

בלבבי

משכן אבנה

שויתי ה' לנגדי תמיד

שיעורי השבוע בקול הלשון: ♦ בלבביפדיה מחשבה "גרן" 41097190 #

נקודה מתוך הפרשה - תזריע

בפרשתן (יג, לג) **כתיב "וְהִתְגַּלַּח"** בג' רבתי. ואיתא בקידושין שזהו **אמצעייתה של התורה בפסוקים. יואיל הרב לשפוך אור על הקשר בין הג' רבתי לנקודת האמצע דפסוקים דייקא, ועוד מדוע יש צורך שתהיה גדולה.**

ביאור מוריני הרב שליט"א: אמרו חז"ל, גימל גדול, להכשירו בכל אדם ואפילו בגוי. גוי, אות ראשונה ג', ולכך דייקא גימל גדולה. ועיין אפיקי ים (ח"ב, סימן לד). עוד אמרו חז"ל, ג' גדולה לפי שאותו גלוח היה בטהרה. שע"י הגלוח היה יוצא מטומאה לטהרה. ולפ"ז ג' לשון גדלות. כי טומאה בבחינת קטנות, וטהרה בבחינת גדלות. ובקטנות רמזו בספרים שבא צרעת על לשון הרע וגאווה - ג' גדולה, שהורג שלשה, ושקול כנגד ג' עבירות חמורות. וכן יש במצורע ג' תגלחות, ועוד רמזים של שלשה רמזו. עוד אמרו במדרש לקח טוב (על אתר) ג' גדול, והתגלח בכל אדם, והתגלח בכל דבר. שלא בעי ע"י תער, עיין מלבי"ם (תזריע, אות קל"א). וזהו ג' גדולה, כי נשאר שעיר גדול, כי אינו תער. וכתב ר' חיים פלטיאל (על אתר), וז"ל, ג' גדולה, כי ג' צריכין גילוח גדול: מצורע, נזיר, ולוויים. ועיין בפענח רזא (על אתר) שכתב כן, והקשה שם בהג"ה שיש גילוח נוסף; ביפת תואר, עיי"ש. ועיין בעל הטורים (על אתר).

ובמשך חכמה (על אתר) כתב, וז"ל, ג' רבתי לרמז ששלושה לאוין נדחים בתגלחתו, שער זקנו ואף אם הוא כהן ודכתיב ביה לאו יתרא, ונזיר, והרי ג' לאוין כולם דוחה אותם תגלחתו, עכ"ל. ועיין קרן אורה (נזיר מא ע"א, ד"ה והנה הרמב"ם).

וביאר רבנו אלעזר מגרמיזא (הובא בחומת אנך, תזריע אות ז') וז"ל, ג' ב"והתגלח" גדולה, רומזת לגמילות חסדים, לומר גדולה גמילות חסדים ששקולה ככל התורה, שכן ג' "והתגלח" היא אמצע התורה בפסוקים ודרוש דרש הוא אמצעה בתיבות, זהו ג-ד, גמול דלים, ושקול ככל התורה שלפניה

נקודה מתוך הפרשה - מצורע

בפרשתן (יד, ד) **נאמר בטהרת המצורע, "וְצִיָּהּ הִפְּחָה וְלָקַח לְמַטְהַר שְׁמֵי צִפּוּרִים חֵיט טְהוֹרוֹת, וְעֵץ אֲרָז וּשְׁנֵי תוֹלַעַת יָאֹזֵב."** **ובהמשך הפרשה בענייני טהרת הבית נאמר (יד, מט) "וְלָקַח לְחֹטֵא אֶת הַבֵּית שְׁמֵי צִפּוּרִים," ללא ציון שתהיינה חיות וטהורות. ענין חיות הציפורים מובן מהמשך הפסוקים, האם גם כאן צריכות הציפורים להיות טהורות?**

ביאור מוריני הרב שליט"א: כתב הרמב"ם (הלכות טומאת צרעת, פט"ו ה"ח) וז"ל, כיצד מטהרין את הבית המנוגע, אחר החליצה והטיחה מביא מים חיים בכלי חרס ושתי ציפורים ועץ ארז ושני תולעת, כטהרת אדם שביארנו לכל דבר, עכ"ל. והרי ששנים ציפורים חיות טהורות הן לנגעי אדם והן לנגעי בתים.

ופירוש חיות אמרו (ספרא, מצורע, א, א, י"ב) חיות ולא שחוטות. ובחולין (קמ"א) אמרו, מאי חיות לאו שחיות בפ"ך (ראויה לאכילה) וכו', לא שחיין ראשי איברים שלהם, למעוטי חסר איבר ולמעוטי טרפות. ואמרו (לקח טוב בראשית ז, טו) שתי ציפורים חיות, בריאות ולא חולות. והבן, הפך חי-חלל, חיסרון. וזהו היפך מצורע החשוב כמות.

ושורש הדין שנצרך חיות, אמרו (זוה"ק מצורע, נד ע"ב) כאן נאמר שתי ציפורים, לא ידעינן דאינון חיות אלא והא אוקמוה, אבל חיות, חיות ממש, כד"א (יחזקאל יא, טו) וארא החיות לקבל אתר דינקיי מינייהו נביאי מהמינא. וזהו עומק מ"ש (חולין שם) שחיות בפ"ך, וכמ"ש (חגיגה יג ע"ב), מאי חשמל, א"ר יהודה, חיות אש ממללות. וזהו חיות בפ"ך דייקא, והבן.

ושלאחריה, עכ"ל. וכן הוא ברבנו אפרים (על אתר). ועיין ספר אך פרי תבואה (ד"ה והתגלח).

ובשפתי כהן (ויקרא, יג, כט) כתב, וז"ל, "והתגלח", היה לו לומר וגילח, כלום יש ספר שמספר גרמיה, אלא אמר "והתגלח", שיקשט עצמו מבפנים, שהוא הגילוח האמיתי, כי זה הגילוח חוזר

וצומח, אמנם הגילוח של פנים אינו חוזר וצומח מאליו, אלא ע"י מעשיו, לזה ג' רבתי לרמזו למה שאמרנו, עכ"ל. וכתב בפרדס יוסף, וז"ל, "והתגלח", יש ג' רבתי, והפסוק הוא ל"ג, רמז שיותר להתגלח בל"ג בעומר, עכ"ל. ועוד רמזו לתגלחת ראשונה שמגלחים התינוק בהיותו בן ג' שנים. עיין עטרת ישועה (מועדים).

ועוד רמזו בו לשלושת ימי הגבלה שמותר להסתפר בו. והנה דייקא ג' של גלח הוא אמצע של פסוקים (עיין אגרות משה, מ"ט, סימן ח), פסוקים לשון הפסקה. והמגלח עושה הפסקה אם אינו מגלח הכל, כמ"ש "ואת הנתק לא יגלח". ונשאר שלשה שער מכאן ושער מכאן ואמצע מגולח, והבן.

"ושורש" התגלחת הוא מ"ש (זוה"ק ח"ג, קלו ע"א) **בפלגותא** (פלג-ג) **דשערי אתחזי אך אורחא דקיק וכו'.** ושם מקום פנוי משערות, והוא שורש התגלחת ושם נחלק החוש לשלוש, שערות מכאן ושערות מכאן והעדרם באמצע.

וכתב רש"י (שם), וז"ל, לפי שהנגעים באים על לשון הרע שהוא מעשה פטיט, לפיכך הוצרכו בטהרתו ציפורים שמפטטין תמיד בציפצוף קול, עכ"ל. ולהנה"ל נצרך דייקא ציפורים חיים, כנגד החיות שבו בבחינת חיות בפ"ך, חיות אש ממללות, והוא בחינת חיה של נפש - רוח - נשמה - חיה - יחידה. ולפיכך לא נאמר כן בטהרת בתים, כי נודע, נפש - כבוד, רוח - לב, נשמה - מוח, חיה - בגדים, יחידה - בית, ולכן טהרת בתים היא משורש היחידה ולא רק מן חיה, והבן.

ופרשות טהורות אמרו (חולין, שם) כמה שיטות, טהורות, למיעוטי ציפורי עיר הנידחת, ואו שלא לזווג אחרת קודם שילוחיה, או למיעוטי ציפורים שהחליפן בעבודה זרה, או למיעוטי עוף שהרג את הנפש. והבן, חיות טהורות, ר"ת חט, שורש של מילת חטא, אלא שאות אלף נעלמת כנודע מהבעש"ט; שבחטא, אלופו של עולם נעלם. ומצד חיות, חטא גימט' ח"י, זה לעומת זה. אולם מצד היחידה, חטא לשון חיסרון, היפך שלמות, וזהו מדרגת היחידה, שלמות.

וכנגד נגעי אדם, אמרו טהורות שלא לזווג אחרת קודם שילוחיה, כי הזיווג הוא במדרגת חיה, שלכך תחילה נקראת חוה, חיה. וכן עוף שהרג את הנפש היפך חי - חיה. אולם כנגד נגעי בתים שהוא בחינת יחידה, הוא דין של החליפן בע"ז, או ציפורים של עיר הנידחת, בחינת ע"ז, שהוא היפך אמונה והכרה בהווית אמיתתו, שהוא בחינת יחידה.

תוכן הגיליון

נקודה מתוך הפרשה תזריע-מצורע עמוד א'

ליקוטים תזריע-מצורע עמוד ב'

שאלות ותשובות תזריע-מצורע עמוד ו'

דעת תבונות עמוד ז'

דע את תורתך עמוד ג'

שולחן ערוך עם ביאור בלבבי משכן אבנה יא, טו עמוד ה'

עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה פרק ז' עמוד י

עץ חיים עם פירושים על התורה ועל העבודה עמוד יא

קול הלשון חדש! עמוד טז

ליקוטים תזריע

וביום השמיני ימול בשר ערלתו

וכאשר יתאחדו שניהם בבת אחת, יתכללו גם האומות
בנשמתם של ישראל ויתגלה ה"ויטו שכם אחד לעבדך"
ו"נשגב ה' לבדו ביום ההוא". (ספר בללבי משכן אבנה עה"ת תשסו)



"רצה הקב"ה לזכות את ישראל", כלומר בשונה ממציות
של שאר אומות שנצטוו בשבע מצוות בני נח, רצה הקב"ה
לזכות את ישראל, ולהוסיף על אותו שבע. זה ההבחנה שהיא
מתחילה מהשמונה. ועד איפה היא מגיעה? עד שלמות
מקום הריבוי של "לפיכך הרבה להם תורה ומצות", שזהו
תרי"ג מצוות. אז ראשית, ההוספה מתחילה בשמיני, והיכן זה
מתגלה? זוהי המצווה הראשונה שמקיימים באדם, ולאחר מכן
הוא בגדר חיוב דיליה, היא הנקראת מצוות ברית מילה שהיא
ביום השמיני, כלומר, 'רצה הקב"ה וכו' לפיכך הרבה להם',
הריבוי שמתגלה זה לא רק שנעשה עוד ריבוי של מצוות, אלא
הוא מתחיל את המצוות ממקום מדרגת השמיני שבו, מעבר
לשבע מצוות בני נח. זה המילה שעיקרה היא מדרגת יוסף
כידוע, אות ברית קודש, שם מתגלה ה'לפיכך הרבה להם תורה
ומצוות'.

בהקבלה לכך, כידוע עד מאד, אומות העולם אין להם כח
קיום לעצמם, כל קיומם הוא מכוח ישראל, ושורש כל האומות
כולם, כדברי חז"ל, כידוע, שבעים אומות, ושורשם ישמעאל
ועשיו, והשורש היותר גמור זה עשו. שבעת מלכי עשיו שמתו
אין להם מציאות של קיום. והשמיני, מלך הדר. מה שיש לו
מציאות של קיום, זה מפני שהוא יונק מכחם של ישראל - זה
השמיני שבדבר.

