

בלבבי

משכן אבנה

תשפ"ד

גיליון 344

פרשת השבוע

שאלות ותשובות

שולחן ערוך

עבודה

מחשבה

קבלה

קדושים

שו"ת

מהות גלות

ישמעאל

בדורנו

עמוד ט'

לקבלת הגיליון השבועי בדוא"ל
יש לשלוח בקשה לכתובת:
bilvavi231@gmail.com

לקבלת הגיליון השבועי בפקס
יש לשלוח בקשה לפקס המערכת:
03-5480529

כל החומר [זולת מדור פרשת השבוע]
שמופיע בגיליונות אלו מידי שבוע
יוצא לאור לראשונה

ללקיחת חלק בהוצאות הגדולות
של הדפסת הספרים לזיכוי הרבים
ניתן לתרום במערכת הטלפונית:

מרכז הצדקה
ישראל: 1-800-28-28-28
USA +972-2-5025580

יש לציין מספר קרן:
בלבבי משכן אבנה - 4387



© כל הזכויות שמורות

מספר ישיר לשמיעת
השיעורים בקול הלשון:

ישראל 073-295-1245
USA 718-521-5231

מערכת 'בלבבי משכן אבנה'

טלפון: 052.763.8588

פקס: 03-5480529

ת.ד. 34192 ירושלים

9134100

bilvavi231@gmail.com

תוכן הגיליון

קדושים ♦ תשפ"ד

פרשת השבוע

ה תורת הרמז קדושים

שאלות ותשובות

ט מהות גלות ישמעאל בדורנו

שולחן ערוך עם פי' בלבבי משכן אבנה

יא סימן ה' סעיף י' - הלכות ציצית

עבודה

טז דעת תבונות סימן י"ד

יה דע את תורתך פרק ז'

כב בלבביפדיה עבודת ה' בכל

מחשבה

לג סוגיות במחשבה אברהם

לז בלבביפדיה מחשבה גד

נד מילון ערכים בארמית אדך - אידך

קבלה

נה מילון ערכים בקבלה קונטרס הדעת - מצחא

זז בלבביפדיה קבלה אשר

ס עץ חיים - דרושי הצלם דרוש ו'

מהות גלות ישמעאל בדורנו

שאלות ותשובות - עמוד ט'



צורת אדם

יום שני

יב' אייר תשפ"ד

20/05/2024 20:30

רח' הרב בלוי 33

ירושלים

תורת הרמז פרשת קדושים

'איש אמו ואביו תראו'. (יט, ג) וברש"י, שירא יותר מן האב, ומכבד יותר את האם. ועומק הענין. שאבא - חכמה נותן לז"א, ע"י אמא. כנודע. ולכך כבוד שזו מדת האב. מכבד יותר האימא, כיון שהיא נותנת לו. אולם יראה יותר מאבא, כיון שזו יראת הרוממות, שמתירא מעליונים מעליו, ובזה אבא יותר מרומם.

'דבר אל כל עדת בני' ואמרת אליהם קדושים תהיו וגו', [יט, ב] וברש"י 'מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה'. וביאר בשפתי חכמים, 'אף שכל התורה שנה משה לכל ישראל, אך י"ל דשנה להם לא בהקהל, כי אם כשהיו כתות הרבה זה אחר זה. אבל פרשה זו נאמרה בהקהל כל עדת בני' יחד נשים וטף וכולם שמעו ביחד'.

צריך להתבונן ולהבין מה בכך שרוב גופי תורה תלויין בה מדוע זה מצריך שפרשה זו תאמר בהקהל?

'דבר אל בני' וגו', וכתב בעל הטורים 'וסמך ליה קדושים, שדבר שבקדושה צריך עשרה דהיינו עדה'.

ביאור הדברים: המושג 'גופי תורה' עניינו כדלהלן, לכל דבר יש את נקודת העצם שבו, ואת חלק ההתפשטות שבו. נקודת העצם שבו מוגדרת 'גוף הדבר', עצמות הדבר. חלקי ההתפשטות מוגדרים כענפים, עלים וכדו'. גוף הדבר ועצמות הדבר הוא נקרא השורש של כל חלקי ההתפשטות והוא מקור הויתם ומקור חיותם של חלקי ההתפשטות.

בשעה שמשה רבינו ע"ה מלמד את בני' את חלקי התורה שהוא בבחינת גוף התורה, שורש התורה, עצמות התורה, נצרך שהמקבלים, בני', יהיו במצב של כלי העומד לקבל את גוף התורה. ועליהם להעמיד את עצמם במהלך של גוף הכנס"י, שורש הכנס"י, עצמות הכנס"י. [התאמת הכלי לאור], ולכך המהלך של קבלת 'גופי תורה', הוא המהלך של 'הקהל'.

הקהל עניינו גילוי עצמו, שורש האחדות, שורש ההויה, שורש העצמות של הכנס"י. והרי יש כאן העמדה של המקבל בצורה של הכנה לקיבול גופי תורה.

אלו הם דברי הבעל הטורים שבדבר שבקדושה צריך עשרה,

פרשת השבוע

תורת
הרמז

כלומר, לשון פנים, דעי"ז יתגלה כבודי.
 'איש אמו ואביו תיראו'. (י"ט, ג) הקדים אם
 במורא, שהיא בחינת מורא, נוק'. כנודע.
 אב ואם גימ' אדם, רמז שעל ידם נעשה
 אדם.

גרל. אותיות אחרי, שמד. רמז להמן
 שעשה גורלות, להשמיד.

'לא תנחשו'. (י"ט, כו) אותיות לפני נח"ש הם
 רמ"ז. בחינת יעקב, שפרד"ס מקביל לאו"א
 זו"ן. ז"א בחי' יעקב, כמ"ש הגר"א ורמח"ל.
 וע"ז נאמר 'כי לא נחש ביעקב' דייקא.

ופעם ראשונה כתוב ניחוש בתורה בלבן,
 נחשתי ויברכני ה' וכו'. כנגד יעקב. ויעקב
 נקרא איש תם, ושם התנהג ברמאות עם
 לבן.

'אל תחלל את בתך וכו'. (י"ט, כט) בת בחינת
 מלכות, ולא תזנה הארץ וכו', ארץ בחינת
 מלכות.

(י"ט, ג) מצות כבוד אב ואם. נאמר דין כבוד
 ומורא. הענין. אב ואם נותנים חלק חיצוני
 שבאדם, גופו. והקב"ה נותן נשמתו. ולכך
 באב ואם המצות הם בחינת חיצוניות, כבוד
 ומורא. משא"כ בהקב"ה, העיקר הפנימיות,
 לעשות נחת רוח לפניו.

'קדושים תהיו'. (י"ט, ב) וברש"י, 'הווי
 פרושים'. בחינת שמירה, מלכות, נוק'.
 ולכך אח"כ נאמר 'איש אמו ואביו תראו',
 בחינת יראה, נוק'. וכן את שבתותי תשמורו,
 שמירה בחינת נוק', ומקדשי תראו נוק'.
 והבן.

ענין שפרשה זו נאמרה בהקהל. כי
 קדושין בחינת חיבור. שע"ז שמופרשת
 מכל העולם, מחוברת לו. נמצא בחינת
 קדושה, חיבור. ולכך נאמרה בהקהל,

נקודת העצם של ישראל היא קדושה. ולכך
 צריך עשרה לגלות את הנקודה הפנימית.
 [שהיא הנקודה העשירית לעולם]. וכל זה
 נאמר בפרשה שהיא הפרשה שמגלה את
 נקודת העצם של התורה, ונקודת העצם
 של הכנס"י.

'בצדק תשפוט עמיתך'. (י"ט, טו) וברש"י,
 'הוי דן את חברך לכף זכות'. יש לרמז,
 נודע דצדק מדת מלכות, שהיא התחתונה.
 ורמז שיש לדונו לכף זכות, כיון שנמצא
 בקטנות. ועי"כ בא לו מעשה זה.

'אל תחלל את בתך'. (י"ט, כט) הענין.
 שמלכות נקראת בת, ואי פוגם בבת, גם
 הארץ שבחינתה מלכות תזנה.

'לא תעשו עול'. (י"ט, לה) אותיות קודמות
 סכה, רמז לסוכות, שכנגד יעקב שמדתו
 אמת. ובתרגום 'לא תשקר'. האיסור לשקר.
 ועומק הדברים. דאמרו דיין הדין דין אמת
 לאמיתו. וכפל הלשון. באמת נמדד כל
 אחד לפי דרגתו, דמה דבעולם אחד אמת,
 בעולם למעלה ממנו שקר. ואין לדיין אלא
 מה שעניו ראות. ולפ"ז באמת זו צריך
 לפסוק. אולם טוב וראוי שיזכה לאמת
 האמיתית, ולא שרק יהיה בעיניו לאמת.

'קדושים תהיו'. (י"ט, ב) פרושים. ובשבת
 מצות ענג. והענין. שהאדם לא נברא
 אלא להתענג על ה', וכיון שחטא נתערב
 טו"ר, ולכך צריך לפרוש מן המאכל. אולם
 בשבת שחוזרים העולמות לאצילותם, ורוח
 קדושה שורה, מצוה להאריך בסעודה.
 והבן. ועוד דקדש הוא בחכמה כנודע.
 ובשבת שמתגלים מוחין דאבא, שייך שפיר
 לאכול בבחינת קודש.

'ואם העלם יעלימו עם הארץ וכו'. (כ)
 שאם בני" לא ימיתו, היא בחינת העלם
 מציאותו ית'. דאינו נגלה. ולכך ונתתי פני.

מאביו ואמו. וכן משבת שהיא שורש השפעה לכל האדם, בחינת מקבל ממנה. והשבת היא בחינת אם לכל ששת ימי המעשה.

'לא תשנא את אחיך בלבבך'. (יט, יז) הענין דוקא בלב. לב בחינת בינה, שם מתחיל בחינת דין, בחינת פירוד, שנאה.

'לא תכלה פאת שדך וכו' לעני וכו'. (יט, ט) פאה סוד קצה, בחינת מלכות, עני. ולכך ניתן לעני. ולכך לקט דייקא שנים ולא שלש. הענין. שלש בחינת חיבור, משא"כ שנים. ועני בחינת מקבל, בחינת פירוד.

'קדושים תהיו, יכול כמוני, ת"ל כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם' (יט, ב). ביאור יכול כמוני, שקדושת הקב"ה קדושה עצמית, ת"ל כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם. כלומר מקבילה למעלה הקדושה לקדושתכם. ומשם אתם מקבלים הקדושה, ואינה אלא רק השאלה, ולא עצמי.

'וכי יגור אתכם גר בארצכם'. (יט, לג) גר בחינת ארץ, מלכות דוד. גר הוא גם בחי' מלכות. 'כאזרח מכם יהיה', אזרח גימ' יראה, בחינת מלכות, יראה תתאה.

אזרח אותיות א חזר. הענין. אברהם נקרא איתן האזרחי, מלשון שחזר לא', לשורש, לאלופו של עולם. וכן היא בחינת גר.

'אל תפנו אל האבת ואל הידעונים'. (יט, לא) הענין. כל גילוי הוא מבחינת מוחין חב"ד. אובות בחינת חכמה. ידעוני לשון דעת, כנגד דעת דקדושה.

"ואהבת לרעך כמוך אני ה'". (יט, יח) ועל פסוק זה אמר ר' עקיבא שהוא כלל גדול בתורה. הענין. יש עש"ן. עולם שנה נפש. והנפש פנימית לכולם, וממנה הכל

שמחברת את כולם.

'לא תשנא את אחיך בלבבך'. (יט, יז) ענין האיסור דוקא בלב. כי נכתב האיסור בלשון אחיך. כלומר שמחובר אליך. ועיקר חיבור בני ע"י השכינה שהיא בחינת לבם של ישראל. ובמקום היחוד נאסר הפירוד.

'לא תשא פני דל'. (יט, טו) הס"ד שהיה לישא פני דל, שע"י משפט נוציא מן העשיר לעני. דמשפט בחינת קו אמצעי, יחוד חסד ודין. ולכך ס"ד שע"י משפט יתן עשיר לעני. בחינת יחוד נותן ומקבל.

'לא תקלל חרש'. (יט, יד) הענין שנאמר דוקא חרש. כי קי"ל 'חרשו נותן לו דמי כולו'. דאינו שוה כלום. וזה הקלקול הגדול ביותר לו. ולכך בו שייך דוקא קללה, בחינת קלקול, והבן.

חרש אותיות שחר, שחור בחינת דין. חשוך. והבן. חרש בא"ת ב"ש סגב, גימ' ס"ה, שם אדנות במלכות. שם בחינת חשיכה.

'מפני שיבה תקום'. (יט, לב) ענין דוקא קימה, ולא הוראת כבוד באופן אחר. כי בחינת קימה, כשיושב יותר קרוב לקרקע, וכשעומד מגביה עצמו לעליונים. שיבה לשון ששב לשורשו. ולכך גם הכיבוד כלפיו, ע"י פעולת קימה שהיא התקרבות לשורש העליון.

'דבר אל כל עדת בני קדושים תהיו'. (יט, ב) וברש"י, 'מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל'. הענין. קדוש הוא בחי' יעקב, שהיא בחינת קו אמצעי. בחינת יחוד הצדדים. וזו בחינת הקהל. קדש בא"ת ב"ש דבק, בחינת חיבור ויחוד.

'איש אמו ואביו וכו' ואת שבתותי וכו'. (יט, ג) ענין הסמיכות. האדם בחינת מקבל

דבק אף בקדושת בוראו. ולכך נצרך 'כי קדוש אני ה' אליכם', כי מי שהקב"ה אינו אצלו בבחינת אליכם, אינו יכול להדבק בו ית"ש (כעכו"ס). ולכך אין שייך קדושה אלא בישראל שדבקים בבוראם, כי אין מושג של קדושה עצמית.

מעתה נבין מש"א חז"ל, שישראל, ככל שהקב"ה משפיע עליהם גדולה, הם משפילים עצמם. ואומות העולם להיפך. טעם לדבר. שורש כל השגת בני"ה הוא ע"י ההתדבקות בקונם. אין כאן מהלך של קבלה כלל. ולכך אין בישראל באמת כל מעלה עצמית, אלא כל השגתם ע"י התדבקות בקונם. וע"י שמדבקים ומתכללים בקונם, נכללים בו, ומידות קונם מתגלות בהם. נמצא שאין כאן מהלך של עצמות ו'יש' כלל. משא"כ אוה"ע שהמהלך הוא קבלה, וכל מעלותיהם אינם ע"י הדבקות בו ית"ש, אלא הם מקבלים את ההשגות ונפרדים מקונם. הרי נראה הדבר כמעלה עצמית בהם, ולכך הופכים ליש.

האדם שדבק בבוראו כראוי, הוא חש ומרגיש את עצמו כמעין מראה המשתקף בתוכה מעלותיו של הבורא ית"ש, הוא חש ומרגיש שכל מעלה שיש לו, לא רק שהיא איננה מכוחו אלא מכח הבורא, אלא הוא חש ומרגיש שהמעלה עצמה ממש היא מעלתו של הבורא המתראית ומתגלית דרכו. והרי הוא ככוס שיש בתוכה מים, שהמים אינם של הכוס כלל, והכוס אינה אלא כלי להחזקת המים.

זהו סוד הענוה שביארו הרמב"ן באיגרתו הידועה, שכל מעלה שנראית וניכרת באדם, היא עצם עצמות מעלתו של הבורא.

משתלשל. והנה אם רואים אנו בעולם שיש כוסות רבים, שולחנות רבים וכו', כלומר יש נבראים נפרדים, בהכרה ששורש הדבר משתלשל מן הנפש. ואף בנפש עצמה יש חילוק ונפרדות, ואין יחיד, אלא רבים. והנה ריע אותיות רע. לשון רעוע. כלומר, כל המציאות של ריע, הוא מציאות של רעוע, נפרד. שיש פירוד מן האחדות. ואין מציאות אחידה, אלא רבים.

והנה כאשר תהיה אחדות גמורה בין הנפשות, והרע יהפך לריע. ותהיה בחינה של כמוך ממש. אהבה בגימ' אחד, כידוע. ותהיה אחדות כמוך ממש. דבר זה ישתלשל מן הנפש לעולם. ואזי תהיה אחדות גמורה אף בין הנבראים הגשמיים, גופים. כלומר, כל זמן שבשורש בנפש יש עדיין פירוד, בהכרח שיהיה פירוד בעולם בנבראים הגשמיים. אולם כאשר תהיה אחדות גמורה בנפשות, אזי יהיה תהליך הדרגתי של השתלשלות האחדות מן הנפש. ולעולם עד שהכל יהיה אחד גמור. ואזי יתגלה שאין עוד מלבדו, אין עוד ממש. והבן.

"קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אליכם". (יט, ב) וצ"ב תיבת אליכם, הרי לכאורה הטעם להיות קדוש, הוא מפני שזוהי הנהגה נכונה ואמיתית. וראיה כי קדוש אני ה'. וכיון שהקב"ה נכון ואמיתי, בהכרח שאם הוא קדוש שהנהגה זו טובה ואמיתית, ומה לי אם הוא אליכם או לאו?

ביאור הדברים: הקדושה שהאדם מקדש עצמו אינה עצמית, אלא עצם קדושת האדם היא קדושה הנשפעת ומתקבלת מקדושת הבורא. וכל שהאדם דבק בבוראו ונכלל בו, כן מדבק עצמו בקדושת הבורא. כלומר אין כאן קבלת קדושה בתורת מקבל, אלא ע"י התדבקות האדם בקונו,

גלות ישמעאל בדור בדורנו

לימדנו רבותינו שמצרים 'ראשית' לכל הגלויות, והענפים הם ד' גלויות, והם, בבל - מדי ופרס - יון - אדום. ובתוך גלות אדום נכנסת גלות נוספת, והיא גלות ישמעאל. ובלשון הגר"א (אדרת אליהו, דברים, לב, לג) בבל וכשדים - פרס ומדי - יוון ומוקדון - אדום וישמעאל.

דבר זה נראה בבירור, בתחילה ישמעאל בעיקר לחמו ורצחו ביהודים, אולם בכל עשרות השנים האחרונים ישמעאל נכנסו לתחמו של אדום, וכידוע אירופה מלאה בבני ישמעאל, ובפרט בצרפת ועוד. וכן נתפשט גם לארה"ב של אדום, שרבו בה מאוד מאוד בשנים האחרונים בני ישמעאל, ולאט לאט שולטים בה יותר ויותר.

והרי שלא רק היהודים בגלות ישמעאל, אלא לאט לאט אדום עצמה נכנסת לשעבוד של ישמעאל, ופועלת פעולות ביחס לישמעאל כבלי דעת ותבונה, וישראל נמצאת בגלות בתוך גלות, ביניהם.

וכתב הגר"א (תיקוני זהר חדש, דף לו, ע"ב) שבגלות רביעית בסופה, יהיו האור והחושך משמשים בערבוביא, כמו שהיה בתחילת הבריאה עד ויבדל אלקים בין האור ובין החושך, עכ"ד. וערבוביא זו זה כח הערב רב, שמערב גלות בתוך גלות, גלות ישמעאל בתוך גלות אדום, כנ"ל.

והרוצה להבין מהות תקופה זו, ילמד בעיון תחילת פרשת בראשית עד הפסוק ויבדל אלקים בין האור ובין החושך, ושם גנוז כל המאורעות שאנו עוברים בתקופה זו ומה שעתיד להיות עד סוף שית אלפי שנין ואילך. אולם הכל כתוב באופן סתום, וכמ"ש הגר"א (תיקונים, תיקון נ', דף צח, ע"א) שבזמן סוף הגלות, הדעת עלה לאין, ואין אתנו יודע עד מה, עכ"ד. והרי שעתה הכל בבחינת אין והדעת עלתה ונגנזה באין, ולכך אין בה השגה. אולם הדבק בנפשו במדרגת האין, אזי יזכה להכיר את מהות התקופה שהיא קודם הבדלת האור מן החושך.

שאלות ותשובות

מהות גלות ישמעאל
בדורנו

סעיף י':

אם לובש טלית קטן בעוד שאין ידיו נקיות, ילבשו בלא ברכה, וכשיטול ידיו ימשמש בציצית שעליו, או כשילבש טלית אחר יברך עליו ויכוין לפטור גם את זה, ואין צריך למשמש בציציות של ראשון.

בירור הלכה - סעיף י'

והנה יש כמה זמנים ששיך לברך ברכה, ונפרטם בקצרה, ולפ"ז נדון בגדרם. ונתחיל מסיפא לרישא.

שולחן
ערוך

אורח חיים

עם פירוש

בלבבי משכן אבנה

בירור הלכה

הלכה פסוקה

פירוש על דרך הסוד

סימן ט'

א. אחר הדבר המחייב בברכה. ובכל הברכות מברך עובר לעשייתן, אולם ברכת הראיה כברק וכד' מברך אחריו. וכן שאר ברכות הראיה. וראוי לברכם תוך כדי דיבור. וכתב הט"ז שאם לא בירך יכול לברך אף אחר כדי דיבור, ולא נתבאר עד מתי.

ב. תוך כדי הדבר המחייב. וזהו נידון דידן, שמברך תוך כדי, וכלשון הרמב"ם (הלכות ברכות, פי"א, ה"ה) אם נתעטף בציצית, ולא בירך, מברך אח"כ "להתעטף" (עיין מג"א ס"ק יב, ועיין פמ"ג, א"א, ס"ק יב) בציצית, משום שעדיין עשיית המצוה קיימת, עכ"ל. וכלשון התוס' (סוכה, לט, ע"א, ד"ה עובר) שהמצוה נמשכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד, עיי"ש כל דבריהם.

וכתב ה"ר יונה (והובא בכ"י על אתר) וז"ל, אע"פ שאינו עובר לעשייתן ממה שעבר, מ"מ הוי עובר לעשייתן מה שמקיים אח"כ, עכ"ל. אולם כתב הט"ז (ס"ק ט) וז"ל, ונראה דאין צריך לזה, דאין שייך כאן עובר לעשייתן, דאותה שעה לא הוי חזי, עכ"ל. וברע"א (על אתר ס"ק ח) כתב וז"ל, הרי יכול לפשוט הבגד ולברך וללבוש שוב, עכ"ל. ונראה שהר"י ס"ל שטעם עובר לעשייתן כדברי הרמב"ן (תורת האדם, פי"ז), כי יש תענוג

ציצית. והיה ס"ד לומר שאם אין לו מים לידו ממש, יקנח ידיו בכל מידי דמנקה, כמבואר לעיל סימן ד סעיף כ"ב שלשיטת הפוסקים דלא כהמקובלים, מותר לברך אע"פ שלא סר רוח רעה (עיין משנ"ב, סימן א, ס"ק ב). ולא דמי לתפלה שיכול לילך ולהשיג מים שצריך לילך, כי הכא מפסיד בינתים בזמן זה לקיים מצות ציצית. ויותר קרוב לאופן שע"י הליכתו יפסיד זמן תפלה שאי"צ לילך. ואפשר שהר' יונה איירי שיש מים לידו, או שעצתו שיקום קודם זמן מצות ציצית. או שס"ל שקיום מצוה שאינה חיובית אין דוחה נטילה.

הלכה פסוקה - סעיף י'

אם לובש טלית קטן בעוד שאין ידיו נקיות, י"א שינקה בכל מידי דמנקה ויברך, וי"א שילבש בלא ברכה וכשיטול ידיו ימשמש בציצית שעליו ויברך, או שיפשטנו וילבשנו שוב ויברך, או כשילבש טלית אחר יברך עליו ויכוין לפטור גם את זה, ואין צריך למשמש בראשון.

פירוש על דרך הסוד - סעיף ט'

מישמוש שורשו צחוש המישוש.

כתב הרמז"ס (מורה נבוכים, ח"א, פמ"ו) וז"ל, כלי המישוש, להורות על פעולה, עכ"ל. והיינו שפנימיות מהות כלי המישוש הוא ציטוי של פעולה, ולכך כאשר

מהמצות, וכשם שיש ברכת הנהנין, כן הכא (וצ"ב ממודר הנאה שמותר לעשות מצוה בחפץ שמודר ממנו, ואכמ"ל), וא"כ הכא יש הנאה לאחריה, ועליה מברך השתא. אולם לדעת הט"ז, הטעם כדברי הריטב"א (פסחים, ז, ע"א), שהברכה הוא כעין הכנה וכונה למצוה, ולכך כשא"א לברך צריך לכוון בלבו ותו לא. אולם הרע"א ס"ל שעיקר הברכה על "מעשה הלבישה" ולא על היותו לבוש, ולכך ס"ל שתקנתיה שיפשוט הבגד ואח"כ ילבוש שוב, ואף שלא תיקן לבישה ראשונה, אולם קיים השתא מצות ציצית כתיקונה עם ברכה על עצם הלבישה (קצת צ"ב, שהרי בעי הפסק של היסח דעת ע"מ שיוכל לברך. ונראה דס"ל שכיון שלא בירך תחלה, א"צ הפסק, ודו"ק. ותלוי מהו גדר סיבת ההפסק, ואכמ"ל). ובאמת יש להאריך טובא בסברת "עובר לעשייתן", ולפ"ז לחדד ג' שיטות אלו לפי דקויות הסברות, ואכמ"ל.

