

בלבניפדיה מחשבה "דלה" 42532654 #
 בלבניפדיה עבודת ה' "גו" 42452582 #
 צורת אדם בנושא "אוזן-תנוך" 42559947 #

בלבניפדיה עבודת ה' יתקיים אי"ה כל יום ה' רחי הרב בלוי 33 י-ם 20:30	בלבניפדיה מחשבה יתקיים אי"ה כל יום ד' רחי קדמון 4 חולון 20:30
-----------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------

צורת אדם
 שיעור הבא
 טו' תמוז
 נושא: נקב באוזן



תוכן הגיליון

- נקודה מתוך הפרשה עמוד א'
- לחיות את הפרשה עמוד א'
- ליקוטים בפרשה עמוד ב'-ד'
- סוגיות במחשבה עמוד ז'
- שולחן ערוך עם ביאור בלבני משכן אבנה עמוד ח'
- הלכות תפילין
- עץ חיים עם ביאור בלבני משכן אבנה עמוד ט'
- עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה עמוד יב'

בלבני משכן אבנה

בהעלותך ♦ תשפ"ו 451 #
 הירשם: bilvavi231@gmail.com

רביעות ספרי הרב: 03.578.2270
 ספרי אברמוביץ משלוח לרחבי העולם

נקודה מתוך הפרשה

בהעלותך

בפרשתן (במדבר ח, טו) מצווה ה' את משה, לאחר הבדלת הלוויים מתוך בני ישראל בבואם לעבוד באוהל מועד; וְטַהַרְתָּ אֹתָם וְהִנַּפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה. ובעת ביצוע הציווי (שם שם, כא) מתהפך הסדר; וַיִּנְיָ אֶהָרֹן אֹתָם לָהֶם?

ביאור מורינו הרב שליט"א

כתב רש"י (במדבר ח, יא), "ז"ל, שלש תנופות נאמרו בפרשה זו, הראשונה לבני קהת (פסוק יא), לכך נאמר גם והיו לעבוד את עבודת ה', לפי שעבודת קדש הקדשים עליהם הארון והשלחן וגו' (לעיל ג, לא). השניה לבני גרשון, לכך נאמר גם (פסוק יג) תנופה לה', שאף עליהם היתה עבודת הקודש יריעות וקרסים הנראים בבית קדש הקדשים, והשלישית (פסוק טו) לבני מררי, עכ"ל.

ולגבי סדר הדברים האם קדם ההנפה להקרבה - כפרה, או להיפך. עמד על כך האבן עזרא על סתירת הכתובים, וביאר שם ב' לשונות, מה קדם למה, עיי"ש.

אולם בחת"ס כתב שהיו ג' חלקים בתנופות הללו, ולא שלא כל אחד הונף רק פעם אחת, כדברי רש"י. וביאר מהות ג' תנופות הללו: א. הנפה של קנין, שקנים הקב"ה מאת בני", את הלוויים ב. הנפה שזכו אהרן ובניו בלוויים לשרות, כמ"ש (במדבר ח, יט) וְאֶתְנָה אֶת הַלְוִיִּם נִתְּנִים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעֵבֶד אֶת עֲבֹדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶהֱל מוֹעֵד וְגו' ג. דין תנופה של קרבן עיין רש"י (ויקרא יד, יב), ועיין עוד ברבינו מיוחס גדרי תנופה זו.

והנה מפורש בקרא שהיה תנופה הן ע"י משה והן ע"י אהרן, כמ"ש

לחיות את הפרשה

בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת הַנֶּזֶר אֶל מֹזֵל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ יֵאָדְרוּ שְׁבַעַת הַנְּרוֹת (במדבר ח, ב)

הארת המנורה בנפש

במנורה אורה היה כולה עולה מאליה

למעשה

אצל כל אדם נשמתו שבו נקראת נר, כמו שכתוב (משלי כ, כז) יָרַח ה' נְשַׁמַּת אָדָם. ועל האדם לגלות את נשמתו שתאיר בו, והארתה תעלה מאליה כאש. והיא המרוממת את כל קומתו. וככל שמאירה בו נשמתו, נעשה העלייה אצלו 'טבע ראשון', כי זה טבע הנשמה. **תחילת** עלייתו של האדם יש בה עמל טורח ויגיעה, אולם אחר שזכה לגילוי נשמתו, זהו תשוקתו טבעו ואהבתו, ונעשה כאב המגדל בנו יחידו מתוך אהבה ושמחה.

בְּהֵעֲלֹתְךָ אֶת הַנֵּרוֹת אֶל מוֹל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה (ח ב)

יותר, בחושן האפוד, שעל גביו יש את האורים ותומים, שהם האבנים שהגיעו מכחם של הנשיאים, דייקא, כמו שחודד, באבנים הללו מאיר האורים שהוא מלשון הארה, שהארה הזו מצרפת ומחברת את האותיות, כלומר, שהיא מאירה מהמקום של האור אחד, והיא מאירה את ההתפשטות של האותיות שהם ריבוי של הארה, כמו שהזכר, ואופן ההארה שהיא מאירה את ריבוי ההארות הללו הוא, שזה יהא בבחינת "מאירים דבריהם", לחזור ולצרף את ההארות למדרגת צירוף של מציאות האותיות. (בלבכיפדיה עבודת ה' ערך אורים)

בנרות נאמר "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" וזה נאמר לאהרן הכהן כמו שאומרים חז"ל - "שלך גדולה משלהם שאתה מיטיב ומדליק את הנרות", והטעם שהכנת הנרות נקראת 'הטבת הנרות' - כיון שאם לא מטיבים את הנרות הרי שהם אינם מאירים טוב, וכשמטיבים את הנרות, מכח כך האור שלהם עולה יפה - אז כפשוטו בשביל ה'בהעלותך - שתהא שלהבת עולה מאליה' נצרך הטבת הנרות והיינו שלהכין את כלל הנרות זה נקרא הטבת הנרות, אבל בהגדרה מדוקדקת - הרי על האור נאמר "וירא אלקים את האור כי טוב", ולפי"ז כשהוא מיטיב את הנרות שע"כ השלהבת עולה מאליה היינו בשביל לקבל את האור מהשורש של "וירא אלקים את האור כי טוב".

ומצד כך, עומק הדבר שבחנוכה כידוע מאיר אור הגנוז זהו משום שהסיפא של חנוכה הוא בחודש טבת שאז מתגלה הבחינה של 'הטבת הנרות' שאז הם דולקים באופן של "וירא אלקים את האור כי טוב", שהאור עולה ללמעלה לקבל את הארתו ממקורו.

ולפי"ז מה שהקב"ה תלה את האבן טובה שהיתה בצוארו של אברהם אבינו בגלגל חמה, היינו משום שאז כל מי שהיה רוצה להתרפאות היה צריך להסתכל למעלה ששם מקור ההארה, ובהקבלה לכך 'שתהא שלהבת עולה מאליה' היינו שהיא עולה למקור ההארה שלה, שהרי נובלות ההארה של מעלה זה גלגל חמה כמו שאומרים חז"ל שזהו האור שיש בידינו השתא בעלמא דידן.

