



סוגיות בפרשה 040 קרח פדיון בכור

ג' מיני בכורות

[א] בפרשת קרח התורה מונה את דיני מתנות הכהונה (פרק י"ח פסוקים ח'–י"ט). שלושה מהם הם דיני הבכורות: בכור האדם, בכור הבהמה הטהורה ובכור הבהמה הטמאה. דיני בכור האדם ובכור הבהמה הטמאה נאמרו בפסוקים ט"ו–ט"ז "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובהמה יהיה לך. אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה. ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש". דיני בכור בהמה טהורה נאמרו בפסוק י"ז, "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה, קדש הם, את דמם תזרק על המזבח וכו'". התורה הזכירה את דיני הבכורות גם בחומש שמות. בפרשת בא (שמות י"ג י"ג) נאמר "והעברת כל פטר רחם לה' וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה'".

וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו, וכל בכור אדם בפניך תפדה". ובפרשת כי תשא (שמות ל"ד י"ט–כ') נאמר "כל פטר רחם לי וכל מקנך תזכר פטר שור ושה. ופטר חמור תפדה בשה ואם

לא תפדה וערפתו". שם נתבאר שבכור הבהמה הטמאה הוא פטר חמור, ופדיונו בשה או בעריפה. לענין חיוב פדיון הבן מביאה הגמרא בקידושין (דף כ"ט א') תוספתא שמבואר בה שהחיוב על האב, "האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות". וכן פסק הרמב"ם בהלכות ביכורים פרק י"א, שם הביא את דיני פדיון הבן.

האם יש לכהן מצוה

[ב] והנה פרשת מתנות הכהונה נאמרה כולה לאהרן, ודרכו לכל שבט הכהונה. ולכן כאשר בפסוק ט"ו נאמר ש"כל פטר רחם יהיה לך", הכוונה היא שיש לשבט זכות בפטרי רחם. וא"כ יש להבין, כאשר באותו פסוק נאמר "אך פדה תפדה את בכור האדם", למי נאמר ציווי זה. הרי בפרשת בא נאמר הציווי לישראלים. אבל בפרשה שלנו משמע שגם לכהנים יש חלק במצות פדיון הבן. ובאמת האבן עזרא על אתר מפרש "אך פדה תפדה - פירוש תקח פדיונו". כלומר, האבן עזרא לומד שיש על הכהן מצוה לקחת את הפדיון. אבל חידוש גדול זה כמעט ולא דנו בו. עיי' בחת"ס יו"ד תש"ב שמזכיר אגב אורחא שיש לכהן מצוה, ומשמע שזה מגדר מסייע. ועיי' גם בספר הדרת קודש (מעזבונו של הרב צבי פסח פראנק), חלק פדיון הבן סימן ג' בהערה 1, שהעיר ככל דברינו. ועיי' גם בספר אלה דברי הברית בסימן ס"ג.

הצד שאין לכהן מצוה

[ג] והנה בהגהות אשרי על ביצה (פ"ג אות ו') כתב שאם רצה ישראל לתת לכהן בכור בהמה טהורה שעדיין לא נפל בה מום, והכהן לא רצה לקבלו, כייפינן לכהן לקבלו. והרא"ש (בסוף בכורות בדיני פדיון הבכור אות ב'), כתב ג"כ שאין הכהן רשאי לסרב משום דהוי כמבזה מתנות כהונה ואינו מודה בהן. משמע שאין לכהן מצוה לקבל את הבכור, דביזוי מתנות כהונה לכאורה זו טענה שונה ממסרב לקיים מצוה. בנוגע לפדיון הבן, האם יכול הישראל לקיים את מצות הפדיון בציור שהכהן מסרב לקבל הפדיון, או לא. עיי' בקצה"ח בסימן רמ"ג ס"ק ד' שמביא מתשובת מים חיים (לבעל הפרי חדש) סימן ה' הסובר שנתניה בע"כ שמה נתניה, והקצות נוטה להסכים עמו, ויכול האב לזרוק בפניו את הה' סלעים כך שיוכל לזכות בהם, ואם אינו רוצה לזכות בהם ונאבדו, פשע הכהן בעצמו (עיי' ערוך השולחן חו"מ סימן ק"כ אות ד'). אמנם הנתיות שם בביאורים אות ח' סובר שמכיון שישנם עוד כהנים, א"א לכפות על כהן מסוים לקבלם. א"כ משמע שלכו"ע אין לכהן מצוה בפדיון הבן. אמנם מש"כ הטור ביו"ד סימן ש"ה שהכהן המקבל את הה' סלעים אינו עושה שום מצוה, יש לפרש דדיקא כתב אינו עושה, כלומר שמצד חסרון המעשה אינו יכול לברך ברכת המצוה, אבל אכתי י"ל שמצד עצם קבלתו עשה מצוה. מ"מ על הצד שיש לכהן חלק במצות הפדיה, כדברי האבן עזרא, צריך תלמוד מהו דין זה. מצד האב הישראלי פשוט שהוא

צריך לפדות את בנו מהכהן, משום שיש לכהן זכות בבנו, ולהלן יבואר אי"ה דבר הזכות של הכהן בבכור. ולפי מה שמפרש האבן עזרא שמצות הכהן רק לקחת את הפדיון, עדיין אין כאן ממש דין פדיון מצד הכהן. א"כ צריך להעמיק יותר כדי לברר את גדר חלקו של הכהן בפדיון.

פדיון הבן הוא דין ממוני בלבד

[ד] בהקדם נתבונן בגדרי המצוה. ישנם סוגיות ארוכות במסכת בכורות פרק שמיני (יש בכור) העוסקות בדיני פדיון הבן. במשניות מובאים כמה וכמה ספיקות לענין אם חייב האב לפדות את בנו או פטור. למשל, בדף מ"ח א' מביאה המשנה מעשה שנולדו תאומים בן ובת ולא יודעים מי נולד קודם. אם הבן נולד קודם, האב חייב בפדיון הבן. אם הבת נולדה קודם, האב פטור מפדיון הבן. מה הדין. מבואר במשנה שהאב פטור. מדוע, כי בממון קימא לן המוציא מחברו עליו הראיה. לולא המשנה, האם בסברא היינו אומרים שפדיון הבן הוא ספק של ממון או ספק של מצוה. לכאורה היינו סוברים שמדובר בספק של מצוה. הרי יש מצוה מדאוריתא לפדות את בנו. דין הפדיון מורכב משני חלקים, מחלק המצוה שבפדיון ומחלק הממון שבפדיון. כלפי הממון שבפדיון, אין הכי נמי, המוציא מחברו עליו הראיה. אבל כלפי המצוה איך אפשר להקל בספק. אם נפל ספק בהנחת תפילין, שמא הניח שמא לא הניח. פשיטא שספיקא דאוריתא לחומרא. חזינן א"כ שמבואר במשנה שאין כאן גדר של ספק מצוה אלא גדר של ספק ממון. יש כאן חידוד בהגדרה. מהו גדר המצוה של פדיון הבן - כל המצוה היא חיוב ממוני! וכן סובר הגר"א בשו"ע יו"ד סימן ש"ה אות י"ז שכתב שחיוב האב הוא חוב בעלמא, והמצוה היא לפרוע את החוב (אמנם ראית הגר"א היא מדין משועבדים ולא מדיני הספיקות, ודבריו צ"ע קצת, דמזה שיכול לגבות ממשועבדים עדיין אין ראיה שזה חוב בעלמא, אלא ראיה שזה גם חוב). כלומר, הגדר אינו שישנה מצוה לפדות ופודים בממון, אלא הגדר הוא שישנו חוב ממוני והמצוה לפרוע את החוב. אמנם זו סוגיה עמוקה, ותליא בשינויי גירסאות בסוגיה אי מהני מה"ת פדיה בשטר חוב על עצמו, ע"י במפרשים בכתובות ק"ב א', ובבכורות נ"א ב', וביו"ד סימן ש"ה סעיף ד', ואכמ"ל.

הבכורים שייכים לקב"ה שנתנם לכהנים

[ה] לפי מה שנתבאר בס"ד, ננסה להבין מהי הגדרת המציאות של בכור האדם. לפי מה שעלה בידינו שהמצוה היא מצוה ממונית ולכן האב חייב לתת לכהן חמישה סלעים, א"כ צריך להבין למה זה נקרא פדיון. איפה הפדיון כאן. הרי לכאורה זו בחינה כעין לווא ומלוה, שישנו חיוב ממוני, והיכן הגדרת הפדיון שבדבר. נראה שהגדרת הדברים היא כך. בדיני הבכור כמו שכתוב בפסוק "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך", ישנו דין שבכור שייך לכהנים. בפסוקים שהבאנו לעיל

מחומש שמות כתוב שהבכור שייך לקב"ה, וכמו כל מתנות הכהונה שהם שייכים לקב"ה והוא נתן אותם לכהנים, כך הוא בבכור. דהיינו, תחת כל פטר רחם שהקב"ה היכה בבכורי מצרים, הוא קידש את בכורי ישראל. לכן הבכור שייך לה' והוא נתנו מתנה לכהנים. אם כן הבכור שייך לכהנים. ובזה ישנם שלשה דינים. ישנו הדין של בכור האדם שנצטוונו לפדותו. ישנו הדין של בכור בהמה טהורה שדינה להיקרב למזבח. וישנו הדין של פטר חמור. כל הבהמות הטמאות פטורות מפדיון חוץ מחמור, זכר למצרים שנמשלו לחמור כמו שכתוב במדרש (תנחומא במדבר פ"כ, יל"ש במדבר פ"ג רמז תרצ"ב). בכור החמור דינו שיפדה בשה (שנמשל לישראל (שם)), "ואם לא תפדה וערפתו". בכור בהמה טהורה שמוקרב למזבח, בעצם אינו שייך לגמרי לכהנים, אלא למזבח, והוא כעין אדם שהקדיש קרבן, ואח"כ הכהנים זוכים בחלקם לגמרי.

קדושת הגוף וקדושת דמים

[1] והנה בבכור האדם יש לכהן זכות ממונית, ה' סלעים לפדיון. אולם אין הכהן יכול לקחת את הבכור עצמו במקום הה' סלעים. למרות שהכהן שואל את האב בעת הפדיון, "מאי בעית טפי, ברך בוכרך או ה' סלעים דמחייבת למפרקיה בהו" (טור יו"ד סימן ש"ה בשם הגאונים), אבל את הבכור עצמו אין הכהן יכול לקבל, כך פסק הרמ"א ביו"ד סימן ש"ה סעיף י' מפסקי תרומת הדשן רל"ה (בדפוס השו"ע כתוב בטעות קל"ה). בכור בהמה טהורה שמוקרב למזבח, הישראל נותנו לכהן וזה מקריבו על גבי המזבח. א"כ הכהן מקבל את עצם הבהמה. אבל אין זו זכיה גמורה לכהן, כמו שאמרנו לעיל, אלא זו בהמת קדשים ששייכת לכהן. אולם בבכור אדם כאמור אי אפשר לתת לכהן את עצם האדם. א"כ צ"ב גדר הזכות שיש לכהן בבכור. לכאורה הגדרת הדברים היא כך. הרי מצינו שני מיני קדושה, קדושת הגוף וקדושת דמים. הראשונה היא בבהמה המיועדת למזבח, והשנייה בהקדש בדק הבית וכו'. גדר קדושת בכור האדם היא סוג של קדושת דמים, ולא קדושת הגוף. אילו היתה בבכור קדושת הגוף, אזי הכהן יכול היה לקחת את הבן. אבל מאחר שכל מה שיש לו זו קדושת דמים, א"כ הפדיון הוא בדיוק כמו פדיון חפץ מההקדש. דהרי חפץ ששייך להקדש בקדושת דמים, כאשר אדם רוצה לקבלו, הוא פודהו בכך שנותן את דמיו לגזבר. וה"ה האב פודה את בנו מן הכהן שהוא בעל זכות דמים בבנו. דאילו היה לכהן זכות קדושת הגוף בבכור, הרי קדושת הגוף אינה ניתנת לפדיון. רק בהמת קודשים שנפל בה מום, קדושתה הופכת להיות קדושת דמים ואז אפשר לפדותה. אם כן מה שיש לשבט הכהונה בבכור האדם, הוא זכות דמים בלבד. אולם לא כל דמי שויות הבכור, אלא דמי ראשית שבו, וקצבה התורה שהוא ה' סלעים.

