

בלבבי משכן אבנה

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

בענין דם

ג' דינים בדם

דם אדם מותר מדאורייתא ואסור מדרבנן כדאיתא בכריתות (כ"א ב', כ"ב א') ועוד נדון בכך.

האם גזרו בדם חגבים משום מראית עין

[ב] והנה דם שהיה במצרים פשוט שאינו דם בהמה או חיה, וגם אינו דם אדם או דגים או חגבים. אלא זה סוג דם חדש. ויש לדון האם שייך בו דין דמראית עין. והנה לכאורה קודם שניתנה התורה, שקיום המצוות היה בגדר אינו מצווה ועושה, לכאורה לא שייך לאסור משום מראית עין. דגם אם הרואה יסבור שפלוגי אוכל דם בהמה, הרי לא יבוא הרואה לטעות ולחשוב שזה מותר, כי באמת אין זו טעות, דהרי אין בכך איסור. א"כ איסור דמראית עין לכאורה לא שייך בדם מצרים. אבל לו יצויר שהיה נשמר מדם זה עד אחר מתן תורה (למעשה זה בלתי אפשרי שהרי הנס נסתיים לאחר המכה), שהמצוות נעשו לבחינת מצווה ועושה, אזי לכאורה היה שייך לאסור גם דם זה במקום שישנה מראית עין. אבל ישנה סברה נוספת למה בגלל מראית עין לא ייאסר דם מצרים. דהנה התוספות יום טוב (כריתות פ"ה מ"א) הסתפק אם בחגבים צריך היכר כמו בדגים, דהרי לא הוזכר בגמרא בהדיא. אמנם למעשה התוס' דחולין שהזכרנו לעיל, מזכירים בהדיא היכר לענין חגבים. ועי' בתוס' חדשים (על הדף במשניות) שהביא שהפ"ח פשוט לו שאין חילוק לענין זה בין דגים לחגבים. מאידך, עי' בחידושי מהרי"ח (מודפס במשניות יכין ובועז), שסובר שדם חגבים ניכר במראהו ולא צריך היכר נוסף. וכן עי' בדרכי תשובה (סי' ס"ו סקס"ה) שהביא משערי דעה שדם חגבים מכיון שאינו שכיח לא גזרו ביה רבנן. לפ"ז כ"ש שדם הנס במצרים אינו שכיח ולא שייך לגזור בו משום מראית עין.

האם גזרו רבנן דין מראית עין בדבר שאינו חפצא של דם

[ג] נתבונן עתה בשאלה האם המים שנהפכו לדם במצרים,

[א] במאמר זה נברר לגבי כמה מדיני הדם המצויים, עד כמה הם נוגעים לדם שהיה במכת הדם במצרים. למשל, האם הדם שנעשה על ידי משה רבינו ולהבדיל ע"י החרטומים, האם הוא היה מותר באכילה ובשתיה או שמא היה בו איסור. ואם תמצי לומר שהיה בו איסור, מה היה דינו בשעה שחזר ונהפך למים לאחר שהסתיימה המכה. א"נ בעת המכה, כאשר מצרי לקח מים מישראל בלא ברשות, ונהפכו המים לדם, ולאחר ששילם המצרי לישראל הם נהפכו חזרה למים (עי' שמו"ר ט' י'), האם האיסור דם פקע. בעזרת ה' נדון גם בדין אותו דם כאשר נתבשל. נזכיר בקצרה את עיקרי דיני הדם. הנה ישנם שלשה מיני דם לענין דין (עי' רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ו). ישנו דם שאסור מדאורייתא וחייבים עליו כרת. ישנו דם שאסור מדאורייתא ואין עליו כרת. וישנו דם שמצד החפצא דדם הוא מותר, ורק אסור מדרבנן במקום מראית העין. איתא בשו"ע (יו"ד ס"ז) "בדם בהמה וחיה נמי אין איסור כרת אלא בדם הנפש שהנשמה יוצאת בו, אבל דם האיברים אינו אלא בלא תעשה, והנ"מ כשפירש מן האבר וכו', אבל אם לא פירש וכו' מותר". א"כ כאן הוזכרו שני המינים הראשונים. והרבה מקורות לכך בש"ס, עי' למשל בפסחים (ט"ז ב') מקור לדין הראשון, "רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש, דם שהנפש יוצאת בו קרוי דם, שאין הנפש יוצאה בו, אינו קרוי דם". המין השלישי הוא דם אדם דם דגים ודם חגבים. איתא בכריתות (כ"א ב') שדם דגים וחגבים מותר אפילו לכתחילה אא"כ כנסו, שאז צריך היכר כגון קשקשין לדגים. כלומר כאשר אין בהם שום היכר למקורם, הם אסורים משום מראית עין (רש"י שם ד"ה שכנסו בכלי), אבל אם מוכח לרואה שמדובר בדם דגים וחגבים, הדם מותר לכתחילה. וכ"כ התוס' (חולין ס"ד ב' ד"ה והוא) שדם דגים וחגבים שרי כל זמן שישנו עליהם וניכר שהוא מהן. ועי' ברמב"ם (מא"א פ"ו ה"א) שהתיר דם דגים וחגבים טהורים אפילו כנסו בכלי, ולא הזכיר שצריך היכר. ועי' בראב"ד שם שהשיג עליו. וכן

1 נראה בפשטות שכוונת השערי דעה לומר שאין זה שכיח למצוא דם חגבים כנוס. אבל חגבים עצמם, וכן דם על החגבים, לכאורה ודאי דשכיח.

וע"כ שאין כוונת הגמרא כפשוטו ממש, דא"כ איך יש לאו בדם איברים. אלא כוונת הגמרא שלענין כרת, דם נפש נקרא דם ודם אחר אינו נקרא דם. אבל בודאי שגם דם איברים הוא דם לכל דבר מצד החפצא. וה"ה היש"ש רק רצה לומר שלענין הסוגיה דמליחה שעסק בה שם אין לדם דגים שם דם, אבל מצד החפצא מודה היש"ש שדם דגים הוא דם. לפי זה גם היש"ש יודה שבדם מצרים לא שייך דין דמראית עין על הצד שאין זה חפצא של דם.

אופנים שמותר לבלוע דם אדם

[ד] הנה הגמרא בכריתות (כ"א ב') מתירה לאכול דם דגים ע"י הנחת קשקשים בדם. בנוגע לדם אדם, מפורש בגמרא (שם), שדם בין השניים מוצצו ובלועו. לטעם ההיתר מצינו ד' שיטות בראשונים. רש"י בכתובות (ס' א' ד"ה מוצצו), מבאר משום דליכא דחזי ליה. והנה הבאר שבע (שו"ת סי' ט"ז) הקשה על רש"י דהרי קיימא לן כל דבר שאסרו חכמים משום מראית עין אסרו גם בחדרי חדרים, ועי' במשנה למלך (מא"א פ"ו ה"ב) מה שתירץ. ושער המלך (על רמב"ם הל' יו"ט פ"ד ה"ד) תירץ ע"פ התוס' (שבת ס"ב א' ד"ה והתניא), שכלל זה נאמר כאשר ברה"ר ישנה מראית עין, משא"כ אפילו כאשר בשוק אין מראית עין, גם בח"ח לא אסרו. וכאן הרי לא ניכר הדם בין שיניו בשום מקום. והנה רש"י בכריתות מביא פירוש אחר³, דהיינו דהדם בין השניים אכתי מחובר ואפילו מצות פרוש אין בו. דהיינו דינו כדין דם איברים שלא פירש, כפי שהבאנו לעיל מהשו"ע. וצ"ע לפי פירוש זה, כאשר פסק הדם לצאת מחניכיו, האם הדם שכבר יצא ועדיין בתוך פיו, יהיה אסור לבלועו, למרות שאין בזה מראית עין. ונראה שמסתימת כל הפוסקים שכל זמן שהדם בפיו יש לו דין מחובר ומותר לבלועו. והנה התוס' (כריתות כ"א ב' ד"ה דכוותה), מביאים גדר היתר נוסף. דהנה לפי הגמרא כאשר נשך בככר ונמרח מדם פיו על הככר, אזי מחויב לגרור את הדם מהככר ואז רשאי לאוכלו. אבל כאשר דמו נוטף מפצע באצבעו, מחדשים התוס' שמותר לשים אצבעו בפיו ולבלוע הדם, כיון שברור לכל רואה שמדובר בדם אדם ולא בדם איסור.

שיטת הרשב"א והרמ"א בקשקשי

[ה] נביא עתה שיטה רביעית, שיטת הרשב"א. בהקדם הנה בשו"ע (יו"ד ס"ו ט') מתיר דם דגים אם ניכר שהוא מדגים כגון שיש בו קשקשים. ורע"א (על אתר) מדייק שבגמרא (כריתות

האם נהפכו לדם מצד החפצא, או שמצד החפצא, המים נשארו מים רק שקבלו מראה דם. והנה בפירוש דעת זקנים מבעלי התוס' (וארא ז' י"ח) כתבו שרק מראיתו היה דם אבל טעמו כטעם מים. אבל אפילו נאמר שטעמו נעשה טעם דם, אין בהכרח שמצד החפצא אינו מים. והנה יש לדון האם ישנה סברא של מראית עין בחפצא של מים שנראים כמו דם. ועי' בדרישה (יו"ד סי' ע' אות ג', והט"ז שם סק"ח הביאו) שהביא מהים של שלמה (חולין פרק כל הבשר סי' ע"ג), שדם דגים אינו אינו ציר בעלמא², ואינו דם. לפ"ז חזינו דאפילו במידי שאינו חפצא דדם, דהיינו דם דגים, אסרו חכמים משום מראית עין. וא"כ ה"ה בדם מצרים שייך מראית עין אפילו נאמר שאין דם זה חפצא דדם אלא חפצא דמים. אבל הכרתי ופלתי ס"ל דדם דגים הוא דם ממש. דהנה הרמ"א (יו"ד פ"ז אות ג') כתב שמותר לערב חלב שקדים עם בשר עוף הואיל ובשר עוף בחלב אסור רק מדרבנן, ואין לחוש למראית עין, אבל כאשר מערבים בשר בהמה עם חלב שקדים צריך להניח אצל החלב שקדים, כי בשר בהמה בחלב אסור מה"ת, ויש לחוש למ"ע, כמו בדם דגים שצריך להניח קשקשים (יו"ד ס"ו ט'), כי דם הוא איסור דאורייתא. והנה הש"ך שם (סק"ו) חלק על החילוק שעשה הרמ"א בין בב"ח דאורייתא לבב"ח דרבנן לענין מראית עין, ועוד נדון בכך. אמנם לענינו, הנה הכו"פ (על אתר) בא להגן על הרמ"א, דגם בלי להכנס לסוגיה אם יש מראית עין באיסור דרבנן, בכל מקרה יש להחמיר יותר בדם דגים ודם אשה מאשר בחלב שקדים, מפני שדם דגים הוא דם ממש רק שהתורה התירתו, וכן חלב אשה הוא חלב ממש רק שהתורה התירתו, משא"כ חלב שקדים אינו חלב כלל. וכן לא חיישינן לערב יין אדום בתבשיל מפני שיש אינו דם. א"כ חזינו שהכו"פ למד שדם דגים הוא דם ממש ולא כיש"ש (הכו"פ לא הזכיר את היש"ש). א"כ בדם מצרים על הצד שהחפצא הוא מים ולא דם, לפי הכו"פ אין שייך לחוש למראית עין. והנה החשק שלמה (מובא במהד' הש"ס לאחר הגמרא, על כריתות כ"א ב'), ס"ל שא"א ללמוד כיש"ש שדם דגים אינו דם ממש, דא"כ למה צריך קרא להתירו, וכי כל דבר אדום צריך קרא להתירו. ועוד דא"כ יש כאן תרי מראית עין, חדא שיטעו לחשוב שזה דם, ועוד יטעו לחשוב שזה דם בהמה, ולא מסתבר שרבנן יחששו עד עדי כך. לכן טוען שחשק שלמה שגם היש"ש יודה שזה חפצא של דם, אלא דם קליש, ונפ"מ להלכות מליחה, אבל לא להלכות מראית עין, עי"ש. ואפשר להוסיף על דרך החשק שלמה, דהנה הבאנו לעיל את הגמרא בפסחים האומרת שדם שאין הנשמה יוצאת בו אינו קרוי דם.

