



סוגיות בפרשה 041 חקת פרה אדומה 2

סוגיות בפרשה 042 בלק – עניני הכשר טומאה 14

פרשת השבוע תשסה 039 חקת 26

פרשת השבוע תשסה 040 בלק 32

שיחת השבוע 033 בלק עין טובה או רעה תשעז 42

שיחת השבוע 067 חוקת חק שינוי תשעח 46

שיחת השבוע 068 בלק לבד תשעח 53

סוגיות בפרשה 041 חקת פרה אדומה

פרשת חקת תשס"ט

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 (עי' 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, ועי' במנחת חינוך מצוה שצ"ז.

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 מהקטרתן 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 מועלין בו (מעילה ט' א'), אבל באפר פרה כתוב במשנה (שקלים פ"ז מ"ז) התקינו ב"ד שלא יהיו מועלין בו. כלומר, למרות שמדאורייתא אין מעילה באפר פרה, אבל אסור לזלזל בו (עי' 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 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), זה 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.

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 פיסקא מ"ט פיסקא י"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 כפר 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 שמשתחווים 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, זה 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 רטיה, אפר לעומת אפר, הלכתא ולא מטעמיה. 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 בקורבן 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 המוריה 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 פרוורים

[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 הוו קא מסרי נפשיהו אקדושת ה', לכן אתרחיש להו 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 המוריה 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 המוריה – 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 שמפורש בזוהר 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 המשחית, שזה שורש ההשחית. אבל הוא נקרא הר המשחה להמשיך לשם את קדושת הפנים ולבטל משם את ההשחית. 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 אזור ושני תולעת

[יג] עתה נראה איך היסודות הנ"ל מתגלים בעץ ארז אזור ושני תולעת. כתוב בפסוק "ולקח הכהן עץ ארז ואזור 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 והאזור (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, אזור ישפיל עצמו כאזור. 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 קויתי ה'". בחינת האזור היא נקודת הענף של האפר, שהוא השפלות שבאפר, בחינת ישפיל עצמו כאזור. א"כ במצורע עץ ארז הוא שלילי ואזור הוא חיובי, ובאפר פרה להיפך. ולמה כורכין - לקשר את השורש שבאפר עם הענף שבאפר, דכבר בארנו שאין הענף 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 האזור

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 ומאיך 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 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 גירסתנו 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 המשכה, שם נזהרו מקבר התהום (ע"י תוספתא פרה פ"ג אות ה', וע"י 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 לרמז 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 הישראל 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 ארו 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 שער 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 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 קרינו 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

[כ] 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. 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 (פ"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 פ"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 פ"ב ה"ז) פסק שהתינוקות הטהורים הם שהיוזו 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 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', ועיי' 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 לבלי דעת. 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, ומאידך 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, אכי"ר.

סוגיות בפרשה 042 בלק - עניני הכשר טומאה

פרשת בלק תשס"ט

דם חללים ישתה

[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 הוא 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 (עי' 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 משקין ג"כ מכשירים. הנה התוספתא (שבת פ"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 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 בדין 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"ח א') מביאה טעם אחד, "אמר רב הונא בריה דרב יהושע פירות שלא הוכשרו כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמי". הגמרא מדמה פירות שלא הוכשרו לתנור שלא נגמרה מלאכתו. ממתי כלי מקבל טומאה - משנגמרה מלאכתו (עי' 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.

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 למות 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 קי"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 זרע 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, עיי"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 (עיי"ש במלבי"ם). ועיי" 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, 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 (עיי" בירושלמי תרומות דף נ"ה ב' פ"א ה"ב, ועיי" ברמב"ם הלכות טומאת אוכלין פ"א ה"א, ועיי" בהשגות הראב"ד פ"ב טומאת אוכלין הי"ד, ועיי" 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 שאיננו 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 הי"). 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 שההכשר 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"י"ח ב') "אמר רב חייא בר אשי אמר רב, יש יד לטומאה ואין יד להכשר. רבי יוחנן אמר, יש יד לטומאה ולהכשר". כאשר היד דורעים 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 בידיהם מסואבות". אפשר לאכול את הבשר בידיהם שלא ידוע שהם טהורות (וא"כ הן טמאות כי על סתם ידים חכמים גזרו שיהיו שני לטומאה לטמא את התרומה וקדשים, רמב"ם הלכות שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ח), ואפילו בידיהם 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 בידים טמאות. "רבי שמעון אומר, הוכשרו בשחיטה". רבי שמעון מחדש כאן שינו 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 שהכשר 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', חולין ל"ו ב', ועוד) היא שחיבת הקודש מכשרתן. בקודשים מצינו חידוש שהחיבה לקדש מכשירה. למעשה בגמרא בחולין שם מבואר שחיבת הקדש פועלת שני דינים. האחת לתת לעצים ולבונה 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 משוה 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. חזינון 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, אבל מי פירות אינם מצרפים

[יד] 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, ע"ש. ועיי' 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 ששבעת המשקים יוצרים צירוף, משא"כ מי פירות אינם מצרפים. וכח הצירוף של 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 ב' 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, שותים את חלקי הקדושה שבחללים

[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". כמוכן או"ח הקדוש מדבר על הריגת האומות באופן שיש מצוה להרגם, כגון בשבעת האומות המקבילות לשבעת המשקים, או דמיירי 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.

כיצד 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 מפרש הפסוק על שלל מלחמה, דם מלשון דמים, ממון, ועדיין אין זה כפשוטו של מקרא. והנה כדי לבאר ענין שתיה דם כפשוטו, נקדים מה שמובא בשו"ע או"ח (סימן קנ"ח סעיף ג') שהאוכל דבר שטיבולו באחד משבעת המשקים 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

[זי*] 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 כאב. והמשנה אחרונה במכשירין שם תמה עליו 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 הסברה 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 שיורד 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 כחלל 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 טמאתי". נוצר כאן א"כ תהליך הפוך. כל הטומאות כולם מורידים בדרגת הטומאה, ובשבעת המשקין התחדש חידוש עצום שטומאתם גבוהה מטומאת מטמאם.

רבי הטומאה בכמות היא רבוי הטהרה באיכות

[כ] 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 (נדריים ל"ט ב')). ולמרות שהמטמא נשאר במדרגת טומאתו, אבל החולשה ניכרת בניטמא. יוצא שמצד הכמות נתרבתה הטומאה בעולם, אבל באיכות היא פחתה, 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 הנטמא. כל טומאה בעולם באה מפירוד. כאשר הדבר שווה הוא גופא התאחדות. א"כ ההשוואה של חרב הרי הוא 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 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] נחמד את הדברים. עד עכשיו הסברנו שתי שיטות - שיטת החינוך ושיטת הרמב"ן. לפי הרמב"ן ההכשר פועל צירוף לתתא, לפי החינוך ההכשר פועל צירוף לעילא. בעומק ישנה כאן סברא שלישית המושרשת בדברי החינוך. הרי שיטת החינוך מקורה בגמרא בחולין (ק"י"ח 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 שנים 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 הדבר מתהפך, והאכילה היא שרש לשתיה (כלומר, בעולם התחתון הזכר למעלה מהנקבה, ולכן אוכל ששורשו בדוכרא הוא מלמעלה משתיה ששרשה בנוקבא. שתיה היא משורש שת, אותיות תש, תש כחו כנקבה (ע"י רש"י ואתחנן ה' כ"ד). משא"כ בסוד אשת חיל עטרת בעלה (משלי י"ב ד'), נוקבא למעלה מדוכרא, וכן שתיה 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 (ע"י 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 הוי צירוף. והנה יש נידון בצפנת פענח (הלכות תרומות בהשמטות עמ' 125) 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 (ע"י 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 בהו"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 הששי, 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. 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 וקרינן 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 פי"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 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.

פרשת השבוע תשסה 039 חקת

וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר, דבר אל בני ישראל, ויקחו אליך פרה אדמה תמימה, אשר אין בה מום, אשר לא עלה עליה על.

אומר רש"י, זאת חקת התורה, לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל, לומר, מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חקה- גזרה היא מלפני, אין לך רשות להרהר אחריה.

'אין לך רשות להרהר אחריה' כלומר- שזה למעלה מהעולם של הרהור.

יש בחינה שנאמר בה- 'הרהורים מותרים', ויש דבר- שהוא למעלה מההרהור. למעלה מההרהור, כלומר- דבר שההרהור לא יכול למשש אותו, לא יכול לגעת בו, הוא יותר דק, יותר עליון מתפיסת הרהור. על מקום כזה, נאמר- 'אין לך רשות להרהר אחריה'. כלומר- ה'אין לך רשות להרהר אחריה' זה מחמת שהוא דבר, שעצם תפיסתו היא למעלה מעולם הרהור.

'ולא הרהרו אחר מידותי' כתוב ברש"י (שמות ו,ט) על האבות הקדושים. יש בחינה שכאשר האדם דבק במידותיו, מצד התפיסה הפנימית- שהוא נכלל במידות, דבקות עצמית. כלומר, לא מצד הידמות, שזה רק כלי לאור מידותיו יתברך, אלא כאשר הכלי דבק באור, וההדבק במידותיו, זוהי דבקות עצמית, ובלשון יותר ברור, זו התכללות של הנברא במידותיו יתברך כביכול, שם נאמר- ולא הרהרו אחר מידותי.

אם זה מידותיו של הקב"ה- אז זה למעלה מעולם הרהור. הוא ומידותיו- חד, וכשם שבו אין שייך להרהר, כך במידותיו, הם חלק מהאין סוף. אלא שבגבול המתגלה של המידות, שם התפיסה, שם האחיזה, שם כל גדרי התורה הקדושה. אבל המידותיו של הבורא כמות שהן, ה'ולא הרהרו אחר מידותי', שהם מידותיו של הבורא בעצם- זהו מחמת שהוא ומידותיו- חד, וכשם שבו יתברך לא שייך הרהור, כך גם במידותיו לא שייך הרהור.

ממוצא דברים נבין, שמה שכתוב כאן בפרשה לפנינו 'אין לך רשות להרהר אחריה', אין לך רשות להרהר כלומר- שזה מאותה תפיסה שאין הרהור במהותו יתברך שמו, זוהי תורה, שהיא נכללת כביכול, ולא מתפשטת ממנו, וכשם שבו יתברך לא שייך הרהור, כך גם בתורת פרשת אדומה לא שייך הרהור- 'אין לך רשות להרהר אחריה'.

באמת, ברש"י לפנינו מובא- 'ויקחו אליך, לעולם היא נקראת על שמך- פרה שעשה משה במדבר'. אבל בילקוט יש, שלשה, תורה נכתבה על שמם- משה אהרן ושמואל. במשה נאמר- זכרו תורת משה עבדי, בשמואל נאמר- ויכתוב בספר, ובאהרן הפרשה שנאמרה על שמו כתוב בילקוט- זוהי פרשת אדומה, היא היא הפרשה שנאמרה על שמו של אהרן לו ולדורותיו לעולם, ולקח אלעזר הכהן, היא פרשה שנאמרה בשבט הכהונה לו ולבניו לדורותיו.

צריך להבין כאן את הסתירה לכאורה, מחד אנחנו אומרים, 'לעולם היא נקראת על שמך- פרה שעשה משה במדבר', ומאידך בילקוט כתוב, שהפרשה של פרה אדומה נקראת על שם אהרן.

באמת, פרה אדומה- אדם ואדום, השורש שוה א' ד' ס', אלא שאדם זה בלי ו', ואדום זה עם ו'.

באמת כידוע, כל צורת הנבראים כולם, כל העולמות כולם, הם בצורת אדם. יש אדם ששורשו מהראש, ויש אדם ששורשו בידיים, ויש ברגליים, וכן כל חי וצומח ודומם. ככלל הכל, כל צורת קומת החלל, כלשון הספרים הקדו', היא בצורה של אדם. המבנה של הבריאה היא בצורת אדם.

בלשון אחר, הרי, שצורת הצמצום, צורת הגבול- היא בצורה של אדם. כלומר, כאשר אנחנו מבינים שהמציאות של הנבראים- צורת אדם להם, הרי שצורת הגבול, צורת הצמצום- זה בצורת אדם. וזו בחינת צבע אדום- שהוא בחינת שורש הדינים כידוע, ואות ו'- אות אמת, המברח מן הקצה אל הקצה, כי באמת מן הקצה אל הקצה כל צורת הנבראים הם בצורה של אדם. זהו סוד הצמצום, שההתפשטות של הצמצום- היא סוד הדינים כידוע. שורש הדינים- הוא בראשית הצמצום, בנקודת הגבול. שהחסדים- הם ההתפשטות, והדינים- זו העמדת הדבר בגבולו.

זאת חקת התורה- הרי שהתורה נקראת חוק, במפורש נאמר בפרשת פרה אדומה.

כלל קומת הנבראים כולם, שצורת אדם להם- הוא בעצם גדר של חוק, זה סוד החקיקה הקדומה שזה שורש הנבראים.

פרשת פרה אדומה נאמר בה 'אין לך רשות להרהר אחריה', אבל מאידך אומרים חז"ל, אמר הקב"ה למשה, לך- אני מגלה טעמה, ולאחרים- חוקה, הרי שנאמרו כאן שני הפכים. מחד נאמר- לך אני מגלה טעמה, ומאידך נאמר- ולאחרים חוקה. הרי שיש לנו שתי בחינות בפרה אדומה.

יש בחינה של פרה אדומה כמו שרש"י אומר, לעולם היא נקראת על שמך- פרה שעשה משה במדבר, וזו תפיסת הפרה שנאמר בה- לך אני מגלה טעמה. זו פרה מצד המציאות המושגת, ולכן היא נקראת על שם משה שהוא הדעת, ועצם כך שהוא מהות הדעת, לכן נאמר בה- לך אני מגלה טעמה, דייקא נאמר בה גילוי, כי הדעת משתוקקת להשיג להשכיל לדעת.

מה שאין כן הבחינה השניה שנאמרה בפרה אדומה, זאת חקת התורה- חוקה חקתי אין לך רשות להרהר אחריה, גזרה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחריה- זוהי אותה פרה שאין בה גילוי טעם, ועליה נאמר- 'ולאחרים- חוקה'.

באמת כידוע, סתם אחרים בש"ס- זה רבי מאיר, ונקרא כן, כמו שמסבירים הראשונים, שלמד מאחר, כידוע.

סתם אחרים- רבי מאיר.

עומק הדברים, רבי מאיר אריך בדורו הוה, ולא ירדו חכמים לסוף דעתו, כמו שכתוב בספרים שהוא מעלמא דאריך, הוא מהעולם שלמעלה מהשכליות. יום שכולו ארוך- משם שורש רבי מאיר, שלכן נאמר בתורתו- כתנות אור באל"ף, ולא

בעי"ן. הוא מהעולם של הפל"א העליון, מהעולם של האל"ף-אותיות פל"א. נפלא- מובדל, מרומם, לא נתפס. זה, סתם אחרים שבש"ס- הוא רבי מאיר.

