

בלבבי משכן אבנה

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

בענין חושך

מהי מהות החושך שהיה במכת חושך

רגיל, העדר שמש, אלא שעל גביו היתה תוספת בשלשת הימים הנוספים וכן בלילה של כל יום, אבל החושך שביום נבע מהעדר שמש. והנה התורה תמימה הקשה על פירוש רש"י שהיה לילה מעת לעת, א"כ נשתנו סדרי בראשית, והרי הקב"ה אמר אל לבו אחר המבול ש"יום ולילה לא ישבותו" (נח ח' כ"ב). והנה לכאורה צ"ע מדוע הקשה התורה תמימה על רש"י. הרי רש"י לא פירש מה היה מקור החושך, ולא פירש שהחושך נבע משינוי המאורות. לכאורה ראוי היה להקשות כן על האמרי יושר. עכ"פ התורה תמימה לא ניחא ליה לומר שהחושך במצרים היה בריאה חדשה, לכן חידש שגדל תבלול על עיני המצרים, ונעשו לסומים, ואותו תבלול היה ממשי. אם כן מצינו שלושה ביאורים בחושך מצרים. הביאור הראשון הוא שהיה כאן סוג חדש של חושך, ולא רק העדר שמש, ומצינו בזה כמה פירושים. הביאור השני הוא שנשתנו המאורות. והביאור השלישי הוא שנעשו המצרים סומים.

לבני ישראל היה אור בעת מכת החושך

[ב] והנה כתוב "ולכל בני ישראל היה אור במושבבותם". והנה לפי הביאור הראשון והשלישי, לא קשה מידי כיצד זה יתכן. אבל לפי האמרי יושר שהיה שינוי במאורות, מלבד הקושיה עליו מצד "יום ולילה לא ישבותו", גם צריך ביאור כיצד היה אור לבני ישראל. ונראה דחדא מתרצתא בחברתא. דלכאורה מוכרחים לומר שהיה כאן נס על גבי נס, ששינוי המאורות היה רק ביחס למצרים ולא ביחס לבני ישראל, ובדרך הפנימיות אפשר להבין כזה מהלך. וא"כ יש לתרץ את קושית התורה תמימה, דאם ביחס לישראל לא היה שינוי מאורות, א"כ אפשר לומר שזה נכלל ב"יום ולילה לא ישבותו". במאמר המוסגר, מכך שמצינו שעמדה השמש למשה ויהושע ונקדימון בן גוריון (תענית כ' א'), אין סתירה ל"יום ולילה לא ישבותו", כי לא נעקר שם אלא חלק מהיום ולא כל היום. והנה יונתן בן עוזיאל תרגם "ולכל בני ישראל היה אור במושבבותם" בלשון "ולכל בני ישראל הוה נהורא למקבר רשיעיא די ביניהון דמיתן, וזכאיא למעסוק במצותא במושבבותיהון". כאן יב"ע מביא את המדרש

[א] בענין מכת החושך מובא בפרשה (בא י' כ"א-כ"ג) "ויאמר ה' אל משה, נטה ירך על השמים ויהי חושך על ארץ מצרים וימש חושך. ויט משה את ידו על השמים, ויהי חושך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים, ולכל בני ישראל היה אור במושבבותם". רש"י מבאר שהמכה היתה שלשה ימים ועוד שלשה ימים, ס"ה ששה ימים. בשלשה ימים הראשונים היתה המכה רק בכך שלא ראו איש את אחיו, ובשלשה ימים אחרונים התחזקה המכה כך שלא יכלו אפילו לזוז, ומי שישב לא יכול היה לעמוד וכו'. ועוד מוסיף רש"י שחושך של לילה היה חשוך יותר מחושך של יום. א"כ בשלשה ימים ראשונים היה חושך ביום, ויותר חושך בלילה. ואח"כ, שלשת הימים הנוספים, חשוכים היו יותר משלשת הראשונים, ושם לא פירש רש"י אם הלילה היה חשוך יותר מהיום. אמנם ברש"י לא מבואר כלל טבעו של חושך זה. ויתכן שלפחות החושך ביום של שלשת הימים הראשונים היה רק העדר אור השמש. אבל הרמב"ן פירש שהחושך לא היה העדר אור שמש, אלא ירד איד עב מאד מהשמים, אשר לא רק שהביאה אפילה ועלטה, אלא היה גם מכבה כל נר. ויתכן שהיה האיד הזה מורגש ממש. ומה שאמר הרמב"ן בלשון יתכן, מפורש במדרש ומובא ברש"י, שהיה חושך שהיה בו ממש וגם היה עבה דינר. ובמדרש (שמ"ר בא י"ד ב', תנחומא בא פ"ב, מובא באור החיים) מובאת דעת ר' יהודה שהיה זה חושך של מעלה, ודעת ר' נחמיה שהיה זה חושך של גהינם. ואור החיים פירש דלא פליגי, אלא אחד מהם מיירי בג' הימים הראשונים, והשני מיירי בג' הימים האחרונים, ולא פירש של מי באלו. אמנם גם בדבריהם לא משמע שהיה כאן חושך במובן של העדר אור השמש. מאידך בפירוש אמרי יושר על המדרש (נדפס על הדף בכמה מהדורות), מבואר בשיטת ר' יהודה שלא היה זה חושך רוחני אלא שינוי במאורות. כלומר, החושך נגרם על ידי שינוי במאורות. וא"כ משמע שהיה כאן חושך

קודם מתן תורה (יתרו י"ט ט"ו). ותחילת הצווי היה בשחרית. והגמרא שם מקשה למה צריך לומר להם לפרוש בשחרית, הרי ממילא לא ישמשו, כי ישראל קדושים וכו'. ומשיבה הגמרא שיש אפשרות לשמש ביום כגון בבית אפל ות"ח ע"י האפלת טלית. עכ"פ הרי היה זה קודם מתן תורה, ומשמע שהדין דלא לשמש מיטותיהן ביום כבר חל. אמנם ע"י ברש"י ובתוס' בשבת שם שמביאים את סברת ריש לקיש בנדה (ט"ז ב') מדוע אין משמשין ביום, משום דכתיב במשלי (י"ט ט"ז) "בוזה דרכיו ימות", ורש"י מפרש בשבת, "דבעי צניעותא שלא יסתכלו". א"כ משום הסברא דר"ל, נהגו כבר קודם מתן תורה שלא לשמש ביום. וכך מבאר המהר"ץ חיות על התוס' בשבת, ע"ש. ועוד סברא מביאים התוס', דמשום שישראל עתידין להיות גוי קדוש, לכן עליהם לנהוג מנהג קדושים כהכנה למתן תורה. אמנם הסברא השניה שייכת דוקא בג' ימי פרישה, אבל לא במצרים, משא"כ הסברא הראשונה שייכת גם במצרים. לפי זה ישנה נפקא מינא בין שני תירוצי התוס' לענין בני ישראל במכת החושך, האם רשאים היו לשמש מיטותיהן ביום או לא.

האם היה לבני ישראל מחוץ לבתיהם

[ה] והנה עוד יש לחקור האם לבני ישראל היה אור רק בבתיהם ממש, או האם בכל מקום שהיה הישראלי, שם היה לו אור. ויש לפשוט כצד השני מהמדרש שמביאים רש"י והחזקוני שבני ישראל היו בבתי המצרים וראו היכן מונחים אוצרותיהם, בעוד שהמצרים עצמם באותו בית היו באפילה. אבל אם נלך בתר פשטות הפסוק, שדוקא "במושבותם" היה לבני ישראל אור, ואם יצאו ממושבותם היו בחושך, א"כ יש מקום לשאול על ישראל שהלך למקום חושך, האם מותר לשמש מיטותו ביום מפני שהיה שם חושך.

ג' שיטות בטעם האיסור לשמש ביום

[ו] והנה עיקר הסוגיה דאיסור תשמיש ביום נמצאת במסכת נדה. בדף ט"ז ב' נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש מדוע אין משמשין ביום. ר"י דורש מפסוק באיוב שלילה ניתן להריון, ויום לא ניתן להריון. אמנם לא מסתבר שר' יוחנן יאסור לשמש בלילה בנסיבות שברור שהאשה לא תתעבר. דהרי לעולם א"א לדעת בודאות אם האשה תתעבר, ולכן הותר כל תשמיש בלילה מצד לא פלוג. ומלבד זאת מבואר בדברי רבותינו (עי' פע"ח שער ק"ש שעל המיטה פי"א עמ' של"ט במהד' ברנדווין) שישנה הבחנה של זוג תמידי למעלה, ע"ש. ועוד נחזור לקמן לדון בסברת ר' יוחנן. וריש לקיש, כפי שכבר הזכרנו, דורש את האיסור מפסוק במשלי. והנה בדף י"ז א' מביאה הגמרא

הידוע שחלק ממטרת מכת חושך היתה על מנת שיוכלו בני ישראל לקבור את אלו שלא רצו לצאת ממצרים ומתו בימי מכת החושך. אמנם מש"כ "וזכאיא למעסוק במצותא במותבניהון", קצ"ע בכונתו, וע"י בפירוש יונתן, ונראה שכונתו שבגלל שלא היה חושך במושבות ישראל, לכן זכו לקיים את המצוות התלויות ביום. ואפשר לפרש שכונתו שדוקא לצורך אותן מצוות היה לבני ישראל אור, ובשאר הזמן היו בחושך כמו המצרים, וזה דחוק מאד וצ"ע.

מהי הגדרת יום שיש בו חושך

[ג] והנה יש לדון מהו גדר יום שיש בו חושך. האם אזלינן בתר הזמן וא"כ הוא יום, או בתר החושך וא"כ הוא לילה. בפסוק הרי כתוב "ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה". הנה בפשטות משמע שהאור מגדיר את היום והחושך מגדיר את הלילה, וא"כ כאשר יש חושך ביום, יש להגדיר את אותו יום כלילה. וא"כ במצרים לפי הביאור של האמרי יושר, לכאורה גם ליום היה דין לילה (אמנם לפי הביאור הראשון והשלישי חושך מצרים אינו קשור כלל לסוגיה של יום ולילה). אבל בגמרא בפסחים (ב' א') משמע הפוך. דהגמרא שם מפרשת את המילה "ויקרא" בפסוק, לא במובן נתינת שם, אלא במובן של זימון, שהקב"ה קרא לאור וצווהו לשמש ביום, וע"י ברש"י שם. א"כ בגמרא משמע שלא האור והחושך מגדירים את היום והלילה, אלא שהגדרת היום והלילה עומדת בפני עצמה ואינה תלויה באור וחושך, אלא שהאור נצטווה לשמש ביום והחושך לשמש בלילה. לפ"ז במצרים כאשר היה חושך במשך היום, עדיין היום נשאר יום ולא נעשה ללילה. אמנם עדיין יש לדון. שהרי גם אם לא נאמר שהגדרת היום והלילה תלויה באור ובחושך, אבל לכאורה היא חייבת להיות תלויה במהלך השמש. ואם במכת החושך השמש היתה מתחת לכדור הארץ גם ביום, אזי לכאורה היום הוא לילה ואינו יום. אבל אם נאמר שבמכת החושך מהלך השמש לא השתנה, רק הארתה השתנתה, ושינוי מאורות כאן פירושו שהשמש האירה רק לבני ישראל ולא למצרים, אזי אתי שפיר, וכך נלמד.