3 ע' בשו"ת דברי מלכאל ח"ד סי' ס"ב המבאר מה הכרח את רש"י להביא שני פירושים.

2 באמת דבר זה לא כתוב בישי"ש שלפנינו, ולעת עתה לא ראיתי מי שהרגיש בזה, והדבר פלאי.

האיסור הוא עצמי ושוב אינו תלוי רק במראית עין. משא"כ לשיטת הרשב"א שהאיסור הוא על הגברא, עצם האיסור הוא מצד המראית עין, א"כ כאשר נחית היכר על הדם, פקע האיסור. והנה נגדיר עתה את שיטת התוס' באופן קצת שונה. דהיינו שחז"ל לא אסרו את הדם אלא הם אסרו את המראה של הדם. הרי זה כעין הדין דרבנן דאסור להנות מקול מראה וריח דבית המקדש (פסחים כ"ו א'). גם שם אפשר להגדיר זאת כאיסור על הגברא, או כאיסור על החפצא. למשל האומנים שתפקידם לעשות בדק הבית בקדה"ק, אסור להם להנות ממראה קדה"ק. אפשר להגדיר זאת שהמראה הוא היתר והאיסור הוא על האומנין, א"נ שהמראה הוא איסור הנאה בעצם, וממילא אסור על האומנין. א"כ כאן בתוס' אנו מגדירים שחפצא שהוא מראה של דם אסור באכילה. והגדרה זו עדיפא לן, כי סוף סוף במראית עין עסקינן.

דם דגים בתערובת

[ז] והנה השו"ע (יו"ד ס"ו י') מביא את הדין דכריתות שהבאנו לעיל, לחלק בין דם אדם שפירש על הככר שצריך לגורדו, לבין דם שבפה האדם שיכול לבולעו. וברמ"א שם מוסיף "וכל דם דגים וכל דם אדם הואיל ומדינא שרי, אינו אוסר תערובתו". והנה מקור הרמ"א הוא ברשב"א הנ"ל (הביאו המגיד משנה במא"א פ"ו ה"א), שכתב בתוה"ב הארוך (בית שלישי ש"ה), על דם דגים, שאם מותרים ע"י קשקשים, אז "כ"ש שאין אוסרין תערובתו, ואין צריכין שיעור לבטלן שאפילו מצות פרוש אין בהן, כל זמן שאין בהן משום מראית עין". הרי מפורש בדבריו דלא מיירי הכא בדיני תערובת הרגילים עם ביטול בששים וכד', אלא הדין אם התערובת מותרת או אסורה תלויה בדבר אחד בלבד, האם עדיין מראה דם על התערובת, או בטל מראה הדם מהתערובת. לכן כל זמן שמראה הדם ניכר, התערובת אסורה (כך מובא ביד אברהם בשו"ע על הרמ"א). ואיפכא, אם בטל מראהו, התערובת מותרת אפילו הרוב דם (ע"י שפתי דעת אות ט"ז). ונראה שהרשב"א אזיל הכא לשיטתו כפי שייסדנו לעיל, שהאיסור הוא על הגברא, וממילא כל זמן שמראה דם על התערובת הרואה חושד בו שאוכל איסור.

[ז*] נתבונן עתה מה יסברו התוס' לענין ביטול בתערובת. הנה לפי ההגדרה הראשונה בתוס', מכיון שהדם דגים יש עליו דין חפצא דאיסורא, א"כ נצטרך ביטול טעמו ולא רק ביטול מראהו, ולכן בפחות מששים כנגד הדם, התערובת תהיה אסורה אפילו שבטל המראה. אמנם גם בששים כנגד

כ"א ב') כתוב "דאית ביה קשקשים", כלשון השו"ע, אבל רש"י (שם ד"ה דאית ביה בדם קשקשים), הוסיף מילת "בדם". משמע שרש"י סבר שדוקא קשקשים בתוך הדם מהני ולא ליד. כלומר, דוקא קשקשים שהיו מעיקרא עם הדם מתירים את הדם, אבל קשקשים שהניחו אחר כך ליד או אפילו בתוך הדם, לא מהני. ומביא רע"א ראייה שגם התוס' סוברים כך, ממה שכתבו (שם ד"ה דכוותה) בסוף דבריהם שבמהלכי שתים לא שייך ביה קשקשים. ולכאורה למה לא, הרי אפשר לשים קשקשים בדם אדם, והרואה יחשוב שיש כאן דם דגים ולא תהיה מראית עין. אלא מדלא כתבו כן התוס', משמע שס"ל שלהוסיף קשקשים לתוך הדם לא מהני. ומסיק רע"א שרש"י והתוס' לא ס"ל כרמ"א (יו"ד פ"ז ג') שמתיר להניח שקדים אצל חלב שקדים שהתערב עם בשר בהמה. משמע מהרמ"א שלא צריך להיות היכר דמעיקרא. והנה בשו"ע כתוב שמקור הרמ"א הוא דברי עצמו. אבל לפי רע"א יוצא שהרמ"א חולק על ראשונים, ותמוה. אמנם אפשר שהרמ"א למד את דינו מהרשב"א בתורת הבית הארוך (בית שלישי ש"ה). שם מביא הרשב"א את הסוגיה דכריתות, ועל הגמרא "דאית ביה קשקשין", כתב הרשב"א "כלומר הקשקשין מוכיחין עליו". וכן בתורת הבית הקצר (באותו ע"מ) כתב "וכן דם דגים אם יש בו דבר המוכיח שהוא דם דג מותר". משמע מסתימת דברי הרשב"א שאין צורך שהקשקשין יהיו שם מעיקרא. א"כ נראה שישנה כאן מחלוקת רש"י ותוס' כנגד הרשב"א, והרמ"א פסק כרשב"א. ולפי הרמ"א והרשב"א אולי יהא מותר לשים קשקשים בדם אדם. במאמר המוסגר נעיר שבס"י פ"ז (סעיף ד'), התיר המחבר חלב אשה שנפל לתוך תבשיל, למרות שלכאורה לא היה שום היכר בחלב אשה קודם שנפל לתבשיל (דבפשטות לא מדובר שנפל ישר מדדיה לתבשיל), ולכאורה זה כשיטת הרשב"א והרמ"א, וצ"ע.

הגדרת המחלוקת בין התוס' לרשב"א

[ו] והנה לבאר את מחלוקת התוס' והרשב"א, יש לחקור מהו האיסור בדם אדם ודם דגים שאין בו היכר. טעם האיסור הוא בודאי משום מראית עין. אבל החקירה היא האם חז"ל אסרו את הדם עצמו מצד החפצא שבו, או האם חז"ל אסרו על הגברא לאכול את הדם, אבל מצד החפצא הדם נשאר דם היתר. ונראה שהתוס' ס"ל כצד הראשון, והרשב"א ס"ל כצד השני. לכן לשיטת התוס' לא יועיל להוסיף היכר לאחר שהדם כבר נאסר. משום שלאחר שנחית שם איסור על הדם,

אם מותר לבטל את האיסור לכתחילה

[ח] והנה יש לדון האם מותר לבטל את דם הדגים בתערובת. עי' בשו"ע (יו"ד צ"ט סעיף ה' ו') לעיקרי הדינים, ובודאי לכתחילה ובמזיד אסור לבטל איסור, אפילו איסור דרבנן. אמנם לכאורה לשיטת הרשב"א שאין כאן חפצא דאיסור, יהא מותר לבטלו כדי להסיר מעליו חשד הרואה. דהרי בארנו לעיל לשיטת הרשב"א והרמ"א, עצת הרע"א לשים קשקשי דגים בדם אדם, לכאורה תועיל כהיכר, ומסברא מאי שנא האי מלערבו בהיתר כדי לבטל המראה. והנה בשו"ע (שם) מובאת מחלוקת בין המחבר לרמ"א, שלמחבר באיסור דרבנן שנפל האיסור מעצמו להיתר ואין בהיתר די כדי לבטלו, מותר להוסיף עוד היתר כדי לבטלו. אבל הרמ"א שם חולק ומחמיר. והנה יש לדון, אם נאמר שהלכה כמחבר, וכן אם נאמר שלרשב"א אסור לבטל את האיסור לכתחילה (דלא כצד שבארנו זה עתה), האם בציוור שנפלו מעט מים מעצמם לדם הדגים, ועדיין מראה דם על התערובת, האם יהא מותר להוסיף עוד מים לבטל את המראה דם. והנה לכאורה התשובה היא שלא, מפני שלרשב"א שהאיסור הוא מצד הגברא, למעשה אין שום נפ"מ אם נתערב דם הדגים או לא. משום דלגבי הגברא האיסור הוא אותו איסור בדיוק בין אם דם הדגים הוא בפני עצמו ובין אם נתערב במעט מים. לכן בכל מקום שמראה דם על התערובת, לגבי הרשב"א זה כאילו אין כאן תערובת כלל. נתבונן עתה מה יהא הדין לפי ההגדרה השניה שהגדרנו בתוס', שהאיסור חפצא בדם הדגים הוא המראה של הדם. לעיל אמרנו שאם נפלו מים לדם הדגים, הרי לפי הרשב"א אין על זה שם תערובת, ולפי ההגדרה הראשונה בתוס', יש על זה שם תערובת, ונפ"מ אם מותר להוסיף מים לבטל האיסור כמחבר, לתוס' מותר לרשב"א אסור. אמנם לפי ההגדרה השניה לכאורה אין ע"ז שם תערובת, בדיוק כפי שבארנו ברשב"א, למרות שברשב"א שם האיסור הוא על הגברא ולפי התוס' שם האיסור הוא על החפצא דמראה. אמנם לעיל בארנו שלפי הרשב"א יהא מותר לערב לכתחילה מים לבטל את המראה דם, אבל לפי ההגדרה השניה בתוס' (וכן ההגדרה הראשונה), אסור לעשות כן, דהרי יש כאן שם חפצא דאיסור. א"כ לפי ההגדרה השניה בתוס', אנו תופסים את החומרות משני הצדדים.

היתר דם מצרים

[ט] נחזור עתה לדם מצרים. כפי שבארנו לעיל, במקום שישנו היכר שמדובר בדם היתר, אזי דם אדם ודם דגים מותרים.

