסק כל כך גדול מהיומא דהילולא שלהם. את היארצייט של דוד המע"ה עוד זוכרים, אך לתאריך פטירתם של האבות הק' כמעט ואינו ידוע לאיש. יש על כך כל מיני מסורות, אבל הן לא תפסו בתוך הכלל-ישראל.

והנה יום פטירתו של אחד, שביחס לאבות הק' חי בדורות הרבה יותר אחרונים, נהפך לנקודה עיקרית, ועם ישראל כולו נוהר לקברו ביום זה!

מהו שורש הדברים?

ובאמת, חובה עלינו להתבונן בכך, שכן שמחה בדבר מבלי להבין אותו, זוהי שמחה מהנקודה החיצונית. שמחה צריכה להיות או שאדם שמח מחמת הנשמה הפנימית שמכירה את האמת, ושמחה זו פורצת כלפי חוץ, או שע"י שאדם יודע את הדברים, הם מעוררים בו שמחה. אבל שמחה שאינה באה מעומק הנשמה הפנימית, וגם לא מהבנת הדברים וקליטתם המעוררת את הנפש – זהו סתם 'מלומדה' שודאי אין בו הרבה תועלת.

בעצם, כבר נאמר בפסוק: "לכל זמן ועת" (קהלת ג, א), ואמרו חז"ל במדרש (קהלת רבה ג, א): "זמן היה לו לאדם הראשון שיכנס לגן עדן, שנאמר: ויניחהו בגן עדן, וזמן היה לו שיצא משם, שנאמר: ויגרש את האדם וגו', זמן היה לו לנח שיכנס לתיבה, שנאמר: בא אל התיבה וגו', וזמן היה לו לצאת, שנאמר: צא מן התיבה וגו', זמן היה לאברהם שינתן לו המילה,

התגלות זו של הלהבה, היא אותה נקודה של תיקון. מהי נקודת התיקון?

"להבה" היא בגימטריה מ"ב. מה הענין של מ"ב? ידוע בספה"ק שישנן שלוש בחינות של ידיים: יד הגדולה, יד החזקה והיד הרמה. שלוש פעמים יד הם מ"ב.

מה הענין של יד? – היד מגיעה בהתפשטות למקום הנמוך ביותר, מתחת לרגלי האדם, כלומר למטה מסוף המדרגות, ומאידיך בכח האדם להרים את ידיו למעלה מן הראש. כלומר, המהות של האש בכלל ושל הלהבה בפרט, הוא הכח להעלות את כל הנקודות של הענפים לשורש.

אם ישנה התגלות של הלהבה, זוהי התגלות כיצד יכול האדם להתקשר עם בוראו. האדם שהוא הענף, חלק מאיברי השכינה הק', יכול להעלות את עצמו ולהתקשר בשכינה, להתקשר בבורא עולם. אבל כשם שבחיצוניות צריך מהלך של "בית יעקב אש ובית יוסף להבה" – כך צריכה להיות גם מדרגת הנפש הפנימית של האדם.

אם בלבו של האדם ישנה אש וישנה להבה, הריהו מחובר אל מעלת היום. אם הלהבות מיתמרות ועולות אך ורק בחצרות הבתים, אבל בפנימיות הנפש קרירה – אין שום שייכות בין מעלת היום למדרגת האדם.

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" זוהי מדרגה פנימית של הנפש היהודית, שיש בה תשוקה עזה לבוראה. "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" (שה"ש ח, ו) – בתחילה ישנו מהלך של "רשפיה רשפי אש", אבל אחרי כן זה הופך לשלהבת, ללהבה – ואז יכול האדם להתכלל בבורא עולם.

כלומר, סגולת היום וההתראות החיצונית שמתראה בצורה של להבה, אינה מעשה חיצוני. זוהי נקודה פנימית בנפש של מדרגת שלהבת י-ה.

אמנם, כל זה רק בחיצוניות, כי מצד החיצוניות של הגופים, כשעובר נמצא במעי אמו הוא מקושר אליה, וכשהוא יוצא משם והופך לולד, הריהו נפרד. אבל מצד שורש הפנימיות, לעולם התכלית והמהות של הולד היא התכללות באמו. כל אדם, תכליתו היא ההתכללות בשורש, והשורש בעוד שורש וכו', עד שורש כל השורשים – בו ית'.

ממילא, כשיש דעת – שהיא הנקודה המחברת בין הולד לאם – שוב אין נקודה של "בעצב תלדי בנים", כי גם לאחר שהולד נולד, כל הזמן תשוקתו על אמו. "בעטרה שעטרה לו אמו" – יש כל העת חיבור בין הולד לאם, ממילא אין עצב. ישנה התרחבות של הדברים, ההתרחבות לאחר התפשטות של הולד כלפי חוץ.

ה"בעצב תלדי בנים" נולד מההסתכלות הפשוטה שיש ניתוק בין האם לולד, אבל בשעה שהשורש מתחבר עם הענף, כשהענף מתכלל בשורש – אז ישנה שמחה.

בכל מועדי השנה ישנו דין של שמחה. ומדוע? כי "מועד" הוא מלשון ועד, מלשון חיבור – ממילא יש בו שמחה.

## התגלות של ה"להבה"

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש... ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' למלוכה" (עובדיה א, יח-כא).

רואים אנו שנקבע יום אחד בשנה [מנהג ישראל דין הוא] להרבות באש, אבל זו אינה אש של נרות שנוהגים להדליק בשבת, ביו"ט ובשאר זמני הקודש, אלא יש כאן את הבחינה של "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה", לא רק "אש" בקטנות, אלא יש כאן התגלות של ה"להבה"!

## "רפו ידיהם בתורה"

ורחימו לא פרחא לעילא", כלומר, כשישנה תורה, אבל אין את האהבה של "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" - זוהי הבחינה של "רפו ידיהם מן התורה". הם הרפו את אותו כח של הידיים שמעלה את התורה לשורשה, כלומר, שמעלה את האדם, שהוא חלק מעצמיות התורה, ומדבק אותו בקב"ה. זו הכוונה "רפו ידיהם מן התורה!" ודאי שהיתה תורה, רק היה חסר את ההתקשרות של התורה לשורשה, את ההתקשרות של הנברא לבורא.

## כח רשבי" - הסתלקות מנקודת הספק

כח סגולת הזמן הוא הכח לסלק מהאדם את כל המפריעים שמונעים את קירבתו לקונו.

הכח העיקרי שמונע את האדם מלהתקרב אל קונו, הוא עמלק כידוע, שהוא בחינה של ספק. כשאדם מסתפק, ממילא הוא אינו מתחבר בצורה ברורה. כשאדם יודע שיש דרך אחת והוא הולך בה, הוא רגוע ושלו. זו הדרך, והוא מחובר אליה בחיבור פנימי נפשי. אבל כשידועים לו שני דרכים, והוא הולך בדרך אחת בצורה של נסיון, בלב פנימה הוא כל הזמן אומר לעצמו: אולי טעיתי, אולי הדרך השניה היא הנכונה. כלומר, גם בשעה שהוא כבר צועד בדרך האמת, עדיין אין כאן את ה"אחזתיו ולא ארפנו". נקודת הבחירה, שהיא נקודת הספק, מונעת מהאדם את ההתקשרות האמיתית לפנימיות.

איך הדרך לצאת מנקודת הספק, ולהיכנס לפנימיות?

ידועים דברי הזוהר בפרשת נשא: "בהאי ספרא יפקו מגלותא". "זהר" הוא בגימטריא ברי ["ברי ושמא, ברי עדיף"]. הכח שאדם יכול להוציא מכוחו של רשב"י, הוא ההסתלקות מנקודת הספק

כידוע, כח עמלק הוא נקודת הפירוד. "רפידים - שרפו ידיהם בתורה".

הפסוק אומר: "אחזתיו ולא ארפנו" (שה"ש ג, ד) - האחיזה בדבר היא ההתחברות אליו. "ולא ארפנו" - אין כאן נקודה של נפרדות מהדבר. "רפו ידיהם מהתורה" הוא ההיפך מהמהלך של "אחזתיו ולא ארפנו". היה כאן רפיון בהתחברות אל תורה.

"הלוא כה דברי כאש נאום ה'" (ירמיהו כג, כט). התורה היא כידוע בחינה של אש, והיא הכח להביא את האדם להשיג בהשגת הנפש את ה"רשפיה רשפי אש". אבל משם ואילך צריך להתעלות ל"להבה", לשלהבת. זוהי נקודת ההתכללות הגמורה של האדם בקב"ה.

סגולת היום היא האחדות, היפך נקודת הפירוד. זוהי המהות הפנימית של כח סילוק המידה הנקראת עמלק. השלהבת היא הכח המונע את כח עמלק מלפעול ולרפות את ידי האדם.

"רפידים - שרפו ידיהם מן התורה". מה הכוונה, וכי עוסקים בתורה עם הידיים? הן חז"ל דרשו מהפסוק "חיים הם למוצאייהם - למוצאייהם בפה" (עירובין נד ע"א)!

יש בענין זה כמה בחינות. הנקודה הראשונה והפשוטה היא, שחיבור של אדם אל דבר בנקודת הגוף נעשה ע"י שהוא אווז אותם בידיו. ה"אחזתיו" הוא אותה נקודה המתגלית ביד. משל למה הדבר דומה, אדם נמצא בלב ים והוא עומד לטבוע ח"ו. והנה לפתע מזדמן לו קרש לידו. מיד הוא נאחז בו בכל כוחו, ולא מרפה ממנו אפילו לרגע קט! איך הוא מתחבר אל הדבר? - עם הידיים! ה"רפו ידיהם מן התורה" זו נקודה של חוסר חיבור לדבר. נקודה נוספת: בזוה"ק כתוב, ש"תורה בלא דחילו

# יומא דהילולא

אבל מצד המהלך הפנימי שבנפש למי שזכה להכרה זו אין בו כל צורך.

שמולידה את ה"רפו ידיהם", וקבלת ה"ברי", הוודאות הפנימית.

התיקון של רשב"י, שנקבע בתוך שבעת ימי פסח שני [שכידוע כשם שישנם שבעה ימים בפסח ראשון, כן הוא גם בפסח שני], מגלה אור עליון, שגם בתוך הטומאה הקב"ה נמצא. ממילא, כשאדם יודע שגם בנפילה הגמורה ביותר הקב"ה נמצא, אין לא למעלה ולא למטה, לא פנים ולא אחור - שוב אין לו צורך בידיים, לא שיעלו ולא שיורידו.

ואיך באמת מקבלים וודאות פנימית?

הדרך היא ברורה מאוד, וכשהאדם מבין אותה הוא מסתלק מעל כל הנקודות של הספק. במשל שבדבר: אדם רוצה להגיע מירושלים לב"ב. הוא לא יודע אם נוסעים ימינה או שמאלה, נוסעים ישר וכו'. אם יסע ימינה - אולי יגיע לעיר אחרת, אם יסע שמאלה - גם ספק אם הוא בכיוון הנכון. במצב כזה אין לו ברירה והוא מנסה. אבל כשאדם נמצא בתוך העיר ב"ב, שוב אין לו ספק כיצד מגיעים לב"ב. הוא נמצא שם!

כשאדם חושב שהקב"ה בשמים והוא בארץ, ועליו לעלות מהארץ לשמים - הרי שהוא נצרך ל"ידיים" [במשל] שיעלו את הדברים.

אדם צריך להבין שכל הדרכים מובילות לנקודה אחת ויחידה: להגיע לרבש"ע! אין דרך שאינה מביאה לרבש"ע, אם בשמחה ואם בצער, אם בעצב ואם ביסורים. כל הדרכים בסופו של דבר מובילות אל הרבש"ע. אלא מאי? כשאדם חושב שהקב"ה נמצא בסוף הדרך, ממילא הוא מסתפק: גם אם כל דרך מובילה לרבש"ע, אבל מי אמר שזו הדרך שלי, מי אמר שאני שייך לכאן וכו'. אבל כשהוא תופס שבעצם אין כזה מושג "דרך", אלא בכל מקום ומקום הקב"ה נמצא - ממילא אין אצלו שום נקודת ספק! הוא לא מסתפק: מי אמר שדרך כאן אני אגיע!

אבל כשברור לו שהקב"ה נמצא בכל מקום, אין מקום שהקב"ה לא נמצא ואין הבחנה בנפש שהקב"ה לא נמצא בה - בין בזמני העליה ובין בזמני הירידה - אז האדם מגיע לנקודה הפשוטה של "אחזתיו ולא ארפנו", מגיע לברי, מכל מקום, מכל זמן ומכל מצב. ממילא, אין טומאה שיכולה לספק אותו ולסלק אותו מנקודת הודאי.

הנה פסח שני נועד עבור מי "שהיה טמא או בדרך רחוקה". "טמא" ו"דרך רחוקה" ענין אחד להם. דרך רחוקה היא בנקודת המקום, וטמא הוא בנקודת הנפש - הוא רחוק מהבורא עולם.

התיקון של עמלק הוא באותה נקודה של ההכרה ב"השוכן איתם בתוך טומאתם", שגם בטומאה הכי גדולה שנקראת עמלק, הקב"ה נמצא.

אבל כשאדם יודע ומרגיש בנפשו את "השוכן איתם בתוך טומאתם" - שגם בתוך נקודת הטומאה הרבש"ע נמצא, אין לו צורך בפסח שני! ודאי שבחיצוניות יש פסח שני ויש דיני טומאה,

כדי לקבל את סגולת היום, על האדם לחפש את הבורא עולם, ובאפשרותו למצוא את הקב"ה בכל רגע, בכל מקום ובכל זמן.

מי יתן ונזכה כולנו להתחבר אל הנקודה הפנימית: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" וממילא נזכה במהרה ל"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה". ■ מספר מועדי

השנה



**זה 'בהבראם - באברהם'.** נלקח משם הכח לגלות את שמו ית' בעולם, וניתן לאברהם אבינו.

אבל כח ה'להיטיב' כמו שהוזכר השתא, הוא כבר לא היה שייך בעיקרו אצל שם. הוא חלקו של אברהם אבינו מעיק-רא, אברהם אבינו דבק בסיבת טעם הבריאה, מדוע לברוא את העולם. זה נקרא מידתו של אברהם אבינו - "כי אמרתי עולם חסד יבנה" ל' עתיד. "בהבראם" - זה נבנה. זה נברא. זה סיבה למה שיהיה הדבר, למה לברוא אותו, עוד לפני שהוא קיים.

**הסיבה השלישית של בריאת העולם** כמו שהוזכר, היא לגלות את יחודו יתברך שמו בעולם. זה אברהם אבינו שעליו נאמר "אחד קראתיו". "אברהם העברי", שכל העולם כולו מעבר אחד, ואברהם מהעבר השני, הוא "אחד קראתיו", הוא מציאות של אחד, כלומר, מה שהוא מציאות של אחד. הוא בא לגלות את ה'אחד', את יחידו של עולם. "מה הוא יחיד". העליון. אז גם התחתון המגלה, הוא צריך להיות מעין כך, יחיד. והרי זה מה שאומרים חז"ל שהיה מעיקרא בצורת אדם הראשון, "יחיד בעליונים, ויחיד בתחתונים", עד שטעו מלאכי השרת לומר לפניו שירה, חס ושלום, כאילו הוא א-ל.

**אבל א"כ,** בהיותו "אחד קראתיו", "אחד היה אברהם". כל העולם כולו מעבר אחד ואברהם מעבר השני, שהוא ה'אחד' שבדבר, זה תפיסתו, זה מהותו, לגלות את היחיד העליון, את גילוי יחודו יתברך שמו.

זה עומק המדרגה של הג' טעמים שנתבאר בבריאה, **טעם הראשון**, לגלות שמו בעולם. נעתק משם וניתן לאברהם אבינו. ש"הקרא את שמו בעולם", "קונה שמים וארץ, שהקנה שמים וארץ להקב"ה, שיקרא על שמו. ככל נכסים ששייכים לבעלים שנקראים על שם הבעלים.

**הטעם השני** להיטיב לבריותיו, זה מידתו של אברהם אבינו 'בהבראם' שסיבת הבריאה היא מכח חוק הטוב להיטיב.

**הטעם השלישי** גילוי יחודו יתברך שמו בעולם.

- זה עצם הכח שמתגלה, שהבריאה מכחו של אברהם אבינו. מגלה את שמו של הקדוש ברוך הוא. מגלה את טובו - ומגלה את יחודו, אלו הם שלושת החלקים

## שתי הבחינות בהגדרת סיבת הבריאה דגילוי יחוד ית'

**אבל יתר על כן,** הדקות הנוספת שמתבאר, במעמקי טעם הבריאה, מעבר להגדרה הכוללת שזה גילוי יחודו יתברך שמו בעולם. תכלית הבריאה היא לגלות שכל הנבראים כולם, בטלים אליו יתברך שמו, אך ישנם שתי תנועות של ביטול. יש תנועה של ביטול מכח התנועה, ויש תנועה של ביטול מכח ה'היות'. נחזור בקצרה ממש על מה שהוזכר בהתחלה. יש אותיות, נקודות וטעמים, האותיות, זה עצם ההיות של הדבר, הנקודות זה הכח המניע את הדבר. ולפי"ז, בגילוי יחודו יתברך שמו. יש גילוי יחודו ביחס לתנועה המניעה. "הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים כולם". מה שנמסר לאדם, זה הבחירה, וזולת כך. ובגילוי של לעתיד לבוא שיתבטל הבחירה. התנועה שייכת רק אליו יתברך שמו. זה מה שנמצא בהרחבה בתורתו של הרמח"ל, והוא הנקרא שם, גילוי יחודו שזה הטעם השלישי שהוזכר קודם לכן. זה חלק אחד.

**אבל יתר על כן,** יש את ה'היות', יש את האותיות שהם הם הבונות את מציאות הבריאה, שזה עצם ההיות של הנבראים. הווייתם ותנועתם, וכמו שיש גילוי יחודו בבחינת התנועה, כך גם יש גילוי יחודו בעצם ההיות, שהנבראים בטלים למציאות הבורא יתברך שמו.

**ומצד כך א"כ,** כמו שנתבאר, אברהם שהוא ה"בהבראם" של העולם, וא"כ. הוא מגלה את שמו. הוא מגלה את ה'להיטיב'. והוא מגלה את היחוד בתנועה שיש בעולם. מקריא שם של הקדוש ברוך הוא בעולם, מטיב לבריותיו, ומגלה שהקדוש ברוך הוא עושה ויעשה לכל המעשים כולם. אבל יתר על כן, אברהם אבינו מגלה שההיות של הנבראים, בטלים לבוראם, בעצם ההיות שלהם כאן, הם בטלים.

## ב' האפרים - הנפילה לכבשן האש ועקידת יצחק

ואיפה הגילוי הזה מתגלה אצל אברהם אבינו - זה מתגלה בשתי הפנים, הרי אפרים נקרא **אפרים** - "הבן יקיר לי אפרים" כמו שאומרים הראשונים, יש בדעת זקנים מבעלי התוספות ועוד, **אפרים** זה לשון **ריבוי של אפר**, אפר בריבוי נקרא אפרים. וזה על שם **ב' אפרים**. על שם מה שאברהם



בשנה, שיש את 'יום הזכרון', והמטבע האמ־צעי של הברכות הוא 'זכרונות'. אלא זה 'עומד וצבור' כל השנה כולה. ומה עומק הת־פיסה שזה עומד וצבור. הגדרת הדבר, כלומר, כל הבריאה כולה, היא לא עומדת כמציאות גמורה, אור העקידה כל הזמן בוקע בתוכה, ועל ידי כן היא בטילה אליו יתברך שמו. זה נקרא עקידת יצחק.

כשאנחנו מזכירים "עקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, כן יכבשו רחמיך את כעסך" וכו' הגדרת הדבר הוא - כי אור העקידה, הוא גורם שכל הבריאה כולה, היא איננה עומדת באופן גמור, אלא היא עומדת כבטילה למציאות הבורא.

**ומעין דמעין, כדוגמא בעלמא.** כמו שאומרים חז"ל שקור־דם שניתנה תורה, העולם היה רופף. העקידה מעמידה את כל הבריאה מיניה וביה, כל הזמן, בכל עת כ"רופפת". זה נקרא "אפרו צבור לפניו יתברך שמו על גבי המזבח", כלומר, העקידה מעמידה כביכול, שיצחק נשרף, וכל הבריאה כולה בטילה. זהו **תפיסת האפר** שנולדת מהכל. היא עומדת וצבורה לפניו יתברך שמו.

- **זה העומק של תכלית הבריאה**, שהנבראים הם לא 'יש' נפרד חס ושלום, אלא הם עומדים כמציאות שבטלה, מיניה וביה, כסדר, אליו יתברך שמו.

- זה הטעם הרביעי העמוק של תכלית מציאות הבריאה.

### גדר המסירות נפש שבנפילה לכבשן האש

**אבל, להבין יותר עמוק.** זה ביטול של מה שנברא. "אי־תכל באורייתא וברא עלמא", וישראל, הרי עלו במחשבה תחילה להיבראות, וא"כ, עד כמה שה"ישראל עלו במח־שבה להיבראות". יש עקידה, שיצחק נעקד, ואז כל הבריאה מופקעת. והיינו שתחילת הבריאה עומדת ונגזת. זה עומק עבודתו של אברהם אבינו.

**אבל יתר על כן,** יש את ה"בהבראם" - שהוא עצם הט־עמים למציאות הבריאה מדוע הם נבראו. גם על זה יש עומק של עקידה.

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

אבינו נפל לכבשן האש, "אמרפל" - שאמר לאברהם פול לכבשן האש, ועל שם העקידה. "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת". "אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח". אלו הם שני האפרים, אפר של אברהם עצמו, ואפר של יצחק.

### גדר המסירות נפש דעקידת יצחק

**ולהבין ברור,** יש כאן שני מערכות של ביטולים שמתג־לים בקומת המסירות נפש, יש קומת מסירות נפש של אברהם אבינו. "פול לכבשן האש", שאברהם מסר נפשו. "אחד היה אברהם", ויש מסירות נפש של "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת והעלה לעולה", כח המסירות נפש בעקידה שאברהם אבינו מוסר את בנו לעקוד אותו על גבי המזבח. הוא לא עוקד רק את יצחק, אלא הוא עוקד את **כל תכלית הבריאה.** הרי מכיון שכל תכלית הבריאה, כמו שאמר הקדוש ברוך הוא מתחילה לאברהם "לך לך מאר־צך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך ואעשך לגוי גדול ואברכה" וגו' - כל סדר הדברים שזהו ההבטחה שכל תכלית הבריאה תהיה מאברהם אבינו, וא"כ, עקידת יצחק היא העקידה של כל הבריאה כולה. זה נקרא "עקי־דת יצחק", זה לא רק עקידה של נשמת יצחק. שגם לזה, בוודאי יש שיעור נורא, אלא עקידת יצחק היא העקידה של כל מציאות הבריאה, כמו שאומר הנפש החיים כידוע, שאלמלי היה מציאות של רגע אחד שהעולם היה פנוי מע־סקם של ישראל בתורה, העולם לא קיים. קל וחומר שאם ישראל לא יהיו קיימים. מיניה וביה - שאין מציאות של בריאה, וא"כ, כשהוא עוקד את יצחק, כל תכלית הבריאה הולכת ונחסרת. זה מונח בעקידתו של יצחק, שאברהם אבינו עוקד את יצחק בנו. כלומר, הוא עוקד את כל מה שנובע ממנו. את כל זה הוא עוקד. זה גדר העקידה. אדם הוא בצורת עולם, והעולם הוא בצורת אדם, וכשעוקדים את יצחק, עוקדים את יצחק, ועוקדים איתו את כל העולם כולו. זה המסירות נפש שמתגלה בעקידה. זה גילוי היחוד בעצם ההיות של מה שנברא.

**וא"כ,** מלבד טעמים הראשונים שהוזכרו. גילוי שמו, גילוי ההטבה. וגילוי יחודו יתברך שמו בפעולה, יש את הגילוי שכל הנבראים בטלים בעצם ההיות שלהם לבורא יתברך שמו. זה נקרא עקידת יצחק.

**וברור ופשוט הדבר.** מה שאפרו של יצחק צבור על גבי המזבח, זה לא זכרון בעלמא, 'היכי תימצי' בלבד שפעם





**שבת (קמב, ע"ב)** - האבן שע"פ החבית מטה על צדה והיא נופלת, היתה בין החביות מגביה ומטה על צדה והיא נופלת. ואמרו (שם, קכה, ע"ב) אמר רבה אמר רב אמי אמר ר' יוחנן, לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור. ורב יוסף אמר רב אסי אמר ר' יוחנן, לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה כיסוי להחבית.

והיינו כמ"ש אצל יעקב שהיתה אבן ע"פ הבאר. אלא ששם היתה האבן קבועה שם, אולם הכא כתב הרמב"ן (מלחמות ה' על הר"ף, דף מט, ע"א) אבן על פי החבית, אין אדם עושה אותה כסוי אלא לפי שעה, ומש"ה בעיא מעשה רב, ולדברי הכל להתירה בטלטול ולעשותה ככיסוי הכלים, בעינן בה התקנה ותורת כלי. וברשב"א כתב שבעינן שייחודה לעולם. ועיין ר"ן (על הר"ף, שם, סג, ע"א) שס"ל דאפילו יחוד שבת אחת מהני.

וגדר יחוד זה, נתבאר בריטב"א (שם, קכה, ע"ב) וז"ל, "יוצא מתורת אבן" שיחול עליה שם כיסוי ותשמיש. ויתר על כן כתבו התוס', דהתם מיירי באבן חשוב כאבני גזית שאדם מצניעה שלא תשבר (דאם האבן אינה חשובה, אין נעשה החבית בסיס לה, עיי"ש). וא"כ יציאה "מתורת אבן", אע"פ שהוא אבן חשוב, יוצא מתורת אבן, ונכנס לשם כיסוי ותשמיש. ויתר על כן יוצא מתורת אבן ונכנס לשם כלי, כמ"ש החת"ס (שם) וז"ל, אבן שעפ"י החביות, הוא והחביות ביחד הם כלי אחד, ואין הכיסוי משמש להכלי, אלא הכלי והכיסוי משמשים להמאכל.

וזהו עליית מדרגת האבן, שעולה מתורת אבן לתורת כיסוי, שעומד למעלה ומכסה תחתון ממנו. וכן קונה שם כלי. וכל זה מכח כך שמצורף לחבית. כי חבית נקראת כן בפשוטו מלשון "חובו", תוכו, שמכניסים לתוך החבית. אולם בעומק יותר נקראת כן מלשון חביבות. ואמרו (זוה"ק, ח"א, עב, ע"א) דוד מלכא חביבותא ודבקוּתא דיליה בהאי אבן הוה. והיינו שע"י חביבותא, העלה את מדרגת אבן, כנ"ל.

ובעומק, שורש האבן מעל החבית, באבן שבתחתיות החבית, והוא שמרי היין בשולי החבית הנעשה כאבן (עיין גר"א על ספד"צ, פ"ב. ובית עולמים, דף קלא, ע"א).

**עירובין (יט, ע"ב)** - רשב"א אומר, היתה שם אבן מרובעת, רואין כל שאילו תחלק ויש בה אמה לכאן ואמה לכאן, נידון משום דיומד, ואם לאו אינו נידון משום דיומד. ר"י בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר, היתה שם אבן עגולה, רואין כל שאילו תחלק ותחלק ויש בה אמה לכאן ואמה לכאן נידון משום דיומד וכו'. והרי שבמרובעת בעי "תחלק", ובעגולה בעי "תחלק ותחלק".

ושורש ה"תחלק" הוא בעיגול, בשורש צמצום ראשון. שמתחילה היה אור א"ס ממלא הכל בשווה, ואח"כ צמצם עצמו לצדדין ונעשה חלל פנוי עגול, כמ"ש בריש עץ חיים. ועיגול זה נעשה ע"י "חקיקה" באור א"ס. ומכח חקיקה זו נעשה צורת המשכה של קו (תקוה) מן א"ס לנבראים. והקו הוא שורש צורת המרובע. ועיין נובלות חכמה ליש"ר (עלה ג').

והנה שורש אבן עגולה, עיין ספר השרשים לרד"ק (ערך בדלח) בדלח - יש אומרים שהיא אבן לבנה עגולה שנוקבין אותה ומחברין ממנה אבנים ועושים מהן ענק. ועיין עוד בדבריו (בראשית, ב, יב) וז"ל, והבדלח, אמרו שהיא אבן עגולה קטנה והיא לבנה, כמ"ש כעין הבדלח (במדבר, יא, ז). והאבן הזאת, אמרו שהיא נעשית מטיפות הטל היורד על הנהר ההוא, לפיכך היא עגולה בהיותה כמו הטיפה, עיי"ש. והיינו כי סוד העיגול כנודע, שמנקודת האמצע נעשה היקף סביב עגול, כצורת עשית ציור עיגול ע"י מחוגה, כנודע. והרי ששורש העיגול נקודה עגולה, כצורת טיפה. ועיין אבן עזרא (איוב, לח, ו) אבן פנתה - היא הנקודה. ואבן זו היא שורש פי הבאר שממנו יצאו מים לישראל ע"י משה. עיין תפא"י (אבות, ה, ו) פי הבאר - אבן עגול היה.

ומקום נקודת האמצע של העיגול הוא בחינת אבן, כמ"ש בחסד לאברהם, שמקום אבן השתיה היא הנקודה שבתוך העיגול, וכל ארץ ישראל סביבותיה יונקים ממנה. כי תחלה הכל היה מלא מים, וע"י אבן השתיה הושתת העולם, כמ"ש ביומא. ועיין ספר הברית (ח"א, מאמר יז, נפש החי שבמדבר, פרק ו) וז"ל, כאשר יעשה במים עיגולים אחר עיגולים ע"י תנועת אבן הנזק אל תוכו. ושורש דבריו בספר שבילי אמונה (הנתיב הרביעי, השביל הראשון).

ובחינת אבן זו, נקודה, היא בחינת אות יו"ד, כמ"ש בספר עץ הדעת טוב (כי תשא) וז"ל, כי אות ראשונה של הוי"ה נקרא שקל הקודש שלם, כמ"ש ברע"מ, אבנא למשקל בהדה דא יו"ד, כי צורת אבן המשקל עיגולה כצורת י" וכו'. ונחלקת לשני חצאין (כמ"ש בעירובין, יט, ע"ב) כי אות יו"ד פשוטה מחצית השקל הראשון, ואותיות ו'-ד' (אותיות המילוי) בגימט' יו"ד, היא מחצית השני. והוא בחינת אבן הרחיים, שני חצאים. ועיין גיטין (מז, ע"א) ועיגול של אבן. ואדרת אליהו (יחזקאל, מ, מו). ואברבנאל (יחזקאל, ד, ב). ורע"ב (מכות, ב, ע"א). ומאירי (עדות, פ"ג, מ"ג). ומ"ב (תקמא, ס"ק ט). וכף החיים (או"ח, שא, קלז).

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



## אחרי מות - אמור | ח-ר

ויקח מידם ויצר אתו בחרט, חר-ט. ואמרו במדרש, ויסעו מהר ה', שנסעו מהר סיני דרך שלשת ימים, כתינוק הבורח מבית הספר. ברח, ב-רח. ותינוק שבורח בחינת אפרוח שפורח והולך מאמו. אפרוח, אפו-רח. ואזי נתהפך מדרגתם מלובן עליון, צחר, צ-חר, לשחור, שו-חר. ונתרחקו יותר מן האם, מרחם האם, רח-ם.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אולם אף שחטאו מ"מ נשאר ריח של קודם החטא, ריח-רח-י. וזה מכח מדת הרחמים, רחם, רח-ם, שלעולם נשאר ריח מן המדרגה שנסתלקה. אחור, אחיעזר, אחירע, אחר, אחרון, אחשדרפנים, אחשורוש, אליחרף, ארח, אפרחים, ארחות, אריח, ארתחששתא, ארתחששתא, אשחור, בחור, בחיר, בחר, חרט, ברח, בריח, גחר, אחשתרנים, החרגל, ירחמאל, זרח, זרחיה, חבור, חבורה, חבר, חברון, חגור, חגורה, חגר, חדר, חובר, חוקר, חור, חורב, חורון, חורי, חורש, חזיר, חטר, חירה, חירום, חירם, חמור, חמר, חמרא, חמרמרו, חמרן, חסר, חפר, חצרות, חציר, חצור, חצרמות, חקר, חצרות, חצרון, חרב, חרבונה, חרד, חרה, חרול, חרון, חרוץ, חרוצים, חרות, חרטם, חריונים, חריף, חריש, חרלים, חרם, חרמון, חרמש, חרן, חרס, חרפה, חרץ, חרצבות, חרק, חררים, חרש, חרת, חתר, טרחיהם, יזרחיה, יחר, ירח, ירחמאל, יריחו, יצחר, מחירה, מזרח, מחמר, מחסור, מבחר, מרזח, מרחב, מרחק, מרחשת, מחר, נחר, סוחר, סחר, סנחריב, נחור, עמיחור, פחר, פרח, פשחור, סרה, צרח, צריח, קרח, רוח, צחר, רוקח, רחב, רחבה, רחביה, רוצח, רחוב, רחום, רחוק, רחיטנו, רחבעם, רחם, רחמים, רחץ, רחק, רחל, רית, רמת, רצח, רקח, רחש, שחור, שחר, שיחור, שרה, רתח, אחרית, שחרות, אזרח, מסחר, תרח. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

עורת או שבור או חרוץ, חר-וץ. חור, חר-ו, היינו מקום מלא ונעשה בו חלל. והוא ע"י תוקף מדת הדין שמחלל ומחסר, חסר, חר-ס. והוא מדתו של יצחק אבינו, יצחק גימט' ח"ר. והוא בחינת רוח, רח-ו.

וסילוק זה הוא סילוק בפנימיות, לשון פנים, והיפוכו אחור, או-חר. כי צד האחור היינו סילוק הארת הפנימיות, ודו"ק. וכאשר נגלה האחור בפנים זהו בחינת חרון אף, חר-ון. בחינת רתח, רח-ת. ונגלה בנקב, בחור, שבחוטם. ועי"ז הקרוב נעשה רחוק, רח-וק. וכאשר נעשה ריחוק וסילוק גמור, זהו בחינת חרם, חר-ם. ובמהלכי זמן מתהפך אותיות חרם לאותיות מחר, כי נדחה מהיום - הוה, לעתיד - מחר. ובתיקון מתהפך לחמר, חמורו של אברהם אבינו, כדלהלן.

ובדקות, במדרגת מקום זהו חרב, בונה עולמות ומחריבן. חר-ב. ובמדרגת זמן זהו מחר, כנ"ל. ובמדרגת נפש זהו חרון אף כנ"ל. וכאשר נגלה בפועל אצל קין, ויחר לקין מאוד, נעשה קם על הבל אחיו ורצחו, רצח, רח-צ. והמשיך כח זה בתרח, תח-ר, ובבנו נחור, נו-חר. ונתקן ע"י אברהם הנקרא איתן האזרחי, אזרח, אז-רח. בחינת מזרח, מז-רח. ובפרטות אצל יצחק גימט' ר"ח, כנ"ל. ונתקן במקום קבורתם של האבות והאמהות, חברון, חר-בון. וביתר נתקן אצל רחל, רח-ל. ובפרט בבשורת בנה. עוד יוסף חי, ע"י סרח בת אשר, סרח, ס-רח. שנתקן החלל שסברו שמת ונעשה חלל.

ושלמות תיקון חלל זה במ"ת בלוחות שהיו חלולים. והיה הכתב חרות על הלוחות, חרות, חר-ות. וניתנה התורה בחורב, חר-בו. אולם "עלובה כלה שזינתה תוך חופתה", חטא העגל, בחינת חרפה, חר-פה. ונפל התיקון ועשו העגל, כמ"ש (שמות, לב, ד)



אינו סגור לגמרי כי ישנם חלונות שדרכם עובר אור הקו והיושר, ולכך אין שקט גמור.

**יושר** כתיב (מיכה, ב, ד) איך ימיש לי. ימיש, יסור. כי דרך היושר היא עיקר הדרך, ונטייה ממנו נקרא מש.

ועוד. נתבאר, א - אלופו של עולם. י - ע"ס. כ - י"ס של אור ישר, וי"ס של אור חוזר.

ועוד. כתיב (משלי, ט, טו) לקרא לעוברי דרך המישרים אורחתם. לקרא לעוברי דרך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (דברים, לג, כו) אין כאל ישורון, ר"ת איך. ישורון, יושר-ון.

**שערות** כתיב בעובדיה שהיה גר אדומי ונתנבא על אדום (שם, א, ה) איך נדמתה. עשו איש שעיר, שערות, מדמה עצמו ליעקב - אדום לאדם.

ועוד. כתיב (ויקרא, יד, ט) יגלח את כל - שערו. ר"ת איך.

**אזן** כתיב (שמות, ו, יב) ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים.

ועוד. כתיב (ירמיה, לג, ג) קרא אלי ואענך. וכן כתיב (תהלים, קיט, קע) תבוא תחנתי לפניך, ס"ת איך.

**חוטם** כתיב (שופטים, יא, כז) לא חטאתי לך, ס"ת איך. חוטם, חטא, וחיטוי.

ועוד. כתיב (חבקוק, ג, ז) אהלי כושן ירגזון, ר"ת איך.

**פה** כתיב (שמואל, ב, יב, יח) ואיך נאמר אליו. וכן (ישעיה, יט, יא) איך תאמרו אל פרעה. וכן (ירמיה, ב, כג) איך תאמרי לא נטמאתי.

ועוד. כתיב (תהלים, קלז, ד) איך נשיר את שיר ה'. ועוד. כתיב, את ה' כדברכם, ר"ת איך. ועוד. כתיב (תהלים, עא, ח) ימלא פי תהלתך, ס"ת איך. ועוד. כתיב (בראשית, לא, ח) אם כה יאמר.

**עינים - שבירה** כתיב (שמואל, ב, יב, יח) ואיך נאמר אליו מת הילד ועשה רעה. סוד השבירה מכח חלקי הרע נגרם וימלך וימת. וברמח"ל בפתחי חכמה

**אור א"ס** א - אלופו של עולם, אין סוף. י - ע"ס הגנוזות במאצילן. כ - כף הדמיון שכביכול ע"ס נכללים בא"ס ונדמים אליו. והבן שבקדושה יש עשר, ובקלקול י"א. וכח הי"א הוא כח המדמה. וזהו איך, אי-כ. וכבר נתבאר לעיל בערך אי, שבקדושה זהו א"ס, וע"ס. ובקלקול, ע"ז נעשה י"א, והיא מדמה, כ', כנ"ל. ומצד כך יש שורש להעלם, ולכך נשאלת שאלת איך. ובכל מדרגה ומדרגה יש שאלת איך מפני י"א, שנתווסף כח המדמה בערכה.

**צמצום** הצמצום סילק הארת אין סוף, סולק א', ונשאר י', ע"ס. ונשאר כ', כף המדמה, לדמות עצמו לאין סוף. כי כל דבר שנסתלק נשאר כח המדמה שמדמה את מה שהיה ונסתלק.

ועוד. איך, אך-י. אך לשון מיעוט, ונסתלק א"ס, ונשאר י', ע"ס. ובלשון ארמית איך, לא. ועוד. שאלת איך שאלת שלילה, סילוק, העדר אפשרות. וכן כתיב (עזרא, ד, טז) לא אית לך, ס"ת איך. ועוד. כתיב (ישעיה, מא, יא) כי איך יחל, לשון חילול וחלל. ועוד. כתיב (ירמיה, נא, נא) איך נלכדה. נלכד, צמצום. ועוד. כתיב (ירמיה, נ, כג) איך היתה לשמה. שמה, שממה, חלל.

**קו** שאלת האיך שלילת הדבר כנ"ל, אולם עצם העלאת הדבר במחשבה, דיבור או מעשה, זהו המשכה של קו אחר הצמצום.

ועוד. כתיב (ירמיה, מט, כה) איך לא עזבה. היפך עזב, דבק. קו גימ' דבק, כי ע"י כל הדבקות.

ועוד. כתיב (איוב, ח, יד) אשר יקוט כסלו, ר"ת איך. ועיין רש"י (איוב, לא, כד, ד"ה כסליו) תקותי, קו. ועיין תוס' ב"מ (נח, ע"ב, ד"ה הלא יראתך) כסלתך, לשון בטחון וכו', וכמו אשר יקוט כסלו. וכבר נתבאר שקו, תקוה מתתא לעילא. ובטחון, קו מלעילא לתתא שבטוח שיבוא שפעו.

**עיגולים** כתיב (ירמיה, מז, ז) איך תשקטי. והבן שכל רעש כניסת דבר חוצה לו. וכאשר אין כניסה זהו בחינת עיגול שסגור כל סביבותיו. אולם אף העיגול



וכן (מלכים, ב, יא, כד) ואיך תשיב פני.  
ועוד (שם, ו, ט) ויאמר איך יבוא אלי ארון ה'.  
ארון, אור-ן.

והיפך גילוי פנים הוא הפניית עורף, כמ"ש (ירמיה,  
מח, לט) איך חתה הילילו, איך הפנה עורף.

ועוד. פרצוף אריך כשמו אורכו כל הקומה כולה,  
והוא כולל בתוכו את כולם. וכתוב (דברים, א, א) אל  
כל ישראל, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (יחזקאל, לב, ז) יאיר אור כל, ר"ת איך.  
**אבא** כתיב (בראשית, מד, לד) כי איך אעלה אל  
אבי.

ועוד. כתיב (שמואל, א, כז, יז) אבי ידע כן, ר"ת איך.  
ועוד. כתיב (דברים, כב, יז) לא מצאתי לבתך ס"ת  
איך. כי אבא יסד ברתא. ועוד. כתיב (עזרא, ד, טו)  
דרכניא די אבהתך, ס"ת איך. ועוד מצד הקלקול  
כתיב (ויקרא, כ, יב) אשר ישכב את כלתו, ר"ת איך.

**אמא** כתיב (ירמיה, ט, יח) כי קול נהי נשמע מציון  
איך שדדנו. לשון שדדנו מלשון שד של אם המניקה,  
וכאשר מי שאינו שלו לוקח את השפע משד זה  
נקרא שדדנו.

וכן בארמית איך תרגומו אם, לשון אם כך, ושורשו  
אם, אמא. בחינת אלו ואלו דברי אלקים חיים.

ועוד. כתיב (ישעיה, כא, ג) אחזוני כצירי לידה, ר"ת  
איך. אם היולדת. ועוד. כתיב (ירמיה, טו, י) אוי לי -  
אמי כי ילדתני, ר"ת איך.

**ד"א** האיך בגימ' אלה. ול"ו גימ' אלה, סוד ז"א, ו"ק.  
ועוד. חיבור ז"ן הוי"ה אדנו"ת, גימט' אמון כנודע.  
וכתיב (מלכים, א, א, לו) אמון כי יאמר, ר"ת איך.

**נוק'** כתיב (בראשית, כו, ט) הנה אשתך היא, ואיך  
אמרת אחתי היא.

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

ודעת כתב, שחלקי שורש הרע שבכלי מצד עצמם  
לא היו נשברים, אלא רק ע"י כניסת האורות נעשתה  
השבירה.

וכן כתב (ישעיה, יד, יב) איך נפלת משמים. נפילה מן  
עליון לתחתון, בחינת אחורי או"א שלא נשברו אולם  
נפלו לז"ת דאצילות.

ועוד. כתיב (ירמיה, נ, כג) איך נגדע וישבר פטיש  
כל הארץ. נגדע ונשבר, גדיעת הכלים מן האורות  
ושבירתם.

ועוד. כתיב (יחזקאל, כו, יז) איך אבדת. כי השבירה  
יש בה אבידת ניצוצות מן אורות, וכן אבידת כלים.

ועוד. כתיב (במדבר, כג, כו) הלא אנכי אתונך, ס"ת  
איך. כי בלעם בא על אתנו. ושורשו, נפילת אורות  
ב"ן, גימט' בהמה.

**עתיק** כתיב (ישעיה, כ, ו) ואיך נמלט אנחנו.  
ושורשו בעתיק שמעתיק ממקום למקום, והעתקתו  
באופן של דילוג. וכתוב (ישעיה, לה, ו) אז ידלג כאיל,  
ר"ת איך.

ועוד. כתיב (שמות, יא, ד) אמר ה' כחצות ר"ת איך.  
חצות, חלוקה, והוא כח עתיק שמעלה מ"ה וב"ן  
שמתחת טבורו של עתיק לטבורו ולמעלה ונעשה  
כחצות, חציו מטבורו ולמעלה, וחציו מטבורו ולמטה.  
וכן כתיב (ישעיה, נח, ח) אז יבקע כשחר, ר"ת איך.

וכן כתיב (שמואל, א, כ, לז) הלא החצי ממך ואילך,  
ס"ת איך.

וכן כתיב (שמות, יא, א) אחרי כן ישלח, ר"ת איך.  
וסופו קריעת ים סוף. ואמרו חז"ל לא עת תפילה,  
בעתיקא תליא מילתא.

וכן כתיב (ויקרא, א, ב) אדם כי יקריב, ר"ת איך.  
והקרבת קרבן והעלאה מעולם לעולם, נעשה ע"י  
עתיק שיורד לבריאה ועולה לאצילות. וכן בכל עולם  
ועולם.

**אריך** כתיב (שמואל, ב, ב, כב) ואיך אשא פני. כל  
נשיאות פנים מהארת אריך, אור פניך. אורך, אור-ך.



## על צורך של עצם ההיות מתלווה לנפש הבוטח רוח קדושה המבשרתו שודאי יתקיים רצונו

היות ולא יבצר אצל כל עובד ה' פנימי לפי מדרגתו, שהוא נצרך מפעם לפעם להתמודד מול הספק ביחס לרצון מסוים שעומד על הפרק, האם ראוי כאן לבטוח שוודאי הקב"ה ישלח לו את הדבר מחמת היותו צורך מצורכי עצמיות נפשו. על כך כתב החזון איש בקונטרס אמונה וביטחון - 'יש עוד ממדת הביטחון, כי על הבוטח שורה רוח קודש ומתלווה עמו רוח עוז המבשרו כי אמנם יעזרהו ה', וכמו שאמר דוד המלך ע"ה "אם תחנה עלי מחנה לא יירא לבי אם תקום עלי מלחמה וגו' ", וזה ענין מתחלף לפי מעלת הבוטח ורב קדשו' עכ"ל. החזו"א מגדיר כי פעמים מתלווה הרגשה בלב הבוטח שה' דבר עליו הוא בטוח ודאי יתקיים. כלומר, לאותו אדם חסרה בהירות בהכרת עצמו כך שיוכל לעמוד בבירור על מקורו של הרצון המופיע בו. אך למרות כן, יש לו הרגשה ברורה בלבו שהוא בטוח שהרצון הזה יתקיים. בבחינת 'איהו לא חזי - מזלי חזי', יש לו הרגשה שמגיעה מעל להכרתו והבנתו, שהרצון אליו הוא כוסף שייך לצורך של חלק מחלקי עצמיות נפשו, ולכן הוא בטוח שהדבר יתקיים.

## הביטחון יכול למשוך רק השפעות הקיימים במחצב הבריאה

עסקנו בשאלה מהו ההיגיון בכך שאדם החפץ בהשפעה מסוימת, יש בכוח הביטחון שיבטח כי ודאי השפע יבוא אליו, למשוך את מציאות השפע לגבולו. הזכרנו כי ישנו הסבר חיצוני (הכתוב בחיבורים מסוימים) שמבאר כיצד ניתן למשוך השפעות בבריאה: בראשית גילוי הימצאות והשתלשלות העולמות חקק הקב"ה כוח של 'קו' שנקרא תקווה, שמכוחו אפשר למשוך את כל ההשפעות כולם. לפי דעה זו, בכוח התקווה והתפילות או לחלופין בכוח התקווה והביטחון שבוטח בקב"ה, האדם יכול למשוך את כל ההשפעות שחפץ בהם: הכל מכל כל,

בין אם שפע זה קיים במחצב הבריאה ובמחצב הנפש המשתוקקת המקווה המתפללת או בוטחת ובין אם לא. לדעת בעלי שיטה זו, אפשר להחיל על כל הרצונות לסוגיהם את מהות הביטחון העליונה. כלומר, גם על רצונות לתוספת חיות הרחבה והרווחה, שייך לבטוח שהתוספת בודאי תבוא או תתקיים.

אולם כאן בארנו בדרך עמוקה ואמיתית יותר, כי לא יתכן שאדם יוכל למשוך כל השפעה בה הוא חפץ, אלא רק שפע שנחקק ונקצב מלכתחילה בחציבת הבריאה. במחצב הבריאה הוכן כל השפע הנצרך לקיום העולמות והנשמות שנחצבו משם. לכן, צורך אמיתי שייך לעצם ההיות של האדם זהו חלק מחלקו, ולכן הוא מובטח כי שפע זה קיים ומוכן עבורו, ולכן שייך לבטוח שהשפע יגיע אליו. על שפע כזה נאמר - 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה', 'חזור וקווה', ומכח הביטחון הוא יכול למשוך את השפע הזה. לעומת זאת, שפע שאינו חקוק במחצב הנפש, הוא אינו שייך לחיות חלק מחלקי עצמיות ההיות, הצורך והרצון אליו הגיע ממקור חיצוני כלשהו, ולכן אין שום ביטחון והכרח שהוא יגיע.

יש להבין ברור, עד כמה שהדבר אינו צורך קיומי של חלק מעצמיו, האדם לא ימצא מהיכן לגייס את הכוח לבטוח ביטחון גמור בקיומו של רצונו. גם אם הוא יצפצף בפיו כל היום מבוקר ועד ערב שהוא בטוח שרצונו וחפצו יושלם לו, אבל בכוחות נפשו האמיתיים לא יהיה לו ביטחון גמור לדבר.

## מדרגת הביטחון העליונה מחדשת כוח לראות את העתיד בהווה

בפרק הראשון הזכרנו את דברי בעל 'חובות הלבבות' כי מהות הביטחון היא - 'מנוחת נפש הבורח'. ביארנו כי המנוחה יכולה להופיע ולשרות על נפש האדם מחמת אחת משתי הסיבות הבאות: א. מחמת מדרגת הביטחון הנעלה, האדם חש ומרגיש שהשפע אליו הוא מצפה וממתין, ודאי יבוא בקרב רוב למחיצתו. ב. מחמת עוצם בטחונו, האדם הע-



מצוי בכיסו של הבוטח, הוא המעשה באותו אחד שביקש לבחון אם פנים דבריו של רבי ישראל מסלנט – כי אם יבטח הבוטח בקב"ה בכנות ובאמת, בוודאות גמורה, כל אשר יחפוץ ויבקש – יקבל. אדם זה הודיע לרב כי בכוונתו לבטוח בקב"ה בוודאות גמורה שכרטיס ההגרלה אותו רכש, יזכה. שאל הרב – 'ומהו סכום הזכיה?', השיב הלה – 'אלף רובל'. הרב ביקש לקנות ממנו כעת את הכרטיס תמורת תשע מאות רובל, והלה שש על 'העיסקה המצויינת'. אלא שכאן הרב הוכיח לאותו אדם – שאם הוא מוכן למכור את הכרטיס במעט פחות מסכום הזכיה בהגרלה, זו ראייה ברורה שהוא אינו מרגיש בחוש שכביכול סכום כסף הזכיה כבר מונח בארנקו. ואם כן, ביטחוננו אינו אלא רק בפיו, אבל רחוק הוא מלבנו. לעצם נקודת העניין, מדרגת הביטחון עליה דיבר הרב היא כזו שתביא את האדם לכלל מנוחת נפש, שכביכול הזכיה העתידית כבר מצויה בהווה בכיסו.

### מכוח מדרגת הביטחון העליונה האדם מתחבר לעולם שכולו עתיד

מדרגת ביטחון עצומה ועליונה זו מגלה כוח נפלא בנפש האדם, היא מגלה כוח שיכול לחוות ולחוש את העתיד כבר בהווה. במדרגת הביטחון העליונה ישנם שני מעמקים בדקות הנפש כפי שבארנו: בעוד שהעומק הראשון מגלה מנוחת נפש מהביטחון בוודאות שהדבר הנצרך יגיע בעתיד הקרוב, העומק השני מגלה כוח בנפש לראות את העתיד כאילו הוא כבר קיים בהווה. זהו כוח עצום שיכול לחבר את האדם לעולם שכולו עתיד.

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

פיל להכרה תפיסתית חושית כאילו הדבר אליו הוא כוסף כבר בא לגבולו ממש. הרי שהביטחון על מדרגותיו השונות יוצר בנפש הבוטח הכרות תפיסתיות שונות ביחס לזמן הגעתו של השפע הנכסף לרשותו, אם הוא יבוא בעתיד או יתר על כן כביכול הוא כבר מצוי בהווה.

נסדר את מדרגת תפיסות הנפש ביחס לשתי השיטות היסודיות במהות הביטחון. מהות מדרגת הביטחון התחתונה שבוטחת שרק אם השפע הנכסף יהיה לטובת הבוטח הוא יבוא, אחרת הוא לא יגיע. ברור שכוח ביטחון מסוג זה לא יכול להביא את נפש האדם להכרה חושית עליונה שכביכול החפץ הנחפץ כבר מצוי בגבולו של הבוטח. שהרי האפשרות שאם הדבר אינו לטובה ולתועלת עדיף שלא יגיע, עומד בסתירה לוודאות שהדבר יגיע בעתיד, וכל שכן לתחושת הנפש שכביכול הדבר כבר הגיע בהווה. לעומת זאת, במהות מדרגת הביטחון העליונה שבוטחת כי השפע הנכסף ודאי יגיע, קיימות שתי תתי מדרגות שונות שנוצרות מהפרש במעמקי חדירת הביטחון אל תוככי נפש הבוטח: מדרגת עומק ראשונה – הביטחון חדר וחילחל אל פנים הנפש, אך עד לגבול בו נוצרה נינוחות וודאות כי השפע יגיע בעתיד הקרוב לרשותו. מכל מקום, לתפיסה שהשפע כבר קיים ומצוי עדיין לא הגענו. מדרגת עומק פנימית יותר – עוצם הביטחון חדר אל מעמקי תוככי הנפש וחולל שם תפיסה נפלאה – שעל אף שמבחינה מציאותית השפע אינו קיים בפועל ברשות הבוטח, ברם רמת הנינוחות שופעת בנפש שווה ברמתה למצב בו כביכול השפע הנכסף כבר הגיע לגבולו, מצוי ומונח בביתו, ומוכן לשימוש תחת ידו. הנפש מרגישה הרגשה חושית גמורה כביכול החסר כבר הושלם בבחינת 'פיתו בסלו', וכמאמר חז"ל בדין הסרת מחשבות האדם מכל עסקיו בשבת – 'כאילו כל מלאכתך עשויה'.

אחד מהמעשים הידועים הקשורים למדרגת עוצם הביטחון עליונה זו, שכביכול הדבר המיוחל כבר



**ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231**

## **שיעורים שבועי**

### **אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית**

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

### **אנציקלופדיה מחשבה**

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

## **נא לשמור על קדושת הגליון**

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)  
רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)  
ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829  
שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)  
או בפקס: 03-548-0529 [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה,  
נא לציין מספר פקס שזמין תמיד, או את מספר התא-הקולי של הפקס]

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין האיסור דלא ימיר

איזה לאו צריך תיקון

שני לאוין

[ג] צריך התבוננות בגדר העשה כאן. דבפשטות לשון התורה משמע שהיה כאן אדם שרצה להוציא בהמת קודשין לחולין ולהכניס במקומה בהמת חולין לקדושה, וחצי מעשיו אהנו ליה וחצי מעשיו לא אהנו ליה, ותו לא מידי. וא"כ צריך ביאור בחידוש הגמרא שהתפסת הקדושה על החולין נקראת מצות עשה. ועוד יותר צריך ביאור למה זה נקרא לאו הניתק לעשה. והנה כבר דנו בכך האחרונים. ע"י למשל קהלות יעקב על תמורה מאמר בענין לאו הניתק לעשה, שכתב ששאל שאלה זו גופא לחזון איש, וענה לו דהא דחלה הקדושה על החולין הוא גזה"כ והוא ענין מחודש שבא ע"י מעשה העבירה שבא לחלל את הבהמה הקדושה ולא אהני מעשיו, ולכן קרינן ליה עשה, את"ד. משמע שפירש כאן לאו הניתק לעשה לא במשמעות רגילה של עשה המתקן את הלאו, אלא להיפך, במשמעות של לאו המביא לעשה, ואכמ"ל, ולא נלך במהלך זה לקמן. א"כ ישנו כאן נידון שורשי מהי נקודת האיסור. פשוט שיש איסור להוציא את בהמת ההקדש לחולין. אבל מאידך, להכניס בהמת חולין להקדש, בזה גופא ודאי שאין איסור. אלא כאשר הוא מנסה להכניס אותה לקדושה ע"י המרה, בכך ישנו איסור. אם נבין את גדר האיסור, אזי נבין גם את גדר הניתק לעשה שיש בלאו, מה העשה בא לתקן. והנה מצד שהאיסור הוא להוציא את הבהמת הקדש לחולין, אזי לכאורה אין צורך שהלאו יהיה ניתק לעשה, דהרי לא אהנו מעשיו והבהמה הקדושה לא יצאה לחולין. דהרי למאן דאמר אי עביד לא מהני (דעת רבא במחלוקתו עם אב"י בתרומה דף ד' ב' ובהמשך שם בארוכה), בכל איסור שנעשה, מכיון שלא אהנו מעשיו, על האיסור הוא עבר אבל לכאורה לא שייך כאן ניתק לעשה או לא ניתק לעשה, כי אין מה לתקן. בשלמא אם נאמר שהאיסור הוא להכניס את בהמת החולין לקדושה באופן של המרה, אזי באמת אהנו מעשיו (והגמרא בתרומה דף ה' ב' מקשה מכך על רבא). אבל עדיין צריך להבין מדוע זה נקרא עשה ומה הוא מתקן.

[א] בפרשת בחוקתי נאמרו דיני התמורה. "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש. לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב, ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" (ויקרא כ"ז ט'-י'). כאשר יש לאדם בהמת קדשים, בין אם הוא הקדישה ובין אם היא קדושה מעצמה כמו בכור, יש איסור להחליף ולהמיר את הבהמה הקדושה בבהמת חולין. בין אם זה טוב בטוב, רע בטוב, טוב ברע או רע ברע, לעולם אסור. והנה בפסוק יש כפל לשון, "לא יחליפנו" - לשון אחת. "לא ימיר אותו" - לשון שניה. ענין הכפל מבואר בגמרא תמורה (ד' ב') שבהמרה ישנם ב' לאוין, ורש"י (ד"ה תרי לאוי) מפרש, לאו אחד - לא יחליפנו, לאו שני - לא ימיר. ואם עבר האדם על ב' הלאוין והמיר, "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", כלומר, התוצאה ממעשיו היא שהקודש לא יצא לחולין אבל החולין נתפס בקדושה.

לאו הניתק לעשה

[ב] והנה בפשטות לשון התורה משמע שהדין שהחולין נתפס בקדושה הוא דין ותו לא, אבל למעשה הגמרא (שם) מחדשת שזאת מצות עשה, וצריך להבין זאת. דהנה החינוך במצוה שני"א מונה את הלאו דהמרה, ובמצוה שני"ב מונה את העשה שבהמת החולין תהיה קדושה, וכותב שם החינוך "והראיה שזה מצות עשה וכו'", שמע מינה דראיה בעי. ומביא שם החינוך את הגמרא הנ"ל כראיה שיש כאן עשה. והראיה היא שהגמרא שם מכנה את הלאו דהמרה כלאו הניתק לעשה, כלומר לאו שאפשר לתקן אותו ע"י עשה. דהגמרא מקשה שם מדוע האדם לוקה על איסור המרה של בהמה הרי זה לאו הניתק לעשה, וידוע שאין לוקין על לאו הניתק לעשה. והגמרא מתרצת שם "הוי להו תרי לאוין וחד עשה, ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוין". לאו אחד ניתקן ע"י עשה, אבל הלאו השני נשאר במקומו ועליו לוקין, ובהמשך הדברים נבאר איזה לאו ניתקן ואיזה לאו לא ניתקן.



# בענין האיסור דלא ימיר

## האם לוקה שמונים או ארבעים

(וישלח ל"ה ב'–ג'), שרצה לטהר את בני ביתו ואמר להם "והטהרו והחליפו שמלותיכם ונקומה ונעלה בית א־ל". ורש"י מפרש "שמא יש בידכם כסות של ע"ז", לכן צריך להחליף השמלות שמא נדבק בהם ע"ז. א"כ פעם ראשונה שמוזכר בתורה חליפין הוא לענין החלפת טומאה בקדושה. וזה הפוך מסוגייתנו שרוצים להוציא מקדושה לחולין. בעצם הלשון יחליפנו הוא לשון כפול. יש לשון של יחליפנו מלשון "הגשם חלף עבר לו" (שיר השירים ב' י"א). ויש יחליפנו שהוא מחליף דבר בדבר. בעומק, גם חלף והלך פירושו שבמקום דבר אחר בא דבר אחר, אבל אין זו החלפה להדיא. אם כן התורה כשהיא עוסקת לראשונה בהחלפה, מיירי בהחלפת רע בטוב, מטומאה לקדושה.

## קנין חליפין

[ו] מקום נוסף שאנחנו מוצאים מושג של החלפה בתורה הוא בקנין חליפין הידוע, שהגמרא (ב"מ מ"ז א') לומדת מהפסוק "וזאת לפנים מישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו" (רות ד' ז'). הנה הגמרא שם דורשת "תמורה זו חליפין וכן הוא אומר לא יחליפנו ולא ימיר אותו". משמע שהגמרא שם מדמה את קנין החליפין הרגיל לחליפין של סוגייתנו. אמנם קצת קשה, דשם משמע שחליפין וההמרה הם היינו הך. בעוד שראינו לעיל שאצלנו בדף ט' הגמרא דרשה שהחלפה ותמורה הם שני דינים. עכ"פ, קנין חליפין עניינו שיש קונה ויש מקנה, והמקנה רוצה להקנות לקונה את החפץ. בתחילה הקונה נותן למקנה נעל או סודר (מחלוקת רב ולוי שם והלכה כרב שקונים בכליו של קונה), וכנגדו המקנה מקנה לו את החפץ, וזהו קנין חליפין. א"כ מצינו שלוש סוגי החלפות. הראשונה, החלפה מרע לטוב, כפי שאמר יעקב החליפו שמלותיכם. השנייה, החלפה מטוב לרע, גם מקדושה לחולין ומחולין לקדושה, שזו החלפה של סוגייתנו. השלישית, קנין חליפין של רשות, שזו הסוגיא בבבא מציעא. ראינו שמשמע בגמרא בב"מ שיש דמיון בין הסוגים השונים. א"כ כאשר נבין את ג' מיני החליפין, אז נבין גם את החליפין בסוגייתנו.

## סודרא קני על מנת להקנות

[ז] והנה ישנה מחלוקת במסכת נדרים בסוף פרק חמישי (מ"ח ב') בנוגע לסודר שנותן הקונה למקנה, האם חייב המקנה להחזירו לקונה, "סודרא קני על מנת להקנות", או האם המקנה יכול לעכב את הסודר בידו. וכתב הר"ן שם (ריש מ"ט א') דהלכה שאין המקנה יכול לעכב את הסודר,

[ד] ננסה להתבונן ולהבין את הסוגיא כאן ואז בעזר ה' להבין מדוע הלאו נקרא ניתק לעשה. והנה ראינו לעיל שמכך שלשון הפסוק הוא כפול – לא יחליפנו ולא ימיר, למדה הגמרא שישנם כאן ב' לאוין. ויש לברר מאי ילפינן מכך. והנה במשנה בריש תרומה כתוב שהממיר סופג ארבעים מלקות. והקשו התוספות שם (ב' א' ד"ה וסופג) למה לא יספוג שמונים, דהרי עבר על ב' הלאוין. בתחילה סברו התוס' שבאמת לוקה שמונים, ואין לדייק את מספר המלקות מלשון התנא. אמנם לפי הסוגיה בדף ט' א' "ת"ר לא יחליפנו – בשל אחרים, ולא ימיר אותו – בשל עצמו", א"כ כל לאו בא לאסור ציור שונה, וממ"נ לוקה רק ארבעים, ולשון התנא בדוקא, כך הסיקו התוס' בתירוצם השני. והנה בשלמא לפי הסוגיה בדף ט' שלאו אחד נאמר במחליף בהמת חברו ולאו אחד נאמר במחליף בהמת עצמו, ומסביר רש"י שלא יחליפנו משמע שהוא מחליף בשל אחרים, ולא ימיר משמע שהוא ממיר בשל עצמו, אזי מובן למה יש כאן כפל לשון, כי האיסור שלא יחליפנו נאמר בבהמת אחרים שזה לשון של החלפה באחרים, ולא ימיר משמע בבהמת עצמו. אבל כפי מה שראינו לעיל בגמרא בדף ד' שאלו שני לאוין באותו אדם, וכמו שהתוספות לומדים שבאמת מי שעובר על האיסור לוקה שמונים, מדוע יש כאן כפל לשון של לא יחליפנו ולא ימיר, אלו שני איסורים עובר הממיר.

## החליפו שמלותיכם

[ה] נתבונן קודם בעצם המושגים של החלפה והמרה. הנה התורה תמימה (בחוקותי כ"ז י' אות ל"ז), מבאר למה יחליפנו נאמר בבהמת אחרים וימיר נאמר בבהמת עצמו. דהנה חליפין הוא מלשון החליפו שמלותיכם (וישלח ל"ה ב'), ותמורה הוא מלשון וימירו את כבודם (תהלים ק"ו כ'), א"כ החלפה הוא שינוי יותר גופני ותמורה הוא שינוי יותר רוחני. ולכן לשון החלפה שייך יותר במחליף בהמתו בבהמת חברו, שיש כאן שינוי רשות, ולשון המרה שייך יותר בבהמת עצמו שאין שינוי רשות, כך לומד התורה תמימה. ע"י גם בכתב והקבלה (בחוקותי כ"ז י') שמאריך בפירוש הלשונות החלפה והמרה. והנה כדי להתקדם בהבנת ההמרה בסוגייתנו, נתבונן בעוד סוגיות בתורה שבהם מדובר בהחלפה. ראשית צריך לזכור שישנם שני סוגי החלפה – החלפה מקדושה לחולין, והחלפה מחולין לקדושה. והנה ענין חליפין מוזכר לראשונה בתורה ביעקב אבינו לאחר מעשה שכם ודינה

# בענין האיסור דלא ימיר

בכל התורה, הא גופא אסרה התורה. כי זה מעין הוצאה מהקדושה של הבהמה הראשונה. דהרי נקודת הקנין על מנת להקנות באמת יצאה מהבהמה הראשונה. ולמרות שהתורה אסרה זאת, מ"מ כאשר המיר בלשון זו תחת וכו', אהנו מעשיו, דאל"כ לא היתה נכנסת בהמת החולין לקדושה.

## כיצד נתקן הלאו ע"י העשה

[ט] לפי זה נבין ברור למה בתמורה הלאו ניתק לעשה. הרי בקנין סודר בשעה שהקנין נגמר הסודר חוזר מיד לקונה. וה"ה בהמרה, האיסור היה להוציא מהבהמה הקדושה את קדושתה. במה הצליח הממיר להוציא ממנה את קדושתה – באותה נקודה של הקנין על מנת להקנות, שזו קדושה על מנת להחליף. ונקודת קדושה זו חזרה לבהמת הקדשים ברגע שהקדושה נתפשה בבהמת החולין. דהרי לפי ת"ק דר"ש במשנה דף ט' א' משמע שממירים וחוזרים וממירים (ע"י רמב"ם תמורה "א הט"ו ובכס"מ שם), ולדעת ריש לקיש גם לר"ש ממירים וחוזרים וממירים, דהיינו אפשר להמיר עוד בהמה ועוד בהמה בבהמה הקדושה, ותמיד ההמרה תחול. א"כ מוכח שאותה נקודה לא נפקעה ממנה, אלא היא יוצאת רק לצורך ההקניה ומיד חוזרת. וה"ה בציור שהבהמת חולין לא נכנסה לקדושה ומ"מ הממיר לוקה, כגון קורבן ציבור שאי אפשר להמיר אותו (משנה תרומה י"ג א'), שלפי שיטת הרמב"ם (תרומה פ"א ה"א) הממיר לוקה, הכח ההקניה חוזר ממילא, או שאפשר שכלל לא יצא, וצ"ע בזה. עכ"פ השתא נבין למה הלאו נק' ניתק לעשה. המושג של ניתק לעשה הוא שמעשה איסור גרם לקלקול מסוים, והעשה בא לתקן את הקלקול. והנה בד"כ בש"ס התיקון ע"י העשה בא ע"י פעולה, אמנם כאן התיקון שעשתה המצות עשה נעשה ממילא. כלומר חלות הקדושה על בהמת החולין, שהיא העשה, תיקנה את הקלקול של יציאת נקודת ההקניה ע"י חזרתה לבהמה הקדושה מיד עם חלות הקדושה על בהמת החולין. לפי זה מובן למה יש כאן עשה, דזה גופא שהתפסת הקדושה בבהמת החולין מתקנת את הלאו, הא גופא עושה את ההתפסה לעשה.

## החילוק בין הלאוין

[י] לפי זה נוכל גם להבין את החילוק בין הלאו דלא יחליפנו לבין הלאו דלא ימיר. גדר הלאו דלא יחליפנו הוא עצם יציאת נקודת ההקניה מהבהמה הקדושה להתפיס את הקדושה על בהמת החולין. דהרי נקודה זו באמת יצאה

"סודרא קני על מנת להקנות". וכך פסק הרמ"א בחו"מ סימן קצ"ה סעיף ד' שאין המוכר יכול לעכב הסודר, אלא צריך להחזירו. ומבאר קצות החושן שם בס"ק ד' בשם הר"ן שאין נתינת הסודר בגדר מתנה על מנת להחזיר, דמתנה על מנת להחזיר יש למקבל המתנה קנין גמור בה, אלא שיש תנאי שהוא חייב להחזירו, ואם אינו מחזירו בטלה המתנה מעיקרא. מה שאין כן בקנין סודר קנין חליפין, כל מה שזכה המוכר בסודר הוא רק שעל ידי כך יוכל להקנות את החפץ לקונה. וז"ל הר"ן "דכי יהיב קונה סודריה למקנה, אינו מזכה בו לשום דבר אלא שיהא לו בו קנין בכדי שיקנה לו הקרקע שלו". א"כ ישנן ג' הדרגות בקנין. הראשון, קנין גמור ממש. השני, מתנה על מנת להחזיר. השלישי, קנין סודר. השלישי הוא הקנין החלש מכולם.

## כיצד חלה קדושה על בהמת החולין

[ח] והנה בסוגייתנו יש לחקור, הרי התורה אסרה ומנעה את החלפת בהמת החולין בבהמת הקודשים, ובהמת הקודשים נשארה בקדושתה, א"כ איך חלה קדושה על בהמת החולין. מכח מה היא נכנסה לקדושה. הרי לכאורה אין פה שום החלפה. דהנה המשנה בתרומה (כ"ו ב') מביאה לשונות דמהני להמרה, כגון "הרי זו תחת זו, זו תמורת זו, זו חליפי זו, הרי זו תמורה". משא"כ לשון "זו מחוללת על זו, אין זו תמורה". לשון חילול אינו מועיל כי אי אפשר לחלל את הבהמה הקדושה. א"כ יש להבין כיצד מועילים הלשונות המועילים לצדדין, להוציא את הקדשים לחולין – לא, להכניס את החולין לקדושה – כן. אפילו נימא שזה עונש שהענישתו התורה, אבל מ"מ כיצד נתפשה הקדושה בבהמת החולין. התשובה לדבר היא על פי מה שראינו לעיל שבקנין חליפין – "סודרא קני על מנת להקנות" ותו לא. כלומר, כח קנין על מנת להקנות יצא מהבהמה הקדושה להתפיס קדושה על בהמת החולין. לא עצם הקדושה יצאה ממנה, הלא התורה מנעה זאת. אלא כל מה שיצא ממנה הוא גדר של קניה על מנת להקנות, כמו בחליפין רגיל, כלומר כח החלפה שיהיה אפשר להחליף בה את הבהמת חולין אפילו שדעתו שהקדושה תתחלף לגמרי לא מהני. לכן אם נקט לשון מחוללת באמת לא חל כלום, כי אי אפשר לחלל את הבהמה הראשונה. אבל אם נקט לשון של זו תחת, זו תמורת, זו חליפי, חלה קדושה על החולין. אמנם יש לשאול, הרי הבהמה הראשונה נשארת בקדושתה לגמרי, אם כן למה התורה אסרה לעשות זאת. וי"ל דעצם יציאת כח הקנין על מנת להקנות מהבהמה הקדושה, שהוא פועל חליפין

# בענין האיסור דלא ימיר

יחליפנו בא לאסור החלפת קודשים בחולין, בין בשל אחרים בין בשל עצמו. בעוד שלא ימיר בא לאסור כאשר במקום להקריב את בהמת הקודשים רוצים להקדיש ולהקריב בהמת חולין, וכאן לכאורה זה שייך רק בשל עצמו.

## ביאור מחודש בגמרא

[יב] אבל נראה שאפשר לפרש את הגמרא באופן שונה, כך שיעלה בקנה אחד עם המהלך שביארנו לעיל בשני הלאוין. דהיינו, שהלאו דלא יחליפנו אוסר את יציאת כח הקניה על מנת להקנות, והלאו דלא ימיר אוסר את התפשטות הקדושה מהבהמה הקדושה לבהמת החולין. כלומר מה שאמרה הגמרא שהלאו דלא יחליפנו אוסר תצא זו ותכנס זו, פירושו שהלאו אוסר את עצם קנין ההחלפה, את יציאת כח הקנין דעל מנת להקנות מהבהמה הקדושה. ומה שאמרה הגמרא שהלאו דלא ימיר אוסר ממיר תרווייהו, פירושו שהלאו אוסר את עצם התפשטות הקדושה מהבהמה הקדושה לבהמת החולין ע"י קנין החליפין (ופירושו זה על פניו הוא שונה מפירושו השפת אמת, אבל ראה לקמן). והשתא מובן מה ששאלנו לעיל כיצד חלה הקדושה בבהמת החולין. והתשובה היא שזה מכח ההתפשטות שמעותקת מן הבהמה הראשונה לבהמה השניה ע"י יציאת כח הקניה. עוד עולה לפי מהלך זה ששייך ללמוד שהממיר בהמת עצמו לוקה שמונים, שהרי עובר על שני הלאוין. אמנם אם למסקנת הדברים לוקה שמונים או ארבעים זה עוד נידון. דהרי המהרש"א (על התוס' בחולין דף ב' א' ד"ה סופג), דחה את ההו"א שלוקה שמונים מכח הסוגיה בתמורה דף ד' ב', שהעשה מתקן אחד מהלאוין וא"כ לוקה רק על השני. אמנם הקהלות יעקב שהזכרנו לעיל, יישב את קושיתו די"ל שאם אין בכח העשה לתקן את שני הלאוין, גם אין בכוחו לתקן אפילו אחד מהם לענין להצילו משמונים, למרות שלמעשה ניתקן לאו אחד, ע"ש.

## מהו האיסור בהתפסת קדושה

[יג] עתה ננסה להבין ביתר עומק את איסור התפסת הקדושה בבהמת חולין, איסור הלא ימיר. דיש לחקור למה באמת יש איסור של המרה. הרי אין איסור להקדיש בהמת חולין לקדושה. ובכן יש בנידון זה שני חלקים. הראשון, זה שהוא רוצה לפקיע מהבהמה הראשונה את הקדושה, ברור מדוע יש איסור בכך. דהוי כמו כל דין מעילה בקודשין שיש איסור לעשות מעשה חולין בקדושה. מכיוון שהקדושה כאן באה על ידי הוצאה מסוימת של הבהמה הראשונה לחולין, כפי שהגדרנו שיצא ממנה כח קנין על מנת להקנות, לכן סיבת

מחמת רצון הממיר להחליף קדושה בקדושה. אבל גדר הלאו דלא ימיר הוא עצם התפשטות הקדושה מבהמת הקדשים לבהמת החולין כתוצאה מקנין ההחלפה שהועיל רק בחציו. כלומר יש להבחין בין כח ההחלפה לבין כח הקדושה. שניהם יוצאים מהבהמה הקדושה. אבל יציאת כח הקדושה עצמה היא כמו מדליק נר מנר, שהנר הראשון לא חסר כלום, דהרי אי אפשר להפקיע את קדושת הבהמה הראשונה. כל מה שאפשר לעשות זה להמשיך את הקדושה לבהמת החולין. הרי שישנם כאן שני איסורים – הדנים בשני חלקי ההמרה. הלאו דלא יחליפנו נאמר על עצם ההוצאה של כח הקניה על מנת להקנות מחמת רצון הממיר להחליף קדושה בקדושה. והלאו דלא ימיר נאמר על התוצאה של יציאת כח הקניה על מנת להקנות, שהוא התפשטות הקדושה מהבהמה הקדושה לבהמת החולין. לפי זה נוכל גם לענות על מה ששאלנו לעיל איזה לאו נתקן בעשה, הלאו דלא יחליפנו או הלאו דלא ימיר. הדבר אינו מבואר בגמרא, ולעת עתה לא ראינו מישהו שדן בכך. אמנם לפי מה שנתבאר, ברור שמה שניתקן הוא הלאו דלא יחליפנו, דחזרה נקודת הקנין למקומה, אבל הלאו דלא ימיר לא נתקן, דהרי הקדושה לא פקעה מבהמת החולין.

## סוגית הגמרא בתרומה דף ט'

[יא] יש לברר עתה האם מהגמרא בדף ט' א' יש סתירה למהלך שביארנו. הגמרא שם מעמידה את הלאו דלא יחליפנו בשל אחרים (ופירשה הגמרא שם שמדובר שבעל בהמת הקודשים אומר שכל הרוצה להמיר בהמת חולין שלו בבהמת קודשים שלי, יבא וימיר, ע"ש בגמרא), ואת הלאו דלא ימיר בשל עצמו, כלומר שבהמת הקודשים ובהמת החולין שתיהן שלו. ושואלת הגמרא, "ולכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר", ופירש רש"י, "דמי גרע של עצמו משל אחרים", כלומר פשוט שאם אחרים עוברים כאשר ממירים בהמת חולין של עצמם בבהמת קודשים שלו, אזי גם הוא יעבור כאשר ימיר בהמת חולין של עצמו בבהמת קודשים שלו, ולמה לי לאו נוסף. ומתרצת הגמרא שאם היה כתוב רק לא יחליפנו, הו"א שילקה רק על תצא זו ותכנס זו. אבל כאשר רוצה ששניהם יהיו קדושים, לא ילקה, וקמ"ל שלוקה מלא ימיר. לכאורה תמוה, אם רוצה שיקדשו שניהם, על מה ילקה. מבאר השפת אמת שאינו רוצה להוציא את בהמת הקדשים מקדושתו, רק שאינו רוצה להקריבו. ומעדיף להביא בהמת חולין, להקדישה, ולהקריבה במקום בהמת הקודשים, והראשונה אינו רוצה להקריב, ועל כך לוקה משום לא ימיר. עולה לכאורה למסקנת הגמרא, שהלאו דלא

# בענין האיסור דלא ימיר

הרחם, שם חלה הקדושה. היכן היה זה – בבית הבעלים. תחילת קדושתו לא היתה בבית הכהן, ולכן אינו יכול להמיר בבכור.

## נקודת הראשית של הקדושה

[טו] מבוארת כאן במשנה נקודת יסוד. תמורה שייכת בנקודת הראשית של ההקדשה. כלומר, יכול להמיר אך רק מי שיש לו נגיעה בנקודת הראשית של קדושת הדבר. לכן בבכור, למרות שקדושתו קדושת עולם, הבעלים ממירים בו ואין הכהן יכול להמיר בו. ואין זה מפני שחסר לכהן בבעלות הבכור. חסרון בבעלות הכהן שייך בחטאת ובאשם, שם באמת אין הכהן יכול להמיר כמו שאדם אינו יכול להמיר בבהמת קודשים דחברו (בלא רשותו). אבל בבכור החסרון אינו בבעלות, אלא חסרה לו נקודת הראשית, קדושתו של הבכור לא חלה אצלו. א"כ מבואר להדיא במשנה היסוד שההמרה היא המרה על ראשית הקדושה דיקא, ואינה המרה על הקדושה דהשתא. דאם ההמרה היתה על הקדושה דהשתא, הרי ישנה קדושה בבכור גם כשהוא ברשות הכהן, וכמו כן הוא בעלים גמורים על הבכור. אלא שמבואר שההמרה היא לא על הקדושה דהשתא אלא על ראשית הקדושה. ענין איסור ההמרה אינה רק להכניס את החולין לקדושה, אלא עומק הענין הוא רצונו להמיר את הראשית, הממיר רוצה לעשות את השני לראשית, וזה עומק איסור ההמרה. ועפ"ז נוכל להבין את עומק דברי השפת אמת שהבאנו לעיל. גם כשהממיר רוצה ששניהם יהיו קדושים, ולכאורה אין כאן המרה כלל, אבל הרי הממיר רוצה להקריב את הבהמה השניה במקום הראשונה, והראשונה תשאר בקדושתה. כלומר הממיר רוצה להמיר את נקודת הראשית מהבהמה הראשונה לשניה. אם כן, אין שום איסור להחיל קדושה על חולין. אחד שמקדיש בהמה ואומר יהא זה כזה, אין בזה דין של המרה, הקדושה חלה. האיסור של תמורה עניינה שלאחר ששתי הבהמות תהיינה קדושות, רצון הממיר הוא שנקודת הראשית תהיה בשניה והשניה תיהפך לראשונה. זה האיסור של ההמרה כמו שדיקדקנו כאן בדברי רבי עקיבא במשנה שכהנים אינם יכולים להמיר בבכור, מפני שראשית ההקדשה לא היתה אצלם, וחסרה להם נקודת ראשית הקדושה. ממילא הכהן אינו יכול להמיר את מה שאין לו. כאשר הכהן מקבל בכור, הוא אינו מקבל את הראשית של קדושת הבכור. הוא מקבל רק את הקדושה שקיימת עכשיו, ובזה אי אפשר לעשות המרה.

איסור זה מובנת היטב. אבל ההגדרה השניה של הלא ימיר, שהוא רוצה להקדיש את הבהמה השניה על ידי הבהמה הראשונה, יש להבין את עומק האיסור. מצינו בנדריים (יו"ד סימן ר"ד) נדר על ידי התפסה, כגון שחפץ אחד אסור, ואדם אומר על חפץ שני – זה כזה, כמו שזה אסור גם זה יהיה אסור עלי. וגם בהקדשת בהמה מותר לעשות כן ע"י התפסה, כגון לקחת בהמת קדשים ולשים לידה בהמת חולין ולומר זה כזה. א"כ איזו נקודת איסור קיימת בהמרה, זולת אם רוצה לחלל את הבהמה הקדושה, לא יחליפנו אוסר זאת, אבל מה האיסור בכך שהוא רוצה ששניהם יהיו קדושים.

## למה אין כהן יכול להמיר בבכור שקיבל מישראל

[יד] ננסה א"כ בעזר ה' להבין בעומק את גדר האיסור דהמרה. הנה במשנה בתמורה (ז' ב'), כתוב "כהנים ממירים בשלהם וישראל ממירים בשלהם". כל אדם יכול להמיר בבהמתו, ואינו יכול להמיר בבהמת חבירו, כמו שאינו יכול להקדיש בהמת חבירו, וכמו שאינו יכול למכור בהמת חבירו. ממילא ישראל ממיר בבהמתו שהקדישה, וכן כהן ממיר בבהמתו שהוא הקדישה. "אין הכהנים ממירים לא בחטאת ולא באשם ולא בבכור". כהן אינו יכול להמיר בחטאת ובאשם, אפילו שלאחר מכן הוא יזכה בחלק מקורבנות אלו לאחר הקרבתם, אבל מ"מ כל זמן שעדיין לא הוקרבו, הוא עדיין לא זכה בזה. "ולא בבכור. אמר רב יוחנן בן נורי מפני מה אין ממירים בבכור". קשה לריב"נ, הרי סברא זו שהם זוכים בחלקי הקדושה רק לאחר ההקרבה, שמשולחן גבוה קא זכו, זו סברא בחטאת ובאשם שהם קורבנות. אבל בכור שהוא ניתן לכהן עצמו, הרי זו בהמתו כמו בהמה רגילה ששייכת לו. בתחילה הבכור היה שייך לישראל, לאחר מכן הישראל נתנו לכהן, ועכשיו הבכור שייך לכהן. אם הוא שייך עכשיו לכהן, מדוע הכהן אינו יכול להמיר בו. "אמר לו רבי עקיבא חטאת ואשם מתנה לכהן, ובכור מתנה לכהן. מה חטאת ואשם אין ממירים אף בכור אין ממירים בו. אמר רבי יוחנן בן נורי מה לי אם אינו ממיר בחטאת ואשם שאין זוכין בהם בחייהם, תאמר בבכור שזכין לו בחייו. אמר לו רבי עקיבא והלא כבר נאמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. היכן קדושה חלה עליו, בבית הבעלים, אף תמורה בבית הבעלים". תמורה אפשר לעשות רק היכן שחלה נקודת הקדושה. במקום שנקודת הקדושה לא חלה, אי אפשר לעשות תמורה. היכן חלה נקודת הקדושה של בכור – בשעה שהוא פטר את

# בענין האיסור דלא ימיר

## עומק ענין איסור ההמרה

הולד עושה תמורה". דעת ת"ק מתבארת לפי אותה סברא שנתבארה במחלוקת לעיל בין ת"ק לר"ש. דהנה פשוט הדבר שאין בולד ראשית דקדושה, דהרי דין קדושתו בא מכח קדושת אמו. ולכן לא מהני בו תמורה מצד הלא ימיר. אמנם מצד הלא יחליפנו יש כאן איסור, שהרי סוף כל סוף הממיר רוצה להפקיע את הקדושה מהולד. אבל מצד הלא ימיר, שהוא נוגע לנקודת הראשית שבו, זה שייך רק באם שבה חלה ראשית הקדושה, ובה שייך דין המרה. יש לברר האם לפי ת"ק יספוג הממיר מלקות, למרות שכאמור לא אהנו מעשיו כלל. והנה במשנה הדבר לא מבואר. הזכרנו שלדעת הרמב"ם בקורבנות ציבור יש מלקות למרות שאין בהם דין תמורה. האם לשיטתו ה"ה בולד תמורה וכדומה. באחרונים (עי' מנחת חינוך מצוה שנ"ב אות ז' ובמקורות המובאים שם בהערה ו'), יש שציידו שאין בכלל איסור, ויש שציידו שאיסור יש ומלקות אין, ואכ"מ.

## המרת ישראל בעמלק

[יט] אם כן נתבאר שהאיסור של ההחלפה זו אותה נקודה של הקניה על מנת להקנות, ההפקעה של הבהמה הראשונה מקדושתה. והאיסור של התמורה הוא ההמרה של נקודת הראשית שבקדושה, שהוא רוצה לעשות את הראשון שני ואת השני ראשון. והנה שורש מילת תמורה היא רי"ש מ"ם, לשון הרמה כמו בתרומה ששם נאמר תרימו תרומה לה' (שלח לך ט"ו י"ט). והנה רי"ש מ"ם בגימטריא כמו שידוע מאד זה עמלק. עמלק הוא בחינת של "רם על כל גוים ה'" (תהלים קי"ג ד'), על הגוים הנקראים רם עליהם דייקא הוא רם. זו עומק נקודת התמורה והחליפין, עמלק הרוצה לבטל את ישראל ולהיות במקומו. זו בחינת התמורה הקיימת במבנה הבריאה בעצמה, מה שעמלק מנסה להמיר את ישראל במקומו. שישאל נקראים ראשית (ירמיה ב' ג'), ועמלק נקרא ראשית גויים (בלק כ"ד כ'). א"כ גם בעמלק ישנה נקודה של ראשית. אבל על זה נאמר האיסור של לא יחליפנו ולא ימירנו, יש לנו הבטחה מהקב"ה שלא ימירנו (עי' רמח"ל דעת תבונות אות ל"ו במהד' פרידלנדר). והנה רי"ש מ"ם באתב"ש יו"ד גימ"ל, גימטריא אח"ד. זה הרי הכח שעמלק נלחם בישראל, "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים" (אסתר ג' ח'). אבל יתר על כן, כפי שביארנו, ברצון עמלק להמיר את ישראל יש בזה שני חלקים. הראשון, שהוא נלחם על נקודת הראשית. ושנית, הוא רוצה לבטל את עם ישראל "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" (אסתר ג' י"ג). יש לו שני מלחמות בכנסת ישראל. יש לו מלחמה

[טז] אם כן התחדד והתברר בס"ד עומק האיסור דלא ימיר. התורה אסרה להמיר את נקודת הראשית שבקדושה. כמו שאומרת הגמרא במפורש בדף ט' שאפילו כאשר הוא רוצה ששניהם יהיו קדושים, ולכאורה הו"א שאין כאן המרה כלל, אלא עומק הענין הוא שהוא ממיר את הראשית. וזה איסור המרה וזה באמת לא מהני. כלומר למרות שנתפסה הקדושה בבהמת החולין, אבל דין ראשית לא נתפס בה.

## אפשר להמיר רק אחד באחד

[יז] נמשיך לראות יסוד זה בעוד משנה. כתוב במשנה (ט' א') "ממירים אחד בשניים ושניים באחד, אחד במאה ומאה באחד". למשל אם יש לאדם שתי בהמות חולין ובהמה קדושה אחת, או שתי בהמות קדושות ובהמת חולין אחת, הוא יכול להמיר אחד כנגד שניים ושניים כנגד אחד. כמו כן אפשר להמיר אחד מול רבים ורבים מול אחד. "רבי שמעון אומר אין ממירים אלא אחד באחד, שנאמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, מה הוא מיוחד אף תמורתו מיוחדת". מהו עומק המחלוקת בין ת"ק לר"ש. הרי מדין הלא יחליפנו יכול להמיר הרבה בהרבה. אלא תנא קמא בא מצד שורש הדין דלא יחליפנו, ורבי שמעון בא מצד שורש הדין דלא ימיר. עומק דבריו הם שכאשר אדם בא להמיר את נקודת הראשית בראשית, זה אחד באחד דייקא, לא אחד בשניים ולא שניים באחד. אנו מפרשים כאן לפי שורש הדברים. ודאי שלהלכה ללא צל של ספק אין זה כך, אבל בשורש האיסור ישנם כאן שני שורשים.

## האם אפשר להמיר בולד בהמת קודשים

[יח] נמשיך לראות כסדר יסוד זה בעוד משנה. כתוב במשנה (י"ב א') "תמורה עושה תמורה ולא הולד עושה תמורה". ישנן סוגיות בפרקים ג' וד' דתמורה לגבי דיני וולדות קודשים, ואכ"מ. אבל לענינו המשנה דנה בולד של בהמת קודשים, האם אפשר להמיר בה או לא. אפשר (ואסור) להמיר בבהמה שהוקדשה או בבכור שקדוש מאליו (ולא עבר מיד ישראל ליד כהן, כדלעיל לדעת ר' עקיבא), או במעשר שני שהעשירי הוא קדוש כמו שכתוב בסוף פרשת בחוקותי שגם שם יש איסור המרה, שבכל אלו נאמר הדין והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. אבל מה הדין בולד של בהמה קודשים, ולד חטאת או ולד אשם. ת"ק סובר שלא מהני המרה. "רבי יהודה אומר הולד עושה תמורה. אמרו לו, הקדש עושה תמורה ואין

# בענין האיסור דלא ימיר

בכנסת ישראל בזה שהוא רוצה להמיר אותם, שלא הם יהיו הראשית חס ושלום כזאת לא תהיה, אלא הוא הראשית. ויש לו מלחמה שהוא רוצה לעקור את הכנסת ישראל לגמרי להפקיע אותה מקדושתה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים, להפקיע אותם מקדושתם. אלו הם בדיוק האיסור של הלא יחליפנו ולא ימיר שנתבארו כאן. מצד הלא ימיר זה ראשית מול ראשית, ראשית של ישראל מול ראשית של עמלק. מצד הלא יחליפנו, שהוא רוצה להוציא את הבהמה הראשונה לחולין, זה להשמיד להרוג ולאבד, לבטל לגמרי. אבל בעומק מה שנעשה מהלא יחליפנו, והיה הוא ותמורתו קדש. זה התיקון של האחרית הימים שגם עמלק יהפך לקדושה.

## עשה שוגג כמזיד בתמורה

[כ] דין נוסף מדיני התמורה שניתן לבארו ע"פ היסוד הנ"ל, מובא במשנה סוף פרק שני (י"ז א') "רבי יוסי בר' יהודה אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין". בדין תמורה נאמר ששוגג שוה למזיד. בד"כ בכל התורה כולה שוגג חלוק ממזיד. מזיד צריך התראה, סופג מלקות. שוגג או שהוא פטור או שחייב חטאת. רוצח במזיד חייב מיתה, בשוגג גולה וכו'. אמנם בדיני מזיק, אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד (משנה ב"ק כ"ו א'). עכ"פ בסוגיא שלנו ישנו דין ששוגג כמזיד בתמורה. וישנם כמה גירסאות בגמרא. לפי גירסא אחת החילוק בין תמורה והקדשה הוא לענין מלקות, שאם הקדיש בעל מום, במזיד לוקה ובשוגג אינו לוקה, מה שאין כן בתמורה, אפילו השוגג לוקה. לפי גירסא שניה החילוק היא לענין חלות, שהקדש בטעות אינו חל, משא"כ תמורה בשוגג חלה. עי' כאן על הדף תוס' ד"ה גבי, והגהות הגר"א אות ב'. ועי' רמב"ם הלכות תרומה פ"א ה"ב ובראב"ד שם, ואכ"מ. עכ"פ צריך להבין מקור דין זה שבתמורה עשה שוגג כמזיד, בניגוד לדין בכל התורה כולה כמעט.

## החכמה מאין תמצא

[כא] והנה הפסוק אומר "והחכמה מאין תמצא" (איוב כ"ח י"ב). הראשית שהוא האין, ששם מקור החכמה "ראשית חכמה יראת ה'", כאשר היא מתגלה, אינה מתגלה במהלכי הדעת, אלא בבחינת יגעת ומצאת. החכמה היא בחינת מציאה. כמו שידוע, לאחר שהחכמה באה כמציאה, אזי צריך מהלכי בנין, שזאת בינה, והתוצאה נבנית בדעת. אבל ראשית הגילוי של החכמה - מאין תמצא, היא לא באה

בנקודת הדעת. האדם מתיגע ואז הוא זוכה שנופלת במוחו השגה, בבחינת יגעת ומצאת, המציאה אינה בהכרח במקום היגיעה, והיגיעה אינה בהכרח במקום המציאה. ואם כן, מכיון שנקודת הראשית אינה מתגלה במהלכי הדעת, לכן כאשר הוא בא להמיר את נקודת הראשית גם בלי דעת אלא בשוגג, הקדושה חלה, ויתר על כן, הממיר גם לוקה. משא"כ בכל התורה כולה האיסורים אינם נוגעים בנקודת הראשית, ולכן שוגג חלוק ממזיד. לחדד את ההבנה, יש לחקור למה עשו כאן שוגג כמזיד ולא עשו מזיד כשוגג. הגדרת הדבר היא שכאשר הדבר מגיע לידי גילוי, אז הוא כבר בהבחנה של דעת. נקודת הגילוי שבו אמנם באה מנקודת שוגג, אבל המלקות באות על נקודת הגילוי, ולא על הנקודה הנעלמת. הממיר הרי רצה לעקור את נקודת ראשית הגילוי, ולהעביר אותה לבהמת החולין. אמנם לא אהנו מעשיו, אבל מ"מ הוא הצליח להעתיק את הקדושה, רק לא את נקודת הראשית שבקדושה, ועל כך הוא לוקה, על מה שחל.

## המרה במעשר

[כב] כבר הזכרנו שבפרשה כתוב דין איסור החלפה והמרה פעם שניה "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט, העשירי יהיה קדש לה'" (בחוקותי כ"ז ל"ב). כפי שמעשרים את תבואת הארץ והכרם כך יש דין לעשר את הצאן והבקר, דהיינו, שהבהמה העשירית תהיה קדש. ועל זה נאמר "לא יבכר בין טוב לרע ולא ימירנו, ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל". א"כ בנוסף לפרשה ראשונה של המרה בכל הקורבנות והקדשים, חזרה התורה ופרטה דין זה במיוחד במעשר. רבי שמעון במשנה בתמורה (י"ג א') שואל "והרי מעשר בכלל היה ולמה יצא". ומשיב "לומר לך, מה מעשר קורבן יחיד, יצאו קורבנות ציבור, ומה מעשר קורבן מזבח, יצאו קורבנות בדק הבית". א"כ ישנן כאן שתי ילפותות לאפוקי קרבנות ציבור וקרבנות בדק הבית מהמרה. החילוק בין קדושת בדק הבית לקדושת מזבח היא שקדושת מזבח היא קדושת הגוף בעוד שקדושת בדק הבית היא קדושת דמים. כפי שנתבאר, ברור מאד למה בקדושת דמים אין המרה. הרי דין המרה הוא דוקא של נקודת הראשית שבדבר. דבר שיש בו רק קדושת דמים, אין בו נקודה של ראשית, אין לו קדושה בעצם. כל קדושת ראשית זו קדושת עצם מחמת היותו ראשית.

■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - 036 בהר. בחוקותי



זה החלק השלישי של גילוי יחודו יתברך שמו שמתגלה באברהם אבינו.

**אבל למעלה מכך**, אברהם אבינו מגלה את שני השלבים העליונים שהוזכרו.

הוא מגלה את המדרגה שכל מה שנתגלה, כל מה שנברא מתבטל. שהעולם בטל. יצחק בטל וממילא הכל בטל.

**ויתר על כן**, המדרגה שהוזכרה באחרונה, עצם נפילתו של אברהם אבינו לכבשן האש. הגדרת הדבר הוא שכל טעם ה'בהבראם' נופל. אם אברהם נופל לכבשן האש, אז ה'בהבראם' נופל לכבשן האש. ואז הכל עומד ובטל, האש מכלה, לא רק את אברהם במובן של גוף, אלא היא מכלה את הטעמים העליונים, מראשית סיבת הדבר. למעלה מטעם כלל של מציאות שיש נבראים.

זוהי קומתו של אברהם אבינו. אברהם אבינו שהוא במדרגת 'באברהם' - 'בהבראם', הוא דבק בכל השלבים של ה'בהבראם' של הבריאה.

**זה אברהם** שהוא האב לכל העולם כולו, מתחילה, אב לארם, לאחר מכן אב לכל העולם כולו, אבל הוא אב בעיקר, למדרגתם של ישראל, הוא אב שהשריש את כל החמישה חלקים הללו.

**"מעשה אבות סימן לבנים"** כלומר, שמה שנשאר מה'מעשה אבות', נשאר רק ה'סימנים', זה הגדרת 'סימן לבנים', כמו דבר שנאבד, שמה שנשאר אצל הבעלים, נשאר אצלו ידיעת הסימנים, האבות, שנסתלקו, נשאר מה'מעשה אבות' מציאות הסימנים, שאלו הם החמישה חלקים הללו, שנשארו אצל הבנים, בני ישראל, שאצלם נשאר הסימנים של הדברים הללו, של אותם חמישה חלקים הללו של ה'בהבראם' שמתגלה אצל אברהם אבינו.

### סדר ההדרגה שבחמשת החלקים בעבודת האדם

**ולהבין ברור ועמוק**, מכח כך, כל זמן שהאדם עוסק רק במצוות, אז הוא עוסק רק בחלק התחתון. ברמ"ח של אברהם, בחלק התחתון דאברהם. בבחינת **אותיות**.

אבל כשהוא עולה יותר לנקודות, לכח המניע, כלומר, לתנועה של ה'עשה' של הרמ"ח מצוות, לא רק לרמ"ח איברים, אלא לתנועת ה'עשה' שבאיברים, שזה הנקודות המניעים.

אבל יתר על כן, עבודתו של האדם היא לחיות בטעמים.

**זהו מה שאברהם אבינו נופל לכבשן האש, אברהם** הוא בעצם ה'בהבראם', הוא הוא סיבת טעם הדבר, הוא דבק במדרגה של טעם הדבר, למה להיבראות, ואם עוקדים את אברהם אבינו גופא, אז בעצם עוקדים את ראשית תחילת הגילוי של הטעמים, מדוע שיהיה טעם כלל לברוא נבראים.

זה שלימות מדרגתו של אברהם אבינו. אברהם אבינו, הוא עצמו נופל לכבשן האש. לא רק ה'ברא' - **הבן** - ועוד פעם, כמו שהוזכר, **אבר**, מונח בו הלשון של **ברא** לשון בן, ובמקביל לכך בלשון "בהבראם" - מונח כאן הלשון של **אב-בר, ברא**, שניהם כלולים בבת אחת.

יש עקידה מכח מה שאברהם עוקד את יצחק. זה אב ובן, האב עוקד את בנו. "עקד אברהם אבינו את יצחק בנו". זה חלק אחד בעקידה.

**אבל יש את העומק העצום והנורא** של המציאות שאומרים לאברהם "פול לכבשן האש". "פול לכבשן האש", כלומר, שמי שנוגע בטעמים של כל הבריאה, שזה אברהם אבינו - הוא עצמו נופל לכבשן האש, כלומר. שא"כ, כל הטעמים מגיעים למקום של נעלמות מוחלטת.

### קומת אברהם אבינו - גילוי כל חמשת החלקים

זה האור הגמור שכביכול. לפני הטעמים לבריאת העולם, זה "אין עוד מלבדו".

**כל הקומה הזו כולה**. על זה אברהם אבינו נקרא "האדם הגדול בענקים". "האדם הגדול בענקים" עוד פעם, כמו שנתבאר, הוא נוגע בטעמי הבריאה. לא רק באותיות של הבריאה. שזה כח אותיותיה של תורה. לא רק מכח הנקודות שמניעים את הבריאה, אלא הוא נוגע בטעמים של סיבת הבריאה.

**ובזה יש את מה שהבריאה נבראה מתוך אותם טעמים**, ומצד כך, טעם הבריאה הוא, לגלות שמו, טעם הבריאה, להיטיב לבריותיו. שבוה דבק אברהם.

**יתר על כן**, תכלית הבריאה "ימים אשר לי בהם חפץ", גילוי ביטול הבחירה, וידיעתו יתברך שמו. "הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים כולם". זה אברהם אבינו מגלה, כמו שהוזכר מהגמ' בנדרים, שבתחילה היה נקרא **אברם** שהוא בגימטריא רמ"ג, ולאחר מכן השליטו הקדוש ברוך הוא על עינים ואזנים וראש הגויה - שהאדם לא שולט, וא"כ, מכח מה הוא שולט - זה ביטול הבחירה, גילוי תנועת הבורא,



אם האדם עוסק כמובן, רק בטעמים, בלי ההלבשה, זה אור בלא כלי, אבל במכוון הנכון של הדבר, שזה רמ"ח אברים, שיש כלים, שאלו הם הרמ"ח מצוות עשה, שהם שורשי התנועות של הכלים, ועל גבי כך, ובתוך כך, [חלקו בתוכו, חלקו מבחוץ] נכנסים לסוגיות של טעמי אז האדם חי מעבר לכל המציאות.

זה נקרא "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב", דביקות באברהם שבדבר, זה הידבקות ברמ"ח אברים. הידבקות ברמ"ח של ה"עשה", אבל הידבקות בטעמים של סיבת הבריאה, זה מדרגתו של אברהם. "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם", דייקא, בסוגיא דידן השתא.

ככל שהנפש מצטרפת יותר, והיא חיה בטעמי תורה, היא מצורפת ל"ישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות". זה נקרא "בני עליה". "עלו במחשבה תחילה להיבראות". זה טעם סיבת הדבר. זה ההגדרה בדקדוק "ישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות" כלומר, בהם נחקק טעמי סיבת הדבר, זה מדרגתם של ישראל.

וככל שהאדם מידבק באור הזה באיתגליא באופן בהיר יתר, באופן נהיר יתר. עליו נאמר "איזהו בן העולם הבא" שבו עתיד להתגלות טעמי תורה, עליו נאמר שהוא בבחינת "ראיתי בני עליה" "עלו במחשבה" רבי שמעון דריש טעמא דקרא'.

השלימות הזו, זה נקרא אבר שהוא עולה למעלה, הוא עולה למעלה, ועד איפה הוא עולה כמו שהוזכר בראשית, הוא עולה עד המקום העליון שהוא מדרגה של טעמים, זה תלמיד חכם ש'איקרי שבת', עליו נאמר "טועמיה חיים זכו".

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

לחיות בטעמים של כל דבר, זה העומק של העבודה, כבר הוזכר מה שמבואר רבות בדברי רבותינו, שהשכר שיהיה לעתיד לבוא, "למכסה עתיק יומין". דברים המכוסין שגילה עתיק יומין. ומאי נינהו, טעמי תורה. לעתיד לבוא, מה שעתיק להתגלות, זה טעמי תורה.

עומק הדבר שנגלה טעמי תורה, כי העולם הוא העלם, כשהוא נברא, הוא מעלים את מה שהוא מעלים. יש מה שקדם לעולם כמו שנתבאר, זה נקרא "טעמי תורה" - זה הגילוי דלעתיד לבוא.

כשנמצאים בתוך העולם, אז מתנועעים בתוכו, אבל כשדבקים במה שמעבר, זה נקרא הידבקות בטעמי תורה. זה הידבקות בסיבת הדבר - שהיא תכלית הדבר, לכן העולם הבא הוא גילוי של טעמי תורה, סיבת הדבר היא "סוף מעשה במחשבה תחילה" וא"כ סיבת הדבר, היא תכלית הדבר, לכן, טעמי תורה הם ה'ראשית' שלפני הבריאה, והם האחרית, שלאחר ימות עולם, זה נקרא גילוי דלעתיד לבוא.

ומצד כך, כאשר האדם עמל בדברי תורה, מחד, יש את העבודה של ה"הן הן גופי תורה". יש את עבודה של התנועות של תוך הדברי תורה, שזה הי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, שאלו הם כל שורשי התנועות של הדברי תורה.

אבל יש את הגילוי של הטעמים, וככל שהאדם זוכה לחיות יותר בטעמים, אז הוא חי בעולם היותר עליון, ב'מעין' דלעתיד לבוא.

### שלימות מדרגת "בני עליה"

זה "ראיתי בני עליה ומועטין הן ואם שנים הם אני ובני הם". זה אותו רבי שמעון 'דדריש טעמא דקרא', מה שהוא דריש טעמא דקרא, כלומר, הוא נמצא בטעמי סיבת הבריאה, ואם הוא נמצא בטעמי סיבת הבריאה, אז הוא נמצא מעבר לגדרי המציאות של הבריאה. "יכולני לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין". שזה בבחינת "ראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף עמו מידת הרחמים". הוא נמצא ברחם, במקום שמשם הכל נוצר, בטעמי הדבר. זה מדרגתו של רבי שמעון שדריש טעמא דקרא.

האור הזה של הטעמים, כשהם נעשים באופן של טעם בבחינה של גדריה ומהותה. אז זה מדבק את האדם ל'מעבר'. למה שנמצא כאן.





וטחנן זו בזו ויצא מהן אש, והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד.

ופשוט ששורש שני אבנים אלו הוא במה שכתוב (כי תשא, לד, א) ויאמר ה' אל משה "פסל לך" שני לחת אבנים. ודו"ק. והבן, שכשם שהרכיב ב' בהמות ויצא "פרד", נפרדות, כן "שני אבנים", בחינת נפרדות. (ועיין מהר"ל, באר הגולה, באר השני, פרק י'). וזהו ע"י אדה"ר, מקביל למשה "פסל לך".

אולם בעלו במחשבה (וכן היה בלוחות ראשונים, כמ"ש (שמות, לא, יח) לחת אבן) בשורשו הוא אחד, אולם אף שם היה שורש ל"שנים", וכמ"ש "שני" דברים עלו במחשבה. והשורש הדק לשנים, שנחלק לכח ופועל. וכמ"ש המהר"ל (דרך חיים, אבות, פ"ה, מ"ו) וז"ל, כי האור, האדם הוא מוציא אותם ל"פועל", אחר שהיה האור "בכח" בלבד, דהיינו באבן שיצא ממנו האור.

והנה נצרך אדה"ר להוציא אור מפני שחשך עולם בעדו בחטא, וכמ"ש חז"ל (עיין מדרש תהלים (צב) זימן לו שתי אבנים, אחת של אופל ואחת של צלמות. ופסחים שם, וירושלמי ברכות (פ"ח, ה"ח), ועוד). מתולדת חטא הנחש, לשה"ר, שתולדתו צרעת, כנודע. והוא השורש למ"ש (נגעים, פי"ב, משנה ב-ג) אין הבית מיטמא בנגעים עד שיהא בו אבנים ועצים ועפר. וכמה אבנים יהיו בו, וכו', ר"ע אומר, עד שיראה כשני גריסין על שתי אבנים, לא על אבן אחת, עיי"ש.

ובעומק יותר, שני אבנים הוא שורש בונה עולמות ומחריבו, "שבירה". וכמ"ש באלשיך (מקץ, פרק מב) וז"ל, ואינו דומה בנין של אבנים לבד (עיין ספר הכריתות (בתי מדות, בית ג') וז"ל, ואבן על גבי אבן לאו בנין הוא, דהכי לא קאים, כדאיתא בירושלמי גבי לבינה ע"ג אריח, וכ"ש מאריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה) שנפילת האחד מקרבת נפילת השניה שאין לה במה לסמוך, לגדר אבנים רבות, כי אף שרועה התרועעה, בנפול אחת מהנה לא יתעתדו לגלים הנותרים, עכ"ל.

והוא חלקו של עשו, וכנגדו יעקב. ועליו אמרו (ב"ר, פח, יא) ויקח מאבני המקום - רבנן אמרו, מיעוט אבנים שנים, אברהם יצא ממנו פסולת (ישמעאל וכל בני קטורה), יצחק יצא ממנו פסולת (עשו וכל אלופיו), אני אם מתאחדות ב' אבנים זו לזו יודע אני שאין יוצא ממני פסולת. ובא לתקן שורש "השבירה" של אבנים, כנ"ל. אולם לא נתקן בשלמות, כי נפרדו זרעו לשנים, ב' עצים, עץ דייקא כמ"ש לעיל (עירובין, נד, ע"א, בשם רש"ר הירש, בבחינת ארון עץ) עץ יוסף ועץ יהודה, כמו שהרחיב לבאר בנחלת יעקב (ויצא, כה, יא), עיי"ש. והוא בחינת ב' אבני ריחים שטוחנות, ודו"ק.

ואמרו (סוטה, לו, ע"א) שתי אבנים טובות היו לו לכה"ג על כתפיו, אחת מכאן ואחת מכאן, ושמות י"ב שבטים כתוב עליהם, וכו'.

**עירובין, נד, ע"א** - מאי דכתיב (שמות, לא, יח) לוחות אבן - אם אדם משים עצמו את "לחיו" (לשון לוח) כאבן זו שאינה נמחית, תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו. ובשמ"ר (כי תשא, מא, ו) הוסיפו ואמרו, ולמה של אבן, שרובן של עונשין שבתורה בסקילה, לכך נאמר לחת אבן. ד"א, לוחות אבן - בזכות יעקב שנקרא אבן, שנאמר (בראשית, מט, כד) משם רעה אבן ישראל. ובזוה"ק (תיקונים, קמה, ע"א) לחת אבן - דא אבן השתיה שממנה הושתת העולם. ועיין תנחומא על אתר, שבזכות ביהמ"ק שנאמר (ישעיה, כח, טז) הנני יסד בציון אבן.

והנה הגדירו חז"ל "כאבן זו שאינה נמחית". ואבן זו עליה אמרו (פסיקתא זוטרתא על אתר) מכסא כבוד מחתכו, והם ספיר. ואמרו (כתר יונתן, וזאת הברכה, לד, יב) ומשקלם ארבעים סאה (כנגד מ' יום שהיה משה בהר). ומצד כך מובן היטב מדוע אינה נמחית, וכלשון הראשונים (חזקוני, בעלי התוס', ועוד) שאינה נרקבת.

אולם יעוין בכתב והקבלה (עקב, ט, ט) וז"ל, לכן נ"ל שאין שם אבן בענין זה על חומר הלוחות וגשמיותם (כמ"ש באלשיך), אבל עניינו כלשון משם רעה אבן ישראל (כלשון המדרש הנ"ל), שאמרו בו בעלי הלשון שהוראתו היסודי העיקרי של פרטיו, כי מהות האבן הוא קיבוץ חלקי חול שהתאחדו בו להיות עצם אחד, ככה יסוד כל דבר שפרטיו כלולים ומתעצמים בו להתאחד עמו נקרא אבן (ולפ"ז בטבעו הוא יותר קרוב להימחות, כי הוא מורכב מחלקים). ולהיות שעשרת הדברים הם היסוד העיקרי לכל התרי"ג מצות, כי כולם נקבצים ומתאחדים בהם (וכו'), לכן קראם לוחות אבן, כלומר לוחות שעליהם יסוד כל המצות וכו'. והנה כבר למדונו רבותינו (סנהדרין, לד, ע"א) מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ככתוב את דבר אלקים שתיים זו שמענו (והוא השורש לנימוח, ודו"ק), ואמרו (שבת, פח, ע"ב) כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות, ככתוב וכפטיש יפוצץ סלע, וכו', עיי"ש בהרחבה ד' סוגי אבנים.

ועיין רש"ר הירש על אתר, וז"ל, הארון שנועד לקלוט את הלוחות היה עשו מ"עץ", ואילו לוחות התורה היו עשויים "אבן". זאת התורה הנתונה לנו לא יחול בה שינוי לעולם, ואילו אנחנו מקבלי התורה ומקיימיה נתעלה בה ועל ידה בתהליך של השתלמות נצחית, עכ"ל. ועיין תורה תמימה (קהלת, פ"י הערה כח) מעין כך, אולם שונה. ועיין מהר"ל (ערכין, טו, ע"ב) ולא נכתבה על זהב וכסף רק על אבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שינוי כלל, אבל הוא דבר מקוים, עיי"ש.

והבן לפ"ז, שעבודת האדם לעלות ממדרגתו, מדרגת "עץ", למדרגת "אבן". ויתר על כן, לעלות לאבן בבחינת "אחת דבר אלקים", שאינו נימוח. כי היו ב' לוחות, לוח לשון לח, דבר נימוח וצריך לעלות ללוח אחד, ולדיברה אחת. וכמ"ש בספר הגימטריאות (תצוה, י) תומים, בגימט' "לוחות אבן", שהיו תמים ושיוין, וזהו שורש אחדותם.

**פסחים, נד, ע"א** - דתניא, ר' יוסי אומר, שני דברים עלו במחשבה ליבראות בע"ש ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה באדה"ר מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים

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



## בהר - בחקותי | ח-ש

את הצד הנכון, חפש, חש-פ. וכן חורש, חש-ור, חושב מחשבות רשע להשחית. שחת, שח-ת. וזהו אחשורש, אורש-חש. וזהו נחוש בדעתו. ואזי הוא משגיח, שח-מגי, לראות ולמצוא כיצד יוציא מחשבתו לפועל. וכאשר מוצא, זהו בחינת חשף, חש-ף, נגלה לו הדבר.

ובתיקון בביהמ"ק השתמשו בעור תחש, ת-חש. ובבגדי כהונה, חשן המשפט, חשן, חש-ן, תיקון נחש, כנודע. ובכלים, שלחן, שח-לן. ושם השראת השכינה, בבחינת נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, בחינת ענוה ושפלות, שהוא בחינת שח, התכופף. המשפילי לראות בשמים ובארץ. וכאשר נגלה אור זה בכל העולם, אזי נגלה שכל הנבראים פועלים בשליחות בוראם. שלח, שח-ל. ושלמות הארה זו בימות משיח, שח-מי. שאזי מתבטלת הבחירה ואזי ניכר שאין פעולה עצמית - בחירה, אלא הכל שלוחים של מקום.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אחשורוש, ארתחשסתא, אשחור, אחשדרפנים, שוחמי, חבוש, חבש, חדש, חורש, חושב, חושי, חושים, חושך, חושם, חטוש, חישי, חלמישי, חמישי, חמש, חמישית, חפש, חרישי, חרש, חרמש, חש, חשב, חשביהו, חשך, חשכה, חשם, חשמל, חשמנים, חשן, חשף, חשק, חשש, כחש, לחש, מחשך, מחשף, ממשח, מרחשת, משביח, משגיח, משח, משחק, משטוח, משיח, משלוח, מתושלח, נחוש, נחש, נחשון, נחשת, פשחור, רחש, שוח, שוחה, שוחט, שותלח, שחד, שחוק, שחור, שחחו, שחי, שחין, שחף, שחל, שחף, שחק, שחר, שחת, שטח, שיח, שיחה, שיחור, שכח, שלח, שלחן, שליח, שמח, שמחה, שפחה, שרח, תחש, משפחה, חשוק, יחש. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על

**ויסף חמישתו.** חמש, חש-מ. מחד שח, לשון שיחה. ומאיך חש, לשון שתיקה, כמ"ש בחגיגה (יג, ב) עתים חשות עתים ממללות. וכמ"ש במחברת מנחם, החשתי מעולם (ישעיהו, מב, יד), הלא אני מחשה ומעולם (שם, נז, יא), גם אני ידעתי החשו (מלכים ב, ב, ג), עת לחשות (קהלת, ג, ז), ענין שתק הם. וזהו במדרגת מדבר, וכאשר הדיבור, ממוצע בין שתיקה לדיבור נקרא לחש, ל-חש. כי דיבור בלחש הוא גם דיבור וגם שתיקה, ודו"ק. וכאשר אינו יכול לדבר, נקרא חרש (שאינו מדבר ואינו שומע), חש-ר. וזהו בחינת שחק, שח-ק. כי כאשר שוחק אינו יכול לדבר, בבחינת אזי ימלא שחוק פינו. פיו מלא שחוק ואינו יכול לדבר.

וכאשר משתלשל הדיבור לעשיה, נעשה חש, לשון מהירות, וכמ"ש שם מן המקראות, חושה לעזרתי (שם, לח, כג), חשתי ולא התמהמתי (שם, קיט, ס), ועוד. וזה פעולת מעשה חיובית. אולם היפוכו שלילת הפעולה, חבש, חש-ב, שעי"ז מנוע מן הפעולה. ובמדרגת זמן נקרא לילה - חשך, חש-ך, שיום הוא זמן פעולה, ולילה זמן העדרה. וכן מלשון מנע, חשך.

ושורש הפעולה המהירה, בחשק, חש-ק. שככל שחושק יותר כן פועל מהר יותר. ופעמים שהחשק פגום, כגון שמקבל שחד, שח-ד, ועי"ז פועל בזריזות. וזהו בחינת שמחה, שח-מה. שע"י השמחה פועל במהרה, היפך העצב שפועל בעצלתיים. ועי"ז מתרחב לבו, ואף גופו, וזהו בחינת שטח, שח-ט, כי מהות שטח הרחבת הדבר.

ושורש החש המחשבה, חשב, חש-ב. וכאשר זה מחשבה דקלקול, זהו בחינת נחש, נ-חש, דעת דקלקול. ואזי נעשה פגם המחשבה. כגון שכחה, שכח, שח-כ. וכן חשש, כמ"ש (ישעיהו, לג, יא) תהרו חשש. כי החושש מהרהר במחשבתו ומחפש

ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



ופירש הרד"ק, כשירצה כל האיים ישאם ויטלם ויהפכם כמו הדבר הדק. והוא דעת המתהפכת.

ועוד. כתיב (משלי, כג, לב) אחריתו כנחש ישך, ר"ת איך. ושורשו עץ הדעת, פיתויו של נחש.

ועוד. אמרו דעת גנוז בכתפוהי (דעת דאריך מקובץ בין תרין כתפין. וענפיו מתפשטין בקצוות. ומשם נעשה דעת לז"א. עיין שער הגלגולים (הקדמה לא-לח). וארבע מאות כסף (דף מג). ומשנת חסידים (מסכת הגדלות דז"א, פרק א'). וכן דעת דנוק' בין כתפיה. עיין משנת חסידים (מסכת תיקון תפילין, פרק י'). ועיין עוד יפה שעה (עץ חיים, שער א"א, פי"א, אות ג', ושער לידת המוחין, פרק ב', אות א'). ושער הכוונות, דרושי ק"ש, אות כד). ומזכיר שלום (אות א', צ"ו). ושמן ששון (עץ חיים, שער כט, פ"ו, אות ג'). בחינת בין כתפיו שכן, ביהמ"ק, שגדולה דעה שניתנה בין שני אותיות, וכן ביהמ"ק. וכתוב (יחזקאל, יב, יב) אל כתף ישאו, ר"ת איך.

**חסד** כתיב (שופטים, טז, טו) ותאמר איך תאמר אהבתיך. חסד פנימיותו אהבה.

ועוד. כתיב (ירמיה, ג, יט) ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים - ואתן, חסד נתינה. וכן כתיב (דברים, טז, יז) איש כמתנת ידו, ר"ת איך.

יד ימין. וכתוב (ירמיה, לו, יז) איך כתבת.

ועוד. כתיב (תהלים, קיט, קנט) אהבתי ה' כחסדך, ר"ת איך. וכן כתיב (שם, קטז, א) אהבתי כי ישמע, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (שמות, טו, יז) אדני כוננו ידיך, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (שמואל, א, כב, כא) את כהני ה', ר"ת איך. כהנים, איש חסידך.

**גבורה** שם אלקים. כתיב (בראשית, לט, ט) ואיך אעשה הרעה הזאת לאלקים. ובכל מקום איך כתב התרגום אכדין. איך-דן. גבורה, אלקים. וכן כתיב (תהלים, קכח, א) אשרי כל ירא, ר"ת איך.

**כתר** כתר, כ-תר, בחינת כף, אות כ' עשרים. עשרים גימ' כתר כנודע, שסוד כף המדמה בכתר. וכתוב (ירמיה, יב, ה) ואיך תתחרה את הסוסים. תתחרה, דימוי אחד לזולתו.

ועוד. כתיב (עובדיה, א, ה) איך נדמיתה. ועוד כתיב (שמות, ל, לח) אשר יעשה כמוה. מדמה, כנ"ל. וכן כתיב (דברים, ג, כד) אשר יעשה כמעשיך, ר"ת איך. וכן כתיב (שמואל, ב, יט, לט) אתי יעבר כמהם, ר"ת איך.

ועוד. כתר, רצון, חפץ. וכתוב (שמואל, ב, טו, כו) לא חפצתי בך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (ויקרא, כז, ב) איש כי יפליא, ר"ת איך, פלא עליון, כתר.

ועוד. כתיב (דברים, ט, ט) אשר כרת ה', ר"ת איך. כרת, אותיות כתר, כנודע.

**חכמה** כתיב (קהלת, ב, טז) ואיך ימות החכם עם הכסיל.

ועוד. כתיב (שמות, טז, ז) את כבוד ה', ר"ת איך. כבוד חכמים ינחלו.

**בינה** בינה - לב. וכתוב (מלכים, ב, ה, כו) לא לבי הלך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (במדבר, ל, ג) איש כי ידור, ר"ת איך. נדר בבינה.

**דעת** כתיב (שמואל, ב, א, ה) ויאמר דוד אל הנער המגיד לו איך ידעת כי מת שאול ויהונתן בנו. וכן כתיב (תהלים, קט, טו) אנוש כחציר ימיו, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (ירמיה, ב, כא) ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה. דעת המתהפכת.

ועוד. מלך ראשון שנשבר ונאמר בו מיתה, הוא מלך הדעת. וכתוב (במדבר, יט, יד) אדם כי ימות, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (ישעיה, מ, טו) איים כדק יטול ר"ת איך.



ועוד. כתיב (שמואל, ב, א, יב) ויאמר אליו דוד, איך לא יראת לשלח ידך לשחת את משיח ה'. וכן כתיב (מלכים, ב, יז, כח) איך ייראו את ה'.

ועוד. כתיב (שם, יט, כה, כז) איך נפלו גיבורים. ועוד כתיב (ירמיה, מח, יד) איך תאמרו גבורים.

ועוד. כתיב (ישעיה, א, יח) אם יאדימו כתולע, ר"ת איך. ועוד כתיב (ירמיה, ב, יט) ולא פחדתי אליך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (ירמיה, טז, ז) ישקו אותם כוס, ר"ת איך. כוס גימ' אלקים כנודע.

**תפארת** כתיב (שמות, ל, לג) אשר ירקח כמוהו ר"ת איך. ירקח, תערובת, בחינת ז"א שכולם רקוחים בו.

ועוד. תפארת אותיות תת-רפא. יעקב תיקן תפלת ערבית שהיא רשות, וכן נתנה רשות לרופא לרפאות. וכתיב (מלכים, ב, כ, ח) אות כי ירפא, ר"ת איך.

**נצח** כתיב (שמואל, א, טז, ב) ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני. כרעא דימינא עקר ברישא, נצח.

ועוד. כתיב (מלכים, ב, י, ד) ואיך נעמד אנחנו. ועוד כתיב (ירמיה, יב, ה) כי את רגלים רצתה וילאוך, ואיך תתחרה את הסוסים.

**הוד** כליות יועצות, נו"ה. וכתיב (מלכים, א, יב, ו) איך אתם נועצים.

ועוד. כתיב (תהלים, כב, כח) אודה ה' כצדקו, ר"ת איך. וכן (שם, צו, יב) אז ירננו כל, ר"ת איך.

**יסוד** כתיב (יהושע, ט, ז) ואיך אכרת לך ברית. ועוד כתיב (בראשית, לז, לא) את כתנת יוסף, ר"ת איך. וכן יוסף את כותנתו, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (תהלים, נ, ב) מציון מכלל יופי. ציון. יסוד. וכתיב (יחזקאל, כז, ג) אני כלילת יפי, ר"ת איך.

וכן זרעו של יוסף - יסוד, אפרים. וכתיב (יהושע, ט, יא)

אפרים כעוף יתעופף. וכן כתיב (בראשית, מח, כ) ישימך אלקים כאפרים, ר"ת איך.

**מלכות** כתיב (ישעיה, יד, ד) איך שבת נגש שבתה מדהבה. בחינת שבת מלכתא.

ועוד. כתיב (דברים, כו, יג) לא עברתי ממצותיך, ס"ת איך. מצוות במלכות. וכן כתיב (תהלים, קיט, פז) ולא עזבתי פקודיך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (יהושע, ב, יט) יצא מדלתי ביתי, ס"ת איך. פתח, דלת, מלכות.

ועוד. כתיב (שמואל, א, כו, יט) נא אדוני המלך, ס"ת איך. וכן (שם, ב, יט, כ) יצא אדוני המלך. וכן (שם, שם, שם, לא) בא אדוני המלך. וכן (מלכים, א, א, כ) כסא אדוני המלך. וכן (שם, שם, שם, כג) ויבא לפני המלך. וכן (אסתר, ז, ח) יצא מפי המלך (שם, ח, א) בא לפני המלך.

ועוד. כתיב (תהלים, קיט, קמא) לא שכחתי צדקתך. צדק במלכות.

**נפש** כח עשיה - כתיב (ירמיה, ט, ו) כי איך אעשה.

**רוח** כתיב (ישעיה, מ, טו) איים כדק יטול, ר"ת איך. ופירש המלבי"ם (שם) כאבק דק פורח (ברוח) בלתי נחשב לכלום.

וכן כתיב (שם, לא) יעלו אבר כנשרים ר"ת איך. נשר עולה ברוח למקום הגבוה, אם תגביה כנשר.

**נשמה** כתיב (דניאל, ה, כג) ולאלהא די נשמתך - בידה, ס"ת איך.

**חיה** כתיב (יחזקאל, לג, י) ואיך נחיה.

ועוד. כתיב (במדבר, יא, ו) יבשה אין כל, ר"ת איך. נחסר חיות.

**יחידה** כתיב (קהלת, ד, יא) ולאחד איך יחם.

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



## חיי הביטחון הם חיים של מעין עולם הבא בעולם הזה

המתבונן ימצא לא מעט לשונות בחז"ל, שכאשר הם באו להגדיר מושג של ביטחון הם השתמשו בביטויים ביחס לעולם הבא. לדוגמא: 'כל השונה הלכות מ־בטח לו שהוא בן העולם הבא'. המתבונן שיעמיק חקר במאמרים מעין אלו, ישכיל ויבין כי עומק הגדרת חז"ל - 'מובטח לו שהוא בן העולם הבא', זוהי הוראה שמדרגת העולם הבא ומדרגת הביטחון שורשם אחד.

על פי דברינו מובן כי הסיבה לכך שחז"ל קשרו את הביטחון לעולם שלעתיד לבוא, לעולם הבא, זה מחמת שמדרגת עוצם הביטחון מקשרת את נפש האדם לחיות את העתיד כבר כאן בהווה, את העולם הבא בעולם הזה.

הרמב"ן ייסד יסוד: האמונה היא בחינה של בכוח, והביטחון הוא בחינה של בפועל. כלומר, הביטחון הוא הוצאה של האמונה מהבכוח אל הפועל.

ובמקביל לזה, במדרגת עולם הזה עיקר העבודה היא אמונה, לעומת זאת בעולם הבא אנו מתעלים ממדרגת האמונה למדרגת הביטחון בתוקפה.

נבאר, משה רבינו ע"ה שלח את יהושע להילחם בע־מלך, ושם נאמר - 'ויהי ידיו אמונה עד בא השמש'. אולם בסיומו של אותו היום זרעו של עמלק לא נכרת כליל, כפי שנאמר 'ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב', הוא רק החליש את עמלק אך לא כרת אותו לגמרי. ואכן ישראל נצטוו על הכרתת זרע עמלק - 'והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל איביך מסביב וגו' תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח', אך הכרתת אומת עמלק זוהי המלחמה החיצונית בהם. אולם בפנימיות, עניינו של עמלק - שהוא כוח הספק (עמלק בגימטריא ספק). אם כן, מהות המלחמה הפנימית בו, היא ביטול כוח הספק שמערער את כוח האמונה. על פי זה מובן, כי עיקרה של העבודה בששת אלפי שנות קיום עולם הזה, היא העמדה וחי־זוק תוקפה של כוח האמונה. כאשר האמונה תאיר בעולם בשלמות ויגמרו כל הספקות, ממילא זרעו של

עמלק יתכלה לגמרי, יוכרת כליל. אז נתעלה למדרגת עולם הבא, וכוח הביטחון הגמור יזרח ויהיה עיקר מדרגת הנבראים.

ביחס לנידון שעוצם הביטחון נותן באדם כוח לחוש את העתיד כבר בהווה, לחוש את המצב של בכוח, כאילו הוא כבר מצוי כעת בפועל. עיקר מקומו של כוח זה הוא במדרגת העולם הבא, שהרי שם הכל קיים בפועל.

על שבת קודש שהיא בחינה של 'מעין' העולם הבא, עליה נאמר שאדם צריך לחוש 'כאילו' כל מלאכתו עשויה. בגלל ששבת היא רק 'מעין' עולם הבא, לכן מדרגת ההכרה התפיסתית שהאדם יכול להעפיל אליה עם נפשו היא רק 'כאילו' כל מלאכתך עשויה. אולם, בעולם הבא עצמו, שם זו מציאות גמורה שכל מלאכתו עשויה.

אדם שחי ברצוא ושוב במדרגה העליונה של עוצם הביטחון שעל כל צורך או חסר שמתעורר אצלו, הוא מעורר כנגדו ביטחון עליון עד שהוא מגיע למנוחת נפש מחמת הרגש שהחסר כבר הושלם לו, הדבר כבר נמצא תחת ידו. זהו אדם שחי בבחינה של מעין עולם הבא.

## מעין מנוחה ביחס למנוחה גמורה ושלימה

לכאורה שבת הוא יום מנוחה, אך לא ניתן להג־דיר זאת כמנוחה שלימה, שהרי במוצאי שבת שוב המלאכה והפעולה חוזרות. כלומר, המנוחה בשבת היא אינה מנוחה שלימה אלא מנוחה חלקית, מעין מנוחה - יחסית לפעולה. לעומת זאת, בעולם הבא אין שם יותר מושג של מלאכה, אלא זהו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. אם כן, המנוחה מפעו־לה ומלאכה בעולם הבא היא מנוחה שלימה, גמורה ומוחלטת. בעל 'חובות הלבבות' הגדיר את הביטחון כמנוחת נפש הבוטח. אם כן, בהקבלה ליחסיות של המנוחה ממלאכות בין יום השבת לבין עולם הבא, כך גם במנוחת הנפש השופעת מעוצם מדרגת הביטחון העליונה: אם מדרגת הביטחון היא שהחסר עדיין לא



הושלם אך הוא ודאי יושלם בעתיד הקרוב, הנפש מקבלת מעין מנוחה. ברם אם מדרגת הביטחון היא המדרגה העליונה שרואה את החסר כאילו כבר הושלם בהווה, הנפש מקבלת מנוחה שלמה וגמורה.

### הביטחון הגמור מכוח גילוי עצם הנפש שנקרא 'הויה'

בפרק הראשון בארנו כי גם מדרגת הביטחון היסודי דית מעניקה לבוטח מנוחת נפש. ברם ישנו הבדל תפיסתי במהות המנוחה השורה ונחה על הנפש בכל אחד ממהלכי הביטחון.

במדרגת הביטחון היסודית האדם פועל עם הכרה שרק אם הדבר עליו הוא בוטח יהיה לטובתו הוא יתקיים. כלומר, לא ברור ונהיר לו לאדם אם רצונו נובע מחסר אמיתי או שמא הדבר אינו חסר לו, וכלל לא ראוי לו לרצות בו. כאן הביטחון היסודי משרה מנוחת נפש על האדם על ידי ההכרה וההסכמה שאם הדבר לא יושלם זה מחמת שבאמת הדבר לא חסר לו, אלא הוא שלם גם בלעדיו. וכמו שהזכרנו, שמחמת ביטחון זה הבוטח יוצא מעולם של מלחמות, התמודדות והשתדלויות יתר. וגם אם הוא רואה אחרים המתמודדים על אותו הדבר או כביכול עלולים למנוע ולעכב בעדו מלהשיגו. אין הבוטח רואה בהם כהתנגדות, אין הוא נלחם בהם, שלוותו אינה מופרת בגינם כי לבו בטוח שאין שום פגע רע מיד המקרה, ואין מעצור ביד ה' מלהושיעו ולהכין מסבבים שיחליפו כל המסובבים, ושום נברא לא יכול לגרוע כמלא נימה מהשפע הקצוב לו מאדון עולם.

במדרגת הביטחון העליונה האדם פועל עם הכרה חושית במעמקי נפשו שהדבר אליו הוא נכסף נוגע לחלק מחלקי עצמיות נפשו. נוסף על כך, שורה על הבוטח רוח קודש, ומתלווה עמו רוח עוז מבשרו כי אמנם יעזרהו השי"ת. לפיכך שורה על נפשו מנוחת נפש שודאי הדבר עליו הוא בוטח יושלם לו בקרוב.

יתר על כן, כאשר הבוטח מתעלה למדרגת הביטחון העצומה והנפלאה להרגיש בחוש שכביכול העתיד כבר כאן בהווה, והחסר הושלם לו. זוהי מהות של

מנוחת נפש גמורה המלווה בהרגשת עונג חושי של מעבר מחסר – לשלימות. מדרגת ביטחון זו שבה העבר ההווה והעתיד מתחברים, היה הווה ויהיה מתאחדים, זוהי נגיעה ואחיזה בנקודה הפנימית ביותר בנפש האדם שנקראת 'הויה'. כאשר האדם חותר ומגיע עד לעצם המציאות של עצמו שנקרא 'הויה', שם הוא אוזן ואליה הוא מתחבר, שם הוא מגלה את עומק הביטחון הגמור ואת מנוחת הנפש השלימה.

### שאלות ותשובות:

**א. שאלה:** הרב ציין את הגדרת החזון איש – שפ"עמים רוח קדושה מלווה את הבוטח שודאי הדבר עליו הוא בוטח יתקיים. האם כוונתו שרק בצרכים רוחניים יתכן שתתגלה רוח קדושה שכזו או שמא גם לצרכים גשמיים זה יתכן?

תשובה: גם על צרכים גשמיים הנצרכים לו לאדם לקיום חלקי עצמיות נפשו, שייך שתופיע אותה הרגשה החשה ברוח הקדושה שוודאי תתקבל השלמה לחסר. הרי ודאי שמאמר חז"ל 'מאן דיהיב חיי יהיב מזוני' שייך גם לתחום הצרכים הגשמיים של קיום חיות הנפש הבסיסית.

**ב. שאלה:** אדם הסתפק בדבר רצון מסוים האם מקורו בצורך של חלק מעצמיות נפשו, או שמא זה נבע מחשיקה לתוספת חיות, או תשוקה לתענוג מצד החיצוניות הדקה של הנפש. לבסוף רצונו התמלא – האם ניתן לומר שהסוף (שאכן רצונו התמלא) מגלה על ההתחלה, דהיינו שמקורו של הרצון היה כצורך מצורכי פנים הנפש?

תשובה: אדם שאין לו את הרגש רוח הקדושה עליה דבר החזון איש, שנוטעת בו את הביטחון הגמור, אין שום הכרח שהסוף יגלה על התחלת הדבר. עצם כך שאדם קיבל את אשר איווה לא אומר בכלל שזה נבע מחמת הביטחון שבטח שודאי הדבר יבוא. יכולות להיות סיבות רבות אחרות שמחמתן הוא קיבל את מה שקיבל. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.



**5653 שיעורים במערכת**

**הרב איתמר שוורץ**

**ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231**

### **שיעורים שבועי**

**אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית**

ירושלים - יום ג' 20:30 בדיוק

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חוצבים

לפרטים 052.765.1571

**אנציקלופדיה מחשבה**

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306

### **נא לשמור על קדושת הגליון**

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין שמירה במקדש

### ג' מקומות שמירה לכהנים במקדש

שם תמיד מדורת אש. והביאו שם שני טעמים לכך. האחד לחמם את הכהנים, מפני הכהנים בעבודתם היו מהלכים יחפים ובכתונת אחת, ולכן היו מתחממים שם בין עבודה לעבודה. והטעם השני מביא המפרש בשם רבינו חננאל להביא מהמדורה אש למזבח. אע"פ שהאש באה מגבוה, מצוה להביא גם מן ההדיוט (יומא כ"א ב'). ועי' בתפא"י ריש תמיד אות ג' ובריש מדות אות ג', וצ"ע.

### ג' מיני שמירה בג' מיני מקומות

[ב] והנה יש להבין מדוע היתה שמירה בבית המקדש. הרי מבואר במפרש וברא"ש בריש תמיד, שאין צריך שמירה בבית המקדש מחשש גניבה, כי אין עניות במקום עשירות, ואם יגנבו יקנו אחרים. אלא קודם כל זו גזה"כ (רא"ש), ויש בזה עשה ולא תעשה (רמב"ם בית הבחירה פ"ח ה"א וה"ג). אבל מצד תכלית השמירה מובאים בראשונים שתי סיבות. הראשונה היא שלכבוד בית המקדש ולכבוד המלך ראוי שתהיה שם שמירה (רא"ש, רמב"ם פיה"מ). סיבה שניה למנוע מזרים וטמאים להתקרב למקדש, כפי שמשמע מהפסוק שהבאנו, "והזר הקרב יומת". ונשנה ציווי זה בפסוק י', והספורנו מפרש בפסוק ו' שזה מוטל על הכהנים בלבד. אם כן השמירה היא מצד נקודת המעלה של המקום, כבוד המקום שמאיר בו אור משורש העליון, ולפיכך שלא תגע בו נקודת רע, כגון זרים וטמאים. לפי זה נבין את עומק שלשת המקומות שהוזכרו במשנה. בית אבטינס היא לשכת מפטמי הקטרת כנ"ל. ועיקר כבוד הבית הוא מצד קדש הקדשים, והעבודה בקה"ק עיקרה בקטורת, למרות שישנה גם עבודת דם. אם כן השמירה בבית אבטינס היא מצד הנקודה הפנימית של בית המקדש שהיא הקטורת הנכנסת לפני ולפנים. מאידך השמירה בבית המוקד שעניינה שלא יצטננו הכהנים כנ"ל, הרי זו שמירה מנקודת הרע. שמירה בבית אבטינס היא מצד השרש העליון, אבל שמירה בבית המוקד זה מצד נקודת הרע, צינים ופחים ביד אדם (כתובות ל' ב'). נקודת האדם היא שגורמת את

[א] פרשת השבוע פרשת במדבר, נדבר על עניני השמירה במקדש. כתוב בפרשה (ג' ל"ח), "והחונים לפני המשכן קדמה לפני אוהל מועד מזרחה, משה ואהרן ובניו, שומרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל, והזר הקרב יומת". הגמרא בריש תמיד (כ"ו א') מביאה פסוק זה כמקור לדין שמירה במשכן, ולאחר מכן במקדש. אמנם הרמב"ם (עשה כ"ב, ל"ת ס"ז) והחינוך (מצוה שפ"ח ושצ"א) הביאו פסוקים אחרים כמקור לעשה ול"ת בשמירה. עכ"פ בפסוק דידן כתוב שמשה ואהרן ובניו שומרים את משמרת המקדש. משה הוא לוי, אהרן ובניו הם כהנים. א"כ ישנה שמירה בכהנים - בג' מקומות, וישנה שמירה בלויים - בכ"א מקומות, שני מיני שמירה, בכ"ד מקומות (תמיד כ"ו א', רמב"ם בית הבחירה פ"ח ה"ד). המשניות שעוסקות בענין השמירה במקדש הן המשניות בריש תמיד ובריש מידות. שתי המשניות מתחילות כך: "בשלשה מקומות הכהנים שומרין בבית המקדש, בבית אבטינס, ובבית הניצוץ, ובבית המוקד". אח"כ המשנה בריש תמיד ממשיכה לבאר את דיני השמירה בכהנים, "בית אבטינס וכו'". בעוד שהמשנה בריש מדות עוברת לבאר את דיני השמירה בלויים, "והלויים בעשרים ואחד מקומות וכו'". ענינו כאן לדון בשמירת הכהנים. א"כ צריך להבין את הגדר של שלשת המקומות הללו, כי הם שלשה סוגים של מקומות. נבאר תחילה מה היו עושים בכל אחד מאותם מקומות. המפרש בתמיד מבאר שבית אבטינס היא לשכת מפטמי הקטורת, וכן מפורש ביומא (י"ט א', ל"ח א', מ"ז א'). לענין בית הניצוץ המפרש כותב שלא שמע טעם למה נקרא כן. אבל הרא"ש וראב"ד על הדף פירשו שנקראה כן ע"ש שקרני השמש התנצצו לתוכה, דהיינו שהיתה פתוחה לשמש והיה אורה מרובה. והיתה מעל שער הניצוץ בצפון מערב שהיה אכסדרה (מדות פ"א מ"ה). לענין בית המוקד, מבואר בראשונים על הדף בתמיד שנקראת כן ע"ש שהיתה



# בענין שמירה במקדש

והנה הגמרא בתמיד (כ"ו ב') הסתפקה בתחילה אם בית אבטינס ובית הניצוץ עצמן היו עליות כלומר אם היה בית תחתיהם, או שלא היה בית תחתיו אלא היו רק מוגבהות כעליות. ופשטה הגמרא את הספק כצד הראשון מהמשנה במדות (פ"א מ"ה) לגבי בית הניצוץ, שהיה אכסדרה ועליו עליה שבה שמרו הכהנים, ובית אבטינס הוקש לבית הניצוץ. אבל בית המוקד היה על האדמה (ברטנורא ריש מדות, ודלא כמפרש בריש תמיד). עומק הדבר. בית אבטינס כל עניינו מצד העליון, דהקטרת הקטורת היא לפני ולפנים. בית הניצוץ יש בו את שני הצדדים, ולכך היתה אכסדרה מלמטה ועליה מלמעלה. משא"כ בית המוקד שכל עניינו שבא לבטל את הצינים ופחים שבידי אדם, לכן לא היה עליה אלא על גבי הקרקע. אולם שם גם היתה אבחנה של פנים וחיצון, הכהנים בפנים והלוויים בחיצון (ר"ש ריש מדות).