דין ראשית בבכור ולא בממון הפדיון

[ז] בעומק יותר, הגדרת דין בכור הוא דין של ראשית. מה שנולד ראשון מגיע לכהן. וזהו זכות ממונית של ראשית, ולא זכות קדושת הגוף של ראשית. ראינו בשיעורים הקודמים את הדין דראשית בכמה מקומות, בחלה בתרומה בביכורים. כאן אנו רואים דין ראשית באדם. והנה ברגע הפדיון, הבכור יוצא לחולין, והדמים עוברים לרשות הכהן. ומה קורה עם הדמים. בדרך כלל כאשר פודים חפץ שיש בו קדושת דמים, הקדושה נתפסת בדמים. אבל כאן הרי הדין שאין קדושה על הדמים, אלו מעות חולין. וצריך להבין מהו שורש החילוק. ונראה שטעם הדבר הוא שכאן עצם הקדושה שהיתה בבכור היתה רק מצד שם הראשית שלו. אבל ברגע שנפדה הבכור בדמים, השם ראשית חלף עבר לו מן העולם (כי על הדמים שפדו לא חל שם ראשית, כי הדמים אינם ראשית), ויחד עמו נעלמה הקדושה. ישנה כאן נקודה נפלאה מאד. בקדושת הבכור ישנה זכות ממונית מדין ראשית. אבל הפדיון לא יכול להחיל את כח הראשית על הדמים, כי הדמים אינם ראשית. ממילא ע"י הפדיון, נשאר לכהן רק כח הדמים בלא דין ראשית. דין הראשית אינו יכול לעבור לממון, אלא רק הזכות ממון, הזכות תביעת ממון שהיה לכהן בחפץ - הוא בלחודיה נתפש בממון, ולכן הממון שייך עכשיו לשבט. הזכות הממונית של ראשית הממון הזה נפדה בממון שניתן לכהן. הרי שישנה כאן נקודה מאד מעניינת. יש פדיון, זכות הממון שהיה לכהן בבכור נתפש בממון. משא"כ הראשית נעתקה מן הבכור, אבל לא חלה על הממון, הקדושה נעלמה. זהו הדין של קדושת בכור אדם.

פדיון הפטר חמור

[ח] הדין השני הוא בבכור בהמה טהורה, שאין בו דין פדיון כלל, דהרי הוא מוקרב על המזבח. הדין השלישי הוא של פטר חמור. הקדושה בפטר חמור בודאי שאינה יכולה להיות קדושת הגוף, דהרי זו בהמה טמאה. גם עצם זה שהתורה קבעה בפטר חמור דין פדיון מכריח שאין כאן קדושת הגוף. אלא ע"כ, כמו בבכור אדם, אין כאן אלא קדושת דמים של ראשית. אמנם הזכות הממונית אינה שווה של החמור, שהרי פודים בגדול ובקטן, כמ"ש במשנה בבכורות (ט' א'). אלא כעין תרומה שהוא זכות ממון לשבט ומדאורייתא אין לו שיעור, מעין זה יש זכות ראשית של ממון בפטר חמור, אולם לא מוגדר שווה הממון. וכאשר הפטר חמור נפדה בשה, פשוט שהקדושה אינה יכולה לחול על השה, בדיוק כמו שהקדושה לא חלה על הה' סלעים בפדיון הבן. כל פדיון שיש בהקדש של קדושת דמים, הקדושה חלה על הממון שבא במקום החפץ, כי אין שם דין קדושה מצד שם ראשית. שם מדובר בקדושה בעלמא, דהיינו קדושת הקדש שיכולה לחול כמעט על כל דבר. משא"כ בפטר חמור שהוא קדושת דמים מדין ראשית, א"כ כל מה שעובר לשה הוא הזכות הממונית שהיתה בפטר חמור, ולא שם הראשית שבפטר

חמור. לכן השה שפדה את הפטר חמור הוא חולין ביד הכהן (טור ושו"ע ריש סימן שכ"א). זוהי לכאורה ההגדרה בדין קדושה של בכור ובדין ההמרה של הבכור.

בכור עם שני ראשים

[ט] נחזור לראשית הדברים, למהלך שאנו הולכים בו, שדין פדיון הבן מוטל הן על האב הישראלי והן על הכהן, כפי שדייקנו בפסוק בפרשה. ננסה עתה להגדיר את שני חלקי הפדיון. בהקדם נזכיר את הגמרא במנחות (דף ל"ז א') מעשה בתינוק שנולד עם שני ראשים ובא האב לשאול בכמה עליו לפדותו, ונאמר לו לתת לכהן עשרה סלעים דבגולגולת תלא רחמנא. הטור מביא זאת להלכה ביו"ד ריש סימן ש"ה, אבל הרמב"ם והשו"ע השמיטו דין זה. כל בר דעת מבין שבעומק דברי הגמרא כתוב כאן שישנם שני דינים בבכור ובפדיון הבכור. אם היה רק דין אחד בבכורה, לא יכול היה להיות שיהיה דין של בכור שיש לו שני ראשים וחייבים לתת לכהן כפל מבכור רגיל. לכן כאשר מבואר בגמרא שישנו בכור שפודים אותו בעשרה סלעים, בעומק מבואר שישנם שני דינים בבכור, ולכן שייך שיפדו אותו פעמיים. א"כ מבואר כאן שישנו כפל בפדיון הבכור מחמת שבקדושת הבכור ישנה נקודה כפולה (יסוד זה ומעין זה מובן אך ורק מצד שילוב ההלכה עם האגדה. בגדרי ההלכה לבד, לא שייך יסוד כזה).

שני טעמים בפדיון בכור

[י] מהם שני הדינים שקיימים בבכור. נתבונן תחילה, מהו הטעם שהקב"ה קידש את הבכורים ולכן נצטוונו לפדותם. מצאנו לכך ברבותינו שני טעמים. הטעם הראשון עולה מהפסוק "כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור" (במדבר ג' י"ג). מבואר כאן שקדושת הבכורים קשורה במכת בכורות. הזוהר הקדוש בהקדמה (דף י"ד א') ובשמות (דף מ"א א'), מבאר שהפדיון בכור הוא להצילו ממות. דהרי בזמן מכת בכורות נגזרה מיתה על כל הבכורות כולם, גם של ישראל. ובכדי להציל את בכורי ישראל ממיתה, יש דין לפדותם. א"כ זהו פדיון להציל מן המות. זהו טעם אחד, ומצד כך בכור נק' פטר מלשון נפטר, פטור מן המות. טעם שני של פדיון בכור מבואר בחינוך (מצוה י"ח), שהוא מדין ראשית, כמו בתרומה וחלה שאנחנו נותנים מראשיתם לכהן. מכיון שהנתינה לכהן היא בעצם נתינה לקב"ה, לכן בכך אנו מרוממים ומקדשים את המתנה. וה"ה בבכור, בנתינת הראשית לכהן, אנחנו מרוממים ומקדשים אותו. זוהי נתינה של ראשית לכהן. זוהי הקדשה, זוהי רוממות, זוהי מעלה. ומצד כך נק' פטר, לשון התחלה. א"כ הטעם הראשון הוא טעם של שלילה, להפקיע, למנוע מהבכור את המות שדבק בו. הטעם השני הוא להעלותו לרוממו, כמו בהפרשת חלה ותרומה וביכורים, שכולם נקראים ראשית. אמנם בכל אלו אין דין פדיון, אלא הדין הוא לתת אותם עצמם, בעוד שהבכור אינו נקרא

תרומה, ויש בו דין פדיון, אבל מצד ענין עילוי הראשית הוא דומה לתרומה. הבכור הראשון היה אדם הראשון (מדרש אגדת בראשית פרק מ"ג). בכורו של עולם היה. ובאמת דבק בו המות, כי לא היה לו פדיון. "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז). אדם הראשון לא נפדה ומחמת כח המות שדבק בראשון, אדם הראשון מת.

גדרי הפדיה בכהן ובישראל

[יא] לאחר שבררנו את ב' הטעמים לפדיון, נחזור עתה לנקודה הראשונה שהזכרנו, שיש דין פדיה בישראל ויש דין פדיה בכהן. והנה נראה שמצד הטעם שהפדיה מצילה את הבכור ממות, דין זה שייך בישראל ולא בכהן. מאידך, מצד הטעם שמרוממים ומעלים את הבכור, זה שייך לקב"ה, והקב"ה הרי נתן את מתנותיו לשבט הכהונה, כ"ד מתנות כהונה. א"כ מצד זה, הפדיון שייך גם לכהן. הישראל פודה את עצמו ממות, "פדה את נפשי מכל צרה", כלשון הפסוק (שמואל ב' ד' ט'), זה דין שמוטל על הישראל לפדות את עצמו ממות. מאידך, לתת את הרוממות לכהן, דין זה מסתבר ששייך גם בישראל, אבל אפשר להבין שזה דין גם בכהן. אפילו נאמר שבשאר מתנות הכהונה אין חיוב על הכהן לקבלם (הזכרנו לעיל שזה נידון באחרונים, וכן שיטת הנתיבות שם שאין בכל המתנות דין לתת אלא זהו רק זכות לתת), אבל כאן שיש דין לתת, ולכאורה יש גם דין לקבל, כפי שהזכרנו בתחילת דברינו. משום שע"י שהכהן לוקח את הראשית, הוא מרומם אותו, הוא מעלה אותו.

דין הפרשה בתרומה ואין דין הפרשה בפדיון הבן

[יב] והנה בשאר דיני הראשית כתרומה חלה וביכורים ישנו דין לקרוא שם על התרומה או על הביכורים או על החלה. ממילא הישראל שעושה את ההפרשה, הוא זה שמרומם. מאידך בפדה"ב, האם עצם הפרשת הה' סלעים עושה איזה חלות. לכאורה לא. דהרי המשנה בבכורות (דף נ"א א') הדנה מה הדין באב שהפריש מעות ואבדו, אומרת שהוא חייב להפריש אחרים תחתיהם. וישנם עוד כמה לשונות בגמרא שמשמע שהיה איזה סוג של הפרשת הה' סלעים לפני הנתינה אבל לא ברירא לן איזה חלות ההפרשה פועלת, אם בכלל. אבל בכל אופן בודאי שאצל הישראל לא יכול לחול כלום כל זמן שהוא לא נתן את המעות לכהן (עי' קצוה"ח שם). מאידך, בתרומה חלה וביכורים, הכהן מקבל את הזכות בעצם החפץ שיש בו כח ראשית, ולכן גם אם המפריש לא נתן את התרומה עדיין לכהן, עצם ההפרשה הופכת את התרומה להיות ממון השבט. ואח"כ יש עוד דין נתינה, אבל הקדושה והזכות ממונית חלות עוד לפני הנתינה לכהונה. אבל בפדיון הבן, את הבכור עצמו הכהן הרי אינו יכול לקחת, אלא צריך לפדותו. וקודם שהאב נותן את הממון לכהן, אין כאן כלום. לכן יש דין שהכהן יוציא את זה מהישראל, דרק אז חלה

הרוממות. ולכן פירש האבן עזרא שפדה תפדה פירושו שתקח פדיונו, כי אם הכהן לא יקח את הפדיון אז אין כאן שום נגיעה של העלאה של הדבר לכהונה. דשם התרומה שבדבר, הרוממות שבדבר, הוא רק מכח כך שהכהן לוקח את הה' סלעים. אם כן מצד הישראל יש לו הדין לפדות עצמו מן המות. מצד הכהן הלקיחה היא בחינת ההעלאה שבדבר, שיגיע ליד הכהן הזכות של הראשית שבדבר על אף שאין כאן קדושה בפועל, כי הממון הוא חולין. אבל יש כאן את זכות הממון של הראשית לתת אותו לכהן וזה גופא ההעלאה שבדבר. לכאורה דין זה הוא הן על הכהן והן על הישראל.