ועומק הדברים לדרכנו. 'אחר' כלומר- זהו דבר שהוא ממהות שונה, הוא מתפיסה שונה. הוא לא אחר, כדוגמת הדבר שאיננו אחר, הוא אחר- בעצם, הוא דבר אחר, ולכן באמת, הוא לא נתפס, הוא לא מושג. הוא מעלמא דאריך, לא ירדו חכמים לסוף דעתו, על שם כן הוא נקרא אחר, כי הוא מעולם אחר, הוא מהעולם של יום שכולו אריך, תפיסה שונה, מהות שונה.

זו הבחינה שחז"ל אמרו- 'ולאחרים חוקה'. לשון חז"ל מדוקדק בדיוקא, לא אמרו 'ולכולם חוקה', וכדו', אלא 'ולאחרים- חוקה'. פירוש, בעולם שנאמר 'אחרים', בעולם שהוא יום שכולו ארוך, שם- זו התגלות כ'חוקה'.

'לך אני מגלה טעמה'- זו בחינת תורת משה עבדי, זכרו תורת משה עבדי. כי מכיון שהתורה דילן, היא בבחינת 'תורת משה', הרי בתורה דילן נכתבה פרשת אדומה, הרי שמצד כך, בהכרח שיש תפיסה לפרשת אדומה מצד תורת משה עבדי, ומצד כך נאמר- לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר.

אבל מצד 'ולאחרים חוקה'- פרשת אדומה נקראת על שם אהרן, ולא על שם משה. כפי שכבר הזכרנו וביארנו, שבחינת אהרן, שעל ידו נעשה חטא העגל, זה סוד העיגולים, אותו עולם שלא נתפס, שלא מושג, כנאמר בחטא העגל- 'זה האיש משה לא ידענו מה היה לו'.

הרי שיש לנו שני שורשים לפרשת אדומה. מחד היא נקראת על שם משה, ומאידך היא נקראת על שם אהרן. מצד מה שהיא נקראת על שם משה- היא הפרה המושגת, 'לך אני מגלה טעמה', ומצד מה שהיא נקראת על שם אהרן, נאמר בה- 'לאחרים חוקה'.

כמו שהזכרנו, בעצם צורת הנבראים כולם, היא בצורה של אדם, ופרה 'אדומה' שהיא ה'חוק', הרי שהיא השורש לצורת הבריאה כולה.

כלומר, יש צורה לבריאה מחמת בחינת 'אדם' של- אתם קרויים אדם, ויש צורה מחמת שהשם 'אדם' הוא- שם אדם כללי. כלומר, כמו שמבואר בראשונים, שאף שנאמר אתם קרויים אדם, יש חילוק בין 'אדם' ל'האדם', הרי ששם 'אדם' מצד עצמו, יכול לכלול גם את ישראל וגם את האומות כולן.

נמצא שיש שתי בחינות מה נקרא שם אדם. יש שם אדם שנקרא- מצד המהלך של חוקה חקתי, גזרה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחריה, ויש שם אדם, מחמת- כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, מחמת ההשגה, מחמת התפיסה, שהאדם נקרא בר דעת- ההיפך של הבהמה.

אם כן, מה שהבריאה היא בצורה של אדם, ישנן שתי תפיסות מה הצורת אדם שבה.

מחד, התפיסת אדם שבה, מחמת- שלילת הדבר שבה, היא מחמת ה'אדמה לעליון'. וכשם שבעליון נאמר- 'לית מחשבה תפיסה ביה', וממילא לא שייך בו הרהור, ואם כן גם בנברא שנקרא אדם מלשון- אדמה לעליון, כשם שבמי שהוא מתדמה אליו אין הרהור, כך באדם עצמו אין הרהור. לפי זה, בבחינה של 'איסתכל באורייתא וברא עלמא', מה שנאמר 'כי שפתי כהן ישמרו דעת, ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא', מצד כך, הרי שהשורש לכל התורה כולה היא פרשת פרה אדומה, שנאמר בה חקת התורה, והרי שכל קומת הנבראים כולם, שורשם בחוקה חקקתי, בגזרה היא מלפני, אין לך רשות להרהר אחריה, שזה בחינת תורת אהרן.

ומאידך, יש לנו בחינה שכל החלל כולו הוא בצורת אדם, בבחינת- לך אני מגלה טעמה, לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר.

מה שמביא כאן בעל הטורים, פרה אדומה- בגימ' זה על עון עגל. ומאידך כפי שהזכרנו, לעולם היא נקראת על שמך פרה שעשה משה. וקשה שהרי משה רבנו לא היה בחטא העגל.

על פני פשוטו, בודאי שאפשר ליישב. שהיא גופא, מי שלא היה בחטא העגל, הוא זה שיכול למשוך הארה שלמעלה מן החטא. בודאי שזה אמת. אבל לענינו, יש לנו שתי בחינות של פרה אדומה, כפי שהוזכר.

ידועה הסתירה, שבתחילת הפרשה, רש"י אומר לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר, מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חקה, גזרה היא מלפני, אין לך רשות להרהר אחריה. ומאידך, רש"י מביא בהמשך את דברי רבי משה הדרשן, תבא האם ותקנח צואת בנה. הרי שיש סתירה, האם יש בזה טעם, או אין בזה טעם?

אבל באמת, הן הם הדברים שדברנו, שיש שתי בחינות בפרה אדומה- יש את הפרה המושגת, ויש את הפרה שאיננה מושגת.

וביאור הדברים.

'תבא האם ותקנח את צואת בנה', נמצא שמי יכול לבא ולקנח את צואת בנה? כמו שהזכרנו בתחילה, שמי שלא היה בחטא יכול למשוך אור לתקן את החטא. ומצד כך הפרה נקראת על שם משה רבנו, כי הוא דייקא לא היה בהאי עלמא, היה מופרש מן החטא, ומצד כך הוא יכול לבא ולקנח.

אבל מאידך, פרה אדומה, השורש שלה, הוא בעצם העגל, לא בתיקון לחטא העגל, אלא בעצם הגילוי של העגל מלשון- עיגולים. כלומר, יש שתי בחינות איך לתקן את חטא העגל. בחינה אחת, זה מצד התפיסה 'תבא האם ותקנח צואת בנה', והרי שמחטא העגל נעשית התפשטות של טומאה, חטא, עון, ובאים לתקן את החטא. זה מצד תפיסת הדעת, תפיסת משה. מה שאין כן מצד התפיסה השנייה, צריך לגלות את העגל בשורשו, שהוא בעולם העיגולים. לעולם כל תקנת הדבר הוא גילוי בשורשו, ולכן, גילוי הדבר ששורש החטא הוא מעולם העיגולים, זה גופא תיקונו.

כלומר, יש תיקון לחטא- מצד ההתפשטות, שזה בחינת 'תבא האם ותקנח את צואת בנה', שזה בחינת משה. שזה תיקון על ידי הדעת, כי חטא העגל נעשה בעדר הדעת, 'לא ידענו מה היה לו', ותיקון החטא נעשה על ידי משה, פרה אדומה בבחינת דעת.

ומאידך, תיקון החטא- הוא העלאת החטא לשורשו בעצם, תיקון בשורש. ותיקון החטא בשורש- הוא הגלוי של מקור החטא, שמקור החטא הוא בעלמא דעיגולים. ומצד כך, הרי שהפרה אדומה שהיא על שם חטא העגל, היא לא בגדר קינוח הטומאה שמתפשטת מן החטא, אלא בגדר גלוי מקור האור שהיה בשעת החטא.

נבאר את הדברים, שני סוגי התיקונים לחטא העגל.

כל דבר, יש אורות ויש כלים, ולעולם אין הפגם מצד האורות אלא מצד הכלים. כאשר יש פגם מצד הכלים, התיקון הפשוט, שהוא מצד תפיסת תורת משה עבדי, הוא לצחצח ולזכך את הכלי מטומאתו ולטהרו. זהו סוג אחד של תיקון החטא.

סוג שני של תיקון החטא. בעצם כל כלי של אור, בסוד השורשים, האור והכלי הם אחד, נקודת ההתפשטות היא נקראת האור, ונקודת הגבול של האור היא נקראת כלי. אלא שכאשר זה משתלשל מעולם האצילות, ששם נאמר איהו וגרמוהי חד הן וחיוהי אחד(?), ששם האורות והכלים הם אחד, כאשר זה משתלשל לעולם של נפרדות, הרי שהאור נעשה לעצמו, והכלי נעשה לעצמו, וממילא יש מקום לחטא, כי מצד הכלים, יש מקום לשבירה.

אבל מצד כך, שורש התיקון הוא הגילוי שהאור והכלי הוא אחד, וכשם שברור שבאור לא שייך קלקול, כך גם מתגלה שבכלי לא שייך קלקול. היכן שהאור נפרד מהכלי, שם יש את ההגדרה שמצד האורות לא שייך קלקול, והקלקול הוא מצד הכלי בלבד. אבל כאשר מעלים את הדבר לעלמא דאחדות, ומגלים שהאורות והכלים הם אחד, אז כשם שבאורות לא שייך פגם, גם בכלים לא שייך פגם. וזה בחינת התיקון של בחינת העיגולים, להעלות את החטא, לגלות את שורשו את מקורו. זה לא בחינה של צחצוח הכלי, אלא זוהי בחינה לגלות את מקור הכלי ששורשו בעיגולים, ובסוד העיגולים הוא סוד ההשתוות, ולענינו זה נקרא השתוות של אורות וכלים, לגלות שהכלים והאורות הם דבר אחד ממש. ואם הם דבר אחד ממש, כשם שבאורות לא שייך פגם, כך גם בכלים לא שייך פגם.

זה העומק מה שהפרשה נקראת על שמו של אהרן, שבאהרן נאמר- אוהב שלום ורודף שלום.

והעומק של בחינת אהרן שאהב שלום ורודף שלום- שלא מצא הקב"ה כלי המחזיק ברכה אלא השלום, ועוד מצאנו בחז"ל מגמ' יבמות שמותר לשנות מפני השלום. כלומר, מתגלה שם בחז"ל, ששקר ושלום, יש להם שידוך. מצד השטחיות- למען השלום מותר לשקר, אבל מצד הפנימיות- הרי שיש שייכות הדדית בין השקר והשלום.

ועומק הדברים.

הקב"ה, שנקרא בספרים הקד' - 'אחדות פשוטה', לא מצא 'כלי' המחזיק ברכה וגו'.

כלי של אמת, ענינו - שהאמת מבדילה בין האמת לשקר. עד כמה שלא תבדיל בין האמת לשקר, הרי שבטל המונח שבאמת. האמת הוא - ראש, תוך, וסוף, והוא המבדיל בין האמת לשקר. נמצא, שאחדות פשוטה איננה יכולה לשרות בעומק ב'אמת'. מדוע? כי האמת היא דייקא נקודת ההבדלה לאחדות הפשוטה.

היכן יכול להיות כלי, שיעשה כלי לאחדות הפשוטה? שם נאמר הסוד, שלא מצא הקב"ה כלי המחזיק ברכה אלא השלום. השלום - למענו מותר לשקר, והרי שהוא יכול לאחד את השקר עם האמת, וכאשר הוא יכול לאחד את השקר עם האמת - הרי שמתגלה האחדות פשוטה. כל דבר בבריאה, הוא או שקר או אמת. האמת - מבדילה בין השקר לאמת, מה שאין כן השלום - שמאחד את השקר עם האמת. הרי שהכלי של השלום, יוצר אחדות עם כל הנבראים כולם. זהו סוד תורת אהרן. תורת אהרן היא תורה שיכולה לאחד את השקר עם האמת.

מצד תורת משה נאמר - משה אמת ותורתו אמת, אבל מצד אהרן נאמר - אוהב שלום ורודף שלום, וגדול השלום שמותר לשנות ולשקר מפני השלום. הרי שתורת משה, היא - תורת אמת, ותורת אהרן, היא - אחדות של האמת והשקר.

זה הכח שמתגלה בתורתו של אהרן, וזה הכח שמתגלה כאן לפנינו בפרשת פרה אדומה.

עומק הדברים.

פרשת פרה אדומה, בה נאמר - מטמאה את הטהורים, ומטהרת את הטמאים, שזה סוד ההפכים בפרשה, כידוע.

מצד בחינת תורת אהרן, אנחנו רואים את הנקודה, שעצם המציאות שלו היא נעשתה כהתחלפות. הרי הוא היה בעצם הבכור, ובא משה במקומו. אף שלפי ההסתכלות הפשוטה, יש מקום לומר שאם כן, גם משה הוא בסוד ההתחלפות, כשם שאהרן הוא בסוד ההתחלפות. אבל בעומק, להחילף את הדבר ממקומו העליון, ההסכמה לוותר על מקומו העליון, זה שורש ההתחלפות. זה שמשה הסכים להיות במקום אהרן, ולקבל את השליחות, אין זה ריבנותא. אלא הריבנותא - מה שנאמר באהרן 'וראך ושמח בלבבו', זו הריבנותא העליונה שבדבר. והרי שמי שהסכים להתחלף, בעומק יותר, זה אהרן.

ומדוע? מחמת שבאהרן מתגלה שהאמת והשקר שווים. עד כמה שהאמת מובדלת מן השקר, הרי שאינם יכולים להתחלף זה בזה. אבל עד כמה שמתגלה האחדות של האמת והשקר, הרי שיש כאן אחדות גמורה ביניהם, וממילא, ההתחלפות איננה נמנית. ולכן דייקא מצד נקודת אהרן, יש כאן את ההתגלות העליונה - שמטמאה את הטהורים ומטהרת את הטמאים, כי הנקודה - ששני הפכים יכולים לשמש בבת אחת.

זה הסוד של פרה אדומה דלעתיד, שתגלה את סוד ההפכים, את סוד הדבקות בהקב"ה, שיהיה כלי של שלום, והכלי של השלום - הוא המחזיק ברכה, שיכול לשרות בו האחדות הגמורה של הבורא יתברך שמו.

פרשת השבוע תשסה 040 בלק

סוד היראה

א.

וירא בלק בן צפור את כל אשר עשה ישראל לאמרי. ויגר מואב מפני העם מאד כי רב הוא, ויקץ מואב מפני בני ישראל. ויאמר מואב אל זקני מדין, עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו כלחך השור את ירק השדה, ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההוא.

אומר רש"י – אל זקני מדין, והלא מעולם היו שונאים זה את זה, שנאמר המכה את מדין בשדה מואב, שבא מדין על מואב למלחמה! אלא מיראתן של ישראל עשו שלום ביניהם.

הרי, שהאחדות של מואב עם מדין נעשתה על ידי כח היראה.

כח היראה, הוא הכח שייחד בין מואב למדין. ומכח היראה הזו, הם באו להילחם עם בני ישראל. כלומר, כח פנימיות המלחמה, הוא יראה.

אף שלכאורה, מצד פשיטות הדברים, אהבה – זה כח האחדות, בגימ' אח"ד, ויראה – היא שורש הגבורות, שורש הפירוד, אם כן, זה שהיראה יצרה מלחמה בין ישראל למואב ומדין, תינת,

אלא, שכח האחדות שייחד את מואב ואת מדין הוא היראה, זה צריך תלמוד. שהרי לכאורה מצד פשיטות הדברים, יראה זה שורש הנפרדות.