## אבל חולה, חיה, חתן כלה ות"ח צריכים שמירה

[ד] נתבונן עתה בכמה סוגיות של שמירה בתורה לפי המהלך שיסדנו לעיל, אפס קצהו תראה וכולו לא תראה, כי אלו סוגיות מאד עמוקות בש"ס. איתא בגמרא בברכות (נ"ד ב'), "אמר רב יהודה שלשה צריכים שימור ואלו הן, חולה חתן וכלה". על פי מה שנתבאר, מה שחולה צריך שמירה זה מצד נקודת הרע, דחולה מלשון חלל, זו שמירה בבחינת בית המוקד. משא"כ חתן וכלה זקוקים לסוג אחר של שמירה, שהרי אינם חולים כמובן. אלא שישנה הבחנה שאדם אשר אינו נשוי הוא פלגא דגופא (עי' של"ה שער האותיות ענין שתיקה), ובשעה שהוא נושא אשה, הוא נעשה לאדם שלם. "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם". א"כ מצד נקודת השלימות שבהם הם צריכים שמירה, משא"כ החולה מצד נקודת הגירעון שבו הוא צריך שמירה מן הרע. ממשיכה הגמרא שם, "במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה". א"כ גם חיה צריכה שימור. חיה היא הכורעת לילד, שבה ישנה התחלה של גילוי, כנגד בית הניצוץ שגם שם היתה התחלת גילוי, וצריך שם שמירה. ממשיכה הגמרא, "ויש אומרים אף אבל". אבל זקוק יותר לשמירה מהחולה, דהרי הוא בחינת פלגא דמיתה, מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא (ב"ק ס"ה א'). האבל הרי כבר דבק בהעדר הגמור. ממשיכה הגמרא, "ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה". תלמיד חכם שהוא שלם, צריך שמירה מצד שלימותו, בשעה שהוא יוצא לחוץ, הוא יוצא לבחינה של

הצינון, לא מצד הלעילא. בית המקדש הוא מקום ההשראה של העליון ומקום העבודה של התחתון. זהו העומק שעל אף שירדה אש מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט. משום דלית נהורא אלא מגו חשוכא (שבת ע"ז ב', זוהר ח"ב דף קפ"ד א' וקפ"ז א'-ב'), דייקא מנקודת הרע מביאים אש, זה בית המוקד, שם המקום שחוששים לצינה, ולכן שם המקום של ההדלקה למנוע צינים ופחים בידי אדם, ודייקא מצוה להביא מן ההדיוט את האש מאותו מקום של האדם שיסודו מעפר וסופו לעפר, אותו אדם שמעורב בו מעיקרו טוב ורע, משם יש דין של שמירה, מצד הנקודת הרע שבדבר. א"כ יש כאן ג' קוין. עד עתה נתבארו ב' קוין, בית אבטינס שהוא שמירה מצד הקטרת שנכנס לפני ולפנים, ובית המוקד שהוא שמירה מצד החוץ. אולם בעומק ישנו קו אמצעי ביניהם והוא בית הניצוץ. בית הניצוץ שנקרא כן מכח שמאיר שם השמש, שהיתה כמין אכסדרה (מדות פ"א מ"ה, עי' במפרש בתמיד כ"ו ב' שמסתפק אם היתה כאכסדרא דבי רב (ב"ב י"א ב'), או כאכסדרא שפרוצה מכל הצדדין (עירובין צ' ב')), והשמש היתה בוקעת דרך שם. ולמה נקרא ניצוץ ולא הארה, מפני שניצוץ מגדיר כיצד הדבר מאיר ומתגלה בתחילתו. השמש מתנוצצת בתחילת זריחתה, אבל בחצות היום כאשר היא בתוקפה היא לא נקראת ניצוץ. אם כן השמירה בבית הניצוץ היא בנקודת התחלת ההתגלות של הפנים היוצא לחוץ, כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה' ל"א), כחתן יוצא מחופתו (תהלים י"ט ו'). כאשר הפנים מתגלה בחוץ, צריך שמירה. זו נקודת האמצע של השמירה, שמירה הן מצד הגילוי של ההדיוט, שזה מצד הכבוד, והן מצד שכאשר הנקודה העליונה מתגלה לחוץ, היא צריכה שמירה מן הרע. מצד כך כל תחילת גילוי הוא שעת סכנה, כבעת לידה שהיא שעת סכנה, וכפי שיבואר להלן אי"ה. הרי שיש לנו את בית אבטינס מצד התפישה העליונה, בית המוקד מצד התפישה התחתונה, ואת בית הניצוץ מצד הנקודה המקשרת שהיא נקודת השמירה.

## למה בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות ובית המוקד היה על האדמה

[ג] והנה הגמרא (תמיד כ"ו ב') דורשת את הפסוק "וילוו עליך וישרתוך" (קרח י"ח ב'), שנאמר על הלוויים, שעיקר השמירה ועיקר העבודה היא בכהנים, והלוויים הם בבחינה של ילוו, הם בבחינת תוספת, אבל העיקר הם הכהנים.

# בענין שמירה במקדש

לילה. גם בעומק בחתן וכלה הם צריכים שמירה בנקודת הראשית של הגילוי שלהם כי אין שלימות גמורה באדם. השלימות הגמורה היא הקב"ה. אין לך שלם אלא שהכל שלו (אבות פ"ד משנה כ"ב). א"כ ישנה שמירה מצד הרע באבל ובחולה. וישנה שמירה מצד התחלת נקודת הגילוי שזו החיה. וישנה שמירה של תלמיד חכם ושל חתן וכלה שאלו הם מצד השלימות. אלא שכמובן השמירה נחוצה רק מצד שהם יוצאים לגילוי.

## שמירה מיניה וביה לעומת שמירה חיצונית

[ה] לפי זה נבין את עומק נקודת השימור. ישנו שימור שהוא שימור מרע, וישנו שימור שהוא שמירה שבאה מנקודת הכבוד או מהתחלת ראשית הגילוי. בשמירה מצד נקודת הכבוד, השומר מחובר למה שהוא שומר עליו, בעצם שמירתו הוא מגלה את כבודו של מי שהוא שומר עליו. משא"כ בשמירה מצד הרע אין שייכות בין השומר לבין הדבר שהוא שומר. הגמרא אומרת בפסחים (ל"א ב') ובב"מ (מ"ב א') "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע", זוהי שמירה מצד הרע, מחשש גניבה, מצד כך השמירה היא בנקודה למטה, בקרקע. מצד שני אומרים חז"ל במדרש (בר"ר ל"ד י"ב) ובגמרא (שבת קנ"א ב') תינוק חי אין משמרין אותו מהחולדה, משא"כ מת אפילו עוג מלך הבשן, משמרין אותו מהחולדה. מהו הביאור בכך, הרי אין התינוק יכול לגונן על עצמו, אלא עצם חיותו היא שמירתו, מיניה וביה. משא"כ השמירה על עוג המת היא שמירה חיצונית. עד"ז השומרים במקדש מפני הכבוד, אין באמת כאן שני דברים, זה ששומר וזה ששומרים עליו, אלא עד כמה שהשמירה היא מפני הכבוד, אזי השומרים הם חלק מהכבוד, הם חלק כביכול מהשכינה ששורה בבית המקדש, שהיא התגלות הכבוד. א"כ השמירה מפני הכבוד היא כלולה בכבוד, כמו שהשמירה על תינוק חי היא כלולה בחיי התינוק. ומאידך השמירה על עוג המת היא כמו שמירת כספים בקרקע, זו שמירה חיצונית, שמירה מן הרע.

## מהו האיסור לסנן שמרים מתוך יין בשבת

[ו] נתבונן עתה בסוגיא בשבת (קל"ז ב', קל"ח א'). כתוב במשנה "רבי אליעזר אומר תולים את המשמרת ביום טוב ונותנים לתלויה בשבת, וחכ"א אין תולין את המשמרת ביו"ט ואין נותנין לתלויה בשבת". משמרת

היא מסננת לסנן שמרי יין (רש"י), השמרים נשארים במשמרת והיין יורד למטה. ישנם כאן שני נידונים. האם מותר למתוח את המשמרת, כלומר לבנותה כך שיוכלו לשפוך לתוכה יין עם שמרים לסינון. זו סוגיה של עשיית אהל. והנידון השני, אם המשמרת כבר במקומה, האם מותר לשפוך לתוכה יין עם שמרים לסננם. וזו סוגיה של בורר. הנה המשנה בפרק כלל גדול (ע"ג א') מונה שלושה מלאכות דומות, זורה בורר ומרקד. מקשה הגמרא (ע"ג ב'), "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד". כלומר, מה ההבדל ביניהם, הרי כולם מלאכה אחת הן, המפריש אוכל מן הפסולת (רש"י). מתרצת הגמרא שם "אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיה לה, חשיב לה". והנה בסוגייתנו (קל"ח א'), שואלת הגמרא לדעת חכמים שאסור לשמר בשבת, כלומר לתת יין עם שמרים במשמרת, על איזו מלאכה יש להתרות בו. "רבה אמר משום בורר, רבי זירא אמר משום מרקד". זורה אינו שייך כאן כלל, כי אין זורה בלי רוח. רבה מביא ראיה לדעתו, "מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת, אף הכא נמי נוטל אוכל ומניח את הפסולת". כמו שמלאכת בורר עיקרה לברור אוכל מתוך פסולת (עי' תוספות ע"ד א' ד"ה בורר), גם כאן הוא בורר את היין מתוך השמרים ומניח את השמרים במשמרת. רבי זירא מביא ראיה לדעתו, "מה דרכו של מרקד פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה, אף הכא נמי פסולת מלמעלה ואוכל למעלה שורש מרקד הוא בנפוי קמח, הסובין נשארים למעלה והקמח הלבן יורד ללמטה. ה"ה במשמרת, היין יורד למטה והשמרים נשארים למעלה.

## בורר היא שמירת החי, מרקד היא שמירה מן הרע

[ז] הגדרת המחלוקת היא שלפי רבה הפעולה מיוחסת ליין שהתקבל, בעוד שלרבי זירא הפעולה מיוחסת לשמרים שנשארו במשמרת. בעומק אלו שני סוגי השמירות שביארנו לעיל. בשמירה מן הרע השומר עסוק בלהתגונן מהרע, ורק ממילא מה שהוא שומר נשמר. זוהי סברת רבי זירא במשמר. הפעולה היא התעסקות עם השמרים, וממילא היין נשמר, אבל פעולת המשמרת היא על השמרים. לכן לרבי זירא המלאכה היא מרקד. משא"כ סברת רבה היא שפעולת השימור היא מכח החי שמשמר את עצמו, וממילא הפסולת נברר ממנו, ולכן כאן

# בענין שמירה במקדש

שכר. א"כ סיכום הגמרא "ד' שומרין ודיניהם שלשה", הוא לכ"ע. והנה שומר חנים אין עיקר שמירתו פעולה, כי כל עניינו לשמור מהרע, והוא חייב רק על פשיעה. שואל מכח מה הוא נהיה שומר, כמו שאומרת הגמרא (צ"ד ב') "והא בעיא נטירה". תשובה, ההנאה שלו מכך שיש לו פעולה בחפץ, הא גופא מחייב אותו לשמור על החפץ ששאל. דהרי יש מקום לדון ששואל לא יקרא שומר כלל (עי' ספר שמעתא דשומרים, שמעתא ד' פ"א). דלכאורה שם שואל שעליו רק מחייבו להחזיר את הבהמה בכל אופן אא"כ מתה מחמת מלאכה, ואל"כ ישלם. אבל מנלן שיש עליו דין לשמור על החפץ. דהו"א שדינו רק להחזיר כמו לווה, וכמו שלא שייך שמירה בלווה, כך אין בשואל. אלא כנ"ל, מכיון שהשואל לקח את פעולת החפץ, השמירה על החפץ היא מחמת הפעולה שבו, זה המחייב שבו. אין ההגדרה שיש לו גם זכות הנאה וגם חיוב שמירה, אלא ההגדרה שהכל אחד, החיוב שמירה כלול בכך שהוא קיבל את החפץ להנאה. אם כן בעומק שמירה בשואל היא מכח הפעולה, זוהי סברת רב ששומר כעושה מעשה דמי. נקודת הממוצע בין שומר חנים לשואל הוא השומר שכר.

בלשון המשנה שומר שכר נקרא נושא שכר. מצד השם שומר שכר הוא דומה לשומר חנים, ומצד השם נושא שכר הוא דומה לשואל. כלומר מצד שהוא שומר מפני הרע כשומר חנים, הרי הוא נבחן לשומר שכר, דמצד השמירה מרע זה וזה הם שומרים. אבל מצד מה שהוא מרויח ממון מהשמירה, הוא פועל לשאת את ממונו, ולכן נק' נושא שכר. מצד כך הוא חייב בשמירה כשואל, אמנם מכיון שלא כל הנאה שלו, לכן הוא לא חייב באונסין. עלה בידינו א"כ שדין השמירה בשואל הוא מצד הפעולה, ודין שמירה בשומר חנים הוא מצד שמירה מן הרע. ודין שמירה בנושא שכר יש בו הבחנה מזה והבחנה מזה. לפ"ז נבין את הדין שכל שומר פטור אם בעליו עמו. למשל כאשר אדם שומר על בהמת חבירו ובעלי הבהמה עסוק במלאכה עם השומר, אזי השומר נפטר מכל החיובים שעליו. מדוע. הנה אין זה מההבחנה ששמירה היא מהרע. לזה לא יועיל בעליו עמו. אבל מצד ההבחנה שהשמירה היא מצד נקודת הפועל, אזי כאשר בעליו עמו, אזי הפעולה מתייחסת לבעלים. כלומר, מחמת שהשמירה בעומק היא גם מצד נקודת הפעולה, זה מה שיוצר חיוב שמירה. ולכן נפטר השומר מחיובו. ואפילו בשומר חנים, ששורשו שמירה מהרע, אולם סוף כל סוף

ההתעסקות היא באוכל וממילא הפסולת איננה מעורבת. לכן לרבה המלאכה היא בורר. ישנה כאן מחלוקת יסודית האם השמירה היא באוכל או שהשמירה היא בפסולת.

## מחלוקת רב ושמואל אי משמר כעושה דמי או לא

[ח] בענין פועל שאוכל בשעת עבודתו ישנם בזה דיני תורה ודיני הלכות מדינה ולא מה"ת. המשנה בב"מ פ"ז א' דנה בדיני התורה, "אלו אוכלים מן התורה, העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה. ובתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו". והמשנה בדף צ"ג א' בהלכות מדינה. הגמרא שם מביאה מחלוקת רב ושמואל. הגמרא דנה בשומרי פירות, האם מותר להם לאכול מהפירות שהם שומרים. "אמר רב לא שנו אלא שומרי גנות ופרדסין". כלומר הפירות הם במחובר וקודם גמר מלאכה, לכן מה"ת אפילו פועל אינו אוכל, וכ"ש שומר. מ"מ מהלכות מדינה השומר אוכל. ממשיך רב, "אבל שומרי גיתות וערימות אוכלין מן התורה". דהרי מדובר בתלוש, וקודם גמר מלאכתו פועל מותר לו לאכול מה"ת. וסובר רב "משמר כעושה מעשה דמי", דהיינו ששומר כפועל. מאידך, "שמואל אמר לא שנו אלא שומרי גיתות וערימות, אבל שומרי גנות ופרדסים אינן אוכלים לא מן התורה ולא מהלכות מדינה, קא סבר משמר לאו כעושה מעשה דמי". לפי שמואל שומר בתלוש בשעה שלא נגמרה מלאכתו אין לו היתר אכילה מה"ת אלא מהלכות מדינה, כי שומר אינו כפועל. ובמחובר אפילו מהלכות מדינה אינו אוכל. הרי שישנה מחלוקת רב ושמואל האם פעולת שמירה היא כעושה מעשה דמי או לא, לרב כן ולשמואל לא. עומק הדבר כפי מה שנתבאר, שמירה מצד הרע היא לאו כעושה מעשה דמי, כמו שומר כספים בקרקע, אין במעשה השמירה עצמו מעשה. וזו שיטת שמואל. משא"כ חי המשמר את עצמו, כל מה שהוא משמר את עצמו הוא מחמת שהוא פועל. וזו שיטת רב. הרי זה החילוק בין חי למת, שחי פועל ומת אינו פועל.

## ג' שומרים ולמה בבעליו עמו פטור

[ט] סוגית ארבעת השומרים מובאת במשנה בב"מ צ"ג א' ובמשנה בשבועות מ"ט א'. ישנם ארבעה שומרים בתורה, שומר חנים, שואל, נותן שכר, והשוכר. בשוכר ישנה מחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר האם הוא כמו שומר חנים או כמו שומר שכר. בעל המשנה סובר שהוא כשומר

# בענין שמירה במקדש

עדיין יש להקשות שסוף סוף מעשי הצדיקים באים להגן עליהם מהרע, וא"כ עדיין אין כאן חילוק גמור בעומק מהילפותא דר' יוחנן. אמנם ביתר עומק, בראשית הבריאה "הארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים". א"כ הכל היה מלא מים עד שהקב"ה ציוה שיקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה. א"כ החול אינו שמירה מהים בעלמא, אלא הוא שומר את הים שישאר במקום שהאור עליון תחם לו, וע"י יהיה גילוי ליבשה. א"כ יש כאן מעשה שמירה שהוא כבוד לכח העליון שציוה על הים ויקוו אל מקום אחד, בכדי שיהיה גילוי ליבשה. והתגלות היבשה היא בחינת פעולה, כי כל שמירה איננה גילוי כפשוטו, משא"כ פעולה היא גילוי. ומצד הבחינה שהשמירה היא פעולה, אזי אף השמירה מגלה כנ"ל את הכבוד העליון.

## מזוזה צריך לקבוע בטפח הסמוך לרה"ר

[יא] סוגיא במנחות בהקומץ רבה (דף ל"ב ב' ול"ג) בדיני מזוזה. היכן להניח את המזוזה, "אמר רבא מצוה להניחה בטפח הסמוך לרשות הרבים" (ל"ג ב'). כלומר מצוה להניחה בתוך חלל הפתח בטפח הסמוך לרה"ר. "מאי טעמא, רבנן אמרי כדי שיפגע במזוזה מיד". כלומר מיד כשהוא מגיע לביתו שיפגע במזוזה (רש"י ל"ג א' ד"ה בטפח). לפי טעם זה מובן למה המזוזה מצד הימין של הנכנס. הגמרא מביאה טעם נוסף, "רב חנינא מסורא אומר כי היכי דתינטריה", שתהיה לו שמירה לכל הבית מן המזיקין (רש"י ל"ג ב' ד"ה דתינטריה). כלומר, הרי הוא רוצה לשמור גם את כל חלל הפתח, לכן צריך להניח את זה בטפח הסמוך לרה"ר. הרמב"ם בסוף הלכות מזוזה (פ"ו הי"ג) כותב "חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותו בהבלי הזמן וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". וכאשר אדם שם ידו על המזוזה שכתוב שם שדי" על המזוזה, אז הוא אוזר ברבוננו. כל זה מתאים לטעם הראשון. הטעם השני מתאים למה שידוע שמילת מזוזות ככתוב בפסוק בלשון רבים הוא אותיות זו מוות (תק"ז תיקון י' דף כ"ה א', ובעוד מקומות בתק"ז), וזה כח של שמירה. אם כן עומק נקודת הדבר שישנם שני סיבות

עושה פעולה לשמור, לכן מצד כך ישנה שיטה בגמרא שפשיעה בבעלים פטור (ב"מ צ"ה א', מחלוקת רב אחא ורבינא), ולהלכה הכי קי"ל (רמב"ם שכירות פ"א ה"ג, חו"מ רצ"א ט"ו).

## למה ת"ח לא בעי נטירותא

[י] המשנה בבבא בתרא (ז' ב') דנה בדין שכופין על בני העיר לשאת בהוצאות בניית חומה ודלתים ובריח לעיר להגן על העיר מפני זרים בלתי רצויים. בגמרא מסופר שרבי יהודה נשיאה הטיל הוצאות בניית חומת העיר על החכמים כמו על שאר בני העיר. וריש לקיש התנגד וטען שרבנן לא צריכי נטירותא, כלומר יש לפטור את החכמים מהוצאות בניית החומה כי אינם זקוקים לה, ומי שצריך שמירה שישלם. ומהיכן למד ר"ל שרבנן לא צריכים נטירותא, מפסוק בתהלים (קל"ט י"ח) "אספרם מחול ירבון". ודורש זאת ר"ל על מעשי הצדיקים, וא"כ ק"ו מחול, מה חול שמועט עושה גבול לים כחומה, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים מחול, כ"ש שיש בכוחם להגן עליהם כחומה. ממשיכה הגמרא לספר שרבי יוחנן שאל את ר"ל למה לא הביא פסוק משיר השירים (ח' י') להוכיח את טענתו, "אני חומה ושדי כמגדלות", אני חומה זו תורה, ופירש רבינו גרשום שמגינה על לומדיה כחומה שמגינה על אנשי העיר.

ושדי כמגדלות אלו ת"ח, ופירש רבינו גרשום שלומדין זה מזה כתינוק יונק משדי אמו. לפי רבינו גרשום ר' יוחנן לומד את הפטור לת"ח מאני חומה ולא משדי כמגדלות, וצ"ע להבין כיצד למד רש"י. עכ"פ בדין עצמו לכאורה לא פליגי ריש לקיש ורבי יוחנן, ושניהם ס"ל שאין להטיל מיסי שמירה על תלמידי חכמים מכיון שאינם צריכים שמירה. נתבונן עתה שנקודת החילוק בין הילפותות היא שני הצדדים שבארנו בשמירה. מצד הגנה מנקודת הרע, חומה אינה שמירה של פעולה. אמנם ודאי שבכדי שתהיה חומה צריך לבנותה כמו שכספים שאין להם שמירה אלא בקרקע צריך להטמיןם ושום דבר לא נעשה מעצמו, אבל השתא כאשר החומה עומדת, מה שעושה את פעולת השמירה היא עצם מציאות החומה, ואין צורך בפעולת שמירה נוספת. זאת הילפותא של ר' יוחנן. משא"כ לפי ר"ל כח השמירה בא מצד מעשי הצדיקים. א"כ מה ששומר עליהם זו נקודת הפעולה שבהם. אמנם

# בענין שמירה במקדש

בית המוקד ובית הניצוץ ובית אבטינס, של השליש העליון שהוא בבחינת הפתח הסמוך לרה"ר שיפגע בו מיד. וכאשר הוא מקשר את עצמו אל העליון בשלוש שמירות אלו, אז יש לו שמירה מלעילא. ע"י שאדם משמר את עצמו שלש פעמים, הוא הגיע לשליש העליון, ואז הוא מחובר לעליון. על זה ארז"ל כאן בגמרא (ל"ג ב'), "אמר רבי חנינא בוא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם. מידת בשר ודם מלך יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ". כלומר, המלך בתוך הארמון והשומרים נמצאים מסביבו, "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה" (שה"ש ג' ז'). אבל "מידת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ". הרי שמבואר כאן בגמרא שהעומק של שמירת המזוזה היא שהקב"ה משמר מצד ההתקשרות של המזוזה בשליש העליון, מצד שיפגע בו מיד, ואז יש לו שמירה מלעילא. כלומר שהכח והאור העליון נגלה בתחתון, ומכח כך משמרו.

## עשו משמרת למשמרתי

[ג] הגמרא אומרת עשו משמרת למשמרתי בשני מקומות, במועד קטן (ה' א') לגבי ציון הקברים, שעושים סימנים על הקברים כדי שהכהנים לא יתקרבו אליהם. וכן ביבמות (כ"א א') לגבי שניות לעריות, שהתורה גדרה אלו נשים הם עריות, ובאו חכמים והרחיבו את הגדרים. עולה שעשו משמרת למשמרתי פירושו שכביכול הקב"ה אומר אני כתבתי שמירה בתורתך ואתם תעשו משמרת למשמרתי. אלו הם שני דיני השמירה שאנו מבארים. הרי עיקר מידת השמירה היא זהירות, גם כפשוטו, וגם כפי שידוע שזהירות מלשון זוהר, שהאור העליון שומר על האדם כאשר הוא שומר על עצמו כדבעי. כאשר אדם זהיר כפשוטו, הזהירות שבו מולידה זוהר עליון שהוא גופא יוצר את השמירה. א"כ שמירה מצד האדם זהו עשו משמרת למשמרתי. שמירה מצד הקב"ה זהו השמירה שהוא כתב בתורתו. השמירה מצד האדם זהו שמירה מן הרע בבחינת זהירות. משא"כ השמירה מצד הקב"ה היא בבחינת זוהר עליון ששומר, בחינת שמירת בית אבטינס.

## שמור בלא זכור, לשמרה בלא לעבדה

[ד] ענין השמירה נמצא בתורה לראשונה בציווי דלעבדה ולשמרה (בראשית ב' ט"ו). לכאורה ישנם כאן שני דינים, לעבדה לחוד ולשמרה לחוד. וכן משמע בתרגום יונתן על

בהגדרת המזוזה. גדר אחד במזוזה שהיא צריכה לקשר את האדם לעליון, למרות שזה אינו מפורש בגמרא, אבל לכאורה זה הטעם שצריך שיפגע במזוזה מיד. דמחד את מצות המזוזה אדם מקיים בכל רגע שהיא נמצאת, לא רק בשעה שהוא פוגע בה, כפי שמפורש ברמב"ם הנ"ל. מ"מ בשעה שהוא פוגע במזוזה הוא יכול לקיים מצוה נוספת של זכירת הבורא, וגם זה מפורש ברמב"ם. א"כ זו נקודת שמירה מצד ההתקשרות לעליון. הסיבה השניה שאומרת הגמרא היא שמירה מן המזיקים, ולכן צריכה המזוזה להיות לצד חוץ הפתח שתשמור גם את הפתח. אלו ב' השמירות הם שני סוגי השמירות שאנו רואים בכל סוגיות השמירה. מחד ישנה כאן שמירה לנקודה הפנימית, וגילויה שמירה מצד הכח העליון, ולכן צריך שיפגע במזוזה מיד. זו בחינת השמירה שהיתה בבית אבטינס מקום הקטורת ובבית הניצוץ. ומאידך ישנה כאן שמירה מצד בית המוקד, שהיא שמירה מן הרע, דכי היכי דתינטריה, אז מוות.

## מזוזה בשליש עליון בפתח

[יב] עוד נידון בגמרא בהקומץ רבה (ל"ג א'), היא באיזה גובה של הפתח מניחים את המזוזה. "אמר רב זירא אמר רב מתנה אמר שמואל מצוה להניחה בתחילת שליש העליון". כך אנו נוהגין. "ורב הונא אמר מגביה מן הקרקע טפח ומרחיק מן הקורה טפח וכל הפתח כולו כשר למזוזה". לפי שיטת רב הונא בעיקרון כל הפתח כשר למזוזה מצד הגובה. עומק הדבר. מצד התקשרות לעליון אז מקום המזוזה בשליש העליון, כמו שידוע בפנימיות (ע"י בית שער לכוונות לבעל הסולם עמ' פ"ד באו"פ ט"ב, וע"י ספר הכללים ללש"ו כלל ט"ז ענף ב'), כל שליש עליון שייך לעליון, שליש התחתון שייך לתחתון, שליש האמצעי זה עיקרו.

השמירה מצד ההתקשרות לעליון הוא בכך שיפגע במזוזה מיד, וכן ע"י שיקבע המזוזה בשליש העליון. משא"כ מצד השמירה דכי היכי דתינטריה מן הרע, כל הפתח כולו כשר למזוזה. לפ"ז נבין מה שכתוב בירושלמי קידושין (פ"א ה"ט דף כ"ג א'), "אמר רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק שומר את עצמו מן העבירה פעם ראשונה ושנייה ושלישית מיכן והילך הקב"ה משמרו". ביאור הדברים. ישנה שמירה שהאדם משמר, וישנה שמירה מלעילא. אבל בכדי שתהיה לו שמירה מלעילא, צריך האדם לעשות השמירה של של

# בענין שמירה במקדש

ממשפחת הלשונות של השמר פן ואל, ולכ"ע לשונות כאלו בפסוק שאוסר פעולה מסוימת, פירושו שהעברין עובר על לאו. אבל כאן הפסוק מצוה על פעולה, לכן כאן ושמרת הוא השמר דעשה. והנה ר"א סובר שהשמר דעשה עשה, כלומר העובר על הציווי ומניח תפילין בלילה, עובר על עשה, דהרי הפסוק בא להורות להניח תפילין ביום, ורק ממילא משמע שלא להניח בלילה. ור"י סובר שהשמר דעשה נמי לאו, דמשמע ליה שהפסוק גם אוסר להניח תפילין בלילה. ע"י עוד בענין זה בתוס' ראש השנה (ו' א' ד"ה תשמור). א"כ המחלוקת היא האם השמירה היא חלק מהעשה או שהשמירה היא לא תעשה. לפי ר"א השמירה היא מצד נקודת העשה, ולכן השמר כאשר הוא בא בדיני עשה, נשאר עשה, כי השמירה ביום היא להניח תפילין וממילא השמירה בלילה שלא להניח היא חלק מהעשה. משא"כ לר"י השמר כאן הוא לאו, כי סוף כל סוף יש כאן בחינה של שמירה מן הרע ושמירה מן הרע היא בחינה של לא תעשה.

## ליל שמורים ומצה שמורה

[טז] הגמרא בראש השנה (י' ב', י"א א') מביאה מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע אם בתשרי נברא העולם או בניסן. בהמשך הסוגיה מביאה הגמרא שם (י"א ב'), שנחלקו בדרשת הפסוק דליל שמורים (בא י"ב מ"ב). רבי יהושע דורש ליל שמורים – ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית. ורבי אליעזר דורש ליל שמורים – לילה המשומר ובא מן המזיקין. לפי ר' יהושע הלילה משומר לגאולה, שמירה של פעולה וגאלתי והצלתי ולקחתי והבאתי. משא"כ לר"א הוא משומר מן המזיקין, הרי זו הבחנה של שמירה מן הרע. מצד המצה, ישנו דין של מצה שמורה ואומרים חז"ל (מכילתא בא פרשה ט' על הפסוק י"ב י"ז), ושמרתם את המצות, אל תקרי את המצות אלא את המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. כלומר מצד פשט הפסוק, אז זו שמירה שהמצה לא תחמיץ ולא תתקלקל, וזה כנגד לילה המשומר מן המזיקים. משא"כ מצד מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה אלא עשה אותה, זה כנגד לילה המשומר לגאולה שתהיה בעזר ה' במהרה בימינו אמן. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" – 037 במדבר-שמירה

אתר שתרגם למהוי פלח באוריתא ולמנטר פקודהא. וכן משמע במדרש (בתי מדרשות ח"ב פרשת בראשית), לעבדה זו מצות עשה, ולשמרה זו מצות לא תעשה. א"כ ישנה הבחנה שהלעבדה היא מערכת אחת והלשמרה היא מערכת שניה. אבל ישנה הבחנה שהלשמרה היא חלק מהלעבדה. זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו (ר"ה כ"ז א', ועוד מקומות). השמור הוא חלק מהזכור, הוא חלק מהפעולה, הוא חלק מהעליון. ומצד כך השמירה נקראת פעולה כנ"ל. אבל בלוחות השניות נכתב שמור לבדו, מחמת החטא שהשמור התנתק מהזכור. כאשר יש חיבור של התחתון לעליון אז השמור מחובר לזכור, אז הלשמרה היה חלק מלעבדה, אבל כאשר אדה"ר חטא וגורש מג"ע, כתוב לשמור את דרך עץ החיים, שם לא כתוב הלעבדה של גן עדן. לעבדה ולשמרה הפך להיות לשמור את דרך עץ החיים. אבל אין לו את הלעבדה כי הוא נמצא בחוץ. כלומר, מתחילה נגלה גם לעבדה וגם לשמרה.

אולם ע"י החטא נגלה לו רק הלשמרה. ולכך נגלה לו להט החרב המתהפכת באופן של שמירה ממנו. מחמת שזה כל השגתו השתא. קודם החטא קודם הניתוק, הלשמרה היה חלק הלעבדה, אבל לאחר הניתוק נשאר הלשמרה שהוא לא חלק מהלעבדה. מצב זה יוצר רק שמירה מן הרע אבל בלי חיבור לעליון, בלי הזוהר שבזהירות. אמנם במעמד הר סיני נתקן החטא, ואז נאמר זכור ושמור בדיבור אחד, חזר הלשמרה להיות חלק מהלעבדה, כי זכור הוא בחינת לעבדה ושמור הוא בחינת לשמרה. וכאשר חטאו שוב בחטא העגל, אכן כאדם תמותון, קבלו לוחות שניות של שמור לבד, וחסר בשמור החיבור לזכור.

## מהו האיסור להניח תפילין בלילה מדכתיב ושמרת

[טז] בהמשך הסוגיא בהקומץ רבה מובאים דיני תפילין. אחת הסוגיות היא זמן הנחת תפילין, ומחלוקת האם זמנן דוקא ביום או גם בלילה. הגמרא מביאה ברייתא לסייע למד"א שזמנם ביום דוקא, "דתניא ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה, ימים ולא לילות". והנה מכיון שכתוב בפסוק ושמרת, א"כ בודאי שאסור להניחם בלילה, אבל ישנה מחלוקת במהות האיסור. "אמר רבי אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה, ור' יוחנן אמר עובר בלאו". ושמרת הוא

לפי שיעור הגדול מהבית קיבול שנמצא בתוך מציאותו של הכלי.

אבל יש אופן נוסף, שהיא המדרגה הנקראת "ארץ הצבי", ארץ ישראל, שמתפשטת ומצטמצמת לפי יושביה, כלומר, השיעור של הבית קיבול של הכלי, הוא מותאם למציאות השפעה הניתן בתוכו, כפי הצורך של השפעה הניתן בתוכו כך גדולו, ובדוגמה של ארץ ישראל, בני ישראל הנמצאים בארץ ישראל, "מצטמצמת ומתרחבת" - מתפשטת לפי יושביה", כאן יש חידוש במדרגה של הכלי, מרחיב את מציאות הכלי.

**זה העומק של ההגדרה הנקראת 'אברך'**, מדרגתו של יוסף, יוסף מהצד התחתון - זהו מה שמפורש שרחל קראה לו משום "אסף ה' את חרפתי" - סילוק הרע, אבל מהצד העליון הרי, כל שמו מעיד עליו, "יוסף ה' עליכם ככם אלף פעמים", לשון של הוספה, זה השם של יוסף. איך אפשר להוסיף בדבר - התחדש אצל מציאותו של יוסף, שהכלי מתרחב ומצטמצם לפי השפעה המגיע לתוכו - "אלה תולדות יעקב יוסף", "כל מה שקיבל משם ועבר מסר לו", כמו שדורשים חז"ל, כלומר, השפעה שהגיע במדרגה הנקראת אב, יעקב, נמסרה למדרגה הנקראת בן, שזהו "אלה תולדות יעקב יוסף", "כי בן זקונים הוא לו", הוא נקרא בן, הרי יש חילוק בין המדרגה הנקראת אב למדרגה הנקראת בן, וכאן מתגלה, שהשפעה הניתן ליעקב אבינו - "כל מה שקיבל משם ועבר" במדרגה של אב, "מסר לו" לקבלתו של בן.

**יותר על כן**, לא רק שהוא מקבל את הכל, מדרגה הנקראת "כל" - "כל מה שקיבל משם ועבר מסר לו" אלא ליוסף יש כח של הוספה, ובדקות, עצם כך שהבן מקבל לפי שיעור האב, זה גופא ההגדרה הנקראת הוספה.

**מדרגת יוסף, מדרגת 'אב' בכלי של 'בן'** יעקב אבינו הוא אב, יוסף, הוא נקרא בן, וכידוע, יש מדרגת אבות ויש מדרגת בנים, אברהם, יצחק, יעקב, אבות, "אין קורין אבות אלא לשלושה" כמו שאומרת הגמ' בברכות, ויש מדרגה הנקראת בנים, "ב שבטים, יעקב אבינו, הוא האחרון שבאבות, יוסף, הוא הממוצע בין מדרגת האבות למדרגת הבנים, ככל דבר, שיש בו ממוצע.

אברך, זה שם התואר שנקרא יוסף, "ויקראו לפניו אברך", חז"ל להדיא מסבירים, שהשם תואר של אברך הוא שם תואר של אב בחכמה ורך בשנים. ובגמ' יש תוספת, שרך בלשון ארמית זה לשון של מלך כלשון שמצינו בחז"ל "רכא ובר רכא" וכן ע"ז הדרך. וזה ההבחנה של "שמני אב לפרעה ואדון לכל מצרים", שיש לו גם שם תואר אב, וגם שם תואר מלך, ובדקות יותר, משנה למלך.

**אב בחכמה ורך בשנים, 'מועט המחזיק את המרובה' מ"מ**, יסוד דברי חז"ל הידועים על אברך - "אב בחכמה ורך בשנים", כלומר, השם תואר אברך מרכיב בתוכו שני דברים, שמצד פשוטם של דברים, הם לא מתיישבים ומתחברים אהדדי. יש סדר של מנין השנים של האדם, ויש סדר של השגת החכמה, אבל יש פנים, שהמנין של השנים אינו מעכב על מנת שיהיה גילוי של חכמה, "אב בחכמה ורך בשנים", יש אופן שצורת הפנים של האדם מתראה באופן של זקנה וחכמה, "הרי אני כבן שבעים שנה", שנעשה שינוי בצורת הפנים, שהוא התראה - "הרי אני כבן שבעים שנה", ויש אופנים שהפנים של האדם נעשה בית קיבול, לקבל ריבוי של חכמה, "אב בחכמה ורך בשנים", עומק ההגדרה, על אף היותו רך בשנים וא"כ, הכלי קיבול מצומצם יותר, אבל הוא בבחינת "מעט המחזיק את המרובה", הכלי קטן, הכלי הוא בהבחנה של 'מעט', אבל האור שנמצא בתוכו, השפעה הנמצא בתוכו, הוא 'מרובה', זה עומק ההגדרה הנקראת אברך, "אב בחכמה", ריבוי של שפע, "רך בשנים", כלי מצומצם, והכלי המצומצם, מחזיק בתוכו מציאות של ריבוי, זהו ההגדרה שנקראת אברך.

**מדרגת יוסף - כלי המתרחב לפי השפעה הניתן בו ושורש הדברים**, בסדר ברייתו של עולם, יש מציאות של אור, ויש מציאות של כלי, מציאות של שפע ומציאות של הכלי המקבל, כאשר שפע הדבר גדול ממציאות הכלי, אז טבע הכלי כמו ש"מבשרי אחזה", כאשר לוקחים ומנסים לדחוק לתוכו שיעור שהוא מעבר לשיעור הכלי, או שלא מצליח לדחוק את הדבר לכלי, או שהדבר הנכנס לכלי מצטמצם ונעשה מצומק, ועל ידי כן הוא יכול להיות כולו בתוך הכלי, או באופן שחלק מן הדבר נשפך סביבות הדבר, או באופן שהכלי עצמו נשבר. זה בכללות ממש, צורות הדברים שיתכן שיקרו, כאשר מנסים להכניס שפע הנמצא בחוץ



**אבל רבותינו מלמדים אותנו**, יש בגר"א ועוד, שכל ממוצע, הוא בהכרח גדול משתי הקצוות, ויש את הדוגמא היסודית והשורשית, "איש ואשה זכו שכנה ביניהם", וה"שכנה ביניהם" גדולה משתי הקצוות שהיא מחברת ביניהם, ולפיי"ז בעניינא דידן, אבות - מצד אחד, שבטים, מהצד השני, ויוסף ביניהם, ומצד הפנים הללו, יוסף, יש בו אופן שמתגלה שורש משיח בן יוסף שלמעלה מאבות, מתגלה אצל יוסף מדרגה שהוא יותר ממדרגה של אבות.

באיזה יחס הוא יותר מהמדרגה של האבות, ביחס לסוגיא דידן - האבות מקבלים לפי שיעור הנקרא 'אבות', הבנים, שבטים, מקבלים לפי שיעור שנקרא בנים, ויוסף, הוא בן, והוא מקבל לפי שיעור של אב, זה גופא החידוש שמתגלה במציאותו של יוסף.

- זה עצם ההגדרה של יוסף 'אברך', אב, הוא מקבל שיעור של אב, אבל הכלי שלו הוא "רך בשנים", כלומר, הגדרת הבן. זה ההגדרה הנקראת **יוסף מלשון הוספה**, נוסף לו על השיעור של הבן שלו, נוסף לו השיעור של האב, הנכנס לכלי הבן, זהו מדרגתו של יוסף. "אלה תולדות יעקב יוסף", הוא 'תולדות' של יעקב, אבל מתגלה בו ה'יוסף', ה'הוספה' של האב, שנכנס בתוך הכלי המקבל של יוסף.

**א"כ, תמצית הדברים**, מציאותו של יוסף הוא חידוש של כלי שיכול להכיל מעבר לשיעור האור הניתן לפי סדר ברייתו של כלי.

**איפה שרשי הדברים** - לוחות ראשונות ולוחות שניות, לוחות ראשונות, כמו שמבואר בפסוקים ובהרחבה בדברי חז"ל, הכתב 'מכתב אלקים הוא', אבל גם הלוחות היו מן השמים, משא"כ לוחות שניים, "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים", הכתב היה כתב כביכול - 'מכתב אלקים', אבל הלוחות היו לוחות שנעשו על ידי משה רבינו, וא"כ, החילוק בין מדרגת לוחות ראשונות לבין מדרגת לוחות שניות, הגדרה אחת יסודית מאד - בלוחות ראשונות הכלי היה ג"כ מן העליון, בלוחות שניים, הכלי היה מן התחתון.

**שני החלקים שמאב ואם לבנים, עצם ההיות, ונתינה לבן לאחר שהוא קיים הדוגמא היסודית והשורשית**, אב ואם הנותנים לבנם, יש את עצם כך שהם מולידים את הבן, או את הבת, אז הם יוצרים את עצם ה'בית קיבול' שנקרא בן,

את עצם ה'בית קיבול' שנקרא בת, ומכאן ואילך, "אנא איזון ואפרנס"... וכן באושא התקינו שהוא חייב לזון את בנו עד ששה שנים. אז הוא ממשיך לתת לו שפע, אלו הם א"כ, שתי פנים, הפנים הראשונות, עצם כך שהאב והאם מולידים אותו, ההולדה שהם מולידים, הוא מתגלה באופן כזה שהיא מחדשת בית קיבול של כלי, החלק השני של הדבר, לאחר שכבר קיים מציאות של בית קיבול, נעשה אופן של תוספת ועוד תוספת ועוד תוספת, אבל זה כבר אחר שיש כלי, שניתן לו תוספת של שפע. עצם צורך קיומו או תוספת של שפע - אבל זה תוספת על עצם קיומו, כלומר, בעצם ההולדה, הכלי ניתן מן העליון, ובעצם השפע הניתן לאחר מכן, כבר יש כלי של תחתון, וניתן שפע. לעומת כך, ברב המלמד את התלמידים, התלמיד קיים עוד לפני שהרב לימד אותו, והרב נותן לו את מה שהוא נותן לו. אבל, אלו הם שני החלקים באביו ואמו, כלומר, בחלק הראשון, אביו ואמו נותנים לו את עצם ההיות, את עצם הבית קיבול, ובחלק השני הם נותנים לו רק את השפע בבחינת "לפי דעתו של בן, אביו מלמדו".

החלק הראשון, עיקרו ויסודו, הטיפה היא מן האב, אבל עיקר ציור הולד הוא ברחם אמו, כידוע, כמו שאומר המהר"ל, זה נקרא רחם מלשון רחמים, כלומר, המושג רחמים, זה לא רחמים רק לתת לו, אלא יסוד הדבר הוא שיצירת הולד במעי אמו, במקום רחם אמו, הרחמים זה רחמים ליצור מציאות של כלי, זה שורש המידה הנקראת רחמים, שורש המידה שנקראת רחמים, היא זאת שחידשה את המציאות הנקראת כלי, החסד, ההטבה, זה לתת לזולתו, אבל היצירה של הבית קיבול, היא במקום הרחם, היא המידה הנקראת רחמים, מכח כך נעשה מציאות של בית קיבול.

**העומק של ההגדרה שאנחנו נקראים בנים של ה' - "בנים אתם לה' אלקיכם"**, זה לא רק באופן השני, שיש מציאות של בית קיבול, ויש שפע הניתן מהקדוש ברוך הוא לבני ישראל, אלא המדרגה הנקראת "בנים אתם לה' אלקיכם", עצם מציאות הבית קיבול שלנו 'חלוק אלוך ממעל' כביכול, נחקקה, ממנו יתברך שמו.

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





שקלים, ג, ע"א - ועברו העוברים בארץ וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון וכו', ובנה - מיכן שמצינין על גבי אבן קבועה, אם אומר את ע"ג אבן תלושה, אף היא הולכת ומטמא במקום אחר.

ונה חלק האבנים טובות דתיקון, נתגלו אצל נח, כמ"ש (סנהדרין, קח, ע"ב) אמר ר' יוחנן, א"ל הקב"ה לנח, קבע בה (בתיבה) אבנים טובות ומרגליות כדי שיהיו מאירות לכם כזהרים. ועיין ירושלמי (פסחים, א, א) נח בכניסתו לתיבה הכניס עמו אבנים טובות ומרגליות, בשעה שהיה כיהות היה יודע שהוא יום, ובשעה שהיו מבהיקות היה יודע שהוא לילה.

ואבנים דקלקול, נתן יעקב לעשו, כמ"ש (וישלה, לד, יד) הבא בידו - ופירש"י, ומדרש אגדה, מן הבא בידו אבנים טובות ומרגליות שאדם צר בצרור ונושאם בידו. ועל חלק זה אמרו (אבות, פ"ו) אין מלוין לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות. כי אז האדם עצמו הופך לאבן דומם, כנוצר לעיל. ועיין ע"ז (כג, ע"א).

ומאיך בקדושה מצינו שבנ"י היה להם כמה מקורות של אבנים טובות ביציאתם ממצרים ובלכתם במדבר.

א. בקריעת ים סוף. עיין בעה"ט (שמות, טו, כב) ויסע - ג' במסורה, ויסע משה, ואיך ויסע כצאן עמו (תהלים, עח, נב), מלמד שהיו מוצאים שם אבנים טובות בקרקעית הים והסיעם משה בעל כרחם. ועיין שפתי כהן (שמות, לא, ג) שרוב אבנים טובות נמצאים במים. ועיין פרדס יוסף (שמות, כח, יז). ב. כמ"ש ביומא (עה, ע"א) שהיו יורדים להם אבנים טובות ומרגליות עם המון, והביאום לנדבת המשכן. ג. כנ"ל שמחצב של אבנים טובות גילה הקב"ה למשה מתוך אהלו, ואבנים טובות אלו אינם רק כפשוטו, אלא כמ"ש האור החיים (בראשית, מז, כט) וז"ל, אבנים טובות הם הנשמות הנקראים אבנים יקרות, והוא סוד אמרו משם רועה אבן ישראל, עכ"ל. והיינו שהם נשמות ישראל שהיו מושרשים במשה, שנודע שכל נשמות ישראל מושרשים בו. ועיין הכתב והקבלה (שמות, כח, ל) שאבנים טובות מטבעם להיות זך בהיר ומאיר. וזהו בחינת נשמה, נר ה' נשמת אדם.

ולעת"ל, יחזור כל חלקי האבנים טובות לקדושה. וז"ש (ב"ב, עב, ע"א) דיתב ר' יוחנן וקא דריש, עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות שהם שלשים על שלשים, וחוקק בהן עשר על עשרים, ומעמידן בשערי ירושלים.

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

הנה מצינו כמה מקומות את היחס בין מת לאבן. כגון, נסקל, שנאמר בו (ויקרא, כד, כג) וירגמו אתו אבן. והמת הראשון בעולם, הבל, נהרג ע"י אבן, כמ"ש (אגדת בראשית, כו) קין הרג את הבל אחיו באבן, שנאמר ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו (בראשית, ב, ט), והאיך הרגו, אלא שנטל אבן והיה מכה בו בכל איבריו פצעים פצעים עד שמת. ועיין רש"י (משלי, כו, כז) וגולל אבן - מגלגלו ממקום למקום שיכשלו בו בנ"א. ואגדה (בראשית, כו) פותרו באבימלך, שהרג שבעים אחיו על אבן אחת, וסוף מת באבן, שנאמר ותשלך אשה אחת פלח רכב ותרץ גלגלתו וגו' (שופטים, ט). וזהו מיתתו ע"י אבן. וכן במת בנידוי שולחין ב"ד ומניחין אבן על ארונו. עיין רמב"ם בהלכות ת"ת (פ"ז, ה"ד). ופעמים אף היו קוברים המת באבן, כמ"ש (תוספתא, אהלות, פ"ב, ג) ואיזהו מת שיש לו רקב, הנקבר ערום בארון של אבן ע"ג הרצפה וכו'. ועיין אבל רבתי (פ"ג).

ויש אבן ע"ג מקום קבורתו. עיין תוס' (שבת, קנד, ע"ב, ד"ה עד שיסתם הגולל), ופירש ר"ת, בגולל היינו אבן גדולה שעל ארונו של מת שקורין מצבה, וגוללין אותה שם הקרובים לסימן. ולשון גולל נופל באבן, כדכתיב (בראשית, כט) וגללו את האבן, וגולל אבן אליו תשוב (משלי, כו, כז). ודופק, הם שתי אבנים שנותנין אחת ל"ראשו" ואחת ל"רגליו" לציון. והיינו שכולו מוקף באבן, בראשו וברגליו, תחילתו וסופו, וכן אבן על גביו. ועיין תוספות רא"ש (סנהדרין, מז, ע"ב), ועוד מפרשים.

והנה שורש המיתה ע"י מלאך המות - שטן. ונקרא אבן נגף, כמ"ש חז"ל (עיין שפתי כהן, ויקרא, יט, יד. ותפארת יהונתן, דברים, ו, ה. וחתם סופר, בראשית, כח, י. וערוך לנר, סוכה, נב, ע"א. ועוד מפרשים).

והוא היפך "אבן העזר", לשון עזרה. וכלשון האברבנאל (שמואל, א, ז, יב) "אבן העזר" - לאמר עד הנה עזרנו ה'. כי אבן בחינת נסיון, בחינת אבן בחן פנת יקרת (ישעיה, כח, טז). ועיין זוה"ק (ח"ב, רמט, ע"ב). וזהו אבן הנסיון, כאשר זכה נהפך לו לאבן העזר, וכאשר לא זכה נהפך לו לאבן נגף (עיין זוה"ק, קנא, ע"ב. קצג, ע"א. רנז, ע"ב). וזהו שטן שמפתה, ואח"כ יורד ונוטל נשמה, כמ"ש בסוף פ"ק דב"ב). ואזי נוחל גיהנם, בחינת אבן אופל וצלמות, כמ"ש שם. והוא שורש המיתה הבאה לעולם, ע"י חטא אדה"ר, שאכל מעץ הדעת, גפן, ונהפך גפן לאותיות נגף, אבן נגף, כמ"ש בספר יין המשומר.



## במדבר | ח-ע

ויורד מן השורש, מן הראש, לתתא. וכאשר שפע זה יורד מלעילא לתתא, מקבל צורת המדרגה התחתונה. וזהו פענח, פן-עח, והיינו שמפענח הדבר לשפה של התחתון.

ואמרו חז"ל, כירח יכון עולם - כהדין סיהרא מתנהג עלמא, אם זכיתם הרי אתם מונים למלואה, אברהם יצחק ויעקב, עד שלמה (ט"ו דורות), וכתוב וישב שלמה על כסא השם. ואם לא זכיתם, הרי אתם מונים לפגימתה, מרחבעם עד צדקיהו, ט"ו, וכתוב עיני צדקיהו עוור. והיינו שמרחבעם, חע-רבע, נעשה תחלת ההתמעטות.

וזהו שורש החסרון שהשפע היורד לתתא הולך ונחסר. וכמ"ש (זוה"ק, בראשית, קצג, ע"ב) ואיש תרומות יהרסנה, דא רחבעם. ואילו זכה מצד התיקון היה נקרא כן מלשון תיקון רחב-עם, לשון הרחבה. והשורש באמו נעמה העמונית, לשון נעם ה', כ"כ בעמק המלך (שער יד, פרק קיב). עיי"ש בהרחבה סוד שבקש הקב"ה לעשות רחבעם משיח, עיי"ש פרק קי"ג.

אולם נתחלקה המלכות בין רחבעם לירבעם, ונשאר אצל רחבעם שבט יהודה ובנימין בלבד, וזהו שורש התמעטות, כי שורש רחבעם בלוט, כמ"ש בשער הגלגולים (הקדמה לג), ולא נתקן כראוי. ועיין ספר הליקוטים (מלכים א, א). ועשרה מאמרות, מאמר חיקור הדין (ח"ד, פרק יז). ומאמר אם כל חי (ח"ג, סימן י). ומאמר מאה קשיטה (סימן פ"ח, וצ"ב).

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: עדנח, אחימעץ, אחינעם, אחיעזר, אחירע, ירחע, עמיחור,

פענח, רחבעם, חפרע. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב

שליטי"א במיוחד לעלון זה

אחיעזר, חע-איזר. אחירע, חע-ירא. והנה אותיות ח-ע, שורשם אחד, באותיות אחה"ע, אותיות הגרון, כנודע. ועיין זוה"ק (ח"ב, קכג, ע"א) אחה"ע, וכו', ח - נהירו דחכמתא דלא אשתכח ולא אתדבק, דכתיב (איוב, כח, יג) לא ידע אנוש ערכה וכו'. ע - נהירו דע' ענפין, דאתזנו מהאי רוחא דנפיק מן פומא, כדין ע' שמהן דקב"ה, וכו', עיי"ש.

ובשורש העליון, ח-ע גימט' מזל"א, כנודע, שמשם שופע ונוזל כל השפע. ועיקר השפע המקיים נקרא לחם, שהוא בגימט' מזלא, כנודע (עיין שער הפסוקים, יחזקאל). וכן עולה בגימט' חסוד, כמ"ש בעמק המלך (שער טז, יב). כי הוא השפע הניתן בחסד. ושורש השפע משמו ית', ומזלא עולה ג"פ שם הוי"ה, ג"פ כ"ו, כמ"ש בלקוטי תורה (תולדות), ובעץ חיים (שער טז, פרק ו). ושורש החסד באהבה, ולכך מזלא עולה בגימט' היכל אהבה, כמ"ש בברית כהונת עולם (מאמר אילו של יצחק, פרק כה). ועיין שער המצות (אמור) וז"ל, שלשה היות בגימט' מזלא, ובגימט' לחם, וכנגד י"ב אותיותיהם הם י"ב חלות.

ושורש השפע מגיע כביכול מנכח פני השם, נכח בגימט' מזלא. כמ"ש בשער היחודים (פרק כ) וז"ל, יחוד לשמירת העינים, עיניך לנכח יביטו, וכו'. נכח גימט' ג' היות, וכו', ומזלא בגימט' נכח, וע"ז נאמר, ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו, כי בני במזלא תליא ולא בזכותא. ולהיפך כתב בעץ הדעת טוב (תולדות) וז"ל, ויעתר וכו', מה שהוצרך לרבות בתפלה הוא, כי ראה באצטגנינות אשר מזלה של רבקה נכחיי ונגדיי לה שלא תלד, וז"ש לנכח, גם נכח בגימט' מזל"א, עיי"ש.

וזהו עומק אותיות הגרון, אחה"ע, כנ"ל, כי נקרא גרון מלשון דבר הניגר ונגרר, והיינו שפע שנגרר



**אור א"ס** על ע"ס הגנוזות וכמוסות במאצילן נשאל איכה, שנעלמים ואינם ניכרים. ומה שלתתא נשאל איכה על אדה"ר שנתחבא מהקב"ה כאן ההתחבאות בתוך א"ס.

ועוד. איתא (איכה רבה, ד"ה איכה ישבה, א) לא גלו ישראל עד שכפרו ביחידו של עולם (א - אין סוף), ובמילה שניתנה לעשרים דורות (כ) ובעשרה דורות (י) ובחמשה חומשי תורה (ה).

ועוד. כתיב (דברים, לב, ל) איכה ירדף אחד אלף. אחד יחידו של עולם, הנקרא אלף, אלופו של עולם. ולמטה נעשה אחד כפשוטו ואלף כפשוטו.

ועוד. איתא בזוה"ק (זוהר חדש, איכה, נד, ע"א) איכה יחדיתא די לי דאתיחדא עמי ביחודא, איכה דהוית נטלא בכל יומא כ"ה אתוין דיחודא (ק"ש) ואתקריאת כ"ה על דא. אי-כה. ק"ש יחודא עילאה, אין עוד מלבדו.

**צמצום** עיין אלשיך (איכה, א, ד"ה הנה) על כן בהתחייב בהפרד הוא יתברך מן המקום אשר אדם שם, שלחו משם והשכינה נשארה במקומה, ועל כן נשא עליו הקינה ויאמר לו איכה. ובשורש שאלת איכה שאור א"ס נסתלק ונתרגש ממקום העתיד להיות חלל, ועל אור זה, נשאל איכה, כי נסלק אור א"ס ממקום זה.

ועוד. כתיב (שמות, לג, יא, ד) ויאמר משה כה אמר ה' כחצות לילה וגו'. ר"ת איכה. כי משה אמר כחצות, מפני שאי אפשר לצמצם. והקב"ה אמר חצות (כמ"ש בריש ברכות) כי הוא ית"ש אפשר לו לצמצם. ומצד משה שאי אפשר לצמצם זהו כחצות, ונשאלה איכה חצות בדיוק. איה הכח לצמצם.

**קו** הקו נמצא בתוכו מימי האור העליון כלשון העץ חיים בתחילת שער יושר ועיגולים. ומים אלו מכוסים בתוך הקו. ונשאל עליהם איכה. וכאשר יורד לקלקול לתתא אמרו (מכילתא דרשב"י, בשלח, ויהי באשמרת) וכשהגלה הקב"ה את ישראל לא הגלם אלא בעבים, שנאמר איכה יעיב (לשון עבים) באפו ה' את בת ציון.

ועוד. איתא (סנהדרין, קד, ע"א) אמר רבא אמר ר' יוחנן, מפני מה לקו ישראל באיכה, מפני שעברו על ל"ו כריתות שבתורה. קו גימט' דבק, הוא הכח המחבר ומדבק. והיפוכו כריתות. והרי שאיכה גימ' ל"ו כריתות היפך ל"ו דתיקון, אור שברא הקב"ה ביום ראשון שמש ל"ו שעות ברציפות, צופה בו מסוף העולם ועד סופו, כח המחבר ומדבק.

**עיגולים** כתיב (ירמיה, מח, יז) נדו לו כל סביביו וגו', אמרו איכה נשבר וגו'. סביביו עיגולים.

וכן כתיב (מלכים, ב, ו, טו) וישכם משרת האלקים לקום ויצא, והנה חיל סבב את העיר וסוס ורכב, ויאמר נערו אליו, אהה אדני, איכה נעשה.

כי כאשר יש עיגול סביבות הדבר, נשאלת שאלת איכה שייך להיכנס לתוכו, או לצאת ממנו.

ובעומק, שאלת איכה שואלים על החסר, וע"י השאלה חוזר הדבר, וזהו מכח עיגול שחוזר לראשיתו. ואמרו (איכ"ר פתיחות, ד"ה ר' אבהו, ה) וכיון שגלו התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה ישבה בדד. גלות, גל - חצי עיגול שיוורד לתתא, גאולה - גל, חצי עיגול שעולה. ויחדיו נעשה גל-גל. ומצד התיקון, כתיב (זכריה, יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו, אחד, יסוד כל הארץ. ר"ת איכה.

**יושר** יושר נקרא כדרכו. נטיה לצדדים חשיב שלא כדרכה. כגון בא עליה כדרכה יושר, היטה נקרא שלא כדרכה. ואמרו (סנהדרין, סג, ע"א) אמר אביי שלש השתחוואות בע"ז למה, אחת לכדרכה, ואחת שלא כדרכה, ואחת לחלק. לכדרכה, מאיכה יעבדו הגוים האלה. והרי שלשון איכה הוא מהו דרכי היושר שלו. ואמרו (איכ"ר, א, ד"ה איכה ישבה) שלשה נתנבאו בלשון איכה, משה, ישעיה, ירמיה. משה ראה אותה בשלותה, ישעיה בפחזותה, וירמיה בנולתה וכו'. והיינו משה ראה כדרכה קו אמצע, בשלותה. ישעיה וירמיה ראו את הקצוות, קצה ימין פחזותה. קצה שמאל, ניוולה.

**שערות** שערות לשון שער, כניסה לא"ק מלעילא. ואיתא (מסכת ד"א, פ"ה) וילמדו כל אדם דרך ארץ מן המקום, שעמד על פתח הגן וקרא לאדם. שנאמר ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר איכה. והשער התחתון מלכות, איה-כה, כדלהלן מלכות הנקראת כה.

ועוד. איתא בזוה"ק (בלק, קצז, ע"א) איכה תרעה, איכה תרביץ בצהרים. תרין זימנין איכה איכה אמאי, אלא איהי רמיזא על תרין חרבנין דתרין מקדשין דקראן פלא איכה איכה. ב"פ איכה גימט' ע"ב. ושורש גילוי אורות ע"ב בשערות כנודע. ושם חל ב"פ איכה. ולכך האבל מגדל שער ראשו. וכן איכה יועב. לשון ע"ב, כנ"ל.

**אזן** איכ"ר (א, ד"ה איכה ישבה) אתה מוצא כל אותם הנבואות הרעות שניבא עליהם ירמיה הקדים ישעיה וריפא אותן. ירמיה אמר איכה ישבה בדד, הקדים ישעיה וריפא וכו'. והיינו שבמקום שיש אורות האזן לא חל שבירה כנודע. והיינו שהקדמת אורות האזן לחוטם פה עינים, הוא בחינת הקדים רפואה למכה. כי אותיות איכה, אך - לשון מכה, וכן א-יכה. ואורות האזנים הקדמת רפואה לאיכה.



**חוטם** כאשר מתגלה חרון אף בחוטם אזי כתיב (איכה, ב, א) איכה יעיב באפו.

**פה** איתא (איכ"ר, ד"ה איכה ישבה, א) איכה, א"ל ירמיה מה ראיתם בעכו"ם שאתם להוטין אחריה, אילו היה לה פה למיסיב ולמיתב וכו'. ובעיקר נתגלה בבית שני שגלו בעון לשה"ר, פה, וג' עבירות שקולין כנגדן.

ועוד. איתא בתיקונים (קמג, ע"ב) איכה ישבה בדד, דאיהי חשיבא שכינתא בגלותא כמצורע, דאתמר ביה בדד ישב מחוץ למחנה. בחינת מצורע על חטא הפה - לשון. וכאשר שכינתא בגלותא הוא בחינת נאלמתי דומיה כאלם לא יפתח פיו. ואזי שאלת איכה כח הדיבור. ועוד. כתיב (בראשית, ג, ט) ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר איכה. ופירש"י יודע היה היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים. איכה - תחילת דיבור, פה.

**עינים - שבירה** איתא בזוה"ק (בראשית, כט, ע"א) ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה, הכא רמיז ליה דעתיד לחרבא בי מקדשא ולמבכיה איכה, הה"ד איכה ישבה בדד, אי-כה. וכבר הוזכר ששבירת העולמות וחורבן הוא שורש גמור לחורבן הבית. ועיין אבות דר"נ (פמ"ה, ד"ה ד' שגו) ד' שגו ברואה, ואלו הן: אדם וקין ובלעם וחזקיהו. אדם, ויאמר לו איכה וכו', עיי"ש. ועוד. עיין מלבי"ם (בראשית, ג, ט) ויאמר לו איכה. הוא על שאלת המדרגה, ראה איה אתה, איך נפלת ממדרגתך. ובשבירה האורות והכלים ירדו ממקומם, ממדרגתם.

**עתיק** עתיק מעתיק דבר ממקום למקום, ועל מה שנעתק נשאל איכה. ודוגמא שורשית לדבר מ"ש בשבת (פט, ע"א) אמר ריב"ל, בשעה שירד משה מלפני הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו, רבש"ע תורה היכן היא, א"ל נתתיה לארץ. והרי שבשמים נשאלה איכה. ובקלקול איתא (איכ"ר, פתיחות, ד"ה רבי אבא, ב) וכיון שהשליכו ד"ת לארץ התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה. וכן גבי אדה"ר אמרו (איכ"ר, ד"ה ר' אבהו, ד) אמר הקב"ה, אדה"ר הכנסתיו לג"ע וצויתיו ועבר על ציווי ודנתיו בגירושין ודנתיו בשילוחין, וקונתתי עליו איכה. איכה ביחס למקומו בג"ע שנעתק ממנו.

**אריך** אריך לשון אורך, אור-כ. והיפוכו איה - כ. איכה (עיין ערך כתר). ועיין צרור המור (בראשית, ד"ה ויתחבא) ויקרא ה' אלקים אל האדם, להודיעו כי לפניו חשכה כאורה (אור של אריך לפניו חשכה כאורה), וזהו ויאמר לו איכה, כלומר למה נחבאת לברוח ואתה נתחבאתה, שאתה מגולה והכל רואין אותך.

וכן איכה גימט' ל"ו, ואיתא (סנהדרין, קד, ע"א) שאור הראשון שמש ל"ו שעות ונגנז, וזהו אור אריך, לשון אריכות, ולכך שמש ברציפות ל"ו שעות. ועליו נשאלת שאלת איכה, מכיוון שנגנז. וזש"כ (שמואל א, טו, יא) ויזעק אל ה' כל הלילה, ר"ת איכה. כלומר מתוך חשכת הלילה זעק איכה, אור, כנ"ל.

**אבא** כנ"ל (ערך אין סוף) א - אלופו של עולם. כ - מילה שניתנה לכ' דורות י - עשרה דברות. בחינת אבא - י.

**אמא** כנ"ל ערך אבא. ה - חמשה חומשי תורה. אמא - ה. וזהו איכה, אך-יה. נפרדות אבא מאמא. כמ"ש בתיקונים (תיקון כב, צד, ע"א) ויאמר לו איכה וכו', דאסתלק י' מן ה'.

**ז"א** איכה גימ' ל"ו כמ"ש חז"ל באיכ"ר. כנגד שעברו על ל"ו כריתות, ועוד. ל"ו - ו' פעמים ו' גימ' ל"ו. שהוא בחינת ז"א, ו"ק, ופ"ו.

ועוד. איתא (איכ"ר, פתיחה יח) ר' אבין פתח, השבעני במרורים בלילי הפסח של יו"ט הראשון. הרוני לענה בת"ב. ממה שהשבעני בלילי יו"ט של פסח הרוני לענה בת"ב. הוי בלילי יו"ט הראשון של פסח הוא לילי ת"ב. וע"ז היה ירמיה מקונן איכה ישבה בדד. כי הפסח נאכלה בחבורה. ז"א, שש ספירות שנעשו חבורה, ז"א. מרה"ר לרה"י. ובת"ב חוזר לישבה בדד.

**נוק'** איתא בתיקונים (תיקון כב, צד, ע"א) בראשית, תמן בת, תמן אש. בההוא זמנא אסתלק קב"ה משכינתא ואשתארת בת יחידה. הה"ד איכה ישבה בדד. ורזא דמלה, ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה, איה-כה. א"ל אע"ג דגרמת כולי האי ועבדת פרודא באתון, דאסתלק י' מן ה', ו' מן ה', ואשתארת שכינתא לעילא יחידאה, ושכינתא לתתא יחידאה, בגין דא ויאמר לו איכה, איה-כה. ועוד איתא (שם, תיקון כט, קיא, ע"ב) ומנלן דאעקר אדם אילנא ואיבא וענפין דיליה, ולא אשתאר תמן אלא שרשא דאיהי ה' תתאה, הה"ד, ויאמר לו איכה, כגוונא דאיכה, דאתמר ביה איכה ישבה בדד, איך ה' ישבה בדד. [ועיין זוה"ק (עקב, רעב, ע"ב). וכן כי תצא, רפב, ע"ב]. ותיקוני זוה"ק (הקדמה, ג, ע"א). ושם (תיקון טו, כ, ע"א). ושם (תיקון טז, מב, ע"א). ותיקון כא, נג, ע"א. ותיקון סט, קיא, ע"ב].

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



## מהות הביטחון היסודית

בפרק הקודם הבאנו את הגדרת ב' השיטות במהות הביטחון: א. היסודית, ב. העליונה. הארכנו לבאר את עניינה של מדרגת הביטחון העליונה. בפרק זה נעסוק במדרגת הביטחון היסודית.

כל אדם מוצא את עצמו מונח במצבים שונים בהם הוא נזקק לשימוש מעשי בכוח הביטחון כגון: הוא עומד לפני פעולה שיש בה סיכון מסוים והוא אינו יודע מה צופן העתיד, ובלבו מכרסם חשש כיוון שהוא עלול לספוג הפסד או צער כלשהו ח"ו. מאידך אם הוא יפעל נכון ויתמזל מזלו הוא עשוי לקבל רווח, שפע, עליה או הצלחה בהם הוא מאוד חושק, וחבל לו לאבד את ההזדמנות.

ההגדרה הבסיסית של מהות הביטחון היסודית בה האדם נוהג במצבים כעין אלו - לבטוח כי מה שנגזר הוא שיתקיים. כלומר, האדם מאמין בתוקף של בריאות, חי ונושם את הידיעות: שאין כל פגע רע או מקרה בעולם, אלא הקב"ה לבדו מנהיג את העולמות כולם, וכל המעשים הנעשים הם גזירת רצונו ית"ש בלבד. לפיכך, האדם בוטח שכל מה שנגזר עליו לחלקו מאת הקב"ה הוא לבדו יתקיים. בין אם יקבל ובין אם לאו, בין אם נראה לטוב ובין אם נראה למוטב, כל אשר יארע לו הוא גזרת עליון, והיא טובתו. אם ישתדל - לא יוסיף ולא יועיל, אם לא ישתדל - לא יגרע ולא יפסיד.

## הגזירה עיקר והחריצות שקר

הרמח"ל בספרו מסילת ישרים מגדיר את ההשתדלות כקנס. ההבנה הפשוטה בדבריו, כי פרעון הקנס אינו תנאי הכרחי על מנת לקבל את השפע שנגזר ונקצב לחלקו של האדם. כלומר, גזרת העליון תתקיים בין אם הוא יפרע את הקנס ובין אם לאו. אמנם, בדקות, תיתכן הבנה שפרעון הקנס כן הכרחית, והיא בבחינת הכנת כלי קיבול על מנת שיתאפשר לקבל את השפע שנגזר.

אין כאן מחלוקת בין שתי ההבנות, אלא 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', כך שכל מהלך שייך לחלק מחלקי הנפש, ולתחום מסוים בחיים. נבאר, בכל אדם יש התפלגות של רמות אמונה ביחס לתחומי החיים השונים.

ישנם תחומים המקושרים לחלקי נפש בהם אור נוגה האמונה חלוש מאוד. ועמימות ואפילות אמונה זו מחילה חלות הנהגה על האדם ומכוחה נגרם שפירעון קנס חובת ההשתדלות הוא הכרחי עבורו על מנת שתתקיים הגזירה לטובתו. הפעולות והמעשים בהם הוא מחויב לנקוט, הם המהווים כלי שלתוכו נצוק השפע עליו הוא עמל וטורח. לעומת זאת, ישנם תחומי חיים המקושרים לחלקי נפש הזוהרים וזורחים באור האמונה. כאן, עצם הביטחון המעשי השופע נינוחות ורוגע בנפש הבוטח הוא הוא עצמו הכלי אליו נמשך השפע המיוחל ממילא ללא כל יגע ויזע.

בין כך ובין כך ההשתדלות היא רק קנס שהוטל על האדם, ולעולם אין מקום להאמין, לחשוב או ח"ו להרגיש שכביכול ההשתדלות היא זו שהניבה והביאה את השפע. אלא הביטחון עניינו לבטוח כי השפע מגיע אך ורק מכוח גזירת עליון.

אם כן, ההבנה הפשוטה ביותר במהות הביטחון היסודית היא: הינה: בבחינת עשה - חיזוק ודבקות באמונה הברורה והצרופה - כי רק מה שנגזר מאיתו ית"ש הוא שיהיה! בבחינת לא תעשה - הימנעות מכל השתדלות על מנת לסייע לגזירה להתקיים, כי ממילא היא ורק היא תתקיים.

מידת האמונה והביטחון אינה שווה בין נפשות בני האדם. לפיכך, מצד אחד, ככל שתפחת מידת הביטחון בנפשו כך ימצא באדם יותר פעולות ומעשים של השתדלות, כביכול על מנת לעזור לקב"ה להוציא את הגזירה מהכוח אל הפועל. מאידך, ככל שתמלא ותושלם מידת הביטחון, כך תכונן שלוה ומנוחת נפש בלב הבוטח כי ודאי הגזירה תצא לפועל ממילא, בלא כל השתדלות מצדו.

## שורש הביטחון הוא ההתחברות והצירוף לרצונו של הקב"ה

הגדרנו כי מהות הביטחון היסודית עניינה לבטוח שרק מה שהקב"ה רוצה הוא שיהיה. 'הגזירה עיקר והחריצות שקר', כל השתדלות לא תשנה מאומה. נגדיר ונבאר מהו הכוח השורשי העמוק ממנו נובע, משתלשל ומתגלה כוח הביטחון היסודי בנפש האדם.



בוק של האדם בבעל הרצון, שרצה וציווה ואמר לעשות כך וכך, וזה שקיים את המצוות נצטרף לבעל הרצון.

לעומת זאת, אדם שעבר עבירה, הוא כביכול הפר את רצונו של הקב"ה. הוא הפריד את עצמו מהחיבור לקב"ה, שהוא ורצונו חד. הוא העביר את עצמו לצד האחר (סטרא אחרא), לצד של התנגדות לרצונו ית' ח"ו. מהותו של חטא היא ההחטאה של האדם מלכוון את עצמו לתכלית היסודית של 'אמרתי ונעשה רצוני'. החטא הוא נטיה מרצונו ית' לרצון אחר, לרצון אנוכי, מנוגד ונפרד, כמו שנאמר 'אתמול לדעתי, ועכשיו לדעתו של נחש'. על מנת לתקן את ההתנתקות וההיפרדות שנוצרה, צריך החוטא להקריב קרבן, מהותו של הקרבן כשמו כן הוא - לחזור לקרב ולצרף את החוטא לקו הרצון העליון. תיקונו הוא תשובה, שיבה לשורש הרצון, לתורה ומצוותיה.

בפשטות ידוע ומפורסם שעניינו של הביטחון הוא אמונה חזקה ושלמה בבורא ית'ש. אמנם זוהי הגדרה אמיתית ונכונה, אך כעת הגדרנו כי הביטחון הוא תולדה של עמל מלאכת ההידבקות ברצון המצווה. כשם שתכלית תיקון הבריאה הוא החיבור לרצון בוראה, ושורש כל הקלקולים הוא הניתוק וההיפרדות מרצונו. כך הביטחון היא המערכת בה נבראה הבריאה בעת תיקונה בראשיתה, קודם החטא, עת שרצונו של הקב"ה שלט בגילוי. וכל המיעוט בביטחון והנפילה לעסק בהשתדלות הוא תולדת הניתוק מהרצון, באותה עת שהחטא גלוי ושליטת רצונו ית' נתכסתה.

מכאן ולהבא ננסה להראות מכמה זוויות שונות את הקשר בין מידת צירוף הנפש לרצון העליון לבין מידת הביטחון.

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

כאשר אדם נזקק לביטחון, הוא רוצה לקיים בעצמו את מהות הביטחון היסודית. אזי, הוא יושב בשעת השקט, ומשיב אל לבו את אשר הוא יודע בשכלו, הוא מחזק ומאמץ את האמונה כי רק מה שהקב"ה רוצה יהיה! זוהי טובת! חוזר ומשנן ומחדיר לעומק הלב - 'רק רצונו ית'ש יתקיים'. בשלב ראשון ישנה עבודה של 'לא תעשה' - ביטול רצוני מפני רצונו, לא לרצות מה שהקב"ה לא רוצה, כניעה לרצונו ית'ש. שלב לאחר מכן, ישנה עבודה בבחינת 'עשה' - האדם שואף לכוון את רצונו לרצות רק את מה שהקב"ה רוצה. הוא עמל להתאים, לחבר, לדבק ולצרף את כל קומת הרצון שבנפשו אל קומת הרצון של יוצרו.

נמצא כי השורש העליון ממנו נובע כוח הביטחון היסודי די בנפש, הוא ההסכמה, הנכונות והפועל המעשי של האדם לצרף ולחבר את עצמיותו לרצונו של הבורא ית'ש. התפיסה ההכרתית העמוקה בנפש שרק מה שהקב"ה רוצה הוא שיהיה, בלא תלות בשום כוח מעכב או מסייע אחר, היא תוצר ותולדה המשתלשלת מעומק הקישור, החיבור והצירוף של קומת הרצון בנפש האדם לקומת רצונו ית'ש ויתעלה שמו.

### תכלית התיקון - חיבור לרצון הבורא, שורש הקול - ניתוק מהרצון

תכליתה של כל הבריאה כולה להגיע למדרגה שהיא מעלת חן ונחת רוח לקב"ה כשעה ראשונה שעליה נאמר - 'שאמרתי ונעשה רצוני'. הקב"ה הכתיב את רצונו ונתן לנו תורה ובה תרי"ג מצוות שהם שורשי רצונו. משורשים אלו מסתעפים ענפים ועלים לאין מספר, שכולם ענפי המצוות שהם התפרטות רצונו לפרטי פרטים. אדם שמקיים מצווה או פרט מפרטיה, הרי שהוא מצוות, מדבק ומצרף את עצמו לרצונו ית'ש. מצוה, כשמה כן היא, מלשון צוות, צוותא, שהמקיימה נעשה צוותא עם הקב"ה.

ישנו מאמר בחז"ל - 'לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות', בכונת המילה 'לצרף' ישנם ב' משמעויות: הפשטות היא שהמצוות באו להבדיל, לבטל ולהפריד מהאדם את 'סיגי' ההתנגדות לרצונו ית'ש. אך גם ישנה משמעות שהוא מלשון צירוף, חיבור ודי-



5658 שיעורים במערכת

הרב איתמר שוורץ

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

### שיעורים שבועי

**אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית**

ירושלים - יום ג' 20:30 בדיוק

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חוצבים

לפרטים 052.765.1571

**אנציקלופדיה מחשבה**

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306

### נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך – בטחון יסודי

### שפע הפרנסה וגילוי רצונו ית"ש שניהם יוצאים מכיון של הקב"ה

לו ישירות אל קומת פיו. ומאידך, אחר שקלקל וחטא, גורש מגן עדן, נתקלל ונתקלקלה פרנסתו – 'בזעת אפך תאכל לחם'.

כמו כן רואים אצל עם ישראל בשעה שיצאו ממצרים, ועלו ונזדככו ב-'נ' יום. שהכינו עצמם להתנתק מרצונות של נפרדות, ובחרו להידבק ברצונו ית"ש ואמרו – נעשה ונשמע, רצו וביקשו את התורה, ועמלו בה משנתקבלה, ועליהם נאמר – 'לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן'. המן הוא גילוי של מדרגת האמונה והביטחון בפועל. 'זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה', על אף הימצאותם בארץ מדבר, מקום שעל פי טבע לא מצויים בו תנאי מחיה בכלל. דווקא שם זכו לאכול לחם שמים. מקור שפע המן היה ממקום גבוה, משחקים – ששוחקים מן לצדיקים. המן היה מאכל זך ומבורר, מגיע עד סמוך לאוהל, עטוף בשתי שכבות טל. בדקות, מדרגת דור המדבר היתה פחותה במעט ממדרגת אדם הראשון קודם החטא. אצלם כבר היה צורך בהשתדלות קלה – ללקט את המן. וכן השפע המזון הושפל ונחת על הארץ, ולא הגיע ישירות מהשמים לפיהם או לידיהם.

כיום לאחר שנתרחקנו שנים רבות ממעמד הר סיני, וממדרגת מקבלי התורה. הדבקות הכללית ברצונו ית' ירדה פלאים יחסית לדור המדבר ומכל שכן ממדרגת אדם הראשון קודם החטא. כיום אנו מברכים על הפת, המזון העיקרי הסועד את נפשנו – 'המוציא לחם מן הארץ'. הרי שמקור השפע הושפל לגמרי, עד מתחת לארץ, ומשם הוא עולה ויוצא, והשגתו ותיקונו נצרכים לעמל רב. ובודאי שאינו זך ומבורר כדוגמת המן או מזונו של אדם הראשון בגן עדן. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.

הגדרנו כי שורש הביטחון הוא ההידבקות ברצון המאציל. אחד האופנים בהם ניתן לראות את הקשר שבין מידת הביטחון לבין ההידבקות ברצון, הוא בעניין הפרנסה. כל אדם זקוק לפרנסה לכל אורך ימיו ושנותיו. הצורך התמידי בפרנסה מעמיד את האדם בהתחככות תדירית עם הבחירה בביטחון או בהשתדלות. עצם כך ששפע הפרנסה של כל הנבראים יוצא מאותו מקור ממנו התגלתה התורה שהיא הוראת רצונו ית"ש. גם הפרנסה וגם הרצון שניהם יוצאים מכיון של הקב"ה. התורה ניתנה לנו ישירות מפי קדשו של הקב"ה במעמד הר סיני, וגם פרנסת הנבראים כולם תלויה במוצא פיו ית"ש, כן הוא מפורש בתורה – 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם'.

המתבונן רואה כי ישנו קשר ישיר בין רמת ההדבקות ברצון, בעסק התורה וקיום מצוותיה, לבין האופן בו זוכה האדם לקבל את מזונותיו. ככל שהדבקות ברצון גבוהה יותר, כך המקור והמקום ממנו האדם מוצא את מזונותיו גבוה וזך יותר, נוח ונגיש, במיעוט השתדלות וטורח. ולהפך, ככל שהאדם מתרחק מרצונו ית"ש או ח"ו עובר עליו, הרי שמזונותיו מתמעטים, הוא צריך לעמול ולטרוח על מנת להשיגם, ומקורם מגיע ממקום שפל ועבה יותר.

אדם הראשון קודם שחטא היה בשיא הדבקות ברצון בוראו. כל השפע שלו הגיע מכוח שהיה דבק בחכמת והשכלת בעל הרצון, וכפי שמפורש במדרשים שהיה חכם עצום וקרא שמות לכל הנבראים. וכן היה הוגה בפיו בחכמת רצון יוצרו כפי שמבואר בתרגום – 'ויהי האדם לנפש חיה' – לרוח ממללא. וכנגד זה באה לו פרנסתו כפי שמבואר בחז"ל – כי היה יושב בגן עדן, ומלאכים היו צולים לו בשר ומסננים לו יין. ומבואר ברבותינו כי הצליה והסינון עניינם זיכור המאכלים בתכלית מכל פסולת. הרי שמאכלו היה זך מכל וכל, ומוגש





## לוחות ראשונות - כלי לפי האור, לוחות שניות - אור לפי הכלי

ובפנים הללו ניתנו לוחות ראשונות, לוחות ראשונות ניתנו באופן כזה שגם הכלי, הוא מן השמים, והמקבל שהוא ישראל, הוא קיבל את הדבר מאותו מקום שעצם מציאות ישראל, הבית קיבול של ישראל, הוא כביכול, חקיקה מאמיתת המצאו.

ומצד הפנים הללו, הכלי יכול להכיל יותר, זה העומק שהיה במדרגת לוחות ראשונות, "אחת דיבר אלקים שנים זו שמעתי", את ה'אחת דיבר אלקים', הרי אי אפשר לשמוע, מאיפה השורש של ה'אחת דיבר אלקים' - כי כל הבית קיבול של הלוחות ראשונות היה באופן שהם צריכים להתרחב - לפי האור - לא לפי שיעור הכלי, רק שבני ישראל מצמצמים את שיעור הכלי, אז נעשה באמת, שורש של מציאות של קלקול, וכדברי חז"ל כידוע, "שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכימה דעתו לדעת המקום", ואחד מהדברים הוא, שהוסיף משה יום אחד מדעתו על מה שציוה ה' בהכנה למתן תורה, ה'הוסיף יום אחד מדעתו", זה ההכנה למתן תורה, כלומר, כח הלוחות ראשונות הוא שהבית קיבול, מתקבל מהעליון, והוא מתרחב לפי השפע של העליון, אבל, הלוחות האלה לא התקיימו, אלא הלוחות שניות הם אלו שהתקיימו, שהשפע הניתן הוא לפי שיעור הכלי, "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות", "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלוקינו עוד ומתנו", שיש הסתלקות, כלומר, רוצים שהשמיעה של האור תהיה לפי שיעור הבית קיבול, שכפי הכלי כך יהא שיעור האור, ולא להתאים את הבית קיבול למציאות של האור. זה שורש של שבירת הלוחות, והפועל שהוא חטא העגל, "זה האיש משה לא ידענו מה היה לוי", אבל השורש, כמו שמבואר בדברי רבותינו, יש מיסוד דברי הגר"א, הוא כבר בעצם כך שהם אמרו "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות" - שאז השתנה התפיסה בין לוחות ראשונות ללוחות שניות, בין האופן שהכלי ניתן מן העליון, לאופן שהכלי ניתן מן התחתון.

## מדרגת 'אברך' דיוסף - כלי המשועבד למציאות האור

וביוסף שנאמר בו "ויקראו לפניו אברך", 'אב בחכמה ורך בשנים', מתגלה עומק התפיסה שנתבארה שהמדרגה של יוסף הוא שהכלי משעבד את עצמו למציאות של האור, וזה העומק הנפלא שיוסף ירד למצרים, בתחילה יוסף ירד למצרים באופן של עבד, "לעבד נמכר יוסף", הוא הושפל "ויוסף הורד מצרימה", שנעשה בו ירידה, אבל לאחר מכן "ויריצוהו מן הבור" ככל הסדר, עד המדרגה של "ויקראו לפניו אברך", וזה ברור, מה שקראו לפניו אברך, זה לא היה בארץ ישראל, אלא זה היה במצרים, והכל בדקדוק מוחלט, מה שהוא נקרא אברך הוא במצרים גופא, והרי כל עצתו של יוסף היה איך לצאת מן המיצר של מצרים, שזהו גזירת הרעב שיוצרת מציאות של צמצום, איך לצאת מאותה מציאות של צמצום, שיהיה מציאות של הרחבה.

ושם, במצרים, קוראים ליוסף אברך, כלומר, במצרים מתגלה שהאור הוא משעבד את הכלי אליו מכחו של יוסף, ולא שהאור ישתעבד למציאות של הכלי. במצרים, כל דבר מצד הכלי שבו, הוא נכנס לתפיסת המיצר שבו, בבחינת 'המוכר שדה לחבירו כותב לו שדה ומיצריה', ה'מיצריה' זה הגבולות של השדה, וכל דבר נכנס לתוך אותם גבולות, לתוך אותם מיצרים, זה מצרים. וכשמתגלה שיוסף הוא משנה למלך במצרים.

- "וכי מושל הוא בכל ארץ מצרים", מתגלה שהוא מושל במיצרים, זה ממשלתו של יוסף במצרים, זה העומק שהוגדר בתחילת הדברים, מיסוד דברי חז"ל "אב בחכמה ורך בשנים". והגדרה השניה שהוזכרה מיסוד דברי הגר"א, 'אב בחכמה ו'רך' מלשון מלך, מה עומק ההגדרה שבדבר, בפשטות, אלו הם שתי הגדרות שונות, אבל בעומק הם אחד כמו שברור, שהרי במלך נאמר, כמו שאומרת הגמ' בכמה וכמה מקומות "מלך פורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו", שאין ממחין בידו של המלך, כלומר, מציאותו של המלך זה מי שאין לו גדרות, הוא יכול לפרוץ את הגדרות, יש פריצת גדר מצד הקלקול שזהו נחש, "פרץ גדרו של עולם", ויש פריצת גדר מצד הקדושה שהיא הנקראת "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו".



יוסף שנאמר בו "וכי מושל הוא בכל ארץ מצרים", שזה ה'ר' שבאברך מלשון 'רכא' שהוא מלך, כלומר, הוא פורץ את המיצרים, זה נקרא 'אב בחכמה ורך בשנים', שהגדרה הזאת של דברי חז"ל 'אב בחכמה ורך בשנים' שמוגדר לכאן, שה'ר' בשנים' זה הצמצום של השנים, אבל בהגדרת הגר"א ש'ר' זה מלך, זה עומק ההגדרה, איך יכול להיות שהוא 'רך בשנים' ובכ"ז הוא 'אב בחכמה', כי היה לו את תכונת המלכות של "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך".

### הגדרת מלכות - שאף הכלי ניתן מן העליון

הפנים הללו, זה עומק ההגדרה הנקראת מלכות, מלכות יש לה כמובן כמה וכמה הגדרות, אבל הגדרה אחת במדרגה הנקראת מלכות בערכין דידן השתא, מלכות עניינה, שהמלך לא רק שהוא נותן את מציאות השפע, אלא הוא נותן את עצם הכלי של העליון, לתחתון, והרי כמו שאומרת הגמ' בנדרים (דף כ"ד) על מלך, "לאו כלבא אנא ולא מלכא אנא", "לאו מלכא אנא דמהנינא לך ואת לא מהנית ליי", מלך, כולו שפע, כולו נתינה. והפך כך מציאות של כלב שכולו קבלה. מלך, כאשר הוא נותן, הוא לא נותן רק את מציאות השפע הניתן, אלא מה שהוא נותן זה את עצם שורש הכלים, ניתנים מן העליון - זה ההגדרה בסוגיא בשבת "כל ישראל בני מלכים הם", כלומר, ניתן להם עצם מציאות הכלים מן העליון, ולא רק מציאות השפע ניתנת להם, והשורש של זה במלכות הראשונה שהתגלתה בבני ישראל, להדיא בקרא, שזהו ביוסף שהיה משנה למלך כמו שנתבאר.

וא"כ, יסוד הגילוי שמתגלה מכחו של יוסף הוא האופן שהכלים ניתנים לאדם מן העליון, ולא ניתנים לו מן התחתון, והמדרגה הזו כמו שהוזכר, היא הנקראת 'לוחות ראשונות', לוחות ראשונות נשתברו, ואנחנו נמצאים עכשיו אחרי שלוחות ראשונות נשתברו, אנחנו נמצאים במדרגה של לוחות שניות.

### "שברי לוחות" - אחיזה במדרגת לוחות ראשונות

אבל רבותינו הרי, מלמדים אותנו כסדר, שכל מדרגה שהיתה ונסתלקה, אין כוונת דבר שהיא נסתלקה

באופן גמור אלא שהיא נגזזה, היא נעלמה, היא נתכסתה, אבל היא קיימת, והדוגמה היסודית והשורשית, זה הסוגיא שהזכרנו עכשיו, שורש הקלקול הגמור שהיה בעולם בתחילה, הוא חטא הנחש, שורש הקלקול הגמור שהיה בקומת ישראל - חטא העגל, ותולדתו, שבירת הלוחות, ובפשוטם של דברים, בשבירת הלוחות, האותיות פורחות באויר, ונשאר שברי לוחות, אבל כמו שאומרת הגמ' בבבא בתרא ועוד, כידוע מאד, "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון", כלומר, שברי לוחות שמונחים בארון, זה ה'רשימו' שנשאר מהלוחות ראשונות, והוא, עדיין מוחזק בידינו, אילו היה הדבר שהלוחות הראשונות נשתברו, ולא נשאר הארת הלוחות הראשונות כלל, לא היה ציור של 'לוחות ושברי לוחות מונחים בארון', וכשמתבאר שהשברי לוחות נמצאים בארון, כלומר, ההגדרה היא - שהמציאות של הלוחות הראשונות, עדיין יש בהם אחיזה.

### 'שברי לוחות' במדרגת 'עלמא' - 'לב נשבר'

ואיך האחיזה באותם שברי לוחות, הרי הם נשתברו, ה'שברי לוחות' שהיו בארון, הם התפיסה איך משיגים את הלוחות ראשונים, משיגים אותם מהמדרגה שנקראת 'שברי לוחות', כלומר, "לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה", שברון לב גמור, זוהי ההידבקות במדרגה הנקראת 'שברי לוחות', "איסתכל באורייתא וברא עלמא", כל מה שיש ב'אורייתא', יש ב'עלמא', ואם ב'אורייתא' התגלה 'שברי לוחות', איפה זה מתגלה ב'עלמא', דהיינו באדם - שעולם ואדם מקבילים אהדדי - שצורת אדם קטן מקביל לעולם גדול כדברי האבות דרבי נתן ועוד כידוע, בלוחות מתגלה 'שברי לוחות' בבחינת אורייתא - ומכח כך, בנפש האדם מתגלה "לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה", וכשמתגלה המדרגה הנקראת "לב נשבר", שבירת הלב, ועיקר שבירת הלב מתגלה מכח מה שהאדם מסלק את היצר הרע מקרבו מתוך שברון הלב, עד מדרגת דוד המלך של "ליבי חלל בקרבי".

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



**יומא, ב, ע"א** - ולשכת בית האבן היתה נקראת, ולמה נקרא שמה לשכת בית האבן, שכל מעשיה בכלי גללים בכלי אבנים ובכלי אדמה, מ"ט, כיוון דטבול יום כשר בפרה וכו' (והיפוכה לשכת העץ. עיין תוי"ט, פ"ה, מ"ד) וכו', תקינו לה רבנן כלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה דלא ליקבלו טומאה כי היכי דלא ליזלזלו בה. והרי ששם תואר אבן, הוא ביחס לכך דלא מקבל טומאה. ובדרך רמז, אבן בגימט' טמא, עם האותיות. והיינו בסוד דבר והיפוכו. בכלי אבן אינו מקבל טומאה, כמ"ש (כלים, פ"י, מ"א).

אולם מצינו אבן שנטמאת, כגון אבן מסמא (עיין שבת, פב, ע"ב). ועיין כלים (פ"ו, מ"ד) וכן אבן המנוגעת, וכן מטמא באבן המת, כדכתיב והבא אל הבית. וכן יצה"ר נקרא טמא, ונקרא אבן (סוכה, נב, ע"א).

והנה פרה נעשית בכלי אבן. ועיין שפתי כהן (במדבר, לב, לד) אך במי נדה, ר"ת אבן, לומר שהפרה נעשית בכלי אבן. וכמו שביאר רש"י (זבחים, ק"ג, ע"א) עשו בפרה - משום קולא דאקילו בה משום צדוקין שהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית והיו מטמאין הכהן ומטבילין אותו ושרפה טבול יום, עשו בה מעלות אחרות דלא לזלזלו בה. ונמצא דבר והיפוכו, בסוד פרה אדומה, כנודע, שמחד מטהרת את הטמאים, ומאיך מטמא את הטהורים.

והנה שורש אבן זו באבן השורשית שכוללת ההפכים, והיא נקראת אבן השתיה. וכמ"ש הרמב"ן (בראשית, א, א) וז"ל, הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה המוחלטת, וכו', הוציא מן האפס המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים "יולי" וכו'. ויראה לי, שהנקודה הזאת בלבשה הצורה והיתה בהו, היא שהחכמים קורין אותה אבן שתיה (יומא, נד, ע"ב) שממנה נשתת העולם, עכ"ל. והבן שזהו מהות שורש אבן זו, כללות ההפכים, והיא השורש לכלי אבנים של מעשה פרה אדומה.

**יומא, נג, ע"ב** - משינטל ארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ושתיה היתה נקראת. ושם (נד, ע"ב) אמרו, ר' יצחק אמר, אבן ירה הקב"ה בים ממנו נשתת העולם, שנאמר על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פנתה. ועיין רמב"ן (בראשית, כח, יז) אבן השתיה ששם הוא טבור הארץ.

והיא שורש השפע לעולם, כמ"ש רבינו בחיי (ויקרא, טז, א) וז"ל, מתוך אבן השתיה היה כהן גדול מתפלל על ישראל

בספוק מזונותיהם. ושורש תפילתו של כה"ג, נעוץ בתפלת הקב"ה, כמ"ש חז"ל (הובא בחיד"א בהרבה מקומות), כשברא הקב"ה העולם, ברא אבן השתיה והתפלל עליה, יה"ר שיכבשו רחמי את כעסי. ועיין צל"ח (חגיגה, יב, ע"ב) וז"ל, אבן השתיה שממנו הושתת העולם, ומקום זה יסודו מעפר שתחת כסא כבודו, לפי שהוא מכוון נגדו. עיי"ש. ועיין זוה"ק (בראשית, עא, ע"ב). ועיין כלי יקר (בראשית, ג, כג) וז"ל, שמקום שנאמר בו מזבח אדמה תעשה לי, שם אבן השתיה, עכ"ל. שהרי יורד הניסוך ל"שיתין", אבן השתיה. ואמרו (כתובות, י, ע"ב) מזבח מזין וכו', שורש כל השפע.

וח"ו להיפך שורש הרע מושרש שם, יצה"ר הנקרא אבן, כמ"ש בתורת חיים (סנהדרין, סד, ע"א) וז"ל, היצה"ר יושב בתוך העולם על עיקרו ושורשו מקום אבן השתיה, אשר משם הושתת העולם, שהוא בתוך קה"ק, ומשם הוא מתפשט לכל העולם. והוא השורש לחורבן הבית ע"י יצה"ר, שנרחב בשורשו, אבן השתיה. כמ"ש בבן יהודע (גיטין, נח, ע"א) וז"ל, וארבע קבין מוח על אבן אחת (עיי"ש), ששמחו ביום שנחרבה אבן אחת הידועה, היא אבן השתיה.

ומצד כך אמרו בירושלמי (פסחים, פ"ד, ה"א) א"ר זעירה נשייא דנהגן דלא למשתייה מן דאב עליל מנהג, שבו פסקה אבן השתיה. מה טעם (תהלים, יא) כי השתות יהרסון. ועיין טוש"ע (או"ח, תקנא), ונושאי כלים, וגר"א (שם). ועיין חיי אדם (ח"ב, כלל ככג) וז"ל, נשים נוהגות שלא לסדר החוטין לאריגה משום דזה נקרא "שתי", וכיוון שבטלה אבן שתיה שהיתה בביהמ"ק החמירו עליהן בזה. ואזי נקרא שתיה, שתי, מלשון משתאה. עיין רש"י (בראשית, כד, כא) משתאה - משתומם ומתבהל, עיי"ש. ועיין ספר הפליאה (ד"ה ועתה אבאר לך) וז"ל, אבן שתיה שממנה הושתת העולם, ומלת שתיה מורה על שני עניינים, אחת מלשון שתי, והשתי יסוד הערב, ואחת מלשון והשתיה כדת, עיי"ש. ועיין זוה"ק (ח"א, רלא, ע"א).

ואחר הקלקול בא התיקון. חרוב ובנוי. וכן היה אצל אדה"ר, נהרג הבל וקם תחתיו שת. ונקרא כן מלשון אבן השתיה, כמ"ש המהר"ל (דרוש לשבת הגדול) וז"ל, נקרא שמו שת, מלשון יסוד ומלשון אבן השתיה. ועיין תיקוני זוהר (קי, ע"א). ושם (קיט, ע"ב. צה, ע"א. קמה, ע"א).

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



## במדבר | ח-ת

מדרגתו, בחינת תחתון, תחת, חת-ת. כי מאבד את החיות, חת-יו, ונעשה מת. בחינת סוף, אחרית, חת-ארי. ושורש המיתה שבה לעולם, בחטא העגל, שעי"ז נשתברו הלחות, חת-לו. ותחילתו באה ע"י חטא הנחש, לשה"ר, צרעת, ספחת, ספ-חת. ואזי נקנס הנחש, על גחנך תלך, שנתקצצו רגליו. וקיצוץ רגלים פורתא, הוא השתחוויה, חת-השויה.

אולם בתיקון נגלה בלוחות, מדרגת חרות על הלוחות, חרות, חת-רו. ועיקר אור זה יאיר בשלמות לעת"ל, בחינת אור צחצחות, חת-צוצח. כמ"ש (ישעיה, נח, יא) והשביע בצחצחות נפשך. ואור זה מאיר כבר השתא, בכח המסלק את המוות, קטרת, מעשה מרקחת, חת-מרק. ואחד מן הסממנים הוא שחלת, חת-של.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** צחצחות, אבחת, אחות, אחיתפל, אחרית, אחת, חוצות, חירת, אחשתרנים, חבצלת, חגית, חדות, חותם, חזות, חידות, חיות, חמודות, חמות, חנות, חנית, חצות, חצוצרת, חרות, חרישית, חרת, חת, חתול, חתום, חיתי, חתן, חתם, חתר, חתת, לוחת, לחות, מחית, מחלת, מחתה, מפתח, מרחפת, משחית, מרקחת, משתחוה, מתושלח, נחשת, נחת, נתח, סליחות, ספחות, סרחת, פחת, פחות, פחתת, פקחות, פתח, פתחיה, צחות, צפחת, שותלח, שחרות, שחררת, תוח, תחפנחס, תחת, תחכמני, תחש, תפוח, תחנונים, תחבלות, קדחת, תרח, טחות, חלקלקות, שחלת, תוחלת, חטאת. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

וסל מצות סלת חלת בלולות בשמן. חלת, חת-ל. הנה חת בחינת פתח, פ-תח. כי תחילת הכל בחלל, שנעשה סילוק של אור א"ס, ונשאר חלל. וזהו ח-לל. ולכך תחילת כל דבר בחללות של דבר שקדם לו. ולהיפך, אף הסוף הוא בחינת חת, חתם, חת-ם. כי סוף שיעורו של דבר לפי שיעור המקום הפנוי החלול שיש עבורו, בבחינת אין לך דבר שאין לו מקום, והיינו ששיעורו לפי שיעור המקום, שיעור החללות. והוא בחינת "חותה בגביש", חותה, חת-וה, היינו עושה מקום חלל. וכן חרת, חת-ר, והיינו שעושה מקום חלל ע"י חריתתו. וכן חתר.

והנה בחינת התחלה נגלית בחתן, חת-ן. שמתחיל התחלה חדשה. והוא בחינת שחרית, חת-ישר. תחילתו של יום. וכן הלילה נחלק לשני חלקים. ונקודת הסוף של החצי הראשון, בחינת חתם, שהיא נקודת ההתחלה של החצי השני, נקראת חצות, חת-צו.

וכאשר שורש ההתחלה בקלקול, זהו בחינת תרח, חת-ר, היפך התחלה של תיקון שחרית, שנתקן ע"י אברהם אבינו. ואזי במקום פתח, נעשה אותיות פחת. ונעשה השחתה, חת-הש. ובמקום שיעלה השחר, ויעשה שחרית, נעשה שחרחורת, חת-שרחור. וזהו בחינת לפתח חטאת רובץ, חטאת, חת-טא. ונעשה מאותיות חת, אותיות חט, חטא. והוא בחינת אחיתופל, חת-איפל. והוא בחינת תחבולה, חת-בולה, ודו"ק שזהו מהות אחיתופל.

ולהיפך, בחינת סוף, חתם כנ"ל. הוא בחינת מקום מערת המכפלה שנקנה מאת בני חת, כי הקבורה היא מקום סופו של האדם. "סוף כל האדם למיתה". ואזי יורדת

### אנציקלופדיה מחשבה

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



5663 שיעורים במערכת

הרב איתמר שוורץ

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

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



## כתר

איכה, איה-כ. עשרים גימ' כתר כנודע. וכן מילה שני-תנה לכ' דורות כנ"ל, היא בעטרת היסוד, בחינת כתר, עטרה. כי כח המילה מתקן את היסוד. ולולי תיקון זה ח"ו נעשה פיזור בטיפות היוצאות, וע"י המילה נעשה אחדותם משורש הארת הכתר ע"י עטרת היסוד, כתר מלכות, נעוץ סופן בתחילתן. וכתוב (בראשית, כט, ח) אשר יאספו כל העדרים, ר"ת איכה. קיבוץ כולם היפך איכה גימ' ל"ו, כנגד ל"ו כריתות שעברו עליהם, כמ"ש (בסנהדרין, קד, ע"א) נעשו כריית ברית של חיבור, אשר יאספו כל העדרים.

## חכמה

איתא (איכ"ר, א, א, ד"ה איכה ישבה) ר' יהודה אומר, אין לשון איכה אלא לשון תוכחה. חכמה, כח-מה, כנודע. תוכחה מוכיח על הכח מה הגנוז בחכמה, שנשאר בכח ולא יצא לפועל.

ועיין רבינו בחיי (בראשית, ג, כא, ד"ה ותפקחנה) והנה האדם, כלומר הכח המשכיל, הוא הנשאל בזה ליום הדין, שכל בריות העולם יהיו נקראים לפני המלך, זהו שאמר, ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה, באיזה מקום אתה, כלומר באיזה מדרגה עלית בקיום התורה והמצוות. ותוספת ה' רמז לה"א חומשי תורה שעליה נשאל ליום הדין, כי היה אפשר לכתוב אך בלא ה'.

## בינה

לב. אמרו (סהנדרין, לח, ע"ב) וא"ר יהודה אמר רב, אדה"ר מין היה, שנאמר ויקרא ה' אלקים אל האדם, ויאמר לו איכה. אן נטה לבך. ועוד. איתא (מדרש אגדה, בראשית, ג, ט) ויאמר לו איכה, וכו', אין הקב"ה יודע היכן הוא, אלא שפתח לו הדרך אולי ישוב. ולבבו יבין ושב.

ועוד. כתב בתולדות יעקב יוסף (וארא, ד"ה ונראה) וכי תאמר איכה נדע מצפון הלב, ונ"ל דיכול לידע מסיפורי דברים, דנודע, קולמוס הלב הוא הלשון.

## דעת

ב"ר (יט, ט) ויקרא ה' אלקים אל האדם, ויאמר לו איכה. איך היה לך, אתמול לדעתך, ועכשיו לדעתך של נחש.

ומעין כך בפסיקתא זוטרתא (בראשית, ג, ט) ויאמר לו איכה, איך היה לך, איך נטה דעתך. וע"ז כתיב (ישעיה, א, כא) איכה היתה לזונה וגו'. זונה היפך והאדם ידע את חוה בתיקון. וכאשר הדעת נופל בקלקול כתיב (תהלים, עג, יא) ואמרו, איכה ידע אל, ויש דעה בעליון.

ועיין עוד תולדות יעקב יוסף (דברים, ד"ה והבן) איכה ישבה בדד העיר. ר"ל איך ישבה בדד השכינה, עיר דוד, ה' אחרונה, שלא היה בחיבור עם יה"ו, שהיתה תחלה רבתי עם, ר"ל רבתי בדיעות, לחבר ע"י הדעת בין הק"צ צוות.

## חסד

כתיב (שה"ש, א, ז) הגידה לי שאהבה נפשי, איכה תרעה, איכה תרביץ בצהרים. כי מצד החסד, נשאל איכה, מקום גילוי האהבה. וכן איה מקור השפע (עיין זוה"ק, ויקרא, יז, ע"ב) ואיה המקום להשפיע אליו.

ועוד. איתא בזוה"ק (תרומה, קמג, ע"ב) השיב אחור ימי-נו, כדין כוס של ברכה אתהיב בשמאלא. כיון דאתיהב בשמאלא שריאו עלאי ותתאי למפתח עליה קינה. ומאי קאמרי, איכה, אי-כה, אי כוס של ברכה, וכו'. איכה דח-סיר ימינא ואשתכא שמלאה.

## גבורה

איתא (איכ"ר, א, א, ד"ה איכה ישבה) ויאמר לו איכה, אוי לך. צעקת אוי תולדת שליטת מדת הגבורה, דין. ומכח שליטת הדין ביד שמאל נשאלת איכה, כמ"ש (איכ"ר, פתיחות, ד"ה ר' אבא, ג) נגעה בי יד פרעה ולא ישבתי בדד וכו', וכיון שנגעה בי ידך ישבתי בדד, איכה ישבה בדד. וביאר לעיל איכה גימ' ל"ו כנגד ל"ו כריתות, נכרת ועי"כ נבדל החיבור ויושב לבד. והרי שאיכה היא בדד.

ועוד. כתיב (ישעיה, סה, ה) אש יקדת כל היום, ר"ת איכה. ע"י אש, גבורה, יוקדו מכלה, ואזי נשאל איכה הדבר המ-תכלה.

## תפארת

איתא (תנחומא, תזריע, ט) ויקרא ה' אלקים לאדם ויאמר איכה, אן את. ואין ה' אלא מדת רחמים, שנאמר ה' ה',



קל רחום וחנון, הקדים מדת הרחמים למדת הדין שיע־  
שה תשובה. בחינת ת"ת ממצע בין חסד לגבורה, ובטב־  
עו נוטה לחסד, מדת רחמים. משא"כ כאשר נוטה לדין  
הוא מדת אמת.

## נפש

לשון קינה. נפשו עליו תאבל.

## רוח

תנועת חיפוש נפשית איכה, היכן הדבר.

ועוד. איתא (זוהר חדש, איכה, נה, ע"א) רבי נחוניא אמר,  
איכה מאן אמר דא, ההוא רוח עילאה.

ועוד (שם, ע"ב) ואשתארין נבוכין דמיכין בלא רוחא וכו',  
צעקין ואמרין איכה.

## נשמה

נשמת שד-י תבינם, לשון בנין ולשון בינה. וכאשר יש  
חורבן חרב הבנין מפני שנסתלקה הבינה. ועל זה הבנין  
שחרב שואלים איכה, וכן על שורש הבנין - בינה, נשא־  
לת שאלת איכה. והוא בחינת איכה, אך-יה, נסתלקו  
המוחין בחינת י-ה, או"א.

## חיה

לשון תוכחה. מוכיח מן מקור הנביעה, חיה, חכמה (כנ"ל  
ערך חכמה).

## יחידה

יחידה, יחיד, לבד. איכה ישבה בדד, התבודדות. ואמ־  
רו (איכ"ר, פתיחה כ, רבי אלכסנדר) כך אמר הקב"ה,  
שרפתי את ביתי, והרחבתי את עירי, והגלתי את בני לבין  
אוה"ע, וישבתי לי לבדי. איכה ישבה בדד. בדידות דק־  
לקול, ובדידות דתיקון. ועיין מדרש זוטא (איכה, א, יא)  
ירמ"י אמר איכה ישבה בדד, והקב"ה השיב אני משרה  
אותך לבניך יחידך.

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

ועוד. איתא בזוה"ק (בראשית, כ, ע"א) שני המאורות  
תרויהו כחדא סליקו ברבותא חדא, לא אתיישב סיהרא  
לגבי שמשא, דא אכסיף מקמי דא, סיהרא אמרה איכה  
תרעה, שמשא אמרה איכה תרביץ בצהרים. ז"א שמש,  
נוק' סיהרא.

## נצח

איתא בזוה"ק (זוהר חדש, איכה, נו, ע"א) קיימי נחש קמי  
קב"ה ותבע דינא, ודייק קרא, דכתיב וגונב איש ומכ־  
רו ונמצא בידו מות יומת (תבע עונש על מכירת יוסף)  
וכו'. בההיא שעתא נחת סמא"ל ובלבל עלמא (כלומר  
נצח בדין, נצח) ואעיל רוחא דא וכו'. איכה בניך עומ־  
דים קיימים סמכין דעלמא, קיימא עליהו וכו', שהם נצח  
והוד. תרי רגלין.

## הוד

בחדש אב נהפך הוד לדוה, נהפך הודי למשחית, ואזי  
אומרים איכה. ועיין איכ"ר (פתיחות, ד, ד"ה ר' אבהו)  
ויגרש את האדם וגו' וישלחהו מגן עדן, וקוננתי עליו  
איכה, שנאמר ויאמר לו איכה, איכה כתיב.

## יסוד

כמ"ש לעיל (ערך א"ס) איכה, א - אלופו של עולם. כ -  
מילה שניתנה לכ' דורות.

## מלכות

עיין דרשות ר"י אבן שועיב (בא) והיינו דכתיב בסוף הע־  
נין אקים את סוכת דוד הנופלת, וזהו לסוף נ' דורות  
מאדה"ר. וזהו ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו  
איכה. כלומר לענין האדם שהוא דור נ' קרא עליו איכה  
ישבה בדד. והנ' דורות הם: מאדם ועד נח י', וי' מנח  
ועד אברהם, ול' מאברהם עד צדקיהו. דוד איכה גימ'  
נ'. ועוד כאשר מלכות דאצילות יורדת לבריאה נשאל  
באצילות איכה, איה-כה. וכן בכל עולם.

# מילון ערכים בקבלה ■ ערך - אין סוף

## אין סוף יש בו כמה ביאורים.

**א.** ריבוי, התפשטות, אין סוף. עיין גר"א בספר יצירה (פ"א, מ"ה) וז"ל, עשר שאין להם סוף - פירוש שכל אחד כלול מעשר ועשר מעשר, עד אין סוף, כמו האותיות של התורה שהן מתמלאין במלוי ומלוי המלוי עד אין סוף, כל זה לפי שאין סוף מתייחד בהם, דהוא ואינון חד כמ"ש אליהו, עכ"ל. והבן שזהו מהארת אין סוף בכמות, שאין לו סוף. ועיין ציוני (בשלח) וז"ל, אין סוף לכוחותיו. ועיין יושר לבב (בית ראשון, חדר ראשון, פרק א').

**ב.** באיכות. כי כל דבר בנבראים יש לו איכות אחת עצמית. אולם האין סוף, כלול בתוכו כל האיכויות. ומצד כך איתא בספר הפליאה (ד"ה שאל משה למט"ט) וז"ל, אין סוף הוא שלמות בלתי חסרון, וכשתאמר שיש לו כח בלתי גבול, ר"ל למעלה מעשר מאמרות, אבל לא יותר, א"כ אתה מחסר שלימותו, עכ"ל. עיי"ש. וכן הוא מבואר בביאור עשר ספירות לרבי עזריאל, רבו של הרמב"ן (אות ב'). ועיי"ש (אות ז'). ועיין שומר אמונים הקדמון (ויכוח שני).

**ג.** הבריאה בצורת הדרגה, אולם האין סוף שווה. וכמ"ש ברבי עזריאל (שם) וז"ל, מה שאינו מוגבל (מוגבל - סוף) קרוי אין סוף, והוא השוואה גמורה באחדות השלימה שאין בה שינוי, עכ"ל.

**ד.** הנבראים, ריבוי, שיש בהם הרכבה. ולכך נבראו באות ב', שנים. אולם האין סוף, אחד, בחינת אות אל"ף, אחד, "פשוט". וכלשון ספר העיון לרבי חמאי גאון, וז"ל, עילת העילות הוא פשוט בתכלית הפשיטות.

**ה.** הגדרת שלילה. כל סוף שאנו מכירים (גדר זהו סוף, והבן מאוד, כי כל הגדרה מגדירים את הסוף שבו, וזהו

לשון גדר - גבול). וכמ"ש ר' עזריאל (שם, אות י"ב) וז"ל, דע, כי אין סוף, אין לומר כי יש לו רצון ולא כוונה ולא חפץ ולא מחשבה ולא דיבור ומעשה. ואע"פ שאין חוץ ממנו, אין לומר בו שום דבר שיהיה ממנו שהוא מוגבל, כי כל מוגבל משתנה, ואין אצלו לא שינוי ולא חילוף ולא חידוש.

אולם יעויין בנובלות חכמה (דרוש אדם קדמון) וז"ל, ומי שיש לו לב יבין כי מה שאנו קוראים "אין סוף", אינו אלא שמו שקדם לעולם, דהיינו רצונו (וכן מבואר בלשם), אבל הרוצה שהוא בעל השם אין אנו יכולים לדרוש בו כלל ועיקר, עכ"ל. וכן הוא בשומר אמונים הקדמון (ויכוח שני) וז"ל, רצונו הוא הנקרא אין סוף.

ופעמים רבות נקרא הכתר אין סוף, כמ"ש בשערי אורה במקומות הרבה (שער שני, שלישי, רביעי, חמישי, ותשיעי). וכן בעוד מקומות בדברי רבותינו, כפי שהרחיב לדון בכך בפרדס רימונים.

וכן כל עולם עליון ביחס לתחתון, העליון נקרא א"ס בערך התחתון. עיין מבוא שערים (ש"ב, ח"ג, פ"ה). וכן א"ק נקרא עולמות א"ס.

**א.** אי אפשר להשיגו. ועיין שפע טל (חלק טל, פ"א) וז"ל, אין סוף - ר"ל שאין סוף ותכלית להשיגו, כי יחשך וילאה השכל להשכיל ולהשיג בו שום ידיעה והשגה. ועיין לשון הזוה"ק (צו, כו, ע"ב) אין סוף לא קיימא לאודעא.

**א.** שם שלילה, שלילת שיעור ומידה. עיין יושר לבב (בית ראשון, חדר ראשון, פ"ד) וז"ל, שם אין סוף אינו שם מורה עצם היותו, כי אם שם מושאל לשלילת שיעור ומדה ממנה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין שירה

המוזכר במשנה בדף י"ג ע"א. היה כלי של נבלים. וכן היה כלי שני - חלילים. במשנה בדף י"ג ע"א מבואר עוד ג' סוגי כלים. "אין פוחתים משני חצוצרות", אלו החצוצרות של הפרשה דין, "מתשעה כינורות והצלצל לבד". אם כן מבואר במשנה שהיו חמישה סוגי כלים במקדש: נבלים, חלילים, חצוצרות, כינורות וצלצל. דין החצוצרות המבואר אצלנו בפרשה הוא למעשה אחד מהחמישה שנמנו במשנה. החצוצרות עצמן - מי היה תוקע בהן? מפורש בפרשה (פרק י' פסוק ח') "ובני אהרון הכהנים יתקעו בחצוצרות". וזה כולל גם את התקיעות במועדים שהיתה במקדש (שם פסוק י'). הרי שמבואר שישנה תקיעה בחצוצרות במקדש שהיא עבודת הכהנים ולא עבודת הלויים.

**חצוצרות הלויים** [ד] מה שאין כן דיני שירה. שירה זו עבודת הלויים. למעשה שיטת בעלי התוספות כפי שמבואר במסכת זבחים (דף ס"ח ע"א ד"ה כשהוא), וכן במסכת עבודה זרה (דף מ"ז ע"א ד"ה קרניה) - שבעצם היו שני סוגי חצוצרות. ישנם החצוצרות שבהם תקעו הכהנים, זה סוג אחד של חצוצרות. וישנו סוג שני של חצוצרות שגם הוא חלק מהחמישה כלים שהזכרנו בדברי המשנה במסכת ערכין, ששייך לשירת הלויים. כלומר החצוצרות שנמנו במשנה בערכין דף י"ג ב', כוללות שני מיני חצוצרות, לכהנים וללויים. יש מקום עמוק לדון האם התקיעות בחצוצרות הכהנים הם מדין שיר או רק מדין תקיעה (עי' רש"י בע"ז מ"ז ע"א ד"ה לחצוצרות, ומאידך עי' רש"י בסוכה נ"א ע"א ד"ה למחצצרים). כמו שיש דין תקיעה בראש השנה, שזה לא מדין שירה. אף על גב שאם תקע לשיר יצא, אבל זה לא מדין שירה. ובודאי שבשאר המקומות שנצטוו הכהנים לתקוע, בד' סוגי התקיעות הראשונים בפרשה, וכן התקיעות בתעניות ובעת צרה (עי' ספר המצוות לרמב"ם עשה נ"ט), אינם לשם שירה. עכ"פ ישנה תקיעת כוהנים בחצוצרות, זה סוג אחד של תקיעה. וישנו סוג שני של תקיעה, שזו תקיעת הלויים. תקיעת הלויים היא מדין שירה. כך מפורש בתוס' הנ"ל, וכן ברמב"ם (פ"ג הלכות כלי המקדש ה"ג וה"ד). לסיכום, ישנן חצוצרות של כהנים. וישנן חצוצרות של לויים. ואלו ואלו נכללים בחצוצרות שהם אחד מחמשת הכלים שמוזכרים במשנה. היו יותר מחמישה כלים, כפי שנראה לקמן. אם כן, יש לנו יסוד של חצוצרות שהוא מדין שירה, דהיינו - שירת הלויים.

**למה הריעו במסע המחנות** [ה] לאחר שראינו את דברי הרמב"ן, שסוגיית התקיעות מחולקת לשתיים, דין תקיעה כפשוטו שהיא רחמים, ודין תרועה שהיא מידת הדין. אם כן, ניתן להבין ברור את מה שמבואר בפרשה, ש"בהקהיל את הקהל" - כשאספו את ישראל וכשאספו את הנשיאים - היה הדין "תתקעו ולא תריעו". מה שאין כן בנסיעת המחנות היתה גם תרועה. מדוע? הנסיעה זה סוג של

[א] בפרשה מוזכרת המצוה של תקיעה בחצוצרות (במדבר תחילת פרק י') "וידבר ה' אל משה לאמר, עשה לך שתי חצוצרות כסף, מקשה תעשה אתם, והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות". בסדר הפסוקים מוזכרים כאן חמישה סוגים של תקיעה בחצוצרות. א. תקיעה למקרא עדה. ב. למקרא הנשיאים. ג. למסע המחנות. ד. למלחמה, כפי שכתוב (פסוק ט') "וכי תבואו למלחמה בארצכם". ה. תקיעה (פסוק י') "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם". אופני התקיעה היו שונים. רש"י (פסוק ו') מביא סיכום הדברים לענין שלושת הסוגים הראשונים, "הרי סימן לשלושתם, מקרא עדה בשתיים, ושל הנשיאים באחת, זו וזו אין בהן תרועה. ומסע המחנות בשתיים, על ידי תרועה ותקיעה". כלומר, כאשר אוספים את המחנות - אין שם תרועה. כאשר אוספים את הנשיאים - אין שם תרועה. מה שאין כן מסע המחנות - על ידי תרועה ותקיעה.

**תקיעה ותרועה - רחמים ודין** [ב] אם כן בחצוצרות ישנן שני סוגי תקיעה - תקיעה ותרועה. הרמב"ן על אתר מבאר (פסוק ו', ד"ה תרועה יתקעו למסעיהם) את החילוק היסודי בין תקיעה לתרועה. "כבר פירשתי בסדר אמור אל הכהנים כי התרועה רמז למידת הדין. כי כן כתוב במסעות - על פי ה' ביד משה - והיא המנצחת במלחמה". אומר הרמב"ן שהתקיעה הנקראת תרועה, היא רמז למידת הדין, ולכן היא זו שמנצחת במלחמה. מביא הרמב"ן ראיה לדבריו, "וכתוב, וכי תבואו למלחמה בארצכם וגו' והרעתם, ועל כן אמר משה וינסו משנאיך מפניך, וכן תראו כי חומת יריחו נפלה בתרועה". כל זה בחינת תרועה שהיא מידת הדין שהיא כוח של מלחמה. זה סוג אחד. את הסוג השני שהיא התקיעה, מבאר הרמב"ן "כי הפשוטה רמז למידת הרחמים, כי ימינו פשוטה לקבל שבים. כי המלחמה לתרועה, והמועדים והשמחה לרחמים". אם כן למדנו מדברי הרמב"ן את נקודת יסוד הדברים. ישנם כאן שני סוגים של תקיעות. יש תקיעה ויש תרועה. תקיעה שהיא הפשוטה, היא רמז למידת הרחמים. והתרועה רמז למידת הדין. אם כן בעומק מבואר כאן שישנם שני מהלכים יסודיים בדיני התקיעה. ישנה תקיעה השייכת למידת הרחמים, ותרועה השייכת למידת הדין.

**כלי הנגינה במקדש** [ג] נתבונן עתה בעזר ה' כיצד שני הקוים הללו מתגלים למעשה בדינים של התקיעה. וקודם נקדים בקצרה, דהנה החצוצרות, כפי שמוזכר כאן בפסוק שתוקעים בחצוצרות, הן למעשה רק חלק מהכלים שהיו בבית המקדש. במקדש, כפי שמבואר בארוכה בסוגיה במסכת ערכין בפרק שני מדף י' עד י"ג, היו כמה וכמה סוגי כלים. מבואר במשנה (דף י' ע"א), "אין פוחתין משני נבלים, ולא מוסיפין על שישה. אין פוחתין משני חלילין". מבואר אם כן במשנה שהיו עוד שני סוגי כלים, מלבד הכלי שנקרא חצוצרות



היא מדין שירה. הפשטות היא שגם הלויים כאשר ניגנו בחצוצרות, רק תקעו או הריעו, דלא מצינו הוצאת קול מסוג אחר בשופר ובחצוצרות, וגם נראה שאינו אפשרי. א"כ יש לשאול, האם התקיעה היא מדין שירה או שהתרועה היא מדין שירה? לכאורה פשוט שהדין שירה כולל גם את התקיעה וגם את התרועה. הרי שבועמק מבואר כאן שיש שני סוגי שירה. ישנה שירה שהיא בבחינה של תרועה, וישנה שירה שהיא בבחינה של תקיעה. בפשטות היה מקום להבין שאולי שירה שייכת רק לתקיעה. אבל כפי שיתבאר לפנינו שכאשר הלויים תוקעים תקיעה תרועה תקיעה, וחלק מדין שירה שבדבר הוא מדין תרועה, אזי ע"כ מבואר שבועמק שביסוד דין שירה, ישנם שני דינים בשירה. ישנה שירה שהיא בבחינת תקיעה וישנה שירה שהיא בבחינת תרועה. ואלה הם שני דיני שירה.

**שירת זכר ושירת נקבה** [י] ננסה לראות כיצד למעשה היסוד הזה מתגלה כסדר. ישנו מדרש במכילתא (בשלח, פרשת השירה, פרשה א'), ומובא ברש"י בערכין (י"ג ע"ב ד"ה בנבל), ובתוס' במסכת פסחים (דף קט"ז ע"ב ד"ה ונאמר). בזמן הזה השירה שלנו היא בבחינת "שירה חדשה שבחו גאולים" (בסידור קודם תפילת י"ח). שירה חדשה זו לשון נקבה. לעתיד לבוא נאמר לשון זכר, נשיר לפניו שיר חדש. בלשונות הפסוקים כמה וכמה פעמים מוזכר שיש שיר חדש (עי' תהלים פרקים ל"ג מ' צ' צ"ח קמ"ד וקמ"ט). רש"י מביא את דברי המכילתא דבשלח, בהקשר שהגמרא אומרת שם שישנו בחינת כינור של שבעה נימין, ישנו כינור של שמונה נימין וגם של עשרה נימין. כינור של מקדש - של שבעה, בבחי' שבע יפול צדיק וקם (משלי כ"ד ט"ז), של ימות משיח - של שמונה, של לעתיד לבוא - של עשרה נימין, ואז יהיה שיר חדש. "כינור של מקדש של שבעת נימין היה שנאמר שובע שמחות את פיך, אל תקרי שובע אלא שבע. ושל ימות משיח שמונה, שנאמר למנצח על השמינית, על נימא שמינית. של עולם הבא עשר, שנאמר עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכינור. ואומר הודו לה' בכינור, בנבל עשור זמרו לו שירו לו שיר חדש". מבואר שזה שיר חדש. ישנו חילוק בין שמונה לעשר. מסביר רש"י, "בנבל עשור - של עשר נימין, ולעולם הבא משתעי, מדכתיב שיר חדש, לשון זכר". רש"י אומר שהשיר חדש יהיה לעתיד לבוא. מה שכתוב "בנבל עשור זמרו לו", עשור מלשון עשר. לעתיד לבוא תהיה בחינה של עשר ולזה יקרא שיר חדש.

[יא] מה ההבדל בין שירה של נקבה לשירה של זכר? בעולם הזה אומרים שירה, לשון נקבה, כפי שמביא רש"י מהמכילתא, "כשם שנקבה זו יולדת, כך תשועות הללו סופן לילד צרות. אבל שיר של עולם הבא - לשון זכר שאינו יולד". אומר רש"י בדברי המכילתא, שיר של נקבה - נקבה יולדת, זה שיר שלאחר מכן יולדו צרות. מה שאין כן שיר זכר - זכר אינו יולד, זה שיר של לעתיד לבוא שיותר אין צרות. למעשה במדרש רבה דבשלח (פרשה כ"ג פיסקא י"א) ישנו נוסח קצת שונה. "כל השירות שנאמרו בעולם לשון נקבות. לומר מה הנקבה הזאת מתעברת ויולדת וחוזרת ויולדת, כך הן הצרות באות עליהן, והיו אומרים שירה בלשון נקבות. וכו' אבל לעתיד לבוא אין עוד צרות, וכו' באותה שעה אומרים שיר לשון זכר שנאמר שירו לה' שיר חדש". מבואר שם שהשירה של השתא היא שירה שבאה מתוך

שבירה. הדרך גורמת לשלשה דברים, ממעטת פרו ורבו, וממעטת את הממון, וממעטת את השם (רש"י לך לך י"ב ב'). זה סוג של שבירה. לכן כאשר ישנה נסיעה, ישנה גם תרועה. מה שאין כן כאשר כל התקיעה היא על מנת לאסוף את כולם, היא תקיעה פשוטה שאין בה תרועה.

**האם תר"ת חד היא או שלוש** [ו] יתר על כן, המשנה אומרת בערכין (דף י' ע"א), וכן מובא במשנה במסכת סוכה (דף נ"ג ע"ב), "אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש ולא מוסיפין על ארבעים ושמונה". ביום רגיל היו עשרים ואחת תקיעות במקדש. כפי שמבואר שם במשנה בסוכה, היו שלוש לפתיחת שערים, תשע לתמיד של שחר, ותשע לתמיד של בין הערביים, הרי עשרים ואחת ביום רגיל. ישנם ימים שתקעו ארבעים ושמונה פעמים, כדמבואר במשנה שם בסוכה, ויש ימים שאפילו יותר (עי' בברטנורא ובתפארת ישראל). אומרת הגמרא בערכין ובסוכה, "מתניתין דלא כרבי יהודה, דתניא רבי יהודה אומר הפוחת לא יפחות משבע ולא יוסיף על שש עשרה". רבי יהודה מונה שליש ממנין דרבנן. שבע במקום עשרים ואחת, שש עשרה במקום ארבעים ושמונה. "במאי קמיפלגי? רבי יהודה סבר תקיעה תרועה ותקיעה חדא היא, ורבנן סברי תקיעה לחוד ותרועה לחוד ותקיעה לחוד". ישנה כאן מחלוקת כיצד מונין תקיעה תרועה ותקיעה. האם זו הבחנה של שלושה כוחות, שלושה שמות לעצמן, או שישנה כאן פעולה אחת שיש לה שלושה חלקים. במשנה אצלנו שמבואר שאין פוחתין מעשרים ואחת, זה בעצם שבע שכל אחד מורכב משלוש, לכן הוא עשרים ואחד. זוהי שיטת רבנן. מה שאין כן רבי יהודה סובר שתקיעה תרועה ותקיעה אחת הם.

[ז] מה העומק במחלוקת? נבאר זאת על פי יסוד דברי הרמב"ן. האם אנחנו רואים את התקיעה תרועה ותקיעה כחד, כלומר שהתקיעה היא גם בערכים של תרועה, שאין זו תקיעה גמורה. תקיעה גמורה תהיה "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" (ישעיה כ"ז י"ג), כמו שאנחנו נוהגים היום בראש השנה שתקיעה אחרונה היא תקיעה גדולה. מאידך, תקיעה תרועה תקיעה לשיטת רבנן אלו שלוש מצוות, מחמת שהתקיעה היא לא במהות של תרועה. לרבי יהודה שזו מצוה אחת, תקיעה תרועה תקיעה היא מצוה אחת, יש לזה שם אחד, מחמת שגם התקיעה היא בערכים של תרועה. מה שאין כן לשיטת רבנן, התקיעה והתרועה והתקיעה הם שלשה שמות, מחמת שהערך של התקיעה הוא לא בערך של תרועה, ולכן התקיעה קובעת שם לעצמה.

[ח] אם כן, ברור היסוד שהמחלוקת בין ר' יהודה לרבנן היא איך כיצד מבחינים את הערך של התרועה ואת הערך של התקיעה. אם מבחינים את התקיעה בערכים של תרועה, הם יכולים להיות אחד. אבל כאשר מבחינים את התקיעה לא בערכים של תרועה, אזי אלו שלוש מצוות לעצמן. זה מצד הסוגי תקיעות שישנן - תקיעה ותרועה, וזה מצד כיצד מונים את מספר התקיעות - האם כשבע או כעשרים ואחת, האם כתקיעה תרועה תקיעה חדא היא, או תקיעה לחוד, תרועה לחוד, ותקיעה לחוד.

**שירה בבחי' תקיעה ושירה בבחי' תרועה** [ט] לפי זה יש להבין. הרי כמו שהזכרנו לעיל, תקיעת החצוצרות שהיתה בלויים

צרה, מה שאין כן שירה של לעתיד לבוא היא שירה שלא תבוא מתוך צרה. במדרש שוחר טוב על תהלים גם כן מבואר אותו יסוד, שישנה שירה של השתא שהיא באה מתוך צרות והקב"ה עושה לנו נס אז אנחנו משוררים (עיי"ש על מזמור י"ח), וישנה שירה של לעתיד לבוא שגם בלי נס שלאחר צרות נשורר (עיי"ש על מזמור קמ"ט). וכן שם במזמור קמ"ה כתוב "לא כעכשיו, אם עשה להם נסים אומרים שירה, ואם לאו אין אומרים שירה. אלא לעתיד לבוא אינם בטלים, אלא הם אומרים השירה והברכה תמיד". וכן מבואר במדרש שיר השירים (פרשה א' פיסקא ל"ו).

[יב] אם כן מבואר כאן שישנם שני סוגי שירה. ישנה שירה בבחינה של שירת זכר וישנה שירה בבחינת שירת נקבה. שירת נקבה בעומק היא באה מצרה ולכן היא גם יולדת צרה. היינו שדברי המכילתא שהביא רש"י ודברי המדרש רבה הינם שני צדדים של אותה מטבע. במד"ר מבואר שזה שיר שבא מתוך צרה, ובמכילתא מבואר שזה שיר שתבוא אחריו צרה. ובעומק, מחמת שהשיר בא מתוך צרה, לכן זהו שיר שתבוא ממנו לבסוף צרה. זוהי שירת נקבה. מה שאין כן שירת זכר. שירת זכר זוהי שירה שלא באה מתוך צרה, וזוהי שירה שלא באה אחריה צרה, כדרך זכר שאינו יולד. א"כ, ישנה שירה שכל מהותה באה מתוך צרה ולכן יולדת צרה, וישנה שירה שהיא לא באה מתוך צרה ולכן היא לא יולדת אחריה צרה. ובעומק הדבר ברור ששירת נקבה היא בחינת שירה של תרועה, ושירת זכר זוהי בחינת שירה של תקיעה, כדברי הרמב"ן. בחינת שירה של תקיעה היא לא באה מתוך צרה, וגם לא תבוא באחריתה צרה. שירה הבאה מתוך צרה, שהיא שירת נקבה, זוהי בחינת התרועה. היא באה מתוך צרה, והיא תביא לצרה. כי השורש של הדבר הוא אחריתו. כל סוף נעוץ בהתחלה. אם ההתחלה היא צרה אזי האחרית צרה. נקודת הראשית היא נקודת האחרית. אבל לבסוף יתגלה ראשית שהיא למעלה מן הצרה. כי כאשר מגלים את הראשית בצרה אז גם האחרית היא צרה. אבל כאשר נגלה ראשית שקדם לצרה, גם האחרית לא תהיה צרה. שירה שבאה מתוך שלמות גם אחריתה שלמות. ועוד נבאר זאת, בעזר ה'.

לפי זה אפשר לומר שר' יהודה הסובר שכל התקיעות האינדנא הם בערך של תרועה, רואה את התקיעה שהיא מבחי' צרה, ובעת צרה בוכין, שהרי תרועה היא גנוח גניח, ילולי יליל (ראש השנה ל"ג ב'). אבל לרבנן תקיעה לחוד ותרועה לחוד, הם רואים גם את התקיעה שאין בה צרה. וכן יש לבאר עד"ז מה שדוד אמר שירה על המילה לאחר שיצא מבית המרחץ (מנחות דף מ"ג ב'), שאם התינוק שנימול היה ערל, הרי זו שירה שבאה מתוך צרה, ואם הוא נולד מהול, הרי זה שיר של זכר.

שירה למלחמה עם הרע ושירה לחציצה בפני הרע [יג] נלמד עתה את הסוגיה מה נקרא שיר שבא מתוך צרה, שיר של צרה, ומה הוא שיר שאיננו שייך לצרה. הנה במשנה בריש פרק שני במסכת שבועות (דף י"ד ע"ב), מבואר הדין כיצד מרחיבים את העזרה, כיצד מרחיבים את ירושלים עיר הקודש. הרי ישנם גבולות לכל דבר. ישנו גבול לעזרה, לבית המקדש, להר הבית ולירושלים. אם רוצים להרחיב את הגבולות, אזי המשנה מראה שם כסדר איך

עושים זאת. "במלך ונביא ואורים ותומים, וסנהדרין, ובשתי תודות, ובשיר". צריך א"כ שיהיה גם שיר. אומרת הגמרא שם (דף ט"ו ע"ב), מהו אותו שיר ששרים. דבר ראשון אומרת הגמרא שזהו שיר של תודה. דבר שני אומרת הגמרא שזהו שיר של נגעים, "יושב בסתר עליון" (תהלים צ"א). ודבר שלישי אומרת הגמרא שזהו שיר של פגעים. להבדיל, כך הרי אנחנו נוהגים כאשר מלווין את המת שחוששים ח"ו שלא ידבקו בו כוחות רע. אומרים יושב בסתר עליון, כמו שאמר משה (ע"י מדרש שוחר טוב על מזמור צ"א, וע"י רש"י בתהלים שם). אם כן מפורש בגמרא שישנם שני סוגי שיר. ישנו שיר שהוא שייך לשיר שהוא תודה, שיר של שמחה. סוג שני של שיר נקרא שיר של נגעים, שיר של פגעים. זהו שיר שנוגע, נושק בנקודה של רע. מהו החילוק בין נגעים לפגעים. פגע בא מבחוץ, נגע בא בפנים. שני השירים הללו, בין שיר של נגעים ובין שיר של פגעים, הוא שיר שיש לו נשיקה עם נקודת הרע. מה הנשיקה שלו עם נקודת הרע? ישנן כאן שתי בחינות. הראשונה, שהוא נלחם עם הרע, כפי שראינו בדברי הרמב"ן שהזכרנו, שבחינת שיר מצד התרועה בחצוצרה, היא המנצחת במלחמה, היא מפילה את חומת יריחו. "כי תבואו למלחמה בארצכם, והרעתם". ישנו דין של תקיעה בחצוצרות בעת מלחמה, זו מלחמה, הוא נלחם עם הנגעים, הוא נלחם עם הפגעים. כמו שאמרנו מבפנים ומבחוץ, שני מדרגות, אבל הוא נלחם. זו בחינה אחת בשיר של הנגעים ובשיר של פגעים.

[יד] הבחינה השנייה בנשיקה עם כוח הרע היא ליצור מחיצה מן הרע. הרי מרחיבים את מחיצת ירושלים, את מחיצת העזרה, ויוצרים מחיצה חדשה. מחד, כמו שאומר הרמב"ן, אנחנו מפילים את חומת יריחו, בכוח של מלחמה. וכמו שאומר בעל הטורים (במדבר י' ו') בד"ה והרעתם בחצוצרות, על שם "רוע התרועעה הארץ", "תרעם בשבט ברזל". ובד"ה תבאו, אותיות אבות, שזכות אבות תעמוד במלחמה. כל אלו הן הבחנות של כוחות מלחמה. אבל לאחר מכן צריך שמירה מנקודת הרע. זהו בחינה של שיר מלשון עיגול, כמו שאומרת הגמרא בבבא מציעא (עיי"ש רש"י דף כ"ה א' ד"ה כשיר), ובמסכת שבת (עיי"ש רש"י דף נ"א ב' ד"ה בשיר), ובמסכת נידה (עיי"ש רש"י דף נ"ח א' ד"ה כשיר). זו הבחנה של שיר מלשון עיגול, בחינת חומה ששומרת. אבל בהבחנה הראשונה שיר הוא מלשון שיור, כמו שאומרים חז"ל במדרש בשיר השירים (פרשה א' פיסקא י"א). שיר שהאדם שר בכדי להשתייר, להינצל מן הפגע, להינצל מן הנגע. הוא שר למלחמה, בבחינת "והמחנה הנשאר לפליטה" (בראשית ל"ב ח'). על ידי השיר הוא ישתייר, הוא יתקיים, הוא לא יתבטל. זו בחינת שיר מלשון שיור. והבחינה השנייה היא שיר מלשון שיר, עיגול. זו ההבחנה שהשירה יוצרת חומה. אלו שני השירים הם שירים הנושקים בנקודה הרוע.

[טו] המשנה בכתובות (דף מ"ו ע"ב) דנה בחיובים של בעל לאשתו, שחייב במזונותיה ובפרקונה ובקבורתה. במיתתה, אפילו עני שבישראל לא יפחות משני חלילים ומקוננת. היום בכנסת ישראל ברוב המקומות כבר לא נוהג בכלי שיר, אם כי ישנם מקומות שעדיין נהוג. כי כשמשתמשים בכלי שיר בשעת המוות - זה אותו

מחרס פסולים. אם כן שלושה שלבים : כלים העשויים ממתכות - כשרים, מכלי עץ - מחלוקת, מחרס - לכולי עלמא פסולים. מה עומק הדבר? כמו שכבר הזכרנו בשיעור על ברכת החמה, חרס הוא מלשון חרס. כלי חרס שבחינת שבידתם זוהי טהרתם, הם בבחינה של חרס. לכן אי אפשר לעשות כלי מקדש מחרס, ולכן אומרת הגמרא (בזבחים דף צ"ו ע"א), שאי אפשר לעשות את התנור בבית המקדש מחרס על אף שזה יותר טוב, אלא ממתכת היה. ישנו מיעוט, שממעטים שחרס פסול. כי חרס הוא בחינה של חרס, בחינה של קלקול.