כלומר - עומק ההארה שמתגלה בבריאה מכחו של אברהם אבינו לא רק בחייו אלא גם במיתתו שזה ההארה של חודש טבת שבו מת אברהם אבינו זה לא גילוי של הטבה באופן של טוב ורע המעורבים בבחינת עץ הדעת שבא ע"י ניתוק האור ממקורו, אלא מתגלה שורש ההארה ממקורה העליון במדרגת ה'את' שמכח מדרגת האור.

זהו ה'וירא אלקים את האור כי טוב' ולעניינא דידן ה'את האור' היינו שהאור מתפשט במדרגת 'את', במדרגת אותיות מאירות, שהרי המילה אות שורשה הוא מהמילה את שזה בחינת ה'אתא' - המשכה שבאותיות, תחילת ההתפשטות היא י', והמשך ההתפשטות היא ו' וכו', וזהו א"כ הגדר של אות-אותיות בבחינת המשכה. (בלבכיפדיה עבודת ה' ערך את)

בנס חנוכה נאמר בחז"ל "היה ראוי להדליק בו יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" ברור ופשוט הדבר, יש את השורש שהוא דלק שבעה ימים, ויש את השורש שהוא דלק שמונה ימים.

והשורש שהוא דולק שבעה ימים, זהו מכח שהאורן הוא שורש למנורה, שבה נאמר "יאירו שבעת הנרות", שהמנורה יונקת את הארתה ממקום הארון.

מה שמצרף את ההארה של הארון שנמצא בבית קדשי הקדשים עם ההארה שנמצאת במנורה זהו המדרגה שנקראת כהן גדול, שהוא זה שמצרף וגורם את עומק נקודת היניקה של המנורה מהארון, ובלשון פשוטה וברורה, נאמר בקרא "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו את שבעת הנרות", וכדברי רש"י שם שחלשה דעתו של אהרן כאשר "הביאו הנשיאים את האבנים, ודייקא האבנים של החושן, שזה השורש של האורים ותומים] אמר לו הקב"ה, שלך גדול משלהם, שאתה מיטיב ומדליק את הנרות", וכדברי הרמב"ן הידועים, שעל אף שחרב הבית, אבל כח המנורה מאיר בכל שנה ושנה בהדלקת נר חנוכה, זהו הכהן גדול שמדליק את המנורה, שעל זה נאמר "שלך גדול משלהם".

אבל, זה צד אחד של המטבע של כהן גדול, הצד השני של המטבע של כהן גדול, שהוא היחיד שנכנס לפני ולפנים, למקום הארון ביום הכיפורים, הדלקת המנורה לא מעכב שתהיה דווקא ע"י כהן גדול, אבל בכניסה לבית קדשי הקדשים, דייקא "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", כל הכניסה למדרגת קדשי הקדשים [מלבד מי שנכנס לתקן דבר בבית קדשי הקדשים מפני הבלאי שבו], הוא רק לכהן גדול.

וא"כ, ברור הדבר, אותו כהן גדול שנכנס לפני ולפנים, זהו אותו כהן גדול שמדליק את המנורה, ולכן דייקא נאמר "ולא מצאו אלא פך שמן אחד שהיה חתום בחותמו של כהן גדול", וכמו שהעירו כבר רבותינו, שלכאן לא מצאנו שיש דין שכל השמנים שנועדו לצורך עבודת בית המקדש יהיו חתומים בחותמו של כהן גדול, ומדוע דווקא ה"פך שמן אחד" הזה, היה חתום בחותמו של כהן גדול? רק, ברור הדבר להמתבאר, זהו מדרגה של פך שמן שמתגלה ממדרגת הכהן גדול, שמצרף את מקום הארון אור - נ' עם ההדלקה של המנורה של "יאירו שבעת הנרות", שהארתם מצטרפת ע"י הכהן גדול. אם ה"פך שמן אחד" לא היה חתום בחותמו של כה"ג, זה מדרגה של שמן בהבחנה של מנורה כפשוטו, אבל כשהוא חתום בחותמו של כהן גדול, הוא חתום מאותו מקום שכה"ג נכנס לפני ולפנים, ולכן השמן היה נעלם, כמו שהזכר, כי הוא שייך למדרגת האור אחד מצד מדרגת מקום, שהוא מדרגת "מקום ארון אינו מן המידה", והשורש של השמן הזה שהוא ראוי לדלוק, דייקא, יום אחד, הוא ממקום הארון.

ולפי"ז, ברור הדבר, המקום שבו מתגלה הכח, בעצם הכהן גדול, שמצד כח זה הוא מצרף את הארון יחד עם המנורה - זהו בלבושי הכהן גדול שבכללות יש לו שמונה בגדים [שזה השורש של השמונה ימים, שמונה נרות דחנוכה] ובפרטות

וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח (טו)

טמאי נפש שלא יכולים להקריב הפסח ראשון טוענים: למה נגרע וכו' 'במועדו' - וצריך ביאור: מה הטענה שלהם 'במועדו', הרי היו טמאים בזמן הקרבת פסח? אבל גנוז בעומק טענתם איך שהטומאה לעולם לא יחצוץ מפני האור הפנימי. כי בעומק, המועד השני הנקרא פסח השני לא נקרא "במועדו", אלא, זה גופא ה"מועדו", זה גופא זמנו. פסח שני מגלה, איך מה שנראה מתחילה שאיננה יכולה להתגלות, מחמת החציצה - חוזר ומתגלה.

זה הסוד שפסח שני בא שלושים יום אחרי פסח ראשון. כמו שהלבנה נתמעט ונשלם, הלבנה יחזור ויתגלה. כאשר האדם רואה את ההיקף השלם של הדבר, האדם רואה שכל דבר שמוקטן בבריאה בעצם אינו דבר שמוקטן אלא כל דבר יחזור ויתגלה בשלימותו. החטא של הלבנה היה בא' תשרי, בכסה ליום חגנו, חודש שהלבנה נתכסה בו. השלושים יום אחר פסח מגלה שכל מהלך הלבנה, ממילואה בט"ו והעדרה, כאשר הלבנה הולכת ומתקטנת - איך היא חוזרת ומשלמת. מה שנראה מיעוט הלבנה, רואים איך שהלבנה חוזרת ומתגדלת. עומק ענינה של פסח שני מברר שעל אף שיש טומאה וחטא, זה לא יכול להפקיע הגילוי. הם טמאי נפש אבל הם יחזרו לקדושה.

