

בלבבי

משכן אבנה

שויתי ה' לנגדי תסיד

שיעורי השבוע בקול הלשון: בלבביפדיה מחשבה "גרה" #41081159

נקודה מתוך הפרשה - צו

בפרשתן (בכמה מקומות: פ"ו פ"ב, פ"ו פ"ה, וכן בפ"ו פ"ו) נאמר ג' פעמים "תוקד" בהקשר לאש המזבח. בתחילה נאמר "כל הלילה עד הבוקר", בהמשך נאמר "לא תכבה", ובאחרית נאמר "אש תמיד". למרות שבשלושת הפסוקים מדובר על אש קרבן העולה, מסתמן כאן מהלך של עלייה.

ביאור מורינו הרב שליט"א

מה שאמר (פסוק ה') "והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה", מקרא יתר ונדרש לרבותינו (תורת כ"ב, ז') בכל אדם, מלמד שכל המכבה עובר בלא תעשה, עכ"ל.

ומילת תוקד משמשת לב' משמעויות א. לשון כילוי, כמ"ש (קידושין נ ע"ב) גבי כלאיים (דברים כ"ב, ט') פן תוקדש המלאה, ודרשו חז"ל "תוקד" - ש, לשון כילוי ע"י שריפה. וזה נגלה באש שע"ג המזבח שאוכלת הקורבנות. וזו אינה תדירה, אלא מצד אברים ופדרים שלא נתעכלו מבעוד יום הולכים ומתעכלים כל הלילה. ב. לשון אש קבועה תדיר, כמ"ש בביאור שמות הנדרפים שבתנ"ך (אות י', ערך יקד - שרף), וז"ל, העולה תוקד מורה על תבערת האש עצמו בלי שום תכלית ומטרה אחרת בו, וכל שהאש בוערת תמיד ואין שום הנאה ממנו. וכן "אש על המזבח תוקד בו", שלא היה צורך בו רק מצוה היא שיהא אש תמיד על המזבח תמיד, עכ"ל. ויש לעיין שנאמר ג' פעמים "תוקד", ומערכה גדולה ומערכה קטנה יש בה אכילת מזבח לקרבן ולקטורת ואינו אש ללא הנאה, ע"ש בדבריו, שאש זו נקראת שריפה, ויש לעיין. אולם בחשק שלמה (שורש קב) כתב, וז"ל, קד - מורה על החזקת האש בגשם מבפנים, כשהגשם בוער מבפנים ואינו מעלה להב יקרא "קד", כמו "תוקד על המזבח", עכ"ל.

לפ"ז ג' פעמים "תוקד", יש בהם ג'

מהויות של תוקד.

א. אכילה, כקרבנות.

ב. אש בלא תכלית.

ג. אש מבפנים ואינו מעלה להב.

כתב רש"י (פסוק ה), וז"ל, ריבה כאן יקידות הרבה, "ואש המזבח תוקד בו", "והאש על המזבח תוקד בו", "אש תמיד תוקד על המזבח", (וכן כתיב "על מוקדה"), כולם נדרשו במסכת יומא (מה ע"א) שנחלקו רבותינו במניין המערכות, עכ"ל. וכך אמרו (יומא מה ע"א): ת"ר בכל יום היו שתיים מערכות וכו', אחת מערכה גדולה ואחת מערכה שנייה של קטורת, דברי ר' יהודה, ר' אסי אמר בכל יום שלוש וכו', אחת מערכה גדולה ואחת מערכה שנייה של קטורת ואחת של קיום האש. ר' מאיר אמר בכל יום ארבע וכו', אחת של מערכה גדולה ואחת של מערכה שנייה של קטורת ואחת של קיום האש ואחת של אברים ופדרים שלא נתעכלו מערב ועי"ש הדרשות לפי כל מ"ד, ולכך נצרך ג' "תוקד" לג' מערכות לר' יוסי ולר' מאיר, ולר' יהודה חד "תוקד" להצית האש, עיין שם כל הסוגיא.

ופנים נוספות לג' פעמים "תוקד" ביאר הרמב"ן (פסוק ב'), וז"ל, "ואש המזבח תוקד בו" (פסוק ב'), יאמר שתוקד במזבח כל הלילה, כי מצווה ששימו ביום עצים הרבה כדי שלא יתאכלו לגמרי ויכבה האש ממנו. ולפי דעתי מה שאמר (פסוק ו') "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", מצווה לכהנים בקיום האש, כמ"ש (פסוק ה') "ובער עליה הכהן עצים", וצוה שיזהרו בזה ויערכו אש ועצים הרבה שתוקד האש תמיד כל היום וכל הלילה, והזהיר בלאו שלא תכבה לעולם. והנה אם התעצלו הכהנים וכבתה האש, עברו בלאו, ומפני זה אמרו רבותינו (יומא מה ע"ב) שהיתה מערכה שניה לקיום האש.

תוכן הגיליון

נקודה מתוך הפרשה עמוד א'

ליקוטים פרשת צו עמוד ב'

שאלות ותשובות - פסח עמוד ט'

עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה פרק ד' - ה' עמוד יא

עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה עמוד טז



פסח - חולון
יום ד' חול המועד
בנושא יחזן
ר"ח קדמן 4
חולון
20:30

פסח - ירושלים
יום ג' חול המועד
בנושא כינים
ר"ח הרב בלוי 33
ירושלים
20:30



קו ישיר לשמיעת
שיעורי מורנו הרב שליט"א
ב"קול הלשון"
ישראל 073.295.1245
USA 605.313.6660



לקבלת העלון
בדוא"ל
bilvavi231@gmail.com
לקבלת העלון
בפקס 03.548.0529



© כל הזכויות שמורות
מערכת 'בלבבי משכן אבנה'
טלפון 052.763.8588
פקס 03.548.0529
bilvavi231@gmail.com



כל החומר
[זולת מדור הליקוטים והשרות]
שמופיע בגיליונות
מידי שבוע
יוצא לאור לראשונה

רכישת ספרי הרב
ספרי אברמוביץ'
משלוח ברחבי העולם
03.578.2270
USA 718.871.8652
books2270@gmail.com



ליקוטים פרשת צו

אדם כי יקריב מכם

"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (א-ב).

צו את אהרן

יש כאן זירוז בעצם. עצם הציווי הוא אור דזירוז, כי אין כאן מסך המבדיל, כפי שנתבאר שבחינת אור הפנימיות דעולה הוא בחינה של גילוי שכולו טוב בלי רע. כי מסך המבדיל הוא לעולם בבחינה של רע, ועד כמה שהגילוי שכולו כליל שהוא בבחינה של אור שכולו טוב, הרי שהאור שכולו טוב אין בו מסך המבדיל, וממילא הוא זריזות.

אמנם ברור ופשוט הדבר, ששתי האבחנות אמת: הפנימיות שהזכרה היא לאחר שנשבר המסך המבדיל, משא"כ דברי ר"ש הם בתוך האור של שית אלפי שנים שיש מסך המבדיל, והעבודה היא להאיר את אור העתיד בתוך השית אלפי שנים, ועי"ז לבקוע ולשבור את המסך המבדיל.

הרי, שהזירוז מתחילה הוא כלי לשבור את המסך המבדיל, ולאחר מכן הוא זירוז באופן דממילא מפני שאין מסך המבדיל.

וכל זה אמור בעולה דייקא, שהיא כולה כליל, בחינת העלאה הגמורה שאין כאן מציאות של רע שיש בה אכילת אדם, כי באכילת אדם לעולם יש בחינה של שלא לשמה, שכן שורשו באכילת עץ הדעת. לכן, באכילת כה-נים ואכילת בעלים, על אף שזו אכילה מקרבן גבוה שיש בו קדושה, אך כיון שמצד עצם מעשה אכילת הכהנים והבע-לים אי אפשר ולא יימלט שתהיה בו נקודת שלא לשמה, לכן זו בחינה של רע. משא"כ אכילת מזבח, שזו בחינה של לשמה שאין בו רע כלל, כי הוא קרב כליל לה'.

"צו את אהרן", פירש"י: "אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות. אמר ר' שמעון: ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס."

למילה "צו" שתי משמעויות: לשון ציווי, ולשון זירוז. לדברי רש"י [והוא מחז"ל], יש כאן אחדות בין שני האופ-נים: הטעם שנצרך כאן ציווי שהוא לשון זירוז, הוא מפני שיש כאן חסרון כיס.

אבל באופן אחר נראה לומר, לא שהציווי בא כדי לזרז, אלא המהות של הציווי הוא אור דזירוז בעצם! כלומר, ההיפך של זירוז הוא שהדבר נעשה באיטיות, ודבר נעשה באיטיות מחמת שיש מסך המבדיל שמתנגד לזרימת הדבר. אילו לא היה לאור מסך המבדיל, הרי שהדבר היה נעשה בזריזות.

צדיקים כל מעשיהם בזריזות. מדוע? מחמת שהם בקעו את הבקע של המסך המבדיל, ואין להם מחיצה שמור נעת מהם את ההתקשרות, את ה"נמשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת". משא"כ באופן שיש מסך המבדיל, הדבר נעשה באיטיות.

ממילא, "אין צו אלא לשון זירוז" מתפרש בשני פנים: כפשוטו בדברי ר' שמעון, הרי שישנה כאן מניעה וצריך זי-רוז על מנת לשבור את המניעה.

אבל בתפיסה הפנימית יותר, "צו לשון זירוז" כלומר:

זאת תורת העולה וכו'

בלבבי משכן אבנה עה"ת תשסו, פרשת צו



בפרשת צו נאמר "זאת תורת העולה היא העולה המוקדה על המזבח", ורש"י הביא דרשת חז"ל (זבחים פה.) איזה פסוק לין אם ירדו ואיזה פסולין אם עלו לא ירדו.

יש כשרין למזבח, יש פסולין למזבח, ויש דברים שעל אף שהם פסולין, יש דין של 'כיון שעלה, לא ירד'. מה שורש הדין של אם עלה לא ירד? שורש הדבר כמו שאומרת הגמ-רא במסכת קדושין: 'מעלין בקודש, ואין מורידין בקודש'. ופרשת העולה חידשה שאם עלה לא ירד.

עולה באה לכפר על הרהורי הלב. בעומק הפנימי, הרהורי הלב הוא מה שאדם מהרהר ב'לגרמיה'.

אבל כאשר מוחקים את הרהור הלב של ה'לגרמיה', ממיתים את החלל השמאלי שבלב לגמרי. אז מתגלה ש"אין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמים", מתרוממים למדרגת "יוחן שם ישראל כנגד הדר - כאיש אחד בלב אחד", וה"לב אחד" שמתגלה בתורה הק' ב"לעיני כל יש-ראל - בראשית", מגלה שהכל לב אחד, ומשנתגלה האחד הגמור, נעשים הנבראים כולם כלי ליחידו של עולם. (ספר

עולה ויורד, ואומר הרמב"ן, זה תלוי בהשגתו של אדם, כפי החטא כך הוא הקרבן, עשיר מביא שור, בינוני מביא מן הצאן, ועני מביא עוף, הקרבן הקלה ביותר. זה קרבן עולה ויורד, זה העולה של פרשת ויקרא, תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים - זה עולה של אחר החטא. עולה זו בא כפי גסות הלב של האדם, שזה כל ענינה של קרבן העולה, לכפר על הרהורי הלב, על גסות הלב.

אבל בעומק יותר, מדרגת קרבן עולה של פרשת ויקרא, קרבן עולה ויורד - כאן מתגלה שיש דברים שאם עלו, ירדו' (זבחים פח.), כי זה לא עלייה גמורה. כי העולה הזו היא מדרגת אחר החטא.

לעומת כך, בפרשה של עולת התמיד, שהיא **פרשת צו**, שם נאמר דין של "אש תמיד תוקד על המזבח". זה מגלה עלייה גמורה. דורשים חז"ל על הפסוק "היא העולה", שיש דברים פסולים שאם עלו לא ירדו, ומה היא שורש של אלו דברים שאם עלו לא ירדו? בדין 'מעלין בקודש ואין מורידין'. (דע את מידותיך מהות המידות 0103 אש - עלייה)

בוודאי שהאור העלייה של העולה נתקלקל מחמת חטא אדם הראשון, אבל בדין 'אם עלה לא ירד', מושרש כאן שורש של תיקון. בודאי שהדבר לא תיקון לגמרי, כי אם כן הכל היה עולה בעלייה גמורה, והעולה היה כלול לגמרי. התיקון השלם יהיה רק לעתיד לבוא. אבל מונח כאן שורש של תיקון: שאם עלה, לא ירד. כאשר אדם הראשון תפר לעצמו עלי תאנה, הוא עשה תיקון לדבר (רק שלא תיקון הדבר לגמרי, לכן יש דברים שאם עלו לא ירדו). השורש של 'מעלין בקודש ואין מורידין בקודש' מונח בקודם החטא. ואיפה מונח הדבר שאפילו אם עלה דבר פסול על המזבח לא ירד? בקודם החטא.