ישראל קדושים אין משמשין מיטותיהן ביום

[ד] נתבונן עתה בכמה דינים התלויים ביום ובלילה וכן תלויים באור ובחושך. הדין הראשון הוא איסור תשמיש ביום. איתא בגמרא בשבת (פ"ו א') וכן בנדה (י"ז א') "ישראל קדושים הן ואין משמשין מיטותיהן ביום". לכאורה דין זה לא חל עדיין במצרים קודם מתן התורה. אמנם כד נעיין בסוגיה בשבת, הרי מפורש בתורה שבני ישראל נצטוו לפרוש מנשותיהן ג' ימים

עוד ב' דרשות לאיסור. רב חסדא סבר משום ואהבת לרעך כמוך, ומבאר אביי שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו. ורב הונא סבר משום שישראל קדושים הם ואין משמשין מטותיהן ביום. הרי שמצינו ד' שיטות בטעם האיסור. נתבונן עתה בשיטות הללו. רבי יוחנן מביא הגדרה דינית התלויה בתכלית התשמיש. בענין שיטת ריש לקיש, פירוש רש"י בנדה שונה לחלוטין מפירושו בשבת. בנדה פירש "בוזה דרכיו - תשמיש, כמו דרך גבר בעלמא, והמשמש ביום בא לידי בזיון שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו". א"כ כאן משמע ברש"י שהאשה תבוא להתבזות, ועובר הבעל על ואהבת לרעך כמוך, כביאור אביי ברב חסדא. אמנם בפירושו בשבת שהבאנו לעיל, משמע שהבעל מבזה את עצמו בכך שנוהג בחוסר צניעות שמסתכל במקום מכוסה. לפי פירוש רש"י בשבת שיטת ר"ל מתאימה לשיטת ר' הונא, דדרכי צניעות הם חלק מדרכי הקדושה דישראל קדושים. וגם בתוס' בשבת קצת משמע ששיטת ריש לקיש היא משום קדושה. לסיכום נראה שישנם כאן ג' שיטות. לפי רש"י בשבת, ישנה שיטת ר' יוחנן, ושיטת ריש לקיש ור' הונא, ושיטת ר' חסדא. לפי רש"י בנדה, ישנה שיטת ר' יוחנן, שיטת ר"ל ור' חסדא, ושיטת ר' הונא.

שיטת הרמב"ם

[ז] והנה הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"א ה"י) כותב סברא חדשה, "אסור לאדם לשמש מטתו לאור הנר וכו' וכן אסור לישראלי לשמש מיטתו ביום שעזות פנים היא לו. ואם היה תלמיד חכמים וכו' מאפיל בטליתו ומשמש וכו'". את הדין של בית אפל הרמב"ם אינו מביא כלל, והרב המגיד כתב שהשמיטו כדי להרחיק אדם מהרגל התשמיש, וצ"ע. והנה בהקדם יש לברר מאי ישראלי דקאמר הרמב"ם. וכי שאר ההלכות הם גם לבני נח. ונראה לומר שהרמב"ם בא לחדש שגם אם קודם מתן תורה נהגו ככל בני נח שלא לשמש ביום, אל תאמר שגם האידנא הדבר נוהג בתורת מנהג כקודם מתן תורה, אלא האידנא זהו דין דנצטוו בו ישראל במתן תורה. והנה עצם סברת הרמב"ם שהוא מעשה עזות, לכאורה היא שונה מג' הסברות המובאות בגמרא. אמנם אפשר לומר שעזות היא היפך הצניעות, וא"כ גם סברת הרמב"ם היא סברא בקדושה, כרב הונא, וכפרש"י בשבת בריש לקיש.

כיצד מותר לשמש בלילה לאור נר

[ח] והנה הגמרא בנדה (י"ז א') מביאה את דעת רבא שבבית אפל מותר לשמש ביום, וכן לתלמיד חכם מותר לשמש

ביום כאשר מאפיל בטליתו. משמע שמי שאינו ת"ח א"א לסמוך עליו שיאפיל בטליתו. והנה לכאורה פשוט שרבא אינו סובר כר' יוחנן. דהרי ר' יוחנן מקפיד על הזמן ולא על החושך (ועוד נדון בכך). אמנם רבא יכול לסבור כר"ל ורב הונא, דכל זמן שאינו רואה אין כאן חשש מצד ואהבת לרעך כמוך, וגם אין חשש מצד צניעות וקדושה. וכן לשמש מיטתו במצרים ביום במקום חושך, לכאורה דינו כתשמיש בבית אפל, וא"כ יהא מותר לרבא. והנה לשיטת רבא, אם אסור לשמש ביום אלא בבית אפל, לכאורה מאותה סברא אסור לשמש בלילה לאור הנר. וכך אמנם משמע בסוגיה בנדה. דכתוב שם (ט"ז ב') שהמשמש מטתו לאור הנר הרי זה מגונה. משמע שאיסור עכ"פ אין בכך. ובדף י"ז א', מקשה הגמרא על רבא ממימרא זו, ומתרתצת אליבא רבא - אימא הבודק מיטתו לאור הנר הרי זה מגונה. וראיה זו הביא הרב המגיד בהל' איסורי ביאה (פכ"א ה"י), ושם הרמב"ם פסק שאסור לשמש מיטתו לאור הנר. וכן משמע בתוס' בנדה (י"ז א' ד"ה שמשמשין) שכתבו שבמקום אורה וכו' אסור. ובביצה (כ"ב א') הגמרא דנה כיצד מותר לשמש מיטתו בלילה יו"ט כאשר הנר דולק ואסור לכבותו, ואחת העצות היא ע"י מחיצה. וכן פסק הרמב"ם (הלכות י"ט פ"ד ה"ד), וכן הביאו ההגהות מיימוניות שם בשם התוס' (שכנראה אינו לפנינו). ורש"י בביצה מפרש שם שהמחיצה עשויה מסדין. וצ"ל לפ"ז שמה שכתבו התוס' הנ"ל בנדה שבמקום אורה אסור, אין הכוונה שבמקום מואר אסור, אלא במקום שיש שם נר דולק אסור, אבל נר הדולק מעבר למחיצה אין זה מיקרי מקום אורה. ובשו"ע (או"ח ר"מ י"א, אה"ע כ"ה ה') נפסק שאסור לשמש לאור הנר אף על פי שמאפיל בטליתו. והמקור לכך שאין האפלת טלית מועילה באור נר למרות שביום האפלת טלית מועילה, הוא מהג"מ הנ"ל בשם אותם התוס' שאינם לפנינו, שדייקו זאת מהגמרא בביצה שלא הביאה האפלת טלית כאחת האפשרויות להתיר תשמיש. ואת ההיתר לשמש ע"י מחיצה הביא הרמ"א באו"ח (ר"מ י"א). וע"פ רש"י בביצה כתב הרמ"א שם שאפילו אור הנר נראה דרך המחיצה שרי. והמג"א (סקכ"ה) מוסיף שאפילו הנר למעלה מהמחיצה שרי, ומ"מ צריך האפלת טלית מאחר שהחדר מלא אור. משמע שהאפלת טלית צריך גם כאשר הנר הוא מאחורי המחיצה אם המחיצה דקה. א"כ נראה שמעיקר הדין במחיצה לא צריך האפלת טלית, דהרמ"א לא הזכיר זאת, אבל הלכה למעשה צריך להחמיר, כיון שהמג"א הצריך זאת.

מדוע האפלת טלית אינה מועילה באור נר

[ט] והנה מה שצ"ע הוא מדוע האפלת טלית מועילה ביום ואינה מועילה באור הנר אלא רק בתוספת מחיצה. נתבונן עתה בדברי הבית שמואל (אה"ע כ"ה סק"ד). לאחר שהוא כותב שהאיסור לשמש לאור הנר בלילה ע"י האפלת טלית הוא רק כאשר אין מחיצה, אבל אפילו מחיצה דקה מועילה, מוסיף הבי"ש בשם השל"ה (שער האותיות אות ק' קדושת הזווג, שהעתיק שם את דברי סדר היום בכוונת הנהגת הלילה), שאם מאיר אור הלבנה דרך החלון מותר לשמש אבל צריך האפלת טלית (מש"כ שצריך האפלת טלית אינה בשל"ה וזו תוספת מהבי"ש ועוד נדון בכך). ועוד מוסיף, דאם הנר בחדר אחר ומאיר בחדר זה, מותר לשמש כמו שכתוב באו"ח סימן תר"י, ואפשר דצריך האפלת טלית. והנה כאן כותב הבי"ש בלשון אפשר. משמע שנר בחדר אחר אפשר דקיל טפי מנר אחורי מחיצה, וצריך ביאור מה בדיוק החילוק. מה שהביא מסי' תר"י (סעיף א'), שם מדובר בליל יו"כ, והרמ"א כותב שאם דולק נר בבית כך שרואה את אשתו, מחויב להדליק נר נוסף בחדר ששוכב בו, כדי שלא יבוא לשמש עם אשתו. משמע ברמ"א, שאם לא היה יו"כ, היה רשאי לשמש עמה לאור הנר שאינו בחדר ששוכב בו, כך דייק הבי"ש. א"כ שתי שאלות יש לברר. מאי שנא אור הנר מאור היום. ומאי שנא אור הנר בחדר אחר מאור הנר מאחורי מחיצה. לענין השאלה הראשונה, תירץ השל"ה (שם, מועתק מסדה"י שם), "דלא התירו להאפיל בטליתו אלא ביום ולתלמיד חכם, והטעם שהוא יודע שהשעה צריכה לכך, ולא יבא לעשות לכתחילה, דאסור לשמש מטתו ביום. אבל בלילה דדרך תשמיש להיותו בלילה, אם היינו מתירים לו בהאפלת טלית, יבא להקל ויבא לשמש לאור הנר בהדיא, כי אינו עומד ברשותו אחר שיצרו מתגבר עליו, ואין אפטרופוס לעריות, אסור מכל וכל". לפי סברא זו, בין אם נלמד שהאיסור לשמש ביום הוא מצד קדושה, בין אם הוא מצד ואהבת לרעך כמוך, לא יועיל האפלת טלית באור נר בלילה, אלא רק באור יום ולת"ח. וא"כ חולקים סדה"י והשל"ה על היש"ש והמג"א שהצריכו האפלת טלית בלילה כאשר הנר מאחורי מחיצה, ועוד נראה שלכל צד יש חומרא וקולא.

הבנה חדשה בר' יוחנן

[י] והנה לפי ההבנה הפשוטה בר' יוחנן, שכל תשמיש לצורך הריון ביום הוא אסור, ור' יוחנן חולק על רבא, א"כ לכאורה מותר לשמש בלילה בכל אופן, אפילו באור נר בלי האפלת

טלית, וכן יהא מותר לשמש באור יום בלי האפלת טלית כאשר ידוע שהאשה לא תתעבר. אולם כבר העיר הערוך לנר (על אתר) שאין זה מסתבר שרבא יחלוק על ר' יוחנן. וגם אין זה מסתבר שר' יוחנן אינו חושש לקדושה כלל. אבל נראה שאפשר ללמוד בר' יוחנן אחרת, ביתר עמקות, ולא כפשטות לשונו. דהנה הרי ישנו חילוק ברור בין בית אפל להאפלה בטלית, שלכן האפלה בטלית הותרה רק לת"ח וגם זה רק ביום. דהיינו, שבבית אפל אין אדם יכול לחטוא ולהסתכל. משא"כ בטלית, אם יצרו תוקפן, הוא יכול להסתכל, כדברי השל"ה. לכן נראה שבסברא אין מקום לחלק בין בית אפל ללילה. וא"כ נוכל לחדש ולבאר שמה שאמר ר' יוחנן שהלילה ניתן להריון, אין זו סברא בזמן, אלא זה דין בחושך, רק שחושך בד"כ הוא בלילה. לפ"ז אפשר לומר שרבא ור' יוחנן לא פליגי, וגם לר' יוחנן מותר לשמש בבית אפל ביום, ואסור לשמש בלילה לאור נר. דבעומק, סברת ר' יוחנן גם היא מצד קדושה. דהרי איתא בגמרא בפסחים (קי"ב ב') שהמשמש מיטתו לאור נר הויין ליה בנים נכפין. משמע שאם אין קדושה בזווג, הוולדות ניזוקין, גם כאשר הזווג הוא בלילה. לכן אפשר שמה שאמר ר' יוחנן שהלילה ניתן להריון, תרגומו בעומק הוא שקדושה בזווג נחוצה לשלמות העובר. וא"כ בבית אפל שאין חסרון בקדושת הזווג, גם ביום שרי לשמש. אולם גם לפי מהלך זה היה מקום לומר שר' יוחנן יקל טפי בקדושת זווג שאינו יכול להביא להריון, אלא שמסתבר דלא פלוג רבנן.