מת הבהן קודם ל' יום או אחר ל' יום

[יג] מכל הנ"ל עולה שישנה כאן נקודת יסוד אחת. דין הבכורה מורכב משני חלקים. האחד – שלילת המות שבבכורה. השני – דין הקדשה שיש כאן זכות ממונית לכהן. נראה עתה את הסוגיות במסכת בכורות כיצד הדינים הללו מתגלים. המשנה בדף מ"ט א' אומרת, "מת הבהן בתוך שלושים יום, אע"פ שנתן לכהן – יחזיר". מפני שאין חיוב לתת קודם שלשים יום, כמו שמפורש בפסוק "ופדויו מבן חדש תפדה". אבל אפילו נתן לכהן לפני שלושים יום, ומת הבהן, צריך הכהן להחזיר. "לאחר ל' יום, אע"פ שלא נתן – יתן". במאמר מוסגר מוכח מכאן שאי אפשר לתת את הבהן עצמו. דאם אפשר היה, אזי כאשר מת הבהן לאחר הל' יום, היה צריך להיות הדין שמת לכהן והאב פטור. אלא מכיון שאי אפשר לתת את הבהן, לכן גם כאשר מת הבהן לאחר ל' יום, חייב האב בפדיון. עוד רואים מהמשנה שהפדיון הוא חיוב ממוני. דאם הגדרת החיוב היתה מצד שיש מצוה לפדות את הבהן (אפילו על הצד שאי אפשר לתת את הבהן עצמו), ומת הבהן קודם שפדוהו, הרי פקעה המצוה. אין את מי לפדות. כמו אדם שלא הניח תפילין ביום מסוים, אותו אדם לא קיים את המצוה באותו יום, והמצוה עברה מן העולם. אבל אם המצוה הוא החיוב הממוני, כדברי הגר"א שיש על האב חוב בעלמא, אזי גם אם מת הבהן לאחר ל' יום, אף על פי שלא נתן, החיוב הממוני כבר חל ומות הבהן לא הפקיעו.

מת הבהן ביום השלושים

[יד] א"כ הדין הוא שאם מת הבהן בתוך שלושים יום, האב פטור, ואם מת לאחר שלושים יום, האב חייב. מה הדין אם מת ביום השלושים בדיוק. בפסוק כתוב "ופדויו מבן חדש תפדה". כמה זמן זה חדש. יכול להיות עשרים ותשע יום ויכול להיות שלושים יום. אורך חדש לבנה בממוצע עולה כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים (מסכת ר"ה כ"ה א'). לכן לפעמים עושים החודש כ"ט יום וראש חדש הוא יום אחד ופעמים עושים החודש ל' יום וראש חודש הוא יומיים. אומרת המשנה "מת ביום השלושים כיום שלפניו", כלומר שהאב פטור, כי ביום הכ"ט בודאי שלא מלאו לו חודש ימים. "רבי עקיבא אומר אם נתן לא יטול

ואם לא נתן לא יתן". ר"ע מסתפק אי אמרינן כאן שתי כתובים הבאים כאחד אין מלמדו, או דלמא כאן מלמדו, ואכ"מ. עכ"פ מבואר שלר"ע אזלינן כאן בתר המוחזק, כי המוציא מחברו עליו הראיה. מה עומק הדבר.

מיעוט הלבנה ובי ימי ר"ח

[טו] פשוט וברור הדבר לכל משכיל מהיכן בא המושג של שני ימי ראש חדש. בפשטות, מצד העובדה שחודש לבנה הוא בערך כ"ט ימים וחצי, הרי בזמן שעיברו את החודש ע"פ מולד הלבנה, פעמים שהיה החודש חסר – כ"ט יום, ופעמים מלא – ל' יום. וחכמים הוסיפו כללי דחיה כמו לא אד"ו ראש וכו' (עי' תוס' ר"ה י"ט ב' ד"ה ואל) כדי שי"ב חודשים יעלו לשנה, ואכ"מ. אבל בעומק, טעם הדבר שיש בי ימי ראש לחודש, שהרי ראש חדש הוא המועד של הלבנה. ואיתא בגמרא (חולין דף ס' ב') "אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע אפשר לשני מלכים שישמשו בכתר אחד, אמר לה לכו מעטי את עצמך, אמרה לפניו, רבש"ע, הואיל ואמרת לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי. וכו' חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח וכו' אמר הקב"ה שער זה (של ראש חדש) יהא כפרה על שמיעטתי את הירח". כאשר היו בי מאורות גדולים, אמרה הלבנה אי אפשר לשני מלכים שישמשו בכתר אחד. אמר לה הקב"ה לכו ומעטי את עצמך. מה רצתה הלבנה, שיהיה ראש אחד, לא שתיים. אז מה התיקון שלה, שיהיו שני ראשי חודשים! כאשר ראש חדש הוא יום אחד, זו בחינה של אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. ומאידך כאשר ראש חדש הוא יומיים, זה גופא התיקון ללבנה. החטא היה שהתלוננה על שני ראשים והתיקון הוא שישנם שני ימים של ראש חודש. זה גופא התיקון של אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. לפי זה נבין ברור שיום ל' הוא ראש השני, לא העיקרי. עיקר ראש חדש מעיקר הדין הוא יום א' בחדש הבא. יום הל' הוא ראש שני. על אף שזה לא ממש ברור, עיי' במסכת נדרים משנה וגמרא ובר"ן בדף ס', ואכ"מ. אבל בכל אופן ישנם כאן שני ימי ראש חדש. יום הא' בחודש הבא בודאי שאנחנו מגדירים אותו כראש חדש, כי הוא קבוע. יום הל' בחודש דהשתא נקרא ראש שני.

אם אין פדיון מן המות אין העלאה לקדושה

[טז] כפי שהעלינו, ישנם שני ענינים בפדיון הבכור. יום הל', שורשו הוא ממיעוט הלבנה, וזה בחינת מות, מה לי קטליה כולא מה לי קטליה פלגא (עי' חולין ל"ה ב'). מצד זה יום הל' זו אותה נקודה של ראשית שדבק בה המות. יום הא', שהוא התיקון של שני מלכים משמשים בכתר אחד, זה היפך של המות. במיעוט הלבנה, קודם כפרתה, קודם שנקבעו שני ימי ר"ח, ישנו רק ראש אחד, זה בחינת הבכור שפודים אותו ממות. אבל לאחר הכפרה, שישנם שני ימי ר"ח, ישנה גם בחינת ההעלאה של הבכור. א"כ יום הל'

הוא התיקון, ההעלאה, ויום הא' הוא הפדיה מן המות. עיקר דין הפדיון מצד הישראל הוא לפדות עצמו ממות. אבל אם הוא מת ביום הל', לתנא קמא הוא פטור. כי לא שייך העלאה לקדושה ללא פדיון ממות. דין ההעלאה לקדושה אמרנו שהוא מצד הכהן, זהו חלקו בפדיון, אבל אינו שייך בלי חלק הישראל בפדיון שהוא לפדות עצמו ממות. כי למרות שישנם כאן שני דינים, אבל הם נעשים בפעולה אחת, לא שייך להפרידם. הקב"ה במכת בכורות עשה שתי פעולות בבת אחת, שמר על בכורי ישראל וקידש אותם. הם נפדו ממות והם הועלאו לקדושה. אבל במי שהוא בר מות אין בו העלאה לקדושה כדוגמת נפל. לכן אם מת ביום הל', לת"ק אין חיוב של פדיון. זה ראש חדש בבחינה של העלאה בלבד. אם כן נתבארה כאן הסוגיה האם פודים כאשר מת ביום השלושים, שזה מדין השני ראשים של הבכורה, ומדין שני הטעמים שקיימים בפדיון הבכור.

הוא לפדות ובנו לפדות, מי קודם

[ז] כתוב במשנה דף מ"ט א' "הוא לפדות ובנו לפדות". מה הדין של פדיון הבן כשיש לאדם בן והוא עצמו עדיין לא נפדה, אבא שלו לא פדה אותו. כגון שהוא לא ידע שהוא בכור או שלא ידע שלא פדו אותו או שפשע. ועתה שנולד לו בן, התברר שהאב עצמו עדיין לא נפדה. א"כ יש לו חיוב לפדות את עצמו ואת בנו. דא עקא, שיש לו רק חמישה סלעים. את מי הוא יפדה. מסברא פשוטה הוא קודם, כי מצותו באה לעולם קודם. אבל במשנה ישנה מחלוקת. "הוא קודם לבנו, רבי יהודה אומר בנו קודמו שמצוותו על אביו ומצוות בנו עליו". לכאורה ר"י סובר שמכיון שלכתחילה מצות האב מוטלת על אביו ורק בדיעבד על עצמו, לכן פדיון בנו שהוא לכתחילה יקדום לפדיון עצמו שהוא דיעבד (כבר דנו האחרונים בארוכה בגדר חיוב הבן לפדות עצמו לכשיגדיל). למעשה הגמרא (דף מ"ט ב') מפרשת את המשנה אחרת. כאשר אין לו אלא ה' סלעים, לכ"ע הוא קודם. הפלוגתא כאשר יש לו ה' משועבדים וה' בני חורין. ר"י סובר שיפדה עצמו מהמשועבדים ואת בנו מהבני חורין. ות"ק סבר שאינו יכול לפדות עצמו מהמשועבדים, ולכן ישתמש בבני חורין לפדות עצמו. שורש המחלוקת האם מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא או לא, ואכ"מ.

חיך קודמים

[יח] בכל אופן לפי פשטות המשנה, עומק הדבר שהוא לפדותו ובנו לפדותו הוא קודם, זה מצד הדין שחיך קודמים. כידוע במסכת בבא מציעא (דף ס"ב א') שנים שהיו מהלכים במדבר ויש להם רק ליטרין אחד של מים. אם הוא שותה חברו מת, אם חברו שותה הוא מת. תנא קמא סובר ימותו שניהם. עד שבא רבי עקיבא ודרש וחי אחיך עמך (ויקרא כ"ה ל"ו), חיך קודמים לשל חברך. מה הדין אם אדם הולך

במדבר עם הבן שלו. וכי הדין ישתנה. פשיטא שלא. אפשר שמצד רחמי האב על הבן, האב יותר, ונראה שרשאי (עי' ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד במעשה דריש לקיש, ספר חסידים אות תרצ"ח-ת"ש, שו"ת רדב"ז תשי' אי"ב, מגדל עוז ליעב"ץ אבן בוחן פנה א' אות פ"ה, שו"ת מחנה חיים יו"ד ח"ג סימן ס"ה, אמנם דוקא כאשר אינו עושה מעשה רציחה בידים, שאינו נוטל חייו בידיו, אלא מת מהעדר שתיה). אבל מ"מ מדין חי"ך קודמים, האב קודם. לכן כאשר יש לאב מצוה לפדות את עצמו ויש לו מצוה לפדות את בנו, יש כאן שתי סיבות למה להקדים את פדיון עצמו. הסיבה הראשונה שהרי אמרנו שסיבת הפדיון שאדם פודה את עצמו היא מחמת המיתה שנדבקה בבכורות. אז בעצם יש כאן גזירה של מיתה על עצמו ויש כאן גזירה של מיתה על בנו. הפדיון פודה אותו ממות, ומכיון שחי"ך קודמים, הוא קודם.

האב מעלה את הבכור

[יט] הסיבה השניה היא מצד דין ההעלאה לכהן. אזי ת"ק מחדש כאן סברא שהמצוה שלו קדמה למצוה של בנו. מאידך ר"י סובר שמצותו שלו על אביו ומצותו של בנו עליו (על אף שבגמרא מבואר טעם אחר, אבל דברי המשנה בפשוטם לא זזים ממקומם). עומק הדבר. המצוה השניה שאמרנו בבכורות היא להעלות כל דבר לשורשו, לרומם אותו. למה יש מצוה על האב לפדות את בנו. ודאי כפשוטו מחמת שהבן הוא תינוק ואינו יכול לפדות עצמו. אבל בעומק, מכיון שכל המצוה היא בעצם לרומם, האב שנמצא מעל בנו, הוא זה שיכול לרומם את בנו למדרגת האב. כי הבן הבכור הוא בחינת ראשית, בחינת קדש, וכל הראשית התחילה בנקודת המח של האב, שם נקודת הקדש שם נקודת הראשית כמו שידוע. לכן מצות האב לפדות את בנו היא מחמת שהאב יכול להעלות את בנו לנקודת הראשית. ומצד כך, כאשר הוא צריך לפדות את עצמו והוא צריך לפדות את בנו, מה יקדם? הבן יקדם! כי באב היא הנקודה שמעלה אותו לראשית. משא"כ, את עצמו, מי שיכול בעיקר להעלותו לראשית זה אביו. אם כן לתנא קמא שמבואר שסובר שהוא קודם, זה מחמת ב' הטעמים בפדיון.