ומכל מקום, הגילוי שמתגלה ב'לפיכך הרבה להם תורה
ומצוות', זה המצווה השמינית, כלומר שמתגלה במדרגה של
שמינית, למנצח על השמינית, אבל היא המצווה הראשונה
שבני ישראל מתחילים בה, משם מקום התחלתם, מצות
ברית מילה, להסיר את מקום הערלה. (אאלפך חכמה - עבודת
השם, אדיר)

בהרת

יהפוך את הקרירות הזו לחמימות. ובמשיח מתגלה האותיות
ממ'ש' והאותיות חם, המ'-ש' זה האותיות של משה ששורשו
הוא "מן המים משיתיהו" (שמות ב, י), אבל זה לא מים שיוורדים
למדרגת הקרירות שהם הופכים להיות שלג, אלא במדרגת
החם שבמשיח.

וא"כ בעומק התיקון של אורו של משיח הוא יעתיק את

דייקא "ביום השמיני" יש למול בשר ערלתו של הולד, אבל
אם מלו אותו בשבעה ימים שקודם לכן, הרי שנשאר בגדר
ערל, ויש דין למול אותו פעם נוספת [ואם לא נשארה ערלה,
עושים לו הטפת דם ברית].

עומק הדבר: אם גילוי ישראל היה רק בחינת סילוק הרע
וגילוי הקדושה, היה לכאורה צריך להיות שמיד בשעת לידתו
יהיה דין לסלק את הערלה. אבל כאשר נאמר דין למול רק
ביום השמיני, הרי שמכלל הן אתה שומע לאו, שצריך להשאיר
את הערלה עד היום השמיני.

כלומר, מתגלה בנשמתם של ישראל הכח לגלות את
האחדות בין הטומאה והקדושה, והדבר נגלה בכך שבשבעה
ימים יש דין להשאיר את הערלה ולא להסיר אותה. על אף
שביום השמיני בודאי יש מצות עשה להסיר את הערלה,
אבל עד השמיני יש דין של השארת הערלה, ובו מתגלה כח
האחדות שישראל מאחדים את הטומאה והטהרה.

מלבד שבעת הימים הראשונים, ישנם אופנים נוספים
שיהודי נשאר לא מהול, כגון במתו אחיו מחמת מילה, שהדין
שלא מלים אותו. כל האופנים הללו הם אופנים לגילוי האחדות
של הערלה, של הטומאה, עם כח האין, שזה גילוי נשמתם של
ישראל.

לא בכדי נצטוו אברהם אבינו על המילה רק בהיותו בן
תשעים ותשע שנה. אברהם אבינו חי שנים רבות עם ערלה,
והוא הוא שורש קיום מצות מילה שנצטוו בה אברהם אבינו.
כפשוטו, עד אז הוא לא נצטוו, ומכאן ואילך הוא נצטוו. אבל
בעומק מתגלה כאן, ששורש אמונתם של ישראל לאחד את
הערלה עם המילה.

סילוק הערלה כפשוטו הוא ביטול הערלה. אבל בעומק זה
גילוי האור בתוך הערלה!

אלו שתי עבודות: שבעה ימים ישנו גילוי של האור בתוך
הערלה, ומיום השמיני ואילך יש גילוי של סילוק הערלה.

זה סוד גילוי נשמתם של ישראל, לאחד את היש והאין,

בעומק, הקלקול במדרגת הבהרת הוא לא מצד הלבנוניות
שבו אלא מצד מה שמתגלה בו הקפאון והקושי המתגלה
בשלג ששורשו הוא בקרירות של ה'אשר קרך' דעמלק.

אבל במשיח יש את האותיות 'חם' בקרבו - היפך הקלקול
של השלג שמתגלה עכשיו מצד הקרירות שבשלג שמכח
עמלק. כאשר יבוא משיח והוא יכניע את זרעו של עמלק, הוא

ליקוטים תזריע-מצורע

ועי"כ יהיה תיקון של 'בזעת אפיך' שזה התיקון של מדרגת האלף, ויתקון ה'לשון סגי נהור' שבפה. ועי"כ יתגלה הכח של המצח העליון בבחינת 'דודי צח' (שה"ש ה, י), שזהו הצח שבנצח, ועומק התיקון הוא באותיות חם שבמצח, וכאן מונח עומק התיקון של אורו של משיח שמעתיק מהבהרת דקלוקל לבהירות דתיקון של אור בהיר הוא בשחקים.

הבהרת דקלוקל עתידה במהרה בימינו להתהפך בחזרה ממדרגת הבהרת דקלוקל של עזה כשלג למדרגת השלג דתיקון של 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'. (אאלפך חכמה - מחשבה, בהרת)

בהק

... עומק ההארה של בהק הוא פרח בעור טהור הוא. זה תיקון של כל חלקי קליפת נגה שבבריאה, ולעת"ל כשיושלם יותר בשלימות יתקן גם ג' קליפות הטמאות, כמש"כ, רוח טומאה אעביר מן הארץ, ועל ידי כן יתגלה עצמות האור שלמעלה מהאור והבהק בכל המדרגות כולם, שעל זה נאמר בעומק 'המאור שבה מחזירה למוטב'. (אאלפך חכמה - מחשבה, בהק)

בדד ישב חוץ למחנה יהיה מושבו

הענין. גאה - גאה, שורש גא. אותיות אחרי, בד. לשון בד, לבד, בדד. והנה לבדו דקדושה היא בחינת "ויותר יעקב לבדו", ונשגב ה' לבדו". ולעומתו יש לבדו של סט"א, והוא מצורע. "בדד ישב מחוץ למחנה". (ספר תורת הרמז, פרשת מצורע)



כיון שהוא הכי רחוק מהקב"ה, אז ממילא הוא התרחק מהשלימות של המדרגה של ה'לבד'. הוא נפל ל'לבד' התחתון ביותר, בבחינת "איכה ישבה בדד", בבחינת ה'בדד' דקילוקל. אבל אם יתקן, הוא יגיע ל'בדד' של קדושה, שהוא דביקות שלימה בקדוש ברוך הוא. 'ובמקום שבעלי תשובה עומדים - צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד'. (שו"ת מתוך השיעור דע את התבודדותך 03)

האור ממדרגת הבהרת דקלוקל שמתגלה בה תוקף הקור שבלבנוניות השלג, ויגלה מדרגה העליונה של "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו", שזה מדרגת השלג העליונה המתגלה בבית המקדש ביום הכפורים, שהיא תהיה בלי הקרירות שבשלג, אלא יתגלה בה רק הלבנוניות שבשלג.

ומה שעכשיו מתגלה בקלוקל ה'עזה כשלג', שמכח העזות שבמראה הלובר כשלג הוא הופך ללבנוניות דקלוקל, שהעזות הזו היא כח הקלוקל של 'מצח אשה זונה היה לך' בבחינת עזות מצח, ובבחינת 'והכלבים עזי נפש' (ישעיהו נו, יא). אבל כשיתקן אותו עזות של המצח, יתגלה התיקון של הראיה ע"י הציץ,

...מדברי רש"י עולה שמראה בהק הוא נגע, ואף שאינו מטמא, מכלל נגע לא יצא. ויתרה מזו מצינו בדברי האור החיים (ויקרא) שכתב שבהק הוא טמא אך טומאתו חלשה, ולכן אינו אינו בגדר טומאת נגעים, אך עכ"פ טומאה פורתא יש בו, וא"כ ודאי שחשוב הוא מום לפסול בעבודה.

יש שני מדרגות בבהק. הצד התחתון שבו הוא המראה הכהה והוא חסרון הדבר ומצד זה הרי הוא מום ונגע, אך מצד מראהו העליון הוא טהור ואינו מטמא כשאר נגעים.

יש מהלך בהק טהור מצד מה שהוא כהה שהוא טומאה שאינה גמורה ולכן לא טמאתו תורה, ויש מהלך שטהרתו היא משום שבבהק על ידי האדמומיות הוא לבן עז גמור ולכן הוא טהור, (כפשוטו ענין טהרת הפך כולו לבן), ועוד יש מהלך אמצעי שלבן העומד ביחס לאדום (ושמשום האדום הוא מוגדר כלבן) על ידי כן הלבן מעלה את האדום מטומאתו ומתקנו.

בדברי האוה"ח הנ"ל יש לבאר, שנגע גמור הוא שייך לקליפות הטמאות, ובהק הוא במדרגת נגה, ובמדרגה זו שייך שיפול לטומאה אם אוכל שלא לשמה, א"כ זהו הנקרא מקצת טומאה, אך אם מעלה אותו לקדושה הוא הופך אותו מנגע לענג, לבחינת שבת שמתגלה בה המדרגה העליונה של נגה שמצטרפת למדרגת הקדושה, והרי שעומק מדרגת בהק הוא ממוצע בין הטומאה לקדושה צירוף הטומאה לקדושה.

ליקוטים מצורע

זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן, ויצא הכהן אל מחוץ למחנה.

ופרש"י, "חוץ לשלש מחנות שנשתלח שם בימי חלוטיו".

שפע שהמשיפע משיפע למושפע, יש בו ב' בחינות. א, הכלי שבו מקבל המושפע מן המשיפע. ב, השפע המושפע מן המשיפע למושפע.

והנה מהות עניינו של המצורע פירש בתרגום "סגירא". כלומר יש בו הסגר. ענין ה'סגירא': כל אדם יונק ומקבל חיותו

וביאר בשפתי חכמים, "כתיב ויצא אל מחוץ למחנה". והא דכתיב, "והובא", לאו אמצורע קאי, אלא על טהרת המצורע. כלומר, "והובא אל הכהן", איך שהמצורע נטהר מצרעתו".

וצריך ביאור, דהרי לכאורה לפ"ז "והובא אל הכהן" מילתא דפשיטא היא, ומה בא הכתוב ללמדנו? ביאור הדברים: כל

שיכול לקבל טהרה, שהרי מנותק מן המשפיע. ולכך, תחילה עליו להתחבר למשפיע, לכהן, ובוה יוצר אפשרות קבלה. ורק אח"כ, ישפיע עליו הכהן טהרה מטהרתו.

ביאור הדברים. בכדי להיות מקבל, מושפע, נצרך להרגיש שפלות, חסר. וזה גופא הופך את האדם לכלי: הרגשת החסר והצורך לקבל מן המשפיע. אולם הגאה שמרגיש שאינו חסר, מונע ממנו מלהיות כלי קבלה. וזו בחינת מצורע שאמרו חז"ל שבאין על גסות הרוח. לכך אינו כלי קבלה. ומה תקנתו? "ושני תולעת" ופרש"י "מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו כתולעת ואזוב". כלומר, עצם ההשפלה והכרת החסר, זה גופא הופך אותו לכלי קיבול, וזוהי גופא טהרתו. וכאשר יש כלי קבלה, אז נצרך להשפיע לתוכו. (ספר תורת הרמז)

מן הבורא ית"ש, וטומאת המצורע ענינה, סגירות, שנסגר לעצמו, ואין לו אפשרות לקבל חיות כראוי מן הבורא. אולם סגירותו של המצורע, אינה רק שאינו מקבל שפע מן הבורא, מן המשפיע, אלא אפילו הכלי נחסר לו. כלומר נסגר ממנו לא רק הקבלה, אלא עצם האפשרות לקבל.

נמצא שצורת תקנתו וטהרתו של המצורע יש בה ב' חלקים. א, תיקון האפשרות לקבל שפע (עצם ניתוקו מן המשפיע, זהו גופא חוסר הכלי. והתיקון: התחברות למשפיע. והבן) ב. לאחר שיש לו אפשרות לקבל, עתה צריך תיקון נוסף שיקבל השפע בפועל.

מעשה יבואר היטב מהו ענין "והובא אל הכהן". מעשה זה של הבאת המצורע לפני הכהן, הוא מעשה של חיבור המצורע לכהן, בכדי שיוכל לקבל שפע טהרה מן הכהן. כל זמן שהמצורע סגור לעצמו, ומנותק מן הכהן, הוא אינו כלי כלל

ועץ ארז ושני תולעת ואזוב

וברש"י: "ועין ארז", לפי שהנגעים באין על גסות הרוח. 'ושני תולעת ואזוב', מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו כתולעת ואזוב."