**כלי שרת מעץ** [יט] והנה אם באים לעשות כלי שרת מעץ, ברור לכל משכיל, שהשורש הוא מעץ הדעת טוב ורע. מצד שהוא טוב - אפשר לעשות את העץ לכלי שרת. מצד שהוא רע - אי אפשר לעשות את העץ לכלי שרת. לכן ישנה מחלוקת בגמרא האם אפשר לעשות כלי שרת מעץ או שאי אפשר לעשות כלי שרת מעץ. מצד מה שעץ הוא טוב, אפשר לעשות אותו כלי שרת. מצד מה שהעץ הוא רע, אי אפשר לעשות אותו כלי שרת. אבל ביתר עומק, הגמרא אומרת במסכת סוטה (דף י"ד ע"ב), שכל המנחות מביאים בכלי הראוי לכלי שרת, אבל מנחת הסוטה היא בסלי נצרים (עי' רש"י שם דף י"ד ע"א ד"ה כפיפה מצרית), מחמת שאי אפשר לעשות כלי שרת מנצרים. לא מביעיא למאן דאמר שאי אפשר לעשות כלי שרת מעץ, שבוודאי אי אפשר לעשות מנצרים שהם עץ. אלא אפילו למאן דאמר שאפשר לעשות כלי שרת מעץ - מנצרים אי אפשר, משום "הקריבוהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך" (מלאכי א' ח').

[כ] אם כן, העץ עצמו יש בו הבחינה שאפשר לעשות ממנו כלי שרת, ויש בו הבחינה שאי אפשר לעשות ממנו כלי שרת. עומק הדבר : מצד החלק של טוב שבדבר בוודאי שאפשר לעשות כלי שרת. מצד החלק של הרע - כמו שאמרנו שישנה שירה שהיא בבחינה של שירה של נגעים ושירה של פגעים - יש את המלחמה עם הרע, ויש את הרע. מצד הרע שזה סלים של נצרים, "הקריבוהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך", אי אפשר לעשות כלי שרת מעץ כזה. אבל מצד המלחמה עם הרע, שיר של נגעים שיר של פגעים, אזי אפשר לעשות כלי שרת מעץ, כי ישנה כאן נקודה של המלחמה עם הרע. א"כ, עומק המחלוקת האם אפשר לעשות כלי שרת מעץ או לא, הנה מצד הטוב שבו אפשר לעשות. וגם מצד השמירה מן הרע והמלחמה עם הרע, למד"א כלי שרת מעץ כשרים - אפשר לעשותם מעץ. ולמד"א פסולים - א"א, כי סוף סוף יש בהם נגיעה עם הרע. אבל מצד הרע שבו שזה כלי נצרים, לכ"ע אי אפשר לעשות ממנו כלי שרת.

**החליל היה עשוי מעץ** [כא] והנה לכולי עלמא היה כלי אחד שהיה מעץ. מהו אותו כלי שהיה מעץ? אומרת הגמרא (ערכין דף י' ע"ב) זהו החליל. החליל יש לו שני שמות, נקרא אבוב ונקרא חליל. "תנו רבנן, אבוב היה במקדש, חלק היה, דק היה, של קנה היה, ומימות משה היה". האבוב שהיה בבית המקדש, הוא היה אותו אבוב שהיה מזמן משה רבנו. כלי שרת שעשאו משה, חוץ מהחצוצרות (במדבר רבה פרשה ט"ו פיסקא ט"ו, ספרי במדבר י' ח', מנחות כ"ח), ראויים לכל הדורות כולם. אולם לא חייבים להשתמש בהם. מה שאין כן האבוב, זה היה האבוב שהמשיך מימות משה. "ציוה המלך וציפוהו

שיר שנלחם עם הרע. זה אותו שיר של פגעים, שיר של נגעים. והמנהג בכנסת ישראל להגיד "יושב בסתר עליון" - זה שיר בפה, כמו שנבאר לקמן את הסוגיה שישנה שירה בפה וישנה שירה בכלי. כאשר בן אדם מת ואומרים "ויהי נועם" (תהלים צ"ז) ואומרים "יושב בסתר עליון", זה מדין שיר, קינה. אומרים חז"ל (ילקוט שמעוני תהילים רמז תתמ"ג בסופו), כשם שבשעה שנבנה הבית היה שיר, כך היה שיר בחורבנו. כלומר, השיר הוא גם בנשיקה עם נקודת הרע. הוא שיר שנלחם עם הרע, והוא שיר ששומר מן הרע.

[טז] חז"ל דרשו (איכ"ר פרשה ד' פיסקא ט"ו), "ארבעה מלכים היו וכו'. דוד אסף יהושפט וחזקיהו. דוד המלך אמר ארדוף אויבי ואשיגם (תהלים י"ח ל"ח), וכו', יהושפט אמר אני אין בי כח להרוג אלא אני אומר שירה ואתה עושה. חזקיהו אמר אני ישן על מיטתי ואתה עושה". כלומר, יהושפט נלחם מכוח השירה. השירה היא סוג מסוים של מלחמה. הגמרא בסנהדרין (דף כ"ב ע"א) דורשת "מוציא אסירים בכושרות", אל תקרי בכושרות אלא בכי ושירות. כאשר האדם נושא אשה יש בכי ושיר (עי' ביאור הגר"א ביהל אור להיכלות דפקודי, הוצאת המסורה דף ל"ג עמודה א' ד"ה כל אינון דשקילין דא עם דא). בפשוטות יש גם בכי וגם שיר. אבל בעומק, אם יש גם בכי וגם שיר, זה מחמת שהשיר הוא בערכין של בכי גם כן. כשם שבשעת לידתו של אדם יש שירה, כך בשעת מיתתו יש שירה אמרו חז"ל. זה שיר של פגעים. זה שיר של נגעים. זה שיר של מלחמה. תריעו. זה סוג אחד של שירה.

**שיר של תודה** [יז] הסוג השני של השירה הוא שיר של תודה. כשמרחיבים את ירושלים, מחד באים להתפשט על עוד שטח ולסלק משם את הרע, זה שיר של פגעים שיר של נגעים לסלק את הרע. מאידך יוצרים גבול חדש שהרע מכאן ואילך לא יכנס. זה שיר מלשון שמירה. אבל מאידך ישנו שיר בבחינת תודה שהוא הרחבת הקדושה למקום החדש. זה שיר שמרומם. זה שיר שמעלה. מצד כך הוא שיר מלשון שררה. א"כ, יש שיר במלחמה עם הרע, שיר של פגעים שיר של נגעים, שהוא בחינת תרועה. זו סוגיה אחת של שירה. וישנו שיר שהוא בבחינה של תקיעה, זה שיר שהוא בבחינה של תודה. שיר מלשון נשיאה, מלשון שררה, משם מרוממים ושרים. כשמגלים אם כן הרחבה של ירושלים, מחד מסלקים את הרע, יוצרים שמירה חדשה לרע, ומאידך יש כאן הרחבה. "הרחיבי מקום אהלך" (ישעיה נ"ד ב'), מבחינה של הרחבה של קדושה שזה שיר של רוממות. מצד כך זה שיר של תודה.

**כלי שרת ממתכת עץ וחרס** [יח] נתבונן עתה בסוגיה ממה היו עשויים הכלי שיר. כמו שהזכרנו היו חמישה סוגי כלי שיר, כמפורש במשנה בערכין. ממה היו עשויים הכלים? ישנה מחלוקת בגמרא (מסכת סוכה דף נ' ע"ב, מסכת סוטה דף י"ד ע"ב, מסכת מנחות דף כ"ח ע"ב), מה הדין בכלי שרת שעשאו מעץ. האם כשרים הם או לא. כלים שהיו עשויים במקדש היו עשויים בעיקר ממתכות. על אף שהיה למשל הארון שהיה עשוי מעץ, אבל בפנימיותו וחיצוניותו ציפוהו בארונות זהב (עי' יומא דף ע"ב ע"ב), וזה נקרא עץ בבחינה של מתכת. לכולי עלמא אומרת הגמרא (זבחים דף צ"ו), כלי שרת שעשה אותם

מחלק אלא באבוב יחידי", כלומר היה מסיים בחליל אחד (רש"י).

## שירה בפה ובכלי [כד] הנה נחלקו בגמרא (סוכה

דף נ"א ע"א, וערכין דף י"א ע"א), האם עיקר השירה בכלי או עיקר השירה בפה. השירה שהיתה במקדש היתה מורכבת משני חלקים. שירה ששרים בפה, כגון שיר של יום ועוד סוגי שירים. והחלק שני של השירה היתה שירה בכלי. לכלי עלמא השירה היא גם בכלי וגם בפה. השאלה היא רק האם העיקר בכלי או בפה. עומק הדבר. מצד מה שהשירה היא שירה פנימית - היא שירה בפה. מצד מה שהשירה היא שירה בחוץ - היא שירה בכלי. כלומר, מצד מה שהשירה אין בה נקודה של רע - היא שירה בפה. מצד מה שהשירה יש בה נקודה של רע - היא שירה בכלים. כפי שידוע מאוד, כוח הרע ששולט באדם, שולט תמיד בחוץ. לשון אחרת, הוא שולט בכלים. נקודת הנשיקה של הרע לעולם אינה בנקודה הפנימית. כפי שהיה בשבט דן, שהיה מאסף לכל המחנות, ובו עמלק נגע (תנחומא פרשת כי תצא פרק י', ומוזכר בבעל הטורים במדבר י' כ"ה), וכן על זה הדרך. הכלים של האדם שהם קונים לו שביתתו הם נקודת הרע. שם נקודת הרע באדם. למאן דאמר עיקר שירה בפה - זוהי השירה של הנקודה הפנימית שבשיר. למאן דאמר עיקר שירה בכלי, זהו מצד בחינת שירה של פגעים ושירה של נגעים.

## שירה בקטנים [כה] הנה המשנה בערכין אומרת (דף י"ג ע"ב),

"אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה". העבודה היא דווקא בגדולים ולא בקטנים. אסור בסתם להיכנס לעזרה, וזו סוגיה ארוכה ואכ"מ. אבל בכל אופן, "אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים אומרים בשיר. ולא היו אומרים בנבל וכנור אלא בפה כדי ליתן תבל בנעימה". בתקיעה שתקעו הכהנים, לא מוזכר שהיה קטן, כי אין כח קטן אלא בפיו. אבל בשירה של הלויים, מבואר כאן במשנה שגם צעירי הלויים, צוערי הלויים, היו שרים במקדש. על אף שבכללות אין עבודה בקטנים, אבל בשירה היתה עבודה מיוחדת. מה היתה העבודה שלהם? "כדי ליתן תבל בנעימה". לתת נעימות בשיר. כפי שאנחנו רואים, כאשר קול של קטן מצטרף לקולות של גדולים, הוא נותן נעימות בשיר. "רבי אליעזר בן יעקב אומר: אין עולין למנין". אותם קטנים לא מצטרפים למנין של הי"ב לויים הצריכים לדוכן (רש"י). "ואין עולים לדוכן. אלא בארץ היו עומדים וראשיהן בין רגלי הלויים". איפה הראש שלהם היה מונח - בין רגלי הלויים. הקטנים, שזה בבחינת הקטנות שבשירה, היכן הם נמצאים - על הארץ. ואינם עולים, כי הם קטנים. הם נמצאים בין רגליהם של הלויים הגדולים. שם תמיד נקודת הרע. "ויגע בכף ירכו" (בראשית ל"ב כ"ה). בחינת הנגיעה היא ברגליים, שהם הולכים לבר, הם הולכים לחוץ. שם נקודת השירה של הקטנים.

[כו] אבל מה התכלית של השירה שלהם? להעלות את הקטנות לגדלות. כמו שמנגנים בחליל, בחינת חלי קליה, מתוק קולו. באותה הבחנה נאמר "ליתן תבל בנעימה", לתת נעימות לקול. יש לנו שלושה דינים בגמרא שעושים לשם נעימות. יש לנו הדין של חליל שנקרא חליל מלשון חלי קליה, מתוק קולו (ערכין דף י' ע"ב). יש לנו הדין למאן דאמר שירה בפה, מדוע מוסיפים כלים - "לבסומי קלא"

זהב ולא היה קולו ערב. נטלו ציפוי והיה קולו ערב כמו שיהיה". כאשר ניסו להפוך אותו מעץ לזהב - הוא איבד את קולו. אשר על כן נטלו את הזהב, והחזירו אותו לכמות שהיה. הרי שלכלי עלמא החליל היה עשוי מעץ. הגמרא אומרת (סוכה דף נ' ע"ב), דלמאן דאמר כלי שרת מעץ פסול, אין דנין אפשר משאי אפשר. האבוב אם לא יהיה מעץ אין קולו יפה, לכן הוא עשוי מעץ. מה שאין כן שאר הכלים שאפשר לא לעשותם מעץ - אין עושים אותם מעץ. כי יש בכלי עץ בחינה של מלחמה ולכך מצד חלק הרע שבפעף א"א לעשותם מעץ. אבל למד"א כלי שרת מעץ כשר, ילפינן אפשר משאי אפשר להכשיר כלי שרת מעץ.

## שני שמות לחליל [כז] א"כ האבוב הזה יש לו שני שמות: הוא

נקרא אבוב והוא נקרא חליל. שואלת הגמרא בערכין (דף י' ע"ב), "פתח בחליל ומסיים באבוב". מאי שמו, חליל או אבוב, שפותחים בחליל ומסיימים באבוב. "אמר רב פפא היינו חליל היינו אבוב". שמו העיקרי הוא בעצם אבוב, "ואמאי קרי ליה חליל" למה קוראים לו חליל? "דחלי קליה". אומר רש"י "חלי קליה - מתוק קולו לשמוע". בעצם השם שלו הוא אבוב. אז למה הוא נקרא חליל - מלשון חלי, מלשון מתוק. כל בר דעת מבין שמחד הוא נקרא חליל מלשון חלל. שזה בחינת הרע, בחינת ההעדר, ולכן בשעת המות מקוננים בחלילין, כדלעיל. ומאידיך הוא נקרא חלי בלשון ארמית מלשון מתיקות. זה גופא התיקון של החליל שהיה עשוי מעץ. ועץ הדעת טוב ורע - מצד הטוב שבו הוא נקרא חלי, מתוק. מצד הרע שבו הוא נקרא חליל מלשון חלל. חלי קליה, המתקנות שלו באה מהאיתנהפכא שלו מחלל לחליל - זה המתקנות שלו. גם למאן דאמר כלי שרת שעשויים מעץ פסולים - חליל כשר, מחמת שחליל הוא נקודת ההפיכה מן הרע לטוב, הוא הופך אותו מהחלל לחלי, למתוק.

## עיקר שירה על שם החליל [כח] אומרת המשנה בערכין

(דף י' ע"א) "ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח". ומבואר בגמרא שם "הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל". באותם י"ב יום גומרים בהם את ההלל במקדש. כל ההללך. הלל, כפי שידוע, בגימטריא שם אדנות, שזה הכוח ששולט ומהפך את כוח הרע לכוח הטוב. זה בחינת החליל שהיה עשוי מימי משה. זה משה רבנו שלא חזר להיות בחטא העגל - המקביל לחטא עץ הדעת כידוע - והוא בבחינה של קודם החטא. זה אותו כלי שהיה מימות משה רבנו שהוא בבחינת אבוב שנקרא חליל. מחד הוא חלול, הוא חלל, אבל מאידך חלי קליה. ובעצם עיקר השם שירה נקרא על שם החליל. שהרי המשנה בהתחלת פרק חמישי בסוכה (דף נ' ע"א), המדברת על דיני השירה שהיתה בשמחת בית השואבה, לשון המשנה, "החליל חמישה ושישה זהו חליל של בית השואבה". על אף שמבואר בגמרא שהיו שם כל הכלים, ויתר על כן נוספו שם עוד כלים רבים בזמן שמחת בית השואבה (משנה דף נ"א ע"ב). אבל אפילו הכי הכל נקרא על שם החליל. א"כ בלשון המשנה משמע, כמו שהמפרשים מסבירים (ראה בברטנורא) שהשם של השירה נקרא על שם החליל. מדוע השם של השירה נקרא על שם החליל? כי עיקר נקודת השירה, היא התיקון שבנקודת השירה להפוך אותו משיר של פגעים ושיר של נגעים לשיר של תודה. לכן אומרת המשנה (ערכין י' א') "ולא היה

אומרים שירה אלא על היין שמשמח אלקים ואנשים, זו נקודת החיבור של האדם לבוראו. האדם מצד עצמו הוא צער, וכאשר הקב"ה הושיע אותו מנקודת הצער, זו שירה על היין שמשמח אלקים ואנשים. שירה שהיא בבחינה של תקיעה, היא שירה של מים, היא לא שירה של יין. בראשית הבריאה "ורוח אלקים מרחפת על פני המים". כל הבריאה כולה היתה בבחינה של מים. זו שירה דמעיקרא, כאשר לא היה קילוסו עולה אלא מן המים. שירה שהיא בבחינת תרועה - היא שירה של יין. שירה שהיא בבחינת תקיעה - היא שירה על המים. אלו הם שני סוגים של שירה. מים, שזה הדין בשמחת בית השואבה - סוג אחר של שירה.

## שירה של עבודה ושירה של שמחה

[ל] בסוגיה בסוכה בפרק החליל (דף נ' ע"ב) ישנה מחלוקת האם החליל דוחה את השבת. שמחת בית השואבה שהיתה במקדש, לכאורה היתה צריכה להיות בשבעת ימי חג הסוכות. אבל הרי אין לך לעולם שנה שלא יחול בה שבת בתוך סוכות. א"כ, האם בשבת קודש היו עושים שמחת בית השואבה רק בפה או שהיו עושים גם בכלי? אומרת הגמרא, "ת"ר, החליל דוחה את השבת, דברי רבי יוסי בר יהודה. וחכמים אומרים, אף יום טוב אינו דוחה". כלומר, ישנה מחלוקת האם מותר לנגן בחליל בשבת ויו"ט. "אמר רב יוסף, מחלוקת בשיר של קרבן". כלומר, המחלוקת האם נגינת החליל דוחה את השבת, לא נאמרה כלפי דיני שירה של סוכות בשמחת בית השואבה, אלא בשיר של קרבן. למה?

דברי יוסי ב"י סבר עיקר שירה בכלי, ועבודה היא, ודוחה את השבת. ורבנן סברי עיקר שירה בפה, ולא עבודה היא, ואינה דוחה את השבת. למאן דאמר שעיקר שירה בפה, אין צורך לשם כך לדחות את השבת על ידי נגינה בכלי. מה שאין כן למאן דאמר עיקר שירה בכלי, נגינת הכלי היא לצורך, ואז כמו שכל עבודות בית המקדש הותרו בשבת, הותרה גם עבודה של שירה בכלי. כל זה נאמר בשבתות כל השנה שצריך לשיר על גבי הקורבנות. אבל שיר של שואבה, דברי הכל שמחה היא ואינו דוחה את השבת.

[לא] אומרת הגמרא כאן, שישנו חילוק יסודי בין השירה שהיתה בבית המקדש על היין, לבין השירה בשמחת בית השואבה. כל שירים שהיו שרים בבית המקדש, היו בעת שהיו מנסכים את הנסכים שהם יין. כלומר, השירה שהיתה על הקורבנות, לא בשעת ההקרבה היתה (אמנם ישנם שיטות שהיתה שירה גם בשעת ההקרבה, עי' אור שמח על הלכות קרבן פסח פ"א הי"ב). עיקר השירה שהיתה בבית המקדש - אין שירה אלא על היין. כל קרבן יש דין להביא איתו נסכים. בזמן שהיו מנסכים את היין, אז היו שרים את השיר בבית המקדש. ואומרת הגמרא שזה נקרא שיר של עבודה. מה שאין כן השירה שהיתה בבית המקדש בסוכות, לא עבודה היא, אלא שמחה היא, שמחה יתרה בלשון הגמרא (סוכה דף נ"א ע"א).

ישנם כאן שני סוגי שירה. ישנו שיר שהוא שיר של עבודה, וישנו שיר שהוא שיר של שמחה יתרה. שיר שהיה על היין הוא שיר של עבודה.

(ערכין י"א ע"א). גם זה לשם יופי ומתיקות הקול. יש לנו הדין של קטני הלויים שכאשר היו שרים, היה זה לשם המתיקות של הקול, לתבל את הקול שיוצר נעימות ומתיקות בקול. אלו שלושת הכוחות של קטנות השירה, של השיר של פגעים והשיר של נגעים שאנו מתקנים אותו, ממתקים אותו, מעלים אותו. "ליתן תבל בנעימה" לתבל את השיר, למתק אותו.

[כז] ואיך היו נקראים אותם לויים צעירים? אומרת המשנה "וצוערי הלויים היו נקראין". צוערי הלויים היו נקראין מלשון צער. והגמרא אומרת "תנא וסועדי הלויים היו נקראין". שני לשונות. האם סועדי הלויים, מלשון סעד מלשון עזרה. או צוערי הלויים, מלשון צער. לפי תנא דידן נקראין צוערי "כיון דהני קטין קלייהו, והני עב קלייהו, הני מקטטי והני לא מקטטי קרי להו צערי".

הם מצערים את הלויים בקולם. עי' ברש"י ובתפארת ישראל שנחלקו בכיצד היו מצערים. אבל בכל אופן ישנה הבחנה שקולם של הקטנים מצער את הגדולים, וישנה הבחנה שהוא מסעד את הגדולים. מצד נקודת עצמם שזה בחינת הרע שבעץ הדעת, בחינת הרע שבשיר, הם מצערים את הלויים. צוערי הלויים. אבל מצד מה שהם מהפכים רע לטוב, מצד חלי קליה, מצד לתבל בנעימה, מצד זה הם הופכים להיות סועדי הלויים. זה העליה של נקודת השיר.

## שירה על היין ושירה על המים

בגמרא שאין אומרים שירה אלא על היין, כאן בסוגיה בערכין (דף י"א ע"א), וכן בברכות (דף ל"ה ע"א), כפי שידוע מאוד. "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין, שנאמר ותאמר להם הגפן, החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים (שופטים ט' י"ג). אם אנשים משמח אלקים במה משמח. מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין". א"כ, יין הוא משמח אלוקים ואנשים, ואין אומרים שירה אלא על היין. אבל מאידך, הרי בסוגיה דמסכת סוכה פרק החליל, שם השירה נאמרה בשמחת בית השואבה, ושם היתה שירה על המים. שמחת בית השואבה, מלשון הפסוק "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה" (ישעיה י"ב ג'). שמחת בית השואבה היא על שם שאיבת המים. שם היה מהלך לגמרי אחר של שיר, מהלך מדין שירה על המים. א"כ, ישנה שירה שהיא שירה על היין. וישנה שירה על המים. וישנם עוד סוגי שירה, שירת הביכורים, ושירה כמו שהזכרנו לעיל מהמשנה במסכת שבועות כאשר מרחיבים את גבולות העזרה וירושלים.

## שירה על המים

[כט] אבל לעניננו, ישנה שירה שנקראת שירה על היין שהוא משמח אלקים ואנשים. אדם הוא משמח בשתיה, ואלקים הוא משמח בשירתו. וישנה שירה שאומרים על המים. במדרש בראשית רבה (פרשה כ"ח פ"א ב', ומובא גם בילקוט בראשית פ"א רמז ז') מבואר שבתחילת בריאתו של העולם "לא היה קילוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים". לאחר מכן התחדש המהלך שישנה שירה על היין. ולמה? יין - "אל תרא יין כי יתאדם" (משלי כ"ג ל"א), שהוא מידת הדין, מידת התרועה, כדברי הרמב"ן שהזכרנו בראשית הדברים, ואינו עיקר השירה, כי היא שירה של צרה. אין

עלמא היתה שם שמחה יתירה. זו לא שמחה של עבודה, זו לא שמחה של תרועה, זו לא שמחה של סילוק רע - זו שמחה מעיקרא. זו מעין השמחה שתהיה לעתיד לבוא, שהיא שמחה כמו שאמרנו שזו שירה שלא באה מכוח צרה, ולא תבוא אחריה צרה, אלא זו שירה על עצם ההוויה של הבריאה, וזה שהיו אומרים שם "אשרי מי שלא חטא" (סוכה דף נ"ג א').

**מקור דין שירה** [לה] הנה הגמרא בערכין (דף י"א ע"א) שואלת, "אמר רב יהודה אמר שמואל, מנין לעיקר שירה מן התורה". כתשובה, הגמרא מביאה כאן עשר שיטות מהיכן לומדים את דיני שירה מן התורה. שיטה ראשונה, "ושרת בשם ה' אלקיו (דברים י"ח ז)", איזהו שירות שבשם, הו אומר זה שירה". זהו מדין שירות. מאן דאמר אחר, "חזקיה אמר מהכא וכננייהו שר הלויים במשא יס ור במשא כי מבין הוא (דבה"י א' ט"ו כ"ב), אל תקרי יסור אלא ישיר". ומאן דאמר אחר, "מהכא, לעבוד עבודת עבודה (במדבר ד' מ"ז), איזהו עבודה שצריכה עבודה, הו אומר זו שירה". רוב השיטות סוברות שדין שירה מדין עבודה. איזהו עבודה שיש בה עבודה, זהו דין שיר בבית המקדש. בשעה שעובדים בניסוך צריכים לשיר. כלומר, זו עבודה שבאה בתוכה עוד עבודה, כי העבודה של השירה היא מדין עבודה. מה שאין כן בעומק, יש מאן דאמר אחד שאומר "חנניא בן אחי רבי יהושע אמר מהכא, משה ידבר והאלוקים יענו בקול (שמות י"ט י"ט), על עסקי קול". לפי חנניא, מהיכן לומדים את הדין שירה? מה"אלוקים יענו בקול". לפי רוב השיטות, שירה היא מדין עבודה. העבודה היא לא מצד הבורא יתברך שמו. העבודה היא מצד האדם. מצד זה, זו שירה שבשורשה היא על היין. היא נקודת העבודה. נקודה של התרועה, נקודה של המלחמה, של סילוק הרע. מה שאין כן לחנניא, לומדים את השירה מ"משה ידבר והאלוקים יענו בקול". מצד זה, זו שירה בבחינה של אלוקים יענו בקול. שם אין רע, לא יגורך רע (תהלים ה' ה'), זו לא עבודה, זה לא מסע, זו שירה מעיקרה, זו בחינה של תקיעה דלעתיד לבוא.

**שירה בלשון אמירה ובלשון דיבור** [לן] הנה יש לדקדק שבמשנה בערכין (דף י"ג ע"ב) כאשר כתוב לשון של שירת הלויים, אומרת המשנה, "אלא בשעה שהלויים אומרים בשיר". בעוד שבמשנה במסכת תמיד (דף ל"ג ע"ב, סוף משנה ג'), אומרת המשנה בסדר העבודה של כל יום, "ושתי חצוצרות בידם, תקעו והריעו ותקעו, באו ועמדו אצל בן ארזא, אחד מימינו ואחד משמאלו, שחה לנסך, הניף הסגן בסודרים, והקיש בן ארזה בצלצל", ואז אומרת המשנה, "ודיברו הלויים בשיר". כלומר, ישנה בחינה שהשירה נקראת דיבור, וישנה בחינה שהשירה נקראת אמירה. "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות י"ט ג'), דיבור לשון קשה ואמירה לשון רכה (רש"י שם). שתי בחינות בשירה. מצד מה שהשירה היא בבחינה של תרועה, מצד זה דיברו הלויים בשיר. מצד מה שהשירה היא אמירה רכה, בחינה של תקיעה, מצד זה "הלויים אומרים בשיר" .. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - 037 במדבר-שמירה

שיר שהיה על המים הוא שיר של שמחה. עומק הדבר לפי מה שנתבאר הוא ברור מאוד. בחינת יין שהיא בחינה של מלחמה, היא אותה בחינה של עבודה. בחינת המים שהיא תקיעה, שהיא רחמים, כולה שמחה יתרה. אין שם עבודה. אלו הם שני הקוים, שיר של יין ושיר של מים, תרועה ותקיעה, עבודה ושמחה יתרה. [לב] הסוגיה שעסוק בה כל הש"ס שהיא שירה על היין, והסוגיה שעסוקה בה מסכת סוכה פרק החליל שהיא השירה על המים, הם סוגיות שונות לגמרי של שירה. ולכן בבית המקדש בזמן שמחת בית השואבה, היתה שמחה יתירה, והיו מוסיפים שם כלים נוספים, כמו שאומרת המשנה (דף נ"א ע"ב), וכן על זה הדרך. כי זו לא היתה שירה בבחינה של עבודה. זו לא היתה שירה בבחינה של תרועה. יין בכדי שיהיה מתוקן מה צריך לעשות איתו? צריך לקחת ענבים, לעשות מלאכה בהם, צריך להבדיל את הענבים, לדרוך אותם, וכו'. מה שאין כן מים, מצד טבע בריאתם הם מוכנים לשתיה אלא אם כן משהו קלקל אותם. יין מצד טבע בריאתו הוא לא מוכן לשתיה, כי יש בו עבודה. צריך להסיר את הקליפה, יש מלחמה עם הרע. מה שאין כן מים מצד טבע יצירתם הם ראויים לשתיה, שלו לא היה חטא לא היו נעשים מלוחים (בראשית י"ג י'). זה בחינת שירה על המים, ובחינת שירה על היין.

**שירה במגריפה** [לג] והנה למרות שבמשנה בערכין לא נזכרו אלא חמשת כלים, בגמרא (דף י' ע"ב), מבואר שהיה עוד סוג של כלי. "אמר רבא בר שילה אמר רב מתנה אמר שמואל, מגריפה היתה במקדש, עשרה נקבים היו בה, כל אחד ואחד מוציא עשרה מיני זמר וכו'". מהו אותו סוג של כלי שהיה בבית המקדש? היכן מצאנו מגריפה בבית המקדש? רש"י שם מבאר, "שבה גורפין את דשן המזבח". המגריפה שבה היו גורפים את דשן המזבח, אומר רש"י, גם היתה כלי שיר.

תוס' במקום (ד"ה מגריפה) תמהים עליו. "פירש בקונטרס שגורפין בה הדשן, וקשה דהא היתה כלי זמר". כלי לגריפה היתה או כלי לזמר? "אלא נראה לפרש דשני מיני מגריפות היו, אחת לדשן ואחת של שיר". אבל לשיטת רש"י, אותה מגריפה שהיתה של שיר היתה של דשן (ע"י בשיעור על פרשת צו שנתבאר שישנם ב' בחינות בדשן, והוא עומק מחלוקת רש"י ותוס' אם הו ב' מגריפות או חד, ואכמ"ל). עומק הדבר, לכולי עלמא, זה שיר שבא לגרוף רע. זה שיר שהיה בבית המקדש, אין שירה אלא על היין. גם פה ישנה נקודה של סילוק רע.

[לד] מה שאין כן שמחה שהיתה ב"ושמחת בחגיך" לשיטת הרמב"ם (הלכות לולב פ"ח ה"ב והי"ג), שיש שמחה בחג, ולשיטת התוס' (ע"י תוס' סוכה דף נ' ע"ב ד"ה ורבנן) שהשמחה במים. מ"מ, לכולי

1 ע"י מנחות כ"א א' ברש"י ד"ה אינה שובתת. וע"י מו"ק י"א א' ברש"י ד"ה טווייה באחור, שכתב שהמלח נברא מן המים כדגים. כלומר האב הוא המים המתוקים, והבנים הם הדגים והמלח, ע"י ש. וע"י בתרגום ירושלמי על בראשית י"ט כ"ו, שתרגם ותהי לנציב מלח, והא היא קיימא עמוד דמלח עד זמן שתיתי תחיה דיחון מתיא. וע"י בואר ויחי רמ"א ב' (אות תרס"ו בסולם), מלח ממרק ומבשם מריא לאטעמא. וא"כ המים ביצירתם אינם מלוחים, כי המלח מהפך כל מרירו למתוק כבואר לעיל. ומוכרח בעומק שהמלח מושרש בחטא, והחטא המוזכר להדיא בתורה הוא נציב המלח, ולכן נק' מלח סדומית שבים. לולי החטא אזי כשם שיש דגים בים כן היה מלח, אולם היה שוקע וכד' ולא מתערב במים, ולעת"ל כן יהיו המים.



## "לב טהור ברא לי אלקים" – בקשה לבריאה חדשה

אז מתגלה, בקשתו של דוד המלך, "לב טהור ברא לי אלקים ורוח נכון חדש בקרבי", דוד המלך לא ביקש טהרת הלב, אלא "לב טהור ברא לי אלקים", הוא מבקש בריאה חדשה, טהרה הגדרתה היא, שבדבר שיש טומאה, חל בו מציאות של טהרה, כלשון הקרא "וטיהר את הבית" וכן ע"ז הדרך, כלומר, יש מציאות קיימת, והמציאות הקיימת היא טמאה, וע"ז חל גדר של טהרה.

אבל דוד המלך מבקש הגדרה שונה לגמרי, "לב טהור ברא לי אלקים", לשון של בריאה, כלומר, בריאה יש מאין, בריאה חדשה, מה כוונת הדבר 'לב טהור ברא לי אלקים' – דוד המלך מבקש כלים, שהכלי שהוא הלב, "ליבי ראה הרבה חכמה", [חז"ל אומרים במשלי שהיה מחלוקת בין שלמה לדוד היכן החכמה מצויה, דוד המלך אמר במח, שלמה אמר בלב, אבל כהגדרה כוללת] – החכמה הנמצאת בליבו של האדם, יש את הלב שלתוכו יוצקים את מציאות החכמה, אם זו ההגדרה, אי אפשר לקרוא לאדם אברך, כי ה'אב בחכמה', לא יכול להתקבל בכלי הנקרא 'רך בשנים'.

"לב מלכים ושרים ביד ה'", ההגדרה של אברך הוא 'אב ו'רך', אב ומלך, כדברי הגר"א שהוזכרו, ומאיפה שורש ה'לב מלכים ושרים ביד ה'" – באיזה מלכים מדובר, שורש כל המלוכות כולם, משיח בן יוסף – אבל בעיקר משיח בן דוד, שם עיקר המלכות, "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים", נמסרה המלוכה לשבט יהודה, ונאסרה לאחרים.

## מכח שבירת הלב נברא בית קיבול חדש לחכמה העליונה

אצל דוד המלך מתגלה המדרגה של הלב, "לב מלכים", ומה הגדרת הדבר ש"לב מלכים ביד ה'", לא רק שלהיכן שהקדוש ברוך הוא רוצה, הוא נותן בו 'רוח נכון' ומטה את הרוח הנמצאת בלב לזה, אלא הגדרת הדבר מה ש"לב מלכים ביד ה'", הכלי של הלב הוא בבחינת 'לב טהור ברא לי', יש כאן בריה חדשה של מציאות הלב.

ובאופן הזה, הכלי החדש של הלב, הוא נעשה בית קיבול לחכמה העליונה, שם מתגלה ה'אב בחכמה ורך בשנים',

שמה מתגלה ה'אברך' 'אב ו'רך', אב ומלך, שמתגלה ה'לב מלכים', ואז מתגלה בו שיש מציאות של חכמה, אבל על מנת כן, האדם צריך להגיע לבריאה חדשה, ועל מנת להגיע לבריאה חדשה כמו שנתבאר, האחיזה שלנו השתא באותה מדרגה, היא מכח 'שברי לוחות' שנמצאים בארון.

ככל שהלב שבור יותר, עד שהוא מגיע לשברון הגמור, כשמגיע אותו שברון גמור, אז האדם מגיע ל'אין' המוחלט שבלב, ושם מתגלה ה"לב טהור ברא לי", בריה חדשה של מציאות בית קיבול חדש.

זה המדרגה של ארץ ישראל בכללות, "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות כולם", וירושלים שבתוכה, עליה נאמר "דברו על לב ירושלים וקראו אליה", יש לב לארץ כמו שאומרים חז"ל במדרש בקהלת, ויש "דברו על לב ירושלים", יש לב, ואיפה הלב של העולם, ארץ ישראל בכלל, וירושלים בפרט, היא נקראת ליבו של העולם, זו המדרגה שמתגלה שיש בית קיבול חדש, "עתידה ירושלים שתתפשט עד דמשק", כמו שידוע שביאור הדבר, דמשק זה לשון של "דולה ומשקה מתורת רבו", כלומר, מתרחב, ממשיך, וכן על ארץ ישראל נאמר שעתידה שתתפשט על כל הארצות כולם, ועוד לשונות בדברי חז"ל, אבל הפנים הללו, הם האופן שהאדם מקבל בית קיבול חדש.

## יש שני אופנים אין האדם משיג את כל שורש התורה בכל חלקיה

האופן האחד "אדם לעמל יולד", "שתהיו עמלים בתורה", הוא עמל לפי כוחו, ועמל מעבר לכוחו, והוא מקבל את השפע שהוא מקבל, אבל עדיין, זהו בתוך אותו מציאות של אותו כלי, שם זה לפי שיעור, לפי מידה, בבחינת "שיעורין, חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני", זה ניתן לו לפי גדר שיעור, לפי גדר מידה.

שמה ההנהגה היא נקראת כלשון חז"ל הידוע "במידה שהאדם מודד, כך מודדין לו", "הוי דומה לו", זה בגדר 'דומה', 'במידה שאדם מודד כך מודדין לו', זה אופן אחד של ההנהגה הקיימת, וזה ההנהגה של הלוחות שניים.

אבל יש הנהגה שהיא לגמרי אחרת, מי שבטל אליו יתברך שמו, 'שברי לוחות', "לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה",



הנפש בטילה, "נפשי כעפר לכל תהיה", ובשורש, אליו יתברך שמו, בטילות גמורה.

כשיש את אותו מציאות של בטילות, אז מתחדש לאדם כביכול כלים, כלים חדשים, כמו שאב נותן לבנו כלי, אם נותנת לבנה כלי, שזה בחינת הרחם שמחדשת לו מציאות של כלי, אז כשהתגלה מדרגת מתן תורה "בנים אתם לה' אלקיכם", מתגלה שניתן לאדם כלים, לפי השיעור של העליון, לא לפי השיעור של התחתון, זה ההגדרה של לוחות ראשונות כמו שנתבאר, וכשיש את אותו מציאות, אז השפע הניתן לאדם, הוא ניתן לו יחד עם מציאות של כלים.

### נס השמן שנעשה עם השונמית, ונס פך השמן דחנוכה - שתי קצוות

וזה לעומת זה' דוגמא הפוכה לגמרי - הנס שנעשה עם השונמית בשמן, ששם נאמר (מלכים ב', ד' ג') "ויאמר לך שאלו לך כלים וגו' כלים רקים אל תמעיטי", ואז אחרי שנאמר לה להביא עוד ועוד כלים, והיא מביאה עוד כלים, ואז יוצקים לתוכם שמן, ונעשה ריבוי ונעשה ריבוי ונעשה ריבוי, אבל הנס שנעשה בחנוכה שהוא נס פך השמן, יש כלי אחד, אבל הוא מחזיק את המרובה, בתוכו הוא דלק לשמונה ימים.

זה דוגמא יסודית של שתי הקצוות, שיש בהם את ההבדלים הללו. זה נקרא החכמה שמתגלה באור ימי החנוכה, שמתגלה אז אור של חכמה, "הרוצה להחכים ידרים וסימניך מנורה בדרום", אבל הגדרת הדבר שמתגלה שהכלים משתעבדים למציאות האור, וזה הדוגמא הבהירה של המנורה עצמה, "מקשה זהב תעשה את המנורה", המנורה היא 'אחת', האור מאיר, והכלי משתעבד למציאות של האור.

ככל שנפש האדם, לא רק משכלת ועמלה להשיג את הדבר, אלא נפש האדם דבקה במעמקים של ה'שברי לוחות' המונחים בארון כמו שנתבאר, משם יש שורש לבית קיבול חדש, למציאות של כלים, שהכלים הללו אין להם גבול, אין להם מציאות של שיעור.

### "אוכלי המן - בית קיבול גם מן העליון"

הדוגמא הבהירה והיסודית, לשון חז"ל הידוע, "לא ניתנה

תורה אלא לאוכלי המן", ושניה לה - "לאוכלי תרומות", מה כוונת הדבר "אוכלי המן" - מי שאינו אוכל מן, אז הוא אוכל לחם מן הארץ, כלומר, יש לו כלי, בית קיבול שנקרא ארץ, ויש זריעה באותה ארץ, "בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך", "הזורעים בדמעה ברנה יקצורו", והבית קיבול הזה מצמיח את מה שהוא מצמיח.

אבל 'מן מן השמים', כלומר, זה לא רק שהשפע הניתן הוא מן הזיו העליון כדברי הרמב"ן, אלא מונח כאן ההגדרה, שאין לו כלי, והוא מקבל את הדבר לפי שיעור העליון, לפי הבית קיבול של העליון, זה ההגדרה הנקראת מן.

מן, הוא אפילו לא ירד על הארץ, שהרי היה לו 'שיכבת הטל' על מנת שהוא לא יגע בארץ, כלומר - הוא לפי השיעור של הכלי העליון הראוי לזיו העליון כדברי הרמב"ן שהוזכרו, אבל השיעור של הבית קיבול הוא לפי העליון, לא לפי מציאות התחתון.

### התורה של קבלת כלים יחד עם האור

המדרגה הזו היתה במתן תורה, ונשארה בידינו דרך המדרגה הנקראת "שברי לוחות" כמו שנתבאר.

אם האדם דבק בה באמת, הוא דבק ב"ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", והכלים שלו - זה נקרא "תורת ארץ ישראל", 'תורת ארץ ישראל' עניינה שהכלי מתרחב לפי האור, אז יש אור של תורה שהיא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", ו"תורת ארץ ישראל" זה תורה שהכלי שבה משתעבד למציאות של האור.

"בשוב ה' את שיבת ציון", זה מה שאנחנו מצפים לגאולה השלימה במהרה בימינו, שיאיר בתוך ארץ ישראל, כשהקדושה שבה שלא תהיה באיתכסאי אלא תהיה באיתגליא, שם יש את שלימות ההארה שהאדם זוכה להרחבת הכלים לפי שיעור האור, לקבלת הכלים יחד עם האור, זה שלימות המדרגה של תורתו של משיח לעתיד לבוא.

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





**יומא, עה, ע"א** - מאי בבקר בבקר, א"ר שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, מדבר שירד להם בבקר בבקר, מלמד שירדו להם לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן. והנשאים הביאו את אבני השהם, תנא נשיאים ממש. והיינו שאבנים אלו היו אבנים מן השמים. ומכוחו של משה ובזכותו ירד המן. והוא היפך אבנים דקלקול שירדו במכת ברד. וכן מש"כ (יהושע, י, יא) וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים וגו'. ירידה לעומת ירידה.

ואבנים אלו ירדו עם המן שהוא מאכל, והאבנים דומם, והיינו ששורש אבנים אלו אינם במדרגת דומם אלא במדרגת מאכל. כי שורש אבן זו היא אבן השתיה, מלשון מאכל ומשתה. ולכך צנצנת המן היתה מונחת על גבי אבן השתיה, בקה"ק, כי שורש המן עם האבן, מדרגת אבן של מאכל נתגלה דייקא באבן השתיה. וז"ש ביומא (שם), והנשאים הביאו את אבני השהם, תנא נשיאים ממש. והיינו נשאים, עננים, מים. וירדו אבנים אלו עם המים. כי שורש אבנים אלו במים. ועל מדרגה זו בפרטות נאמר מים שחקו אבנים. והבן שלמ"ד שירדו עם המן, זהו צירוף של אבן עם אוכל. ולמ"ד שירדו עם העננים, זהו צירוף של אבן עם משקה.

ויתר על כן, אבנים אלו אינו רק במדרגת מאכל ומשתה כפשוטו, אלא גנוז בהם אור גדול. וכמ"ש בשבט מוסר (פרק כו) וז"ל, והאמנם שנוכל ליישב אכילת המן הזה בג"ע, היא השגות עליונות, כמו להכיר באחדותו יתברך ולהבין בסודי תורתו, מעין מה שפעל המן במדבר. כדפירש מוהר"י אדרבי ז"ל במאמר עם המן היה יורד אבנים טובות ומרגליות וגדולי עולם מלקטים אותם. דקשה למה דווקא גדולי ישראל ולא שאר העם כיוון שלכולם היה יורד וכולם לוקטים מן. אלא הכוונה לומר, שהקב"ה יהיב חכמה לחכימין, וע"י המן היו מזדככין והיו משיגים סודי רזי התורה, וזהו דווקא החכמים והגדולים, כיוון שכבר היה בהם חכמה. וזהו דקאמר שהגדולים מלקטין אותם אבנים טובות שהם סודי התורה, עכ"ל.

ובדרך רמז, אבן בגימט' "גן", ולכך זוכים לאבנים אלו ב"גן" עדן דייקא. והיינו בחינת מדרגת טעמים, כמ"ש הרמב"ן (בשלח, טז, ו) וז"ל, ומפני זה היו יוצאים טעם במן מכל מה שירצו, כי הנפש במחשבה תדבק בעליונים ותמצא מנוח חיים ותפק רצון מלפניו.

**סוכה, נב, ע"א** - דרש ר' עורא ואיתימא ר' יהושע בן לוי, שבעה שמות יש לו ליצה"ר וכו', יחזקאל קראו אבן שנאמר (יחזקאל, טו, כו) והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם

לב בשר. ועיין מהרש"א על אתר, וז"ל, לב אבן - יצה"ר שהוא קשה. ועיין מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב כח היצר, פ"א) וז"ל, אמנם יחזקאל קראו אבן, שהאבן אינו מכשול, רק הוא דבר קשה על האדם, ומ"מ אינו לו למכשול, רק שהוא למשא לאדם, עכ"ל. ועיין מעין כך עקידת יצחק (דברים, שער צז).

אולם יעויין בשו"ת בית יצחק (בסוף אבן העזר, צלעות הבית, דרוש א) וז"ל, ויחזקאל קראו אבן, כי כמו שהאבן קשה להזיזו ממקומו, כי חלקיו מדובקים זה בזה, וכן דברי היצה"ר מדובקים זה בזה וקשה להזיזו ממקומו, ואף אם היצה"ר בא במופתים שכליים והיקשים נכוחים ויצה"ר בא בהבליו, כבד לדחותו. ועיין אוצר המדרשים (שבעה היכלות הטומאה, היכל רביעי) הוא נקרא טיט היום, ונקרא כנגד זה יצה"ר אבן, עיי"ש. ועיין פרדס רימונים (שער כו, פ"ד). ויעויין עוד מהר"ל (דרוש לשבת הגדול) וז"ל, אם ברזל הוא מתפוצץ וכו', וזה הוא כנגד "לא תעשה", וכו'. אם אבן הוא נמוח, וכו', כי לבו קשה כמו אבן שאינו שומע ל"עשות". ויתר על כן שורש היצה"ר "אבן גדולה", כדלהלן בשם האמרי אמת, מפיל את האדם לאבדון, אבן-דו. ודו"ק.

ויעויין עוד בבניה לעתים (נח) וז"ל, ויחזקאל ע"ה קראו אבן - כי לבו כאבן דומם, נעדר ההרגשה, לא ייכנסו בו מורך או מורא, אלא בריא אולם, חזק כאבן נחושה, אין שום פחד לנגד עיניו, עכ"ל. והיפוכו לב בשר, לב רך. עיין שפתי צדיק (ויצא).

ויעויין עוד ספר הפליאה (ד"ה א"ל אדונינו) וז"ל, שטן בגימט' "ואבן יצר", לומר יצה"ר הוא האבן, ר"ל האבן היא העטרה, האבן הוא הפחד, ולב האבן ר"ל לב הפחד אשר בה יצה"ר. ועיין עוד בית עולמים (עמ' קמב, ע"ב) שלב בשר הוא חסד, והיפוכו לב אבן, פחד. ועיין אמרי אמת (ימים אחרונים של פסח) אבן "גדולה", שורש היצה"ר.

ובעומק יותר, זהו אבני "המדמה". כמ"ש במגדל עוז ליעב"ץ (נוה חכם) וז"ל, ודע כי השכל צריך להיות לו אלף עינים כדי שלא יחטא לגוף ולנפש, כי רבים אבני נגף שטמן לו המדמה, הוא ודאי יצה"ר, עכ"ל. והעומק כי אבן, א-בן, שם הוי"ה במילוי ההי"ן העולה ב"ן, כנודע. ושם יצה"ר, ולעתידי יתעלה לשם ס"ג (שם הוי"ה במילוי יו"ד ה"י וא"ו ה"י), ושורש יניקתו מן ס"ג הוא המדמה. ודו"ק היטב מאוד. וז"ש ר' נחמן מברסלב ששם שמיני של היצה"ר הוא מדמה. ועיין פתחי שערים (נתיב עולם התיקון, פתח כה) וז"ל, ולא יהיה עוד יצה"ר בעולם, כמ"ש והסירותי את לב האבן מבשרכם וגו', וכו', והוא סוד בירור שם ב"ן שיעלה למדרגת ס"ג, עיי"ש.



## בהעלותך | ט-י

העבירה, מה עשה, נעץ חרב בינו לבניה, אמר כל העוסק בדבר זה ידקר בחרב. וכן פוטיאל, טי-פואל, כמ"ש (ב"ב, קט, ע"ב) דאתי מיוסף שפטפט ביצרו.

ושורש תיקון הפירוד וגילוי האחדות מתגלה במלכי אדום המבוארים בסוף פרשת וישלח, שז' ראשונים מתו ולא נזכר שם נשותיהם. אולם מלך אחרון נתקיים, כמ"ש (בראשית, לו, לט) וימלך תחתיו הדר ושם עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל, יט-מהבאל. כי לפי חלק מן השיטות יצירת אדה"ר הוא מאמר ט', נעשה אדם. ויצירת האשה הוא מאמר י', ויאמר אלקים לא טוב היות האדם לבדו. והרי שבחיבור זכר ונקבה נעשה יחוד ט-י, ודו"ק היטב.

ויחוד עליון זה נגלה במשה, שפירש מן האשה התחתונה, ונתחבר באשה העליונה, מטרוניתא. ונקרא טוביה, טי-ובה. וכח חיבור זה מתגלה בשרביט המלך, שרב-יט, כמ"ש באחשורוש, שכח השרביט קרבה למלך, בחינת יחוד עם המלך.

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

והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו. ייטיב, יט-יבי. הנה שורש המספרים הוא עד ט', יחידות, וכאשר מגיע לעשר, י', נכלל באחד, והיינו היחידו של עולם. וזהו שורש תכלית ההתפרטות, לחזור לאחד. אולם כאשר אינו חוזר לאחד, אלא נשאר בהתפרטותו, זהו שורש הקלקול. וזהו בחינת חוה, מישכא דחויא, חוה עולה בגימט' י-ט, והיינו שלא חזר לאחד. וזהו שעבוד מצרים, בחומר ולבנים, טיט, ט-י-ט, והיינו שי' אינו חוזר לאחד אלא נשאר עם אות ט', וזהו גופא עומק שורש השעבוד. וזה היה ניסיון יוסף שיצאו מבין זרועי ידיו י' טיפים, והיינו שלא נכללו באחד (באות ברית קודש שהוא אחד), וזה היה ע"י ניסיון באשת פויטפר, טי-פופר. מלשון פרור, שפורר אחד לעשר.

ושורש פרור זה בפטיש, טי-פש, כמ"ש וכפטיש יפוצץ סלע, והיינו שלוקח הויה אחת ומחלקה לחלקים.

והיפוכו מצד התיקון, קלקול פוטיפר כנ"ל, ותיקון פלטי, פל-טי, כמ"ש חז"ל (ויק"ר, צו) טוב לפני האלקים ימלט ממנה, זה פלטי, וחוטא ילכד בה, זה פוטיפר. וכמ"ש (סנהדרין, יט, ע"ב) כתיב פלטי וכתיב פלטיאל, אמר ר' יוחנן, פלטי שמו, ולמה נקרא פלטיאל, שפלטו אל מן

אביט	אביטוב	אביטל	אבנטיים	אחיטוב
אליפלט	אלישפט	ביטבתה	בקיטור	ברהטיים
החטיא	היטב	המטעמים	הנטויה	העיט
הפליטה	השטים	השליט		ובילקוט
והטלאים	והיטב		וטוביהו	וטיט
ופלטיה	ופליט	ופליטה		חטיל
חטים	חמיטל	חרטמיא	טוביה	טחי
טיט	טינא	טירת	יהושפט	יטבתה
כמטחוי	לעיט			
מהיטבאל	מטעמים	נטויה	סטים	עטיניו
עיט	עיטם	עטישתיו	פוטיאל	פוטי
פוטיפר	פטיש	פלטי	פלטיאל	פלטיה
פלטיהו	פליט	פליטה	קיט	קיטר
רחיטנו	קשיטה	שיט	שליט	שרביט



**אור א"ס** בזה"ק (תרומה, קלח, ע"ב) אילותי, מה איל וצבי, בשעתא דאזלי ומרחקי, מיד אדהרן לההוא אתר דשבקי, אוף קב"ה, אע"ג דאסתלק לעילא לעילא באין סוף, מיד אהדר לאתריה. מ"ט, בגין דישראל לתתא אתאחדן ביה, ולא שבקין ליה לאתנשיא, ולא תרחקא מנייהו, ועל דא אילותי לעזרתי חושה.

ועוד. איתא בזה"ק (זח"א, קכ, ע"ב) על אילו של יצחק - אותו איל נברא בע"ש בין השמשות, ובן שנתו היה. כי כל איל בן שנים, אולם איל זה בן שנה סוד א-יל, א-לי. אחד. מאור אין סוף. ועיין תורת המגיד (בראשית, וירא). וכאשר נשתלשל נעשה והנה איל אחר, במקום אחד (ועיין ב"ר, נו, ט). ועיין בת עין (תרומה, ד"ה וזהו) איל אחר ונאחז ומסתבך בקרן לעשות מהר"ש בחינת דל"ת.

**צמצום** עיין הדר זקנים (ויחי, מט, כא, ד"ה הנותן) ארץ נפתלי דומה לאילה שלוחה שנשחטה והופשט עורה שאינה מחזקת העור את הבשר וכו', כן ארץ נפתלי אינה מחזקת פירותיה מרוב פירות שיש בה. והרי שכל זמן שיש בה את עורה, היא צמצומה.

**קו** איתא (עירובין, נד, ע"ב) אילת אהבים ויעלת חן וגו'. למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך, מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה כשעה ראשונה, אף ד"ת חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. וזהו סוד הקו, שהוא כעין צינור דק ובוקע לתוך החלל בקע צר ודק, רחמה צר. ולכך כניסת הקו לתוך החלל חביב בכל שעה. וזו הארת התורה הבוקעת מאור א"ס לתוך החלל. ועוד. שופר של איל פשוט, קו. כפוף, עיגול (ר"ה, כו, ע"ב).

**עיגולים** איל. א - אחד. י - עשרה. וכל שיש בארכו י' יש בהיקפו בין ל"א ל"ב. זהו אל-י. כי כח הלב, בחינת ל"ב נתיבות חכמה, אינם אלא ל"א, והל"ב כח הכוללם, והוא הממצע בין ל"ב נתיבות לני שערי בינה, בחינת נתיב לא ידעו עיט. וכל ל"ב אינו אלא ל"א, וכח הכוללם.

**יושר** כתיב (בראשית, יד, ו) ואת החרי בהררם שעיר, עד איל פארן. ובתרגום, מישר, יושר. ועיין רש"י, שאין איל לשון מישר, אלא מישר של פארן איל שמו. ופעמים לשון אלים בארמית משמעו רחב, בחינת ג' קוים. וזש"כ (בראשית, טו, ט) איל משלש, ג' קוים. ופירש"י, אשם ודאי ותלוי וכבשה של חטאת יחיד. וכן לגבי נסכים, נסכי איל, שלישית ההין. וכן איל האשם (ויקרא, ה, טו), אשם ר"ת אויר, אש, מים, כנודע בספר יצירה, אלא שאש גובר על המים.

וזהו כח איל, תוקף חזק של אש. ולכך יש בו ג' מצבים, עד שנה כבש, עד י"ג חודש פלגס או נוקד או לשון פרכדיגמא, ג' שמות (עיין פרה, פ"א, מ"ג) ומכאן ואילך איל, ג' שמות.

**שערות** איל נזיר, גדל פרע, מצד התיקון. ומצד הקלקול, עשו איש שעיר. ולכך שלח לו (בראשית, לב, טו) עשרים אילים. וכן עשו נשא את עדה בת אילון (בראשית, לו, ב), אילון, לשון איל. ומצד התיקון נאסר נזיר בשתיית יין, אל תרא יין כי יתאדם. ובקלקול אמרו (שהש"ר, ב) באילות השדה, ששופכין דמן על קדושת שמי כדם הצבי, ודם האיל.

ועוד. עיין זוה"ק (ח"ג, רמז, ע"ב) שכאשר ישראל זוכים נעשה משעיר חטאת, איל לעולה.

**אזן** איתא (יומא, כט, ע"א) אמר רבי אלעזר, למה נמשלו תפלתן של צדיקים כאילת, לומר לך, מה אילה זו כל זמן שמגדלת קרניה מפצילות, אף צדיקים כל זמן שמרבין בתפלה, תפלתן נשמעת - אוזן שומעת. ולהיפך נקרא איל - אלם (להלן ערך פה), ועיין רש"י (תהלים, מב, ב) כאיל תערוג וגו', אמרו רבותינו, האילה הזאת חסידה שבחיות, וכשהחיות צמאות למים הם מתכנסות אליה שתתלה עיניה למרום, ומה היא עושה, חופרת גומא ומכנסת קרניה לתוכה (היפך כבשו פניהם בקרקע - שבת, קיט, ע"ב. עיין ערך קטן עינים) והקב"ה מרחם עליה, והתהום מעלה לה מים. ועיין ריקאנטי (ויחי, מט, כא, ד"ה נפתלי) האילה נמשלה לכנס"י, וכו', ואמר כי היא שלוחה ממקור עליון, ונותנת אמרי שפר, רמז לתפלה אל הקב"ה, כמה דאת אמר, השמיעני את קולך.

**חוטם** לשון חטא. וכתב המלבי"ם (ויחי, מט, כא) אילה הוא מין אילן שנמצא ע"מ אלה, תחת האלה (יהושע, כד), וע"מ אלה תחת אלון ולבנה ואלה. וא"כ זהו לשון אלה - קללה, קלקול.

**פה** כתיב (בראשית, מט, כא) נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר. וכן כתיב (ישעיה, לה, ו) אז ידלג כאיל פסח, ותרון לשון אלה.

ועוד. אורות הפה נקראים עקודים. ואמרו (ר"ה, טז, ע"א) אמר רבי אבהו, למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקב"ה, תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. עקודים.

ועוד. איל, אילים, לשון אלם, שאינו מדבר. וכמ"ש (גיטין, נו, ע"ב) דבי ר' ישמעאל תנא, מי כמוכה באלים ה', מי כמוכה באלמים, שומע ושותק. שלמות הגבורה.

ועוד. עיין בעה"ט (ויחי, מט, כא, ד"ה נפתלי) ניבא על מלחמת ברק וכו' ואמר לשון נקיבה, אילה שלוחה, על שם דבורה (מדרש הגדול). דבורה, לשון דיבור. ועיין רש"י (שם).

**עינים - שבירה** איתא (שבת, קיט, ע"ב) היו שריה כאילים לא מצאו מרעה. מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה, אף ישראל שבאותו הדור, כבשו פניהם בקרקע ולא הוכיחו זה את



זה. השפלת ראש לזנב, כבשו פניהם בקרקע, שורשו שבירת המלכים, השפלת עליון לתתא.

ועוד. איתא (יומא, ג, ע"א) דתניא רבי אומר איל אחד וכו', ראב"ש אומר, שני אילים הם, לגבי יו"כ. דכמו שיש שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל, כן יש אילים כפולים, איל דתיקון יצחק, ואיל דקלקול, גבורה דקלקול, שבירה. ובפרטות, אילו, ואיל העם.

ועוד. כתיב (דניאל, ח) ראיתי את האיל מנגח, ימה וצפונה וגו'. נגח, גנח, בכי עינים. מנגח וממית.

**עתיק** עתיק מעתיק ממקום למקום. ומצד אחד נעשה חלל במקום שנעתק ממנו, ומאידך מחבר שני דברים יחדיו, הדבר שנעתק עם הדבר שאליו נעתק. ואמרו (פרה, פ"א, מ"ג) כבשים בני שנה, ואילים בני שנתיים, וכולם מיום ליום. בן י"ג חדש אינו כשר לא לאיל ולא לכבש. ר"ט קורהו פלגס (מלשון פלג-ספק, כלומר מוטל בספק, עיין רש"ר הירש, חיי שרה, פכ"ה, פ"ה), בן עזאי קורהו נוקד (לשון עולם הנקודים. עיין רש"ר הירש, ויצא, פ"ל, פ"ב, נקוד, נקודה, אינו מוטל בספק. ושם, מפנה תשומת לב לכל פרט. והוא שורש התפרטות של קלקול, שבירה), ר' ישמעאל קורהו פרכדיגמא (מלשון מטבע שנפסל, שבירה).

והבן שמקום החלל שנקרא בין שנה לשנה וליום, שהוא זמן פלגס, לר' יוחנן (מנחות, צא, ע"ב) הוה בריה בפני עצמו. עתיק, נמצא בין לבין, מלכות של א"ק שירוד לאצילות. ולבר פדא (שם) הוה ספק, כל ספק גם וגם, גם מא"ק וגם מאצילות, וגם מבריאה, בסוד דדי בהמה, נו"ה של עתיק שירודים. ודרשו (מנחות, צא, ע"ב) וא"ר יוחנן, או איל לרבות את הפלגס.

ועוד. עתיק כח הדילוג. ואמרו (זוה"ק, משפטים, קט, ע"ב) כאילה בחיקלא, מדלג דילוגין אבתרך.

**אריך** איתא (ב"ק, סה, ע"ב) איל בן יומו קרוי איל. כי ז"א יש בו קטנות וגדלות, ומשתנה שמו, אולם אריך גדול ואינו משתנה שמו. אולם מ"מ אמרו (שם, סב, ע"ב) טלה נעשה איל. טלה, טליא בארמית, ילד. והוא בחינת ז"א שבאריך. וכן עד שנה נקרא כבש, ובן שנתיים נקרא איל, והוא כאשר מלאו לו שנה ולי' יום. ובין שנה לשנה ולי' יום נקרא פלגס. ואמרו (מנחות, קח, ע"א) איל זה עולה ונסתאב, אם ירצה יביא בדמיו כבש, כבש זה ונסתאב, אם ירצה יביא בדמיו איל, ורבי אוסר. ונחלקו אם אור אחדות מתגלה אם לאו.

והשורש אם פלגס ספק מבדיל ומחבר שניהם, ואם בריה בפני עצמו או מטבע שנפסל, הוה הבדלה. ועיין חולין (כג, ע"א) מן האיל או מן הכבש והביא פלגס מהו, אליבא דר"י לא תבעי לך דאמר בריה הוי, וכו', כי תבעי לך אליבא דבר פדא, וכו'. עיי"ש.

ומעין כך אמרו (חולין, פ, ע"א) ר"נ אמר כוי זה איל הבר. ולר"י שם בריה בפני עצמה היא ולא הכריעו בה חכמים אם מן בהמה או מן חיה היא.

**אבא** איתא (ר"ה, לב, ע"א) ת"ר, מנין שאומרים אבות, שנאמר הבו לה' בנים אילים. ופירש"י, לישנא תקיפו כמו ואת אילי הארץ לקח.

ועוד. כתיב (שמות, טו, טו) אילי מואב. ואמרו (סוטה, לד, ע"ב) ותניא אילים ממואב, כבשים מחברון.

**אמא** איל, גימ' אם. אולם תרגום איל, דכרן, וכן אשה שאינה מולידה נקראת אילונית דוכרינתא, וכמ"ש הגר"א (היכלות, פקודי) אין לה רק בחינת דוכרא שהנקבה שלה זכר. והוא התכללות אמא באבא ושורשו בעתיק, שלית שמאלה בהאי עתיקא. ואמרו בזוה"ק (ויחי, רמו, ע"א) ר"ש פתח ואמר, נפתלי אילה שלוחה וגו'. הא אתמרד עלמא עלאה, עלמא דדוכרא הוא, כיון סלקא מלה מכס"י ולעילא, כלא הוא דכר. מנלן, מעולה, אמאי אקרי עולה, בגין דסלקא מן נוק'. וזהו איל עולה, איל, לשון אל-על.

**ז"א** איתא (יומא, כט, ע"א) למנצח על אילת השחר, מה אילה זו קרניה מפצילות לכאן ולכאן, אף שחר זה מפציע לכאן ולכאן. בחינת ז"א גופא, ומפציע לכאן ולכאן, ימין ושמאל.

**נוק'** איתא (מנחות, מו, ע"ב) דתניא, ואת האיל יעשה זבח השלמים לה' על סל המצות, מלמד שהסל בא חובה לאיל, ושחיטת איל מקדשתן. נקרא סל, בית קיבול, נוק'.

ועוד. אמרו בזוה"ק (בא, לו, ע"ב) קול ה' יחולל אילות וכו'. אמר רבי חייא, השתא פלגו (והוא בחינת איל שקודם לייג חודש ועוד נקרא פלגס, לשון פלג - חצות) דלילא ממש, וקלא דא הוא קלא דנפק וכאיב אילתא דלעילא ותתא, דכתיב קול ה' יחולל אילות. והוא זמן חצות, שנוק' - שכינה יורדת לג"ע כנודע (ועיין עוד זוה"ק, אחרי מות, סח, ע"א).

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



## התנתקות מרצון הבורא

כשם שהראנו כי החיבור והצירוף לרצונו של הקב"ה מגביר את הביטחון וממעט את השימוש בהשתדלות. כך, בסוד דבר והיפוכו, נראה כי ההתרחקות וההתנתקות מרצונו ית"ש, היא השורש לתולדת חובת ההשתדלות שנקנסה על בני האדם.

שורש הנפילה להשתדלות נעוץ בחטא אדם הראשון כמפורש בפסוק - 'בזעת אפך תאכל לחם'. קודם החטא, העולם היה בנוי מלכתחילה במהלך שקיים בו רק ביטחון, ללא צורך בשום השתדלות. אם כן, צריך להבין מהו הקשר בין החטא לתולדה שהתחדשה ממנו - הקללה והצורך בהשתדלות. מהו המהלך הפנימי שבמעשה החטא, שגורם את התוצאה של הפסד והחלשת כוח הביטחון. ומנגד, הגביר את הלחץ והבהלה להשתדל.

בשעה שאדם הראשון עשה את מעשה החטא ואכל מעץ הדעת, הוא עבר על רצונו ית"ש ובכך פעל התנתקות והפרדה מהרצון. כאשר אדם מתנתק ומתרחק מהידבקות ברצון המאציל, ממילא האמונה והביטחון שלו בכך שרק רצונו ית"ש וגזרותיו הן הם הכוח היחיד שיוצא לפועל בעולם, נפגם ומוכחש. שהרי לפי תפיסתו כביכול הוא עצמו עבר ופעל נגד רצונו של הקב"ה, הוא התנגד ועשה הפך מצוות יוצרו. ואם כן, עד כמה שנחלש הכוח שבטוח שרצונו ית"ש ודאי יצא לפועל, ממילא האדם חש מפורד ומבוהל שמא אין ודאות שרצון בוראו לקיימו ולהספיק בידו כדי צורכו יתקיים, ממילא הוא מרגיש הכרח לעשות מעשה השתדלות על מנת להשיג את השפע הנדרש לקיום חיותו מבלי להיסמך על כך שהקב"ה ימציא לו זאת.

ככל שאדם דבק יותר ברצון, הוא מכוון ומשעבד את רצונו לעשות רק את רצון בוראו. הוא עסוק בכל עת לקיים את מצוות רצונו ית"ש, הוא חי ונושם שרק מה שהקב"ה רוצה וגוזר זה מה שנעשה בפועל. וכן הוא מכיר תופס וחי את הידיעה שמעבר לרצונו ית"ש אין כלום, אין חוצץ ואין מעכב בעד רצונו ית"ש מלצאת אל הפועל. פריה של מערכת החיים כזו, הם מנוחת הנפש מחמת ביטחון. אדם זה נשען ונסמך על הקב"ה - 'הוא ברא אותי, והוא ודאי יקיים אותי, ויעשה לי כל צרכי'.

לעומת זאת, בשעה שאדם עובר עבירה, הוא נקרא - 'עובד רי רצונו'. בפשטות 'עוברי רצונו' הכוונה שהקב"ה רצה שהוא יפעל דבר מה, והוא בחר לעשות הפך רצונו. אולם בעומק המשמעות של 'עוברי רצונו' הינה, 'עבירה' היא הפך 'המצוה', ואם כן, מעשה העבירה הניח את האדם במצב של מעבר לרצון המאציל, הוא התנתק מקומת הרצון של הקב"ה. וכאמור, ההתנתקות מקומת הרצון מולידה את קנס ההשתדלות. אך לא זאת בלבד שהוא איבד את מדרגת הביטחון, וממילא הוא לא

יכול להישאר במנוחת נפש ולבטוח בקב"ה שיספק לו את פרנסתו ואת מזונותיו וצרכיו. הוא חש מוכרח לעסוק בהשתדלות - לטרוח, לפעול ולעשות בעצמו פעולות, על מנת להשיג את מה שהוא צריך או רוצה. יתר על כן, בבחינת עבירה גוררת עבירה, מתחדשת אצלו תפיסה מקולקלת ומעוותת כביכול ההשתדלות מוכרחת, והיא זו שממציאה לו את צרכיו. זוהי מכה על מכתו, נפילה אחר נפילה.

## השתדלות מקולקלת מול השתדלות מתוקנת

אולם צריך להבין, הרי הקב"ה קילל את האדם משחטא. אך כידוע וכמפורסם כי עונשיו של הקב"ה אינם נקמה אלא מהלכי תיקון לחוטא. לפיכך, אם העבירה פעלה ניתוק, העונש צריך לפעול חיבור. אם כן, שומה עלינו להבין היאך עונש ההשתדלות מחבר ומצרף את האדם חזרה להידבק בקומת הרצון, לכאורה נראה להיפך שככל שמשתדלים יותר, הולכים ומתרחקים יותר מהביטחון.

תמיהה זו נכונה רק כאשר האדם משתדל בתפיסה מקולקלת של 'אם אין לי מי לי' - אם אני לא אפעל עבור עצמי אף אחד לא יפעל עבורי. הוא אינו סומך ונשען על הקב"ה אלא על השתדלותו בלבד.

אולם בעומק, כאשר הקב"ה כביכול קילל את האדם - 'בזעת אפך תאכל לחם', הענישו וקנס עליו את חובת ההשתדלות. מהות עונש ההשתדלות גדרו - 'תשתדל ותדע שלא מעשה ההשתדלות הוא זה שבפועל עוזר לך'. מהותו של הקנס - אתה יודע באמת שגם אילו לא השתדלת, הקב"ה היה שולח לך את השפע לו אתה זקוק. גם ללא עמלך וטרחתך הקב"ה היה זן ומפרנס אותך ומזמין לך את כל צרכיך. ובכל זאת, נקנס עליך שבמקום שהשפע יגיע אליך בדרך של ממילא, ללא פעולות השתדלות, נקנס עליך שאתה חייב להשתדל.

זהו עצמו תיקון להתנתקות מהביטחון ומהרצון, כי למרות שהוא משתדל, ולכאורה יש לו מקום לטעות ולסבור שכביכול ההשתדלות היא עצמה שהניבה את השפע. אולם הוא פועל לסתור ולשלול בתוכו את התפיסה המקולקלת הזאת. הוא עמל לחזק ולאמץ את האמונה והביטחון שהתוצאה היא פרי גזרת רצונו ית"ש. בכך הוא חוזר ומצרף את לבו לקומת הרצון העליון. זוהי ההבחנה של דברי חז"ל שעונשיו של הקב"ה הם בגדר של 'ממכה עצמה מתקן רטיה'.

כאשר אדם חי בתפיסה מעוותת שכביכול ההשתדלות היא זו שמועילה, היא זו שהביאה את התוצאה, היא פעלה את ההצלה, ומבלעדיה לא היה מגיע כלום. אזי זוהי הבחנה של מכה על מכתו, והוא אכן רק הולך ומתקלקל, יורד, נופל ומתרחק



חכמת הבורא. לעומת זאת, חלק התורה שעוֹסֵק במצוות המעשיות, בגדרי הדינים ופרטיהם ההלכתיים כולם, עיקרם הם גילוי של הרצון העליון שהשתלשל מטה, מקומת הבורא לקומת הנבראים.

העסק באגדה מראה את עומק החכמה העצומה הגלומה בבריאה כולה ככלל, ובכל פרט ופרט מהנבראים, ובכל פרטי הפרטים לאלפים רבבות ורבי רבבות מהם כל אחד ואחד כלול. האגדה מעוררת התפעלות מעומק העצה והחכמה העליונה שמנהיגה את כל הבריאה כולה ככלל, ואת כלל ישראל בפרט, מיום הוסדם ועד גאולתם האחרונה. על כל קורות הדורות הניסים והישועות שעשה לעמו וכו'. לעומת זאת, העסק בהלכה, הוא בירור הרצון העליון. רצונו שזה יהיה טהור וזה יהיה טמא. רצונו שאם ראובן יטען כך ושמעון יטען כך, הדין יפסוק לטובת ראובן. רצונו שמאכל זה יהיה כשר ומאכל אחר יחשב טרף.

רצונו שמעשה מסוים יהיה מותר, ראוי, רצוי מחוייב. ומעשה אחר יהיה אסור, מתועב, מרוחק שחייבים להימנע ממנו. כך שכל מעשה והנהגת האדם כולם, מיום היוולדו לעולם ועד קבורתו באדמה, מעת קיצתו בבוקר ועד עת שכבתו על יצועיו בלילה, בכל המועדים וגלגל הזמנים, בכל המקומות בעולם לפי עשרת מדרגות קדושתן. בכל, יש בהם פרטי פרטים של גדרים כיצד יעשו באופן המכוון לרצונו ית"ש שכך יהיה, או ח"ו כביכול בעבירה בזדון או בנטיה בשוגג תוך ניתוק מקומת הרצון.

העסק בחלק האגדה, באופן שהאדם משתמש בכל כוחות המחשבה, החכמה והבינה שבו על מנת להשכיל להבין ולהשיג את היקף ועומק דברי התורה, מביא אותו לדבקות בחכמתו העליונה של הבורא יתברך ויתעלה שמו לעד. לעומת כך, העסק בחלק ההלכה שבתורה, מהותו הוא עסק במה שמתגלה לנבראים התחתונים מה הבורא שואל ומבקש מהם, כיצד היוצר מורה להם שיתנהגו, ומה המעשה אשר יעשו. העסק בצורה הנכונה בחלק זה, כאשר האדם מכין ומכוון את כוח הרצון שבנפשו ללמוד על מנת לשמור ולעשות ולקיים בפועל ממש, לשעבד רצונו כדי לקשרו, לחברו ולצרפו לרצון העליון, הכנה זו מעלה אותו למדרגת דבקות ברצון העליון.

מכיוון שבקומת סדר עשר הספירות שסדרו רבותינו, מדרגת הרצון עליונה מעל למדרגת החכמה. אם כן נמצא ברור, כי העסק בלימוד ההלכה מביאה לדבקות עליונה יותר מהעסק בלימוד האגדה.

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

חק מהאמת, מתיקונו ומצירופו חזרה למדרגת הביטחון. אבל כאשר האדם מבין שהשתדלותו כל מהותה קנס ועונש ותו לא. לא רוב ההשתדלות יוסיף, ולא מיעוטה יחסיר מאומה מכמות השפע המגיע לו, מהקצבה שקצב לו הוא יתברך ויתעלה שמו. נמצא כי עונש וקנס ההשתדלות מביא את האדם הלאה להמשיך ולברר את רצון בראו ולקיימו. הוא כל הזמן חוכך בדעתו, כיצד הוא יתחזק ויעלה במדרגות האמונה והביטחון, וילך וימעט בפרעון קנס ההשתדלות, ובכך הוא חוזר ומצטרף אט אט לקומת הרצון.

אמנם אחר החטא מהלך ההידבקות ברצון קשה יותר, כי יוסף כל סוף חובת ההשתדלות מחמת החטא היא מכה. אבל על כל פנים מהלך השתדלות מתוקן צריך לקדם ולצרף את האדם חזרה אל קומת הרצון.

### מדרגת הדבקות ברצון עליונה

מהלך הדברים להראות ממספר פנים וזוויות שונות כי שורש מהות כוח הביטחון הוא ההידבקות ברצון הבורא ית"ש. נוסף דוגמא שאינה נוגעת ישירות לעצם הנידון בכוח הביטחון, אך גם מזווית זו יתברר כי שורש הביטחון הוא ההידבקות ברצון העליון.

אחת מהסוגיות העמוקות בהם עוסק נפש החיים בשער ד' הינה - מהיכן מתגלה מדרגת דבקות גדולה יותר בקב"ה מכוח עסק התורה: האם בלימוד הלכה או בלימוד אגדה. מצד אחד ישנו מאמר חז"ל 'רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם?' - למוד אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו, וכן - 'בעלי אגדה שמושכין לבו של אדם כמים באגדה'. אזי ההבנה הפשוטה, שגם כוח המרגיש בנפש האדם חש אותה באופן חד וברור יותר, כי דברי אגדה מחזקים את האמונה. זוהי התעסקות ישירה עם חכמה שמעוררת את לב האדם לאהבת ה' ויראתו. בה האדם חווה כביכול את תחושת התעוררות, התלהבות, התלהטות, התפעלות, התחזקות והשתוקקות לדבקות בהשי"ת במודע.

לעומת זאת, כאשר אדם עוסק בסוגיות הלכתיות כגון: דיני טומאה וטהרה, עבודת הקורבנות, נשים וממונות. ואף בהלכות מעשיות כלפי כל אדם כדיני שבת, כשרות המאכלים ותיקון נם. בפשטות הלימוד בסוגיות הלכתיות אלו, לא מגלים בנפש האדם את אותן תחושות השתוקקות וחשיקה לדבקות בקב"ה כמו בעת לימוד האגדה.

אולם ה'נפש החיים' מבאר כי ההפך הוא הנכון, שדווקא העסק בהלכה מקנה ובונה דבקות עליונה יותר יחסית לעסק בדברי אגדה. היות וחלק האגדה שבתורה עיקרו הוא גילוי של

# מילון ערכים בקבלה - אין סוף - בעל הרצון או רצון

אין סוף, שהוא רצון קדום מיוחד תמיד עם בעל הרצון, כי הוא שמו ולבושו, ובו היה סוד הצמצום, לא "בעל הרצון", כמ"ש בספר פלח הרמון, ש"ד, וביונת אלם, פ"ב, עכ"ל. ושם כתב וז"ל, נמצא שהצמצום הנזכר בכתבי האריז"ל הוא "ברצון".

ועיין עוד בגר"א בליקוטיו בסוף ספד"צ, וז"ל, בא"ס ב"ה ית"ש שאסור לחשוב כלל וכלל, ואפילו אין סוף אסור לקרותו, ומה שאנו מדברים בו ובספירות, הכל מרצונו, וכו'. וכן הוא בנפש החיים (שער ב, פ"ב) וז"ל, ואף גם מה שבזוה"ק מכנהו ית' בשם אין סוף, איננו כינוי עליו ית"ש, אלא הכוונה על השגתנו אותו מצד כוחות הנשפעים מאתו בהתחברותו להעולמות. וכן כתב ברמח"ל בקל"ח פתחי חכמה (פתח ו) וז"ל, הרצון הוא אחד, והבלתי נגלה, לא נראה, ונקרא א"ס ב"ה, והמתגלה מן הרצון הזה הוא הנקרא ספירות.

אולם הסוברים שהאין סוף הוא הכתר, כמ"ש הרמ"ק (פרדס רימונים, ש"ג, פ"א) וז"ל, רבים מהמתקבלים בבני עמנו נבוכו במבוכה רבה ונפלו בשוחת הטעות וחשבו כי הכתר עליון הוא הא"ס, והוא במנין העשר, עיי"ש בהרחבה. ולפ"ז הכתר, רצון, הוא עצמו הא"ס, כי בעל הרצון והרצון אחד, ודו"ק היטב. וכן לשיטת היושר לבב שיבואר בערך צמצום, בעל הרצון והרצון אחד. ודו"ק היטב היטב.

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

נחלקו רבותינו האם תואר שם אין סוף, הוא תואר לבעל הרצון, או תואר לרצונו. ותולדת מחלוקת זו היא, מהות הצמצום שהיה באין סוף, האם הוא בבעל הרצון או ברצון. וכמו שיבואר א"ה בערך צמצום.

וז"ל, רבי עזריאל בביאור עשר ספירות, דע, כי אין סוף, אין לומר כי יש לו רצון, ולא כוונה ולא חפץ ולא מחשבה ולא דיבור ומעשה, עכ"ל. והובאו דבריו בעבודת הקדש (ח"א, פ"ח). ובדרך אמונה (אות ב').

וכן כתב בעמק המלך (ש"ח, פ"ט) וז"ל, ומי שיש לו לב להבין יבין, כי מה שאנו קוראים אין סוף, אינו אלא שמו שקדם לעולם, דהיינו רצונו, אבל "בעל הרצון" עצמו, שהוא בעל השם, כי רצון גימט' שמו, אין אנו יכולים לדרוש בו כלל ועיקר, עכ"ל. ובלשון חב"ד נקרא מאור, וכלשון התורה אור (וירא) במאור שהוא א"ס עצמו, עיי"ש. ושיטה זו נתבארה בתורת חב"ד במקומות רבים. וכן כתב בשפע טל (חלק טל, ש"ו, פ"א) וז"ל, יש לך לדעת, כאשר עלה רצון א"ס של רצונים הספירות, שהספירות הם רצונים, ואין סוף הוא רצון למעלה מהרצונים.

וכן הרחיב לבאר בשומר אמונים הקדמון (ויכוח שני) וז"ל, כי מה שיחסו תואר רצון פשוט אל האין סוף, אינו אלא להודיע, שהוא פועל ברצון. אמנם הרמ"ע ז"ל ודאי שלא לכך נתכוון (שיש בעצמותו רצון), כיבפירוש כתב שהרצון הוא המתואר בתואר אין סוף, ובעל הרצון קודם אליו, וכו'. אמנם רצונו הוא הנקרא

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס

רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306



5668 שיעורים במערכת

הרב איתמר שוורץ

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

ירושלים - יום ג' 20:30 בדיוק

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חוצבים

לפרטים 052.765.1571

## נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין כבוד

### במה שייך דין כבוד

על כך תלויה באם התורה דיליה היא. משא"כ אם הכבוד הוא לגברא, הרי הוא בודאי בעלים על עצמו, וא"כ יכול למחול על כבודו. ואפשר שרב יוסף סבר שהכבוד הוא לגברא ולכן יכול למחול על כבודו. בעוד שרבא ור"ח סברו שהכבוד הוא לתורה שבקרבו, ולכן האפשרות למחול תלויה באם הוא בעלים על כך, ובוהו נחלקו. נבאר עתה את עומק סברת ר"ח שאין הת"ח בעלים על התורה שבקרבו, אפילו שהגה בה יומם ולילה והוא סיני ועוקר הרים. כי מבחינת התורה שבקרבו הת"ח הוא כמו ספר תורה, דיעוין במכות (כ"ב ב') "אמר רבא כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא". וכמו שספר תורה לא שייך שימחול על כבודו, ה"ה ת"ח. והטעם שספר תורה אינו יכול למחול על כבודו, היא לא רק בגלל שאינו בן אדם. אלא מפני שספר תורה, וה"ה התורה שבת"ח, זהו בעצם חפצא שיש מצוה לכבודו, כמצוה בין אדם למקום ולא בין אדם לחבירו. והרי זה כמו שאדם הנושא ספר תורה בידו, וכולם קמים מפניו, אינו יכול למחול להם על כך, כי מה שהם קמים אינו מצד מצוה שהם מחויבים כלפיו, אלא מצד מצוה שהם מחויבים לשמים ביחס לחפצא שהוא נושא. ואין נפ"מ אם הוא נושא אותו בידיו או בקרבו כתוצאה מכך שהגה בה יומם ולילה. לכן בנו של ת"ח מחויב לכבודו מדין גברא, כמצוה בין אדם לחבירו, מצד שהוא אביו. ויש לו מצוה לכבודו מדין החפצא דתורה שבקרבו, כמצוה בין אדם למקום, מצד שהוא ת"ח. ונראה לפי זה שרבא יסבור שהתורה שבקרבו של הת"ח אינה רק חפצא, ואינה רק כספר תורה שהוא נושא בידו, אלא היא חלק מעצמותו, ולכן א"א להפריד בכבוד הת"ח בין הגברא לתורה שבקרבו. ולכן המצוה בין אדם למקום לכבוד את התורה, כאן מתפשטת להיות גם מצוה בין אדם לחבירו, לכבוד את הגברא שנעשה אחד עם התורה מתוך שהגה בה יומם ולילה.

### סברא נוספת מדוע רב שמחל על כבודו

[ד] כפי שנראה לקמן, ישנה סברא שאפילו למד"א הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, אין כבודו מחול לענין הידור (עי' רמב"ם הל' ת"ת פ"ה הי"א). כי בניגוד למחילה על שאר דיני כבוד רב, מחילה על הידור מוהו בזיון לרב, ואין להתיר זאת, ועוד נדון בכך. לפי זה אפשר בדוחק לומר שמה שאמר רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, היינו לענין הידור. אמנם לפי זה קשה קצת, דהרי לכ"ע האב שמחל על כבודו - כבודו מחול, ולא מצינו שמ"מ חייב הבן לקום בפניו, וא"כ יוצא שכלפי האב אין זה בזיון שאין בנו קם בפניו אם מחל לו על כך. וצ"ע מה שנא בין אביו לרבו. וצ"ל שכבוד רבו חשיב טפי מכבוד האב, ולכן יש לחוש לבזיונו טפי. א"נ אולי אפשר לתרץ ע"פ ספר חסידים (סי' תקע"ג) שגם לאב יש בזיון שאין בנו קם לפניו אפילו שמחל על כבודו, ומה שאמרו שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול, היינו בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב. אמנם צ"ע טובא בסברת ספר חסידים.

[א] הגמרא בקידושין (ל"ב א') לומדת מהפסוק בפרשתנו (בשלח י"ג כ"א) "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך", שרב שמחל על כבודו כבודו מחול. והנה מצינו כמה וכמה סוגיות העוסקות בכבוד. כאן בקידושין ישנו ו' סוגיות כאלו, כבוד אב ואם, כבוד זקן, כבוד רבו, כבוד נשיא, כבוד מלך וכבוד הקב"ה. בענין כבוד רבו, דייק הבריסקער רב (נמצא בחידושי הגר"ח על הש"ס) ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ה הי"א) שדין זה מתחלק לשניים, אחד חיוב על התלמיד לכבד את רבו (שנלמד מדתנן באבות פ"ד מורא רבך כמורא שמים), ובוהו שייכת מחילה, והשני, מצוה לכבוד ת"ח (שנלמד מפני שיבה תקום), ובוהו לא שייכת מחילה. סוגיה נוספת בכבוד היא סוגית הבשת (עי' משנה ב"ק פ"ג ב'), שהיא בעצם סוגיה של כבוד רק שעוסקת בשלילתה. ישנה גם סוגית כבוד אשתו (יבמות ס"ב ב', ב"מ נ"ט א'). ישנה גם הסוגיה של כבוד בית המקדש (עי' רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז), ומסתעף ממנה כבוד בית הכנסת ובית המדרש (עי' או"ח סי' קנ"א). וישנה גם סוגיה של כבוד ספר תורה (עי' מכות כ"ב ב'). במאמר זה נעסוק בעיקר בגדרי מחילה על הכבוד.

### מחלוקת האם הרב יכול למחול על כבודו

[ב] והנה בסוגיין בקידושין מובא שרב חסדא סובר שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול. אבל רב שמחל על כבודו - אין כבודו מחול. אבל רב יוסף סובר שגם הרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, והוא לומד כן מהפסוק הנ"ל בפרשתנו. א"כ שמעינן מרב יוסף שיש לקב"ה דין רב, וממילא שייך בו דיני כבוד ומחילתו. ועי' ברש"י על הפסוק שמפרש שהקב"ה בכבודו היה מוליך את עמוד הענן ובני ישראל הלכו אחר עמוד הענן. הרי שהקב"ה נהג כמשרת עבור העם, ובוהו מחל על כבודו (אמנם ברש"י לא משמע שהיה כאן מחילה על הכבוד, אלא להיפך, שמכבודו היה להלך לפניו, ועוד נחזור לכך). בהמשך הסוגיה, רבא מקשה על רב יוסף, הכיצד ניתן ללמוד מהקב"ה לרב בו"ד. בשלמא הקב"ה יכול למחול על כבודו, כי הוא בעלים על העולם ועל התורה. אבל איך הרב ימחול על כבוד תורתו, הרי התורה איננה שלו לוותר עליה. ומיד רבא חוזר בו, שאם הרב הוגה בתורה יומם ולילה, היא נעשית תורתו, כלשון הפסוק בתהלים (א' ג').

### מדוע רבו שמחל על כבודו אין כבודו מחול

[ג] נברר עתה מדוע סבר רב חסדא שרב שמחל על כבודו - אין כבודו מחול. אפשר שרב חסדא לא סבר שההוגה בתורה נעשה בעלים עליה, כפי שרבא סבר בקושיתו. אבל בעוד שרבא חזר בו, ר"ח לא חזר בו. נבאר זאת ביתר עומק. דהנה יש לחקור האם כבוד לתלמיד חכם הוא כבוד לגברא, או לתורה שבקרבו. והנה אם זה מדין התורה שבקרבו, אזי האפשרות למחול



למחול עליה, על דרך שסבר רבא בקושיתו על רב יוסף לענין רב.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ב)

[ז] והנה ברש"י בכתובות (י"ז א' ד"ה שום תשים), משמע סברא אחרת מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו. לשון רש"י שם "שום תשים עליך מלך - ישראל הוזהרו שישמרו עליהם שימות הרבה, כלומר שתהא אימתו עליהם, הילכך אין כבודו מחול, שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה". משמע ברש"י (וכך משמע שהבינו המקנה בקידושין ל"ב ב'), שהתורה רבתה שום תשים, ללמדנו שנצטוינו שלא נפרוק את אימת מלכותו מעלינו, ותהא אימת מלכותו עלינו תדיר, ולכן אין המלך יכול למחול על כבודו, כי במחילת כבודו הוא מסיר את אימת מלכותו מעלינו, ומפקיע את המצוה שנצטוינו עליה. אמנם לפי תירוץ זה צ"ע בסוגיין דמשמע שהקב"ה יכול למחול על כבודו, ומאידיך הרי מצות יראתו היא תמידית. וי"ל דמצות יראת ה' היא מהפסוק את ה' אלקיך תירא, דהיינו יראתו היא מדין אלוקותו ולא מדין מלכותו, ולכן יכול למחול. ועוד אפשר לומר שבקב"ה מה שהוא מוחל על כבודו אין בזה חשש שיפקיע את יראתו, משא"כ מלך בו"ד, ועיי' לקמן בסברת איילת השחר.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ג)

[ח] והנה התוס' (סנהדרין י"ט א' ד"ה ינאי קמא) דנים בחילוק מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו, בעוד שת"ח יכול למחול על כבודו. אומרים התוס' שמלך אינו יכול למחול על כבודו משום קרא שום תשים, שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום, אבל תלמיד חכם תורתו דיליה ויכול למחול היטב על כבודו דשלו הוא. אלו תורף דבריהם. הנה החילוקים בין שיטת המהרש"א ורש"י ותוס' הם דקים. לפי המהרש"א הנקודה היא שהמלוכה אינה שלו למחול עליה. לפי רש"י הנקודה היא שמחילה על כבודו מכשילה את הנתנינים שחובה עליהם לשים עליהם מלך שתהא אימת מלכותו עליהם. ולפי התוס' הנקודה היא שהמלך עצמו אסור לו למחול על כבודו כי לשם כך מינה אותו העם למלך שתהא אימתו על הנתנינים, וזה כל החפצא של מצות המלך, ובמחילתו הוא מפקיע את מצות מינוי המלך. לכאורה רש"י ותוס' הם שני צדדים של אותה מטבע, דהיינו מצות שום תשים, רש"י מצד הנתנינים והתוס' מצד המלך. והנה בתלמיד חכם, כבודו אינו החפצא של מהותו, אלא רק דין פרטי, ולכן הוא יכול לותר על כבודו ולהשאר תלמיד חכם. משא"כ מלך שמחל על כבודו, כביכול אינו מלך יותר וביטל את מצות שום תשים. ומה שהקב"ה יכול למחול על כבודו, כי המלכות שלו הוא ויכול להפקיעה כרצונו, משא"כ מלך הרי נתמנה מכח מצוה ואין מלכותו תלויה ברצונו. כאן כבר סברת התוס' נושקת לסברת המהרש"א. א"כ ביאור התוס' מצד אחד נושק לסברת רש"י, שהאיסור למלך למחול היא מצד שהמצוה שבתורה אוסרת עליו למחול, ומצד שני ביאור התוס' נושק לסברת המהרש"א שהמלוכה אינה שלו למחול עליה. אבל למעשה שני צדדים אלו קיימים בכל מצוה בין אדם למקום. המקום ציוה עלי לעשות כך וכך, ואיני יכול לחדול ולא לעשות, חדא כי לא אני החלטתי לעשות כך וכך אלא נצטויתי (מהרש"א), ועוד, שאני מחויב לקיים את מה שנצטויתי (רש"י).

ואין לומר שכוונת ספר חסידים שדיני אדם היינו בין אדם לחבירו, ודיני שמים היינו בין אדם למקום. כי בשלמא ברבו נראה לקמן חילוק כזה בשם הבריסקער רב, אבל באביו לכאורה רחוק הוא לעשות חילוק בכבודו בין הבחנת אדם לחבירו להבחנת בין אדם למקום, וצ"ע.

## קושיות על הילפותא מהפסוק וה' הולך לפנייהם

[ה] והנה רב יוסף שסבר שרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, למד זאת בק"ו מהקב"ה. א"כ אפשר לומר סברא נוספת מדוע סבר רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול. דהרי ראיית רב יוסף נשענת על על הילפותא מהפסוק, ואפשר שרב חסדא לא ס"ל האי ילפותא. ויכולים להיות כמה טעמים מדוע לא ס"ל לרב חסדא האי ילפותא. האחד, כמו שהבאנו לעיל את הסברא שברב אפילו שכאשר מחל על כבודו - כבודו מחול, אבל על הידור אינו יכול למחול, כי יהיה בכך בזיון לרב אם לא יהדרוהו, ועל בזיונו שהוא בזיון התורה אינו יכול למחול. והנה ברבו רק על הידור אינו יכול למחול, אבל בקב"ה אפשר שרב חסדא סבר שכל מחילה על כבודו היא בגדר בזיון לו ית'. לכן אם נפרש שהליכת הקב"ה בראש המחנה היא מחילה על כבודו, הרי יוצא שהקב"ה הכשיל את בני ישראל ההולכים בעקבותיו בהנהגת בזיון כלפיו ית'. ולא יתכן שהקב"ה יכשיל את כל הכלל ישראל בעבירה כ"כ חמורה. ועוד אפשר שרב חסדא לא משמע ליה שיש בקב"ה עצם הבחנת הרב. דמהיכי תיתי לתת לקב"ה דין רב. אמנם ברור שהקב"ה הוא מקור כל החכמה, ורק מכוחו אדם יכול ללמוד ולדעת תורה, אבל עדיין הסברא הפשוטה אינה אומרת שאדם למד תורתו מהקב"ה במובן שאדם לומד תורה מרבו. עובדה היא שלא מצינו תואר רב לקב"ה, למרות שמצינו לו תוארים כגון אב ומלך. ועוד אפשר להקשות על עצם הילפותא דלמה נלמד ממנו דוקא שרב שמחל על כבודו - כבודו מחול, למה לא נלמד מהפסוק שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול, או מלך שמחל על כבודו - כבודו מחול. לכן אפשר לומר שרב חסדא סבר שאין במשמעות הליכת הקב"ה בראש המחנה משום מחילה על כבודו, אלא אולי אפילו להיפך, וכבר הערנו שבפרש"י בחומש משמע שהליכת הקב"ה בראש המחנה היא גופא כבודו ולא מחילה על כבודו.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (א)

[ו] והנה הגמרא לקמן (קידושין ל"ב ב') מביא את המימרא דר' צדוק ללמוד שכשם שהקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים וכו' ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, כך גם יכול רבן גמליאל הנשיא לעמוד ולהשקות את אורחיו. בפשטות משמע שר' צדוק אומר כשם שהקב"ה מוחל על כבודו למען בריותיו, כך גם הנשיא יכול למחול על כבודו למען אורחיו. ומיד בהמשך אומרת הגמרא, אבל מלך אינו יכול למחול על כבודו, שנאמר שתהא אימתו עליך'. והנה המהרש"א הקשה, על דרך שרב יוסף למד לעיל מהקב"ה שרב יכול למחול על כבודו, ועל דרך שרב צדוק למד מהקב"ה שנשיא יכול למחול על כבודו, מדוע לא נלמד מהקב"ה שגם מלך יכול למחול על כבודו. ותירץ המהרש"א "שמלכותא דארעא לא הוה אלא אלא כעין מלכותא דשמאי, ומשמאי מוקמי ליה, ולא דיליה היא, כדכתיב כי לה' המלוכה, ואין מלך בו"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים". כלומר שמלכותו אינה שלו

1 לכאורה הסברא הפשוטה היא שמלך יכול למחול לבנו על כבודו כאב למרות שאינו יכול למחול על כבודו כמלך. ופשוט שהדברים אמורים במקום שמחילה על כיבוד האב אינה סותרת לכיבוד המלך.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ד)

[ט] רבינו יונה (סנהדרין י"ט א') מביא סברא נוספת מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו. "דהתם כי אמרי' דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול משום דכבודו הוא כבוד של ישראל כולו, דהמלך שלהם ניכר, והילכך אינו יכול למחול כבודו של ישראל. אבל כשיש לו דין עמהם ומעמידן אותו יותר יש להם כבוד. כשהם דנין אפי' למלך". א"כ זו סברא הפוכה בדיוק מסברת המהרש"א. לרבינו יונה כבוד המלך אינו שייך לקב"ה, ואינו שייך למלך, אלא שייך לעם. המלך הוא בעצם כבוד העם. כבוד הוא לעם שיש לו מלך. העם הוא זה שממליך את המלך עליו, ולכן המלך אינו יכול למחול על כבודו, כי בכך הוא מוחל על כבוד העם, ופשוט שאינו יכול לעשות זאת. משא"כ הקב"ה יכול למחול על כבודו, כי כבודו הוא כבוד עצמו ואינו כבוד נבראיו. לפי סברת רבינו יונה יש לדון האם יוכל המלך למחול אם יהיה כן רצונם של כל העם. ואם תרצה לומר שכן, עוד יש לדון האם צריך שגם הקטנים ישתתפו בהסכמה, או סגי רק בגדולים. דאולי כבוד העם כולל גם את הקטנים, אבל מאידך אין להם כח למחול על כבודם, וא"כ לא יהיה שייך שהעם יוותרו על כבודם. ויותר מסתבר שאינם בכלל כבוד העם.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ה)

[י] סברא נוספת מצינו בתורה תמימה (בשלח י"ג אות ע"ו), מדוע א"א ללמוד מלך בוי"ד מוהקב"ה בעוד שאפשר ללמוד רב בוי"ד מוהקב"ה. הוא סובר שברב כבודו ומוראו דין אחד להם, ובמורא מצינו שהוקש מורא רבו למורא הקב"ה (פסחים ק"ח א'), וא"כ גם כבוד רבו הוקש לכבוד הקב"ה, וכמו שהקב"ה יכול למחול על כבודו, כך גם רבו. משא"כ במלך "כבוד המלך הוא שתהיה אימתו מוטלת על הבריות ולא שייך בזה מחילה, כי טבע הענין דורש מוראו וכבודו". לכאורה כוונתו שלא מצינו היקש בין מלך בוי"ד לקב"ה, ולכן במלך בוי"ד אזלין בתר סברא אם שייך בזה מחילה, ומצד הסברא לא שייך מחילה. אמנם רש"י ותוס' משמע שסברו שצריך לכך ילפותא מהקרא שום תשים, אבל מסברא לחוד לא היינו אומרים זאת. גם מה שמשמע דס"ל לתורה תמימה דאין היקש בין מלך בוי"ד לקב"ה, לכאורה זה הפוך ממ"ש המהרש"א שמלכותא דארעא לא הוה אלא אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ואין מלך בוי"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ו)

[יא] סברא נוספת מצינו בקובץ שיעורים לר' אלחנן (כתובות י"ז א') "ומשמע דאסור למלך למחול על כבודו כיון שאין כבודו מחול, ולכאורה אף דהעם חייבין בכבודו אף לאחר מחילתו, אבל איזה איסור יש על המלך בעצמו, דמצות אימת המלך מוטלת על העם ולא על המלך, וצ"ל דהמצוה היא משום כבוד המלוכה, וגם המלך בעצמו מוזהר בזה לחלוק כבוד למלכות". א"כ משמע שגם המלך חייב בכבוד מלכותו ולכן אסור לו למחול כי המחילה עצמה היא הפקעה מכבוד מלכותו. לכאורה חידוש הוא לומר שמלך חייב בכבוד המלכות של עצמו. בפשטות מלשון הפסוק שום תשים עליך מלך, משמע שמצות הכיבוד הוא על אלו ששמים עליהם מלך, לא על מי שהושם עליהם למלך. דהרי במלך עצמו לא מתקיים

עליך מלך, כי אין עליו מלך. כלומר משמע שגדר המלכות הוא שליטה על אחרים, ולכן ממילא המלך מופקע מכך. ואולי י"ל שר' אלחנן פירש את הפסוק באופן שביחס למלך נאמר רק שום תשים מלך, בלי העליך, וביחס לעם נאמרה רבותא עליך, ולא באה הרבותא דעליך להפקיע את המצוה ביחס למלך עצמו, רק להוסיף על כך. ממילא א"כ גם המלך מחויב בכבוד מלכותו. א"נ אולי פירש ר' אלחנן שבמלך עצמו ישנה הבחנה שהוא מלך וישנה הבחנה שהוא אדם ככל האנשים, וההבחנה השניה מקבלת על עצמה את ההבחנה הראשונה, ולכן עליך קאי גם על האדם שבמלך.

## מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו (ז)

[יב] סברא נוספת מצינו באיילת השחר (קידושין ל"ב ב'). תורף דבריו שבקב"ה מחילה על כבודו בכך שהוא מוריד גשמים וכד' אינה מבטלת את אימתו על ברואיו, משא"כ במלך בוי"ד אם ימחול על כבודו, שוב לא תהא אימתו על נתיניו. לפי דבריו צ"ע האם האימה נחוצה מצד עצמה וסגי באימה שאין מקורה במלך כגון שיש לו פקידים עריצים, ואז יוכל המלך למחול על כבודו, הוא האם האימה צריכה להיות דוקא מצד המלכות, ואז המלך לא יוכל למחול על כבודו בשום ענין. ולכאורה נראה כצד השני.

## האם מזיגת כוס היא מחילה על כבוד

[יג] והנה לאחר שרבא חזר בו והודה שהרב יכול למחול על כבודו, כי התורה דיליה היא, מקשה הגמרא שלכאורה רבא עצמו לא נהג כך. דהרי בנשואי בנו, כאשר רבא הגיש לאורחיו האמוראים משקה, הקפיד רבא על אותם אמוראים שלא קמו בפניו. משמע שהרב אינו יכול למחול על כבודו. ומבאר הר"ן (דף י"ג ב' בדפי הר"י) שהמקשן סבר שאם היה מותר לרבא למחול על כבודו בודאי היה עושה כן. אלא מדהקפיד ש"מ שאסור לו למחול. אמנם המהרש"א פירש את קושית המקשן קצת אחרת. דבעצם כך שהגיש משקה לאורחיו מוכח שמחל רבא על כבודו, ובזה שהקפיד מוכח שהמחילה לא מהני, ולכן מוכח שהרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול<sup>2</sup>. אבל הר"ן הבין שהגשת המשקה אינה מחילה על כבודו, אלא דרך הנהגת מארח כלפי אורחים. והנה בהמשך, הגמרא מביאה שו"ט להוכיח שגם נשיא שמחל על כבודו מוחל. שם מסופר על רבן גמליאל הנשיא שהגיש משקה לר' אליעזר שסרב לקבלו כי סבר שכבודו של נשיא אסור עליו להגיש משקה לאורחיו. לכאורה מוכח מכאן שמוזיגת כוס היא מעשה של מחילת כבוד, כמהרש"א ולא כר"ן. אבל כשמדייקים היטב, רואים דיוק נפלא בגמרא. דבמעשה דרבא היה מדובר בשמחת נישואין, ומאידך במעשה דרבן גמליאל היה מדובר במשתה בבית בנו של ר"ג. ויש מקום לחלק ולומר שבשמחת נישואין אין זה מחילת כבוד

2 לכאורה היה מקום ללמוד הפוך בגמרא, שרבא הקפיד על אלו שקמו בפניו, ולא על אלו שלא קמו בפניו. כי מכיון שבכך שהיה עומד ומשקה אותם מוכח שהוא מוחל על כבודו, א"כ רצונו הוא כבודו, כמו שאומר הירושלמי (קידושין כ' ב') על אמו של ר' ישמעאל שרצתה לרחוץ את רגלי בנה ואח"כ לשתות את מי הרחצה, ור' ישמעאל לא הסכים לכך, ורבן אמרו לו שרצונה הוא כבודה ושיניח לה לעשות כן. אין זאת ההבנה הרגילה באם שמחלה על כבודה כבודה מחול, אלא חידוש הוא כאן, שזהו גופא כבודה שיניח לה לעשות כרצונה, דהיינו למחול על כבודה כדי לכבדו. ועד"ז אפשר לומר שעל האמוראים שקמו בפניו הקפיד, כי רצונו הוא כבודו היה לכבדם, ולא שהם יכבדוהו. לפי זה המקשן מביא ראייה מאלו שקמו, שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולא אמרין ברב רצונו הוא כבודו. לפ"ז תירוץ הגמרא הוא שאלו שקמו טעו ולא לגמרי טעו, אלא שהיו צריכים לעשות לו הידור בלבד ולא לקום בפניו, ואז רבא לא היה מקפיד עליהם. זהו פרוש רחוק בגמרא, ולא כרש"י, ולא הבאנו אותו אלא כדי להזכיר את החידוש בירושלמי.

ההידור שהוא מדין ת"ח, ועיי"ש עוד כי קיצרנו<sup>3</sup>.

## כבוד אב ואב וכבוד רבו הוא מדין פריעת חוב

[טז] והנה איתא בירושלמי (קידושין כ' ב') "אמר אבא בר כהנא, השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה מן החמורות. מצוה קלה שבקלות זו שילוח הקן, מצוה חמורה שבחמורות זו היא כיבוד אב ואם. ובשתייהן כתיב והארכת ימים. אמר רבי אבין, מה אם דבר שהוא כפריעת חוב, כתיב בו למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך, דבר שיש בו חיסרון כיס וסיכון נפשות - לא כל שכן". רב אבין א"כ למד הפוך מאבא בר כהנא, מצות כיבוד אב ואם זו מצוה קלה, מפני שהיא כפריעת חוב, בעוד ששילוח הקן זו מצוה חמורה. בהמשך הגמרא מובא שגם רבנן מודים שכבוד אב ואם הוא כפריעת חוב, ומ"מ הם סוברים שמצות כבוד אב ואם גדולה ממצות שילוח הקן, עיי"ש. עכ"פ עולה שכבוד אב ואם הוא בגדר פריעת חוב להוריו על שהולידוהו וגידלוהו ולימדוהו (פני משה וקרנן עדה). א"כ מובן מאד כיצד יכולים אב ואם למחול על כבודם, כי כבודם הוא פרעון חובם, ועל חוב יכול אדם למחול, וכן למחול לחצאין. לפי יסוד זה מובן גם דין כבוד רבו, שהוא פרעון חוב על שמביאו לחיי עוה"ב, ולכן יכול למחול על כבודו. מאידך כבוד ת"ח שאינו רבו בודאי שאינו קשור לסוגיה של פרעון חוב, ולכן לא שייך בו מחילה. והנה אמנם הבריסקער רב אינו מזכיר להדיא את הסברא של פרעון חוב, אבל כך משמע בדבריו שכותב שיש לאדם חיוב לכבד את רבו, וברמב"ם שהעתיקנו לעיל כתוב שחיוב זה נובע מכך שרבו מביאו לחיי עוה"ב.

## קשה כיצד נשיא ות"ח יכולים למחול על כבודם

[יז] לפי סברא זו ברור מדוע נשיא ות"ח אינם שייכים לפרשה של מחילה מדין בעל חוב, כי החיוב לכבדם אינו בגדר פרעון חוב, אלא בגדר מצוה בין אדם למקום, וגם אם יכולים למחול, אין זה מגדר בעל חוב. ובאמת צ"ע איך בכלל יכולים נשיא ות"ח למחול, דהרי כיבודם הוא מצוה בין אדם למקום<sup>4</sup>. ומ"מ מפורש בגמרא שנשיא יכול למחול על כבודו, וכן פסק הרמב"ם בסוף הל' ת"ת שת"ח יכול למחול למי שביזוהו בסתר, ורק כאשר ביזוהו בפרהסיא אסור לו למחול, וצ"ע על הבריסקער רב שכתב בהדיא שת"ח אינו יכול למחול על כבודו אלא רק רב לתלמידו.

## מחלוקת ר"ן מהרש"א בגדר מצות כיבוד רבו

[יח] נחזור עתה להתבונן בשאלה האם שייכת מחילה לחצאין. והנה בכבוד אב, על הצד שכבודו הוא פרעון חוב, פשוט שיכול למחול לחצאין, כמו כל בעל חוב שיכול למחול חלק מחובו. אבל אם נלמד שדין כיבוד ההורים הוא משם מצות כיבוד, ולא כפרעון חוב, יש לעיין איך שייכת מחילה לחצאין. הרי המצוה היא כיבוד, לא עשיית מעשה זה או אחר, וא"כ אין האב יכול למחול על מעשה פלוני, דהרי הבן אינו מחויב במעשה פלוני אלא מחויב

לאב למזוג כוס לאורחים, משא"כ בבית המשתה הוי מזיגת הכוס עיי"ה האב מחילת כבוד. א"כ זה תירוץ על הר"ן, וגם מבאר לשיטתו מדוע הזכירה הגמרא את נסיבות הספור דמזיגת כוס בשמחת נישואין, שבמבט ראשון לכאורה אין צורך לספר זאת לפי פירוש הר"ן.

## האם ישנה מחילה לחצאין

[יד] עוד אפשר לומר שגם הר"ן יודה שמזיגת כוס הוי מחילה על כבודו, אבל אין זה מוכיח שרבא מחל על כבודו לכל דבר, כגון גם לענין קימה. שאפשר דעל מה שחזינן דמחל, כגון על מזיגת כוס, ידעינן שמחל, ועל מה שלא חזינן דמחל, כגון על קימה, הו"ל כאילו לא מחל. ומהלך זה יתרץ קושיה חמורה על הפירוש הקודם בר"ן, דהיינו מאי קס"ד דאמוראים שלא קמו בפניו. בשלמא אי נימא דמכיון דחזו דרבא מוחל על כבודו במזיגת הכוס, טעו לחשוב שאין מחילה לחצאין. וקמ"ל התרצן שלא טעו לגמרי, דבאמת מקימה פטורים הם, ובהידור סגי. אבל אם אין במזיגת הכוס משום מחילה על כבודו, כיצד יתכן שזולזלו בכבוד רבא ולא קמו מפניו. ועיי"ה היטב במהרש"א שכל זה טמון בדבריו. והנה יש לברר את גדר מחילה לחצאין. והנה הרב אלישיב (בספר הערות על קידושין בפרושו לקושית המקשן) כתב שהפשטות היא שאין מחילה לחצאין, אלא מי שמוחל מוחל כל מה ששייך שימחול. ובודאי שבעיקרון זה כך. מאידך, הרי בד"כ המוחל על כבודו אינו מוחל על בזיונו, וקשה לנמחל לדעת בכל ציור פרטי האם גם כאן ימחול המוחל על כבודו או שמא לא ימחול כי הוא רואה כאן בזיון. והרי בזה גופא טעו האמוראים שלא קמו בפני רבא. ודבר זה יכול להשתנות לא רק מצד ציור אלא אפילו באותו ציור מעת לעת.

## הרמב"ם מחלק בין דין כבוד רבו לדין כבוד ת"ח

[טו] לשם כך נתבונן עתה ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ה). בה"א הרמב"ם כותב "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו וביראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, ורבו יותר מאביו, שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא". עיי' בר' שלמה איגר (עיי' בספר המפתח לציונים) שמקשה שבתחלה כתב הרמב"ם "כשם" ואח"כ כתב "יתר", ועיי"ש מה שתיירץ. אמנם לכאורה הפשטות שה"כשם" בא ללמדנו את עצם זה שיש חיוב לכבד רבו ולירא אותו, שהרי אין זה מפורש בקרא. וה"יתר" בא ללמדנו את שיעור הכבוד והיראה. והנה הזכרנו בתחילת המאמר שהבריסקער רב דייק מהלכה י"א שהרמב"ם מחלק את דין כבוד רבו וכבוד תלמיד חכם לשנים. בפ"ה דן הרמב"ם בהלכות כבוד רבו. ובפ"ו בהלכות כבוד ת"ח. מאידך התוס' בסנהדרין שהזכרנו לעיל משמע שלא ירדו לחילוק זה אלא התייחסו לכבוד רבו ולכבוד ת"ח כאל סוגיה אחת. בפ"ה הי"א הביא הרמב"ם את מסקנת הסוגיה דרבא בשמחת נישואי בנו, "הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו או באחד מהן לכל תלמידיו או לאחד מהן, הרשות בידו. ואח"פ שמחל, חייב התלמיד להדרו ואפילו בשעה שמחל". הרי מפורש כאן שהרמב"ם סבר שישנה מחילה לחצאין, ועוד נחזור לכך. אבל לענינו, הבריסקער רב מעמיד יסוד ברור. הרמב"ם מחלק בין דין כבוד רבו לדין כבוד ת"ח. מחילה מהני בדין של רבו, כי זה חיוב בין אדם לחבירו, אבל בדין של ת"ח לא מהני מחילה, כי זו מצוה בין האדם למקום. לכן רבא יכול היה למחול רק על דין הקימה, שהוא מדין רבו, ולא על דין

3 לענין אם כבוד רבו הוא מדאורייתא, הנה הרמב"ם בפ"ה הי"א לא הביא מקור בקרא לכך, אלא הביא את המשנה באבות (פ"ד מ"ב) מורא רבך כמורא שמים. ועיי' בתוס' הרא"ש (קידושין ל"ג ב') ובפרישה (יו"ד רמ"ב אות ב') שחיברו את המשנה באבות לדרשה של ר"ע (ב"ק ל"ג ב') את הי"א תירא, לרבות ת"ח. והנה הרמב"ם עצמו נוהג שלא לחבר את המשנה דאבות למימרא דר"ע, דר"ע מיייר בת"ח ולא ברבו, והרמב"ם הרי חילק בין כבוד רבו לכבוד ת"ח, וכבוד ת"ח למד הרמב"ם מוהדרת פני זקן, ואת המימרא דר"ע לא הביא הרמב"ם בשום מקום. ותמוה שהבריסקער רב הביא את מקור הרמב"ם לכבוד רבו מהקרא דאת תירא, ועיי"כ כוונתו למימרא דר"ע, וצ"ע.

4 ולכאורה צריך לומר שלמרות שהחיוב הוא למקום, מ"מ נתנה התורה לבעל הכבוד את הזכות להפקיע את החיוב בכל מקום שאין הדבר מביא לנזק, משום שראוי לאדם להעביר על מידותיו.

## תירוץ קושית הדברות משה

[כ] לפי"ז לכאורה אפשר ליישב את קושית הדברות משה כאן (קידושין סי' נ' בהערה כ"ו), השואל מדוע בנשיא הסברה החיצונית היא שכבודו אינו מחול, עד שמביאים ראיה מאברהם שכבודו מחול. בעוד שבמלך הסברה החיצונית היא שכבודו מחול עד שמביאים דרשה, שום תשים שתהא אימתו עליך, להוכיח שאין כבודו מחול. ונראה לתרץ שבמלך כמו באב וכמו ברב, מצות כיבודו היא מדין פרעון חוב, דהרי כל צרכי העם מוטלים עליו. משא"כ הנשיא, שהוא גדול הדור, אין מהות תפקידו עושה אותו לבעל חוב על האחרים. לפי"ז יש מקום בסברה חיצונית לומר שמצות כיבוד נשיא תהיה חמורה יותר ממצות כיבוד מלך, דהיינו, שנשיא לא יוכל למחול על כבודו ומלך יוכל למחול על כבודו. מפני שמצות כיבוד נשיא זהו דין בעצם כבוד מוסד הנשיאות, משא"כ במלך מצות כיבודו היא מדין פירעון חוב. אבל למסקנת הדברים קי"ל איפכא.

## ההבדל בין מלך לנשיא

[כ\*] לפי"ז לכאורה אפשר ליישב את קושיה אחרת. הנה ר' אליעזר סבר שאין ראוי שרבן גמליאל הנשיא ימחול על כבודו וישמש את אורחיו, ור' יהושע ענה לו שאם אברהם שהיה גדול הדור וגדול מרבן גמליאל מחל לו, אז מותר גם לרבן גמליאל למחול על כבודו. משמע שהסברה הפשוטה היא שנשיא אינו יכול למחול על כבודו, וצריך ראיה להוכיח שיכול למחול<sup>6</sup>. מאידך במלך מצינו שהסברה הפשוטה היא שהוא יכול למחול על כבודו, ולכן צריך להביא קרא משום תשים שאסור לו למחול על כבודו. ויש להבין זאת. ונראה לתרץ שבמלך כמו באב וכמו ברב, מצות כיבודו היא מדין פרעון חוב, דהרי כל צרכי העם מוטלים עליו. משא"כ הנשיא, שהוא גדול הדור, אין מהות תפקידו עושה אותו לבעל חוב על האחרים. לפי"ז יש מקום בסברה חיצונית לומר שמצות כיבוד נשיא תהיה חמורה יותר ממצות כיבוד מלך, דהיינו, שנשיא לא יוכל למחול על כבודו ומלך יוכל למחול על כבודו. מפני שמצות כיבוד נשיא זהו דין בעצם כבוד מוסד הנשיאות, משא"כ במלך מצות כיבודו היא מדין פירעון חוב. אבל למסקנת הדברים קי"ל איפכא.

## כבוד נאצל וכבוד נברא

[כא] נעבור עתה לדברי אגדתא הנוגעים לכבוד. הנה לעיל הבאנו את דברי המהרש"א שמלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ולא דיליה היא ואין המלך בוד"ד יכול למחול כבוד מלכות שמים. ולעומת זאת הבאנו את דברי רבינו יונה שכבוד המלכות הוא כבוד העם, דהיינו כבוד של נברא. הרי שמצינו שני סוגיות של כבוד –

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

במצות כיבוד. א"כ האב רק יכול למחול על מצות הכיבוד, ואז ממילא זו מחילה כללית ולא לחצאין. לדוגמה, האב רוצה למחול לבנו מלהגיש לו את הכוס. אבל הוא חייב למחול לו על השם המחייב, והשם המחייב אינו הגשת כוס, אלא מצות כיבוד. א"כ כדי למחול לו על הגשת הכוס האב חייב למחול לו על כיבוד אב, וממילא אין זו מחילה לחצאין. והנה לעיל הבאנו את מחלוקת הר"ן והמהרש"א, ודרך אחת להבין את מחלוקתם היא שלדעת המהרש"א אין מחילה לחצאין, ולכן ידעו האמוראים שאם מחל במזיגת הכוס מחל גם על הקימה (אמנם למסקנת הדברים על ההידור לא מחל). אבל לפי הר"ן, גם אם מחל במזיגת הכוס, אין הכרח שמחל על קימה, דאפשר שעל זה מקפיד ועל זה אינו מקפיד. א"כ נימא אנן שהמהרש"א סובר שמצות כיבוד רבו היא מצות כיבוד, ולכן מחילה לחצאין אינה שייכת, בעוד שהר"ן סבר שמצות כיבוד רבו היא פריעת חוב ולכן שייכת מחילה לחצאין.

## האם יכול הרב למחול על כבודו ולתלמידים אסור למחול על כבודו

[יט] הנה ישנה קושיה נוספת שהמהרש"א הקשה ולא תירץ. מהסוגיה דאברהם שירת את המלאכים, הגמרא למדה שנשיא שמחל על כבודו – כבודו מחול. שמע מינה, שאם נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אסור היה לאברהם לשרת את המלאכים. דא"א ללמוד שאם אין כבודו מחול, אזי לאברהם היה מותר לשרת אותם ורק לאורחיו היה אסור לקבל את שרותו. דאורחיו, בין אם הם מלאכים ובין אם הם ערביים, אינם במדרגה שיהא עליהם איסור לקבל את שרותו של נשיא. כי המלאכים הם למעלה ממדרגת אברהם, וערביים הם כבעלי חיים. ועי"כ הראיה היא מאברהם. א"כ ה"ה אם רב שמחל את כבודו אין כבודו מחול, אזי אסור היה לרבא למחול על כבודו. וא"כ קשה על המקשן שסבר שמכך שרבא הקפיד הרי מוכח שאין כבודו מחול, הכיצד היה מותר לרבא למזוג להם הכוס. הרי בכך גופא הוא מחל על כבודו, ואם אין כבודו מחול אסור היה לו לעשות כן<sup>5</sup>. תשובה לדבר. מצות כיבודו של רבא ע"י תלמידיו האמוראים היא מדין פריעת חוב, בעוד שבנשיא, מצות כיבודו בודאי אינה מדין פריעת חוב. א"כ לפי המקשן צריכים לחדש, שאפילו שרבו שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אין זה מצד הרב שמכבדים אותו, אלא רק מצד התלמידים. כלומר, הרב רשאי למחול על כבודו, ולנהוג כאילו מחל על כבודו, כגון למזוג להם כוס, אבל הם מצידם חייבים לנהוג כאילו אינו מוחל על כבודו, והם עדיין חייבים בפרעון חובם. משא"כ בנשיא, שמצות כיבודו אינו מצד פריעת חוב, על הצד שאם מחל על כבודו אין כבודו מחול, צריכים לומר שזהו דין בעצם הנשיאות שהוא אינו יכול למחול, והדבר חל עליו כמו על האחרים, ולכן גם לנשיא עצמו אסור למזוג כוס לאחרים. והנה כל הנ"ל בארנו לפי סברת המקשן. אבל לפי התרצן, וכך קי"ל להלכה, רב שמחל על כבודו – כבודו מחול (מחוץ לענין הידור שהוא מדין הת"ח שבו ולא מדין רבו). ולפי שיטת התרצן, אפשר לומר שלו ההלכה היתה שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, הרי שהיה זה דין בעצם מוסד הרבנות, ולכן גם לרב אסור היה למחול על כבודו.

5 עוד קשה על המקשן, איך לא קמו האמוראים מפני רבא. וי"ל שהמקשן סבר שהם חולקים על רבא. אמנם דחוק לומר שתלמידי רבא יחלקו עליו, וצ"ע. ועוד קשה על המקשן, שמא מעשה זה היה קודם שרבא חזר בו. וי"ל שלא נראה כן למקשן.

ומצד כך שדרגות הכבוד משתנות, שייך לומר שמקומו של אדם מכבודו. אלא שחז"ל הק' רוצים ללמדנו במימרא הנ"ל, שאדם הפועל במערכת שהמקום מכבד את האדם, הרי שהוא פועל בענף של הכבוד, ובענף אין מקור של חיות. משום שכפי שבארנו, מקור החיות של הכבוד התחתון – שהוא כבוד נברא, שהוא כבוד נפרד, שהוא כבוד שלא נמצא בכל מקום, ובמקום שהוא נמצא הוא נמצא בהדרגה – מקור הניקה של כבוד זה, מקור ההשפעה שלו, הוא מהכבוד העליון, מכבודו מלא עולם. לכן חז"ל הק' מלמדים אותנו במימרא הנ"ל, שעבודת האדם היא למשוך את הכבוד ממקור הכבוד, ואז האדם מכבד את מקומו. א"כ ישנה גם הבחנה דמכבד את מקומו, וישנם בכך חילוקי מקומות, אבל התכלית היא שמקור השפעת הכבוד יבוא לא מהענף אלא מהשרש לענף.

## ישנה באדם בחינה של כבוד נאצל

[כד] אין כוונת הדבר שהאדם ישאר תדיר במדרגת כבודו מלא עולם שכל המקומות שוים זה לזה. אלא הכוונה היא שיקבל את הכבוד מהמקום שכל המקומות שוים זה לזה מחמת שכבודו מלא עולם, והוא ימשיך את אותה נקודת הכבוד להשתלשל למקום שישנם חילוקי מקומות. משא"כ אם הכבוד מגיע מהמערכת ההפוכה – שהמקום מכבד את האדם, הרי שהאדם מגיע ממקום הנפרדות ואין לו חיבור לנקודת השרש של הכבוד שהיא האדם מכבד את מקומו. והנה עצם היכולת של האדם למשוך את הכבוד משרש הכבוד ואז הוא מכבד את המקום, מוכיחה שישנה באדם הבחנה של כבוד נאצל. דאם כבודו היה רק בהבחנה הנקראת לבר, איך היתה אפשרות שאדם יכבד את מקומו. דהרי אדם אינו יכול לכבד את המקום אם אין בו נקודה הנקראת כבוד.

## תפיסת כבוד ביחס לאחרים וביחס לעצמו

[כה] נבאר. ישנה בחינת כבוד בתפיסה של לבר, שהיא תפיסה חיצינית. זו תפיסה של כבוד ביחס לכיצד אחרים תופסים את המכובד. מצד תפיסה זו, כל כבוד הוא לבר, לחוץ. זו תפיסה כיצד אחרים מתייחסים לאדם, לא כיצד הוא מתייחס לעצמו. זו התפיסה של הכבוד התחתון, של הכבוד הנברא. משא"כ מצד התפיסה של הכבוד העליון, שכבודו מלא עולם, אז אין מושג של לבר, וא"כ על כרחך תפיסת הכבוד היא לא ביחס לכיצד האחרים תופסים את המכובד. כבוד שהוא בהבחנה של הדרגה, בהבחנה שיש מקומות שאין שם כבוד, זהו כבוד ביחס לכיצד אחרים תופשים את המכובדות וזה לא כבוד עצמי במכובדות. זהו בעצם כבוד של התפרדות, כבוד של חילוק. משא"כ מצד התפיסה שהכבוד הוא כבוד שכולל את כל המקומות, אז הוא לעולם לא נמצא חוצה לאדם, אלא הוא עצם ההויה שכוללת את הכל. מצד זה הוא לא כבוד של התחלקות. מצד זה הנשמה בעצמה נקראת כבוד. לא מצד התפיסה החיצונית, אלא מצד מה שהנשמות קשורות בכסא הכבוד, ומושרשים בכבוד העליון של כבודו מלא עולם, ולא בכבוד המתחלק. ומצד כך עומק ענין האדם מכבד את מקומו הוא להפוך את תפיסת הכבוד שלו מתפיסת חוץ לתפיסת פנים.

## כבוד מלכות הגדרתה שהיא כוללת את כולם

[כו] עומק ענינה של מלכות היא כבוד. אין הכבוד חלק מדיני המלכות, אלא מהות המלכות היא כבוד. ולכן מלך המוחל על כבודו מפקיע את שם המלכות. תכונתו של מלך היא שהוא מולך על כולם. אין מלך לחצאין. אם ישנו אדם אחד במלכות שאינו מולך עליו, הרי שמלכותו אינה מלכות. ולא

סוג של כבוד השייך לעליון, וסוג של כבוד השייך לתחתון. אלא שגם בכבוד השייך לעליון אין הגדרת הדבר שזהו כבודו של הקב"ה להדיא, אלא שזה כבודו של הקב"ה המתלבש במלך. הרי שבכבוד הנברא עצמו מתגלות כאן שתי סוגיות. האחת, כבוד שענינו מה שהתחתון הוא חלק מהעליון, המלכות של הנברא היא מעין מלכות דרקייעא והיא חלק מהמלכות דעליון, ולכן כבוד מלכות דארעא נקראת כבוד מלכות דרקייעא. והשניה, כבוד ששייך בעצם לנבראים. בלשון רבותינו (עי' הקדמת תק"ז דף ה' א' ודף ו' ב'), מכנים זאת כבוד נאצל וכבוד נברא. נברא הוא מלשון לבר מלשון לחוץ, וזהו כבוד מצד הנבראים. לעומת זאת כבוד מצד הבורא נקרא כבוד נאצל, נאצל הוא מלשון אצל מלשון אצלו. אלו הן שתי סוגיות הכבוד. ובעומק אלו ואלו דברי אלקים חיים, ובמלכות ישנן שני חלקי הכבוד הללו. ישנו חלק כבוד העליון שהוא הכבוד הנאצל. והוא מצד מה שהמלכות קשורה לעליונים. וישנו החלק השני של הכבוד, שהוא מצד מה שהמלך יוצא לשדה, יוצא לעם, יורד לעם, ומצד כך זהו כבוד נברא, כבוד העם. הרי שהמלכות כוללת בקרבה את שני חלקי הכבוד, הן את ההתקשרות לא"ל עליון שמשם ההבחנה של מלך הכבוד, ומכח כך נגלה במלכות כבוד. ומאידיך המלכות מגלה את הכבוד של הנבראים.

## כבוד נברא אינו בכל מקום

[כז] אבל ברור ופשוט שאין אלו שני חלקים נפרדים בגדרי המלכות. אלא כבוד הנברא הוא השתלשלות והשפעה מכבוד המעין מלכות דרקייעא. הכבוד התחתון שהוא בבחינת כבוד נברא, שייך לנבראים, שייך לאלו שמולכים עליהם, תמליכוני עליכם. זוהי מלכות מצד העליכם, מצד הנבראים. השרש של אותו כבוד הוא בכבוד העליון. שתי סוגיות הללו של כבוד, הן שתי מהויות שונות לגמרי של כבוד. דמצד הכבוד העליון נאמר כבודו מלא עולם. אבל מצד הכבוד התחתון ישנו מקום שהכבוד מסתלק משם, כמו שאומרת הגמרא (ברכות ס' ב') שהנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים, כלומר התכבדו והשארו בחוץ. מצד הכבוד העליון שכבודו מלא עולם לא נאמר התכבדו מכובדים, הוא מלא את הכל. אבל מצד הכבוד התחתון, שהוא כבוד הנבראים שהם בעלי חומר, יש להם מקום יציאה לגסות החומר, ושם ישנו סילוק של כבוד. ומצד כך נאמר התכבדו מכובדים והשארו בחוץ. ואין זה שייך בדוקא על מקום בית הכסא, אלא זו הגדרה בעצם מהות הכבוד התחתון שיש מקום שהיא נעדרת משם. במקום גילוי החומר הגמור שזו בחינת הפסולת שיש דין להרחיק מצואתו ד' אמות, במקום הזה אין גילוי של כבוד. א"כ בניגוד לכבוד העליון שהוא בהבחנת דכבודו מלא עולם, שהוא שייך בכל המקומות, ישנו הכבוד התחתון שהוא חלוק בגדרי המקום.

## ההבחנה שבמקום מכבד את האדם

[כח] איתא בגמרא (תענית כ"א ב') לא מקומו של אדם מכבודו, אלא האדם מכבד את מקומו. והנה כאשר חז"ל באים ואומרים לנו שאין המקום מכבד את האדם, אז על כרחך שישנה הו"א הפוכה, דאם אין שום סלקא דעתך כזאת, מאי קמ"ל חז"ל. כל שקר אם אין בו נקודת אמת אין לו קיום. לכן ע"כ ישנה נקודת אמת בכך שהמקום מכבד את האדם. והנה מצד התפיסה הנקראת כבודו מלא עולם, לא שייך לומר שהמקום מכבד את האדם, דהרי כל המקומות שוים. אלא דוקא מצד התפיסה שישנם מקומות שנגלה בו הכבוד וישנם מקומות שלא נגלה בו הכבוד, שייך לומר כן. וביתר ביאור, גם במקומות שנגלה בהם הכבוד, דרגות הכבוד חלוקים ומשתנים זה מזה.

נאמר שזו מלכות למחצה לשליש או לרביע. אלא אין כאן מלכות כלל. הגדרת המלכות היא כאשר כולם מקבלים את כח המלכות. מצד כך כבוד המלכות מושרשת בכללות המלכות ולא רק בפרטות המלכות. כח הכללות שבמלכות היא שהיא כוללת את כולם. א"כ עולה שבעומק, דין הכבוד שבמלכות מגיע מאותו מקום שהמלכות מוכרחת לכלול את כולם. ומצד כך המקום כולו מלא מכבוד המלכות. מצד עצם הדין השרשי של המלכות, מוכרח שכולם כלולים במלכות, ומצד כך מורד במלכות חייב מיתה.

## כבוד הוא נשמת האדם וכן מלכות היא נשמת העם

[כז] נבאר. הנה היפך הסוגיא הנקראת כבוד זו הסוגיא של בזיון. ביזוי חבירו כידוע הוי אביזרייהו של רציחה, כדאיתא בב"מ (נ"ח ב') "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק, כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים, אמר ליה, שפיר קא אמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא". הרי שהגדרת הבזיון היא סילוק של עצם נקודת החיים. מפני שהנשמה נקראת כבוד, ולכן סילוק הכבוד נקרא רציחה. אמנם זה מוגדר רק כאביזרייהו דרציחה, כיון שהכבוד אינו מגולה, דהנשמה מולבשת בתוך גוף. ומה שהאדם נקרא כבוד זה מצד נשמתו ולא מצד גופו, ולכן זה רק אביזרייהו דרציחה ולא רציחה ממש. כי רציחה ממש חייבת להתלבש בשפיכות דמי הגוף. אבל במלכות, הרי המלך הוא לב העם כלשון הרמב"ם (ה' מלכים פ"ג ה"ו). א"כ הגדרת הדבר היא שהמלכות היא נשמת העם, היא מקור החיות של העם. והנה באדם נשמתו נקראת כבוד אבל זו נשמה שמולבשת בגוף. אבל מלך כנשמת העם אינו מולבש בגוף, כי נגלה בו העולם העליון יותר. לכן במלכות נגלה שהכבוד הוא עצם החיות, ולכן מי שפוגע בכבוד המלכות, מי שמורד במלכות, מבזה את המלך, אזי הוא פוגע בעצם נקודת הכבוד, לכן הוא חייב מיתה מדינא. שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, עליך, כלומר זוהי המדרגה היותר עליונה, אין את ההסתרה של הגוף. מלך פורץ לעשות לו דרך ואין ממחה בידו (משנה סנהדרין כ' ב'), כלומר אז אין לו את החסימה של הגוף, את ההעלמה של הגוף, אלא יש לו את הגילוי של האין גבול, של הנשמה. ומצד כך הדין כבוד הוא עצם הגילוי של המלכות, עצם דין המלכות, בעצם ענינה הוא גילוי כבודה. וכאשר בא מישוהו ומבטל את אותו כבוד על ידי שהוא מבזה את המלך, הרי שהוא מורד במלכות והוא חייב מיתה, כי הוא סילק את דיני הכבוד שבמלכות, ולכן אין לו מציאות של קיום.

## המורד במלכות עושה עצמו לצואה חסרת חיות

[כח] והנה בארנו שישנם שני חלקים במלכות. ישנו החלק העליון שבכבוד המלכות, שהוא כולל את כולם. וישנו החלק התחתון, שהכבוד בא ומתחלק, ובמקומות הוא לא נמצא ובמקומות הוא נמצא, ישנה הדרגה. ומורד במלכות ענינו בעומק שהוא אומר התכבדו מכובדים והוא הופך את עצמו לצואה שאין לה קיום. שרש עומק הפגם של המורד במלכות, ראשית ענינו הוא להוריד את ההגדרה של הכבוד שבמלכות מכולם לחלק, בכך גופא שישנו אחד שהוא מורד במלכות. אזי ממילא הכבוד אינו כולל את כולם. זו ראשית עומק נקודת המרידה במלכות, כי מתגלה שהכבוד אינו כבוד דכלליות אלא שהוא כבוד המתחלק לפרטים. ויתר על כן, בשעה שהוא הוריד את הכבוד מכבוד דכללות לכבוד דפרטים,

ומעצמו הוא מסלק את מקום הכבוד, אז הוא עצמו הופך להיות התכבדו מכובדים, שהוא מקום הצואה שאין לה חיות. המורד במלכות מכניס את עצמו לאותו מקום שאין שם קיום כללות הכבוד, אלא מוריד אותה למקום שבו הכבוד מתחלק לחלקים. זוהי ראשית המיתה. ובנוסף, במקום החלקי כבוד הוא מעמיד את עצמו במקום שאין בו כבוד, ולכן אין בו נקודה של חיות. דהרי המלך הוא לב העם והלב הוא מקור החיות של האדם. וכאשר האדם מסלק את עצמו ומורד במלכות, אז הוא מנתק את חיותו ממקור החיות של המלכות, והרי שאין לו חיות בעצם.

## חסרון דלא יצא טבעך בעולם

[כט] הגמרא (מגילה י"ד ב') מביאה שאביגיל אמרה לדוד המלך, שאול עדיין קיים, ועדיין לא יצא טבעך בעולם. כלומר, אביגיל אמרה לו שעדיין חסר במלכותו, משום שהגדרת המלכות היא שיצא טבעו בעולם. בפשטות, כוונתה היתה מצד התפיסה של כבוד שהוא לבר, ואמרה לו שמלכותו אינה כוללת הכל, ולכן אינו רשאי לדון את בעלה נבל הכרמלי כמורד במלכות. אבל בעומק יותר, החסרון דלא יצא טבעך בעולם הוא חסרון במלכות של כבודו מלא עולם. כל זמן שהכבוד של המלכות לא נגלה בחוץ, אזי גם פנים הוא בתפיסה של חלק. זה חסרון בעצם שרש גילוי המלכות. כאשר המלכות היא מלכות שלמה, אז היא ומלכותו בכל משלה. ועד כמה שהיא מלכות רק בבחינה של פנים, בבחינה של בכח ולא יצא לפועל, בהבחנה שלא יצא טבעו בעולם, הרי זה חסרון בכל עצם שרש המלכות הכללית.

## מלכות בית דוד ומלכות בית אפרים

[ל] ובלשון אחרת. כידוע ישנן שתי מלכויות, מלכות בית דוד ומלכות יוסף שהיא מלכות אפרים. מלכות בית דוד היא מלכות דכללות ומלכות אפרים או יוסף היא מלכות דפרטות. ולכן מלכות ירבעם באה במחלוקת, שהתחלקה ממלכות בית דוד. כי כל מהותה הוא גילוי מלכות של חלק. שמתחילה היתה רק מלכות אחת שהיא מלכות בית דוד, שהיתה גילוי של המלכות דכללות, ומלכות אפרים שהתגלתה לאחר מכן, היא מלכות דפרטות. ולכן כאשר היא התגלתה היא יצרה פרטות גם במלכות בית דוד. אבל לעתיד לבוא, על זה נאמר "ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו. ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו. וקרבו אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד, והיו לאחדים בידך" (יחזקאל ל"ז ט"ז-י"ז). כשיתגלה בעזר ה' במהרה בימינו שיהיו לאחדים בידך, עומק הגדרת הדבר בסוד הכלל והפרט, שיש הבחנה שאין בכלל אלא מה שיש בפרט, ומצד כך הכלל הופך להיות במדרגה של פרט. זו ההבחנה של מלכות בית יוסף המחלקת את מלכות בית דוד. מלכות בית דוד כלל, ומלכות בית יוסף פרט, ומצד כך המלכות בית יוסף מחלקת את הכלל. אבל בסוד כלל ופרט וכלל, חוזר וכלל הכל, שהיום אמנם הדרשה היא כלל ופרט וכלל דוקא כעין הפרט, אבל בסוד כלל ופרט וכלל שחוזר וכלל הכל (עיי' ירושלמי תרומות פ"א ה"ב דף נ"ה ב'), זאת תהיה ההחזרה של מלכות בית דוד, ההחזרה של הפרט לכלל האחרון, ומצד כך יהיה גילוי מלכותו של כבודו מלא עולם דייקא מלא בכל.

בכל. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - 037 במדבר-שמירה



## הגדרת אברים, וביאור המילה אבר

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

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

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

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

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

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

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

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

## שתי ההגדרות בהתפרטות שבתורה

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

וא"כ, ישנם שתי הגדרות להתפרטות שבתורה,

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

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

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

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

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

בדרך רמז, יש את הקומה העליונה שבאדם, ויש את



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## שרשי ח'-צ'

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

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





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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## שלח | ט-ל

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

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

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

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

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



## כתר

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

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

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

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

## חכמה

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

## בינה

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

## דעת

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

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

## חסד

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

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

## גבורה

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

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

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

## תפארת

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

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

## נצח

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



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

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

### הוד

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

### יסוד

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

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

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

### מלכות

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

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

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

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

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

### נפש

נפש, התרחבות. בחינת ריבוי פירות בחלקו של נפתלי.

### רוח

תנועה מהירה, נפתלי אילה שלוחה.

### נשמה

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

### חיה

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

### יחידה

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

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



## דבקות ברצון הקב"ה באמצעות כלי הרצון

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

# מילון ערכים בקבלה • צמצום

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

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

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

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

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

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

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

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

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

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



5673 שיעורים במערכת

הרב איתמר שוורץ

### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

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

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## פדיון בכור אדם

### ג' מיני בכורות

[א] בפרשת קרח התורה מונה את דיני מתנות הכהונה (פרק י"ח פסוקים ח'–י"ט). שלושה מהם הם דיני הבכורות: בכור האדם, בכור הבהמה הטהורה ובכור הבהמה הטמאה. דיני בכור האדם ובכור הבהמה הטמאה נאמרו בפסוקים ט"ו–ט"ז "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך. אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה. ופדויו מבן חדש תפדה בערך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש". דיני בכור בהמה טהורה נאמרו בפסוק י"ז, "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה, קדש הם, את דמם תזרק על המזבח וכו'". התורה הזכירה את דיני הבכורות גם בחומש שמות. בפרשת בא (שמות י"ג י"ג) נאמר "והעברת כל פטר רחם לה' וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה'. וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו, וכל בכור אדם בפניך תפדה". ובפרשת כי תשא (שמות ל"ד י"ט–כ') נאמר "כל פטר רחם לי וכל מקנך תזכר פטר שור ושה. ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו". שם נתבאר שבכור הבהמה הטמאה הוא פטר חמור, ופדיונו בשה או בעריפה. לענין חיוב פדיון הבן מביאה הגמרא בקידושין (דף כ"ט א') תוספתא שמבואר בה שהחיוב על האב, "האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות". וכן פסק הרמב"ם בהלכות ביכורים פרק י"א, שם הביא את דיני פדיון הבן.