בדקות יותר, הרי מקריבין פסח הראשון בטומאה, כאשר טומאה הותרה בציבור. פסח ראשון מגלה שהציבור לא נתמעט מהקרבת פסח כי הציבור לא נטמא, לכן אפשר לעשות פסח ראשון בטומאת בציבור. אבל פסח שני מגלה שאין טומאה בציבור. אמרו חז"ל 'ציבור לא מת'. באותו אבחנה פסח שני מגלה שהציבור לא טמא. זה לא הגדרה של טומאה הותרה בציבור כפשוטו אלא זה מגלה שציבור אינו טמא. פסח שני מברר איך מה שנראה כפרטים, גם בהתפרטות אין הפקעה שהאור לא יכול להתגלות, שעל אף שמצד התפרטות יש טומאה אפילו הכי הטומאה לא מאבד את ממנו את האור, ויכול להקריב.

דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב. אומרים חז"ל, זה נאמר לציבור בכל השנה, וזה נאמר ליחיד רק בעשי"ת בין ר"ה ליו"כ. הציבור תמיד נמצא קרוב, היחיד יכול להיות רחוק. היחיד לפעמים נקרא קרוב, וזה בעשי"ת, ולפעמים הוא נמצא רחוק.

בפסח שני נאמר "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה" - כוונת הדבר בעומק, אדה"ר אילו לא אכל מעץ הדעת היה נכנס מיד ליום שכולו שבת. מה קורה כאשר אכל מעץ הדעת? מיד הוא נמצא בדרך רחוקה. כמה זמן זה לקח? ששת אלפים שנה. וכמו כן אילו כלל ישראל לא חטאו בחטא העגל היו נכנסים מיד אחר מתן תורה לארץ ישראל, ומכח החטא נשארנו במדבר לארבעים שנה, הדרך נתארכה. מי שלא נמצא קרוב אלא להיפוך הוא נמצא בדרך רחוקה, או טמאי נפש, שחידשה מהלך של שית אלפין שנין - אבל פסח שני מגלה שעל אף שאני נמצא בדרך רחוקה, אבל אני לא מאבד את האור. כי אחרי הדרך רחוקה, אני יגיע לבסוף

לשיטת ר"ע, הטמאים לנפש שלא יכלו להקריב פסח ראשון - אלו הם מישאל ועזריה שהיו טמאים בטומאת מת מפני שעסקו בנדב ואביהוא.

וענינם של נדב ואביהוא, מפשטות הקרא חטאו להקריב אש זרה, אבל עיין באור החיים הק', שמתו מפני רוב דביקותם בה'. כלומר - מיתתם היו בסוד מיתת נשיקה. מיתת נשיקה מחדשת תורה חדשה. במיתתם הגיעו לדבקות שלימה. "והחכמה מאין תמצא", כאשר האדם הגיע לאין, הוא יגיע לדביקות שלימה, ואומר האוה"ח שעל אף שהם ידעו שהם ימותו במעשה הזו ואעפ"כ מסרו נפשם על זה מרוב חשקם לדבוק בה', כלומר הם דבקו עצמם ב"מאין תמצא".

הם באו מתתא לעילא ועכשיו גילוי דביקות מעילא לתתא, "חכמה מאין תמצא". מכח מיתתם הם גילו תורה חדשה. הם מתו מכח דביקותם בה', הם הלכו מתתא לעילא אבל גילוי מכח "והחכמה מאין תמצא" מלעילא לתתא. זה שיטת ר"ע שהטמאי הנפש אלו הם מישאל ועזריה שנעשו טמאים כאשר עסקו בנדב ואביהוא.

ומצד כך, לשיטת רבי, פסח שני הוא רגל בפני עצמו. כי זה גילוי של תורה חדשה.

נדב ואביהוא אמרו מתי ימותו שני זקנים הללו וכו'. מי שקורא את דברי חז"ל כפשוטו ורואים מה היה הפגם של נדב ואביהו, צריך להבין את עומק כוונת חז"ל, שהם באו לגלות משהו פנימי יותר. הם באו לגלות את הסוד שנקרא פסח שני. משה רבינו מגלה מהלך של ג' רגלים, הוא הוציא בנ"י ממצרים וזה ענין ג' רגלים, וזה בסוד משה אהרן ומרים (או בסוד אברהם יצחק ויעקב) אבל נדב ואביהוא באו וחיידשו רגל חדש, מכח מיתתם גילוי תורה חדשה.

בזוהר הק' איתא, פסח ראשון הוא מתתא לעילא, ופסח שני הוא מעילא לתתא. ביציאת מצרים עלו ממצרים לא"י, ובפסח שני גילו תורה חדשה, זה מעילא לתתא. על לעת"ל נאמר "תורה חדשה מאיתי תצא", וזה יהיה הדבקות שלימה, מעין זה נדב ואביהוא חידשו תורה חדשה. העומק הפנימי בפסח שני הוא רגל חדש. יש מהלך של ג' רגלים במהלך של שלשה, בסוד משה אהרן ומרים (או בסוד ג' אבות) ויש גילוי של פסח שני שמגלה מהלך של רגל אחד.

כידוע, נדב ואביהוא התגלגלו בפנחס. כלומר שניהם מתגלים באדם אחד. במיתתם נעשו רגל אחד. 'למדני כל התורה כולה על רגל אחת' - והרגל הזו היא פסח שני.

פסח שני מגלה איך הבריאה בוקעת מעבר לנקודת התורה. רי כל קלקול הבריאה נעשה מכח אכילת עץ הדעת שהביא מיתה לעולם. ג' רגלים, זכר ליציאת מצרים, באים לתקן חטא עץ הדעת, כלומר מסלקים הטומאה ואז האדם מגיע לכלל טהרה. פסח שני מברר שאפילו אדם שהוא טמא נפש, אבל הוא לא איבד את האור הפנימי שלו. כי יכול אח"כ לעשות פסח שני. בהבנה פשוטה, קודם החטא אדם הראשון היה במדרגה מסוימת ומכח חטא אדה"ר הוא איבד את האור הפנימי שלו.

שנמצא בדרך רחוקה.

'זכו אחישנה, לא זכו בעתה'. תהליך של ששת אלפים שנה כאשר יש מסירות נפש יכול לקחת רגע אחת. כל הדרך הרחוקה שנתפשטה מששת אלפים שנה, יכול להתהפך ברגע אחד ל'אחישנה', ל'יש קונה עולמו בשעה אחת'. פסח שני מברר איך כל מה שנראה לנו כ'מחיצה' - בעומק אינו מחיצה! כפשוטו פסח שני מברר שמי שהיה נמצא בדרך רחוקה בפסח ראשון עכשיו נמצא בדרך קרובה להקריב הפסח שני. אבל בעומק, פסח שני מברר שמה שנראה כדרך רחוקה היא בעצם דרך קרובה. זה התיקון של דרך רחוקה - לגלות את ה'יש קונה עולמו בשעה אחת'. הוא עושה פסח שני כי הוא מברר שאין דרך רחוקה. אלא הדרך נעשית דרך קצרה.

כאשר מבררים איך שהמחיצה אינה חוצצת וכל דרך רחוקה אינה חוצצת, כאן בעצם סוד תיקון כל הבריאה כולה. טמאים לנפש אינו חוצץ, וכמו אלו שנעשים טמאים מכח מיתת נדב ואביהוא שהגיעו במיתתם לדבקות שלימה.