הדם והמראה לא בטל, התערובת אסורה, דסוף סוף כל עיקר האיסור הוא מחמת מראית עין. ולפי ההגדרה השניה בתוס', איסור החפצא אינו מצד טעמו אלא מצד מראהו, א"כ לענין ביטול בתערובת אין מקום לחלק בין הרשב"א לבין התוס' לפי ההגדרה השניה. והנה לפי מה שעלה בידינו שכאשר יש בתערובת יותר מששים כנגד הדם, ויש מראה דם בתערובת, התערובת עדיין תהיה אסורה, מתעוררת כאן שאלה לשיטת הכרתי ופלתי. דהרי הכו"פ עשה חילוק בין חלב שקדים לדם דגים, שחלב שקדים אינו חלב כלל, ודם דגים הוא דם ממש רק שהתירתו התורה. והנה כאשר יש בתערובת ששים כנגד הדם דגים, יש לדון האם יסבור הכו"פ שיש כאן דם ממש, או שיסבור שהששים מבטל את שם הדם, ואין לנו כאן אלא מראה דם, ומראה דם בלי שם דם אינו אוסר יותר מיין אדום.

[**ז] אמנם נראה שהכו"פ יסבור כצד הראשון. חדא דתערובת לא באה לבטל שם חפצא. אין אומרים שאיסור שנתערב ביותר מששים של היתר, בטל שם החפצא מהאיסור, אלא אומרים שמכיון שטעם האיסור אינו מורגש, לכן האיסור שבאיסור התבטל. דאם איתא שתערובת בכוחה לבטל שם חפצא מהאיסור, א"כ לא היה שייך כלל המושג של חוזר וניעור (רמ"א יו"ד צ"ט ו'). ולכן אם מעיקרא היה שם דם על דם הדגים שנתערב, עצם השם דם לא נתבטל בתערובת. ועוד, דכל המושג של ביטול בששים מתייחס לטעם ולא למראה (עי' חכמת אדם כלל נ"א אות ו'). לא מצינו כלל שששים מבטל מראה. ועוד, גם מה שששים מבטל טעם, זה לחומרא ולא לקולא, דהיינו אם טעם האיסור מורגש בתערובת גם ביותר מששים היתר, עדיין התערובת אסורה, דטעמא לא בטיל (ב"י יו"ד צ"ח סוף ד"ה ופרש"י). והנה במקום שהאיסור הוא במראה, כפי שבארנו, ששים אינו מעלה ואינו מוריד. ועי' ברש"י בזבחים (ע"ט א' ד"ה הא דרביה), ועי' באמרי נועם (לרמד"ב קל"ו, דיני פסח, דין ד'), שכל דבר שתלוי במראה, אם המראה לא בטיל, האיסור אינו בטיל. לכן גם בנידון דידן, בין לרשב"א ובין לתוס' לפי ההגדרה השניה, מכיון שהאיסור תלוי במראה, ששים כנגדו אינו מעלה ואינו מוריד, אלא רק ביטול המראה. ולפי ההגדרה הראשונה בתוס', ששים הוא כאן רק לחומרא ולא לקולא. ולכאורה בדם בהמה, ששם האיסור הוא מה"ת ומצד הטעם ולא מצד המראית עין, אם יתערב דם הבהמה בששים של היתר, האיסור דאורייתא ודאי יפקע. אבל אם עדיין תהיה לתערובת מראה דם, מצד מראית עין עדיין לא יהיה היתר לאכול את התערובת.

בכל פעם כשהמשקה עבר יד, ודם נהפך למים או איפכא, היה כאן נס חדש. וא"כ לכאורה גם בסוף המכה כאשר הדם חזר להיות מים, היה זה נס חדש.

דם נעכר ונעשה לחלב

[יא] סברא נוספת שמצינו בדם מבושל (עיי' שו"ת חידושי הרי"מ סי' ז', נפש חיה יו"ד סי' ה', שו"ת הר צבי יו"ד סי' נ"ט), הוא שדם מבושל, גם לשיטות שפקע ממנו דין דם, יש עליו איסור מצד כל דבר היוצא מן הטמא - טמא, ודם הרי היה אסור קודם שנתבשל. והנה הזכרנו בריש המאמר, שדם אדם מותר, כדאיתא בכריתות (כ"א ב', כ"ב א'). והנה הא דחלב אשה מותר ילפינן בכתובות (ס' א'). ההו"א שיהא אסור הוא מכך שחלב בהמות וחיות האסורות באכילה, אפילו שאינן מטמאות בחייהן, הרי חלבן אסור באכילה, משום כל היוצא מן הטמא - טמא. א"כ אדם שהוא מטמא מחיים, לכאורה כ"ש שחלבו צריך להיות אסור באכילה. קמ"ל מדרשה דקרא "את הגמל" דחלב אשה מותר. לענין חלב בהמה וחיה טהורה, ישנה הו"א בבכורות (ו' ב') לאסור, משום דלחד מד"א שם, חלב המינקת בא מדמה, "דם נעכר ונעשה לחלב", והרי דם בהמה וחיה אסור בכרת, ולכן חידוש הוא שחלב המינקת מותר. אמנם לפי דרשה זו אין חידוש בחלב אשה שמותר, שהרי דמה אינו אסור. והנה החזו"א (יו"ד סי' י"ב אות ד'), מביא את קושית הנודע ביהודה (מהדורא תניינא יו"ד סי' ל"ו) על הגמרא בבכורות, דלכאורה אין שום חידוש מכך שדם נעכר ונעשה לחלב, לכך שחלב בהמה יהא מותר. דהרי דם שנתבשל פקע ממנו איסורו, וא"כ גם דם שנעכר לא גרע מנתבשל, ולמה לא יפקע ממנו איסורו, וא"כ אין חידוש בכך שהחלב שבא מדם זה מותר. ומסיק הנו"ב שסוגיה זו בבכורות לא אזלא כזעירי במנחות. אמנם החזון איש מביא סברא לחלק בין דם שנתבשל לבין דם שנעכר ונעשה לחלב. הנה לכ"ע דם שנתבשל אינו ראוי להיזרק על המזבח (עיי' רש"י מנחות כ"א א' ד"ה דם שבשלו). משא"כ דם נעכר ונעשה לחלב הוא פעולה טבעית בחי שחלק מדם האיברים נעשה לחלב. וא"כ לו דם הנפש שבבהמה היה נעשה בדרך טבעית זו לחלב, היה כשר לזרקו על המזבח. לכן גם החלב שנעשה מדם האיברים, יש לו דין דם איברים, דהוא בעצם דם שנשתנה צבעו וטעמו באופן טבעי⁴.

א"כ במצרים, הרי כל מצרים ידעו שהיה נס והמים נהפכו לדם, וא"כ כל הרואה אדם השותה מאותם מים יודע שאינו שותה דם איסור. אמנם לפי הסברא של רע"א, שהיא סברת רש"י ותוס' בכריתות, שההיכר צריך להיות בעצם הדם, ולא מבחוץ, א"כ גם בדם מצרים אין היכר מעצם הדם שהוא דם היתר. משא"כ לרשב"א ולרמ"א דסגי בהיכר חיצוני, כיון שידוע לכולם שכל המים שבעולם נהפכו לדם, א"כ איכא היכר. ויותר מכך, הרי לאחר שהמים בעולם נהפכו לדם, א"כ רוב דמים שבעולם הם דם היתר, וא"כ עצם הטעם לאסור דם היתר אטו דם איסור, לכאורה לא שייך יותר. הרי שזו סברא נוספת להתיר את דם מצרים.

דם מצרים שחוזר למים

[י] נדון עתה בדין דם מבושל. הנה במנחות (כ"א א') מובאת דעת זעירי שדם שבישלו אינו עובר עליו. אמנם הרמב"ם לא הביאו, ועיי' בהל' מא"א (פ"ט ה"ו) שפסק שהמבשל דם בחלב אינו לוקה משום בב"ח, והביאו הטור (יו"ד פ"ז). והב"י (שם) דייק מכך שמשום בב"ח אינו לוקה, אבל משום דם - לוקה, וא"כ לא ס"ל לרמב"ם כזעירי. וכן הלח"מ (מא"א פ"ו ה"ו) דייק הרמב"ם דלא ס"ל כזעירי. ועיי' ברש"י (משנה חולין ק"ט א') שיש חיוב כרת על אכילת דם מבושל. והתוס' שם (ד"ה הלב) תמהים עליו מהסוגיה במנחות. וכן הרשב"א (תו"ה בית רביעי ש"ד) פסק כזעירי, וכן המאירי (משנה חולין ק"ט א'). ועיי' בחידושי הר"ן (חולין ק"כ א') שהביא שזו מחלוקת ראשונים, והוא עצמו ס"ל כרש"י והרמב"ם. כאן נלך במהלך הסוגיה במנחות שבישול מפקיע את האיסור על הדם. הגמרא שם מחלקת בין דם שנתבשל באור לדם שנתבשל בחמה. דם שנתבשל בחמה הוא עתיד לחזור לכמות שהיה קודם שנתבשל ולכן הוא אסור כדם חי. אבל דם שנתבשל באור אינו עתיד לחזור לכמות שהיה ולכן פקע ממנו איסור תורה. לפ"ז דם מצרים שעתיד לחזור להיות מים, דמי לדם שנתבשל בחמה שאסור כדם חי מחמת שעתיד לחזור להיות דם חי, וא"כ יהא אסור. ואין לומר שמכיון שדם מצרים היה מעיקרו מים שנהפכו לדם ועתידים לחזור להיות מים, א"כ יהיה הדם מותר, דסוף סוף אנו דנים על דם מצרים, וכיצד נעשה לדם אינו נוגע לדינא. עוד יש לחקור, כאשר חזר הדם להיות מים, האם היה כאן נס שני, או שהיה רק נס אחד לזמן, ומשעבר הזמן ממילא חזר הדם להיות מים. ונראה להוכיח שהיה כאן נס שני, דהנה בימי המכה, הרי אותו משקה כאשר היה ביד המצרי היה דם וכאשר היה ביד הישראל היה מים. א"כ לכאורה

4 באות ה' מביא החזו"א חילוק שונה, דהיינו שהדם הוא רק כח היולי שמכוחו מתמצה החלב מהדם, אבל החלב הוא הויה חדשה, והיחס בין הדם לחלב הוא כמו בין אם לבנה, ופנים חדשות באו לכאן, משא"כ דם מבושל אין כאן פנים חדשות. לפי חילוק זה חלב אינו דם איברים שהתורה התירה, אלא אינו דם כלל.

מכת הדם האם בידי אדם או בידי שמים

[יב] והנה לעיל הזכרנו שדם מצרים לא היה חפצא של דם ממש, אלא היה רק מים עם מראה דם וטעם דם (אמנם עיי' בפירוש הזקנים בעלי התוס'). לכן היחס בין מי מצרים לדם מצרים הוא כיחס בין דם מינקת לחלב מינקת. והנה יש לחקור במים שנהפכו לדם ושוב חזרו ונהפכו למים, האם זה נקרא שינוי בידי אדם או שינוי בידי שמים. והנה גם החרטומים יכלו להפוך מים לדם בכוחות טומאה. וא"כ אפשר לפרש שמשה ואהרן פעלו את מכת הדם בכוחות קדושה, לאפוקי מהאפשרות שמשה ואהרן למעשה לא פעלו כלום, והכל נפעל בידי שמים. ולפ"ז דומה מכת דם להריגת המצרי בידי משה עיי' שם המפורש⁵. והנה לכאורה בכה"ג אין זה מיקרי בידי שמים. דהרי בידי שמים פירושו שגם המעשה הוא מעשה שמימי וגם הפעולה היא פעולה שמימית. משא"כ כאשר הפעולה היא שמימית, אבל נפעלת בידי אדם היודע להפעיל כוחות שמימיים, לכאורה זה מיקרי בידי אדם. מאידך כאשר עבר משקה בין ישראל למצרי וביד המצרי היה דם וביד הישראל היה מים, זה קשה ליחס למעשה משה ואהרן, ובודאי שקשה לומר שלכל ישראלי היו כוחות קדושה להפוך מים לדם ודם למים, לכן לכאורה כאן זה מיקרי בידי שמים.