### האם יש לכהן מצוה

[ב] והנה פרשת מתנות הכהונה נאמרה כולה לאהרן, ודרכו לכל שבט הכהונה. ולכן כאשר בפסוק ט"ו נאמר ש"כל פטר רחם יהיה לך", הכוונה היא שיש לשבט זכות בפטרי רחם. וא"כ יש להבין, כאשר באותו פסוק נאמר "אך פדה תפדה את בכור האדם", למי נאמר ציווי זה. הרי בפרשת בא נאמר הציווי לישראלים. אבל בפרשה שלנו משמע שגם לכהנים יש חלק במצות פדיון הבן. ובאמת האבן עזרא על אתר מפרש "אך פדה תפדה – פירוש תקח פדיונו". כלומר, האבן עזרא לומד שיש על הכהן מצוה לקחת את הפדיון. אבל חידוש גדול זה כמעט ולא דנו בו. עיי' בחת"ס יו"ד תש' רצ"ב שמוזכר אגב אורחא שיש

לכהן מצוה, ומשמע שזה מגדר מסייע. ועיי' גם בספר הדרת קודש (מעזבונו של הרב צבי פסח פראנק), חלק פדיון הבן סימן ג' בהערה 1, שהעיר ככל דברינו. ועיי' גם בספר אלה דברי הברית בסימן ס"ג.

### הצד שאין לכהן מצוה

[ג] והנה בהגהות אשרי על ביצה (פ"ג אות ו') כתב שאם רצה ישראל לתת לכהן בכור בהמה טהורה שעדיין לא נפל בה מום, והכהן לא רצה לקבלו, כייפין לכהן לקבלו. והרא"ש (בסוף בכורות בדיני פדיון הבכור אות ב'), כתב ג"כ שאין הכהן רשאי לסרב משום דהוי כמבזה מתנות כהונה ואינו מודה בהן. משמע שאין לכהן מצוה לקבל את הבכור, דביזוי מתנות כהונה לכאורה זו טענה שונה ממסרב לקיים מצוה. בנוגע לפדיון הבן, האם יכול הישראל לקיים את מצות הפדיון בציור שהכהן מסרב לקבל הפדיון, או לא. עיין בקצה"ח בסימן רמ"ג ס"ק ד' שמביא מתשובת מים חיים (לבעל הפרי חדש) סימן ה' הסובר שנתניה בע"כ שמה נתניה, והקצות נוטה להסכים עמו, ויכול האב לזרוק בפניו את הה' סלעים כך שיוכל לזכות בהם, ואם אינו רוצה לזכות בהם ונאבדו, פשע הכהן בעצמו (עיי' ערוך השולחן חו"מ סימן ק"כ אות ד'). אמנם הנתיות שם בביאורים אות ח' סובר שמכיון שישנם עוד כהנים, א"א לכפות על כהן מסוים לקבלם. א"כ משמע שלכו"ע אין לכהן מצוה בפדיון הבן. אמנם מש"כ הטור ביו"ד סימן ש"ה שהכהן המקבל את הה' סלעים אינו עושה שום מצוה, יש לפרש דדיקא כתב אינו עושה, כלומר שמצד חסרון המעשה אינו יכול לברך ברכת המצוה, אבל אכתי י"ל שמצד עצם קבלתו עשה מצוה. מ"מ על הצד שיש לכהן חלק במצות הפדיה, כדברי האבן עזרא, צריך תלמוד מהו דין זה. מצד האב הישראלי פשוט שהוא צריך לפדות את בנו מהכהן, משום שיש לכהן זכות בבנו, ולהלן יבואר אי"ה דבר הזכות של הכהן בבכור. ולפי מה שמפרש האבן עזרא שמצות הכהן רק לקחת את הפדיון, עדיין אין כאן ממש דין פדיון מצד הכהן. א"כ צריך להעמיק יותר כדי לברר את גדר חלקו של הכהן בפדיון.



## פדיון הבן הוא דין ממוני בלבד

נתן אותם לכהנים, כך הוא בבכור. דהיינו, תחת כל פטר רחם שהקב"ה היכה בבכורי מצרים, הוא קידש את בכורי ישראל. לכן הבכור שייך לה' והוא נתנו מתנה לכהנים. אם כן הבכור שייך לכהנים. ובזה ישנם שלשה דינים. ישנו הדין של בכור האדם שנצטוונו לפדותו. ישנו הדין של בכור בהמה טהורה שדינה להיקרב למזבח. וישנו הדין של פטר חמור. כל הבהמות הטמאות פטורות מפדיון חוץ מחמור, זכר למצרים שנמשלו לחמור כמו שכתוב במדרש (תנחומא במדבר פ"כ, יל"ש במדבר פ"ג רמז תרצ"ב). בכור החמור דינו שיפדה בשה (שנמשל לישראל (שם)), "ואם לא תפדה וערפתו". בכור בהמה טהורה שמוקרב למזבח, בעצם אינו שייך לגמרי לכהנים, אלא למזבח, והוא כעין אדם שהקדיש קרבן, ואח"כ הכהנים זוכים בחלקם לגמרי.

## קדושת הגוף וקדושת דמים

[ו] והנה בבכור האדם יש לכהן זכות ממונית, ה' סלעים לפדיון. אולם אין הכהן יכול לקחת את הבכור עצמו במקום הה' סלעים. למרות שהכהן שואל את האב בעת הפדיון, "מאי בעית טפי, ברך בוכרך או ה' סלעים דמחייבת למפרקיה בהו" (טור יו"ד סימן ש"ה בשם הגאונים), אבל את הבכור עצמו אין הכהן יכול לקבל, כך פסק הרמ"א ביו"ד סימן ש"ה סעיף י' מפסקי תרומת הדשן רל"ה (בדפוס השו"ע כתוב בטעות קל"ה). בכור בהמה טהורה שמוקרב למזבח, הישראל נותנו לכהן וזה מקריבו על גבי המזבח. א"כ הכהן מקבל את עצם הבהמה. אבל אין זו זכיה גמורה לכהן, כמו שאמרנו לעיל, אלא זו בהמת קדשים ששייכת לכהן. אולם בבכור אדם כאמור אי אפשר לתת לכהן את עצם האדם. א"כ צ"ב גדר הזכות שיש לכהן בבכור. לכאורה הגדרת הדברים היא כך. הרי מצינו שני מיני קדושה, קדושת הגוף וקדושת דמים. הראשונה היא בבהמה המיועדת למזבח, והשניה בהקדש בדק הבית וכו'. גדר קדושת בכור האדם היא סוג של קדושת דמים, ולא קדושת הגוף. אילו היתה בבכור קדושת הגוף, אזי הכהן יכול היה לקחת את הבן. אבל מאחר שכל מה שיש לו זו קדושת דמים, א"כ הפדיון הוא בדיוק כמו פדיון חפץ מההקדש. דהרי חפץ ששייך להקדש בקדושת דמים, כאשר אדם רוצה לקבלו, הוא פודהו בכך שנותן את דמיו לגזר. וה"ה האב פודה את בנו מן הכהן שהוא בעל זכות דמים בבנו. דאילו היה לכהן זכות קדושת הגוף בבכור, הרי קדושת הגוף אינה ניתנת לפדיון. רק בהמת קודשים שנפל בה מום, קדושתה הופכת להיות קדושת דמים ואז אפשר לפדותה. אם כן מה שיש לשבט הכהונה בבכור האדם, הוא זכות דמים בלבד. אולם לא כל דמי שויות הבכור, אלא דמי ראשית שבו,

[ד] בהקדם נתבונן בגדרי המצוה. ישנם סוגיות ארוכות במסכת בכורות פרק שמיני (יש בכור) העוסקות בדיני פדיון הבן. במשניות מובאים כמה וכמה ספיקות לענין אם חייב האב לפדות את בנו או פטור. למשל, בדף מ"ח א' מביאה המשנה מעשה שנולדו תאומים בן ובת ולא יודעים מי נולד קודם. אם הבן נולד קודם, האב חייב בפדיון הבן. אם הבת נולדה קודם, האב פטור מפדיון הבן. מה הדין. מבואר במשנה שהאב פטור. מדוע, כי בממון קימא לן המוציא מחברו עליו הראיה. לולא המשנה, האם בסברא היינו אומרים שפדיון הבן הוא ספק של ממון או ספק של מצוה. לכאורה היינו סוברים שמדובר בספק של מצוה. הרי יש מצוה מדאורייתא לפדות את בנו. דין הפדיון מורכב משני חלקים, מחלק המצוה שבפדיון ומחלק הממון שבפדיון. כלפי הממון שבפדיון, אין הכי נמי, המוציא מחברו עליו הראיה. אבל כלפי המצוה איך אפשר להקל בספק. אם נפל ספק בהנחת תפילין, שמא הניח שמא לא הניח. פשיטא שספיקא דאורייתא לחומרא. חזינן א"כ שמבואר במשנה שאין כאן גדר של ספק מצוה אלא גדר של ספק ממון. יש כאן חידוד בהגדרה. מהו גדר המצוה של פדיון הבן – כל המצוה היא חיוב ממוני! וכן סובר הגר"א בשו"ע יו"ד סימן ש"ה אות י"ז שכתב שחיוב האב הוא חוב בעלמא, והמצוה היא לפרוע את החוב (אמנם ראית הגר"א היא מדין משועבדים ולא מדיני הספיקות, ודבריו צ"ע קצת, דמזה שיכול לגבות ממשועבדים עדיין אין ראיה שזה חוב בעלמא, אלא ראיה שזה גם חוב). כלומר, הגדר אינו שישנה מצוה לפדות ופודים בממון, אלא הגדר הוא שישנו חוב ממוני והמצוה לפרוע את החוב. אמנם זו סוגיה עמוקה, ותליא בשינויי גירסאות בסוגיה אי מהני מה"ת פדיה בשטר חוב על עצמו, ע"י במפרשים בכתובות ק"ב א', ובבכורות נ"א ב', וביו"ד סימן ש"ה סעיף ד', ואכמ"ל.

## הבכורים שייכים לקב"ה שנתנם לכהנים

[ה] לפי מה שנתבאר בס"ד, ננסה להבין מהי הגדרת המציאות של בכור האדם. לפי מה שעלה בידינו שהמצוה היא מצוה ממונית ולכן האב חייב לתת לכהן חמישה סלעים, א"כ צריך להבין למה זה נקרא פדיון. איפה הפדיון כאן. הרי לכאורה זו בחינה כעין לווה ומלוה, שישנו חיוב ממוני, והיכן הגדרת הפדיון שבדבר. נראה שהגדרת הדברים היא כך. בדיני הבכור כמו שכתוב בפסוק "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך", ישנו דין שבכור שייך לכהנים. בפסוקים שהבאנו לעיל מחומש שמות כתוב שהבכור שייך לקב"ה, וכמו כל מתנות הכהונה שהם שייכים לקב"ה והוא

# פדיון בכור אדם

וקצבה התורה שהוא ה' סלעים.

## דין ראשית בכור ולא בממון הפדיון

[ז] בעומק יותר, הגדרת דין בכור הוא דין של ראשית. מה שנולד ראשון מגיע לכהן. וזהו זכות ממונית של ראשית, ולא זכות קדושת הגוף של ראשית. ראינו בשיעורים הקודמים את הדין דראשית בכמה מקומות, בחלה בתרומה בביכורים. כאן אנו רואים דין ראשית באדם. והנה ברגע הפדיון, הבכור יוצא לחולין, והדמים עוברים לרשות הכהן. ומה קורה עם הדמים. בדרך כלל כאשר פודים חפץ שיש בו קדושת דמים, הקדושה נתפסת בדמים. אבל כאן הדין שאין קדושה על הדמים, אלו מעות חולין. וצריך להבין מהו שורש החילוק. ונראה שטעם הדבר הוא שכאן עצם הקדושה שהיתה בבכור היתה רק מצד שם הראשית שלו. אבל ברגע שנפדה הבכור בדמים, השם ראשית חלף עבר לו מן העולם (כי על הדמים שפדו לא חל שם ראשית, כי הדמים אינם ראשית), ויחד עמו נעלמה הקדושה. ישנה כאן נקודה נפלאה מאד. בקדושת הבכור ישנה זכות ממונית מדין ראשית. אבל הפדיון לא יכול להחיל את כח הראשית על הדמים, כי הדמים אינם ראשית. ממילא ע"י הפדיון, נשאר לכהן רק כח הדמים בלא דין ראשית. דין הראשית אינו יכול לעבור לממון, אלא רק הזכות ממון, הזכות תביעת ממון שהיה לכהן בחפץ – הוא בלחודיה נתפש בממון, ולכן הממון שייך עכשיו לשבט. הזכות הממונית של ראשית הממון הזה נפדה בממון שניתן לכהן. הרי שישנה כאן נקודה מאד מעניינת. יש פדיון, זכות הממון שהיה לכהן בבכור נתפס בממון. משא"כ הראשית נעתקה מן הבכור, אבל לא חלה על הממון, הקדושה נעלמה. זהו הדין של קדושת בכור אדם.

## פדיון הפטר חמור

[ח] הדין השני הוא בבכור בהמה טהורה, שאין בו דין פדיון כלל, דהרי הוא מוקרב על המזבח. הדין השלישי הוא של פטר חמור. הקדושה בפטר חמור בודאי שאינה יכולה להיות קדושת הגוף, דהרי זו בהמה טמאה. גם עצם זה שהתורה קבעה בפטר חמור דין פדיון מכריח שאין כאן קדושת הגוף. אלא ע"כ, כמו בבכור אדם, אין כאן אלא קדושת דמים של ראשית. אמנם הזכות הממונית אינה שווה של החמור, שהרי פודים בגדול ובקטן, כמ"ש במשנה בבכורות (ט' א'). אלא כעין תרומה שהוא זכות ממון לשבט ומדאורייתא אין לו שיעור, מעין זה יש זכות ראשית של ממון בפטר חמור, אולם לא מוגדר שווה הממון. וכאשר הפטר חמור נפדה בשה, פשוט שהקדושה אינה יכולה לחול על השה, בדיוק כמו שהקדושה לא חלה על ה' סלעים בפדיון הבן. כל פדיון שיש בהקדש

של קדושת דמים, הקדושה חלה על הממון שבא במקום החפץ, כי אין שם דין קדושה מצד שם ראשית. שם מדובר בקדושה בעלמא, דהיינו קדושת הקדש שיכולה לחול כמעט על כל דבר. משא"כ בפטר חמור שהוא קדושת דמים מדין ראשית, א"כ כל מה שעובר לשה הוא הזכות הממונית שהיתה בפטר חמור, ולא שם הראשית שבפטר חמור. לכן השה שפדה את הפטר חמור הוא חולין ביד הכהן (טור ושו"ע ריש סימן שכ"א). זוהי לכאורה ההגדרה בדין קדושה של בכור ובדין ההמרה של הבכור.

## בכור עם שני ראשים

[ט] נחזור לראשית הדברים, למהלך שאנו הולכים בו, שדין פדיון הבן מוטל הן על האב הישראלי והן על הכהן, כפי שדייקנו בפסוק בפרשה. ננסה עתה להגדיר את שני חלקי הפדיון. בהקדם נזכיר את הגמרא במנחות (דף ל"ז א') מעשה בתינוק שנולד עם שני ראשים ובא האב לשאול בכמה עליו לפדותו, ונאמר לו לתת לכהן עשרה סלעים דבגולגולת תלא רחמנא. הטור מביא זאת להלכה ביו"ד ריש סימן ש"ה, אבל הרמב"ם והשו"ע השמיטו דין זה. כל בר דעת מבין שבעומק דברי הגמרא כתוב כאן שישנם שני דינים בבכור ובפדיון הבכור. אם היה רק דין אחד בבכורה, לא יכול היה להיות שיהיה דין של בכור שיש לו שני ראשים וחייבים לתת לכהן כפל מבכור רגיל. לכן כאשר מבואר בגמרא שישנו בכור שפודים אותו בעשרה סלעים, בעומק מבואר שישנם שני דינים בבכור, ולכן שייך שיפדו אותו פעמיים. א"כ מבואר כאן שישנו כפל בפדיון הבכור מחמת שבקדושת הבכור ישנה נקודה כפולה (יסוד זה ומעין זה מובן אך ורק מצד שילוב ההלכה עם האגדה. בגדרי ההלכה לבד, לא שייך יסוד כזה).

## שני טעמים בפדיון בכור

[י] מהם שני הדינים שקיימים בבכור. נתבונן תחילה, מהו הטעם שהקב"ה קידש את הבכורים ולכן נצטוונו לפדותם. מצאנו לכך ברבותינו שני טעמים. הטעם הראשון עולה מהפסוק "כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור" (במדבר ג' י"ג). מבואר כאן שקדושת הבכורים קשורה במכת בכורות. הזוהר הקדוש בהקדמה (דף י"ד א') ובשמות (דף מ"א א'), מבאר שהפדיון בכור הוא להצילו ממות. דהרי בזמן מכת בכורות נגזרה מיתה על כל הבכורות, כולם, גם של ישראל. ובכדי להציל את בכורי ישראל ממיתה, יש דין לפדותם. א"כ זהו פדיון להציל מן המות. זהו טעם אחד, ומצד כך בכור נק' פטר מלשון נפטר, פטור מן המות.

# פדיון בכור אדם

תחתיהם. וישנם עוד כמה לשונות בגמרא שמשמע שהיה איזה סוג של הפרשת הה' סלעים לפני הנתנה אבל לא ברירא לן איזה חלות ההפרשה פועלת, אם בכלל. אבל בכל אופן בודאי שאצל הישראל לא יכול לחול כלום כל זמן שהוא לא נתן את המעות לכהן (עי' קצוה"ח שם). מאידך, בתרומה חלה וביכורים, הכהן מקבל את הזכות בעצם החפץ שיש בו כח ראשית, ולכן גם אם המפריש לא נתן את התרומה עדיין לכהן, עצם ההפרשה הופכת את התרומה להיות ממון השבט. ואח"כ יש עוד דין נתינה, אבל הקדושה והזכות ממונית חלות עוד לפני הנתנה לכהונה. אבל בפדיון הבן, את הבכור עצמו הכהן הרי אינו יכול לקחת, אלא צריך לפדותו. וקודם שהאב נותן את הממון לכהן, אין כאן כלום. לכן יש דין שהכהן יוציא את זה מהישראל, דרך אז חלה הרוממות. ולכן פירש האבן עזרא שפדה תפדה פירושו שתקח פדיונו, כי אם הכהן לא יקח את הפדיון אז אין כאן שום נגיעה של העלאה של הדבר לכהונה. דשם התרומה שבדבר, הרוממות שבדבר, הוא רק מכח כך שהכהן לוקח את הה' סלעים. אם כן מצד הישראל יש לו הדין לפדות עצמו מן המות. מצד הכהן הלקיחה היא בחינת ההעלאה שבדבר, שיגיע ליד הכהן הזכות של הראשית שבדבר על אף שאין כאן קדושה בפועל, כי הממון הוא חולין. אבל יש כאן את זכות הממון של הראשית לתת אותו לכהן וזה גופא ההעלאה שבדבר. לכאורה דין זה הוא הן על הכהן והן על הישראל.

## מת הבן קודם ל' יום או אחר ל' יום

[יג] מכל הנ"ל עולה שישנה כאן נקודת יסוד אחת. דין הבכורה מורכב משני חלקים. האחד - שלילת המות שבבכורה. השני - דין הקדשה שיש כאן זכות ממונית לכהן. נראה עתה את הסוגיות במסכת בכורות כיצד הדינים הללו מתגלים. המשנה בדף מ"ט א' אומרת, "מת הבן בתוך שלושים יום, אע"פ שנתן לכהן - יחזיר". מפני שאין חיוב לתת קודם שלושים יום, כמו שמפורש בפסוק "ופדויו מבן חדש תפדה". אבל אפילו נתן לכהן לפני שלושים יום, ומת הבן, צריך הכהן להחזיר. "לאחר ל' יום, אע"פ שלא נתן - יתן". במאמר מוסגר מוכח מכאן שאי אפשר לתת את הבן עצמו. דאם אפשר היה, אזי כאשר מת הבן לאחר הל' יום, היה צריך להיות הדין שמת לכהן והאב פטור. אלא מכיון שאי אפשר לתת את הבן, לכן גם כאשר מת הבן לאחר ל' יום, חייב האב בפדיון. עוד רואים מהמשנה שהפדיון הוא חיוב ממוני. דאם הגדרת החיוב היתה מצד שיש מצוה לפדות את הבן (אפילו על הצד שאי אפשר לתת את הבן עצמו), ומת הבן קודם שפדוהו, הרי פקעה המצוה. אין את מי לפדות. כמו אדם שלא הניח תפילין ביום מסוים, אותו אדם לא קיים את

טעם שני של פדיון בכור מבואר בחינוך (מצוה י"ח), שהוא מדין ראשית, כמו בתרומה וחלה שאנחנו נותנים מראשיתם לכהן. מכיון שהנתנה לכהן היא בעצם נתינה לקב"ה, לכן בכך אנו מרוממים ומקדשים את המתנה. וה"ה בבכור, בנתינת הראשית לכהן, אנחנו מרוממים ומקדשים אותו. זוהי נתינה של ראשית לכהן. זוהי הקדשה, זוהי רוממות, זוהי מעלה. ומצד כך נק' פטר, לשון התחלה. א"כ הטעם הראשון הוא טעם של שלילה, להפקיע, למנוע מהבכור את המות שדבק בו. הטעם השני הוא להעלותו לרוממו, כמו בהפרשת חלה ותרומה וביכורים, שכולם נקראים ראשית. אמנם בכל אלו אין דין פדיון, אלא הדין הוא לתת אותם עצמם, בעוד שהבכור אינו נקרא תרומה, ויש בו דין פדיון, אבל מצד ענין עילוי הראשית הוא דומה לתרומה. הבכור הראשון היה אדם הראשון (מדרש אגדת בראשית פרק מ"ג). בכורו של עולם היה. ובאמת דבק בו המות, כי לא היה לו פדיון. "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז). אדם הראשון לא נפדה ומחמת כח המות שדבק בראשון, אדם הראשון מת.

## גדרי הפדיה בכהן ובישראל

[יא] לאחר שבררנו את ב' הטעמים לפדיון, נחזור עתה לנקודה הראשונה שהזכרנו, שיש דין פדיה בישראל ויש דין פדיה בכהן. והנה נראה שמצד הטעם שהפדיה מצילה את הבכור ממות, דין זה שייך בישראל ולא בכהן. מאידך, מצד הטעם שמרוממים ומעלים את הבכור, זה שייך לקב"ה, והקב"ה הרי נתן את מתנותיו לשבט הכהונה, כ"ד מתנות כהונה. א"כ מצד זה, הפדיון שייך גם לכהן. הישראל פודה את עצמו ממות, "פדה את נפשי מכל צרה", כלשון הפסוק (שמואל ב' ד' ט'), זה דין שמוטל על הישראל לפדות את עצמו ממות. מאידך, לתת את הרוממות לכהן, דין זה מסתבר ששייך גם בישראל, אבל אפשר להבין שזה דין גם בכהן. אפילו נאמר שבשאר מתנות הכהונה אין חיוב על הכהן לקבלם (הזכרנו לעיל שזה נידון באחרונים, וכן שיטת הנתיבות שם שאין בכל המתנות דין לתת אלא זהו רק זכות לתת), אבל כאן שיש דין לתת, ולכאורה יש גם דין לקבל, כפי שהזכרנו בתחילת דברינו. משום שע"י שהכהן לוקח את הראשית, הוא מרומם אותו, הוא מעלה אותו.

## דין הפרשה בתרומה ואין דין הפרשה בפדיון הבן

[יב] והנה בשאר דיני הראשית כתרומה חלה וביכורים ישנו דין לקרוא שם על התרומה או על הביכורים או על החלה. ממילא הישראל שעושה את ההפרשה, הוא זה שמרומם. מאידך בפדה"ב, האם עצם הפרשת הה' סלעים עושה איזה חלות. לכאורה לא. דהרי המשנה בבכורות (דף נ"א א') הדנה מה הדין באב שהפריש מעות ואבדו, אומרת שהוא חייב להפריש אחרים

# פדיון בכור אדם

המצוה באותו יום, והמצוה עברה מן העולם. אבל אם המצוה הוא החיוב הממוני, כדברי הגר"א שיש על האב חוב בעלמא, אזי גם אם מת הבן לאחר ל' יום, אף על פי שלא נתן, החיוב הממוני כבר חל ומות הבן לא הפקיעו.

## מת הבן ביום השלושים

[יד] א"כ הדין הוא שאם מת הבן בתוך שלושים יום, האב פטור, ואם מת לאחר שלושים יום, האב חייב. מה הדין אם מת ביום השלושים בדיוק. בפסוק כתוב "ופדויו מבן חדש תפדה". כמה זמן זה חדש. יכול להיות עשרים ותשע יום ויכול להיות שלושים יום. אורך חדש לבנה בממוצע עולה כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים (מסכת ר"ה כ"ה א'). לכן לפעמים עושים החודש כ"ט יום וראש חדש הוא יום אחד ופעמים עושים החודש ל' יום וראש חודש הוא יומיים. אומרת המשנה "מת ביום השלושים כיום שלפניו", כלומר שהאב פטור, כי ביום הכ"ט בודאי שלא מלאו לו חודש ימים. "רבי עקיבא אומר אם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן". ר"ע מסתפק אי אמרינן כאן שתי כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, או דלמא כאן מלמדין, ואכ"מ. עכ"פ מבואר שלר"ע זולין כאן בתר המוחזק, כי המוציא מחברו עליו הראיה. מה עומק הדבר.

## מיעוט הלבנה וב' ימי ר"ח

[טו] פשוט וברור הדבר לכל משכיל מהיכן בא המושג של שני ימי ראש חדש. בפשטות, מצד העובדה שחודש לבנה הוא בערך כ"ט ימים וחצי, הרי בזמן שעיברו את החודש ע"פ מולד הלבנה, פעמים שהיה החודש חסר - כ"ט יום, ופעמים מלא - ל' יום. וחכמים הוסיפו כללי דחיה כמו לא אד"ו ראש וכו' (עי' תוס' ר"ה י"ט ב' ד"ה ואל) כדי שיי"ב חודשים יעלו לשנה, ואכ"מ. אבל בעומק, טעם הדבר שיש ב' ימי ראש לחודש, שהרי ראש חדש הוא המועד של הלבנה. ואיתא בגמרא (חולין דף ס' ב') "אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לכי מעטי את עצמך, אמרה לפניו, רבש"ע, הואיל ואמרת לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי. וכו' חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח וכו' אמר הקב"ה שיעיר זה (של ראש חדש) יהא כפרה על שמיעטתי את הירח". כאשר היו ב' מאורות גדולים, אמרה הלבנה אי אפשר לשני מלכים שישמשו בכתר אחד. אמר לה הקב"ה לכי ומעטי את עצמך. מה רצתה הלבנה, שיהיה ראש אחד, לא שתיים. אז מה התיקון שלה, שיהיו שני ראשי חודשים! כאשר ראש חדש הוא יום אחד, זו בחינה של אין שני מלכים משתמשים בכתר

אחד. ומאיךך כאשר ראש חדש הוא יומיים, זה גופא התיקון ללבנה. החטא היה שהתלוננה על שני ראשים והתיקון הוא שישנם שני ימים של ראש חודש. זה גופא התיקון של אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. לפי זה נבין ברור שיום ל' הוא ראש השני, לא העיקרי. עיקר ראש חדש מעיקר הדין הוא יום א' בחדש הבא. יום הל' הוא ראש שני. על אף שזה לא ממש ברור, עי' במסכת נדרים משנה וגמרא ובר"ן בדף ס', ואכ"מ. אבל בכל אופן ישנם כאן שני ימי ראש חדש. יום הא' בחדש הבא בודאי שאנחנו מגדירים אותו כראש חדש, כי הוא קבוע. יום הל' בחדש דהשתא נקרא ראש שני.

## אם אין פדיון מן המות אין העלאה לקדושה

[טז] כפי שהעלינו, ישנם שני ענינים בפדיון הבכור. יום הל', שורשו הוא ממיעוט הלבנה, וזה בחינת מות, מה לי קטליה כולא מה לי קטליה פלגא (עי' חולין ל"ה ב'). מצד זה יום הל' זו אותה נקודה של ראשית שדבק בה המות. יום הא', שהוא התיקון של שני מלכים משתמשים בכתר אחד, זה היפך של המות. במיעוט הלבנה, קודם כפרתה, קודם שנקבעו שני ימי ר"ח, ישנו רק ראש אחד, זה בחינת הבכור שפודים אותו ממות. אבל לאחר הכפרה, שישנם שני ימי ר"ח, ישנה גם בחינת ההעלאה של הבכור. א"כ יום הל' הוא התיקון, ההעלאה, ויום הא' הוא הפדיה מן המות. עיקר דין הפדיון מצד הישראל הוא לפדות עצמו ממות. אבל אם הוא מת ביום הל', לתנא קמא הוא פטור. כי לא שייך העלאה לקדושה ללא פדיון ממות. דין ההעלאה לקדושה אמרנו שהוא מצד הכהן, זהו חלקו בפדיון, אבל אינו שייך בלי חלק הישראל בפדיון שהוא לפדות עצמו ממות. כי למרות שישנם כאן שני דינים, אבל הם נעשים בפעולה אחת, לא שייך להפרידם. הקב"ה במכת בכורות עשה שתי פעולות בבת אחת, שמר על בכורי ישראל וקידש אותם. הם נפדו ממות והם הועלאו לקדושה. אבל במי שהוא בר מות אין בו העלאה לקדושה כדוגמת נפל. לכן אם מת ביום הל', לת"ק אין חיוב של פדיון. זה ראש חדש בבחינה של העלאה בלבד. אם כן נתבארה כאן הסוגיה האם פודים כאשר מת ביום השלושים, שזה מדין השני ראשים של הבכורה, ומדין שני הטעמים שקיימים בפדיון הבכור.

## הוא לפדות ובנו לפדות, מי קודם

[יז] כתוב במשנה דף מ"ט א' "הוא לפדות ובנו לפדות". מה הדין של פדיון הבן כשיש לאדם בן והוא עצמו עדיין לא נפדה, אבא שלו לא פדה אותו. כגון שהוא לא ידע שהוא בכור או

# פדין בכור אדם

ר"י סובר שמצותו שלו על אביו ומצותו של בנו עליו (על אף שבגמרא מבואר טעם אחר, אבל דברי המשנה בפשוטם לא זזים ממקומם). עומק הדבר. המצוה השניה שאמרנו בבכורות היא להעלות כל דבר לשורשו, לרומם אותו. למה יש מצוה על האב לפדות את בנו. ודאי כפשוטו מחמת שהבן הוא תינוק ואינו יכול לפדות עצמו. אבל בעומק, מכיון שכל המצוה היא בעצם לרומם, האב שנמצא מעל בנו, הוא זה שיכול לרומם את בנו למדרגת האב. כי הבן הבכור הוא בחינת ראשית, בחינת קדש, וכל הראשית התחילה בנקודת המח של האב, שם נקודת הקדש שם נקודת הראשית כמו שידוע. לכן מצות האב לפדות את בנו היא מחמת שהאב יכול להעלות את בנו לנקודת הראשית. ומצד כך, כאשר הוא צריך לפדות את עצמו והוא צריך לפדות את בנו, מה יקדם? הבן יקדם! כי באב היא הנקודה שמעלה אותו לראשית. משא"כ, את עצמו, מי שיכול בעיקר להעלותו לראשית זה אביו. אם כן לתנא קמא שמבואר שסובר שהוא קודם, זה מחמת ב' הטעמים בפדיון.

## בכור שרק הוציא ראשו

[כ] המשנה (בדף מ"ו א') מבארת כיצד יתכן שנולד הוא בכור לנחלה ואינו בכור לרחם ופטור מפדה"ב. כגון שהראשון הוציא ראשו בלבד, וחזר והכניסו, ולאחר מכן מת ברחם. האח שבא אחריו הוא בכור לנחלה, כי אין לב האב דווה על הראשון, ופטור מפדיון, כי הראשון כבר פטר את הרחם. א"כ ישנם שני סוגי בכור רחם, בכור שרק הוציא ראשו, ובכור שנולד כאדם גמור. אלו בעומק שני ההבחנות של הבכורה שעליהם דיברנו. דהנה כאשר מונים את בני ישראל שלא יהיה בהם נגף, אז כל אחד צריך לתת מחצית השקל כפר נפשו (ריש פרשת כי תשא), ומונים אותם לגולגלתם, "בקע לגולגלת מחצית השקל" (שמות ל"ח כ"ו). במאמר המוסגר, לכאורה גם שם, אם יהיה אחד עם שני ראשים יצטרך לתת שקל שלם. עכ"פ כאשר מגדירים שאדם הוא בר מות, אזי אומרים שראשו עומד להינטל, כי בלי ראש האדם לא חי. ולכן כאשר מונים את בני ישראל שלא יהיה בהם נגף, אז נותנים פדיון נפש לפי גולגולת. כי כאשר באים לפדות אדם ממות, אומרים שפדינו את ראשו, פדינו את נקודת הראשית שבו, ששם שולט המות. א"כ סוג הבכור שרק ראשו יצא, הוא ההבחנה של הפדיון ממות. מאידך, כאשר באים להקדיש דבר, פשוט שא"א להקדיש רק ראש בלי אברים (אא"כ מדובר בקדושת דמים). אלא מקדישים את שלימות הדבר, וזו ההבחנה של בכור שהוא אדם שלם, שפדינו בא להעלות את נקודת הראשית שבו.

## בלי טומאת לידה אין פטר רחם

[כא] ואותו יסוד נראה גם במשנה בדף מ"ז ב', "המפלת כמין

שלא ידע שלא פדו אותו או שפשע. ועתה שנולד לו בן, התברר שהאב עצמו עדיין לא נפדה. א"כ יש לו חיוב לפדות את עצמו ואת בנו. דא עקא, שיש לו רק חמישה סלעים. את מי הוא יפדה. מסברא פשוטה הוא קודם, כי מצותו באה לעולם קודם. אבל במשנה ישנה מחלוקת. "הוא קודם לבנו, רבי יהודה אומר בנו קודמו שמצוותו על אביו ומצוות בנו עליו". לכאורה ר"י סובר שמכיון שלכתחילה מצות האב מוטלת על אביו ורק בדיעבד על עצמו, לכן פדיון בנו שהוא לכתחילה יקדם לפדיון עצמו שהוא דיעבד (כבר דנו האחרונים בארוכה בגדר חיוב הבן לפדות עצמו לכשיגדיל). למעשה הגמרא (דף מ"ט ב') מפרשת את המשנה אחרת. כאשר אין לו אלא ה' סלעים, לכ"ע הוא קודם. הפלוגתא כאשר יש לו ה' משועבדים וה' בני חורין. ר"י סובר שיפדה עצמו מהמשועבדים ואת בנו מהבני חורין. ות"ק סבר שאינו יכול לפדות עצמו מהמשועבדים, ולכן ישתמש בבני חורין לפדות עצמו. שורש המחלוקת האם מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא או לא, ואכ"מ.

## חיך קודמים

[יח] בכל אופן לפי פשטות המשנה, עומק הדבר שהוא לפדותו ובנו לפדותו הוא קודם, זה מצד הדין שחיך קודמים. כידוע במסכת בבא מציעא (דף ס"ב א') שנים שהיו מהלכים במדבר ויש להם רק ליטרין אחד של מים. אם הוא שותה חברו מת, אם חברו שותה הוא מת. תנא קמא סובר ימותו שניהם. עד שבא רבי עקיבא ודרש וחי אחיך עמך (ויקרא כ"ה ל"ו), חיך קודמים לשל חברך. מה הדין אם אדם הולך במדבר עם הבן שלו. וכי הדין ישתנה. פשיטא שלא. אפשר שמצד רחמי האב על הבן, האב יוותר, ונראה שרשאי (עי' ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד במעשה דריש לקיש, ספר חסידים אות תרצ"ח-ת"ש, שו"ת רדב"ז תש' א'נ"ב, מגדל עוז ליעב"ץ אבן בוחן פנה א' אות פ"ה, שו"ת מחנה חיים יו"ד ח"ג סימן ס"ה, אמנם דוקא כאשר אינו עושה מעשה רציחה בידים, שאינו נוטל חייו בידיו, אלא מת מהעדר שתיה). אבל מ"מ מדין חיך קודמים, האב קודם. לכן כאשר יש לאב מצוה לפדות את עצמו ויש לו מצוה לפדות את בנו, יש כאן שתי סיבות למה להקדים את פדיון עצמו. הסיבה הראשונה שהרי אמרנו שסיבת הפדיון שאדם פודה את עצמו היא מחמת המיתה שנדבקה בבכורות. אז בעצם יש כאן גזירה של מיתה על עצמו ויש כאן גזירה של מיתה על בנו. הפדיון פודה אותו ממות, ומכיון שחיך קודמים, הוא קודם.

## האב מעלה את הבכור

[יט] הסיבה השניה היא מצד דין ההעלאה לכהן. אזי ת"ק מחדש כאן סברא שהמצוה שלו קדמה למצוה של בנו. מאידך

# פדיון בכור אדם

פטר חמור "ואם לא תפדה וערפתו". כאן מתגלה נקודת המות שבפטר חמור. אמנם אם הפטר חמור נפדה, אז הוא לא מת, אבל מה שמתגלה בו זו נקודת המות שבבכור. לעומת זאת בבכור בהמה טהורה שמקריבים אותה להמזבח, עיקר הגילוי שבה היא נקודת הקדושה, ההעלאה שבבכור. בכור האדם הוא נקודת האמצע. מחד צריך לפדות אותו ממות, אבל חס ושלום לומר שאם לא תפדה וערפתו. מובא בתורה שלמה (במדבר י"ח ט"ו אות ע"ט) מדרש שמי שלא פדה את בכור בנו הרי מן הראוי שיערף כמו פטר חמור. עומק הדבר, שהרי הגדרת הפדיון הוא לפדות מן המות. אם הוא לא פודה את בנו, אזי דינו הוא כמו פטר חמור שעורפים אותו, דומיא דבכורי מצרים שנקראים חמורים שמתו במכת בכורות. מאידך בבכור אדם ישנו דין של העלאה בקדושה, אבל השתא זה רק בחינה של קדושת דמים. מ"מ דלא כפטר חמור אין בו פדיון קודם ל' יום, דצריך שיצא מדין נפל, דיש בו נתינה לה', ואם אינו חי אין כאן נתינה. לכן בכור בהמה טהורה שעולה לה' ילפינן מבכור אדם, שלשים בדקה וחמישים בגסה (עי' רש"י בכורות כ"ו ב' ד"ה מלאתך).

## המשיח יהיה בכור

[כג] מפורש במדרש (שמ"ר פרשה י"ט פיסקא ז'), שעתידי הקדוש ברוך הוא לעשות את המלך המשיח בכור. ברור לכל מבין שיש כאן עומק. האם המשיח יהא חייב לפדות את קדושת בכורו? הרי כל מה שבכור אדם צריך פדיון זה מכח החטא. כשיבוא משיח צדקנו ויתקן החטא, יחזרו הבכורים לקדושתם ולעבודתם יחד עם הלויים (אוה"ח הקדוש בראשית מ"ט כ"ח). א"כ לא יצטרכו לפדיון. יותר מכך, איזו קדושה תהיה להם אז – קדושת הגוף! הבכור של השתא שיש לו דין של קדושת הגוף זה רק הבכור בהמה טהורה. משא"כ בכור האדם נפלה קדושתו לקדושת דמים כי יש בו חטא. החטא הוא כמו מום, דמי שהיתה בו קדושת גוף ונפל בו מום, יורדת קדושתו לקדושת דמים והוא בר פדיון (רמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"א ה"י). ולכן היה אפשר להחליף את הבכורות בשבט לוי. ובעומק יותר, עצם האפשרות לפדות את הבכור מקדושתו הוא בחינת מות. ולכן דין בכור תלוי באם ולא באב, כי שורש המות באשה. כאשר המום הזה יעבור מבכור האדם, כאשר יתבטל החטא, יהפוך הבכור אדם להיות קדוש בקדושת הגוף, קדושת מזבח. זו בחינת הבכור דלעתיד לבוא, שהוא קדוש בקדושת מזבח, אין בו מום, ואין בו פדיון, אין בו מות, ואין בו הפסקה. בעזר ה' שנזכה לקדושת עולם.

■ מסדרה "סוגיות בפרשה" – 037 במדבר-שמיירה

דגים וחגבים שקצים ורמשים, והמפלת ליום ארבעים, הבא אחריהם בכור לנחלה ולכהן". הרמב"ם בהלכות ביכורים פ"א הי"ד, כאשר מביא משנה זו, מגדיר כך: "כל נפל שאמו טמאה לידה, הבא אחריו אינו פטר רחם. וכל נפל שאין אמו טמאה לידה, כגון המפלת כמין דגים וכו', הבא אחריו בכור לכהן וחייב לפדות". ולכאורה יש להתבונן, מה זה קשור לטומאת לידה. הרי לידה זה דין באם, ומי שנולד זה דין בוולד. בפשטות בודאי שאפשר לקשר, אבל לענייננו, טומאת לידה מהיכן היא באה, מאותה נקודת מות שנגזרה על אדם הראשון "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט' ו'). ולכן חוה התחיל לצאת ממנה דם (ספר עץ הדעת טוב לר' חיים ויטאל, פרשת תזריע), שזה בחינת המות שבה, כי הדם הוא הנפש. יציאת הדם מהנוקבא בכל חדש היא בחינת המות שבה, היא בחינת הירח, "לכי מעטי עצמך". א"כ בעומק, נקודת המות מתגלה באותה נקודה שהאם טמאת לידה. לכן מי נקרא ילוד, מי שאמו טמאה לידה, שבלידתו מתגלה המות, ולכן הנולד צריך פדיון מן המות. משא"כ, מי שאין אמו טמאת לידה, אז לא דבק בו נקודת המות. אמנם ברור שא"א להעלות אותו לקדושה, ולא שייך שיהיה בו פדיון. לכן מי שאמו טמאה לידה יש לו דין שהוא נקרא פטר רחם בכדי שהוא יוגדר כבכור כלפי הפדיון מן המות. ואפילו אם הוא נפל וא"א לפדות אותו ממות כי הוא מת, אבל נגע בו נקודת המות, ולכן הבן שנולד אחריו פטור מפדיון, כי כבר נגע נקודת המות באח הראשון ולא בו. משא"כ אם אמו איננה טמאה לידה, אין כאן גילוי של נקודת מות, ואין כאן חלות של פדיון לפדות מן המות. ממילא הבן שנולד אחריו הוא יהיה בכור לפדיון.

## בכור אדם הוא נקודת האמצע בין פטר חמור ובכור בהמה טהורה

[כב] אם כן מה שהתברר לנו השתא שיש בחינה של בכור שהוא רק קדושת דמים – זו ההגדרה של בכור אדם. משא"כ בכור בהמה טהורה, הוא בכור שקדוש בקדושת הגוף ועולה למזבח. הדין השלישי הוא פדיון של "פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו". מהו עומק שלושת הדינים הללו. כבר הזכרנו את דברי המדרש שפטר חמור הוא כנגד המצרים, שהם בחינה הנקראת "בשר חמורים בשרם" (יחזקאל כ"ג ב'). המצרים דבק בהם המות ולכן יש דין לפדות את החמור. ברור שאין עיקר פדיון פטר חמור העלאה לקדושה. הרי הוא בהמה טמאה, לא חל בו נקודה של קדושה. לכן דין פדיונו מיום הוולדו (בכורות י"ב ב'), כי אין בו אלא או פדיון או מות, אבל אין בו כלל נתינה לה'. לכן אין לשבט הכהונה בו אלא זכות דמים בלבד. כנגד בכורי מצרים שמתו נאמר בפדיון



## הגדרת אברים, וביאור המילה אבר

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

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

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

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

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

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

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

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

## שתי ההגדרות בהתפרטות שבתורה

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

וא"כ, ישנם שתי הגדרות להתפרטות שבתורה,

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

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

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

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

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

בדרך רמז, יש את הקומה העליונה שבאדם, ויש את



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

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

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

### שרשי ח'-צ'

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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





בקהלת יעקב (ערך יחידה). וזהו עומק עדות זו לעת"ל דייקא, שאזי יתגלה אור היחידה, ודו"ק היטב.

**תענית, יט, ע"א** - מעשה שאמרו לו לחוני המעגל, התפלל שירדו גשמים, וכו', עג עוגה ועמד בתוכה וכו', ואמרו לו, כשם שהתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להן, א"ל צאו וראו אם נמחית אבן הטועין.

ועיין רבינו חננאל (שם, כב, ע"ב) רבותי מפרשים, אם נמחת אבן הטועין, מלשון וימח כל היקום, כלומר אם כיסוה המים כאלו נמחית מן העולם, עד שראינו בירושלמי פירוש אחרת, כשם שאי אפשר לאבן הזה להמחות, כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו.

ובתוס' רא"ש כתב (ב"מ, כח, ע"ב) וז"ל, אם נמחית אבן הטועין, פירש בקונטרס, אם נכסית שאינה נראית, כמו ומחה ה' אלקים דמעה וגו', שהוא לשון קינוח, שמקנחין דבר עד שאינו נראה יותר. ועיין ערוך (ערך אבן טועין).

והעולה שיש ב' הבחנות בנמחת אבן זו. א. כיסוי. ב. נמחת כפשוטו. והשורש הוא צמצום ראשון, כנודע שנחלקו בו חכמי עולם, האם הוא הסתרה, או צמצום כפשוטו, ודו"ק היטב. וצמצום זה הוא שורש כל הטעויות שיש בבריאה. וזה נקרא אבן "הטועין", שורש ואבן פינה ויסוד לכל הטעויות.

ויתר על כן, כל הטעויות שורשם "בעין", "עינו הטעות", כנודע ששורש כל הקלקול והשבירה בעינים. ועיין מלאכת שלמה (תענית, ג, ח) וז"ל, ופירש הר"ר יונתן ז"ל, שהיתה כ"כ גבוהה (אבן הטועין) כשהגמל ורוכבו עובר תחת הצור ההוא, נראה בעיני העומד על הצור ההוא כאילו הוא פחות מחגב, משום הכי נקטו שהוא דבר שאי אפשר אלא א"כ היה מבול על כל העולם (וזהו שבירה בפועל - מבול), עכ"ל.

ונקרא טוען, לשון טעות. וכן לשון טענות, כמ"ש בשט"מ בשם תוס' חיצוניות בתענית (שם), שהיו טוענים עליה דברים, זה מכריז וזה נותן סימנים. ולשון טעות, מלשון נטוע (שורשם ט-ע). כי אבן הוא בחינת יצה"ר, כמ"ש בקרן אורה (תענית, כג, ע"א) וז"ל, צאו וראו אם נמחית אבן הטועין - לחד נוסחא היינו אם נמחה אבן היצה"ר המטעה את הבריות, עכ"ל. ועיין נר מצוה (לרי"א חבר) וז"ל, הלב של כל אדם הוא מכונה בשם אבן, שכל זמן שיצה"ר שולט באדם, אז הוא כמו אבן שקשה להוציא כח "הנוטע" בנפשו לפועל, עכ"ל. והיינו שהוא נטיעה לעומת נטיעה. ועיין ספר הליקוטים (חיי שרה) וז"ל, "נטע" השי"ת את יצה"ר המחטיאו.

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

**תענית (יא, ע"א)** - ושמא יאמר אדם מי מעיד בי, אבני ביתו של אדם וקורות ביתו של אדם מעידים בו, שנאמר (חבקוק, ב, יא) כי אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה. ועיין משך חכמה (עקב, י, יז) אבני ביתו מעידים בו, הוא על הגזל והחמס בקניני האדם, ועל עבירות שע"י חימום ופעולות האברים, אבריו מעידים עליו שנטמא ע"י העון וכו', עיי"ש שכל חלק מעיד על מה שפגם בחלק זה דייקא.

ומצינו שהבית מגלה מעשי האדם, כמו שאמרו (ערכין, ח, ע"ב) משפטיך תהום רבה - אלו נגעי בתים. וכן היה נראה לומר שהבית מעיד על מ"ש (שבת, קיח, ע"ב) שאמר ר' יוסי על עצמו, שלא ראו קורות ביתו שפת חלוקו. אולם בעומק יותר, כנודע, שניצוצי נפשו של אדם גנוזים בממונו, בביתו. ועיין להלן בשם נועם מגדים. ומאידך עיין קרן אורה על אתר, וז"ל, נראה לכיון אלו הד' עדים נאמנים נגד ד' זמני העבודה שנאמר בפרשת שמע, בשבתך בביתך וכו', על שבתו בביתו יעידו אבני ביתו וקורות ביתו, עיי"ש כל שאר ג' חלקים. ועיין זוה"ק (ח"ב, כח, ע"א).

אולם המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב כח היצר, פ"ד) ביאר באופן שונה, וז"ל, ר"ל, כי האדם אם הוא צדיק יש לו בית ומקום עליון מאוד בעולם שיבא שם האדם, ואם האדם הוא רשע עושה ג"כ מקום רע. ולכך אמר אבני ביתו וקורות ביתו מעידין עליו, והכל לפי מעשיו של אדם יש לו דבקות במעלה או שיש לו דבקות בפחיתות. וכן אמרו (שבת, קנב, ע"א) כי הולך אדם אל בית עולמו, מלמד שיש לכל אחד ואחד מדור בפני עצמו, וכו', כי קנה לו מדור לפי מעשיו.

ואופן נוסף מצינו בספר נועם מגדים (שלח) וז"ל, אמרם ז"ל, ושמא תאמר מי מעיד אבני ביתו וכו', כי אבן מקיר תזעק וכו', נשמתו של אדם מעידה בו וכו'. ושמעתי בזה משמיה דהרב מוהר"צ אשכנזי, דכיון דיש עד חי למה לנו לעצים ואבנים, תעיד נשמת כל חי פעלו. ואמר, משום דע"י החטא הנשמה מסתלקת, לכך על כרחך צריך לעדים הללו קורות ביתו. וכן כשמוסיף לחטוא הולך הרוח ובסוף גם הנפש, ואז הן הן עדיו קורות ביתו. ועיין בן יהודע על אתר, שיצה"ר שנקרא אבן, הוא דייקא מעיד, וזהו אבני ביתו. כי בעת יצה"ר לית דמדכר ליה ליצר טוב, ולא נשאר אלא יצה"ר, הנקרא אבן.

ובאמת עיקר החידוש שאבני ביתו וקורות ביתו מעידים, שהרי הם דומם, ונפתח בהם כח הדיבור ומעידים. וכמ"ש באמרי אמת (משפטים, תרפ"ט) וז"ל, לעתיד יהיה חל שם שמים אפילו על הדומם, ולעתיד יעידו הכל ואפילו דוממים, כדאיתא אבני ביתו וקורות ביתו של אדם מעידין בו, עכ"ל.

ובעומק נודע, שאור היחידה שבנפש שורה בבית, כמ"ש



## קרח | מ-ט

וקח מאתם מטה מטה לבית אב. מטה, מט-ה. הנה מ-ט, מלשון מטה כלפי מטה או מטה לצדדים. ובחינת מטה כלפי מטה זהו בחינת מטר, מט-ר, שירוד מלעילא לתתא. וכן בחינת שמט, ש-מט, כי כאשר אוחו את הדבר, מונע את ירידתו ונפילתו. אולם כאשר שומטו, בטבעו נופל מטה. ומטה מלשון צדדים, זהו בחינת מטה, מקל, שמטה את הדבר לילך בצד הנכון. ובדקות יותר, מטה הדבר מן נטייה של טעות לצדדים, לאורח מישר, לקו אמצעי, דרך המלך.

ולהיפך, יש נטייה לצדדים דתיקון, והוא בחינת טעם, מט-ע, והיינו שטועם את כל אופני הנטיות שישנם, או חלקם. ועיקר התיקון כאשר דבק בשורש שמשם שורש הנטיות, ולא רק בנטיות עצמם. וזהו בחינת טרם, מט-ר, והיינו דבקות בלפני, בקודם, בשורש שקודם הנטייה. ובחינת נטיות אלו הוא בחינת שערות האדם שיוצאים בריבוי, כל שיערה ושיערה לפי צורת נטייתה. וכאשר דבק בשורש ללא דבקות בנטיות, זהו בחינת מרט, מט-ר. היינו מורט השערות, מורט הנטיות.

וכאשר מכריע בתוך הנטיות עצמם, זהו בחינת משפט, מט-שפ. וכן נטיות אלו נקראים קמטים,

קמט, ק-מט. וכאשר נגלה השורש זהו בחינת טעם כנ"ל, וכאשר נעלם השורש זהו לשון קטום, נכרת, ק-טם. עיין ספר השורשים לרד"ק (ערך קמט). ומשם יניקת החרטומים, חרטם, חר-טם. שיניקתם מן הנטיות ללא השורש (וכן נקראים כן מלשון טם, הסתרה, כי מעשיהם בלט, בהסתה, וכדלהלן).

ובהיפך מ-ט, ט-מ, לשון טמטום, סתום, מכוסה. אטם, א-טם. והוא בחינת טמא, טמ-א, כיסוי והעלם לאות אל"ף, אלופו של עולם. והוא בחינת מטמון, מט-מון. יורד למטה בארץ, ומכסים אותו.

ועיקר המטמון הוא מה שאמרו חז"ל, נ' שערי בינה נבראו בעולם, כולם נתנו למשה חסר אחת, שנאמר ותחסרהו "מעט" מאלקים. והיינו שהמ"ט הגלוי, הוא מסתיר ומטמין את שער הנו"ן, ושער הנו"ן נעלם ונסתר. וזהו בחינת טמן, מט-ן, והיינו שהנו"ן טמון, כנ"ל. ומדרגת הנו"ן למעלה מטעם, כי טעם בחינת מט-ע, כנ"ל, משא"כ הנו"ן הוא נעלם ובלתי מושג, למעלה מטעם ודעת.

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

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



## אור א"ס

בגמרא (שבת, עז, ע"ב) מנו ה' מיני אימות. אולם במדרש חפץ ועוד כתבו בשינוי לשון, והראשון, אימת הקב"ה על הבריות. וככל שגדול יותר כן אימתו גדולה יותר, ולכך שלמות האימה מן אור א"ס.

## צמצום

כתב האברבנאל (שלח, יג, ד"ה ויוציאו) הנפילים שנוכרו בתורה שגדלם הטיל אימה בלבנו, עד שהיינו בעינינו כחגבים, כלומר קטנים. והבן שע"י אימה מצמצם את המוטל עליו אימה בעיניו. והוא כח הצמצום הגנוז באימה. ועיין ילק"ש (בראשית, מז, ד"ה הנפילים היו בארץ) ז' שמות נקראו להם (הנפילים) אמים וכו', שכל מי שרואה אותם אימתן נופלת עליו וכו' ענקים. והבן.

## קו

כתב האלשיך (תרומה, כה, ד"ה ועשו לי) ואמר אין זה כי אם בית אלקים, ועל כן מטיל אימה, כלומר איכות שפע בית אלקים העליון. ושורש השפע מן הקו. והוא בחינת אימה - אימא, מקור שפעו. וכאשר מקבל יתר על שפע, נקרא אימה יתירה. ולכך זהו קו אחד כעין צינור דק בלבד.

## עיגולים

צורת גלגל. ואמרו במדרש החפץ, אימת חלגלית על הארי, והיא חיה קטנה נכנסת במבושי הארי וחותרת. והבן שגלגל מתהפך ללגלג, לגלג - לגלג. וזהו חלגלית. ושורש חטא העגל - עיגול, חג לה' מחר. ויקומו לצחק - לגלוג. וזה חלגלית, מלשון חג-לגלג.

## יושר

תחילתו קו ואח"כ נעשה יושר ג' קוים. ואימתו מן הקו שהוא אחד. ואמרו (גיטין, ו, ע"ב) א"ר יהודה אמר רב, כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי ג' עבירות, גילוי עריות ושפ"ד וחילול שבת. כי המטיל אימה יתירה מאבד יחס האיזון בין ג' קוים. וזש"כ (בראשית, יב, ה) ואת האימים בשוה קריתים. ופירש רבינו בחיי מלשון מישור, יושר. כי האימה דקלקול מבטלת את איזון ג' קוים. ובעומק עיקר קו אמצע צריך לנטות לצד ימים. ולכן פעם ראשונה שמצינו בתורה אותיות אימה

הוא מש"כ (שם, יג, ט) ואימינה. שתיקון אימה יתירה ע"י שמימין ולא משמאל. כי גם באשמאילה יש אותיות אימה, והבן. ואימה יתירה הוא כאשר נוטה לשמאל. ולכך אמרו בא לידי ג' עבירות, ג' דייקא. וכן ג' דברים שצריך לומר בניחותא בע"ש. וכן בדור אנוש הציף שליש עולם, כדלהלן ערך עתיק.

## שערות

איתא (גיטין, ו, ע"ב) אמר רב חסדא, לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה והפילה כמה רבבות מישראל. ושם אמרו לח"ד מ"ד נימא - שיערה מצא לה. ועי"כ נשתלשל אימה יתירה מן השער. ובעומק, כי השער הוא מותרות המח. וכתוב יראת ה' היא חכמה. ומותרי המח, שערות, הם אימה יתירה.

## אזן

כתיב (בראשית, לו, כד) הוא ענה אשר מצא את הימים. ואמרו (שכל טוב, שם) לשון אימה. ובירושלמי (ברכות, פ"ח, ה"ד) אמרו, הימים חציו סוס וחציו חמור. ואילו הן הסימנין, אמר רב יהודה, כל שאזניו קטנות אמו סוס ואביו חמור, גדולות אמו חמורה ואביו סוס.

ועוד. אמרו (שבת, עז, ע"ב) אימת סממית על עקרב. ופרש"י, נכנס לו באזנו. וכן אמרו (שם) אימת כילבית על לויתן. ופרש"י שרץ קטן, ונכנס לדג גדול באזנו.

## חוטם

כתיב (איוב, לט, כ) התרעישנו כארבה הוד, נחרו אימה. ופרש"י, כשהוא נופח בנחיריו בקול אימה.

ועוד. אמרו (שבת, עז, ע"ב) אימת יתוש על הפיל. ופרש"י, נכנס לפיל בחוטמו.

## פה

כתיב (איוב, מא, ו) בלתי פניו מי פתח, סביבות שניו אימה. ואמרו (שהש"ר, ו, א) ומנין שיש לו (למשיח) אימה, שנאמר והכה ארץ בשבט פיו.

ועוד. אמרו (גיטין, ז, ע"א) א"ר אבהו, לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו "והאכילוהו" דבר גדול, וכו', עיי"ש.



## אבא

עיין מהר"ל (דרך חיים, פ"ו, מ"ה) ההפרש בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו (הנקרא אב בחכמה) ומפני זה יש אימה עליו, והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו הוא ירא. ועוד כתב (שם) כי כאשר יש לו אימה מרבו נחשב אליו תלמיד מקבל. ואמרו (ב"ק, כח, ע"א) אימתא דרביה (ושם קאי על עבד ביחס לרבו).

## אמא

אימה - אם-יה. ובארמית אמא, קוראים אימה. ועיין בת עין (בא, ד"ה ויאמר משה) ולכן נקראת אימא מלשון אימה, בחינת נוק' יולדת ומפלת ואינו בחינת קיום. עיי"ש. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תנינא, מז, ד"ה סכנה) והצדיק האמת יש לו אימה גדולה כשאומר תורה, יותר מאימת ר"ה ויה"כ.

## ד"א

שורש ל"ב גבולי אלכסון, שורש ל"ב שבטים לתתא. ואמרו (שמ"ר, בא, טו, ו) מהו איומה כנדגלות, אתה מוצא י"ב מזלות יש ברקיע, כשם שאין השמשים יכולין לעמוד חוץ מ"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מ"ב שבטים.

## נוק'

עיין זה"ק (ח"ב, בשלח, נט, ע"ב) תפול עליהם אימתה ופחד, אימתה, אימה מבעי ליה, וכו', אמר ר' שמעון כלומר דחילו דשכינתא (אימת - ה) כהאי גוונא. ועיין רמב"ן (אמונה ובטחון, פ"ד) ונברא בה"א, לכך יש לנו לומר שה' מדת הדין. וז"ש הכתוב תפול עליכם אימתה ופחד, שתי מלות, כלומר אימת - ה'. וכן הוא בריקאנטי על אתר. ולכך אמרו (שבת, עז, ע"ב) ת"ר, חמשה אימות הו'. ה' דייקא, כנ"ל. ולכך אמרו (ירושלמי, סוטה, פ"א, ה"א) שלא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה, וכו', אלא מתוך דבר של אימה. וכן אמרו (שם, פ"ב, ה"א) וביד הכהן יהיו מי המרים המאררים, וכו', כדי להטיל אימה עליה. וכן אמרו (סוטה, כה, ע"א) אימתא דבעל.

ועוד. אמרו (אוצר המדרשים) בעלית משה למרום, שפגע בו גדוד של מלאכי אימה שהם סובבים לכסא הכבוד, שהם גבורים ועצומים מכל המלאכים, ובקשו לשורפו בהבל פיהם. וא"ל הקב"ה השב להם תשובה. וכתוב (איוב, לג, לב) אם יש מילין השיבני, ר"ת אימה.

## עינים - שבירה

אמרו במדרש החפץ, אימת יתוש על הפיל שהוא גדל במים, ונכנס לטבורו של פיל ומפחידו. טבור, טובה ראיתה, וכמ"ש בריש מגילה. וכאשר נופל ונעשה קלקול בטבור (ששם מתחיל להתגלות אורות העינים, כי עד הטבור נבלעים באורות הפה כנודע). וזהו ראייה היוצרת אימה. והבן שאמרו במכילתא דר"י (שמות, טו, טז) אימה לקרובים ופחד לרחוקים. ובמכילתא דרשב"י שם אמרו להיפך. והיינו שקודם השבירה זו אימה ע"י ראייה של קרובים, אולם ע"י השבירה נתרחקו, ונעשה אימה לרחוקים. וזש"כ (תהלים, נה, ה) ואימות מות נפלו עלי. ועיין ת"י (שמות, טו, טז) תפיל עליהון אימתא דמותא. ועיין סנהדרין (צו, ע"ב) אימה יתירה היתה לו ממנו, ודומה כמי שעומד לפניו. כי אחרי השבירה מדרגת אימה מרחוק. ואם זהו אימה מקרוב זהו אימה יתירה.

## עתיק

עיין עשרה מאמרות (מאמר חיקור הדין, ח"ג, פכ"ב) ושל"ה (שמות, תורה אור, ח, י) כתב האריז"ל אימה, זה דור אנוש, בימיו הציף אוקינוס שליש העולם (רש"י, קהלת, ג, יד). וכח הצפה זו זה עתיק, שמעתיק מדרגת ים למקום ישוב.

## אריך

אורך, לשון אור-ך. בחינת רכא מלך בארמית, מתפשט הארתו מתחילה עד מלכות. ועיין אלשיך (כי תשא, פל"ד, ד"ה ויאמר) ותפול עליהם אימה, והוא ענין קירון פנים שהיה נורא בעיני ההמון ויראו מגשת אליו. ולכך כתיב האימים לפנים ישבו בה, רפאים יחשבו לעמקים. ונקראים אימים כי מטילים אימה, כי גדלם ענק בכל הקומה כאריך. ולא קצרי קומה כאו"א וזו"ן. והרי שאורכו מטיל אימה.



## הביטחון וההידבקות ברצון שורשם אחד

אחר שדברי נפש החיים הובנו ברור, כי העסק בלימוד ההלכה באופן הראוי, הנכון והמתוקן, כך שהאדם מסלק מאורח החיים כל סיג רצון המנוגד לרצון הבורא. הוא הוגה ברצונו תמיד, ומקיימו באופן מעשי. אורח חיים זה פועל ובונה מהלך של שיעבוד הלב לרצונו ית"ש. נוכל כעת לראות ולהבין כי שורש מהות הביטחון היסודי וההידבקות ברצון המאציל שורשם אחד.

הרי פתחנו את הפרק בהגדרת הביטחון היסודית שכל עניינה הוא הידבקות וחיזוק האמונה והידיעה כי רק רצונו של הקב"ה הוא לבדו יוצא מהכוח אל הפועל. מה שהקב"ה גזר לכל בריה זה מה שיקרה לה, ומה שקצב לה זה מה שתקבל. 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' , ואף אחד לא יכול לשנות או להתנגד לרצונו, כעין מה שנאמר ביחס לגדרי המלכות בעולם התחתון – 'מלך פורץ גדר ואין מוחין בידו'. אין מי שיכול לעכב או להחיש. אין פעולה שתגרום להוסיף או לגרוע. אדם שדבק חי ונושם את הידיעות הללו, הם חדורים וספוגים בלבו, מלבד כך שהוא ניחן בנינוחות ובמנוחת נפש מתוך ביטחון שלם בבורא העולם שימציא לו כל צרכיו. הוא מקבל בהסכמה ובהכנעה, בשלווה ובשוויון נפש את כל מאורעותיו. מעבר למתנת סגולת הביטחון לה הוא זוכה, מהלך חיים זה מעמיד את האדם במדרגה שכולה רצון.

אם כן, נמצא כי שני מהלכי החיים שתארנו: הן מהלך חיי ביטחון, והן מהלך חיים של עמל לימוד הלכה וקיומה, שניהם פועלים את אותה פעולה עצומה של יישור, חיבור וצירוף קומת הרצון שבנפש אל מול קומת רצונו של הקב"ה. שני המהלכים מובילים ומעמידים את האדם בתפיסת חיים שהנושא המרכזי שלה הוא רצונו של בורא העולם. להכרה תפיסתית ואמונה חושית בפועל, שרק רצונו ית"ש שולט ונוהג בעולם. זוהי תובנה עצומה, שצריכה ביאור.

## כוח הביטחון אינו נבנה במהלך של התעוררות

אם נשאל בני אדם – איזה סוג לימוד תורה לדעתם מתאים ומועיל יותר להגברת מידת הביטחון בנפש: אגדה או הלכה? נגלה כי רבים יסברו שעדיף ללמוד דברי אגדה המעוררים להדיה התפעלות וחיזוק האמונה והביטחון בלב האדם בבוראו. אולם זוהי טעות הנובעת מהתפיסה הפשטנית בהבנת מהות הביטחון כמהלך של התעוררות והתפעלות, ולא כמהלך של בניין כוח הרצון.

מידת הביטחון נחוצה לכל אדם, כי כל אחד מאיתנו נזקק לה על מנת להתמודד עם נסיונות החיים. אולם הגישה השטחית שרבים ההולכים בה, לעת מצוא, בבוא האירוע או הפגע בו משועים לרועה, או כאשר מתחדש צורך פתאומי בשפע שאינו בהישג יד. כך שהדרך היחידה לצלוח בשפיות את הניסיון והמתחים, עוברת בחצר הביטחון. אזי מתעוררים הם לחפש עצות לנפשם, כיצד יקנו את

כמות הביטחון הגדושה לה נזקקים.

במהלך החיים הפשוט חיים הם את חייהם היהודיים השגרתיים בשאננות, עד שיום אחד נפגשים במצב ממצבי החיים שמסעיר אותם. ניצבים אל מול ניסיון, ונפשם כאוניה בלב ים, במוקד הסערה. במצבים אלו השימוש בביטחון בבורא העולם, הוא התרופה העיקרית ואולי היחידה. אחת מהדוגמאות הנפוצות היא 'עת דודים', בו ההורים מגלים לפתע כי בתם הגיע לפרקה. על מנת לשדכה בשידוך הגון, מוכרחים הם לגייס ממון רב, הרבה מעבר למה שמצוי באופן רגיל וטבעי ברשותם. אזי פונה האישה שכולה מבוהלת וחוששת מאין יבוא עזרם, אל בעלה שנראה לה כמשענת קנה רצוף – 'מנין יצמח לנו סכום הכסף האדיר לו אנו דרושים?'. והוא עונה בקול ענות חלושה – 'נו נו, נראה שכדאי לנו להתחיל לעבוד על מידת הביטחון'.

אזי, פונים הם לארון הספרים ושולפים משם את ספרי האמונה והביטחון השמורים לעת כזאת. מתיישבים וקוראים בהתלהבות מאמרים המושתתים על אגדות הש"ס. מאמרים בדבר הניסים והנפלאות שחולל בורא העולמים שוכן מרומים. כיצד מפעם לפעם משודד הוא את מערכות הטבע, ומכוונם להושיע באורח פלא את הצדיקים הבוטחים בו ומצפים לישועתו. כיצד הוא ית"ש פודה שבויים, מציל עשוקים, עוזר דלים, מפענח נעלמים וכו'. מתלהטים הם מגדלות ועוצמת סיפורי המעשיות, בדבר ההשגחה הפרטית הייחודית המלווה את בעלי האמנה שנושעו. מתפעלים הם מנוראות ההצלחות הרפואיות הפלאיות, הנבראות ונשלחות להושיע חולים חשוכי מרפא הנדכאים בייסורים. כאלו שמאסו בעסקנות רפואית, ברופאים וב־רפואות, ופנו לדבוק בביטחון שלם ב־'אני ה' רופאך'. גומעים הם בצמא עדויות רבות של רווקים ורווקות שזכו לשידוכים מצויינים. זאת, אחר שנטשו את דרכי שתדלנות השדכנים, ופנו למלא לבם בביטחון ביוצרם, שימציא להם זיווגם. וכן מעלעלים הם בעדויות מפי עקרות עצבות, ששנים ארוכות שההו בלא פרי בטן. זאת, למרות אין סוף טיפולי הפריה והריונות כושלים. אותן השוממות, זכו להיפקד בבנים ובנות. אך כך עלה בגורלם, רק אחר שזנחו את דרכי הטבעיים, התגברו בתפילה ובביטחון עד שנושעו באורח ניסוי.

גישה רדודה זו נובעת מהתפיסה, כי כוח הביטחון הוא כעין כלי שמונח בארגז הכלים הכבד, שמצוי בתא התחתון בארון המחסן. כך שרק כאשר נפער חור בצינור המים, או שנשרפו נתיך וחוט החשמל, נעקרה הרגל משולחן העץ. מכיוון שלא ניתן לטפל בתקלה החמורה בידיים חשופות. פוסעים הם למחסן, גוררים את הארגז הכבד החוצה, פותחים אותו, בוררים ושולפים מבין שלל כלי העבודה את הכלים הנחוצים, ונגשים למלאכת התיקון. ואם הכלי הנדרש איננו, נפקד מקומו, או שמעולם לא קנו כלי כזה. או אז מזדעקים מהר לסקור, למי מהשכנים אולי ישנו כלי כזה להשאלה. אם לא, מחפשים בחוברות הפרסומים המקומיים מספרי טלפון של גמ"חים להשאלה או מוקדי השכרה של כלי עבודה. אילו כל אלו עלו בתוהו,



נאלצים לרכוש בכסף מלא את הכלי הנחוץ.

זהו היחס, זוהי התפיסה של רוב הציבור לכוח הביטחון שבנפש. הביטחון הוא כוח אחד מבין שלל הכוחות החבויים בנפש. ההתעסקות עמו, והשימוש בו אינו תדיר. רק בעיתות משבר צר ומצוק, סערות מתחים ולחצים. אזי, פונים לחפש עצות כיצד לצאת מתרדמת האמונה. לפשפש ולמשמש בנבכי הנפש, היכן מצוי הוא כוח הביטחון הנעלם. אם מוצאים משהו ממנו, מתברר כי אין הקומץ משביע את הארי. או אז תרים הם אחר מורה דרך, צדיק, חכם, רב, משגיח או משפיע שיצוק מעט מתוכן האמונה והביטחון השופעים בו אל נפשם הריקה, העניה סוערה. מנסים לדלות אור של אמונה, לשאוב מימי ביטחון בהשגחת הבורא מהספרים הקדושים העוסקים באגדות התלמוד.

זוהי תפיסה מוטעית שסוברת כי את כוח הביטחון קונים בעת הצורך על ידי מהלך של התעוררות, התלהבות, התלהטות והתפעלות. אולם לא זו הדרך ולא זו העיר. כוחות רגשיים אלו שמקורם ביסוד האש, לא יכולים לבנות בניין מיוסד של כוח הביטחון בנפש. בניין בונים בשימוש ביסוד העפר ולא ביסוד האש. התלהבות והתלהטות לנושא הביטחון יכולים לשמש מנוף להתחלת הבניין, אך לאחר ההתעוררות צריך לבוא מהלך מיוסד של בניה. כל אדם צריך לבנות בניין של ביטחון איתן בנפשו. בניין שיעמוד לו לעזרו ולסומכו כראוי, להרגיעו מסערתו, להכשירו לתפקד בשלווה, בישוב הדעת ובמנוחת הנפש. זאת, בכל עת בכלל, אך במיוחד בעיתות לחץ, מבוכה, מתח ומצוקה, תפקיד בניין הביטחון ליצור כוח מאזן של הרגעה, השקטה וישוב.

צריך להבין ברור, המהלך שבני אדם קופצים פתאום להתעוררות לחשיבות מעלת הביטחון בה, ומחליטים מיד לעבוד על מידה זו ולזכות בה, זהו מהלך שגוי. הדרך להגיע לביטחון אינה מתחילה מעבודה ישירה על כוח הביטחון ככוח פרטי בנפש. ובוודאי שאינה מתחילה רק כאשר ישנה התמודדות נפשית שמצריכה ביטחון.

## בניין הביטחון הוא פרי עבודת ה' כולה

הרמב"ן מגדיר כי פרי עבודת ה' כולה הוא הביטחון בקב"ה. המבט השטחי לא רואה קשר בין עבודת ה' לכוח הביטחון. לכאורה, אלו שני עניינים שהקשר ביניהם אינו ברור.

בפשטות נראה, כי עיקר אורח החיים היהודי הוא מהלך של עסק התורה וקיום מצוותיה. רק שישנו איזשהו פרט אחד מפרטי עבודת ה', מצווה פרטית שנקראת 'ביטחון'. סיבת הטעות נובעת מכך שמכוח חטא אדם הראשון שאז נתקללו בני האדם כולם בקללתו - 'בזעת אפיק תאכל לחם'. נוצר מצב מחודש של בחירה בין השתדלות לביטחון. לפיכך, כל יהודי, באיזשהו שלב בחיים, צריך לגשת ולטפל בחלק הזה, ולעמוד על כך שיהיה מתוקן ומכוון. אולם גישה

זו הינה חיצונית הנובעת מטעות תפיסתית ומהבנה שטחית שכביכול כל עניינו של הביטחון היסודי הוא התחזקות באמונה כי רק גזירת הבורא יתברך היא שתתקיים. ואם כן, הרי שהביטחון הוא כוח נפשי נפרד לעצמו, כך מתייחסים ונגשים אליו, וכך עובדים איתו.

אבל אחר שביארנו לאורך ולרוחב את ההגדרה העמוקה כי שורש הביטחון הוא ההידבקות ברצון. אם כן, הרי שהמבט הפנימי השורשי העמוק אינו מביט על הביטחון ככוח נפרד ממערך כוחות הנפש, אלא כחלק המשולב ומצורף למערך חיים העיקרי שכל עניינו חיבור והידבקות ברצון הבורא. הביטחון הוא מהלך שנבנה כחלק מקומה שלמה של חיים. מהלך ההידבקות ברצון הבורא, וכן מהלך בניין הביטחון כנגד הבהילות וההשתדלות, אין אלו שני מהלכי עבודת ה' מקבילים, אלא זהו מהלך שתוכו ועיקרו הוא עניין אחד.

עד כמה שמבינים שהביטחון אינו רק התחזקות באמונה, אלא כל עניינו של ביטחון הוא בירור פנימי שכל החיים הם גילוי שרק רצונו ית"ש הוא הכוח היחיד שיוצא לפועל. רק מה שריבון העולמים רוצה הוא שקורה, הוא שמתקיים, וזולת זה אין כלום. נבין גם כן, כי תפיסה פנימית זו בביטחון הינה תוצר ותולדה של אורח חיים שלם של צירוף והידבקות לרצון העליון.

אדם שעיקר צורת החיים שלו היא מהלך של ביטול רצונו וגילוי רצון יוצרו. הוא עמל בשיטתיות וביסודיות לבטל את כל הרצונות האנוכיים והפרטיים: הגסים, הדקים והדקי דקים. עוקר ומשרש כל שורש פורה ראש ולענה, מטהר ומזכך את לבו. כל עסקו הוא לימוד התורה וקיום גדרי הדין. תנועת החיים שלו היא ההליכה הטבעית על פי יושר אורחותיו של הקב"ה כל ימיו. אזי פרי כל עמל עבודתו הוא ביטחון. כוח הביטחון היסודי הוא תולדה מוכרחת בנפשו. אצלו כוח הביטחון יוצא מהכוח לפועל המעשי בקלות ובטבעיות. זאת מחמת שעמל הצירוף לרצון יוצר בנפש תפיסה כי רק רצונו ית"ש תופס מקום, ואין מקום לרצונות סותרים, לרצונות זרים. זוהי תפיסת נפש שלעולם לא יחסר לה דבר - כי כל מה שאינו נצרך בישירות או בעקיפין לעבודתו ית"ש, אינו מבוקש לה. וכל דבר שהינו צורך אמיתי לעבודת ה', ודאי יתקבל, כי זהו רצונו ית"ש שיהיה.

אדם שזוהי צורת החיים שלו, זוהי ההנהגה המעשית התמידית של היום יום, זהו בניין החיים שלו. אצלו בניין כוח הביטחון נבנה כמעט ממילא, הוא פועל יוצא של מדרגת החיים הנעלה שלו. אצלו הביטחון משולב ומצורף ופועל כחלק ממהלך החיים הכולל. זוהי הגישה השורשית והיסודית לבנות את כוח הביטחון ולתקנו בצורה הנכונה. אלו הם חיים פנימיים שבונים את מדרגת הביטחון הנעלה.

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

# מילון ערכים בקבלה • צמצום כפשוטו או לא כפשוטו

לא בבעל הרצון (אלא ברצון היה הצמצום), כמ"ש בספר הרימון (ש"ד), וביונת אלם (פ"ב).

וז"ל בעל התניא (ויקרא, הוספות) והענין, כי צמצום זה אינו כפשוטו שנסתלק האור ח"ו, כי באמת לית אתר פנוי מיניה וכו', אלא הפירוש שהסתלקות זו היינו מבחינת הגילוי להיות בבחינת העלם, עכ"ל. ועיין ספר הליקוטים, צמח צדק (ערך צמצום), ובמקורות הרבים שם. ועיין בספר הרב מלאדי ומפלגת חב"ד (ח"ב) בענין הצמצום. ויש הרבה לדון בדבריו, ואכמ"ל. ועיין מאמרי הרב נחום גרינוולד בהיכל הבעש"ט, בהרחבה.

ועיין נפש החיים (ש"ג, פ"ז) וז"ל, כי ביאור מלת צמצום כאן אינו לשון סילוק והעתק ממקום למקום להתכנס ולהתחבר עצמו אל עצמו כביכול להמציא מקום פנוי ח"ו, אלא כענין שאמרו בב"ר ס"פ מ"ה, וצמצמה פניה ולא ראתה המלך וכו', שפירושו שם לשון הסתר וכיסוי. כן כאן מלת צמצום היינו הסתר וכסוי, והכוונה שאחדותו ית"ש מבחינת עצמותו הממלא כל עלמין, הוא מצומצם ומוסתר מהשגתינו, עכ"ל. ועיין בהרחבה בדברי יעקב, קבלת הגר"א (סימן ג) בביאור שיטת הגר"א והלשם.

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

הנה נודע מחלוקת רבותינו האם הצמצום כפשוטו אם לאו. ונסדר בס"ד את הדברים מעט.

כתב ביושר לבב (בית ראשון, חדר ראשון, פרק יב) וז"ל, ומשרשי ענינים אלו למדנו, כי החס על כבוד קונו, צריך להעלות על לבו מחשבת צמצום זה כפשוטו, לבל יפגום בכבודו בחשבו שעצמותו נמצא גם בגשמיים השפלים הבלתי נכבדים ואף נבזים ח"ו, עיי"ש. ולשיטתו הצמצום כביכול באמיתת היותו ית"ש.

אולם, הרבה מרבותינו סברו שהצמצום אינו כפשוטו. כתב בספר יסוד האמונה (קונטרסים לחכמת האמת, אות קיב) וז"ל, עיקר כוונת הצמצום הוא צמצום כח. כי להיות הא"ס בלתי בעל תכלית, ממילא כחו הוא בלתי בעל תכלית, כי כחו הוא עצמותו ועצמותו הוא כחו. ממילא מ"ש האריז"ל, א"ס צמצם עצמו, הכוונה הוא שצמצם כחו הבב"ת, עיי"ש שציין לעיין בספר שער השמים (מאמר ג', פ"א), ובדברי ויכוח שואל ומשיב (סימן קפא), והקדמה הגדולה (סימן כד).

וז"ל שומר אמונים הקדמון (ויכוח שני, אות כג): אמנם רצונו הוא הנקרא א"ס, שהוא רצון קודם מיוחד תמיד עם בעל הרצון, כי הוא שמו ולבושו ובו היה סוד הצמצום,

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

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



### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

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

## הרב איתמר שוורץ

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

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

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

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## פרה אדומה

### הזאה דם כנגד זריקת דם

[ג] בפסוק שלאחריו כתוב, "ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו והיזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים". הזאת הדם הוא כנגד זריקת דם בפנים. בכל הקורבנות כפי שאמרנו ישנה שחיטה וזריקה וכן הולכה והקרבת האיברים. בהלכות הפרה ישנה שחיטה כמו בקורבנות. אבל ההזאה היא רק מעין זריקת דם שבפנים, דהרי אין מזבח בחוץ. אם כן ההזאה כאן היא מסוג אחר. ההזאה צריכה להיות נכח פני אהל מועד. כמו שמבואר בש"ס (מידות שם, יומא ט"ז א'), שכתלי בית המקדש היו גבוהים חוץ מהכותל המזרחי שיוכל הכהן השורף את הפרה לראות את פתחו של היכל.

### שריפת הפרה כנגד הקטרת הקורבנות

[ד] העבודה בפרה המקבילה להקטרה בפנים, היא השריפה. "ושרף את הפרה לעיניו את עורה ואת בשרה ואת דמה על פרשה ישרוף". מכיון שאין מזבח בחוץ, פשיטא שלא שייך הקרבה ממש. בכל הקורבנות ההקטרה על המזבח היא אשה ריח ניחוח לה', ולכן אם שחטה על מנת לאכול מבשרה או לשתות מדמה, הקרבן נפסל. משא"כ בפרה, אם שוחט על מנת לאכול מבשרה או לשתות מדמה, אינו פוסל את הפרה, כי לא נאמר בפרה ריח ניחוח (פיה"מ לרמב"ם פרה פ"ד ה"ג, רמב"ם פרה פ"ג ה"ג). משמע שישנו חילוק, שהקטרת קרבן יש בה ריח ניחוח, אבל בשריפת הפרה אין ריח ניחוח.

### אפר הפרה חשוב מאפר הקורבנות

[ה] החילוק העמוק הוא שאפר הקורבנות שנוצר מהקטרתו אין בו ענין בפני עצמו, אבל בפרה אדומה לכאורה כל השריפה היא היכי תימצי כדי שיהיה אפר. לכן אפר הקורבנות לכ"ע משיצא לבית הדשן שוב אין מועילין בו (מעילה ט' א'), אבל באפר פרה כתוב במשנה (שקלים פ"ז מ"ז) התקינו ב"ד שלא יהיו מועילין בו. כלומר, למרות שמדאורייתא אין מעילה באפר פרה, אבל אסור לזלזל בו (עיי' מנחות נ"א ב' ונ"ב א', רמב"ם מעילה פ"ב ה"ה). א"כ למרות שמצד חטאת קרייה רחמנא, ישנן הלכות רבות המשוות את הפרה לקדשי מזבח, אבל א"א

### האם יש בפרה קדושת גוף או קדושת דמים

[א] סוד הפרה אדומה. "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול" (במדבר י"ט א'-ב'). הנה יש צד בגמרא שפרה אדומה קדשי מזבח היא (עיי' ע"ז כ"ג ב'), ולפי איך שהתוס' (יומא מ"ב א' ד"ה שאני, וחולין י"א א' ד"ה חטאת, ע"ז כ"ג ב', ד"ה אלא), מפרשים את שיטת רש"י בע"ז, גם למסקנת הדברים לחכמים פרה קדשי מזבח היא, ורק לרבי שמעון פרה קדשי בדק הבית היא. אמנם לדעת התוס' עצמם לכ"ע פרה קדשי הבית היא, כפי שאכן משמע ברוב המקומות בש"ס (יומא מ"ב א', ועוד מקומות), וכן פסק הרמב"ם (פרה פ"א ה"ז). ומחלוקת חכמים ור"ש היא אם חטאת קרייה רחמנא, והלכה כחכמים (רמב"ם שם). כפי שידוע, הקורבנות קדושים בקדושת גוף, בעוד שקדשי בדק הבית יש להם קדושת דמים בלבד.

### שחיטת הפרה בהר המשחה

[ב] כל הקורבנות מיועדים להיות מוקטרים על המזבח, ויש בהם שחיטה וזריקת דם. אבל פרה אדומה אינה עולה על המזבח, ונשחטת בחוץ. "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן והוציא אותה אל מחוץ למחנה ושחט אותה לפניו". מפורש שהשחיטה היא בחוץ, וכן שריפתה. מקום זה היה בהר המשחה (פרה פ"ג מ"ה, מידות פ"ב מ"ד, ספרי חקת י"ט ג'). הר המשחה הוא הר הזיתים (פיה"מ לרמב"ם במידות, רש"י יומא ט"ז א' ד"ה שכהן השורף). לענין השוחט, ידוע שבמקדש שחיטה בזר כשירה (יומא כ"ז א'), בעוד שבפרה אומרת הגמרא (יומא מ"ב א' ומ"ג א') "זר שוחט ואלעזר רואה", וכך פירש רש"י בחומש (חקת י"ט ג'), משמע שעכ"פ כהן צריך להיות מעורב בשחיטת הפרה. אמנם ברמב"ם (פסולי המוקדשין פ"א ה"ב) משמע שאין חילוק כלל בין שחיטה בפנים לשחיטת הפרה, ועיי' במנחת חינוך מצוה שצ"ז.



## בזכות מה זכו ישראל באפר חטאת

[ח] והנה יש להבין מה ענין אותם ג' שמות. אמנם בהקדם יש לדעת מהו השורש של האפר בפרה אדומה. דהנה מצינו שני מאמרי חז"ל המבארים בזכות מה זכו ישראל למצות פרה אדומה. המאמר הראשון (בר"ר פ"ט פ"א מ"ט פ"א מ"א, סוטה י"ז א') דורש שזכו בזכות שאמר אברהם אבינו "ואנכי עפר ואפר" (בראשית י"ח כ"ז). ולמה אמר אברהם על עצמו שהוא אפר, מפני שכמעט נעשה לאפר כשהשליכו נימרוד לכבשן האש. אברהם כבר בע"ז ולכן נימרוד רצה להורגו, ואברהם מסר נפשו על אמונתו. והנה כפי שמבואר בהמשך הפסוקים, יש דין לתת את האפר לתוך מים, שזה קידוש המים, ולהזות את האפר שבתוך המים על הטמא. ומכאן דורשין חז"ל (פסיקתא רבתי פרשה י"ד) שישראל זכו באפר פרה בזכות שאברהם אבינו אמר "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והישענו תחת העץ" (בראשית י"ח ד'), במעשה דשלושת המלאכים. רש"י (שם) מביא מחז"ל (ב"מ פ"ו ב') מדוע הוא אמר יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם, כי חשד בהם שהיו נראים לו כערבים שמשתחיים לעבודה זרה, לאבק שברגליהם.

## שני סוגי אפר, טוב ורע

[ט] הרי שישנם שני שורשים באפר פרה אדומה. הראשון הוא האבק שברגליהם, ואבק הוא כאפר, וזו נקודת הרע. מצד כך בא אפר פרה אדומה לטהר מטומאת מת, לבטל את הרע, מין במינו, כמו שבשר המת עצמו בדרך כלל הולך ומתכלה והופך לאפר, כך גם הביטול של טומאת המת היא מכח דבר המתכלה, אפר מול אפר. זהו שורש אחד. השורש השני הוא אפרו של אברהם אבינו שמסר נפשו על קדושת השי"ת וכמעט נעשה אפר. אפר זה אינו אפר של טומאה, של כיליון, של רע. זהו אפר של מסירות נפש גמורה. ישנם שני סוגי כיליון בבריאה. האחד כיליון מכח הרע, שמצינו במת. השני כיליון מלשון "כלתה נפשי לאלוקים" (תהלים פ"ד ג'), שהנפש מתכלה לבוראה. דין אפר פרה אדומה יש לו שורש ויש לו ענף. השורש הוא ב"ואנכי עפר ואפר", זהו אפר דקדושה, זהו אפר שכל עניינו ביטול מוחלט, ביטול של אפר שלמעלה מן העפר. זהו ביטול מוחלט לשי"ת. הענף של האפר מתרחק מהשורש, זהו אפר של דבר שצריך לכלותו מחמת הרע שבו. כאשר יש דין לשרוף דברים האסורים, זה מחמת שיש בהם נקודה של רע, ואז דינו בשריפה. אפר זה נושק עם הרע, עם אבי אבות הטומאה שהוא בחי' מת, עם ע"ז. אלא שהיא גופא, ממכה עצמה מתקן רטייה, אפר לעומת אפר, הלכתא ולא מטעמיה.

לומר זאת לגבי אפר הפרה. שהרי דין החטאת אינו נותן עדיפות לפרה, רק משווה אותה לקורבנות. בעוד שבאפר הפרה ראינו שדינה חמור מדין אפר הקורבנות. אם כן מה שנאמר חטאת קרייה רחמנא זה בעיקר בתהליך עד שהוא מגיע לאפר, אבל לא באפר עצמו. וכן דיני הפרה שלאחר שריפתה, כגון "ואסף איש טהור את אפר הפרה" שיש כאן דין של אסיפת האפר, ולאחר מכן הזאה באפר זה, זה בודאי לא מצד חטאת קרייה רחמנא, כי בקדשי מזבח אין כאלו דינים.

## האם מקום ההזאה היה במקום הפרה

[ו] והנה הפשטות היא שכל דיני הפרה נעשו במקום אחד, השחיטה, ההזאה, השריפה ואסיפת האפר, וכן משמע ברמב"ם (פרה פ"ג), וכן כתבו התוס' בזבחים (צ"ג ב' ד"ה אלא). אבל ברש"י במנחות (ז' א' ד"ה בשלמא), משמע שהשחיטה והשריפה היו בתחתית הר המשחה, שם היתה הפרה, ורק ההזאה היתה בראש ההר, כדי שיראה את פתח ההיכל, דלכאורה לא הסתבר לרש"י שהכבש בין הר הבית להר המשחה יתרומם עד ראש ההר. אמנם ברש"י בזבחים (צ"ג ב' ד"ה במה יקנח) משמע שמקום ההזאה היה במקום הפרה.

## ג' שמות למקום עשיית הפרה

[ז] עכ"פ לכ"ע כל המלאכות בפרה היו בהר המשחה. יש לנו אם כן שני סוגי עבודות מצד המקום. העבודה הרגילה היא בהר הבית, מקום בית המקדש אשר הקב"ה אוה למושב לו, הר המוריה, שם מקום העבודות של כל הקורבנות כולם. אמנם ישנו דין נוסף, של עוד הר שנאמר בו דין עבודה, והוא הר המשחה. על אף ששם ההר אינו מפורש בפסוק, כך היה מקובל בפי חז"ל (כפי שציינו לעיל) שהוא הר המשחה. למעשה הר המשחה יש לו שלושה שמות. ראשית, נקרא הר הזיתים (כפי שציינו לעיל), זהו הר הזיתים המוכר גם היום. עוד הוא נקרא הר המשחה, כמו שרש"י מפרש בשבת (נ"ו ב' ד"ה להר המשחה) כי מזיתים יוצא שמן, ושמן בלשון ארמית נקרא משחא, מלשון משיחה. עוד שם שלישי מוזכר במלכים ב' (פרק כ"ג פסוק י"ג), הוא הר המשחית, ורש"י מפרש שם שהוא הר המשחה, ושינו שמו לגנאי כי שם בנה שלמה המלך במות. אלא שבגמרא בשבת (שם) מבואר שלא הוא בנה אלא נשיו, ומדלא מיחה בידן מעלה עליו הכתוב כאלו חטא. אם כן שלושה שמות יש לאותו הר, הר הזיתים הר המשחה והר המשחית.

אם כן ברור שיש שורש וענף. שורש - מסירות נפש. ענף - אפר של כיליון של רע, ויש בכך שני אופנים, או שהרע עצמו הוא גופא הכיליון, או שמכלים את הרע.

## השורש הוא מסירות נפש

[י] שני הצדדים הם בחינת פרה אדומה. כשמזים את האפר על טומאת מת, הרי זה הענף של הפרה האדומה, הענף הנמצא מחוץ למקדש. השורש של האפר הוא עבודת פנים. השורש של מסירות נפש אינו רק במקדש, אלא הוא גם בלפני ולפנים. הכהן גדול הנכנס ביום הכיפורים לקודש הקודשים - שם השורש האמיתי דמסירות נפש. למעשה כל הקורבנות כולם הם בבחינת אפר. כאשר הם מוקטרים על גבי המזבח הם מתכלים ומגיעים לתכליתם. כאשר אדם מביא קרבן למזבח, "ונפש כי תקריב", כמו שידוע בדברי חז"ל (מנחות ק"ד ב' מובא ברש"י ויקרא ב' א', רמב"ן ויקרא א' ט', עץ הדעת טוב לרח"ו פרשת ויקרא), צריך הוא לראות עצמו כאילו מקריב נפש עצמו, כאילו כל המלאכות שנעשים בקרבן נעשים בו. זה בעצם אפר שמגיע מצד האדם, הוא מקריב את עצמו בבחינת אנכי עפר ואפר, מוסר נפשו על קדושת השי"ת, ובעומק אין בהם מעילה כי הם למעלה מן המעילה. וכאשר היו לוקחים את הפרה מהר המזבח על גבי הכבש להר המשחה (פרה פ"ג מ"ה), עומק הדבר הוא שהיו לוקחים את הפרה מנקודה שהיא בבחי' קודשי מזבח (כשיטת חכמים דר"ש אליבא רש"י, ולפחות הוה אמינא לשיטת התוספות), ומחברים אותה להר המשחה, כדי שהאפר שנעשה בהר המשחה לא יהיה אפר של ענף בלא שורש, כי ענף בלא שורש אינו יכול לטהר. אלא מחמת שאפר פרה אדומה הוא לא אפר של כיליון אלא אפר שנמשך מעבודת פנים ששם הוא אפר של מסירות נפש, ואפר זה הוא שיוצא לחוץ להר המשחה, לכן הוא מטהר.

## פרה מלשון פרו ורבו, ופרה מלשון פרורים

[יא] מחד פרה היא מלשון דבר שפרה ורבה. מאידך פרה מלשון פירורים, אפר, פרץ, פרא. כל השורשים הללו של הפ"א רי"ש (עי' שערי לשם ח"א סימן ט"ו עמ' קס"ז, מקורו מספר הדע"ה עמ' 2) הם שורשים בעצם של כיליון, של ביטול, "עיר פרא אדם יולד" (איוב י"א י"ב). על אותו משקל וכן על זה הדרך הוא השורש של מסירות הנפש. מסירות הנפש היא בעצם שורש של כל ההשפעות כולם בבריאה. כפי שאמרו חז"ל (ברכות כ' א'), קמאי הוּו קא מסרי נפשיהוּו אקדושת ה', לכן אתרחיש להוּו ניסא. במסירות נפשם הם

יכלו להמשיך בלי גבול, זה כל סוד העבודה הפנימית. מסירות נפש היא אור שאין לו גבול. הנפש היא המגבילה את האדם. בשעה שאדם מוסר את הנפש, הוא מבטל את הגבול, נגלה לו אור שאין לו גבול, לכן יש כאן פריה ורביה בלי גבול. משא"כ מצד הענף של הפרה שהיא מגיעה לנקודת המת, שהיא נקודת העלמא דפירודא, מצד זה פרה היא מלשון פירורים, ביטול. לכן ברור שדין זה שמחד חטאת קרייה רחמנא ומאידך נקראת קדשי בדק הבית, קורבן חוץ, הרי מצד השורש - חטאת קרייה רחמנא, ומצד הענף - היא עבודת חוץ. אבל אין זאת עבודת חוץ כפשוטה, אלא זו עבודת חוץ שממשיכה את הפנים לחוץ, הכבש הרי מחבר את הר המזבח להר המשחה. והנה מצד הענף הר המשחה נקרא הר הזיתים, השמן כבוש עצור בזית, איננו נגלה. משא"כ מצד שמשחה הוא מלשון המשחה וגם מלשון המשכה (כ"ף וחי"ת מתחלפות), נמשך שורש הר המזבח - שהוא מקום עבודת הקורבנות, בחינת "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", שעיקר היציאה של התורה היא מבית המקדש - להר המשחה.

## משחה מלשון המשכה

[יב] הנה המשנה בראש השנה (פ"ב מ"ב עד מ"ד) אומרת שכאשר היו מקדשים את החודש על פי הראיה, בכדי שידעו בגולת בבל שקדשו את החודש, היו משיאים משואות על חמישה הרים, ומההר החמישי היה מעלה ומוריד עד שהיה רואה את כל הגולה לפניו כמדורת האש. ההר הראשון עליו הדליקו משואות היה הר המשחה. שם הוא תחילת וראשית הגילוי, משחה מלשון המשכה, מושכים וממשיכים את הגילוי. והנה מפורש במשנה בפרה (פ"ג מ"א) שכאשר היו מכינים את הכהן לשריפת הפרה, היו מפרישין אותו ומזין עליו מכל הפרות שנעשו מימות משה רבנו עד אותו הזמן. בפרה השניה היו עליו מהפרה הראשונה, ובשלישית היו עליו מהראשונה והשניה, וכן על זה הדרך עד הפרה התשיעית. ולר' מאיר (פ"ג מ"ה) שרק שבע פרות כשרות היו, עד הפרה השביעית. מדוע היו מכל הפרות, מפני שכל ענינה של הפרה היה להמשיך את הנקודה הפנימית של האפר עד הנקודה האחרונה, וההר נקרא הר המשחה מכח שהוא ממשיך את האור הפנימי עד שתהיה כל הגולה כולה כמדורת אש.

## ענין הר המשחית

[יב\*] מצד מה שהר המשחה יש בו את הנקודה ששם מזים על הטמא מת, אז חייב להיות שהוא שורש של המיתה כמו

מטהר בלי הצירוף של השורש, האפר של מסירות הנפש.

## חיבור השורש והענף בג' מינים ובאש

[יד] נבאר עתה את סברת המחלוקת ביומא בין רבי לר' אלעזר בר' שמעון. הנה האש יש בה את שני התכונות שהזכרנו. מחד האש מיתמרת ועולה למעלה, ומאידך היא הופכת הכל לאפר. א"כ באש עצמה ישנה ההבחנה של השלהבת המיתמרת, שהיא הבחנת עץ הארז שבאש, וישנה ההבחנה של תחתית השריפה שם נמצא האפר, שהיא הבחנת האזוב שבאש. החיבור של השנים הוא עומק האש, מוקד האש, והדין הוא להשליך את האגודה דוקא לשם, ולכן צריכה האגודה כובד. אם תיזרק האגודה לשלהבת בלבד הרי זו רק בחינת הארז שבאש, ואם תזרק לאפר, זו רק בחינת האזוב שבאש. אבל הענין הוא לחבר את שורש האש שהיא השלהבת עם אחרית האש שהיא האפר. אם כן בעומק, רבי וראבר"ש שניהם רוצים לחבר את השורש עם הענף. אבל רבי מדבר על המינים עצמם, לחבר את עץ ארז עם האזוב על ידי השני תולעת. וראבר"ש מדבר על האש, כיצד החיבור בג' המינים מתגלה באש, ע"י שיפלו לעומק המוקד בזכות הכובד.

## ג' יסודות אש מים רוח

[טו] מבואר בפסוקים שכדי לטהר את הטמא מת יש דין מחד לקחת אפר ומאידך לקחת מים, לערבבם, ואז יש דין להזות על גבי הטמא מת. אפשר לראות כאן את ג' היסודות אש מים רוח. האפר שרשו ביסוד האש, דהרי נעשה מכח אש שריפת הפרה. המים לקידוש כמובן הוא יסוד המים. עצם ההזאה היא יסוד התנועה, דהיינו יסוד הרוח. אלו בעצם שלשת הכוחות שאותם הזכרנו, טבע האש לעלות, טבע המים לרדת, ונקודת הרוח היא הנקודה המחברת.

## האפר מתחלק לחיל להר המשחה ולמשמרות

[טז] לאחר שהבנו בס"ד את נקודת היסוד שישנם כאן שלשה כוחות, נראה כיצד זה מתגלה כסדר בדיני המשניות במסכת פרה, ולמעשה זה מובא גם ברש"י. הפסוק אומר, "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור". רש"י מפרש על פי התוספתא (פרה סוף פ"ג), שהאפר מתחלק לשלשה חלקים. אחד ניתן בהר המשחה, היכן ששרפו היכן ששחטו היכן שזרקו. השני מתחלק לכל המשמרות. השלישי ניתן בחיל. החלק הניתן בחיל בערכין נחשב בפנים, והוא למשמרת מגזרת הכתוב שנאמר "והיתה לעדת בני ישראל

שמפורש בזהר הקדוש (חקת קפ"א א', אות כ"ה בסולם) שפרה אדומה היא שורש לכל הטהרות כולם והיא שורש לכל הטומאות כולם. ואם היא מטהרת את אב הטומאה שנגע בנקודת מת שהוא אבי אבות הטומאה, הרי זה שורש כל הטומאות כולם. מצד כך הר המשחה הוא נקרא הר המשחתית, שזה שורש ההשחתה. אבל הוא נקרא הר המשחה להמשיך לשם את קדושת הפנים ולבטל משם את ההשחתה. אם כן בעומק ישנם שלושה חלקים בפרה. ישנה הפרה בשורש. ישנה הפרה בענף. וישנה הפרה של ההמשכה מהשורש לענף. הפרה בשורש היא אפר של המסירות נפש, אנכי עפר ואפר, אברהם שכמעט נעשה לאפר כשהשליכו נמרוד לכבשן האש. הפרה בענף היא נוגעת באבי אבות הטומאה המוליד טומאה של אב הטומאה. ההמשכה של הפרה זה הקשר של הר הבית להר המשחה במקום, וממילא גם בתפיסה הפנימית שהיא השורש. אם כן שלושה חלקים בפרה, שורש ענף ונקודת החיבור.

## עץ ארז אזוב ושני תולעת

[יג] עתה נראה איך היסודות הנ"ל מתגלים בעץ ארז אזוב ושני תולעת. כתוב בפסוק "ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שריפת הפרה". נמצא שישנם שלושה מינים שצריך לזרוק לתוך שריפת הפרה. שלושת מינים אלו נמצאים גם בטהרת המצורע (ויקרא י"ד ד') וגם שם השני תולעת כרוך סביב העץ ארז והאזוב (נגעים פי"ד מ"א) כמו בפרה (פרה פ"ג מ"ט-מ"י), רק יש הבדל במשקל השני תולעת (יומא מ"ב א'). הגמרא ביומא (מ"א ב') מבארת למה כורכין אותן יחד בשריפת הפרה "למה כורכין כדי שיהיה כולם באגודה אחת דברי רבי, רבי אלעזר בר' שמעון אומר כדי שיהא בהן כובד ויפלו לתוך שריפת הפרה". יש לברר בהקדם את משמעות שלושת המינים. הנה במצורע מובא במדרש (מד"ר פרשה י"א פיסקא ג') וכן ברש"י (ויקרא י"ד ד') בשינוי לשון, עץ ארז על שהגביה עצמו כארז, אזוב ישפיל עצמו כאזוב. אבל בפרה לפי המהלך לעיל, המשמעות הפוכה. בחינת עץ הארז הוא נקודת השורש של האפר, אפר דמסירות נפש, כמובא במדרש (בר"ר פרשה מ"א פיסקא א'), "מה הארז לבו מכוון למעלן כך הצדיקים לבן מכוון להקב"ה הה"ד עיני תמיד אל ה' כי הוא יוציא מרשת רגלי, מה ארז יש לו תאוה אף צדיקים יש להן תאוה ומה היא תאותן הקב"ה שנאמר קוה קוית ה'". בחינת האזוב היא נקודת הענף של האפר, שהוא השפלות שבאפר, בחינת ישפיל עצמו כאזוב. א"כ במצורע עץ ארז הוא שלילי ואזוב הוא חיובי, ובאפר פרה להיפך. ולמה כורכין - לקשר את השורש שבאפר עם הענף שבאפר, דכבר בארנו שאין הענף

למשמרת". החלק של המשמרות הוא מחוץ לעזרה ליטול ממנו כל ישראל הטמאי מתים הצריכים הזאה להיטהר. זה שבהר המשחה מיועד לכהנים הצריכים ליטהר, וכן להזות על הכהנים הגדולים בז' הימים קודם שריפת פרה חדשה. אמנם הרמב"ם בפירושו למשניות (מהדורת קאפח פרה סוף פ"ג) ובהלכות (פרה פ"ג ה"ד) פסק שהחלק בהר המשחה היה לכל בני ישראל, והחלק שניתן למשמרות היה לכהנים, וזה ע"פ גירסתו בתוספתא. לפי גירסתו בתוספתא מבואר היטב היסוד שהנחנו. מצד השורש, נקודת הפנים, האפר מונח בחיל, שהוא בערכין פנים. מצד שישנה תנועה לחוץ, האפר ניתן בהר המשחה, שהוא שורש היציאה, נקודת ההמשכה, שם נוהרו מקבר התהום (עי' תוספתא פרה פ"ג אות ה', ועי' ברטנורא פרה פ"ג מ"ז), ולכן לא היתה שם התפשטות של טומאת המת, וממנו האיר לכל הגולה כולה. החלק השלישי ניתן לכ"ד המשמרות שהיו בכל ערי ישראל. זו התפשטות טומאת המת לנקודת האחרית שלה בכל חלקי הכנסת ישראל שהגיע לשם אפר הפרה. אם כן ברור שג' מקומות אלו הם השורש הענף ונקודת החיבור בין השורש לענף. החיל הוא השורש, כ"ד המשמרות הם הענף, ונקודת החיבור הוא הר המשחה.

## ג' מיני הזאות

[יז] כאשר לומדים את הפסוקים היטב רואים שישנם כאן שלשה מיני הזאה, וגם ענינם מתחלק לשורש ענף וחיבורם. הראשונה, כמו שבכל הקרבנות ישנו דין של זריקת דמים, כך מעין זה היה בפרה דין הזאה, כפי שכבר הזכרנו, "ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו והיזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים". זו הזאת דמים. הזאה שניה כפי שמפורש במשנה (ריש פ"ג) שהיו מזים על גבי הכהן השורף את הפרה בשבעת הימים קודם השרפה. לשם כך השתמשו באפר שהיה מונח בהר המשחה, לגירסת התוספתא שלפנינו. הטעם שהיזו עליו מפני שחששו שמא הוא טמא מת, ונחלקו במשנה (שם) אם היזו עליו כל יום חוץ מביום הרביעי (עי' בפיה"מ לרמב"ם), או רק בשלישי ובשביעי. הזאה שלישית היא על הטמא מת עצמו, שהרי לצרכו נעשה כל הקרבן כולו, והיו מזים עליו בשלישי ובשביעי כמו שמפורש בהמשך הפסוקים. נראה עתה כיצד ההזאה הראשונה היא כנגד השורש. הזאת הדם היתה מול פני אהל מועד מול פני ההיכל. ברור שהענין בכך הוא לרמוז שהזאה זאת היא מעין עבודת פנים. לכן היה דין שפניו צריכים להיות מכוונים, ועד כמה עי' פרה (פ"ד מ"ב), רמב"ם (פרה פ"ה ה"ה וה"ו), ובהשגת הראב"ד שם.

עכ"פ אם היה ממש לא מכוון בודאי פסול לכולי עלמא. זאת עבודה שחל עליה הדין של חטאת קרייה רחמנא. ההזאה השניה היתה ההזאה על הכהן, ולקחו את האפר מהר המשחה, והזאה כבר אין לה דין עבודת פנים (למרות שנעשתה בהר הבית), דהרי משמע במשנה שהזו עליו רק מחמת חשש, כעוד אחת מהמעלות שעשו בפרה. א"כ אין זו הזאה בעצם ששייכת לודאי טמא מת, אלא זו הזאה של נקודת האמצע המקשרת בין הטהור של הפנים לטמא שבחוץ. לכן לקחו להזאה זאת אפר מהר המשחה שגם הוא נקודת חיבור. הסוג השלישי של ההזאה היא ההזאה שמזים על ישראל שנטמא בטומאת מת. והוא הזאה של חוץ, ולכן לקחו את האפר לאותה הזאה מהאפר שהיה מונח בכ"ד משמרות שהוא ג"כ בחוץ. אלו הן שלושת סוגי ההזאות.

## כל העוסקין בפרה מטמאין

[יח] כתב הרמב"ם (פרה פ"ה ה"א), "כל העוסקים בפרה מתחילה עד סוף מטמאים בגדים כל זמן עשייתו, שנאמר בשוחט ומשליך עץ ארז וכיבס בגדיו ורחץ בשרו, ונאמר בשורף והשורף אותה יכבס בגדיו, ונאמר וכיבס האוסף את אפר הפרה, מלמד שכל העוסקין בה מתחילה ועד סוף מטמאין בגדים, וטעונים טבילה והערב שמש". הנה יש להבין דין זה. לפי מה שביארנו שעבודת הפרה היא עבודה להמשיך את הנקודה מהפנים לחוץ, בעצם כל עניינה לגעת בנקודת הטומאה ולבטל אותה. אין כאן גדר של תחילה לעצמו וסוף לעצמו. כל עניינה של ההתחלה כאן הוא שורש להמשיכו לענף. כל המהלך של הפרה אדומה הוא מהלך מפנים לחוץ, אבל לא מפנים לחוץ כמהלך של שעיר לעזאזל שמשתלח ביום הכיפורים שמוציאים אותו לחוץ והוא נשאר בחוץ, אלא מהלך להאיר מהפנים לחוץ. ולכן כבר מתחילתו עניינה התחלת מהלך להמשיך אותו עד הר המשחה ועד הכ"ד משמרות. ולכן כבר בתחילתו יש נקודה של טומאה כי עצם המהלך הוא להגיע לנקודה של טומאה, והנשיקה הזו - היא נקודת הטומאה, היא זו שיוצרת את הדין שכל העוסקים בפרה נטמאים.

## מטמאת הטהורים ומטהרת הטמאים

[יט] חז"ל אומרים שהמעלה המיוחדת בפרה אדומה שהיא מטמאת את הטהורים ומטהרת את הטמאים (עי' יומא י"ד א' בשיטת ר"ע, עי' מדרש במד"ר פרשה י"ט אות ה', עי' חינוך מצוה שצ"ז, עי' ספורנו ריש חקת), שלכן זה פלא. ישנם

# פרה אדומה

חטא העגל היה בבחינה של "זה האיש משה לא ידענו מה היה לו" (שמות ל"ב א'). החטא נבע מהאי ידיעה. חטא עץ הדעת בא בדעת, חטא העגל בא בלי דעת, זו תפישה של שורש בלי דעת שנקרא "זה האיש משה לא ידענו מה היה לו". המה והבלי דעת הזה שנדבקו באותה נקודה של בלי דעת זה גופא מה שהוליד את החטא.

## אי ידיעה

[כא] כמו שידוע תכלית הידיעה שנדע שלא נדע (ספר בחינת עולם י"ג ל"ג, ועי' ספר הזכרונות לר' צדוק הכהן עמ' כ"ט ט"ב בשם הרמב"ם). יש את הבלי דעת שהוא חטא בבחינה של שוגג. חטא העגל הוא בבחינה של חטאת. למה הוא בבחינה של חטאת. השורש של האור היה תכלית הידיעה שנדע שלא נדע. הענף של החטא היה בבחינה של שוגג שנקרא חטאת. "לא ידע האדם את עיתו" (קהלת ט' י"ב). על דרך כלל אדם אינו יודע מתי הוא ימות. למה הוא לא יודע מתי הוא ימות - כי זה גופא המות. המות הוא האי ידיעה שלו. בחטא העגל, האור של האי ידיעה של התכלית שהאיר, הוא גופא היה המקור לנפילה. כמו כל חטא שהאור הוא גופא המקור לנפילה. אם האדם זוכה הוא נדבק באור בצד האמת והטוב שבו, ואם אינו זוכה אז הוא מלביש אותו ברע ונופל. אהרן הכהן שהשליך את הזהב לאש היה שוגג, לא היה מזיד הוא לא סבר שיעשו מזה עגל כמו שחז"ל אומרים (ויקרא"ר פרשה י' פיסקא ג'), הוא סבר אני מתעצל במלאכתו ומשה רבינו יורד. א"כ אהרן היה שוגג מחמת שזה היה האור של "האיש משה לא ידענו מה היה לו", וזה גופא הוא החטא של האי ידיעה של השוגג. וכאשר בא לטהר על האבי אבות הטומאה שזה בחינת מיתה שזה דין של אי ידיעה. המת הרי הוא מטמא מחמת האי ידיעה.

## מסירות נפש בגוף ומסירות נפש בפנימיות

[כב] צריך לדעת שיש כאן שורשים מאד עמוקים. יש מוות ששייך לידיעה, לחטא עץ הדעת, ויש מוות ששייך לאי ידיעה. בסוגיא דפרשת פרה אדומה, מבואר במשנה (פי"ב מ"ב, רמב"ם פרה פ"י ה"ז), שמי שמזה על הטמא מת צריך שיהיה בו דעת (אפילו הוא קטן, אם יש בו דעת, הוא כשר (פרה פי"ב מ"י, רמב"ם פרה פ"י ה"ו)), אבל הטמא מת שמזים עליו גם אם אין בו דעת הוא טהור. והנה הרמב"ם (פרה פי"ב ה"ז) פסק שהתינוקות הטהורים הם שהיזו על הכהן השורף בימי ההפרשה, ולא הזכיר שיש בהם דעת, ואפשר שלדעתו אין הדבר מעכב, כמו שהתינוקות גם עשו מילוי וקידוש, למרות שקטנים (אפילו יש בהם דעת) פסולים לכך (פרה פ"ו ה"ב). עכ"פ, המזה צריך דעת כי זה תיקון לחטא עץ הדעת. אבל זה

כמה פירושים בפלא, ולענינו, הפלא הוא שהפרה מטמאה את העוסקין בה ומ"מ אח"כ מטהרת את הטמאים. עומק הדבר, אומרים לו לאדם חטא חטא קל, כגון שיעשר שלא מן המוקף, כדי שיזכה חברך, כגון שחברו לא יכשל בטבלים (עי' שבת ד' א', ועי' עירובין ל"ב ב'). והרי זה בעצם עומק פרשת פרה אדומה. אומרים לו לעוסק בפרה, חטא, כלומר צא מטהרתך, כדי לטהר את זולתך. עומק הדבר, כאשר האדם עושה מצוה והוא לא מפסיד מזה כלום, אז אין שם מסירות נפש. להיפך, הרי בעשית המצוה הוא הרויח כפשוטו. כאשר אומרים לאדם, חטא, כלומר תפסיד, זו החטאה, חטאת קרייה רחמנא. א"כ בעבודת הפרה יש מסירות נפש. מהי המסירות נפש - שהעובד נטמא, וזה גופא שהוא נהיה טמא, היא גופא הטהרה של חברו. כל טהרת הפרה היא ההמשכה של האפר דמסירות נפש המאיר בענף המטהר. וזה נעשה בכל פרה אדומה בכך שכל העוסק בה מתחילה עד סוף מטמא בגדים. אם בתחילה לא היו העוסקים נטמאים ולא היתה מסירות נפש, אז גם בסוף לא היה האפר מטהר. כל הטהרה כאן היא המסירות נפש שהוא מוסר נפשו לטהר זולתו, אפילו על מנת דנחית מדרגא ונחית דרגה מיתה קריין ביה (זח"ג אד"ר דף קל"ה ב'). א"כ, מה מטהר את חברו - המסירות נפש שהוא נטמא. עולה שמה שחז"ל הקדושים אומרים מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים, אלו אינם שני דברים, אלא הא גופא שמטמאה את הטהורים זה גופא הטהרה של הטמאים. המסירות נפש של הטהור היא גופא שורש שיכול להגיע לענף להפוך מאפר של מסירות נפש לאפר טהרה. ולכן כל העוסקים בפרה מתחילה ועד סוף, דייקא מתחילה, כי אם בתחילה לא היה מטמא אז אין כאן מעיקרא פרה אדומה, היא מופקעת בעצם.

## חטא העגל עמוק מחטא אדם הראשון

[כג] עומק הדבר. פרה אדומה נקראת חטאת קרייה רחמנא. חטאת הרי תמיד בא על שוגג, על מזיד לא מביאים חטאת, כפי שכתוב בתורה (ויקרא ד' ב'). וידוע טעם פרה אדומה (במד"ר פרשה י"ט פיסקא ח') תבוא האם ותקנח צואת בנה, זה כפרה לחטא העגל. ולכאורה לפי זה תימא, למה חטאת קרייה רחמנא, היה צריך לקרותו אשם (דהרי באשם גזלות הכופר נשבע על שקר במזיד, רש"י ויקרא ה' כ"ב, וכן אשם שפחה חרופה מביאים על מזיד כשוגג, רש"י ויקרא י"ט כ"ב). ראוי היה לדמות את הפרה לקורבן של מזיד לא לקורבן של שוגג. כאן ענין עמוק, ונבאר. בכללות תמיד מקבילים את חטא אדם הראשון לחטא העגל, אבל ביתר פרטות, חטא העגל הוא עמוק יותר. חטא אדם הראשון היה בבחינת חטא עץ הדעת.

שמי שמזים עליו מועיל גם בלי דעת, זה תיקון לחטא העגל. עבודת פרה אדומה אמרנו שהיא נקראת מסירות נפש. מהי מסירות נפש. אדם שמוסר נפשו, את מה הוא מוסר. ישנה מסירות נפש בלבוש, בגוף, כאשר הוא נהרג על קידוש ה'. אבל מהי מסירות נפש פנימית. את מה הוא מוסר – את "אשר יצר את האדם בחכמה", את עצם החכמה שבו הוא מוסר לקב"ה. זאת בחינת תכלית הידיעה שנדע שלא נדע. זאת מסירות נפש פנימית אמיתית. משא"כ, מסירות נפש בגוף, הרי הוא עזב את העולם הזה ועולה לגן עדן. הוא לא מסר בעצם כלום, הוא מחליף פרה בחמור, ויתר על כן הוא הרויח בכך שהחליף עולם עובר בעולם עתידי נצחי. מסירות נפש בעצם הוא מה שהאדם מוסר את שורש נשמתו, שהיא "אשר יצר את האדם בחכמה". למה פרה חטאת קרייה רחמנא, כי חטאת הרי היא בלי דעת. בענף זה הופך להיות שוגג, אבל בשורש זו הבחנה שהיא בלי דעת. חטאת קרייה רחמנא מצד השורש שחטאת היא בחינת אי ידיעה. זו גופא הטהרה של המסירות נפש שהארכנו לבאר, שבחינת האפר בשורש – חטאת קרייה רחמנא. בענף זה אבי אבות הטומאה, שהוא מת, לא ידע האדם את עתו, שזה אפר של ביטול שאין לו ידיעה. לכן על הצד שהרמב"ם ס"ל שאפילו תינוקות ללא דעת כשרים להזאה על הכהן השורף, זה מצד מה שזה תיקון לחטא של הבלי ידיעה. אבל על הצד שהתינוקות היה בהם דעת, הרי זה תיקון על החטא של הדעת.

## זדונות נהפכות לשגגות

[כג] כידוע בגמרא (יומא פ"ו ב') כאשר האדם עושה תשובה מאהבה, זדונות נהפכות לו לזכויות, וכאשר אדם עושה תשובה מיראה אז הזדונות נהפכים לו לשגגות. איך מזיד נהפך לשוגג, זה קצת פלא. אם הוא עשה תשובה, אז נמחק החטא, אבל איך זה נהפך ממזיד לשוגג. השורש של זה הוא בעצם בהר סיני, כמו שכתוב במתן תורה "אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים" (דברים ד' י'). מתן תורה היה באימה וביראה וברתת ובזיע (ברכות כ"ב א'). מה עשתה יראה זו. היא לקחה את חטא האדם הראשון של דעת והפכה אותו לשוגג במתן תורה. אבל שם זה היה לשוגג בשורש העליון של הבלי דעת, שפרחה נשמתם על כל דיבור ודיבור (שבת פ"ח ב', שהש"ר פרשה ו' פיסקא ג', ועי' מכילתא על יתרו י"ט ג'). וכאשר נפלו, הם נפלו בחזרה לשוגג. השורש של הדבר הוא "אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים", ואז הזדונות נהפכות לשגגות. כיצד, החטא היה בדעת וכאשר ביטלו את הדעת, אז החטא לא עלה לשוגג דקליפה, אלא עלה לשוגג דקדושה של ביטול הדעת. שם האיר האור שכל יראה הופכת מדעת לשוגג. כל יראה יוצרת אצל האדם יראה גמורה שהדעת שלו

בטילה. המציאות היא שכאשר אדם מפחד הוא אינו חושב כלום, הפחד מבטל אצלו את דעתו. זו ההפיכה מזדונות לשגגות. זה לא הפיכה כפשוטו מזדונות לשוגג של חטא, אלא לשוגג של תיקון. אלא שאם עדיין יש לו לבוש של חטא, אז זה נשאר רק שוגג של קליפה. אבל בעומק זה הופך את החטא ממזיד מדעת לבלי דעת. ולכן במעמד הר סיני היראה גרמה שנהפך ממזיד לשוגג, לבלי דעת. וכאשר הם נפלו מאותו מעמד הר סיני, הם נפלו בחזרה לשוגג, ובעומק נפלו גם למזיד.

## פרת מלך המשיח

[כד] לכן יש לפנינו שני חטאים. חטא עץ הדעת דהאדם הראשון, שהיה מזיד. וחטא העגל שהיה שוגג. ובהזאה כאן של פרשת פרה אדומה, שהיא מצרפת פנים לחוץ יש תיקון בעצם הצירוף של שני החטאים, הן לחטא הראשון של הדעת מצד המזה, והן לחטא השני של הבלי דעת מצד מי שמזים עליו. אבל עדיין הם שני חטאים. והנה כאשר יעשה מלך המשיח את הפרה העשירית (רמב"ם פרה פ"ג ה"ד), אזי תהיה אחדות גמורה ותיקון החטאים של המזיד והשוגג והיו לאחדים בידך. אז תהיה שלמות התיקון של אבי אבות הטומאה, שמחד הוא בבחינת שוגג שלא ידע האדם את עתו, ומאידיך הוא בבחינה של החטאים שהאדם חוטא במזיד. וכאשר יתגלה כי "אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות" (סוטה ג' א'), שכל מזיד בעומק שלו הוא שוגג, אז יתגלה עומק אפר פרה אדומה של מלך המשיח שיבטל את אבי אבות הטומאה מן העולם כי תהיה התאחדות של "החכמה מאין תמצא" (איוב כ"ח י"ב), שהוא גילוי של שורש השוגג של המזיד. ואחדותם היא החיבור של הר המשחה – שהוא בבחינה של שמן, ושמן מחכים (מנחות פ"ה ב') – עם מקור הקדש שמזים אל מול פני ההיכל. וכאשר החיבור יהיה בשלמות ויתגלה גם בענפים, בכ"ד משמרות, אז יתגלה כל מזיד כשוגג גמור. זה יהיה תכלית הידיעה, שנדע שלא נדע, שזה עומק אפר פרה אדומה. ויהיה תיקון מחד לחטא אדם הראשון כי עפר אתה ואל עפר תשוב, שזה חטא עץ הדעת שיתגלה הלמעלה מן הדעת, ויהיה ביטול של המיתה של הלא ידע אדם את עיתו, על ידי הגילוי של תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, ואז "בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מכל פנים" (ישעיה כ"ה ח'), שהדמעה הזאת היא כנגד המים של האפר פרה אדומה שמערבבים אותו במים. וכאשר תהיה אחדות של הביטול הגמור של האפר עם המים, של מחה ה' דמעה מעל כל פנים, אז תתגלה במהרה בימינוה גאולה השלמה,

אכ"ר. ■ מסדרה "סוגיות בפרשה" – 037 במדבר-שמירה



## אחדות ופירוד באב ובן

זה התפיסה של אבר במקום דקלוקול, ובתפיסה הזו, גם האבות והבנים, הופכים להיות דברים נבדלים, האב הוא אב לעצמו, והבן הופך להיות מציאות לעצמו. - הבהירות של זה מתגלה, כמו שמבואר בריש עבודה זרה, [דף ה'] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם" ואומרת שם הגמ' בהמשך הדברים, "לא תימא אנו לא באנו לעולם אלא כמי שלא באנו לעולם", אבל "כלא חשיבי", ואחרי שנעשה מציאות של חטא, שאז האב מת כסדר ברייתו של עולם, והבן נשאר לבד, מה עומק ההגדרה - שיכול להיות אברים שנעשה ביניהם פירוד, עד כמה שהמציאות היתה "ולקח מעץ החיים וחי לעולם", הוא מוליד את קין, הוא מוליד את הבל, ויש סדר של הולדה, אבל תמיד, האבות והבנים מצורפים אחד לשני, זה אברים שתמיד האב שב'אבר' מצרף ומחבר, יש מציאות של אחדות.

אבל כאשר מתגלה האופן של מיתה בעולם, "המות יפריד", המות מפריד את התפיסה שהאברים הופך להיות - אב לבד, ובר לבד, מציאות נבדלת, ושמה התפיסה, היא תפיסה של חלקים נפרדים, שם התפיסה היא תפיסה באופן כזה, שיתכן שהאב יהיה נבדל מן הבנים, הבנים יהיו נבדלים מן האב.

כדוגמאות בעלמא, הסוגיות שמבואר בש"ס, בכתובות ועוד כידוע, 'שתוקי' ו'אסופי', שזהו האופן שלא ידעין מי אביו, ויתר על כן, כל אב, מהיכן ידעין כלל שהוא אב, הרי אם לא מסתגרי בבית האסורים, מהיכן ידעין שהוא אב, מדין "רוב בעילות הלך אחר הבעל", כלומר, אין לנו את הבהירות של הצירוף, שכל בן מצורף למציאות של אב, יש מקומות שלגמרי אין בהירות, כגון 'שתוקי' ו'אסופי', ויש לנו מקומות שאפילו אם לדינא נקטינן שהוא אביו, שזהו רוב מעשים שבכל יום, אבל זה מבהירות, רק של "אזלינן בתר רוב", כל רוב זה אותו שורש של רוב - רב - בר, אין כאן מציאות מבוררת גמורה, כמובן שזה מאותו שורש של בר מלשון "ברה כחמה", שזה עומק של בהירות, אבל 'רוב' הוא לא ה"ברה כחמה", הוא דין של "רוב" - הוא ירידה, הוא השתלשלות מאותו מקום, אבל אין שמה את הבהירות

הגמורה הזו.

ומצד כך צריך להבין, שבתולדה של החטא, מחטא אדם הראשון ואילך, אז התפיסה היא באופן כזה, שהאברים עצמם הופכים להיות אברים שהכח של האב שבאבר הוא נעלם, הוא מכוסה, הוא בלתי מתגלה, והעבודה היא עצם עבודת גילוי שבדבר.

## ג' המבטים

כשאנחנו מביטים על כל קומת הבריאה, כמו שהוזכר, יש לנו את שלושת המבטים.

המבט השורשי הוא "ה' אחד ושמו אחד", מצד כך, הכל מה שמתגלה - "ה' אחד", הוא ית"ש אחד "ושמו", וכל מה שמתגלה ב"אורייתא" שהיא שמותיו יתברך, וב'עלמא' מכח "איסתכל באורייתא וברא עלמא", אחד, וא"כ, בפנימיות הכל הוא אחד ממש, וזה בבחינת "כשם שאני נכתב אני נקרא" שזה מה שהיה בבית המקדש, ויהיה לעתיד לבוא, מדרגת ה'אחד' הפשוט.

המדרגה השניה היא, לראות את כל הבריאה כולה כאברים, אבל, כאברים שיש להם בית אב אחד שמצרפם, זה ה"בנין אב" שיש ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, באופן כזה שמצרפים כל דבר לאב שבו, וכל הענפים מצטרפים בשורשם.

והמבט של הקלקול שהוא מבט של "עלמא דפירודא", כמו שהוזכר, הוא המבט שהאדם רואה את מציאות הדבר באופן של איברים איברים, המבט הזה הוא מבט של מת, ושם הבריאה נמצאת, מה קורה כאשר האדם מת - אז בשורש, גם מחיים, הערלה הופכת להיות אבר נבדל, "כל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר", זה מציאות מעין מיתה, אבל יתר על כן בפועל, חס ושלום, כאשר האדם מת, על דרך כלל, אם הוא אינו צדיק גמור שאור נשמתו מחיה את גופו, שעליהם נאמר "דשנים ורעננים", "תדשן בשמן עצמותיך", אז מתגלה המציאות שהאברים מתפרקים, ובלשון חז"ל זה נקרא כידוע, "ליקוט עצמות", שיש דין בטומאת מת, שכאשר גופו של אדם מטמא בדין טומאת אוהל, יש גדר של אבר, ויש גדר של רוב בנין ורוב מנין שבגופו של האדם, זה מדין רוב. ומכל מקום, כאשר האדם מת, האברים



זה אור התורה המשתלשל, "אורייתא וישראל", ומשתלשל אור ה'אורייתא' מכח ה'ישראל', ועל ידי כן מצרפים את האברים.

אבל דל מהכא, אם חיי האדם הם בבחינת "רשעים בחייהם קרוים מתים", מה ש'רשעים בחייהם קרויים מתים" כלומר, שהתפיסה שלהם, היא תפיסה של אברים, היא תפיסה שמציאות הדבר הוא - כולו אב לבד, והבר, מה שיצא לחוץ, עומד כמציאות לבד.

ועוד פעם, בתוך קומת אדם, גם מה שיורד מהפנים, וירידתו היא ללמטה, עדיין הוא אחד, ואפילו שיש מחיצה המבדלת, אבל היא מחיצה בתוך אותה קומה, כדוגמת אברים שישם אדם חד' לכלל כל הקומה.

### מחלוקת - תפיסת איברים איברים

אבל כשזה יוצא לחוץ ויורד למטה, שם זה הופך להיות מחיצה של 'פלוגתא'.

ומשם שורש המחלוקת בעולם, אבל המחלוקת לא מתחילה בעולם, היא מתחילה מכח המחלוקת שבתוך האדם עצמו, כי תפיסתו שלו, היא תפיסה של אברים אברים.

זה נקרא שחולקים על משה רבינו, הרי מחלוקת קרח ועדתו, כידוע, זה לא מחלוקת קרח ומשה, אלא זה 'קורח ועדתו', כי המחלוקת התחילה בתוך עצמם שלהם, שתפיסת האברים היא אבר אבר, מציאויות נבדלות, כמציאות של כל אחד לעצמו.

כאשר האדם מאיר את אור התורה בשלימות בתוך קומת המצוות, אז, האיברים מצטרפים לצורת האדם השלם בהדגשה, ובאדם השלם, האיברים מתראים כצורת אדם שלימה, אז הוא כלי גמור לאור התורה שיחול בה.

ואז מתגלה ה'אחד' בעצם, "ה' אחד ושמו אחד", מכח הארת התורה מאיר באברים איך שהם מצטרפים לאב אחד, וזה נעשה הכלי לקבל את ההארה השלימה - ה' אחד ושמו אחד'.

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

מתפרקים, כלומר, תפיסת המות היא תפיסה של איברים שמציאותם היא שהם מפורקים.

### 'תורה', ה'אחד' שהוא שורש ה'צותא' שבמצוות

בלשון אחרת והיינו הך, יש תורה ויש מצוות, נאמר במשנה באבות "לא עם הארץ חסיד", מיהו עם הארץ - מי שמקיים מצוות בלי לימוד תורה, זה נקרא 'עם הארץ', היפך 'עם הארץ' זה תלמיד חכם, או 'חבר', מלשון חיבור, שאלו הם הת"ח שנאמר עליהם שחברותתם נעימה, ולכן הוא נקרא חבר מלשון של חיבור. וא"כ, עם הארץ זה הארה של מצוות בלי הארה של תורה, במצוות מצאנו שרמ"ח מצוות הם כנגד רמ"ח אברים, והמצוות כשלעצמם, הם באים לגעת באברים, - שכל אבר נתפס כאבר לעצמו, ומאיפה השורש של המצוות שהם צותא לצרף את האיברים, הוא מכח מה שהמצוות הם נכתבו בתורה, שעל אור התורה נאמר 'מנורת זהב טהור וגו' ועשית את נרותיה שבעה', ששבעה נרותיה הם כנגד מקום שבעת הנקבים שבגולגולת האדם, שתי עינים, שתי אזנים, שני נקבי חוטם ופה, שיוצאים מהאדם, אור התורה מגלה שקומת אדם הוא אחד, וההוצאה של זה מהחכמה, מהכח-מה, מהכח לפועל, הוא במצוות, לגלות את הצורת אדם שהוא אחד, מכח המצוות המעשיות.

באופן הזה, האדם מגלה שקומת האדם שבו הוא אחד, לולי קיום מציאות המצוות, אז אין קומת אברים שהיא צותא, אלא היא קומת אברים שהם נבדלים זה מזה, אבל הארת המצוה היא לצרף את הדבר מכח מדרגת התורה, שמחברת ומאחדת את הדבר.

ככל שאור התורה מאיר יותר, אז תפיסת מדרגת המצוות היא באופן כזה שהאור של התורה מצרף את המצוות, ומגלה במצוות שהם 'אחד', אבל הרי, אי אפשר לו לאדם לקיים את כל התרי"ג מצוות כידוע, כלומר, שאין אדם שמכח המצוה יכול לגלות שכל קומת האברים שלו מצטרפת, ומכח מה אפשר לגלות שכל קומת האברים מצטרפת - משורש התורה שבדבר, שאז מאירים את אור המצוה, ומשלשלים אותה מכח אהבת ישראל, שאת המצוות שהוא לא יכול לקיים, הוא מקיים על ידי צירופו לזולתו,





**מגילה, יב, ע"א** - מאי בהט, א"ר אסי, אבנים שמתחוטטות על בעליהן, וכן הוא אומר (זכריה, ט, טז) אבני נזר מתנוססות על אדמתו.

ועיין ספר הערוך (ערך חט) וז"ל, פירוש, ענין עינוג. פירוש אחר של רבי גרשום, שמקריבן אצלו כמו חטה. פירוש אחר של ר"ח, מחטיאות בעליהן, כלומר מי שנמצאת בידו מתחייב למלכות, שאינן ראויין להדיוט אלא למלכות בלבד, וכן בעליהן כיוון שנמצאות בידיהן נסים ובורחים מן המלכות. ועיין אור חדש למהר"ל על אתר, וז"ל, פירוש, שהאבן חטוטה - חקוקה בלבו של אדם מרוב חשיבות האבן, וכן מוכח באגדה (ילק"ש, אסתר, סימן תתרמ"ח). ועיין עין יעקב על אתר, וי"א, אבנים המתחטטות לעינים במקומן. וברש"י על אתר, וז"ל, שלא בא לידי אדם אלא ע"י טורח, שמחטטים ומחזירים בעליהם אחריהם עד שמוצאים אותם בדמים יקרים.

והנה כל הפירושים הללו חלקם נוטים לקלוקל, כגון לשון חטא, מחטיאות בעליהן. ומעין כך לשון שפלות, מחטטים. אולם חלקם לצד העליון, לשון עינוג, וכן לשון חקוק בלבו מרוב חשיבות. ומן המקרא שהביאה הגמ' אבני נזר מתנוססות, יותר קרוב לצד העליון, אבני נזר. וכמו שפירש הרד"ק (שם) אבני נזר, שהם אבנים טובות ומרגליות שמשמין אותם בעטרה. וכמ"ש הגר"א במגילת אסתר (שם) וז"ל, אבני נזר מתנוססות וכו', כמ"ש נזר שמן משחת אלהיו עליו, עכ"ל. ושורש זה נתגלה אצל יעקב אבינו, שכתוב ביה ויקח אבן וישם מראשתיו. והיינו שנתן האבן כמין עטרה לראשו, בחינת אבני נזר, לראשו. וזהו נוטריקון אבן, אב-נזר.

וזהו מדרגת מלכות, שכתר, נזר בראשו. כמ"ש בבאר מים חיים (בשלח, טו) אבן - כבר כתבנו שהוא מלכות שבמלכות, עכ"ל. ועיקר גילוי המלכות, שהוא בחינת מלכות שבמלכות, הוא בחינת כתר שבמלכות, והוא בחינת "אבני נזר", כנ"ל. והוא בחינת מה שנאמר בדוד, אבן מאסו הבונים היתה "לראש" פינה. ועיין שפתי כהן (בראשית, לא, מז) אין אבן אלא משיח, שנאמר (ישעיה, כח, טז) אבן בחן פנת יקרת. את האבן, גימט' המלך המשיח. ועיין בן יהודע (עז, מד, ע"א) והוציא את האבן הראשה (זכריה, ד, ז) היא אבן הנזכרת שתהיה עטרה למלך המשיח. ועיין תנחומא (תרומה, ז) שכן דניאל אומר, חזה הוית עד די התגזרת אבן וגו', ארשב"ל, זה מלך המשיח, עיי"ש. ועיין אפיקי ים (סנהדרין, צח, ע"א). ושיח יצחק (ח"ב, בשלח).

**מגילה, יב, ע"א** - ודר וסחרת וכו', ושמואל אמר, אבן טובה יש בכרכי הים ודרה שמה. ובספר השורשים לרד"ק (ערך דר) כתב, ודרה שמה, עם וא"ו. ועיין ילק"ש (אסתר, פ"א, רמז תתרמח) ודירה שמה, באות ה"א. ועיין חמדת ימים (פורים, פ"ז) ודרה שמה - ע"ש הדירה שדר לעולם וכו', עיי"ש. ועיין ספר הערוך (ערך דר) ושמואל אמר, אבן טובה יש בכרכי הים ודורא שמה, באות אל"ף.

והנה שורש האבנים בים, הוא אבן השתיה, וכמ"ש חז"ל והובא ברש"י (איוב, ו, ו) ירה אבן פנתה - באמצע הים, ומשם נשתת כל העולם. ומשם הושרש בים אבנים נוספות, כגון עיין ערוך (ערך כרום) וז"ל, תרגום תרשיש ושהם, כרום ימא ובורלא. פירוש, בלשון יוני מין אבן טובה נקראת כרומא ואבן הים. ועיין רבינו בחיי (שמות, כח, טו) פטדה היא אבן ירוקה ככרתי בכרכי הים. וזהו שורש בנין המקדש, במקום אבן השתיה, שהיתה בבית קה"ק, וכן בבגדים, תרשיש ופטדה.

וכן על ביהמ"ק דלעת"ל איתא (מדרש תהלים, מזמור פז) ושעריך לאבני אקדת, א"ר יהודה בשם ר' שמואל, שער הגדול של ירושלים, שתי מזוזות ושתי פשפשין של אבן אחת וכו'. אמר רבי פנחס הכהן בר חמא, מעשה בחסיד אחד דהוה מטייל, והיה תמה על הדבר הזה, אפשר שער גדול שתי מזוזות ושני פשפשין של אבן אחת, והוא ראה אבן אחת עולה מן הים עשר ברום עשרים, הוי ושעריך לאבני אקדת. ועיין ב"ב (עד, ע"ב) וחזינא ההוא אבן טבא.

ומצד הקלוקל יש אבן בים שנקראת "גטא", כמ"ש בשלטי גיבורים בגיטין, והובא במלאכת שלמה ריש גיטין, וז"ל, ואני מצאתי כתוב בשלטי גיבורים, לשון גט, כמו שמצינו בירושלמי, אבן אחת יש בכרכי הים, וגטא שמה, ומגרשת כל חברותיה מסביבותיה, מפי הר' אברהם מאושטרקייא.

והנה אחשוורוש עשה סעודתו בכלי ביהמ"ק, ולכך נטל אבן מן הים, שבאבני הים מושרש שורש בנין ביהמ"ק, כנ"ל אבן השתיה, ואבנים לבגדים. אולם נתקלקלה הסעודה ודבק באבן בחינת גטא, שמפרדת חברותיה ומפרדת בין איש לאשתו. ולכך תולדת הסעודה הזו שהפרידה בין אחשוורוש לושתי, בין איש לאשתו.

ועיין מהר"ל באור חדש על אתר, שסעודתו לא רק בבחינת מעין ביהמ"ק, אלא מעין מלכותא דרקייעא, עיי"ש.

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



## חקת | ט-נ

ויאמרו חטאנו, טנ-אחו. הנה שורש בחינת ט-נ, הוא בחינת קטנות, קטן, ק-טן. כי המהות של ט-נ, לשון נטה, נטיה, נטיה לצדדים. והגדלות היא אורח מישר, קו אמצע, לעומת כך הקטנות בחינת נטיה לצדדים ללא אורח מישר. ובקטנות זו דבק היצה"ר, השטן, ש-טן, כמ"ש אצל בלעם שע"י המלאך שעמד לשטנה נטתה מן הדרך. כי כל הויתו להטות האדם לצדדים ולנתקו מן היושר.

ומקום היצה"ר בחלל הלב השמאלי, כמ"ש חז"ל. אולם שורש אחיזתו בקומת אדם הוא בשליש תחתון (כנודע שהאדם נחלק לג' חלקים, ראש - גויה - בטן, כמ"ש בספ"י), בבטן, ב-טן. ולכך הפיתוי של אדה"ר שהוא תחילת כל הפיתויים כולם, היה באכילה, בבחינת בטן רשעים תחסר. ועיקר שורש החטא שבמקום לתת - קבל, נטל לעצמו, נט-ל. וע"י חטא זה נקנס עליו מיתה. ותיקון פורתא למת שחונטים אותו שלא יתקלקל גופו (ויש מהלך הפוך שזהו קלקול, ואכמ"ל להאריך בסוגית החניטה). חנט, ח-נט. וכן נוטריקון חטא-נט. וע"י החניטה נשמר גופו, בחינת נטר, נט-ר. ונקבר המת באדמה, טומנין אותו בה. טמן, טנ-מ.