יש שתי סוגי עולה, שתי סוגי עלייה: יש את העולה של אחר החטא, ויש את העולה של קודם החטא.

העולה ההוזכר בפרשת צו, ששם נאמר "אש תמיד על המזבח" - זה האור של קודם החטא.

והעולה ההוזכר בפרשת ויקרא, "ואם עולה קרבנו", "ואם מן הצאן קרבנו", "ואם מן העוף עולה קרבנו" - זה קרבן

זאת תורת העולה - וברש"י: אם עלה לא ירד

חיצוני בעלמא שהפסול שייך רק כאשר הבהמה קדושה, אלא גדר הדבר ששורש הפסול מאיר בו אור הקדושה, ומחמת שיש כאן פגם מסוים בקדושה, לכן הוא פוסל, אבל שורש הפסול נמשך מאור הקדושה.

פסול כזה, ששייך גם קודם הקדשת הבהמה, הרי ששורשו איננו מכח הקדושה, אלא שלאחר שהוא פסול יש דין שא"א להקדישו, כי זו סתירה לקדושה. משא"כ פסול שיכול לפסול רק לאחר שהבהמה כבר קדושה, הרי ששורש הפסול הוא מכח הקדושה, זוהי קדושה שנפגמה. אין גדרו שאי אפשר להקדיש, אלא זה קדושה שנפסלה. אם כן, שורש הפסול הוא מאור דקדושה.

אור הפנימי של כל הקרבנות כולם הוא קרבן עולה, לפי"ז נבין מדוע אם עלו לא ירדו. ולכאורה, הרי אסור להביא לקרבן את הפסול, ומדוע בדיעבד אם עלו לא ירדו? **אלא**, שהרי רוב הקרבנות יש בהם חלק למזבח, וחלק לבעלים הישראל ולכהן. משא"כ קרבן עולה שכולו כליל לה'.

ועומק הדבר שעולה כולה כליל נראה כך. כל דבר בבריאה, מעורבים בו רע וטוב. כל מדרגה לפי הערכין דיליה, מהי בחינת הרע ובחינת הטוב שבאותה מדרגה.

כשמקריבים בהמה למזבח, החלק שעולה לגבי המזבח [בעולה - כולה, ובשאר קרבנות - החלק שאינו נאכל ע"י הכהנים והבעלים] מתכלה. הוא מתעלה מבחינת עי' רוב טוב ורע ומתכלה, ונהפך כולו לטוב, בבחינת האין

"זאת תורת העולה", פירש"י: "הרי הענין הזה בא ללמד על הקטר חלבים ואיברים שיהא כשר כל הלילה, וללמד על הפסולין איזה אם עלה ירד, ואיזה אם עלה לא ירד, שכל תורה לרבות הוא בא, לומר תורה אחת לכל העולים, ואפילו פסולין, שאם עלו לא ירדו. הוא העולה - למעט את הרובע והנרבע וכיוצא בהן, שלא היה פסולין בקודש, שנפסלו קודם שבאו לעזרה".

כלומר, המילה "תורת העולה" באה לרבות פסולין שעלו לא ירדו, אבל לא כל הפסולים שעלו לא ירדו. יש פסולין שעלו שירדו, ויש פסולין שעלו לא ירדו. גדר הדבר: דבר שפסולו אינו בקודש - אם עלה ירד, דבר שפסולו בקודש - אם עלה לא ירד.

ולאו דוקא אם פסולו ארע משעה שנעשה קודש, אלא הכוונה לסוג של פסול שיכול להיות גם שלא בשעת הקדשו - אז דינו שאם עלה ירד. משא"כ סוג של פסול שא"א לו להיות פסול אלא לאחר שהוקדש הקרבן - בזה נאמר שאם עלה לא ירד.

עומק הדברים: פסול שיכול להיות גם קודם הקדשו, הרי ששם הפסול אינו מכריח דין של קדושה, כי הרי היה בו שם פסול גם לפני שנעשה קודש, ולכן א"א להקדישו. משא"כ פסול שיכול להיות רק לאחר שהוקדשה הבהמה לקרבן, הרי ששם הפסול מכריח את קדושת הבהמה, ואם אנו מוצאים ששם הפסול מוכרח שיקדם לו קדושת הבהמה, הרי שהקדימה של קדושת הבהמה איננה בגדר תנאי

ליקוטים פרשת צו

טוב מתגלה בפסולים ומסלק את כח הרע שבהם, ולכן אם עלו לא ירדו. ואף שודאי הגילוי איננו גילוי גמור, אבל כפי שביארנו, ישנה כאן בקיעה מסויימת לאור הפנימי.

אם כל הקרבנות כולם לא היו בבחינה שפנימיותם היא אור דעולה, א"כ מדוע פסולים שעלו לא ירדו, הרי הם פסולים! אבל כיון שבפנימיותם מאיר אור דעולה, אור זה בוקע בקע מסויים ומבטל את כח הרע של הפסולים, ולכן אם עלו לא ירדו.

זה גופא החילוק שהוזכר בין דברים שפסולם בקודש לדברים שפסולם אינו בקודש. דברים שפסולם בקודש, הרי שהפסול הוא מכח הקדושה, וכיון שפנימיות הקדושה הוא אור דעולה, לכן הפסול יש לו ביטול ע"י אור דעולה, כי שורש הפסול הוא מדין ההקדשה שבו. משא"כ דברים שאין פסולם בקודש, אף אם נפסלו בקודש, אך מאחר ופסולם יכול להיות גם לא בקודש, הרי ששורש הפסול איננו מאור ההקדשה, הוא לא מהאור דעולה שכולו טוב, וכיון שכך, הדין בו שאם עלו ירדו. (ספר בלבבי משכן אבנה עה"ת, תשסו, פרשת צו)

שאינו בו בחינת רע. משא"כ החלק שנאכל הן ע"י הכהנים והן ע"י הבעלים, עדיין נשארת בו בחינה של רע, הוא איננו מתכלל, איננו מתבטל.

בעולה שדינה כולה כליל, הרי שיש כאן ביטול גמור של הרע וגילוי שכולו טוב. ולכן כולו כליל, כי האור הוא אור של ביטול הרע לגמרי, גילוי שכולו טוב.

ועפ"מ שנתבאר, שכל הקרבנות כולם, שהם בחינת המציעתא, פנימיותם היא אור דעולה וחיצוניותם היא דיני הקרבן, כל קרבן לפי עניינו - אם כן, גם בכל הקרבנות כולם בהכרח שהאור הפנימי הוא כולו טוב, רק שמצד הלבוש יש עדיין אחיזה לרע, ולכן שייכת אכילת כהנים ואכילת בעלים.

אבל כיון שהאור הפנימי הוא כולו טוב, יש באופנים מסויימים בקיעה החוצה לאור הפנימי, ואחד מהאופנים הללו הוא הבחינה של פסולים שעלו לא ירדו. אף שפסולים הם חלק הרע שאיננו ראוי למזבח ולכן נאסרו בהקרבה, אבל מצד האור הפנימי שבדבר, שהוא אור העולה, הרי שיש כאן ביטול הרע וגילוי הטוב. אשר על כן נאמר שאם עלו לא ירדו, כי מאיר כאן האור שכולו טוב. האור שכולו

והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה

כרין - השפעה מלעילא לתתא [ואף שבודאי ישנה השפעה של מין דוכרין, אבל אינו נגלה בבשר הבהמה, ויבואר עוד להלן נקודת עומק יתירה בזה], משא"כ בשאר כל הקרבנות כולם שיש בהם היתר אכילה לכהנים ולבעלים, וא"כ מתחילה בשעת ההקרבה חל בהם גדר של עולה, ולאחר מכן ניתן היתר אכילה לכהנים ולבעלים, שזו בחינת השפעת מים דוכרין מלעילא לתתא, וכיון שיורדים לתתא, יש בהם היתר אכילה לכהנים ובעלים.

אילו היינו נוקטים כפשוטו, שלכל הקרבנות יש את דינם המיוחד להם, ואין בהם אור של עולה, הרי שאין סברא לומר שבשעת עלייתם דינם כעולה כליל, אלא מתחילה חלק שעולה למזבח - עולה למזבח, והשאר מתחילה יש בו היתר של אכילת כהנים ובעלים.

משא"כ עפ"י מה שנתבאר, שכל הקרבנות כולם בפנימיותם שורה בהם אור דעולה, הרי שבשעת העליה הם כולו כליל, ורק לאחר מכן מתחדש מהלך של השפעה מלעילא לתתא, וניתן היתר אכילה לכהנים ובעלים.

לפי זה, עומק גדר החילוק בין שאר קרבנות לעולה הוא, האם מים נוקבין הם העלאה לצורך הורדה של מים דוכרין של השפעה מלעילא לתתא, או ההעלאה היא העלאה שלא לצורך הורדה.

בעומק, זה גופא החילוק בין עבודת שית אלפי שנים

"והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה", ואמרו חז"ל (עירובין סג ע"א, הובא כאן בבעל הטורים): **"אעפ"י** שהאש יורדת מן השמים, מצוה להביא מן ההדיוט". הרי שהאש שמצינו במזבח היתה כפולה - אש מלמעלה ואש מלמטה, בסוד מים דוכרין ומים נוקבין. עבודת האדם היא להעלות מלמטה, ולאחר שהוא מעלה מלמטה, חוזרת ויורדת השפעה מלעילא לתתא.

תפיסה זו של העלאה מלמטה למעלה ולאחר מכן חזרה של השפעה מלמעלה למטה, היא התפיסה של כל הקרבנות כולם, שמתחילה מקריבים את הקרבן על גבי המזבח, וחלה בו קדושה מחמת שקרב על גבי המזבח, ולאחר מכן הכהנים והבעלים זוכים באכילתם, והוא מכח השפעה שבה מלעילא לתתא.

דקדוק בדבר: נתבאר שפנימיות של כל הקרבנות הם בחינת אור עולה. וגילוי לזה, שהרי גם בקרבנות שישנה אכילה לכהנים ולבעלים, מתחילה, שזו העלאת מים נוקבין למעלה, זו בחינת עולה שכולו כליל, אלא שלאחר מכן מתחדש היתר אכילה לכהנים ולבעלים.

כלומר, אין הכוונה שמתחילה אין הקרבנות בגדר עולה כליל. אלא ודאי שמתחילה הם בבחינת עולה כליל, אלא שהחילוק בין קרבן עולה לשאר קרבנות הוא, שבקרבה עולה יש רק העלאה ואין חזרה של הורדה בבחינת דו-

חשבה. כשאדם חטא במחשבה, בחינת הרהורי הלב, התיקון צריך לבוא באור שלמעלה מן ההרהור. אור שלמעלה מן ההרהור הוא עצם עצמיות הנפש שלמעלה מג' לבושים של מעשה, דיבור ומחשבה.

מצד שבת דהשתא, שהיא המשכה לתוך ששת ימי המעשה, הרי שבחינת שית אלפי שנים שורשו בדעת, כפי שכבר נתבאר הרבה, ולכן דייקא נאמר "הרהורים מותרים", כי אילו הרהור יהיה אסור, א"כ יש כאן התנתקות גמורה מהאור דשית אלפי שנים, וכיון ששבת היא "מקור הברכה", לכן נאמר בה שהרהורים מותרים, כי היא צריכה להמשיך לעולם ההרהור.

משא"כ אור דלעתיד, שהוא למעלה מג' לבושי הנפש - מעשה, דיבור ומחשבה, אלא אור עצמיות הנפש - אור זה הוא למעלה מן ההרהור, ומצד כך דייקא נאמר שעולה מכ' פרת על הרהורי הלב, משום שהיא מגלה עולם שלמעלה מקומת ההרהור.

לא רק שהיא מגלה עולם של הרהור דקדושה שמכפר על הרהור דקליפה, כי כל אור דתיקון צריך לבוא מעולם שהוא למעלה מתפיסת אותו עולם, וא"כ שורש האור של העולה שמכפר על הרהורי הלב, בהכרח שהוא אור של מעלה מן ההרהור כלל, וזה שייך דייקא בתפיסת העולה, כמו שנתבאר שהוא האור דלעתיד, בבחינת אור שלמעלה מן הדעת.



"אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (ו', י), פירש"י: "אש שנאמר בה תמיד, היא שמדליקין בה את הנרות, שנאמר בה להעלות נר תמיד, אף היא מעל המזבח החיצון תוקד". היתה מערכה מיוחדת, אש מיוחדת, שמדליקין בה את הנרות.

מדוע אור המנורה, אור הנרות, מגיע דוקא מאותה אש תמיד שהיתה על המזבח?

והנה, דין זה של אש תמיד נאמר דוקא כאן, בפרשת עולה. וטעם הדבר, משום שגדר התמיד הוא בסוד עולה, כמו שנבאר.

כי בתפיסת שית אלפי שנים אין לנו אור של תמידיות. זהו עולם שיש בו בחינה של רע, והרע הוא בחינה של מחיצה, וכיון שיש מחיצה לכן אין אור של תמידיות. משא"כ לעתיד לבוא, שיתבטל הרע מן העולם, כמו שנאמר: "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב) - כיון שיתבטל המסך המבדיל של הטומאה, הרי שאור הקדושה יוכל לש-רות בתמידיות.

לכן בתפיסת שית אלפי שנים אין שבת בתמידיות, אלא יש ששת ימי המעשה, אח"כ שבת וחזור חלילה, כי אין זה אור של תמידיות. משא"כ לעתיד שיתגלה אור

לבין האור דלעתיד. בשית אלפי שנים המהלך כסדר הוא העלאה מתתא לעילא ולאחר מכן הורדה מלעילא לתתא. משא"כ באור דלעתיד שמעשי הנבראים נעתקים ללעתיד, בבחינת "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם", הבחינה שעתיק עולה לאורות א"ק לאלף השביעי ואילך - שם אין הורדה בחזרה לשית אלפי שנים, כי כל הנבראים כולם מת-עלים לאלף השביעי.

כלומר, הרי גם בתוך שית אלפי שנים יש לנו בחינה של שבת שנקראת "מקור הברכה". אלא שהסדר הוא שקודם, "מי שטרם בערב שבת יאכל בשבת" (ע"ז ג ע"א) - יש לטרוח ולהכין לכבוד השבת, ולאחר מכן חוזרת השבת ומשפעת לששת ימי המעשה, מינה כולהון מתפרנסין.

תפיסה זו, שששת ימי המעשה מכינים לשבת ולאחר מכן שבת משפעת לששת ימי המעשה, היא בעצם תפיסת שית אלפי שנים, שמתחילה יש העלאה מתתא לעילא - "מי שטרם בערב שבת הוא יאכל בשבת", ולאחר מכן מגיעה השפעה מלעילא לתתא - השבת, שהיא מקור הברכה, מש-פיעה לששת ימי המעשה.

משא"כ באור דלעתיד, שם נזכה "ליום שכולו שבת" - ששת ימי המעשה יתעלו למדרגת שבת. הרי שתהיה רק העלאה של ששת ימי המעשה למדרגת שבת, אך שבת לא תשפיע בחזרה לששת ימי המעשה בבחינת הורדה, בבחינת השפעת אור מלעילא לתתא. הכל יהיה בבחינת שבת - "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים".

זהו בעומק החילוק בין עבודת הלשמה לעבודת השלא לשמה שהוזכר בתחילה. בעבודת השלא לשמה, אדם עובד ומעלה מתתא לעילא, אבל הוא עושה זאת על מנת לזכות לשפע שירד מתתא לעילא. משא"כ עבודת הלשמה הגמורה, שהיא העלאה מתתא לעילא בלי שום המ-שכה מלעילא לתתא.

עבודת העולה היא עבודה לשמה, עבודה רק של הע-לאה מתתא לעילא, בלי הורדה מלעילא לתתא.

מבואר בחז"ל, וכן נתבאר כאן בדברי רבי יונתן בן עזריאל, שקרבן עולה מכפר על הרהורי הלב. ויש להתבונן בעומק הדבר שעולה מכפרת דייקא על הרהורי הלב.

בשבת נאמר: "הרהורים מותרים". מעשים אסורים בחלקם [ל"ט מלאכות], דיבור - מדברי קבלה למדנו "ודבר דבר - שלא יהיה דיבור בשבת כדיבורך בחול" (שבת ק"ג ע"א). אבל הרהורים באופן כללי מותרים, וכאן נאמר שעולה מכ' פרת על הרהורי הלב.

היכן נעוץ שורש הכפרה על הרהורי הלב?

הרי כל כפרה צריכה לבוא מאור שלמעלה מתפיסת החטא. אם אדם חטא במעשה, התיקון צריך לבוא מעולם הדיבור, ואם חטא בדיבור, התיקון צריך לבוא מעולם המ-

ליקוטים פרשת צו

מדרגה שונה לגמרי של עבודת ה'. כאשר האדם בוקע על העולם האמיתי והפנימי של הנפש, אז הוא מגלה כח רוחני עמוק, וזה נותן משמעות חדשה על כל עבודתו. כמובן שהאדם עדיין לו בחירה. אבל מכאן ואילך, כח הבחירה של האדם יקבל עומק חדש לגמרי. במקום לבחור תמיד בין טוב ורע, האדם מרגיש תמיד שהוא צריך לבחור לעבוד את ה'.

כל הגדולים מכל ימות העולם שעבדו על עצמם - לא רק זיככו את נפש הבהמית שלהם. באמת, הנפש הבהמית איננה יכול לסבול קשיים ברוחניות לאורך הזמן. אפילו כאשר האדם כבר זכה להכנס אל עולמו הפנימי, הוא יכול לנסוג אחורה ממנו. ובאמת רוב בני אדם שהתחילו להכנס אל עולמם הפנימי הם מיד ניסוגו אחורה, כי הם חוששים מה יעשה להם אם הם יכנסו עוד עמוק.

אדם שלא זכה להגיע לעולמו הפנימי - יש בזה שתי אפשרויות. או שהוא לא עמל כראוי להגיע לשם, או כי הוא לא פתח את לבבו להרגיש את מציאות ה'.

איך כל הגדולים הגיעו לכוחות גדולים ברוחניות? באגרות חזון איש, נפתח שער חדש לאדם רק אחר הרבה עמל בתורה ואז הוא מרגיש תענוג שכלי שאין לה קץ. הדברים האלו נאמר על עמל בתורה, אבל האדם יכול לחוות את זה גם כדחף פנימי שהאדם זכה לגלות בעצמו, וזה ידחף את האדם הרבה בעלייה רוחנית.

זה לא מניע בעלמא שאנחנו מורגלים בה, אלא זה מורגש כחוש תמידי של התחייבות לעבוד את ה' בכל מצב.

כמובן גם בשלב הזה האדם עדיין יש לו גוף ונפש בהמית, והוא צריך להשתמש בחלקים הללו גם אחרי שהוא זכה לגלות את הנפש אלוקית שלו. אבל אחרי שהנפש האלו קית מתגלה בתוך האדם, אז הנפש האלוקית נעשה לעיקר המניע של האדם בעבודתו, ולא את הנפש הבהמית.

אומרים חז"ל: בכל ביום בת קול יוצאת ואומרת אוי לעבדו של תורה. וביאורו רבותינו, על אף שאין שומעים את הבת הקול הזה באוזניים הגשמיים שלנו, אבל כל אדם יכול לשמוע את הבת קול בתוך נשמתו - כאשר הוא זוכה לגילוי נשמתו.

זה דבר שהאדם שומע או יודע בשכלו. זה דחף פנימי המעורר את הנפש האלוקית פנימה. ומכאן ואילך - הכל ישתנה. זה כגר שנתגייר וכקטן שנוולד דמי. האדם יתמלא ברצון עז והוא חש תחייבות לעבוד על רוחניות. כמובן שלעולם יש קושיים וירידות גם לאחר שהאדם הגיע לשלב הזה, אבל האדם ירגיש התחייבות חדשה לגמרי בחייו לעבוד את ה', והכל מקבלים פנים חדשות.

הגילוי הזה יתן אל האדם עבודה שהוא תמיד, לעבוד את ה' תמיד, בקביעות ובתמידות, בכל מצב שיהא. ויש כא עומק

דתמידות, מצד כך נאמר "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", יתגלה האור דתמידות.

זה דייקא אור דעולה. האור של העולה הוא אור דתמידות, ומצד כך נאמר בו: "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", והעומק עפ"י מה שנתבאר שהרי כל הקרבנות כולן פנימיותם הוא אור דעולה, א"כ לעולם לא מקריבים על המזבח בפנימיות אלא בבחינת אור דעולה.



ועל זה נאמר "והאש תמיד תוקד על המזבח", שהמזבח הוא מקום ההקרבה, ומכיון שאין בעומק אלא קרבן אחד שהוא בחינת עולה, הרי שה"אש תמיד" שבה היא בבחינת עולה בודאי.

אם כן, התמידות שמתגלה במזבח, ה"אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", הוא אור דעולה, אור שאין בו מחיצה, אין בו בחינה של רע. ודייקא על האור הזה נאמר "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", שמדליקים בו את הנרות, שנאמר בו "להעלות נר תמיד", שהרי "הרוצה שיחכים - ידרים" (ב"ב כה ע"ב), והמשכת אור החכמה דמנורה בא מכח האור דעולה שהוא אור דלעתיד.

החכמה שנמצאת בתוך תפיסת שית אלפי שנים, בבחינת "כל הרוצה שיחכים ידרים", שורשה בעולה כליל, בנקודת הלשמה. נאמר במנורה "להעלות נר תמיד", וכמו שנתבאר בחינת התמידות היא בעולם שאין בו מסך המבדיל. מצד תפיסת שית אלפי שנים נאמר: "כולם בחכמה איתברירו", כי החכמה מבררת את הרע מחמת שהיא בשורש האור שלמעלה מן הרע, ואורייתא מתפשטת משם לתוך הרע לבררו, ובעומק זוהי הארת אור דלעת"ל בתוך שית אלפי שנים.

תפיסת החכמה בשורשה, היא חכמה שאין בה בחינה של רע, "לא יגורך רע". שורש החכמה הוא באור של העולה כליל.

"אדם כי ימות באהל", באהלה של תורה. ההמתה בעולם של תורה זו ההקרבה העצמית בבחינת עולה שכו"ל לה כליל. וכאשר האדם רוצה להשיג את שורש אורייתא, עליו לעסוק בה לשמה.

זה סוד העסק האמיתי בתורה, שהוא בבחינה של עוסק לשמה, והיינו להגיע דייקא למדרגת "ממית עצמו באהלה של תורה" שזוהי בחינת עולה כליל, בבחינת נפש (שם)



לאחר שהאדם עבר את השלב הראשון בעבודה, לזכך את הנפש הבהמית שלו (על ידי שימוש בארבעת היסודות), אז נפתח לו הנפש האלוקית. זה מקור פנימי של חיות, ומאפשרת

טבעי לרוחניות, ועבודת ה' נעשה קלה יותר וטבעי יותר, ואחרי מכן מגיעים לעבוד את ה' תמיד.

התמיד הזה, לעבוד את ה' תמיד, הוא הפסוק שויתי ה' לנִגְדִי תמיד. אין הכוונה להכריח את עצמנו לחשוב תמיד על הבורא, אלא, לחשוב באופן טבעי על הבורא בכל זמן. וזה יכול להיות רק אחרי שתתגלה בתוכנו העולם הפנימי, הנפש אלוקית, דחף פנימי שהאדם יהיה לו רצון תמיד לעבוד את ה'.

דברים אלו הם חוויה מאד נעלמת...כאשר האדם יגיע לשם, אין לו אפילו צד של "כרגע, אינני רוצה לעבוד את ה' עכשיו". כי אצלו, עבודת ה' הוא כנשימת האור! אולי יש פעמים שהוא עובד את ה' יותר ויש פעמים שהוא עובד את ה' פחות, אבל אין לו שום צד בעולם לא לרצות לעבוד את ה'. (תפילה 0144 תמיד)

לפנים עומק, כי העולם הפנימי של האדם הוא עמוק מאד לאין ערוך. מי שבוקע אל עולמו הפנימי - הוא יכול לעבוד את ה' תמיד. על אף שלעולם יהיה לו עליות וירידות בעבודת ה', אבל העבודת ה' שלו יהיה בקביעות ובתמידיות, "כאש תמיד תוקד על המזבח". וגם יש בדבר זה עוד ועוד דקות, יותר מהדבר שנאמרו כאן.