בכור שרק הוציא ראשו

[כ] המשנה (בדף מ"ו א') מבארת כיצד יתכן שנולד הוא בכור לנחלה ואינו בכור לרחם ופטור מפדה"ב. כגון שהראשון הוציא ראשו בלבד, וחזר והכניסו, ולאחר מכן מת ברחם. האח שבא אחריו הוא בכור לנחלה, כי אין לב האב דווה על הראשון, ופטור מפדיון, כי הראשון כבר פטר את הרחם. א"כ ישנם שני סוגי בכור רחם, בכור שרק הוציא ראשו, ובכור שנולד כאדם גמור. אלו בעומק שני ההבחנות של הבכורה שעליהם דיברנו. דהנה כאשר מונים את בני ישראל שלא יהיה בהם נגף, אז כל אחד צריך לתת מחצית השקל כפר נפשו (ריש פרשת כי תשא), ומונים אותם לגולגלתם, "בקע לגלגלת מחצית השקל"

(שמות ל"ח כ"ו). במאמר המוסגר, לכאורה גם שם, אם יהיה אחד עם שני ראשים יצטרך לתת שקל שלם. עכ"פ כאשר מגדירים שאדם הוא בר מות, אזי אומרים שראשו עומד להינטל, כי בלי ראש האדם לא חי. ולכן כאשר מונים את בני ישראל שלא יהיה בהם נגף, אז נותנים פדיון נפש לפי גולגולת. כי כאשר באים לפדות אדם ממות, אומרים שפדינו את ראשו, פדינו את נקודת הראשית שבו, ששם שולט המות. א"כ סוג הבכור שרק ראשו יצא, הוא ההבחנה של הפדיון ממות. מאידך, כאשר באים להקדיש דבר, פשוט שא"א להקדיש רק ראש בלי אברים (אא"כ מדובר בקדושת דמים). אלא מקדישים את שלימות הדבר, וזו ההבחנה של בכור שהוא אדם שלם, שפדינו בא להעלות את נקודת הראשית שבו.

בלי טומאת לידה אין פטר רחם

[כא] ואותו יסוד נראה גם במשנה בדף מ"ז ב', "המפלת כמין דגים וחגבים שקצים ורמשים, והמפלת ליום ארבעים, הבא אחריהם בכור לנחלה ולכהן". הרמב"ם בהלכות ביכורים פ"א הי"ד, כאשר מביא משנה זו, מגדיר כך: "כל נפל שאמו טמאה לידה, הבא אחריו אינו פטר רחם. וכל נפל שאין אמו טמאה לידה, כגון המפלת כמין דגים וכו', הבא אחריו בכור לכהן וחייב לפדות". ולכאורה יש להתבונן, מה זה קשור לטומאת לידה. הרי לידה זה דין באם, ומי שנולד זה דין בוולד. בפשטות בודאי שאפשר לקשר, אבל לענייננו, טומאת לידה מהיכן היא באה, מאותה נקודת מות שנגזרה על אדם הראשון "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט' ו'). ולכן חוה התחיל לצאת ממנה דם (ספר עץ הדעת טוב לר' חיים ויטאל, פרשת תזריע), שזה בחינת המות שבה, כי הדם הוא הנפש. יציאת הדם מהנוקבא בכל חדש היא בחינת המות שבה, היא בחינת הירח, "לכי מעטי עצמך". א"כ בעומק, נקודת המות מתגלה באותה נקודה שהאם טמאת לידה. לכן מי נקרא ילוד, מי שאמו טמאה לידה, שבלידתו מתגלה המות, ולכן הנולד צריך פדיון מן המות. משא"כ, מי שאין אמו טמאת לידה, אז לא דבק בו נקודת המות. אמנם ברור שא"א להעלות אותו לקדושה, ולא שייך שיהיה בו פדיון. לכן מי שאמו טמאה לידה יש לו דין שהוא נקרא פטר רחם בכדי שהוא יוגדר כבכור כלפי הפדיון מן המות. ואפילו אם הוא נפל וא"א לפדות אותו ממות כי הוא מת, אבל נגע בו נקודת המות, ולכן הבן שנולד אחריו פטור מפדיון, כי כבר נגע נקודת המות באח הראשון ולא בו. משא"כ אם אמו איננה טמאה לידה, אין כאן גילוי של נקודת מות, ואין כאן חלות של פדיון לפדות מן המות. ממילא הבן שנולד אחריו הוא יהיה בכור לפדיון.

בכור אדם הוא נקודת האמצע בין פטר חמור ובכור בהמה טהורה

[כב] אם כן מה שהתברר לנו השתא שיש בחינה של בכור שהוא רק קדושת דמים – זו ההגדרה של בכור אדם. משא"כ בכור בהמה טהורה, הוא בכור שקדוש בקדושת הגוף ועולה למזבח. הדין השלישי הוא פדיון של "פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו". מהו עומק שלושת הדינים הללו. כבר הזכרנו את דברי המדרש שפטר חמור הוא כנגד המצרים, שהם בחינה הנקראת "בשר חמורים בשרם" (יחזקאל כ"ג ב'). המצרים דבק בהם המות ולכן יש דין לפדות את החמור. ברור שאין עיקר פדיון פטר חמור העלאה לקדושה. הרי הוא בהמה טמאה, לא חל בו נקודה של קדושה. לכן דין פדיונו מיום הוולדו (בכורות י"ב ב'), כי אין בו אלא או פדיון או מות, אבל אין בו כלל נתינה לה'. לכן אין לשבט הכהונה בו אלא זכות דמים בלבד. כנגד בכורי מצרים שמתו נאמר בפדיון פטר חמור "ואם לא תפדה וערפתו". כאן מתגלה נקודת המות שבפטר חמור. אמנם אם הפטר חמור נפדה, אז הוא לא מת, אבל מה שמתגלה בו זו נקודת המות שבבכור. לעומת זאת בבכור בהמה טהורה שמקריבים אותה להמזבח, עיקר הגילוי שבה היא נקודת הקדושה, ההעלאה שבבכור. בכור האדם הוא נקודת האמצע. מחד צריך לפדות אותו ממות, אבל חס ושלום לומר שאם לא תפדה וערפתו. מובא בתורה שלמה (במדבר י"ח ט"ו אות ע"ט) מדרש שמי שלא פדה את בכור בנו הרי מן הראוי שיערף כמו פטר חמור. עומק הדבר, שהרי הגדרת הפדיון הוא לפדות מן המות. אם הוא לא פודה את בנו, אזי דינו הוא כמו פטר חמור שעורפים אותו, דומיא דבכורי מצרים שנקראים חמורים שמתו במכת בכורות. מאידך בבכור אדם ישנו דין של העלאה בקדושה, אבל השתא זה רק בחינה של קדושת דמים. מ"מ דלא כפטר חמור אין בו פדיון קודם ל' יום, דצריך שיצא מדין נפל, דיש בו נתינה לה', ואם אינו חי אין כאן נתינה. לכן בכור בהמה טהורה שעולה לה' ילפינן מבכור אדם, שלשים בדקה וחמישים בגסה (עי' רש"י בכורות כ"ו ב' ד"ה מלאתך).

המשיח יהיה בכור

[כג] מפורש במדרש (שמ"ר פרשה י"ט פיסקא ז'), שעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות את המלך המשיח בכור. ברור לכל מבין שיש כאן עומק. האם המשיח יהא חייב לפדות את קדושת בכורו? הרי כל מה שבכור אדם צריך פדיון זה מכח החטא. כשיבוא משיח צדקנו ויתקן החטא, יחזרו הבכורים לקדושתם ולעבודתם יחד עם הלויים (אוה"ח הקדוש בראשית מ"ט כ"ח). א"כ לא יצטרכו לפדיון. יותר מכך, איזו קדושה תהיה להם אז – קדושת הגוף! הבכור של השתא שיש לו דין של קדושת הגוף זה רק הבכור בהמה טהורה. משא"כ בכור האדם נפלה קדושתו לקדושת דמים כי יש בו חטא. החטא הוא כמו מום, דמי שהיתה בו קדושת גוף ונפל בו מום, יורדת קדושתו לקדושת דמים והוא בר פדיון (רמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"א ה"ו). ולכן היה אפשר להחליף את הבכורות בשבט לוי. ובעומק יותר, עצם האפשרות לפדות את הבכור מקדושתו הוא בחינת מות. ולכן דין בכור תלוי באם ולא באב, כי שורש המות באשה.

כאשר המום הזה יעבור מבכור האדם, כאשר יתבטל החטא, יהפוך הבכור אדם להיות קדוש בקדושת הגוף, קדושת מזבח. זו בחינת הבכור דלעתיד לבוא, שהוא קדוש בקדושת מזבח, אין בו מום, ואין בו פדיון, אין בו מות, ואין בו הפסקה. בעזר ה' שנזכה לקדושת עולם.

פרשת השבוע תשסה 038 קרח

ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ודתן ואבירים בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן.

מקח רע לקח לעצמו.

צריך לדעת את שורש המחלוקת בין משה לקרח.

פשוט וברור הדבר, שכל דבר יש לו התראות בכל העולמות, לכן יש בחז"ל ובמפרשים, הרבה ביאורים מה היתה המחלוקת, וכולם אמת. אבל מה היה השורש של נקודת המחלוקת? יש את השורש של המחלוקת, ויש את ההתפשטות. ההתפשטות- היא רבה, כל עולם ועולם לפי ענינו, אבל השורש של המחלוקת- הוא אחד, שממנו מתפשטות כל בחינות המחלוקת בכל עולם ועולם.

המשנה באבות אומרת, איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים- זו מחלוקת הלל ושמאי, ואיזו היא מחלוקת שאינה לשם שמים- זו מחלוקת קרח וכל עדתו.

זה לעומת זה עשה האלקים, יש מחלוקת דקדושה, ויש מחלוקת מהסט"א. אבל בעומק, המחלוקת דסט"א, היא חולקת גופא על המחלוקת דקדושה. כלומר, לא רק כמו התפיסה הפשוטה, שיש מחלוקת שהיא לש"ש, ויש מחלוקת שהיא איננה לש"ש, אלא, נוסף על כך, עצם המחלוקת שלא לש"ש- היא באה לחלוק על המחלוקת לש"ש.

ביאור עומק הדברים. כל מחלוקת- מלשון חלוקה, דבר החלוק מחברו.

בעצם, קודם שנברא העולם- היה הוא אחד ושמו אחד. מצד המהלך ש'היה הוא אחד ושמו אחד'- אין מקום למחלוקת, אין מקום לחלוקה. אחד- הוא ההיפך של החלוקה, ההיפך של המחלוקת. עצם ההתחדשות של הנבראים- היא בחינת חלוקה, בחינת מחלוקת. כי אם יש נברא- הרי שהנברא חלוק מבוראו, מה שאין כן אם 'הוא אחד'- אז אין בורא ונברא אלא אחד. עצם כך שיש בורא ויש נברא, הרי שכבר יש כאן חלוקה, שאנו מחלקים בין הבורא לנברא.

בעומק, זהו השורש של המחלוקת דקדושה. מחלוקת דקדושה- היא חלוקה דקדושה. וחלוקה דקדושה, זה עצם כך שהקב"ה חידש שיש מציאות זולתו כביכול, הרי שיש כאן חלוקה בין הבורא לנברא, בין היצור ליוצרו. זה שורש המחלוקת דקדושה, שורש החלוקה. הרי, שמצד התפיסה של 'אתה הוא עד שלא שנברא העולם', 'היה הוא אחד ושמו אחד'- אין מקום לומר מחלוקת, חלוקה דקדושה. מה שאין כן מצד

ה'משנברא העולם', התחדשות הנבראים- הרי שעצם התחדשות הנבראים זה גופא מחלוקת, חלוקה דקדושה.

