קונטרס

אאלפך חכמה

בלבבין משכן אבנה

אוצר האותיות

ערך בינה

תורה לשמה

תורת ישעשועים

לא מוגה כלל

© כל הזכויות שמורות

מידי שבוע יוצא לאור קונטרס
'אאלפך חכמה',
שכל שבוע עוסק בתיבה אחרת.
המעוניין להצטרף לרשימת התפוצה
(דרך המייל/פקס)
ישלח בקשה במייל
bilvavi231@gmail.com
מדרכי הקדושה עדיף לשלוח בקשה
דרך הפקס
03-5480529

ללקיחת חלק בהוצאות
הגדולות של הדפסת הספרים
לזיכוי הרבים, ניתן לצור קשר
עם מערכת
'בלבבין משכן אבנה'
טלפון: 052.763.8588
פקס: 03-5480529
ת.ד. 34192 ירושלים 9134100
bilvavi231@gmail.com

נשמח לקבל הערות והארות,
וכן תוספות קצרות על
הקונטרס, על מנת לתקן
ולהוסיף במהדורה הבאה
בע"ה.
כמו כן, המעוניין לסייע להגיה
את הקונטרס כל שבוע לפני
צאתו, יפנה למערכת.

להאזנה לשיעור
בקול הלשון

073-295-1245 ישראל
USA 605-313-6660

ומקישים: כוכבית [*]
סולמית [#] ->
<- [מספר שיעור]
סולמית [#]

תוכן העניינים
"בא אל התיבה"
ערך בינה

עבודה

בלבביפדיה עבודת ה' בינה ..... ז

אוצר האותיות: שורשי התנועות הנפשיות

עפר - בינה ..... טז
מים - בינה ..... כה
רוח - בינה ..... לו
אש - בינה ..... מב

אוצר האותיות: מוח-בינה

מוח הבינה ..... נא
בינה - כוח החיבור והצרוף ..... סח
בינה - כוח ציור ודמיון ..... עה
בינה - כח ההתבוננות (א') ..... פב
בינה - כח ההתבוננות (ב') ..... פט
בינה ותבונה ..... צו

אוצר האותיות: שונות

תורה נקנית בבינת הלב ..... קד
מלמד לאנוש בינה ..... קיח
בנין בית המקדש מכוח הבינה ..... קטו

תוכן העניינים
"בא אל התיבה"

ערך בינה

מחשבה

בלבבפדיה מחשבה בינה ..... **קכא**

אוצר האותיות:

בינה - בחן ..... **קלד**

להבין אמרי בינה ..... **קלט**

להבין אמרי בינה | משלי ..... **קמו**

תבונה | משלי ..... **קנג**

הבן בחכמה וחכם בבינה | ספ"י ..... **קסא**

בחון בהם וחקור מהם (א') | ספ"י ..... **קע**

בחון בהם וחקור מהם (ב') | ספ"י ..... **קעז**

בינה - הרהור | ספ"י ..... **קפב**

סוגיות במחשבה בינה ..... **קפה**

רל"א שערים

צירוף ב-י / ב-נ / ב-ה / י-נ / י-ה / נ-ה ..... **קפח**

קבלה

בלבביפדיה קבלה בינה ..... **קצז**

מילון ערכים בקבלה בינה (א) ..... **רג**

מילון ערכים בקבלה בינה (ב) ..... **רה**

ארמית

מילון ערכים בארמית בינה - שכל - אסכלה - אסכולא - אסקולא - אסכולסטיקי - אסקולסטיקא - אסכלאות ..... **רט**

רשימת שיעורים הקשורים לערך ..... **רי**

מדור
עבודה

בלבבפדיה אבודת ה'
בינה

אוצר האותיות:
שורשי התנועות הנפשיות - בינה

אוצר האותיות:
מוח - בינה

אוצר האותיות:
תורה נקנית בבינת הלב
מלמד לאנוש בינה
בנין בית המקדש מכוח הבינה

בלבביפדיה עבודת ה'
בינה

הבינה במדרגת הי"ב המתגלה בנקיבה והבינה במדרגת הי"ג המתגלה בזכר

בינה - בגמ' במסכת נידה (דף מה, ב) מבואר כידוע שחלוק הזמן של הגדלות בנקיבה מזמן הגדלות בזכר והגמ' שם דורשת את זה מהפסוק "ויבן את הצלע - בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש" שלכן היא נעשית גדולה בת י"ב שנים מה שאין כן בזכר שהוא נעשה גדול בן י"ג שנים, זוהי שיטת רבי שם[א] וכך קיי"ל להלכתא.

וברור לכל בר-דעת, לא מונח כאן רק נידון מתי נעשה זמן הגדילה אם בי"ב שנים או בי"ג שנים אלא מונח כאן במה שניתנה בינה יתירה באשה יותר מבאיש שזה שורש הילפותא, שיתה תפיסות של בינה.

וראשית כפשוטו, הרי הדרשא היא ממה שבינה יתירה ניתנה באשה והיינו שב'יתירה' מונח שיש בנקיבה סוג שונה של בינה.

ואמנם בשטחיות הדבר היה ניתן להבין שה'יתירה' שנאמר בנקיבה זהו ביחס לזמן בלבד שבזה היא יתירה מהזכר במה שהיא נעשית מבינה כבר כשהיא בת י"ב שבזה היא קודמת לזכר בשנה, אבל בוודאי שעומק כוונת דברי הגמ' הוא שה'בינה יתירה' שניתנה לאשה היינו שבמהות של הבינה היא יתירה, וכתולדה מכך גם מצד סדר הזמנים, הבינה הזו היא בינה שנעשית אצלה כבר כשהיא בת י"ב שנה.

וחידוד מה שנתבאר א"כ - כפשוטו מה שמבואר בגמ' הוא שהבינה יתירה יוצרת שהיא נעשית גדולה שנה לפני הזכר, אבל בעומק ההגדרה היא שזה מהות שונה של בינה, מהות של בינה של בת י"ב שנים, ולכן אז היא נעשית גדולה, משא"כ אצל הזכר, המהות של הבינה שלו היא מהות של בינה של בן י"ג שנים ולכן הוא נעשה גדול כשהוא בן י"ג, כלומר, זה לא רק שיש הבדל ביניהם בסדר הזמן, אלא הזמנים עצמם מגדירים את מהות הבינה שלהם, מהות בינה של מדרגת י"ב ומהות בינה של מדרגת י"ג

נסביר בסיעתא דשמיא מהי מהות הבינה שבמדרגת י"ב ששייכת לשנת הי"ב, ומהי מהות הבינה שבמדרגת י"ג ששייכת לשנת הי"ג.

יסוד הי"ב - י"ב קוים המחברים את ששת הצדדים

כפי שהוזכר כבר כמה וכמה פעמים דברים יסודיים מדברי חז"ל שי"ב יסודו הוא י"ב הקוים הקיימים בצורת העולם, - צורת העולם בנויה מששה צדדים ובכל ששה צדדים ישנם י"ב קוים שהם המחברים ביניהם, והרי שגדר י"ב הוא חיבור של צדדים, חיבור של קצוות.

ומצד כך מה שהוזכר מדברי הגמ' שלומדים שבינה יתירה ניתנה באשה מהפסוק "ויבן את הצלבע", מונח כאן בילפותא הזו מהי מהות הבינה של אשה שמהות הבינה כאן היא בינה של צלע, וצלע הרי משמעותו הוא צד כמו שביארו המפרשים, והאשה שנבראה מן הצלע היינו שהיא נבראה מהצד. והרי שהבינה שמתגלה אצל האשה היא בינה של צדדים מה שאין כאן אצל הזכר מתגלה הבינה שמקומה הוא באמצע שזוהי בחינת דעת.

העדר הדעת שבחרש שוטה וקטן - העדר בגילוי נקודת האמצע שמביא נטיה לקצוות

וחידוד הדברים - הרי כלשון המשנה הידועה באבות "אם אין בינה אין דעת, אם אין דעת

[א] ורשב"א סובר שם להיפך שהזכר נעשה גדול בן י"ב שנים ונקיבה בת י"ג שנים.

אין בינה" ובהגדרה יסודית וכללית, בינה היא הקצוות, היא ה'בין לבין', משא"כ הדעת שלעולם שורשו הוא במקום האמצע, ולכן כמבואר בחז"ל **חרש שוטה וקטן** הם ההיפך של בר-דעת, ויסוד הגדרת הדבר - מי שחסר לו האיזון בין הצדדים וגילוי נקודת האמצע, הוא הנקרא לאו בר-דעת

ומצד כך - חרש זהו מי שאינו שומע באזניו[ב], וכפי שהוזכר רבות במקומות אחרים שהאזניים נמצאים דייקא בצדדי האדם ועל שם כן הם נקראים **אזניים** כי הם יוצרים **איזון** לכל קומת האדם, ומי שהוא חרש שאינו שומע ואינו מדבר היינו בעומק שמכח שחסר לו את הגילוי של הצדדים של האזניים שהם המְאַזְנִים, לכן גם חסר לו את הגילוי של הפה שנמצא באמצע.

כלומר - למה חרש שדיברו בו חכמים הוא מי שאינו שומע ואינו מדבר? - אז וודאי כפשוטו כמו שאומרים רבותינו שדרך האדם שכשהוא שומע הרי שהוא פולט בפיו את מה שהוא שמע באזניו[ג], וזה מה שנגלה בבירור אצל קטן שבתחילה משעת לידתו הוא שומע ולאחר מכן כשהוא גדול, הוא מדבר, ומצד כך, חרש שאינו שומע ואינו מדבר היינו שבעומק כיון שהוא אינו שומע לכן הוא גם לא מדבר, זה פשוטם של דברים.

אבל בעומק כמו שנתחדד השתא, מה שהוא אינו שומע היינו שחסר לו בגילוי האזניים שנמצאים בצדדים, וממילא חסר לו בכח של קו האמצע ששם הוא מקום הפה, שנמצא בקומת הגולגולת באמצע ולא בצדדים, וזה א"כ סיבת היות החרש חסר בדעת.

שוטה - כידוע נקרא **שׂוטה** מלשון **שׂוטה** כלומר שיש לו נטיה וסטייה לצדדים, וזהו פרשת **שׂוטה** בתורה בבחינת הרוח **שטות** שבה, וזה א"כ הגילוי שמתגלה אצל שוטה שכל תנועותיו הם תנועות של קצוות בלתי הגילוי של אמצע, וזהו שמו - שוטה כפי שנתבאר, משום שהוא נוטה לצדדים, ומכח כך הוא חסר את הדעת של ה'אמצע'. - זה הגדר של שוטה.

והשלישי שהוזכר בחז"ל שהוא לאו בר-דעת זהו קטן, וגדר קטן הוא מי שכל תפיסתו היא תפיסה של צדדים וחסר לו את קו האמצע, ולכן הוא נקרא קטן-קט והוא נקרא טף כמו שהוזכר רבות במקו"א שהוא מלשון **טיפה** משום שחסר לו את כח האמצע שמחבר את כל הפרטים הקטנים. - והרי כמו שאומרת הגמ' בפ"ק דב"ב שלכל טיפה וטיפה יש לה דפוס בפני עצמה, ומצד כך, מי שנמצא במדרגת קטן-טף, הרי שהוא רואה כל פרט ופרט לעצמו כחלקים נפרדים וכטיפות שיש לכל אחד דפוס לעצמו, - וזוהי תפיסת השגתו של קטן.

וא"כ, נתבאר בקצרה ממש שלשלושת אלו שחסר להם את כח הדעת - חרש שוטה וקטן - זה בכללות משום שחסר להם את כח האמצע המחבר את הקצוות.

בינה דנקיבה - בינה שמחברת את הקצוות ובינה דזכר - הדעת המצורפת לבינה

ונחזור א"כ לעניינא דידן - כמו שנתבאר "אם אין דעת אין בינה ואם אין בינה אין דעת" היינו שהבינה היא כח הקצוות והדעת היא האמצע.

ובעומק - הבינה שיש לזכר היא הדעת שמצורפת לבינה, והבינה שיש לנקיבה היא הבינה עצמה, - וזהו גופא הטעם שאם אין בינה אין דעת ואם אין דעת אין בינה כיון שאין זכר בלא נקיבה ואין נקיבה בלא זכר, ובלשון שהוזכר לעיל, והיינו הך - אם אין קצוות, אין אמצע ואם אין אמצע אין קצוות.

והרי שגדר מה שנקיבה נהיית גדולה מכח **הבינה** שבה היינו מכח הקצוות של ה'**בין לבין** - לא מה שנמצא באמצע של ה'בין לבין' אלא הקצוות שבה. וזהו הלשון **בינה - 'בין לבין'**, עצם הגדרת הקצוות והצדדים.

אבל מה נמצא בתוך ה'בין לבין'? - כח הדעת

[ב] ועל אף שחרש שדיברו בו חכמים זהו מי שאינו שומע ואינו מדבר, אבל יסוד חרש כפשוטו הוא בכח השמיעה שבאזניים.

[ג] וכמובן, לאו דווקא את אותם המילים ממש, אבל תפיסת הדיבור נובעת מכח מה שהוא שומע.

כח ה'בינה יתירה' המתגלה ביצחק ופסולת דבינה המתגלה בעשיו - בינה בלא דעת

ולפי זה נתבונן ונבין - הרי באותיות המילה **בינה** עיקר השורש הוא הב' והנ"[ד] שהרי בינה היא משורש של בנין כמו שדורשת הגמ' **בינה** מ'ויבן את הצלע' והרי שבוודאי השורש הפנימי שלה מתחיל מתפיסה של **ב'** ונ'.

וב' ונ' בא"ת ב"ש זהו ש' וט' שהם שורש המילה שוטה. כלומר שהיפך ממציאות הבינה זהו המציאות של שוטה, - וגם אם השורש של בינה הוא ב' י' ונ"[ה], הי' מתחלפת במ' ועולה בידינו המילה שטם כלשון הפסוק "וישטום עשיו את יעקב" שנאמר לגבי מה שיעקב נטל את הברכות. והגדר של מי ששוטם את האחר היינו שהוא מחפש להרע לו מהצדדים כי שורש שוטם הוא הש'-ט' של שוטה שמשמעותו נוטה לצדדים כפי שנתבאר, ומכח התפיסה הזו של נטיה לצדדים, עשיו היה שוטם את יעקב. - ודייקא על עשיו נאמר 'וישטום' כי הרי עליו נאמר 'איש יודע ציד איש שדה' וכמו שברור לכל בר-דעת, 'איש ציד' היינו שכולו היה במהלכי הצדדים, שזהו משמעות לשון ציד - מי שאורב לבעל חי מצדדיו כדי להורגו [שלכן הוא אינו בא במרכז למולו של הדבר].

וזהו עשיו שהוא פסולת דיצחק, שיצחק הוא הבינה דתיקון, שהרי כידוע עד מאד מדביר חז"ל, קודם העקידה היה ליצחק אבינו נשמת נקיבה ובעקידה פרחה נשמתו ונתחלף לו לנשמת זכר [ונתבארו הדברים בהרחבה בכמה וכמה פנים ביסוד דברי רבותינו], והרי שמצד ה'אב' שביצחק מונח בו בכח האב דיליה כח של בינה יתירה שניתנה לאשה כי היה בו שורש דנקיבה.

ולכן גם הפסלות שיוצאת ממנו שזה עשיו מתגלה פסולת של בינה, כלומר - אצל יצחק מתגלה 'אם אין בינה אין דעת ואם אין דעת אין בינה' ומכח כך יש אצלו גם בינה וגם דעת, וזה עומק הפסולת שיוצא מיצחק שכיון שאין לו דעת ממילא מתקיים אצלו דברי המשנה "אם אין דעת אין בינה", - זה מה שמתגלה אצל עשיו שהוא 'איש ציד' והוא הוא ה'שוטה' שנמצא מן הצדדים, והרי שעשיו הוא הפסולת של יצירת הנקיבה שבבחינת "ויבן את הצלע" במה שמתגלה בו שהוא הפסולת של הבינה.

וידועים עד מאד דברי החת"ם סופר שלעומת ישראל שנקבעו להם זמנים לזכר ונקיבה מתי הגיל שבו הם נעשים גדולים [זכר בן י"ג ונקיבה בת י"ב כמו שהוזכר לעיל], אצל עכו"ם זה לא נתגלה בגיל אלא כל יחיד ויחיד נעשה גדול בזמן לעצמו משעה שיש בו דעת להבין כל חד לפום חורפיה - ומצד שאצל ישראל הגדלות תלויה בזמנים נאמר בעומק במטבע לשון התפילה שתיקנו חז"ל "מקדש ישראל והזמנים"[ו] כיון שאצל ישראל הגדלות שלהם ניתלית במדרגת הזמן משא"כ אצל עכו"ם שזה תלוי ב'חורפיה' של כל אחד ואחד לפי עניינו.

ואצל עשיו שמתגלה מדרגת בינה בלא דעת שזהו בינה דקלקול, הרי שהוא לא שייך למהלכי החיבור של הקצוות שזה בחינת הי"ב דקודשה שמתגלה בנקיבה כמו שנתבאר, אלא הקצוות עומדות אצלו כמציאות לעצמם בלא חיבורם זה לזה - לא רק שכיון שאין בו דעת הוא לא שייך בעומק לתפיסת הי"ג של הזכר אלא חסר בו את מהלכי החיבור של הקצוות שבתפיסת הי"ב דנקיבה.

זהו הפסולת של יצחק אבינו המתגלה בעשיו שעליו נאמר בעומק "אם אין דעת אין בינה" ובו מתגלה שורש מדרגת הקלקול של הבינה.

[ד] הה' שבבינה כמובן איננה עיקרית ופעמים היא נופלת כמו בלשון רבים "עם בינות" וכדו', ולגבי הי' שבבינה זה תלוי בדרכים היסודיות איך מסדרים את השורשים בלשון הקודש, אם השורשים הם בני ג' אותיות או בני ב' אותיות [או אפי' שורש בן אות אחת] ויש בזה מחלוקות רבות ועצומות בדברי חז"ל ורבותינו בהרחבה, וכאן הנידון הוא אם המילה בין היא השורש או המילה בן, ובנין נוטה ששורשו - בן אך בבינה יש נטיה יותר שגם הי' היא מהשורש.

[ה] עי' מה שנתבאר בזה בהערה ד'.

[ו] מלבד כפשוטו כמו שאומרת הגמ' שהקב"ה מקדש את ישראל שהם מקדשים את הזמנים.

כח האיחוד והחיבור המתגלה בזכר כשהוא בן י"ג שנים

וא"כ, מה שהוזכר עד השתא שכח הבינה של הנקיבה זה במדרגה של י"ב וכמו שחודד שזה לא רק מדרגת זמן כפשוטו של י"ב שנים אלא זהו מהות של י"ב.

ולעומת כך במדרגת זכר שהוא נעשה גדול בן י"ג שנים היינו כמו שידוע שי"ג בגימטריא **אחד** משום שהמהות של הזכר היא מהות של 'אחד', מהות של צירוף, והיינו שאצל הזכר הגדלות היא בתפיסת הדעת המחברת שבבחינת ה'אחד', משא"כ אצל הנקיבה שהדעת המחברת זה החיבור של הקצוות זה לזה מדין הקצוות שבהם

ונחדד מעט את הדברים, הרי לגבי דיני ביאה נאמר שקטן פחות מבן ט' אין ביאתו ביאה, ומבן ט' שנים ואילך ביאתו ביאה לכל דבר.

אלא שמדרגת הביאה הגמורה שלו היא כשהוא בן י"ג שנה שהוא גדול שאז הוא יכול לשאת אשה מכח מדרגת הביאה שבו, ועי"כ יכול להתקיים על ידו "האשה ניקנית בשלושה דרכים בכסף בשטר **ובביאה**", אבל קודם לכן אף שלמעשה שלו יש דין של מעשה ביאה כבר מבן ט' שנים, אבל אין לביאה שלו גדר מעשה בבחינת "מעורה בלויה שלו" - עם לויתו שלו שהם נעשים מצורפים אהדדי באופן של חיבור גמור בכדי שעי"כ היא תתקדש לו ויהיה ביניהם חיבור גמור של קידושין ונישואין. ובלשון קצרה - המעשה יש לו דין של מעשה ביאה, אבל עדיין זה לא הופך את הגדרת המעשה לגדר של חיבור - שני הגדרות שונות בתכלית.

ורק מבן י"ג שנה שמתגלה הי"ג שבגימטריא **'אחד'**, אז מצטרפים הזכר והנקיבה והופכים לאחד, ואז הוא יכול לקדש ולשאת אשה בקנין ביאה.

חיבור הזכר והנקיבה נובע מהזכר והפירוד ביניהם נובע מהנקיבה

וזה יסוד ברור ופשוט שמה שנאמר בקרא "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" וכן "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם", השורש שמצרף את הזכר והנקיבה נמצא בזכר ואיננו נמצא בנקיבה, כיון שהנקיבה מצד עצמה היא הרי השורש של ה'עלמא דפירודא' שהרי היא זאת שנפרדה מן האיש.

והרי שהכח שמחבר ביניהם שמונח במעשה החיבור, הוא מכח מציאות הזכר - הגדרות הברורות ופשוטות מצד עצמם - וכמו"כ פעולת הקידושין נעשית ע"י האיש ואיננה נעשית ע"י האשה שהרי האיש נותן את הקידושין לאשה ולא להיפך[ז], והרי שיסוד מעשה הקידושין הוא שהאיש מקדש והאשה ניקנית[ח] משום שפעולת הקידושין נמצאת אצל הזכר ורק שהיא נפעלת בנקיבה אבל היא לא נעשית מכח הנקיבה אלא רק מכח הזכר.

וא"כ, החיבור של זכר ונקיבה ביסודו, הוא נובע מהזכר, ולעומת כך הפירוד ביניהם נובע מהנקיבה.

ובדוגמא נוספת - הרי יש את הדיני טומאה וטהרה שמפרידים בין הזכר והנקיבה, והרי דינים הללו שורשם הוא בי' קללות שנתקללה האשה כדברי הגמ' הידועים בעירובין בדף ק', שמכח כך היא נפרדת ממנו אבל היא היא סיבת הפירוד, ואף שגם עליו נאמר הדין לפרוש ממנה כמו שנאמר עליה לפרוש ממנו, אבל הכח המפריד לא מונח בזכר אלא רק בנקיבה, והרי שבכח הזכר אין סיבה שגורמת לפירוד בין האיש והאשה[ט].

והרי שבכללות הפירוד מונח בנקיבה ואיננו מונח בזכר - יסודות ברורים מצד עצמם - והיינו משום שבעומק גם החיבור שנמצא אצל הנקיבה הוא איננו אלא חיבור במדרגת קצוות בבחינת

[ז] ורק באופן שהאשה נותנת לאדם חשוב היא מתקדשת מכח שזה נחשב שהוא נתן והיא קיבלה אבל אין עוד דוגמא כזו שיכול להיות מעשה הקידושין בפועל ע"י האשה.

[ח] שם הפרק הראשון בקידושין הוא 'האשה ניקנית' ופרק שני דקידושין הוא 'האיש מקדש'.

[ט] ואף שיכול להיות לו טומאה כמו טומאת זב, אבל זה לא ביחס לפירוד של זכר ונקיבה.

"אשתך כגפן פוריה **בירכתי ביתך**" שהיא נמצאת במקום הירכיים שהם מקום הקצוות - הן בקומת אדם היא נמצאת במקום הרגליים שהוא שורש מקום הפירוד שבאדם, והן בקומת הבנין, זהו המקום של 'ירכתי ביתך' ששם הוא מקומה.

והרי שמצד תפיסת הנקיבה במהותה ושורשה בבחינת הבינה שנמצאת בנקיבה, היא בינה שיסודה בקצוות כמו שנתבאר.

אלא שחל **חיבור** בקצוות, כלומר - כשהקצוות הם בלתי מחוברים זה הפסולת דעשיו כמו שהוזכר לעיל, ובאופן דתיקון שהקצוות מחוברים, זוהי מדרגת הנקיבה, ובדקות זוהי הבחינה של זכר שמאירה בנקיבה ומגלה בה את כח החיבור של הקצוות.

ובעומק - מצד מדרגת י"ג שנה שהיא מדרגת 'אחד', הזכר לא מחבר את הנקיבה בתפיסת הי"ב אלא זה חיבור בתפיסת הי"ג - אלא שגם החיבור שנעשה בנקיבה מכח הי"ב הוא ג"כ מההארה של הזכר.

שורש מדרגת י"ב שבטי י-ה בארבע אמהות שאינו חיבור גמור ושורש חיבורם הגמור במדרגת הי"ג המתגלה ביעקב אבינו - 'אב אחד לכולם'

ונתבונן להבין עמוק - השורש של החיבור שבמדרגת הי"ב מתגלה בדוגמא היסודית והבהירה ממדרגת י"ב שבטי י-ה כידוע מאד, ולמעלה מכך, השורש שמחברם במדרגת הי"ג זהו בחינת יעקב אבינו "אב אחד לכולם", כלומר, מדין המדרגה של הי"ב, זוהי המדרגה ששייכת לנקיבה שכמו שנתבאר זהו חיבור מכח מדרגת נקיבה, - ולכן אנו מוצאים שהנקיבות שהולידו את הי"ב שבטים הם ארבע - רחל לאה בלהה וזלפה - שהם מיסוד הד' צדדים של הפיזור בבחינת ד' כנפות הארץ כמו שנתבאר במקו"א, והרי שאלו הם ארבע שמונחת בהם התפיסה של הנקיבה שהיא שורש לפירוד כמו שהוזכר לעיל, ולכם גם כשנעשים הי"ב שבטים הם אינם מחוברים באופן הגמור.

כלומר - מלבד מה שהנקיבה היא שורש לפירוד כפי שהוזכר לעיל, שלכן הם אינם מחוברים באופן הגמור, יתר על כן, כאן ישנם ד' אמהות בבחינת ד' צדדים של פיזור, והרי שהשבטים מצד תפיסת האמהות שבהם, אין להם חיבור גמור.

ולכן השבטים היו מבזים את בני השפחות - שאת זה יוסף בא לתקן - אבל בעומק מה שהם נבדלים זה מזה, זהו מכח התפיסה שהם שייכים לאמהות נפרדות.

כל פירוד יסודו בארבעה כמו שנאמר בקרא "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" וכאן שזה ארבע נשים, הרי שגם מצד תפיסת הנקיבה שבהם מונח בהם תפיסת פירוד, והרי שיש כאן 'גב על גב', שתי תפיסות של פירוד.

ולכן נאמר אצל השבטים "ולא יכלו דברו לשלום" שזה היה ההפרדה בפועל של מציאות החיבור שבין השבטים.

כשמתגלה תפיסת חיבור של י"ב זוהי תפיסת חיבור מדין האמהות, אלא שכמו שחודד זה איננו חיבור שלם והחיבור השלם שהוא החיבור היותר עליון של הי"ב שבטים זהו חיבור מכח ה'אב אחד לכולם' ומצד כך אומרים חז"ל על מה שנאמר בקרא "ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא" שיעקב אבינו הקיף את ראשו בי"ב אבנים והחיבור של השבטים הוא מכח יעקב אבינו שבהיותו אב הוא בבחינת הי"ג, ה'אחד' שעל גביהם, שהוא זה שמתקן את ה'ולא יכלו דברו לשלום' ומצרף את השבטים גם יחד.

ובהקבלה למה שהוזכר לעיל - זה מה שמוגדר גדלות של זכר וגדלות של נקיבה, הגדלות של הנקיבה היא בתפיסת י"ב והשורש של זה מתגלה בי"ב שבטים, אלא שכשהגדלות הזו איננה מתוקנת, הבינה שבה שהיא 'בין לבין' בחיבורים של הקצוות, איננה שלימה, כיון שיסודה היא במקום הקצוות בבחינת "ירכתי ביתך" שמצד תפיסת הי"ב מתגלה בהם חיבור באופן דתיקון.

אבל הגדלות של הזכר שבבחינת י"ג, שורשו הוא מכח מדרגת החיבור של האב, ובפרטות, שורשו הוא במדרגת יעקב אבינו שהוא בבחינת

הי"ג שמתגלה על גבי הי"ב שבטים כמו שנתבאר

שורש הפירוד בשבטים שמתגלה באמהות - במעשה דראובן ובלהה

והרי שורש תחילת הפירוד שנעשה בין השבטים הוא במעשה של ראובן שבלבל יצועי אביו במה שהוא החליף את מיטתה של בלהה במיטתה של לאה כדברי חז"ל מכח שאמר ראובן - אם היתה אחות אמי צרה לאמי, לא תהיה שפחת אחות אמי צרה לאמי, והיינו ששורש הפירוד הגיע מכח מיטתה של בלהה, ומצד כך, מה שבלהה נקראת **בלהה** מצד הקלקול זה מלשון **בלבול**, שזה מה שחל בפועל במעשה דראובן.

וע"ז הרי אומר יעקב אבינו לראובן כמו שנאמר בפסוק מקרא מלא "ראובן בכורי אתה כחי ראשית ואוני וגו' פחז כמים אל תותר וגו' אז חללת יצועי עלה".

כלומר - שבמעשה הזה נעשה ההפרדה של הי"ב שבטים, אלא שלאחר מכן זה התגלה בפועל בפרטות ביחס ליוסף ב"וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום", אבל השורש לפירוד שהתגלה בתוך הי"ב שבטים הוא במה שראובן מבלבל את יצועי אביו - ודייקא מקום הבלבול של יצועי אביו שייך לאמהות שהרי זה היה הנידון, באוהל של איזו מארבע האמהות של השבטים[1] תהיה מיטתו של יעקב אבינו. האם באוהל של בלהה או באוהל של לאה.

והרי שבעומק, שורש הקלקול שהיה בחוסר הצירוף של השבטים, הוא משורש הפירוד שהיה במדרגת האמהות - ובאמהות זה מתגלה כשכבר הן לא היו ארבע אמהות שהרי רחל שהיא עיקרו של בית[א] נפטרה, ממי שהיא עיקרו של בית מתגלה השורש של מדרגת 'ירכתי ביתך' של האמהות, ולכך כמו שברור - כשרחל מסתלקת, נעשה עוד פירוד בכח מדרגת האמהות של השבטים - רחל לאה בלהה וזלפה, וזה א"כ שורש הפירוד שהתגלה ב'בלבל יצועי אביו' שחל אצל האמהות, ומשם בעומק השתלשל הפירוד של הי"ב שבטים, משום שהבינה יתירה היא זאת שמצרפת את מדרגת הי"ב קצוות, ובה חל אופן דקלקל שהתגלה בפועל בי"ב שבטים.

אבל מכח יעקב אבינו שכמו שהוזכר הוא ה'אב אחד לכולם', מכח מדרגת ה'אחד' מתגלה בו הכח לצרף מצד מדרגת הדעת הפנימית המתגלה בי"ג - והוא מצרף גם מכח הי"ב כיון שההארה של ה'אחד' שבי"ג מאירה גם בי"ב, ובעומק, סדר הדברים בתמצית בהגדרה המדוקדקת שלהם היא - ה'אחד' מאיר בי"ג, שמאיר בי"ב, וזה עומק ההארה המתגלה.

ומ"מ, זהו א"כ עומק כח הגדלות שמתגלה במדרגת הזכר.

בינה 'יתירה' דאשה - מלשון 'מיתר' המחבר ובינה 'יתירה' דזכר - מלשון 'תורה' שמצרפת את הכל

ולפי"ז נתבונן להבין ביתר עומק, הרי לפי מה שנתבאר הגדרת הדבר היא שגם אצל הזכר חל כח של 'בינה יתירה', אלא שה'בינה יתירה' שבו, היא לא יתירה מדין הקצוות שזהו הי"ב, אלא מדין הי"ג שבה.

מצד ה'בינה יתירה' של הנקיבה המתגלה בקצוות, הגדרת ה'יתירה' הוא היתר שבצירוף שמתגלה ע"י שכל הקצוות שנתפזרו לכל הי"ב צדדים מצטרפים יחד, וזוהי א"כ בחינת ה'בינה **יתירה**' שמתגלה בתפיסת הי"ב של הנקיבה שהיא מצרפת את כל הדברים הרחוקים ביותר שישנם, ומצד כך, המילה 'יתירה' היא מאותו שורש של המילה 'מיתר' שהגדרתו - חוט שמצרף ומחבר שני קצוות, זהו גדר הבינה **יתירה** שניתנה בנקיבה שמצרפת ע"י הקוים - **המיתרים** הללו את כל הדברים הרחוקים.

אבל הזכר שהוא במדרגת הי"ג, ה'בינה **יתירה**', זה מה שמתגלה בו מדרגת הדעת של ה'אחד', ובעומק זה נקרא 'יתר' מאותו לשון של 'תורה' כעין מה שנאמר אצל יתרו שהוא נקרא

---

[1] שזה הארבע אמהות של השבטים עצמם מלבד ארבע האמהות הכלליות - שרה רבקה רחל ולאה.

[א] [שזה בבחינת מה שאומרים חז"ל שמקומה של החולדה הוא בעיקרי הבתים].

יתרו משום שהוא ייתר פרשה אחת בתורה, פרשת "ואתה תחזה", והרי שה'יתר' שמתגלה בזכר שנת הי"ג זוהי המדרגה שמתגלה בו תוקף הארת הדעת מכח מדרגת התורה עצמה שמצרפת את הכל.

והבינה יתירה הזו שמתגלה בזכר, היא בבחינת **יתר** שהוא שורש שקרוב למילה **כתר** - וזוהי מדרגת הכתר שמתגלה בשנת הי"ג כמו שמפורש להדיא בדברי רבותינו, וא"כ עומק מדרגת הבינה שמתגלה אצל הזכר זה בינה שמתגלה ממדרגת היתר - הכתר שהיא המדרגה העליונה.

מ"ט שערי בינה - בינה דנקיבה שמצרפת את הפרטים ושער הנ' - מדרגת בינה דזכר שמגיעה עד ה'שלא נדע'

ובלשון אחרת והיינו הך, הרי כמו שאומרת הגמ' נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה חסר אחת שנאמר "ותחסרהו מעט מאלקים", ומצד כך, הבינה שמתגלה בנקיבה זהו המ"ט שערי בינה של כל ההתפרטויות שישנם בבינה, שהרי כל מ"ט בנוי משבע פעמים שבע כשכל שבע בנוי מששה ואחד, ששה אחד שמכפילים אותם, והרי שהמ"ט שערי בינה זה חיבור של כל הצדדים.

משא"כ החיבור שמתגלה מכח מדרגת הבינה דזכר זהו מהשורש העליון של מדרגת אור של שער הנ' שבבינה, ולפי"ז, מה שנאמר בגמ' "נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה חסר אחת" שמשה לא זכה לשער הנ', [אף שכידוע בחלק מדברי רבותינו מבואר שבמתן תורה שהיה ביום החמשים, משה רבינו זכה לשער הנ'], מה שמשה רבינו זכה רק למ"ט שערים ולא לשער הנ' זה מקביל ללשון חז"ל שנאמר על משה משורש חטא העגל "תש כחו כנקיבה", וע"י כן, הבינה שהתגלתה אצל משה היא בינה במדרגת נקיבה שנמצאת רק בקצוות ולא בינה שנמצאת בנקודת האמצע שעולה עד שער הנ' של הקדושה בבחינת "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע".

ומה שנאמר אצל יתרו שהוא נקרא יתרו משום שהוא ייתר פרשה אחת בתורה של "ואתה תחזה", זה הרי גדר של דין ודברים שנמצאים בין אדם לחבירו "דברי ריבות בשעריך" בבחינת 'בין לבין', וזהו בעומק בינה המתגלה בבחינת בינה דנקיבה, כלומר, על אף שזה תורה, אבל זה תורה שבמדרגת המ"ט שערי בינה.

גילוי המדרגה השלימה של הבינה שבבחינת כתר המתגלה במדרגת שער הנ'

משא"כ הבינה השלימה המתגלה אצל הזכר בשנת הי"ג שהוא גימטריא אחד, זוהי הבינה שבמדרגת **כתר-יתר** שהיא מדרגת שער הנ' של הבינה, והרי שאצל הזכר מתגלה המדרגה השלימה של הבינה שבמדרגת הכתר.

וכמו שהוזכר רבות במקומות אחרים שמה שנאמר בחז"ל שבמתן תורה הקב"ה כפה עליהם הר כגיגית זה בבחינת 'כופה עליו את הכלי' שנאמר על מי שמוצא חמץ ביו"ט של פסח, כלומר, זה בבחינת כתר שעל גבי ראשיהם, ומצד כך, מה שמבואר בחז"ל שניתן להם במתן תורה כתרים - נתינת הר סיני על גבי ראשיהם ב'כפה עליהם הר כגיגית' זה פנים אחד לעומק ההגדרה של נתינת הכתרים על ראשם.

וזהו הבינה שניתנה להם ביום החמישים, שהרי ביום החמישים זהו הזמן שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית והרי שזה בינה במדרגת שער הנ'.

ומצד כך, העומק של הבינה שהיא בבחינת מה שנמצא 'בין לבין' זה בגדר 'אין', ביטול, וזהו השורש הפנימי של מדרגת הבינה השלימה שמתגלה אצל הזכר.

הנקיבה לעולם יסודה פרטים, והבינה המתגלה אצלה היא המשלימה את כל קצוות הפרטים והמחברת את כל הצלעות, את כל הצדדים, - זה השורש שמונח ב'ויבן את הצלע', הנקיבה נבראה מן הצלע והיא המשלימה את כל האפשרויות שבפרטים.

ואלו הם המ"ט יום שסופרים בספירת העומר וכפי שמבואר בגמ' "מצוה למימני יומי ומצוה

למימני שבועי" כלומר, ה'מצוה למימני יומי' זה מה שסופרים עוד פרט ועוד פרט ועוד פרט בספירת הימים שזה תפיסת הבינה שתופסת את כל הפרטים, אבל מצד 'מצוה למימני שבועי' - הרי בשבועות הפרטים כבר לא עומדים לעצמם אלא ע"י שמצרפים את כל הפרטים יחד שנעשה כלל של שבועות וזה מכח הדעת המתגלה אצל הזכר שזה השורש של "מצוה למימני שבועי".

אבל מכח מדרגת הזכר שאצלו מתגלה כח הדעת - כיון ש"תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", הרי שזה עומק הגדלות שמתגלה במדרגת הזמן של י"ג שנה.

מנהג הנחת תפילין קודם י"ג - בכדי להגיע מה'שנדע' שקודם י"ג ל'שלא נדע' המתנוצץ בשנת י"ג

ונתבונן להבין עמוק - הרי מעיקר הדין הזמן שאדם מתחייב במצוות זה רק משעה שהוא נעשה גדול שכיון שהוא נעשה בר-דעת הוא מחוייב במצוות. ובפרטות מתגלה הדבר במצות תפילין שבפועל לא מניחים תפילין עד גיל הגדלות[יב], אבל כידוע מאד, מנהג ישראל הוא להניח תפילין קודם הזמן[יג] - והלא דבר הוא, מדוע דווקא במצוות תפילין יש מנהג להקדים, וכמובן, יש בזה את הטעמים הפשטיים, אבל לסוגיא דידן יש כאן טעם נוסף לדבר - הרי מקום התפילין הוא כנגד מקום המוחין של האדם, תפילין של ראש כנגד המוחין שבראש ותפילין של יד כנגד המוחין שבלב בכדי לשעבד מוחנו ולבנו לעבודתו ית"ש.

אבל הרי בעומק, כשהאדם מגיע לשנת הי"ג, שם ההשגה היא לא רק השגה של מוחין, אלא שם כבר משיגין את ההשגה של "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע".

לכן נהגינן להתחיל להניח תפילין לפני שהנער הגיע לתכלית של ה'שלא נדע', בכדי שתחילת ההנחה תהיה במדרגת 'שנדע' ומשם הוא יגיע מה'שנדע' ל'שלא נדע' במדרגת שנת הי"ג שאז עיקר זמן חיוב התפילין. - ואז עיקר התפילין שהוא מניח אינם רק במדרגה הפשוטה של המוחין שבוקעים ויוצאים החוצה שלכן מניחים אותם ע"ג מקום המוחין, אלא זה תפילין במדרגה של "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע".

ובזה יש חילוק בין תפילין דיד לתפילין דראש שהתפילין של ראש נמצאים בארבעה בתים חלוקים ואילו התפילין של יד הם מצורפים יחד אהדדי, וכפשוטו זה מקביל למה שנתבאר לעיל - מדין הנקיבה כידוע זה נחלק לארבעה חלקים בבחינת הארבעה אמהות שהוזכר, ומדין הזכר זה עולה למדרגה של ה'אחד'.

אבל לפי מה שנתבאר - זה לא רק ה'אחד' שמצרף את הארבעה לאחד. אלא זה האחד שלמעלה ממקום ההתפרטות כלל.

וע"ז בעומק נאמר "אם אין בינה אין דעת ואם אין דעת אין בינה", שהרי בדעת גופא נאמר "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", וזהו א"כ שלימות מדרגת הבינה.

על מדרגת הבינה התחתונה נאמר "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" שאומרים ע"ז חז"ל שזה קאי על החשבון של תקופות ומזלות וזוהי הבינה התחתונה ששייכת למדרגת הנקיבה בבחינת ה"חשבונות רבים" הנצרכים לזה וכיון שזה שייך לחשבונות של תקופות ומזלות של הגלגלים, לכן כידוע **בינה** בגימטריא **גלגל**, אבל הבינה העליונה ששייכת למדרגת הזכר, שם תכלית הבינה היא שלימות ההארה שלמעלה ממדרגת החשבון כלל, וזוהי הבינה המתגלה בעומק אצל בני ישראל בתכלית הידיעה, ששם הכל דביקים ב'אין' שהוא ה'בין לבין' שבמדרגה העליונה, זה עומק שלימות מדרגת הבינה.

וכמובן, כשהאדם נעשה בן י"ג אז **מתחילה** להאיר לו ההארה הזו, אבל שלימות ההארה הזו היא כשהוא נעשה בן כ' שכידוע **עשרים** בגימטריא **כתר**, אבל מ"מ, תחילת ההארה מתגלה כשקנין הדעת שבו נעשית מושלמת כשהוא במדרגת בן י"ג שאז מתחילין להתנוצץ

יב [בשונה מכל המצוות שיש בהם קיום מגיל חינוך].

יג כל אחד ואחד לפי מנהג דיליה מתי מתחילין להניח תפילין.

בו "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע" שהיא תושלם אצלו במדרגת בן כ'. - זהו תוקף מציאות הארת הבינה השלימה, ה"נ' שערי בינה".

שאלות לאחר השיעור

שאלה: מה הביאור שמצד אחד יש בנשים בינה יתירה ומצד שני נאמר שנשים דעתן קלה?

תשובה: לפי מה שהוזכר וחודד, יש את ההגדרה הכוללת ש'אם אין דעת אין בינה' והנקיבה עיקרה היא הבינה ואצל הזכר מתגלה מדרגת הדעת, - יש קלות דעת גמורה של עשיו שזה כבר בבחינת שטות ואצלו מתגלה לגמרי 'אם אין דעת אין בינה' שאצלו הבינה היא נפולה, אבל אצל הנקיבה, אמנם לא מתגלה אצלה המדרגה הגמורה של 'אם אין דעת', אך בוודאי שהמדרגה השלימה של הדעת לא מתגלה בה וממילא הבינה שלה היא ביסוד חיבור הקצוות ולא ביסודו של קו האמצע.

ובעומק, הרי מפורש בדברי האריז"ל כמה וכמה פעמים, שהגדר של 'דעתה קלה' שבאשה הוא שבדעת בכללות ישנם ה' חסדים וה' גבורות ואצל האשה ישנם רק ה' גבורות ללא ה' חסדים, וזהו הה' פעמים שם הוי"ה שבגימטריא קלה וזה מה ש'דעתה קלה'. כלומר - אין בה את הקו אמצע שמחבר את החסדים והגבורות אלא רק גבורות שזה הנטיה לקצוות, והרי שבעומק מה שהזכרנו, מפורש בדברי האריז"ל וזה גופא ההבחנה שהבינה שלה היא משורש מה שהיא נבנתה מן הצלע - מן הקצוות, ומכח כך גם בדעת דנקיבה מתגלה רק צד אחד של הדעת דהיינו גבורות בלא חסדים כיון שאין את הקו אמצע של הדעת שמחברם.

כ-י בינה בלבביפדיה עבודת השם
מספר שיעור בקול הלשון 37353155

אוצר האותיות
שורשי התנועות הנפשיות
עפר – בינה

ג' חלקי הבינה ומשמעותן בזמן של צמצום - ג' משמעויות המילה 'בינה'

המערכה שלפנינו באה להרחיב ולבאר ביסוד העפר, שהוא כוח הצמצום. עד כאן התבארו יסודות ב'כוח הרצון' שבנפש, ו'כוח החכמה' שבנפש. מכאן ואילך יתבאר 'כוח הבינה' שבנפש. הכוח והבחינה הנקראים 'בינה' נחלקים לג' חלקים: א. כוח ההרכבה (בניין). ב. כוח ההולדה (בן). ג. כוח הכללות וחלוקתו לפרטים (התבוננות), ונבאר.

כוח ההרכבה פירושו שישנם פרטים רבים נפרדים וה'בינה' היא הכוח שמחבר את כל הפרטים הללו אחד אל אחד, לעשות מהם בנין אחד. יסוד כוח הבניין שבבינה נרמז בלשון הפסוק (בראשית ב, כב): "ויבן ה' אלוקים את הצלע". כל בניין פירושו לקיחת פרטים רבים וחיבורם באופן הנאות לדבר אחד שלם ומתוקן.

כוח ההולדה עניינו האפשרות ליצור מציאות חדשה מתוך הרכבת כל הפרטים. בדברי רבותינו (זוה"ק השמטות בראשית רנו:) נקראת 'אמא' בשם 'בינה', והיא 'אם הבנים' משום שהאמא היא המולידה את הבנים, וזאת בכך שמצרפת היא את כל הפרטים שבכוח האבא, וכן נותנת פרטים מכחה, כמ"ש אביו נותן בו חמישה דברים ואימו נותנת בו חמישה דברים (עיין נדה לא.). בונה מהם בניין (עובר) ולבסוף נולדת מכך מציאות חדשה. מניח שזו כוונת הרב. על האשה נאמר 'ויבן את הצלע', וכמו שדרשו חז"ל (ברכות סא.) שהקב"ה בנה את האשה כמו אוצר, צר מלמעלה ורחב מלמטה, שתוכל לקבל הולד ולהוליד. וכן הוא בנפש האדם כמו שמצאנו שאמרו (זוה"ק ח"ב קא.) ש'חכמה' פירושה מה שקיבל האדם מרבו, ו'בינה' היא מלשון 'מבין דבר מתוך דבר', והיינו שבהתאם ל'כוח החכמה' זוכה האדם להוליד דבר חדש.

כוח של כללות הוא האפשרות לקחת דבר כללי ולחלק אותו לפרטים. דהיינו, לפעמים יש לאדם רעיון, דין או יסוד כללי. זוהי 'חכמה' - הגרעין הראשוני של הדבר. אולם יש לפשט ולפרוט לפרטים על מנת שאפשר יהיה להוציאו אל הפועל. היכולת לקלוט דבר כללי ולפרטו לפרטים הוא כוח של 'בינה', מלשון 'התבוננות' שגורמת לשים לב לכל פרט ולכל צורך מסויים.

ראוי לשים לב שכוח הבינה בשורשו הוא מורכב, שכן 'כוח הבניין' הוא לצרף פרטים שונים אל בניין אחד שלם ומסודר, בעוד ש'כוח הכללות' הוא הפוך בתכלית - לקבל רעיון שלם ולפרוט אותו לפרטי פרטים. זה ממש דבר והיפוכו, אבל ב' הכוחות הללו קיימים ב'כוח הבינה'.

באופן כללי נקראים ג' כוחות אלו בלשון רבותינו (עץ חיים) 'תבונה עליונה', 'תבונה תחתונה' ו'בינה עליונה' (שהיא 'כוח הכללות', כדלקמן). כמובן שג' הגדרות אלו כוללות בתוכן פרטים נוספים, אולם כלליות המושג בינה הוא ג' הכוחות הללו.

כוחות צמצום הנפש לצד הקלקול

הנה, כשמבקשים לדון ב'כוח הצמצום', יכול הוא ללבוש כמה פנים, וגם ב'כוח הצמצום' נמנה עתה ז' פנים: עצבות, עצלות, קמצנות, שתיקה, שפלות, יאוש ויובש, וגם דברים אלו צריכים להתבאר.

עצבות

'עצבות' היא זמן בו האדם נמצא בהרגשה נפשית של חסרון וגבולות, ללא אפשרות

להתרחב תדע, שהרי כשביקשו חז"ל לומר מהו טפח מדוקדק ומדוייק, כינוהו 'טפח **עצב**' (עירובין ג:, ועיין כתב והקבלה בראשית ו, ו), ללמדך ש'עצב' הוא 'צמצום'. כוח העפר הוא הכוח שגורם לאדם תנועה של **צמצום** בנפשו. בשעת עצבות כל כוחות האדם מתכנסים ונכנסים לתוך גבולות, ואז ה'מוחין' מסתתמים, ולא יכולים **להתרחב** ולקלוט את האור והשפע שמושפעים על האדם. ב'סתימת מוחין' זו ישנן דרגות שונות. לפעמים האדם כל כך מצומצם, עד שהוא אפילו לא קולט את מה שאומרים לו אחרים.

ה'בינה' כל כך סגורה, עד שאפילו כשאומרים לו 'דברי חכמה' - הוא איננו מקבלם. גם אם הצמצום איננו גדול כל כך, מכל מקום פשוט שאיננו יכול **להתרחב** ולבנות בניין המורכב מפרטים. עוד יותר מכך קשה לאדם ללמוד דבר מתוך דבר. הצמצום מונע ממנו מלהעמיק ולהבין הבנות חדשות מתוך החכמה שכבר אצלו, שהרי כל הבנה חדשה היא **התרחבות** הסותרת בשורשה את הצמצום. פשוט וברור שאם יידרש לקבל תמונה גרעינית ולפרק אותה לפרטיה, שכוחותיו לא יעמדו לו, ו'כוח הצמצום' שהוא נתון תחת השפעתו, לא יאפשר לו לפרוט את הכללים לפרטים.

למציאות זו של 'צמצום' מצאנו ב' הגדרות נרדפות בדברי הראשונים. הראשונה היא 'מוחין דגדלות' (העומדים כנגד הזמנים בהם האדם גדל ומתרחב) ו'מוחין דקטנות' (השייכים לזמנים בהם האדם מתקטן בהשגותיו ובכוחותיו). השניה היא 'ימי אהבה' ו'ימי שנאה', והדברים ידועים.

לעיל כבר התבאר שיש כוחות סותרים ב'כוח הבינה', וב'ימי השנאה' אין ביכולותיו של האדם לפעול ב' פעולות הפוכות, ועל פי רוב אפילו את אחת מהפעולות אין בכוחו לנקוט.

עצלות

'עצלות' נחלקת לב' חלקים, עצלות גשמית-פיזית, ועצלות מחשבתית. ה'צמצום' שבבינה הוא העצלות המחשבית, כמובן, על אף שב' מיני העצלות כרוכים זה בזה פעמים רבות. בשונה מ'עצבות' שמונעת מהאדם להבין, ה'עצלות' מונעת להוציא את הבנתו אל הפועל. נסביר יותר בשורש. אחד מחלקי הבינה הוא להרכיב דברים יחד. כשהאדם עצל - הוא איננו בוחן בדעתו את אפשרויות ההרכבה. העצלות גורמת לכך שהפרטים יעמדו לפניו, אך את בחינת הצלחת הרכבותיהם זה לזה - העצל נמנע מלעשות. בדרך הטבע, בין בהרכבה גשמית ובין בהרכבה מחשבתית, האדם מבחין ב'בליטה ושקיעה' ב'זכר ונקבה' שיכולים להשלים זה את זה, ומחמת כך הוא מנסה לצרף ביניהם. העצל איננו מתבונן בהבדלים ובהתאמות האפשריות, ואינו שם על ליבו את הפרטים השונים המונחים לפניו שיכולים להשלים זה את זה ולהפוך לבניין.

קל וחומר שהעצל נמנע מלהוליד דבר חדש. כמבואר, 'כוח ההולדה' הוא שכלול והמשך של 'כוח החיבור'. קודם האשה מחברת את כל הפרטים ומתאימה ביניהם, ולבסוף נולד ולד. אם אין לעצל את הכוח הנפשי לחבר ולהרכיב את הנפרדים, ודאי שאינו יכול להוליד דברים חדשים.

במציאות הגשמית ישנה תופעה שנקראת 'נפל', שהוא עובר שלא יצא כולד, ויצירתו לא הצליחה. בכוחות הרוחניים אפשר להסביר שה'נפל' הוא תולדה של 'עצלות', שמונעת את הצירופים והחיבורים הנאותים, וממילא הולדת דבר חדש היא בלתי אפשרית.

הקשה ביותר לעצל הוא לקבל דבר כללי, שמטבעו הוא יותר סתום וחתום, ולהתחיל לפרטו לפרטי פרטיו. המדרגה הזו היא 'בינה העליונה' והיא שורש כל שאר כוחות הבינה. הדבר הראשון שצריך לעשות הוא לפרק את הרעיון השלם לחלקיו ולמרכיביו, לבחון כל פרט ופרט לגבולותיו, לתכונותיו ולצרכיו, ורק לאחר מכן לחבר חלק אל חלק, ולבסוף - להוליד דבר חדש. **שורש הבינה** הוא היכולת לקבל דבר שלם ולעשותו פרטים ופרטי פרטים מדוייקים ומסודרים, ואז לחבר חיבורים חדשים ולהוליד תולדות חדשות. זו התבוננות רחבה מאוד, תופסת את הכלל בחכמה, והפיכת ה'חכמה' ל'בינה'.

יש לעורר נקודה מופלאה מאוד, ויחד עם זאת - שורשית ויסודית. חז"ל אמרו (נדה מה:) ש"בינה יתירה ניתנה בנשים", וכמו שנתבאר - כל תכונות ה'בינה' הן התכונות בהן מיוחדת אשה - קבלת דבר סתום מהאיש, פירוקו לפרטי פרטים ובניינו בצורה מתוקנת, עד להולדת ולד חדש. יחד עם זאת, אמרו חז"ל (ירושלמי, מובא בתוס' פסחים ד:) שהנשים **עצלניות** הן. עצלות היא היפך הבינה. נמצא שהנשים עצלניות על התכונה המיוחדת להן באופן פרטי ומסויים. הן 'בעלות בינה' ו'עצלניות' מלהשתמש באותו הכוח של בינה בעת ובעונה אחת.

קמצנות

קמצנות פירושה שהאדם משאיר את הכל אצלו, כאילו אינו צריך להעניק לאחרים. המילה 'כילי' היא 'כי לי', דהיינו שלא יהיה לאחרים 'כי לי', 'כל-לי', שהכל לעצמו. הבינה, כמבואר, היא הכוח שמחמתו ברא הקב"ה את האשה כאוצר, שתוכל לקבל את הולד ולהולידו. ה'כי לי' מונע את ההולדה, בטענתו ש'הכל שלו' ואין להוציא מרשותו מאומה. כל עניינה של האשה הוא להיות **מקבלת** אך על מנת **שלא תשמור** את מה שהיא מקבלת לעצמה. אשה שתתעבר ולא תלד - הרי היא בסכנה עצומה. ביחס לעיבור גילה הקב"ה שמי שאינו רוצה להוציא מעצמו לאחרים, ושומר את מה שהוא מקבל אך ורק לעצמו - מכניס את עצמו לסכנה. קבלת דבר ושמירתו לעצמו - זה קלקול של מדרגת הבינה.

אפשר לתת לדברים דוגמא פשוטה ממסילות ההלכה. הגמרא (נדה מה:) אומרת ש'איש' נעשה גדול כשהוא בן י"ג שנים, ו'אשה' בוגרת בגיל י"ב שנים. הסיבה שהאשה קודמת לאיש היא משום אותה 'בינה יתירה' שניתנה בנשים. מכוח תוספת הבינה שניתנה בה, זוכה גם לגדול שנה קודם לאיש. והנה, מבואר בגמרא (ב"מ יב:) שביאור עומק המושגים 'קטן' ו'גדול' אינו נמדד בשנים בלבד. "גדול הסמוך על שולחן אביו - הרי הוא קטן" ו"קטן שאינו סמוך על שולחן אביו - הרי הוא גדול". אמנם, מילתא דלא שכיחא היא שיהיה קטן בשנים שאינו סמוך על שולחן אביו, אבל רואים מהגמרא יסוד, והוא שהקטן אין לו משל עצמו מאומה, וכל חיותו ופרנסתו הם משל אביו. מה שאין כן הגדול, שכבר זכה שאיננו רק מקבל, אלא גם יכול לתת לאחרים.

בתוספת עומק, ה'מקבל' הוא 'קטן' בעוד שה'משפיע' הוא הגדול. לפי זה, כשהאשה בן י"ב שנה, נעשית היא גדולה, דהיינו שהיא כבר לא רק מקבלת לעצמה, ויש בכוחה לתת לאחרים. הצורה הגשמית בה כוח זה מתגלה - הוא כוח ההולדה. עד לגיל י"ב שנים אין האשה מתעברת (יבמות יב:), ואם מתעברת - אינה יולדת (אלא מתה מחמת העיבור, שם). אחרי גיל י"ב שנים - יכולה היא לקבל, לבנות ולהוליד דבר חדש. נמצא שה'בינה' אינה לצורך עצמה, אלא לצורך אחרים, ודו"ק.

ומאידך גיסא, לשון ברכת 'אהבה רבה' הוא 'ותן בליבנו בינה להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד'. בינה בתיקון עניינה והגדרתה הוא 'לצורך זולתו' - ללמוד וללמד. כשה'בינה' בצמצום האדם מתבונן בדברים, טוען 'כי לי', שאיננו נותן לזולתו, משום ששומר הוא את הכל לעצמו. ביחס להנהגה זו מצאנו מושג של 'שישו בני מעי', השונה בתכלית מ'רחם'. 'בני מעיים' הם מקום בו מכניס האדם אוכל לצרכי עצמו בלבד. 'רחם' הוא מקום קיבולת שעניינו לאחרים.

אולם לצד הקלקול יש בחינה של "לי קראי לי תנאי" (פסחים סח:), והתורה מתמעטת בגלל שה'כי לי' שומר את כל תורתו לעצמו. כל מיני אופנים של לימוד 'שלא לשמה' כוללים למעשה את אותו הכוח המצמצם שבכוחות הנפש. ובאמת הדברים מפורשים בחז"ל (סוכה מט:) שאמרו על הפסוק "תורת חסד על לשונה" (משלי לא, כו) - זו תורה על מנת ללמד. לא נאמר 'תורה וחסד על לשונה' אלא 'תורת חסד', משום שזו הגדרה בעצם התורה, שאיננה 'כי לי' אלא לאחרים, על מנת ללמד. ועיין שם בגמרא שבביאור השני אמרו ש'תורת חסד' פירושו 'תורה לשמה', ובשורש ב' הביאורים מוליכים למקום אחד.

שתיקה

כוח נוסף בנפש הוא 'שתיקה', ויש בזה נקודה נפלאה. יחד עם ה'בינה היתירה' שניתנה לאשה - נטלה היא גם ט' קבין של שיחה. טבע האשה להרבות בשיחה ודיבור. הדיבור הוא כוח נפרד מהמחשבה, ישנם דברים שאדם חושב ואיננו אומר, ולהיפך - ישנו דיבור שהוא 'ללא מחשבה', דהיינו ללא עיון ראוי מה טיבו של הדיבור. האשה קיבלה את כוח הבינה וכוח השיחה, ובוודאי שכוחות אלו בבחינות מסויימות - מקבילים זה לזה. בשעה שאדם מדבר, הוא מגיע גם לידי התבוננות במה שהוא מדבר, ובלשון חז"ל (זוה"ק ח"ב קכג.) "דעת גנוז בפומיה", וכמאמרם (אבות ג, יז): "אם אין בינה אין דעת, אם אין דעת אין בינה". מכוח הדעת נולדת בינה, ובשעה שאדם מדבר ויש דעת בתוך דיבורו - יכול הוא להגיע לתוספת התבוננות-בינה.

אם כנים דברים, הרי שה'שתיקה' היא חלק מה'צמצום'. במקום שהאדם ירחיב את דבריו ויוציאם לחוץ, הוא שומר את כל מחשבותיו לעצמו, **ומצמצם** את השגותיו לעצמו בלבד, ואף בזה יתכן שאינו מתבונן כראוי, משום שחלק ההתבוננות הנולד מדיבור - חסר אצלו. יתכן שאדם זה מרבה לחשוב מחשבות, ומעמיק ברעיונותיו השונים, אך את חלק הבינה שתלוי בדיבור - אין לו. באופן אחר, שהוא משל ונמשל כאחד, ידועים דברי הגמרא (כתובות יג.) שאשה שזינתה נקראת "ראוה מדברת". כשאיש ואשה מתחברים אז נקודת החיבור הראשונה נקראת 'נשיקה' ונקראת גם 'מדברת'. כמובן שדיבור ונשיקה אינם היינו הך, משום שהנשיקה מחייבת שתיקה, היפך הדיבור. אולם אפשר ללמוד כי תחילת חיבורו האמיתי עם האחר נקרא גם 'דיבור', ודו"ק היטב.

יש להוסיף בשורש הדברים. כל חיבור של אדם לזולתו הוא **התפשטות** של האדם. לפני שהתחבר לאחר - היה לעצמו, וכאשר הוא מחובר - הוא מתרחב אל מחוץ לגבולתיו העצמיים. מי שלא 'ראוהו מדבר' גם לא 'ראוהו מתרחב', אלא הוא נשאר מצומצם בתוך עצמו. אחרי שהקב"ה בנה את צלעו של האדם ועשה ממנו אשה, הוא גם הביא את האשה אל האדם, ומכוח אותה 'בינה יתירה' נוצר ביניהם גם חיבור. מי שאיננו מתחבר, נשאר כמו 'אדם הראשון קודם בריאת חוה', שאין לו עוד מציאות מחוץ לעצמו, והוא מצומצם. בדברי תורה העניין הזה ניכר מאוד, גם אם בדקות. אדם ש'חושב בלימוד' איננו מגיע לבהירות בדברים, עד שהוא אומר אותם לזולתו, ותוך כדי אמירתם הם גם מתבהרים ומתבארים, ונעשים מחודדים ומדוייקים יותר. זה חלק מהחיבור והדיבור, ולא יכול להיעשות כמעט בשום דרך אחרת.

שפלות

שפלות כאשר האדם שפל מעין מה שהזכרנו בפעם הקודמת ביחס של חכמה - לא יודע מה היה בפעם הקודמת..., היא כוח שעניינו אדם שאינו מאמין בעצמו שביכולתו לעשות משהו. התבוננות פשוטה מבררת גם מהו הצמצום שבדבר. אם שפלותו אינה במקומה, הרי שמצד כוחות נפשו יכול הוא **להתפשט** ולגדול הרבה יותר ממה שהוא מעריך את עצמו. עצם ההערכה השגויה והחסרה **חוסמת וממעטת** את הוצאת כוחותיו אל הפועל, רק משום שאיננו מאמין בכוחותיו, הגם שאליבא דאמת הם קיימים אצלו בשלימות ובשיעור המספיק.

יש שיכולים לשבת בשיעור ולשמוע דברים שנים ע"ג שנים, אבל הם לא מאמינים שבכוחם לבאר סוגיא בכוחות עצמם. יש שלומדים לבד את דברי הראשונים, אך אינם מאמינים שבכוחם לחדש חידושים, סבורים הם שאין בהם את הכוחות השכליים הנצרכים לכך. הם מוציאים ספרים שכל עניינם ליקוט דברי אחרים. זו מעלה גדולה, אך במקום שיוסיפו קומה של חידוש, הם נעצרים בכך שהם **מקבלים** את התורה של האחרים, ולא **משפיעים** תורה משל עצמם. כל אלו הן דוגמאות בלבד, שכמותן יש רבות ומגוונות, והצד השווה לכולן הוא שהאדם נמנע מלעשות דברים שהוא יכול לעשותם, ובמקום להרחיב ולהגדיל את כוחותיו - הוא מקטין ומצמצם אותם.

בדקות הוא מבין מהו הדבר הנכון, מה צריך לעשות ואפילו היאך הוא צריך להיעשות. אבל את ה'בינה' - חלוקת הדברים לפרטים **ובניית** דבר שלם מתוך ידיעותיו - הוא איננו משיג, משום שהוא מקטין את ערך עצמו בעיני עצמו. ישנם אנשים שהם 'גדולים מאוד' בכוח החכמה שבהם, ויחד עם זאת הם 'רק מתמלאים' מאחרים, ואינם מחדשים ובונים מעצמם, משום שב'כוח הבינה' הם קטנים מאוד.

יאוש

יאוש הוא כוח הדומה לשפלות, אך חלוק ממנו בדקות. נוח להגדיר את הדבר על ידי משל, ומכיוון שכבר נתבאר ש'בינה' זה בניין, ובפרט כוח הבניין שניתן באישה, ב'ויבן את הצלע', ובניינה הוא כך ש'יכולה לקבל הולד', גם המשל יהיה מכוח הבניין של האשה. ישנה אשה עקרה, שלא זכתה לפרי בטן. אמנם, למרות הכל, עדיין יתכן שתימצא לה רפואה והיא תלד. אולם אשה שאין לה רחם - מיואשת מלידה. היא חסרה את הכוח הבסיסי שמחמתו אפשר ללדת. אשה שאיננה יולדת - יכולה להיות 'שפלה'. האשה שאין לה 'בית ולד' היא מיואשת. אמרו חז"ל על שרה אמנו (יבמות סד:), שמציאותה של שרה היתה "אין לה ולד" (בראשית יא, ל), דהיינו שלא היה לה 'בית ולד'. שרה היתה חסרת בית קיבל. בדרך הטבע מציאות שכזו מובילה ליאוש, לא לשפלות.

הנמשל לזה הוא מי שמצד כוחות נפשו **סבור שלא יכולה להיות אפשרות** שהוא יצליח. הוא לא רק סבור **שהוא לא יכול**, אלא הוא גם **סבור שלא יתכן שיהיה יכול**. אדם מיואש - מופקע מהמערכת של 'בינה', שהרי הוא איננו מאמין שיהיה באפשרותו לסתור ולבנות, לפרט ולכלול. הדבר נשגב ממנו בתכלית, אם לא שיעשה הקב"ה נס גמור. מי שאומר או מרגיש שעל מנת להצליח הוא צריך **להיולד מחדש** [כמו שאמרה הגמרא (תענית כה.) על פרנסתו של רבי אלעזר, שמצד מזלו בעולם נגזרה עליו בהכרח עניות] - הוא המיואש, משום שלמציאותו ולמצבו איננו רואה כל אפשרות של תיקון.

מי שירד עד לכדי יאוש, כוח הבינה איננו מתקיים אצלו אפילו כ'רושם'. זהו הצמצום המוחלט. 'שפלות' היא צמצום, אך יאוש הוא הצמצום המוחלט בנפש האדם.

יובש

יובש היא מידה נוספת שמתגלה בנפש, והיא היפך המציאות שנקראת 'חיות'. זוהי נקודה גרועה מאוד במציאות של בינה. כל המדרגה של הולדה בנויה על 'דע מאין באת - מטיפה', דהיינו חיות שהולכת ונבנית מטיפה לכדי מציאות של חיים שלמים. מי שהוא 'יבש' אז יוצאת ממנו הלחלוחית של חיים, וממילא איננו יכול להיבנות. ככל שיש לאדם חיות יותר הוא יותר מוליד דבר מתוך דבר, ככל שיש יובש גדול יותר בנפשו של האדם, כך הוא גם רק מקבל את הדברים, אך איננו מוליד. במציאות הגשמית ניכר היטב שאבר חי מוליד, ואבר יבש אינו מוליד. ביחס לכח ההולדה יש משמש **באבר מת**, כשהכוונה היא שבטל ממנו כעת כח החיים. בנביא ישנן "עצמות יבשות" (יחזקאל לז, ג), וכמו ששאל הקב"ה את הנביא אם תחיינה העצמות הללו, משום שדבר יבש מופקע מחיים.

הראב"ד (בביאור לספר יצירה) כותב שבתענית נעשה מח האדם מתייבש וחסר בו את יסוד המים. ובשעה שהוא יבש, מתגבר בו יסוד האש העולה מלב ועולה למעלה. וכבר כתבו (בזוה"ק) שאלמלא שהריאה היתה מנשבת על הלב בכל עת, היה האדם מתייבש מכח האש שבלב. ובשעה שאינו שותה - מתמעטת לחלוחיתו, וממילא מתגברת האש ועולה מהלב אל המח, ומייבשת את לחלוחית המח. ומבשרי אחזה, שבשעה שהאדם צם, קשה לו יותר ללמוד, קשה לו יותר לחשוב. המציאות הגשמית של 'יובש' משפיעה גם על כח החשיבה שלו. עצם העיסוק בצמא מסיח את דעתו ממחשבות אחרות, אך זו לא רק העובדה שיש מחשבה נוספת בשכל, אלא גם היובש שמונע מהאדם להוליד דברים חדשים כמעין המתגבר.

גם בזה ישנה הוכחה ברורה מהמציאות הגשמית. כשהאדם מזדקן - כח ההולדה נעתק

ממנו, ויחד עם זאת ניכרת ירידה בכלליות כח החיים שבו. בתוספת התבוננות מתברר שגם כח החידוש העיוני שבו נוטה להיחלש, יחד עם היחלשות כוחות הגוף. ישנה הקבלה ברורה בין הזדקנות הגוף להתייבשות מעיין המחשבה. גם מבוגר יכול לקבל חכמה, אך קשה לו להוליד דברים חדשים מתוך החכמה שהוא מקבל. יש בזה יוצא מן הכלל אחד, והוא זקני **תלמידי חכמים**, עליהם אמרו חז"ל (קינים ג, ו) שככל שהם מזקינים דעתם מתיישבת עליהם. דהיינו, יש בסגולת התורה לגרום לכך שגם אם גופו של האדם מזדקן, דעתו ובינתו נותרים בצעירותם ובחיותם, וממילא ממשיך הוא לחדש חידושים, להבין דבר מתוך דבר, וכל זאת משום שהתורה היא 'תורת חיים', הגורמת להתחדשות קבועה בכח החיים של האדם.

כלים לקניין הבינה

אחרי שהועמדו חלקי הבינה, וגם כוחות הנפש המצמצמים את הבינה, יש להתבונן בכוחות הנצרכים לבניין הבינה, ונחלקים הם לה' כוחות - סבלנות, כבידות, מנוחה, גבול ויציבות, ונפרשם אחד לאחד.

סבלנות

סבלנות היא מידה מאוד יסודית, שהיא חלק משמעותי מה'בינה'. כשאדם עוסק ב'חכמה' הוא מעמיד את עצמו במצב של 'מקבל' - מקבל מרבותיו, מקבל מהכתוב בספרים ואפילו מקבל מחבריו. אבל הבינה התחתונה היא הרכבת הדברים יחד. וממש כמו בעניינים גשמיים, כך גם ברוחניים - חיבור ובניין מחייבים סבלנות. הבחינה איזה עניין מתאים לאחר, מה השיעור של כל פרט, מקומו בתוך כלל המציאות והכוחות, היא דבר שאורך זמן והרבה ניסיונות, שחלקם נכשלים ומתבררים כלא נכונים או לא מדוייקים דים.

למעשה, סבלנות היא **צמצום מתוקן**. האדם מטבעו רוצה להמשיך להתקדם הלאה, "קשיא עתיקתא מחדתא" (יומא כט.). ההכרח לחזור שוב ושוב על הניסיונות לפרק ולבנות, לפרט ולהכליל, לפזר ולקבץ הוא עצמו **צמצום** בו האדם איננו מתרחב ומתפשט הלאה, אלא 'עומד במקום'. הבינה העליונה, כמבואר לעיל, רואה את המכלול ואת פרטיו, את החלקים ואת צירופם. לשם כך יש צורך בצמצום עמוק בכוחות הנפש.

מי שכוח הצמצום שלו חסר, מקבל את הדברים בחופזה, וממילא גם בצורה שאיננה מדוייקת. יש להרחיב גם בעניין ה'דיוק', ויעויין בזה לקמן, אבל אם חוזרים אנו לקודמות, הרי שהבינה **חייבת** צמצום, אך הצמצום אסור שיהיה באופניו המקולקלים (עצבות, עצלות וכדו') אלא בצורה של סבלנות.

יש בזה פתח-תקוה למי שמזהה בקרבו את מידת העצלות. הגם שעצלות היא **לא** סבלנות, אך אפשר לכוון את העצלות ולהפוך אותה לסבלנות. מאדם שנמנע מעשיה בגלל עצלות, הוא יעשה דברים **במתינות**, משום ש'מתעצל' מלעשותם בזריזות. חשוב להדגיש שיתכן גם מצב הפוך, בו הסבלנות תוליד עצלות, ויש להיזהר מלהגיע לכך, והדבר תלוי אצל כל אדם כפי כוחותיו ועניינו.

כבידות

כבידות ביחס לבינה היא גם כן תכונה שורשית. כפי שהחוש מעיד, הדבר שאורך זמן רב הוא בניית בית. אין לדבר שיעור מסויים, אך זה דבר שמחייב זמן רב. כשאדם מתעסק בחומרים כבדים - גם סידורם הנאות אורך זמן. כבידות הפעולה היא בחלקה תוצאה של כבידות החומר איתו בונים. כמובן שזהו רק משל חיצוני אל כוחות הנפש הפנימיים. כשאדם עוסק בכוחות ה'כבדים ביותר', גם תכונת העשיה היא כבדה יותר, ואורכת יותר זמן. כשם שיש כבידות בעשיה הגשמית - יש גם כבידות פנימית בנפש, וננסה לבאר העניין בקיצור נמרץ.

שורש ה'כובד' הוא 'כבוד' (עיין רד"ק ספר השורשים ערך כלל, ש'קללה' היא מלשון 'קל', משום שבזה גורעים מכבודו של האדם, ועושים אותו כביכול 'קל' יותר לחוסר החשבה וכדו'). כשמכבדים דבר מה, אז הוא כבד יותר, שהרי אי אפשר לבטלו,

להזיזו ממקומו או להתעלם מקיומו [שכן כל אלו הם סתירה גמורה ל'כבוד', כגון 'מוקצה מחמת חסרון כיס', שאין מזיזים אותו ממקומו]. השורש הפנימי של "ואברהם כבד מאוד במקנה בכסף ובזהב" הוא כבודו הפנימי של אברהם, עצמיותו המכובדת, שגרמה לכולם לכבדו בצורה חיצונית על ידי כסף וזהב.

כאשר יש הנהגה של כבוד שהיא חיצונית, בלי נקודת כבוד פנימית הרי שזה 'כבוד דקלקול', עליו אמרו חז"ל "כל הרודף אחר הכבוד - הכבוד בורח ממנו" (עיין עירובין יג:). אין קיום ואפשרות התמדה לכבוד שכזה. דוגמא ברורה לזה כתובה במס"י (פרק טז מהגמרא ע"ז יח.) בבתו של רבי חנינא בן תרדיון שהיתה מהלכת עקב בצד אגודל', כביכול היא 'כבדה' ואינה 'מתנועעת'. ביזוי כבודה בתכלית הביזיון בה מתוך אותה הנהגת כבוד שהיא שלא במקומה, כמבואר שם. צד התיקון שבדבר, הוא כשאדם מכבד את הראוי לכבוד, ומזה נולד המושג 'כובד ראש'. כובד ראש אמיתי נותן הערכה וכבוד למי שראוי לו, וממילא אין 'ראשו' ממהר להסיק מסקנות, שהרי ישנם דברים 'כבדים' שיש להתחשב בהם. התוצאה של הכבוד האמיתי היא "אין כבוד אלא תורה" (אבות ו, ג) ועליו נאמר (משלי ג, ל): "כבוד חכמים ינחלו". הגדרת הכבוד השלם הנמצא בדבר היא כבוד שגורם להבין שיש כאן 'כובד' ומשקל.

כשאדם נתקל ב'כובד' הרי שפעולותיו נעשות איטיות - "נגד זקניו כבוד" (ישעיהו כג, כד). ההשתלשלות של הדברים לעולם המעשה היא שהזקנים מטבעם - הולכים לאט. ככל שמתגלה יותר שיעור הכבוד של האדם, כך גם מתגלה 'כובדו'. 'כובדו' לפי 'כבודו'.

ביחס לנידון דידן - זה עומק עצום בתפיסת הבינה של האדם. ככל שהתפיסה שלו והשייכות שלו ל'כבוד חכמים ינחלו' הולך וגדל, כך גם הבניין שהוא מנסה לבנות נעשה יותר ויותר איטי. כפי שיעור הכבוד - כך שיעור הכבדות. האיטיות הזו היא כמובן עומק של צמצום בנפש, אבל זו לא איטיות שנובעת מעצלות, וגם לא האיטיות שנובעת מסבלנות, אלא איטיות נוספת, שנובעת מהכבידות שבדבר.

משל למה הדבר דומה, אדם שסופר יהלומים, סופר אותם לאט. האיטיות איננה בגלל משקלם, שהרי יהלומים הם דבר קל מאוד. זו גם לא איטיות של עצלות, שהרי בהון רב הוא עוסק, וטבע האדם לרצות הון זה, והעצלות ממנו והלאה. האיטיות היא משום שהוא חושש לטעות. יש לו הרבה כבוד ליהלומים, בגלל ערכם הרב, ולכן הוא מונה אותם ושוקל אותם באיטיות. זהו עומק נפלא ועצום של כוח הצמצום בנפש, שגם הוא לצד הקדושה, שמחמת ההכרה בחשיבות הדבר ובערכו - פועל האדם לאט, ועוצר את התפשטותו לטובת נתינת כבוד לדבר.

מנוחה

מנוחה היא כוח נוסף שיש בו תועלת גדולה לבינה. יש ללמוד מבריאת העולם, שאפילו הקב"ה שלא ייעף ולא יגע הכתיב בעצמו מנוחה "וביום השביעי שבת וינפש". ששה ימים הקב"ה כביכול עמל וטרח בבניין העולם, ולאחר מכן 'נח'. המנוחה של היגע איננה רק משום שאין לו כח, והוא 'נאלץ' לנוח. מנוחה אמיתית של מי שעמל בצורה נכונה היא מנוחה על גבי הקניין שזכה לקנות והבניין שזכה לבנות.

כדוגמא בעלמא אפשר לתת מפועל בניין. פעמים רבות שהפועלים ישנים במקום בו הם בונים, עד לגמר עבודתם. זאת אומרת - הפועל יוצק רצפה - ועליה הוא ישן, לאחר מכן הוא גם בונה חדרים - ומשתמש בהם. הוא לא רק 'נח' כי נגמר היום והוא עייף, אלא הוא נח ומשתמש במה שכבר בנה.

זהו משל חיצוני, שכן כוונת הדברים היא לעומק כוחות הנפש, כשהאדם בנה בניין בנפשו והוא 'נח', הרי שמנוחתו איננה חיצונית לדבר אותו בנה, אלא הוא נח ומשתמש בבניין שזכה לבנות. כשאדם משלים קומה מסויימת בכוחות נפשו, הרי שזהו דבר שהוא חלק ממנו, ומנוחתו היא מתוך אותו הקניין ותוך כדי שימוש בדבר שקנה. זוהי הגדרה דקה ושורשית, אך התפיסה הפנימית של הנפש היא שאדם לא פועל פעולות

כדבר שהוא חיצוני לו, אלא הוצאה של כוחות פנימיים אל הפועל, השלמתו עצמותו, ו"שם ינוחו יגיעי כח" (איוב ג, יז).

גם כוח המנוחה הוא כוח של צמצום. בשעה שאדם פועל - הוא עוסק כל הזמן בהרחבה, יוצר עוד ועוד, ולמעשה מתפשט ומתרחב. כשהוא נח הוא מתכנס בתוך הקיים, מפסיק לעשות ומפסיק להתרחב. פעולה ומנוחה הן בעצם התרחבות וצמצום. סדר העבודה הוא "ששת ימים תעשה מלאכה" (שמות לה, ב), ולאחר מכן "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שם טז, כט) - התכנסות אל תוך מקומו שלו. עומק הצמצום מתוקן והנכון מביא למנוחה, כי פנימיות המנוחה בנויה על זה שהוא מצמצם את ההתפשטות והוא עומד בגבולותיו שלו.

גבול

גבול הוא למעשה עצם הגדרת הבינה. החכמה מצד עצמה כוללת הכל, וממילא לא שייכת בה מציאות של גבול, ובאמת בנויה החכמה מב' חלקים, האחד פונה כלפי מעלה אל ה'אין סוף', והוא נתיב לא ידעו עיט (בספר יצירה) ודבוקה בו, והשניה היא כבר 'מוגבלת' (על אף שהיא חלק מהחכמה), ונותנת היא כלפי מטה. ביחס ל'אין סוף' החכמה היא בעלת גבול, אך ביחס לשפע שהיא משפיעה מטה - נחשבת היא כחסרת גבולו. (רמ"ק).

לעומת זאת, הגדרתה של 'בינה' היא בניין, וכל בניין חייב להיות עם גבול. לבניין יש בסיס עליו הוא מונח, ויש לו קצוות. גם אם הקצוות גדולים, סוף כל סוף הם קיימים, ובלי זה - לא יתכן בניין (וכדלעיל שהבינה מורכבת גם מבניין וגם מפירוק). אם כן, תכליתה ומהותה של הבינה הן לשים גבולות לכל כח, להגדיר את צורתו, תפקידו ודרכי השימוש בו. כל הגדרה כזו היא צמצום וגבול, לתת לכל מידה - מידה ושיעור.

אם כן, מהותה של בינה היא צמצום. אך אין זה צמצום של הקטנה, אלא צמצום של הגדרה. כדוגמא בלבד - לאדם עולה 'הברקה' בלימוד, סברא מופלאה ומחודשת. עצם ההברקה זה 'חכמה', היא גולמית ואיננה כוללת את ביאור הסוגיא ותירוץ קושיות. ה'בינה' מפרקת את הרעיון היסודי, מגדירה אותו בצורה מדוייקת וברורה, ומשבצת אותו בתוך כלליות הסוגיא וביאורה. עצם ההגדרה היא 'גדר' שנותנת גבולות ל'הברקה' ומעמידה אותה במקומה.

יציבות

יציבות קרובה למידה 'מנוחה', אך יש בה דקות נוספת. כשבונים בניין גשמי, חייבים שהשורה הראשונה של הלבנים תהיה יציבה על מנת שאפשר יהיה להניח עליה את השורה השניה. הגדרתה של היציבות היא שהאבנים לא ינועו לכל הכיוונים. התנועה היא התפשטות, ומניעת התנועה היא צמצום שהרי מגביל את מקום האבנים אל הנקודה בה הן מונחות. לולי אותה יציבות, כל רוח קלה, ולעיתים אפילו כובד הבניין עצמו, יגרמו לנפילתו. אפשר לחלק את היציבות לחלקים שונים, אך בכלליות אפשר לומר שישנה מידה כוללת של צמצום שהיא יציבות. נקודה נוספת שיש להדגיש - שיעור היציבות הנצרך לבניין של ב' קומות איננו כשיעור היציבות לבניין בן כ' קומות, וכן הלאה. ככל שרוצים לבנות בניין יותר גבוה, כך יש לעשותו את יסודותיו וקומותיו יותר יציבות.

כך גם המידה בבניין הנפש. כדי לבנות (שזה ממידת הבינה) חייבים יציבות (שהיא צמצום הבינה). והרוצה לבנות בניין גדול בכוחות נפשו, חייב גם להיות יציב מאוד[א], שלא יתקיים בו מאמר חז"ל (תענית כ:): "באה רוח דרומית ועוקרתו על פניו". פשוט וברור איפוא, שמתוך ד' יסודות הבריאה (רוח, מים, אש, עפר) אין יסוד יציב יותר מהעפר[ב],

---

[א] התנועה היא הדבר שממנו הכל נברא, כמבואר בספר יצירה (א, יא) "רוח, רוח מרוח, אש ממים וכו'". יזכנו ה' ובביאור עניין 'רוח' תתבאר סוגיא זו לאורכה ולרוחבה.

[ב] והעפר הוא יסוד העצלות והעצבות, וכל שאר הצמצומים שהם לצד הקלקול, ויחד עם זאת הוא גם שורש כל הצמצומים שהם לצד הקדושה.

וזהו עומק הצמצום.

התאמת הסתירות שבכוחות הנפש

ישנה נקודה מהותית ושורשית שחייבים לעמוד עליה, בפרט שמבארים את כוח הבינה שבנפש. המתבונן בכוחות נפשו מגלה שיש בהם סתירות רבות. הסתירה שבין התכונות והכוחות השונים היא יסוד מוסד בכוח הבינה. כמבואר, עניינה של בינה הוא להתבונן ולהבין את הפרטים השונים, ולבנות מהם בניין. הפרטים מטבעם - סותרים זה את זה. תכלית הבינה היא לעמוד על הסתירות הללו, ולהעמיד כל כוח במקומו, באופן שבמקום סתירה תהיה התאמה, במקום מחלוקת תהיה השלמה.

גם לזה נוח לתת משל גשמי. הלבנים - בונות את הקיר, ותכונתן - סתימה ומחיצה. הזכוכית לעומתם - שקופה ומשמשת כפתח לאור ולאויר. אם תהיה לבינה שלא במקומה, או במידה הלא נכונה - היא תקלקל את החלון. וכך לאידך - אם החלון יהיה במקום שאינו מקומו - הוא יקלקל את צורת הבית. בית חייב מחיצות וחייב חלונות, ובית ללא חלון אינו 'בית' להלכות שונות (כגון נגעי בתים, נגעים ב, ג). הפרטים במהותם - סותרים זה את זה.

גם בעולם המחשבה, כל צורת הלימוד עומדת על סתירות, המולידות את דיוק הדברים. כל מימרא צריכה להתאים למימרות אחרות, ואם נראית חוסר התאמה הגמרא מקשה "מתיבי" או "ורמינהו" וכדו'. תכלית כל הקושיות היא להגיע לכלל הצורה הנכונה, מתוך הסתירות. תדע, שהרי כשנפטר ר"ל ולמד ריו"ח חברותא עם ר"א בן פדת, היה ר"א מביא לריו"ח ראיות במקום קושיות. ריו"ח התאונן וביכה על היעדרו של ר"ל, ואמר כי מתוך הקושיות של ר"ל היתה הסוגיא מתבררת ורווחא שמעתתא. דיוק הסוגיא וצורתה הנכונה הוא מתוך הקושיות ומחמתן.

הסתירה בנפש גורמת, שכל כוח מצמצם את הכוח השני. דבר שאינו סותר לרעהו אינו מצמצם את רעהו, דבר הסותר לרעהו - מצמצם את רעהו. אפשר ללמוד יסוד זה מתירוצי הגמרא כגון "הכא במאי עסקינן". פירוש המושג 'הכא במאי עסקינן' הוא צמצום. מעיקרא היה מקום לחשוב שהדין האמור במשנה או במימרא נכון בכל מצב, ואחרי שאמרו 'הכא במאי עסקינן' הצטמצם מקומו וגדרו למקרה מסויים בלבד. זהו כוח צמצום שנמצא מיניה וביה בתוך הבינה. אי אפשר לבינה לבנות מבלי לצמצם. צורת הבניין היא 'התפשטות תוך כדי צמצום', וזוהי נקודה עמוקה מאוד למתבונן.

מי שאינו מכיר בכוח הצמצום שבבינה, לא יכול כלל לגעת בכוח זה. מי שאינו יודע להגביל את גדילתו, לצמצם את בנייתו, לגדור את חכמתו - יעשה בניין עקום ומעוות. בית בו הלבנים סותמים את החלונות, והארונות סותמים את פתחי הצינורות - הוא בית חסר צורה שאינו ראוי לשימוש. כך גם ממש בכוחות הנפש, כמבואר לכל משכיל.

הדברים האמורים כאן הם פתחים ויסודות שכל אחד ואחד יכול לבנות אותם לפי ערכו, הן בהלכות דעות והן בהתבוננות נפשית, בה יוכל לזהות את חלקי הצמצום המתגלים בנפשו מתוך הבינה. ככל שאדם ילמד יותר את ד' היסודות, שהם ד' שורשי התנועות השונות וכלל הכוחות, כך יגלה מהם הכוחות החזקים יותר שקיימים אצלו, ובזה יכיר את עומק נפשו ואת דרכו בבניין פנימיותו, עד שיבחין גם בדקות הכוחות בשורשם, ובזה יוסיף לשכלל את בניינו הפנימי.

ארבעת היסודות שורשי התנועות 005 עפר צמצום בינה
מספר שיעור בקול הלשון 1130844

אוצר האותיות

שורשי התנועות הנפשיות
מים – בינה

מקום יסוד המים בתוך כח הבינה

חלק זה עתיד לעסוק ביסוד המים, שהם כידוע 'התרחבות' ו'התפשטות' שכידוע מים מתפשטים בכל מקום שהם יכולים עד לקצה הגבול, בבחינת "גבול שמת בל יעבורון" (תהלים קד, ט), מתוך כוונה להראות את מקומות ההתרחבות שיש בכח הבינה וכדלקמן.

ג' הגדרות לבינה

מצאנו ג' הגדרות לבינה[א], ואת שלושתן אפשר ללמוד מתוך הפסוק (בראשית ב, כב): "ויבן את הצלע". המובן הפשוט הוא של 'בניין', בינה - לשון בניין. ההגדרה השניה היא "מבין דבר מתוך דבר", וחוה גם היא נבנתה מתוך אדם הראשון. וההגדרה השלישית היא 'התפרטות'. ה'חכמה' היא נקודה כללית, והבינה היא פרט מתוך הכלל, כשם שחוה נעשתה מתוך צלע (שהיא פרט באדם הראשון). הזכר הוא 'אשר יצר את האדם בחכמה', הנקבה - מ'צלע', מלשון "ולצלע המשכן ימה", צד מסויים מתוך הכלליות.

ג' דרגות אלו הן ההגדרות של בינה, מלמטה למעלה [דהיינו שהדרגה הנמוכה יותר היא 'בניין', ומעליה 'מבין דבר מתוך דבר', ולבסוף 'התפרטות הכלל']. לג' חלקי הבינה הללו מצאנו ט' חלקים של הרחבה שהוזכרו (בשיעורים הקודמים). אי אפשר להקיף את כל פרטי ט' החלקים, אבל לכל הפחות הגדרה מסויימת.

כוחות ההתפרטות שב'מים שבבינה'

תאוה

א.) כידוע המקום בו אדם טועם את טעמו של האוכל הוא ב'חיך' "חיך אוכל יטעם" (איוב יב, יא). אמנם, החיך שייך יותר למדרגת החכמה, שכן 'חכמה - חך מה'. אולם הדרך שהאדם יכול 'לטעום את החכמה' הוא על ידי הבינה, ונפרש. ההנאה של האדם היא כתוצאה מחיכוך בין ב' דברים, ובגוף האדם - האוכל מתחכך בחיך, ולכן שם מקום הרגשת תאות האכילה. אבל במהות הדברים - כל תאוה היא כתוצאה מ'חיכוך', מפגש בין ב' דברים. ממילא, כשישנה מציאות 'כוללת' של "כולם בחכמה עשית" (תהלים קד, כד) אין חיכוך בין פרטים שונים. מציאות החכמה היא שלמה, אך היא נעדרת חיכוך. רק אחרי שהבינה יוצרת 'פרט' מתוך הכלל, ישנם כמה חלקים שיכולים להתחכך ביניהם (או פרט בפרט או פרט עם הכלל), ובזה מתעוררת התאוה מחמת ההנאה שבזה.

אשר על כן, מציאות הבינה, שהיא יוצרת מהכלל פרטים, היא היוצרת גם את כח התאוה. זו הסיבה השורשית שזכר מתאוה לנקבה. הזכר הוא 'חכמה', והוא מתאוה להתחכך עם 'פרט' שהוא נקבה.

דוגמא ברורה לדבר - "מים גנובים ימתקו" (משלי ט, יז). כשהמים אינם 'גנובים' אזי חסר ב'ימתקו', ובעומק ההתבוננות - ה'מתיקות' אינה קיימת, וכמו שיתבאר. ההנאה, כאמור, היא תולדת תאוה, והתאוה - תולדת החיכוך. חיכוך זה הוא 'התנגשות' בין דברים שונים, ולכן "האספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה מי יאכילנו בשר" (במדבר יא, ד). היה לכלל ישראל מן, אך לא היו שלוים, ולכן הם התאוו למה שחסר להם. התאוה היא לדבר שאין אותו, ולכן כשהמים

[א] עיין בזה בהרחבה בשיעור 'ארבע היסודות שורשי התנועות - עפר', שנתבארו בהרחבה, ונשנו כאן בדרך קצרה בלבד.

'גנובים' בצורה כזו או אחרת, רק אז 'ימתקו'[ב], כי בכל לקיחה של דבר גנוב יש חיכוך. "אמר ליה קיסר לרבן גמליאל: אלוקיכם גנב הוא, דכתיב (בראשית ב, כא) ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם ויישן [ואז נטל ממנו צלע]" (סנהדרין לט.). ועיין שם בגמרא שבתו של ר"ג השיבתו שהקב"ה הפיל שינה כדי שלא תתגנה עליו חוה.

אמנם, נראה כי ישנו שורש דק של אמת בדברי הקיסר, אלא שהקיסר התכוון לדבר פגום, ח"ו, ואנו מתכוונים לדבר מתוקן, כמובן. בשעה שאדם הראשון ישן והקב"ה לקח ממנו צלע, התקיים בזה 'מים גנובים', וממילא חוה היתה בבחינת 'ימתקו', ואדם הראשון התאווה לה. ברגע שהיה בחוה דבר מה 'גנוב' מאדם הראשון - התעוררה תאוותו.

זאת ועוד. "אמר רבי יצחק: מיום שחרב בית המקדש ניטלה טעם ביאה וניתנה לעוברי עבירה, שנאמר מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם" (סנהדרין עה.). הסיבה שלבעלי עבירה יש 'טעם ביאה' הוא משום שיש להם 'מים גנובים'. עצם האיסור יוצר 'מים גנובים', וזהו הכח של הטומאה, לתת לאדם תאוה יתירה מחמת ה'גנובים' שלעולם כרוך באיסור. בצד הקדושה ידועים דבריהם (נדה לא:): "היה ר"מ אומר: מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה - מפני שרגיל בה, וקץ בה, אמרה תורה: תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". בשעה שהיתה טמאה - היתה בה בחינה של 'מים גנובים', והגם שסר האיסור לאחר שנטהרה, יש כבר שורש של 'מים גנובים', שיוצר את המצב ש'חביבה לבעלה כשעת כניסתה לחופה'.

מ"מ, זו תאוה לאשה, "ויבן את הצלע", בינה יתירה ניתנה לאשה, ההתחככות היא בבחינת הפרט, כמו שנתבאר.

ותרנות, נתינה

ב). כל ותרנות היא התרחבות שבאדם. כל נתינה פירושה שמשהו מהנותן נמצא אצל המקבל, 'טוב לו ומיטיב לאחרים'. כל נתינה היא התרחבות ויציאה מהמקום הראשוני.

יש בעניין נקודה יסודית מאוד. ב'יסוד העפר' התבאר שישנה תכונה של 'כילי' - קמצנות. הקמצנות היא צמצום, הנתינה - התרחבות. ישנן שתי סיבות כלליות מדוע אדם הוא 'כילי'. הבחנה אחת היא שהאדם תופס את עצמו כעיקר, הוא הכל, כילי מלשון 'כל-לי', שהוא עצמו כל המציאות כולה, ולכן איננו רואה את זולתו, ואיננו נותן לו מאומה. תפיסה זו היא שורש הקמצנות. הבחנה נוספת בקמצנות, היא שבעצם הוא נמצא בתפיסה של פרט, והוא חושב על הפרט של עצמו ולא חושב על הפרט של זולתו. אלו ב' הגדרות כלליות במדרגה הנקראת כילי-קמצן.

והנה, אם הכילי הוא 'כל המציאות', עומד הוא במדרגת 'כלליות דטומאה', שכן אצל יעקב אבינו מצאנו שאמר "כי יש לי כל" (בראשית לג, יא). יעקב הוא 'כל דקדושה', משום שהוא שלם בפני עצמו. בצד הקלקול ישנו 'כילי' שרואה את עצמו כמציאות יחידה בבריאה, ואינו 'רואה' כלל את הזולת, אין לו כלל תפיסה של 'פרט' [המחייבת הכרה בקיומם של פרטים נוספים.

ידיעת ההפכים אחת היא (נצח ישראל פ"א), על כן, יכולים עתה להבין את עניין הנתינה בתוך כח הבינה. הבינה, כאמור תופסת את הפרטים המרכיבים את הכלל. עניין הבינה הוא לפרט את הכלל לפרטים. אם כן, כח הבינה הוא הבסיס לתפיסה של פרט, המולידה את כח הנתינה והותרנות. אם כן, מי שזוכה לכח הבינה, רואה בהכרח את הפרטים שבבריאה, ממילא הוא גם נותן לזולתו. התפיסה של האדם שיש בו בינה היא שהוא פרט, ומסביבו פרטים נוספים, וכשם

[ב] מצאנו בגמרא (יומא עה.) שמה ש'התאוו לבשר' איננו לבשר בהמה ועוף אלא לעריות שנאסרו עליהם, ולכן היה העם 'בוכה למשפחותיו'. אמנם, גם לדברי הדרש, הרי שהתאוו לאותם 'מים גנובים', אך לא בבחינת תאות האכילה, אלא בבחינת תאות העריות. היתה זו תאוה לדבר שנעלם שצריך לחזור אליו, תאוה לחזור לשורש העליון.

שהוא רוצה מקום לעצמו כפרט, כך הוא נותן לפרטים האחרים מקום. כל זמן שהוא כילי וקמצן הוא תופס את עצמו כמציאות של כל, ואם הוא כל אין פרטים, אין לו תפיסה של מציאות של פרט, ולכן הוא לא יתן לזולתו. אבל כאשר הוא תופס את מציאותו שלו כפרט, הוא נותן גם מקום לזולתו מדין הפרט שבו.

אכן, קיימת הבחנה נוספת בנתינה. יש מי שהתפיסה שלו היא שהוא פרט, **וכל השאר גם יחד הם 'כלל'**. ומדין ה'פרט' שבו הוא רוצה לתת ל'כלל'. כל יחיד ויחיד שהוא נותן לו, זה לא משום שהאחר הוא 'פרט' נוסף, אלא משום שהוא חלק מ'כלל', והוא רוצה לתת לכלל.

לסיכום הדבר, כשאדם נותן לזולתו ישנה תפיסה פשוטה, והיא שפרט אחד נותן לפרט אחר, וישנה תפוסה עמוקה יותר שהפרט נותן ל'כלל ישראל', וכל פרט מבין שכל אחד מהפרטים האחרים הוא חלק מהכלל. אכן, אדם יכול לומר 'כשם שהאחר הוא חלק מהכלל, כך גם אני חלק מהכלל', ומכח זאת ישאיר את כל רכושו אצלו. אבל זו תפיסה מעוותת, שהרי אם הוא חלק מהכלל, עליו לתת לכל יחיד ויחיד כשם שהוא נותן לעצמו. מי שמשאיר אצלו את הכל משום שהוא 'חלק מהכלל', זה משום שישנו אור מקיף שאינו נקלט בנפש האדם, וממילא הנהגתו היא כשל כילי-קמצן.

היגררות

ג). במצב של 'כלליות' אין בכלל היגררות, משום שאי אפשר להיגרר **בתוך** הכלל. הגדרת 'היגררות' היא שישנו **פרט** מסויים, שנגרר אחרי **פרט אחר**. בשעה שיש רק כלל, אין אפשרות להיגרר, שהרי אין פרטים שונים. ככל שיש גילוי של פרטים מרובים יותר, כך יתכן שפרט מסויים יצטרף לפרט אחר, וממילא תהיה מציאות של היגררות אחרי פרט מסויים. נמצא שהבינה שהיא שורש גילוי הפרטים, היא גם הסיבה והגורם לכח ההיגררות. גם בדרכי הלימוד - בשעה שאדם מעיין בסוגיא מסויימת בכלליותה, לא שייך 'להיגרר'. כשהסוגיא מתחילה להתברר ולהתפרט לפרטיה - עוברים מנושא לנושא ומעניין לעניין, ו'נגררים' מפרט לפרט.

כשנמצאים בתפיסה של 'פרט' וישנם פרטים נוספים, אז יש נטייה במעמקי הפרטים, מכח ההיגררות, להתחבר לעוד ועוד פרטים, וכן להיגרר מפרט לפרט.

זריזות

ד). כבר הוזכר, זריזות היא משורש זרז, שהם 'זר-רז'. במציאות של 'כלל' לא שייכת זריזות, משום שזריזות היא מעבר ממקום למקום, וב'כלל' אין מקומות שונים. הכלל כולו מחובר, "כולם בחכמה עשית", במדרגת 'חכמה' יש מציאות של 'כולם' ולא של פרטים. זרות שייכת אך ורק במקום שיש בו פרטים שונים, ובין פרטים שונים שייכת 'זרות'. עם ישראל בנוי מ'כהנים-לויים-ישראלים', ומחמת שישנם ג' חלקים, ישראל נקרא 'זר' שהרי איננו כהן, אבל כשיש מציאות של כלל, שזה כהן-לוי-ישראל ביחד, אין מציאות של התפרטות, אז אין מציאות של זר.

אמור מעתה, כשיש מציאות של פרטים, שייכת זרות. וכהאדם משיג שה'זר' הוא 'רז', דהיינו שכל זרותו של האחר היא רק משום שאיננו מכירו ולא עמד על טבעו, נוצרת גם השתוקקות להכיר את האחר, ולעמוד על 'זרותו-רזו'. השתוקקות זו מולידה 'זריזות', לנסות לעמוד על סוד הזולת. וכידוע, 'רז' בגימטריה 'אור', וכשמתגלית פנימיות האחר, מאיר אור אצל זולתו ואצל מי שמכיר את רזו של האחר.

נמצא שזריזות התנועה בנפש האדם היא משום הפער שיש בין 'זר' לבין ההכרה שהיא 'רז-אור'. דהיינו, כאשר ישנו דבר (אדם או חפץ) שאינני יודע מה טיבם, הרי הם בבחינת 'זר', אך מאידך גם טמון בהם 'רז' אותו מבקשים לגלות. הרי שמצטרפים ה'זר' ל'רז' ונעשים הם 'זריזות'. הרצון לעמוד על סוד הענין הנ"ל, הוא שמזרז את האדם להתחבר לזולתו. אלו יסודות גדולים, שהזרות והרז הפנימי הם הגורמים לזריזות. החיצוניות - 'זרות', הפנימיות - 'רז'. ובאמת זה עומק של 'בינה', שהיא 'בין לבין', בתוך הזר והרז בעצמם. יתר על כן. בדקות יש בזה תפיסה

מפרט שהוא 'זר' לפרט אחר שהוא מגלה בתוכו שהוא 'רז'. זה עומק התפיסה הנקראת זריזות בנפשו של האדם.

לעיתים אדם מזדרז על מנת לברוח ממקום מסויים, בבחינת "ויצא יעקב", ולעיתים אדם מזדרז משום שרצונו להגיע למקום אחר, בבחינת "וילך חרנה" (בראשית כח, י). הביאור הנ"ל במהלך של 'זריזות' הוא בבחינת ה'וילך חרנה', כשהאדם משתוקק להגיע את המקום האחר ואל מה שנמצא שם. ושורש הדבר הוא 'בין הזר לרז', בין פרט אחד לפרט אחר, שיש ביניהם השתוקקות לחיבור[ג].

ריצה

ה) 'זריזות' היא 'כלל' ביחס לריצה, שהיא 'פרט' של זריזות. 'ריצה' שורשה 'רץ-צר'. הסיבה בגללה אדם 'רץ' היא שהוא במקום 'צר'. ככל שמציאותו יותר 'צרה', כך הוא מבקש יותר לרוץ ולצאת מהמיצר בו הוא נמצא[ד].

הבינה היא תפיסת הפרטים. ככל שהאדם נמצא בתוך 'כלל' - אין לו מקום אליו הוא צריך לרוץ או יכול לרוץ. כל מקום הוא מקומו, וככל שמקומו צר, הרי שהכלל כולו צר. תכלית כל הבריאה היא להיות בתוך 'כלל שלם' של "אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה). אולם, כל זמן שהאדם תופס תפיסה של פרטים, והנפש שלו קולטת בצורה בהירה את תפיסת הפרט, אז הוא מכיר את בחינת "צר לי המקום" בה הוא קיים. וכפי שיעור ההכרה בצרות מקומו, כך הוא משתוקק לרוץ ולצאת מתפיסה זו. הריצה היא למעשה הבקשה וההשתוקקות להגיע אל אותו כלל שלם של 'אין עוד מלבדו', בו אין כלל מקום צר.

וגם בדבר זה גופא יש ב' הבחנות. יש מי שרוצה לצאת מפרט לפרט, דהיינו ש'צר לו' במקומו כפרט, והוא מבקש להגיע אל פרט אחר ולהצטרף אליו. ישנה הבחנה אחרת, והיא שהפרט מבקש לצאת ממציאותו כ'פרט', כי כל פרטים הם בבחינת "צרות זו לזו". כדוגמא לדבר - האיש יכול לשאת כמה נשים, משום ש'איש' הוא 'כלל' ו'אשה' במהותה היא 'פרט'[ה], ואל כלל אחד יכולים להצטרף כמה פרטים. לעומת זאת, אשה איננה יכולה להינשא לכמה אנשים, משום שלא יתכן שיהיה לפרט אחד כמה כללים, והדברים פשוטים וברורים. אמנם, כשאדם נושא ב' נשים, הרי הן 'צרות', משום שהן מצמצמות האחת את מקומה של האחרת.

במציאות שכזו, כגון ב' נשים שצרות זו לזו, יש אופן שבו רוצה האדם לצאת מהמיצר על ידי **ביטול** האחר שמיצר לו ודוחק את מקומו, דהיינו ביטול המציאות ש"אשה מתקנאה בירך חברתה" (מגילה יג.). אך יש אופן מרומם יותר, והוא להשתוקק לעלות למקום של 'כלל', בו נמצאים מעל למקום של ההתפרטות וה'צר לי המקום'.

נמצא, שעצם התפיסה של 'פרט' שהיא מכח 'צמצום' שהוא יסוד הבינה, מתעורר באדם רצון או להתחבר אל פרט נוסף, או לצאת אל מקום ה'כלל'. זהו כח ה'התרוצצות' שבבינה.

תקוה

ו) התקוה היא נקודה דקה בתוך 'ריצה', ונפרש.

כל תקוה נקראת כן משורש 'קו', "קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך" (תהלים כז, יד). ההבנה בכך

[ג] דוד המלך אמר שגם בזקנותו הוא היה זריז כשם שהיה בצעירותו. והנה, נאמר, "אני ה' בעתה אחישנה", אז מתגלה בצד של אחישנה, אז אין לך זריז יותר גדול ממנו, הוא מגלה את הזר שהפך להיות דור שכולו חייב והפך להיות זכאי, זה האחישנה, אז מתגלה הרז העליון, אין לך גילוי יותר גמור של אחישנה, שהוא הזריזות השלמה. איפה יש זריזות בכל קומת הבריאה, מה שהגאולה מגיעה באופן של אחישנה זה הזריזות.

[ד] כידוע, ניקוד ספירת הבינה היא צירה, לשון צרות.

[ה] ויש בזה הבחנה דקה.כידוע, אשה יכולה לעשות הרבה פרטים בשעה אחת, משא"כ גבר. אשה יכולה לכלול הרבה פרטים בשעה אחת. טעם הדבר הוא משום שאצל אשה כל המציאות נתפסת כ'פרטים', ואצל איש הכל הוא 'כלל'. דהיינו, יש מציאות של 'מוחין דגדלות', ובה יש מדרגת חכמה שהיא בבחינת 'ראיה', שהאדם רואה את כל הפרטים ומקבץ אותם יחד. שם הפרטים והכללים אינם נפרדים זה מזה, אלא התפיסה היא של 'כלל ופרטים' כאחד. זו התפיסה העליונה. אבל על דרך כלל רוב בנ"א לא נמצאים שם, אלא הם נמצאים במקום התחתון, ובמדרגה זו אצל האשה מתגלה תפיסה בה כל פרט עומד בפני עצמו, והאשה 'מדלגת' מפרט לפרט, אך אין חיבור בין הפרטים השונים, אלא החלפת העיסוק מפרט מסויים לפרט אחר. אצל האיש, גם כשעוסק הוא ב'פרט', נעשה אצלו הפרט הנ"ל ל'כלל', וכל עיסוקו ממילא הוא רק באותו הדבר.

שתקוה היא 'קו' היא שכל קו הוא דבר דק, שנמשך ממקום למקום. כשיש לאדם תקוה, הגדרת הדבר היא שהוא מקוה להגיע ל'שלם'. בשלב בו אדם 'מקוה' הוא נמצא במקום צר (דק), ושאיפתו היא לצאת מאותו 'קו' אל שלמות ורחבות. זוהי כוונת הפסוק "לישועתך קיוינו כל היום". האדם במצב של 'קו' אך הוא מצפה לשלימות (ישועת ה'), הרי שהוא מקוה, זוהי הגדרת התקוה.

אם כן, התקוה והריצה הן 'תרי רעי' שמשלימים זה את זה. הריצה בדרגתה הנמוכה היא אכן ריצה אל פרט אחר, ובזה היא חלוקה מהתקוה. אולם כפי שנתבאר, הריצה במדרגה העליונה היא להצטרף אל מדרגת הכלל, וזו גופא היא 'תקוה' - יציאה מפרט לכלל, מ'מצר' ל'ענני במרחב י-ה'.

חז"ל אמרו (סנהדרין צז.) "אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מהכיס". עומק דבריהם הוא שכל זמן שאדם תופס את עצמו כ'פרוטות' (לשון פרטים) אין בן דוד בא, משום שהגאולה היא מדרגה של 'כלל'. כאשר ה'פרט' הופך ל'פר-ט' דהיינו שהאחד הופך לט' נוספים, שהם י' (שהוא כלל, והיא היא החכמה הרמוזה באות י') אז ישנה מציאות של תיקון אמיתי. ממילא, רק אחרי ש'תכלה פרוטה מהכיס', שתיפסק התפיסה של פרט, ויצטרפו כל הפרטים לכדי מעלת 'כלל' שהוא שלימות - יבוא משיח, משום שזו גופא מדרגת הגאולה, וזה התיקון של הגאולה העתידה במהרה בימינו.