ג. לברך קודם הדבר המחייב, "עובר לעשייתן". וכבר נחלקו האחרונים בציצית, מתי ראוי לברך, האם קודם העטיפה, או בשעת העטיפה. עיין כף החיים על אתר (ס"ק ג) שליקט שיטות האחרונים בזה, וטעמם.

והנה בסוגיא דידן, שידיו לא נקיות, כתב הר' יונה והובא בב"ח על אתר, וז"ל, וטוב להיות זריז ליטול ידיו קודם ויברך עובר לעשייתן, עכ"ל. אולם אכתי מפסיד זמן הנטילה וההליכה למים לקיים אז מצות

המישׁוּשׁ, עכ"ל. וכתב בעקידת ילחך (שער כ, הערה א) וז"ל, ראשי האלצעות, אשר שם יכלו כל העלצים, ושם הרגשת המישׁוּשׁ גדולה מצכל מקומות הגוף, עכ"ל. וזה לשון שערי אורה בהקדמה, מידת היד היא המישׁוּשׁ, עכ"ל. ועיין קול צרמה (אות קלא). ועיין ספר הליקוטים (שופטים) וז"ל, המישׁוּשׁ הם הידים והרגלים, עכ"ל. ועיין שער מאמרי רש"י על הזוהר שם. והן ציחם לחוש הטעם במאכל, שעל ידי שממשש את המאכל צחיק והלשון [עייין ספר הצרית (ח"א, מאמר יז, נפש החי שבמדבר, פ"ז). וז"ל כד הקמח (ערך זנות הלב והעין), חוש המישׁוּשׁ שהוא מיוחד לידים ומתפשט בכל הגוף וגם בראש, עכ"ל]. חש את הטעם שבו, והן במשגל שיש בו מישׁוּשׁ בפועל וכן טעם, והצן היטב.

והנה חוש המישׁוּשׁ והטעם כבר תקיף משעת לידתו, כמ"ש בחצוצות הלצצות (ש"ג, פ"ט) וז"ל, יולד הולד אל העולם הזה, והוא חלש בחושי, זולתי חוש המישׁוּשׁ והטעם, עכ"ל. וחוש המישׁוּשׁ הוא החזק שבו חושים, ושורש לכולם, וכמ"ש המגן אבות לרש"י (פ"ד המיוחד לתחית המתים) וז"ל, והיותר פשוט שבו חושים, הוא חוש המישׁוּשׁ, כי שאר החושים ימלאו מורכבים מהחוש עלמנו ומחוש המישׁוּשׁ שהוא כולל כל הגוף. ע"כ ראוי שיהיה זה החוש הפשוט, ראוני חוש המישׁוּשׁ באצב פשוט דומה החלקים כולל כל הגוף צ"ח המרגיש כי הוא חי מפני זה החוש, והוא חי בכלו ולא במקצתו, עכ"ל. וכן כתב

באים לצטא כזיכול גילוי פעולה מהשי"ת, משתמשים בלשון של כלי המישׁוּשׁ, כלשון הרמז"ם שם, יד ה', באצב אלוקים, מעשה אלצעותיך, ותשת עלי כפכה, וזרוע ה' על מי נגלתה, ימיך ה', עכ"ל, עיי"ש. ועיין מהר"ל (סנהדרין, קי, ע"א).

וצעומק יותר, אף חוש הטעם תלוי במישׁוּשׁ, כמ"ש הרמז"ם (שם, פמ"ז) וז"ל, ושני החושים האלה, ר"ל הטעם והמישׁוּשׁ, לא ישיגו מורגשיהם עד שימששום (ותלוי בכונת הלב, עיין של"ה, שער האותיות, קדושת האכילה, אות ו'). אמנם חוש הראות והשמע והריח, ישיגו מורגשיהם, ואע"פ שהעלמים ההם הנושאים לאיכיות ההם, רחוקים מהם, עכ"ל. ועיין מהר"ל (גבורות ה', פס"ד). ועיין יושר לצב (בית ראשון, חדרג, פ"ז) שחוש המישׁוּשׁ ציד יותר מצטעם, עיי"ש כמה גדול יותר.

ועוד כתב הרמז"ם שם (ח"ג, פמ"ט) וז"ל, כבר הודעתך דברי אריסטו בלשונו שאמר, זה החוש אשר הוא חרפה לנו, ר"ל חוש המישׁוּשׁ, המביא לבחור המאכל והמשגל, עכ"ל. ועיין תורת המנחה לר"י סקלי (דרשה כב, ד"ה ובת').

והרי שחוש המישׁוּשׁ נגלה הן ציחם לפעולה, והוא שורש חוש המישׁוּשׁ, ודו"ק, והן ציחם למישׁוּשׁ בפועל, צעיקר צידיו, ובהרחבה בכל גופו [עייין תורת המנחה הנ"ל]. וכתב הרמח"ל באדיר צמרום (ד"ה עינוי ברישא) וז"ל, ההרגש הכללי אשר לגוף צמוד חיותו, דהיינו

השכל, יצין הטומאה, עכ"ל. ועיין שם
(קרית ארבע ז"א ונוק', פי"ד) וז"ל, כנודע שיש
חוש המישוש גם לנשמה, עכ"ל.

הכאת קולא דשערי דז"א, נקרא
ציצית, נקבה, עכ"ל.

ובציאור צפרטות מה הם מוחין הללו,
כתב שם (דרוש ד) וז"ל, ונצאר ענין הציציות,
כי הנה נתצאר לעיל כי שני מיני ציצית
הם, האחד מלצן ותכלת, כמו שהיה בזמן
שציהמ"ק קיים. ב. כולו לצן, כמו שאנו
נוהגים עתה צזה"ז. והנה שני צחינות אלו
של הציציות שניהם ממוחין דאמא לצד לא
מאצא, אלא שהציצית דתכלת ולצן הוא
יולא ממת חכמה דאימא אשר בתחילה
היתה צינה דאצא כנ"ל, ולכן היה נוהג
בזמן שצ"ה קיים. אצל ציצית הלצן שאנו
נוהגים בו היום, הוא מד' מוחין הכלולים
בצינה דאמא, שהיא עצמה צינה דאימא
בתחילה, וכו', והרי נתצאר לך ענין הד'
ציציות שהם מוח אחד וכו', כי הם ד'
מוחין הכלולים צמת צינה שמנד אמא
(ובשורש הם אחד שנעשו ד'), אמנם משני מוחין
דח"ג אין ציצית בפני עצמן, כי אינו קוד
מוחין אלא צחינת מכריעין, עכ"ל (ועיין
פע"ח, שער הציצית, פ"ג, ד"ה ונראה לעניות דעתי).
ועיין שער הכוונות (שם, דרוש ה). ועיין
פע"ח (שם, פ"ד) צפרטות ד' מוחין אלו
כנגד ע"צ - ס"ג - מ"ה - צ"ן. עיי"ש
צפרטות.

בשצילי אמונה (הנתיב השישי) וז"ל, וחוש
המשוש אין לו אצר מיוחד, אך הוא נמצא
בכל שטח הגוף, כי לפי שהרגש המישוש
מזוי בכל חי, לכן הוא ראוי להיות לכל
מינין אצר שותף שירגיש בו ולא יהיה
מיוחד לאצר מאצריו המורכבים, אלא
ימצא בכל אצריו, ויותר הוא הצשר, לפיכך
צצשר הוא ההרגש של מישוש השותף,
והוא ההתחלה בו (והוא בבחינת בשר "חי", היפך
אין בשר המת מרגיש). אמנם גאלינוס ראה
כי העצב נושא כח המישוש, ולכך כתב כי
הידיים וכלי המשגל הוא מיוחדים למישוש,
עכ"ל. ועיין ספר הצרית (ח"א, מאמר טו, נפש
חיה, פ"א. ושם, מאמר יז, נפש החי שבמדבר, פ"ד).

וכתב צד הקמת (ערך זנות הלב והעין)
וז"ל, חוש המישוש לא תקנו צרכה צזה
(בשונה משאר החושים, ראייה - שמיעה - ריח - טעם),
לפי שאין לחוש הזה חלק בשכל, כי כולו
גופני הפך השכל, וע"כ לא תקנו לצרך
אלא על פעולות שיש לשכל צהם חלק,
עכ"ל. אולם הכא מצואר שכאשר ממשש
מצרך, ודו"ק (ונוסח הוידיו בערב יז"ב, בראת בי
ידיים וחוש המשוש לעסוק בהם במצות). ומעין
דצריו של כך הקמת כתב צעקידת יצחק
(שער כד, ד"ה ויהי כי זקן יצחק. ובהערה א' שם).

והמישוש צמשגל הוא השכל שצחוש
המישוש עצמו כנ"ל, כנודע, צקוד דעת,
והאדם ידע. ועיין המספיק לעוצדי ה'
(פרק על כבישת הכוחות, ד"ה ואשר לחוש המישוש).
אולם יש מישוש עליון בשכל, כמ"ש צעמק
המלך (שער תיקוני התשובה, פ"ח) וז"ל, ואמרי
לה ימשמש צמעשיו, כי צחוש המישוש של

דעת תבונות

היסוד שעליו בנויה כל הבריאה

נבאר בלשון קצרה, מהו היסוד שעליו בנויה כל הבריאה כולה. בורא עולם יתברך שמו, כביכול 'אין סוף', לא חסר בו כלום, והוא ברא נבראים. היסוד הראשון במושג שנקרא 'נברא', זהו שהנברא יסודו חסר, זה נקרא 'נברא'. האין סוף שלם בכל מיני שלמויות, והנברא - חסר, יסודו מציאות חסרה. זוהי התפיסה שנקראת נברא. מדוע האדם נברא חסר? תשובה לדבר: כביכול אם היו בוראים אותו שלם - הוא היה בורא, ולא נברא.

אם כן, הובן שהנברא חסר, והובן שאם הוא היה שלם - הוא היה בורא. כעת שהוא נברא חסר - מהי מציאות חייו, וכי להישאר חסר כל ימיו? מהי מציאות עבודת האדם כל ימי חייו? הבורא יתברך שמו שלם בכל מיני שלמויות, אין לנו השגה בו, אנו - הנבראים, חסרים, אם כן, מהי עבודתנו?

התשובה הפשוטה היא, שעבודתנו היא להשלים את החסר. אולם, הרי אי אפשר להשלים את החסר, שאז הוא יהיה בורא, כפי שהוזכר. אלא הגדרת הדבר היא, שעבודתנו היא להקטין את החסר, לא להשלים את החסר. זו עבודתנו כאן, לעולם להקטין את החסר עוד ועוד. אולם, אם נתבונן, נראה שהתשובה הזו היא חלקית מאוד, שהרי ביחס לאין סוף - תמיד נשאר חסרים. ואם כן, מהי כוונת הדבר להקטין את החסר, הרי אנו תמיד נשאר חסרים, ולעולם לא נהיה שלמים, ואם תמיד נשאר חסרים, מהי עבודתנו?

חלק אחד בעבודה - שלמות חלקית

יש כאן שני תשובות עמוקות - והמתבאר כאן כעת, אלו הן יסודי החיים.

נבאר את הדבר עם משל. כוס עם מים, אם היא מלאה עד סופה, היא איננה חסרה. אך אם היא מלאה חלקית, היא חסרה. זו תפיסה אחת מהי כוונת הדבר שהנברא צריך להשלים את עצמו. הוא לא בא להשלים את עצמו ביחס לבורא, שהרי ביחס לאין סוף תמיד הנברא יהיה חסר כנ"ל, אלא הוא בא להשלים את עצמו ביחס לעצמו, ואזי הוא נחשב שלם ומלא. ואם הוא מלא חלקית ולא מלא בשלימות, אזי גם ביחס לעצמו הוא חסר.

אם נתבונן ונבין עמוק, יש לנו שני סוגי חסרים. יש דבר שהוא חסר ביחס לעצמו, ויש דבר שחסר ביחס לזולתו. ביחס לאין סוף ברוך

עבודה

דעת תבונות

סימן י"ד

דע את תורתך

פרק ז'

בלבביפדיה עבודת ה'

בבל

הוא, נהיה חסרים לעולם, בזה שאנו נבראים אנחנו חסרים. וביחס לעצמנו, אנו צריכים להיות שלמים, וזהו הנקרא בלשון הרמח"ל במסילת ישרים: 'האדם השלם בקדושתו יתברך שמו'. אולם, זהו השלב והחלק הראשון של העבודה, ביחס לבורא אנו תמיד חסרים, ביחס לעצמנו אנו יכולים להיות חסרים, ועבודתנו היא להשלים את חלקנו שלנו.

חלק שני בעבודה - שלמות גמורה

חלק השני של העבודה הוא, להיות שלם לגמרי.

אך כאן נשאלת השאלה: כיצד ניתן להיות שלם לגמרי, הרי הוא בורא - ואנו נבראים, הוא אין סוף שלם - ואנחנו חסרים?

תשובה לדבר: עבודת האדם היא להיות בטל ודבוק לבורא יתברך שמו, וכשהוא בטל ודבוק לבורא יתברך שמו, הוא הופך להיות חלק מהמציאות של השלמות של הבורא יתברך שמו.

אלו הן בעומק שני ההגדרות היסודיות של עבודת כל האדם עלי האדמות.

נחזור ונחדד את הדברים, אנו עוסקים כעת ב'יסודות', ולאט לאט הדברים יתבארו.

חלק ראשון - השלמת עצמו לפי חלקו שלו

החלק הראשון הוא, שהאדם יהיה שלם לפי מדרגתו שלו. כל אדם יש לו מדרגה שלמה שאליה הוא יכול להגיע, והוא נולד חסר גם ביחס למדרגה שלו. לדוגמא, כאשר תינוק נולד, הוא אינו יכול לדבר, והרי שהוא חסר גם ביחס למדרגה שלו. כאשר הוא גדל ומתחיל לדבר, הוא השלים את עצמו.

כמו כן, כאשר התינוק נולד, יש לו מוחין דקטנות גמורים, כאשר הוא גדל וזוכה להרחיב את המוחין שלו, עד היכן הוא צריך להרחיב את המוחין שלו, וכי כמו האין סוף יתברך שמו? הרי 'לית מחשבה תפיסא ביה כלל', אי אפשר להשיג את חכמתו 'ת' שמו. אם כן, כמה חכמה כל אדם צריך להשיג? בהגדרה הכוללת: 'כל אשר בכוחך - עשה'.

אך לא זו ההגדרה המדויקת. ההגדרה המדויקת היא, 'ותן חלקנו בתורתך', לכל אחד יש את חלקו שלו, חלק זה הוא החלק שהוא קיבל בהר סיני בכללות, כמו שאומרת הגמ' בנדה (ל ע"ב) ומבארים רבותינו, שבכל גלגול וגלגול מלמדים את האדם במעיי אמו את חלקי התורה שהוא צריך להבין בגלגול הזה. יש את החלק הכולל שכל אחד קיבל במעמד הר סיני, ויש את החלק שכל אחד לומד כאשר הוא נמצא עובר במעיי אמו. ביחס לכך העבודה היא, שהאדם נולד חסר ביחס לעצמו, והוא צריך להשלים את עצמו ביחס לעצמו.

לפי זה נבין: בני אדם שלא עוסקים להשלים את עצמם, אלא הם עוסקים בלימוד התורה וקיום המצוות לפי מה שהחברותא לומד, או לפי מה שלומדים בכלל [באופן שזה לא שייך לחלקם], או לפי מה שהם התרגלו - הרי שהם לא עוסקים כמעט בכלום. ביחס לבורא הם תמיד ישארו חסרים, ולא יגיעו לדבקות, וביחס לעצמם הם לא משלימים את החלק שבו הם חסרים.

ודאי שהקב"ה משלם שכר לכל בריה על כל פרט, הוא שילם לפרעה, הוא שילם לנבוכדנצר, והוא שילם בודאי לישראל שעמלים בתורה, אפילו שאינם עובדים אמת. אך העבודה האמיתית היא, שהאדם נולד חסר לפי חלקו שלו, והוא צריך להשלים את עצמו לפי חלקי שלו. אחד שעבודתו לעסוק בהלכה והוא עוסק באגדה, ואחד שעבודתו לעסוק באגדה והוא עוסק בפלפול - הרי שהוא לא עוסק בחלקו שלו. כמוכן שכל אחד צריך את כל חלקי התורה, אלא שהשאלה היא כמה ואיך לפי שורשי

הנשמות של כל אחד. אבל עבודת כל אחד היא חלקו שלו, הוא נולד חסר לפי חלקו שלו, ועבודתו היא להשלים את חלקו שלו. זו עבודה אחת.

חלק שני - שלמות מוחלטת ע"י ביטול והדבקות בבורא

אולם, אם האדם ישאר בשלב זה, הוא תמיד ישאר חסר ביחס לשלמות האמיתית. לכן, כאן מגיע השלב השני העמוק של החיים.

השלב השני העמוק של החיים הוא - ההדבקות וההתבטלות אליו יתברך שמו, אשר מביאה את האדם לשלמות המוחלטת. לא שהוא הופך להיות שלם מוחלט, אם הוא חושב את עצמו לשלם מוחלט הוא הופך להיות פרעה, "לִי יְאוּרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי" (יחזקאל כט ג), עשה עצמו אלוה, זו עבודה זרה (מד"ד וארא ח א). אלא כיצד הוא הופך להיות שלם בכל מיני שלמויות - הוא דבק ובטל אליו יתברך שמו.

כולנו יודעים שיש מצות דבקות בבורא יתברך שמו, "וְלִדְבֻקָּה בְּיְהוָה" (דברים יא, כב), "וְאַתֶּם הַדְּבֻקִים בְּה' אלוהיכם" (דברים ד, ד), כפי שהוזכר פעמים רבות בתורה, ומנה אותם בעל החינוך ועוד.

כאשר מבינים את הדברים הללו, מבינים שהעומק והתכלית של המצוה להידבק בבורא עניינה - 'להיות שלם'. עבודת האדם היא להיות שלם, זו כל העבודה.

"הַתְּהִלָּה לְפָנַי וְהִיא תִּמְיָם" (בראשית יז, א), והגמרא מבארת מהו "תִּמְיָם" - שלם (נדרים לא ע"ב). מהי כל עבודת האדם עלי האדמות? להיות שלם. כיצד להיות שלם - שני מיני שלמויות שהוזכרו. שלמות ביחס לחלקו שלו, ומצד כך, 'כללות' עבודת כל אדם היא - תרי"ג מצוות, ובפרטות, לכל אחד יש את חלקו שלו. זוהי שלמות אחת. והשלמות השנייה היא, ההתדבקות מכח ההתבטלות, שעל ידי כן נדבקים ונכללים בו יתברך שמו. כאן האדם מגיע להתבטלות השלמה.

זו הגדרת החיים.

^ב אך כמו שידוע וברור, האדם לא יכול לקיים את כל התרי"ג מצוות, שהרי הוא אינו יכול להיות גם מלך וגם כהן גדול וגם מחזיר גרושתו.

יסוד החיים נעלם מרוב בני האדם

יש להבין, מי שלא יודע את מה שנתבאר כעת, יכול להסתובב כאן בעולם שבעים שנה, ואף שהוא לומד תורה ומקיים מצוות והוא יקבל שכר עצום על כל מה שהוא עשה, אך הוא עדיין לא הבין מהו היסוד של החיים.

יש בורא, הבורא הוא שלם, והוא ברא נבראים, שתכליתם להיות שלמים, ואיזה סוג של שלמות, שני מיני השלמויות שהוזכרו עד השתא.

זהו היסוד שעליו נבנים החיים.

בתחילת הדברים היה קשה להבין מדוע זהו 'יסוד החיים', אך כאשר מתחילים להתבונן בדברים, הם מובנים בהירותם. אין כאן חידושים, יש כאן אמיתויות פשוטות שנעלמות מרוב בני אדם שנהדפים בזרם החיים כלשון החזו"א באגרת (קובץ אגרות, חלק ב, אגרת א). האמת הפשוטה והמוחלטת של החיים ברורה: עבודת האדם להיות 'שלם', בשני חלקי השלמויות שהוזכרו.

דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק ז' - כח תקיפות הדעת מול כח הצירוף לדעת הזולת

הרע שבתורה מונח רק בשורש התורה ולא בפועל

כשהתורה יש בה אבחנה שנקראת טוב ויש בה אבחנה שנקראת רע, צריך להבין: אין רע בפועל בעצמיות התורה, רק שיש שורש לרע בתורה. ויש בזה פנים רבות.

חז"ל אומרים שיש שלשה דברים נקנין ביסורין, ואחד מהם הוא תורה. למה התורה נקנית ביסורין? אילו התורה הייתה רק התגלות של טוב בפועל גמור, אז התורה לא הייתה נקנית ביסורין. ועלינו להבין: מהי מציאות הרע שהתגלתה בתורה - כשורש, ולא בפועל?

במדרגת מצוות יש מצוות בפועל ועבירות בפועל, שזה הרע שמביא את האדם לעבירות, ושם הרע הוא רע בפועל. אבל במדרגת תורה - אין מציאות של רע בפועל. מה הרע שיש שם? בתורה כתוב "ונשמרת מכל דבר רע", וגם כתוב בתורה "עץ הדעת טוב ורע" - מה הרע הזה בתורה, שהיה רק בכח ועדיין לא התגלה בפועל? הרי התורה היא כולה טוב, "לקח טוב נתתי לכם", וזה נאמר על כל מילה ומילה שבתורה, וא"כ גם על המילה "רע" בתורה עליה נאמר שהיא לקח טוב. מהי הגילוי הרע הזה שהתגלה בתורה בשורשו, ואיך יכול להיות שעל הרע הזה נאמר שהיא דבר טוב?

ברור שכשאנחנו לומדים תורה, המטרה היא לא רק להגיע לסם חיים של התורה, אלא לעצם החיים של התורה, שהתורה עצמה היא חיים. אם העסק בתורה שלנו הוא במדרגת סם חיים, יש שם אבחנה של טוב ורע בפועל. עיקר עבודתנו לנסות לגעת, כל אחד לפי ערכו, בסוד תורה לשמה. כמו שנתבאר לעיל, תורה שלא לשמה היא בסוד מצוות, ותורה לשמה היא בסוד תורה. אם אנחנו רוצים להגיע לתורה לשמה, צריך להבין מה גדרו של הטוב ומה גדרו של הרע שבתורה.

עלינו בס"ד להבין: מהי תפיסת הרע שמונחת בתורה? כל רע מלשון רעוע, דבר שחיבורו אינו חיבור שלם. רבותינו קוראים לזה סולם רעוע, שהדברים לא מחוברים היטב לזולתו, כמו סולם שחלקי הסולם שלו אינם מחוברים היטב יחד, שזה נקרא רע, דבר רעוע, חיבור שאינו שלם. וא"כ לפי"ז טוב נקרא חיבור, ורע נקרא - פירוד.

אלו הם יסודות ברורים.

כאשר האדם עושה מצוה מלשון צוותא, זה טוב, חיבור. וכאשר האדם עושה עבירה, שיש בו אותיות ר' ע', החיבור שלו רעוע.

כל עבירה נקראת חיבור רעוע, ויש לזה שתי פנים. ראשית, החיבור שלו לעבירה עצמה היא חיבור רעוע, היא לא חיבור גמור. למה רק מי שעושה מצוה נקרא חיבור והעושה עבירה אינו נקרא חיבור? כי העבירה לבסוף מסתלקת ממנו ואינו מחובר בה לנצח.^א כל עבירה הגדרתה היא, שבשעה שהאדם עובר עבירה אז הוא נמצא בעבירה רק לזמן. הוא עובר בעבירה מלשון 'עובר' במעיי אמו, כי העבירה עוברת ממנו. כל "עובר בימי אמו" נמצא במצב של מעבר, ולכן נקרא עובר, שהוא נמצא בדרך מעבר בעלמא, הוא לא נמצא שם בקביעות. כל אדם שעובר עבירה, זה רק בחינת מעבר בעלמא אצלו - "עוברי עמק הבכא".^ב לעומת מצוה שהיא מלשון צוותא, שכל מצוה שהאדם עושה נמצאת בצוותא עמו לנצח - אבל עבירה יש בה אותיות ר' ע', כי זה כח חיבור רעוע לעבירה עצמה.

^אומה שיש בחינה של "הם כלים ואין הגהינם כלה", כי האדם אינו נשאר במדרגת העבירה, וגיהנם לא כלה לא משום שהעבירה עדיין נשארה, אלא שנשאר שורש הפגם של העבירה שהוא יותר גדול מהעבירה עצמה. העבירה היא רק תוצאה של דבר, ובגיהנם נבדלת ממנו התוצאה הזו.