וזה בקשתנו "ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך". כפי שוטו זה בקשה שעבודתנו יהיה תמיד רצוי להקב"ה בין אם אנחנו במצב של עלייה בין במצב של נפילה. אבל עומק הבקשה הוא, שנגיע לעבודה שהוא תמיד - לעבוד את ה' תמיד. על אף שהשתא שאין לנו את הקרבן התמיד, אבל בתוך הנפש אנחנו יכולים להגיע למקום פנימי שנקרא תמיד. כדי להגיע לאותו מקום שנקרא תמיד, חייבים לעבור את שלב הראשון, לזכך את הגוף והנפש הבהמית, להשתמש בארבעת היסודות לקדושה. אבל אחרי כן, נזכה להכנס אל עולם הפנימי שבתוכנו - ושם יש דחף פנימי

ולבש הכהן מדו בד מכנסי בד

הדשן ויש את הוצאת הדשן. הרמת הדשן הוא החלק בדשן שעלה: "ושמו אצל המזבח". הדשן שנשאר על המזבח - זה כנגד הבגדים הראשונים של אדם הראשון. והוצאת הדשן, הוא החלק בדשן שמוציאים אותו לחוץ - במקביל להפסולת הגמורה שנעשה מכח עלי תאנה שהוא ממש לחוץ.

בתמצית, יש שתי סוגי עלייה. יש אופן עלייה של "חושך על פני תהום" - עלייה שיש בעקבותיה ירידה. זה החלק של 'אם עלה תרד' בקרבן עולה. ויש אופן עלייה של "רוח אלוקים מרחפת על", רוחו של משיח, וזה עלייה גמורה בלי ירידה. זה יתגלה בזמן ימות משיח.

בתוך מדרגת האי עלמא של שית אלפין שנין, האדם יש לו בחירה. ולפיכך גם כאשר האדם עולה, הוא גם יכול לרדת.

אבל מיום שיבוא משיח ואילך, כל הבריאה יהיה "אורח חיים למשכיל", ימים אשר אין בהם חפץ, אין בחירה. לא יהיה חטא, לא יהיה ירידה. כח הבחירה, תפיסת שית אלפין - הוא כח של קרבן עולה ויורד. אבל מימות משיח שיהיה סילוק הבחירה, מכך כח יהיה את 'עליות דלעתיד' עד האלף עשירי ואז יתגלה "העשירי יהיה קודש". הזמן של עלייה תמידית - זה יתגלה בימות משיח. (דע את מידותיהם מהות המידות 0103 אש - עלייה)

דבר נוסף שנתחדש בפרשת צו על פרשת ויקרא הוא: "ולבש הכהן מדו בד, מכנסי בד על בשרו". וצריך ביאור מה השייכות בין בגדים הללו של הכהן לפרשת קרבן עולה. אחרי זה נאמר "ופשט את בגדיו, ולבש בגדים אחרים, והוציא את הדשן" וכו'. ואומר רש"י, אין זו חובה אלא וכו' שלא ילכלך בה תרומת הדשן.

מאיפה נובע שיש מהלך של בגדים? זה עומק חטא אדם הראשון. וזה מונח במה שנאמר כן בתורה בקרבן עולה.

בדקות, בבגדי אדם הראשון גופא, היה שני מדרגות של בגדים.

הבגדים של אדם הראשון מקודם החטא נקרא כתנות אור שהלבישו על ידי הקב"ה. ובמקביל לכך בבגדי כהונה, יש את מכנסי בד.

יש את הבגדים של אדם הראשון לאחר החטא, הנקרא כתנות עור שהקב"ה עשה לו, וזה במקביל לחלק העולה שאינו עולה עם הקרבן עולה. במקביל לכך בבגדי כהונה, יש את הבגדים שהכהן עובד בהם את רבו.

יש את הבגדים דקלקול שאדם הראשון תפר אותו מ"עלי תאנה", והוא הפסולת הגמור של העלייה (ובפרט למ"ד בגמרא שהעץ הדעת היה תאנה, הרי שבגדים הללו של עלי תאנה הם כולו קלקול), במקביל לבגדי כהונה, הם בגדי הכהן שהכהן הפשיט אותם ולבש בגדים ומשתשמים בהם להוציא את הדשן חוץ למחנה.

(כמובן שגם בדשן שהיא מדרגת קלקול, גם שם היה תיקון, ויש את הרמת

^א (כמבואר בספר ברית מנוחה, בספרי רמח"ל, בספרי הלשם, ועוד)

לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו

הוא תפיסה של עלייה שאין בה תפיסה של ירידה. כמובן שיורדים ממנו לבסוף, אבל בתפיסת עלייה שעל ידי מעלות הכבש, אז יהיה "וכבש רחמיו לעשות את רצונו בלבב שלם", זה נאמר אצל עקידת יצחק כאשר אברהם העלה את יצחק על גבי מזבח - זו עלייה שאין בה ירידה.

שורש כל הירידות כולם היה כאשר בא על חוה והטיל בה זוהמא - זה שורש מקום הערוה. מה הגילוי ערוה כאשר עולים במזבח דרך מעלות ומדרגות? כפשוטו זה מגלה ערותו של אותו כהן שעולה, אבל בעומק יותר, זה גילוי הערוה כללית, שהביא לידי קללת אדם הראשון - זה הע' רוח שתתגלה מכח עלייה למזבח דרך מדרגות או כבש. כי זה מדרגת עלייה שיש בה גם כן ירידה. וזה עומק האיסור של "לא תעלה במעלות על מזבחי, לא תגלה ערותך עליו".

(דע את מידותיך מהות המידות 0103 אש - עלייה)

במזבח העולה נאמר "לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו". אם העלייה נעשה באופן של מעלות, שזה נקרא מדרגות - על ידי כן יש גילוי ערוה. העלייה הגמורה צריך להעשות באופן של כבש, ואז אין גילוי של ערוה.

יש את הכח של קרבנות, ושורש כל הקרבנות כולם הוא קרבן עולה. ויש את הכח של מזבח, הנקרא מזבח העולה. ואיך עו' לים למזבח? או עלייה דרך כבש, או עלייה דרך מדרגות.

כאשר עולים בדרך של מדרגות, כל דרגה יש בו אותיות גם-דר ואותיות גם-רד. מצד כך זה עלייה שבעקבותיה יש ירידה. עיר שיש בה עליות ומורדות בני אדם מתים בהם בחצי ימיהם - כלומר, זה גם עלייה וגם ירידה.

מה ההבדל בין עלייה באופן של מעלות ומדרגות, לעלייה באופן של כבש? כאשר עולים דרך כבש, בעומק הכבש הזה

והרים את הדשן

וזה מגלה מדרגת ח' דיצחק. יצחק מלשון יצק ח', בחינת "יצק שמן", ח' דיצחק - וכאן מתגלה תיקון כל אפר. יצחק נעשה עולה תמימה והקב"ה אמר לו גור בארץ הזאת, נאסר לו לילך לחוץ לארץ כי נעשה לעולה תמימה, כי יש לו את הגילוי של אפר דקדושה, שהאפר עולה - עד שנתקן גם מדרגת העפר.

באברהם נאמר "ואנכי עפר ואפר". מצד כך יש צירוף בין אפר לעפר. אז לאיפה הוא נופל? לגלות. שורש כל הגלויות היה מכח "ויהי רעב כבד בארץ", שאברהם יורד מצרימה. אבל אצל יצחק שנעשה קרבן עולה תמימה, מתגלה שהאפר עולה בסוד דשן. ואפר כזו לא מצטרף לעפר.

זה גילוי הקרבנות, ששם עולה גם מדרגת אפר, ממדרגת פי' זור, מדרגת ארבע, למדרגת א'. מצד כך, באברהם שאמר ואני כי עפר ואפר מתגלה שורש כל הגלויות, "וקבץ נדחנו מארבע כנפות הארץ", האפר מצטרף לעפר וזה שורש הגלות, פיזור, ארבע. אבל ביצחק מתגלה שהאפר לא מצטרף לעפר, אלא הפך להיות דשן. ואז האפר לא יורד למדרגת גלות, למדרגת עפר.

... בכל אפר, הרוח בא ומפזר אותו (כמו שאומרים חז"ל בפסחים). הפיזור של האפר הזה - הוא בעצם כח של ליצנות הבא מיסוד הרוח, וזה עומק הליצנות שאמרו מאבימלך נתעברה שרה.

אבל כנגד כך בצד התיקון, יצחק מברר את אותו אפר שצבור על גבי המזבח - ובירר את האפר למדרגת דשן. הדשן דתיקון של המזבח - זה יצחק שנקרא עולה תמימה, ו'אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח'. וזה העלה והחזיר את מדרגת האפר - לא למדרגת ארבע שהיא מדרגת פיזור, אלא למדרגת שנים שנעשה לאחד. (דע את מידותיך מהות המידות 094 אש - שנהא)

כל דשן ענינו שנים שנעשה מהם ארבע, ד-שן: ש"נ, שנים, שמהם נעשה ד'.

מה המזבח בא לתקן? בהבנה פשוטה, אש הקרבנות בא לתקן את הקלקול שהאחד שנעשה שנים, להחזירה לאחד.

אש המזבח מקשר את הדבר לאור המנורה ולאחר מכן לאור הארון, אור נ', ואז השנים נעשה אחד גמור, זה אש-נ' של שנ-א דקדושה שהשנים נעשה לאחד, מכח האור נ' של הארון. לאיזה נ'? "ויהי בנסוע הארון", "ינוסו משנאיך מפניך". זה מקום הארון שמתגלה בו נ' מהתפכת בראשית ונ' מתהפכת באחרית. זה מקום הארון, אור נ', ושם השנאה מחזירה הדבר משנים לאחד, לשורשו בקדושה: אור נ', מדרגת הארון. זה סוד "ושננתם לבניך", שיהא 'דברי התורה מחודדים בפיך', שהש' נים חוזר לשורשו ונעשה מחודד, חד, אחד.

החלק התחתון של האש, האפר, מצטרף לעפר, והחלק הזה לא מהתפך משנים לאחד, אלא השנים נעשה לארבע. החלק הזה של האש נעשה לאפר, ומה האפר עושה? האפר מכבה את האש.

אבל במזבח מתגלה דשן, שהיא שנים שנעשה ארבע - כי בבהמ"ק מתגלה שגם האפר נתקן. בבהמ"ק לא מתגלה רק תיקון מדרגת שנים שחוזר להיות אחד, אלא נתקן גם מה שנ' עשה שנים לארבע, מדרגת עפר - שגם זה חוזר ועולה למדרגת קרבנות דמזבח. זה מקום תיקון של האפר הגמור.

הראשון שנקרא קרבן עולה הוא יצחק אבינו, שנקרא 'עולה תמימה', ואומרים חז"ל: 'אפרו של יצחק עומד וצבור על גבי המזבח'. ברור ופשוט שה'אפרו של יצחק' העומד על המזבח מתקן את אותו אפר.

באפר המזבח, מתגלה מדרגת דשן, מלשון שמונה, שמנונית.

תמימות - מהותה ומדרגותיה

דייקא, מה סדר מהלך הדברים מראשיתם לאחריתם, על מנת לעשותם באופן השלם.
בעומק יותר. זהו תם ששייך למדרגת ארבעה בנים. והוא השלישי. אולם ישנו מהלך של תם עליון מכולם תם - שלם. ומצד כך אין לו שאלה כלל. אלא מתנועע אחר השורש. כי יש תם במדרגת ליל פסח, שאלה ותשובה, ויש תם במדרגת מ"ת-ת"ם, תורת ה' תמימה, אולם זהו הגילוי שהיה קודם שבירת הלוחות. ואחר שנשתברו חזרו למדרגת שאלה ותשובה. וזה דרך כל הש"ס כולו, שאלה ותשובה.

בספר בלבבי ח"ב (פרק כח) הרב מבאר את ענין התמימות, שמי שהוא תמים אינו שואל שאלות על ה', רק מקבל שהכל מאת ה'. ואח"כ הרב מבאר שבודאי תם יכול להקשות קושיות, דאם לא כן אז הוא כמו הבן שאינו יודע לשאול, אלא שבודאי התם יכול לשאול, אבל אינו שואל, כיון שהוא תמים עם ה' ועל כן אינו שואל שאלות על ה'. לא הבנתי מה שאמר הרב בזה, דהא התם עצמו יש לו שאלה, בהגדה של פסח התם שואל "מה זה". א"כ גם התם יש לו שאלה. אפשר שהרב יכול לבאר לי יותר מה היה כוונתו בספר בלבבי הנ"ל.