חיות

ז) כדי להבין את השייכות בין 'בינה' ל'חיות', צריך להקדים כמה הקדמות.

כח החיים בשורשו וביסודו - שייך למדרגת 'חכמה' ולא למדרגת 'בינה', וכמו שאמרו (קהלת ז, יב): "החכמה תחיה בעליה". אולם בעניין זה יש חילוק מהותי בין קודם חטא אדה"ר ואחר החטא. במציאות של קודם החטא, אם היה זוכה אדה"ר לאכול מעץ החיים (בצד התיקון) היה זוכה ל"ואכל וחי לעולם" (בראשית ג, כב). מציאות חייו היתה הופכת להיות קיום אחד ממושך של חיים, 'חיי נצח'.

לאחר החטא ירדה מדרגתו, וכמו שהתרה בו הקב"ה מעיקרא (בראשית ב, יז): "כי ביום אכלך ממנו מות תמות". הן אמת שאדם הראשון לא מת ביום בו אכל, אלא רק לאחר תתק"ל שנים, ויש בזה ביאורים רבים, אך לעניינו - מציאות חייו של האדם הפכה להיות 'לרגעים תבחננו'. במקום 'חיי נצח' שהם מציאות אחת של חיים, נעשו חייו של האדם מורכבים משנים, חודשים, ימים, שעות ורגעים. האדם 'חי מחדש' בכל רגע ורגע, ויתבאר יותר בסמוך.

בבחינת 'תחיית המתים' מוצאים אנו ג' דרגות שונות:

הראשונה - תחיית המתים דלעתיד לבוא, כשיבוא התיקון, ומאור תחיית המתים דלעתיד לבוא נמשכת גם הארת תחיית המתים אל תוך שית אלפי שנין של העולם השפל. דוגמא ל'תחיית המתים' שכזו היא 'מתים שהחיה יחזקאל' (יחזקאל לז).

השניה - "המחזיר נשמות לפגרים מתים", בכל עת שיהודי ישן וניעור - הוא 'קם לתחיה' ליום חדש של קיום וחיות. משום כך גם מברכים 'ברוך את ה' מחיה המתים', בלשון הווה. אם היתה הברכה מכוונת רק לתחיית המתים העתידית, היה ראוי לחתום 'שיחיה המתים' וכדו'. אולם, מתקני התפילה ביקשו לרמוז שיש בחינות של 'מחיה המתים' בהווה, וזו דרגה מסויימת של 'תחיית המתים' בתוך המציאות הקיימת של העולם.

השלישית - תחיית המתים שבכל רגע ורגע. דהיינו, מצד מדרגת מציאות האדם, כל רגע ורגע הוא מת וקם לתחיה, מאות ואלפי פעמים בכל יום ויום [וזה גם, כנודע, עומק ב'מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, שהבריאה מתחדשת בכל רגע ורגע]. מחיה מתים בהוה אז כלומר הגדרת הדבר שבכל רגע כל אחד מאתנו הופך מאתנו להיות

מת, וחוזר לחי, כמבואר בנפש החיים[1]. עומק ההבדל בין איכות החיים של קודם לחטא ביחס לאחריו, הוא שקודם החטא היתה מדרגת האדם 'מעין עוה"ב', והיינו מציאות של 'החכמה תחיה בעליה' בשורשה ובתיקונה הראוי. לאחר החטא אמר לו הקב"ה "עפר אתה ואל עפר תשוב". 'עפר' הוא 'ע-פר', דהיינו שהמציאות נעשתה פירורים-פירורים, צירוף של המון פרטים עד אין מספר, אך כולם הם רק צירוף וחיבור של דברים שמצד עצמם - נבדלים וחלוקים. בעומק ובשורש - אין כאן 'חיים בעצם', וכל מציאות החיים היא צירוף של פרטים. ממילא - שוב לא שייכת מדרגת 'חכמה' בתפארתה, שהרי אין 'דבר אחד', אלא 'צירוף' שהוא כח הבינה.

דקות הדבר היא, שמכיוון שהאדם הוא 'חי' בכל רגע מחדש, נמצא שיש אין מספר של 'בין לבין'. בכל רגע ורגע יש חי ומת, וזו תפיסת החיים שיש כיום. אחת ההופעות החיצוניות של מדרגת החיים היא ש"האשה אשר נתת לי היא נתנה לי ואוכל" (בראשית ג, יב) - האיש הולך אחרי אשתו, במקום שהאשה תלך אחר האיש. מציאות הבריאה אחרי החטא היא 'בינה'. גם במתן תורה היתה אפשרות להתרומם ל"אני אמרתי אלוהים אתם ובני עליון כולכם" (תהלים פב, ו), אך חטא העגל החזיר את כלל ישראל שוב למציאות של 'בין לבין', לכח הבינה במקום מדרגת החכמה. כוחות ה'מבין דבר מתוך דבר' שב'מים שבבינה'

אהבה

א) האהבה כידוע נקראת כך מלשון "אבה" (נתבאר בהרחבה באאלפך חכמה ערך אבה) מלשון רצון. כשם שקיים באדם כח של רצון, כך יש 'רצון' בקומת המוחין שבאדם, והוא הנקרא (גר"א שבעים כוחות הנפש) "החפץ השכלי", או כלשון הרמח"ל (ריש דרך ה'): "השכל המשתוקק". אך יש להבין מהי התפיסה של 'רצון שכלי', כלומר יש תפיסה של רצון שכלי, רצון וחפץ.

ובדקות יותר להבין, כל חפץ כידוע נקרא כך מלשון חפצא. דברי הרמב"ן הידועים (האמונה והביטחון פי"ח), שאמר על הפסוק (שה"ש ב, ז) "אם תעירו ותעוררו את האהבה עד שתחפץ", שכאשר מתעוררת אצל האדם האהבה, על מנת שהיא לא תישאר התעוררות בעלמא, עליו להתפיס אותו בחפצא, שהדבר יוכל להתקיים. אשר על כן, כאשר האדם מקבל חכמה, שהיא מה שמקבל אדם מרבו (צדקת הצדיק רצ"ו) אין לו עדיין דביקות בדבר. הדביקות היא תולדה של דבר שהאדם מייחס אותו כשלו, "אדם רוצה בקב שלו יותר מט' קבין של חבירו" (ב"מ לח.). כשהאדם משתמש בכח הבינה, המבינה **דבר מתוך דבר**, מוצא הוא את החלק שלו, את ה'דבר' שאותו הוא חידש מתוך החכמה, ואז גם נעשה דבק בחכמה, וזהו החפץ השכלי.

בזה מובן מדוע דברי תורה שחידש האדם חביבים עליו יותר מדברי רבותיו. דברי רבותיו הם בבחינת 'חכמה', ודבריו שלו הם 'בינה'. כשהם בבחינת 'בינה' מתגלה גם ה'אהבה', ולכן הוא דבק בהם, והם חביבים עליו יותר, שכן עצם החידוש שלהם על ידי האדם הוא היוצר את הדביקות.

בלשון אחרת שהיא אותו היסוד והשורש, דבר חכמה שהאדם מקבל הם בבחינת 'מקיפין', שכן הם אינם בפנימיותו. מה שאין כן כשהוא מתבונן בדבר, 'מבין דבר מתוך דבר', שאז מחשבתו נתונה לאותו הדבר, והוא מאריך להרהר בזה. יש מחשבה בגדר 'חכמה' ויש גדר מה שמאריך את מחשבתו בגדר 'בינה', ונפרש.

יתכן מצב בו האדם עוסק בדברי תורה ללא הרף, ממש 'לא פסיק פומיה מגירסא'. יתכן שהוא עובר מעניין לעניין, ויתכן שהוא חוזר ומשנן את אותו הדבר שוב ושוב **בפיו**. יש אופן שאדם חוזר

---

[1] וחשוב לדעת שכל התבוננות פירושה להחיות את המציאות, את אותו החלק ש'מת' לאחר החטא. אילו היתה מציאות שכל הדבר היה נעשה בכח חיים שלם, באופן דממילא כמו קודם החטא, אז לא היה צריך להתבונן בדבר, אלא הדבר היה עומד, כמו בית המקדש השלישי שירד מן השמים. מה שעכשיו נמצאים במדרגת בית ראשון ובית שני שיש דין לבנות אותו, אז גם צריך להתבונן. אבל לעתיד לבא שיהיה בית המקדש השלישי, אז הדבר בנוי ועומד מאליו, אז לא צריך להתבונן, רק צריך לראות את התפיסה הכוללת, אבל לא להתבונן.

במחשבתו על אותו הדבר שוב ושוב. הרמח"ל (דרך עץ חיים) מגדיר את התורה כ'גחלת' שצריך ללבותה על מנת שתצא ממנה שלהבת. החזרה, בין אם בפיו ובין אם בדעתו, מפיחה רוח בגחלת, והופכת אותה לשלהבת.

אולם ישנה דרגה נוספת, והיא שהאדם **מתבונן** בדבר בעיני שכלו. בחיי מוהר"ן ישנה הגדרה שהאדם כביכול מקיש על דלתי החכמה. כשחושבים ומעמיקים בדבר פעם אחר פעם, נוצרת התקשרות בין האדם לבין אותו דבר חכמה בו הוא מעיין. כוונת הדברים היא לא **לחזרה במחשבה** אלא **לעיון במחשבה**. העיון וההתבוננות יוצרים 'הולדה', שהיא גופא ה'בינה' של 'מבין דבר מתוך דבר'.

מי שזוכה ל'מוחין דגדלות הגמורים', שהם בבחינת 'ראיה עליונה', אז הוא קשור למוחין על ידי דרגת ראיה, שהיא למעלה מהאמור לעיל. אך כל זמן שלא זוכים לכך, הרי שבמדרגה התחתונה ישנה הבחנה ברורה בין 'חכמה' שקיבל מרבו, ו'בינה' שהבין דבר מתוך דבר. אל ה'חכמה' אין אהבה עצמית, ואין חיבור גמור. לעומת זאת ה'בינה' היא ממש עצם מעצמיו, שהרי **הוא** המחדש.

דיבור

ב). כח הדיבור הוא כח מורכב. בסיס הדיבור הוא מ'צירוף אותיות'. כל מילה מורכבת ממספר אותיות וניקודים, והגיית המילה כ'מילה' (ולא כמספר אותיות נפרדות) הוא **צירוף** של אותיות ביחד. אפילו שמות האותיות מורכבות מכמה אותיות, וכגון א' היא 'א' ל' ף', כך שאי אפשר לומר אפילו שם של אות אחת מבלי לצרף כמה אותיות. **בכתיבה** ניתן לכתוב אות בודדת, בדיבור - הדבר בלתי אפשרי. כל דיבור מכריח צירוף.

אמנם, צורת הצירוף של האותיות בשעת הדיבור באמצעות ה' מוצאות הפה, היא דוקא צירוף הכולל גם את ה'בין לבין'. אם אדם מדבר ללא הפסק בין המילים, לא זו בלבד שלפעמים קשה להבין אותו, אלא שיש פעמים שהדבר משנה את משמעות המילה, וכידוע שינוי משמעות הוא לפעמים לעיכובא, כגון בקריאת שמע, בקריאת התורה ועוד. כדי שלדיבור יהיה תואר וצורה של דיבור, צריך לצרף אותיות, וגם להפריד בין מילה למילה, בין אם זה לעיכובא ובין אם לא.

ובאמת, לא רק בין מילה למילה יש להפריד, אלא גם בין אות לאות. מי שממהר בדיבורו ומבליע אות אחת בחברתה - דיבורו אינו ברור, והוא מגמגם. בדבר זה הדיבור והכתיבה שווים - בשניהם יש צורך להפריד בין אות לאות ובין מילה למילה, ובשניהם לצורך הוצאת מילה שלמה צריך לצרף אותיות אהדדי.

דבר זה הוא עומק מדרגת הבינה של 'מבין דבר מתוך דבר'. אמרו חז"ל (דב"ר ג, יב) שהתורה כתובה "אש שחורה על גבי אש לבנה". גם בתורה דידן הכתובה בדיו על גבי קלף מתגלה מקום הבינה בין תיבה לתיבה ובין שורה לשורה. ממקום ה'לובן' נולדת מדרגת 'מבין דבר מתוך דבר'. וידוע מה שאמרו רבותינו במקור היה כתוב שאמרו רבותינו (סוכה כח.) שר"א לא אמר דבר שלא שמע מרבותיו, ויחד עם זאת אמרו (אבות דר"נ ו) שר"א חידש דברים שלא שמעתן אוזן מעולם. ולכאורה הדברים סותרים, ופשוט שמקום כתיבתם של דברים אלו שלא שמעתן אוזן מעולם היא ב'בין לבין'. אם כל דבר כבר נאמר ונכתב, האפשרות לומר דברים חדשים היא רק משום שמקום כתיבת חלק מדברי התורה היא ב'בין לבין', במקום בו נשאר הקלף לבן. שם מקום כתיבת ה'מבין דבר מתוך דבר'.

אם כן, כח הדיבור ביסודו ובמהותו הוא 'צירוף וגבול' - הצירוף נועד ליצור משמעות של מילה, והגבול הוא בשביל שלא תיכנס אות בגבולה של חברתה, ומילה בתוך רעותה. 'צירוף וגבול' באופן שיש התרחבות (בניין אותיות) וצמצום (גבול לכל אות ולכל מילה) עם כח לגלות 'דבר מתוך דבר' זו גופא מדרגת 'בינה'.

בדרך רמז נאמר ש'בינה' היא 'בין-ה', כנגד ב' הכוחות שבדיבור, מחד גיסא 'בין לבין', ה'רווח תשימו בין עדר לעדר', ומאידך - ה' מוצאות הפה המצרפות את האותיות זו לזו.

כוחות הבניין שב'מים שבבינה' - חידוש

א) הכח השלישי שהוזכר הוא כח החידוש. כח הבניין פירושו שבתחילה היו לאדם אבנים בודדות, ולבסוף ניצב בניין המורכב מאותן האבנים. הצירוף והחיבור יצרו חידוש, שהרי לא ראי אבנים כראי בניין. דעת לנבון נקל **ששורש** החידוש הוא ה'מבין דבר מתוך דבר'. רק אחרי שמקבלים 'חכמה' ויכולים להבין ממנה דברים חדשים, אפשר גם **לחדש**.

ב'חידוש' ישנן ב' בחינות. יש תפיסת פרטים דקטנות, ויש תפיסת פרטים דגדלות, ונסביר. יש מדרגה של 'קטנות', בה האדם מצליח לתפוס פרט, אך איננו מצליח לתפוס את הפרט מתוך הכלל כולו. יתכן אפילו שתפס פרטים רבים, חקר והבין אותם, אך כל פרט עומד לעצמו, והוא איננו חלק מהכלל כולו. לעומת זאת, יש תפיסת פרטים דגדלות, בה האדם לא רק מבין את הפרט, גבולותיו וכוחותיו, אלא הוא גם רואה את הפרט בתוך הכלל, ומתוך לימוד הפרטים - מתברר לו הכלל כולו, שהוא יסוד הכלל. בלימוד שכזה יש אופן נוסף של 'חידוש', והוא שהאדם רואה פרט שלפני כן לא היה גלוי לעיניו.

בלימוד סוגיא יש אופן של חידוש שהוא על ידי 'מבין דבר מתוך דבר', והדבר החדש הוא יסוד. ויש חידוש שהוא מחמת שמתבררים פרטים חדשים שבלימוד הראשוני לא היו ברורים או ידועים. נמצא איפוא, שממש כמו ג' הבחינות שב'בינה', כך גם ג' אופני החידוש: או חידוש של בניין (צירוף הפרטים זה לזה) או חידוש של 'יסוד' (מבין דבר מתוך דבר), או של 'פרט' (התפרטות הכלל).

כאן החידוש הוא, שהאדם רואה פרט חדש שהוא לא ראה קודם לכן.

מי שלומד סוגיא מבין שיש אופן של חידוש שהוא מבין דבר מתוך דבר והוא מחדש יסוד, ויש חידוש שהוא מגלה עוד פרט ועוד פרט שלא ראו אותו בהשקפה ראשונה. זה בכללות א"כ ג' החידושים, או החידוש שבבנין, או החידוש של מבין דבר מתוך דבר, חידוש יסוד, או החידוש בגילוי עוד פרטים ועוד פרטים, כמו שנתבאר.

הרחבת הדעת

ב) כח נוסף שהוזכר הוא בבחינת "אשה נאה, דירה נאה וכלים נאים מרחיבין דעתו של אדם" (ברכות נז:). דוק ותשכח ש'דירה נאה' היא 'בניין', 'אשה נאה' היא כידוע בעצמותה 'בניין', בבחינת 'ויבן את הצלע', וגם ה'כלים נאים' הם 'בניין', וכסוגיית הגמרא (שבת קכב:) אם יש סתירה ובניין בכלים, עיין שם בשיטות הראשונים. ג' אלו, כל יסודם הוא מהות של בינה, מהות של בנין.

וממילא, ככל שהבינה גדולה יותר, כך הבנין גדול יותר. דוגמא בעלמא, כאשר יש תינוק ויש לו מעט בינה, אז מה הוא בונה, משהו קטן. אבל ככל שהבינה שלו הולכת וגדלה, אז שיעור בניינו לפי שיעור בינתו שישנו, כמו שחודד.

והנה, ראינו להרבה מגדולי הדורות שלא היתה להם שייכות בכלל לכל ענייני היופי, והיו מופקעים מ'דירה נאה וכלים נאים'. ביאור העניין עמוק, אך נבאר בו משהו.

יש אופן של 'הלבשה' ויש אופן של 'הפשטה'. מי ששורשו ב'הלבשה', הרי שהוא **צריך** אשה נאה, דירה נאה וכלים נאים על מנת שיהיה לו ישוב הדעת. מי ששורשו ב'הפשטה', הרי הוא 'מופשט' מענייני העולם הזה, ודרך חייו הנכונה היא 'פת במלח תאכל' כפשוטו. לגביו נכונים דברי המהרש"א (שם) שכתב שיש לומר 'מחריבין' במקום 'מרחיבין'. יש אנשים שאינם צריכים את החומר על מנת שתהיה להם רחבות הדעת, ואדרבה - החומר רק מקלקל את רחבות דעתם.

יש גם בחינה שלישית, של אדם שאיננו צריך את החומר בשביל רחבות הדעת, אך צריך הוא שלא תצטמצם דעתו. יש מי שמצד טבעו דעתו רחבה, אך כשהוא 'במצור ובמצוק' גם דעתו מצטמצמת, ואיננו יכול לעבוד את ה' כפי שכוחותיו באמת משיגים. אשר על כן אפשר למצוא בגמרא מימרות סותרות, כגון מה שאמרו (תענית ז.) שאם היו מכוערים היו לומדים יותר. משום שהדבר משתנה בהתאם לתכונת האדם. בדקות יש מדרגה רביעית של מי שכל עבודתו היא שבירת הכלים, בבחינת ביטול הכלים, ואז

עבודתו היא דייקא הפוך מאשה נאה דירה נאה וכלים נאים מרחיבים דעתו של אדם [דהיינו שלא זו בלבד שאינו צריך זאת, אלא עבודתו היא היפך כל עניין היופי]. זה ארבעת החלקים בקצרה.

חשוב להדגיש שאין בזה 'דרגות', דהיינו אי אפשר לומר שמי שהוא ב'הלבשה' הוא קטן בדרגתו מאשר מי שהוא ב'הפשטה', וגם לא להיפך. אלו ב' מהלכים שונים (המתפרטים לד', כדלעיל), וכל אחד בהתאם לעבודתו נידון באותה עת על מקומו והשגותיו.

גאוה

ג) אז כמו שחידדנו לעיל (עיין בהרחבה בארבע היסודות, ביסוד האש, בערך גאוה), הגאוה בכללותה היא חלק מיסוד האש. אולם אליבא דאמת יש בגאוה ב' כוחות. הכח השייך לאש הוא מה שבעל הגאוה 'עולה למעלה' ואינו 'יורד למטה', ובזה דומה הוא לאש שעולה ואינה יורדת. אולם יש בגאוה נקודה נוספת, והיא השאיפה להתפשט ולגדול, ובבחינה זו שייכת הגאוה ליסוד המים. נמצא שאת **ההשתוקקות** לגדול ולהתפשט נוטלת הגאוה מהמים, ואת **כיוון** הגדילה (למעלה ולא לצדדים) היא נוטלת מהאש.

והנה, ה'בינה' היא ביסודה 'בניין', וכדלעיל. דרכו של בניין הוא שהוא קומה על גבי חברתה, 'הבית והעליה'. הרי לפנינו דוגמא מתוך הבניין עצמו של התפשטות כלפי מעלה. ה'עליה' היא התפשטות הבינה מכח המים עם כיוון התפשטות של אש. וזהו עומק מאמרם ז"ל (סוכה מה:): "ראיתי בני עליה והמה מועטים". אותם 'בני עליה' אינם רק 'מתעוררים' לעבודת ה', אלא בונים עצמם עליה על גבי בית, קומה על גבי קומה, וכל עלייתם היא באופן של בניין.

והנה, כשאדם בונה 'עליה' מכח ה'בניין שבבינה', הרי שהוא יותר גדול, ומתקיים בו "כל הגדול מחבירו יצרו גדול מחבירו" (סוכה נב.). יש כמה בחינות מדוע יצרו גדול מחבירו, אבל בחינה אחת שורשית היא עצם מה שהוא גדול. ה'גדול' - יצרו הוא 'גאוה', וממילא יש לו יצר גדול יותר משל חבירו, שבניינו אינו מגיע לקומה גבוהה כל כך. נמצא שההגבהה שבגאוה גורמת להתרוממות הבניין ולעליית האדם, וזוהי תפיסת הבינה שבבניין, שבונה 'מלמטה למעלה', ויוצרת מציאות של רוממות. וכפי שיעור בניינו של האדם, כך גם תפיסת מציאות הגאוה, ויצרו גדול משל חבירו.

והנה, היפך הגאוה - ענוה. וכידוע הענוה היא מצד הנקבה[ז]. נמצא שיש בזה דבר והיפוכו, שהרי הנקבה היא הבניין, והיא היא מקור הגאוה, ומאידך - היא גם הענוה[ח].

שמחה

ד). את כח השמחה אפשר לבאר בלשון ברורה ופשוטה. כל המועדים הם זמני שמחה. אולם מתוך ג' הרגלים התייחד חג הסוכות להיות 'זמן שמחתנו' (כלשון התפילה). חג הסוכות נקרא בתורה גם "חג האסיף" (שמות כג, טז), ובו אוספים את כל הפרטים ובונים מהם כלל. איסוף הפרטים הוא גופא מוליד את השמחה. יתר על כך. הגדרתה של 'שמחה' היא מקום בו ישנם פרטים נפרדים המצטרפים יחד לכלל.

לפיכך, מדרגת הבינה, שהיא צירוף כל הפרטים כולם, היא גם מדרגת חג האסיף. כדוגמא מוחשית ליסוד זה, אפשר להביא את שמחת חתן וכלה. עיקר השמחה היא בנשואי איש ואשה, "קול ששון וקול שמחה" (ירמיהו לג, יא), ובשמחה זו מצטרפים ב' פרטים שהיו נפרדים ומתחברים ל"אדם שלם" (עיין יבמות סג.).

התפשטות

ה). למילה 'בינה' ישנה גם משמעות של 'בין לבין', כפי שכבר הובא לעיל. כשאמרו חז"ל 'בינה יתירה ניתנה לנשים', הרי שמלבד מה שיש להן 'בינה', עצם יצירת האשה יצרה גם 'בין לבין', ונסביר. בתחילה נברא אדם הראשון "דו

[ז] שכן ברייתא דרפב"י (ע"ז יט.) מונה י' דרגות, שהן כנגד י' הספירות (כמש"כ רבי ירוחם מירר). ולפי סדר המדרגות עומדת הענוה כנגד בינה.

[ח] וכבר נתבאר בשיעור 'ד' יסודות שורשי התנועות - עפר', שיש בבינה כמה וכמה בחינות של דבר והיפוכו, וקחהו משם.

פרצופין", זכר מצד אחד ונקבה מצד שני (ברכות סא.). הזכר והנקבה היו דבוקים ומחוברים לגמרי. לאחר מכן הקב"ה הפיל תרדמה על האדם, ומהצלע 'בנה' אשה. מלבד העובדה שמעתה יש 'איש' ויש 'אשה', הרי שיש גם רווח ביניהם. מעיקרא הם היו מחוברים, ועתה יש 'בין לבין', בין האיש לאשה. אמנם, לאחר יצירתה הקב"ה "ויביאה אל האדם" (בראשית ב, כב) ותכליתם לחזור ולהיות מחוברים "והיו לבשר אחד" (שם, כד), אולם עצם בריאת האשה יצרה גם רווח, יצרה 'בין לבין'.

בעומק, כל בנין נקרא בניין מלשון מה שנמצא בין לבין. וכדוגמא ומשל מהעולם הגשמי, אם רוצים לבנות בנין, ויצמידו שתי אבנים זו לזו - לא יתקיים הבניין. בשביל שיהיה בניין חזק יש לעשות רווח בין האבנים, ולשים ביניהן טיט וכדו'. כל בניין בנוי מ'בין לבין', ובלי מציאות זו - לא יהיה קיום כלל ועיקר. הזכרנו, שיש ב' מילים קרובות מאוד בלשון הקודש, האחת היא 'רֶוַח', והאחרת היא 'רחב', אותן אותיות בהחלפת ו' ו-ב'. הצעה: תדע שעניינן אחד, שבכל מקום שהוא 'רחב' יש גם 'רווח', ומקום 'מרווח' גם 'מרחיב' דעתו של האדם.

בריאת האשה יצרה לא רק 'רווח' אלא גם 'הרחבה' של האדם. לפני שהקב"ה ברא את האשה, היה גבול מצומצם לאדם, ולאחר שהאשה נפרדה ממנו, מקומו של האדם התרחב והתפשט. נמצא שעצם ה'ויבן את הצלע' שהיא מידת הבינה - היא עצמה יצירת ההתפשטות וההתרחבות של 'אשר יצר את האדם בחכמה'.

יתר על כן. כשיש 'כלל', הרי שהכל מצורף למקום אחד. עצם הצירוף של כל המציאות אל תוך כלל היא גם נתינת גבול מסויים, שהרי **אין מה שיתרחב ויתפשט** אם הכל הוא דבר אחד. הבינה היא התופסת שבתוך הכלל יש פרטים, וכיוון שיש פרטים, יכולים הם להתרחב, כל פרט לכיוון אחר, שהרי יש ביניהם 'רווח', ובזה נוצרת התרחבות והתפשטות.

יש בזה נקודה יסודית מאוד. הבינה היא גם 'בן-י-ה'[ט], וכמו שכתוב (דברים כה, ב): "והיה אם בין הכות הרשע", ופירשו (בכור שור, חזקוני ועוד) שהכוונה היא 'בן הכות', דהיינו ראוי למכות. אם כן, 'בינה' היא גם מלשון 'בן' וגם מלשון 'בין לבין'. וטעם הדבר הוא משום שישנה מציאות בה ה'בין לבין' מתמלא, וזאת על ידי 'בן'. כל 'בן' הוא תולדה של החיבור בין האיש לאשה. כשהם מתחברים מתקיים "והיו לבשר אחד", וכמו שפירש רש"י (שם) שהחיבור הוא על ידי הבן שיוצא מבין שניהם. כל 'בן' הוא הגילוי של אותו חיבור שנעשה 'בין' איש ל'בין' אשה.

מעתה מתגלה דבר נפלא. לעיל הועמד יסוד, כי ה'בינה' היא יסוד ההתרחבות וההתפשטות, שכן עד שלא נבראה אשה לא היה 'רווח' וכשאין רווח אי אפשר להתפשט. אמור מעתה, לאחר שנוצר רווח, יש תולדה ל'בין ובין' והיא 'בן', שהוא התרחבות נוספות. מציאות זו נקראת בלשון התורה "פרו ורבו" (בראשית א, כח). 'פרו' - לשון לפורר, להפוך את ה'כלל' לפרטים רבים. ו'רבו' - לשון ריבוי. כשהופכים את ה'כלל' ל'פרטים', נוצר רווח בין הפרטים, וממילא אפשר להתרבות, וזאת ה'בן' שנולד מה'בין לבין'.

[ואפשר להוסיף בזה נקודה עמוקה. ראשית בריאת האדם היה 'אחור באחור' כנודע (עץ חיים שער הכללים יג). הסיבה לבריאה האדם כך היא כדי שהחיצונים לא יוכלו להידבק ברווח שבין האיש לאשה. הקב"ה 'הדביק' את האשה לאיש כדי שלא יהיה חלל. ותדע שמקום אחיזת החיצונים היא ברווח ובחלל, שהרי אמרו "והבור ריק אין בו מים" (בראשית לז, כד), ודרשו חז"ל (שבת כב.): "אבל נחשים ועקרבים יש בו". מקום ה'נחשים והעקרבים' הוא רק בבור 'ריק', שיש בו חלל.

ומכיוון שגילו רבותינו שהיה צורך להדביק את אדם וחוה, סימן מובהק הוא שיש שם רווח בעומק המציאות, אלא שההדבקה גרמה לאותו רווח להיות נסתר. אם מעיקרא לא היה שום חלל

[ט] עיין בזה באריכות ב'ב-י בינה' מה שנתבאר בזה.

ורווח, לא היה צריך 'להדביק' את אדם וחוה על מנת למנוע מהחיצונים מלהיאחז בהם.

אותו החלל שהיה קיים בשורש הבריאה בצורה נסתרת וחבויה - היא שהתגלתה ב'נסירה' שנסר הקב"ה את הצלע ובנה את חוה].

שלום

ו) כדי לעמוד על עומק העניין, יש להבין ש'שלום' לא עושים בדבר שהוא 'שלם'. **אחרי** עשיית שלום, יתכן שיהיו ב' דברים (פרטים) נפרדים, שהפכו להיות 'שלם' אחד. כל שלום הוא צירוף של פרטים, התאמתם וחיבורם זה לזה. אהרן הכהן היה משים שלום בין אדם לחברו ובין אדם לאשתו. בדברי רבותינו הגדירו זאת "אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (אבות א, יב). לכאורה אין שייכות בין ה'שלום' לבין ה'מקרבן לתורה', ויכול היה גם לקרב אדם יחיד לתורה מבלי לרדוף שלום, או לעשות שלום מבלי לקרב בנ"א לתורה. אולם בעומק הדבר - הרי אלו ב' דברים שהם אחד, וכדלקמן.

שורש השלום שבין איש לאשתו ובין אדם לחברו הוא בהיות כל ס' ריבוא נשמות ישראל עומדות כנגד ס' ריבוא אותיות התורה. האפשרות להשלים בין בני אדם היא **אך** ורק משום כח התורה. בשעה שאדם 'מתקרב לתורה' הוא נעשה בבחינת 'אות' מתוך מילה, וממילא גם יש לו 'שלום' עם שאר ה'אותיות' (אנשים). כל התורה כולה היא 'צירוף אותיות', וכש'מצטרפים' זה לזה בתורה, אפשר גם להצטרף אחד לשני בעולם הגשמי. אותו הכח שהוזכר לעיל ב'דיבור', שכל מהותו, צורתו ועניינו הם בניין וצירוף, זה גם מהות התורה, ובכח הזה היה אהרן משכין שלום בין איש לרעהו.

אם כן, המשנה היא 'סוף מעשה במחשבה תחילה', אותו כח של 'מקרבן לתורה' מאיר כבר בשלב החיצוני והנראה לעין של 'אוהב שלום ורודף שלום'. נמצא שכל מדרגת שלום בנויה במדרגת הבינה.

דוק ותשכח שהמושג 'שלום בית' מיוחד ומסויים לשלום בין איש לאשה [ולא בין אחים או בין ילדים והוריהם]. במקום בו יש אשה, שיש לה כח של בינה, ואצלה נעשה הכלל לפרטים - שייכת מציאות שצריך לעשות שלום. כל זמן שאין פרטים, יש 'שלם' אך אין צורך להשכין 'שלום'. במקום הבינה מתגלית המחלוקת, ובמקום הפרטים שייך לגלות את החיבור והצירוף, וזהו 'שלום בית'.

ארבעת היסודות שורשי התנועות הנפשיות 016 מים בינה
מספר שיעור בקול הלשון 1130855

אוצר האותיות

שורשי התנועות הנפשיות
רוח – בינה

כח הרוח שבבינה

חלק זה יעסוק בחלק הרוח שבבינה, וכידוע הרוח היא תנועת הקיום של הדבר.

כבר נתבאר[א] של'בינה' יש כמה משמעויות שונות ומשלימות, ושתיים מהן הן 'התבוננות' ו'בניין', ולמדו את עניין ה'בניין' ו"ויבן את הצלע" (בראשית ב, כב), שהוא 'בינה יתירה' וגם 'בניין' צורת האשה. בעומק - שורש ב' ביאורים אלו הוא אחד, שכן התבוננות אמיתית ונכונה היא 'התבוננות של בניין', ולא 'התבוננות של פרטים' העומדים כל אחד לעצמו. עצם ההתבוננות מחלקת את הדבר השלם לפרטים ופרטי פרטים, אך ההסתכלות היא על כל פרט מתוך כלליות הדבר, ולא כאילו רק אותו הפרט עומד לעיון.

דוגמא ממשית היא מבניין בית, שכידוע בנוי מהמוני לבנים, וכל לבנה - היא פרט, אך אין ספק שכשהמהנדס בוחן את הבניין, הוא מתבונן בכל לבנה כחלק מהבניין כולו. בעומק - זהו 'חורבן הבית' ו'בניין הבית'. הבניין הוא ריבוי פרטים שמצטרפים לדבר אחד, והחורבן הוא כשההתבוננות היא בקטנות המוחין, ותפיסה כאילו כל פרט עומד בפני עצמו, עד שהבניין בכללותו - מתבטל.

כח הרוח שבבינה - בניין - תנועה

כל תנועה שהאדם מתנועע הוא מתרחק מדבר אחד ומצטרף לדבר אחר. אין תנועה שלא תרחק את האדם מדבר אחד ותקרבו לאחר. בסדרי העולם זהו דבר שלא ייתכן. הדוגמא הפשוטה לזה היא "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" (שם כח, י). ככל שהתרחק יעקב מבאר שבע - כך התקרב לחרן. כל תנועה של התרחקות מדבר אחד - היא התקרבות לדבר אחר.

יש גם תנועה של פיזור, שאיננה מצטרפת לדבר אחר, אלא עיקר עניינה מכוון להתרחק מהמקום בו היה.

תנועה של בניין היא תנועה של הצטרפות. כל בניין הוא צירוף של פרטים זה לזה. ויסוד העניין תלוי ועומד אם סיבת התנועה היא 'רץ-רצון' או 'רץ-צר', ונפרש. כשדבר מתנועע במהירות - הוא רץ. סיבת הריצה היא אחת משתיים - או שהוא משתוקק להגיע למקום מסויים, ומרוב השתוקקות הוא רץ, או שהמקום בו הוא נמצא כעת צר לו, ועיקר תשוקתו היא לצאת מהמקום. ומכיוון שהמקום כל כך צר - הרי הוא רץ בצאתו. דוק ותשכח שבשעה שאוגדים כמה פרטים יחד, נקרא הדבר **צרור**, שגם הוא בשורש 'צר-רץ', אלא שזו 'צרות של צירוף', בשונה **מצר**, שגורם על פי רוב לפירוד.

ותנועה של רוח באופן של בינה, עיקר יסודה תנועה המצטרפת, הדו' השורשית והברורה מאוד, היא מה שנאמר (שם ב, כ"ד): "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו". כשהאיש דבק באשתו, שהיא 'בינה יתירה', התנועה היא עזיבת אביו ואמו, והצטרפות וחיבור אל אשתו, וזאת באופן של בנין. במקרה זה - עיקר התנועה איננה 'בריחה' מבית אביו, אלא 'השתוקקות' לאשתו, ולכן זוהי תנועה של בניין.

כל תנועה ותנועה שהאדם מתנועע צריכה בירור, האם היא תנועה של פיזור והתרחקות, ותנועות אלו נקראות גלות ופיזור, כמו שאמרו (בר"ר מד, יח) על גזירת הגלות: "ידוע שאני מפזרן, תדע שאני מכנסן". אם זו תנועה של צירוף וחיבור - הרי שזו תנועה של גאולה ובניין

[א] עיין בשאר השיעורים בד' היסודות.

דיבור

כוח נוסף שהוזכר הוא כוח הדיבור. האדם נקרא 'מדבר' על שם כח הדיבור שבו, ובשעה שאדם מת - מתבטל אצלו כח הדיבור. 'אבלות' היא שתיקה, כמו שאומרת הגמרא (ב"ב טז:): "מה עדשה זו אין לה פה, אף אבל אין לו פה", הרי לפנינו שהגדרת האבל היא 'אין לו פה', ניטל ממנו כח הדיבור.

נעמיק בזה עוד. לא רק המת אינו מדבר, אלא גם הנולד אינו מדבר. אכן, היא גופא הנותנת. אדה"ר נולד מדבר, וזאת משום שהוא נולד בקומתו ובצביונו, ולא היה אמור למות. כשאדם נברא עם כח חיים מלא - הוא גם נולד עם כח דיבור. אך מאז החטא - האדם נולד כשהוא אינו מדבר, ומאותה הסיבה עצמה - הוא גם מת. בתחילה - גנוחי גנחי וילולי יליל (עיין ר"ה ל"ג:), אחר כך הוא לומד לומר הברות, אבל כל הברה היא לעצמה, בלי צירוף ובלי חיבור. כשהוא מוסיף לגדול - הוא גם לומד לצרף את ההברות למילים, וה'דיבור' הופך להיות של 'תיבה', שהן אותיות 'בית', וזהו יסוד הבניין.

נמצא איפוא, שתינוק בקטנותו הגמורה, ממש בעת לידתו, הוא 'איננו בר צירוף'. על תינוק שנולד בן ח' חודשים אמרו חז"ל שהוא **כאבן** (יבמות פ.), דהיינו שהוא דומם ולא חי. תינוק בן ט' חודשים נולד כשהוא במציאות הקרובה לבן ח', אלא שיכול הוא להמשיך ולחיות, לגדול ולהפוך **למדבר** גמור, אך בשעת הלידה הוא כמעט ואינו מצטרף. כשהוא מתחיל לינוק הוא עושה את הפעולה הראשונה של צירוף בחייו, וזה באמצעות פיו שיונק מאמו. כשהוא אוכל דגן נכנסת הדעת והוא יכול לומר 'אבא ואמא' (ברכות מ.), וזהו כבר גילוי של צירוף בדיבור והתחלת בניין. כמו כן יש גם 'בניין' במעשי-ידיו, וכגון חלקים של צעצועים שהוא מרכיב, שנוסף על הבניין של הדיבור.

תנועת הרוח שמתגלה במדרגת הבינה היא עצם הצירוף שבמעשי האדם - בתחילה בדיבור ולאחר מכן גם במעשיו.

כבוד

כוח נוסף שהוזכר הוא כוח הכבוד, כאשר רואים בדבר מה שהוא מרומם אז נולדת תנועה שמכבדים את אותו דבר. אמנם, מיוחד הוא כח הכבוד, שהוא ל'כלליות' ולא ל'פרטיות', לצירוף החלקים ולא לפרט אחד מתוכם, ונבאר.

כבוד בגימטריה עולה ל"ב, ושורשו בבריאה הוא בל"ב נתיבות חכמה - "נגד זקניו כבוד" (ישעיהו כד, כג), "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג, לה). גילוי של צירוף כל ל"ב נתיבות החכמה הוא הגילוי שנקרא כבוד. ומבואר בפסוקים להדיא שהכבוד הוא לזקנים ולחכמים [ואין זקן אלא מי שקנה חכמה (קידושין לב.)]. תלמיד חכם הוא "מי ששואלים אותו דבר הלכה בכל מקום שהוא" (שבת קיד.). האדם שיודע בכל מקום ששואלים אותו - מחזיק את 'כלליות החכמה'. ידיעותיו אינן בנושא פרטי, אלא בכל מקום. למי שמחזיק את ה'כלליות' - נותנים כבוד.

עוד מצאנו 'כיבוד אב ואם'. כל בן הוא 'פרט' של הוריו, שהם ה'כלל' ביחס אליו. גם כבוד זה הוא למי שמחזיק אצלו את ה'כלל'. מאב אחד נולדים כמה בנים, אך לכל בן יש לו אב אחד, אב אחד לכולנו הוא שורש מציאות, נקודת הכלליות שבדבר.

גם זקן 'בא בימים' הוא בחינה של 'כלל'. האדם בכל ימי חייו מוסיף פרט אחר פרט, בונה את מציאותו ואת עולמו. כשהאדם מזדקן - מתברר, מתבהר ומתבאר מעמדו ודבר זה בעצמו הוא 'כלל', שהרי ניכר ונראה מה הם 'כלל מעשיו' בימי חייו. כל גילוי הכבוד הוא גילוי של כלל וצירוף.

אפשר לתת דוגמאות נוספות שמבארות את אותו העניין. 'כבוד' הוא 'כב-וד', והוא שורש כ"ב האותיות, דהיינו שה'כבוד' **כולל** בתוכו את כל האותיות. 'כבד' (כבוד בכתיב חסר) עולה בגימטריה כ"ו, כנגד שם הוי-ה, וזהו ה'כו' שנמצא בתוך 'כבוד', וכך על זו הדרך עוד אופנים רבים.

כל כבוד הוא 'כלליות העליונה' המתגלה ל'התפרטות התחתונה', שהרי כל 'אב ואם' הם

גם 'בנים' של הוריהם, וכן הלאה. דהיינו ה'כלל' הוא העומד מלמעלה, וה'פרטים' נמצאים תחתיו, אך גם ה'כלל' הוא חלק מתוך 'פרטים' של כלל הגבוה עוד יותר. כח ה'כלליות' הוא 'בינה', שהיא מצרפת את כל הפרטים יחד לבניין אחד.

בית המקדש הוא מקום צירוף הפרטים, ועל כן בתפארתו הוא נקרא מקום כבוד ה' כפי שמבואר בפסוקים "וכבוד ה' מלא את הבית" (שמות מ, לד). כל בית בחורבנו הוא 'פרטים' (כדלעיל), בית בבניינו הוא צירוף. כל גילוי שכינה הוא גילוי כבודו יתברך, ושכינה עניינה 'כח כלל ישראל', וזהו הכבוד השלם.

חכמה

כוח נוסף שהוזכר הוא כוח החכמה, מקרא מלא מעיד (משלי כד, ג-ד): "בחכמה יבנה בית ובתבונה יכונן ובדעת חדרים ימלא", כלומר כל בניין ענייננו צירוף של פרטים. הכח שמאפשר את צירוף הפרטים באופן הנכון הוא 'בחכמה יבנה הבית', וכמו שעוד אמרו "כולם בחכמה עשית" (תהלים קד, כד). כח החכמה הוא הכח שמאיר ומגלה את האופן הנכון לבניית הבניין. באמת שהבינה עצמה נמצאת בשורשה גם כן בחכמה, והבינה היא ה'בפועל' של החכמה. אמרו רבותינו שלשון 'ברוך אומר ועושה' כולל בתוכו את החכמה ('אומר') ואת הבינה ('עושה'). החכמה היא אמירה בלבד, אבל היא כוללת את כל העשיה שתבוא אחריה. זוהי חכמה המצרפת, והיא בחינת החכמה שבבינה.

אפשר להביא דוגמא הפוכה, וכידוע "ידיעת ההפכים אחת היא". כתוב (איוב ד, כא): "ימותו ולא בחכמה", דהיינו שכל מיתה היא היפך החכמה. יחד עם זאת - כל מיתה היא פירוד, שהרי הגוף והרוח היו מחוברים, ועתה הם נפרדים. ולאחר מכן - הגוף עצמו נרקב - מתפורר לחלקים ולפרטי פרטים. נמצא שהחכמה היא החיבור והשייכות, והיפוכה - פירוד ופירוט.

אהבה

כוח נוסף שהוזכר הוא כוח האהבה.'שנאה' היא עצמה מלשון 'שניים' (שורש ש-נ). אהבה היא דביקות, בבחינת "והיו לבשר אחד". כמו כן, 'אהבה' עולה בגמטריה 'אחד', דהיינו שאהבה היא כח המצרף ומחבר. בינה, כדלעיל, היא גם כן כח שמצרף ומחבר את החלקים יחד. פנימיות כח הצירוף הוא 'אהבה', וכדלעיל.

דוגמא מעשית לזה - בית שני נחרב משום שנאת חינם (יומא ט:). הגדרת חורבן היא פירוד, שהבניין נעשה לבנים נפרדות שאינן מחוברות, ועומדות כל אחת לעצמה. 'שנאת חינם' היא פירוד בלבבות, שאין אחדות מספקת בין איש לרעהו, היפך האהבה. אהבה בלבבות יוצרת אחדות, המולידה חיבור ואחדות בין אבני המקדש. פירוד בלבבות גורם לפירוד אבני המקדש. זהו עומק בעוון שנאת חינם חרב הבית - השנאה עצמה שיצרה פירוד בלבבות, היא עצמה יצרה את הפירוד בין האבנים.

עיקר בית המקדש הוא מקום קודש הקדשים ובו הכרובים שהם בבחינת 'רעים האהובים'. נמצא שבלב בית המקדש ישנה אהבה שהיא, והיינו משום שכל קיום הבית הוא באותה האהבה שבלבבות. כשאותם 'רעים אהובים' שבבית המקדש נפרדים זה מזה, מחמת מעשי ישראל - מגיע חורבן, משום ששוב אין מקום לאהבה, וה'אחד' נעשה לפרטים רבים.

חיבור לשורש

כוח נוסף שהוזכר הוא חיבור לשורש. כל דבר מורכב משורשים וענפים, מיסודות ובניין. בית בלי יסודות או אילן ללא שורשים - אינו יכול להתקיים. וכפי גודל הבניין - כך עומק היסודות. והנה, דבר פשוט הוא שהבית עצמו נבנה על גבי הקרקע, והקרקע היא עצם קיומו. אף על פי כן - כדי לבנות בית צריך שבתוך הקרקע יהיה יסוד. ליסוד יש ב' אופנים - יש יסוד מלעילא לתתא ויש יסוד מתתא לעילא. בשורש השורשים היסוד מגיע 'מלעילא לתתא', זו תפיסת ההשתלשלות מהשורש לענפים. יש תפיסה הפוכה של מתתא לעילא, וכדוגמה לזה העץ גודל מן העפר כלפי מעלה.

האדם עצמו מורכב מב' התנועות הללו גם יחד. מצד נשמתו - "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז), והנשמה היא מן העליונים, ומבחינה זו האדם הוא מלעילא לתתא. מצד גופו - "ויצר את האדם עפר מן האדמה", ומבחינה זו שורשו באדמה, וזהו יסוד שעליו נבנית מציאות של בית. בעומק, מה שמתגלה הוא מהשורש, והגילוי של הנשמה שממנה ישנה השתלשלות, ושל האדמה ממנה יש יסוד שעליו נבנה ה'בית' הם מקבילים זה לזה, אלא שהאחד מלעילא לתתא והשני - מלתתא לעילא. פשוט שיש גם חילוקים ביניהם, משום שאחד הוא הגדרת 'שורש' והשני הגדרתו 'יסוד', אך בהגדרתם הכוללת הם אחד.

לפיכך ע"מ לבנות דבר מצרפים את הדבר, ומציאות הקיום שלו היא כפי כח היסוד שהוא המצרף את החלקים אלו לאלו, שזו כידוע מידת היסוד [שרמוזה, כידוע, במילים 'כי כל בשמים ובארץ', ללמדך שהחיבור מהשמים ועד הארץ הוא במידת היסוד, ועיין שערי אורה ש"ב באריכות]. **אם כן**, תשוקת הדבר לשורשו, העליון או התחתון, אך זהו עומק כח הבינה, שנבנה על גבי כח החיבור לשורש של היסוד.

תכלית

כוח נוסף הוא תכלית. כל פועל פועל לתכלית. פשטות המושג תכלית הוא מלשון סוף, היעד האחרון שאליה הפועלה מכוונת. אך יש משמעות נוספת ל'תכלית', והיא מלשון 'כל', משום שהתכלית היא לחזור ולכלול את הכל מתחילה ועד סוף. כשם שבראשית היה הכל כלול בשורש, ומהשורש נוצרה התפרטות, כך גם בסוף חוזרת התכלית וכוללת את כל הפרטים שבאמצעותם הגיעו לתכלית. דבר זה ניכר כבר בשעת בריאת העולם. קודם הבריאה היה הקב"ה יחיד בעולמו ואין עוד מלבדו. אחר כך ברא הקב"ה את עולמו ונעשו בו פרטים לאין מספר, ולעתיד לבוא - "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט), יחזור הכל להיות כלל.

בלשונו של הרמח"ל (דעת תבונות) תכלית העולם היא גילוי ייחודו יתברך, וגילוי הייחוד הוא בכך שמתברר שכל הפרטים יחד יוצרים את המציאות הנקראת 'גילוי יחודו הבורא'. ובאמת לא שייך שיהיה פרט אחד בבריאה שיעמוד לעצמו ולא יהיה משמש לכבוד שמים, שהרי "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג, ז), ואין קיום לשום נברא מבלעדי שהבורא יתברך יקיימו ויחיהו. נמצא שבניין וצירוף כל פרטי המציאות הם שעתידים ליצור לעתיד לבוא את אותו כבוד שנקרא 'ייחודו יתברך'.

אכילה

כח נוסף שכלול בבינה היא כח האכילה, ש־תיה בכלל אכילה. כל אדם שנולד - יונק חלב מאמו, וחלב הוא דבר פשוט, הגם שהוא מורכב מכל המאכלים שאכלה האם. 'אכילה' זו היא למעשה 'שתיה', אולם מכיוון שזוהי דרכו של תינוק, נחשב שתיה זו כאכילה, אך זו אכילה גרועה. כשגדל האדם הרי שהלחם הוא יסוד מאכל האדם, המוציא לחם מן הארץ. כשה־לחם נעשה ב'הרכבה פשוטה' הרי הוא 'לחם עוני', דהיינו מצה, וכמו שמסביר המהר"ל (גבורות ה' פנ"א) שעל כן נקראת המצה 'לחם עני', שהיא בהרכבה הפשוטה ביותר. ובאופן כללי, כשאדם גדל - האוכל שלו נעשה מורכב יותר, ומי שינסה להתקיים על חלב והדומה לו - יחסרו לו אבות מזון רבים. דהיינו - תחי־לת קיומו היא דוקא מאוכל פשוט, ובהמשך נעשים מזונותיו מורכבים. ההרכבה של המזון הוא 'כח הבינה שבאכילה'.

יש להוסיף בזה נקודה שורשית ונפלאה. עם ישראל במדבר אכל מן. על מן זה כתב הרמב"ן (שמות טז, ו): "שבני העולם הבא יהיה קיומם ביסוד המן שהוא הזיו העליון". אם כן, היתה אכילת עם ישראל במדבר בבחינת 'מאכל פשוט', שהרי לא היתה בו הרכבה, והיה דומה למציאות שורשית שאין בה הרכבה. אשר על כן גם היו בעם ישראל שאמרו "ונפשנו קצה בלחם הקלוקל" (במדבר כא, ה), ו'קלוקל' הוא משורש 'קל', דהיינו שהוא פשוט ובלי הרכבה. וידוע בשם האדמו"ר מקוצק זצ"ל, שאמנם היה אפשר

לטעום במן את כל הטעמים, אך לא היתה בו ממשות של כל המאכלים, דהיינו שלא היתה בו 'מורכבות', שהיא בדרך הטבע מאכלו של אדם.

מכל מקום, כל אכילה של אדם היא באופן של בניין. בכל אכילה מתפרקים המאכלים [שהיו מורכבים], ואפילו בחלב יש הרכבה שמתפרקת במעי התינוק [אך נקטנו אותו כדבר מאכל שהוא יחסית פשוט]. אכילה פשוטה בתכלית קיימת אצל העובר כשהוא במעי אמו, ובאכילת המן. שאר האכילות יש בהן מורכבות, אם מעט ואם הרבה. וטעם הדבר - מכיוון שהאדם עצמו הוא 'בניין', ובפרט אצל האשה, עליה נאמר 'ויבן את הצלע', ועל כן נברא שהוא מורכב נצרך גם לאוכל שהוא מורכב. מי שאוכל דבר שאינו מורכב כל צרכו [כגון בוסר או מאכל שאינו מבושל וכדו'] - המאכל אינו מועיל לו כראוי, ולעיתים שהאדם כלל אינו יכול לקבלו. בדרך הטבע - האדם יכול לקבל רק מאכלים מורכבים, ושנשלמה צורתם ובניינם.

שינה

כוח נוסף השייך ל'רוח שבבינה' הוא שינה. מצאנו בפוסקים ב' סוגי שינה - שינת קבע ושינת עראי. על דוד המלך אומרת הגמ' (סוכה כו:) שישן שנת עראי ומה היה גדר שנתו, שיתין נשמין כשינת הסוס. יש לדון - האם שינת האדם היא 'פרטים פרטים' או שהיא 'כלל אחד', והדבר נוגע להרבה מפעולות האדם, וכן ביחס לזמנים שונים (וכבר האריך בזה הרוגוצ'ובר, והביא בזה כבר מדברי הראשונים). מתוך ספק זה, יש להבחין בעומק החילוק שבין שינת עראי לשינת קבע. שינה - אחד מששים במיתה (ברכות נז:). כשאדם ישן שינת ארעי, שהיא עד שיתין נשמין - הוא לא מגיע לצירוף של 'אחד מששים במיתה'. שינה שהיא 'ארעי', לא רק שהיא קצרה יותר, אלא היא גם נידונת כמחולקת לחלקים ונפרדת לפרטי-פרטים, וממילא האדם גם אינו נרגע מאותה השינה. כשישנים שינת קבע, שהיא יותר משינת הסוס - אז יש צירוף של החלקים, ונעשית שנתו אחד מששים במיתה. תדע, ש'סוס' הוא ס' ו-ס', דהיינו ששים ועוד ששים, משום שכל שינה שהיא יותר מששים נידונת כמצטרפת זו לזו, ואז מקבלת השינה צורה של קבע, וזוכה לחידוש כוחותיו ולמנוחת הנפש.

כמובן כל חיבור של שינה הוא לא חיבור גמור, כי לאחר אותה השינה הוא מתעורר. גם המיתה היא 'שינה', אלא שהיא קבועה יותר משינה רגילה, אולם גם היא אינה 'לנצח', שהרי "יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שוכני עפר" (ישעיהו כו, יט). הא קמן שהמיתה היא שינה, ועתידים להקיץ ממנה. מי שאינו עתיד להקיץ בתחיית המתים הוא דומה מאוד לקבע גמור, אולם גם אצלו שייך תיקון באלף התשיעי מכוח החיה הפנימית.

על אף החילוקים הנ"ל, אפשר לומר כהגדרה כוללת ששינה שהיא יותר משיתין נשמין היא הנקראת 'קבע', אלא שיש לה דרגות שונות - שינה יותר משיתין נשמין, שינה עד תחיית המתים, שינה עד האלף התשיעי. ובזה מגיעים לנקודת הבינה שבשינה. כל שינה שהיא של 'בניין', שיוצרת בגוף מציאות מתוקנת - היא הנקראת שינת קבע, והיא 'בינה שבשינה'. ושורש הדבר - כשהקב"ה בנה את חוה, היה זה מתוך שאדם הראשון ישן. "ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם ויישן, ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה. ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה, ויביאה אל האדם" (בראשית ב, כא-כב). הבניין של חוה היתה מתוך שינת קבע של אדם הראשון. זהו שורש הבניין בבריאה, ונמצא שהבניין נעשה ממצב של שינה.

מקום

כוח נוסף הוא כוח המקום. על מנת שנברא יהיה קיום, הוא חייב שמקום כל שהוא יהיה במקומו או שלכל הפחות יהיה לו מקום. ידועים דברי הגר"ח מוולאז'ין זצ"ל, ש'מקום' הוא על שם 'קיום', ועל כן נקרא הקב"ה 'המקום ברוך הוא', משום שהוא סיבת הקיום של הבריאה.

שורש המילה 'מקום' הוא במילה 'קמה'. דוגמא לדבר, כשאדם שוכב, איננו חייב לשכב **על גבי קרקע**, אולם עיקר השכיבה היא "הנך שוכב עם אבותיך" (דברים לא, טז), דהיינו קבורה באדמה. וכל קבורה - היא בחלל שבאדמה,

שהרי אם אין חלל, אין מקום לשים את גופו של האדם. ואחרי שיש חלל והאדם בתוך האדמה, ישנה בחינה מסויימת שהאדם **בטל** לקרקע (אין זה ביטול גמור, שהרי נשארו בו דיני מת לטומאה ולאיסורי הנאה ועוד, אך ודאי שבבחינה מסויימת הוא בטל לקרקע). נמצא שהיה באדמה חלל, ומעתה אין בו חלל, אלא נקבר בו אדם.

אם יהיה באדמה חלל, ויניחו בתוכו אדם חי, ודאי שאיש לא יאמר שהאדם בטל לקרקע. וטעם הדבר הוא משום שהאדם אינו **קבוע** לאותו החלל, וכל הנחתו בחלל היא ארעית, שהרי סופו **לקום** ולשנות את מקומו. אם כן, החי ממלא מקום מסויים, אך איננו נחשב בטל אליו כי הוא עתיד **לקום**. זהו בניין, מציאות שאיננה 'שטח' אלא קומה. כל תוספת קומה היא תוספת בניין.

תפיסת בינה, דהיינו תפיסת בנין היא תפיסת המקום מלשון קם, מקום של חלל מקום שבתוכו הוא מעמיד קומה של בנין, זה עומק תפיסת הבינה כפי שהוזכר.

ציבור

כח נוסף הוא 'ציבור'. כל ציבור נקרא כן על שם שהוא 'צָבור', כל היחידים שבו מצטרפים זה לזה. ידוע ש'צבור' זה ר"ת 'צדיקים, בינונים ורשעים', והיינו צירופם יחד זה עם זה. כשם שבסממני הקטורת מצרפים את החלבנה שריחה רע, כך גם ב'אגודת ישראל' מצרפים את הרשעים אל תוך האגודה (כריתות ו:), וזוהי צורתו של 'ציבור'. נמצא שכל ציבור הוא אופן של בנין, ואיננו פרטים שעומדים לעצמם.

הגדרת 'ציבור' היא שהחלקים שבו נעשים 'אחד', וכלולים בכלל אחד. זהו שורש האחדות של 'כאיש אחד בלב אחד' (רש"י שמות יט, א). על מציאות של 'ציבור' נאמרו המעלות בחז"ל, כגון שכל עת שהם מתפללים הוא 'עת רצון' (ברכות ח.). צירוף כל החלקים לכלל היא היא מדרגת הבינה, שעניינה בניין וחיבור של הפרטים לכלל אחד.

רחמים

כח נוסף שהוזכר הוא 'רחמים'. ידועים דברי רבותינו שמידת האהבה ומידת הרחמים אחת היא [שהרי בארמית 'אוהב' אומרים 'רחמוהי']. היפך הרחמים הוא אכזריות, ו'אכזר' עניינו להיות 'אך-זר', לא אוהב ולא קרוב, אלא הנהגה של זרות גמורה. לעומת זאת, ה'רחמים' הם הקרבה והאחדות, היפך ה'זרות' של האכזר. עם ישראל הם 'רחמנים, ביישנים, גומלי חסדים' (יבמות עח:), ורחמנים הוא כנגד יעקב אבינו, שהוא 'בריח התיכון', שמחבר ומצרף את כולם אהדדי (גר"א תיקו"ז תיקון יא מתיקונים אחרונים).

התורה הקדושה קרויה 'רחמנא', ובה חבוקים ומחוברים כל כלל ישראל. ששים ריבוא אותיות לתורה כנגד ששים ריבוא נשמות ישראל. ה'רחמים-רחמנא' הוא הכח שמחבר את כולם זה לזה.

באופן אחר, והיינו הך - רחמנא הוא מלשון 'רחם', מקום גידול הולד. ומהרחם נולדים בנים, "בנים אתם לה' אלוקיכם" (דברים טו, א). וכל בן הוא תולדה של 'בניין'. נמצא שהתורה היא 'רחמנא', והיא גם ה'רחם' של כל כלל ישראל, ממנו כולם נולדו, ובו כולם מחוברים.

ארבעת היסודות שורשי התנועות הנפשיות 027 רוח בינה
מספר שיעור בקול הלשון 1130866

אוצר האותיות

שורשי התנועות הנפשיות
אש – בינה

חוזרים אנו בקיצור אמרים על יסודות ברורים שכבר נמסרו בהרחבה.

כח הבינה נחלק הוא לכמה כוחות, הגנוזים כולם בתוך הבינה: 'בניין', 'בין לבין', 'התבוננות-הבנה' ו'בן' (הולדה)[א]. אחד הכוחות הוא כח הבניין, 'בינה-בניין', וכמו שכתוב 'ויבן את הצלע' (בראשית ב, כב), ומפסוק זה גם דרשו חז"ל (נדה מה:) ש"בינה יתירה ניתנה לאשה". בפשטות 'בינה יתירה' היא תוספת תנועה, שכל פעולת בניין היא תנועה. אם כן, בפשטות הבינה בשורשה היא היפך תכונת האש שהיא 'כילוי', שהרי הבינה בונה והאש מכלה את הבניין.

אולם, במציאות האשה מוצאים אנו מורכבות של כוחות, שכן מיוחדת היא הבינה לאשה, ומאידך - תכונת האישה היא 'עפר', וכמו שאמרו (ירושלמי פסחים פ"א ה"א) שנשים עצלניות הן, וכאמור יסוד 'עפר' הוא עצלות, ועל כן היא 'קרקע עולם' (סנהדרין עד.), וכמו כן - נוטה היא ל'אש', שהרי זהו הכח הטמון בתוך שמה, אשה - אש-ה.

ואף על פי שבתורה כתוב (בראשית ב, כג): "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת", ובפשטות נקרא שם האשה אשה משום שהיא חלק מ'איש', מכל מקום בעומק העניין הולכים הדברים כלפי לייא, מכיוון שהאשה נקראת אשה, והיא לקוחה מהזכר, נקרא הזכר 'איש'. ופירוש הפסוק הוא שמכיוון שבתחילה נבראו האיש והאשה כשהם "דו פרצופין" (ברכות סא.), ולאחר מכן הקב"ה הפרידם ל'איש' ו'אשה', הרי שבתחילה כח האשה היה גנוז בתוך האיש, והקב"ה הפריד והוציא מתוך האיש את כח האשה. אך בתחילה - היה כח זה חלק מכוחות של האיש. ומכיוון שכן, נקרא הוא מעיקרא 'איש', ולאחר מכן היתה הנסירה ונפרדה האשה, ונקראה היא 'אשה' כי הוציאו את ה'אשה' מתוך ה'איש'.

אם כן, יש להבין איך יתכן שכח האש שהוא כילוי יהיה גנוז יחד עם כח הבינה שהוא בניין.

הרבה בחינות שונות יש ל'כילוי', יש 'כילוי' שהוא גמור, ויש שהוא חלקי, ולקמן יתבארו כוחות שונים של 'אש' לפי יסודות ה'בינה' - 'בין לבין', 'בניין' ו'התפרטות'.

כוחות הכילוי שבבינה בבחינת 'בין לבין' - חלל

הכח הראשון שאפשר למצוא בתוך הבינה ושייך ל'כילוי' של האש הוא 'חלל'. בכל חלל יש 'כילוי', שהרי החלל ריק ואין בו מילוי. כאמור לעיל, אחת ההגדרות של בינה היא 'בין לבין', הפרדת הדברים לפרטים, וממילא יש ביניהם גם רווח. אפילו בתוך כח הבניין אפשר למצוא את ה'בין לבין', שהרי בניין של לבנים אינו עשוי מהצמדת אבני הבניין זו לזו, אלא מנתינת רווח מסויים ביניהם, וב'חלל' ש'בין לבין' מניחים טיט וכדו'. נמצא שאפילו בתוך כח הבניין יש גם את התכונה של 'בין לבין'.

שורש ההבחנה של 'בין לבין' הוא "דברים שבינו לבינה", בין האיש לאשה. ודברי חז"ל ברור מללו (סוטה יז.): "זכו - שכינה ביניהם, לא זכו - אש אוכלתם", ועיין שם בגמרא שהאש של האשה ממהרת לבוא יותר מאש של האיש, משום

[א] כל הכוחות הללו התבארו בשיעור 'ב-י בינה', 'ב-י בין', וכן בשיעורים על יסוד העפר ויסוד המים.

שאותיות 'אש' מופיעות ב'אשה' צמודות זו לזו]

הנה, מתוך דברי הגמרא עולה שהיחס של 'בינו לבינה' מוליד בהכרח אש, אלא שאם זכו - יש ביניהם 'אש דתיקון', שהיא השראת השכינה, עליה נאמר(כתובות קיא: וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב: כי ה' אלהיך אש אוכלה (דברים ד, כד). ואם לא זכו, ואין שכינה - יש ביניהם 'אש דקלקול', כמבואר בגמרא (סוטה שם).

נמצא, שבחינת ה'בניין' שבבינה היא עצם הבניין, צירוף האבנים אהדדי, ובחינת ה'אש' שבבינה היא החלל שבין האבנים. בעומק ההבנה, דברים אלו הם הפירוש של האמור ביחס לחורבן ביהמ"ק ובניינו לעתיד לבוא: "כי באש היצתה ובאש אתה עתיד לבנותה, ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב" (זכריה ב, ט). חורבן הבית נעשה מכח האש, פירוש הדבר שהתגלה ה'בין לבין' שבאבני המקדש, ה'חלל' נעשה גדול מהבניין עצמו, וזה גופא שריפת בית המקדש.

לעומת זאת 'באש אתה עתיד לבנותה', לעתיד לבוא יסולק החלל ש'בין לבין', והיינו מה שנאמר (ישעיהו יא, ט): 'ומלאה הארץ דעה את ה'', וכשלא יהיה חלל, גם כח האש יהיה 'אש דתיקון' ללא מקום קלקול. אשר על כן הבית השלישי יבנה במהרה לא ייחרב. ב' בתי המקדש הראשונים חרבו משום שהיה בהם 'חלל', ובמקום זה יש אחיזה לכח הכילוי והשריפה. אך הבית השלישי יהיה **בנוי באש** - בנוי מכח אותו 'בין לבין', וממילא לא יהיה בר כילוי.

שתיקה

כבר נתבאר[3] שאחד הגילויים הברורים של הבינה הוא הדיבור, שכל עניינו צירוף אותיות אהדדי, עד שאי אפשר לומר אפילו שם של אות אחת מבלי לצרף את האותיות המרכיבות את האות (וכגון האות א' נקראת 'אלף'). אם כן, הכח ההפוך לבניין המילים, שיש בו גם כן בחינה של 'כילוי' הוא **שתיקה**. ומוצאים אנו אצל רחל אמנו שהיא "נטלה פלך שתיקה" (בר"ר עא, ה), דהיינו שהיתה לה אומנות יתירה של 'אי-דיבור'. והנה, המילה 'בינה' היא 'ניב-ה', ו'ניב' הוא מלשון דיבור "בורא ניב שפתיים" (ישעיהו נז, יט). האות ה' רומזת לה' מוצאות הדיבור - גרון, חיך, שפתיים, לשון ושיניים. נמצא שכשאדם מקיים "קרא בגרון אל תחשוך" (ישעיהו נח, א), הוא מוציא 'ניב' באמצעות ה' מוצאות הדיבור, ובעצם זה גופא גילוי של 'בינה' - 'ניב-ה'.

כח הדיבור כל כך שורשי בהגדרת האדם, עד שעל המילים "ויהי האדם לנפש חיה" תרגם אונקלוס "רוח ממללא", שהוא תנועת הקיום המתגלה בהבחנה של הבינה. אמנם, יש לבינה הבחנה נוספת, כדלעיל, שהיא 'בין לבין'. וכשמתבוננים בדיבור, מתגלה שכל דיבור מורכב מ'שתיקה' שבין אות לאות ובין מילה למילה. אי אפשר לדבר דיבור ברור בלי להפריד בין אות לאות ובין מילה למילה. הבינה בונה את המילים, וכל אות היא כלבנה בבניין. וכשם שבבניין יש לשים רווח בין אבן לאבן, שם הוא מקום ה'חלל', כך גם בדיבור יש לשים 'שתיקה' בין אותיות והמילים.

חז"ל תקנו בברכות השחר "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". ה'בינה' היא המבחינה 'בין לבין', בין יום ללילה. 'קול' יכול להיות ברצף, בלי חלל בין צליל אחד לאחר, אולם דיבור מחייב חלל ומרווח בין אות לאות ובין מילה למילה. לשכוי יש קול עם הפסק, אך אין לו דיבור. ביחס לדיבור נחשב השכוי כשותק, אולם ככלות הכל יש בקולו 'בין לבין', וזהו מכח 'בינה. קולו של השכוי הוא רק קול בלי מציאות של דיבור, זה נקרא מדרגת השתיקה, אין את הניב ה' שמתגלה ה' מוצאות הפה.

כדלעיל, יש בבינה ב' כוחות - 'בניין' ו'בין לבין'. הבחינה העליונה יותר היא הבניין, בעוד שה'בין לבין' הוא רק ה'חלל' שהכרחי לתועלת הבניין. 'בין לבין' הוא בינה במדרגתה הנמוכה,

[3] בשיעורים הנ"ל בכח הדיבור.

ועצם הבניין הוא מדרגה גבוהה יותר. באדם יש את ב' מדרגות הבינה, הוא יודע גם לבנות וגם לשים רווח וחלל בין לבין. ל'שכוי' יש רק את מדרגת הבינה הנמוכה. הוא יודע להבחין 'בין' יום ל'בין' לילה, אך אין לו הבנה מהו יום ומהו לילה, אלא רק שיש שינוי וחילוף.

[עומק מדרגת השכוי היא 'יש-כו', כש'כו' פירושו שם 'הוי-ה' שעולה כ"ו]. מדרגת השכוי היא להשמיע קול, אך אין לו מציאות של דיבור, והוא המשל והדוגמא לבחינת הבינה התחתונה, השייכת לנקודת ה'חלל' שבין חלקי הבניין.

אם כן, בתוך המהלך של 'בינה' מצד הבניין, שהיא התפשטות והתרחבות וכל כולה תנועה של חיים, יש גם 'חללים' של 'בין לבין', שם שולט הכילוי (מכח אש), ובזה טמון שורש כל ביטול. זכו - שכינה ביניהם, לא זכו - אש אוכלתם.

ענווה

גאוה וענוה הן ב' תכונות הפוכות, וידיעת ההפכים - אחת היא. בעל גאוה, לכל הפחות 'גאוה דתיקון' 'דבק' במה שיש לו. מכיוון ש'יש לו' (עשירות, בנים, כבוד, שררה וכו') - הוא מתגאה במה שיש. לפי זה, הענוה פירושה שהאדם דבק במה שאין לו, בנקודת החסרון שאצלו. מכיוון שהוא דבוק ב'אין' - הוא ענו, שהרי במה יתגאה

מדרגת הענוה מקבילה לבינה, לפי סדר הברייתא דרפב"י, וכמו שיסד רבי ירוחם הלוי, שעשר המדרגות בסולמו הן כנגד י' הספירות. מדרגה פנימית היא ענוה - שהיא בינה.

בלשון עמוקה יותר, אפשר לומר כך. באדם יש 'רצוא ושוב'. כשהוא ב'רצוא' הוא דבק ב'רצוא', וכשהוא 'ושוב' הוא דבק ב'ושוב'. דביקות זו היא במה שיש לו, וממילא שייכת היא לגאוה. אך לעיתים האדם דבק ב'תנועה' שבין הרצוא לשוב. אדם זה דבק במה שאין לו, ב'חלל' שבין ה'רצוא' ל'שוב'. הדברים עמוקים, וניתן להם דוגמא מוחשית.

מי שאין לו מאתיים זוז - מותר לו ליטול מהצדקה. עשיר - אינו נוטל מהצדקה. אך עשיר שנמצא בדרך - יכול ליטול כדי צרכו כל זמן שהוא בדרך. 'להיות בדרך' פירושו 'בין לבין'. כשהוא בביתו - הוא עשיר. וכשיגיע ליעדו - גם שם הוא עשיר, אך כשהוא 'בין לבין' - הוא עני. כך גם בנפש האדם - כשהוא דבק במה שיש לו במקומו (בין אם 'מקומו' הוא 'חיבור לעליון' ובין אם הוא 'חיבור לתחתון') - הוא 'עשיר' (גאוה), אך כשהוא דבק ב'דרך' בהיותו 'בין לבין' - שם הוא מקום הענוה. כידוע, 'עני' (עם הכולל) ו'ענוה' שניהם שווים בגימטריה מפני ששורשם אחד, במציאות של 'בין לבין'.

דבר זה דומה ל"בינוניים תלויים ועומדים" (ר"ה טז:). הבינוני אינו מחובר ל'תחתונים' שהרי אינו רשע, וגם לא ל'עליונים' שהרי אינו צדיק. הבינוני הוא 'בין לבין'.

לכן עומק המדרגה הזו נקראת 'מדרגת לאה' כידוע (שכן מלכות של בינה נקראת תבונה, והיא נקראת 'לאה', כמבואר בעץ חיים), לאה היתה נמצאת בין לבין, בלשון החכמה הפנימית זה מדוקדק הרבה יותר, אבל גם בלשון הפשוטה והחיצונית אפשר לפרש שלאה היתה שייכת 'או לעשיו או ליעקב', היתה יושבת ושומעת **על פרשת דרכים** (שהיא גם מציאות של 'בין לבין'), אומרים גדול לגדולה הגדולה לגדול והקטנה לקטן. לאה היתה שומעת שהיא נמצאת בין שניהם, ויכולה להיות שייכת כביכול גם לעשיו. זו היתה השמועה הראשונה, ולאחר מכן התברר שהיא שייכת ליעקב. במציאות הזו של 'בין לבין' נמצא מקום הענווה כמו שחודד.

הכוח ההפכי של הענווה הוא כוח הגאווה. ואפשר לפרש הדבר בפשיטות, שכן כל בניין הוא מלמטה למעלה, שורה על גבי שורה. נמצא, שמתחילה היתה אבן מסויימת למטה, סמוך לקרקע, וזוהי **שפלות**, אך מכח הבניין היא הונחה ברום העליה, ונעשתה **גבוהה**. הבניין עצמו הוא שיוצר את הגובה ומוליד את הגאוה. אם כן, שורש הבינה (שהוא בניין) הוא גם שורש הגאוה. בלי בניין - כל המציאות היא 'על גבי

הקרקע', בשפל המדרגה. בדקות זהו חטא דור הפלגה. הם רצו לבנות בניין "הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים" (בראשית יא, ד). דהיינו הם ביקשו שאותה מציאות שפלה של לבנים שמונחות בקרקע יהפכו למציאות עליונה מכח הבניין.

בתוספת עמקות, גם הלבנה שמונחת למטה כבר לא נמדדת כ'לבנה' פרטית, אלא נידונית כחלק מהבניין, והבניין השלם נמדד לפי גובהו הכללי, ולא לפי גובהה של לבנה מסויימת, וזוהי כבר הגדרה דקה יותר, אך באופן כללי ודאי שהלבנה שהיתה מתחילה, קודם הבניה, למטה ועתה מונחת למעלה נעשתה גבוהה יותר. כבר הוזכר לעיל (לא יודע איפה) שענווה פירושה שהאדם מבטל את עצמו, בעוד שגאווה היא שהאדם **מעפיל**, ובשעה שהוא נמצא למעלה, הוא משקיף על כל מי שמתחתיו. מצד התפיסה - כל בניין פירושו 'ננס על גבי ענק', שהרי הבניין בכללותו הוא 'ענק' והלבנה לכשעצמה היא 'ננס', וזוהי התפיסה המתוקנת בגדלות הבניין. אך גאוה דקלקול פירושה שהאדם איננו מכיר בכך שגדלותו היא מחמת מי שהיה לפניו, ומייחס לעצמו את כל גובהו.

ההבחנה השורשית שניתן להראות בעולם הגשמי היא עמלק. "ראשית גויים עמלק" (במדבר כד, כ), וזוהי גאוה דקלקול, וכדלקמן. ידועים דברי חז"ל (מובאים ברש"י שמות יז, ח): "משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר, אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישית, פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן ראית את אבא. אמר לו אביו אינך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו". לענייננו חז"ל העמידו זאת במשל לעם ישראל כאשר בא עמלק, וברור שאם כנגד ישראל בא עמלק, אז עמלק הוא היפך המציאות הנ"ל, דהיינו שהוא **באמת** שואל 'ראית את אבא'. המשל נאמר על עם ישראל, אך הוא מראה את הקלקול של עם ישראל, שמחמתו הגיע עמלק, ובהכרח שהשורש אחד. ובחז"ל מבוארת הנקודה האמורה לעיל - כל זמן שהבן תופס את עצמו כ'מונח על גבי אביו', הוא ודאי אינו שואל 'ראית את אבא'. רק בשעה שהבן תופס את עצמו כמציאות נפרדת ושלמה הוא אינו מכיר בכך שהוא על גבי אביו, ושואל 'ראית את אבא'. הבן תופס את עצמה כמציאות נפרדת וגבוהה, הוא **בעל גאווה**, ולכן איננו מכיר שהוא על גבי אביו. עמלק הוא 'בעל גאוה' שלא תופס שגדלותו היא משום שהוא על גבי אביו, והוא רק ננס על גבי ענק. ישנן הבחנות נוספות, אך זו הבחנה אחת שנוגעת לסוגיין.

כח הכילוי שבבינה
בבחינת 'בניין' - מיתה

כח נוסף השייך ל'אש' הוא 'מיתה', שהוא אחד מדרכי הכילוי היותר ברורים שקיימים, והוא היפך כח החיים, שנתבאר לעיל כאחד מכוחות הבינה. ולמרות זאת, כח המיתה בא לעולם על ידי האשה שאכלה מעץ הדעת ונתנה גם לאדם הראשון, וכלשון חז"ל (בר"ר יז, ח): "היא הביאה מיתה לעולם". 'אש' היא 'כילוי פלגא', המיתה היא שלימות האש, בבחינת 'כילוי כוליה'.

אם חפצים אנו לעמוד על שורש מציאות המיתה, נראה כי גם קודם שחטא אדם הראשון היתה כבר נקודה דקה של מיתה. חז"ל אומרים (ברכות נז:): "שינה - אחד מששים במיתה". יצירת האשה היתה לאחר ש"ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם ויישן". הפעם הראשונה שיש לעולם שייכות עם מיתה היא כשהקב"ה לקח צלע מהאדם לברוא את חוה. נמצא שהאשה נבראה מ'אחד שבשישים במיתה', ועבודתה היא להביא ל'התעוררות', שהיא היפך המיתה. אם היתה חוה אוכלת רק מעץ הדעת רע היה ה'רע' נהפך ל'ער', והיתה נעשית התעוררות גמורה, אך מכיוון שאכלה מ"עץ הדעת טוב ורע", היה בעץ זה הכח המדמה, שהוא שולט בשינה (מגן אבות לרשב"ץ, המיוחד לתחיית המתים ד"ה אמנה הא'. יריעות שלמה חוברת א', יריעה א', ועוד), **ובזה** הפכה השינה למיתה.

למדנו אם כן, שדוקא האשה שתכונתה היא 'בינה', היא זו שהביאה מיתה לעולם, ויש

להעמיק בזה עוד.

כשהפיל הקב"ה תרדמה על אדם הראשון, הוא לקח אחת מ'צלעותיו'. 'צלע' פירושה 'צד' שהוא גם הגבול של כל דבר. אם כן, כל 'צלע' היא גם ה'קצה' של כל נברא, ו'קצה' הוא מלשון 'קץ', וקרוב ה'קץ' להיות כ'מיתה' שבאה לאדם ב'קץ ימיו'. ויש להבין מעט מה פירוש המושג 'מיתה'. בצד הקדושה יש שלימות, שגם נקראת 'תם', "פרה אדומה תמימה" (במדבר יט, ב), וכמו שיעקב אבינו 'האדם השלם' היה "איש תם יושב אהלים" (בראשית כה, כז). כשקדושה מתגלה - מתגלה בעולם בחינת 'תם'. אך כשנוצר בעולם קלקול, מתהפך ה'תם' ל'מת'. אותיות מ' ת' הן אמצע האותיות וסופן, שזו ההבנה של 'קצה'.

כשחוה הביאה מיתה לעולם, היא גילתה את נקודת הקצה שבבריאה. אם היתה חוה שנבראת מהצלע נבראת בתיקון, היה הבניין (בינה) מביא לכלל 'הבן בחכמה וחכם בבינה', ובחינה זו היא המולידה תולדות (בינה - בן י-ה, תבונה - בן ובת). אך כשאכלה מעץ הדעת טוב ורע, היא הביאה מיתה לעולם, ובעומק המושג - זה גופא חלק מה'בינה'. כל בינה בונה (כדלעיל), ולכל בניין יש קצה וגבול. אין מושג של 'בניין' בלי התחלה וסוף. ומכיוון שאופיה של הבינה הוא לשים לכל דבר גבול, גם מציאות האדם נעשתה בעלת גבול, וגבול זה נקרא מיתה. זהו כח המיתה הגנוז בתוך הבינה, אם מתגלה הבינה שלא בדרך התיקון השלם.

נראה את הדברים במושגים הקרובים יותר אל הדעת. הגמרא (יבמות סג.) אומרת "כל השרוי בלא אשה שרוי בלא חומה, שנאמר (ירמיהו לא, כא): 'נקבה תסובב גבר'". הגדרת האשה היא 'חומה', והיא 'מסובבת' את האיש. בלי האשה - לאיש אין גבולות, אין לו קצה בסוף. האשה היא שנותנת צורה לאיש, וכל צורה היא בעלת צלע, גבול וקץ. זהו העומק בתפקידה של האשה, וזה טבעה מכח היותה בבחינת 'בינה'.

אם לא היתה חוה אוכלת מעץ הדעת, היתה ה'בינה' שבא במעלת בינה העליונה, שהיא הבן בחכמה. לאחר החטא ירדה ממדרגתה, ונותר בה כח של 'בינה' בבחינת בניין והעמדת גבולות ומחיצות.

חז"ל הוסיפו בזה נקודה נפלאה: "א"ר שמואל בר נחמני אמרו לו לנחש מפני מה אתה מצוי בין הגדרות אמר להם מפני שפרצתי גדרו של עולם תני רשב"י הנחש פרץ גדרו של עולם תחלה לפיכך נעשה ספקלטור לכל פורצי גדרות" (ויק"ר כו, ב). חוה היתה 'גדר' לאדם הראשון, שהרי 'נקבה תסובב גבר'. אך הנחש **פרץ** את הגדר וקלקל אותה. ה'גדר' הוא הבינה שנותנת גבול לכל דבר. כשהגדר נפרצה על ידי הנחש - התגלה צד הקלקול שבאותה הגדר עצמה, והיא הפכה להיות 'קצה-קץ' לחייו של האדם.

על כל פנים, האשה הביאה לעולם מחיצות וחומות, וכשיש קלקול בזה - הופכות החומות ל'קצה' ומתגלות בצורה של מיתה. אם היה מתקיים "ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" (בראשית ג, כב), היו מתבטלות הגדרות ונופלות החומות, והיתה מציאות שאין בה קצה וגבול.

יסורים - בניין

כח נוסף שהוזכר הוא יסורים. אמרו בגמרא (סוטה יא.): "כל העוסק בבניין - מתמסכן", דהיינו נעשה מסכן. ומכיוון ששורש הבניין הוא במדרגת האשה, הרי שעומק הגמרא נאמר ביחס ל'עוסק באשה', שהוא מתמסכן.

נגדיר את עומק הדברים. המקום בו נתגלה להדיא ש'כל העוסק בבניין מתמסכן' הוא בבניית ערי המסכנות לפרעה במצרים - "ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס" (שמות א, יא), ודרשו חז"ל (שמו"ר א, י) שהן ממסכנות את בעליהן, ושם הוא המקור לכך ש'כל העוסק בבניין מתמסכן'. וידועים דברי חז"ל (סוטה יא:) ש'עבודת פרך' היא שנתנו עבודת אנשים לנשים ועבודת הנשים לאנשים. אם כן, עומק היסורים הוא בשעה שמחליפים ונותנים לאיש לעסוק בדברים של אשה, והיינו 'כל העוסק בבניין

(עבודת האשה שהיא 'בינה') מתמסכן'.

אמנם, גם דבר זה עצמו צריך ביאור ודיוק, שכן בעבודת פרך זו של החלפת אנשים לנשים ולהיפך, יש שורש וענף, יש 'אב' ו'תולדה', ויש להתבונן מהו האב ומהי התולדה, איפה מונח שורש היסורים, מהו החילוף השורשי ומהו החילוף שכבר נעשה 'ממילא'.

ונראה ברור ששורש היסורים הוא באשה עצמה ולא באיש, בעוד שיסורי האיש הם בגדר ענף ותולדה. ראיה לדבר - אדם וחוה. אחרי שאכלו מעץ הדעת - נתקללו שניהם, אך ניכר שיש חילוק מהותי בין קללת אדם לקללת חוה. אדם הראשון התקלל "בזיעת אפיך תאכל לחם... וקוץ ודרדר תצמיח לך" (בראשית ג, יח). קללה זו - היא **במאכלו ופרנסתו** של האדם, שהם חיצוניים לו. היסורים אינם בעצמותו של אדם הראשון, אך מכיוון שזקוק הוא לאוכל, חייב הוא להתייגע ולהשיגו.

לעומת זאת, חוה נתקללה "הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים" (בראשית ג, טז). הקללה הזו היא בגופה של חוה, ולא בדבר שחיצוני לה, שהרי ההיריון והלידה הם חלק ממציאות, ולא דבר חיצוני שהיא נצרכת לו.

ומעין 'ראיה לדבר' - יום השבת. בשבת קודש נאסרו כל המלאכות, ואין האדם מתייגע להשיג את פת לחמו. "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש" (שמות לה, ב). ביום השבת - אין לאדם יסורים השייכים לקללת אדם הראשון.

אולם האשה מתייסרת ב'הרבה ארבה עצבונך והרונך' גם ביום השבת. אם לא די בזה - הרי עונת תלמידי חכמים היא מליל שבת לליל שבת, וחוה נתקללה ב"אל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (בראשית ג, טז), ולא עוד אלא ש"שלושה חודשים ראשונים קשים לאשה וקשים לולד" (נדה לא.). הרי שאצל האדם יום השבת הוא תענוג, ואצל האשה הוא יום בו יכולות להתקיים כל הקללות שנתקללה חוה.

כמובן שדברים אלו הם דוגמא וגילוי הניכר והנראה לעיניים של המציאות השורשית, אך כללו של דבר - לאיש אין יסורים ביום השבת, ולאשה יש יסורים. אחר שמצאנו שגם בשבת אין שביתה ליסורי האשה, סימן מובהק הוא שהאשה שייכת **בשורשה** ליסורים, בעוד שאצל האיש אין היסורים בשורשו. אם היה האדם שייך למדרגת היסורים בשלמותה - היו גם אצלו יסורים בשבת. עצם העובדה שיש הפקעה ושביתה ליסורים - זו גופא הראיה שבשורש המציאות (שבת), האיש איננו שייך למציאות של יסורים. ולהיפך אצל האשה - אם אפילו בשבת, שהיא זמן רוחני שורשי מאוד בבריאה, אין שביתה ליסורים - מוכרחים לומר שהיא שייכת בעצמותה ליסורים, וזאת משום שהיסורים הם בגופה, כמבואר לעיל[ג].

נעמיק בזה עוד. שורש כל היסורים הוא 'יום שני' לבריאה, בו נברא גיהנום (בר"ר כא, ט) אך גם על גיהנום אמרו חז"ל שהוא שובת ביום השבת (ילקו"ש איוב רמז תתקו). ואף על פי כן, מי שלא שובת בשבת - אינו ניצל מדיני הגיהנום בשבת (עיין במהרש"א פסחים נ"ד. ומפורש הוא בגיליוני הש"ס בשם ספר כתר טוב, ועיין עוד ז"ח ח"א כט:). אשר על כן, מכיוון שלאשה יש יסורים בשבת, הרי שמוכרחים אנו לומר שהדבר מגיע משורש הקללה שלה, וזהו העומק של 'העוסק בבניין מתמסכן'. ויש בזה תוספת דברים.

פשטות ההבנה היא שה'עוסק בבניין' מתמסכן בששת ימי המעשה, בהם יכול הוא להיות עסוק בבניין. מה שאין כן שבת, שהיא יום מנוחה, וממילא אינו עוסק בבניין וגם אינו מתמסכן.

[ג] אמנם, מבואר בחז"ל (נדה לח.) שחסידים הראשונים היו משמשים מיטותיהם בשבת על מנת שלא תלד בשבת. ובפשטות טעם הדבר הוא משום שלא רצו שתתחלל השבת. אכן, לפי המבואר, היו החסידים הראשונים גם פועלים צמצום ביסורי האשה בשבת, אך פשוט וברור שמצד עצם הבריאה וטבעה - אין לאשה הפקעה מכל סוג שהוא מהיסורים.

בגמרא (יבמות ו.) אומרת שאפילו בניין בית המקדש אינו דוחה את השבת, ואם כן השבת לכאורה מופקעת מכל עסק הבניין. רק בניין אחד הולך ונבנה גם בשבת - **בניין הולד שהאשה בונה**. "ויבן, אמר רב חסדא, ואמרי לה במתניתא תנא, מלמד שבנאה הקדוש ברוך הוא לחוה כבנין אוצר, מה אוצר זה קצר מלמעלה ורחב מלמטה, כדי לקבל את הפירות - אף אשה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה, כדי לקבל את הולד" (ברכות סא.).

אם כן, יש באשה **בינה יתירה**, ויחד עם זאת האשה היא המציאות היחידה של בניין בשבת. כל כוחות ה'בינה-בניין' הם בששת ימי המעשה, ובשבת שובתים. ה'בינה יתירה' היא גם בשבת, והיא שייכת רק לאשה. ממילא - יש לאשה יסורים גם בשבת, שהרי 'כל העוסק בבניין מתמסכן'. אדם שסובל ייסורים בשבת אין אלו 'יסורים דדוכרא' אלא 'יסורים דנוקבא'. אלו יסורים שבאים ממדרגת בינה ולא ממדרגת חכמה, ולמדרגת 'בינה' השייכת לאשה אין הפסק ליסורים, אפילו לא בשבת.

מחיצה - בניין

כוח נוסף שהוזכר הוא כוח המחיצה. כל מחיצה במהותה חוצצת בין ב' מקומות או ב' דברים, וממילא גם מחלקת את המקום לב' חלקים, משני צידי המחיצה, ונמצא שכל מחיצה 'מכלה' את ההתפשטות. כל בינה שהיא בניין עניינה ומהותה הוא 'מחיצה'. כל בניין בהגדרתו הוא הקמת מחיצות. וכשם שרה"ר היא מקום שפרוץ, כך רה"י היא מקום מחיצות. מדין תורה די ב'צורת הפתח' על מנת להתיר טלטול בשבת, משום שהצורה יוצרת גם מחיצה (שהרי אין צורה שאין לה מחיצות). מקום המוקף מחיצות הוא רה"י גמורה (בין אם ב'מחיצות' ובין אם ב'דלתות הנגעלות'). עניינה של הבינה הוא לשים גבולות ל'חכמה', להגדיר (לשון גָּדֵר) ולתת צורה לדבר. זהו שורשו של כל בניין באשר הוא.

על האשה נאמר (תהלים קכח, ג): "אשתך ביכרכי ביתך". לסוגיא דידן, 'ירכתי ביתך' פירושו הגבול של הבית, הדבר המונע את התפשטות הבית בלי גבולות ומידה. חז"ל אמרו (יבמות סב:) שהשרוי בלא אשה שרוי בלא חומה. תפקיד האשה הוא לתת גבול, גדר ומחיצה לאיש. דוגמא פשוטה לדבר - "יצא אדם לפועלו ולעבודתו עד ערב" (תהלים קד, כג). הסיבה שהאדם יוצא - היא משום שזקוק הוא לפרנס את אשתו ובני ביתו. זוהי **הסיבה**. אך **עד היכן** יכול האדם לצאת - האשה קובעת. ככל שמרחיבה היא את רשותה [תרתי משמע, גם מלשון נתינת הסכמה, וגם מלשון רשות היחיד] כך גם יוצא האדם רחוק יותר. נמצא שהאשה היא **הגבול** ליציאת הבעל, והיא מגדירה עד היכן יכול הוא להתפשט.

האיש הוא המחוייב בפרנסתה, "אנא איזון ואפלח ואפרנס", והיא ניזונת על ידו, אך האשה היא המעמידה את גבולות פרנסתו של הבעל. ודברים אלו ידועים, שהאיש הוא כח ההתפשטות (ולכן יכול לשאת הרבה נשים, שהוא מתפשט למקומות רבים ככל שיכול) והאשה היא כוחות הגבול. זהו היחס בין חכמה לבינה, בין כלליות לפרטים, בין מקום הפרוץ לבין בניין במחיצות.

כח הכילוי שבבינה בבחינת 'פרטים' - ביזיון

כח נוסף השייך לבינה ושורש מכח האש הוא 'ביזיון'. מתבאר בדברי חז"ל שאשה שייכת לביזיון יותר ממה שהאיש שייך, ודוגמא: "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד), וכן לדינא (רמב"ם פ"ח ממתנ"ע הט"ו) קודמת האשה לאיש לכסות ולמזון ולהיפדות מהשבי, משום שקשה בזיונה של האשה מבזיונו של האיש. אם כן, בחינת 'ביזיון' ניכרת יותר אצל האשה, וכדלעיל. ביזיון הוא משורש 'בז', שהוא כמו 'בזבז'. מהות הביזיון היא ש'מבזבזים' את כבודו של האדם, הופכים אותו לפרוטות ופירורים [כל 'בזבוז' הוא מי

שמוציא מעט בדבר אחד ומעט בדבר אחר, ואת ה'כלל' הופך להרבה פרטים]. לעומת זאת, 'כבוד' הוא משורש 'כבד', וכבד בגימטריה הוי-ה. דהיינו, הכבוד האמיתי הוא כשמתגלה ה' בתוך הבריאה או בתוך האדם, "כולו אומר כבוד" (תהלים כט, ט). נמצא שלאשה יש 'כבוד' בעודה 'פנימה', אך כשהיא יוצאת החוצה - הכבוד מתבזבז, וממילא גדול יותר בזיונה.

ובסוגיא דידן, כשהבינה בונה בניין, היא מצרפת את האבנים זו לזו. כשמתגלה כח הכילוי, ומסירים את מה ש'בין לבין' - מתפרדות האבנים ונעשות פרטים פרטים, כל אבן עומדת לעצמה. כשדבר גדול נעשה פרטים-פרטים זה גופא 'בזבוז', והוא היפך הכבוד. הבניין עצמו הוא בחינה של שלמות, והוא גילוי של כבוד. הרס הבניין הוא גופא ביזיון, וכמו שנתבאר. גם ביחס לחכמה, לקיחת 'חכמה שלמה' והפיכתה לפרטים נפרדים שאין ביניהם חיבור ושייכות הוא ביזוי החכמה. 'כולו' - אומר כבוד. כשהדבר הוא 'כולו' - הרי שהוא גם 'אומר כבוד', אך בשעה שנאבד 'כולו', ונעשה פרטים העומדים לעצמם - בטל גם 'אומר כבוד'.

אם כן, כל זמן שה'בין לבין' הוא חלק מה'בניין', הרי שיש בזה כבוד. אך אם ה'בין לבין' איננו משמש את ה'בניין', ומתגלה כל פרט בפני עצמו - זהו ביזיון.

כללות

הכוח האחרון שהוזכר הוא כוח הכללות, היפך מציאות של התפרטות יש כללות, והפרט בטל למציאות הכלל. צורת העולם היא 'עולם-נפש שנה' (עיין ספר יצירה פ"ג, מ"ד-מ"ו). היחס של 'כללים ופרטים' קיים בכל מדרגות 'עולם-נפש-שנה', אך ניכר במיוחד במציאות של 'שנה'. כל שנה בנויה מימים, וכל יום יש בו י"ב שעות יום וי"ב שעות לילה, וכל שעה בנויה מתתר"פ חלקים. אך יש בזמן הרבה 'כללים' שהם 'פרטים' ביחס לכלל הגדול יותר - שבעה ימים הם שבוע, ובחודש יש כמה שבועות, והחודשים מרכיבים שנה, והשנה מרכיבה שמיטה ואחרי ז' שמיטות ישנו יובל, מדרגת שנת הנ'.

כשעבד עברי אינו רוצה לצאת מאדונו בתום שש שנים, הוא נרצע ונעשה 'עבד עולם'. עבדות זו היא עד היובל (קידושין טו.). נמצא שיובל נחשב כ'עבדו לעולם'. היובל הוא נ' שנים, וכנגדם חמישים שערי בינה. ידועים דברי הגמרא (ר"ה כא:) שחמישים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה רבינו מלבד השער הנ' בעצמו, ועל זה נאמר "ותחסרהו מעט מאלוקים" (תהלים ח, ו). מדרגת הבינה השלמה היא חמישים שערי בינה. מדרגת חמישים ב'שנה' היא שנת היובל. ביובל - חוזרות קרקעות לבעליהן. במשך נ' שנים אדם פיזר את נכסיו, הפך את ה'כלל' ל'פרטים', והם נחלקו למקומות שונים. ביובל - "ושבתם איש אל אחוזתו" (ויקרא כה, י), הכל חוזר אל הכלל הראשון והשורשי.

'שבע' הוא ההתפרטות של הקומה התחתונה. שבע פעמים שבע (ז' שמיטות) פירושם תכלית ההתפרטות, בבחינת 'שבעת הקנים'. בשנת הנ' חוזרים כל הפרטים ונעשים "מקשה תיעשה המנורה" (שמות כה, לא), ונכללים בכלל אחד ולשורש שבתחילת הדבר. ההתפרטות וההתפשטות שהיו במשך מ"ט שנים, חוזרות לשורשן ביובל, ונכללים בתוכו. בעומק ההבנה - זוהי מדרגת הבינה. הבינה עושה פרטים, אך בסופו של דבר, בשער הנ' - חוזרים הדברים ומתכללים.

יותר בעומק. יש 'בינה' ויש 'בינה יתירה'. מ"ט שערים - הם 'בינה'. השער הנ' הוא 'בינה יתירה'. מ"ט שערי בינה - ניתנו למשה רבינו. השער הנ' הוא שלא ניתן לו. ה'בינה יתירה' שניתנה בנשים היא התנוצצות מאותה בחינה של 'שער הנ'' שנעלם ממשה רבינו. בדקות אפשר לומר, שכיוון שמשה רבינו פרש מן האשה (שמו"ר מו, ג) ומשום שהוא הפריד עצמו מה'אשה', אין לו נגיעה באותו השער החמישים של הבינה. זו סוגיה עמוקה בפנ"ע. הזכרנו א"ז רק בדרך רמז ובקצרה ממש.

אמנם, מתוך האמור מתבאר שהכח שניתן לאשה הוא 'כח הכללות'. כל שמיטה, שהיא בסוף ז' שנים - שומטת כספים, אך איננה מחזירה קרקעות לבעליהן. נכסי דניידי אינם 'חוזרים לבעליהם', אלא 'עומדים במקומם'. עד השמיטה - היה הלווה צריך להחזיר את הכסף למלוה. בשמיטה - הכסף נשאר בידי הלווה. זו לא 'חזרה אל השורש', אלא מתגלה בו שביתה במקומו, והוא מופקע מבעליו הראשוני (המלווה). ביובל - קרקעות חוזרות ועבדים משתחררים. המציאות של הבריאה חוזרת לשורשה הראשון. בשמיטה - הכסף **אינו** חוזר לשורשו, ביובל - כן.

זו המדרגה שנקראת שער הנ'. אמרו רבותינו ששער הנ' התגלה למשה רבינו בשעת מיתתו, וזהו שורש מדרגתו. בשורש הדברים - "כל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש" כבר נתגלה למשה רבינו. אך גילוי זה הוא של שורשים בלבד, לא של פרטים וללא הסבר וביאור. תדע שכן הוא, שהרי רבי עקיבא ישב ודרש, וחלשה דעתו של משה רבינו, משום **שלא ידע** את כל מה שרבי עקיבא דרש. דהיינו - משה רבינו הוא השורש, ומכח היותו 'שורש' נתגלו בו כל הפרטים. אולם משה רבינו לא ידע איך חוזרים כל הפרטים ומתכללים בשורש, ולכן לא ידע את מה שנתגלה לרבי עקיבא. וזו תשובת רבי עקיבא שכל דבריו נאמרו 'הלכה למשה מסיני', אך דבר זה לא נתגלה להדיא למשה רבינו.

שער הנ' עניינו גילוי איך כל הענפים בטלים לשורשם, כי כולם מרועה אחד ניתנו ורועה אחד אמרם, כלשון הגמ' (חגיגה ג:). זוהי שלימות מדרגת בינה, והיינו 'בינה יתירה'. מ"ט שערים, הם בינה של התפרטות. השער הנ' הוא בינה של כללות.

ארבעת היסודות שורשי התנועות הנפשיות 038 אש בינה
מספר שיעור בקול הלשון 1130877

אוצר האותיות
מוח הבינה

הקדמה

בפרקים הקודמים (סדרת 'צורת אדם') התבאר שצורת אדם כוללת את החלל שנמצא בהיקפו של האדם ואת האדם עצמו. צורת האדם עצמה מורכבת בכללות ממש משני חלקים - גולגולת וגוף, החלק העליון הוא גולגולת, והחלק התחתון הוא הגוף.

הגולגולת עצמה מורכבת מעצם הגולגולת ומהחלל שבתוכה, בחלל שבתוכה בכללות ישנם שני חלקים - האחד נקרא אויר והשני נקרא מוח. ביתר פרטות, יש קרום שמבדיל בין המוח לאוויר וקרום שמבדיל בין האוויר לגולגולת, זהו תמצית המבנה של צורת הגולגולת שבאדם.

בפרקים הקודמים עסקנו בהרחבה **בגולגולת** עצמה שכוללת בתוכה את האוויר ואת הקרום שנמצא על גבי האוויר ועל גבי המוח.

בפרק הקודם התחלנו לעסוק בסוגיית **המוח**.

תמצית מבנה המוח כפי מה שהתבאר בפרקים הקודמים, המוח מורכב מג' חלקים: מוח החכמה מוח הבינה ומוח הדעת. בפרק הקודם עסקנו במוח **החכמה**, בפרק זה נעסוק בס"ד במוח **הבינה**.

מוח הבינה גם הוא כמו מוח החכמה מקומו בתוך הגולגולת.

למוח הבינה ישנם שלושה יחסויות. ישנה יחסיות של מוח הבינה לגולגולת, ישנה יחסיות של מוח הבינה לאוויר וישנה יחסיות של מוח הבינה למוחין עצמם ובפרטות למוח החכמה.

יחס מוח הבינה לגולגולת

נסדר את הסוגיא מלעילא לתתא.

היחס הראשון הוא היחס של מוח הבינה לגולגולת. כבר הוזכר לעיל כמה פעמים שהגולגולת נקראת גולגולת מלשון גלגל-גלגלים-דבר המתגלגל וכד'. ביחס למוח החכמה נתבאר, שכאשר אדם רואה את הגולגולת, אם הוא אינו מסובב אותה הוא רואה ממקום הימצאו רק צד אחד של הגולגולת והוא לא רואה את הצד השני, מצד מדרגת החכמה מתגלה הצד השני מכוח מדרגת הגלגל - דבר המתגלגל, כלומר, מה שמתגלגל ועתיד לצאת מהדבר, בבחינת 'איזהו חכם? הרואה את הנולד'.

כעת כשאנו עוסקים בסוגית מוח הבינה ובפרטות ביחס הבינה לגולגולת, גם כאן קיימת הגדרה זו אולם עם שינוי דק.

כאשר אדם עומד הוא רואה רק צד אחד של הגולגולת והוא לא רואה את צד האחור שלה, כאשר יש לאדם גם את המוח השני הוא מוח הבינה, הוא יכול מכוח מוח הבינה להבין מכוח ראיית צד הפנים מה יש בצד האחור. בינה ענינה 'מבין דבר מתוך דבר', כלומר, במדרגת הגולגולת שהיא מתגלגלת על ידי מוח הבינה, אפשר להבין מתוך החלק שנראה מהו החלק שאינו נראה, מתוך הפנים אפשר להשיג את האחור. בעומק יותר, ההגדרה היא לא רק להשיג את האחור, אלא להשיג את כל ההיקף של הדבר בכל גלגוליו. על ידי החלק המתגלה (הגל שבמתגלה) אפשר לראות את החלק הבלתי מתגלה שהוא בבחינת אחור בערך לחלק המתגלה.

נחדד: מכוח מדרגת החכמה שבגולגולת, החכמה משיגה את מה שעתיד להיות באופן של איזהו חכם? הרואה את הנולד. לעומת זאת כוח הבינה - ראית האחור דייקא מכוח הפנים.

חכמת יון - בינה דקלקול

המדרגה הזאת כאשר היא מתגלה מצד הקלקול היא הנקראת 'חכמת יון'. כידוע, החכמה דקלקול מתגלה בחכמת יון. הקלקול של יון הוא בחכמה וכלשון חז"ל בהרבה מקומות שהתבטאו על חכמת יון, ובפרטות יותר כפי שמובא בפזמון 'מעוז צור', חכמת יון נקראת בינה: 'בני בינה ימי שמונה', בינה זה עומק מדרגת חכמת יון[א], כוח ההתנגדות ליון היה מכוח מדרגת בינה דתיקון - 'בני בינה', כנגד הבינה דקלקול שמתגלה אצל יון.

בדרך רמז:[ב] השייכות של יון לבינה, המילה יון עולה ס"ו ויחד עם הכולל ס"ז, כמנין בינה. וכן המילה גלגל גם היא עולה כמנין בינה ע"ה, זה בעומק הגלגל של הגולגולת שבה נמצא מוח הבינה.

בעומק, הפנים הם בבחינת אור 'חכמת אדם תאיר פניו', 'כי באור פניך נתת לנו וגו", האחור הוא בבחינת חושך - זה עומק מדרגת הדלקת נר חנוכה שזמן הדלקתו הוא 'משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', שזה הזמן שמתחיל להחשיך, ודייקא מקום ההדלקה הוא לא בביתו שהוא מקום של אור, אלא מדליקים את נרות החנוכה בפתח הבית, - במקום שמתחיל החושך, במקום החיצוני שאין אור, ותכלית ההדלקה להאיר ולגלות את מדרגת האחור מכוח הבינה דתיקון.

יון - חכמת הגלגלים

יון מצד שורש יניקתה יונקת ממקום הבינה העליון שבתוך הגולגולת. אצל חכמי יון מדרגת הגולגולת מתגלה בעיקר מצד מה שהם עסקו בהשגת חכמת הגלגלים של הטבע. מדרגת הגלגלים שבטבע ענינה התנועה הטבעית שקיימת בבריאה, כל יסודם ומהותם של חכמי יון היא חקירת החומר, הרכבתו ותנועתו. עומק מהות חכמת יון היא השגת דבר מתוך דבר, להשיג את מה שאינו מושג ממה שמושג - מכוח צד הפנים המושג להשיג את צד האחור שאינו מושג. זה עומק חכמת יון.[ג]

מדרגת ישראל בגלגול האותיות שלמעלה מן הגלגלים

לעומת כך, באופן של זה לעומת זה - מדרגת הגילוי של בית חשמונאי כאשר הם גברו וניצחו את מלכות יון, זהו גילוי של כוח הבינה שבגולגולת מכוח מדרגת הגלגול שבגולגולת, ובעומק יותר, הנצחון היה מכוח גלגול האותיות, מכוח צירופי האותיות באופן של רל"א שערים פנים ואחור[ד]. צירופי האותיות א-ב ב-א א-ג ג-א וחוזר חלילה - זהו גדר צורת גלגול האותיות בשורשן, וזה לעומת זה, כנגד הבינה דיוון החשמונאים מצרפים את הבינה שמגלה פנים ואחור לגולגולת שהיא כוח של גלגול האותיות ואז נעשה כוח של גילוי של פנים ואחור מכוח הבינה ומכוח הגולגולת, וכך הם גברו על מלכות יון.

בעומק, מדרגת חכמת יון כל השגתם אינה אלא במדרגת הגלגלים עצמם - גלגל הטבע שבבריאה, לעומת זאת, עם-ישראל משיגים את המדגה הגבוהה יותר, מכוח כך שהם דבקים בגלגול האותיות שלמעלה מהגלגלים שנמצאים בבריאה.

זהו היחס של הבינה לגולגולת מצד מדרגת התיקון ומצד מדרגת הקלקול.

[א] בסוד בינה עד הוד אתפשטת וחנוכה כידוע כנגד ההוד.

[ב] והדברים בחלקם מובאים בדברי רבותינו.

[ג] כידוע שחלק גדול מהחכמה של יוון הייתה מבוססת על שיטת הוכחות, מתוך דבר פלוני ופלוני מוכרח דבר אלמוני, והיינו, שלא חיפשו ומצאו איזה דבר, אלא הוכיחו אותו מדבר אחר, ודוגמת ההוכחה שהעולם עגול, גודל השמש וגודל הירח וכדו'. (ומלבד זאת היה את ענין תרבות יון - יופי חיצוני וכדו' שזה סוגיא לעצמה, וההגדרה הכללית היא, מצד מדרגת בינה מתגלה החלק העליון של חכמת יון, ומצד מדרגת הוד מתגלה היופי של תרבות יון)

[ד] רל"א שערים יש להם פנים ואחור והם דייקא מגלים מהפנים את האחור.

יחס מוח הבינה לאוויר

החלק השני במדרגת הבינה, הוא יחס הבינה לאוויר.

כפי שהתבאר לעיל, החלל הפנוי מלא כולו באוויר[ה]. כל בינה היא מלשון - בין לבין, כלומר, יסוד כוח הבינה הוא המדרגה שבין דבר לדבר[ו], ומתוך בירור זה, בין זה לבין דבר אחר, הוא מבין ברור יותר.