^בובדקות, מי שעובר עבירה, כל חיבוריו נעשים רעועים. והני מילי כשהוא רגיל בעבירה, ולא במי שעשה עבירה בהזדמן.

עומק שורש הרע שבתורה - כח הצירוף שבתורה

מה הגדרת שורש הרע שבתורה? כח החיבור שנמצא בתורה יש בו מדרגת מצוה ויש בו מדרגת עבירה, יש בו מדרגת טוב ומדרגת רע, ויש בזה כמה וכמה פנים. וננסה להבין בכמה זוויות.

נתחיל בדוגמא ברורה. הרמב"ן עה"ת אמר שהתורה שנמצאת בידינו היא אחת מן צירופי האותיות, אבל התורה עצמה יכול להצטרף בפנים רבות של צירופי אותיות. ולעתיד לבוא התורה תקבל צירופים חדשים.

נמצא שצירוף האותיות של התורה שנמצא בידינו הוא לא הצירוף המוחלט שישאר כך. וזה העומק של הרע שמונח בתורה.

בלשון פשוטה, הצירופים שמונחים בתורה השתא בידינו, הם נקראים הרע שבתורה. כמובן, אין צירופים אלו רע בפועל ח"ו. זה רק רע בכח. אלו הם חיבורים שיכולים להתחבר באופנים שונים, ונמצא שחיבורים וצירופים אלו אינם הצירוף המוחלט.

לדוגמא, אם לוקחים את המילה בראשית ועושים מחיצה בתוך המילה בראשית - ברא-שית, צירוף האותיות ברא-שית אינם חיבור מוחלט. וזה האבחנה של הרע שבתורה בשורשו, כי חיבורים אלו הם ברי החלפות. ולכן מובן למה זה רק רע בשורש אבל לא רע בפועל ח"ו, שהרי על התורה כתוב "לא יגורך רע", אין שם רע בפועל ח"ו, אבל מונח שם הכח של חיבורים שהם ברי חילוף. "זאת התורה לא תהא מוחלפת" - כוונת הדבר, שהאותיות של התורה לא יתחלפו, אבל הצירוף של האותיות יכולים להתחלף.

ומצד כך, להבין ברור, מהו הטוב שבתורה ומהו הרע שבתורה? כאשר יתחלף בתורה צירוף, האם הצירוף הראשון שהתחלף לא קיים עכשיו? הוא עדיין קיים, רק שהוא קיים בפנים חדשות. וזה נקרא הטוב שבתורה. הטוב שבתורה אומר, שכל צירוף שמונח בתורה - הוא צירוף גמור ומוחלט. והרע שבתורה אומר, שהצירוף שקיים בתורה אפשר להחליף אותו. אבל גם כאשר הצירוף יתחלף, זה לא עוקר את הצירופים הראשונים. זה הטוב והרע שבתורה, שיש צירוף גמור בתורה ויש צירופים שיכולים להתחלף.

כח הצירוף בעסק התורה

ננסה לקרב את הדברים יותר למעשה.

יש מדרגת תורה ויש מדרגת מצוות. במדרגת התורה עצמה, איפה מתגלה מצוות ועבירות? בדואי בשטחיות כתוב בתורה עצמה את המצוות והעבירות, אבל בעצמיותה של התורה איפה מתגלה המצוות?

מה שהאותיות מצורפות אהדדי, זה נקרא צוותא. הצוותא שבתורה, היא עצם הצירוף של האותיות. אפשר להרחיב את הדברים בהרבה פנים אבל בכללות יש שני סוגי צירוף בתורה, יש צירוף בתורה מכח אותיות, ויש צירוף בתורה מכח הקלף, אבל בכללות יש כח צירוף בתורה.

בלשון של נפש, כדי שיהיה יותר ברור בס"ד. כאשר האדם לומד תורה, תלמידי

חכמים נקראים בונים שעוסקים בבנינו של עולם - מה הם בונים? רבותינו אומרים שהם בונים אותיות, מצרפים את האותיות של התורה. אז בעצם כל עסק התורה שלנו הוא צירוף אותיות, אנחנו תמיד מחברים דברים אהדדי.

ובלשון נמוכה יותר, "דברי תורה עניים במקום אחד, ועשירים במקום אחר" - ומה העבודה שלנו לעשות? לצרף אותם. מה עשה הרמב"ם? הוא אסף את כל התורה כולה למקום אחד. הוא צירף חלקים בתורה שהיו מפוזרים, לדוגמא הוא צירף את כל הלכות תפילין שהיו מפוזרים בהרבה מקומות. כשאנחנו לומדים הלכות שבת וכדומה, כשאנחנו לומדים גמרא ושולחן ערוך וטור ובית יוסף, בעצם אנחנו עוסקים בצירוף סוגיות - זה בעצם מה שאנו עושים. זה נקרא המצוה שבתורה, הצוותא שבתורה.

הרמב"ם היה כולו עוסק במצוה שנקראת תורה, בצוותא של התורה. הוא לקח את כל דברי התורה שהיו מפוזרים הנה והנה, עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וצירפם יחד במקום אחד. הוא לקח את הלכות קריאת שמע מכל ש"ס בבלי וירושלמי ופסיקתא ותוספתא, וכן הוא עשה לכל חלקי התורה, הוא צירף את כל החלקים של כל התורה כולה. על התורה שמתגלה בצורתה בידינו נאמר "אין מוקדם ומאוחר בתורה", התורה שמתגלה השתא בידינו אינו דבר שהוא כולו מצורף למקום אחד - וזה שורש הרע המונח בתורה. על אף שכל הפרשיות של התורה מחוברים אהדדי, אבל מה שכתוב פרשה אחרי פרשה, והפרשה השניה שנאמרה היא לפני הראשונה, החיבור הזה הוא לא חיבור גמור. בעולם המעשה מה קדם למה - הפרשה השניה לפרשה הראשונה. במדרגת התורה מה קדם למה? הראשונה והשניה. החיבור הזה הוא לא חיבור גמור, כי כשהדבר יוצא לפועל, החיבור של הדבר מתהפך.

צריך להבין שכל עסקנו בתורה יכול להיות בשני פנים. הוא יכול להיות או כמצוה כפשוטו שיש לנו מצות והגית בו יומם ולילה, ואז אנחנו רק משפילים את התורה ממדרגת תורה למדרגת מצוה. או יכול להיות שהעסק בתורה שלנו הוא "תלמידי חכמים נקראים בונים", מקיימים את התורה - אבל מצד הצוותא שבתורה.

בלבביפדיה עבודת ה' בבל

בבל מלשון בלול ובבל מלשון בלכול

הכח המצרף ומחבר את החלקים. ומצד הקלקול זהו בבל מלשון בלכול שאמנם הוא בלול מהכל אבל זה באופן של תערובת, ועל זה נאמר שם בקרא "כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ", כלומר - זוהי תערובת שהם מעורבים זה בזה אבל אופן התערובת הוא לא באופן שהדברים מסודרים ומתיישבים זה עם זה אלא מעורבים זה עם זה.

וכמו שאומרים חז"ל "במחשכים הושיבני כמתי עולם - זו תלמודה של בבל".

בבל - ארץ בבל, שנקראת כן כמו שנאמר בקרא לגבי דור הפלגה (בראשית י"א, ט') "כי שם בלל ה' שפת כל הארץ".

וכידוע, יש את השורש של בבל מצד הקדושה ויש את השורש של בבל מצד הקלקול, מצד הקדושה זהו בבל מלשון של בלול שנאמר על 'תלמוד בבלי' שהוא בלול במקרא במשנה ובתלמוד ולכן מי שלומד תלמוד בבלי הוא יוצא בו את כל ג' החלקים שבתלמוד תורה - מקרא משנה ותלמוד כמו שאומר רבינו תם [תוס' קידושין דף ל'], והיינו שה'בלול' הוא

שני אופני הבלכול שבבבל

בפרק חלק [דף ק"ט] 'אור מגדל משכח' שבמקום שבנו בו את מגדל בבל יש כח של שכחה ומבואר שם בעומק שני פנים הללו בהגדרה של השכחה המתגלה בבבל ומצד כך ישנם ישנם שתי מקומות שיש בהם שכחה, האחד נקרא בבל והשני נקרא בורסיף, ומצד השם בבל מלשון בלכול זהו שכחה מכח בלכול, אבל מצד הפנים הנוספות שזהו המקום

ובעומק, בבבל מונח שתי כוחות שהם המונחים ביסוד הבלכול שנמצא בבבל שע"ז נאמר בה "במחשכים הושיבני", ה'מיעוט תורה' שמתגלה בבבל יש בו אופן שהוא נובע מההעדר והחסרון שמתגלה בבבל ויש בו אופן שהוא נובע מהתערובת שבבבל שהוא גופא יוצר מיעוט של תורה.

וכך מבואר בסוגיית הגמ' בסנהדרין

של הדברי תורה אלא מכח התערובת והבלבול שלכן שמה בבל.

אלו הם שני האופנים שישנם בשכחת התורה, או שכחה שנובעת מכח מה שהדברי תורה מתרוקנים מהאדם, אי שכחה שנובעת מחמת שהדברי תורה הם לא באופן של "מחודדין בפיק שאם ישאלך אדם אל תגמגמם ותאמר לו אלא אמור לו מיד" - אם הם מחודדים בפיו הוא זוכר את הדברי תורה, אבל כשהם אינם מחודדים בפיו אלא הם מעורבבים, מכח כך נעשה מציאות של שכחת התורה.

אלו הם שני הפנים העמוקות המתגלות בבל.

הנקרא בורסיף, הוא נקרא כן מלשון בור-שאפי, שכיון שבבל שוכנת על מים רבים - כמבואר בגמ' בתענית (י' א'), הרי שכשנעשה הקלקול בבל נעשה בה 'בור-שאפי' ולכן המקום נקרא בורסיף, ו'שאפי' היינו שהמים מתרוקנים משם כמו שמפרש רש"י בסנהדרין שם.

וזה א"כ עומק שני הפנים שמתגלה בבל, מצד אחד השכחה שנמצאת בבל היא מכח בורסיף - ה'בור שאפי' שהמים של התורה מתרוקנים ומשתכחים והריקון של הדברי תורה זה השכחה הנמצאת בבל.

אבל בפנים הנוספות, העדר התורה שמתגלה בבל הוא לא מכח הריקון

התערובת של 'נושכים זה בזה' - המתגלה בבל

של חמשת רבעים קמח שמחוייבים בחלה, אם הוא עשה מהם עיסות נפרדות זו מזו, האופן שהם יכולים להצטרף הוא או ע"י "סל מצרפם"^א או ע"י "שישוכו זה בזה" ששני העי-סות נושכים אחד בשני והגמ' מביאה דוגמא מהחלות של בבל שדרכם היה לישוך זה בזה, וזהו האופן של צירוף לענין חיוב חלה.

וזה ברור לכל בר-דעת - זה לא במ-קרה שכך היו החלות של בבל אלא שמאותו יסוד של בבל שהאופן שמ-

ונתבונן להבין ביתר עומק מהו הכח דקלקול שחל בבל - הרי כמו שנת-באר, היא נקראת בבל מלשון בלכול מכח התערובת דקלקול שיש בה, והרי כאשר יש תערובת של קלקול זה באופן שכל אחד נכנס לגבולו ול-מקומו של השני, - יש את הצירוף של הקדושה שזהו ה'זכר ונקיבה בראם' שהם נכנסים אחד בשני באופן של צירוף וחיבור, אבל כשב' דברים נכנ-סים אחד בשני באופן שאיננו מסודר, זהו תערובת של קלקול.

והיכן מתגלה כח זה בבל? - הרי בדיני חלה מצינו שכשיש שיעור

^א ויש נידון בגמ' אם איררו של סל מצרף או רק הסל עצמו.

בזה'.

וא"כ, מה שהחלות של בבל נושכים זה בזה היינו מכח המהות של בבל, - יש את 'לחמה של תורה' שע"ז נאמר בקרא "לכו לחמו בלחמי" שהתורה נקראת לחם, וכיון שהתורה של בבל היא באופן של 'מקל חובלין' ולא באופן של 'מקל נועם' כמו שאומרים חז"ל "מקל נועם - זו תלמודה של ארץ ישראל, מקל חובלין - זו תלמודה של בבל", לפי"ז ה'לחמה של תורה' שם הוא באופן של מלחמה, ולכן גם בפועל הלחמים של בבל הם באופן של "שוכו זה בזה" כי זה המהות של צורת העסק בדברי תורה שמתגלה בבבל ולכן זה משתלשל ומתגלה בפועל ב"עד שישוכו" שב- לחם.

צטרפים שם שני הדברים הוא איננו באופן מסודר אלא באופן מבולבל, לכן גם החלות של בבל היו באופן שהם נושכים אחד בשני.

ובדרך רמז - הרי כמו שהזכירו המ' דקדקים, כל פעם שישנה הכפלה של אות בתיבה בלשון הקודש האות הנ' ספת מורה על כח של הכפלה שמונח בדבר שבא לחזק ולהדגיש את הדבר, ולפי"ז עיקר השם בבל זהו ה'ב' והב' השניה באה רק להכפלה וב'-ל' כאשר מכפילים אותם בעשרה זה עולה יחד ש"כ שזה השורש של "עד שישוכו".

ויתר על כן, כמו שרש"י מביא בכמה וכמה מקומות וכן הוא בעוד הרבה ראשונים ואחרונים, שבבל בא"ת-ב"ש זהו ששך ולכן מצינו שבבל נקראת בדברי הימים ששך, וכמוכן ששך הוא הנוטריקון של 'שישוכו זה

שני האופנים שבנשיכה

עדת לא ליגח ולא לישך וכו'" וע"ש כן הוא נקרא נחש מלשון נושך כי דרכו לישוך, כלומר - דבר שנושך ואיננו מתחבר ע"י הנשיכה זהו שורש הש'ח', אבל דבר שנושך ומתחבר זה הש'-כ' בבחינת "עד שישוכו".

ולפי"ז, נתבונן להבין בעומק - זה עומק שתי בחינות שכחת התורה המתגלה בבבל כמו שהובא מדברי הגמ' בסנהדרין דף ק"ט וכמו שחודד שני הפנים של שכחת התורה בבבל

ובעומק יותר, ישנם שני אופנים של נושכים זה בזה, יש אופן של נשיכה באופן של ש'-ח' ויש אופן של נשיכה באופן של ש'-כ', - "ישוכו זה בזה" כפשוטו באופן של ש'-כ' היינו שהם מתדבקים ומצטרפים כמו חלות המ' תחברות בתנור ע"י שהם נושכות זה בזה, אבל נשיכה באופן של ש'-ח' זהו משורש דרכו של הנחש שהוא נושך שזהו הנשיכה המבוארת בסו' גיא בריש ב"ק - "הבהמה אינה מו'

ושתי ההגדרות של שכחת התורה שבבבל רמוזות במילה שכח שמונח בה 'ש-כ' ו'ש-ח' והרי שבשכח גופא מונח מהלך פני הדברים שהסברנו שיש נשיכה שהיא בבחינת ש'-כ' ויש נשיכה שהיא בבחינת ש'-ח', עומק שני הפנים שבשכחת התורה.

מדין הש'-כ' שבשכח זוהי שכחה מכח שההצטרפות שלו לדבר היא באופן של "עד שישוכו" כחלות הנושכות זו בזו.

ומדין הש'-ח' שבשכח זהו ההעדר, הריקון שמתגלה כשהאדם שוכח דבר ואיננו זוכר אותו כלל.

והרי שעומק שכחת התורה שחל במציאותה של בבל, מונח במילה שכח עצמה.

- פנים של שכחת התורה מכח ריקון שעל אף שהיא שוכנת על מים רבים אבל מתגלה שם "שאפו מיא" שהמים מתרוקנים ונגמרים כמו שפירש"י, זה אופן אחד של שכחת התורה.

והאופן השני של שכחת התורה שמתגלה בבבל זהו מחמת שהתלמוד שלומדים הוא איננו מסודר בבחינת "אם ראית תלמיד שתלמודו אינו עולה בידו זהו מחמת רבו שאין מאיר לו פנים" וזהו ה"במחשכים הושיבני כמתי עולום" שמתגלה בבבל דהיינו שחסר את ההארה של הרבו מאיר לו פנים' כי הוא לא רואה את הפנים של רבו.²

² כמו שמבואר בגמ' (עירובין י"ג ב') "אמר רבי האי דמחדנא מחבראי דחזיתיה לר"מ מאחוריה ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדנא טפי דכתיב והיו עיניך רואות את מוריך".

העומק של 'אין סמיכה בבל'

הדבר משום שבמבול כל מתי המבול ננערו לשם - לבבל [שלכן היא נקרא ארץ שנער כמו שאומרים חז"ל].¹

ועומק הדבר שהאוכל מעפרה של בבל כאילו אוכל מעצמותיהם של אבותיו משום שאין בבל המשכה מהאבות, שכיון שצורת התורה ביסודה היא באופן של מסירה לכן בבבל שאין את מסירת התורה, אין המשכה של האבות.

ובעומק, כח התורה שיש בידינו הוא מהשורש של "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע", מכח 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך', זוהי התורה שהאב מחוייב ללמד את בנו, תורה שנמשכת מדור לדור, כלומר זה הש'-כ' דתיקון של ההמשכה שהתורה נמשכת מדור לדור.

והרי הגמ' בשבת אומרת שלחד מ"ד, אסור לאכול ממה שגדל באדמה של בבל האוכל מעפרה של בבל כאילו אוכל מעצמותיהם של אבותיו וטעם

¹ ובלשון נוסף מבואר שם בגמ' שהאוכל מעפרה של בבל כאילו אוכל שקצים ורמשים.

והם נמצאים אחד ליד השני, והיינו שכאשר דורשים סמוכים בתורה הרי שהפרשיות הופכים להיות בבחינת נושכים זה בזה, ובעומק כלומר - כל דבר שסמוך לזולתו וע"י כן האחד לומד מן השני זה אופן מסויים מעין 'ישוכו זה בזה' שבחלה, כי כל אחד נוטל מן השני וזה האופן שהם מחוברים אחד לשני.

וכדוגמא לדבר מה שאומרים חז"ל לגבי יום ולילה שבעצם היום אינו אלא י"ב שעות וכן הלילה אינו אלא י"ב שעות אלא שבימות החמה מה שהיום ארוך היינו שהחמה לווה מהלבנה את השעות הנוספות שיש לה שהן נחסרות מהלבנה, וכן בימות החורף, הלבנה היא זו שלווה שעות מהחמה וע"י כן הלילה מתארך, כלומר - היום והלילה הם סמוכים אחד לשני ומכח כך הם נוטלים אחד מהשני - "גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור", - אלו הם אופנים של 'ישוכו זה בזה' מצד התיקון, אבל לעומת כן, מה שבבל אין מציאות של סמיכה היינו בעומק משום שחסר את ההמשכה והרי שמתגלה שם שבמקום שתהא המשכה, הדברים הם באופן של 'נושכין זה בזה' מצד שורש הקלקול.

וגילוי הדבר באופן היותר גמור הוא במה שבכללות הרי בשביל להיות דיין לדון דינים זה מצריך כח של סמיכה ועל בבל נאמר 'אין סמיכה בבבל' שזה מה שגורם שלא דנים דיני קנסות בבבל.

כלומר - בבל היא איננה ההמשכה של ארץ ישראל, אין בה את ההמשך אלא התורה מתגלה באופן של הפסק, - היסוד של סמיכה הוא משורש משה שסמך ידו על יהושע וכך הסמיכה עברה מדור לדור, אבל בבבל אין סמוכים, כלומר שבבבל אין המשכה של התורה.

וחידוד הדברים - סמוכים נקראים סמוכים משתי לשונות, כפשוטו זה מלשון שהרב סומך ידו על התלמיד כמו שמבואר בלישנא דקרא, אבל בעומק סמוכים נקראים סמוכים מלשון "סמוכים לעד לעולם" שמזה ילפינן שדורשים סמוכים בתורה בשני פסוקים שכתובים אחד ליד השני כמבואר בגמ' יבמות (דף ד'), "ואפי' למ"ד שלא דרשינן סמוכים, מבואר בגמ' שבמשנה תורה הוא מודה שדורשים סמוכים. כלומר - הגדרת כל סמיכה, שכאשר הרב סומך את התלמיד, התלמיד נהיה סמוך לרב ^ד ויש שם רק אופן של שליחותיהו דקמאי עבדינן.

'סמך מלך בבל על ירושלים' - מכח ה'אין סמיכה בבבל'

וזה העומק של מה שמתגלה בבבל "סמך מלך בבל על ירושלים" שזה

פים חומה שמתגלה בעיקר בירושלים עיר הקודש, וכמו שברור - זה השורש של "כל הסמוך לכרך נידון ככרך" שזה בכדי לתקן את הפגם של "סמך מלך בבל ירושלים", כלומר - היפך מציאות הקלקול של "סמך מלך בבל על ירוש-לים" שחל סמיכה דקלקול משורש מה שאין סמוכים בבבל, מתגלה להיפך בימי הפורים הבחינה של "ליהודים היתה אורה" היפך ה"במחשכים הושי-בני כמתי עולם" של בבל.

ומצד כך הדין הוא "קראה למפרע לא יצא" כיון שהדברים צריכים להיות באופן שהם מסודרים.

אבל יתר על כן, כל שורש מצוות ימי הפורים שנאמר בהם "וימי הפורים האלה לא יעבור מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" מתגלה השורש של הזכירה שהיא היפך השכחה שזה השורש של "זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' לא תשכח".

והרי שהיפך השכחה של "אזכור מגדל משכח" שבבבל שמכח כך ישנם 'את שני המהלכים מציאות השכחה כמו שנתבאר, מתגלה בימי הפורים שהם באים לתקן את העומק של שני הקלקולים האלה.

היה שורש החורבן שיצא לפועל לאחר מכן כשהובקעה העיר והיה מציאות של חורבן הבית בפועל, וזה ברור לכל בר-דעת - מה שתחילת החורבן הוא באופן של 'סמך מלך בבל על ירוש-לים' היינו משום שהוא מגיע מהמקום שיש בו קלקול הסמיכה שהרי 'אין סמוכין בבבל' ומכח כך הוא סומך על ירושלים כי הוא בא להתנגד לכח הסמיכה שבירושלים, ולכן הוא מגיע סמוך לירושלים בשביל ה"סמך מלך בבל על ירושלים".

ומצד כך נאמר בקרא במגילת אסתר "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני אשר הגלה מירושלים עם הגולה אשר הגלתה וגו' אשר הגלה נבוכדנ-צר מלך בבל", כלומר - מרדכי הוגלה עם אותה גולה שנאמר בה "סמך מלך בבל על ירושלים" וברידתו מירוש-לים לבבל לגלות, בא מרדכי לתקן את הכח של סמוכים דקלקול, של ה'ישוכו זה בזה' שנפל מצד מהלכי הקלקול של בבל כמו שנתבאר שזה מה שמת-גלה בלחמים של בבל שהם נושכים זה בזה.

ומהלכי התיקון הוא ע"י מה שיש ב'ימים פורים ב'י"ד לפרזים ובט"ו למוק-

שתי ההבחנות בעמלק שמקבילים לב' ההבחנות שבבבל

שאפי שמתרוקנים המים כמו שמסביר שם רש"י, ומהלך שני של שכחה של

ונחדד - הרי היה בבבל מהלך אחד של שכחת התורה של בורסיף מלשון בור-

התערובת שבעמלק שמתגלה במה שהוא אחד מחמשה מיני ערב-רב.

והרי שבעמלק יש שני דינים, מדין עמלק לעצמו, הוא מגלה התמעטות וריקון וע"ש כן מתגלה בו הקר-רק, הצמצום, וזה מקביל לשכחה של "שפי מיא" שבבבל שמתרוקנים המים.

אבל הדין השני שבעמלק זה כח הערב-רב שבו שהתערובת זה כל יסוד הערב-רב, שמקביל לבלבול שבבבל, והרי שמעין אותה הבחנה שמונח בבבל שהיא שורש כל הגלויות שני הבחנות של שכחת התורה התערובת של בלבול שבבבל ובחינת בורסיף מלשון 'בור-שאפי' שמתרוקנים המים, - שני החלקים הללו של שכחת התורה מושרש בעומק בעמלק כמו שנתבאר, אופן של שכחה של קר-רק מלשון ריקון ואופן נוסף של שכחה כאחד מחמישה מיני ערב-רב, ואין לך תערובת של בלבול יותר גדולה ממציאות הערב-רב שמתגלה בעמלק.

בבל מלשון בלבול שנעשה תערובת כזו שהיא היפך ה"מחודדים בפך".