ב.

אבל באמת, כתוב בפסוק – וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ויראו ממך.

ומבואר בספרים הקדושים, שה'יראו ממך', מלבד הפשוט – שהעכו"ם יפחדו מפני ישראל, פירוש הפסוק 'ויראו ממך', הוא – שהיראה שיהיה לגויים, היא 'ממך', היא מיראת ישראל.

כלומר, כפי תוקף קדושת ישראל ויראתם לבוראם, כך עומק ההשפעה של היראה שהמה משפיעים למקבלים שהם האומות. ומעצם יראה זו, מפחדים האומות מהכנסת ישראל.

כלומר, עומק הדברים –

ששורש היראה גנוז בישראל, והעכו"ם מקבלים את היראה מהישראל.

נמצא, שעצם כך שהעכו"ם ירא מן הישראל, הוא קיבל את הדבר מהישראל.

הרי, שיש כאן נקודת זיווג של נותן ומקבל. הישראל- הוא הנותן, והעכו"ם- הוא המקבל.

והיראה- היא תולדה מזיווג של נותן ומקבל, ישראל והאומות.

נמצא, שהיראה שורשה, שורש קבלתה, בהיזדווגות פנימית בין ישראל והאומות.

אילו היה ניתוק גמור בין ישראל לאומות, לא היה שייך שהישראל יהיה בחינה של נותן, והעכו"ם יהיה בחינה של מקבל.

אף שבדאי זה לא בחינה של זיווג פנים בפנים, תרי רעים דלא מתפרשים מהדדי, אלא קבלה דרך אחוריים.

אבל עצם כך שהעכו"ם מקבל מהישראל את היראה, הרי שבנקודה הפנימית הדקה- יש אחדות מסוימת בין ישראל

לאומות.

ג.

האחדות הזו, היא היא שמאירה ביראה, שתגרום את כח האחדות.

כשאנו רואים כאן לפנינו, שמואב ומדין מה שייחד אותם זה היראה, כלשון רש"י 'אלא מיראתן של ישראל עשו שלום

ביניהם', ביתר דיוק, 'מיראתן של ישראל'- שהיראה היא של ישראל. לא שהם יראו מהישראל, אלא 'מיראתן של

ישראל'- היראה היא של ישראל.

והרי, שהם קבלו את היראה הזו מהישראל, והרי שהיראה- היא יראה מקדושת ישראל, שנאמר בהם 'גוי אחד בארץ'.

נמצא ששורש היראה- היא באחדות של נשמת ישראל.

ולכן, בכח יראה ששורשה באחדות ישראל, לאחד בין האומות.

כלומר, הרי העכו"ם הם בבחינה של נפרדות- שבעים אומות, לעומתם ישראל נקרא- 'גוי אחד בארץ'. ואם שורש היראה

היא יראה של עכו"ם, הרי שזו יראה של נפרדות, ויראה של נפרדות- אין בכחה לאחד אלא להפריד, וכיצד נמצא לפנינו

שמדין ומואב נתאחדו מכח היראה?

ביאור הדברים, ששורש היראה- היא 'מיראתן של ישראל', יראתן של ישראל זו יראה של אחדות, ויראה של אחדות

בכוחה לאחד גם באומות.

ד.

באמת, יש כאן דבר נפלא.

כידוע, ששורש נשמתם של ישראל- היא בבחינת אהבה, ושורש נשמתם של העכו"ם- היא בבחינת יראה.

תכלית הבריאה היא- וידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו, עד המהלך של 'ויטו שכם אחד לעבדך'- הרי שמתגלה כח של 'וידע כל פעול, ויבין כל יצור, ויטו שכם 'אחד' לעבדך'.

לכאורה בכוחם של ישראל, שהם סוד האהבה, גימ' אח"ד- מונח הכח של 'שכם אחד'.

אבל מהיכן מתגלה האחדות אצל האומות לעתיד לבא? הרי שורש העכו"ם הוא מעלמא דפירודא, וכיצד מאיר אור האחדות בעלמא דפירודא? הרי, כח העכו"ם הוא כח של יראה, והיראה שורשה פירוד, אם כן מהיכן מאיר אצל העכו"ם מציאות של אחדות?

הן הם הדברים, שכח היראה דלעתיד, הוא - מכח יראתם של ישראל שנאמר בהם 'גוי אחד בארץ'.

ה.

בסוד הגאולה כתוב- שמישיח יבוא, או בדור שכולו זכאי, או בדור שכולו חייב.

ובעומק, הן דור שכולו חייב, והן דור שכולו זכאי נצרכים להארה דגאולה.

ולענינו, בדור שכולו חייב, נאמר- מעמיד עליהם מלך קשה כהמן, וחוזרים בתשובה. בפשיטות, זה היכי תמצא להחזיר את הכנסת ישראל בתשובה, ודאי שזה אמת.

אבל יש כאן עומק, מעמיד עליהם מלך קשה כהמן- הרי שהחזרה בתשובה שלהם, היא מכח יראה, וזה גופא ההכנה של 'יראתן של ישראל' דקדושה, בשביל לגלות אחדות אצל העכו"ם של כח יראה.

אילו היה מתגלה רק מהלך של דור שכולו זכאי, ועיקר המהלך הוא בבחינה של אהבת הבורא, הרי שהכח הזה, צריך גשר שיתפשט לכלל האומות כולן. והרי האומות הן בחינה של יראה, וכיצד האהבה שישראל אוהבים את בוראם תתפשט לאומות?

אשר על כן בהכרח שצריך שיהיה כח של יראה.

ואם תאמר, שסגי שתהיה יראה- יראת חטא, יראת הרוממות!

אין הכי נמי, שבשורש זה הרצוי.

אבל, בשביל לגלות אצל העכו"ם, שכל יראתם היא רק יראה חיצונית, רצועה להלקאה, כיצד שם יתגלה סוד האחדות?

זה סוד- מעמיד עליהם מלך קשה כהמן. המלך קשה כהמן, הרי שזו יראה של רצועה להלקאה. ונמצא שמתגלה בישראל- כח יראה של יראת העונש כפשוטו. וכאשר מאיר בישראל באיתגליא, היראה של יראת העונש, הרי שמתגלה אז כח האהבה.

כבחינת פורים- שהיה מעמיד עליהם מלך קשה כהמון, אבל, הדר קיבלוה ברצון מאהבת הנס, והרי שהיראה- גילתה את האהבה.

ובעומק, ביראה עצמה- מאיר אור האחדות, שזו בחינת אהבה גימ' אח"ד.

זה שורש הגאולה דלעתיד לבא.

שורש הגאולה דלעתיד לבא, הוא הארה- שאור האחדות של אהבה מאיר ביראה.

והרי, שהיראה- היא אחדות.

ולא רק ביראה עליונה, אלא ביראה תחתונה, ביראת העונש- מאיר אור האחדות, שזה תוקף האחדות של אהבת הנס, שמתגלה כאשר מעמיד עליהם מלך קשה כהמון.

שמכח כך, יש מהלך של 'רבים מעמי הארץ מתיידיים, כי נפל פחד היהודים עליהם'- שזו בחינת 'יראתן של ישראל'. שיראתם של ישראל מאירה אצל העכו"ם. יראתם של ישראל, כלומר- יראה דאחדות, ולא יראה דעכו"ם שזו- יראה דפירוד.

'מיראתן של ישראל עשו שלום ביניהם', כלומר- שזו יראה של כח האחדות, כי אלו זו היתה יראה של עצמם, זה לא יכל להביא שלום ביניהם.

1.

זהו כח היראה כאשר הוא נכלל באהבה- שאז הוא בסוד שמים, אש ומים, אחדות הימין והשמאל דקדושה, במקום גילה שם תהא רעדה.

והרי, שהרעדה, מאירה בה- הגילה.

ואין הכוונה רק מצד התפיסה החיצונית- שבמקום גילה שם תהא רעדה, שהכוונה באותו מקום, ולמעלה מכך באותו זמן.

אלא, זה גם בבחינת נפש, כלומר- שיש אחדות עצמית של הגילה והרעדה.

ועומק האחדות של הגילה והרעדה-

שכשם שהגילה ענינה- אחדות הנפש עם בוראה, כך ביראה, לא רק ביראת הרוממות, אלא ביראת העונש- מאירה האחדות.

וזה סוד הגאולה.

2.

סוד הגאולה הוא- לגלות את אחדותו יתברך בכל מקום, עד המקום של השפלים שבשפלים.

וכאשר מאיר המהלך של מעמיד עליהם מלך קשה כהמן, שזה סוד הדיוטא התחתונה, כלומר, שזולת זה הם אינם במהלך לחזור בתשובה, שבעומק זה מאותה הארה של כפה עליהם הר כגיגית.

ועומק הדברים.

כידוע, שבמתן תורה היו שני מהלכים.

היה מהלך- של בחירה, שהם אמרו נעשה ונשמע, והיה מהלך- של הידיעה, שכפה עליהם הר כגיגית. במ"ט שערים- יש בחירה, זה סוד נעשה ונשמע, מה שאין כן בשער הנו"ן- 'כל באיה לא ישובון', אין בו בחירה, ומצד כך כפה עליהם הר כגיגית.

מצד הזה לעומת זה, שיש נו"ן דקליפה כנגד נו"ן דקדושה, מצד זה אמרו- מעמיד 'עליהם' מלך קשה כהמן, שזו אותה בחינה של- כפה 'עליהם' הר כגיגית.

'עליהם' כלומר- שזה מעל תפיסת קומת האדם. תפיסת קומת אדם- זו בחירה, מה שאין כן הידיעה, ההכרח- זה אלקות. כפה עליהם הר כגיגית, כלומר- שזה למעלה מתפיסת קומת הנבראים בעצם.

ואם כן, בזה לעומת זה של מעמיד עליהם מלך קשה כהמן, הרי שהמעמיד עליהם- הוא למעלה מבחירתם.

אלא, שמצד הקדושה, זה מאיר- שכפה עליהם הר כגיגית, שזה סוד הענוה, הר סיני, ואילו מצד הקליפה, מצד הזה לעומת זה, זה מאיר- שמעמיד עליהם נו"ן דקליפה, המן.

ההארה שמאירה, במעמיד עליהם מלך קשה כהמן, ועושים תשובה- זו הארה של שער הנו"ן של הזה לעומת זה.

ובהארה של שער הנו"ן דזה לעומת זה, מתגלה הנקודה העליונה ביותר, בסוד נעוץ סופן בתחילתן, שזה- סוד יראת העונש ביראת ההתכללות.

נעוץ סופן- זו יראת העונש, בתחילתן- זו יראת ההתכללות, שהיא למעלה מהאהבה. כי באהבה נאמר- להנחיל אוהבי 'יש', מה שאין כן ביראת ההתכללות- זו בחינה של 'אין'. והנעוץ סופן בתחילתן, זו- אחדות יראת העונש ביראה של ההתכללות בו יתברך.

שזה תכלית הנבראים- לגלות את אחדותו בשפלים שבשפלים הגמורים.

ח.

זה סוד ההארה של היראה-

ודייקא יראת העונש, שצריך לגלות בה- את סוד האחדות.

ולכן, ביומין בתראין בסוף הגלות, שנמצאים בשפל המדרגה, שאול תחתית, בנו"ן דקליפה, שמה מתגלה רק בחינה של יראת העונש, מעמיד עליהם מלך קשה כהמן. אמנם, אף על פי כן, בין אם זכו ובין אם לא זכו נגאלים. ובעומק, כלומר- יש אחדות ל'אם זכו' ב'אם לא זכו'.

כלומר- נעוץ סופן בתחילתן. מצד הסופן שזו יראת העונש- זו בחינה של לא זכו, אבל מצד שנעוץ בתחילתן- אין לך זכות גדולה מזו. והרי שנעוץ סופן בתחילתן- זו האחדות של הלא זכו עם הזכו, שזה סוד- מלך קשה כהמן, והדר קיבלוה ברצון מאהבת הנס, זה סוד נעוץ סופן בתחילתן.

כח ההארה של אחרית הימים, היא להאיר- את סוד יראת העונש ביראת ההתכללות.

ט.

בלעם אמר, תמת נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו.

ותהי אחריתי כמוהו, מה עומק הדבר?

שמצד ה'אחריתי'- יש כאן נקודה של אחדות של ישראל עם אומות העולם. מצד האחרית- יש אחדות של האהבה והיראה, עד יראה השפלה שהיא יראת העונש.

מצד השית אלפי שנים, שאין אחדות גמורה בין האהבה ליראה, הרי- שהישראל הוא ישראל לעצמו, והעכו"ם הוא עכו"ם לעצמו, האהבה לעצמה, והיראה לעצמה.

אבל מצד סוף אחרית הימים, ותהי אחריתי כמוהו, אז- מאירה ההארה של 'מיראתן של ישראל עשו שלום ביניהם', שזה סוד ההארה של אחרית הימים, שיראתן של ישראל זו היראה של יראת העונש, כי הרי מדין ומואב פחדם היה ודאי יראה פשוטה ביותר, וזה גופא יראתן של ישראל.

'ותהי אחריתי כמוהו', מצד האחרית, שמאיר אור האחדות ביראתן של ישראל ביראת העונש, אז- יש מקור להתאחדות של בלעם עם הכנסת ישראל.

תמות נפשי מות ישרים, ותהי אחריתי כמוהו.

י.

באמת אומרים חז"ל, ועתה ישראל, מה ה' אלקיך שאל מעמך, כי אם ליראה- אטו יראה, מילתא זוטרתא היא? אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא.

עומק הדברים.

מילתא זותרתא, יש בזה שתי תפיסות.

דבר שאינו חשוב, חסר ערך, נטול משמעות, נקרא- מילתתא זותרתא. זה ביטוי אחד למילתא זותרתא. ביטוי שני למילתא זותרתא, ביטוי מצד הטעם העליון שבדבר- זה סוד האין, סוד הנקודה שהיא מילתא זותרתא.

אין לגבי משה, מצד ה'אין'- מילתא זותרתא היא.

כי בסוד נעוץ סופן בתחילתן, זו מילתא זותרתא.

מצד הסופן, זו מילתא זותרתא- כי זה דבר חסר ערך, היראת העונש היא הדבר השפל ביותר. מה שאין כן מצד הנעוץ בתחילתן, זו מילתא זותרתא- כי זה סוד האין.

אם כן, זה סוד האחדות של נעוץ סופן בתחילתן- שמצד הביטוי של 'מילתא זותרתא', יש אחדות בין הסופן לתחילתן, שניהם מוגדרים כ'מילתתא זותרתא', ומצד כך, יש אור אחדות בין האחרית לראשית, המגיד מראשית אחרית.

יא.

לגבי משה מילתתא זותרתא.

עומק הדברים.

יב.

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים.

בישראל לא קם, אבל באומות העולם קם, ומנו? בלעם.

כלומר, כתוב כאן בחז"ל- שהזה לעומת זה דמשה, הוא בלעם.

ופשוט וברור הדבר שצריך אחדות בין משה לבלעם, כי אם הם זה לעומת זה, הרי שבעומק הם אחד.