חילוק בין אם הנר בחדר אחר או באותו חדר

[יא] נתבונן עתה בשאלה מדוע ישנו חילוק בין כאשר הנר בחדר התשמיש לבין כאשר הנר הוא בחדר אחר ומאיר לחדר התשמיש. שבמקרה הראשון אסור לשמש, ואפילו האפלת טלית לא תועיל. ובמקרה השני מותר לשמש (כדהוכיח הבי"ש מסי' תר"י), וא"כ האפלת טלית בודאי תועיל, ולרמ"א אפילו אינה נחוצה. ע"כ שמוכרחים לחדש שכאשר הנר נמצא בחדר התשמיש, אזי אפילו שהזמן הוא זמן לילה, הוא מפקיע מהחדר דין חושך, מחמת שיש בו מקור אור. משא"כ כאשר הנר בחדר אחר, אזי אפילו שהוא מאיר לחדר התשמיש, מ"מ מאחר שבחדר התשמיש עצמו אין מקור אור, והזמן הוא זמן לילה, א"כ יש על חדר התשמיש דין חושך. וזה דומה לדין שמותר לשמש כאשר אור הלבנה מאיר בחדר, כסברת השל"ה, וע"כ דלמרות שיש אור לבנה בחדר, מ"מ אין זה מפקיע מהחדר דין חושך, מפני שהלבנה אינה בחדר. והנה כאשר ישנה מחיצה בחדר והנר מאחורי המחיצה, הרי זה ציור ממוצע. דסוף סוף מקור האור הוא בחדר התשמיש, אבל המחיצה עושה את

חודרים לכל מקום. לכן לא שייך ליחס להם רשות. ולכן כאשר הנר הוא בחדר אחר יש מקום להסתפק אם צריך האפלת טלית, מפני שהנר הוא ברשות אחרת. אבל בלבנה שא"א להגדיר שהיא ברשות אחרת, לכן צריך האפלה.

דיני ממונות מתחילים ביום ומסיימים בלילה

[יד] סוגיא שניה הנוגעת לעניני יום ולילה, אור וחושך, היא הסוגיא דדיני ממונות ודיני נפשות. איתא במשנה בסנהדרין (ל"ב א') "דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה, דיני נפשות דנין ביום וגומרין ביום". הגמרא (ל"ד ב') מביאה מקורות לכך מפסוקים. "אמר רב חייא בר פפא דאמר קרא ושפטו את העם בכל עת". לכן אפשר לסיים את הדין בלילה. ומנין יודעים שצריך להתחיל ביום. מהקרא "והיה ביום הנחילו את בניו", "הא כיצד יום לתחילת דין לילה לגמר דין". א"כ תחילת דין שהוא ביום ילפינן מדיני ירושה, ודיני ירושה הם דיני ממונות. אח"כ הגמרא מביאה את שיטת ר' מאיר הסובר שדיני ממונות צריך לסיימם ביום ולא בלילה. "דתניא היה רב מאיר אומר מה תלמוד לומר על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, וכי מה ענין ריבים אצל נגעים, אלא מקיש ריבים לנגעים, מה נגעים ביום דכתיב וביום הראות בו, אף ריבים ביום". ורש"י פירש "ריבים - אפילו גמר דין משמע". והנה התוס' שם (ד"ה דכתיב), מביאים דרשה נוספת להוכיח שראיית נגעים היא ביום, מהגמרא במועד קטן (ח' א'), "כנגע נראה לי בבית, לי ולא לאורי". א"כ דין ראיית בנגעים הוא דוקא ביום ולא בלילה, והוא הדין ריבים, דהיינו דיני ממונות. אח"כ הגמרא מביאה ראייה שדיני נפשות הם ביום, "אמר רב שימי בר חייא, אמר קרא והוקע אותם לה' נגד השמש".

שיטת הסמ"ע שאפשר להתחיל דיני ממונות בלילה לאור נר

[טו] והנה השו"ע (חו"מ ז' ב') פוסק שסומא בשני עיניו פסול להיות דין. והסמ"ע (סק"ז) מבאר הטעם, דכיון שלכ"ע בלילה אסור להתחיל לדון, ולסומא ביממא לילה הוא. ובסי' ה' (סק"ז) חוזר וכותב הסמ"ע שסומא בשני עיניו פסול לדון משום דהוה אצלו לילה אפילו ביום. ומיד מחדש הסמ"ע "וא"כ נאמר דה"ה איפכא, דכשמדליק נרות בלילה ויכול לראות ולהכיר בני אדם, מותר לדון בלילה אפילו בתחילת דין". ומביא לכך הסמ"ע ראייה מקנין סודר שעושים בלילה לאור נר. והנה זה חידוש גדול, ולכן הסמ"ע מסיים "נראה לי להלכה, לא למעשה לכפותו לדון בלילה אף שהנרות

מקומו לרשות אחרת, ומכיון שהמחיצה דקה, מאיר האור בחדר. והנה כבר הזכרנו שהרמ"א לא מצריך כאן האפלת הטלית, אבל המג"א חידש שצריך האפלת טלית. א"כ מעיקר הדין זה כמו שהנר בחדר אחר, אבל הלכה למעשה צריך האפלת טלית. אבל ללא מחיצה, האפלת טלית אינה מועילה, כיון שהנר בחדר התשמיש, והאפלת טלית אין לה דין מחיצה לקבוע את הנר ברשות אחרת.

לבנה המאירה להדיא ולבנה המאירה שלא בדרך ישר

[יב] והנה בענין אור הלבנה יש לדקדק יותר. דעיין במגן אברהם (ר"מ סקכ"ד) מה שהביא מסדר היום (כוונת הנהגת הלילה) שאם הלבנה מאירה עליהם להדיא אסור, אבל אם מאירה דלא בדרך ישר אז אין לחוש כ"כ. וכתב על זה המג"א שהכנסת הגדולה (או"ח ר"מ) אוסר. והנה בכנה"ג עצמו כתב "שאם אור הלבנה נכנס דרך החלון שהוא שוכב כנגדה אסור". לכאורה המג"א החמיר יותר ממה שמשמע בכנה"ג, וצ"ע. והנה באור הלבנה פסק הבית שמואל שהזכרנו לעיל שמותר לשמש בהאפלת טלית (בפשטות כוונתו כאשר הלבנה אינה מאירה להדיא). וכן פסקו החכמת אדם (סי' קכ"ח אות ט) והמ"ב (ר"מ סקל"ט). ובשעה"צ (שם אות כ') כתב "לחוש לדעת הכנה"ג". והנה המעיין בכנה"ג עצמו יראה שאינו מביא כלל היתר דהאפלת טלית בלילה, משום שהוא הולך בשיטת סדה"י שהאפלת טלית אינה מותרת אלא לת"ח וביום, וכבר הזכרנו זאת לעיל. והפשטות היא שהאפלת טלית כאן היא בגלל שיטת היש"ש והמג"א, ולא בגלל שיטת סדה"י והכנה"ג והשל"ה. עכ"פ יוצא שהבית שמואל פוסק שבאור לבנה מותר לשמש דוקא בהאפלת טלית, אבל באור נר שנמצא בחדר אחר כתב הבי"ש דאפשר שמותר לשמש בלא האפלת טלית. וצריך ביאור בחילוק.

אין למאורות הגדרת רשות

[יג] ונראה לומר שהסברא של מחיצה בין חדר לחדר שייכת ביחס לגופים ארציים על גבי האדמה, כגון נר, אבל ביחס למאורות שברקיע, החמה והלבנה, אין סברא של מחיצות. מחיצה היא הגדרה בתוך הבריאה, בתוך מעשי הנבראים. אבל החמה והלבנה שטיבם לחדור לכל מקום, אין בהם הגדרה של מחיצה. אדם יכול אמנם לחסום את קרני החמה ע"י סגירת החלונות, אבל אין פירוש הדבר שהוא שם מחיצה בפני הלבנה. מחיצה מחלקת בין רשויות, אבל המאורות אין להם רשות, חדא כי הם ברקיע ולא על הארץ, ועוד כי הם

אלא באור. אמנם הוא דוחה תירוץ זה, חדא דהש"ך חולק עליו, ועוד שלשיטת ר"מ דמקיש ריבים לנגעים, גם הסמ"ע יודה שאין דנים בלילה עם נרות, דהרי בראיית נגעים לכ"ע אין מועיל אור הנר, דהזכרנו לעיל שהתוס' הביאו דרשה "לי ולא לאורי", והרי סתם משנה ר"מ היא (סנהדרין פ"ו א'). והנה אם נעמיק טפי בסוגיה שם, נראה שמחלוקת הש"ך והסמ"ע יש לה שורשים קדמונים. דהנה המשנה מונה את קריאת ההלל כאחת המצוות הנוהגות כל היום, והגמרא (כ' ב') מביאה שני פסוקים להוכיח זאת. האחת, "ממזרח שמש עד מבואו וכו'", והשניה "זה היום עשה ה' וכו'". ולדרכנו אפשר לומר שהמד"א הראשון סובר כש"ך, שכל מקום שמוזכר שמש, הכוונה ליום. אמנם המד"א השני, סובר כסמ"ע, וא"כ א"א ללמוד קריאת הלל מפסוק שמזכיר שמש, ולכן הוא מביא פסוק שמזכיר יום בהדיא.

דיני ממונות ונגעים מחוץ למושבות במצרים

[יח] והנה הזכרנו לעיל שישנה דרשה מפורשת שאין ראיית נגעים לאור הנר, "לי ולא לאורי". אמנם לדרכנו נוכל לומר שנחלקו הש"ך והסמ"ע איזו מסקנה יש להסיק מדרשה זו. הש"ך ילמד שדרשה זו היא כעין בנין אב המלמדת שבכל מקום אור נר אינו תחליף לאור שמש, ודין שמש הוא דין יום. אבל הסמ"ע ידייק מכאן בדיוק להיפך, שדוקא בראיית נגעים אסרה התורה אור נר, אבל בכל מקום שאין פסוק מפורש שאור נר אינו כאור שמש, אזי אור נר הוא שווה ערך לאור שמש. ולכן בשלמא לרבי מאיר שמקיש נגעים לריבים, אזי כמו שלא מהני אור נר בראיית נגעים, כך גם לא יהני אור נר לריבים. אבל בר פלוגתיה דר' מאיר (עי' נדה נ' א'), דלא מקיש ריבים לנגעים, א"כ בנגעים לא מועיל אור הנר, אבל בריבים מועיל. והנה אין הכרח ללמוד שר"מ ס"ל כסברת הש"ך. אלא הוא יכול לסבור כסמ"ע שהכל תלוי באור ולא ביום, אבל בראיית נגעים, אור הנר אינו מועיל אלא דוקא אור השמש. ולכן המשנה במגילה לא הביאה ראיית נגעים, כי גם בנגעים זה דין באור ולא ביום. וכ"ש שלא תביא המשנה דיני ממונות ונפשות לשיטת הסמ"ע. והנה בחושך מצרים, אם נאמר כנ"ל שמחוץ למושבות היה חושך גם לבני ישראל, ועדיין היה ליום דין יום, א"כ לפי שיטת בר פלוגתיה דר"מ, לש"ך אפשר יהיה לדון שם דיני ממונות, משא"כ לסמ"ע. אבל ראיית נגעים א"א לעשות בחושך וגם לא לאור נר, א"כ בזה לא יחלקו.

■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

דולקות, כי לא מצאתי חילוק זה בשום אחד מהפוסקים". ובאמת הש"ך על המקום (סק"ד) חולק על הסמ"ע, דהרי בש"ס מבואר שק"ס מותר לעשות בלילה אבל לדון בלילה אסור. והנה הסמ"ע כפשוטו צריך ביאור גדול. דהרי הגמרא למדה שדיני ממונות מתחילים ביום מדיני ירושה "והיה ביום הנחילו את בניו", א"כ זה דין ביום, ואינו דין באור. א"כ מה יועיל להדליק נרות בלילה, לילה לא הופך להיות יום כשמדליקים נרות. א"כ צריך להבין את עומק סברת הסמ"ע.