מה נמצא בבריאה בין כל נברא לחבירו? מציאות האוויר, הרוח, בין כל דבר ודבר בבריאה יש מציאות של רוח ואוויר.

כל דבר ודבר שישנו בבריאה, אף אם הוא הצפוף ביותר בהרכבת חלקיו באופן של חלקיקים קטנים ביותר, מכל מקום סוף דבר בכל מציאות בבריאה יש איזהו שהוא רווח ואוויר בין חלקיו, הגם שפעמים רבות זה לא ניכר כלל לעיני הרואה, אולם בדקות ממש יש רווח דק בין כל דבר ודבר בבריאה, וכך בנויה כל מציאות הבריאה. הכוח הזה הוא מכוח הבינה בין לבין, בינה מלשון בין - בין לבין.

הוזכר בתחילת הפרק שצורת האדם כוללת את צורת האדם עצמו ואת היקפו שיש בסביבותיו חלל, בעומק, לפי מה שנתבאר השתא, יש את החלל שנמצא סביב הדבר ויש את החלל שנמצא בין דבר לדבר אחר. סביב לכל הבריאה יש אור אין סוף ובתוכו יש חלל, ובתוך החלל יש את האדם, בחלל הזה שבתוכו האדם, שם מתגלה כוח הבינה, ושורשו מצד המדרגה של בין לבין - בין האדם לאין סוף, החלל עומד בין האדם לאין סוף שסביבותיו[ז].

אולם, ישנו מקום נוסף שמתגלה האוויר באדם וגם הוא מצד מדרגת הבינה, המקום הזה הוא במקום הגולגולת, בין הגולגולת למוח. בין הגולגולת למוח יש מציאות של אוויר, וגם האוויר הזה שורשו מצד מדרגת הבינה, ושם הבין לבין הוא בין הגולגולת למוח.

בפרטות יותר, בין האוויר לגולגולת יש קרום, וכן בין האוויר למוח יש קרום, הקרום הזה מקומו מכוח מדרגת הבינה שהוא בין לבין[ח].

זה מהות היחס של הבינה ביחס למדרגת האוויר - מדרגת בין לבין.

התפשטות הבינה במקום הגרון

מקום נוסף בו מתגלה מדרגת הבינה באופן של בין לבין, הוא במקום הגרון. הבינה בהתפשטותה ממקום המוחין מתפשטת למקום הגרון, ומצד כך מדרגת הבינה מתגלה באופן של בין לבין - בין הראש לגוף[ט].

כמו שהתבאר כבר למעלה, קומת צורת אדם נחלקת לשנים - ראש וגוף. בין הראש לגוף יש גילוי למדרגת הבינה באופן של 'בין לבין', מדרגת הבינה היא המציאות שבין דבר לדבר, לפעמים בדרך הבדלה ולפעמים בדרך של חיבור, אבל מכל מקום לעולם מהות הבינה היא המקום שבין לבין.

אם אין בינה אין דעת

זהו עומק דברי המשנה[י] 'אם אין בינה אין דעת', כלומר, עצם זה שיש מציאות של בין לבין או יחסיות של בין לבין זה מהות מדרגת הבינה, ובזה יש אופן שזה מתגלה באופן של חלל פנוי ואז מתגלה 'דעת המבדלת', וזהו מדרגה של חלל של שלושה שאין שם חיבור וצירוף, ויש אופן שזה מתגלה באופן של פחות שאז 'כל

ה עיין בתחילת העץ חיים.

ו עיין בזוהר פרשת פנחס (רעיא מהימנא) דף רמז ע"א שכתב: כתר בימינא חכמה בשמאלא **בינה באמצעיתא**. ועיין בקהלת יעקב ערך בינה

ז הדברים מובאים באופן ברור בכל סדר ההשתלשלות של הבריאה כפי שמבואר בדברי רבותינו - אור אין סוף, צמצום, ובתוכו נמצא פרצוף א"ק - אדם קדמון.

ח כלומר, לא עצם הקרום מבינה אלא מקום הקרום, החלל שבין לבין, הוא מדרגת בינה.

ט בשורש זה מתגלה בבינה דאריך שמקומה בגרון כמבואר בעץ חיים שער י"ג פרק ב מ"ת.

י אבות פרק ג משנה יז

פחות משלושה כלבוד דמי[א] ואז מתגלה דעת המחברת.[ב] והרי ששורש הבינה הוא במדרגת המוחין במוח דבינה שהוא במדרגת הראש שהוא המקום שבין לבין, אולם בהתפשטות לתתא מתגלה הבינה במקום הגרון שהוא בין לבין - בין הראש לגוף[ג].

שערות במדרגת הבינה

בפרטות יותר, מדרגת הבינה מתגלה גם בשערות שיוצאות מהגולגולת.

כמו שנתבאר לעיל בארוכה, עיקר גילוי השערות שיוצאות מצד הפנים אלו הם שערות ממדרגת החכמה, זקן, 'זקן - זה קנה חכמה'. השערות שיוצאות מעל הראש שורשם במדרגת האוויר. החלק של השערות מאחור שמתגלגל ויורד, אלו הם שערות במדרגת 'תילי תילים של הלכות' 'קוצותיו תלתלים שחורות', ושורשם של ה'תילי תילים של הלכות' הוא במדרגת הבינה שנמצאת בין דבר לבין דבר, ובתוך הבין לבין נמצא הדעת.

בתפיסה הפשוטה יש הלכה אחת, האופן בו הלכה אחת נעשית לתילי תלים של הלכות, זה על ידי מדרגת הבינה, מדרגתה בינה שהיא מדרגת הבין לבין היא זאת שגורמת לפרט את ההלכה לפרטות אחרי פרטות עד שמהלכה אחת נעשה תילי תלים של הלכות.

כל הלכה ביסודה היא הלכה אחת, אולם כאשר מתבוננים (מדרגת הבינה), מגלים שהיא מורכבת מריבוי של פרטים עד אין קץ, ובין כל חלק וחלק יש מציאות של בין לבין וזה מדרגת הבינה. עומק מדרגתו של ר' עקיבא שהיה דרוש תילי תלים של הלכות, משורשת במדרגת הבינה של הבין לבין - המציאות שבין חלק לחלק. כאשר משנים איזה חלק או מוציאים אותו ממקומו מתגלים תילי תלים של הלכות, מתגלים נקודות דקות באותה הלכה עצמה. ושורשם של כל התילי תילים של הלכות, הוא בחלל הפנוי, במדרגת האוויר שנמצאת בין הפרטים, ומשם ר' עקיבא היה דורש תילי תלים של הלכות על כל קוצו של יו"ד.

יחס מוח הבינה לחכמה

היחס השלישי של הבינה הוא יחס הבינה לחכמה, עליו נאמר בלשון חז"ל[ד] 'הבן בחכמה וחכם בבינה', 'הבן בחכמה' זה הבינה שנמצאת בתוך מדרגת המוח עצמו, שם נמצא עומק מדרגת הבינה השורשית 'הבן בחכמה'.

מהו 'הבן בחכמה'? מה שהאדם מוציא מתוך הדבר עצמו דבר אחר. למעלה לגבי הגולגולת הובא הגדרה דומה, שם ההגדרה הייתה שהאדם משיג את האחור על ידי הפנים מכוח מדרגת הדבר שנמצא בהיקף של האחור, כאן במדרגת הבינה - במבין דבר מתוך דבר של מדרגת הבן בחכמה, הגדרת הדברים היא שהאדם משיג את פנימיות החכמה הנעלמת מכוח מדרגת הבינה

החכמה מצד עצמה היא מציאות סתומה בבחינת חכמה סתימאה, אולם מצד מדרגת הבינה שבחכמה - 'הבן בחכמה', אפשר לעמוד על הסיתום של הבינה ולהשיג את החכמה הסתומה.

זה עומק המדרגה הפנימית ביחס של מוח הבינה שנמצא בתוך החכמה שמקומה בגולגולת, במדרגה הזאת מתגלה שהבינה משכילה את העומק הפנימי של החכמה הסתומה.

חותם בתוך חותם - מבין דבר מתוך דבר

נקודה זו מתגלה גם כן במדרגת היוונים, כאשר הייתה הצלה לעם ישראל מובא בגמרא במסכת שבת[טו] שהחשמונאים מצאו פך שמן אחד

[א] סוכה דף טז עמוד ב

[ב] והחילוק בין מדרגת הבינה למדרגת הדעת, שמדרגת הבינה היא המקום שבין לבין ומדרגת הדעת היא מה שממלא את אותו מקום.

[ג] זה עומק המשניות במגילה שמחלקות בין דבר לדבר - 'אין בין ... וכו'

[ד] ספר יצירה פרק א משנה ג

[טו] שבת דף כ"א עמוד ב

חתום בחותמו של כהן גדול והוא היה חתום חותם בתוך חותם. עומק הדברים, השמן הוא מדרגת החכמה כמו שמובא בגמרא במנחות[טז] 'מתוך שרגילים בשמן זית חכמה מצויה בהם' ועוד רבות בדברי חז"ל, הגדרת החכמה הזאת היא חכמה סתומה ולכן דייקא היא הייתה סתומה וחתומה בחותמו של כהן גדול. כשהשמן מתגלה לאחר מכן במנורה אז מתגלה שהחכמה מתגלה ומתפשטת לחוץ וכמו שנאמר 'הרוצה שיחכים ידרים מנורה בדרום'[יז], אבל בשורש מציאות השמן - החכמה נותרת סתומה וחתומה חותם בתוך חותם.

השמן שהדליקו במנורה בזמן שגברו בית חשמונאי על מלכות יון, הוא לא היה שמן רגיל, הוא היה שמן ממדרגת החכמה הסתומה.[יח]

בדקות יותר, כל הדלקת מנורה שורשה בשמן הסתום, שהרי טיפה ראשונה למנורה שניה למנחות[יט], והרי שבעומק השמן של המנורה הוא רק השמן שיוצא מהטיפה ראשונה שהיא טיפה סתומה שמגיעה מהשורש הנעלם בבחינת 'החכמה מאין תמצא', וזה עומק נקודת הכיסוי שמתגלה במנורה.

זה עומק מדרגת הבינה ביחס לחכמה, מה שהבינה מגלה את החכמה הסתומה מכוח מדרגת המבין דבר מתוך דבר - 'הבן בחכמה'.

סיכום מדרגות הבינה בשלושת יחסיה

נסכם את מדרגות הבינה שהתבארו עד כה:

המדרגת התחתונה 'מבין דבר מתוך דבר' - במדרגה זו האדם יכול להקיש מדבר אחד לדבר אחר.

בנוסף לכך המדרגה השניה - בגלגל עצמו הוא מקיש מהצד הגלוי שבגלגל לצד הנעלם שבו - מהפנים לאחור.

בנוסף לכך המדרגה השלישית הוא מבין מה בין זה לבין דבר אחר ועל ידי כך הוא מבין ברור את הדברים.

בנוסף לכך המדרגה העליונה ביותר - 'מבין דבר מתוך דבר' - השגת הדבר מתוך פנימיותו כאשר הוא נכנס לתוך הדבר ועל ידי כן הוא משיג את הפנימיות הנעלמת שנמצאת בתוכו. כאשר משיגים את הפנימית הנעלמת אפשר להשיג גם את חלק האחור שבדבר וכן אפשר להשיג את מה שמושג מתוך דבר זה לדבר אחר באופן של מבין דבר מתוך דבר מדבר זה לדבר אחר.

כח הבינה בלב - לב מבין

המדרגה הנוספת היא המדרגה של 'לב מבין' - בינה שבה הלב מבין.

בכללות ישנם שתי מערכות של בינה המתגלות בלב:

- המערכת הראשונה היא של מ"ט שערי בינה.

- המערכת השניה היא שער הנ' שבלב - שער הנ' שבבינה.

המדרגה התחתונה שבלב היא המ"ט שערי בינה שעניינם הוא מדרגת שׂער. כאשר אדם נכנס בשער הוא נכנס על מנת להגיע למקום אחר, זה עומק מדרגת - 'מבין דבר מתוך דבר', מתוך דבר אחד מגיעים לדבר אחר, בבחינת שער לדבר שעל ידו משיגים דבר אחר. בנר חנוכה זה מתגלה בדין של 'מדליקו על הפתח במחוץ' - על הפתח - על השער, והמטרה שהוא יאיר לבחוץ, וזהו מהלך נוסף דתיקון כנגד מהלך הבינה של היוונים.

שער הנו"ן

אולם המדרגה העליונה יותר שמתגלה בלב היא לא המ"ט שערי בינה אלא שער הנ'. שער הנ'

[טז] מנחות דף פה עמוד ב.

[יז] בבא בתרא דף כה עמוד ב

[יח] והשמן של בית חשמונאי היה מיוחד בכך שהם לקחו את השמן הסתום וגילו אותו במנורה וכמו בכל הדלקת המנורה.

[יט] מנחות פרק ח משנה ד

שבבינה נקרא בלשון רבותינו[כ] 'הבנתא דליבא', במדרגה זו 'השער' מתחלף ל'השערה', וכלשון חז"ל[כא] הידוע על הפסוק 'נודע בשערים בעלה - 'כל חד לפום מאן דמשער בליבה'. המ"ט שערים הראשונים הם במדרגת שער, אולם בשער הנ' עולים למדרגה גבוהה יותר, מדרגת ההשערה.

בהבחנה הזאת, הבינה מתגלה בגולגולת ובשערות לא רק מדין שיעור אלא מדין השערה. בצד התחתון של מדרגת הבינה שמתגלה בלב מצד המ"ט שערים שבה, שם זה מתגלה במדרגת 'שער', אולם במדרגה העליונה, בשער הנ', השורש של הגילוי הוא בשערות באופן של השערה.

בעומק יותר, מבואר בדברי רבותינו[כב] שקומת השערות עצמה נחלקת לשתי המדרגות הללו: המדרגה התחתונה שבשערות נקראת **שיעור - גבול**[כג], והמדרגה העליונה של השערות היא מלשון **השערה - דבר משוער שאין לו גבולות ברורים**.

פתח ושער

למעלה התבאר שעיקר השערות מתגלות מכח האוויר שבוקע ויוצא לחוץ מהגולגולת. ביחס לסוגית החכמה שבגולגולת זה מתגלה באופן של ברק, הבקיעה של השערות הם האווירא שבוקע ומתגלה כברק שמאיר לרגע, זה מוגדר כמציאות של פתח, ברק שמגלה לאדם את הפתח של הדבר, וכדוגמת אדם שנמצא במקום חשוך שכאשר יש ברק לרגע האו רואה את הכיוון של הפתח וכעת הוא יודע היכן הכיוון אליו הוא צריך ללכת. כאן במדרגתה הבינה זה מוגדר לא כפתח אלא כשער, השערות שבוקעים ויצאים מהגולגולת הם השער שדרכו נכנסים לדבר, אולם זה רק מצד המ"ט שערים, מצד השער הנ' זה כבר מתגלה באופן של השערה.

מצד מדרגת החכמה השערות הם בהבחנה של פתח, מצד מדרגת הבינה השערות הם בהבחנה של שער, אלו הם שתי הגדרות במדרגת השערות[כד]. בנר חנוכה זה מתגלה במה שנאמר מדליקו על פתח ביתו מבחוץ, למעלה הזכרנו את הפתח ביחס לבינה ומצד כך מתגלה שמדליקים בפתח מדין שער, אולם מצד מדרגת החכמה זה מתגלה שמדליקים את האור בפתח - נקודת הברק, וזהו הארת נרות חנוכה משורש ברק.

שיעור והשערה

בלשון אחרת, שער הנ' נקרא 'הבנתא דליבא'- הלב מבין, התפיסה הזו היא התפיסה שהלב תופס דבר מעבר לגבולותיו.

נחדד את הדברים, בפשטות החילוק בין שער להשערה הוא, ששער זה מציאות שיש לה גבול, כגון גבוה ד' וכדו', לעומת זאת השערה אין לה גבול, ומצד כך השערה היא דבר שאין לו גבולות ומנסים לקרב אותו ולדמות אותו במידת מה ועוסקים בו באופן של השערה על ידי כוח הדימיון שמשער ומצייר את הדבר.

אולם לפי מהלך זה צריך להבין את לשון חז"ל שהוזכר 'נודע בשערים בעלה - כל חד וחד לפום מאן דמשער בליבא', שהרי ברור שאין הכוונה למצב של דמיונות והשערות בלבד.

מקום השראת השכינה למעלה ממקום השיעור

אמנם עומק דברי חז"ל הוא: הבריאה כולה והנבראים כולם בנויים באופן של גבול ושיעור,

---

[כ] עיין בגמרא במגילה כד ב, שם מבואר שמעשה מרכבה תלוי בהבנת הלב. וכן יש הרבה מקומות שמבואר שבינה נקראת רעותא דליבא.

[כא] זוהר פרשת וירא חלק א דף קג

[כב] . מבואר בע"ח שאין אנו עוסקים בשערות הראש לרוב העלמם ואי השגתם, לעומת כך שערות הזקן ותלתלים שמאחור הם כן מושגים.

[כג] עיין אמת ליעקב מערכת מבוא שערים אות ש אות ג, שם מביא בשם הרמ"ז ששערות מלשון שיעור, וכן מבאר שם ששערות מלשון שער.

[כד] בגדרי דין פתח קטן משער.

שורש כל הבריאה כולה הוא העשׂרה מאמרות - עשׂרה מלשון שׂיעור - גבול, ולכן כל דבר בבריאה יש לו גבול ושיעור.

השיעור של הבריאה הוא עשר[כה], כל שׂיעור הוא מלשון של עשׂר כי שיעור כל הבריאה כולה הוא עשר. כאשר בוקעים את מדרגת העשר מגיעים למקום שלמעלה מהגבול וזה הכוח בנפש שנקרא השערה, השערה ענינה בקיעת גבולות העשר למקום שלמעלה מהעשר. כל זמן שלאדם אין השערה של קדושה - אין לו השראת השכינה, כל זמן שהאדם נמצא רק בתוך השיעור - אין לו את ההשערה שבנפש שהיא הכוח שמעל מציאות הגבול.

בעומק, הכוח הזה של ההשערה שמעל מציאות הגבול הוא הנקרא השראת השכינה, השערה - השראה אלו הם שורשים קרובים, השכינה ששורה מעל הנבראים היא שורה מעל גבולות הנבראים שנמצאים במדרגה של עשר, השכינה נמצאת במקום של ההשערה.

בקיעה למקום ההשערה מכח מסירות נפש ואמונה

כיצד האדם יכול לבקוע ממקום השיעור למקום ההשערה?

אדם שמנסה סתם לבקוע למקום ההשערה, על דרך כלל זה דמיונות בעלמא, הוא נופל למקום של דמיון ואז כמובן הוא נמצא במצב של נפילה ולא במצב של עליה.

יש שתי דרכים על ידם יוכל האדם לבקוע את מציאות הגבול ולעלות מהשיעור להשערה באופן הנכון, והם: כח האמונה וכח מסירות נפש. שתי הכוחות הללו הם הכוחות שעל ידם אפשר לבקוע את גבולות הנבראים.

הבקיעה על ידי מסירות נפש בנויה באופן שהאדם מגיע לגבולות של כוחותיו ואז הוא בוקע מעבר לכך והוא מגלה את אור ההשערה

הכוח השני הוא כוח האמונה, והוא בנוי באופן שהאדם מאמין בדבר שמעבר להשגתו ומכוח כך הוא בוקע את מדרגת העשר שהיא גבול ההשגה של האדם.

כשאדם דבק בכח ההשערה, לא באופן של עולם הדמיון, אלא באופן של מסירות נפש או באופן של אמונה, הוא זוכה ומתנוצץ לו דבר שמעבר להשגתו. מדרגת השיעור היא מדרגת העשר שהיא בתוך התפיסה של האדם, האור של ההשערה הוא מחוץ לגבולותיו של האדם והוא נקרא השערה על שם כך שהוא רחוק ואפשר להשיג אותו רק בדרך השערה וכדוגמת אדם שרואה דבר מרחוק והוא משער מה הוא הדבר לפני שהוא משׂיג אותו מקרוב.

מדרגת ההשערה נקראת בלשון הפסוק: 'מרחוק ה' נראה לי'[כו], וכאשר האדם משיג את ההארה הרחוקה, הוא נדבק באור שמעבר לעשר - 'אל יחיד ומיוחד'[כז] האור שלמעלה מכל גבול ולמעלה ממדרגת העשר. אולם גם אז, עדיין ההשגה של הדברים היא באופן של ריחוק.

השערה של קדושה היא בקיעה מלמעלה ממציאות הגבול, המדרגה התחתונה של הבקיעה הזאת, היא התנוצצות של אותו האור, ויתר על כן, המדרגה הגבוהה יותר, היא הארה ממש, אולם גם במדרגה זו ההארה היא ההארה מרחוק בלבד. ואז, ככל שהאור מתקרב יותר לאדם, כך אור ההשערה הולך וגדל, וההשערה הופכת למדוייקת יותר ויותר. ובלשון חז"ל זה מוגדר, 'נודע בשערים בעלה כל חד וחד לפום מאן דמשער בליביה

הבנתא דליבא - בקיעה לשער הנ'

זה בעומק המושג הנקרא 'הבנתא דליבא'.

התפיסה של ההבנתא דליבא היא לא תפיסה

[כה] כנגד העשרה מאמרות. ובשורש אלו הם עשרה ספירות שמהם מורכבת כל מציאות הבריאה וכמו שמבואר רבות בדברי רבותינו.

[כו] ירמיה פרק לא פסוק א

[כז] לשון המלבי"ם בשיר השירים פרק ג פסוק י', ומעין זה רבות בתקט"ו תפילות לרמח"ל.

במהלך של שיעור, של עשר, של גבול, אלא היא תפיסה בהבנתא דליבא בלבד, זוהי תפיסה של דבקות הלב בו יתברך, תפיסה שמגיעה מכוח בקיעת המוחין ויציאה ממדרגת הנברא.

נאמר בקרא 'ושכנתי בתוכם'[כח], ודרשו חז"ל[כט] 'בתוך כל אחד ואחד', בעומק, הקב"ה נמצא בליבו של כל אחד ואחד 'צור ליבם וחלקם של ישראל זה הבורא'[ל], וכאשר מתגלה בלב אותו גילוי אלוקות, זו המדרגה שנקראת בלשון רבותינו מדרגת השער הנ' וכדברי הרמב"ן[לא] והר"ן הידועים ועוד מרבותינו[לב], ואז האדם דבק בבורא יתברך שלמעלה ממדרגת הכלי של הנבראים כפשוטו, וזהו גילוי של אור האלוקות, ואז מתגלה שגם האור וגם הכלי באים ממנו יתברך שמו מאמיתת אלוקתו וזוהי המדרגה העלינה של הבינה הנקראת שער הנ' שבה.[לג]

ב' - שורש כל הצירופים

הבריאה כולה נבראה על ידי צירופי אותיות, וכדברי חז"ללד הידועים 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ'. מהם אותיות שנבראו בהם שמים וארץ? עשרה מאמרות שבהם נברא העולם.

ואמרו חז"ל בראשית נמי מאמר הוא', מצד כך הצירוף התחיל באות ב' של בראשית אולם ברור ופשוט שהצירוף לא התחיל באות ב', האות ב' היא רק הכלי לצירוף,

הבריאה נבראה באות ב' 'בראשית ברא אלהים', 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ', הכלי הוא ב', כוונת הדבר - הוא ב' של בראשית. כפשוטו זאת האות ב', אולם בעומק, הבורא הוא אחד 'אני ה' אלקיך', בחינת אל"ף אלופו של עולם. הנבראים בשורש בריאתם 'הסתכל באורייתא וברא עלמא' מכח צירופי האותיות הוא ברא את העולם. ה'בראשית ברא אלקים' זה האות ב', כלומר - ב' אותיות של שורשי כל הצירופים כולם, שכל צירופי האותיות בשורשם הם אינם אלה שתי אותיות - זה נקרא האות ב' של בראשית.

הבנתא דליבא מקום השראת השכינה

יש את הבורא שהוא אין-סוף ויש את הנבראים שהם גבוליים. הממוצע בין ה' יתברך לנבראים הם האותיות - צירופי האותיות שעל ידם נבראו הנבראים. הנבראים כולם נבראו מצירופי אותיות, שורש הצירוף של האותיות הוא באות ב' של בראשית שכוללת בתוכה שתי אותיות - ב' -שניים, ובעומק יותר, היא כוללת בתוכה שתי אותיות והיא כוללת גם את מה שבין אותם שתי אותיות, וזה בעומק שער הנ' של הבינה.

שער הנ' של הבינה מלעילא לתתא הוא השער שממנו נברא העולם, כלומר, העולם נברא בב' של הבינה, זה ה'הבנתא דליבא' שנתפסת בלב האדם, ושם מתגלה שתכלית כל הבריאה אינו אלא גילוי אמיתתו יתברך, ואמיתתו יתברך מתגלה על ידי השראת השכינה במשכן, ואלו הם ב' אותיות שמצטרפות מצד מדרגת הנבראים שהם נעשים כלי להשראת שכינתו.

על מדרגה זו של השראת שכינה נאמר: אין עוד מלבדו אפילו בחללו של עולם'[לה] - אפילו במקום שבין לבין, בין אות לאות, גם שם מתגלה ה' יתברך, וגם שם מתגלה שאין עוד מלבדו.

כח שמות פרק כה פסוק ח

כט עיין אלשיך בפרשת תרומה פרק כה פסוק ח ובפרשת כי תשא פרק לא ובפרשת אמור פרק כג. ובשל"ה מסכת תענית פרק תורה אור אות קלד. אולם הנפש החיים בשער א פרק ד בהערות כותב ודרשו חז"ל בתוכם וכו', ע"ש.

ל ע"פ תהלים פרק עג פסוק כו

לא בהקדמתו לפירושו על התורה.

לב עיין בהרחבה עוד בספר שער הנו"ן

לג השער הנ' הוא גילוי אלוקות של האור והכלי משום שזה גלוי מדרגת הידיעה שנכללים האורות והכלים יחד והגדרת הדברים היא, עתיק ואריך, זו"ן, אור וכלי, אחד.

לד ברכות דף נה עמוד א

לה מדרש רבה פרשת ואתחנן פרשה ב סימן כח

כפשוטו כשנאמר 'אין עוד מלבדו' הכוונה היא שאין מציאות של חלל בבריאה וכל הבריאה היא רק מציאותו יתברך שמו, בכל מקום לית אתר פנוי מיניה, אבל בעומק לפי המהלך שהתבאר, 'אין עוד מלבדו אפילו בחללו של עולם', הגדרת הדברים היא, שמקום החלל שהוא מקום הנבראים גם הוא נעשה כלי להשראת שכינתו יתברך.

זוהי המדרגה הפנימית ביותר של מדרגת הבינה. מדרגת הנ' שבשערי הבינה היא מדרגת ה'הבנתא דליבא', מדרגת גילוי האלוקות שמתגלה על ידי צירוף שתי אותיות שהשכינה שרויה ביניהם.

כל השראת השכינה נמצאת בצירופי האותיות - זה מקום ההשראה. כשהאותיות משתלשלות ויוצאות מהכוח לפועל הם מתגלים כאורות וכפי שהיה במשכן, אבל שורש ההשראה היא ב'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ', ומצד כך המקום של שורש ההשראה נמצא בבין לבין של שתי האותיות, הדוגמא הברורה שמצאנו לזה בדברי חז"ל זה לגבי איש ואשה 'זכו שכינה ביניהם'לו, וכך גם במשכן השכינה נמצאת ביניהם - בין אות לאות.

מקום השראת השכינה הוא בין אות לאות, בין צירופי האותיות מתגלה השכינה. בלשון חז"ל זה מוגדר 'צמצם שכינתו בין שני בדי ארון'לז, הארון הוא אור-נ', מדרגת האות א', שני בדי ארון זה מדרגת האות ב' ב - בדים הב' שבבדימלח, ושם השכינה שהיא האור נ' שורה. השכינה היא האור נ' - האור שמתגלה בסוף שער הנ', והיא שורה בין שני בדי הארון שהם צירופי האותיות והם הכלי להשראת השכינה. וזו מדרגת תכלית כל הבריאה כולה, השראת השכינה בכלי של הנבראים - בין האותיות.

המדרגה העליונה שבבינה

מהלך זה של גילוי ה'הבנתא דליבא' שנמצא בלב, הוא גבוה מעל כל מדרגות הבינה שהוזכרו עד עתה.

המהלך של ההבנתא דליבא גבוה מהבינה שנמצאת בגרון בין הגולגולת לגוף. הוא גם גבוה יותר מהבינה שנמצאת במוח - 'הבן בחכמה', בבחינת מבין דבר מתוך דבר שהוא עומד על פנימיות שורש החכמה הסתומה, בבחינת 'מצאו פך שמן חתום בחותמו של כהן גדול'. והוא גם למעלה ממדרגת הבינה המצורפת לאוויר שמהותה מדרגת בין לבין של מקום החלל שמשם יוצאים השערות והתילי תילים של הלכות באופן של ריבוי פרטים והולדה אין סופית בדברי תורה מכוח הבין לבין. ויתר על כן, מדרגת ההבנתא דליבא גבוהה למעלה ממדרגת הבינה שמצטרפת לגולגולת שמהותה השגת האחור מכוח הפנים.

במדרגה זו של ההבנתא דליבא מתגלה שלמות גילוי האלוקות, מה שאפשר להשיג את האחד יחיד ומיוחד שנמצא בכל שניים שבשורשם הם צירוף של שני אותיות.

כתבו לכם על קרן השור

זה היה עומק הקלקול שאליו רצו יון להפיל את עם ישראל, יון ניסו לגעת בעומק של הבינה הפנימית, ולכן הם גזרו לכתוב על קרן השור 'אין לכם חלק באלוקי ישראל' וכמו שמסביר שם רש"י שיוון גזרו דייקא לכתוב על קרן השור, כנגד חטא העגל ששם חטאו עם ישראל ב'לא יהיה לך אלוקים אחרים על פני'. יון שרצו לעקור את הפנימית של שער הנ' של הבינה שהיא ידיעת האלקות בהבנתא דליבא, גזרו לכתוב על קרן השור ודייקא על הקרן שמקומה בגולגולת - כנגד מדרגת החכמה של יון, ושם דייקא הם גזרו לכתוב 'אין לכם חלק באלוקי ישראל, כדי לעורר

לו סוטה דף יז עמוד א

לז עיין ילקוט שמעוני רמז תתקפ"ג ד"ה צרור המור.

לח בד נקרא כן על שם האות ב' שבו ועל שם הכפלה של ב' כפול ב' שעולה ד'.

את חטא העגל ששם נפלו עם ישראל 'ללא יהיה לך אלוקים אחרים על פני', ואיבדו את הגולגולת העליונה (עגל - גולגולת, אלו השם שורשם חד - גל) ואת צירופי אותיות שביניהם שורה השכינה.

התפשטות כח הבינה באוזניים

עד עתה הסברנו בקצרה ממש את קומת הבינה בסדר מדרגותיה מלעילא לתתא - גולגולת, אוויר, מוח, מקום הגרון וממקום הלב.

למטה מכך, כאשר הבינה מתפשטת החוצה, עיקר גילויה הוא במקום האוזניים[לט].

'ונתת לעבדך לב שומע'[מ], כשמידת הבינה מתפשטת מהלב החוצה היא מתגלה באוזניים - 'לב שומע', וכמו שדורשים חז"ל[מא]. למעלה בסוגיא של החכמה הובא הענין של התפשטות מדרגת החכמה בחושים והיא מתגלה בעיקר במדרגת העיניים - עיני העדה חכמה העדה, החכמה מתפשטת במדרגת החכמה ומצד כך מתגלה השגחתו יתברך 'עיני ה' משוטטות בכל הארץ', ולפי הערך הזה, כאן בבינה עיקר גילויה בהתפשטות החושים היא לא בעיניים אלא באוזניים.

השגת האוזניים מדרגת פנים ואחור

עומק הדברים. כמו שנתבאר לעיל בהרחבה, השורש העליון של הבינה מתחיל במקום הגולגולת, ועניינה הוא מה שהאדם משכיל ומשיג מכוח צד אחד של הגולגולת את הצד השני, החכמה מתגלה בעיניים שיכולות לראות רק את מה שעומד בצד הפנים של האדם, לעומת הבינה שיכולה להשיג גם את צד האחור, ולכן היא מתגלה באוזניים שבכוחם לשמוע לא רק מה שבפנים אלא גם מה שסביבותיו של האדם.

בגדרי ההלכה זה נקרא 'שמועה רחוקה' לגבי אבלות[מב] - האוזניים יכולים לשמוע דבר רחוק ולאו דווקא שעומד קרוב מול פניו של האדם.

בגדרי צורת האדם עצמו (לא רק ביחס של חוש השמיעה ששומע למרחוק אלא מצד הצורת אדם עצמה) זה מתגלה במקום של האוזניים, בשונה מהעיניים שנמצאים בצד הפנים האוזניים מקומם בשני צידי הגולגולת, אוזניים מלשון איזון, הם מאזניים בין הפנים לאחור ומכוח כך האדם משיג גם את הפנים וגם את האחור והוא שומע את כל מה שנאמר סביבותיו הן בפנים הן בצד והן באחור.

במדרגת החכמה מתגלה ההבחנה של ראיית פני רבו, וכן מה שהאדם רואה את חיתוך האותיות היוצא מפיו ומכוח כך הוא משיג את החכמה, באוזניים זה מתגלה לא מכוח הראיה אלא מכוח השמיעה, מכוח שמיעת הקול שהוא שומע את רבו גם מאחוריו.

כשאדם רואה את רבו הוא מקבל ממנו מכוח הפנים, הוא רואה את חיתוך שפתיו שמשם האותיות יוצאות, זו מדרגה של חכמה מה שקיבל מרבו, קבלה ממדרגת פנים. במדרגת הבינה הקבלה היא באופן של שמועה, שמועה על ידי תלמיד, שמועה מאחוריו וכדו', והגדרת הדברים היא, שהשגת הדברים כאן באה באופן של כללות פנים עם אחור, אמנם גילוי הדברים הוא בדרך פנים, אבל מה שמתגלה מהפנים הוא מציאות האחור.

תורה דידן במדרגת השמיעה

כל מה שאנחנו מקבלים על דרך כלל, כל תורת רבותינו החל מ'משה קיבל תורה מסיני' ועד חלקי התורה שמתחדשים בדור בתראה, את רוב חלקי התורה הללו אנחנו לא מקבלים באופן של פנים 'ראיית פני רבו', אלא באופן של שמיעה

[לט] עיין עץ חיים שער ד שער טנת"א פרק א

[מ] מלכים א פרק ג פסוק ט

[מא] עיין פתחי שערים נתיב אורות אח"פ דא"ק פתח ז. אולם בזוהר חלק ג דף רצד עמוד ב, מבואר שמפסוק זה לומדים על החכמה שמתגלה בחוש השמיעה ומהפסוק 'דבר כי שומע עבדך' לומדים על הבינה. ועיין שער מאמרי הרשב"י על ספרא דצניעותא פרק א ד"ה עוד אמר כי באוזן. וביאור הדברים, אוזן מדרגתה ע"ב דס"ג, ומצד כך, ע"ב- חכמה, ס"ג - בינה.

[מב] מו"ק דף כ עמוד א ועוד בש"ס ושו"ע יו"ד סימן ת"ב.

בדרך אחור. משה קיבל מסיני ומסר ליהושע, יהושע לזקנים וגו', הקבלה הזאת היא במדרגת שמיעה בלבד, אין כאן ראיית פנים, במעמד הר סיני היה ראיית פנים, 'פנים בפנים דיבר וכו'[מג], ומכאן ואילך הקבלה עיקרה היא באופן של אחור, במדרגת שמיעה, 'אוזן ששמעה קולי על הר סיני'[מד], בגילוי שהיה בהר סיני עם ישראל ראה כביכול בעיניהם את גילוי שכינתו יתברך שמו, אבל מכאן ואילך הכל זה במדרגה של שמיעה, במדרגה של בינה.

בהר סיני היה מהלך של קבלה של חכמה באופן של פנים, מכאן ואילך **כל מהלך הבריאה כולה** הוא במהלכי הבינה, במהלכי השמיעה במדרגת האוזניים[מה].

עיבור יניקה ומוחין בבינה

לעיל בסוגיא של מדרגת החכמה, נתבאר בכללות ממש שלוש מדרגות שישנם באדם.

שלושת המדרגות מתתא לעילא הם: עיבור יניקה ומוחין, או בלשון אחרת קטנות המוחין, גדלות ראשונה וגדלות שניה.

נתבאר למעלה סדר שלושת המדרגות ביחס לחכמה וכעת נבאר כיצד אותם ג' מדרגות מתגלים בבינה.

בינה במדרגת הקטנות

החכמה היא כללות 'כולם בחכמה עשית', הבינה היא פרטות. כמו שנתבאר למעלה, הגדרת הבינה זו המדרגה של הבין לבין של כל דבר, במדרגת הקטנות זה מתגלה כריבוי פרטים, כל בין לבין מצד הקטנות ענינו שמתגלה ריבוי פרטים, אם יש כלל לא מתגלה בין לבין, כאשר הדבר מתפרט ומתחלק לריבוי פרטים קטנים מתגלה הבין לבין שבדבר וזו מדרגת הבינה. ובקטנות גמורה בינה היא השגת כל פרט לעצמו ללא בין לבין, והשגת הפרט ככלל.

התפיסה של בין לבין שורשה בכוח ההתפרטות, מצד מדרגת הקטנות תופסים את ההתפרטות הזאת כפרטים פרטים, התפיסה היא שכל פרט ופרט עומד לעצמו.

בקטנות הגמורה כפי מה שהוזכר למעלה האדם אינו תופס כלל תפיסה של פרטים הוא תופס את הכל ככלל אחד, למעלה מכך במדרגה היותר גבוה שבתוך הקטנות התפיסה היא תפיסה של ריבוי פרטים, עוד פרט ועוד פרט. זו הגדרת הקטנות שבבינה.

בינה במדרגת היניקה

למעלה ממדרגת הקטנות יש את מדרגת היניקה. במדרגת היניקה שבבינה, האדם לא תופס מציאות של ריבוי פרטים, התפיסה שמתגלה במדרגת היניקה היא הבין לבין שבין פרט לפרט, התפיסה היא לא תפיסה של כל פרט לעצמו, אלא תפיסה שבין כל פרט לפרט יש מציאות שעומדת באמצע ומצרפת את שני הפרטים או מבדילה ביניהם.

הדעת היא הכוח שמצרף או מבדיל, בזמן העיבור אין לאדם דעת ולכן הוא לא יכול לצרף את הפרטים יחד או להבדילם זה מזה. ביניקה כבר מתחיל להתגלות מדרגת הדעת, ואז מתגלה הכוח של צירוף והבדלה בין פרטים, הדוגמא הברורה לזה היא דברי הגמרא במסכת גיטין[מו] שמגדירה את מידת הדעת של הקטן על פי המבחן של 'צרור וזורקו אגוז ונטלו' - הוא כבר תופס להבדיל בין פרטים שונים וזו מדרגת היניקה שבבינה, תפיסת הבין לבין שבין כל פרט לפרט.

במדרגה זו יש שתי הבחנות כמו שנתבאר, הבחנה של צירוף והבחנה של הבדלה, המדרגה הנמוכה יותר היא מה שהקטן מבדיל בין

[מג] פרשת ואתחנן פרק ה פסוק ד

[מד] קידושין דף כב עמוד ב

[מה] במתן תורה עם ישראל היו במדרגה של חכמה - 'את הוראת', אולם לאחר חטא העגל הם נפלו ממדרגת החכמה למדרגת הבינה.

[מו] דף סד עמוד ב

הפרטים, למעלה מכך מתגלה הכוח של הצירוף שהוא מצרף שתי פרטים לכלל אחד[מז] כדוגמת שתי אותיות שמצטרפות לתיבה אחת.

בינה במדרגת הגדלות

למעלה מכך, אחרי מדרגת היניקה יש את מדרגת הגדלות. בהגדרה כוללת מאוד, במדרגת הגדלות שבבינה האדם **תופס את הפרטים ואת הכללים בבת אחת**, לא שהוא תופס פרטים ומצרפם ועל ידי כן הוא מגיע לכלל, אלא הוא תופס את הכללים ואת הפרטים בבת אחת ועל ידי כן נוצרת אצלו תמונה שלימה שהיא כללות של החכמה יחד עם הבינה כ'תרי רעים דלא מתפרשין מהדדי'[מח].

ישנה תפיסה שהאדם תופס פרטים ומתוכם הוא מגיע לכלל, זו המדרגה השניה שבבינה כפי שהתבאר, הוא רואה את ההבדל בין זה לזה ואת האפשרות להבדיל בין הפרטים או לצרפם.

אולם למעלה מכך במדרגת הגדלות של הבינה, **התפיסה היא תפיסה של כללות ופרטות בבת אחת**, תפיסה זו נקראת בעומק 'מוחין דגדלות', מוחין דגדלות ענינם תפיסה שלמה בבת אחת של פרטים וכללים. מדרגה זו היא בבחינת 'תרי רעין דלא מתפרשין מהדדי', חכמה ובינה שמצורפים יחד זה עם זה והכל נתפס בבת אחת[מט].

מדרגת שער הנ' שבבינה - כתר

יתר על כן, למעלה מכל המדרגות הללו מתגלה מדרגת 'הכתר' שהיא השער הנ' שבבינה.

על מנת להסביר בצורה ברורה נחזור ונחדד מהם כל מדרגות הבינה שנתבארו עד השתא.

סדר מדרגות הבינה כמו שנתבאר: לבינה עצמה יש ג' יחסיות, יחס הבינה לחכמה, יחס הבינה לאוויר, יחס הבינה לגולגולת. למעלה מכך יש את השער הנ' שהוא כולל בתוכו את הנ' שבנ' שהוא ההבנתא דליבא ואת הממוצע שבין ההבנתא דליבא למוחין שבבינה שהם בבחינת השערה.

המ"ט שערים הם במדרגת שיעור, השער ה'נ שבמ"ט והמ"ט שבנ' הם בבחינת השערה ולמעלה מכך הנ' שבנ' הוא ההבנתא דליבא, הממוצע שבין מדרגת השיעור להבנתא דליבא הוא מדרגת ההשערה.

ההבנתא דליבא כמו שנתבאר, היא למעלה מכל גבולות הנבראים, וזה הניצוץ אלוקות שבאדם שכביכול הוא מכיר ומשיג את אמיתתו יתברך. שלושת המדרגות התחתונות שהוזכרו **יש בהם את כל תפיסת המוחין שנתבארו - עיבור יניקה מוחין, שהם נקראים בלשון אחרת** - מוחין דקטנות, מוחין דגדלות ראשון ומוחין דגדלות שני. במדרגה העליונה של הבינה שהיא במדרגת שער הנ' שבבינה, שם התפיסה כבר למעלה מכל גדרי המוחין, תפיסת השערה, תפיסה זו נמצאת בשער הנ' ולא בנ' שבנ' אלא בנ' שבמ"ט ובמ"ט שבנ' שהם כבר למעלה מגבולות של שיעור. תפיסת המוחין לעולם היא במדרגת עשר-שיעור. אולם מדרגה זו של הבינה שהיא בבחינת השער בבחינת 'החכמה מאין תמצא', ולפי זה גם בבינה יש הבחנה שמגיעה מהא' של האין בבחינת אאלפך חכמה אאלפך בינה, לא רק אאלפך חכמה אלא גם אאלפך בינה.

אבל למעלה מכך[נ], במדרגת ה'נ שבנ', מדרגת ההבנתא דליבא-הניצוץ אלוקות, שם זה למעלה מכל תפיסה של מוחין כלל, ומדרגה זו היא מקבילה למדרגת הכתר שנמצא מעל ראשו של

[מז] שתי התפיסות הללו מתגלים ביניקה מצד הו"ק שמצטרפים בתיקון ונפרדים בשבירה, בתיקון מתגלה שהשבירה שורש להפרדה מתוקנת, ולא רק נפרדות דקלקול.

[מח] על פי זוהר חלק ג פרשת ויקרא דף ד עמוד א

[מט] וההגדרה היא, חכמה כלל, בינה פרטים, והם מצורפים יחד, וזה ההגדרה של זיווג, שהחכמה נותנת כלל והבינה פרטים. ובדקות, זה בחינת 'הבן בחכמה', לראות איך הפרטים גנוזים בכלל, 'וחכם בבינה', לראות איך הכלל גנוז בפרטים

[נ] שער הנ' שבמ"ט זה 'השראה' של 'השערה', ככל כתר שהוא במדרגת 'השראה', אולם מ"ט שבנ' זהו דבקות במדרגת 'ההשערה

מלך למעלה מכל תפיסה של מוחין[נא].

אלו הם בתמצית מדרגות הבינה המתגלות בראש. כמובן שבפרטות מדרגת הבינה מתגלה בכל המדרגות כולם, וכפי היסוד הידוע של רבותינו שכל דבר שיש בכלל יש בפרט וממילא הוא נמצא בכל פרט ופרט, ובכל מדרגה ומדרגה יש אתה בינה הפרטית שמתגלה בכל הבין לבין שבכל דבר בבריאה, אולם בכללות ממש הזכרנו כאן את שורשי התפיסות הכלליות של מדרגת הבינה.

בינה - המדרגה העליונה

על פי הדברים שנתבארו, נחזור ונחדד נקודה עמוקה שעולה בסוגיית הבינה.

בכללות כשציירנו את צורת האדם הציור של צורת אדם היה מורכב משני חלקים, החלק העליון הוא הגולגולת והחלק התחתון הוא הגוף. כפשוטו מהלך הדברים הוא שהחלק העליון הוא למעלה והגוף נמצא מתחתיו למטה. אכן, זה הסדר הפשוט של המבנה של האדם, אולם לפי מה שנתבאר, כח הבינה מתגלה בה המדרגה הגבוהה ביותר, שלמעלה מהראש במקום הכתר, שם נמצא דייקא 'ההבנתא דליבא' שלמעלה ממקום המוחין, והוא מתגלה בלב בהבנתא דליבא, לב. כאן מונח העומק הנורא שמתגלה בבינה שהראש הוא לא המקום השורשי שבקומת האדם.

הלב מרכז האדם

שני מלכים באדם - מח ולבנב. כפשוטו המח הוא למעלה מהלב, וכדברי הגמרא במסכת שבתנג 'הרוצה לסוך כל גופו סך ראשו תחילה מפני שהוא מלך על כל אבריו', וכן מצאנו רבות בדברי חז"ל ובדברי רבותינו שמגדירים שהראש למעלה מהגוף, וזו התפיסה הפשוטה. בוודאי, ברור ופשוט שתפיסה זו היא אמת וחלק גדול מגדרי הדין בנויים על ההלכה הזו, אולם מצאנו בדברי חז"ל עצמם בכמה וכמה מקומות מפורש שיש הסתכלויות שונות בדבר. דוגמא ברור היא עגלה ערופה שהדין להביא אותה לפי העיקר הקרובה לחלל, ונחלקו בגמראנד האם מודדים את החלל מראשו או מטבורו, והרי שבעומק בדברי חז"ל עצמם מצאנו תפיסה נוספת היכן המקום השורשי של האדם, ישנה תפיסה בדברי חז"ל שהראש עיקר וישנה תפיסה שהטבור שהוא נקודת האמצע שבאדם הוא העיקר.

התפיסה הזאת שלפעמים נקודת האמצע שבאדם הוא העיקר היא התפיסה שמתגלה כאן. הלב הוא באמצע גופו של האדם וביתר דקות זה מוגדר בלשון רבותינו 'טבורא דליבא', וכאן במדרגת הבינה מתגלה שורש התפיסה שהלב הוא העיקר והוא המרכז של האדם.

עיקר הגלגל נקודת האמצע

עד עכשיו הסברנו את המבנה הכללי של הצורת אדם לפי התפיסה הפשוטה בה הגולגולת למעלה והגוף למטה, כאן בפרק זה לאחר שסידרנו את כל ארבעת מדרגות הבינה, מתגלה כאן סדר חדש לצורת אדם, ולפי סדר זה הנקודה הגבוהה ביותר נמצאת דווקא באמצע - במקום הלב.

בעומק, התפיסה הזאת שנקודת האמצע היא העיקר, היא תפיסת הגלגל, הגלגל עיקר גילויו הוא בנקודת האמצע שלו שהיא השורש של הגלגל, וזה העומק שבינה עולה בגימטריא גלגל ע"ה, כי הבינה היא בתפיסת גלגל ששם מתגלה התפיסה שהמרכז הוא העיקר.

תפיסה מעלה ומטה ותפיסת המרכז

הסוגיא הזאת האם העיקר הוא נקודת

נא עיין ע"ח שער י"ג שער אריך פרק י"ג ובשער הכוונות בדרושי חג השבועות בהרחבה.

נב מוח - חמה, לב - לבנה, אי אפשר לשני מלכים לשמש בכתר אחד. ועיין ספר הברית חל ב מאמר א פרק ד וז"ל: כי המוח מלך בראש והלב מלך בגויה והכבד מלך בבטן. ובערבי נחל בראש השנה שחל בשבת מביא שמעין זה כתוב בתיקונים.

נג דף סא עמוד ב

נד סוטה דף מה עמוד ב

ההתחלה לעילא או נקודת האמצע, תלוי ביחסים השונים של הבינה ביחס לחלקים האחרים, ונתבונן בדברים.

בפרק זה ביארנו בהרחבה כמה וכמה יחסיות של הבינה. יחס הבינה לגולגולת,יחס הבינה לאוויר יחס הבינה למוחין. מצד היחס של הבינה למוח מתגלה שהמוח הוא ההתחלה, 'בחכמה יבנה בית', בתפיסה הזאת ההתחלה היא מהמוחין שעיקרם בראש והם נמצאים למעלה ומשם הם מתפשטים למטה.

השורש שההתחלה של הדבר הוא במוחין, נובע מיחס הבינה למוח. אולם ביחס הבינה לגולגולת שהיא בתפיסת גלגל, שם מתגלה התפיסה שהעיקר הוא נקודת האמצע, בגולגולת שהיא בנויה באופן של גלגל מתגלה שהעיקר והשורש הוא נקודת האמצע. בעומק, הגולגולת שמוגדרת כעיקרו של האדם זה לא רק מחמת מה שהיא נמצאת למעלה בראש ששם נקודת ההתחלה, אלא יש תפיסה נוספת שמחמתה הגולגולת נחשב כעיקר, משום שהגולגולת היא בצורת עיגול והיא מגלה את תפיסת הגלגל ששם המרכז עיקרנה. האבחנה הנוספת שמתגלה בבינה היא יחס הבינה לאוויר. בינה עם הכולל עולה בגימטריא חלל, ומצד כך מתגלה שהבינה היא מהות החלל שנמצא בתוך הדבר.

דוגמא ברורה לדברים הובא למעלה ביחס למלכות יון, וזה מתגלה בהדלקת נר חנוכה בחוץ על הפתח. מצד תפיסת החכמה, ההגדרה היא שמדליקים את נר חנוכה על מקום הפתח וכמו שהוזכר, אבל בעומק לפי מה שנתבאר מצד תפיסת האוויר, ההגדרה הדקה יותר היא שמדליקים את הנר חנוכה בחלל שבפתח, וכאן מתגלה בעומק נקודת המרכז שהוא החלל שבדבר.

הבינה מצד היחס שלה לאוויר, מגלה את כוח הגלגל של הגולגולת, אבל בעומק יותר, היא מגלה את החלל שנמצא במרכז הגולגולת, ובלשון אחרת הגדרת הדברים, שהיא מגלה את מרכז החלל. ועומק הגילוי הוא גילוי נקודת המרכז.

זה בעומק גילוי מדרגת המוח שכולל בתוכו שתי מערכות - מערכת של חכמה ומערכת של בינה.

מכח מערכת החכמה השורש העליון של כל דבר נתפס בנקודה העליונה.

לעומת זאת, מכח מערכת הבינה, כל דבר נתפס בנקודת המרכז שלו, ונקודת המרכז של העיגול היא נקודת החלל ששם נמצא ה'בין לבין' של כל דבר, וזה עומק מדרגת הבינה - בין לבין.

דעת - חיבור בין שתי התפיסות

בפרק הבא יבואר ב"ה סוגיית הדעת, הדעת שבה נעסוק בפרק הבא יש לה יחסיות של חיבור ושל הבדלה בין שני דברים.

בפרטות במה שנוגע לענייננו , בשורש השורשים הדעת הזאת מגלה את החיבור בין שתי המערכות הללו - חיבור בין המערכת של כח החכמה שהוא גילוי של מלמעלה למטה, לבין התפיסה של הבינה שיסודה הוא גלגל שיש לו נקודת מרכז, והכח שמחבר את שני החלקים האלה הוא הנקרא מוח הדעת. הדעת בעומק הוא לא מוח לכשעצמו, אלא הוא מוח שמחבר את התפיסה של מלמעלה למטה יחד עם התפיסה של נקודת המרכז.

תיקון החלל - חיים. פגם החלל - חילול ה'

נפתח מעט את הסוגיא של מדרגת הבינה שעומק גילויה הוא נקודת החלל והמרכז שנמצא בכל דבר בבריאה.

התפיסה של כל נקודת אמצע היא החלל שבדבר, לפי זה צריך להבין כיצד הבינה מוגדרת כנקודת האמצע, הלא הבינה היא כוח, הבינה היא מידה, מצד כך הבינה צריכה להיות דבר

[נה] המרכז הוא העיקר בגולגולת, והיא מגלה את תפיסת המרכז לכן היא עיקר.

שממלא ולא מציאות של חלל.

ביאור הדברים, כמו שנתבאר בארוכה בכל מהלך הפרק, הבינה היא בחינת הבין לבין שבדבר, כל שתי דברים יוצרים שני צדדים, הבין לבין זו נקודת המרכז של הדבר ושם יש חלל ושם מדרגת הבינה.

כל שני דברים שקיימים בבריאה יוצרים בהכרח שני צדדים, ימין ושמאל. כאשר מתגלים שני צדדים מוכרח שיתגלה גם הבין לבין שנמצא ביניהם. הבין לבין הוא חלל, לכן יסוד הבינה היא נקודת המרכז של החללות.

בינה בגימטריא חיים אבל היא גם בגימטריא חלל - נקודת המרכז של כל דבר היא או החיות שלו או ההעדר שלו, אם יש שם גילוי שכינה זה הופך לחיים 'אלוקים חיים'נו, ואם אין שם גילוי שכינה, החיים מתהפכים לחלל . זה בעומק נקרא 'חילול ה'', כשנקודת המרכז מלאה מתגלה שם שורש החיים של הנבראים, שורש החיים של הנבראים זה בורא עולם, 'חי החיים' ברוך הוא שמְחַיֶּה את הנבראים. אולם כשנקודת המרכז מתרוקנת ונעשה חלל, השכינה הקדושה מסתלקת ואז נעשה חילול ה'.

שער הנ' - תחילת הווית כל הנבראים

מה שאנחנו עוסקים בו עכשיו זה לא רק קבלה שעלינו לקבל, אלא יש כאן את ההבנה של המילתא בטעמא למה נקודת החלל שנמצאת באמצע היא תמיד במדרגת בינה, המהות של הבינה היא נקודת המרכז, מה שנמצא בין לבין, ובין כל דבר ודבר בבריאה נמצא בהכרח חלל פנוי.

ידועים דברי הפרקי דר"א: 'עד שלא נברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד', וכמו שמבואר בדברי רבותינו, שכשעלה ברצונו יתברך שמו לברוא את הנבראים, הוא עשה מקום של חלל פנוי ששם יהיה מקום הנבראים, נמצא לפי זה, שעומק מדרגת הבינה שהיא נקודת החלל שבמרכז, היא בעומק תחילת כל מציאות הנאצלים. זה בעומק הסוד של הנקבה שנקראת נקבה מלשון 'נקב' - 'חלל', כלומר, החלל שגנוז בנקבה הוא השורש של כל מציאות הנבראיסנז.

זה העומק של שער הנ' שהוא במדרגה של 'נברא ולא נברא'נח, ידיעת אמיתתו יתברך שמו, שער הנ' של שער הבינה הוא העומק של תחילת הווית כל הנבראים כולם, אבל לא תחילתם לאחר שהתחילו להיווצר, אלא תחילתם מצד החלל שקודם להם שהוא תחילת האפשרות של הקיום שלהם.

מעתה הדברים שנתבארו בפרק הראשון מקבלים תוספת בהירות ועומק גדול, למעלה בפרק הראשון נתבאר שצורת אדם כוללת את חללו, בראשית הדברים זה נתפס כדבר רחוק שאינו בר הבנה, אטו מפני שיש חלל סביב האדם לכן החלל הזה כולל את האדם כולו בתוכו?! אולם לפי מה שנתבאר הדברים ברורים - אם צורת אדם לא הייתה כוללת את החללות שנמצאת סביבותיה וקל-וחומר את החללות שבתוכה, כל האדם היה רק בתפיסת מ"ט שערי בינה ללא שער הנ' של הבינה, השער הנ' של הבינה הוא עומק החלל שנמצא סביבות האדם והוא נותן לאדם מקום של קיום.

השער הנ' של הבינה הוא ראשית תחילת הנבראים, גילוי מקום החלל שהבורא יתברך מסלק עצמו בכדי לברוא את הנבראים, וזה מציאות החלל שסביבות האדם. ולכן על שער הנ' מבואר בדברי הרמב"ן שהוא כלל לא נברא, מחד מבואר בדברי חז"ל שנבראו נ' שערי בינה וא"כ הוא נברא, אבל מאידך אומר הרמב"ן שהשער הנ' כלל לא נברא, ועומק הדברים, השער הנ' הוא לא חלק מהנברא כפשוטו אלא הוא ההכנה שקודמת לבריאה, בלשון הגר"א זה מוגדר - 'העדר קודם להויה', שם זה המקום

נו כידוע מדברי רבותינו שם זה הוא בבינה. ועיין ע"ח שער כ"ג פרק ג מ"ק ושער הכוונות דרושי הפסח דרוש ב.

נז החלל שבנקבה הוא הרחם ששם נמצאים הנבראים.

נח כמבואר ברמב"ן בהקדמה לתורה. ועל דרך הרמז: נו"ן ר"ת נברא ולא נברא

הראשון של האפשרות של קיום הנברא, ושם באותה נקודה מרכזית מתגלה מתחילה החלל שנותן את האפשרות לקיום הנבראים, ומהצד השני שם מתגלה מקום השראת השכינה, 'כשהוא רוצה משרה שכינתו בין שני בדי ארון', בנקודת המרכז שבין שני בדי ארון שורה השכינה, במקום שער הנ', ארון - אור נ', שם נמצא החללות של התחלת הבריאה ושם מתגלה תכלית הבריאה - 'נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים'. זה העומק הפנימי של מדרגת הבינה.

שורש הבינה הגנוזה בתפיסת נקודת האמצע

נתבונן בעומק החילוק בין תפיסת המוחין של החכמה לתפיסת הבינה.

מצד תפיסת החכמה מתגלה למעלה ולמטה, תפיסת החכמה מגלה את הצורת אדם שיש בה למעלה ולמטה - למעלה, שם נקודת ההתחלה ושם הוא המקום הגבוה ביותר, וככל שהמדרגות הולכות ויורדות מתגלה מדרגה נמוכה יותר. זו התפיסה של החכמה.

לעומת כך במדרגת הבינה, התפיסה שמתגלה היא תפיסה של נקודת המרכז, שם נקודת ההתחלה של כל דבר, התפיסה הזאת היא תפיסה שקודמת לצורת אדם.

מדרגת החכמה בנויה באופן של מלעילה לתתא, המדרגה העליונה למעלה והמדרגה התחתונה למטה, התפיסה הזאת שייכת בגילוי של צורת אדם, כשיש צורת אדם יש למעלה ויש למטה, במדרגת הבינה העליונה במדרגת שער הנ', אין צורת אדם, שורש הבינה היא השער הנ' שקודם לצורת אדם, ולכן לא שייך לומר שהגולגולת היא למעלה והגוף למטה, כי התפיסה היא תפיסה של קודם הצורת אדם לפני שיש מציאות של למעלה למטה ושם התפיסה היא נקודת האמצענט

זה העומק של מה שהתבאר בתחילת הסוגיא שיש צורת אדם ויש את החלל שסביבותיו, החלל שסביבות הצורת אדם לפי מה שנתבאר, אינו דבר נפרד מהצורת אדם אלא הוא חלק מהמהות של הצורת אדם, החלל הוא הכנה והשורש לכל הצורת אדם. מדרגת החכמה היא הצורת אדם - 'אשר יצר את האדם בחכמה', שם מתגלה הקומה של הצורת אדם - למעלה ולמטה, לעומת כך מדרגת הבינה היא כנגד הנקבה, נקבה מלשון נקב חלל, וזה מדרגת החלל שקדם לאדם והאו הכנה והשורש למציאות הצורת אדם, ושם לא שייך מציאות של למעלה ולמטה, ובלשון פנימית יותר, החלל שסביבות הצורת אדם מהותו הוא למעלה מהצורת אדם שמגלה מדרגות של למעלה ולמטה, אלא עיקר גילוי המדרגה היא מדרגה של מרכז - אמצע.

כאן בעומק מונחות שתי תפיסות בכל קומת העבודה של האדם, תפיסת הצורהת אדם שבנויה באופן של מעלה ומטה, ותפיסת הבינה שהיא תפיסת הצמצום שהיא תפיסה של מרכז.

במהלכי העבודה יש אופן של עבודה במדרגת 'יש' וישן אופן נוסף של עבודה במדרגת 'אין'. העבודה של האדם בסוד היש היא בנין צורת אדם, ומצד כך הסדר הוא מלמעלה למטה - 'ראשיכם שבטיכם וגו' ועד שואב מימיך'. אבל מצד העבודה של הביטול שהיא עבודה של האין שהיא עבודה בתפיסת החלל, בתפיסת הבינה, שם העבודה היא עבודה של ביטול לנקודת המרכז הריקה. כשהאדם בטל לגמרי לאותה נקודה, אז מתגלה המדרגה של 'כשהוא רוצה משרה שכינתו בין שני בדי ארון', כאן מונחת עומק תמצית הדברים שנתבארו בס"ד, אלו הם שני קווים של עבודה, קו החכמה - ימין וקן הבינה - שמאל, עבודה בתפיסת יש ועבודה בתפיסת אין, שני הדרכים הללו מושרשים בקומת המוחין שבאדם.

נט תפיסת הבינה היא החלל שקדם לעולם שכולו עגול ושורשו בנקודת האמצע, לעומת תפיסת החכמה שהיא בא"ק שם מתגלה צורת אדם ושם מתגלה למעלה ולמטה מכוח הקו שמתלבש בתוך הא"ק.

גרון גילוי קו האמצע

זה גם העומק של מה שנתבאר שהבינה מקומה בגרון, כפשוטו הבינה שייכת למדרגה של ראש וגוף והיא נמצאת בין הראש לגוף, אבל בעומק יותר כשהבינה מתגלה בגרון היא נמצאת בדיוק בקו האמצע של האדם, באותו קו של מקום המרכז. בעומק יותר, המקום היחיד שנראה שיש בצורת האדם רק קו אמצע, הוא מקום הגרונס, בשאר כל גופו של האדם מלבד קו האמצע יש גם את הקווים שבצד, כגון בגוף יש ידים מצדיו, ברגלים יש אות ברית קודש ומצדיו רגלים. המקום היחיד באדם שנראה שיש רק קו אמצע וגם הוא צר ואין לו רוחב, זה בגרון. יתר על כן, הגרון נמצא במקום הצוואר שנקרא כן מלשון אור - צר, וש המקום הצר ביותר בקומת האדם זה הגרון-צואר אותיות אוצר - אור צר - זה המקום הצר ביותר בקומת האדם. במקום הצר ביותר בקומת האדם מתגלה שהעיקר האו נקודת האמצע, קו האמצע, ומצד כך הבינה נמצאת דייקא במקום הגרון לא רק מחמת שהיא מחברת בין הראש לגוף - בין עליון לתחתון, אלא מחמת שמתגלה שם נקודת האמצע.

בעקידת יצחק הדברים מתגלים בבהירות. מהות העקידה היא מסירות נפש, נקודת הביטול, כאשר אברהם אבינו בא לשחוט את יצחק הוא עושה זאת במקום של הגרון, כי שם דייקא מתגלה מדרגת הבינה שהיא מדרגת הביטול.

אלו הם בכללות שתי הדרכים בעבודה מצד מדרגת המוחין - קו ימין וקו שמאל.

קו ימין - מוח החכמה, גילוי מדרגת הצורת אדם, קומה שלמה מלעילא לתתא

קו שמאל - מוח הבינה, עבודת הביטול לנקודת האמצע שבעיגול.

צורת אדם 006 מה בבינה
מספר שיעור בקול הלשון 36345017

ס כמובן גם שם יש שלושה קווים בסוד שר המשקים, שר הטבחים ושר האופים כנודע, אולם זהו המקום הצר ביותר בצורת האד והוא נראה כקון אחד

אוצר האותיות
בינה – כוח החיבור והצרוף

בפרק הקודם (פרק א' מתוך הספר 'דרכי הלימוד') הוזכרו והתבארו בקצרה שלבי הלימוד מאז לידתו של האדם, ועד שהוא מגיע ללימוד המשנה.

מעתה ננסה בעזה"י להבין יותר את פנימיות מהלך הדברים. בתחילה סידרנו את מהלך שלבי הלימוד בחיצוניותם, וכעת נסביר בס"ד את מהותם, ונבאר כיצד זה נבנה אצל האדם בכוחות הנפש - בהקבלה לחיצוניותם.

סדר כוחות הנפש

הנה, כך הוא סדר קומת נפשו של האדם, ואלו הם כוחותיו [מלמעלה למטה]: כח ההויה, כח האמונה, כח התענוג, וכח הרצון. ומתחתם נמצא עולם המחשבה שהוא כולל את כח החכמה וכח הבינה. ותחתם - עולם המידות ועולם המעשה.

סדר גילוי כוחות הנפש בקטן

נבאר כעת ונראה, כיצד מתגלים כוחות הנפש באדם מקטנותו. ואף שלצורך שלמות הענין אנו נתחיל מתחילת הקומה, מכל מקום אנו נעסוק בעיקר בחלקי גילוי החכמה והבינה, ובהם נתמקד.

ובכן: כח ההויה, שהוא הכח השורשי הנמצא בנפש האדם, הוא כח נסתר ונעלם. הוא אמנם בוודאי מוחש לכל אדם במידת מה, אולם רמת ההכרה של האדם עמו היא חלשה מאוד, ורובה ככולה נמצאת בהעלם ובכיסוי.

כח האמונה, אף הוא שורשי מאוד בנפש האדם, ומתחיל ומתגלה כבר מקטנותו, שהרי הקטן מאמין מאוד לאמו ולמי שמגדל אותו. וכמו שנאמר: "ויהי אומן את הדסה" (אסתר ב), המגדל נקרא 'אומן' מלשון 'אמונה', משום שהקטן מאמין בו - ובמי שילדו - שיתן לו כל צרכיו. וכמעט כל מציאותו של הקטן היא מציאות של אמונה, ומכח זה הוא ניגש לדד כדי לינוק את מזונו. כח התענוג שבנפש, נמצא ומתגלה כבר בתחילת ימיו של האדם ממש, וכמו שאמרו חז"ל: "מה דד זה תינוק מוצא בו כמה טעמים..." [ילקוט שמעוני בהעלותך פרק יא. ועיין גם בגמרא בעירובין נד: שחז"ל המשילו דברי תורה לדד. ולפי זה - כך הוא גם בדברי התורה]. הרי שביניקה שהתינוק יונק כבר משעת לידתו, מתגלים בה הטעם והתענוג.

וכח הרצון אף הוא גלוי אצלו, שהרי תשוקת הרצון שבקטן מתגלה מאוד כשהוא רוצה משהו ואינו מקבלו, ואז הוא בוכה. הבכי הוא למעשה גילוי של רצון שלא יצא מהכח לפועל. זוהי הצורה היחידה שיש באפשרותו להביע את אותו רצון שלא התממש, ולכן הוא בוכה, ובשעת הבכי מתגלה ומורגש הרצון בתוקף גדול.

כח המחשבה.

אך אין הדבר כן בנוגע לכח החכמה. לקטן כמעט ואין שום גילוי של חכמה בשעת לידתו. ואמנם תחילת היצירה היא בחכמה, וכמו שנאמר: "אשר יצר את האדם בחכמה", אבל מכל מקום אין 'גילוי' של חכמה ומחשבה אצל הקטן, אלא הן נמצאות אצלו בנעלמות.

לאחר מכן - כפי שהוזכר בפרק הקודם (כנ"ל) - הוא מתחיל להשמיע קולות. זהו גילוי של רצון המשולב עם חכמה 'נעלמת', שאט אט הולכת ומתגלה. ורק לאחר מכן, בהיותו קטן היודע לדבר, אביו מלמדו את פסוקי 'תורה ציוה לנו משה' ו'קריאת שמע', ואז מתחיל אצלו גילוי מסוים של כח החכמה, והוא מתחיל להתפתח אצלו.

עד כאן סידרנו בקצרה ממש את סדר ההתגלות של הכוחות, מקטנותו של האדם, ועד לשלב שכח החכמה מתחיל להתפתח אצלו. בשלב הבא - לאחר ההתפתחות של כח החכמה - מתחיל להתפתח אצלו כח הבינה.

כח הבינה.

לכח הבינה ישנם - בכללות - ג' חלקים: א. בינה מלשון התבוננות בין דבר לדבר [וזהו לשון בינה, 'בין לבין']. ב. בינה מלשון בנין, צירוף של חלקים. ג. בבינה מתגלה גם כח הציור [שהרי לכל דבר שבונים בהכרח שישנה צורה מסוימת; האומן תחילה מצייר את הדבר כיצד הוא ייראה לבסוף, ורק אז הוא מתחיל לבנותו, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה"]. אלו הם בכללות שלושת הכוחות שמתגלים באדם על ידי הבינה. הבינה יוצרת מציאויות של: התבוננות, חיבור וצירוף [בנין], וציור וצורה.

העולה מהדברים הוא, שבקטנותו של האדם - תחילת ההתגלות בקומת מחשבתו היא של כח החכמה, ולאט לאט - ככל שהוא מתפתח יותר ויותר - מתגלה בו בהדרגה גם כח הבינה.

תחילת גילוי כח הבינה בקטן - בשכל המעשי

והנה, ישנם באדם ג' לבושי הנפש, שהם: מעשה, דיבור ומחשבה. אלו הם למעשה שלושת סוגי השכלים שבאדם, וכפי שקרא להם הגר"א: "שכל המעשי, שכל הדיברי [דיבור], ושכל העיוני"[א]. הבינה מתגלה באדם בתחילה בכח המעשה. לכן נותנים לתינוק משחקים, ובתחילה הוא רק 'מנענע' אותם, וזוהי כל צורת משחקו בהם. [זוהי גם הבחינה של התורה הנעלמת, וכמו שנאמר: "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום" (משלי ח), שעשוע-נענוע. זהו תחילת הגילוי, וזה ענין עמוק מאוד].

לאחר מכן הוא מגיע לשלב של הרכבה. נותנים לו קוביות או חלקי משחק והוא מרכיבם. בתחילה הוא לא יוצר צורה של ממש, אלא שהוא רק מניח חלקים זה על גבי זה ומצרף ומרכיב אותם אלו באלו. אך לאחר מכן הוא מתפתח יותר, ואז הוא יוצר צורה לחלקים שהוא מרכיב

כאשר שני חלקי הבינה הללו - הרכבת החלקים ויצירת הצורה בהם - מתגלים ומתפתחים בקטן, ממילא בהכרח שמתפתח אצלו במידת מה גם החלק השלישי של הבינה, שהוא - כח ההתבוננות. ואמנם בתחילה כח זה נמצא אצלו בהעלם, אך ככל שהוא מרכיב ומחבר ואח"כ יוצר צורה מחלקי המשחק - הוא לאט לאט מתבונן וקולט שישנם הבדלים בין חלק לחלק, ושישנן עוד אפשרויות להרכבת צורות שונות. הוא מתחיל לתפוס שיש אפשרות להרכיב, ומאידך יש אפשרות לפרק. וכך לאט לאט מתפתח אצלו כח ההתבוננות.

כל האמור עד כה - הוא רק בנוגע לשכל המעשי שבקטן. זהו כח הבינה המתגלה ומתפתח על ידי המעשה, ואשר אינו שייך עדיין לסוגיא של לימוד התורה, שהיא עיקר הנידון שלנו. ועכ"פ, אלו הם שלבי התפתחות הבינה הראשוניים בשכל המעשי של הקטן, והם נעשים אצלו כמעט ללא שום מודעות.

גילוי כח הבינה בשכל הדיברי

כאשר מגיע השלב שהקטן מתחיל לדבר - זהו השלב שבו הוא מתעלה מהמעשה לדיבור; הוא מתעלה תחילה לשכל הדיברי, ולאחר מכן הוא מתעלה לשכל העיוני, שהם שני החלקים השייכים [יותר] בלימוד התורה. ב'מעשה' ישנן אמנם מצוות, אך אין שם דברי תורה גמורים. כשהאדם מתחיל לדבר, רק אז מתחיל להתגלות בו השורש של הדברי תורה, ואז אביו מלמדו

[א] הערת העורך: ראה בספר עצות והדרכות (גרינוואלד, ח"א עמ' קל"ב) שהביא דברי הגר"א, וציין שהמקור הוא בליקוטי הגר"א כת"י דף נ"ו [אמנם הגר"א שם אכן מציין חלוקה של ג' שכלים, אך מטבע הלשון "שכל הדיברי" הוא מדברי המהר"ל בנתיבות עולם פרק ב, ובעוד הרבה מקומות בדבריו].

את פסוקי התורה, וכח הבינה מתפתח אצלו בשלושת חלקיו.

בתחילה הקטן הוגה דברים, אך בדרך כלל הוא לא הוגה אותם בצורה ברורה ומדויקת, אלא הוא מוציא הברות שאינן ברורות. וזאת משום שגם ההיגוי בנוי על הרכבה, וממילא הואיל וכח ההרכבה שבנפשו עודנו נמצא בנעלמות - לכן גם כשהוא מתחיל לצרף ולומר הגיות, ההרכבה שלהן היא בלתי מדויקת. לכן הוא הוגה הברות ומילים בלתי ברורות ומובנות, כי תפיסתו היא של 'הויה אחת'. וגם כאשר מתחיל להתפתח אצלו כח ההרכבה, הוא עדיין איננו מדויק.

מעשה בראשית ומעשה מרכבה - במעשה ובדיבור

בשורש זה נקרא "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". התפיסה שנקראת "מעשה בראשית", שהיא גם נקראת 'חכמה'[ב], עניינה הוא: העמדת כל כח וכח לעצמו. ואילו התפיסה שנקראת "מעשה מרכבה" [שהיא הבינה], עניינה הוא: הרכבת הכוחות [מרכבה והרכבה שורשם ר-כ-ב, הרכבת שתי כוחות][ג].

והנה, בשלב הראשוני, כשהתחילו כוחות המחשבה להתפתח אצל הקטן בשכל המעשי - בתחילה זה היה בבחינת 'מעשה בראשית'. כאשר נתנו לו חפצים ככדור וכפית וכדו' לשחק עמם ולמשש אותם, זהו ערך של 'מעשה בראשית' שבו הוא מזהה ומכיר כל כח וכח לעצמו. ולאחר מכן, כשהוא מרכיב את החלקים וצר מהם צורות - מתחדש אצלו ה'מעשה מרכבה' שבשכל המעשי

לאחר מכן - כשהתקדם ועלה לשכל המדבר - בתחילה הוא שומע מילים, אך הוא הוגה אותן כהברות בלתי ברורות וללא חילוקי אותיות, אלא כקול 'אחד' פשוט וכמקשה אחת. וזאת משום שבתחילה אין לו עדיין את כח הבינה שמחלק ומצרף, אלא יש בו רק את כח החכמה. ולכן כשאביו ואמו והסובבים אותו מדברים, הוא שומע את דבריהם כקול אחד פשוט, בבחינת 'מעשה בראשית'. לאחר מכן, כח הבינה מתפתח אצלו לאיטו, והוא קולט את ההברות כהרכבה, וגם דיבורו נעשה ברור יותר ומורכב, בבחינת 'מעשה מרכבה'.

זוהי נקודה יסודית מאוד. בתחילת ימיו של האדם, הוא בעצם שומע את מה ששומע כקול אחד וכמקשה אחת. הוא שומע חכמה, ואינו שומע הרכבות דברים. ולכן זוהי גם הצורה שהוא מתחיל להוציא זאת מהכח לפועל בדיבורו; הוא מוציא הברות מעורבבות ומחוברות יחד כמקשה אחת שאין בה הרכבה. ועל אף שכמובן יש כאן צד מסוים של הרכבה, וההברות הללו אינן ממש קול אחד פשוט [ובדקות יותר: כל דבר בבריאה הוא מורכב], אך הואיל והבינה-הרכבה עדיין איננה מפותחת אצלו - ממילא זה יוצא מפיו כמקשה אחת. ורק ככל שהוא הולך וגדל, אז כח הבינה-ההרכבה שבנפשו הולך ומתחדד.

הסיבה שכח הבינה חלש גם אצל מבוגרים

לאחר שהבנו את הדברים, כעת גם נבין את עומק ההשלכות שלהם. הזכרנו זאת בפרק הקודם (כנ"ל), וכעת הדברים יקבלו בהירות בהקבלה להבנת הכוחות בנפש, בס"ד.

הנה, מצוי הדבר מאוד שגם אנשים בגיל מבוגר יותר, כשהם לומדים ורואים ענין מסוים - הם נוטים לתפוס אותו בכללותו, אך אינם תופסים אותו על כל הרכבתו וחלקיו וצורתו המדויקת. לפעמים הם לא שמים לב לפרטי הדברים, לפעמים הם מדלגים על דברים, ולפעמים הם מצרפים דברים שאינם ברי צירוף. כח הבינה, שעניינו להבין ולהבדיל דבר מתוך

[ב] וכמו שביאר התרגום ירושלמי: "בראשית - **בחוכמא** ברא ה' ".

[ג] ישנה הרכבה בעולם התחתון, אך כמובן שגם ישנה ההרכבה שבעולם העליון, עד למעשה המרכבה בשורשו העליון ה'עומד' על ארבעת רגלי המרכבה, שהם אברהם יצחק יעקב ודוד.

דבר [וכנאמר: "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה"] איננו מדויק ומבורר אצלם, וחוסר הדיוק הזה הושרש עמוק בנפשם. אמנם כמובן שאפשר לשנות זאת, אך עכ"פ כעת נבין ששורש דבר זה החל בתחילת ימיו של האדם, מחמת שגילוי כח החכמה שבו החל קודם, ושלא ביחד עם גילויו של כח הבינה.

ה'גירסא דינקותא' שבתחילת הוויית כל אדם, מתחילה בחכמה כמעט בלי שום מציאות של בינה. זוהי המציאות אצל כל אדם, כמעט ללא יוצא מן הכלל. ולכן ישנם בני אדם רבים שכח הבינה אצלם חלש, ואילו כח החכמה שלהם מתגלה אצלם באופן חזק יותר[ד]. והואיל והכח הראשון שמתגלה בנפשו של האדם הוא כח החכמה, לכן החכמה שולטת אצל רוב בני האדם במידת מה יותר מהבינה. ובהיות והחכמה הרי איננה מחלקת ומרכיבה דברים, והיא איננה מציירת אותם או מתבוננת בהם - לכן גם בבגרותו של האדם קיים אצלו חוסר דיוק והתאמה בין החלקים [וכך בכל מה ששייך בחלקי ההרכבה].

קדימת החכמה לבינה איננה רק בקטנותו של האדם, אלא כך הוא הסדר אף בהמשך ימיו. הדוגמא לכך היא מה שאמרו חז"ל, שחכמה היא מה ששומע דברים מאחרים ולמד, ובינה היא מה שמבין דברים מליבו מתוך אותם הדברים שלמד (רש"י שמות לא, ג). ואם כן, גם כשלומד האדם בגדלותו, סדר הכוחות הוא תחילה של חכמה שמקבל מרבו, ולאחר מכן בינה. ואז, אם זה נעשה באופן הנכון, אלו הם שלבים של לימוד. מה שאין כן בתחילת גידולו, שהואיל ובזמן שהתפתחה בו החכמה עדיין לא התפתח בו כח הבינה, לכן כח החכמה נעשה שליט כמעט ללא מיצרים בנפשו. ואז המציאות של כח החכמה גורמת לכך, שכח הבינה-הרכבה איננו מדויק אצלו.

ולכן, בעולם המעשה, אפילו אומות העולם מרגילים את ילדיהם לשחק רבות במשחקי הרכבה, כדי שכח הבינה-הרכבה שלהם יהיה מפותח. אך עכ"פ זה נכון רק לגבי הבינה שבמעשה, אך כשמתגלה כח הבינה שבדיבור, אם לא נחדד גם שם את הבינה - הדיבור יישאר בלתי מדויק. וכן הוא הדין לגבי כח הבינה שבהשכלה.

על פי זה יתבאר עומק דרשת חז"ל בגמרא (קידושין לא.): "ושננתם לבניך - שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד". ופירש שם רש"י: "חזור עליהם ובדוק בעומקם, שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם, אלא שתוכל לומר מיד". והנה, בפשוטו הכוונה היא שהחיסרון הוא בחוסר ידיעת התורה, ושלכן הוא מגמגם ואינו משיב מיד, שהרי הדברים אינם בהירים אצלו במחשבה [ו'מחודדים' מתפרש מלשון 'חדות', כסכין חדה]. אך על פי כל מה שביארנו עד כה, יתכן לפרש דבריהם ז"ל, שהבעיה היא במחודדים בפיך - בחידוד שבפה ובדיבור. והיינו שדברי התורה שמכח הבינה שבדיבור מגומגמים ואינם מדויקים, וזאת משום שהם אינם מחודדים [מלשון חד-אחד]; הם אינם עומדים אצלו כל אחד לעצמו ובמקומו, אלא שהם 'מעורבים'[ה].

תיקון הדילוג שבנפש ע"י החזרה להתחלה

מכל המתבאר עד כה נבין, שאצל כל קטן - כמעט ללא יוצא מן הכלל - ישנה מציאות של דילוג. העצה לכך [שהוזכרה בפרק הקודם (כנ"ל) בקצרה], היא לחזור בעצם אל נקודת ההתחלה,

---

[ד] אמנם כמובן שישנן עוד סיבות לכך, וכגון שלפעמים זה קשור לשורשי הנשמות, או לפגמים בגלגולים קודמים וכדו'. אך מ"מ כעת אנו מדברים מצד סדר גידולו של האדם.

[ה] השורש הדק של זה בנעלמות, הוא מה שנאמר במשה רבינו, שהיה 'כבד פה וכבד לשון וערל שפתיים', ועליו נאמר "זכרו תורת משה עבדי" (מלאכי ג). ואמנם אצל משה רבינו זה תוקן במתן תורה, ביום החמישים שנגלו בו נ' שערי הבינה. אך בעומק, גילוי כח זה מתגלה בתיקונו בלימוד התורה באופן של "מחודדים בפיך", שאין הדברים מעורבים אצלו, כנ"ל.

והיא הנקראת בלשון רבותינו "קטנות שני"[1], שבה האדם חוזר שוב לקטנות. אך כעת הוא חוזר לקטנות ממקום של גדלות, ולא כבילדותו שהיה בקטנות ממש. ובקטנות השניה הזו - הוא חוזר ומתחיל שוב את הדברים כמעט מתחילתם. אמנם ברור שאין הכוונה שכעת יהיה כל עסקו בזה, אבל למעשה, אדם שרוצה לפתח את חייו באופן הנכון והעמוק - צריך הוא לחזור לימי קטנותו, ולהתחיל את סדר גידולו עוד פעם מההתחלה.

ואמנם כבר הזכרנו בפרק הקודם (כנ"ל), שמאידך גם ישנה מעלה בכך שתחילת לימוד האדם נעשה ממקום שאין בו מודעות, שהרי בעומק זוהי תכלית הידיעה: שנדע שלא נדע. זוהי הגירסא דינקותא העמוקה של האדם, וזוהי המעלה בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן. אך אעפ"כ, כעת עבודת האדם היא לחזור שוב לאותו תהליך - מתוך גדלות ובהירות. לדוגמא, לכל אדם ישנם זמנים שהוא משקיע בקריאת מקרא [כמצות קריאת שנים מקרא ואחד תרגום וכדו'], וכעת עבודתו היא לעשות זאת בצורה הנכונה; עליו לחזור לאותה מציאות של קטנות שבה הוא מְתָרְגל את קריאת דברי התורה כמתחילתם. כח החכמה כבר נמצא אצלו בגילוי, וכעת נצרך ממנו לגלות ולצרף גם את כח הבינה; להתבונן בכל מילה ומילה, ולהגות אותה בצירופיה ודיוקיה מתוך מודעות והתבוננות. עליו לקרוא את הפסוק כמו ילד קטן, אך מתוך מודעות והתבוננות, וכח הבינה יצרף ויחבר את החלקים באופן הנכון והמדויק.

קריאת מילים שאין להן משמעות

בענין זה ישנה נקודה דקה נוספת. הנה כידוע, לאחר שלמד הקטן את צורת האותיות ובאים ללמדו את קריאת התיבות, נותנים לו לקרוא מילים בעלות משמעות כגון 'אב', 'אם', וכדומה. אך מאידך גם נותנים לו לקרוא תיבות שהאותיות שבהן אינן מצטרפות למשמעות, כגון 'אבג', 'גאב', וכדומה. טעם הדבר הוא, מפני שאם הקטן יקרא רק מילים בעלות משמעות - אזי הבנת המשמעות עלולה לגרום לו לקרוא את הדברים בחופזה, והוא לא ידייק בעצם הקריאה. ולכן בדווקא משתמשים באותיות שאינן מצטרפות למשמעות של מילה, ובכך מתרגל הילד לדייק בכל קריאה, ואף שאין בה הבנה.

לפי זה נבין אם כן שישנם 'שני כוחות' בענין זה: ישנו הכח שמצרף מחמת הבנת הדבר, וישנו כח שמצרף מחמת הדיוק שבדבר. כשם שכל דבר נבנה בחיצוניותו מחמת כח הפעולה שפועל את הדבר, ובפנימיותו על ידי המוח שהוא ההתבוננות וההבנה של הדבר, ממילא גם בקריאה צריך את שתי הכוחות: נצרך גם לקרוא ולצרף את האותיות מכח ההבנה, וגם נצרך לקרוא ולצרף את האותיות מכח פעולת הדיבור המדויקת. ולכן ישנה מעלה גדולה להרגיל את הנפש לקרוא תיבות בעלות אותיות שאינן ברות-צירוף, או לפחות לקרוא מילים שאע"פ שיש להן משמעות, אך האדם הקורא אינו מבין אותן [כגון לשון ארמית מורכבת וכדו', שאז לגביו אלו הן תיבות ללא משמעות]. ועל ידי שקורא אותן מתוך מודעות - הוא מתרגל לצרף דברים בצורה מדויקת ובאופן הנכון.

הבינה היא כח החיבור, כח הציור, וכח ההתבוננות. וממילא, אם קוראים מילה שהיא כבר מובנת, אזי כח ההתבוננות שבבינה כבר 'נמצא', וזה יכול לגרום לדילוג וכנ"ל. ולכן בדווקא יש לקחת תיבות שאינן מובנות, כתיבות בעלות אותיות שאינן מצטרפות למשמעות [או לשון ארמית שבתרגום או שבזוהר וכדו', וכנ"ל], ואז יש לצרף את האותיות שבהן מכח הדיוק, ובכך אנו בונים את כח החיבור המדויק בנפש ממקום של תיקון מתוך מודעות, ושלא כפי שנבנו הדברים בקטנות.

מי שיפעל באופן שנתבאר כעת ירוויח מכך.

---

[1] ראה לדוגמא: פרי עץ חיים, שער חג המצות, פ"א, ד"ה אמנם הענין.

אמנם בתחילה זה ייראה לו כמעשה קוף בעלמא, אך באמת על ידי זה הוא יחזור לבנות את שורשי הכוחות בנפשו. ותולדת הדבר היא, שיהיה לו דיוק גם לאחר מכן בהוויות דאביי ורבא שבגמרא, ובשאר חלקי התורה, והם יהיו אצלו יותר מדויקים ובהירים. וכל זאת מכח ה"חכם עיניו בראשו" שחוזר לגעת בנקודות הראשיות, ומתקן אותן מתחילתן.

לימוד בתפיסה העליונה של הבלתי נודע

ישנו עוד ענין עמוק מאוד בכך, וכפי הידוע שכך היתה דרכו של ר' אברהם אבולעפיה זצ"ל, שהיא לצרף בדווקא גם אותיות שאינן ברות-צירוף. הוא מצרף שתי אותיות לשתי תיבות, שלוש אותיות לשש תיבות, וכן על זה הדרך בכל תיבה את כל צירופיה האפשריים [ויתר על כן: במילוי האותיות, בגימטריא, ובא"ת-ב"ש, וכו', ובאופן זה אפשר לצרף בלי קץ]. מי שרואה זאת, בתחילה הוא תמה מאוד! אך העומק שבדבר הוא כפי שהוזכר, שישנו לימוד שהוא בבחינת 'שלא נדע', והוא תכלית הידיעה. התיבות שישנן בידנו - שהאותיות שבהן מצטרפות למשמעות - הן תיבות ולימוד שיש לנו בהם השגה וששייכת בהם התבוננות. אך צירוף אותיות שאינן יוצרות משמעות ואין בהן השגה, עניינו הוא לגעת במקום של ה'לא נודע' העליון. וזוהי בעומק המעלה של הקטן שהתחיל את לימודו ממקום של בלי דעת, ו"אף על גב דאיהו לא חזי - מזליה חזי" (מגילה ג.).

שורש הדקדוק וחוסר הדקדוק - נקודות וטעמים

עוד עומק גדול מאוד יש בזה, ונזכיר זאת כדי להבין את השורש העליון של הדבר. הנה, מי שרגיל בדברי רבותינו רואה שחלקם דייקו מאוד בדקדוק, ונתנו לזה חשיבות רבה. ולעומתם היו מרבותינו שלא דייקו בדקדוק, הן בניקוד והן באותיות, ואף הפכו לשון זכר לנקבה, ולהיפך. ויתר על כן, ישנו אף מהלך בדברי רבותינו, שמשנים את הדקדוק לצורך דרשות. ויש בזה עומק עצום ונורא.

בתורה הרי יש אותיות, תגים, נקודות וטעמים. התגים הם שיתוף לאותיות, והם כמעט שלא מתגלים בקריאה. הם כתרי אותיות, הם 'נעלמים', וקריאת האות אינה מושפעת מהתגים. אך מאידך הניקוד הוא בוודאי גורם משפיע על קריאת האות. וכן הטעמים גם כן גורמים לשינוי תנועת האות.

והנה, העולם העליון שלפני הקלקול - הוא הנקרא 'טעמים', ואילו העולם של הקלקול והתיקון נקרא בשם 'נקודות', וזאת בגלל שכל נקודה עומדת לעצמה, וזהו 'עלמא דפירודא'. בניקוד אמנם יש את הקמץ והפתח שהם קוים, אך זולתם, שאר כל הניקודים [-צירי, סיגול, חיריק, שורוק וקובוץ] הם בצורת נקודות, ועל שם כך הם נקראים 'ניקודים'. הנקודות הם חלוקת הדבר, וזהו שורש הקלקול שהוא עלמא דפירודא. וצד התיקון שבו הוא הצירוף שלהם: הסיגול מצרף שלוש נקודות, הצירי מצרף שתי נקודות, וכו'.

ואם כן מצד עולם הנקודות שהוא קלקול ותיקון, ישנו מהלך לדייק ולדקדק בניקוד ובאותיות. ורבותינו שדרכו בדרך זו ודקדקו מאוד - הם אלו ששייכים לעולם של תיקון השבירה והפגם, דהיינו - תיקון הנקודות. אך אותם מרבותינו שלא דקדקו בדבר, הם צירפו את עצמם לעולם שלמעלה מהקלקול והתיקון, ודרכו במהלך שהוא עליה למעלה מהנקודות ומההידבקות בטעמים. לפי זה נבין, שהדקדוק באותיות אמנם יש בו כמובן צד של תיקון, אך מאידך ישנו צד הפוך שהוא 'למעלה מכך', והוא: שעוסקים בטעמים בלי הנקודות. וכמובן אף בזה - כשעוסקים בטעמים בלי הנקודות - ישנו חיסרון, שאפשר בדרך זו להגיע להרבה שיבושים, ועל ידי כן כח הבנין של הבינה שהוא המצרף את הנקודות, הולך ונחלש. אלו הן סוגיות עמוקות מאוד.

סיכום הדברים

תחילת ההתגלות היא החכמה, והיא שולטת על הבינה.

הכוחות הנמצאים בבינה הם: כח של התבוננות, כח של חיבור, וכח של ציור.

כח ההתבוננות הוא כח פנימי יותר, והוא נקרא 'חכמה עילאה'. הוא בונה את הדברים ממקום עליון.

כח החיבור שבבינה מתחיל בבניית דברים: בעולם המעשה - הרכבת חלקים כפשוטו, ובעולם הדיבור - הוא בונה הרכבה של אותיות.

התיקון של הכח הוא על ידי העבודה שהוזכרה כמה פעמים לעיל: האדם חוזר וקורא תיבות, לא מכח ה'הבנה' [שהוא כח ההתבוננות שבבינה], אלא מכח ה'חיבור והצירוף' שבבינה. והוא עושה כן על ידי קריאת התיבות ואותיותיהם בצורה מדויקת, עם חיבוריהם הנכונים.

מי ששורש נשמתו הוא בעולם הטעמים, כמובן שיהיה לו יותר קושי לעשות כן. הדילוג שלו באותיות הוא מובנה מצד שורשו, והדיוק שלו הוא יותר ב'התבוננות' מאשר ב'קריאה'. ומאידך, מי שההתגלות שלו היא 'למטה', מהנקודות ושבירתן - יהיה לו קושי מהצד ההפוך. אך בין זה ובין זה, כל אחד כפי שיעור חלקו, ראוי ונצרך לו להשלים את אותו החלק שהוזכר, שהוא חזרה על קריאת הדברים בדיוקם מתוך מודעות לבנין כח החיבור והצירוף שבבינה. ובשיעור ומידה מסוימים - זה בוודאי יועיל לכל אחד בס"ד.

דע את תורתך דרכי הלימוד 002 כח החיבור והצרוף
מספר שיעור בקול הלשון 1128514

אוצר האותיות
בינה – כוח ציור ודמיון

בפרק הקודם עסקנו בכוחות הבינה שבנפש האדם, ובעיקר עסקנו בכח החיבור והצירוף שבבינה. נמשיך בעזה"י בנקודה בה עצרנו, ונבאר את כח הציור שבבינה, המשמש אף הוא ביסודו לדרכי הלימוד.

חושי האדם והתפתחותם

החושים שיש באדם, בכללות הם: הראייה, השמיעה, הריח, הדיבור, הטעם והמישוש. הראיה מתפתחת באדם סמוך ונראה לזמן לידתו, וכן השמיעה. מאידך, חוש הריח של התינוק אינו מפותח בלידתו, וזה מחסדי ה', שאם לא כן - היה קשה לו לחוות את מציאות עצמו, שהרי הוא אינו יכול לשמור על נקיות גופו. כח הדיבור אף הוא אינו מפותח בתחילה, אלא בתחילה ישנה רק 'בחינה' של קול. חוש הטעם מתפתח ביניקתו כשטועם טעם במה שיונק, כדברי חז"ל (ילקוט שמעוני בהעלותך פרק יא.). וחוש המישוש מתפתח בשלב מאוחר יותר, ועיקרו של חוש המישוש איננו להשכלה, אלא שעיקר ייעודו הוא לקיום המצוות של 'עולם המעשה' [זולת כך ישנו חוש מישוש שכלי, והוא קיים אצל בעלי ההבנה הדקה].

כח הציור מכח הראייה שרואה בהקיץ

כאמור, חוש הראייה שהוא שורש החושים, מתחיל כשהתינוק פוקח את עיניו בלידתו ורואה מה שסביבותיו. כל ראייה וראייה שרואה האדם - היא איננה 'ראייה בעלמא', אלא כל דבר שהוא רואה נקלט בעומק בנפשו, וכמבואר בראשונים (ראב"ד ועוד) שאלו הם החוטים היוצאים מן הנשמה והמתפשטים לעין, ומכח כך היא רואה; היא זורקת קרן אור, והקרן חוזרת אליה, וכך היא רואה. הדברים נחקקים במוחו של האדם.

כל הראיות שראה האדם בחייו נחקקות בקומת מחשבתו כחלק מהמח, וזהו 'כח הציור' שבאדם. כח הציור הזה בנוי בעצם מכל הציורים והראיות שהוא רואה במשך כל ימיו, שהן נכנסות ונחקקות לתוכו.

כח הציור מכח הראיה שרואה בחלום

אך מלבד הראיות שרואה האדם בזמן שעיניו פקוחות, כח הציור שבו רחב הרבה יותר. שהרי בזמן שהאדם ישן נשמתו עולה למעלה, והיא רואה מה שרואה - בקדושה או ח"ו להיפך - וגם זה נחקק בכח ראיית האדם.

והנה, האדם יותר מודע לדברים שהוא רואה 'בהקיץ' בגיל היותר מבוגר, ומאידך הוא פחות מודע בשכלו האנושי לאותם הדברים שהוא רואה בחלומו. אך בקטנותו, מה שהוא רואה בהקיץ - זה קרוב מאוד למה שהוא רואה בשעת השינה, שהרי לשניהם אין לו מודעות כמעט בכלל. והרי לן שבעומק, ישנם שני כוחות של ראייה שמכח ה'ציור': ראייה שרואה בהקיץ, וראייה שרואה בחלום, ושניהן נחקקות בתודעתו.

כח הציור - מכח המדמה

הכח השלישי של הציור שנמצא בנפש האדם הוא כח המדמה. מהיכן יש לאדם כח לדמות? או מכח מה שראה בעיניו בהקיץ, או מכח מה שראתה נשמתו כשעלתה למעלה בשנתו. משני אלו הוא מדמה את מה שמדמה.

נמצא אם כן, שכח הציור שבנפש מורכב מג' חלקים: א. ממה שהאדם רואה בעיניו בהקיץ. ב. ממה שהנשמה רואה כשהיא עולה למעלה בשנתו. ג. מכח המדמה שמצרף את שניהם ויוצר תולדות; כעין תולדות הזכר ונקבה - כך הן תולדותיו של המדמה, שהן: צירוף הראייה שבהקיץ והראייה של החלומות וגילויי הנשמה. עיקר גילויו של כח הציור שבאדם, הוא אינו רק ממה שראה האדם בעיניו בהקיץ והצטייר בו, ואינו רק ממה שראה האדם בשנתו למעלה, אלא עיקר גילויו הוא מהצירוף של שניהם יחד.

כח הציור בקטן - מכח המדמה הבלתי מדויק

והנה כידוע, עיקר הכח המשמש אצל הקטן הוא כח המדמה, ולכן דרכו וטבעו של הילד הם לספר ולומר דברים שלא היו ולא נבראו. הטעם העמוק לזה הוא משום שהראייה שהוא רואה בעיניו בהקיץ, והראייה שהוא רואה בשנתו למעלה - הן אינן מצטיירות אצלו כמות שהן במדויק, אלא שהן מתקבלות אצלו בעיקר על ידי כח המדמה, שביסודו הוא כח בלתי מדויק. זהו הרי ההבדל בין כח החכמה לכח המדמה: כח החכמה מגדיר את הדבר בבירור, וכמו שאמרו חז"ל: " 'אמור לחכמה אחותי את' (משלי ז), אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך - אומרהו, ואם לאו אל תאמרהו" (סנהדרין ז:). מה שאין כן בענין כח המדמה שהוא כח בלתי מדויק, ושלכן כל הדברים הנקלטים באדם מכח המדמה - נקלטים אצלו בצורה בלתי מדויקת. ובדקות יותר: ראיית הקטן בחלומותיו, ששורשה מכח המדמה - יותר חזקה אצלו, ולכן גם בהקיץ הוא 'מדמה ראיות'.

ניתן לראות לדוגמא, שכאשר ילד קטן מצייר בית או עץ - הוא בדרך כלל אינו מצייר אותם באופן מדויק. וזאת מדוע? ההבנה הפשוטה היא, משום שחסר לו בכח חוש המישוש שביד, ולכן הוא אינו יכול לצייר במדויק. זה ודאי נכון. אך הטעם העמוק יותר הוא, משום שכאשר הוא ראה בית או עץ וכדו' - הוא לא ראה אותם במדויק כמות שהם באמת. כל אחד מאתנו הרי רואה זאת במציאות, שהמקומות שהוא ראה בילדותו הצטיירו אצלו כהרבה יותר גדולים מכפי שהם באמת, וכאשר הוא חוזר אליהם בגדלותו - הם נראים לו הרבה יותר קטנים. וכך הוא בעוד דוגמאות לרוב. וזהו היסוד העמוק של הדברים: כח הציור שבקטן חל בו מכח המדמה הבלתי מדויק, ולכן גם כאשר הוא מוציא אותו לפועל - זה נעשה באופן בלתי מדויק.

ובאמת, על זה חל כל כוחו של היצר הרע. זמן כניסתו של היצר הרע באדם הוא משעה שיוצא לאוויר העולם, וכפי שלמד רבי מאנטונינוס מהפסוק "לפתח חטאת רובץ" (ראה סנהדרין צא:). עומק הדבר הוא, שהיצר הרע חל על כח המדמה של האדם, וכמו שאמרו חז"ל (סוכה נב.): "לרשעים נדמה כחוט השערה ולצדיקים נדמה כהר גבוה" [וכן המלאך של גיהנום נקרא "דומה", שהרי כולו מדמה]. זוהי עומק ההגדרה שהיצר הרע קודם ליצר הטוב בכוחות הנפש. ההגדרה הכוללת היא שהיצר הרע 'מגיע לפני' היצר הטוב, אבל בהגדרת העומק של כוחות הנפש: יש את היצר ויש את כלי-הקיבול שהוא נכנס לתוכו, שהוא כח המדמה, ושעל ידו נעשית השליטה של היצר הרע באדם.

אם כן התבאר עד כה, שהיצר הרע חל על כח המדמה של האדם, וזהו הכח הראשון שהושתת בנפש, וכל ה'ציורים' שהאדם מצייר מכאן ואילך - הם מצטיירים אצלו מצד תכונת כח המדמה. הדברים הוזכרו בקצרה, אך יש בהם נפקא מינה להמשך המהלך בס"ד.

בירור כח הציור

והנה, מאחר שנתבאר שהכח השולט בתחילת ימיו של האדם הוא כח הציור שמהמדמה, ממילא מכאן ואילך עבודתו בגדלותו היא: להתחיל לברר את כח ציורו - הבלתי מדויק - שחל בו מכח המדמה. תחילה יש להקפיד ולהשתדל שהציורים והתמונות שהוא רואה יהיו של קדושה. מצוי הדבר מאוד, ובפרט בימינו, שמרגילים תינוק מקטנותו לראות כל מיני תמונות שמונחות סביב עריסתו, וראוי שיהיו אלו תמונות של קדושה. וכך לאט-לאט מצטיירות התמונות בשכל הקטן.

לאחר מכן, בכדי לפתח אצלו את כח המדמה, שיהיה מבורר יותר - נותנים לו חוברות עבודה וכדו' שבהן משתמשים עם כח הציור ומבררים אותו. ולדוגמא: נותנים לו חוברת של 'מצא את ההבדלים' שבין שתי תמונות זהות, או נותנים לו עבודה של מתיחת קוים והתאמה בין ציורים ונושאים שונים, וכן על זו הדרך.

ואם כן, יש בזה שני חלקים: השלב הראשון הוא ההקפדה שהציורים והתמונות המצטיירות אצל הקטן יהיו יותר ציורים של קדושה. והשלב

השני הוא הבירור של כח הציור שבו, שנעשה על ידי שמלמדים אותו ליצור ציורים מדויקים. וכל לימוד התורה ייבנה על גבי כוחות אלו [וכדלהלן].

שליטת כח הציור על כח המחשבה

באדם ישנם הן את כח המחשבה והן את כח הציור. וביחס לדברים הנ"ל נבין כעת, שבקטנותו - כח הציור שבו שולט על כח המחשבה שבו. וביותר: מה ששולט הוא לא כח הציור המדויק, אלא כח הציור המדומה. ומנקודה זו הוא מתחיל לעסוק בדברי התורה. ואילו בגדלותו - כשהוא נמצא בגדלות המוחין השלמה - יש לו גם מוחין בהירים וגם כח ציור מבורר, ושניהם מתאחדים יחד, וזוהי מדרגת החכמה באמת. מה שאמרו חז"ל (דלעיל) "אם ברור לך הדבר אמור וכו' " - בירור זה הוא מצד שני הכוחות יחד: גם בירור מצד בהירות החידוד של המוח, וגם בירור מצד כח ציור מבורר. וכששניהם מצטרפים יחד, זהו אדם שחי בבחינת "עולם ברור ראית" (ב"ב י:), דייקא שניהם יחד: ברירות המוחין, וראייה מבוררת.

אבל בקטנותו של האדם הכח השולט בו הוא כח המדמה, וכח הציור המשועבד למדמה - שולט ועיקרי יותר מכח המחשבה [דהיינו: כח הציור שולט על המחשבה, והציור עצמו נשלט על ידי המדמה]. כך התינוק מתחיל את סדר המוחין שלו. ולפיכך, כאשר מתחילים ללמד קטנים, ברוב המקרים מלמדים אותם מכח הציור, משום שזהו הכח השולט אצלם.

ואם כן כאמור, סדר העבודה על כח הציור בקטנותו של האדם - כך הוא: בשלב הראשון יש להראות לו כמה שיותר ציורים של קדושה. בשלב השני יש לברר אצלו את כח הציור. ובשלב השלישי יש 'להעתיק' לאט-לאט את הדברים מכח של ציור מבורר - לכח של מחשבה; לא להישאר בכח הציור והמדמה, אלא לעלות משם לכח של מחשבה.

כשהילד קטן מאוד, כל מה שהוא רואה זה רק תמונות. לאחר מכן, כשהוא מתחיל לקרוא - גם אז בעומק הוא קולט את האותיות מכח הציור שבו, ולא מכח החכמה והמחשבה שבו. המלמד שלו מצייר על הלוח את האות א' ומורה לילד להעתיק אותה, והעתקה של דבר קיים זהו כח של ציור. ורק אחר כך כשהוא גדל עוד, רק אז מכניסים לו לאט-לאט הבנה וידיעה בדברים: בתחילה מלמדים אותו את ידיעת האות וכיצד היא נקראת, ולאחר מכן את פירוש המילים והבנת הענין [וכפי שהוזכר בארוכה לעיל בפרק א']. ועכ"פ נמצא, שהכח הראשון ששולט בו הוא כח הציור.

קריאה ולימוד על ידי ציורים

ולכן רואים אנו - וזה מצוי מאוד בגיל הביניים - שישנם ילדים ונערים שאוהבים לקרוא [בעיקר] ספרים מצוירים. מהיכן נובע הדבר שנערים בוגרים אוהבים לקרוא ספרים מצוירים? התשובה היא, שבאמת זהו אינו כח 'חדש', אלא שזוהי המשכת הקטנות של הנפש.

ישנם כיום ריבוי גדול של ספרים מצוירים, הן ספרי חולין והן ספרים שיש בהם איזשהו תוכן פנימי, עד כדי כך שבשנים האחרונות - גם צורת הלימוד [בחלקה הגדול] הפכה להיות על ידי ציור, כמשניות שבת מצוירות וכדו'. איננו מדברים כעת על מסכת עירובין שיש בה צורות מורכבות של גדרי ההלכה בדקותם, אלא שכיום המצב הפך להיות שכמעט כל המשניות מצוירות לצורך הלימוד. כמובן אמנם שיש בזה מעלה מצד אחד, שזה מעמיד את הלימוד בבהירותו, אך מצד שני זה ממשיך את הקטנות של הנפש בצורת הלימוד שלה.

עליה מכח הציור לכח למחשבה

צורת הלימוד של כל הילדים כולם היא על ידי הציור, וזה מחמת שכח הציור שבנפשם [הנשלט ע"י המדמה] הוא הכח השולט. ואף כשהאדם גדל יותר, לפעמים הוא נמשך עדיין אחר כח הציור, ואז הוא מחפש לקרוא ספרים מצוירים, או ללמוד משניות מצוירות וכדו'. אבל מ"מ כאשר האדם גדל, בוודאי שהוא כבר נפתח לאיזושהי נקודת מחשבה, והיא מתפתחת ומתרחבת בנפשו. וכאן בעצם ישנה התמודדות

בעומק הנפש: האם הוא מוכן לעלות מכח הציור ולהשתמש בעיקר עם כח המחשבה[א] או שהוא אינו מוכן לכך, אלא שנח לו להישאר באותה המדרגה ולא להתעלות ממנה.

ישנם בני אדם שכמעט כל צורת המחשבה שלהם היא באופן שהם מציירים דברים, והם עושים זאת בכל תחומי לימודם [אמנם וודאי שיש דברים שיותר קשה לצייר אותם, אך באופן כללי הם מנסים לצייר כל דבר]. כאשר הם לומדים על פירות מפוזרים (ב"מ כא.) הם רואים בעיניהם פירות מפוזרים, וכן על זו הדרך. ובאמת, כך זה אצל כל בני האדם בתת-ההכרה; כל אחד מצייר בתת הכרתו את מה שהוא לומד, כי באופן זה היתה התחלת הלימוד בנפש.

ציור לצורך ברירות

דבר זה שהאדם מצייר בדעתו את מה שהוא לומד - הוא יכול לנבוע משתי סיבות: א. זה יכול לנבוע ממקום הקטנות של הנפש, וכנ"ל. ב. אך זה יכול לנבוע מכך שהאדם רוצה לראות ולהבין את הדברים באופן ברור; הוא רוצה להעמיד אותם כנגד עיניו באופן של "עולם ברור ראית" (ב"ב י:). ואולם, גם באופן השני של העמדת עולם ברור, יש לזה אמנם צד יתרון בכך שהלימוד הופך להיות ברור, אך מאידך יש בזה גם צד חיסרון, משום שפעמים רבות זה הופך את יחסי הכוחות בנפש, ועל ידי כן כח הציור חזק הרבה יותר מכח המחשבה.