ובהקבלה לשתי ההבחנות של שכחה שבבבל, כשזה מתגלה בשורש הקלקול של כח דעמלק שעליו נאמר 'זכור אל תשכח' שיש מצות זכירה - כידוע, ישנם שתי הבחנות גם בכחו של עמלק, בעמלק מתגלה ה'אשר קרך בדרך' כמו שנתבאר כבר בהרבה מקומות שהקרירות של עמלק זהו קר שבהיפוך אותיות הוא רק בבחינת 'אכין ורקין מיעוטים הם', ומצד כך, עיקר שכחת התורה שמתגלה בכח דעמלק זה שהוא משכח מכח ה'אכין ורקין', מכח הרק-קר שבו, זה ההבחנה של עמלק מדין ה'אשר קרך' של עמלק כשלעצמו.

אבל יש את ההבחנה של עמלק שהוא אחד מחמשה מיני ערב-רב שסימנם נגע-רע כמו שאומרים רבותינו שהוא ר"ת נפילים גבורים ענקים רפאים עמלקים, וזהו שכחת התורה מכח

שני מהלכי גילוי ההסתרה שמתגלים במגילת אסתר

מגילת אסתר, ע"י כן נעשה אופן של תוספת של דברי תורה - ודייקא בצורה של כתב, והיינו משום שכל יסודה של מגילת אסתר זה במה שהיא באה כתוספת על תורה שבכתב.

התורה שבעל פה היא באופן של בלי שיעור, מים שאין להם סוף, אבל אסתר

וכאשר מתגלה מהלכי התיקון באור של ימי הפורים, מחד מתגלה שהיפך ממציאות הריקון, נעשה תוספת לתורה שזה מה שאסתר בקשה 'כתבוני לדורות', כמו שאומרת הגמ' שהחכמים לא כתבו אותה עד שמצאו לה סמך מן המקרא, וכשכתבו את

הבלבול של בבל של דברי תורה בבחינת 'מעורבים בפיך', והבהירות הזו של הדברי תורה זה האור שמתגלה במדרגת מגילת אסתר.

וכידוע מגילת אסתר זה הגילוי של מקום ההסתרה, ולעניינא דידן זהו הגילוי של שתי הבחנות ההסתרה שהזכרו, הסתרה של העלם ושכחה והסתרה של עירוב ובלבול וכאשר נעשה ה'מגילת אסתר', הגילוי של ההסתרה, מונח בזה שני מהלכי גילוי של ההסתרה, גילוי מכח תוספת של דברי תורה שזהו ה'כתבונני לדורות' וגילוי בהירות האור שמתגלה בדברי תורה שחל מכח האור של ימי הפורים.

שהיא סוף כל הניסים, היא 'ניתנה להיכתב' כלשון הגמ' ביומא הידוע, והיינו שכל יסודה של אסתר הוא מדין תוספת לתורה שבכתב וזה החידוש הגדול שמתגלה במגילת אסתר שהיא נחשבת כחלק מן הכתובים כפי מה שהיא ביקשה 'כתבונני לדורות' וגידרה הוא - תוספת של כתיבה.

וכנגד האופן הנוסף של כח הקלקול של שכחת התורה מצד הבלבול שזהו ה'מחשכים הושיבני כמתי עולם - זו תלמודה של בבל', במהלכי התיקון של אור ימי הפורים מתגלה "ליהודים היתה אורה - זו תורה" שמתגלה הבהירות של הדברי תורה שהם היפך

אור ה'תרי משיחין' שמונח בכחו של מרדכי

מבין זרועי ידיו" דיוסף, והתיקון הוא במה שנעשה מכח יוסף מציאות של תוספת שהיא היפך הדבר.

ובעומק, דייקא בכח התוספת שמונח בכח ההולדה מונח דבר והיפוכו, מצד הקלקול זה הופך להיות קרי ומצד התיקון זה הופך להיות כח ההולדה באופן של פרו ורבו שזה הבחינה של ההוספה שבכח ההולדה.

אלא שתמיד כח ההולדה שהוא 'ברית המעור' מקביל לברית הלשון שבכח הפה, אבל כאן מתגלה שההוספה היא לא בפה בבחינת 'תורה שבעל פה'

של רוק.

ובעומק, מונח כאן בכחו של מרדכי שני שורשים, שורש של יהודה ושורש של יוסף, ה'איש יהודי' שבמרדכי - לחד מ"ד - זה השורש דיהודה של מרדכי וה'איש ימיני', זה שורש דבנימין ששייך ליוסף והם השורשים של התרי משיחין, משיח בן דוד ומשיח בן יוסף. וכח ה'תרי משיחין' הם כנגד שני הקלקולים הללו שנתבאר.

משיח בן יוסף כמו שברור, הוא כנגד ההתמוטטות וכנגד השכחה של הריקון בבחינת רק" שזה גם הבחינה של קרי דקלקול שהתגלה ב"ויפוזו

ה ובמקביל לכך זה הבחינה

כך מתגלה בתיקון אצל אסתר שמחד "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" אבל כמו שדורשים חז"ל "אל תיקרי לבת אלא לבית", והרי שמצד אחד היא היתה חשובה כפנתו, אבל מצד שני היא היתה חשובה כפיתו.

זה שורש ההצלה שהיה בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה, ובאור של ימי הפורים מתגלה מכח משיח בן יוסף שהוא מכניע את ה"שפי מיא" שזה הקלקול של הטיפת קרי, ולכן דייקא, ראש חודש אדר וימי הפורים מגיעים אחרי ימי השובבי"ם כי האור של ימי הפורים מגיע לתקן את ההתמעטות, שיתגלה דייקא מדרגת הגם באור של 'וגם חרבונא זכור לטוב' שמאיר, והרי שהרק מתהפך לגם.

ומכח האור של משיח בן דוד מאיר ההיפך ממציאות ההסתרה של "במחשכים הושיבני כמתי עולם" של בבל ששם הדברים מעורבבים ומבולבלים מכח ה"כי שם בלל ה' שפת כל הארץ" שנעשה תערובת בשפה, ובמגילת אסתר נעשה כל הנס ע"י מרדכי שהיה "יושב בשער המלך" שמכח שהוא היה מיושב לישבת הגזית הוא היה יודע בשבעים לשון.

אלא בכתב, ובעומק - הקלקול היה "ויפוזו מבין זרועי ידיו" שאלו הם העשרה טיפים שיצאו כמו שדורשת הגמ' על יוסף, אבל כאשר התגלה התיקון מתגלה טיפות שמונח בהם אופן של תוספת של דברי תורה שעל ידי כתיבה שנעשית בידיים, - זה הכח הנורא שמונח ב'כתבוננו לדורות', כח התוספת של הדברי תורה דכתיבה עצמה.

אבל משיח בן דוד בא משורש של הולדה שהיה במקום של הסתרה כמו שמבואר בקרא על תמר שהיא יושבה בפתח עינים והיא כסתה את עצמה, ומשם היה כל שורש הלידה של משיח בן דוד כידוע כמו שדורשים חז"ל על "צדקה ממני" שיצאה בת קול ואמרה "ממני יצאו כבושים" שלידתו של משיח בן דוד היא ממקום נעלם, מכבושנו של עולם שהכל היה באופן של הסתרה, וכמו"כ במעשה דבנות לוט שאמרו נשקה את אבינו יין שמכח כך היא קוראת לבנה מואב שמשם השורש של רות המואביה שהיא אמה של מלכות, זה היה באופן של "ולא ידע בשכבה ובקומה", באופן של הסתרה.

וכמו שנתבאר כבר בכמה מקומות, כמו שבקלקול היה בלוט אב הבא על בתו,

השורש של ידיעת שבעים לשון אצל מרדכי

יד במלך, זה מחמת שהם סברו שהוא לא יודע את הלשון שלהם וממילא

וכפשוטו, מה שבגתן ותרש סיפרו בלשון טרסי במה שהם בקשו לשלוח

חז"ל, כשיוסף עלה לגדולה, אבל ידיעתו לא היתה מחמת עצמו אלא מכח חיצוני שלימדו. אבל מרדכי שהיה מיושבי לשכת הגזית, מה שהוא ידע בשבעים לשון זה מכח יהודה ובזה הוא מאיר את אור הבהירות של השבעים לשון, - זוהי מדרגת 'איש יהודי' שבמרדכי.

והרי כמו שאומרים חז"ל על מרדכי "שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי" כלומר - ה'עבודה-זרה' נכתבת בראשי תיבות - ע"ז בבחינת השבעים והשבע, והיינו משום שמשורש עבודה זרה נעשו השבעים לשון שהרי זה היה שורש החטא של דור הפלגה שאמרו "נעשה לנו מגדל וראשו מגיע השמימה" שזה שורש של ע"ז שהרי הם רצו לעשות כביכול מלחמה כלפי מעלה, ומכח הע"ז שב'עבודה זרה' נעשו השבעים לשון שזה גילוי כח הזרות שבעבודה זרה.

אבל כאשר מתגלה כח התיקון בהארת מרדכי, חל בו האופן שהוא יודע בשבעים לשון.

הוא אינו מבין את דבריהם, אבל בעומק - הרי השורש שכל אחד מדבר בלשון אחרת זהו ה"כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ", אבל מרדכי שהיה מיושבי לשכת הגזית, עומק הדבר שהסנהדרין יודעים בשבעים לשון זהו משום שהם עוד לפני הקלקול של "בלל ה' שפת כל הארץ" ומכח כך הם יודעים בשבעים לשון.

וזוהו אור הבהירות שהיה אצל מרדכי, ולעומת חוסר הבהירות שנעשית מכח מה שהלשוונות מחולקים זה מזה שע"י כן "לא יבינו איש את שפת רעהו" שזה עומק התערובת שב"בלול" שהדברים מעורבבים ומבולבלים ואין בהירות. אצל מרדכי שהיה מיושבי לשכת הגזית, הוא 'איש יהודי' שבא מיהודה, ומה שהוא יודע בשבעים לשון היינו שהוא למעלה מהנפילה שבבבל של ה"בלל ה' שפת כל הארץ" ומכח כך הוא היה יודע בשבעים לשון, וזה דייקא מכח יהודה.

אבל יוסף הרי לא ידע בשבעים לשון עד שבא גבריאל ולמדו כמו שאומרים

אור תורה שבכתב ואור תורה שבע"פ שבפורים שמכניעים את שכחת התורה.

כל סדר הדבר שהיה מ"בלילה ההוא נדדה שנת המלך" שהמלך אחשורוש מבקש "להביא לפניו את ספר הזכרונות" כלומר - מכח שזה שייך למדרגת הכתב של ה'כתבוני לדורות'

וזוהו א"כ עומק הכח המתגלה במגילת אסתר וזהו האור של ימי הפורים שמתקנים את ה'אכין ורקין' והופכים אותם ל'גם' וכמו שנתבאר שזהו ה'גם חרבונא זכור לטוב', ומצד כך,

כמו שנאמר בקרא "כתוב זאת זכרון בספר" והרי שתוקף הנס שחל זהו ע"י כח הכתב וכח הפה.

והרי קליפת בבל שהחריבה את בית המקדש לא נתקנה מעיקרא, שהרי אחשורוש אומר לאסתר "עד חצי המלכות" וכמו שדורשים חז"ל "עד חצי המלכות - ולא דבר החוצץ את המלכות ומאי ניהו בנין בית המקדש".

אבל מכח הארת ימי הפורים חזרו ובנו לאחר מכן את בית המקדש השני, והרי שע"י כן נעשה ההכרעה לקליפת בבל.

ושם התגלה "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", שמאיר האור של תורה שבכתב והאור של תורה שבעל פה, ואילו הם ב' ההארות שהם שתי ההכחות של שכחת התורה, השכחה של ה'רק' והשכחה של הבלבול כמו שנתבאר, - "ליהודים היתה אורה זו תורה", אור התורה שמתגלה בימי הפורים מכניע את שתי הכוחות האלה.

והם הם שתי הכוחות, כח האור של משיח בן יוסף וכח האור של משיח בן דוד - וזה השורש של "לא יעברו מתוך היהודים" מכח האורות של המשיחין דלעתיד שמאירים והביטול של כח הקליפה שנתבאר, ומכח האור דלעתיד שמאיר יתקיים ע"י כן "מחה אמחה את זכר עמלק" ואז יהיה גילוי שלם של "ה' אחד".

לכן נשתלשל שהנס היה מכח ספר הזכרונות, ומשם נשתלשל כל סדר הנס עד מה שאומר חרבונו "גם הנה העץ אשר הכין המן למרדכי וגו' ויאמר המלך תלוהו עליו" - כל סדר הדבר מגיע מהשורש של "להביא את ספר הזכרונות" והסיפא של כל השתלשלות הדברים הוא ב'כתבוני לדורות'.

בהמן התגלה כח הדיבור דקלקול כמו שאומרת הגמ' "לית דידע לישנא בישא כהמן" - זה כח ההסתרה שמונח בדיבור ה'לישנא בישא' של המן, אבל כאשר מתגלה ההיפך של זה, זהו ה'ושננתם - שיהיו דברי תורה מחודדים בפין שאם ישאלך אדם אל תגמגם אלא תאמר לו מיד", והרי כמו שאומרים חז"ל "ושננתם לבניך - אלו התלמידים" שהתלמידים נקראים בנים, וכמו שאומרת הגמ' שכשבא המן עם הלבוש והסוס למרדכי הוא פוגש את מרדכי יחד עם התלמידים ואז הוא שואל אותם "במאי עסקיתו" כלומר - שהנס התגלה מתוך מהלך של "ושננתם לבניך - שיהיו ד"ת מחודדים בפין" ושם היה בעומק המפלה של ה'לית דידע לישנא בישא כהמן".

ומונח א"כ בעומק, במה שנאמר במגילת אסתר "והימים נזכרים ונעשים" הן בזכירת הפה והלב והן בעשיה שע"י כתב, כמו שדורשים חז"ל לגבי זכירת מחיית עמלק "זכור בפה, אל תשכח - בלב", ובספר

סוגיות במחשבה

ב"ב, טו, ע"א - אמר רב, איתן האזרחי, זה הוא אברהם, כתיב הכא (תהלים, פט, א) איתן האזרחי, וכתיב התם (ישעיה, מא, ב) מי העיר ממזרח צדק. ואמרו (זוה"ק, משפטים, קי, ע"א) איתן האזרחי אברהם וכו', תרין דרגין אינון, כמה דאת אמר, בקר אור, אור הוא אברהם, בקר הוא נהר. אוף הכי איתן האזרחי, אזרח הוא אברהם (לשון א-זרח, אור, הארה), איתן כד"א, ההוא נהר דנגד ונפיק מעדן. ועיין סנהדרין (קח, ע"ב).

מחשבה

סוגיות במחשבה
אברהם
בלבביפדיה מחשבה
גד
מילון ערכים בארמית
אדך - אידך

וכתב רש"י (דה"י, ב, כב, ה) וז"ל, ופעמים האל"ף נוספת בתיבה, כגון איתן האזרחי, כמו "הזרחי", עכ"ל. וכן מזרח, מ-זרח. וכתב הרלב"ג (מלכים, א, ה, יא) וז"ל, ולזה קרא שם איתן, איתן האזרחי, להיות בן זרח, עכ"ל. וכתב במאור ושמש (ויקרא, ד"ה וזה היה) וז"ל, איתן האזרחי, שהוא נוטריקון אל"ף זרח, מפני שהיה הראשון שהזריח אור אלקותו יתברך בעולם, עיי"ש.

ובביאור שמו על שם הזריחה, כתב בתורת המנחה (תרומה, דרשה כז) וז"ל, ואברהם הוא איתן האזרחי, ופתח במשכיל (משכיל לאיתן האזרחי), ע"ש השכל וידוע אותי (תהלים, ט, כג), שכשראה אברהם אנשי דורו עושין הצלמים ומשתחווים למעשה ידיהם, בז להם

ולעבודתם, ויצא לו לבקש ולדרוש אלהים חיים. וכשראה השמש משמש כגבור לרוץ אורח, והוא עליון ופעולותיו בתחתונים, אמר כי זהו האלקים, ועמד לפניו כל היום. וכשראה ששקעה מתחשך הארץ, הבין כי יש מושל עליו וזה אינו אלא עבד וכו'. ויהי בהיות הבקר, ראה שמש שואף "זורח" כבראשונה, אמר יש לאלה אדונים. וחקר ודרש וצפה והביט מסיבה לסיבה ומעילה לעילה, עד שהשיג לסיבת כל הסיבות ועילת כל העילות, וידעו ידיעה אמיתית, עכ"ל. וכיון שידיעתו מכח "זריחת" החמה כנ"ל, לכך נקרא איתן "האזרחי", והבן. ובעומק נקרא אזרח, כי זרח עליו אור ה', ואור התורה, ולכך תיקן תפלת שחרית דייקא שהוא זמן הזריחה.

וכן כל ישראל נקראים "אזרח", כמ"ש (ויקרא, כג, מב) כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. וכתב בדגל מחנה אפרים (אמור) וז"ל, כי מי שיש לו בחינת אברהם הנקרא אזרח, על שם איתן האזרחי, עכ"ל. ושורשו ביצחק בנו של אברהם, כמ"ש ר' צדוק (דברי סופרים, אות לו) וז"ל, ואברהם אבינו ע"ה עדיין נקרא תחילה לגרים (חגיגה, ג, ע"א), רק משזכה להוליד יצחק הנימול לשמונה, זכה לשם איתן האזרחי, להיות כאזרח בישראל (והיינו לא רק גר, אלא אזרח, והבן), עכ"ל. ולפ"ז אזרח, א-ר-ז-ת, כי ביצחק (יצחק גימט' רז) שנימול לשמונה נגלה הרז של ח' - שמונה ימי מילה. כי הסרת הערלה מגלה האור זרוע לצדיק שבאות ברית קודש, כנודע. ואח"כ זכה אברהם לשם "ישראל", כאשר נולד יעקב, שנקרא ישראל, כ"כ ר' צדוק בישראל קדושים (אות ט'), עיי"ש, ואז נקרא "אזרח בישראל". ועיין עוד בדברי ר' צדוק (פוקד עקרים, אות ד).

בלבניפדיה מחשבה - ג

ישנן שתי התפיסות; בגומל ישנה ההרחבה כמו עולם הגמול וכדומה, וצד המקבל הוא בבחינת 'דל' עני, דלו עיני למרום כלשון הגמ', כלומר הוא מצפה לשורש הקבלה. זו היא ההגדרה השורשית שנאמרה להדיא בגמ' ובחז"ל, ובס"ד הדברים יתרחבו בהמשך.

בס"ד ממשיכים את שורשי האות ג', והיום נתחיל את שורשי ג'ד'. הצירוף השורשי של ג'ד' הוא כדברי הגמ' במסכת שבת (קד.) "א'ב' אאלפך בינה, ג'ד' גומל דלים". ובפרטות יותר הזוה"ק מבאר שהגומל זה הצד הנותן - המתפשט, והדל זה הצד המקבל - כוח הגבול, נמצא שבשורש הצירוף של 'גומל דלים'

שורש ג - התפשטות וצמצום

מדוע היו עורכים לו שולחן, כי הם היו מאמינים שהשפע והמזל באים דרכו, ולכן היו עורכים לו שולחן. בעומק כל שולחן הוא במדרגת שורש השפע הבא לעולם משולחן של מקום בית המקדש, משם בא שפע המזון לעולם, זהו בא ג - בא מזל, וכנגדו עומד מי שמאמין בעבודה זרה ח"ו.

ממשיך רש"י, "ומדרש אגדה שנוולד מהול, כמו גודו אילנא" - מלשון לחתוך, ג'ד לשון חיתוך, "ולא ידעתי על מה נכתבה תיבה אחת. דבר אחר למה נקראת תיבה אחת בגד כמו בגדת בי שבאת על שפחתי כאיש שבגד באשת נעורים". א"כ רש"י אומר ג' פירושים מהו בגד: בא מזל, ולשון חיתוך, ולשון בגידה.

נפתח את שורשי הג'ד' בקצרה ממש. המהלך הראשון, ג'ד' הוא

הצירוף של ג'ד' הוזכר בחמשה חומשי תורה ביחס לשני דברים, פעם אחת ב"ב שבטים, ג'ד הוא בנו של יעקב, הראשון מבניה של זלפה שפחת לאה; יחס שני של ג'ד שנאמר בתורה זה בספר במדבר (יא ז) "והמן כזרע ג'ד הוא", ומבאר רש"י: "כזרע ג'ד. עגול". אלו הם שני ההתייחסויות של ג'ד בתורה.

נפתח, נאמר בפרשת ויצא (בראשית ל יא) "ותאמר לאה בא ג'ד ותקרא את שמו ג'ד". מה פירוש המילה ג'ד? אומר רש"י "בא ג'ד בא מזל טוב, כמו ג'ד ג'די וסנוק לא (זה נאמר לגבי עבודה זרה), ודומה לו העורכים לג'ד שלחן". וח"ו היפך ג'ד דקדושה שהוא לשון של שפע ומזל מצד הקדושה, כנגדו עומד "העורכים לג'ד שלחן" (ישעיה סה יא) לעבודה זרה. ומסבירים הראשונים

גדי, עץ הגדל, וכן על זה הדרך, ובעז"ה נעסוק בזה בהרחבה להלן. ומ"מ שני האופנים האלה הם מלשון המשכה, אלא יש המשכה מלמעלה למטה, ויש המשכה מלמטה למעלה. זהו המהלך הראשון של מהלך הגד, הרחבה - המשכה.

מהלך נוסף, גד מגביל את ההמשכה ומונע את המשך ההתפשטות. הדוגמה הברורה והפשוטה לכך היא בשורשי המילה של גד: גדע, גדם וכן על זה הדרך, הדבר איננו מתפשט. מאותו שורש אומר כאן רש"י ממדרש אגדה שגד נולד מהול, כמו 'גדו אילנא', מה זה גדו אילנא? חותכים את האילן, מקצצים אותו, מגבילים את אותו הדבר.

ובעומק צירוף נוסף שמונח במילה גד הוא מלשון 'גדוד', בברכותיו של יעקב אבינו נאמר (בראשית מט יט) "גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב", ומבאר רש"י: "כולם לשון גדוד הם וכך חיברם מנחם, וא"ת אין גדוד אלא בשני דלתין י"ל וכו' ואין יסודה אלא שתי אותיות וכו' וכשהוא מדבר בלשון נפעל אינו כפול כמו יגוד וכו'". בכל אופן אומר רש"י שהלשון של "גד גדוד יגודנו" הוא מלשון גדוד. כלומר, כל גדוד נקרא גדוד מלשון אגד, שמחברים את הדבר, א"כ כשלא מחברים את הדבר מה נעשה בו? פיזור. וכשמחברים ומצרפים אותו

מלשון המשכה ומלשון הרחבה, שפע המתפשט. כאשר משה רבינו מברך את השבטים הוא אומר (דברים לג כ), "ולגד אמר ברוך מרחיב גד", מה זה 'מרחיב גד'? אז רש"י אומר "מלמד שהיה תחומו של גד מרחיב והולך כלפי מזרח". ההרחבה הזו מונחת בעצם השם שלו גד, הרי גד קיבל את חלקו בארץ ישראל הרחבה, כלומר מעבר לירדן. המהות שלו היא במדרגת הרחבה, ולכן נעשה בו עומק התפיסה שמקום נחלתו הוא במקום הרחבה. והסיבה שהוא ביקש את אותה נחלה היא בבחינת הרחבה, כי היה לו צאן רב. ובעומק "כי שם חלקת מחוקק ספון" (שם כא) שזה בסוד הדעת דמשה רבינו שהוא שורש כוח ההרחבה. וכך גם מצינו שלשון 'גד' מתרחב למילה 'גדי', מהו השורש של המילה גדי? בקטנותו הוא גדי, ולאחר מכן הוא גדל, הגד - גדי גדל.

יש גד שנמשך מלמעלה למטה בבחינת בא מזל, ועיקר המזל הוא מן השורש העליון, ובעומק המזל בא מן הגג מלמעלה, מה'גג' בא ה'גד', בא המזל. כזכור יש גג דתיקון שבו עסקנו בעיקר בפעם האחרונה, ויש גג דקלקול, שהיו עובדים ע"ז לגג כמו שמבואר בפסוקים ובחז"ל; וכנגד זה יש גם גד של שולחן לע"ז, "העורכים לגד שולחן". לעומת כך יש גד של שפע הגדל מלמטה למעלה, כדוגמת

בעומק זה מוגדר כגדר שמונע את ההתפשטות. אופן אחד של מניעת ההתפשטות הוא ע"י כינוס של הדבר שלא יתפזר, שהוא בבחינת גדוד; ואופן נוסף שמתגלה כגד הוא צמצום ההתפשטות ותנועה הפוכה שיוצרת מציאות של כיווץ, ובבחינת 'גידף'.

בעז"ה עוד נעסוק בהרחבה בכל השורשים האלה - 'גד', 'גדוד', 'גדי', 'גדם', 'גדע', 'גידף' והדומים להם, אבל זה הפתיחה לכל יסוד המילה הנקראת 'גד'. וכמו שפתחנו בראשית הדברים השורש הוא 'גומל דלים'. לפי"ז, מדין הג' של ה'גד' מתגלים כל ההתפשטויות שהזכרנו, ומכוח ה'ד' שב'גד' מתגלה מקום הגדיעה, שיוצר תנועה הפוכה לתוכו, ומתוך כך הוא יוצר תנועה של כיווץ.