האם אזלינן בדיני ממונות בתר היום או בתר האור

[טז] והנה בדיני נפשות ראינו שהגמרא דורשת דין יום מהפסוק "והוקע אותם לה' נגד השמש". ויש לשאול, האם זו סברא ביום או זו סברא בשמש. והנה בפשטות אפשר היה לומר דיום ושמש הם היינו הך. אבל נראה לנו לומר שהסמ"ע הבין שזה דין באור השמש, וזה לא דין ביום. ממילא גם דיני ממונות, שבודאי לא יהיה דינם חמור מדיני נפשות, יהיו תלויים באור ולא ביום. ממילא אם זה דין באור, אזי לא גרע אור נר מאור שמש. לפ"ז יוצא שהסמ"ע למד את חידושו מדיני נפשות. אבל הש"ך למד כפשוטו, ששמש בפסוק מלמד דין יום ולא דין לילה, וממילא נרות בלילה לא יועילו. א"כ נימא אנן דישנה כאן מחלוקת סמ"ע והש"ך כיצד לדרוש פסוק שמזכיר שמש. הש"ך יסבור שדורשים אותו על יום, והסמ"ע יסבור שדורשים אותו על אור, והנפ"מ תהיה באור נר בלילה. והנה מצינו עוד מצוות שזמנם תלוי בשיעור האור ולא בעצם היום, כגון זמן לבישת ציצית (או"ח י"ח ג'), הנחת תפילין (או"ח ל' א'), וק"ש דשחרית (או"ח נ"ח א'), שתחילת זמנם תלויה בהארה באור ולא ביום (אמנם כמובן אין כוונתנו לומר שלסמ"ע אפשר לשנות זמנים אלו ע"י אור הנר, דחידוש הסמ"ע הוא רק בדיני ממונות ונפשות). לעומת זאת במשנה במגילה מוזכרים המצוות שתחילת זמנם תלוי ביום, בין אם הוא עמוד השחר או הנץ החמה.

תנאים נחלקו במחלוקת הש"ך והסמ"ע

[יז] והנה המשנה במגילה (כ' ב') מונה את הדינים שאפשר לקיים אותם כל היום. "כל היום כשר לקריאת המגילה לקריאת ההלל ולתקיעת שופר וכו'". והנה בעל המחבר מלא הרועים (נדפס בסוף המסכתא), שואל מדוע לא מנתה המשנה דינים שהם דוקא ביום, כדיני ממונות ודיני נפשות וראיית נגעים. הוא מביא מספר תירוצים, ואחד מהם הוא דהרי לשיטת הסמ"ע אפשר לדון גם בלילה לאור נרות, ואין זה דין ביום



למה יעקב שייך כולו למערת המכפלה הזכרנו כבר שמלכות אדום קדמה למלכות ישראל, מחמת שהמלכות אדום היא כלי של התגלות, ומלכות ישראל היא כלי לכח הנעלם. והנה עצם זה שהכלי היוצא ראשון לעולם הוא כלי של התגלות, הוא עצמו ראשית הקלקול וראשית השבירה, וזה גופא צריך תיקון. וראשית התיקון, בשביל ישראל שנקראו ראשית, הוא גלות כלי של נעלמות. והנה גם הזכרנו שראשו של עשו נקבר במערת המכפלה, אבל לא גופו. משא"כ יעקב אבינו גם גופו היה קבור במערת המכפלה. הרי שלעשו היה כלי רק של ראשית. אבל אצל יעקב היה כלי גמור. בעומק, אצל עשו הכלי הוא כלי להתגלות. כל נקודת ההתגלות היא מהראשית ואילך. אולם בעומק יותר, הראשית עצמה תחילת הוייתה היא בנקודה הנעלמת. החכמה שנקראת ראשית, "ראשית חכמה" (תהלים קי"א י'), שורשה ב"והחכמה מאין תימצא" (איוב כ"ח י"ב), תחילת גילוייה הוא נעלם. רק כאשר היא יוצאת כלפי חוץ היא מתגלית. אבל ראשית נקודת ההתגלות שלה, היא לאו בת גילוי. לכן הראשון ללידה כאשר הוא נולד, זמן לידתו אינו ידוע מעיקרא בדיוק, כי נקודת שורש התחלת ההתגלות אין לה גילוי. אילו היה גילוי לתחילת שורש נקודת ההתגלות, אזי גם היה ידוע זמן הלידה בדיוק. אבל מחמת שתחילת שורש נקודת ההתגלות היא נעלמת אין הדבר ידוע. מכאן ואילך שזה הופך להיות דבר גלוי, אז זה במהלך של התגלות.

האבות הצטרפו לאדה"ר רק בקבר לכן ראשו של עשו שהיה תחילת נקודת ההתגלות מחמת שיש בו נקודה של חיבור לאותו מקום שאיננו בר-גילוי, היה בר קבורה במערת המכפלה. אבל מצד חייו, כאשר עשו היה בהתגלות, לא היה עשו בקדושה. אבל מצד מיתתו, שהיה בהבחנה של הצנעה, בהבחנה של קבורה, בהבחנה של נעלמות, לכן לראשו יש שייכות לבחינת קבורתו, ולכן נקבר במערת המכפלה. מאידך, יעקב אבינו שכל קומתו מראשית ועד אחרית, היה כלי להיות ה' יתברך, שאין מחשבה תפיסה ביה כלל, הוא היה מהבחנה שדיוקנו חקוקה בכסא הכבוד (תק"ז תיקון כ"ב דף ס"ה ב'), מעין דמות של מעלה, בצלמנו כדמותנו. וכמו שאין תפיסה בעליון, כך גם התחתון הוא כלי להבחנה שאין תפיסה בעליון. מצד כך כל גופו שייך למערת המכפלה. והנה באותה מערה נקברו ארבעה זוגות, אדה"ר וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה. אבל רחל נקברה "בדרך אפרתה היא בית לחם" (וישלח ל"ה י"ט). עומק הדבר. האבות והאמהות הקדושים כמו שידוע בדברי רבותינו הם היו שרש לתיקון חטא אדה"ר (ע"י ביאורי אגדות על ב"ב נ"ח א', לר"י חבר בעל הפתחי שערים). אמנם הצטרפותם לאדה"ר היה רק בקבורה. ודאי שבפנימיות, לא רק בקבורה. אבל בהתגלות, בעודם בחיים הם לא היו מצורפים לאדה"ר. כלומר בפועל, התגלתה הצטרפותם לאדה"ר דוקא במקום ההעלמה, בקבר.

לאה עלמא דאיתכסיא, רחל עלמא דאיתגליא משא"כ רחל, היא ההבחנה של התגלות, היא הבחנה של חוץ, היא נמצאת בפרשת דרכים (ע"י זוהר חדש מדרש הנעלם פרשת אחרי מות מאמר כי יקרא קן צפור, אות מ"ח במהד' הסולם), באותו מקום שם בני ישראל יוצאים מארץ ישראל לגלות. רחל מבכה על בניה ביציאתם, כי זו מהותה. ולכן היא אינה יכולה להיות קבורה במערת המכפלה. הקבורה כאן היא אחדות לתיקון

של נקודת הנעלמות. יעקב רצה לשאת את רחל, ולא את לאה שעליה כתוב (ב"ב קכ"ג א', תנחומא ויצא פ"ד), שהיתה עומדת בפרשת דרכים ושומעת שהיא מיועדת לעשו ורחל ליעקב והיתה בוכה ולכן עיניה רכות. כי לאה רצתה את מקומה של רחל, שהיא בפרשת דרכים כאמור, במקום היציאה לחוץ. והנה כאשר יעקב אבינו נשא את רחל, הרי מראשית היה גלוי לפני ה' יתברך שתהיינה ארבע אמהות. אבל אם יעקב היה נושא את רחל בראשונה, אזי אשתו הראשונה היתה נקודת ההתגלות. אבל כאשר נשא בראשונה את לאה, אזי הוא נשא את נקודת ההעלם שזו לאה, כי עיני לאה רכות, אין לה יציאה לחוץ. כאשר יעקב אבינו כפי שכתוב (ויצא פ"ל) חזר מן השדה, אזי לאה קנתה מרחל בדודאים את מקום הפנים, את מקום הנעלמות, שהוא מקומה של לאה שהיא נקודה נעלמת, כדי שישאר נעלם ולא יתגלה. ולכן מקום הקבורה היה ליעקב וללאה ולא ליעקב ורחל אלא רחל נקברה במקום הגלוי, במקום היציאה מארץ ישראל לחוץ, לגלות. **קדושת הברית היא בחשך** נקודת התיקון של המחשבה שהוא התיקון הראשון מהחמישה תיקונים, הוא תיקון בהחזרה של כח המחשבה שהוא יהיה כלי לנעלם ולא כלי לגילוי. כמו שכתוב בדברי רבותינו (ע"י עבודת הקודש לחיד"א צפורן השמיר סי' ז' אות קי"ג, וע"י גנזי מרומים פירוש לר"י חבר על מסכת אצילות), שמי שמבאר סודות לחוץ הוא זה שח"ו נכשל בפגם הברית. מפני שלפי מה שנתבאר ישנו כלי לחוץ, וישנו כלי לפנים. סוד מגלים למי שהוא חכם צנוע ומעליא שיודע לשמור סוד. כלומר שהוא עצמו כלי לסוד, כלי לנעלם, ואינו כלי להתגלות (ע"י בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא דף א' עמ' ב'). בעוד שמי שמגלה סוד לרבים הרי שהוא נעשה כלי של גילוי, שהוא ראשית הקלקול של פגם הברית. אבל מי שיודע לשמור סוד, נעשה כלי לנקודה הפנימית, לנקודה הנעלמת, זהו תכלית תיקון הבריאה. הפגם של המחשבה, הוא מחמת שהאדם פוגם בחכמה והתבוננות בדעת שלו. אבל כאשר האדם יגיע בנקודת הדעת לתכלית הידיעה שלא נדע, אזי חכמתו כח מחשבתו נעשית כלי לנעלם. לא עוד כלי להשגה בלבד, אלא כלי לנעלם. וסופן נעוץ בתחילתן. דאפילו כשהוא עוסק בנקודת ההתגלות, גם אז מחמת שראשית מחשבתו היא לתכלית של השגת הנעלם, של הלא נדע, הרי שהכלי שלו הופך להיות כלי ללא נדע, ולא כלי לנדע. וכשהוא הופך להיות כלי ללא נדע, זה לא יוצא לחוץ. ליבא לפומא לא גליא (קה"ר י"ב י'). "ברית כרותה לשפתים" (מו"ק י"ח א'). זה היינו הך. אם זה מגיע לידי דיבור, אם זה בהבחנה של ליבא לפומא גליא, כלומר זה תפיסה של דבר שיכול לצאת לחוץ, אז "אתבונן על בתולה" (איוב ל"א א'). אבל כאשר זה ברית כרותה לשפתים, שזה לא מגיע לידי דיבור, אז גם לא יגיע לידי תפיסה של חוץ, לפגם בברית אות קדש. אות קדש מתחבר רק במקום של נעלם, מקום הקדושה הוא בחשך, שם מקום החיבור. זה נקרא קדושה בברית. קדושה בברית היא כאשר המעשה הוא בהבחנה של נעלם. והשרש של זה הוא במחשבה, שכאשר מקור הטיפה היא בבחינה של נעלם, אז היא כלי לנעלם, ואינה יוצאת לחוץ במקום של התגלות שלא במקומה. זה החלק הראשון מהחמישה חלקים. ה' יעזור שנזכה ליישם למעשה. אמנן. ■ קטע מתוך ספר מועדי השנה



פירוט בתי המדרשות בקבלה ואחדותם

- א.** מה הם הבתי מדרשות השונים בקבלה באופן כללי, ומה היה עיקר נקודותם וחידושיהם? האם זה היה בעיקר הרמ"ק, האריז"ל (שנחלק לתורת מהרח"ו ותורת מהר"י סרוק), הרמח"ל, הגר"א?
- ב.** האם יש לאדם ללמוד קבלה הן ע"פ חסידות וגם ע"פ דרך הגר"א?
- ג.** האם יש להקדים תורת הגר"א בקבלה, או שיכול להתחיל חסידות ואח"כ ללמוד תורת הגר"א בקבלה?
- ד.** יש ספרים שמלקטים כל תורת הגר"א בספר אחד ובאופן מסודר. האם ראוי ללמוד בו, או שהאדם צריך לעמול יותר וללמוד כל תורת הגר"א רק מהספרים והפירושים שכותב הגר"א?
- ה.** הרב מבאר שכל תורת הקבלה הוא רק לאחד את התורה ולא לגרום פירוד, וכל הלומד קבלה צריך לאחד הדברים ולאחד השיטות ולא לחפש מחלוקת בקבלה, דזה רק גורם פירוד שהוא היפוך כל התכלית של לימוד קבלה. א"כ האם הרב יכול ליתן דוגמא בדבר שהוא נראה כ"מחלוקת" בקבלה ובאמת אינו מחלוקת?
- ו.** כמו כן אם אפשר להרב ליתן דוגמא איך דבר שנראה כמחלוקת בין נגלה לנסתר ובאמת אינו מחלוקת?