איפה האחדות של ישראל, של משה שהוא שורשם של ישראל, עם בלעם, שהוא שורש האומות כאמרם באומות העולם קם, ומנו- בלעם?

ועתה הנני הולך לעמי, אמר בלעם, לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים. וכאן בלעם אומר על עצמו, נאם שמע אמרי קל וידע דעת עליון.

ומה היא העצה של בלעם?

וישב ישראל בשטים, ויחל העם לזנות אל בנות מואב.

אומר רש"י, לזנות אל בנות מואב, על ידי עצת בלעם, כדאיתא בחלק.

העצה של בלעם היתה- אלקיהם של אלו שונא זימה.

שבעצם, זו הקליפה דזה לעומת זה של משה, ששם נקבר משה. כי משה הוא בחינת- דעת דקדושה, ואלו סוד העריות זה סוד- דעת דקליפה, שזו בחינת בלעם, יודע את בהמתו, כמו שאומרים חז"ל.

כלומר, כשבלעם אומר- אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים, יש כאן התגלות של כח הדעת דקליפה. בדעת דקליפה מאיר- סוד העריות, שזה הזה לעומת זה דקדושת משה.

ובעומק, כאן נקודת ההתאחדות בין בלעם למשה.

מקור המלחמה מגלה את נקודת שורש האחדות- וידע דעת עליון.

יג.

במעשה של ויחל העם לזנות אל בנות מואב, התגלה מהלך של תורה חדשה- תורת פינחס, יש כאן התגלות חדשה, שלמעלה מתורתו של משה.

וירא פינחס, אומר רש"י, ראה מעשה ונזכר הלכה, אמר לו למשה מקובלני ממך הבועל ארמית קנאין פוגעין בו, אמר ליה קריינא דאיגרתא, איהו ליהוי פרוונקא, מיד ויקח רומח בידו.

כלומר, התגלתה כאן נקודה עליונה מתורתו של משה, שבעומק זו האחדות של בלעם ומשה. הכח המאחד של בלעם ומשה, שהוא למעלה מבלעם ולמעלה ממשה, הוא בחינת קנאין פוגעין בו של פינחס- ויקח רומח בידו.

כח ההתאחדות מגלה מחד- את קדושת משה סוד דעת דקדושה, שהוא סוד רוח הקודש שזו התאחדות הנפש ביוצרה, ומאידך- דעת דקליפה, יודע את בהמתו, חיבור לעולם החומר, שזה סוד העריות, רדיפת אחר תאוות הגוף, התחברות עצמית לגוף.

איפה ההתאחדות של קדושת דעת דמשה, עם קליפת דעת דבלעם? בתורת פינחס.

תורת פינחס מגלה מהלך, שהמעשה של בועל ארמית- קנאין פוגעין בו. והרי, שהמעשה עצמו- מוליד תורה דקדושה. אם כן, במקום הקליפה, של הבועל ארמית, התגלתה כאן התורה דקדושה.

נמצא, שיש אחדות במעשה דבועל ארמית, של משה עם בלעם.

יד.

פשוט וברור הדבר, מצד עומק תפיסת הדבר, שהדין שקנאין פוגעין בו בבוועל ארמית, זה לא דין חיצוני שמוותר להרוג את הבוועל ארמית, אלא התורה של הדבר גנוזה בעצם עשיית הדבר.

וזה יסוד כללי בכל דבר ודבר, שהתורה של כל דבר- גנוזה בעצם עשיית הדבר.

אלא שמצד ההשתלשלות של בחכמה יבנה בית עד עולם העשיה, הרי שזה השתלשל לפעולה, אבל תורת הדבר- גנוזה בעצמות הפעולה, והיא הכח המחיה של הפעולה.

אשר על כן, פעולת בוועל ארמית- היא גופא מגלה כאן תורה של 'קנאין פוגעין בו'.

הגילוי הזה מגלה כאן 'תורה'- במקום העריות גופא, בעצת בלעם, דעת דקליפה. והרי, שבמקום דעת דקליפה גופא, נתגלה כח דעת דקדושה.

אלא שברור הדבר, שהיסוד קנאין פוגעין בו, כמו שאומרת הגמ' בסנהדרין- זה דין של הלכה ואין מורין כן. כלומר, מקור הדבר איננו מדעת דקדושה, אלא- למעלה מדעת דקדושה, כי אם זה מצד דעת דקדושה, אז צריך להורות כן, אלא ששורש הדבר הוא למעלה מן הדעת.

טו.

אף שמחד אנחנו אומרים- שזו הלכה ואין מורין כן, כמו שהזכרנו את דברי רש"י, ראה מעשה ונזכר הלכה, אמר לו למשה מקובלני ממך הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו, אמנם באמת צריך להתבונן בדברים- שהרי עד כמה ש'מקובלני ממך שהבוועל ארמית קנאין פוגעין בו', אז לא צריך לשאול את משה רבנו, כי הרי זה גופא הדין שהלכה ואין מורין כן- קנאין פוגעין בו!

אם כן מדוע נזכר כאן- ראה מעשה ונזכר הלכה, 'אמר לו למשה'?

אלא, זה סוד ההשתלשלות, לשלשל את ההלכה ואין מורין כן- לדעת דקדושה, את מקור האחדות של נשמת בלעם ומשה- לדעת דקדושה. כלומר, משה- הוא דעת דקדושה, ובלעם- הוא דעת דקליפה, מה מאחד את דעת דקדושה ודעת דקליפה?

יש בזה שני ביטויים.

הביטוי העליון של הדבר, הלמעלה מן הדעת- מאחד את דעת דקדושה עם דעת דקליפה.

הביטוי התחתון, שמשלשל מלמעלה מן הדעת- אחדות לשתי הדעות בצורה של דעת.

ולכן, מצד שורש הדבר, בתפיסתו העליונה נאמר- הלכה ואין מורין כן, זה בלי דעת, שזה מקום האחדות השלם בין משה לבלעם. מה שאין כן מצד ההשתלשלות של הדבר לנקודת הדעת נאמר- אמר לו למשה מקובלני 'ממך' דייקא, שזה סוד ההשתלשלות, ממקום שבלי דעת לדעת דמשה.

טז.

סוף דבר-

האחדות של משה ובלעם, מגלה את דברי חז"ל- 'אין לגבי משה, מילתתא זותרתא היא', והרי שמירתן של ישראל עשו שלום ביניהם, והביאו את בלעם. והרי שכח ההתאחדות של בלעם ומשה, הוא מכח היראה, ותהי אחריתי כמוהו.

שורש הדברים הוא מכח יראתן של ישראל, ובעיקר מכח יראתו של משה שעליו נאמר, אין לגבי משה מלתתא זותרתא היא. כי כח ההתאחדות של ישראל עם כח האומות, הוא בכח היראה.

זה הכח שמאחד את הכנסת ישראל עם האומות.

אלא, שמצד האחדות, צריך שיאיר הנעוץ סופן בתחילתן, יראת העונש ביראת ההתכללות.

ועל יראת ההתכללות, נאמר אין לגבי משה מילתתא זותרתא. כי מצד ההתכללות של נשמתן של משה ובלעם, הרי שזה מילתתא זותרתא, הן מצד הסופן, והן מצד הנעוץ בתחילתן.

ואז יש את ההתגלות הגמורה של האחדות של ישראל והאומות כולן, עד ויטו שכם אחד לעבדך, שזה כלי לה' אחד ושמו אחד.

שיחת השבוע 033 בלק עין טובה או רעה תשעז

המשנה באבות אומרת שלבלעם יש עין רעה ולאברהם אבינו עין טובה - יש שלש מדרגות שמחמתם האדם רואה דברים בעין טובה.

מדרגה ראשונה - עין טובה מכח הרגל לראות חלקי הטוב

(א) **מדרגה ראשונה**, ע"י הרגל שנעשה טבע שני, שהרי הבריאה מחטא אדה"ר מעורבת טוב ורע, והאדם יכול להרגיל את עצמו לראות רק את חלקי הטוב, וזהו צד המעלה. אמנם צד החסרון הוא שזו עבודה חיצונית שיכולה לבקוע לפנימיות אבל יסודו חיצוניות, וכאילוף בעלי חיים וכדומה, ואינו שינוי פנימי אמיתי, אבל בתור שלב ראשון בעבודה יש לה מקום. וחסרון נוסף הוא, שבכך שמכחיש את חלקי הרע מטשטשת אצלו הכרת המציאות, ושמתרגל לטשטש אצלו את חלקי הרע בכך הוא מתנגד לטבע ראשון שלו שבאמת רואה אחרת מהטבע השני, ובכך הוא מתרגל לראות את דברים באופן שונה מהמציאות. ובנוסף לכך ככל שיתרגל לא לראות את חלקי הרע הוא מטשטש את תפיסת הרע שבנפשו, וההבדלה והחומה שלו מהרע תלך ותקטן, משא"כ אם רואה ומכיר את חלקי הרע בבהירות.

מדרגה שניה - עין טובה מכח אהבת ישראל

(ב) **מדרגה שניה**, שבעיקרו בין בני"א והבריות, כפי שיעור האהבת ישראל כך על כל פשעים תכסה אהבה כאב האוהב את בנו, שאהבה הפנימית יוצרת תנועה בנפש שחושקת לראות הטוב ופחות הרע. וזו שייכות אברהם אבינו לעין טובה שהרי מידתו היא מידת האהבה, "אברהם אוהבי" שמידתו פנימיותה אהבה והתגלותה חסד שהאוהב זולתו מטיב עמו, ואהבת הבריות שהייתה בו גרמה לעין טובה שהייתה לו שראה בבריות רק את חלקי הטוב כי האהבה כיסתה על חלקי הרע. ותולדת האהבה היא עין טובה, ואינה מידה בפ"ע אלא האהבה מכוונת את הראיה. והמעלה של מדרגה זו מהמדרגה הראשונה שהאהבה שבתוך ליבו גורמת לעין טובה ולא עבודה חיצונית.

מדרגה שלישית - עין טובה מכח ההדבקות בטוב בתורה וקב"ה

(ג) **מדרגה שלישית**, ככל שדבוק בחלקי הטוב שבו כך המקום שבו הוא נמצא הוא טוב ויש לו נטיה באופן טבעי לראות הטוב שנמצא בחוץ, וכן להיפך. וכאן נמצאת נקודה פנימית בדברי רבותינו, הרי הלב מעורב טוב ורע, ורק הנקודה הפנימית כולה טוב, ועבודתנו היא להסיר את חלקי הרע ולגלות את הטוב. וכאן מבוארים שני דרכים בדברי רבותינו:

שני צורות חיים - צורה חיים ראשונה - עיקר עסקו בחלקי הרע שבנפשו לתקנם

צורת חיים ראשונה – כיוון שנאמר בפסוקים ובחז"ל "יצר לב האדם רע מנעוריו" "רק רע כל היום" ועוד לשונות, לכן האדם עובד תמיד להסיר ולנקות את חלקי הרע מקרבו, ובכך הוא דבק ברע, לא על מנת ח"ו להוציאו לפועל אלא לתקנו, אבל באופן הזה הוא דבק בעבודתו בעיקר ברע כאדם המנקה את הביוב שהתנקה אבל הוא דבק בכלוך. ולכן גם בני אדם אחרים הוא רואה את חלקי הרע שבתוכם, שהרי בעצמו תמיד עסוק לראות החלקים שאינם מתוקנים ונגועים.

אם הוא בעל עבודה יותר וזו דרכם של חלק מרבתינו, שבעצמו רואה את חלקי הרע ובאחרים את חלקי הטוב, או כפי המדרגה הראשונה שמרגיל עצמו כטבע שני, וכאן בעצם יש סתירה עמוקה שהרי טבע ראשון שלו לראות את חלקי הרע כדי לתקנם משא"כ אצל אחרים הוא רואה רק את חלקי הטוב. או כפי מדרגה השניה מכח אהבת הבריות שגוברת על הביקור מומין של עצמו [ועל מנת להגיע לכך צריך טהרה גדולה שיתגלה אצלו אהבת הבריות נקייה טהורה ועמוקה].

דרך אמצעית - עין טובה מכח שמכיר שאינו יכול להכיר עומק נפשם של אחרים

דרך אמצעית, ע"פ דברי חז"ל אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו, וכמ"ש הקוצק'ר שלעולם לא תגיע למקומו, לכן אינו מביט על מומי אחרים מחמת שאינו יכול להכיר עומק טבע נפשם ולדונם, ומצד כך לא משום שרואה חלקי הטוב יותר מהרע, אלא מעמיד שזו מדרגת אותו האדם ואי אפשר לחקור מה בבחירתו ומה בגבולות כוחות נפשו ומה נמצא במה שהקב"ה כביכול קבע באותו אדם, ולכן את חלקי הרע הוא רואה באופן שהם משועבדים לרע כיוון שאין בכוחם להילחם בדבר, וחלקי הטוב הוא רואה כטוב.

וזה נובע מכח דין שדן לכף זכות, מכח שאינו יכול להכיר טבעי נפשם. ובעומק יותר, הוא מגיע למעמקי התפיסה שאינו דן בני אדם כיוון שכל אחד הוא עולם ומלואו לאורכו רוחבו ועומקו וחללו שאי אפשר לעמוד על הדבר בשלימות, ולפיכך אינו דן אותם ורואה אותם באופן שכך הקב"ה בראם וזו הנהגתו הטובה וזה חלקם בעולמם, וזהו שורש לאופן של מבט טוב לראות את הנבראים.

לכן מחד אצלו הוא רואה את חלקי הרע כדי לנקותם, ואצל אחרים רואה את חלקי טוב, מכח שלשת המדרגות שנתבארנו.

צורת החיים השניה - עיקר עסקו בחלקי הטוב בדבקות בתורה וקב"ה

צורת חיים שניה – שעיקר עסקו בחלקי הטוב שבו, ובדאי שצריך לעמול לסלק הרע שבו הטומאה, והנגיעות ושאר חלקי הרע ואוי לו למי שמשאירם שיתפשטו כמחלה ממארת. אבל עיקר עסקו בעמלה של תורה שנקראת טוב.

יש בני אדם שחלק עבודתם תופס את המרחב הגדול של הנפש, ואף שלומדים תורה, אבל אם נעמיק בעיקר כוחות נפשם נראה שהם נמצאים בעבודה ולא בתורה, כדוגמא של אדם שלומד ומתפלל, ובשעה שמתפלל באמת שופך נפשו אבל עיקר ימי חייו בתורה, ומעין זה בתורה ועבודה.

מי שעיקר חייו בעבודה הוא מתעסק ברע מיניה וביה שהרי הנפש מלאה בטינופת של לכלוך, וגם שלומד תורה במעמקי נפשו לומד משום שהתורה היא תבלין ליצה"ר ולא כמציאות תורה לעצמה, לכן במעמקי נפשו דבק ברע אלא שיש לו עולם של ג' עמודים [במאמר המוסגר יש כאלה שזו שורש נפשם].