האות ד' עצמה היא מלשון 'דלת'. דלת יש לה כמה וכמה מהויות, אבל כהגדרה ראשונה מהי דלת? "נעל בפניה כראוי" (ב"ק נה:), הדלת משמשת לסגור את הדבר. הפתח משמש לכניסה וליציאה, ואילו הדלת עיקרה לסגירה. וא"כ מצד שהד' גובר על הג' נוצרת מציאות של סגירה.

נתבונן, אם נהפוך את המילה גד בסדר האותיות, נקבל 'דג'. יש כאן דבר נפלא, הרי מהי המהות של דג? 'פרו ורבו', מהו עומק הדבר? שעל אף שהד' גובר על הג', הג' פורץ גם את זה. זה עומק החידוש שמתגלה בדג, כפשוטו יש לו כוח של התרבות

הוא מתאחד ומצטמצם, מצד כך הוא איננו מתפשט, זה עוד עומק ב'גד' מלשון שהוא מונע התפשטות והרחבה, מלשון גדו אילנא. כמוכן שזה חלוק, אבל במהות בשתי ההבנות הללו מונחת התפיסה שנעשתה כאן הגבלה של ההרחבה וההתפשטות, רק יש הרחבה והתפשטות בבחינת מזל מלעילא לתתא, או גדילה מתתא לעילא; וישנה הבחנה של מניעת הדבר שהוא לא יתפזר בבחינת אנשים מתפזרים, שהדבר נעשה מדרגת גדוד, אגד כמו שחודד.

יתר על כן, המילה 'גדר' גם היא משורש גד. בעומק, בגדר ישנם שני חלקים: א. גדר גורמת שהדבר לא יתפשט הלאה; ב. בעומק אם הדבר לא מתפשט הלאה הוא מתנוועע לאחור, בבחינת גידף. מה זה גידף? הוא לא משאיר את המצב על עומדו שלא יתפשט, אלא מה הוא פועל? הוא מצמצם אותו בחזרה. כל דבר יש לו תנועה, הוא אינו עומד על עומדו, אז אם הוא לא מתרחב הוא מצטמצם. זה העומק הדק של כל תנועת הבריאה שלעולם אינה יכולה לעמוד על עומדה.

אם נסכם את הדברים בקצרה ממש עד עכשיו, יש בחינת גד מלשון התפשטות, ויש בחינת גד מלשון הימנעות של אותה התפשטות. ההימנעות הזו מוגדרת כגדר וכדומה, או כגדיעה לעצמה, אבל

שבחלקם הג' גובר על הד' ואז נעשה הרחבה וההתפשטות, ובחלקם הד' גובר על הג' ואז נעשה מציאות של הגבלה וצמצום כמו שחודד.

יתירה, אבל בעומק כתוב כאן שכאשר יש לו כוח שמונע את אותו דבר נעשה בו התפשטות מתנגדת למונע, וזה יוצר מציאות של התפשטות. מכל מקום אלו הם השורשים של הג'ד'

גד מלשון בגידה

כמוכן צריך הבנה מדוע מונח כאן מציאות של בגידה, בבא גד.

נפתח לאט לאט את הדברים. ההגדרה שמונחת כאן ביסוד הדברים היא שהשפע לא מגיע ב'אורח מישר', אם הוא היה מגיע באורח ישר זה לא היה בגידה, כל בגידה יסודה מה היא? דבר שבא לא בדרך היושר הראויה לו, דבר שאינו בא בדרך הישר והראוי לו זה שורש המציאות של בגידה. בעומק, שורש המילה בא גד - 'בגד' זה מלשון בגידה. כידוע קודם חטא אדם הראשון כתוב (בראשית ב כה) "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבשו", ואחרי החטא נעשה להם לבושים, נעשה להם בגדים. ובהקבלה למה שנאמר כאן, מה עומק ההגדרה בבגדים? שכל השפע המגיע אליהם מכאן ואילך מגיע דרך מציאות של בגד. זה לא רק שהולכש הבגד להסתיר את מקום הערוה, ולצניעות באופן כללי, שבודאי זה אמת, אלא בעומק מונח כאן ששורש מציאות השפע מגיע באופן של בגידה.

ואם תאמר שלכאורה אם "הוא

נפתח את הסוגיא בס"ד. הפעם הראשונה בתורה שהוזכר לשון של גד הוא ביעקב, "ותלד זלפה שפחת לאה ליעקב בן" (בראשית ל י). שורשו של גד הוא מהשפחות, כלומר, גד שנקרא גד מלשון המשכה, מלשון שפע, בא גד בא שפע בא מזל, מתגלה שהוא בא מן השפחות. הרי לכאורה הסברא הפשוטה הייתה אומרת שהשפע יבוא מהאימהות, מעיקרו של בית - רחל, או לפחות מלאה, ממקום החיבור מלשון לולאות, אבל למה שזה יבוא ממקום של שפחה? אז רש"י עצמו כבר יישב את הדבר, הזכרנו שבלשון שלישי אמר רש"י למה נקרא תיבה אחת בגד, בגד זה גם מלשון בגידה, "כמו בגדת בי כשבאת אל שפחתי כאיש שבגד באשת נעורים". אז כמוכן שהוא לא בא על שפחתה בעל כרחו, הרי כתוב (שם ט) "ותרא לאה כי עמדה מלדת ותקח את זלפה שפחתה ותתן אותה ליעקב לאשה", הוא בא עליה מחמת שלאה הכניסה את שפחתה אליו. אבל רואים כאן שה'גד' באיזה אופן הוא מגיע? הוא מגיע מאופן של שפחה וזה נקרא מעשה בגידה. וזה

"העורכים לגד שלחן", חיבור זכר ונקבה נקרא אכילה בלשון הגמ', על משקל הפסוק "אכלה ומחתה פיה" (משלי ל ט), כלומר זה מקום של חיבור במדרגה של אכילה. זה נקרא גם "ראוה מדברת" (כתובות יג.) וגם לשון אכילה, ושניהם במדרגת הפה. א"כ השפע הבא עכשיו הינו במדרגת השולחן שהוא במדרגת הפרנסה, "ראוה מדברת", אבל מהצד השני זה בבחינת אכילה, "אכלה ומחתה פיה", זהו שורש של שפע שכולו בא באופן של בגידה. ולכן גד בא לעולם לא באופן של אם כטבעו, אלא מהיכן הוא בא לעולם? ממדרגה הנקראת שפחה, כי זה המהות של השפע, מכאן ואילך זה מקורו.

בבגדו והיא בבגדה יוציא ויתן כתובה", והחיבור הרי נעשה בלי בגדים, על זה נאמר שהמהות באה באופן של בגידה, וזה כל שורש השפע הבא לעולם. הדבר ברור, הרי השורש הוא 'בא נחש על חוה', בא נחש על חוה זה מעשה בגידה כמו "בא נא אל שפחתי", ואז הנחש הטיל בה זוהמא. מה הזוהמא שהטיל בה לערכין דידן השתא? הוא הטיל בה זוהמא של מדרגת בגידה. ומכאן ואילך כל חיבור מונח בו צד של בגידה, כי שורש החיבור הראשון זה 'בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא', והשפע הנשפע מן הזכר לנקבה הוא ה'בא גד בא המזל', אבל המזל הזה באיזה אופן הוא בא? באופן של קלקול. זהו השורש לקלקול שהוזכר

גד בבחינת בכור - הרחבה

"ראשית אונ' (בראשית מט ג) - טיפה ראשונה, והן מדין לאה; ולעומתו, יוסף היה בכור רק מדין פטר רחם של רחל. אבל לאחר מכן נעתקה הבכורה דראובן לבכורה דיוסף, ואז הוא היה בכור גם בבחינת האב, "אלה תולדות יעקב יוסף" (שם לז ב), "בכור שורו הדר לו" (דברים לג יז). זה לגבי ראובן ויוסף, אבל יש כאן הבחנה נוספת בשפחות, אז יש מי שנולד ראשון לבלהה ויש מי שנולד ראשון לזלפה, בבלהה שפחת רחל נאמר "ותתן לו את בלהה ויבא אליה ותהר ותלד בן" (בראשית ל

נאמר בפסוק "ותלד שפחת לאה ליעקב בן". יש כאן בראשונים (אבן עזרא ועוד) דבר נפלא, מי היה בכורו של יעקב אבינו? אז מתחילה היה ראובן, לאחר מכן ניטלה ממנו הבכורה כמו שנאמר "פחז כמים אל תותר" (בראשית מט ד), ואז ניתנה הבכורה ליוסף. אומרים הראשונים שישנה בחינה נוספת של בכורה שמתגלה בשבטים, שכל וליד שנולד ראשון לאמו נקרא בכור, וא"כ יוסף היה באמת בכור, וגם ראובן היה בכור. ראובן הוא עיקרו של בכור, הן מדין יעקב -

הבכור הראשון הוא בכור של ראשית הקומה, ברור שביחס לאביו ואמו הוא גם נקרא הרחבה, אבל ביחס לבנים הוא תחילת הבנים. לעומת זאת הראשית שמתגלה בגד היא ראשית של הרחבה, לכן הוא נטל את חלקו ראשון בארץ ישראל, בהרחבת ארץ ישראל, "ברוך מרחיב גד", כי המהות שלו היא ראשית של מציאות של הרחבה.

נתבונן, לכל אדם יש אשה, והשפחה נקראת 'הרחבה', בתורה נאמר "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה,ב), אז זכר ונקבה שורשם אחד, אבל כשהוא בא ונוטל שפחה מעבר לאשתו אז מה השפחה הזו נקראת? הרחבתו של האיש. בעומק זה המהות של גד, שהוא נולד משפחה ולא מהאם העיקרית. שאלנו בהתחלה שבשורש המזל הוא היה צריך להיוולד מהאם העיקרית ולא מהשפחה, לפי מה שחידדנו עכשיו הוא לא המזל של ראשית כפשוטו, אלא הוא מזל שהוא תחילת השפע המגיע באופן של הרחבה, ובזה הוא ראשית. ביחס הזה הוא לא בא מן האשה, אלא דייקא מהשפחה שהיא מקום ההרחבה, מהשפחה שהיא בחינת הרחבה.

ובעומק על שם כן 'זלפה' נקראת זלפה, מלשון לזלף, בבחינת שפע הנשפע שהוא מזלף, בבחינת המזל העליון שיורד ונשפע. כידוע 'מזל'

ד, בכור בלהה היה דן, "ותהר בלהה ותלד ליעקב בן ותאמר רחל דנני אלקים וגם שמע בקולי ויתן לי בן על כן קראה שמו דן" (שם ה-ו); והבן הראשון של שפחת זלפה היה גד, זהו בסוגיא דידן.

אז מוגדר בראשונים שגד יש לו גם דין של בכור, וכך נאמר בכרכותיו של משה רבינו, "ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד וירא ראשית לו" (דברים לג כ-כא), מהו "ראשית לו"? הראשית לו מתגלה מכוח שהוא היה בן ראשון של השפחה, נעשה בו מציאות של ראשית. אבל איפה התגלתה הראשית הזו בפועל, מלבד מה שהוא היה נקרא בכור? בכור הרי נוטל ראשון, הוא נוטל כפליים, אומר רש"י "ראה ליטול לו חלק בארץ סיתון ועוג שהיא ראשית כיבוש הארץ". לפי"ז התגלה אצלו מהלך נוסף של ראשון, שכמו שבכור בנחלה נוטל ראשון, כך גם כאן התגלה שגד נוטל ראשון בארץ ישראל. ואיפה הוא נוטל בארץ ישראל? הזכרנו קודם לכן שהוא נוטל בהרחבה של ארץ ישראל, שזה בבחינת "ברוך מרחיב גד", בבחינת גד - מזל, נעשה מציאות של שפע המתרחב, במקום הזה של ההרחבה הוא נוטל ראשית. לפי"ז יש כאן הגדרה דקה יותר ב'ראשית', שהוא לא ראשית של התחלה, אלא ראשית של הרחבה.

לו בנים חשוב כמת, וזה הרחבה בצד מסוים, אבל זה הרחבה באותה מידה שאם אין לו את אותה התפשטות זה נחשב מציאות של מת. ההרחבה הנוספת שמתגלה היא הרחבה של הדבר מעבר לגבולותיו שלו, זה המדרגה ששייכת למדרגת גד. כמובן שהשורש מונח בתוך הנקבה שהזכרנו מדרגת אשה ומדרגת שפחה, והאשה עצמה מקום ההולדה שלה בבחינת צר מלמעלה ורחב מלמטה כדי לקבל את הולד, וההרחבה הזו מתפשטת בשפחה ונעשה הולדה נוספת. אז הגדרנו שההרחבה קיימת בכל לידה הן מדין הנקבה שרחבה מלמטה והן מדין יוסף, אבל זה הרחבה בתוך חלקו שלו. הדוגמה הפשוטה לזה, בכניסה לארץ ישראל הם נכנסים דרך רחב שזה מקום מדרגת ארץ ישראל עצמה, אבל ההרחבה הנוספת שהיא מחוץ לארץ ישראל שייכת לחלקו של גד שהיה ראשית תחילת הירושה כמו שנתבאר.]

אותיות נוזל, השורש של ה'זל' נמצא באותיות זלפה - זל-פה, כאן נעשה מציאות ההמשכה. זה מדוקדק מאוד, זה גד שמתגלה במדרגת בא-גד בא מזל, מלשון "יזל מים מדליו" (במדבר כד ז), וזהו שורש השם זלפה - זל-פה שנעשה מציאות של נזילה, "יזל מים מדליו", זה שורש המדרגה של זלפה. ובעומק, כמו שהזכרנו יש מדרגת מדברת ויש מדרגה של אוכלת, וזה עומק מדרגת הגד מדין שפע, "העורכים לגד שלחן", מדרגת פה האוכל, א"כ מדוקדק מאוד ששורש לידתו של גד מתגלה מ'זל-פה' בשורש ההמשכה של מדרגת הפה כמו שהוזכר.

[שאלה: בחינת הרחבה זה לא מיוסף?

תשובה: נחזור ונגדיר עוד פעם, יש הרחבה מדין מה ששייך לעצמו של הדבר, כל מי שאין

המשכה דתיקון, וגדיעת המשכה דקלקול

מה היא המשכה דקלקול? מושך בערלתו, המשכה דקלקול מתגלה במדרגת פסולת דגד. גד דתיקון מה הוא? גודו אילנא מלשון חתיכה, שהוא חותך את הדבר, והיפוכו הוא המשכת הערלה.

נתבונן ונבין, הערלה מצד עצמה היא מציאות של כיסוי לאות ברית קודש, קליפה קודמת לפרי. אבל בהגדרה עמוקה יותר מה מתגלה בקליפה הזו שנקראת ערלה? לא רק שהיא קודמת לפרי ומכסה

נמשיך לשלב הבא, בלשון שני רש"י מביא מדרש אגדה שנולד מהול, כמו גודו אילנא. כלומר כוח ההולדה שהתגלה באות ברית קודש, עצם גילוי מדרגת האות ברית קודש זה יוסף, אבל מתולדת חטא אדה"ר כל אדם נעשה ערל, ידועים דברי הגמ' (סנהדרין לח:): אדם הראשון מושך בערלתו היה, זה השורש דקלקול של המשכת הערלה. שורש גד זה המשכה דתיקון, ובערלה מתגלה הצד ההפוך שהוא המשכה דקלקול.

וחיתוכו הוא סילוק כוח ההמשכה דקלקול.

אבל ישנו אופן נוסף בגד, בברכותיו של משה רבינו נאמר "ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן". ומבאר רש"י: "לפי שהיה סמוך לספר לפיכך נמשל לאריות, שכל הסמוכים לספר צריכים להיות גיבורים", שלא יבאו ח"ו הרשעים ויכנסו לתוך המחנה, אז לכן מי שיושב שם הוא גיבור. זה עוד נקודה נוספת שמתגלה בגד, כוח של גבורה, מאותו שורש שכן ראשון דזלפה נקרא גד, גודו מלשון חוזק, תוקף של מהלך ראשון.

ובהמשך הפסוק נאמר "וטרף זרוע אף קדקד", מסביר רש"י: "הרוגיהם היו ניכרים, חותכים את הראש עם הזרוע במכה אחת". אז מה כוונת הדבר, מה המעלה שהיו חותכים את הראש והזרוע במכה אחת? הרי לכאורה התכלית היא להרוג את האויבים, בשלמא לחתוך את הראש בשביל שימות, אם אין לאדם ראש אז הוא מת, אבל מה הענין לחתוך יחד עם הזרוע? אז כפשוטו על דרך כלל האויב כוחו בזרוע נטויה, יש לו חוזק, אז כשחותכים לו את הראש עם הזרוע עוקרים את כוח גבורתו, זה כפשוטו ממש.

אבל בעומק, קדקוד הוא מקום הראשית, כמו שנאמר לאחר מכן "וטרף זרוע אף קדקד וירא ראשית לו", סמוך קדקד לוירא ראשית. אבל

אותו, הזכרנו פעמים רבות את דברי המשנה שקליפה נקראת שומר לפרי, כל קליפה היא לא רק מדרגת קליפה כפשוטו, אלא היא גם שומרת לפרי, אבל אם היא לוקחת את כוחו של הפרי עצמו אז היא הופכת להיות קליפה כפשוטו. כשמתגלה ש"אדה"ר מושך בערלתו היה", מהו העומק של 'מושך בערלתו'? הוא לקח את כוח ההמשכה שנמצא באב"ק והערלה יונקת את אותו כוח, על ידי כן נעשה מושך בערלתו. זה לא משיכה בערלתו כסתמא שאדם מושך דבר, אלא מכוח האות ברית קודש שנמצא בו כוח המשכה, ועל גביו נמצאת הערלה. כאשר הערלה לא באה מצד מהלכי שמירת הדבר אלא מצד מהלכי הקלקול שבו, אז היא יונקת את כוח ההמשכה וע"י כן נעשה מושך בערלתו כמו שחודד.

לעומת זאת אצל גד מתגלה ההמשכה דתיקון, ומתגלה גדיעה של ההמשכה דקלקול. כפשוטו כשלומדים את "בא גד" מלשון חיתוך אז מונח בו חיתוך כחיתוך לעצמו, אבל בעומק לפי מה שנתחדד השתא זה דבר והיפוכו במהותו של גד, מצד אחד מהותו של גד היא ההמשכה דתיקון, ומצד שני מתגלה בו 'חיתוך' של ההמשכה דקלקול. ההמשכה דתיקון זה מדרגת אות ברית קודש שהוא מקום ההמשכה, ואז יש בו צד המשכה דקלקול במושך בערלתו,

היורד, בבחינת קד-קד-קד - קד למטה, ומתגלה השפע שיורד לגוף, וכשהוא יורד לגוף ושם מקום התפשטותו בבחינת "העורכים לגד שולחן" זה בצד הקלקול, אבל כנגדו זה שולחן דתיקון, שולחן כמו שהוזכר מלשון שליחות שזה מתפשט, כשבאים לעקור את הכוח דעבודה זרה דקלקול עוקרים אותו מן השורש, מן הראש וממקום התפשטותו שזה בשולחן - ביד, "העורכים לגד שולחן", זה עומק ההגדרה של "וטרף זרוע אף קדקד".

במדרגתו של גד נעשה עקירת כוח ההמשכה של הרע של מושך בערלתו, לפי שנולד מהול. איפה כל הקומה של אותו עקירה? הוא טורף מהראש למקום הזרוע, ונולד מהול לתתא, זה עקירת כל כוח ההמשכה דקלקול שמתגלה בקומתו השלמה במדרגתו של גד. וא"כ זה עומק המדרגה הנקראת גד, לא רק גבורה כפשוטו, אלא גבורה לעקור את ההמשכה דקלקול.

בדרך רמז, המילה 'קדקד' עולה בגימטריא 'יצחק' שזה מידת הגבורה, אבל זה לא גבורה כפשוטו, אלא גבורה לעקור את ההמשכה למקום הרע כמו שנתחדד השתא. ובעומק זה בודאי מקביל למדרגתו של יצחק שהוא בבחינת צפון, "מצפון זהב יאתה" (איוב לז כב) כידוע עד מאוד שיצחק מקביל לצפון.

יתר על כן, הזכרנו פעמים רבות שהראש עצמו יש בו שלש לשונות: ראש, גולגולת וקדקוד. ראש מלשון ראשית, גולגולת מלשון שהוא עגול, וקדקד מלשון קד-קידה, כלומר מהראש נמשך כל השפע למטה מכוח שהוא קד-קידה, אלו שלש לשונות בכללות של ראש. לפי"ז מה שנאמר "אף קדקד וירא ראשית לו", מה מתגלה מכוחו של גד? מדרגת השפע נמשך, בא-גד בא מזל, ומאיפה בא השפע והמזל? השפע יורד מן הראש ומתפשט למטה. כהגדרה כוללת מאוד זה נקרא דיקנא קדישא שיורדת מן הראש ומתפשטת לגופו של האדם. בפרטות הדיקנא קדישא נחלקת לשלשה עשר חלקים, שנים מהם נקראים מזלות כידוע בדברי רבותינו נוצר ונקה, אבל בכל אופן שם נמשך שפע מדרגת המזל מכוח הראש שיורד למטה, שזה נקרא מדרגת קדקוד.

נתבונן, השפע שיורד למטה, איפה הוא מתגלה? הוא מתגלה במדרגת שולחן בצפון, במדרגת ידי האדם מנורה בדרום ושולחן בצפון כנגד יד ימין וביד שמאל, אבל עדיין בידיים מצד כך מתגלה שליחות, על שם כן השולחן נקרא שולחן מלשון "ושולח מים על פני חוצות" (איוב ה י), זהו שפע הנשפע. לפי"ז מה עומק ההגדרה של "וטרף זרוע אף קדקד"? בקדקד מתגלה ראשית מקום השפע

עומק הקלקול ב'בא-גד'

שחטא, להיכן הוא נופל? הוא נופל לאותיות הנוספות, לג'ד', הוא הופך להיות גומל דלים. מאיפה יש שורש של מציאות של דל בכלל בעולם? כי יש דעת רעה, ואין עני אלא בדעת כלשון הגמ' הידועה בנדרים, אז ממילא התחדש מציאות של דלים.

להבין ברור, בעומק שורש ג'ד' לא היה גומל דלים, אלא מלשון 'גדילה'. פתחנו בראשית הדברים ואמרנו שהחיבור הפשוט של האותיות ג'ד' מה הוא? כדברי הגמ' במסכת שבת 'גומל דלים', אבל מתי נתחדשה המציאות של הדל? בתולדת מציאות החטא, אז הד' נהפכה למציאות של דל, ומכוח כך הוא נעקר ממדרגת אאלפך חכמה אאלפך בינה - א'ב' של שורש האותיות, והוא הופך להיות במדרגת ג'ד'. א"כ ג'ד' זה שורש מדרגת הקלקול.

בדרך רמז, ג'ד' בא"ת ב"ש עולה לאותיות ר'ק', זה שורש הקרירות של שורש החטא הגמור. כידוע עד מאוד זה נקרא עמלק, זהו שורש כוח הקלקול שנמצא בבריאה, ונמצא א"כ ששורש מדרגת הג'ד' שיש בידינו השתא אינו אלא במדרגת בגידה.

לפי מה שהוזכר עכשיו ג'ד' הוא ג'ד' בלבד, אבל בלידת גד נאמר בלשון הפסוק "ותאמר לאה בא גד", במילה בא-גד יש גם את האותיות ב' וא', רק

מהלך שלישי ברש"י הוא ש'בגד' הוא מלשון בגידה, כמו בגדת בי כשבאת על שפחתי כאיש שבגד באשת נעורים. אז כמו שהזכרנו מקודם לכן, בשורש מדרגת גד הוא בא מן השפחה, מהמדרגה הנקראת זלפה, ובה מתגלה עומק ההבחנה שהיא שורש למציאות השפע שבא באופן של שפחה ולא באופן שלם. הזכרנו שמשורש חטאו של אדם הראשון נעשה שורש דקלקול, ומכאן ואילך כל השפע בא במדרגת 'בגד' במדרגת בגידה, ואיננו מתגלה במדרגת שלמות ההארה כפי שהיה צריך להיות מציאות הגד דתיקון.