תשובה: תם אינו שואל שאלת למה, מה הטעם. אלא שואל רק מה מהלך הדברים בכדי לעשותם. וזהו שאלתו "מה זה" "מה

שער הנ' דקדושה - כיצד מתגלה בחיי היום יום, וגילוי בלימוד התורה

בהכנעה והתבטלות, תשובה:

א. הוא דבוק במעמקים הפנימים, וברצוא ושוב, יוצא לעניני העולם, ושב לעולמו הפנימי. כמ"ש הבעש"ט שזהו גדר בני עליה, שדר בעליה, ויורד לפי הצורך למטה, ושב לעליתו. ועיקר מקומו בעליה, וירידתו למטה רק לפי הצורך.
 ב. בעיקר. אולם כל הלומד עד כלות הכוחות, בכלל, וכח המחשבה בפרט. זהו מסירות נפש, ששורשו שער הנ'.
 ג. לימוד התורה באופן של אחדות. לראות בכל מחלוקת את הפרוד, ואח"כ את האחדות, איך כל השיטות יחדיו משלימים תמונה שלמה, סוד כללות הפכים שיוצר תמונה שלמה.
 ד. להתחיל להתבונן בכל דבר בצורת דבר והיפוכו, לראות איך כל דבר מתגלה מתוך הפכו. מתוך הבנה שהיפך של דבר הוא ככף היד ואחוריה, שהם הויה אחת. כגון אור היפוכו חשך, לית נהורא אלא מגו חשוכא. שמחה היפוכה עצב, בת"ב נולד משיח.

לכבוד מורי ורבי שליט"א. אחרי אמירת מזמור לתודה על המתנה הנפלאה, שאפשר לשאול שאלות ולקבל תשובות.
במאמר "בעתיקא תליא מלתא" שמופיע בחלק מועדים **בערב פסח**, מבואר שהדרך להנצל בדור האחרון, להדבק לשער נ' דקדושה.
והשאלה היא:

א. היכן מתגלה החיבור לנ' דקדושה בחיי היום יום, פירוש איך אדם שבקע, חי את חייו הארציים?
 ב. בחלק של לימוד תורה, איך מתחברים לנ' דקדושה בתורה, האם זה שייך רק למי שלומד תורה לשמה בגילוי?
 ג. ואם מי שלא לומד תורה לשמה גם שייך להתחבר, האם יש סולם לחיבור הזה, וא"כ מהו?
 ד. האם הרב יכול לתת דוגמא גם לדרגה הנמוכה.
השאלות מגיעים מתוך השאיפה, והרצון, לזכות להתחבר לנ' דקדושה.
אסיים בקידה והשתחויה על מה שהרב מקדיש מזמנו היקר לענות על השאלות.

דילוג ע"פ הסדר בעבודת ה' ביחס לליל פסח

וכדו'. ובאמת ליל פסח הוא סדר של דילוג כמבואר בשאלתכם. וביאור הדבר. סדר כל השנה שיש קטנות ויש גדלות. ושלבי הדבר קודם קטנות ואח"כ מן הקטנות עולה לגדלות.
גדל, אותיות דלג. יש אופן להגיע לגדלות ע"י מעבר שלב שלב, מן קטנות לגדלות, ויש אופן להגיע לגדלות מכח דילוג. וכאשר מדלג אינו מדלג בלא סדר אלא את אותו סדר שהיה ראוי לו לעשות מדלג על שלביו ועולה להיכן שהיה צריך להגיע ע"פ סדר המדרגות.
ואופן הדילוג, או מכח מסירות נפש, בבחינת יש קונה עולמו בשעה אחת. או מכח הארה באתערותא דלעילא, שקושרתו לעליון בבת אחת, וזהו הארת פסח.

ליל פסח הוא זמן של דילוג, והרב מבאר שבלייל פסח האדם יכול לדלג על כל סולם של עליי' בעבודת ה', ולקפוץ לה' בלי כל מדרגות התחתונות. וא"כ למה דוקא בלייל פסח מצינו את הענין של "סדר", מה שלא מצינו בשאר המועדים? האם י"ל משום שהסדר בלייל פסח היא גופא "סדר" של דילוג, שע"י השלבים של הסדר בלייל פסח האדם יכול לדלג לקרבת ה' יותר מהירה ביחס לשאר השנה? ובקשור להנ"ל פעם שמעתי מהרב שיש "סדר" גם לדילוג, רק שאינו כפי סדר הרגיל. האם הרב יכול לבאר יותר לי מהי ה"סדר" של דילוג, וליתן דוגמא לכך?

תשובה:

"מדלג על ההרים", כאדם המדלג מהר להר. אולם ישנו כיון להיכן מדלג. וכן אינו מדלג בהכרח כמה הרים אלא מהר להר.

ליל סדר עם משפחה הכוללת בנים ובנות מגילאים שונים

תשובה:

לשלב בחכמה, ומתוך קשב נפשי בכל עת מה רמת הריכוז, ולפי זה להתאים את סיפורו.

משפחה הכוללת בנים ובנות מגילאים שונים, האם עדיף להתמקד בסיפור הפשטי של ההגדה במשלים וסיפורים על חשבון המבוגרים שלא יגלו ענין בזה? או להתמקד בסיפור השכלי של ההגדה על חשבון הקטנים שלא יבינו מה נאמר כאן?

שאלות ותשובות

בענין מנהג האפיקומן

תשובה:

לא לבטל. אולם למצוא אופן של נקודה חיובית בדבר ולהתרכז בה. כגון שזה משל לחפש נסתרות, שזהו המכוון ליל הסדר "צפון", שענינו הוא "אור הצפון לצדיקים לעתיד לבוא".

מנהג האפיקומן כפי שהוא נהוג היום, האם הוא סותר את התפיסה הפנימית של ליל הסדר ובמידת האפשר יש לבטלו? או שאדרבא מנהג זה מוסיף חיותיות חיובית לליל הסדר, ומחבר את כל בני הבית לשמחת המצוה?

כיצד להגיע לליל הסדר רגועים ושמחים

של ערב פסח, מצד אחד הנקיונות של פסח בעיצומן, מצד שני הילדים הקטנים מסתובבים בחוסר מעש בין רגלי ההורים ודורשים את שלהם. איך אפשר להתמודד עם זה?

תשובה:

יש להקצות מתוך כל הימים האלה, יום מיוחד, שמוקדש לצורך פעילות נאותה ויחס לילדים. מלבד זאת יש להקצות בכל יום זמן מסוים ולו המועט ביותר, אולם זמן שיש בו ממש, בו עוזרים את הנקיונות ונותנים את היחס הראוי והנכון לילדים. מנוחה זו מועלת לא רק לילדים אלא אף להורים עצמם.

הורים רבים מרוב עמל ויגיעה להכין את הסדר כיאה וכיאות, מתמוטטים במהלך ליל הסדר גופנית ולפעמים גם נפשית, מהי העצה היעוצה להגיע לליל הסדר רגועים ושמחים?

תשובה:

א. לעבור ימים אלו מתוך מודעות פנימית.
ב. לפעול ולהפסיק וחוזר חלילה, הפסקה של ישוב דעת.
ג. ליצוק תוכן פנימי לתוך מהלך המעשה החיצוני.
483. כיצד מתמודדים עם המטלות של ערב פסח רבים הם ההורים שלא מצליחים להתמודד עם המטלות

שפע מוצרים כשרים לפסח - סתירה למנהג הדורות הקודמים

[מנהג שהקיף את כל העדות והחוגים] שלא הכניסו כמעט דבר מן החוץ, ו"חדש אסור מן התורה"?

תשובה:

ראוי לחיות כפי הקרוב יותר לדורות הקודמים, אולם מאידך יש לצרף לזה את מדרגתו ומדרגת בני ביתו ואופי נפשם לפי האור והכלים של דור זה.

בימים אלו 'ערבי פסחים', המוני בית ישראל יוצאים לקניות, השווקים מלאים במאות ואנשי מוצרים כשרים לפסח למהדרין במגוון כשרויות. השאלה הנשאלת לפי התפיסה הפנימית, האם להכניס את כל השפע הזה הביתה כדי לשמח את בני הבית וכמו שכותב הרמב"ם "כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות"? או שמא יש לנו לאחוז במנהג דורות הראשונים

דרכי תיקון הרע בבריא

הטוב, האור לשורשו, ועי"כ נעשה התעצמות ותוקף באור, מעין הצמצום לשיטת חב"ד שע"י הצמצום נעשה הגדלת האור. ועי"כ יהיה גאולה לעת"ל, שעתיד הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה. כלומר ע"י ריבוי אור יוסר הנרתיק. ועיין ברמח"ל שזהו ביאור התיקון ע"י שריפת התורה רח"ל. ג. הגברת הרע, עד שהרע מכלה את עצמו, בבחינת אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. כי שורש כח הרע העדר, צמצום ראשון, וככל שחל יותר מעדיר את עצמו, עד שמבטל את כח העדר שבו, שמעדיר את כח ההעדר. ואזי נגלה הטוב, אור א"ס כבתחילה. ד. חזרת הדבר לשורשו ושם נמתק ונתקן.

השחתת זרע בדור המבול, אור בלא כלי, טיפות. ובחזרתם לשורשם, נעשה תוקף אלו ונהפך מן טיפות למים רבים. ולכך המבול מהותו תוקף של מים רבים מאוד. ועי"כ השחית את כל הרע. ובעומק מדין מעין מקוה המטהר. השלכה ליאור. "יאור". כתב הרמב"ן מלשון יהי-אור. ונודע בסוד אמ"ר, אור-מים-רקיע. ולכך חזרה ליאור, לשורש האור זהו תיקונם.

לבנים. צירוף של אבן ועוד אבן ע"י פחות משלשה כלבוד דמי, ואף אם יש טיט בינתים לעולם יש רווח פורתא, שיש בו רוח. וזה לשון לבנים מ-ל-בין. גילוי הבין לבין. וכן לבנים מלשון לובן העליון. כי הרוח הוא בחינת הלובן העליון. ולכך סיפור ההגדה מתחיל מלבן הארמי, שנעשה לבנים מכח לבן, חיבור מכח יסוד הרוח כנ"ל לובן העליון. כנגד יעקב, קו אמצע. וכאשר מיררו את חייהם באופן של קוצר רוח זהו תיקון הרוח.

פגם הדעת, חיבור דקלוקל או העדר חיבור. קרי יסודו תנועת חיבור ללא חיבור.

אחדשה"ט וכת"ס, האם הרב שליט"א יכול להסביר במושגים שלנו איך עובדת מערכת החטא והעונש? כידוע, עבירה 'פוגמת' והעונש 'מתקן'. כלומר, ישנו הסבר כמו "מדעי", של סיבה ומסובב בחטאים ועונשיהם (וכן במצוות ושכרם). אבל אני לא מבין את ה'לוגיקה' של הענין. למשל, האר"י ז"ל מפרש: "כי, כגגד מה שחטאו בדור המבול להשחית את זרעם - נגזר עליהם "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (א.ה. ישראל שבמצרים היו גלגולי הנשמות של אותם הדורות הקודמים), דוגמת עונש המבול עצמו, וכנגד מה שחטאו בדור הפלגה "הבה נלבנה לבנים כו" - נאמר "וימירו את חייהם בחומר ובלבנים כו".

ואני לא מבין: למה ואיך ההוספה וההגברה של הרע מתקנת את אותו רע שנעשה? בשלמא אם העונש היה הגברת הטוב המנוגד לאותו רע (למשל, שהמצרים היו מחייבים אותם להוליד עוד ועוד ילדים ולגדלם) היה מובן, אבל כאן הם מקלקלים עוד יותר, ואיך זה מביא לתיקון? מה עוזר לזרע שנשחת, שישחת עוד זרע אחר, חלילה? ובעצם, איך מגדירים את הפגם של השחתת זרע של דור המבול, ואיך המבול והשלכת הבנים ליאור מתקנת את אותו פגם?

וכן, מה גדרו של פגם דור הפלגה בשימושם ב'לבנים', ואיך 'מירור החיים בלבנים' מתקן את אותו פגם (האר"י שם כותב שזה היה פגם 'בדעת', בגרמת הקרי של אדה"ר בק"ל שנים. אבל גם כאן איני מבין מהו "פגם בדעת", ולמה ואיך הקרי גורם את הפגם הזה).

בתודה גדולה, ובברכת פסח כשר ושמח.