ידועה השאלה של הפילוסופים, שמובאת במקובלים, היסוד הברור מצד ההתראות של ההשגה של הנבראים, שכל דבר מוליד מעין בחינתו, פעולתו היא מעין בחינתו, הולדתו מעין בחינתו. אשר על כן, הם נתקשו, איך יש אפשרות שה'אחד'- יוליד רבוי? רבוי- יכול להוליד עוד רבוי, יותר התפרטות ויותר התפרטות, כיון שעצם המוליד הוא כבר בר רבוי, אלא שכמות הרבוי הולכת ומתרחבת. אבל דבר שמצד העצמות שלו, מצד המהות שלו, הוא איננו שייך לרבוי, אלא הוא 'אחדות פשוטה', כיצד הוא- נוצר ממנו מציאות של רבוי, שזו ההתחדשות של הנבראים?

באמת השאלה, היא מופרכת מיניה וביה, מכמה טעמים.

דבר ראשון, כל הכלל, שכל דבר מוליד מעין מהותו, זהו כלל ביחס לנבראים, אבל כאשר באנו לדון איך הקב"ה ברא את הנבראים, הרי שמה אין כלל. הכלל הוא כלל- בגדרי הנברא, לא בגדרי הבורא חס ושלום! בגדרי הנברא, יש אפשרות להעמיד כללים, אבל בגדר הבורא, בודאי שאי אפשר להעמיד כללים. הקב"ה הוא כל יכול, הוא יכול ליצור מאחד- רבוי. עצם השאלה, איננה במקומה.

יתר על כן, 'קודם שנברא העולם- היה הוא אחד ושמו אחד', זו התפיסה שקדמה לבריאה. והתפיסה שלאחר הבריאה היא- 'והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא- יהיה ה' אחד ושמו אחד'. הגילוי של הלעתי, הוא נעוץ סופן בתחילתן, ב'קודם שנברא העולם- היה הוא אחד ושמו אחד'.

צריך להבין מה הכונה ש'היה הוא אחד ושמו אחד', כלשון הספרים הקדו'- אחדות פשוטה?

האם 'אחדות פשוטה'- היא הגדרה חיובית או שהיא הגדרה שלילית? כלומר, האם הכונה שזו הגדרה חיובית והרי שאנחנו אומרים שהוא אחד פשוט, אלא שמהות פשיטותו לא ידענו. או דילמא שההגדרה של 'אחד- אחדות פשוטה' היא הגדרה שלילית, כלומר, אין לנו שום ביטוי לדבר בו יתברך. ביטוי- היא נקודת ההגדרה של הדבר, היא הבדלת הדבר מחברו, גילוי מהות הדבר. 'אחדות פשוטה' ענינה- דבר שהוא בבחינה שאין לנו שום ביטוי, שום השגה, שום תפיסה במהות, זוהי ההגדרה 'אחדות פשוטה'.

כלומר, לפי התפיסה הראשונה, הרי ש'אחדות פשוטה' היא הגדרה כביכול ביחס למהותו מצדו, מה שאין כן לפי התפיסה ש'אחדות פשוטה' היא הגדרה של שלילה, הרי ש'אחדות פשוטה' היא הגדרה ביחס אלינו, ולא ביחס מי הוא? מי הוא- לא ידענו! אלא מחמת העדר השגתנו בו, אנחנו מגדירים אותו כ'אחדות פשוטה', אבל לא שההגדרה היא להגיד שהוא- מהותו 'אחדות פשוטה'.

כאשר מתבוננים עמוק בדבר, מבינים שהצד הראשון, בדקות, הוא גדר באין סוף, וזה אי אפשר לומר. ההגדרה האמיתית היא- שאפילו ההגדרה הכי דקה שיש, שנקראת בספרים- 'אחדות פשוטה', זוהי גם כן הגדרה של שלילה ולא הגדרה של חיוב. היא הגדרה רק- שלא ניתן לבטאות בו שום הגדרה, ולכן אנחנו מגדירים אותו כ'אחדות פשוטה', ומציאות של דבר פשוט, אין לנו בו אחיזה, אבל לא שהוא פשוט, אלא 'אחדות פשוטה'- זה ביטוי לדבר שאין לנו בו אחיזה.

כאשר מבינים את הדברים, אם כן, עצם השאלה שנשאלה, איך אפשר שמאחדות פשוטה- נוצר רבוי? העומק של השאלה נתבסס על התפיסה, שההגדרה של 'אחדות פשוטה'- היא הגדרה חיובית, וממילא 'אחדות פשוטה' חיובית לא יכולה להוליד רבוי. אבל כאשר מבינים, ש'אחדות פשוטה' הכונה היא- העדר השגה בו, אין שאלה לשאול איך מ'אחדות פשוטה'- נולד רבוי. אילו אנחנו אומרים שזו הגדרה חיובית, הרי שאנחנו משיגים את המהות, ואם כן אנחנו שוללים איך מ'אחדות פשוטה'- נולד רבוי, כי כל דבר פועל ומוליד כפי מהותו. אבל עד כמה שמבינים את אמיתת הדבר, ש'אחדות פשוטה' ענינה- ביטוי להעדר השגתנו בו, אין מקום לשאול כיצד מ'אחדות פשוטה'- נולד רבוי, הרי אם הדבר לא ידוע מהותו, אין דבר שיכול לנגד ולסתור.

זה- צריך לדעת, שזהו יסוד מוסד ברור בפנימיות אמיתות האמונה. הוא יתברך שמו- אין סוף, ובאין סוף- לא שייך להגדיר שום דבר, לא שייך לבטאות שום דבר, לא שייך לומר לא באופן של חיוב, ולא באופן של שלילה במהות, אלא אופן של שלילה- שאנחנו אין לנו בו השגה. אבל מצד הגדרת המהות, אי אפשר לחייב בו דבר, ואי אפשר לשלול בו דבר, כי שלילת דבר- זה עוד סוג של הגדרת הדבר.

ממוצא דברים, נבין, שבעומק, זהו השורש של מחלוקת קרח.

קרח, מהות טענתו היתה- 'כל העדה כלם קדשים, ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל ה'?!'. 'כי כל העדה כלם קדשים'- אין חילוק בין אחד לחברו. סוד 'האחדות הפשוטה' איך שהיא מתגלית בהתלבשות בנבראים- 'כי כל העדה כלם קדושים'.

כל המהות של טענת קרח, היא בסוד 'האחדות הפשוטה'.

טלית שכולה תכלת- שתהיה פטורה מציצית. כולה תכלת, כלומר- כולו תכלית, מתגלה ה'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', שזה התכלית של הנבראים- כולו תכלת, כולו תכלית, כולו אחדות.

בית מלא ספרים- טענת קרח היתה שיהא פטור מן המזוזה. 'מזוזות'- אותיות 'זז מות' כידוע, והרי שמצד ה'בלע המות לנצח', ההתגלות של אור הלעתיד- הרי שהמזוזה מצד האחיזה של 'זז מות'- נשללת, כי עד כמה שאין אפשרות של מיתה, לא צריך להזיז את המיתה. מזמן שנגזר 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות', הרי שכח המזוזה הוא כח של שמירה, של 'זז מות', כי יש אפשרות לקיום המיתה. מה שאין כן, כאשר מתקיימת ההבטחה של בלע המות לנצח, ומסתלקת האפשרות של המיתה, אין צריך בשמירת המזוזה כ'זז מות'. כח שמירת המזוזה, היא עד כמה שיש קיום של מות.

מהות טענתו של קרח היתה- לגלות את אור האחדות הפשוט, שהוא אור הלעתיד, אור התכלית, אור הגאולה. ואלו משה- הוא דעת, הוא ההיפך כביכול לסוד האחדות הפשוטה. זו מהות המחלוקת בין קרח למשה.

אבל באמת, כשם שאנחנו מאמינים- ש'קודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד', כך אנחנו מאמינים- ש'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', בראשית- בחכמתא, שורש הבריאה, שורש המחלוקת דקדושה.

מחלוקת קרח, היא באה לחלוק על המחלוקת, החלוקה דקדושה. האחיזה שהאחדות הפשוטה, היא הגדרה חיובית, הרי שהיא שוללת קיום של מחלוקת של חלוקה דקדושה. מצד התפיסה הזו, הרי שאין מקום למשה, כי הרי, האחדות הפשוטה אם היא נתפסת כהגדרה חיובית- היא שוללת את החלוקה, את המחלוקת דקדושה. אבל באמת, האחדות פשוטה היא הגדרה שלילית, וממילא, דעת המבדלת, שזו בחינת משה- היא לא סתירה לאחדות הפשוטה, כי דבר ידוע- לא סותר ללא מודע. שני דברים נודעים- יכולים להוות סתירה זה לזה, אבל דבר לא נודע- אי אפשר שדבר יסתור אותו, כי הרי לא נודעה מהותו, אם כן הוא איננו סתירה לכלום.

נמצא, שסוד הגאולה, שהוא סוד 'האחדות הפשוטה', בפשטות- הוא מתגלה אצל קרח, כי כל העדה כלם קדשים- אחדות פשוטה, אבל בעומק- ההתגלות שלו היא דייקא ממשה רבנו.

התפיסה שהאחדות הפשוטה איננה סתירה לדעת, זה גופא גילוי מהות האחדות הפשוטה, כי עד כמה שהאחדות הפשוטה היא הגדרה חיובית, הרי שהיא סתירה לדעת. וממילא, קיום הנבואה של 'משה אמת ותורתו אמת ואנו בדאין', הרי ב'משה אמת ותורתו אמת', גנוזה כאן ההתגלות שהדעת היא לא סתירה לאחדות הפשוטה, ואם כן, יש כאן גילוי לסוד האחדות הפשוטה, ולא רק גילוי לדעת.

זה הסוד של משה, 'עד כי יבא שילה' - זה משה, כמו שכתוב בזוהר הקדוש, 'מה שהיה הוא שיהיה' - ר"ת מש"ה. כי דייקא בסוד הדעת, מתברר שהאחדות הפשוטה היא דבר בלתי מושג, בלתי נתפס. מההעמדת החלוקה דייקא מתברר שהאחדות הפשוטה היא איננה הגדרה חיובית, כי אם היא הגדרה חיובית, אז מ'אחד' לא יולד שתיים. עד כמה שיש לנו אמונה בתורתו יתברך שנקראת 'תורת משה', 'משה אמת ותורתו אמת', הרי שמצד ה'תורתו אמת' יש כאן התגלות 'כי ה' יתן חכמה, מפיו - דעת ותבונה', וה'תורתו אמת' נכללת בכלל ה'כי ה' יתן חכמה, מפיו - דעת ותבונה', 'דעת' דייקא. הרי שהתברר שממנו יתברך נוצרה ההבדלה, וההבדלה היא איננה סתירה למהותו.

זה בעצם האור של סוד הגאולה.

תכלית הדברים אם כן, היא האחדות של משה וקרח, ולא ההפרדות.

התפיסה שהמחלוקת דקדושה, היא מחלוקת דקדושה - היא גופא מגלה את האחדות דמחלוקת דקדושה עם האין סוף. נמצא שהאור של קרח, שהוא האור של אחדות פשוטה מצד עצמו - הוא תפיסת יש, ומשה לעצמו, שהוא בחינת דעת - גם יכול להיתפס כיש. היכן מתגלה התפיסה האמיתית של הדעת, והתפיסה האמיתית של האחדות הפשוט? כשאנחנו מאחדים את האחדות הפשוט עם הדעת, הרי שזה מכריח שהאחדות הפשוטה היא הגדרה שלילית ולא הגדרה חיובית, כי אילו היא הגדרה חיובית, אי אפשר לאחד את הדעת עם האחדות הפשוטה.