כל מיתה מורכב משני חלקים: גוף, עפר, ונשמה הרואה את השכינה, 'במיתתם רואים', מצד כך מה המיתה מגלה? גילוי אלוקות חדשה. זה התיקון של טמאים לנפש. הוא עושה פסח שני כי הוא מברר שאין טומאה. כלומר שהטומאה לא חוצצת.

זה עומק ענינה של פסח שני מכח מיתת נדב ואביהוא, וזו שיטת רבי שפסח שני נקרא רגל בפני עצמו, גילוי חדש במערכת הרגלים כולם.

לאותו מקום. הרבה פעמים בכל ימות עולם, אומות העולם טענו שהקב"ה עזב את עם ישראל, והם טענו שהאומות המה הקרובים אל הבורא. אבל פסח שני מגלה שעל אף שבנ"י נמצאים בדרך רחוקה, לבסוף הם יחזרו לאותו מקום.

בדקות יש שתי תפיסות: טמאים לנפש, ומי שנמצא בדרך רחוקה. יש אדם שנמצא ליד רעהו אבל יש ביניהם מחיצה גמורה, על אף שהם קרובים ממש אהדדי אבל יש ביניהם מחיצה של ברזל והם אינם יכולים להקרב זה אל זה. כאן המרחק אינו חוצץ, אלא המחיצה הוא זה שחוצץ. ויש מחיצה אחרת, כאשר אין מחיצה ביניהם אבל המרחק ביניהם הוא גופא מה שחוצץ ביניהם. יש שתי סוגי הבדלה - או מכח מחיצה או מכח ריחוק. משעה שאדה"ר אכל מעץ הדעת הוא נטמא, והטומאה הזו היא גופא המחיצה של ברזל שמפסקת בין נבראים לבוראם. וזולת זה יש עוד מחיצה - תהליך של ששת אלפים שנה, וזה מרחק.

יש שתי סוגי פרסה, מחיצה, עיבוי, בבריא. או מכח מחיצה או מכח מרחק. פסח שני מגלה ששתי מחיצות הללו אינם קיימים. שורש פסח שני הבא ממיתת נדב ואביהוא מבררת שאין שום מחיצה בבריא כולה. אומרת הגמרא, בכי רבי אומר יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בשבעים שנה. כלומר יש מי שקונה בשעה אחת מה שהזולת קונה בדרך רחוקה של שבעים שנה. ואיך קונה עולמו בשעה אחת? כאשר יש מסירות נפש, וכמו ר' אלעזר בן דורדיה, געה בבכי עד שיצא נפשו. מסירות נפש יכול לפעול ברגע אחת מה שלוקח ששת אלפים שנה. כאשר נדב ואביהו מסרו נפשם למות מפני רוב דבקותם בה', כדברי האוה"ת, הם ביררו איך שהאדם יכול להיות קרוב ברגע אחד על אף

לְמָה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקְּרִיב אֶת קֶרְבֵּן ה' בְּמוֹעֵדוֹ (ט ז)

ושורש הדברים איתא בזוהר הק' שקדושת פסח ראשון ממשיכה עד שלוש יום, שזה פסח שני. וכתב רבי יעקב עמדין שנתגלה לו בחלום, שהסיבה לפסח שני ב"ד אייר היא כי אז הפסיקו לאכול את המצות שיצאו עמהם ממצרים. וכ"כ רבי צדוק הכהן ועוד.

וסיבה ב' אומר הבעל הטורים, כי בשנה מעוברת שיש אדר שני, נמצא שמה שהיה צריך להיות באייר הפך להיות בניסן. נמצא שבכל שנה פשוטה, י"ד וט"ו אייר יכולים להיות י"ד וט"ו ניסן, ואז היא הקרבת פסח רגיל, נמצא שבכל שנה יש קדושת י"ד וט"ו. נמצא שיסודה של פסח שני הוא מדין שנת עיבור. אילו היה שנה מעוברת, היו מקריבים פסח ראשון ב"ד אייר. ועל אף שאותה שנה לא היה שנת עיבור, אבל עצם האפשרות של שנת עיבור יוצרת קדושה גם ב"ד וט"ו אייר.

לפי"ז מיושב למה אלו שאמרו "למה נגרע" אמרו "במועדו", על שאף שלכאורה זה לא היה במועדו. כי באמת זמן הקרבת פסח שני יכול להיות בזמן פסח ראשון, ואז יש לה דין של "במועדו".

נאמר "מועדו" אצל פסח ראשון, ונאמר עוד פעם "מועדו", ומזה לומדים חז"ל, אף בטומאה, וזה כאשר רובם טמאים, שיש דין של טומאה הותרה בציבור אצל פסח ראשון, ומביאים פסח ראשון אף בטמא. אבל אם מיעוטם טמאים, ולחד מ"ד גם אם מחצה טמאים, אינם עושים פסח ראשון.

נחלקו בגמרא איזה אנשים אמרו "למה נגרע" ורצו להביא פסח שני. לחד מ"ד, אלו הם שעסקו בארונו של יוסף. ולחד מ"ד אלו שעסקו בנדב ואביהו. בין ובין כך, היו אנשים חשובים.

אלו שהיו טמאי הנפש או אלו שהיו בדרך רחוקה - הם אלו שאמרו למה נגרע וכו' "במועדו". וצריך להבין: מה הם ביקשו 'במועדו', הלא "במועדו" לא היו יכולים להקריב את הפסח הראשון.

אומר הבעל הטורים, למה הפסח שני נדחה שלושים יום, עד י"ד אייר, שהקרבתו ב"ד ואכילתו בליל ט"ו? הבעל הטורים השיב לזה שני טעמים (ונזכיר תחילה את הסיבה השנית).

סיבה אחת, אומר הבעל הטורים, כי ב"ד אייר התחיל לירד המן. עד י"ד אייר אכלו את המצות שיצאו עמהם ממצרים.

וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל "העדת" ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בקר (במדבר ט טו)

אהל מועד, אלא רק בקה"ק נקרא אהל העדות, מקום נבדל בתוך אהל מועד.

עוד אמרו חז"ל (ילק"ש, במדבר ט' רמז תשכ"ג): "לאהל העדות, א"ר שמעון בן יוחאי, אל תהי קורא עדות לשון סהדות, אלא לשון תורה אלה העדות והחוקים. א"ר לוי מה עדות יש כאן, שויתר להם לישראל", (על חטא העגל), וכמ"ש באלשיך וז"ל: "לשיהיה בזה המשכן לאהל העדות, עדות לישראל כי שב הוא יתברך עמהם", עכ"ל וביאר הבאר מים חיים על אתר וז"ל: "ולזה אמר כאן כסה הענין וגו' לאהל העדות כלומר כי לזה כסהו שיהיה אהל העדות עדת לישראל שהשכינה ביניהם והם מרוצין לבוראם", עכ"ל. וכתב באמרי אמת בהעלותך, וז"ל: "לאהל העדות- התורה עדות שחזר הכל כמו שהיה בהר סיני", עכ"ל.