תשובה:

יש כמה בחינות בתיקון הרע. א. הגברת הטוב כנגדו זה לעומת זה, כגון, חסד דקלוקל כנגדו חסד דתיקון, או גבורה דקלוקל וכנגדו גבורה דתיקון. וכן חסד מתקן את הגבורה. ב. חזרת

עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה

שער הנסירה ♦ פרק ו'

ואמנם ודאי כי גם אלו (התרין) הכתפין נתלבשו תוך או"א במוח דילהון ומשם נמשכו וניתנו בז"א אך הענין הוא כי בודאי הוא שנמשך אל הז"א מוחין מצד כל אלו הבחי' כמ"ש כי מב' הידים דא"א אשר נעשה ממנו חכמה דאו"א נמשכו ב' מוחין לז"א ונעשו בו חו"ב ונקרא אחסני' תיה דאו"א ומב' כתפין נעשו ב' חצאי דדעת שבו הנקרא חו"ג ואלו נקרא תרין עטרין כמ"ש בע"ה: והיינו כי המוחין שנמשכו לאו"א מב' הידיים הם מוחין דילהון שהם חלקם הגמור, אך מ"מ גם מהם נמשך לז"א, לעומת כך מה שנמשך מב' כתפין נמשך לז"א אינן חלקם הגמור של או"א, והרב מבאר מיד את החילוק.^א

אך החילוק שיש בהם הוא זה כי חו"ב שבו הנמשכין מב' פרקי הידים דא"א אינו רק הארה א' הנמשכת מהם אל הז"א ואינם הם עצמן, אמנם ב' כתפין שהם סוד הדעת הם עצמן תרין כתפין היוצאין ונמשכין בדעת ולא הארה בלבד, אמנם אינם נמשכין רק עד אחר שנתלבשו באו"א תחלה ואחר התלבשותם שם נתלבש בדעת דז"א ע"י התלבשות באו"א אמנם אלו נמשכין ע"י זווג דא"א: והטעם עם כי עיקר מדרגת הדעת דז"א נמשך מא"א, והיינו כי שורש ז"א בא"א, שזה 'אריך' וזה 'זעיר', דאין עיקר שורש ז"א באו"א, כי או"א הם בבחינת 'כלי מעבר' בע' למא, ועיקר מדרגת השפע של הז"א הוא ממדרגת א"א, מדעת דא"א.

אך מ"מ החו"ב דז"א מב' כפות הידים, אינו אלא הארה בלבד, כי הם אחסנתא דאו"א, הוא חלקם שלהם, ונותנים לז"א רק הארה ממנו בלבד. נמצא לפ"ז שאו"א הם חכמה ובינה, והז"א הוא מדרגת הדעת. אולם הנמשך מהדעת מב' כתפין הם עצמן נמשכין להיות עצמיות הז"א ז"א בסוד ב' דעות שהם ב' עטרין.

בהגדרה מדוקדקת יותר, ב' דעות^א הם דעת עליון שהוא מזווג בין או"א, והיינו שהוא מזווג חו"ב דפרטות דכל מדרגה, ובפרטות היינו חו"ב דז"א, ודעת תחתון הוא

ונבאר ענין המוחין דז"א מה ענינם ונאמר כי הנה נת"ל ד' בחי' פנימים אשר אחד מהם הם המוחין עצמם בפנים ואמנם צריך לבאר ענין המוחין כמה בחי' הם בפנימים וגם המקיפים אשר כללות זה נקרא צלם כנודע: חלק מדב' רי הרב בפרק זה הם חזרה על דברים שכבר התבארו לעיל, וחלקם יש בהם נקודות חידוש ונעמוד יותר על נקודות החידוש ונבארם בעה"י.

ותחלה נבאר מציאת כללות ענין המוחין: הרב עוסק כאן בעיקר בצ' דצלם שהם המוחין פנימיים דז"א, ופחות על הל"מ שהם מקיפין דז"א.

הנה נתבאר בענין אצילות או"א כי הם מלבישין ח"ג דא"א: סוגיא זו גם התבארה לעיל בסוגיא דאו"א וא"א, והיינו כי או"א שורשם בחו"ב דא"א, אולם בשבירה נפלו אחר ריהם ובתיקון ירדו למטה והלבישו על חג"ת דא"א.

ומב' פרקי ידים עליונים נעשה חכמה דאו"א ומן ב"פ אמר צעים שהם הזרועות נעשה בינה דאו"א: והיינו כי צורת הידיים היא כאשר הם פשוטים למעלה, ולכן 'ידיים עליונים' שכתב הרב קאי על כפות הידיים, שהם החכמה דאו"א, ובכללות או"א עלאין הם אבא שהוא חכמה, ולמטה מהן הם הזרועות שהם הבינה דאו"א, ובכללות הבינה הם ישו"ת שהם אימא.

ומחצי העליון דת"ת דא"א נעשה שאר תשלום גופו דאו"א: עיין הגהת הרש"ש שביאר בפרטות שהוא חצי וא"ו שבו ג' פרקין, ומב"פ עלאין נעשו שתי דעות דאו"א, והיינו מתפארת שהוא קו האמצע, ומן פרק תחתון נעשה שאר גופם דאו"א.

נשארי ב"פ תחתונים דח"ג דא"א שהם כתפים דיליה אשר הם נמשכין אל ז"א וכל זה נתבאר שם: והיינו כמ' בואר לעיל שהז"א נבנה גם מא"א, והוא שורשו המבואר כאן, ואולם התבארו כמה סתירות בענין וישובן.

^א דעת עליון שהם תרי עטרין המתבאר כאן שהוא עצמיותו של ז"א היינו דעת העליון מדין שהיא מכתפין דא"א שהוא בחינת גופא, וגם מצד שהיא מתלבשת בתוך מציאותו של ז"א ב"ק דיליה, שהוא נשמת ו"ק, ו"ק דייקא, בחינת גופא, אולם דעת העליון הגמורה אינו שייך לז"א אלא לאו"א, ולכן כל דעת עליון המוגדר כעצמיות ז"א היינו דעת דכתפין כלומר בבחינת גופא דא"א ולא בבחינת דעת עליון דרישא דא"א שהוא שייך לדעת דאו"א, ואולם יש בה הארה לז"א אולם היא בסוד 'הארה' כהג"ר שאינה מציאות גמורה של הז"א, שמסתלקת, כי אין הז"א אלא ו"ק, וכמו שבענין המלכות הרב כתב לעיל שראשית ואחרית כל דרושיה אינו אלא בסוד נקודה הכי נמי הז"א ראשית ואחרית כל דרושיה אינו אלא ו"ק, ולכן הג"ר אינו עצמיות והדעת שהיא עצמיות היינו הדעת שהיא בסוד נשמת ו"ק, ו"ק דייקא, והבן.

^ב ובפרטות יותר יש עוד דעות, ואכמ"ל.

נעשה פנימיות הז"א, נשמת ז"א. והיינו כיון דז"א אין עיקרו אלא ו"ק, והדעת שנעשית נשמת ו"ק ע"כ שנע- שית חלק גמור ממנו, משא"כ החו"ב הרי הם שייכים למדרגת הג"ר, ואינם עצמיות מדרגת הז"א ולכן הוא מקבל מהן רק הארה בלבד, והבן.

והוא מילתא בטעמא, כי הנה גם דעת הרי שייך לג"ר שהם חב"ד, וא"כ הדעת הנמשך לז"א אינו דעת גמור השייך לג"ר, אולם כיון שהדעת הנמשך מא"א הוא מגור פא דא"א, מכתפין דיליה, והוא נעשה נשמת ו"ק, ו"ק שהוא גופא, שמתחיל מהכתפין, לכן הדעת הזה הוא חלקו של הז"א עצמו, ודו"ק.

והוא כי נודע כי ב"פ עלאין דנ"ה דעתיק הם נשמה תוך ב"פ עליונים ידיים שהם ח"ג דא"א, וב"פ עליונים דח"ג דא"א הם נשמה במוחין דא"א בחכמה דילהון כנ"ל, והנה אז מזדווגים נ"ה דעתיק זה בזה ונכללין זה בזה נצח בהוד והוד בנצח: והתבאר שהזווג נעשה ע"י התלבשות באו"א, שבהם יש דוכרא ונוקבא גמורים, שאזי שייך זווג. או שנעשה בבחינת זווג מיניה וביה כמבואר בפ' רטות ברמח"ל, ולפ"ז זהו מש"כ 'נכללין' והיינו דאינו זווג כפשוטו.

ויוצא טפה ההוא בח"ג דא"א נצח בחסד והוד בגבורה: והיינו כי נצח דעתיק מתלבש בחסד דא"א והוד דעתיק מתלבש בגבורה דא"א.

ואח"כ נמשכת טפה ההיא עד מזלא דדיקנא דא"א הח' ונתנו בזווג אל המזל הי"ג ומשם נמשכת למוחין דחכ- מה דא"א ומתרבה סוד מוחין דילהון ומזדווגים ויוצאת הטפה ההיא כלולה מג' שהם נ"ה דעתיק מב"פ ראשונים וגם מחו"ג דא"א (מתרין) פרקיו ראשונים וגם מחכמה דא"א ואלו נעשין חו"ב דז"א: והיינו דמוחין דז"א כלולין מג' בחינות, עתיק, אריך, ואו"א. ואמנם הם רק הארה אליו ע"י או"א כי הם אחסנתא דא"א, משא"כ מב' כת- פין כנ"ל.

עייין במפרשים שהקשו דכיון שנעשה זווג במקום הלב- שת מוחין דא"א את חו"ג דא"א שבתוכם נ"ה דעתיק, נמצא שהטפה במוחין דא"א שהיא בחו"ג דא"א והיאך נמשכת הטיפה ההיא למעלה עד מזלא דדיקנא קדישא, במקום רישא דא"א, היאך עולה הטיפה מתתא לעילא.

וכמה שמועות נאמרו בענין, ועייין ביפ"ש שהאריך, ומסכם בסוף דבריו וז"ל, "כי העיקר הטיפה והמוחין נמשכת מזווג המוחין דעתיק ודא"א, אלא שבודאי בה-

עשות הזווג ההוא העליון במוחין דעתיק, נמשך השפע בכל גופו עד לנו"ה שלו המתלבשין תוך חו"ג דא"א המתלבשין בחו"ב דא"א, מ"מ אין זה עיקר המוחין והמשכת הטיפה הקדושה כי היא לא נמשכת אלא ע"י המזלות קדישין, ונמצא זיווגין דא"א מלגאו ומלבר, מלגאו נו"ה דעתיק, ומלבד ע"י המזלות קדישין, וד- מזלות קדישין עדיף כי היא נמשך ממוחין עילאין ולא מגופא, אבל זווג דעתיק נמשך מגופא דעתיק וא"א."

ביאור דבריו היינו כי יש זווג מלבר וזיווג מלגאו, חי- צוניות ופנימיות, זווג מלגאו היינו זווג דגופא שנמשך מהמוחין דעתיק עד נו"ה ולא"א ולא"א ולז"א, ואינו עיקר המוחין והמשכת הטיפה, וזווג מלבר היינו ע"י המזלות קדישין נמשך ממוחין עלאין ולא מגופא והוא עיקר המוחין והמשכת הטיפה, נמצא לפירוש זה שאין צורך שהטיפה תעלה לחו"ג דא"א לרישא לדיקנא.

ביאור נוסף הוא מכח יסוד א"א, דיש הבחנה שהיסוד עולה לעילא ואזי הוא מעורר זווג עליון, והיינו שהיסוד עולה למקום התפארת, כגון בזווג דישאל ולא דכיון שלאח מסתיימת בחזה דז"א היאך נעשה זווג, אלא שהיסוד דרחל עולה למקום לאה ועי"ז נעשה זווג, והכא מכח יסוד א"א נתעורר נו"ה דעתיק ומוחא סתימאה דא"א, כי מבשרי אחזה שכאשר מתעורר יסוד תחתון גורם להתעוררות המוח, ולכן אח"כ נמשכת הטיפה לב' מזלא דדיקנא דא"א, והיינו מחד נמשך מלעילא לתתא, אך הוא מכח היסוד שיש בו כח לעלות ולכן הוא מעורר נו"ה דעתיק מלעילא, והבן.

נבאר השתא את עומק השמועה, וקודם יש להעיר שלכאורה היה אפשר לומר דהנה אמנם הדיקנא מת- חיל ממקום סיום האזניים אך מאידך הוא מתפשט עד הטבור, וא"כ מאי קושיא איכא, הרי הדיקנא מתפשט במקום חו"ג דא"א ג"כ, וא"כ אין צורך שהטיפה תעלה לעילא כי הם באותו מקום, ואמנם אינו נוגע בתחילת הדיקנא ששם שורש תרי מזלי, אך מ"מ נוגע במקום ההתפשטות, והרי כל תכלית ירידת הטיפה הוא לתתא לאו"א ומהם לז"א, והרי או"א שורשם הוא בדיקנא דא"א דחפאי עליהו, והיינו דיקנא שמתפשט עד הט- בור שהוא מקום הלבשתן, וא"כ היה אפשר לומר דסגי ואין צריך לעלות, ואמת דאינו פשוט כוונת הרב דמ- דבריו משמע שנמשכת לעלות לעילא, כפי שהתבאר בפירוש השני הנ"ל.