איפה היה צריך להיות מציאות הגד דתיקון? אז נחזור לראשית הדברים, הזכרנו את דברי הגמ' במסכת שבת א'ב' אאלפך חכמה ואאלפך בינה, ג'ד' גומל דלים. להבין, פשוט וברור שאלמלא חטא אדם הראשון כל מדרגת המוחין שלו היה מוחין של "ולקח מעץ החיים ואכל וחי לעולם" (בראשית ג כב), ואז מה היתה המדרגה המתגלה אצלו? א'ב' אאלפך חכמה אאלפך בינה, כולו חי במדרגת המוחין, אין פגם של עץ הדעת טוב ורע שהוא נפילת המוחין, אלא מתגלה עץ החיים, "החכמה תחיה את בעליה" (קהלת ז יב), וזה היה צריך להיות מדרגתו של אדם הראשון במדרגת א'ב'. ולאחר

כאן נשאר רק במדרגת ה'בגד'. 'בגד' בא"ת ב"ש עולה לאותיות 'שקר', כאן מונח העומק העצום של שורש הבגד. רש"י אומר "אינני יודע למה נכתב בתיבה אחת", אז יש כאן שתי הגדרות, כתוב בתיבה אחת אז נעלם הא', וכתוב בשתי תיבות, א"כ זה יכול להיות מלא ויכול להיות חסר בין הקרי לכתוב, אבל אם הוא כתוב בתיבה אחת אז הא' עצמה נעלמת, וזה עומק המהות של כל מדרגת גד שמתגלה בשורש לידתו.

זהו עומק הקלקול שמתגלה במדרגת גד, במדרגה דעבודה זרה דנפילה של מושך בערלתו דקלקול, ונפילת הא'ב' לג'ד' והתגברות ה'ב' על הא' ונעלמות הא'. זה תמצית כל מהלך הדברים שנתבאר בס"ד עד השתא, ואת כל זה בא גד עכשיו לתקן.

הב' והא' באיזה סדר הם? קודם ב' ואחר כך א'. סדר התיקון של הא'ב' מה הוא? אאלפך חכמה אאלפך בינה, ואילו כאשר מתגלה נפילה מהא'ב' למדרגה של ג'ד', שהוא גומל דלים כמו שנתבאר, אז הוא לא רק נעתק ממדרגת הא'ב' למדרגת הג'ד' כמו שחודד קודם לכן, אלא זה גורם לשלב נוסף שגם הא'ב' נופלים, ומכוח כך נתהפך סדרם של הא'ב' לב'א', זה עומק ההגדרה שנקראת בא-גד.

ביתר עומק, המילה בא-גד עצמה נקראת ב'א'ג'ד', אבל זה הקרי, בכתיב כתוב 'בגד' בלי א', כלומר כאן יש נפילה נוספת שהא' עצמה נעלמת בכלל. א"כ יש כאן סדר מדרגת הגד, ההעתקה הראשונה מהא'ב' לג'ד'; ההעתקה השניה שהא'ב' גם כן נופלים והב' גובר על הא', שזה בא-גד; וההעתקה השלישית היא שהא' נעלמת לגמרי, וכל מה שנשאר

מדרגת התיקון דגד

יעקב אבינו אומר לגד "גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב", אז אומר רש"י על המקום, "גד גדוד יגודנו כולם לשון גדוד הם וכך חיברם מנחם, וא"ת אין גדוד בלא שני דלתי"ן וכו'". כלומר המילה 'גד' הפכה להיות המילה 'גדוד'. מאיפה נעשה בגדוד שני דלתי"ן? אז רש"י אומר שהתיבה עצמה ביסודה היא ב' אותיות - ג'ד', והמילה גדד-גדוד זה הכפלה של

עד עתה נתבארו שורשי הקלקול של גד, ועכשיו נחזור לברכותיו של יעקב ולברכותיו של משה לפי העת והזמן. זה דבר שברור לכל בר דעת, הברכות באו לתקן את הקלקול, היפך הקלקול-קללה באו ברכותיו של יעקב אבינו לתקן. כמובן עיקר עסקנו עכשיו הוא במדרגת גד, אז נלמד את הסוגיא של גד.

כל עקביו שהולכים חוזרים בחזרה, מלשון שב על עקביו, הוא חוזר בחזרה. כהגדרה כוללת מונח כאן האור של יעקב אבינו, "ידו אוחזת בעקב עשיו" (בראשית כה כו), יעקב - י-עקב.

הרחבנו על היחס של גד לזלפה, ועכשיו נדבר על היחס של גד לאביו, שהוא יעקב. היחס של גד לאביו זה מה שנאמר כאן בלשון הפסוק 'עקב', "והוא יגוד עקב", אבל מה אומר רש"י, מה מתגלה בעקב הזה? שהוא שב על עקביו. למה אומרים שהאדם שב על עקביו, הרי כל הגוף הלך, לא רק העקב? אז ודאי כפשוטו יש מקום טביעת הרגליים היכן שנמצאים העקבים, ובזה ניכר שהוא שב באותו מקום.

אבל יש כאן הגדרה הרבה יותר עמוקה, וזה עומק תיקונו של גד. כמו שנתבאר גד מונח בו שורש של כל ההמשכה כולה מלמעלה למטה, גד מלשון בא-גד, בא מזל נמשך, והגילוי של זה הוא בקדקד הזקן שיורד למטה ומתפשט במדרגת שולחן, ויתר על כן יורד למטה למדרגת אות ברית קודש, והוא חותך את ההמשכה דקלקול ומתגלה המשכה דתיקון, זה תמצית מה שהוזכר. אבל הוסבר שיש מהלך הפוך בדיוק, שגד הוא אמנם מלשון מזל, אבל באיזה הרחבה? מתתא לעילא, הוא חוזר וגדל ועולה. ידוע עד מאוד מה שמבואר בדברי רבותינו

הד'. הזכרנו קודם לכן בשורש הג'ד' שיכול להיות אופן שהג' גובר על הד', ויכול להיות אופן שהד' גובר על הג'; בשפע דתיקון מתגלה שהג' גובר על הג', הגומל גובר על הדלים; ובצד דקלקול זה הופך להיות ד' שגובר על הג', הדלות גוברת על הגומל. כהגדרה כוללת זה מה שהוזכר קודם לכן.

לפי"ז כאשר נעשה הכפלה של הד' אין לך התגברות יותר גדולה מזה, שהד' גוברת עד כדי כך שהיא הופכת להיות שתי דלתי"ם, היא גוברת על מציאות הג'. בעומק כמובן שכתובה כאן ההגדרה שהדבר לא רק שנעשה בו גד מלשון חיתוך, אלא הגדד גורם לידי כך שהוא גם מצמצם אותו לאחור, הוא הופך את הג' לדל. הגדרנו בראשית הדברים שג' - השפעה, והד' זה מקום הגבול, אז יש מה שהגבול מגביל שהג' לא יתפשט הלאה, אבל כאשר הד' גובר מה הוא גורם? שכוח ההשפעה עצמו הולך ומצטמצם; לא רק שהג' לא מתפשטת מכאן ואילך, אלא הג' עצמה הופכת להיות שורש של מדרגת הקלקול.

ממשיך רש"י, "והוא יגוד עקב: כל גדודיו ישובו על עקבם לנחלתם שלקחו בעבר הירדן ולא יפקד מהם איש. עקב: בדרכם ובמסילתם שהלכו ישובו כמו ועקבותיך לא נודעו וכן בעקבי הצאן". מצד התיקון מה כתוב כאן? שנאמר כאן "והוא יגוד עקב",

יקום משה רבינו לתחיה.

כעת נבין, כאשר האדם נולד מה שורש הלידה שלו? מלמעלה למטה; ואילו כאשר הוא יקום בתחיית המתים מאיפה שורש התחיה שלו? מלמעלה למטה. גם זה סוגיא רחבה כי 'טל תחיה' מחיה והוא יורד מלמעלה. אבל בהגדרה כוללת אדם הראשון נברא גופו מן האדמה ונשמתו מן השמים, ומכאן ואילך כל אדם מה הוא? נמשך מלמעלה למטה, והתקומה בתחיית המתים מה היא? מלמעלה למטה. נמצא ש"שם חלקת מחוקק ספון" זוהי מדרגתו של משה רבינו. הגמ' בסנהדרין אומרת: מנין לתחיית המתים מן התורה? אז ללשון אחד דורשת הגמ' שאמר משה רבינו "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון וקם", מכאן לתחיית המתים מן התורה. כלומר, מן התורה דייקא, מדין משה שהוא מדרגת תורה ילפינן את המדרגה הזו שקמים לתחיית המתים. א"כ מה גנוז בעומק התיקון של גד? ההארה של תחיית המתים דמשה שקם מלמעלה למטה. משה הולך וגודל, אז מה מתגלה בו? מתתא לעילא, זה שורש מדרגתו של משה רבינו.

בעומק, משה רבינו הוציא את בני ישראל כשהם היו גדיים, ולאחר מכן הולכים במדבר עד שנעשו תישיים, ורק בנפילה מתיישים הפך להיות 'תש כוחו כנקבה'. אבל בעומק הוא

שאדם הוא בצורת עץ הפוך, כלומר העץ באיזה צורה הוא גדל? הוא גדל מלמטה למעלה, ואילו שורש האדם במדרגתו משתלשל מלמעלה למטה. כשנאמר כאן "והוא יגוד עקב" מה מתגלה? שמלמעלה למטה, מהעקב, מתגלה המזל דתיקון של הגדל בבחינת גדי-גדל כמו שהוזכר בראשית הדברים, הוא עולה מתתא לעילא, ולא רק יורד מלעילא לתתא שהוא המשכת מציאות ה'בא שפע בא מזל', אלא הוא גם חוזר ועולה מתתא לעילא בשלמותו, זה עומק המדרגה הנקראת גד.

נתבונן, גד קיבל את נחלתו בעבר הירדן, ואחד מהסיבות שנאמרו לכך היא "כי שם חלקת מחוקק ספון", שם קבור משה רבינו, והם רצו להיות קבורים ליד משה רבינו. אז בפשטות הבנת הדבר היא שבזמן מיתתו של משה רבינו הם יהיו קבורים שם, ואפילו שיהיה תחיית המתים ואז הם כבר לא יהיו לידו, עדיף הזמן שיש בזמן המיתה. אבל בהגדרה עמוקה הטעם הוא בדיוק הפוך, הם רוצים להיות עם תקומת משה רבינו בתחיית המתים, לא רק עם זמן מיתתו של משה רבינו, "שם חלקת מחוקק ספון". בעומק 'ספון' זה מאותו לשון של 'צפון' ביחס למה שהוזכר קודם לכן, אבל בפרטות לענייננו דידן עומק ההגדרה היא ש"שם חלקת מחוקק ספון" אז שם

במדרגת מתן תורה מה התגלה אצל משה רבינו? שהוא מוריד תורה מן השמים, ובמדרגת תחיית המתים מה מתגלה אצל משה רבינו? שהוא קם מתתא לעילא, זה עומק המדרגה של הג'ד'.

גידל את בני ישראל, "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילידתיהו כי תאמר לי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק" (במדבר יא יב). משה רבינו גידל את בני ישראל מתתא לעילא, אז מי שנקבר אתו מהתפיסה של מתתא לעילא הוא גד.

תחיית המתים בחלקו של גד

(תהילים קכו ה), ואז "ברינה יקצרו" (שם) בתחיית המתים. "הלוך ילך ובכה" (שם ו) יש בכי בזמן הזריעה הזו, ולאחר מכן הוא יקום בתחיית המתים. זו היא המדרגה שמתגלה בגד - "שם חלקת מחוקק ספון", כלומר בחלקו של גד נעשה זריעה חדשה, שהרי אסור לתלות את המת, שלא יהיה "קללת אלקים תלוי" (דברים כא כג), אלא מכסים את המת בעפר. השורש שמכסים את המת בעפר זה מעין בגד - בוגד, מכסים אותו בבגד מלשון כיסוי. ובעומק במקום יצירתו שם מקום כפרתו, "וכפר אדמתו עמו" (דברים לב מג). אבל מ"מ ההגדרה ברורה מאוד, מה מתגלה אצל שבט גד מצד התיקון? מתגלה שיש כאן תחיית המתים מן התורה, תחיית המתים מן התורה דמשה דייקא. זה האור שמתגלה בחלק של שבט גד ששם חלקת מחוקק ספון.

כעת נבין מהו "גד גדוד יגודנו", גדוד הוא מלשון צירוף של כולם יחד, אצל מי התגלה שכולם מצורפים

לפי"ז ישנה הגדרה יותר עמוקה ב'גד'. אמרנו שלפני חטא אדם הראשון לא היה שייך בכלל שיהיה מציאות של ד', לא היה דלים, והחטא עשה שיהיה מציאות של דלים. תולדת החטא מה היא? "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב יז), ואין לך דל גמור מן המת, הוא מופקע מכל הקניינים. בהגדרה פשוטה, מת ממונו נעשה הפקר, או שיש לו יורשים, ומ"מ הוא נעשה דל. נמצא שמדרגת 'גומל דלים' מתגלה במת. יעקב אבינו ביקש "ועשית עמדי חסד ואמת" (בראשית מז כט), חסד שעושים עם המתים הוא חסד שאינו מצפה לגמול, זהו עיקר הגילוי של חסד, חסד שעושים עם המתים זה חסד עם דל ממש.

הגמ' בסנהדרין אומרת שקבורת המת זה כמו חטה שזורעים אותה בקרקע שלאחר מכן היא חוזרת וצומחת. בעומק, מה המהות של הקבורה הזו? אז בצדיק המדרגה של הקבורה זה "זורעים בדמעה"

חוזר ומצרף את כל כנסת ישראל גם יחד. ואיפה מתגלה אצל גד הגילוי של גדוד? אז בפשטות הוא יוצא למלחמה, ודרך היוצאים למלחמה שיוצאים בגדוד כמו שאומר רש"י, אבל בעומק הגילוי של גדוד ב'גד' הוא במה שמשה רבינו קבור בחלקו של גד. זה עומק התיקון שמתגלה בתחילת תחיית המתים שמתגלה במדרגתו של גד כמו שנתבאר. זה עומק הברכה שבירך יעקב אבינו את שבט גד.

ביאור ברכת משה לגד

צריך להיות בגלגול מחילות, אבל בעומק, מכוח מה שהורחב לשם מציאות של ארץ ישראל, אז משה רבינו נחשב כקבור בארץ ישראל ואיננו צריך לגלגול מחילות, אבל מ"מ זה אור דתחיית המתים, שזה העומק שהזכרנו שגנוז בחלקו של גד.

בהמשך הפסוק נאמר "כלביא שכן", מה זה כלביא שכן? אומר רש"י לפי שהיה סמוך לספר נמשל לאריה. הרי מי מהשבטים בעיקר נמשל לאריה? יהודה שהוא המשיח, כאן מונח השורש שבגד ישנו האור שלעת"ל, בצירוף של גד למשיח.

בשורש דמשכן יש צירוף של דן ויהודה, ומהלך נוסף של צירוף הוא מדרגת גד שמצטרף למדרגת יהודה. נתבונן, יהודה עולה בגימטריא

יחד? במשה רבינו ששקול כשישים ריבוא, כדברי חז"ל הידועים עד מאוד אשה אחת היתה בארץ מצרים וילדה שישים ריבוא בכרס אחד, שזה משה רבינו ששקול כנגד כל ישראל. לפי"ז שורש הגדוד שמתגלה אצל גד הוא מדין מה שהוא מצורף למשה רבינו, ומשה רבינו הוא הגדוד הגמור שכולו מצורף יחד. למשה רבינו שהוא הגדוד המצורף יחד, מצטרף שבט גד שנקרא גד מלשון גדוד-אגודה כמו שהוזכר בראשית הדברים, והוא

בארנו שיעקב אבינו השריש את הארת תחיית המתים בשבט גד, שזה שורש המזל שהולך וגדל מתתא לעילא, וכעת נמשיך הלאה לברכתו של משה רבינו. נאמר בלשון הפסוק "ולגד אמר ברוך מרחיב גד", שנעשתה הרחבה של ארץ ישראל. הזכרנו פעמים רבות את דברי חז"ל שעתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולם, והיכן דוגמתו בעולם הזה? בשבט גד וראובן וחצי שבט המנשה שקיבלו נחלה בעבר הירדן, זה השורש של ההרחבה דלעתיד לבוא. א"כ משה רבנו קבור במדרגה של ההרחבה של ארץ ישראל שעתידה להתפשט, שזה אור דלעת"ל.

בעומק, הרי מתי חוצה לארץ נעשה להם גלגול מחילות, אז כפשוטו אם משה רבינו היה נקבר שמה הוא היה

ש'גד' זה לשון של הרחבה; או לשון של גבול; או לשון שהוא מצמצם את הדבר. לפי"ז מה מתגלה בגד? שהוא מצמצם, אבל באיזה צמצום מדובר? כשדבר אחד מתרחב הוא מצמצם את השני, זה עומק הגילוי שמתגלה בגד, הוא "ברוך מרחיב גד", ואז הוא עומד על הספר של ההרחבה כדי שלא יצמצמו עכשיו את ההרחבה. לא שלא יצמצמו את הגבול, אלא שלא יצמצמו את ההרחבה, זהו כוחו של גד.

הסיפא של הפסוק היא "וטרף זרוע אף קדקד", הזכרנו קודם לכן את דברי רש"י שהיו הרוגיהם ניכרים, חותכים את הראש עם הזרוע במכה אחת. אז ביארנו שיש את המזל שבא מלעילא לתתא שזה דבר הראשון שמתגלה בגד - "וטרף זרוע אף קדקד", הוא טורף את ההמשכה של מלעילא לתתא דקלקול שמתגלה אצל האויב, שמתחילה מהראש שהוא מדרגת הגג שבאדם, מדרגת העבודה זרה שמתגלה בגנות, וממשיכה למקום הצפון מקום הזרוע "חלקת מחוקק ספון". ביחס הזה הוא מפקיע את ההמשכה דקלקול למקום השליחות יד הצפון, ויתר על כן הוא מפקיע את כוח הקלקול שיורד ליסוד כמו שנתבאר, וזה מצד ההבחנה של מלעילא לתתא. וכמו שמתגלה בגד המשכה מלעילא לתתא והפקעת המשכת מלעילא לתתא דקלקול, כך

שלשים, שם הוי"ה וד'; נוסיף את גד, עולה בגימטריא שלשים ושבע. מי הייתה האם של יהודה? לאה, והאם של גד הייתה זלפה שפחת לאה, לאה בגימטריא עם הכולל עולה ל"ז, נמצא שלאה עולה לגימטריא של יהודה וגד בבת אחת.

ונחדד, הזכרנו בראשית מהלך הדברים את השורש של גד בזלפה, ולאחר מכן את השורש של גד באביו יעקב. עכשיו אנחנו מזכירים את השורש של גד בלאה, שפחת לאה הייתה אמו, אבל מי קרא את שמו? לאה. הרי כיון שהיא באה תחת לאה על זה נאמר "בגד" שהוא בגד בלאה, אז כאן מונח עומק נקודת התיקון. נפלא מאוד א"כ כל שלשת החיבורים שישנם, לזלפה אמו ממש; לאביו שהוא יעקב בסוד "והוא יגוד עקב"; וצירוף למדרגת לאה כמו שנתבאר, יהודה-גד גימטריא לאה עם הכולל, זה עומק הצירוף השלם, על זה נאמר כאן "כלביא שכן".

ובעומק איפה גד נמצא? בספר, אז כפשוטו אומר רש"י שהוא נמצא בספר מחמת שמי שנמצא על הספר צריך להיות גיבור, והוא היה גיבור אז הוא יכול היה להיות שם. אבל בעומק, 'ספר' הגדרתו הוא מקום הגבול, אבל בעומק גד לא היה על מקום הגבול, אלא איפה הוא היה? "ברוך מרחיב גד", הוא הרחיב את הגבול ודחק את האויב. הזכרנו בראשית הדברים

הם גיבורים, אז יש את מה שביחס שהם גיבורים הם עומדים על הספר, ויש יחס שהם גיבורים אז הם יוצאים ראשונים למלחמה. זה ברור לכל בר דעת, המלחמה מה יסודה? היא לא בשפע שמגיע מלעילא לתתא, כל מלחמה מה הגדרתה? מתתא לעילא, הוא בא לשבות שבי, לקחת שפע שבא מתתא לעילא. כשהוא בא מלעילא לתתא הוא מגיע משורש נשמתו, הוא לא צריך להלחם עליו, איפה עיקר המלחמה? מתתא לעילא. וגם אם מגיע שפע מלעילא לתתא וצריך להלחם עליו זה מחמת שמתתא לעילא באים מקטרגים למנוע את השפע ולקבל אותו אליהם, ואז הוא בא ונלחם מתתא לעילא. אז נחזור שוב, מה שהוא יוצא למלחמה ראשון מאיזה דין זה? אז מלבד ההגדרה הפשוטה שהם היו גבורים, וזה השורש שהזכרנו במדרגת 'קדקד' בגימטריא 'יצחק' שהוא שורש הגבורה, אז זה קדקד מלעילא לתתא, גבורה שמתפשטת מלעילא לתתא, וחוזרת ועולה מתתא לעילא שהוא יוצא ראשון למלחמה.

זה מה שנאמר "צדקת ה' עשה" שהאמינו דבריהם ושמרו הבטחתם שהתחייבו לעלות לארץ ישראל. הזכרנו שזלפה נקראת זלפה מלשון זל-פה, וזהו פה מכוח מדרגת אכילה. ביחס דקלקול נאמר "העורכים לגד

גם מתגלה בגד המשכה מתתא לעילא לא רק באופן של בא מזל, אלא באופן של גדי-גדל.

וזהו המשך הפסוק, "וירא ראשית לו" איזה ראשית מתגלה בגד? עיקר הראשית הינה מתתא לעילא, זה עיקר מדרגתו במקום ההרחבה, הוא יורש ראשון את ארץ ישראל ממקום הרחבתה. "כי שם חלקת מחוקק ספון", ובאיזה יחס הוא זוכה לקבורתו של משה רבינו? לא רק מצד מקום הקבורה של משה רבינו שכל הסמוך לצדיק מתברך ממנו, אלא ששם תתחיל תחיית המתים מן התורה. 'תחיית המתים מן התורה' מתחילה אצל משה רבינו, לא שזה נלמד מהתורה, אלא תחיית המתים היא בתורה עצמה, טל תחייה מחייהו, ואיזה טל זה? זה טל אורות טלך שהוא טל של תורה כדברי רבותינו. וא"כ על זה נאמר אצל גד "כי שם חלקת מחוקק ספון", מהו חלקת מחוקק ספון? מתתא לעילא יחזור ויאיר האור של תחיית המתים. מסיים הפסוק ואומר "ויתא ראשי עם", מה זה "ויתא ראשי עם"? אומר רש"י "הם היו הולכים לפני החלוץ בכיבוש הארץ לפי שהיו גיבורים וכן הוא אומר ואתם תעברו חלוצים לפני אחיכם". וזוהי עוד הבחנה נוספת של ראשית שמתגלה בגד, שהוא יוצא ראשון למלחמה. בני שבט גד

בגד ב'ג'ד', בגדה ב'ג'ד'ה'?

תשובה: אם יש עניין בודאי שיש עניין, ניסינו להסביר את זה קודם לכן שבמילה בגד עצמה הושמט הא', נחסר שורש מקור היניקה שהוא אלופו של עולם והדבר נמצא במציאות של גניזה, העלם גמור, וג' וב' משתעבדים לד'. שאלתם אז נחמד שוב, בכגדה הה' בפשטות היא על דרך מקרה ולא על דרך עצם, אבל בודאי שיש עניין, עסקנו בכל הסוגיות הקודמות בג' ב', לאחר מכן בג'ג', עכשיו אנחנו בעז"ה עוסקים בג'ד'. כמובן במילה בגד מונח צירוף של ב'ג', ב'ד', וכל הצירופים האלה יחד.]

שולחן", אבל כאן מתגלה "צדקת ה' עשה" שהאמינו דבריהם, אז מתגלה הזלפה בבחינת זל-פה, אבל איזה פה? פה מדין הדיבור שהאמינו דבריהם ונכנסו לארץ ישראל ראשונים. א"כ בעומק מתגלה עכשיו בגד השפע מלעילא, מרום כל המדרגות כולם עד אחרית כל המדרגות כולם, שיורד השפע הנשפע במדרגת המזל כמו שנתבאר וחזרתו מתתא לעילא בשלמותו, כל הקומה כולה יחד מתגלה במדרגתו של גד.

[שאלה: יש איזה ענין שזה לפי סדר האותיות

מדרגת חי ותחיית המתים בגד

הוא מצרף את המדרגה של הג'ב'; הוא מצרף את המדרגה של הג'ד'; והוא מצרף את המדרגה שאנחנו עוסקים בה עכשיו בצירוף כל החלקים יחד. הוא מצרף א"כ את הגב והוא מצרף את הגג, ומצרף את הגד. ג'ב' עולה בגימטריא חמש, ג'ג' עולה בגימטריא שש, ואם נצרף את שתיהם ביחד יעלה בידינו אחת עשרה; עכשיו אנו אוחזים ב'ג'ד' שעולה בגימטריא שבע, נצרף את שלשתם ביחד, הם עולים למנין ח"י, זה בעצם המדרגה של החיים שמתגלה בגד. וזה השורש של תחיית המתים, תחיית המתים כמו שנתבאר ששורשה במדרגת "שם חלקת מחוקק ספון".