שהיה גלוי הכבוד וממלא את המשכן לא יכל משה לבוא אל אהל מועד, עד שנסתלק הכבוד מן המשכן אל בין הכרובים, ששם שכן תמיד. וע"ז אמר כאן, שביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדות, שהוא על הכיסוי שכסה אחר שנסתלק הכבוד מכלל הבית אל העדות שהוא ארון העדות, והענן חפף על הכבוד מבחוץ, ועיקרו היה רק לחופף על ארון העדות, שזה נשאר תמיד", עכ"ל.

אולם בהעמק דבר כתב וז"ל: "משכן נקרא כל ההיכל, והוא אהל מועד, אבל אהל העדות הוא קה"ק, שבו היו לוחות העדות ועליו היה בא הענין ונמשך משם גם על המשכן הסמוך לאהל העדת, ובשעה הראשונה של הקמה כתיב סוף ספר שמות ויכס הענן את אהל מועד, ומש"ה לא היה משה יכול לבא לשם, אבל משם ואילך לא נמשך על כולו, אלא לצד קה"ק", עכ"ל. ולדבריו אהל העדות אינו מקום

וכן להלן (יז כב) וינח משה את המטת לפני ה' באהל "העדת", ועוד.

ובמקומות אחרים כתיב (שמות לא ז) את אהל מועד ואת הארון לעדת, וכן להלן (מ ב) אהל מועד ושמת שם את ארון העדות.

ופרש"י על אתר וז"ל: "המשכן העשוי להיות אהל ללוחות העדות", עכ"ל.

וכתב הרמב"ן וז"ל: "הגיד שלא היה הענין מכסה כל חצר המשכן אלא לאהל העדות לבד", עכ"ל.

והמלבי"ם כתב וז"ל: "שביום הקמת המשכן, היה כבוד ה' שהוא האש הנברא, המורה על גילוי השכינה, ממלא את המשכן מבפנים והענן חופף ומכסה עליו מבחוץ, שזה סימן להגלות השכינה, שלפעמים היה הכבוד מכוסה בענן ולפעמים מגולה, וכשהיה הכבוד מכוסה היה משה יכול לבא ובעת

כאשר ישא האמן את הינק (במדבר יא, יב)

אולם הרד"ק (ספר השרשים שם) כתב וז"ל: "ואדוני אבי ז"ל, כתב מזה: 'בנים לא אמן במ (דברים לב, כא), כלומר אין בהם תרבות כי דור תהפוכות המה, כי כאשר איטיב להם יעשו רעות'... וענין אחר, מעשה ידי אמן (שה"ש ז, ה), המופלג בחכמה יקרא אומן, חרש וחושב תרגומו נגר ואומן", עכ"ל.

ולפ"ז אומן אינו רק המגדל ונותן כל צורך המגודל על ידו, אלא אף המגדלו לתרבות, ולגידול זה נצרכת מחשבה. ובלשון חז"ל אומן נקרא "שורה" (משנה ב"מ צא:), והיינו מגדלו ליושר, לחזור למדרגת האלקים עשה את האדם ישר.

כאילו ילדו. רד"ק בספר השרשים (ערך אמן), כתב, וז"ל: "ישא האמן את היונק, המגדל וכו', ואל האמנים אחאב (מלכים ב, י, א), המגדלים אותו מנערותו, והם אנשי עצתו אשר עליהם עניני המלכות", עכ"ל.

והנה אמרו חז"ל (סנהדרין ח"ע"א) אזהרה לדיין שיסבול את הציבור, ועד כמה? א"ר חנן ואיתימא ר' שבתאי, כאשר ישא האמן את הינק. והגר"א (דברים א, ט"ז). אמר המעתיק לא מצאתי באדרת אליהו, וז"ל: "לשון אזהרה, שמזהיר אותם להנהיג את ישראל בנחת וברחמים, כאשר ישא האמן את היונק", עכ"ל. ויש שפירשו (שפתי חכמים כאן), שהאומן הנושא את היונק נותן לו כל צרכו וזהו שאמר (פסוק יג) מאין לי בשר לתת לכל העם הזה.

במחברת מנחם (אות א', ערך אמן) כתב, וז"ל: "כאשר ישא האמן את היונק, והי' מלכים אומניך (ישעיה, מט, כג) ויהי אומן את הדסה (אסתר ב, ז), האמונים עלי תולע (איכה ד, ה).

ותשאהו אומנתו (שמואל ב ד, ד) כאשר היתה באמנה אתו (אסתר ב, כ), ואהיה אצלו אומן (משלי ח, ל), ותהי לו לאמנת (רות, ד, טז) כולם לשון גדול יונקים [נוסח אחר: ענין גדול בנים המה] על כן לא יתכן להיות מהם ויהי ידיו אמונה (שמות יז, יב) כאשר יאמרו הפותרים", עכ"ל.

בספר האסופות, לתלמידו של בעל הרוקת, כתב, וז"ל: ונותנים אותו (הילד) על זרועו של הרב המושיבו ללמוד על שם, כאשר ישא האמן את היונק עכ"ל, והיינו כי המלמד בן חבירו תורה

והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה (במדבר יב ג)

האדמה, "עכ"ל. ובשל"ה (בהעלותך) כתב וז"ל: "וזהו מכל האדם, אדם ר"ת אברהם - דוד - משיח וכו', ומשה היה עניו מכולם". ובייטב לב (חקת) כתב וז"ל: "והאיש משה ענו מכל האדם, אפילו מאברהם שאמר ואנכי עפר ואפר", עכ"ל. ועין שפתי כהן שכתב מעין כך.

אולם עין בינה לעתים דרוש ויו ד"ה הנה, והובא בפרדס יוסף (בראשית יח כז) וז"ל: "והאיש משה ענו מכל האדם, האדם אשר על פני האדמה, דעל פני האדמה מיותר, ואף דהיה דור דעה ודאי היה משה רבינו עניו מאד יותר מכולם, אבל מהאדם שאינו על פני האדמה, שכבר מת, והוא אברהם אבינו ע"ה לא היה משה גדול, כי אברהם אבינו גדלה ענותנותו, כאמרו ואנכי עפר ואפר", עכ"ל, ועין פרדס יוסף שם שהביא אבות דר"נ (פ"ט הל"ב) יכול שיהיה עניו כדורות ראשונים, "ת"ל על פני האדמה, מדורו לבד, עיי"ש.

בתורת חיים שם ד"ה כפוף.

ובעומק כתב בתורה אור (מגלת אסתר כא ע"ב) וז"ל: "חכמה, כח - מה, בחינת משה שהיה ענו מכל האדם, בחינת בטול", עכ"ל.

ולהנ"ל מכל האדם כפשוטו כל אדם ממש.