ולכן מש"ה וקר"ח עם האותיות והכולל - הוא בגימ' סת"ר, שזה הסוד 'ישב בסתר עליון' - שהקב"ה יושב בסתירה.

ובעומק. מצד החיצוניות, הגדרת הדברים 'ישב בסתר' - שצריך להאמין שעל אף שהדברים סותרים זה את זה, מכל מקום שניהם אמת. אבל מצד העומק הפנימי של 'ישב בסתר' - והרי שהקב"ה יושב בסתר, אבל הוא עצמו הוא לא סתר, כי כאשר משיגים את עומק הגדרת המהות של האחדות הפשוטה, הרי שאין מקום לסתירה. לא שיש סתירה וצריך להאמין שעל אף שהדברים סותרים זה את זה, יש לנו אמונה בשני הצדדים, אלא התפיסה היותר עליונה היא - שכאשר משיגים את אחדותו הפשוט, הרי שאין מקום לדון כסתירה. ההגדרה של 'ישב בסתר עליון' - זה מצד התפיסה של המקבל כהגדרה חיובית, ולכן זה נראה שהקב"ה כביכול ברא נבראים והרי שיש לנו סתירה. אבל עד כמה שהאחדות הפשוטה - זו מהות לא נודעת, אם היא מהות לא נודעת, אין מקום לבא ולדון כל נקודת סתירה על המהות הלא נודעת.

הדברים הללו, יש בהם עומק גדול מאד.

שורש כל השאלות, מונח בשאלה היסודית, שעד כמה שאנחנו מאמינים ש'אין עוד מלבדו', אם כן כיצד יש מקום לנבראים? הרי אם 'אין עוד מלבדו' – זולתו אין כלום, אם כן, איך יש אפשרות שיהיו נבראים? הרי המציאות של הנבראים היא סתירה ל'אין עוד מלבדו'!

יש כאן דבר דק מאד.

הקב"ה – הוא אין סוף, והמהות שלו – לא נודעת, זה ברור ופשוט. כאשר באנו לדון על שורש השאלה, שכאשר אנחנו תופסים את הדברים כפשוטם, שאין עוד מלבדו – כפשוטו, אם כן היכן, ואיך יש אפשרות לקיום הנבראים? בעצם, עצם ההגדרה 'אין עוד מלבדו' – כפשוטו, בדקי דקי דקות, יש כאן הגדרה באין סוף.

אף שלכאורה מצד ההסתכלות היותר חיצונית, אנחנו מגדירים שאין זולתו, ממילא ההגדרה היא לא בו, אלא היא שלילה של דבר חיצוני לו. אבל בעומק יותר, מכיון שתפיסת הנבראים שהם בחינה של נברא שני, כלומר, נברא שהוא מציאות שניה לבורא, אשר על כן יש לנו סוג תפיסה שאנחנו דנים דבר ביחס לזולתו, ביחס לחיבור – אם יכולים להתחבר, או, ביחס לדבר – האם הראשון קיים או השני קיים או שניהם קיימים, אבל סוג הנידון, הוא יחס של שניים, מי קיים, ומי לא קיים. סוג הנידון הזה, נולד מכך, שהנברא הוא מציאות שניה, כי הקב"ה הוא הראשון, ומכיון שהנבראים הם מציאות שניה, הרי שיש מקום לבא ולדון, האם הם קיימים ביחס למציאות אחרת.

כאן צריך לדעת תפיסה עמוקה מאד.

כלפי הקב"ה, אי אפשר לדון האם אחרים נמצאים כלפיו. סוג הנידון הזה, הוא גדר של נברא. הקב"ה הוא אין סוף! ואם הוא אין סוף, לא שייך לשאול שאלה – רק הוא לבד קיים, אז איך אחרים קיימים? כי עצם היחס של הנידון בין השניים, זהו סוג של תפיסת הנברא.

הדברים הם דקים מאד, וצריך בהם זהירות מופלגה לא לסטות.

קרח – עונש מיתתו, כמו שמבואר בפסוקים – אם כמות כל האדם ימתון אלה, ופקדת כל האדם יפקד עליהם, לא ה' שלחני. ואם בריאה יברא ה', ופצתה האדמה את פיה, ובלעה אתם ואת כל אשר להם, וירדו חיים שאלה, וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'.

רש"י מביא מהגמ' בנדרים- ורבותינו פירשו, אם בריאה, פה לארץ מששת ימי בראשית- מוטב, ואם לאו- יברא ה'!

יש כאן התגלות עמוקה בצורת המיתה של קרח.

כל נס, או שהנשמה מסתלקת מן הגוף באופן טבעי, או שיש גרם למיתה- סקילה שרפה הרג וחנק, וכדו' שאר אופנים שהכלי הגשמי גורם להפרדה של הנשמה מן הגוף. במהלך דקרח, אנחנו מוצאים- ואם לאו יברא ה', יש כאן חזרה כביכול לנקודת ה'בראשית- ברא'. המיתה של קרח מעוררת את ההתגלות של ראשית הנבראים- ואם לאו יברא ה', ה'בראשית ברא' חוזר ומתגלה.

העומק של הדברים. על פי מה שבואר, קרח בא לחלוק על עצם המציאות של ה'ברא'. עד כמה שיש אחדות פשוטה, אם כן זה שולל את המציאות של הנבראים, ולכך דייקא, המיתה שלו היתה צריכה להיות במהלך של 'יברא ה'!', ההתגלות שהקב"ה יתברך- ממנו יוצאת ההבדלה, יוצא השני, יוצא הנברא, בריאה- מלשון לבר, לחוץ. המיתה שלו היא- עצם המהות של ההתגלות, זה גופא מיתתו. כלומר, מיתתו, היא לא דבר חיצוני ומקרי ביחס לטענתו של קרח. אלא המיתה של קרח, היא עצם ההתגלות של התיקון שלו- זה גופא המיתה של קרח. ה'יברא ה'!'- זה גופא ההתגלות, שממנו יתברך כביכול יש מציאות של בריאה.

אבל כדברי רש"י מלשון חז"ל, לא כתוב כאן בלשון מוחלט שיברא ה', אלא- ורבותינו פירשו, אם בריאה, פה לארץ מששת ימי בראשית- מוטב, ואם לאו- יברא ה', הרי שנאמר כאן בלשון ספק. הספק- האם כבר הפה של הארץ נברא בששת ימי בראשית, או הפה יברא עכשיו.

צריכים להבין את הדברים- מדוע יש צד שהפה נברא מששת ימי בראשית, ומדוע יש צד שיברא עכשיו? הצד שיברא עכשיו, נתבאר לפנינו- שיש כאן גילוי במעשה דקרח גופא, שהקב"ה הוא זה שבורא את ההבדלה, הוא בורא את השני, מהאחדות הפשוטה יצאה כביכול הרכבה.

מה אם כן הצד- שהדבר נברא כבר מששת ימי בראשית?

משה רבנו- בסוד הגאולה, כמו שהזכרנו, רמוז בלשון הפסוק- 'מה שהיה הוא שיהיה'. עומק הבנת הדברים. לשון הפסוק- אין כל חדש תחת השמש. הכלל היסודי שעומד לפנינו, שהקב"ה חידש את עולמו בששה ימים, והכח היסודי גנוז בששה ימים, וכל שאר ההתחדשות של כל השית אלפי שנים, זוהי רק הרכבה מהכוחות של הששה ימים.

כשמבואר כאן לפנינו, שהפה של האדמה לבלוע את קרח, נבראה מששת ימי בראשית, הרי, שבעצם בריאת שמים וארץ, כלומר, בקרקע של הארץ נתן הקב"ה מקום לגילוי של האחדות הפשוטה. כשהארץ בלעה את קרח, בעומק הפנימי של הדברים – קרח הוא אור האחדות, והרי שהארץ – מאיר בה נקודת האחדות.

הארץ היא הנקודה התחתונה ביותר, והבליעה שבולעת הארץ את קרח, בעומק – שאור האחדות מאיר בהרכבה.

כלומר, משורש הנבראים שהקב"ה יצר, בראשית ברא אלקים את השמים – שזו התפיסה היותר עליונה הפחות מורכבת, ואת הארץ – שזה עלמא דפירודא, כבר הקב"ה ברא מקום בתוך האדמה גופא לבלוע את קרח, ובליעת קרח, זה לא בבחינה של אחסנה, שהקרקע מאחסנת את קרח, אלא זו התגלות אור דקרח בבחינת ארץ. והרי שכח הפועל בנפעל, והפועל – זה הוא יתברך, זה אחדות פשוטה, והרי שבנפעל – שזה שמים וארץ, אפילו בארץ גופא מאיר אור האחדות. ודייקא כאן מתגלה, שאם האחדות הפשוטה יכולה להאיר בארץ, הרי שהיא לא סותרת לארץ. זה גילוי שהאחדות הפשוטה – היא בלתי נתפסת, ובלתי מושגת.

זהו סוד הגילוי האמיתי של בליעת קרח באדמה – 'ופצתה האדמה את פיה ובלעה אתם', והבליעה הזו כביכול עומדת וקיימת לנצח נצחים, ודייקא מכך יבא סוד תחית המתים, שהוא סוד ההתגלות של אור האחדות דייקא בעולם הזה. והיכן היה לזה שורש? היה לזה שורש בקרח שנבלע באדמה, בארץ התחתונה הוא נבלע. ועצם בליעתו בקרקע, הוא האור האחדות של תחית המתים, של 'והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא – יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

שיחת השבוע 066 קרח שכן שכינה תשעח

פרשת השבוע פרשת קורח "ויקח קורח בן יצהר בן קהת בן לוי" דתן ואבירים בני אליה ואון בן פלט בני ראובן כמו שאומר רש"י על אתר שדתן ואבירים ואון בן פלט היו משבט ראובן ושבט ראובן היה סמוך למקומו של קורח. "אוי לרשע ואוי לשכנו" דברי הגמ' הידועים סוף מסכת סוכה "אוי לרשע ואוי לשכנו טוב לצדיק וטוב לשכנו" ופרשה דידן א"כ בני ראובן שהיו קרובים לקורח נתקיים בהם "אוי לרשע ואוי לשכנו" ומאידך יש את המהלך הפנימי של "טוב לצדיק וטוב לשכנו" כמו שאומרים חז"ל על יששכר שהיה סמוך ליהודה היה סמוך למ"ר נאמר בו ובני יששכר יודעי בינה לעיתים הרי שחז"ל מלמדים אותנו שיש כח באדם שמצטרף לשכנים והצירוף לשכנים יכול להשפיע לו לטוב או ח"ו להיפך למוטב.

אבל זה בנוי על שתי החלקים בנוי בזה שהאדם מצטרף לשכנו וההצטרפות יוצרת השפעה מהשכן אליו וממנו לשכנו זה שתי הצדדים כמו שהוזכר אז כאשר אדם באמת חי באופן שטוב לו וטוב לשכנו טוב לצדיק וטוב לשכנו זה מעלה אבל כאשר המהלך מתגלה אצל שכן של רשע אוי לרשע ואוי לשכנו זה הופך להיות למציאות של אוי אבל זה כמובן האדם צריך להעמיד את עצמו באופן כזה שמתקיים בו טוב לצדיק טוב לשכנו איני דר אלא במקום תורה.

אבל ככל שאורכים הימים סדר הבריאה שהבריאה מלאה ב"אוי לרשע ואוי לשכנו" וכמעט שאין בנמצא למצוא תפיסת מקום גמור שהתקיים בו "טוב לצדיק טוב לשכנו" ועד שהיה זמנים שקדמו לנו היה אוהלי שם בגדר "טוב לצדיק טוב לשכנו" גם שם פעמים רבות מתקיים "אוי לרשע אוי לשכנו" ולכן צריך להבין את המהלך הפנימי כיצד ואיך יתקיים בנו שלפחות שלא יהיה לשלילה אוי לרשע לשכנו ולו במעט יתקיים ויתר ע"כ טוב לצדיק טוב לשכנו.