תשובה

הדברים ארוכים, רחבים ועמוקים, ואשיב בקצרה ממש בס"ד.

- א. רמ"ק** - תורת עולם התווה. וקיבץ רוב חכמת הקבלה עד דורו, וסדר מופתי בה.
- אריז"ל** - תורת עולם התיקון. מהרח"ו - סוד האין - חלל, גימט' חיים. מהר"י סרוג - תורת היש - קו.
- רמח"ל** - תורת היחוד.
- הגר"א** - חיבור כל התורה יחדיו, בחשבון ודקדוק, ולפ"ז הולדה של חידושים, בצירוף לתורת הרמח"ל. וכן הסברה באופן של נפש.
- חסידות** - הסברה באופן של נפש באופן רחב, וגילוי הרזין דרזין, סוד האחד.
- רש"ש** - סוד אחדות העולמות, בסוד החלפת אורך בעובי, ולהיפך.
- לשם** - הקבלת כל העולמות, עליונים ותחתונים, ולפ"ז חיבור פרטים, ובנין מהלך מתחילה עד סוף.
- בעל הסולם** - אור חוזר של תורת האריז"ל.
- ב.** כן. כל אחד לפי שורשו, וכוחותיו.
- ג.** אפשרי כך וכך.
- ד.** כיוון שתורת הגר"א רחבה מאוד ואינה מסודרת כתורת רמח"ל והרמ"ק, ראוי להשתמש גם בהם.
- ה.** שיטת הגר"א שפרצוף אריך, יש בו בינה בראשו, ושיטת האריז"ל, שהבינה בגרון. וביאורו, כי הגר"א איירי במדרגת אריך, אולם בתפיסת ו"ק (גאון גימט' שישים כנודע - ו"ק), ולכך הוא מעין ו"ק - ז"א. אולם האריז"ל איירי בתפיסת אריך, ולכך הבינה בתפיסת אורך, בגרון.
- ו.** איסור תספורת לנשים בספירת העומר; מצד ההלכה כתב באור לציון שמותר, כי אף באבילות ממש אין אשה אסורה בתספורת. והמקובלים אסרו. והטעם, כי בספירת העומר אנו במדרגת מאכל "שעורים", בהמה. שעור - שער. ולכך מצד מדרגת אשה - מותר, אולם מצד מדרגת בהמה - אסור.

כתיב (בראשית, לא, מה) ויקח יעקב אבן וירמיה מצבה, ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים ויעשו גל ויאכלו שם על הגל. ואמרו (ב"ר, ויצא, עד, יג) אר"י, כשן הזו של טבריה היתה. טבריה לשון טבור, אמצע, כמ"ש בריש מגילה. וזש"כ ויעשו גל, לשון עיגול, ונקודת אמצע שבו זהו אבן של יעקב, כמ"ש "ויקח יעקב אבן", ובחינת ההיקף נעשה ע"י אחיו, ויעשו גל.

ועיין רבינו בחיי על אתר, וז"ל, והנה יעקב הרים אבן למצבה, וצוה לאחי לבן שילקטו אבנים כמותו שיהיו מצבות, ולא אמר שיעשו גל, אבל הם לקטו אבנים ויעשו גל. והיתה כוונתם כלפי אמונתם ועבודתם שהיו עובדים החמה, והיו דורשים בעד החיים אל המתים, וע"כ הזכיר הכתוב "גל" שני פעמים, שהרי היה יכול לומר ויאכלו שם עליו, אבל עשה כן כדי לרמוז כוונתם בשם "גלגל", כלומר גלגל חמה, ונתבאר עניינו באותו שם שקראו לו לבן "יגר שהדותא", חשבוננו גלגל חמה. עכ"ל. והבן, שפירש שמי שעשה כן הם אחי לבן, שכוונתם לע"ז. ובדרך רמו, אבן-גל, בגימט' אלהים, וכוונתם לאלהים אחרים. וכנגדו, אבנים שהקימו ישראל בגלגל (עיין יהושע, ד). ובחינת אבן בקלקול, כנ"ל, הוא מש"כ (משלי, כו, כז) כרה שחת בה יפל, וגלל אבן אליו תשוב.

וכתיב (עזרא ה, ח) אבן גלל. ופשוטו אבן קשה (עיין ר"ש, עוקצין, פ"ב, מ"י). ועיין אבן עזרא (שם) וז"ל, שצריכה לגלגל אותה מרוב כבדותה. אולם בשורש, עיין ראב"ד (ספ"ו, פ"ב, מ"ד) וז"ל, ואח"כ לקח האותיות (הנקראות אבנים, כנודע) והעמידם כזר זה אחר זה כעין חומה שמסודרת באבן אצל אבן, כן אבני האותיות אשר נחצבו מגופי הגלגל העמידו זה אצל זה עד שהקיפם את כל הזר של הרקיע כמין החומה, וזהו סוד קבועות בגלגל. עכ"ל. ובעומק זהו מש"כ ויקחו אבנים ויעשו גל, ודו"ק היטב.

ועיין זה"ק (ח"ג, רמו, ע"ב) מסטרא דימנא אבן, מסטרא דשמאלא גחלת. ונקראת גחלת מלשון גל-חת, חותה בגחלים, ע"י שמגלגלם. וכן האבן מתגלגלת, כמ"ש וגללו את האבן (עיין זה"ק, בראשית, קנב ע"א). וכאשר זהו גלגול דקדושה, נקראת האבן מרגלית, גל-תמיר, והיא סגולת מלכים, לשון סגול, מתגלגל, כנודע. וכאשר זהו בקלקול הוא בחינת גלל, גללי בהמה (עיין תוי"ט, כלים, י, א).

ושורש מהות האבן, אמרו (זה"ק, ח"א, רלא, ע"א) האי אבן אתברי מאשא ומרוחא וממיא, ואתגליד מכלהו. זהו ג-ל, אותיות של שלוש, כי עשויה מאש - רוח - מים (ועיין שערי אורה, שער א). ובאבני האפוד, היו ג' אבנים בכל טור. וכן כתיב (בראשית, כט, ב) והנה שם "שלשה עדרי צאן וגו", ונאספו שמה כל העדרים וגללו את האבן". ועיין קהלת יעקב (ערך אבן), אבן במילוי גימט' חכמה בינה ודעת. וכן אבן "הראשה", בחינת "גלגלת", גלגל. ועיין ספר הליקוטים (שופטים, יז) גלית - הנעשה מצד בחינת אבן, עיי"ש.



בא | ז-ר

שה תמים זכר. זר-כ. זר, לשון פיזור, "זורה לרוח", פזר, פ-זר. וזהו בחינת גזר, ג-זר, חילק לחלקים. וכל חלק נעשה זר לרעהו. וזהו בחינת נבוארדן "רב טבחים", נבוארדן, זר-נבו-אדן. וכולו זרות, רב טבחים, שוחט. ושורש הדבר ביצירת האשה שנלקחה מן הצלע, ונעשה לו זר, ובתיקון נעשית עזר כנגדו, עזר, ע-זר. והיא עזר לזכר, זר-כ. וכח פיזור זה בנפש, נגלה בפרטות אצל פרזי, פי-זר. ופרטות התיקון אצל עזרא הסופר, עא-זר. ואצל כל אלו שיש אותיות ז-ר בקרבם, כגון אליעזר, אלעזר, יעזר, אחיעזר, עזראל, זרחיה, ועוד. והוא בחינת עזר - אזר, לשון תוקף וחוזק, היפך הפיזור המחליש. בחינת אזור במותניו. והוא בחינת זרוע עז, זרוע, זר-עו.

וכאשר כח קלקול זה בנפש, נופל למדרגת בעל חי, עיקר כח הקלקול הוא בחזיר, חי-זר, כל חיותו זרות. ושורשו באדם, במזמר, מום-זר, כמ"ש רבותינו. והשורש הדק לכך הוא זר לעומת כהן. ובכוחות הנפש נגלה בכעס, רוגז, גו-רז. ועיקר בכעס, חרון "אף", בחינת ניאוף, לשון אף, נו-אף, כמ"ש חז"ל, ונגלה במעשה זמרי בן סלוא, זמרי, זר-מי.

וכאשר זה נגלה בקומת גופו של אדם, זהו בחינת רזה, רז-ה, בחינת זעיר, עי-זר. ונגלה בפרט אצל בעל חי הנקרא זריר, ב' פעמים אותיות רז בקרבן. זר-רז-י.

וכאשר זה נגלה במדרגת זמן, זהו זמן הזריחה, זרח, זר-ח, כי בשעת הזריחה קרניה של השמש מתחילות בפיוזרם. כי תחלה יוצא רק ניצוץ אחד, בחינת נץ-ניצוץ. ובאור זהו בחינת ניצוץ, ובמים (שמשתלשלים מן האור כנודע, בבחינת אמ"ר), זהו זרזיף, זר-זיף. ובעצים זהו עץ הזמיר, זר-מי. וחלק העץ נקרא זמורה, זר-מוה. וכן זרד, זר-ד. והוא בחינת מזמר, ממ-זר. והגרעניים נקראים זרעונים, רז-עונים. וחלק ממלאכות הפת, זורה, זר-וה, כנ"ל.

וכאשר זה במדרגת מקום, זהו בחינת היפך מקום שיש בו חומה, מקום פרוז, פו-רז, אין לו חומה ולכך יושביו מתפזרים יותר לרחוק, כי אין להם חומה המגבילתם. והוא בחינת זורק דבר ממקום למקום, זרק, זר-ק. והיינו שנעתק ממקום למקום בזריקה ולא בדרך המשכה. והבן שהזריקה מהותה פירוד, היפך משיכה, המשכה.

ובשורש השורשים, הוא בחינת כח האחדות שכולל בקרבן את כל הפרטים, והוא בחינת זר-נזר, בחינת כתר, כללות הכל. והוא סוד רז, גימט' אין סוף, כנודע, גימט' אור. וכאשר אור זה מתפשט ונגלה לתתא, נגלה מדרגת כרז, כ-רז, כרוז עניינו לצרף יחד את השומעים. וכן משזר, מש-זר, חיבור פרטים. ובנפש זהו כח הזוכר, רז-כו, היינו שמצרף הפרטים בזכרוננו. והוא בחינת ארגז, אג-רז, שמצרף הפרטים בתוכו. וזהו סוד ארוז, א-רז, הכל ארוז באל"ף, בשורש, ארוז בלבנון ישגה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

המשך בעמוד טו

כתיב (בראשית, מט, כד) משם רעה אבן ישראל. ואמרו (סוטה, לו, ע"ב) באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, א"ל עתידין אחיך שיכתבו על "אבני" אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם, וכו', מי גרם לו שיחקק על אבני אפוד, אלא אביר יעקב, משם רועה אבן ישראל, משם זכה ונעשה רועה. ובב"ר (וירא, צח, ב) אבן ישראל ראה וצינן דמו. ואמרו (שמ"ר, בא, יג, א) כובד אבן, אמר הקב"ה כבדתי את ישראל בעולם שנקראו אבן, כמה דתימא, משם רועה אבן ישראל. ועיין זוה"ק (ח"ג, רמו, ע"ב), ועוד הרבה מקומות ברבותינו שכנס"י בחינת אבן.