אולם מצינו ביאורים נוספים מיהו כל האדם. כתב השל"ה (שער האותיות, אות עין, ענוה) וז"ל: "והאיש משה ענו מכל האדם - ומה שאמר "מכל האדם", יש בו רמז לאדם הראשון", עכ"ל. ועין במד"ר (יט ג) לגבי ויחכם מכל האדם שנאמר בשלמה, לגבי היחס לחכמתו של אדה"ר וכן אמרו במפורש (קה"ר ז לב), ויחכם מכל האדם, מאדם הראשון, ומעין כך הכא ענו מכל האדם, היינו מאדה"ר.

עוד אמרו (עבודת הקודש, ח"ד, פרק כב) וז"ל: "והאיש משה עניו מאד וכו' ונ"ל כי הכוונה על האדם הידוע הנקרא האדם הגדול בענקים, והוא אברהם ע"ה שהיה צנוע מכל אשר על פני

וכפשוטו היינו כל "האדם" אשר על "פני" האדמה, ומש"ה נמצא באדמה ולכן הוא מתחת כל מי שנמצא "על" פני האדמה.

ומשה בחינת דעת כנודע (תניא פרק מב), ולרוב רוחב דעתו יכל להכנס בדעתו אף למקום הקטנות הגמורה, משא"כ שאר בנ"א אין בכחו להכנס למקום קטנות זו. והוא מעין מה שנאמר בשלמה (מלכים א ב יא) ויחכם מכל האדם, ואמרו חז"ל שם, אפילו מהדין שטיא דציפורי. והיינו שהשכיל אפילו את נקודת החכמה בבחינת הקטנה, עין ישראל קדושים, אות י' בשם מדרש (ואינו במדרש והוא מדרש פליאה). ועין ליקוטי מוהר"ן (תורה כב) ולקוטי הלכות, או"ח, הלכות תפלת מנחה, ה"ה. והלכות פורים, ה"ב.

ובזה שהיה ענו מכל אדם, כלל עצמו עם כלל בנ"א, ולכן היה רועה נאמן של כולם ונתן תורה שיש ששים רבוא, היינו שורש כל נשמת ישראל, ונתנה לכולם, כי הוא מאחד כולם בענותנותו. ומש"ה הוא בחינת צ' כפוף, עין סנהדרין, צ א

'וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה, בִּי אֲדֹנָי אֵל נָא תִשֶׁת עֲלֵינוּ חַטָּאת,

אֲשֶׁר נִוְאלְנוּ וְאֲשֶׁר חֲטֵאנוּ' (במדבר יב, יא)

הכא, וכן יחס של משה לאהרן, וכמ"ש (ילקוט שמעוני שמות רמז רסא), רבי אבהו אומר, כל המנהיג את חבירו לדבר מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, שנאמר 'ומטן אשר הכית בו את היאור', וכי משה הכה והלא אהרן הכה, אלא לומר לך, כל המנהיג את חבירו לדבר מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. והרי שבגדריו משה הנהיג את אהרן מדין חבירו, ולא אמרו שעשה כן מדין רבו'. וקצת יש לעיין, שיסוד זה נאמר ביחס לכך שמשה ואהרן יחדיו נצטוו לגאול את בני ישראל ממצרים, ושם היחס ביניהם יחס של 'חבירו', ויש לעיין. ויש עוד לשונות בחז"ל, ואכמ"ל.

וכתב בהרחב דבר (במדבר טו לג) וז"ל, והנה תניא באבות דר' נתן פרק כ"ז

מוראו, ובדבר זה יבא הדמיון, עכ"ל.

והבן שכאן מרים ואהרן דברו במשה, ובה יש צד מסוים של בזיון, ולכן דייקא אמר אהרן 'בי אדוני' כאן, ומכאן דייקא לומדים שכבוד חבירו יהא חביב עליו כמורא רבו, ודו"ק.

ובאמת, יחס אהרן ומשה, מחד משה ואהרן שקולים אהדדי, כמ"ש חז"ל, וזהו גדר 'חבירו', אולם מאידך, אהרן קבל תורה ראשון במקבלים משה עצמו [יש"ל 1.1], ומשה נחשב 'רבו', ודייקא עליהם אמרו שיהא כבוד חבירו חביב עליך כמורא רבו, שאהרן היה כבוד חבירו, משה, חביב עליו כמורא רבו, משה, ודו"ק.

ויחס זה בין אהרן למשה יחס של חבירו, מצינו גם יחס של אהרן למשה,

ואמרו (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דעמלק פרשה א ד"ה ויאמר משה) מנין שיהיה כבוד חבירו של אדם חביב עליו כמורא רבו, שנאמר 'ויאמר אהרן אל משה בי אדני', והלא אהרן היה גדול ממנו, מה ת"ל 'בי אדני' עשאו כרבו. וכן הוא בתנחומא בשלח כו.

ועיין אבות (פ"ג מ"ב) רבי אלעזר בן שמוע אומר, יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חבירך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים. וכתב המהר"ל (דרך חיים שם) וז"ל, מה שאמרו 'כבוד חבירך כמורא רבך', ומדמה הכבוד אל המורא, ואין דמיון הכבוד אל המורא, פירושו שיהיה חביב עליו כבוד חבירו ולא יסתר ולא יחלל את כבודו, כשם שחביב עליו מורא רבו שלא יחלל

כך שכבר היה מקובל אהרן ממשה, כל גמרא דמשה, שוב לא היה נצרך אליו לחדוש דין, משום הכי היה נחשב לו לחבר, עכ"ל. והוא חדוש בגדרי רב ותלמיד.

ואינו מיושב כל כך, דגם במעשה מרים היה לאהרן לחשוב שמשה בזעף עליו שנצטרף לדבר עליו. אלא העיקר דבעת העגל בעוד לא למד משה עם אהרן, כל מה שהיה מקובל מהקב"ה, היה ודאי משה רבו דאהרן, אבל לאחר

ומנין שכבוד חבירו חביב עליו כרבו שנאמר ויאמר אהרן אל משה בי אדוני כו', והקשה בתיו"ט (אבות פ"ד), אמאי לא הביא מדכתיב במעשה העגל 'אל יחר אף אדוני', ויישב, משום שאז היה משה בזעף על אהרן, משום הכי קראו 'אדוני',

זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם, את הקשאים ואת האבטחים וגו' (במדבר, יא ה)

(עוקצים, ב ג) הרמון והאבטיח שנמוק מקצתו אינו מצטרף, שלם מכאן ושלם מכאן ונימוק מן האמצע אינו מצטרף.

והנה חטא אדה"ר בחינת תאוה, תאוה לעינים, יסוד המים כנודע (שערי קדושה א ב). ואבטיח מלא מים כמ"ש (כלאים א ח) אין תוחבין זמורה של גפן (לחד מ"ד עץ הדעת גפן היה) לתוך האבטיח שתהא זורקת מימיה לתוכו, מפני שהוא אילן בירק. ועוד אמרו (מעשרות א ה) איזהו גרנן למעשרות, וכו', אבטיח משישלק. ופירוש משישלק פירש הר"ש, כמו פיקוס לקישואין, השער שגדל בו בארץ. אולם פירוש נוסף פירש הריב"מ, משישבשל ויעשה כמו שלוק. מעין מ"ש בבגד (נגעים יא ח) השתי והערב מטמאים בנגעים לר' יהודה משישלק. שליקה במים רותחים.