תחיית המתים מתגלה בה מצד אחד שורש ההשפעה מלעילא לתתא,

נחזור עוד פעם ונחמד, השורש של המילה ג'ב' זה מלשון גב - מלשון אהור, או מלשון גובה למעלה. הגג הוא בעצם נמצא למעלה, הזכרנו שמצד הקלוקול הגג הוא בבחינת מקום העבודה זרה; רק כשהשפע נמשך מלעילא לתתא במדרגת הקלוקול זה העורכים לגד שולחן, עבודה זרה שעורכים לה שולחן שירד ויתפשט למטה.

כעת נבין מהי מדרגת התיקון שמתגלה בכגד. אז כהגדרה כוללת כל שורש חטא אדה"ר כמו שהוזכר קודם לכן היה במדרגת בגידה, ולכן הם הולכשו בגדים, וכשבא גד נהפך כל הבגד דקלוקול למדרגת תיקון כמו שנתבאר בהרחבה בסדר תמצית הדברים. אבל בעומק לענייננו דידן

יחד הוא במדרגת החי, וזה עומק ההארה השלמה שמתגלה במדרגתו של גד.

הזכרנו שמצד המבט הפשוט על גד הוא נראה עומק נקודת מדרגת שפחה, ששורש לידתו מהמקום הנפול, אבל בעומק הוא משורש מדרגת לאה, וכמו שהוזכר לעיל שלאה מלשון לולאות. כידוע עד מאוד לאה בגימטריא ב' פעמים ח"י, כלומר העומק שמתגלה בב' פעמים חי הוא לא רק אור דלעתיד לבוא שיחיו לעת"ל, אלא בשורש האור של החיים הגמורים הן בעלמא הדין והן בעלמא דאתי, זהו שורש מדרגת גד.

כידוע, בצירופים של מדרגת לאה במדרגת הספירות שמסדרים אותם, אחד מהאופנים של השמות שלה זה נקרא אלקים חיים, זה שורש ה'חיים', שמתגלה בלאה ב' פעמים ח"י בבחינת חיים, אבל זה לא רק חיים דלעתיד לבוא, זה חיים כאן בעולם הזה. יזכה אותנו הבורא שנזכה להארת הגד השלם. שיהיה במזל טוב, הקב"ה כיוון את זה בנין עדי עד ורוב שמחות.

טל תחייה מחייהו, והוא יורד מן הגג, מלמעלה למטה, והוא בא לתקן את הגב, את מה שהיה נראה אחר. החיים הם בבחינת פנים, והמתים הם בבחינת אחר, הם בבחינת כולו גב, והטל חוזר ומעלה את זה מתתא לעילא. זו הרי המדרגה של טל, טבעו של טל מה הוא? הוא יורד מלעילא לתתא, אבל "וחם השמש ונמס" (שמות טז כא) ואז הוא חוזר ועולה בחזרה לעילא. זה מתגלה בעומק הכללי בכל מים, אבל זה בנעלמות יותר. בטל זה נגלה ברור, רואים את הטל יורד מלמעלה למטה ורואים אותו עולה, כדברי רש"י הידועים שאם תיקח ביצה ותשים בתוכה טל כשחם השמש הביצה תעלה למעלה. כלומר, בטל יש גילוי ברור של שורש מלמעלה למטה ומלמטה למעלה וחוזר חלילה, זה השורש של מדרגת הגילוי שמתגלה במדרגתו של גד כמו שנתבאר.

הטל יורד תמיד, הרי כמו שאומרת הגמ' גשמים נעצרים אבל טל אינו נעצר לעולם, כלומר האור של הטל מה הוא? הוא האור שגונזו כבר עכשיו את האור של לעתיד לבוא שעולה ויורד וחוזר חלילה, יורד מלעילא לתתא ועולה מתתא לעילא במדרגת גד, זה שורש מדרגת הטל שמתגלה כמו שנתבאר. בעומק הזה יש כאן צירוף של כל צירופי התיקונים שהוזכרו: ג'ב', ג'ג' וג'ד', שצירופם

מילון ערכים בארמית

אדך - אידך

כתב בערוך ערך אידך, וז"ל, בכל התלמוד תניא אידך, פירושו אחר. ולי נראה שמלה זו מחוברת מן אי ודך, עכ"ל.

ומלת דך מלשון חולשה, כמ"ש חז"ל (ויק"ר, בהר, לד) ז' שמות נקראו לו [לענין], עני אביון מסכן דל מך רש דך. או כמ"ש (במדבר, יא, ח) או דכו במדוכה, וכמ"ש (ביצה, יד, ע"א) תבלין נידוכין במדוך של עץ. וכן פצוע דכה. ועיין ספר השורשים לרד"ק, ערך דוך. ואמרו (ויק"ר, שם) דך - מדוכדך, רואה דבר ואינו אוכל, רואה דבר ואינו טועם ואינו שותה. ועי"ז נעשה מדוכדך, וכלשון יריעות שלמה (חוברת ב, יריעה ט) שהוא מודכא ונחות בענינו, ביאור, מדת שפל רוח וענוה, עכ"ל. וכתב בחשק שלמה (ערך דך) וז"ל, שלבו ורחו נשבר ונדכא, עכ"ל. וכתב עוד ביריעות שלמה (חוברת יא, יריעה כא) וז"ל, והוראת דך על הכתשה, שעל ידה יתחלק הדבר כולו לחלקים קטנים, כמו או דכו במדכה (במדבר, יא, ח), יקרא הכלי שדכין בתוכו מדוכה, והכלי שדכין בו יקרא מדוך, עכ"ל.

ובעומק דך מלשון מקום, דוכתא, כמ"ש בערוך ערך דך. והבן שמחד דך לשון כתישה כנ"ל, וזהו ואידך, אי-דך, שעל ידי שנחלקים כותשים זה את זה בדבריהם. אולם מאידך כל אחד יש לו את מקומו ואינו נכנס לגבול חבירו, וזהו דוכתא, בבחינת אין לך דבר שאין לו מקום, ושם אין כותשים אותו. אולם כאשר הולך ממקום למקום אחר, זהו דרך, דך-ר.

וכן דך לשון טהרה, דכי, כמ"ש בערוך ערך דך, וז"ל, משקי בית מטבחיא, לא דיין שהם דכן, אלא שאין מכשירין (חולין, לו), תרגום, טהור, דכי, עכ"ל. והיינו כי טמא מלשון טמטום, סתום, טם, וטמטום אינו יודע אם הוא זכר או נקבה, ועי"ז אין לו מקומו שלו, ונחסר לו דוכתא דיליה. והפכו, טהור, מזוקק, בלתי מעורב בדבר אחר. ולכך נקרא זכר דוכרא, מלשון דך, זכר לשון זכירה, בלתי מעורב דבר אחר. לעומת כך שכחה, שנתערבו בדברים אחרים, ולכך יש שכחה, בבחינת מה שאמרו "מדבר אחר שבא להשכיחו", והבן.

ובעומק, דך - כד, מלשון כד, כ"ד קשוטי כלה, כ"ד ספרים, נ"ך. ומי שנחסר לו הארת כ"ד ספרים, הוא דך. והוא שייך בזכר כנ"ל, ונקבה המקבלת הארה זו מן הזכר, זוכה לכ"ד קישוטי כלה.

וכאשר מאיר אור כ"ד דתיקון דזכר ונוק' כנ"ל, אזי כתיב (ישעיה, נד, יב) ושמתי כד כד שמשותיך.

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הדעת - ז'

מצחא

כבר הוזכר לעיל שעל דרך כלל דעת בכל פרצוף הנמצא בראשו, מקומו באחוריו מול העינים. וזה חלק הדעת הנבנה מתתא לעילא כנ"ל, מן חלקי הת"ת והחסד. ושורשו בתיקוני שערות ראשו של א"א שמתפשטים מאחוריו. אולם דעת דאריך ששורשו ביסוד דעתיק (והיסוד כולו פנים. וכן לתתא כל יסוד של עליון הופך לדעת תחתון. ועיקר גילוי זה מכח שם מ"ה החדש המתגלה במצחא, ודו"ק נמצא במצחא, כמ"ש בעץ חיים (שער יג, פ"ו, מ"ק) וז"ל, וסדר הי"ג דגלגלתא שבהם מאירין ז"ת דעתיק (דאריך) סדרן כך, כי כתר גולגלת אחו"ב ב' אזנים, דעת מצחא וכו', עכ"ל. וכתב שם (פרק יג) וז"ל, גם ידעת מ"ש באד"ז, דף רצ"ב, בענין ז"א ממוח הדעת שכרישא אתפשטו אנפוי ונהרין אנפוי ואסהידו אנפוי באו"א כנודע שע"ז יהיה ג"כ בא"א, כי דעת שלו הגנוז במצחא שלו אשר בתוך הדעת הזה גנוז יסוד דע"י, וא"כ גם דעת הזה מתפשט עד אנפוי דא"א, ואנהירו אנפוי מסוד הדעת שבו, עכ"ל. והרי שיש דעת, הן בפנים והן באחור.

וכתב שם קודם לכן וז"ל, היסוד דעתיק גנוז תוך מצח א"א, ולכן נקרא נצח הרצון, והיסוד נקרא שלום, כי הוא כולל כל שע"ו נהורין הנ"ל, ואלו מתפשטין במצח, ומשם נמשכין עד העינים, עכ"ל.

קבלה

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הדעת - מצחא

בלבביפדיה קבלה

אשר

עץ חיים

עם פירוש בלבבי משכן אבנה

שער דרושי הצלם - דרוש ו'

והבן שמתתא לעילא כל פנים של תחתון העולה לעילא נעשה אחורים (וכן להיפך, אחורים של עליון הופכים להיות פנים של תחתון, כנודע). וע"י הארת יסוד דעתיק במצחא דא"א, נהפך כללות המוחין ודעת בפרט, מאחור לפנים, ודו"ק היטב היטב. ועי"ז מתגלה פנים ללא שערות, סוד תרי תפוחין, ושורשם חד. וכן משמע במבוא שערים (ש"ג, ח"ב, פ"ח) וז"ל, י"ס שיש בכתר דא"א שהיא גלגלתא. ועוד יש שלשה אחרים להשלים הי"ג, כנ"ל, והם מצחא - דעת, ועוד ב' לחיים, ב' תפוחין קדישין, עכ"ל. ומשמע מדבריו ששורשם אחד, ודו"ק היטב היטב. ואזי מתאחדים שערות הראש דאחור עם הפנים, בסוד קוצי דשערי המכה ונכנס לפנים לתוך המוחין, כמ"ש בשער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש י', בביאור ענין הכריעות), עיי"ש. ועיין עץ חיים (שער לב, פ"א, מ"ת). ועיין עולת תמיד (שער התפילין).

ומכח כך נמשך אף לז"א שהארת הדעת תאיר לא רק באחור אלא בפנים, וכמ"ש בשער היחודים (פ"ז) וז"ל, להמשיך מג' הויו"ת שהם י"ב אותיות והכולל שבי"ג חיותא, לכוין האותיות בציורים ובנקודות ובטעמים, ולהמשיכם לי"ג ת"ד, ומשם למצחא דא"א, כי שם יסוד דעתיק בתוך דעת דא"א, ולהורידם למצחא דזעיר, ועי"ז תאיר בך חכמה וידיעת סודות התורה, ומשם ימשך מן הדעת ויסוד בחינת הזיווג הוי"ה ואדנ"י בשילוב, עכ"ל. ועיי"ש (יחוד י) שאף אור הבינה דעתיק מצורף עמהם, עיי"ש היטב. עיין עץ חיים (שער א"א, פ"ו, ופ"ז).

ובמצחא מתגלה אחדות הדעת בכתר, כמ"ש בבית עולמים (דף קכט, ע"א, ד"ה מצחא דגלגלתא רעוא דרעוין) וז"ל, וז"ש במצחא דגלגלתא דעת המתאחד בכתר, שהוא הגלגלתא, ועיי"ש בארוכה סוד אחדות הדעת בכתר, ברצון. ולכך נקרא רעוא דרעוין, רצון הרצונות, שהוא מקור אחדות הכתר הנקרא רצון עם הדעת, וזהו ב"שורש" הרצון, והבן היטב (ונקרא רצון ע"ש חסד דעתיק, כמ"ש בעץ חיים, ש"ג, פ"ו, מ"ק). ועיין חסדי דוד (אות מח). והוא תיקון ומיתוק הדינים במצחא. עיין שער הכוונות (דרוש קידוש ליל שבת, דרוש א, בכוונות הריח). והמצח נקרא עת רצון (כמ"ש שם, ענין מנחת שבת), סוד דעת, ד-עת, כמ"ש בעץ חיים.

בלבניפדיה קבלה אשר

אור א"ס

בא"ס נמצא האושר השלם.

צמצום

חלל פנוי, שורש לע"ז. וכתוב (דברים, טז, כא) לא תטע לך אשרה. ואמרו (ע"ז, מח, ע"א) איזו אשרה, כל שיש תחתיה עבודת כוכבים.

כיסוי. ואמרו (ע"ז, נב, ע"א) דא"ר חסדא אמר רב, מנין לעכו"ם של ישראל שטעונה גניזה, שנאמר לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח, מה מזבח טעון גניזה אף אשרה טעונה גניזה.

צל - הסתרה. ועיין כלי יקר (משפטים, כא, א) וז"ל, כאשירה שיש לה ענפים רבים ועלים לישב "בצל", עכ"ל. והבן. צל - הסתרה.

קו

מקוה ומחכה. וכתוב (דניאל, יב, יב) אשרי המחכה ויגיע. וכתוב (ישעיה, ל, יח) אשרי כל חוכי לו. עיין בראשית רבתי (בראשית, ד"ה וכשם שנתנו אותיות).

עיגולים

עיגול סביב. אשר - אשר. ועיין רקאנטי (בראשית) וז"ל, ושם הנהר

השלישי חדקל הוא ההולך קדמת אשר - לא אמר "הסובב" אלא ההולך (עיין ערך קטן הוד), והיודע סוד המרכבה יודע סוד זה, עכ"ל. ועיין מפתח השמות (בראשית). וכתוב (תהלים, יז, ה) תמוך אשורי במעגלותיך. וכתוב (מלכים, ב, יט, לה) ויצא מלאך ויך במחנה אשר "קפ"ה" אלף - לשון "הקפה".

יושר

ג' קווים. ואמרו (ע"ז, מח, ע"א) שלש אשרות תנו, עיי"ש.

וכן אשר מלשון ישר. עיין אבן עזרא (תהלים, קיט, קכח) וז"ל, ישרתי - היו"ד תחת אל"ף, כטעם כי אשורני בנות, עכ"ל. ואונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו אשר - כשר. עיין הכתב והקבלה (קרח, טז, ה).

שערות

עיין רש"ר הירש (ויצא, ל, יג) וז"ל, אשר, קרוב מצד אחד לעשר, עכ"ל. עשר - שער. ועיין אלשיך (ויצא, ל, יג) כי אשורני בנות - האומרות עלי כי מאושרת אנכי, שחשבתי ליפול בגורל "עשו" (איש שעיר) ונפילתי בגורל גדול כיעקב, עכ"ל (ועיין הכתב והקבלה, מקץ, מא, נו. וכן ויצא, ל, יג). ועיין ברית מנוחה (הדרך

"אפי". וכתוב (משלי, י, כח) תחת - שלש רגזה הארץ, ר"ת אשר.

פה

אכילה. ואמרו (ע"ז, מח, ע"א) איזו היא אשרה סתם, אמר רב כל שכומרים יושבין תחתיה ואין טועמין מפרותיה. והוא היפך מש"כ באשר בן יעקב, מאשר שמנה לחמו (בראשית, מט, כ), וכנגדו כח הלעיטה, כמ"ש הראב"ד (ספ"י, פ"ה, מ"א).

דיבור. סנחריב מלך אשר. סנחריב, סיחתו ריב, כמ"ש חז"ל. ובדרך רמז, אשר, ר"ת איש שפת רעהו. וכתוב (ירמיה, א, יא) מקל - שקד אני רואה - ר"ת אשר. וכתוב (שם) כי שקד אני על דברי לעשותו.

עינים - שבירה

אמרו (ע"ז, מב, ע"ב) של אשרה יתז בקנה. ועיין ספר הליקוטים (בשלח, יח) וז"ל, אבגית"ץ, בגימט' אשרה וכו', והנה אשרה זו ע"ז, שצפייתן בה גרמה ביטול ונתיזה לשמיטה הקודמת, עכ"ל. ועיין ערך קטן חסד.

ועיין סנהדרין (קו, ע"א) עד אשר, קטלי מיקטל, מכאן ואילך משעבדי שיעבודי.

ומצד התיקון אמרו שתשעה נכנסו

השלישית) וז"ל, שרו של אדום, והוא הנקרא אשור, עכ"ל. ובדרך רמז, אשר, ר"ת את שער ראשו.

ואיתא במדרש (אוצר המדרשים) שסדר אשר בן יעקב שהוא עשירי לשבטים, ואשר שמח שהוא (ראוי שיהא) נעשה כה"ג כי הוא עשירי, אמר הקב"ה איני מתחיל מן הגדולים אלא מן הקטנים, והעשירי זה לוי.

אזן

בו נגלה אות ה', כנודע. והם בחינת אותיות מנצפ"ך, שהם שורש לכל האותיות. ואיתא בפרקי דר"א (פרק כא) ה' אותיות שכפלו בתורה (מנצפ"ך) באותיות, כולם סוד גאולה (עיי"ש) וכו', ולא נמסרו אלו האותיות אלא לאברהם אבינו, ואברהם אבינו מסרן ליצחק, ויצחק מסרן ליעקב, ויעקב מסרן ליוסף, ויוסף מסרן לאחיו, ואשר בן יעקב מסר סוד הגאולה לסרח בת אשר וכו', עיי"ש. ובקלוקל כתיב (איכה, א, כא) אויבי שמעו רעתי, ר"ת אשר.

חוטם

חרון אף, כעס. רתח - תרח, כנודע. ועיין פע"ח (שער קריאת התורה, פ"ה) וז"ל, בעל - אשרה, גימט' תרח, עכ"ל. וכתוב (ישעיה, י, ה) הוי אשור שבט

ר' - ריבוע אלקים, א' - אלקים פשוט, עכ"ל. ואמרו (שהש"ר, ו, א) ראוה בנות ויאשרוה, זו לאה, שנאמר (בראשית, ל, יג) באשרי כי אשרוני בנות. ועיין זוה"ק (ויצא, קנח, ע"א). ותיקונים (תיקון לט, עט, ע"א).

ז"א

אשור. עיין קהלת יעקב (ערך ארץ אשור, וערך אשור) וז"ל, אשר - ג' ראשונים, והו' שבאשור הוא ו"ק, עכ"ל. ובפרטות, עיין רש"ר הירש (ויצא, ל, יג) וז"ל, אשר קרוב מצד אחד לעשר, חשר, אצר, עשר, אסר, המורים כולם על אגירת כוחות, עכ"ל.

ועוד. כתיב (עזרא, ו, ג) רומיה אמני שתין, ר"ת אשר.

נוק'

עיין זוה"ק (בראשית, מט, ע"א) אשר דא בעלה דאתתא, אתקריאת על שום בעלה, אשרה. ועל דא כתיב (מלכים, ב, כג, ד) לבעל ולאשרה וכו'. תא חזי, בכל אתר כל אינון פלחי שמשא (ז"א) אקרונ עובדין לבעל, ואינון דפלחין לסיהרא איקרון עובדי אשרה. ועיין פע"ח (שער קריאת ס"ת, פ"ה) וז"ל, לא יהיה בכ"אל זר", גימט' רחל של הקליפה, והיא אשרה, עכ"ל.

בחייהם לגן עדן, ולא טעמו טעם מיתה, ואחד מהם, סרח בת אשר. עיין חופת אליהו רבה.

עתיק

אריך - אורך. עתיק - עובי. ועיין קהלת יעקב (ערך תרשיש) וז"ל, תרשיש - הוא אבן אחד מאבני האפוד, ועליו היה כתוב שם אשר, והאבן הזאת צבע תכלת, ונמצא בים ששמו תרשיש. וסגולת האבן הלז לעכל המאכל, וכל שכן מי ששוחק אותו ומערבו לאדם במאכל ונעשה בזה "עב" ושמן, וז"ש מאשר שמנה לחמו, עכ"ל.

אריך

י"ג מדות של רחמים של מיכה המורשת, "לשארית" נחלתו. שאר - אשר.

אבא

אחאב, אח-אב, כמ"ש בחלק. וכתוב (מלכים, א, טז, לג) ויעש אחאב את האשרה.

אמא

בחינת מוחין דקטנות. שם אלקים. ועיין קהלת יעקב (ערך אשר) וז"ל, אשר מוחין דקטנות, שאר, שכתב הרב ז"ל (ליקוטי תורה, טעמי המצות, עקב, כוונת ברכת המזון) ש' - אלקים דיודי"ן,

עץ חיים עם פירוש בלבבי משכן אבנה היכל חמישי ♦ שער דרושי הצלם ♦ דרוש ו'

ונבאר טעם איך ענין הגדלה זו ע"י החסדים המגולין, והענין כי אינו דומה האור המכוסה לאור המגולה, לכן החסדים המגולים אורם כפול מבהיותם סתומים תוך עטרת בינה: עטרת יסוד דתבונה שבחזה דז"א, שעד שם מקום סיתומם ומשם ולמטה הוא מקום גילויים.

כדי לבאר את שורש כח ההכפלה שמתגלה בחסדים הגלויים והסתומים, נק' דים שבמקביל למה שהתבאר לעיל בסמוך שיש שני שורשים של הגדלה של הז"א, א: מדין החכמה-מוחין, שהוא קו ימין מדין החסד, והוא מה שהתבאר בדרוש הקודם. ב: מדין הכתר, קו האמצע, מדין החסדים שבדעת והוא המ' תבאר בפרקין. והיינו מה שהדעת אע"פ שהוא מו"ק דאו"א, מ"מ הוא עולה מכח הכתר להיות מוח ברישא דז"א, בקו האמצע, ונעשה עי"ז ג' מוחין חב"ד.

במקביל לשני שורשים אלו הם שורש או"א ושורש א"א. והיינו דהנה אע"פ שהגדלת ז"א היינו שגדל מו"ק לט"ס ע"י שמתווסף לו מוחין, וא"כ לפ"ז שורש ההגדלה היא רק מצד או"א, מצד היותן מוחין, שהם חכמה ובינה, והדעת מגו' פן, ולכן הם שורש החב"ד דז"א, אך מ"מ יש שורש הגדלת ז"א בא"א.

והיינו דשורש ההגדלה מדין או"א" היא הגדלה מדין חכמה, מדין החסד קו ימין, ושורש ההגדלה מדין הכתר הוא בא"א שהוא כתר דכללות. ובערך הזה א"א וז"א הם בני חדא בקתא נינהו, רק שזה 'אריך' וזה 'זעיר'.

שורש הגדלת ז"א בא"א מתגלה בסוד י"ג תיקוני דיקנא, שט' תיקוני דיקנא דז"א גדלים ונעשים י"ג תיקוני דיקנא, ותיקוני דיקנא שייך לא"א ולא לאו"א, כי או"א אין להם תיקוני דיקנא כי אתכלילו במזלי דא"א ע"י דיקנא דא"א דחפיא עלייהו. א"כ הגדלת הז"א בא"א, ע"י הדיקנא שמגיעה עד הז"א. ושורש הגדלת הז"א מדין א"א הוא בסוד הארת קו אור א"ס, כי א"א הוא בחינת אור א"ס שבכל עולם ועולם.

שתי הקבלות שורשיות אלו של הגדלת ז"א אלו מבארים את שלמות שורש הגדלת הז"א, ועניינם אחד, רק שהשורש מצד או"א וא"א הוא מצד השורש

א והיינו או"א עלאין שהם אבא דכללות כי אימא כלולה באבא.

להגדלת הז"א מצד הפרצופים, ושורש הגדלת הז"א מצד החכמה ומצד הכתר הוא שורש הגדלתו מצד הספירות שהם הד"ס הנ"ל שהוזכר בדברי הרב.

נרחיב במהות שורש הגדלת ז"א מדין א"א, שהוא שורש ההגדלה בסוד ההכ"פלה. הנה א"א הזכר והנקבה שבו כלולים בפרצוף אחד, צד הזכר בימין וצד הנקבה בשמאל, דהיינו שהנקבה כלולה בזכר ואינה פרצוף לעצמה. והיינו שכל הכפלה עניינה או הכפלה בקומות או הכפלה בזוגות, נמצא שכאשר הנקבה דא"א היא כלולה בזכר מתגלה בזה הכפלה של פרצוף הזכר, והוא הכפלה בזוגות^ב, משא"כ באו"א שהם שנים גמורים שאמנם נאמר עליהם דלא מתפרשין אך הם שנים, שנים מאוחדים, נמצא שאין בהם גילוי של הכפלה. ובערך הזה א"א הוא שורש הכפלת האור של החסדים של הז"א.