הפסול והשלילה של הגאווה, הוא כאשר הגאווה קיימת בנפש האדם בלחוד. אולם גאווה שדבוקה וחבוקה בה ענוה, זהו סוד ההפכים, שזוהי תכליתה של הנפש. ולכך המצורע, לוקח גם עץ ארז, וגם שני תולעת ואזוב. שזוהו גילוי על צורת עבודתו, שנצרך לב' בחינות הללו. (ספר תורת הרמז)

בפשטות ביאור הדברים הוא, שעד עתה המצורע היה בבחינת עץ ארז, ומעתה עליו להיות בבחינת שני תולעת ואזוב.

אולם בעומק, בפנימיות, האדם צריך להיות נושא הפכים. גם שיהיה בו בחינת עץ ארז, גאווה. וגם בחינת שני תולעת ואזוב, ענוה.

אזוב

מכאן שהוא שלישי, אבל הוא מצד עצמו, הוא אזוב בבחינת "ישפיל עצמו כאזוב".

וא"כ, המהלך שמצרף את הארז ואת האזוב ב"רצוא ושוב" שהופך להיות מהזיבה של הזיו העליון עד הביזה דתיקון, אבל המהלך הנוסף הוא, שכאשר מתגלה האזוב לתתא משה רבינו מגלה ע"י "ישפיל עצמו כאזוב" שכחו הוא ע"י הצטרפותו לאחרים, וזה מה שנאמר בקרא "והאיש משה ענו מכל האדם אשר על פני האדמה" - אז כפשוטו היינו שהוא ענו יותר מכולם, אבל בעומק מונח כאן בפסוק ההגדרה שהוא ענו "מכל האדם אשר על פני האדמה", ועל ידי שהוא ענו הוא מצטרף עם כל ישראל, נעשה האגודה השלימה שמצרפת, מחברת ומאחדת את כולם גם יחד.

מכאן של משה רבינו מתגלה שכל בני ישראל מחוברים יחד, והדוגמא השורשית והבהירה לזה, כמו שאומרים חז"ל על משה רבינו "אשה אחת היתה בארץ מצרים וילדה שישים רבוא בכרס אחד ומנו משה ששקול משה כנגד שישים רבוא, ועומק ההגדרה הדקה לעניינא דידן השתא - משה רבינו מגלה בתפיסה שלו את ה"יעשו כולם אגודה אחת" מכאן שהוא שקול כמו שישים רבוא, זה "האגודת אזוב" שמכאן כך היה יציאת מצרים שזה הדין שהיה בדם של קרבן פסח - "וטבלתם בדם אשר בסף", וע"י כן מזים את הדם על המזוזות ועל המשקוף,

יש לנו אזוב בדיני מצורע, ויש לנו עוד דין של אזוב שהיה ביציאת מצרים, ששם נאמר "ולקחתם אגודת אזוב" שיש דין של אגודה, וכמו שאומרת על זה הגמ' "אין אגודה פחות משלושה", שצריך שלושה אזוב ושבכל אזוב יהיו שלושה גבעולים, שלושה שהם שלושה, והיינו שמתגלה באזוב יסוד דין של אגודה "אגודת אזוב".

וברור לפי"ז, "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם" שמתגלה מהכח של האזוב הוא שכל אחד לעצמו הוא שפל ואין לו מציאות של קיום, ומכאן מה הקיום של כל אחד ואחד לעצמו? רק מכאן ההצטרפות שלו לאחרים, שזה הבחנה של "חזקה", של קביעות מכאן מה שהם שלושה, זהו הבחינה של "אגודת אזוב" - "אין אגודה פחות משלושה", כלומר, מציאות האזוב מגלה שכל אחד ואחד לעצמו הוא בבחינת "לית ביה ממשא", הוא שפל, אבל מכאן האגודה שהם מצטרפים גם יחד נעשה להם מציאות של תוקף, מציאות של קיום.

והשורש של התפיסה הזו, היא פנימיותו של משה רבינו, כמו שאומרת הגמ' בשבת, שהתורה שהיא "אורייתא תליתא" ניתנה בחודש השלישי וכו' כל השלושה שמונים שם חז"ל ובכלל כך שהתורה ניתנה ע"י מי שהוא שלישי לבטן, שזה משה רבינו שקדמו לו מרים ואהרן, וא"כ הוא השלישי לבטן, כלומר, שהכח של משה רבינו, שמכאן כך ניתנה התורה זהו

ליקוטים תזריע-מצורע

בתורת יחיד למטה לאזוב, אלא הוא יורד בתור "אגודה אחת", הוא יורד ע"י ה"יעשו כולם אגודה אחת", מכח כך הוא יורד למטה לתת תורה לישראל.

וידבר זה מפורש בחז"ל, שהרי כאשר נעשה חטא העגל והקב"ה אומר למשה "לך רד כי שיחת עמך", אומרים חז"ל ע"ז, "לך רד מגדולתך, כל גדולה שנתתי לך לא נתתי לך אלא בשביל ישראל", ולכך כאשר ישראל ירדו ממדרגתם, נאמר למשה "לך רד מגדולתך", ועומק נקודת הדבר, כי כל מה שהוא יורד לתת להשפיע זהו מכח הכלל ישראל באופן שכולם מצורפים גם יחד, וכחו של משה רבינו הוא מכח ה"אגודה אחת", זהו ה"כל גדולה שנתתי לך, לא נתתי לך אלא בשביל ישראל", שלכן בחטא העגל נאמר לו "לך רד כי שיחת עמך".

וא"כ, עומק ההארה שמתגלה מכח ה"אגודת אזוב", היא אחדות שמצרפת את כל ישראל בענפים גם יחד, שכולם הופכים להיות מציאות אחת. (אאל"פ חכמה - עבודת ה', אזוב)

וצוה הכהן ושחט את הצפור האחת אל כלי חרש על מים חיים. (יד, ה)

מקור למשוך ממנו טהרה. ולכך נצרך מים חיים, שהיא בחינת התחדשות, וגילוי מקור עליון יותר.

והנה המלח בחיצוניות הוא שפל ממים חיים, אולם בפנימיות סודו נורא, והוא מושרש בבחינת "אני ה' לא שנית". וזהו סוד "על כל קרבנך תקריב מלח". לקרב את הנברא לשורש השורשים, לא"ס. (תורת הרמז)

והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית

וברש"י: אפילו ת"ח שיודע שהוא נגע ודאי לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי אלא כנגע נראה לי.

מצד כך סודות התורה גלויים מאוד, מצד שהם עצמם בחינת צנוע, סוד. וכיון שמדת הצנוע שולטת בעולם, לכך כל דבר שמהותו הפנימית צנוע, יש לו גילוי. והבן מאוד.

אמנם יש לידע בברור, שסוף כל סוף, כיון שמהות הסוד הוא סוד, צנוע, לכך א"א שיהיה בו גילוי גמור ממש, אלא כל הגילוי הוא מצד בחינת החיצוניות שבו. אולם מצד עצם מהותו, כיון שמהותו סוד, צנוע, בהכרח שישאר סוד, צנוע. מ"מ אף שנשאר סוד, צנוע, מכיון שיש אחיזה בחיצוניות שבו, הרי הוא כמו שיש אחיזה בבית יד של הכלי, ומי שדוחק עצמו בקל יכול לזכות להגיע לפנימיות הסוד, מכיון שכבר יש לו אחיזה בו, והבן מאוד.

ובעומק יותר, כל כח הסט"א להעלים את הקדושה, ולעשותה בחינת סוד, הוא רק משום שכח הסוד מתגלה. ועצם כך שיש גילוי של סודות התורה, הוא גופא הכח לסט"א ליצור סוד של קליפה, והבן מאוד. (ספר קול דממה דמה)

ומכח כך יש שמירה על פתחם של בני ישראל, כלומר, עצם הווייתו של משה רבינו היא היא כל הכלל ישראל.

ובלשון אחרת והיינו הך, יחיד שיש לו ממשות הרי שיש לו מסך המבדיל מלהצטרף עם אחרים, אבל עד כמה שהוא בטל כאזוב, הוא יכול להיות מציאות שהוא מקבץ את כולם גם יחד עמו, זהו ה"אין אגודה פחות משלושה" של "אגודת אזוב", שאר בני ישראל מצד עצמם יש בהם "ישות" מסוימת בחינת "יש", ולכן הם לא מצטרפים, מי גורם להם שיש כח לכלל ישראל להצטרף גם יחד? כחו של משה רבינו שהוא "ענו מכל האדם אשר על פני האדמה", שהוא ענו יותר מכולם ועל ידי כן זה גורם שהוא מצרף ומחבר את כל הכנסת ישראל גם יחד, כאן מונח ה"אגודת אזוב" שבקומתן של הכנסת ישראל.

ומכח כך, נתבונן ונבין - כמו שנתבאר במהלך הראשון, משה רבינו עולה לשורש שזה הא' רז שהוזכר - לארז, ויורד למטה "לאגודת אזוב", אבל לפי מה שנתבאר השתא הוא לא יורד

וכתב הבעה"ט 'על מים חיים', בגימט' לא במים מלוחים". טעם הדבר. עומק החילוק בין מים חיים למים מלוחים, שמלח הוא חפצא שאין בו קלקול, כלומר מהותו היא דבר שאין לו שינוי, הוא יציב וקיים ללא שינוי מצבים. ולכך אין בו התחדשות (בגילוי). לעומתו, מים חיים, מהותם היא הפכית לחלוטין. כל ענינם הוא נביעה, התחדשות, גילוי בחינות חדשות ומעמקים חדשים. בכדי לטהר את המצורע, צריך כח התחדשות. הטהרה נובעת ומתגלה, ממקום יותר עמוק מאשר מצבו עתה בהיותו טמא. אילו ישראל מצבו כבחינת מלח, קביעא וקיימא, לא יהיה

וביאור הדברים, שכל צורת דיני נגעים מתחיל בצורה של ספק, "כנגע", כי שורשו הוא בבחינת עמלק, שהוא ספק, כנ"ל, והבן. ולכך התיקון של המצורע הוא, "ושני תולעת ואזוב". ופרש"י, "מה תקנתו ויתרפא? ישפיל עצמו מגאותו כתולעת וכאזוב". שהוא תיקון של עמלק, בגימ' רם, ובזה מבטל את קליפתו.

והנה אותיות לפני ספק, הם צנוע, שורש של צניעות. והנה מהות הצניעות, הוא ענין של כיסוי והעלם. אלא שמצד הקדושה, הוא העלם של סודות התורה וכד', שלא ינקו החיצונים. אולם מצד הסט"א, הוא שורש העלם הבורא, העלם הקדושה. והשורש לזה הוא עמלק.

והנה אמרו חז"ל, שאלמלי ניתנה תורה היינו לומדים צניעות מחתול. והנה עתה בדור אחרון, יש תגבורת קליפת עמלק, ולכך יש העלם גדול של הקדושה. ומצד כך מצוי בינינו חתולים רבים, שהם שורש הצניעות. אלא שמדת הצניעות, ההעלם, נמצא רובו ככולו בידי הסט"א רח"ל, ה"י. ולהיפך,

לשון הרע

אמר שמואל בר נחמני אמר יוחנן, על שבעה דברים נגעים באין:
על לשון הרע, וכו', דכתיב (תהלים קא ה): מלשני בסתר רעהו אותו אצמית. (ערכין טז ע"א)

לשון הרע לעצמו - יסוד הרוח, לשון הרע מכח שנאה - יסוד האש

שאלה: בהקדמה לחפץ חיים מבואר שטיקור החטא שהדור צריכים לתקן עכשיו הוא חטא לשון הרע, שיסודו הוא שנאה

יש לשון הרע לעצמו מחמת תנועה קלה בלתי מתוקנת, וזהו יסוד רוח. ויש לשה"ר שיסודו אש, רוח דאש, שנובע משנאת חנם.