בעומק יותר, הנה הטיפות שיורדות מזקן אהרן, התבאר

³ מוהר"ר יעקב כהן, הובא בבליח"י על אתר. ועייין עוד בש"ש שביאר דאפשר שמש"כ הרב דחו"ג דא"א נעשה נשמה לאו"א היינו או"א דא"א נמצא שהטיפה היא מתחילה למעלה מחו"ג או"א דא"א, במוחא דא"א, ומשם לדיקנא.

בגמ" שהיו יורדות ועולות, דאמר רב פפא תניא כשהוא מספר עולות ויושבות לו בעיקר זקנו, נמצא לפ"ז דסגי מקום הזווג שחו"ג דא"א ששם או"א כדי לקבל הארה מתרי מזלי בסוד דיקנא דחפייא עלייהו ואין צריך לעלות למקום לשורשם לתחילת הדיקנא. נמצא שע"כ הטיפה עולה וכפי שהתבאר לעיל שעולה מכח היסוד שמהותו הוא לעלות למעלה ממקומו.

מעתה נבין עמוק, הנה שורש הזווג הוא מכח נו"ה דע" תיק שמתלבש בחו"ג דא"א ששם או"א, והנה סוד עתיק הוא שורש כל העליות כולן, כי מעתיק מלעילא לתתא ומתתא לעילא, ובשורש העליון היינו שהוא מלכות דא"ק שנעתקה מלעילא לתתא, לאצילות, ומתתא לעי" לא בסוד מלכות דאצילות לעתיד לבוא⁷ שעולה לא"ק וכן בסוד פ"ת דנו"ה דעתיק שיורדים לראשית עולם הבריאה בסוד דדי בהמה להעלות את הפרצופים שירדו לבי"ע בשבירה.

לפ"ז ניחא פשטות שמועת דברי הרב כי מה שהטיפה עולה הוא מכח נו"ה דעתיק המולבשים בחו"ג דא"א שבתוכם מוחין דאו"א, לכן עולה הטיפה מתתא לעילא לתרי מזלי דדיקנא קדישא, מכח נו"ה דעתיק.

נחدد השתא את עומק הסוגיא, הנה התכלית אינו הארה בעלמא של עתיק וא"א ואו"א, אלא הארה לצורך מוחין דז"א, והיינו חו"ב דז"א, שהתבאר שאין המוחין מעיקר הז"א כי הוא עצמו ו"ק והג"ר הם בסוד תוספת, כלומר המוחין דז"א יורדים וחוזרים ומסתלקין לעילא, כלומר חוזרים ועולים, נמצא שמוכרח שבשורש המוחין דז"א שיורדים מנו"ה דעתיק יעלו לתרי מזלי דדיקנא קדישא, מחו"ג דא"א לשורש הדיקנא, והוא כדי 'להשריש' את יסוד המוחין דז"א שחוזרין ועולים.

ואם היה השפע רק מכח א"א, אזי היה מושרש במוחין דז"א רק שפע מלעילא לתתא ולא מתתא לעילא, אך מכח נו"ה דעתיק הם חוזרים ומסתלקין. מעתה נמצא שכאשר יורדים מוחין לז"א הוא בתפיסה של א"א, מצד שורש ז"א בא"א, וכאשר המוחין מסתלקין ממנו הוא בתפיסה של עתיק מצד שורש ז"א בעתיק, ודו"ק.

מעתה נבאר לפי מה שיישב היפ"ש⁸, שהם ב' בחינות מלבר ומלגאו, מצד גופא דעתיק הוא מלגאו שהוא זווג נו"ה בתוך חו"ג דא"א בתוך חו"ב או"א, ומלבר שהוא

מצד מוחין עלאין ע"י תרי מזלי דדיקנא קדישא. והיינו שהם ב' הגדרות של שורש המוחין דז"א, והיינו כי מחד הטיפה עולה חזרה לדיקנא היינו שהיא חוזרת לעילא ונכללת למקום גבוה יותר לשורש העליון שלה, והוא שורש המוחין דז"א שחוזרין ונכללין בעליון, והוא מדין שורש מוחין דז"א בעתיק שחוזר ועולה לעילא, ומאידך הם המוחין שיורדים מלעילא לתתא מדין א"א.

והיינו כי הזווג מלגאו הוא זווג מ'גופא' דעתיק בסוד ז"ת 'גופא' דעתיק ש'מתלבש' בא"א, וביחס הזה תכלי" תו הוא התלבשותו לתתא, למקום 'גופא', לעומת זווג מלבר שהוא בסוד תרי מזלי דדיקנא, בחינת ג"ר דא"א, שהתבאר שיש בא"א הבחנה של ג"ר שאינו מתלבש בסוד שורש הרדל"א דעתיק, שמהותו לעלות חזרה, רישא דלא אתיידע, ודו"ק.

ולפי הביאור של הרב יעקב כהן הנ"ל שביאר שהטי" פה עולה מכח יסוד דא"א, היינו שעולה משורש עתיק והיינו כפי ששורש היסוד שעולה מתתא לעילא למקום התפארת וכן כגון יסוד דרחל שעולה למקום לאה לצורך זווג ישראל ולא, הוא ג"כ משורש עתיק שהוא שורש כל העליות כולן, וא"כ נמצא שמה שעולה הטי" פה כדי לרדת בסוד תרי מזלי הוא מכח עלייה מתתא לעילא משורש עתיק שמכוחו עולה היסוד, והיינו שעור" לה מכח עתיק ויורד מכח עתיק כמ"ש בהוריות בסוד הטיפות של זקן אהרן שעולות ויורדות. והוא מדוקדק מש"כ שיסוד דא"א מעורר זווג נו"ה דעתיק המולבשים בו ומכח זה עולה למוחא סתימא, והיינו שמתגלה ע"י יסוד דא"א כח עלייה, נמצא שגם במהלך זה מתבאר שורש מוחין דז"א שחוזרים ומסתלקין, והוא מכח עתיק הגנוז ביסוד דא"א.

נחدد, הוזכר שהמוחין דז"א הם משורש מוחין דא"א בסוד ב' כפות הידיים דא"א, ורק הארתן יורד לז"א, משא"כ הדעת שהוא מב' כתפין שנעשה נשמה לז"א נשמת ו"ק יורד עצמות. והיינו שהוא הטעם שהמוחין קרובים להסתלק, ולעלות לעילא לשורשם העליון, ואמנם כל החב"ד מסתלקין וא"כ גם הדעת מסתלקת, אך שורש ההסתלקות הם חו"ב, וכאשר מסתלקין החו"ב ממילא גם הדעת עולה עמה, והיינו כי כל המוחין דז"א גם הדעת ששורשו בב' כתפין חייב לעבוד דרך או"א, ששם גנוזים נו"ה דעתיק שגורם לסילוק של הדעת ג"כ.

⁷ הוריות יב, ע"א.

⁸ לעת"ל בשלימות, אולם בפרטות כל מה שנעשה לעת"ל יש גם השתא, ולכן אנו מכוונים לעלות הבירורים לא"ק, ולזווג ע"ב וס"ג דא"ק, כמו שהרחיב הרש"ש.

¹ אין בדברינו כוונה לבאר דבריו עצמם, רק דבריו פותחים שער לבאר את עומק הסוגיא.

משורש סוד דדי בהמה דעתיק, ואולם בהמה הוא בחינה שאין בה דעת, מ"מ היא הארה של דעת בסוד דדי בהמה כלומר היא דעת שיש בה בחינת הסתלקות, בחינה שאין בה דעת, והבן.

ובזה תבין איך הדעת ניתן תחת חו"ב, כי זה מב"פ תתאין ואלו מב"פ עלאין: דהיינו כפי השורש העליון כך מתראה לתתא בז"א.

ואם תאמר כי הנה עד"ז נמצא שהדעת גדול מחו"ב כי זה מעצמות דא"א, ואלו הם מהארת מוחין דא"א, והוא כי הנה אלו הב' עטרין נתלבשו תחלה במוחין דא"א וירדו אחר שנתלבשו שם [לז"א] א"כ כאשר נעריך ב' עטרין [דדעת] אלו אחר שנתלבשו אל אור (הארה) הנמשך מאחסנתא דא"א שהם בחי' ב"פ יותר עליונים מאד מב' עטרין נמצא שהב' עטרין תחתונים מהם ולמטה מהם: והיינו דקשיא ליה דהארת הדעת דז"א שהוא 'עצמות' נמצא שהוא גדול מהחו"ב דז"א שהיא רק מ'הארת' אחסנתא דא"א, ועל זה מיישב שכיון שגם עצמות א"א שיוורד בסוד הדעת יורד ומתלבש באו"א, באחסנתא דא"א, וכוונתו לומר שמחמת כן התמעטה הארת הדעת מעצמות וכך המוחין נשארים גדולים מהדעת.

אולם עיין בש"ש שהקשה וכן הקשה בשדה"א, שמה בכך שמתלבש באחסנתא דא"א הרי מ"מ כיון דעצמותו מא"א א"כ היאך ירדו ממעלתם כ"כ ע"י התלבשות זו, הרי או"א הם רק מעבר בעלמא למוחין דז"א. והביא מה שיישב השדה"א וכתב הש"ש שהוא דוחק, והיינו דבערך לאחר סנתא דא"א שבאה בהארה בלי התלבשות, עצמות א"א שיוורד בסוד הדעת שיוורד באופן של התלבשות מסתיר את האור וממעטו.

והביאור הוא שהם ב' בחינות, חו"ב ודעת, ומחד יש מעלה לדעת ע"פ החו"ב ומאידך יש מעלה לחו"ב ע"פ הדעת, דהיינו מחד החו"ב הם רק 'הארה' מאו"א שנמשך לז"א, לעומת כך הדעת הוא 'מעצמותו' דא"א לז"א, אך מאידך החו"ב דז"א שורשם מפרקין עלאין דנו"ה דא"א, לעומת הדעת שהוא מב' כתפין דא"א, שהם פרקין תתאין מחו"ג דא"א, ופרקין תתאין דנו"ה דעתיק.

ביאור הענין, אמת שמצד 'שורש ההארה', הארת החו"ב גבוהה יותר כי באים מפרקין עלאין דנו"ה דעתיק, אולם מדין 'עצמיות' הדעת היא גבוהה יותר מהחו"ב דז"א. כלומר מדין שורש הז"א בא"א הארת הדעת גבוהה יותר כי היא מעצמיות א"א, שהוא אחסנתא דז"א, אך מדין שורש הז"א בעתיק החו"ב הם הארה גבוהה יותר מצד שהם מפרקין עלאין דנו"ה לעומת הדעת שהיא מפרקין

ואלו הב' נקרא באד"ר אחסנתא דא"א כי אלו ב"פ עליונים דנו"ה דעתיק וח"ג דא"א שהם פרקי הידים הם חלק מאו"א עצמן ונחלתן המגיע להם כי מהם נעשה חכמה דא"א כנ"ל אלא שנמשכת הארה מהם בלבד ונעשו חו"ב דז"א: והיינו כי שורש ב"פ עליונים דנו"ה דעתיק מאירים למוחין כח של העתקה מתתא לעילא, שמחמת כן הם רק הארה לז"א ולכן המוחין חוזרים ומסתלקין. והוא עומק מה שנקרא אחסנתא דא"א, כלומר אם היו מאירים אפילו רק הארה בעלמא לז"א ולא הייתה ההארה זו חוזרת ומסתלקת לעילא א"כ היו או"א נחסרים מחלקם הגמור, אך כאשר מתחילה מאיר לז"א בשורשו בחינת סילוק המוחין וחזרתן לעילא מכח ב"פ עלאין דנו"ה דעתיק המתלבשים בכפות הידיים דא"א, לכן נקרא אחסנתא דא"א לגמרי בבחינה שהכל נשאר אצלם, ונמצא שזו הארה דעתיק לאו"א, שיאירו רק הארה לז"א וישאר להם חלק זה יורש שותן לגמרי, ודו"ק.