אבל הצורה היותר שורשית ורחבה שאדם חי בעולם של טוב, ובזה יש כמה פנים, הפנים היסודיות והיא צורת החיים לרוב בני האדם, שעיקר חלקו בעולמו שדבק בתורה "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה", ותורה איקרי טוב כדרשת הגמ' "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו", וכאשר עיקר דבקו יום יום שעה שעה בתורה הקדושה דאיקרי טוב ויתר על כן בהשי"ת שכולו טוב, נמצא שעיקר חייו במציאות שכולו טוב ודבק בנקודה הפנימית ביותר בנפשו שדבוקה בתורה ובו יתברך שמו שהם כולו טוב, וסוף סוף על גבי זה יש לבוש רע שזו עמלו של האדם בעולמו לתקן המידה שעדיין לא שבר ואם לא למה לו חיים כלשון הגר"א במשלי.

עין טובה של משה רבינו מכח דבקות בתורה וקב"ה ושל אברהם אבינו מכח מידת האהבה

ולפיכך העין טובה שמתגלה בו ממה שנאמר אצל משה רבינו כדרשת הגמ' בנדרים "טוב עין הוא יבורך" זה משה רבינו שקיבל תורה ומסרה לישראל, ומבארת אח"כ הגמ' שזה קאי על פלפולה של תורה, אצל אברהם שורש עין טובה ממדת האהבה, אבל אצל משה רבינו שהוא בחינת "זכרו תורת משה עבדי" ובשעת לידתו נאמר "ותראה אותו כי טוב", העין טובה של משה נובעת מכח שדבק באורייתא ובו יתברך שמו שקיבל תורה מסיני שדבק בעולם שכולו טוב.

גם אלו שעיקר עסקם ברע כמו שהוזכר, פעמים שזה רק תחילת שלב מסוים וזמני בחיים, אבל לאחר מכן שנפשם מטהרת מעיקר חלקי הרע בנפשם [תמיד נשאר חלק רע ורק הוא יתב"ש שמו טהור ומשרתיו טהורים לא יגורך רע במקומו] יוצאים מחיים של הדבקות ברע לחיים של הדבקות טוב, "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים עמו". אבל יש כאלו שעד שיבה וזקנה עמלים בבירור חלקי הרע ונמצא שכל ימי חייהם עסוקים ברע.

אבל עיקר צורת החיים שמעמקי נפשו דבוקה בתורה ובשי"ת שהם כולו טוב, וככל שדבוק כך העין שלו רואה טוב, כאן שלמות קומתו של אדם. אברהם אבינו קודם מתן תורה אז זו מידה של עין טובה מכח אהבת הבריות, אבל משניתנה תורה בהר סיני שנתגלה הקב"ה וירד ה' על הר סיני מכאן ואילך יש לנו מדרגה פנימית יותר זכרו תורת משה עבדי הדבקות בתורה ובו יתב"ש, לחיות בעיקר בעולם שכולו טוב.

ובעומק בעלמא דידן שבו אנו נמצאים הוא טוב ורע מעורבים, וכלשון רבותינו כידוע רובו רע ומיעוטו טוב, אבל שמתנתק מעולם דידן שממית עצמו בעמלה של תורה ונכנס לפנים מציאות התורה ונכנס ל"בצל כנפיו יחסיון" לידבק בו יתברך שמו, אז הוא מוציא את עצמו מהעולם השפל ולו לזמן מסוים ומדבק את עצמו בשורשו באורייתא ובו יתברך שמו, ואז עיקר חייו בעולם שכולו טוב.

וזה נקרא בעומק בן עולם הבא, עוה"ב הוא יום שכולו טוב, צדיקים יושבים עטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, לחיות כאן מעין עוה"ב זה אדם שעיקר דבקו הוא בעולם שכולו טוב, לאחר מכן כמובן יש לו גוף ונפש בהמית וחלקי הרע ועמל לתקנם, אבל מהמעמקים הפנימיים הללו הוא מביט על עולם שכולו טוב, ושנמצא בפנים נפשו רואה עולם שכולו טוב.

וכשיוצא לחוץ מהרושם של העולם הפנימי הוא יכול לראות גם עולם שכולו טוב, אבל יש לו את התפיסה החיצונית של טוב ורע מעורבים זה בזה ואז הוא לא מטשטש את המציאות. מה שהוזכר לעיל שהטבע שני מטשטש את המציאות, האופן השלם הוא המדרגה האחרונה שנמצא בפנים בעולם שכולו טוב, וכשיוצא לחוץ יש לו הארה של כולו טוב, אבל מאידך מצד תפיסת החיצונית רואה כל דבריו בחלקיו האמיתיים, חלקי הטוב והרע, על מה צריך להלחם "משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו ליי" כיוון שמכיר עומק הרע בכל תוקפו, אבל הוא עצמו חי בעולם שכולו טוב הדבקות בתורה ובו יתברך שמו.

שיחת השבוע 067 חוקת חק שינוי תשעח

פרשת השבוע פרשת חוקת "זאת חוקת התורה אדם כי ימות באהל" פרשת טהרת טמא חוקה נקראת חוקה לשון דבר שחוקקים אותו על שם כן נקרא משה כמו שאומרים חז"ל "שם חלקת מחוקק ספון משה איקרי מחוקק. חקיקה של דבר עניינו לחוק דבר שאינו ניתן לשינוי זה בחינת שנאמר בלבנה וחמה. חק חקיקה חק וזמן שלא ישנו תפקידם. המציאות של דבר שהוא קבוע בלתי משתנה הוא הנקרא חוק דבר קבוע חק בלתי משתנה.

יש שתי כוחות יסודיים שבור"ע גילה בעולמו ע"י ברא את עולמו וע"י מנהיג את עולמו.

האחד זה הכח הבלתי משתנה. "חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם" סדר הלבנה וחמה שנמצאים במהלך קבוע זה הגילוי של צורת הבריאה. כח אחד חק שלא ישנו תפקידם חקיקה ולא שניתי דבר בלתי משתנה הכח השני שבור"ע ברא את עולמו הוא כח של שינוי אלו הם שתי כוחות של דבר והיפוכו מחד חק בלתי משתנה "זאת התורה לא תהא מוחלפת" היא נקראת חוקה. חוקה חוקקתי לך "זאת חוקת התורה" כלל כל התורה נקראת חוקה כמו שמבואר זהו כח של מציאות בבריאה של בלתי משתנה "זאת התורה לא תהא מוחלפת" ומאיך כח בבריאה שבור"ע ברא שיש מציאות של שינוי לשנות דברים ממצבם הראשון.

ראשית כפשוטו טהרת המת השינוי המוחלט שקיים בבריאה הוא שינוי מחיים למות יש הרבה שינויים עוד מעט נתבונן בהם בחלקם לפחות אבל השינוי היסודי שקיים בבריאה זהו שינוי מחיים למוות ולפיכך הטהרה של המת זה לא רק להפוך אותו ממת לחי, זה יהיה לעתיד לבוא תחיית המתים. ומעין כך מחייה מתים בהווה. אלא הגילוי של טהרת המת היא כאשר מגלים את החוקה חקקתי לך כח של חק בלתי משתנה. זה עומק הטהרה של טומאת המת.

כי מכיוון שנתבאר שהמהות של טומאת המת ענינו כח השינוי, שנוי מחיים למוות. מכח כך חל תולדה של המוות אבי אבות הטומאה שהנטמא הופך להיות אב הטומאה. וגדר הדבר הוא שהמציאות של החוקה היא מגלה את ההפך הגמור של כח השינוי שהגילוי החריף שבו הוא מחיים למוות וזה עומק הטהרה שמטהרת את המת.

מ"מ א"כ שני הכוחות הללו שבור"ע ברא את עולמו כח של הווה "אני הווה לא שניתי" חוקה חוקקתי לך וכח של מציאות של שינוי קומת אדם. נפש האדם כדברי רבותינו כידוע מאד בכללות ממש יש ע"ג ג' לבושים. מעשה, דיבור ומחשבה. ובכל שלשת החלקים הללו מתגלה הקומה של מקום ההשתנות כח של שינוי.

מעשה כח מעשה של האדם יש את טבע היצירתו שבורא עולם ברא מה המעשים של האדם צריכים להיות אבל כאשר האדם חוטא עצם החטא הוא שינוי מעשה יש קניני שינוי.

מעשה בגזלה אבל עצם מעשה האדם כאשר האדם עושה את המצווה רמ"ח איברים שבאדם אז המעשים שלו מתאימים למי שהוא יש בו רמ"ח איברים רמ"ח מצוות וכל מצוה ומצוה שעושה מתאימה לאיבר שנמצא במקביל לאותו מצווה. אבל כאשר ח"ו עובר האדם עבירה, עבירה ענינו שהוא משנה את כח המעשה שבתוכו. זה שינוי המעשה. המעשה שהוא היה צריך לעשות היה צריך להיות מתאים לרמ"ח אברים דיליה ולאבר הפרטי דיליה. אבל כאשר האדם רחמנא לצלן מבטל עשה ויתר ע"כ עושה לא תעשה. אז הוא משנה את מציאות קומת המעשה זה מציאות של עולם של שינוי. בפועל שבדבר אז האדם יכול לקחת דברים ולשנות אותם כמו שהוזכר דין קנינים גזילה שיש שינוי למעשה. ומכלל כך בפנים של עולם המעשה האדם יכול לשנות את קומת המעשה.

בהגדרה דקה יותר ורחבה יותר קודם החטא אדם הראשון היה בג"ע היה ראוי לו שמאכלו יהיה מכח מה שגדל בג"ע מכל עץ הגן אכל תאכל אבל בשעה שהוא פגם חטא אכל מעץ הדעת הקב"ה מגרשו מג"ע ויגרשו "בזעת אפיק תאכל לחם עד שובך אל האדמה אשר ממנו לוקחת" מצד כך כל קומת המעשה שלו השתנתה לא רק שהגדרת הדבר שהוא עשה מעשה של עבירה ועבירה היא מעשה של שינוי באדם זה היה השורש אבל התולדה מכאן ואילך היא כל עמל האדם אדם לעמל יולד אם הוא זוכה זה לעמל תורה ואם הוא לא זוכה זה עמל מלאכה ועמל מלאכה הוא כולו יסודו תולדה של חטא האופן של העמל בזעת אפיק תאכל לחם עד שובך אל האדמה אשר ממנה לוקחת שזה רב העמל של בני אדם כאן בעולם עד"כ כל קומת המעשה היא בעצם עולם של שינוי זהו הגדרה הדקה.

אלו לא חטא האדם הוא היה במדרגה של שבת הוא היה במדרגה של ת"ח שבני עירו מצווים לעשות לו מלאכתו אין לו מציאות של קומת עולם המעשה באופן הגמור שבו אבל כשהוא חטא "בזעת אפיק תאכל לחם קוץ ודרדר תצמיח לך" יש עמל ויגיעה בקרקע עמל פרנסה השתדלות כל קומת המעשה של האדם זה שינוי בעצם. ממי שהוא שינוי בעצם ממי שהוא.

כח הדיבור שבאדם האדם נקרא מדבר מלשון כח הדיבור שנמסר לאדם שבו הוא שונה משאר הנבראים כולם במדבר שבו ראשית שם נמצא עיקר השינוי של כח טוב וכח רע זהו סיפור לשוה"ר מה יתרון לבעל הלשון הנחש כמו שדורשת הגמרא בתענית נקבצים כל החיות אצל הנחש ואומרים לו מה יתרון לבעל הלשון מה הנאה יש לך כח הדיבור הוא כח לשנות דברים הוא כח לשנות דברים

אתן כמה דוגמאות מעשיות שמבואר של כח של שנוי בסוף ברכות הסוגיה של החלומות הכל הולך אחר הפה נמצא שבכח הפה שבאדם יש כח לאדם לשנות את המציאות אביי ורבא שם חלמו את אותו דבר והפתרון הולך אחר הפה כלומר הפה של האדם יכול לשנות מציאות. כח של שינוי ויתר ע"כ "ותגזר אומר ויקיים לך" אם האדם זכאי לכך שמרו מתקיים בו כמו שמבואר בסוגיא בבא מציאה "ותגזר אומר ויקיים לך" יש לו מציאות שהדבור שלו מתקיים.

ובעומק עוד יותר שזה עיקר כח שינוי של פה זה במדרגה הנקראת תפילה האדם מתפלל כל יסודו של תפילה יש שבח יש הודאה אבל האמצעיות שהם בקשה יסודו של בקשה הוא כח לשנות מכח מדרגת הפה של האדם. זהו שינוי של

מדרגת הפה כח הפה אם תבעיון בעין כח של בעי כח של בקשה כח של תפילה שמתגלה בלבו עבודה של בלב אבל יוצאת מהכח אל הפועל במציאות של הפה וגו' הפה כאשר מתגלה בו מציאות של דיבור יש לו כח לשנות דברים זה כח השינוי שגנוז בפיו של האדם.

המחשבה מחשבתו של האדם כח החוכמה מדור לדור שנמסר ירדה תורה מהר סיני נמסרה התורה לחכמי הדור כפי חכמי הדור כך גדרי התורה שבאותו דור כך גדרי ההלכה הם הנקראים עיני העדה ואם מעיני העידה נעלם הדבר עיני העדה שהכל הולכים אחריהם לפי חכמי הדור ואם חכם בדור שלפניו אומר שפטור חכם בדור שלאחריו יכול לומר חייב דור שלפניו אומר מותר דור שלאחריו יכול לאמר אסור כלומר כוחו של מציאות חכמת האדם זה שהוא יכול לשנות את הדברים.

רבי בזקנותו רבי בילדותו הזהב קונה את הכסף והכסף קונה את הזהב חזר בו מילדותו לזקנותו כלומר בכח המחשבה מונח כח של שנוי, כח של שינוי, של חכמה השינוי הוא שינוי שמשתלשל עד גדר ד' אמות של הלכה. אבל הוא שינוי בכח המחשבה שינוי בעצם כח החכמה שבאדם. נמסר לו כח שיכול לשנות הדרנא בי יש כח לחזור בו זה כח של מחשבה כח של חכמה אבל בעומק עוד יותר שזה שורש כח של שינוי שנמצא באדם זה מונח בעומק כח הרצון. ההתגלות של זה בפועל הגמור כח של בחירה ולאחר מכן כח של תשובה.

כל כח הבחירה שניתן לאדם זה העומק של הכח שיש לאדם כח של שינוי כביכול בור"ע מסר לאדם את העולם להנהיגו בגבולות שלו בכח הבחירה ובכח הבחירה שבאדם האדם בוחר לעשות כך או לעשות להפך יש לו מציאות של שינוי הסכמת הלב לאדם מערכי לב ומה' מענה לשון עומק הבחירה שהיא בלב התולדה משתלשלת משם הסוגיה של המעשה שהוזכר בהתחלה עבירה אבל השורש של הדבר נעוץ בכח השינוי שנמצא בבחירה ולהיפך ג"כ אפילו אם האדם בחר בטוב או שהוא בחר ברע שייך שיהיה לו מציאות שהוא שב הוא בחר בטוב אם ח"ו הוא חוזר בו זה תוהה על הראשונות אבל עיקר הגילוי בכח התשובה אם הוא בחר ברע והוא שב בתשובה זה עומק כח השינוי שנמסר לאדם יש לו כח לשנות את הדברים מתחילתם זה עצם כח הבחירה יש לו כח לשנות אותם. לאחר מכן שהוא כח התשובה וזה כח השינוי שנמסר לאדם.