האם יש לחוש למראית עין באיסור דרבנן

[יג] נדון עתה בדין מראית עין כאשר האיסור הוא מדרבנן. לדוגמה, האם אדם שאוכל דם דגים שנתבשל, האם עליו לחוש למ"ע. כאן אפילו הדם היה דם בהמה, האיסור לאוכלו הוא מדרבנן. האם האוכל צריך לחוש שהרואה יאמר שהוא אוכל דם בהמה מבושל. ואותה שאלה אפשר לשאול באוכל דם מצרים מבושל. דהרי דם מצרים בודאי לא היה אסור מה"ת. והנה כבר הזכרנו לעיל שהרמ"א (יו"ד פ"ז ג') מתיר לאכול חלב שקדים בבשר עוף ללא היכר, ומצריך היכר רק לאוכל חלב שקדים בבשר בהמה. ולפי הרמ"א א"כ יהא מותר לאכול דם מצרים מבושל או דם דגים מבושל ללא היכר. אמנם הש"ך (שם סק"ו) חולק על הרמ"א, ומביא ראיות דחיישינן למראית עין גם באיסורים דדרבנן. אחת הראיות שהש"ך מביא הוא מהתוס' בכתובות (ס' א' ד"ה ממעכן). הגמרא שם מתירה לאדם בשבת לפתוח מרזב שנסתם בשינוי ובצנעא. בשינוי שלא יעבור על איסור דאורייתא. ובצנעא כדי שלא יראוהו. התוס' שם מקשים הרי כל שאסרו חכמים מפני מ"ע, אסרו גם בחדרי חדרים. לכאורה צ"ע

בקושיתם, דהרי אם מפני פסידא התירו לו חכמים לעבור על איסור מדרבנן של מתקן, מאותו טעם יכלו לוותר על הדין דכל שאסרו מפני מ"ע אסרו גם בח"ח. עכ"פ מתרצים התוס' דעצם הדין דכל מה שאסרו חכמים מפני מ"ע אסרו גם בח"ח, היינו באיסור דאורייתא, ולא באיסור דרבנן. אבל איסור דרבנן אסור לעשות רק בפני אנשים מפני מ"ע, ומותר בח"ח. וא"כ יוצא שדם מצרים מבושל אפשר לאוכלו בלי היכר בח"ח, אבל לא בפרהסיא. והנה בודאי יש לש"ך ראיה מהתוס' כנגד הרמ"א דיש לחוש למ"ע גם באיסור דרבנן, אבל עצם ההיתר של התוס' באיסור דרבנן בח"ח צ"ע. דהרי הדין דח"ח מובא בין השאר בסוגיה בשבת בדף ס"ד ב' בשם רב. ושם הגמרא מקשה על רב, שבמשנה (שבת נ"ד ב') כתוב שאסור להוציא חמור עם זוג, ומאידך בברייתא כתוב שמותר לטייל עמה בחצר משום ששם ליכא מ"ע. שמע מינא שבח"ח אין איסור. ומתרת הגמרא שזו מחלוקת תנאים, ורב סובר כמד"א המחמיר. והנה האיסור להוציא חמור עם זוג הוא איסור דרבנן (משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא), וא"כ לפי שיטת התוס', במקום לתרץ שדין דרב הוא מחלוקת תנאים, הו"ל לגמרא לתרץ שבמשנה מדובר באיסור דרבנן ולכן מותר לטייל עמה בחצר, ואין לכך שייכות למחלוקת תנאים, משום שגם המחמיר באותה מחלוקת מודה כאן. בעוד שלפום ריהטא משמע בסוגיה שם שההיתר בחצר הוא רק למד"א המיקל. אבל השו"ע (או"ח ש"ה י"ד) פסק שמותר לטייל עמה בחצר, וזה כשיטת התוס', שבאיסור דרבנן, בח"ח גם המחמיר מודה למיקל. לסיכום, קשה להלום את הסוגיה בשבת עם שיטת התוס', אבל התוס' למדו את דינם מהסוגיה בכתובות, ובשו"ע משמע כוותם, ונראה שכך ההלכה.

באיסור דרבנן אפשר שהתוס' יודו לרשב"א

[יד] והנה נראה לומר שתוס' בכתובות אצלו לשיטתם בכריתות, דס"ל שבמקום חשד לאיסור דאורייתא, מראית עין הופך לאיסור חפצא או לאיסור חפצא של מראה, ולכך אסור אף בחדרי חדרים, כי זה חפצא של איסור. אולם במקום שבחשד הוא לאיסור דרבנן, נראה דמודו התוס' לרשב"א שהאיסור אינו על החפצא אלא על הגברא, ולכך בחדרי חדרים מותר, כי אין מי שרואה. ולפ"ז בדם דגים שהוא מ"ע באיסור דאורייתא, לא מודו התוס' לרשב"א. אבל בחלב שקדים עם עוף, ששם המ"ע היא באיסור דרבנן, מודים התוס' לרשב"א, ולפ"ז חלוק דין דם דגים מדין חלב שקדים עם עוף. ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.

5 עיי' במאמר על פרשת שמות תש"ע שדנו בארוכה בסוגית הריגת המצרי עיי' משה.



תיקון לפגם הברית הוא לחזור למצב של ולא יתבוששו

א"כ ישנם שני סוגי כלים, כלי שבא לגלות, בתפיסה של גילוי, וכלי שבא לכסות, להעלים, ובדקות יותר, להיות כלי לנקודת הנעלם. חוסר הבושה קודם החטא נבעה מכך שמציאות הגוף שלהם לא היתה בהבחנה של תפיסה כלפי חוץ, אלא בתפיסה כלפי פנים. ורק משחטאו הפך הכלי להיות בתפיסה של כלפי חוץ, ואז מתחיל מושג של בושה וכיסוי. כל כח פגם הברית שהוא יצרא דעירות, מגיע מתפיסה של הסתכלות לחוץ, של מחשבה לחוץ. אבל כאשר ישנה תפיסה של מחשבה הנקלטת כמחשבה של פנים, ואין כח ראשית של אדום שהוא בכור מצד ראשון ללידה שהוא ראשון להתגלות, אזי אין הבחנה של פגם ברית. והנה שרש המילה תשובה היא שב, בהיפוך אותיות בש שהוא שורש למילה בושה. א"כ השרש של התשובה שהיא במדרגה של בושה, שמי שמתבייש בכל עוונותיו אזי מוחלים לו עליהם, אינו יכול להיות תשובה לפגם הברית. משום שהתשובה על פגם הברית היא על עצם זה שהוא מתבייש. התשובה הרגילה לא תכפר על פגם הברית. הפגם הוא עצם זה שהוא מתבייש לאחר שמראשית היצירה לא היתה הבחנה של בושה. לא יתכן שהתיקון על עצם הבושה יהיה שוב בושה. אלא להיפך, מה שטעון תיקון הוא עצם זה שהוא בוש. כמובן אין הכוונה ח"ו שהוא לא יבוש מחמת עזות. אלא הוא צריך להגיע לאותו מקום שנאמר בו ולא יתבוששו, שאין שם הסתכלות לחוץ, וממילא אין שם בושה. דאם אין בושה אין נקודה של קלקול.

הבושה היא כח של יציאה לחוץ והיא התשובה של עשיית

כאשר החכמה הבינה הדעת של האדם הם כלפי חוץ, אז ממילא שייך שיהיה הרהור כלפי חוץ, שייך ח"ו שיגיע לפגם הברית, המוציא את הדברים לחוץ. אבל אם המחשבה היתה נתפשת בכלי דלפנים, אזי לא שייך כלל להגיע לפגם ברית שמוציא לחוץ, כי זו סתירה מינייה וביה. אם כן עומק פגם השרש העליון שבחמישה פגמים שמשתדלים ישראל קדושים לתקן בימים הללו, הוא שובו בנים שובבי"ם. מפני ששובו בנים שובבי"ם, פירושו שצריך לשוב על השוב. דשובבי"ם הוא שוב בלשון רבים. דהיינו העבודה היא להחזיר את עצם כח התשובה למקור שלה. כל מהלך התשובה הוא "ולבבו יבין ושב ורפא לו", ומי שחטא ומתבייש בכך, מוחלין לו כל עוונותיו. אבל בשובבי"ם את התשובה עצמה צריך להשיב. יש ימי תשובה השייכים

למהלך ימי הרחמים והסליחות באלול. לאחר מכן מגיעים עשרת ימי תשובה. לכאורה היינו סוברים שעשיית הם ימי תשובה בכללות, בעוד ששובבי"ם הם ימי תשובה על פגם הברית בפרטות, וגם בעשיית שייכת תשובה על פגם הברית בפרטות, כמו על כל עוון. א"כ לכאורה תיקון השובבי"ם כלול בתיקונים של עשיית. אבל בעומק תיקון ימי השובבי"ם הוא שלב לאחר תיקון עשיית. דהרי התשובה אינה מועילה על פגם הברית. אמנם אין פירוש הדבר שאדם לא יתבייש כלל על פגם הברית. אלא בודאי יתבייש ויעשה תשובה גם על כך, אבל לאחר מכן הוא צריך לשוב בתשובה על עצם כח הבושה שהיא גופא החפצא של תשובה כיציאה לחוץ.

תשובה סגי היא תשובה לקודם הבושה ולכן לא סגי

בתשובה של בושה, אלא צריך תשובה סגי, שהיא התשובה לפגם הברית, שענינה להחזיר את כח התשובה לנרתיקה, למקורה, למצב דלא יתבוששו דקודם החטא, ועוד קודם לכן, לקודם שהקב"ה לקח את הצלע מאדה"ר ויצר את חוה לאם כל חי, שהיא נקראת על שם היציאה לחוץ. שאז, אדה"ר מצד מטבע היצירה שלו, היתה לו נוקבא בתוך דיליה, ולא היה שייך פגם ברית לחוץ, כי לא היה חוץ, כי הנוקבא היתה חלק ממנו. וכאשר היא חלק ממנו, אין יציאה לחוץ מצד עצם מטבע היצירה, וממילא אין פגם, וקל וחומר שאין פגם בפועל. בתחילה הנוקבא היתה חלק מהזכר. אם הקב"ה היה רוצה רק במהלך שהם יהיו נפרדים, אז היה בורא אותם מראש נפרדים. אבל אם הוא בראם מחוברים ואח"כ הפרידם, פירוש הדבר שהקב"ה ברא מהלך אחד, אח"כ שינה אותו, ונתן לאדם לעשות תשובה לחזור לנקודה הראשונה. בפועל, טבע האדם לאחר החטא הוא שכל תשוקתו היא לצאת לחוץ. ועבודת האדם היא להגביל את התשוקה הפנימית בכל נקודה לצאת לחוץ, והשרש לכך במילים עמוקות - היא האמונה. האמונה מעמידה כל דבר במקומו. אם היא מעמידה כל דבר במקומו, אזי אין רצון להכניס מבחוץ פנימה, ואין רצון להוציא מבפנים לחוץ. וכאשר אין לאדם שום תשוקה לצאת לנקודה של חוץ בנפש, אלא הוא מוכן לעמוד במקומו, וההכרח לזה הוא מכח נקודת האמונה [לא מצד נקודת הבל, להגביל את תאוות העוה"ז, אלא מצד נקודת האמונה], זהו תיקון של פגם הברית. ■ קטע מתוך ספר מועדי השנה



לימוד התורה בימי השובבי"ם

כיון שבאופן כללי האופן של תשובה על עניני ברית קודש בימי השובבי"ם הוא ע"י התבוננות המחשבה בעומקה של תורה, מהו באדם שלומד סתם בלא כוונה לתשובה, ובלי מודעות לשובבי"ם, האם לימודו מהני לתיקון על עוונותיו כיון שאינו עושה כך מתוך מודעות והתכוננות נפשית לדבר? כלומר, האם הלימוד תורה בעמילות מתקן פגמי הברית באופן דממילא, או שהאדם צריך ללמוד מתוך כוונה ומודעות לכך? תודה רבה להרב.