ולכן, אם ציור הדבר בעיני שכלו ייעשה בהקבלה לעומק המחשבה - יש לזה מעלה גדולה. זוהי הבהירות של עומק המחשבה שמשולבת יחד עם כח הראייה החושית, וזה קניין שקיים אצל בעלי ההשגה הגדולים שמחברים את שניהם. אבל כאשר זה נעשה מהצד היותר נמוך בנפש, אזי האדם גורם לידי כך שרוב הדברים רק יצטיירו אצלו, ואילו כח המחשבה שבנפשו נעשה חלש וזניח.

על כל אחד לברר את אופן לימודו

כאן ישנו שלב יסודי בדרכי הלימוד. ראשית, כל על אדם ואדם - כפי מדרגתו - נצרך לבחון בחינה עמוקה במעמקי נפשו ולברר: כיצד הנפש שלו בנויה, ומהי צורת הלימוד שלו? האם נפשו בנויה באופן שהיא תופסת דברים כמושכלות, או שמא היא בנויה באופן שהיא תופסת דברים בכח של ציור? וצריך לדעת שהתשובה אינה 'כן' או 'לא', שהרי נפש כל אדם בנויה משניהם! אלא התשובה צריכה להיות 'כמה': כמה יש בה נטייה למושכלות וכמה יש בה נטייה לכח הציור.

מי שנטיית נפשו היא לתפוס דברים באופן של מושכלות ויש לו בהם חוסר בהירות, אזי ישנה מעלה בכך שהוא יחל שוב להשתמש - ולפחות באופן זמני - בכח הציור שבו [ואפילו כח הציור הנמוך], על מנת להמחיש לעצמו את הדברים באופן בהיר. ולעומתו, מי שכח הציור שלו חזק יותר, עליו להגביר ולהעמיק את כח המחשבה שבו, וזאת על ידי אחת משתי אפשרויות: א. או על ידי שהוא ילמד בשילוב של כח המחשבה עם כח הציור. ב. או על ידי שמעיקרא הוא ילמד ויחשוב רק על ידי כח המחשבה, בלי כח של ציור כלל [אופן זה הוא אמנם קיצוני, אך מי שהוא חזק ויכול להתמודד ולעשות כן - זה יכול להועיל לנפשו].

אופן העבודה למעשה: התבוננות בציור

כפי שהוזכר בפרקים הקודמים, כל כח וכח התחיל לפעול אצל האדם מקטנותו, והוא ממשיך ומתלווה אליו בגדלותו. לשימוש עם אותם כוחות בימי הקטנות ישנו צד יתרון וישנו צד חסרון, וכמו בכל דבר בבריאה. אך בימי הגדלות, המעלה הגדולה היא לחזור ולהשתמש עם אותם כוחות בנפש - באופן העליון והמתוקן שלהם. ובכך האדם ישיג את היתרון שבקטנות, וגם יושלם החיסרון שבה.

והנה עד כה הזכרנו בקצרה את חלקי כח הציור, כיצד הם פועלים בקומת נפשו של

[א] כמובן בהדרגה; בתחילה יש לשתף גם את כח המחשבה עם הציור, ולאחר מכן לאט-לאט יש להגדיל את כח המחשבה מול כח הציור.

האדם, וכיצד הם חלק מצורת לימוד החכמה. וכעת למעשה. הדרך להעמיד את כח הציור באופן הנכון והשלם, הוא על ידי שהאדם בזמן גדלותו - בכל גיל - ייקח ציורים ויתבונן ויסתכל בהם עמוק.

נחדד את הדברים: הרי כל אחד מאתנו ראה בקטנותו הרבה מאוד ציורים, אך את אותם ציורים ראינו כמעט בלי הבנה, אלא ראינו אותם בשטחיותם. בימי הקטנות לא היתה כלל מודעות והבנה. ואף כשהאדם גדל קצת, מכל מקום גם אז היתה בהם רק מחשבה קלה; הילד אמנם ראה מה שראה וקלט מה שקלט, אך סוף-סוף הכח החזק בנפשו היה כח הציור ולא כח המחשבה. זה התפתח יותר ויותר בנפשו, ולפעמים הוא עדיין נשאר הכח השולט, ואז כח הרע שבאדם הוא הכח השולט בנפשו.

ולכן, על מנת לבנות את הדברים בצורה הנכונה מתחילתם - חוזרים ולוקחים ציורים ומתבוננים עמוק מה רואים בציור. אפשר לעשות עבודה זו בזמנים שבין כה וכה האדם נצרך להתעסק עם ציור, וכגון בזמנים שהוא מקדיש לבניו ולבנותיו הקטנים [כמובן בשום שכל ובאופן שלא יאבד את התועלת הנצרכת לילדיו], כל אחד כפי שימצא לנכון.

ציורים המורכבים מחכמה

נוסף על כך, אפשר לקחת ציורים המורכבים מחכמה. בשנים האחרונות הוציאו כמה ספרים כאלה, של כל מיני ציורים מורכבים שיש בהם מאות פריטים. את חלקם הוציאו גם אנשים בעלי כשרון עם ידע בדברי חז"ל, וכגון מגילת אסתר מצוירת שמובלעים בה מדרשים לרוב [חלק מהמדרשים ידועים וחלקם פחות, ועל הרואה להתבונן ולקלוט היכן הם נמצאים בתמונה].

כמובן, כמו בכל דבר - גם בזה ישנם שני צדדים, אך אנו מעמידים כעת את צד המעלה שבדבר. אדם שלוקח כזה ציור, ולא מביט בו רק כשעשוע אלא משתמש בו באופן יסודי בכוחות הנפש, ומנסה להתבונן בו בצורה עמוקה - הוא בעצם מרגיל את הנפש להסתכל על ציור כמתחילה, אך לא באופן של כח הציור, ולא באופן של כח המדמה, אלא באופן של ראיית ציור מדויק מתוך מבט של חכמה. הרי העמדנו את סדר הדברים בכך שיש באדם את כח המדמה שהוא כח בלתי מדויק מיסודו, וגם יש באדם את כח הציור שמשתעבד לכח המדמה הבלתי מדויק, ובכך האדם מאבד את כל כח המחשבה [או את חלקו].

ולכן, על מנת להשלים את כח הציור הנכון בעומק נפשו של האדם - עליו לקחת תמונה שיש בה חכמה [ופעמים יש בה הרבה חכמה]. בתחילה הוא רואה רק את כלליות התמונה, אך לאחר מכן: א. עליו להתבונן בה ולראות אותה לפרטיה ממבט חד מבורר ומדויק, ולגלות בה עוד פרט ועוד פרט. לאט-לאט וככל שהוא יתבונן בה יותר, הוא יראה את הדיוק והפרטים שנמצאים בה [ישנם בני אדם שהתבוננו שעות רבות על תמונות מעין אלו]. ב. בנוסף לכך עליו להתבונן בחכמה שגנוזה בתמונה זו.

כאן בעצם מונחת האחדות של שלושת הכוחות: הכח של המדמה הוא הציור החיצוני שרואה את הדבר בהשקפה ראשונה ובכלליות. לתוכו האדם יוצק את הבהירות והדיוק של התמונה הנמצאת לנגד עיניו, על שלל פרטיה. ולשם הוא גם יוצק את כח המחשבה, שיוצר מציאות פנימית לראייה שהוא רואה.

באופן הזה, האדם בעצם לוקח את כל הציורים שהוא ראה בימי חייו, ולאט-לאט הוא מעלה אותם למקום המחשבה. [בעומק, זהו אחד מהתיקונים לפגם העיניים, שהרי כל פגם העיניים הוא בבחינה של שׂוטה-שׂוטה, והתיקון הוא 'עיני העדה', חכמה. אך לא זו עיקר סוגייתנו כעת]. הוא בעצם מעלה בכך את כח הציור שלו למוחין דגדלות, והמוחין דגדלות משלבים את המדמה יחד עם הציור המדויק ועם עומק החכמה - בבת אחת. שלושתם מצטרפים גם יחד במעמקי כח נפשו של האדם, ואז האדם רואה את הדברים שרואה באופן השלם.

עולם אחר ראית...

כאשר האדם מרגיל את עצמו באופן שהוזכר כעת, אזי כח הציור שלו פועל בצורה ההפוכה

לגמרי מכח הציור שבקלקול. על כח הציור המקולקל נאמר (במדבר רבה פ"ו) "עין רואה ולב חומד וכלי מעשה גומרים". מהיכן נובע הדבר שהעין רואה והלב חומד, בקלקול? מכח כך שהראייה חוזרת לראייה השורשית של תחילת ימיו, שבה הוא ראה דברים מכח המדמה הבלתי מבורר ובלא שום חכמה. אך כאשר האדם יפעל בדרך שהוזכרה כעת, אזי כאשר הוא יראה תמונות - הוא לאט-לאט יתרגל לראות את הציור המדויק ואת החכמה שגנוזים בהן. ובעומק: בכל התמונות שהוא רואה בבריאה, הוא יראה דברי חכמה.

דוגמא לדבר: ידועים הם דברי הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב) שהדרך לאהבת ויראת הבורא - היא על ידי ההתבוננות בבריאה. ולפי זה, כאשר האדם רואה כוכבים וכדו', היה צריך להיות שהוא יגיע מכך להכרת הבורא יתברך! ומדוע אם כן רוב בני האדם רואים כוכבים ואינם מגיעים לכך כלל? אלא שזאת משום שהם רק רואים צורה המצטיירת להם על ידי הדמיון, ובלי חכמה. מקטנותו רואה האדם כוכבים מתוך מבט של קטנות, וגם כעת הוא רואה אותם באותו המבט.

ידוע המעשה שהיה עם החזו"א, שהוא התמקד פעם בראיית פרח והתבונן בו עמוקות, ובשלב מסוים הוא הפסיק ואמר שאם הוא היה ממשיך להתבונן - הוא היה מגיע לכדי עילפון מרוב ההתפעלות. זוהי בדיוק הצורה ההפוכה ממה שהאדם נולד! ועל האדם מוטל להפוך הדברים ולהגיע גם למקום זה.

כאשר נפש האדם עולה בסולם שהוזכר כעת, אזי את כל התמונות שהיא רואה - היא רואה אותם במבט מדויק ובמבט של חכמה. ואז האדם רואה עולם לגמרי אחר; זהו לא אותו העולם שהוא ראה קודם, וזהו לא אותו העולם שרואים שאר בני האדם. רובם המוחלט של בני האדם הולכים ברחוב ורואים עולם אחד, אך הוא הולך ברחוב ורואה עולם אחר! הוא חי בעולם של חכמה, "כולם בחכמה עשית" (תהלים קד), וזה מה שהוא רואה; הוא רואה ציור מדויק שפנימיותו היא חכמה.

כח הציור שבלימוד התורה, וכח ציור הסדר שבחכמה

נחזור כעת לסוגיא של לימוד התורה. הצורה הנכונה של לימוד דברי התורה היא באופן כזה, שהאדם אמנם מצייר בדעתו את הדברים שהוא לומד, אך החכמה מבוררת וחזקה לכשעצמה. הציור הוא הכלי והחכמה היא האור, והאור שולט על הכלי ולא הכלי על האור. זוהי צורת הלימוד האמיתית.

ואמנם, ישנו עוד סוג של כח ציור דק יותר, שהוא 'הסדר שבחכמה'. זו לא החכמה שבציור שמבארת את הציור, אלא זהו ציור שבתוך החכמה עצמה, והוא המוזכר בלשון רבותינו בשם "הבן בחכמה"[2] זהו הציור שבתוך החכמה עצמה, שהוא הסדר שמרכיב את החכמה. וככל שכח הציור הזה קיים בנפשו של האדם, אזי ממילא כל דברי התורה שלו נבנים בצורה של 'סדרים' [וכמו שהמשניות נקראות ששה "סדרי" משנה, משום שהן בנויות באופן של סדר]. יש להבין ש'סדר' איננו רק העמדת דבר אחר דבר, אלא זהו 'ציור'. הציור השכלי הוא 'סדר שכלי', והוא עומד בשכל שלב אחר שלב כציור.

העומק הפנימי ושורש כח הציור שבנפש הוא 'סדר'. ואף שבעצם כל ציור בנוי מסדר, שהרי לדוגמא כאשר לוקחים ציור המחולק לחלקי פאזל - נצרך לחבר את החלקים לפי סדר. אך מכל מקום, בזה הציור הוא ציור לעצמו, ומאידך יש את החכמה והמחשבה שצריך להכניס לתוכו, וזה היה כל מהלך דברינו עד כה, שיש להתבונן בציור מכח החכמה. אולם כעת התבאר בעומק יותר, שיש את השורש של כח הציור בקומת נפשו של האדם שהוא הסדר, והוא ציור דק. וככל שהאדם בונה את כח הסדר שבמציאות החכמה - כך הציור ש'בפועל' הופך להיות מדויק יותר.

---

[2] הערת העורך: לשון זו נאמרה בהרבה מאוד מדברי רבותינו. ולשם דוגמא בעלמא - ראה במהר"ל (תפארת ישראל פ"ט): "ועתה הבן בחכמה וחקור בבינה".

ובדקות יותר נבין לפי זה, שמי שכח הסדר שבחכמה חלש אצלו - כמעט בהכרח שגם כח הציור שלו איננו מחובר לחכמה באופן הנכון, אלא הוא כח ציור לעצמו, וברוב המקרים הוא גם ייפול למדמה, וכנ"ל. אבל מי שכח הסדר שלו בחכמה הוא חזק, אזי גם יש לו את שורש כח הציור שמתגלה בצורה המדויקת שבו.

רוב בני האדם משתמשים - בחלקם של דברים אלו - בלי מודעות. ולכן, על כל אדם ואדם לבחון את נפשו ולראות להיכן היא נוטה יותר: לאן היא נוטה מצד נקודת ההרגל והקלקול, ולאן היא נוטה מצד שורשו וחלקו שלו. ישנם בני אדם שמטבעם כח הציור שלהם חזק יותר, וישנם בני אדם שכח המחשבה שלהם חזק יותר. ובדברינו עד כה העמדנו בס"ד תמונה כללית לסדר וצורת לימודו של האדם, וכך תהיה אחרית הדברים:

יש את החכמה, יש את הסדר שבחכמה, ואז יש ציור מבורר מכח הסדר ומעמקי החכמה. ואז כח המדמה משתעבד אליהם, ומחמת כן יש הפקעה של היצר הרע. ועל זה בעומק נאמר: "בני, אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש" (קידושין ל:); המנוול הוא היצר הרע השולט מכח המדמה, ו"משכהו לבית המדרש" זהו לימוד התורה בצורתה העמוקה, לפי כל מהלך הדברים שנתבאר כעת.

אלו הם תמצית הדברים של סדר הלימוד עם כח הציור שבנפש, ועם שורשו שהוא כח הסדר שבחכמה, שהתלבשותו והתפשטותו הם כח הציור שבפועל.

דע את תורתך דרכי הלימוד 003 ציור ודמיון
מספר שיעור בקול הלשון 1128515

אוצר האותיות
בינה – כח ההתבוננות (א')

כח ההתבוננות וההבדלה

בפרק הקודם עסקנו בס"ד בכח הציור שבבינה אשר בנפש האדם, ובסדר התפתחותו מקטנות ועד לגדלות. עתה נעסוק בשלב הבא, שהוא כח ההתבוננות [כח התבונה] שבאדם, ובכללות יותר: בחכמה ובינה.

ג' מערכות של חכמה ובינה

כידוע בדברי רבותינו, בחכמה והבינה שבאדם ישנן ג' מערכות: א. יש את החכמה והתבונה שבמדרגה התחתונה. ב. יש את החכמה והתבונה שבמדרגה האמצעית. ג. ויש את החכמה והבינה שבמדרגה העליונה. תחילה נסביר ג' מערכות אלו בקצרה, מהמדרגה התחתונה למדרגה העליונה.

ובכן: במערכת התחתונה, כח החכמה הוא כח הכללות שבאדם; זוהי תפיסת כללות. ולעומתו כח התבונה שבמערכת התחתונה - הוא תפיסה של פרטים; עוד פרט ועוד פרט, וכל פרט עומד לעצמו.

במערכת האמצעית, כח החכמה הוא מה שמבואר בחז"ל: "חכמה - מה שקיבל מרבו" (ספרי, ריש פרשת דברים). ולעומתו, הבינה [שהיא התבונה] - היא מה שהאדם מבין דבר מתוך דבר מעצמו.

ובמערכת העליונה, כח החכמה הוא ראיית דבר אחד, "כולם נסקרים בסקירה אחת" (ראש השנה יח.) ואילו כח הבינה במערכת זו - הוא תפיסת כללות כל הפרטים בכל חלקיהם ובהתקשרותם בכח הכולל של החכמה.

אלו הם בקצרה ממש ג' המערכות שיש באדם. מכאן ואילך נבאר אותן בס"ד, ובפרק זה נתחיל ונעסוק בחכמה ובתבונה שבמערכת התחתונה, לפי שהיא הראשונה בסדר גדילתו של האדם.

חכמה תחתונה - תפיסה של כללות

במדרגה התחתונה, החכמה היא כח של כללות, והתבונה היא כח של פרטות. נבאר: התינוק בקטנותו תופס את מציאות כל הדברים שהוא רואה, באופן שהכל זה אותו הדבר. לדידיה ישנו רק 'דבר אחד', ותו לא. תפיסה זו נקראת תפיסה כללית, והיא איננה שייכת - כמעט בכלל - לתפיסת הכללות העליונה שהוזכרה [ושתבואר בס"ד לקמן], אלא זוהי תפיסת כללות תחתונה שכוללת את כל הפרטים כמהות אחת, ושלפיה ממילא אין פרטים. בתפיסה זו התינוק סבור שכל מה שיש במציאות - זוהי אותה מהות.

הדוגמא הברורה והידועה לכך היא מה שאנו רואים בכל פעם, שכל מה שמגיע לידיו של התינוק - הוא מנסה להכניסו לפיו. הוא עושה זאת משום שהדבר העיקרי שהוא מכיר זו האכילה והיניקה, ולכן הוא חושב שכל מה שנמצא בבריאה כולה - אינו אלא מאכל! והוא סבור שכל הדברים הם בעצם מאכלים בצורות שונות. זוהי תפיסת הכללות של הקטן, שתופס את כל המציאות כ'דבר אחד'.

תבונה תחתונה - תפיסה של פרטות דכללות

כשהקטן גדל מעט, וכבר קיים אצלו המושג של שעשוע ושחוק, נוספת אצלו התפיסה של 'משחק'. ומכאן ואילך הוא תופס את כל מה שהוא רואה - או כמאכל או כמשחק. תפיסת הכללות הראשונית ש'כל מה שיש בבריאה זה רק...' - עדיין לא נעקרה ממקומה, אלא שהיא עודנה קיימת אצלו, ורק שעל גבה חלה התפיסה השניה של הבינה שהיא תפיסה של פרטים. ולכן כעת כל מציאות בעולם נתפסת אצלו או כמאכל או כמשחק.

והנה, עצם כך שהוא כבר תופס שיש שני דברים בבריאה - גם מאכל וגם משחק - זוהי

כבר גדלות מסוימת. ויתר על כן, ישנו כאן ניצוץ דק של בינה, בבחינת "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה", להבחין בין מאכל למשחק. אמנם וודאי שהוא עשוי לטעות ולהחליף ביניהם, ולהפוך את האוכל למשחק ואת המשחק לאוכל, אך מ"מ מונחת כאן כבר תחילת גדלות מסוימת בעצם ההכרה בין שתי מציאויות שונות. הוא עדיין נמצא אמנם באותה תפיסה הנקראת 'תפיסת כללות', אלא שהוא גָּדַל בתוך אותה התפיסה, והגדילה שלו היא בכך שהוא מסוגל לתפוס שיש מציאות של 'שני דברים'.

מכאן ואילך הוא גדל עוד ועוד. מתחילה היתה לו תפיסה של כללות מוחלטת, ולאט-לאט חלה אצלו תפיסה של פרטות, אך עדיין הוא תופס כל פרטות כ'פרטות של כללות', כלומר: הוא לא רואה כל פרט ופרט שבבריאה כמציאות לעצמו, אלא שישנם בעיניו כמה סוגי פרטים בלבד, ואת כל שאר הדברים שבבריאה כולה - הוא משייך רק לאחד מהפרטים הללו [וככל שהוא גדל נוספים אצלו עוד פרטים]. וכמובן שאין כאן דעת המחברת את כל הפרטים כולם לכח של כללות, שזוהי סוגיא אחרת לגמרי.

זהו סדר תחילת גדילתו והתפתחותו של האדם: תחילה מתפתחת בו חכמה שהיא תפיסת כללות מוחלטת, ולאחר מכן: תבונה שהיא תפיסת פרטות דכללות.

תפיסת כללות ופרטות בכח הציור

תפיסות אלו מתגלות אצלו גם בכח הציור שלו [שעליו הרחבנו בפרק הקודם]. שהרי בתחילה כאשר הקטן רואה תמונה [המצוירת במציאות או בדמיונו], הוא אינו רואה את ה'פרטים' שבה, אלא כל מה שהוא רואה זהו רק דבר אחד: תמונה, מקשה אחת בלבד. אדם בוגר הרואה ציור, הוא רואה את כל הפרטים שבו, כגון עצים, שמים, מים וכדו', אך הקטן רואה רק מקשה אחת והצטיירות אחת. זוהי תפיסת הכללות שבחכמה כפי שמתבטאת בתחילה אצל הקטן בכח הציור שלו. [ואין זה כראייה של החכמה העליונה שבה האדם רואה את הפרטים כאחד על ידי ראיית המאחד שבהם].

והוא הדין לכח הבינה שבציור: כשהוא גדל מתחילים להצטייר אצלו הדברים יותר בפרטות, ואז מתחילה נקודת ההבדלה שבבינה לראות 'פרטים'. זה מתבטא הן באופן המוחשי ממש, וכמו שהוזכר בפרק ב' בעניין השכל המעשי, שכשהוא משחק במשחקים וכדו' - הוא מבין לאט-לאט שיש כמה סוגים של משחקים. והן בשכל הדיברי, שכשמלמדים אותו אותיות - אז כבר ישנה הבדלה ברורה שזוהי אות א' וזוהי אות ב' וכו'. כעת יש לו תפיסה של פרטות בכח ציורו, והוא תופס כל פרט כפרט לעצמו.

התבונה התחתונה - בבחינת "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ללילה"

ואם כן, בתחילה תפיסת הקטן היא תפיסת כללות מוחלטת, וכל מה שהוא רואה זה רק 'דבר אחד'. ולאחר מכן - בהדרגה - מתרחבים אצלו הדברים לתפיסת פרטות.

הכח הפנימי המניע את גילוי תפיסת הפרטות הוא הבינה, וכלשון הברכה: "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". והדבר מדוקדק, שהרי שכוי הוא תרנגול בעל נפש בהמית, וזוהי גם התפיסה ששייכת אצל הקטן - תפיסת התבונה התחתונה. הוא לא נמצא עדיין בבינה העליונה, אלא הבינה אצלו היא בבחינת "נמשל כבהמות נדמו" (תהלים מט). הוא אמנם מתחיל להבין ולהבחין בין דברים, אך תפיסה זו של בינה היא מעין התפיסה של "הנותן לשכוי בינה"; זוהי תפיסה של מדרגת הנפש הבהמית, שמתגלה בעיקר אצל בעלי החיים.

בתפיסה הזו הקטן מתחיל להבחין מעצמו בנקודות של הבדלה; הוא פוגש עוד ועוד דברים, ובהדרגה הוא מתחיל להבדיל ביניהם. בתחילה התפיסה שלו היתה באופן שכל פרט הוא השליך לכללות האחת, אך כאשר החלה אצלו תפיסת הפרטות והוא תפס שיש עוד דברים בבריאה - ממילא הפרטים החלו להתרחב אצלו, וכך נוצרת נקודת החלוקה. אך מכל מקום, עדיין כל תפיסת הפרטים והחלוקה ביניהם מתגלה אצלו בתפיסת הנפש הבהמית של "הנותן לשכוי בינה".

החשיבות לחדד אצל הקטן את כח החילוק וההבדלה

ועל כן ראוי שהאב והמחנך יחדדו אצל הקטן את תפיסת ההבדלים. ואמנם הן אמת שסדר ומהלך החיים יפעל 'לבד' בנפשו של הקטן ואפילו אם לא נלמדו כמעט כלום, שהרי מציאות החיים גורמת לכך שהוא נפגש ומתחכך עם הדברים שבבריאה, והוא 'ממשש' אותם ומנסה להרכיב אותם, וכך הוא מגלה את הדברים בכוחות עצמו, כל אחד לפי רמת הכרתו. אך מכל מקום זהו גם תפקידו של המחנך הגדול - להוסיף ולחדד אצל הקטן את תפיסת ההבדלים.

הרי רואים אנו מחד, שישנם בני אדם בוגרים ש'כח ההבדלה' אצלם הוא ומדויק וחד עד למאוד, עד כדי כך שהם יכולים לקחת שני דברים הנראים דומים כמעט לחלוטין, ולמצוא ביניהם תילי תילים של הבדלים וחילוקים. אך מאידך ישנם כאלו ששכלם יותר גס, וכאשר מראים להם דברים שהם שונים אך גם מעט דומים - הם כוללים אותם כאחד, והדברים שווים בעיניהם. ולכן נצרך לחדד כח זה אצל כל אדם בקטנותו.

הווית האדם מתחילה כשהוא קטן, ולכן ככל שבזמן קטנותו תתחדד אצלו היכולת הדקה לחלק בין הדברים - כך גם יתחדד כח ההבחנה שבגדלותו. אך כאשר זה לא נעשה בקטנותו יש בזה חיסרון, שהרי הן אמת שאפשר לעשות זאת גם בימי הגדלות, אך מ"מ ה'דקות' של הגירסא דינקותא חסרה לו.

ההיגררות אחר החברה מכח הפרטות דכללות

צריך להבין שהכח הזה יוצר השלכות רבות מאוד בנפש האדם. ונזכיר דוגמא אחת יסודית עד למאוד.

הנה ידוע שטבע הקטנים [ולצערנו גם של הרבה גדולים שחיים בעולם של קטנות] הנמצאים במסגרת של חברה, הוא להימשך באופן טבעי אחר החברה, כמעט לחלוטין. ישנם אמנם מיעוט של בני אדם שכמעט אינם נמשכים אחר החברה, חלקם משום שיש להם אופי עצמאי מחמת עקשנות, חלקם משום שהם ביישנים ועומדים כמציאות לעצמם, ויש כאלה שהם באמת בעלי דעה ישרה, אבל מכל מקום הם מועטים ממש. בדרך כלל טבעו של הקטן הוא, שאם יש איזשהו מהלך בחברה - הוא נע לשם כמעט לגמרי. מהו שורש הדבר?

הסיבה הכללית לכך היא, שהואיל ולקטן חסר בדעת השלמה - ממילא הוא פחות יודע להתבונן בדברים ולהעמידם על אמיתותם. זה אכן נכון. כמובן שגם ישנן עוד כל מיני סיבות להיגררות אחר החברה, וכגון שלא נעים לו מהחברים וכדו'. אך מכל מקום, הסיבה המדויקת יותר קשורה ממש לסוגייתנו. שהרי כפי שהתבאר, תפיסתו של הקטן היא שכל הכלל הוא דבר אחד. ולכן אם הוא רואה את אחד מחבריו שמוליך איזשהו מהלך בכיתה - הוא תופס ש'כולם אותו הדבר'.

הילד בקטנותו סבור [בתת הכרתו] שכל הבתים הם אותו הדבר, ושכל האבות הם אותו הדבר, ושכל האימהות הן אותו הדבר וכו', הכל אותו דבר! והואיל וכך ראשית תפיסתו - לכן הוא נע ונד אחר החברה עד למאוד. כשהוא רואה את 'מנהיג הכיתה' מתנהג בצורה מסוימת, נדמה לו שזוהי הדרך הראויה לעשות. ואם יהיו שני מנהיגים, אזי הוא יתחכך בנקודת הסתירה ויצטרך לקבל החלטה [שהרי וודאי שיש לקטן רמה מסוימת של דעת וכח בחירה, ובוודאי שאיננו כבעל-חי ממש].

הכח הזה נטוע עמוק מאד בנפש האדם, וכפי שהוזכר - פעמים רבות הוא מתגלה גם בגדולים שנשארים באותו מהלך של קטנות.

על ידי דעת דהבדלה מגיע האדם לשורש נשמתו

ככל שיש לאדם דעת דהבדלה מדויקת יותר - כך הוא יגיע למקום האמיתי ביותר בבריאה. שהרי טבע הבריאה הוא שאין בה שני דברים השווים אחד לשני, וכמו שאמרו חז"ל: "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות" (תנחומא פנחס י', ברכות נח.). מציאות הבריאה היא שכל הדברים שונים זה מזה, וכל אחד הוא מציאות

של הוויה לעצמו. לכל אחד יש מדור לפי כבודו; הוא שונה בדעותיו, הוא שונה בחיצוניותו ובפרצופו, והוא שונה בשורש נשמתו העליון ובעומק ההתקשרות שלו לה' יתברך [וכדברי חז"ל (תענית לא.): "כל אחד ואחד מראה באצבעו זה ה' " וכו' - דייקא אצבעו שלו, במה שרואה שונה מרעהו]. וכשעומק התפיסה הזו נקלטת במעמקי נפשו של האדם, הוא לא ינוע אחר שום דבר אחר, אלא רק אחר שורש נשמתו שלו!

זהו עומק כח ההבדלה שנמצא בנפשו של האדם, ושאותו אנו שואפים כעת לפתח. אבל כאשר כח הדעת וההבדלה איננו מתפתח בקטנותו של האדם, וגם בגדלותו הוא איננו עומד על דעתו לפתח אותו כדי צורכו - ממילא תפיסת הקטנות הזו מלווה אותו עד זקנה ושיבה

על ידי הדעת דהבדלה האדם מגלה את חלקו שלו בתורה

נשוב ונדגיש: אם האדם לא יחדד את התפיסה הזו במוחו ולאחר מכן בליבו - לא תהיה לו 'עצמיות'. וניתן דוגמא לדבר, כיצד זה מתגלה בלימוד התורה.

כידוע, בכל סוגיא יש את הגמרא והראשונים והאחרונים היותר 'מדוברים', שבהם בדרך כלל עוסקים הלומדים באותה הסוגיא. והנה, ישנם בני אדם שכלל לא מפריע להם לעסוק בדיוק במה שעוסקים כולם: באותם ה'דיבורים' שעוסקים בהם כולם - גם הם עוסקים; באותו ה'מראה-מקומות' המסודר שממנו לומדים כולם - גם הם לומדים, וכן על זו הדרך. לעומתם ישנם לומדים בעלי גאווה שאינם יכולים להסכים למחשבה שהם בדיוק כמו כולם, ולכן הם חייבים לחדש איזשהו מהלך יסודי בסוגיא שאף אחד לא חשב עליו [ולפעמים אף אחד לא חשב עליו משום שהוא באמת לא נכון...]. אך לעומת כל אלו, ישנם אנשים שבאמת חיים חיי אמת, והם עוסקים בחלק שלהם בתורה; פעם זה יותר דומה לשל חברו ופעם זה דומה פחות, אך מ"מ הם אינם מחפשים לא את הדומה ולא את השונה, אלא רק את חלקם האמיתי שלהם. "שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו" (מסילת ישרים פ"א) - בעולמו שלו דייקא.

זוהי אמנם דוגמא מחייו של אדם בגיל היותר מבוגר, אך כשנתבונן בזה עמוק לתוך הנפש, נבין שמונחת כאן תפיסה של האדם את עצמו כהוויה וכמציאות לעצמו; תחילה בתפיסת השכל, ולאחר מכן בהשבה אל הלב. התפיסה הזו היא כח התבונה התחתונה בנפשו של האדם, שמבדלת בין הפרטים.

אם כח זה יישאר חלש בנפש האדם בקטנותו, והוא לא יעמול לאחר מכן לברר אותו יותר - בהכרח א"כ שהוא יצרף יחדיו הרבה דברים שהם אינם ברי-צירוף. ובעומק הפנימי - כפי שהוזכר לעיל - הוא מצרף את כל הנשמות יחדיו, אבל לא ממקום האחדות העליונה של השכינה שמצרפתם [שזו החכמה העליונה], אלא הוא מצרף אותן מכח 'עירוב'. שהרי הנפש שלו עשויה כשעטנז, וכוחותיו מעורבים זה בזה.

האופן המעשי לפיתוח כח התבונה - דעת דהבדלה

העבודה על כח הבינה התחתונה שבנפש, היא בעצם לחתור ולהגיע למקום שבו האדם אינו רואה שני דברים ה'שווים' אחד לשני; עליו להתבונן ולחפש לראות בכל דבר - במה הוא דומה ובמה הוא שונה מחברו.

האופן המעשי להתחיל בו בימי הקטנות הוא: לאתגר את הילד למצוא הבדלים בין שני דברים. וכפי שמצוי כיום מאוד, שנותנים לילד למצוא את ההבדלים שבין שתי תמונות זהות, או במשחק, וכדו'. זוהי דרך נכונה להתחלת העבודה בימי הקטנות. אמנם היא אינה מושלמת, שהרי רוב בני האדם עוסקים בזה רק בימי הקטנות כניצוץ של פיתוח מחשבתי ראשוני, ותו לא, אך עדיין יש בזה הרבה תועלת.

ההתחלה גם יכולה להיות עם כח הציור שבנפש [כפי שגם מצוי כיום], שמשתמשים עמו הרבה במציאת נקודות והבדלים בין דברים הנראים דומים, וכגון למצוא 5 הבדלים בין הציור הימני לציור השמאלי וכדו'.

חכמה ותבונה אמצעיים

כשעולים ממדרגה זו של חכמה ותבונה

תחתונה, אל המדרגה של חכמה ותבונה שבמערכת האמצעית - מדרגה זו היא מדרגת מוחין ללא ציור. וזה כדברי חז"ל: "חכמה - מה שקיבל מרבו, תבונה - מבין דבר מתוך דבר" (ספרי שם, חגיגה יד.); זוהי כבר התעלות מכח הציור לכח של מחשבה, ושם ההבדלה נעשית על ידי כח המחשבה. תפקידו של האדם שם הוא למצוא חילוקים מחשבתיים.

חכמה ובינה עליונים

וכשמגיעים לחכמה והבינה העליונים - שם מחד יש לאדם את הכח לראות את כל הפרטים, ומאידך הוא גם רואה ומשכיל כיצד הם מתאחדים בשורשם בבת אחת. זהו דבר והיפוכו בנפש האדם: מצד אחד הוא תופס שכל דבר נבדל מרעהו, ושאין לך שני דברים הדומים אחד לשני, אבל מאידך הוא גם תופס כיצד כולם מצורפים יחד אהדדי.

זהו גם העומק הנורא של עסק התורה, ולשם אנו רוצים וחותרים להגיע בכל מהלך הדברים. אין זה עיקר עסקנו כעת, ונבאר זאת בקצרה ממש: ענין העומק הפנימי של החכמה הוא, שכל אחד - לפי חלקו וכוחותיו שקיבל מה' יתברך, ולפי כח הכלל והפרט שיש בנפשו - יקח את דברי התורה שהוא לומד, ויראה בהם את כל אפשרויות ההתפרטות שבהם, עד כמה שהוא מסוגל. ולאחר מכן שיחפש ויראה את כח האחדות שמאחד את כולם. [אולם רוב בני האדם בדרך כלל אינם מגיעים לכל ההתפרטות הגמורה שהם מסוגלים להגיע אליה, והם גם אינם חוזרים ומאחדים את הכל לאחר מכן]. שוב, אין זה עיקר עסקנו כעת, אלא שרק הזכרנו שזוהי בעצם תכלית כל דברינו עד כה: להגיע לשורש ההבדלה המוחלטת. זהו עומק ה'דבר והיפוכו' שבבריאה, "חכמה ובינה תרי רעין דלא מתפרשין לעלמין" (זהר ויקרא ד א), כלומר: כח האחדות וכח הפרטות אינם נפרדים זה מזה, ועל האדם לראות את הפרטות עד לנקודה הכי דקה שאותה הוא יכול להשיג, ולאחר מכן עליו גם לראות את אחדותה האמיתית והשלמה.

החיסרון בחידוד נקודת הפרטות בזמננו

נשוב לעיקר סוגייתנו כעת - פיתוח נקודת הפרטות. ביארנו לעיל שתחילת הפיתוח הוא על ידי ציור, ולאחר מכן הוא באמצעות הבדלה שעל ידי כח המחשבה. אך בימינו ישנו חיסרון במהלך זה, שהרי אמנם בתחילה מפתחים בילד הקטן את נקודת ההבדלה על ידי ציור וכנ"ל, אך לאט-לאט זה הולך ונעלם. הבן והבת הולכים למקומות לימודיהם, לומדים את מה שמלמדים אותם - ונגמר. אמנם היה בילדות ניצוץ התחלתי של נקודת ההבדלה, אך לאחר מכן עולם כמנהגו נוהג; הילד גדל ומלמדים אותו חכמה, לאחר מכן מלמדים אותו להבין דבר מתוך דבר כדי שיידע כיצד לפתח דברים, אך נקודת ההבדלה המוחלטת הלכה ונשחקה במידה לא קטנה. ורק כאשר הנער נכנס לעומק הסוגיות בהוויות דאביי ורבא - רק אז חוזרים לחדד אצלו שוב את כח ההבדלה.

לפי זה נמצא שאין רצף מוחלט של עבודה על אותו התהליך, אלא שהיה שלב של התחלה שבו הילד אכן חיפש את ההבדלים שבציור, אך לאחריו היתה הפסקה גדולה. כאשר לימדו אותו מקרא - הוא [רק] למד 'את מה שכתוב', וכן הוא הדין כאשר לימדו אותו משנה. וכאשר הוא התחיל ללמוד יותר לעומק - ובעיקר גמרא - גם אז בתחילה הוא רק למד את מה 'שכתוב', ורק לאחר מכן הוא חזר לעסוק בהבדלים ובחילוקים שבין הדברים [מחמת הקושיות והסתירות בפשט הגמרא]. ואם כן, באופן שזה נעשה בימינו - ישנו דילוג בסדר קומת נפשו של האדם.

האופן הנכון לחידוד כח ההבדלה

הצורה הנכונה והרצויה לכתחילה, היא באופן שהעבודה על כח ההבדלה שבין דבר לדבר - תהיה קבועה וקיימת כל הזמן. דהיינו: בתחילה כשנמצאים במדרגה של הבדלה בתמונה וציור, אזי כל הזמן מחדדים זאת באופן של ציור. וכשעולים למדרגה של מח - ממשיכים לחדד את הדברים באופן של מח, ומחלקים חילוקים

מחשבתיים. עבודה זו על כח ההבדלה צריכה להיות מאבני היסוד לאורך כל הדרך. מאז שהתחיל להתפתח מעט כח התבונה התחתון שהוזכר, ועד אחרית המדרגות העליונות - נצרך שכח ההבדלה יהיה בגילוי. [אמנם כאשר הוא יגיע למדרגה העליונה, הוא יראה דבר והיפוכו - של פרטות מול כללות - בבת אחת, וכנ"ל. אך מ"מ גם שם הכח של הפרטות עומד ככח מוחלט 'לעצמו'].

על ידי כח ההבדלה האדם מגיע ל'אני' הפרטי שלו

כאשר האדם מבין את הדברים הללו ומפנים אותם, הוא מתחיל לחיות במהלך של חיים שבו הוא כל הזמן מחפש למצוא עוד ועוד נקודות של הבדלה. ועל ידי כך הוא מעצים עוד ועוד את ה'אני' הפרטי שלו, ואפילו שהוא לא עובד על כך באופן ישיר. וכמובן אין כוונתנו לומר שהוא כל הזמן חושב 'מי אני' ו'מי הם האחרים', ושקוע כולו בעצמו, לא! אלא עצם כך שהאדם כל הזמן חושב על דברים ועל הבדלתם זה מזה, תחילה בכח הציור ולאחר מכן בכח ההתבוננות - הוא מתרגל בכך להעמיד כל דבר במקומו שלו, וכך הוא יגיע למקום ה'אני' הפרטי שלו, כי זה כל מהלך חייו.

חלקם הגדול של בני האדם רחוקים מאוד מהעולם שלהם. הטעם לזה הוא, בגלל שבדרך כלל כח ההבדלה לא חודד אצלם באופן השלם, ויש להם חוסר הרגל שכלי להבדיל בין דברים [וקל וחומר שחסרה אצלם ה'השבה אל הלב' של זה]. רק כאשר הכח הזה הולך ומתחדד במוח האדם, והוא מתיישב ומתחדד בלבו עוד ועוד - רק כך האדם לבסוף יכיר את חלקו שלו מבפנים.

אחת מהשאלות היסודיות ששואלים בני אדם רבים היא: אמנם חובת האדם היא 'בעולמו', דהיינו בעולמו הפרטי ובחלקו שלו דווקא, אבל היא גופא קשיא - כיצד הוא יידע מהו החלק שלו? והנה, התשובה היותר בהירה ומוכרת לכך היא, שעל האדם לנסות להתבונן בכוחותיו ובתכונותיו ולאמוד את הדרגה שהוא נמצא בה, ומשם לעבוד את הבורא. וככל שעבודתו תהיה יותר לשמה - כך הוא גם יכיר יותר ויותר את חלקו שלו [כי בעומק, ה'שלא לשמה' שבאדם - זה מה שהוא רוצה עולם שאינו שלו. זוהי הגדרה דקה].

אבל ישנה גם תשובה אחרת, והיא ע"פ מהלך דברינו עד כה. אדם שרוצה להגיע לחלקו שלו, עבודתו היא מאוד ברורה: הוא צריך לעמול לחלק כל דבר מכל דבר [ודייקנו בלשוננו לומר כל דבר מכל דבר]. באופן זה, הכח המבדיל שבמוחו הולך ומתחדד, וגם ההשבה אל הלב מתחדדת, והגבולות של כל דבר מתחילים לעמוד אצלו במקומם הנכון להם. וממילא הכח הפנימי של נפשו מתחיל להתגלות בגבולותיו הנכונים, והאדם מגלה בכך את חלקו שלו בעולמו.

הדברים שדוברו עד כה, הם בעצם העמדת והעצמת כח החילוק וההבדלה שבנפש, מראשית מדרגותיו ועד אחריתן; מינקותו של האדם, ועד הגיל והמדרגה הגבוהים ביותר, שהם בבחינת 'דעת דמשה רבינו'. אם הדברים שנאמרו עד כה יהיו גלויים בנפש האדם, והוא יעמול ליישמם - אזי הכח שלו להבדיל בין הדברים יהיה הרבה יותר חזק וגלוי, והאדם יזכה בכך לראות כל דבר בגבולותיו הנכונים שלו.

עירוב גבולות - שורש החורבן

שורש החורבן בעולם הוא בכך שהדברים נכנסים בגבולות שאינם שלהם. וכפי שאמרו רבותינו על קין והבל (מדרש רבה בראשית כב), שהמחלוקת ביניהם היתה 'היכן להניח את מחיצת העולם'[א] כלומר, עומק המחלוקת היא על ה'חלוקה', היכן הם הגבולות של כל דבר. כל הבריאה בנויה בחלקים, וכאשר יש לאדם את הכח בנפש להעמיד כל דבר בגבולותיו - ממילא כל דבר "על מקומו יבוא בשלום".

[א] זו לשון המדרש: "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם וגו'. על מה היו מדיינים? אמרו, בואו ונחלוק את העולם, אחד נטל הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין. דין אמר [-זה אמר] ארעא דאת קאים עליה דידי [-הקרקע שאתה עומד עליה שייכת לי], ודין אמר מה דאת לביש דידי [-והשני אמר: מה שאתה לובש שייך לי]. דין אמר חלוץ ודין אמר פרח [-זה אמר: חלוץ את הבגדים שעליך, השייכים לי. וזה אמר: פרח באוויר, שהרי הקרקעות שלי]. מתוך כך - ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו". [ועיי"ש שיש אומרים שנחלקו על בית המקדש - בתחומו של ייבנה].

האדם השלם

לפי זה נבין דבר עמוק. על ידי עבודה זו, לא רק שהאדם יגיע לחלקו שלו ולעולמו הפרטי, אלא שגם בתוך הנפש דידיה - חלקי נפשו לא 'יתערבו' יחדיו. נחדד: יש את מה שהאדם נכנס לחלקו של חברו, ויש את מה שכוחותיו של האדם עצמו נכנסים אחד לגבולותיו של רעהו. כאשר האדם יצעד במהלך הדברים שהוזכר עד כה, אזי הכח הכללי של הנפש שלו יעמוד בגבולותיו ולא ייכנס בחלקו של חברו, ויתר על כן, גם כוחות הנפש שלו עצמו יעמדו כל אחד ואחד בגבולותיו ובמקומו שלו.

אדם זה הוא הנקרא 'האדם השלם'. בהגדרה החיצונית, האדם השלם הוא זה שיודע את כל חלקו בתורה, בעל מידות טובות ובעל מעשים וכו' וכו'. אבל ההגדרה העמוקה יותר לאדם השלם היא, שזהו אדם שכל חלק וחלק בנפשו עומד אצלו במקומו הנכון לו, וכללות הכל גם יחד יוצרת צורה שלמה. כל מהלך הדברים שהוזכר עד כה, הוא בכדי שהאדם יגיע למקום שבו כל חלקי נפשו יעמדו לעצמם ובמקומם שלהם. [כללות הכל המצרפת למדרגה אחת, זוהי כבר החכמה העליונה שטרם עסקנו בה בהרחבה].

וצריך להבין, שאמנם תחילתם של הדברים היא בימי הקטנות ממש, אבל זהו בעצם המהלך העמוק בסדר כל החיים כולם, וזהו גם המהלך העמוק בסדר לימוד התורה. כשהאדם גדל והמוחין שלו מפותחים - הוא מדמה בין כל דבר לכל דבר, ומאידך הוא גם מחלק בין כל דבר לכל דבר, וזוהי הדרך השלמה.

הכל דומה והכל שונה!

אדם הנמצא במדרגת מוחין קטנים, הוא סבור שיש דברים שהם לא דומים ושאין צורך לחלק ביניהם, ושמאידך יש דברים שהם כן דומים ושיש צורך לחלק ביניהם. אך מבט זה הוא מבט של קטנות, משום שבגדלות העליונה המבט הוא שהכל דומה והכל שונה! משפט זה הוא רחוק מאוד מהבנת רוב בני האדם הסבורים שיש דברים שהם דומים ויש דברים שהם שונים. אבל האמת היא כנ"ל: הכל דומה והכל שונה!

הכח לחלק ולהבדיל בין הדברים באופן מדויק, הוא הבנין שעליו נבנית כל מציאות החיים כולם; הן בעומק עיונה של תורה [תחילה בקטנות על ידי כח הציור, ולאחר מכן: עלייה לכח ההתבוננות בעומק העיון בגמרא ובכל שאר חלקי התורה, וכנ"ל], והן מצד ההשבה מהשכל אל הלב, שמגלה לאדם את עצמיותו האמיתית ואת חלקו שלו. דרך זו בונה ומשלימה את האדם גם בשכלו וגם בכוחות נפשו, שמעתה יעמדו כל חלק וחלק במקומו שלו. כאן בעצם מתגלים חיים של 'עולם ברור'.

צריך להבין שהסוגיא שנלמדה בפרק זה - היא פתח גדול ונורא לעולם פנימי בנוי, מסודר ומוצק. אמנם אנו עוסקים בספר זה בעיקר בדרכי הלימוד, אך בהיות וזו הנקודה היסודית שעליה נבנה הכל, לכן השתדלנו להרחיב בה ולבארה היטב [ובפרט, שהרי היא חשובה ביותר גם לדרכי לימוד התורה של האדם].

דע את תורתך דרכי הלימוד 004 צורת החיבור לתורה
מספר שיעור בקול הלשון 1128516

אוצר האותיות
בינה – כח ההתבוננות (ב')

הבנת הדבר מתוך עצמו.

עד כאן (פרק י' מתוך הספר 'דע את נפשך') דברנו על העבודה של הרחבת נקודה מחשבתית, אך ישנו חלק נוסף בבנין המחשבה של האדם במידה שנקראת בינה, היא החכמה לפרק נושא לגורמיו.

כאשר אדם מקבל חומר גלם מחשבתי ישנם ג' דרגות בחשיבה:

א) האפשרות החיצונית ביותר לעבוד עימו היא לפתוח מיד בהתייעצות עם זולתו.

ב) האפשרות היותר ראויה אך עדיין חיצונית ובה עסקנו עד כאן - להשוות את החומר המחשבתי החדש שנתקבל מול ידיעות קודמות השוכנות בזיכרוננו, השונה והדומה.

ג) אפשרות נוספת להתבוננות נקראת התבוננות 'מיניה וביה', התבוננות מתוך הדבר עצמו, לא מחוצה לו.

נסביר, כאשר האדם מקבל איזושהי מחשבה ראשונית הוא צריך לנסות להתחקות ולהתבונן לפרק את אותה מחשבה לחלקים.

מי שמכיר את לימוד התורה הקדושה יודע שבדרך כלל בדברי רבותינו הקדושים ישנם שני מהלכי חשיבה, שני שיטות כלליות איך בונים מערכות חשיבה: ישנה מערכת חשיבה שנקראת מערכת של רש"י, וישנה מערכת חשיבה שנקראת תוספות. מערכת החשיבה של רש"י ברוב המקרים היא מערכת חשיבתית נקודתית, מתוך הנידון עצמו. מערכת המחשבתית של רבותינו בעלי התוספות שבדרך כלל הם מקשים מסוגיות שונות בש"ס על סתירות ביחס לסוגיה הנוכחית, ומכוח כך הם מסיקים מסקנות. אלו הן שני מערכי חשיבה יסודיות בנפש האדם.

מפורסם הסיפור שפעם אמר רבי חיים מבריסק לתמידים איזה נקודת חידוש, ושאלו אותו - 'זאת מנא לך, מאיפה אתה יודע את זה?'. ענה להם - 'הדבר מוכרח מיניה וביה, מתוך עצמו'.

המשפט הזה לא מקובל על הרבה אנשים, הם רוצים הוכחה ממקום אחר. אולם זוהי צורת החשיבה בבריסק, שבחלקה הגדול היא הוכחת הדבר מתוך עצמו, ולא מדברים שמבחוץ. החכם מוכיח את הדבר, אלא שההוכחה היא מתוך הדברים עצמם, ולא ממקורות חיצוניים.

סיני ועוקר הרים

יש אנשים שהם בבחינת 'סיני', יש להם ידיעות רבות, ומכוח כך הם מגיעים להרבה מסקנות. לעומתם ישנם אנשים שהם בבחינת 'עוקר הרים וטוחנן זה בזה', הם מוכיחים את הדברים מיניה וביה.

פעמים שמשני השיטות מגיעים לאותה מסקנה, אבל כל שיטה מגיעה מכיוון אחר, ופעמים שהמסקנות שונות. אפשר להבחין בדברים כאשר לומדים בספרי שו"ת (שאלות ותשובות) לרבותינו במשך הדורות הן הראשונים והן אחרונים והן בני דורנו, על

שאלה דומה שנשאלו מקבלים כמה נוסחי תשובות שונים כל אחד לפי סגנון החשיבה שלו. אפשר גם לערוך ניסוי מעכשיו לעכשיו, תשלח שאלה אחת לשלושה חכמים בעלי מדרגה פנימית. אתה עשוי לקבל תשובות בסגנונות שהזכרנו: האחד יוכיח מכאן משם מרחוק וקרוב ארבעים ראיות מספרים מצויים יותר או פחות. השני יכתוב תשובה נקודתית ברורה על המקום, הוא יוכיח את הדבר מתוך עצמו. זה דבר שמעלה חיוך ומלמד הרבה.

גם בצורת ההוכחות כמובן ישנם הרבה צורות חשיבה וסגנונות שונים, ברם אנו מתייחסים לשני קווים כללים של הלכי בנין חשיבה, איך אדם בונה את מה שהוא בונה.

פירוק של נושא מחשבתי.

נחזור לענייננו, מערכת חשיבה נוספת של הבינה היא לפרק את אותו דבר עצמו.

לדוגמא: 'ראובן יצא בבוקר לעבודתו', משפט תמים וקצר מאוד שמחשבה ראשונית קולטת אותו. ראובן קם בבוקר יצא מהבית לעבודתו, מה יש כאן יותר מדאי לדעת? מחשבה ראשונית פשוטה מאוד. איך מחשבה עיונית מפרקת את זה?

אדם שהיה רוצה להצליב את זה מול סיבות חיצוניות, היה אומר מיד נבדוק בכרטסת אם הוא באמת הגיע, נבדוק בחדרו, נבדוק האם הוא עשה פעילות בעבודה באותו יום.

לדאבוננו פעמים שמתגלים מסמכים שחתומים עליהם אנשים שבתאריך המצוין במסמך הם בכלל היו בחופשה בחו"ל, וכן על זה הדרך כל מיני עובדות שלא מסתדרות. אבל זו הצלבה ממקור חיצוני, האם הוא היה כאן היום או לא.

מהו האופן לבצע ניתוח פנימי של אותה ידיעה?

ראובן יצא בבוקר מביתו לעבודה, איך הוא הגיע? באיזה שעה הוא יצא? היכן ביתו? והיכן מקום עבודתו? באיזה שעה הוא הגיע אם בכלל?

אני לוקח עובדה מאוד פשוטה ואני מתחיל לפרק אותה לגורמים, מפענח אלו ידיעות טמונות במשפט הזה. הרי המשפט הזה הוא משפט סתמי, ועל דרך כלל אין טעם לבדוק אותו. אבל כאשר ניקח משפטים שיש טעם לבודקם אנו נגיע להרבה מאוד מחשבות מאוד דקות.

לדוגמא: למדתי עם בני משנה ראשונה בפרק שני במסכת אלו מציאות. המשנה פותחת במילים - 'אלו מציאות שלו ואלו מציאות חייב להחזיר'. אדם עם מחשבה חיצונית שואל את עצמו באמת מה התשובה לזה? אלו מציאות אני זוכה בהם ואלו מציאות אני חייב להכריז עליהם? והתשובה על זה מונחת בשורה הבאה במשנה.

אבל כאשר נתבונן שנייה אחת בלשון המשנה. הרי המשנה אומרת שיש שני סוגי מציאות כלליים: כאלו שאני זוכה בהם מיד בשעת המציאה, וכאלו שאני חייב להכריז עליהן במטרה להחזיר לבעלים. האם בין שני התחומים הללו יש עוד משהו?

אולי יש מציאות שאני לא חייב להרים אותם בשביל להכריז עליהם. אולי יש מציאות שחייבים להרים ולשמור עליהם ואני לא חייב להכריז עליהם אך עדיין זה לא הופך להיות שלי.

הרי לנו דוגמא שאנחנו לוקחים דבר ומנסים

לפרק אותו, ועל דרך זה אפשר לתת עוד ועוד דוגמאות בלי סוף, אך הנקודה מאוד פשוטה וברורה.

אדם לומד פסוק אחד במקרא, הוא מנתח אותו ומפרק אותו לגורמים. לאחר מכן הוא יכול למצוא חלק גדול מהפירוקים הללו בדברי רבותינו המפרשים, שהם עשו את אותה עבודה כמוהו. אבל בכך אדם מתרגל לקחת את הדבר עצמו ולפרק אותו, לא רק להצליב אותו עם עובדות חיצוניות, אלא הוא לוקח את המשפט הסתמי עצמו והוא מעמיד ומפרק את אותה נקודת דבר.

דוגמא: יכול להיות שילד יודע שהיה מעמד הר סיני והוא אפילו לא יודע איפה זה הר סיני. נשאל אותו - 'איפה זה הר סיני?', הוא יענה - 'לא יודע!'. שנים רבות הוא שומע שהיה מעמד הר סיני אבל איפה זה הר סיני הוא לא יודע.

ישנם הרבה דברים שאנו שומעים ואם היינו מתבוננים היינו רואים שחסרים לנו פרטים מינימאליים.

לדוגמא יש דין מדיני פורים שכאשר ט"ו באדר חל בשבת נוהגים בעיר הקודש ירושלים לחלק את מצוות היום לשלושה (ונקרא פורים משולש), חלק מהמצוות מקיימים ביום שישי, חלקן בשבת וחלקן ביום ראשון. שנה אחת שלח הרב שריה דבילצקי מבני-ברק שאלה לרב אויערבך בירושלים, מעשה פלוני מתי עושים אותו (לא זכור לי בדיוק על איזה פרט הוא שאל, אבל היה מדובר באחד מדיני פורים). הרב אויערבך ענה לו שהוא לא זוכר אבל הוא מתמיה על עצמו איך יכול להיות שהוא לא שם לב מה עושים.

לעומת זאת יש אנשים שבמקרה דומה לא יתמהו כלל על עצמם, כי הם רגילים לא לשים לב לכל דבר. אולם אדם שמתרגל להתבונן בכל דבר הוא מתרגל לכזו תפיסה שדברים לא עוברים מתחת לידו, הוא מתרגל שכל מה שהוא רואה (בדברים החשובים לו לכל הפחות, ולאחר מכן זה כבר הופך להיות טבע גם בדברים שלא חשובים לו) הוא מפרק את הדברים לגורמים. פלוני הלך לעבודתו, מהיכן הוא הלך? להיכן הוא יגיע? איך הוא הולך? כמה זמן זה לוקח? מה האפשרויות? וכן על זה הדרך.

אדם יכול לנסוע בכביש הרבה פעמים, ולאחר מכן כשהוא צריך לנסוע לשם לבדו הוא לא יודע איך להגיע. (לפעמים זה נובע ממעלות גדולות שהוא שומר את עיניו מלראות דברים לא רצויים או שהוא לא מסתכל להיכן שלא צריך). אבל הרבה פעמים זה נובע מכוח כך שהוא לא שם לב למה שקורה איתו. הוא יצא מהבית נכנס למונית או הסעה קבועה לקחו אותו והוא לא שם לב.

יש כאן שאלה תפיסתית מאוד. האם כל דבר שאיתו אנו נפגשים אנחנו מפרקים אותו או שאנחנו מעמידים אותו כמות שהוא?

ביחס לדוגמא של האדם שנוסע בדרך, הוא נוסע מעיר א' לעיר ב' ואת הדרך הוא כבר מכיר. אבל אם נבוא לתפוס אותו על צמתים מסוימים בדרך שיש נפקא מינא לערים שנמצאים בצידי הדרך האם הוא ידע להגיע? לא, כי הוא מכיר רק את הכביש החדש, נכנס לכביש מכאן יוצא משם אבל הוא לא יודע מה קורה באמצע הדרך.

כמובן שאין המשמעות מהדוגמאות שהבאנו שכל אחד צריך להיות בקיא בכל שבילי ארץ ישראל, ובכל מחלף לאן מובילות

כל התפצלויותיו. אלא המטרה בדוגמאות הינה להראות שאדם עובר הרבה דברים וישנם כל מיני נקודות אמצע בתוך הדבר שהוא לא שם לב אליהם, הוא לא רואה אותם, הוא לא מפתח ומתבונן.

הנקודה שרצינו להעביר ברורה - ראוי לכל הפחות לעמול ולפרק את כל אותן מחשבות ראשוניות של דברים שהם ברי משמעות ביחס לכל אדם לפי ענייניו ומדרגותיו.

הרבה רישומים שאין להם תועלת נמצאים אצלנו במוח, ודאי שאי-אפשר להגדיר מראש אלו מהן כדאי לפרק ואלו לא. אולם ככל שאדם יותר פנימי יש לו כבר גישה מובנית אלו דברים ראוי לפרק ואלו דברים פחות. אבל דבר אחד שווה לכולם שאת השורה הראשונה של הנושאים שחשובים לו, הוא חייב לעמול לפרקם, (אך אלו נושאים חשובים יותר ואיזה פחות זה משתנה מנפש לנפש. אבל זה שיש לו דברים מסוימים שהוא מגדיר לעצמו שהוא צריך לפרק אותם זה מוכרח לכל אחד).

הרכבה מחשבתית.

הסברנו את השיטה השנייה של פיתוח מחשבות 'מיניה וביה', שזה פירוק של דברים. אולם פירוק של דברים הוא בעצם התחלת חשיבה בלבד.

לדוגמא: יש לפנינו משפט - "אדם יצא בבוקר מהבית לעבודתו", השומע מפרק את המשפט - הוא גר בירושלים והוא נסע תל-אביב. פירקתי את הדבר, מהיכן הוא יצא?- מירושלים, להיכן הוא הגיע?- לת"א. עכשיו שאני מבין שיש נקודת מוצא ויש נקודת יעד. אני מנסה לחקור האם מי-ם אפשר להגיע רק לת"א או שהיא נקודת מוצא לעוד מקומות, האם להגיע לת"א אפשר רק דרך י-ם או שאפשר מעוד מקומות?

כלומר אני לוקח את הנקודות שפרקתי ומנסה להעמיד כל נקודה ונקודה לעצמה ולנסות עכשיו לראות האם היא עצמה יכולה להתחבר לדברים אחרים.

כאשר אני לוקח נקודת מחשבה אני מפרק אותה, אך אני לא משאיר אותה מפורקת, כי זה רק שלב ראשוני. לאחר מכן אני מנסה לקחת את החלקים הללו ולחבר אותם לדברים אחרים.

פירוק על מנת לפרק זה פירוק בלבד, אבל לפרק על מנת להשתמש בחלקים במקום אחר זה כבר גדר אחר. כמשל אותם מוסכים שהעבודה שלהם היא להכין חלקי חילוף לרכבים, אזי הם מפרקים חלקים מרכבים מושבתים לצורך התקנתם ברכבים שמיועדים לתיקון.

הרי שבמשל הגשמי הפירוק אינו לשם פירוק בלבד, אלא הוא פירוק לשם הרכבה לאחר מכן של חלקים מתאימים זה עם זה.

כך גם בנמשל שבמחשבת האדם, כאשר אני מפרק נקודת מחשבה גולמית לפרטיה, ראוי לבדוק כל אחד מהחלקים שפרקנו האם הוא ייחודי רק לנושא שפירקתי או שאפשר לאחד את הפרט הזה עם נושאים אחרים שלכאורה נראה שאינם קשורים לנושא הראשוני.

עד עתה הסברנו באופן כללי מאוד את אופני בנין החשיבה שבתוך האדם, את אופן הבניה של מערכת חשיבתית מתמדת, ננסה לסביר את היעד של אותה מערכת חשיבתית.

הפסוק אומר "כֻּלָּם, בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ"[א], בכדי להגיע לבנין אנחנו צריכים לקחת את חלקי החכמה שנמצאים בכל דבר, להרכיב ולבנות. יכול להיות שאדם בונה, אבל רואים שהוא בנה את זה בלי מחשבה - כיצד לבנות. אנשים אומרים ברחוב - "זו עבודה ערבית", כלומר הוא בנה אבל בלי מחשבה.

מערכת מחשבתית.

הבניין המחשבתי, האופן שבו אדם בונה דברים עם מחשבה, זה לא מתחיל ונגמר אך ורק בכך שאני חושב כיצד לבנות. אלא אדם צריך להתרגל לראות את המחשבה שבכל דבר, לפרק את הדבר, ולאחר מכן להרכיב את כל חלקי החשיבה שכבר פירקנו בעבר, ואיתם לבנות את המערכת מחשבתית הנוכחית עימה אני מתמודד.

הפסוק אומר - "בְּחָכְמָה, יִבָּנֶה בָּיִת"[ב], וא"כ כולם מבינים שצריך חכמה בשביל לבנות בית. ואדם שאין לו קצת יותר ממעט חכמה, הוא לא יכול לבנות בית.

הגמרא דורשת[ג] - 'אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר - וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך[ד] אל תקרי בניך אלא בוניך - שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול[ה]'. הרי שתלמידי חכמים נקראים בונים, ברם מה כוונת הדבר שת"ח נקראים בונים, הרי ברור שהם לא קבלני בניה?

אלא הסיבה לכך שהם נקראים 'בונים' - כי כל מידע שיש להם הם מחפשים את נקודת החכמה שיש בה, כמו שכתוב בליקוטי מוהר"ן תורה א' כי האיש הישראלי צריך לחפש את החכמה שיש בכל דבר. לאחר מכן הם מצרפים את כל חלקי החכמה, ואז הם בונים מערכת פנימית עמוקה יציבה ובנויה. וכן ראוי לכל איש ישראלי לעשות.

אולם אדם שלא מתרגל לפרק כל דבר או להצליב כל דבר ולראות את הדומה והשונה כפי שביארנו, הוא בעצם חיי בהלך חשיבה בתוך עצמו. כל אדם חושב בשכלו, אין צל של ספק שאין אדם שלא חושב, אך מחשבתו היא הרבה יותר מצומצמת, היא מחשבה שהוא לא יכול להרכיב את כל חלקי העולם ולבנות אותם. ובעומק הוא גם לא יכול להרכיב את כל חלקי נפשו ולבנות אותם.

אחדות הבריאה במחשבה.

מהי התכלית של בנית המוחין?

ישנם אנשים שחושבים שהתכלית של בנין המוחין הוא בשביל להיות מוכשרים, אולי בכדי להמציא המצאות ולרשום פטנטים על שמינו ולהרוויח מזה כסף. אבל זו ממש לא המטרה.

חיי האדם בחלק החיצוני שבהם הם מעשיים, ובחלק הפנימי שבהם הם בנין של הלכי חשיבה.

נדגיש שוב כי בנין של מהלכי חשיבה זה לא רק בנין של דעות - יש לי דעה חיובית על מפלגה פלונית, ודעה שלילית על ראש

א תהילים קד כד
ב משלי פרק כד
ג ברכות סד.
ד ישעיה נד יג
ה תהילים קיט קסד

ממשלה אלמוני, לא זו נקודת הנידון.

מערך חיים פנימי נבנה על מהלך חשיבה בבחינת - "וְקֹבֵץ עַל יָד יַרְבֶּה"[1], האדם מרבה לאט לאט, והוא בונה מהלכי חשיבה.

אדם שלא בונה מהלכי חשיבה פנימיים במוחו הוא אדם רדוד. יכול להיות שיש לו דעות סתמיות על דא ועל הא, אבל המהלכים אינם קיימים אצלו, ולכן גם דעותיו הם חיצוניות ורדודות.

אדם פנימי יש לו מהלכי חשיבה, אי-אפשר לחיות חיים פנימיים בלי מהלכי חשיבה, זה פשוט וברור לכל מי שמעט מכיר את הנפש פנימה.

יש כאלו שסוברים שחיים פנימיים זה חיים של רגשות, בבחינת - 'אני אוהב את כולם בנפש', יש לו הרגש עמוק ביותר בבריאה. ודאי שהרגש זה דבר חיובי, אך חיים פנימיים זה לא רק חיים של הרגשות. כי זה שהוא אוהב את כולם זה טוב מאוד, אך אהבה של רגש בלי תפיסה של חיבור מחשבתי של כל הבריאה - אין לזה קיום כיוון שהאדם בנוי ממוח ולב, לכן צריך שבמקביל לרגש העולם הפנימי יהא לו עולם מחשבתי שמקשר ומאחד את כל חלקי הבריאה, זהו עולם מחשבתי עמוק.

עבודת נפש האדם היא לא רק עבודה עם רגשות, אין כזה דבר. ההרגשות הם השלב הבא שבהם נעסוק בעז"ה בפרקים הבאים שנקראים: עולם האהבה (חסד), עולם היראה, עולם התפארת, עולם הניצוח, עולם ההודיה וכו' שאר כל העולמות כולם שהם מידות שבנפש. אבל על גבי מה הם באים? על גבי מהלכי חשיבה עמוקים.

אדם שלא הגיע בהלך חשיבתי לנקודה כיצד לאחד את כל הבריאה, הוא חי בפירוד (לא ניכנס עתה למהלכי האיחוד - כיצד לאחד, כי אלו מהלכי חכמה). כל זמן שאדם לא מתרגל בבניית החכמה כסדר שנתבאר - מחשבה ראשונית, בינה מחשבה שנייה - הצלבה של ידיעות שוני מול דמיון, ולאחר מכן פירוק על מנת להרכיב, הוא לא יכול לבנות מהלכי מחשבה מתמידים במוחו. ומבלי מהלכי חשיבה במוחו הוא בעצם מנסה לבנות חיים בלי מוח.

כבר שהזכרנו את הפסוק - "כֻּלָּם, בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ"[2], הפסוק הזה לא נאמר רק על הבורא ית', אלא זה נאמר גם על בנין נפש האדם. כאשר אדם רוצה לבנות חיים מוצקים פנימיים הוא חייב להגיע למהלכי חשיבה סדורים.

יש אנשים שיש להם רעיונות בכל עניין, אפשר להעמיד אותם בכל בר-מצוה או שבע ברכות או כנס, ובכל עניין תוך שתי דקות יש להם מה לומר. למומחים שביניהם יש קטעי עיתונים בכיס שעסוקים בכל עניין והם שולפים אותם ואומרים דרשות. יכול להיות שזה אדם שבתור דרשן אפשר להחזיק אותו, אבל החיים שלו הם עלמא דפרודא גמור, הוא נפזר, יש לו רעיונות יפים אבל הוא לא בונה כלום.

חיים פנימיים הם חיים על גבי תפיסה מובנית מחשבתית שמרכיבה את כל הבריאה כולה במחשבה. "כֻּלָּם, בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ", מחמת שהמחשבה מאחדת את הכל.

או שהדברים נשמעים פשוטים או שהם רחוקים מהמציאות, תלוי כל אחד לפי תפיסתו

כאשר אנו מדברים על בנין של חשיבה

---

[1] משלי יג יא

[2] תהילים קד כד

פנימית בנפש האדם צריך לדעת שזה לא במטרה לפתח את המוח בלבד. כל תהליכי החיים עד נקודת העשייה האחרונה שבהם, נבנים על גבי תפיסה עמוקה מחשבתית מערכתית בתוך נפש האדם.

כאן המקום להזהיר כי ישנם אנשים שצוברים איזשהו ידע זעום ביותר, והם כבר בטוחים שיש להם מהלכים בכל עניין.

בכדי לקבל מהלכים בכל עניין צריך ללמוד הרבה מאוד בדברי רבותינו הקדושים שהם חיברו חיבורים שלמים ומשנתם סדורה וצריך ללמוד את זה. אדם לא יכול לקחת ניצוצות מחשבה ולקבע איזושהי נקודת מחשבה ולהשמיע אותה בקול גדול בכל מקום שנותנים לו במה. מהלכי החשיבה העמוקים נבנים על גבי תפיסת היקף רחבה מאוד.

כאשר נבנים על גבי תפיסת היקף רחבה מאוד, האדם איחד במחשבתו את כל הבריאה. לאחר מכן מגיע העולם שעליו נדבר בפרק הבא בס"ד, הוא עולם האהבה, הוא מאחד את כולם גם בהרגשה שבתוכו. אבל השלב הקודם לאיחוד של ההרגשה שבתוכו שהיא בחינת של "וידעת היום", לעניינו הוא מאחד את הדברים בהלכי חשיבה, ולאחר מכן בבחינה של - "והשבות אל לבבך", למצוא את אותו איחוד גם בלב.

הרי שהמערכת היא מערכת שמתחילה ממוח האדם, שם הוא בונה את נקודת האחדות של החשיבה. אם האדם לא בונה את נקודת האחדות הפנימית בהלכי החשיבה שבתוכו, שאר כל הכוחות שיתגלו בנפש לאחר מכן הם יהיו כוחות נפזרים זה מזה. הוא אכן יבנה את עצמו אבל כמשל לאדם שבנה בית עם חמישה חדרים שלכל אחד יש כניסה נפרדת ואין אפשרות לעבור מאחד לשני. בתור נופש של צימרים זה טוב אבל בשביל בית לגור אי-אפשר כך. אדם חייב להרכיב את הדברים ולחבר אותם, אך אי-אפשר להרכיב את כוחות הנפש בתוכינו אם הלכי החשיבה שבתוכינו לא בנויים.

אם התרגלתי לבנות ערכי חשיבה כמו שהסברנו על גבי שילוב של נתונים, הדמיה שוני פירוק והרכבה, אזי אני מתרגל לבנות דברים. ואז אני מגיע לאט לאט לבנין ובונה את התפיסה הכלל עולמית שבתוכי, ואת התפיסה הפנימית שבי. אזי בניתי בעצם מערכת מושלמת שיכולה להיות אחדות פנימית.

סיכום הדברים במילים יותר ברורות, הקב"ה ברא עולם בחכמה, החכמה אלו הם דברי רבותינו שסדורים. בכדי שאדם יוכל לעבוד עבודה פנימית זה לא בה ע"י סדנא עם עשרים הרצאות, וגם לא מתחיל ונגמר בספר הזה. אלא זו בעצם מערכת פנימית שהאדם לומד הרבה, בונה את הדברים על גבי דברי רבותינו, הוא לומד את הדברים בונה אותם שלב על גבי שלב עד שהוא מגיע לתפיסה היקפית רחבה מאוד, ואז בס"ד הוא יוכל לבנות את עצמו ואת העולם כולו.

דדע את נפשך 011 בינה התבוננות
מספר שיעור בקול הלשון 1128522

אוצר האותיות
בינה ותבונה

שני כוחות - בינה ותבונה

שתי מערכות של מוחין הן, כאמור: מוחין דקטנות ומוחין דגדלות. מוחין דקטנות - חכמה תבונה ודעת. מוחין דגדלות - חכמה בינה ודעת

בתחילה עסקנו בחילוק המדרגות בין החכמה התחתונה שהיא מה שקיבל מרבו, לבין החכמה העליונה שעניינה ראיה.

בפרק הקודם (פרק ח' מתוך הספר 'דע את מחשבותיך') עסקנו בסוגיית הדעת, שבמערכת התחתונה זו דעת [דהבדלה ו]דהכרעה, ובמערכת הדעת העליונה זו דעת דחיבור.

בפרק זה נשתדל לעסוק בסוגיית הבינה והתבונה. עסקנו בה מעט לעיל, ועתה נרחיב ונבנה את הסוגיא.

כמו שכבר הוזכר לעיל, במערכת התחתונה של מוחין דקטנות, חכמה היא מה שקיבל מרבו, ותבונה - מה שהוא מדמה מילתא למילתא. על ידי שימוש בכח המדמה שבנפש הוא מרחיב את הדברים. לעומת זאת במערכת העליונה של המוחין דגדלות - שם זוהי "בינה", כלומר הוא מתבונן, מפרק את הדבר לחלקיו.

"ויבן ה' אלקים את הצלע - מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש" (נדה מה ע"ב). מטעם זה מבואר שם בגמ' לחד מאן דאמר, שאשה חייבת במצוות מגיל שתים-עשרה, משא"כ איש שחייב רק מגיל שלוש-עשרה. מדוע? מחמת שבינה יתירה ניתנה לנשים.

איננו מתייחסים עתה דווקא מצד ההבחנה הנקראת נשים, אלא מצד כח הנוקבא הקיים בנפש.

כשמתבוננים במובן הכללי של המושג נוקבא, רואים שנכללו בו שני כוחות הפכיים שלכאורה סותרים זה את זה: מחד - בינה יתירה אשר ניתנה לנשים, ו"האשה מכרת באורחים יותר מן האיש" (ברכות י ע"ב)., וכח שני שניתן באשה, ורואים זאת בפועל הרבה, הוא התבונה - כח המדמה. אלו הם שני כוחות שמתגלים בנשים יותר מאשר באנשים.

אמנם אין בכך סתירה, שכן במוחין דקטנות מתגלה מערכת אחת - דמיון, ובמוחין דגדלות מתגלה מערכת שניה - הבינה.

כח הבינה הוא במוחין דגדלות. דברי חז"ל ש"בינה יתירה ניתנה בנשים" לא נאמרו מדין הקטנות שבאשה אלא מדין הגדלות שבה, ויש בכך משמעות לדינא ממש. מחמת אותה "בינה יתירה" נעשית האשה גדולה קודם לאיש, ומתחייבת במצוות כבר בגיל שתים עשרה, ולא כמו האיש שחיובו רק מגיל שלוש-עשרה

לעומת זאת כח התבונה, שהוא הכח לדמות מילתא למילתא - זה נאמר מצד המוחין דקטנות שבה.

ודאי שאף כאשר היא גדולה, נשארת בה תפיסה גם של מוחין דקטנות, אבל הגדרת הדבר היא שישנם שני כוחות: הכח העליון - בינה יתירה אשר ניתנה לאשה מדין גדלות. והכח התחתון - הכח המדמה שבנפש.

ננסה בס"ד להתבונן ולהבין את שני הכוחות, להבין את היחסיות שביניהם, ובמדת מה את עצם הדבר והיפוכו. נפתח בכח התבונה - כח המדמה שבנפש.

כח הדמיון יוצר תפיסה של כלל

כח המדמה שבנפש מגלה הרחבה של דברים. הוא מדמה מילתא למילתא ומכח כך מרחיב את אותו דבר.

בעומק, כאשר האדם נכנס לכח המדמה, התפשטותו היא כח של דימוי מילתא למילתא אולם עצם כח הדמיון שבנפש בשורשו, כח זה מצייר בדעתו תפיסה של כלל, לא תפיסה של פרט.

אם היה האדם מביט על הדבר בתפיסת הפרט

- לא היה מדמה דימוי גמור אלא חלקי ממש, כי היה מבחין בייחודיות הפרט שממנו יצא. מדוע הוא מדמה מילתא למילתא? - כי הוא רואה היקף של דבר, כלליות, בלי להיכנס לנקודת הפרט שבו, ומההיקף של הדבר הוא יוצר נקודת דמיון.

הרי כל דמיון, הגדרת הדבר שבפרט מסוים הדבר שונה ממנו. הוא רק דומה לו. "דמיתי לקאת מדבר" (תהלים קב, ז) - בדבר מסוים הוא דמה לעוף הנקרא "קאת", אבל בעצם המציאות הוא שונה. הוא יכול להיות שונה לגמרי. מכח מה, אפוא, דימו אותם זה לזה?

אלא, שעל דרך כלל, כאשר נכנס אדם למערכת של דמיון, הוא מביט על נקודת ההשתוות והדמיון של הדברים, לא על נקודת החילוק שביניהם. מכח הפרט הדומה הוא רואה את שניהם כדבר אחד, והרי שמכח הדמיון הוא נכנס מתוך תפיסה של פרט לתפיסה של כלל, כלומר מתוך פרט אחד הדומה הוא מדמה את כולו.

יתר על כן, כאשר כח הדמיון שולט בנפש, אדם אפילו לא שם לב שבפרטים הם בעצם שונים. המדמה שבנפשו גורם לו לצרף את הדברים. נכון אמנם שהדמיון הגיע מכח נקודה של פרט, אבל כאשר הוא נכנס לכח זה של המדמה, הוא מרחיב את הפרט וסובר שיש כאן עוד דבר שדומה לו בכללותו. כך יוצא הדבר מהפרט ונעשה בגדר כלל.

אדם הנמצא בתוך כח המדמה - תופס היקפיות של דברים ואינו נכנס למערכת הפרטים שבו. אם ינסה להיכנס לפרטי הדבר - בכך הוא בעצם יוצא ברובו מכח המדמה שלו.

כאשר ילד מדמה דבר, כח המדמה שבו מראה לו את תפיסת הפרט איך היא מצטיירת ככלל, ומכח כך הנו מצרף לכך עוד דברים. ככל שיכניסוהו יותר לפרטים, בינה - יוציאוהו מתפיסת המדמה שבו ויחזירוהו למציאות הקיימת.

מצד כך, חכמה - מה שקיבל מרבו, תבונה - מדמה מילתא למילתא. החכמה היא בעצם מה שהוא קיבל מרבו. כאשר רבו לימד אותו, הוא לימד אותו את כל תורתו? לא, הוא לימד אותו פרט בלבד. בא התלמיד ותופס את כל הכלל לפי אותו פרט שקיבל מרבו, כלומר, מהפרט הזה הוא יוצר תפיסת כלל. נמצא שהחכמה היא פרט והתבונה יוצרת כלל.

זה לא מגיע מההבחנה של "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא". שם מכח הפרט יש גילוי של הפרט בכל הכלל. בכל דבר הוא מוצא את אותו פרט, והוא מודע לכך שהוא רק פרט, והוא מכיר את יחס הפרא לחלקיו. לא. זוהי נקודה לגמרי שונה. בשעה שאדם נכנס לכח המדמה, הוא בעצם לוקח את הפרט ורואה אותו כתפיסת הכל, ולכך מדמה גם אחרים לאותה תפיסה.

בשעה שאדם מדמה מילתא למילתא מתוך כח המדמה של מוחין דקטנות, הוא מגדיר ששני הדברים דומים. ואף שהם דומים רק בפרט אחד, אצלו הם מוגדרים כדומים. הוא מגדיר שכל המציאות חלה כפי הפרט שבו, והרי שישנה כאן יציאה מהפרט לכלל.

עד כדי כך, שרבותינו הראשונים צריכים לבוא ולהסביר, שכשנאמר דבר דומה, אין כוונת הדבר שהוא דומה לגמרי, אלא הוא דומה לו רק בפרט אחד. כי לולי דבריהם, התפיסה הפשוטה של הנפש היא שכשדבר דומה - הדמיון מוחלט

זוהי בעצם ההטיה של כח המדמה. כאשר אדם רואה דבר הדומה לדבר אחר בפרט אחד מסוים, נראה לו שהם דומים בכל. אבל בעצם, בהתבוננות קצת יותר מעמיקה, כח הבינה שבנפש רואה שהוא דומה בפרט בלבד ולא דומה בכללות הדבר.

אם כן, כח המדמה בנפש פועל, שאדם רואה פרט והוא מייחס לו שהוא כביכול תפיסת הכל. מציאות הפרט הזה היא המציאות של הדבר כולו. מצד כך הוא מוצא עוד דבר שיש בו פרט דומה ומצרף את שניהם.

אך כשיבוא לצרפם בפועל, יגלה כי אינם יכולים להתחבר כלל, כי כנגד הפרט הזה ישנם

כל כך הרבה פרטים סותרים שאינם נותנים שום אפשרות לחיבור בין שני הדברים.

זוהי הגדרת מדמה מילתא למילתא - הוא מביט על החכמה בתפיסה של מדמה.

בפשטות הגדרת הדבר, חכמה מה שקיבל מרבו, בינה מבין דבר מתוך דבר מכח שהוא מדמה מילתא למילתא. היכן אם כן התחיל כח המדמה? - בבינה. אולם כל זה במוחין דגדלות, ואולם במוחין דקטנות הוא מחיל את כח המדמה על החכמה עצמה.

אנחנו רואים זאת הרבה פעמים, בני אדם מסתכלים על משהו הם רואים נקודה אחת, זו ההשקפה הראשונה שכך הם ראו את הדברים, ולפי תפיסתם זו המציאות כאן כולה. הוא רואה פרט ומקיש על הכל מכח הפרט ואומר: זו המציאות כאן.

זה עומק כח המדמה שבנפש. מכח כך, כאשר האדם כך מסתכל על המציאות כולה, אז בעצם זו לא המציאות, אלא הוא חידש לעצמו מציאות. זה עומק כח המדמה מצד ההבחנה התחתונה של מוחין דקטנות שנקראים תבונה.

לאיש תפיסת פרט ולאשה תפיסת כלל

כשנתבונן נראה, שבנקודה זו טמון ההבדל בין האיש לאשה: במוחין דקטנות האיש נתפס כפרט והאשה נתפסת ככלל.

ישנה תכונה בנפש האשה, שכאשר היא מסתכלת על דברים היא אינה מסתכלת על הפרטים אלא על הכלל. היא תופסת תפיסה כללית, תפיסה היקפית. תכונה זו נובעת מכח התבונה שבה, הוא כח המדמה שבנפש [ובהמשך נראה שכח הבינה במוחין דגדלות הוא בדיוק הפוך].

כל מציאות האשה נבראה באופן של "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו" (בראשית ב, כא). מהמקום - היא נבראה מהצלע, וזמן בריאתה היה בשעה שהאדם ישן, בשעה שפועל בו כח המדמה. היא נבראה ממקום של מדמה.

לכן אמרו חז"ל: "כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות" (סוטה כ ע"א), כי במוחין דקטנות שלה היא תופסת את החכמה מכח המדמה.

ההבדל בין האיש והאשה מתגלה במציאות, בכך שלאיש יש כח לחשוב מחשבה אחת, ואילו האשה יכולה לעבור מנושא לנושא כהרף עין. בעומק זה נובע מאותו מקום שבעיניה כל הנושאים קשורים ודומים אחד לשני. היא מצרפת את כולם למציאות אחת מכח המדמה שלה.

האיש מפריד ומחלק את הדברים, וכיון שכך הוא עסוק רק בפרט. האשה יכולה לעבור מענין לענין, כי לדידה בכח המדמה היא צירפה את הכל. אילו הדברים היו נפרדים אצלה - היא גם לא היתה יכולה לעבור מפרט לפרט. היא עוברת מפרט לפרט כי היא מצרפת מכח הדמיון את כל הפרטים למציאות אחת ומכח כך יכולה להשתמש בכולם בבת אחת.

אין ההגדרה שהיא עוברת מפרט לפרט, אלא שהיא צירפה אותם מכח המדמה, ואז בעצם לדידה היא עוסקת באותו ענין. ואילו יצויר שתבדיל אותם - תחזור גם היא לאותה מציאות של פרט שאינו יכול להיות מצורף מצד כללותו

זוהי, אם כן, מערכת המוחין דקטנות - חכמה עניינה פרט, ותבונה היא כלל.

במוחין דגדלות - החכמה כלל והבינה פרט

במערכת המוחין דגדלות, הדברים מתגלים בדיוק הפוך. שם הגדרת החכמה היא ראיה. ראיה רואה היקף. לעומת זאת הבינה מתייחסת לפרטים. היא רואה את הפרטים כמצורפים זה לזה באופן של בנין. על שם זה היא נקרא בינה מלשון בנין, צירוף הפרטים כבנין.

מצד כך נאמר: "בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש" ו"האשה מכרת באורחים יותר מן האיש". כי כשרואים את ההיקף הכללי של הדבר - רואים דבר אחד. כשיורדים לפרטי הדבר - מתגלה בו נקודה לגמרי שונה, ונבאר.

במוחין דגדלות שהוא בבחינת חכמה ובינה, שם החכמה אינה מה שקיבל מרבו אלא בחינת

ראיה. מרבו הוא מקבל פרטים, פרט ועוד פרט. לעומת זאת חכמה שהיא כח ראיה, הראיה יוצרת מבט כולל על הכל. מעין מה שהתגלה במעמד הר סיני שהתורה כולה ניתנה בשלמות. שם יכול האדם להסתכל על דברים בכללות, כמו שנאמר באדם הראשון שמכח האור שברא הקב"ה ביום הראשון, היה "צופה בו מסוף העולם ועד סופו" (חגיגה יב ע"א).

ככל שיש לאדם יותר מוחין דגדלות, כח החכמה שבו נותן לו ראיה היקפית יותר. עד האדם הגדול בענקים שרואה את כל הבריאה כולה כאחד. זוהי בחינת אדם הראשון קודם החטא שהיה מסתכל מסוף העולם ועד סופו.

זה כח של מנהיג שרואה את כל הכלל. ודאי שצריך לראות גם את הפרט, אבל כח של הנהגת הכלל מונח בכח הראיה הכוללת. "טוב עין הוא יבורך" - זה משה רבינו (נדרים לח ע"א).

מה קורה כאשר רואה אדם היקף שלם? ודאי שמצד אחד יש לו את מעלת ההיקפיות השלמה, אך יחד עם זאת ההיקפיות השלמה עלולה גם לטשטש לפעמים את הפרט.

לעומת זאת הבינה דגדלות - היא נכנסת למערכת של פרטים. "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'" (ראש השנה כא ע"ב). יש כאן התפרטויות של הדבר.

נמצא אם כן, שמצד מערכת הקטנות שבנפש - החכמה פרט, התבונה כלל, ואילו מצד מערכת הגדלות שבנפש - החכמה תופסת כלל, הבינה תופסת פרט.

משום כך האיש לפעמים אינו רואה דברים קטנים מחמת הראיה ההיקפית, ואילו האשה רואה דברים קטנים, מכרת באורחים יותר מאיש.

בינה דפרט דגדלות וחכמה דפרט דקטנות

נתבאר אפוא, שבמערכת המוחין דקטנות - החכמה פרט והתבונה כלל, ובמערכת המוחין דגדלות - החכמה כלל והבינה פרט. עתה נבאר את החילוק בין בינה דפרט דגדלות, לחכמה דפרט דקטנות.

כשנותנים לילד קטן פרוטה, לתפיסתו - הפרוטה היא בעצם הכל. זה מה שיש לו. אבל אדם גדול שיש בכיסו מאה פרוטות וקיבל פרוטה נוספת, הפרוטה נתפסת אצלו כפרט מתוך הכלל.

זה בעצם החילוק בין בינה דגדלות שתופסת פרט, לבין חכמה דקטנות שתופסת פרט. חכמה דקטנות שתופסת פרט, הרי גם לאחר מכן כשבאה תבונה ויוצאת מהפרט, היא תופסת את כל הפרט ככלל. בעומק זה מושרש כבר בחכמה עצמה, שהפרט נתפס אצלו ככלל.

ניתן לראות זאת באנשים שידיעתם מאוד קלושה, והם סבורים שיש להם ידיעה בכל התורה כולה. הוא יודע כמה פרטים מפרשיות השבוע - מה קרה עם פרעה ומה היה עם בלעם, ולדידו הוא יודע את כל התורה כולה. מדוע? כי הוא תופס שהפרט הוא המציאות של כל הכלל. כשיגיע למערכת נוספת של תבונה - הוא גם ידמה מילתא למילתא מכח אותה תפיסה שהפרט נתפס ככלל, אבל גם במערכת של החכמה, כאשר הוא קיבל מרבו, לדידו הפרט הזה הוא הכל, הוא כלל.

לעומת זאת במערכת הבינה דגדלות, כאשר הוא תופס פרט, הוא תופס אותו כפרט שהוא חלק מהכלל.

כח ההבדלה - בדעת דקטנות ובבינה דגדלות

כאן בעצם יש לכאורה צירוף בין מערכת הדעת למערכת הבינה, וניתן דוגמא.

מחד אמרו חז"ל: "אם אין דעה - הבדלה מנין", הרי שהדעת היא כח המבדיל. מאידך, מטבע התפילה בברכות השחר הוא: "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". ולכאורה מדוע בינה? היה צריך לומר: "הנותן לשכוי דעת להבחין בין יום ובין לילה"!

אמנם, רק אדם נקרא בר דעת, שכוי אינו נקרא בר דעת, הוא "בר בינה".

פעמים רבות מוצאים הקבלה בלשון חז"ל בין מערכת הבינה למערכת הדעת, וההבנה הזו לכאורה צריכה שיקול: האם הבינה היא המערכת

שמבדילה או הדעת היא המערכת שמבדילה.

אולם גדרם של דברים כמו שנתבאר בארוכה, מצד המערכת דקטנות, חכמה - מה קיבל מרבו, תבונה - מדמה מילתא למילתא, דעת - הבדלה והכרעה. הרי שבמערכת הקטנות ההבדלה מונחת בדעת. אולם במערכת דגדלות, חכמה - ראיה, בינה - פרט, דעת - חיבור. שם מונחת ההבדלה בבינה.

לאמתו של דבר, ישנו הבדל עצום וגדול בין ההבדלה המונחת בדעת של המוחין דקטנות, לבין ההבדלה המונחת בבינה דמוחין דגדלות. ההבדל הוא ברור ופשוט ולפי כל מה שנאמר.

ראשית כהגדרה מאוד כוללת, מערכת הגדלות נתפסת כאחדות, מערכת הקטנות נתפסת כפירוד. הדוגמא הפשוטה לכך: קטן לאו בר הולדה, והגדרת הדבר שלקטן אין מערכת של צירופים, כל מציאותו היא מציאות נבדלת. עד הילד הקטן ביותר שהוא חי בתוך עצמו לעצמו, ובתפיסתו כמעט ואין סובב. ככל שאדם חי יותר בגדלות הוא חי יותר באחדות. ככל שהוא חי יותר בקטנות הוא חי יותר בפירוד.

אלו מהמושכלות הפשוטים והברורים מאוד.

מעתה נבין, כי במערכת מוחין דקטנות, כאשר אדם מבדיל דבר - הריהו נבדל ממנו לגמרי. במערכת מוחין דגדלות, כאשר הוא מבדיל דבר - הוא אוחז את שתי הקצוות יחד כמובדלים.

שכן, כל מוחין דקטנות מושרשים בעץ הדעת, כל מוחין דגדלות מושרשים בעץ החיים. במוחין דקטנות באים להבדיל בין טוב לרע. במוחין דגדלות באים להבחין בין טוב לטוב.

מה ההבדל בין אם מבדילים בין טוב לרע או בין טוב לטוב?

כאשר אדם מבדיל בין טוב לטוב, הוא אוחז בשני הצדדים כאחד, בבחינת "מזה ומזה אל תנח ידך". הוא אינו מערבב אותם אלא מעמיד כל אחד על מקומו, אבל אוחז בשניהם. לעומת זאת כאשר ההבדלה נעשית בין טוב לרע והוא מכריע כצד הטוב, עלה בידו רק טוב, ללא רע.

זה ההבדל בין דעת דמוחין דקטנות ששם מתגלה כח ההבדלה וההכרעה, לבין בינה דמוחין דגדלות ששם מתגלה כח ההבדלה.

במוחין דקטנות שמתגלה בה דעת המבדלת ודעת המכרעת, ההבדלה היא לצורך תפיסת צד אחד בלבד. נמצא שההבדלה יצרה פירוד. אלא שלאחר מכן באה ההכרעה שחתמה את אותו פירוד. ההבדלה הפרידה והדעת הכריעה את הפירודים.

לעומת זאת במערכת הבינה דגדלות, "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה", כאשר הוא מבחין בין יום ובין לילה האם תפס בכך רק יום או רק לילה? לא. הוא מבדיל בין היום ובין הלילה ואוחז בשניהם. אם יערב את שניהם - יימצא בבין השמשות. הוא הבדיל את שניהם על מנת לקיים מצוותו של יום ביום ולקיים מצוותו של לילה בלילה. אין זו הכרעה לתפוס צד אחד אלא אחיזה בשניהם מכח ההבדלה.

כאן ההבדל העצום והנורא, אם כן, בין דעת דקטנות שמבדלת ומכרעת כצד אחד, לבין בינה דגדלות שמבדלת, אבל לאחר ההבדלה נשארת אחיזה בשניהם.

מוחין דגדלות - עולם ברור

נבהיר את הדברים בלשון פשוטה של נפש.

כאשר האדם לומד דבר במוחין דקטנות, הוא מכריע רק צד אחד ותופס את הצד האחד. כאשר הוא לומד במוחין דגדלות - הוא מבדיל את כל המהלכים, אבל אוחז בכולם, ונבאר.

האוחז במערכת המוחין דקטנות, מערכת הדעת שבו, כל תפיסתו היא לפסול צד אחד. בחכמה - הוא מקבל מרבו, בתבונה - מדמה מילתא למילתא. מכח אותו דימוי נוצר ערבוב של הדברים, בלבול, והדעת באה לברר ולהבדיל עירוב זה.

"**תבונה**" מלשון בן ובת, שתי המילים הללו קיימות במילה "תבונה", כלומר הוא מערבב את המציאות, יוצר בלבול. מדוע? כי כח המדמה מדמה בעצם שני דברים שהם נבדלים אחד מהשני. הם דומים בפרט אחד והוא מדמה אותם כהתדמות גמורה. בהתדמות הגמורה הזו הוא בעצם ערבב את הכוחות, ובכך העמיד את

הדברים כמבולבלים.

החכמה רק תפסה פרט ככלל. זו נקודה ראשונה. התבונה כבר תופסת את הפרטים כמחוברים ומדמה אותם מילתא למילתא. היא יצאה מתפיסת הפרט לתפיסת הכלל דקלקול ומכח כך מצרפת הדברים שאינם מצורפים. נמצא התבונה דקטנות הולידה מערכת מצורפת היוצרת חוסר בהירות, יוצרת ערבוב.

כאן עבודתה של הדעת היא, לחזור ולהבדיל, לחזור ולהכריע. בעצם הדעת באה לסלק את הבלבול דתבונה.

לעומת זאת, במערכת המוחין דגדלות, כל המערכת היא נקיה וברורה. עליה נאמר: "עולם ברור ראיתי", כל דבר עומד על מקומו.

במערכת זו, החכמה - ראיה כוללת הנקראת בבל מלשון בלול, אבל כל דבר על מקומו הוא עומד. אלא שעדיין תיתכן לפעמים הטיה קטנה בחכמה מכח הראיה הכוללת. באה הבינה ומעמידה את הדבר כמציאות של פרטים מחולקים. והדעת מצרפת אותו לכל, וכאמור לעיל, היא מצרפת אותו לראיה הכוללת וגם לכח ההבדלה דבינה. ולא לצד אחד בלבד מצרפתו הדעת אלא לכל הצדדים כנבדלים. הדעת מחברת את הכל. היא מחברת את תפיסת הכלל ואת תפיסת הפרט יחדיו.

מה שאמרו חז"ל "נשים דעתן קלה" (שבת לג ע"ב) - זה נאמר במערכת הדעת דקטנות. מצד מערכת דקטנות, תבונה באשה עניינה ערבוב של הבן והבת, נעשה כאן ערבוב, ומצד כך דעתן של נשים קלה, כי הדעת היא הרי היפך התבונה. התבונה דימתה מילתא למילתא וערבבה את הדבר שאיננו דומה אלא בפרט אחד. באה מערכת הדעת, מבדלת את הדברים ולאחר מכן מכריעה. אולם במערכת דקטנות כח התבונה מדמה גבול מכוחה של הדעת המבדלת ולכן דעתן קלה.

לעומת זאת מה שאמרו "בינה יתירה ניתנה באשה", מצד כך כח ההבדלה מונח בבינה שבמערכת דגדלות, לא בדעת שבמערכת דקטנות.

סידור הפרטים לעומת פירוק הדבר לפרטיו

נעמוד עתה להבין ביתר חידוד את ההבדל בין הבינה דגדלות שמבדלת ומחלקת, בבחינת הכרעה בין טוב לטוב, לבין הדעת דקטנות שמבדלת ומכרעת, בבחינת הכרעה בין טוב לרע.

במוחין דגדלות, אדם יוצא מנקודת ראיה מבוררת בחכמה, הפרטים מסודרים זה אחר זה, אלא שנטיית הנפש היא לתפוס את הכללות שמחברת את הפרטים. על כך באה בינה דגדלות ומביטה על הפרטים המסודרים כפרט אחר פרט, שלב אחר שלב, כבנין.

בין בכללות של החכמה ובין בפרטות של הבינה רואים את כל הפרטים. ההבדל ביניהם הוא, שבכללות של החכמה הוא רואה את כל הפרטים מכח הצירוף הכללי שלהם, ואילו בפרטות של הבינה - שם הוא עובר שלב אחרי שלב, מראשית הפרטים ועד אחריתם. בסוף יגיע לתפיסה הכוללת, אך כסדר של פרט אחר פרט, כצורת בנין שבונים אבן אחר אבן, זו אחר זו.

סדר הדברים הרי עומד בין כך ובין כך מכח הראיה ששורשו בחכמה. אלא מאי? שבראיה הוא תפס את הכל בבת אחת, בבחינת "כולם נסקרים בסקירה אחת", ואילו בבינה דגדלות נתפסים הפרטים "כבקרת רועה עדרו" שעוברים זה אחר זה. אבל הוא מעביר את כולם, לפי הסדר שקיים בראיה דכללות דחכמה.

לעומת זאת במוחין דקטנות, הבינה - שנקראת שם תבונה - יצרה ערבוב מכח המדמה שתפס פרט ככלל וערבבם. ממילא, הדעת שבאה להבדיל, אין לה הרי פרטים מסודרים להבדיל ביניהם כי התבונה ערבבה אותם. כאן עבודת הדעת היא לחזור לתפיסת הפרטים.

דעת דהבדלה

נבהיר יותר את הדברים. במערכת מוחין דגדלות, הפרטים עומדים מבוררים כמו שהם. במערכת דקטנות, מכח התבונה אדם בעצם רואה דברים מעורבבים, והוא אפילו לא רואה ממה כל דבר מורכב.

ניתן דוגמא פשוטה: אדם צעיר מחליט

לעבור דירה. הוא אומר: "מה הבעיה לעבור דירה? טלפון אחד למשאית והכל מסתדר..." אך כשהוא בא לפרק את הנושא לפרטים, לפתע מתגלה לו שהדבר מורכב מכמה עשרות פרטים, ובדרך כלל אף יותר. צריך לארוז, צריך להעביר ילדים מוסדות חינוך, צריך לסדר את הארנונה בעירייה וכו' - כל כך הרבה דברים שבמושכל הראשון כלל לא חשב עליהם. הראיה השטחית שלו יצרה שהוא רואה רק ש"עוברים דירה".

שם עבודת הדעת שונה לגמרי מעבודת ההבדלה דבינה דגדלות. בבינה דגדלות החכמה ראתה את כל הפרטים, אלא שהיא ראתה אותם מכח תפיסת כלל בבת אחת, בסקירה אחת. באה הבינה ומעמידה סדר, אחד אחרי השני. בתפיסת מוחין דקטנות, התבונה ערבבה את הכל, ולא רק שהיא ערבבה את הכל, אלא שעכשיו הוא רואה את הכל כמציאות כמעט של מקשה אחת. עבודת הדעת שם היא, אפוא, לקחת את הדבר ולהתחיל לפרק אותו לפרטים, לבדוק ממה הוא מורכב.

מלמד נכנס ללמד כיתה. במבט השטחי, יושבים לפניו שלושים ילדים בגיל עשר. לא! אלו הן שלושים נפשות שונות בתכלית השינוי. כל אחד זו מציאות לעצמו, ועבודת המלמד לפרק את המציאות המורכבת לחלקיה.

כל דבר שאדם נוגע בו, ראשית יבדוק מהו המבט הראשון שלו עליו, כשראה את כל הכלל כפרט אחד, ולאחר מכן יעמול לפרק אותו לחלקיו ולבדוק ממה בעצם הוא מורכב. ודאי שרמת הפירוק היא דבר שאין לו סוף, זו דרכה של הבריאה, אבל יש לפרק כל דבר לגורמים, וכל אחד יעשה זאת לפי כוחותיו הוא, עד היכן שידו מגעת.

לא לדלג על שלב ההבדלה!

הדברים הללו בענין דעת דקטנות המבדלת, היא החלק העיקרי ששייך לרוב רובם של בני האדם.

רוב רובם של בני האדם מדלגים על שלב זה של ההבדלה, ועוברים מהר מאוד מדעת המבדלת לדעת המכרעת. כך בעצם הם מכריעים בין שני דברים שמעולם לא הכירו את ההבדל שביניהם. לכן רוב בני האדם כמעט ואינם נוגעים במערכת של בחירה.

בחירה הרי מונחת בדעת התחתונה. דעת העליונה אינה בחירה, היא חיבור, היא שייכת לעץ החיים. דעת התחתונה שייכת למערכת עץ הדעת טוב ורע, בחירה בין טוב לרע. קודם צריכה להיות הבחנה שהוא מבדיל בין טוב לרע. לאחר שהבדיל בין טוב לרע מכח פירוק כל החלקים כולם ועתה ברור לו מה עומד בכל צד - כאן באה דעת המכרעת ומכריעה כאחד הצדדים.

אבל על דרך כלל מביט האדם על דברים במערכת של חכמה ותבונה. חכמה - קבלת ידע חיצוני מאחרים, ותבונה - דימוי מילתא למילתא.

לדוגמא: אדם נכנס לחנות לקנות חפץ. המוכר מראה שלו שישנם כמה וכמה סוגים, ומתאר באוזניו את המעלות והחסרונות של כל אחד מהם. זוהי חכמה. כעת עובר הקונה אל התבונה - מתחיל לדמות מילתא למילתא: השכן שמעלי קנה סוג פלוני והיה מרוצה, גם חברי הטוב קנה ומרוצה, מן הסתם מה שהראו לי זה גם מה שיש להוא, ממילא כדאי לקנות - וכך הוא מכריע בדעתו לקנות.

זה בעצם תהליך כמעט ודאי שעובר על רוב רובם של הנפשות - מערכת של קטנות. חכמה - מה ששמע מאחרים, ותבונה - מה שדימה בעצמו שני דברים שבעצם אינם דומים כלל.

רוב בני האדם קונים דברים כי הם מדמים בנפשם את החפץ הנקנה לדבר אחר שהם מכירים. משם רוב בני האדם פועלים. דברים מאוד עמוקים בנפש, אבל זו צורת פעולת הנפש. אדם לא יקנה חפץ עד שידמה אותו לחפץ מקביל לכך שכבר נקנה והיה טוב ומוצלח ולכן קונה גם חפץ זה.

אבל בעצם זו תבונה שערבבה את המציאויות בדמותה מילתא למילתא. הדעת דהבדלה

דולגה, וכשבאה על גביה דעת דהכרעה, כבר אין כמעט מה להכריע כי הרי המדמה כבר הכריע שהדברים דומים, ממילא שוב לא נצרכת כאן הכרעה.

אדם אומר לעצמו: אתמול עשיתי כך והיום אני עושה שוב את אותו מעשה, ממילא אין לי צורך להכריע פעם נוספת בענין. זו כבר שאלה שהורה בה חכם ולשם מה צריך לדון בה שוב... אבל אליבא דאמת מעולם לא דנו בענין, רק הוא דימה בדמיון שלו שני דברים שמעולם לא דמו אהדדי. נמצא שאין דעת המבדלת, ואם אין דעת המבדלת - גם דעת המכרעת איננה הכרעה אמיתית.

לכן רוב רובם של בני אדם כמעט ולא נגעו מעולם במערכת הדעת דהכרעה, כי הם דילגו על מערכת הדעת דהבדלה.

מי שמשתמש בדעת דהבדלה, רואה את כל הפרטים כמציאות גמורה. זהו הרובד התחתון של "עולם ברור ראיתי". העולם הברור העליון הוא צירוף של ראיית החכמה, עם בינה דפרטות, זוהי דעת דחיבור.

אבל במערכת התחתונה, עולם ברור ראיתי הוא דעת דהבדלה. הוא רואה את המציאויות לעצמן. כאשר הוא רואה כל מציאות ומציאות לעצמה, הוא רואה בכל מציאות מה חלקיה ומה מרכיביה - כעת הוא יכול לגשת לסוגיית דעת דהכרעה. קודם לכן הריהו כמו שמראים לאדם שתי חבילות סגורות ושואלים אותו: "במה אתה בוחר?" והוא מעיף מבט קצר ומיד מחליט: "החבילה הימנית יותר נראית לי מחמת שלימדונו חז"ל 'כל פניותיך יהיו לצד ימין'"...

זו איננה הכרעה שבאה ממקום פנימי, אי אפשר להגדיר שהיא עברה את מערכת הדעת שמכריעה. הוא אמנם הכריע כצד אחד, אך ודאי שלא היתה כאן הכרעה של שיקול דעת! אי אפשר לומר שאין כאן כלום. גם מאמר חז"ל הזה שעל פיו הכריע הוא משהו... אבל זו הכרעה קלושה שבקלושות.

הדברים הללו הם נוקבים מאוד בנפש כשמתבוננים עליהם. אם אדם יבדוק את מציאות עצמו, ימצא שהוא כמעט ולא הכריע מעולם כלום!

דע את מחשבותיך ודמיונך 009 בינה ותבונה
מספר שיעור בקול הלשון 1128523

אוצר האותיות
תורה נקנית בבינת הלב

צריך האדם לעשות מעשה קנין בתורה בשביל שתעמוד ויעמוד עליה העולם כולו לנצח

'**התורה** נקנית במ"ח דברים כו' בבינת הלב'. הנה כאשר רוצה אדם לזכות בחפץ צריך שיעשה בה מעשה קנין, דוג' לדבר, אבידה שאינו חייב בהשבתה שכל הקודם להגביהה זכה בה, ואף שאחר ראה קודם לכן, דאכתי לא עשה בה מעשה קנין. כענין זה התורה שנתן לנו קוב"ה, שמונחת בארון ו'כל הרוצה יבוא ויטול', אך אינו קיימת לו עד שיעשה בה מעשה קנין כפרץ גדר ונעל בחפץ גשמי, ומ"ח קנינים נאמרו בה. ונבא לעמוד בקנין הד' בבינת הלב.

ברור ופשוט שענין בינה הוא משורש בנין, וכן בשינוי אותיותיה תקרא בניה. ונבין לפי"ז ענין בינת הלב, דהרבה רגשות שמחה יש לאדם בחייו, כשמחת נישואין לידה וכו', אך בהם אין מוכרח שתשאר השמחה בליבו אורך זמן, והרי שיתכן שתהיה לאדם שמחה מדבר שקר, שמכוון לדבר אחד ומצפה שכן יהיה ומתבדה. וכן במצות השמחה במועדים, שנצטווינו 'ושמחת בחגיך', שהלוואי שיזכה האדם להמשיך שמחת המועד לכל השנה, וכמו שמתפללים אנו 'והשיאנו ה' אלקינו את ברכת מועדיך', השיאנו מלשון משא, שמבקשים אנו שנשא את גילוי החג ותמשך שמחתו, אך ע"ד כלל השמחה היא רגעית וחולפת.

לעומת כן בנתינת התורה נתפרש בגמ' בשבת (פח א) מה שנאמר בה (תהילים עו ט) 'משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה', דלכאורה יראה והשקטה אינם עולות בקנה אחד, דכאשר האדם ירא אינו שקט, ופירשו משום התנאי שהתנה קוב"ה בעולם שאם יקבלו ישראל את התורה יתקיים ואם לאו יחזור לתהו, וזהו יראה, ולמדו ממש"נ 'יום השישי' - ה' יתירה, שמכוון לאותו יום השישי שבו קבלו התורה, ואזי שקטה.