שם וצף הארס למעלה, אמצעיים שמא נחש בינוני היה ומפעפע, שתו תשעה לא ישתה עשירי שמא בחור היה". והיינו שבאבטיח מתגלה כל היקף של נחש, זקן, בינוני, בחור. כי שורש החטא העדר בטחון כנ"ל. וכן אמרו (תרומות ח ו) ונשוכת הנחש אסורה מפני סכנת נפשות. כי העדר בטחון הוא שורש סכנת נפשות, כי אין לו שמירה.

והנה אמרו (תרומות, ג א) התורם קשות ונמצאת מרה, אבטיח ונמצא סרוח. והלשון לגבי אבטיח "סרוח", דייקא, שהוא הלשון שמצינו אצל אדה"ר בחטאו בפיתוי הנחש בעץ הדעת, כמ"ש (חגיגה, יד א): "א"ר יהודה אמר רב, אדה"ר מסוף העולם ועד סופו היה, שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים, כיוון "סרוח", הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו". ובחינת "מיעטו" זו נגלית אף באבטיח, כמ"ש

וזהו מאכלם במצרים, אולם במן אמרו (יומא עה א): "רב אמי ורב אסי, חד אמר כל המינין טעמו במן, טעם חמשת המינין הללו לא טעמו בו, וחד אמר טעם כל המינין טעמו טעמן וממשן, והללו טעמן ולא ממשן".

והיינו כי המן מאכלו ושפעו היה מכח מדרגת הבטחון, דבר יום ביומו. ואבטיח, לשון בטחון, כלומר נפילה ממדרגת הבטחון. שורש חטא עץ הדעת, בזעף אפיך תאכל לחם.

וכמ"ש (ע"ז ל ב) אבטיח שנתגלה, אע"פ שאכלו ממנה ט' בנ"א ולא מתו, לא יאכל ממנה עשירי. מעשה היה ואכלו ממנה תשעה ולא מתו ואכל עשירי ומת. ופירש"י: "מלפפון מלון בלע"ז, וגסה היא, וכשפותחין אותה לאכול קצת ועומדת מגולה אוכל "נחש" ממנה והיא רכה, והארס שוקע בה. הלכך שמעינן מרב ספרא טובא, ראשון לא ישתה שמא נחש זקן שתה

הלכות תפילין

סימן כ"ה - סעיף ד': צריך שיהיו תפילין עליו בשעת ק"ש ותפלה.

בירור הלכה - סעיף ד'

שורש דין זה, אמרו (ברכות יד, ע"ב) וא"ר יוחנן, הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים "שלימה", יפנה, ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא ק"ש ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה. ומכאן למדו שיהא עליו תפילין הן בשעת ק"ש, והן בשעת תפלה. עין הגהות הגר"א על אתר. וזו קבלת עול מלכות שמים שלמה, והבן שכללו בקבלת עול מלכות שמים שלמה, לא רק ק"ש עם תפילין, שבה מקבלים עול מלכות שמים, אלא אף כללו את התפלה, שאף היא חלק מקבלת עול מלכות שמים, "שלמה" דייקא.

ואולם בדין ק"ש עצמה שבעי תפילין עמה מצינו כמה וכמה טעמים.

א. אמרו (ברכות שם) כל הקורא ק"ש בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בנפשו. וכתב רש"י וז"ל, לישנא מעליא, עכ"ל. וכתב במעדני יו"ט (אות ט, והובא בכף החיים אות כ"ז) וז"ל, דכוונת רש"י לומר, דהו"ל למימר בהקב"ה, שאילו העיד אמת באומרו שהוא אלקים ה' אחד, היה מקיים מצותו, עכ"ל. ולפ"ז לכאורה נראה שחסר כאן בכלל קבלת עול מלכות שמים, ולא יצא אף מצות ק"ש, שצורתה אמירת ק"ש, ומהותה קבלת עול, וכל שאינו מקבל העול גרוע הרבה מלא כוון באמירתה, ואינו יוצא כל מצות ק"ש, ודו"ק.

ב. ה"ר יונה (ברכות ה, ד"ה גמרא כל הקורא, והובא בב"י על אתר) כתב וז"ל, דעולא סבירא ליה דכוון דהוא קורא וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך ואינו מניחם, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו, שמה שאומר אינו אמת, ואע"פ שעשה המצוה, שיצא ידי ק"ש, אפילו הכי עבר עבירה מצד אחר שהעיד עדות שקר על עצמו, עכ"ל. והבן שלשיטת רש"י כנ"ל, לא יצא כלל מצות ק"ש וחוזר וקורא ק"ש, כי עדיין לא יצא. אולם לשיטת ר"י יצא ידי ק"ש, אלא "שעבר עבירה מצד אחר", ולכן אינו חייב לקרוא ק"ש פעם נוספת. אולם אפשר שראוי שיקרא ק"ש פעם נוספת. ועין עוד כף החיים הנ"ל בארוכה כל השיטות לסברתו והנפק"מ לפי דבריו.

ג. אמרו (ברכות שם) על הקורא ק"ש בלא תפילין, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. וכתב ע"ז ר' יונה שם, וז"ל, ור' יוחנן ס"ל שאפילו המצוה עצמה "אינה נעשית שלמה", כיון שלא קיבל עליו עול מלכות שמים, דהוי ליה כמו שהקריב תודה בלא מנחה וכו', כיון שקורא בלא קבלת מלכות שמים, עכ"ל. אולם לדבריו אינו אלא חסרון שאינה מצוה שלימה, אולם הוה חלק מן המצוה, כמו עולה בלא נסכים, שקיים הקרבת עולה, ואינו מביא עולה נוספת.

ועולה ג' מהלכים, א', לא קיים כלל, ב', קיים חלקי, ג', קיים מצוה מצד אחד, ועבירה מצד שני.

הלכה פסוקה - סעיף ד'

קרא ק"ש בלא תפילין, ראוי לחזור ולקרוא ק"ש פעם נוספת עם תפילין.

פירוש על דרך הסוד - סעיף ד'

אמרו (ברכות יד, ע"ג) אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעלמו, וכפשטו כי מזכיר בק"ש את מלות תפילין, וכמ"ש התוס' סם ד"ה מניח תפילין. אולם צ"ח כתב וז"ל, דכשקורא ואהבת את ה' וגו' והיו הדברים האלה וכו' שהוא ליחד את שמו בכל לבבו, והוא צמח שתקשרם לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שהוא מורה על יחודו, שהוא יחיד בעולמו וכו' נמשך מזה כשאינו מניח תפילין נראה כמעיד עדות עליו ית' שאינו יחיד, שעל כן אינו מניח להורות על יחודו, והוה עדות שקר שמעיד עליו יתצדק, עכ"ל, ועיין רש"י שהוצא לעיל, וע"ע צמח"ש"א (ברכות שם).