תשובה כל ששקוע עמוק בכל נימי מחשבתו בתורה - זהו שורש התיקון. כוונה מוסיפה.

תיקון שובבי"ם בישיבות וכוללים

א. מה הסיבה שבישיבות לא דיברו על פגם ברית, האם זה משום שהדיבור בזה בין בחורים מביאים אותם לידי חטא, או משום שהישיבות רוצים ללמד רק תורה ותו לא, או משום שאינו מן הצניעות לדבר על זה, או משום סיבות אחרות?

ב. האם יש בזה עוולה גדולה שהישיבות אינם מדברים על זה, והוא הצלחת הס"א לטמא את הדור, או שיש לדון אות הנהלת הישיבות (והראשי ישיבות) לכך זכות כיון שיש טעמים מוצדקים למה לא דיברו על ענין זה בישיבות?

ג. גם אם יש סיבות מוצדקות שלא מדברים על זה בישיבות, זה נכון לגבי בחורים, אבל מה הסיבה להשתיקה על זה בישיבות לאברכים?

תשובה א. גם וגם וגם. אולם בקלם עשו עסק גדול מתיקון השובבי"ם, כנודע.

ב. הקב"ה בוחן כליות ולב מה טעם כל אחד, ואנו נדון לכך זכות.

ג. שאלות מן הסוג הזה יש לרוב על הרבה עניינים מאוד חשובים, דבקות, אהבת ה', ועוד.

פ"ד תעניות

שלום לכבוד הרב. א. בענין מה שכתב הבן איש חי ברב פעלים ח"ג ס"י ל"ה שמועיל פ"ד תעניות על שז"ל פעם אחת על הכול, האם כוונתו דוקא 84 ברצף, או לאו דוקא? ב. האם התעניות האלה כמו בכיפור מהלילה, או מעלות השחר? תודה רבה.

תשובה א. אי אפשר שיהא רצופים ממש, שהרי יש שבתות וכו'. ועיין שער תיקוני עוונות (פרק ד). ועיין משנת חסידים (מסכת טבת ושבת, פרק א, אות ד) שעל ידי הפסקות אפשר ש"נחשב" כפ"ד, אולם לא פ"ד בפועל.

ב. מעלות השחר.

כתיב (בראשית, כח, כב) והאבן הזאת אשר שמתו מצבה יהיה בית אלקים. ועיין פרקי דר"א (פרק לה) וישב יעקב ללקט אבנים, ומצא אותם כולם אבן אחת, ושם אותם מצבה בתוך המקום, וכו', מה עשה הקב"ה, נטה רגל ימינו וטבעה האבן עד עמקי תהומות, ועשה אתה סניף לארץ כאדם שעושה סניף לכפה, לפיכך נקראת אבן השתיה שמשם הוא טבור הארץ, ומשם נמתחה כל הארץ, ועליה היכל ה' עומד, שנאמר והאבן הזאת אשר שמתו מצבה יהיה בית אלקים.

וכן הוא בזה"ק (נח, עב, ע"א) פתח ר"י ואמר, והאבן הזאת אשר שמתו מצבה יהיה בית אלקים, דא היא אבן שתיה, דמתנן אשתיל עלמא ועלה אתבני בי מקדשא, זקף רישיה ההוא יודאי וא"ל, איך אפשר, והא אבן שתיה עד לא אתברי עלמא הות ומינה אשתיל עלמא, ואת אמרת והאבן הזאת אשר שמתו מצבה דמשמע דיעקב שוי לה השתא. עיי"ש. ולהנ"ל ניחא שהקב"ה עשאה לאבן של יעקב סניף לאבן השתיה. ועיין זוה"ק (ויחי, רלא, ע"א). ועיין רקאנטי (בראשית, כח, כב). והון עשיר (יומא, פ"ה, מ"ב).

ואבן זו מהותה "שכינה", שהשכינה היא תכלית הבריאה, "גילוי שכינה". כמ"ש (זוה"ק, פנחס, רמג, ע"ב) ושכינתא דאתקריאת אבנא, דכתיב, והאבן הזאת אשר שמתו מצבה בצלותא עמידה איהי לישראל דבגינה אית לון קיומא בעלמא, עליה אתמר משם רעה אבן ישראל, על אבן אחת שבעה עינים, אבן מאסו הבונים. ומעין כך איתא (שם, תולדות, קמו, ע"ב) משם רעה אבן ישראל, מאן אבן דא, דא כנס"י (פעמים נקראת שכינה, ופעמים כנס"י, ואכמ"ל) כמה דאת אמר והאבן הזאת אשר שמתו מצבה.

והבן שביהמ"ק, תכליתו השראת השכינה, ולכך דוקא "האבן הזאת" יהיה בית אלקים, שהוא שורש השראת השכינה בביהמ"ק.

והבן שיעקב שורש למשכן ושורש למקדש, כמ"ש האור החיים (בראשית, כח, כב) והאבן הזאת וגו', יראה כי היא זו אבן השתיה שהזמינה למקדש, ומצינו לו שהזמין עצי שיטים למשכן במדבר. ואולי שיכוין ה' באמרו ועשו לי מקדש, לשון מזומן, פירוש מה שכבר הזמין, כי המשכן וגם ביהמ"ק שניהם הזמינם יעקב. ועיין שהש"ר (פ"א, יז) קורות בתינו ארזים, רבי ברכיה אומר, אבנים שישן עליהם יעקב אבינו נעשו תחתיו כמטה וכפלומה, ומה הרטבה הרטיב מהן, קורות בתינו ארזים, והיינו שהם גם שורש למשכן וגם למקדש, ודו"ק. והיינו כי ביהמ"ק אברהם קראו הר, יצחק שדה, ויעקב בית. כי בו עיקר השראת השכינה, שלכך נשא את רחל, עיקרו של בית, כנודע. אולם יש בו גם שורש מאברהם ויצחק, כמ"ש (ילק"ש, ויצא, קיט) שאותן אבנים שלקח יעקב היו מאבני מזבח שבנה אברהם לצורך עקידת יצחק. ויבואר עוד להלן אי"ה הקבלת אבן יעקב לביהמ"ק.



וארא | ז-ק

ויחזק לב פרעה. חזק, ח-זק. הנה שורש הירידה למצרים ביעקב, שכתוב ביה, אנכי ארד עמך מצרימה וגו', ובו כתיב יש לנו אב זקן, זקן-זק. ויתר על כן, עיקר הירידה ע"י יוסף, שכתוב ביה בן זקונים, זק-זונים. ומלבד עיקר הירידה בפועל, יש את הירידה הרוחנית של יוסף במצרים, והוא מש"כ ויפוז זרעי ידיו, שיצאו ממנו י' טיפין, בחינת יורה כחץ, אזדריקו, זרק, זק-ר. כי שורש המים באור, כנודע. ומאור נעשה חלקים, ניצוצות, זקים, זק-ים. ומהם נעשה מים, טיפות. ותחילת התמעטות האור, שנעשה האור כמראה הבזק, כמ"ש (יחזקאל, א, יד) והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק, זק-ב. ומכח כך נעשה תנועה באור היוצרת ניצוצות. ולכך מראה זה אמרו דוקא יחזקאל, זק-יחאל. ועיין חגיגה (יג, ע"ב) מאי כמראה הבזק, א"ר יוסי ב"ר חנינא, כאור היוצא מבין החרסים.

וזהו בחינת יונק, זק-ין. וכמ"ש (ספרי, דברים, וזאת הברכה, שנה, ד"ה דן) יונק מן הבשן, מה זינוק זה יוצא ממקום "אחד" ו"נחלק" לשני מקומות, כך שבטו של דן נוטל לו חלק בשני מקומות. והיינו בחינת אור שנחלק לזיקים, כנ"ל. וז"ש (תמורה, טז, ע"א) תנא, אלף ושבע מאות ק"ו וג"ש ודקדוקי סופרים נשתכחו בימים אבלו של משה (שאצלו היה בחינת אור, קרן אור פניו, וכשמת ירד ממדרגת אור למדרגת ניצוץ, זקים, כנ"ל), א"ר אבהו, אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנו מתוך פלפולו. והבן שהפלפול הוא בחינת זיקי אורה של תורה. וזהו נעשה דייקא ע"י בן קנו, קז-ן. והוא היפך קנו, אלוף של עשו, ואומה בא"י, קנזי, שמעכב את משה להיכנס לא"י, ודו"ק.

והנה שורש גאולת כנס"י ממצרים לבטל כח ז-ק דקלקול שמכוחו נעשה לב פרעה חזק, ח-זק, כנ"ל, כנגדו הוציא הקב"ה את בני"י ביד "חזקה". ומהות "חזק", שמצורפים הזיקים יחדיו, ועי"ז מקבלים הארת ה"אור", ומשם תוקף חוזקם. ועי"ז מה שתחילה הייתה קומתם של ישראל שפלה, כעובר במעי אמו, כמ"ש חז"ל, שראשו בין ברכיו, נזקפה קומתם, זקף, זק-ף. וזהו "רפוא" לישראל, והיפך לכך למצרים נעשה נגוף, בחינת נזק, נ-זק. ובחינת מצרים, בחינת עזק, ע-זק, שעוזקים העבדים בתוכם שלא יצאו. והוסר עזקה זו מישראל. וזה ע"י ההבטחה של פקוד יפקוד אתכם. פקוד אותיות קפוד, שהוא נקרא קפוז (עיין רש"י, ישעיה, לד, טו), קז-פו.