כשמבינים א"כ עמוק הוזכר בקצרה ממש קומת השנוי שבאדם מתתא לעילא בקומת המעשה בקומת הדיבור בקומת המחשבה ובקומת עומק הרצון והעבודה של האדם מחד היא לבנות עולם של כח שינוי אבל עד כמה שדבקים רק במדרגה שנקראת כח שינוי אז אפשר להגיע לאופן של מת כמו שהוזכר בהתחלה מחיים למוות זה המעמקים של כח השינוי ולכן עומק העבודה של האדם היא להתעלות ממדרגת כח השינוי זה היה עומק בחירתו של אדם הראשון זה התחיל להתעלות ממדרגת כח השינוי "חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם" ששים ושמים לעשות רצון קונם הגילוי של מעמקי נפש האדם יש בו עומק מעבר לכח השינוי יש לו כח של חק זה ההבדל העצום בעומק משורש התורה

הקדושה בגילוי מדריגת השתלשלותה לתתא בגילוי המצוות בהשתלשלות שלה לתתא ובהלבשה של קיום המצוות יש כח הבחירה שהוא מציאות של כח השינוי.

אבל בשורש העליון בפנים שבה נמצא מדרגה שהזכרה בראשית "זאת התורה לא תהא מוחלפת" ומצד כך המעמקים הפנימיים של האדם לא להדבק רק בכח השנוי אלא המעמקים הפנימיים של האדם זה להידבק בכח של "חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם" דייקא שלא ישנו באיזה אופן האדם נדבק באופן שלא ישנו אז כמובן אך הגדרה הראשונה שהוזכר אופן של עבירה והוא דבק במצוות.

אבל יתר ע"כ שזה העומק הגדול זה הסוגיה הנקראת אמונה מה עניינו של אמונה, וודאי שיש מדרגות לפנים ממדרגות בקומת האמונה אבל הפנים של האמונה בערכין דידן השתא כאשר האדם מאמין באמונה שלימה בו ית' שמו אמונה עניינו שהכח שמנהיג את הכל זה הבור"ע והאדם מתעלה מתפיסת כח השינוי שנמסרה לו ע"י הבור"ע ומחזיר את ההנהגה אליו ית' שמו. זה כח שנקרא אמונה. זה לא רק לאחר מעשה שנעשה לאדם צער אז הוא מקבל את היסורים באהבה. הוא מאמין שהכל בהשגחה פרטית הוא מאמין שהכל לטובה. זה וודאי אמת ויציב אבל העומק של אמונה עניינו נחמד עוד פעם שתי כוחות יסודיים ברא בור"ע בעולמו הכח האחד הוא של חק כח של חקיקה כח של מציאות דבר בלתי משתנה "אני הוויה לא שנית" "זאת התורה לא תהא מוחלפת" כח השני שברא בור"ע בעולמו הוא ברא כח של שינוי והוא מסר את כח השינוי לאדם כמו שנתבאר עד השתא בהרחבה בס"ד בכל המדרגות של כח השינוי מחד יש עבודה לאדם לעבור את כל עבודת השינוי ולבחור במקום הנכון הצד הטוב שבו אבל בעומק יותר עבודת האדם היא לגעת במה שבמעמקים שלפני השנוי הכח הזה בנפש כמו שהוזכר הוא נקרא אמונה.

אמונה עניינו שהאדם נותן את השטח שלו את המקום שנמסר לו הוא נותן אותו גופא לבור"ע. אז אותו מקום שניתן לאדם כח השנוי בו גופא הוא מכניס את מציאות הבורא ית' שמו. את הנהגתו ית' שמו. הקב"ה מנהיג את הדבר כרצונו אצל הקב"ה ח"ו אין שנוי "אני הוויה לא שנית" הכל צפוי אצל האדם יכול להיות שנויים לטב שנויים לביש וחזרה בתשובה וחוזר חלילה ח"ו. אבל המציאות של בור"ע היא מציאות קבועה, הנהגה מתמדת לא שניתי אין בה נקודה של השתנות.

וככל שהאדם מחדיר את האמונה עמוק עמוק בדעת במח ובדעת לב במעמקי כח ההכרה בהרגשה בתוך לבבו עד שזה משתלשל לקומת המעשה לפי ערכו האמונה בוקעת לתוך המציאות שלו שהכל נעשה ממנו ית' שמו. וזה לא רק כפשוטו כמו שהוזכר שהקב"ה מנהיג שזה בוודאי אמת אבל יש בזה גם עומק של שורש הכח ושורש של כח שהוא בלתי משתנה הכח הבלתי משתנה הוא המקום של גלוי של מציאותו ית' שמו.

כשהכח הזה נוטה למציאות קלוקל בנפשו של האדם הוא נקרא טבע. טבע כאשר האדם מביט בו זה נראה לו מציאות קבוע של דבר כשלעצמו. האמונה והטבע הם מאותו שורש של כח אבל במציאות הפוכה לגמרי האמונה מעמידה את המציאות שהכל נעשה ממנו ית' שמו. ללא שום נקודת שנוי הטבע גם מעמיד כזה מציאות כביכול שהדבר לא משתנה

אבל בלי הגלוי שזה הנהגת הקב"ה לכן הטבע הוא הסתירה המוחלטת לתפיסת האמונה וודאי כפשוטו שאם זה טבע ומנהגו של עולם אז אין כאן אמונה. אבל יש כאן עומק עצום בסדר הכוחות.

עכשיו נבין לפי זה עמוק שתי הכוחות האלה במעמקי נפשו של האדם דורשים את שלהם לעולם הקב"ה טבע בבריאה את שתי הכוחות הללו וכל אדם משתמש עם שתי הכוחות האלה כמה הוא משתמש עם כל כח וכח והיכן הוא משתמש עם כל כח וכח זהו בבחירתו של האדם אבל בכח השנוי בנ"א משתמשים לרב מנסים להתאים את חייהם למה שנראה להם מנסים להזיז את הדברים כרצונם ולשנות כל דבר שיתאים לרצונם דיליה. הרי שכח השנוי מקיף את הבריאה באופן עצום ונורא כמובן מי יותר ומי פחות. אבל זה סדר החיים של אדם. לקטנו לעיל את עיקרי כח השנוי בהדרגתם בחלק העליון אבל בפועל שלהם למעשה בנ"א הרי מנסים לנסות כל דבר שלא נראה מתאים להם מנסים לשנות אותו העולם מלא מלא מלא מהכח הזה של מציאות של שנוי כסדר יום יום שעה שעה.

אבל הכח הבלתי משתנה איפה הוא נמצא איפה הוא מתגלה זה מה שהוזכר השתא באחרונה אין אדם שיכול לחיות חיים בלי הדבקות בכח הבלתי משתנה אין כזו מציאות של חיים זה לא קיים אלא מאי בחירה נתנה לאדם איפה כיצד ואיך הוא משתמש עם אותו כח אם האדם זכאי אם האדם זך אם הוא בוקע לפניו אז הכח הבלתי משתנה מתגלה אצלו כאמונה שלימה בבורא ית' שמו. ומחד הוא עושה את המלא דיליה במקום הבחירה של כח השנוי כשעור הנכון. ומאיך הוא מעמיק חקר במציאות האמונה ודבק בו ית' שמו. בכח הבלתי משתנה. ומה שנמסר לו בבחירה דיליה הוא פועל בכח השנוי ומה שלא נמסר בבחירה דיליה הוא פועל בהדבקות בכח הבלתי משתנה שהוא אמונה ובדקות הוא כל הזמן מגדיל את האמונה ומקטין את הבחירה.

אבל כאשר האדם לא עמל כסדר להעמיק את אמונתו לא עמל כסדר לברר את האמונה בברור יג' נפה ולראות שזה חודר לתוכו חודר לדעת מח חודר לדעת לב חודר אל ההכרה שבלב אל ההרגשה שבלב ומשתלשל אל קומת המעשה. אז הכח הפנימי שתובע העדר של שנוי רובץ בתוכו ותובע את שלו. כמובן האדם לא מודע לזה כמעט כלל אבל המציאות קיימת הכח הזה איננו נעלם הוא לא יורד והופך להיות טמון הוא תובע את המציאות שלו תובע כסדר.

אם משתמשים בו כראוי באמונה אז מצאה את מקומו וחל בו זה הצורה הנכונה אבל כשלא משתמשים בו באופן הנכון כשלא מוציאים אותו מהכח לפועל באמונה אז הכח הזה מוצא את מקומו לחול ואיפה הוא חל? הוא חל בזה שהאדם מדבק את עצמו בכח הטבע מה שנראה כפשוטו שהאדם מדבק את עצמו בטבע זה נובע מחמת שטחיות נובע מחמת חיזונית נובע מחמת חוסר אמונה וודאי שכל זה אמת וכל זה נכון.

אבל יש כאן עומק עצום מדוע בנ"א מדבקים עצמם בטבע מעמקי הנפש כמו שנתבאר תובעת להוציא מהכח לפועל את הכח הזה שהוא בלתי משתנה. איזה כח בבריאה הוא הכי בלתי משתנה? בפנים אמונה בחיזונית טבע לכן בהכרח שהאדם נדבק או כאן או כאן בעומק בתערובת הוא נדבק גם בזה וגם בזה. השאלה היא היחסיות כמה אמונה וכמה הוא נדבק במציאות של טבע.

אבל ברור א"כ הדבר שאדם שאינו עמל כסדר להעמיק את אור האמונה בנפשו אז ההדבקות שלו בטבע תלך ותתחזק בהכרח כי הוא תובע את אותו דבר שיש בו מציאות שבלתי משתנה והתביעה הזו יוצאת מהכח לפועל הוא מדבק את עצמו במציאות הטבע.

בעומק עוד יותר זה דק בנפש האדם מאמין שהטבע לא ישתנה ועל זה הוא פועל ומסדר את סדר חייו כשמתגלה מאמין וזורע אז אם זה מאמין דקדושה הוא "מאמין בחי עולמים וזורע" כלשון חז"ל אבל אלה שאין להם כביכול אמונה בהתגלות בחי עולמים בכח מה הם זורעים? הם מאמינים שהשמש תזרח ויבוא ימות החמה וימות הקציר הם יבואו "חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם" "קיץ וחורף לא ישבתו" כמו שהבטיח בור"ע אחר המבול הם מאמינים שהטבע יש לו מציאות של קיום אז הם גם משתמשים בעומק בכח האמונה אבל זה אמונה שחלה במציאות שמתלבשת במקום של טבע והנפש מתגלה בה הכח הבלתי משתנה של טבע בעומק האמונה שזה לא ישתנה והרי מה שהטבע לא ישתנה זה בעבר מי אמר שלא ישתנה לעתיד? ובעומק אמונה והאמונה הזו מושפלת לתוך ההלבשה של הטבע ששם האדם מעמיד מציאות חייו חיים האלה בעומק זה נקרא המת הגמור.

נחזור לראשית הדברים שנתבאר הוזכר שיש שתי כוחות כח של בלתי משתנה חק וכח המשתנה ועיקר כח השנוי הוא מחיים למוות טהרת המת היא חוקה חוקתית לך להוציא מתפיסת השנוי לתפיסת הקבע אבל בעומק יותר יש עומק גדול יותר של מיתה זה נקרא רשעים בחייהם נקראים מתים יש מתה כפשוטו מחיים למוות זה המת אבי אבות הטומאה שם יש חוקה חקתית הלכות טהרת פרה אדומה אבל יש עומק יותר גדול בקלקול של מת מה שייך יותר ממנו מה שהוזכר השתא?

"רשעים בחייהם קרואים מתים" מה כוונת הדבר שרשעים בחייהם קרואים מתים זה העומק של מהלך הדברים שהוזכר בס"ד רשעים בחייהם קרואים מתים כלומר זה לא רק שכח השנוי שלהם מגלה מציאות של מוות מחיים למוות. אלא גם את כח החוקה חקתית גם את כח החק גם זה נופל אצלם למציאות של מוות. איך כח החק נופל למציאות של מוות? הם הם הדברים שנתבארו כאשר האדם לא תובע את כח החק בחוקה חקתית לך "זאת חוקת התורה לא תהא מוחלפת" אז בהכרח כח החק נופל למציאות של טבע והוא מאמין בטבע ובמנהגו של עולם ח"ו כשלעצמו נמצא שהכח של החק עצמו נופל אצלו למציאות של חומר נופל למציאות של טבע זה מיתה גמורה.

תורת חיים היא מציאות של חקיקה מוחלטת כח השנוי מחיים למוות זה מת לקחת את כח החקיקה הקבועה הבלתי משתנה ולראות בו טבע ומנהגו של עולם זה מיתה מוחלטת של רשעים בחייהם קרואים מתים זה העומק שמתגלה באופן החרף שבו זה הגדר של רשעים גיהנום כלה והם אינם כלים ואז נעשים עפר תחת כפות רגלי הצדיקים כלומר זה אותם אלו שאין להם יציאה מתפיסה של מוות למה? כי המוות אצלם אם הוא היה מכח של שנוי כמו שיכול לצאת מחיים למוות הוא יכול לחזור ממות לחיים אבל אם הם דבקים במוות מכח החקיקה אז הם תמיד נמצאים במקום של מוות רשעים לדרעון עולם.

שלמות קומת האדם א"כ לצאת משתי החלקים הללו של כח הקלקול לצאת מכח השנוי מטוב לרע כמובן ולדבק בשנוי מרע לטוב שזה עיקר עבודת האדם אבל יתר ע"כ שהכח התובע את הבלתי משתנה יופנה למקום הנכון שמתגלה בנפש הבהמית התחתונה אז האדם דורש יציבות והוא לא דבק באמת ונכון היציב וקיים וישר שזה הקב"ה אז הוא מחפש יציבות של בריאות הוא מחפש יציבות בכלכלה הוא מחפש יציבות במעמד מסוים כלפי חוץ זה יציבות שהיא היפך מציאות האמונה הכח הזה הוא כח שתובע אצל כל אדם את שלו או שהאדם דבק מכח היציבות של הנפש הבהמית התחתונה שהוזכר או שהוא דבק בטבע ומנהגו של עולם שהיא יציבות הוא מאמין בטבע ומנהגו של עולם ח"ו וזה היציבות שמתגלה בו זה הטבע של החק שלא ישתנה שבו הוא מאמין.