שורש הבנת הדברים ולפי זה האופן המעשי שלהם שתי כוחות שנמצאים באדם כח שנמצא באדם שהוא מתוכו מושפע מתוחו, נובע מתוכו, מהפנים אליו, עד שמתפשט לחוץ. וכח ההפוך שנמצא שהאדם מושפע ומקבל ממה שנמצא סביבותיו. האחד נקרא בגדר של מעין הנובע מתוכו והשני נקרא גדר של בור מקבל ממה שמכניסים לתוכו מים כנוסים ממה שנכנסים לתוכו. אלה הם שתי הכוחות הפנימיים שמתוכם האדם מקבל ומושפע מתוכו מעמקים דיליה באור נשמתו שחצובה מכיסא הכבוד חבוקה ודבוקה בו ית' שמו. וכפי האור שמתגלה לו מעומק נשמתו כך מאיר ונובע מתוכו. מאידך האדם מושפע מסביבותיו שכנו מושפע ממה שקורא בחוץ.

כלומר מלבד ההגדרה הפשוטה של הדברים שאדם מושפע ממה שנמצא סביבותיו מונח כאן שורשי כוחות התנועה במעמקי נפשו של האדם שורש של כח של תנועה בנפשו של האדם שמושפע מתוכו מהווייתו הפנימית ושורש של תנועה שהאדם מושפע ממה שקורא סביבותיו ממה שקורה בחוץ כלומר זה שתי שורשים של תנועות ממילא אם יהיה סביבו צדיק יהיה לו טוב לשכנו אם יהיה סביבו רשע יהיה אוי לרשע אבל זה שתי תנועות יסודיות היכן האדם מושפע ומזה כאשר האדם עד כמה שניתן בוחר לעצמו כגזרתו של מקום טוב לצדיק טוב לשכנו אבל עד כמה שהאדם נמצא במקום של גבולות האפשרויות הללו מועטים יותר כמעט בלתי אפשריים או מעורבבים צדיק ורשע באותו שכנות הרי מתקיים בו במידת מה גם טוב לצדיק וטוב לשכנו אבל הוא רוצה להסתלק מהאוי לרשע או לשכנו מה יעשה?

אופן הדברים ככל שהאדם חי את העולם הפנימי שבתוכו הוא בונה קומת נפשו לעצמו ראשית אז עצם התפיסה שהוא חי מבחוץ כבר מוקטנת. נחמד את הדברים ככל שהאדם ריק מתוכו אז הוא בעיקר מביט סביבותיו מביט בחוץ ועצם ההבטה שלו החוצה קושרת אותו החוצה וההתקשרות הזו משפיע עליו באופן שמה שנמצא בחוץ נכנס לתוכו ככל שהאדם ריקן מתוכו חלל מתוכו אז אין לו מקום מתוכו למצוא עולמו שלו אז הוא בהכרח עסוק במה שנמצא סביבותיו לשון חז"ל הידוע ג' דברים מוציאים את האדם מן העולם קנאה תאוה וכבוד אבל חז"ל מלמדים אותנו שתי חלקים זה מוציא את האדם מן העולם מה מוציא? קנאה תאוה וכבוד אבל פעמים שלא הקנאה ולא התאוה ולא הכבוד ביסודם הם אלו שמוציאים את האדם מבחוץ. אלא יש עוד כח גדול שמוציא את האדם בחוץ מוציאין אותו מעולמו ככל שהוא ריק מתוך עצמו אז ממילא הוא יוצא מתוך עצמו הוא יוצר מציאות שנמצאת חוצה לו זה מוציאין את האדם מן העולם הוא מרוקן מתוך הוויית עצמו וככל שהוא מרוקן מתוך הוויית עצמו הוא נמצא במה שנמצא חוצה לו וכשהוא נמצא במה שנמצא חוצה לו הוא בהכרח מושפע ממה שנמצא בחוץ.

ולכן ככל שהאדם בונה עולם לעצמו בונה עולם פנימי לעצמו מחפש את חלקו דיליה אז הוא פחות מושפע ממה שקורה בחוץ פעמים שיש נקודת ממוצע שאדם מנסה לבנות את עולמו דיליה כלשון חז"ל שהזכרנו שהקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן עולמו יסוד מידת הקנאה על אף שזה לא קנאה בפועל אבל הוא מביט באחרים שנמצאים סביבותיו מה הם עושים כיצד הם עושים איך וע"י כן הוא מדמה את עולמו שלו למה שנמצא בחוץ כמובן החלק לראות מה שאחרים עושים זה חלק מחכמת האדם של "איזה חכם הלומד מכל אדם" אבל בעדינות שבדברים זה אם נעשה מעבר לשיעור הנכון הרי בעצם האדם בונה את העולם שלו ע"פ מה שהוא רואה בחוץ ואפילו שהוא עסוק בבניין הפנימי של עצמו אבל עסקו בבניין של העולם הפנימי של עצמו נוגע במה שנמצא סביבותיו ובהוא נוגע במה שנמצא

סביבותיו אז הוא יוצא חוצה לו מתוך עצמו וכשהוא יוצא חוצה לו מתוך עצמו מתקיים בו ששכנו משפיעים עליו הן טוב לצדיק וטוב לשכנו והן ח"ו להיפך.

אם זה צדיק באמת והשפעתו ראויה אז ראוי לו לפתוח את הפתח כפי השיעור הראוי דייקא אבל אם הוא רשע עבודת האדם לבנות את העולם דיליה של עצמו בתוך עצמו דיליה וככל שהוא יביט החוצה מעבר לשיעור הראוי אם זה צדיק ראוי להביט אבל גם זה בשיעור הראוי אבל ק"ו ברשע שלא ראוי להביט כלל אסור להביט בפניו של רשע לאו דווקא בהגדרה לענינא דידן בפניו מדין פניו אלא עצם המבט שלו בעסקי הרשע מוציאים אותו מעולמו שלו לעולמו של הרשע. וא"כ ככל שהאדם בונה לעצמו עולם בתוך עצמו עולם חזק יותר עולם תקיף יותר עולם רחב יותר עולם עמוק יותר בתוך עצמו כך השיעור שהוא פחות ופחות מושפע ממה שנמצא סביבותיו ובשיעור הנכון בדקדוק הנכון הוא מביט סביבותיו בצדיקים בלבד וגם זה בדיוק הנכון כפי שהזכר.

חלק שני כמו שנתבאר שתי כוחות בנפשו של האדם כיצד האדם פועל יש אופן שהאדם פועל מתוך עצמו הוא נובע מעצמו ויש אופן שהאדם קולט דברים מבחוץ.

נחמד חלק הראשון שהזכר הוא עצם בנין האדם בתוך עצמו לא מצד תנועת הנביעה מתוך עצמו אלא עצם מה שהוא עסוק בבנין עצמו הוא עסוק בתוך עצמו החלק השני שאותו אנחנו מזכירים השתא שהוא הזכר כבר בתחילת פתיחת הדברים כמו שני שורשי התנועות הקיימים בנפשו של האדם שורש התנועה שהאדם מתנועע מתוך עצמו נובע מתוך עצמו ומתפשט אל תוכו ואם הוא זכאי יתר על כן מתפשט החוצה לו כמשל הידוע מהמגיד מדובנא שהמלאות הפנימית יוצרת השפעה לחוץ באופן שהתנועה מתהפכת בנפשו של אדם שהאדם מתנועע מכח מה שנמצא סביבותיו זה מה שמפעיל אותו כפי הגמרא הידוע איידי דטריד למיפלט לא בלי כלומר יש תנועה של הלמפלט יסודה בעומק כדברי הגמרא שם מדובר בכלים אנו משתמשים בדומה של הלשון ביסוד האדם זה עמוק יותר הוא פולט כלומר הוא נובע מתוך תוכו כאשר האדם נובע מתוך תוכו של עצמו איידי דטריד למיפלט לאו דווקא למפלט ראשית בחוץ אלא למפלט כלומר לנבוע מתוך עצמו פרט התפשטות פנימית מתוך עצמו דיליה אז לא בלי התנועה מבחוץ פנימה הולכת ומוקטנת והתנועה הזו שהולכת ומוקטנת היא תנועה שככל שהשיעור של העולם הפנימי שלו הוא מפלט הוא נביעה מתוך תוכו של עצמו כך השיעור שהאדם קולט ממה שנמצא סביבותיו הולך ומוקטן לחיות רק מבפנים החוצה וח"ו לחיות רק מבחוץ פנימה אבל ככל שהשיעור של המבפנים של הנביעה של המקום הפנימי של האדם של חלקו דיליה שבאדם גלוי יותר מתרחב יותר נובע יותר כך השיעור שהאדם קולט מבחוץ נעשה קטן יותר ולכן חלק מהלכי הדברים החלק השני

שמוזכר השתא ע"מ להקטין את האוי לרשע ואוי לשכנו שאדם יהיה מושפע כמה שפחות מסביבותיו ויחיה עולם שנתבצר להם מקום בגיהנום כמו שנאמר בפרשה דידן על בני קרח ככל שיש את הנביעה הפנימית דיליה כך ההשפעה מבחוץ הולכת ומוקטנת.

בשני החלקים שנתבארו עד השתא חלק הראשון זה עצם מה שהוא עוסק בבניין העולם דיליה מה שהוא עוסק בחלקו דיליה ופחות מביט החוצה זה שורש של הבדלה מבחוץ החלק השני הוא כבר יותר עמוק הוא מה שהאדם נוגע כבר בפנים דיליה במעמקים דלעיל במקום הנביעה דיליה ואידי דטריד למיפלט לא בלי כמו שנתבאר.

החלק השלישי ע"מ שהאוי לרשע יהיה מוקטן יותר ויותר עולם של האדם עולם פנימי שהוא חי בתוכו וככל שהאדם זוכה לחיות בעולם של עצמו יש אופן שהאדם קשור לשורש שלו ויש מה שנמצא באחרית בענף וביאור הדברים טוב שכן קרוב מאח רחוק יש שתי סוגי חיבורים ביסודם יש חיבור שנקרא אח ויש חיבור שנקרא שכן כמובן שבפרטות יש יותר חיבורים אבל שתי שורשי החיבורים הללו מה מהותם אח מלשון אחווה לשון איחוי והחיבור של האדם משורש הווייתו שני אחים שהם מחוברים הם מחוברים מחמת שהם נולדו מאב אחד ומאם אחת בשורש הם אחד יתר על כן אם תאומים אז הם הצטרפו ממש בפועל בעובר במעי אמם בשורש של האם אחד אבל משם יפרדו לאחר מכן הם נפרדים כל אחד הלך לדרכו יעקב הלך לדרכו עשיו חוזר לשעיר כי אח עשיו ליעקב בשורש הם אחד אב אחד יצחק אם אחת רבקה ויתר ע"כ הם היו תאומים ויתרוצצו הבנים בקרבה תאומים בבטנה זהו חיבור שמתגלה בנקודת השורש זה ההבחנה שנקראת אח איחוי אחדות אותו שורש מחוברים יחד אבל זה חיבור בשורש.

לעומת כך בחיבור המתגלה במדרגה הנקראת שכן שכן ענינו החיבור בחלק האחרון של האדם במהות זה נקרא חבר אבל בחלק האחרון של האדם זה נקרא שכן שכן ענינו במקום מגוריו של האדם מקום הבית אכסניה שלו מצטרף שם עם אנשים זה לא צירוף שנובע מכח העצמי שלו מכח המציאות הפנימית בשורשם ולא מכח חיבור הלבבות כדוגמת חבר שחברותתם נעימה ולכן נקראים חברים כלשון חז"ל אלא זהו צירוף שנובע מהקצה האחרון לדוג' בעלמא בקומת אדם אם הקצה האחרון שלו זה העקב אז בית הקיבול שלו הוא מנעל מעין כך יש בית קיבול לכל האדם והבית קיבול לכל האדם זה בית זה הגדרה של שכן זה נובע מהמקום החיצוני יותר בנפשו של האדם חיבור באחרית שלו לא בשורש שלו לא בפנים שלו זהו שתי הקצוות חיבור של אח בשורש חיבור של שכן באחרית והממודע חבר כמו שהוזכר.