והרי עולה שהתורה היא קיום העולם, והא ודאי ששייך שבמתן תורה יתרגש ויתפעל האדם התעלות רגעית מכל הגילוי המוחש שהיה - 'קולות וברקים וענן כבד על ההר'. וכטענת אותו מין גוי ששאל את רבא (בגמ' שבת שם) 'עמא פזיזא את דקדימתו פומייכו לאודנייכו' - שאמרתם 'נעשה' לפני 'נשמע', דנראה שתפס שקבלו ישראל את התורה בפזיזות - התרגשות רגעית מכח אותו המעמד. ובשטחיות באמת היה שייך לקבל טענתו, שהרי ס' ריבוא ישראל היו שם, כדברי הגמ' דכל נשמות ישראל היו במעמד הר סיני, וכאמרו 'אשר ישנו פה עמנו היום ואת אשר איננו פה עמנו היום', וכולם ללא אף יוצא מן הכלל אמרו 'נעשה ונשמע', שהוא דבר שאינו מתקבל על הדעת, וכדוג' לזה, לא שמענו שעשו משאל עם או בחירות במקום בעולם וכולם הסכימו לדעת אחת, דטבע בני האדם - מיצירתם שדעותיהם שונות זו מזו, ושייך א"כ לפרש מה שקבלו כל ישראל את התורה שהיה זה מחמת איזה התלהבות ממה שהיה שם, ופזיזות היא זו, דכל דבר הבא מהתלהבות הרי אין לו קיום, דהתלהבות דבר חולף הוא. ודומה זה לאדם המתחתן מכח התהלבות שאחזה בו, שכאשר תפוג הסיבה - ההתלהבות תבטל האהבה.

[וכן לדאבונינו מצינו היום רח"ל שאנשים שאינם שומרים תו"מ עושים עוד לפני שמתחתנים הסכם גירושין מפורט, וחלקם אף לא רוצים להרשם מתחילה ברבנות שאח"כ יצטרכו סידור גט בב"ד, אלא עושים הסכם אצל עו"ד, וטעם אחד הוא מפני שמבינים שאין החלטתם להתחתן נובעת מהבנה שהוא הנכון והמתאים להם - שאז אין להם מה שיחששו שלא יעמוד, אלא יודעים ומרגישים ומכירים המציאות שבסביבתם שכל קביעותם היא מכח איזה קסם והתלהבות רגעית, שאחרי שתפוג יתקשו להתסתדר זה עם זו, ותתפרד החבילה].

והרי ברור כאמור שנתינת התורה, שהיא חיבור הקב"ה וכלל"י כחתונה, כמו שאמרו חז"ל שבמעמד הר סיני יצא הקב"ה לפני ישראל 'כחתן היוצא לקראת כלה', אין שייך שתהיה באופן רגעי וזמני, שא"כ הרי לא היתה הבריאה כולה שוקטת, דמנ"ל שתתקיים. ודומה הדבר לקבלות שמקבלים הרבה בנ"א בר"ה ויוה"כ שכיון שבאים מהתלהבות הזמן אינם מחזיקים אפי' שנה, והיאך תתקיים קבלת התורה כולה לעולמי עד.

קבלת התורה כגר המתגייר שאין חיים אלא בתורה

ובהכרח שהיתה בקבלת התורה קבלה מסוג שונה, העומדת ומחייבת לנצח. כדוגמת גר המתגייר, שאף שבהרבה דינים שבתורה מצינו דיני תנאים, שיכול האדם לקבל על תנאי, בגירות ודאי שאין שייך שיקבל ע"ע תו"מ לזמן מה שיבחן עצמו, שאם ירצה יוכל לעקור גירותו - יהדותו למפרע, והוא מטעם שבדברים שעומדים בעצם קיום וחיות האדם אים שייך מציאות תנאי, כענין שאין שייך אדם חי על תנאי, דכמו"כ הוא תנאי בגירות, דאם יהודי הרי הוא חי ואם גוי מת. וכענין זה הרי היו ישראל בקבלת התורה, שחיו עד זמן זה כשאר האומות [מלבד המצוות שנצטוו במרה, וז' מצוות שנצטוו כולם], וקיבלו ע"ע בוודאות גמורה כל התורה. ועלינו לעמוד א"כ בביאור קבלה זו העומדת וקיימת לעולם.

ונראה ששורש פירוש הדבר הוא כמו שנזכר בענין הגירות, שהתורה היא חיות האדם, ובלעדיה הרי הוא כמת, ולזה ברור שכל ישראל חפצו בה, ודומה זה לכמה אלפי בני אדם שטבעו בים, שיבוא אדם להצילם וישאלם אם ירצו לעלות ולינצל, שכולם יכוונו לדעת אחת, ויצעקו שרוצים הצלה בכל מחיר שבעולם, דדבר הנוגע לעצם החיות אינו משתנה בין אדם לאדם, וכל חילוק הדעות והרצונות הוא רק באופן החיים, אך בשורשם מטבע כל האדם והבריאה שמשתוקק אליהם. [לבד ממי שרח"ל איבד הטעם בחייו שודאי אינו מיושב בדעתו].

ואף ששאר אומות העולם לא תפסו תפיסה זו גופא - שהתורה היא חיות האדם, ואכתי יש להבין א"כ היאך כל ישראל כיוונו להכרה זו. פירש המהר"ל דלזה בא מעמד הר סיני, שכל הגילויים גרמו להם להכרה גמורה שהתורה היא החיים עצמם, ובלעדיה חייהם חיים וחשובים כמתים. וכדברי הגמ' הנזכרים שאין קיום לעולם בלא התורה, שודאי אי"ז כעונש שחייב האדם מיתה אם עבר עבירה אחר קבלת התורה, שהרי אם אינם מקבלים התורה הרי אינם מחויבים לה, אלא ברור שאמת כן הוא שאין קיום לעולם בלא התורה, וכל קיומו עד לזמן מתן תורה היה בספק, לתכלית זו שיקבלו ישראל התורה.

טבע האדם שמשתוקק לחיים עצמם, וכענין הגוף כן הנשמה

והכרה זו שהכירו ישראל יש לדמותה לאדם השותה מים, ששותה משום שצמא - שטבע הגוף דורש את חיותו. [ואף שע"ד כלל האדם אינו חושב לפני ששותה שעושה זאת בשביל לחיות, אא"כ הוא בעל דרגה גבוהה שחושב לפני כל פעולה שעושה, או שהוא במצב הקרוב למיתה, מ"מ עצם הצמאון הוא הביטוי לטבע הטבוע באדם - הרצון לחיות]. שכענין צמאון הגוף לאוכל ומשקה כן צמאון הנשמה לתורה, 'לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'' (עמוס ח יא).

ובעומק הרי זה כתינוק בן יומו שאף שאינו מכיר בכך שחיותו באה ממה שינוק מאמו, מ"מ הרגשתו הטבעית שזה חיותו, וכמו"כ בתורה, הלא אם ישאלו בני אדם, לו יצוייר שהיו יכולים לבחור בחיים שאין בהם עונש אך גם אין בהם שכר, האם יבחרו בהם על פני חיים שיש בהם, שכל בנ"א שלא קלקלו עצמם מרגישים קצת מהנפש הנסתרת בתוך גופם, והרי הנפש שאיפתה הטבעית כענין הגוף לקיום, והיאך יבחרו בדרך שבה אחר שימותו ויתפשטו ממלבושיהם - מגופם לא ישאר מהם מאומה.

ואף שפעמים נראה שעל אדם שאינו מרגיש כלל בחלק נשמתו, כרוצח או אדם שכל חייו סובבים רק בתאוות, יתכן שבעוה"ז לא ירגיש

סבל כלל, רק אם יתכחש לעצם מציאות החיים לאחר המיתה, שאז אינו מרגיש שמעשיו והנהגתו אינם קיימים לאחר זמן - לאחר מיתתו.

אך באמת ע"ד כלל אף זה אינו, ואף שנפשו מטבעה שואפת לקיום ולא לאיבוד, הגוף חזק ממנה ועל כן מדמה הוא בדעתו שיכול לעקור את התחושה הבאה מן הנפש. ודבר זה באמת אינו שייך, שמציאות כל אדם שבכל חייו שני קולות יש בו, והיינו הנקרא בחז"ל יצר טוב ויצר הרע, ובלשון אחרת נשמה וגוף, שהם שני כוחות מנוגדים זה מזה, ודומה זה למשל הגמ' בב"ק (ס ב) 'משל למה הדבר דומה, לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקינה, ילדה מלקטת לו לבנות, זקינה מלקטת לו שחורות, נמצא קרח מכאן ומכאן'.

וכענין זה יש לאדם להתמודד עם שני הכוחות המנוגדים שבו, שאינו יכול שלא להכיר בגוף כלל, ואף משה - בחיר הנביאים, נאמר בו על מ' יום שהיה בשמים 'לחם לא אכל ומים לא שתה', אך בשאר הימים (מכלל לאו אתה שומע הן) אף הוא לא יכל להתעלם מגופו לגמרי. וכן להיפך כאמור, אדם אינו יכול להשתיק את נשמתו כענין שאינו יכול להשתיק את גופו, כי מציאותו מורכבת משני הכוחות גם יחד.

והנכון שיש לאדם לזון את גופו כדי צרכו ואת נשמתו כדי צרכה, ואם זן את גופו יותר ממה שצריך ה"ז דומה למי שאוכל יותר מכדי שהגוף צריך, משום תאות האכילה - הנאת טעם החיך, שאז אחר זמן הגוף עצמו סובל. וכן מציאות הרשעים, כמו שאמרו חז"ל (מהעקידה, והו' בשבט מוסר) 'רשעים כל ימיהם מלאים חרטה', והוא כדברינו, דבאמת צ"ע דהצדיקים ראוי שיהיו ימיהם בחרטה, שכן כל עצמם מבקשים לעבדו את ה' ועל מה שלא הספיק בידם יש להם להתחרט, וכן הרשעים שעשו תשובה ודאי יש להם להתחרט ולשוב בתשובה, אך המתבאר בדברי חז"ל שאף הרשעים העומדים ברשעם כל ימיהם בחרטה, והוא צ"ב, אלא שהענין כמשנ"ת שכל שלא 'הכביד ה' את ליבו' הרי נשמתו קיימת ודורשת בכל זמן את קיומה ותכליתה, ואינו יכול להתעלם ממנה כלא היתה, ולכך הם מלאים חרטות.

ב' חלקים בקבלת התורה, הגוף צריך כפיה - יראה, אך הנשמה חפצה מכח אהבה בהכרתה שבתורה החיים האמיתיים

ונשוב לענין שנתבאר בקבלת התורה, שעל ידי מעמד הר סיני הכירו ישראל במציאות התורה, שהיא חייהם ואין בלתה, ועל כן אמרו כולם כאחד 'נעשה ונשמע'. ולדברינו נוכל לפרש מה שאיתא בגמ' בשבת (פח א) 'כפה עליהם הר כגיגית', שהוא צ"ב למה נצרך הלא אמרו 'נעשה ונשמע', וכמו שהקשו שם התוס' ובתנחומא כידוע, ועיי"ש מה שתירצו. ועפ"י דברינו יתיישב באופ"א, דאמירת 'נעשה ונשמע' שייכת רק מצד הנשמה, ששואפת לקיום נצחי וכנ"ל, אך הגוף לעולם תאוותיו בידו, וככל שהוא ממשי יותר מהנשמה, כך הוא גובר עליה, ולזה נצרכה כפיית הר כגיגית, שאף הגוף יתחייב בתורה אף שהוא בעל כרחו.

לפי"ז הרי כשבאים אנו לקבל התורה בכל שנה ושנה ובכל יום ויום, צריכים אנו לקבלה בשני פנים, שאם יקבלה האדם רק מכח כפיית עצמו, הרי הוא חי חיי גוף לגמרי ואין קבלתו כלום, וכן אם יקבלה אדם רק מצד הרצון והתשוקה שלו לחיים - בחינת 'נעשה ונשמע', אי"ז יתכן במציאות כלל, כיון שהגוף קיים ומושך לצד אחר. אלא הנכון הוא שיכין האדם עצמו לשני פנים, שמצד גופו יכיר שאם לא יקבל התורה יענש - עבודה מיראה, אך מצד נשמתו יתעורר ויקבל התורה מכח תפיסת 'נעשה ונשמע', ו'לא רעב ללחם ולא צמא צמים כי אם לשמוע את דברי ה'' (עמוס ח יא) - עבודה מאהבה.

וכשמקבל האדם את התורה באופן זה, אז חשובה קבלתו 'בבינת הלב', שאז קבלתו עומדת כבנין - כדבר בעל קיום יציב, ואינה רק מכח היראה שיש בו, שאז כשתבטל היראה הרי הוא 'כתינוק הבורח מבית הספר', ואין לתורה קיום. אך כאשר מקבל האדם באופן הנזכר הרי דבר

שהוא שורש חיותו אין שייך שיפסיק ממנו, כאכילה שתיה ושינה, שמטבע האדם אין שייך לימלט מהם. [וכמ"ש בגמ' (שבועות כה א) 'שבועה שלא אישן ג' ימים, מלקין אותו וישן מיד'].

עבודת האדם כסולם, שבנוי ועומד באופן מדורג ויציב, ע"י כח התורה שעומדת כבנין

הרמח"ל הקדוש, שהיום [כ"ו אייר] הוא יום פטירתו, בנה את הספר מסילת ישרים כידועו לפי סדר הברייתא של רבי פנחס בן יאיר, 'תורה מביאה לידי זהירות, וזהירות לידי זריזות וכו', לנקיות, לפרישה, לטהרה, לחסידות, לענוה, ליראת חטא, לקדושה, וקדושה מביאה לידי תחיית המתים'. ובברייתא זו למדנו דבר עיקרי, והוא כענין משנ"ת עד השתא, והיינו מה שמבואר בדברי רפב"י שצורת עבודת ה' היא באופן של סולם, שסדר העליה בו היא בשלבים, שבאופן זה שייך שתעמוד עבודת ה' כבנין יציב, לעומת דבר הבא בהתלהבות שאינו כסולם אלא קפיצה למדרגה גבוהה, שאף שבאמת בא למדרגה גבוהה זו, מ"מ כשתרד ההתלהבות הרי הוא חוזר למדרגתו הקודמת, ואז ירידתו גדולה וחדה. ועוד נתפרש בצורת העבודה כסולם, שצריכה שתהיה בנויה ע"ג קרקע יציבה, שכענין הסולם שלא יעמוד בלא שישען על דבר יציב, כן עבודת האדם, אם לא יבנה אותה על קרקע יציבה - זריזות ע"ג זהירות ע"ג תורה וכו', ה"ז כבונה על קרקע של קרח שבימות החמה תימס ותפול מטה.

והעמדת המציאות יציבה הרי היא כנזכר ע"י קבלת התורה, כדברי הגמ' הנ"ל 'ארץ יראה ושקטה'. שבקבלת האדם את התורה נעשה למציאות גמורה, כגר המתגייר שנתבאר שאינו יכול להתגייר על תנאי כיון שבגירותו הוא כקטן שנולד - שנעשה למציאות מוחלטת.

ולהמחשת דבר זה שהתורה היא עצם קיום האדם, אספר מעשה שארע עימי לפני רבות בשנים, שישבתי בביהכנ"ס (בבני ברק) שהיה בו אוצר הספרים גדול, ונכנס יהודי עולה חדש, שעדין לא היה מלומד כה"צ, ובא אלי ושאלני שהרי ישנם כ"כ הרבה ספרים ואיך אפשר לדעת בכל פעם איזה ספר לקחת מהארון. ושאלתו באמת היא מבוססת על המציאות, שבאמת בספרייה גדולה של ספרי עלילה אין כל סדר, [מלבד מעטים], ומאות ספרי עלילה אינם שייכים זה לזה כמעט במאומה, אלא כל מחבר קם ביום מן הימים ולפי רוחב הגיונו ודמיונו חיבר ספר, ולא התחיל מדבר מוקדם מזה. אך בתורה ודאי אינו כן, אלא כשמחבר האדם ספר על מסכת זבחים לדוג', הרי אינו מתחיל ממסכת זבחים, אלא סדר גדול ושורשי יש לזה, המתחיל בחמשה חומשי תורה, ובדקות בעשרת הדברות, שהם שורש כל התורה, ואחר התורה באו הנביאים והכתובים, ועל גביהם נבנים המשניות והגמרות השונות, ועליהם באו הגאונים וכתבו את פירושיהם, וע"ג הראשונים, ואז האחרונים, ועל גבי כל זה בא מחבר ספר (בזמנינו) ומחבר את חיבורו. והרי שצורת התורה היא כבנין, ובאופן אחר - כגון מי שיכתוב עתה ספר על התורה שאינו מבוסס על כל הסדר הנזכר, הרי הוא צריך עיון, ורחוק מאוד שיהיו דבריו מכוונין את האמת.

נפש האדם שואפת לצורת בנין, וכן צריך להיות הלימוד בגישה של בנין - דבר יציב ע"י שבנוי זה ע"ג זה

ולפי האמור נלמד עוד, שאף נפש האדם צורתה באופן של בנין, ונבין לפי"ז שאדם אינו יכול ללמוד בספר אחד כל ימיו, והיינו אף שבמקום שמצא ספר יסודי כגון מסילת ישרים, שבאמת אף דבר אחד מן התורה חשוב תורה, וכמו שאמרו חז"ל שאף השונה כל זמנו פסוק אחד יש לו שכר כלומד שאר התורה, מ"מ נפשו של האדם היא שתגרום לו שירצה ללמוד באופן של בנין (וזאת מלמד מצות ידיעת התורה), והרי המסילת ישרים ודאי אינו בנוי מעצמו אלא כולו מבוסס על הגמרות וחז"ל, ועל כן צורת הלימוד של תלמיד חכם, הרי כמו שאמרו בגמ' תלמידי חכמים נקראו בונים, 'אל תיקרי בניך אלא בוניך' (ברכות סד א), שעוסקין בבנינו של עולם, והוא ודאי שאין המכוון כפשוטו, [ואף אינו נראה

שהכוונה רק שבונים חורבות ירושלים כיון שעוסקים בשלום בית, כדפירשו כמה מהמפרשים], אלא ודאי המכוון כמשנ"ת, שת"ח שאינו עוסק בתורה בצורת בנין אינו חשוב ת"ח.

ואופן לימוד של בנין היינו כנזכר ע"ג קרקע - שיש לה יציבות, ובלא"ה ה"ז כ'מגדל הפורח באויר' (לשון הגמ' סנהדרין קו ב). ועומק הענין, שכיון שנתבאר שהלימוד הוא באופן של בנין הרי ודאי שהלימוד צריך להיות באופן של עיון ועמל והתעמקות, כי הרבה פעמים שייך שילמד האדם דף היומי או ספרי מוסר וחסידות ויתעורר מזה ויבא לשמחה והתעלות ועוד, אך חסר מכ"ז הבנין שבתורה. ואף שבאמת כל חלק בתורה יש בו שלימות לעצמו, וכנאמר בו 'תורת תמימה', מ"מ דומה זה לילד שלומד פסוק שלם ומבין פירושו אך כשישאלוהו, מה הפירוש מילת 'בראשית' לבדה לא ידע, כי אינו תופס הפסוק שביאור לו 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ' - בהתחלה ברא ה' כו' שהוא כבנין - מורכב מכמה מילים ושלבים וסדר דברים א' ע"ג הב'. ואף בגיל מבוגר מזה, שאלני פעם בני בכיתה ו' [לקראת סוף ההתבגרות שבגיל הת"ת], מה עושים כ"כ הרבה זמן בלימוד בעיון בישיבה, הרי הוא מבין את הגמ' ומספיקים בגילו בשבוע כמות כפולה ומכופלת ממה שמספיקים בעיון בישיבה, והתשובה הפשוטה ודאי, שאף שמבין בגיל זה הגמ' הרי ישאלוהו שאלה בחשבון מגמ' סמוכה פעמים הרבה לא ידע התשובה, ואף שחשב שהבין דברי הגמ' בתחילה, הוא משום שאינו רגיל ללמוד עם חשבון שאר הגמ', אך אחר שהוברר לו שנסתרה הבנתו הרי לא הבין תחילת דברי הגמ'. והעולה מכל זה, דמי שאינו לומד באופן של בנין, אף שמחשב בדעתו שהבין הנלמד, אם ילמד בעיון באופן של בנין, הרי שאינו רק צריך תשובות לשאלות שעלו, אלא הוברר הדבר שכלל לא הבין מתחילה את אותם הדברים, והיה כל לימודו דבר הפורח באויר.

ונשוב לתחילת דברינו, שלימוד התורה הוא באופן של 'בינת הלב', שהרי ידועים דברי הגר"א שלעומת חכמה שענינה כל הבא לאדם מקריאה או שמיעה, בינה היא הבאה לאדם מעצמו, והיינו מבין דבר מתוך דבר - שמוציא מעצמו, וכענין 'בינה יתירה נתנה באשה' - שיש בה כוח ההולדה. והרי שבאופן זה צריך להיות לימוד התורה, שהאדם מתבונן בתורה ומעצמו מעמידה, ובונה בנין בתורה.

והרי שחילוק הלימוד בין ילד למבוגר אינו הגדרה בעלמא, אלא החילוק הוא בכל תפיסת החיים. ודומה זה לאב ההולך מביתו שהשאיר לבני הבית כל מה שיצטרכו, אוכל, וכסף ושא"ד, ויכולים לדבר איתו בפלאפון, אך מ"מ יש הבדל אם נמצא בכל התפיסה והתחושה של ב"ב. והנקודה שחסרה להם היא חלק זה, שמרגישים [עד גיל מסוים] שאינם עומדים לעצמם אלא בנויים ע"ג אביהם, וכשאינו הקרקע נשמטת תחתיהם. וכן בחור שכל זמן שהוא בישיבה המסגרת שומרת אותו, ותחושתו שהוא במקום בנוי ויציב, אך אחרי שעוזב את הישיבה אז ניכר בו האם עומד מעצמו. וכמו שאמר הגר"ח שמואלביץ שבחור בישיבה דומה למים העומדים על האש שאי אפשר להבחין האם החום שבהם בא מהאש או שהוא פנימי, ורק אחרי שמורידים אותם אז אפשר לראות, שאם מתקררים נודע שהחום היה חיצוני מהם, אך אם נשארים חמים אז מתברר שהם כחמי טבריה שהחום בהם פנימי ובא מעצמם אף בלא אש.

להמחשת הענין, הרי לאחרונה [שנת תש"ע] ארעו ב' מקרים של רעידת אדמה, האחת במדינת האיטי [דרום אמריקה], ובה נהרגו מספר רב של אנשים, ועוד רעידת אדמה ארעה במדינת צ'ילה, ושם אף היתה בעוצמה גדולה מזו שבהאיטי, ומספר ההרוגים שם עמד בכחמש מאות איש. והמכוון ברור, שאם בונים דבר מתחילה באופן יציב, אז כשבאים עליו זעזועים אף אם מעט נהרס אינו נופל לגמרי, לעומת מי שאינו בונה באופן נכון ועמיד, שאז כל זעזוע ניכר מפילו לגמרי.

וביחס לעבודת האדם ברוחניות, הרי הדבר המביא לאדם יציבות בכל חייו היא התורה, שאם לומד בתורה באופן הנכון - כבנין, אז הוא יציב

ויכול לבנתו ולעלות בקומתו. וכן עינינו הרואות, שמי היה יציב אף כשעבר תנודות והפרעות לא נעקר מהם, ואדרבה הרבה פעמים אף צמח מכחם, [וכמאמר בפתגם החכם לומד מהכישלונות].

עבודת האדם בישיבה לקנות היציבות, שתהיה יסוד לכל עבודת ה'

וזו חובת האדם לקנות בעודו יושב בישיבה, שהלימוד יבנה את כל החיים, וזהו כח הישיבה, שמלבד שיושב באהלה של תורה שהוא ענין לעצמו, עוד נוסף בכח הישיבה היציבות לכל החיים. ובשביל דבר זה כאמור יש ללמוד בעמל וביגיעה, דבאופן שטחי אין זה קנין המחיל באדם מידי.

ודבר זה הוא חשוב ומהותי בחיי בן עליה, שהרבה מפריעים יש לאדם מלבד המפריעים המבקשים להוציא אותו מהעולם הפנימי לחיצוניות, כידוע לכל בן עליה שהרבה ספיקות יש בעבודת ה', ואם אינו יציב אף בתוך עבודת ה' הוא יכול להתנדנד אנה ואנה, וח"ו לפול לבלי קום.

[אספר לכן דוג' לזה, לפני כמה שנים ארע שבאתי בדברים עם יהודי בסביבתי שהיו לו הפרעות נפשיות, ואמר לי שיש לו ספיקות, וחשבתי לתומי שאעשה עימו חסד ואפתור לו את הבעיות, ושאלתי לפשר הספיקות, ואמר לי שמסתפק האם לאכול קודם ארוחת בוקר ואז ללכת למכולת או להיפך, ועוד ספקות בסגנון זה. ואמנם הרבה ספיקות יש לאדם מכח שהוא בר דעת, כגון היכן לקנות דירה, שיש שיקולים לכאן ולכאן, ובזה אף אדם גדול לא בהכרח שיוכל להכריע, [ולצדיק המכוון לשם שמים יש לו סייעתא דשמיא להכריע לאמת]. אך בדברי אותו האיש נתברר לי שבא לו הספק שאין בו שום נ"מ מכח חסרון בדעת ובעיה נפשית.

וכמובן שהוא מקרה קיצוני, שהיה מכח מחלה נפשית, דבנ"א שאינם חולים אינם מסתפקים בדבר שאין בו נ"מ. [וכמו שהקשה הגר"א ע"ד הגמ' שלמדו סדר הברכות מסדר הפסוק דשבעת המינים, דמהיכ"ת שבא ללמד סדר הקדימה, דמ"מ בהכרח שיהיה אחד ראשון ואחד אחריו וכל הכל. ועיי"ש שביאר שרק בנ"א היכא שאין נ"מ עושים א' תחילה, משא"כ בתורה. והעולה מדבריו דבנ"א אף כשאין איזה סיבה לקדימה מ"מ יעשו אחד תחילה[א]]. אך באמת הרבה ספיקות יש לאדם שאינם בכעת, ואין הוא יציב חלקם נמנעים ממנו. ודוגמא לזה, שאדם שהיה יציב בזהותו, כגון שנולד למשפחה חרדית, שע"ד כלל לא יעלה על דעתו להסתפק אולי ילך לחוג אחר וישנה הליכותיו ומנהגיו, ולעומת כן אדם שנולד חופשי רח"ל ושב בתשובה שאז יש לו הרבה ספיקות לאיזה חוג ומגזר ישתייך. והיינו שאדם המרגיש שיש לו יציבות במקומו [אף שפעמים אינה אמיתית] מתחילה לא יכנס לספק כלל, אך מי שאין לו יציבות הוא נכנס לכלל הספק ויש לו עבודה להכריע בו.

וכאמור הנכון שיבנה האדם את נפשו באופן יציב, ע"י לימוד התורה בעיון ובעמל, שאז ימנע מליכנס להרבה ספיקות, ואף במה שיסתפק תהיה לו דעת תורה להכריע בזה.

אמנם הרבה בגיל צעיר אינם יכולים לעמוד על כל הענין שדובר עתה, אך יש להאמין בעל הנסיון. ובאמת שגם כל אחד צריך לעבור את התהליך בעצמו, כדברי הגמ' שאין אדם עומד על דעת רבו עד מ' שנה, דמתחילה אינו יכול לעמוד במקומו להכיל אותו הענין. וכהמעשה הידוע שארע עם הגר"ח וולאז'ינער ששאל את הגר"א אם לעשות גלות, והגר"א אמר לו שלא, כיון שאחר שעשה התחרט על כן ואמר שגרם לו ביטול תורה, [ויש בזה כמה מעשיות מה היה בדיוק אותו הביטול תורה], וענה לו הגר"ח שא"כ הוא גם יעשה ויתחרט אח"כ. ועומק גדול יש בזה כנזכר, שאמנם יש ללמוד מרב - מבעל הנסיון, וכנזכר שהחכם לומד מכשלונות של אחרים, אך בעומק אינו יכול להגיע לאותה מסקנא בדיוק. וצריך הוא לעבור את אותה הנפילה בשביל לעלות,

---

[א] קצת קשה להבנה בפשטות, שכידוע לומר שאם ישימו לבהמה שני כלי אוכל במרחק שווה זה מזה, שאין שום סיבה לבחור אחד מהם הרי יומות ברעב כיון שלא יוכל לבחור לעולם בלא סיבה, ולעומת כן האדם יבחר באחד מהם אף בלא סיבה, שהאדם הוא תחילי - 'בוחר', אך לא נתברר לי כה"צ הגדרה זו, האם באמת יכול לבחור בלא שום סיבה (אפילו כדוגמת מה שהוא ימני וכדו'), רק מכח שיודע שחייב לאכול?!, ואשמח אם כת"ר יבאר הענין בראי התורה. יש"כ. יעקב מרכוס.

כפירוש הידוע 'שבע יפול צדיק וקם'.

והרי כל אחד עובר הרבה בחייו, [ובגמ' קידושין (לג א) אמרו שרבי יוחנן היה קם מקמי סבי דארמאי 'אמר כמה הרפתקי דעדו עלייהו']. ומי שחושב שיודע בתחילת החיים מה יעודו ודרכו, אינו אלא טועה, וכנראה שעדיין לא התחיל כלל. ומה שיכול לבנות את האדם כמבואר הוא 'בינת הלב', להתבונן ולהעמיק בכל דבר שלומד, ואף בדברים שאינו לומד הרבה, כפרשת השבוע וכדו', מה שלומד יהיה בעומק העיון. ובאופן זה חייו אינם תלויים לגמרי בכל המקרים הקורים אותו, אלא תלוי הוא בעצמו, בדרגה המסוימת ששייך שיגיע אליה בן אנוש.

ואומר בכנות, שחושבני שאני עצמי לא הייתי מקבל ומצליח לחוש ענין זה לו היו אומרים לי כן בצעירותי, [וכפי הנראה באמת אמרו לי ד"ז ולא החילו בי הדברים רושם לגמרי], דבאמת הוא דבר שלא יתכן כמבואר, אך היום לאחר מעשה אני מכיר באמיתתם, ועל כן באמת אינכם יכולים לקבל דברי ולעמוד עליהם לגמרי, אך חשוב שתדעו אותם ובכל מהלך החיים יעשו עליכם הדברים רושם ויחדרו בכם, ותבינו שכן כל מהלך העבודה, לימוד התורה בעמל, וע"ג תפילה, וע"ג תיקון המידות, ורק אח"כ אהבת הזולת ועוד הרבה.

יותר ממה שאמרתי לפניכם יש, אך את מה ששייך ויכולני לומר אמרתי. בעז"ה יהיו הדברים לתועלת, ונזכה שכל כלל"י ובכללם אתם יזכו לחיות חיים אמיתיים, שלימוד התורה יביא לבנין הנפש מכח עמלה של תורה בטהרה ובקדושה.

פרקי אבות פרק ו 004 משנה ו תורה נקנית בבינת הלב
מספר שיעור בקול הלשון 1131919

אוצר האותיות
מלמד לאנוש בינה

ומלמד לאנוש בינה, היינו מה שהקב"ה לימד את כלל כנ"י עשרת הדברות.

אומרים בכל יום בתפלה 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', הקב"ה נתן לאדם דעת במתנת חינם, ויתר ע"כ הוא 'מלמד לאנוש בינה', כלומר בסדר העולם כאשר האדם לומד, הוא לומד באופן של רב ותלמיד, וכך היא סדר קבלת התורה רב לתלמיד עד מתן תורה. אמנם במתן תורה שזו צורת המתן תורה הראשונה בעולם, בנ"י שמעו את קול ה' מדבר אליהם, כמו שנא' 'מן השמים השמיעך את קולו ליסרך' (דברים ד' לו'), הקב"ה לימד את בנ"י עשרת הדברות. וכמו שמביא רש"י בשם ר' סעדיה גאון, שבעשרת הדברות נכללת כל התורה כולה, נמצא שהקב"ה לימד את כל התורה את כנ"י.

אמנם לאחמ"כ פונים בנ"י למשה רבנו שידבר הוא, 'וינועו ויעמדו מרחוק, ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות' (שמות כ' טו'-טז'), הרי שראשית הצורה של מתן תורה הייתה שהקב"ה מלמד את בנ"י את עשרת הדברות, וזהו 'ומלמד לאנוש בינה'.

ומשעה שבנ"י מבקשים 'דבר אתה עמנו', נתחדש מהלך של רב ותלמיד, כמבואר במשנה באבות (א' א') 'משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, הם מסרוה לאנשי כנסת הגדולה וכו'.

וצריך להתבונן ולהבין, שיש ב' תפיסות מי הוא הרב המלמד את האדם תורה. מצד שורש הדבר במתן תורה, הרב שמלמד את האדם הוא הקב"ה. אולם מכח שורש נפילתם של ישראל במעמד הר סיני, 'דבר אתה עימנו ונשמעה ואל ידבר אלוקים עימנו פן נמות', המלמד של האדם בהתגליה הוא רבו, שקיבל מרבו, עד מעמד הר סיני.

כאשר האדם עמל בתורה מי מלמדו.

יש ב' סוגיות שדנו בהם רבותינו ואין לערב בינהם, סוגיה א' שדנו בה הנפש החיים וסיעתיה, האם בשעה שהאדם לומד צריך לכון שתהא מחשבתו מקושרת ומדובקת בבורא יתב"ש, או שכיון שקב"ה ישראל ואוריתא חד הוא, אזי לא צריך לכון לכך, כיון שההתדבקות בתורה, היא ההתדבקות בבורא יתב"ש.

סוגיה שניה שדנו בה רבותינו שבה נעסוק עתה, היינו כאשר האדם לומד תורה מי מלמדו, והאם די בכך שהאדם עמל בתורה לפני רבו, ורבו מאיר לו פנים, או שמא איכא צורת החיים פנימית יותר.

ברור שצורת החיים הפנימית היא שהאדם לומד תורה מפי הקב"ה. אולם משעה שבנ"י, ובדקות 'העם' ביקשו 'דבר אתה עימנו', נהפכה מדרגה זו לנסתרת, וצורת קבלת התורה בהתגליה היא ע"י רב ותלמיד. ולכך טבע האדם שבשעה שהוא יושב ולומד, אפי' אם הוא לומד תורה כראוי וכדבעי לפני רבו באימה וביראה, הצורה הפשוטה הניכרת והמורגשת היא קבלת התורה מפי רבו, אבל הצורה הפנימית יותר לקבל תורה היא 'מלמד לאנוש בינה', 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', מפי הקב"ה ית', אמנם צורה פנימית זו היא בהתכסיה.

האור המתגלה במחשבה בשעת הלימוד.

ובביאור אותה סוגיה, סדר הדבר שבשעה שאדם עמל בתורה הוא מתבונן בשכלו, וכל בר בי רב יודע שפעמים שהוא עמל באיזו סוגי', הוא מרגיש איך לפתע אורו עיניו, והוא מרגיש שעמד על שורש דברי הגמ' או הראשונים. פעמים שאור זה מגיע אט אט, ופעמים מגיע במהירות, כמין ברק הנכנס לדעת האדם ופותח את הבנת העניין.

ומהכין הגיע אותה הבנה, להבדיל, כשבנ"א בונה בנין, הוא שם אריח ע"ג לבנה, ולבנה ע"ג אריח, וניכר שבמעשה ידיו בנה בנין זה, אולם כאשר האדם עמל במחשבתו להבין דבר תורה כל שהוא, פעמים כשמדובר בחשבון פשוט, האדם עוד יכול להבין שהוא הבין את הדבר לגמרי מעצמו. אמנם כאשר מדובר בדבר מורכב יותר, והאדם לפתע מבין הדברים ונכנסת בו איזה הארה, האדם מרגיש שמחשבה זו לא באה עליו כסדר, אלא נכנסה לתוך מחשבתו בפתאומיות, כמבואר בדברי רבותינו.

וישנם בנ"א שהתרגלו לכך מקטנותם, כילד הגדל על שולחן אביו, שהתרגל שיש אוכל על השולחן, ואינו מתרגל להודות לאביו ואימו שדואגים לכך. וכמו שמאריך חובת הלבבות (ריש שער הבינה) שישנם בנ"א המרגישים שכך צריך להיות צורת החיים, ואינו מרגיש שיש מי שטורח לדאוג לו לכך.

ובנמשל לצורת מחשבת האדם, יש להבין בברור, שישנה מחשבה שבשכלו יכול להגיע למסק' הדברים. אבל כאשר האדם עמל בדברים שבהירותם אינה ברורה, ואט אט נפתח שכלו, ונכנסת בו הבנה כברק, כמין שורש חדש להבין הדברים. אזי אם הוא אדם החי עחם הרגש, והוא מודע למחשבתו, יבין שכמו שיש לו בית עם חלון, ולפתע הכניסה יד לביתו חפץ כל שהוא, מעין כך יבין ג"כ את מחשבה זו, שכביכול מישהו נכנס לתוך שכלו, והניח בו מחשבה כל שהיא.

אולם מי שינסה להיות מודע למחשבתו, להרגיש אותה ולתפוס את חלקיה, יבין שישנם מחשבות שבאו כסדר ע"פ המחשבות הקודמות, נולד קושיא נולד תרוץ, אבל זהו חשבון המכריח את עצמו. אבל חלק גדול מצורת הלימוד שלומדים בעיון בעמלה של תורה, אין זה דברים הבאים כסדר, אלא זה דברים המגיעים כהארה פנימית העומדת על אמיתת הדברים.

האדם בעל השגה המרגיש כיצד נכנסת בו הארה, ואדם שאינו בעל השגה המדמה שזהו מחשבת עצמו.

וככל שהאדם יותר בעל השגה, ויותר בעל בהירות, אזי הוא יכול להרגיש את הדברים בבירור יותר. אולם יתכן שהאדם יחדש כסדר בש"ס ופוסקים, אבל הוא התרגל לצורת הדבר שיש בו כוח של חידוש. אבל כאשר האדם ישפיל קצת גאוותו, יהא מודע יותר לתנועה שחלה במוחו, הוא ירגיש מעין זרימה פנימית הזורמת לתוך מחשבתו, ויבין שמקורה נובע ממקום חיצוני לו.

והאדם המתבונן בדברים בדעת ישרה בלי נגיעות, מתוך שקט והקשבה פנימית אמיתית, אט אט ירגיש הרגש זה, כפי שמצוייר בדברי רבותינו פעמים רבות. כשאדם מגיע לאותו הרגש והוא מבקש את האמת, אז הוא מתחיל להרגיש שיש כאן משהו שנובע שלא ממקום השכל האנושי, ואזי נפשו מבקשת אמת, ומנסה להתחקות מהיכן בא אותו השורש.

יש צורת הלימוד כרע"א, שכאשר היה לומד לדו' מחלו' אביי ורבא, לא היה אומר אביי אומר כך ורבא אומר כך, אלא אביי אומר שכך אמר הקב"ה, ורבא אומר שכך אמר הקב"ה. אמנם רוב בנ"א גם אם ינהגו כך, הרי זה רק מן השפה ולחוץ, ופיהם דובר דברים שהם הרבה מעבר לתפיסת נפשם. מי שמרגיש שדברי אביי ורבא זה דבר ה', ואז מוציא הדברים בפיו, באופו זה הרי שפיו ולבו שווים בצורת למודו.

אולם רוב בנ"א בשעה שלומדים דברי אביי ורבא, בהרגש נפשם מרגישים שאולו דברי אביי ורבא עצמם. אע"פ שבשכל שלמעלה מהשגת ליבם הם יודעים שזה דבר ה' שהתגלה לאביי ולרבא, מ"מ מי שנוהג כך, נוהג בדבר שמעבר למדרגתו. ויתר ע"כ אם ינהג כך באופן פנימי, לרוב תהא מחשבתו שקועה בכך שאלו דברי ה', ויצא שכרו בהפסדו.

ודאי שאם כך נהג הרע"א זו דרך האמיתית, אבל זו דרך הראויה רק לו ולכיו"ב, שהם חיים ומרגישים את השי"ת בלבם. אבל אדם שאינו

נמצא במדרגה זו ראוי לו רק מידי פעם להתבונן שהוא לומד את תורת ה', כלשון החזו"א 'עיקר לזכור לפני מי הוא עמל'. ואין זה רק לזכור לפני מי הוא עמל, שזו סוגי' שונה, אלא ג"כ להתבונן מי מלמדו את אותה תורה.

הניצוץ הנעור באדם מחמת חיכוך מחשבתו בשעת למוד התורה, מזהורי הנשמה הנמצאים במוח.

כל זמן שאין האדם מודע למחשבתו, אזי נדמה לו שרבו הוא הוא המלמדו תורה, ובודאי שזה אמת. אולם יש מקום נעלם ופנימי יותר, כדברי התרגום על הפ' 'וזכרת את ה' אלוקיך כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל' (דברים ח' יח'), ופירש התרגום 'ארי הוא יהיב לך עיצא למקני נכסין', כלומר הקב"ה בעצמו הוא הנותן את המחשבה, וכל שהאדם חי בהשגה גובה יותר, אזי שנעור במחשבתו מחשבה חדשה, הוא מרגיש שמחשבה זו באה ממי שמלמדו.

אמנם יש ב' פנים מי הוא אותו המלמד. יש פנים של 'נשמת שדי תבינם' (איוב לב' ח'), והיינו הנשמה השורה במוח שבגולגולת. ובדקות כמו שמבואר בנפש החיים, שרוב בנ"א העוסקים בהבלי העוה"ז חושבים בשכל האנושי הנמצא במוח, אבל כאשר האדם עוסק בד"ת, תחילה עוסק בשכל האנושי, אבל כאשר הוא עמל ומתייגע בתורה, אותו עמל ויגיעה יוצר חיכוך, ומכוח כך מתנוצץ בו האור של זוהרי הנשמה הנמצא במחשבה שבמוח, ומכוח כך זוכה להבין את אמיתת דברי התורה הק'.

וביתר ביאור, כל הזוכה לישב ולהתייגע בתורה הק', והוא מכוון לאמיתה של תורה, בלשון כללי זהוי סיעתא דשמיא, אמנם בעומק יותר, היינו ע"י שמתבונן ומתעמל במחשבתו, עצם העמל יוצר חיכוך במחשבתו, וכמו שבחיכוך שני אבנים יוצא ניצוץ, כך ג"כ כשחלקי המוח מתחככים זה בזה, יוצא ניצוץ, אבל אין זה ניצוץ חדש, אלא מתנוצצים זוהרי הנשמה הנמצאים במוח. וככל האדם עמל יותר כך הניצוץ גדול יותר, ועי"כ זוכה לראות את אורה של תורה בבירור יותר, וזוכה לכוון יותר לאמיתה של תורה.

בודאי שישנם בנ"א המכוונים לאמת מצד כך ששכלם יותר ישר, וישנם בנ"א ששכלם פחות ישר, ולכך פחות מכוונים לאמת. אבל כל מי שעמל ומתייגע בתורה ביגיעת המוחין, התנצצות זו תביא אותו לאמת ישרה וברורה יותר, ממה שמכיר שכלו האנושי.

וכאשר מתנוצצת אותה התנצצות, אזי גם האדם יכול להרגיש שזהוי התנוצצות מעבר לשכלו האנושי, וככל שהתנוצצות הולכת וגדלה, כך ג"כ הכרתו ומחשבתו שזוהי מחשבה שבאה מעבר לגדרי מחשבתו הולכת וגדלה.

וצריך לחדד, שאם האדם במשך כל שעות למודו רק יעסוק בכיצד הגיע מחשבה זו ע"י הניצוץ שנעור מחיכוך מחשבתו, אזי ככל הנראה יצא עם הארץ גמור, אלא על האדם למצוא מפעם לפעם זמן להתבונן בזרימה הזורמת במחשבתו, מכח העמלות והיגיע באמיתה של תורה.

ומי שהיגיע עד מדרגה זו יכול להרגיש את אותה הזרימה הזורמת במחשבתו, אבל עדיין אינו מרגיש שזה בא מהמלמד לאנוש בינה.

השער החדש בו השכל מתענג ללא קץ, והיינו רק באדם הכורת ברית שלמה וטהורה עם התורה.

אולם מי שמוסר נפשו על התורה באמת, לא יום ולא יומיים, אלא שהוא כרת ברית נאמנה שלא תופר בעלמא הדין ובעלמא דאתי, ממעמקי הדעת שבמוח והלב, ואותה ברית היא מכוח אור הנשמה שישראל ואוריתא חד, ומכוח כך מאירה לו ההסכמה למסור נפשו עליה, כיון שהוא מרגיש התקשרות לתורה במדרגה שאינו יכול לפרוש ממנה.

וכמובן שאין זו ברית הניתנת להסברה, אלא זה הסכמה טהורה של התמסרות מוחלטת לדבר, בלא סייג ושיעור, אלא עד מקום גבול כוח האדם, ואף גם למעלה מכוחותיו, וכאשר הוא מוציא ברית זו מן הכוח אל הפועל, ומוסר

נפשו עליה באמת, ע"ז כתב החזו"א שלאחר העמל והיגיעה נפתח שער חדש שהשכל מתענג ללא קץ.

ואותו שער החדש, היינו מה שנפתח לאדם אור הנשמה הנמצא במוח, וממילא הוא מכיר שהשגתו בתורה אינה מהשכל האנושי, אלא מהארת הנשמה השורה במוח. והנשמה מכירה בידיעה גמורה במי שאמר והיה עולם, כאדם המכיר בדברים הגשמיים, ואותה הכשרה של הנשמה נובעת מכח שמקושרת ומחוברת לתורה בתלת קשרים המתקשרים דא בדא - קוב"ה, אורייתא, וישראל.

על כן, במעמד הר סיני כשבנ"י שמעו את קול ה', היתה הכרה ברורה שהקב"ה מלמד לאנוש בינה. ושאנו מבקשים בתפלה 'חננו מאיתך דעה בינה והשכל', אין זה רק בקשה להבין אמיתת התורה, אלא זוהי בקשה של חכמה בינה ודעת באופן של 'מלמד לאנוש בינה', דהיינו שזה יבא באופן שע"י העמלות בתורה ביגיעת המוחין עד כלות המחשבה, בכוונה טהורה להתקשר בקב"ה ובתורה בהתדבקות אמיתית. ומתוך כך יפתח ההשגה האמיתית שמי שמלמד תורה זה קוב"ה בכבודו.

וכאשר האדם עמל במחשבתו בעמל אמיתי בטהרה ובקדושה, בכוונה העולה במדרגה של מתוך שלא שלמה בא לשמה, וזיכך את מוחו מכח שעמל בו שנים ע"ג שנים ביגיעת המוחין, אז הוא זוכה שנפתח לו אור הפנימי של התורה ושל הנשמה, ששם האדם מתענג ללא קץ כלשון החזו"א לעיל, והיינו משום שרק השכל האלוקי יכול להתענג ללא קץ.

יזכה אותנו הבורא ית"ש שנזכה בעז"ה שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקינו בתורתיך, שע"י בנין ביהמ"ק ואור אורו של עולם כלשון הגמ' (ריש ב"ב), ואז מאיר אור הנשמה, ועי"כ בהתקשרות אמתית מתוך אור הנשמה שבמוח, נקשרים לתורה ומכירים ומרגישים באתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה, שהוא יתב"ש חונן לנו דעה.

תפילה 054 מלמד לאנוש בינה לימוד מפי רב ומעצמו
מספר שיעור בקול הלשון 1127871

אוצר האותיות
בנין בית המקדש מכח הבינה

בינה מלשון בנין, ולכך תלמידי חכמים קוראים בונים.

אומרים כל יום בתפלה 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה'. והגמ' בנדה (מה' ע"ב) דורשת מה שנא' בראשית יצירת האשה 'ויבן את הצלע (בראשית ב' כב'), דהיינו מלשון בינה, ובינה יתירה ניתנה לאשה, ולכך לחד מ"ד קטן מגדיל בן י"ג וקטנה בת י"ב.

מ"מ מבואר שבינה זה מלשון בנין, וע"ש כן לגבי חכמים נאמ' 'אל תקרי בניך אלא בונייך', כיון שחכמים עוסקים בבנינו של עולם, וכוח זה של תלמידי חכמים לעסוק בבניינו של עולם, היינו מכוח הבינה שנמסר לחכמים. וכשאדם מוציא את הבינה שקיבל מהקב"ה מהכוח אל הפועל, אזי הוא עוסק בבניינו של עולם.

וכוח הבניין שמכוחו נבנה ביהמ"ק, היינו מכוח תלמידי חכמים הנקראים בונים, שעוסקים בבניינו של עולם.

עתה נתבונן היכן מתגלה בקומת הנפש דידן כוח הבינה של עוסקים בבניינו של עולם. מבואר בגמ' שבית שני חרב מפני שנאת חינם (יומא ט' ע"ב), ובפשטות דברי המפרשים 'שנאת חינם' היינו שנאה שלא מחמת שעשה לו חברו רעה. כוחו של האדם לשנוא את חברו, בלשון פשוטה זה נובע ממקום שהאדם חי וחושב רק על עצמו, ולכך כל מה שלא מצטרף לטובתו הוא שונא.

כוח שנאת חינם הנובע מההכרה של האדם בעצמו, ללא צירוף כלל הנבראים.

וביתר ביאור מהיכן מגיע כוח השנאת חינם. כוח הבינה שניתן באדם הוא מלשון בניין כמש"נ, ובניין עניינו שמצרפים אבן ע"ג לבינה, וארית ע"ג לבינה, וכוח הפנימי של האדם לצרף חלקים זה עם זה בלשון פשוטה בדברי חז"ל 'חכמה מה שקיבל מרבו בינה מבין דבר מתוך דבר' (זוהר כי תשא).

וביאור דברי חז"ל, כוח האדם לצרף חלקים זה עם זה, נובע מעומק התפיסה שבנפש שהקב"ה ברא עולם שיש בו המון בריות ופרטים לאין תכלית, וכל הפרטים הללו הם חלקי אבנים הצריכים להצטרף לבניין אחד, וזהו ג"כ מה שנא' גבי בצלאל שיודע היה לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ ומכוח כך הקים את המשכן, כלומר כל הפרטים שיש בבריאה הם חלקים המצטרפים יחד לבנין אחד.

בהסתכלות שטחית, האדם יכול לראות את הבריאה באופן שיש חי, צומח, ודומם, אבל אין כל קשר בין כל החלקים יחד, וההסתכלות החיצונית הזו היא בעצם הסתכלות המחריבה את בנין הבית.

אולם בהסתכלות של ת"ח הנקראים בונים, ע"ש שעוסקים בבנינו של עולם, האדם מבין שתכלית הבריאה היא אחת 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמות כה' ח'). הבריאה כולה נבראה שיהיה מי שיכיר וידע את מי שאמר והיה עולם.

ואותה הכרה השלמה במי שאמר והיה עולם, אינה חלה ע"י האדם הפרטי, אלא ע"י כל הנבראים יחד, שהרי כל פועל פועל לתכלית, וכן כשהקב"ה ברא בריות לא בראם לריק, אלא בשביל ההכרה השלימה במי שאמר והיה עולם, כלשון הרמב"ן (פרשת בא) 'אין לך תכלית אחרת ביצירה אלא שיכירו ויודו וישבחו לו'.

כאשר האדם נמצא בקטנות גמורה אזי הוא אינו מכיר שתכלית הבריאה היא ההכרה במי שאמר והיה עולם אבל כאשר האדם גדל ויצא מהקטנות של עובר במעי אמו, הוא עדיין יכול לסבור שההכרה במי שאמר והיה עולם היא לעצמו, אולם כאשר האדם זוכה לגדול באמת הוא מבין שההכרה הברורה בבורא יתב"ש היינו רק ע"י צירוף כל הנבראים כולם. [המשל לזה הוא פאזל, שלולי צירוף כלל החלקים א"א להכיר את בתמונה השלימה, כך היא ג"כ ההכרה בצורת הבריאה

השלימה, שהיא רק כאשר כל הברואים יכירו במי שאמר והיה עולם, וכך הם ימות המשיח, ואחרית כל הבריאה].

ההכרה שהאדם מכיר רק בעצמו גרמה לחורבן הבית, כיון שהבית בנינו מכוח השראת השכינה לכלל הנבראים.

אותה תפיסה שהאדם מכיר רק את עצמו ולא את צירוף הבריאה כולה, זוהי עומק ההגדרה שהחריבה את ביהמ"ק ושרפה את ההיכל. אולם מאידך אותה תפיסה אמיתית שהאדם תופס שצריך שכל הבריאה כולה תכיר בבורא עולם, היינו מדין ערבות, היא שורש בניין הבית.

גבי עכו"ם נחלקו רבותינו אם יש דין ערבות, ובפשטות עולה שבעכו"ם לא שייך דין ערבות, ואין ערבות בעכו"ם שיכירו בבורא יתב"ש. בעכו"ם אין עניין בכך כלל, ומי לי אם יכירו ומה לי אם לא יכירו.

וזהוי עומק ההגדרה של שנאת חינם, המעמידה תפיסה שהאדם כביכול חי לעצמו, וכמו שיש מצות תפילין, ציצית, כך גם יש את פלוני ע"מ לקיים בו מצוות, אבל הכל בתפיסה שהבריאה עומדת כמציאות של דברים נפזרים.

וזו התפיסה שגרמה לחורבן הבית, והיינו מכיוון שהבית מורכב מהרבה אבנים גשמיות, והכוח הרוחני המצרפם היינו השראת השכינה לכלל ישראל דייקא, ומכוח צירופם של כלל ישראל . ישנה השראת השכינה שהיא ג"כ ליחיד, כגון יחיד היושב ולומד ששכינה כנגדו, אבל לא כן השראת השכינה בביהמ"ק השורה דייקא לכלל ישראל. ולכך ג"כ ביהמ"ק נקרא 'לבנון' מפני שכל ללבות ב"י פונים לשם. וכן כשכהן גדול נושא על ליבו את שמות השבטים, הוא נושא על לבו את כלל כנסת ישראל יחד. ועוד שמלך נקרא לב העם, כי הוא המצרף את כולם יחד, וזו השראת השכינה המתגלה בביהמ"ק.

וכאשר האדם תופס את התפיסה האמיתית שהוא חלק משלם, ושכל קיומו תלוי בכול ישראל יחד, זה הכוח הגורם שביהמ"ק יוכל להתקיים. וכאשר ביהמ"ק חרב בעבור שנאת חינם, אזי יש את השנאת חינם המתגלה מבחוץ כפשוטה ממש, אבל בשורש הפנימי שנאה זו נובעת מהתפיסה במעמקי הנפש שהאדם יכול להתקיים לעצמו.

אהבת חינם הנובעת מכוח כך שאדם תופס שאין לו קיום כשלעצמו.

עתה נבאר מהיבן נובעת המידה ההפוכה של אהבת חינם. ודאי שישנה מצוות עשה של 'ואהבת לרעך כמוך', אבל צריך לבאר מהיכן נובע אותו הכוח לאהוב. הקשה האבן עזרא כיצד שייך לצוות על ואהבת לרעך כמוך ועל לא תחמוד, והרי זה דברים התלויים בלב, והתשובה לכך היא כמו שביארו רבותינו, שהציווי הוא להוציא מהכוח אל הפועל את המידה הנסתרת הגנוזה במעמקי הנשמה, ומ"מ מידה זו נטועה עמוק בתוך כל אחד מישראל. אולם ישנו משהו המסתיר את אותה אהבה, ומכוח כך האהבה נעלמת, ונגלת השנאת חינם שהחריבה את ביהמ"ק.

אמנם הפנים האמיתיות של אהבת חינם בכללות, היינו מחמת שהקב"ה ברא את הנשמה ונטע בתוכה אהבת חינם, ועבודת האדם היא להוציא את אותה אהבה מן הכוח אל הפועל. אולם ע"פ משנ"ת, אהבת חינם עניינה היא עצם התפיסה שאין לאדם קיום כשלעצמו, ובמשל הפשוט במה שנא' בשורש יצירת אדם וחוה, 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי', כאשר האדם אינו תופס שהאשה היא עצם מעצמיו, אזי הוא נחשב כפלגא דגופא, ואין לו קיום.

ומהמקום הפנימי הזה במעמקי נשמת כל אדם ואדם, שהאדם תופס שאין לו קיום כשלעצמו, שם גנוזה התפיסה הנקראת 'אהבת חינם', וכשהמקום הפנימי הזה נעלם, כאשר האדם תופס שיש לו תפיסה לעצמו, אזי האהבת חינם נסתרת, וחלה מציאות הנקראת שנאת חינם.

ובעומק, זה הנקרא כוח הבינה, וזה הכוח של 'ויבן את הצלע' (בראשית ב' כב'), ומכוח כך נבנה ביהמ"ק, וביותר, מחמת כן ת"ח קרואים בונים שעוסקים בבניינו של עולם.

ועתה נבאר מהי כוונת הדבר שעוסקים בבניינו של עולם, ידועים דברי חז"ל ששישים ריבוא אותיות לתורה, ושישים ריבוא נשמות ישראל,

וכאשר האדם עוסק בתורה בתפיסה שהוא עוסק לעצמו, אזי קודם שעמל בתורה נקראת תורת ה', ולאחר שעמל בה נקראת תורתו, ועולה שכל ימיו הוא עסוק בתורת עצמו. אולם כאשר האדם עוסק בתורה ובשישים ריבוא אותיותיה, שיש להם שישים ריבוא שורשי נשמות, בצורה שהוא בכל עת מצרף אותיות ונשמות, אזי בהכרח תתגלה אצלו אהבה כלפי עם ישראל, כיון שהוא מצרפם יחד.

ב' פנים לאהבת חינם, מכוח המעשים הנמשכים אחר הלב, ומכוח הלב הנמשך אחר המעשים.

הרמב"ם מגדיר את מידות האדם כהלכות 'דעות'. כל מידה של הרגש המתגלה בקומת נפש האדם, התגלותה היא הרגש, ופנימיותה באה מדעת. וא"כ העומק של אהבת חינם והפקעה של שנא חינם ההרגש הוא רק תולדה מהדעת האמיתית בנפש שהגיע לכדי חוש, ולכך אהבה יוצאת לפועל.

אולם ישנם פנים אחרות לדברים, שאחר המעשים נמשך הלב, והאדם יכול מכוח המעשים להגיע לאהבה. אולם בעומק, הדבר צריך להיות בנוי מב' הפנים גם יחד, מהצד התחתון שאחר המעשים נמשכים הלבבות, שהרי המעשה יותר תחתון מן הלב, וכעין תלמיד שגלה שמגלים רבו עמו, כלומר מגלים את התחתון אחר העליון, ומאידך מהצד העליון הדעת היא הסיבה להרגשת הלב.

והכוח לעקור את השנאת חינם ולבנות אהבת חינם, נובע מב' הפנים שנתבארו, מהצד התחתון שאחר המעשים נמשכים הלבבות, להרבות בנתינה לזולת, ומהצד העליון מגילוי האור הפנימי של הדעת, שהאדם תופס שביהמ"ק הוא מקום המצרף את כלל ישראל, ולכך מקריבים בו קרבנות ציבור.

'מלמד לאנוש בינה', כאשר הבינה שהקב"ה נתן לאדם היא בינה אמיתית ושלימה, היא ההבנה שבכל עת ועת הוא עוסק בבניינו של עולם, ובצרוף עומק נפשות ישראל אהדדי.

וזו הייתה הצורה של מתן תורה, שישים ריבוא אותיות לשישים ריבוא נשמות ישראל. וכאשר הצורה הזו נסתלקה חרב הבית, ועבודתנו השתא היא לחזור להאיר את אותו צורה פנימית של כל קומת כנסת ישראל יחד בדעת האמיתית שעליה נאמ' אם אין בינה אין דעת ואם אין דעת אין בינה, כלומר כאשר האדם אינו מבין שהבריאה כולה מורכבת מחלקים הצריכים להצטרף אהדדי, אזי כל הצירופים שהוא עושה אינם אלא מקריים בלבד.

אולם כאשר האדם נושא אשה, ויש בו אמונה אמיתית שכך נגזר מאיתו ית' ארבעים יום קודם יצירת הולד, אזי כשהוא מוצא את זיווגו אינו חושב שזה דבר חדש, והוא מאמין היטב למשל חז"ל שהוה כאבדה שאבדה ועתה חזרה למצבה הראשון. וכאשר הוא פוגש ביהודי לא מתחדש אצלו אהבת חינם, אלא הוא מכיר בשורש העומק בנשמות ישראל, שאין להם קיום אלא ביחד.

ומי שאהבה זו גלויה בנפשו, אזי בימי בין המצרים הוא בוכה על תרתי, על הסתר הפנים של כבוד השי"ת בעולם, על הר ציון ששמם, ומאידך הוא בוכה על צרתם של ישראל הנמצאים בצער ובפרוד. ולא שייך לבכות באמת על חורבן הבית, אם לא אכפת לאדם מכל כנסת ישראל, כי שורשם אחד צירוף וחיבור.

ובעומק, ע"ז נאמ' 'כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בבניינה' (ב"ב ס' ע"ב), אולם בשביל להתאבל באמת צריך שיהיה באדם בינה, וכשיש באדם בינה והוא מצטער על הסתר הפנים, ועל צער ישראל, אזי מוכח שיש בו אהבה שלימה , והא גופא 'זוכה ורואה בבניינה', כלומר נגלה בו הכוח שממנו הבית נבנה, ולכך אחדות ביהמ"ק השלישי ירד מן השמים, מחמת שביהמ"ק זה נבנה אצלו בצירוף כלל ישראל עמוק בנפשו.

שנזכה בעז"ה יחד כל הכנסת ישראל לאחד את כלל הנפשות בשורשם האמיתי בבורא ית"ש, כמקשה אחת של כנסת ישראל, ולאחד את שניהם יחד בהתגליה כאן בעולם גילוי של ה' אחד ושמו אחד במהרה בימינו אמן.

תפילה 056 בינה בנין בית המקדש מכח בינה
מספר שיעור בקול הלשון 1127873

מדור
מחשבה

בלבבפדיה מחשבה
בינה
אוצר האותיות
בינה - בחן
להבין אמרי בינה
תבונה
הבן בחכמה וחכם בבינה
בחון בהם וחקור מהם
בינה - הרהור
סוגיות במחשבה
בינה

בלבביפדיה מחשבה
בינה

חכמה, בינה ודעת - הגדרתם הבסיסית

אחת מהמילים שהיא בשורש ב-י היא 'בינה'. מילה זו מופיעה בפרשת ואתחנן (דברים ד, ו): "ושמרתם ועשיתם כי חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". למדנו מהפסוק כי מי שמשיג את הבינה הוא 'נבון', וכמו שכתבה התורה שאמר פרעה על יוסף הצדיק אחרי שפתר את החלומות של פרעה: "אין נבון וחכם כמוך" (בראשית מא, לט), וכן מופיע שם "ועתה ירא פרעה אין נבון וחכם" (שם, מג). גם כשביקש כלל ישראל למנות שרי אלפים, מאות, חמישים ועשרות נאמר "אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטכם" (דברים א, יג). באופן קצת פחות מפורש מופיעה מילה זו גם בשירת האזינו (דברים לב, י): "יסובבנהו, יבוננהו, יצרנהו כאישון עינו", ופירש רש"י ש'יבוננהו' הוא מלשון בינה. בנביא ישנם פסוקים רבים נוספים, והאמור עד כאן הוא שורשי המקומות בהם נזכר הדבר בתורה.

חכמה - כללות, בינה - פרטות

בדברי חז"ל (ספר יצירה פ"א ועוד) מוצאים אנו את המושג 'בינה', כאשר 'חכמה' היא הכללות של הדבר, ו'בינה' היא ההתפרטות. ובתוספת דיוק ודקדוק - הבינה העליונה היא לא רק 'התפרטות', אלא כוללת היא גם את הפירוט כלליות הדבר, וגם את היחס, השייכות, החיבור והבניין שבין הפרטים השונים. אשר על כן, 'בינה' היא למעשה 'בין לבין', דהיינו נותנת את היחס הנכון שבין פרט לפרט, ולא רק את עצם קיומם של פרטים מסויימים בתוך הכלל. על מדרגה זו אמרו חז"ל (אבות ג, יז): "אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת". הדעת היא כח החיבור וההבדלה, "אם אין דעת - הבדלה מניין" (עירובין יט.), ומאידך - "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א). ידיעה היא היכולת לחבר את הראוי לחבר, ולהבדיל את הראוי להבדלה. בשביל לחבר ולהבדיל צריך לדעת מהם הפרטים ומה היחס ביניהם, והיינו שבכל בינה יש גם דעת המתגלה בתוכה.

חכמה - מה שקיבל מרבו שלימדו, בינה - מה שהבין מעצמו

הגדרה נוספת ומשלימה ל'בינה' היא מה ידוע מרבותינו (צדקת הצדיק רפו ועוד) כי 'חכמה' היא מה שקיבל האדם מרבו, ו'בינה' היינו להבין דבר מתוך דבר. הגדרת כח זה מתייחסת ליחס שבין החכמה הגלויה לזו הנסתרת. את החלק הגלוי - הבין האדם, ומתוך אותה ההבנה - מתגלה חלק נוסף שהיה נסתר עד כה, ולא נאמר להדיא. מתוך הדבר הגלוי נעשה דבר נוסף מובן, על אף שאיננו גלוי [שכן אם הכל גלוי - אין בזה 'דבר מתוך דבר'] לכן הבינה נקראת בלשון רבותינו (זוה"ק בראשית קנד:) 'עלמא דאיתכסיא', שהרי עניינה הוא גילוי הדברים המכוסים והנסתרים, וה'בינה' מגלה אותם מתוך ההסתר.

נעמיק את מהות המחשבה, ונתבונן בדברים יותר בדקות. 'מה שקיבל מרבו' - היינו חכמה גלויה. אלו דברים מפורשים שהתלמיד שומע להדיא מרבו. זו 'חכמה'. ישנם דברים שהתלמיד לא שמע מרבו, אולם מתוך מה ששמע - עולה בו הבנה חדשה. האפשרות להבין דבר חדש ומכוסה מתוך דבר ידוע ומגולה הוא "ונתת לעברך לב שומע" (מלכים א ג, ט). כאשר הלב שומע בצורה נכונה, אז הוא מקבל את החכמה בצורתה הנכונה והמתוקנת, אז הלב מבין את מה שהיה גנוז בתוך החכמה.

ובתוספת עיון והתבוננות, נראה לומר כך. 'לב שומע' לא משיג רק את מה שנאמר בעצם דברי החכמה, אלא את הלב של הרב, ונפרש

כוונתנו. לכאורה, כל דבר סתום שהתלמיד מבין מתוך דברי החכמה של רבו, היה יכול הרב לומר בצורה גלויה. נמצא שהחילוק בין 'חכמה' ו'בינה' הוא כביכול חילוק אקראי - הדבר שהרב בחר לומר מפורשות הוא 'חכמה', ומה שהיה יכול לומר אך לא אמר - הוא 'בינה'. אולם אין הדבר כן, ויש בבינה כח לדלות ממעמקים שאינם על דרך מקרה. יש מציאות של "ליבא לפומא לא גליא" (קה"ר יב, א) - "לליבי גיליתי לפומי לא גיליתי" (סנהדרין צט.). גם אצל הרב עצמו אין ביטוי לאותה החכמה הנסתרת בפה, והיא נשארת מצד עצמותה גנוזה ונסתרת בתוך ליבו של הרב. תלמיד שזוכה לבינה - שומע את הלב של הרב, ומצליח להבין מדעתו את מה שהרב השאיר טמון, צפון ונסתר בתוככי ליבו. כל דבר שהוא 'ליבא לפומא לא גליא' - לא יכול במהותו לצאת החוצה בצורה של דיבור. גם אם יאמר דיבור כל שהוא, יהיה זה דיבור של 'חיצוניות', בעוד שפנימיות הדבר תישאר בתוככי הלב. המדרגה של "לב מבין" (ברכות סא.) היא מדרגה של היכול 'לגעת' בלב הרב, ולדלות את המעמקים הנסתרים שנשארו גנוזים וחתומים בתוכו. להבין מתוך הנאמר את מה שלא נאמר.

הצורך במ' שנים לעמוד על דעת רבו

האמור עד כאן יכול לבאר מאמר חז"ל, שמצריך הבנה. "אין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה" (ע"ז ה:), ובפשטות עומדות מ' שנים אלו כנגד "ארבעים שנה לבינה" (אבות ה, כא), כמבואר בדברי רבותינו (רבנו בחיי ובעל הטורים דברים כט, ג). בשביל להבין מה הרב אמר, את דבריו הגלויים - אין צורך בארבעים שנה. זמן קצר הרבה יותר מספיק בשביל שתלמיד יוכל לקבל את דברי החכמה של הרב שלו. אולם חז"ל התכוונו לעניין אחר לגמרי, והוא לעמוד על דעת רבו. הגדרת דבר זה היא שהתלמיד מבין את כוונת הדברים הנסתרת, שיכול הוא לחבר ולהפריד, לדמות מילתא למילתא ולהבין מעצמו את החלק הנסתר והמכוסה שבדברי רבו. ישנה בחינה של 'השגה שלימה של בינה', והיא כשהלב של התלמיד מבין את הלב של הרב, ונעשים הם 'לב בלב', וזהו עומק שלמות 'מבין דבר מתוך דבר'.

המשכת הקו הלאה מלמדת גם מדוע על מנת לעמוד על דעת הרב צריך מ' שנים. אות מ' הגדרתה היא 'מה', מהות, ופירוש המילה 'מה' היא לא מהו עצם הדבר כפי שהוא נגלה לעיניים, אלא מה שורשו הנעלם כמו במן שאכלו במדבר. כששאלו 'מן הוא', לא היתה כוונתם ל'זרע גד לבן וטעמו כצפיחית בדבש, שהרי את זה חשו בחושיהם הפיזיים. השאלה היתה מה משמעות המאכל הזה שנקרא מן. לעומת כן, אות ל' משמעותה מה כיוון הדברים, לאן הם פונים. דהיינו - יש את עצם הדבר, יש את שורשו ויש את המגמה והכיוון שאליו הדבר הולך. כשאמרו בן ארבעים שנה לבינה התכוונו לומר שהאפשרות לעמוד על שורשי הדברים והמקום ממנו הם באים היא המיוחדת לגיל ארבעים. ומכיוון שאדם בן ארבעים מבין את שורשי הדברים הנסתרים מהעיניים, יכול הוא גם אחרי מ' שנים להבין את הדברים הנסתרים שבלב רבו, ודו"ק.

והנה, ידועים דברי הרמח"ל (דע"ת אות יח) שבריאת העולם היא על מנת להיטיב לנבראים, "מחוק הטוב להיטיב", ובאמת שהדבר מפורש בפסוק (תהלים פט, ג): "כי אמרתי עולם חסד יבנה". והנה - 'יבנה' הם אותיות 'בינה', וכל 'בינה' עניינה בניין[א], ולפי זה מבואר בפסוק שהעולם הוא עולם חסד, אך יחד עם החסד ישנה 'בינה'. ומשמעות הדברים היא, שכשהאדם משיג את החכמה של 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ', הוא משיג את הדבר החיצוני של בריאת שמים וארץ. התבוננות בשורש סיבת הבריאה מביאה אותו להשגת 'חסד יבנה' כי 'מחוק הטוב להיטיב'. בשביל להשיג את ה'חסד' שבבריאה, כסיבת הבריאה, צריך 'יבנה-בינה'.

[א] עיין בשיעור 'עפר צמצום דבינה' שנתבאר באריכות.

ארבעים יום של הבינה

שורש בריאת העולם הוא "איסתכל באורייתא וברא עלמא" (זוה"ק ח"ב קסא.), וכנגד זה מבואר שכשמשה רבינו עלה למרום היתה עלייתו בכל ג' הפעמים עליה של ארבעים יום. לא בכדי כל עליה היא של מ' ימים, שכן היתה זו עליה לצורך הבנת שורש הדבר וחלקיו הנסתרים. כדי לעמוד על 'מ-מה-מהות' של הדבר צריך גם מ' ימים. אם היה משה רבינו מקבל רק את ענפי החכמה ולא את שורשה - לא היה צורך במ' ימים. אותו האופן התקיים גם בבריאת העולם, שהרי 'איסתכל באורייתא וברא עלמא', ושורש זה של בינה ביקש משה רבינו להשיג בארבעים ימיו בהר.

בינה - בן י-ה

ביתר חידוד, שורש המילה 'בינה' הוא 'בן י-ה' (זוה"ק ח"ג רצ:), ו'בן' היא הגדרה כללית לתולדות, כידוע. מקרא מלא הוא "כי בי-ה ה' צור עולמים" (ישעיהו כו, ד), וכמאמר רבותינו (בר"ר יב, י) שהעולם הזה נברא ב-ה' והעולם הבא ב-י'. נמצא שכל המציאות כולה היא בן (תולדות) של י-ה. אלא תולדות השמים והארץ בהיבראם (בראשית ב, ד). נמצא ש'בינה' היא הגדרת כלל המציאות והבריאה, ודו"ק היטב.

בינה - בה-ין

נרחיב את היריעה. במילה 'בינה' יש גם נוטריקון בה-ין. ו'ין' היינו 'יין', שאינו אלא הכפלת הי'. אם כן, בחינה נוספת של 'בינה' היא 'בה-יין'. ויש להבין מה משמעות דבר זה.

בינה כנגד לא תגנוב

חז"ל (זוה"ק ח"ג יא.) מקבילים את י' המאמרות שבהם נברא העולם לעשר הספירות ולעשרת הדברות. לפי זה מבארים הם ש'לא תגנוב' עומד כנגד 'בינה'. ויש להבין מה שייכות יש בין 'גנב' ל'בינה'. ומבארים הדבר, כי כל גנב הוא בעצם 'איתכסיא', שכן הגדרתה של גניבה היא 'במסתרים'. אם אדם נוטל את ממון זולתו באופן גלוי הוא גזלן ולא גנב (ב"ק עט:). נמצא שכל גנב עושה דברים שאינם ניכרים לעין, ואין מי שרואה אותו במעשיו.

אמור מעתה כי תלמיד שעומד על דעת רבו, וליבו מבין את מה שבלב רבו, הרי הוא גונב את לב רבו. אם התלמיד אינו מבין את חלק הנסתר והמכוסה שבלב הרב, הרי שמה שנמצא בלב הרב שייך לרב בלבד. משעה שהתלמיד עומד על לב רבו, הוא מעין 'גונב' ממנו את כל מה שצפון ומוסתר בליבו. ויש לדברים סמך נפלא. "לא יבוזו לגנב כי יגנוב" (משלי ו, ל) וביארו בחז"ל מי הוא הגנב שיכול לגנוב ולא יבוזו לו - "אם ראית עם הארץ שהשחית עצמו בדברי תורה אל תבזהו, ואל תאמר לו אתמול עם הארץ והיום חבר, למה, למלא נפשו כי ירעב, אין רעב אלא תורה, שנאמר לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה' (עמוס ח, יא)" (מדרש משלי ו'). בדומה לזה מצאנו שאמרו (זוה"ק ח"ב צג:) שיש היתר לתלמיד לגנוב דעת רבו על מנת שילמדהו תורה שהיא למעלה ממדרגתו. בדומה לזה אם שואל את רבו שאלה, ורבו עסוק בעניין אחר, ומבקש לדעת אם שאלתו היא 'הלכה ולמעשה' (ואז יפסיק לעסוק בעניין שעסק בו, ויתעמק בשאלה) או לא (וממילא יבקש מהתלמיד שישאל בזמן אחר), יכול התלמיד לגנוב דעת רבו ולומר 'מעשה בא לידי', על מנת שרבו ישיב לו תשובה.

ושורש כל ה'גניבות' שבתורה הוא התלמיד שעומד על דעת רבו, וליבו מבין את לב הרב, וממילא כל הדברים שרק גילויים החיצוני נאמר ותוכנם הפנימי נשאר בלב הרב - גלויים וידועים גם לתלמיד, וזאת משום שהוא 'גונב' את פנימיות הדברים מתוך לב הרב.

ביאור משמעות 'בה-ין'

על פי האמור, מובנת מאוד ההקבלה בין 'בינה' לבין יין. מהותו של יין היא 'סוד' (וחושבנא דדא בגימטריא כחושבנא דדא), והרי "נכנס יין יצא סוד". יציאת הסוד מהעלם למצוי, מ'איתכסיא' לגילוי, היא היא 'בינה' העומדת על שורש הדברים ומוציאתם מהסתר. דברים שהרב לא אומר משום שאין להם מילים, והם צפונים בתוך

ליבו של הרב, כשזוכים לבינה - מתבררים כל הסודות שנמצאים בלב הרב, ויוצאים הסודות הכמוסים בליבו חתומים באוצרותיו.

בינה מקבילה ל'לא תגנוב', ומכיוון שהיא מצד הקדושה, הרי ש'לא יבוזו לגנב'. הגניבה נעשית מכח מציאותו של 'יין' (כח המגלה את הסודות), ומתוך כח זה יש מציאות של 'בינה' המבינה דבר מתוך דבר.

דוגמא פשוטה ובהירה יכולה לקרב הדברים אל הדעת. שורש היין שנאמר בפורים הוא בשתייתו של נח ב"ויתגל בתוך אהלו" (בראשית ט, כא). כמו כן, מזרעו של שם, לוט, אף הוא שתה יין, כפי שכתוב בתורה (בראשית ט, כ ואילך) שלוט השתכר במערה, אחרי שבנותיו השקו אותו יין. הן סברו שנחרב העולם, ולא נותר איש מלבדם, וממילא סברו ש"נשקה את אבינו יין ונקיים מאבינו זרע" (שם יט, לב). בנות לוט ביקשו שאביהן לא ידע מה הן עושות, כפי שאכן "ולא ידע בשכבה ובקומה" (שם לג). היין מרדים את האדם ומסלק את הדעת, ובהתבוננות קלה מתברר שסילוק ה'חיות' (שינה) וסילוק הדעת - אחד הם.

אולם בהעמקת ההתבוננות, מתברר שהיה במערה עניין גדול לאין ערוך. "מצאתי דוד עבדי" (תהלים פט, כא). המקום בו נמצא דוד הוא "והיכן מצאתיו - בסדום" (בר"ר מא, ה). חז"ל דרשו את הלשון 'מצאתי', ואכן לא שייך 'למצוא' דבר גלוי וניכר. כשדבר מסויים מסתתר ונחבא - אפשר לחפשו ולמוצאו, או אפילו למצוא אותו בהיסח הדעת. 'מציאה' איננה שייכת בגלוי, בכל אופן וצורה שהן. אם כן, כשהנביא אומר שדוד המלך 'נמצא' במערה בסדום, פירוש הדברים הוא שהיציאה של דוד מהסתר לגילוי היתה בסדום. 'מציאה' קרובה ללשון 'יציאה', ולכן גם ה'מציאות' נקראת כך, שהרי היא ה'יציאה אל הפועל' של מחשבת הבורא (לש"ם תחילת ספר הקדוש"ש). נמצא שהדרך להוציא את דוד המלך מסתר לגלוי - היתה על ידי יין. נכנס יין - יצא סוד.

בתוספת עיון, אפשר להוסיף ולומר כך. בנות לוט סברו שהעולם נחרב, ולכן הן ביקשו לעשות חסד, "כי אמרתי עולם חסד יבנה". חז"ל כבר אמרו (סנהדרין נח:) שחסד עשה אדה"ר עם קין והבל, שלא נשא את בנותיו, אלא הניח לקין והבל לשאת את אחיותיהם. גם קין והבל שנשאו את אחיותיהם עשו חסד (רש"י ויקרא כ, יז בשם חז"ל), ואלו דברים ברורים.

אם כן, כשם שאדה"ר עשה חסד בתוך ביתו, וכך נתקיים העולם, גם בנות לוט ביקשו לעשות חסד בתוך ביתן, ובזה לבנות את העולם. נמצא שבנות לוט מעוררות בדקות את אור החסד הראשון שנעשה ב'אב ובתו', דהיינו אדה"ר ובנותיו. אותו החסד שעשה אדה"ר עם בניו על מנת שהעולם יתקיים ויתרחב, ביקשו גם בנות לוט לעשות עם אביהן. החסד הוא השורש של הבניין, וכאמור לעיל - הבינה מגלה את החסד[3].

בינה יתירה ניתנה לנשים

לפי זה יש להרחיב ולהעמיק. ידועים דברי הגמרא (נדה מה:) על הפסוק (בראשית ב, כב) "ויבן את הצלע", ודרשו מזה ש"בינה יתירה ניתנה לנשים", ואף חידשו מכך זאת הלכה למעשה, שבת י"ב נחשבת כגדולה, ובעד שהזכר נעשה גדול רק בן י"ג שנים. ומאידך, ידוע שכשברחו רשב"י ורבי אליעזר למערה, ולא נשארו ללמוד בבית המדרש, היתה החלטתם משום ש"נשים דעתן קלה" (שבת לג:), ואשת רשב"י עלולה לגלות לרומאים היכן בעלה.

היין אינו יפה לאשה

לקלות הדעת של האשה יש נפק"מ להלכה.

---

[3] בלשון קצרה מאד, השתא אנו נמצאים במדרגה מן השורש לענפים, לכן יש דין שבענפים עצמם אסור להתחתן, היא גופא כי צריך להוליד עוד אנשים ועוד אנשים. לעתיד לבא שנחזור מהענפים לשורש, אז ממילא יחזור ה"חסד הוא", כן, "לא יקח אותו כי חסד הוא", אז יחזור אותה מדרגה. על זה אומרת הגמ' במסכת סנהדרין שלא נשא אדה"ר את בתו מדין חסד שהשאירו לבנו. כלומר, זה תפיסה מהשורש לענפים. לעת"ל שהתפיסה תהיה מהענפים לשורש כמו שמאריך הרמח"ל, אז יהיה את החזרה שהענפים יכולים לחזור ולהתחבר. ושם המדרגה הם "אמור לחכמה אחותי", ושם נעשה חיבור בין איש ואחותו.

על פי דין - הבעל חייב לזון את אשתו. כשהגמרא מפרשת במה חייב הוא לזונה, כותבת היא 'כוס אחת של יין'. מיעוט יין - יפה לאשה, מה שאין כן אם היא מרבה לשתות, שהדבר הוא גנאי לה. "כוס אחד יפה לאשה, שנים - ניוול הוא, שלשה - תובעת בפה; ארבעה - אפילו חמור תובעת בשוק ואינה מקפדת" (כתובות סה.). העומק שבדבר הוא, שאשה 'דעתה קלה', ובנקל היא מוציאה את מה שמכוסה ונסתר בפנימיותה - החוצה. ממילא, מכיוון שדברים שמכוסים וצנועים, ראוי להם כיסוי וטובה להם הצניעות, אין לתת לאשה הרבה יין, משום שבקל 'יצא סוד'.

ננסה להבין את עומק הדברים, ויש בהם צד תיקון וצד קלקול. בצד התיקון ישנה 'אשת חיל עטרת בעלה'. התורה הקדושה נקראת 'אשת חיל' (ילקו"ש משלי רמז תתקסד), וגם אשה טובה נקראת 'אשת חיל' (שם). בביאור המשל של התורה לאשה, כתב ההפלאה דבר נפלא (כתובות עא:): "והענין שאחז"ל שהתורה מגלה סתרי' ללומדי' כאשה המגלה סתרים לבעלה. אמנם יתחלק לפי ענין היגיעה והשעשוע בה, כי המיגעים מאוד ומשתעשעים בה כמ"ש בחוקותיך אשתעשע תתגלה לו עומק ההלכה לאמתה של תורה, אך המעיין בה לפרקים בלא יגיעה כן יראה אותה בהסתר פנים ויעלה את המדומה כאלו עמד על האמת, ובאמת בהתקרב הענין לברר היטב ימצא כי אין בדבריו ממש", עיין שם עוד.

והנה, נראה פשוט שהעומק ב'מגלה סתריה' הכוונה היא לדברים הנמצאים בעומק ליבה, אותם חולקת רק עם בעלה. ובתוספת עומק - ה'גילוי' הוא עצם החיבור של זכר ונקבה. "תנא דבי רב ענן: מאי דכתיב חמוקי ירכיך למה נמשלו דברי תורה כירך - לומר לך: מה ירך בסתר - אף דברי תורה בסתר" (סוכה מט:). 'ירך בסתר' פירושו חיבור זכר ונקבה, שאז מתגלה הירך. וסימן לדבר מצד 'אשה דקלקול' - אצל אשה סוטה אמרה התורה "בתת ה' את ירכך נופלת ובטנך צבה" (במדבר ה, כא), ודרשו חז"ל (סוטה ח:): "היא גלתה את עצמה לעבירה, המקום גלה עליה; בירך התחילה בעבירה תחילה ואחר כך הבטן, לפיכך תלקה הירך תחילה ואחר כך הבטן". מבואר שדברים שהיו צריכים להיות נסתרים - הפכו לנגלים, וה'ירך' - התחילה בעבירה. סיכום הדברים הוא שעומק ההארה שמתגלה בלב בלבד, קרוב יותר לגילוי כלפי חוץ אצל האשה, ולכן אין היין יפה לה, כי אם מיעוטו בלבד.

מגילת אסתר - גילוי ההסתר

מעתה, יש להתבונן מעט במגילת אסתר, עליה בפרט אמרו חז"ל (מגילה יג.) "אין אשה מתקנאת אלא בירך חברתה". כידוע, אסתר הוא מלשון "ואנכי הסתר אסתיר פני" (דברים לא, יח), לשון הסתרה וכיסוי. ואכן, שמה יפה לה, שהרי "אין אסתר מגדת עמה ומולדתה" (אסתר ב, כ). דבר זה הוא היפך טבע האשה. בדרכי הטבע אשה מספרת ומגלה, טבעה לדבר וכל דיבור הוא הוצאת עניין מבפנים אל החוץ. הסיבה שאין אסתר מגלה היא "כי מרדכי ציוה עליה אשר לא תגיד" (אסתר ב, י). מרדכי היה לה 'כאב', שהרי "במות אביה ואמה לקחה לו לבת" (שם, ז). אם כן, בעוד שבנות לוט עשו 'גילוי' באמצעות 'יין' עם אביהן, אסתר עושה 'משתה יין', אך פועלת הכל ב'הסתר' מכח 'אביה' המאמץ.

והנה, המגילה נקראת כן משום 'גילוי' (פע"ח פורים פ"ה). אם כן, כשאומרים 'מגילת אסתר' אומרים בזה יסוד נפלא שהוא 'גילוי ההסתר'. כל הספרים כולם הם 'גילוי' בעלמא, מה שאין כן מגילת אסתר, שמגלה את ההנהגה הפנימית של הבריאה, ולכן אינה בטלה לעתיד לבוא), מגילת אסתר המקום בו דברים מכוסים מתבררים ומתגלים.

גילוי דבר סתר במשתה היין

ובפרטות, אסתר מזמינה את אחשוורוש והמן למשתה היין, והבטיחה לאחשוורוש ש"ומחר אעשה כדבר המלך" (אסתר ה, ח), ופירושו כפי שדרשו חז"ל - שתגלה את אשר הסתירה - עמה ומולדתה. מקום הגילוי של הדבר אותו אסתר הסתירה במשך שנים ארוכות - משתה היין. ובתוספת דקדוק - אחשוורוש מתמיד להציע

לאסתר "עד חצי המלכות" (שם, ג), ודרשו חז"ל (מגילה טו:) שכוונתו ב'חצי' היא שאיננו מוכן להרשות את בניין בית המקדש, שנחשב כ'חוצץ' את מלכותו. והנה, בניין בית המקדש הוא בניין הבית שהוא יסוד ותשתית קיום הבריאה, ומקומו ב"אבן השתיה - שממנה הושתת כל העולם" (יומא נד:). על הבניין הזה מתפללים 'שיבנה בית המקדש במהרה בימינו".

הכוח שבונה את בית המקדש הוא גילוי הארת הבינה. וכבר התבאר שהבינה מגלה את ה"עולם חסד יבנה", שמחוק הטוב להיטיב. בניין בית המקדש הוא בניין העולם כולו. בביהמ"ק ישנה 'עבודה', והעבודה היא בקרבנות, מנחות ונסכים. כל קרבן מגיע עם 'נסך' יין, משום שהיין הוא המגלה, ובית המקדש הוא מקום גילוי בניין העולם, גילוי הארת הבינה.

במשתה היין מבטיחה אסתר שהיא תוציא מההסתר אל הגילוי את עמה ואת מולדתה. בינה - בה-ין, ומכח 'בינה יתירה' שניתנה לנשים, ביקשה אסתר לגלות דוקא במשתה היין.

בחינת ה'בין לבין' ובחינת 'בן-י"ה'

עתה יש להתבונן מה המהות של הגילוי של 'עמה ומולדה'. כל 'בינה' שורשה ב'בין', שכן עניינה בבניין; חיבור והפרדה, התאמה וחילוק, פירוט וכלליות. וכבר נתבאר ש'בינה' היא גם 'בן י-ה', משום שההולדה של אותו הכח הוא 'בן', ואותיות 'י-ה' הן האותיות שבראו שמים וארץ, וכאריכות הדברים דלעיל. עם ישראל נקרא על ידי הקב"ה בעצמו "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב). המן ביקש "להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים, מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד" (אסתר ג, יג). אם היתה מחשבתו יוצאת אל הפועל - היה העולם כולו נחרב, שהרי "בראשית - בשביל ישראל שנקראו ראשית" (רש"י בראשית א, א). מהו הכח בבריאה שיכול להחריב את הכל, ולהחזיר את המציאות ל'חלל' שאין בו מאומה - כח הבינה. מחד גיסא - הבינה היא כח בניין, וכדלעיל. מאידך - הבינה היא גם ה'בין לבין', וברווח ש'בין לבין' - יש 'חלל'[3]. אם כן, הבינה היא גם הבניין של העולם, אך כח הבינה יכול גם להביא לחורבן העולם, בשעה שישנו קטרוג על כלל ישראל.

במשתה היין, כשאסתר מגלה את עמה ומולדתה, אין זה גילוי מפורש. בפסוקים לא כתוב 'ותאמר אסתר כי מזרע היהודים היא', אלא "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד, להרוג ולאבד. ואם לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזק המלך" (שם ז, יד). מתוך דברים אלו, אחשוורוש מבין שאסתר היא יהודיה, אך הדבר לא נאמר מפורשות, ופשוט שלא בכדי.

אסתר מגלה לאחשוורוש את נקודת ההסתר. במשתה היין מתגלה הסוד, אך לא בצורה של 'בן י-ה', שהרי אסתר לא אומרת 'אני מעם ישראל, בניו של הקב"ה'. כדי לבוא בטענה של 'בן י-ה' צריך לשמור על הצורה הראויה לבניו של הקב"ה, של 'בני בכורי ישראל'. אבל עם ישראל "ישנו מן המצוות" (מגילה יג:), הם "מפוזר ומפורד בין כל מדינות מלכותך, ואת דתי המלך אינם עושים" (אסתר ג, ח). מצד כך, הקב"ה כביכול עזב את כנסת ישראל, ואין לה זכות קיום. כשאין לעם ישראל קיום - אז מתגלה 'להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים'. במקום 'בן י-ה' מתגלה 'בין לבין'.

אסתר - הסתרת אלופו של עולם

אמנם, יש להבין מדוע נקראת אסתר בשם 'אסתר', הרי אם היא 'מסתרת את עמה ומולדתה' יש לקרוא לה בשם 'סתר' ולא 'אסתר'. תירוץ קושיא זו פשוט וברור, כי הא' שנוספה היא 'אלופו של עולם' המסתתר בתוך ה'סתר' של אסתר. התפיסה החיצונית היא שאסתר מסתירה את עמה ומולדתה, אולם ישנה הסתרה גדולה יותר, שורש כל ההסתרות שהעולם מעלים ומסתיר את אמיתת הבורא ית"ש. אכן אתה א-ל מסתתר. אם כן, אסתר שמצטרפת ל'מגילת

[3] עניין זה התבאר באריכות בשורש 'ב-י בי', בביאור קוי היושר כנגד י"ב השבטים, וי"ב קוי האלכסון שהם כנגד י"ב השבטים שהיו ראויים לצאת מיוסף, ועל כן גם היה מרדכי צריך לתקן את הקלקול שהיה מחמת יוסף הצדיק, עיין שם.

אסתר' איננה מגלה רק את עמה ומולדתה, אלא היא מגלה שגם בתוך ההסתרה עצמה מסתתר אלופו של עולם. אליבא דאמת, בכל מקום שבו נראה היעדר וחלל, כביכול אין מציאות של קיום, ישנו בכל זאת קיום, והוא עדיין מלא - "הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא" (ירמיהו כג, כד). ומכיוון שבשורש ובדקות גם החלל מלא, הרי שכשמתגלה 'א-ל מסתתר', נעשה הגילוי דרך "בנים אתם לה' אלוקיכם"[ד] (דברים יד, א), דהיינו 'בן י-ה'. זהו גילוי של כלל ישראל שבהם מתגלה אמיתתו יתברך, וזאת משום ש"קוב"ה, ישראל ואורייתא חד נינהו" (זוה"ק ח"ג עג:).

ביטול גזירת המן על ידי מילוי החלל

אמנם, סוף כל סוף אסתר לא מבטלת את גזירת 'להשמיד, להרוג ולאבד' שנוצרה כתוצאה מה'בין לבין' שבכח הבינה. הרי "כתב שנכתב בטבעת המלך אין להשיב" (אסתר ח, ח), ואם חטאי כלל ישראל יצרו מציאות של 'בין לבין', שיש חלל במקום מילוי, צריך שיהיה גם ביטול לגזירה שיגיע למקום בו יש חלל ויגרום לביטול הגזירה. דבר זה מגיע מכח 'אסתר' - אלופו של עולם שבתוך הסתר. ביטול הגזירה מגיע על ידי גילוי שגם מקום החלל באמת מלא, דלית אתר פנוי מיניה. מקום המילוי שנמצא שם זה גופא עומק נקודת הדבר שמכוח כך נעשה שורש ביטול הגזירה מכוחה של אסתר.

הנה, ביטול הגזירה הוא מכח גילוי של הבינה. ומצאנו שיש 'בינה' ויש 'בינה יתירה'. ה'בינה יתירה' ניתנה לנשים, ועל כן מכירה באורחים יותר מהאיש (ברכות י:). החילוק הנגלה שבין 'בינה' בעלמא ל'בינה יתירה' הוא שהבינה הפשוטה היא הבינה של 'בין לבין', ועליה נאמר 'אם אין בינה אין דעת, אם אין דעת אין בינה'. הבינה היתירה היא זו שמגלה שגם ה'בין לבין' איננו חלל אלא מלא, וצריך עוד להסביר נקודה זו.

נקבה בת י"ב וזכר בן י"ג

כבר הובאו דברי הגמרא שנקבה נעשית גדולה בת י"ב והזכר בן י"ג. בשורשי 'ב-י' בהם אנו עוסקים, הסבר הדברים הוא כך. י"ג בגימטריא 'אחד', כידוע. אם כן, ההגדרה של גדלות אצל הזכר היא שהוא תופס שהמציאות כולה היא 'אחד'. אצל הנקבה הגדלות היא בי"ב שנים, וכאמור - י"ב הוא שורש ההתפרטות - י"ב שבטים, י"ב חודשים, י"ב מזלות וכו'. הי"ב הוא הפירוט של ה'אחד', וביחס לכלל ישראל - ה'אחד' הוא יעקב אבינו, והי"ב הם י"ב השבטים, שמתאחדים כולם סביב יעקב, ונחשבים כולם כזויות שונות בתוך 'ישראל'.

לפי"ז, ה'בינה יתירה' שבאשה הוא הי"ב עצמו, ומצרפים אנו לזה כי 'בינה' הן אותיות 'הן י"ב'. פירושם של דברים הוא שהאשה שיש לה 'בינה יתירה' היא שמגלה את הצירוף שבין חלקי הי"ב השונים. בקרי"ס נקרע הים לי"ב שבילים, שביל לכל שבט, ובזה היתה הדגשה ליחודיותו של כל אחד מי"ב השבטים. הבינה בונה את כלל ישראל, ומצרפת יחדיו את הנפרדים. תכלית ה'בינה יתירה' היא לגלות שה'בין לבין' [ובפרטות - בין י"ב השבטים], אין חלל, אלא הכל מלא.

פורים מדין יום ופורים מדין חודש

אם כן, ישנם ב' מהלכים שורשיים בפורים, האחד מדין החודש והאחר מדין היום. דין היום הוא י"ג באדר' שהוא "זמן קהילה לכל" (מגילה ב.), זמן בו כולם חוזרים ומצטרפים ונעשים שוב יחד כאחד (י"ג בגימטריה). זהו יום תענית אסתר, שחוזרת ומצרפת את כל חלקי כלל ישראל למציאות אחת. מצד החודש ישנו מהלך של חודש אדר שהוא הי"ב, שהוא כנגד ההתפרטות של כלל ישראל לי"ב שבטים[ה].

והנה, לאחר שהועמדו ב' מהלכים, האחד מצד 'יום י"ג' והשני מצד 'חודש י"ב', יש להבין את עומק ההגדרה של שנת העיבור. בשנה זו, 'פורים קטן' הוא בחודש י"ב, ו'פורים גדול' - בחודש י"ג, ואלו דברים עמוקים. 'פורים קטן' הוא 'קטן' משום שהוא בחודש י"ב, וביחס ל'זכר'

[ד] עיין גם בזה באריכות ב"י-ב בי", שם התפרש עניין י"ב השבטים ש'לא כלי שיבטא', ומכח זה גם באה ישועת ישראל מהמן.

[ה] וגם זה התבאר באריכות בשיעור שם.

גיל י"ב הוא עדיין קטנות, ורק בשנה י"ג (שכנגדה חודש י"ג) מגיעים לגדלות, ואז גם זוכים ל'פורים גדול'. חודש י"ב הוא 'גדלות' רק מצד הנקבה, והגילוי של הנקבה הוא מצד הבינה, שגם ב'בין לבין' אין חלל, אלא יש בו גילוי וגם ה'בין לבין' מלא. וזוהי ההבחנה של 'שנת העיבור'. אין לך 'קטן' יותר מעובר, ולכן אמרו (יבמות כב.): "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הגר שיוצא מכלל עכו"ם ונכנס לכלל ישראל הוא ה'קטן השלם', ומתחיל הוא בחיים חדשים. הקטנות הגמורה היא 'עובר במעי אמו'. אם כן, כשיש 'חודש העיבור' פירוש הדברים הוא שמגיעים לנקודת קטנות שלמה ומוחלטת. הגמרא (נדרים סג:) דנה מהו האדר העיקרי, אם אדר הראשון או השני, וכבר נשתברו הרבה קולמוסים בזה.

אדר מעובר - תפיסה חדשה בפורים

על כל פנים, הגדרת הדבר ברורה, והיא שחודש העיבור מגלה עוד תפיסה של אדר, וזו התפיסה של בירור הארת הי"ב של 'בין לבין'. אותיות 'בינה' הן אותיות 'הן י"ב', ומצאנו שדרשו חז"ל על הפסוק (שמו"ר טו, ז) "הן עם לבדד ישכון" שהאותיות 'הן' אין להן זוג',. ובא"ט ב"ח אין לאותיות ה' ונ' בני זוג, ולכן שתיהן יחד בבחינת 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב'.

עתה אפשר להבין דבר נפלא. הגזירות היו במלכות אחשוורוש, אולם בימי מרדכי ואסתר עמד עליהם המן הרשע שביקש להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים. 'המן' אותיות 'הן מ'. אותו ה'הן' שלבדד ישכון ואין לו זוג מלבד עם עצמו, הוא ה'הן' הטמון בתוך שמו של המן. על ה'הן' נוסף מ', וכידוע הגדרתה של המ' היא 'בן מ' לבינה', כהגדרת הארבעים דלעיל. בזה חוזרים לראשית הדברים. ארבעים השנה שצריך כדי לעמוד על דעת רבו, אינו בשביל 'להבין' את מה שהרב מגלה להדיא. לדבר זה אפשר לזכות בהרבה פחות מארבעים שנה. נקודת העומק ב'דעת רבו' היא לגלות את מה שבליבו, ומה ש'ליבא לפומא לא גליא'. אותם הדברים שנותרו מכוסים ונסתרים.

בתוספת עמקות, העומד על דעת רבו מגלה שגם במקום בו הוא סבר שיש 'חלל', מקום שאין בו דברי תורה (שהרי הם נסתרים ומכוסים), איננו 'חלל', אלא מלא גם הוא בחכמה ודעת. אותה הדעת שמגלה שבבריאה אין 'חלל', והקב"ה ממלא את העולמות כולן, היא הדעת שמגלה בזעיר אנפין שגם בליבו של הרב אין 'חלל', וגם המקומות שנראים כביכול הם ריקים - מלאים למעשה. זה מקום הסתר הפנימי של ההסתר, א' סתר כדלעיל, שעדיין אלופו של עולם נמצא, אלא שהוא מסתתר.

עומד על דעת רבו

מעתה יש להבין מה פירוש 'עומד על דעת רבו', ומהי הנקודה הפנימית שמתקיימת בתוך אותה הדעת.

בינ"ה היא 'הן י"ב', כדלעיל. 'דעת רבו' היא ההבנה שהי"ב כולם מחוברים זה לזה, וגם מה שהוא 'בין לבין' הוא למעשה חלק מה'הן', ואין בו חלל. הי"ב מגלה שגם דבר שהיה עד עכשיו נסתר ומכוסה גם הוא נמצא, וגם הוא מחובר ל'הן', ונמצא שהכל 'אחד' ממש.. עתה צריכים אנו להבין, שכן גם אם לכל אדם יש 'רבו' משלו, הרי שמשה רבינו הוא 'הרב המובהק' של כנסת ישראל כולה. "משה קיבל תורה מסיני" (אבות א', א'), והוא רבם של כל ישראל. אמנם מצד ייחוסו שייך הוא לשבט לוי, אך בהגדרתו הפנימית הוא מחבר את כל הי"ב שבטים, שכן מה שיעקב בחיצוניות - משה רבינו בפנימיות, וזוהי ה'דעת הפנימית' שמהותה כללות וחיבור י"ב השבטים[1].

עם ישראל הלך במדבר ארבעים שנה. אם היו זוכים לעמוד על דעת משה רבינו שהיה רבם ממש, היו זוכים לחיבור של י"ב השבטים בתכלית האחדות.הכח המתנגד לזה הוא 'המן

---

[1] הסבר: שכן באחדות משלים ט' את א' וב' את ח' וכן הלאה, ולאות ה' אין השלמה, מלבד האות ה' עצמה, וכן בעשרות האותיות משלימות למאה, מלבד האות נ' שהשלמתה בנ' נוספת.

[2] עיין בשיעור 'ב-י בי' שם נתבאר העניין.

- הן מ', והוא עומד מצד הקלקול והטומאה של בן ארבעים לבינה. המן שקל שקליו כנגד כלל ישראל כולו, אלא שהיה הדבר גלוי וידוע לפני הקב"ה, ו"הקדים שקליהם לשקליו" (מגילה יג:). והתרופה שבהקדמת השקלים, כפי שכתוב במדרש (מד"ת כי תשא ג) היא ש"אתה נושא את ראשם של ישראל". מפורש אם כן שמשה רבינו הוא שעומד כנגד קטרוגו וקלקולו של המן הרשע, ונשיאת ראשם של ישראל היא המושיעה אותם.

מעלת מחצית השקל כמצרפת

ונתבונן בזה. נשיאות הראש היא על ידי נתינת מחצית השקל. הרבה פנים יש לחובת הנתינה של מחצית השקל, אך הנוגע לדידן הוא שחצי תובע את השלמתו במחצית נוספת. עצם הנתינה של חצי שאיננו שלם מורה להדיא על צירוף וחיבור. אמנם, מצד הקלקול נראה הדבר כשבירה, שהרי היה שקל שלם ו'קלקלו' אותו בחלוקתו לב' חלקים. אך בעומק הדבר אין הדבר כן. כשיש ב' חצאים נראה לכאורה שיש ביניהם רווח, שהרי אינם 'אחד ממש', ואין כאן 'שקל שלם'. אולם חז"ל מגלים כי אדרבה - ב' החצאים משלימים זה את זה, כך שאין ביניהם חלל. שהרי אמרו חז"ל (מגילה יד.) על עשרת אלפים ככרות הכסף שביקש המן לשקול לגנזי המלך אחשוורוש "משל לתל וחריץ", שלאחד יש 'תל' ולאחר 'חריץ', ובעל ה'תל' מוכן שיקחו ממנו את ה'תל' (לתועלת בעל ה'חריץ') גם ללא תשלום, משום שמצד עצמו ביקש לסלק את התל. אם כן - פעולתו של המן היא 'למלא חלל', ולברר שבאמת אין 'חלל' אלא שלימות אחת.

כלומר, מקום יניקתו של המן היא מה'בין לבין', מאותה נקודה של 'חלל' שיש בין י"ב השבטים. אך בעומק - מאותה מכה עצמה מתקן רטיה. בחיצוניות הדברים - המן רוצה לתת שוחד לאחשוורוש, על מנת שיסכים להרוג את כל היהודים, אולם בעומק יש כאן גילוי שהחלל גם הוא מלא, וזה מתגלה בגלל שהקדים שקליהם לשקליו. בחיצוניות אין זה נראה, אך בפנימיות מתגלה ה'אחד' שנמצא גם בתוך החלל. כשנותנים מחצית השקל כולם שווים, ובמציאות שכזו - אין חלל. כל חלל יסודו בהשתנות בין ב' חלקים, באופן שאינם מתאימים זה לזה. כשכולם שווים - מתברר ומתגלה שמה שהיה נראה כחלל, איננו כן, אלא ה'בינה יתירה' מגלה שהחלל הוא גם כן גילויו יתברך.

המן - נאחז ב'חלל' ומרדכי מגלה את המילוי

יש מקום איתנו להרחיב עוד בהגדרה זו. פעולתו של המן היתה לנסות לברר ולעמוד על ה'חלל', ורמוז הדבר בחור כרפס ותכלת (חוּר-חוֹר). כשהמן נופל וקרן ישראל מתרוממת, אז מרדכי יוצא מלפני המלך בלבוש חור. אין חלל, והמציאות כולה מראה 'אין עוד מלבדו'. הסיבה שהתפיסה של מעשיו של המן תתהפך היא מכח מדרגת ישראל, ובפרט מדרגת י"ב. התוצאה של אותו 'ונהפוך הוא' היא ש"מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" (גיטין נז:). דרך צאצאיו של המן נתגלתה 'בינה' בלימוד התורה, וה'בין לבין' התהפך להיות 'בינה יתירה' שהיא מלאה.

שורש ה'מילוי' של 'בין לבין' הוא הסתרותו של אלופו של עולם, שהתברר כי הוא זה שנמצא במה שכביכול נראה כ'חלל', ובזה חזרה והתגלתה מדרגת 'בן י-ה', 'בני בכורי ישראל'.

רפיון הידיים ומשמעותו

אופן אחר, שהוא בשורשו אחד הוא כך. חז"ל אומרים שג' קשורים ושייכים זה בזה - "קוב"ה, ישראל ואורייתא חד נינהו" (עיין זוה"ק ח"ג ע"ג:). התורה היא הכח המקשר בין עם ישראל להקב"ה, וכך מתקיימים ג' הקשרים המתקשרים זה בזה. חזקתו של עמלק שבא ועומד למלחמה כנגד עם ישראל בשעה ש"רפו ידיהם מן התורה" (מד"ת בשלח כ"ה). כשיש 'רפיון ידיים' אז מתרופף הקשר שבין קוב"ה וישראל. נמצא שהחיבור 'בין' ישראל ל'בין' אביהם שבשמים הוא התורה, וממילא אין ח"ו 'חלל', אלא את התורה הקדושה, ובמקביל אליה "אנכי עומד בין ה' ובינכם" (דברים ה, ה), "משה רבינו קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" (אבות א', א').

אולם כשנוצר ריפיון ידיים מהתורה, הרי הוא מוליד, כביכול, חלל ב'בין לבין'. ריפיון ידיים, כפשוטו, הוא שהאחיזה בתורה איננה איתנה. כשהאחיזה איננה איתנה, בבחינת 'הן ולאו ורפיא בידיה' - הלוחות נופלים מידיו של משה רבינו[ח].

הלוחות - 'חלולים' ומקום אחיזת החטא

שורש שבירת הלוחות הוא מאותו ה'חלל' שנעשה כלל ישראל מחמת חטא העגל. כשה'חלל' הוא יותר מהלוחות, זה גופא השבירה שלהן. דוק ותשכח שמצאנו בתורה לשון "נבוב לוחות תעשה אותו" (שמות כז, ח) האמור ביחס למזבח הנחושת. הלשון 'נבוב' פירושו "חליל לוחין" (רש"י). כשיש 'חלל' - הלוחות נשברים, משום ש'רפו ידיהם מן התורה'.

לא בכדי נקראות הלוחות בשמן, שכן שורש המילה הוא 'לח', משורש 'חלל'. מקום הגילוי העיקרי בלוחות היה במ' וס' ש"בנס היו עומדות" (שבת קד.). באותיות אלו היה חלל 'גמור', ללא כל 'חיבור' לכאורה ללוחות עצמן, ולכן עמדו בנס. מגילת אסתר מסתיימת ב"וישם המלך אחשוורוש מס על הארץ ואיי הים" (אסתר י, א). השורש של אותו ה'מס' הוא אותו הממון שאחשוורוש ביקש לשקול לגנזי המלך. כשנכתבה מגילת אסתר, ביקשו לגלות בסוף המגילה את השורש שהביא לכל הגזירה כולה, והוא שיש 'חלל' בלוחות, ובמקום החלל הזה יכול המן לומר קטגוריה ודברי שטנה.

משמעות מס שבלוחות ושבסוף המגילה

'מס' הוא גם רמז לנקודת הקלקול של 'סם' המוות, וגם של שורש המוות. כשמישהו מת, הרי הוא 'חלל', בבחינת "כי ימצא חלל באדמה" (דברים כא, א), ועומק ההשלמה של אותו ה'חלל' הוא ב'וישם מס' שנאמר באחשוורוש.

זהו שורש האור הפנימי שמתגלה בביטול גזירת המן, שהוא בבחינת 'הן-מ', ועניינו לבטל את ה'בינה יתירה'. בזה מובן מדוע מציאות מעשיו של המן היא ביחס לושתי ולאסתר. בתחילה היה זה המן שהציע להרוג את ושתי, ולאחר מכן הציע לבחור אשה חדשה, עד שלבסוף נבחרה אסתר. המן ביקש לגלות את ה'בין לבין', ולשם כך ביקש להרוג את ושתי, שזה עצמו יצר מציאות של היעדר וחלל, וכל זאת על ידי עצת ממוכן הוא המן (מגילה יב:).