אבל אם הוא זכאי אז הוא חי במציאות האמונה זה נקרא אדם חי בא חבקוק והעמידם על אחת "וצדיק באמונתו יחיה" זה לא חיים שמתהפכים מחיים למוות חיים של גוף יכולים להפוך מחיים למוות חיים שבאמונתו יחיה זה חיים של חקיקת החיים ולוקח מעץ החיים וחי לעולם אכילה מעץ החיים וחי לעולם זה צדיק באמונתו יחיה זה חיים שהאדם דבוק באמונה שהמציאות של הנהגתו ית' שמו. היא מציאות בלתי משתנה אז הוא דבוק בעצם בחי החיים זה עומק טהרה מטומאת מת כשהאור הזה יאיר זה נקרא גאולה השלימה בא חבקוק והעמידן על אחת ו"צדיק באמונתו יחיה" תחיית המתים תהיה בה את שתי החלקים בעומק החלק החיצון זה ממוות לחיים של כח השנוי אבל החלק הפנימי שהוא החלק העיקרי הוא מציאות של הדבקות בכח הבלתי משתנה לא בצד התחתון שבו אלא בצד העליון שבו בו ית' שמו. חי החיים "אני הוויה לא שניתי" "צדיק באמונתו יחיה".

שיחת השבוע 068 בלק לבד תשעח

פרשת השבוע פרשת בלק נאמר בבלעם קודם נבואתו ע"מ לקבל את נבואתו "וילך שפיי" ברש"י על אתר שפי מדברי התרגום יחידאי הוא הלך יחידי כמו בן בלעם שורש של הנבואה שלו משורשה עליון יודע לכוון לשעה שהקב"ה כועס בי רגע באפו כמו שדורשת הגמ' בברכות "לא קם עוד נביא בישראל כמשה אשר ידעו ה' אלוקים פנים בפנים" לשון חז"ל בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומנו הוא בלעם אלא שהוא השתמש בנבואתו למקום השפל יודע את בהמתו. כח לקלקל ולשאר דברים שאינם שלמים.

אבל הצורה השורש שאנחנו לומדים מבלעם כמעט מקרא מלא "וילך שפיי" הולך יחידי מה עומק ענינו של אותה יחידות הלך יחידי שורש יצירתו של אדם הראשון כמו שאומרים חז"ל כידוע "לפיכך נברא האדם יחידי" צורת היצירה שבור"ע ברא את העולם בראשית יצירתו הוא ברא אותו באופן של יחידי לאחר מכן "ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם וישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנו" נעשה מציאות של בריאת האישה הוא כבר איננו יחידי אבל הצורה הראשונה שבה האדם נברא הוא נברא באופן של יחידי ולפיכך נברא האדם יחידי כלומר בשבילי נברא העולם.

מכאן ואילך כל אדם ואדם שנוצר הוא נוצר ברחם אמו המקום שממנו הוא נוצר כבר הוא לא נתפס כתפיסת יחידי מחלוקת הרי בש"ס כסדר עובר ירך אמו עובר לאו ירך אמו וודאי למאן דאמר עובר ירך אמו הוא חלק מהמציאות של האם בדינים מסוימים הוא חלק ממציאות של האם כמו שאומרים תוספות והרי שיצירתו של האדם מכאן ואילך קין הבל שת והבאים אחריהם הם כבר לא מצטיירים בציוור כזה שראשית היצירה שלהם היא אופן של יחיד אלא הראשית של היצירה שלהם הוא חלק ממציאות האם. הוא נמצא בתוך מציאות האם הוא איננו יחידי. וכשיש לנו שני שורשים זה שורש צורת האדם שורש האחד זה שורש של צורת אדם כפי שהיה בראשית יצירתו של האדם הראשון בתחילתו ולפיכך נברא האדם יחידי יש לנו את השורש השני כבר בחוה לא היה יחידי אבל יתר על כן צורת הלידה שהיא עיקר הצורה שמתגלה אצל כל אדם ואדם שהתחילה בקין הבל שת והבאים אחריהם כבר אינם עם אותו גילוי ממש של ה"לפיכך נברא האדם יחידי" זה הושרש עמוק בראשית היצירה.

ולפיכך הכח הזה שלפיכך נברא האדם יחידי הוא קיים במעמקים הוא קיים במעמקים של הנפש של האדם בראשית האדם הראשון זה היה אפילו בהתגלות של גוף אבל קיים במעמקים אצל כל אדם חמשה שמות יש לנפש עד החלק העליון יחידה שבנפש יחיד נברא יחידי והכח הזה נמצא אצל כל אדם. אבל הוא נעלם הוא מכוסה הוא בלתי גלוי והראשית של היצירה של כל אדם מכסה ומעלימה את הדבר כי הוא כבר לא נברא באופן של יחידי הוא נברא ברחם אמו כמו שהוזכר.

אבל עבודתו של אדם ששם המכוון של כל החיים תכלית העבודה של חיי האדם מצד ההגעה לשורש דיליה ומכח כך להדבק בו ית' שמו שזהו תכלית כל הבריאה כולה. להגיע לאותו מקום בחזרה באותו שורש נעלם שנעלם ונתכסה של ה"לפיכך נברא האדם יחיד" כיון שנתבאר שני השלבים הללו בצורת היצירה הראשונה והשלב השני הגלוי של העובר במעי אמו לפיכך צורת היצירה בשעה שהאדם נולד יוצא לאויר העולם הוא לא נמצא בד"כ באופן של יחיד לא רק שהראשית של היצירה שלו היה עובר במעי אמו שהוא חלק מן האם והוא איננו מציאות לעצמו אלא הגלוי הזה ממשיך הרי בשעה שעובר יוצא ממעי אמו הופך להיות נולד הוא בגדר של קטן הצריך לאמו לדינא בסוכה קטן הצריך לאמו פטור מן הסוכה אבל הצריך לאמו זה בעצם כל תפיסת מציאות החיים שלו משעה שהוא נולד הוא איננו יכול לזוז אין לו אפשרות להאכיל את עצמו לדאוג לצרכיו הוא כולו תלוי ועומד שיהיה משהוא עמו שיוכל לדאוג לו זה כל מציאותו וגם לאחר מכן כשאדם גדל קצת יותר מאט נעשה מעט יותר רואה מרגיש וזה סדר בריאתו של אדם קטן שרואה שאמו הולכת הוא מיילל בבכי גנוחי ילולי יליל הוא ממרר בבכי כי הוא לא רוצה להישאר לבד כלומר התפיסה של הנפש שלו באיתגליא שבה מדגישים מופקעת מהתפיסה של יחיד ואם משאירים אותה יחיד אז היא תובעת את שלה יש מציאות של בכי כלומר זה טבע שנמצא באיתגליא אצל קטן שהוא כמעט ואין בו דעת קטן הרי קודם הגיעו ליג' אין לו גדר של בן דעת כמעט מדובר כאן הרי בשלבים הראשונים ממש של האדם שהוא כמעט אין בו מציאות של דעת. דעת מכוסה דעת נעלמת כמעט שאינה נמצאת באיתגליא וכבר אז מושרש כ"כ עמוק בנפש הקטן שהקטן תובע לא להיות לבד אלא להיות עם משהוא עד"כ בתחילתו תובע את אמו שתהיה אמו זה צורת היציאה שעובר יוצא לאויר העולם זה צורת היצירה שלו כמו שהוזכר קודם וזה צורת היציאה שלו שהוא יוצא לאויר העולם וכך הוא מתחיל לגדול והכח הזה עוד פעם שהוא תובע שאמו תהיה עמו הוא מפחד להיות לבד הוא תובע שמהוא יהיה אתו נעשה עוד יותר כח של מסך המבדיל לשורש של היצירה הראשונה אשר עליה נאמר כמו שהוזכר לפיכך נברא האדם יחיד האדם גדל וגדל עוד מעט והתפיסה הזו לא להיות לבד הולכת ומתחדדת אצלו זה השורש היצירה שלו זה היה תפיסת היצירה כך הוא נברא כך הוא נוצר כך הוא נולד.

וכאשר האדם גדל כמובן סדר החיים הוא שהאדם כבר מוצא את עצמו במקומות שהוא לבד יש באופן של פסולת היוצא מן האדם מעיקרא דדינא בגמרא שאומר התכבדו מכובדים לא קיי"ל להלכה באופן שזה יוהורא אבל הוא מוצא את עצמו בהכרח בזמנים שהוא לבד ועוד זמנים ועוד זמנים שמצד המסבב כל הסיבות מסובב שהאדם נמצא לבד אבל אצל רב בנ"א להבין ברור הזמן שהם נמצאים לבד זה לא הזמן שהם מרגישים את הטבעיות הפשוטה של הנפש שלהם אלא דייקא הפוך הם תובעים להיות עם משהוא אחר אלא שיש זמן מסוים שהם נמצאים לבד ע"מ שיהיה להם קצת מנוחה קצת שקט אבל לא בעצם שהם מחפשים את הלבד שבדבר אלא הם בעצם כל הזמן מנסים לחזור לאותה תפיסה של קטן שקטן תמיד תובע שיהיה משהוא אתו

כשנחדד את ההגדרה בצורה ברורה זה נקרא מדרגה של קטנות יתכן האדם כבר גדול לדינא בן יג' שנה בן כ' שנה מוכרים לו נכסי אביו אבל התפיסה שלו היא תפיסה של קטנות אדם שקשה לו להיות לבד ויתר ע"כ הוא לא משתוקק

להיות לבד שם קטן חופף עליו מכל צדדיו אפילו שהוא גדל בקומה הוא גדל במנין השנים יש לו גדר של גדול לדינא אבל תפיסת נפשו היא תפיסה של קטן קטן סדרו סמוך על שלחן אביו הוא סמוך על שולחן אביו וודאי כפשוטו מחמת שהוא לא דואג למזונות עצמו באושר התקינו שצריך לפרנס בניו ובנותיו הקטנים.

אבל בעומק קטן שסמוך על שולחן אביו הגדרת הדבר הוא קטן דצריך לאביו קטן דצריך לאמו. הדוג' בסוכה שהוזכר לעיל הוא בתפיסת נפש שהמציאות שלו זקוקה לאחר ועל זה אומרת הגמרא פרק קמא דבבא מציעא בסוגיה של קטן מציאתו לאביו לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך על שולחן אביו קטן, קטן ואינו סמוך על שולחן אביו נקרא גדול. כלומר מציאות של קטן וגדול נמדד בסמוך על שולחן אביו המציאות הזו היא תפיסה של חיים לא רק איזה וכד' אלא עומק של התפיסה שנתבאר שם בדברי הגמרא הוא שיש מציאות של אדם שאין לו מציאות של כחיים עצמיים כשמתגלה בצורה יותר חיצונית זה סמוך לשולחן אביו לצורך מזונות כשמתגלה באופן היותר פנימי בנפשו של האדם זה האי רצון והקושי להמצאות לבד זה נקרא תפיסה שנקראת קטן זה נקרא קטן.

אנחנו רואים את זה הרי בסדר בריאתו של עולם קטן לא משאירים אותו לבד הן מצד תשוקת רצונו הן מחמת שהוא זקוק לשמירה גדול יכול להישאר לבד להבין עוד פעם ברור זה תפיסה של קטן זה תפיסה של גדול תפיסה של גדול תפיסה של קטן ככל שהאדם גדל באמת בפנימיות נפשו ולא רק באופן של הלבוש הגשמי החיצוני אלא גידול הנפש באמת אז הוא עוד יותר יכול להיות לבד ועוד יותר יכול להיות לבד.

דוגמא בהירה לכך זה נקרא אברהם אבינו א"א הרי כמו שאומרים חז"ל כידוע עד מאד אברהם העברי לאחד מן הלשונות כל העולם כולו מעבר אחד וא"א מעבר השני כל העולם כולו מעבר אחד וא"א נמצא בצד השני כלומר הוא נמצא לבד. לבד זה אברהם הוא אברהם שעליו נאמר האדם הגדול בענקים אומרים חז"ל זה א"א מה כוונת הדברים אדם הגדול בענקים כפי מה שנתבאר קטן זה מי שקשה לו להמצאות לבד כל הזמן הוא תובע שמהוא יהיה אתו אדם קצת יותר גדול פעמים הוא לבד ופעמים הוא עם אחרים. אבל אדם שיכול להמצאות לבד מכל העולם כולו זה אברהם העברי כל העולם כולו מעבר אחד ואברהם מעבר השני אדם כזה הוא בעצם צורת אדם של אדם גדול הוא נקרא האדם הגדול בענקים זה הגדלות העמוקה שמתגלה אצל אברהם אבינו פנים אחד לגדלות הזה כמובן שא"א יש לו את הכח בנפש להיות מציאות של הן עם לבדד ישכון ובגויים לא התחשבו כמו שקראנו בפרשה דין השתא הוא עומד כמציאות לעצמו. אדם שיכול לחיות את כל מציאות חייו ללכת לבד שפי יחידי כל מציאות חייו באופן כזה זה נקרא א"א כל העולם כולו מעבר אחד ואברהם מעבר השני זה אדם גדול בענקים.

ככל שהאדם אבל גדל וגדל עוד הוא יותר ויותר מתקרב למדרגה הזו של א"א באופן מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב יגיעו לשון נגיעה כדברי רבותינו כידוע מאד כשמבינים את הדברים האלה כמו שמבארים רבותינו מה העומק של הדבר שהאדם צריך לקנות בנפש את התכונה העמוקה הזו שיש לו זמנים שהוא נמצא בהם לבד יש לזה חיצוניות יש לזה פנימיות החיצוניות אדם שאינו יכול להיות לבד כלומר הוא תלוי באחרים את האלוקים התהלך נח צריך

סעד לתמכו מה שאין כן א"א התהלך לפני יהיה תמים כלומר מי שאינו יכול להיות לבד הרי שמציאותו שלו אין לה קיום אין לה קיום לעצמו ככל שהאדם יכול להיות יותר לבדו כלומר שהוא בר סמכא לעצמו שיש לו קיום כמציאות לעצמו מי שחייב שיהיה משהוא לידו כלומר שהמציאות שלו אין להם על מה שיסמכו הרי שחסר בקומת נפשו של האדם.

אבל העומק הגדול יותר שסיבת הדבר שאדם צריך להיות לבד כמו שאומרים חז"ל כידוע ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו אומרים חז"ל שיעקב אבינו נשאר לבד בא המלאך ונלחם אתו כפשוטו המלאך בא להלחם במה שהוא נלחם. אבל העומק הדק שעולה מתפיסת דברי חז"ל שבמה הוא בה להלחם אתו בעצם כך שיותר יעקב לבדו על זה בא ויאבק איש עמו כלומר עצם כך שמתחילה הוא היה לבד בא אותו מלאך אותו שרו של עשיו ונלחם עם יעקב אבינו אז הוא כבר לא לבד אפילו אם הוא רק נמצא איתו זה המלחמה שהוא נלחם אתו יעקב אבינו נשאר לבד לא במקרה וודאי ההלבשה היתה חזר על פכים קטנים אבל מה שהוא חזר על פכים קטנים זה היה הלבשה התפיסה הפנימית היא מחמת שיעקב אבינו היה במעמקי הסדר של דבר שהיה לו חיים של הלבדו.