ודו"ק שיעקב, יוסף, וישראל, כולם נקראו אבן. הן מלשון אב, כמ"ש הרשב"ם (בראשית, מט, כד) וז"ל, אבן, לשון אב ומשפחה, נו"ן יתירה, כמו נו"ן של שגעון ועורון, ומ"ם של ריקם, ותהי הכנס. וטעם נוסף כתב הרד"ק (שם) וז"ל, ולפי שהאבן עצם חזקה וגוף אחד, כנה כל ישראל לאבן, או לפי שישאל עיקר בנין העולם קראם אבן על דרך משל. ובפרטות יוסף נקרא כן מפני היותו בכור, שנעתק מראובן, רו-אבן. שבכור הוא שורש לאב - בן, שעושה האב לאב, ונעשה עצמו - בן. אבן, אב-בן, כנ"ל. ומשם ינק שם תואר אבן. ובקלקול, נופל יוסף לאביון, אבן-יו, כמ"ש לעיל. ועיין זוה"ק (בראשית, קנט) דהאי נקודה, אבן שתיה, מתמן הושתת עלמא, ובהאי חב יוסף, עי"ש. ועיין בתיקונים (תיקון ע', קיט, ע"ב). ועיין תולדות יצחק (שם) וז"ל, באפוד היו י"ב שבטים, כלם באבן יוסף, וז"ש משם רועה אבן ישראל, יוסף היה רועה אבן שלו לכל ישראל. ועיין אור החיים (שם, מח, ו) וז"ל, ומעתה הרי יוסף במדרגת אב כיעקב.

ושורש מדרגת אבן קבל יוסף מאמו רחל, שהיא בחינת אבן, וכמ"ש בספר הפליאה (ד"ה ראה והבן חלק י') וז"ל, ורחל אמו, הוא האבן התלוי בצוארו של אברהם, גן נעול אחותי כלה, כי תלאו בגלגל החמה הוא החתן.

ובפרטות, אבן של יוסף באבני האפוד, אבן שהם, לפי חלק משיטות רבותינו. ועיין רבינו בחיי (תצוה) וז"ל, שהם, הוא אבן אחד מאבני האפוד, ועליו היה כתוב שם יוסף, וסגולת אבן זה לתת חן בעיני כל רואיו. ומצד כך מדרגת יוסף נאמר בה אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה [עיין זוה"ק (במדבר, קנב, ע"ב) וקול התור (ח"ב)]. ועולה למעלה ראש פינה, לא רק למדרגת יעקב, אלא אף למדרגת משה. שהם-משה. ועיין יונת אלם (פרק צח). ובחשן היה רק אבן השהם, אבן של יוסף לאפוקי על האפוד כתובים כל י"ב שבטים. ועיין רבינו בחיי (הני"ל) וז"ל, יוסף רומז למידת הרחמים, אבנו שהם, יש בו אותיות השם. ועיין בית עולמים (דף קלו, ע"ב, ד"ה עיניו) וז"ל, וידוע כי שהם אבנו של יוסף, וכו', והוא דרגא דמש"ה, וז"ש שה"ם. ■ המשך

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



מציאות ההסתלקות אצל יעקב אבינו לעומת "יעקב אבינו לא מת"

מה שהגמ' דורשת כידוע, 'יעקב אבינו לא מת, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים', שמצד אחד, כמו שמביאה הגמ', הרי מקרא מלא הוא, "ויחנטו אותו הרופאים", "אמר ליה מקרא אני דורש, כו' מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", מה עומק ההגדרה, בפשטות יש כאן שתי דברים סותרים אחד לשני, אבל ברור, בכל סתירה, יסוד ב' הדברים הוא אחד. ומה הגדרת הדברים - 'הוא בחיים' עד כמה ש'זרעו בחיים', כלומר, הוא לא קיים כמציאות לעצמו, את 'גופא' דיליה, באמת חנטו, וא"כ, מה יש ממנו, מה שהוא היכי תימצי להביא לשלב הבא, זה "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", את עצמותו של יעקב שהוא בבחינת 'גופא', על זה באמת יש מציאות שהוא הסתלק, "ויחנטו אותו הרופאים", הניחוהו בארון במצרים, ולאחר מכן העלו לארץ ישראל.

והקיום שיעקב אבינו קיים, הוא קיים רק ביחס לשלב שנקרא 'הבא', חז"ל הרי מציירים שהבחינה של צער גידול בנים, התגלתה באבות בעיקר אצל יעקב אבינו, שבי"ד שבטים היה גילוי של צער גידול בנים, "אכלני חורב ביום וקרח בלילה ותידד שנתי מעיני", כל המעשה שהיה אצל לבן, כל זה היה בגדר חלק מגילוי של הי"ב שבטים שיעקב אבינו מוליד. מה עומק הדברים, גדרי הדברים, כל מציאותו של יעקב, הוא מביא לידי משהו אחר, זה 'מה זרעו בחיים אף הוא בחיים', וזה מהצד התחתון שהוא נקרא יעקב, לא מהצד העליון שהוא נקרא ישראל.

בפנים הללו, "צער גידול בנים" עניינו, שהקיום של האדם הוא לצורך מה שבא לאחר מכן, זה מה שמתגלה אצל יעקב אבינו, מתגלה אצלו ה"מה זרעו בחיים אף הוא חיים", וברוב ככל ימיו, נאמר עליהם "מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי", כל הצרות שהיו אצל יעקב אבינו, ה'צער גידול בנים', שזהו בכללות, כל הצרות שהיו אצל יעקב אבינו, זה ה'היכי תימצי' שיעקב אבינו מביא לידי מציאות של שלב הבא, זה ההגדרה שנקראת יעקב אבינו. "וידו אוחזת בעקב עשיו", שעל שם כן קרא שמו יעקב, הוא נקרא יעקב ביחס לכך שידו אוחזת ל-משהו אחר, ל-תפיסה אחרת,

זה "ידו אוחזת בעקב עשיו ויקרא את שמו יעקב", הקיום הוא קיום ביחס ל-משהו אחר.

תפיסת 'עבר' מלשון מעבר

התפיסה שדבר קיים ביחס למשהו אחר, זה תפיסה של מיתה, התפיסה הזו שדבר קיים למשהו אחר, זה נקרא עבר, עבר עניינו, שהדבר היה ואינו, אבל עבר בלשון הקודש, הוא משמש גם בלשון הזאת שהדבר עבר ואינו, אבל הוא משמש בלשוה"ק גם מלשון של מעבר לשלב הבא, לכן עבר נקרא עבר, זה היינו הך בעומק-כל עבר, הוא היה מעבר למציאות שתבוא לאחר מכן, על שם כן הוא נקרא עבר, זהו בחינת 'עובר במעי אמו', הוא נמצא במקום של מעבר, מהעולם העליון לעולם התחתון, יש פרזודור, מה הפרוזדור, "עובר במעי אמו", מקום העיבור, במקום המעבר שבתוכו הוא נמצא ומצד כך, הגיהנם ג"כ נקרא "יום עברה היום ההוא" כמו שדורשים חז"ל "אין עברה אלא גיהנם" - הוא מעבר לצאת משם, "מוריד שאול ויעל", יורדים, ועולים משם.

האבילות - על תפיסת ה-אב ל... ולפי"ז, הנחמה

אבל, להבין ברור את עומק ההגדרה, לפי"ז, מהו ענינו של אבל, שזה סוגייתינו, אבל, האדם מתאבל, לא רק על מה שהאב מת בפועל, זה האחרית של הדבר, אבל על מה האבלות - האבלות היא שכל הגדרתו של האב הוא אב-ל... ומי ראוי להתאבל, מי שהוא היה אב, ביחס אליו, הוא ראוי להתאבל, כי מה שנשאר מן האב, כל הקיום של זרעו היוצא אחריו, ה"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", זה מה שנשאר, ואז מתגלה, שכל קיום האב לא היה אלא כמעבר בעלמא, לצורך מי שיבוא אחריו, על זה האבילות. האבילות הזו בעומק, היא לא רק בשעה שהאב מת, זה על עצם התפיסה שנקרא אב-ל... על זה נעשה המציאות של אבילות, רק שבשעה שהאדם מת, הדבר מצטייר באופן החושי, באופן הברור, כל זמן שהאדם חי, אז כלפי חיצוניות נראה ציור, שיש לו קיום לעצמו, יש לו מציאות לעצמו, אבל כשהאב מת אז מתגלה שכל מה שעלה ממנו, זה מציאות של בניו, זה



חכמה, כח שאין בו מיתה

מעיקרא, שם התואר היה 'חכמה', השתנה שם התואר לאב, כמו שנתבאר, אבל, נשאר הניצוץ הראשון של השם תואר חכמה, ואיפה, באב המלמד את בנו תורה, או ב'כל המלמד את בן חבירו תורה כאילו ילדו', רב המלמד תלמידים תורה, הגילוי של הדבר, זה גדר של 'חכמה' - מה שקיבל מרבו, ועומק ההגדרה היא, ביחס לרב ותלמיד, היחס של הרב, הוא לא קיים רק ביחס למציאות של התלמיד, הוא קיים כמציאות לעצמו, "כיון שעמל בה נקראת על שמו", שזה ההבחנה שנאמר עליה "ובתורתו יהגה יומם ולילה", היא הופכת להיות עצם מעצמיו דיליה, והוא גם מלמד אחרים, אבל החכמה היא חכמה כמציאות לעצמו, והחכמה הזו, ביחס הזה שברב, הוא לעולם לא מת, אם הרב מת, הגוף של הרב מת, אבל החכמה שלו, לא מתה.

כיצד האדם דר בשני עולמות בבת אחת

וההגדרה היא ברורה, כאשר יש מציאות של אב, הכח שהוליד, הוא כח חומרי, הכח הזה באמת מת, אבל רב ותלמיד, הכח שממנו הוא רב, הכח הזה לא מת, ההשכלה, החכמה הזו, שהיא כח הדבר של הרב, אין בו מיתה, ההתלבשות של השכל האנושי של גוף, הוא באמת נסתלק, הפה שממנו הוא ינק תורה, הוא הסתלק, אבל גם זה הרי, לא הסתלק לגמרי. "צדיקים אין עושין להם נפשות, דבריהם הם זכרונם, ואזי, כדברי דוד המלך, כמו שאומרת הגמ' ביבמות כידוע, "אגורה באהלך עולמים", אומרת הגמ', כיצד האדם דר בשני עולמות בבת אחת, בשעה שאומרים דבר תורה שהוא שמועה מפיו בעולם הזה, אז שפתותיו דובבות בקבר, אז הוא חי, אפילו הפה שמקבלים ממנו תורה, נאמר עליו "שפתותיו דובבות בקבר".

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

מה שנשאר, אם זה בניו כפשוטו, או שזה "תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", שזה עוד יחס של 'בניו'.

ומצד כך, עומק ההגדרה של מציאותו של האב, היא היא תפיסת המיתה שקיימת במציאות האדם, כשמבינים מהי המציאות של המיתה שקיימת בעצם התואר אב, שעל זה חל האבילות, האב-ל...

לפי זה, גדר הנחמה, מהו הגדר של נחמה, הגדר של נחמה הוא, שהרי המילה אב בלשון הקודש שמורכבת מהאותיות א' - ב', האות א' בלשון הקודש מתחלפת בה' באותיות אהו", וב' מתחלף בו' באותיות בומ"פ, וגם ההיגוי של הדברים קרובים להדדי, זה הו' שמרכיב את המילה הוה, המילה אב והמילה הוה, קרובים בלשון הקודש, והזכרנו את האופנים של ההתחלפויות של האותיות, באותיות אהו"י ובאותיות בומ"פ, שהא' והב' מתחלפות בה' וו'.

ולהבין ברור, השורש של מקום האב הוא במקום ההוה, עד כמה שהתואר שלו יהיה מציאות של חכמה, יש אב המתאבל על בנו, ויש בן המתאבל על אב, אבל יש עוד סוגיא מעין כך, "המלמד בן חבירו תורה, כאילו ילדו", אבל, אין גדרי אבילות גמורים באותו שיעור, אבל זה דומה אחד לשני, יש כאן דמיון.