ונשתלשל הדבר בקין והבל, שקין הביא פשתים, והבל צמר, ועי"ז יחדיו נעשה שעטנז, נט-שעז. וקם קין על הבל אחיו והרגו, ואמר לקב"ה השומר אחי אנכי, שומר, נטר, כנ"ל. ובמקום לשמור, נעשה להיפך, נטש, נט-ש. כי דבר שאין לו שמירה נוטה לצדדים. ובמדרגת אדה"ר קודם החטא טבעו היה אורח מישר, ונצרך שמירה שלא לנטות לצדדים, כמ"ש הרמח"ל באדיר במרום.

וקלקול מעין זה חזר בחטא העגל, כמ"ש (שמות, לד, כ) ויקח את העגל אשר עשו וישרף אתו באש ויטחן עד אשר דק, טחן, טנ-ח. כי כאשר הדבר בשלמותו עומד על עמדו. אולם כאשר נטחן נתפזר לצדדים, כמ"ש שם, ויזר על פני המים. וכאשר הדבר מפוזר לצדדים, נעשה בחינת טוען ונטען, טנ-ע, כי יש צדדים חלוקים שכל אחד טוען לצד שדבק בו.

ומצד התיקון מצרפים את כל הנטיות לאורח מישר, שהוא בחינת טעם, מלשון טעה, נטה, ודו"ק. ודבר זה נתגלה במן, שטעמו בו כל טעם, והיינו צרוף כל הנטיות לאורח מישר.

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

נטל	טנא	טחנה	שטן	נטויה
נבט	חנט	יקטן	נוטר	נטה
קטן	לוטן	טמן	טחון	נקט
טלמן	טינא	בטן	טען	אבנט
הינטר	מטמון	שעטנז	שטנה	פסנטר
נטוי	נטויה	סנבלט	נטע	נטף
נטר	נטש	עטין		



## כתר

היפוך כתר - כרת. כי הכתר הוא כח שמחבר את כללות ישראל יחדיו. בחינת כתר מלך שע"י המלך מצרף את כולם. ועיין מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הכעס, פ"ב, ד"ה בפרק קמא) דאמר רב יהודה אמר רב, כל פרנס שמטיל אימה יתירה על הצבור שלא לש"ש וכו', כי גם פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור הוא פורש מן הצבור ואינו נכלל בצבור, עכ"ל.

ואצלו נתחלף כתר לכרת. כי צבור ר"ת צדיקים בינונים ורשעים כנודע. אולם חייב כרת אינו נכלל בהם, כי נכרת בשורשו.

ועוד. כתר כיסוי הראש. ואמרו (שבת, קנו, ע"ב) כסי רישך, כי היכי דתיהוו עלך אימתא דשמיא.

## חכמה

אמרו (ר"ה, יז, ע"א) אמר ר' יהודה אמר רב, כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אינו רואה בן ת"ח. ועיין מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הכעס, פ"ב, ד"ה בפרק קמא) כי איך יצא ממנו בן ת"ח, כיון שאין הנהגתו דומה לכח השכלי, שהוא פרנס ומנהיג ג"כ את הציבור בנחת.

ועוד. תפילין של ראש חכמה (ונודע החילוק בין תפילין של ר"ת לרש"י, חכמה ובינה). ועיין אגרא דכלה (בראשית, צירופי בראשית) בראשית ר"ת, תפילין של ראש יפילו אימה.

## בינה

לב. וזש"כ (שמות כג, כז) את אימתי אשלח. ואמרו (מכילתא דרשב"י, שם) זה המורך, וכן הוא אומר וימס לבבנו. וכן בלקח טוב (שם) זו פחד הלב. וכן כתיב (ישעיה, לג, יח) לבך יהגה אימה.

ועוד. בינה דאריך בגרון. ואמרו (שבת, עז, ע"ב) אימת

מפגיע על ארי. ופרש"י חיה קטנה וקולה גדול (בחינת קרא בגרון) ושומע וירא שתהא בריה גדולה ובורח.

ועוד. כתיב (במדבר, ו, ד) אשר יעשה מגפן היין, ר"ת אימה. יין בבינה.

## דעת

והנחש היה ערום, דעת דקלקול. ועיקרו מתגלה בעד זומם, עד-דע. ואמרו (ר' יוסף בכור שור, כי תצא, כא, כא, ד"ה וכל) עד זומם (נהרג) להטיל אימה שאם הרג לא היה נהרג.

ועוד. כתיב (ויקרא, יח, כט) אשר יעשה מכל התועבות, ר"ת אימה. כי ע"י אימה סר מכל התועבות, בחינת תועה אתה בה, ששורשו פגם הדעת.

## חסד

מדתו של אברהם. וכתיב (בראשית, טו, יב) ותרדמה נפלה על אברהם והנה אימה חשכה גדולה נפלת על אברהם. ובמכילתא (יתרו, פ"ט) אמרו, ללשון אחד זהו מראה גלות בבל, וללשון שני זו מלכות רביעית, אדום, שנאמר דחילא ואמתני ותקיפא יתירא.

## גבורה

אמרו (תנחומא, שופטים, ו) בקרב אלקים ישפוט, מכאן לבעלי דינין שינהגו אימה בעצמן.

## תפארת

ישראל אשר בך אתפאר. ואמרו (פסיקתא זוטרתא, שה"ש, ו, י) איומה כנדגלות, מלמד שאימתן של ישראל תהא על כל אומה ולשון. ולהיפך אמרו (אוצר המדרשים) אלו ישראל שמאיימין עליהם האומות, והם מתקבצים דגלים (נדגלות) ועוסקים בתורה - ת"ת.

ועוד. עיין מהר"ל (חידושי אגדות, ר"ה יז ע"א, ד"ה וכאשר) כי מי שמטיל אימה יתירה אין זוכה לבן ת"ח, כי בן ת"ח אינו יוצא ממנו לפי שאין נכנס בהנהגתו



הרחמים, אשר מן הרחמים נמשך בן ת"ח, עכ"ל. בחינת יעקב, רחמים, ת"ת, ת"ח.

## נצח

תרי בעין, בחינת נו"ה. וכתוב (בראשית, טו, ד) אשר יצא ממעיך הוא - ירשך, ר"ת אימה. כי החיבור נצרך שיהא באימה, בחינת כמי שכפאו שד.

## הוד

כתיב (דברים, לג, כב) ולדן אמר דן גור - אריה, יזנק מן הבשן, ר"ת אימה. כי יהודה ודן שני קצוות, ולכך ע"י שניהם יחדיו נעשה המשכן. ויהודה מלשון הוד-יה, וכן דן, קצה תחתון של הוד, סוף ה"ג.

## יסוד

יוסף. אימתו על אחיו. כמ"ש (תנחומא, ויגש, ד) כיון שראו אחי יוסף שהכניס מנשה את שמעון לבית האסורים, ושלח ידו בו ונתן אותו בכבל, נפל אימה עליהם.

ועוד. כתיב (בראשית, לז, כח) ויעלו - את יוסף מן הבור, ר"ת אימה.

ועוד. כתיב (ויקרא, ד, ז) אל יסוד מזבח העולה, ר"ת אימה.

ועוד. כתיב (דברים, טו, ז) ולא תקפץ - את ידיך מאחריך האביון, ר"ת אימה. אביון - יסוד - יוסף. עיין ערך אביון.

## מלכות

כתיב (משלי, כ, ב) נהם ככפיר אימת מלך. וכן אמרו (פסחים, נז, ע"ב) אימתא דמלכותא (ועיין ע"ז, סה, ע"א).

ועוד. מעיקרא יצאה המלכות רק נקודה אחת ונחסר לה ט"ס, כנודע. ולכך לעולם יש צד חסרון בט"ס הללו אפילו לאחר שבאו, כי אינם אלא סוד תוספת.

והוא סוד מ"ש (נדרים, כ, ע"ב) אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח, ט' דייקא. והם בני אימה וכו', והראשון שורש לכולם.

ועוד. אמרו בירושלמי (דמאי, פ"ד, ה"א) ר' ביבי בשם רבי חנינא, אימת שבת עליו, והוא אומר אמת (לגבי דמאי).

## נפש

פחד מן המות - אימת מות, שהנפש שיתופא דגופא, כמ"ש במדרש תהלים (יח, מד).

## רוח

אמרו במדרש החפץ, אימת סנונית על הנשר, פורח בין כנפיו ומפחידו, פורח - אותיות פ-רוח. ועיין (שבת, עז, ע"ב), שרש"י פירש שם, נכנסת תחת כנפי הנשר ומעכבו מפרישת כנפים.

## נשמה

עיין אבן עזרא (שמות, כג, כז) "אימתי", הוא פחד בנשמה, והנה תבא לגוף חולשה מיד.

## חיה

אמרו (גיטין, ז, ע"א) א"ר אבהו, אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו וכו', בקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו, אבר מן החי. כי קבלת חיות מעבר לשיעור מדרגתו של אדם זהו אימה, והוא בחינת אבר מן החי.

## יחידה

אמרו (פסיקתא רבתי, י' דברות) אנכי הוי"ה וגו'. ר' נחמיה אומר, אין לשון הזה אלא לשון אימה. כי כאשר נגלה לעצם הוית הנפש, יחידה, האנכי, עצם הוית הבורא כביכול נעשה אימה.

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



## עומק החילוק בין ב' השיטות במהות הביטחון

הגדרנו כי ישנם ב' מהויות של ביטחון: עליונה - לב-טוח שבוודאי רצוני יתממש. יסודית - לבטוח שרק רצוני ית"ש הוא שיתקיים. בפשטות מבינים כי יסוד המחלוקת הוא האם יש גבול למה שניתן לבטוח עליו: סברת הביטחון העליונה כי ניתן למשוך כל שפע או ישועה שהאדם חפץ בו מכוח הביטחון שודאי רצוני יתממש: הכל מכלל. לעומת זאת, סברת הביטחון היסודית הינה, כי האדם יכול לבטוח שרק ישועה או שפע שהקב"ה רצה וגזר לחלקו יתקבל. רק מה שהקב"ה רוצה יכול לצאת לפועל, ואם יבוא אדם וירצה ויבטח בדבר שהקב"ה לא רצה וקצב לו, הוא לא יקבל.

אולם בפרק הקודם הארכנו לבאר כי גם בשימוש במד-רגת הביטחון העליונה, לא יתכן לבטוח שכל מה שאדם ירצה ודאי יתקיים. אדם לא יכול לעשות ככל העולה על רוחו בעולם, ולכן לא ניתן למשוך השפעה שלא נגזרה ולא נקצבה והוכנה במחצב הנשמות. גם אם אדם בטח בכל לבו שרצונו יתקיים וכך אכן קרה. כוח הביטחון העצום הזה התגלה בנפש הבוטח רק מחמת שהקב"ה גזר מע"קרא שכן יהיה. כי אם הקב"ה היה גוזר אחרת, לא היתה אפשרות מציאותית לבטוח בצורה שלמה שהוא יקבל דבר שלא נקצב לו, והוא ודאי לא היה מקבלו.

מובנו של באור זה, כי על פי ב' השיטות מוסכם כי רק ישועה והשפעה שנגזרה על האדם ניתן למשוך מכוח הביטחון. לפיכך מתעוררת השאלה מהו ההפרש בין השיטות במה לבטוח: האם לבטוח שרצוני ודאי יתמלא או שרצוני ית"ש יתקיים, הרי בין כך ובין כך רק מה שנגזר מאיתו ית"ש הוא שיתקיים. אם כן, לכאורה אין שום מחלוקת?

אמת היא, כי על פי דברנו הנזכרים מקבלת המחלוקת פנים אחרות לגמרי. המחלוקת נוגעת למגמתו של האדם בשימוש בכוח הביטחון, כאשר אדם שם את כובד משקל ביטחונו על כך שהדבר בו הוא חפץ, אליו הוא משתוקק, ודאי יבוא עליו, הוא בעצם דבק ברצון העצמי שלו. לעומת זאת, כאשר האדם שם את מגמת ביטחונו להכין את נפשו להסכמה לקבל את גזרתו ית"ש בין לטוב ובין למוטב, הוא מדבק את עצמו ברצונו של הקב"ה.

ניתן דוגמא על מנת להבין ולחוש את ההפרש בין הגי-

שות השונות במהלך העבודה עם כוח הביטחון. כאשר אדם בא לבטוח בקב"ה שיספק לו את פרנסתו ופרנסת בני ביתו. לצורך העניין, מדובר ביהודי שאין לו מקורות הכנסה קבועים ויציבים. מלגת הכולל אינה סדירה ומו-בטחת, גם לאישה אין עבודה קבועה אלא משהו בסגנון 'מחליפה' - ממלאת מקום כאשר מזמינים אותה. אבל לבו חדור אמונה צרופה, הקב"ה ודאי כתב בראש השנה וחתם ביוה"כ אותו ואת משפחתו בספר מזונות ופרנסה טובה. לבו סמוך ובטוח שיוצרו זוכרו לטובה ויודע את מחסורו וצרכיו שנאמד בכעשרת אלפים שקלים, על מנת לכלכל ולהעניק לכל בן בית את מנת חדשו. ובודאי ימצא הבורא את הדרך והמסילה כיצד להכניס לו את ההכנסה המבוקשת.

במצבים מעין אלו ישנם שני מהלכי שימוש בביטחון המ-עשי: מצד ענף הביטחון, הוא בוטח שודאי הקב"ה יזמין לו את הכסף הנצרך לו לפרנסתו כדי צורכו, שהרי - 'מאן דיהיב חיי יהיב מזוני'. כלומר, מגמת ביטחונו היא כלפי רצונו העצמי לצאת מן המיצר, וכלפי הכסף הנכסף שי-שתלשל לכיסו ויפתור את מצוקתו. לעומת זאת, מצד שורש הביטחון האדם מדבק את עצמו ברצונו של בורא העולם החפץ בקיום הנבראים בכלל, בקיומם ובטובתם שלו ושל בני ביתו בפרט. על כן, ודאי מחוק טובו רצה הבורא וגזר וקצב פרנסה בהרווחה לו ולמשפחתו. כלו-מר, מגמת ביטחונו הינה כלפי רצונו של הקב"ה להתחסד עמו ולהיטיב לו.

ישנו הבדל עצום בין הגישות: אם האדם מסתובב עם ביטחון חזק שודאי יגיע מילוי חסרונו, הרי שמהלך בי-טחון זה מדבק אותו בעשרת אלפים שקלים להם הוא נזקק בדחיפות. אולם אם האדם קובע את דעתו באמונתו שהקב"ה חפץ להיטיב ולזון את נבראיו. מגמת ביטחונו, שודאי גזירת הבורא לכלכל את צרכיו בדרך טובה ורווחה תתקיים. בגישה זו הוא מדבק את עצמו ברצון העליון.

ההתבוננות בדוגמא זו ממחישה את ההפרש העצום שבין שני מהלכי העבודה הללו. אמנם בשני המהלכים מתג-לה כי העומק של כוח הביטחון הוא דבקות ברצון כפי שהגדרנו. אך המקום אליו האדם מדבק את עצמו שונה לגמרי בכל אחד מהנתיבים: דבקות ברצון העצמי להר-ווחה ולממון, או דבקות ברצון הבורא להשפיע טוב וחסד.



צרכות לו לפי דעתו, גם אם הם השפעות שלא בהכרח נקצבו מלכתחילה מרצונו של הקב"ה לחלקו. כאן רצונו של אדם זה אינו עומד בניגוד לרצון הבורא. להפך, הוא רוצה את אותם הכלים על מנת לעשות את רצונו של הקב"ה, לפי הדרך שהוא מבין כנכונה עבורו בבחינת 'עשה רצונו כרצונך'. אם כן, הוא לאו דווקא דבוק בממון או בשאר ההשפעות. מבחינתו לאורך כל הדרך הוא מבין ומוֹ-דע כי אלו רק כלים לצורך ישוב הדעת, מנוחה ושל-וות הנפש, להם הוא מתאוה ומשתוקק על מנת לעבוד את בוראו במיטבו. אם כן, לכאורה אין פחיתות במהלך שכזה, יחסית לגישת הביטחון היסודית.

האף אמנם שבגישה זו האדם מנסה להפקיע את עצמו מהתפיסה התחתונה של הידבקות בעצם הדבר אותו הוא חפץ להשיג כממון וכדומה. אך צריך להבין כי במהלך זה הוא עדיין מדבק את עצמו במדרגה פחותה של רצונו העצמי, אבל לדבקות ברצון העליון הוא לא הגיע. כי גם כאשר אדם מגדיר לעצמו שרצונו הוא לשם שמים. לדוגמא: תכלית רצונו להשיג סכום ממון נכבד על מנת שהוא יפטר מכמה וכמה חיובים הרובצים, מכ-בידים ומעייקים עליו. ובמאמצעות הממון המבוקש הוא ודאי יזכה לישוב דעת נכבד שינוצל במלואו לעבודת הבורא ית"ש.

אולם זוהי תכלית רצונו, אך בכדי למשוך את הממון הוא בוטח שודאי הכסף ישתלשל אליו עד למקומו. במהלך ביטחון זה הוא דבוק בהשתוקקות, בקיוויו ובתקווה במ-שיכה ובזכיה בגוף הממון, בכיסופים שלו למילוי רצונו העצמי הנוכחי לקבל את חפצו המבוקש. ויתר על כן, הוא מתעלה ודבק ברצונו לעשות רצון בוראו. אשרי מי שרצונו לעשות רצון יוצרו, והוא דבק ברצון זה. אך זוהי דבקות בקצה העליון של מדרגת ה'מקבל', בקומת הר-צון המתוקנת של האדם. אך עדיין אין זו דבקות במד-רגת ה'נותן'. במהלך מעין זה, האדם אינו עוסק בלדבק את עצמו לרצונו של הקב"ה עצמו. הרבה אנשים רוצים דברים 'בשביל...', אך כל החיים הם נשארים רק בש-ביל, ואל הבשביל הם לא מגיעים.

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

צריך להבין כי גם הביטחון בענף הוא מעלה עצומה של מידת ביטחון בקב"ה, שרוב רובם של בני אדם רחוקים ממנה. אלא שאנו מציינים רק את הפחיתות היחסית בגישה זו, בה האדם אמנם שם ביטחונו בבורא שיפרנס אותו, אלא שבמהלך מימוש הביטחון הוא מדבק את עצמו ברצון התחתון למילוי חסרון הממון.

## דבקות בצינור מול דבקות בבעל הרצון

העמדנו את המחלוקת בין ב' השיטות בפנים של ביט-חון כדבקות ברצון. כידוע 'רצון' בחילוף אותיות 'צנור', הצינור הוא כלי ההמשכה בין מדרגת ה'נותן' למדרגת ה'מקבל'. והנה ב' השיטות הם ב' חלקי ביטחון שהם שתי מדרגות: חלק אחד הוא ביטחון במדרגת צינור, וחלק שני הוא ביטחון במדרגת רצון. כאשר הביטחון הוא במדרגת צינור אזי האדם דבוק בכלי של השפע. וכאשר הביטחון הוא במדרגת רצון אזי הוא דבוק בר-צון של בעל הרצון. וכיוון שאצל הקב"ה הוא ורצונו חד ממש, הרי שכאשר אדם מדבק עצמו ברצון הוא נדבק בבעל הרצון עצמו, הוא דבק ב'נותן'. מה שאין כן, כלי הצינור ממנו השפע משתלשל ומגיע לאדם הוא כבר פחות בגדר אחדות עם הקב"ה, זוהי אחיזה בענף שכבר התרחק מהשורש. הקצה התחתון של הצינור, זוהי היד-בקות בהשפעה שהשתלשלה. והקצה העליון של הרצון הוא דבקות במדרגה העליונה של צד ה'מקבל', בקומת הרצון העצמי של האדם.

ישנם מצבים בהם אדם עובד עם שיטת הביטחון שוודאי רצונו יתממש, ביחס לרצונות שתכליתם אנוכיים לגמ-רי. כאן די קל להכיר ולהסכים לפחיתות שיש בגישת ביטחון זו ביחס לגישת הביטחון היסודית. כי ברור לכל שבמצב כעין זה האדם מדבק עצמו בגוף הדבר אותו הוא חפץ להשיג או הישועה לה הוא נצרך, ותו לא.

לעומת זאת, ישנם מצבים בהם התכלית שלשמה האדם בחר לנקוט במהלך הביטחון שוודאי רצונו יתקיים, הוא על מנת להשיג 'כלים' שיועילו לו לעבודת ה', ישפ-רו ויטיבו אותה. כך שבעצם כוונתו לפעול פעולה לשם שמים. לשם כך הוא עושה שימוש בכוח הביטחון על מנת לבנות צינור של שפע, שיחבר ויקשר אותו למקור ההשפעות כולם. משם הוא ימשוך את ההשפעות הנ-

# מילון ערכים בקבלה • קו

לשון העץ חיים (שער א, ענף ב) ואז המשיך מן אור א"ס, קו אחד ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה, ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא. ולהלן שם כתב, וז"ל, בהיות אור א"ס נמשך דרך "קו" אחד "וצינור" דק בלבד, וכו', אמנם היה מתפשט "לאט לאט", עכ"ל. ומהותו של הקו יש בו כמה הגדרות בלשון רבותינו. כתב החסדי דוד (אות א) וז"ל, ואח"כ המשיך קו אחד של אור - והוא "סוד הרחמים" וכו', והצמצום הוא שורש הדין. ועיין דברי שלום על אתר, וז"ל, דרך קו אחד בלבד וצנור דק בלבד. נראה שהוא כפל לשון. ואפשר לומר, דצנור הוא אמת המים, וכן צינור הוא ניצוץ, וכמ"ש בערוך ערך צנר, יע"ש. והנה אמת המים הוא הא"ס כביכול שממנו תוצאות מים חיים, ומה שנמשך ממנו הוא "ניצוץ אחד דק", וזהו מ"ש קו אחד דק וצנור דק, כדי שיוכלו הנבראים להבראות. ועיין שמן ששון שם, שהקו הוא "הכלי". מהלך נוסף מצינו שהקו הוא "חוט", חוט המקשר בין הנבראים לבורא, "כח המדבק". קו גימט' דבק. וכן מבואר באמת ליעקב (מערכת מבוא שערים, אות ק) וז"ל, קו הנמשך מהא"ס ב"ה ע"י קו זה הוא כל דבקות הנאצלים במאציל, דיבוק גמור, דנכנס בפנימיות הנאצלים, עכ"ל. וכן הוא לשון רמח"ל באדיר במרום (ח"א, ד"ה תנא רזא דרזין). ועיין רמח"ל בקל"ח פתחי חכמה (פתח כז) וז"ל, ענין הקו והצינור - בזה הרשימו נשאר כל מה שעתיד להיות, ומה שלא הושרש שם, לא יכול להיות אח"כ. ואעפ"כ, כל המושרש שם לא היה יכול להמצא, אלא א"כ הבלתי תכלית עצמו ינהג אותו, אלא שהבלתי תכלית אע"פ כן לא יפעיל אלא מה שהושרש ברשימו, והיינו כנשמה המנהגת את הגוף רק לפי מה שהוא. וזה נקרא קו אחד מא"ס ב"ה הנכנס תוך החלל. והנה זה הענין לפי הנבראים הוא הרשימו, אך בקו הוא מה שהוא לפי שלמותו, עכ"ל. ושם כתב עוד, וז"ל, והיינו כי בא"ס אין

הפרש חלקים, אלא (מביט) בשלמותו, בכל בלתי תכליתו, מביט אל הענין הזה. "וזאת ההבטה הכללית נקרא קו", פירוש - ניצוץ, כמו ניצוץ השמש היוצא מהארת כל השמש, עיי"ש בהרחבה. ועיין גר"א (ליקוטים בסוף ספד"צ, סוד הצמצום) קו שמהותו השגחה, מעט מעט ביחס לא"ס (ולכך נתפשט לאט לאט) ובערך אבי"ע הוא א"ס. ועיין פתחי שערים (נתיב הצמצום, פתח יא) וז"ל, שנתלבש בהם בבחינת קו אחד קטן מצומצם לפי כמות הגוף לבד להנהיגו (היינו הנבראים), ומ"מ הוא מתפעל לפי ענין אברי הנשמה (אור א"ס) ופעולתם, עיי"ש. ומהות הקו ביתר חידוד, הוא "הדרגה", כמ"ש בנפש החיים (שער ג, פרק ז) וז"ל, והצמצום והקו הכל אחד וענין אחד. ור"ל, עם כי בודאי שגם במקום כל העולמות והברואים הכל מלא גם עתה רק עצמותו ית"ש לבד כקודם הבריאה, אמנם הוא בבחינת צמצום, היינו בבחינת הסתר לבד מופלא ומכוסה מהשגתו, כדי שע"י הצמצום וההסתר תהא כל השגתו את העולמות דרך השתלשלות והמשכת התגלות אורו ית' בהם "בסדר הדרגה" לבד, "כעין קו", דרך משל כנ"ל. וז"ש שם בשער עיגולים ויושר ענף ב', שהקו חוט האור לא נמשך ונתפשט תיכף עד למטה, אלא לאט לאט ר"ל דרך הדרגות רבות מאוד בשיעור מדוקדק כפי הצורך להשגתו ענין העולמות וסדר הדרגתם, עיי"ש. ומעין כך ברמח"ל בביאורים לספר אוצרות חיים (אות י). והקו עצמו יש בו חיצוניות ופנימיות. עיין לשם (שער דרושי הנקודות, פ"ט, אות ה).

ומתתא לעילא, הקו הוא מלשון "תקוה", כמ"ש בשערי צדק (ש"א) וכל תקוה לשון קו. וכמו שהרחיב הרמח"ל בדרוש הקיווי, וז"ל, אין הצמצום עשוי כי אם לצפות שיכנוס בו קו א"ס ב"ה, וזה קו לשון קיווי ותשוקה, עיי"ש בהרחבה.

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

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

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



### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

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

## הרב איתמר שוורץ

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## עניני הכשר טומאה

### דם חללים ישתה

שהתוספתא דורשת להוכיח שדם הוא משקה הוא הפסוק "ודם חללים ישתה", ובגמרא בחולין (ל"ה ב') כתוב "דם חללים דמכשיר דכתיב ודם חללים ישתה וכו'". א"כ מצינו דרשה נוספת בחז"ל על פסוק זה, ונוגע להלכה.

### דרשה שניה לענין שדם מכשיר

[ד] אבל בספרי ישנה דרשה אחרת להוכיח שדם דינו כמשקה. כתוב בספר דברים פרשת ראה ג' פעמים בנוגע לדם – "על הארץ תשפכנו כמים" (י"ב ט"ז, י"ב כ"ד, ט"ו כ"ג). מכך שהוקש דם למים, דורש הספרי (על ראה י"ב ט"ז) ומובא ברש"י שם, מה מים מכשירים את הזרעים אף דם מכשיר את הזרעים. הרי שיש לנו שני ילפותות מהיכן יודעים שדם נחשב למשקה להכשיר לקבל טומאה. האחת מהפסוק בפרשה דידן – דם חללים ישתה – שנדרש בחולין לענין שדם מכשיר לקבל טומאה. והילפותא השניה מהפסוק על הארץ תשפכנו כמים. והנה צריך ביאור למה צריכין שתי ילפותות, וברור לכל מבין שיש כאן שני שורשים בדן דם. כל ילפותא היא שונה במהותה, וצריך להבין את גדרה.

### טעם החינוך למה אוכל זקוק להכשר

[ה] לפני שנברר את סוגית הדם כמכשיר, יש לדון בהקדם בסוגיא השורשית של ההכשרה, דהיינו יש להבין מהו גדר פעולת ההכשרה, מפני מה זקוק אוכל להכשר כדי להיטמא. הנה הגמרא בחולין (ק"י"א א') מביאה טעם אחד, "אמר רב הונא בריה דרב יהושע פירות שלא הוכשרו כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמ"י". הגמרא מדמה פירות שלא הוכשרו לתנור שלא נגמרה מלאכתו. ממתי כלי מקבל טומאה – משנגמרה מלאכתו (ע"י רש"י שבת נ"ב ב' ד"ה בגלמי, ברייתא בחולין כ"ה א' לאחר המשנה). אומרת הגמרא שהסברא או לפחות הגדר שאוכלין שלא הוכשרו אינם מקבלים טומאה הוא אותו גדר של כלי שלא נגמר מלאכתו. וכמו שמבואר בחינוך (מצוה ק"ס) שבדרך כלל פירות ירקות קודם אכילתן נוהגים להדיחן מעפרם. וכן זרעים נוהגים ללתתן במים קודם עיבודם. א"כ נתינת מאכלים במים נקרא גמר מלאכתם מפני שקודם לכן אינם ראויים לאכילה או לעיבוד. החינוך אינו מזכיר את הגמרא, אולי כי בגמרא מובא רק גדר הדין ולא טעמו, וקצת צ"ע בזה. עכ"פ עלה בידינו שכמו שתנור שכל זמן שלא נגמר מלאכתו אינו מקבל טומאה, ה"ה באוכל שלא הוכשר חסר בגדר הגמר מלאכה שלו, שהוא נתינתו במים.

[א] באחת הברכות שברך בלעם את ישראל נאמר "הן עם כלביא יקום כארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה" (בלק כ"ג כ"ד). רש"י שם פירש על פי המדרש (תנחומא בלק פי"ד), "שהם עומדים משנתם שחרית ומתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות ללבוש ציצית לקרוא את שמע ולהניח תפילין. לא ישכב בלילה על מיטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטורפו. כיצד, קורא את שמע על מיטתו, מפקיד רוחו ביד המקום וכו'. ודם חללים ישתה, נתנבא שאין משה מת עד שיפיל מלכי מדין חללים ויהרג עמהם". א"כ לפי זה "דם חללים ישתה" מתפרש שקודם מיתתו, משה רבינו יהרוג את מלכי מדין ואת בלעם, והרי זה מדרש על דרך האגדה.

### אין אוכל מיטמא בלא הכשר

[ב] אבל במקום אחר חז"ל דרשו "דם חללים ישתה" על דרך ההלכה. בהקדם, מצינו בתורה כמה סוגי מקבלי טומאה, כגון אדם, כלים, בגדים, אוכלין ומשקין (ע"י פתיחת התפארת ישראל לסדר טהרות אות ג'). בכדי שאוכל יוכל לקבל טומאה הוא צריך להיות מוכשר לקבל טומאה. אוכל שלא הוכשר לקבל טומאה, אפילו יגע בו אב הטומאה, כגון טמא מת או שרץ, ישאר אותו אוכל טהור מדאורייתא. מתי אוכל מוכשר לקבל טומאה – דוקא אם נגע בו אחד משבעת המשקים י"ד שח"ט ד"ם (שו"ע או"ח קנ"ח ס"ד) שהם יין דבש-דבורים שמן-זית חלב טל דם ומים (מכשירין פ"ו מ"ד, תו"כ על שמיני י"א ל"ד). אלו הם שבעת המשקים שאם נגעו באוכל, הוכשר לקבל טומאה, ומעתה אם יגע באוכל דבר טמא האוכל יטמא.

### ז' מכשירים

[ג] כידוע המכשיר היחידי שמוזכר בתורה להדיא הוא המים. בפרשת שמיני כתוב "מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא" (שמיני י"א ל"ד), וכן כתוב "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם" (שמיני י"א ל"ח). מפורש בפסוקים שכדי שהאוכל יוכל לקבל טומאה נצרך שיגע בו מים. ומנלן ששאר הששה משקים י"ג מכשירים. הנה התוספתא (שבת פי"ט אות י"ד) דורשת להוכיח שכל אחד מששת המכשירים האחרים נקראים משקה. למרות שהתוספתא אינה מפרשת למאי נפ"מ שהם נקראים משקה, אבל בגמרא בחולין (ל"ה ב') משמע שלפחות אחת הנפ"מ היא שדם מכשיר. דהרי הפסוק



מגדיר את ההכשר מצד שכל טומאה באה מהאדם, דהרי דוקא אוכל הראוי לאדם אפשר להכשירו לטומאה, ואוכל שאינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה כלל (עי' בירושלמי תרומות דף נ"ה ב' פ"א ה"ב, ועי' ברמב"ם הלכות טומאת אוכלין פ"א ה"א, ועי' בהשגות הראב"ד פ"ב טומאת אוכלין הי"ד, ועי' בעוקצין פ"ג). אם כן מאכל הראוי לאכילת אדם, זה גופא מהות הצירוף שלו לאדם, ומצד כך דייקא הוא מוכשר לקבל טומאה. הגדר שני שהוא להיכן הולכת הטומאה, מתגלה בפסוק המדבר על הזרע, "וכי יותן מים על זרע". דהנה בפסוק שלפניו כתוב "וכי יפל מנבלתם על זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא", כלומר בלא הכשר הזרע טהור. אמנם הפסוק מדגיש "זרע זרוע אשר יזרע", דהיינו שמדובר בזרע שנזרע בארץ (לאפוקי זרע הזרוע בעציץ שאינו נקוב אינו מוגדר כזרע הזרוע בארץ, ומקבל הכשר וטומאה בעודו בעציץ ואינו זקוק לתלישה, עוקצין פ"ב מ"ט, רמב"ם טומאת אוכלין פ"ב ה"י). אם כן הכשר הזרע מוגדר דייקא מהיותו מעיקרו מחובר לארץ.

## עומק סברות הרמב"ן והחינוך

[ט] על פי זה נראה עתה את עומק טעמי הרמב"ן והחינוך שהזכרנו לעיל. סברת הרמב"ן היא שדין הכשר לטומאת אוכלין נובע מכך שהיבש אינו מדבק משא"כ הלח מדבק. זו סברא מצד להיכן הוא הולך, שכדי להכשירו צריך האוכל להיות ראוי להדבק במטמא המלוכלך בעפר, להדבק בבחינת "עפר אתה ואל עפר תשוב". מה שאין כן סברת החינוך היא שהכשר הטומאה נחוץ כדי להביאו לגמרו, שיהא ראוי לאכילה, מפני שכל זמן שלא נפל עליו אחד משבעת המשקים, בעיקר מים, עדיין אין דרך לאוכלו. עומק ההגדרה בזה הוא שהכשר האוכלין מצרף לצורת האדם, ע"י שנעשה ראוי לתשמיש האדם. עומק הסיבה שכלי שלא נגמרה מלאכתו אינו מקבל טומאה, הוא לא רק מפני שחסר בשם כלי משום שלא נגמרה מלאכתו, אלא מפני שעד כמה שלא נגמרה מלאכתו אין הוא ראוי לתשמיש אדם. אם כן בעומק, דברי הרמב"ן ודברי החינוך הם שני צדדי הכשר הטומאה. הכשר הטומאה מצד מה שהוא מצטרף לארץ ששם העפר שהוא שורש הלכלוך והדבקות הטומאה - זו סברת הרמב"ן. מה שאין כן הכשר הטומאה מצד שהכשר מצרפו לצורת אדם - זו סברת החינוך. לכאורה בכל סברת החינוך טמונה סתירה, שהצירוף לאדם מביא לטומאה וטומאה היא פירוד, היפך מצירוף. ואותה הפכיות רואים בחטא עץ הדעת, שמחד הוא שורש הטומאה, ומאידך נק' דעת כי דעת מחבר ומצרף. אבל כאשר האדם יחזור למדרגתו יחזור עמו כל מה שמצורף אליו, כל מה שמחובר עמו, ואכ"מ.

## האם ההכשר הוא תחילת הטומאה

[י] ישנה מחלוקת בגמרא בחולין (ק"ח ב') "אמר רב חייה בר אשי אמר רב, יש יד לטומאה ואין יד להכשר. רבי יוחנן אמר,

## טעם הרמב"ן למה אוכל זקוק להכשר

[ו] מאידך מצאנו ברמב"ן סברא אחרת למה נחוץ ההכשר. כתב הרמב"ן (שמיני י"א ל"ז) "וטעם ההכשר בעבור כי לכלוך השרץ והמטמאים ידבק במאכלים בלחות ולא כן ביבשים, ועשתה התורה הרחקה יתירה לטמא המוכשרים במים וניגבו, שלא ניתן דברינו לשיעורין". משמע בדברי הרמב"ן שאין טומאת השרץ ודומיו עוברת לנטמא אלא ע"י שלכלוכם הגשמי נדבק בדבר הנטמא, וזה בעיקר כאשר הדבר הנטמא הוא לח, שהרי ידוע שבדרך הטבע לכלוך נדבק יותר בדבר לח מאשר ביבש. וגם אם הדבר הנטמא היה לח והשתא כבר התיבש, מ"מ לא נתנה התורה דבריה לשיעורין.

## שתי הבחנות בטומאה, מאין היא באה ולאן היא הולכת

[ז] כדי להבין את עומק הסברות של החינוך והרמב"ן, יש לבנות כמה הקדמות. הנה הטומאה השורשית בעולם כמו שידוע היא טומאת המת, והיא אבי אבות הטומאה. טומאה זו נתחדשה בחטא אדה"ר שהזהירו הקב"ה "ביום אכלך ממנו מות תמות". ולאחר שעבר על האזהרה, אמר לו הקב"ה "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", וקבע בכך למת דין קבורה. והטעם, דהרי כל טהרה היא עליה וכל טומאה היא ירידה, לכן אבי אבות הטומאה שהוא הטמא ביותר הוא מורד למקום הנמוך ביותר - לעפר. והנה בטומאת המת עצמה ישנן שתי הבחנות. האחת היא שמקורה באדם, שהוא המקור לכל הטומאות, מאבי אבות ועד הרביעי בקודש. והשנייה שהיא בדרך ירידה לארץ. א"כ כאשר רוצים להבין את ענין הכשר לטומאה באוכלין, אפשר להגדיר זאת מחד גיסא מצד הקשר של האוכלין לאדם, ומאידך גיסא, מצד הקשר של האוכלין לטומאה, בדרך הירידה לארץ.

## הכשר לאוכלין והכשר לזרע

[ח] נראה עתה כיצד שני צדדים אלו עולים מפסוקי התורה הדנים בהכשר אוכלים. ראינו לעיל בפרשת שמיני שני פסוקים (י"א ל"ד וי"א ל"ח) שלמדים מהם דין הכשר לאוכלים. הראשון מדבר על אוכל והשני על זרע. כמובן מדובר בזרע תלוש ולא במחובר לארץ, כי במחובר אין טומאה כלל (תו"כ על שמיני י"א ל"ח, חולין ק"ח ב'), וממילא לא שייך הכשר. בכל אופן ישנן שתי ילפותות, והגמרא בחולין (ל"ו א') שואלת למה צריך את שניהם, דהרי אין סברא לחלק שאוכל יצטרך הכשר וזרע לא, או איפכא, דסוף כל סוף גם זרע עומד לאכילה. מתרצת הגמרא שצריך פסוק אחד שהכשר מועיל לטומאת מת ועוד פסוק שני שהכשר מועיל לטומאת שרץ, עי"ש. בתו"כ (שמיני י"א ל"ח) מובא תירוץ אחר, פסוק אחד להצריך הכשר ליטמא באויר כלי חרס ופסוק שני להצריך הכשר ליטמא בשרץ (עי"ש במלבי"ם). ועי' גם ברמב"ן עה"ת שמביא תירוץ שלישי. אמנם עומק הדבר לפי דרכנו, הוא שכל אחד משני הפסוקים מצביע על הגדרה אחרת בענין הכשר טומאה. דהרי הפסוק הראשון המזכיר אוכל,

יש יד לטומאה ולהכשר". כאשר היד דזרעים הוכשרה, ישנה מחלוקת האם הזרעים הוכשרו או לא. "במאי קימפלגי, אב"א קרא, אב"א סברא. אב"א קרא וכו', אב"א סברא, מר סבר הכשר תחילת טומאה הוא, ומר סבר הכשר לאו תחילת טומאה הוא". דישנם שני דינים, עצם הטומאה וההכשר של הטומאה. הגמרא דנה האם הכשר הטומאה הוא חלק מדיני הטומאה או שהוא דין לעצמו. והנה לכ"ע יש יד לטומאה. לכן אם ההכשר הוא חלק מדיני הטומאה, אזי כמו שיש יד לטומאה כך יש יד להכשר טומאה. ואם דיני הטומאה לחוד ודיני ההכשר לחוד, אזי אפילו שיש יד לטומאה, אין יד להכשר טומאה. מהי עומק המחלוקת. והנה מצד סברת הרמב"ן בשורש ההכשר, אזי ההכשר הוא תחילת טומאה, דהרי עצם ההכשר מועיל להדבק בטומאה. מה שאין כן לסברת החינוך שהכשר מגדיר את האוכל כראוי לאכילת אדם, זה כשלעצמו אינו שורש לטומאה. אלא רק כאשר האדם נפל למדרגת טומאה, ממילא גם האוכלין נופלים עמו לטומאה באותו ערך, מחמת שהם הוכשרו לאדם. אבל מה שעצם ההכשר פועל הוא צירוף לצורת אדם, ואדרבא צירוף לצורת אדם זה מעלה ולא חיסרון. אמנם כאשר האדם נפל ממדרגתו ונעשה טמא, אזי כל מה שמצטרף אליו נעשה מוכשר לקבל טומאה. אם כן לכאורה עומק המחלוקת בגמרא האם ההכשר הוא תחילת טומאה או לא, מצד סברת הרמב"ן ההכשר הוא תחילת טומאה, ומצד החינוך ההכשר אינו תחילת טומאה. להלן בעזר ה' יתבאר זאת ביתר עומק.

## הכשר ע"י שחיטה

[יא] על דרך זה נבאר סוגיה נוספת בחולין. במשנה (ל"ג א') כתוב "השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהם דם – כשרים, ונאכלים בידיים מסואבות". אפשר לאכול את הבשר בידיים שלא ידוע שהם טהורות (וא"כ הן טמאות כי על סתם ידיים חכמים גזרו שיהיו שני לטומאה לטמא את התרומה וקדשים, רמב"ם הלכות שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ח), ואפילו בידיים שידוע שהן טמאות. והטעם הוא כי בשר זה לא הוכשר לקבל טומאה, מכיון שלא יצא דם בשחיטתו. אילו היה יוצא ממנו דם שחיטה, אזי הדם היה מכשיר אותו לקבל טומאה. אבל לא יצא ממנו דם ולכן הבשר לא הוכשר לקבל טומאה, ולכן אפשר לאוכלו בידיים טמאות. "רבי שמעון אומר, הוכשרו בשחיטה". רבי שמעון מחדש כאן שישנו סוג הכשר חדש הנקרא שחיטה. כפי שמסביר רש"י "מיגו דשריא שחיטה להך בשר מידי אבר מן החי משויא ליה נמי אוכלא לגבי טומאה". כלומר, השחיטה מתירה מדין איסור אבר מן החי. דכל זמן שהבהמה היתה חיה, והיה ניטל ממנה אבר, אותו אבר היה אסור באכילה מדין אבר מן החי. השתא שנשחטה, השחיטה התירה את הבהמה לאכילה, כלומר שהפקיעה את איסור אבר מן החי מהבהמה. וסובר רבי שמעון שמתוך שהשחיטה הפקיעה איסור אמ"ה, כמו

כן הכשירה את הבהמה לקבל טומאה. והדברים מרפסין איגרא, דמה השייכות בין הכשר טומאה לבין היתר שחיטה. איך יש מיגו מדין שחיטה של היתר אכילה לאדם לדין הכשר טומאה של אוכלין שהוא דין לקבלת טומאה. אבל לפי עומק הביאור בשיטת החינוך בהכשר אוכלין לטומאה, חידושו של ר"ש מובן. הרי השחיטה הוציאה את הבהמה ממצב שאינה ראויה לאכילת אדם למצב שהיא ראויה לאכילת אדם. והרי כל הטעם לפי החינוך שמשקין מכשירין את האוכלין לטומאה הוא כי הם עושים את האוכלין ראויים לאדם. מאידך י"ל שסברת תנא קמא ששחיטה אינה מכשירה מושרשת בדברי הרמב"ן. אין הכוונה שזה הביאור להלכה במחלוקת, אלא זה הביאור בשורשים.

## האם הכשר מועיל במאכל שרובץ עליו איסור

[יב] באותו ענין, ישנה תוספתא בעוקצין (פ"ג אות ז') "ערלה וכלאי הכרם ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ופטר חמור ובשר בחלב כולם מטמאין טומאת אוכלין, ר"ש אומר כולם אין מטמאים טומאת אוכלין ומודה ר"ש בבשר בחלב שמטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לו שעת הכושר". התוספתא מובאת במנחות (ק"א א' ב') ובבכורות (ט' ב'). המחלוקת היא בדבר שאסור באכילה, והוכשר לקבל טומאה, האם הוא מקבל טומאה או לא. מצד עצמו כאוכל הוא ראוי למאכל אבל רוכב עליו איסור המונע את אכילתו. המחלוקת כאן היא לכאורה הפוכה מהמחלוקת שראינו בהכשר ע"י שחיטה. שם ר"ש חידש שדם שחיטה מכשיר ות"ק סבר שאינו מכשיר, וכאן ר"ש אומר שהכשר אינו מועיל בבהמה שאיסור רובץ עליה, ות"ק סובר שהכשר מועיל. אבל יש לבאר שגם כאן סברת ר"ש מושרשת בשיטת החינוך וסברת ת"ק מושרשת בשיטת הרמב"ן. ת"ק סובר שההכשר הוא מצד הירידה שלו לארץ, ולא עליתו למעלה לאדם. א"כ למאי נפ"מ אם המאכל אסור באכילה מצד שאיסור רוכב עליו מן הצד, סוף כל סוף יש על זה שם מאכל, דומיא דזרע שיש לו גדר של מאכל. ורבי שמעון סבר ששחיטה הרי מכשירה מחמת שהיא מתירה המאכל לאדם ועושהו חזי לאיצטרופי לאדם. משא"כ שור הנסקל ושאר איסורי הנאה, מכיון שאינם ראויים לאכילת אדם, אפילו שיש עליהם שם אוכל, לכן אינם מקבלים טומאה. אם כן לכאורה תנא קמא ורבי שמעון לשיטתם בהגדרות שנתבארו עד עתה.

## חיבת הקודש מכשירה בקודשים

[יג] עד עכשיו הזכרנו שתי אפשרויות כיצד אוכל נעשה מוכשר לקבל טומאה. האפשרות הפשוטה המוזכרת בפסוק היא ע"י שבעת המשקים. האפשרות השנייה שהיא שיטת רבי שמעון, ששחיטה מכשירה לקבל טומאה. אפשרות שלישית המובאת במספר מקומות בש"ס (כגון פסחים כ' א', מנחות ק"ב ב',

שבעת המשקין הוא בין לסברת החינוך ובין לסברת הרמב"ן.

## דם מלשון אדם ומלשון אדמה

[טו] עד עתה עסקנו בסוגיא הכללית של הכשר ע"י שבעת המשקים. מעתה נחזור לדון בדם, שהוא אחד מז' המשקין. ראינו כבר שישנן ב' ילפותות להכללת הדם בשבעת המשקין. באחת למדין מהפסוק דם חללים ישתה. ובשניה למדין מהפסוק על הארץ תשפכנו כמים. עתה נראה שהצורך בב' ילפותות מתבאר ע"פ היסודות הנ"ל. דהרי הסברנו שבשבעת המשקין ישנן שתי קצוות. האחד, מהיכן זה נטמא, שהוא הצירוף לאדם. השני, להיכן הולכת הטומאה, שהוא הצירוף לארץ, היינו לאדמה. והנה דם הוא מלשון אדם וכן מלשון אדמה, כלומר הוא יכול להצטרף לאדם והוא יכול להצטרף לאדמה. מצד צירופו לאדמה ילפינו שהוא משקה מהפסוק על הארץ תשפכנו כמים. הפסוק אינו רק מקור לילפותא אלא גם מלמד את גדר הילפותא, שהדם מכשיר לטומאה מחמת שהוא מצטרף לארץ. ומאידך, את צד הצטרפותו לאדם ילפינו מהפסוק ודם חללים ישתה.

## כאשר הורגים את האומות

[טז] אור החיים הקדוש על הפסוק ודם חללים ישתה, כותב "ודקדק לומר ישתה לפי מה שהקדמנו כי על ידי הריגת האומות נדבקים חלקי הקדושה בעם ה' בסוד כי לחמנו הם (במדבר י"ד ט'), כמו כן אמר כאן ישתה, והבן". כמובן או"ח הקדוש מדבר על הריגת האומות באופן שיש מצוה להרגם, כגון בשבעת האומות המקבילות לשבעת המשקים, או דמייירי בעמלק. עכ"פ באומות עצמם ישנם חלקי קדושה, דאין לך נברא בעולם שאין בו טוב ורע. כאשר אדם נהרג אזי הרע שבו הוא שכיח את האדם וכן הרע מכלה את עצמו. אבל חלקי הטוב שבו שהם חלקי הקדושה שבו, נדבקים בעם ה'. מה שכתב אוה"ח הקדוש "בסוד כי לחמנו הם", הנה לחמנו היא לשון מלחמה וכן לשון לחם. א"כ פירוש דברי אוה"ח הקדוש הוא שבמלחמת מצוה אנו אוכלים את חלקי מי שנלחמנו בו. ומ"מ הרי נאמר בפסוק לשון שתיה ולא לשון אכילה. א"כ פירוש הפסוק הוא שבכך ששותה את דם החללים, אזי חלקי הקדושה שבחללים מצטרפים לצורת האדם השותה אותו. והנה אנו עוסקים עכשיו בסוגיא דדם כמכשיר, א"כ מצד דם חללים ישתה, יש לדם גדר שהוא מצטרף לצורת אדם.

## ניצד דם ראוי לשתיה

[יז] והנה גדר השתיה דדם המשתמע מהפסוק ודם חללים ישתה, צריך ביאור. דאמנם ששה מתוך שבעת המשקים - היין והדבש והשמן והחלב והטל והמים - באמת ראויים לשתיה, אבל הדם הרי אינו ראוי לשתיה, דרובץ עליו איסור. והנה לפי דברי אוה"ח הקדוש כבר יש קצת ישוב לקושי, די"ל שהדם כמשקה מתייחס לחלקי הקדושה שבחללים הנקראים דם, ומשם קיבל הדם את דין המשקה שלו, אפילו שלמעשה אסור לשתותו. אונקלוס מתרגם דם חללים ישתה - ונכסי עממיא יירת. כלומר אונקלוס

חולין ל"ו ב', ועוד) היא שחיבת הקודש מכשרתו. בקודשים מצינו חידוש שהחיבה לקדש מכשירה. למעשה בגמרא בחולין שם מבואר שחיבת הקדש פועלת שני דינים. האחת לתת לעצים וללבונה שהיו במקדש דין מאכל למרות שאינם ראויים לאכילת אדם ומצד כן אינם יכולים לקבל טומאה. דין שני שחיבת הקדש פועלת היא להכשיר לטומאה מאכלים הראויים למאכל שלא נגעו בהם שבעת המשקים. הרי שחיבת הקדש פועלת שני דינים, היא עושה דבר שאינו-אוכל לאוכל, והיא מכשירה לטומאה מאכל שלא הוכשר לקבל טומאה במשקה. והנה רבינו חננאל על הדף בפסחים שם כותב "דאיתכשר בחיבת הקודש, כלומר תאות אדם לקודש משהו הדבר שמקדיש אע"פ שלא הוכשר במים כאילו הוכשר". וצריך ביאור בדבריו, מה ענין חיבת האדם לקדש להכשרת מאכלי קודש או לתת לעצים ולבונה דין מאכל. אך עומק דברי הר"ח יובנו לפי סברת החינוך בהכשרה. תאות האדם לדבר מחמת הקדושה שבו הוא סוג נוסף של צירוף לאדם, כך שאם המאכל לא הוכשר או שאין לעצים ולבונה דין אוכל, אז חסר בצירופו לאדם. כמו שכלי שלא נגמרה מלאכתו חסר בצירוף שלו לאדם, כך בעצים ולבונה במקדש, אם חסר מהם דין אוכל, אזי חסר בצירוף שלהם לאדם. חזינן כאן סוג חדש של צירוף, צירוף מכח חיבת קדש. גם שבעת המשקין מכשירין מחמת הצירוף לאדם, משקין מלשון נשיקה, ענין חיבור, וכן חיבה מלשון חיבור. ולכן גם חיבה מכשירה לקבל טומאה. בסוגרים נוסף שחיבת הקדש מכשירה למעלה מהדעת. דהרי כאשר יש לאדם חיבה לעץ מ"מ אינו יכול לאוכלו. כאשר אדם תאב לאכול מאכל מסוים, זה חטא עץ הדעת. אבל מה שאדם תאב לעצם העץ, זה ענין למעלה מהדעת. אמנם מעיקרא היה צריך להיות לעץ טעם הפרי, אבל האדמה לא עשתה כן, ואין לעץ טעם. א"כ העומק שיש לאדם תאוה לדבר חסר טעם זה בעצם שרש התיקון לחטא עץ הדעת, וזה ענין חיבת הקדש מכשירה עץ ולבונה.

## שבעה משקין מצרפין עיסה לאחד

[יח] נדון עתה בציוור של עיסה שנילושה בשבעת המשקים המכשירין, ואחר כך נגע בה דבר טמא. יש לברר האם נטמא רק מקום הנגיעה, או האם התפשטה הטומאה בכל העיסה. והנה בתוספתא בעוקצין (פ"א אות ד') כתוב "עיסה שנילושה במי פירות הרי זו טהורה שאין לך שהוא מחבר את האוכלין אלא שבעה משקין בלבד". משמע מכאן שז' משקין מחברים את העיסה לאוכל אחד, וא"כ תתפשט הטומאה בכל העיסה. וכן משמע במשנה בטבול יום (פ"ג מ"ד) שכתוב שם "עיסה שנילושה במי פירות, ר"ע אומר לא פסל אלא מקום מגעו". וכן עולה מהמשנה בטבול יום פ"ב מ"ג, עי"ש. ועי' בראב"ד (השגה על הרמב"ם טומאת אוכלין פ"א ה"ד) המבאר דין זה ע"פ המקורות הנ"ל ואכ"מ. בכל אופן מבואר כאן יסוד עמוק שבעת המשקים יוצרים צירוף, משא"כ מי פירות אינם מצרפים. וכח הצירוף של

כאב. והמשנה אחרונה במכשירין שם תמה עלי ונשאר בצ"ע. ומראה מקום אני לך.

## דם קדשים אינו מכשיר

[יח] נחזור לעניננו. הנה מצינו בגמרא שדם קדשים אינו מכשיר. "אמר רב חייא בר רבי אמר רב יוחנן מנין לדם קודשים שאינו מכשיר, שנאמר על הארץ תשפכנו כמים, דם שנשפך כמים - מכשיר, שאינו נשפך כמים - אינו מכשיר" (פסחים ט"ז א', חולין ל"ו ב', ועוד). ופירש רש"י בפסחים שם שדם קדשים מתקבל בכלי ואינו נשפך על הארץ אלא על המזבח ולכן אינו מכשיר. אמנם הדם היה שותת מהמזבח לאמה ויוצא לנחל קדרון (פסחים כ"ב א', יומא נ"ח ב', תוס' חולין ל"ג א' ד"ה דם), אבל מ"מ לא היה נשפך בהדיא על הארץ. מה עומק הסברא בכך. דם קודשים יש בו את הצד של העליה, דהיינו הזריקה. אבל אין בו את הצד שהוא יורד למטה. הרי ראינו שמשקה המכשיר צריך להתחבר לשתי הקצוות, מהיכן הטומאה באה ולהיכן היא הולכת. א"כ דם שיוורד לארץ הוא זה שראוי לקבל טומאה, אבל דם קדשים שמחמת הקדושה שבו לא נאמר בו על הארץ תשפכנו כמים, אין בו את צד הירידה אלא רק את צד העליה, ומצד כך אינו מצרף לקבל טומאה כי אינו מצטרף לאותה נקודת טומאה.

## חרב הרי הוא נחלל ומשקין נעשים ראשון

[יט] והנה באופן כללי כאשר דבר טמא נוגע בדבר אחר הוא מטמאו בטומאה פחותה מטומאת עצמו. כגון מי שנוגע במת שהוא אבי אבות הטומאה נעשה אב הטומאה. אב הטומאה הנוגע בכלי עושהו ראשון. הכלי הנוגע במאכל עושהו שני. התרומה שנגעה בשני נעשית שלישי. בשר קודש הנוגע בשלישי נעשה רביעי. זה באופן כללי מאד. אבל ישנו דין מיוחד, מובא בגמרא בחולין (ג' א') ובמשנה באהלות (פ"א מ"א ומ"ב), ובעוד מקומות, "חרב הרי הוא כחלל". כלומר חרב הנוגעת במת נעשית אבי אבות הטומאה, וכן חרב הנוגעת בטמא מת נעשית אב הטומאה, כלומר טומאת החרב שוה לטומאת המטמא. לדעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה מ"ג) נאמר דין זה לאו דוקא בחרב, אלא בכל הכלים חוץ מחרס. אמנם לדעת רש"י ור"ת ועוד הרבה ראשונים, דין זה נאמר דוקא בכלי מתכת (הר"ש באהלות שם, רש"י בחולין שם). זו סוגיא עמוקה מאד כשלעצמה שישנו דבר שהוא לא מת והוא אבי אבות הטומאה מדאורייתא. והנה ישנה גם הבחנה שלישית, שהיא גזירה דרבנן, שהמיטמא יותר טמא מהמטמא. דהיינו הדין שמשקין שנגעו בשני נעשים ראשון. דין זה מובא במשנה בפרה (פ"ח מ"ז), והמשנה מובאת בפסחים (י"ד א') ובחולין (ל"ד א'). וזה שכתוב במשנה שם "מטמאיך (אומר המאכל למשקין שנעשו ראשון) לא טמאוני (שהרי השני שטימא את המשקין אינו מטמא אוכלין), ואתה טמאתני". נוצר כאן א"כ תהליך הפוך. כל הטומאות כולם

מפרש הפסוק על שלל מלחמה, דם מלשון דמים, ממון, ועדיין אין זה כפשוטו של מקרא. והנה כדי לבאר ענין שתית דם כפשוטו, נקדים מה שמובא בשו"ע או"ח (סימן קנ"ח סעיף ג') שהאוכל דבר שטיבולו באחד משבעת המשקין המכשירים, צריך ליטול ידיו (בלא ברכה). דין זה מקורו (רמב"ם שאר אבה"ט פ"ח ה"ח) בשלמה המלך ובית דינו שגזרו על סתם ידים שיהיו שניות, ודוקא לקדש. אח"כ גזרו חכמים נטילת ידים גם לתרומה. ואח"כ (ראב"ד שם בהשגה) גזרו גם על אכילת חולין שצריך ליטול ידיו. והרמב"ם (הלכות ברכות פ"ו ה"א) פירט שהאוכל פת צריך ליטול ידיו (חגיגה י"ח ב'), וכן האוכל דבר שטיבולו במשקה צריך נט"י (פסחים קט"ו א'). והשו"ע דידן הוסיף שדוקא הטובל בז' משקין צריך ליטול ידיו. והרמ"א שם פירט אותם, והזכיר גם דם. והמגן אברהם שם סק"ח השיג עליו "כדי נסבה, דאסור לאכול הדם, ודם דגים וחגבים לא מיקרי משקה, ואפשר דמיירי שאוכל דם מפני רפואה ופקוח נפש". כלומר, בתחילה סבר המג"א שאין מציאות כלל שאדם יטבול מאכל בדם, ולא הו"ל לרמ"א לפרט את הדם. כמובן לא נחלק המג"א על כך שדם מכשיר מאכלים לקבל טומאה. רק שכאן הנידון הוא נט"י במקום טיבול, וזה לא שייך בדם. מוסיף המג"א דאמנם שייך טיבול בדם דגים וחגבים, אבל אלה לא מצריכים נט"י כי אינם משבעת המשקין. והנה רע"א על הדף שם חולק על המג"א בענין דם דגים, דס"ל שדג וכל מה שבו יש לו דין מים, ולכן דם דגים מכשיר, לא מדין דם אלא מדין מים. אבל בדם חגבים לא פליג רע"א על המג"א. הפרי מגדים על המג"א היתה לו הו"א שבתערובת של דם איסור המכשיר עם ששים של דם דגים וחגבים שאינו מכשיר, שמחד גיסא התערובת מותרת באכילה כי הדם איסור בטל בששים, ומאידך גיסא התערובת מכשירה כי לענין זה אין הדם איסור בטל. אבל אח"כ הפמ"ג חזר בו. א"כ עולה מהסוגיה שהאפשרות היחידה לשתות דם איסור המכשיר הוא לצורך פקוח נפש.

## דם האדם

[יז\*] בסוגרים נעיר דהנה שאלה בסיסית בענין הדם המכשיר, היא באיזה דם מדובר. הרי הבאנו שני פסוקים ללמוד מהם שדם מכשיר. הראשון - ודם חללים ישתה. השני - על הארץ תשפכנו כמים. הראשון משמע שמדבר על דם האדם היוצא ממנו כאשר הוא נהרג. השני משמע שמדבר על דם שחיטה, של בהמה חיה ועוף הטהורים. והנה המשנה במכשירין פ"ו מ"ד מונה את אבות שבעת המשקין י"ד שח"ט ד"ם (בסדר שונה). ובמ"ה מונה תולדות של האבות. למשל דמעת העין היא תולדה של מים. ודם שחיטה בבהמה ובחיה ובעופות הטהורים היא תולדה של דם. משמע מהמשנה שהאב הוא דם האדם, דם חללים ישתה. אמנם הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י ה"ג) מונה דם שחיטה כאב ולא כתולדה, ולא מזכיר כלל את דם האדם

מחד גיסא נוסף אבי אבות הטומאה על אבי אבות הטומאה, אבל מאידך גיסא, מאיר אור של השתוות שממעט את הטומאה, וא"כ זהו מיעוט של הטומאה, ובעומק יותר – ביטולה.

## הטמא יותר קרוב יותר לשורשו

[כב] והנה הסוג השלישי של טומאה שהזכרנו הוא מה שגזרו על המשקין שנגע בהם שני לחזור להיות ראשון, או בלשון המשנה (פרה פ"ח מ"ז) – תחילה. א"כ לא רק שהם מקדימים את הטומאה, אלא שהם בעצם הופכים להיות לתחילה. עומק הדבר, הרי לפי מה שנתבאר לעיל, שרש הטהרה היא צירוף, ושרש הטומאה היא פירוד. הכשר לקבל טומאה מחד יוצר פירוד אבל מאידך יוצר צירוף. כל צירוף חייב לחזור לשרש העליון. פעמים הצירוף בא מחמת ירידה, ופעמים מחמת עליה. הזכרנו לעיל את החקירה בגמרא האם הכשר הוא תחילת טומאה או לא. למאן דאמר שהוא לאו תחילת טומאה, א"כ הכשר הוא צירוף למעלה, לצורת אדם. מצד כך הדין שמשקין עושים תחילה הם מצורפים יותר לאבי אבות הטומאה. על דרך זה הגמרא (חולין קכ"א א') דנה שאוכלין צריכין הכשר דוקא כאשר אינם יכולים לקבל טומאה חמורה, דהיינו אב הטומאה, אלא לעולם הם ראשון או פחות. אבל אוכלין שמקבלים טומאה חמורה, כגון נבלת עוף טהור, שיכולה לטמא בבית הבליעה אדם וכלים להיות ראשון, אינם צריכים הכשר. מהו עומק החילוק. דבר שיכול לבוא לידי טומאה חמורה הוא קרוב יותר לשורשו, וזה גופא ההכשר שלו. כלומר הא גופא שהוא יכול להיות טמא יותר, מקרבו יותר לשורשו. ולפי אותו היסוד, זה שמשקים נעשים תחילה, כלומר מחד גיסא יותר טמאים ממטמאם, ומאידך גיסא יותר קרובים לשורשם, זה מדין הצירוף של האוכל למשקה.

## שתיה שורש לאכילה

[כג] נחדד את הדברים. עד עכשיו הסברנו שתי שיטות – שיטת החינוך ושיטת הרמב"ן. לפי הרמב"ן ההכשר פועל צירוף לתת, לפי החינוך ההכשר פועל צירוף לעילא. בעומק ישנה כאן סברא שלישית המושרשת בדברי החינוך. הרי שיטת החינוך מקורה בגמרא בחולין (ק"י א') שההכשר פועל במאכל מה שהגמר מלאכה פועל בכלי, דהיינו גומר את הכשרתו לתשמיש האדם. עכשיו נביא סברא נוספת. הנה כאשר תינוק נולד בתחילה הוא שותה חלב שהוא אחד משבעת המשקין. וכן כאשר הקב"ה ברא את העולם, המים נבראו קודם המאכל. "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ ורוח אלוקים מרחפת על פני המים", והאוכל עדיין לא נברא. "עד ארבעים שנין מיכלא מעלי, מכאן ואילך משתה מעלי" (שבת קנ"ב א'). מחמת שהשרש הוא בשתיה, כאשר אדם עולה למעלה לשורשו, שורשו היא שתיה ולא אכילה. שתיה היא מלשון אבן השתיה שמשם הושתת העולם (יומא נ"ד ב'). שתיה היא שרש לאכילה, אכילה אינה שרש לשתיה. בד"א, בעולם העליון, אבל בעולם התחתון

מורידים בדרגת הטומאה, ובשבעת המשקין התחדש חידוש עצום שטומאתם גבוהה מטומאת מטמאם.

## רבי הטומאה בכמות היא רבוי הטהרה באיכות

[כד] והנה ברור שחייב להיות שורש פנימי לגזירה כזו. דהרי לכאורה דין זה משולל הבנה, דאין בשני את הטומאה שמקבלין המשקין. וכי יש נותן מה שאין בו. בפשטות צ"ל שחכמים באמת חידשו טומאה שאינה עוברת מהמטמא לניטמא. אלא זה חידוש של טומאה שלא באה לעולם. כמו שחז"ל חידשו שסתם ידים וספרי קודש וכו' יש להם דין שני לטמא את התרומה (זבים פ"ה מ"ב, שבת י"ג ב'). בהקדם ננסה לבאר למה באמת הנוגע בראשון נעשה שני, והנוגע בשני נעשה שלישי, וכו'. כלומר למה העברת הטומאה מחלישה אותה. לפי פשוטם של דברים הדבר דומה למשל הגשמי של טופח שלא על מנת להטפוח. ישנם דברים לחים שבכוחם לתת לחות לנוגע בהם, אבל הנוגע בהם כבר אינו יכול להעביר את לחותו הלאה (עי' ברכות כ"ה ב', יומא ע"ח א'). באופן כללי בטבע הדברים תולדה היא פחות מהאב. כגון שלאחר ההסבר, התלמיד יבין פחות מהרב את מה שהרב ניסה להסביר לו. וה"ה בטומאה, סברא היא שככל שמתרחקים מהשורש הטומאה נחלשת. אם כן ישנה כאן נקודה מאד נפלאה. כפי שידוע מאד, כל טהרה כל קדושה – היא אחדות. כל טומאה – היא פירוד. בעוד שכאן האחדות יוצרת טומאה. דהרי בטומאה החיבור יוצר פירוד. אמנם עומק הדבר הוא שגופא מפני שהנגיעה גילתה אחדות, לכן הניטמא פחות טמא מהמטמא. באמת הניטמא מחליש את טומאת המטמא (מעין דמעין שאמרו חז"ל שמי שבא לבקר חולה אם הוא בן גילו הוא נוטל אחד משישים בחוליו (נדרים ל"ט ב')). ולמרות שהמטמא נשאר במדרגת טומאתו, אבל החולשה ניכרת בניטמא. יוצא שמצד הכמות נתרבתה הטומאה בעולם, אבל באיכות היא פחותה, וא"כ באיכות נתרבתה הטהרה בעולם. זה סוג אחד של טהרה.

## הטהרה הבאה ע"י השתוות

[כא] סוג שני של טהרה בעולם הוא כאשר טומאת המטמא שווה לטומאת הניטמא. כל טומאה בעולם באה מפירוד. כאשר הדבר שווה הוא גופא התאחדות. א"כ ההשוואה של חרב הרי היא כחלל זו גופא סוג של טהרה. דהרי כל טומאה היא בסוד שינוי, כי טומאה זה ריחוק, ומה מרחיק – השינוי. עד כמה שיש השתוות – אין התרחקות. א"כ כאשר החרב נטמא והוא משתווה למטמא בטומאה, עצם ההשוואה שבטומאה היא שרש הטהרה. האור של ההשוואה הוא שרש הטהרה. לעתיד לבוא כאשר ידעו אותי למקטנם ועד גדלם, זו גופא השתוות, ואזי לא תהיה טומאה בעולם. זו סוגיא ארוכה ואכ"מ, אבל צריך לדעת שכל השתוות היא טהרה, וכל מידה לעצמה תיקונה הוא השתוות, וכן תיקון כל המידות כולם הוא רק על ידי השתוות. זה סוד הטהרה של המידות. אם כן זה בסוד אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, כלומר

באמת אין כאן טומאה שלא באה לעולם, אלא היא באה ממה שטמון בשני בכח, כי זה כל כחו של משקה להשיק לשורש, משקה מלשון נשיקה. ראשית הבריאה היא באחדות ואחריתה באחדות. ולכך בשורש העליון משקה מלשון נשיקה - קודם למאכל. וכן למטה בעולם התחתון הוא תחתון למאכל. וא"כ המשקה ראשית ואחרית, ראשית של נשיקה ואחרית של נשיקה. ובלשון אחרת, מאכל יש בו צורה, ומשקה אין בו צורה. ושורש הכל למעלה מן הצורה, בבחינת מאין תמצא, ואחרית הכל הוא ביטול, ביטול הצורה. ולכן המשקה הוא ראשית ואחרית.

## הכשר צריך להיות לרצון

[כד] נקודה אחרונה שברצוננו לעמוד עליה הוא הענין שההכשר צריך להיות לרצון. הנה הגמרא אומרת בבבא מציעא (כ"ב ב') ובקידושין (נ"ט ב') "ר' פפא רמי כתיב כי יתן וקרין כי יותן, הא כיצד, כי יותן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה, אף יותן דניחא ליה". דהיינו ישנו דין שהמשקה צריך להכשיר לרצון (האם דוקא לרצון הבעלים או לאו דוקא, זו מחלוקת הרמב"ם ורשב"א, עיי' רמב"ם טומאת אוכלין פ"ב ה"א ובכס"מ שם, ואכ"מ). כלומר, יתן פירושו שהאדם הביא את המשקה על המאכל בידים. זה בודאי מכשיר. יותן פירושו שהמשקה בא על המאכל ממילא בלא יד אדם. גם כאן אם ניחא לאדם בכך, המשקה מכשיר. עומק הדבר הוא שיתן זו הפעולה של האדם, בעוד שיותן הוא רק הרצון שלו. בעומק כח האדם הוא רק רצונו. לאדם מערכי לב מה' מענה לשון (משלי ט"ז א'). כל מה שיש לאדם, נקודת הבחירה שלו, זו רק נקודת הרצון ותו לא. יותן דומיא דכי יתן פירושו שגם ביתן כל מה שיש לאדם זה רק רצון. וזהו בעצם שרש הטומאה בעולם. דהרי שרש הטומאה בעולם באה מאותו רצון שאדם בחר לאכול מעץ הדעת. וכל המקור דטומאת אוכלין באה מאותו אוכל שהוא הבחנה של עץ הדעת טוב ורע, שממנו אכל אדם הראשון. דבעומק מה שטימא את אותו האוכל שאכל - הרצון שלו גופא הוא הטומאה שהיתה באכילה. דהיינו, רצון הבעלים זה גופא שרש הטומאה שיש באכילה. דטומאה היא שורש טם, היפך התם. ושורש הכשר הטומאה שבו היה כמו שאחז"ל דרשו (בר"ר י"ט ה') לחד מאן דאמר עץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה, סחטה לו ענבים והוא שתה. הענבים הפכו להיות משקה. זה בעצם מה שדיברנו בעומק לעיל. היה שם אוכל שהפך להיות משקה. אין ענבים מכשירים אלא היין שיוצא מהם, ואין חלות הדבש מכשירות אלא הדבש היוצא מהם. א"כ בכללות לקחת אוכל ולהפוך אותו למשקה זה בעצם שרש הטומאה שבעולם. וזה בעצם שרש הטהרה שבעולם שהוא שרש התיקון.

■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - 037 במדבר-שמירה

הדבר מתהפך, והאכילה היא שרש לשתייה (כלומר, בעולם התחתון הזכר למעלה מהנקבה, ולכן אוכל ששורשו בדוכרא הוא מלמעלה משתייה ששרשה בנוקבא. שתייה היא משורש שת, אותיות תש, תש כחו כנקבה (עיי' רש"י ואתחנן ה' כ"ד). משא"כ בסוד אשת חיל עטרת בעלה (משלי י"ב ד'), נוקבא למעלה מדוכרא, וכן שתייה למעלה מאכילה, וזהו אחר מ' שנה. בן מ' לבינה (אבות פ"ה משנה כ"א), אשת חיל עטרת ז"א. עפ"ז נוכל לומר סברא שלישית בכיצד מכשיר המשקה את האוכל לקבל טומאה, דהיינו, בכך שהוא מעלה אותו ומצרף אותו למשקה שבו, משקה מלשון נשיקה, ולכן טומאת המשקין למעלה מטומאת האוכל שטמא אותו, ולכן טומאת המשקין נק' תחילה. ישנו נידון באחרונים בראש יוסף (פסחים ל"ג ב' ד"ה תוס' לאימת) ובערוך לנר (כריתות ט"ו ב' ד"ה בשעת פרישה) לענין שיעור המשקה המכשיר, והאם צריך להכשיר כל המאכל או רק מקצתו, והסכמת האחרונים שכל-שהוא מכשיר את הכל (עיי' שערי דעת לר"ש פלדמן ח"א פ"ח ס"ד וס"ה אות א'). והנה כפי סברת החינוך כדי יהיה ראוי לאכילה אזי צריך שהכל יוכשר לכאורה, אמנם אפשר לומר לא פלוג כמו שאמר הרמב"ן לפי סברתו בענין נרטב והתיבש. אמנם לפי הסברא השלישית לא צריך להגיע ללא פלוג, והדין שכל-שהוא מכשיר את הכל מובן, כי סברת ההכשר הוא צירוף למשקה, ובכל שהוא הוא צירוף. והנה יש נידון בצפנת פענח (הלכות תרומות בהשמטות עמ' 521) האם יש דין שמשקים יוכשרו. בד"כ זו אינה שאלה למעשה, כי המשקה יכשיר את עצמו, אולם בנקרש ועוד ציורים יש בכך נפ"מ למעשה. החקירה היא האם יש דין הכשר במשקה, והמשקה מכשיר את עצמו, או שאין לו דין הכשר כלל (עיי' בשערי דעת שם ס"ה אות ג' שמוכיח שאין בהם דין הכשר). לפי דברינו שעומק הדבר שישנו דין ששבעת המשקין יכשירו את האוכל לקבל טומאה זה מחמת שהם מצרפים את האוכל למשקה, ברור שאין צורך שמשקין יקבלו הכשר. ולכן מה שנאמר ודם חללים ישתה הוא עומק נקודת הצירוף. דשאר המשקים הם באמת מותרים באכילה אז ודאי שהם עולים למדרגת אדם. החידוש הוא דייקא בדם שבעצם הוא אסור באכילה, רק יש את ההיכי תמצוי דפקוח נפש או כדברי הפרי מגדים בה"א שלו, כאן מתגלה בעצם הצירוף העמוק שמעלים את הדבר למדרגה של משקה (לפי הסברא השלישית) או למדרגה של צורת אדם (לפי סברת החינוך), כי המשקה קדם לבריאת האדם, מים ביום הראשון ואדם ביום השני, ובשורש הפנימי, אדם קדם למים. והנה שאלנו לעיל איך המאכל השני עושה משקה להיות תחילה, וכי יש נותן מה שאין בו. לפי דברינו הדבר מתבאר, שהרי בעצם השני עצמו היה צריך לחזור להיות תחילה, לחזור לשורשו, ולמה זה יוצא לפועל דוקא במשקה, כי המשקה מגלה את השרש שממנו הוא נטמא. המשקה החוזר לתחילה, מגלה מה שטמון בשני בכח.



## אבד - איבוד, אבדון

בפעם הקודמת שעסקנו בשורש אבד, עסקנו בחלק של ה'אבד' מלשון של אבידה, אבל בלשון תורה הרי, השורש אבד משמש לשתי פנים, לשון של אבד מלשון אבידה, ומלשון של איבוד, ובעיקר, זה נאמר על עבודה זרה, "אבד תאבדון את כל המקומות" וגו'.

### החילוק בין אבידה לאיבוד

ובהגדרה הכוללת, מה שחלוק מציאות של אבידה מציאות של איבוד, באבידה, כאשר נאבד דבר, הוא יכול להיות קיים בשלימותו היכן שהוא קיים, רק זה נתעלם מן העין, - זה נאבד ממי שזה נאבד, יתכן שזה ידוע לאחד ואבוד לאחר, ואף אם זה יהיה אבידה שהיא אבודה מכל אדם, כדוגמת זוטו של ים ושלוליתו של נהר, אבל היא יכולה להיות שם בשלימות.

לעומת כך מציאות האיבוד, שעל זה נאמר אבד תאבדון, זהו כאשר הדבר מתכלה,

ובזה עצמו, יש שתי מדרגות, יש מדרגה של 'אבד', ויש מדרגה של 'תאבדון', ובלשון אחרת 'אבדון' שב'תאבדון' יש בו את האותיות של אבדון.

הגמ' דורשת במס' ע"ז בדף מ"ה [-כמו שרש"י מביא על התורה] לשיטת חכמים ילפי' את זה מכאן, ולרבי יוסי ממקום אחר, נאמר דין ש"אבד תאבדון" - שעבודה זרה צריך לשרש אחריה, והיינו שהדין שצריך לעקור עבודה זרה, זה לא רק לעקור את עצם הדבר עצמו, אלא 'צריך לשרש אחריה', צריך לעקור את השורש שלה.

### איבוד - ביטול ההרכבה שבדבר

והבנת הדברים, האופן שהבורא עולם ברא את עולמו הוא, שכל דבר ודבר בבריאה מורכב מארבעה חלקים, שאלו הם הנקראים כידוע, בלשון רבותינו ארבע יסודות, אש, מים, רוח עפר. וכל דבר ודבר שנמצא בבריאה, הוא מורכב מארבעת החלקים הללו, וההרכבה הזו, משתנה מחפץ לחפץ, אבל ביסוד, כל הבריאה כולה אינה אלא הארבע יסודות הללו, וכל דבר ודבר, לפי שינוי הרכבתו, כך הוא מהותו, זה הגדרת כל חפץ וחפץ שקיים בבריאה.

מה קורה כאשר חל בחפץ המציאות של 'אבד' כשמאבדים את הדבר, ההרכבה של הארבע יסודות מתפרקת, וכל יסוד יסוד חוזר לשורשו, אלו הם דברי רבותינו, האש לשורשה,

המים לשורשם, הרוח לשורשה, והעפר לשורשו, וזהו האיבוד שחל בדבר, כלומר, קיומו שלו זה ההרכבה שלו, והאיבוד שלו שזהו ביטולו, זה בעצם כך שההרכבה הזו בטלה.

וא"כ, מצד הפנים הללו, המציאות של כל איבוד של דבר, זה לא כליון כפשוטו, אלא, כמו אש שמכלה דבר, שצורת הדברים הוא שהיא עולה לעילא וזהו האופן שהיא מכלה את הדבר, - והעומק הוא זה לא רק שהשלהבת עולה והדבר מתכלה, אלא הדבר חוזר לשורשו, זה הגדרת כליו של אש, הוא מתכלל בשורשו, הוא מתכלה כי הוא מתכלל. וזה בעומק א"כ, כל מהות של כל איבוד שקיים בבריאה, כל איבוד, הגדרתו, כמו שחודד, הפירוק של ההרכבה של ארבעת היסודות הללו, וחזרת כל חלק וחלק לשורשו, ואז, מה שהדבר אינו קיים, כי יסודו הוא הרכבתו, וביטול הרכבתו זהו ביטולו, - זה גדר מציאות קיום של דבר, וזה גדר מציאות ביטול של דבר.

### 'אבד' - 'תאבדון' - שתי נוחות של ביטול

אבל יתר על כן, המדרגה השנייה שזו המדרגה של 'תאבדון' - 'צריך לשרש אחריה', וזו המדרגה הנקראת אבדון, - שבעה שמות יש לגיהנם, כמו שמונה הגמ' בסוף סוכה, ואחד מן השמות הוא אבדון, ה'אבדון', ה'צריך לשרש אחריה', עניינו, שהדבר נעקר בשורשו, לא רק שבטל ממנו ההרכבה של הארבע יסודות שלו, אלא הוא נעקר מעצם שורשו.

אלו הם שתי נוחות יסודיים שמתגלים בבריאה, ביטול של הרכבה, וביטול בעצם, המדרגה של 'אבד' הוא ביטול ההרכבה, והמדרגה של 'תאבדון' זה ביטול בעצם.

### מדרגת 'חלל'

ואיפה השורש של 'ביטול בעצם' שקיים בבריאה - זו המדרגה הנקראת חלל, וכמו שאומרת הגמ' בחולין "אין עוד מלבדו - אפילו בחללו של עולם", כביכול, יש מציאות של בורא, ויש מציאות שהקדוש ברוך הוא חידש נבראים, - ויש מה שהוא חידש מקום לנבראים והוא הנקרא חלל, החלל זה, מצד סדר זמנים כביכול, היה זמן שהיה רק את מציאותו יתברך שמו, [וכמובן המילה 'זמן' כאן, הוא לשון מושאל בעלמא], לאחר מכן היה מציאות כביכול, שהקדוש ברוך הוא ברא מקום לנבראים, שזה החלל, ולאחר מכן התחדש מציאות של נבראים.

וא"כ, הממוצע, כביכול, בין מציאות הבורא למציאות



הנבראים, הוא הנקרא חלל.

ולאחר מכן התחדש מציאות של נבראים בפועל, וזו ההרכבה של כל קומת הנבראים שקיימת, - הארבע יסודות, מהארבע יסודות הרוחניים בשורשם העליון, בשם הוי"ה, - שם העצם, עד ההשתלשלות של ארבע יסודות בעולם הגשם, העולם החומרי ממש.

וא"כ, - כל נברא יש לו שני שורשים לקיומו, - יש את האפשרות לקיום שלו, ויש את עצם קיומו. - האפשרות לקיום שלו הוא המקום הנקרא חלל, והקיום שלו זה עצם הארבע יסודות שמהם הוא מורכב.

וכשם שזה שורש קיומו, כך בביטולו, יש שני ביטולים, - כשם שבקיום, יש את עצם האפשרות שהוא יהיה קיים, ויש את עצם הקיום, שהאפשרות שהוא יהיה קיים, זה המקום, החלל פנוי שיוצר את האפשרות לקיום, - "אין לך דבר שאין לו מקום", זה החלל פנוי שנותן לו מקום, ויש את החלק השני של ההרכבה, גם בביטול קיימים שני החלקים, החלק של 'אבד', זה לבטל את ההרכבה שנמצאת בכל דבר, והחלק של 'תאבדון' זה לחזור לנקודת הקיום של הדבר לא כ-קיים, אלא כאפשרות של קיום, - חלל.

וזה המדרגה של עבודה זרה, שהדין הוא שצריך לשרש אחריה, - זהו משום שהיא שורש הרע, - לכן צריך לשרש אחריה, ואיפה שורש הרע - עצם כך שיש חלל, שנותן מקום של קיום לנבראים, - מצד אחד הוא נותן מקום לקיום הנבראים, אבל מצד שני, הוא חלל, כביכול, זה מלשון חילול ה', נחלל משם שמו יתברך, - גילוי יתברך שזה שמו, ולכן עבודה זרה, שורשה בחלל, היא נוגעת באותו מקום כביכול, שיש סילוק של גילוי של הקדוש ברוך הוא, סילוק של גילוי, בהדגשה, והמקום הזה, זה המקום שמשם יונקת קומת העבודה זרה. ועל זה נאמר בעבודה זרה 'צריך לשרש אחריה', 'לשרש אחריה' היינו, לגעת בנקודת החלל הראשון, ונקודת החלל הראשון שקיימת מצד העבודה זרה, זה הציור של ההסתלקות של גילוי של הקדוש ברוך הוא.

מצד תפיסת הקדושה, זה סילוק בבחינת 'ירידה לצורך עליה', שנותנת מקום לאפשרות של הנבראים, שהם גופא, בהם יתגלה מציאותו יתברך שמו, וזו ההבחנה של 'ויהי ערב ויהי בוקר', 'ברישא חשוכא והדר נהורא' בברייתו של עולם, כלשון הגמ'. כמו"כ, גם בשורש ברייתו של עולם, זה בתחילה

העלם, ולאחר מכן גילוי, תחילת הדבר, חלל, ולאחר מכן, מה שמתמלא, - אז מצד תפיסת עבודה זרה, זה חלל, סילוק הבורא, וכביכול, קיום נבראים כמציאות לעצמם.

### שני שורשי הרע

וזה שני שורשי הכפירה, יש כפירה, שכביכול מעלימה את מציאות הבורא יתברך שמו חס ושלו, ויש כפירה שמעמידה מישהו אחר. והדוגמא הברורה, פרעה, - "לי יאורי ואני עשיתיני", שזה שורש של קלקול בהעמדת כח אחר.

אלו הם שני חלקי הרע, השורש הוא - העדר, חס ושלו, הסתלקות של מציאות הבורא, - זה חלל, מקום שהוא חלל פנוי, והענפים של הרע, זה העמדת כח חילופי כביכול, אליו יתברך שמו, שיש כח אחר קדמון, - "לי יאורי ואני עשיתיני", אלו הם שני שורשי כח הרע, וזה קומת העבודה זרה שנמצאת בעולם.

### זה, בשורש של העבודה זרה,

אבל זה קיים, מצד כך בדקות, בכל דבר ודבר. כל דבר ודבר, יש לו את צד החלל שבו, שהוא המקום שלו, שנותן לו קיום, ויש את הקיום של עצם הדבר שהוא הארבע יסודות שלו.

א"כ, נעמיד בקצרה את תמצית הדברים שנתבאר בסיעתא דשמיא.

יש 'אבד', ויש 'תאבדון', 'אבד' זה איבוד ההרכבה, 'תאבדון' זה המקום של החלל שנותן קיום לדבר. - מצד הקדושה, החלל הוא סילוק של גילוי הבורא שהוא שורש של קיום הנבראים שבהם יחזור ויתגלה הקדוש ברוך הוא, הוא יתברך שמו. ומצד שורש הרע, כח הסילוק, שיוצר כביכול הסתלקות של הבורא, ומצד כך, זה העלם חס ושלו, 'מי הוי"ה אשר אשמע בקולו', חס ושלו כפירה שאין את מציאותו יתברך שמו. והשלב הבא הוא חידוש של מציאות הנבראים ומצד כך בכפירה, זה לא מתגלה כ'חידוש', אלא זה מתגלה כמציאות של קדמון של נברא, - "לי יאורי ואני עשיתיני". זה שני חלקי הרע.

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





**חגיגה, יב, ע"א - תנא,** תהו - קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו שממנו יצא חשך, שנאמר (תהלים, יח, יב) ישת חשך סתרו סביבותיו. בהו - אלו אבנים המפולמות (עיין ביצה, כד, ע"ב, דגים מפולמים) המשוקעות בתהום שמהן יוצאין מים, שנאמר (ישעיה, לד, יא) ונטה עליה קו תהו ואבני בהו. וברש"י, מפולמות, לשון ליחלוח. אולם בקלקול עיין תיקוני זוהר (יא, ע"ב) ובהו, אבנים מפולמות, דא קליפה דאגוזא קשה כאבן. ועיין גר"א שם, תיקון כא, תיקון נח, ותיקון ע. והיינו מים שקפאו, כמ"ש הגאונים.

ועיין ראב"ד (ספ"י, פ"א, משנה יא) וז"ל, ופירוש מפולמות, מלשון לפלמוני המדבר, הוא מלה מורכבת מפלוני אלמוני. ופירושו, אבנים סתומות ונעלמות, מלשון אלם אשר לא ידובר בהם. והם ג"כ הויות נעלמות, אך לא כמו הראשונות בשם תהו, כי הויות של תהו נעלמות מצד עצמן ומצד משיגן. אמנם הויות של בהו אע"פ שלא נעלמו מצד עצמן, כי כבר נלבשו בצורה, מ"מ אין כח במשיגן לקרות להם שם, אך יאלם פיו. ומעין כך נתבאר בפירוש אוצר השם (שם). ובפירוש הר"מ בוטריל (שם) כתב, והרב ר' יעקב בר' מאיר ממדינת ג"אן כתב בספר הנקרא צניף מלוכה וכו', מפולמות מלשון רז"ל אוצר בלום, בלום פיך, והפ"א במקום ב"ת.

ויעיין עוד בפירוש הר"מ בוטריל (שם) וז"ל, והרב אדוני ז"ל פירש מפולמות, משוקעות בתהום, שמביניהם יוצאים מים. ר"ל, שכל איש ואיש מאישי ההויה ישתדלו לשאוב מים, ר"ל החכמה הנמשלת למים, שנאמר הוי כל צמא לכו למים, ובזה האופן יזכה כל איש ואיש לחיים ארוכים בזה העולם השפל ולחיים נצחיים שלא תכרת נפשו. ומפולמות יהיה שתי מלות, מפול-מות (והיינו שע"י נמנע מלפול למות) וכו'. וזהו אבנים מפולמות, מלשון בלימה. ועיין ספר הליקוטים (בראשית, א) מפולמות, מפיל מות, עי"ש.

ועיין שם עוד וז"ל, והרב ר' אהרן המקובל הגדול פירש בספר הפרדס וז"ל, מפולמות ענין הסתר, והוא מורכב מפלוני אלמוני (כנ"ל בשם הראב"ד). ורוצה בזה, שסבת ההעדר אינו נעלם אלא נגלה, שההעדר ידבק לאדם מצד שהוא מורכב מענינים הפכיים, א"כ החומר הוא כגוף מת. אבל סבת ההויה שהיא הנפש, הוא ענין נעלם מעיני בני"א, ואפילו מהחכמים.

ועוד. עיין ספר הפליאה (ד"ה או מי ירה אבן פנתה) אבנים המפולמות, הם חסד ופחד, עכ"ל. והיינו לפ"ז מפולמות, לשון פלא, דבר והיפוכו, כי החסד והפחד, הפכיים זה לזה. ובקלקול זה לעומת זה. כמ"ש באור נערב (ח"ז, חלק הכינוים, ערך אבנים מפולמות) בחסד. ולפעמים בקליפה נגדית, עכ"ל. ועיין פרדס רמונים (שער כה, פ"ז) וז"ל, מפולמות חזקות, כן פירש בערוך ערך מפולם, אבנים מפולמות בראים ולחים וחזקים, עכ"ל. ודו"ק שבקדושה לחים, ובקליפה חזקים.

**חגיגה, יד, ע"ב - ת"ר** ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן, בן עזאי ובן זומא אחר ור"ע, אמר להם ר"ע כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, שנאמר (תהלים, קא, ז) דובר שקרים לא יכון לנגד עיני.

הנה איכא אבני שיש דקלקול, כמ"ש (פסיקתא זוטרתי, בא, יב, יב) ובכל אלהי מצרים - אלו הדמויות שהם אבני שיש. והם אבני שיש "טמא", וכנגדם איכא אבני שיש "טהור". וכמ"ש (תיקונים, תיקון מ', פ, ע"ב) ובגין דא אמר ר"ע לתלמידיו, כשתגיעו לאבני שיש טהור, אל תאמרו מים מים, ולא תהוון שקילין אבני שיש טהור לאבנים אחרנין, וכו', בגין דאלין אבנין דעץ הדעת טוב ורע אינון בפרודא, ואלין אבני שיש טהור אינון ביחודא בלא פרודא כלל. ואם תאמרו דהא אסתליק עץ החיים מנייהו ונפלו ואית פרודא בייניהו (ולכך הכפיל מים מים, פרודא), דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, דהא לית תמן פרודא לעילא. עי"ש. ולפ"ז כוונת ר"ע שאין שם כפל מים, פרודא, אלא אחדות בלבד, מים אחד. ועיין שו"ת יהודה יעלה (אסאד, או"ח, סימן ב). ועיין ר' צדוק בליקוטי אמרים (עמ' קנב ואילך) בהרחבה בביאור אחדות זו.

אולם ביאור נוסף מצינו ברבותינו שאין שם מים ממש כלל. וכמ"ש בהיכלות זוטרתי (פתח היכל שיש) נראה כמי שיש בו מאה אלפים רבבות גלי מים, ואין בו אפילו טיפה אחת של מים, אלא אויר זיו אבני שיש טהור שסלולות בהיכל שזיו מראהו דומים למים. והבן ששורש אבן - עפר, במים שקפאו. וכאשר יש בו עכירות נראה עפר. וכאשר אין בו עכירות נראה צלול, וזהו אבני שיש. אולם לעילא אבני שיש אינם מים שקפאו, אלא "אויר זיו אבני שיש טהור, שזיו מראהו דומים למים", כלשון ההיכלות. ועיין תורת חיים (ב"ב, ד, ע"א). ועיין של"ה (שמות, תורה אור, טז) אל תאמרו מים מים, וכו', אבל הדברים אף שהם למטה גשמיים, למעלה הם רוחניים, עכ"ל. למטה מים שקפאו - שיש. ולמעלה, זיו אויר נעשה שיש, כנ"ל.

וביאור נוסף בכך מצינו בספר הפליאה (ד"ה חסד מדה רביעית) וז"ל, חסד מדה רביעית ויש בה ע"ב גשרים כחשבון חסד, וכו', ובאותן הגשרים באחת יש כמה מים שנקפאו ונראו כעין הבדלח, נגרים ואינם נגרים, ואלו הם המים העליונים, והם אבני שיש טהור. והכחמים היו מזהירין לתלמידיהן כשהיו יורדים למרכבה, כשאתם מגיעים לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, ר"ל אל תדקדקו באותה מדה כ"כ, עכ"ל. כי זהו גופא מדת החסד, לא לדקדק.

ועיין עוד שער מאמרי רז"ל (אבות, ו, א). ולקוטי הש"ס (חגיגה). ועץ הדעת טוב (כי תשא). ולשם, ספר הדעה (ח"ב, דרוש ד', ענף כב, סימן ה').

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



## בלק | ט-ט

קהלת יצחק (בראשית, מח, יד) וז"ל, שמעתי מהרב החרף המשכיל המהולל המפורסם מו"ה בן ציון אריה נ"י משקוד, הטעם למה דברו בני אפרים רק בשמאל, ולא השכילו לדבר שין ימנית וכו', דהנה כאשר נשקיף בענין השכלת ידיו של יעקב אבינו ע"ה, יש להתבונן, דאם לא רצה יעקב אבינו לשים ימינו על ראש מנשה, היה לו להפוך את סדר מעמד הבנים, ולצוות לאפרים לעמוד לימינו ומנשה בשמאלו, ולא לשכל את ידיו אשר כן לא יעשה, ומדלא עשה כן נבין מזה כוונת הזקן שלא רצה לדחות למנשה לגמרי, ורק את ידיו שכל, אבל ממקומם לא המישם, והשאיר למנשה עיקר חשיבות הבכורה ועמד לצד ימינו, ואפרים לשמאלו, אע"ג שהקדים בברכה אפרים למנשה (ודו"ק ש"ין אותיות שני, וכן מנשה, קרוב לשורש של שני).

ועפ"ז נוכל לומר הטעם דמשום הכי דברו בני אפרים בשין שמאלית, לזכור שאפרים עמד בשמאלו של יעקב בשעת הברכה, עכ"ל. עיי"ש.

ושלמות התיקון להחזיר הסמך בחינת שית, ששת ימי בראשית, כנ"ל בדברי הרמח"ל, ושורשם במלת בראשית, כמ"ש חז"ל, ברא - שית, ולהחזירם לאות ש"ין שמאלית ואח"כ לש"ין ימנית. שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: טפסר, סוטי, סטים, סנבלט, פסנטר

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

הנה אנכי יצאתי לשטן. כנודע פעמים נקרא שטן עם ש', ופעמים עם ס', כמ"ש חז"ל שפעם ראשונה שכתוב בתורה אות ס' - ויסגר בשר תחתינה, כי נברא שטן - סטן עמה. וזהו שורש שוטה - סוטה. שבלשון תורה נקראת שוטה, איש כי תשטה אשתו, אולם בלשון חז"ל נקרא מסכת סוטה. וזהו ס-ט, לשון שוטה - סוטה. ושורש ההחלפה כי אות ש"ין במילוי עולה ש"ס, ודו"ק. ועיין בהרחבה ברמח"ל בספרו קנאת ה' צבאות (ח"ב), שביאר בחינת ש"ין ימנית וש"ין שמאלית, וסמ"ך.

וז"ל, והש"ין הימנית, היא בהיות ההנהגה בסוד חסד (חסד לימין, כנודע) וכו', אבל השמאלית, סודה הנהגת דין וכו'. והנה מן השמאלית יורד הענין לסמ"ך. וסוד הענין, כי הסמ"ך הוא סוד ששת ימי המעשה (סמך - שש, שישים), והש"ין הוא סוד שבת (ש-בת), וכו'. ועל כן הש"ין השמאלית והסמ"ך שוות במבטאן, כמ"ש (שופטים, יד, ו) "שבולת - סבולת", כי הם ענין אחד, רק שהש"ין בראשיתו והסמ"ך בסופו, עכ"ל. ועיין פרדס רימונים (שער כט, פרק ד).

ושורש הסטיה הוא ע"ז, שסוטה מן ההויה המוחלטת ב"ה. וז"ש (תנא דבי אליהו רבא, פרק יא) "ויאמרו לו אמר נא שבולת ויאמר סבולת", אין סבולת אלא לשון ע"ז, כאדם שאמר לחבירו שא-בל.

ובענפים זהו החלפת צדדים, ושורשו בהחלפת יעקב, ששכל את ידיו בשעה שברך את מנשה ואפרים. ועיין

### בקרוב! שו"ת בעניני השעה

#### מבעל מחבר ספרי "בלבבי משכן אבנה" שליט"א

מדוע האינטרנט הוא הביורור האחרון שמברר מהו בחירתו של כל אחד ואחד האם הוא רוצה להיות מחובר לטוב או לרע, והרי הרצון הפנימי של כל ישראל הוא להיות מחובר לטוב ולרצון ה' ולא עם הרע ח"ו, שכל הרע הוא רק מקרה אצלנו, וכמו שהרב מבאר לנו היטב בספר "דע את עצמך"?

האם ניסיון המדיה והאינטרנט הוא מלחמת גוג ומגוג? האם האינטרנט והמדיה יהיו בטלים קודם שיבוא משיח, או שהמשיח יבטל אותו (או הקב"ה בכבודו ובעצמו)? ואם ביטולו יהיה ע"י משיח, האם הוא ע"י משיח בן יוסף או משיח בן דוד? מה לענות לאלו שטוענים, שעבודתנו אינה לפרוש מהטכנולוגיה, אלא ללמוד כיצד להשתמש בה בשכל ובאופן מאוזן ובאופן הכשר ביותר, מכיוון שהוא נעשה כבר חלק מהחיים של רוב הדור ואי אפשר לשנות את הדור. ואם כן צריך להפסיק את המלחמה הזו על האינטרנט, בגלל שזה רק גורם רגשי אשמה לאחרים ואינו פועל מאומה?

זאת ועוד בקונטרס החשוב הזה · טעמו וראו כי טוב ה'!





## אור א"ס

נקרא אין סוף. אין של הסוף.

ועוד. עיין אוהב ישראל (חקת, ד"ה וידבר) כי הקיום ומעמד של כל נברא ונוצר ונעשה הוא בחינת אין. כי כאשר כל דבר נברא רואה ומבין ערך מהותו ואיכותו, נגד אור הצח והבהיר, אור אין סוף ב"ה וברוך שמו, אז נתבטל במציאותו ונחשב בעיני עצמו כאפס ואין.

## צמצום

עיין מאור עינים (ליקוטים, ד"ה כי ביה) כי לשון אני הוא בחינת התגלות, כי אי"ן הוא בחינת התכסות. וזה הבחינה שהבורא ברוך הוא מצמצם את עצמו בזה העולם הוא בערך התגלות נגד בחינת אי"ן שלמעלה. ומעין כך במדרגה תחתונה יותר איתא בעבודת ישראל (וירא, ד"ה וירא אליו) ואין נסתר מחמתו, שבחינת אין נסתר ומתלבש במדת חמתו שהוא ז"א, נקרא שמש.

ועוד. הצמצום יצר מקום. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה ע"ט) כי מאחר שהוא ענו ושפל באמת הוא בבחינת אין, ואינו תחת המקום כלל, בחינת מקום ארון אינו מן המידה. וכן שם (ח"ב, תורה נח) אבל מי שהוא אין, אין מקום שלא יהיה שם, כי אין לו מקום כלל, עכ"ל. והוא דבק במדרגת מקומו של עולם.

## קו

בתוכו מימי האור העליון. ועיין באר מים חיים (שמיני, ט, ה) כי מקור מים הזכים נקרא בחינת אי"ן לרוב רוחניות העלמו.

ועוד. קו גימ' דבק. ועיין עבודת ישראל (וישלח, ד"ה ועל פינה) וע"י שזוכים לבחינת אין מתדבקים בגופא דמלכא.

## עיגולים

סוד ההשתוות כנודע. מהצד התחתון, השגחה כללית היפך השגחה פרטית, יושר. כמו שהאריך בפתחי שערים. ומהצד העליון מדת ההשתוות בנפש שהזכיר בחובות הלבבות. ובעולם, השוואה של המדרגות. והוא בחינת אין, ביטול.

## יושר

באורות א"ק, רשר"ד, יש גילוי של טעמים, טנת"א. אולם קודם לכך ביושר עצמו של א"ק הוא למעלה מן הטעמים. ועיין בני יששכר (תשרי, מאמר י', צלא דמהימנותא) אין הוא סוד הרצון העליון מבלי טעם, כי אין טעם ברצון. והוא סוד מאין יבא עזרי, עכ"ל. ובעומק זהו אור הקו - תקוה, מאין יבא עזרי.

## שערות

עיין קדושת לוי (לך לך, ד"ה ואלו) ונקראו י"ב חיוורתא ונקראין אין, עכ"ל. ובכללות כל הארת גלגלתא בסוד ע"ב - כתר, אין.

## אזן

מצד הקלקול כתיב (שמות, לב, יח) ויאמר אין קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה, קול ענות אנכי שומע. קול של אין דקלקול, ונהפך מאין לעני, ענות.

ועוד. כתיב (דברים, כט, יד) כי את אשר ישנו פה עמנו היום לפני ה' אלוקינו, ואת אשר איננו פה עמנו היום. איננו, כלומר היו במדרגת אין כמ"ש גבי גרים (שבת, קנב, ע"א) מזליהו הוה, אין מזל לישראל. ושמעו י' דברות בסוד האין.

## חוטם

לשון חטא וחיטוי, ועיקר זמן החיטוי, יו"כ. ועיין קדושת לוי (דברים, ליו"כ, ד"ה וידוע) וידוע שיוה"כ אינו מכפר עד שיכניס עצמו לגדר אי"ן.

## פה

עיין תורת המגיד (איוב, ד"ה אדם) כשאדם במדרגת אין כנוצר, אז הדיבור הוא בעולם הדיבור. ועיין מאור עינים (ואתחנן, ד"ה ואתחנן) ובראשית נמי מאמר הוא, שלכך לא נזכר בו אמירה ע"י שהוא עולם עליון הנקרא אין שאין שם בחינת אמירה. והוא אין של דבור, שהוא מאמר ולא מאמר. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה כב) שבחינת תפלת ה' הוא בבחינת קדם הבריאה וכו'. ואמרו רז"ל, המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחלה. כי מה שצריך לאותו דבר ואינו מבקש על



## אריך

לשון אורך, אור-ך, בחינת תר"ך עמודי אור, כנודע. תר"ך - כתר. ועיין זוה"ק (תיקונים, תיקון מב, פא, ע"ב) א' מן אין פרח באויר אפיק אור. י' אפיק רקיע. ו' מן אין אפיק יבשה.

ועוד. עיין בת עין (פרשת משפטים, ד"ה וזה) אין כסף גימ' ארך, היינו שלא יהיה בכסופא לעלמא שכולו ארוך. ובעומק ששם יש מתנת חנם, ואין נהמא דכיסופא. כי במדרגת יש, יש נהמא דכיסופא. אולם במדרגת אין, אין נהמא דכיסופא.

## אבא

כל אב תחילתו בטיפה - אין. וכן רב המלמד את תלמידו שכאילו ילדו. ויתר על כן עיין מאור עינים (חקת, ד"ה וידבר) המאור שבה מחזירן למוטב, הוא בחינת אין שאין לו תפיסה מפני שהוא למעלה מן הטעם, והוא המקור שממנו נביעת התורה, עכ"ל. והוא השורש. ובקלקול לתתא מתגלה שהשגת התורה טיפין טיפין כמים שיצאו מן הסלע, וכמ"ש בזוה"ק וביארו הגר"א, שהוא סוד טיפה. אין בחינת מאין באת, מטיפה.

## אמא

כתיב (בראשית, יא, ל) ותהי שרי עקרה אין לה ולד. ודרשו חז"ל אין לה בית ולד. אמא שהיא אין - אין מולידה.

## ד"א

בחינת צורת אדם. וכתיב (בראשית, ב, ה) ואדם אין לעבד את האדמה. ומעין כך כתיב (שם, יט, לא) ואיש אין בארץ לבא עלינו. והבן שז"א ביחס לא"א הוא אין, קטן. ועיין תורת המגיד (עקב, ד"ה כי) דהיינו לבחינת אין, שמקטין את עצמו.

## נוק'

נוק', אשתי, ביתי, וכתיב (בראשית, כח, יז) אין זה כי אם בית אלקים. בית של אין. ומתגלה בעיקר בארון, מקום ארון אינו מן המדה (יומא, כא, ע"א), אין.

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

עצמו הוא מחמת שהוא בחינת אין. ועיין קדושת לוי (ויגש, ד"ה וזה פירוש) אפס מי הם הצדיקים שתפילתם עושה פרי, אותם הדבקים תמיד בשמו הגדול, והם בחינת אי"ן. ועיין קדושת לוי (ליקוטים, ד"ה והנה) וז"ל, לכל הנביאים כאשר דברו נבואתם, הדיבור ממשיך אותו אל האין, ונקרא דעת לחבר אותו אל האין.

## עינים - שבירה

כתיב (בראשית, כ, ז) ואם אינך משיב דע כי מות תמות. "אינך משיב", דבק באין דקלקול שהוא מיתה.

ועוד. עיין פני דוד (בראשית, וישב, אות ט, ד"ה והבור) מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו. אי"ן ב"ו, ר"ת אבל נחשים ועקרבים יש בו. שורש השבירה בחינת עקרב, התפשטותו נחש. ועיין אגרא דכלה (בראשית) הנחש השיאני, אותיות יש - אין. אין, עקרב. יש, נחש. עי"ש. ועיין גר"א (תיקונים, תיקון כא, ס, ע"ד) אי"ן, כך נקראת לילית, יצה"ר שבאדם, טיפה סרוחה, שהיא ההעדר של האדם שממנה מת וממנה מסריח. ועיין תורת המגיד (איכה, ד"ה טבעו) כי בדבר אי"ן לא שייך שבירה, עכ"ל. וזהו אין דתיקון. היפך מש"כ (בראשית, ל, א) ברחל - ואם אין מתה אנכי. רחל, מלכות בה היה השבירה, מלכות דפרט דכל מדרגה. וכן שם (כ, ז) ואם אינך משיב דע כי מות תמות. וכתיב (שמות, כב, ט) אין ראה. ובקלקול מתהפך אין, לעין, עינוי. כמ"ש (שמות, לב, יח) ויאמר, אין קול ענות גבורה, ואין קול ענות חלושה, קול ענות אנכי שומע.

## עתיק

הארת א"ק באבי"ע ע"י עתיק. ולכך נקרא אין, בסוד הארת א"ק. שא"ק ואבי"ע בחינת א"ק קוצו של יו"ד, אין. ועיין זוה"ק (זהר חדש, תיקונים, סג, ע"ב) איהו משיח - אין. כי משיח הארת עתיק, הארת א"ק באבי"ע. ועיין מאורי אור (ערך אין) שכתב שמלכות של א"ק נקרא אני מתלבשת ברדל"א נקרא אין. ובדקות עתיק בחינת אפס שלמעלה מן אין, כמ"ש בעץ חיים.

ועיין קדושת לוי (בראשית, ד"ה וזהו) כשיהיה ישראל במדרגת אין, ואז יהיה כל הדברים במדרגת אין, הן דומם, הן צומח, חי ומדבר, אז יבא משיח צדקנו.



## ב' השיטות במהות הביטחון הם שתי מדוגות של קומת ביטחון שלמה

כפי שביארנו בפרק הקודם כל מחלוקת בדברי רבותינו היא אינה באופן של שצד אחד אמת וצד שני שקר. אלא כל מחלוקת היא מלשון חלקים, אנו מצרפים את שתי החלקים לקומה אחת שלימה, ממילא אלו ואלו דברי אלוקים חיים. המהות הפנימית של העבודה המעשית עם כוח הביטחון היא הדבקות ברצון. קומת הביטחון שעניינה דבקות ברצון מתחלקת לשורש וענף: ענף הביטחון הוא ההידבקות במה שהאדם רוצה. לעומת זאת, שורש הביטחון הוא ההידבקות ברצונו של הקב"ה.

הקדמנו כי כדרכה של תורה פעמים שסדר המדרגות מתהפך. שבעים פנים לתורה, אם בפנים מסוימות מדרגה אחת עליונה ביחס לשניה, בפנים אחרות סדר המדרגות מתהפך והעליונה נעשית תחתונה, והתחתונה נעשית עליונה. וכן הוא גם בנידון שלנו במדרגות מהות הביטחון, בתחילה הגדרנו כי המדרגה העליונה מורה לבטוח שודאי רצוני יתממש, והמדרגה היסודית מורה לבטוח שהגזירה היא שתתקיים. ומצד שני בפרק זה העמדנו את המחלוקת בפנים של ביטחון כדבקות ברצון, ולפיכך סדר המדרגות התהפך – המדרגה היסודית מתגלה כשורש הביטחון שעניינה דבקות ברצון העליון של הבורא יתברך ויתעלה שמו. לעומת זאת המדרגה העליונה מתגלה כענף, שהאדם מדבק את עצמו במה שהוא רוצה.

נמצא כי ב' שיטות הביטחון המבוארים בדברי רבותינו נזכרים מאוחרים. שהרי הסקנו כי באמת, רק מה שהקב"ה רוצה יצא לפועל. ואם כן, ההפרש בין השיטות הוא: האם להידבק בצינור או בבעל הרצון. האם לעבוד על ביטחון במהלך של התעוררות או במהלך של בנין כוח הרצון.

יזכה אותנו הבורא שנוכה לבנות את קומת הביטחון כהידבקות שלמה ברצונו ית"ש. כאשר אדם דבק ברצון העליון אין לו ממה לפחד כלל.

### שאלות ותשובות

עניינים בגדר מתי חלה חובת ההשתדלות, ומהי מידת כמות ההשתדלות שיש לנקוט בכל מצב לפי מדרגת האדם.

שאלה א': הרב מגדיר לכאורה שהגזירה עיקר ואינה תלויה בהשתדלות. אולם מפורסם וידוע כי אדם שאינו בעל מדרגת ביטחון גמורה רובצת עליו חובת ההשתדלות. מהו הגדר

של חובת ההשתדלות זו?

תשובה: המהלך הפשוט הינו כי בין אם יפרע הקנס או לא, הגזירה תתקיים! ביחס לשיטות שלמדו שהגזירה כביכול תלויה בקיום הקנס, שיעור חובת הקנס המוטלת על האדם נמדדת לפי רמת האמונה והביטחון של כל אחד ואחד לעצמו.

ניתן כאן הגדרה על פיה האדם שם ומעריך מהו שיעור חובת ההשתדלות הראויה לו לפי מדרגת נפשו:

אדם המצוי במצב מסוים בו הוא מתלבט האם ראוי לו לבטוח בה' ולחדול מחריציות ופעולות ההשתדלות או שמא אין הוא שייך למדרגת ביטחון זו, והוא מחוייב על פי דין כביכול לקחת את האחריות לגורלו, ולעסוק בהשתדלות כלשהי על מנת שתהווה כלי לגזירת קצבת השפע שתחול עליו.

אם האדם לא יפעל בהשתדלות ברמה וכמות מסויימת, ומחמת כן השקט והרוגע לא מוצאים משכן בלבו, הוא נעשה מבוהל ומפוחד. החששות והספקות חוברות לכוח המדמה וביחד הם מדירים ומנדדים שינה מעיניו. במדרגה זו הוא מחוייב לעסוק בהשתדלויות, כאן הוא מקומו הגמור של חיוב פרעון קנס ההשתדלות. וההשתדלות היא כלי הכרחי לקיום הגזירה.

אם ביחס למצב זה, שופע בו באדם ביטחון כך שנפשו נינוחה ולבו שליו ורגוע, אין הוא טרוד בחששות – גם אם יחדל מכל ההשתדלות. במדרגה זו אסור לו להשתדל כלל.

אם הוא נמצא במדרגת הביניים, כך שמצד אחד, אם הוא לא ישתדל כלל הדבר יעורר בו מעט חששות ביחס לעתיד. דו. אבל מאידך, הוא מרגיש כי יש בכוחו להתאזר באומץ ולהתחזק באמונה וביטחון וכך להרגיע את נפשו. זוהי נקודת הבחירה של האדם בעבודתו אם תגבר או תפחת מידת הביטחון המעשית שבקרבו. וכאן מוטל על האדם להחליט האם להוסיף בהשתדלות, או להעדיף את הגברת וחיזוק כוחות האמונה והביטחון עד להשקטה והרגעה של הנפש במידה בה הוא יוכל להמשיך לתפקד ולחיות בצורה יציבה ומאוזנת עם כוחות נפשו.

נוסיף הסתייגות מסויימת המשלימה את מלאכת שקילת רמת הכמות והאיכות של ההשתדלות המחוייבת מצד האדם, וברירת דרכי הפעולה והמעשים הראויים והנכונים:

כאשר השומא שערך האדם העלתה כי הוא מחוייב בפ-



רק אותם המעטים שבאמת קיננה בלבם מידת הביטחון הראויה, כך שהם היו בוטחים ונשארו שלווים ורגועים. הם היו שווים בנפשם שבין אם יגיע ובין אם לא, זוהי גזרתו ית"ש שהת־קיימה. הם הם אלו שעשו כרשב"י ועלתה בידם.

שאלה ג': האם יתכן שאדם יהיה שלם באמונתו ובטחונו וממילא הוא יאסר בכל נקיטה של צעדי השתדלות?

תשובה: מאז חטא אדם הראשון אין אדם שאמונתו שלי־מה על כל תחומי החיים כולם, עד כדי שיהא פטור לג־מרי מכל השתדלות ואפילו הפחותה ביותר. אמנם יתכן שבתחומים מסוימים הוא התעלה באמונתו וזרח בטחונו בשלמות, ובאותם חלקי הנפש הללו הוא אכן אינו נזקק לשימוש במהלכי השתדלות אפילו דקים ביותר.

שאלה ד': הרב מייסד יסוד שלא יתכן שאדם יבטח ביטחון אמת בקבלת דבר שלא נגזר עליו. אולם ידוע ומפורסם שישנם כל מיני סגולות לפרנסה: תפילות, כוונות וייחודים, שנתקנו על מנת להסיר מסכים ומקטרגים ולפעול משי־כת פרנסה בהרווחה. לכאורה ישנה סתירה - אם אדם לא יכול למשוך את מה שלא נקצב לו, מה התועלת בכל התפילות הללו?

תשובה: בפרק הקודם הגדרנו שמדרגת הביטחון היא למ־עלה ממדרגת התפילה. תפילות שאדם מתפלל על מנת לקבל דבר מה או מכוון כוונות במגמה למשוך השפעות או משווע לזכות להצלה וישועה ממצוקה, כל אלו הן פעולות השייכות למדרגת ההשתדלות. אדם שבוטח שגזרת רצונו ית"ש היא זו בלבד שתתקיים בין לטוב בין למוטב, הוא לא מתפלל שום תפילה שמהותה בקשה (פרט לתפילות שכל מהותן היא דבקות, שיר, שבח, הודיה וכדומה). ישנו טווח רחב בין הבוטח השרוי במנוחת נפש גמורה ואינו נצרך לשום השתדלות, לבין חסרון הביטחון הגמור שבלא השתדלות נמרצת הוא טרוד מבוהל ומפוחד. החזון איש מגדיר בקומת ההשתדלות שתי מדרגות: אלו שרחוקים מאוד מאמונה וביטחון, מיד הם פונים לרדוף אחר נדיבים ושרים ולבקש תחבולות שוא. ולעומתם, צדיק שעדיין לא הגיע למדרגת ביטחון בה הוא נפטר לגמרי מכל חובת השתדלות, לבו פונה לפשפש ולמשמש במעשיו לעסוק בתשובה תפילה וצדקה להעביר את רוע הגזירה. הוא אף כתב בפירוש על עצמו שמדרגת ההשתדלות שלו היא התפילה. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.

עולות מעשיות כלשהן, אזי בשעה שהוא פועל את אותן חריציות למיניהם וגם לאחר מכן, צריך להיות ברור לו בדעתו, ויתר על כן במעמקי לבבו, כי לא ההשתדלות היא זו שהצליחה את דרכו והביאה את התוצאה המיוחלת. אלא התוצאה היתה מתקיימת ממילא מכוח הגזירה. אמנם גם במצב זה שהעלה שהוא מחוייב השתדלות, מכל מקום במידה והאדם רואה מתוך מבט פנימי, כנה ואמיתי על נפשו, כי אם הוא יפעל פעולה מסויימת, הוא לא יוכל לה־צליח להתנתק מההכרה ומהתפיסה שדווקא ההשתדלות היא זו שהניבה את הפירות. אזי בהבחנת מה, ישנו כאן גדר של דין איסור לנקוט בצעד השתדלותי כעין זה.

במצב זה האדם עומד מול סתירה עמוקה בנפשו: מצד אחד, אם הוא לא ינקוט בפעולת ההשתדלות המדוברת החרדות והפחדים לא יניחו לו. הוא לא יצליח להשקיט את רוחו, ולהמשיך לתפקד מתוך ישוב הדעת. מצד שני, אם הוא יעסוק בפעולה שתגרום לו להאמין כי היא העילה שהועילה לו להשיג את העלול המבוקש על ידו. זוהי פעולה המטילה ארס של דקויות כפירה הנבללים בכוח האמונה שבנפש ומרעילים ומשפילים אותו, מחלישים ומכחישים את כוח הביטחון, מכבידים ומונעים את הוצאתו אל הפ־על. (כמובן לא מדובר ברמות כפרנות שמקנה לו דין שיינו פסול לשתייה מדין נסך). זהו מצב שהנפש מצויה בכעין שעבוד מצרים, של חשכות וגלות גמורה, שדרך המוצא ממנו אבוד ונעלם.

שאלה ב': כתוב בתלמוד - רבים עשו כרשב"י (שמיד־תו ביטחון גמור בלא השתדלות, שלא להנהיג בתלמידים מנהג דרך ארץ כלל) ולא עלתה בידם. מדוע לא עלתה בידם להגביר את מידת הביטחון?

תשובה: זה מחמת שהם נמנעו מהשתדלות גם במצבים בהם עדיין לא זרחה מדרגת ביטחון בנפשם עד כדי הש־כנת שלווה ורוגע אמיתיים בלבם. הם היו מבוהלים ומפ־חדים עד שהתמוטטו ונפלו. גם אם לכאורה הצליחו לנום את שנתם בשלווה על מיטותיהם, היה זה מחמת שהיו שרויים בדמיונות ומטיבים במנעמי החלומות באומרם שהביטחון מנת חלקם. לפיכך, כאשר עבר זמן והדבר עליו הם כביכול בטחו לא בא ולא הגיע אליהם. הם לא שיוו בנפשם שזו גזרת העליון וטובתם, שהדבר לו הם קיוו וציפו אינו שייך לקצבתם ואינו חסר למצבם. אלא הם היו עצבים ומאוכזבים, מיוסרים ונדכאים. הם תלו את העדר ההצלחה וחסרון השפע במניעת ההשתדלות.

# מילון ערכים בקבלה ■ רשימו

וביאר בפתי שיערים (נתיב הצמצום, פתח ט) וז"ל, לאחר הצמצום נשאר "רשימו" מאור א"ס בתוך המקום הפנוי. הרשימו הזה כשמו כן הוא, רושם מהשלימות שהיתה קודם הצמצום וממנו נעשה הכלים, מה שאנו מכנים בשם עולמות. אותו רשימו השאיר שורש של קדושה עליונה בכל המציאות החדשה שנוצרה, אף ברע עצמו, וזאת כדי שסוף סוף יוחזר הרע לטוב, עכ"ל. ועיין לשם, חלק הביאורים (שער דרושי עיגולים ויושר, ענף ב, אות יג).

ובעומק, רשימו זה הוא עשר ספירות שהיו תחלה כמוסות וגנוזות במאצילן, דהיינו כמוסות בבלתי בעל גבול, וכאשר ע"י הצמצום נסתלק הבלתי בעל תכלית, מעתה יש גילוי לי ספירות אלו, ודו"ק היטב.

ודקות נוספת בהגדרת הרשימו, מצינו בלשם בחלק הביאורים (שער העקודים, פ"ד) וז"ל, וזהו ענין הרשימו שאמר הרב כאן, שגם אחר שמסתלק כל עליון ונפסק אורו מהתחתון, עם כל זה הנה נשאר בו רשימו, וכו', והנה אותו הרשימו הנה הוא הכח וההכנה לקבל ע"י כל האורות והמוחין כולם, עכ"ל.

ועיין עץ חיים (שער ו, פ"ה, מ"ת) וז"ל, לעולם בטבע העליון להאיר לתחתון, ויש לו חשק להאיר בו כמו חשק אמא לבנים, ולכן מניח ומשאיר רשימו וכו', עכ"ל. ועי"ש שמשאיר רשימו לצורך התחתון ממנו, ודו"ק.

ובעומק, הרשימו, רושם גמור מעצמות אור א"ס, ולא רק מכח הגבול, עשר ספירות הכמוסות וגנוזות במאצילן. ודו"ק היטב, שהוא כח לחזור לא"ס ממש. וד"ל.

איתא בעץ חיים (שער יט, פ"א, מ"ת) וז"ל, כנודע אצלינו בהקדמה, שאין לך שום אור שאינו מניח רשימו במקומו אף אחר הסתלקותו משם, עכ"ל. ועיין שער הכוונות (דרושי תפילין, דרוש ה', וכן דרושי העמידה, דרוש ד', ועוד מקומות). וביונת אלם כתב (פרק א, והובא בעמק המלך, שער א, פרק א, ועוד) וז"ל, הרושם של האור הראשון במקומו עומד ואינו זז משם, בסוד שאמרו רז"ל, לא זה שכינה עד שעשתה רושם, עכ"ל. ועיין עץ חיים (שער העקודים, ריש פרק ו').

ויסוד זה אמור בכל המדרגות כולם, שאור שנסתלק משאיר רשימו, ושורש הדבר באור א"ס שתחלה היה ממלא את כל החלל, וכאשר נסתלק לא נסתלק לגמרי אלא השאיר רשימו מן אור א"ס, כמ"ש בשמן ששון על עץ חיים (עיגולים ויושר, ענף א, אות ב) משם מהרח"ו. ובביאור מהות הרשימו יש כמה הבחנות.

כתב הרמח"ל (קל"ח פתי חכמה, פתח כו) וז"ל, ענין החלל הרשימו והמקום - זה האור שנאצל היה נקרא רשימו מן האור הקודם שלרוב גדלותו לא היה מושג. וסוד זה הרשימו הוא הנקרא מקום כל הנמצא, לפי שהוא נותן להם מציאות, מה שלא היה נותן הבלתי תכליות, וכו'.

רשימו מן האור הקדום - ר"ל שאין זה דבר חדש ממה שנסתלק, אלא כמו חלק קטן ממנו, שעד שלא נעשה מעשה הצמצום, לא היה יכול להיות ניכר בפני עצמו, ואחר הצמצום ניכר (ופירוש כל זה הענין הוא ענין המלכות למטה, עי"ש), עכ"ל. וכן כתב עוד בספרו אדיר

במרום (ח"א, ד"ה עינוי דרישא חוורא) וז"ל, בשעה שנעשה הצמצום, אז נשאר רשימו לבד מן האור הא"ס, וכמפורש במקומו. וזה הרשימו היא הארה המוגבלת, שאינה עוד בלתי תכלית, עכ"ל. וכן כתב בביאורים לאוצרות חיים (אות ג) וז"ל, חלל נקרא מה שהוסר ממנו הבלתי תכליות, והרשימו הנשאר הוא אור פנוי, ואין חלל בלא רשימו.

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

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס

רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306



### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

ירושלים - יום ג' 20:30 בדיוק

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חוצבים

לפרטים 052.765.1571

## הרב איתמר שוורץ

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | בטחון יסודי | שו"ת

**תשובה:** ודאי שאין זו טעות! אדם שיצליח באופן מעשי, באמת ובכנות, לבטוח ביטחון גמור שרצונו יתקיים. אכן רצונו יתקיים. הגם שהוא ניגש באופן פתאומי, רגעי או תקור־פתי, להתפעם, להתלהב, להתלהט ולהתעורר עם נפשו לה־תחזקות בתעצומות ביטחון. אם אכן יצליח להעמיד תוקף עז של כוח ביטחון, עשוי כוח זה לפעול את משיכת השפע או הישועה, עליו הוא בוטח באמת ובתמים שיבוא. הוא נדבק ברצון במדרגת 'צינור', ומשם השפע נמשך אליו. ברם, כפי שהתבאר בפרק הקודם, ההצלחה שלו לגייס כוחות להידבק בכך שרצונו ודאי יתקיים, נובעת מכך שהוא חש תחושת אמת פנימית כי הדבר לו הוא זקוק, הינו צורך של עצם נפשו. ואם כן, הרי הקב"ה הוא זה שהניח לחסר להיווצר אצלו, וגם חקק והכין לו את המילוי. רק מחמת כן, ההידבקות בצינור מצליחה למשוך את השפע, שהקב"ה רצה וגזר להכין לו. ממילא, שוב הגענו לביורר ולהבנה כי המציאות הינה - שרק רצונו ית"ש הוא שיתקיים (ולא שהיה כאן רצון מחודש מצד האדם, שיצא לפועל על אף שלא נגזר עליו מלפנים). אולם החיסרון בגישה זו הינו, שאדם כזה מגיע לשפע בדרך עקיפה של הידבקות בצינור, חלף הדרך הישירה של הידבקות בבעל הרצון. אנשים בוחרים בגישה זו, מחמת התפיסה החיצונית כי הביטחון הינה מערכת לעצמה, וכשצריכים - משתמשים ומקבלים.

בפרק זה ביארנו כי האופן לעסוק בביטחון מתוך התעוררות פתאומית, אינה התפיסה הפנימית והעמוקה של מידת הביטחון. לא זוהי הגישה השורשית והדרך היסודית לבנות את כוח הביטחון בנפש האדם. לעולם, הגישה לתקן ולבנות כוחות נפש יסודה - עבודה בשורשי הכוחות. שורש כוח הביטחון הוא ההידבקות וההצטרפות לרצון הבורא כמהלך חיים. הפועל היוצא של הצירוף לקומת הרצון הוא מידת ביטחון בנויה ומיוסדת, שהאדם מאמין, יודע, חש ומרגיש כי רק רצונו ית"ש הוא היוצא מהכוח לפועל, הוא בלבד עשה עושה ויעשה לכל המעשים, ואין שום פגע רע או מאורע שנ־עשה נגד לרצונו. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.

**שאלה ה':** נראה שעל פי דברי הרב כי הדבקות ברצון והביטחון שורשם אחד, אפשר לבאר את דברי המשנה באבות 'עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו', כך: אם אתה עושה את רצונו כרצונך. כלומר, שהרצון של הקב"ה הוא נעשה הרצון העצמי שלך. ממילא יש לך ביטחון שהקב"ה יעשה רצונך כרצונו.

**תשובה:** אכן, יש מרבותינו שדרשו את הפסוק 'רצון יראיו יעשה' - לא כפשטות ההבנה, שכביכול הקב"ה עושה את מה שיראיו רוצים. אלא עומק הפירוש הוא, שהקב"ה עושה את עצם הרצון של יראיו, הוא מכונן את רצונם לרצות את רצונו. היופי הוא, כי שני הפירושים הללו נובעים משני נקודות מבט של החילוק בתפיסות מהות הביטחון שהגדרנו: לפי מדרגת ענף הביטחון - שרצונו ודאי יתקיים, הפסוק מתפרש כפשוטו - שהקב"ה ממציא ליראיו את מה שהם רוצים. לפי מדרגת שורש הביטחון - שרק רצונו של הקב"ה יתקיים. הפסוק מתפרש לפי עומקו, הקב"ה עושה שיראיו ירצו את מה שהוא רוצה.

גם הסוף של המשנה - 'בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיהיה טל רצון אחרים מפני רצונך', מתפרש כהוגן על פי תפיסת מהות הביטחון היסודית, כך: אם אתה תבטל את רצונך מפני רצונו, דהיינו אם תסלק את הרצונות הזרים לרצונו מלבך. אזי הקב"ה יבטל מפניך את רצונם של אחרים - דהיינו את רצונם של אלו שאינם רוצים את רצונו של הקב"ה. בבחינת - 'כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא'.

**שאלה ו':** אדם ששמע או קרא את דברי האלשיך הקדוש, והבין שעניינו של הביטחון כך הוא: בכל עת שחשקה נפשך בדבר מה, תבטח בכל כוח נפשך שהקב"ה ימציא לך רצונך - ובודאי תקבל!

לכאורה על פי דברי הרב, האם ניתן לומר כי אדם זה טעה בהבנה מהו ביטחון?





**יבמות, סד, ע"א** - לא עסק בפריה ורביה וכו', אבן חנן אמר משום ר' אליעזר, חייב מיתה, שנאמר (במדבר, ג, ד) ובנים לא היו להם, הא היו להם בנים לא מתו. אחרים אומרים, גורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר להיות לך לאלקים ולזרעך אחרך, בזמן שזרעך אחרך שכינה שורה, אין זרעך אחרך, על מי שורה, על העצים ועל האבנים. ע"כ. והנה סילוק השכינה מאדם ושרייתה בעצים ואבנים, בפרטות הוא כמ"ש הרמח"ל (תקט"ו תפלות, תפילה ואתחנן) וז"ל, עצים בעלי תורה, אבנים בעלי מצות, עיי"ש. ולפ"ז השכינה ששרתה תחלה על בעלי תורה נעתקת מהם לעצים, והשכינה ששרתה על בעלי מצות, נעתקת מהם לאבנים.

וח"ו בקלקול הגמור, אין זרעך אחרך, אינו רק שאינו עוסק בפריה ורביה, אלא שופך זרעו, שז"ל. וכמ"ש (ב"ר, כו, ד) לרוב על פני האדמה - שהיו שופכים את זרעם על העצים והאבנים. ויתר על כן, לוקח אדם גמור ושופך דמו על עצים ואבנים, כמ"ש (סנהדרין, לז, ע"א) דמי אחיך - שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים.

ואף חורבן הבית, שהוא סילוק שכינה מביהמ"ק, הוא מקום של עצים ואבנים, ועליו אמרו (איכ"ר, ד, יד) אמרו לאסף, הקב"ה החריב היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר (מזמור לאסף), א"ל מזמר אני ששפך הקב"ה חמתו על העצים והאבנים, ולא שפך חמתו על ישראל.

ושורש חורבן הבית, בט' באב, ע"י מעשה מרגלים, כמ"ש אתם בכיתם בכי של חנם וכו'. ואמרו (משנת ר' אליעזר, פרשה ט) המרגלים שהוציאו שם רע על העצים ועל האבנים. ועיין ערכין (טו, ע"א). וכמ"ש (זוה"ק, ח"ג, רו, ע"ב) מאן הוא מלה דמכלה עצים ואבנים, דא צרעת, דכתיב (ויקרא, יד, מה) ונתץ את הבית את אבניו ואת עצי. ושורש החורבן נעוץ במה שכתוב (קהלת, י, ט) מסייע אבנים יעצב בהם בוקע יסכן בם. ולכך כיון שתחילתו, תחילת בניינו, עצב וסכנה, לכך אחריתו חורבן.

ובתיקון שורה על עצים ואבנים, מדין ביהמ"ק. והיינו ששורה גם על הנפשות וגם על עצים ואבנים יחדיו. ושורש השראת השכינה באבנים בחושן ואפוד, כמ"ש בזוה"ק (ח"ב, רל, ע"א) בשעתא דכהנא רבא הוה שוי אלין תריסא אבניו, ולביש לון בחושנא ואפודא, כדין שריא עליה שכינתא.

**כתובות, קיב, ע"ב** - ר' חייא בר גמדה מיגדר בעפרה (של א"י), שנאמר (תהלים, קב, טו) כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. ובירושלמי (שביעית, פ"ד, ה"ז) אמרו, ר' יוסי בר חנינא מנשק לכיפתא דעכו, עד כה היא ארעא דישראל (עכו, נוטריקון עד כאן). ר"ז עבר ירדנא במנוי, ר' חייא בר בא מתעגל בהדא אליסוס דטבריא, ר"ח רבא מתקל כיפי, ר' חנינא מתקל גושייא, לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. ועיין ילק"ש (תהלים, רמז תתנה).

ובתשובות הגאונים (שערי תשובה, סימן עא) איתא, ורבינו האי גאון ז"ל השיב בתשובה שנשאל מאת רבינו אלוף הקדש אביו ז"ל, כשגלה יכניה עם החרש והמסגר ועם הנביאים שהיו עמם, כשבאו הנביאים לנהרדעא, בנו שם בית הכנסת מעפר ואבנים שהביאו עמם ממקום ביהמ"ק, שכן כתיב כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. וקראו לאותו בית כנסת "שף יתיב", כלומר השכינה נסעה ממקדש ושכנה בההוא מקום, עיי"ש. וכן הובא ברש"י בתהלים (שם) ממדרש אגדה. ועיין ר"ה (כד, ע"ב) וברש"י שם.

והיינו שאף שנסתלקה השכינה מדין "בית", אולם נשארה מדין "אבן". אולם אף בזמן ביהמ"ק, היה שכינה מדין בית ואף שכינה מדין אבן. כמ"ש (סוכה, נג, ע"א) אמרו עליו על רשב"ג כשהיה שמח שמחת בית השואבה, היה נוטל אבוקות של אור, וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו, וכשהוא משתחוה נועץ שני גודליו בארץ ושוחה ונושק את הרצפה וזוקף, ופרש"י שם, לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה.

והשראת השכינה באבנים, עי"ז נגלה בהם "כבוד" שכינה, ועי"ז נעשים כבדות. וכמ"ש בתנחומא (שלח, והובא בתוס' כתובות, קיב, ע"א, ד"ה ר"ח) כשעלה ר' חנינא הגדול מבבל, בקש לידע אם נכנס לא"י, והיה שוקל אבנים, כל זמן שהיו קלות אמר עדיין לא נכנסתי לא"י, כיוון שמצאן כבידות, אמר אין אלו אלא אבני א"י, והיה מנשקן וקרא עליהן את הפסוק הזה, כי רצו עבדיך את אבניה.

ויתר על כן הצירוף לעפר ישראל אף במיתה, כמ"ש הרמ"א (יו"ד, שסג, ס"א) יש נוהגים לתת מעפר א"י בקבר, ויש למנהג זה על מה שיסמוך. ובמעבר יבק (מאמר שפתי כהן, פרק כז) כתב, שאם יהיה לו מעפר א"י ישים תחת המת, בסוד כי רצו אבניה ואת עפרה יחוננו.

■ המשך בעיה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



## פנחס | ט-ת

שערם (נתיב פרצוף א"א, פתח כו) וז"ל, שיטבתה הם השערות, כמ"ש בברית מנוחה, ובכתבי הגאון בליקוטים (שערות מותרים המח, כנודע, ושם נעשה נפילת המוחין, נפילת סדר האותיות, ודו"ק), ויטבתה ה"ס שפיפון (גימט') עלי ארח, והוא שרו"ך נע"ל (גימט'), שהוא כחוט השער"ה (גימט'), ושפיפון שמו, ויונק ממים מגולים, עיי"ש. ועיין אור לשמים (עקב, שם). והיכל ברכה (מסעי).

ותיקון נוסף - תפילין, תיקון המוחין, שכתוב בהם ולטוטפות בין עיניך (במקום מוחין), טוטפות, ט-טופו. ותיקון נוסף, קטרת, ט-ק. והיינו שקושרת ומחברת כל האותיות יחד, וזהו ט-ק. לשון קרירות, שהקר מבדיל, כנודע. ועיי הקטרת נקשר ומתחבר כל האותיות יחד. ומתקן האות ת', מת"ו מיתה לת"ו חיים. ואזי עולה אות ת' להתחלה, בבחינת נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן. וזהו עטרות, ט-עור. שעיי תיקון החטא נתקן העור וחוזר לאור, כנודע. וזהו עטרה, כתר בראש צדיק. ועיקר תיקון זה בחדש טבת, ט-ב.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** טבעת, עטרות, יטבתה, טוטפות, קטרת, קטת, עטרת, חטאת, טבת. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

ושעיר עזים אחד לחטאת. חטאת, טת-חא. שורש ט', טוב, כמ"ש (ב"ק, נה, ע"א). וכאשר נופל אות ט', נופל עד סוף האותיות שהוא בחינת ת'. וזהו חטאת. כי החטא בפועל מעשה אסור, אולם שורש הכל באותיות, ולכך שורש הנפילה מאות ט' לאות ת'. והחטאת באה לתקן ולהחזיר האותיות למקומם. וזהו מהלך אחד של תיקון.

ומהלך נוסף של תיקון, הוא טבעת, טת-בע. וכמ"ש חז"ל, גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו להם לישראל. ולכך עיי הסרת הטבעת של אחשורוש, נגלה תורה, כמ"ש (שבת, פח, ע"א) הדר קבלוה (את התורה) בימי אחשורוש. והיינו קבלת התורה היא קבלת האותיות כתיקונן. ובשורש היה כן במתן תורה אלא שנפלו בחטא העגל.

ומכח כך חנו במסעות ביטבתה, טת-בתי. והיינו הארת תיקון הטוב. וכמ"ש יטבתה ארץ נחלי מים (עקב, י, ז). ועיין העמק דבר (שם) וז"ל, ומן הגדגדה יטבתה ארץ נחלי מים - אחר שמצליחים בלמוד ישיבות גדוד התלמידים, סר מוסר העוני ומגיעים לעושר וכבוד. ומש"ה נקרא זה המקום השלישי שקבלו עמל תורה יטבתה, עיי"ש. ושם נתקן הפגם של האותיות ששורשו בנחש, דעת דקלקול, שורש כל חטאת. ועיין פתחי



### יצא לאור! שו"ת בעניני השנה

#### מבעל מחבר ספרי "בלבבי משכן אבנה" שליט"א

מדוע האינטרנט הוא הבירור האחרון שמברר מהו בחירתו של כל אחד ואחד האם הוא רוצה להיות מחובר לטוב או לרע, והרי הרצון הפנימי של כל ישראל הוא להיות מחובר לטוב ולרצון ה' ולא עם הרע ח"ו, שכל הרע הוא רק מקרה אצלנו, וכמו שהרב מבאר לנו היטב בספר "דע את עצמך"?

האם ניסיון המדיה והאינטרנט הוא מלחמת גוג ומגוג? האם האינטרנט והמדיה יהיו בטלים קודם שיבוא משיח, או שהמשיח יבטל אותו (או הקב"ה בכבודו ובעצמו)? ואם ביטולו יהיה עיי משיח, האם הוא עיי משיח בן יוסף או משיח בן דוד? מה לענות לאלו שטוענים, שעבודתנו אינה לפרוש מהטכנולוגיה, אלא ללמוד כיצד להשתמש בה בשכל ובאופן מאוזן ובאופן הכשר ביותר, מכיוון שהוא נעשה כבר חלק מהחיים של רוב הדור ואי אפשר לשנות את הדור. ואם כן צריך להפסיק את המלחמה הזו על האינטרנט, בגלל שזה רק גורם רגשי אשמה לאחרים ואינו פועל מאומה?

זאת ועוד בקונטרס החשוב הזה · טעמו וראו כי טוב ה'!



## דין איבוד בשאר איסורים ודין איבוד שבע"ז

ונחזור א"כ, לראשית הדברים.

כל דבר בבריאה שמאבדים אותו, אפשר לאבד את ההרכבה שבו, ואז כל כח שבו, חוזר לשורשו, אש לשורשה, רוח לשורשה, מים לשרשם, עפר לשורשו, ויש, להחזיר את הדבר בחזרה לנקודת החלל שבו, זה בעצם ההגדרה של ההבדל שנאמר בין שאר חלקי הרע, לעבודה זרה, הרי יש לנו שאר דברים שגם כן נאמר בהם דין איבוד כעין עבודה זרה, יש דברים שצריכים קבורה, ויש דברים שצריכים כילוי, איסורי הנאה שצריכים כילוי. שם נאמר רק, לקחת את הארבע יסודות שבהם, ולפרק את הרכבתם, וזה הכילוי שבהם.

כמובן, כל דבר ודבר יש לו את צורת כילוי שלו, והדוגמא היסודית למשל, זהו חמץ בערב פסח שיש בו דין של ביעור, ולרבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ולרבנן מפרר וזורה לרוח, כלומר, 'אין ביעור חמץ אלא שריפה', זה גילוי יסוד האש בעיקרו, "מפרר וזורה לרוח", זה גילוי של יסוד הרוח, "זורק לים", גילוי של מים, "ליבטל ולהוי הפקר כעפרא דארעא", עפר, מסודר מאד ברור, כל הארבע יסודות בצורת הביטול של הדבר.

אבל, זה הביטול שקיים בענפים, יש את ההרכבה, ויש את מציאות הביטול שקיים בקומת הענפים כמו שנתבאר.

אבל השורש של הביטול, הוא ביטול של חלל, לגעת במקום ההעדר, וזה נאמר בשורש של עבודה זרה.

## שני החלקים שביסוד הנפש

אם הובנו הדברים בסיעתא דשמיא עד השתא, - שתי הכוחות האלו, כמו שמבואר בדברי רבותינו, הם מרכיבי הנפש של האדם, יש את כח ההרכבה שבנפש, ויש את התשתית של הנפש שיסודה העדר, יסודה חלל. והצורה הברורה, שהרי בשבעים כוחות הנפש שהגר"א סידר בספר על ישעיה, הכח הראשון שהוא מסדר, זה "העדר קודם להויה", ושם מדברים אפילו על נפש בהמית, שהשבעים כוחות שהגר"א מסדר, זה שבעים כוחות בנפש הבהמית, למעלה מכך, יש את כח האדם, המדבר, שתי כוחות שנמצאים מעל גביהם, אבל השבעים הכוחות האלה הם שבעים הכוחות של הנפש הבהמית, ושם, הכח הראשון שהגר"א מסדר זה 'העדר קודם להויה'.