אומרים חז"ל מה שנאמר אצל יעקב אבינו ויותר יעקב לבדו הוא היה מעין מה שעתידי להתגלות כביכול ונשגב הוויה לבדו ביום ההוא לעתיד לבוא ובעומק הדק כביכול קודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד כלשון פרקי דר' אליעזר כביכול הקב"ה היה לבדו נעשה אדם בצלמנו כדמותינו האדם נברא בצלם ודמות של מעלה צלם אלוקים עשה את האדם אז הוא צריך להיות הוי דומה לו זה קלי ואנוהו אני והוא הוי דומה לו כמו שדורשים חז"ל והעומק של הוי דומה לו זה לא רק מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון אלא מעמקים של ההוי דומה לו זה מה הוא יחיד אף אתה יחיד. חז"ל אומרים את זה להדיא על אדם הראשון שכביכול היה מה יחיד בעליונים אף יחיד בתחתונים זה נקרא צורה של צורת האדם עד שרצו מלאכים לפניו לאמר שירה. זה כבר השפלה של הטעות אבל תפיסת היצירה של האדם המעמקים של ההוי דומה לו החיצוניות של הוי דומה לו זה המידותיו של הקב"ה רחום חנון ושאר מידותיו אבל הפנים העומק העצום של ההוי דומה לו זה מה הוא לבדו אף האדם לבדו ובזה האדם נעשה כלי אליו ית' שמו זהו כח של השראת השכינה ושכנתי בתוכם בתוך כל אחד ואחד א"כ שורש היצירה שלפיכך נברא האדם יחידי בשבילי נברא העולם.

אבל בפנים הנוספות שעולים מדברי חז"ל מה יחיד בעליונים אף יחיד בתחתונים ההוי דומה לו של אדם הראשון שהוא דומה לבוראו וככל שהאדם נעלם ממנו הכח של הנברא יחידי והוא עסוק רק באופן של העובר במעי אמו של הקטן הצריך לאמו והוא פחות ופחות דבק במדרגת אברהם העברי האדם הגדול בענקים כמו שנתבאר צורת החיים שלו היא באופן כזה של חיים שהמציאות שלהם הוא שאין לו קומת התגלות של מציאות לבדו וכשואין לו קומה של התגלות של מציאות לבדו אז הוא מעין הבורא כביכול אולי במידותיו רחום וחנון אבל הוא לא מעין העצמות של ונשגב ה' לבדו כך גם האדם נמצא לבדו ובלשון אחרת זה הינו אך כל זמן שהאדם תלוי באחרים הוא לא יכול להיות לבד אבל איך באמת האדם יכול להיות לבדו כפשוטו לא תלוי באחרים אז הוא לבדו זה נקרא גדול.

אבל בפנים העמוקות יותר א"א שאדם לא תלוי באחרים אין כזו מציאות זה חקיקת היצירה בעומק שהאדם תמיד תלוי באחרים כל הבחירה הוא במי הוא תלוי ולא האם הוא תלוי מי שלא תלוי באחרים הוא ניצוץ של עבודה זרה אין אפשרות לא להיות תלוי באחרים אלא שסדר הנפילה הוא שהאדם תלוי באחרים הוא תלוי בדעת בני אדם אתמול לדעתו היום לדעתו של נחש כמו שאומרים חז"ל בשעה שאכל אדם הראשון מעץ הדעת חטא אמר הקב"ה אתמול לדעתי היום לדעתו של נחש אז הוא תלוי בדעת נחש זה התלוי בדעת אחרים מצד הקלקול אבל כשהאדם באמת זוכה להיות לבדו אז הוא חוזר להיות תלוי אבל במי הוא תלוי? תלוי במי שאמר והיה העולם זה נקרא יחידי האמתי שבנפש זה לא יחיד לעצמו כפשוטו יחיד לעצמו כפשוטו זה נחש שפיפון עלי אורח כמו שאומרים חז"ל זה לשון של וילך שפי שפיפון עלי אורח כמו מצורע שנאמר בו בדד ישב מחוץ למחנה מציאות של לבדו בקלקול זה לא תכלית היצירה זה שורש חטא נחש שפיפון עלי אורח אבל האופן הפנימי של החיים שהאדם נמצא לבדו כלומר שהוא לא תלוי כלל בנבראים הוא תלוי בבורא עולם בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך" "כבודו מלא עולם" "לית אתר פנוי מניה" יכול להיות תלוי בבורא עולם בכל מקום שהוא תלוי במי שאמר והיה עולם זהו מעמקי החיים.

העולה א"כ אבל מתמצית הדברים לאחר שהבאנו שורשיהם בקצרה ממש יש עבודה של האדם וילך שפי עבודה של האדם להרגיל את עצמו לא להיות כל הזמן עם בני אדם כל הזמן עם בני אדם זה היה אמור לכל עברות כולם אבל בדור דידן בכפל כפליים אפילו אם האדם לא נמצא במוחש בתוך ד' אמותיו עם משהוא אבל הוא מקושר לבני אדם הרי יום יום שעה שעה עם כל המכשירים שישנם יומם ולילה לא ישבתו אז האדם מאבד את כל תפיסת הלבדו אפילו במקומות המטונפים שבני אדם הרי שמשמשים באותם מכשירים אפ' המעט זמן שעוד היה להם להיות לבדו מהצד הנמוך גם זה לא קיים.

צריך להבין שהכח שכל התקשורת המתגלה בשנים האלה זה הפקעה המוחלטת של הלפיכך נברא האדם יחידי לא מדברים עכשיו על התכנים שנמצא בתוכו שזה עומק שער הנון של הקליפה אבל עצם ההמצאות של הדברים זה בעצם ההפקעה של האדם מחיים פנימיים שלפיכך נברא האדם יחידי וככל שהאדם מדובק לדברים האלה יותר ולא יכול להיפרד מהם האדם מאבד את האפשרות לחזור עוד ועוד איבוד כמובן יש תשובה אבל הוא מאבד את הדבר מהעבודה המתבקשת מאבד את הדבר לחזור לעולם פנימי לעולם שלפיכך נברא האדם יחידי.

צורת חיים אמיתית היא שאדם מחלק את עצמו לשתי זמנים מי שלומד את המסילת הישרים מתחילתו עד סופו רואה שהיסוד הזה עולה כמה וכמה פעמים באופן של שיטתיות של צורת העבודה חלק מזמנו של האדם האדם צריך להיות עם הבריות האדם מתפלל תפילות מנין חרב אל הבדים ונאלו חרב על צואריהם של שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים ועוסקים בד בבד בתורה יש חיבור של צירוף שאדם מצטרף בתפילה יש צירוף שאדם צריך להצטרף בעסק התורה מחדדים זה את זה בהלכה. יש צירוף שלעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות כי אמרתי עולם חסד יבנה קומה של אברהם זה אותו אברהם שהוזכר באדם הגדול שבענקים כל העולם כולו מעבר אחד ואברהם מהעבר השני. אבל היה

לו אהל שפתוח לארבע צדדים הוא יושב פתח האהל כחם היום מתי יבואו ממתין ומצפה לאורחים שיבואו דעתו מעורבת עם הבריות באכילה ומשקה ובצורה של הכנסת אורחים.

א"כ יש חלק של קומת האדם שהוא מצורף לבריות הן ממה שחייבים מעיקרא דדינא והן מצד שצורת החיים האמתית והפנימית היא אהבת ישראל ואהבת לרעך כמוך אהבת הגר לא תשנא את אחיך בלבבך לא תקום ולא תטור ושאר המצוות כל אלו אופן של בן אדם לחבירו שהאדם צריך להיות מצורף לבריות אבל זה צד אחד של מטבע של חיים צד אחד בלבד. צד השני של המטבע של החיים שהאדם נבדל משאר הנבראים כולם והוא עומד לבדו ובעומק יותר עומד נוכח פני ה' לפניו ית' שמו אם אין לאדם את אותם זמנים שהוא נמצא לבדו אותם זמנים שבהם הוא גם לומד לבד כמבואר במסילת ישרים לא כל הזמן הוא צריך ללמד עם בנ"א מי שלא יכול ללמד רק עם חברותא זה שפלות הנפש חייבים להתרומם משם זה קטנות שצריך לעלות לגדלות אם זה שלב בשלבים שלב אבל לא ע"מ להישאר שם ח"ו. חלק מהלימוד צריך להיות לבד.

ידוע המעשה של אחד שבא לחזו"א ואמר לו שלפעמים הוא לומד בחדר והוא מרגיש הרבה יותר עליה אמר לו החזו"א מילתא דפשיטא שזה כך ע"א שבוודאי בבית מדרש יש מעלה אחרת שמה שהציבור לומדים באופן שהם לומדים ואין שם דברים בטלים ושאר מרעין בישין יש כוחו של ציבור אבל יש ביחידות כניסה לעומק הפנימי חלק גדול מתורתו של החזו"א הרי הוא למד לבד כמובן זה לא שווה אצל כולם רק ע"מ לחדד את צורת השמועה חלק מהת"ת של האדם צריך להתרגל ללמוד לבד בדקות יותר כאשר האדם לומד תורה יש תורה במחשבה ויש תורה בדיבור אדם שרגיל כל הזמן לדבר בדברי תורה ודברת בם הוא מאבד את הפנימיות של האני העצמי שלו חלק מצורת התלמוד תורה הוא מחשבה חלק היא דיבור לא ניכנס לכל סוגית רחב הנמדד בדברי הפוסקים איזה גדר צריך להיות בדברי תורה בדיבור ואיזה חלק במחשבה יש בשולחן ערוך הגר"ז ועוד אבל כהגדרה כוללת חייב להיות שחלק מעמל התורה היא במחשבה והמחשבה היא פנים.

שלושה דברים נעלמים מבני אדם נעלמים מן המלאכים כמו שאומרת הגמרא אחד מהם זה מה בדעת חברו הוא לא יודע מה שיש במחשבת חברו שם הוא נמצא לבדו כאשר האדם מדבר הוא מדבר לזולתו אם הוא מדבר עם עצמו אז שומעים מדבר בלחש ממתיק סוד אבל זו מציאות של דיבור שקיים הוצאה לאחריים בנין כח המחשבה בעמל התורה מעמיד את האדם באופן כזה שהאדם מרגיל את עצמו שהוא חי בפנים דיליה בפנים מחשבה פנימית לעצמו.

יש את הזמנים שצריך ללמוד בפועל לבד כל אחד לפי שיעור נפשו א"א להגדיר דבר השווה לכולם בשום פנים ואופן אבל חייב להיות שיש לכל אחד זמן שהוא מרגיל את עצמו ללמוד לבד להתרגל ללמוד לבד וגם בזמנים שלומד עם זולתו וגם בזמנים שהוא לומד עם עצמו צריך שיהיה לו זמן שהוא דבק במחשבה ולא להוציא דייקא כל דבר בציבור אפשר לאחר מכן להוציא אותו בפה אבל חייב להיות שיהיה זמן של בנין המחשבה על דעת לחיות בפנים הוא חי לבדו אין אדם יודע מה בדעת חברו כמעט ללא יוצא מן הכלל.

אבל יתר ע"כ חלק מהרגלת הנפש הוא שהאדם צריך להרגיל את עצמו שלא כל דבר שהוא עושה הוא צריך לעשות עם זולתו יש בני אדם שאם צריכים לקנות איזה דבר מה לצורכי גופם הם הולכים עם משהו אפשר גם להתרגל ללכת לבד כמובן צריך עזרה וכדו' אבל להרגיל את הנפש שלא כל זמן שאם לא עוסקים דייקא בדברים שמוכרחים משהו נמצאים עם משהו אלא כל זמן שאפשר גם להיות לבד זה שיקול דעת זמנים שהאדם מייחד לעצמו להיות לבד זמנים שבהם האדם מרגיל את עצמו שכל פעם שיש לו את האפשרות של יתכנות שיהיה גם לבד מידי פעם לייחד זמנים שהאדם חי את המציאות שלו לבד.

בנ"א לפעמים נוסעים באוטובוס אין הכרח לדבר מתחילתו עד סוף כל הנסיעה לא מצוה לא דאורייתא לא דרבנן כמובן יש דרך ארץ גם לא לשתוק תמיד לגמרי אבל להרגיל שהאדם יש לו מציאות של לבדו הוא חי לבדו הוא חי הוא חי כמציאות שנברא האדם יחידי הוא חי לבדו בעולמו דיליה הוא חי לבדו נוכח פני ה' חלק מהזמנים חשבון הנפש חלק מהזמנים מעמיד את עצמו לפניו ית' שמו בן תשעים לשוח לפניו ית' שמו. אבל היא צורת חיים הקפית בכל היקף החיים שיש לאדם זמנים שנמצא בהם לבד.

ככל שהאדם מרגיל את עצמו באופן הזה הוא לאט לאט נכנס יותר עמוק בנפשו עד שהוא מגיע להגדרה המתוקה של החובות הלבבות שהוא מתענג בבדידותו אצל חלק גדול מבנ"א אם רואים משהו שנמצא לבדו הם מגדירים את זה כחולשת נפש כמציאות של אדם שחסר לו כישורים חברתיים אבל אליבא דאמת החיים הפנימיים הם לגמרי אחרים החיים הפנימיים כלשונו של החובות הלבבות הוא מתענג בבדידותו זה ההיפך של הדבר יש לו צער בצוות של בני אדם כמובן שאם הם אינם חיים בעולם של רוחניות אבל גם כן לחיות קבוע בצל של בנ"א אפילו בני עליה זה מאבד את הלבדו של האדם לחיות לבד ככל שאדם מתענג יותר לאט לאט לייכנס פנימה אבל באופן של צד אחד למטבע כמו שהוזכר קודם לצד השני יש תפילה בציבור יש ת"ת חרב אל הבדים ונאלו יש אופן ולבן שיניים מחלב דעתו מעורבת עם הבריות חסד בפועל זה השורש של העומק של אהבת הבריות במעמקי נפשו של האדם אבל כנגד כך יש את הצד של המעמקים של הלבדו של האדם זה וילך שפי בקדושה האדם מרגיל את עצמו להיכנס יותר פנימה ויותר פנימה זהו יש לו מדור לפי כבודו אבל לא מדובר על מדור של בית חיצוני אלא מדור בתוך עצמו ובדעת חדרים ימלאו חדרי הלב יש כאן עוד חדר חדר לפני חדר שנכנס לתוכו ונכנס לתוכו שם מקום הסוד שבנפש מקום האחדות הפנימית.

מה שנאמר השתא זה לא סוגיא של איזו שהיא עבודה פרטית זה צורת חיים של מהלך של חיים ככל שהאדם גדול יותר מחד הוא עמוק יותר בתוך נפשו ויש לו את הזמנים החיצוניים של הלבדו אבל את המעמקים של הלבדו אבל בעומק מהמעמקים האלה הוא מעורב עם הבריות והצירוף שלו עם הבריות הוא צירוף פנימי הוא צירוף אמתי זהו עבודת האדם להגיע למעמקי נפשו להדמות אליו ית' שמו כביכול בכל מידותיו אבל להדמות אליו ית' שמו מה הוא יחידי אף אתה יחידי ונשגב ה' לבדו ביום ההוא מציאות של חיים שהאדם המצאות לבד היא הפשיטות אצלו הוא מתענג בבדידותו כדברי חובות הלבבות אדם שחי באופן הזה אז יש לו חוש פשוט במציאות הבורא ית' שמו שזה תכלית כל החיים כולם הכרה שלמה ובהירה בבורא ית' שמו כי אין בלתו.