אולם בא"א שורש ההכפלה מתגלה הכפלה כפשוטו שהנקבה היא הכפלה של הזכר, הכפלה בזוגות, אולם בחסדים של ז"א מדין הדעת זה מתגלה באופן שחלק מן החסדים מכוסים וחלק מגולים, והשורש לזה הוא בסוד דעת דה"בדלה שתחילת גילוייה בכריאה כאשר הבדיל בין האור ובין החושך, בין יום ובין לילה, מצד אחד גילוי ומצד אחד הסתרה, ואז החסדים המגולים מתגלה בהם הכפלה^ג, מדין הדעת, דעת דהבדלה, בבחינת אם אין דעה הבדלה מנין^ד.

נמצא עתה כי אלו החסדים שנתגלו נכפלים אורם כפליים ממה שהיו סתומים בתחלה: והיינו שכאשר החסדים סתומים ההכפלה נסתרת, אך כאשר הם מתגלים ההכפלה מתגלה, והיינו ע"י הארת הדעת מדין א"א שהיא הארה בסוד הכפלה של זכר ונקבה. והיינו מצד א"א שהוא בסוד חסד דאזיל בכולהו^ה, בסוד אריך מלשון אורך, אור-ך-כתר, אור-ך-כפל.

וכאשר עלו דרך אור חוזר עד ב"ח ושליש המכוסים אשר גם אורם הוא כפליים אלא שלהיותן סתומים אינו ניכר רק מחצית אורם, הנה בעלות אורות החסדים המגולים עד שם הנה מוסיפין בהם כח ומגדילין אותן: בעומק הרי אור ישר הוא בחינת אור, ואור חוזר הוא בחינת חושך, והיינו בערכין לאור, האור החוזר הוא בחינת חושך, והיינו שאור וחושך הם ב' בחינות של הארה, דוגמה לדבר הם חמה ולבנה שהלבנה היא חושך בערך החמה. וכשורש השורשים שבת-

^ב במקביל לזה הוא כפל דגבב מצד הקלוקל שעשה עין של מעלה כאילו אינה רואה.

^ג ואח"כ גם הסתומים מכח המגולים שמאירים בהם כמבואר לעיל ולהלן.

^ד ירושלמי ברכות פ"ה מ"ב.

^ה כלשון הזוהר.

חילה היו שני המאורות הגדולים, וקטרגה הלבנה שאין שני מלכים משמשיין בכתר אחד, ואמר לה הקב"ה לכי ומעטי את עצמך, ונעשה המאור הגדול לממשלת היום והמאור הקטן לממשלת הלילה, בחינת חושך. והיינו שאם הלבנה מאירה יחד עם החמה אזי נאמר שרגא בטיהרא מאי אהני ליה, והיינו כי סוד האור החמה הוא בחינת יש, וסוד החושך אור הלבנה הוא סוד הביטול.

אמנם בשורש בא"א, הם בסוד שני המאורות הגדולים ששם משמשיין בכתר אחד, והם בחינת דוכרא ונוק' דא"א, בחינה שהנוק' היא הכפלה של הזכר. והיינו דאזי הנוק' היא בבחינת ביטול, ולכן האור החוזר הזה מתגלה ע"י החסדים המגולים שעולים ונכפלים ומגלים הכפלה בחסדים הסתומים, ע"י החסדים שמתבטל לאור, ששורש הלבנה בטל לאור החמה בסוד הארת א"א ששם הנוק' בטלה והיא הכפלה של הזכר.

והיינו דאע"ג דההגדלה היא מכח החסדים שעולים, מ"מ העליה עצמה היא מכח הגבורות שבחסדים שעולים, גבורה בחינת חושך בערך החסד שהוא אור. והבחנה זו היא מצד שורש ההגדלה שמדין הדעת, דהיינו הדעת שכוללת את החסדים והגבורות יחד, וההכפלה מתגלה ע"י צירוף הגבורות שבחסדים שגורמים לחסדים לעלות.

ואזי מתגלה שבחינת הסיתום-ההסתרה הוא הכפלה-גילוי, ומתגלה שהם שני אופני הארה, הארה בסוד החמה, והארה בסוד הלבנה בחינת לילה בחינת ביטול, בחינת שרגא בטיהרא מאי אהני.

נמצא שגם מה שהתבאר לעיל שהוכפלו הו"ק דז"א כל אחד לג' שלישים, ואע"פ שהתבאר בדברינו שהוא ההגדלה מדין החסדים מ"מ נמצא שהוא מכח הארת הדעת מסוד הארת א"א, והוא מה שגרם ההכפלה של כלי המוחין מדין החסדים.

וע"י מתגלה כפל האור שהיה בהם כפי טבע המים להגדיל האילן; והיינו שהמים יורדים מלעילא לתתא, אך הם מגדילים את האילן באופן שחוזרים לעלות מתתא לעילא, והוא כטבע המים שחוזרים לעלות, שיורדים גבורות גשמים

¹ ההגדרת הביטול כאן היינו שהוא קיים רק באופן שהוא בטל לעליון, והיינו שהוא צורת הבנין שמצרף את ה'יש' וה'אין' בבת אחת, ואינו עומד כמציאות של ביטול כפשוטו כפי שהוא בחינת הביטול לתתא, שהוא מצד תפיסה שכל דבר בבריאה הוא בתפיסה של יש והעדר, ואזי תפיסת ביטול הוא שאינו קיים. אלא כאן הוא בחינת ביטול של צורת בנין, והיינו שיושר מלעילא לתתא הוא כח ה'יש', ואור החוזר מתתא לעילא הוא בחינת אין, שהוא כח הביטול דכאן, ואזי מצטרפים ה'יש' וה'אין' יחד, והוא כדוגמת שתי דברות ראשונות, אנכי ה' ולא יהיה לך שהם עשה ולא תעשה שעומדים בבת אחת בסוד יש ואין.

מלעילא לתתא וחוזרים לעלות מתתא לעילא. וכיון שיורדים בגבורה, לכך גם חוזרים ועולים, והבן.

ולגלות כחו מה שהיה בכח להוציא אל הפועל, ונמצא כי כל אלו בין הסתומים בין המגולים כולם ע"י אור החוזר נתגלה ונתראה בהם כחם ואורם: וכנ"ל שע"י האור החוזר מתגלה שבחינת ההסתרה אינו אלא אור, והיינו כי כפשוטו היה נראה שאור ישר הוא בחינת אור, אור שמתפשט, משורש אור שגנזו הקב"ה לצדיקים לעת"ל שהיה מתפשט בכל העולם, לעומת כך אור חוזר הוא אינו מתפשט, אלא גנזו, והוא בחינת חשך, אך מתגלה כאן שאור החוזר הוא בחינת אור בסוד ביטול, בסוד אור הלבנה בחינת שרגא בטיהרא מאי אהני ליה.

הוזכר לעיל שיש ב' בחינות אור חוזר, אור חוזר כפשוטו הוא אור שהגיע למלכות וחוזר, בחינת אור שהגיע לתכליתו, תפיסה נוספת הוא אור שמגיע ליסוד וחוזר, בבחינת אור שלא הגיע לתכליתו וחוזר, והיינו שהם ב' תפיסות של ביטול. תפיסת הביטול מצד המלכות היינו האור הגיע לשלמות הארה וחוזר ומתבטל, לעומת תפיסת הביטול מצד היסוד הוא הארה מדין הדעת, בסוד שורש א"א שאין בו מלכות גמורה, דהיינו שחוזר ומתנועע חזרה מתתא לעילא בלי יציאתו לפועל'.

אור ישר שמגיע למלכות וחוזר הוא בחינת שכל פועל פועל לתכלית, בסוד חכמה, אולם תפיסת אור ישר שיורד רק עד היסוד וחוזר הוא בסוד הארת הכתר סוד א"א ולא מגיע לתכלית אלא נשאר בגדר רצון, בגדר רוצה, ואינו יוצא לפועל בשלמותו, והיינו כי אם יוצא לפועל נמצא שאינו נשאר בשלמותו אלא הוא בבחינת 'ריח ניחוח שנעשה רצוני', כלומר הרצון נעשה אך אינו בגדר עצם הרצון עצמו'.

^א אור חוזר שלא הגיע לתכליתו הוא בחינת שעשוע, שהדבר נשאר בגדר רצון לבד, רצון מלשון רץ שהוא הגדרה של תנועה מתמדת בחינת נענוע, והיינו שבחיצוניות הוא תנועה של נענוע, ובפנימיות הוא בחינת שעשוע, הוא מדרגת הדעת שחוזר ומשתעשע. אולם הדעת שניתנת לנוק' הוא נעשית בחינת תכלית בסוד לדעת בארץ דרך, ומצד כך יש בנין בית המקדש שניתן בין שתי אותיות כמו שדיעה נתנה ג"כ בשתי אותיות, ומצד כך הוא תכלית של בנין הבית, אולם מצד השעשוע יש גם בנין הבית וגם חורבן הבית, שמגלה שלא הגיע לתכליתו. ובדקות בבית המקדש שהיו מקריבים קרבנות כפשוטו הוא בחינת ריח ניחוח בחינה שאמרתי ונעשה רצוני, והיינו תכלית הקרבן שע"ז נעשה תיקון החטא, אולם מצד עומק בחינת שעשוע, הוא שעשוע בין עוברי רצונו לעושי רצונו, בין ביטול רצונו לקיום רצונו, והיא גופא העומק של ריח ניחוח שעולה בבית המקדש. ונחדד שבבחינת נפש, עבודה בבחינת שעשוע הוא דווקא לאחר שהאדם הגיע לתכלית בבחינת לימוד שמביאו לידי מעשה, והוא מקיים ד' אמות של הלכה, וע"ג זה הוא עולה למדרגת השעשוע, בסוד מחריבן דתיקון, אולם אם האדם עוסק בשעשוע לפני שהוא בונה בסוד התכלית, הוא בחינת בונה עולמות ומחריבן, מחריבן דקלקול.

^ב והיינו שיש ב' בחינות ברצון, יש מה שהוא רוצה את הפועל של התכלית והוא בסוד חכמה שכל פועל

ונכפלו כפליים ממה שהיה בהם בתחלה: והכפל שנעשה באורות, היינו שכנגד כפל קילקול שהוא כפל דגנב בבחינת שעשה עין של מעלה שאינה רואה, הוא כפל דקדושה בסוד שבת קודש שכל עיסקה של שבת כפול^ט, והיינו שבשבת מתגלה האור החוזר של הכפילות שחוזר לשורשו.

נתבאר לעיל בדרוש ג' ודלגתי קצת מהענין ואכתבנו פה בקיצור. הנה החסד שבחסד נכפל לב' ונעשה ו' שלישים, ג' לעצמו וב' לחכמה וא' לדעת. וכן חסד שבגבורה נעשה ו' שלישים ג' לעצמו ב' לבינה וא' לדעת: נמצא מחד שההכפלה היא הכפלה לשנים, אמנם מאידך הם ג' שנעשים ו', נמצא שההכפלה היא הכפלה של שלישים, בתפיסת שלישים. ולכן החסד לוקח ג' לעצמו כי כל חלק יש בו חב"ד חג"ת נה"י דפרטות דיליה, והג' הנוספים נחלקים ב' לחכמה ואחד לדעת, היינו כי מצד החכמה, החב"ד הם בסוד קוין שהם שנים, משורש ב' קוים, אולם מצד הדעת הוא חלק אחד לבד, בסוד קו אחד קו האמצע, וכעזה"ד מצד הבינה מצד קו השמאל.

ובעומק שורש סוד השלוש הוא מסוד ספר יצירה בסוד אמ"ש, אויר-מים-אש, שכל דבר מתחלק לשלוש, אולם הכח השלישי הוא לעולם כח הדעת שהוא קו האמצע. והיינו שיש הגדרה של הכפלה לב', ויש הגדרה של הכפלה מצד שלישים, שמג' נעשו ו', והיינו כי ההכפלה של ב' היינו מדין החסדים והגבורות שבדעת, שהם בחינת כפל שהם חסדים וגבורות, אולם מדין הדעת עצמו, נעשה מדרגת שלישים, שהוא קו האמצע שכולל את קו ימין ושמאל, חסדים וגבורות, בסוד דעת המתהפכת שכולל כל ההפכים בבת אחת, ביחס הזה מג' נעשו ו', הכפלה של שלישים.

ובדרוש הנ"ל שאלנו למה בכחב"ד דז"א אין בכל א' רק ב"ש, ובה"ק דז"א כל א' ג' שלישים, ותירצנו תירוץ אחר^י, כי הנה הדעת אינה ספירה בפ"ע אמנם הוא בחי' היסוד המזווג ומכריע בין חו"ב, ונמצא כי הדעת נחלק לחצאין חציו הימני עטרה דחסד מצד חכמה, וחציו השמאלי עטרה דגבורה מצד הבינה, והרי עתה כאילו יש ג' שלישים בחכמה וג' בבינה: נרחיב בעומק שורש שאלה זו, ובב'

פועל לתכלית, כי אזי הרצון מתלבש בחכמה, ויש את מה שהוא רוצה את 'הריצה' שברצון, והוא בחינת השעשוע שברצון, רצון כפשוטו, והוא סוד א"א שאין בו מלכות גמורה אלא מסתיים ביסוד, והיינו שמתגלה בו מדרגה שהוא כולו רצון.

^ט ילקוט שמעוני בשלח פרק ט"ז.

^י כפי שיבואר להלן.

^{יא} דהיינו שהו"ק אין בהם מוחין ולכן צריכים ג' שלישים, משא"כ החו"ב שהם מוחין אינן צריכים כ"כ אלא סגי להו ב' שלישים.

תירוצים דלעיל ודכאן. ונקדים, הנה בתחילת עולם התווה לפני השבירה יצאו ג"ר וז"ת, הג"ר אמנם יצאו בסוד ג' קוין בצורה של סגלתא, אך הקו האמצע לא חיבר בין הימין לשמאל, שלא היו בסוד מתקלא, והיו קו האמצע לעצמו, וב' קוי הצדדים קוים לעצמן". והז"ת יצאו בחד סמכא שהם קו אחד", והוא שורש השבירה, ואח"כ נעשה עולם התיקון בסוד מתקלא שעמדו בסוד קוים וקו האמצע מחברם, שהוא כח עצמי שמחבר בניהם.

וב' הבחנות אלו של קו אמצע מתגלים לתתא גם בעולם התיקון, הבחנה א' בנה"י והבחנה הב' בחג"ת וכ"ש בחב"ד. והיינו בנה"י היסוד אינו בבחינת קו אמצע שמחבר בין נו"ה, אלא נו"ה הם ב' קוים לעצמן, ונהי דנו"ה מאירים גם ליסוד, וגם היסוד פעמים שהוא מחברם, אך בכללות מצד שמהות הנה"י הם 'לבר מגופא' לכן היסוד אין בו מהות של קו אמצע שמחבר בין הנצח וההוד". לעומת כך בחג"ת וכ"ש בחב"ד קו האמצע מחבר בן קוי הצדדים.

מעתה נבאר את שאלת מהרח"ו, דהנה הדעת היא בקו אמצע שמחבר בין הצדדים, והיא זו שיוצרת את בחינת החלוקה לשלישים, והרי הדעת היא גם בגופא בו"ק וגם ברישא בג"ר, וא"כ ומדוע תפיסת השלישיות מתגלה רק בו"ק ואינו מתגלה בג"ר ושם הם רק ב' חלקים.

והנה התירוץ שתירץ כאן שהדעת אינה ספירה לעצמה אלא מתחלקת חציה לחכמה וחציה לבינה, ונמצא שגם בחו"ב הם ג' שלישים, הוא תשובה מצד הגדלת הז"א מדין הדעת בסוד הכתר בסוד קו האמצע שהתבאר לעיל בדב-רינו, אולם התירוץ דלעיל הוא מצד הגדלת הז"א מדין המוחין מדין החסדים י"ב בדות הם ב' בחינות של התקשחות בין ישראל לקודשא בריך הוא, והייו כי 'קודשא ב"ה תורה וישראל חד הם' היינו בסוד השלוש שיש כח ממוצע בניהם שהוא התורה והוא המחבר, אולם הוא בסוד תורת משה, שהוא תליתאי, שלישי לבטן, לעומת כך לפני מתן תורה הוא בחינת האבות הקדושים, בפרטות יעקב, שחיבורם היה בסוד שנים, ואמנם קיימו את כל התורה אך לא היה באופן של שלוש קוים מחוברים אלא בסוד שנים שיש בניהם קו אחד, והיינו שהחילוק אינו רק מצד השתלשלות הזמן שהאבות היו לפני משה, אלא הם ב' בחינות, ומשניתנה תורה הוא חיבור ע"י התורה, ומאיך קיים גם חיבור גם בסוד האבות, וחיבור זה הוא רק במעמקי הנפש שאינו משתלשל למעשה, כי בחינת אבות בחינת 'אבה' מלשון רצון, רצון בעצם, ולמשל כאשר יש מקרים שהאדם נאנס ולא יכול ללמוד תורה הוא בעצם התנוצצות של הדרך של האבות שקודם מ"ת, ורבים טעו בזה שחושבים שאפשר להתחבר לזה ולא לקיים את התורה, אלא משה הוריד את התורה לארץ והתורה היא המחבר בין ישראל לקב"ה, בבחינת ושכנתי בתוכם, בסוד בין בדי הארון, בסוד מקום הצמצום דייקא, והדברים דקים ועדינים, ואכמ"ל.

י"ג והתבאר שלא עמדו בסוד קו אחד מסוד.

י"ד ואמנם מהרח"ו כתב כאן שהוא יסוד המזווג, אך עיין להלן שמתבאר שגם באו"א מה שהיסוד מחבר אינו מצד מהות או"א אלא מצד הארת הכתר והוא כח המחברם, ומה שהיסוד מזווג היינו בסוד היסוד שעולה למעלה מה ת"ת, ולכך אנו כפשוטו שהוא בין נו"ה.

בסוד קו החסד קו ימין, והיינו דתירץ שם דמה שצריך בו"ק ג' שלישים הא מחמת שאין בהן מוחין לכן החו"ב שהם מוחין לא בעו אלא ב' שלישים, והיינו מדין מוחין, ושם הכתר אינו מתגלה אלא בסוד השראה לבד. אך כאן שהכתר גורם לדעת לעלות יש בו גילוי של שייכות לז"א ואינו רק השראה כפשוטו, אלא הוא מגדיל את הז"א, וגורם לדעת להיות מוח בקו האמצע, ובזה מתגלה תפיסה של ג' קוים גמורים, שיש קו אמצע מחברם, ג' מוחין, ואזי גם החו"ב הם מתחלקים לג' שלישים, משא"כ לפני העלאה זו היו החו"ב ב' קוים והדעת קו אמצע שאינו מחברם, אלא קו אמצע שעומד לעצמו, שהיה שייך רק לו"ק, ומעתה ע"י הכתר הוא שייך גם למוחין ובזה הוא מחברם, ודו"ק.

והוא מש"כ שספירת הדעת אינה ספירה לעצמה, והיינו או מצד דעת תחתון מצד שהיא נשמת ו"ק, שהדעת מתפשטת בו"ק, או מצד שורש דעת עליון שהיא הכח שמחבר את כל הקומה כולה בקו האמצע דת", ואזי הדעת נכללת בכתר, שהוא שורש כח קו האמצע, שמעלה את הדעת ממקום גופא, להיות מוח ברישא עם החו"ב.

והיינו דמדין או"א, חו"ב דכללות, בחינת מוחין, בחינת 'שנים', הדעת הוא בחינת נשמת ו"ק לבד, כי הדעת שהתפשט הוא דעת דו"ק דאו"א, משא"כ המוחין שהם מהחו"ב דאו"א, ונמצא שכרישא דז"א יש רק ב' מוחין, ואין גילוי של ג' שלישים ברישא דז"א¹⁰. אך מדין הכתר שהדעת הוא בחינת שורש דעת עליון, שעלה מכח הכתר להיות מוח, ואזי מחבר את כללות קו האמצע, נמצא שג' מוחין, חב"ד, יש בהן גילוי של ג' שלישים.

נמצא שלולי הארת הכתר אין גילוי של חלוקה לשלישים במוחין, אלא רק חלוקה לב', בסוד או"א, ואזי הדעת אינה אלא בו"ק, נשמת ו"ק, וע"י הארת הכתר נעשה גילוי של ג' מוחין, גילוי של ג' שלישים גם בג"ר, מדין העלאת הדעת ממדרגת נשמת ו"ק לדעת בחב"ד, מכח הכתר שמעל החו"ב, שאזי הם כח"ב.

ונחדד, שהתירוץ דכאן הוא בסוד ההגדלה מדין הדעת, היינו מדין הדעת שיש בה החסדים, שחציו חסדים לקו ימין-חכמה וחציו גבורות לקו שמאל-בינה, משא"כ בהגדלה בסוד המוחין הוא הגדלה מדין החסדים שבדעת.

ואמנם הנה מתגלה חיבור באו"א ע"י הדעת והוא ביסוד המזווגם, שהוא מכח

¹⁰ ובנ"ל בתירוץ האחר שהחו"ב לא צריכים ג' שלישים כי הם מוחין, ודו"ק.

הדעת העליון כנודע, וא"כ גם באו"א מתגלה בחינת שלישים למרות היותן חו"ב דכללות שהם בחינת שנים. אלא שגם בחינה זו של חיבור בין או"א הוא מכח הכתר המזווגם, בסוד נתיב לא ידעו עיט, בחינת נתיב פלא, והיינו כח הכתר בסוד קו אמצע המחבר שהוא שורש בחינת שלישים, ומחברם דרך היסוד קו אמצע בסוד פלא עליון, ולא מדין או"א עצמן, שמצד עצמן הם שנים, והוא בבחינת יסוד שעולה למעלה מן הת"ת ודבק בדעת שורשו בכתר, והארת או"א הוא בסוד הדיקנא דחפיא עליהו בסוד מזלי כנודע.

ואמנם בא"א התבאר לעיל שהוא סוד ההכפלה, ומשמע שהוא בחינת ב', אולם בא"א הוא בבחינת שנים שהם אחד בעצם, שהדוכרא והנוקבא מחוברים ולא ע"י קו אמצע בניהם, והוא שורש לחיבור או"א שהם שנים, ודו"ק. דהיינו הם שנים בעצם שאין בהם כח של פירוד כלל ולכן לא צריכים כח אמצע לחברם, אולם מכח או"א-כתר מאיר בדעת שהוא קו האמצע כח של חיבור, וע"י הדעת מתגלה לתתא בז"א חלוקה לג' שלישים, ואזי מתגלה גם במוחין שיהיה בהם תפיסה של שלוש, ודו"ק.

נמצא שסוד הקומה היא אחד שנים שלוש, אחד-או"א דוכרא ונוקבא מחוברים בעצם, שנים-או"א שנים מחוברים כי זיווגם תדיר בסוד תרין ריעין דלא מת-פרשין, שלוש-ז"א בסוד הדעת כנ"ל.

ונשלים ענין הכפל שבת"ת, גם הוא נכפל לו' שלישים, ג' לעצמו וב' לכתר ז"א וא' לכתר נוקבא: הרחבנו לעיל שהכתר נבנה ממדרגת הת"ת של עליון, והיינו כי מצד שורש העיגולים הקומה מתחילה מהת"ת של עליון ומסתיים בת"ת של תחתון, והאמצע הוא הכתר עצמו. והיינו שהכתר נבנה הן מהת"ת של עליון והן מהת"ת של תחתון, הן כתר דז"א והן כתר דנוק'. אולם מצד שורש היושר, תפיסת הקומה מתחילה מכתר ומסתיים במלכות.

וחסד דנצח נכפל לו' שלישים, ג' לעצמו וג' לחכמה דנוקבא דז"א שהוא נגד נצח דז"א כנודע בפ"א שלו, וכן חסד ההוד נכפל לו', ג' לעצמו וג' לבינה דנוקבא שהוא נגד פ"א דהוד דז"א: בנין הנוק' יתבאר לקמן בשער לה, וכאן הוזכר בק-צרה, והיינו שהכתר שלה נבנה מת"ת דז"א ושאר קומתה נבנה מהנה"י דז"א.

קול הלשון

073.295.1245 ♦ 718-521-5231 2»4»12

1

בלבבי משכן אבנה
חלק א-ט

2

סדרת "דע את"

3

התבודדות

4

תפילה

5

ספרי קודש

6

דרשות

7

ארבעת היסודות -
תיקון המידות

8

פרשת השבוע

9

מועדי השנה

10 < תורה, גמרא ושולחן ערוך
11 < אנציקלופדיית בלבבי משכן אבנה
12 < אוצר אותיות
13 < ליקוט צורת אדם ועבודתו