ובעומק, היסוד של 'העדר קודם להויה', הוא לא רק בנפש הבהמית, הוא קיים גם בצומח, והוא קיים גם בדומם, יש חלקים שהגר"א מונה לאחר מכן, שקיימים רק בבעל חי, בנפש הבהמית, והם לא קיימים בצומח, ולא קיימים בדומם, אבל, הכח של 'העדר קודם להויה', הוא קיים גם במציאות של צומח, וגם במציאות של דומם.

ולפי"ז, יסוד הנפש מורכבת משני חלקים כמו שנתבאר, יסוד התשתית, בבחינת 'אבן השתיה שממנו הושתת העולם', ההשתתה של הנפש, על מה היא נבנית - היא נבנית על מציאות של 'העדר קודם להויה', מקום החלל שבנפשו של האדם.

ועל גבי כך, נבנה כל הכוחות, הרכבתם של כל הכוחות, יסודם של הכוחות הם הארבע יסודות כמו שנתבאר, וההרכבה שלהם.

רוב נגיעת נפשם של בני אדם, הוא בחלק השני של הנפש, לא בחלק הראשון של הנפש, בחלק השני, שהוא בבחינת ההרכבה של הנפש, שם בעצם, בני אדם מחליפים הרכבות, מאזנים הרכבות באופנים שונים.

## "זה לעומת זה" ב'העדר קודם להויה' שבנפש

אבל הנגיעה בעומק הפנימי, ב'העדר קודם להויה', במקור החלל שבנפש, הוא נגיעה הרבה יותר עמוקה, והרבה יותר שורשית, אבל היא גופא - "זה לעומת זה עשה האלקים, טוב לעומת רע, רע לעומת טוב", כל זמן שהאדם נוגע רק בענפים של הנפש, הוא נוגע בהרכבה של הארבע יסודות, ואז, הוא יכל לגעת בדבר של קדושה, הוא יכול לגעת באיסורי אכילה, הוא יכול לגעת באיסורי הנאה, אבל הכל זה בתוך מערכת ההרכבה, בקדושה, וחס ושלום, בהיפוכו.

אבל, המציאות הפנימית של הנפש, שמוששתת על מקום החלל שבנפש, אם האדם נוגע שם, אז מתגלה "זה לעומת זה" שונה לגמרי. מתגלה לו העומק של הנפש ה'העדר קודם להויה' שבנפש, אבל, מתגלה לו אותו מקום שנאמר על עבודה זרה 'תאבדון', "צריך לשרש אחריה", הוא נוגע בשורש, והנגיעה בשורש של הדבר, זה נגיעה ב'העדר קודם להויה', וה'העדר קודם להויה', הוא שורש העבודה זרה כמו שנתבאר.

וא"כ, בעצם כשאדם נוגע באותו מקום עמוק שבנפש



לאותו מקום עמוק בנפש שהוא נלחם ב'זה לעומת זה', במקום החלל העמוק, וניצח, זה נקרא שהוא מודה בהקדוש ברוך הוא, והוא כופר בעבודה זרה. זהו "מי שכופר בעבודה זרה נקרא יהודי", הוא נוגע בשורש הכפירה שמתגלה, ושם חל מקום ההודאה האמיתית, יהודי, היפך ההודאה היא מציאות של כפירה, והיפך הכפירה היא מציאות של הודאה.

ובעומק, לפי"ז, להבין ברור, כל סדר מהלכי הנפש של האדם בנויים באופן הזה, הם בנויים באופן של שורש הנפש, והם בנויים באופן של התפשטות, הרכבת הכוחות בנפשו של האדם.

ושתי החלקים האלו א"כ, שנתבארו "אבד" ו"תאבדון", שיש מצוה של "אבד" - שנאמר גם בשאר דברים, שנאמר בהם בכל אחד את דיני האיבוד שלו, "יוליכנו לים המלח" וכדו', והחלק הנוסף שנאמר "תאבדון", זה לא רק מצוה פרטית, זה ברור שזה לא יכול להיות מצוה פרטית, כי הרי זה נאמר בעבודה זרה שהיא שורש הכל מצד ההיפך שב'זה לעומת זה'.

### הגדרת 'פרט' ביחס ל'כלל'

ויתר על כן, כל מצוה פרטית היא לעולם בהבחנה של "כל מה שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו בלבד יותר אלא ללמד על הכלל כולו יצא", וא"כ, כל פרט בעצם, הוא גילוי של הכלל, רק הוא גילוי של פנים אחד בתוך מציאות הכלל, ועל שם כן הוא נקרא פרט, הוא לא פרט כפשוטו, כשרואים את הפרט בענף, הוא נראה פרט, אבל כשרואים את הפרט בשורש, אז רואים איך הפרט מתגלה כפנים אחד של הכלל, בתוך הכלל עצמו.

זה ההבדל בין פרט לכלל, יש כלל שלמעלה מהפרטים, יש כלל שחובק בתוכו את הפרטים, ורואים איך כל פרט הוא פנים של הכלל, ויש פרט, כפרט לעצמו, שזה ההבחנה של פרט ועוללות שבמתנות עניים שבכרם, דברים שנתפרטו.

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

של 'העדר קודם להויה', אז הוא מגיע למעמקים של ההבחנה שנקראת "אנכי ה' אלקיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", אז כשהוא זוכה, מתגלה אצלו ה"אנכי" וה"לא יהיה לך".

### עומק תפיסת הכפירה

אבל אם ח"ו מתגלה ה"זה לעומת זה", משם מתעוררות מעמקי שאלות הכפירה בנפשו של האדם.

כלומר, כל כפירה כופרת בקיום של דבר, זה הגדרת כפירה, הוא כופר במציאות הדבר, כדוגמת בעל חוב, יש מודה בחוב, ויש כופר, הוא כופר בדבר, ושורש הכפירה נוגעת באותו מקום שהוא כופר בקיום של כל דבר, היא נוגעת במקום החלל, זה עומק המדרגה הנקראת כפירה, היא לא כופרת במשהו פרטי, אלא היא כופרת בעצם המציאות, ואז היא נוגעת במקום שאין שם כלום, זה עומק התפיסה הנקראת כפירה.

### 'אין' שבנפש ו'אפס' שבנפש

וכאשר האדם נוגע באותו מקום בנפשו, - או שהוא מגיע מצד הקדושה, וחס ושלום, מהצד השני, וכשהוא מגיע מצד הקדושה, אז הוא מגיע למקום ה'אין' שבנפש, ויתר על כן להבחנה של 'אפס' שבנפש, ביטול מוחלט, 'אין' זה הכח השורשי של הארבע יסודות, והוא הנקרא מיסוד הגר"א ובדברי הרמב"ן כידוע, - כח ההיולי שבנפש, ממנו כל צורה, פושט צורה ולובש צורה, ובו, אין צורה, הוא שורש כל הכוחות.

ולמעלה מכך, המדרגה הנקראת 'אפס' - בקדושה, על זה נאמר "אפס זולתו", ה'אפס', זה מקום ההעדר, "לפני אחד, מה אתה סופר" - זה 'אפס' שבנפש, ה'אפס' שבנפש זה אותו מקום של חלל, זה אותו מקום של העדר, ומצד הקדושה כמו שנתבאר, האדם עולה ל'אין' והוא עולה ל'אפס', ומצד הקלקול, אם אדם נוגע באותו מקום, אז הוא מגיע למציאות של מקום של נגיעה ב'זה לעומת זה', שהוא הבחנת הכפירה.

### מדרגת 'איש יהודי'

זה נקרא 'איש יהודי', כמו שדורשת הגמ' במגילה על מרדכי, מהו 'איש יהודי', שכל מי שכופר בעבודה זרה, נקרא יהודי, כלומר, מי נקרא יהודי, מי שהגיע



## כתר

תורת המגיד (כי תשא, ד"ה ועתה) כמו משה רבינו שאמר ואם אין מחני וכו', והביא את עצמו לאין באמרו מחני, ובזאת הכל נתקשר למעלה, כאשר אדם מביא את עצמו למדת אין, דאיתא בגמ' (ברכות, לב, ע"א) אין ארי נוהם מתוך קופה וכו'. ונודע בשם הבעש"ט, שבכל מקום אל תקרי אין אלא אין, בחינת אין מזל לישראל, כמ"ש שם (בלק, ד"ה כוכב). וכן במאור עינים (ליקוטים, ד"ה איתא) בשם הבעש"ט. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה ד) ויקבר אותו בגיא, זה בחינת אין וכו', שנסתלק משה בתוך אין סוף בתוך רצון שברצונות, עיי"ש בהרחבה. וכן דורו של משה נקרא דור דעה. ועיין קדושת לוי (שלח, ד"ה וזה אמרו) וזה שאמרו בדור המדבר שהיו במדרגה גדולה, "אין להם", כלומר מה שהיו אין, שלא היו חושבים את עצמם לכלום, והיו תמיד מקשיבים לקול העליון, וזה הביא אותם שיהיה להם חלק לעוה"ב.

## חסד

עיין אוהב ישראל (כי תשא, ד"ה ואל בני) נוצר חסד, ר"ל הנו"ן שהיה בשורש ובמקור כשהיו בבחינת אין (בינה) צ"ר - חס"ד. היינו שזו הנו"ן (בינה אחריה חסד) שהיה במקור כל המקורות (אין) צר ציור מדת החסד.

ועוד. חסד בחינת מים. ועיין אוהב ישראל (חקת, ד"ה וידבר) וזהו והוצאת להם מים מן הסלע. והיינו ע"י התדבקותם לבחינת אין.

## גבורה

כתיב (בראשית, ז, ח) ומן הבהמה אשר איננה טהורה. טהור בגבורה (עיין פרדס, שער כג, ערך טהור), וזהו איננה שע"י אין נסתלק העדר הטהרה. ועיין קדושת לוי (לפורים, קדושה שניה, ד"ה ודע) וזהו מרי דכיא, כי דכיא לשון טוהר, וכו', וזהו דכיא, אי"ן.

ועוד. כתיב (בראשית, כ, יא) רק אין יראת אלקים במקום הזה.

ועוד. עיין תולדות יעקב יוסף (שלח, ד"ה והנה רמ"ח) והנה בחיבור רמ"ח מצות עשה שהם רמ"ח אברים, עם אי"ן שהוא נגד ל"ת, שס"ה גידים (גבורה) שניהם גימ' י"ש. כללות יש ואין. וכתיב (שמות, יז, ז) היש ה' בקרבנו אם אין, הבדילו יש מאין.

## תפארת

עיין ליקוטי מוהר"ן (קסב) כי הרוצה להחכים ידרים, להעשיר יצפין (ב"ב, כה, ע"ב) וכו', אם הוא בתכלית העניות שהוא אין

כתיב (בראשית, כט, ד) ויאמר להם יעקב, אחי מאין אתם. מאין - בא משורש אין, בחינת דע מאין באת, מטפה. בחינת והחכמה מאין תמצא, כתר. מדרגת אין. ועיין זוה"ק (תיקונים, תיקון ע, קכז ע"א) אי"ן, א - כתר עלאה. י - חכמה. ן - בינה. וכן שם (תיקון מב, פא, ע"ב) ההוא אמון מופלא ומכוסה דאיהו אין כליל תלת ספירין. א - כתר. י - חכמה. ן - בינה. ועיין של"ה הק' (תורה אור, כא) כי שם אין בכתר לא יוצדק בפשיטותו אלא בהצטרפותה לחכמה ולבינה וכו' שאין השגה לתחתונים בה כלל, לא יתחייב בה שום השגה בבחינתו אל המאציל אלא בבחינתו אל הנצאל, שהוא שיתופו עם החכמה והבינה, נקרא אי"ן. ועיין ליקוטי הגר"א (א"ב, א) י', כוללת י"ג אותיות שאחריה, חכמה, משפיע לבינה י"ג תיקונים. ן, בינה, כוללת ט שאחריה, משפיע לז"א ט' תיקונים. א, כתר, כולל שניהם כל אותיות שאחריה לכך בו כ"ב תיקונים. ועיין פע"ח (שער השבת, פכ"ג) שבחינת אין נקרא כ'. בחינת עשרים גימ' כתר.

## חכמה

פעמים החכמה נקרא אין, חכמה מאין תמצא. מן הכתר הנקרא אין, ואף היא נקראת אין. עיין תורת המגיד (בלק, ד"ה דרך כוכב) אי"ן שהיא חכמה בחינת אל תאמר אין אלא אין בפתח, שהוא ניקוד החכמה. משא"כ כתר, קמץ. וכן (שם, עקב, ד"ה כי) ותבא לבחינת אין שהוא חומר היולי שהוא בחינת חכמה כנודע, עכ"ל. והשורש מפני שבעקודים בהתפשטות שניה נכנס אור החכמה בכלי הכתר. וכן עיין תולדות יעקב יוסף (בא, ד"ה ובזה) ולקשר אני מלכות, אל מחשבה שנקרא אי"ן. ועיין עבודת ישראל (תרומה, ד"ה בהפטרות) חכמה אותיות כח-מה, ר"ל שהסתכל תמיד שהוא כח-מה, ר"ל אין. ועיין קדושת לוי (ליקוטים, ד"ה והנה יש) והנה יש אי"ן, ויש שכל אשר משיג ומסתכל באי"ן.

## בינה

בינה לשון בין זה לזה, ביני ובינה. וכל לשון "אין בין" בבינה. כגון (ברכות, לד, ע"ב) אין בין עוה"ז לימות משיח. וכן כל "אין בין" שבפ"ק דמגילה, ועוד רבות.

ועוד. בינה בחינת ענוה. ועיין תולדות יעקב יוסף (קרח, ד"ה ובזה) כאשר מתגאה, אז מסתלק י' מן אני - אין, ונשאר אין.

## דעת

משה - דעת, עולה עד הכתר, אי"ן. עיין קדושת לוי (ליקוטים, ד"ה והנה) כי דעת הוא באין, ואין לחושבו בספירות. ועיין



ע, ע"ב) ומעטרא דאדנ"י אתקרי אין, דאתרמיזו באדנ"י דאסהיד עליה דאיהו אחרית עד אין סוף ותכלית. ועיין גר"א (ליקוטי הגר"א, א"ב, א) א' עד י', ט' אותיות, א' עד נ', י"ג אותיות, עכ"ל. וזהו אני - אי"ן שהוא במלכות, כתר מלכות שבה כ"ב אותיות וכוללת כל התיקונים.

ובחינה הפוכה, עיין כתונת פסים (שלח, ד"ה וז"ש מה) וצריך תפלה לעשות מן אי"ן, אני, כמו שביאר מורי. והיינו המשכת מן אין לאני, עכ"ל. ובמשה כתיב (דברים, ד, כב) כי אנכי מת בארץ הזאת, אינני עובר את הירדן. כי עבר בסוד האין ולא בסוד היש. כי נסתכל וראה את אי". ואצל משה שהוא טוב עין, זהו אין - עין.

ועיין אגרא דכלה (לך לך, ד"ה והנה) בהגיע האדם למדרגת אני, יוכל להתבונן סוד האין.

### נפש

עיין קדושת לוי (לך לך, ד"ה והנה) והנה בעובד ע"י מצות ומעשים טובים, ג"כ יש בהם בחינת אי"ן, היינו מה שעושה נחת רוח לבורא, הוא בחינת אין, עכ"ל. כי עושה לשם רוח. כלומר נפש לשם רוח זהו אין של נפש.

### רוח

רוח נשברה, בחינת אין.

### נשמה

עיין עבודת ישראל (ליקוטים לאבות, פ"ג, מ"ה) וצריך אתה לדעת בעין שכלך שנשמה באה מתחת כסא הכבוד ממקום שנקרא אין.

### חיה

עיין תורת המגיד (נ"ך, יהושע, ד"ה כי) מעיין החכמה הוא אין. מאין תמצא.

### יחידה

יחידה אין וביטול ביחס ליחיד - א"ס. וע"ש כן נקראת יחידה לשון נקבה ליחיד - זכר.

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

ממש, אזי אינו עומד בשום צד (דרום - חסד, צפון - גבורה), כי א"א לומר עליו שהוא בצפון או בדרום מאחר שהוא אין ואפס ממש, ע"כ אפשר שיהיה תורה וגדולה במקום אחד, כגון משה רבינו ע"ה ורבנו הקדוש, עכ"ל. שהוא בבחינת ת"ת שכולל קצוות. ושורשו בכתר. ומעין כך בתורת המגיד. ועיין אגרא דכלה (וישב, ד"ה וישב) יעקב - להיותו יושב בארץ כנען, לשון הכנעה, שהגיע למדת האין ושם אין קצוות ניכרות, והימין והשמאל כאחד.

### נצח

כתיב (בראשית, ה, כד) ויתהלך חנוך את האלקים ואינו כי לקח אותו אלקים. ועיין מעבר יבק (א, פרק כ) שחנוך בחינת נצח דחכמה. ולכך עלה לנצחיות.

### הוד

השתחוויה, בחינת ביטול, הוד. ועיין קדושת לוי (וירא, ד"ה וכן התורה) וכן התורה לא נתנה אלא בהשתחוויה, דהיינו ע"י אין, שנדבקו באין והיו יכולין לקבל את התורה. ועיין שם (דברים, ליו"כ, ד"ה וידוע) וידוע יום הכיפורים אינו מכפר עד שיכניס עצמו לגדר האי"ן, וכו', ואפשר שזהו כוונת השתחוויה של יו"ה"כ של כה"ג בקדשי הקדשים, עכ"ל.

### יסוד

צדיק. ועיין עבודת ישראל (וישלח, ד"ה ועל פניה) הצדיק שהוא בחינת אין. וכתיב (בראשית, לז, כט) והנה אין יוסף בבור.

ועוד. יסוד, מדת שלום. ועיין אוהב ישראל (שלח, ד"ה ועתה יגדל) כי בחינת אין הוא הגורם היות שלום ביניהם בפמליא של מעלה, ונעשה שלום בין האותיות, הגם שהיו הפכיים ומתנגדים זה לזה בטבעם אשר הטביע בהם יוצר בראשית.

ועוד. יסוד - יוסף. ועיין בת עין (וישב, ד"ה וזהו) כתנת פסים, פסים מלשון אפס ואין, ור"ל שהיה בו בחינת אפס, בחינת אין (וכבר הוזכר לעיל, אפס - עתיק, אין - אריך. ובתורת מהר"י סרוג יש ג' מדרגות, עתיק, אין, אריך).

### מלכות

עיין תולדות יעקב יוסף (שלח, ד"ה ונדע כי) שם אדנות במלכות, והשורש הוא אותיות אי"ן (אין - ד - ד - אדנ-י) שהוא כתר מלכות, בסוד אני ראשון (כתר) ואני אחרון (מלכות) ונתחבר עם אות העיקרי דמלכות ונעשה אדנות. ועיין זוה"ק (הקדמה, ו, ע"ב) שכיתא תתאה (מלכות) אדני, מתתא לעילא, מן אני עד אין. ועיין עוד זוה"ק (זהר חדש, תיקונים,

# מילון ערכים בקבלה ■ עיגול

עיגולים ויושר, פתח א) וז"ל, הנהגת העיגולים היא הנהגה טבעית כללית (השגחה כללית) שמאפשרת את קיום הבריאה, בבחינה זו השפע נשפע לכולם בשוה כדי שכל נברא יתקיים במדרגתו, עכ"ל. ובפרטות כתב כן לגבי עיגולי אדם קדמון, אולם השורש הוא עיגול אור א"ס הסובב שמקיף לכל העולמות בשווה, שמאיר בתוך החלל שצורתו עיגול, ומאיר לעיגולים שבתוך החלל, והבן מאוד. עיין ליקוטי צמח צדק (ערך ארץ, אות ה, וערך חופה, וערך עיגול, ועוד).

ביאור נוסף היות הצמצום עגול, נתבאר בפתחי שערים (נתיב הצמצום, פתח ה) וז"ל, ונמצא שכל המציאות הוא בגדר נקודה (שצורתה עיגול) ומרכז לגבי אור א"ס בעצמו הסובב אותו מכל צד, והכוונה בזה כמו שאנו רואים בעיגול שנקודת אמצעיתו (שצורתה עיגול גופא) הוא המרכז, הוא בתכלית הקטנות שאפשר להיות, ואינו אלא מחשביית לבד, וכו', ונמצא שהנבראים הם רחוקים מא"ס הממציאם תכלית ההרחק שיכול להיות, שהרי זהו ההפרש ביניהם, שא"ס הוא בלי גבול ושיעור, והם בגבול ושיעור, עכ"ל.

וביאור נוסף מצינו בלשם (ספר הדע"ה, ח"א, דרוש ה, סה) וז"ל, ולכן מתעגלים העיגולים שלו לכל העולמות כולם בכל סיבותם, כי ממנו יצאו וכן הם נשפעו ממנו תמיד, ואילו ישונו וייתחדו בו כולם (שזה צורת עיגול שהכל שב לתחלתו, נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן) ובאשר שאין השוואה בכל מה שנוגע לזולתו כמו השוואת עיגול, לכן מתעגל סביבות כולם, כדי שיחזרו ויכללו כולם ע"י לחד, עכ"ל.

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

זה לשון העץ חיים (שער א, ענף ב) ונודע בחכמת השיעור שאין תמונה כ"כ שוה כמו תמונת העיגול, משא"כ בתמונת מרובע בעל זוויות בולטות, וכן תמונת המשולש וכיוצא בשאר התמונות, וע"כ מוכרח הוא להיות צמצום הא"ס בבחינת עיגול, והסיבה הוא בעבור שהוא שוה בכל מידותיו, עכ"ל. וסיבה זו מחמת מהות הא"ס, שהוא שווה. ובדקות, עיגול הוא הויה אחת בלתי מתחלקת לחלקים.

ועיין צמח צדק (ערך עיגול). סיבה נוספת, כי האין סוף, פועל "בצורה" של א"ס, וצורת עיגול אין לה סוף, ולכך פעל דוקא ע"י עיגול. וכמ"ש בראב"ד (ספר יצירה, פרק א, משנה ה) וז"ל, וידוע שהעיגול אין לו ראשית ואחרית מצד עיגולו, עכ"ל. ועיין פרדס רימונים (שכ"ג, פט"ז) שעיגול אין בו תפיסה כלל.

סיבה נוספת נתבארה בעץ חיים (שם) וז"ל, עוד יש סיבה אחרת, והוא בעבור הנאצלים אשר עתיד להאצילם אח"כ בתוך המקום החלל ההוא הריק והפנוי כנ"ל, והענין הוא כי בהיות הנאצלים בתמונת אשר עתיד עתה להאצילם אח"כ בתוך המקום החלל ההוא הריק והפנוי כנ"ל. והענין כי בהיות הנאצלים בתמונת העגולים, הנה אזי יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה אחת גמורה, והאור והשפע הצריך להם יקבלום מן א"ס מכל צדדיהם בשיקול אחד, משא"כ אם היו הנאצלים בבחינת מרובע או משולש וכיוצא בשאר תמונות, כי אז היה בהם זוויות בולטות קרובות אל הא"ס יותר משאר צדדיהם ולא היו מקבלים אור א"ס בהשוואה אחת, עכ"ל. וזהו טעם העיגול לצורך הנאצלים. ומהות השפע שמקבלים בהשוואה, נתבאר בפתחי שערים (נתיב

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

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



### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

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

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | בטחון יסודי | שו"ת

באופן כללי העצה לכל דבר בעולם היא התפילה, הפניה הישירה לבורא עולם בבקשת עזרה שיאיר את עיני כך שאדע מה רצונו. אולם כאן נתמקד במהלך ייחודי ביחס לשאלה פרטית זו.

הסיבה לכך שאדם אינו יודע מה הקב"ה רוצה ממנו, זה מחמת שבו עצמו מתגלים רצונות אישיים, פרטיים, אנוכיים הממסכים, מסתירים ומעלימים ממנו את רצון יוצרו. אחרת אין שום מעכב מבעד האדם לדעת ברור היטב מה בוראו שואל ודורש מאתו.

השואל: אולי זה מחמת שלא למדתי מספיק תורה? אילו הייתי מקיף ומעמיק יותר הייתי יודע לחשבן כל מצב למי מפרטי הפ-רטים של המצוות מצב זה שייך, וממילא הייתי עורך תשובה הלכתית ומקיימה?

הרב: חיסרון בעסק התורה אינו סיבה מספיקה, כי אילו לב האדם היה זך וברי מכל רצון אנוכי, הוא היה יודע את כל התורה כולה מעצמו. כי כל הבריאה נוסדה על פי התורה - 'בחכמה יסד ארץ'. גם האדם עצמו כולו בנוי מתרי"ג חלקים המכוונים כנגד תרי"ג מצוות התורה. ממילא, אם לא היו לאדם רצונות סותרים לרצון יוצרו המסמים את דעתו, הוא היה רואה ומבין מתוך עצמו מהי דרך התורה, בבחינת - 'מבשרי אחזה אלוך'. כי הוא עצמו וכל הבריאה כולה בנויים על פי התורה - 'אסתכל בה באורייתא וברא עלמא'. כמו שאמרו חז"ל - 'אברהם אבינו מעצמו למד תורה'. וכן, אם לא היתה התורה, היינו לומדים צני-עות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול וכו'. לפיכך, המושכל ראשון הגלוי בכל דבר בעולם הוא תורה. אלא שהדבר נכסה מעיניהם של הנוטים הטועים הזונים מדרך ה'.

נמצא כי ההסתלקות מרצונות אנוכיים, ועבודת ביטול הרצונות של השאור שבעיסה כפי שמבוארת בשאר הוועדים והחיבורים הם הן אלו שיטהרו את הלב. אם האדם לא ירצה כלום, כל עניינו יהיה תשוקה לעשות לשם שמים בלי שום נגיעה נפרדת. אזי, כל התורה שגנוזה בלבו ממילא תתגלה לו, כך הוא ידע מה הקב"ה שואל ומבקש ממנו.

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

שאלה ז': לכאורה נראה, שגם אדם שכל מהלך חייו הם צירוף לרצונו ית"ש, כאשר יעמוד בפועל מול ניסיון שמצריך כוח של ביטחון, גם הוא יצטרך להתעורר ולחזק את עצמו על ידי מאמ-רים בדבר מידת הביטחון. הוא לא יוכל להיסמך רק על הצירוף לרצון שימציא לו כוח ביטחון להתמודד מול הקשיים?

תשובה: אמנם הטענה נכונה, ואכן גם אדם שעסוק כל ימיו בלי-מוד וקיום רצון הבורא, גם הוא בשעת מבחן יזדקק לעבודה מעשית פרטית של התחזקות בביטחון. אבל, מהלך ההתחזקות שלו מוציא אל הפועל את כוח הביטחון שכבר קיים ובנוי אצלו. הוא מעורר בקלות ובטבעיות את ההכרות שכבר ברורות אצלו. ההכרות: שרק גזירת רצונו ית"ש היא שתצא לפועל, ואין שום מקרה או פגע בעולם שיכול לשלוט בו, חוזרות לתוקפן במהירות ונוסכות בנפשו נינוחות, רוגע וישוב הדעת. מה שאין כן, מי שה-צירוף לרצון הבורא אינו מהלך החיים שלו. כאשר מתחיל הוא להתעורר להתחזק ולעבוד על ביטחון בעת ניסיון, צריך הוא לה-מציא כוחות שחבויים ורדומים במעמקי נפשו. באופן זה, כבר הרבה יותר קשה להוציא את הביטחון אל הפועל. נוסף על כך, הנטייה של אדם שאינו רגיל להיות מצורף ומשועבד כל חייו לבעל הרצון, להידבק באיזשהו צינור על מנת למשוך את הישועה לה הוא זקוק, אך הוא נשאר רחוק ולא דבק בבעל הרצון עצמו.

להלן דיון עם משתתפי הועד בנושא: כיצד יכול אדם לדעת מהו רצונו ית"ש מעבר לגדרי התורה הברורים והידועים.

שאלה ח': כיצד אדם יכול ללכת במהלך חיים שלם של דבקות ברצון השי"ת, הרי כל אחד עומד מול מצבים רבים בהם הוא נדרש לפעול דבר מה, ולא ברור לו מהו רצון הבורא ביחס לנ-קודה זו. שהרי אין גדרי דין ברורים לכל מצב ממצבי החיים. רק היכן שקיים דין מבורר בשו"ע, ברור מהו רצון התורה. מעבר לכך היאך אדם יכול לדעת מה הקב"ה רוצה?

תשובה: זוהי שאלה יסודית ועמוקה שנוגעת לכל אורך רוחב ועומק חיי האדם. כי ביחס לרצונו של הקב"ה הסתום יתר על המפורש. שהרי פשוט וברור שהמציאות הינה כהבנת השואל, שישנם הרבה יותר מצבי חיים בהם לא ברור מה הקב"ה רוצה, יחסית למצבים בהם קיים דין מוגדר ומפורש כיצד לנהוג בשו"ע ונושאי כליו ובספרי השו"ת של פוסקי הדורות.





**נדדים, לח, ע"א** - אמר רבי חמא ב"ר חנינא, לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות, שנאמר (שמות, לד, א) פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים, פסולתן שלך יהא. ע"כ. והיינו שנתעשר מפסולת של אבנים. ועיין תורה תמימה על אתר וז"ל, אולי צ"ל מפסילתן ביו"ד, ור"ל ממה שנפסל ונחצב מהחללים של האותיות, והלוחות היו מאבנים טובות, עכ"ל. ולפ"ז אינו פסולת כפשוטו כאדם החוצב אבנים כפשוטו, אלא פסולת של האותיות עצמם.

ודבר זה מדוקדק היטב, כי אמרו בנדדים שם, אמר ר' יוסי ב"ר חנינא, לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר, כתב לך פסל לך, מה פסולתן שלך אף כתבן שלך. ולהנ"ל כשם שהפסולת זהו חלקי האותיות עצמן כנ"ל, אף כתבן הם חלקי האותיות עצמן, ולכך ההיקש מתיישב שפיר. ומסיק שם לבסוף, אלא פילפולא בעלמא, ניתן למשה בלבד. פלפול, אותיות פל ופל, והיינו מה שנפל מן האותיות, ודו"ק היטב.

והנה שורש העשירות אצל משה הוא מעצמו. כי תורה נקראת על שמו, זכרו תורת משה עבדי. ולכך עשירותו מן הלוחות הוא שייך לו בעצם. ולכך אף קומתו של משה הייתה "עשר" אמות, מלשון עשר - עשיר. כי עשיר אותיות עשר-י, והיינו שיש לו קומה שלמה של י' מדרגות. ובלוחות היו כתובים "עשרת" הדברות, ומעשרה דברות אלו, מאותיותיהן, נתעשר משה.

ועיין פנים יפות (שמות, ג, ב) משה מספר עשר היות ואלקים חסר אחד, ע"ז אמר דוד ע"ה (תהלים, ח, ו) ותחסרהו מעט מאלקים. ואף מטה שביד משה היה ארכו עשר אמות. ועיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן כז) וז"ל, קומתו של משה היתה עשר אמות (ברכות, נד, ע"ב. שבת, צד, ע"א, ועוד) ז"ש את ידך החזקה, ר"ל יו"ד - חזקה, קרי ביה את יוד"ך החזקה, עכ"ל. ובפרטות מתגלה יו"ד - חזקה, במטה שבידו שארכו י' אמה, כנ"ל. ובמטה זה היה חקוק י' המכות. ובכח גבורתו הקים המשכן שהיה בו י' קרשים. עיין ליקוטי הלכות (או"ח, הלכות בית הכנסת, הלכה ו').

ועוד אמרו (ויק"ר, א, ג) משה היה לו עשר שמות, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח, טוביה, שמעיה, לוי, משה. ועיין ליקוטי מוהר"ן (בתרא, תורה ח) משה כמה הוי, עשר אמין, משה הוא בחינת נבואה, כי משה רבן של כל הנביאים, וזה בחינת עשר עמים, בחינת עשרה מדרגות של נבואה.

**סוטה, יא, ע"ב** - ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים, מאי אבנים, א"ר חנן, סימן גדול מסר להם, אמר להן בשעה שכורעת לילד ירכותיה מצטננות כאבנים. ובהדר זקנים (שמות, ח, טז) ועוד מסר להם סימן אחר, אם ירכותיה של יולדת מצטננות, בידוע שהוא זכר, כדאמרו רבותינו, אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. והטעם, כי כשהאשה הזריעה מצטננת, זרע האיש האחרון עומד ומבטל ראשון, ואם ירכותיה מתחממות בידוע שהיא נקבה. וזהו לכאורה דלא כגמ' דילן שמשמע שלעולם בין זכר ובין נקבה מצטננות. וזהו סימן ללידה, עיין רש"י על אתר. ומקור דבריו במדרש אגדה על אתר.

והנה מהות וטעם הדבר שנעשים ירכותיה כאבנים. יעויין באגרה דכלה (שמות) וז"ל, דהנה גילו לנו חכמי האמת (עיין עץ חיים, שער כ, פ"ג, מ"ת) מפני מה בשעת הלידה מצטננים ירכי האשה, דהענין הוא, דכשבא הזמן שיצא הולד לאויר העולם, ומן הצורך בפעולת הטבע שהטביע היוצר כל שידחה הולד ממקומו, ואז מסתלק החיות של הירכים למעלה בזרועות ובחזה, וצר לו המקום שם ונדחה הולד משם בכח, אפילו הולד מת שהוא כאבן באין תנועה, עם כל זה דוחהו משם החיות שנסתלק לשם, עכ"ל. וא"כ גדרם כאבנים, מפני סילוק החיות (ועיין עוד ליקוטי מוהר"ן, תנינא, תורה ב). ונמצא שסילוק החיות כאבנים, הוא משורש סיבת החיות של הולד. ובפרט שהיו ששה בכרס אחד. ועיין רבינו בחיי על אתר, ומלת האבנים, יש להבין בו ה"א - בנים, ומזה דרשו חז"ל (תנחומא, שמות, ה) ששה בכרס אחד. ודו"ק שלמדו זאת ממלת אבנים דייקא.

וטעם נוסף שמתקדר גופה כאבנים, יעויין ברבינו מנוח (הלכות שביתת העשור, פ"ג, ה"ח) וז"ל, וסבת הצנה שאוחזות אותן בשעת לידה, הטעם כי הן שופעות דם, ובחסרון הדם יתקדר הגוף בהכרח. וזה שהתירו לעשות מדורה לחיה בשבת (ולא רק בשעת לידה, כי לפי הטעם לעיל שייך לכאורה רק לזמן הלידה, ודו"ק. ועיין בני יששכר (חודש כסלו - טבת, מאמר ב, סו) וז"ל, מצטננות כאבנים, ואחר הלידה יכולה לעמוד).

ופנים נוספות לכך מצינו בר' צדוק (ליקוטי אמרים, עמוד ק) וז"ל, ירכותיה מצטננות כאבנים, וזהו בשעת הלידה דאז פסק תאותה, כמ"ש (נדה, לא, ע"ב) דנשבעת שלא ליזדקק, עכ"ל. ובעומק סילוק הדמים יוצר את סילוק התאוה.

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



## מטות-מסעי | כ-ט

כ"ט יום קודם פטירתו, כמ"ש בעמק המלך (שער טז, פרק לז) וז"ל, תשב אנוש עד "דכא" (תהלים צ, ג) הם (מלת "דכא") מנין כ"ה, וג' אותיות של מלת דכא, עם מספרו כ"ח, ועם התיבה הוא כ"ט, ויום המיתה יום ל', ותאמר "שובו בני אדם", כלומר שבאותה ההכרזה וכל אותם הכ"ט יום שהם קודם יום המיתה, שהכרוז יוצא בהם, והוא לטובתו שיחזור בתשובה, וזהו שאמר הכתוב ותאמר שובו בני"א, עכ"ל.

ושורש הכל בחטא העגל, כמ"ש במגלה עמוקות (שלח) וז"ל, נג"ה יש בה נ"ח כוחות (נגה גימט' נח) החצי עברו במעשה העגל, שעברו על כ"ט יום. ז"ש במדרש (רבה, כי תשא) עה"פ אחד עשר יום מחורב היו שלמים, ואח"כ הלכו דרך הר שעיר כ"ט ימים, הרהרו על העגל, וכ"ט ניצוצות קדושות הלכו בתוך הקליפה אח"כ עם מעשה המרגלים שהיה בכ"ט בסיון, נמצא כ"ט ניצוצות של נגה הלכו בתוך שאר הקליפות, עיי"ש. והבן שמתכשיטים נעשה העגל, כט-תשי, כנ"ל. שאז נתקיים צור ילדך תשי ותשכח אל מחולך.

ועיין פרי עץ חיים (שער ר"ח חנוכה ופורים, פ"ג) וז"ל, שזמן רגע אחד קטן, שממנה אותה שעה הטה השמש שלא יהל עליה אורה, ואז נדבק שם סמא"ל להטיל בה זוהמא להנות ממנה, והיא כ"ט לחודש, סימן כז"ב (כז"ב בגימט' כ"ט) שהיא שקר, עיי"ש. ועיין רש"י בתענית (כט, ע"א, ד"ה אמר).

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

אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכמוז. מיני תכשיטים. תכשיט, כט-תשי. צירוף זה של כ-ט אינו נמצא בכל התנ"ך להדיא אלא כצירוף של מילת הקשר, כגון כמשפט, כחטאת, וקרוב יותר, "כמעט", מלשון מעט.

ושורש כ"ט הוא צרוף חמה ולבנה, וכמ"ש הראב"ד (ספ"י, פ"א, מ"ב) וז"ל, נמצא שהלבנה מתדבקת עם החמה בתוך כ"ט יום, י' שעות, תתקצ"א חלקים, עכ"ל. או כ"ט יום, י"ב שעות, תשצ"ג חלקים, ואכמ"ל. עיין ספר התכונה למהרח"ו (פי"ג). ורמב"ם קדוש החודש (פי"ד ואילך). ואבן עזרא (שמות, יב, ב), ועוד. וכבר אמרו חז"ל, בכ"ח לחודש נתקשרו שמים בעבים ונראה כדמות לבנה ברקיע וסברו ישראל שנתקדשה הלבנה, א"ל רבן גמליאל, כך אני מקובל שאין הלבנה מתחדשת פחות מכ"ט יום וחצי ושתי ידות שעה וע"ג חלקים (ועיין ספר הקנה, ד"ה סוד חישוב התקופות וציור הפעולות, וד"ה סוד של שם מ"ב אותיות).

וכתב הרדב"ז (מצודות דוד, מצוה תלח) וז"ל, והנה אעתיק לשון א' מהגדולים, ומשם תבין למה נקראו מי נדה, וז"ל, ודע אתה המעיין בספר זה, כי הלבנה לשמש כאשה אצל בעלה, כשם שרוב הנשים פעמים יבואו עת נידתן עד שיתרחקו מבעליהן, כן הלבנה (לשון לובן שנטהרת מן האודם) פעמים תחשך מאורה להתרחק מן השמש. כי בליל הפסד אורה אזי שונא ישראל שנאמר בו "וישטום עשו את יעקב", והוא ושריו מבדילין בין כנסת ישראל לאביהם שבשמים, ואזי הוא כחשך ואפילה, וזה בכל כ"ט יום, עיי"ש.

וכמו שהוא אצל הלבנה זמן החשכה, כן הוא אצל האדם

### יצא לאור! שו"ת בעניני השעה

#### מבעל מחבר ספרי "בלבבי משכן אבנה" שליט"א

מדוע האינטרנט הוא הבירור האחרון שמברר מהו בחירתו של כל אחד ואחד האם הוא רוצה להיות מחובר לטוב או לרע, והרי הרצון הפנימי של כל ישראל הוא להיות מחובר לטוב ולרצון ה' ולא עם הרע ח"ו, שכל הרע הוא רק מקרה אצלנו, וכמו שהרב מבאר לנו היטב בספר "דע את עצמך"?

האם ניסיון המדיה והאינטרנט הוא מלחמת גוג ומגוג? האם האינטרנט והמדיה יהיו בטלים קודם שיבוא משיח, או שהמשיח יבטל אותנו (או הקב"ה בכבודו ובעצמו)? ואם ביטולו יהיה ע"י משיח, האם הוא ע"י משיח בן יוסף או משיח בן דוד? מה לענות לאלו שטוענים, שעבודתנו אינה לפרוש מהטכנולוגיה, אלא ללמוד כיצד להשתמש בה בשכל ובאופן מאוזן ובאופן הכשר ביותר, מכיוון שהוא נעשה כבר חלק מהחיים של רוב הדור ואי אפשר לשנות את הדור. ואם כן צריך להפסיק את המלחמה הזו על האינטרנט, בגלל שזה רק גורם רגשי אשמה לאחרים ואינו פועל מאומה?

זאת ועוד בקונטרס החשוב הזה · טעמו וראו כי טוב ה'!





## עבודת האדם מצד ה'חלל' שבנפש

אבל מ"מ א"כ, הגדרת מציאות הפנימיות, היא נוגעת במעמקי התשתית של הנפש, בשני החלקים האלה.

**ולפי"ז, להבין עמוק, בכוחות נפשו של האדם בעבודה,** יש כח של 'אבד', ויש כח של 'תאבדון', אם האדם עסוק רק בחלק התחתון שבדבר, שהוא עסוק רק בבחינת ה'אבד', אז הוא עסוק רק בכח ההרכבה שבנפש, וא"כ, בעצם, הוא לא נוגע ב"אין לך דבר שאין לו מקום", הוא לא נוגע בתפיסה הנקראת מקום, הוא נוגע רק בהרכבה שבדבר, אחרי שהדבר, כבר יש לו מקום, והוא קיים, אז הוא נוגע בכח ההרכבה שבו, ומשל בעלמא, למה הדבר דומה, כשבונים בנין, אז יש מה שצריך למצוא שטח לבנין, לסדר שיהיה מקום לבנין, ואחרי זה, יכול להיות בעל מלאכה שעושה דברים פרטיים בתוך ההרכבה של מלאכת הבנין, ולהבדיל, כך גם ב"אין לך דבר שאין לו מקום", רוב בני האדם, אין להם מקום לעצמם, כלומר, הם לא נוגעים במקום של עצמם, וממילא, הם לא נוגעים במקום שקיים אצל כל דבר, במקומו שלו.

והפנימיות של הדברים היא, שכאשר האדם לא נוגע במקום שבדבר, אלא הוא נוגע רק בענפים של הדבר, הרי, ששמה חל כח ההרכבה, וכמובן, יש את ההרכבה המבוררת, אבל זה גם גורם לידי כך שיהיה הרכבה בלתי מבוררת, מהשורש של עץ הדעת טוב ורע, שמעורבים זה בזה, זה הכח הנקרא 'ערב רב', **תערובת רבה**, זה 'ערב רב', יש 'ערב זעיר', ויש 'ערב רב', שזה תערובת מרובה, זה 'ערב רב', וכל זה מהיכן נובע - מפני שהוא מתחיל ממקום התערובת, וכשמתחילים ממקום התערובת, אז יש בירור בתוך התערובת עצמו, אוכל מפסולת ופסולת מאוכל, אבל עצם התפיסה שנמצאים בהרכבת הכוחות בלבד, היא יוצרת את עצם המציאות שהאדם נוגע רק במקום ההרכבה, וממילא חל שמה הקושי שבהתמודדות מכח כל חלקי ההרכבה שבדבר, ואז, אדם מנסה לברר את הדברים, במלאכת בורר, בתוך ההרכבה עצמה, כל ימי חייו הוא מנסה לברר את החלקים.

אבל הנגיעה האמיתית, הנגיעה הפנימית, היא לגעת בהבחנה, שכל דבר יש לו מציאות של מקום, וכשלכל דבר, יש מציאות של מקום, ועל זה יש את ההגדרה ש"אין מלכות נוגעת בחבירתה אפילו כמלוא נימה", כל דבר יש לו את המקום שלו. ומצד כך, כשנוגעים בהבחנה של החלל הזה, שזה התשתית שיוצרת את מציאות כל הדברים, אז לכל דבר, יש לו את מקומו שלו.

## נגיעה בתפיסה של 'מקום'

- זה נקרא "איזהו חכם המכיר את מקומו", וזה ברור לכל בר דעת, אין כוונת הדבר רק, שהוא מכיר את מקומו דיליה,

אלא הוא מכיר את מקומו של כל דבר, זה ההגדרה של 'חכם', 'איזהו חכם' - "כולם בחכמה עשית", ואז כשהוא מגיע לאותה נקודת חכמה, אז הוא רואה את המקום של כל דבר, להיכן הוא שייך, זה מקומו של כל דבר, שם מקומו, ממילא כמובן שהוא מכיר את מקומו שלו, איזהו חכם המכיר את מקומו - דיליה, אבל איך הוא מכיר את מקומו שלו, כי הוא מכיר מקום של כל דבר, אז הוא גם מכיר איפה מקומו דיליה, זה לא שהוא מכיר רק איפה המקום שלו, אלא הוא מכיר את המקום של כל דבר, כי הוא נוגע בחלל, שהוא התשתית של הקיום שבדבר, והוא לא נוגע בכל דבר רק ממקום ההרכבה של הדבר, אלא הוא נוגע בראשית שלו, במקורה הראשון.

**ובפנים הללו,** בעצם האדם מתחיל ממקום [=דייקא ממקום] שכל דבר עומד כמציאות לעצמו, לא ממקום של תערובת שבנפש, זה נקרא "עולם ברור ראיתי", מה זה 'עולם ברור', אז כמובן, יש בני אדם שיש להם יותר בהירות השכל, הם נולדו בעולם יותר ברור, ויש בני אדם שעמלו לברר, יגיעת ומצאת, 'פותחין לו פתח'.

ויש מה שהאדם נוגע במקום הפנימי שבדבר, הוא נוגע בכל הבחנה, שיש לה את המקום שלה, הוא נוגע בתשתית של הדבר, לא רק בהרכבה שבו אלא בתשתית שבו.

**ושם,** כמו שנתחדד, שם הדברים הם לא מורכבים, שם כל דבר עומד במקומו דיליה, יש לו את המקום שלו, והעמדת כל דבר במקומו שלו כמו שהוזכר, זה הבחנה של 'עולם ברור'.

- 'מלאכת בורר', זה כשיש **תערובת**, 'עולם ברור', כלומר, הוא כבר **מבורר**, הוא לא מעורב, אלא כל דבר ודבר עומד כמציאות לעצמו, לשון 'ברור' הוא מלשון 'ברה כחמה', שזה מציאות של הארה, הדבר מאיר, זה סעודת 'שור הבר' לעתיד לבוא, זה ממקום של **ברירות**, "עתיד הקדוש ברוך הוא להוציא חמה מנרתיקה", ההוצאה הזו, היא בעצם העמדת כל דבר במקומו שלו בשורשו, כפי שהוא קיים.

## מבט על הבריאה מכח נגיעה בשורשים

כשאנחנו מציירים את זה בקומת המבט של האדם, לפי"ז, על כל מציאות הנבראים, הוא רואה כל דבר בשורשו, ולפי"ז הוא רואה אותו לפני ההרכבה שלו בענפים.

מי שקיים בעצמו "אבד תאבדון", "שצריך לשרש אחריה", אז הוא יכול לראות כל דבר בשורש שלו, מי שלא קיים בעצמו את ה'אבד תאבדון' שצריך לשרש אחריה, א"כ הוא לא יכול לראות כל דבר בשורשו, כי הוא לא נגע בשורש, הוא לא בירר את מציאות השורש של ה"זה לעומת זה" העבודה, וזה לעומת צד הקדושה, והוא עוסק רק בנקודת הענפים,



אם נעמיד א"כ, את תמצית הדברים, 'אבד תאבדון', 'אבד' זהו כח האיבוד שמתגלה, שבבפועל זהו הדברים שיש דין לאבד אותם, ויש את ה'תאבדון' שיש דין בעבודה זרה שצריך לשרש אחריה.

אבל בקומה הכללית של נפשו של האדם, אז אופן וצורת הדברים היא, יש מה שהאדם נוגע בהרכבות הדברים, ואז, בקדושה הוא מרכיב, ובקלקול הוא מבטל את אותה הרכבה, ובדקות גם בקדושה פעמים מרכיב ופעמים מפריד את ההרכבה ומרכיב באופן שונה.

ויש את המדרגה הפנימית יותר שהיא בהבחנה של 'תאבדון', שזה המקום של ההשרשה של עצם האפשרות של הקיום שבדבר.

ההגעה לשם, בצורת נפשו של אדם, היא כאשר אדם מגיע לביטול גמור, וכאשר הוא מגיע לביטול גמור, אז הוא נוגע ב'מעבר' להרכבה של עצמו, הוא נוגע בתשתית הקיום של עצמו, שזה המקום שמקיים, נותן כביכול, קיום לדבר, ושם מגיעים לעומק המלחמה בין עומק האמונה של ה"איש יהודי" כנגד מציאות העבודה זרה, וכשנוגעים שם, אז נוגעים ב"לשרש אחריה", ומצד כך רואים את השורשים שנמצאים בכל דבר, וכשנוגעים בשורשים שבכל דבר, נוגעים באותו מקום של לפני התערובת.

### גילוי אור הגאולה

כמובן, זה המקום האמיתי של הגילוי של היחיד שהוא ה"אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים", וכשזה מאיר לתוך מציאות הנבראים, אז האדם רואה את השורשים של כל דבר, והוא רואה את הענפים, והוא רואה את ענפים - איך הם מחוברים לשורשים, לא באופן של הרכבה שהיא באופן של בלבול, אלא באופן של שורשים שמהם מתפשטים ענפים, וכל ענף, איה וכיצד מקורו בשורשו, במקורו הראשון.

זהו עומק הגאולה, ה"אחכה לו בכל יום שיבוא", מלבד ההלבשה כפשוטו, האור הפנימי שמתגלה, זה מהלך פני הדברים שנתבאר, ואז יתקיים באמת ה"אבד תאבדון" שצריך לשרש אחריה, שתעקר העבודה זרה מן העולם.

כשמתגלה השורשים, - יתגלו הענפים, וחיבור הענפים בשורשים כפי האופן הראוי, - במקביל לכך מתגלה בנפש ה'אפס', ואז האדם זוכה להגיע ל"אפס זולתו", 'אין עוד מלבדו'.

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

וממילא זה מה שהוא רואה בכל דבר שהוא רואה, מי שנגע ב'אבד תאבדון', ב'צריך לשרש אחריה', אז הוא נוגע במקום של השורש, הוא עקר את השורש דרע, הוא נוגע במקום החלל, הוא רואה את זה כשורש לעבודה זרה, אבל, היא גופא, זה נאמר ב"איש יהודי", שהוא מודה בהקדוש ברוך הוא וכופר בעבודה זרה, ומצד כך, הוא נוגע בשורשים של כל דבר, וכשהוא נוגע בשורשים של כל דבר כמו שהוזכר, שם הדברים אינם מתערבבים, שם הם עומדים כל דבר כמציאות לעצמו.

### מעשה בראשית - נגיעה בשורשים, מעשה מרכבה - שורש ההרכבה

הדוגמא הברורה והיסודית היא, ביום ראשון דמעשה בראשית, יש בו עשרה דברים שנבראו, ביום שני מה שנבראו, בשלישי מה שנבראו וכו' אבל לאחר מכן, לאחר שהושלם כל מעשה בראשית נאמר "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם", נעשה מציאות של כללות, אז כשזה מתגלה מצד הקדושה, זה הכללות העליונה, וכשזה מתגלה מהצד התחתון, אז מתגלה מציאות התערובת, ההרכבה, שהיא מציאות התערובת.

ולפיכך כאשר האדם נוגע בשורשים, זה נקרא מעשה בראשית ומעשה מרכבה, מעשה מרכבה כידוע, זה מלשון הרכבת הכוחות, יש מעשה מרכבה בשורש העליון, אותיות הוי"ה ברוך הוא שזה שורש ההרכבה, אותיותיה של תורה ששורשם הוא שם הוי"ה ברוך הוא, וכל התורה הקדושה שהיא צירופי אותיות, זה מעשה מרכבה, הרכבת האותיות, ובדקות זה הטעמים שהם שורש ההתגלות, הרכבת הטעמים, וכל טעם לעצמו בהרכבתו - עד ההשתלשלות של ההרכבה בעולם החומר, כל הרכבה בעולם החומר היא ההשתלשלות של המעשה מרכבה שבשורש, זה הגדרת 'מעשה מרכבה'.

ולעומתו, מציאות ה'מעשה בראשית', כלומר, זה הראש זה ה'ראשית', זה התחלת הכוחות, זה השורשים של הכל, זה נקרא 'ימי בראשית', זה ימים של השרשה, שנוגעים בנקודת השורש, וה'מעשה בראשית' זהו העמדת הדבר - 'בראשית ברא אלקים', שע"ז אומרת הגמ' "בראשית' נמי מאמר הוא" כלשון הגמ' הידועה בראש השנה, ומה נברא במאמר הזה, אומר הגר"א [וכן יש בספורנו] שבמאמר זה נברא הזמן, ובדקות יותר, יש את ה'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', יש השרשה שלפני הזמן שהיא תפיסת המקום, שזה השרשה של הגילוי הראשון, זה הראשית הנעלמת, יש את ה'ב' שב'בראשית' שזה הזמן, ויש את ה'ראשית' שקודם ה'ב', שזה בחינת הא' שבדבר, שהיא ההבחנה הנקראת מקום, ובפנים הללו, אז האדם נוגע ב'מעשה בראשית', בהבחנה שנקראת מקום.



**אור א"ס** איש, אש-י. בחינת ע"ס הגנוזות במאצילן, ונכללים בא"ס, בחינת אש, כלות. ועיין תרגום יונתן (בהעלותך, ט, יז) שתרגם בהעלות, אישון, שהאש מעלה הדבר לשורשו.

**צמצום** הסתרה. וכתוב (בראשית, לא, מט) והמצפה אשר אמר יצ' ה' בני ובינך, כי נסתר איש מרעהו. ושם כתיב, אין איש עמנו. ונקרא איש מצרי (שם, לט, א), מיצר, צמצום. ויש צמצום של מחיצה, והוא בחינת המצפה כנ"ל. ויש צמצום בחינת סילוק, והוא בחינת אין איש עמנו, כנ"ל. ומעין כך כתיב (שם, מה, א) הוציאו כל איש מעלי, ולא עמד איש אתו בהתודע לאחיו.

וזש"כ (שמות, א, א) הבאים מצרימה, את יעקב, איש וביתו באו. ביתו מיצר וצמצום של איש, כי ביתו, אשתו, חומה סביב לו.

ועוד. אישון, איש-ון, הקטנה. ועיין רד"ק (מלכים, ב, יח, ד, ד"ה ויקרא) ותוספת הנו"ן להקטונו. בחינת אותיות האמנתי"ו כנודע. ובתהלים (פ"יז, ח, ד"ה שמרני) כתב, והוא"ו והנו"ן להקטין. וכן רבות בדברי רבותינו. עיין מצודות ציון (שם), חומת אנך (שם). ובמלבי"ם (מצורע, אות נ) תנוך, זה הנו"ן שבאמצע להקטין התנוך, עכ"ל. והרי שאף נ' שבתוך מילה מקטנת. ועיין מהרש"א (חגיגה, ח"א, יד, ע"א, ד"ה כורסיה). וספר צוף דבש על מגילת אסתר. ועיין בספר צמח דוד (ח"ב, קונטרס ענינים נפרדים שבסוף הספר, אות פ"ח). ועיין רשב"ם, בעצבון תרי משמע. שנו"ן מכפילה. וראה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד, ס, י"ד) שהאריך לדון בזה.

ועוד. חלל. וכתוב (בראשית, ט, כ) ויחל נח איש האדמה, ופרש"י מחז"ל, נעשה חולין. מלשון חלל.

**קו** קו גימ' דבק, הוא הכח המדבק. וכתוב (בראשית, ב, כד) על כן יעזב איש אביו ואמו ודבק באשתו. ועוד. כתיב (בראשית, כז, יא) ואנכי (יעקב) איש חלק. בחינת יעקב חבל נחלתו, ויתר על כן הארת הקו, חלקה, ללא חלוקה. ובהיפך כתב במאורי אור, שז"א נקרא איש חלק שנחלק לשני פרצופים, יעקב וישראל. ועוד. עיין רש"י (ויקרא, כא, כ, ד"ה או) או תבלול דבר המבלבל את העין, כגון חוט (קו - חוט) לבן הנמשך מן הלבן ופוסק בסירה שהוא עגול המקיף את השחור שקוראים פרוינל"א (אישון). והחוט הזה פוסק את העגול ונכנס בשחור.

**עיגולים** כתיב (בראשית, לח, ב) וירא שם יהודה בת איש כנעני. ואמרו (פסחים, נ, ע"א) אר"ש בן לקיש, בת גברא תגרא, וכו', אשר סוחריה שרים, כנעניה נכבדי ארץ. סוחר, מלשון סחור סחור, סביב סביב, צורת עיגול.

**ישר** ג' קוים, זה בצד זה. וכתוב (בראשית, טו, י) ויבחר אתם בתנוך, ויתן איש בתרו לקראת רעהו. ושורשו בז"א, שיעקב ורחל לצדדיו. וכתוב (שמות, י, כג) לא ראו איש את אחיו, ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים. שלשת דייקא.

ועוד. כתיב (בראשית, לז, טו) וימצאהו איש והנה תועה בשדה. ואמרו (ב"ר, פ"ד) א"ר ינאי, שלשה מלאכים נזדווגו לו, וימצאהו איש, וישאלהו האיש, ויאמר האיש. ג' קוים של איש. א-י-ש. ועיין בזה"ק (תיקונים, תיקון מט, פ"ב, ע"ב) א - כתר. י - חכמה. ש - בינה. ועיין רש"י (תהלים, ד, ג) בני איש, בני אברהם יצחק יעקב, שנקראו איש. ועיין קהלת יעקב, איש ר"ת, אהי-ה, הו"ה, שד-י.

ועוד. אור ישר ואור חוזר. איש, אור ישר. אישון, אור חוזר. עיין אלשיך (משלי, ז, ד"ה הנה) במה שידענו מטבע ראיית אישון בת עין, כי איננו רואה באיכותו, אך הוא כמראה מלוטשת שבהיותו לעומת האור ישאב מאורו, ויתהפך ויביט לראות.

ועוד. יושר, השגחה פרטית. ועיין שפת אמת (שבועות, תרל"ו) "יצרנהו", לשון צורה, כאישון עינו, הוא השגחת השי"ת שהוא מלבר דכל עלמין ומלאגו דכל עלמין.

**שערות** כתיב (בראשית, כז, יא) הן עשו אחי איש שעיר. וכתוב (שם, לד, ז) וגם הלך (עשו) לקראתך, וארבע מאות איש עמו. והוא התפשטותו של עשו, אנשיו. ויתר על כן שורשו של עשו, שהוא הנקרא המלאך שלו, ס"מ, שרו של עשו (שר מלשון שער, שר-ע), עליו כתיב (שם, לב, כה) ויאבק איש עמו עד עלות השחר.

ועוד. עיין פנים יפות (דברים, האזינו, ל) וירמוז במה שפירש רש"י, כאישון עינו, הוא השחור שבעין שהמאור יוצא ממנו. והוא משל שהשחור שבעין הוא מוקף מלבן שבעין, וגם השער של העין, שאם נכנס מן השער ומן הלבן מפילו מעט בשחור הוא מחשיך מראיתו, כמ"ש חז"ל (בכורות, י, ע"ב) שהוא מום. והמשיל את הלבן והשער - ליעקב, שהיה צריך שמירה מלבן ועשו שהוא שער.

**אזן** כתיב (שמות, יא, ב) דבר נא באזני העם, וישאלו איש מאת רעהו.

**חוטם** כתיב (בראשית, מט, ו) כי באפם הרגו איש. ואמרו (ב"ר, צ"ט) וכי איש אחד הרגו, והרי כתיב ויהרגו כל זכר, אלא שלא היו כולם לפני הקב"ה אלא כאיש אחד. והבן שבעינים ואזנים נחלק לב', ימין ושמאל, ובחוטם מצורף לכלי אחד עם מחיצה, נחשב כאחד. ולהיפך מצד התיקון כתיב (שם, מט, כח) איש כברכתו ברך אתם. ואמרו חז"ל (שם) חזר וכללן (י"ב שבטים) כאחת. ושורש כללות זו, בז"א, ששורשו בחוטם דא"ק. ועוד. כתיב (שמות, ל, לח) איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו.

**פה** כתיב (בראשית, י, ה) מאלה נפרדו איי הגוים בארצתם איש ללשונו. וכתוב (שם, יא, ז) ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ועוד. כתיב (שם, מה, ל) דבר אדני הארץ אתנו קשות. ועוד. כתיב (שמות, ד, י) לא איש דברים אנכי. ועוד. כתיב (שם, יט, ט) ויפצרו באיש בלוט מאד. ובשכל טוב (שם) אמרו, מה ת"ל באיש, שהיה מתעלה בעיניהם על כל דיבור ודיבור ומתיראים לפניו ואין רשאים להרע לו, והיו מצודין בפיהם וכו'. ועוד. כתיב (שמות, יא, ז) לא יחרץ כלב לשונו למאיש ועד בהמה. ועוד. כתיב (שם, כד, כא) והאיש משתאה וגו'. אליעזר בגימט' שי"ח, שיחה בפה. ובקלוקל עשו נקרא איש ציד (שם, כה, כז), צד את אביו באמרי פיו. ובקדושה נאמר (שמות, לג, יא) כאשר ידבר איש אל רעהו.

ועוד. כתיב (שמות, יב, ד) איש לפי אכלו תכסו על השם. וכן (שם, טז, טז) לקטו ממנו איש לפי אכלו.

**עינים - שבירה** שבירת המלכים, מיתתם. וכתוב (בראשית, ד, כג) ויאמר למך (אותיות מלך) וגו', כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי. כי "שבעתים" יקם קין, ולמך "שבעים ושבעה". בחינת ז"ת שנשתברו. ונפלו למדרגת בהמה, בחינת נמשל כבהמות נדמו. שם ב"ן גימ' בהמה, ירד למדרגת בהמה. ועי"כ חל שם איש ואשה גם על בהמות על אף



כל הנוגע בכס כנוגע בבת עינו. והכוונה בזה, כדרך שאין העין סובלת נגיעת אצבע האדם בה, והטעם לצד כי גוף האצבע עכור, והעין זכה ואין רוחני סובל הגשמי. והבן שהרוחני, עין, חכמה. והגשמי הוא גופא תולדת הרוחני, אבא יסד ברתא.

**אמא** שם אלקים באמא, ובפרטות בתבונה, מלכות דאמא. ונקרא איש האלקים. ועוד. עיין זוהר חדש (שלח) בגין דאיהי זכתה לתרין אתון, י' בקדימתא, שרי, ולבסוף שרה בה'. כד הות ביו"ד הות יחידא, וכד זכתה בה' אתקריאת אימא. וכד הות יחידה ביו"ד, עלה אתמר, שמרני כאישון בת עין.

ועוד. אמא שורש שמירה עליונה. וע"כ כתיב (האזינו, לב, י) יצרנהו כאישון עינו. ואמרו בספרי (שם), משמרם מן המזיקים. ואמרו (תנחומא, במדבר, יד) עד היכן נצרו, כביכול עד כאישון עינו וכו', שאמר הקב"ה למשה אמור להם שיעשו משכן ואשכון ביניהם. משכן, כסוכה. אמא עלאה. ועיין אברבנאל (האזינו, לב, ד"ה ואפשר) יצרנהו כאישון עינו, ר"ל כמו שיצר הקב"ה עינו של אדם בהשגחה כוללת במה שהמציא עליו מן הליחות והכותנות (קרום על העין) והעפעפים, וכל זה לתכלית שמירתו. ובאלישיך (תהלים, יז, ד"ה ואותי) הוא שמור כמונח בקופסא תוך בשר העפעפים, וגם שערות העפעפים המתפשטים ומכבידים להחזיק הסתומה בפרט לעת שזה וכו', כי שערות העפעפים מועילים לשינה.

**ד"א** כתיב (בראשית, ד, א) ותאמר קניתי איש את ה'. אריך יש בו ש"ע נהורין. וז"א יש בו ק"ן נהורין. וזהו קניתי איש, קן-יתי, מדרגת ז"א. ובערכין, אדה"ר בחינת אריך, וקין בחינת ז"א. וכן אלקנה נקרא איש, כמ"ש (שמואל, א, א, א) אלקנה, אלה-קן. ועוד. כתיב (בראשית, מב, יא) כולנו בני איש אחד נחנו. בני ז"א. ועוד. עיין מאורי אור, איש נקרא ז"א, כשנכנסים בו הגבורות שכ"ה ניצוצין. ועי"ש שאיש עם ט' אותיות המילוי גימ' ש"ך.

ועוד. ז"א, י"ב גבולי אלכסון. שורש לכל י"ב. ואמרו (ספרי, האזינו, ש"ג, ד"ה ד"א) יצרנהו כאישון עינו. הולכים י"ב מיל, וחוזרים י"ב מיל, על כל דיבור ודיבור, ולא היו נרתעים לא מן הקולות ולא מן הלפידים.

**נוק'** כתיב (בראשית, ב, כג) לזאת יקרא אשה, כי מאיש לקחה זאת. ולפיכך נקרא איש, "אישה", כמ"ש (שם, ג, ו) ותתן גם לאישה עמה ויאכל. ומצד כך נקראת האשה אשת איש. והוא נקרא אישי. כמ"ש (שם, כ, ז) ועתה השב אשת האיש. ומצד כך הולכת עמו ואחריו. כמ"ש (שם, כד, נח) התלכי עם האיש הזה, ותאמר אלך. ושם (שם, שם, סא) כתיב, ותלכנה אחרי האיש.

ובקלקול נקרא איש עתי בעלה של לילית, עתי בגימ' לילית - מאורי אור.

ועוד. נוק', שמירה, נקבה תסובב גבר. והוא בחינת אישון. עיין ר' יוסף בכור שור (האזינו, לב, י) אישון העור שעי"ג העין שנוצר עינו, שכל הבא ליגע בעין הוא סותם כנגדו. וכשהאדם ישן הוא נופל על העין ושומר (ומעין כך ברשב"ם, האזינו, לב, י).

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

שאינן אישות גמורה לבהמה. כמ"ש (בראשית, ז, ב) מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה, איש ואשתו וגו'. ועיין מורה נבוכים (חלק א, פרק ו). ויתר על כן כתיב (שם, ט, כ) ויחל נח איש האדמה, נעשה חולין כמ"ש רש"י שם מחז"ל, שנתחלל לבחינת כי ימצא חלל באדמה. ועוד. כתיב (שם, כד, כח) וירץ לבן אל האיש החוצה אל העין.

ועוד. בחינת אישון, בת עין, איש קטן (עיין להלן ערך מלכות). עיין רבינו בחיי (האזינו, לב, י) נקראת אישון ע"ש שיש בו צורת איש. ולשון אישון ע"ש קטנות הצורה. ועיין אלישיך שם אישון הוא כלי שעל ידו רואה ומביט בו האדם בעולם. ועיין ספר הגימטריאות (ענינים שונים, סימן רמז) המחכך בגובה אישון, יראה כתבים שישלחו למרחוק. ועוד. אמרו בזוה"ק (תיקונים, תיקון יא, כו, ע"ב) ולית תרעא פתיחא אלא תרעא דדמעה, ומאי איהי, בת עין, דדמעה מינה נפקא. ועלה אתמר, שמרני כאישון בת עין.

ועיין שפת אמת (במדבר, תרמ"ה. האזינו, תרל"ז. אמרי אמת, נח, תרפ"ו) יצרנהו כאישון עינו זה ק"ש. שאזי סוגר את עיניו.

**עתיק** כתיב (בראשית, ב, כד) על כן יעזב איש את אביו ואמו, ודבק באשתו. עזיבתו, בחינת עתיק, נעתק מאביו ואמו לאשתו. ומעין כך כתיב (שם, יג, יא) ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן, ויסע לוט מקדם, ויפרדו איש מעל אחיו. לוט נעתק ממקומו, ומאחיו.

ועוד. כתיב (שמות, יב, ג) ויקחו להם איש שה - קרבן פסח, דילוג. מכח עתיק נעשה דילוג, משא"כ אריך, קו יושר.

ועוד. אישון, או-ישן. בחינת שינה, שע"ש כן נקרא אישון (עיין הדר זקנים, האזינו, לב, י). וכן מלשון דבר עתיק - ישן. ועיין רש"ר הירש (בראשית, ב, כא, ד"ה תרדמה) הוראת היסוד של ישן: זקן, וגם שחור וככה. ומכאן אישון לילה, שחור הליל. ואישון העין, שחור בת עין. ועיין שם (חיי שרה, כד, א, ד"ה זקן) ישן מורה על כלות הכוחות שנוצלו עד לעייפה ועמעום. ומכאן גם אישון, השחור שבעין.

**אריך** אריך מלשון אור, אור-ך. ומקום האישון מקום האור והחשך באדם, אריך ועתיק. אריך - אור. עתיק - חשך. כללות ההפכים. כמ"ש האבודרהם (סדר ק"ש לפני המטה, ד"ה הנכנס לישון) שכשאדם חפץ מאוד לישון, מחשיך אישון בת עינו. וכשישן הרבה ומקיץ מאיר בת עינו. והבן שיש החשכה עצמית כנ"ל, ויש החשכה מכח עפעפיו שמסתירים העינים, כותנות עור על גבם, כנ"ל. ועיין מרכבת המשנה (גירושין, פ"ב, הי"ג, ד"ה ומ"ש רבינו) כפי שמצאתי בפירוש קדמון, שיהיה לו (לאדם) אישון בת עין שחור, ובתוכו אישון אחר יותר שחור. והוא בחינת בבואה, ובבואה דבבואה שיש באדם ואין בשדים. ועיין זוה"ק (תיקונים, תיקון יט) והאי בת נקודה סתימא באוירא, עלה אתמר, שמרני כאישון בת עין. אולם יעויין בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד, ס, יד) שהאריך להביא דברי הראשונים שנו"ן מכפילה, כמ"ש הרשב"ם עצבון, כפלות של עצב. ובעומק זהו הכפלה של הקטנה בתוך הקטנה.

**אבא** או"א, תרין רעין דלא מתפרשין מהדדי. וכתיב (בראשית, מ, ה) ויחלמו חלום שניהם, איש חלמו בלילה אחד, איש כפתרון חלמו. והוא בחינת אחדות המוחין של או"א.

ועוד. אבא יסד ברתא. שורש החומר באבא, חיה, חכמה. ואיתא באור החיים (האזינו, לב, י) ואמרו כאישון עינו, כמאמר הנביא (זכריה, ב)

# מילון ערכים בקבלה ■ רצון פשוט

ועיין פתחי שערים (נתיב אורות אח"פ דא"ק, פתח כא) וז"ל, ושם ראשית גילוי הרצון שהוא בסוד כתר (וכדברי הלשם בסוד ה' גילויים, אור א"ס - כתר, קו וצמצום - חכמה, א"ק - בינה, אצילות - ו"ק, ב"ע - מלכות) והוא הרצון הראשון שאין בו שום רעיון רק בכלל רצון פשוט לבד, והרצון הוא סוד תכלית גילוי היחוד, וכו', עיי"ש. ולפ"ז רצון פשוט הוא רצון בלתי מורכב, שמורכב כמה רצונות יחדיו, אלא רצון אחד בלבד, גילוי יחודו.

ועיין טל אורות (ח"ג, פ"י) וז"ל, נודע שיש ב' מדריגות ברצון הנפש. האחד רצון פשוט שבעצמות הנפש ממש שכל הנפש כלולה בו, והוא נקרא נפש ממש, כמו "היש את נפשך" וגו', שהוא לשון רצון, והוא ענין מסירת נפש "בכל נפשך", והוא הנקרא פנימיות הלב ונקרא אהבה רבה שהוא למעלה מן השכל, כי הוא בלתי מוגבל כלל (וגילוי זה בנפש הוא ניצוץ בורא בנברא, ושורש מהרצון הפשוט של א"ס). והמדריגה הב' הוא "רצון מורכב", היינו שמורכב בטעם ושכל להרצון בכלי המוח ובא בגדר וגבול בהתפעלות הלב שנקרא רעותא דליבא, רצון הנוולד במוח ולב, לפי הטעם של האהבה שיש לו בזה הדבר, וכשבטל הטעם בטל האהבה, וזה נקרא חיצוניות הלב, עכ"ל. ורצון זה הוא רצון משתנה, משא"כ אצל הא"ס אני הוי"ה לא שנית, רצון "בלתי משתנה".

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

ז"ל העץ חיים (שער א, ענף ב) וכאשר עלה "ברצונו הפשוט" לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים, עכ"ל. ועיין עוד בעץ חיים (שער לט, פ"ב). וכן מעין כך לשון הרמ"ק בפירושו לספ"י (פ"ג, מ"ד) וז"ל, והספירות נאצלו מאתו כרצונו, וברצונו הפשוט פעלו במציאות המתגלה כל מה שפעלו, עכ"ל. וכן כתב בספרו פרדס רימונים (ש"ה, פ"ד) וז"ל, וכאשר עלה "ברצונו הפשוט" לגלות אלקותו להטיב במדותיו הנעלמים אל זולתו, הוציא ההעדר להיותו והאציל "מאורו הפשוט" ספירה ראשונה הנקראת כתר.

וביאור "רצון פשוט", נתבאר בדברי רבותינו.

וז"ל שומר אמונים הקדמון (ויכוח שני, אות כא) וז"ל, באומר כשעלה ברצונו, והודיענו שהאין סוף פועל ברצון ולא בהכרח או מקרה ח"ו, ובאומר "הפשוט", רמז לנו שאין כוונתו לייחס לאין סוף רצון נוסף על המהות, וגם לא רצון משתנה, אלא רצון פשוט, ברצונו הוא עצמותו הפשוט בלי שינוי וריבוי כלל. ועיין בספר אלימה, עין כל, ת"ב, פ"ו. עכ"ל.

וז"ל הטל אורות (ח"א, פ"ו) אינו מושג לעולם שום בחינת רצון וטעם בא"ס, כי הוא למעלה מבחינת טעם ורצון, ובכל מקום שמזכירין בא"ס לשון "רצון", נזכר תיכף תיבות "הפשוט", "רצונו הפשוט", או אחדותו הפשוט, לרמז שהוא מופשט (פשוט מלשון מופשט) ומושלל מכל אלו התוארים שאנו משיגים, עכ"ל.

## נא לשמור על קדושת הגליון

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



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

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | בטחון יסודי | שו"ת

שמציאות זאת אינה קיימת כיום. כיוון שכוח היצר מושרש בלבבות, ואין מי שיוכל לומר זיכיתי לבבי. על כן, לא קיימת בפנינו האפשרות של - 'מעצמו למד תורה'. לפיכך, אסור לנו ליצור מהלכי הנהגה מחודשים כל אחד לעצמו. אדם לא יכול להחליט ליצור לעצמו עולם חדש בו הוא הוגה מלבו הלכות והנהגות, חוקים ומשפטים, וזה יהיה מה שיחייב אותו בפועל, כשם שעשו האבות הקדושים והשבטים.

לדבריו, אחר מתן תורה כולנו מחוייבים לשעבד את עצמנו אך ורק להנהגות ולהלכות על פי התורה ומצוותיה. הדרך הבסיסית ומהלך החיים העיקרי היא לימוד ההלכה וקיומה. כאשר אדם אינו יודע מה הדין, הוא לא יודע מה ההנהגה הנכונה בשאלה מסויימת, אזי 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך', 'עשה לך רב, והסתלק מן הספק'. אדם פונה לבתי הוראה, נועץ בתלמידי חכמים, במשגיחים, במחנכים, בבעלי המוסר והחסידות, ואם צריך מעלה את ספקותיו בפני גדולי הדור שבדורו. 'על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'.

אולם פעמים רבות אדם מוצא עצמו במצב בו הוא צריך לנקוט פעולה מיידית, ואין לו גישה ליעוץ הלכתי והנהגתי בכלל. פעמים שהוא מתוודע לכך שבנושא בו הוא מסתפק ישנם כמה תשובות הלכתיות החלוקות וסותרות זו את זו. פעמים שהוא מקבל תשובה שעל פי דין יש היתר, אך גם צריך לשקול להחמיר כי כן ראוי, והוא לא יודע האם הוא במדרגה שהחומרא תועיל או תזיק לו בעבודת ה'. פעמים שאדם שואל ומקבל תשובה, אך לא ברור לו אם הבינו אותו כראוי. פעמים שהוא עצמו לא מצליח להבין את התשובה שענו לו. או שהמשיב השאיר בפניו כמה אפשרויות, והוא אינו יודע מי מביניהם נרצית יותר בפני הקב"ה. יתרה מזו, בעוד שבספקות הלכתיות ישנם יותר ברי סמכא שיכולים לענות, ולמרות הקשיים להעלות תשובות אליבא דהלכתא באמת, אך הגדרים והמקורות הרבה יותר ברורים בתחום זה יחסית לתחום שאלות בהלכות דעות והנהגות. בתחום ההנהגה הפתח לשגיאות וטעויות הרבה יותר רחב מאשר בתחום ההלכה. הגם שנראה כי ישנם יועצים רבים, אך מי יאמר לאדם שהם ברי סמכא. בתחום ההנהגה גדרי התורה הרבה פחות ברורים יחסית לגדרי הדין וההלכה, לאין ערוך. ישנם נקודות ספק עמוקות פנימיות בנפש הפרטית, שלא שייך לקבל עליהם עצה ממי שאינו עומד במקומו. פעמים שהוא עצמו לא יצליח לבטא נכון ומדוייק את הספק, כי גם ממנו זה נעלם. גם בספיקות ברפואה ובעבודות נפש רבו היועצים שכל ניקתם היא ממקורות זרים ליהדות, והנועצים בהם עלולים ליפול לטעויות חמורות מאוד. על מצבים כעין אלו הגדרנו, שדרך הפעולה היא כדוגמת הנהגת האבות - טהר לבך מרצונות זרים, ממילא יקל עליך לדעת ולהבין מה ה' אלוֹקֶיךָ שואל מעמך ■ המשך בע"ה שבוע הבא

מסדרת דע את ביטחונך - סוף שיעור ב'.

השואל: למדתי בפירושו של הגאון מווילנה לספר משלי שאין אדם שיכול להעיד על עצמו ולומר - זיכיתי לבבי מכל שורש פורה ראש ולענה. כלומר, לעולם אדם לא יוכל לזכר את ליבו זיכור גמור מכל סיגי השאור והמחמצת. לפיכך, לעולם אדם צריך לחשוך את עצמו שמה שנראה לו כי הוא רצון הקב"ה אינו אלא הפך רצונו, והטעות נרבעת מהעדר זיכור של רצונות זרים. ממילא דברי הרב אינם מעשיים?

הרב: ישנו עיקרון של שאלות מסוג זה שחוזר על עצמו, וגם התשובה עליהם יסודה הוא אחד.

לכל כוח ומידה בה אנו עוסקים, קיימים שני קצוות: קצה עליון של תיקון גמור, וקצה תחתון של קלקול גמור. אך בתווך בין שני הקצוות קיימים עוד אין ספור מדרגות. גם אם היעד של התיקון הגמור כמעט ואינו מושג, אך עדיין יש צורך לשקוד ולעמול על התיקון, כל אחד עד היכן שידו מגעת. לעבוד ולעלות במדרגות הרבות עד להתקרבות למדרגת השלמות.

גם כאן בענייננו, האף אמנם שהגאון אומר שלא ניתן להגיע בשלימות ללב זך מכל שורש פורה ראש ולענה. אך ודאי שאפשר ונצרך מכל אדם ואדם לקלף את הרצונות הרעים הגסים השואפים לעבירות בפועל ממש. מעבר לכך להתקדם הלאה להכיר ולזהות עוד עומקים של חמדנות, גזלנות ותאוות ולשרשם. הלאה האדם מתקדם לעבוד מול הגלדים היותר דקים של המעשים והתנועות שמלוכלכים בנגיעות שאינם לשם שמים. וכן הלאה פנימה יותר לנקות לזכך ולטהר. זהו מהלך עבודה עצום של ביטול קומת כל רצונות הנפרדות. אט אט, ככל שתגבר הזכות, הטהרה והנקיון בנפש, כך תתברר, תתבהר ותתחדד האספקלריא דרכה האדם צופה, מביט ורואה את רצון הבורא.

השואל: עדיין קשה, שלהבנתי בדברי הגאון שהאף אמנם שלפני מתן תורה היתה מציאות שהצדיקים יכלו לזכר את לבם ולקבל רוח הקודש. אך הדורות ירדו וכיום אין אפשרות כזו, כי כוחו של היצר הרע גבר בעולם. על פי דבריו דרך החיים היחידה שהיא נכונה ואמיתית זו ההליכה בדרך התורה, לדבוק בקיום מצוות עשה ולפרוש מלעבור על מצוות לא תעשה. ואם כן, לכאורה אל לו לאדם לנטות לעולם אחר לבו, כי בדרך זו ודאי יצרו הרע ינצחו?

הרב: ההבנה הנכונה בדברי הגר"א כך היא - אדם לא יכול ללכת בגדולות ובנפלאות כאברהם אבינו ולנתב את כל החיים כולם על פי מהלך של - 'אני אטהר לבי מרצונות, וממילא רצון הבורא יאיר בתוכי ואותו אעשה'. כי רק לאבות הקדושים היה מהלך של מעצמו למד תורה. הם לא היו זקוקים למתן תורה, ולא היה להם שולחן ערוך, אלא הם היו יודעים את כל התורה כולה מעצמם. ואכן הגר"א אומר





## דברים | ט-י

חשק שלמה (השורשים, אות ע', שורש עט) וז"ל, ומענין עט הטבעי, נקראו מיני עופות שאין להם שביעה ומבקשים תמיד לאכול "עיט", וירד העיט על הפגרים (בראשית, טו, יא) שם המין של עופות שיש בהם התעוררות תמידית לאכול. ובסמיכות, לעיט הרים (ישעיה, יח, ו) לעיט צפור כל כנף (יחזקאל, לט, ד). מזה הענין עטינו מלאי חלב (איוב, כא, כד), כלי החלב שבגוף הבעל חי שהם הגידין והורידין היונקים חלב המזונות יקראו "עטינים", מלשון עטיה והתעוררות לקבל תמיד יותר, עכ"ל. עטין, טי-ען. והבן שמקבלים משם טיפה טיפה, טי-פה, כי אין כללות אלא פרוד.

ומעין כך קיטור, יט-קור, והיינו שהאש מכלה ונעשה אפר, פרור, ומזה עולה קיטור. ובפרטות הוא במים, וכמ"ש ביריעות שלמה (חוברת יא, יריעה נו) וז"ל, קיטור - הנחתו על האדים והחלקים המימיים העולים מן גשם לח כשיוחם באור.

וכן פטיש, פש-יט, וכמ"ש (ירמיה, כג, כט) כפטיש יפוצץ סלע. וכן ניצוצות היוצאים מתחת הפטיש המכה, ומתפזרים ואינם מתאחדים.

ושורש התיקון של חיבור זכר ונקבה תיקון חוה, הוא במלך אדום ואשתו, מהיטבאל, יט-מהבאל. משם נתאחדו הנפרדים והנשברים כנודע.

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

ובזרוע נטויה, נטוי, טי-נו. הנה צורת הבריאה באופן של כלל ופרט וכלל. אחד תחלה - כלל. אחריו התפרטות עד מנין ט' - פרט. ואח"כ חוזר הכל מעשר לאחד - כלל אחרון. וזהו בחינת ט-י, והיינו ט' - התפרטות, י - חזרה לאחד. כאשר זהו בתיקון, בחינת צבור, עשרה, כלל, שכינה שורה. אולם בקלקול אינו חוזר לאחד ונעשה התפרטות נוספת. וזהו בחינת חוה שתחילה נקראת חיה, אם כל חי, ואח"כ נקראת חוה, מלשון נחש, חויא, כנודע. חוה עולה י"ט, והיינו התפרטות שלא חזרה להתכללות.

וזהו בחינת גלות מצרים, שעבודתם בחומר ולבנים, טיט, ט-י-ט. והיינו כמ"ש חז"ל שאמר משה שעתה יודע מדוע אומה זו שונה מכל אומות שירדו לגלות, מפני דילוטרין ביניהם, דילטורין, טי-דטורין. והיינו פרוד. אי חזרה של י' לאחד. ובפועל זהו עבודה בטיט, שמהותו לקיחת אבנים קטנות ומצרפים להם מים ועי"ז צריכים להתאחד. אולם במצרים אמרו חז"ל שכל מה שבנו היה מתמוסס, והיינו שלא חזר לאחד אלא נשאר בפרוד. ונשאר בחינת עפר, ע-פר, לשון פרור ופזור. ועיין ספר חשק שלמה (השורשים, אות ט, שורש טה) וז"ל, שזה הענין שם "טיט", כטיט חוצות אריקים (שמואל, ב, כד, מג), והוא שם התואר. כל קרקע מטוטה וירודה יקרה טיט, עכ"ל.

והנה שורש הקלקול חוה כנ"ל, והיא פתתה ונתנה לאדה"ר לאכול מעץ הדעת, ומכאן ואילך כל אכילותיו חסרות בבחינת "בטן רשעים תחסר". וזהו בחינת עיט, ע-יט. ועיין

אביט	אביטוב	אביטל	אבנטים	אחיטוב
אליפלט	אלישפט	ביטבתה	בקיטור	ברהטים
החטיא	היטב	המטעמים	הנטויה	העיט
הפליטה	השטים	השליט	שרביט	בילקוט
והטלאים	והיטב	שליט	טוביהו	טיט
ופלטיה	ופליט	ופליטה	שיט	חטיל
חטים	חמיטל	חרטמיא	טוביה	טחי
טיט	טינא	טירת	יהושפט	יטבתה
כמטחוי	לעיט	קשיטה	רחיטנו	קיטר
מהיטבאל	מטעמים	נטויה	סטים	עטיניו
עיט	עיטם	עטישתיו	פוטיאל	פוטי
פוטיפר	פטיש	פלטי	פלטיאל	פלטיה
פלטיהו	פליט	פליטה	קייט	



## דברים | ט-פ

דבר ממקור גידולו הוא בחינת טרף, עלה זית טרף בפייה. וכן מלשון חוטף, שחוטף דבר ממקורו.

והבן שהקטן קרוב יותר לחשש טריפה. וזו הסיבה שיוסף שנאמר בו בן זקונים הוא לו, והיינו הקטן, נאמר בו טרף טרף יוסף. ואינו כן בפועל ממש, אולם קרוב לכך שנלקח לבית פוטיפר, פט-ופיר.

והנה הקטן נולד ללא בגדים. וכן כל מי שמוריד בגדיו נקרא פשט, פט-ש. והיינו שנעשה כקטן ביום הולדו. וזהו העומק שהפשיטו את כתונת הפסים של יוסף, ודו"ק.

אולם כאשר הקטן גודל, מתהפך טף לטפח, טפ-ח. והיינו טפח, נתגדל. וזהו בחינת עטלף, על-טף, נתעלה מעל הטף. ועיין ספר השורשים לרד"ק (אות ע', עטלף) עטלף - הוא העכבר בעל כנפים אשר יעוף בלילה, עכ"ל. והיינו כאשר עף עולה למעלה. ועיקר גדלותו הוא גדלות המוחין.

וזש"כ גבי תפילין לטוטפת בין עיניך. טוטפות, טף-ופות. והיינו שהנחת תפילין "בראש" הוא הגדלות של הטף. וזהו מש"כ (מלכים, א, ז, ט) וממסד ועד "הטפחות". שטפח ועלה על גבהו העליון.

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

מטפכם. טף, ט-ף. לשון טיפה, קטנות. וזהו קטנות גמורה, כתינוק שיונק טיפה טיפה. וכן נטף, נ-טף, נוטף טיפה טיפה. אולם יש קטנות קרובה יותר לגדלות. כי דבר שלם הוא עשרה, וכל שנשאר בבחינת ט' ולא בא לידי עשרה קטן הוא. זהו פ-ט, ר"ת ט' פרקים, והיינו ט' חלקים ולא בא לכלל עשר שחוזר לאחד.

וזהו בחינת קטף, ובפשוטו ע"י שקטף מקטין הדבר. אולם יתר על כן, ע"י שקטפו ניתקו ממקורו, נתקו מחיבור לגדלות, ומעתה הדבר הנקטף קטן הוא. אולם כאשר הוא מחובר לשורש מקורו, הוא בבחינת טפל, טפ-ל, והיינו שהוא קטן, טף, ביחס לדבר גדול יותר, לשורשו. אולם טפל לגדול ונכלל בו.

והנה דרך הקטן שהוא מלוכלך בבחינת תבא האם ותקנח צואת בנה. ואופן הקינוח בבחינת שטיפה, שטף, ש-טף. והיינו שמנקים ושוטפים את הקטן, את הטף. ועי"ז מסירים את מה שעטף אותו. עטף, ע-טף.

והנה מעין כך מי שאינו מחובר למקורו, למקור חיותו, נקרא טריפה, טף-ריה. והיינו שיש קטן, טף כפשוטו, ויש גדול שהוא כקטן, שחיותו מעוטת ונתנתק מן מקור חיותו, וזהו טריפה. ובפרטות הטף הגמור קרוב לטריפה, וזהו קטן שלא עבר עליו ל' יום, הוא חשש נפל ואין בו חיוב פדיון בכור. והיינו שהוא בחשש טריפה. וכן הלוקח

אליפלט	אלישפט	טפח	טפחות	טפל
טפסר	טפש	טרפה	יהושפט	קטף
יפטיר	שטף	מטף	משפט	טטפת
יהושפט	פוטיפר	פלטי	פליטה	מפלט
אטף	נטף	פוט	פוטי	פוטיאל
טרף	פטדה	פטיש	פטר	פלט
פלטי	פלטיאל	פלטיה	פלטיהו	פליט
פליטה	פשט	פסנטר	שופט	שפטיה
עטלף	טף	חטף	עטף	קטף
מטפחת	טפוף	שפט		



### שורש הבריאה ותכלית הבריאה

כלשון הפרקי דר' אליעזר כידוע קודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד, זה הראשית - הוא אחד ושמו אחד.

התכלית של הבריאה, "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

כלומר, הכל מכוון, כל מהלך פני הדברים של כל סדר ימות עולם, כל תנועותיהם והיותיהם של כל הנבראים כולם, אינו אלא להביא לאותו מציאות של תכלית של 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', והתכלית, היא זו המקבצת אותם.

כדוגמא בעלמא, "כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא" כמו שנאמר בקרא, כלומר, כולם פונים להגיע לאותו מקום, מקום תכליתם, הוא אחד - 'כל הנחלים הולכים אל הים'.

### שורש ותכלית בחיבור זכר ונקיבה

ודוגמא נוספת, יסודית, איש ואשה, יש להם חיבור מצד נקודת השורש, ויש להם חיבור מצד נקודת התכלית, מצד נקודת השורש, "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם", ולמעלה מכך, "איש ואשה זו, שכינה ביניהם", כלומר, השכינה, היא הכח המצרפם - מחמת שהיא שורשם, לכן היא מצרפתם, זה מצד הראשית. ולאחר מכן, "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו" - נעשו שניים. אבל האחרית, "וידע אדם את חוה אשתו", וזה מה שנאמר "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי וגו' והיו לבשר אחד", וכמו שאומר רש"י שם, האב והאם מולידים וולד, ובוולד יש כח שניהם, חמישה דברים שמן האב, וחמישה דברים שמן האם, והם מצטרפים יחד במציאות הולד, נמצא שהולד, הוא התכלית המצרפם, וכמו שאמרת הגמ' לחד מ"ד, 'אין אשה אלא לבנים', כלומר, התכלית של הדבר היא ה"אלא לבנים".

נמצא שבנקודת השורש הם מצורפים, ובנקודת האחרית, נקודת התכלית, התכלית היא זו שמצרפתם. והכח הזה הוא הנקרא אגד, האגד אוגד ומצרף את הדבר.

אגד. "אגודתו על ארץ יסדה", "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", יש מציאות של אגודה, ויש את הדברים שיש בהם דינים של אגודה, דין "אגודת אזוב" שנאמר בפסח מצרים, דין אגד שבלולב, מחלוקת חכמים ורבי יהודה אם לולב בעי אגד או לולב לא בעי אגד.

### ההבדל בין שרשי הא'-ב' לשרשי א'-ג'

עד השתא עסקנו בשרשי האב, החיבור לראשית, להתחלה, ואבן זה אב ובן כמו שהוזכר, חיבור של הבנים לאבות, לשורשים. לעומת כך, מציאות האגד ומהותו, זה חיבור וצירוף של הדברים, אבל לא מצד השורש שלהם, אלא מצד האחרית שלהם, שמכח כך הם מצטרפים אחד אל השני.

כח האגד שעניינו הוא שהוא אוגד דברים, הוא מצרף ומאחד את הדבר - בהגדרה הכוללת - מסיבה חיצונית, כדוגמת 'אגודת אזוב', או הדין של לולב - ש'בעי אגד', לוקחים דבר שכח האיגוד שבו הוא לא מעצם הדברים הנאגדים ומחלקיהם, ואפי' אם הוא מאותו מין אבל הוא לא מעצם הדבר עצמו, והוא האוגד והמצרפם, והרי שהכח האוגד, הכח המצרף הוא אינו השורש אלא האחרית של הדבר, מכח התכלית שבדבר - שזו ההגדרה המדוקדקת - הוא הכח האוגדם.

### ג' אופנים של איחוד

נסביר את הדברים, בלשון רבינו הרמח"ל זה נקרא שיש 'איחוד רישא', ויש 'איחוד סיפא', ויש 'איחוד מציעתא', איחוד של ראש, איחוד של סוף, ואיחוד של אמצע.

איחוד של ראש כמו שהוזכר, זו ההבחנה הנקראת אב, חיבור, איחוד מכח 'אב אחד לכולם'.

חיבור מצד הסיפא, זה התכלית, שמאחדת מחברת ומצרפת את הכל. וכלשון רבותינו 'כל פועל, פועל לתכלית', וא"כ ההתחלה, הרצון, הוא אחד, הפעולות, זה סדר שלם של פעולות שהדברים נפעלים, והתכלית, היא מציאות אחת. וא"כ, עצם מציאות התכלית, הוא אוגד בתוכו את כל מציאות הפרטים. - זו ההגדרה שנקראת אגד.



## אגד - צירוף מכח התכלית, כח השביעי

**דוגמא נוספת**, כמו שהוזכר, אחד מהמקומות שמצאנו בהם דיני אגד זהו בלולב, מחלוקת חכמים ורבי יהודה אם לולב בעי אגד או לא בעי אגד, כשאוגדים את הלולב, מבואר בהרבה מדברי רבותינו - בכללות זה מוגדר כארבעה מינים, אבל בפרטות הרי יש בהם ז' חלקים, ג' הדסים וב' ערבות, לולב ואתרוג, הרי שעלה בדינו ז', והרי שנעשה מכל החלקים הללו, צירוף של ז'.

- ה'ז', זה הכח של התכלית של ימות עולם, "ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש", שבת קודש מוגדר כעוד יום כביכול, משבעה ימים, אבל הוא איננו רק עוד יום ממנין הימים, "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם", נאמר כאן 'ויכולו' כידוע, שזה נקרא כך מלשון שהוא תכלית של כל מעשה בראשית, זה 'ויכולו', הוא התכלית של הכל, 'ויכל אלקים', 'כילה מלאכתו', השלים מלאכתו והגיע לתכלית של מציאות המלאכה.

וא"כ, מה שאנחנו מוצאים בלולב ש'בעי אגד', שיש בו שבעה פרטים כנגד שבעה ימי מעשה בראשית, האגד זה יום השביעי, כח השביעי המצרפם, המחרם, המעמידם באופן כזה שהתכלית יוצרת את נקודת חיבורם, זה ההגדרה של "לולב בעי אגד".

נקטנו א"כ, את הדוגמא הנוספת שהכח המצרף, הכח המחרם הוא הכח של השבת, הכח של השביעי, הכח של התכלית, הוא ההבחנה שמצרפת ומחברת את הדברים באחריתם, בסופם.

א"כ, זה 'איחוד רישא', וזהו 'איחוד סיפא', 'איחוד רישא' מצד נקודת הראשית, ההתחלה, ו'איחוד סיפא' מצד נקודת התכלית.

## א' - ג' - ד' שבמציאות ה'אגד'

בפנים הללו א"כ, המציאות של אגד, הא' שבתית אגד זה ההתחלה, זה הראשית, הג' זה המקום של התנועה, ימין, שמאל, אמצע, זה מקום התנועה של

ההתפשטות, זה יוצא מן הראשית, אבל יש לנו ג' קוים כידוע, אברהם, יצחק, יעקב, ימין, שמאל ואמצע.

אבל התכלית, במקום של הד', "גער בעולמו ואמר לעולמו די", מקום הגבול, מקום הסיפא של הדבר, מקום האחרית של הדבר, זה הכח האוגד, זה המושג שנקרא אגד, הוא אוגד ומצרף את הראשית הא', את ג' קוי התנועה המתנועעים והגעתם למקום הד', למקום הדי של העולם, זה הסיפא של כח הדבר, שיוצר בהם מציאות של אגד.

אגד מעמיד תכלית של כל מציאות הבריאה, "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", זה מציאות של תכלית הבריאה, שיתאגדו ויצטרפו כל הנבראים כולם. - מציאות האחרית של הבריאה, היא בוודאי תבוא באופן שיהיה בה 'אגודה אחת', באופן שיהיה בה צירוף שמצרף את הכל, זה התכלית.

## עבודת זמן ה'מציאתא'

ועבודתינו כשאנחנו נמצאים בזמן ה'מציאתא', "איחוד מציאתא" שהוזכר ברמח"ל, עניינו הוא לגלות מציאות של אחד, אבל, באיזה אופן לגלות מציאות של אחד - פנים אחד של הגילוי, הוא מצד ההתקשרות לראשית, ופנים נוספים, מצד ההתקשרות לתכלית.

וא"כ, העבודה שנמצאת בכל ימות עולם, היא לגלות את השורש שהוא אחד, לגלות את התכלית שהוא אחד, ועל ידי כן מתגלה באמצע גופא ה'אחד', מצד שראשיתו אחד ואחריתו אחד, הרי שגם האמצע הופך להיות מציאות של אחד.

בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם זה מצטייר באופן של כלל ופרט וכלל, כלל בראשית, כלל באחרית, ומציאות של התפרטות שנמצאת בנקודת המציעא, שם חל עומק ההתפרטות, אבל תכלית ההתפרטות היא להאיר בה את שני ההבחנות שהוזכרו, את האחדות הן מצד נקודת הראשית והן מצד נקודת האחרית.

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



## כתר

חכמה, אור, תורה אור, חכמת אדם תאיר פניו. לעומת כתר, חשך, ישת חשך סתרו. וכן בחינת כתר עליון אוכם הוא כלפי עילת העילות. וכתוב (שמות, י, כג) לא ראו איש את אחיו. מכח גילוי כתר עליון שהחשיך הכל.

ועוד. כתיב (שמות, לד, ד) ולא שתו איש עדיו עליו. עדיו - כתר.

## חכמה

כתיב (בראשית, מא, לג) ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם.

ועוד. עיין כלי יקר (האזינו, לב, י) ירמוז אל התורה שהיתה כתובה אש שחורה ע"ג אש לבנה, כעין זה (אישון) שיש בו שחור ולבן, כך התורה יש בה נגלה כמראה לבן, ונסתר כמראה שחור.

## בינה

כתיב (בראשית, מא, לג) ועתה ירא פרעה, איש נבון וחכם. ועיין קהלת יעקב, איש בגימ' עם הכולל קס"א, קנ"א שבבינה.

ועוד. כתיב (שם, מב, כא) ויאמרו איש אל אחיו. ואמרו בזוה"ק (שם, ר, ע"ב) איש דא שמעון וכו', ובגין דאהדר בתשובה וכו'. בינה, לב, מבין, ולבבו יבין ושב ורפא לו.

ועוד. עיין של"ה הק' (שער האותיות, אות למ"ד, לב טוב) כי הלב קודש קדשים, ושורייני דעינא בלבא תליא (ע"ז, כח, ע"ב), תמצא שני אישון בשתי עיניו, צורות אדם להנה, הם ממש כשני הכרובים שהיו כצורת תינוקות (סוכה, ה, ע"ב). וכן נקראים אישון מלשון איש. ועיין עבודת ישראל (במדבר, ד"ה וזהו) כי פירוש אישון הוא איש נו"ן, עכ"ל. והיינו התבררות הדיוקן אדם ע"י נו"ן שערי בינה, וזה נקרא הקטנת וצמצום הדבר. ועיין אור החיים (האזינו, לב, י) יבוננהו, פי' ע"י שנתן להם תורה שהיא מקור הבינה, שבזה יצרנהו כאישון עינו ע"ד אמרו תבונה תנצרכה.

## דעת

כתיב (בראשית, יט, ח) הנה נא לי שתי בנות, אשר לא ידעו איש. וכן (שם, שם, לא) ואיש אין בארץ לבא עלינו. וכן (שם, כד, טז) ואיש לא ידעה.

ועוד. דעת המתהפכת. וכתוב (שם, מה, כב) לכלם נתן לאיש חלפות שמלות. ואמרו (לקח טוב) החליף עליהם הענין, שנאמר והפכתי אבלם לששון ונחמתם ושמחתם מיגונם.

ועוד. אמרו (תיקונים, הקדמה, א) איש זה משה, כי זה האיש משה - דעת.

ועוד. דעת טו"ר, משורש נחש. וכתוב (שמות, ז, יב) וישליכו איש מטהו ויהי לתנינים.

ועוד. איש - אישון. שורש קלקול מחטא עץ הדעת שהוקטן קומת

אדם, ותשת עלי כפך. ואיתא בספורנו (האזינו, לב, י) כמו שנצר את עינו של אדם כשיצרו שסבב את העין בכותנות עור, עכ"ל. והוא השורש לכותנות עור ילבשם.

ועוד. עיין פנים יפות (שם) יצרנהו כאישון עינו, כי יעקב סוד הדעת שצריך שמירה להבדיל בין הטוב ובין הרע. ועיין זוה"ק (ח"ג, רנד, ע"ב) שקאי על יעקב.

## חסד

כתיב (בראשית, כט, לב) כי עתה יאהבני אישי. ועוד. כתיב (שמות, כה, ב) מאת כל איש אשר ידבנו לבו.

ועוד. חסד, נתינה. ואמרו (ספרי, דברים, האזינו, שי"ג, ד"ה ימצאהו) יצרנהו כאישון עינו, אפילו בקש הקב"ה מאברהם אבינו לגלג עינו היה נותן לו.

## גבורה

איש, אש-י. גבורה, אש. וכתוב (בראשית, יא, ג) ויאמרו איש אל רעהו, הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה. מכח איש, אש, נשרפה לשרפה. וכתוב (שם, כד, סה) מי האיש הלזה, יצחק - גבורה, אש. ופסולת יצחק - עשו. וכתוב ביה (שם, כה, כז) ויהי עשו איש ציד, איש שדה. אולם על יצחק כתיב (שם, כו, יג) ויגדל האיש וילך הלוך ויגדול עד כי גדל מאוד.

ועוד. כתיב (שם, לד, כה) ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי, אחי דינה (דין-ה), איש חרבו (חרב בגבורה, עין פרדס, ערכי הכינוים, ערך חרב).

ועוד. כתיב (שם, לז, טו) וימצאהו איש והנה תועה בשדה. ופרש"י, זה גבריאל (גבורה - גבריאל), שנאמר והאיש גבריאל. ועיין זוה"ק (תרומה, קכת, ע"א) כל מאן דאתגבר על יצריה, אקרי איש.

## תפארת

כתיב (בראשית, כה, כז) ויעקב איש תם יושב אהלים. וכתוב (שם, כט, לד) הפעם ילוה אישי אלי, כי ילדתי לו שלשה בנים, על כן קרא שמו לוי. ת"ת שלישי, כנגדו לוי. ולכך יורו משפטיך ליעקב, דייקא. ועל יעקב כתיב (שם, ל, מג) ויפרץ האיש מאד מאד. וזש"כ (שמות, יח, טז) ושפטתי בין איש ובין רעהו. ובאמת איש במילוי אל"ף, יו"ד, שי"ן, אותיות אמצעיות, לוי.

## נצח

נו"ה, בהם נעשה החלפה של ימין ושמאל, בסוד הוא משה ואהרן הוא אהרן ומשה. ואמרו (בכורות, מד ע"א) רואה את החדר ואת העליה כאחת. שעניו עומדות במקום הראוי, אבל אישון העין משונה, שכשהוא נוטה לשמאלו הוא צופה ומביט לימינו, או איפכא. ונודע שתרי עיניו נו"ה, שבראש.

ועוד. נו"ה, ממונו של אדם המעמידו על רגליו. ואמרו (מסכת דרך



שממנו האור. ואישון הוא שם התואר לפי שראית בו צורת איש.

ועיין הכתב והקבלה (האזינו, לב, י) ודע שלמפרשים אין הבדל בין אישון לבת עין, ולרשב"ם אישון הוא הבשר הנכפף על העין, ולפי שמכסה ומחשיך את העין נקרא אישון מלשון אש חשוכה, עכ"ל. ומלשון ישן. ועוד שהאישון עצמו נחשך כמ"ש אבודרהם (סדר ק"ש שלפי המטה).

ועיין ספר השם (עמוד צז, ד"ה כתיב) הראשון אדם תולד (איוב, טו, ז), קרי, הראי - אישון. כמו ראי, אספקלריא, מראה אישון עין, שאדם רואה דמות באישון עינו. ועיין מעין כך בסידור הרוקח (מזמור שיר ליום השבת).

ועיין דרשות אבן שועיב (האזינו, ד"ה ואמר) כאישון עינו, רמז לשכינה, מלשון אישות, ודבק אל הדעת, עין בעין.

### נפש

כתיב (בראשית, ט, ה) מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם.

ועוד. בת עין - אישון. נפש של איש, איש קטן יש בו רק בחינת נפש.

### רוח

כתיב (בראשית, מא, לח) הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו. ועוד. אמרו (ברכות, נד, ע"ב) ירדו על גב איש, זה יהושע, דכתיב קח לך את יהושע בן נון, אשר רוח בו.

### נשמה

שורש לענוה. ואמרו (ברכות, נד, ע"ב) עמדו ע"ג איש זה משה, דכתיב והאיש משה ענו מאד.

### חיה

איתא (ילק"ש, תרעא, ד"ה ד"א) אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע שמרני כאישון בת עין, א"ל הקב"ה שמור מצותי וחיה. לשון חיה, פנימיות אור העינים חיה (וחיצוניותם שם ב"ן, נפש). והוא בחינת שחור שבעין ששואב ממקור אחר (לשון האלשיך, משלי, פ"ז) כמעיון, בחינת חיה, ששואבים ממנו.

### יחידה

משה הנקרא איש האלקים, חציו ולמטה איש וחציו ולמעלה אלקים. נבדל מכולם שגם חציו התחתון מצורף לחציו העליון. והוא שורש בחינת יחידה. ומשה ניגש אל הערפל, לבדו.

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

ארץ, פ"ג, ה"ו) אל תתן עיניך בממון שאינו שלך, שהם מאפילות אותך כאישון חשך ואפלה.

### הוד

כתיב (בראשית, מא, מד) ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים. ביטול - הוד. וכן כתיב (שמות, י, כג) ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים. וכן כתיב (שם, טז, כט) שבו איש תחתיו, אל יצא איש ממקומו ביום השבת.

### יסוד

כתיב (בראשית, ו, ט) נח איש צדיק. ביסוד כנודע. וכן כתיב (שם, לד, יד) לא נוכל לעשות הדבר הזה, לתת את אחותינו לאיש אשר לו ערלה. ועיקר מדת יסוד - יוסף. עליו כתיב (שם, לט, ב) ויהי ה' את יוסף, ויהי איש מצליח. וכן כתיב (שם, יד) הביא לנו איש עברי לצחק בנו. וכן כתיב עליו (שם, מב, ל) דבר האיש אדני הארץ אתנו קשות. ובקלקול נקרא ח"ו איש און. כוחי וראשית אוני - יסוד. ועיין תיקונים (הקדמה, יב, ע"א) מאן דנטיר ברית אתקרי איש תמים.

ועוד. כתיב (שמות, יח, ז) וישאלו איש לרעהו לשלום. יסוד - שלום. ועוד. כתיב (שמות, כא, טז) וגונב איש ומכרו, שקאי על יוסף.

### מלכות

מלכות - עפר הארץ. וכתיב (בראשית, יג, טז) אם יוכל איש למנות את עפר הארץ, גם זרעך ימנה.

ועוד. מלכות, מדה שביעית, ובה השבועה. וכתיב (שם, כו, לא) וישבעו איש אל אחיו.

ועוד. עיין סבא דמשפטים (צה, ע"א) איש כהן, כהן הדיוט, במלכות. ועיין זוה"ק (ויחי, רלז, ע"ב) מלכות - בקדמיתא נער, ולבתר איש. ואזי זהו בחינת אש-י. מלכות י' מדה עשירית, בחינת אש, קו שמאל.

ועוד. אישון. עיין שפתי חכמים (האזינו, לב, י) ולמה נקרא אישון, מטעם שנראה בו כדמות איש קטן, כמו שנראה דמות איש במראות הנשים, דאישון לשון איש. ועיין פרי עץ חיים (שער ק"ש שעל המיטה, פ"ד) שהוא בחינת מלכות, נקודה שורשית שבה, שמתחלה נאצלה נקודה אחת. ונקראת גם בת עין, כמ"ש (תהלים, יז, ח) שמרני כאישון בת עין (ועיין עץ חיים, שער הנסירה, פ"א). ועיין זוה"ק (ויקהל, רד, ע"א) בכל אתר, נקודה דאיהי עקרא דכל עינא, אקרי בת, כמה דאת אמר, שמרני כאישון בת עין (ועיין תיקונים, תיקון ד). ומלכות בחינת לילה, וע"ז כתיב (משלי, ז, ט) בערב יום כאישון לילה. וכן בחינת שמירה, וע"ז כתיב (האזינו, לב, י) יצרנהו כאישון עינו. והיא בחינת שחור. שהוא אישון שבעין שחור, כמ"ש רש"י (תהלים, יז, ח) כאישון, הוא השחור שבעין, שהאור תלוי בו. ועיין רד"ק (שם) בת הוא שם עצם, גלגל העין

# מילון ערכים בקבלה ■ אמיתתו הנעלמה - וגילויים

שנתגלה בהם באורו ית"ש מגילוי לגילוי. "והנה כל אור גילוי העליון הזה הוא שורש להתחתון", כי כל גילוי הוא רק בשביל זה, וכל מציאותו הוא רק לצורך זה, ר"ל שכל התהוותו הנה הוא רק מה שנוגע לצורך זה, שאין בהמציאות דכל גילוי עליון (כגילוי לעצמו) אלא רק מה שנוגע להיות שורש להתחתון, והבן הדברים כי הם עתיקים, והשי"י ברחמיו יכפר, עכ"ל.

והנה העולה: יש את אממתו הנעלמת, ועצם כך שידעינן מאמתתו הנעלמת זהו הגילוי השורשי שבו לכאורה לא עסק הלשם בדבריו הנ"ל, ולכאורה לשיטתו זהו דבר והיפוכו, העלם - גילוי, ולכך נחשב כגילוי ראשון. ודו"ק. אולם יש גילוי שידעינן מהוית אמיתתו, שלמעלה מאמיתתו הנעלמה שהיא בבחינת העלם היפך גילוי. והוא שורש כל הגילויים כולם, אור מקיף - אמונה באמתתו הנעלמה, אור פנימי - הכרה בלי השגת מהות כלל. ועיין לשם (חלק הביאורים, עיגולים ויושר, פרק א, ענף ב, אות א, ד"ה ומ"ש כל פעל ה') וז"ל, וכתב הגר"א ז"ל בליקוטיו, שגם הרהור אסור בו, ואין להסתכל בזה רק בדרך רצוא ושוב, עכ"ל. ובעומק היינו תנועה בין הכרה לאמונה.

ובבחינת כח ההפכים העלם וגילוי, כנ"ל, מ"מאמיתתו הנעלמה" יש גילויים, וגילוי ראשון הוא אור א"ס. והיחס בין אמיתתו לגילויים בכלל וגילוי ראשון בפרט, הוא יחס של "גילוי" (אם כי שזה לא גילוי "שלו" אלא גילוי "ממנו", והבן מאוד מאוד מאוד), או יחס של "התפשטות". אולם בעומק לשיטת הלשם גם "אמיתתו הנעלמה" קיים אף בעולמות למטה בערכין לתחתון יותר. ועיין ספר הכללים (כלל ח, ענף ג, ד"ה והענין). והקדו"ש (ש"ז, פ"א, אות ו). ועיין עוד בדבריו בחלק הביאורים (שער מטי ולא מטי, פ"א, אות לט) וז"ל, כי כאשר לא נאצל שום אור לא יקרא זה חסרון: כי קודם התפשטות הראשון אשר לכל עולם ולא היה אלא רק האור העליון לבד, הנה זה מכונה בערך התחתון העתידי, בבחינת "אמיתתו הנעלמה" העצמותית, אשר הוא עוד למעלה גם מהגילוי הראשון מאור א"ס ית"ש וכו', ועל דרך זה הוא בכל עולם ועולם ההתפשטות הא' אשר אליו, כי הוא בערכו כדוגמת קודם ההתפשטות הא' דאור א"ס האמור בעיגולים ויושר ענף ב, עכ"ל.

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

כתב הלשם (הקדמות, שער ד, פ"ג) וז"ל, אור א"ס המוזכר בכל דברי הזוה"ק והאריז"ל, והוא "גילוי הראשונה מאמתתו הנעלמה", אשר אין לנו ולא לשום נברא וגם לא לנאצלים כולם שום תפיסה ושום שם ומילה במה לכנותו ולדבר בו, אלא רק בדרך שלילה לבד. היינו לשלול משם כל ענין המורה איזה חסרון לפשיטותו ולרוממות מעלת אממתו. וכן לשלול משם איזה השגה ואפשרות הדיבור בו. כי הוא מרומם ונעלה על כל דיבור ומילה ועל כל מחשבה ושכל. וכבר כתב הגר"א בליקוטיו שבסוף ספד"צ הנדפס בוויילנא תרמ"ב, שגם א"ס אסור לקרותו ("לאמתתו הנעלמה"), ואסור לחשוב בו כלל וכלל. והנה היה "גילוי הראשון" ואמתתו הנעלמה, בבחינת אור א"ס, עכ"ל. [ועיין עוד בדבריו בספר הכללים (כלל ב, ענף א) שקרא ל"גילוי ראשון" - "התפשטות הראשון". ועיין במכתבי הלשם (מכתב ג). ועיין עוד בדבריו בחלק הביאורים (עיגולים ויושר, פ"א, ענף א, ד"ה ומש"כ כל פעל ה'). ועיין ששהרחיב לבאר שישנם ה' מיני גילויים מאמתתו הנעלמה כנגד נרנח"י. (ולשיטתו כמו שעתיק - רדל"א, הוא העלם, היפך אריך שהוא גילוי, כן אמיתתו הנעלמה היא העלם ביחס להפכו גילוי, והבן מאוד מאוד מאוד. עיין סוף המאמר, ולפ"ז אינו עוסק כלל בעצם הויתו ית"ש). ואלו הם: א. אור א"ס. ב. קו וצמצום. ג. א"ק. ד. אצילות. ה. ב"ע. עיין בהרחבה.

ועיין עוד בדבריו שם (פרק ה) וז"ל, והנה כל אלו גילויים הג' הראשונים, הנה הגם שאנו קוראים אותם בשם "גילויים", אך אינם גילויים אלא רק בערך "אמיתתו הנעלמה" אשר למעלה, ובערך זה הוה בחינת א"ס והעולמות דא"ס (קו - צמצום - א"ק) ג"כ מכלל הגילויים, וכנ"ל פ"ג. אבל באמת הנה הם אינם גילויים ממש כלל, מאחר שהם רק בבחינת מחשבה ורצון, ובא"ס עצמו ית"ש אשר אין בו שום תפיסה כלל בשום אות ונקודה, וא"כ הרי הוא נעלם מכל העולמות שלמטה בתכלית ההעלם, וכן גם הקו וצמצום וא"ק שהם מהעולמות דא"ס, הם כולם טמיר ונעלם מופלא ומכוסה, עכ"ל.

והנה כל ה' גילויים אלו הם תהליך של "גילוי" מאמיתתו "הנעלמה". ועיין בדבריו בספר הכללים (כלל א, ענף ב) וז"ל, כבר בארנו בספר הקדו"ש שער ד', כי סוד כל המציאות כולו אשר המציא המאציל ית"ש מאחר "אמיתתו הנעלמה" ולמטה, הנה המציא אותם ה' גילויים כלליים



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

**אנציקלופדיה עבודת ה' פ**  
ירושלים - יום ג' 20:30  
ישיבה ראשית חכמה  
רח' בן ציון אטון 8 הר חו:  
לפרטים 52.765.1571

**ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231**

**להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)**

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

**שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)**

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

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

**נא לשמור על קדושת הגליון**

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | פחד כנגד ביטחון

### הפחד הוא הפך הביטחון

בס"ד אנו ממשיכים בהעמקת ההכרה וההבנה של כוח מידת הביטחון. על מנת לחדד את הבנת מהות הביטחון נעסוק בכוח ההפכי לו, הלא הוא הפחד.

הקב"ה ברא את עולמו באופן של 'דבר והיפוכו'. כלומר, לכל מציאות בנבראים ישנה מציאות ההפכית לה, זו צורת בנין הב-ריאה כולה. על כן, אחת מדרכי הלימוד היסודיות הינה - לעולם כאשר נבוא ללמוד דבר מסויים, נצטרך לזהות, להכיר וללמוד גם את הפכו, ולהכיר היטב את שני צדדי הקיצון הנגדיים. ומכוח חידוד ההבדל וההפרש בין ההפכים, ההבנה של כל אחד מה-צדדים לעצמו מתבהרת ומתחדדת ביותר. עד כמה שאדם אינו מכיר את הפך הדבר בו הוא עוסק, הבנתו לוקה בחסר.

על כן, כיוון שאנו חותרים ללמוד ולהכיר לאורך לרוחב ולעו-מק את מהות כוח הביטחון, שומה עלינו להכיר היטב את הכוח ההפכי לו - כוח הפחד. לפיכך פרק זה כולו יוחד לעיסוק במהות כוח הפחד שבנפש. נבנה בהדרגה את ההגדרה המדוייקת מהו פחד. נבחין מהו השורש לפחדים נפולים ומקולקלים המסבים צער וסבל מיותרים. נלמד מהו הפחד המתוקן - פחד של קדו-שה. נעמוד על שורש הכוחות שמאחד ומצרף את שני כוחות הנפש ההפכיים - הפחד והביטחון.

### הפחד הוא מסכנה ברורה חדה וודאית

הקדמנו והגדרנו כי כוח הפחד שבנפש הוא הפכו של כוח הבי-טחון, נבאר בקצרה את גידרו ומהותו של הפחד, ולאחר מכן נבין מדוע הוא הפכו של הביטחון.

בלשון התורה ישנם לפחות כעשרה לשונות המבטאים סוגי פח-דים: פחד, אימה, יראה, חרדה, רעדה, חיל, בהלה, בעתה, חתת, רתת, זיע, יגורתי וכו'. לא נעמוד על המשמעות של כל אחד מה-לשונות בנפרד, אבל נעמוד על ההפרש שבין הלשון פחד ביחס לשאר כל הלשונות.

בני אדם מפחדים מכל מיני מקרים רעים, סכנות, פגעי העולם למיניהם רח"ל. רמת הפחד אותה חווה האדם משתנה - ישנם

דברים שגורמים פחד נורא, ומנגד ישנם דברים שרק מעוררים חששות קלים ותו לא. אולם ברור הוא הדבר שאדם מפחד יותר מסכנה ברורה וודאית מאשר מסכנה שרק קיים חשש שהיא עלולה להופיע ולהזיק, אך ספק אם היא תגיע בכלל. לדוגמא, חשש שמא תפרוץ מלחמה מול אויב אכזר גורם פחות פחד, מאשר ידיעה ברורה כי כבר פרצה מלחמה כנגדם, ואותו אויב מר פרץ את חומות ההגנה והוא מסתער לכיווננו.

בשירת הים נאמר 'תפול עליהם אימתה ופחד', ודרשו חז"ל אימה - על הרחוקים, פחד - על הקרובים. כלומר, אדם פוחד יותר מסכנה קרובה, כיון שהיא יותר ויותר ודאית. לעומת זאת, בסכנה רחוקה לעולם יהיה ספק - אולי בינתיים הסכנה תתרחק או שמא תנטה למקום אחר, ואולי אפילו תתבטל לגמרי. נמצא כי ה-'פחד' הוא מסכנה ודאית. לעומת זאת, שאר הסכנות שאינן ודאיות, אף שגם הן מעוררות תחושות פחד, אך יהיו אלו רגשות פחות עוצמתיות, ובלשון הקודש יקרא שמם: אימה, יראה, רעד, חיל או כל לשון אחר, אך לא 'פחד'.

עניין הוודאות הוא העמדה של אפשרות אחת בלבד, ושליטת כל שאר האפשרויות. כאשר ישנה סכנה רחוקה כלשהי המתרג-שת לבוא אלינו, כיוון שקיימים הרבה מעכבים בעולם, אזי אין ודאות מוחלטת שהדבר יגיע. שהרי יחד עם האפשרות שהיא לא תסתלק ולבסוף תגרום נזק או אסון, ישנם מספר אפשרויות של תרחישים שיכולים לקרות שיסלקו את הסכנה מעלינו. וכל עוד שקיימת יותר מאפשרות אחת, ואפילו אם קיימות רק שני אפשרויות ואפשרות הסכנה סיכוייה רבים על סיכויי המילוט, עדיין מערכת הפחד לא תתגלה בתוקפה, אלא תחושות האימה והיראה וכדו' ישמשו ויתגברו. 'פחד' מגדיר את הקרבה לדבר שגורם את תחושת הפחד, שהוא ודאי יפעל את היזקו. כאשר אותה סכנה קרובה אלינו באופן גמור, ולא נותר שום מעכב שמונע מבעדה להפיק את זממה לפועל, וכל אפשרויות ההצלה, המילוט וההתחמקות נגוזו, ונותרה רק אפשרות אחת של סכנה ודאית, אזי כל כוחות הפחדים הפחותים מפנים את מקומם למ-ערכת הפחד.





**סוטה, י, ע"ב -** באבן המלך - תנא, אבן שאנשי טבריא ואנשי ציפורי שוקלים בה.

והנה מלך נמשל לאבן, וכמ"ש ברד"ק (ישעיה, כח, טז) אמר הנני מיסד בציון אבן, והוא המלך, המשילו באבן גדולה שנותנין אותה ליסוד הבנין, וכן פינות הבית עושים מאבנים גדולות לקיים הבנין, ואמר שימלך מלך טוב בציון, עיי"ש. ועיין מלבי"ם (זכריה, ג, ט) אבן הראשה הידועה, שהוא מדת מלכות, שהוא אבן מאסו הבונים. ועיין עוד בדבריו (תהלים, קיח, כב) אבן - המלכות תצויר כבנין כמ"ש כ"פ, והמלך הוא יסוד הבנין, כמ"ש הנני יסד בציון אבן, שנאמר על חזקיה.

ועיין עוד בדבריו (ירמיה, א, י) ואת הממלכה ידמו לבנין, כי הממלכה תבנה אבן אל אבן. ועיין פירוש ספ"י לר"י ברצלוני (פ"ד). ושפע טל (חלק טל, ש"א, פ"ב). וזוה"ק (פנחס, רמג, ע"ב). ופרד"ס (פכ"ג, ערך אבן). ועץ חיים (שער ז"א, פ"ב).

ובפרטות יש אבן בראש המלך דוד, כמ"ש (ע"ז, מד, ע"א) דכתיב ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו ומשקלה ככר זהב וכו', משקלה ככר זהב היכי מצי מנח לה, א"ר יהודה אמר רב, ראויה לנוח על ראש דוד, ר' יוסי ב"ר חנינא אמר, אבן שואבת היתה בה דהות דרא לה. ר' אלעזר אמר, אבן יקרה היתה בה ששוה ככר זהב. ועיי"ש ברש"י שהיה בראשו, ובתוס' שהיתה בכסאו. ובפרטות נגלה אף באסתר, כמ"ש במאורי אור (ערך אבן חן) אבן חן, בחינת מלכות, בסוד ותהי אסתר נושאת חן.

והבן שפעמים נקראת המלכות אבן, כאשר המלכות בשפלותה ובקטנותה. וכמ"ש בספר שערי ארוכה (אות ג) אבן היא המלכות בהיותה בת נקודה אחת (דהיינו בקטנותה), ומלת אבן נמי ר"ת, נקודה אחת בלבד, עכ"ל. ואזי היא בבחינת אבן מאסו הבונים. ושם עיקר המלחמה על המלכות, ומלחמת המלכות עם הרע, וכמ"ש, בהאי אבן רצוץ מוחא דנחשא ומחת לצלמא (עיין עץ חיים, ש"ג, פ"ב).

והיא האבן שבה סוקלים את הנסקלים. עיין מצודות דוד לרדב"ז (מצוה קנו). ונלחמת באבן הקלקול, הנקראת אבן נגף, צור מכשול, מסטרא דמסאבא. עיין זוה"ק (מקץ, קצג, ע"א. ופקודי, רמט, ע"ב). ואזי זהו אבן ר"ת, בת אל נכר, כמ"ש בקהלת יעקב (ערך אבן), עיי"ש.

אולם בתיקון עולה האבן למעלה, "היתה לראש פינה", ונקראת אבן ספיר, לשון הארה. ועיין בית עולמים (קלז, ע"א).

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

**סוטה, יא, ע"ב -** מאי אבנים וכו', ואית דאמר, כדכתיב (ירמיהו, יח) וארד בית היוצר והנה הוא עושה מלאכה על האבנים, מה יוצר זה ירך מכאן וירך מכאן וסדן באמצע, אף אשה ירך מכאן וירך מכאן והולד באמצע.

הנה שורש הדברים שהולד באמצע, כי מהותו הוא אמצע. וכלשון הזהור הרקיע (וארא) יסוד המים שהוא קר ולח, היפך האש, כי כל ב' בחינות יולידו בחינת אמצעי, עכ"ל. והולד הנוולד מאביו ואמו (אביו - מים, אמו - אש, כנודע) ב' הפכים, זכר ונקבה, מהותו אמצע בינותם. ושורשו בשכינה ביניהם. ועיין זוה"ק (ח"א, רלא, ע"א) ואיהי נקודה אמצעית דעלמא, ובהאי נקודה קיימא קה"ק. ועיי"ש (ח"ב, קפד, עב. ורכב, ע"א). ועיין רקאנטי (יתרו). (וכנגדו יש נקודה אמצעית דקלקול. עיין עץ חיים, שער מא, פרק א, מ"ב. ושער לב, פ"ה, מ"ת).

ובעומק, השכינה כל גילוייה בתחתונים, בבחינת אמצע. כי כל הנבראים סודם ומהותם במקום אמצע, כנודע, וכלשון העץ חיים (שער א, ענף ב) וז"ל, אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש, עכ"ל. וזהו מקום ומהות כל הנבראים, בנקודת אמצע. ועיין פתחי שערים (נתיב הצמצום, פתח ז) וז"ל, ובחינת הצמצום הזה הוא באמצע נקודה הפנימית (הוא בבחינת מלכות שבו) וגם יש בזה כונה עמוקה, והוא כמ"ש שכל הבריאה היה בשביל שיתגלה כבוד מלכותו ית' בעולם, והוא מה שנקרא שכינה בפי המקובלים. (ועיי"ש עוד בנתיב הצמצום, פתח ה', מהלך נוסף בנקודה אמצעית, שהוא בתכלית הקטנות שאפשר להיות, ואינו אלא מחשבת לבד, עיי"ש).

ואף לתתא מקום השכינה הוא בבחינת אמצע, כמ"ש (זוה"ק, ח"ג, רל, ע"ב) ושכינתיה רכב לעמודא דאמצעיתא. ועיין לשון הרקאנטי (בחוקתיו) וז"ל, ודגלו עלי אהבה (שה"ש, ב, ד) רמז לארבעה דגלים ומחנה שכינה באמצע, כעין של מעלה, כי ציורי המשכן היו דוגמת כבודו של הקב"ה. ועיין עבודת הקדש (ח"ב, פרק מג) אמרו בסוף תענית, אמר ר' חלבו אמר עולא אמר ר' אלעזר, עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בג"ע והוא יושב ביניהם וכל אחד מראה עליו באצבעו וכו', ואזי ישיגו הצדיקים תכלית ההשגה, כי השכינה באמצע, והם סביב, והוא המחול. ועיין חסד לאברהם (מעין ג, נהר ז) וז"ל, נקודה מתייחסת אל השכינה (ועיין זוה"ק, ח"א, רכו, ע"א), נקודה אמצעית, נקודת ציון. עיין יומא (נה, ע"א). ועיין כתבי הרמ"מ משקלוב (ביאורי הזהר, דף רז) וז"ל, והכל תלוי בנקודה אמצעית, וכו', ונקודה אמצעית כלל השכינה אשר בתורה ומצות. ועיין פירוש רמ"ק לספר יצירה (פ"ב, מ"ג). וגר"א (ספ"י, פ"א, מ"ב). וספר הניקוד לר"י גיקטליא (בנקודה השנית - שורק). ושער מאמרי רשב"י (תצוה).



## ואתחנן | ט-ע

הטעות. ועי"ז נתקן החטא, בבחינת מש"כ (ירמיה, יז, א) חטאת יהודה כתובה בעט ברזל, ב-עט.

והאבות הק' החלו לברר טעות זו, שלכך נקראו ישרים, כנודע, שאינם נוטים לצדדים באופן של קלקול. וזש"כ גבי יצחק ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי, מטעמים, טעם, טע-ם. שהיה טועם ומצרפו ליושר, וזהו כאשר אהבתי, והיינו שאהב לתקן הטעות ולצרפו ליושר.

אולם בקלקול יצא ממנו עשו, שהיה מבעט באמו בהיותו ברחמה לצאת, כמ"ש חז"ל. בעט, ב-עט. והיינו במקום לצאת כדין בכור באורח מישר רצה לצאת באופן של "יוצא דופן", יוצא מן הצד, בחינת טעות כנ"ל. וכן אכילתו היפך אכילת אביו יצחק, עשה לי מטעמים כאשר אהבתי, אלא אכילתו בבחינת הלעטני נא מן האדום אדום הזה. לעט, ל-עט. והיינו שכל אכילתו באופן של הטיה וטעות.

ואמרו חז"ל במגילה, גדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו להם לישראל. והיינו טבעת, טע-בת. והיינו שע"י הטבעת סר כל הטעויות, ואזי נהפך הטעות ל"עטרה בראש צדיק", עטרה, עט-רה. ואזי ישיגו שלמות ההשגה בבחינת "נתיב לא ידעו עיט", עט-י. תכלית הידיעה שלא נדע.

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

כרמים וזתים אשר לא נטעת, נטע, נ-טע. הנה ט-ע, מלשון טעות, ושורש כל הטעויות מאכילת עץ הדעת, וכמ"ש ויטע אלקים גן בעדן מקדם. ובעץ הדעת בצורת נטיעתו בקרקע, שורשיו לא הלכו באורח מישר, אלא נטו לצדדים, ודו"ק היטב. משא"כ עץ החיים שורשיו ישרים. ולכך היה ראוי שאדם יאכל רק מעץ החיים, כי אלקים עשה את האדם ישר. אולם כאשר אכל מעץ הדעת שנטיעותיו נוטות לצדדים כנ"ל, אזי נדבק בו נטייה זו, ועי"ז איבד את האורח מישר.

ואזי נפל ממדרגת דבקות בשם הוי"ה, בבחינת מש"כ ביום עשות הוי"ה אלקים, ונפל לשם אלקים שהוא בגימט' הטבע, כמ"ש הכוזרי כנודע. טבע, ב-טע. כי הטבע מטעה את הנבראים לסבור ח"ו שאין אלקים. ומסתיר ומעלים את אמיתתו ית"ש. וזהו בחינת עטף, עט-ף, הסתרה. וכן עלטה, עט-לה, חשך, הסתרה. ומכאן ואילך וידעו כי ערומים המה ויתפרו להם עלי תאנה, כי נעשה עטף, כנ"ל, כיסוי. וכאשר הכיסוי נופל יתר על כן, זהו בחינת לבוש שעטנז, עט-שנז. לבוש שכל כוחו מן השטן, כנודע, שעטנז אותיות שטן-עז.

והנחש היה מסית, ואמרו אין טוענין מסית, שלכך לא טענו להצלתו של הנחש. טען, טע-ן. ן - נחש, ודו"ק. ומכאן ואילך כל מצוותיו של אדם הם בבחינת עצות, "עיטין בארמית", כמ"ש חז"ל, עיטין, עט-ין. עצות איך לצאת מן

טעם	טבעת	כמעט	מטע	מעט
נטע	עט	עבטיט	עטיניו	עטה
עטישתיו	עטרה	עיט	עטרת	עיטם
שעטנז	אטבעה	התעטף	בעט	עלטה
הלעיט	מטעמים	נטע	עטופים	עבוט
עטלף	מעטפות	טבע	יעט	טען
יעטה	יעטף			



## מבט לראשית - אדה"ד קודם החטא, מבט לאחרית - משיח

בפנים הללו של הדבר, יש לנו שני מבטים, מצד אחד המבט, הוא מבט לראשית, "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב", ובפרטות יותר, מאברהם יצא מי שאינו ישראל, מיצחק יצא מי שאינו ישראל, ויבחר שבאבות' כידוע בלשון חז"ל, הוא יעקב אבינו, "איש תם יושב אהלים", וכמו שאומרת הגמ' שופריה דיעקב אבינו הוא מעין שופריה דאדם הראשון, ומצד כך, ההצטיירות של ה'מעשה אבות', ההצטיירות של ה"מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי", היא לגעת [שזה 'יגיעו' כידוע, מלשון נגיעה], לגעת בכללות בכל האבות, לגעת באב העיקרי 'בחיר שבאבות', יעקב, ולגעת ב'מעין שופריה דאדם הראשון', שאדם הראשון זה נקודת הראשית של העולם, יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא.

ומצד כך, כל המבט של האדם מכוון, לחזור ל"קודם החטא", "תשובה קדמה לעולם", אדם הראשון חטא, וכל הנשמות היו כלולים באדם הראשון, כדברי חז"ל כידוע מאד, ומצד כך, המבט של כל החיים הוא מבט לחזור למקום של 'קודם החטא', לחזור לנקודת הראשית, זה אדם הראשון, זה נקודת הראשית, המבט לחזור לנקודת ההתחלה, "אחור וקדם צרתני" – בראשית, ולאחר מכן בקלקול "ותשת עלי כפכה", 'עמד ומיעטו על ק' אמה' כמו שאומרת הגמ' בחגיגה, ומבט החיים הוא א"כ, לחזור למצב של לפני 'ותשת עלי כפכה', אלא למצב הנקרא בכללות 'אחור וקדם צרתני', ובדקות יותר ל'קדם צרתני', לחזור ל'עלו במחשבה תחילה להיבראות'.

זה מבט אחד שמקיף את כל החיים, לחזור לראשית, חזרה לראשית מכח יעקב, כמו שנתבאר, חזרה לנקודת הראשית.

המבט השני של הבריאה הוא, לגעת במקום התכלית של הבריאה, ומצד כך, "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח, ואע"פ שיתמהמה אחכה לו" "כי בוא

יבוא", זה מבט עצמי, שהנפש כל הזמן מכוונת את עצמה למציאות התכלית, והגדרת התכלית בציוור של נפש, זה נקרא משיח, בציוור של זמן זה ימות משיח, אבל ציוור הנפש הוא, שהיא מכוונת את עצמה, כולה למציאות התכלית, זה גילוי של משיח, ושם, באמת יתקיים "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם".

אלו הם א"כ, שני המבטים השורשיים של עבודת האדם בכל שית אלפי שנים, מבט אחד, לשורשם, להתחלה, להתקשר לראשית, ל"שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון", והמבט השני הוא המבט התכליתי, ההתקשרות לנקודת התכלית.

ולפי"ז, ההבנה הבהירה, כאשר האדם מצרף את עצמו למציאות התכלית, אז ה'מציעתא' שלו, באמת מביא לימות משיח, וכלשון המשנה בברכות "מזכירין יציאת מצרים בלילות וכו' להביא לימות המשיח", כלומר, זה מביא לימות המשיח, זה המבט שמביא לימות המשיח.

אבל עוד פעם, הצורה השלימה היא לא 'מבט' של תכלית לעצמו, אלא הוא מבט של ראשית ומבט של תכלית, וצירופם גם יחד כמו שנתבאר.

### גילוי האחרית בדור שכולו זכאי, ובדור שכולו חייב

זה נקרא "דור שכולו זכאי" שמשיח בא בו, כמו שאומרת הגמ', מה ההגדרה של 'דור שכולו זכאי', הוא 'זכאי', הוא זך, כלומר, כפי שנתבאר – הוא מצרף את הראשית, את ה'אחד' שבראשית עם ה'אחד' שבאחרית, ועל ידי כן מתגלה שהאמצע אינו אלא מצב המצרף את הראשית שבהתחלה עם התכלית שבסוף, זה נקרא 'איחוד מציעתא' שהוזכר.

וחס ושלום כשאין 'דור שכולו זכאי', אלא מתגלה הצד ההפוך 'דור שכולו חייב', אז כלשון הגמ' הידועה בסנהדרין בפרק חלק, במחלוקת ר"א ורבי יהושע האם ישראל נגאלין בלא תשובה, "הקב"ה מעמיד להן מלך קשה כהמן ומיד עושין תשובה ונגאלין", מהו מלך קשה כהמן, במובן היותר ברור, 'מלך קשה כהמן' היינו הכח



הרי מה היה התולדה של אותה גזירה, "לך כנוס את כל היהודים", כלומר, הכח הזה של הגזירה של "מעמיד עליהם מלך קשה כהמן", הוא כח שגורם ל"כנוס את כל היהודים", מהו ה"כנוס את כל היהודים", 'בתי כנסיות, מתכנסים לתוכם, ומה הכח שמצרף שם - זהו כח ה'אגד', ה"אגודה אחת", "אגודים בצרה לשפוך תחינה", זה הכח האוגדם, המצרפם, המחברם, אבל זה מהצד השפל, מהצד הנפול, נקודת האחרית הנפולה היא הכח שעומד ומצרף אותם.

**וכאן מונח עומק הבחירה של ימות עולם, האם** להתחבר לראשית, לאב, להתחלה שהיא אחת, ולהתחבר לתכלית שהיא הכח המצרף את כל הפרטים של הבריאה כולם, ללא יוצא מן הכלל, 'כל פועל, פועל לתכלית', וא"כ, כל פרט הוא חלק מחלקי התכלית, לכן התכלית היא הכח שמצרף את הכל, בבחינת שבת שמתגלה בה 'ויכולו' כמו שהזכר, מלשון תכלית, מבט של ראשית ומבט של אחרית. או חס ושלום, אם לא מצטרפים לנקודת הראשית, ולא מצטרפים לנקודת התכלית, אבל אז, נקודת התכלית בהכרח תתגלה, רק היא מתגלה בצד השפל שבה, בגזר דין של ה'ימות', ב'סוף כל האדם למיתה', וגם שם, זה לא עונש כפשוטו, אלא זה ההבחנה שהעונש בא לגלות ב-עולם, שנה נפש, [אותיות ענש כידוע], הוא בא לצייר שם את הציור של האחדות באופן כזה של "מעמיד עליהם מלך קשה כהמן", ואז מתגלה האחרית, החיבור הציורף של הכל, זה כאשר לא זוכים, ב'דור שכולו חייב', שהוא לא בא מצד נקודת הבחירה

הרי כידוע עד מאד בדברי רבותינו, בדוגמא שהוזכרה שלולב בעי אגד, בבחינת ארבעת המינים כמו שאומרים חז"ל במדרש, באתרוג יש בו טעם וריח, בלולב טעם בלא ריח, בהדסים ריח בלא טעם, ובערבה אין בה לא זה ולא זה, זה ההבחנה של צבור ר"ת צדיקים בינונים ורשעים, שמצטרפים גם יחד, כלומר, ה'אגודה אחת' בא לצרף את כל ישראל בכל מדרגותיהם, הוא מצרף את כל ישראל, בצדיקים, בבינונים וברשעים גם יחד, הוא בא ומצרף את כל הכנסת ישראל גם יחד.

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

של הגזירה שהיתה אצל המן, 'להשמיד להרוג ולאבד', וממילא, מפחד הגזירה, מיד עושין תשובה ונגאלים, - וזה אמת, אבל בעומק יותר, נס פורים - 'אסתר סוף הניסים' כלשון הגמ', שם נאמר "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד", הגזירה לא היתה שכל יחיד ויחיד מישראל ימות, לא זה הגדרת הגזירה, ברור ופשוט, הגזירה היתה להרוג את הכלל, כל איש ישראל, זה 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים', זה הגזירה, הגזירה היתה על הכלל, היא לא היתה על הפרט, הפרט כביכול, יכל להתקיים, וכדוגמא בעלמא מה שהזכר, "אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו", כלומר, עד כמה שאסתר לא מגלה את עמה ואת מולדתה, אז כביכול, יכול להיות על דרך מקרה שהיא תנצל, הגזירה היתה על הכלל, לא על היחיד, רק שכל יחיד דינו כחלק מן הכלל, כמו שיש דין של עיר הנידחת וכדו' שזה דין בכלל.

עומק הגזירה של המן "להשמיד להרוג ולאבד", הוא הכח של הסיפא, רק שזה כפי שמתגלה מצד הקלקול, מה הגדר של 'סיפא', 'סוף כל האדם למיתה', המיתה היא הסוף של כל דבר, זה הגדרת מיתה, כשמתגלה אור הגאולה, אז מתגלה 'אור אין סוף', אז אין סוף, אין מיתה, אבל עד כמה שיש מציאות של סוף, מה שיש סוף לדבר, כלומר, שהדבר יש לו גבולות. כשזה מתראה באופן השפל שבו, זה נקרא מיתה, 'סוף כל האדם למיתה', זה הסוף השפל.

### האיגוד שמתגלה מכח ה'מלך קשה כהמן'

"מעמיד עליהם מלך קשה כהמן" כלומר, שהכח של האחרית המצרפת, הכח של "ויעשו כולם אגודה אחת" חייב להתגלות, "בעל כרחכם אני מלככם", הבחירה היא האם זה יהיה באופן של 'זכאי' ואז יש איחוד של רישא וסיפא כמו שנתבאר, מצד בחירתם, מצד הזכות שבהם, אבל חס ושלום, כשזה מתגלה מצד הקלקול, האחרית של מציאות הגזירה, היא מכריחה את הדבר שיהיה מציאות של אחדות של כל ישראל.



**אור א"ס** עיין אבן עזרא (דברים, לב, לג) אכזר, תקיף, והאל"ף הנוסף כאל"ף א-צבע, וא-זרוע, עכ"ל. והבן שמלת אכזר שורשה כזר, זרות. ולפ"ז אכזר, א-כזר. אלופו של עולם ביחס לנבראים נראה כזר. כי שונה כביכול מכל הנבראים, ונראה כזר להם. ועיין ספר השורשים לרד"ק שכתב מילת אכזר בערך כ-זר, ולא בערך אלף, אכזר. ועיין מהר"ל (חידושי אגדות, סנהדרין) כי העורב אכזרי ואין לו חיבור אל שאר הנמצאים.