מה ההבדל העצמי בין אב ובן, לרב ותלמיד, רב ותלמיד עניינו, הרב מלמד חכמה, זה גדר 'חכמה', מה שקיבל מרבו, לעומת 'בינה' שזהו מבין דבר מתוך דבר מעצמו, וכיון שחכמה גידרה, 'מה שקיבל מרבו', לפי"ז, להבין ברור, השם תואר 'חכמה', היה מעיקרא, השתנה שמו והפך להיות 'אב בחכמה', אצל מי נשאר שם תואר 'חכמה'? אצל הרב נשאר שם תואר חכמה, 'החכמה תחיה בעליה', רב שמלמד תלמיד, החכמה גם משתלשלת לתלמיד, אבל, "אין מלוין לו לאדם בשעת מיתתו לא כסף ולא זהב, ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים", ובדקות יותר, המעשים טובים עצמם, הם עבר, הם נגמרו, אלא שהאור הרוחני הנוול מהם, "שכר מצוה מצוה", הוא הנשאר, אבל תורה, היא עומדת בעינה, היא מלווה אותו כפשוטו.



עכ"ז נבאר קצת מה שיש בידינו יכולת לבאר במקום הזה דרך קצרה. ובראשונה נתחיל לבאר פרט א'

כמו שהוזכר, א"ק הוא פרט רק ביחס לאור א"ס, אבל ביחס לבריאה, א"ק איננו פרט אלא הוא שורש הכל. כל פרט עניינו, פרט-ט, יש אחד, ועושים אותו לעשרה ע"י שמ-פרטים אותו לתשעה נוספים. זה נקרא פירוט, אחד שנת-חלק לעשרה, ע"י שפיררנו אותו לט' נוספים.

אשר הוא כולל ותופס כל מקום החלל הזה אשר מן פרט זה מתפשטים כל העולמות כולם ובו נתלים ונאחזים

הלשונות הללו נתבארו לעיל, ויתבארו להלן בהרחבה. יש נתלים, תלוי בעלמא, ויש נאחזים, נאחז בעצם.

וממנו הם יוצאים ונתגלים בחוץ כמ"ש בע"ה.

סדר העץ חיים בלשון קצרה הוא: עולם השערות, אח"פ, עיניים, מצח. מטבורו ולמטה: ההארות שיוצאות מן היסוד, מן האחוריים, מכל סביבותיו, הלבשת אבי"ע, וציפורני ידיו ורגליו.

אמנם הפרט הזה הוא נק' בשם א"ק לכל הקדומים

כמו שנתבאר, על גבי א"ק ישנו א"ק סתימאה, אלא שזה לא הוזכר בעץ חיים להדיא.

אשר הוא קודם לכל הנמצאים כמ"ש בע"ה

צורת אדם דכל מדרגה, כל הבריאה כולה בצורת אדם, עומק הסיבה שבהמת כהן אוכלת בתרומה

כלומר, יש צורת אדם דאצילות, דבריאה, דיצירה, ודעשיה. ובפרטות בכל מדרגה יש צורת אדם. אלא שכאן הוא נקרא אדם קדמון לכל הקדומים. ובלשון עמוקה, כל הבריאה כולה היא בצורת אדם, ובכל חלק בבריאה מצטייר צורת אדם. לדוגמא בעלמא, הר סיני, שבכל חתיכה שלוקחים מההר רואים סנה, כידוע. כלומר, יש את הכללות ויש את הפרטות, וכל פרטות בבריאה היא רק צורת אדם.

ולפי מה שנתבאר שכל הפרטות היא בצורת אדם, יש לבאר מהו החילוק בין דומם צומח חי ואדם. וביאור החילוק הוא, שבאדם גם הפרט הוא בצורת אדם, משא"כ בבהמה רק הכלל הוא בצורת אדם, והפרט מתראה כבהמה, וכן בצור-מח, וכן בדומם. אולם בשורש גם בהמה צומח ודומם הם

חלקי אדם. וזהו הסוד שבהמת כהן אוכלת בתרומה. בפ-שטות סיבת הדבר היא מפני שנפשו של האדם מתפשטת גם לממונו. אולם בעומק הגדרת הסיבה עמוקה יותר, והיא, מחמת שהבהמה היא חלק מצורת אדם. והסיבה שלא מתראה לחוץ שכל הפרטים הם צורת אדם, מחמת שהפ-רטים נפרדים אחד מהשני ואינם מצורפים יחדיו, ואם נצרף את כלל כל הפרטים כולם, אזי יתראה היכן פרט זה נמצא בצורת אדם, מחמת שבשורשו הוא אכן חלק מצורת אדם. כמשל שנחתוך אצבע באדם, שבאצבע לא תתראה צורת אדם באופן הגמור.

והחידוש באדם הוא, שעל אף שהוא רק פרט מאדם קדמון, אעפ"כ מתגלה בו צורת אדם שלמה. נמצא, שיש את א"ק, האדם השלם, האדם הכולל, שזוהי צורת אדם. ויש את האדם הפרטי, שהחידוש שבו שעל אף שהוא פרט מא"ק, אבל הצורה שלו היא עדיין מעין צורת א"ק, מעין הצור-רה הראשונה. ויש את הדומם צומח חי, שהם חלקי צורת אדם, אבל כל אחד כחלק כשלעצמו אינו נראה כצורת אדם. כדוגמת תמונה שחתכו לחלקים, כל חלק וחלק לא נראה כצורה שלמה. אלו הן הגדרות יסודיות מאד.

ולרוב מעלות הא"ק לרוב גדול מעלתו והעלמו לא שלחו בו יד להתעסק בס"ה כ"א בקצת מקומות מועטים ואף גם זה היה בדרך העלם גדול

גדר העלמותו של א"ק - התראות צורת נוספות בבריאה זולת צורת אדם

כמו שהוזכר, סיבת העלמותו של א"ק אינו רק כהגדרה כוללת שמחמת שהוא במדרגה גבוה, מדרגת כתר, אין, נעלמות, לכן הוא נעלם. אלא עומק ההגדרה היא ע"פ מה שנתבאר השתא, שהצורה היחידה שיש בבריאה זוהי צורת אדם, וכל שאר הצורות הם חלקי צורת אדם, לפ"ז, עצם הדבר שעד השתא נראה לנו שיש גם צורה של אדם, וגם צורה של בעל חי, וגם צורה של צומח, וגם צורה של דומם, זוהי העלמותו של א"ק, שאין א"ק באתגליא.

ולעיתיד לבא, כאשר יהיה גילוי של א"ק, סדר העלייה של העולמות מתתא לעילא יהיה כך: עלייה לאלף השביעי (אורות הפה), לאלף שמיני (אורות החוטם), לאלף תשי-עי (אורות האזניים), לאלף עשירי (אורות השערות - שער אותיות עשר), והעשירי יהיה קודש. והגדרת גילוי של א"ק היא, שיתגלה שכל דבר הוא צורת אדם. ובעומק, זה נקרא



תורת החלפות של אורך ועובי לרש"ש

השמן ששון על אתר מביא את יסודו הידוע של הרש"ש, בתורת ההחלפות של אורך ועובי [והוזכר גם לעיל]. ונבארו בקצרה. כידוע, כל מדרגה מתפרטת לא"ק ואבי"ע, לדוגמא, בא"ק, יש א"ק דא"ק, ויש אבי"ע דא"ק. וכן באצילות, יש א"ק דאצילות, ויש אבי"ע דאצילות. וכן ע"ז הדרך בבריאה יצירה ועשיה. ותורת ההחלפות עניינה, שכל מדרגה מתחלפת עם המדרגה שכנגדה.

לדוגמא, יש א"ק דא"ק ואבי"ע דא"ק, א"ק דא"ק הכולל נשאר במקומו, אולם אבי"ע דא"ק מתחלפים עם אבי"ע דאצילות, ויורד אצילות דא"ק להיות האצילות הכוללת. ולהיפך, האבי"ע דאצילות מתחלפים עם אבי"ע דא"ק ועו"לם להיות אצילות דא"ק. וכן בי"ע דא"ק הופכים להיות א"ק דבי"ע, ולהיפך, א"ק דבי"ע עולים לא"ק הכולל. וכן כל המדרגות כולם מתחלפות, בריאה דעשיה מתחלפת עם עשיה דבריאה, וכן ע"ז הדרך לעולם.

ובזה שכל המדרגות והעולמות מתחלפים, נעשית אחדות כל העולמות כולם. ובעומק, זוהי עומק ההגדרה של שורש תורת האורך והעובי, שהאורך היה בתחילה, וכאשר הוחלף, זה נתהפך מאורך לעובי.

זאת ועוד, בעומק, גם בא"ק עצמו, מה שנאמר כאן "א"ק דבריאה", הרי שחלק מא"ק ירד לבריאה, וחלק מהבריאה עלה לא"ק. וזהו חידוש נורא. מדוע זהו חידוש נורא, שהרי גם בעשיה, א"ק דעשיה, הופך להיות א"ק הכולל, וכן עשיה דא"ק הכולל, הופך להיות א"ק דעשיה. וזהו החידוש הנורא, שהעליון הופך להיות למטה והתחתון הופך להיות למעלה, שא"ק דעשיה יכול לעלות לעשיה דא"ק, ועשיה דא"ק יכול לרדת לא"ק דעשיה. וזהו אחדות העולמות מוחלטת. ולכן היסוד של הרש"ש הינו עומק נורא של אחדות.

זהו יסוד תורת ההחלפות של תורת הרש"ש. לא נרחיב בדברים השתא, אולם יסוד הדברים הללו יתבארו בעז"ה בהמשך פעמים רבות מאד, מחמת שתורת ההחלפות היא מהיסודות המוחלטים של תורת הרש"ש להבנת כל סוגיית העץ חיים.

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

"אדם ובהמה תושיע ה'", כלומר, שיתגלה שהבהמה היא חלק מצורת אדם.

נשוב ונדגיש ונחדד, משום שזו הגדרה יסודית עד למאד. העלמותו של א"ק עניינו, שנראה בהשגתנו שיש צורות אחדות זולת צורתו של א"ק. אין צורה אחרת בבריאה זולת צורה של א"ק, גם צורת הקו, היא לא צורה בעצם, אלא היא תקוה, קו מלשון תקוה, האדם מקוה לדבר שאין בו צורה, לאור א"ס. והרי שאין צורת גמורה בבריאה זולת צורת אדם.

ואזכיר קצתם בתיקונים סוף תיקון י"ט דמ"א ע"ב וז"ל א"ל אי הכי אשתמודע דאית א"ק לכל הקדומים ואית אדם אחר כו'

אדם אחר הינו אדם דאצילות, בריאה, יצירה ועשיה.

גם ריש תיקון ע' דקי"ט וז"ל אמון מופלא רקם וצייר ציורא בהיכליה דא"ק לכל הקדומים דאית אדם כו'

בדברי שלום בהגהות מובא, ש-א' מ' ו' נ', אמון, הינו גימט' של מ"ה וב"ן. שזהו שורש הצירוף הראשון של זכר ונקבה.

גם בתיקונים הנ"ל דקל"ב וז"ל אשכחנא ברזא דמתניתין בסתרא דסתרין טמירא דטמירין דאדם דבריאה דאיהו קדמון לכל הקדומים:

א"ק שנקרא אדם דבריאה - עניינו

מה שנאמר כאן שא"ק נקרא אדם דבריאה, אין כוונת הדבר שיש ד' עולמות אבי"ע, וזהו אדם דעולם הבריאה. אלא הכוונה היא לא"ק, שביחס לא"ס הוא קרוי אדם דבריאה, כמ"ש הדברי שלום. ונחדד. כידוע, אצילות הוא מלשון אצל, שהוא נמצא אצלו, הגם שהוא נאצל, אבל הוא עדיין אצלו, "ואצלתי מן הרוח" (במדבר יא, יז). לעומת כך, בריאה הוא מלשון לבר, בר-א, מתנתק מהא'. וזהו "ברא" שית", ברא, בריאה, לבר מא'. ולפ"ז, מה שנקרא כאן א"ק "אדם דבריאה", אינו ביחס לאבי"ע שבתוכו יש בריאה, אלא הוא נקרא בריאה ביחס לאור א"ס, שא"ק ביחס לאור א"ס הוא לבר.



וחיצים, וקוצים מכאיבים.

חוטם כתב בזוה"ק (ויחי, רנ, ע"א) גרן האטד, דא ממנא שוטלנא דמצראי, דאתעדי מקמי שולטנותא דישראל. וזה חוטם לשון חיטוי, קליפת מצרים שאמרו ויקצו מפני בני"י, נעשו להם כקוצים. ואיזה קוץ, אטד.