חינם. וצריך עיון, שהרי לשון הרע נובע מיסוד הרוח, ואילו שנאה נובעת מיסוד האש?

תשובה:

האם להכחיש בליבו לשון הרע ששמע, או לקבל ולדון לכף זכות

שאלה: מה עדיף לעשות כאשר שמעתי בטעות לשון הרע, האם מיד להכחישו בליבי, או לקבלו ולדון לכף זכות?

תשובה: אם ניתן להכחיש להעדיף זאת, ואם לאו, לדון לכף זכות.

לשון הרע בכלי התקשורת

שאלה: חברי שאוהב לשמוע חדשות שמע בשיעור של הרב בענין שמיעת חדשות, שצריך כל אחד לשמוע חדשות בזמן קבוע ולא במזדמן ללא סדר. חברי

שומע כל יום רדיו חילוני, ואמרת לי שזה אינו ראוי, והוא ענה לי שגם רדיו חרדי הוא לא ראוי, וגם שומע חילוני כי חרדי מערבב את ההשקפות ומראה עצמו ככשר?

האם דבריו נכונים ויש היתר לשמוע משם?

תשובה: לא נאמר שצריך לכל אדם, אלא לרוב בני האדם שאינם יכולים להתנתק מן העולם, וזה למעלה ממדרגתם, אזי שישמעו או יקראו באופן קבוע ולא במזדמן לפי סדר.

כדאי לשמוע מאדם אחר ששמע או קרא. כל כלי התקשורת אינם אמת, ומעורב איסורים גמורים, כלשון הרע, שם רע, ויתר על כן פריצות, אלא שיש בכך רמות שונות כמובן.

שאלה: האם מותר להכניס עיתונים של חרדים (מה שנקרא היום) לבתים?

תשובה: לא נראה שיש עיתון ידוע שנקי מלשון הרע וכדו', ועוד בעיות למכביר.



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 אבנ'ה'
טלפון 052.763.8588
פקס 03.548.0529
bilvavi231@gmail.com



כל החומר
[וזלת מדור הליקוטים והש"ת]
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

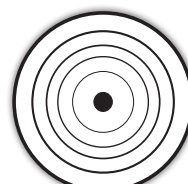
בלבביפדיה עבודת ה'

יום חמישי ג' אייר
רח' הרב בלוי 33
ירושלים
20:30



מעתה השיעור
בלבביפדיה עבודת ה'
יתקיים ביום חמישי

צורת אדם
בנושא שפתיים
יום שלישי ה' אייר
רח' הרב בלוי 33
ירושלים
20:30



דעת תבונות

ואמנם תראי מה יוצא מזה - כי הנה זה ודאי יגרום שאף על פי שהנבראים נבראו בחסרונם, אך לא יהיה החסרון מום קבוע בהם, אלא אדרבה מום עובר, מום שצריך לעבור על כל פנים, אלא שהרבה דרכים ימצאו להעביר אותו.

עכ"פ, נמצא, שהחסרון בבריאה הוא בבחינת 'מום עובר', וכאשר הוא מום עובר, ראשית, מצד הזמן הוא יעבור. אך בעומק יותר, כל מושג של דבר עובר נקרא כך מלשון שיש זמן שהוא קיים ולאחר מכן הוא אינו קיים. ובלשון אחרת, זהו 'מעבר' לשלב הבא, ולכן הוא עובר, זהו מעבר ממצב אחד למצב אחר. וזהו החסרון שבבריאה, 'מעבר' שדרכו נגיע ליחוד השלם שלמעלה מדבר והיפוכו.

כאשר כך מסתכלים על הבריאה, החסרונות הופכים להיות "כסא" לשלימות. וזה נקרא בעומק 'עין טובה'. אדם שמסתכל כיום על הבריאה, פוק חזי מה הוא רואה - חסרונות לרוב. יש מי שמנסה להסתכל באופן של מדמה שגם מה שנראה רע הוא טוב, או באופן של אמונה שהכל הקב"ה עושה לטובה [כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד], וזה נכון, אך בעינו מה הוא רואה? חסרון.

כיצד ניתן לראות את החסרון - כמעלה? אם החסרון הוא הכלי היחיד לגלות את שלימותו ית', הרי שהחסרון הוא 'מעבר' ושביל לשלימות. באופן זה, האדם רואה לשם מה החסרון נברא, הוא לא רואה את המילוי של החסרון בכח המדמה בלבד [שגם בזה ישנה עבודה מסוימת דקה], והוא לא רואה את החסרון רק מכח אמונה, שזה בוודאי אמת, אלא בעומק הוא רואה את החסרון כ'מעבר'.

זה נקרא בדברי הרמח"ל כאן: 'מום שאינו קבוע'. ראשית, אם המום קבוע, זהו מום קשה הרבה יותר, 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי', ובעומק, מי קבוע כאן, השלימות או החסרון? השלימות היא קבועה. עולמנו, רובו רע ומיעוטו טוב, אך הטוב הוא קבוע, ו'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי', ולכן ישנה בחירה 'שקולה'.

ובעומק, הקביעות של הטוב והאי קביעות של הרע גורם לידי כך שגם כאשר הרע נמצא, הוא איננו תקיף וחזק כ"כ, כי הוא איננו קבוע, ויתר על כן הוא הופך להיות כלי מעבר, וזוהי העין טובה הפנימית להסתכל מכוחה על מציאות הרע שבבריאה.

ומצד כך, כיצד תעבור מציאות הרע מן העולם? הרמח"ל מבאר שני שלבים לכך, דבר והיפוכו, וגילוי היחוד. ומצד דבר והיפוכו, הרע הוא רק זמני ולא קבוע, אלא דרך מעבר. וכיצד הדרך שבה הרע יהיה רק זמני והוא יסתלק, על זה הוא אומר כאן: **אלא שהרבה דרכים ימצאו להעביר אותו**, ובהמשך דבריו הוא יסביר מה הם הדרכים שמעבירים אותו.

אם תכלית הבריאה הייתה באופן של גילוי יחודו באופן של דבר והיפוכו, אזי כל דבר נבנה ב'חסרון', שהוא היפך של 'שלימות', וכדי להשיג כל שלימות צריך את החסרון, ונמצא שהחסרון יצטרך להיות נצחי וקבוע, כי הרי לצד הזה, שאליבא דאמת אינו כך, אי אפשר להשיג לנצח כל דבר אלא מכח דבר והיפוכו, וא"כ, כל שלימות על מנת להשיגה נצטרך להשיגה דרך היפוכו, שהוא חסרון, כדי להשיג רחמים צריך לגלות אכזריות, כדי להשיג חסד צריך לגלות העדר הטבה, מידת הדין המצמצמת, וכן על זה הדרך, ולעולם יהיה בידינו גם חסרון, ולעולם לא יוכלו לצאת ממדרגת החסרון. ואם לא נוכל לצאת ממדרגת החסרון, ראשית אנו דבקים בחסרון, אבל יתר על כן - לעולם לא נתכלל התכללות שלימה בבורא יתברך שמו, כי תמיד השגתנו תהיה באופן של דבר והיפוכו, ותמיד נשאר במדרגת הנברא.

לכן, אומר הרמח"ל שיש שני שלבים בהשגת הנבראים. שלב ראשון - דבר והיפוכו, ועל גביו [דייקא] עולים למדרגה של 'הויה אחת'. שית אלפי שנים הוא בתפיסת 'דבר והיפוכו', עולם הבא הוא בתפיסת "ביום הוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

ומי שיזכה לצאת מהחסרון ולהגיע להויה שלימה - מי שעבר את התהליך האמור, מכח עסקו בדברים מכח דבר והיפוכו, והגיע להויה אחת - הוא יזכה להגיע למדרגה העליונה. זה נקרא בלשון חז"ל, 'במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד', מדוע בעל תשובה עדיף מצדיק? צדיק, דבק לכתחילה בהשגת הדבר, בעל תשובה - דבק בדבר והיפוכו. ולכן בעומק במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, משום שהצדיק יכול לעלות רק מכח בעל תשובה. וזהו שאומר הזוה"ק כידוע, שעתיד משיח צדקינו להשיב בתשובה את הצדיקים ולא רק את הרשעים. תנועת התשובה שרואים בדור האחרון, זוהי הכנה לתשובה אמיתית, שהיא תשובת הצדיקים. מדוע צריך להשיב את הצדיקים בתשובה? כפשוטו, כוונת הדבר ש"אין צדיק אשר יעשה טוב בארץ ולא יחטא", ועל חלק החטא, הוא צריך לשוב. ובעומק, הוא צריך לשוב לעומק יותר ויותר פנימי, תשוב ה', לשוב תמיד לפנימיות היותר פנימית. ובעומק עוד יותר, הצדיק צריך לחזור בתשובה כי הוא צריך לקנות את התפיסה שנקראת 'דבר והיפוכו'. וזאת יעשה המשיח שעתיד להחזיר את הצדיקים בתשובה, ואזי לא ייאמר ש'מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד', כי הצדיק כלל בקרבו גם את הדבר והיפוכו וגם את ההויה לכתחילה שבדבר.

דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק יד' - מרבה וממעט בתורה

מישׁוש דקדושה - כשורש להכרת הבורא וכשורש לשימוש חכמים אמיתי

איך האדם יכול למשש את מציאות הבורא? כאשר האדם מצרף את עצמו למעשה בראשית, שזה נקרא שימוש לבורא, מכח כך הוא יכול למשש את מציאות הבורא ולהרגיש את מציאות הבורא, אבל הוא משיג שהוא לא תפס בשלימות את מציאות הבורא. כמו שאותיות 'טעם' הוא אותיות 'מעט', כל טעם הוא רק טעימה מועטת של הדבר ולא עצם השגת הדבר, על אותו משקל ומעין זה, בחוש המישׁוש של הנפש, אני ממשש כל 'שם' ואני מבין שהדבר נשאר שם אבל הדבר לא מושג ונתפס אצלי. זה חוש המישׁוש דקדושה כלפי הכרת הבורא.

כל מי שתופס שהחוש השימוש החכם שלו הופך אצלו מ'שם' להיות 'מש' והוא רוצה להרגיש שזה יש, והוא תופס שזה מה שקיים - אין לך כפירה גדולה מזו. אבל כל מי שהוא תופס שכל מה שהוא מרגיש הוא רק נגיעה במקצת הדבר, והוא אינו יכול להשיג מעבר לכך - בודאי שהוא מכיר שיש אין סוף ב"ה, אבל הוא תופס שכל מה שהוא מישש, זה רק נקודת התחלה של הדבר. כאן השורש לחוש המישׁוש דקדושה.

צירוף התלמיד לרבו - מכח אמונת חכמים ברבו

מצד כך, כאשר האדם משמש את רבו, אם הוא לומד תורה מרבו, אז הוא לומד מדבר שהוא לכאורה יותר גדול ממה שהוא משמש את רבו, שזה רק נקודת הגבול התחתון של רבו. ההבנה הפשוטה בזה הוא, שרבו הוא מעבר להשגתו, וכל תחתון תמיד צריך להצטרף לנקודת התחתון שבעליון. וזה מתוך הנקודה העליונה שבתוכו שנקראת אמונה^א, וזה האופן של צירוף התלמיד לרבו, וזה נקרא שימוש רבותיו.

במדרגה זו, התלמיד משמש את רבו באמונה, כלומר הוא משמש את רבו מכח הנקודה העליונה בנפשו שנקראת אמונה, ואז הוא מצטרף לנקודת התחתונה של העליון על ידי שהוא משמש באופן מעשי את העליון. זו ההגדרה הפנימית של שימוש חכמים. ועל ידי אמונת חכמים שלו ברבו, הוא מצטרף למעשה של רבו. זה אמונת חכמים שנעשית שימוש חכמים^ב.