**צמצום** יסוד הצמצום סילוק מוחלט, והוא ניצוץ של אכזריות. ובפועל נגלה מדה זו בעמלק שהוא אכזר, וכן ההנהגה כלפיו (כי שורשו בצמצום, בחלל). כמ"ש בפסקיתא רבתי (פרשה יג) מה ראה הקב"ה לנהוג עם עמלק במדת אכזריות, תמחה את זכר עמלק וכו', אקדים לו ממה שעתיד לעשותה.

ועוד. אכזר, אך-זר. זר גימ' אור. ופעולת הצמצום אך - מיעוט, מיעט האור והפכו מרז, לזר. וזרות מוחלטת נתגלתה בסדום כמ"ש ברבנו בחיי (בראשית, יח, כ) אין לך אומה בעולם שלא יעשו צדקה אלו עם אלו, ואנשי סדום היו מואסים בה, והיו אכזרים בתכלית, עכ"ל. והבן שמהותה של סדום, זרות זה לזה.

**קו** קו לעומת ג' קוים. ג' קוים שורש דשורש לבחירה, זה או זה, ימין או שמאל. או בחירה של חיבור, ואיחוד, קו אמצע. לעומת כך קו, סוד ידיעה שלמעלה מן הבחירה, אפשרות אחת בלבד, קו אחד דק. (ישנו בחינת דק ביחס להתקשרות לא"ס, צדו העליון של הקו, וישנו בחינת דק ביחס להתקשרות לנבראים, צדו התחתון). והבן, אכזר גימ' רכ"ח, שורש של מילת הכרח, כפה. לעומת רחמים, שע"י שמרחם משנה את הדבר משמאל לימין. ועיין צרור המור (דברים, לב, יא) וראש פתנים אכזר, זה המן שהיה אכזר יותר מעמלק, דכתיב ביה טף ונשים ביום אחד (כלומר יניקה מן הקו אחד עצמו), ובעמלק כתיב, ויזנב בכ כל הנחשלים אחריו (כלומר, רק אלו שנפלטו מן הענן, ממקום שהארת הקו מסתיימת).

**עיגולים** בקלקול סוד העגל. ועיין ספר מצת שימורים (שער המזוזה) עגל מסכה, גימ' אכזר. ועיין מאירת עינים (ואתחנן) לכבוד השם נתלבשו בני לוי במעשה העגל באכזריות, עכ"ל. והוא השורש למ"ש (ב"מ, פה, ע"א) שרבי אמר לשון אכזרי לעגל. ועי"ש פרשת שופטים, לגבי עריפת עגלה שהוא מדת אכזריות, כמ"ש הרמב"ם. ועיין מגיד מישרים (כי תבא) והוּו ערפין לה דאיהי מיתה אכזרית.

ועוד. כתיב (ירמיה, ו, כג) קשת וכידון יחזיקו, אכזרי הוא וגו'. קשת - חצי עיגול.

ועוד. הנהגה כללית עיגולים, כמו שהרחיב בפתחי שערים. ואמרו (סנהדרין, לט, ע"א) מנהגו של עולם, מלך בו"ד שסרחה עליו מדינה אם אכזרי הוא הורג את כולם וכו'. אכזריות מגלה כח של כלל. ועיין תנא דבי אליהו רבה (פ"כ) כאדם אכזרי שכל דבריו באכזריות.

ועוד. עיגולים, שורש לגילגול. ועיין עמק המלך (שער תיקוני התשובה, פ"ד-ה) ואכזריות כדומה לזה דינו (שמתגלגל) בעורב אכזרי. יבוא איש אכזרי, ויכנס בעורב אכזרי.

**יִשׁוּר** מדת אכזריות היפך היושר לכאורה. ועיין אבן עזרא (שמות, כ, א) וחלילה חלילה שתהיה מצות אחת מהן מכחשת שקול הדעת וכו'.

ואם מצאנו אחת מהן שמכחשת שיקול הדעת וכו', כמו ומלתם את ערלת וגו', וכי הוא צונו שנרצחנו כאכזרי וכו'. וידענו דעת ברורה, כי כל המצות שאינם חייבות משיקול הדעת סוד אחד יש לכל אחד מהן, עכ"ל. והגדרתו יושר נעלם.

**שערות** אמרו (עירובין, כב, ע"א) קווצתיו תלתלים, אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. שחורות כעורב, במי אתה מוצאן, במי שמשכים ומעריב עליהם לביהמ"ד, וכו'. רבא אמר במי שמשכים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. ועיין בית עולמים (קלו, ע"א, ד"ה יתכין) ונק' אכזר, שיונקים מן השערות השחורות שהם שחורות כעורב.

ועוד. עשו איש שעיר. ועיין ספר הקנה (ד"ה סוד הלכות טרפות) אמר רבא ב' עורות יש לושט, החיצון אדום והפנימי לבן. והכוונה כי החיצונים לעולם אדומים, עשו הוא אדום, והפנימיים נעלמים ולבנים. ולכן אם גרמו עונותיו והחליפו צורתיו, יצאו מכלל מחצבתם, הוכחו מכת אכזרי בלא שום רחמים, עכ"ל. ועיין רבינו בחיי (בראשית, מד, יז) ונחשב להם אכזריות גדול מה שטבלו הכותנת בדם השעיר, עכ"ל. ואמרו (פסחים, פז, ע"ב) אלקים הבין דרכה והוא ידע מקומה. יודע הקב"ה את ישראל שאינן יכולין לקבל גזירות אכזריות, לפיכך הגלה אותם לבלב. והבן שאכזר אינו חש את זולתו. והוא בחינת שערות, שאין בהן כח הרגש.

**אזן** אות ה', שצורתו ד"ו, חיבור. ועיין מגלה עמוקות (תולדות) וראש פתנים אכזר, מלשון אך-זר. שמכה - אך, והפך לזר. במקום שהיה שורש החיבור נהפך לזר.

ועוד. לב, מבין מתגלה באזן שומעת, שמיע לי, סבירא לי. ועיין רבינו בחיי (שמות, ז, יז) והזכיר בפרעה לאכזריות לבו, ולא שת לבו גם לזאת.

**חוטם** כתיב (ישעיה, יג, ט) הנה יום ה' בא, אכזרי ועברה וחרון אף וגו'. והבן שהנהגת אכזריות גילויה עברה וחרון אף. ומעין כך כתיב (משלי, כז, ד) אכזריות חמה ושטף אף. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה יח) כשבא אדם לכלל כעס, לא יפעל בכעסו שום אכזריות, ואדרבא, ימתיק הכעס ברחמנות, בבחינת ברגז רחם תזכור.

**פה** עיין חסד לאברהם (מעין ה, נהר כד) איסור אכילת אדם, שהוא אכזריות. ולהיפך כתב רבנו יונה (משלי, יא, יז) ועוכר שארו אכזרי, מי שהוא עוכר גופו ומרעיב ומסגף עצמו יקרא אכזרי, כאשר יקרא אכזרי העושה רע לזולתו, כי בעכירת הגוף יפסדו כחות הנפש וישחיתוה ממלאכתה, ולא תצלח לחכמה ועבודת השי"ת.

ועיין ספר הפליאה (ד"ה וראה והבן שדג טהור) ודוב וארי טורפין ואוכלין, כי להם אכזריות. ועיין ספר הקנה (ד"ה סימני עופות טהורות וטמאות) הבהמות וכו', כן בחיות ובעופות ובכל דגי הים, הטהורים רחמנים, והטמאים אכזרים. ועיין רמב"ן (ויקרא, יא, יג) כי התורה הרחיקתה מפני שדמו מחומם לאכזריותו ושחור וגס (עוף הדורס), ונותן אכזריות בלב.

ועוד. אמרו (ב"ק, צב, ע"א) ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי, שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים וגו'. ועיין רמב"ם (תענית, פ"א, ה"ג) אבל אם לא יזעקו ולא ירעו ולא יאמרו דבר זה מנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרית, הרי זו דרך אכזריות, עכ"ל. והרי שמתפלל על צרה בכלל ועל צרת חבירו שבאה בעקבותיו בפרט, הוא היפך אכזריות. ועל



דור המבול אמרו (תנחומא, נח, פ"ז) שהיו אכזרים על בניהם שזרקו לתהומות שלא יעלו. והשורש נח שלא התפלל על דורו, והבן.

**עינים - שבירה** עיין אורחות צדיקים (שער האכזריות) האכזריות מתגברת להרס ולנתץ - שבירה.

ועוד. שורש המות. ועיין ציוני (וזאת הברכה) כשרשע מת הקב"ה משלח לו מלאך אכזרי נער שישמוט נפשו באכזריות, היפך מיתת נשיקה. ועיין מאירת עינים (ויקהל) דע כי האדם כאשר הורג נפש, הוא עושה בתחנתונים דין ואכזריות. ושם (אחרי מות) עשו אשר יצא אדמוני, כי כל דבר אדום ושחור רומז למלאך המות (ודבר לבן למדת הרחמים) והיה האיש צייד ורוצח ואכזרי. ועיין ויק"ר (כו, יא) ורחמי רשעים אכזרי, זה המן הרשע, דכתיב להשמיד ולהרוג ולאבד. ועיין ילק"ש (דברים, לד, תתקסה) וכשהוא נוטל נשמתן של רשעים, מוסרה למלאכים רעים, למלאכים אכזרים. ועיין עמק המלך (שער ה, פמ"ח) בעולם התהו (שבירה) נאמר ורחמי רשעים אכזרי, עכ"ל. כי כל מהות השבירה גילוי של אכזריות. ועיין חמדת ימים (שבת קודש, פ"א) והצילנו מעונש חיבוט הקבר, מהמלאך אכזרי המשבר את עיני רשעים בקבר. ועיין ש"ש (שובבי"ם, פ"ב). ועיין עולת תמיד (שער כללות התפלות) ואפילו מלאך המות שבא"י הוא מלאך טוב, רק שמתלבש בדין ואכזריות.

**עתיק** עיין רש"י (שמואל, ב, כא, ב) והגעוונים לא מבנ"י המה, כלומר והן הראו בעצמם מדת אכזריות, שאינן מזרעו של אברהם אבינו, ואינן ראויין לידבק בישראל. והבן שמהות עצמותם של ישראל "רחמנים בני רחמנים", והבא להדבק בהם, אם יש בו רחמים, אפשר לו להדבק, אולם אם אין בו רחמים נעתק מהם ואינו יכול להצטרף, וכח העתיק מעתיקו ופולטו.

ועוד. עיין מהר"ל (חידושי אגדות, סנהדרין) והם דברים עמוקים מאוד, כי יתגברו כוחות מתנגדים למשיח. ואלו שני כוחות מנגדים אליו, כי מצד הימין יהיה ריבוי האומות של גוג ומגוג (אריך), ומצד השמאל גוי אכזר והוא תנין בכח השמאל (עתיק). ועיין באר מים חיים (נח) מדוע שלח תחלה את העורב, שלא היה יכול לסבול בריאת אכזרי כזאת וכו', וע"כ וישלח את העורב, עכ"ל. וזהו בחינת עתיק, שהעתיקו מן התיבה לחוץ. ועיין (וירא) כי גירושין הוא באכזריות ושנאה, כעין יגרש את האדם.

**אריך** מדרגת ארך אפים, שורש י"ג מדות רחמים. ואמרו (ילק"ש), הושע, פ"ט, תקכו) אני נקראתי אל רחום וחונן, ומפני עונותיהם עשה עצמו אכזר, שנאמר היה ה' כאיוב. ובעומק, אריך כללות ההפכים, כולל רחמים ואכזריות.

והבן, שיש עורב - אכזרי, חסידה - עושה חסד. עיין מהר"ל (נצח ישראל, פמ"ב) ויש מן העופות שהם באכזריות כמו העורב, ויש בחסידות כמו החסידה שעושה חסד עם חברותיה. וכן מש"כ במס"י (פי"ט) הרופא החותך את הבשר, וכו', שאע"פ שהמעשה אכזרי לכאורה, אינו אלא רחמנות להטיבו באחריתו. וכן באורחות צדיקים (ש"ז) אב המכה את בנו, זה האכזריות הוא רחמנות. ומצד הקלקול איתא בלקוטי מוהר"ן (ח"ב, תורה ח) כשהסט"א יונקת מן הרחמנות, אזי הם ממשיכין לעצמן הרחמנות, ואזי נתמעט הרחמנות אצלנו, ואפילו מעט הרחמנות שנשאר הוא בבחינת אכזריות, כו', ע"י שהם יונקים מן הרחמנות, נתקלקל הרחמנות ונעשה אכזריות, עכ"ל. ויתר

על כן מרחם על אכזרים, שסופו להתאכזר על רחמנים, כללות דקלקול.

**אבא** עיין זוה"ק (בראשית, קיט, ע"ב) מאן חמא אבא רחמנא דאתעביד אכזר (במעשה אברהם שעקד את יצחק בנו) אלא בגין לאשתכחא מחלוקת מיא באשא ולאטעטרא באתריהו, עד דאתא יעקב ואתתקן כלא כדקא יאות.

ועוד. עיין ספר הקנה (ד"ה סוד ועונש גלגול על עריות) הבא על אשת אביו יתגלגל בגמל, הוא שנאמר גומל נפשו איש חסיד, ועוכר שארו אכזרי, שאר זו שאר אביך הוא, ועל שהיה חצוף בעריות סופו להיות צנוע בגמל.

ועוד. רחמי האב על הבן. ואמרו (איכ"ר, הקדמה כד) שאמר אברהם, אמרת לי העלהו (ליצחק) עולה לפני, ונעשתי עליו כאכזרי. ועיין ש"ך (בראשית, כב, ז) ויאמר אבי ויאמר הנני, א"ל כשתעשה זה הפועל בי, לא תעשנו באכזריות כאילו אין אתה אבי, אלא תעשנו באהבה. ועיין ש"ש עוד, א"ל (הקב"ה לאברהם) כמו שאתה שמך (בגימ') רחם ונתמלאת אכזריות לעשות מצוותי וכו'.

**אמא** עיין ציוני (כי תצא) מצות עשה זה, אותו ואת בנו (ביום אחד), הטעם בשניהם, מניעת האכזריות, שלא להרוג האם עם פרי בטנה. ועיין רמב"ן (דברים, יד, כא) לא תבשל גדי בחלב אמו, שלא נהיה עם אכזרי לא ירחמו, שנחלוב את האם ונוציא ממנה החלב שנבשל בו הבן. ועיין מהר"ל (תפארת ישראל, פ"ו).

ועוד. כתיב (איכה, ד, ג) גם תנין חלצו שד היניקו גוריהן, בת עמי לאכזר.

ועוד. אמרו (ויק"ר, כז, יא) ורחמי רשעים אכזרי, זה סנחריב שכתוב בו (הושע, י) אם על בנים רטשה.

**ד"א** עולם המדות, ושם הנהגת מדה כנגד מדה. ועיין זוה"ק (ח"ג, צב, ע"ב) אי עביד בר נש עובדא דאכזרי, הכי אתער בההוא יומא, ופגים ליה, ולבתר קאים עליה לאכזרי לשיצאה ליה מעלמא, בההיא מדה דבר נש מודד, בה מודדין ליה.

ועוד. עיין עץ חיים (שער כב, פ"א, מ"ק) והכלל הוא, כי סוד הזקנה והשיבה בו תלוי הרחמים. והקטנות הוא אכזריות. ומעין כך כתב בשער ההקדמות (עב, ע"א) ואכזריות תלויה בבחרות. וכן במבוא שערים (ש"ה, ח"א, פ"ב). ועיין ש"ש שזהו הטעם שנקרא ז"א זעיר, וכו'.

**נוק'** עיין ספר הקנה (ד"ה סוד הקידוש) לגבי שחיטת נשים בקרבנות, סמי משם נשים, אי בעית אימא פשט, אי בעית סוד. נשים דעתן קלות, סוד, קרבן טהרת הנפש, האיש מטהר ולא אשה. ואהבת לרעך כמוך, היש אכזריות כאשה (כי שורשם בגבורה, קו שמאל). אולם בסוד אחלפי דוכתייהו, החלפת הקיום, אמרו אמירה רכה לנשים. ומצד כך אמרו (מגילה, יד, ע"ב) מפני שהנשים רחמניות. וכן עיין ש"ש (בד"ה סוד מי האנשים הראויים לשחיטה) שחיטת חולין פעולתו דין ברחמים, והאשה אכזרית רעה לעולם. ועיין אפיקי ים (ב"ב, עג, ע"ב) ולילית נקראת עורב נקבה שהיא אוכמא, והיא אכזרית על בניה.

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

# מילון ערכים בקבלה ■ אויר פנוי

שאינן ריקות והעדר ח"ו. וכן הרמב"ם במורה, ח"א, ר"פ ע"ב, ופרק עג, ובח"ב פ"ל, עכ"ל. ועיין עמק המלך (ש"ב, פ"ד). ולימודי אצילות בתחלתו (סוד הצמצום, ח"א).

ובפרטות יותר נקרא "אויר", אור-י. וז"ל הלשם (ספר הכללים, כלל ט, ענף ו), הנה העולם היותר עליון אשר ברום חביון עוזו ית"ש, והוא העולם "דקו וצמצום", ונקרא בשם טהירו עלאה, ובשם "אור קדמון", "אור דנפיק מאויר", כי קודם שנתפשט הקו, היה נקרא הצמצום רק בשם "אור קדמון", כי לא היה ניכר בו אור כלל, וכנ"ל כלל ז', עמוד נד, עכ"ל. וכן כתב עוד (הקדו"ש, שער הפונה קדים, פ"ג) וז"ל, נקרא בשם אויר הקדמון, כי היא הרשימו מאור דא"ס, ונקרא אויר, אור וי' גנוז בה. ועוד כתב בחלק הביאורים (שער דרושי עיגולים ויושר, ענף ב, אות יג) וז"ל, וכן כתב הגר"א (בסוף תז"ח בדף נ' ע"א בד"ה טהירו) כי פירוש טהירו הוא אור עליון אשר בסוד הצמצום ששם מאיר אור א"ס, ותוקף האור אשר אין למעלה ממנו נמשל לצהרים שהוא תרגום טהירו, ושם הוא עיקר "שורש" האור, כי אור הוא דבר שמאיר מאחר, אור השמש וכיוצא בו, אבל דבר המאיר (מעצמו) אין נקרא אור. לכן שם (בהצמצום) הוא האור, והוא אויר קדמון כד נפיק יו"ד ממנו נשאר אור, עכ"ל. (ועיין עמק המלך (ש"ב, פ"ד) שכתב להיפך).

והבן, שהרשימו, רושם מן הא"ס, ולכך הוא בבחינת אויר. אולם הקו שהוא המשכה וקבלה מאור א"ס, הוא בבחינת "אור". ועיין עוד בתיקונים (קד, ע"ב. וקז, ע"ב). וגר"א (ספ"י, פ"א, מ"ט). ותיקון א' מתיקונים אחרונים. ועמק המלך (שער א, פרק ס. ושער ב, פ"א, בשער השני, הנקרא אויר קדמון). ולימודי אצילות (סוד הצמצום, ח"א). ופירוש ספד"צ מהאריז"ל (פ"א). ויונת אלם (פ"א).

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

זה לשון העץ חיים (שער א, ענף ב) דע, כי תחלת הכל היה כל המציאות אור פשוט, ונקרא אור א"ס ב"ה, ולא היה שום חלל, ושום "אויר פנוי", עכ"ל. ועי"י הצמצום נעשה אויר פנוי, כמ"ש שם, וז"ל, וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית, ואז נשאר "מקום פנוי ואויר" וחלל רקני, עכ"ל.

(והוא השורש לכל אויר פנוי בכל הקומה לתתא. כגון עיין עץ חיים (שער א, ענף ד. ושם שער כה, דרוש ב, מ"ק. ושער לב, פ"ח, מ"ת). ושער הכוונות (דרושי קבלת שבת, דרוש א'. ודרושי תוספת שבת, דרוש ג'), ועוד). ופעמים אף הכתר נקרא אויר קדמון, וכדלהלן.

ופעמים נקרא בלשון רבותינו "אויר פנוי", ופעמים "אויר קדמון". (עיין לשם (הקדו"ש, ש"ד, פ"ה) וז"ל, ונקרא בשם טהירו עלאה, וכן בשם אויר קדמון, אוירא קדמאה סתימאה). וביחס להעדר, לחלל, נקרא אויר פנוי, וביחס להיותו שורש לנבראים, נקרא אויר קדמון. כמ"ש הלשם (שם) וז"ל, והנה הצמצום הוא כעין אויר ומקום פנוי אשר בתוכו נמצאו ונעשו כל העולמות כולם, ולכן נקרא אויר הקדמון כנ"ל שער ד, פרק ג, כי הוא כעין חלל ואויר פנוי, והוא קדמון לכל המציאות, עכ"ל. ולשון אויר קדמון נמצא בתורת מהר"י סרוג הרבה. עיין נובלות חכמה (עלה ז). ועמק המלך (שער א, פרק ס). ועוד. ומקורו בזוה"ק בתיקונים (קד, עב. ושם קז, ע"ב. ועוד).

ומהות אויר פנוי, ביאור הרמח"ל (ביאורים לספר אוצרות חיים, אות ג) וז"ל, חלל נקרא מה שהוסר ממנו הבלתי תכליות, והרשימו הנשאר הוא אויר פנוי, עכ"ל. ומעין כך כתב הלשם (הקדו"ש, ש"ה, פ"א) וז"ל, אמנם אותו המקום הוא אינו פנוי ממש ובבחינת ריקני והעדר ח"ו (בחינת חלל גמור), כי אין ריקני כלל, וכמ"ש הרב הקדוש מהרי"ג בספר גינת אגוז, ח"ב, שאין ריקות בעולם (ומה שנשאר הוא בחינת רשימו, אויר קדמון פנוי). וכן כתב ג"כ רבינו הקדוש הרמ"ק ז"ל, באלימה מ"א, ת"ב, פ"ז,

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

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



### אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית

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

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | פחד כנגד ביטחון

ביטויים בחז"ל: 'כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר - אינו אלא מקטני אמנה', 'מפני מי המבול - אף נח מקטני אמנה היה - מאמין ואינו מאמין שיבא המבול, ולא נכנס לתיבה עד שדחקהו המים'.

כלומר, האף אמנם שכוח האמונה מנגד את כוח הספק ושואף לכלותו ולמגררו, אך עדיין כוח האמונה על פי הגדרה הוא אינו אמונה שלימה וגמורה, עדיין חלה מציאות של ספק המהולה בתוך האמונה. באמונה עדיין ישנם שני צדדים (ולפעמים יותר), רק שהאמונה מחזקת את הצד שמאמינים בו יותר יחסית לצדדים האחרים. אצל כל אחד מאיתנו - אמונתנו אינה אמונה שלימה.

לעומת זאת, הביטחון על פי הגדרה הוא כוח שתופס שקיימת רק אפשרות אחת - חדה ברורה וודאית במאת האחוזים. אחרת, אם ישנו סדק קל בנפש שעדיין חש לקיומה של אפשרות אחרת, קלושה ככל שתהיה, זהו כבר אינו ביטחון.

כאשר כוח האמונה גובר עד שהוא נעשה אמונה שלימה. אזי כל האפשרויות האחרות בטלות, כל הצדדים הנוספים מתאפסים ונמחקים, והאדם הופך להיות בוטח בוודאות מוחלטת שקיים רק צד אחד ורק אפשרות אחת. כאן כוח האמונה יוצא ממדרגת בכוח ונעשה פועל גמור - האמונה הופכת להיות ביטחון.

נמצא כי הפרש בין גדר האמונה לביטחון, שהאמונה אין בה שלימות גמורה, האמונה היא חלקית - ברמה גבוהה או נמוכה לפי מציאות הכוח. האדם מאמין עד לגבול מסוים, אך מעבר לגבול זה עדיין קיימים בו ספקות, צדדים ואפשרויות אחרות. אולם כאשר כוח האמונה גובר עד כדי שלימות, האמונה יוצאת מגדר של כוח אל הפועל, מאמונה לביטחון, ונפש האדם מונהגת בפועל על פי ביטחוננו.

על שם כך הפחד נקרא כך - 'פה - חד', פה אחד. כמו שדרשו חז"ל - שיהו דברי תורה מחודדים בפיו. כלומר, דברי התורה ברורים ונהירים לו, אין לו ספק או גמגום בהם. דברי תורה מחודדים בפה זוהי ההגדרה שנקראת 'פחד' - 'פה - חד', 'פה - אחד' אין לו שני צדדים - אלא צד אחד, חד וברור.

הביטוי 'חד' זוהי הגדרה של ברירות. כלומר, ככל שהסכנה יותר ברורה, וודאית, חדה, היא יותר מפחידה. 'חד' ו-'אחד' שורשם שווה. לפיכך, ככל שאפשרות הסכנה מתבררת ומתחדדת, כל שאר האפשרויות נשללות והדבר נעשה יותר ויותר - 'אחד', כך עוצמת כוח הפחד הולכת וגדלה.

האמונה היא נטיה לצד אחד מבין מספר ברירות, הביטחון הוא ודאות מוחלטת שקיימת רק אפשרות אחת

עמדנו על ההפרש שבין הפחד ביחס לשאר לשונות המורא והאימה וכדו', כעת נעמוד על ההבדל בין האמונה לביטחון.

הרמב"ן מגדיר את ההבדל בין אמונה לביטחון כך - האמונה היא ה-'בכוח' והביטחון הוא ה-'בפועל'. כלומר, הביטחון הוא ההוצאה לפועל של כח האמונה. כוחות האמונה המשלשם מתודעת האדם אל קומת בניין ההנהגה המעשית בפועל של נפשו, זוהי מדרגת הביטחון שלו. הביטחון הוא האמונות שחדרו ונספגו בלב האדם, כך שהם הן אלו שיכריעו את האופן בו הוא ינהג למעשה ככלל, ובעת קושי וניסיון בפרט.

ההפך של 'אמונה' הוא ה-'ספק', שהרי מלחמת עמלק היתה מלחמה של אמונה מול כוח הספק (כידוע עמלק גימ' טריא ספק) כמו שמפורש בפסוק - 'ויהי ידיו אמונה עד בא השמש'. לעומת זאת, ההפך של 'ביטחון' הוא 'פחד', ונבאר.

אחת מהתכונות של כוח האמונה שהיא אינה חלה בשלמות אלא היא מצויה בצורה חלקית. לתכונה זו ישנם מספר





**סוטה, לד, ע"א** - אמר ר' יהודה, אבא חלפתא ור' אליעזר בן מתאי וחנניא בן חכינאי עמדו על אותן אבנים ושיעורם כל אחת ואחת שקולה כארבעים סאה. ע"כ. וברור הדברים, שמ' סאה הוא שיעור של מים, מ' סאה של מקוה. והיינו שהאבן עלתה ממדרגת אבן למדרגת מים. כי שורש האבן במים, כמ"ש בספ"י שמים שקפאו נעשה אבן, עפר. כמ"ש ולשלג אמר הוי ארץ. ועיין ספר רזיאל המלאך, וז"ל, ואדם שלא יאמין לזה, שאיך ברא אבן ממים, יקח נחושת קלל ויעשה אבן מנחשת, ויקח מים צלולים וירתח על האש, וכל מה שיחסרו המים יוסיף עוד מים עליהם שנים רבות, וישבר כלי הנחשת וימצא בה אבן, עכ"ל. וכנודע היום שהרתחת המים יוצרת אבן. ועיין פרדס רימונים (שער ט, פרק ג).

וז"ש שם, אמר להן יהושע הרימו לכם איש אבן אחת על שכמו למספר שבטי ישראל וגו', למען תהיה זאת אות בקרבכם כי ישאלון בניכם מחר לאמר מה האבנים האלה לכם וגו', סימן לבנים שעברו אבות את הירדן. והיינו אבן, אב-בן כנ"ל. וזהו דייקא כי ישאלון "בניכם", סימן ל"בנים" שעברו "אבות" את הירדן. והיינו כנ"ל, אב - מים. כי שורש הבן בטיפת האב. בן - אבן. ודו"ק. וזהו היפך ברד ש"יורד" מלעילא לתתא ונעשה קשה כאבן. ששם נגלה שורש יצירת האבן ממים.

וזהו עומק מדרגת שורש העולם, אבן השתיה, שממנה הושתת העולם. והיינו שנגלה שהאבן שורשה מים. עיין זוה"ק (ויחי, רלא, ע"א). ודבר זה נגלה אצל משה, חלמיש למעינו מים, שיצא מן האבן מים. וזה דייקא אצל משה שנקרא כן ע"ש מן המים משתיהו. והיינו שנגלה ששורש האבן במים. וזש"כ אבנים שחקו מים. והיינו שהמים מחזירים את האבן לשורשם, למים. וזהו מתתא לעילא. ומלעילא לתתא, כמ"ש בהו - אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום שמשם המים יוצאים. והבן מאוד לפ"ז אמרם בחגיגה, כשתגיע למקום אבני שיש אל תאמרו מים מים. כי אף ששורש האבן במים, מ"מ בהתפשטות, מים לחוד ואבן לחוד.

וזהו שורש הכניסה לא"י, בירור ששורש האבן, עפר, במים, ועי"ז יתגלה בא"י מדרגת ארץ אשר למטר השמים תשתה מים. כי בא"י האבן עפר, מחובר למים בגילוי. וזהו מתתא לעילא. ולהיפך אמרו (זוה"ק, ח"ג, רמ, ע"א) חד אבן נחתא מלעילא כד בעו ישראל למירת ארעא, וכתוב ביה גורל, ואיהו אמר דא לפלניא ודא לפלניא, עיי"ש.

**סוטה, לה, ע"א** - ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים, וכתוב וכבוד ה' נראה באהל מועד, א"ר חייא בר אבא, מלמד שנטלו אבנים וזרקום כלפי מעלה.

וביאר מהות זריקה זו בעבודת הקודש (ח"ג, פרק כט) וז"ל, והיא כוונה נפלאה, לפי שהיו כופרים ביכלתו והשגחתו, ואלו הם האבנים שזרקו כלפי מעלה, עכ"ל. ועיין מהר"ל בחידושי אגדות על אתר. ומהרש"א בחידושי אגדות על אתר.

וביאר נוסף מצינו בבן יהודע על אתר, וז"ל, הדבר יפלא מה השטות הזאת שיצאה מידם, וכי לרגום עצמם היתה כונתם בזריקת האבנים כלפי מעלה. ונ"ל כונתם לומר אתה רוצה להכניסנו לארץ כנען, כדי לבנות לך בית הבחירה, בבנין אבנים, שאין אתה חפץ במשכן שהוא אהלים ביריעות, הא לך אבנים ובנה את הבית, עכ"ל.

וביאר נוסף מצינו באפיקי ים על אתר, וז"ל, סוד עמוק רמזו במליצותם בסוד חטא המרגלים, וכו', והם י"ב אבנים שבחושן וכו' [וכמ"ש (יהושע, ד, ט) ושתיים עשרה אבנים הקים יהושע בתוך הירדן. עיין סוטה, לה, ע"ב], והם סוד י"ב אבנים שעשה אליהו מזבח כמספר שבטי בני יעקב, מזבח ה' ההרוס, וכו', וזרקו האבנים כלפי' להרוס האבנים שלא יבנה בניינה, עכ"ל.

וביאר נוסף מצינו בספר דברי שיח (שלח) וז"ל, ויקרא משה להושע בן נון יהושע, י-ה יושיעך מעצת מרגלים, ולישראל ג"כ הוסיף אותיות י-ה על שמם שנקראים שבטי י-ה, כמו הראובני השמעוני (עיין פרש"י פנחס, כו, ה) וכו', ועל מה שהוסיף שם י-ה בשמותיהם, ויאמרו כל העדה לרגום אותם "באבנים", אפשר שקאי על האבני האפוד שנאמר ולקחת את שתי אבני שהם ופתחת עליהם שמות בניי ששה משמותם על האבן האחת וכו' כתולדתם, ודרש הגמ' (סוטה, לו, ע"ב) כתולדותם, כשמות שקרא להם אביהן, שהוא דן וגד, ולא כשמות שקרא להם משה שהוא הדני הגדי, וזהו לרגום אותם באבנים, רק כאשר נכתב על האבנים הנ"ל, עכ"ל. ולפ"ז כלפי מעלה קאי על שמו, של אותיות שמו, י-ה. ועיין ספר לשמוע בלימודים (סוטה, שם) וז"ל, לרגום אותם באבנים וכו', מלמד שנטלו אבנים וזרקו כלפי מעלה. דרש "אותם" לשון אות, וכו', לרגום אות שלהם כלפי מעלה.

ובשורש בתיקון זהו אבן שכינה, שנזרקה לשורשה לא"ס ב"ה, כמו שביאר הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח קד, אות ד) וז"ל, כח השכינה שנקראת אבן דזרקין לה עד א"ס.

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



## עקב · ט-ש

בחינת פטיש, פי-טש, כמ"ש כפטיש יפוצץ סלע. שמתפזרים החלקים לצדדים ולא באורח מישר. ומתפזר לשטח רב, שטח, שט-ח.

וכאשר שולט על הנטיה לצדדים ומוליכו לאורך מישר, הוא בחינת שלט, שט-ל. וכאשר מזכך את מהות הדבר בעצמו לבלתי נטות לצדדים, יש בכך בחינת חיצוניות ופנימיות. חיצוניות הוא בחינת שטף, שט-ף, והיינו שמסיר הלכלוך הנדבק בדבר הגורם לנטות לצדדים. ופנימיות הוא בחינת לטש, ל-טש, מזכך את הדבר עצמו מסיגיו. ואזי נעשה פשוט, פו-שט, כי מפשיט הנובע מההמולה של הנטיה לצדדים, ונגלה בו שקט, שט-ק. כי אורח מישר תנועתו שקטה. משא"כ בים, שיש גלים, נצרך לשוט, שט-ו. וזהו בחינת שמטה, שט-מה. כי בשאר שנים שנוטעים וכו' יש תנועה ופעולה רבה, אולם בשמיטה הכל שקט.

\*\*\*

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אלישפט, פשט, פטיש, קשט, רטשה, שבט, שוחט, שוט, שוטף, שופט, שחט, שטה, שטח, שטים, שטן, שטף, שטר, שיט, שלט, שמטה, שעטנו, שפטיהו, שקט, שרביט, שרטה, בלטשאצר, השחטה, ושט, יהושפט, לטש, משפטיהם, נטש, קשיטה.

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

עשה משפט יתום ואלמנה. משפט, שפט, פ-טש. שורש ט-ש, לשון שט, לשון שטות. וכן טפש, פ-שט. וזהו המשפט לברר באיזה צד יש דברי חכמה ובאיזה צד יש דברי שטות. וזהו בחינת שטן, שט-ן. והוא כי אין אדם חוטא אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות.

וכל כוחו של שטן מכח רוח שטות, שמטה מדרך היושר לצדדים, כמ"ש (במדבר, כב, כב) הנה אנכי יצאתי לשטן לו. והוא שטן הוא מלאך המות, בחינת שחט, שט-ח. וזהו כוחו של עשו דכתיב ביה וישטם עשו את יעקב. שטם, שט-ם. כי עשו כל היותו נטייה מדרך היושר - חכמה, לצדדים, רוח שטות. תאות אכילה, ושט, ו-שט. וזהו בחינת שט, כמ"ש בחשק שלמה (השורשים, שורש שט) וז"ל, שט - פעל, הנחתו על השוטטות. והוא הלוך בדרך חפוש שאינו נשאר על קו היושר, אך מתפזר לכל צד, לכאן ולכאן, עכ"ל. והוא בחינת טש, בארמית ברח. כי דרך הבורח לא לברוח באורח מישר, אלא נוטה לכל צד. וכן נטש, נ-טש.

וזהו בחינת הושטה, ששורשו ש-ט, כי כאשר ב' בני אדם עומדים זה מול זה, ימין האחד מול שמאל השני, ולהיפך, לכך כאשר מושיט את הדבר מימין לימין, נעשה הדבר באופן של אלכסון, נטיה לצדדים. וכמ"ש באחשורוש שהושיט המלך את השרביט. שט-רבי. וזהו בחינת שבטים, שבט, שט-ב. כי נודע שי"ב שבטים הם בבחינת י"ב גבולי אלכסון שיש במרובע. והויתם נטיה לצדדים, אלכסון. וזהו

### יצא לאור! שו"ת בעניני השעה

#### מבעל מחבר ספרי "בלבבי משכן אבנה" שליט"א

מדוע האינטרנט הוא הבירור האחרון שמברר מהו בחירתו של כל אחד ואחד האם הוא רוצה להיות מחובר לטוב או לרע, והרי הרצון הפנימי של כל ישראל הוא להיות מחובר לטוב ולרצון ה' ולא עם הרע ח"ו, שכל הרע הוא רק מקרה אצלנו, וכמו שהרב מבאר לנו היטב בספר "דע את עצמך"?

האם ניסיון המדיה והאינטרנט הוא מלחמת גוג ומגוג? האם האינטרנט והמדיה יהיו בטלים קודם שיבוא משיח, או שהמשיח יבטל אותו (או הקב"ה בכבודו ובעצמו)? ואם ביטולו יהיה ע"י משיח, האם הוא ע"י משיח בן יוסף או משיח בן דוד? מה לענות לאלו שטוענים, שעבודתנו אינה לפרוש מהטכנולוגיה, אלא ללמוד כיצד להשתמש בה בשכל ובאופן מאוזן ובאופן הכשר ביותר, מכיוון שהוא נעשה כבר חלק מהחיים של רוב הדור ואי אפשר לשנות את הדור. ואם כן צריך להפסיק את המלחמה הזו על האינטרנט, בגלל שזה רק גורם רגשי אשמה לאחרים ואינו פועל מאומה?

זאת ועוד בקונטרס החשוב הזה · טעמו וראו כי טוב ה'!





## השורש הפנימי של ה'להשמיד להרוג ולאבד' - באבות הקדושים

**אופן נוסף של עומק העבודה, שמכח נקודת התכ"לית, נתבאר א"כ, שיש אופן של האיגוד מכח התפיסה שהכל מביא לידי של תכלית, זה מצד התיקון, ונתבאר, שיש עוד כח שמצרף מצד התכלית, אבל הוא כח של קלקול, והוא הנקרא מיתה, "מעמיד עליהם מלך קשה כהמן", 'להשמיד להרוג ולאבד', וגם זה מצרף את כולם, וזה נקרא 'דור שכולו חייב'.**

אבל יש את העבודה הפנימית - מעין ה'דור שכולו חייב', אבל היא העבודה העליונה והפנימית, ה'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים', זה תולדה שהתגלתה בימי המון, ואיפה השורש שלה - השורש הרי, ברור, האבות הקדושים, אברהם יצחק ויעקב, ראשית קומתם של ישראל, ונמרוד שנקרא **אמרפל** משום שאמר לאברהם אבינו פול לכבשן האש, הוא רוצה להרוג את אברהם אבינו, אז שם נמצא האופן של 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים', אבל לא באחרית, אלא בראשית.

שם, מסר אברהם נפשו על קידוש ה', הפיל עצמו לכבשן האש על יחוד השם יתברך שמו, אבל עוד פעם, זה מעין הנפילה של המון, רק המון גזר את זה בעל כרחם של היהודים, ואמרפל - נמרוד שאמר לאברהם אבינו פול, אברהם **קפץ** לכבשן האש ע"מ למסור נפשו על קידוש ה', ג' עבירות חמורות שדינם יהרג ואל יעבור, ושורשם עבודה זרה - כאן, הגדרת הדבר הוא שזה אותו כח של מיתה שמצרף, אבל באיזה אופן הוא מצרף - "קמאי קא מסרי נפשהו על קדושת השם" שלכן "איתרחיש להו ניסא", מסירות נפש על קדושת השם זה אופן של גזירה.

### מסירות נפש שמתוך גזירה, ומסירות נפש מאהבת ה'

**אבל יתר על כן, וכאן העומק היותר גדול של העבודה, יצחק שנעקד ע"ג המזבח, 'זכר לנו עקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח', 'אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח', אחד מהפנים של הגדרת עומק דברי חז"ל הללו, כמו שהוזכר קודם לכן דברי**

רבותינו הידועים **שציבור - צבור**, ראשי תיבות צדיקים בינונים ורשעים. כלומר, 'אפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח', ההגדרה היא שמעשה העקידה שיצחק נעקד, הרי אם יצחק נעקד, אין כנסת ישראל, וא"כ עקידת יצחק זה עקידה שעקד אברהם אבינו **את כל ישראל**.

יש שני אופנים שאדם מוסר נפשו על קדושת השם, **יש אופן** שהאדם מוסר נפשו על קדושת השם, כשיש גזירה, וכך ג' עבירות שדינם 'יהרג ואל יעבור', ומעין כך - שזה השורש לכך, הוא אברהם אבינו שהפיל עצמו לכבשן האש, זה גזירה של ג' עבירות, אמונתו יתברך, כפירה בע"ז.

**ויש מה** שהאדם מוסר נפשו על קדושת השם מכח אהבת ה', הוא מוסר את נפשו "לעשות רצונך בלבב שלם", לא על ג' עבירות, לא מצד מקום של עבירה, "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת וגו' והעלהו לעולה", שם היה צווי מפורש שהקדוש ברוך הוא מצוה את אברהם אבינו בנבואה, והפנים של אותו ציווי שהוא ממשיך לכל הדורות כולם - זה למסור נפשו **באהבה**, אליו יתברך שמו, בכל יום ויום כשאנחנו מוסרים נפשנו על קדושת השם - "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", הפנים התחתונות של הדבר הוא, למסור נפשו על קדושת השם בציור שאם הוא יתחייב מיתה בארבע מיתות ביי"ד, והפנים העליונות הוא - "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד - ואהבת", הוא מוסר נפשו מתוך "ואהבת", "בכל נפשך", הוא מוסר נפשו מתוך **אהבת ה'**, לא רק "אפילו אם נוטל את נפשך" כדרשת חז"ל, כשיש גזירה, אלא באהבתו יתברך, הוא מוסר נפשו על קדושת ה', זה המדרגה הנקראת עקידת יצחק.

### עומק העבודה ב'דור שכולו חייב'

מסירות נפש, מעוררת את ה"אפרו של יצחק, שצבור על גבי המזבח", ובזה מצרפים את כל הכנסת ישראל לאחד, זה העבודה ב'דור שכולו חייב', ב'דור שכולו זכאי', הצירוף של הכנסת ישראל הוא באופן שהכל הולך אל התכלית הראויה, זה נקרא 'כולו זכאי', כלומר, כל הפרטים מתאגדים ומצטרפים מצד שהם הולכים למקום התכלית, וממילא כולם מתאגדים, כי התכלית



מציאות העבודה, כח האגד שאוגד ומצרף את כולם, לא מצד האיגוד החיצוני, זה ההתחברות לרשעים שמביאה את הנפילה של האדם חס ושלום, אלא באופן הפנימי, כמו שהוזכר, באופן של המסירות נפש, המסירות נפש היא בדרך כלל בכח, ולא בפועל, אבל זה מסירות נפש שהאדם מוסר נפשו אליו יתברך שמו באהבה.

לשונו של החובות הלבבות במאמר החסיד "אם תשרפני באש לא אוסיף כי אם אהבה על אהבתך", כלומר, המסירות נפש באה מתוך אהבה, ולכן היא מוסיפה מציאות של אהבה,

המחשבה התמידית, כאשר היא נעשית ממעמקי האמת שבלב, שהאדם מוסר נפשו אליו יתברך שמו, מוכן למסור את נפשו אליו יתברך שמו, היא מעוררת את הכח לקבץ את כל נדחי ישראל, זה עבודת היחיד לקבץ כל נדחי ישראל, אי אפשר בפועל לקבץ את כל עם ישראל, זה עבודה שיכולה להעשות רק ב'איתערותא דלעילא', ואם היא נעשית ב'איתערותא דלתתא', כנגד זה יש את השלוש שבועות שהשביע הקדוש ברוך הוא.

העבודה לקבץ את כל ישראל, היא לקבץ את מקום הפנים של המסירות נפש - שהאור הזה, מקבץ את כל עם ישראל גם יחד.

זה העומק של כח האגד שאוגד ומצרף את כל ישראל.

חיבור לראשית - אב,

חיבור לאחרית - אגד,

אגד מכח "דור שכולו זכאי",

אגד מצד הקלקול של "דור שכולו חייב", 'מעמיד עליהם מלך קשה כהמן'.

והאגד השלם מכח אור של מסירות נפש, על ידי כן מתגלה - לא ה"אגודים בצרה לשפוך תחינה" אלא "אם תשרפני באש לא אוסיף כי אם אהבה על אהבתך".

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

אוגדתם. אבל כשנמצאים בדור שכולו חייב, שם, מה העבודה של האדם, האדם לא צריך לצפות ל"מעמיד עליהם מלך קשה כהמן", אלא הוא צריך לגלות את הפנימיות של ה"מעמיד עליהם מלך קשה כהמן", והגילוי של הפנימיות הזו, היא היא עומק נקודת העבודה בעת הזו. - גם היא אוגדת - היא גם מצרפת, אבל לא מצד "ישנו עם אחד", "ישנו מן המצוות" כדרשת חז"ל, ואז מכח כך הוא "מפוזר ומפורד", ומכח הצרה "אגודים בצרה לשפוך תחינה", אלא כח האגידה, מתגלה אמנם, מכח נקודת המות, אבל לא המות התחתון שהוא אבי אבות הטומאה, אלא מכח המות העליון, "כי עזה כמות אהבה קשה כשאל קנאה", מה שמתגלה מציאות של אהבה שלימה, שכאשר האהבה מתגלה בשלימותה, 'קשה כמות אהבה', מתגלה האהבה באופן העליון שבה, שמכח "ואהבת את ה' אלקיך בכל נפשך", הוא מוסר נפשו על קדושת השם, הוא מעורר את הצירוף של כל הכנסת ישראל, שהיה במעשה דאברהם בכבשן האש, שהיה במעשה דיצחק בעקידה, שזה אפרים שנקרא כך ע"ש ב' אפרים כמו שאומרים רבותינו, שניהם מצרפים את כל הכנסת ישראל גם יחד, מתוך אותו אור של מסירות נפש.

## אגד שלם של כל ישראל, תנח אור של מסירות נפש

כשאדם מוסר נפשו על קדושת ה', באהבה, בחשק, בשמחה לפניו יתברך שמו, הוא לא מעורר רק את נפשו הפרטית, אלא הוא מעורר את הבית אב הכללי, אם זה נעשה כראוי, בשלימות, שזה המעשה של אברהם והמעשה של יצחק, שבזה נעקדים כל הכנסת ישראל גם יחד, "קמאי קא מסרי נפשיהו על קדושת השם", זה העבודה של 'קמאי', ו"בתראי" לא קא מסרי נפשיהו על קדושת השם".

אבל כשמתקרבים יותר ויותר ל'דרא בתראה', שם חוזר עוד פעם אותו עבודה, כשלא זוכים, אז כח המסירות נפש נופל לסטרא אחרא, נופל לבני ישמעאל, נופל לשאר מקומות שמשמשים במסירות נפש במקום הנפול שבו, אבל כשעובדים אותו יתברך שמו באמת, בדור שכולו חייב, בדרא בתראה, פנימיות



## כתר

סוד אמונה ותמימות בכתר. ועיין שערי אורה (ש"ה) הצור תמים פעלו (דברים, לב, ד) ופירוש הפסוק כך הוא, הצור הגוזר הדין בחזקה, אינו עושה באכזריות, אינו גוזר את הדין, אלא תמים פעלו, אלא הדין שגזר קודם לכך נתייעץ בשתי המדות חסד ודין, וזהו תמים פעלו, כי לשון תמים הוא סוד שני דברים, והוא כאילו אמר תאומים, וכו', למטה (ת"ת) תאומים, למעלה (כתר) תמים, וכו', הכל כונה אחת.

ועיין עמק המלך (שער ה, פס"ג) וזהו כרת וכו', והממונה על הדחייה הזאת הוא אכזרי הנקרא כרתיא"ל (היפך כרתיא"ל) אשר הוא כתר של ספירת הטומאה, כי הפוך כתר תמצא כרת, עכ"ל. והבן שכל מיתה שורשה אכזריות וכתר עולה על כולנה.

## חכמה

אמרו (ילק"ש, דברים, לב, תתקמו) וראש פתנים אכזר, אלו הראשים (בחינת חכמי העדה, ראשי העדה) שבכם כפתן זה אכזרי.

ועוד. עיין מהר"ל (נתיבות עולם, נתיב התורה, פ"ג) רבא סובר שאין מתקיימת (התורה) אלא במי שעושה עצמו על בניו אכזרי, לפי שנפשו ודעתו קשורה בבניו, וכאשר נעשה אכזרי על בניו אשר נפשו ודעתו קשורה בהם, מורה זה שהוא שכלי לגמרי.

## בינה

עיין רש"י (דברים, כח, נד) הרך בך, הרחמני ורך הלבב מרוב רעבתנות יתאכזרו ולא יתנו מבשר בניהם השחוטים לבניהם הנוותרים. והבן שבינה עצמה רחמין, ומינה דינין מתערין כנודע. וכאשר גובר התעוררות הדינים שבה על מהות עצמותה, נעשה אכזריות. וכאשר גובר מהות עצמותה, גובר הרחמים. ועיין ספר השרשים לרד"ק (ערך קשה) ענין אכזריות וקושי "הלב". ועיין רבינו בחיי (שמות, י, א) ומקשה לבו יפול ברעה, מי שאינו מתבונן בתכלית פעולותיו, הוא המקשה את לבו, ואין זה כי אם רוע לב, ומצד אכזריות שיש בו.

## דעת

כח ההנהגה. עיין זה"ק (שמות, כא, א) כך המנהיג לישראל (דעת טוב, משה רעיא מהימנא) צריך להנהילם ברחמים ולא באכזריות. אולם מצד דעת רע, יש הנהגה של אכזריות, וזהו ערב רב גימ' דעת, כנודע מהאריז"ל, הם הנהגה של אכזריות. ושורשו נחש (שהיה ערום, רע-ום) שורש העצה לאכול מן הרע, ועליו כתיב (דברים, לב, לג) וראש פתנים אכזר. ובלעם שהוא דעת דקלקול, יודע דעת עליון, רגע של כעס כמ"ש בברכות, נקרא (במד"ר, כ, א) אכזרי, שבקש לעקור אומה שלמה.

ועוד. מוסר בסוד הדעת כמ"ש הגר"א (ריש משלי). וכתוב (ירמיה, ל, יד) מוסר אכזרי. והוא בחינת קשיות הדעת, בחינת קשה עורף ששם מקום הדעת, ואזי נצרך כנגדו מוסר אכזרי. ועיין ליקוטי מוהר"ן (תורה כא) וכן כעס ואכזריות הוא מחסרון הדעת. וכן שם (תורה נו), וכן בח"ב (תורה ח).

## חסד

אמרו (ילק"ש, דברים, לב, תתקמב) עד שלא בא אברהם אבינו, כביכול

היה המקום דן את העולם באכזריות, ענש לדור המבול, אנוש, וכו'.

ועוד. אחוה המתהפכת לאכזריות. וכתוב (איוב, ל, כא) תהפך לאכזר לי. וכן כתיב (משלי, יז, יא) ועוכר שארו אכזרי. ומצד הקדושה אמרו (עירובין, כב, ע"א) שד"ת נקנים אצל מי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב.

ועוד. עיין ספר הקנה (ד"ה סודות נפלאים במצות יבום) בהיות אחיו מן האם לא ישוב אליו באמת, כי אינו אחיו מן הרחמים אלא מן הדין, אכזרי ולא רחמים. ועוד שם, שהחליצה פועלת דין ואכזריות (כי אינו מרחם על אחיו המת להקים לו שם) וכו', והנה התרה וחליצה בימין, ותבין באמת שדוחין מצד הרחמים אכזרי בלא רחמים. ועיין ציוני (על התורה, וישב) שאונן בנו של יהודה היה אכזרי שלא רחם על ער אחיו. ועיין מאירת עינים (בראשית) וקין כשהקריב קרבן לא טוב שהוא פשתן מסריח מצד שמאל המקבל ממלאך המות, גרם להמשיך כח סמאל עליו ונעשה רשע ואכזרי על אחיו ועמד והרגו.

## גבורה

עיין אור לשמים (לך לך) ע"י שאברהם אבינו מל את עצמו והיה נעשה אכזרי על עצמו, עי"ז נתן לו הקב"ה מדת הגבורה להכניע השונאים (ועיין אמרי יוסף, וירא).

עיין רמ"ק (ספר יצירה, פ"ד) כל רך לבב בטבע הוא חלש ורחמן, וכן גבור בטבע הוא אכזרי.

ועוד. עיין שם בהקדמה, וגם צריך לאנשי גבורה ובעלי מלחמה והאכזריות לייסר הרשעים, ובדרך זו תכון מלכותו. ועיין ספר הפליאה (ד"ה ראה והבן שע' שרים) ושל שמאל הנאחזים מצד עשו נקראים אכזרים וקשים. וח"ו אמרו (במד"ר, יז, ג) כביכול עשיתם מדת הדין של הקב"ה אכזרי.

ועוד. אמרו (סנהדרין, לו, ע"ב) אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס, ומי שאין לו בנים, ר' יהודה מוסיף אף אכזרי, וחילופיהן במסית דרחמנא אמר לא תחמול, וזהו אכזריות דקדושה. ועיין ספר עשר ספירות, אברהם שהיה מצד החסד בלא שום דין כלל נהפך לדין קשה ונעשה אכזרי על בנו, דין ממש. ויצחק שהיה דין קשה אזי נהפך ללבן, ונעשה כאילו נכלל בחסד להניח עצמו לרצון רבו וחפצו, ונכלל זה בזה, וזה בזה (ועיין עבודת הקדש, ח"ד, פי"ט).

## תפארת

עיין זה"ק (ח"ג, צב, ע"ב) תנו, דישראל אכזריות אתמנע מנייהו מכל שאר עמין. כי מכח ת"ת, ישראל, יעקב, הושג מדת רחמים היפך אכזריות, ולהיפך כתיב (משלי, יב, י) ורחמי רשעים אכזרי. ומצוות רבות יסודם שלילת אכזריות. כגון, עיין ציוני (כי תצא) וטעם מליקה ושחיטה מן הצואר, לצרפינו ככסף ולא נתאכזר, שהאכזריות תתפשט בנפש האדם.

ואמרו (סוכה, יד, ע"א) למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, לומר לך, מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפלתן של צדיקים מהפכת "דעתו" של הקב"ה ממדת אכזריות למדת רחמנות. והבן, שזה גילוי של עצמותם של ישראל, רחמים, כנ"ל. ומי שאין בו רחמים אלא אכזריות חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא



ועי"ש (ד"ה ועתה אומר לכם) ששורש מדה זו מאות ד' (שביהודה). ושורש כללות ההפכים, רחמים ואכזריות, בכתר, בחינת כתר מלכות.

(רמב"ם, איסור ביאה, פ"ט. ועיין שם בהל' מתנות עניים, פ"י. וכן עבדים, פ"ט). ועיין במד"ר (ט, יח) אוי להם לרשעים שעושים מדת רחמים ואכזריות. ואמרו (קה"ר, ז, כד) כל מי שנעשה רחמן במקום אכזר, סופו נעשה אכזר במקום רחמן.

## נצח

דריסה ברגלים. ועיין ספר הפליאה (ד"ה וראה והבן שדג טהור) ואינו דורס ואוכל, כי הוא מרחם, והדריסה אכזריות.

**נפש** הוצאת נפש החיה של הבהמה אכזריות היא. ועיין רמב"ן (דברים, כב, ו) כי האכזריות תתפשט בנפש האדם, כידוע בטבחים שוחטי השורים הגדולים והחמורים שהם אנשי דמים זבחי אדם אכזרים מאד. ומפני זה אמרו (קידושין, פ"ב) טוב שבטבחים שותפו של עמלק.

ועוד. ממונו של האדם המעמידו על רגליו. וכתב הרמב"ם (ספר המצות, ל"ת רלב) הזהירנו שלא למנוע צדקה וכו', וזה אזהרה מלקנות מדת הכילות ואכזריות. וכן איתא (רמב"ם, אישות, פ"ב, הי"ד) ואם לא רצה, מכריזין עליו הציבור ואומרים פלוני הוא אכזרי ואינו רוצה לזון בניו (נו"ה - בנים). ומי שאינו מוליד יש בו אכזריות (עיין רמב"ם, סנהדרין, פ"ב, ה"ג). ואמרו (ב"ב, טז, ע"א) יעלה זו אכזרית על בניה וכו' (מעין עורב שאמרו בעירובין, כב, ע"א). ואמרו (ויק"ר, לד, ג) ועוכר שארו אכזרי, א"ר אלכסנדר, זה שמגעת לו שמחה ואינו מדביק את קרוביו עמו משום עניות. ועיין תנא דבי אליהו רבה (פ"ט) יודעין שמתים בניהם בעונותיהן והיין עליהם אכזרי.

**רוח** קצר רוח, אכזרי, היפך ארך אפים.

ועוד. אכזר, אך-זר, מלשון זורה לרוח, ממעט הדבר, "אך", ע"י שזורה לרוח.

## הוד

ועוד. עיין רמב"ן (דברים, כג, י) הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב, וע"כ הזהיר בו הכתוב ונשמרת מכל דבר רע.

נהפך הודי למשחית, כל היום דוה, נהפך הוד לדוה כנודע, שהוא חודש אב, בחינת הוד, כנודע. ועיין רמב"ם (אבל, פ"ג, הי"ב) כל מי שאינו מתאבל כמו שצו חכמים, הרי זה אכזרי. וכתוב (משלי, ה, ט) פן תתן לאחרים הודך ושנתיך לאכזרי.

**נשמה** עיין רמב"ן (בראשית, כה, לד) בזוי הבכורה לעשו (ע"י עשו) לאכזריות לבו. והבן שגילוי הנשמה כבוד, למען יזמרך כבוד. והאכזריות ביטול הכבוד, בזוי.

## יסוד

ועוד. נשמה - שמחה דקלקול. ועיין מהר"ל (חידושי אגדות, ב"ב) מי שהוא אכזרי אף אם יגיע לאוהביו דבר אין מרחם עליהם ולפיכך הוא בשמחה תמיד.

מדתו שלום. ועיין רמ"ק (ספר יצירה, פ"ד) תמורת שלום, וכו', אכזרי. (ושורש דבריו בספר הפליאה, ד"ה ממשלה עת רקוד). ונח שמדתו יסוד כנודע אמר (עיין זוה"ק, מדרש הנעלם, כב, ע"ב) א"ר חייא למה שלח את העורב, דא"ר חייא, מצטער הוה נח טפי על אובדנא דעלמא, אמר רבש"ע ידעתי כי אתה רחום, ואתה לא רחמת על עולמך, ונהפך רחמנותך לאכזריות, אתה לא רחמת על בניך, יצא זה שאינו מרחם על בניו ונהפך להם לאכזרי, ולפיכך שלח את העורב כמ"ש (עירובין, כב, ע"א) רבא אמר, במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. ועיין ספר הפליאה (ד"ה מי יכין לערוב צידו) "העורב הוא אכזרי שבאכזרים", אינו מרחם על בניו, שיוצאים מן היסוד. היפך יוסף שעליו אמרו (פסיקתא דר"כ) כמה רעות עשו השבטים עם יוסף ולא נהג עמם במדת אכזריות. לעומתם שנהגו בו באכזריות, כמ"ש ברבינו בחיי (בראשית, מב, כב) האכזריות שהיה לכם בשעה שהשלכתם אותו לבור.

**חיה** עיין מורה נבוכים (ח"ג, פמ"ח) טעם אבר מן החי, הוא היותו מקנה ומלמד אכזריות. והוא שורש להרבה איסורים בכלל ואיסור אכילה בפרט. ועיין מהר"ל (גור אריה, בראשית, לו, ב) מעין כך.

## מלכות

ועיין רבינו בחיי (שמות, כא, יד) כיון שהוא רוצח ונתחייב מיתה, וכו', ואין ראוי לחמול עליו ולרחם עליו, כי הרחמנות במקום הזה, אכזריות הוא על הנבראים. והבן שתביעת זכות החיים תובעת להתאכזר על הרוצח. ועיין שם (דברים, יג, י) דברי התורה כולה רחמים מבעל הרחמים יתעלה, וכאשר תצוה עלינו להרוג המחויב, לא כיוונה שנעשה כן דרך נקמה שנקום ממנו כיון שנתחייב בה, כי זה היה סיבה להרגיל טבענו במדת האכזריות, אך הכוונה בנקמתנו דרך רחמנות, לרחם על השאר. ועיין מורה נבוכים (ח"ג, פל"ה) ולא כשטות החושבים שהנאת דיני התשלומים (כלומר, ויתור) היא חמלה על בני אדם, אבל היא אכזריות גמורה והפסד סדר המדינה. ושם (פל"ט) שהרחמנות על העבריינים, אכזריות היא על כל הברואים.

עיין זוהר חדש (עט, ע"א) והמלכים התחייבו להיות מזרע דוד, כדי שיהיו רחמנים ואכזרים. רחמנים מצד האב, ואכזרים מצד האם. וזה וזה צריך להיות כאחד. ולפיכך זרע דוד, נוקם ונוטר כנחש לאומות, ורחמן לישראל. ועיין ספר הפליאה (ד"ה ה"ה נק' גבורה) ולמה נקרא הגבורה יהודה, א"ל בעבור שיהודה היה מלך ישראל, ואע"פ שישאל זרע רחמים, הוצרכו למשוך עליהם שפע ממדת הדין הקשה, כדי להיות להם לב אכזר להלחם עם האומות שמקבלים כח ממדה זו.

**יחידה** עיין אבן עזרא (דברים, לב, לג) אכזר, תקיף. ואכזריות דקדושה נובעת מאיתן שבנפש, יחידה. ועיין מהר"ל (חידושי אגדות, שבת, כד) וכל מדות אכזריות פועל בחזקה מאוד מאוד.

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

# מילון ערכים בקבלה • בוצינא דקרדינותא

משפטים (קכג, ע"א) דעת גניז בפומא דמלכא וכו', והדעת הוא מכסה פתחא, כמ"ש לעיל סוף פ"א, עכ"ל. והיינו שע"י הדיבור (לשון קשה) יוצא תוקף הבוצינא דקרדינותא לפועל. והשורש ה' אותיות מנצפ"ך כנודע.

וכן הוא שורש הנקבה (שהיא דין כנודע) כמ"ש בעץ חיים (שער לד, פ"ג, מ"ב) וז"ל, וזה טעם למה אשה נקרא נקבה, והוא כמ"ש באדרא, דעבר בוצינא דקרדינותא ונקיב בחדוי דז"א ונפיק לבר מאחריו, לכן היא נקראת נקבה, שכל האור שלה יוצא דרך נקב ההוא.

ועיין רמ"ז (דברים) וז"ל, ששורש התורה הוא בחכמה סתימאה שנתקנה מגבורה דעתיק, שה"ס בוצינא דקרדינותא, דהיינו הכח העליון הנותן מדה וקצבה לכל נמצא, והוא עצם התורה, את זה תעשה ואת זה לא תעשה, ולכך נקראת כלי אומנתו של הקב"ה במעשה בראשית, עכ"ל. עיין ספר הליקוטים (בראשית, פ"ג). ומעין כך לשון הפתחי שערים (נתיב סדר הפרצופים, פתח א) וז"ל, סוד המדה והמשקל שניתן לכל פרצוף במספר פרטי הכוחות שבו שהוא משוער ממש כפי מה שצריך לבריאה, שזה נעשה ע"י קו המדה מבוצינא דקרדינותא, עכ"ל.

אולם לתתא יוצא מבחינה זו שורשי הדינים הנפולים, במיתת מלכי אדום ושבירתם שנפלו רפ"ח ניצוצין להחיות הכלים. וכמ"ש בעץ חיים (שער יח, פ"ה, מ"ת) וז"ל, ודע כי בחינת הרפ"ח ניצוצין הנ"ל הם כולם בחינת גבורות ודינין גמורים, ואליהם רמזו בזוהר במקומות הרבה, כנוצר פ' פקודי, ת"ח רישא דמהימנותא בטש מחשבה בוצינא דקרדינותא וסליק גו מחשבה ואפיק ניצוצין זריק לש"ך עיבר ובריר פסולת מגו מחשבה, וכו', וכל אלו הניצוצין דזריק הוא בוצינא דקרדינותא, הם המלכים ועלמין קדמאין דאתברו ומיתו, עכ"ל. ועיין לשם (ספר הדע"ה, ח"א, ד"ה, ס"א) בוצד"ק - שורש הגבורות אשר ממנה הוא הריבוי והפירוד. ועי"ש (ד"ו, סימן ד), ועוד.

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

ז"ל העץ חיים (שער א, ענף ב, מ"ב) ענין הצמצום הזה הוא גלות "שורש" הדינין, כדי לתת מדת הדין אח"כ בעולמות. וכח הוא נקרא בוצינא דקרדינותא, עכ"ל. פירושו "נר חשוך". או נר קשה וחזק. ומהותו "הכח העליון הנותן מדה וקצבה לכל נמצא". עיין שער ההקדמות (דף סח, ע"א). ומקורו בספד"צ (פ"ב) וז"ל, ו' עלאה (של שם הוי"ה) בוצינא דקרדינותא דאתעטר בסטרוי. ועיין זוה"ק בכמה מקומות, כגון בראשית (טו, ע"א. יח, ע"ב), ושמות (קלג, ע"ב), ועוד. ותיקונים (יט, ע"א. לו, ע"ב). ועיין גר"א סוף ליקוטים בספד"צ, שהקו והצמצום, אוריא ובוצינא).

ועיקר גילוי בוצינא דקרדינותא, הוא במוחא סתימאה דאריך אנפין, כמ"ש בעץ חיים (שער לו, פ"ז) וז"ל, מוחא סתימאה להיות שבו סוד הגבורה דעתיק (וכלשון החסדי דוד (אות קיח), החסד דעתיק מתלבש בגלגלתא, כתר דא"א, והוא נקרא אוריא דכ"א. והגבורה (דעתיק) במוחא סתימאה, חכמה דא"א, ונקרא בוצינא דקרדינותא), לכן נרשם בה סוד הבוצינא דקרדינותא, ושם שרשה. כי בוצינא דקרדינותא הוא "שורש לכל הדינים" (הצמצום הוא "שורש שורש") שבועלם, רק ששם הם נכפים, עכ"ל. וכתב שם להלן, וז"ל, וממוחא סתימאה נתפשט לאמא, עכ"ל. שהיא שורש הגבורות.

ועיין גר"א (ספד"צ, פ"א, ד"ה וענין אלו התיקונים) וז"ל, וידוע שהדעת הוא בוצינא דקרדינותא (והיינו ה' גבורות שבדעת. עיין לשם, ספר הדע"ה, ח"א, ד"א, ס"א. וספר הכללים, כלל יד, ענף ב), וגנוז במעוי דאמא, שמעוי בדעת נתקן, כמ"ש בפרשת משפטים (דף קכג), והוא ז"ת דידה (של אמא) כנ"ל. וכאן בגלגלתא דא"א הוא ראשית בוצינא דקרדינותא בטלא דבדולחא, עי"ש. וכן כתב שם (פ"ב, ד"ה בקטפוי עד בסטרוי) וז"ל, כידוע שבוצינא דקרדינותא הוא הדעת, שהוא קו המדה (שורש הגבול, דין, די-ן), עכ"ל.

ומקום "גילוי" הבוצינא דקרדינותא הוא בפה, כמ"ש הגר"א (שם, פ"ב, ד"ה ו"ו אתפתח באחרא) וז"ל, ו"ו אתפתח באחרא - ר"ל בפה ששם גנוז בוצינא דקרדינותא, דעת (כמש"ל דף לד, ע"א) וכמ"ש בפרשת

## נא לשמור על קדושת הגליון

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



אנציקלופדיה עבודת ה' פ'  
ירושלים - יום ג' 20:30  
ישיבה ראשית חכמה  
רח' בן ציון אטון 8 הר חזו  
לפרטים 52.765.1571

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | פחד כנגד ביטחון

ברבדים היותר פנימיים ועמוקים בפחדים רוחניים. נקדים ונגדיר מהו פחד רוחני פנימי, ולאחר מכן נבאר את ההגדרה ונביא לה סימוכין וראיות מדברי חז"ל.

ההגדרה הבסיסית של פחד רוחני פנימי הינה - עצם המציאות של ריחוק מנקודת ה-'אחד'. נבאר, לכל נבאר יש שורש יחסי ממנו הוא יצא. לדוגמא השורש של ה'בן הוא אביו. השורש של האב עצמו הוא האב היחסי שהוליד אותו, וכן הלאה עד לאדם הראשון ועד לקב"ה שיצרו. מבנה זה של ענף ושורש עלול ועילתו קיימת בכל הנבראים. כל ענף בהיותו מחובר לשורשו הוא מרגיש אחדות, ואחדות זו נוטעת בו ביטחון, תפיסת ה-'אחד' עם השורש היא עצם הביטחון. ולהפך כל ענף שנפרד משורשו, בעת ההתנתקות, ההיפרדות וההתרחקות מהשורש מתחלף כוח הביטחון בכוח של פחד.

בראשית הפרק דיברנו על פחדים מדברים חיצוניים והגדרנו שענייניו של הפחד הוא - יפה - חד', כלומר ככל שהדבר שגורם את החרדה יותר ברור, ודאי, חד - 'אחד' - מפחדים ממנו יותר. אולם כאשר אנו באים לעסוק בפחד רוחני פנימי הגדרת הפחד מתחדדת יותר - 'אחת דיבר אלוקים' - זה 'פחד' - יפה - חד'. עומק עניינו של הפחד הפנימי הוא התרחקות מה-'אחד' - התרחקות של כל ענף משורשו היחסי, וכל שכן התרחקות משורש כל השורשים הקב"ה.

בדרך כלל כאשר מדברים על פחד מתכוונים לפחד מתוצאה. לדוגמא: אנו מפחדים שהאויב יבוא! אולם אם נתבונן נבין כי הפחד אינו מהאויב כשלעצמו, אלא אנו מפחדים מהתוצאה שתהא - אם האויב יגיע הוא יהרוג. כלומר, אנו מפחדים מהתוצאה - מהמוות, ולא דווקא מהגורם - מהאויב. כי אילו נדע שאותו אויב אמנם מגיע אך הוא מנוע מלהזיק לנו מכל סיבה שהיא, ולכלל תוצאה של הריגה לא נגיע - לא היינו כל כך מפחדים מאויב שכזה. נמצא כי חיצוניות הפחד, הוא פחד מתוצאה.

אולם כאשר אנו באים להתחקות אחר הכוח הפנימי שנקרא 'פחד', ולעמוד על שורשו. כאן מתברר כי ההתרחקות מה-'אחד' זה עצם ה-'פחד' - לא תולדת הפחד אלא עצמותו. אדם לא מפחד ממה שיקרה לו, אלא הוא מפחד מהמציאות העכשווית של אי החיבור ל-'אחד'. הפחד אינו תוצאה של ריחוק מה-'אחד', אלא זו עצם היותו של הפחד.

כיום כוחו של עמלק קיים ומצוי בעולם. לפיכך, האף אמנם שישנה אמונה, אך לכל אמונה מצטרף עמלק - האמונה מהולה בספק. כאשר לעתיד לבוא יכרת זרעו של עמלק, יכרת כוח העמלק שמטיל ספק ופוגם באמונה, ממילא האמונה תושלם ותצא אל הפועל. אזי הנבראים יעלו אל מדרגת הביטחון, תכלה הקללה של 'בזעת אפך תאכל לחם', וגזירת קנס חובת ההשתדלות תתבטל.

מערכות הביטחון והפחד פועלות כאשר ישנה אפשרות אחת בלבד - חדה ברורה וודאית

לאחר שביררנו את היחס בין הפחד לשאר סוגי הפחדים השונים, ואחר שהתבוננו על היחס בין הביטחון לאמונה, העולה מהדברים:

### שם שהפרש בין אמונה לביטחון הוא:

- האמונה אינה שלימה, לעולם היא מהולה בספקות. לעומתה הביטחון שלם, גמור, מוחלט, ודאי, חד וברור.
- האמונה היא נטיה לצד אחד מבין מספר ברירות. לעומתה הביטחון הוא שלילת כל האפשרויות והעמדתן על ברירה אחת בלבד. כך ההפרש בין ה-'פחד' לשאר סוגי הפחדים כגון: היראה, האימה, החרדה וכו' הוא:
- הפחד הוא מדבר קרוב - האימה היא מדבר רחוק.
- הפחד הוא מדבר חד וברור וודאי - שאר הפחדים הם מדברים שאינם ודאיים. קיימים מעכבים, אמצעי גנה או מניעה, אפשרויות בריחה, מילוט והצלה וכו'.

ובלשון עמוקה יותר, התברר כי תכונת השורש שמגדירה את שני נקודות הקיצון ההפכיות של פחד מול ביטחון היא תכונת ה-'אחד'. גם מערכת הביטחון וגם מערכת הפחד נכנסות לפעולה כאשר הנפש קולטת בוודאות בחדות ובברירות כי ישנה רק אפשרות אחת ויחידה. הוודאות - היא 'אחד', כנגד הספק שמטיל מספר ברירות נוספות ביחס לאפשרות ה-'אחד'. החדות - היא 'אחד', כנגד הכחות והעובי שמכיהם ומסתירים את חדותו של ה-'אחד'. הברירות - היא 'אחד', ביחס לעמימות שנוצרת מתערובת ואי סדר שמטשטשים את ברירות של ה-'אחד'.

הפחד הוא הפך הביטחון כי הפחד הוא ודאות ההפוכה לוודאות הביטחון.

פחד רוחני - ריחוק מהשורש - ניתוק מתפיסת ה-'אחד' עד כה עסקנו בפחדים הנגרמים מכוחות גשמיים חיצוניים, כעת נפנה לעסוק





**סוטה, לו, ע"א** - שתי אבנים טובות היו לו לכה"ג על כתפיו, אחת מכאן ואחת מכאן, ושמות שנים עשר שבטים כתוב עליהם, ששה על אבן זו וששה על אבן זו וכו', וחמישים אותיות היו, עשרים וחמש על אבן זו ועשרים וחמש על אבן זו, וכו', הני חמישים אותיות, נכי חדא הויין, א"ר יצחק, יוסף הוסיפו לו אות אחת, שנאמר עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים (יהוסף, יה-יוסף, הכפלת י' באות ה', עולה נו"ן). וכו', כל התורה כולה בנימן כתיב, והכא בנימין שלם. ודו"ק שהוסיפו מדין יוסף אות ה', ומדין בנימין אות י', והכפלתם נו"ן כנ"ל. ועיין קרן אורה על אתר.

ושורש חמישים אותיות, בק"ש, כמ"ש בזוה"ק (ח"ב, יב, ע"ב) ויפן כה וכה, חמש באילין חמישים אתון דמיחדים ליה ישראל בכל יום, שמע ישראל פעמים, דאית בהון כ"ה כ"ה תרי זמני. וכן שם (קטו, ע"ב) בעלמא דאתי, דאיהו עולמו של יובל, דתמן נ' אתון דק"ש. וכן בתיקונים (מב, ע"ב) נ' שערי בינה, חמישים אתון דק"ש. ועיי"ש (מו, ע"א. פב, ע"ב), ומדרש הנעלם.

ושורש הדבר, יש בו כמה בחינות, יחוד שם אלקים, יחוד הוי"ה באדנו"ת, ויחוד הויה עצמו. שם אלקים ה' אותיות, וי' אלקים עולה נ' אותיות (עיין עמק המלך (ש"ה, פכ"ז) ומיחדים אלקים בהוי"ה, הוי"ה אלוקינו). ועיין שער ההקדמות (דף נד, ע"ב) וז"ל, ואלקים, פשוט ומלוי, ומלוי המילוי, יש בהם נ' אותיות אחרות. וכן שם הוי"ה נקרא אדנו"ת. ועיין שער הפסוקים (שלח) שיש בשם אדנות בפשוטו מילוי ומילוי דמילוי נ' אותיות. וזהו יחוד קריאת שם הוי"ה עם קראיתו, ודו"ק. וכן שם הוי"ה במילוי י' אותיות, וה"פ הוי"ה נ' אותיות. עיין שער הפסוקים (ישעיה, ד"ה דודי נסע). והוא יחוד בהוי"ה עצמו. וקודם ק"ש אנו אומרים ברכת אהבת עולם, ויש בה חמישים תיבות, כמ"ש בכוונות. וזהו בק"ש שאמרו השבטים עם יעקב, כמ"ש חז"ל. והיינו יחוד כל אותיות השבטים ע"י ק"ש, ודו"ק. ונתייחדו בני' שערי בינה.

והנה בשמע ישראל כ"ה תיבות, ובברוך שם כ"ד, ועם הכולל נ'. והוא כנגד מ"ט שערי בינה שנתנו למשה, והכולל לא ניתן לו. ושורש נ' אלו במנורה, כמו שהרחיב בשיח יצחק (ח"א, דרוש לסיום הש"ס) והביא מדברי הגר"א, שמצינו שבמנורה היה מ"ט חלקים, והם כ"ב גביעים, י"ט פרחים, וי"א כפתורים, וז' קנים, והם נגד מ"ט שערי בינה שנבראו בעולם, וגוף המנורה הוא נגד שער החמישים, עיי"ש.

וזהו שלמות אבן, אב-בן, כנ"ל, שעלו האבנים למדרגת בינה, אבן לשון בינה, בן-יה, כנודע.

**סוטה, מז, ע"א** - מאי עבד גיחזי, איכא דאמרי אבן שואבת תלה לו לחטאת ירבעם והעמידו בין שמים לארץ, ואיכא דאמרי, חקק לה אפומה והיתה אומרת אנכי ולא יהיה לך.

וכנגדה בקדושה יש אבן שואבת, כמ"ש (ע"ז, מד, ע"א) ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו ומשקלה ככר זהב וכו', היכי מצי מנח לה (עיין רד"ק, שמואל, ב, יב, ל), א"ר יהודה אמר רב ראוייה לנוח על ראש דוד, ר' יוסי ברבי חנינא אמר, אבן שואבת היתה בה דהות דרא לה. ועיין רש"י (דה"י, א, כ, א).

ובתשובות הגאונים החדשות (סימן קטו, כז) איתא וז"ל, וידוע הדבר אבן שואבת זו הנקראת מגאנטיס מסכה נמשכת אליה וכל שכן ברזל, וכשמעמידין סביבי הברזל אבן שואבת מכל צד אפשר שהיא עומדת באמצע כאילו על בלימה, וזה מנהגו של עולם הוא.

וגיחזי נשתמש באבן שואבת זו ל"אחדות" דקלקול. ויתר על כן איתא בספר חסידים (סימן קעח) וז"ל, וכתוב (יחזקאל, ח, ה) ויאמר אלי בן אדם שא נא עיניך דרך צפונה ואשא עיני דרך צפונה והנה מצפון לשער המזרח סמל הקנאה. ולא אמר ראה ואראה, כי בדמות אדם היה דמות זכרות ונקבות נזקקין זה בזה ע"י כישוף וע"י אבן השואבת, עכ"ל. וזהו אחדות דקלקול ע"י אבן זו.

ולהיפך בקדושה, כתב המס"י (פ"א) וז"ל, אמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך וכו' עד שימשך אחריו יתברך כברזל אחר אבן השואבת. ועיין ערבי נחל (ויצא, דרוש ב, ד"ה והנה) וז"ל, ברית כרותה ליראה ששואבת ומושכת הדבר אליו, כי אבן שואבת היא, והירא את ה' ממשיך כביכול את ה' אליו, עכ"ל.

דו"ק שבדבריו הקב"ה נמשך לאדם, ובדברי המס"י האדם נמשך לקב"ה, וכביכול הקב"ה מעין אבן השואבת.

והשורש העליון שהקב"ה כביכול מעין אבן השואבת, נתבאר בספר המנהגות (ד"ה ויונתן בן עוזיאל) וז"ל, שאמרו בהגדה, ברוך כבוד ה' ממקומו, הוא מקומו של עולם, ואין העולם מקומו. ודוגמתו אבן שואבת שמעמידין אותה מלמעלה והוא מקום המשא, אצל הב"ה הוא עליון והוא נושא הכל תחתיו,

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



## ראה · ט-ר

ודו"ק. וזהו שלמות הארת הקטרת, טר-קת, שעולה ביושר.

והנה בצורת אדם קו היושר, אמצע, הוא בחינת טבור, טר-בו. והיינו שהוא טבור מלשון מרכז. אולם כאשר אין הצדדים מכוונים באופן שלם לנקודת המרכז, זהו בחינת איטר, אי-טר, העדר טוהר. וכאשר ח"ו נעשה קלקול בקו אמצע לתתא בקומת האדם, זה מתגלה אצל יוסף, שיצאו טיפים מבין זרועי ידיו, והיינו בחינת איטר, ע"י אשת פוטיפר, טר-פוּיפּ.

והשלמות יתגלה במשיח בן דוד, שכתוב ביה (ישעיה, יא, א) ויצא חטר מגזע ישי. חטר, ח-טר. וכמ"ש רבינו חננאל, חטרת הגמל גבוה "באמצע" גבו. והוא תיקון האמצע. היפך מ"ש (ב"ק, לא, ע"ב) חטרא דסמיותא, ופירש בערוך (ערך חטר) פירוש - הסומא מגשש במטה שבידו הנה והנה לצדדים ולאמצע הדרך.

\*\*\*

### ששי התיבות המרכיבות מאמר זה:

אגרטל, אררט, אטר, חטר, חרטם, טבור, טברמן, טהור, טור, טחורים, טירה, טפסר, טרם, טריה, טרף, טרפה, טרת, מרט, מטר, פטר, הקטיר, ירט, רטב, רטש, שרט, קיטור, חרטומים, טהור, נטר, עטרת, פוטיפר, שוטר, קטרת, מטר, מטרד, ממרט, מרוטה, נטר, עטרה, מטרה, מרט, רטט, קטורה, חרט, רהיט, רטב, רטשה, שטר, שרביט, שרוט, בחרט, בלטשאצר, רהטים.

עוף טהור. טר-הו. ועיין חשק שלמה (השורשים, אות ט, שורש טר) טר - הנחתו על נקודת ההישרה, דהיינו הנקודה ההיא שהאדם מישר אחריה כל תנועותיו. והנחותיו יקרא "טר", והשם המפעיל בה"א הנקבה "מטרה", והוא העמוד הנצב לרובה קשת לאמן את ידיו בירית חצים שיהיה זורק אל השערה ולא יחטא, וכו'. ובתוספת האות מ"ם יקרא מין גשם "מטר" (מ-טר), שהוא מין גשם שנופל על קו ישר כחץ למטרה, עכ"ל.

וכן בכור פטר רחם, פטר, פ-טר, יוצא ביושר, ולא יוצא דופן. וזהו בחינת טור, טר-ו, והיינו שכל החלקים הולכים ביושר, עיי"ש.

וזהו בחינת טהור, טר-הו. והיינו שמי שהוא בלתי טהור, היינו שחסר לו סדר היושר ונוטה לצדדים, כי כל נקודה אינה הולכת אחר הנקודה שקדמה לה בשווה. אולם הטהור כל נקודותיו הולכות בשווה זה אחר זה. וזהו טהור שיצא מכלל טומאה, שבירה, ונכנס לתיקון. וזהו בחינת מטר כנ"ל, כי כאשר בנ"א טהורים אזי המטר יורד ביושר, אולם ח"ו כאשר טמאים, נוטה לצדדים ויורד במקום שאינו נצרך, כמ"ש חז"ל. וז"ש (אבות, פ"ה, מ"ה) עשרה ניסים נעשו לאבותינו בביהמ"ק וכו', ולא כיבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן.

והיינו כי כאשר עולה עשן, בחינת קיטור, טר-קיו. אזי אם לא נעשה כפרה לחטא והאדם בלתי טהור, אזי העשן, הקיטור, נוטה לצדדים. אולם כאשר נהפך מטמא לטהור, אזי העשן עולה ביושר. וכן הגשמים, המטר, כנ"ל, יורדים ביושר, וז"ש ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה,

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



**אדם**, "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותינו", "בצלם אלקים עשה את האדם", יצירת האדם, שם תואר אדם הוא "בצלמינו כדמותינו", מכח כך נברא מציאות האדם.

האדם ביסודו, הוא חובק בתוכו את כל המציאות כולה, כביכול, מעין הבורא יתברך שמו, מעין הבורא שזה ה"בצלמינו כדמותינו", הוא חובק בתוכו את כל התורה כולה, "אשר יצר את האדם בחכמה", והוא חובק בתוכו את כל מציאות 'עלמא', ש'צורת אדם' הוא עולם קטן, כדברי חז"ל באבות דרבי נתן ועוד, כידוע.

### שורש גופו - מנשיו של האדם, ושורש נשמתו אדם

בלשון אחרת והיינו הך, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", יש כאן ג' חלקים, ה'איסתכל', שזה, כביכול הוא יתברך שמו, "באורייתא" - זה התורה הקדושה, "וברא עלמא" - זה גילוי של מקום קיום המצוות, כלומר, כל שורש המעשה של קיום המצוות, הוא נעוץ במעשה של הקדוש ברוך הוא, המעשה של הקדוש ברוך הוא, הוא גופא שורש למעשה דידן, אנחנו נצטוו בכללות, בתרי"ג מצוות, תר"ך מצוות עם הז' מצוות דרבנן, או שתרי"ג היינו התרי"ג מצוות על גבי הז' של אומות העולם - או ז' מתתא - או ז' מלעילא.

אבל יש שורש של 'מעשה אחד', איפה השורש של ה'מעשה אחד?' - בכללות. מכח "איסתכל באורייתא וברא עלמא", כמו שבעשרת הדיברות נאמר 'אחת דיבר אלקים שתיים זו שמעתי', שההקבלה אליהם הוא העשרה מאמרות, שעשרה דיברות ועשרה מאמרות מקבילים אהדדי - וא"כ, כשם שבדברות היה כח של 'אחת דיבר אלקים', כמו כן, בפנימיות של המאמרות זה 'אחת אמר אלקים', זה ה'בכח' של ה"במאמר אחד יכול להיבראות", שם זה שורש ה'מעשה האחד' שהיה במעשיו של הקדוש ברוך הוא, וזה שורש המעשה מצוות דידן.

וא"כ, מונח ב"איסתכל באורייתא וברא עלמא", קודשא בריך הוא, אורייתא, ועלמא, ה'אורייתא' היא החכמה, שורש לנשמת האדם, וה'ברא עלמא', הוא השורש למעשיו של האדם, שורש לגופו של האדם, זה השורש של מעשה המצוות כמו שנתבאר.

והאדם, שנברא מכח כך, שעל אף שבפרטות נעשה

עשרה מאמרות, אבל המאמר העשירי, לפי רוב השיטות, זהו מאמר "נעשה אדם", המאמר העשירי הזה, מצרף בתוכו את כל העשרה מאמרות.

וכידוע עד מאד, כל צורת הבריאה אינה אלא צורת אדם, וכל מה שיש בבריאה, אינם אלא חלקי צורת אדם, וא"כ, כל המאמרות כולם, הם חבוקים בתוך המאמר של ה'נעשה אדם', כי הרי הם אינם אלא חלקי צורת אדם, ועל אף שכפשוטו, 'בראשית נמי מאמר הוא' כמו שאומרת הגמ' - זה מאמר ראשון, 'ויאמר אלקים יהי אור' - מאמר שני וכן על זה הדרך, אבל בפנימיות, כל המאמרות הם אינם אלא בגדר "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמינו כדמותינו", זה שורש תפיסת יצירת אדם, כמו שהוגדר.

### השורש לשתי ה'צורת אדם' במאמר יצירת האדם

ולפי"ז, להבין ביצירת אדם מונח שתי צורות של אדם, שהרי ביצירת אדם נאמר "ויאמר אלקים נעשה אדם" וכמו שאומרים חז"ל, ומביא רש"י, 'מכאן פתחון פה למינים', במה שנאמר לשון 'נעשה' שהוא לשון של רבים, ואם יש כאן 'פתחון פה למינים', א"כ, מונח כאן שני צדדים, כל הבריאה היא כולה מאמרות, מאמר פיו יתברך שמו, וב'פתחון פה למינים' נמצא 'פתחון פה' במאמר, זה הלשון 'פתחון פה למינים' שזהו 'פתחון פה' במאמר עצמו.

וה'פתחון פה' שבמאמר עצמו, יוצר בעומק א"כ, שב'נעשה אדם' נמצא שתי בריות, מה שבכל מאמר ומאמר היה מאמר כפשוטו, וישנה הבחנה של 'בראשית נמי מאמר', וישנה הבחנה של 'מאמר' ו'חצי מאמר' כלשון חז"ל - אבל ישנה הבחנה במאמר של 'נעשה אדם' שבמאמר הזה שנאמר "ויאמר אלקים נעשה" א"כ, זה מאמר שמונח בתוכו 'פתחון פה', כלומר, שתי אפשרויות של פה, זה עומק הגדרת המאמר, ולפיכך בהכרח, שאם זה מה שמונח בשורש הדבר, שהוא המאמר, א"כ, ב'ויאמר - ויעש' מונח שני חלקים, גם בעשייה גופא.

### ב' החלקים בתהליך היצירה - צלם ודמות, גוף ונשמה, זכר ונקיבה

וזה מה שנאמר 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו', 'צלם' ו'דמות'. ובפרטות, לאחר מכן, שנאמר "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו", וכמו



יום ויום נקבעו הדברים, וכמו שאומר רש"י מיסוד דברי חז"ל, לגבי השמים שנבראו ביום ראשון אלא שעדיין לחים היו, וביום השני נקראו.

ביום שישי דמעשה בראשית שנברא האדם, "ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה", לא נברא כאן משהו חדש מן האדמה, זה לא כמו שהארץ הוציאה צמחים, ולא כמו ה"ישרצו המים שרץ נפש חיה" שהמים הוציאו דבר חדש, אלא – לוקחים את עצם מציאות העפר מן האדמה, וממנו עושים את האדם, אבל לא משאירים את העפר כמות שהוא, אלא נעשה בו שני פנים של שינוי, בהדגשה.

הפנים האחד של השינוי, זה מה שנאמר בקרא "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה", כל זה הוא לצורך יצירת האדם, וכמו שאומרת הגמ' בסנהדרין שהקדוש ברוך הוא גיבל את עפרו, כלומר, שנעשה כאן צירוף של שני דברים ביחד לצורך יצירת גוף האדם עצמו, כמו שנאמר בקרא 'ואד יעלה מן הארץ וגו' וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה', והיינו שהאד יעלה מן הארץ לצורך יצירת גוף האדם שבו הוא גיבל את עפרו, וא"כ, הגוף עצמו, נמצא בו הכח של תכונת חיבור העפר עם חיבור המים, שניהם גם יחד, הוא שורש יצירת האדם, וא"כ, שורש יצירת האדם מצד גופו, הוא צירוף של עפר ומים, ומצד כך, בדרך רמז כשמצרפים מים ועפר הם מצטרפים לגימטריא של תם – שזה צורת האדם – "דמות תם חקוקה בכסא", או ח"ו, "ביום אכלך ממנו מות תמות", גימטריא של מת, "עפר אתה ואל עפר תשוב", אם זה מכח המים, הרי שבצירוף העפר והמים, מתגלה תם, בבחינת "כמים פנים אל פנים כן לב האדם אל האדם", ואם ח"ו, מתגלה הצד ההפוך של המת – "ביום אכלך ממנו מות תמות", הרי זה בגדר "עפר אתה ואל עפר תשוב", שזה הגילוי מכח העפר.

אבל עוד פעם – יצירת הגוף של האדם הוא לא דבר חדש, כאן כבר החידוד הראשון – ויתר על כן, הוא מורכב משני חלקים, ממים ועפר, כמו שנתבאר.

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

שמבואר בגמ' בברכות ועוד, לחד מ"ד היו מעיקרא דו פרצופין, ולחד מ"ד, הם היו פרצוף זונב, כלומר, שבשורש היצירה, כבר היה מונח כאן שתי 'צורת אדם', באדם עצמו ראשית, נמצא עצם הדבר, שזהו ה'צלם' וה'דמות', וכאן מונח האופן, שיש ב'צורת אדם' שתי פרצופים של אדם.

ובעומק, זה ההגדרה של 'פרצוף זונב', כמו שהוזכר שתי הלשונות בדברי חז"ל שבגמ' בברכות ועוד, למ"ד 'דו פרצופין', כלומר, בשורש הדבר נמצא שנים, שבשורש האדם, הוא נמצא בפרצופו, ולמ"ד "פרצוף זונב", כלומר, עצם הדבר הוא 'אחד', ורק בנקודת האחרית שלו, ב'קץ' שלו, ב'קצה' שלו, נמצא נקודת תוספת, שזה ההבחנה של 'זנב' כמו שנתבאר.

וא"כ, בשורש היצירה נמצא כבר, הבחנת הדבר, שישנם כאן את שני החלקים, ואלו הם שני החלקים שמצאנו ביצירת האדם, בתחילה נאמר "ויאמר אלקים נעשה אדם", ולאחר מכן נאמר ביצירה בפועל – "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים", שהאדם מורכב משני חלקים, בכל מאמר ומאמר, המאמר ברא את מה שהוא ברא, אבל בעשיית האדם, הוא נברא משני חלקים, הוא נברא מעפר, והוא נברא מנפיחת פיו יתברך שמו.

והיא גופא, כמו שהוזכר, מונח כאן את שני חלקים "בצלמנו כדמותינו", ומונח כאן את שני החלקים של "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם", "פרצוף זונב", ומה שהוזכר השתא, שמונח כאן שני חלקים של גוף ונשמה.

### השינויים שביצירת אדם מיצירת שאר הנבראים

אבל יתר על כן, שזה העומק של יצירת אדם, רוב הדברים שנבראו במעשה בראשית, מכח ה'ויאמר אלקים' נעשה המציאות של הדבר, ובמעט מן הדברים שנבראו מבואר שהם יצאו ממה שכבר היה קיים קודם לכן כגון מה שנאמר ביום שלישי דמעשה בראשית "תוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי למינו", וכן ביצירת הבעלי-חיים שנאמר "ישרצו המים", שזה לא ממש דבר חדש אלא יציאה מן המים שהוא משהו שכבר קיים, ונחדד עוד פעם, יש דבר שהוא חידוש בעצם, ויש דבר שהוא יוצא ממה שקיים כבר, בדקות, הכל נברא ביום ראשון, ובכל



## אור א"ס

כתיב (דברים, ד, כב) כי הו"ה אלקיך אש אכלה. אכל מלשון התכללות, מתכלל באל"ף. כי כאשר נגלה אור א"ס (ובדרך כל עולם עליון ביחס לתחתון נקרא העליון א"ס כנודע), נכלל בעליון. וזהו אש אכלה, כי אש אוכלת ומעלה לעולם עליון, לא"ס. וזה נקרא אכילת גבוה, אכילה שעולה לעולם עליון וגבוה יותר, א"ס.

## צמצום

כתיב (בראשית, כז, יט) ויאמר יעקב אל אביו, וגו', קום נא שבה ואכלה מצדי, בעבור תברכני נפשך. והבן שציד, מהותו צמצום. וזהו "ואכלה מצדי". ועי"כ ימשך שפע, תברכני נפשך, בחינת המשכת ברכה מאור הקו.

ועוד. כל אכילה יוצרת הרחבה, שומן. אולם בחלום פרעה כתיב (בראשית, מא, כ) ותאכלנה הפרות הרקות והרעות את שבע הפרות הראשונות הבריאת וגו', ולא נודע כי באו אל קרבנה, צמצום. ושורש מהות החלום לבשר על רעב, צמצום. ולכך כתיב (שם, מג, לב) וישימו לו לבדו ולהם לבדם, ולמצרים האכלים אתו לבדם, כי לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם, כי תועבה הוא למצרים. והבן שאכילת מצרים, מכח מיצר, צמצום. ואכילת ישראל מכח הקו.

ועוד. כל איסורי אכילה. איסור לשון בית האסורים כמ"ש בתניא. והרי שכל איסורי אכילה, צמצום.

## קו

בסנה כתיב, והסנה איננו אוכל. כי כל מקום שיש הארת עצמות הקו הדבר נקשר באור א"ס, ולפיכך אין לו ביטול. משא"כ היכן שאין הארת עצמות הקו גדרו כגדר הצמצום - חלל, ולכך הוא בר ביטול, בר כליו. ולכך האש אוכלתו. והבן ששורש האש האוכלת הוא מכח הצמצום.

## עיגולים

גל - עיגול. וכתיב (בראשית, לא, מז) ויעשו גל, ויאכלו שם על הגל.

ועוד. בעגל (סוד עיגול) כתיב (שמות, לב, ה) ויקרא אהרן ויאמר חג לה' מחר (חג, לשון מחוג, עיגול) וגו'. וישב העם לאכל, ושתו, ויקומו לצחק. מעוררים שורש חטא אכילה מעץ הדעת. אלא שחטא עץ הדעת יושר דקלקול, ועגל, עיגולים דקלקול.

## יושר

נעשה מקו אחד ג' קוים. ואמרו (ברכות, מה, ע"א) שלשה

שאכלו כאחת, חייבין לזמן. כאחת דייקא, כי בשורש אין יש אלא קו אחד בלבד.

ועוד. מאכל בן דורסאי, גדרו שליש בישול. רק אחד מקווי הבישול ולא כל שלושתם. ונקרא ראוי לאכילה בקו אחד. ושורשו בקו אחד שלמעלה מג' קוים. אולם בהתגלות זהו רק אחד מג' קוים, ולכך חשיב שליש בישול.

## שערות

כתיב (בראשית, כז, ד) ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי, והביאה לי ואכלה. אוכל מטעמים. והבן שכל הארות ראשו של א"ק (שזהו עיקרו) אינם אלא גילוי של טעמים, וראשיתם שערות, ואחריתם - פה. שערות ע"ב הכולל, טעמים. אח"פ, סמ"ב דע"ב דס"ג. בחינת טעמים עליונים אמצעיים תחתונים דע"ב דס"ג. וזהו שבקש יצחק מעשו איש שעיר דייקא שיביא לו מטעמים, שתחילת גילוי מטעמי הפה בשערות. וכאשר נופל לתתא יורד משערות רישא עילאה ע"י עשו איש שעיר, למאכל בהמה, שעורים מלשון שער. וע"ז אמרו (ברכות, מ, ע"א) דאמר ר' יהודה אמר רב, אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו. והוא מתתא לעילא, כי השתא אין מדרגת האוכל מלעילא לתתא, אלא מדרגת המוציא לחם מן הארץ, מתתא לעילא. ומצד כך אמרו (שבת, קמ, ע"ב) ואמר רב חסדא, האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי, קעבר משום בל תשחית (ועיין עירובין, פא, ע"א). ועוגת שעורים תאכלנה, אמר רב חסדא, לשיעורים.

## אזן

אזן, א-זן. "שורש" המזון לאכילה. והוא שורש ברכת המזון דאוריתא. הזן את העולם וגו'.

## חוטם

כתיב (בראשית, ג, יט) בזעת אפיק תאכל לחם. ועוד. כתיב (שמות, טו, ז) תשלח חרנך, יאכלמו כקש.

ועוד. אמרו (שבת, לא, ע"ב) מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף.

ועוד. אמרו (שבת, מא, ע"א) אכל ולא הלך ד' אמות, אכילתו מרקבת, וזהו תחלת ריח רע.

## פה

מקום האכילה. וכתיב (בראשית, א, כט) ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב וגו', לכם יהיה לאכלה. אולם אכילה מעץ הדעת מוליד דיבור דקלקול, כמ"ש (שם, ג, יא) ויאמר, מי הגיד לך כי עירם אתה, המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל



**אריך**

כלב שוהה מזונו במעיו ג' ימים, ע"ב שעות. והוא קליפת אריך.

**אבא**

"אכלו רעים". או"א. תרי רעין דלא מתפרשין מהדדי לעלמא. לשון אכילה לשון זיווג, כמ"ש (יומא, עה, ע"א) ולמאן דאמר עריות, הא כתיב נאכל, לישנא מעליא נקט, דכתיב אכלה ומחתה פיה וגו'.

**אמא**

סוככת ושומרת. וכתיב (משלי, כז, יח) נוצר תאנה יאכל פריה.

**ד"א**

בחינת ז"א עם עטרת היסוד, כללות ז"ת יחדיו. וכתיב (בראשית, מא, לה) ויקבצו את כל אכל השנים הטובות, בחינת אוכל של ז' שנים נקבצים יחדיו.

**נוק**

ארץ, נוק'. וכתיב (בראשית, מה, יח) ואכלו את חלב הארץ. ועוד. כתיב (שמות, טז, לה) את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען. ועוד. נוק' בסוד שמור. וכתיב (שם, שם, לב) מלא העמר ממנו למשמרת לדרתיכם, למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר.

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

ממנו אכלת. וע"ז אמרו (חולין, קלט, ע"ב) המן מן התורה מנין, המן העץ. ואמרו (מגילה, יג, ע"ב) ליכא דידע לישנא בישא כהמן. ובחינת אכילה רעה זו היא אכילתו של פרעה, פה רע, כנודע. וכמ"ש (בראשית, מ, יז) ובסל העליון מכל מאכל פרעה. והיפוכו מצד התיקון כתיב גבי קרבן פסח, פה-סח, כנודע, איש לפי אכלו תכסו על השם (שמות, יב, ד).

**עינים - שבירה**

במדרגה זו הושרש המיתה במלכי אדום. וכתיב (בראשית, ב, טז) ויצו ה' אלקים וגו', ומעץ הדעת טו"ר, לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות. והוא הוצאה של כח המיתה לפועל בעולם. ושם כתיב (ג, ד) כי ידע אלקים, כי ביום אכלכם ממנו, ונפקחו עיניכם. ועי"ז נפלו למדרגת בהמה, בבחינת נמשלו כבהמות נדמו, נפילת שם ב"ן, גימ' בהמה כנודע. ועי"ז כתיב (בראשית, לז, כ) חיה רעה אכלתהו. ומכאן ואילך כל קנין אוכל נקרא שבירה. כמ"ש (בראשית, מב, ז) לשבר אכל. והשורש, אכילת בשר. בשר אותיות שבר. כי תאוה נפשך לאכול בשר (דברים, יב, כ). והוא בחינת תאוה לעינים (בראשית, ג, ו). עינים שורש השבירה. וכן במ"ת כתיב (שמות, כב, יא) ויחזו אל האלקים ויאכלו וישתו. ואח"כ נפרע מהם.

**עתיק**

כתיב (בראשית, מא, לה) ויקבצו את כל אכל השנים הטבת וגו', והיה האכל לפקדון לארץ שבע שני הרעב. העתקת האוכל מז' שנות שבע לז' שנות רעב. שכשם שיש עתיק במקום, יש עתיק בזמן, ובנפש. במקום, האור נעתק במקום החלל. בזמן, שו"ק, שית אלפי שנים, נעתק לג"ר, ד' אלפים דלעת"ל, ולהיפך. בנפש, בקומת א"ק, מחציו עליון לחציו תחתון, ולהיפך.

**יצא לאור! שו"ת בעניני השעה**

**מבעל מחבר ספרי "בלבבי משכן אבנה" שליט"א**

מדוע האינטרנט הוא הברור האחרון שמברר מהו בחירתו של כל אחד ואחד האם הוא רוצה להיות מחובר לטוב או לרע, והרי הרצון הפנימי של כל ישראל הוא להיות מחובר לטוב ולרצון ה' ולא עם הרע ח"ו, שכל הרע הוא רק מקרה אצלנו, וכמו שהרב מבאר לנו היטב בספר "דע את עצמך"?

האם ניסיון המדיה והאינטרנט הוא מלחמת גוג ומגוג? האם האינטרנט והמדיה יהיו בטלים קודם שיבוא משיח, או שהמשיח יבטל אותו (או הקב"ה בכבודו ובעצמו)? ואם ביטולו יהיה ע"י משיח, האם הוא ע"י משיח בן יוסף או משיח בן דוד? מה לענות לאלו שטוענים, שעבודתנו אינה לפרוש מהטכנולוגיה, אלא ללמוד כיצד להשתמש בה בשכל ובאופן מאוזן ובאופן הכשר ביותר, מכיוון שהוא נעשה כבר חלק מהחיים של רוב הדור ואי אפשר לשנות את הדור. ואם כן צריך להפסיק את המלחמה הזו על האינטרנט, בגלל שזה רק גורם רגשי אשמה לאחרים ואינו פועל מאומה?

זאת ועוד בקונטרס החשוב הזה · טעמו וראו כי טוב ה'!



# מילון ערכים בקבלה ■ נלים

שורש דשורש. ובכל עולם מהות הכלי הוא לפי ערכו, וזה סדרם בקצרה.

בא"ס כלי לשון כללות, כנ"ל, שכולל בקרבו הכל. בשערות כלי לשון כלות לשורשו, אור חוזר שמחזיר האור לשורש. באח"פ, כלי בדרך מעבר, שאורות הפנים של א"ק יוצאים מתוכו לחוץ דרכם. ושורשו בקו וצינור, שהוא כלי מעבר לאור א"ס לתוך החלל. בעקודים - אורות הפה, זהו כלי מלשון כללות ההתפרטות, שכולל כל י' אורות בכלי אחד, ועי"ז מאחדם, בבחינת הדין שנאמר בדיני חלה, כלי מצרפן. באצילות זהו כלי מלשון כילוי, סיום האור, הגבלה לאור, ולכך שם האורות והכלים אחד, כי הכלי הוא עביות האור ואינו אלא כלי שמגביל את האור. בבי"ע, זהו כלי בבחינת כלי המקבל.

והנה ישנם ב' צורות להתהוות הכלי. א. עביות האור. והוא בחינת קו ימין, חסד, גימט' עב, עביות. ב. ביטוש שע"י נעשה ניצוצין וממנו נבנה הכלי. והוא בחינת קו שמאל, מלחמה, בטישו. המהלך הראשון נתבאר בהרחבה בלשם (הקדו"ש, ש"ו, פ"ב) וז"ל, כי הנה אותו הצמצום שאמרנו שהוא כח המחשיך ובחינת עביות, הנה ממנו נמשך ונעשה כל בחינת הגוף והכלי. וכן כתב בספר הדע"ה (ח"א, ד"ג, ס"ד) וז"ל, הכלים וכו', הנה הוא לעולם מבחינת העביות שכלול מתחלה בהאש עצמו.

והמהלך השני נתבאר בעץ חיים (ש"ו, פ"ה, מ"ת) וז"ל, ואור של ניצוצין הנופלין ע"י הכאות האורות זה בזה כנ"ל, הוא אותיות, אשר מהם נעשה בחינת הכלים, והרי נתבאר איך נעשו בחינת הכלים, והוא מהכאות ובטישת האורות, עכ"ל. ועיין יפה שעה (שער עתיק, פ"ד, אות א). ושמן ששון (שם, אות ה).

ז"ל העץ חיים (שער א, ענף ב) צמצום האור גורם מציאות הוויות הכלים, כמ"ש לקמן בע"ה. ולהלן כתב (ענף ג) וז"ל, ע"י צמצום האור ומעוטו, יש אפשרות אל הכלי "להתהוות" ולהתגלות, ובהתרבות האור יתבטל הכל, ממעוט כחו לקבל האור הרב והגדול. ויתר על כן כתב במבוא שערים (ש"א, ח"א, פ"א) וז"ל, ועיקר הצמצום "היה ע"י הכלים", עי"ש, ודו"ק.

ובפרטות יותר, ע"י הצמצום נסתלק אור א"ס ונשאר "רשימו", והוא שורש הכלים, כמ"ש בחסדי דוד (אות א) וז"ל, ומהרשימו נתהוו הכלים. עכ"ל. וזהו שכתב בעץ חיים "יש אפשרות אל הכלי להתהוות", כי קודם הצמצום, הרשימו, שהוא י"ס הגנוזות במאצילן, אין לו אפשרות לרשימו להתהוות ולהתגלות, כי הוא נכלל באור א"ס, ושם כביכול בחינת הכלי להיפך, שבאור א"ס "כלי מלשון כללות", שכולל בקרבו את הרשימו, את הי"ס שהם שורשי הגבול. ובבירור יותר היחס בין הרשימו לכלים, נתבאר ברמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, כלל ו) וז"ל, הרשימו הוא אור קדמון, בהיותו כולל כל עניני ההנהגה של טוב ורע בכלל, עד שלא נתפרטו החלקים והמדות כל אחד לפי ענינו, כי עדיין הדברים כמו בשורש דק לבד. ואח"כ כשנכנס הקו, לקח בעצמו כל עניני הרשימו, ואותם הענינים עצמם עשאים מידות גמורות ומפורטות כל אחת מה שראוי בה לצורך ההנהגה. נמצא הרשימו כלל כל עניני ההנהגה בדקות גדול, והמידות והספירות. והכלים, אותם הענינים עצמם שנכללים ברשימו, אף מפורטים ונגלים ושולטים, כי כל מידה שהיתה נכללת ברשימו שניתן לה שליטה לעשות הנהגה, נעשית כלי אחד, עכ"ל. ובשורש, צורת הכלי הוא אותיות, כמ"ש בעץ חיים (ש"ה, פ"ג) וז"ל, כ"ב אתון, ומהם נעשו כל הכלים.

והנה בכל עולם ועולם לפי ערכו יש כלים או שורש לכלים, או

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

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס

רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306



### אנציקלופדיה עבודת ה' פ

ירושלים - יום ג' 20:30 ב

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חו

לפרטים 52.765.1571

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | פחד כנגד ביטחון

**'פחדו בציון חטאים' - פחד מהתרחקות מציון - ממקום השורש ממנו הושתת העולם - מגילוי השכינה**

נסה לבאר את עניינו של רגש הפחד הרוחני אותו צינה הגמרא במסכת ברכות - 'פחדו בציון חטאים'. כאשר אדם מפחד מסכנה גשמית מוחשית קרובה: הוא רואה אדם מסוכן או בעל חיים או כוחות טבעיים כאש גדולה, רוח סערה, מים רבים, שעלולים להזיק לו או לקרוביו או לממונו, ואולי יותר מהיזק - ליטול את נפשם. מציאות הרגשת הפחד שכובשת את האדם מוכרת וברורה לכולנו ואינה נצרכת הסבר וביאור נוסף.

אולם כאשר אנו באים למישור הרוחני, ואנו שומעים שחטאים גורמים לאדם הרגשת פחד. ומשמעות הדבר, שאותן תחושות ורגשי חרדה רעדה ופחד המוכרות לנו מסכנות גשמיות אופפות את לבו של החוטא. תחושה זו כבר הרבה פחות מוכרת, ומשום כך גם פחות מובנת - כיצד החטא גורם לאדם כאלו עוצמות של חווית פחד.

כמוכן ברור לנו שאדם שעבר על אחד מאיסורי התורה או על אחד מדברי חכמים, הוא עלול לחוש תחושת אכזבה מעצמו. הוא נפל ממדרגתו, וזה עלול להסב לו צער ולהפילו לעצבות. שלימותו נפגמה והוא חש תחושת כאב כתוצאה מכך. אפשר להבין שהאדם אינו מפחד מעצם החטא אלא מתולדתיו כגון - מהעונש והייסורים שהוא צפוי לקבל.

וכן נגרם שהחטא פגם את כוחו, לפיכך יתכן והוא מפחד שמכאן ולהבא הוא יהיה מנוע מלהשיג השגות שהיה בכוחו להשיג בעבר. בסיבות אלו ודאי יש מן האמת, אך בעומק ודאי שקיים פחד מעצם החטא, ואת הסיבה לכך שעצם החטא גורם לחווית פחד אנו מבקשים.

לפני שנפנה לענות על שאלה זו ולבאר את העניין, נשאל שאלה נוספת: מדוע הכתוב תולה את הפחד ב-'ציון' - 'פחדו בציון חטאים', וכי רק בציון יש חטאים, בשאר העולם אין חטאים?

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

**פחד רוחני נפול - 'פחדו בציון חטאים', פחד רוחני מתוקן - 'אשרי אדם מפחד תמיד'**

הגמרא במסכת ברכות מביאה מעשה בתלמיד שהלך אחר רבו בשוק של ציון. ראה הרב שהתלמיד מפחד, אמר לו - 'אם פוחד אתה סימן שיש בך חטא, שנאמר פחדו בציון חטאים'. שאלו התלמיד: 'מניין שסיבת הפחד היא חטא, שמא הפחד נובע מחמת שמתקיים בו הפסוק "אשרי אדם מפחד תמיד"'. ענה לו הרב: כי פסוק זה נאמר על דברי תורה. ומפרש רש"י - שמא תשתכח ממנו, מתוך כך הוא חוזר ושונה תמיד. ואם כן, היות ואותו התלמיד לא היה פחדו משכיחת התלמוד, לכן אמר לו הרב - שכיוון שפחדו פחד חנים, על כן סימן הוא שיש בו חטא.

נוסף על כך, הגמרא במסכת גיטין פותחת את העסק באגדות החורבן, בקושיא - מה פירוש הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לכו יפול ברעה' ? ומיד לאחר מכן כתירוץ פונה הגמרא לספר את המעשה בקמצא ובר קמצא שבגינם חרבה ירושלים. שם תוס' בוחנים את ההפרש בין שני הסוגיות שמזכירות את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' בהקשרים שלכאורה נראים קצת שונים: במסכת ברכות פירשו שהפחד עניינו דאגה שלא ישכח תלמודו, ובמסכת גיטין משמעות 'אשרי המפחד תמיד' שהאדם נותן לבו תמיד לפחד ולדאוג מן הפורענות על הנהגותיו שמא אינם על פי דרך הישר. כמו במעשים שגרמו את החורבן, שאם היו נמנעים מלעשותם היה נמנע אף החורבן. בעלי התוספות מיישבים - שהפחד שמכוון אליו הפסוק לעולם הוא ב-'דברי תורה', אלא שישנם שני סוגי פחדים ב-'דברי תורה': פחד תחתון - שדואג שמא לא יבין או ישכח. ופחד עליון - שמא יטעה טעות רוחנית, כלומר שמא באחת מהנהגותיו ולו הקלה ביותר ישגה, ויעבור בכך על דברי התורה הקדושה. וא"כ הוראת הגמרא לומר, שכיוון שאותו פחד משגיאות וטעויות רוחניות היה נחסר בדור החורבן. ולהפך בני אותו הדור בטחו על רוב טובתם ושלוותם ולא נתנו את ליבם לדאוג מן הפורענות על טעויות בהנהגתם הרוחנית. על כן, הם שגו ונכשלו וביישו את בר קמצא ועמדו על בת הקיסר, ומשום כך לקו ונענשו וחרבה ירושלים.





**סוטה, מח, ע"ב - ת"ר**, שמיר שבו בנה שלמה את ביהמ"ק וכו', אבנים הללו אין כותבין אותם בדיו משום שנאמר פתוחי חותם, ואין מסרטין עליהם באיזמל משום שנאמר במלאותם, אלא כותב עליהם בדיו ומראה להם שמיר מבחוץ, והן נבקעות מאליהן כתאינה זו שנקבעת בימות החמה ואין חסרה כלום, וכבקעה זו שנבקעת בימות הגשמים ואינה חסרה כלום.

ומהות חיתוך זה באופן "שאינה מחסרה כלום", הוא תיקון ללוחות שנשברו, ששם כתיב "פסל לך", שהיה פסולת, ומהם נתעשר משה. וכאשר נשברו הלוחות, נעשה מזה "פסולת", לשון פסול, שנפסלו הלוחות. והוא שורש דק לשבירת הלוחות. משא"כ באבנים אלו שנחתכו ע"י השמיר, לשון "שמירה", שומר שלא יהא פסולת. והוא עצמו שמור ועומד מששת ימי בראשית, כמ"ש (שם) ת"ר, שמיר זה בריתו כשעורה, ומששת ימי בראשית נברא, ואין כל דבר קשה יכול לעמוד בפניו. ובמה "משמרין" אותו, כורכין אותו בספוגין של צמר, ומניחין אותו באיטני של אבר מליאה סובי שעורין.

ואור זה האיר כל ימי הבית, אולם כשחרב, אמרו שם, משחרב ביהמ"ק, בטל השמיר. ואזי מתהפך השמיר לחטא, כמ"ש (ירמיה, יז, א) חטאת יהודה כתובה בעט ברזל בצפרון שמיר. וכתוב (זכריה, ז, יב) ולבם שמו שמיר. כי בעומק מהות השמיר למעלה ממדרגת עוה"ז, כמ"ש (שוחר טוב, תהלים, עח, מה) ומי הביאו לו (לשלמה את השמיר), הנשר הביאו מגן עדן, שנאמר וידבר על הבהמה ועל העוף, אמר להן האיך השמיר קבוע, והלך הנשר והביאו. ולכך נצרך שמירה, כי בטבעו חושק לחזור לגן עדן. ובעומק א"כ, זה אינו שמירה תתאה שלא יתקלקל, אלא שמירה עילאה, שלא יחזור למקומו העליון, לשורשו, ודו"ק.

ובזמן, שורשו בשבת, בבחינת "שמור" את יום השבת לקדשו. ולכך נברא בע"ש בין השמשות, כמ"ש באבות (ה, ו) [אולם שורשו נברא ביום חמישי, שבו נבראו תנינם, גימט' שמור. כ"כ בספר הפליאה (ד"ה ועתה אתחיל להגיד). וכן בספר גן נעול], ומאיר אור של שבת ביומין דחול, וממצע בנייהם. ונצרך שמירה במקום שלא יחזור לג"ע, ובזמן שלא יחזור לשבת.

ובעומק ע"י שמיר נעשה חלל, "אור" פנוי בין החלקים. אולם לולי השמיר בין החלקים יש "פסולת". ועיין גר"א (תיקונים, תיקון כא) וז"ל, שמיר - וגניז באורא, עכ"ל. עיי"ש. ועיין אפיקי ים (גיטין, סח, ע"א). ובקלקול נראה כשממה, כמ"ש (ישעיה, ה, ו) שמיר שית. אולם בתיקון זהו רוחו של מלך המשיח.

**גיטין, נז, ע"ב - א"ר** יהושע בן קרחה, סח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, בבקעה זו הרג נבזראדן רב טבחים מאתים ואחת עשרה רבוא (כמנין ירא, ודו"ק) ובירושלים הרג תשעים ואחד רבוא (כמנין צ"א, ודו"ק) על אבן אחת, עד שהלך דמן ונגע בדמו של זכריה, לקיים מה שנאמר ודמים בדמים נגעו. ושם (נח, ע"ב) אמרו, א"ר אסי, ארבעה קבין מוח נמצאו על אבן אחת, עולא אמר ט' קבין, אמר רב כהנא ואיתימא שילא בר מרי, מאי קראה, בת בבל השדודה אשרי שישלם לך וגו' אשרי שיאחו ונפץ את עולליך אל הסלע.

הנה פנימיות הדבר שנמצא מוח על גבי אבן, כי שורש האבן במוחין (עיין מאורי אור (ערך אבן) שטיפה הנמשכת מן המוח נקראת אבן), כמ"ש בחכמה יבנה בית וגו'. והמצאות המוחין ע"ג אבן, היינו נפילת המוחין ממדרגת חיים, החכמה תחיה את בעליה, למדרגת מת, דומם, אבן. ומעין כך כתב בהיכל הברכה (בראשית) וז"ל, עיין לקוטי ישעיה, על הפסוק מי מדד בשעלו מים, כי סוד אבן אור החכמה אשר משם נמשך הטפה לצורך הבנים, עכ"ל. וכבר הוזכר לעיל, אבן, אב-בן. ומעין כך כתב עוד בזוהר חי (בראשית, דף קמ"ו, ור"ל, א, ור"נ). ועיין מהר"ל (תפארת ישראל, פרק מא) שמצות כיבוד אב ואם, שהוא צרוף אבן כנ"ל, זו מצוה "שהשכל נותן ומחייב אותו ביותר". וזה ששורש האבן במח, ודו"ק [ושורשה בעומק למעלה מן השכל, שלכך זכה דמא בן נתינא בזכות כבוד או"א, מכח אבנים לפרה אדומה שהיא למעלה מן השכל, "חוקה". עיין שיח שרפי קודש (ערך ישראל, אות ז)].

ולכך יש כח באבן ל"מחות", מלשון "מוח", כי זהו שורשה, ודו"ק. וז"ש (סוכה, נב, ע"ב) אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד, אם אבן הוא נמוח. ובקלקול, האבן עצמה מוחה את המוח, וזהו בחורבן הבית, כמ"ש בגיטין כנ"ל. אולם על זמן התיקון נאמר להיפך, כמ"ש בעץ חיים (ש"ג, פ"ב) וז"ל, בהאי אבן רצוץ מוחא דנחש, עיי"ש שזהו בגאולה העתידה במהרה בימינו.

ואמרו שם בגיטין, א"ר אסי, ארבעה קבין מוח נמצאו על אבן אחת. ארבעה דייקא. כמ"ש (עוקצין, פ"ג, מ"ו) וכמה פריצי זיתים, ר' אליעזר אומר ד' קבין לקורה. ופרש"י (ב"מ, קה, ע"א) כשמכניסין בבית הבד מהן כדי שיעור טעינת קורה בפעם א', ואין מוצאין אלא ד' קבין. וא"כ ד' קבין זהו שיעור שמן, שהוא בחינת חכמה, מוחין, כנודע, ודו"ק. ועיין במשנה ביומא (פ"ד, מ"ד), ובכלים (פ"א, מ"א).

ולעולא דאמר שם בגיטין ט' קבין, טעמא כי ט' קבין הם בחינת נימוח שנעשה מים, ודו"ק. וט' קבין זהו שיעור הפחות שבטהרת מים, כמ"ש דבעל קרי שנפלו עליו ט' קבין מים שאובין טהור. עיין ברכות (כב, ע"א).

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



## שופטים . י-כ

המשמשין מקום כאשר, אף כאן כי תשבע וכו', ואם יאמר חביבי, עוד יש שמוש ללשון כי, שהרי רובן משמשין בלשון אשר, כגון כי טוב העץ, כי טוב הוא וכו', כל אלה בכלל לשון שמוש של אם הם, שיש אם משמש בלשון אשר, עיי"ש בהרחבה. ועיין חשק שלמה (השורשים, אות א - אך).

וטעם הדבר שצירוף זה של י-כ משמש בריבוי לשונות, כי באמת אין יש אלא עשרה אותיות, מאל"ף עד יו"ד, ומכאן ואילך מאות כ' זהו הכפלה, ב-כ, ג-ל, ד-מ, וכן על זה הדרך. כי כל אות של עשירות היא דומה ליחדות המקבילים לה.

ולכך תחילת ריבוי זה באות כ', מלשון כ' הדמיון כנודע. כי מכאן ואילך כל האותיות אינם עצמיות אלא דומות למקבילים

## ששי התיבות המרכיבות מאמר זה:

זכריה, זכי, חניך, יהויכין, יהוכל, יוכבד, יכל, יכוניה, יכין, יכניה, יסכה, ירך, כביר, כושי, כזבי, חשיכה, כימה, כיס, כיור, כלי, כפיר, כלי, כליה, כליון, כליל, כתית, כנעני, כנעניה, כסוי, כסיל, כרית, כשדים, כשפים, כתים, מלכיאל, היכל, יששכר, כידור, לכיש, תיכון, כרי, מיכה, מכיר, מרדכי, נכרי, שכוי, שכניה, מדריך, מיכאל, מיכה, מיכל, אכיש, מכי, מלאכי, מלכיה, מלכיש, בכי, רכיל, שכיר, איכה, אכזרי, אנכי, כזיב, משכיות, כידון, כיור, בכיס, כישור, חכילה, כרכמיש, כשיל, ברכיה, דכאי, בכרי, דוכיפת, בכרמיל, הכי, שכירה, אכזיב, כידון, כתליש, יסמכיהו, כימה, תכיים, כנניה, כרמיל, לכילי, אחימלך, מלכיאל, פיכל, שכניה, ירך, תכריך, אבימלך, אחיסמך, איך, אלימלך, חיך, מיסך. ■ המשך בע"ה בשבוע

הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כי השחד יעור עיני חכמים. כי - אמרו חז"ל (ר"ה, ג, ע"א) דאמר ר"ל, כי משמש בד' לשונות, אי-דילמא-אלא-דהא. ועיין שפתי חכמים (שמות, כג, לג) ד"כ"י זה, משמש בלשון אי, דהיינו "אם", דמצינו בכמה מקומות דאם משמש בלשון אשר, כמו ואם תקריב וגו', עכ"ל. ועיין עוד בדבריו (בראשית, כד, לג).

ועיין חזקוני (בראשית, יח, טו) וז"ל, "כ"י יראה - יש מפרשים, כל כי שבתורה מתורגם "ארי", שהרי כמו שתיבת כי בלשון עברי משמש בארבע לשונות, וכו', הרי חמש לשונות בתיבת כי, עיי"ש.

ועיין רש"י (תענית, ט, ע"א) וז"ל, כי משמש ארבע לשונות אי דלמא אלא דהא - כל מקום שצריך לדרוש "כ"י", בין לענין דרשה בין למשמעות המקרא, תוכל לשנותו באחד מהני ארבע לשונות, דלשון כי משמע בכולם, וכן וכד וברם וארי, בכלל הני ארבע הן, עיי"ש. ועיין עוד בדברי רש"י (תשובות, סימן רנא) וז"ל, לפי דברי שאילתו הבנתי שכך קבל, "כ"י" מתרגם בתורה בתרגום אונקלוס בד' לשונות, ופרשו לו ד' שאחזו המתרגמין בהם, וכו'. כבר עברו עשרים שנה שאיני מפרשם בתרגומו של אונקלוס, שהוקשתי בה למה לא מנה: ארי, כד, ברם, וכו', ואני אומר, כולן מתורגמין לשון ארי, וכאשר יהפוך כי בלשון עברית, כן יהפוך ארי בלשון ארמית ארבעתן, ור' שמעון בן לקיש בא ללמד על שימוש משמען לפשטן ולומר לך, יש כי הבא ליתן טעם, ויש כי לסתור דבר וליישב דבר, ויש כי משמש לשון תלוי וכו', ויש כי שהוא תמיה, וסוף שמשו משמע להיות פן, כגון כי תאמר בלבבך, וכו'. דבר יוצרינו כפטיש יפוצץ סלע יוצא לכמה טעמים, וכו'. ועוד למדנו, שכי משמש תלוי, ככל אם שבתורה. ועל זו סמך רב אמי לומר כל שבועה שהדיינין משבעין אותה אין בה משום שבועת ביטוי שנאמר כי תשבע, מעצמה כלומר אם תשבע, וכו', ורוב כי שבתורה



## שורש מעשה המצוות - מתנועת העשייה של "גיבל את עפרו" שביצירת אדם

אבל יש כאן פנים נוספות לשינוי, כאן, ה'גיבל את עפרו', זה כביכול, מעשה בפועל, מדגישים, בשאר הדברים נאמר "ויאמר אל-קים" - "ויעש אלקים", שאמירתו - היא גופא עשייתו, בבחינת "בדבר מלך שלטון", "ותגזר אומר יקיים לך", הדבר יוצא מהכח לפועל, אבל הגיבול של המים ועפר, על אף שכמובן הוא לא נעשה כביכול בידים, אבל, זה תנועת עשייה גמורה, שמשם שורש מציאות המעשה של האדם, וזה השורש של המעשה של האדם בתרי"ג מצוות, שהוזכר בראשית הדברים, כביכול, כל מעשה מצוות, הוא לא הוצאה מאין ליש, אלא כל מעשה המצוות הגדרתם, לקיחת דבר ועשייה בו, והדוגמא, "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר" וגו', מצות ארבעת המינים, שעניינה נטילת המינים הללו, צירופם וחיבורם, ונטילתם, וכן ע"ז הדרך.

א"כ, שורש מעשה המצוות, "לא ניתנו מצוות אלא כדי לצרף בהם את הבריות", וה"לצרף בהם את הבריות" בשורש הדבר, זה עצם הצירוף של המים והעפר שמתגלה ביצירת האדם, שזהו כח ה'גיבל את עפרו', שכח הגיבול זהו תפיסת הצירוף, משם שורש מעשיו של הקדוש ברוך הוא, ובדקות, מעשה של הקדוש ברוך הוא שהוא השורש למעשיו דין שהם מעשה המצוות, שמעשה המצוות הוא מעשה של צירוף - "לא ניתנו מצוות אלא כדי לצרף בהם את הבריות", זה מקום הצירוף כמו שנתחדד.

הצירוף הזה, הוא שורש עשיית גופו של האדם.

ועוד פעם נחדד, עצם הגוף נעשה משנים, מים ועפר, כמו שחודד.

אבל כללות האדם כפי שהוזכר מורכב מנשמה וגוף, "איסתכל באורייתא" משם שורש הנשמות, "וברא עלמא" משם שורש הגוף פים מה'עלמא', שזהו ה'ויצר את האדם עפר מן האדמה".

וביצירת הנשמה יש ג"כ שני חלקים - "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמינו כדמותינו", ה'נעשה אדם' שהוא לשון של רבים הוא שורש הריבוי של השנים שהוזכר, וה"בצלמנו כדמותינו" זהו שני החלקים שנעשה 'צלם' ו'דמות'.

## צירוף המים והעפר שבשורש הגוף - נשהמים גוב-רים ונשהעפר גובר

ובהבנה בהירה, בשורש יצירת הגוף של האדם, כפי שהוזכר, היה צירוף של מים ועפר, מה קורה כאשר מצטרפים מים ועפר - כאשר המים הם הגוברים על העפר, זה בחינת "אד יעלה מן הארץ" בהדגשה, כלומר ה'יעלה מן הארץ' היינו שהוא עולה מן הארץ, ומעלה את הארץ עמו, זה נקרא "אד יעלה מן הארץ", שליטת המים על תפיסת מדרגת העפר, הוא שורש היצירה, ואז מתגלה "מים חיים", בבחינת "וחי לעולם", כי המים גוברים על מציאות העפר.

אבל כאשר ח"ו, מתגלה הצד ההפוך, שהעפר שולט על המים, שהעפר הרי הוא מן האדמה, "וייצר את האדם עפר מן האדמה", ואז, כאשר מערבים מים עם אדמה, זה הופך להיות דבר אדמומי, מעין האדמה, תיבת אדמה מורכבת מאד-דם-מה-אדם, והיינו שפירוש המילה אדמה זה אד-דם, ובצירופו, זהו האדם שמצטרף בתוכה, כלומר, השורש של הדבר הוא - כאשר המים מצטרפים למציאות האדמה, הרי שהם יוצרים מציאות של דם, ובכללות כידוע, יש ה' מיני דמים, ה' מיני דמים טהורים וה' מיני דמים טמאים, וזהו המילה אדמה - אד-דם-ה'.

ומכל מקום, כאשר זה מתגלה מצד התיקון, לצורך יצירת האדם, מתגלה השורש של האד, של המים שגובר על מציאות העפר, אבל מצד ה'נעשה אדם', שיש בו 'פתחון פה למינים', מקום דקלקול, בבחינת 'כי ציד בפיו' שנאמר אצל עשיו - אדום - "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה", מצד כך, המים מצטרפים לאדמה, והופכים להיות אדומים.

זה שורש כל אדם, הוא מורכב מהמילה אד ודם כפי שהוזכר, האד זה המים, והדם זהו בהצטרפות האד לאדמה, כשגובר האדמה על האד והופך אותו למציאות של דם.

## שורש הזכר - אד, מים, ושורש הנקיבה נוטה לדם

ולפי"ז, בשורש יצירת הזכר ושורש יצירת הנקיבה - שורש יצירת הזכר הוא באופן של מים, שזכר זהו ההבחנה של מים, שכל זכר הרי נקרא זכר מלשון זך - אור, והוזכר פעמים רבות מיסוד דברי רבותינו, ששורש המים אינו אלא אור, 'אור, מים, רקיע' בלשון חז"ל, ובלשון הרמב"ן יאור נקרא יאור מלשון אור שנקרא יאור מלשון מעשיו של הקב"ה "ויאמר אלקים יהי אור", וכאשר משתלשל האור לתתא הוא הופך להיות מים, והמים הללו כאשר הם נמצאים וקרובים למדרגת האור, הם בבחינת "מים צלולים" - 'כמים פנים אל הפנים כן לב האדם אל האדם'.

אבל כאשר חל עכירות החומר של העפר ששולט על המים, הרי שהמים הופכים להיות מים עכורים, אבל שורש הדבר - "וייצר את האדם עפר מן האדמה". שהוא מכח ה"אד יעלה מן הארץ", שלצורך יצירת האדם היה אד צלול, והאד הזה שהוא צלול, הוא השורש שיכול להצטרף ל'צלם' אלקים' בהדגשה, המים הצלולים מצטרפים ל'צלם' אלקים, "צללת במים אדירים" - שיש צירוף של הנשמה, ה'חלק אלוק ממעל" של ה'צלם' עם המים הצלולים.

זה שורש יצירת האדם בבחינת זכר - אותיות זך-אור, שהאור מגיע מה'בצלם' אלקים עשה את האדם, ולפיכך מתגלה הצי-רוף של זכות המים, כמו שנתבאר, שמתראה בהם שורש הווייתם שהוא מציאות של אור, זה מציאות הזכר.

לעומת כך, מציאות הנקיבה, היא השורש לצד הקלקול שבדבר, שבאופן של אד-דם, היא מצטרפת יותר לצד של הדם מאשר לצד של המים.



## צירוף הוי"ה וחווה שבאדם - מהצד העליון ודקלוקול

יש כמה וכמה הגדרות איך מגיעים ב'צורת אדם' למנין של 'שם אדם', ואחד מהצירורים שמצויר בדברי הגר"א, ומבואר בדבריו שאדם זה צירוף של שם הוי"ה שבגימטריא כ"ו עם חוה שהיא בגימטריא י"ט, והרי שעלה בידינו אדם שהוא מ"ה.

כלומר, יש את ההוי"ה שהוי"ה הוא שורש מציאות ההארה - אורו יתברך שמו, זה צד אחד שנמצא בשם 'אדם', ההוי"ה - והצד השני שנמצא בשם 'אדם' הוא ה'חוה', הוא הצד שבא להסתיר את מציאות הדבר, כאשר זה מתגלה מהצד דתיקון - גם החוה הופכת להיות משורש האור, בבחינת "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים", "וכולם מחוי באצבע ואמרי זה ה' קיוונו לו", ומצד כך, אדם זה הצירוף של הוי"ה וחווה מלשון 'מחוי באצבע', 'חוי באצבע', שמראים על שורש האור, שכל התורה כולה היא שמוותיו יתברך שמו, ושורש כל השמות כולם הוא שם הוי"ה, זה שם 'אדם', ההוי"ה, בצירוף החוה 'מחוי באצבע' על השורש, זה נקודת הצד העליון שבדבר.

אבל מצד הפנים שהזכרו קודם לכן, בבחינת אדם-אד ודם, בפנים הללו מתגלה א"כ, שהחוה היא שורש של מציאות הדם, והרי זה מה שאומרת הגמ' בעירובין דף ק' כידוע, שעשרה קללות נתקללה חוה, וכמה מקללותיה הם קללות של דם, דם בתולים, דם נידה, וזה הסוגיא הרי בשבת ב'במה מדליקין', ששלושה דברים צריכות נשים להיות זהירות שמא יסתכנו, שאם יש את עיקר גילוי הדם, "על שאינן זהירות בנידה, בחלה ובהדלקת הנר", ול"שון חז"ל הידוע, שמובא בהרחבה בירושלמי שם, "היא שפכה דמו של עולם", כלומר, מה שורש הדבר שנאמר בה ש"היא שפכה דמו של עולם", ומתגלה בה "אינן זהירות בנידה" וכו'.

ה'פתחי נדה' והדם בתולים שזהו מקום של חבלה של דם, כל הדמים הללו בכללות, שמתגלים בנקיבה, זהו מחמת שבשורש הווי"ה, היא פחות מצורפת לאד שבדבר, אלא היא יותר מצורפת לדם שבדבר, ולכן, היא גופא - היא נוטה בטבעה לצד דקלוקול, באופן שיתגלה ה"היא שפכה דמו של עולם".

זה שורש יצירת אדם, אד, דם - הזכר מצטרף יותר לאד, והנקיבה מצטרפת למציאות הדם כפי שחודד.

ומצד הפנים הללו, ישנם שתי ראשי תיבות יסודיים הרי, בדברי חז"ל בשם 'אדם' - דברים ידועים - צד אחד של האדם, כמו שאומרים חז"ל, הוא ר"ת אדם, דוד, משיח.

והצד השני של האדם כמבואר בסוגיא בסנהדרין הוא ר"ת אפר, דם, מרה. כלומר, מונח כאן שתי תפיסות של צורת אדם, תפיסה אחת עליונה ב'צורת אדם', ותפיסה שניה ב'צורת אדם'.

## מדרגת צל - צלם שבזכר

נחמד - שורש יצירת אדם כפי שהזכר, מה שנאמר בקרא "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמינו כדמותינו", יש שורש של צלם, והצלם עצמו נחלק לשני חלקים, יש "צלם אלקים עשה את האדם", ויש "צלם הוי"ה" כמו שמבואר בדברי רבותינו שתי מדרגות הצלמים, והיא גופא נחלק ל'צלם' ו'דמות'.

ברור לכל בר-דעת, כל 'צלם' נקרא הרי 'צלם' מלשון צל, "נסו הצללים", כלומר, כל 'צלם' הוא ביחס לאור, זה ההגדרה של 'צלם', הוא הצל של האור, וזה מה שהזכר קודם לכן, שכאשר הדבר מתגלה לתא, במים, הם נעשים צלולים, כי השורש שלהם הוא מן האור, אבל, הם לא ישר מן האור, מה הממוצע בין האור למים? - הצל של האור, הוא גופא שורש למציאות המים, ולכן מים כשהם קרובים לאור, הם מים צלולים, מחמת שהם התקרבו לאור דרך הממוצע הנקרא צל - צלם, שהוא הממוצע שיוצר את צלילות המים.

מכל מקום, כל 'צלם אלקים' ויתר על כן 'צלם הוי"ה', הוא מלשון צל, שהוא צל ביחס לאור.

וא"כ, כשנאמר "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמינו" ה"בצלמינו" שבדבר, זה שורש האור שנמצא בשורש יצירת האדם, "אשר יצר את האדם בחכמה", בבחינת "חכמת אדם תאיר פניו" - "תורה אור", והגילוי הזה מתגלה בהבחנה של 'צלם', כלומר, יש את עצם המציאות של האור שמתגלה בשורשו, וכשנאמר "בצלם", כלומר - הוא נעשה בצל של הדבר, מעין מה שנאמר אצל בצלאל - "בצל א-ל היית", "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ", שהוא נקרא בצלאל ע"ש 'בצל א-ל היית'.

כלומר, מעין אותה הבחנה של 'בצלם', הוא נקרא בצלאל בבחינת ההשתלשלות של אותו מציאות של אור, וזה מה שמ"תגלה בשורש של המשכן, שהארון הוא נוטריקון אור-נ' כי דוע, זה הכח של בצלאל - "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ".

וא"כ, ה'בצלם' הוא צל של האור, וזה בחינת הזכר - זך-אור, שהזכר, השורש שלו הוא במדרגת ה'בצלם'.

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



## כתר

ח"ו בקלקול מתהפך כתר לכרת. וכתוב (שמות, יב, יט) כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל.

## חכמה

כתיב, כבוד חכמים ינחלו. וכתוב (שמות, כד, יז) ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל.

ועוד. אמרו (ברכות, סד, ע"א) כל הנהנה מסעודה שת"ח שרוי בתוכה, כאילו נהנה מזיו השכינה. והטעם כי ת"ח אכילתו בבחינת אכילת מן, כמ"ש לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן. והמן שורשו מזיו העליון, כמ"ש הרמב"ן.

## בינה

מ', בחינת בינה, בן מ' לבינה, כנודע. וכתוב (שמות, טז, לה) ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה. ולהיפך כתיב (שם, לד, כח) ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכל ומים לא שתה.

ומדרגת הבינה, שמינית, בחינת אכילה היוצרת שומן. ולהיפך נאמר (ויקרא, ג, יז) כל חלב וכל דם לא תאכלו. חלב, שמנונית.

## דעת

כתיב (בראשית, ב, יז) ומעץ הדעת טו"ר לא תאכל ממנו. ושם כתיב (ג, ה) כי ידע אלקים כי ביום אכלכם ממנו, ונפקחו עיניכם, והייתם כאלקים ידעי טוב ורע.

ועוד. אמרו (שבת, עא, ע"א) אכל שתי זתי חלב בהעלם אחד, ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני, ר' יוחנן אמר חייב שתים. והרי שדעת מחלקת אכילתו לשנים, בחינת דעת המבדלת.

## חסד

כתיב (בראשית, לא, טו) ויאכל אכול גם את כספנו. כסף, כיסופים, חסד, כנודע.

ועוד. כתיב (שמות, טז, כא) איש כפי אכלו, וחם השמש ונמס. אוכל נהפך למים, חסד.

ועוד. חו"ג, תרי ידים. וכתוב (תהלים, קכח, ב) יגיע כפיך כי תאכל. ובקלקול כתיב (ישעיה, ט, יט) איש בשר זרועו יאכלו.

## גבורה

כתיב (שמות, יב, ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה (לילה דייקא

זמן גבורה) צלי אש. ודייקא צלי ללא מים, כולו גבורה. ועוד. אמרו (שבת, מא, ע"א) אכל ולא שתה אכילתו דם.

ועוד. כתיב (בראשית, ט, ג) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. ועוד. שתיה בכלל אכילה (יומא, עו, ע"א). אכילה, שתיה, ר"ת אש. כי האש מכלה את המאכל. וע"ש כן נקרא אכל מלשון שמתכלה. וכתוב (בראשית, כב, ו) ויקח בידו את האש ואת המאכלת. ולהיפך גבי הסנה כתיב (שמות, ג, ב) והנה הסנה בער באש, והסנה איננו אכל.

ועוד. כתיב (בראשית, כה, ל) הלעיטני נא מן האדם האדם הזה וגו', ונזיד עדשים, ויאכל.

ועוד. כתיב (בראשית, כח, כ) ונתן לי לחם לאכול. ועיקר אכילתו של אדם לחם. מלשון מלחמה. עיין רש"י הירש (לך לך, פי"ד, פ"ב, ד"ה מלחמה) מלחמה משורש לחם וכו', לחם שהושג בתחרות חברתית, הוי אומר האמצעי לקיים הגוף, לחם - מלחמה.

וכן שעת אכילתו הוא עידן קרבא, כעין תפלה עמוד העבודה, אכילת מזבח, נקרא עידן קרבא בזה"ק (עיין תיקונים, כט, ע"ב).

## תפארת

אמרו (ברכות, מה, ע"א) שנים שאכלו כאחת, פליגי בה רב ור' יוחנן, חד אמר אם רצו לזמן מזמנים, וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין. והטעם, כי ת"ת קו אמצע בשלמותו מחבר ימין ושמאל ואמצע. וזהו שלשה שאכלו כאחד. אולם פעמים נוטה לחסד, וזהו שנים שאכלו אם רצו מזמנין, ופעמים נוטה לגבורה, וזהו אין מזמנין.