אחשוורוש וושתי - 'וי ווי'

על מנת להבין טוב יותר את הענין, יש להבין ש'ושתי' היא 'וי-תש'. נמצא שאחשוורוש, שכל מי שהיה בימיו היה אומר 'וי לראשו' היה נשוי ל'ושתי-וי תש'. מלך ומלכה ושניהם בבחינת 'וי'. המן ביקש לעורר את אותו הכח של 'וי' שטמון באחשוורוש וושתי[ט]. ומכיוון שכוחו של המן הוא באותו ה'וי', גם הכח המקביל להמן בנוי על הו' שכתובה בעשרת בני המן, שכל אחד מהם כתוב במגילה בשורה בפני עצמה, וכל שורה מתחילה באות ו' ('ואת פרמשתא ואת אריסי' וכדומה), ואף צורת תלייתם היתה כמו האות ו'.

ולהבין היטב מה פירוש 'וי-תש', יש להוסיף שכשמשה רבינו שבר את הלוחות, אמרו חז"ל 'תש כוחו כנקבה'[י]. המושג 'תש כוחי כנקבה' הוא לא רק משום שהזכר על פי רוב חזק יותר מהנקבה, אלא שבתחילה אחז בתורה בחזקה, כדרך זכר, אולם לבסוף כש'תש כוחו', אז גם 'רפו ידיו' של משה רבינו, ורפיון זה הוא שגרם לשבירת הלוחות למעשה[יא].

המאבק בין משה רבינו והקב"ה על הלוחות

ויותר בעומק. בירושלמי (תענית פ"ד מ"ה, ועיין עוד ב"ב יד.) מבואר שהלוחות אורכן ורוחבן ו'

ח וכבר התבאר שבחטא העגל נעשה ריפיון הדומה ל'רפו ידיהם מן התורה' שהיה ברפידים, עיין ב'סוגיות ביראת ה' מנחות ס"ו:

ט הערה: כידוע (רמב"ן בשם המדרש במלחמת המלכים בראשית י"ד) שעמלק הוא 'מלך גוים', שנמצא במקום אחד ושולח דילטוריא בכל העולם, וכך גם המן (כפי שהאריך הפח"י פורים) משתמש בכוחו של המלך על מנת להוציא את זממו.

י והוסבר עניין זה בהרחבה בשיחה לחג השבועות, ואין כאן מקומו.

יא הערה: לשון רש"י: " התשתם את כחי כנקבה שנצטערתי עליכם **ורפיתם את ידי**.

טפחים, ושבשעה שעשו ישראל את העגל, היה הקב"ה תפוס בב' טפחים ומשה רבינו בב' טפחים, וב' טפחים היו ביניהם, וגברה ידו של משה רבינו, ולאחר מכן נשברו הלוחות[ב]. הגדרת הדבר שמשה רבינו והקב"ה מנסים לחטוף את הלוחות מחמת אותם ב' טפחים שאינם אצל אף אחד מהם, היא שהיתה שאלה על ה'בין לבין'. אם משה רבינו אוחז בלוחות בחזקה, הרי שאין ריפיון, ואם אין ריפיון - גם לא שוברים את הלוחות, אך כשרפו ידיהם של ישראל, המציאות היא שהאחיזה בתורה רופפת, וממילא אמור הקב"ה לגבור, וזהו ה'יד החזקה', שגברה ידו של משה רבינו, למרות הריפיון של כלל ישראל.

הבדל זה שבין 'זכר' (שאוחז בחוזקה ויש מילוי) לבין 'נקבה' (שאחיזתה רופפת, ויש 'חלל') הוא גם בצורתם. אצל הזכר בין רגליו יש 'מילוי', מה שא"כ אצל הנקבה שיש 'חלל'. וכבר נתבאר[ג] שבבחינת 'יעקב' יש מילוי ב'בין לבין', בעוד שאצל יוסף יש חלל, וזה נקרא 'התשתם כוחי כנקבה'. כשהאחיזה של 'זכר' נעשית אחיזה של 'נקבה', אז הלוחות נשברות.

החילוק בין 'בינה' ל'בינה יתירה'

לפי זה אפשר להבין את עומק הכח שמתגלה ב'בין לבין', מכח 'בינה יתירה'. צורת הגזירה היתה ש"הפיל פור הוא הגורל". גורל פירושו שיש ב' צדדים, משום שכשיש רק צד אחד - אין צורך ואין תועלת בגורל. דוגמא לזה מצאנו בגורל שעשו במקדש "קרבן אחד לה' וקרבן אחד לעזאזל" (ויקרא טז, ח), וכן בחלוקת הארץ לשבטים (במדבר כו, נה). לכן גם אמר יהושע לעכן שלא יוציא לעז על הגורלות, משום שעתידה ישראל להתחלק בגורל (סנהדרין מג:). הגורל בארץ ישראל היה לי"ב שבטים, אמנם י"ב שבטים כוללים את שבט לוי, שהוא 'עם ה'', ואינו נכלל בגורל, אולם בהגדרה הכללית - הגורל מחלק את ארץ ישראל לי"ב שבטים.

כמובן שיתכן גורל גם בין יותר מי"ב או פחות, או ליותר מב' (אך לא לפחות מב'), והדוגמאות הללו הן דוגמאות שורשיות לגורל - גורל בין ב' אפשרויות, וגורל שמתפשט עד לי"ב חלקים. המן הפיל פור באיזה חודש לגזור את גזירתו, דהיינו שהוא הפיל גורל בין י"ב החודשים. אותה התפיסה שמחלקת את ארץ ישראל לי"ב שבטים, הוא המהלך של הגורל של המן. גורל אפשר להפיל על כל דבר ועניין, בין אם זה גורל בין חפצים, ואין אם גורל על ימים, חודשים או שנים. אבל כשהמן מפיל גורל בין י"ב החודשים הוא ביקש "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך" (כלשון אחשוורוש, להלן מגילה יג:). 'קרחה' היא 'חלל', מקום ריק בלי מילוי. זה שורש ההתנגדות למשה רבינו, ואת זה ידע המן. גם בלעם ש'יודע את בהמתו', יוצר חיבור דקלקול. במקום חיבור עם נקבה, בלעם יוצר חיבור למקום החלל של הבהמה. 'בהמה' בגימטריה 'בן', ו'בן' הוא כביכול 'בין' אדם לבהמה.

משה רבינו וקרח והלימוד מזה

השני שעומד כנגד משה רבינו הוא קרח. משה רבינו הוא 'אנכי עומד בין ה' וביניכם', כדלעיל. קרח טוען "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'" (במדבר טז, ג). בטענה זו הוא מגיע מכח המהלך של י"ג, של 'אחד', וטוען שבמהלך של י"ב השבטים יש חלל, ואת החלל הזה קרח מבקש להשיג ולקלקל. אשר על כן, גם אחשוורוש משתמש בהגדרה של 'קרחה' שהמן מבקש לעשות במלכותו. המן עושה גורל בין י"ב החודשים, וכח הגורל הוא משום שעצם מציאותו היא 'בין לבין', בין ב' צדדים או י"ב צדדים. לכן בחר המן לגזור את גזירתו דוקא על ידי גורל.

גורל לשון רגל

פשוט וברור שיש מהלך שהזמן הוא למעלה מהדעת. אבל בהבנחה ברורה, כל גזירת 'להשמיד, להרוג ולאבד' היא מכח מה שנמצא 'בין לבין', שם יש כביכול חלל. 'גורל' אותיות 'רגל' (בן יהוידע, סוטה ב.). הרגליים הם גורלות בבחינת "חישבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך", וכמו שדרשה הגמרא (סוכה נג.) שלמקום שאדם צריך

[ב] הערה: ועיין במהר"ל (תפארת ישראל פמ"ח) מה שביאר בזה.

[ג] בשיעור 'י-ב בי'

לילך - לשם רגליו מוליכות אותו. ברגליים של האדם מתגלה ה'למטה מן הדעת', האדם חושב בדעתו ללכת למקום מסויים, אך רגליו מוליכות אותו למקום אחר. אך בין הרגליים מתגלה "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א). רגליים הן מלשון הרגל, אך באות ברית קודש - "אין קישוי אלא לדעת". נמצא שהרגליים עצמם הן הֶרֶגֶל, שהוא מתחת לדעת, אך בין הרגליים מתגלה הידיעה עצמה.

המן מפיל פור, הוא הגורל, דהיינו 'רגל' שהיא למטה מן הדעת, זו היתה שורש נקודת הגזירה. המן ניסה לגלות את בחינת ה'נקבה', שבין רגליה יש 'חלל'. זהו הגורל בין י"ב החודשים, וזהו הרצון להשיג את בחינת ה'חלל' שבי"ב השבטים. בראש היועצים של המן עמדה זרש אשתו "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו" (אסתר ה, יד), ומבואר שהיא היתה שקולה כנגד כל שאר היועצים (אסת"ר ב, ט). זרש היא נקבה, אצלה קיים 'חלל', ואת החלל הזה המן ביקש להשיג.

ועצתה של זרש "יעשו עץ גבוה חמישים אמה" (שם). **ואמרו רבותינו** (עיין פרי צדיק פורים ב) שהוא כנגד חמישים שערי בינה. אמנם, ה'מקום' בו ביקש המן לתלות את מרדכי הוא ב'בין לבין', במקום שנעשה חלל וחסרון, וממילא אין זכות קיום לעם ישראל.

חז"ל אמרו ביחס ליום הדין דר"ה "בינויים תלויים ועומדים". ה'בינוניים' הם אלו שבאמצע, שמקומם הוא 'בין לבין', בין הצדיקים לרשעים. במקום הזה, בו אין בהירות, יכול המן לעשות עץ גבוה חמישים אמה, ולתלות עליו את מרדכי. המחשבה לפגוע במרדכי וממילא בכל עם ישראל באה בשעה שהמן ראה את מרדכי יושב ב"שער המלך" (אסתר ב, יט). כל 'מלך' במגילה הוא מלכו של עולם, ואם כן מרדכי יושב ב'שער מלכו של עולם', שהוא שער חמישים שערי הבינה. מכח אותה ראיה התמלא המן חמה וביקש לשלוח יד בכל עם מרדכי. כל גזירתו של המן היא מחמת ה'בין לבין', שכאמור סבר שיש שם 'חלל', ומכח כך הוא בא לכלות את כנסת ישראל משורשה.

כוחו של מרדכי בביטול הגזירה

אולם חז"ל אמרו שמרדכי ידע את כל אשר נעשה, ידע מה נעשה למטה ומה נעשה למעלה. הגזירה באה בצורה של 'גורל-רגל', מנקודת ה'בין לבין' שיש בה חלל. לעומת זאת - מרדכי ידע, את כל אשר נעשה, ממש כנגד 'והאדם ידע' את חוה אשתו. כנגד ה'חלל', מרדכי הוא ה'מילוי'. מרדכי הוא במדרגת 'אות ברית קודש' (כן הוא באריז"ל, והוא מדרגת "יסוד דאבא'), דהיינו שמרדכי מגלה את המילוי שנמצא במקום בו המן היה סבור שיש חלל. מרדכי גם פעל שיהיה 'חלל דתיקון', והדרך לפעול זאת היא "צומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלושת ימים" (אסתר ד', ט"ז). 'שלושה' - כנגד ב' הרגליים ומה שביניהם. מדין 'חלל של תיקון' מוסיפה אסתר ואומר "ואף אני ונערותי אצום כן". שכן לכאורה אין לדברים מובן, אם כל עם ישראל צם ג' ימים, אין סיבה שאסתר לא תצום. אכן, ביקשה אסתר לומר בזה שגם היא, כנקבה שיש בה חלל, תצום, ובזה תפעל תיקון ב'בין לבין', אפילו בבחינת החלל.

ודאי שבפשוטם של דברים מרדכי ידע את אשר נעשה משום שנתגלה לו בנבואה או ברוה"ק, וברש"י (שם) כתוב ש'בעל החלום הגיד לו'. במילה 'חלום' נקודה הו' בחוֹלָם, והיינו הנקודה עצמה היא ב' מהלכים שורשיים של ניקודים, ויש ביניהם נפק"מ עצומה איפה נמצא החלל. מצד צורת הכתיבה - החלל נמצא מעל לאותיות, ואם כן הניקוד 'חולם' הוא ניקוד שמקומו הוא בתוך החלל. ביחס לזה - הוא 'בין לבין', ודו"ק.

סיכום הדברים הוא, שמרדכי ידע את הגזירה ואת ביטולה, דהיינו שידע ששורש הגזירה הוא מה'חלל' שיש ב'בין לבין', ומכח אחיזה של צד הטומאה באותה המדרגה יש כח לקטרג ותבוע 'להשמיד להרוג ולאבד'. לעומת זאת ידע גם שהביטול של הגזירה יבוא מכח הדעת, מכח מילוי אותו החלל, והמילוי הוא דוקא באופן של 'ידיעה'. לא בכדי הלך המן לתינוקות של בית רבן וביקש מהם "פסוק לי פסוקך" (אסת"ר ז, יג). תשב"ר הם קטנים, בלי דעת. המן ביקש למצוא את אותה הנקודה של 'בלי דעת'. אך מרדכי ידע שהתיקון הוא באופן שיתגלה שה'חלל' מלא גם הוא, ובעומק השורש - אין בכלל חלל. ככל

שמתקנים את ה'בינה', הרי שמתגלה ה'בנים אתם לה' אלוקיכם', במקום שיתגלה 'בין לבין'. לפי תפיסתו של מרדכי, תשב"ר הם ה'בנים' בעצם, הם הגילוי ל'מילוי' שבין רגל לרגל. אצל אותם תשב"ר שמע מרדכי שהגזירה עתידה להתבטל, "עוצו עצה ותופר" (ישעיהו ח, י). לשון 'פורים' הוא מלשון 'תופר'.

הלשון הרע של המן והתיקון של מרדכי

חז"ל מעידים (מגילה יג:) שלא היה אדם שידע לדבר לשה"ר כהמן. 'מדרגה' באמירת לישנא בישא, גם היא יונקת את כוחה מהאותיות. בשורש של 'בין לבין' יש את האות ו', שהיא כידוע האות המחברת בין נפרדים. חיבור של ב' אותיות - פוסל את הספר. בכל כתיבה חייבים לעשות רווח 'בין לבין'. אך הו' היא המחברת בין כל האותיות. בדיבור עצמו ישנם ה' מוצאות הפה, שהם השורש והחיבור של כל האותיות הוא בה' מוצאות הפה. שורש הדבר הזה מתגלה בפרט באותיות 'מנצפ"ך' שעולות בגימטריה ר"פ, ועל זה נאמר 'עוצו עצה ותופר'. הכח ש'תופר' הוא מ'דברו דבר ולא יקום', מעצם כח האותיות, שמצד עצמן מכריחות 'בין לבין' ואינן יכולות מחוברות, ויכול להתגלות בהן 'בין לבין דקלקול', אך יש להן חיבור בה' מוצאות הפה, שם מתברר שה'חלל' גם הוא 'מלא'.

בצד התיקון מוצאים אנו שמרדכי יצא מלפני המלך כשהוא לבוש בה' מלבושים, שהם כנגד אות ה' מוצאות הדיבור. ה'לישנא בישא' שאמר המן היא שהוא רוצה לעקור את שורש כח אותיות נמצפ"ך. הגמרא העוסקת במנצפ"ך מגלה כי "מנצפ"ך צופים אמרום" (מגילה ב:), אלא ששכחום וחזרו ויסדום. הגמרא העוסקת באותיות מנצפ"ך היא דוקא במסכת מגילה, משום שבעניין זה נעוץ גם כוחו של המן, ושייך הוא דוקא לאותו העניין של 'בין לבין' וביטול כח אותיות מנצפ"ך. מ' ונ' של המן זה עצמו חלק מאותיות מנצפ"ך הערה: נמצא שהמן הוא ה' (אותיות מנצפ"ך וה' מוצאות הפה) מ' נ', משום שעומד הוא כנגד אותו גילוי של מוצאות הפה, שמחבר ומאחד את האותיות, ומבטל את מדרגת ה'חלל'.

כשיתגלה מהלך של תיקון בשלימותו, יחזור ויתגלה ה'בין לבין' התחתון כמו שהוזכר, והוא ה'בנים אתם לה' אלוקיכם'. בתיקון השלם יתברר מה כוחם של התשב"ר, שאותם החשיב המן כ'חלל', ובהם גופא גילה מרדכי את בחינת ה'מילוי'. וממילא ברור שבאמצע מתגלית 'אסתר א' סתר', משום שאלופו של עולם מסתתר ביניהם, וזוהי ה'בינה יתירה'.

אין בין אדר ראשון לשני

כאמור לעיל, 'בינה' גרידא היא מ"ט שערי בינה, שהם כנגד מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא. השער הנ' הוא יסוד גילוי האלוקות, שם גופא מסתת אלופו של עולם, וזוהי הבינה היתירה שניתנה לאשה, במדרגת שער הנ'.

אמור מעתה, משה רבינו זכה לגלות מ"ט שערי בינה, "ותחסרהו מעט מאלוקים" (תהלים ח, ו). את מרדכי ביקשו לתלות על עץ גבוה נ' אמה, כנגד כל נ' שערי הבינה, וכש'נהפוך הוא' - גילה מרדכי את שער הנ' עצמו, את 'אלופו של עולם' שמסתתר 'בין לבין', וממלא את כל מה שנראה בתחילה כ'חלל'. אמרו חז"ל (מגילה ו:): "אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא קריאת המגילה". הגדרה הפנימית של הדברים, ה'אין' נמצא 'בין אדר לאדר', כי מקום ה'חלל' הוא ב'בין לבין'. באדר שני מתגלה המציאות, שהרי קוראים בה מגילה (מלשון גילוי). והגילוי הוא 'מגילת אסתר' - גילוי של מה שמסתתר, והמסתתר הוא 'א-ל מסתתר', אלופו של עולם, שממלא את ה'חלל' במילוי. מגילת אסתר מגלה שמה שאמרו 'אין בין' הוא למעשה נ' שערי בינה, ועל זה נאמר בעומק 'אאלפך חכמה ואאלפך בינה', משום שמתגלה הא' דבינה, שאת השמים ואת הארץ אני מלא.

ב-י בינה-כלבכיפדיה מחשבה
מספר שיעור בקול הלשון 33027926

אוצר האותיות
בינה – בחן

א. בחינה גילוי הבינה

בנסיון יוסף נאמר (תהילים י"א ה') 'ה' צדיק יבחן' (ב"ר וירא), ואף דוד ביקש 'בחנני צרפני ודע כליותי'. והמשך הדבר מתבאר במטבע הברכה בברכות השחר 'הנותן לשכווי בינה להבחין בין יום ובין לילה'. והיינו שעל ידי הבחינה, באים לידי ההבחנה בעומק הדבר.

בפשטות הדברים, כאשר מתגלה המבחן באים הדברים לידי אחד מב' הקצוות. הקצה התחתון הוא כאשר הדבר הנבחן אינו עומד בו, הרי שהוא מעמיד מציאות המתנגדת למבחן. ואז הוא הופך את ה'בחן' ל'נבח', היינו דבר המתנגד למה שהמבחן בא להעמיד. ואילו בקצה העליון, כאשר הדבר עומד במבחן, אזי הוא מתיישר עם מה שהמבחן בא לגלות, ואז נקרא 'ב - חן' שיש בו חן[א].

ב. בחן - בן ח'

וביתר עומק, בשורש המילה 'בחן' מונח 'בן-ח'. וביאור הדבר, שבן נקרא כך מלשון בינה ומלשון בניין. ומתוך הבינה באים לידי ההבחנה, וכלשון מטבע הברכה הנ"ל 'הנותן לשכווי בינה להבחין וכו'. ועוד מונח כאן, שההבחנה היא בבן, כאשר הוא בבחינת בן ח'. ונבאר הדבר.

ג. בחינה במדרגת שש ובמדרגת שבע

ההבחנה הראשונה שעליה נאמר 'ה' צדיק יבחן', היא על מה שנבחן יוסף הצדיק באשת פוטיפר, שמתגלה במה שתיקן באות ברית קודש שלא חטא עימה. ובצד התיקון של הדבר הרי שבאים למדרגת 'ששון' שזו מילה, וכדברי הגמ' במגילה (טז:). והיא מדרגת שש של תיקון, שבצד המעלה קרויה 'ששון'.

ואילו ההבחנה שביקש דוד, 'בחנני צרפני ודע כליותי' ונענה לו הקב"ה ובחנו בבת שבע, יסוד בחינה היא היא במדרגת שבע. שיסוד הבחינה של יוסף הוא בכח הזכר המצטרף לנקבה באוב"ק, היא מדרגת הש, שבצד התיקון היא 'ששון' ע"י המילה, וכנ"ל, וכדברי הרמב"ן (סו"פ לך לך) שהעורלה מביאה לאדם את 'רוב המהומה והתאוה' של יצר העריות. ואילו דוד נבחן בבחינת הנקבה, היא במדרגת שבע. ואף שדומה לנסיון דיוסף הצדיק, עומק חילוק הדבר הוא בשורש הנסיון. שביוסף הצדיק הנסיון בא מצד הזכר, לתיקון האוב"ק, והתלבש באשת פוטיפר. אך דוד שורש הנסיון מונח בנקבה, ויש עוד להבין בזה.

ד. מדרגת שמונה בגילוי הבינה שבשבעת החללים

ומתוך כך מתחוורים הדברים, שהנסיון העומד למעלה מכך, הרי שהוא במדרגת 'שמונה'. ונראה להבין עמוק בשורש הדבר, שמדרגת השמונה יסודה ועניינה תפיסה גבוהה יותר במדרגת השבע. וביאור העניין שכאשר לוקחים דבר ומחלקים אותו לשמונה חלקים, הרי שיש בו שבעה חללים. והיינו שהתפיסה בעומק של הבינה, כאשר היא באה באופן של 'בחינה', צד התיקון שלה בקצה העליון של מדרגת השבע, היא כאשר היא מבחינה בשבעה חללים, ומתוך החילוק שביניהם נוצרים שמונת החלקים.

ואלו הם שורש ימי החנוכה, שהם שמונה ימים. והנה זמן הדלקת הנרות בשקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, והיינו הזמן שבין היום ובין הלילה, וכנ"ל שההבחנה שבין היום ללילה יסודה בבינה הבאה לידי הבחנה, וכנ"ל ממטבע

[א] וכמו שנאמר על נח 'ונח מצא חן', ועל אסתר 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה'.

לשון ברכות השחר. והרי שבשמונת ימי החנוכה יש ביניהם שבעת זמנים של מעבר יום ללילה[3].

ובזה יתבאר לנו שעיקר הנס דחנוכה, הוא נס של שבעה ימים. במה שהשמן היה ראוי לדלוק יום אחד, ודלק שמונה ימים, הרי שהנס הוא בשבעת הימים הנוספים שדלק, והיינו שהנס הוא במדרגת שבעה. ולדברינו מתחוור מה שעמד הב"י במה שהחג הוא שמונה ימים, אף שהנס הוא שבעה ימים. ולדברינו מתבאר שהנס הוא בשבעת החללים שבין שמונת הימים, וכזמן ההדלקה שהוא בין היום ללילה.

ואף מקום ההדלקה הוא בפתח הבית. שזהו מקום שאינו בתוך הבית, ולא מחוץ לבית, אלא בחלל הפתח - מקום המעבר שבין חוץ הבית לתוך הבית.

ידועים דברי חז"ל 'עולם, שנה, נפש'. וביארנו שבעולם זהו ההדלקה שבמקום הפתח. ושנה זהו מצד זמן שבין יום והלילה. ומצד הנפש, שזהו מציאות הבינה, היא כח ההבחנה לחלק ולהבחין בחלל שבין לבין, והבינה היא היוצרת את מדרגת השבעה שבשמונה ימים. וזהו מה שאמור 'בני בינה - ימי שמונה', שהימי שמונה באים מכח הבינה.

ה. מתוך החושך מתגלית שלימות בחינת האור

דברי חז"ל בהגדרת ימי החנוכה ובכלל 'לית נהורא אלא מגו חשיכא', וזמן ההדלקה הוא דווקא בזמן שמחשיך, אז מדליקים את הנר. וביתר עומק במהלך הנס, שאין אור התורה - שנאמר 'ותורה אור' - מתגלה אלא מתוך החשיכה, היא חכמת יוון. ותוכן הדבר, שכאשר תוך החושך מתגלה האור, מתוך המעבר החלל שביניהם, מהחושך שבתחילה ומתוך כך מתחלק ובא האור. זוהי שלימות גילוי האור, מאשר גילוי האור לכשעצמו. מחמת שהגילוי השלם של האור, אינו באור בפנ"ע, אלא בכח החילוק שבינו ובין החושך, שאז באה בחינת הבינה בקצה העליון והשלם שלה.

ומתבאר בזה, שמציאות הגלות אינה חושך בלבד, שבזמן הגאולה מסתלק ובא האור. אלא החושך הינו מצורת מהלך גילוי האור הבא ומתגלה על ידי הגאולה.

ובזה יש לנו אחיזה נוספת במה שדרשו חז"ל (מגילה ט:) 'יפת אלוקים ליפת וישכון באוהלי שם' שיפייפותו של יפת תשכון באוהלי שם, ודורשת הגמ' שלשון יוון תהא באוהלי שם. ולדברינו מתבאר שהתוספת בגילוי האור, מצד מה שהוא בא מתוך החושך של ידי יוון, בחושך שממנו בא האור, היא המוסיפה ומגלה את האור בצד היותר גלוי, שמתחדשת בבחינת האור הבא מתוך החושך.

וידועים דברי חז"ל שימי חנוכה הם כנגד מידת ה'הוד', ולפיכך אומרים את 'על הניסים' במודים. והנה 'הוד' הוא הן מלשון 'הודאה' והן מלשון יופי. ונראה שהיופי הוא מצד האור שבא מהחושך שבין אור לאור, ויש בזה יופי מצד השלימות בגילוי האור.

ו. 'אין עוד מלבדו' אפילו בחללו של עולם, היא בחינת הבין לבין

וביתר עומק כפי שהתחדד, האור שמתגלה בימי החנוכה הוא אור של בן ח', בחינת 'בחן' בצד התיקון שלה. והנה ידועים דברי הגמ' בחולין (ז:) 'אין עוד מלבדו' אפי' בחללו של עולם, שאף שם מתגלה שאין עוד מלבדו, להוציא ממה שהיה

---

[3] ואומנם מדליקים אף בליל היום הראשון, שהוא החלל שבין יום כ"ד ליום כ"ה, ואי"ז חלל שבין שני ימי חנוכה. אך עיקר הימים הם השמונה וביניהם יש שבעה זמני חללות, וכנ"ל. והדלקת היום הראשון אינו שייך למציאות החלל לכשעצמו, שהרי אינו בין ב' ימי החנוכה כנ"ל. אלא יסודו לצרף את יום הכ"ד ליום הכ"ה. וכדברי חז"ל שמתגלה בחנוכה צירוף 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד' שיש בו כ"ה אותיות, ו'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' שיש בו כ"ד אותיות. ובחנוכה מתגלה השייכות שביניהם, צרוף יום כ"ד כסליו עם יום כ"ה כסליו.

ס"ד שבחלל, נראה כביכול היפך כן. ונראה שביאור הדבר, בדרך מה שהוזכר כמה פעמים במטבע לשון הפסוק 'וידעת היום והשבות אל לבבך, כי ה' הוא האלוקים בשמיים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד', שהוזכר בדרך שלילת כל אפשרות אחרת, ומתוך צד השלילה מתחדד החיוב - היות ה' יתברך יחיד ומיוחד. ומתבאר בפסוק שהשלילה היא בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, שעל זה אין עוד. ובפשטות המכוון בזה, שבכל שני מקומות הללו, אין עוד זולתו. אך מתוך הבנת דברי הגמ' בחולין הנ"ל בעומק מתבאר, שכוונת הדברים שאין שום מקום בין שמים ממעל לבין השמים מתחת. שאין שום בחינה של דבר נוסף הנמצא בין לבין, בתוך 'חללו של עולם', שאף מהחלל שבין השמים והארץ אין עוד מלבדו, שאף החלל שייך לגילוי האור במציאות ה'אין עוד מלבדו'.

ז. האור הוא מציאות החכמה, ושלימותו מתגלית מתוך החושך

וגילוי זה שייך לימי החנוכה בפרט, שהשמן ומנורה הוא יסוד החכמה, וכדברי חז"ל (ב"ב כה:) 'הרוצה להחכים ידרים, שמנורה בדרום'. וכנ"ל שהגילוי הוא שאין עוד מלבדו במקום החלל, במה שהגילוי הוא בבחינת שמונה חלקים שיש ביניהם שבעה חללים, שעומק הגילוי שאף החלל הוא גילוי החכמה, ואף הוא שייך לאור. ו'חלל' בגימ' 'חכם'. וכדברי חז"ל 'הוא וחכמתו חד', שגילוי החכמה והאור, זהו גילוי בו בעצמותו.

ולפי"ז מתבאר מה שהובא בראשית הדברים, שכאשר הקב"ה בוחן את האדם, וכבקשת דוד 'בחנני צרפני ודע כליותי', נבחן האדם במקומו ושייכותו לגילוי שבין לבין. ואם אינו עומד בבחינה, הרי שהוא נופל באותו חלל, והרי הוא במדרגת מת, וכלשון האמור (דברים כ"א א') 'כי ימצא חלל'.

ח. אש דעלמא דינה באבוקה לעומת הידור נרות חנוכה בנרות נפרדים

הגמ' בסוכה אומרת (נב.) שבעה שמות יש לו ליצה"ר. והוזכרו דברי רבי נחמן מברסלב שיש לו שם שמיני, 'דומה', מה שהוא בא בדמיון לאדם. שכן הוא השם של שרו של גהינום. והנה הגמ' (פסחים נד.) אומרת שהאש שבידינו אינה האש שנבראה בששת ימי בראשית אלא במוצאי שבת, שחיכך אדם הראשון שני אבנים זב"ז. ואילו האש של גהינום עלתה במחשבה להיבראות קודם שנברא העולם ונראה ביום השני, ולפיכך לא נאמר ביום השני 'כי טוב'. והרי שבריאת האש במוצאי שבת שזהו היום השמיני למעשה בראשית. וכנגד זה בהדלקת נר חנוכה שלימות ההדלקה היא בהדלקת היום השמיני, שבא לאחר הדלקת כל שבעת הימים. והוא הוא המעמיד את מציאות האור בעולם, בצד התיקון שלו.

וביתר עומק, אדם הראשון חיכך שני אבנים זב"ז, ומתוך כך הוציא את האור. ולפיכך בהבדלת מוצאי שבת מדליקים שני פתילות יחד. ואילו בנר חנוכה, אם מחבר שני נרות יחד, פסול להדלקה, כאשר בא לקיים את ההידור להדליק נרות כמספר הימים ולא נר אחד לבית, ואפי' נר אחד לא יצא. והרי שמתחדש בנר חנוכה מדרגה נוספת באור, שהיא הדלקת נרות המופרדים זה מזה ואינם נראים כאבוקה כולם כאחד. וזהו הוד וההדר שבימי החנוכה בהדלקת המהדרין, בגילוי שבהפרדת הנרות. ותוכן הדבר שכאשר בא לקיים הידור, מגלה שמלבד החכמה שבעצם מציאות האור, מתגלית החכמה בכל נר לכשעצמו, ובחלל וההפרדה שבין נר לנר. שכך מתגלית מידת השבע המונחת בתוך השמונה חלקים, ממציאות שבעת החללים.

ולפיכך מתבאר שבהדלקת היום הראשון, שאינו בין ימי החנוכה, הדלקתו היא נר אחד, במה שאז הנר עומד לעצמו, ובו לכשעצמו מתגלה האור לכשעצמו, ומכאן ואילך מתגלית בחינת הבין לבין, אך כאשר בא לקיים את

ההידור מהיום השני ואילך, אזי מתגלה ההידור בהפרדת הנרות.

ט. אלא לראותם בלבד - שמאיר לחושך שבין נר לנר

ויש לנו בזה נתינת טעם במה שנפסק שנר חנוכה אסור להשתמש לאורו, ואינו אלא לראותו בלבד. לכאורה מה יש לגלות בראיית הנר בלבד. ולהמבואר מתחוור שפיר, שבראיה מתגלה ההבדלה שבין נר לנר. ולגלות את החללים שנמצאים ביניהם, שאף בהם חל ומתגלה האור. ואין תכלית האור בפני עצמו, ולפיכך אין להשתמש לאורו, שבכך יש תפיסה לאור בפנ"ע. אלא תכלית האור בחנוכה לגלות שהחלל אף הוא שייך לגילוי האור והחכמה.

ואף במנורת המקדש, נאמר (במדבר ח' ב') 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות'. ודורשים חז"ל (מגילה כא:) שכל הנרות פנו אל הנר המערבי. ועומק הדבר, שהנרות פונים להאיר את החלל שבין נר לנר, ולשייך את כל הנרות להיכלל יחד, במה שכולם פונים יחד לנר המערבי, ומתגלה שהחלל אינו מפריד ומעמיד כל נר במציאות לעצמה. מצד מה שהחלל עצמו שייך לגילוי האור.

י. חכמת יון, זהו החושך בצד הקלקול שבו לעומת 'ואמונתך בלילות'

ולהמבואר עומק ימי החנוכה שהחלל הפנוי בא לידי תיקון, במה שבא בצד הקדושה שבו, שעל ידו מתגלית החכמה בשלימות. ולעומת מה שבצד הטומאה שבו, אומרים חז"ל שממנו באים השאלות שאין עליהם תשובה. ויסוד ושורש השאלות בעולם הם מחכמת יון. והרי שהם עומדים זה לעומת זה, יון אלו החושך, שכאשר הוא בא בצד הטומאה שבו, חכמת יון, באים השאלות שאין עליהם תשובה. ובצד קדושה שלו, 'לית נהורא אלא מגו חשיכא', שמתוך החושך מתגלה האור, והאף החושך משתייך על ידי כן לגילוי האור והחכמה.

וההבחנה הפשוטה, שכנגד השאלות הללו, עומדת האמונה בבחינת 'ואמונתך בלילות' (תהילים צ"ב ג'), אף במקום החושך, שלא נראה התשובה והאור. ולהמבואר מתחוור היטב, שמעצמות הלילה מתגלית האמונה עצמה. ובעומק הדבר, כל מציאות הקיום של עבודה זרה בעולם, דהיינו שורש כל רע בעולם, שיסודו בעבודה זרה. ובפשטות הקיום הוא לצורך המבחן לאדם. והמבחן הוא בנקודת הגילוי של (שמות כ' ג') 'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני', לגלות את ה'אין עוד מלבדו'. והרי שמתוך הביטול של העבודה זרה, מאותה נקודה גופא מתגלה שלימות ה'אין עוד מלבדו' אפי בחללו של עולם, במקום החושך עצמו.

יא. מהעבודה זרה מתגלה ה'רז' זהו האור

וביתר עומק, הזרות שבעבודה 'זרה', כאשר באה בצד התיקון מתגלה ה'רז' שבה, שביסודה היא אור. וזהו הפך שמן חתום, שהיה בהעלם, בבחינת 'רז' לעולם, ומתוכו התגלתה מציאות האור. וזהו תכלית יצירת העבודה זרה, לבוא בצד התיקום שיתגלה ממנה שלימות האין עוד מלבדו, מתוך החלל שבין שמים ממעל לארץ מתחת, והלילה שבין יום ליום.

יב. החושך בצד הקלקול שבו בא בפנים של עריות

ועוד יש להוסיף בזה, שבצר הטומאה היותר גדול, בא החושך במציאות של עריות. וכדברי חז"ל (סנהדרין סג:) לא עבדו ישראל עבודה זרה בחטא העגל אלא כדי להתיר להם עריות. ואף נסיון יוסף באשת פוטיפר במדרגת שש, ונסיון דוד בבת שבע בבחינת שבע, אלו נסיונות השייכים לענייני דעריות. ובעומק, שאלו נסיונות בענפי העריות, אך שורש ויסוד נסיון העריות, זהו בבחינת שבע הבא במציאות שמונה חלקים, שאז מבטלים את שורש השש והשבע, במה שמתקנים את שבעת החללים שבין שמונת

הימים, ומגלים שאף החושך שייך לאור. ומתוך ה'זר' שבעבודה זרה מתגלה ה'רז', הוא האור השלם במדרגת החכמה.

ויון כשלחמו בישראל באו להלחם בקדושת ישראל, ופרצו י"ג פרצות בעזרה, הם מניין הששׁ והשבע הנ"ל. ואף גזרו לפגוע בעריות, במה שגזרו שבתולה הנשאת תבעל לאגמון תחילה. ויסוד הגזרות כולם בעניין האמונה, שגזרו 'כתבו לכם על קרן השור אין לנו חלק ונחלה באלוקי ישראל'. ועל שור דייקא, ששור ועגל חד הם, כמ"ש בכ"מ.

יג. שורש צד התיקון בחלל יסודו ב'נבוב לוחות'

ונמצא, ששורש התיקון נמצא בלוחות, שנאמר (שמות כ"ז ח') 'נבוב לוחות תעשה אותו', והיינו חלולים, והרי שבצד התיקון החלל שייך ללוחות בעצמם. ובחטא העגל שהעמידו את שורש הקלקול ל'אין עוד מלבדו' בחטא העגל, להתיר להם עריות ע"י עבודה זרה, באו לצד הקלקול של בחינת החלל. ולפיכך ימי חנוכה לחד לישנא אינם בטלים לעתיד לבוא, מצד מה שימי חנוכה מעמידים את הגילוי של 'אין עוד מלבדו', וגילוי זה שייך לעולם. בעולם הזה בתוך עולם השייך לבוא לצד הקלקול, במה שיש בעולם עבודה זרה בפועל. ולעתיד לבוא יבוא העולם לשלמות הגילוי של האור והחכמה, ויבוא החושך לצד קדושה בגילוי האור.

וזהו עומק המבחן המאיר בימי חנוכה, בעומק ושורש מדרגת האמונה. וכאשר מאירים את אור ה'אין עוד מלבדו' בתוך ימי החנוכה, משתייכים לאור של ששת ימי בראשית, הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא. הוא ה'רז' המתגלה מתוך שלימות התיקון של ה'זר' שבעבודה זרה. זהו 'לית נהורא אלא מגו חשיכא', יתגלה שלימות האור הגנוז. במהרה בימינו.

חנוכה 084 בן-ח-בינה תשפ"ד
מספר שיעור בקול הלשון 37232786

אוצר האותיות
להבין אמרי בינה (א') | משלי פ"א פ"ב

"לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה"

איתא במשנה (ר"ה כא:) "בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת רבי יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד שלח לו רבן גמליאל אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבא"

מבואר שמותר לבוא להעיד עדות לקדש החודש אע"פ שיצטרכו העדים לחלל את השבת בביאתם לבית דין. אלא שנחלקו ת"ק ור"י באופן שהלבנה נראתה בעליל (בבירור). שלרבי יוסי, כיון שנראתה בבירור סמכינן שוודאי ראוהו אחרים הקרובים למקום בי"ד ויבואו הם להעיד

עוד מבואר, שעיכב ר"ע בלוד ארבעים זוג שבאו להעיד לפני שיצאו מחוץ לתחום ועל זה שלח לו ר"ג שישנו חשש לעתיד, שבמקום שלא נראה בעליל לא יבאו, ומשום כך יש לתת להם לעבור ולחלל את השבת גם בזו.

ובגמרא (שם) "מאי משמע דהאי עליל לישנא דמיגלי הוא אמר רבי אבהו אמר קרא אמרות ה' אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתים".

מתבאר שעליל מורה על דבר שגילויו ברור ואין לו הסתר. וזה נלמד מכסף צרוף בעליל שאין לו סיגים שמעלימים על הווית הכסף.

ובהמשך הגמרא "רב ושמואל חד אמר חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים בקש קהלת למצא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב ישר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וחד אמר בנביאים לא קם במלכים קם אלא מה אני מקיים בקש קהלת למצא דברי חפץ בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב ישר דברי אמת על פי שנים עדים וגו".

נ שערי בינה

א"כ מבואר שמשה רבינו השיג מ"ט שערי בינה. ומה שמשה רבינו גילה את עצם מידתו שהיא מ"ט שערי בינה, זה גם ביקש שלמה המלך למצא, בבחינת 'למצא דברי חפץ'. 'חפץ' לשון של 'רצון'[א] ומשה בחינת רצון[ב].

ועל זה נחלקו רב ושמואל. לחד מ"ד "יצתה בת קול ואמרה ישר דברי אמת', שרק משה שהוא בבחינת אמת, 'משה אמת ותורתו אמת' יכול להשיג את מדריגת שערי בינה. ולאידך מ"ד שלמה המלך ג"כ השיג מ"ט שערי בינה.

לכולי עלמא את שער ה'נ' לא השיגו שניהם[ג]. ומהות שער ה'נ' ביאר הר"ן (הובא בגליון בר"ה שם) שזהו 'ידיעת ה' על אמיתותו'. וכבר הרחיבו בזה רבותינו מאד כידוע.

א"כ נ' שערי בינה נבראו בעולם. מ"ט מושגים וה'נ' איננו מושג. ונחלקו בגמ' האם שלמה השיג כמשה או לא.

'וקדשתם את שנת החמשים'

מושג ה'נ' (חמישים) קיים בכמה מקומות בדיני תורה, ובכללם שנת היובל כמפורש בקרא (ויקרא כה י) "וקדשתם את שנת החמשים שנה".

באופן מנין שנת החמישים נחלקו ר"י ורבנן כדאיתא בגמ' (ר"ה ח: ועוד) "ורבנן שנת חמשים

[א] כלשון הקרא (בראשית לד יט) "כי חפץ בבת יעקב" היינו שרוצה בבת יעקב.

[ב] 'משה' גימטריה 'רצון' כידוע.

[ג] ועיין ספר שער הנ' שבזמנים מסויימים השיג משה את שער הנ'. וע' עוד ספר ליקוטים (להאריז"ל) פרשת ואתחנן.

אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת לאפוקי מדרבי יהודה דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן".

כידוע שנת השבע הוא שנת השמיטה. חוזרים על המערכת הזו שבעה פעמים הרי עלה בידינו מ"ט שנה, ושנת החמישים הוא שנת היובל[ד]. נחלקו ר"י ורבנן האם מונים את שנת היובל לשמיטה הבא או לאו. לרבנן שנת החמישים אינו תחילת המנין ליובל הבא, וממילא מנין היובל החדש מתחיל בשנת חמישים ואחד. ולרבי יהודה שנת החמישים מחד היא נקראת חמישים של סוף המערכת הקודמת ומאידך היא הראשונה לשנה הבאה, וממילא היא גם נחשבת למנין החמישים של המערכת הבאה.

ובביאור עומק המחלוקת.

נ' ראשית - בחינת משה נ' אחרית - בחינת שלמה

מבואר להדיא בדברי רבותינו, שצורת החלוקה של נ' שערי בינה הוא מ"ט - ואחד. מ"ט שערי בינה ושער ה'נ'. עוד נמצא שישנם שני אופנים של שער ה'נ'. אופן אחד זהו השער העליון שלמעלה מהמ"ט', השורש לכולם. אופן נוסף, שער ה'נ' הוא השער התחתון שכולל את כולם, מחמת היותו מקבץ את כולם בבחינת (קהלת א ז) "כל הנחלים הלכים אל הים והים איננו מלא", ו'ים' בגימטר' 'נ'.

ביאור הדברים. יסוד ברור בדברי רבותינו, שגם הראשית וגם האחרית כוללים את הכל, בבחינת 'נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן'[ה]. אלא שבראשית גנוז הכל בכוח ובאחרית גנוז הכל בפועל. לאחר שכל הדברים יצאו אל הפועל, האחרית מקבץ את כל החלקים בהיותם בפועל.

לענינא דידן.

על שער הנ' נאמר (איוב כח ז) "נתיב לא ידעו עיט". היינו שמקום שער ה'נ' גופה איננו ברור. או שנמצא בראשית או באחרית[ו].

לפי זה, משה רבינו שהוא בבחינת 'מוסר אביך' ביקש להשיג את שער ה'נ' הראשית, העליון - שורש הכל. לעומתו שלמה המלך שהוא בבחינת 'סיהרא בשלימותא'[ז], ביקש להשיג כמשה אולם שער ה'נ' התחתון - האחרון - נקודת הכלי המקבל את הכל.

שלמה המלך - סיהרא בשלימותא מכח מלכותו

על פי המתבאר נבין את עומק מחלוקת רב ושמואל המובא לעיל.

"**חד** אמר וכו' בקש קהלת למצא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב ישר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וחד אמר בנביאים לא קם במלכים קם".

מדין נביא אין לשלמה המלך השגה בשער הנ' כמשה רבינו. וזה, כי צורת הנבואה משיגה את הדברים כיצד הם קיימים בשורשם. וכדרשת חז"ל (בראשית רבה כז א) "א"ר יודן גדול כחן של נביאים שמדמין צורה ליוצרה". היינו השגת הדברים בשורשם. לאחר מכן מלביש הנביא את הדברים על ההוויה הקיימת כאן בהאי עלמא.

לכן, שלמה המלך ביקש להשיג את שער ה'נ' מכוח מלכותו. ולחד מאן דאמר 'בנביאים לא קם אל במלכים קם'. פירוש, שמכוח מלכותו שהיא נקראת (תהלים קג יט) 'ומלכותו בכל[ח] משלה', מכוח כך הוא ביקש להשיג את שער ה'נ' ואכן השיג את מ"ט שערים.

ביאור הדבר. המלכות היא תכלית כל הבריאה

[ד] (הער' העורך) בדרך רמז 'יובל' גימטריה מ"ט עם הכולל.

[ה] ספר יצירה א ז

[ו] ובעומק כל אי ידיעה נופל על דבר שהוא קיים בשניהם.

[ז] (זוהר חדש כרך ב מדרש רות מ.) "וכך אזל עלמא ברזין דאלפא ביתא עד דאתא שלמה אשתכחין אתוון קיימין על קיומייהו וכדין כתיב [מ"א ה] ותרב חכמת שלמה וקיימא **סיהרא בשלימותא** כדין אתגלי שיר השירים בעלמא. וכדין אמר אל גינת אגוז ירדתי מה אגוז מוחא לא אשתכח אלא לבסוף. כך עלמא הכי הוה עד דאסתיימו קליפין וקיימא עלמא במוחא **וסיהרא באשלמות**."

[ח] (הער' העורך) בדרך רמז 'כל' גימטריה 'נ'

כולה. (ישעיהו מג ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". כל הבריאה כולה בא לגלות (זכריה יד ט) "והיה ה' למלך על כל הארץ". המלכות לא התגלתה בראשית הבריאה, היא תכלית כל הבריאה. שלמה המלך הוא זה שבונה את ביהמ"ק - מקום התכלית של גילוי שמו יתברך בעולם.

שלמה המלך - הסיהרא בשלימותא בא לגלות מכוח מלכותו דייקא את 'והים איננו מלא' מכל הנחלים. איך שהכלי שהוא שער ה'נ' מכלה את המ"ט שערי בינה[ט].

ולכן דייקא סוגיה זו נמצאת סמוך ונראה לסוגית קידוש הלבנה, מחמת שזו בחינתו של שלמה, סיהרא בשלימותא.

כמבואר לעיל 'עליל' זה דבר גלוי, לישנא דמגליא הוא. סיהרא שאיננה נראית בעליל, זה בחינת דוד המלך - 'עניה ודלה דלית לה מגרמה כלום' היא גנוזה ונעלמת. לעומתו, הנראה בעליל הוא בחינת שלמה המלך מכוח הלבנה לשון בינה, בחינת סיהרא בשלימותא שמגיע מכוח גילוי ה'נ' שערי בינה.

ארבעים זוג - ארבעים לבינה

איתא במדרש (מדרש משלי א א) "והחכמה מאין תמצא, זה שלמה שישב בתענית ארבעים יום, כדי שיתן לו המקום רוח חכמה ובינה וכו'". נמצא שכשם שמשה רבינו עלה להר ארבעים יום לקבל את התורה, (שמות לד כח) "לחם לא אכל ומים לא שתה" כך שלמה בכדי להשיג את החכמה התענה ארבעים יום.

וזה עומק לשון המשנה לעיל "מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד". הרי ידוע לשון המשנה (אבות ה כא) "בן ארבעים לבינה". נמצא שכשעברו יותר מארבעים עיכבם ר"ע בלוד[א] כי יותר מארבעים זהו מעֵבר למקום הבינה. היינו, כאשר יש בינה שלימה בחינת 'בן ארבעים לבינה', כבר לא צריך יותר מכך, לכן דייקא עיכבם ר"ע.

'ומדע לבינה תקרא'

איתא בגמרא (עירובין נד:) "אמר רב חסדא אין תורה נקנית אלא בסימנין שנאמר שימה בפיהם אל תקרי שימה אלא סימנה וכו' רבי אליעזר אמר מהכא אמר לחכמה אחתי את ומדע לבינה תקרא עשה מודעים לתורה"

נמצא שדין עשית סימנים לתורה נלמד דווקא מ'מדע לבינה תקרא'.

ביאור הדברים. איתא בגמרא (קידושין ב:) "מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש משל לאדם שאבדה לו אבידה מי חוזר על מי בעל אבידה מחזר על אבידתו".

האישה שנבראת מן הצלע 'נאבדה' מהאיש. ודרך להחזיר את האבידה בסימנים. לכן הזְכירה של התורה בסימנים נקראת בינה דייקא דכידוע 'בינה יתירה ניתנה לאשה'.

כוח הבינה שורשו בבינה יתירה שניתנה לאשה, וזה שורש בן ארבעים לבינה. גילוי זה שנתגלה יותר בנקודת האשה מתגלה במ' של שלמה ב'משלי שלמה בן דוד'. וכדרשת חז"ל על הפסוק (משלי ב ג) "כי אִם לבינה תקרא" כי אֵם לבינה תקרא. וזהו ספר משלי, ספר המוסר והדעת שבא מכוח להבין אמרי בינה.

[ט] וברור א"כ שמחלוקת רב ושמואל איננו מחלוקת כפשוטו כמו כל מחלוקת בד' רבותינו שאלו ואלו דברי אלוקים חיים. שעל פי המתבאר, לכ"ע שער ה'נ' השורשי הוא לא ביקש להשיג, אלא ביקש להשיג את השער ה'נ' ששייך אליו במלכים.

[י] בוודאי שבסוגיה דידן לא מדובר על עליל בסיהרא שלימותא, אלא על תחילתו של חודש. אולם המושג נראה בעליל שורשו ומקורו בהוויה של סיהרא בשלימותא שאז היא נראית בעליל באופן הגמור.

[א] (הער' העורך) - בדרך רמז 'לוד' גימטריה 'מ'. ור' עקיבא דייקא שלן בבית **תבן** ומכוח מעשה התבן עם אליהו (נדרים נ.) בן מ' שנה הלך ללמוד תורה (אדר"נ פ"ו). התחיל את לימודו עם דרדקי מ א' **ב**' על דרך 'אלף **בינה**' כמבואר בשבת קד.(בנין יהושע שם). וזה מכוח שראה '**אבנים** שחקו מים' ודן ק"ו לעצמו 'מה רך פסל את הקשה.. דברי תורה..יחקקו את **לבי**'.

ולוד שהיה מערי **בנימין** (רש"י מגילה ד.) נבנה על ידי יהושע **בן נון** (מגילה שם) שהוא בחינת **לבנה** כידוע והיתה בו **בינה** יתירה (לקח טוב דברים סח.).

'ויבן ה' אלקים את הצלע'

איתא במשנה (נדה מה:) "בת אחת עשרה שנה ויום א' נדריה נבדקין בת שתים עשרה שנה ויום א' נדריה קיימין ובודקין כל שתים עשרה בן שתים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין בן י"ג שנה ויום אחד נדריו קיימין ובודקין כל שלש עשרה וכו".

ובגמרא (שם) "ת"ר אלו דברי רבי ר"ש בן אלעזר אומר דברים האמורים בתינוקת בתינוק אמורים דברים האמורים בתנוק בתנוקת אמורים א"ר חסדא מ"ט דרבי דכתיב (בראשית ב':כ"ב) ויבן ה' אלקים את הצלע מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש ואידך ההוא מבעי ליה לכדריש לקיש דאמר ריש לקיש משום ר"ש בן מנסיא ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה אצל אדם הראשון שכן בכרכי הים קורין לקלעיתא בנייתא ור"ש בן אלעזר מ"ט אמר רב שמואל בר רב יצחק מתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמומית תחלה".

מתבאר א"כ שלדעת רבי, לבת יש יותר בינה מהבן וזה נלמד מ'ויבן ה אלקים את הצלע' שבינה יתירה נתן הקב"ה באשה. ולר"ש בן אלעזר, לבן יותר בינה מהבת שמתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמומית תחלה.

ועל פי המתבאר לעיל. קיימים ב' הבחנות ב'נ' שערי בינה - הבחנה דמשה והבחנה דשלמה. משה הוא בבחינת נ' שערי בינה הנמצא בשורש בחינת 'האיש משה' בחינת 'מוסר אביך' כדלעיל. לעומתו שלמה, ששער הנ' נמצא בסופו, למטה, משתייך לכוח הסוף של הדבר השייך לאשה בנקודת המעשה.

'ובני יששכר יודעי בינה'

איתא בגמרא (יומא כו.) "אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי או משבט יששכר לוי דכתיב "יורו משפטיך ליעקב" יששכר דכתיב "ובני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל" ואימא יהודה נמי דכתיב "יהודה מחוקקי" אסוקי שמעתא אליבא דהילכתא קאמינא". הרי שמבואר א"כ מדברי הגמ' שהיודעי בינה לעיתים שנאמר ביששכר עניינו כוח להורות הלכה למעשה.

והנה, תכלית מלכות בית דוד כידוע משיח צדקינו, משיח בן דוד. עליו אומרים חז"ל (סנהדרין צח.) 'עני ורוכב על החמור'. וידוע (בבא קמא יז: ורש"י שם) שיששכר נמשל לחמור "יששכר חמור גרם".

נמצא לפי זה, שמשיח רוכב על חמור היינו שהוא רוכב על יששכר חמור גרם שיש בו כוח לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא. 'רוכב עליו', היינו שמצרף את האליבא דהלכתא ומכוח כך מתגלה מלכות גמורה של שלמה המלך.

מה שהיה חסר לשלמה המלך בהשגת שער ה'נ' התחתון זהו ה'סוף מעשה', חלק השייך ליששכר. אילו זכה היה התיקון מגיע כבר בימיו. משיח שיהיה מבני בניו, הוא זה שיגלה את שער הנ' דקדושה, וכשיתגלה התחתון ממילא יתגלה גם העליון.

'דאתי משבט לוי' שמורה הלכה למעשה משם הגיע משה רבינו. אלא שזה מכוח השורש בחינת 'כי מציון תצא תורה'. דבחינת המעשה לא שייך למשה, הרי הוא לא הכניס את עם ישראל לארץ ישראל אלא יהושע בן נון מכניס שהוא בחינת לבנה כידוע.

לעומתו 'יששכר חמור גרם' בחינת המעשה 'יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל'. כמו שמצינו (שבת עה) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות". כלומר זה חכמת הדבר איך היא מתגלה כאן במעשה איך החמה והמזלות נכנסות.

בתיה בת י'ה - שורש גאולתן של ישראל

יש ברבותינו שבינה מלשון בן י-ה. וידוע ש'איש' זה אש 'י' ואשה זה אש 'ה'. נמצא שבינה נקראת הבן של ה'י' ו'ה' שמהאיש והאישה נולד

בן. כנגד בינה - בן י-ה קיים מדריגת בתיה - בת י-ה בת פרעה.

מכוחה הרי משה רבינו, מושיען של ישראל ניצול "כי מן המים משיתהו" .

ובעומק. הוזכר לעיל מהלך של נ' שערי בינה ומהלך של נ' שנים - מנין היובל. מהלך שלישי של נ' כידוע זהו מצוות ספירת העומר - מ"ט יום שבין ליל יציאת מצרים למתן תורה - יום החמישים. ידוע מאוד בד' רבותינו שגם שם התגלה היסוד הנ"ל.

למהלך של 'נ' קיים תפיסת הראשית ותפיסת האחרית. וכמו שהתבאר ביובל לשיטת רבי יהודה, השנה הראשונה יובל והשנה האחרונה היא עוד פעם ליובל, הרי שנת יובל עולה לכאן ולכאן יובל תחתון ויובל עליון. כנגד זה ביציאת מצרים.

מבואר בדברי רבותינו (זוה"ק תיקונים תיקון ו) דברים ידועים מאוד, שחמישים פעמים נאמר בתורה יציאת מצרים. וזה, כנגד מה שהוצרכו לצאת מ'מט' שערי טומאה. מה שיצאו בנ"י ממצרים וקיבלו את התורה לאחר חמישים יום, עומק הדבר כי היציאה הגמורה ממצרים דייקא היתה במתן תורה. היציאה היה מ"ט יום כי בעומק הפנימי הייתה יציאה אחר יציאה מאותם נ' שערי טומאה שכמעט הגיעו אליהם במצרים.

הרי שכמו שקיים מהלך גילוי של נ' בשערי בינה ושל נ' שנים ביובל, כמו כן מהלך של נ' ביצי"מ שמשם הושרש הדין של ספירת העומר. הגילוי היה בנקודת ראשית - בליל התקדש חג, וקיים גם באחרית ביום מתן תורה.

אלא שקיימים שתי תפיסות ביציאה עצמה. מחד, תחילת היציאה ממצרים ושורש נקודת הגאולה נעשתה ע"י בתיה בת פרעה שהוציאה את מושיען של ישראל מהיאור. ומאידך כוח היציאה עצמה נעשית מכוח הקב"ה - 'לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו'.

וכשהגיעו לאחר מכן למתן תורה, במקום מהלך שהם ידברו עם הקב"ה, נפלו למקום של דיבור ע"י שליח, 'דבר אתה עמנו'.

כמו שמתחילה הקב"ה מבקש ממשה רבינו לגאול את עם ישראל ומשה רבינו מסרב בשבעה ימים של הסנה. ועל זה נאמר 'אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם'. לזה תשובת משה רבינו היה צריך להיות שאה"נ שאף אחד אחר לא יגאל אותם, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו.

אלא שמחמת ששורש תחילת הדבר היתה ע"י בתיה בת פרעה, שהיא נקודת המעשה בפועל שהצילה את משה, לכן גם בשלימות של הגילוי של מתן תורה לאחמ"כ היתה חזרה ל'דבר אתה עמנו' ולא הקב"ה בכבודו ובעצמו.

וכמו שנתבאר, למשה לא שייך בתיה בת פרעה, כיון שמשה רבינו שייך לשער הנ' העליון. אין לו בעצם שייכות לתקן את הנ' התחתון נקודת המעשה. הרי הוא כבד פה וכבד לשון[ב], וחסר לו התיקון המעשית.

והנה, כשבא משה בחינת 'ואני ערל שפתיים' לפני פרעה 'פה רע', אמר 'איך ישמעני פרעה' כי אין לו את הגילוי של נקודת המעשה. גאולת מצרים התחיל מלמטה, לא כמו מתן תורה שהגיעה מלעילא. גאולת מצרים היה גאולה מהמיצר, מהמקום המצומצם, מהמקום התחתון

מהלך של משה הוא של מתן תורה בחינת שושבינא דמלכא[ג] ולא שושבינא דמטרוניתא. הוא מגיע מלמעלה למטה כי הוא שייך לצד האיש, לא לצד האשה. 'פני משה כפני חמה', לכן 'איך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים'.

מהמקום הזה היה צריך לגאול את בני ישראל אלא שזה מהלך התיקון של שלמה, מלמטה למעלה.

שלמה נקודת המעשה - תיקון מהלך דיציאת מצרים

שלמה המלך בא לחזור ולתקן את המהלך של בתיה בת פרעה על ידי שנושא את בת פרעה (מלכים ג א).

[ב] זה נתקן רק כאשר מתגלה השורש במתן תורה ומשה רבינו נרפא.

[ג] (זוהר ויקרא פמ"ח) "משה שושבינא דמלכא הוה"

בבנין בית המקדש שולח שלמה שליחים למצרים לפרעה שישלח לו אנשים שיבנו (מלכים י). א"כ הוא חוזר לאותו תהליך של יצי"מ ומנסה להביאו לידי שלימותו. כי אילו נתקן בשלימותו לא היה מגיע חטא העגל אלא עם ישראל היו מגיעים לשלימותם ונכנסים לבית המקדש.

משה רבינו מנסה לאחוז בחלק של שלמה המלך, נקודת המעשה, אלא שהוא לא שייך לשם. הקב"ה אמר לו 'דבר אל הסלע' והוא הרי היכה את הסלע. הוא רצה לקחת את נקודת המעשה, אולם זה שייך לשלמה 'הוא יבנה בית לשמי'. אפילו בבניית המשכן מי שבנה בפועל היה בצלאל שהוא בבחינת 'בצל קל היית' בחינת הלבנה שנמצאת בצל שהיא לא מאירה אלא מקבלת את הארת החמה.

א"כ תחילת היציאה ממצרים על ידי משה שורשו מבתיה בת פרעה כנ"ל, לכן הגילוי האמיתי אינו יכול להתגלות מכוח משה רבינו, כיון שהוא לא מגיע לידי נקודת ההשלמה שלו. חוזר שלמה המלך בחינת הלמעשה ונושא את בת פרעה, ובונה את בי"מ מכוח שולח לפרעה שישלח לו שליחים.

אלא שגם שלמה המלך שהוא בבחינת 'עני ורוכב על החמור' נצטרך לכוח 'ישכר' יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל'.

לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא נמסר או למשה שבא משבט לוי 'יורו משפטיך ליעקב' בבחינת כי מציון תצא תורה, משם 'יורו משפטיך ליעקב'. או מישישכר שמורים מכוח נקודת המעשה הבא מכוח 'יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל'. הם מורים לא מהשורש אלא מכל הנחלים הולכים אל הים, מנקודת קיבוץ כל הכוחות.

העדר שער ה'נ' ממשה ושלמה

שלמה המלך א"כ ביקש להשיג את שער הנ'. ואילו היה 'עני ורוכב על החמור' רוכב על יששכר, הוא היה משיג את שער הנ' - זה מלך המשיח. הוא צריך לצרף אליו את הישישכר יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל. הוא לא משיג בשלימות את שער התחתון כי הוא לא מצורף לישישכר יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל עני ורוכב על חמור.

וכן משה לא השיג את שער ה'נ'. אצל משה רבינו נאמר אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם. אילו תשובתו היה אז תגאל אותם אתה היה משיג את שער ה'נ'. אלא מאי, הוא העמיד את עצמו כביכול במקום הקב"ה לכן 'ותחסרהו מעט מאלוקים' היה חסר לו בנ' העליון, כולם ניתנו למשה חסר אחד.

אלו הם שני הקצוות של העדר השלימות של שער הנ' שעדיין לא התגלה, לכן בשעה ששלמה נושא את בת פרעה היא מכניסה לו אלף מיני זמר (שבת נו:) שבו ביום שהוא בא לבנות את בי"מ חסר לו גילוי של נקודת התיקון.

ולא רק שהיה חסר נקודת התיקון בחלק התחתון, עני ורוכב על החמור כמבואר, אלא שהרי ברור הדבר, שמשיח לא מגלה רק את הצד התחתון, אלא שדרך שער התחתון הוא מגלה גם את הנ' העליון, בסוד נעוץ סופן בתחילתן. ממילא אם חסר גילוי שער הנ' התחתון מפני שחסר בעני ורוכב על החמור, בוודאי שגם לא התגלה השער העליון של הנ' שבבחינת 'ותחסרהו מעט מאלוקים'.

'אלף בינה' 'אאלפך חכמה'

איתא בגמרא (שבת קד.) "אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי אתו דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו אל"ף בי"ת אלף בינה וכו'".

והנה, בלשון הכתוב נאמר (איוב לג לג) "ואאלפך חכמה". אולם בגמרא מבואר שהדרדקי דרשו את האלף על הבינה.

ביאור הדברים. כתיב (איוב כח יב) "וחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה". החכמה מגיעה מהאין, מה'א' שהוא שורש הכל, וזה נקרא אאלפך חכמה. וזה בבחינת משה רבינו, פני משה כפני חמה לשון חכמה שקיבל תורה מסיני. משה משבט לוי בחינת 'הפעם ילוה אישי אלי' מקבל את התורה מן הבורא ית"ש. ומכוח כך הוא משיג

את תורתו. לעומתו הבינה משיגה את הדבר לא מלמעלה מהמקור אלא מצד המקום, מהלדעת מה יעשה ישראל.

וזה בחינת האישה בבחינת גוף שנבראת מהאדמה שהיא שייכת (בראשית ג טז) ל"הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תלדי בנים". היא גופא שייכת למקום, לכן האישה נקראת קרקע עולם, היא עצם הקרקע היא עצם המקום, כמאמר חז"ל (שבת קיח:) "מעולם לא קראתי לאשתי אשתי אלא ביתי". היא הבחנת המקום בכללות והיא הבחנת הבית בפרטות ולעולם היא שייכת למקום ולקביעות בלשון חז"ל. במציאות שלה הווית המקום גופא זה נקרא אשה.

'ואי זה מקום בינה', הבינה לא באה מהמקור כמו חכמה. שלמה המלך הוא סיהרא הוא לבנה מלשון בינה. הוא משיג את הדברים מהמקום למטה ועולה למעלה. ממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה. סולם מוצב ארצה מקום למטה, וראשו מגיע השמימה.

שלמה המלך מגיע משער הנ' התחתון. אילו הצליח להגיע מהנקודה של 'המעשה אשר יעשון' יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל, בבחינת עני ורוכב על חמור, היה מגיע מכוח כך לאלף בינה. איך הבינה מתגלה מהשורש בסוד הנ' העליון.

אלא שהוא לא השיג את החלק התחתון כדברי הגמרא בר"ה, אלא הוא השיג (לחד מא"ד) רק עד החלק התחתון. וממליא לא האיר את החלק העליון.

'הבו לכם אנשים חכמים ונבונים'

איתא בגמרא (נדרים כ:) "כל אדם שאשתו תובעתו הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם שנאמר הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וכתיב ואקח את ראשי שבטיכם ולא כתיב נבונים וכתיב ישששכר חמור גרם וכתיב מבני יששכר יודעי בינה לעתים".

מבואר שמשה רבינו חיפש אנשים חכמים ונבונים אלא שמצא רק אנשים חכמים. יודעי בינה היו רק אצל בני יששכר.

אלא שהדבר טעון ביאור. הרי משה רבינו השיג מ"ט שערי בינה, ואיך יתכן שלא מצא יודעי בינה. ודאי בפשטות אפשר לומר שהוא השיג מ"ט שערי בינה אבל אנשים כאלו לא מצא

ובעומק. הרי הוא חיפש אנשים שיורו הלכה למעשה, הבינה התחתונה, את המעשה אשר יעשון. ועל פי המתבאר, חלק המעשה לא שייך למשה רבינו. לכן כאשר משה בא לחפש 'הבו לכם אנשים חכמים ונבונים' הוא לא מוצא נבונים בנקודת ההלכה למעשה. רק אצל יששכר 'ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים' יש את מדרגת המעשה.

ועוד, הרי משה רבינו פירש מן האישה וא"כ אין לו את נקודת הבינה המעשית. מי שאשתו תובעתו, האישה היא זו שיכולה להוליד את ה'חמור גרם', את אותו חומר של היודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל. וזה אין אצל משה רבינו. ועל זה נאמר 'כל אדם שאשתו תובעתו הוי ליה בנים שלא היו בדורו של משה'

לעומתו שלמה המלך הוא במהלך שנושא נשים יתר על מידתו לכן שייך בו נקודת הבינה למעשה.

א"כ התבאר הקצה העליון של החמישים שערי בינה סוגיה דמשה, וקצה התחתון סוגיה דשלמה. לא זה השיג את הנ' העליון, ולא זה השיג את הנ' התחתון.

אילו היה מושג אצל שלמה המלך הנ' התחתון מכוח עני ורוכב על חמור, גם היה משיג את האלף בינה של שלימות של הנ' של שני הקצוות שזה נקרא הושע נא, הנ' ו'א' שמתחברים זה עם זה. וזה התיקון השלם.

משלי 015 פרק א פסוק ב בינה 1
מספר שיעור בקול הלשון 1128569

אוצר האותיות
להבין אמרי בינה (כ') | משלי פ"א פ"ב

"לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה"

מלשון הפסוק "להבין אמרי בינה מבואר שיש את הבינה עצמה ויש את מה שהבינה אומרת - אמריה של הבינה.

בפשטות, כל אמירה, היא מן השפה ולחוץ. אלא שבעומק יותר, הדברים של הפנים הם אלו שיוצאים לחוץ. נמצא שכל אמירה היא בעצם (שיר השירים ה ו) "נפשי יצאה בדברו", הוא אומר את עצמו. לפי זה, אמריה של הבינה הם עצם חלקי הבינה. וכידוע, נ' שערי בינה נבראו בעולם, וא"כ הבינה אומרת את הנ' שערים גופא של עצמה.

בינה ותבונה

נתבונן. כתיב להלן (משלי ב א-ב) "בני אם תקח אמרי ומצותי תצפן אתך להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה". לכאורה תבונה הוא שם נרדף לבינה. 'להקשיב לחכמה אזניך' הרי שהחכמה הוגדרה כחכמה, 'תטה לבך לתבונה' הרי שישנה גם מדרגה שנקראת תבונה.

תבונה ובינה שורשם אחד - ב' נ'. בינה זה בן י"ה ותבונה זוהי בבחינת בת - תבו נה.

אלא שחלוקים הם.

כל כפילות דברים במילים שונות מצד חיצוניותם הם אותו דבר ומצד פנימיותם הם שונים בתכלית השינוי. דהרי אם שני מילים שוות זה לזה היו צריכים להיות שוות לגמרי. השינוי בהם מורה על שתי הגדרות לאותו דבר כשכל אחד מדבר בהבחנה פרטית בתוך אותה הגדרה.

לענייננו דידן, יש בינה ויש את מה שהבינה אומרת. אמרי בינה היא היא התבונה. הבינה זה עצם הוויתה ומה שהיא אומרת זו תבונה.

ביאור הדברים. על הפסוק הנ"ל ביאר הגר"א שם " להקשיב לחכמה אזניך. חכמה הוא מה שאדם מקבל מרבו[א]. לכן אמר 'להקשיב לחכמה אזניך' לקבל, וכמו שאמרו חכמינו ז"ל 'עשה אזנך כאפרכסת'. תטה לבך לתבונה. 'תבונה היא בין בחכמה בין בבינה, כאשר יבין הדבר על בוריו נקרא תבונה."

נחזור לדבריו אלא שמבואר, שיש תבונה השייכת לחכמה ויש תבונה השייכת לבינה.

"כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"

איתא בגמרא (שבת עה.) "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכסב לעיני העמים איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות".

וברש"י (שם) "לעיני העמים - שחכמה הניכרת היא, שמראה להם סימן לדבריו בהילוך החמה והמזלות שמעידין כדבריו, שאומר שנה זו גשומה והיא כן, שנה זו שחונה והיא כן, שכל העיתים לפי מהלך החמה במזלותיה ומולדותיה, במזל תלוי הכל לפי השעה המתחלת לשמש בכניסת החמה למזל"

לרש"י חישוב תקופות ומזלות היינו מהלכי תקופות והמזלות. לעומתו הרמב"ן הסמ"ג ועוד סברי, שמדובר גם על ענין עיבור השנה, שכל עניינה להשוות שנת לבנה לשנת חמה.

מ"מ מדיוק הלשון יוצא שישנה חכמה ובינה

א וכדברי רש"י על הפסוק (שמות לא ג) "ואמלא אתו רוח אלקים בחכמה" וז"ל "בחכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולמד"

ב זהו המקום היחיד שכתוב בתורה (דברים ד ו) שורש בינה (תבונה מופיע עוד פעמים)

שהיא לעיני העמים, וישנה חכמה ובינה שהיא לא לעיני העמים.

בעומק, חכמה ובינה שלעיני העמים היא נקראת תבונה.

ביאור הדברים. 'חמה' אותיות 'חכמה', ו'בינה' שורשו שווה ל'לבנה' - לה 'בן'. יש חכמה ויש בינה, ויש את התבונה של החכמה והתבונה של הבינה. תבונת החכמה והבינה הם אלו שנקראים חמה ולבנה. חיבורם יחד על ידי צירוף שנת חמה ושנת לבנה נקרא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים.

א"כ החכמה והבינה שייכים לישראל, והתבונה - כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, שייך גם לאומות העולם.

בינה יתירה נתן בהם הקב"ה

כידוע משה רבינו כתב את התורה (דברים כז ח) "באר היטב" בשבעים לשון (רש"י שם). אלא שעל אופן צורת הכתיבה נחלקו התנאים.

דאיתא בגמרא (סוטה לה:) "ת"ר כיצד כתבו ישראל את התורה רבי יהודה אומר על גבי אבנים כתבוה שנאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת וגו' ואחר כך סדו אותן בסיד אמר לו רבי שמעון לדבריך היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה אמר לו בינה יתירה נתן בהם הקדוש ברוך הוא ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת שהיה להן ללמד ולא למדו ר' שמעון אומר על גבי סיד כתבוה וכתבו להן למטה למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל וגו' הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן".

מבואר בגמרא שקילפו האומות את הסיד מכוח בינה יתירה שנתן בהם הקב"ה. ועל פי המתבאר, בינה יתירה היא התבונה שיתר על הבינה.

יציאת הבינה לחוץ - תבונה

יש חכמה ובינה ששייכת לישראל, ויש את התבונה שיוצאת לחוץ - לעיני העמים. הבינה יתירה שמוזכר כאן בגמ' זה אותה בינה שנאמר עליה 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'.

בשני המקומות זה בינה ששייכת לעמים. שבעים לשון 'באר היטב' זה חכמה של ישראל שניכרת גם לאומות, היא לעיני העמים. וזה אותה בינה יתירה שמכוח כך נכתבו בשבעים לשון.

ובעומק יותר. ברית מילה בשמיני בבחינת בינה, ותולדתו להאיר לבחינת שבע - שבעים אומות. תבונה עניינה, הארת הן החכמה והן הבינה גם למקום התחתון. כאשר היא יוצאת לחוץ, היא מאירה במדרגות התחתונות בשבע ושבעים.

א"כ התבאר עד השתא שיש תבונה של החכמה ותבונה של הבינה, ותבונה זו שייכת גם לאומות העולם. זה נקרא 'אמרי בינה' - אמריה של הבינה. 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים', זה מה שהבינה אומרת גם כלפי חוץ. ומלשון הפסוק "בני אם תקח אמרי ומצותי תצפן אתך" מתבאר שמצותי זה 'תצפן איתך', וה'אמרי' שזה אמרי בינה, אפשר לקחת כמו שלקחו את אותם דברים מהסיד שנחתם על האבנים וע"י כן היה להם את השבעים לשון.

לקיחת הבינה למקום חיצוני יותר היא נקראת תבונה.

תבונת האומות לעומת תבונה של ישראל

בהמשך דברי הגר"א (שם) כתב " כי אם לבינה תקרא. בינה הוא הבנת דבר מתוך דבר הדומה לו. ולהבין דבר מתוך דבר צריך לקרא אותו בפה, כי היא נכללת בחכמה, בדקדוקיה וראיה של החכמה. ועל ידי קראית החכמה בפה יגלו דקדוקיה ופראיה, לכן על ידי קריאה יבין הדבר מתוך דבר של החכמה וזהו 'כי אם לבינה תקרא'."

ובכת"י (שם) וז"ל "חכמה מה שלומד מרבו תבונה היא להבין הדבר שלמד על בוריו, מה שרבו חושב בזה. וזה שנאמר 'לחכמה אזנך' - לשמוע מרבו ואחר כך 'תטה לבך לתבונה' להבין מה שרבו מרמז לו בזה".

הרי שחכמה עניינה קבלת הדברים שנאמרו על ידי רבו ותבונה של החכמה הוא להבין הדבר שלמד על בוריו, היינו מה שרבו חושב ומרמז לו בזה.

נמצא שהחכמה היא בעצם מה שגלוי לפנינו, מה שהמילים אומרות להדיא, ותבונה הוא הוצאת הדברים שגנוזים במעמקי האמירה מהכוח לפועל.

והנה, לכאורה התבאר לעיל שתבונה שייכת גם לאומות העולם, חכמתכם ובינתכם לעיני העמים ובאר היטיב שבעים לשון.

אלא שמשה רבינו הוא זה שכתב את הדבר באר היטיב שבעים לשון, לכל אומה ואומה בלשונה. ומצד התפיסה החיצונית הוא כותב אותו דבר שבעים פעם.

ובעומק, זה בוודאי לא כך, אלא כל לשון מגלה פנים אחרות.

רק מי שמצרף את כל השבעים מגלה את כל הפנים לתורה. זיהוי נקודת החילוק הדקה בין שתי הלשונות מגלה את עומק הנרמז. ראיית כל השבעים וצירופם יחד נקרא תבונה. נמצא שלאומות העולם ח"ו לא נמסר עצם התבונה, אלא נמסר להם אחד חלקי שבעים של התבונה. ומי שיש לו אחד חלקי שבעים בעומק גם אין לו שבעים.

ועל פי המתבאר, חכמה מה שנאמר, ותבונה מה שרבו חושב ומרמז בזה. וזה מה שלא יכול להתפרש רק בלשון אחת. מה שנאמר בלשון אחת לא יכול למצות בפועל את כל העומק הפנימי. פירוש הדברים בשבעים לשון, היינו ביאור כל גווני הדבר על כל צדדיו - וזה גילוי עומק מחשבת רבו. אמירת הדבר בלשון אחת, בוודאי גונז בתוכו את החכמה, אבל זה נעלם ולא גלוי. לשון החכמה היא לשון של שורש, ולשון של תבונה היא לשון של ענפים. השורש בעומק גונז בתוכו את הכל, אבל זה איננו נראה. לאומות העולם אין אחיזה בשורש אלא בענפים. כשהם אוחזים בענפים הם לא אוחזים מכוח הענפים בשורש, אלא אוחזים בענפים דייקא.

תבונה מחד מגלה את מה שרבו חושב בזה ומאידך שייכת לאומות העולם. היא שייכת לאומות העולם מצד הבאר היטב שבעים לשון שבתבונה שמתפרש בכל לשון ולשון. אבל מאידך, הבאר היטיב מחדד את הגילוי שקיים בחכמה בשורש על כל ענפיה.

הרי שמחד התבונה שייכת דייקא לישראל, ומאידך התבונה היא שייכת גם לגויים, אלא שזה לא אותו תבונה.

והנה, הובא לעיל את שיטת הראשונים (הרמב"ן סמ"ג ועוד), שחישוב תקופות ומזלות כולל לחשב את עיבור השנה.

והרי כללות אומות העולם הם שבעים אומות אלא שישנם שני שורשים לכל אומות העולם כידוע, עשיו וישמעאל. כל אחד מהם הוא שורש של ל"ה אומות, והם עצמם עוד שנים סך הכל ע"ב אומות. וידוע מאוד, שעשיו מונה לחמה וישמעאל מונה ללבנה.

כאשר עשיו מונה לחמה וישמעאל ללבנה וכל אחד מהם הוא לעצמו, אין כאן צירוף אלא שלכל אחד שפה לעצמו. נמצא, מ"ה ענפי החמה ומ"ה ענפי הלבנה, עשיו וישמעאל חמה ולבנה, וכל אחד מקבל רק את מה ששייך לו בשפה שלו. יותר מזה הוא לא רואה, זה נקרא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים.

לעומתם ישראל רואים את זה בסוד חישוב תקופות ומזלות איך מחברים חמה ולבנה, על ידי צירוף כל השבעים בשורשיהם שזה עשיו וישמעאל חמה ולבנה, זה נקרא חישוב תקופות ומזלות.

א"כ התבונה מצד השורש, היא המחברת את כל השבעים לשון, היא מגלה איך מה שקיים בחכמה בכוח יוצא לפועל בתבונה, אלא שבאומות העולם כל אחד רואה את לשונו גרידא.

א"כ נתבאר עד עתה מהי חכמה ומהי תבונה של החכמה.

בינה - ו' למעט את הנוגח - נכללת בחכמה

ממשיך הגר"א (שם) " לתבונה תתן קולך. כי כמו שיש תבונה בחכמה, כנ"ל, דהיינו להבין החכמה על בוריה, כן יש תבונה בבינה הוא להבין דבר הבינה על בוריה, כלומר איך תלויה זו הבינה בזה הדקדוק של החכמה. כמו 'ומן הצאן' למעט את הנוגח - מן הוא"ו יתירה. זה המיעוט נקרא 'בינה', והיא נכללת בחכמה."

ביאור הדברים. כתוב בפסוק (ויקרא א ב) "ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" ועל זה דורשת הגמ' (תמורה כח.) 'למעט את הנוגח'. היינו שאם אותו בעל חי נגח, הוא נפגם במעשה הנגיחה ונפסל לעלות על גבי המזבח. דין זה נלמד מן הוא"ו יתירה. לימוד זה אומר הגר"א נקרא בינה.

הרי בכללות ערך דיני הקרבנות אפשר להקריב קרבן מן הצאן ומן הבקר וזה נקרא חכמה שרואה כללות. הבינה באה ואומרת שיש כאן פרט - שנוגח פסול.

רק מי שמבין את מעמקי החכמה מבין שלא יתכן שנוגח כשר ולכן ממעט אותו.

עצם לימוד הדבר שנוגח פסול, נקרא בינה, והיא נכללת בחכמה. רק בחכמה זה בהעלם ובינה מוציא את זה מהכוח לפועל.

תבונה של הבינה

ממשיך הגר"א וז"ל "ו'תבונה' היא לידע מפני מה מן הוא"ו יתירה ממעט הנוגח דוקא."

ביאור הדברים. יש עוד כמה וכמה מיעוטים שהגמרא ממעטת באותיות אחרות. ידיעת הדבר מדוע נוגח ממעטים דוקא מהאות ו"ו מהמילה 'ומן הצאן', זה נקרא תבונה של הבינה.

תבונה של הבינה היא להבין את עומק כל פרט על ענייני.

החכמה כוללת את הכל, הבינה מחלקת את הכל. התבונה של הבינה עניינה, הבנת הפרט בעומקו ומתוך כך מובן מדוע יש פרטים שלא כלולים בפרט הזה דווקא. יש הבנת מהות כללות החכמה, ויש הבנת הפרטים של החכמה. אלא שכאשר מובן מקום כל פרט ופרט איפה קיים בתוך כלל החכמה, ברור כל מיעוט מדוע הוא התמעט דווקא בפרט הזה ולא בפרט אחר. יש אדם שמבין שהכלל הוא כללי ובשביל הכלל צריך את כל הפרטים. אבל איפה עומד כל מרכיב ומרכיב בתוך הכלל, זה שייך לבינה, והבנת סדר מקומו של כל פרט שייך לתבונה.

דוגמא לדבר. התורה בכללותה היא לשון הקודש וזהו חכמה. היא מתחלק לשבעים לשון בבחינת בינה. סידור כל השבעים לשון, מי הראשונה ומי השנייה וכו' זה נקרא תבונה של הבינה. התבונה של הבינה זה הבנת פרטים לפי סדרי הפרטים.

ועוד דוגמא לדבר (להבדיל).

אפשר שאדם מבין ממה עוגה מורכבת וכשטועם אותה יודע לומר מה יש בה. אבל לדעת את סדר הכנתו על שלל מרכיביה זה נקרא תבונה של הבינה.

מי שמבין את מהלך החכמה מבין איזה פרטים נמשכים מן החכמה, ואיזה כלולים בחכמה, תבונה של הבינה היא בעצם הבנת הפרטים לעומקם ואופן סידורם וצירופם.

וביתר ביאור. התבאר לעיל שלחכמה יש תבונה ויש בינה. בינה היא הבנת המהלך של הדבר ולפי"ז יודע אלו פרטים כלולים בתוכה ואלו פרטים אינם כלולים בתוכה. תבונה עניינה לקיחת החכמה כמו שהיא נמצאת בשורש, לא מצד פרטיה, ופירושה בכל האופנים שיכולים להיות. זוהי התפרטות לא מצד הוספת פרטים, אלא עצם הגדרת החכמה שבעים לשון מעמידה את הדבר בכל גווני החכמה.

אלו א"כ שני סוגי פרטים.

הבינה היא זו שמבררת את הפרטים וכל יסודה פרטים. החכמה מגדירה את הכלל, פירוש כלל החכמה בכל האופנים שהיא יכולה להתפרש. זהו כמובן גם התפרטות, אבל זה לא התפרטות מצד פרטים שהם בחכמה אלא זה מצד גילוי

בחכמה איך היא מתגלה בכל ההתפרטויות[ג]

אבל הגדרת הדבר א"כ יש את ההתפרטות של החכמה בלי גילוי של פרטיה אלא כללות החכמה שהיא מתפרטת בכל לשון, מה רבו חושב בזה עצמו של הכלל, מה רבו מרמז לו בכלל גופא לא מצד הפרטים של הדבר. ויש את הבינה שמבארת את פרטי החכמה. הבנת סדרי הפרטים והרכבותיהם היא נקראת תבונה של הבינה.

נמצא סידורו - חכמה, בינה, תבונה של החכמה, ותבונה של הבינה.

"ודעת שפתיך ינצרו"

כתיב להלן (משלי ה א-ב) "בני לחכמתי הקשיבה לתבונתי הט אזנך. לשמר מזמות ודעת שפתיך ינצרו"

וביאר הגר"א שם " ודעת שפתיך ינצרו. ואמר 'ינצרו' כי 'דעת' היא ענף התבונה וכתיב 'תבונה תנצרכה. והם נגד ג"ר חכמה בינה ודעת."

הוזכר לעיל[ד] שישנם שלושה סוגי דעת - דעת הבדלה, דעת הכרעה ודעת החיבור. וכן הוזכר שהדעת מצרף את החכמה והבינה כמבואר בגר"א בכמה מקומות.

דעת חיבור עליון - שכינה מעליהם

לפי זה הדעת שמצרפת את החכמה והבינה זהו דעת החיבור הן בחיבור עליון והן בחיבור תחתון.

דוגמא לדבר. איש ואישה שזכו ושכינה ביניהם, השכינה מעליהם וזה נקרא דעת המחברת למעלה. איש ואישה, חמה ולבנה, חכמה ובינה, דעת המצרפם נקראת שכינה כמבואר ברש"י שדעת זה רוח הקודש, גילוי שכינה.

דעת חיבור תחתון - בחינת ולד

קיים עוד דעת דחיבור בבחינת אב ואם.

"**והאדם** ידע את חוה אשתו" וכבר ביארו שדעת זה הולדה. היינו שוולד הוא חיבור של אב ואם, ומצד כך מצטרפים האב והאם למטה מהם וזה נקרא בינה מצד שהוא 'בן י"ה שהוא חיבור י' של איש וה' של אשה.

מצד המהלך הזה שנקרא אב ואם שיש וולד א"א לעולם להתגרש. כיון שביחס לבן, האבא והאמא לעולם לא יכולים להתפרד, הם תרי רעים שלא מתפרשים אהדדי, גם אם ייפרדו ביחס לבן לעולם אין פירוד, הוא חיבר אותם, זה עדיין דעת החיבור.

א"כ יש מה שהאב והאם זכו שכינה ביניהם והיא מצרפת אותם, וזה נקרא דעת חיבור עליון.

ויש דעת חיבור תחתון שזה הולדת הולד שמצרף את האב והאם.

למטה מכך כאשר יש עוד פעם 'והאדם ידע' ונולד עוד בן ועוד בת וכדו', שם יכול להיות דעת הכרעה ודעת הבדלה, כיון שנוספו דעות שהם אינם מחברות, אלא או מבדילות או מכריעות כצד אחד.

דעת היא ענף התבונה

הובא לעיל דברי הגר"א שדעת היא ענף התבונה. על פי המתבאר שחיבור תחתון בין איש ואשה בבחינת 'והאדם ידע' מיצר וולד, זה נקרא ענף התבונה.

ביאור הדברים. התולדה זה מה שיוצא לחוץ 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני' - מי שבחוץ. הדעת שנקראת ולד זה דעת שיוצרת גילוי. שלוש חודשים נקרא 'הוכר עוברה', ולאחמ"כ יש לידה בפועל. נמצא שהדברים מתראים באופן של גילוי. 'איש ואישה זכו שכינה ביניהם' זה דעת שנמצאת במקום של הסתר גנוז והעלם. דייקא בחושך דייקא במקום ההסתר שם החיבור.

ודעת שנמצאת בבחינת ההולדה, היא גלויה לכל.

דעת זו מגלה שיש צירוף, זה דרכו. 'היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים', חכמה ובינה שמתגלה לחוץ זה נקרא וולד.

והנה, התבאר לעיל שיש חכמה ובינה,

[ג] האיש שורשו בחכמה כידוע שם לב לכלל, האישה שורשה בבינה ושמה לב לפרטים.

[ד] שיעורי משלי

ויש תבונה של החכמה ותבונה של הבינה שהם החלקים המצרפים את החכמה והבינה. גם התבונה של החכמה היא התפרטות, וגם התבונה של הבינה היא ק"ו התפרטות. רק שיש התפרטות בפרטים גמורים שזה מהלכי הבינה, ויש התפרטות של החכמה גופא בשבעים לשון שזה נקרא תבונה של החכמה.

מצד כך יש כאן הידמות לתבונה של החכמה והבינה, לתבונה של הבינה. הרי שמקום הנשיקה והחיבור העליון בין החכמה לבינה מתקיים 'בזכו שכינה ביניהם', זהו דעת העליון המחברם. ואם לשניהם יש שם שווה, תבונה של חכמה ותבונה של בינה, ע"כ שמקום חיבורם במקום התחתון - מקום הוולד.

דהיינו שתבונת החכמה והבינה במקום התחתון מגלה דעת חדשה שמצרפת את החכמה והבינה. צירוף זה בלשון הגר"א הוי 'דעת שהיא ענף התבונה'.

על פי הנ"ל 'אמרי בינה' שהוזכר בראשית הדברים עניינה, תבונה של החכמה ותבונה של הבינה שזה כוח הדעת שנקרא 'דעת ענף התבונה' המצרפת את התבונה של החכמה עם התבונה של הבינה.

להתבונן אמרי בינה

לכאורה על פי המתבאר היה צ"ל בפסוק 'להתבונן אמרי בינה'. דכידוע יש שכל מושכל ומשכיל. שכל זה עצם השכליות, מושכל זה חלקי השכל המתפשט, משכיל זה מי שמקבל את המושכל שהושפע מן השכל.

לענייננו, יש בינה ויש מי שמבין את הבינה ויש תבונה ויש מי שמתבונן. תבונה ומתבונן לכאו' שורשם שווים ואם אמרי בינה זו תבונה כמו שנתבאר, היה צ"ל 'להתבונן אמרי בינה' שהיא היא התבונה.

מדריגת ישראל - תבונה ממקום הבינה

אלא ביאור הדבר. כתיב "לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה". פשטות לשון הפסוק זה לדעת את החכמה ומוסר, ולהבין את האמרי בינה. אלא שמבואר במפרשים שאפשר לקרוא את הפסוק גם באופן שונה שלהבין אמרי בינה זה חלק מהלדעת. את מה לדעת, את החכמה ואת המוסר ולהבין אמרי בינה שזה חלק מן הדעת.

כאשר האדם מבין ומתבונן בתבונה, זה נקרא התבוננות בתבונה, אבל כאשר הוא נמצא במדרגת הבינה והוא רואה משם את התבונה, אז הוא מבין את אמרי הבינה במדרגת בינה.

וזה החילוק בין ישראל לאומות העולם.

יש מה שאדם רואה את התבונה מלמטה, מהתבונה, זה נקרא 'היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' מדריגת אומות העולם. הם לא רואים את ההיקף והחיבור באמת, אלא רק פרטי התבונה של החכמה כל אחד בלשונו.

לדוגמא, בזמן נתינת התורה חזר הקב"ה על כל האומות והציע להם את התורה. כל אחד שאל מה כתיב ביה, לאחד אמר 'לא תרצח' לשני אמר 'לא תגנוב', כל אחד לפי אומתו. את הפרטים האלה זה מה שהם רואים. מי ששייך ל'לא תרצח' רואה את פרטי 'לא תרצח', מי ששייך ל'לא תגנוב' רואה את פרטי 'לא תגנוב'.

כאשר הוא רואה את הבינה הוא רואה את התבונה שבבינה, והוא רואה את הפרט שבתוך הכללים ששייך אליו.

אבל כמו שנתבאר, ישראל במדריגת 'היא חכמתכם ובינתכם' - לעצמכם, והם רואים את התבונה ממדריגת הבינה. ישראל רואה את החכמה ואת הבינה, את התבונה של החכמה ואת התבונה של הבינה הרי כל ארבעת המדרגות שלמין כחדא בבת אחת, אצלו זה שלימות הקומה.

אמרי בינה א"כ עניינה, התבונה של החכמה והבינה שהוא 'דעת ענף התבונה' שמצרף את התבונה של החכמה ואת התבונה של הבינה. הבנת אמרי בינה הוא לא להבין אותו במהלכי תבונה של חכמה ובמהלכי תבונה של בינה, אלא להבין את הדבר במדרגת בינה, מ'היא חכמתכם ובינתכם' - שלכם.

ומצד כך הגדרת הדבר הוא, לדעת חכמה

- ומוסר - ובינה. לדעת את החכמה - השורש, המוסר זה הדעת המתגלה, להבין אמרי בינה זה הצירוף של החכמה והבינה מצד הנקודה התחתונה, ואת כל זה לגלות לפי הדעת העליונה

שלמה המלך חיבר שלשה ספרים שיר השירים כנגד חכמה, קהלת כנגד תבונה ומשלי כנגד דעת.

משלי בחינת הדעת מחבר את החכמה בשיר השירים והתבונה בקהלת.

להבין אמרי בינה זה בעצם להבין את החיבור השורשי איך כל הענפים על כל פרטיהם כלולים בנקודת הדעת העליון שזה נקודת השורש.

שם נקודת החיבור של הכל.

משלי 016 פרק א פסוק ב בינה 2
מספר שיעור בקול הלשון 1128570

אוצר האותיות

תבונה | משלי פ"ב פ"ב

מקום התבונה בלב האדם, בתוכו ומחוצה לו, ועוד מדרגתו בתבונה בעינים ובכפות הידים

'להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה'. נבא לעסוק בסיפא דקרא 'תטה לבך לתבונה', הרי מבואר שהדרך לקבל תבונה היא ע"י הטיית הלב, דמקום גילוי התבונה בלב האדם. אך נראה דשני הבחנות יש בתבונה, יש שמתגלה בלב, אך כאן נתחדשה תבונה שמתגלית מבחוץ, ועל כן נאמר בה 'תטה לבך לתבונה'. אך בעומק גם תבונה זו היא הבאה מתוך הלב והטיית הלב היא מפנימה לחוץ, ובלשון רבותינו הבינה - תבונה היא מה שהאדם לומד מעצמו. ולפי"ז חלוק 'תטה לבך לתבונה' מ'להקשיב לחכמה', שבחכמה צריך האדם להקשיב - לקבל הבא מבחוץ לפנים, ובתבונה להטות ליבו מפנים לחוץ.

ומ"מ כנזכר נתבאר בפסוק שמקום התבונה היא בלב האדם, וכן מצינו בכל לשונות הפסוקים וברבותינו. [ומצינו עוד לשון תבונה 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה' (משלי ב ו), ותוכן הדבר שיש גילוי שמפיו כביכול של קוב"ה באה התבונה לאדם]. אמנם מצינו עוד לשון תבונה בתהילים (עח עב) 'וירעם כתם לבבו ובתבונות כפיו ינחם', ופירוש הדבר, שאף שהתבונה עיקרה בלב יש בה גילוי שהוא בכפו של האדם, שנראית ממש בידיו. ונבא ללמוד סוגיית התבונה, חלקיה ושורשיה.

בתורה נאמר על בצלאל (שמות לא ג) 'ואמלא אותו רוח אלוקים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה', וג' חלקים נזכרו בכאן, חכמה תבונה ודעת. ולהלן בפרק לה (לא) נאמר עוד כענין זה. אך בפרק לו 'ועשה בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה לדעת לעשת את כל מלאכת עבדת הקדש', ודרשו חז"ל 'אל תיקרי בָּהֵמה אלא בהֶמָה', דלבד מהתבונה שנתגלתה בבצלאל ואהליאב כפשוטו, גם נתגלתה התבונה במציאות המשכן, שהיו בו הרבה פנים ותבונה בחומר שבו, ביריעות העיזים והתחש. והיינו בהמה - אפילו במדרגת בהמה. וכל אלו נזכרו בבצלאל ומי שעימו בענין המשכן דיקא.

עוד מצינו לשון תבונה בפר' האזינו (לב כח) 'כי גוי אבד עצות המה ואין בהם תבונה'. ויש שפירשוהו שקאי אכלל"י ויש שפירשו על אומת העולם. והרי שלעומת התבונה שבצד התיקון שמצינו בבצלאל כאן נתגלה התבונה לצד הקלקול.

ובעיקר חילוק בינה מתבונה, פירש המלבי"ם שבינה הוא מכון לעולם לפרט לעומת תבונה שמשמעה כלל דבר. ובדברי הגר"א במשלי נתפרש דתבונה ענינה בירור הדברים, והתבונה שייכת גם בחכמה וגם בבינה, שכשעומדים על בירורם זהו תבונה, [והחכמה שענינה קבלה מרב, בהעמדת הדברים על בורים באה לכלל תבונה]. ובדרך רמז נראה דמילת 'ברורים' בגימ' תבונה.

ובזוה"ק בבראשית מצינו שכתב שם 'בראשית' - בחכמתא (וכ"ה בתרגום), 'ברא אלוקים' - זוהי בינה זוהי תבונה, 'את השמים' - זה דעת, והרי ברא אלוקים בגימ' פרט, וברור.

שורש בריאת השמים בתבונה, והיא שורש בריאת האשה, וצירוף התבונה בת-וה לעומת הבינה בן-יה, וכן בן-תהו ובונה-ת

וביסוד בריאת העולם נאמר להלן (ג יט) לשון תבונה 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה'. והיינו כנזכר מדרשת חז"ל שבריאת השמים היא בתבונה.

ועוד נתפרש בדברי חז"ל (בגמ' נדה מה ב)

בשורש בריאת האשה 'ויבן את הצלע' - לשון בינה, שבריאתה מהבינה, ועל כן 'בינה יתירה ניתנה באשה'. וכן לחד מ"ד [וכן קי"ל] האשה באה לכלל גדלות בגיל י"ב, לעומת הזכר שבי"ג. אך עוד נתבאר ברבותינו ש'ויבן' הוא לשון התבוננות, והיינו מלבד הבינה שניתנה באשה עצמה, עוד היתה התבוננות במקום בריאתה, וכדאיתא בחז"ל שהתבונן הקב"ה מהיכן לבראותה - אם מהראש תהיה גאוותנית, אם מהעינים תהיה סקרנית, אם מהרגליים תהיה יצאנית, וכן ע"ז הדרך, עד שברא הקב"ה את האשה מהצלע, [ואמר לה שלא תהיה יצאנית, ומ"מ 'ותצא לאה', ואכ"מ]. והרי מבואר ששורש בריאת האשה היה באופן של התבוננות. ונראה שבאמת היינו הך, ומכח דבר זה גופא חל באשה עצמה הבינה וכנ"ל.

ומילת תבונה כידוע מדברי הזוה"ק (אידרא זוטא) צירוף אותיותה עולה בן ובת וה', והיינו שיש בחינת בינה - בן-יה, ויש בתבונה בת-וה. וא"כ בתבונה הרי יש צירוף של מדרגת בן עם מדרגת הבת, מכח האם המצרפת בן ובת. ועוד נתפרש בחז"ל מהות ענין התבונה מצירופיה, שיש בה בונה-ת, והיינו שבונה המדרגה התחתונה. וכן יש בה בן-תהו, וית' ענינם.

ויש לפרש ענין שורש בן-תהו, שהרי ודאי יסוד הענין שלא ברא הקב"ה אשה מהראש ושאר איברים אינו התבוננות של ספק, אלא שכיוון קוב"ה לברות האשה משם ולא בראה במקום הראש ובשאר מקומות. ושורש העדר בריאה זו הרי היא בטענת המלאכים בבריאת האדם, כידוע מדברי חז"ל עה"פ 'נעשה אדם', שכביכול דן קוב"ה עם פמליא של מעלה על בריאת האדם, ואמרו הרי כולו מחלוקת כולו שקרים וכו', ושורש טענת המלאכים גופא הרי היא בסוד 'בונה עולמות ומחריבם', א"כ עולה הרי שבבריאת האשה יש בחינת תהו, שחוזר העולם לקומת העדר הבריאה.

ושייכים הדברים למה שאיתא בחז"ל שדן הקב"ה עם כל אות ואות במי לברוא העולם, עד שברא העולם בב', שהיינו המבואר, שלא נבראה האשה בשאר מקומות - אותיות, שבהם מתגלה בונה עולמות ומחריבם, אלא בצלע - בבינה - באות ב', שורש הבריאה.

וביאור עומק יסוד בן-תהו, שהרי שורש קלקול הבריאה בא מקין, שקם על הבל אחיו והרגו. ובלשון הידוע מחז"ל מהמדרש רבה (כב ח) לא ידע קין כיצד להרגו ודקרו הרבה דקירות עד שיצאה נשמתו, אך במדרש שם הביאו עוד לשון שנסתכל קין באדה"ר שהקריב שור, כדברי הגמ' בכמה מקומות (שבת כח ב, וכן ע"ז ח א וחולין ס א) 'שור שהקריב אדה"ר קרן אחת היתה במצחו, שנאמר (תהילים סט לב) 'ותיטב לה' משור פר מקרן מפריס', וכך ידע קין שיש להרוג ממקום הצוואר. ונמצא שהקרבת אותו השור שהקריב אדה"ר היא שורש קלקול העולם. וברור א"כ סדר הדברים, דבן בגימ' בהמה, והמכוון שמכח הבהמה נעשה הקלקול בבן - בקין שהיה הבן הראשון שבבריאה, וזו א"כ בחינת בן-תהו שנתגלתה ע"י הבהמה, שע"י הבן בא תהו לעולם, וזה שורש התבונה שבצד הקלקול.

ולעומת כן עומדת התבונה בצד התיקון כנ"ל, במה שנזכר בהקמת המשכן. והרי ברור מה שהובא לפ"ז דרשת חז"ל שהובאה לעיל עה"פ 'בחכמה ובתבונה בהמה' - 'אל תיקרי בָהֵמה אלא בהֵמָה', שעומדת התבונה בצד התיקון כנגד התבונה שבקלקול שבאה ע"י הבן שנפל למדרגת בהמה ע"י בהמה - השור דאדה"ר. וזה שורש תיקון המשכן בהקרבת הקרבנות הבהמות בצד התיקון, לעומת בחינת 'בהמות בהררי אלף' שבאדה"ר.

ונראה עוד, שמצינו מפורש בקרא שהקריב קרבנות אחר אדה"ר רק נח, כמפורש בקרא שאחר שיצא מן המבול העלה עולות. ולפו"ר הו"א שטעם הקרבתו הוא להודות לקוב"ה על שניצול מהמבול, אך נתפרש בחז"ל שדן נח במה שנצטווה וכן הגיעו 'מכל החיה אשר איננה טהורה שניים שניים', ו'מן הבהמה הטהורה שבעה שבעה', שטעם הדבר הוא כדי שיעלה עולות. והרי ברור שהתבוננות שבשלה הקריב נח היא שורש התיקון כנגד הקרבת אדה"ר, שחזר

והעלה את מדרגת השבעה למדרגת תבונה. ועולים הדברים כדברי הרמב"ן בגדרי שובעות ונדרים, שפירש ששבועה היא משורש שבעה, ונדר הוא ממקום הדר - בבחינת תבונה - בנין, והרי ברור שנח הקריב קרבנות [נדרים], והעלה השבעה למדרגת התבונה, ואז נתקן התבונה, ומכח כן הרי כמפורש בפסוקים הריח ה' ריח הניחח ונשבע שלא יחזיר העולם עוד לתהו.

ובעומק הרי כמשנ"ת שורש העדר הבריאה באשה הוא במה שלא נבראה מהראש ושאר מקומות אלא מהצלע, אך שורש דבר זה גופא הוא באיש, דהרי מראשו לא נבראה ומצלעו נבראה, והוא במה שנאמר 'נעשה אדם' וכנ"ל נתפרש בחז"ל שנתייעץ הקב"ה עם פמליא של מעלה, ומכאן פתחון פה למינים לומר דשני רשויות יש בעולם.

שורש הקלקול דתבונה באדה"ר שהקריב שור - בהמה, ומכח כך בא בן-תהו שהרג קין את הבל, ועל שעוברים ישראל על 'אבן ואבן' בא עמלק שנתגלגל בזבוב מכח שורש פגם הברית כנגד ישראל

ולפי"ז נבא לפרש כח התבונה דקלקול, ששייך לקומת עבודה זרה. דהנה בגמ' סנהדרין (סג ב) אמרו 'מאי דכתיב (הושע יג ב) 'ועתה יוספיו לחטוא ויעשו להם מסיכה מכספם כתבונם עצבים מעשה חרשים כולו, להם הם אומרים זבחי אדם עגלים ישקון', מלמד שכל אחד ואחד עשה דמות יראתו, ומניחה בכיסו, בשעה שזוכרה מוציאה מתוך חיקו ומחבקה ומנשקה'. והרי ששורש הע"ז בא מהתבונה. והנה לא נתפרש בגמרא דמות הע"ז שהיו עושים, ונראה ללמוד מדברי הגמ' בשבת (פג ב) שדנו בגמ' בטומאת ע"ז פחות מכזית, והוכיחו מהא דתניא "ויעשו להם בעל ברית לאלהים', זה זבוב בעל עקרון, מלמד שכל אחד ואחד עשה דמות יראתו ומניחה בתוך כיסו, כיון שזוכרה מוציאה מתוך כיסו ומחבקה ומנשקה'. ומשמע מלשון חו"נ שהוזכר שעולים הדברים בקנה אחד בהשלמת דברי הגמ' בסנהדרין. והרי א"כ עלה לן דשורש ע"ז דזבוב היא בתבונה.

ונראה לפי מה שפרשו חז"ל שורש 'בעל עקרון', שהוא מלשון עקר - שאינו מוליד. ופירש בס' דן ידין יעקב שעמלק נתגלגל בזבוב, כיון שפגם בברית, והרי עמלק היה מושך ערלותיהם של ישראל וזורקם כלפי מעלה. והביא לזה רמז במש"נ בעמלק 'כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני' - ר"ת זבוב.

והרי מבואר שעמלק הוא שורש בחינת קלקול דתבונה, שפגם במילה, ועל כן נתגלגל בזבוב, וזה שורש ע"ז דזבוב, שבאה מתבונה. [ושייכים הדברים למה שנזכר כמה פעמים שכלב בגימ' בן, והרי בחז"ל משלו משל על מלחמת עמלק לבן שהיה יושב על כתפי אביו ושאל איה הוא, והשליכו לכלב, וברור]. וכן מבואר בחז"ל שבא עמלק על שעוברים על לאו ד'לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן', [אבן - בן-א], ונאמר עליו 'זכור את אשר עשה לך עמלק', וברור לזה, שעמלק העומד כנגד ישראל כשעוברים על אבן ואבן יש לו ע"ז שמניחה בכיסו, ובשעה שזוכרה מחבקה ומנשקה.

ועוד אמרו חז"ל בשורש קלקול דעמלק, שהוא 'יודע קונו ומתכוון למרוד בו', [ושורש הדבר נאמר בנמרוד, אך העתיקו רבותינו ד"ז לעמלק], ועומד עמלק כנגד קומת קדושת כלל ישראל, וכנגד 'נעשה אדם'. והרי שעמלק הוא בן, וכנזכר שכלב בגימ' בן, ועומד בצד הקלקול דבן כנגד 'בנים אתם לה' אלקיכם'.

והגדרת הדברים א"כ בקיצור - מציאות הקלקול שחלה ב'נעשה אדם' שהיא שורש הע"ז - שבאה מאותה התבונה שבבריאת האדם, והיא בבחינת זבוב שמניחה בכיסו וכשזוכרה מחבקה ומנשקה.

עמלק בא ביציאת מצרים, דשורש גלות מצרים בתבונה, וזהו טעם גזירת 'תבן אין ניתן', וגזירת כל הבן הילוד להשליכו לתהו, ושורש גלות מצרים ת' שנה

ויתבאר לפי"ז מה שבא עמלק אחר יציא"מ,

שנראה שדבר עיקרי הוא ממה שנזכר ענין זה בפסוק 'זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים'. דאמרו בגמ' בברכות (יג א) 'לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישרלא יהיה שמך', לא שיעקר יעקב ממקומו, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו, וכן הוא אומר 'אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו', 'אל תזכרו ראשונות' - זה שעבוד מלכיות, 'וקדמוניות אל תתבוננו' - זו יציאת מצרים, 'הנני עשה חדשה עתה תצמח' - תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג. והרי שנזכר לשון 'אל תתבוננו' בזכירת יציאת מצרים. וא"ש למשנ"ת דביציא"מ - ביציאה מהגלות שבאה מכח מה שהיו במדרגת תהו, והיינו ממקום התבונה כנזכר - בן-תהו, דמכח מה שהשליכו את יוסף - בן כמש"נ בו 'בן פורת יוסף', לתהו - תהום ירדו למצרים. וכן בתוך הגלות מצינו שנאמר 'תבן לא ניתן לעבדיך', וזה מכלל הנפילה שבתבונה, וזה עומק הגזירה שגזר פרעה 'כל הבן הילוד יאורה תשליכוהו', להפיל הבן לתהו. והרי אמרו חז"ל שביום נולד משה גזר פרעה אף על הנקיבות, א"כ עומק שורש הנפילה היא שאף הבת נפלה לתהו יחד עם הבן, והיינו תבונה כנזכר. וברור א"כ שאחר תיקון התבונה, שעלו כלל ישראל מן התהו, בא עמלק כנגדם ביציאתם מצד הקלקול להלחם בישראל, וכנ"ל.