יש מערכת החושים, ראייה שמיעה ריח טעם ומישׁוש. באיזה חוש האדם משתמש בו כדי להכיר את בורא העולם? יש את האופן שהוא מביט בשמים ואומר "ראו מי ברא אלה", זה חוש הראייה. יש את האופן שהוא שמע את קול ה' בהר סיני, שזה חוש השמיעה, ויש אופן שהאדם מכיר את הבורא מכח חוש הטעם. אבל ההכרה הפנימית של הנפש שבו האדם מכיר את הבורא בחוש, זה בא מכח המישׁוש שבנפש.

כמובן שזה לא מכח המישׁוש של הגוף, אלא כח המישׁוש של הנפש שמכח כך האדם יכול להכיר את הבורא. כח המישׁוש הפנימי אומר, שגם דבר שנמצא שם אני יכול למשש אותו. כמו שאני יכול למשש דבר שבשמים, גם כביכול יש כח באדם למשש את מציאות הבורא.

כל מי ששימש את רבותינו - אז מה שהיה 'שם' הופך להיות דבר שהוא בר מישׁוש. בצד הקלוקל, האדם חושב שהשימוש חכם שלו הביא לו להקיף את הכל. אבל בצד הקדושה, זה הכח להכיר למשש דבר בתפיסה שאני לא השיג את שלימות הדבר, רק שאני נוגע בדבר.

כמו שאמרו רבותינו "אילו כל העולם היה דיו", אי אפשר לכתוב כל החכמה שהאדם למד מרבותיו. כאשר האדם מצרף את עצמו ל'גדול שימושה יותר מלימודה', זה מצד צירוף תלמיד לרבו, ובודאי מעשיו של רבו וחכמתו של רבו הם באין ערוך למעשיו וחכמתו של התלמיד, ועל אף שדברי חז"ל 'חכמתו מרובה ממעשיו' הוא גנאי ולא שבח, אבל בודאי כל חכמה שאדם למד הוא מעבר למעשים שלו, כל אדם כשהוא פועל הוא לעולם לא פועל לפי רוב חכמתו^א.

זה המציאות אצל רוב בני אדם, ובלשון הגר"א, יש מחברי ספרים שהספרים שלהם הם גדולים ממדרגת המחבר, ויש ספרים שהמחבר שלהם הוא גדול מהספר. הגר"א אומר זאת על הרמח"ל, שהספר שהוא חיבר היה גדול יותר מהמחבר, וכמובן שהגר"א אומר זאת לשבח על הרמח"ל ולא לגנאי - כלומר, שהגר"א אמר על הרמח"ל שחכמתו הייתה למעלה ממעשיו שהתגלו.

^א דברי חז"ל 'חכמתו מרובה ממעשיו' הם פנים אחרות - אבל זה לא סוגייתנו השתא.

^ב [כלומר על ידי אמונת חכמים ברבו, על ידי שהוא מאמין בחכמתו ומדרגת רבו.]

^א ואין מקבלים אמונת חכמים בדור כזה שיש כל כך בלבול? בכל הדורות כולם יש את השאלה איך משיגים אמונת חכמים, רק שבדור הזה השאלה הזו מקבל פנים רחבות יותר. בעומק כאשר האדם יש לו אמונה, אין לו נפקא מינה מה המצב של הדור. לעולם האדם אינו יכול להשיג את רבו, כי חז"ל אומרים "מורא רבך כמורא שמים", כמו ששמים לא מושג גם רבו לא מושג. ולכן צריך אמונה בדברי רבו. אין נפקא מינה מה המדרגה התחתונה של העולם, כי לעולם צריך אמונה. ואם האדם הוא בר השגה,

שימוש חכמים פנימית - נגיעה ברב, לא השגת הרב בשלימות

צריך להכיר "איזהו חכם - המכיר את מקומו", ועל אף שמקומו הוא מקום שפל, קלקול, וגלות, אבל הוא צריך להכיר כרגע את מקומו. ולכן כל אדם צריך לצמצם את עצמו למדרגת מישוש.

אבל גם נתבאר המהלך דתיקון של 'גדול שימושה יותר מלימודה', והוא, שהנקודה העליונה של הנפש שנקראת אמונה, שממששת את ה'מעט' של ה'שם'. ומצד כך, הצירוף לרבו זה עד כמה שהוא יכול למשש.

ואיך הוא יכול לממש את רבו? באמת הוא לא יכול להבין את חכמת רבו, לא פחות כמו שאי אפשר לדעת מה שנמצא בלב חבירו. אבל, כאשר הוא 'ממש' את רבו, אז הוא נוגע ברבו.

הגמרא אומרת שכל מה שעבד עושה לרבו, גם תלמיד עושה לרבו, הוא מאכילהו ומשקהו ומנעילו וכדו', חוץ מדברים מסוימים - אבל בפעולות אלו הרי הוא משמש את רבו. וכאן הוא נוגע ב'ממש' של רבו, כאן הוא יכול להרגיש את הממשות.

בהגדרה יותר פנימית, כאשר הוא מצטרף לשימוש לרבותיו, אז בעומק הוא מצטרף רק לקצה התחתון של חכמת רבו - כי כאן נקודת החיבור.

מי שינסה להצטרף ליותר מהקצה התחתון - כאן השורש למי שבועט ברבותיו, ולא מי ששימש את רבותיו, שיש לו יראת שמים משימוש לרבותיו.

מי שמלמד תורה לבן חבירו ולא נותן לו לשמשו, זה ימעט את יראת שמים של התלמיד, כי אז התלמיד אינו משמש את רבו ואינו מקבל יראת שמים מרבו - ובעומק הוא יגרום שהתלמיד יבעט ברבותיו. כי אז התלמיד מצרף את עצמו רק ללימוד, אבל לא לנקודת המעשה של רבו, ואז התלמיד לא יכול לצמצם את הלימוד לגבול המעשה, שהוא שם-מש, ואז נחסר כאן השורש ליראת שמים.

בתמצית הדברים, ב'גדול שימושה יותר מלימודה' יש פנים של תיקון ופנים של קלקול, כמו בכל דבר בבריאה.

הקלקול הוא שכל השגתנו עכשיו נפלה למדרגת מישוש, השגת התחתון, ומצד כך כאשר האדם לומד מרבותיו הוא

בועט ברבו - סיבת הדבר

ב'מש' רק כנקודת נגיעה בלבד ברבם - זה נקרא 'גדול שימושה יותר מלימודה'. האדם לא יכול להצטרף למחשבת רבו, שזה 'שמים' כלפי התלמיד. וא"כ איך התלמיד יכול לצרף עצמו לשם? כאשר הוא משמש את רבו והוא עושה הפעולות של מאכילהו ומשקהו ומנעילו וכדו', אז הוא מצרף את עצמו ל'ממש' של רבו. כאן יש לו צירוף לרבו.

אמרו חז"ל שכאשר הבני ישראל ראו אחורי משה, הם הסתכלו עליו ואמרו שהוא נוהג כמנהג בשר ודם. כלומר הם ראו את ה'ממש' שבו ולא ראו את ה'שמים' שבו.

אם האדם לא משמש את רבו כדבעי, מה קורה? רואים בני אדם שמשמשים חכמים ובשעה שהם משמשים הם בועטים בהם. למה? כי נראה להם שהם השיגו את כל מה שנמצא ברבם.

רבותינו אומרים שפעמים רבות יש אנשים שמתקרבים לרבים ולאחר מכן הם בועטים בהם. עומק הסיבה לכך הוא, כי הם לא מצמצמים את החכמה של רבם לנקודת המעשה של רבם, ואז אינם מקבלים יראת שמים מרבים. ואז הופך אצלם ה'שם' של רבם ל'מש'.

אבל אם ישאר אצלם שרבים נמצא 'שם', והם משתמשים

בתמצית הדברים

מי שינסה רק להתחבר לדבר שאין בו ממש, לאין - זה דבר הפורח באויר, ומחשבות כאלו אין בהם קיום. ומאידך, מי שמנסה להתחבר רק לדבר שיש בו ממש, הוא כופר.

אבל, מי שמתחבר לדבר שיש בו ממש והוא תופס שהוא יכול למשש רק בקצה הדבר, זה הצורה האמיתית שעליה נאמר 'גדול שימושה יותר מלימודה'.

'גדול שימושה יותר מלימודה' - בפנים העליונות שבו הוא, שבכל 'מש', כלומר בכל דבר שאני ממש אותו - אני תופס שאני משיג רק את הקצה של הדבר ולא את כולו.

אז מחד, האדם מצרף את עצמו לדבר שהיא ממש, הוא מתחבר ל'ממש'. אבל מאידך הוא מתחבר ל'לית מחשבה תפיסה ביה' - הוא מתחבר ל'אין', שהיא דבר שאין בו ממש.

יכול להיות השגתו בדברי רבו היא יותר גדולה או יותר קטנה, אבל כשהאדם צריך לקבל יראת שמים מרבו, שזה דבר שנמצא מעליו זה צריך אמונה. וכאשר יש מציאות של בלבול, מחד זה מכחיש אמונה ומאידך זה מכריחה אמונה. כשברור לו מהי האמת אז הוא נצרך פחות לאמונה. וכשלא ברור לו האמת אז הוא צריך אמונה. ולכן כשיש דור של בלבול, מחד הדור הזה יותר רחוק, ומאידך הדור יותר קרוב. אלו הם יסודות ברורים. מצב של בלבול מכריח אותך להגיע לאמונה - כי אין מקום אחר ללכת אחריו. חז"ל אומרים על דור עקבתא דמשיחא 'והאמת תהא נעדרת' - א"כ לאיפה בורחים? לאמונה. בודאי שעדיין יש לך לבקש אמת, אבל כשהאמת היא יותר גלויה אז יש נטיה בנפש לאמת, וכשהאמת יותר נעלמת, אז זה מכריח הנפש לחזור לאמונה.

שולחן ערוך עם ביאור בלבבי משכן אבנה

סימן יא' - סעיף טו': יש אומרים שצריך לדקדק שיתלה הציציות לאורך הטלית דבעינן שתהא נוטפת על הקרן (פירוש תלוי על הקרן), ואם היה ברחבו לא היה נוטף שהרי כלפי קרקע היה תלוי. יש אומרים שאין לתת שום בגד בנקבי הטלית שמכניסים בה הציציות, ויש מתירין, וכן נהגו

בירור הלכה - סעיף טו'

והנה ביסוד הדין שבעי שיהא נוטפת מקורו במה שאמרו (מנחות, מב, ע"א) דאמר רב גידל אמר רב, ציצית צריכה שתהא נוטפת על הקרן, שנאמר על כנפי בגדיהם. ומצינו כמה הגדרות בדין זה ובשורשו.

א. כתב רב אחאי (שאלות, שלח, קכו) וז"ל, דכתיב על כנפי ולא בכנפי, בעינן שתיפול פתיל עילוי כנף, עכ"ל, עיי"ש (ודו"ק שכלל דברי רב גידל עם ראב"י). וכן הוא בספר המנהיג. ועיין גירסת השאלות דרב אחאי. ובמקור חיים על אתר (פרוש ב) כתב וז"ל, שיהיה "על" הכנף, שנאמר על כנפי בגדיהם וכו', ולא נאמר "עם", עכ"ל, עיי"ש. והבן שיש תחת הכנף (עיין סעיף ט'), והוא במקום למטה מכשיעור שיש ממלא קשר גודל. ויש "בכנף", וכן נקרא "עם הכנף", וזהו אינו נוטף על הקרן. ויש על הכנף, ואזי הוא נוטף על הקרן. וזהו דין היכן להניחו, על הכנף. ולכאורה לפ"ז העיקר שיהא כן בשעת הטלתם בבגד.