וכל זה מכח זעקתם של ישראל, ויזעקו ותעל שועתם וגו', זעק, זק-ע. ואזי בלכתם במדבר נעשה מלאכת "זורק" דתיקון בעגלות, זרק, זק-ר, כנ"ל. וכן במזרקות, זק-מר. ובקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח, כמ"ש בסנהדרין, ואזי ע"י היה נתקן בחינת ז-ק, חזקיה, זק-חיה, ודו"ק. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

בזק	הזעקה	זיקות	זעק	זעקה
זקים	זקן	זקנה	זקף	חזק
חזקה	חזקיה	חזקיהו	יחזקאל	יחזקיהו
יחזקיה	זרק	מזקק	מזרק	מחזיק
נוק	עבוק	עזקה	עזריקם	קנו
קפוז	יונק	זעק	חזק	אזקים
קנזי	זקף	זקיף	עזק	זקק

כתיב (בראשית, כט, ב) והאבן גדולה על פי הבאר. וכפשוטו זהו אבן לשמירה, כמ"ש ברשב"ם וכמ"ש בחזקוני על אתר, וז"ל, שלא יפול בה בריה וכלים, ושלא ישאבו ממנה שאר בני"א. ומעין כך בהעמק דבר על אתר, ואז"ל, משום סכנת נפילה, או שלא יזיק לכישוף שהיו רגילים, וכדאיתא בפרק ד' מיתות (סז, ע"ב) דמאי מבטלי כישוף, עיי"ש. ועיין ברד"ק טעם נוסף.

אולם, בבראשית רבה אמרו (ויצא, ע, ח) ד"א והנה באר בשדה, זו ציון. והנה שלשה עדרי צאן, אלו ג' רגלים. כי מן הבאר ההיא ישקו, שמשם היו שואבים רוח"ק. והאבן גדולה, זו שמחת בית השואבה. א"ר הושעיא, למה היו קוראים אותו בית השואבה, שמשם היו שואבים רוח"ק (ועיי"ש עוד לשונות, שהאבן גדולה זה ב"ד הגדול, וכן זכות אבות, מופלא שבבי"ד, יצה"ר, שכינה). והוא היפך אבן של יצה"ר, שהוא רוח שטות. ועל אבן דיצה"ר אמרו (זוה"ק, ויצא, קנא, ע"ב) והאבן גדולה על פי הבאר, דא אבן דמינה כשלין בני עלמא, אבן נגף וצער מכשול דקיימא תדיר על פי האי באר על מימריה, למתבע דינא דכל עלמא דלא יחות מזונא וטב לעלמא.

ולפ"ז מש"כ וגללו את האבן מעל פי הבאר, מצד אבן דקלקול, יצה"ר, זהו הסרתו [עיין בעה"ט (ויצא, כט, י)]. ומאור עינים (ויצא). וקדושת לוי, ועוד הרבה רבותינו מעין כך]. אולם, מצד הבחינה שזו שמחת בית השואבה, היינו שגללו את האבן ונגלה מקור המים, שפע עצום, ומשם שורש שפע אור ושפע רוח הקודש ששואבים בשמחה זו. בבחינת קפא תהומא למשטף עלמא. ולכך מי שלא ראה שמחת בית השואבה, לא ראה שמחה מימיו. שמחה יתירה, ודו"ק היטב.

ולשון נוספת לדברים מצינו ברבינו בחיי (ויצא, כט, ד) וז"ל, והאבן גדולה, היא עטרת זהב, "גדולה", היא דל"ת של אחד, היא ה' אחרונה שבשם (הוי"ה). והיינו כמ"ש לעיל, שתחילה לקח יעקב י"ב אבנים ושם מראשותיו ונעשו לאחד. ונקראת "אבן הראשה", וכן נקראת כאן "אבן הגדולה". וכמ"ש רבינו בחיי הכא, "ונאספו שמה כל העדרים", רמז לכל ישראל המתאספים שם. עכ"ל. והיינו שכח אבן זו לאסוף את כל ישראל, כי בשורש "אבן גדולה" זו מהותה צירוף כל י"ב שבטים, ואוספת בשורש את כל השבטים, ובענפים את כל ישראל.

וזש"כ שם, ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר. ואמרו (ב"ר, ויצא, ע, יב) א"ר יוחנן כזה שהוא מעביר פקק מעל פי צלוחית. ואמרו (שוחר טוב, תהלים, צא, ז) ורעו הרועים ותמהו, שכולם לא היו יכולין לגלול את האבן והוא גלל אותה. והיינו שכולם אחוזים בענפים ויעקב אחוז באחד, בשורש. וגללה בשורש, ודו"ק.

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



אבל - בית אבל "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר זה סוף כל האדם והחי יתן אל לבו", כשמדברים בסוגיא של אבל, המכוון הוא להגיע אל המציאות של "והחי יתן אל לבו", הדברים דלהלן, א"כ, יהיו נוטים, שיהיה בהם מקום של "והחי יתן אל לבו".

תואר 'חכמה ותואר 'אב'

מה-מציאותו של אבל, אבל נקרא אבל מלשון אב, עיקר האבילות היא על האב, זה סדר ברייתו של עולם, שאב הולך אל בית עולמו, ומתאבלים עליו, ועומק ההגדרה, נאמר בלשון הפסוק "ימותו ולא בחכמה". הרי שורש היצירה של כלל הבריאה כולה, "כולם בחכמה עשית". אבל בפרטות, בצורת אדם מצטייר "אשר יצר את האדם בחכמה", וכאשר יש מציאות של חכמה, "אשר יצר את האדם בחכמה" א"כ, אין לו מציאות של הסתלקות החיים, "אין אדם חוטא א"כ נכנסה בו רוח שטות", ואז הרוח שטות מסלקת את הגילוי של "יצר את האדם בחכמה", ואז נאמר "ימותו ולא בחכמה".

אבל כאשר חל מציאות של קלקול, יש נטיה לצדדים, שזוהי ההבחנה של חטא - נטיה לצדדים, כמו שאומר המהר"ל, ואז מתגלה מציאות שצריך 'חשבונות רבים', מדוע א"כ צריך חשבונות רבים, זה ברור, כי עד כמה שהוא הולך ישר, אז יש שם מחשבה אחת, חשבון אחד, רק ללכת ישר, לא לסטות מאותה ישרות, זה כל המחשבה, אבל כאשר יוצאים מן הישרות, ורוצים להגיע למקום האחרון, אז צריך חשבונות רבים איך להגיע, בגן המבוכה, צריך חשבונות רבים איך לילך בו, מכח המבוכה, ולהגיע למקום האחרית.

על ההגדרה הזו נאמר "סוף מעשה במחשבה תחילה", מהו ה"סוף מעשה במחשבה תחילה", הרי אילו אדם הראשון לא חטא, אלא היה אוכל מעץ החיים וחי לעולם, הוא היה נכנס לשבת ששם נאמר "לא תעשה כל מלאכה" הוא היה עולה מעולם העשיה, אבל כאשר הוא חטא ואכל מעץ הדעת, "בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה אשר ממנה לוקחת", יש לו עבודת קרקע, הוא נמצא בעולם של מעשה, בעולם של מלאכה.

שורש השינוי מחכמה לאבא

ולפי"ז, להבין את שורש התפיסה של השינוי, בין ההגדרה של חכמה להגדרה של אב, חכמה, זה הגדרה עצמית, אב הוא ביחס למישהו, זה לא הגדרה עצמית, מה שמתחילה ההגדרה היתה חכמה, ולאחמ"כ היא השתנתה, וזה נקרא אב, אבא, יש כאן יסוד עצום בגדר מציאות הדברים, עד כמה שההגדרה הראשונה היתה חכמה, זהו כח כמציאות לעצמו, וההויה עצמה מתנועעת מראשית לאחרית, "האלקים עשה את האדם ישר", אבל כשמתגלה מציאות של חטא, "בקשו חשבונות רבים", אז שם התואר משתנה משם תואר חכמה, והוא משתנה לשם תואר אב-אבא, שם מהלך פני הדברים הוא, "חשבונות רבים", על מנת להגיע אל האחרית, נמצא שכל המציאות שלו, היא תנועה של מחשבות איך להגיע לאחרית, הוא לא קיים כמציאות לעצמו, אלא הוא קיים כמציאות, ביחס למשהו נוסף, החכמה הפכה להיות חשבונות רבים, איך להגיע לנקודת האחרית.

תפיסת "חי לעולם", ומציאות המיתה

זה עומק המדרגה הנקראת מיתה, מיתה עניינה, כשהאדם חי, היה בו מציאות של עבר, מציאות של הווה, אבל כשמגיע עתיד, הוא לא קיים, עד כמה שהיה מציאות של "ולקח מעץ החיים וחי לעולם", אז העבר הוא הווה, וההווה הוא

ולפי"ז, הרי אחד מהתוארים המצטרפים אל החכמה, היא נקראת אב, כמו שדורשת הגמ' לגבי יוסף "ויקראו לפניו אברך", אב בחכמה, והרי שיש תואר של חכמה, ויש תואר של אב, ושם תואר של אבמצטרף לחכמה, "אב בחכמה", וגדרי הדברים מפורשים להדיא בדברי רבותינו, יסוד המידה, יסוד הכח, נקראת חכמה, כח - מה, אבל, חל בו פגם, קלקול, נפילה, ונשתנה שמו ממדרגת חכמה למדרגה של אב - אבא, ועל המדרגה הזו, א"כ, שנשתנה שמה, היה קלקול והיה תיקון ונשתנה ההגדרה מחכמה - לאב, 'אב בחכמה'.

הגדרת ישרות, וה'חשבונות רבים'

הרי נאמר "האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים", מתחילה "האלקים עשה את האדם ישר", זה היה צורת היצירה של אדם הראשון בתחילת יצירתו, אבל לאחר מכן "המה בקשו חשבונות רבים", נעשה מציאות של נפילה, "ימותו ולא בחכמה", מהי ההגדרה "בקשו חשבונות רבים", איזה חשבונות רבים מדובר כאן? מכח החכמה נאמר "האלקים עשה את האדם ישר", כאשר האדם הולך ישר, הוא לא צריך מחשבות רבים, יש רק מחשבה אחת שהוא צריך - לא לנטות מהישרות, וממילא הוא יגיע להיכן שהוא צריך להגיע, כי הרי הוא הולך ישר, אז הוא יגיע להיכן שהוא צריך להגיע, זה 'מחשבה אחת' שקיימת באדם.



עמיד, הוא "חי לעולם", זה תפיסת 'חי לעולם', תפיסת 'חי לעולם' זה מדרגה שתפיסת ההוה נמצאת תמיד, זה העומק של ההגדרה בבחינת "ואכל מעץ החיים וחי לעולם".

וגדר הדברים, כאשר הוא אוכל מעץ הדעת, כמו שהוזכר פעמים הרבה, דעת זה אותו שורש של המילה עתיד, שזה נהפך להיות שיש מציאות של עתיד, שההוה והעבר, לא משתנים לעתיד.

זה עומק ההבדל בהגדרה בין מציאות של חכמה, למציאות של אב, חכמה המציאות שלה היא מציאות לעצמה, ואם היא מציאות לעצמה, אז מה שיש בעבר, יש בהוה ויש בעתיד, זה חיי תורה. "חיי עולם נטע בתוכנו", זה חכמה, חכמתה של תורה, זה נצחיות, "זאת התורה לא תהא מוחלפת", זה מציאות קבועה, מציאות יציבה, מציאות בלתי משתנה.