והרי שבגלות מצרים חלה מבחינת קלקול אדה"ר שפירש מאשתו ק"ל שנה והוליד שדים ורוחין רעים, מפגם אות ברית קודש, ומכח כן ההבחנה שביציא"מ בא עמלק ומושך ערלתו, בבחינת בעל עקרון - מקום העקר מבן ובת, שבא ומתנגד לאותה מדרגת תבונה שהיא בן ובת, ועל כן הוא זבוב בעל עקרון, כי ההתגלות של התבונה דקלקול היתה במצרים וכנ"ל, וכן במה שנאמר 'ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס', ופרש"י מדברי הגמ' הידועים (סוטה יא א) פיתום - פי תהום בולעו, שכוונת הדבר שבלע התהום הוא משורש בן-תוהו, שמכח התבונה שהתגלה בנפילתה, נפל הבנין שבנו במצרים ונעשה למציאות של תהו.

לפי"ז יתבאר, שהרי מכח מושיען של ישראל - משה רבינו דיקא נאמרה הגזירה 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', כמבואר בחז"ל שראו איצטגניני פרעה שעתיד להיוולד בן מושיען של ישראל, ועליו דיקא נאמר 'מן המים משיתיהו', והפירוש כי משתה אותו מהבן-תוהו, ל'כונן שמים בתבונה', כנזכר שהתבונה היא בשמים, וזה שורש מה שעלה משה רבינו לשמים ג' פעמים מ' יום, שהשמים בבחינת מ' סתומה מ' פתוחה זה שורש הארבעים יום שמשה רבינו עולה לשמים.

ושורש הירידה למצרים למים העמוקים שבתוהו, הוא ב'איש תבונות ידלנה' שדרשו בזה חז"ל שקאי על יוסף שע"י נסתבב מה שירדו למצרים, והוא ע"י תבונה, וברור.

ועיקר ענין תהו כדפרש"י שהוא שורש תוהה על שממון שבה, והתיקון לשיממון זה הוא בשמים, שהרי כאשר אדם רואה דבר שמם קרוב אליו הוא מגדיר אותו כתהו, אך כאשר רואה דבר רחוק ממנו הגדרתו כשמים, וזה עומק התיקון השיממון שבתוהו, שמה שלמטה נתפס כצד הקלקול בן-תוהו, כאשר 'מן המים משיתיהו' השיממון הופך להיות מציאות של משה - משורש שיממון, ועולה למדרגת 'כונן שמים בתבונה', והתבונה עולה לעילא, וה'תוהה על שיממון שבה' הופך להיות מדרגת שמים דיקא מלשון שממון כמשנ"ת.

ביציאת מצרים נתקן התבונה, וזה טעם קריעת ים סוף שחזרו המים לתחילת בריאתם, ונפלו המצרים לתהומות כנגד גזירת השלכת הבנים

ונבין עוד לפי"ז מה שבגלות גזרו עליהם להשליך כל הבן ליאור - לתהו, וביציאת מצרים נענשו בקריעת ים סוף, שטבעו בתהומות, וכמש"נ 'קפאו תהומות בלב ים'.

ובגמ' בב"ב (עד ב) 'אמר רב יהודה אמר רב בשעה שביקש הקדוש ברוך הוא לבראות את העולם, אמר לו לשר של ים פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם, אמר לפניו רבש"ע די שאעמוד בשלי, מיד בעט בו והרגו, שנאמר 'בכחו רגע הים

ובתבונתו מחץ רהב'. אמר ר' יצחק ש"מ שרו של ים רהב שמו, ואלמלא מים מכסין אותו אין כל בריה יכולה לעמוד בריחו, שנאמר 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי וגו' כמים לים מכסים', אל תקרי 'לים מכסים' אלא לשרה של ים מכסים. והרי מבואר בגמ' שהנכון שאופן בריאת העולם היה צריך ש'יקוו המים אל מקום אחד ותיראה היבשה', ע"י שהיו מים בולעים מים, וכיון ששרו של ים - רהב התנגד, בעט בו הקב"ה והרגו.

וברור ופשוט, שהרי אמרו חז"ל 'וישב הים לאיתנו' - תנאי התנה הקב"ה במעשה בראשית שיבקע הים לישראל. ושורש תנאי זה לפמשנ"ת השתא, ב'יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה', והרי א"כ שקריעת ים סוף היא באופן שמים בולעים מים, והיינו שחזרו למה שהיה בראשית היצירה שמים בולעים מים, מכח 'ובתבונתו מחץ רהב', היינו מכח מדרגת התבונה, שממנה נעשה מציאות של בעיטה ברהב, וע"י כן נעשה היבשה.

והפירוש, דשורש הים שהוא מלא מים בבחינת תהו - תהום שמלא במים, ו'יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה' הוא מכח 'בתבונתו מחץ רהב', והיינו שמכח מדרגת התבונה נסתלק מדרגת התוהו, הבן-תוהו בבחינת התבונה דקלקול, וע"י כן נעשה מציאות של יבשה. וזה גוף שורש יציא"מ וקריעת ים סוף - שנעשה הים ליבשה, וא"ש כדברי הגמ' בברכות שהוב' לעיל שבמדרגת יציא"מ נאמר לשון תבונה שגלות מצרים היתה 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', ו'תבן אין ניתן לעבדיך', וביציאתם ממצרים - בקריעת ים סוף היתה מכח 'ובתבונתו מחץ רהב'.

וזהו ענין ת' שנה שהיו ישראל בגלות מצרים, שהוא מצד צירוף אותיות תבונה בונה-ת. וא"ש, דהרי מנין ת' שנה לגלות מצרים הוא מזמן לידת יצחק אבינו, ורהב בגימ' יצחק, והיינו צד הניצחון של בני ישראל שיוצאים ממצרים בקריעת ים סוף. והרי גלות מצרים היא גלות של התבונה, והגאולה ביציאת מצרים היא בתבונה, זהו מה שנאמר א"כ 'ובתבונתו מחץ רהב' שמכח מדרגת התבונה יוצאים מן התהו. והרי לעומת מצרים שנפלו בים 'קפאו תהומות בלב ים', כלל ישראל ביציא"מ - בקריעת ים סוף יוצאים מהבן-תוהו ומתגלה מדרגת ישראל 'בני בכורי ישראל', ועולים כהכנה למתן תורה ששם נאמר 'מן השמים השמיעך את קולו', בבחינת מה שנאמר שם 'כי אם לחכמה תקרא לבינה תתן קוליך' שבמדרגת מתן תורה עולים מהבן-תהו למדרגת שמים וכמשנ"ת.

ג' דרגות בתבונה, הטיט והתבן שעולים לבנין, ומשם לבינה, והיו בגלות מצרים ונתקנו בסדר זה ביציאתם ממצרים

ובגמ' במנחות (כא א) 'תמלח למאי אתא, לכדתניא 'במלח' יכול תבונהו, ת"ל 'תמלח', אי תמלח יכול במי מלח, ת"ל במלח. מאי 'תבונהו', אמר רבה בר עולא הכי קאמר יכול יתבוננו כתבן בטיט. אמר ליה אביי אי הכי יתבוננו מיבעי ליה, אלא אמר אביי יכול יעשנו כבנין. אמר ליה רבא אי הכי יבננו מיבעי ליה, אלא אמר רבא יכול תבונהו, מאי תבונהו, אמר רב אשי יכול יתן בו טעם כבינה, תלמוד לומר תמלח, כיצד הוא עושה, מביא האבר ונותן עליו מלח, וחוזר והופכו ונותן עליו מלח ומעלהו'.

והרי דג' פירושים נתפרשו בגמ' בביאור 'תבונהו', ללשון ראשון היינו כתבן וטיט, וכדפרש"י שיש בהם הרבה מלח. ללשון השניה הוא מלשון בנין. ובלשון שלישית הוא מלשון בינה.

ויתפרש כל סדר הגמרא כמו שפירשנו במדרגת תבונה, מתתא לעילא.

מדרגת תבונהו בתבן וטיט, הרי כמו שנזכר היה בגלות מצרים בגזירת 'תבן אין ניתן לעבדיך'. ולמעלה מכך במצרים היה קלקול הבנין, שהעבידום מצרים לבנות בפיתום ורעמסס, שלא יבא התבן למדרגת בנין. ושורש שניהם מכח 'ויבן', שנאמר במצרים כענין שנאמר באשה, שממדרגת בינה יתירה שבאשה בא קלקול גלות מצרים.

ולפי"ז הרי ביציאת מצרים - הגאולה מן הגלות שבו הבנין יורד למדרגת טיט ותבן, שבפיתום - פי תהום לא נצטרפו המים והעפר שבטיט אהדדי לבנין, לבד מעליית הטיט למדרגת 'טוטפת בין עיניך' - שנעשה הטיט למדרגת בנין, עוד עלו במדרגה במתן תורה, שנאמר בו 'מן השמים השמעיך קולו', והשמים כנזכר נעשו בתבונה, 'כונן שמים בתבונה', והרי שבמת"ת עלו הטיט והתבן למעלה ממדרגת בנין, למדרגת בינה שבאדם.

ויתבאר לפי"ז ענין מה שנצטוו ביציאתם ממצרים להעלות עמם הצאן והבקר, ובקרא מפורש טעם הדבר שאמר משה לפרעה 'ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה' אלקינו עד בואנו שמה'. ונראה ביאור הענין, שהרי כמבואר שגלות מצרים היתה בירידתם במדרגת התבונה, והרי מבואר שפיר, דכענין שנזכר שבצד הקלקול התבונה היא 'גוי אבד עצות המה בנים אין אמון בם', במדרגת בנים דיקא וכמשנ"ת. ולעומת כן התבונה בתיקונה היא 'בחכמה ובתבונה ובדעת', ולמעלה מכך 'בחכמה ובתבונה בָּהֵמָה' - בהֵמָה. הכא נמי, במדרגת תיקון התבונה שביציאת מצרים יש להעלות אף את הבהמה, וכנ"ל את מדרגת 'בן' שנפל ל'בהמה'.

ולפי"ז עוד יש לפרש דהתבוננות זו בבהמה היא שורש ענין קרבן פסח, דמקריבים אנו על שום שפסח הקב"ה על בתינו - שהתבונן בכל בית אם להכותו אם לאו.

ובתחילת ויקרא פרש"י מחז"ל ענין פרשה סתומה, שהיא ליתן רווח בין פרשה לפרשה למשה רבינו להתבונן במה שלמד, והרי שענין כל פרשה סתומה הוא להתבונן. אך עוד מצינו פרשה שהיא סתומה לגמרי, והיא פרשת ויחי, מפני שבה נסתתמו עיניהם וליבם של ישראל במיתת יעקב, וברור למשנ"ת שכל פרשה סתומה היא להתבונן, אך בגלות מצרים - גלות ההתבוננות היא סתומה לגמרי, והיא בחינת סיתום תבונת הלב, כלשון חז"ל 'נסתתמו עיניהם וליבם של ישראל', דלמשנ"ת לעיל עיניהם וליבם דיקא הוא, שהם מקור התבונה שבאדם, שבהם חל צד הקלקול, בתבונה שירדה למדרגת קלקול. ובירידתה הרי יורדת ממדרגת הלב לכפים, וכנזכר מהפסוק שהוזכר 'וירעם כתום לבבו ובתבונות כפיו ינחם', ושם כמובן הוא מצד התיקון, אך הוא בא כתיקון לקלקול שנתגלתה התבונה בכפים. וסדר הירידה כג' המדרגות שהוזכרו, שבתבונה המתגלית במדרגה העליונה - בינה שבאדם, גילויה הוא במדרגת לב, אך כשיורדת התבונה ומתגלה במדרגת בנין, ולמטה מכך - במדרגת תבן וטיט, הרי היא במקום הבנין, שהאדם אינו בונה בליבו אלא בידו.

מלאכת בנין המשכן אינה בכפיים אלא בלב, דשלימות היציאה מגלות מצרים היא במשכן, שנעשה ע"י תבונה אף בבהמה, ובשלימות התבונה חוזת ומצטרפת התבונה שבלב לכפיים, שורש "ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם' - בלב כל אחד ואחד'

אמנם במלאכת בנין המשכן נאמר 'כל אשר ידבנו ליבו יתן את תרומתי', ועוד נאמר 'וכל חכם לב בכם יבואו ויעשו את מלאכת המשכן', והרי שמלאכת המשכן היא 'חכמה ואינה מלאכה', והיינו שמגלה שמדרגת התבונה אינה במדרגת כפות הידיים, אלא במדרגת הלב. והרי ששורש בחינת בנין המשכן היא ההעלאה השלימה 'ואמלא אותו בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה', שחלה התבונה בבהמה כנזכר, שמגלה את מדרגת התבונה במדרגת בהמה - שור שהקריב אדה"ר, שממנו למד קין, ומעלה את מדרגת הבהמה למדרגת אדם, למעלה ממדרגת כפות ידיים בבחינת בנין, למדרגת לב האדם - שבו החכמה.

והרי ברור דמלאכת המשכן נמשכת ממתן תורה, [אף שנח' על זמן הציווי אם נצטוו לפני או אחרי], שהלוחות שנתנו במתן תורה מקומם במשכן, ולענייננו דידן הרי ברור שבמשכן בא הגילוי הגמור שמאותו מקום שנאמר 'כונן שמים בתבונה' משם נאמר בנין מלאכת המשכן. שהרי פרשו בגמ' (ברכות נה א) שנקרא בצלאל שאמר לו

משה 'שמא בצל אל היית וידעת'. והמכוון בזה דצווה הקב"ה את משה על עשיית המשכן, שהוא בדרגת 'איש אלוקים', כאמור בו 'וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלקים' וגו', והוא בחינת 'ברא אלוקים' כנזכר לעיל שענינו פרט, שורש התבונה העליונה, והרי משה מקומו בשמים. ובצלאל נקרא בצלאל - בצל אל, שהוא בבחינת הצל של השמים, והיינו שמוריד את מדרגת השמים לארץ עצמה, ומביא בארץ בחינת התבונה שבשמים. דלעומת מש"נ 'בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה', כשמתגלה מדרגת מתן תורה במלאכת המשכן, הרי מתגלה 'ההר בוער באש עד לב השמים' (דברים ד יא), שמתגלית מדרגת התבונה שלעולם היא בשמים, והארץ היא בבחינת 'מעשה אצבעותיך' שנעשית בכפיים, והיינו תבונה מהצד התחתון כנזכר. אך במלאכת המשכן, שמכח מדרגת הלב נעשית המלאכה, וכמו שמצינו בחז"ל שמשה רבינו הקים המשכן שבעה ימים עד ר"ח ניסן ולא היה עומד, שהעומק בזה, כי כח המשכן אינו במעשה כפים, אלא מכח 'צור לבבי וחלקי אלקים' (תהילים עג כו). וכדרשת חז"ל (כמו שהביא הנפה"ח והאלשיך) "ושכנתי בתוכם' בתוכו לא נאמר אלא בתוכם - בלב כל אחד ואחד', שעומק הבנת 'בתוכו לא נאמר אלא בתוכם', שאם היה בתוכו הרי שהמשכן חל במעשה ידיים, אך כיון שחל בתוכם מוכרח דחל הדבר במדרגת הלב. וזו א"כ מדרגת מלאכת המשכן, שבו מתגלה התבונה במדרגת לב. והמעשה שנעשה בו אינו במדרגת מעשה כפות הידיים, אלא מדרגת בנין הלב, וכפות הידיים נצטרפו למדרגת הלב. וכאשר כף היד מצטרפת למדרגת הלב, זה עומק בחינת 'ושכנתי בתוכם' - בתוך ליבו של כל אחד ואחד, עומק ההארה של מדרגת המשכן.

ונשוב לבאר לפי"ז מש"נ בצד התיקון 'וירעם כתום לבבו ובתבונות כפיו ינחם', שנאמר בזה תבונה בכפות הידיים המצטרפות למש"נ בהקדם 'וירעם בתום לבבו', שאז התבונות כפיו מצטרפים למקום התמות - השלימות שבלב. וכנ"ל עומק 'ושכנתי בתוכם בתוך ליבו של כל אחד ואחד', דבמקום זה שהלב מצטרף לכפות הידיים היא המציאות השלימה של תבונה.

ונשוב לתחילת דברינו בביאור הפסוק 'להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה', ונזכר ש'תטה לבך לתבונה' היא התבונה במקום הלב, כלומר דיש מציאות קו האמצע ויש את הנטיה לימין ושמאל, ונאמר 'תטה לבך לתבונה', להטות את לבך כמשנ"ת לעיל לפנימיות הלב. אך על פי המתבאר השתא בארוכה הרי שבעומק ענין ההטיה שנאמר בתבונה, שענינה הטיית הקצוות לאמצע, מתקיימת במשכן, שהיה בו 'הבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה'. וברור א"כ, דיש תבונה שמתגלה בלב, שהיא בבחינת התבונה שנמצאת בהטיה שבלב, וישנה תבונה שמתגלה בלב כמו שהוזכר בדוד המלך 'ירעם כתום לבבו ובתבונות כפיו ינחם', וזו תבונה שמתגלה בלב לא ממקום הצדדים שבלב שהם מקום ההטיה, אלא מהאורח ישר שבו, וכמש"נ 'האלוקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים'. ולענייננו הרי שבלב יש את שני המדרגות הללו של התבונה, התבונה שנמצאת בהטיה של ימין ושמאל היא במה שנאמר 'נעשה אדם' 'ויבן את הצלע', ונחש בא על חווה - נחש עקלתון, וזה שורש הקלקול ממקום ההטיה שבקצוות, והתבונה הזו היא בבחינת בן-תוהו, אך כאשר מתגלה המדרגה העליונה של מדרגת התיקון אז המדרגה הזו אין עניינה נטית צדדי הלב ימין ושמאל, התבונה שממנה נעשה צד הקלקול, אלא באורח מישר שנמצא בלב, והיא מדרגת תבונה 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה', והרי בעומק בא הבהמה לתקן את הנחש עקלתון, שנתפרש בישעיהו (כז א) דיש נחש בריח ויש נחש עקלתון, וזהו הצד של 'ויבן את הצלע' 'האישה אשר נתת עמדי' 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה בהמה לדעת', אך זו דעת שאינה שלימה, שהרי נשים דעתם קלה.

ובמלאכת המשכן מתגלה שגם בבהמה מציאות של תבונה, והוא מכח 'נקיון כפיי בתום לבבי', ממש"נ תבונה בכפיים, 'בתבונות כפיו

ינחם', ומתגלה שגם בצד הנמוך שבדבר יש מציאות של גילוי של תבונה בבהמה. ובעומק גילוי התבונה בבהמה הוא האורח מישר שנמצא במדרגת התבונה השלימה, והיא שורש יציאתם של בני ישראל ממצרים.

והרי ביציאת מצרים נאמר 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא', וביאור הענין, דאם היה גילוי יציא"מ שלם לא היו הולכים 'ויסב אלוקים' אלא ה'נחם' היה בבחינת 'תבונות כפיו ינחם', אך גאולת מצרים לא היתה גאולה שלימה, ועל כן התבונה שבדבר לא היתה תבונה שלימה, הרי שיציאתם לא היתה באופן של בתום לבבי גמור, על כן גם 'בתבונות כפיו' לא היה באופן גמור של יציאה ממצרים, וזה שורש הנפילה בחזרה שנפלו בחטא העגל שע"ז נאמר (תהילים פב ז) 'אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כולכם אכן כאדם תמותון'. אך כאשר יתגלה המדרגה השלימה שיחזרו ויגאלו בני ישראל תחזור ותתגלה מדרגת התוהו, שע"ז נאמר שלעתיד לבוא 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשיו' (עובדיה א ח), ויתוקן התוהו של מלכי אדום ויחזור ויתגלה האורח מישר, ובעומק אי"ז במדרגת 'תטה לבך לתבונה' אלא נקודות ההטיה הללו בשלימותם יחזרו לאורח מישר.

ויחזור ויתגלה 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה', שתחזור התבונה ותתגלה במדרגת ארץ שלימה, בבנין ביהמ"ק השלישי, וכדאיתא בחז"ל להדיא, דכשם שהמשכן נבנה מכח חכמה תבונה ודעת, כך נבנה בית המקדש, וכן יבנה לעת"ל ביהמ"ק השלישי, אך חילוק יש בין מדרגת ביהמ"ק שנבנה במדרגת 'תטה לבך לתבונה' שעדיין יש נקודת הטיה כמו שהוזכר ועל כן הוא חרב, אך המדרגה העליונה שלעת"ל מתגלה האורח מישר של התבונה זו מדרגה שהיא יושר שאין בו צד של נפילה, ועל כן ביהמ"ק השלישי קיים לעולם, 'ואמלא אותו בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה'.

משלי 160 פרק ב פסוק ב תבונה - תבן,בצלאל,בנין,בינה
מספר שיעור בקול הלשון 1128712

אוצר האותיות

הבן בחכמה וחכם בבינה | ספ"י פ"א מ"ד

קושית הרמב"ן ותירוצו

לשון ספר יצירה (א, ד): עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע ולא אחת עשרה, הבן בחכמה וחכם בבינה, בחון בהם וחקור מהם, והעמד דבר על בירורו, והושב יוצר על מכונו. הנושא של מאמר זה הוא 'הבן בחכמה וחכם בבינה', וביאור השייכות בין חלק זה לרישא של המשנה.

והנה, יש לתמוה שכן היה ראוי לומר 'הבן בבינה וחכם בחכמה', אך התנא החליף בלשונו, וצירף את החכמה לבינה את הבינה לחכמה, והדבר כמובן אומר דרשני.

הרמב"ן כתב (פירושו לספר יצירה א, ד) וזה לשונו: "פירוש, במשניות ראשונות הזכיר חכמה ובינה ודעת, וכאן הזכיר שאין לפחות ולא להוסיף על עשר, לא בחכמה ולא בבינה ולא בדעת. ולכך אמר הבן בחכמה פירוש כח עשר של בינה שהוא בחכמה, המשך אותו המשך מרום מעלה בחכמה כדי שימשך ממנה אל הבינה". דהיינו, שבמשניות דלעיל הזכיר 'חכמה בינה ודעת', ועל כן אמר התנא שב'חכמה, בינה ודעת', אין להוסיף על י' ולא לפחות מהם. וזהו הקשר בין תחילת המשנה להמשך, שכן התנא בא לומר שלא לטעות לחשוב שיש 'עשר ספירות' בלבד ('בלי-מה'), אלא בכל אחת מהספירות יש גם כן את החלוקה לכל י' הספירות, ועל כן אין לפחות מי' הספירות לא רק במניינן הכולל, אלא גם בתוך הספירות 'חכמה, בינה ודעת'.

המקור לכך שגם בתוך הספירות 'חכמה, בינה ודעת' אין לפחות או להוסיף על י' ספירות, הוא מה שאמר התנא 'הבן בחכמה וחכם בבינה'. יש כח של עשר שהוא בחכמה, והבינה מושכת מהחכמה שמורידה מהכתר, כדי שימשך ממנה לבינה. הבינה היא ההמשכה מהחכמה, ומכיוון שבחכמה עצמה יש י' ספירות, הרי שגם בבינה שנמשכת ממנה קיימות אותן י' הספירות.

ופירוש 'חכם בבינה' הוא שאותו ההמשך שנמשך מחכמה ויגיע לבינה, יש לתת לו כח חכמה, כדי לייחד את החכמה בבינה ואת הבינה בחכמה, ולכן דייק התנא ולא כתב 'חכם בחכמה והבן בבינה', שאז היה מקום לטעות ולחשוב שאין בינה בחכמה ואין חכמה בבינה.

הקושיות על שיטת הרמב"ן וביאורן

ננסה להסביר את עומק דברי הרמב"ן. הרמב"ן אומר שהיתה סלקא דעתך לומר שאמנם יש י' ספירות, אבל לא בכל אחת מהספירות יש י' ספירות. ובאמת מצד הסברא אין הכרח לומר שכל ספירה מורכבת מי' ספירות, ועל מחשבה זו אמר התנא שאין הדבר כן, אלא כל ספירה כוללת בתוכה בזעיר אנפין את כל המידות כולן. אמנם, התנא אמר 'הבן בחכמה וחכם בבינה', והרמב"ן הוסיף וכלל גם את 'דעת' בתוך דבריו, וזה לכאורה בלי מקור בדברי המשנה. ויש להבין מניין לרמב"ן שגם בדעת עצמה יש י' ספירות.

עוד יש לתמוה, שהרי חיליה דהרמב"ן הוא מכך שהבינה מושכת מהחכמה, ומכיוון שבחכמה יש י' ספירות בתוכה, הרי שגם בבינה יש את אותן הספירות. אולם ערבך ערבא צריך - מניין לרמב"ן שיש י' ספירות פנימיות בתוך החכמה? גם אחרי דברי התנא אפשר לדעת שיש בחכמה את הבינה, אך על שאר הספירות לא מצאנו גילוי. תשובת הדבר קצת גנוזה בתוך לשון הרמב"ן, אך למתבונן היטב היא כתובה.

מה שנראה לומר הוא שהרמב"ן למד פשט במשנה, שמה שאמר התנא 'עשר ולא תשע עשר ולא אחת עשרה' לא מתייחס רק לכלליות הספירות ומניינם הכללי, אלא גם ל'הבן בחכמה וחכם בבינה'. דהיינו, שהתנא אמר מפורשות על ספירות החכמה והבינה 'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה'. לפי דבריו, המילים 'עשר ולא

תשע, עשר ולא אחת עשרה' הולכות לרישא ולסיפא ומתפרשות לב' הצדדים - גם כלליות הספירות הן עשר ולא יותר או פחות, וגם חכמה ובינה מורכבות כל אחת מעשר ספירות דוקא.

בזה גם מובן מדוע סמך התנא את הרישא לסיפא. לכאורה אין שייכות בין 'י ספירות בלימה' לבין 'הבן בחכמה חכם בבינה', אולם לפי דברי הרמב"ן התנא היה חייב לסמוך את הדברים, כדי ש'עשר ולא תשע' יתייחס הן לכלליות הספירות והן ל'חכמה ובינה' באופן פרטי.

אחרי הבנת פשט המשנה, יש להבין מניין הסיק הרמב"ן שהתנא מתייחס גם לדעת, דבר שלכאו' אין לו רמז במשנה.

הרמב"ן כתב 'המשך אותו המשך מרום מעלות מחכמה, כדי שימשך ממנה אל הבינה'. בפשטות דבר זה נקרא 'השתלשלות'. הבינה נאצלת מהחכמה, וממילא מה שיש בחכמה יש גם בבינה. אך אם זו כוונת התנא, יש להבין מה פירוש 'הבן בחכמה', שהרי הבינה נאצלת מהחכמה אך החכמה אינה נאצלת מבינה.

ממשיך הרמב"ן "אותו המשך הנמשך בחכמה, כשימשך בבינה תן לו כח חכמה, כדי ליחד זה בזה וזה בזה. ולכך לא אמר בלשונו 'הבן בבינה וחכם בחכמה', כדי שלא להפריד ביניהם".

נראה ש'ליחד זה בזה וזה בזה' - זה עצמו דעת. הדרך להכניס בבינה את כח החכמה ובחכמה את כח הבינה זה על ידי 'דעת מכרעת' המחברת בין הבינה לחכמה וממצעת ביניהם. אם לא נאמר כך, הרי ש'הבן בחכמה' עוד אפשר להסביר על ידי השתלשלות, אולם ב'חכם בבינה' אין כל ביאור, ובהכרח שכאן רומז הרמב"ן לכח הדעת שמחבר וממצע ביניהם, וממילא גם מוכרחים לומר שבדעת יש דוקא 'י ספירות, לא פחות ולא יותר.

לפי זה יש גם הבנה להמשך דברי התנא. עניינו של התנא במשנה הוא בסוד הדעת. משנה א' עסקה בסוד החכמה, משנה ב' בסוד הבינה ומשנה ג' בסוד הדעת. במשנה ג' כתב התנא "עשר ספירות בלימה מספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש וכו'". בסוד הדעת מתגלות עשר האצבעות. פשר ה'עשר' שיש בדעת הוא משום שהדעת מחברת את 'י ספירות של החכמה עם 'י ספירות של הבינה, ובהכרח שכל שלוש הספירות הללו הן של עשר ספירות כל אחת מהן. ממילא, הגם שהתנא לא כתב באופן מפורש 'דעת', מכל מקום במה שאמר 'הבן בחכמה וחכם בבינה' רמז גם למידת הדעת.

ויש להעיר הערה בדברי המשנה. גם אחרי דברי הרמב"ן, למדנו שיש 'י ספירות בכל אחת מהספירות של חב"ד, ויש לעיין מה בדבר חג"ת נהי"ם המשתלשלות מג"ר, אם גם הן של 'י ספירות כל אחת, שהרי על זה גם לפי הרמב"ן לא באו דברים מפורשים במשנה. ולכאורה התנא עסק בראשים וממילא כך גם צורת הענפים, שכן כל הפרק כולו עוסק בראשים. בראשים יש חב"ד, וההמשך הוא עוד ב' חלקים שבכל אחד ג' ספירות חג"ת ונה"י, וברור שזו התפשטות של הג' העליונים לג' שתחתם, וממילא גם בהם יהיו 'י ספירות.

ביאורו של הראב"ד ונקודות החידוש שבדבריו

עתה נעתיק את פירוש הראב"ד. ובאמת שהוא קרוב לפירוש הרמב"ן, וכך גם ביאורם של רוב המפרשים, אלא שיש בדברי הראב"ד תוספת באיזה פנים מגלים את 'י הספירות, כדלקמן.

"אמר, כשתסתכל בי' (חכמה) וקוצו (כתר עליון) צריך אתה לחקור מכח הי' אל התכלית, איך הבינה שהיא ה' עליונה נחקקת בכח הי' (החכמה), ואיך וכל אצילותיה נפעלות מכח החכמה. ולכן לא אמר 'חכם בחכמה' אלא 'הבן בחכמה', פירוש המשך משך הבינה מן החכמה, כי רוח אלוקים (בינה)".

דהיינו, כידוע שבשם 'ה'ו'ה' רומזת הי' לחכמה, וקוצו של 'י לכתר, ה' עליונה לבינה, וו' לז"א, וה' תתאה למלכות (נוק'). אשר על כן, את אותו היסוד שאמר הרמב"ן ש'הבן בחכמה' פירושו שמכח החכמה נעשה בינה, ובכל אחד מהם יש 'י כותב גם הראב"ד. אמנם, הרמב"ן

אמר ש'הבן בחכמה' פירושו שמכח החכמה נעשית בינה, ובכל אחת מהן יש י', והראב"ד מתייחס אל צורת האותיות, איך מי' נעשה ה'.

סיכום הדברים עד כאן הוא שהרמב"ן שאל על השתלשלות הספירות, והראב"ד שאל אין הי' של חכמה נחקקת בה' של בינה, אך הראב"ד הוסיף לומר שהתנא ביקש גם להסביר איך כל אצילותיה של הבינה נפעלות מכח החכמה, וממילא גם להראב"ד הסוגיא איננה רק האותיות. ומכיוון ש'רוח אלוקים' היא בבינה, יש להמשיך בינה מן החכמה, כל זאת מבואר בדבריו היטב.

ממשיך הראב"ד ומבאר את המשנה: "וחכם בבינה, פירוש כאשר הגעת לדעת שבכח העליונה שורשה אתה חייב להודות שכל כוחות אשר בבינה המצואים בעיניך בבינה, שכולם באו לבינה מן החכמה (א.ה. - כדברי הרמב"ן), לכן לא אמר הבן בבינה אלא וחכם בבינה". ביאור דבריו הוא שכשהאדם מתבונן הוא רואה שגם מה שיש בבינה הוא מכח החכמה. ובפשטות גם כוונת הראב"ד בדבריו אלו היא כהרמב"ן, שהדעת היא המלמדת על החכמה שבבינה ובינה שבחכמה. בהשתלשלות, התחתון בא מהעליון, אבל אחרי שהתחתון בא מהעליון הוא לא מאוחד בעליון, חכם בבינה מייחד אותם זה בזה אפילו לאחר ההשתלשלות. בהכרח מתברר במשנה שיש ב' סוגיות, האחת היא השתלשלות הספירות, ובזה אנו יודעים שהחכמה קודמת לבינה, ומהחכמה משתלשלת הבינה, והשני היא אחדות וקישור העולמות, וזה 'חכם בבינה', וזה מכח הדעת.

בלשון רבותינו ב' היסודות המבוארים בזה הם 'הלבשה' ו'השתלשלות', או 'מוחין' ו'השתלשלות'. ההשתלשלות היא מלעילא לתתא, מוחין מקשרין עליון ותחתון, וכן 'הלבשה' מקשרת עליון ותחתון. וזה היחס שבין 'הבן בחכמה' ו'חכם בבינה'. 'הבן בחכמה' זה שורש השתלשלות, מחכמה לבינה.

ממשיך הראב"ד בזה"ל: "ויסוד הבן בחכמה שנאמר (משלי ב, ב): 'להקשיב לחכמה אזנך ותטה לבך לתבונה'. פירוש הסתכל בחכמה מתוכה בעצמה ותטה לבך לתבונה לידע מאיזה מקום שבחכמה הבינה נובעת". כלומר אתה צריך לראות מתוך החכמה איך הבינה נובעת. יש כאן קצת דיוק בלשון הראב"ד שכתב 'בעצמך', ומשמע מזה שהחכמה עצמה מביאה את האדם לראות את הבינה. לא רק התבוננות איך מהחכמה נעשה בינה, אלא החכמה 'דורשת' מהאדם שיראה איך היא משתלשלת לבינה.

מוסיף הראב"ד: "ואומר אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תבונה יפיק פירוש מוציא תבונה מתוך החכמה, ואומר (תהלים קיא, י): 'ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קניניך קנה בינה'. חכם בבינה, שנאמר (משלי י, יג): 'בשפתי נבון תמצא חכמה ושבט לגו חסר לב'".

לפי דברי הראב"ד מתבאר במה צריך להתבונן. יש להתבונן ולראות איך מהחכמה נעשית בינה. אולם הראב"ד לא הסביר איך באמת נעשית הי' דחכמה לה' דבינה. בסמוך יובאו דברי ר' יצחק אייזיק חבר וכן דברי האריז"ל והגר"א, אבל העמדנו את הנקודה שהרמב"ן מעמיד את העשר ספירות בשורש האחדות מכוח הדעת, והראב"ד מעמיד שצריך להתבונן ולראות את הדבר באופן של אותיות, והדברים יתבארו להלן.

דעת 'אוצר השם' והרחבת הביאור

ממשיכים הלאה, ונצרף לדברים פירוש מבעל אוצר השם: "הבן בחכמה. הבן - ציווי מבנין הפעיל, וכאילו אמר תן בינה בחכמה. ורצה לומר שהה' הרמוז בה איך היא מתחבר בי' הרומז בשמו". כדברי הראב"ד, גם האוצר השם מתייחס בהשתלשלות לאותיות של י' דחכמה וה' דבינה, אך גם הוא אינו מגלה מהו אופן החיבור ביניהם

"**וחכם** בבינה, ציווי מבנין פיעל, כלומר חַכֵּם בבינה כאילו אמר תן חכמה לבינה כלומר איך הי' מתחכם בה' הרמוז בבינה". אוצר השם הרחיב יותר מהראב"ד, משום שכתב שצריך לראות בצורת האותיות איך כלול בה' הי' דחכמה, איך 'רואים' את הי' בתוך הה', והעניין הזה לא היה מפורש בראב"ד, שנקט רק את החלק הראשון, איך משתלשת הה' דבינה מי' דחכמה. אמנם, גם פרט זה איננו מוסבר בדבריו, אך הוא הוסיף

נקודה שלא התבארה להדיא בראב"ד. א"כ יש להבין לב' צדדים - איך מהי' נעשה ה', ואיך רואים את הי' בתוך הה', אחרי שהפכה הי' לה'.

[הגם שאין דבריו נוגעים לגוף מהלך הדברים, נבאר גם את דברי רבי משה מבוטריל. זהו פירוש על דרך הפשט, ולא מצד אצילות דקבלה, אלא על דרך בעלי הפילוסופיה. "הבן בחכמה וחכם בבינה. ביאר הרב הגדול רבי אהרן ראש ישיבת בבל וז"ל: בעל ספר יצירה מתחיל מאצבעות הידיים, ומפרש את רגליו, שהכל ממוצע בין עשר אצבעות, רק לא דומה לבשר ודם, כי לא שייך אצבעות כלל אצל הבורא, כאומרו (תהלים לג, ו): 'בדבר ה' שמים נעשו', ולא נקט אצבעות אלא מצד הדוגמה, כמאמר המשורר (שם ח, ד): 'מעשה אצבעותיך'. על דרך הפשט, רבי משה מבוטריל נקט את זה על דרך הדוגמה, אולם לפי כל מה שלמדנו זה לא בנוי על דרך דוגמה, אלא הכל מיוסד על יסודות החכמה, לכן נראה שדבריו אינם על דרך חכמת האמת.

"**ולכן** הזהיר אברהם אבינו מאד על זה ואמר הבן בחכמה בחכמתך, רצה לומר שכל מה שאמרתי לך מן האצבעות וכיוצא בהם, הם דוגמא בעלמא, ואל תחשוב שיש את זה למעלה", והולך בזה לשיטתו שבא להרחיק מההגשמה.

"**ולא** קאי על הבורא ית' כי אינו גוף ואינו כוח הגוף. חכם בבינה, רוצה לומר חכם בבינה שכן הוא ובעבור שראה אברהם אבינו שבדורו היו בבלבול על עצם האלוקים, והיו חושבים קצת בני דורו שהוא גוף אבל נעלה משאר גופים, אמר כך, כלומר הוא גוף אבל הוא גוף מרומם, לכן הוא הזהיר אותם".

לכאורה לפי"ז ב'הבן בחכמה' היה די לומר 'תתבונן בחכמה' ותראה שזה לא כפשוטו אלא רק דוגמה ומשל, ולכן הוסיף לפרש "אלא על שם שנקט עשר ספירות, לקח נמי עשר ענייניו וכמו הבן בחכמה וחכם בבינה וכן כולם". דברים אלו הם על דרך הפשט אבל זה לא שייך לכל המהלך, רק הרחקת ההגשמה בלשון קצרה].

הרחבת היריעה מדברי הגריא"ח חבר

נחזור למהלך של הרמב"ן והראב"ד, ונצרף אליהם את דברי הגאון רבי יצחק אייזיק חבר, וז"ל: "הבן בחכמה וחכם בבינה. בספר ע"ח כתב ע"ז, וז"ל: דע כי הנה ב' אותיות ראשונות של שם הוי"ה הם בחינת חכמה ובינה". וכוונתו למה שי' היא כנגד חכמה וה' כנגד בינה, כידוע. אולם בתוך הי' דחכמה גנוזה גם ה' דבינה, כמו שאמר הראב"ד, שצריך למצוא את הה' דבינה בי' דחכמה. ומקום גניזת הה' בי' הוא בכתיבת האות במילואה יו"ד. הי' עצמה היא כנגד חכמה, והאותיות ו' ד' הן הבינה, משום שאפשר לצרפן (ולכתוב הו' כביכול תחת הד' כמו רגל של האות ה'), ומהאותיות הללו עולה ה'[א]. וזה 'הבן בחכמה'.

נמצא שהפרי יצחק משלים את דברי הראב"ד, שכן הראב"ד רק אמר תתבונן ותמצא, והפרי יצחק מסביר איך מוצאים זאת. ונוסיף לומר שהה' של חכמה שגנוז בד"ו הוא נקרא "בינה עילאה". זה נקרא ד"ו מלשון שנים, כי חכמה ובינה זה זכר ונקבה, ויוצא לפי זה שבי' עצמה גנוז גם חכמה וגם בינה, וכאמור זה 'הבן בחכמה'. ומכיוון שבי' עצמה רמוזים חכמה ובינה, מתפרשת ה' עילאה כתבונה ולא כבינה (כמו שיתבאר להלן)[ב].

ממשיך הפרי יצחק: "וכבר הודעתיך בדרוש התפילין בענין כתיבת שם הוי"ה שצריך לכתוב צורת י' בקרן זוית של ה' והיא בחינת חכמה של זאת התבונה, וזו החכמה נקרא 'ישראל סבא' וזהו סוד וחכם בבינה". בזה מסביר הפרי יצחק את החצי השני של דברי הראב"ד, והוא איפה נשאר רמז בה' דבינה לי' דחכמה. לדברי הפרי יצחק, בכל ה' יש 'קוצו של י'', בקרן זוית של ה', וממילא יש רושם של הי' גם בה'.

יש בדברי הגראי"ח זצ"ל הבחנה נוספת שלא נאמרה עד כאן. יש 'חכמה ובינה', ובכלליות החכמה נחלקת ל'חכמה וישראל-סבא'. ה'מלכות'

[א] יש כמה וכמה צורות איך מסתכלים על האות ה', או שזה שלש ווים' או שזה ד' וו' או שזה ד' וי', בכללות זה שלש מהלכים בע"ח, אז כאן היחס שזה ד' וו', נמצא שבכל י' יש בינה.

[ב] ויש אחרים שלומדים שהבינה הגנוזה בחכמה היא רק השלמה לכח הבינה, והבינה עצמה רמוזה בה' עילאה, ואין כאן מקומו

של חכמה נקראת 'ישראל סבא'. בדומה לזה, הבינה גם כן נחלקת לב' חלקים, 'בינה' ו'תבונה', כשה'מלכות דבינה' נקראת תבונה.

לפי דבריו ביאור ביאור דברי ספר יצירה הם ש'הבן בחכמה' הכוונה לחכמה שבבינה, 'חכם בבינה' זה ישראל סבא ותבונה. דהיינו, יש ב' חכמות וב' בינות, אז הוא מסביר את לשון הספר יצירה ודברי הרב כך, הבן בחכמה זה חכמה בבינה, חכם בבינה זה יש"ס ותבונה. יש לנו הרי שתי חכמות ושתי בינות, שתי חכמות - חכמה ויש"ס, שתי בינות - בינה ותבונה.

לפ"ז יש כאן מהלך אחר מהרמב"ן. ברמב"ן היה פשט ש'הבן בחכמה' זו השתלשלות, ו'חכם בבינה' פירושו לייחדם זה בזה, וזאת על ידי כח הדעת. בראב"ד התחדש שצריך גם שצורת האותיות תרמוז לה' דבינה תוך י' דחכמה, וי' דחכמה בתוך ה' דבינה, בפירוש בעל 'אוצר השם' התחדש לנו איך הי' רמוזה בה' בסוד חכם בבינה. הגריא"ח מעמיד מהלך חדש בדברים, והוא של ב' חכמות וב' בינות, וכדלעיל, וזהו גם המהלך של האריז"ל, כפי שהביא ממנו.

חידושו של הגר"א ב'הבן בחכמה וחכם בבינה'

הגר"א מבאר כך: "הבן בחכמה וחכם בבינה. פירוש שלא תאמר שבחכמה אין שם ספירת בינה". וכוונתו שהתנא בא לומר שאין לחשוב שבחכמה יש 'רק חכמה', וכן לאידך גיסא שבבינה יש 'רק בינה', אלא בכל הספירות כולן יש את כל שאר הספירות גם כן. עד כאן אמר הגר"א את שיטת הרמב"ן, ומכאן ואילך הוא מתייחס לדברי הראב"ד ביחס לצורת האותיות: "כי מילוי הי' הוא ו"ד שנעשו ה' בינה", וזה כדברי הגריא"ח בשם האריז"ל, וכמו שנתבאר לעיל.

אך המשך דבריו נוטה לכאורה מדברי הגריא"ח. הגר"א מבאר שלאות ה' במילואה יש ג' אופנים: ה"א, ה"י וה"ה, והם בסוד ע"ב, ס"ג, מ"ה וב"ן (ד' שמות כנגד הנהגות שונות, כידוע). בשם ע"ב ממלאים בי', ומכיוון שבינה היא ה' וחכמה היא י', הרי שכשממלאים את הי' בבינה, זהו מילוי ה' וכשמלאים את הבינה בחכמה - זה מילוי י'. נמצא שהבינה זה ה' והמילוי שלה זה חכמה זה נקרא 'חכם בבינה'. א"כ יש לנו שני מהלכים מה זה 'חכם בבינה' הראשון: חכם בבינה בסוד קוצו של י' שבתחילת הה', או חכם בבינה בסוד המילוי שלה.

"וכן מילוי ה' של בינה הוא י' שהיא חכמה נחלקים לשנים, אבא ואמא (ב' בחינות בחכמה) וישראל סבא ותבונה (ב' בחינות בבינה). אבא ואמא הוא י' של השם ונכללת עמה בו' ד', וכן 'הבן בחכמה' 'ישראל סבא ותבונה' הן ה' של שם, ונכלל יש"ס במילוי ה' שהוא י', וכן וחכם בבינה. ולכן נקראים רעין דלא מתפרשין וכן בקרומא דאויר ומוחא סתימאה (קרומא דאוירא ומוחא סתימאה זה סוגיא איך מתגלה האין סוף באריך. באריך יש ג' רישין: 'קרומא דאוירא', 'גולגולתא' ו'מוחא סתימאה', ודברי הגר"א נסובים סביב עניין זה, שאין כאן מקומו).

הגר"א מודה לאריז"ל שיש ב' חכמות וב' בינות, אולם נחלקים הם איפה רמוזה החכמה בבינה והבינה בחכמה, האם ב'קוצו של י' בקרן זוית של ה', או במילוי של ה'. יש ביניהם נפק"מ, והם ב' מהלכים עמוקים ושונים, שכן אם הוא רמוז ב'קוצו של י' אז נמצא שהוא גבוה מהה', ואם הוא במילוי של ה' אז החכמה הרמוזה בבינה היא אחרי הבינה.

נסכם, כדי שיהיו הדברים ברורים. הפשטות היא שיש"ס קודמת לתבונה וחכמה קודמת לבינה. ולפי ההעמדה שהחכמה רמוזה בקוצו של י' של ה', הרי שהיא מתעלה על ה' עצמה. אולם כשעוסקים בסוד 'אשת חיל עטרת בעלה' שנוק' למעלה מדוכרא אז הסדר היא ה' ואחרי זה י'. זה לא סתם שתי הגדרות איך אנחנו מגדירים איפה היש"ס נמצא, אם הוא נמצא בקוץ של ה' או שהוא נמצא במילוי של ה', זה נפק"מ עצומה אם הוא נמצא בקוץ של ה' אז הוא תחילת ה', ואם הוא נמצא במילוי של ה' אז הוא לא תחילת ה' הוא אחרית ה'.

הנפק"מ בין ביאור הגר"א לביאור האריז"ל

בלשון קצרה מאוד אנחנו מעמידים את ההגדרה של הדברים שיש לנו שני מהלכים מהו ההגדרה של חכמה ובינה, יש"ס ותבונה. כשאנחנו מעמידים יש"ס ותבונה בכללות זה נקרא בדברי הרב שמחלקים את החכמה והבינה בכללות ונקראים חכמה, ויש"ס ותבונה בכללות הם נקראים בינה, אז קוראים לשניהם בינה.

גם בחלוקת הפרצופים ישנם ב' מהלכים. מתוך ד' הפרצופים של 'אבא', 'אמא', 'ישראל סבא' ו'תבונה' לפעמים מחלקים את הפרצופים לאבא שכלול בתוכו ישראל סבא, ואמא שבתוכה תבונה, ולעיתים מחלקים שאבא ואמא נקראים חכמה, וישראל סבא יחד עם התבונה נקראים בינה. מצד כך יש"ס נקרא על שם הבינה, שזה הגילוי שהוא מילוי של הה' שהוא הי'. אם הוא נמצא בקוץ אז הוא רישא של הדבר, ולא נכון לקרוא לו 'בינה'. נמצא שהמחלוקת אם הרמיזה היא בקוצו של י' או במילוי היא שאלה עמוקה של סדר הפרצופים, כמבואר לעיל.

הבנת היסוד שיש שתי תפיסות דוכרא למעלה מנוקבא ונוק' למעלה מדוכרא, יסוד דוכרא למעלה מנוקבא אז יש"ס ותבונה קוץ של הה', בסוד נוק' למעלה מדוכרא אז הה' קודם לי', וכל החכמה יש"ס נמצא רק במילוי של הי', כל אחד זה הנהגת מהלך שונה. הדברים הם גם נפק"מ בביאור המשנה, שכן כשהמשנה עוסקת ב'הבן בחכמה' ו'חכם בבינה' יש לדעת אם עוסקים ב'חכם בבינה' באופן שהחכמה היא מעל הבינה או בינה מעל לחכמה', ונתבארו הדברים לעיל בהרחבה.

ניתן למשל דוגמא בדברי הרמב"ן, ברמב"ן הוסבר החכם בבינה שלייחד זה בזה, כלומר שלא תראה רק שהחכמה היא שורש ההשתלשלות לבינה אבל לאחר מכן היא נפרדת, אלא הם עדיין מאוחדים. ומה כוונת הדבר שהם עדיין מאוחדים?, הם מאוחדים באופן שההשתלשלות לא הפרידה אותם אלא זה באופן של שלשלת. למילה שלשלת יש ב' פירושים קרובים אבל חלוקים בדקות, שלובשת נפק"מ עצומה בביאור המשנה. פירוש אחד הוא מלשון השתלשלות שהעליון משתלשל למטה, והשני הוא שלשלת מלשון קשור בשלשלת שאז כל שלשלת היא קשורה.אם מגדירים 'שלשלת' מלשון השתלשלות, אז התחתון לא נפרד מהעליון בזה שהוא השתלשל ממנו, אלא הוא קשור בו בשלשלת תמיד, זה עומק ההגדרה שנקרא השתלשלות.

מצד כך לא יכול להיות שהחכמה יהיה אחרי הבינה, ושישראל סבא יהיה אחרי התבונה, כי הרי אנחנו מדברים בסוד השתלשלות, רק העומק הוא שהשתלשלות אין כוונת הדבר שכאשר התחתון השתלשל מהעליון הוא נפרד ממנו, אלא כל השתלשלות היא קשורה בו כשלשלת. אם אנחנו אומרים שהספר יצירה לא עוסק כאן בנקודת השתלשלות אלא הוא עוסק כאן באופן של הרכבה, בהרכבה זה יכול להתהפך.

בפשטות הספר יצירה עוסק בשורשי הכוחות והשתלשלותם, ואפילו שהוא עוסק ביסודות אז הוא עושה מים מרוח, אש ממים, ולאחר מכן השתלשלות הכוחות. בזה גם חלוקים ב' ספרי היסוד של 'משנת הנסתר', הספרא דצניעותא והספ"י. הספרא דצניעותא עוסק בכוחות ההרכבה, בבחינת 'מעשה מרכבה'. ספר יצירה עוסק באופן של השתלשלות כפי שהיה ב'מעשה בראשית'. בפשטות במעשה בראשית אז הבינה היא למטה מן החכמה, ויש"ס הוא למעלה מהתבונה. דעת לנבון נקל שהדברים מורכבים ועמוקים, אך אלו הסוגיות הנידונות בזה.

ביאורו השני של הגר"א למשנה

הגר"א מעמיד ביאור נוסף במשנה: "עשר ספירות בלי מה. עשר ולא תשע כו'. ידוע שמספר מורה על עשר ספירות. ולכאורה המספר מסיים בתשע, כי העשירי הוא אחד של העשיריות, וכן מאה ואלף לעולם. אף על פי כן - הוא סופו של האחדים, וכן במאה ואלף וכו'. ואם כן תאמר שהאחת עשרה הוא ג"כ בכללם, אחר שהוא התחלה של אחדים של עשרים, ואמרנו שההתחלה הוא סופו של ראשון. אמר 'ולא אחת

עשרה', כי דוקא מסופו של כלל ראשון להתחלה של כלל שני מאחדות למאות, אבל לא מפרט אחד לחבירו. וכן הוא בספירות שמלכות של עולם אחד הוא כתר של חבירו, וכן מפרצוף אחד לחבירו. אבל בעשר ספירות פרטיות של כל ספירה לחבירו אינו כן. והטעם, כי בכללות הוא לקשר עולם ופרצוף לחבירו, מה שאין כן של פרצוף אחד, שאין צריך קשור, כי היו מעולם כן, מה שאין כן ספירה בחבירו שאינן אלא לאחר התיקון. הבן בחכמה. מפרש והולך שכל העשר ספירות קשורים זה בזה".

היסוד שאומר כאן הגר"א הוא שכל סוף של מדרגה אחת היא תחילה של מדרגה אחרת. עשר זה סוף האחדות ותחילת העשרות, מאה זה סוף העשרות ותחילת המאות, וכ"ה בספירות שמלכות של עולם אחד הוא כתר של חבירו, זה היסוד הברור, כל מלכות של כל עולם עליון הוא כתר של חבירו, וכן מפרצוף אחד לחבירו. אבל בע"ס פרטיות של כל ספירה לחבירו אינו כן, שמה כל דבר הוא לעצמו. והטעם 'כי בכללות הוא לקשר עולם ופרצוף לחבירו'. הסיבה שמלכות לעולם עליון היא כתר של עולם תחתון היא בגלל שהתכלית היא לקשר את כל העולמות, אבל בתוך כל ספירה וספירה (שמורכבת מכל י' הספירות) אין תכלית של חיבור ביניהן. 'משא"כ של פרצוף אחד שא"צ קישור כי היו מעולם כן', דהיינו שהיו מחוברים ביניהם מאז ומעולם, 'משא"כ ספירה בחבירו שאינן אלא לאחר התיקון'. כלומר, כל ספירה לעצמה היא מחוברת, אבל כאשר רוצים לקשר שני דברים נפרדים אז אני צריך שהסוף של העליון יהיה תחילת ראשית התחתון. עד כאן אומר הגר"א זה רק הקדמה קצרה.

לפי"ז עכשיו מסביר הגר"א הבן בחכמה כו'. הגר"א מבאר מה היסוד שכל דבר קשור זה בזה. ועצם העניין כבר כתוב ברמב"ן שאמר שיש לייחד ולחבר את החכמה והבינה, וכמבואר לעיל שזאת על ידי כח הדעת, ונמצא שהביאור הב' בדברי הגר"א הם עומק כוונת הרמב"ן. חכם בבינה זה עומק ההתקשרות.

אך לא רק יסוד ההתקשרות כתוב בגר"א, אלא גם באיזו נקודה נעשית התקשרות זו. בפשטות הגדרת הדבר היא דעת, דעת מחברת בין חו"ב. הגר"א בביאורו מבאר את עניין חכמה ובינה ש"חו"ב של כל דבר הוא חומר הראשון היולי שעליו נאמר גלמי ראו עיניך וכן היו"ד הוא גולם כל דבר והוא בכל האותיות וכל האותיות בו בכח, וה' צורה הראשונה שלכן נק' ציר"י וייצר, והן קשורים זה בזה בקשר גמור לעולם כחדא שריין וכחדא נפקין ולא כו', כידוע שלא היה לעולם חומר בלא צורה וצורה בלא חומר, וכח החומר בצורה וכן כח הצורה בחומר וז"ש הבן בחכמה וחכם בבינה".

בדברים הללו כתב הגר"א יסוד גדול. יסוד זה כבר כתוב בדברי הפילוסופים הקדמונים, והגר"א מביא את העניין כמה פעמים בפירושו, והוא ביאור הדבר באופן של 'שכליות'. כשאמר התנא 'הבן בחכמה וחכם בבינה' פירושו שבחכמה נמצאת בינה ובבינה נמצאת חכמה. אך יש לבאר את עניין 'חכמה ובינה', והוא בדרך נמשל ש'חכמה' היא עצם הדבר ובינה היא 'צורה' של אותו הדבר עליו חושבת החכמה. הניקוד של 'בינה' הוא צירי [כוונת הדברים - לכל ספירה יש ניקוד אחר בשם הויה. הכתר הוא בקמץ, החכמה בפתח והבינה בצירי], משום כח הבינה הוא לצייר את הדברים לפרטים, ולכן מנקדים צירי, מלשון ציור.

כשבונים דבר מה - נותנים לו צורה, אין יצירה ללא צורה. בכוחות הפנימיים של כל צורה וצורה - כל כח עומד לעצמו, ואין חיבור בין ספירה לספירה. לבנות דבר אני נותן לו צורה, בכח זה כל כח לעצמו, בנין של דבר אני נותן לו צורה, זה נקרא חכמה וזה נקרא בינה.

אלו יסודות ברורים מאוד בחכמת האמת. 'חכמה' זה 'כח-מה', דהיינו חומר ללא צורה, רק ה'בכח' בלי ה'בפועל'. כמו שעם ישראל קרא למן בשם מן ששאלו 'מן הוא', משום שלא היתה לו צורה. לעומת זאת בינה יסודו בנין. לא יכול להיות בנין ללא צורה אין כזה דבר בנין בלי צורה, הדברים מוכחשים מיניה וביה כל בנין

הוא צורה. בלשון חז"ל יצירת הולד שנקרא בן אז יש לנו צורת הולד.

לפי"ז ביאור 'הבן בחכמה וחכם בבינה' הוא שאין אפשרות לתפוס חומר ללא צורה או צורה ללא חומר. הדבר נכון בכל עניין גשמי (שהוא בהכרח גם חומר וגם צורה, כל חומר יש לו צורה, ולכל צורה יש חומר ממנו היא מורכבת). גם בכוחות הנפש יש 'חומר' ו'צורה'. הנפש לא יכולה לקבל חומר בלי צורה או צורה בלי חומר. ובשלמא צורה בלי חומר - הוא דבר מובן, שכן בשעה שיש צורה - בהכרח שמה שהצורה חלה בו הוא חומר. אולם 'חומר בלי צורה' הוא נקודת חידוש, משום שאפשר לכאורה לקבל חומר בלי צורה. על זה אמר התנא 'הבן בחכמה וחכם בתבונה', ללמד שבכל דבר יש חומר וצורה בהכרח, ולא יתכן האחד ללא השני. זהו דבר דק וסברא עמוקה, אך המתבונן יודע שכך היא האמת. האדם מכריח בנפש תפיסת צורה. גם במקרה שהדוגמא היא לדבר דק הדבר מכריח בנפש תפיסת צורה בדבר, הצורה יכולה להיות דקה ולא חייב להיות שהיא תהיה מגושמת, אבל זה תפיסת צורה.

חוזרים אנו לפרש את דברי הגר"א, שכן ב'אופן ב'' שכתב מתבארת תמצית ההבנה של המשנה. 'הבן בחכמה' "מפרש והולך שכל העשר ספירות קשורים זה בזה, וחו"ב של כל דבר הוא חומר הראשון היול"י שעליו נאמר גלמי ראו עיניך", הנה, הגר"א מתייחס ל'גולם' דהיינו לצורת האותיות, וכדברי הראב"ד דלעיל, ומוסיף הגר"א לפרש גם היכן מתגלה הי' בה': "וכן היו"ד הוא גולם של כל דבר". דהיינו, לפי הגר"א הי' היא בתחילת הה', שכן הו 'תחילת כל דבר', שהרי כל אות מתחילה בנקודה שהולכת ומתפשטת. נמצא שהי' הוא סוד החומר, ההתחלה. עכשיו הוא מסביר איפה זה מתגלה באותיות, שהי' היא בחינה של תחילת כל דבר כל האותיות בו בכוח, כל יו"ד כמו שאומרים הראשון תמיד תחילה של כל אות אני כותב נקודה, נקודה זה סוד החומר, ואת החומר הזה מרחיבים ונותנים לו צורה.

עומק דברי הגר"א וביאורם

ויש בזה דבר דק, שכן בשעה שיש נקודה קטנה ('גולם' שהיא י') וממשיכים אותה הלאה, נראה כאילו ההמשכיות היא דבר בפני עצמו. אולם בעומק ההגדרה היא שההמשכיות היא התפשטות הנקודה, ועשיית צורה מהחומר. זו לא המשכה נוספת אחרי הנקודה, אלא המשכת הנקודה בעצמה. המשכה שאיננה המשכת הנקודה איננה נחשבת עשיית צורה מהחומר, וזהו עומק דברי הגר"א 'והוא בכל האותיות, וכל האותיות בו בכח'. עומק ההבנה בזה היא ש'חכמה' היא 'כח-מה', והי' היא שעומדת כנגד חכמה. נמצא שבי' יש ב'כח' את כל האותיות, כי חכמה היא רק חומר בלי צורה. ומה נפלא ש'חכמה' היא 'הוי-ה' בניקוד פתח, משום שה'חכמה' היא ה'בכח' וה'גולם', וממילא כל דבר נפתח בראשיתו מהחכמה. ספירת הכתר היא הוי-ה בניקוד קמץ, משום ששם הדברים עדיין סתומים וחתומים, ועדיין לא התחילו אפילו להיפתח. נמצא ש'כתר' הוא שורש הכל, אך איננו נראה כלל, ה'חכמה' היא הפותחת לכל דבר שהוא, והבינה היא שנותנת את הצורה (ולכן נקודה צירי, כדלעיל). דברים אלו כתב הגר"א בקיצור בדבריו כי "הם קשורים זה בזה בקשר גמור לעולם, כחדא שריין וכדא נפקין, ולא מתפרשין לעלמין'. אין צורה בלא חומר ואין חומר בלי צורה, וזהו 'הבן בחכמה וחכם בבינה'

הנפש איננה תופסת חומר בלי צורה, וכל דבר שהאדם תופס - בהכרח שיש לו צורה כל שהיא. כשהתנא אומר 'הבן בחכמה וחכם בבינה' ישנה בזה הגדרה שהמציאות של כל דבר מכריחה את צורת התפיסה של חומר וצורה יחדיו. לפי יסוד זה יתפרשו דברי הגר"א בהמשך המשנה.

חומר בלי צורה זו נקודה של 'פשיטות הנפש', משום שחומר בלי צורה הוא דבר מופשט. בלשון עמוקה כל צורה זה מלשון 'צר צורה' ומלשון 'מיצר', וכל מיצר הוא צמצום של המרחב. חכמה בלא צורה זו מציאות שהיא קודם הצמצום, והאפשרות של האדם לתפוס את אור אין סוף הוא רק על ידי צמצום, ולכן כשם

שאי אפשר לתפוס 'חומר' בלי 'צורה', כך גם אי אפשר לתפוס 'חכמה' בלי 'בינה'. צר-צורה-מיצר (צמצום) הם שורש אחד.

והיינו מה שאמר הנביא (איוב יא, ט): "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים". אין אפשרות לתפוס את התורה כשהיא ארוכה מהארץ ורחבה מהים. רק על ידי 'מיצר', שהוא נתינת צורה, ומניעת התפשטות הדבר. עצם בריאת האדם היתה "ויצר את האדם" (בראשית ב, ז), וכדי לתפוס דבר חייבים להעמיד לו גבולות ולתת לו צורה. הפסוק אומר 'גלמי ראו עיניך' - הקב"ה יכול לראות גם דברים שהם חומר ללא צורה, אך בתפיסה האנושית זה בלתי אפשרי.

לפי זה, "הבן בחכמה וחכם בבינה" ההגדרה היא שבכל מקום שרואים 'חכמה' צריך למצוא לו גם 'צורה', ובכל מקום שיש 'צורה' צריך לדעת שהיה לה 'חומר' שורשי פשוט ממנו נוצרה הצורה, גם אם בעיני בשר ודם אי אפשר לראות את אותו ה'חומר'. אין אפשרות לקיומה של צורה בלי שיקדום לה חומר שורשי. תפיסת הדבר כ'צורה' בלבד, פירושה תפיסתו בצורה מצומצמת ומנותקת משורשה. כשרואים את החכמה שבבינה ישנה תפיסה שהעצמיות היא דבר מופשט, וזה 'חכם בבינה'.

זה העומק בנפש שהחכמה לא יכולה להיות מושגת, וכלשון הגר"א: "ידוע מציאותו ולא ידוע מהותו". אבל צריך לדעת שיש כזו מציאות שהיא חומר מופשט, שלאדם אין בו השגה. השגת האדם היא רק ב'מהות' הדברים, ו'מהות' פירושה 'מה-הוא', דהיינו ה'צורה' (בינה). חכמה היא 'כח-מה', היא גולם לכל דבר, ואין לה צורה. והם הם ב' הכוחות שיש בנפש[3] - כח הפשיטות וכח ההרכבה. 'חכמה' שהיא חומר בלי צורה, היא כח הפשיטות, ו'בינה' שבונה את הבניין ומצרפת ונותנת צורה לדברים - היא כח ההרכבה. צריך לתפוס שכל דבר הוא פשוט שחלה בו הרכבה. אי אפשר לתפוס את הפשיטות בלא הרכבה בגדר של הבנה. ההבנה היא משורש ה'בינה'. רק אמונה יכולה להיות בדבר פשוט, אך 'השכלה' היא תמיד בדבר שמורכב שיש לו גבולות, סדרים וצורה. אין השכלה בדבר פשוט.

זהו העומק ב'הבן בחכמה' ו'חכם בבינה', שהאדם ידע שאין חכמה בלי בינה ואין בינה בלי חכמה.

ספר יצירה 038 הבן בחכמה וחכם בבינה
פרק א משנה ד
מספר שיעור בקול הלשון 1129402

[3] וכבר הוזכר עניין זה פעמים רבות.

אוצר האותיות
בחון בהם וחקור מהם (א') | ספ"י פ"א מ"ד

"**בחון בהם וחקור מהם, והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו**". הרי נתבארו כאן ארבעה חלקים, א. בחון בהם, ב. חקור מהם, ג. והעמד דבר על בוריו, ד. והשב יוצר על מכונו.

ויל"ע דהגם דפשיטא דהסיפא קאי על הרישא של המשנה, שדיברה בכללות על עשרת הספירות, אך מדקדוק הלשון נראה שהוא מדבר על חלק מהספירות וביחס אחר כפי שיבואר בס"ד.

ביאור הרמב"ן בד' חלקי המשנה

הרמב"ן מבאר, בחון בהם - לא כתוב בחון בו אלא בהם לשון רבים, פירוש בחכמה ובבינה, ובמשך מהם הנמשך מהם.

כלומר מה שתבחון זה בחכמה ובבינה איך הדבר נמשך מהם, כמו שראינו לעיל הבן בחכמה וחכם בבינה, תראה איך שורש הבינה בחכמה, ואיך מהחכמה יוצאת הבינה בפועל. עכשיו זה ביחס לזו"ן מחסד ועד מלכות ששורשם בחכמה ובבינה. כלומר 'ובמשך הנמשך מהם' אין הכוונה שזה שני דברים, דהיינו א' לבחון בחכמה ובינה, ב' לבחון בנמשך מהם, אלא שתבחון בחכמה ובינה איך נמשך מהם, והיינו בחון בחכמה ובינה איך קיים שם שורש הזו"ן, ואיך הוא נמשך מהם בפועל. לא לבחון לעצמו בחכמה ובינה ובמשך הנמשך מהם. אלא כמו שהבן בחכמה וחכם בבינה כוונת הדבר איך קיים שורש הבינה בחכמה, ואיך הבינה נמשכת מהחכמה, על אותו משקל דברי הרמב"ן כאן, תבחון בחכמה ובינה איך קיים שמה הזו"ן בשורש, ואיך זה נמשך מהם בפועל.

וחקור מהם - פירוש מן הגדולה והגבורה, ומן הבנין שהוא נקרא דעת שהוא בנוי מהם, כלומר לא על החכמה והבינה, אלא על החג"ת שמתפשט ונבנה מהם, שהוא חוקר כבר על מה שנתפשט.

ומן הבנין שהוא נקרא דעת שהוא בנוי מהם - לכאורה הוא מתכוון לחסד גבורה תפארת, והתפארת נקראת דעת, אך זה קצת דחוק, ויותר נראה שהכוונה לדעת שהיא המשכה מהחכמה ובינה לזו"ן. שיש דעת שהיא למעלה מאבא ואמא שמזווגת את אבא ואמא שהיא נקראת 'מזלא' שזה דעת עליון, ויש דעת שמתפשטת בתוך ו"ק שזה נקרא פנימיות ו"ק, הארת יסוד אבא ואמא שמתפשט בז"א. ובפשטות הוא מתכוון כאן לדעת שהיא שורש לז"א, כמו שכתב שמכחו נמשך החג"ת שהוא בנוי מהם.

ועדיין לא נתבאר דיו מדוע בחכמה ובינה נאמר לשון של בחינה, ועל החלק שנמשך לשון של חקירה, ודאי שהלשון חקירה מורה על יותר הבנה בדבר שהוא חוקר בו לעומקו, משא"כ בחינה בדבר, זה סוג של התבוננות, ובפשטות כוונת הדבר שבחכמה ובבינה ההשגה היא יותר קשה פחות מושגת, לכן נאמר לשון של בחינה בעלמא, מה שאין חקירה במקום היותר מושג.

והעמד דבר על בוריו - פירוש דבר - צדק. צדק בלשון הראשונים זה נקרא מלכות, בשפת הראשונים לא קראו לה מלכות על דרך כלל אלא קראו לה צדק.

והעמד דבר על בוריו - פירוש ולפי שהוא סוף כלומר המלכות הצדק היא הסוף העמד הסוף ותקשרנו בתחילתו שהוא נקרא בוריו ולכך נאמר בוריו, בוריו זה מלשון כחו שורשו עוצמתו כמו שהוא ממשיך ואומר וכל שאר הדברים נקרא בוריו לפי שמהם כחו. ולשון בוריו משענתו רמז לצדיק יסוד עולם, כלומר על הדבר שממנו הוא נשען, פירוש דבר צדק ואתה צריך לקשור את הסוף ולראות על מה המלכות נשענת, וזה על היסוד. ולפי שהוא הסוף, יש להעמיד הסוף, ולקשרו בתחילתו שהוא נקרא בוריו, שהוא היסוד הבוריו של הצדק שעליו הוא עומד. והוא רמז לצדיק יסוד עולם שממנו הוא נשען.

כלומר צריך לבחון בחכמה ובבינה איך מתפשט מהם הזו"ן, גדולה וגבורה, אבל לכאורה כל ההמשך, חקור מהם בעצם הגדולה והגבורה עצמם במהותם ובדעת המתפשטת, העמד דבר על בוריו על צדק תראה איך הם נמשכים מהצדיק יסוד עולם.

והשב יוצר על מכונו, - פירוש תן לרחמים כח תשובה, על מכונו זהו נצח והוד, וכל כח המכינו על כנו קרוי כן. הנצח והוד נקראים כנו, מלשון כן מלשון כלי המקבל, כיור וכנו, דבר שמחזיק אותו. ובזה תעמיד את הבירור של נצח והוד, שהם בבחינת דבר שמעמיד כל דבר מבחינת רגלין וכמו שבגוף האדם הכל עומד על רגליו של האדם, על אותו משקל במשל של ספירות נצח והוד הם מעמידים כל דבר.

ועדיין לא נתבאר לשון 'יוצר', ולשון 'השב', - תן לרחמים כח תשובה על מכונו, לא תשובה מלשון תשובה של חטא, אלא כלומר להשיב אותם על מכונו. רחמים בפשטות זה קו אמצע זה תפארת, זה הגדרת תן לרחמים כח התשובה. והיינו שהכח להשיב רחמים על הכן שלו הוא שהם יחולו על הנצח והוד, כפי שאת המלכות משעינים על היסוד.

אלו הם ארבעת החלקים שנתבארו בדברי הרמב"ן, נשארו עוד כמה נקודות פתוחות שבעזר ה' לפחות חלקם יתבארו תוך כדי הדברים בדברי הראשונים.

ביאור הרמב"ן והחילוק שבין ביאור הראב"ד לביאור הרמב"ן

אומר הראב"ד (לשונו בארוכה ביחס ללשון הרמב"ן) בחון בהם - פירוש כאשר אתה מתעסק בחכמה ובבינה בחון, כלומר יש לך לבחון ולזקק ולעמוד על תכלית ושורש של גדולה וגבורה כיצד היה שורשם בחכמה ובבינה, כי הבחינה והצירוף משמעות אחד להם, והוא לזקק ולברר, שנאמר וצרפתים כצרוף את הכסף (חסד) ובחנתים כבחון את הזהב - שזה גבורה, ולפיכך אמר בחון בהם פירוש באצילות הנמשך לחכמה ובינה והן הגדולה והגבורה איך היה שורשם בחכמה ובינה עכ"ל.

לכאורה היה לו לומר, פירוש באצילות הנמשך מחכמה ובינה לא לחכמה ובינה, לומר שהוא מתכוון על שורש החכמה והבינה שנמשכים מהכתר שזה השורש של הגדולה והגבורה קצת קשה.

ודברי הראב"ד הם כהרמב"ן, ברמב"ן נתבאר שההגדרה היא, איך זה היה קיים בחכמה ובינה לפני ההימשכות כשורש, ואיך זה קיים כנמשך, והראב"ד רק בירר את המילה לבחון לזקק כלומר בחינת הדבר וזיקוק הדבר שאני רואה דבר ברור, הבחינה והצירוף משמעות אחד להם לזקק ולברר, כלומר זה מעמיד דבר ברור.

וחקור מהם - פירוש כאשר הגעת לדעת שורשי הגדולה והגבורה בחכמה ובינה, עוד חייב אתה לחקור מן הגדולה והגבורה אשר השגת בחכמה איך היו הנצח וההוד בכח החכמה והבינה, וזה שונה מדברי הרמב"ן שצריך לראות איך הנצח וההוד נמצאים בחכמה ובינה, עד שהיו ראויים לצאת מכח גדולה וגבורה שבהם, כלומר שורש הנצח וההוד הוא בחכמה ובינה, ומהם יוצאים והם מתחילים להתגלות בחסד ובגבורה והם נתגלים בנצח וההוד, שורשם בחכמה ובבינה תחילת התגלותם בחסד ובגבורה, והם מתגלים בנצח והוד.

וממשיך הראב"ד 'ולכן אמר וחקור מהם ולא אמר וחקור בהם כמו שאמר בחון בהם'. כי כשאני חוקר בהם אני חוקר בחכמה ובבינה איך יצא ממנו החסד והגבורה, אבל החקור מהם זה איך הם שורשי הנצח וההוד, הרי הנצח וההוד לא יצאו להדיא בהתגלות מהחכמה והבינה אלא באופן נעלם, לכן זה חקור מהם מהשורש שלו.

לדברי הרמב"ן המילה מהם יותר קשה למה זה מהם?, לדברי הראב"ד הלשון מהם יותר מקבל בהירות כי כשאני חוקר על החכמה והבינה כלפי הגדולה והגבורה אז זה בהם כי בהם זה מתגלה שמשם הם יוצאים, מה שאין כן הנצח וההוד לא רואים שהם יוצאים להדיא מהחכמה והבינה אלא זה שורש יותר רחוק, אז זה מעין שכשאני מסתכל מאיפה הנצח וההוד הגיעו אני רואה שהם הגיעו מהם, אז חקור מהם

איך הם באו מהם?, הדבר שאני רואה להדיא שהוא מתגלה אז אני מגדיר אותו בהם, כי ראיתי את החכמה והבינה איך הם מוציאים את הגדולה ואת הגבורה ואני חוקר בהם איך זה יצא מהם, משא"כ בדבר שהוא כבר דור שלישי אז אני חוקר מאיפה הוא בא, זה מהם, אך לרמב"ן תיבת 'מהם' מתייחס רק לספירת הדעת, וקשה קצת הלשון.

צריך להבין ראשית כל את המשמעות, והלשונות יש שהם יותר מבוארים ויש כאלו שהם קצת יותר קשים.

העמד דבר על בוריו - פירוש דבר שנאמר לפניו ילך דבר ונאמר נכבדות מדובר בך שהוא מלשון כבוד, (עטרת) שנאמר אז דיברת בחזון לחסידך כלומר שלשון דיבור זה המלכות שנקראת דיבור, הרמב"ן כתב פירוש דבר צדק אותו דבר והעמד דבר על בוריו פירוש דבר צדק, זה הדיבור שהוא צדק על אותו משקל מסביר הראב"ד את אותו יסוד.

ו'עטרת' שהזכיר הראב"ד, הוא עטרת היסוד שהיא מלכות, שנאמר אז דברת בחזון לחסידך, ובפשטות היינו וצוה אותך כשתגיע לכל אלו המעלות אז יש לך להסתכל בעטרת שבחכמה, ולידע מקורה ולהעמידה על משענתו, רוצה לומר יסוד כי תרגום של משענתו בוריו, ולפי"ז זה מקביל לדברי הרמב"ן העמד דבר על בוריו זה להעמיד את המלכות איפה השורש שלה ביסוד.

נמצא שלפי דברי הראב"ד סדר הדברים יותר ברור, מתחיל בחכמה ובבינה, והוא הלך לגדולה וגבורה, הוא עבר לנצח והוד והוא עבר ליסוד, ואילו לפי דברי הרמב"ן דילג על נצח והוד, ועבר ליסוד ומלכות וחזר לנצח והוד.

מיקום התפארת

והשב יוצר על מכונו זה לשון הרמב"ן תן לרחמים שזה ת"ת הנקרא יוצר כח תשובה, על מכונו זהו נצח והוד. ובפשטות נתבאר שכח תשובה על מכונו כלומר להשיב אותו למכונו. וצ"ב מה זה תן לרחמים? איזה רחמים?, האם רחמים זה ת"ת, או בינה. ובראב"ד והשב יוצר על מכונו פירוש תן לרחמים ת"ת הנקרא יוצר כח תשובה (בינה), מכונו אלו נצח והוד, וכל אלו המעלות שרשם בכחות החכמה והבינה, ולשון הראב"ד גם קשה להבין כוונתו שהרחמים יגיעו לנצח והוד, וכנ"ל .

הלשון סתום ולכאורה כוונתו לומר שהכלל הוא שבינה עד הוד אתפשטת, והיינו שיש בבינה כח של חמשה, שהיא מתפשטת בחסד גבורה תפארת ונצח והוד, ובזה הם מצטרפים, וממילא כוונת הראב"ד שהרחמים יכולים להתחבר לנצח והוד, מכח שהם לוקחים את כח הבינה שמתפשטת עד הוד. הלשון סתום מאיפה הוא מצרף כאן רחמים בינה לנצח והוד, ומשמע שהוא רוצה לומר שמצרף את התפארת והנצח והוד מכח הבינה.

ובזה שווים הרמב"ן והראב"ד, אלא שבדברי הראב"ד התבאר יותר החלוק בין בהם למהם, הלשון בחון וחקור, ונתבאר בכללות, ש'בחינה' היא יותר דקה, ו'חקירה' היא יותר מעמיקה, במקום ההשגה יותר מתאים לשון של חקירה מלשון של בחינה, ועדיין צ"ב.

ביאור האוצר ה'

נראה קצת מפירוש בעל האוצר ה', פירושו הולך בדרך של הרחקת ההגשמה, ולא בדרך של חכמה ושל הסוגיות. וחקור מהם - פירוש ירצה שיחקור מאותם שנשפע מעצמותם וכאילו הישרנו בזה שנראה תועלת חכמה ובינה היוצא מהם ומחמתם, כלומר אתה רואה את הדבר איך הוא מתפשט.

על בוריו - רוצה לומר משענתו כתרגומו על משענתו על בוריו, (כראב"ד הנ"ל), והרמז לצדיק יסוד עולם שהוא המשענת שכל הבית נשען עליו ככתוב וצדיק יסוד עולם.

יוצר - תואר למדת הרחמים, (כרמב"ן והראב"ד), על מכונו - הוא נגזר מן מכונות אשר נאמר בספר מלכים, ומכון היוצר הם ג' ספירות נצח הוד ויסוד. כאן הוא מוסיף שהם נצח הוד ויסוד שהם כיסא לתפארת, ובזה מיושב יותר

לשון 'מכונו', וכן מבשרי אחזה שזה כך הגופא עומד על תרין רגלין, אבל הרמב"ן והראב"ד העמידו רק את הנצח והוד אולם הם לא הכניסו את היסוד, וכן לא הכניסו את הבינה שמכחה הרחמים יעמדו על הנצח וההוד ויסוד, אלא הם צירפו את התפארת לבינה שמכח כך יש נצח הוד בלי יסוד.

ביאור הראב"ד בבחינת הנפש

ממשיך הראב"ד ומבאר את זה בבחינה של נפש, (ד"ה ועל הנפש אמר), בחון בהם פירוש יש לך לבחון כי הראיה והשמיעה והריח והטעם והמישוש והרצון אע"פ שהן פעולות שונות זו מזו, כולן יוצאות ונובעות מכח המוחין והיינו החכמה והבינה שבאדם, והם עצמם מכח עליון שהוא כח אחד בסוד הגלגלתא כתר, וכנ"ל בבחינת הספירות שצריך לראות את החג"ת איך שהם יוצאים מהחכמה ובינה, שהראיה והשמיעה והריח והטעם והמישוש והרצון אע"פ שהם פעולות שונות זו מזו אז אל תאמר שהם דבר נפרד אלא כולם בחכמה ובבינה, זה הסוד שהראיה שמיעה וריח דיבור נמצאים בגלגלתא והם יוצאין מהמוחין.

ולפיכך יתדמו כל אלו המלאכות בחלום בחזיון לילה מבלי האיברים הנושאים להם, כי בחלום זה נמצא רק במוחין - מדמה, היינו שאם הראיה שמיעה ריח ומישוש ורצון לא שייך למוחין אז למה בחלום הלילה שהאדם נמצא רק במדרגה של מוחין - מדמה הוא רואה את זה במדמה שהוא ממשש ושהוא טועם, אלא מכיון שבעצם השורש שלהם במוחין אז בחלום הוא רואה את זה לפי השורש שלו, רק זה נתפס במקום במוח השכלי במוח המדמה, ולא כפשטות שהמדמה קלט את הדברים מבחוץ. יש כאן נקודה עמוקה שהוא רואה את זה בלילה מצד השורש שלו, ונכון שהמדמה לקח את זה מן המוחין, אבל זה נמצא במדרגה של מוחין.

היסוד שעולה מזה לעבודת ה'

בעומק מבואר בראב"ד יסוד עצום שכל הכחות שיש בגוף האדם תיחס אותם למוחין, ולא כפשטות שיש לה הרבה כחות, בלשון של ספירות זה נקרא מחסד עד מלכות, אלא כל כחות הנפש מתייחסים לחכמה ובינה. והרי שכל הכח שיש לך בנפש הוא רק חכמה, ואילו שאר כל הכחות הם חלקי החכמה.

ודבר זה הוא היסוד הפנימי של העבודה, בעבודה בני אדם תופסים שיש הרבה כחות נפש שצריך לעבוד עליהם, אך זה לא כך, אלא יש כח אחד שנקרא חכמה, וכולם הם ענפים שלה, ולכן הן יראת השם היא חכמה הכל בנוי על חכמה, כי כל שאר הכחות הם חלקי התפשטות החכמה

ההלכה למעשה איך להכיר בכל החושים שהם במוחין

וחקור מהם - פירוש אע"פ שיתפשטו כל אחד מהם לכלי המיוחד לו כמו הראיה לעינים והשמיעה לאזנים ואע"פ שאין ראיה לאזנים ואין שמיעה לעינים (אלא כל אחד במקומו), יש לך לחקור ולדעת שאלו החלוקים אינן מצד הכח הפשוט אלא מצד הכלים. ולפיכך נאמר בכמה מקומות תמורות שמותיהם זה במקום זה כמו שנאמר ראה ריח בני איך ראה הרי זה ריח?, וכל העם רואים את הקולות איך?, בפשטות אומרים שהיה שם נס, מבאר הראב"ד זה מחמת שבשרש כולם בחכמה.

והעמד דבר על בוריו - פירוש כל פעולה ופעולה מפעולות הנפש צריך אתה להעמידה על שורש מציאותה בכח העליון אשר בנפש. בספירות זה היה פשוט, ובנמשל של נפש, בשעה שהאדם מרגיש את כח הדבר, צריך להתבונן האם הוא מרגיש את ההתפשטות שלו או את שורש הכח. זה הכוונה 'להעמידה', להכיר את זה בכחות הנפש, והיינו לא רק לדעת אלא להרגיש שזה כך, שבזמן שהאדם רואה הוא ירגיש את הכח של הראיה במוח, ולא בעיניים, וכאשר הוא שומע הוא ירגיש את כח השמיעה במוח.

והשב יוצר על מכונו - פירוש מתוך הנפש תוכל להבחין איך יוצר הכל (תפארת) פועל בכל המכונות ומשלח לכל אחד מהם כחותיו. זהו עוד נקודה כלפי התפארת שהוא מקום הגוף מקום המידות, צריך לראות איך כל המידות מגיעים מהלב, ולא להסתכל שכל אחד מתפשט

לעצמו. יש את השורש של הדבר במוחין, ויש את ההתגלות שלו בנפש בשורש של כולם.

ולפי"ז הלשון מאוד ברור, תשיב את הכחות לפי איך שהם נמצאים בשורש שלהם, אולי לפי זה יבוארו דברי הראב"ד שמכח הרחמים שמתווסף לו הבינה אז הנצח והוד מתחברים, רחמים זה בעצם גופא, נצח והוד הם תמיד נקראים לבר מגופא, וצירוף הלבר מגופא לגופא בא מכח התשובה של בינה. ומצד כך הגדרת הדבר שהמכונו של הדבר כלומר הוא נעשה כן אליו ולא דבר נפרד ממנו, אולי זה עומק דברי הראב"ד והרמב"ן לעיל.

היסוד ברור לא להתייחס לכחות כנפזרים רק ככח שורשי, ובפועל בכל כח צריך להרגיש אותו בשורש ולא לראות אותו נפזר, זה המעלה בספר יצירה שהוא מקביל את הדברים לעולם שנה נפש. וזה המבנה של הספר יצירה, ובפרטות הראב"ד חוזר על היסודות כל הזמן בקומת הנפש.

ביאור הפרי יצחק בחילוק שבין בחינה לחקירה, ובין 'מהם' ו'בהם'

פרי יצחק - בחון בהם וחקור מהם פירוש בסוד כי שאל נא לימים ראשונים וגו' ולמקצה השמים וגו' כי בג' ראשונות אסור לחקור בהם, רק החקירה הוא בשבע חקירות בז' ספירות התחתונות, אבל בג' ראשונות אין מותר בהם רק הבחנה להבחין בהם בינם לאין סוף ברוך הוא. וכנ"ל שלשון חקירה שונה מלשון של בחינה שהיא לא חקירה בעצם מהות הדבר, ולשון של בחינה הוא להבחין בהם בינם לאין סוף ברוך הוא.

בלשון הרמב"ן והראב"ד לא היה משמע שזה להבחין בינם לאין סוף ברוך הוא אלא להבחין את שורשי החסד והגבורה איך הם נמצאים בחכמה ובבינה, לכן לא כל כך השתמשנו ביסוד של הפרי יצחק לחלק בין בחינה לחקירה, אבל הפרי יצחק לומד שההבחנה להבחין בהם בינם לאין סוף ברוך הוא, וזהו שאמר חקור מהם ולא אמר חקור בהם, הוא מתייחס לדיוק של הראב"ד כמו שאומר בחון בהם, כי החקירה הוא רק מג' ראשונות ולמטה בז' תחתונות כלומר מה שהוא אומר חקור מהם במה שיוצא מהם תחקור ולא בהם, חקור מהם ממה שיוצא מהחכמה והבינה שזה זו"ן בהם תחקור, רק בשבע חקירות בז' הספירות התחתונות, וזהו שאמר חקור מהם ולא אמר חקור בהם כמו שאמר בחון בהם, בהם זה בחכמה ובבינה, מהם זה מה שיוצא מהחכמה והבינה, לעיל הסברנו בראב"ד שמהם זה קאי על הנצח וההוד שההתפשטות שלהם מהחכמה והבינה היא רחוקה לכן היא נקראת מהם, זה קצת שונה ויש כאן שני מהלכים של בהם ומהם

בחינה לשון חוזק ולשון הבחנה בינו לאין סוף כאחד

עוד יש לפרש בחון בהם מלשון אבן בוחן הנאמר בישעיה שפירושו לשון מבצר וחוזק כמו שפירש רש"י שם. כלומר זה תוקף של חוזק, בחון תראה את החוזק שממנו נבנה הכל. לפי"ז זה לא לשון של בחינה מלשון לבחון, ובחנתים כצרוף את הכסף כמו שאמר הראב"ד לעיל, אלא זה לשון לראות שהם מבצר וחוזק לכל.

ולכאו' זהו מהלך אחר ממה שכתב לעיל שלבחון מה בינם לבין האין סוף ברוך הוא, ואפשר שכוונת הדבר שתבחון איך הם מבצר וחוזק ביחס לאין סוף ברוך הוא, כי האין סוף ברוך הוא הוא מבצר וחוזק מוחלט והם בערכין, ובזה הוא מצרף לכאורה את שני הנקודות גם יחד, כי הרי לכאורה בהתחלה הוא הסביר את הבחינה מלשון חקירה, ועכשיו הוא מסביר את הבחינה מלשון אבן בוחן מלשון מבצר וחוזק.

בחינה מלשון נסיון שמעלה מ"ן ומוריד שפע

או מלשון ה' צדיק יבחן הנאמר בתהלים שהוא יבחן ביסורים, והיינו כי התורה ומעשים טובים שאדם עושה ומתחזק בהם ע"י היסורים צריך להעלות אותם לחכמה ולבינה, להיות להם למ"ן, כדי לחקור מהם המשכות שפע המוחין חב"ד לז"א, להתפשט בו להיות בסוד גדלות ואז הוא ראוי לזיווג, וזהו והעמד דבר על בוריו.

וזהו מהלך נוסף, שלשון בחינה הוא מלשון

ה' צדיק יבחן. וזה קצת דומה לדברי הראב"ד, והיינו שמכח הבחינה הזו הוא מעלה בהם מ"ן, משום שברגע שיש בחינה כל העלאה מתתא לעילא נקראת מ"ן, ברגע שהאדם עומד בנסיון זה מעלה מיין נוקבין לחכמה ובינה ועל ידי כן חוזר ונשפע מהחכמה ובינה שפע חדש, הזו"ן מעלים מ"ן על ידי בני ישראל, בנים אתם לה' אלוקיכם ישראל, זו"ן דאצילות, והם מעלים מיין נוקבין לחכמה ובינה, ועל ידי כן חוזר ויורד מיין דוכרין מחכמה ובינה לזו"ן.

ולפי"ז מה שנאמר כאן בחון בהם, כי התורה ומעשים טובים שהאדם עושה ומתחזק בהם ע"י היסורים הוא צריך להעלות אותם לחכמה ולבינה להיות להם למ"ן כדי לחקור מהם המשכות שפע, חקירה מהם זה המשכה, לפי"ז בחון בהם ביאורו הוא מהנבחן בהם, שהנבחן עולה אליהם ושמה מתגלה המ"ן, ומשם נמשך המיין דוכרין זה נקרא חקור מהם, .לפי"ז זה גם לא בחון בהם מלשון הבחינה עצמה כדברי הראב"ד של וצרפתים כצרוף, אלא בחון בהם כלומר הבחינה מתגלה בהם שהמ"ן עולה לשם.

והגם שנראה כאילו הוא מתחיל במהלך אחד וממשיך במהלך שני, והיינו שהוא מתחיל בחקירה ובחינה כדבר אחד, אחרי זה הוא מסביר שבחינה וחקירה זה שני מהלכים הפכיים, בחינה זה ההמשכה מתתא לעילא שהוא ממשיך לדבר, וחקירה זה מלעילא לתתא, ולא משמע שלזה כוון בהתחלה שהרי כתב אבל חקירה בהם אסור היינו לחקור במהויות הדברים, וצ"ל שמה שכתב עוד יש לפרש לפי"ז זה שני מהלכים שונים, והם שני סוגיות לגמרי שונות, לפי מה שהוא כתב בהתחלה חקירה ובחינה זו היא חקירה ובחינה כפשוטו, לפי מה שהוא כותב עכשיו זה מהלך לגמרי שונה.

והשב יוצר על מכונו - פירוש תן כח תשובה בינה לז"א הנקרא בשם יוצר, ואז מבינה יצאו נביאים נצח והוד דז"א שהם מכונו כנו שלו. כאן הוא הולך במהלך להסביר את דברי הראב"ד, ובמהלך על פי העץ חיים, לעיל נתבאר בשני מהלכים בפשוטו בכוונת הראב"ד הסתום. ובפרי יצחק יש פשט נפלא שלישי, ואולי לזה התכוון הראב"ד.

שציטט את לשון הראב"ד, והמשיך 'ואז מבינה יצאו נביאים נצח והוד דז"א', ביאור השייכות שכאשר ניתן לתפארת כח של תשובה זה גורם שז"א יצא, משום שמבואר בעץ חיים כי בהתחלה ז"א יצא רק בסוד ו"ק, והיה חסר לו ג"ר, ואילו המלכות יצאה נקודה אחת, וחכמה ובינה יצאו שלימים, ואת החב"ד הג"ר שחסרין לז"א הוא מקבל מהתבונה, (ולפי אחד מהשמועות בעץ חיים), סדר קבלת המוחין הוא, כי כשבאים מוחין דגדלות לז"א, על ידי נה"י דבינה שזה בפרטות תבונה, אז מחג"ת דז"א נעשה מהם חב"ד, ועלו נה"י ונעשה מהם חג"ת שלו ונשאר ז"א בלתי נה"י, ואז הוא צריך נה"י חדשים, וזה נעשה ומהארת החסדים והגבורות שביסוד דבינה, שנתגלה בחזה דז"א נתפשט אורם של נה"י דז"א ונגמרו ונתקנו על ידי הבינה בסוד מבינה נביאים.

נמצא שהנה"י החדשים שלו נעשים מכח הארת בינה, כלומר תפארת מקבלת הארת בינה אז החג"ת הופך להיות חב"ד, הנה"י הופך להיות חג"ת, ונה"י חדשים הוא מקבל מכח הארת בינה. ולפי"ז מה שנאמר כאן והשב יוצר על מכונו זה קאי על המוחין החדשים.

ויל"ע האם זו כוונת הראב"ד, כי השמועות האלה זה בסגנון של תורת האריז"ל ולא בסגנון תורת ראשונים, ובפרט שהוא לא כותב שהוא מבאר את זה ברמב"ן ובראב"ד, אלא הוא אומר את הפשט לעצמו.

ביאור הגר"א שהוסיף לחקירה באופן של אותיות וכלל בה את המלכות

הגר"א - עד כאן פירש ג' ספירות הראשונות היאך הן בהן, שבהן אסור הבחינה והחקירה ועכשיו מתחיל לפרש ז' ספירות אחרונות שבחכמה ובינה. כלומר זה לא ז' ספירות אחרונות הכלליים אלא ז"ס פרטיים שבתוך החכמה והבינה, ואמר בחון בהם - פירוש באבא ואמא ששניהם הן חכמה תבחון בהם היאך יוצאים הז' ספירות, וזה לכאורה כמו דברי הרמב"ן, אלא

שבדברי הגר"א יש תוספת דהנה כי מילוי היו"ד הן (אותיות) ו' ד', שהן ו"ק ומלכות, ו' זה ז"א, ד' זה מלכות שנקראת דלה ועניה.

בזה מסביר הגר"א את דברי הרמב"ן והראב"ד בלשון של אותיות נפלא, בי' שזה חכמה יש שורש של ו' ד' זו"ן, וזה נקרא תבחון שאומר הרמב"ן והראב"ד איך יוצא הגדולה והגבורה מו' וד', הם אמרו איך יוצא הגדולה והגבורה והראב"ד הוסיף נצח והוד, בגר"א יש ו' ד' זה קצת נקודת שינוי ג"כ.

וחקור מהם - פירוש שהן ישראל סבא ותבונה, וכנ"ל שנתבאר כי בכללות חכמה ובינה נקראים חכמה, וישראל סבא ותבונה נקראים בינה, וחקור מהם היינו שמישראל סבא ותבונה ששניהם הן בינה שבהן מותר החקירה, כמו שכתוב בזוהר דקיימא לשאלה, זה סוד בינה, מבאר הגר"א ולא בה עצמה, לא שמותר לחקור בו עצמו, וכמו שכתוב כי שאל נא לימים ראשונים, שאלה על הימים הראשונים שהשורש שלהם בבינה, והיינו שהוא שואל אל הז"ס היוצאים מבינה ולא על הבינה עצמה, ואילו בחון בהם היינו בחסד וגבורה שיצאו מהחכמה והבינה אבל לא בחכמה ובבינה עצמם.

לר' יצחק אייזיק חבר היה מהלך לבחון בהם בינם לאין סוף, אבל הראשונים לא למדו כך אלא הם למדו לבחון בהם עצמם, והיינו במה שיוצא מהם, וברמב"ן מבואר איך מה שיוצא מהם קיים בהם, ואיך הוא יוצא מהם, כי בהם עצמם אסור החקירה כי שאל נא לימים ראשונים היינו אל הז"ס היוצאים ממנה.

בחון בהם לפי דברי הגר"א מתפרש, בהם כלומר איך זה רמוז בהם, שזה באותיות ו' וד', נתבאר לעיל הפשט של הראב"ד ושל הרי"א חבר, ובדברי הגר"א מבואר מהם איך זה מתפשט, איך הם יוצאים, כשהם יצאו מי' אז הם יצאו מהו' ד', כשהם יצאו מהה' איך הם יצאו?, ה' זה בינה ה' הצורה שלה שהיא ד' וו' זה צורת ה', אז הו' ד' רמוז גם בי' וגם בה', בי' הוא רמוז במילוי שהוא ו' וד', בה' הוא רמוז בצורה שלה. והם יוצאים מה' שהוא ד' על ו', והחילוק הוא שבי' זה קודם ו' ואחרי זה ד', ואילו בה' זה קודם ד' ואחרי זה ו', משום שבחכמה שזה זכר הו' קודם לד', ובבינה שזה נקבה אז הד' קודם לו'.

והן יוצאין מה' שהוא על ו' שלעולם עיקר גילוים בנוקבא, שהרי היא מולידה אותם לכן בי' הם במילוי שזה יותר נעלם, ובה' זה באות שורשית, משום שמילוי זה דבר יותר נעלם.

ומפרש ואזיל העמד דבר על בוריו דבר הוא מלכות כידוע, זה באותו לשון של הראשונים במהלך קצת שונה.

והשב יוצר הוא ו"ק שנקרא יוצר כידוע והוא מקנן ביצירה. זאת אומרת לשיטתו הוא מבאר העמד דבר על בוריו, כלומר מדברים כאן על הו' והד' והעמד דבר על בוריו זה המלכות שזה מצד הצורה של הה' ששם הד' קודם לו', זה הביאור העמד דבר על בוריו. והשב יוצר הוא ו"ק שנקרא יוצר כלומר תחפש את הו' והד' איך הוא נמצא בי' ואיך הוא נמצא בה'.

והקדים דבר ליוצר, משום שבנוק' קודם זה מלכות ואחרי זה זה ז"א, והקדים דבר ליוצר כי עיקר הגילוים בבינה ששם ד' על ו', וכנ"ל בביאור הרמב"ן שהעמד דבר על בוריו מדבר ביסוד ומלכות, והשב יוצר חוזר על נצח והוד, והגם שהוא לא כסדרם. וגם לראב"ד קשה שסדר המשנה היא לא לפי סדר הספירות, שחוזרים לתפארת ולנצח והוד. אך לפי דברי הגר"א הסדר של המשנה מאוד מתיישב.

ואמר על מכונו שהוא מלכות ו' על ד' כל אחד כפי שורשו כי ו"ק שורשו בחכמה ומלכות שורשה בבינה. ואיך רואים איך הדבר קיים בהתפשטות, בהתפשטות בה' אז הנוק' היא למעלה מהדוכרא אז זה ד' על ו', אבל בשורש של חכמה ובינה שם הו' למעלה מהד', על מכונו איך שם במכונו בהתחלה שלו הו' הוא על ד', פירוש הוא מלכות, שם איך זה מתגלה?, ו' על ד' כל אחד כפי שורשו כי ו"ק שורשו בחכמה ומלכות שורשו בבינה.

ספר יצירה 039 בחון בהם פרק א משנה ד
מספר שיעור בקול הלשון 1129403

אוצר האותיות
בחון בהם וחקור מהם (ב') | ספ"י פ"א מ"ד

אמרו בספר יצירה (פרק א' משנה ד') בחון בהם וחקור מהם והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו. הראשונים ביאורו מה הבחינה שנקראת בחון בהם ומה הוא חקור מהם.

תמצית הדברים היא שה'בחון בהם' זה מדרגת הבנה ובירור פחותה מה'חקור מהם'. וההגדרה בכללות היא שבחון בהם זה במקום יותר גבוה באבא ואמא, והחקור מהם זה במה שמתפשט מהם שזה זו"ן, בכללות ממש אבא ואמא למעלה, זו"ן למטה.

שורש תיבת 'בחינה וחקירה' מענין חן וחינם ביחס לשכר

להבין את שורש לשון בחינה, ולכאורה שורש התיבה היא מלשון ב - חן שזה נוטריקון בו חן, והיינו יש בתוכו חן. וחן הוא מלשון ונח מצא חן בעיני השם. הרי שהגדרת 'בחינה' היא גילוי ובחינת החן שבדבר.

ובכדי לבאר הדבר יש להקדים בביאור ההגדרה של 'חנם', חן - מ, לעומת שכר.

ביארו חז"ל (ע"ז כ:) את האיסור לא תחנם שנכלל בזה שאסור לתת לעכו"ם מתנת חנם, ובוודאי שהוא גזירת הכתוב. אך שורש גדר האיסור הוא משום שכל האי עלמא בנוי באופן של עולם של שכר ועונש, והעכו"ם מופקעים ממערכת ה'חינם' כפי שיבואר, אלא נמצאים במערכת של 'בחירה', שהוא ההיפך מה'בחינה', בחירה עניינו מה שבחרתי, ואילו בחינה היא במה שמצאתי.

הפעם הראשונה שכתוב בתורה חן זה בנח ונח מצא חן. מציאה זה בחנם, אין לך דבר שהוא בחנם יותר ממציאות של מציאה, כי אפילו במתנה עוד יכול להיות שזה תשלום למשהו, מעין הכרת הטוב. מציאה והפקר (לא ניכנס עכשיו לדקויות, במידה מסויימת מציאה היא גם הפקר) לא שייך בחירה, אדם לא בוחר מה למצוא, וממילא חן הוא ההיפך של בחירה.

כל בחירה יסודה שכר ועונש, שהטעם שה' יצר את כח הבחירה, הוא בכדי שהאדם יקבל את השכר בבחירתו, בחירה מולידה שכר ועונש, בחר בטוב קיבל שכר, רח"ל בחר ברע קיבל עונש.

וכנודע דברי הרמח"ל שהטעם של הבחירה הוא בכדי שלא יהיה נהמא דכיסופא. הרי שהבחירה מעמידה עולם של שכר ועונש, ואילו חנם מעמיד עולם שאין בו שכר ועונש אלא ניתן במתנת חנם, כדכתיב וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו ראוי אע"פ שאינו כדאי. מה שאסור לתת לעכו"ם מתנת חנם ההגדרה הפנימית היא כי המדרגה של העכו"ם היא רק בעולם הזה שנקרא שכר ועונש. ואילו עולם הבא שסודו הוא זמן של מנוחה, כבחינת שבת מעין עוה"ב, נח חן חנם כל השורשים הם חד, וממילא בעולם שכולו שבת אז כולו חנם.

עכו"ם נכלל ב'לא תחנם', מופקע מהחן של החינם, ואילו שבת הוא עוה"ב בחינת ג"ר בחינם

הגם שכעת אנו במדרגה של מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, אבל מצד השבת עצמה היא מקור הברכה היא נותנת חנם לכולם, ולכך גוי ששבת חייב מיתה כי אין לו שייכות לשבת אין לו שייכות לחנם. ועכשיו שאנחנו נמצאים בהאי עלמא גם אצלנו המערכת העיקרית היא שכר ועונש, אבל יש לנו נגיעה בסוד מעין עולם הבא, ויש לנו נגיעה בחנם. בשבת נאמר לא תעשה כל מלאכה בדקי דקות זה לא תעשה כל מלאכה אפילו בשורש העבודה הפנימית כי שמה מקבלים חנם, זה עומק שבת העליון - עולם הבא, לא רק מעין עולם הבא אלא עולם הבא ממש.

נמצא שכשנגביל את זה ללשון של קבלה ג"ר נקרא חנם, ז"ת נקרא שכר, עולם העבודה בסוד שית אלפי שנין זו"ן, זה עולם של שכר ועונש

זה מדה כנגד מדה. זו"ן זה עולם המידות, חסד גבורה תפארת וכו'. והעולם של זו"ן נקרא עולם של שכר ועונש, ואילו העולם של ג"ר נקרא חנם. ממילא עכו"ם שכל יסודו הוא בשית אלפי שנין בזו"ן, נאמר בו לא תחנם אל תתן לו מתנת חנם, ואילו ישראל שהם בסוד ג"ר בסוד ראשית, לי - ראש, בסוד הראש שהוא ענין ג"ר, בו יש דין של מתנת חנם בישראל.

לא תחנם כולל הפקעת החן מהם, ומציאותם שאינה קיימת אלא ב'לא לשמה' ולא ב'חנם'

עוד יש לראות את היסוד הזה, בדברי הגמ' (ב"ב י:) הנותן צדקה ע"מ שיחיה בני בישראל הרי זה צדיק גמור, אולם בעכו"ם לא, וביארו שם בתוס', כי ישראל עושה אע"פ שלא יחיה וממילא הוא מוכן לעשות את זה בחנם, ואילו עכו"ם הוא עושה את זה רק על מנת שיקבל שכר.

בלשון אחרת זה נקרא לשמה ושלא לשמה, לשמה זה עשייה בחינם, ואילו שלא לשמה הוא לשם שכר. ולכך עכו"ם ששבת חייב מיתה, כי אין לו שייכות למתנת חנם, הוא לא נמצא במערכת שנקראת מתנת חנם, וזהו הכלל של שלושת הדרשות שהגמ' בע"ז דורשת שיש בזה שלש ילפותות מהו לא תחנם, אל תתן להם חניה בקרקע בארץ ישראל, אל תתן להם מתנת חנם, ואל תתן להם חן.

עוד שם אומרת הגמ' 'עבודה זרה מכנים לו שם גנאי', מדין לא תחנם - אל תתן לו חן, אסור לשבח עבודה זרה, וזהו מאותו מקום ושורש שיש איסור של חנם גם אסור לתת להם חן, הרי שהשורש שלהם אחד שכל חן בא בחנם.

עכ"פ הגדרת הדבר הוא שחנם מבטא עולם שכולו ג"ר, שבו אין מושג של עבודה, כי עולם שיש בו עבודה זה עולם של ז"ת, עכו"ם ששייך רק למציאות של עוה"ז יש איסור של לא תחנם. ישראל נמצא למעלה מכך.

ובזה נתבאר 'בחון בהם', שכל בחינה שרשה בג"ר, כמו שלמדנו באבא ואמא בפרטות (וכהגדרת כל אב ואם שנתינתן לבנים היא בחינם), ובג"ר בכללות כפי שביארו הראשונים מה שנאמר 'בחון בהם', היינו אני בוחן בהם, אני מחפש את הגילוי של החן שמתגלה באותו דבר, ואילו בז"ת א"א לחפש את החן, כי בז"ת יש שכר ועונש, וממילא אין שם חן, ולכן על הז"ת נאמר 'חקור מהם'.

הגדרת חן כסיבת המשכה, בין לחיות ובין לכל דבר

כאשר אדם מצא חן זה גורם ליתן לו, אבל לא כתשלום עבור החן, כי אז זה לא חנם. כוונת הדבר הוא, כי בשלמא בשכר מובן המניע לתת לשני, בתורת תשלום, אבל דבר שניתן בחנם המניע לתת בפשטות הוא הרצון לתת, היינו רוצה לעשות מעשה טוב, אבל ההגדרה היותר פנימית כי הדבר שממשיך את הדבר ממני למקבל, הוא חנם. לא כמו שאומרים שאין סיבה למה אני נותן, אלא הסיבה עצמה למה אני נותן הוא הרצון להטיב, והאופן שבו הוא נמשך ממני אליו, כמו שבבעל חוב ההמשכה היא פריעה, ובמתנה ההמשכה היא אהבה והטבה, הרי שבחנם הכח שממשיך הוא נקרא חנם הוא נקרא חן.

והיינו כפי שבכל מערכת קניינים הכח להמשיך ולהעביר מאחד לשני הוא בקנין, כגון משיכה או חצר וכו', שמעביר את הדבר, והוא החלות שמעביר את הדבר, וסיבת ההעברה הוא או 'תביעת חוב' או 'קידושי אשה' או רצון להקנות לחברו מתנה, וכדומה, כך במתנת 'חנם', הכח שמעביר הוא הנשיאות חן, זה דרך נוספת להמשיך ולהעביר את החפץ מפלוני לאלמוני בלשון הפנימית הדבר שהוא העביר זה את החן, והוא גם הכח שמעביר.

נח מצא חן בעיני ה' ולכן הוא ניצל, וממילא מה שניתן לו חיים היה במתנה, אבל החן הוא הכלי שמשך לו את החנם וממילא את החיים, ולא רק שכיון שהוא מצא חן לכן הוא ניצל, אלא שכל החיות שלו נמשכה מכח החן, והרי שמכח החן הוא חי, הרמז הברור לכך הוא בשמו שקוראים לו נח אותיות חן, הוא משך את החיות שלו לנח שבו לחן שבו, שמו זה מהותו, אבל לא ההגדר שהוא משך חיות כיון שהוא מצא חן, אלא המשיכת חיות זה רק מהמידה שנקראת חן

יש כאן נקודה עמוקה כשאנחנו מעמידים

שכר ועונש מול חנם, אז שכר ועונש זה מערכת אחת שמושכת חיות, בשכר אני יכול לתבוע לקבל את השכר שלי, נאמן בעל מלאכתך לשלם לך שכר פעולתך, ועי"ז הוא מושך את החיות, מדין פירעון שכר. אין דבר בבריאה שאין לו שביל, יש שני שבילים אחד קוראים לו שכר ועונש והשני קוראים לו לו חנם. חנם זה סוג של הנהגה, וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון ואינו כדאי, וחנותי חנם זה סוג של המשכה, זה לא רק שהוא נותן בחנם.