ב. כתב רש"י (מנחות, שם, ד"ה שתהא נוטפת) וז"ל, שתהא תולה "ומכה" על הקרן, כלומר שיגביהנה למעלה מן השפה כדי שתהא תולה ונוגעת התלויה בקרן, עכ"ל. ועיין מהריק"ש (ערך לחם, והובא בברכי יוסף, אות ז'). והובא בשערי תשובה על אתר, ס"ק כו), ונראה מדבריו שבעי שיהא מכה ונוקש הציציות על הטלית בשעת שמתעטף, ובשעת תנועת עיטופו הדרך שהטלית והציציות בפרט מתנועעים ובעינן שיגעו וינקשו זה בזה, ובדקות שהציציות שמתנועעים ימקשו בכנף הטלית, וזהו דין על כנף, שיהא נוטף על הקרן. ולפ"ז בעינן שיהא כן רק בשעת עיטוף, כמ"ש הברכי יוסף. ונקרא נטף מלשון טיף טיף (ע"ז, ל, ע"ב), שנוטף טיפה אחר טיפה ויש הפסק ביניהם, וכן כאן אין דין שיהא מהודק בחזק אלא נוגע ואינו נוגע, ולכך כאשר נוגע זה באופן של הכאה. ועיין סידור הרב. (אולם בפסקי הרי"ד שם כתב וז"ל, נוטפת הוא כמו יורדת כמו שנקראים גרעיני הענבים וכו', נטף - שצריכה שתהא יורדת, עכ"ל).

ג. כתב רבינו גרשום (מנחות, שם) וז"ל, שתהא נוטפת על הקרן - כלומר, תהא מרוחקת מן הקרן, והוא יותר "ארוך" מן הקרן, עכ"ל. ונראה ביאור דבריו שיש דין שהציציות יהיו ארוכים יותר מן הקרן. ואם נותן הציציות בכנף ממש אינו נראה יותר ארוך, כי יוצא מסופו ומתחתיו, אולם אם נותנו על הכנף שניהם נראים כיורדים יחדיו, אולם היכן שמסתיים בקרן ממשיכים הציציות ויורדים, כי הם ארוכים יותר. ולפי שיטה זו נראה בעיקר שאין זמן הנוטף בשעת העיטוף דייקא, וכן לא רק בשעת עשיית הציצית, אלא תדיר כל הזמן, כי זהו צורת הציצית שהיו ארוכים הציציות יותר מן הקרן. ועיין תהלה לדוד על אתר, ביסוד ג' שיטות אלו מתי יש דין נוטפת בשעת עשייה, בשעת עיטוף, וכן שיעור הזמן.

הלכה פסוקה - סעיף טו'

לכתחילה יתלה הציציות לאורך הקרן

פירוש על דרך הסוד - סעיף טו'

כתב בשער הכוונות (דרושי הציצית, דרוש ז) וז"ל, ותכוון לחצר י"ה שהם אור"א עם ו', שהוא ז"א, הנעשה לו אור מקיף שהוא הטלית, ואח"כ תחצר אות ו' עם ה' אחרונה, והוא רמז שנותן הו"א לנוק' צחינת אותם הציציות הנוטפין עליה, עכ"ל. וכן הוא בפע"ח (שער הציצית, פ"ו) וז"ל, תחצר אות ו' עם ה' תמאה שהיא רחל, ונותן לה צחינת הציצית, הנוטפין על רישא דילה, עכ"ל. ועיין עולת תמיד (שער הציצית, ד"ה ואמנם בטלית קטן) החילוק שצטלית קטן נוטף רק בצד אחד, וצטלית גדול נוטף משני הצדדים.

וכתב בעמק המלך (שער טו, פרק כז) וז"ל, הפעולה השנית היא, ששערות אלה דאריך מסתצבים ומתערבים יחד עם שערותיו דועיר, ומערוז שערות אלה מתהווה כמין צגד צרישא דועיר ללצן שערותיו, כמו הטלית שהוא לצן, והוא ממש סוד הטלית וכו'. ושערות רישיה דועיר הנזכר, מגיעות עד החור ההוא, שהוא במקום הדיצוק שלהם, דהיינו של רחל דועיר, ומשם חיותה, ממקום המצור ללצא. לכך שיערו חז"ל שיעור הטלית שהוא כדי שיכסה צו ראשו ורצו של קטן, דהיינו זעיר הנקרא קטן, שנאמר מי יקום יעקב כי קטן הוא (עמוס, ז, ב), דהיינו עד החור הנזכר שתחת החזה. ומשם נראים שערות רחל שהם אדומים, והם הציציות הנוקצים בשערות זעיר שהם כדמות טלית, לפי שהם מסתצבים בשערות אריך, ומשערות שניהם נעשין כמין צגד. ולדקו דצרי צעל העיטור שאמר, שהיו הציציות נוטפים על הכנף מלד אחד לצד ולא לשני הצדדים, דהיינו שיעצור הציציות צשני נקצים צגד אחד לצד, עכ"ל. וכן כתב שם בשער י"ד, פרק מ'.

וכתב רש"י (מנחות, מב, ע"א) וז"ל, שתהא נוטפת על קרן - שתהא תולה "ומכה" על הקרן, כלומר כשיגביהנה למעלה מן השפה כדי שתהא תולה ונוגעת התלויה בקרן, עכ"ל. ונראה צעומק שנקרא דייקא "ומכה", כי חיצור וז"ן פצ"פ אינו צצחינת "הכאה", אלא צאחצה ומיצה, אולם הכא הוא משום שזהו חיצור וז"ן ע"י חור מן ז"א לנוק' ומשם נמשך השפע מו"א לנוק', הוא צצחינת "הכאה", ודו"ק היטב.

וכתב ברצינו גרשום (שם) וז"ל, שתהא נוטפת על הקרן - כלומר שתהא מרוחקת מן הקרן, ותהא יותר ארוך מן הקרן, עכ"ל. ונמצא לעיל דצצרי העמק המלך, שהטלית עצמה היא תערובת של שערות של א"א עם שערות של ז"א. ולפ"ז יש להצין, שכאשר ממאיר ז"א לנוק' סוד הארת הציציות כנ"ל, אינו רק הארה של ז"א לנוק', אולם גנוז צמוכו הארה של אריך, אריך - ארוך, ולכך דייקא צריך שהציצית תהא נוטפת על הקרן - רחוק מן הקרן דייקא, ודו"ק.

עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה

שער הנסירה ♦ פרק ז'

מחד משמע שרק הארה לבד מתפשטת וכל העצמות נשאר למעלה, ומאידך כותב כאן שהם 'מתפשטים', והיינו שחלק מעצמותם גם מתפשטת, והוא מחמת רבוי ההארה למעלה נעשה התפשטות לתתא.

לכן נראה לבאר, שיש עצמות האור עצמו והוא נשאר למעלה ואינו עוזב את מקומו למעלה, אולם גם בהארה לחוד שיורדת לתתא יש ב' הבחנות, א' הארה בעלמא, וכל השורש נשאר לעילא. ב' עצמות הארה יורדת שהוא בבחינת התפשטות אור, אך העיקר נשאר לעילא ג"כ.

ואמנם פשטות כוונת דברי הרב היינו שרק הארה יורדת לתתא, אך כשתדקדק בדבריו היינו שעצמות ההארה מתפשטת, אך אמנם לא עצם המדרגה העליונה כי היא נשארת למעלה ואינה עוזבת את מקומה.

ונסכם את המדרגות שהתבאר השתא, א' היא המדרגה העליונה של הצמצום הראשון שהסתלק כל האור ונשאר רק רשימו. ב' שורש ההארה נשאר למעלה, ובזה הם ב' הבחנות, א' השורש נשאר למעלה אך עצמות ההארה יורדת ומתפשטת, ב' שהיא ג' רק הארה בעלמא יורדת לתתא. וזה מלבד הארת הדעת בסוד ב' עטרין ויבואר מיד.

אמנם בב' עטרין הנ"ל שהם ב' כתפין הנ"ל הם עצמן אחר שנתלבשו באו"א יוצאים ויורדין בדעת ז"א ולא הארה בלבד אמנם עצמותן ממש כנ"ל: והיינו שכאן הוא עצמות 'ממש' יורדת לתתא, וזו מדרגה רביעית. ובזה מדוקדק מה שביארנו שח"ב דז"א אינו רק הארה בעלמא לתתא, אלא עצמות 'הארה' יורדת אך

הגהה - צמח דהיינו שאין אנו עושין רמז לשאר כמו שאנו עושין מעשה להניח תפילין הרומז לבחי' ו'. הגהה שייכת לשיעור הקודם, אולי הרב רוצה להוסיף ביאור?

וגם דע כי כל אלו הבחי' אין הכוונה שהמוחין האלו נעקרין ממקומן ויורדין מדרגה אחר מדרגה, אמנם במה שהודעתך פעמים רבות כי כל דבר שבקדושה שרשו קיים בכ"מ שיהיה, והארתו נמשכת למטה, וכן הענין כאן כי שרשם לעולם קיים: בכללות בכל מדרגה השורש נשאר לעילא אלא שיש בזה כמה הבחנות שונות^א. אמנם כאן מיירי בפרטות בחו"ב דז"א שמקבלים רק הארה מאו"א, כי הם אחסנתא דאו"א כנ"ל, והתלבשה הארה זו בנה"י דתבונה.

והיינו שאינו כדוגמת 'מים' שיורדים ממקום גבוה למקום נמוך, ואזי הם עוזבים את מקומן העליון^ב, אלא שורשם נשאר למעלה ורק הארה מתפשטת^ג. והיינו שהם ב' הגדרות, א' בכל הארה שיורדת גם כשהיא יורדת בעצמה לתתא הרי נשאר למעלה רשימו, והוא כצמצום הראשון שהאור הסתלק^ד מן החלל ונשאר בחלל רשימו, וכן כדוגמת מים שגם אחרי שנסתלקו נשאר לחלוחית, וכן בשמן וכן בריח, ב' הוא המתבאר כאן שכל שורש ההארה נשאר לעילא ורק הארה ממנו יורדת לתתא^ה.

ומכאן ריבוי הארה שנתוסף בהם הם מתפשטים ומאירים למטה מהם כל בחי' אלו ושרשם קיים למעלה: והיינו שמה שירדו הוא בסוד תוספת, מחמת שנעשה בהם ריבוי של אור ולכן הם מאירים לתתא.

ומעתה נחדד מה שנתבאר השתא, דהנה דברי הרב

^א ויבואר להלן.

^ב אולם לא לגמרי כי תמיד נשאר רשימו כדלהלן.

^ג ואינו דומה למה שנתבאר לעיל בדרושי הצלם בסוד החסדים שבדעת שיורדים, וכפי שהתבאר בש"ש שיש שורשים ענפים והארות, אלא כאן המוחין אינן יורדים אלא הארה כנ"ל בפרטות.

^ד ויש בזה כמה הבחנות בדברי רבותינו, אם היה סילוק גמור או הסתרה ועוד, ואכמ"ל.

^ה ועיין בשער אח"פ, שהתבאר מעין הבחנה זו בין אורות העינים (כלומר בתפישתן שהם למעלה מאורות אח"פ, ואין הכוונה לאורות העינים בסוד שם ב"ן שהם הו"מ שנשברו) לבין אורות אח"פ, שאורות העינים נשארים למעלה מאירים בסוד מקיף בסוד 'מרחוק הוי"ה נראה לי', לעומת אורות אח"פ שהם אורות המתפשטים לתתא, דהיינו שגוף ההארה מתפשטת לתתא. ואולם עיין להלן שמתבאר בדברי הרב דהארת מוחין דז"א יש בהם בחינת 'התפשטות' אע"פ שרק הארתן יורדת ושורשן נשאר למעלה, ונמצא שאינו לגמרי כהארת העינים שהיא בסוד 'מרחוק הוי"ה נראה לי', והבן.

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַם

לו"ק ולכן כל עצמות ההארה 'מסתלקת' ויורדת ורק הארתה לבד נשאר למעלה בג"ר דכללות¹, אך כאשר מאיר בז"א הארת אריך בשלימות אז מחד שורש עצמות הארה נשאר למעלה, אך מאידך גם עצמות ההארה יורדת לז"א, ומתגלה התפשטות לאורך כל הקומה מראש ועד סוף.