ולפי זה להבין ככל שהאדם חי יותר במקום החיצוני בנפשו אז תפיסת החיבור שלו היא תפיסה של שכן מחמת ששם הוא נמצא אבל ככל שהאדם חי פנימי יותר שורשי יותר אז תפיסת החיבורים שלו הוא

חיבורים של שורש והחיבורים של שורש הוא במקום האח דיליה בעלמא דידן בהלבשה הנמוכה של העולם השפל נאמר טוב שכן קרוב מאח רחוק כי בנ"א רחוקים מהשורש לכן טוב שכן קרוב מאח רחוק כי הם קרובים לשכן ורחוקים מהאח כי הם רחוקים מהשורש זה ביאור הפסוק אבל ככל שהאדם חי בעומק יותר הוא קרוב לשורש של עצמו יותר הוא מחובר למקום למעמקים דיליה אז הוא מתקרב יותר ויותר לתפיסת שורש וכשהוא מתקרב יותר ויותר לתפיסת השורש להבין את עדינות הדברים אז החיבורים שלו ביסודם הם חיבורים של שורשים הם חיבורים של אחים אין יסודם ועיקרם חיבורים של מדרגת שכן.

רב בנ"א החיבור שלהם עם האח כמובן הוא חיבור של שורש האח באופן הגשמי שאב ואם כפשוטו וגם על זה נאמר טוב שכן קרוב מאח רחוק אבל כשמדברים כאן על האח הפנימי מדברים על חיבור על נשמתו שבדבר בחינת "כל המלמד בן חבירו תורה כאילו ילדו" א"כ יש לו אחים נוספים אלו שלמדו מרבי דיליה א"כ עומקם של דברים ככל שהאדם חי יותר פנים יותר שורשי התפיסת עיקר החיבור שלו מדגישים עיקר החיבור שלו הוא לא בקצה האחרון של המעשה של הנפש אלא עיקר החיבור שלו הוא מהמקומות העדינים והעמוקים בנפשו הוא מתחבר שם למי שמאחד אתו בעומק הדק והפנימי והחיבור הזה הוא חיבור שורשי וככל שהכח של החיבור הזה השורשי גדול יותר בנפש התפיסת החיבור של הענף תפיסת החיבור של האחרית תפיסת החיבור הנקראת שכן נעשית קטנה יותר ולכן אפילו אם הוא נמצא במקום שנקרא שכן רע אבל מכיוון שיסוד עיקר חיבורו אינו במדרגה של שכן אלא עיקר יסוד חיבורו היא במדרגה של שורש היא במדרגה של פנים הוא נמצא בתוך המעמקים דיליה בעולם הפנימי דיליה שם החיבור שלו לעצמו שם עיקר חיבורו לזולתו ולכן ההשפעה של השכן הולכת ומוקטנת היא כמובן קיימת פטור בלא כלום א"א. אבל היא הולכת ומוקטנת כמו שהתבאר.

יתר ע"כ חלק הרביעי שבזה תכלית החיים תכלית הבריאה כולה שבורא עולם ברא את עולמו כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו ביאור המקרא בלשון חז"ל גילוי שכינתו ית' בעולם השפל בעולם התחתון תכלית הבריאה גילוי שכינתו ית' לתתא שכינה נקראת שכינה מלשון שוכן י - ה כי בק-ה ה' צור עולמים זהו שכינה כל תואר שם שכינה חל מגדר שם שנקרא שכן שיבביה בארמית זה גדר של מציאות של שכינה "ושכנתי בתוכם כלומר כשיש שכן של האדם כפשוטו בדוג' שהוזכר ראובן ליד קורח יששכר ליד יהודה ליד מ"ר זהו שכן טוב זהו שכן רע כמו שהוזכר בראשית הדברים אבל זה השכן שמתגלה בעולם בפועל גמור בבנ"א

אבל עיקר מדרגת שכן היא הנקראת מדרגת שכינה מדרגת שכינה ענינו ושכנתי בתוכם כאשר האדם גר בתוך הבית כלשון חז"ל כידוע מאד "איש ואישה זכו שכינה ביניהם" מה שבפשוטו נראה לאדם שהשכן זה מי שגר מעבר לקיר שהוא גר שם זה השכן בעולם הגשמי אבל השכן האמתי איש ואישה זכו שכינה ביניהם הרי שהשכן האמתי הנמצא עם האדם זה השכינה הקדושה אם זכאי לכך כאשר זכו שכינה ביניהם הוא השכן האמתי ככל שהאדם זוכה כלומר מזדכך נעשה זך יותר זהו זוכה אז יש אפשרות יותר ויותר שיהיה לו גילוי שכינה וכפי שיעור ההזדככות שלו כך שיעור גילוי שכינה שיש בו כמו שמבואר בדברי רבותינו שבגילוי שכינה יש בו מדרגות לפני מדרגות וכעומק הזכות כך עמקות גילוי השכינה מי שבביתו אין שכינה צריך להבין ברור ח"ו אז הוא מוכרח שיהיה לו הדבקות בשכנים אם אין אצלו שכינה אצל מי הוא ידבק הוא ידבק רק בשכנים שנמצאים סביבותיו אם זה יהיה שכן טוב טוב לצדיק טוב לשכנו ח"ו להיפך אבל מי שזוכה שבתוך ביתו של עצמו יש שכינה אז המדרגה שנקראת שכן מתגלה אצלו כבר בתוך ביתו ואצלו מתקיים בוודאי טוב לשכן טוב לשכנו אין לך טוב יותר מגילוי שכינתו ית' שמו טוב ה' לכל שכינתו ית' שמו קלני מראשי קלני מזרועי כאשר יש צער לזולתו כולו מציאות של טוב טוב ה' לכל.

ככל שהאדם נעשה שכן לשכינה הקדושה היא עיקר מדרגת השכן הוא חי בבהירות ובגילוי את מציאות הבורא נוכח פני ה' מתקיים בו ושכנתי בתוכם בתוך כל אחד ואחד לא רק במדרגת בית מקדש משכן אלא מתגלה אצלו בלבבו דיליה ושכנתי בתוכם אז הכח כבר שנקרא שכן שמשפיע על האדם יש לו שכן טוב ואם הוא השכן הקרוב ביותר שיש לו אז אפילו אם יש לו עוד שכנים סביבותיו והם בוודאי משפיעים עליו אבל השכן הקרוב ביותר משפיע בעיקר תוקפו ובהוה הוא ניצול הרבה מהשכנים האחרים הנמצאים בסביבותיו היותר רחוקים זה העמוק שנא' הפסוק שהוזכר טוב שכן קרוב מה כוונת הדבר שכן קרוב מה שהשכן הוא קרוב מדובר כאן על הקרבה המוחלטת ששכן יכול להיות לאדם זוהי כוונת הדבר שגרים בבית משותף ויש דירות קטנות מאד אז כל אחד חי קרוב לשני וודאי שבפשוטו של דבר שכן קרוב זה קרבת הלבבות אבל כוונת הדברים שהוזכר שתא טוב שכן קרוב מדובר על סוג של שכן שכל מהותו הוא רק להיות קרוב שכן הזה הוא שכינה הקדושה היא נקראת טוב שכן קרוב היא טוב ה' לכל ככל שכח השכינה מאיר באדם יותר גם ככל שהאדם מזדכך יותר בתוך עצמו שמן זית זך הוא מזדכך בתוך עצמו מאיר בו אור השכינה ושכנתי בתוכם אפילו אחד יושב ועוסק בתורה שכינה כנגדו ככל שהוא מצטרף יותר לשכינה בגילוי אורו ית' שמו כן הוא חי בהכרה חושית במציאות הבורא ובגילוי שכינתו שכינתו גילוי כמו שאומר הגר"א הרי שכח השכן שלו כמו שהוזכר כבר מתגלה אצלו כשכן טוב ועל אף שיהיה עוד שכנים אבל עיקר השכן שלו מתקיים בו טוב שכן קרוב מי השכן טוב לאדם טוב לצדיק טוב

לשכנו כאן מתגלה טוב השכינה הקדושה אז טוב לאדם עמו מי שמרגיש בחוש את שכינתו ית' שמו היא השכן האמתי הוא ניצול הרבה מאד מהשכן רע זה העומק הפנימי של העיצה של מדרגת של שכן

והשלמת פני הדברים הזכרנו את המדרגה שנאמר טוב שכן קרוב מאח רחוק יש מדרגה של אח יש מדרגה של שכן מדרגה של אח זה אחדות בשורש מדרגה של שכן זה אחדות באחרית השכינה הקדושה כמו שהוזכר נקראת שכינה מלשון שכן אבל בעמקות יותר גילוי שכינה במדרגת של עלמא דידן היא נקראת שכינה מלשון שכן אבל הגילוי העמוק יותר של השכינה הוא הגילוי של העתיד לבוא הוא לא יהיה במדרגת שכן מלשון שכן אלא הוא יהיה במדרגת של אח קרוב שבעלמא דידן נאמר טוב שכן קרוב מאח רחוק כי נתרחקנו מן השורש כמו שהוזכר זה תחילת האח שורש נתרחקנו מן השורש אז האח רחוק אבל השכן הוא במדרגה של קרוב אנחנו נמצאים בענף באחרית אז השכן הוא קרוב.

אבל כאשר יהיה גילוי לעתיד לבוא ביום ההוא יהיה ה' אחד אח טחד שורשם אחד ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד כשיהיה ה' אחד הכרת שמו גילוי לא יהיה במדרגה של שכינה של שכן אלא עיקר גילוי יהיה במדרגה של אח גילוי השורש גילוי של תלת קשרים מתקשרים דו בדו "קב"ה ואוריתא וישראל חד" העומק של קב"ה ואוריתא וישראל חד זה האח האחד זה ההבדל של בין גילוי שכינה של אי עלמא בין גילוי שכינה לעתיד לבוא גילוי שכינה דאי עלמא השורש עדין מכוסה נעלם אבל הוא מאיר בענף באחרית מדרגה הנקראת שכינה שכן טוב ושכנתי בתוכם בתוך כל אחד ואחד אבל ככל שהאדם עמל ומתייגע ומדבק את עצמו בעיקר המדרגה הנקראת אח כמו שנתבאר הוא דבק יותר ויותר במדרגת השורשים מכח כך שהוא דבק עמוק בשורש עצמו וע"י כן ניכר גילוי תפיסתו בחיבורים של השורשים בחיבורים העדינים הפנימיים של הנפש לאט לאט הוא בוקע יותר ויותר עד שהוא מגיע למעמקי נפשו וכשהוא מגיע למעמקי נפשו הוא מגיע לשורש נשמתו זהו כיסא הכבוד ששם הנשמות נשרשים כדברי חז"ל בכיסא הכבוד שם הגילוי הוא לא שכינה שם הגילוי הוא אח הוא החיבור הוא הצירוף הוא הגילוי השלם הוא כאשר יש חיבור בשורש מכח אח ויש גילוי בפועל של האח לפני כח שכן מתגלה שבראשית זה הקב"ה ואוריתא וישראל חד ובאחרית זה השכינה השורה עם ישראל זה צורת האדם השלם הגילוי הגמור של האח הוא רק לעתיד לבוא הגילוי של השכינה זה הגילוי של האי עלמא וגם בו יש חורבן הבית גלינו מארצינו נתרחקנו מעל אדמתינו הסרת גלות השכינה גילוי של השכינה נעשה מציאות של גלות

אבל ככל שנסדר ונעלה סדר העולה בית קל במדרגות של ההשפעה של האוי לרשע ואוי לשכנו תיהיה קטנה יותר ראשית לבנות עולם פנימי לעצמו שנית לגעת במקום הנביעה של איידי דטריד למיפלט לא

בלי שלישית שהאדם יהיה מחובר לפנימיות שלו למדרגה של אח מחובר יותר לשורשים ולא לענפים אז יותר מחובר לאח מן השכן ויתר ע"כ הרביעי שהוזכר גילוי שכינה אצל האדם שהוא השכן קרוב דיליה ככל שארבעת החלקים הללו יהיו יותר ויותר גלויים בנפש כך האדם יושפע פחות ופחות מהאוי לרשע ואוי לשכנו ויושפע יותר ויותר טוב לצדיק וטוב לשכנו שכינה הקדושה ה' אחד ושמו אחד האחדות השלימה של האח והשכן ההדבקות השלימה בו ית' שמו.