קיום האדם כשלעצמו, וקיום ביחס למישהו אחר

אבל כשמשתנה שם תואר החכמה, והופך להיות שם תואר של אב כמו שהוזכר, שגדר הדברים הוא, שאב, זה לא שם תואר עצמי, אלא שם תואר ביחס ל-מישהו אחר, ועומק ההגדרה, אב, חי בעולם, והוא הסתלק - מה נשאר ממנו? מה שהוא היה 'היכי תימצי' להביא לבנו, זה מה שנשאר מהאב. נמצא שכל מציאותו הוא, היה בו עבר, היה זמן שהוא היה בהוה, אבל אין לו עתיד, אז מה הוא הופך להיות, 'היכי תימצי' להמשך הבא, זה גדר המצוה הראשונה הרי, שנאמרה בתורה, המצוה הראשונה שנאמרה בתורה "פרו ורבו", כלומר, עומק גדר המצוה של 'פרו ורבו' הוא, שכל קיום של האדם הוא ביחס למה שיבוא אחריו, זה עצם הקיום שלו, אם זה עצם הקיום שלו, אז הוא כבר לא קיים כשלעצמו, הוא קיים רק ביחס למשהו אחר.

זה נקרא "כי האדם הולך אל בית עולמו", הוא "הולך לבית עולמו" מכח "ביום אכלך ממנו מות תמות", שכבר ביום שהוא אוכל, זה מוגדר שהוא מת, כי התפיסה שלו השתנתה, מהי השתנתה, הוא לא חי בבחינת אכל מעץ החיים, "החכמה תחיה בעליה", אלא הוא חי במדרגה של תפיסה שהוא ל-משהו אחר, הוא 'היכי תימצי' ל-משהו אחר, זה המדרגה שנקראת "ביום אכלך ממנו מות תמות" בעצם היום עצמו, כי עצם כך שהוא יוצא מ'גופא', הוא לא גוף הדברים, אלא הוא 'היכי תימצי' להביא למשהו אחר,

דבר שהוא 'היכ"ת' להביא למשהו אחר, אז כשמגיעים למשהו האחר, השלב הקודם בטל, אז התפיסה הזו היא תפיסה של מיתה. "העולם הזה דומה לפרוזדור והעולם הבא דומה לטרקלין", פרוזדור, שמביא לטרקלין, אז כשמגיעים לטרקלין, אין צורך בפרוזדור, אז מי שהוא בתפיסת 'פרוזדור', גם כשהפרוזדור קיים זהו בבחינת "ביום אכלך ממנו מות תמות", הוא נמצא בתפיסה שהוא רק מביא למשהו אחר.

גדר אבילותו של יעקב על יוסף

התפיסה הזו, היא בעצם התפיסה שנמצא השתא בידינו, שהיא המדרגה שנקראת אב, בפרשת וישב נאמר אצל יעקב אבינו ביחס ליוסף "ויתאבל על בנו ימים רבים וימאן להתנחם", וכמו שאומרים חז"ל כידוע, שסימן היה בידו שאם אחד מבניו אינו מת בחייו, שהוא בן עולם הבא, אבל אם ח"ו, בן אחד מת, אז הוא לא בן עולם הבא, מה עומק ההגדרה, האם זה סתם 'סימנא בעלמא', מאיפה יסוד הסימן.

גדר הדברים הוא ככה, במקביל למה שנתבאר השתא זה ברור, עד כמה שמציאותו של יעקב אבינו, כל מציאותו הוא לצורך מי שבא אחריו, שזה ההגדרה של אב, "אלה תולדות יעקב יוסף", המציאות שלו, מהי? "גוף וברית כחד חשיבא" כל' חז"ל, הגוף, הופך להיות תלוי בברית, במה שבא אחריו, זה "אלה תולדות יעקב יוסף", וא"כ, הגדרת הדברים הוא, עד כמה שיש את מציאות ההמשך אחריו, אז המציאות שלו היא מציאות, אבל עד כמה שאין את ההמשך אחריו, אז כל המציאות בטלה.

ובהגדרה יותר דקה, דייקא זה סימן לעולם הבא, 'עולם הבא', כל הגדרתו, שמו מעיד עליו, שהוא נקרא 'עולם הבא', מה ההגדרה של 'עולם הבא', דבר הבא לאחר מכן, זה ההגדרה של 'עולם הבא'.

עד כמה שהבנים אחריו נמצאים, אז הוא חי כ'היכי תימצי' להגיע לשלב הבא, אז יש לו 'עולם הבא', זה גופא, מקביל אחד לשני באופן ברור, עד כמה שזרעו אחריו אינו מתקיים, אז כלומר, שהוא לא הצליח להביא לשלב הבא, זה נקרא א"כ, שאין לו 'עולם הבא'.

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



יותר גבוהים, ולהלן הוא יביא את המאמרים שיש בהם גדר גמור מהו העולם היותר גבוה, שהוא הנקרא אדם קדמון.

ובכללות, נזכיר הקבלתו של א"ק לשם הוי"ה, פרצופים וספירות. בהקבלה לשם הוי"ה - ארבעה עולמות אבי"ע הינם כנגד ד' אותיות הוי"ה, וא"ק הוא כנגד קוצו של יו"ד. בהקבלה לספירות - א"ק כנגד כתר. ובהקבלה לפרצופים - א"ק כנגד עתיק ואריך. ולעולם הכתר הוא נעלם, ולכן א"ק הוא נעלם מספר הזוהר, שהא"ק כנגד כתר. וכמו שכל קוצו של יו"ד הוא באופן נעלם, כך גם א"ק נעלם.

בצורת אדם אנו רואים שהראש מתגלה באדם, והכתר לא מתגלה בכל אדם, אלא בעיקר אצל מלך. במידת מה, השערות הם מעין כתר. אולם בהגדרה כוללת, אין כתר באתגליא באדם, וההעדר של גילוי הכתר באתגליא באדם, זהו העומק שא"ק נעלם מספר הזוהר.

וכאשר כתוב בס"ה פ' בראשית דכ"ג וגם בתיקונים דקל"ד וז"ל ת"ח כמה עולמות אינון סתימין דאינון מתלבשין ומ- תרכבין בספיראן כו' וגם מאמר א' הובא בפ' נח דס"ה גם בפ' פקודי דרכ"ו ע"א ודף רס"ח ע"ב וז"ל אר"ש ארימת ידי בצלו לעילא כו' ומרזא דמחשבה עילאה ולתתא כו' להו איקרו א"ס כו' ואם תשים עיני שכלך לדייק היטב כל המלות המיותרות והכפולים והרמזים הנרמזים אל המבין במאמרים הנ"ל תפליא ותשתומם בראותך כמה מדרגות על מדרגות לאין קץ ומספר קדמו להי"ס הנקרא אצלינו בשם י"ס האצילות והמעין בחיבורינו זה אם יזכה ידע ויבין ויעמוד על מתכונתם וכמ"ש בענף זה בסוף:

תפיסת י' ותפיסת י"ג, והקבלתו לכוחות הנפש

כמובא במפרשים על אתר, כידוע העץ חיים בנוי מל- עילא לתתא באופן כדלהלן: אור א"ס, צמצום, השארות רשימו מן האור, נעשה חלל, קו אור א"ס נכנס לתוך הב- ריאה, בתוכו מתחילה להיבראות כל סדר צורת הבריאה, ששורשה היא צורת אדם קדמון, ועולמות אבי"ע שנמצאים מטבורו ולמטה. זוהי בכללות צורתו של העץ חיים.

בתורתו של מהר"י סרוג, א"ק הוא כבר מדרגה נוספת. בכ- ללות זה מוגדר שישנם עשרה ספירות, וג' ספירות עליונות על גביהם. כיוון שכל נה"י של עולם עליון נהיה חב"ד של העולם התחתון, לכן זה מוגדר כ"ג, ובפעמים שזה מוגדר

אחר שכתבנו בענפים הקודמים לזה בדרך קצרה ודרך כלל ענין הי"ס בכל מקום שהם איך יש בהם כמה וכמה בחי'

כמו שהזכרו ב"ס כמה בחינות בכללות, עיגולים ויושר, פנימי ומקיף, וכו'.

נדבר בענף זה בקיצור ג"כ בחי' מדרגות העולמות אשר נבראו תוך מקום החלל הריקני הנ"ל שאין דבר חוצה לו מן המקום הזה וכל העולמות כולם הם תוך המקום הזה.

קיומם של הנבראים בתפיסת חלל

כמו שנתבאר, ישנו את עצם המקום, וישנו את האופן שכל העולמות נמצאים תוך המקום הזה, שאלו הן גדרי הגבולות. כלומר, מקום הוא מלשון קיום, וקיומם של כל העולמות הוא מכח ההסתלקות של האור א"ס שנותן אפשרות לקיום הנבראים. והמקום הזה הוא הנקרא "חלל". כמו כן, החלל - המקום שנותן אפשרות קיום לנבראים, אין עניינו בלבד שבתוך החלל נמצאים הנבראים, אלא עניינו הוא שהנב- ראים קיימים בתוכו בתפיסת חלל. כלומר, החלל מחלל באופן תמידי את חזרתו של האור א"ס למקום באופן שלם. ויתר על כן, החלל הוא השורש לכילוי הנבראים להחזירם לאור א"ס לבסוף. זה נקרא שהנבראים נמצאים במקום החלל, וזה נקרא קיומם של הנבראים. וזהו מה שנתבאר כאן: שאין דבר חוצה לו, כלומר, זהו מקום הגבול, מקום הצמצום. ותפיסת הצמצום היא בתפיסת חלל, כמו שנת- באר.

ואל יעלה בדעתך כי הי"ס הנקרא אצלינו בס"ה י"ס דאצילות אל תטעה לחשוב שהם יותר ראשו- נים וגבוהים מכל מה שנאצלו כי כמה עולמות קדמו עליהם ולרוב העלמם לא שלחו בהם יד להזכירם בס"ה אלא ברמז נפלא כאשר עיניך לנוכח יביטו ג' מאמרים מס' התיקונים בענין א"ק לכל הקדומים כמ"ש בע"ה בענף זה.

א"ק למעלה מאבי"ע, הקבלתו לשם הוי"ה ספירות ופרצופים, והעלמתו מספר הזוהר

כאן הרב ז"ל יביא את המאמרים המראים שישנם עולמות



עצמו, ולא רק ממהר"י סרוג. אלא שהוא לא הרחיב להסבירם, לעומת המפרשים של תורת מהר"י סרוג, שהרחיבו להסבירם.

ברור הדבר שעל מנת לבאר כל סוגיא זו, צריך לעסוק בה בהרחבה, והלשם הרחיב בנידון בהקדמות ושערים, ועוד. אולם אנו לא נפתח סוגיא זו, מחמת שלא זהו המכוון של ספר עץ חיים.

עכ"פ, תמצית הדברים היא שישנם עשרה מדרגות, ושלושה נוספות מעליהם. ואלו הם ב' תפיסות, תפיסה של עשרה ותפיסה של י"ג. והם מקבילים לכוחות הנפש, כמו שנתבאר.

והנה הגאונים הסתירום במתק לשונם וקראום עשר צחצחות על [גבי] כתר עליון וכיוצא בדברים אלו

כלומר, אלו הם העשר שלמעלה, העשר דא"ק. ובכללות, כל א"ק הוא בבחינת צחצחות.

ועם היות כי אין קצבה אל העולמות שבמקום הזה כי הם אלפים ורבבות

כמו שנתבאר, מה שנאמר שאין קצבה לעולמות, אין הכוונה שבפועל אין להם קצבה, שהרי הם נמצאים במקום של גבול. אלא כוונת הדבר היא שמכח הארת הקו בתוך הגבול מתגלה ה"אין קצבה אל העולמות".