נמצא כי מחג"ת דא"א עצמו כשמתלבשין תוך או"א כנודע הנה מהם נעשו מוחין אל הז"א בסוד אור מקיף למעלה: עיין במפרשים דהנוסח הנכון הוא מחו"ג דא"א, כנ"ל שהם המוחין דאו"א שז"א מקבל מהן רק הארה כנ"ל, ולכן הוא בסוד אור מקיף אל הז"א.

ומנה"י דא"א נעשו בז"א מוחין פנימים שנכנסו תוך ראשו, ועיין בזוהר מצורע דכ"ב: עיין בהגו"ב שהביא נ"א נה"י דאו"א, והוא יותר מדויק, שהם הנכנסין אל הז"א, ונה"י דא"א מתלבשים בנה"י דאו"א.

וכבר נת"ל איך מחצי ת"ת תחתון דא"א נעשה גלגל תא דז"א: אמנם ת"ת דתבונה הוא הנעשה כתר דז"א, אולם כאן מיירי בשורש העליון. ובדקות התבאר שה' כתר של כל עולם יש לה אופן שהיא מהמדרגה הקרו' בה אליה ואופן שהיא מהמדרגה העליונה יותר, והט' עם כי כתר הוא השראת העליון הגמור והוא דווקא במדרגה העליונה יותר כי המדרגה העליונה הקרובה אליו אינו השראה גמורה כהשראת העליון יותר. ולכן גם או"א יש להם כתר מא"א וגם כתר מעתיק, והבן.

ומנה"י שלו נעשין לו מוחין פנימים שנתלבשו בתוך נה"י דאמא: כנ"ל.

וגופא דז"א נעשה מהתפשטות יסוד דא"א בתוכם, והרי נתבאר ענין א"א שבתוך ז"א איך נתלבש בו: עיין בלח"י שהביא מש"כ מהרח"ו לעיל דהיינו מב' פרקין תתאין דיסוד שמזה נעשה ת"ת ויסוד דז"א שהוא גופא, קו אמצעי.

ונחזור לענין בחי' אלו בקיצור כי הנה נתבאר כי ג' מקומות הם. א' בהיותן תוך או"א באור פנימי ומקיף. ב' בנה"י דאו"א אחר שנתלבשו שם בפנימי ומקיף. ג' אחר שנתלבשו בז"א בפנימי ומקיף: הם הו' מדרגות שהוזכרו לעיל בתחילת הפרק.

ונבאר מאמר אחד באד"ר קל"ה בענין אורא דכיא

לא עצמותה ממש, ונמצא שהארת ב' עטרין ג"כ שורש ההארה נשאר למעלה¹, אך עצמות ממש מתפשטת לתתא, לעומת החו"ב יש רק 'התפשטות' הארה, ולא הארה בעלמא.

אך מ"ש כי שרשם נשאר למעלה והארתן נמשכת למטה ממדרגתן הם חו"ב דז"א כי אלו שרשם נשאר למעלה והארתן לבד נמשכת למטה והבן זה: כנ"ל דגם בהארת ב' עטרין נשאר שורש למעלה אך עצמות ההארה ממש מתפשטת, משא"כ בחו"ב שרק הארה מתפשטת אולם מאידך אינה הארה בעלמא כנ"ל. וטעם החילוק הוא כנ"ל שחו"ב הם הארה לאו"א לעצמן שהם אחסנתא דילהון, ומאירים לז"א רק הארה מהן, משא"כ הארת ב' עטרין דז"א הם אחסנתא דז"א ולכן עצמות ממש יורדת אך מ"מ תמיד נשאר שורש עליון למעלה.

הגהה - ונל"ח כי הטעם ששורש או"א הם חו"ב, ושורש הז"א הוא הדעת, א"כ או"א הם השרשים לכל חכמות וכל הבינות, אך הדעת שהוא שורשו דז"א עצמו לכן הוא עצמו יורד למטה בז"א, והארתו לבד נשאר למעלה להכריע בין או"א, נמצא כי לעולם או"א נקראו חו"ב של כללות האצילות וז"א דעת של הכללות: הנה עולה לכאורה מדברי הרב כאן שבסוד ב' עטרין רק הארתן נשאר למעלה ועצמותן יורדת לתתא, א"כ נמצא דהוי כרשימו ודלא כפי שהתבאר בדברינו דשורשן נשאר למעלה ולא רק הארה לבד.

אך בעומק, הנה ב' עטרין אלו הם מב' כתפין דא"א, וכנודע שההבחנה בין אריך אנפין לזעיר אנפין הוא שאריך הוא בסוד 'אורך' שמתפשט מלמעלה עד למטה בכל הי"ס, לעומת זעיר הוא בסוד 'קצר' שאינו מתפשט, אלא רק בו"ק.

והיינו דבז"א מתגלה תנועה הפוכה מלמעלה, כלומר בצמצום הראשון נעשה סילוק לתתא בחלל ונשאר במקום הסילוק רק רשימו, ובז"א הוא להיפך שמקום הסילוק הוא למעלה בב' עטרין ועצמות ההארה הס' תלקה לו"ק, מהג"ר לו"ק.

מעתה נבאר דמש"כ כאן הרב שרק הארה נשאר למעלה, היינו כאשר אינו מאיר בז"א הארת א"א בש' לימות שאזי אין גילוי של התפשטות בג"ר, אלא רק

¹ ועיין להלן דכאשר מאיר בז"א הארת א"א בשלימות אזי עצמות ההארה מתפשטת לאורך כל הקומה כולה, אולם כשאנו מאיר בשלימות אזי עצמות ההארה העליונה מסתלקת לתתא ורק הארה נשארת לעילא וכדברי הרב להלן, והבן.
¹ והיינו דכמו שהמוחין מסתלקין אז נשאר בז"א רק הארת הכי נמי כאשר הדעת יורדת לז"א יורדת עצמותה ונשאר למעלה רק הארה כבסוד רשימו.

מכריע, והיינו מצד שהוא קו אמצע, אולם משמע שהוא רק מכריע בניהם אך אינו יוצא מבין שניהם, ושורש ההכרעה הוא המבואר בספר יצירה 'כף זכות וכף חובה ולשון חק מכריע בניהם', אולם צ"ב דהנה הלשון נמצאת למעלה מב' ידים וא"כ היאך היא מכריע, הרי אינה תחתיהן.

אלא שכבר התבאר שהידים יש בהם אופן שהם למטה ואופן שהם למעלה במקום הראש או למעלה ממקום הראש, והיינו כפות הידים והזרועות דייקא שבהם יש השתנות, אולם מקום חיבורם שהוא בכתפים הוא נשאר במקומו, שהוא מקום גופא, נמצא שהידים עצמן הם למעלה ממקום גופא, ורק החלק התחתון של הידים שהם נה"י דפרטות שלהן, נה"י דחסד ונה"י דגבורה, הוא שייך למקום גופא, אבל הידים עצמם הם עולים למעלה ממקום גופא והם הרבה למעלה מן הת"ת. לפי זה שפיר ניחא למימר שלשון חק מכריע בניהם, כי מקום הידים הוא למעלה במקום רישא.

והיינו כי בהשקפה ראשונה נראה שהחג"ת באים בבת אחת, והגוף הוא העיקר והידים הם יוצאים ממנו ומתפשטין לצדדין, ימין ושמאל^ה, אך בעומק מתבאר השתא שהידים שייך למוחין כי הם עולים למדרגת רישא, והוא סוד 'ויהי ידיו אמונה עד בא השמש'.

מעתה נמצא שמקום הת"ת שיוצא מבין ב' הידים היינו מצד השורש העליון שהידים שייכים לרישא, למוחין, והיינו שמושכין את המוחין למקום גופא, למקום החג"ת, וכך הם מחדשים שיהיה מציאות של ת"ת.

מעתה נבאר דברי מהרח"ו, "כי כמו שהת"ת מכריע בין ח"ג דא"א ומבין חיבור שניהן יצא, כן גלגלתא דז"א לא נעשה מהת"ת זה אלא מהתחברות ח"ג שע"ליו והבן זה", והיינו ח"ג שעליו כלומר הם למעלה ממצאות הת"ת ואע"פ שיוצאים ממנו, והיינו מכח הידים שיש בהן אופן שהם למעלה ואופן שהם למטה, נמצא שע"י הידים יורד מהת"ת ונעשה כתר לז"א, כי הת"ת עצמו אינו יכול לירד לתתא אלא מכח הידים שהם בצדדיו ושורשם הם למעלה ממנו.

והיינו כי גופא מהותו הוא קבוע במקומו^ו, משא"כ

ואשא דכ"א, ועיין בביאור לעיל דע כי בוצינא דקרדינו תא הוא גבורה דא"א ואוירא דכ"א הוא חסד דא"א ואלו ב' נתחברו יחד כנזכר באדר"ז רצ"ב: שורש הבוצינא דקרדינותא הוא מסוד גבורה דעתיק שמתלבשת בח' כמה סתימאה דא"א, ובא"א זה מתגלה בגבורה דיליה שהוא בוצינא דקרדינותא.

והענין כי או"א הם שרשם חו"ב: כלומר בתחילה היו במקום חו"ב דא"א, וכנודע שעתיק לקח לחלקו ה"ר ג"ר ד"ר, ה"ר מכתר דב"ן, ג"ר מחכמה דב"ן וד"ר מבינה דב"ן, וז' כתרים דז"ת דב"ן ומחמת כן נשאר לחכמה ובינה רק ז"ת בלא ג"ר, ולכן מקומם אחרי התיקון הוא בחג"ת דא"א. והיינו כי בשבירה הז"ת נשברו ואחוריים של או"א נפל^ה, והיינו שנפלו למקום הז"ת שהם הז"מ שמתו. ולכן אין לנו גילוי של מוחין גמורים.

ובהם נגזים ח"ג דא"א הנקרא אוירא דכ"א ובוצינא דקרדינותא, ונתחברו יחד אלו בוצינא דקרדינותא ואוירא דכ"א בהיותן גזים תוך או"א והוציאו גולגלתא דז"א הנעשה מת"ת דא"א: והיינו דכתר דז"א נעשה משורש ת"ת דא"א, אך אמנם אינו מת"ת דא"א בעצמו אלא ע"י מעבר באו"א, ע"י חיבור חו"ג דא"א הגנוז בחו"ב דא"א, שתחתיהם ת"ת דא"א, שאבא מלביש על חלק הימני דת"ת דא"א, ואימא מלבישה על חלק שמאלי דת"ת דא"א.

כי כמו שהת"ת מכריע בין ח"ג דא"א ומבין חיבור שניהן יצא, כן גלגלתא דז"א לא נעשה מהת"ת זה אלא מהתחברות ח"ג שעליו והבן זה: נקודה זו סתומה וכפי שהעיר בש"ש, ועיין מש"כ לעיין.

הנה הת"ת היא ספירה גמורה לעצמה, וכן הוא בכל עולם ועולם, אולם כאן הרב מגדיר שהת"ת הוא מכריע בין חו"ג דא"א ומבין חיבור שניהם יצא' כלומר אינו ספירה לעצמה אלא יוצא מבין שניהם, דהיינו שאין לו מציאות לעצמו, וצ"ב דהנה ניחא אי נימא דהידים שהם חו"ג יוצאים מהגוף, ואע"פ שאינו באמת משתלשל מהם, אך בתר גופא גרירה, אך היאך נימא שהת"ת יוצא מבין ב' ידים.

אלא שהשורש של מציאות הת"ת יש לו אופן שהוא

^ה ונה"י דכתר נפגמו.

^ט וזו הבחנה נכונה לעצמה, אך כאן הוא הבחנה אחרת כפי שיבואר להלן.

^י אולם כאשר נה"י עולים לחג"ת וחג"ת לחב"ד היא עליה דגופא ג"כ אך מ"מ תפיסת 'גופא' הוא שקבוע במקומו.

פִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדִבֵּר ה' מִירוּשָׁלַם

ואשא דכיא, אך ב' עטרין דחו"ג החסדים נקרא אורא סתם וגבורה נקרא אשא סתם והבן זה: והיינו דהמוחין דז"א נקראים אורא דכיא ואשא דכיא והוא מחמת ששייכים למדרגת או"א, משא"כ הדעת שהם חו"ג אינן אלא אורא סתם ואשא סתם. והיינו כי הדעת מתפשט עצמותו לתתא משא"כ המוחין אינן אלא הארה לבד כנ"ל.

והיינו כי כל שורש הדעת יסודו הוא חיבור, והיינו שהיא מחברת בין ימין ושמאל, ויתר על כן הדעת מחברת בין הז"א לנוק', בסוד 'והאדם ידע'. והיינו כי דעת יסודו הוא בחינת 'לדעת בארץ דרכך', כלומר אם רק הארת הדעת היתה מתפשטת לא היה יכול להיות מציאות של חיבור גמור, אך מחמת שהדעת עצמה מתפשטת, ונעשית נשמת ו"ק, לכן נעשה מציאות של חיבור גמור, כל יסוד הדעת הוא לרדת לתתא למקום השפל ולחבר לתתא, ולכן בדעת אינו נקרא אורא 'דכיא' ואשא 'דכיא', אלא אורא סתם ואשא סתם.

והיינו כי אמנם בפשטות הדעת יורדת לתתא כי הוא חלקו של הז"א, אך בעומק היינו כי כל מהות הדעת הוא כדי לחבר חיבור לתתא, בסוד 'לדעת בארץ דרכך'. ואמנם כבר התבאר שיש בכללות ארבעה מדרגות הדעת, המבדלת, המכרעת, המחברת, והמתהפכת, אך מ"מ תכלית הדעת הוא לחבר את התחתונים, בסוד 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, אין עוד', כלומר לא רק 'אין עוד' בשמים ממעל אלא גם בארץ מתחת 'אין עוד', והוא סוד נתאוה"ק הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, והוא סוד 'גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות', וא"ר אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש ניתן בין שתי אותיות, והיינו כי הם אותו שורש, דכל מהות הדעת הוא לחבר את התחתונים, לכן עצמות הדעת יורדת לתתא, אולם ככל שיורד לתתא הוא כבר לא דכיא אלא יותר עכור. וצד התיקון הוא בסוד משה רבינו שהוא סוד הדעת שכיון שהיה עניו מכל האדם על פני האדמה לכן יכל לירד למקום הכי שפל כדי לחבר את התחתונים.

הידים יש בהן תנועה, והיינו כי בעלמא הידים הם למטה מגופא ובערך הזה הגוף הוא העיקר והידים טפלים אליו, אולם בתפיסה של הידים שהם למעלה מגופא ומקומם במקום רישא, יש בהם כח להעתיק מעולם לעולם ועי"ז נעשה מת"ת כתר לז"א, כלומר כאשר באים להעתיק מעולם לעולם אזי תפיסת הידים הם למעלה מגופא.

והיינו כי שורש הידים יש בהם כח להתהפך גם מלמטה למעלה וגם מלמעלה למטה^א, בסוד תרי גדפין, וכן לצדדים, ולכן מ'כפות' הידיים נעשה כתר, כ'-'עשרים' גימט' 'כתר'.

והנה נת"ל כי תחלה היו בחי' המוחין דז"א תוך או"א בסוד פנימי ומקיף אשר כל זה נקרא מקיף לרישא דז"א ואחר כך נכנסו בנה"י דאמא פנימי ומקיף ואח"כ נכנסין תוך ז"א עצמו ואז נעשין לו גלגלתא ומוחין פנימיים ונמצא כי קודם שהתחיל בחי' גלגלתא אל זעיר אנפין עצמו הקדים אליה בחי' המוחין המקיפים העליונים: והיינו שהקדימו המוחין בשורשן בו' מדרגות הנ"ל למציאות הגלגלתא.

והיינו כי ב' שורשים יש לז"א, א' הוא באו"א, וא' הוא בא"א ואו"א הם רק כלי מעבר, ועל דרך כלל עסקינן בעיקר בשורש הז"א בא"א ובערך הזה או"א הם כלי מעבר, אולם השתא מתבאר הבחנה ששורש הז"א הוא במציאות של או"א, ונבאר.

הנה שורש או"א לא נולדו מזווג דא"א, אלא בסוד די קנא דחפא עליהו מפניו ושערות דרישא מאחוריו, נמצא שיצאו ממקיפין שהפכו להיות פנימיים בערכין, נמצא ששורש או"א הוא במקיפין, בין המקיף דפנים לבין מקיף מאחור, ולכן מתבאר השתא בז"א מצד שורשו באו"א שקודם נעשו המוחין בסוד מקיפין, ואח"כ נעשה גלגלתא ונכנסו המוחין לתוכו, והיינו שהוא תפיסת שורשם ולכן כשהם באים להשפיע לז"א מצד שורשם העצמי הם משפיעים כמהותם של עצמן שהם בתפיסה שהמקיפין שקודמין לפנימים.

והנה כמו שח"ג דאריך אנפין נקרא אורא דכיא ובוצינא דקרדינותא, כן המוחין דחו"ב דזעיר אנפין היוצאים מהם נקרא כך, וכן הדעת דזעיר אנפין שהוא הכרעת חו"ב נקרא כן כי גם הם מח"ג דאריך אנפין מתרין כתפוי נמי שכו, אלא שהפרש הוא כי חו"ב שלו נקרא אורא דכיא

^א כגון ותשת עלי כפיק.

^ב והוא תכלית העוה"ז, שהוא בסוד מים בסוד נתאוה מיסוד המים, אולם התכלית הגמורה הוא שהכל יחזור לעילא, לשורשו, בסוד האש, והבן.

כינויים

על התורה

צהגדרת מהם כינויים מאלו כמה וכמה שיטות^א. צמנה צסנהדרין (סו א) איתא מחלוקת לגבי מקלל צכינוי ולא צס גמור, ושם רש"י מפרש צכינוי היינו שד-י לצא-ות וכו'. ועיין צמנחת חינוך (מצווה ס"ט) צמנצאר דיט פעמים שכל השמות הם כינויים כלפי שם הוי"ה, ושם פעמים ששמות שאינם נמחקים מוגדרים כשמות ושאר שמות כמו חנון רחום וכו' מוגדרים ככינויים^ב.

ועיין צרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה פתח לא) צמנצא מתיקונים סוף תיקון נ"ז דכל השמות כינויים לשם הוי"ה^ג.

ובכללות ההגדרה היא שכל שהשם מתייחס יותר לדבר עצמו ולא ביחס לאחרים הרי שבערכין הוא שם גמור, ומה שמתייחס לאחרים הוא

^א עיין עוד בע"ח שער מ' דרוש י"ג.

^ב עיין בפתיחה לשערי אורה שם כתב, שיש את שמות הקודש ויש את הכינויים ולכל כינוי יש עוד כינויים עד אין קץ ואלו הם כל אותיות התורה. ועיין עוד שם בשער חמישי בביאור הדברים בהרחבה. ועיין בשל"ה תולדות אדם בית אחרון (יב)

^ג ועיין עוד בפירושו הר"י דמן עכו בתחילת הספר יצירה, ועיין עוד בביאור הגר"א לספר יצירה פרק א משנה ה, ובשושן סודות אות ע"ד.

השמות והכינויים עניינם צירופי אותיות שדרכם משיגים את ההשגותא, וכל שם השגתו לפי ענינו וכפי רמזיו.

ולעולם בכל השגה שמשיגים יש הגדרה שמשיגים את ההשגה מצד הנברא ויש הגדרה שמשיגים זאת כביכול מצד הבוראב, ובערכין בכל מדרגה ומדרגה יש ערך של השגה מצד הנברא ויש ערך של השגה מצד הבורא.

ולכן כל שם בערך לשם הפנימי יותר מוגדר ככינויג, ושם הוי"ה הוא שם העצמי כי הוא מורה על ההשגה מצידו יתברך, וכל שאר השמות אינם אלא כינויים אליוד, כלומר שהם מגלים השגה

בערך לנברא ולא בערך לבוראה, ולכן כל השמות כינויים ביחס לשם הוי"ה.

אולם בהגדרה אחרת יש את השמות שאינם נמחקים שהם שמות ממש ושאר הכינויים כמו רחום וחנון הם מוגדרים ככינויים, והיינו שבערך הזה השמות שאינם נמחקים הם מצידו ושאר השמות הם מצידו מצידו. כי דבר שאינו נמחק הוא כביכול גילוי של הקב"ה שהוא היה הוה ויהיה, אינו בטל, אולם שמות הנמחקים הם גילוי מצד הנברא, כי הנברא בטל ועובר וכיבכול הוא נמחק.

ולעולם בכל מדרגה על האדם לבחון מהם השמות החיצונים יותר שהם הכינויים, ומהו השם הפנימי יותר שמוגדר כשם, עד ההשגה של השם הפנימי ביותר מצידו יתברך שהוא שם הוי"הו. ובכל מדרגה ומדרגה של האדם, עליו

להשכיל מהו מדרגתו בערך זה שבערכו זהו הוה תמיד ואינו נמחק, ומהו בערכו שם נמחק, והיינו שאינו עצם מדרגתו אלא בלבוש אליו. וערך זה של מצידו ומצידו הזכר בהרחבה בדברי הנפש החיים בשער ג', ומשם נלמד גם לגבי השמות והכינויים, שבכל מדרגה יש ערך של כינוי ויש ערך של שם פנימי יותר, והכינוי הוא מצידו והשם הוא מצידו יתברך.

ומעין זה בלשון הרמח"ל הדברים מוגדרים באופן דומה, שהשם והכינוי מקבילים לקו ורשימו, ועניינם הוא, שהשם הוא ההנהגה הכללית שמחזירה הכל לשלמות והכינוי הוא הרשימו שהוא נקודת האמצע ושם יש את הקלקולים והתיקונים^ה

^א עיין עוד נפש החיים שער ב פרק ב, שמבאר שכל ענין השמות הוא ביחס להתחברות הבורא וגילוי בעולמות.

^ב ויעיין בנפש החיים שער ג.

^ג עיין בתיקונים חדשים לרמח"ל תיקונא קדמאה.

^ד עיין עץ הדעת טוב פרשת ואתחנן.

^ה ועיין עוד זהר חדש פרשת בראשית דף ה א וז"ל: אלא רזא דא, הא אתמר גו ספרא דרב המנונא סבא, דכל הני שמהן עלאין, אינון קיימין כגופא לנשמתא עילאה, דלא אתידע, ולא אתגליין. ואלין כנויין אינון לבושא לגופא. כגוונא דאגוזא, דאית קליפה לקליפה, או אלין לבלבין, דאית לון קליפה לקליפה, ומוחא לגו...

^ו וכמבואר בארז"ל בכמה מקומות ששם הוי"ה הוא המוחין ושמות אחרים הם הכלים, והיינו בערך מסויים מצידו ומצידו.

^ז ועיין עוד בדברי רי"א חבר בספר אפיקי ים בב"ב כ"ה וחולין פ"ז.

^ח עיין קל"ח פתח כו חלק ד, וקיצור הכוונות בכוונה הכללית לתפילה, ואדיר במרום ח"ב פירוש הייחוד, ובמאמר ארמית ידי בצלותין ועוד רבות בכתביו.

קול הלשון

073.295.1245 ♦ 605-313-6660 2 » 4 » 12

1

בלבבי משכן אבנה

2

ארבעת היסודות

3

סדרת "דע את"

4

התבודדות

5

תפילה

6

ספרי קודש

7

דרשות

8

פרשת השבוע

9

מועדי השנה



11

בלביפדיה

מחשבה / עבודת ה'

10

תורה, גמרא, שו"ע

12 » אוצר אותיות

13 » ליקוט צורת אדם ועבודתו

14 » עבודת הנפש לפי עשר הספירות

חדש!

להאזנה לשיעור

ומקיימים: כוכבית [*] סולמית [#] - <

[מספר שיעור] - < סולמית [#]