פה אבל אין לו פה. ובגרן האטד, נתגלה מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, ונעשה לו פה. בחינת שפתותיו דובבות בקבר. ולכך נטלו כולם ונתנו כתריהם בארנונו של יעקב, שהוא בחינת חי.

עינים - שבירה אטד קוץ, בחינת קוצים אני מכלה מן הכרם. ושורש השבירה התחיל בנה"י דכתר, שהוא בחינת קוצו של יו"ד, ושם היה פגם בעלמא. כתב בפנים יפות (ויחי, נ, י) ר"ל שהיה הגורן מסובב קוצים מקלל אדם וחוה. שהוא המשכת השבירה שבעינים, ולכך התחיל חטאה ב"ותרא האשה".

ועיין מלבי"ם (שופטים, ט, יד) האטד שהוא גרוע שבכולם, וחסר כל תועלת. נגלה בו תוקף השבירה.

עתיק אטד, קוץ, קוצים אני מכלה מן הכרם, כי בשורש זו הארת עתיק, שמעתיק הדבר ממקומו.

אריך י"ג תיקונים נעשו ט' לז"א וד' לנוק'. וזהו אטד. א - אחד, י"ג. ט - לז"א. ד' - לנוק'.

אבל שם עשו אבל לאביהם יעקב, בחיר שבאבות.

אמא גורן האטד, גורן אותיות גרון, ששם בינה דאריך, הנעשית כתרים לאו"א. ולכך תלו שם כל המלכים כתריהם.

ד"א אטד, א - אחדות, ט - תיקוני ז"א, ד - תיקוני נוק'. ואחדותם נעשה י"ג תיקונים משורש דאריך, י"ג, אחד.

נוק' יצאה נקודה אחת - א. נתווסף לה ט' נקודות -

ט. ולכך נקראת דלה ועניה - ד. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב

על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

אור א"ט אטד, קוץ, בחינת קוצו של יו"ד. ועשרה ספירות הגנוזות במאצילן על אף היותם עשרה, כולם בבחינת קוצו של יו"ד, ההבחנה הדקה ביותר של יו"ד, עשרה.

צמצום צמצום בחינת קמ"ץ, והוא קוצו של יו"ד, שקטן בחינת קמ"ץ, צמצום, קמ"ץ, ק-מצ, מ"צ שורשם של צמצם. צמצם ב"פ צם.

קו כתב בשכל טוב (ויחי, נ, י) ועיקר מילת אטד היינו דרדר, כמ"ש בבראשית (ג, יח), ומתרגמינן אטדין, קוץ, בשורש, כעין קוצו של יו"ד, ודרדר לשון רד-רד, יורד לתתא. ושורש ירידה דתיקון בחינת קו.

עיגולים כתיב (בראשית, נ, יא) ויבואו עד גרן האטד. ופירש"י, מוקף אטדין היה, וכו', כגורן המוקף, צורת עיגול.

יושר כתב במצודות ציון (תהלים, נח, י, ד"ה אטד) הוא מצבת אילן הקוץ, שהאטד מין אילן הוא, כמ"ש בירושלמי, והובא בתוס' (ברכות, מ, ע"א, ד"ה איתיה). והעץ עצמו בחינת יושר שבו. ועל גבו גדל הקוץ.

שערות אטד, קוץ, קוצו של יו"ד, אולם בסוד אור חוזר מתתא לעילא, אטד, אד-ט, בחינת ואד יעלה מן הארץ, אור חוזר. בחינת אור חוזר, שער, עשר, אט-ד. אט - עשר. והוא בחינת קוצי דשערי - קוצים בשערות.

אזן יציאת אורות האח"פ מן א"ק הוא בחינת המקיף שיוצא לחוץ. ובדקות דיקנא חפיא על אח"פ, ואח"פ אור פנימי שיצא לחוץ, ודיקנא מקיף, כמ"ש בלשם. וזה צורת אטד שמשמימים אותו סביב לאחר על מנת שהאטד ישמור, כגרן שמקיפים אותו באטד. וכתב האריז"ל שבמקום שיש אורות האזן לתתא אין שבירה שהוא כח השומר כאטד.

ועיין מלבי"ם (שופטים, ט, יד) והמעלה שלו נגד אילני סרק, מה שאי אפשר לקרוב אליו, כי מלא חנית



אביעזר	אדרגזריא	אדרזדא	אזור	אזר
אזרה	אחיעזר	איעזר	אכזר	אליעזר
אלעזר	ארגז	ארזה	ארז	גזר
גזרה	גזרין	גרזים	גרזן	הגזרים
הדדעזר	העזרי	מוזר	מזור	מזכיר
מזכרת	מזרה	מזמור	מזרח	ממזר
מרוז	מרזח	משזר	נאזר	מזרק
נבוזראדן	נזיר	נזר	נזריה	עזור
עזרא	עזראל	עזרה	עזרי	עזריאל
עזריה	פזר	עזריהו	עזריקים	פרזון
פרזות	פרזל	פרזלא	פרשז	רגז
רגזה	רגזו	רוזנים	רז	רזא
רזה	תרזה	זכר	אזכרה	זמר
גזרים	אזרח	פרזלא	זהיר	זרא
זרחי	נגרז	איעזרי	גזהר	הזיר
פרזים	פרזי	זורר	כרוז	אבן העזר
ויועזר	זורח	זכרון	זכריהו	זכרי
זכריה	זמורה	זמיר	זמירה	זמרי
זמרא	זמרה	זמריא	זמרן	זמרת
זעיר	זפרנה	זר	זרבבל	זרד
זרו	זרוע	זרות	זרזיף	זרחיה
זרזיר	זרע	זרענים	זרק	זתר
זרש	חזיר	יזרחיה	יזרעאל	יחזרה
יעזר	ירזמון	לזרות	עזריקים	

בחניות הספרים בקרוז

בגאולתם של ישראל, ישנה גאולה כללית, וישנה גאולה פרטית. הגאולה הכללית - זוהי הגאולה של כלל כנסת ישראל, והגאולה הפרטית - זוהי הגאולה של כל נפש ונפש פרטית מישראל.

היפוכה של הגאולה - זוהי הגלות. ועניינה של הגלות היא, כאשר הדבר איננו נמצא במקומו, אלא הוא גולה ומתגלגל למקום אחר. ומצד כך, בספר זה עסקנו בס"ד לבאר מהי הגלות הפרטית של נפש האדם, וכיצד היא הגאולה הימנה. לאמור, שביארנו מהי הגלות והגאולה בכל אחד מכוחות הנפש, מהכח התחתון ביותר בנפש - כח המעשה, עד הכח העליון ביותר בנפש - כח ההויה. כיצד כל כח מתראה כאשר הוא איננו נמצא במקומו - בתיקונו, אלא הוא נמצא בגלות, וכיצד כל כח מתראה כאשר הוא נמצא בתיקונו - במקומו, בגאולתו.

אולם, כל עת שלא זכינו לגאולה הכללית השלמה של כלל כנסת ישראל, הרי שאין בידינו להגיע לגאולה הפרטית השלמה של כל נפש מישראל, אך להקטין את הגלות הפרטית - יכולים אנו, ולשם כך מיועד ספר זה.

וכפי שמבואר בדברי רבותינו, כאשר כל אחד ואחד מישראל יזכה לגאול את נפשו מגלותה הפרטית, אזי כל כנסת ישראל יזכו לגאולתם הכללית, במהרה בימינו, אמן.





האם להנגיש את לימוד הקבלה להמון העם

א. האם נכון לחבר פירוש שינגיש את העץ חיים להמון העם בסגנון מתיבתא/שוטנשטיין? ומי שאינו ראוי ממילא יפלט. או שאין לעשות זאת כדי להשאיר את הלימוד בקבלה סתום שלא כל הרוצה יבוא ויטול?

תשובה א. כבר יש ריבוי ספרים בדורנו שמסבירים בלשון פשוטה וקלה. ובעיקר פירושים אלו הם על אוצרות חיים.

ספר דרך ה' לרמח"ל כנגד המערערים

לכבוד הרב שלום. אני אוהב מאד את ספר דרך ה' שנותן בהירות במטרת הבריאה ובעבודת השם. ואני סומך על זה, וכל ההשקפה שלי על ה' על הבריאה ועל העבודה מבוסס על זה.

שמעתי שיש מערערים על ספרי הרמח"ל, ושרק ספרו "מסילת ישירים" מקובל אצל כולם ולא דרכו בנסתרות (והספר דרך ה' הגם שנכתב בסגנון פחות או יותר בשפה פשוטה, אבל כנראה מבוסס על הגישה שלו בקבלה) גם שיטתו בגן עדן ועולם הבא אינו מדויק ומקובל אצל כולם.

האם צריך לחוש לזה או שאפשר לסמוך כל כולי על הספר הזה. מה דעת כבוד הרב בעניין זה?

תשובה אפשר לסמוך כל כולך על ספר זה!

חיסונים ואמונת חכמים

לכבוד הרב הגאון שליט"א. פולמוס רחב התעורר בבית מדרשינו בסוגיא של אמונת חכמים בהקשר של החיסונים, וזאת מבלי להיכנס לעצם סוגיית החיסונים. בהיות שיש מגדולי הדור שהורו שצריך / שראוי / שאפשר / לקחת החיסון, ויש מהם שאף התחסנו בעצמם, ומאידך רבים מזהירים שיש סכנה בדבר, מהם רבני קהילות גדולים וצדיקים, ויש הטוענים שהטעו את זקני הדור, וכנגד יש המזדעזעים מעצם הרעיון לומר שהטעו את הזקנים, ובודאי שאין סכנה בדבר אחר שגדולי הדור סמכו ידם על הדבר, וח"ו לומר שתצא תקלה מתח"י, וטוענים שמערערים בזה על אמונת חכמים, וחוטאים בזה. אלו אומרים - 'המסוכנים יתחסנו',

ואלו אומרים - 'המתחסנים יסתכנו'. ואנו שואלים הצדק עם מי.

א. האם באמת אחר הוראת הזקנים כבר אין לחוש כלל לסכנה ואפשר להתחסן ללא חשש, והוא מיסוד אמונת

חכמים, ואסור לחשוב אחרת, או שמותר לחשוב שהטעו את הזקנים ואין זה סותר לאמונת חכמים, ויש מקום לחשוב לדברי האומרים שחיסון זה לא נוסה כראוי, ולמיחש בעי לאותם הרופאים שמזהירים מפניו?

ב. האם יש בחז"ל או בדברי הימים איזה שהוא אזכור למציאות שהזקנים הורו דבר מה והשומעים להם הסתכנו והנמנעים ניצלו?

הבלבול גדול, ומבקשים אנו את הוראת הרב. תודה רבה.

תשובה

א. כל שעושה כן מתוך תמימות עמוקה, אין לו לחשוש שינזק, כי ה' עמו. ידוע בשם ר' חיים מבריסקו, שודאי אפשר אף שהרשב"א יטעה, אולם לנו אסור לומר היכן טעה.

ב. לא זכור לי מפורש בחז"ל.

נשים בעבודה מעורבת כדי שהבעל ילמד תורה

בעניין מה שנפוץ שנשים אפ"י שנקראות חרדיות עובדות בעבודה מעורבת, האם יש להתיר זאת: א. אם אין עבודה אחרת? ב. כדי שהבעל יוכל ללמוד תורה? ג. מה הגדר מעורבת, האם אפילו שעובדת בחדר נפרד אסור? תודה רבה.

תשובה

א. זו דרך שמובילה לקרירות רבה בכל הקומה הרוחנית, ופעמים אף לעריות בפועל רח"ל.

ב. "תורה בטהרתה" אינה יכולה להתפרנס מעבודה "טמאה". אף אם אין עבודה אחרת.

ג. אי אפשר לתת גדרים מוחלטים, נצרך חכם ומבין מדעתו.

פעמים אף בחדר נפרד יש קשר מעשי ונפשי, ופעמים אף קשר מעשי יוצר קרירות גדולה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

נא לשמור על קדושת הגליון

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

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

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

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

03-548-0529 [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה, נא לציין

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