שני ההנהגות שבבריאה של חן ושל שכר ועונש מתחלקים בין ישראל לאו"ה

ניקח דוגמה, הקב"ה ברא את העולם, בתחלה היה אור אין סוף, ואח"כ היה צמצום, ואח"כ הוא משך קו - צינור, איך קוראים לצינור הזה?, הצינור הזה קוראים לו חן. יש צינור שקוראים לו שכר ועונש זה צינור אחד. הצינור הזה שקוראים לו שכר ועונש נמצא הרבה יותר למטה, הוא נמצא בעולמות בי"ע למטה שם יש צינור כזה שקוראים לו שכר ועונש. אבל הצינור הראשון שנמשך מאין סוף מאיפה הוא נמשך?, עלה ברצונו להיטיב לבריותיו, אז מה כח ההמשכה?, מצא חן. כתוב כשהקב"ה ברא את הבריאה הוא הסתכל במעשיהם של צדיקים והם מצאו חן בעיניו, לכך הוא ברא עולמות. אולם דין אהניין לי ודין לא אהניין לי, לכן חלק נחרבו. והיינו אלו מצאו חן נתקיימו ולכן נמשכו להם חיות.

רמז נוסף יש לראות במילה 'נחל' שיש בו אותיות חן - ל, שכל מהותו ההמשכה של חיות, והכח שממנו הוא ממשיך הוא ממה שנקרא חן. וממילא כיון שנאמר בעכו"ם שאסור לתת לו למצוא חן, כלול בזה גם שאסור לתת לו מתנת חנם דהא בהא תליא, זה לא שני דינים זה מאותו שורש, וכנ"ל משום שאם אין חן לא יכול להיות שיהיה מתנת חנם, זה דומה לקנין כסף בלא כסף

בפנימיות כל סיבה היא גם המהות של ההמשכה, הגם שבחיצוניות אינו כן, כי בשכר יש את הסיבה ויש את השכר, אבל בחנם אין סיבה ואעפ"כ מאחר וזה בנוי על חן זה הסיבה, ביותר חדות, תמיד כל דבר הסיבה הופכת להיות גם ההמשכה, אבל בחנם אנחנו מגדירים שאין סיבה אז איך נגיד שהסיבה הופכת להיות המשכה, לכאורה לא, על אף שתמיד היסוד של הסיבה היא הופכת להיות המהות אבל כאן לכאורה כל ההגדרה של חנם אומרת שאין סיבה, אם אין סיבה אז איך אפשר להגיד שהסיבה הופכת להית מהות הרי אין סיבה?, אבל כשמבינים שחנם זה עוד סוג של סיבה, אם זה עוד סוג של סיבה אז חוזר היסוד שזה עוד סוג של המשכה.

ישראל הם במערכת של מציאת חן, כמו שכתוב מצא חן במדבר עם שרידי חרב הלוך להרגיעו ישראל, זה הכנסת ישראל, וממילא יש להם כלי קיבול שנקרא חן.

ובמערכת של החינם, בעומק הדק גם מי שהוא עושה שלא לשמה, מצד המקבל, עדיין זה מוגדר שלא לשמה אולם מצד הנותן הוא עדיין מוגדר שהוא נותן מחמת המציאת חן, שהרי סוף סוף זהו הכלי קיבול שיש למקבל, משל למה הדבר דומה אם בן אדם מבקש דבר, הוא צריך להביא כלי בכדי להכניס בתוכו את הדבר המתקבל ובלי זה הוא לא יכול לקבל, כך גם במערכת של שכר ועונש יש מערכת של לשמה, והגם שמצד מי שעושה מפני השכר ועונש זה בודאי שלא לשמה, אעפ"כ מצד המקבל של החנם לא שייך שיהיה שלא לשמה כי הרי החן שנמצא אצלו זה מציאה, ולא שייך להגדיר שלא לשמה.

בעומק ביחס לבשר ודם, שייך לשמה ושלא לשמה אבל כלפי הקב"ה הכל נקרא לשמה, כי ה' קבע ששכר מחייב וחנם מחייב, בשונה מביחס לבשר ודם, שבזמן שבשר ודם נותן בחנם, אין לו הכרח לתת, שהרי חן זה לא סיבה מחייבת לתת, חן זה רק כלי קיבול שדרכו אפשר לתת. שהרי ישנם בני אדם שהם מוצאים בעיניהם חן והם לא נתנו להם כלום, ובכך חן זה אותיות נח, זה מקום שבו נח הדבר, זה הכלי קיבול של הדבר, זה כמו שבת שהיא נקראת כלי קיבול, זה לא הגדרת הדבר שזה סיבת חיוב של הנתינה אולם אצל הקב"ה היא כי חוק הטוב להיטיב, כביכול חוב גמור לתת.

הכלי קיבול הוא שלפלוני יש חן ולשני אין, וזה העומק בכך שמותר לתת לישראל כי יש להם כלי קיבול של מצא חן במדבר, ואסור לתת לעכו"ם כי אין לו כלי של חן, אסור להשפיע במקום שאין כלים, זה כל סוד שבירת הכלים זה מציאות של דוכרא בלי נוקבא שזה שז"ל, אבל זה מצד הגדרת הכלים זה לא מצד נקודת המשפיע.

ואילו כשמדברים מצד שורש נקודת המשפיע, הוא היה נותן לכולם, רק הוא נותן לכל אחד כפי כליו, חנוך לנער על פי דרכו לפי הכלי שלו, אז מי שמצא חן הוא נותן לו מכלי חן ומי שלא מוצא חן הוא נותן לו מדין שכר ועונש, אם לא זה ולא זה. הוא לא מצא חן ולא מגיע לו שכר אז הוא מקבל עונש כי אי אפשר לתת לו, וזה לא חסרון בשורש המשפיע, אולם זה לפי לתפיסת המקבל

נשיאת אשה וגירושיה תלויים בנשיאת החן

הדוגמה הפשוטה כאשר האדם נושא אשה, שרים 'לא כחל ולא שרק ויעלת חן' (כתובות י"ז.) והיינו שהיא לא צריכה להתייפות ואעפ"כ ויעלת חן, היא מעלה חן, אולם כתיב והיה אם לא תמצא "חן" בעיניו וכתב לה ספר כריתות. כל בעל בא להשפיע לאשה זה כל המציאות שלו, כלשון הכתובה 'אנא איזון ואפרנס ואכלכל כדעת גוברין יהודאין', וכל זה מכח הכלי קיבול של האשה שהיא מצאה חן, ולכן והיה אם לא תמצא חן בעיניו אז הוא מגרש אותה כי היא לא יכולה להיות כלי קיבול שלו, אנא אזון ואפרנס וכו' זה לא תמורת משהו זה מדין מה שהוא נותן חנם, זהו הפשט בפסוק, וכשיש חן זה הכלי שבה, והיא מקבלת את מה שהיא מקבלת. באשה נאמר משל לאדם שאבדה לו אבידה היא נקראת מציאה, זה נקרא מצא חן, זה היינו הך, זה אותו יסוד.

ולפי הנתבאר הרי שבעצם הדבר שהיא נוקבא, והיינו כלי מקבל, בזה עצמה היא נקראת חן, לא רק כפשטות שהוא התחתן ויש לו כלי מקבל, רק איך הוא ישפיע אם היא לא מצאה חן בעיניו, אבל להנ"ל הגדרת המקבל שלה זה גופא הגדרת יעלת חן. וזהו חן - נח, הנקרא מקום מנוחה.

בחון בהם - חקירת החן שבהם

נחזור לסוגייתנו מה זה בחון בהם, בחון בהם הכוונה הוא שכאשר אני מתייחס להבחנה שנקראת ג"ר הג"ר מגלה כלים שנקראים חנם, ולכך אני בוחן בהם, לראות את שורש נקודת ההשפעה להם, והיינו לראות את השורש לכלי קיבול מכח החן. וזהו הבחינה איפה מתגלה נקודת החן שלהם, איך בכלים מתגלים החן כי זה הכלי קיבול שמתגלה שם, והיינו שמאחר וכל שורשי הספירות הם שורשי ההשפעה, צריך לגלות את שורשי ההשפעה שלהם באיזה אופן הם משפיעים, והיינו שהם משפיעים רק למקום שמתגלה חן, ולכן נקט לשון 'בחון בהם'.

וזהו 'בחון', בו-חן, מה החן שהתגלה, כי החן הזה יש לה הרבה פנים. מבשרי אחזה אתה יכול להגיד ששני בני אדם מצאו חן בעיני, אבל יש הרבה פנים במציאות חן, וכמו בשני בני אדם שמוצאים חן אפשר לומר שראובן כך ושמעון כך, אבל שניהם מצאו חן בעיני, אבל זה פנים אחרים של מציאות חן, וצריך לבחון איזה חלקי חן התגלו כאן, כמו שבחלקי השכר אני בוחן את מהות השכר.

הגדרת מציאת חן - גילוי הפנימיות

כל חן נקרא מציאה, 'מצא חן', בהגדרה השטחית משום שחן אינו דבר שבעצם מוכרח, ובזה הוא שונה מ'שכר' שאפשר לתבוע אותו, ולפי"ז ההגדרה בעצם של מציאה, זה דבר שלא מוכרח שהוא יבוא, והוא לשון מושאל בלבד אבל זה לא שייך בעצם למדרגה שנקרא מציאה. אבל בלשון הפנימית שנתבאר כל מציאה זה מלשון יצא, התגלה, כי מציאה מגלה את המתנת חנם הפנימית, החיצוניות הוא שכר ועונש, הפנימיות הוא מתנת חנם.

כשאומרים את זה בג"ר וז"ת זה ברור, ז"ת זה החיצוניות, ג"ר נקרא הפנימיות, פנימיות של כל דבר היא מתנת חנם, חיצוניות של כל דבר היא שכר ועונש, וכן הוא במערכת של שכר ועונש שבחיצונית אני מקבל אותו מדין שכר, אבל בפנימיות מקבל אותו מדין מתנת חנם, נאמן בעל מלאכתך לשלם לך שכר פעולתך, מצד המקבל, הוא מקבל את זה משני דינים, בחיצוניות מדין

שכר, ובפנימיות מדין חנם. בלשון אחרת שני ההנהגות הלו נקראים ז"א, ואריך, כפי שהרמח"ל מאריך, כי הנהגת המשפט בז"א, והנהגת היחוד באריך, וממילא מדין ז"ת מקבלים במידה כנגד מידה שכר ועונש, ואילו מדין אריך מקבלים את אותו דבר מדין מתנת חנם.

וכאשר החנם מתגלה, זה נקרא מציאה, משום שהנהגה זו אבדה מאז חטא אדם הראשון, שהוא בחר בהנהגת שכר ועונש, ואיבד את הנהגת היחוד הפנימית שהיא מתנת חנם. ויתר על כן היא נקראת 'מציאה' משום שבשעה שאני מוצא דבר, מתגלה ההנהגה של מתנת חנם, שהרי לא קיבלתי את זה כשכר.

לפי"ז יבואר מה זה 'מציאות חן'. מציאות חן זה לא הגדרתה שיכול להיות שימצא ויכול להיות שלא ימצא, וכשזה נמצא זה נקרא מציאות חן, אלא מציאות חן הגדרתה שמה שהיה בפנימיות שהוא ה'חינם' מתגלה בחוץ, המציאות יצא ונתגלה. ומי שלא מוצא חן, אז הפנים של החנם לא התגלה אצלו, התגלה אצלו רק החיצוניות שנקרא שכר, משום שהתפיסה שנקראת שכר שייכת לכולם, ואילו חנם זה תפיסה פנימית נעלמת, שנמצאת אצל מי שהפנים שלו התגלה לחוץ שעליו נאמר מצא חן, וכל אדם כל זמן שהפנימיות נשארה בפנימיות ולא יצאה לחוץ זה נקרא אבידה, כי זה נאבד לא רואים את זה, אבל כאשר זה התגלה זה נקרא מציאה.

הגדרת 'מציאה' הוא מציאת החן

לפי"ז הלשון ברור מאוד למה זה מצא חן, כי בעומק זה המציאה היחידה שיש, אתה לא יכול להגדיר מה הוא מצא, אלא מה שנמצא בפנים ונאבד והתגלה בחזרה לחוץ, הוא גופא המציאה. מצא חן, לכן כל אשה שאתה מוצא אותה אתה מוצא אותה עם חן, אם לא מצאת אותה עם חן לא מצאת כלום, למה?, רק כל שמה מצאת מצאת את החן, אתה לא מצאת את האשה, אתה מצאת את החן, האשה בעומק זה החן.

יש רבינו יונה שאומר שאפילו שאדם עשה תשובה ויכול להיות שנמחל לו החטא, אבל עדיין אין זה מכריח שהוא מוצא חן בעינו בוראו, ולפי הנתבאר הרי שעומק הדבר, הוא שכל מציאת חן הגדרתה שמדרגת החן שנמצא בפנימיות התגלתה אצל אותו אדם, זה נקרא מציאת חן, נח מצא חן כלומר הפנים שלו התגלתה לחוץ, נח-חן אז הפנים שלו שהוא חן התגלה בחוץ זה מציאות של הדבר שמגיע לידי נקודת גילוי.

סיום הדברים, בחון בהם - להוציא ולגלות ולמצוא את הפנימיות והיינו את החן שבהם

מצד כך כל בחינה היא, לגלות את פנימיות החנם שבדבר להפוך אותו מאבידה למציאה זה נקרא בחינה, אם אני לא בוחן את הדבר אז החן שבו נשאר בפנים, יש בתוכו חן אבל זה נעלם, מה אני עושה בבו-חן?, אני מגלה את החן לחוץ, כשגיליתי את החן לחוץ אז יש לי לפני מציאות של חן. השגת הבחינה, בחון בהם, היא לגלות את פנימיותם לחוץ, לגלות את המציאות שנקראת חן, והיות שאנחנו נמצאים בעולם של ז"ת וג"ר נעלם אז החן הוא דבר נעלם, החנם הוא נעלם, אלא שפה ושם יש לו איזה שהוא נקודת גילוי, כמה מציאות מוצאים?, כל אחד מוצא מציאות?, אז גם החן שהוא נקודת פנים היא מתגלה לעיתים רחוקות, אבל עצם הגילוי היא לא במדרגה שנקראת חן, לעומת זאת לעתיד לבוא הכל יהיה חנם, למה הכל יהיה חנם?, כי מתגלה המציאות של חן.

חן ביוסף

בשיעור עסקנו ב'בחון בהם', ולשון בחינה הנאמר בתורה הוא ביוסף 'בזאת תבחנו' (בראשית מב טו). והדברים עולים שפיר למשנ"ת שבוחן הוא מלשון בו-חן, שיש בו חן, ויוסף הלא היה בו חן, כנאמר בו (שם לט ד) 'וימצא יוסף חן בעיניו וגו'. וביוסף שאמר לאחים ב' פעמים בחינה. זו הפעם היחידה שמצינו לשון בחינה בתורה.

ספר יצירה 040 בחון בהם פרק א משנה ד
מספר שיעור בקול הלשון 1129404

אוצר האותיות
בינה – הרהור | ספ"י פ"ה מ"א

הרהור מלשון אור או הוראה - מידת לוי, או שגורם יסורים אף בלילה במידת יששכר

החכמה כח כללי ואין בו הרהור, הבינה היא התבוננות, ובה יש הרהור.

כתב הגר"א שהרהור הוא כחו של יששכר, שכתוב במידתו 'יששכר חמור גרם' (בראשית מט יד) - והיינו בתורה כדרשת חז"ל (בר"ר). והמכוון בזה שהוא כחמור שאף כשהוא ישן הוא ניעור במשמרה ראשונה של הלילה - זמן השינה. וכמו"כ יששכר אף בשנתו נעשות כליותיו כמעין חכמה, והיינו בהרהור בד"ת בשינה. וענין ההרהור ודאי הוא בכל אדם בשעה שהוא ער, אך נתייחד יששכר שאף בשנתו מהרהר.

ובראב"ד כתב כדברי הגר"א וכתב שהוא ממידת יששכר, שמוציא התורה לאור. ולדבריו יתפרש הרהור מלשון אור, דא' וה' מיחלפי אהדדי. אך עוד הביא שם לשון אחרת, שהוא ממידת לוי, שנאמר בו 'יורו משפטיך ליעקב' (דברים לג י). וללשון זו הרי פירוש הרהור הוא מלשון הוראה. ולפירוש הגר"א יש לפרש לשון ההרהור שהוא כענין יסורים, שהרי כ' 'אף לילות יסרוני כליותי' (תהילים טז ז), והיינו שמכח ההרהורים באים יסורים - שמסתפק ומתחבט האדם בדעתו, וכנ"ל הרי מידת יששכר שאף בלילה הרהר, ועל כן 'אף בלילות יסרוני כליותי'.

והרי עולה דג' לשונות יש בפירוש לשון הרהור, בדברי הראב"ד מלשון אור, או מלשון הוראה. ובדברי הגר"א הוא מלשון יסורים.

ועצם מציאות ההרהור ענינה הממוצע בין מדרגת מחשבה שבאדם למדרגת דיבור, דיש בו פנים כן ופנים כן. ועל כן איפליגו בגמ' בברכות (כ ב) אי הרהור כדיבור דמי אם לאו.

הרהור הוא הממוצע בין מחשבה לדיבור, וב' גילויים יש בו בתיקון ענינו הר - גובה, ובקלקול הוא הרס וחורבן

ובמפרשים דנו בהגדרת מציאות הרהור, אם הוא מחשבה על תוכן הדבר, או שמהרהר האדם את מילות הדבר. ונראה ודאי דכאשר מהרהר האדם בליבו את תוכן הדבר הוא קרוב יותר למחשבה, וכשמהרהר המילות לדיבור, כדמצינו במגיל"א (ו ו) 'ויאמר המן בליבו'.

ובאותיות הרהור יש בו ב' פנים בלה"ק, יש שהוא מצד הקלקול שהוא מלשון ע"ר, דע' וה' מתחלפות, והענין לזה שהרהור הוא ערעור, שמערער על דבר. ועוד יש הרהור מבחינת הר, הרהור - הר ההר, והיינו ענין דבר הגבוה ביותר. אמנם אף הרהור מלשון הר יש בו בחינה דקלקול ויש בו בחינה דתיקון.

בבחינה דקלקול מצינו לשון הר כגון הרס - מציאות חורבן, וכן הרג, והם משורש 'אף לילות יסרוני כליותי'. ועוד מצינו לשון הר במראות הנגעים - בהרת, [אף שהוא מלשון תיקון - כענין בהיר צהיר ונהיר, אכ"מ]. ובלשון דתיקון מצינו לשון הר לפי פשוטו שעין הר הוא מקום גבוה. ופירוש הדבר לפי"ז הר המוריה כמ"ש חז"ל, שמיראתו של הקב"ה נעשה המקום להר. ושורש הר זה הוא שורש צהר וצהרים - מלשון צהירו - טהירו. וזו מעלת ההארה שבהר, או ההוראה שבהר.

הממוצע בין הר דתיקון להר דקלקול הוא בנהר - שנמשך מההר למטה, וזו בחינת הרן, שנסתפק בין אברהם לנמרוד, והתיקון השלם בבחינת אהרן שעושה שלום בין הבריות ובין קוב"ה, ומחבר ההרים להר ההר

והממוצע שבין ב' הגילויים שבהר הוא בנהר,

שענינו כח הנמשך וכמש"כ 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן', והרי שהדבר נמשך מן ההר ויורד למטה, והוא נקודת תיקון, הממוצע שבהר

ולמשנ"ת הרי ב' גילויים יש בהר, ומצינו לזה דוגמא יסודית במה שנמצא בפעם הראשונה בתורה, [וכמו שנזכר הרבה מדברי המהר"ל שיסוד כל דבר הוא בהזכרתו הראשונה שבתורה], במבול בחורבן נאמר (בראשית ז יט-כ) 'ויכסו כל ההרים הגבהים אשר תחת כל השמים, חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים', והרי בזה התגלה החורבן שבהר, שכיסויים היינו ביטולם ממציאות הר. ולעומת כן בסיום המבול תחילת גילוי היקום היה כאשר 'נראו ראשי ההרים' (שם ח ה), שתחילת גילוי העדר המבול חל במציאות ההרים.

אברהם אבינו (וכל האבות) הם בחינת הר דתיקון - הר המוריה, שמיראתו של הקב"ה נעשה הר, ולעומת כן לבן בהר הגלעד ועשיו בהר שעיר - שורש הקלקול שבהר

ובחינה זו דהר מצינו בקומת אברהם אבינו, ובכללות האבות כולם נקראים הרים, כנאמר '(תהילים קכא א) 'אשא עיני אל ההרים' ודרשו חז"ל אין הרים אלא אבות. משום שהם מרוממים כהר. אך באברהם מצינו בפרטות ביותר ענין הר, שהרי אמרו בחז"ל (פסחים פח א והרבה במדרשים) 'אברהם קראו הר' - לביהמ"ק. ובאמת שמכלל אותיות אברהם גופא ישנם לאותיות הר, דאברהם הוא בחינת הר הגבוה מכולם, הר דתיקון.

ובחז"ל איתא כידוע שכאשר נפל אברהם לכבשן האש גם הרן אחיו שמתחילה נתספק באיזה צד עומד, ואח"כ כשניצול אברהם נפל עימו לכבשן ולא ניצל. ויש לפרש שנמרוד - הנקרא אמרפל ע"ש ש'אמר לאברהם פול' כדפרש"י שמו של אמרפל בפר' לך לך (יד א), היינו שאומר לאברהם שיפול ממדרגת הר דתיקון שבו. ולעומת כן עמד הרן שהוא בחינת הר דקלקול, אך אינו קלקול גמור אלא עומד בספק, וכמו שאמר אם אברהם נוצח אני עימו ואם נמרוד אני עימו, וזה הממוצע ביניהם וכנ"ל.

ומצד כך הרי בחינת הרן היא כנהר, שכן הרן אותיות נהר. והיינו שכענין שהנהר נמשך מן ההר העליון לתחתון, אולם בקלקול היינו מה שנזכר למעלה שבהר עצמו חל נפילה כענין 'ויכסו ההרים'.

בתיקון השלם הופך הדבר לבחינת אהרן הכהן, שאותיות אהרן הרן - א, והיינו גילוי אהרן הכהן שמידתו אוהב שלום ורודף שלום בין הבריות, ומקרבן לתורה, זה מכח ענין ההר שבהרהור. דאהרן מצרף בהיפך מהרן את שני ההרים - שני בנ"א. ויתבאר לזה טעם מה שנקבר אהרן בהר ההר, שמכוון בזה ההרהור כנ"ל מלשון הר, שני הרים.

ומלבד נפילת ההר שבהרן עוד מצינו נפילת האב - אברהם לקלקול של הר במציאות ההריון, כדמצינו לשון הריון ברות (ד יג) 'ויתן לה ה' הריון'. והפירוש, דהאב שהוא הר יוצר הריון, אך אינו יוצר הר שלם אלא הריון - הר קטן, וכענין כל סיומת 'ון' שמשמעותה הקטנת הענין.

סיכום כל ענין ההרים שבתורה - הר למעלה בבחינת אברהם, הרים של הנפילה למטה זהו ההבחנה של ההרג הרס כנזכר, והנקודה הממוצעת זה נהר - הרן שהיה ביניהם, ואהרן מתקן את אותו דבר בתוך מדרגת ההר עצמו ואז ההר הופך להיות מציאות של הריון.

ובעומק זהו ענין מה שאמרו בגמרא (יבמות סד א) שאבותינו היו עקרים, שהמכוון בזה שכיון שהיו במדרגת ההר עצמו לא היה בהם כח ההריון - כח ההקטנה של ההר. ורק משום 'לשבת יצרה' נפקדו, אך מצד עצמם אין שייך בהם ירידה לקטנות.

ויתבאר לפי"ז מה שנאמר בבריחת יעקב מלבן (לא כה) 'וישג לבן את יעקב ויעקב תקע את אהלו בהר ולבן תקע את אחיו בהר הגלעד'. שעומד יעקב בהר דתיקון לעומת הר דקלקול. ועיקר הר דקלקול הוא מה במידת עשיו, שירש את הר שעיר. והיינו שעשיו הוא הפסולת שלקח את כח ההר מאברהם אבינו ויצחק שנעקד בהר המוריה, והופך אותו למציאות קלקול כנגד, וזהו הר שעיר - ער.

הר סיני מצטרף להר המוריה ונעשה להר ההר - הר דתיקון, ובחטא העגל נתפרדו, ובחטאם מתו במדבר, ומחטא העגל שורש כל הרהורי עבירה

וכלל ישראל בהר סיני חוזרים ומבררים ההר דקדושה, וכידוע מחז"ל שהר סיני לא היה במדבר, אלא הר המוריה נעקר ובא לשם. ודרשוהו חז"ל מהפסוק 'למה תרצדון הרים גבננים', כל ההרים ביקשו שעליהם תנתן תורה וכו', והיינו שההרים מצד הקלקול בקשו, וזה מלשון גבן. אך הר המוריה שהצטרף להיות הר סיני הוא מכח אברהם אבינו מידת ההר דקדושה. וזה סוד הרהורה של תורה - שני הרים, הר סיני והר המוריה. שמצירוף שניהם נתגלה הרהור של ד"ת.

ובחינת הרהור הוא כנגד חודש אייר, שבו היתה נפילת העגל בבחינת ההר. ופירוש הדבר, שהר ההר נעשה על ידי שנעקד הר המוריה על הר סיני, והרי שהר המוריה עומד על גבי הר סיני, והיינו מוריה הוא מלשון רם, הר סיני הוא בחינת דור המדבר, ולעומת כן הר המוריה הוא הכניסה לארץ. ולפי"ז חטא העגל מהותו שיוצר הפרדה בין דור המדבר - יוצאי מצרים לכניסה לארץ ישראל. ובזה מובדלים הר סיני מהר המוריה, ואז אין שייכות בין דור יוצאי מצרים לדורות הבאים ועל כן נענשו ש'במדבר ימותו כולם', שלא ישאר מהם. וזה סוד הרהורי עבירה, דהרהור דקדושה שהר ההר - הר סיני והר המוריה המצורפים זה לזה בקדושה, נפרדים ונופלים למדרגת הר דקלקול.

ומכח כן שורש כל עבירה היא מחטא העגל, שבו נתחדשו הרהורי עבירה, בהפרדת ההרים. ושורש זה כקלקול שאר ההרים כנזכר, שהיו בבחינת 'למה תרצדון הרים גבנונים'. ועומק הענין במה שידוע מחז"ל שהחזיר הקב"ה על כל האומות אם יקבלו את התורה, וכל אומה טעמה בפיה. ולמשנ"ת מבואר, אם היתה תורה ניתנת לאומות העולם הרי היתה ניתנת על ההר השייך לה - כהר שעיר וכדו', אך כיון שנתנה התורה לישראל ניתנה על הר המוריה בצירוף עם הר סיני.

וכשנפלו ממדרגת התורה ההרים גבנונים חזרו והתעוררו, ומאותו מקום שהחזיר על כל האומות כולם, ומבחינת ההרים שביקשו את התורה, הרי כשנפלו ממדרגת הר סיני נופל לבחינת הרים דקלקול, ושורש ההרים דקלקול הוא בהבחנה של הר שעיר, ועליו נאמר 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר שעיר והיתה לה' המלוכה'. הר ציון דיקא, שיחזור ויצטרף הר ציון - בחינת הר המוריה יחד עם הר סיני, ואז 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו', שהוא נקודת ההר שעיר שמבטל את נקודת התיקון שבדבר, ובזה 'והיתה לה' המלוכה'.

ובזמן זה הר סיני אינו מצורף עם הר המוריה, וכמו שאמרו חז"ל (שבת פט ב) הר חורב, שירד חורבן לעולם, דמשם יצא חטא העגל. אך כאשר נתקן ההרהור הוא במדרגת אהרן הכהן, שעושה שלום בין איש לאשתו ומצרף את ההרים - את האבות והאמהות יחד. וזו ההבחנה של עושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. וזהו שורש חודש אייר - מלשון אורה והרהור, ובחודש זה מתגלית הקדושה ובחינת הר ההר, 'והיתה לה' המלוכה'.

ספר יצירה 230 הרהור פרק ה משנה א
מספר שיעור בקול הלשון 1129592

סוגיות במחשבה
בינה

כתיב (דברים, ד, ו) ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. ואמרו (שבת, עה, ע"א) איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות. ועיין ע"ז (ד, ע"א). ועיין מהרש"א (שבת, שם).

ואמרו (אוצר המדרשים) ומנין (שהתורה) שהיא בינה לכל נבונים, שנאמר (תהלים, צ, יב) ונביא לבב חכמה, ואין בינה אלא תורה, שנאמר (משלי, ד, ה-ז) קנה חכמה קנה בינה ובכל קנינך קנה בינה, ואומר (שם, ח, יד) לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה. והרי ששורש הבינה בתורה, וענפיה בחישוב תקופות ומזלות, וחלק זה של בינה הוא אף לעיני העמים, משא"כ התורה הנקראת בינה אינה לעיני העמים. וכלשון רש"י (דברים, שם) בזאת תחשבו חכמים ונבונים לעיני העמים. אולם עיין עקדת יצחק (שער א, ד"ה אמנם ראוי).

וכח הבינה בתורה נגלה בכל חלקיה, כמ"ש הרד"ק (תהלים, קיא, י) וז"ל, וכאשר יתבונן האדם בתורה, ימצא בה דרכי החכמה, כמ"ש כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים וגו'. כי אין צריך לומר התורה והמצות שהם בנויות על דרך השכל, כי גם החוקים אשר נאמר עליהם שאין בהם טעם, כן הוא נראה לרוב בנ"א, אבל החכם המתבונן בהם ימצא טעמים ברור ומבואר, עכ"ל. וזהו ויבינו במקרא (נחמיה, ח, ח), הבנת טעמי תורה.

אולם בקרא כתיב ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם וגו'. ומשמע שמצד העשיה יש בה חכמה ובינה לעיני העמים. וביאר בצרור המור (ואתחנן, ד"ה ולפי שזאת) וז"ל, שאע"פ שהחכמה האמתית היא השכל וידוע אותי, והיא החכמה האמתית, ולא בעשיית המצות יקראו חכמים ונבונים, עכ"ז הבטיחם כי בשמירת המצות ועשייתם, יקראו חכמים לעיני העמים, אע"פ שאין זה כן. אבל כשרואים האומות לישראל שמקיימין המצות ויוצאים מעוטפים בטלית ואומרים י"ג מדות ומורידים הגשם בעתו ועוצרים המגפה, אומרים כי בזה הם חכמים גדולים כולם בכלל, וזהו אומרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, עכ"ל.

ובלשון אחרת כתב באברבנאל (שם) וז"ל, המצות מצד עצמם ראוי שישמרו אותם לשלמותם, כ"ש כאשר יצטרף לזה שלמות המצוה ית'. והוא אומרו כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, ר"ל שבשמירת המצוה תחשבו חכמים ונבונים בעיניהם. ולפי שזה יקשה בענין החוקים (כנ"ל מדברי הרד"ק), שיחשב הפועל אותו לאיש שוגה ומפתי וחסר דעת, אחרי היותו עושה דבר שאין לו טעם שכלי, לכן ראה להוכיח הדבר בהם, שעם היות שבחוקים אין להם טעם, הנה העמים אשר ישמעון את החוקים האלה יאמרו בלי ספק רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, לפי שיראו התועלת הנמשך מפועל החוקים ההם היותו גדול ועצום בקנין הדבקות האלהי, עכ"ל. ועיין עוד פנים יפות (שם, ד"ה ראה למדתי).

ובפשטות בינה היינו מבין דבר מתוך דבר, כמ"ש רבותינו, ולפ"ז אינו קשור למעשה. אולם ברש"ר הירש (דברים, שם) כתב וז"ל, חכמה - קליטת המשפטים הנתונים של האמת, בינה - אמנות המחשבה הדרושה להגשמתם, כשרון החשיבה של השכל המסיק מהם מסקנות נכונות, עכ"ל. ולפ"ז הבינה שייכת למעשה, והבן.

ועיין מילון ערכים בארמית בערך זה, שבו בואר כמה הבחנות מהי מהות בינה.

מדור
רל"א
שערים

צירוף
ב-י / ב-נ / ב-ה
י-נ / י-ה / נ-ה

ב-י

הנה ברא השי"ת את עולמו בששת ימים, וכשם שהדבר קיים בזמן כן קיים בעולם, שצורתו ששה צדדים. ונודע ששה צדדים יש להם י"ב גבולי אלכסון (כמ"ש בספר יצירה) ואלו הם הקוים המחברים את ששת הצדדים. והוא הכח המקיים את צורת העולם. וזהו בחינת בית, כדכתיב בחכמה יבנה בית. ובית גדול נקרא בירה, בי - רה. ויש את צורת הבית ששה צדדים. ויש את כח החיבור. בפעולה, ובתוצאה. בפעולה, יבנה, בנין. יב-ן. מכח י"ב קוים מחבר את ששת צדדיו. ומכח כך עומד הבית על עומדו. בית, יב-ת. (ועיין ס"י פ"ה בהרחבה להקבלת מדרגת י"ב). ושורש בנין הבית, בבינה, כמ"ש ויבן את הצלע, ואמרו חז"ל שהוא לשון בנין ולשון בינה. בי - נה. ובין י"ב הללו יש חילוקים, וזהו בין, בי - ן, והיינו, חילוק מה בין כל אחד מי"ב הללו.

וכן הדבר אמור במערכת יום ולילה, שכל אחד י"ב שעות, קוים המחברים את היום, וקוים המחברים את הלילה. וכן במערכת השנה י"ב חודש. ותחלת חדש האביב. אב - יב.

וכשם שהדבר אמור במערכת זמן ומקום, כן הדבר אמור במערכת נפש של כללות האומה, י"ב שבטים, ושורש לבסוף, בנימין, יב-נימן. כי הוא המשלים לי"ב. וכן הוא בחושי הנפש (עיין ס"י שם). וכאשר י"ב שבטים אלו נחסר בהם שלמות הארת י"ב קוי חיבור אלו בשלמות, נעשה מי"ב אלו ריב, יב-ר. והכח לקלקול זה כמ"ש וישנאו אותו, ובפרטות נעשו לו לאויבים. אויב, יב-או. ואזי נעשה יוסף אביון, יב-און. ואזי נמכר יוסף וניתן בשבי, שבי, יב-ש. ואזי הארתו של יוסף, אור זרוע לצדיק נעלם בחביון עוזו. חבוי, יב-חו. ונעשה אבידה, יב-אדה. ובזה יבש מעינו, אות ברית קדש. יבש. יב -ש.

ואזי כשם שנגלה בכללות בניו של יעקב שהוא בבחינת הבריח התיכון בריח - יב - חר, י"ב שבטים, כן נגלה ביוסף אות ברית קודש כמ"ש (סוטה לו ע"ב) שהיה ראוי לצאת ממנו י"ב שבטים אילולי חטא, כדרך שיצאו מיעקב. וכשם שחל ריב בין י"ב שבטים הללו, כן חל פרוד וריב בין י"ב כוחות הגנוזים ביוסף. ואזי מדתו של יוסף אות ברית קדש, ברית יב-תר, נעשה בה הפרת ברית, מלשון פרור. ולכך כתיב ויפוזו מבין זרועי ידיו, שיצאו י' טיפין ממנו כמ"ש (סוטה שם) ועי"כ נחסר י' מן י"ב, ונתפרדה החבילה. ואילו היה עומד בנסיון בשלמות היה בבחינת אביר בשלמות, אביר, יב-אר. וכחו זה של יוסף נגלה בגביע שלו, גביע, יב-עג. ולכך הטמין גביע זה באמתחת אחיו, לרמוז להם על אחדות י"ב זו שנפגמה. ובפרטות הטמין באמתחת בנימין. יב-נימן, כנ"ל, שהוא המשלים לי"ב. שכשם שבפרוד בין יוסף והאחים נשאר חיבור של ב', יוסף ובנימין, שלא היה כלל במכירתו. כן אצל יוסף עצמו, מתוך י"ב נשאר ב', מנשה ואפרים.

ומכח כך חזרו ונתחברו יוסף ויהודה, ויגש אליו יהודה. ויהודה נמשל ללביא, וכמ"ש (בראשית מט, ט) וכלביא מי יקימנו. לביא, יב-לא. כי חיבור י"ב מושרש חיבור של שנים שמתפשט עד י"ב. ושורש חיבור זה הוא יוסף ויהודה, תרי משיחין כנודע. וכן חיבור יוסף ובנימין, משכן ומקדש שבחלקם, ואז החל להאיר אור התיקון להאיר י"ב צרופים אלו כביצה הגודלת. ונודע, ביצה ר"ת י"ב צרופי הוי"ה. וגילוי זה נתגלה בליל פסח, בשתית יין, שמקורו, יקב, י"ב-ק. וכיעקב בים סוף, שנקרע לי"ב גזרים. ואח"כ כתיב וישב הים לאיתנו. ישב, יב-ש.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבוי, אביב, אבידה, אביגיל, אבידן, אביהו, אביו, אביון, אביחיל, אבימלך, אבינדב, אבינעם, אביאסף, אבינר, אביעד, אביעזר, אביר, אבישג, אבישוע, אבישי, אביתר, אהליאב, אויב, איבה, אחיטוב, איוב, אלישבע, בהיר, ביצה, **בית**, ביתן, **בינה**, בנין, בנימין, בריח, ברית, גביע, גביר, גבריאל, דביר, ישב, נביא, סביב, רביעי, ריב, תשבי, חביון, יבוסי, יבלת, יבש, יואב, יובב, יובל, יקב, שבי, כזבי, צבי, לביא, נביות, סנחריב, עיבל, עכביש, עמינדב, רבית, שיבה, **בי**, **בין**, **בירה**.

ב-נ

בן. יש תואר שם אב, אין קוראים אבות אלא לשלושה, אברהם יצחק ויעקב, ויש תואר שם בן, בנים. והוא חל על השבטים, שהם י״ב, וזהו בין, בן - י״ב, וההבדל בין בן זה לבן אחר. ועיקר גילוי תואר שם בן בשבטים מתגלה בבן ראשון ואחרון, ואמצע. בן ראשון, ראובן, ראו-בן. ובן אחרון, בנימין, בן-ימין. ונתגלה אף באמצע, זבולון. בן-זול. זבולון לשון חיבור יזבלני אישי, מחבר ראשון ואחרון. והממוצע בין אבות לבנים הם אמהות, נקבה, נקב, בן-ק. ואמרו, אין אשה אלא לבנים. שמקבלות טיפה מן האב והופכתו לבן. כמש״כ ויבן את הצלע (ביצירת חוה), ויבן וי - בן, ולחד מ״ד נעשית מזנב, ז-בן. בחינת עד עקרה ילדה שבעה. וכמ״ש בנדה (מה:) בינה יתירה נתנה לאשה. בינה, בן-יה. וכן תבונה, בן - תוה. ומקור הבן באמו, בבטן אמו, בן - ט. וכאשר הבן מזקין מתקיים בו אם זכה, עוד ינובון בשיבה, ינובון, בן - ינון. מתגלה שורשו של תואר בן שבו.

ודבר זה נתגלה בשבטים שעלו לגדולה, בחינת ינובון. בישכר כתיב ולבני יששכר יודעי בינה לעתים. וביהודה כתיב ״אנכי אערבנו״, על בנימין בן-ימין, כנ״ל נעשה יהודה ערב - ערבון. ערב-בן. וכן אצל יוסף שנתקיים בו ירידה לצורך עליה, מתחילה נעשה אביון, בן-איו. ואח״כ נאמר בו אין נבון וחכם כמוך. נבון, בן-נו. ובו נגלה בחינת בחינה, בחן, בוחן מכח הבינה. ובו נאמר משם רועה אבן ישראל . אבן א-בן. וכן מתחילה גנבו את יוסף ומכרוהו. גנב, ג-בן. כי יוסף מנשה ואפרים, נחשבים ג׳ בנים.

ושורש לידת השבטים - בנים אצל לבן דייקא. לבן, ל-בן. אולם נתהפך מלבן לנבל (עיין בפרק חלק), לנבל הבן, בחינת בהמה, גמטריא בן, ומאכלה של בהמה תבן, ת-בן. ואחריתה נבלה, בן - לה. ובתיקון אליהו, גימטריא בן, כנודע. היפך כלב גמטריא בן, שנותנים לו בהמה שנתנבלה, כמש״כ בשר בשדה טריפה וגו׳ לכלב וגו׳. שנובח, נבח, נב - ח.

ושורש הבן באב, ואמרו ״ל״ב נתיבות חכמה״. נתיב, בן-תי. כי יש את עצם האב, בחינת אב בחכמה, והנמשך ממנו נקרא נתיב, והוא הוא בחינת בן הנמשך מאבא.

והנה מאב אחד יעקב, נעשה י״ב שבטים. והרי שנוסף י״א, וזהו בחינת י״א סממני הקטרת. שהעליון שבהם לבנה, בן-לה. והתחתון שבהם, חלבנה, בן-חלה. והא מקביל לראשית השבטים ואחריתם, כנ״ל. ומקום ההקטרה במזבח הפנימי. ובמזבח החיצון מקריבים קרבנות, קרבן, קר-בן. ומזבח הפנימי בן עליון, ומזבח החיצון בן תחתון.

ועיקר מקום המזבח במקדש, ומקום זה נקרא לבנון. בן-לון. ומשם נברא אדה״ר ממקום מזבח, ממקום כפרתו כמ״ש חז״ל. ושם איכא נסכים של יין היוצאים מן הענבים. ולחד מ״ד עץ שחטא בו אדה״ר גפן היה, ענבים סחטה לו. ענב, ע-בן. והתיקון במזבח, נסכים, כנ״ל. ובגד כהונה העיקרי המכפר על פגם בן לעילא, אבנט, ואמרו חז״ל שהוא חלול, בחינת נבוב, חלול, כמ״ש בלוחות, ומכפר על הגנבים. גנב, ג-בן, כנ״ל.

ומקום ביהמ״ק נתקדש ע״י עקדת יצחק שהיה שם. עקידת הבן. כנודע יצחק בגמטריא ד׳ פעמים בן. והוא שורש הגאולה של משיח בן יוסף, אולם בקלקול נפל לירבעם בן נבט, נבט, בן-ט. ומכח משיח בן דוד, שיצא מאבצן. אבצן אצ-בן.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבינדב, אבן, אביון, אבנר, אבנט, בן, גנב, נבב, זנב, **בטן**, **בין**, לבן, נוב, נביא, נבואה, נבל, לבן, נבלה, נגב, נתיב, ברנע, תבונה, גבן, לבונה, נצב, נקב, נקבה, בנימין, בטנים, **בינה**, לבנון, ראובן, חלבנה, נבוכדנאצר, נבט, ניב, עמינדב, נבוב, נבוזראדן, נבח, **בחן**, נביות, סנחריב, ענבים אבדון, אבצן, בשן, זבולון, חשבון, גבעון, דיבון, נבון, תבן, ערבון, רבון, קרבן, **בהן**.

ב-ה

נודע שבימים ב-ה, יש בהם תוקף של דין. ולכך ב"ד יושבים בימים אלו. והוא מושרש במדת הגבורה, גבורה ב-ה-גור. (ובדקות רמוז בה ר"ת של ג' חלקי דין, בינה - ב, גבורה - ג, הוד - ה). **וביסודות שורש** הדין מיסוד האש. שכאשר האש בתוקפה מתגלה להב, ל-הב, וצורת הארתה באופן של בהל, בה - ל. ומדת הדין בקו שמאל, מקום הנקבה, נקבה, נק-בה. ונודע זכר, בחינת נתינה, נקבה בחינת קבלה, קל - בה. והמבקש לקבל אומר הב-תן. בחינת זהב, זה-הב.

ואמרו חז"ל בנדה, בינה יתירה ניתנה באשה. בינה, ין-בה. וכאשר בראה הקב"ה א"ל, היי צנועה, ושורש הצניעות מדת הבושה, בה-שו. ומתחלה נקראת בתולה, בה-תול. והכח המצרפם של הזכר והנקבה נקרא כתובה (כתב-וה. וכן) בה-כתו. ולכך אמרו לית כתובה דלית בה תיגרא, כי שורש הדין יוצר תיגרא, מריבה, מרי-בה. אולם אסור לקדש אשה קודם שיראנה שמא ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו. ולכך נצרך תחלה הבטה, הט-בה. וחשש זה יוצא לפועל בדקות בכל נישואין, ולכך יש תיגרא בפועל כנ"ל. וכאשר ח"ו מריבה זו יוצאת לפועל ממש נעשה איבה, אי-בה, בחינת איבה אשית בינך ובין זרעה.

וכח דין זה כאשר יוצא לפועל יוצר בהלה. בה-לה. אולם אצל נוק' דתיקון, רחל, שהיא עיקרו של בית, ובית גדול נקרא בירה, בה - יר, ונתהפך בהלה לבלהה שפחתה. אולם אצל חוה נתגלה איבה כנ"ל, ולכך יצא הבל הב-ל, ונהרג ע"י קין, דין דקלקול. וכאשר כח דין יוצא לפועל בקלקול גמור שנהפך מענג (אהבה כדלהלן) לנגע, נעשה בהרת, בה - רת, שהוא ממראה נגעים. היפך בהיר, בה - יר, וכן בהק, בה -ק, הארה.

והוא מדרגת הרשעים שאין בהם תורה ומצות, בבחינת ערבה, רע-בה. וזו ירידת אדם למדרגת בהמה, בה-מ"ה, מ"ה גימ' אדם, שנפל מדרגת אדם למדרגת בהמה, נמשל כבהמות נדמו. שנאבד מדרגת אדם. אבדה אד-בה. וראשית הקלקול התחיל באשה שנפתתה לעצת נחש, מפני שנקראת אבדה, משל לאדם שאבדה לו אבידה, כמ"ש בקדושין (ב ע"ב). ואכלו חוה ואדה"ר מעץ הדעת, ומאכל זה ירד לקבה, ק-בה. וירד מדרגת תנובה, תנו-בה, לדין של קבה דקלקול. ולכך בשעה שמת מכיוון שאכילתו אינה מתוקנת נעשה כנבלה המסרחת, נבלה, נל-בה.

ונודע ששורש פגם חוה, בפגם הלבנה שאמרה א"א לשני מלכים לשמש בכתר אחד. לבנה, לן-בה. ואחר י' דורות נעשה תוקף של דין, מבול. וההצלה מן הדין לנח וב"ב נעשה ע"י התבה, ת-בה. ומעין כך אצל משה (נח שורש למשה כנודע, מן המים משיתהו, מן מימי המבול) והשורש לכך תחלה תהו, חורבן, מימי המבול, ואח"כ בהו, בה-ו, תיקון, ולצורך ההצלה עלתה התיבה של נח לגובה, גו-בה.

ושורש הקלקול חטא הלשון, מוציא דיבה, די-בה. ומעין כך במרגלים שהוציאו דבת א"י. ועל כך אמרו חז"ל, אתם בכיתם בכי של חנם וכ"ו. בכה, כ-בה.

וחוזר עמלק ומעורר כח של דין זה, ולכך עלה משה ראש הגבעה, גע-בה. וזהו בכדי למתק את החובה, חו-בה. וכן המן מזרעו של עמלק, נתקן ע"י חרבונה, חרון-בה.

וכאשר מתמתק הדין מתהפך לאהב אבה, א-בה, גילוי אהבה, גילוי אלופו של עולם בדין. וגילוי זה היה במשכן שנתנן בנדבה, דן-בה, ונתקן הדין, ע"י אהליאב, אליא-בה. ושם מבין הכרובים נתגלה נבואה, און-בה. ובעיקר למשה הנקרא טוביה, טוי-בה. ובדין דתיקון נעשה בהק, בה - ק, הארה. ויתר על כן, בהר, בה - ר, בהרת, לשון בהירות.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבה, אהב, בהלה, אביהו, אהליהב, אהלימה, איבה, ארבה, ארבעה, **בינה, בהרת, בהמה**, ברכה, בה, בהיר, הבל, **בהו, בהן, בהק**, בנה, בושה, זהב, בלהה, בלהות, להב, לבנה, מרכבה, נדבה, בניהו, ערבה, תבה, בתולה, בתיה, גבה, גבורה, גבעה, דבה, דבורה, דבלה, אבדה, הב, הבא, היטב, נבלה, הסב, שביה, בכה, הבטה, טוביה, נקבה, מצבה, נבואה, מריבה, רהב, חובה, חרבונה, יבשה, כתובה, טובה, סיבה, קיבה, תנובה, **בירה**.

י–נ

עין, ע-ין. ושורשו של העין, אין, א-ין, כנודע. והנה עיקר מדרגת י-ן, מתגלה ביין, שכולו אותיות י-ן, בהכפלה של אות י'. ושורש מדרגת י-ן, הוא במדרגת בינה, בה-ין. וכנודע י' בהכפלתו באות ה', נעשה נ'. והוא בחינת נ' שערי בינה. ונתגלה במ"ת, ביום החמישים, בהר סיני, ינ-סי. מדרגת ענוה, יו"ד-נו"ן, עולה ענו. ושער הנ' הוא בבחינת "נתיב לא ידעו עיט", נתיב, ינ-תב. והוא הפנימי מכולם. פנים, ני-פם. ושלמות מדרגה זו הוא מדרגת נזיר, ני-רז. וכן מדרגת נשיא, ני-שא.

וכאשר מתגלה לתתא, היא בבחינת אני, א-ני. בבחינת שם אדנ"י, אד-ני, והוא כנודע מדרגת גילוי שכינה, שכה-ינ. ועיקר מקום גילוי שכינה הוא בביהמ"ק, שנמצא בחלקו של בנימין, ינ-במין

והארה זו נגלית בים, ים עולה נ', ושם מקום האניה, אה-ני. וכן שם נמצא התנין, תנ-ין. ודג כשר יש לו סנפיר, ספר-ני. ותחילת גילוי זה אצל אברהם, כמ"ש חז"ל שהציץ עליו בעל הבירה. ניצוץ, ני-צוץ. והוא בבחינת "מי האיר ממזרח צדק", מזרח, תימן, תמ-ין. ומדרגתו קו ימין כנודע. ימין, ימ-ין. ובזה המתיק את מדת הדין, ד-ין. והמתקה זו היא בבחינת ריח ניחוח לה'. ניחוח, ני-חוח. והוא העלאת העב והגס, שנעשה דק ועדין, עד-ין. והלכלוך מתנקה. נקי, ני-ק. ואזי משם נמשך שורש השפע, בבחינת נדיב, ני-דב. ובבחינת נגיד, ני-גד.

ומצד הקלקול, הוא בחינת עני, ע-ני. שנחסר לו עומק הארת נ' שערי בינה, בבחינת אין עני אלא בדעת (נדרים, מא, ע"א), בבחינת אם אין בינה אין דעת. בבחינת הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, בין, ב - ין. והוא בחינת נהי, ני-ה. ושלמות קלקול זה נתגלה בנינוה, ני-נוה. ונשלח להוכיחם יונה, ינ-וה. ואם לא שבים בתשובה נעשה קינה, קה-ינ. והוא בחינת קראו למקוננות, שנעשה דייקא ע"י נשים, ני-שם. והוא בבחינת שכחה, נשיה, ני-שה. והוא בחינת העלם, הסתרה, אלמוני, אלומ-ני. וכן פלוני, פלו-ני. ושורש הכל חטא עץ הדעת, שפגמו באילן, אל-ין.

ושורש התיקון במועדים, פסח, ניסן, ני-סן. ובשבועות, מ"ת, אנכי הוי"ה אלקיך. אנכי, אכ-ני. ובסוכות, תשרי שמזלו מאזנים, מאזם-ינ.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבינדב, אבינעם, אבינר, אדוניה, אדני, אדניהו, אילנא, אחשדרפני, אלוני, אלמוני, אני, אניה, אנכי, באופנים, **בינה**, בנימן, חנית, יהונתן, בירניות, מאזנים, מדינה, מחנים, מנעמיהם, נביא, נגינות, נהרים, נחשתים, בניהו, בנימין, בנקיק, בנקיון, סנורים, פנים, צעננים, תבנית, גבננים, גרשוני, דינה, דניאל, דרכמונים, האביונה, אחשדרפנים, יונה, ימנית, ינשוף, יענה, ירדנה, מדינים, מנקיות, נזיד, נזיר, נחילות, נטויה, הנני, נשיא, נתינים, סיני, עני, פלוני, הצניף, הקיני, קיצונה, שונמית, שני, תימני, התנין, אבינדב, ואדנירם, איננו, אניה, בינו, נפתלי, דימונה, דדנים, דיני, דניאל, הנפלים, השנית, חניאל, חנניה, והונדב, כנניה, נעמי, לצנינם, נחליאל, נדיב, נינוה, נין, נקי, פניאל, פינחס, קינה, שכניהו, שניר, תימנה, תנין, חניאל, חנינה, חנניה, חפני, יבנאל, ידעוני, יהונתן, יהונדב, יוחנן, יונדב, יקנעם, יתניאל, דניאל, לינו, ניצוץ, נגיד, נדיב, נהי, נהרים, נוגי, נחליאל, נחמיה, נטויה, ניחוח, ניסן, נכרי, נעים, נציב, נשיקות, נשים, נשיה, נתיב, נתניה, נתינים, סיני, סנפיר, עדינה, עטיניו, עליונין, עמינדב, עתניאל, פינחס, פינן, פנים, צפניה, קינה, קינ, קינן, קנין, שכניה תכנית, אביון, אחימן, אילון, אילן, אין, איתן, אליצפן, אישון, בזיון, **בין**, ירדן, ישימון, ביתן, מדין, עציון, גליון, דיבון, דימון, דין, דישון, בנין, הגיון, הימן, הין, ישימון, הריון, תיכון, חיצון, זיתן, יגון, וילון, חביון, חסין, חזיון, יוחנן, יויכין, יון, יונתן, יין, יכין, ימין, יקשן, ירדן, ישרון, יתרון, ידותון, גיחן, נין, ניסן, סיון, סין, סיחון, עדין, עין, עליון, פדיון, פישון, צידון, ציון, צפיון, קין, קינן, קיקיון, קישון, קנין, קצין, רעיון, שגיון, שחין, שיאן, שריון, תימן, תנין.

י-ה

י-ה. שורשו בשם הוי"ה, יה - וה, ומתפשט לשם אלהים, אלם-יה. וע"י שם זה הושרשו העולמות, כמ"ש חז"ל כי בי-ה הוי"ה צור עולמים, עוה"ז נברא באות ה', ועוה"ב באות י'. ותכלית הבריאה, להיות לו דירה בתחתונים, בחינת היכל ה'. היכל, הי-כל. ועוה"ז נקרא בירה, בר - יה. ודבר זה הושרש ע"י התורה הנקראת תושיה, תוש-יה. ונגלה בעיקר בישראל הנקראים יהודי. יה-ודי.

והנה עולם הוא בחינת גבול, היפך הא"ס שאין לו גבול. וגדר הגבול, מידה, יה-מד. מדידה של י-ה. והבריאה נבראה ע"י עשרה מאמרות שאמר יהיה אור, יהי רקיע וכו'. יהי, אותיות י-ה-י. והדבר הראשון שנברא במפורש בקרא ע"י יהי, הוא אור, יהי אור, ועליו נאמר וירא אלהים את האור כי טוב. ראיה, רא-יה. ואמרו רבותינו שאינו אור חדש, אלא אור שהיה, אור א"ס, נמשך לתוך הבריאה. היה, ה-י-ה. ואזי נאמר ויבדל בין האור ובין החושך ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה. לילה, לל-יה. והיום עיקרו י', והלילה עיקרו ה'.

ואיש עיקרו י', איש, אש-י. ואשה עיקרה ה', אש-ה, כמ"ש חז"ל. ואמרו חז"ל, בינה יתירה ניתנה לאשה, בן - יה. וחטאו ואכלו מעץ הדעת. אכילה, אכל-יה, כנודע. ואשה ראשונה תחלה נקראת חיה, ח-יה, והיה לה בינה יתירה. בינה, בן-יה. ואח"כ חוה, כי בחטאה איבדה את שורש אות יו"ד שבקרבה, כי קודם החטא היה להם יראה, יה-רא, והיה להם אימה, אם-יה, וזהו בפרטות לנקבה שהיא בחינת אם. ואזי נתקללו אדה"ר, חוה, ונחש. וכתיב ביה ואיבה אשית בינך ובין זרעה. איבה, אב-יה. ואזי אמר הקב"ה לאדה"ר "איכה", אך-יה. לשון הכאה. ולהיפך מצד האדם - הנבראים, נשאלת כלפי הקב"ה שאלת איה מקום כבודו להעריצו. איה, א-יה.

ושורש תיקון זה של פגם האשה שגרמה מיתה לעולם, מיתה, מת-יה. נתקן כידוע במלך השמיני שלך מלך אדום הדר, שלא כתוב בו מיתה, וכתוב את שם אשתו, מהיטבאל, מטבאל-יה. ועיקר התיקון בשרה, הנקראת יסכה, סך-יה. שהכל שחין ביופיה, שיחה, שח-יה.

ונמשך תיקון זה ונגלה אצל משה הנקרא טוביה, טוב-יה. וכל הצלתו ע"י בתיה בת פרעה. בתיה, בת-יה, שהצילתו מן המים, מימי היאר. וכנגד כך אמר משה וכל ישראל שירה בקריאת ים סוף, נס הצלתו במים. שירה, שר-יה. ומה ראה הים וינס, ראה ארונו של יוסף. שפעמים נקרא יהוסף, "עדות ביהוסף". יה-סוף. וכן יתוקן לעת"ל ע"י מבשר הגאולה, אליהו, אלו-יה.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אלהים, יהי, היה, היתה, לילה, יבשה, והיה, שניהם, הגיד, איבה, אביהוא, אדניהו, אהליאב, אהליבמה, אוריה, אזניה, אחיה, איה, איכה, איפה, אימה, אישה, אליה, אליהו, אליהוא, אמציה, אניה, אריה, בינה, דינה, היכל, בהיר, הרים, יהודי, יהודה, יהונתן, יהוסף, יראה, נהי, צהרים, ציה, קריה, ברית, בתיה, הוי, חידה, חיה, היא, הידד, יונה, הין, הילל, הכי, הנני, בניהו, זרחיה, זבדיה, חוילה, חזקיה, חלילה, חירה, חמיה, חנינה, חנניה, חסידה, טוביה, יסכה, לישה, מהיטבאל, מידה, מיכה, מתתיהו, מתניה, נריה, עדיה, עוזיהו, פלילה, צידה, קינה, שירה, ראיה, שירה, שיחה, תושיה, יה-וה, מיתה, **בירה, בינה.**

נ-ה

אמרו חז"ל על הפסוק הן עם לבדד ישכון, שהאותיות כולם יש להם בן זוג, בסוד א"ט ב"ח ג"ז ד"ו י"צ כ"פ ל"ע מ"ס, זולת אותיות ה-נ שאין להם בן זוג, ומצד הקלקול זהו שורש לעלמא דפרודא, ומצד התיקון הוא בבחינת יחידה ליחדך, יחיד דקדושה, יחידה שבנפש. ונגלה בבהן שעומדת כאצבע לעצמה, בהן, ב - הן.

והנה שורש הנבדלות והנפרדות הוא בנקבה שכל הויתה נוצרה מהפרדות, "ויקח אחת מצלעותיו". וזהו נקבה, הן-קב. וכתוב שם, ויבן את הצלע, לשון בינה, בינה יתרה נתנה לאשה, כמ"ש חז"ל בי - הן. ומצד הקלקול זהו קב לשון קללה, בבחינת בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא. בחינת זונה, הן-וז. ואזי נהפכה מגדולה לקטנה, קט-הן. כי תחלה היה בה בינה יתירה. בינה, בי-הן. וכן תבונה, תבו - נה. נפילת המוחין מגדלות לקטנות. ולח"ד מ"ד עץ שאכל ממנו אדה"ר תאנה היה, ולכך נאמר ויתפרו להם עלי תאנה, ממכה מתקן רטיה. תאנה, תא-נה. ומתולדת אכילה זו נולד קין כנודע, מלשון קינא דמסאבותא. ונקרא כן מלשון קנין, קניתי איש את ה', קנה, ק-נה. והאשה גודלת ונעשית נערה, ער-הן. ואזי באחרית ימיה נעשית זקנה, זק-הן.

ותולדת מעשה זה הוליד אנחה, אח-נה. ונשמע קול נהי, י-הן. ונעשה קינה, קי-הן. והוליד איבה, שנאה, כמ"ש ואיבה אשית בינך ובין זרעה. שנאה, אש-נה. ועי"ז נתקללה חוה ונעשתה נדה כמ"ש בעירובין (ק, ע"ב), נדה, ד-הן.

ומה שתחלה היה מדרגת האדם בבחינת "אלקים עשה את האדם ישר", מכאן ואילך נוטה לצדדים, אנה ואנה. א-נה. ונדחה ממדרגתו. נדחה, דח-הן. ובמקום לילך באורח מישר ולהיכנס לשבת קודש, יום מנוחה, מוח-הן, נתקלל בקללת בזעת אפך תאכל לחם, היפך המן שטועמים בו כל טעם שבעולם, נעשה לחמו בבחינת מר כלענה. לע-נה. כי עתה אכילתו אינה אכילת של קדושה, אלא מקליפת נגה, ג-הן. ויתר על כן נדבק בהם מכח הנחש שפגם בחוה בבחינת מצח דקלקול, מצח אשה זונה, ונעשה בהם מצח נחושה - נחש. חוש-הן. ונשתלשל פרוד פגם זה בהמן, מ-הן.

ושורש התיקון בשרה, שעליה כתיב היתה לי עדנה, דע-נה. ומכח נס נכנסה להריון, ריו-הן. מכח מצוה עונה, עו-הן. וזהו מכח אברהם, שנקרא אברהם העברי, מעבר הנהר, נהר, ר-הן. והפסולת נשארה אצל הרן, ר-הן. והמשיך התיקון אצל יצחק. שתיקן תפלת מנחה, חמ-הן. וכן יש תיקון אצל לוט בן אחי אברהם שנשבה, שב-הן, שפדאו אברהם מן השביה. אולם לא הושלם התיקון ונגתלה מעט פסולת בדינה, די-הן, במעשה שכם בן חמור עמה.

ועיקר התיקון נגלה במשכן - מקדש, שבו השראת השכינה, שכי-הן. ועיקר העבודה בו בכהן, כ-הן. ובפרט כהן גדול, ששורשו אהרן, אר-הן. הלבוש שמונה בגדים בכל יום בעבדותו, שמנה, שם-הן. ובפרט ביוה"כ שלבוש בארבעה בגדים נכנס לבית קה"ק, לפני ולפנים, פנימה, פמי-הן. ובכל יום בהדלקת המנורה, מור-הן. ובמקביל נתקן ע"י משה שהלך אחר המדבר לסנה, ס-הן.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: כהן, הנה, נהר, הרן, מנחה, נקבה, שנה, שמנה, יונה, הנני, נינוה, לבנה, מקנה, נשבה, קנה, אדניהו, אזניה, אלקנה, אמונה, אנה, אניה, אנחה, ארונה, **בינה**, דינה, זונה, יהונתן, כינה, מדינה, מחנה, מנשה, נדבה, עונה, צנה, רינה, תאנה, תבונה, שנאה, מנורה, שכינה, חנה, נאוה, נהם, נהי, זקנה, חננה, מנהג, נגה, לענה, נדה, נוה, קינה, נהל, מנוחה, מקנה, נהג, נדחה, נטה, נחושה, נחשה, נכה, נערה, נעמה, נעשה, נשיה, נתיבה, סנה, עננה, עדנה, פנה, פנימה, צפניה, קטנה, שמונה, שניה, הן, אהרן, **בהן**, הריון, הרמון, הון, המן, יהויכין, הימן.

מדור
קבלה

בלבביפדיה קבלה
בינה
מילון ערכים בקבלה
בינה (א)
בינה (ב)

בלבביפדיה קבלה
בינה

אור א"ס

אמרו (נדה, לא, ע"א) והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וכו' ובינה והשכל. ובתיקונים (כח, ע"א) אמרו, ורזא דנשמתא דאיהי שוה לקב"ה, דא בינה, מ"י, ועלה אתמר ואל מי תדמיוני ואשוה, אל מי ודאי.

צמצום

חלל פנוי. ובפרטות חללות של בינה. וכתיב (משלי, כג, ד) אל תיגע להעשיר מבינתך חדל. וכתיב (שם, ל, ב) כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי. ואמרו (סנהדרין, ע, ע"ב) ולא בינת אדם לי - זה אדה"ר.

וכתב הלשם (ביאורים, עו"י, ענף ב, אות טו) וז"ל, והנה מה שאמר הרב ז"ל כי נעשה צמצום ע"י בינה, הנה הוא מרמז על דברי קבלת ר"י סרוג ז"ל, שנעשה פרגוד מבפנים להחלל בהצמצום לאור א"ס המקיף שלא יכניס מבפנים להחלל, ואותו הפרגוד הוא מבחינת הבינה, עכ"ל, עיי"ש

צמצום, הסתרה, צמצמה פניה. ובינה נקרא עלמא דאתכסיא.

קו

תקוה - בטחון. וכתיב (משלי, ג, ה) בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען.

עיגולים

גלגלים שע"י חישוב תקופות ומזלות. ואמרו (שבת, עה, ע"א) א"ר יוחנן, מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות, שנאמר (דברים, ד, ו) ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, איזו חכמה ובינה שהוא לעיני העמים, הוי אומר, זה חישוב תקופות ומזלות. ועיין ע"ז (ד, ע"ב). ומקיפים שורשם בעיגולים, והם מבינה, כמ"ש בעץ חיים (טנת"א, פ"ג). ועיין עץ חיים (ש"ד, פ"ה) שכתב שבאופן מסוים נשאר בבינה בחינת לג-גל, עיי"ש.

דוכ' יושר, נוק' עיגול. ולכך בינה עיגול. ולכך ממנה נמשכים ה"מקיפים" ששורשם עיגול. עיין עץ חיים (ש"ה, פ"ג).

גלגל עם הכולל, גימט' בינה. וז"ל הגר"א (ספד"צ, פ"א) וז"ת דבינה דרדל"א מתלבש בגלגלתא, וז"ש בתיקונים שגלגלתא הוא בינה, בסוד עומר לגלגלת, וכו'. גלגלת פעמים בינה (דעתיק), ופעמים כתר (דאריך), עכ"ל.

יושר

דרך היושר. וכתיב (משלי, ט, ו) ואשרו בדרך הבינה.

ג' קוים. ובכל קו ג' בסוד חח"ן בג"ה דת"י, כנודע, והוא בסוד עובי ואורך. וז"ל הזוה"ק (ח"ג, קנג, ע"ב) ותלת משמאלא יתקשרון כחדא, דאינון בינה גבורה הוד. ועיין תיקונים (מ, ע"ב). ושם (מא, ע"א) אמרו, כל שמא דאיהי מתרין אתוון, כגון כי בי"ה ה' צור עולמים, תליא מן חכמה. ומן תלת אתוון תליין מן בינה. וכן אות הבינה ה' כנגד ה' של שם הוי"ה, וצורתה ג' קוים. עיין עץ חיים (שער כא, פ"א, מ"ת).

שערות

בינה, בין לבין, והוא חד ארחא דאית בפלוגתא דשערא, כמ"ש בריש אד"ר. והבן שנ' שערי בינה נעשה שערים, ושורשם בשערות, ודו"ק.

אזן

כתיב (איוב, לד, טז) ואם בינה שמעה זאת האזינה לקול מלי. ואזן נגלה בה אות ה', שהיא אות הבינה בשם הוי"ה, כנודע. והוא שורש שם ס"ג שמתגלה באח"פ. וז"ל העץ חיים (ש"ד, פ"א) אזן להיות סוד בינה, עכ"ל, עיי"ש שסוד אזן ימין בינה, ואזן שמאל תבונה. ועיין זוה"ק (ח"ב, קכג, ע"ב; קנח, ע"א; רעו, ע"ב; ח"ג, י, ע"ב; יז, ע"א; כז, ע"ב; רנח, ע"א; רצד, ע"ב). ובתיקונים (קל, ע"א) אמרו, ואזן דמות אלף, דאתמר ביה אלף בינה.

ובזוה"ק (ח"ג, קלח, ע"ב) ובשמיעה אתכליל בינה, שמע, כלומר הבן.

ואות ה' דבינה צורתה ד"ו, ד' על ו', עיין עץ חיים (שער יא, פ"ו, מ"ת).

חוטם

כתיב (ירמיה, כג, כ) לא ישוב אף ה' עד עשתו ועד הקימו מזימות לבו באחרית הימים תבוננהו בה בינה. ואמרו (זוה"ק, ח"ג, רכד, ע"א) ועלה עשן בהון בבינה, עשן המערכה, ומדסליקת לאף אתקרי קטרת, הה"ד (דברים, לג, י) ישימו קטרת באפך.

פה

כתיב (ישעיה, לג, יט) נלעג לשון אין בינה. וכתיב (תהלים, ה, ב) בינה הגיגי. וכתיב (משלי, א, ב) להבין אמרי בינה. ושורש הדבר, כמ"ש בעץ חיים (ש"ה, פ"ג) וז"ל, היסוד דאמא הוא בפומא דז"א, ומשם יצאו האותיות, עכ"ל, עיי"ש (ש"ה). ובפרטות אותיות אחה"ע בבינה. עיי"ש (ש"ו, פ"א, מ"ת). ועיין זוה"ק (ח"ג, קכא, ע"ב). ועיין עוד עץ חיים (שער טז, פ"ד).

בינה, עם הכולל, בגימט' ס"ח, לשון סיחה.

עינים - שבירה

השבירה, גילוי כוחות הרע. וכתיב (נחמיה, יג, ז) ואבינה ברעה. ושורש השבירה במ"ק שיצאו מן הבינה, ובניקוד צירי בבינה, כנודע. וסור מרע בינה. ושורש הרע בחינת סמאל, סמ-אל, ואותיות ס"ם, בבינה ותבונה, כנודע. עיין עץ חיים (ש"ד, פ"ה). ועיין עוד ע"ח (פ"ה, מ"ת) שביאר שבירת המלכים שיצאו מן הבינה, ולשם חוזרים להתקן.

וכתיב (דניאל, י, א) ובין את הדבר ובינה לו במראה. וכמו שהרחיב הרמח"ל בקל"ח, בסוד הנבואה (ניב לשון בינה) יש את ה"מראה" ויש את ה"פתרון", ולצורך הפתרון נצרך בינה.

כתיב (דברים, ד, ו) כי הוא חכמתם ובינתכם ל"עיני" העמים.

עתיק

שורש בינה בעתיק (וכן יש לה שורש באריך, ובפרט בח"ס, ואכמ"ל). ומצד כך כתיב (איוב, כח, יב) ואי זה מקום בינה. כי מצד שורשה בעתיק נעלם מקומה. ועתיק לקח לחלקו ד"ר דבינה דב"ן. עיין עץ חיים (שי"ב, פ"א, מ"ת).

פסח, דילוג, מכח עתיק. ואמרו (זוה"ק ח"ג, קנג, ע"א) פסח ראשון מימנא דתמן חכמה, פסח שני משמאלה דתמן בינה.

אריך

בינה דאריך בגרון. וכתב בעץ חיים (שער הכללים) וז"ל, וז"ס קנה חכמה קנה בינה, כי מן הגרון שהוא צורת קנה נעשה כתר לאו"א, עכ"ל. ועיין שער י"א, פ"ג ופ"ח, מ"ת. ושער ט"ז, פ"ב, ופ"ד.

וכתב בעץ חיים (שי"ג, פ"ב, מ"ת) וז"ל, וחסד דא"א מתלבש באבא, וגבורה באמא הנקרא בינה, וז"ס אני בינה לי גבורה, עכ"ל. ובאופן רחב יותר, גדר הלבשת בינה ותבונה את א"א, עיי"ש (שי"ט, פ"ד, מ"ב).

כתב בעץ חיים (שכ"ט, פ"ה, מ"ב) וז"ל, ומיסוד דא"א, נעשה בז"א בינה שבו, ונעשה יסוד דא"א נשמה אליו, עכ"ל, עיי"ש.

אבא

כתב בעץ חיים (שט"ו, פ"א, מ"ק) וז"ל, כאשר הזווג (של או"א) הוא מבחינת בינה דאבא, שהם שמות בלתי ניקוד, אז נקרא זווגא דלא שלים, כי נקרא זווג בינה עם בינה, כי הרי אין אבא מזדווג עם אמא אלא בבחינת בינה שבו, עכ"ל.

וכתיב (משלי, ד, א) שמעו בנים מוסר אב והקשיבו לדעת לבינה. והוא בחינת או"א עילאין הנקראים אבא, כנודע. ובתיקון אבא לקח לחלקו חצי בינה דב"ן, עיין עץ חיים (ש"ט, פ"ו, מ"ב).

ואמרו (תיקונים, סג, ע"ב) וחכמה דאיהו אבא, לא אשתמודע אלא בבינה דאיהי אלקים.

ובתיקונים (ב, ע"א, הקדמה) אמרו, חכמה עלאה, אב האמונה, דאיהי בינה. והיינו שהוא אב לזו"ן, ואף אב לבינה, ודו"ק. ובזוה"ק (ח"ג,

רצא, ע"א) בינה, אב ואם ובן י-ה, אב ואם (י"ה - בן) וכו', וכללא דאב ואם ובן אקרי בינה.

אמא

הטעם שבינה נקראת אם, נתבאר בעץ חיים בכמה מקומות. עיין שער ט"ו, פ"ב. ושער ט"ז, פ"ג.

וז"ל הזוה"ק (ח"ג, עח, ע"א) מסטרא דאימא בינה אתקרי. ועיין תיקונים (צו, ע"א).

וכתיב (משלי, ב, ג) כי אֶם [כמ"ש חז"ל (זוה"ק, חג, רצא, ע"א) אל תקרי אִם אלא אֶם] לבינה תקרא. ואמרו (ברכות, נז, ע"א) הבא על אמו בחלום יצפה לבינה, שנאמר כי אם לבינה תקרא. ואמרו (ברכות, י, ע"א) מאי כל גמוליו, אמר ר' אבהו, שעשה לה דדים במקום בינה. ועיין זוה"ק (ח"ב, קא, ע"א; קעז, ע"ב).

וז"ל העץ חיים (ש"א, ענף ה) ובינה היא ג"כ פרצוף אחד מי"ס, ונקרא אמא. וכתב שם (שי"ב, פ"א, מ"ת) וז"ל, ואמא היא בינה שבאצילות, ולוקחת משם מ"ה חצי בינה שהם תגין, ומשם ב"ן לוקחת ו"ת של בינה, עכ"ל.

ואמא נחלקת לאמא ותבונה, ורגלי אמא נכנסים תוך ראש התבונה. עיין עץ חיים (שי"ד, פ"ב, מ"ת; פ"ו, מ"ת; פ"ח ופ"ט, מ"ב) ובינה אות ס', ותבונה אות מ'. עיין שם (שער טו, פ"ד).

וכתב בעץ חיים (ש"כ, פ"י) וז"ל, לעולם אמא היא בינה, או בינה דבינה דמ"ה, או בינה דב"ן, עכ"ל. ובינה דאו"א, נעשה מזרועות דא"א, עיין עץ חיים (שכ"ט, פ"ו, מ"ב).

ז"א

בינה, בן-יה, כנודע. עיין זוה"ק (ח"ג, קכג, ע"א; רכט, ע"א; רלד, ע"א; רמז, ע"א; רצ, ע"א). וכתיב (משלי, ז, ז) וארא בפתאים אבינה בבנים נער חסר לב. ושורש הקול שבז"א, בבינה - בתבונה, כמ"ש בעץ חיים (ש"ד, פ"א ופ"ה). וכתב שם, וז"ל, ביוה"כ שאז אין מלכות ות"ת נזונים אלא מסוד קולות (שבבינה), לא מסוד אכילה ושתיה, ותדיר בכל השנה נותנת בינה מוחין לז"א שמשפלת עצמה ומרכנת עצמה בסוד האם רובצת על האפרוחים, עכ"ל. ועיין עץ חיים (ש"ח, פ"ג, מ"ת).

וז"ל העץ חיים (שכ"ו, פ"ג, מ"ק) ודע כי ז"א עיקרו מבינה, כי משם המוחין שלו, עכ"ל.

נוק'

בית, בית המקדש. וכתיב (תהלים, עג, יז) עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם. ושלמה בנה ביהמ"ק, וכתיב (דה"י, ב, ב, יא) אשר נתן לדויד המלך בן חכם יודע שכל ובינה אשר יבנה (אותיות בינה) בית לה' ובית למלכותו.

אמרו (נדרים, כ, ע"ב) כל אדם שאשתו תובעתו הויין לו בנים וכו' יודעי בינה, עיי"ש.

אמרו (נדה, מה, ע"ב) ויבן ה' אלהים את הצלע, מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש.

כתר

סוד פלא. וכתיב (ישעיה, כט, יד) הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר. והיינו שחוזרת ונכללת הבינה בכתר, שהכתר סוד סתר. ולהיפך מתהפך פלא לאלף. ואמרו (שבת, קד, ע"א) אל"ף בי"ת, אלף בינה. ובביאור מאמר זה עיין עץ חיים (ש"ד, פ"ה). ועיין זוה"ק (ח"ב, קטו, ע"א; ח"ג, קצג, ע"ב) בסוד גילוי אלף בבינה. ונודע ששער הנו"ן דבינה, בחינת כתר. ועיין עץ חיים (שער כג, פ"ה, מ"ק).

ואמרו (תיקונים, קח, ע"ב) לקבל בינה דאתמר בה אלף בינה, אלין אלופי עשו, עיי"ש.

כתר - גלגלתא. ובפרטות עיין עץ חיים (שי"ט, פ"ח, מ"ב) שכתב וז"ל, והטעם שהבינה בכתר דחכמה היא גלגלתא, עכ"ל, עיי"ש. וכן ת"ת דבינה, נעשה כתר לז"א. עיין שער כא, פ"ב, מ"ת

חכמה

אמרו בספ"י, הבן בחכמה וחכם בבינה. וכתיב (משלי, ד, ה) קנה חכמה קנה בינה (ועיין ברכות, נו, ע"ב), כנודע ב' קנה עולה יש, בחינת החכמה הנקראת יש. וכתיב (שם, ז, ד) אמר לחכמה אחתי את ומדע לבינה תקרא. וכתיב (דניאל, א, כ) וכל דבר חכמת בינה. והבינה ארוכה בכל שיעור החכמה, כמ"ש בעץ חיים (ש"ד, פ"ג). וכתיב (משלי, כט, יא) וחכם באחור ישבחנה. את הבינה.

ועיין עץ חיים (שי"א, פ"ז, מ"ת). וז"ל הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח טו) בינה - היא גילוי חכמה, עכ"ל. ועיי"ש (פתח לט).

ובהתפשטות שניה של עקודים, חזר הבינה בכלי חכמה. ועיין עוד עץ חיים (ש"ז, פ"ד). ועוד, אחורים של או"א שנפלו נקראים בינה, עיין שם (ש"ח, פ"א, מ"ת). ועיין זוה"ק (ח"ב, מב, ע"ב; פה, ע"א; רכו, ע"א; רסט, ע"א). ושם אמרו (ח"ג, רכט, ע"ב) לא אשתמודע אלא בבינה, ובינה בלב, ובגין דא מחשבה בלב, הרהור הלב.

בינה

ז"ל הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח קיב) חכמה, הוא כלל. בינה, היא התבוננות על החכמה, והוא פרטיות הדבר, עכ"ל. ובאדיר במרום (ד"ה בחללא דגלגלתא) כתב וז"ל, חכמה - היא קיבוץ הדברים. בינה - דקדוקי הדברים והתחברם, דעת - המשך תולדה, עכ"ל. ובזוה"ק (ח"ב, רעו, ע"ב) בינה דינקא מחכמה, ומאן דאית בה, אקרי מבין דבר מתוך דבר, עיי"ש. ואמרו באבות, בן מ' לבינה, ועיין סודו בתיקונים (נו, ע"א).

ובפרטות אות נ' בבינה, בחינת נ' שערי בינה, כמ"ש בזוה"ק בכמה מקומות (כגון, ח"ב, קטו, ע"ב; קעה, ע"ב; ח"ג, קח, ע"ב ; קמד, ע"א; רכז, ע"ב; רמב, ע"ב; רנ, ע"ב; רנד, ע"ב. ובתיקונים, מז, ע"א; מב, ע"ב; נו, ע"א; עד, ע"ב; עו, ע"ב; עט, ע"ב; פא, ע"ב). ועיין עץ חיים (שער יג, פי"ג).

ומתתא לעילא היא ח', מדה שמינית. עיין תיקונים (קיט, ע"א).

לב. ואמרו (זוה"ק, ח"ג, רכד, ע"א) בינה, לבא, כלפי שמאלה. ובתיקונים (יז, ע"א) בינה, לבא, ובה הלבין מבין.

תשובה. ואמרו (מגילה, יז, ע"ב) ומה ראו לומר תשובה אחר בינה, דכתיב (ישעיה, ו, י) ולבבו יבין ושב ורפא לו. והיינו כי "מי" קיימא לשאלה, ובמקום שיש שאלה יש תשובה, ודו"ק. ועיין זוה"ק (ח"ג, קכא, ע"ב; קכב, ע"ב; רנה, ע"ב).

ושם הבינה, איתא בזוה"ק (ח"א, לא, ע"ב) שם אלקים. ובפרטות הוי"ה אלקים (כמ"ש, מח, ע"ב). ובפרטות אלקים חיים (זוה"ק, ח"ג, רמד, ע"ב). וכן שם אהי"ה, כמ"ש בזוה"ק (ח"ג, קח, ע"ב; רפא, ע"ב). ועיין עוד בעץ חיים (שט"ו, פ"ו) שאהי"ה בבינה, ואלקים בתבונה. ועיי"ש (שכ"ה, ד"א, מ"ב).

דעת

כתיב (משלי, ט, י) תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה. ואמרו (אבות, ג, יז) אם אין בינה אין דעת, ואם אין דעת אין בינה. וכתיב (איוב, לח, ד) אם ידעת בינה. וכתיב (דניאל, ב, כא) ומנדעא לידעי בינה. וכתיב (דה"י, א, יב, לג) ומבני יששכר יודעי בינה וגו'. ועיין עירובין (ק, ע"ב). ויסוד דבינה נעשה דעת לז"א. עיין עץ חיים (שכ"ו, פ"ג, מ"ק).

ודעת המתהפכת נגלית בבינה, כמ"ש (זוה"ק, ח"ב, כז, ע"ב) בינה איהו להט החרב המתהפכת, דמהפכת מדינא לרחמי לצדיקים. ומשה עליו אמרו (ר"ה, כא, ע"ב) נ' שערי נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד. ועיין זוה"ק (ח"ב, קטו, ע"א). ושם (ח"ג, רכג, ע"א) אמרו, הא בינה איהי דמשה.

חסד

מן חסד דבינה, נמשך קיסטא דחיותא בעת השינה, כמ"ש בעץ חיים (שער כט, פ"א, מ"ב).

כסף. וכתיב (משלי, טז, טז) וקנות בינה נבחר מכסף.

אהבה. ובזוה"ק (ח"ג, רסט, ע"א) ואהבת - לקבל בינה.

כתיב (איוב, לט, כו) המבינתך יאבר נץ יפרש כנפו לתימן. ואמרו (גיטין, לא, ע"ב) ורוח דרומית קשה מכולן, ואלמלא בן נץ מעמידה, מחרבת כל העולם כולו מפניה, שנאמר המבינתך יאבר נץ וגו'. ותיקון נוצר חסד, בבינה. עיין עץ חיים (שער יג, פרק י). והוא גילוי היסוד שבכתר נגלה בבינה, עיי"ש. ועיי"ש על פנימיות הבינה. ועיין עץ חיים (ש"ז, פ"ב) בסוד נתינת אורות מן הבינה לחסד, עיי"ש בסוד התפשטות שניה דעקודים. וכן בשבירה ירד תחילה "כלי" הבינה לחסד דבריאה, כמ"ש בעץ חיים (ש"ט, פ"ג, מ"ת).

בזוה"ק (ח"ג, ערה, ע"ב) בינה מסטרא דגדולה אקריא לקי"ם, ב"ד הגדול, רב בדינוי ורב בזכווי. ושם (רעז, ע"א) וגדולה דרגא דאברהם, דבינה תמן איהי יד הגדולה, תמן איהי חמשים כסף.

גבורה

כתיב (משלי, ח, יד) אני בינה לי גבורה. ועיין עץ חיים (שי"ג, פ"ב, מ"ת). ותרנגול נקרא שכוי, ונקרא גבר (עד שיקרא הגבר). וכתיב (איוב, לח, לו) מי נתן לשכוי בינה. ועיין ר"ה (כו, ע"א). ובתיקון לקחה אמא רק ו"ק בינה דב"ן, כי ד"ר לקחם עתיק.

צפון. וכתב בעץ חיים (ש"ג, פ"ב) וז"ל, בחינת זהב מצפון זהב יאתה שהיא בינה עלמא דאתכסיא, עכ"ל, עיי"ש. ועיין עץ חיים (שי"א, פ"ג) וז"ל, ב' שלישי התחתונים דגבורה נעשה בינה דא"א, עיי"ש. ועיין עוד שם (שי"ד, פ"ה, מ"ת).

ובינה נקראת "גבורה עלאה", עיין עץ חיים (ש"ח, פ"א, מ"ת). ובזוה"ק (ח"ב, קעה, ע"ב) גבורה דהוא דינא תקיפא, נפקא מבינה, ובינה אש יורד, כמ"ש בזוה"ק (ח"ג, לד, ע"א). ועיי"ש (רמח, ע"ב; רנד, ע"ב). ובתיקונים (ט, ע"א) אמרו, יד החזקה מסטרא דגבורה, דתמן בינה. ועיי"ש (יג, ע"ב). ושם (עח, ע"א) אמרו, י' אמירן ול"ב אלקים, דאינון מ"ב אתוון דגבורה, דתמן בינה.

עיקר שם אלקים בגבורה, ויש בו אותיות אם-להי, עיין תיקונים (יב, ע"א). והבינה נקראת בוצינא דקרדינותא שהיא שורש הדינים.

תפארת

אמת. וכתיב (משלי, כג, כג) אמת קנה ואל תמכר חכמה ומוסר ובינה. ועיין עץ חיים (שי"ח, פ"ה, מ"ת). ויסוד דבינה מגיע עד הת"ת, עד החזרה. ואמרו (מגילה, יז, ע"ב) ומה ראו לומר בינה אחר קדוש, שנאמר (ישעיה, כט, כג) והקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו.

התפשטות בינה, יסוד, עד החזה דז"א, כנודע.

תורה. ואמרו (סוטה, לה, ע"ב) א"ל ר' שמעון, לדבריך האיך למדו אומות של אותו הזמן תורה, א"ל בינה יתירה נתן בהם הקב"ה, ושיגרו נוטירין שלהם וקילפו את הסיד והשיאוה.

ואמרו (ב"ק, יז, ע"א) כל העוסק בתורה ובגמ"ח זוכה לנחלת שני שבטים וכו', וזוכה לבינה כישששכר.

איתא בעץ חיים (שי"ג, פ"ז) וז"ל, ת"ת (דעתיק מתלבש) בבינה דא"א, שהוא גולגלתא דאו"א, עכ"ל, עיי"ש.

ת"ת - הויה. וכתב בעץ חיים (שט"ו, פ"ג) וז"ל, בינה נקרא מפני ה', שהוא יותר פנימי מן הוי"ה, עכ"ל.

נצח

נו"ה, כליות יועצות. וכתיב (ישעיה, מ, יד) את מי נועץ ויבינהו.

כתב בעץ חיים (שי"ב, פ"ה, מ"ת) וז"ל, ואור האחור דכתר דבינה דב"ן, הוא בנצח דעתיק, ומשם מאיר אל ג"ת שהם נה"י שבו, עכ"ל.

נה"י דבינה, נעשים מוחין לז"א. ועיין בהרחבה בעץ חיים (שכה, דרוש ד').

כתב בעץ חיים (שער כח, פ"ב, מ"ב) וז"ל, ר"ת בינה הם, בינה - יסוד - נצח - הוד, וזהו בסוד העיבור, עכ"ל. ועיי"ש (פ"ד, מ"ב).

הוד

בינה עד הוד אתפשטת, וכלשון הזוה"ק (ח"ג, רכג, ע"ב) מבינה עד הוא כלא אתפשטותא חדא. ובעיקר זהו לתתא בסוד ה"ח וה"ג. וז"ל הגר"א (ספד"צ, פ"א) ודבינה דרדל"א מתפשט עד אמא, שהוא בהוד דידה, וז"ש בינה עד הוד אתפשטת, עכ"ל. ועיין עץ חיים (שכ"ט, פ"ז, מ"ב) שבינה דאמא מתפשט עד הוד דז"א ועד בינה דנוק'.

וז"ל בזוה"ק (ח"ג קנג, ע"ב) כי אחיה - מסטרא דשמאלא דהוד דילך, דאתמר ביה ונתן ההוד למשה, אתייהב בך מסטרא דבינה. ועיי"ש (רפ, ע"א).

כתב בעץ חיים (שכ"ו, פ"ג, מ"ק) וז"ל, נודע כי מוח בינה של נוקבא, נעשה מן הוד שלו, עכ"ל.

יסוד

כתיב (ישעיה, מ, כא) הבינתם מוסדות (לשון יסוד) הארץ. וכתב בעץ חיים (שכ"ו, פ"ג, מ"ק) וז"ל, יוסף סוד היסוד דבינה שבז"א, עכ"ל.

ציון, ציונים לתורה, עשה ציונים לתורה. ואמרו (עירובין, נד, ע"ב) ומדע לבינה תקרא, עשה מודעים לתורה. מודעים - ציונים, בסוד הדעת שגנוז ביסוד.

עיבור ז"א, ביסוד אמא - אורות, וביסוד תבונה - כלים. עיין עץ חיים (שי"ט, פ"א, מ"ת). וכתב בעץ חיים (ש"ח, פ"ד, מ"ת) וז"ל, יסוד בינה הוא רחב (וקצר), להיותה נקבה, ונקרא רחובות הנהר, עכ"ל.

ואיתא בעץ חיים (שי"ג, פ"ו, מ"ק) וז"ל, בינה דעתיק לא נתלבש כלל, אמנם נמשכת הארה ממנה מבחוץ עד נצח דא"א. גם ברישא דא"א הוא דעת דידיה, ובתוכו יסוד דעתיק, וגם יוצא הארה מיסוד הנ"ל ובוקע ויוצא לחוץ ופוגע באור בינה דעתיק ומכים זה בזה, עכ"ל, עיי"ש.

מלכות

ספר. וכתיב (דניאל, ט, ב) בינתי בספרים.

בזוה"ק (ח"ג, רעג, ע"ב) כוס דברכה, מלכות מצד בינה הנקראת אלקים.

מלכות סוף ואחרית. ואמרו (ב"מ, כו, ע"א) רב אבי ורבינא סוף הוראה, וסימנך (תהלים, עג, יז) עד אבוא אל מקדש אל אבינה לאחריתם. ואמרו חז"ל (והובא בעץ חיים) נובלות בינה שלמעלה שכינה. והיינו שמה שנפל מבינה שהיא אמא, ממנה נעשה שכינה. ובחינה נוספת כתב בעץ חיים (ש"ג, פ"א) וז"ל, הבינה דאצילות נתלבש אור ז"ת שלה ב"מלכות" דאצילות וירדה דרך המסך ונתלבש בי"ס דבריאה, עכ"ל. ובפרטות, מלכות בינה, תבונה.

וכתב בעץ חיים (שט"ו, פ"ב) וז"ל, כאשר יורדת הבינה אל המלכות בסוד תפלה של יד, נשארה בסוד אור מקיף, עכ"ל. ועיי"ש (שי"ט, פ"א, מ"ת). ועוד כתב שם (שכ"ג, פ"ד, מ"ת) וז"ל, מלכות דבינה, היא הנכנסת תוך פנימיות ז"א, עכ"ל.

נפש

מעשה. ואמרו (ע"ז, ד, ע"ב) ואמר ר"י בן לוי, כל מצות שישראל עושין בעוה"ז באות וטורפות אותם לעכו"ם לעוה"ב על פניהם, שנאמר (דברים, ד, ו) ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, נגד העמים לא נאמר, ולא לעיני העמים, עיי"ש.

נפש של הבינה נקראת תבונה. עיין עץ חיים (ש"ד, פ"ה).

ובזוה"ק (ח"ג, רמב, ע"ב) ואם הוא מבין דבר מתוך דבר באוריתא, יהבין ליה נפש יתירה מבינה.

רוח

כתיב (ישעיה, יא, ב) ונחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה. וכן כתיב (ישעיה, כט, כד) וידעו תעי רוח בינה. וכתיב (אויב, כ, ג) ורוח מבינתי יעננני. כי הבינה לשון בין לבין, ושם נמצא רוח, ודו"ק. ועיין זוה"ק (ח"א, רמו, ע"ב).

נשמה

כתיב (איוב, לב, ח) נשמת שדי תבינם. וז"ל העץ חיים (ש"ד, פ"ג) הנשמה מן האזן, שהיא בינה, עכ"ל. ובזוה"ק (ח"א, עט, ע"ב) נשמתא אתערא לאיניש בבינה וכו'. ועיי"ש (ח"ב, רע, ע"ב). ובתיקונים (כח, ע"א) אמרו, ורזא דנשמתא דאיהי שוה לקב"ה, דא בינה, מ"י, ועלה אתמר ואל תדמיוני ואשוה, אל מי ודאי.

ובפרטות, כתב בעץ חיים (ש"כ, פ"ז) וז"ל, ל' דצלם היא בינה דז"א, והיא הנשמה שלו, עכ"ל. ופשוט.

חיה

ז' רקיעים, וערבות כנגד בינה, כנודע. ובו טללי חיים, כמ"ש בפ"ב דחגיגה.

איתא בזוה"ק (ח"ג, קנג, ע"ב) כי אחיה - מסטרא דבינה, אילנא דחיי. ולכך שם הבינה אלקים חיים. כמ"ש בעץ חיים (שער כו, פ"ג, מ"ק).

יחידה

משיח. ואמרו (סנהדרין, צג, ע"ב) משיח דכתיב (ישעיה, יא, ב) ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה וגו'.

מילון ערכים בקבלה
בינה (א')

ספירת בינה שורשה באות ה' ראשונה של שם הוי"ה, כמ"ש בזוה"ק (ח"א, קנב, ע"ב) ה' מן הוי"ה, דאיהו בינה (ושורשה באות יו"ד של שם הוי"ה, י' - ו"ד, ו"ד, צורתם ה', עיי"ש, ח"ב, קכג, ע"ב. ועיי"ש (ח"ג, כז, ע"ב) ודא בינה ה', ה' מראות דילה). ונקראת אם, אמא עילאה, כמ"ש (שם, ח"ב, סה, ע"א) ואל תטוש תורת אמך, דא כנס"י, מאן כנס"י, דא בינה. והיא שורש כל קו שמאל, כמ"ש בעץ חיים (שי"א, פ"ב) וז"ל, ומנקודת בינה נתפשט קו השמאלי, עכ"ל. ואמא - בינה, מלבשת לגבורה דא"א. עיי"ש, שי"ג, פ"ב, מ"ת

ובינה יסודה רחמים, אולם מינה דינין מתערין, וכמ"ש בזוה"ק (ח"א, קנא, ע"א) א"ר אלעזר יובלא (מדרגת בינה), אע"ג דדינין מתערין מינה, וכלהו רחמי, כל חידו מינה נפקין. משא"כ חכמה שכל דינין מתעברין מינה (עיין זוה"ק, ח"ב, קלה, ע"ב. ושער הכוונות, שב"ק). ושורש הדינים המתערין מינה, הם ה"ג (שלכך נקראת ה' בינה), אותיות מנצפ"ך, כמ"ש (תיקונים, פ"א, ע"ב) ן - בינה, וה' אתוון מנצפ"ך מעלמא דאתי, אינון לקבל ה' עלאה. ואמרו (זוה"ק, סתרי תורה, ח"א, קא, ע"א) מנצפ"ך חמשה גבורות, ומניה יתפשט רזא דחמישין שערי בינה. כי אות ה' בהכפלה של עשר בסוד י-ה (והם אותיות י - ה - ן שבבינה), נעשה חמישים שערי בינה. והוא שורש ה' אותיות אלהי"ם, מקביל לאותיות מנצפ"ך, ה"ג (כמ"ש בעמק המלך, שער יב, פ"ב. וטל טורות, ח"א, פי"ז, אות ד). ונחלקת לבינה ותבונה. עיין עץ חיים (ש"ד, פ"ג).

והנה מקום הבינה, בעולם: בבריאה, כמ"ש בינה מקננה בכורסיא. ובנפש: "שורשה" באזן דא"ק, ששם מתחיל הארת הס"ג שהוא בינה, כנודע. עיין עץ חיים (ש"ד, פ"א). ובינה של א"א נמצאת בגרון, כמ"ש בעץ חיים (שער יא, פ"ח, מ"ת) וז"ל, בינה דא"א לא יכלה לעלות ולהיות בראשו (כשאר פרצופים), ונשארה למטה בגרון דא"א (וזהו דלא כהגר"א דס"ל ששווה א"א לשאר פרצופים), ולכן אינה נקרא רישא וכו', משא"כ בשאר פרצופים, עכ"ל. (ויש לעיין היכן מקום בינה דא"ק, ברישא, או בגרון. ובפרטות יש בינה בח"ס דא"ק, ואכמ"ל), ובינה של עתיק, "נמשכת" מבחוץ עד למצח דא"א. עיי"ש (שי"ג, פ"ו, מ"ק). ומקומה ברישא דעתיק. והרי שבשאר פרצופים מקומה בצד שמאל של הראש. מח חכמה בימין, ומח בינה בשמאל.

אולם התפשטות הארת הבינה, עד הלב, בסוד לב מבין, כמ"ש בפתח אליהו. וביאורו כמ"ש בעץ חיים (שער לא, פ"ד, מ"ק) וז"ל, הלא נודע כי לב מבין, ונודע שהוא סוד הבינה וכו'. והענין כי הנה הנה"י דאבא מתלבשים תוך נה"י דאמא, וכולם מתלבשים תוך ז"א. ואמנם עד מקום החזה, עד שם כל האורות סתומים הם, ושם בחזה מתגלין כנודע. ואמנם ההפגעה והארה הראשונה שיוצאים אלו האורות בכח במרוצה מתוך היסוד דאמא [וכתב שם (ש"ח, פ"ד, מ"ת) וז"ל, יסוד בינה הוא רחב להיותה נקבה, ונקרא רחובות הנהר, עכ"ל] אשר תחלה היו שם צרים ונוגשים ודחוקים, ועתה שיוצאים בהפגעה ראשונה מאירין באור נמרץ וגדול מאוד שם תיכף בצאתן ועושין שם רושם גדול מאד, ושם נרשמים האורות דאו"א כולם כאחד אור נפלא וחזק מאוד וקרוב אל מעלת האור שהניחו במוחין, אך ודאי שהוא יותר קטן ממנו במעלה, וזאת ההארה נקרא לב האדם. לכן מוח האדם הוא עיקר האדם והלב שני לו, עכ"ל. והבן שכיון שאורות אבא מולבשים באורות אמא, ויתר על כן אורות אבא ממשיכים להתפשט

עד היסוד, לכך בעיקר הגילוי בלב הוא אורת אמא, ולכך נקרא "לב מבין".

ונקרא בינה מכמה לשונות. א. מלשון בין לבין, כמ"ש הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה. ב. מלשון בן - י"ה. וכמ"ש בזוה"ק (ח"ג, קכא, ע"ב) ויפוק מלבא, דתמן בינה, כמה דאוקמוה מארי מתניתין "הלב מבין", יפוק בן מבינה, מב"ן י"ה, דאיהו ו'. וכן אמרו (שם, ח"ב, קנח, ע"א) ב"ן - י"ה, על שמיה אתקרי בינה. וזהו **ביחס לזולתה** [וז"ל הירעות שלמה (חוברת ב, ירעה ז) הבינה - שהיא התפעלות הכח השכלי שיתפעל מדבר חוציי ותופיע אותו, עכ"ל], **וביחס לכך נקראת אם**, אם המולדת. ומעין כך בבחינת כל המלמד בן חבירו תורה כאילו ילדו. ואיתא בערוך (ערך בן) וז"ל, א"ר עקיבא, אני אהיה "אובין" לפניך (ע"ז, נה), פירוש, לשון בינה, כלומר מלמד, עכ"ל. ועיין ספר השורשים לרד"ק, ערך בין. ג. מלשון בנין, שהיא שורש הבנין של זו"ן, כמ"ש ויבן את הצלע, ודרשו בנדה, לשון בינה ולשון בנין. והשורש, בינה - להבין דבר מתוך דבר, והיינו להבין החכמה שעליה כתיב בחכמה יבנה בית, ודו"ק. ועיין ביאור שמות נרדפים בתנ"ך (אות ד, ערך דעה חכמה בינה שכל). וכתב בחשק שלמה (השער השביעי, אות ד, בן) וז"ל, בינה נאמר על פעולת השכל כשעושה ציור שלם מציורים חלקיים, עכ"ל. עיי"ש שתבונה להיפך, לעשות מציור שלם, ציור חלקים, עיי"ש. ועיין מלבי"ם (משלי, י, כג), שפירש באופן שונה.

מילון ערכים בקבלה
בינה (ב')

בפרצוף אריך בינה נמצאת בגרון, כמ"ש בעץ חיים (שער י"ג, פ"ו, מ"ק) וז"ל, אמנם שינוי זה יש בא"א יותר מבשאר פרצופים, כי בגלגלתא שלו יש כתר וחכמה, אבל בינה ודעת אין בגולגלתא שלו, ואמנם בינה דא"א הוא סוד הגרון דא"א, ותמן נחתת ולא קיימא ברישא, ומכאן תבין איך בינה נקרא גרון ונקרא כתר (כי שם נעשה כתר לאו"א), ונקרא שופר, כי הלא בגרון דא"א נעשה כתר לאו"א, עכ"ל. אולם דעת הגר"א בספד"צ שאף בא"א מקום הבינה ברישא. וכן חלק התחתון של ת"ת דאמא - בינה, נעשה כתר לז"א, כנודע, עיין שער הכללים (סוף פרק ו), וכן הוא בהרבה מקומות.

אולם חלק מבינה דא"א, בינה שבכתר דחכמה, נמצא בגלגלתא שלו, כמ"ש בעץ חיים (שער יט, פ"ח, מ"ב) וז"ל, א"א לקח דוכרא דיליה, כל י"ס דחכמה דמ"ה, גם נוק' דיליה לקח ה' תחתונות דכתר דב"ן. ודע כי הגלגלתא שלו הוא בינה שבכתר דחכמה דמ"ה מעורבת עם איזה חלקים דכתר דב"ן, עכ"ל. ודו"ק היטב, והוא בסוד שבינה עולה בגימט' גלגל עם הכולל, ולכך מקומו ומדרגתו בגלגלת, סוד גלגל-ת. ועיין הגהת מהרח"ו (זוהר, ויקהל, רט, ע"א) שכתב, שגלגל המזלות הוא בינה דעשיה. וכן הוא בלקוטי הש"ס (ליקוטים מסף עץ חיים, ד"ה שבע גלגלים).

ואולם עיקר מדרגת בינה במח, מח חכמה מימין, ומח בינה משמאל. ושם נעשה החלפה בין או"א, בין ב"ן דמ"ה למ"ה דב"ן. ולכך חלק מן המח פועל הפוך, בינה בימין וחכמה בשמאל, והבן היטב היטב. עיין עץ חיים (שער י"ז, פ"ג, מ"ב), וביפה שעה וברש"ש שנחלקו שם

ובפתח אליהו אמר, בינה, שבה הלב מבין, ושם זהו גילוי עטרת יסוד דאמא - בינה, ששם בוקע ויוצא לחוץ. וזהו מקום "גילוי" הבינה, ומגילוי זה נעשה "לב". עיין עץ חיים (שער לא, פ"ד, מ"ק) וז"ל, נודע כי לב מבין, ונודע שהוא סוד בינה, וכו'. והענין כי הנה הנה"י דאבא מתלבשים תוך נה"י דאמא, וכולם מתלבשין תוך ז"א. ואמנם עד מקום החזה, עד שם כל האורות סתומים הם, ושם בחזה מתגלין כנודע. ואמנם ההפגעה והארה הראשונה שיוצאים אלו האורות בכח במרוצה מתוך היסוד דאמא אשר תחלה היו שם צרים ונוגשים ודוחקים, ועתה שיוצאים בהפגעה ראשונה, מאירין באור נמרץ וגדול מאוד שם תיכף בצאתן, ועושים שם רושם גדול מאוד, ושם נרשמים האורות דאו"א כולם כאחד אור נפלא וחזק מאוד וקרוב אל מעלת האור שהניחו במוחין, אך ודאי שהוא יותר קטן ממנו במעלה, וזאת ההארה נקרא 'לב האדם', ולכן המוח שבאדם הוא עיקר האדם, והלב שני לו, עכ"ל.

וכן הארת הבינה נגלית באזן. עיין שער ד', פרק א'. וזהו בינה דא"ק. כנגד ה' ראשונה של שם הוי"ה. ובינה הוא שם אהי"ה. ועיין רחובות הנהר (דף ד, ע"ב) בסדר התלבשות בינה דא"ק בתחתונים. וכן עוד עיין שם (דף כח, ע"א), ובתורת חכם (דף כג, ע"א. דף פד, ע"ב. דף קלד, ע"א. דף קמט, ע"א). ועיין לשם (ספר הדע"ה, ח"א, דרוש א', סימן ד').

וכן בינה עד הוד אתפשטת. עיין זוה"ק (ח"ג, רכג, ע"ב).

ועיין תורת חכם (ב, ע"ב, ד"ה ומ"ש וכן).

מדור
ארמית

מילון ערכים בארמית
בינה - שכל - אסכלה - אסכולא -
אסקולא - אסכולסטיקי -
אסקולסטיקא - אסכלאות

בינה – שכל – אסכלה – אסכולא – אסקולא – אסכולסטיקי – אסקולסטיקא – אסכלאות

בינה בארמית נקראת סכל, כמ"ש התרגום (דברים, ד, ו) חכמתכם ובינתכם, וסוכלתנותכון. וכן בעוד מקראות תרגם כן.

סכל - שכל, מלשון שיכל את ידיו (בראשית, מח, יד). וזהו כח הבינה, להחליף הצדדים ולהסתכל בהם ישר והפוך. סכל, מלשון הסתכלות.

וכתב בערוך (ערך אסכלה) וז"ל, (ב"ב, עג), ת"ר, המוכר את הספינה, מכר את האסכלה. פירוש אסכלה, כבש, כדתנן (שבת, קכב) עשה עכו"ם כבש לירד בו, והוא עץ ארוך וחקוק בו חבקי', מקום נתינת פרסת הרגל, ומושיטין אותו מן הספינה ליבשה, ויורדין ועולין עליו, וכו'. א"ב, פירוש בלשון רומי סולם, עכ"ל, עיי"ש. והיינו כי עולין ויורדין דבר והיפוכו. וכן פירש שם ש"הוא כלי אשר לו שלבים", והיינו כח הבינה לקחת את החכמה שהוא כללות, כולם בחכמה עשית, ולחלקו לשלבים, והבן.

וכת בערוך (ערך אסכולא) וז"ל, אסכולא - כנסת שמלמדין בה הנערים קורין אותה בלע"ז אסקול"א. א"ב, כן בלשון יוני ורומי, ובמדרש שה"ש, פסקא אמרתי אעלה בתמר, דתברי אסכולסטיקי, פרוש בלשון יוני ורומי, למדנים, כמו אסקולסטיקא, עכ"ל. והבן כאשר מלמדים נערים קטנים, מלמדים אותם שלב אחר שלב, וכאשר מלמדים "למדנים", מלמדים אותם ישר והפוך, והבן.

עוד כתב בערוך (ערך אספליא) וז"ל, אסכלאות גרסינן, ופירושה בלשון יוני, דקדוקים ופירושים, עכ"ל. וכנ"ל שבינה הוא שלב אחר שלב, לימוד הדבר בהדרגה. וכן לימודו בפרטות, דקדוקים ופירושים. כי החכמה כללות, והבינה פרטות, וזהו דקדוק, וכן חכמה מה שקיבל מרבו, בינה, מבין היטב הדברים, וזהו ע"י פירושים, והבן.

וכאשר נראה דבר הפוך, הנבון מתבונן להבין את טעם היפוכו. אולם הטיפש - סכל נראה לו שהוא דברי שטות, ונקרא סכל מלשון שוטה (עיין ב"ב, קכו, ע"ב) בוכרא סכלא, וכד', כי כאשר רואה דבר ישר מקבלו, אולם כאשר רואה הפכו, אינו מקבלו.

ועיקר סכל לשון הסתכלות, נאמר על מ"ש (יבמות, מט, ע"ב) כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה. והיינו הסתכלות באספקלריא שאינה מאירה, כדוגמת "מראה" שרואים בה הפוך, ימין הופך לשמאל ושמאל לימין, המראה הפוך. ועיקר לשון הסתכלות דייקא על אספקלריא שאינה מאירה, ובלשון הרחבה אף אספקלריא מאירה נקראת לשון הסתכלות.

וכתב הרש"ר הירש (בראשית, ג, ו) וז"ל, סכל - אדם שהכרתו סובייקטיבית מדי, הוא יחזיק בדעה שסיגל לעצמו מבלי לבחון אותה ע"פ אמיתות הדברים. השכל - לתת את הדעת על דבר, להיות נבון או לפעול בתבונה, עכ"ל. והיינו סכל אינו מסוגל לראות את הדברים באופן שונה, בכיוון אחר, וכנ"ל. ועיין עוד בדבריו (ויגש, מה, יז).

רשימת שיעורים הקשורים לערך בינה

דע את יחודך 009 הפשטת הלבושים חכמה בינה ודעת

מספר שיעור בקול הלשון #1128510

בס"ד

קול הלשון

073.295.1245 ♦ 605-313-6660 2 »4 «12

3 סדרת "דע את"	2 ארבעת היסודות	1 בלבבי משכן אבנה
6 ספרי קודש	5 תפילה	4 התבודדות
9 מועדי השנה	8 פרשת השבוע	7 דרשות
10 תורה, גמרא, שו"ע	11 בלבביפדיה מחשבה / עבודת ה'	

חדש!

12» אוצר אותיות

13» ליקוט צורת אדם ועבודתו

14 >> עבודת הנפש לפי עשר הספירות

להאזנה לשיעור

ומקישים: כוכבית [*] סולמית [#] ->

[מספר שיעור] -> סולמית [#]