וגם מב"פ תתאין דנו"ה דעתיק נמשך טפה לב"פ תתאין דח"ג דא"א שהם ב' כתפין דיליה, ואלו הב' כתפין אחר התלבשותן במוחין דא"א ירדו הם עצמן בהתלבשם תוך או"א כנ"ל ונעשין דעת לז"א ולא הארה לבד רק עצמותן כי אלו עצמן אחסנתא דז"א עצמו ונקרא באדר"ז רצ"ב תרין עט"רין דאחסינו או"א לברייהו: נמצא שאחסנתא דז"א שהם הדעת מב' כתפין דא"א אחר התלבשותן במוחין דא"א, יש בהן הארת פ"ת דנו"ה דעתיק, וזה מוליד בז"א דעת, דעת משורש עתיק.

הנה התבאר לעיל שאע"פ ששורש ההסתלקות הוא בחו"ב ולא בדעת אך הדעת ממילא מסתלקת בהסתלקות המוחין. השתא מתבאר שפיר שגם מה שהדעת מסתלקת עם המוחין היינו מצד שורש פ"ת דנו"ה דעתיק שבהם שורש העתקה, העתקה מתתא לעילא, המושרש בדעת דז"א ג"כ.

והוא מה שהתבאר שאריך הוא סוד האורך ועתיק הוא סוד הרוחב, וסוד הרוחב מתגלה במקום הכתפין, שהוא מקום הרחב ביותר בקומת אדם, נמצא שמתגלה שורש עתיק בשורש הדעת שהוא במקום כתפין, מקום הרוחב, והוא מקום גילוי עתיק בא"א, ומכח כך נעשה דעת לז"א, ונמצא שגם הדעת דז"א היא ברת הסתלקות, ולא רק מכוח החו"ב, ודו"ק.

ובעומק יותר הרי שורש עתיק המתלבש בב' כתפין הם פרקין תתאין דנו"ה שהם אלו שירדו לצורך התיקון בסוד דדי בהמה לראשית הבריאה להעלות את הפרצופים חזרת לאצילות. ונמצא בעומק שהארת הדעת דז"א הוא

היתה דעת רק בסוד תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, תכלית ההסתלקות, דהיינו שלא היה קיום לבריאה, כלומר בחינת 'כלות' גמור, לכן מתגלה בז"א הארת עתיק 'המתלבשת' דייקא בא"א, בסוד הכתפין שהוא מקום הרחב ביותר בצורת אדם, כלומר מחמת כן הדעת דז"א מדין עתיק דא"א שיש בה מעצ-מיות א"א, וביחס הזה היא גבוהה יותר מן החו"ב, ואזי הדעת היא למעלה מן החו"ב והיינו בסוד עתיק שבא"א, שהדעת עולה למעלה מן המוחין.

ומאידך נמשך דעת דז"א מא"א, מדין א"א עצמו, בחינת ידיעה מלעילא לתתא, ולכן הוא היחס שהדעת שמקבל הז"א הוא מב-פרקין תתאין דנו"ה דעתיק המתלבשים בפ"ת דחו"ג דא"א, פי-רקין תתאין דייקא, והוא גם רק דרך התלבשות או"א שממעטת ההארה, ולכן מה שמתגלה בז"א מדין עתיק הוא רק בחינת 'הסתלקות' של המוחין שאמנם שורשן בעתיק עצמו אולם אינו עתיק בגילוי בסוד תכלית הידיעה שלא נדע, אלא סילוק הדעת שמסתלק וחוזר חלילה, בחינת ביטול הדעת שבאה מעצמיות א"א, והוא מחמת התלבשות בא"א, והיינו עתיק דא"א דייקא, אולם מצד עתיק עצמו הוא שורש ביטול הדעת בסוד 'ערומים בדעת ומשימים עצמן כבהמה', בסוד תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, ואזי עולה למדרגת הכתר למדרגה שלמעלה מנו"ה, והבן.

תתאין דנו"ה דעתיק. נחדד בעומק השמועה, הנה מדין ההארה מלעילא לתתא שהוא מדין א"א, הדעת גבוהה יותר כי היא מעצמיות א"א, אולם מדין הסתלקות הדעת שהוא שורש עתיק שמשריש בחינת העתקה מלעילא לתתא, שורש הדעת הוא מפרקין תתאין דנו"ה דעתיק.

והוא מה שכבר התבאר אצלנו, ששורש הדעת דעתיק שהוא הדעת שעולה מתתא לעילא, הוא סוד תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, סוד שורש הנוק' בחינת חלל. לפ"ז נמצא ששורש הדעת המתגלה מדין א"א, היא בסוד 'גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות', וכן בית המקדש ניתן בין שתי אותיות, והיינו שהוא שורש השראת השכינה שהוא בסוד א"א, מלעילא לתתא. אולם בסוד תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, שורשו בעתיק שעולה מתתא לעילא, סוד סילוק הדעת.

נמצא שמחד מדין א"א הדעת יש בה עצמיות יותר מחו"ב, וב-פנימיות הוא מדין עתיק שמאיר בא"א בסוד ב' פרקין תתאין דנו"ה, בסוד דדי בהמה, ומאידך מדין א"א עצמו החו"ב גבוה יותר כי הם באים מפרקין עלאין. אולם מדין עתיק בשורשו בסוד מדרגת סילוק הדעת בסוד תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, מחד החו"ב גבוהים יותר כי באים מפרקין עלאין לעומת הדעת שבא מפרקין תתאין, אך בעומק מאידך שורש הדעת מדין הסילוק הוא גבוה יותר, שהוא תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, משורש הרדל"א דעתיק, וכאשר הדעת עולה היא עולה לכתר שהיא למעלה מחו"ב.

הכלל העולה מדברינו כי ב"פ עלאין דנו"ה דעתיק מתלבשין בב"פ עלאין דח"ג דא"א שהם ב"פ ידיים ומכל אלו נמשכת הארה לבד לחו"ב דז"א, אמנם ב"פ תתאין דנו"ה דעתיק הם עצמן מתלבשין בב"פ תתאין דח"ג דא"א שהם ב' כתפין ואלו הם עצמן יורדין ונמשכין ונעשים דעת דז"א ממש אלא שהוא אחר שנתלבשו באו"א, לכן נקראו חו"ב אחסנתא דאו"א והב' עטרין נקרא עטרין ב' דז"א [עצמן]: הרב מוסיף לבאר יתר על כן שלא רק מב' כתפין דא"א נעשה לז"א דעת בבחינת עצמיות א"א, אלא גם נעשה דעת מעצמיות עתיק, כי אמנם לעיל הזכיר שב"פ תתאין דנו"ה דעתיק מתלבשים בב"פ תתאין דחו"ג דא"א, אך לא כתב שנו"ה דעתיק 'עצמן' מתלבשים ואלו הם 'עצמן' יורדים ונמש-כין ונעשים דעת דז"א. והיינו שמתגלה בז"א בחינת הדעת גם מדין עתיק ולא רק מדין א"א.

עומק הענין הוא, דהנה גם ביחס הזה שהם עצמן יורדים להיות דעת דז"א, היינו דייקא אחר התלבשותן בפ"ת דחו"ג דא"א, והיינו כי אם היא הייתה הארת עתיק כשלעצמה אזי כל מהותה



¹ ברכות לג, ע"ב.

² ואולם יש כנגד כך מצד הקלקול בבחינת 'כבהמות נדמו', ואזי מתגלה שעתיק יורד בפ"ת דנו"ה בסוד דדי בהמה ומגלה ביטול הדעת מצד התיקון, ודו"ק היטב.

³ והיינו שהיא תכלית הידיעה, הידיעה דייקא, כלומר היא עומק הדעת של האי הידיעה, כלומר ידיעה למעלה מהידיעה התחתונה ולכן הם משימים עצמן כבהמה לאבד דעת תחתון כדי להשיג עומק דעת עליון, ולמעלה מכך יש אי ידיעה בעצם, והבן.

פעולותיו

על התורה

כתב הרמח"ל בספר קנאת ה' נבא-ת כלל ה - ענין הספירות וז"ל: ועל כן לכלל פעולותיו אשר פעל צדקו עולמו, ואשר פועל כמו כן בקיימו אותו, אלו קוראים ספירות, ורואה לומר, התפשטות אור עולמו אל הנפעלים ממנו, להיות נפעלים או מתקיימים.

וצפרטות יותר בקל"ח פתחי חכמה - פתח י וז"ל: זה פשוט, כי הספירות אינם מה שפועל המאלי ית"ש, רק שהספירות הם הממשות של הפעולות, והנצרים הן הפעולות של הממשות.

והיינו שהספירות הם הממשות מה לפעול והפעולה צפועל היא הולאת מתשבותיו לידי פועל, וזה כוח הנהגתו יתנצח שהמנהיג את העולם, והספירות הם דרכי הנהגה.*

* אמנם הלשם חולק על הרמח"ל, ועיין בספר הדע"ה חלק א דרוש ה סימן ז, ועיין עוד בכתבי הלשם, מכתבים, מכתב ג ומכתב ז.

אחת ממטרות הבריאה היא הוצאת כוחותיו ופעולותיו למעשה כדי שיתגלו שמותיו, ומצד כך צריך להבחין היכן מתגלים שמותיו של הקב"ה בפעולותיו בבריאה.¹

על העבודה

בכדי שהקב"ה יהיה שלם הוא מוציא פעולותיו ושמותיו לידי מעשה. והיות ופעולותיו יתברך הם הוצאת הספירות לידי מעשה, מוטל על האדם להבחין כיצד בפעולותיו יתברך מתגלים הספירות, שהלא אחת מתכליות הבריאה היא הוצאת פעולותיו שהם הספירות, לידי מעשה.

והצורה הנכונה היא, להבחין בכל מציאות הבריאה שהקב"ה ברא בעולמו, והן בפעולות המתחדשות בכל עת, כיצד פעולותיו יתברך מגלים את ספירותיו.

וכדוגמא, בעת ירידת הגשמים להתבונן שכעת מתגלה גבורתו של הקב"ה שעל כן נקראו גבורות גשמים*, ומאידך מתגלה גם הורדת שפע לבריאה שזו מידה השייכת לספירת היסוד.

וכן כיצד מתגלה בימים הנוראים מידת משפטו ומידת מלכותו יתברך.²

וכן להתבונן היכן מתגלה חכמתו וחסדו יתברך וכמו שהאריך בזה בחובת הלבבות בשער הבחינה.

וכשם שעבודה זו שייכת בפעולותיו יתברך כן היא גם לגבי שמותיו וכינויו, שהלא

אחת ממטרות הבריאה היא הוצאת כוחותיו ופעולותיו למעשה כדי שיתגלו שמותיו, ומצד כך צריך להבחין היכן מתגלים שמותיו של הקב"ה בפעולותיו בבריאה.¹

ואם לא היה מוציא

פעולותיו וכוחותיו לידי

פועל ומעשה לא היה

כביכול נקרא שלם

לא בפעולותיו ולא

בשמותיו וכינויו

* וכמו שמובא שכאשר החפץ חיים היה רואה שיוצד גשם הוא היה אומר שכעת הקב"ה מראה את גבורתו. ודרך זו היא דרכם של בעלי המוסר, לראות בכל דבר את הנהגת הבורא, ולראות כיצד מתגלה מידה כנגד מידה, וזה ראית הספירות

² ועיין יומא סט א: אתא משה אמר האל הגדל הגבר והנורא, אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו, לא אמר נורא. אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו - שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ע"כ. והיינו שחיפשו כיצד מתגלים מידותיו של הקב"ה בבריאה, כיצד מתגלה גבורתו וכיצד מתגלה נוראותו וכדו'.

³ וכך כתב במגיד דבריו ליעקב - אות נה: וזהו פי' כל התורה שמותיו של הקב"ה, אפילו המעשיות המדברים מאיזה מדה או מאהבה או מיראה זהו ג"כ התלבשות הקב"ה בהם. רק האדם צריך ליזהר בכל מחשבה ומחשבה שיעלה אותה, הן למדת אהבה אם הוא דבר של אהבה, או למדת יראה, וכל העבודות שיעשה. אבל לא ישב בהם בקביעות בלי דביקות כי זה הוא שטות גדול. עכ"ל. וזהו שלב נוסף בעבודה, לגלות את מידותיו של הקב"ה בבריאה בכל דבר ולעלות אותם למידות העליונות, והיינו שהמטרה היא שהתגלו שמותיו ופעולותיו שהם הספירות, וכאשר האדם מגלה באהבה וביראה ובשאר המידות המתגלות בבריאה את מידותיו יתברך, הרי שגורם לתכלית וזה הכוונה שהוא מעלה את האהבה והיראה שבבריאה למידותיו של הקב"ה.