## נצח

כתיב (בראשית, לב, לג) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך. ודרשו (הוריות, יב, ע"א) אמר רבא, הירך, המיומנת שבירך. ועיין בחולין (פט, ע"ב) גיד הנשה נוהג, וכו', בירך של ימין ובירך של שמאל. ושם (ע"ב) ר' יהודה אומר, אינו נוהג אלא באחת, והדעת מכרעת של ימין.

## הוד

כתיב (דברים, ח, י) ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך. בחינת ברכה הודאה - נודה לך.

ועוד. אמרו (שבת, קכט, ע"א) הקיז דם ואין לו מה יאכל, ימכור מנעלים שברגליו (נו"ה) ויספיק מהן צרכי סעודה.



**יסוד**

אכל, א-כל. מדרגת יסוד, כל. וכאשר ירדו האחים למצרים, ירדו כמ"ש (בראשית, מב, ז) מארץ כנען לשבר אכל. אולם ירדו גם לחפש את יוסף. ושורשם חד, שהרי כל שפע האוכל בא מכוחו של יוסף. ולכך צורת הדברים לבסוף, דכתיב (שם, מג, טז) כי אתי יאכלו האנשים בצהרים.

ועוד. גבי קרבן פסח כתיב (שמות, יב, מד) ומלתה אתו, אז יאכל בו.

**מלכות**

כתיב (שמות, יב, טו) שבעת ימים תאכלו מצות. לחם עוני. בחינת מלכות, עניא דלית לה מגרמה כלום, כנודע. והוא היפך ארץ ישראל דכתיב בה (דברים, ח, ט) ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם.

ועוד. כתיב (שמות, יב, מו) בבית אחד יאכל. בית, מלכות.

ועוד. שבת, מלכות. וכתיב (שמות, טז, כה) ויאמר משה אכלהו היום, כי שבת היום. כי בכל יום היה לקיטה ואכילה, ובשבת אין יש אלא אכילה בלבד.

ועוד. כתיב (שמות, כב, ל) ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, לכלב תשלכון אותו. כלב גימט' ב"ן, קליפת שם ב"ן כמ"ש בעשרה מאמרות.

ועוד. כתיב (שמות, כג, יא) והשביעית תשמטנה ונטשתה, ואכלו אביוני עמך. שביעית, מלכות. ולכך אוכלים אביונים, כנ"ל.

**נפש**

כתיב (בראשית, ג, יד) ועפר תאכל כל ימי חיך. כלומר אכילה במקום שפל, עפר, שאינו עולה וצומח. וכן כתיב (שם, ג, יז) ארורה האדמה בעבורך, בעצבון תאכלנה. נפש ללא רוח, עצבון.

**רוח**

עוף יעופף, רוח. וכתיב (בראשית, מ, יז) והעוף אכל אתם. הויתו רוח, ואכילתו בחינת רוח.

**נשמה**

שב"ק נשמה יתירה, רוחב לב למאכל ומשתה כלשון רש"י בביצה.

**חיה**

כתיב (בראשית, ג, כב) ולקח גם מעץ החיים וחי לעולם. ועוד. כתיב (שמות, יב, ט) אל תאכלו ממנו נא. ואמרו במכילתא (שם) אין נא אלא לשון חי. ועוד. איסור אכילה של אבר מן החי.

ועוד. אמרו (שבת, נא, ע"א) דאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב, כל שהוא נאכל כמות שהוא חי, אין בו משום בישולי נכרים.

**יחידה**

קרבן העולה כליל, כולו לה'. אין בו חלוקה של כהנים ובעלים. שורשו ביחידה. אלא שמכיוון שאין אור היחידה שלם בגלל חטא אדה"ר, כותנות עור, ולכך העור לכהנים.

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

**יצא לאור! שו"ת בעניני השעה**

**מבעל מחבר ספרי "בלבבי משכן אבנה" שליט"א**

מדוע האינטרנט הוא הבירור האחרון שמברר מהו בחירתו של כל אחד ואחד האם הוא רוצה להיות מחובר לטוב או לרע, והרי הרצון הפנימי של כל ישראל הוא להיות מחובר לטוב ולרצון ה' ולא עם הרע ח"ו, שכל הרע הוא רק מקרה אצלנו, וכמו שהרב מבאר לנו היטב בספר "דע את עצמך"?

האם ניסיון המדיה והאינטרנט הוא מלחמת גוג ומגוג? האם האינטרנט והמדיה יהיו בטלים קודם שיבוא משיח, או שהמשיח יבטל אותו (או הקב"ה בכבודו ובעצמו)? ואם ביטולו יהיה ע"י משיח, האם הוא ע"י משיח בן יוסף או משיח בן דוד? מה לענות לאלו שטוענים, שעבודתנו אינה לפרוש מהטכנולוגיה, אלא ללמוד כיצד להשתמש בה בשכל ובאופן מאוזן ובאופן הכשר ביותר, מכיוון שהוא נעשה כבר חלק מהחיים של רוב הדור ואי אפשר לשנות את הדור. ואם כן צריך להפסיק את המלחמה הזו על האינטרנט, בגלל שזה רק גורם רגשי אשמה לאחרים ואינו פועל מאומה?

זאת ועוד בקונטרס החשוב הזה · טעמו וראו כי טוב ה'!



# מילון ערכים בקבלה • כשעלה ברצונו

רבותינו שצפה הקב"ה במעשיהם של צדיקים (עיין בראשית רבה (ב), ה) צפה הקב"ה במעשיהן של צדיקים. ושם (ג, ח) אמרו, ויאמר אלקים יהי אור, אלו מעשיהן של צדיקים), ועי"ז עלה מ"ן. ועיין לדוגמא בספר חיים וחסד (ענינים כללים, תרנ) וז"ל, כשעלה ברצונו ראה השעשועים שיהיה לו מכל אחד מיישראל. ועיין עוד לשם (הקדו"ש, שער הפונה קדים בתחילתו). ובעש"ט על התורה (בראשית, אות ו).

ועיין עוד בספר ייטב לב (אמור) וז"ל, כשעלה ברצונו הפשוט, כי הוא רצון הפשוט, ואין טעם ברצון לענין מה צריך העולמות, אולם כך עלה ברצונו, עכ"ל. ולפ"ז זהו עליית החכמה לכתר, שנכלל החכמה, טעם שכלי, נכלל ברצון, ואין טעם ברצון מדוע צריך העולמות, ודו"ק. ועיין פרי ארץ (לך לך) וז"ל, ההתקשרות מאתו ית' להשפיע, זה אינו כי אם חפץ ורצון פשוט, כמאמר העץ חיים, כשעלה ברצונו ית' המוזכר, ברצונו ברא תחלה, וברצונו מקיים ומשפיע תמיד ומתענג, אבל אין שום השגה יכולה להבין התקשרות זה, עכ"ל. ועיין עוד בדבריו (פרשת יתרו) וז"ל, והנה כשעלה ברצונו הפשוט לברוא את העולם, הרצון הוא המצמצם את הצמצום, שהוא חכמה, וכו', הצמצום הוא עליית הרצון הפשוט, עכ"ל.

ביאור נוסף מצינו בבעש"ט (בראשית, אות ו) וז"ל, כשעלה ברצונו ית"ש להיטיב לנבראים (שזהו טעם הרצון, להיטיב, כנודע) היינו שהתעוררות הרצון היה כשנסתכל הקב"ה במעשיהם הצדיקים והשתוקק מאוד להיטיב להם, ועי"ז עלה בדעתו לברוא את העולם, עכ"ל. ולפ"ז זו עלייה של ההטבה, ובדקות זהו בחינת מ"ן, כנ"ל. ורצון להיטיב הוא תולדת מה שמקבל מהנבראים בכלל וכנס"י בפרט, וכלשון הזרע קודש (נח) כשעלה ברצונו הפשוט ית"ש לברוא את העולם כדי להיטיב לנבראים, כי עלה לפני רצונו התענוג שיקבל מעם ישראל, עכ"ל.

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

ז"ל העץ חיים (שער א, ענף ב) וכאשר "עלה ברצונו" הפשוט לברוא העולמות ולהאציל נאצלים, עכ"ל.

ובביאור "עלה ברצונו", עיין בספר שערי גן עדן, והובא דבריו בספר טל אורות, וז"ל, כל הנמצאים מהראשון הנאצל עד אחרון שבאחרונים מאבי"ע, כולם יש להם שורש דק וכמוס באור א"ס, ואין שום דבר יוצא חוץ ממנו וכו', ובספירת המלכות בה הוא השורש של כל הנמצאים מעלה ומטה, וכו', בעל הרצון וכו', שיער במחשבתו הקדומה וכו' שבנקודת המלכות שגנוז השורש שלה באור א"ס, שבה יאות להיות מקום לעמידת העולמות, ומיד מחשבתו עשתה רושם, שעלתה אתעוררות מתתא לעילא, שסוד נקודת המלכות שהיתה לתתא מהתשעה שרשים המקיפים אותה, היא עלתה במחשבתו הקדומה, וזה כוונתם במה שאמרו "כשעלה ברצונו הפשוט", ר"ל "שהמלכות נתעלתה", למעלה, "למחשבתו" הקדומה, עיי"ש. ובאמת יש לשונות בדברי רבותינו כשעלה ברצונו ובמחשבתו הקדומה. עיין אוהב ישראל, לימי הרצון והתשובה. ולפ"ז זהו עליית המלכות, ודו"ק. ואמרו רבותינו שישראל "עלו" במחשבה תחלה. והיינו שזהו כשעלה ברצונו ומחשבתו, ודו"ק. ועיין לקוטי תורה חב"ד (ראה, כה, ע"א). אולם יעויין בדבריו (שה"ש, כה, ע"ג) כשעלה ברצונו הפשוט, והוא למעלה גם מבחינת החכמה, ועי"י הרצון העליון נמשך אור א"ס בחכמה, עיי"ש.

אולם יעויין בשמן זית זך (סימן יא) וז"ל, "כד סליק ברעותא", הכוונה כשעלה ברצונו הפשוט, והיותר נכון כי סליק קאי המ"ן שעלו מאליהם, וברעותא הוא על הרצון הפשוט, כלומר שברצונו הפשוט היה שיעלו המ"ן מאליהם, עכ"ל. עיי"ש. ושורש הדברים מבואר ביונת אלם (פ"ב) וז"ל, "כשעלה ברצונו" - ואלה שתי מלות הבאות להעלים הסוד, וכו', מה שאנו אומרים "שעלה ברצונו", כטעם "למעני למעני", כי הוא כביכול העלה אתרעותא מתתא, שלא עי"י זולתו, עיי"ש. ועיין פתחי שערים (נתיב פרצוף נוק' דז"א, פתח ז). ונובלות חכמה בתחילתו. ולפ"ז עלה ברצונו, זהו עליית מ"ן. אולם כיצד היה העלאה ללא מ"ן, כתבו

## נא לשמור על קדושת הגליון

אנציקלופדיה מחשבה

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס

רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306



אנציקלופדיה עבודת ה' פ'

ירושלים - יום ג' 20:30 ב

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חו:

לפרטים 52.765.1571

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | פחד כנגד ביטחון

הנעלה. אך כל מי שקורא בספרים המתארים את חייהם של צדיקי הדורות, יכול למצוא שם עדויות מפליאות על הזעזוע החרידה הפחד והעילפון שאחזו במי מהם שרק היה נראה לו כי הוא נגע בצל צילו של ספק כישלון בחטא, ואפילו בקל שבקלים. אך כאמור ההפרש בינינו לבינים הוא בתפיסת הקרבה והאחדות ב'ציון', בגילוי שכונה, בשורש ה-'אחד'. ככל שאדם יותר זך ומזוכך, אחד ומאוחד בשורש כמותם, הוא הוא שיחוש ויחוה את הפחד מהחיץ והחציצה הנפרדות והעקירה מאותה אחדות שיוצר החטא.

**אם** כן, כאשר אדם מתוקן, הוא מחובר, מצורף ומדובק בשורש הפנימי המהווה מחיה ומקיים אותו, לנקודת ה-'ציון' שלו, למקום ממנו הושתת עולמו הפנימי, שם מקום הגילוי של בוראו ויוצרו ית"ש בטהרתו, שם אין לו פחד. אולם בו ברגע שאדם זה חוטא, הוא מתנתק משורשו, מעצם הווייתו, הוא נעתק מתפיסה של 'אחד' והוא נעמד על תפיסה של יותר מאחד - תפיסה שהוא הפך להיות הויה נפרדת לעצמה. או אז מיד חל עליו מציאות הווייתו של כוח הפחד.

**ננסה** לקרב יותר אל לב הקורא את ההגדרה הזו של חוויית פחד מהריחוק של ה-'ענף' מנקודת ה-'שורש' שלו, מתפיסת ה-'אחד' עם שורשו, על ידי אחת מהדוגמאות הבהירות הממחישות היטב את הנקודה. כל עוד שתינוק מחובר לאמו: הוא ספון בחיקה, חבוק בזרועותיה, יושב על ברכיה, נתלה בה על גבה או בכל אופן אחר שיהיה. במצב זה התינוק אינו חש כל פחד. בכללות יש לכך מספר סיבות, ובפשטות פשר הדבר - מחמת שהתינוק בטוח שאמו תגן עליו מכל פגע. אמנם זה נכון, אך הסיבה העמוקה לכך שהפחד נעדר מלב התינוק הוא מחמת שהוא חש את החיבור לשורשו, הוא מרגיש 'אחד' עם אמו. וכאמור, כאשר אדם מרגיש 'אחד' הוא אינו מפחד, כמו שאומרים העולם - 'בטח באחד ואל תפחד'. כאשר אדם חש מצורף לשורשו והוא אחד איתו, אין מקום לכוח הפחד לחול. כלומר, הסיבה העמוקה שאדם פנימי אינו פוחד, אינה מחמת כך שהקב"ה ישמור עליו, אלא היות שהוא אחד ומאוחד עמו - אין למערכת הפחד מקום חלל להתגלות בו.

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

**ודאי** שהדבר להפך, שהרי המציאות היא כי ברוב המקומות בעולם ישנם יותר חטאים מאשר בציון. שהרי נאמר "מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עון". וא"כ בזמן שבית המקדש קיים ודאי בירושלים היתה זכה מחטאים יותר מכל מקום אחר, וגם לאחר החורבן עדיין אין שום סברא לומר שבירושלים חוטאים יותר מאשר במקום אחר. ואם כן, חידדנו את השאלה מדוע דווקא בציון פחדו מחטאים?

**התירוץ** לקושיה זו הינו - במקום שקיים בו גילוי שכונה שם שייך יותר פחד מחטאים, כמו שדרש בעל ההגדה של פסח - 'ובמורא גדול - זה גילוי שכונה'. במקום שישנה התגלות רוחנית בתוקף ועוצמה שאינה מצויה במקומות אחרים, בציון מקום גילוי שכונת עוזנו, דווקא שם הלבבות פתוחים, הלב לב בשר חי, חווה, נושם ומרגיש רוחניות. לכן דווקא שם שייך לחוש פחד הנובע מסיבות רוחניות, מחטאים. ולהפך, במקומות שאין בהם גילוי של שכונה, ומציאות הקדושה מסולקת משם, גם התודעה לרוחניות וחוויית דלים. על כן, העביות, הכסל והכיסוי שעל הלבבות, לבבות האבן אטומים וחסומים מלחוש תחושות רוחניות. לכן לא שייך שיחשו פחד מחטאים, עוונות ופשעים.

**בציון** עיר קדשנו מצויה אבן השתיה, ממנה הושתת העולם. על כן המושגים 'ציון', 'גילוי שכונה' ו-'אבן השתיה' עניינם שורש למציאות כל הנמצאים כאן בעולם הזה על כל כללותו. אם כן, כאשר אדם עובר על חטא ב-'ציון' הוא מתנתק, נפרד ומתרחק, משורש המציאות שלו עצמו. על פי התפיסה העמוקה, אין הדבר תלוי דווקא בביצוע מעשה החטא על שטח המקום שנקרא 'ציון'. אלא הגדרת השם 'ציון' היא כי כאשר אדם חוטא (לא משנה היכן בבחינת מקום) הוא מתרחק משורש המציאות שהוא ה-'אחד', הוא מתנתק מבחינת 'ציון', הוא נפרד מהתפיסה שנתקראת 'אבן השתיה' - אבן שהיא מציאות אחת - 'שורש האחד' - ממנה התפשטה מציאות כל העולם כולו. עצם המציאות של ריחוק מנקודת ה-'ציון', הריחוק מה-'אחד', הוא הוויית כוח הפחד עצמו.

**ניסינו** לקרב לכל אחד ואחת מהקוראים את התפיסה של חוויית פחד מחטא. אולם יתכן שרבים מאיתנו עדיין רחוקים מלחוש ולהבין את החוויה של הנקודה הפנימית במדרגת יראת החטא





**קידושין, לא, ע"א** - שאלו את ר' אליעזר, עד היכן כיבוד אב ואם, א"ל צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו, בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בשישים ריבוא שכר, ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא שכר, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו, לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו שנולדה לו פרה אדומה בעדרו, נכנסו חכמי ישראל אצלו, א"ל יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי, אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.

ודו"ק שדייקא למדו כיבוד אב ואם ממעשה של אבן, אב-בן, כנ"ל. והשכר שקבל פרה אדומה, שמהותה תבוא האם ותקנח צאת בנה, צירוף אב-בן. אבנים, נוטריקון, אב-אם-בן. ובירושלמי (פאה, פ"א, ה"א) אמרו שהאבן שהיתה נצרכת לאבני האפוד, הוא אבן ישפה של בנימין. ודייקא של בנימין, בן-ימין, או בן אוני. שלאב מצורף באופן של ימין, אולם לאם מצורף באופן של "אוני". ועי"ז זכה לפרה אדומה שתקנח צאת בנה, היפך בן אוני, באה פרה אדומה לכפר על חטא העגל שהביא מיתה לעולם.

ויתר על כן, בזכות אבנים זכה לפרה אדומה, שכל מעשיה בכלי אבנים. כמ"ש בתוספתא (פרה, פ"ג) באו לשער היוצא מעזרת נשים לחיל, וקלילות של אבן היו קבועים בכותל מעלות של עזרת נשים, וכסייהן של אבן נראין בחול, ובתוכן אפר מכל פרה ופרה. ועיין רש"י (סוכה, לז, ע"א, ד"ה נפל) וז"ל, אף האפר היו מביאין בשפופרת ומקדשין בו את המים בשוקת של אבן, שכל מעשיה בכלי אבנים היתה אם אפשר. וכן כתב בזבחים (ק"ג, ע"א) וז"ל, שכל מעשה פרה בכלי גללים בכלי אבנים שאין מקבלין טומאה, כדאמר טעמא בשמעתתא קמייתא בסדר יומא (ב, ע"א). ועיין תוס' (יומא, ב, ע"א, ד"ה ומאי שנא) וז"ל, דלשכת פרה היו קורים לה לשכת בית האבן, כי היכי דנהוי לה היכירא שכל מעשיה בכלי אבנים.

והנה בירושלמי שהוזכר לעיל מבואר שבקשו מדמא בן נתינה אבן והוא ישפה. אולם בבבלי דידן כתוב "אבנים", משמע יתר על כן. ולכאורה שורש האבן שבקשו הוא אבן "אודם", שהיא אדומה. ולכך זכה דייקא לפרה אדומה, ודו"ק. והוא האבן הראשון שכתוב שם (שמות, לט, י) "אדם פטדה וברקת הטור האחד". ופרש"י (שם, כח, כא) אודם, לראובן. ראו-בן. ואשה מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ודם ושער ושחור שבעין, כמ"ש בנדה. ולכך זכה לפרה אדומה, בחינת "אם", תבוא "האם" ותקנח. ועיין רבינו בחיי (שמות, כח, טו) וז"ל, מראהו אדום כדם, וסגולתו שכל אשה שנושאתו אינה מפלת לעולם נפלים, עיי"ש.

**קידושין, כ, ע"ב** - דתני דבי ר' ישמעאל, הואיל והלך זה ונעשה כומר לעכו"ם, אימא לידחי אבן אחר הנופל, ת"ל (ויקרא, כה, מח) אחרי נמכר גאולה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו. וכבר דנו האחרונים מתי אומרים הלעיטהו לרשע וימות כמ"ש בב"ק (סט, ע"א), ומתי לאו. ועיין משנ"ב (רנד, ס"ק לט) בשם הב"ח.

ועיין אור יחזקאל (יראה ומוסר, סכנת הנפילה) וז"ל, דאמר רב הונא, כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר, העובר עבירה ושונה בה ודאי שלא יחזור בו מחטאו, כי נעשית לו כהיתר. ועיי"ש עוד בגמ', סד"א אימא לידחי אבן אחר הנופל, והיינו דהו"א דלא ניתן לו עצה ליגאל, כי "החוטא ושונה" לא ישוב מחטאתו ואין לו תקומה לעולם, עכ"ל. והרי שביאר שמדובר כאן בשנה בדבר עבירה.

ועיין עוד בדברי החת"ס (גיטין, מו, ע"ב) וז"ל, המוכר את עצמו ואת בניו לנכרים וכו', והוא שמכר ושנה ושלש. דבר זה מוכרח, דהרי קרא כתיב בפרשת בהר, או לעקר משפחת גר, ואמרינן בקדושין (כ, ע"ב) זה המוכר את עצמו לע"ז, שלא תאמר נדחה אבן אחר הנופל, קמ"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו, כי היכי דלא ליטמע בין הנכרים, ע"ש, וא"כ קשיא משנתינו, השתא עצמו פודין, בניו עמו לא כ"ש, אלא ע"כ מתני' במכר ושנה "ושלש", דאי אפשר להצילו שלא יטמע בין הנכרים, שהרי על כורחינו רוצה הוא להיטמע בין הנכרים, עכ"ל. והיינו כנ"ל שבשני פעמים ס"ד שנאמר לידחי אבן אחר הנופל. אולם למסקנא אין אומרים כן, אולם בג"פ אין צריך להצילו. ועיין עוד בחת"ס (יו"ד, סימן שכב) שמתי אמרינן לידחי אבן אחר הנופל, כאשר אינו רוצה לשוב בתשובה. ועיין בהרחבה ביו"ד (שלד, ס"א) מחלוקת הרמ"א והט"ז במי שחייב נידוי ויש חשש שאם ינודה ילך ויצא לתרבות רעה. ועיי"ש בפ"ת, וברע"א.

והנה שורש הדבר של לדחות אבן אחר הנופל, הוא בדין סקילה, כמ"ש (סנהדרין, מה, ע"א) אחד מן העדים דוחפו על מתניו, וכו', ואם מת בה יצא, ואם לאו השני נוטל את האבן ונתנו על לבו. ושם זה אחר ששב בתשובה, כמ"ש (שם, מג, ע"ב) היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות, אומרים לו התודה, ודו"ק. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



## כי תצא | ט-ק

לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה. קטן, קטן-קטן. וכן קשיטה, קט-שיט, פירש האבן עזרא (איוב, מב, יא) כבשה קטנה. וכן קטף, קט-ף, לשון הקטנה, כי תחילת הדבר נמצא בגדלותו, וע"י הקטיפה הוקטן. וכן בחינת קטל, קט-ל, חתך, הרג, וע"י הקטין את הדבר. וכן קמט, קט-מ.

וכן קטב, קט-ב. ופרש"י (דברים, לב, כד) קטב - כריתה, כמו אהי קטבך שאול. ועיין ספר השרשים לרד"ק (קטב) וז"ל, ענין כריתה, והוא החולי הבא פתאום לאדם וממיתו. ותרגום ירושלמי, לחטוב עצים, למקטב אע"י. ועיין מלבי"ם (ישעיה, כח, ב) שער קטב - רוח סערה כורתת וקוטפת הכל. ועיין ר"ש משאנץ (שביעית, פ"ז, מ"ו) קטב, כמו קטף, והוא צרי (בראשית, מג) דמתגרמינן קטף. ועיין ערוך (ערך קטבא) רד למטה. והוא תוקף הכריתה וההקטנה. כי הלילה בחינת הקטנה, שבו שולט ה"מאור הקטן", הלבנה. אולם ביום שולט המאור הגדול, החכמה. וקטב כורת בתוקף ממשלת החמה, בצהרים, כמ"ש רש"י (איוב, ג, ד) וז"ל, קטב מרירי, והוא מושל בצהרים, שנאמר (תהלים, צא) ומקטב ישוד צהרים, עכ"ל. ובפסחים אמרו (ערבי פסחים, קיא, ע"ב) דתרי קטב מרירי הוה, חד מקמי טיהרא וחד בתר טיהרא, צהרים, עי"ש. ובשנה עיקר שליטתו בתקופת תמוז, זמן תוקפו של חמה, ובפרט בבין המצרים, כמ"ש (איכ"ר בתחלתו) בין המצרים - ביומין דעקא, מ"ז בתמוז עד תשעה באב, שבהם קטב מרירי מצוי. והובא

להלכה בשו"ע או"ח, הלכות ת"ב. ולכך אמרו לא להכות ל"קטנים" דייקא בזמן זה, ודו"ק.

ומשם נמשך לשון קטב לקוטב, כמ"ש (שביעית, פ"ח, מ"ו). ועיין מלאכת שלמה שם, וז"ל, קוטב - פירש הרמב"ם ז"ל, גת "קטן" לזיתים. ובודידה גת קטנה עד מאוד. ובספרים ישנים גרסי ובקוטבי ביו"ד. ובערוך פירש בשרש קטב, משימין עץ גדול וכבד על הזיתים שבבית הבד, ונקרא קוטב, וכו', עי"ש. ועי"ז יוצא הטיפה הקטנה מן הזית. והבן שלשון קוטב נאמר דייקא ביחס לזית - שמן, שורש האור, צהרים, כנ"ל.

וכאשר מצרף החלקים הקטנים יחדיו זהו לקט, ל-קט. וזהו בחינת קטר, קט-ר, קשר, חיבור החלקים ע"י קשירתם. וכאשר החיבור אינו כראוי נעשה רעש והמולה, אולם כאשר החיבור כראוי, ישנה השקטה, שקט, ש-קט.

וזהו בחינת קיטור, ולעומתו קטרת, קט-ר. שכאשר זהו קיטור זהו פזור החלקים. אולם קטר, קטרת, מחבר החלקים יחדיו.

### ששי התיבות המרכיבות מאמר זה:

קטב, קטר, קט, מקלט, מקטרת, מקטר, קטן, קטף, קטרת, קשיטה, שקט, לקט, קמטו, קיטור, יקוט, ילקוט, יקטן, אקוט, נקט, מלקט, קטל, קליטא. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

## התבודדות [הספר הבא של הרב שיפורסם]

ספר זה עוסק במישור המעשי - בהכנה להתבודדות ובהדרכה מעשית בהתבודדות עצמה, אך תכליתו להביא את האדם לתפיסת חיים חדשה - "חיים של התבודדות".

הספר מותאם יותר לנפשות הקרובות יותר לתמימות ופחות להשכלה (הספר ד'ע את נשמתך' מהווה המשך לספר זה ועוסק בנושאים אלו ביתר בירור והעמקה).

מומלץ לקרוא את הספר מתחילתו ועד סופו בכדי לקבל את התבנית הכללית של הדברים ואח"כ לקרוא במתינות פרק-פרק. זה אינו ספר קריאה אלא ספר עבודה ולכן כדאי להתייחס לכל פסקה מצד עצמה ולתת לכל שלב את מקומו הראוי.





## שורש יצירת הנקיבה שב"כדמותינו"

לעומת כך, ה'כדמותינו', היא מדרגה תחתונה יותר, כל 'דמות' היא נקראת כך מלשון דם – מת, וגם האות ו' שנמצאת ב'דמות' – תלוי אם זה מלא או חסר, שאם זה חסר זה בבחינת תם ואם זה מלא שצריך כח של ו' המצרפם, הרי שזה בבחינת מת, וכפי שהוזכר לעיל, ביחס של אד-דם, שבמקום האד, מתגלה הדם, הא' שבאדם זה הגדרת האור שבאדם, זהו הא' שבאדם, והדם שבאדם השורש שלו הוא ב'דמות' שהוא מלשון דם, וכמו שהוזכר לעיל הרי, שכאשר מצרפים מים לעפר, זה עולה בגי' מטריא – או מת, או תם – זה נקרא "דמות", דם-תם, או ח"ו, דם-מת, בבחינת "היא שפכה דמו של עולם".

א"כ, שורש היצירה שמתגלה מכח הזכר, שורשו בצלם בצל, באור, בזך-אור שזהו לשון זכר. ושורש יצירת הנקיבה, היא מתגלה בצד התחתון של יצירת האדם, ב'כדמותינו', וכאשר חל ח"ו, מציאות הקלקול, אז מתגלה ה'פועל יוצא' שהוזכר, ה"היא שפכה דמו של עולם".

## מדוגת אדום – אפר דם מרה שבאדם

ולפי"ז, ברור הדבר, הרי בשם אדם כמו שהוזכר, יש בו שתי צורות של ר"ת, אדם, דוד, משיח, ומהצד התחתון, זה אפר, דם, מרה. ובלשון חז"ל כידוע, זה נקרא שיש 'זה לעומת זה עשה האלקים', 'אדם' לעומת 'אדם', "אדם דקדושה", ולעומתו הוא "אדם בליעל", בלי עול, זה ה'זה לעומת זה'.

וכשמציירים את זה בציור של שורש ישראל של "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם", אלא הם קרויים האדם בבחינת אדמה – אותם אותיות – הציור של זה בפועל שעומדת היא הדמות של יעקב אבינו – "דמות תם חקוקה בכסא" שהוא ה'צורת אדם', וכדברי חז"ל – "שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון", ודייקא "דמות תם", שזה ה'דמות' בבחינת דם-תם דתיקון.

ולעומתו עומד אדום, עשיו שאומר "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה", והשורש, כמו שהוזכר קודם לכן, מה שנאמר "ויאמר אלקים נעשה אדם", שמכאן פתחון פה למינים, מהשורש הזה של ה'פתחון פה' למינים, היה ה'כי ציד בפיו' שנאמר אצל אדום – עשיו, שהוא צד את אביו באמרי פיו.

מאיפה השורש של ה'לישנא בישא' שהיה אצל הנחש, ומאיפה השורש של ה'ציד בפיו' – מה'ויאמר אלקים נעשה אדם', שמ-

כאן פתחון פה למינים, מכאן שורש של כל דיבור של קלקול, שמשתלשל למציאותו של עשיו.

כשמתגלה בקלקול 'אדם' – הראשי תיבות שלו הוא אפר, דם, מרה, ובלשון קצרה ממש, אדם זה הציורף העליון, והאדום מצרף את האות ו' לאדם, שאות ו' היא המצרפת את החלקים.

וכפי שהוזכר פעמים הרבה, 'אדם' הוא חפצא אחד של צורת שלימות, והאדום הגדרתו הוא, לקיחת צורת אדם והעמדתו כתפיסת חלקים – איברים, וצירופם יחד מכח ו' המחברת, שמצרפת את האיברים, וכשזה נופל, זה הופך להיות ו' המ' בדלת. ומכל מקום, ה'צורת אדם' כשהוא מתגלה אצל עשיו – עשיו לוקח את ה'צורת אדם' ומגלה אותו באופן של פרקים – פרקים, איברים – איברים, וו' המצרפת.

זה ההבחנה שכאשר לוקחים דבר ומפרקים אותו לחלקיו, הוא הנקרא אפר, כאשר זה מצב התיקון, אז כפי שהוזכר קודם לכן, זה מים ועפר, שעפר הוא בר-זריעה, כח הצמחה דלעתיד, שזה שורש יצירת האדם בבחינת 'אדמה לעליון'. אבל מצד הבחנתו של עשיו, משתלשל המדרגה של אדם ונופל לתפיסת הפירוד הזו, שזה הא' שבאפר, שבמקום שיתגלה שהא' הוא מציאות של אור זה הופך להיות אויר, והאויר שזה אש, הוא הופך כל דבר לאפר, זה תפיסת היפך האור שבא', שהופך להיות אויר שזה שורש האפר, שהאויר יוצר את מציאות האפר, וזה האפר מלשון א'-פר, כלומר, הא' התפוררה לחלקיה, ומתגלה הח' לקים שבדבר, והכח המצרפם הוא ו' שב'דמות' כפי שהוזכר קודם לכן.

זה הבחינה של אפר שבאפר-דם-מרה, שהם הר"ת של אדם. דם, זה כל מהלך פני הדברים שהוזכר, שבמקום שיהיה עליה של האדמה לאד, נעשה ירידה של האד לאדמה, וזה הופך להיות מציאות של דם.

## גילוי המהלך דאפר דם מרה אצל עשיו

וכאשר מתגלה האופן הזה, זה הופך להיות מציאות של מרה, "ואחריתה כיום מר", וזה הרי מה שעשיו זעק – "ויזעק זעקה גדולה ומרה", כלומר, עשיו גילה את כל מהלך פני הדברים שמתגלה באדם שבדבר, "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה כי עייף אנכי", וזה מה שעשיו אומר "הנה אנכי הולך למות", כלומר, הוא דבק בסוף שבדבר, בכילוי שבדבר, שהוא בהבחנה של האפר.



## ההעדר וההויה שמשלימים יחד את צורת האדם

א"כ, עומק מעמקי האדם, וכאן נקודת העומק - הבריאה בנויה בשני חלקים, קודם שנברא העולם היה 'אין-סוף', וכשעלה ברצונו לברוא את עולמו, הוא יצר כביכול מקום פנוי, חלל, לצורך יצירת האדם, ואז נתחדש המשכה ממנו יתברך שמו, "לישועתך קויתי ה'" המשכה בבחינת קו-תקוה שממשיכה צורת אדם.

וה'צורת אדם' השלם, חובק בתוכו את ההעדר ואת החלל יחד עם מציאות הקיום, כשמבינים את היסוד הזה, אז, בעצם, האדם מקבל פנים עצומות וחדשות לכל תפיסת החיים, פעמים האדם נמצא בעלייה, פעמים הוא נמצא בירידה, 'גדלות המוחין', 'קטנות המוחין', "ימי אהבה", "ימי השנאה", בוודאי, "שבע יפול צדיק וקם".

אבל המעמקים הפנימיים של הדבר, לפי מה שנתבאר, כשהוא נמצא בימי העלייה, אז הוא בבחינת 'צורת אדם' שבו, וכשהוא נמצא בימי הירידה שבו, אז מתגלה בו השורש של החלל הפנוי, שהוא שורש - כחלק מקומתו, שקומתו היא 'קיום - ביטול - קיום', וזה חלק מ'צורת אדם'.

מזכירים תמיד, שכאשר הגר"א מסדר את שבעים כוחות הנפש בישיעה, הכח הראשון הוא "העדר קודם להויה" - והיינו שההויה מתחילה מה'העדר קודם להויה', זה צורת פני הדברים.

כשמבינים את המעמקים הללו, כל פעם שאדם נמצא בנקודת שפלותו, בנקודת נפילתו, אז הוא דבק בתפיסה שזה חלק מצורת אדם, זה נקרא "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם", זכר - זהו דבר הבולט, קיים, נקיבה זה החסר, ושניהם משלימים את צורת אדם.

זה נקרא "בצלמינו כדמותינו" בצד העליון שבדבר, שכל עצם הווית האדם, חובקת בתוכו את ההויה והעדרה, הויה וחווה בגימטריא אדם כמו שהוזכר מהגר"א, חוה הביאה כביכול העדר לעולם - ומצב הקלקול זה העדר כפשוטו, אבל מהצד העליון זה העדר שמגלה את ה"העדר קודם להויה" שהוא חלק מתפיסת ההויה.

כאשר האדם תופס את החיים כפי שנתבאר השתא, גם בעליותיו, וגם בנפילותיו, יש לו את הצורה השלימה שהיא צורת אדם. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

עצם מציאותו היא דם, שעל שם כן הוא נקרא אדם, וכולו אדמוני. ויתר על כן מתגלה בו ה"אחריתה כיום מר" ב"ויזעק זעקה גדולה ומרה". זהו הגילוי של אפר-דם-מרה, שמתגלה אצל עשיו, בקצרה ממש.

## אדם - דוד - משיח, צורת אדם השלימה

לעומת כך עומדת הצורה השלימה שהיא ה'צורת אדם', זהו אדם שהוא ר"ת אדם, דוד, משיח, ה'אדם - דוד משיח' מצרף, ראשית, מצד סדר זמנים, הוא מצרף את הראשית - אדם, ונקודת האמצע שהוא דוד, ונקודת האחרית שהוא משיח בסוף יומיו.

ובעומק יותר, הוא מצרף את כל החלקים כולם, הוא מצרף את הקיום של הדבר - את הביטול של הדבר, ואת התחיה של הדבר. - זה נקרא 'אדם - דוד - משיח' אדם - זה הקיום, דוד - זה הביטול שהוא 'בר נפלי', וקיום התחיה שבדבר הוא בחינת משיח.

הוא מצרף את ההבחנה שנאמר 'מתחילה היה בורא עולמות ומחריבם' ולאחר מכן ברא עולמות החדשים, ואמר "דין אהניין לי, יתון, לא אהניין לי", כלומר, מתגלה הבנין, הביטול והבנין החדש, זהו הכח של "אדם דוד משיח" - קיום, ביטול, קיום, זה תפיסת צורת אדם שמתגלה בשלימותו.

## הצורה השלימה הזו, היא שורש יצירת האדם

ובפנים הללו, א"כ מעמקי מציאות האדם היא האופן של קיום, היא האופן של ביטול, והאופן של קיום מתוך מציאות הביטול.

זה נקרא 'צורת האדם השלם'. האדם, מצדו של יעקב אבינו, שהוא ה'דמות תם', יעקב הוא המבריא מן הקצה אל הקצה, הוא מבריא מאדם, באמצע של דוד, ועד האחרית של משיח, "האספו ואגידה לכם את אשר יקרה אתכם באחרית הימים", כלומר, הוא נמצא מה'ראשית', הוא נמצא באמצע, ועד הסוף, בבחינת 'הבריא התיכון המבריא מן הקצה אל הקצה', שהוא מבריא ומחבר את כולם. - אבל הוא מחבר את כולם באופן שכשנמצאים בגלות - בביטול, שאז - "האספו ואגידה לכם את אשר יקרה אתכם באחרית הימים" במציאות של התקומה.



## אור א"ס

אלופו של עולם. ועיין מאמרי רשב"י (פירוש האדרא) כי עלמא קדמאה הוא בלע, והוא אלף עלמין (ואות אל"ף עצמה, אל-ף), ונמשך מן תיקונא קדמאה דדיקנא הנקרא אל שדי, אשר במלואו יעלו בגימ' אלף. ועיין גר"א (נחום, א, ב) אל הוי"ה, אל נאמר על מחשבה עליונה א"ס, הוי"ה על הפעולות שמהוה כל היות.

## צמצום

עיין תורת המגיד (וישלח, ד"ה ויהי לי) וזאת המדה נקראת די, כי השפעת השפע א"א להורידה בלי הצמצום הנקרא די, וכו', כי השפע הא' נקרא י' ע"ש שאינו מושג ואין יכולים לכנותו רק בקטנה מכל האותיות, וההשפעה א"א להיות בלתי צמצום, כי מגודל בהירותו לא היו יכולים התחתונים לקבלו. וזה הצמצום נקרא דל"ת לשון דלות. ונצרף אות י' שהוא השפעה עם אות הד' שהוא הצמצום, ונעשה יד-די, וזהו היד הגדולה (שמות, יד, לא) שהיא חסד שם אל, עכ"ל. ומצד כך להיפך, אל לשון שלילה, צמצום.

## קו

אל. א - אלופו של עולם שמשם נמשך הקו, ל - צורתה גבוה מכל האותיות, שראשה לעילא. וזהו בחינת קו שעולה יותר מן הכל ונכנס לעילא לתוך אור א"ס העליון, ויורד לתוך האותיות.

## עיגולים

עיין שער הכוונות (דרושי סוכות, דרוש ח) שכל המקיפים בחינת א"ל, אל במילוי אל"ף למ"ד גימ' הקץ. ושורש כל הקץ בעיגולים.

## יושר

מקו אחד נעשה ג' קוים. ועיין מאור ושמש (דברים, רמזי יום א' של סוכות) והשם הזה (ס"ג) יש בו ג' יודיין ואלף שהוא שם אל, וכו'. והנה השלשה יודיין (כנגד ג' קוים) הם שלשה מוחין שהם חכמה בינה ודעת, והם בשורשם יו"ד אחת (קו אחד), וקוצה של יו"ד דבוקה בא"ס ב"ה.

## שערות

הארת פנים ש"ע נהורין. וכתב האריז"ל מילוי א"ל אל"ף למ"ד בגימ' קפ"ה, וב' אל במילוי עולה ש"ע. ושיער הוא מותרי וריבוי הארת פנים. וזהו שער, שע - כנ"ל. ר - ריבוי מותרי ש"ע.

## אזן

הארת אח"פ מקביל להארת דיקנא כנודע. ותחילת י"ג תיקוני דיקנא לחלק מן השיטות, הוא שם אל, כי הוי"ה אינו בכלל התיקונים לשיטות הנ"ל. ומקביל לתחילת אח"פ, אזן. ובפרטות הפאה נקראת אל כמ"ש בשער הגלגולים (הקדמה לו). ועיין פע"ח (שער הסליחות, פ"ח) דע כי בכל מדה מאלו י"ג ת"ד צריך לכלול בו שם אל, והטעם הוא כי שורש כל הדיקנא היא שם אל.

## חוסם

אף, אפים, שורש להארת ארך אפים. ועיין שער הכוונות (דרושי ויעבור, דרוש ז) ואם תסיר מקס"א (אהי"ה במילוי יודין) שם א"ל, ישאר בגימ' אפים עם הכולל. והענין הוא, כי כשתסיר מן שם אהיה הנז' בחינת אל שהוא חסד, החסד שבו, ישאר הנשאר בחשבון אפים, והוא בגימ' ק"ל שהוא בחינת הגבורה שבו.

ועוד. עיין שם (דרושי ר"ה, דרוש ו, בענין הכריעות) בענין שם א"ל שנעשו שע"ה ריבוא ב"פ, אל במילוי עולה קפ"ה ב' פעמים (ש"ע) בארכה דחוטמא עם ה' זו.

## פה

כתיב ויאמר - ויהי, כן הוא ב' מאמרות. ויהי גימ' אל, כמ"ש בשער הכוונות (דרושי יוה"כ, דרוש ג).

## עינים - שבירה

שורש המיתה. ועיין גר"א (ספד"צ, ליקוט ח) אל חי, אלקים חיים, הן בחינת המוחין חו"ג, ושם אחיזת הסט"א "אל אחר", אלהים אחרים, והוא שורש המיתה, היפך אלהים חיים.

והנה ד' חשובים מתים, וחד מהם מצורע. ועיין ערבי נחל (ויצא, דרוש א) בהקדם ששמעתי בשם הרב הקדוש המגיד מוהר"ר דובער זלה"ה ממעזריטש, בענין



לאו"א אז תחבר שתי אותיות י"ה זו עם זו לרמוז אל חיבור או"א, ותכוין כי חיבור זה הוא בגימט' אל בזה האופן, ה', ה"ו, י"ה, הם ביגמט' א"ל.

### אמא

עיין שער הכללים (פ"ג) אימא כשמניקה לבנים נקראת אל שדי, ע"ש השדים.

ועוד. שם אהיה באמא. ועיין לקוטי תורה (שמואל, ב, כא) יש שם א"ל שבא משם אהי"ה העולה כ"א, ועם עשרה אותיות של שם אהי"ה במילוי כזה אל"ף ה"י יו"ד ה"י עולה א"ל. וכן אותיות הקודמין לשם א"ל, א"ך, מנין אהיה.

ועוד. עיין שער הכוונות (דרושי התפילין, דרוש ב) גם יכוין (בתפילין של ראש) כי כל הפסוקים של ד' פרשיות הנזכר הם בגימ' של אל היוצא מס"ג הנזכר בזהר פנחס בר"מ, שהוא ג' יודי"ן וא'. גם (תפילין של יד) הוא כנגד שם א"ל היוצא משם אהי"ה במילוי יודי"ן שיש שם ג"כ ג' יודי"ן וא'.

### ד"א

אל הוי"ה, ביצירה, בחינת ז"א. עיין שער המצות (עקב).

### נוק

עיין זה"ק (בראשית, ח, ע"א) כבוד כלה ואקרי אל.

ועיין פע"ח (שער תפלת ר"ה, פ"ב) ב"פ אל במילוי העולה ש"ע כנ"ל, הם מאירין בר"ה בפנים דנוקבא. אולם ז"א אין לו אז אלא ק"ן אורות, והוא בסוד אדה"ר שלא היה יכול להסתכל בחוה, כי אצלה היו ש"ע נהורין. ועיין גר"א (יה"א, ח"ג, לז, ע"ב, ליקוטים) אלוף נעורי. אל-וץ, אל עם אלקים (פז) וע"י נעשית האשה כלי וכורתת ברית לאשה. ועיין עוד ליקוטי הגר"א (א"ב, מב, ע"ב, השמטות) אל הוי"ה אל שדי, ב' שמות המשתמשים עם אל, כולם יחד חשבון בת. בת - נוק', כנודע. וכתוב (ויצא, כח, יט) ויקרא שם המקום ההוא בית אל. ומי שעשה את המשכן שאקרי מקדש נקרא בצלאל, בצל-אל, כמ"ש בברכות (נה, ע"א). ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון

משה רבינו ע"ה כשהתפלל על אחותו השביהו בדרך ק"ו ואביה ירק ירק בפניה וגו', ואמר לפי שיי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן נמשכים מי"ג מדות על הסדר, והתוס' (בר"ה, יז, ע"ב, ד"ה שלש) דעתם שהי"ג מדות מתחילין מתיבת אל, נמצא מדה ראשונה דהיינו ק"ו הוא נמשך מן שם אל, ולפי שהתפלל אל נא רפא נא לה, ורצה להמשיך רפואה מן שם אל, לכך באה לו התשובה ק"ו.

### עתיק

עתיק מעתיק ומעלה את אבי"ע לא"ק. ועיין תורת המגיד (וישלח, ד"ה ויהי לי) והנה שם אל הוא הראשון מי"ג תיקוני דיקנא, וכמו כן יש י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, וקל וחומר שהוא נגד שם אל, ויש בו כח להעלות אפילו דברים חומריים, וכ"ש דברים קלים, וכו', וכמו שיש שכח במדה זו להעלות הכל, כן יש כח בה להוריד השפע כמו הצינור. והבן שזהו עתיק מוריד מלעילא לתתא, ומעלה מתתא לעילא.

### אריך

עיין פע"ח (שער הסליחות, פ"ו) שם אל הוא פנימי דבינה דחכמה דא"א. וכאשר הארה זו מתארכת (לשון אריך) נקראו שם אל אף המלאכים. ועיין ספר שיחת מלאכי השרת שכתב, אמר ר' שמעון בן לקיש, שמו של הקב"ה משותף עם כל מלאך, שנאמר (שמות, כג, כא) כי שמי בקרבנו. ע"כ. ע"ד הפשט רומז על שמות המלאכים מיכאל גבריאל ודומיהם שמשותף שם אל בהם.

ועוד. אריך, יאר-ך. ועיין שער הכוונות (דרושי אסרו חג, דרוש ג) שם א"ל במילוי אל"ף למ"ד, ובהתחברו עם הוי"ה פשוטה שהיא כ"ו אז הוא בגימט' יאר.

### אבא

עיין פע"ח (שער עמידה, פי"ב) שלשה שמות. אל שדי - בא מכח הדעת שבין חו"ב, ושם אל הוי"ה - בא מכח חכמה - אבא. ושם אל אדני - בא מכח בינה.

ועוד. עיין שער הכוונות (דרושי הציצת, דרוש ז) ואח"כ תחבר אות ה' הנזכר עם אות ו' לרמוז אל התחברות המלכות עם ז"א, ואחר שנתחברו להעלות מ"ן למעלה

# מילון ערכים בקבלה ■ אדם קדמון - א"ק

צורת פעולות אדם, וז"ל, וענין א"ק הזה שאנו מדברים בו בבחינת אדם, אף שאין שייך בו, שהרי דמות אדם אינו אלא בסידור הרכבת פרקי המאורות והעולמות אשר הם מסודרים ממש כפי ענין פרקי אברי האדם לפי הפעולות הנמצאים בו, ולפי ערך העבודה אשר נמסר בידם, הכל בבחינת גבול ושיעור, וזה אינו שייך בא"ק שהרי אינו לפי סידור הגבול והעבודה, (אלא) ששם (בא"ק) אנו מדברים (ואומרים בו בחינת אדם) רק "בדרך שורש וסיבה בלבד", עיי"ש. ובאמת שבדברי העץ חיים מבואר שאיננו עוסקים ב"פנימיות" א"ק, אלא אך ורק "באורות היוצאים" ממנו. אולם בפתחי שערים מתחדד יותר, שאין בו בחינת אדם, אלא אך ורק בדרך שורש וסיבה בלבד.

והנה א"ק הוא "כתר" של כל העולמות (וכתר הוא "למעלה" מצורת אדם, והוא "שורש" לצורת אדם, ודו"ק), כמ"ש בעץ חיים (שער מ"ב, פ"ב) א"ק הוא כתר לד' עולמות אבי"ע. עיי"ש שהוא שורש לכל חלקי פרטות אבי"ע. ועיין חסדי דוד (אות ה) וז"ל, א"ק נקרא כתר, ונקרא קוץ הי' ושורש, ונקרא עתיק ונוק', וא"א ונוק', ויחידה, בערך כללות העולמות, עכ"ל. ועיין תיקונים (תיקון ע, דף קיט) א"ק איהו כתר עילאה. ועיין מעיל אליהו על הקדמת רחובות הנהר (דף יא, ע"א). ולשם (ספר הכללים, אבני מילואים, סימן ח, סעיף ה).

אולם יעויין ברמח"ל (קנאת ה' צבאות, ח"ב) וז"ל, צריך שתדע על כן, שהעולמות שקודם האצילות הם בסוד הכתר, והאצילות הוא חכמה, ועם כל זה, א"ק הוא הכתר, וענפיו חכמה. וכשתדקדק עוד, השראת המאציל (קו) הוא הכתר, וא"ק הוא חכמה, עכ"ל. והבן לפ"ז, אם יש לנו דיבור והשגה בא"ק, כי אם הוא כתר אין בו השגה, משא"כ אם הוא חכמה (ביחס לקו הנקרא כתר) יש לנו בו דיבור והשגה. והתבונן היטב בזה.

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

ז"ל העץ חיים (שער א, ענף ב) נתחיל עתה לבאר עוד פרט אחד הכולל כל מציאות החלל הזה, וממנו מתפשטים כל העולמות כולם. דע כי בזה החלל נאצל א"ק לכל הקדומים, ויש בו מציאות י"ס והם ממלאים כל החלל הזה, עכ"ל.

ובביאורו, עיין רמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח לא) וז"ל, א"ק הוא סדר הראשון של גילוי שם הוי"ה ב"ה בסוד דמות אדם, וכו', "סדר אחד שנתן לו שליטה על כולם", ושם שאר כל האילנות (כלומר כל הסדרים) להיות רק כינויים ולבושים לסדר זה, עיי"ש בהרחבה.

ויתר על כן יעויין עוד בדבריו (כללים ראשונים, כלל ח) וז"ל, ענין עשר ספירות פנימיות וחיצוניות שמהם נעשה אדם קדמון, הוא, כי שתי מידות יש, מדת הארת פנים (קו) ומידת הסתר פנים (רשימו) ומהם נמשכים ההנהגה, השלמויות והחסרונות, ובנבראים הנשמה והגוף, וכו'. ובסדר ההנהגה הנה נבחין שתי המידות כל אחת בפני עצמה לפי הענין החקוק בחוקים, והם הקו והרשימו. ועוד נבחין התחברם והתרכבם, להיות השלימות מעביר החסרונות, ועוד להיות העולמות מתנהגים בשתייהן כאחד. "וזה חיבור הקו והרשימו", שנעשה מכלל שניהם אדם קדמון, עיי"ש.

ויעויין עוד בפתחי שערים (נתיב עיגולים ויושר, פתח א) וז"ל, ומטעם זה הראשון שנתגלה אחר הצמצום שהוא השורש לכל הנבראים וכל העולמות כולם, נקרא בשם אדם קדמון, ר"ל, "הראשון שאנו מדברים בו בבחינת ציור אדם", עכ"ל. וכן כתב שם להלן (נתיב אורות דעקודים, פתח טו) וז"ל, וזה נקרא א"ק לפי ערכו, ר"ל כוונה ראשונה של א"ס ב"ה, שהיה רוצה בציור אדם והבריאה שיהיה בציורו, והשכר ג"כ לפי זה, ולכן נקרא בשם אדם קדמון, ר"ל הראשון שהיה במחשבה בציור אדם, עכ"ל.

אולם יעויין עוד בדבריו (נתיב אורות דנקודים, פתח א) שאין שם ממש

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס

רח' קדמון 4

לפרטים 050.418.0306



### אנציקלופדיה עבודת ה' פ'

ירושלים - יום ג' 20:30 ב

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חו:

לפרטים 52.765.1571

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | פחד כנגד ביטחון

ללא אבא ואמא. אצלו הריחוק מאבא ואמא אינו מפחיד, כי מחמת העדרם הוא אינו מודע לא לקיומם ולא לריחוקם ממנו – ולכן הוא אינו מכיר בהם כשורש אליו, ממילא אין לו שום סיבה לפחד.

### פחד של ספק - צידוף נוחות הטומאה התקף ביותר

לפני שנעסוק בכוח הפחד החיובי המתוקן, נבאר עוד נקודה אחת של פחד שלילי. הגמרא במסכת פסחים אומרת שכאשר אדם מניח ידיו על הנחיריים או שאינו נוטל ידיו מיד אחרי שאכל שחליים או הקיז דם או הסתפר או גזז ציפורניים – נופל עליו פחד, אך הוא עצמו אינו מבין ממה הוא מפחד.

נתבונן בהגדרה מעניינת זו – שאדם מפחד ואינו יודע ממה הוא מפחד, וננסה להבין היאך יתכן שאדם יפחד מבלי להבין מהי הסיבה שגורמת לו את תחושת הפחד.

הגמרא במסכת פסחים אינה עוסקת בשאלה זו, אך בכדי לענות עליה נתבונן בסוגיה נוספת בה הגמרא כן דנה היאך יתכן שאדם יפחד מבלי לראות את הדבר שגורם לו פחד. במסכת מגילה הגמרא מביאה את מעשה החזון של דניאל שראה דמות מלאך נורא, שלו עצמו ודאי גרם לפחד עצום – 'לא נשאר בי כח והודי נהפך עלי למ־שחית'. אך נוסף על כך מספר שם דניאל – 'והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדלה נפלה עליהם ויברחו בהחבא'. הגמרא מבארת כי אותם אנשים היו הנביאים חגי זכריה ומלאכי, אך הוקשה לה: עד כמה שאותם הנביאים לא ראו את המלאך, אם כן מדוע הם פחדו כל כך? ותירצה הגמרא: 'אף על גב דאינהו לא חזו מזלייהו חזוי', כלומר, הם עצמם לא ראו את הסיבה שגורמת לפחד (הם לא ראו את המחזה הנורא של המלאך – לבוש בדים ומתניו חג־רים בכתם אופז. וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפידי אש וזרעתי ומרגלתי כעין נחשת קלל וקול דבריו כקול המון) אך מזלם כן ראה, ועל כן הם פחדו. לפי העולה ממסקנת הגמרא שם – בכל פעם שאדם חש פחד, אזי למרות שהוא אינו רואה שום דבר שאמור לגרום לו לפחד, שידע שקיימת סיבה לפחד אך היא אינה נקלטת בכלי המודעות הנמוכים שלו, אולם מזלו כן רואה את גורם הפחד. כלומר, ישנם מקרים מיוחדים שהפחד אינו מגיע מה-'מודע' באדם אלא ממה שמעל למודע – מ-'מזלו'. 'מזלו' הוא זה שרואה את הדבר שגורם את הפחד, והרבדים הנמוכים יותר בנפש רק חווים את תחור־שת הפחד, מבלי להיות מודעים לסיבה שגורמת אותו.

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

### פחד להתרחק משורש מציאות הנבראים - מהתורה

על דרך זו נבין את לשון חז"ל כי הפחד המוזכר בפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד', מיוחס לפחד מ-'דברי תורה', על פי הפירוש הפשוט שהזכרנו בשם רש"י במסכת ברכות – פחד משכיחת תלמודו. לכאורה יש להבין – מדוע צריך לפחד מ-'דברי תורה'? נתרץ קודם שיא זו על פי שתי הנקודות שביארנו זה עתה ביחס ל-'פחדו בציון חטאים': בפשטות אפשר לתרץ שכשם שהפחד מחטאים בציון נובע מכך ששם הוא מקום גילוי שכינה. ואם כן, עד כמה שהפחד שייך יותר במקום של גילוי קדושה, הרי אין לך קדושה גדולה יותר מדברי תורה. על כן, מדברי תורה יש לפחד.

נחדד ונבאר תירוץ עמוק יותר. על דברי תורה נאמר – 'ושננתם לב־ניך', ודורשת הגמרא בקידושין – 'שיהו דברי תורה מחודדים בפוך (פה - חד)'. שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד. כידוע, כאשר אדם מפחד והוא פותח את פיו ומדבר, המילים יוצאות מפיו בגמגום. אם כן, במאמר חז"ל זה ישנה הבחנה שהגמגום מסמן ומעיד על רגש של פחד. נעמוד על הבחנה זו וננסה להסבירה לפי ההקשר לפחד מדברי תורה.

הבורא הוא הקב"ה, הנברא הראשון שהוא שורש למציאות כל הנבראים אחריו היא התורה. שהרי על התורה נאמר – 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', ובזוהר המפורסם לכל נאמר – 'אסתכל בה באורייתא וברא עלמא'. ואם כן, על פי דברינו – כי הוית כוח הפחד היא עצם הריחוק של עלול מעילתו, ושל ענף משורשו. לפי זה מובן, שכאשר אדם פנימי, שעמל בתורה, קשור ואדוק בה, מלא וגדוש ובה הוגה תמיד. אדם כזה מרגיש וחש כי התורה היא שורשו, ממנה הוא יונק את חיותו, הוא והיא מאוחדים. במידה ואדם נעלה זה, נשאל על דבר תורה והוא מגלה כי הדבר אינו ברור ומחוויר לו, אין כל דבריה מחודדין בפיו, ולכך הוא מגמגם ועונה. הוא בעצם מגלה כי הוא נפל מאחיזתו באחדותו עם התורה, הוא מגלה מציאות של ריחוק ממנה, המרחק הזה מוציא את מערכת הפחד הפנימית שלו לגילוי. זהו פחד מדברי תורה.

תחושת פחד זו מדברי תורה רחוקה ונעלמת מרוב בני אדם, אך אין זה מפאת היותם קרובים לדבריה או אדוקים ומאוחדים ומחודדים בה. אלא להפך, לרוב ריחוקם כבר נעלמה מהם התפיסה והתחושה כי התורה היא שורש להם. לכן הריחוק ממנה לא נתפס אצלם כריחוק של ענף משרשו. משל לילד שננטש בהיותו פעוט, והוא גדל איכשהו





**ב"ב, טז, ע"ב - רשב"י** אומר, אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא, ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם תלאה הקב"ה בגלגל חמה. ועיין של"ה (לך לך, תורה אור, ה) אברהם אבינו אבן "גדולה" המאירה היתה לו.

ובביאור מהות אבן טובה זו, עיין ספר אפריון (שמיני) וז"ל, ופירשו המפרשים, כי החכמה דומה לאבנים טובות ומרגליות (ובפרטות יותר, עיין אמרי מנחם (חיי שרה) וז"ל, אבן טובה רומז לאמונה, דאבן הוא לשון הבנה, וכו', והיא האמונה התלויה בלב, עיי"ש), ואברהם אבינו ע"ה הנהיג והרגיל אנשים רבים בצוארו, ר"ל בדיבורו הנעים שדיבר על לבם, והוכיח להם כי השי"ת משגיח בעולמו, עד שכל חולה, ר"ל, חולי הנשמה שהיו באמונות כוזבות ורעות, מתרפא והאמין בהשגחת השי"ת. וכשנפטר אברהם אבינו ע"ה, תלאה הקב"ה בגלגל חמה, פירוש שממהלך החמה ויתר צבא השמים יוכלו ללמוד ולהבין כי השי"ת משגיח בעולמו, עכ"ל. ועיין קרוב לכך בעקידת יצחק (שער ד, בראשית, ד"ה למה). ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג, קונטרס דברי חפץ, נצבים). ואמרי אמת (חיי שרה, תרצב, ד"ה וחלה). ועיין בפרטות יותר באפיקי ים (ב"ב, טז, ע"ב).

וביאור נוסף מצינו בקדושת לוי (חיי שרה, ד"ה וזהו) וז"ל, כי אותיות נקראין אבן, כמבואר בספר יצירה (פ"ד, מ"ב) שני אבנים בונות שני בתים, וזהו "תלויה בצוארו", דהיינו שהיה עושה תמיד "אותיות" של חסד, וגרם בזה השפעה (ומעין כך עיין אורח לחיים, חיי שרה), ולפיכך כל הרואה מיד נתרפא, עכ"ל. [ובפרטות יותר, "אות יו"ד נקרא אבן", עיין תיקונים (קיב, ע"א), אבן מאסו הבונים, דאינון אברהם ויצחק. עיי"ש. ועיין עוד וזה"ק (בראשית, מו, ע"א). ועיין ציוני (וירא). ושפע טל (חלק טל, ש"ד, פ"ג). ופרדס רימונים (שער כב, פ"ד). ופרי צדיק (חקת, ו)].

וביאור נוסף מצינו בבן פורת יוסף (לך לך, ד"ה ורשב"י) וז"ש רשב"י אבן טובה היה תלויה לאברהם, שכל חולה וכו', ר"ל כי שם ב"ן היינו שם הוי"ה במילוי ההי"ן (יו"ד ה"ה ו"ו, ה"ה, עולה ב"ן, כנודע) בחיבור עם אות א' נקרא אבן, ונודע כי אות א' דוכרא וכו', וז"ש אבן טובה היה לאברהם (בחינת מלכות - נקבה) בעלייתה בחיבור דוכרא, עיי"ש. ועיין תולדות יצחק (חיי שרה) וז"ל, אבן, אותיות אב-ב"ן, רומז שהיה ממשיך א"ב הרומז לחכמה, לשם ב"ן הרומז לעשיה, עכ"ל.

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

**ב"ת, נה, ע"ב - מצא מעות** מפוזרות, הרי אלו שלו. כאבני בית קוליס, חייב להכריז. ואלו הן אבני בית קוליס, אחת מכאן ואחת מכאן, ואחת על גביהן. ועיין ע"ז, מט, ע"ב, ואילך.

ואמרו (סנהדרין, ס, ע"ב) הזורק אבן למרקוליס, זו היא עבודתה. ושם (סד, ע"א) אע"ג דמיכוין למירגמיה. ואמרו (חולין, קלג, ע"א) אמר רב זירא אמר רב, כל השונה לתלמיד שאינו הגון, כזורק אבן למרקוליס, שנאמר כצורר אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, וכתוב לא נאווה לכסיל תענוג. ואמרו (תוספתא, שם, פ"ז) כשם שזורק אבן למרקוליס עובד ע"ז, כך כל המכבד רשע הרי זה כעובד ע"ז. ועיין פרישה (סימן רמ"ו). ועיין ספר המידות (ערך צדיק, אות יד) העושה טובה למי שאינו יודעה כזורק אבן למרקוליס. ועיין פתחי שערים (נתיב אבי"ע, פתח יד) מרקוליס גימט' מות, עיי"ש.

ועיין תוס' (סנהדרין, סד, ע"א) אומר ר"ת, קילוס שמה, לשון שבח, אלא שחכמים כינו אותה לגנאי וקראוה קוליס לשון לעג וקלס. ועיין הפלאה שבערכין (ערך מ, מרקוליס). וזהו לשון מרקוליס, מר-קוליס. לשון מרירות בקילוס. ולשון מר - החלפה, המרה, כמ"ש התוס' וברטנורא. והנה אמרו (ברכות, נז, ע"ב) ת"ר, הרואה מרקוליס, אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו. עיין תוס' (שם) וז"ל, פירש ר"י, לא ידענא אמאי נקט מרקוליס יותר משאר עבודת כוכבים.

והנה יעויין בערוך (ערך מרקוליס) בסוגריים שם וז"ל, א"ב, פירוש בלשון רומי מרקוליס, שם אליל ממונה על עוברי דרכים, והיו מקימים פסל זה בפרשת דרכים עשוי מאבן ובידו נטויה היה מורה הדרך אשר ילכו בה, וגם היו מקימים אבן אחת על שתי אחרות בפרקי הדרך, והאורחים בעברם לכבוד האליל משליכים שם האבן, עכ"ל.

ועומקם של דברים. כי צורת מרקוליס ב' אבנים, זה מכאן וזה מכאן, והיינו מעין פרשת דרכים שיש דרך לצד זה ודרך לצד זה. והאבן באמצע ע"ג, הוא כח ההכרעה ביניהם להיכן לילך. וזהו מרקוליס, שהיה מורה הדרך אשר ילכו בה. ובשורש הקדושה זהו בחינת יחוד כנודע, בחינת איש ואשה, ושכינה על גבם. והשכינה בחינת אבן, כמ"ש לעיל. וצורה זו נקראת סגלתא כנודע (ובה לא היה פגם ושבירה, כנודע, ומשם יניקת מרקוליס, ודו"ק היטב). ולכך אמרו שהרואה מרקוליס אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו. כי דייקא נגלה שורש אור זה במרקוליס, כי בעצם הויתו נגלה אור השכינה שעל גבם, וזהו פנימיות מדרגת ארך אפים שמשתמשים בכרתו של מלך ומאריך אפיו.

ולכך השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס, כי זהו בחינת ארך אפים, שמשפיע למי שאינו ראוי.



## כי תבוא | י-ל

## שְׂרֵי הַתִּיבוֹת הַמִּרְכִּיבוֹת מֵאִמֶּר זֶה:

אביאל, אביגיל, אביחיל, אביטל, אבימאל, אבימלך, אבישלום, אגלי, אהליאב, אהליבה, אהליבמה, אויל, אולי, אוריאל, אחיתפל, אחימלך, איזבל, איל, אילה, אילון, אילמה, אילן, אילת, איתאל, אלגביש, אלי, אלהים, אליאב, אליאל, אלידד, שליה, אליהו, אליהוא, לפני, אלימלך, אליצפן, אליפז, אליעזר, אליצור, אליקים, אלישבע, אלישיב, אלישמע, אלישע, אציל, אריאל, אביגיל, בדיל, דניאל, היכל, חיל, חליל, חלמיש, יזרעאל, ירושלים, ישראל, כלי, כשיל, לוי, לחי, בליעל, נפתלי, עליל, פתיל, קעילה, שלישי, בתולים, גבריאל, גדיאל, גדליה, גיל, גילה, גליון, גליל, גלילות, גמליאל, דבלתימה, דליה, דלילה, הואיל, היכל, הללויה, מלכיאל, משכיל, נחיל, עליון, עליה, פיל, פלטי, שולמית, שילוני, אהליבמה, אלידע, אליאל, בדיל, ילקוט, יבל, יקבצאל, ציקלג, ברזלי, אראיל, חסיל, חוילה, חזיאל, חליל, חלקיה, חניאל, יבול, יבנאל, יעל, יחיאל, יחלאל, וילון, ילק, ישמעאל, לביא, כליון, כליל, אבירם, אישה, לי, לבני, לילה, ליש, מישאל, מלואים, שלמים, בלי, מבלעד, מחיאל, מיכאל, מיכל, מישאל, מליצה, מלכיה, מלכיאל, נחליאל, מעיל, עיבל, עילם, עליה, עתליה, פיכל, פלטיהו, פליטה, פניאל, קדמיאל, קעילה, תלמי, חוילה, חיאל, חיל, חכליה, חכלילי, חלילה, חליפה, חלקיה, יבול, יובל, יבנאל, יבלת, יזרעאל, יחיאל, יחזקאל, ילד, ילפת, ילק, יעל, ישמעאל, ירבעל, כליון, כליל, כליה, פלגי, אביגיל, כסיל, אוריאל, אוריה, אויל, אליפז, אליקים, איתאל, מיחל, מלכיאל, עתניאל, לפיד, לפי, קדמיאל, שלמים, אילת, אליהו, אלוקים, מהיטבאל, מחוילה, חלמיש, יזרעאל, מיכאל, מיכל, מישאל, מליל, פלשתיים, מצלתים, משכיל, נחליאל, סליחות, עגיל, עיבל, עילם, עלי, עליז, פוטיאל, פילגש, פלאי, פלטיאל, פליטה, פתיל, ציקלג, צלי, צלוחית, קלוי, רמליהו, שאלתיאל, שילה, שליו, שליח, שליט, שלישי, שלמיאל, תכלית, תלוי, תלמיד.

לוי. לי-ו. הנה אות יו"ד, מנין עשרה, שורש כל נברא, עשרה מאמרות, עשרת הדברות, ועוד, כנודע. אולם העשרה מתפרטים לג' פעמים, ונעשה אות ל', שלשים, מלשון לולאה, חיבור כל ג' מערכות אלו יחדיו. וזה נגלה במלת שלישי, לי-ששי. ובכללות נגלה בכלל ישראל, בשמם ישראל, לי-אשר. כי ישראל הם בבחינת תלת קשרין מתקשרין דא בדא, קב"ה, אורייתא וישראל. וכביכול בכל אחד יש בחינת עשר, בקב"ה (אמר ודיבר עשרה, כנ"ל), ובתורה נחקקו עשרה מאמרות ועשרה דברות, ובישראל נגלה בשורש עשרה נסיונות שנתנסו אבותינו. ויחדיו עולה ל'. ובפרטות נגלה בלוי, לי-ו.

וכח הממוצע המחבר הוא עיקר גילוי זה, ונקרא תלוי, בבחינת בינונים תלויים ועומדים, עומדים בנקודת אמצע לחבר צדיקים ורשעים כמ"ש הגר"א (בריש ספד"צ). תלוי, לי-תו.

ובנפש נגלה עשרה כנ"ל, ובזמן נגלה בפסח שיש דין לאכול את הפסח צלי, צ-לי. ובשבועות ניתנו עשרת הדברות. והוא יום החמישים, בחינת יובל, לי-וב. ובסוכות, גובה של סוכה לא פחות מעשרה טפחים. ויחדיו עולה ל', ג"פ י'.

ובמקום נגלה בפרטות בירושלים, לי-רושים. ובפרטות יותר, בביהמ"ק, הקרבת קורבנות, קרבן שלמים, לי-שמם. והיפוכו, קרבן עולה שעולה כליל, לי-כל. ובפרט במשכן שילה, לי-שה.

ובמלאכים, נגלה כן במיכאל, שהוא מקריב נשמות ישראל ע"ג מזבח של מעלה. מיכאל, לי-מכא. וכן נגלה באליהו, לי-אהו, שמצרך ומחבר, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. וכן בנביאים, כגון יחזקאל.

ובקלקול זהו בחינת אויל, לי-או, שנחסר צירוף הנ"ל. וכן כסיל, כס-לי. ובפרטות זהו קטנות של כל יחיד שחסר דעת בחינת חש"ן, וזהו ילד, לי-ד. והוא הפסולת היוצא מאברהם ויצחק היפך יעקב. מאברהם, ישמעאל, לי-שמעא. ומיצחק, מזרעו של עשו, אליפז, לי-אפז. ובתיקון דעשו, נגלה במלכי עשו, מלך השמיני הדר, בשם אשתו בת מהיטבאל, לי-מהטבא.

ובזמן, זהו בחינת לילה, לי-לה, זמן של העדר חיבור.

ובמקום, חוילה, לי-חווה. שורש קלקול של חווה אשת אדה"ר.

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



## אגוז - אוכל וג' קליפות

אגוז, כאשר רבותינו באים לצייר שיש מציאות של פרי, שעליו יש את ה"קליפה קודמת לפרי", הציור השלם של ה"קליפה קודמת לפרי" שמתגלה בכל היקיפו, הוא מוגדר בלשון רבותינו - אגוז.

**כידוע, יש בכללות ג' קליפות**, שאלו הם המבוארים ביחזקאל, וג' הקליפות גם יחד שמצטרפים בפרי אחד, הציור של זה, זהו הציור של אגוז. באגוז יש את תוכו שהוא אוכל, וחיצוניותו, ג' הקליפות דקלקול, והממוצע ביניהם, שהיא הקליפה הנאכלת עם הפרי.

זהו אגוז שהוא בשרשי הא' - ג' שבהם אנחנו עוסקים השתא, כח הא', פנימיות האגוז שהוא "אוכל", או הקליפה האמצעית שהיא הא', וכח הג', הג' קליפות שמתגלים באגוז.

## אגוז א' - גוז

כחה של הקליפה בכללות היא להבדיל בין דבר לדבר, לעכב על הדבר הפנימי, להיות מחיצה המבדלת, במלאכות של שבת זה מוגדר **מלאכת גוז**, לגוז דבר, או כלשון הגמ' בנדרים "מיגז גיז" לגבי הפרת נדר, או לגבי בגדי כהונה כשהם ארוכים וחוצצים אותם באבנט, שהאבנט "מיגז גיז" את אורך הבגד, וכן ע"ז הדרך.

וא"כ, שם תואר אגוז, הוא מלשון תואר של לגוז את הדבר, לחתוך את הדבר, הקליפה היא מחיצה המבדלת, שהוא יוצרת מציאות של "מיגז גיז", זו ההגדרה הכוללת של אגוז.

כמו שנתבאר, בכללות ישנם ג' קליפות, כמו שבקדושה יש כח של שלושה, אברהם, יצחק ויעקב, "זה לעומת זה עשה האלקים", כך גם במציאות כח הקלקול, בכח הקליפה יש ג' קליפות.

וההגדרה השורשית ממש מה המהות של הג' קליפות הללו, שהם כנגד אברהם יצחק ויעקב שבצד הקדושה.

## מידתו של יעקב אבינו, והקליפה שלעומתה

מידתו של יעקב אבינו, כמו שנאמר בקרא, "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", "דמות תם חקוקה מידתו של יעקב אבינו, כמו שנאמר בקרא "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", "דמות תם חקוקה בכסא", וכמו שאומרים רבותינו כידוע, שבקשו מלאכי השרת לומר לפניו שירה, הם נסתכלו למעלה בכסא וראו את דמותו, והם נסתכלו למטה בארץ וראו את דמותו, מעין כך חז"ל אומרים גם על אדם הראשון, שהרי "דמות שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה

דאדם הראשון", והגדרת הדבר, אין כוונת הדבר שדמותו של יעקב אבינו נמצאת למעלה בכסא, ודמותו נמצאת למטה, כאן בארעה, אלא הגדרת הדבר שהדמות שלו הוא מ- למעלה עד למטה ומלמטה עד למעלה, הוא ה"סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", וא"כ, צורת הדמות שלו היא, מלמטה עד למעלה, "מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה".

**וסדר הדבר**, בסולם נאמר "והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו", יש עליה משלב לשלב, בעליה משלב לשלב, כל שלב שהאדם רוצה לעלות, יש קליפה שמעכבת את אותו מציאות של עליה, "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו", לעברו משלב לשלב, שזה ההגדרה לעלות.

ובהגדרה מדוייקת יותר, ישנם שני צורות יסודיות בבריאה, **צורה של עיגול לפני מן עגול**, ומצד כך יש אופן של כניסה לפני, ועוד לפני, ועוד לפני.

ויש אופן של **מלמטה למעלה**, עליה, שלב על גבי שלב.

ובין כך ובין כך, או בכניסה לעולם יותר פנימי, או עליה לעולם יותר עליון, בזה נאמר הגדרת הדבר, שיש מציאות של קליפה.

אבל נחזור עוד פעם א"כ, כנגד כחו של יעקב אבינו, עליה מתתא לעילא, "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", בכל שלב ושלב בשלבי הדבר, יש מציאות של קליפה, כלומר, כח המעכב לעלות לאותו עולם.

ולפי"ז, איפה נמצא הכח המעכב, הוא לא נמצא בעולם העליון, אלא הוא נמצא בין העולם התחתון לעולם העליון, לכן מוגדר בדקדוק בדברי רבותינו, שבקומה העליונה כביכול, אצלו יתברך שמו, ששם נאמר "לא יגורך רע", היכן יש שמה מציאות של קליפה - הרי אין שמה מציאות של קליפה, כי ע"ז נאמר הרי, "לא יגורך רע", שאין שמה מציאות של רע, אלא מקום הקליפה הוא, הקליפה היא המעכבת מלעלות למדרגה של "עולם שכולו טוב", שעליו נאמר "עוז וחדוה במקומו", - "לא יגורך רע".

א"כ, זה הכח המקביל לכחו של יעקב אבינו, כח הקליפה שמעכבת מלעלות משלב לשלב.

## הקליפה שכנגד יצחק אבינו

**החלק השני שבג' הקליפות**, זה כנגד יצחק אבינו, זוהי קליפה החופפת על מציאות הפרי, והדוגמא היסודית שבה אנחנו אוחזים השתא, זהו ההגדרה של אגוז "תוכו אכל קליפת זרק", זה נאמר מעין כך בעוד פירות, כמו שאומרת הגמ' בחגיגה כידוע, ביחס לרבי מאיר ואחר, "תוכו אכל קליפתו זרק", כלומר, זו קליפה הנמצאת בחוץ, מסביב לדבר, האדם אוחז



הג' קליפות שמתגלים באגוז, הוא השורש לכל הקליפות כולם ואלו הם שלושת המעכבים, שהם מציאות הקליפות.

עיקר גילוי הקליפות שמתגלים על דרך כלל, מדגישים, חילקנו אותם לשלושה, אבל בצורה של האגוז, שכך היא עיקר גילויים. יש דבר שחופף על גבי הפרי עצמו שעל ידי כן הוא מעכב מלהגיע לאוכל עצמו, וכדרך להסיר את מציאות הקליפה על מנת לגעת במה שנמצא בתוכו, וע"ז נעמוד, בעיקר יסוד הדברים לאחר שבואר שלושת סוגי הקליפות, בסיעתא דשמיא.

## כח הרע שקודם חטא עץ הדעת, וכח הרע שנתחדש בחטא

א"כ, המדרגה השניה שהיא עיקר הגילוי של מציאות הקליפה, היא מעכבת מלהיכנס לפניו, יש הגדרה יסודית מה שמבואר בדברי רבותינו, יש בזה בר' חיים וואליזינר ועוד, שיש הבדל בין כח הרע שהיה בבריאה קודם חטא אדם הראשון לכח הרע שנתחדש בחטאו של אדם הראשון, תולדת החטא עצמו. קודם החטא, הרע היה מבחוץ, לאחר החטא, הרע נמצא בתוכו, כשמציירים את זה בציור של תפיסת נפש, כאשר הרע נמצא בחוץ, האדם תופס שיש לו מסית ומדיח, "כי יסיתך אחיך", הוא מרגיש ותופס שכח המסית שלו נמצא בחוץ, אבל כאשר היצר הרע נמצא בפנים, שזה מוגדר הרי, בלשון הגמ' בסוף סוכה "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" שזהו יצרו של אדם שעומד וצפון בליבו, כלומר, הוא תופס את המציאות של הפנים של האדם, שהאדם מזהה את היצר כעצם נקודת ה"אני", זה ההגדרה השלישית של הקליפה שהזכרנו, שבהגדרה השלישית, נקודת הפנים היא קליפה, כלומר, זה מקום ה"צפון", מקום הנקודה הפנימית שנתפסת כעצם ה"אני", שם חל מציאות הקליפה שם מקום ההסתה של היצר הרע.

וא"כ, זה ההבדל בין קודם החטא ללאחר החטא, בקודם החטא, הגדרת הדבר הוא מציאות של רע שנמצא חוצה לאדם, ואחר החטא, הוא נמצא בתוכו "הצפוני ארחיק מעליכם" - "עומד וצפון בליבו של האדם".

אבל עוד פעם, חוזרים א"כ, להגדרה השניה - שהיא ההגדרה השורשית, ולפי זה, להגדרה השלישית, ההגדרה השניה שבמציאות הקליפה, שהיא חופפת על הדבר ומעכבת מלהיכנס אל תוכו.

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

את כל הדבר בידו, ה"תוך" נמצא באותו מקום, אבל יש דבר שמעכב עליו מלגעת במה שנמצאת בפנים, זה הסוגיא הנוספת של קליפה.

המדרגה הקודמת של הקליפה שהוזכר, האדם נמצא מחוץ לדבר, והוא רוצה לעלות לדבר, והדוגמא הברורה והיסודית, כאשר הקדוש ברוך הוא גירש את אדם הראשון מגן עדן, אז הקב"ה שם את "להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים", להט החרב המתהפכת היא שמירה, שלא יהיה אפשר להיכנס למדרגה היותר גבוהה, ומצד כך אנחנו מוצאים כסדר במשניות הרי, שהקליפה מוגדרת לדינא "שומר לפרי", כגון לגבי דין של צירוף לשם אוכל של הפרי, אם הם עצמם מקבלים טומאה, ועוד ועוד דינים, זה תלוי גם, באיזה קליפות - אבל הגדרת הדבר, הם נקראים "שומר לפרי", כלומר, הוא שומר מלהגיע לשלב הבא, זהו הגדרת הקליפה במדרגה הראשונה שהוזכר.

אבל במדרגה השניה, האדם נמצא באותו עולם הוא קיים שם, אבל יש לו כח שמעכב אותו, הוא רואה את החיצוניות של הדבר, והוא לא משיג את פנימיות הדבר, זה הקליפה הנוספת.

## הקליפה שכנגד אברהם אבינו

הקליפה השלישית שהיא ה"זה לעומת זה" שכנגד אברהם אבינו, זהו כח הקליפה שנמצאת בתוך הפרי עצמו, והדוגמא הברורה והיסודית, זהו בדוגמא של פירות כמו "זית שמן ודבש", בזית שמן יש את הזית, שהקליפה, שזה הגרעין - נמצא בתוכו, וכן דבש שזה תמרים, הגרעין נמצא בתוך מציאות האוכל, ומצד כך ההגדרה היא שהוא נוגע בנקודת הפנים, הוא מעכב מלהשיג את הנקודה הפנימית של הדבר.

וא"כ, אם נחזור ונעמיד שלושה הגדרות של מעכבים, של קליפות, ההגדרה הראשונה של מעכב, של קליפה הוא מונע מהאדם להיכנס לעולם אחר, לעלות לעולם אחר.

ההגדרה השניה של קליפה זהו הכח שהאדם נמצא באותו דבר אבל הוא תופס אותו בחיצוניותו של אותו דבר, והוא לא זוכה להיכנס לפניו שלו, הקליפה חופפת על הפרי והוא לא זוכה להיכנס לפניו של הדבר.

ההגדרה השלישית של קליפה, הקליפה נמצאת ב"תוך", ב"פנים" של הדבר, ואז האדם לא זוכה לגעת בנקודת הדבר הפנימית.

אלו הם א"כ, בכללות ממש, ג' גדרים של מציאות של קליפה, והשורש שלהם מתגלה בשורש קליפת האגוז, שזהו



## כתר

עיין פע"ח (שער העמידה, פי"ב) אל עליון נקרא כתר, בבחינת כתר ליעקב וכתר לרחל היוצא מת"ת דז"א עליהם.

## חכמה

והחכמה מאין תמצא, יש מאין, י' פעמים אל, גימ' יש, כנודע.

ועוד. אמרו בזהר (ח"ג, ל, ע"ב) שם אל דא נהירו דחכמה עלאה. פירוש, כי שם אל במילוי, אל"ף למ"ד עולה קפ"ה, ואחוריים דשם ע"ב שבחכמה כזה, יו"ד יו"ד ה"י יו"ד ה"י וי"ו ה"י, עולה קפ"ד, וע"ה הוא קפ"ה. ועיין גר"א (ספ"י, ד, ע"ג) א"ל הוא הארת החכמה, כי בחכמה ל"ב נתיבות שה"א נעלם ודבק באין. ונשאר לפיכך רק לא - א"ל נתיבות חכמה. ועיין שער הכוונות (דרושי הציצית, דרוש ג) השרש דשם ס"ג שהוא שם אל (י"א) יוצא מחכמה שבה שהיא הראשונות, ושאר אותיות ס"ג שהם גימ' ל"ב יוצאים מבינה דאמא, עיי"ש.

ועוד. ג"פ אל במילוי גימ' תקנ"ה, שהוא מח חסד דאימא שהוא גבורה של אבא.

## בינה

עיין שער הכוונות (דרושי ויעבור, דרוש ז) כי ג' א"ל הם, אל שדי, אל הוי"ה, אל אדני, ושלשתם נכללים באל הראשון אל שדי, והוא בעולם הבריאה וכו', וטעם היותו אל שדי בבריאה הוא לפי שהבריאה ה"ס בינה, והיא הספירה ה"ג סוף לג"ס ראשונות אשר שם נאמר לעולמו העליון די, וזהו אל שדי, כי הז"ת עולם אחר הם.

ועוד. עיין ליקוטי תורה (וארא) שם ס"ג יש בו ג' יודי"ן ואלף העולים אל. (וכן עיין פע"ח, ר"ה, פ"ו, בינה יוצא ממנה לאה, אל-ה). וכן מילוי דמילוי שם ס"ג ו"ד, יא"י, עולה אל. בשם הרב צמח. וכן שם אל נקוד בצירי ששורשו בבינה. ועיין פע"ח (שער ק"ש, פ"א) אל שדי, זה השם הוא הממונה בהיכל אהבה דבריאה, עכ"ל. והבן מצד אהבה - אל. ומצד בריאה - שדי.

## דעת

דעת המתהפכת, כללות ההפכים, ששורשם בכתר,

דעת עולה עד הכתר. ולכך מחד שם אל, חסד, חסד אל כל היום, ומאידך שם גבורה, יש לאל ידי, כח ותוקף, אילי הארץ. שורש לשם אלקים.

ועוד. עיין שער הכוונות (דרוש העמידה, דרוש ב', פירוש תיבת אלהינו) ונודע כי אל שדי הוא בגימ' משה הנמשך מהדעת שהוא בחינת יסוד.

## חסד

פעם ראשונה שכתוב מלת אל בתורה הוא ביחס למים, כמ"ש (בראשית, א, ט) ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד. וכתוב (תהלים, נב, ג) חסד אל כל היום. ועיין פע"ח (שער התפלה, פ"ב, ד"ד, ע"ב) שם זה הוא חסד המתעורר בבוקר, בסוד וישכם אברהם בבקר. וכן הוא בחינת מקיפים של חסדים כמ"ש בהקדמת עץ חיים (דף ה, ע"ב) מקיפים דחסדים נקראים אל, לפי שאל במילוי כזה אל"ף למ"ד עולה הקף. ואיתא בשם הרב צמח, ח' פעמים אל עולה אברהם, גימ' רמ"ח. ועיין גר"א (יה"א, ח"ג, כ, ע"ד) אל בחסד ע"ש כוחו הגדול שמשפיע לכל אחד די מחסרו. ועיין ספר שערי אורה (פ"ז) בהרחבה בביאור מדת אל.

## גבורה

לשון גבורה אל, מאלקים. אל לשון חוזק, כמ"ש (ויצא, לא, כט) יש לאל ידי. וברש"י שם, יש כח וחיל בידי. וכן כתיב (תהלים, כב, כ) אילותי, ופרש"י כחי. ועוד רבות. ועיין תורת המגיד (וארא, ד"ה וידבר אלקים) וידוע כי מדת הדין נקרא אלקים ובתוכו מעורב חסד שהוא שם אל שבתוכו. ועיין עץ חיים (שער הצלם, פ"ג, מ"ק) שם אל שבדיקנא הוא סוד אל משם אלקים שבפאה (פאה גימ' אלקים), והוא שורש הדינים, לכן כופים את הדינים שבגרון הנקרא אלקים. ועיין גר"א (שו"ע, יו"ד, רעו, סקי"ט) אל נמנה לעצמו בין ז' שמות שאינם נמחקין, לפי שהוא שורש אחר מאלקים, שענינו משגיח, שאל הוא לשון חוזק, ומשמש במק"א ואת אילי הארץ. ועיין בדבריו (יה"א, ח"ב, א, ע"ג) אל של אלהים הוא התכללות שמאל בימין.

## תפארת

עיין ליקוטי תורה (וארא) אברהם, יצחק, יעקב ישראל, ר"ת אי"י, גימ' אל. והשורש אברהם, ולכך נקרא שם השייך אליו אל. אולם הכח שמחבר את כולם הוא



ועוד. עיין שער הגלגולים (הקדמה לו) כי הפאה נקרא אל וכו', כי אל הנזכר הוא קוצין תקיפין אשר שם שהיא בחינת מלכות.

### נפש

מעשה. ובצלאל שעשה את המשכן עליו אמרו (ברכות, נה, ע"א) בצל אל היית. ועיין זוה"ק (תרומה, קנב, ע"א) בצל אל, דא צדיק דאיהו יתיב בצל אל, ההוא דאקרי אל עליון. ולכך הקדים בית קיבול לכלים.

### רוח

רוח - הבל. ועיין שער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ו, ביאור ענין הכריעות) כי אל עם אות ו' הוא בגימ' הבל, כי ו' זו היא מבחינת הדעת (פנימיות ו"ק, דעת מקביל למדרגת רוח).

### נשמה

נשמת שדי תבינם, התבוננות. ועיין ערבי נחל (ויצא, דרוש א) ונגד קדושת שם אל יש בקליפה אל אחר, נגדית לקדושת שם אל המורה שיקיים האדם אף מה שלא צוה הש"י עליו בפרוש, רק שנוכל להבין בשכלנו שיהיה בזה רצון הש"י דהיינו מדת ק"ו (עיי"ש שק"ו כנגד שם אל).

### חיה

עיין שער הכוונות (דרושי הלילה, דרוש י) כי שם אל הוא חיות המחיה לשני אותיות ו"ה שה"ס ז"ן, והחיות נמשך להם הוא מאימא שהיא סוד שם אה"ה דיודי"ן ויש בו ג' יודי"ן ואל"ף שהוא שם יא"י, וממנו נעשה אל.

### יחידה

הוא ית"ש נקרא אל יחיד ומיוחד. לעומת אלהים שלא נמצא ביחיד. עיין מלבי"ם (אילת השחר, פ"נ, אות תקיב) ואל שורשו מאלהים כנ"ל בשם הגר"א, והוא יחיד לעומת אלהים. ועיין בתקט"ו תפלות לרמח"ל שהשתמש בלשון אל יחיד.

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

יעקב ישראל, ת"ת. ובשם הרב צמח איתא, אחוריים במילוי שם אל כזה, אל"ף אל"ף למ"ד עולה רצ"ו כמנין נוריאל, שהוא בת"ת. וכן עיין ע"ח (שער א"א, פט"ו) ש"ע נהורין הוא כך, הנה בחינת פנים העליונים הוא תיקון ז' של י"ג תיקוני דיקנא, ותיקון ראשון הוא שם אל והוא המלכות (עיין ערך קטן מלכות - סוד הפאה), ותיקון ז' שהוא "ואמת הוא בחסד", הנקרא ג"כ אל, א"כ בב' פנים עליונים הללו יש ב' שמות אל, עיי"ש. והרי ששם אל בת"ת. ואמת. ועיין דגל מחנה אפרים (וארא) וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב, דיש להעיר בזה יתור תיבת אל בכל אחד, עיי"ש, וסוף דבריו, נמצא בכל אחד מהאבות יש שם אל, והוא שרימז תיבת אל בכל אחד ואחד.

### נצח

למעלה, ומצד כך אל מתחלף בעל.

### הוד

בג"ה קו שמאל. ועיין קדושת לוי (חיי שרה, ד"ה ואפנה) והנה אע"פ שצמצום מורה דין (עץ חיים, שער רפ"ח ניצוצין, פ"ה) אע"פ כן יש שם רחמים, וזהו הרמז "שמאל", שם-אל, כי אל מורה על חסד (זוה"ק, ח"ג, ל, ב) חסד אל כל היום. והבן ששם שמאל עצמו מודה שגנוז בו חסד. והוא בחינת הוד, מודה על האמת.

### יסוד

שם אל שדי ביסוד כנודע מאוד. עיין גר"א (ספר יצירה, פ"ו, מ"ו) אל שדי - יסוד. ועיין זוה"ק (בראשית, צה, ע"ב) ועל דא כתיב בהאי אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים, שלים, דהשתא את חסר ברישמא דשי"ן דל"ת, גזר גרמך והוי שלים ברשימא יו"ד. והרי שע"י ברית ביסוד הושלם שם אל שדי. ודייקא כתיב ויאמר יעקב אל יוסף (יוסף דייקא) אל שדי נראה אלי בלוז בארץ כנען. ועיין גר"א (ישעיה, ז, יד) שם אל הוא המחבר של כל הזוגים, הכל בשם אל, וז"ש רשומין בכורסיא הוא רשומין בברית.

### מלכות

אל אדני, בעשיה, בחינת מלכות (עיין שער המצות, עקב. וכן פע"ח שער התפלה, פ"ו). ועיין גר"א (תיקונים, תע, קמב, ע"ב) אל מתייחס לנוק', עיי"ש.

# מילון ערכים בקבלה • חלון

פ"ד). ועץ חיים (שער מב, פ"ג). וספר אדם ישר (דרוש אבי"ע). ובפרטות מדרגת חלון נקרא היסוד, כמ"ש בעץ חיים (שער הכללים, פ"א) וז"ל, כי שמש ומגן ה' צבאות, וכמו שהשמש אור עליון גדול ואין יכולת להביט בו כי אם בהתמעטות דרך חלון, או ע"י מסך, או ע"י ריחוק מקום, או ע"י נקב קטן, וכו'. כשבא אור א"ס בכתר אין בו יכולת לסבלו רק ע"י ריחוק מקום. אך מכתר לחכמה, אין בו ריחוק מקום, אבל בא ע"י חלון. פירוש מיסוד דא"א הנקרא חלון שנתמעט האור מכמות שהיה. גם מחכמה לבינה בא ע"י חלון, פירוש מיסוד אבא שהוא חלון אחד קטן, עיי"ש. ועיין עוד שם (שער מב, פרק יג, מ"ת. וכן פרק יד, מ"ת. ושער נז, פ"ב. ושער ההקדמות, דף לט, ע"א. ודף פז, ע"א). וספר הליקוטים (כי תצא, פרק כא). ויש עוד בחינות חלונות פרטיים, עיין קהלת יעקב (ערך חלון). והנה בכללות כל נקבי הראש נקראים חלונות, כמ"ש בעץ חיים (שער לב, פ"ה, מ"ת) וז"ל, דע כי הנה בראש יש כמה מיני נקבים (נקב סוד נקבה) וחלונות (חלון סוד זכר, יסוד, כנ"ל) באותן הכלים לצאת מתוכן הכלים להאיר בחוץ, והם אזנים, עינים, נחירים, ופה, ז' חלונות, עכ"ל. וממקום זה, כיוון שיש נקב וחלון, נעשה בחינת "פנים ואחור", כמ"ש שם (ש"ה, פ"א, מ"ת) וז"ל, בבחינת הראש אין אנו מזכירים לעולם בחינת אחור ופנים, לפי שבמקום שאין שם נקבים וחלונות, אזי יוצא האור שוה מכל צדדיו ומאיר בשוה. אמנם כשמתחיל בחינת הנקבים, כגון מהאזנים ולמטה, אז יש בחינת פנים ואחור, כי המצח נקרא פנים והעורף אחור, עיי"ש.

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

ז"ל העץ חיים (שער עיגולים ויושר, סוף ענף ב) בבחינת פנימיות ועצמותו של אדם זה (א"ק) אין לנו רשות לדבר ולהתעסק כלל. אמנם נתעסק ונדבר במה שנאצל ממנו, והוא כי להיות אור א"ס גדול מאוד, לכך לא היו יכולים לקבל אם לא באמצעות א"ק הזה, ואפילו מזה הא"ק לא היו יכולים לקבלו אם לא אחר יציאת האור חוצה לו דרך ה"נקבים" וה"חלונות" שבו שהם און חוטם פה עינים, עכ"ל.

והנה יש חלון בעיגולים, שדרכו עובר השפע מעיגול לעיגול ע"י קו היושר. כי אילו העיגול יהא סתום לגמרי ללא פתח או חלון, כיצד יעבור השפע מעיגול לעיגול הפנימי בתוכו. ודבר זה מבואר בדברי הרב בשער ההקדמות (דף יא, ע"א) וז"ל, בהיות ה' ספירות עגולים זו לפנים מזו אחר התיקון שלהם, א"כ אין שום קבלת שפע והארה אל שום ספירה מהם, כי אם כל ספירה מקבלת מהספירה אשר עליה בלבד. והנה נודע, כי החסד מקבל מאבא, והגבורה מאימא, וכיוצא בזה. והביאור בזה הוא, כי גם בהיות ה' ספירות בבחינת עיגולים זה בתוך זה, יש בהם כל הבחינות של קבלת השפע ב' ספירות שבקו היושר. והוא, כי בעיגול הכתר הנקרא א"א אחר התיקון, יש נקב אחד וחלון בצד ימין העיגול, ומשם יורד אור אריך אל עגול אבא, ומאיר אליו. ועוד יש חלון שני בשמאל העיגול של אריך, ויוצא האור עד צד שמאל בעגול אבא אשר בתוכו, ונוקבו, ונעשה בו חלון, ומשם נמשך האור עד עגול אימא שבתוך עגול אבא ומאיר בו, וכו'. ואף כי הם עגולים זו בתוך זו, יש להם קוים ישרים, ימין שמאל ואמצע, בבחינת החלונות האלו שבהם, ומשם נמשך האור ב' ספירות דעיגולים דרך קוים ישרים ממש, בכל הפרטים עצמם כלם אשר ב' ספירות דקו יושר דרוח ממש, עיי"ש. ועיין עוד מבוא שערים (ש"ב, ח"ג,

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

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



### אנציקלופדיה עבודת ה' פ

ירושלים - יום ג' 20:30 ב  
ישיבה ראשית חכמה  
רח' בן ציון אטון 8 הר חזו  
לפרטים 52.765.1571

ישראל 073.295.1245 • ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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

# בלבבי משכן אבנה

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

## דע את ביטחונך | פחד כנגד ביטחון

'פחד של ספק' הוא זיווג של שורשי כוחות הרע, המנגד את זיווג שורשי כוחות הטוב - האמונה והביטחון. 'פחד של ספק' זוהי מציאות של שתי קליפות הסוככות אוטומות ומצירות לכוחות הקדושה - האמונה והביטחון. מול כוח האמונה עומד כוח הספק - 'אינו יודע ממה מפחד', אינו יודע אם ישנה סיבה ברורה לפחד בכלל. מול כוח הביטחון עומדת מציאות של פחד, שכאמור הינו הפכו של כוח הביטחון. כך נוצרת קליפה כפולה שהיא צירוף של שתי הקליפות יחדיו: קליפת היפך האמונה - ספק, וקליפת הפך הביטחון - פחד, ויחדיו הם יוצרים - 'פחד של ספק'.

נבאר בלשון פנימית למבין דבר. הבריאה בנויה באופן של 'זה לעור מת זה עשה האלקים' - קדושה מול טומאה. האמונה והביטחון הם שורשי הטוב, ואילו הספק והפחד הם שורשי הרע. הקדושה היא 'אחד!' מול ה-'אחד של הקדושה' ישנן שתי קליפות של טומאה המתנגדות לה: א. קליפה של פירוד המנגדת את ה'אחד של הקדושה', ב. קליפה של 'אחד של טומאה' המנגדת אף היא את ה'אחד של קדושה'. ה-'ספק' הוא קליפה טמאה של פירוד, הוא בחינה של 'שניים' מול ה'אחד של הקדושה'. ה-'פחד' הוא קליפה טמאה, בחינה של 'אחד של טומאה'. שהרי גם לטומאה ישנו כוח של אחדות, כמו דורו של אחאב שעל אף שהיו עובדי עבודה זרה, כיוון שהיתה ביניהם אחדות היו נוצחים במלחמתם. נמצא שגם ה-'אחד של טומאה', של עבודה זרה, יכול לנצח. כאשר שני הקליפות הטמאות הללו מצטרפות יחד, קליפת ה-'אחד' מצטרפת עם קליפת ה-'פירוד', נוצר צירוף של 'פחד של ספק'. אין בבריאה קליפה יותר גדולה מזו, זהו התוקף הגרוע ביותר שיכול להיות בצד הטומאה.

### פחדו של הקב"ה - שמה ינתקו הענפים משורשם

הגדרנו והסברנו כי הפחד הוא הפך הביטחון. עד כמה שברור כי הביטחון הוא משורשי כוחות הקדושה, אם כן לכאורה הפחד הוא משורשי כוחות הטומאה (ואכן כך ביארנו בפסקה הקודמת). ברם, כבר הזכרנו רבות כי לכל כוח וכוח שקיים בבריאה יש מקום בתיקון, ורק כאשר משתמשים בו חוץ למקומו ושלא במידה ובמינון הראוי, הוא גורם להפרת איזון וחולי, וזו היא רעתו. לפיכך ברור שגם לכוח הפחד קיים מקום בצד הקדושה והתיקון. נעמוד על עניינו של הפחד דקדושה.

יש להתבונן, מדוע היה קשה לגמרא היאך אותם הנביאים שלא ראו את המלאך פחדו, ומה היה ההכרח לתרץ קושיה זו על ידי תירוץ פנימי ורוחני - שכיוון שמזלם היה מודע להופעת המלאך על כן הם פחדו. לכאורה למה אי אפשר להבין שלפעמים אדם פחד סתם כך, מבלי כל שמץ של מודעות מכל רובד נפשי שהוא לגורם הפחד?

בפשטות הגמרא מורה הוראה - שלא יתכן שאדם מתוקן ומאוזן בנפשו יחוש תחושת פחד מבלי סיבה שגורמת לכך. ואילו לא היתה שום מדרגה בקומת האדם שקולטת סיבה לפחד, לא ייתכן שמערכת הפחד תתגלה ותפעל בנפש.

אך יתר על כן, על פי דברינו קושיית הגמרא ברורה ומובנת, והתירוץ שתירצה הינו עמוק יותר. הגדרנו כי בשונה משאר סוגי היראות והמוראים למיניהם, מערכת הפחד פועלת רק כאשר ישנה ברירות חדות וודאות לדבר שגורם את הפחד. על כן, תמיהה הגמרא היאך יתכן שפחד כל כך עצום יחול על חגי זכריה ומלאכי בעוד שהכח תוב מעיד עליהם שהם לא ראו את מחזה המלאך. לפיכך, ביארה הגמרא שבהכרח היתה להם מודעות ברורה חדה וודאית לנוכחותו של המלאך הנורא, אלא שברירות זו הגיע ממקום גבוה במדרגת נפשם - מראייתו הברורה של מזלם, אך ברבדי הנפש התחתונים יותר, הם לא ידעו בדיוק ממה הם מפחדים.

לכן הגמרא במסכת מגילה הורתה שכאשר אדם חש תוקף של פחד מבלי שעניו הגשמיות רואות סיבה ברורה לכך, שידע שכח ראה הוא מצוי במקום שיש בו סכנה מגורם רוחני כל שהוא שמעלו קולט אותו וברירות. ועל כן היא מייעצת לו לנקוט בפעולות על מנת להינצל, כגון: שיקרא קריאת שמע, ועוד אפשרויות כפי שמבואר שם. וזהו גם פשר דברי הגמרא הנוכרת במסכת פסחים, שאותן הפעולות בלא נטילת ידיים שגורמות לאדם פחדים. פחדים אלו מגיעים מחמת שהוא הביא על עצמו סכנות רוחניות שעניו הגשמיות לא יכולות לקלוט, אך מזלו רואה ומפחד.

מכל מקום התוודענו לידיעה נפלאה ועמוקה מאוד - שקיים מצב נפשי שנקרא 'פחד של ספק'. והיינו שמזלו של האדם קולט את ודאות וחדות הסכנה, אך כאשר הפחד משתלשל מטה אל רבדי הנפש התחתונים, הוא מתגלה כפחד של ספק - מפחד ואינו יודע ממה מפחד.





**ב"ב, עד, ע"ב** - רב יהודה הינדוא משתעי, זימנא חדא הוה אזלינן בספינתא, וחזינן ההוא אבן טבא דהוה הדיר לה תנינא, נחית בר אמוראי לאתויה, אתא תנינא קא בעי למבלע לה לספינתא, אתא פישקנצא, פסקיה לרישיה, אתהפיכו מיא והוו דמא, אתא תנינא חבריה שקליה ותליה ליה וחיה. הדר אתא קא בעי בלעא לספינתא, הדר אתא ציפרא פסקיה לרישיה, שקלוה לההיא אבן טבא שדיוה לספינתא, הוה הני ציפרו בהדן, אותבינהו עלייהו, שקלוה ופרחו להו בהדה.

ואמרו בזוה"ק (ויחי, רלא, ע"ב) ת"ח, האי אבן איהו אבן טבא ודא הוא רזא דכתיב (שמות, כח, יז) ומלאת בו מלואת אבן ארבעה טורי אבן, ואלין אינון סדרין דאשלמותא דאבן טבא, אשלמותא דאבן יקרה, בגין דאית אבן אחרא דכתיב (יחזקאל, לו, כו) והסירותי את לב האבן מקרבכם, עיי"ש בהרחבה בסוגית אבן. והבן ששם "אבן טבא" הוא שם כללי לאבנים טובות. עיין מורה נבוכים (ח"ג, פ"ד).

ואמרו בזוה"ק (ויחי, רלא, ע"ב) ת"ח, האי אבן איהו אבן טבא ודא הוא רזא דכתיב (שמות, כח, יז) ומלאת בו מלואת אבן ארבעה טורי אבן, ואלין אינון סדרין דאשלמותא דאבן טבא, אשלמותא דאבן יקרה, בגין דאית אבן אחרא דכתיב (יחזקאל, לו, כו) והסירותי את לב האבן מקרבכם, עיי"ש בהרחבה בסוגית אבן. והבן ששם "אבן טבא" הוא שם כללי לאבנים טובות. עיין מורה נבוכים (ח"ג, פ"ד).

**ב"ב, קמה, ע"ב** - דאמר רב משרשיא משמיה דרבא, מאי דכתיב (קהלת, י, ט) מסייע אבנים יעצב בהם, בוקע עצים יסכן בהם, מסייע אבנים יעצב בהן, אלו בעלי משנה, בוקע עצים יסכן בהם, אלו בעלי גמרא. (ועיין בגדר בעלי משנה - עירובין, כא, ע"ב. נד, ע"ב. חגיגה, יד, ע"א. ב"מ, לג, ע"ב. סנהדרין, ק, ע"ב). ועיין פסיקתא זוטרתא (קהלת, שם) על פשוטו של פסוק, שאין אדם יכול לעשות מלאכה חשובה כי אם יטרח בה והוא יעצב בהם, כמו בעצבון תאכלנה (בראשית, ג, יז) וכו', ופירשו, שאם רוצה אדם לעסוק בתורה ובחכמה ולהסיע דברים עמוקים ממקומם שהם מושרשין כמו אבני ההר, עצב בהם עד שיקיא חלב שינק משדי אמו. ועיין רש"י שם על אתר. אולם יעוין בתורה תמימה על אתר שכתב, ויתכן שקורא למשנה אבנים, משום דדבריה הם אבני הפנה שעליהם נוסד התלמוד.

ואמרו בזוה"ק (ויחי, רלא, ע"ב) ת"ח, האי אבן איהו אבן טבא ודא הוא רזא דכתיב (שמות, כח, יז) ומלאת בו מלואת אבן ארבעה טורי אבן, ואלין אינון סדרין דאשלמותא דאבן טבא, אשלמותא דאבן יקרה, בגין דאית אבן אחרא דכתיב (יחזקאל, לו, כו) והסירותי את לב האבן מקרבכם, עיי"ש בהרחבה בסוגית אבן. והבן ששם "אבן טבא" הוא שם כללי לאבנים טובות. עיין מורה נבוכים (ח"ג, פ"ד).

וטעם הדבר שיעצב בהן, פירש רשב"ם שם, וז"ל, ששונה משניות כל היום ואין לו "אלא צער" שמתקשה בטעמיהן ואינו יודע לפרש. ויעוין במהר"ל בחידושי אגדות על אתר שכתב, וז"ל, כי בשל משנה כל ימיו רעים, "שאין נהנה" כלל מן תלמודו, והלמוד הוא עול על האדם, ולפיכך עליו נאמר מסייע אבנים יעצב, כך הלומד המשניות למוד שלהם טורח ועול על האדם, כמו מי שמסייע האבן ממחצב ששם חוצבין האבנים, עכ"ל.

ואמרו בזוה"ק (ויחי, רלא, ע"ב) ת"ח, האי אבן איהו אבן טבא ודא הוא רזא דכתיב (שמות, כח, יז) ומלאת בו מלואת אבן ארבעה טורי אבן, ואלין אינון סדרין דאשלמותא דאבן טבא, אשלמותא דאבן יקרה, בגין דאית אבן אחרא דכתיב (יחזקאל, לו, כו) והסירותי את לב האבן מקרבכם, עיי"ש בהרחבה בסוגית אבן. והבן ששם "אבן טבא" הוא שם כללי לאבנים טובות. עיין מורה נבוכים (ח"ג, פ"ד).

וביאור נוסף מצינו בר' צדוק (פרי צדיק, וארא, אות ד) וז"ל, מסייע אבנים יעצב בהם אלו בעלי משנה וכו', ואיתא בגמ' (עירובין, נד, ע"ב) והולכי, אלו בעלי מקרא. על דרך, אלו בעלי משנה. שיחו, אלו בעלי תלמוד שכל שיחתו דברי תורה. והוא כי בעלי מקרא רק "הולכי", שמתחילין לילך. ובעלי משנה נקראו "על הדרך", שכבר הם על דרך להגיע למקום השלמתם, עכ"ל.

ועומק מהות הארת אבן טבא זו, שמעלה ממות לחיים, כמ"ש שם, "ותליה ליה וחיה". וזהו רפואה ע"י אבן זו. וכן אמרו שם, "הוה הני ציפרי בהדן, אותבינהו עלייהו, שקלוה ופרחו להו בהדה", זהו ממיתה לחיים. ועיין רשב"ם וריטב"א שם, שתולין אבן זו בצוארו של המת וחיה. ושורשה באבן של אברהם (ב"ב, טז, ע"ב) שהיתה תלויה בצוארו וכל הרואה אותה מתרפא.

וביאור נוסף מצינו במהרש"א על אתר וז"ל, ואמר מסייע אבנים יעצב וגו', על דרך שאמרו בפ"ק דקדושין, אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד, אם אבן הוא נימוח וכו', ואומר אבנים שחקו מים וגו'. ולזה אמר הבעל משנה אין לו תועלת בלמודו שהוא רק מסייע אבנים שהוא יצה"ר, אבל יעצבו בו מלהזהר אף משגגות, עיי"ש בדבריו, שבעל משנה חושב תמיד שאינו עושה עבירות ואינו דואג, עיי"ש.

ואבן זו היא שורש בחינת הארת תחיית המתים, ומצד כך דנו הפוסקים שיש רפואות אף לטרופות. עיין חזו"א (יו"ד, הלכות טריפות, סימן ה, אות ג). ואגרות משה (ח"מ, ח"ב, סימן עג). ומשנה הלכות (ח"ו, סימן קכח). וציץ אליעזר (חלק יט, סימן לד).

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



## ניצבים | י-ח

אתם נצבים היום. יום, ימ-ו. והנה י-מ הוא שורש להפוך מיחיד לרבים, כנודע, כגון בית - בתים, איש - אנשים, כוכב - כוכבים.

והנה אות יו"ד עשירית מההתחלה, ואות מ' עשירית מהסוף. והוא שורש הריבוי, כי עד תשע זהו יחידות, ומעשר נעשה ריבוי, ופשוט. ונמצא שאותיות י-מ, הם ריבוי מתחילה לסוף, ומסוף להתחלה.

ושורש ריבוי זה מתגלה במים, מ-י-ם. ומים אין להם שם יחיד אלא רק שם של רבים. כי המים כל הויתם ריבוי של טיפות, ולכך אין להם שם של יחיד. ודבר זה נגלה בעיקר בים שכל שמו אותיות הריבוי. כי הים כל מהותו ריבוי של מים.

ובזה נבדל סתם מים, ממים חיים. כי סתם מים שורשם במימי הגשמים, שעליהם אמרו (ב"ב, טז, ע"א) שלכל טיפה וטיפה יש דפוס לעצמה שלא יתערבו ברדתם אלא רק לתתא, והרי שאין להם צירוף בשעת ירידתם. אולם מים חיים, מים שנובעים, מתפשטים ולא מכובים, וזהו צירוף של חלקי המים יחדיו. וזהו מים חיים, חי-ים. חיות של י-ם. אולם שורש הגשמים בשמים, מי-שם, ושם הכל מאוחד. ומשורש זה נגזר מלת יום, ימ-ו. כי יום עניינו צירוף כ"ד שעות, ובכל שעה תתר"פ חלקים, כנודע.

ויחדיו נעשה יום.

ובהיפך אותיות מ-י, שאלת מי. ועיין חשק שלמה (השורשים, אות מ, מי) וז"ל, מי - מלת השאלה על גוף הדבר בהבדל והפרט משאר הגופים. שבשאלת "מה" אין ההשגחה על שאר הגופים כי אם על הגוף עצמו מה הוא, ובשאלת מי "יכלול השואל רק שאר גופים במחשבתו", וישאל על אחד מהם מי הוא ביחוד מן השאר, עכ"ל, עיי"ש.

וכאשר יש פרוד ואין צירוף. במקום זהו בחינת מצרים, מצר-ים, וכמ"ש רבותינו מיצר-ים. ובזמן זהו בחינת ת"ב, זמן של פרוד וחורבן. ועל זמן באה שאלת מתי, מי-ת, היינו איזה חלק בחלקי הזמן. וע"ז כתיב עד "מתי" עוזך בשבי, ואזי חרב ביהמ"ק שנמצא בהר המוריה, מי-רוה. ועל זמן החורבן כתיב השיב אחור ימינו. ימין, ימ-ין. כי הימין מקרבת. והוא בחלקו של בנימין, ימ-בני. ושם היו אורים ותומים. אורים, אור-ים. תומים, תומ-ים. ובנפש זהו בחינת יתום, ימ-תו. נפרד משורשו עומד כיחידה לעצמו. ובתיקון הוא בבחינת היום אם בקולו תשמעו. כמ"ש אליהו, "היום". והוא בחינת מיד, מי-ד. והוא הארת משיח, מי-שח. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליטי"א במיוחד לעלון זה

## התבודדות הספר הבא של הרב שיפורסם

ספר זה עוסק במישור המעשי - בהכנה להתבודדות ובהדרכה מעשית בהתבודדות עצמה, אך תכליתו להביא את האדם לתפיסת חיים חדשה - "חיים של התבודדות".

הספר מותאם יותר לנפשות הקרובות יותר לתמימות ופחות להשכלה (הספר ידע את נשמתך' מהווה המשך לספר זה ועוסק בנושאים אלו ביתר בירור והעמקה).

מומלץ לקרוא את הספר מתחילתו ועד סופו בכדי לקבל את התבנית הכללית של הדברים ואח"כ לקרוא במתינות פרק-פרק. זה אינו ספר קריאה אלא ספר עבודה ולכן כדאי להתייחס לכל פסקה מצד עצמה ולתת לכל שלב את מקומו הראוי.





## קליפה החופפת ע"ג דבר ראיית הדבר "מקופיא"

כל קליפה נקראת קליפה בלשון הקודש מאותו שורש של "מקופיא", מושג שנמצא בש"ס כמה וכמה פעמים, יש "כפרה מקופיא" בגמ' בתחילת זבחים, וכו', כל "מקופיא" זה מאותו שורש של "מקיף", מה שנמצא מסביב, מה שנמצא מבחוץ, מקיף וסובב לדבר, זהו "מקופיא", והמילה קליפה עצמה, זה היקיפו של הדבר, הוא זה שמתגלה בכח הקליפה.

ובהגדרה המדוייקת יותר, כל דבר, יש בו מציאות של כללות, ויש בו מציאות של פרטות, זה מה שדובר הרי, בהרחבה, בפעמים הקודמות, בכל סוגית האב האב והבן, שורש וענפים, כלל ומציאות של פרטים.

בתחילת דבר, כאשר האדם רואה דבר, שומע דבר, מתבונן בדבר, המושכל ראשון על דרך כלל, כמעט ללא יוצא מן הכלל [אא"כ מי שיש לו מוחין דגדלות גבוהים מאד], ע"ד כלל תפיסת האדם שהוא רואה את כללות מה שנמצא בדבר, ולאחר התבוננות והעמקה, לאט לאט הוא מכיר את החלקים, את המרכיבים שמהם מורכב מציאות הכלל. התפיסה הראשונית הזו, אם היא הופכת להיות כח ה"קביעה וקיימא" בנפשו של האדם, היא נקראת קליפה, וכמו שהוזכר שקליפה עניינה כח של היקף.

## קיפול וקליפה שמשורש ק.ל.פ.

ובלשון אחרת, השורש של קליפה זה ק'ל'פ', שזהו מאותו שורש של קיפול, לקפל דבר, היינו שלקחנו את הפרטות שבו וגזנו אותו בתפיסה של כלל, זה נקרא קיפול. יש קיפול מצד הקדושה, מה שנאמר אצל יעקב אבינו "וישכב במקום ההוא וילן שם כי בא השמש", ואומר שם רש"י מיסוד דברי חז"ל "קיפל כל ארץ ישראל תחתיו", שם זה היה מצד הקדושה, שהראה לו ליעקב אבינו שארץ ישראל נוחה להיכבש, אבל מהות של קיפול, עניינו של קיפול הוא, יש את ההתפשטות של הדבר, ההתרחבות של הדבר, שזה כח הכלל שנתרחב לכל צדדיו, שזה שורש ההתפרטות, גם אם לא התפרות בפועל, אבל זה תפיסת ההתפרטות בהתרחבות. ויש את תפיסת הקיפול שהיא ההחזרה של הדבר לכלל שבו, לשורש שבו לתפיסה שהיא לפני ההתרחבות. "היה העולם מתפשט עד שגער בעולמו ואמר לעולמו די", כמו שאומרת הגמ' בפרק ג' דחגיגה

שזהו ש-ד-י, ה"אמר לעולמו די" שאחרי ה"מתפשט", יש את ה"קיבל" שבדבר, שעוד לפני ה"מתפשט", כלומר, זה תחילת הדבר כפי שהוא היה בצורת הצטיירותו בראשית ימות עולם.

כשזה מתגלה מצד הקדושה, זהו תפיסת הכלל שלמעלה מהפרטים, שממנה נולדים הפרטים, והיא חוזרת אח"כ לכלל, כפי שהוזכר כבר בהרחבה לעיל, שזהו "כלל ופרט וכלל".

אבל כשזה מתגלה מהצד של הקליפה, הקליפה תופסת את הדבר באופן של היקיפו של הדבר, באופן של כללותו, וביתר חידוד של ההגדרה ככל שהאדם רואה את הדבר מקרוב, אז הוא רואה אותו בהתפרטותו לפרטיו, וככל שהאדם רואה את הדבר מרחוק, בבחינת "מרחוק הוי"ה נראה לי" "וירא את המקום מרחוק", וכן ע"ז הדרך, ככל שהאדם רואה אותו מרחוק, הוא רואה את כללותו והוא לא רואה את פרטותו של הדבר.

הדוגמא הבהירה והפשוטה, כאשר האדם מסתכל למטה, נראים לו שהשמים הם תכלת, זה מה שהוא רואה, אבל אליבא דאמת זה נובע מחמת הריחוק, שהוא רואה את הדבר כמקשה אחת.

אבל ככל שהוא מתקרב לדבר, הוא רואה את הדבר באופן מדוייק, באופן של פרטות הדברים.

## כח הקליפה שמעלים את ההתפרטות שבדבר

ולפי"ז, החידוד של הגדרת הסוגיא, הקליפה שחופפת על הפרי, בהגדרה הפשוטה, היא מעלימה, היא מסתירה את מה שנמצא בתוך מציאות הדבר, כדוגמת דבר שגונזים אותו, או כששמים דבר באוצר, שמכסים אותו, מעלימים אותו, וכן כיסוי הדם, "וכסהו בעפר", מכסים את הדבר, מעלימים אותו, ומצד כך, גם קליפה מעלימה, בוודאי שזה אמת.

אבל בהגדרה המדוקדקת יותר, הקליפה גורמת שהאדם תופס את הדבר מרחוק, ואם הוא תופס אותו מרחוק, א"כ הוא תופס אותו באופן של כלל, באופן של "מקופיא", באופן של "היקף", לא באופן של קירבה המשיגה את פרטות הדבר, כלומר, מלבד מה שגנוז במציאות הקליפה



## תפיסת ה"מקופיא" מכח "דקום דחפא על מוחין"

כמו שמבואר בדברי רבותינו בגולגולת, יש את מח האדם, ויש את הקרום "דחפא על מוחין", ויש בזה סוגיות מפורשות בחולין, מה הדין באופן שיש נקב בקרום אם זה עושה טריפה. הקרום הזה שנמצא על ה"מוחא", על המח או על האויר שבמח, שזהו ה"קרומא דאוריאי" בלשון רבותינו וכן ע"ז הדרך - הקרום שנמצא על גבי המח, הוא בעצם כח שחופף על הדבר ומסתיר אותו.

ולהבין ברור, כל פעם שהאדם חושב, מאיפה יש לו כח של מחשבה - יש את מציאות המח, ויש "מוחין" בתוכו ומכחו הוא חושב, אבל מכיון שיש "קרום דחפא על מוחא", אז האדם, בעומק, לא חושב ע"ד כלל, מתוך המוחין עצמו, אלא מחשבתו היא מכח הקרום שחופף על המח, מכח כך הוא חושב, לכן, ע"ד כלל, אם האדם לא יעיין, יעמיק ויחדד את הדברים, אז המבט שבו הוא רואה כל דבר, הן במבט כפשוטו, במבט של ראייה, הן בתפיסת השמיעה, והן בעומק, בכח המוחין בשורשם, בפנימיותם שהם שורשי החושים, הוא תופס את הדבר מכח קרום שחופף על הדבר, ואם הוא לא עמל לברר את הדבר, אז הוא נשאר בתפיסה השורשית מעיקרא, שהיא כך, כך תינוק נולד וכך האדם גדל, וכל שהוא עמל יותר בדברי תורה, והמח שלו יוצא מהכח לפועל, "חכמה" - כח - מה, הוא מוציא את עצם כח המחשבה, את החכמה, מהכח לפועל שזה לא יהיה שכל בכח, אלא זה יהפוך להיות שכל בפועל, שהוא הנקרא בלשון רבותינו "השכל הפועל", שהוא יצא לפועל, אז המחשבה לא באה מהקרום דחפא על מוחין", אלא זה מחשבה מכח עצם מציאות המוחין, שמשם האדם חושב, אבל זולת כך, מטבע יצירתו של האדם ועל דרך כלל אצל רוב בני אדם כך נשאר כמעט לחלוטין, "כביאתו לעולם, כך יציאתו מן העולם", אז צורת המחשבה של האדם, שהאדם חושב מהמקום דחפא על ה"מוחין", מהקרום שחופף על המח, וכשזה מקום מחשבתו, זה צורת מחשבתו, מדגישים - זה מתגלה מהמציאות הגמורה שכך היא צורת המח, כמבו' בסוגיא בחולין שכך היא צורת המח, זה המקום שממנו הוא חושב, ולפי"ז, זה צורת מחשבתו, המחשבות שהוא חושב. ■ המשך בע"ה שבוע

הבא מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

שהיא מכסה, היא מעלימה והיא מסתירה את הדבר, בעומק, את מה היא מעלימה, את מה היא מסתירה, את מה היא מכסה? [לפחות בחלק גדול מהמקרים], היא לא מכסה ועמלימה את עצם החפצא, אלא היא מכסה ומעלימה את ההתפרטות של כל חלקי הדבר, והאדם רואה את הדבר באופן של כללותו, והוא לא רואה אותו בפרטותו.

וכדוגמא בעלמא - בדוגמא השורשית אם ניקח את האגוז שזה סוגייתינו, הקליפה שלו, כאשר היא חופפת על הפרי, כשהאדם רואה את האגוז כשהוא עם הקליפה שעל גביו, אם נשאל אותו מה זה החפצא דידן, אז בוודאי, חזותו מוכיח עליו שהוא אגוז, אבל הוא מסתיר את פנימיותו, איך הוא מתראה בדקותו ב"תוכו" שהוא "אוכל", איך צורת חלקיו, מה מהותו, כמה הוא בשל, האם יש לו אופן דקלקול בתוכו וכן ע"ז הדרך, יש כאן הסתרה, אבל זה לא מסתיר את תורת ה"שם אגוז" שעליו, שההגדרה הכללית היא שכל שם תואר של דבר זה שם תואר של כח הכללות שלו.

ועוד פעם א"כ, הגדרת הדברים היא, שמציאות הקליפה גורמת לאדם שהאדם תופס את הדבר בתפיסת ההיקף שלו, והוא נשאר בהיקף שבדבר, בחיצוניות שבדבר, בבחינת "רשעים סביב יתהלכון".

ישנה הבחנה של "סביב" שהוא לא בוקע לעצם נקודת הפנים, שזה שייך כבר לחלק השלישי, שהקליפה נמצאת בתוכו, שבנקודת יסוד הדברים היא מעלימה את שורש ה"ציון", את נקודת הפנים שבדבר, הנקודה השורשית שבדבר, זה שייך לחלק השלישי.

אבל בחלק השני, שבו אנחנו עוסקים בעיקר השתא, זה מעלים את הרכבת מציאות הדבר, הם מקבלים את המבט שנמצא בהיקפו, בסביבותיו של הדבר, זה כח מציאות הקליפה, והשורש של הדבר כמו שנתבאר, כי הוא מעלים את הדבר על ידי הרחקה מהדבר, "מרחוק הדבר נראה לי", מציאות הדבר נראה לו מרחוק, כלומר, שא"כ, הוא רואה את היקפו, הוא רואה את ה"מקופיא" שלו, הוא לא רואה את מציאות הדבר בהרכבת חלקיו, זה התפיסה שנקראת קליפה.



## אור א"ס

אלגביש, א-לגביש, א - אלופו של עולם. לגביש, גימ' משה, כמ"ש (ברכות, נד, ע"ב) אלגביש, שעמדו על גבי איש, זה משה. ועמידתם היה בה ג' בחינות. א. שעמדו באויר (עיין ערך קטן רוח). ב. שעמדו ע"ג משה, כנ"ל. ג. שנקשרו לעילא, לאלופו של עולם, ולכך לא ירדו. ובדרך רמז, כתיב (במדבר, לה, ד) וחוצה אלף אמה סביב, גימט' אלגביש. והיינו שאלופו של עולם סביב. וכתיב (יואל, ב, כז) ואני הוי"ה אלהיכם ואין עוד, בגימט' אלגביש.

## צמצום

צר - צמצום. ואמרו (ילק"ש, ישעיהו, רמז תכד) אמר ר' אלעזר בן פדת, כשם שהביא הקב"ה על המצרים (לשון מיצר וצמצום) במצרים, כך עתיד להביא על ארם. דאמר רבי אלעזר, כל צר שבמקרא "חסר", על אומה זאת (אדום) הוא מדבר, וכל צור שבמקרא "מלא", על צור המדינה הוא מדבר. מה במצרים דם אף כאן וכו', ברד, אף כאן, שנאמר וגשם שוטף ואבני אלגביש.

## קו

אמרו (ברכות, נד, ע"א) אבני אלגביש במורד בית חורון. ועיין רש"י (סנהדרין, לד, ע"ב) בית חורון, מקום צר, ואין דרך לנטות ימין ושמאל, וצריך האחד לנטות לאחוריו עד שמוצא מקום לנטות. והוא בחינת קו, לפני שנחלק לג' קוים. ובדרך רמז, כתיב (ישעיהו, כה, ט) הנה אלקינו זה קוינו, בגימט' אלגביש.

## עיגולים

אמרו (בתי מדרשות, ח"א, סדר רבה בבראשית, ד"ה למעלה מכולם) וים הגבול מוקף סביבות כסאו (כסא הכבוד), ונהרות של להבה מקיפין את ים של אש, ועננים גדולים מקיפין את נהרות של להבה, ועבי קל מקיפין את העננים הגדולים, ואבני אלגביש מקיפין את אבני ברד.

## יושר

אלגביש, עיין רד"ק (ספר השרשים, ערך גבש) ואבני אל גביש (יחזקאל, יג, א) פירוש אבני ברד דומות אל גביש, כי הוא שתי מלות במקצת ספרים מדויקים, ובקצתם יוצא מלה אחת. אולם בברכות (נד, ע"ב) חילקו המילה לשלש חלקים, על - גבי - איש. והרי ג' בחינות למלת אלגביש.

א. מלה אחת, אלגביש. ב. שני מלות, אל-גביש. ג. שלש מלות, על-גבי-איש. והוא בחינת יושר שנעשה מקו אחד ג' קוים. ומצד קלקול של ג' אמרו (בתי מדרשות, ח"ב, אלפא ביתא) ומלאך מטטרו"ן שר הפנים עומד ומשליך עליהן (הרשעים) אבני שיש וכו', ואבני אלגביש. וכל אבן ואבן שיעורו שלש מאות וארבעים וששת אלפים פרסאות, וסימנהון אלגבי"ש. ומהו אלגביש, אל-גיהנם-בראשם. (ועיין מלבי"ן, ויקרא, אות קנב. ותורה תמימה, בראשית, א, הערה א).

## שערות

עשו איש שעיר, אדום. ואמרו בפסקיתא דרב כהנא (ז, ויהי בחצי הלילה. וכן בתנחומא, בא, ו) ר' לוי בשם רב חמא בר' חנינא, מי שפרע מן הראשונים הוא יפרע מן האחרונים. מה מצרים דם אף אדום דם וכו', מה מצרים ברד אף אדום כן, וגשם שוטף ואבני אלגביש וגו'. ומעין כך בתנחומא (וארא, י) אמר הקב"ה, בעולם הזה פרעתי ממצרים בעשר מכות (עשר - שער) ולעוה"ב כך אני פורע ממגוד, שנאמר ונשפטי אתו וגו', ואבני אלגביש.

## אזן

כתיב (במדבר, טז, לב) וכל ישראל אשר סביבתיהם - נסו לקולם כי - אמרו פן תבעלנו הארץ. "נסו לקולם כי", בגימט' אלגביש. כי הקול הזה נעשה מכח קולות שהיה במכת ברד שירד בו אלגביש.

## חוטם

חרון אף. וכתיב (שמות ד, יד) ויחר אף ה' במשה, ויאמר הלא "אהרן אחיך הלוי" וגו'. גימט' אלגביש, ונעתק מכח חרון אף מדרגת משה שנקרא אלגביש, כמ"ש (ברכות, נד, ע"ב) ונגלה באהרן. ובדרך רמז, זרע לאחיק גימט' אלגביש. וכתיב (הושע, ח, ה) חרה אפי בם, בגימט' אלגביש.

## פה

עיקר גילוי הפה בלשון. ונקראת כן ע"ש שלשה, כנודע. לוי, בגימט' אלגביש. שהוא משה כמ"ש (ברכות, נד, ע"ב) שתחלה היה כבד פה וכבד לשון, חסרון בלישה. ואח"כ נעשה דבר לדור. והבן שאבני אלגביש עמדו באויר בין מעלה למטה, בבחינת בינונים תלויים ועומדים, נקודת אמצע, וזהו בחינת לשון, אמצע שמחבר הקצות ע"י שלש



אלגביש אותיות, אב-שלג-י. שנמשך מן לובן שבאב, שהוא בחינת י'. ולמטה נעשה מים, ברד, מעיין שלג. וכאשר נסתלק יעקב נסתלקה הארה זו. ולכך כתיב (שם, נ, י) ויבאו עד גרן האטד, וגו', ויספדו שם מספד גדול וגו', עד גרן האטד, גימט' אלגביש.

### אמא

אם גימט' ארבעים ואחת. ואמרו (אוצר המדרשים, ד"ה מנין) ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה, כיון שנתפלל משה לא ירדו עוד אבני ברד, ואותן שכבר ירדו לא הגיעו לארץ אלא היו תלוין ועומדין באויר שנאמר לא נתך ארצה, מלמד שהיו תלויים באויר (והבן, שמ"ש ברכות, נד, ע"ב) שעמדו ע"ג איש זה קאי על אלו שעדיין לא ירדו והם עמדו על משה, אולם אלו שירדו נשאר באויר כנ"ל, וגם זה בזכות משה, ואימתי ירדו, בימי יהושע שנאמר ויהי בנוסם וכו'. נמצא תלוין באויר ארבעים ואחת שנה. כמנין אם.

ועוד. בחינת בגדים מאמא. ועיין ספר השרשים (ערך גבש) ורבי יונה פירש, בגד ממיני השרד והפסים.

### ד"א

בחינת ישראל. וכתיב (שמות, ט, כו) רק בארץ גשן אשר שם בני ישראל לא היה ברד. ובברד ירד אבני אלגביש. "גשן אשר שם בני ישראל לא", ר"ת אלגביש.

ועוד. זכר לשון זכרון. אבני זכרון, גימט' אלגביש.

### נוק'

אמרו (זוה"ק, בראשית, רנב, ע"ב, השמטות) אוריא"ל אתקרו מסטרא דימינא, נוריא"ל מסטרא דשמאלא. והיינו שביחס לאוריא"ל, נוריא"ל שמאל. אולם עיין שם (שמות, מב, ע"א) ואי מזליה נשר אקדים נוריא"ל וכו', עיי"ש. שהוא קו אמצע. וכמ"ש בתיקונים (קה, ע"ב) נוריא"ל רוחא. ושם (קיט, ע"ב) אמרו רצוא דא נוריא"ל ושוב דא מטטרו"ן, הכי סליק בחושבנא. ועיין ברית מנוחה (הדרך השמינית) ועל אבני אלגביש ממונה נוריא"ל. ולכך עמדו באויר מכוחו שהוא בחינת רוחא. אולם שמאל שברוח, נוק' שברוח. ובדרך רמז, לאשה, גימט' אלגביש.

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

אותם. לש, שורש של שלש. וכאשר טען משה, כי כבד פה וכבד לשון אנכי, כתיב ויחר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר. אהרן אחיך הלוי גימט' אלגביש, כנ"ל. וכן פי אהרן בגימט' אלגביש. וכן כתיב (יהושע, כד, ה) ואשלח את משה ואת אהרן ואגף את מצרים. "אהרן ואגף", בגימט' אלגביש.

### עינים - שבירה

"יפרנו" בגימט' אלגביש, לשון פירורים, שבירה. ועיין מלבי"ם (ישעיהו, ביאור המילות, פ"ל, פ"ל) אבני אלגביש מנופצים. שבירה באבנים עצמם. ויתר על כן כל טבעם של אבנים אלו להרוס, שבירה. כמ"ש (שם, איוב, לח, כג) אבני אלגביש במורד בית חורון, וידוע שהברד יעשה לפעמים הריסות גדולות, כמו הברד שירד בשנת תקמ"ח שהחרים רבים. ובתיקון: יראנה הכהן, בגימט' אלגביש. בחינת אהרן הכהן, וראך ושמח בלב. וזהו "וראך" היפך "כעורים" בגימט' אלגביש. וכתיב (ירמיהו, לב, יט) אשר עיניך פקחות על - "כל דרכי בני" - אדם, גימט' אלגביש.

### עתיק

על קריעת ים סוף אמרו חז"ל בעתיקא תליא מילתא. ואמרו (מכילתא דר"י, בשלח, ו) כשעלה האחרון שבישראל מן הים ירד האחרון שבמצרים לתוך הים, התחילו מלאכי השרת לזרוק בהם חצים ואבני אלגביש כענין שנאמר ונשפטתי אתו וגו' (יחזקאל, לח, כב). ועיין פרי צדיק (ויקרא, פסח שני, אות א) אבני אלגביש וכו', עמדו ע"ג איש זה משה וכו', והיינו דמשה רבינו ע"ה איש ענו מרכבה לאין, והיינו עתיקא דכל סתימין דאקרי אין (זוה"ק, ח"ב, פד, ע"ב. אד"ז, רפח, ע"א).

### אריך

אורך, אור-ך. כולו אור. ועיין רש"י (יחזקאל, יג, יא) אבני אלגביש, אבני ברד גדולות, ואומר אני לפי שהם מזהירות בכל אבני גביש (ברד) הוא מדמה אותה אל גביש שהיא אבן טובה ענין שנאמר ראמות וגביש (איוב, כח, יח). וכן כתב בספר השרשים לרד"ק (ערך גבש) גבש, ראמות וגביש לא יזכר (איוב, כח, יח), אבן מהאבנים הטובות. ובדרך רמז, להאיר על, גימט' אלגביש.

### אבא

כתיב (בראשית, מט, כה) אביך ויעזרך גימט' אלגביש.

# מילון ערכים בקבלה ■ עשר ספירות הנמוסות במאצילן

ואין להם שום גילוי כ"א ע"י ספירותיו שהם כוחותיו "המיוחדים בו ומתפשטים ממנו", עכ"ל. ועיין פרדס רמונים (ש"ד, פ"ט. ושער כג, ערך אמונה).

אולם יתר על כן, לא רק שהספירות נאצלו מא"ס ב"ה, והוא מאוחד בהם ו"מולבש" בהם, ו"מחיה" אותם, אלא תחלה היו כלולים בו. וז"ל השומר אמונים הקדמון (ויכוח ראשון) הנה המקובלים כשבאו לדבר מהתחלת המצאת הנמצאות, ואיך האציל הא"ס את ספירותיו, הקדימו בתחילת דבריהם כי קדם מפעליו מאז, היו הספירות "כמוסות בעצמותו", ואח"כ האצילים, ע"ש. וכן לשון הספר טל אורות (ח"א, פ"ז) שהם (הספירות) "כמוסים באור א"ס ב"ה בלי ריבוי ופרוד כלל". ועי"ש (פ"ח, ופי"א). ועיין ויקהל משה (מאמר אדם דאצילות) וז"ל, כל הדברים למטה וכו', יש להם שורש דק וכמוס למעלה בעצמותו של א"ס יתברך. ועיין פתחי שערים (נתיב הצמצום, פתח ב) וז"ל, והוא מה שכיוונו המקובלים שכתבו שקודם אצילות העולמות היו העשר ספירות כמוסות בא"ס, כשלהבת הקשורה בגחלת. והוא דרך משל וענין עמוק. שענין עשר ספירות, הם עשר שמותיו ית', שהם כוחות השגחתו ופעולתו המאיר לנבראים, שע"י יש לנו השגה בהם, ונוכל לכנותם בשם. ואחר הצמצום יש לנו כח לדבר בהם. ובבחינה שקודם הצמצום, אין שייך לייחס שום שם, אין משיג שמו רק הוא לבדו. והיא ג"כ כוונת ר"א הגדול, שקודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד, עי"ש.

ועיין רמח"ל בקל"ח פתחי חכמה (פתחים ה-ו) וז"ל, והמתגלה מן הרצון הזה הוא הנקרא ספירות, אך הרצון הוא א"ס ב"ה. א"כ הספירות הם מדות, מן המדות של א"ס, עי"ש בביאור מהות אצילותם בפתח כ"ד. ודו"ק היטב היטב. ועיין אדיר במרום פירוש היחוד. ועיין לשם (חלק הביאורים, שער דרושי עיגולים ויושר, ענף ד, אות י) וז"ל, עשר ספירות הכמוס ונעלם בא"ס, שהם רק בבחינת עיגולים, עי"ש בהרחבה בביאור הדבר וטעמו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון

ז"ל העץ חיים (דרוש עיגולים ויושר, ענף ב) דע, כי בזה החלל נאצל א"ק לכל הקדומים, ויש בו מציאות י"ס.

והנה "שורש" העשר ספירות, בא"ס ב"ה, כמ"ש ר' עזריאל (ביאור עשר ספירות, אות ג' ואילך) וז"ל, והדברים הנאצלים מאין סוף הם י' ספירות. ואם יוסף השואל לשאול באיזה הכרח תכריח כי יש שם (בא"ס) ספירות, כי רצוני לומר כי אין שם רק אין סוף לבד. תשובה - אין סוף הוא שלמות בלי חסרון, ואם תאמר שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול, אתה מחסר שלמותו. ושם (אות ה') כתב וז"ל, האיך תאמר שהספירות נאצלות, אני אומר שהיו נבראות כשאר הנבראים. תשובה - כבר הודעתך שאין סוף שלם מבלי חסרון וכו', א"כ הראשון הוא כח כולם, וכח כולם אינם אלא כח ראשון, אע"פ שהראשון כח כולם שאין בפרט אלא מה שבכלל. והמשל על זה, האש והשלהבת והזיקים והגונים, שהם עיקר אחד אע"פ שהם משתנים זה מזה בהתחלק חלקיהם. ועי"ש (אות ח') וז"ל, יש מהם מהספירות שהיו בכח בא"ס קודם צאתם אל הפועל כמו הספירה הראשונה שהיא שוה לכולם, ויש מהם במושכל שנאצלו כמו הספירה השניה שממנה תורה שקדמה לבריאתו של עולם, ויש מהם במורגש, ויש מהם במוטבע כמו הספירות שהם לצורך העוה"ז שנאצלו עתה מקרוב לבריאת העולם (נאצלו לשון אצל - אצלו, ולשון המשכה - ואצלתי מן הרוח, ודו"ק). עי"ש. ועיין שמן ששון על רחובות הנהר (ט, ע"ג, ד"ה וכדי שיתפשט שפע הא"ס).

ואף שנאצלו מא"ס עדיין מאוחדים עמו. וז"ל פירוש אוצר השם (ספ"י, פ"א) ר"ל, שא"ס יתברך בקשר עם ספירותיו "מתייחד יחוד גמור", ואין שם שום שניות, עכ"ל. ועיין מגיד מישרים (ויקהל). וז"ל החסד לאברהם (מעין ד, נהר ל) והספירות מן עצמות הא"ס "המתפשט ומאיר אותם". ועיין מעיל אליהו (ד"ה אנו מתפללין ע"י הספירות) וז"ל, ר"ל, ולבחינת הא"ס המתפשט בהם. ועיין שפע טל (חלק טל, שער שלישי, פ"ג) וז"ל, וכן הוא הענין בא"ס ב"ה ובספירותיו שמתאחד בהם, כי הגם שבא"ס כל הפעולות נעלמות באחדות א"ס בפשיטותו,

## נא לשמור על קדושת הגליון

### אנציקלופדיה מחשבה

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



### אנציקלופדיה עבודת ה'

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

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto:books2270@gmail.com)

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

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת [rav@bilvavi.net](mailto:rav@bilvavi.net)

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

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