נחדד. כל הבריאה נמצאת בתוך החלל, והחלל הוא תפיסת גבול, הוא מקום גבולי. ולכן לעולמות שנמצאים בתוך החלל יש גבול. אלא שמצד הארת אור א"ס בקו [שהוא עיקר ההארה בבריאה], ובהרחבה יותר, מצד האור א"ס הסובב שמאיר את החלל [שאינו עיקר ההארה], מאירה הארה של "אין קצבה אל העולמות". בבכח אין קצבה לעולמות, ובבפועל יש קצבה. שהרי לא יתכן שבבפועל יהיה עולמות בלי קצבה, שהרי העולמות הם בתוך הגבול. זה מוכרח מיניה וביה. רק בבכח, מכח הארת הקו שמאירה מאור א"ס לתוך החלל, ישנה הבחנה של אין קצבה אל העולמות שבמקום הזה כי הם אלפים ורבבות. וזה מה שהוזכר לעיל, במדרגות העולמות, שכל דבר מתחלק לייז אלפים רבבות.

עשרה, זהו ביחס לכל עולם כשלעצמו שהוא י"ס. דברים אלו מובאים כבר בגאונים, והזכירם בארוכה בפרדס רימונים. ואלו הן הכוחות שמזכירים כאן, עשרה או י"ג.

כאשר מציירים זאת בצורת נפש, זה מוגדר עשרה כוחות נפש מכח הרצון שבנפש (כתר) עד כח השפלות שבנפש (מלכות). שביניהם יש את כח המחשבה (חכמה), כח ההתבוננות (בינה), והמידות (חג"ת נה"י). וג' הכוחות העליונים בנפש נקראים: הויה אמונה ותענוג, כמו שמזכירים תדיר. זוהי ההקבלה לכוחות הנפש.

א"כ, כל עולם כשלעצמו הוא עשרה, ומצד הנה"י של העולם העליון שמתחבר לעולם התחתון להיות חב"ד דיליה, זה נהיה י"ג. זוהי תבנית הסוגיא. ויסוד הדברים הוא, כמו שהרב ז"ל יביא מיד להלן, שזהו הנקרא בדברי הקדמונים והגאונים: "צחצחות", כמו שהביאם בפרדס רימונים הנ"ל.

א"כ, למעלה מא"ק ישנם ג' עולמות נוספים. והם הנקראים, אדם קדמון סתימאה, אויר קדמון, טהירו. מא"ק מתחילה צורת הבריאה דילן, ולמעלה מכך ישנם ג' עולמות. השמן ששון על אתר מביא רק שני עולמות, אבל אלו הם הג' עולמות, כמו שמובא בתורתו של מהר"י סרוג, בעמק המלך, ועוד.

ונדגיש בלשון קצרה מאד, שג' בחינות הללו מקבילים לג' בחינות שנתגלו בעץ חיים. כנגד הא"ק - א"ק סתימאה. כנגד האויר פנוי, חלל - אויר קדמון. כנגד הרשימו שנשאר מהאור א"ס - טהירו, שזהו האור. והם מקבילים אחד לשני גם בלשונות, באופן מדויק מאד.

אלו הם בכללות ג' המדרגות העליונות. ר' חיים ויטאל ז"ל לא הרחיב בהם, והכרם שלמה ועוד הביאו שלא עסקין בהם מחמת שלא קיבלנום מהמהר"ו. אולם, למעשה המהר"ו הזכירם בשערי קדושה. כמו שמביא השמן ששון על אתר: "ועיין שער הקדושה למהר"ו, ח"ג ש"א, דף כ', וכו', אבל יראה ורעד יבא בראות סודות נעלמים כאלו וע"כ לא שלחתי ידי להעתיק הדברים כאן".

עכ"פ, מבואר לפנינו שהמהר"ו הזכיר ג' בחינות אלו, ולכן אי אפשר לומר שהם לא חלק מתורתו של המהר"ו. אנו מדגישים, את עצם יסוד הדברים קבלנו גם מהמהר"ו

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

**כתר**

כנ"ל פעמים אינו נמנה עם הקומה, והקומה נחלקת לכתר - א, וט"ס.

חכמה

דברי חכמים בנחת נשמעים, מתון מתון, לאט.

בינה

אמרו (מד"ר, קרח, יח, כא) ומנין למקוה שצריך מ' סאה, מי השילוח ההולכים לאט, לאט בגימ' ארבעים, בחינת מקוה בינה, כנודע.

מקום העיבור, ולעת"ל יולדת בו ביום, והשתא לאט, ומה-לך ראשון מ' יום שנקבע אם זכר ואם נקבה.

דעת

עץ הדעת טוב ורע, הרע גורם שהטוב מתגלה קימעא קימעא, לאט.

חטא, ח-טא. גורם שיהיה לאט. וכן טמא, אט-ם.

חסד

איטר יד נקרא כן על שם שעושה מעשיו בימין לאט.

גבורה

כתיב (במדבר, ג, לז) ומיתריהם, ובתרגום ואטוניהון. מיתר בגבורה וחוזק, שלא יהיה אפשר להרוס במהרה אלא לאט לאט.

וכן בחינת איטר יד, חוזק של יד שמאלית.

תפארת

יעקב, ואני אתנהלה לאיטי, לרגל המלאכה, מלכות, והיל-דים, נו"ה.

נצח

נו"ה רגלין, זקנים הולכים לאט, וכן קטנים.

הוד

צולע על ירכו, יעקב, בחינת הוד כנודע נהפך לדוה, רגל שמאל. ועל ידי כן הולך לאיטו.

יסוד

מל ר"ת, מהר, לאט. לולא המילה רוב המהומה והתאוה, יורה כחץ. וע"י הסרת הערלה נעשה איטיות בכך, כמ"ש הרמב"ם במורה.

מלכות

בחינת כלי מצרף על ע"ס, וכלי זה נקרא טנא. אט-ן.

וכן כלי - בגד, הנקרא אבנט, אט-בן.

וכן אט לשון כלי אדמה. וכן טנא, אט-ן, כלי.

וכן שבירת הכלים, ובתיקון מלך מהיטבאל, אט-מהיבל.

נפש

נפש בחינת א-אחד תחתון, ונחסר לה ט' עליונים.

רוח

תנועה איטית, רוח מתנועעת, והוא תנועת הלטאה, לה-טא.

נשמה

בחינת מ', כנודע, בחינת בן מ' לבינה. וכתוב ומי גיחון ההולכים לאט, ודרשו חז"ל לאט, גימט' ארבעים, מכאן למקוה בארבעים. וכנודע בחינת מקוה נשמה, שלכך לומ-דים לעילוי נשמה משניות מקואות באותיות נשמה.

חיה

חטא, ח-טא. בחינת דבר והיפוכו. חטא בגימט' ח"י, כנו-דע. כי החטא הראשון נטל את "חיה" והפכה ללאט, חיים לאט, זהו בחינת חוה, חויא. כי החטא בחינת אטם, אט-ם, טמטום. בחינת טמא, אט-מ, מ' דייקא, כנ"ל.

יחידה

יחידה בחינת א - יחידה, שכוללת בה נעלמות ט' - שאר המדרגות.

וכן בחינת קוצו של יו"ד, אטד, אט-ד.

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

פגם המחשבה



בחניות הספרים בקרוב

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

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

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

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



צפיה לגאולה

שלום הרב. איך אפשר להבין את חסרון בית המקדש את הציפיה לגאולה, ואיך להכניס ללב שבתיקון חצות יהיה לי לפחות קצת שייכות? תודה רבה לרב.

תשובה יש להתבונן על חסרון גילוי ה' ובכל חלקיו הנמצא בעולם, ובפרט בדור זה, ולהכיר שכל זה מפני חסרון גילוי שכינה שעיקרו בבית המקדש, ומתפשט בכל העולם.

בגלות אצל הרופאים - הבהרה

שלום רב לכבוד הרב. בנושא החיסונים, רצינו להביא לידיעתו של כבוד הרב את דבריו של הגאון הרב יואב אלון, בעברו בכיר בתעשייה הביטחונית, מדען במכון ויצמן לשעבר, ואביו של ראש ישיבת מיר ברפאלד, שחקר לעומק את נושא החיסונים ומתריע כנגד הסכנות החמורות בחיסון ובמניעים שעומדים מאחורי הקורונה בכלל, והחיסון בפרט. נודה מאוד מראש ונבקש מחילה, אם תוכלו להקדיש מספר דקות לבחון את המסמך המצ"ב, המרכז בתוכו את עיקר החששות בנדון.

(א.ה. כאן הובאו כל דברי הרב הנ"ל מתוך שיחה שמסר בעיר רחובות באריכות גדולה)

תשובה קבלתי את החומר המצורף כבר מכמה גורמים בזמן האחרון, ועברתי עליו כמה פעמים, ואחר כך כתבתי את תשובותיי בענין זה. וזאת בנוסף לקריאת חומרים נוספים בענין מתוך בדיקה מקיפה של הענין, ככל ענין רחב שנצרך לבררו מכל צדדיו והיבטיו, בכובד ראש כראוי.

הנני להבהיר: כבר אמרו חז"ל, שבכל דור ודור קמים עלינו לכולותינו. ובפרט בדור זה קמים עלינו, הן רוחנית - שער הנו"ן דקליפה, והן גשמית, וחלק מכך הוא עולם הרפואה, שכבר אמר ה"קהלות יעקב" שאנו בגלות אצל הרופאים. ומאז, הגלות קשה

הרבה יותר, כי זו תעשייה של שקר, כסף, שליטה, כבוד, ועוד. ולכך יש לעמול יותר ויותר להתחזק בביטחון, ופחות ברפואה.

ולכך, ככלל, יש להתרחק כמה שניתן מכל עולם הרפואה, אלא במקומות הכרחיים או נצרכים ביותר, ולכך אף כאן, מי שנמצא בקבוצת סיכון ניכר, יש לו לקחת חיסון זה, שמכל מקום לדידו הסיכון רב אם לא יטול, והסיכון בנטילה קיים, אולם קטן יותר.

ככלל יש לדעת, שבכל ענין יש דעות מנוגדות מן הקצה אל הקצה, כגון בכלכלה, בביטחון, ואף ברפואה. ולכך יש לראות את "כל הדעות", ולקבל מבט רחב על הענין. זו דרכה של תורה, וכך נהגו חכמי הדורות.

חיסונים - אמונה והשתדלות

א. האם מבחינה רוחנית אין בעיה לקחת החיסון (לקורונה) או שבמקום לקחת החיסון צריך לחזק האמונה באין עוד מלבדו? ב. האם לקחת החיסון לקורונה יש בו חסרון באמונה בהקב"ה, והאם דבר זה מחליף האמונה במדרגת "עתיק" עם צד ההסתרה וסטרא אחרא? ג. האם הסיכונים בהחיסון לקורונה יש בהם תוצאות מסוימות לזמן ארוך על בחירת מין (די-אן-איי) שאינו ידוע לחכמת המדע של היום? ד. האם הסיכונים בהחיסון לקורונה יש בו תוצאות אחרות לזמן ארוך שנמשך לצאצאיו של האדם לנצח?

תשובה א. ככל השתדלות תלוי אם זהו מדרגתו של האדם, ואזי נצרך להתחזק באמונה, או שזהו למעלה ממדרגתו.

ב. כנ"ל, זהו השתדלות. וכל השתדלות הוא במקום שחסר אמונה. ועל כל אחד לנהוג בכל ענייני ההשתדלות לפי מדרגתו.

■ 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]