והנל"ח (סוכה כט, ע"א) כתב וז"ל, הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר, כי על התפילין נאמר כי שם ה' נקרא עליך וכו', איך יתייחד עליו השם להיות נקרא "אלוקינו", עכ"ל ודו"ק. ועין כלי יקר, דברים כ, ג. ולפ"ז זה קאי על תפילין של ראש דייקא, ולכן אם הניח תפילין של ראש ולא של יד, סגי לענין עדות זו, והבן. ומהלך נוסף, עין בן יהודע, סוטה כד ע"א, ועין ירושלמי ברכות, פ"א, ה"ה, ועין עוד בלבוש על אחר. ועין עוד רמח"ל, פירוש המלות לרמח"ל, מנחה יד, לקשור תפילין.

טעם נוסף כתב המהר"ל (צאר הגולה, הצאר השביעי) וז"ל, היינו כיון שהוא מעלה בדעתו שאפשר לדבק בו ית' בלי עשיה גשמית הוא מעיד נגד רגונו ית', והוה עדות שקר, כי אין אמת זולת רגון הצורה ותורתו. וממילא ניחא, דשצבות ויו"ט, שהם מעלמם אות, ואז הדבקות בו ית' בעצם נפלא, או אפילו בליה דלאו זמן תפילין, מסתמא כיון שכן מלות צוראינו לפטור אז אותנו ממצות תפילין (אף שלהלכה זהו מדרבנן), וצודאי גלוי וידוע לפניו שאז אפשר לדבק בו ית' בלי עשיה גשמיות, כל זמן כפי הראוי לו לפי ערך הדבקות. ועין מחצית השקל, א"ת, סימן לה, ס"ק ז'. ואור שמח, (הלכות ק"ש, פ"א ה"י). ויוצא מזה, צחתן ושושביניו שעיקר הפטור משום קלות ראש ושכרות, והינו שאפילו ע"י התפילין לא יוכלו להמשיך הדבקות, ממילא שפטורין מק"ש, שהוא היחוד והדבקות כנודע, עכ"ל ועי"ש אריכות דבריו. והוה עומק טעם השיו לשמור מחשבותו.

עוד כתב המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב העבודה, פ"ט) וז"ל, ולפיכך קי"ל (גיטין מ, ע"א) אם האדם מניח תפילין לעצדו יוצא העצד לחירות, כי כאשר התפילין עליו, צוה שם ה' נקרא עליו והשי"ת הוא מלכו ואדונו (והמניח עצדו), ואיך יהיה צער ודס אדון שלו, עכ"ל. ולכן מקיים הנחת תפילין והינו להיות עצדו של הקב"ה, וכלשון המהר"ל שם, וכאשר אין תפילין עליו הוא עדות שקר, כי אם היה מלכות שמים עליו היה עליו תפילין וכו', והבן.

שער תיקון נוקבא פרק ב'

פנים בפנים.

ותמיד לעולם עומדת בחזה שלו באחוריו: יחס נוסף של אחור בבחינת הנוק' הוא מה שהזכיר הרב לעיל^א שהיא בסוד נקודה והוא ראשית ואחרית כל דרושיה, כלומר היא אחור מדין שהיא נקודה והוא 'אחרית' כל דרושיה, אחרית מלשון אחור, כלומר בעלמא כל מדרגת אחור תכליתו לחזור או לעלות, או להתקרב^ב למדרגת פנים, לעומת כך הנוק' תכליתה הוא נקודה שהיא בחינת אחור, נמצא שתכליתה להיות תמיד אחור כי אחרית כל דרושיה הוא נקודה, ואמנם הוא גם 'ראשית' כל דרושיה, אך כנודע שכל ראשית הוא לתכלית שהוא באחרית, נמצא כי תכלית תה היא נקודה בחינת אחור והוא ראשיתה שמהותו מכוון לתכלית, ודו"ק.

ונל"ח כי הרי ט' כחות המלכות הם נאחזות בז"א: כפי שהת' באר דנאחזות על ידו מדין שהם יוצאות ממנו ולכן נאחזות בו דייקא.

ועם ט' כחות אלו שהם כח א' לבד נשלם ל"ס כנוזר שם, ובעת הנסירה נשאר הוא בט' ספירות לבד, ואז ט' כחות אלו מתחברין עם כח נקודה א' לבד דמלכות ונגדלת ונעשית י"ס גמורות: נמצא כי אמנם בפשטות הנסירה היא בחי' נת הבדלה ונפרדות, אך בעומק הנסירה באה לחבר אותה ל"ס, נמצא כי הנסירה היא תפיסה של חיבור, ובעומק הוא הטעם שנקראת נסירה, כלומר מלשון נס שבהגדרה כוללת נס הוא מדרגת חיבור.

והוא ט' לבד כנודע כי אותה הנקודה שלה לעולם נפר' דת ממנו, והיא בחי' בפ"ע אך אותן הט' חלקים אחרים הם מתדבקים בו ולפעמים ננסרין, והבן זה מאד: יש כאן נקוד' דה עמוקה, כלומר הז"א בפרטות יש בו י' ספירות, אולם הם ב' הגדרות יסודיות בדברי רבותינו בענין הז"א, מחד ההגדרה הפשוטה היא שיש בו י"ס, אך מאידך בעומק כל מדרגה ומדרגה הספירה העשירית שבה היא מדרגת הנוק' של אותה מדרגה ואינה שייכת לו, וביחס הזה נמצא שיש בו רק ט"ס.

ולפי המתבאר בדברי הרב השתא, נמצא שנעשה היפוך בין הז"א לנוק', דהיא שיצאה בסוד נקודה היא נעשית י"ס והוא שהיה י"ס אין בו השתא אלא ט"ס, דקודם הוא היה י"ס שהיא הייתה מחוברת בו בסוד עטרה-מלכות שהיא נקודת עשירית שבו, וכאשר היא נפרדת ממנו הוא הופך

ואמנם יש בה ב' בחי' והוא פנים ואחור: כנודע שיש בכל דבר ודבר פנים ואחור, ובפרטות כאן בשער הנוק' מיירי בפנים ואחור ביחס לנוק'.

ובעת האחור כל הט' שלה של אחור הם בו, ובחי' העשירית של אחור היא לבדה בה: פשטות דברי הרב היינו כי בת' חילה חלקה ניתן לו ואח"כ הוא נותן לה את חלקה, אולם בעומק הרי כנודע שבתחילה יצא רק שם ב"ן, והמלכות יצאה רק בסוד נקודה, ואח"כ בתיקון שם מ"ה החדש יורד י"ס דמ"ה ועמו ט"ס דב"ן החסירות, נמצא כי שם מ"ה החדש שהוא סוד הזכר אצלו נמצא הט"ס דב"ן, ולכן גם ביחס של ז"א ונוק' הט"ס דנוק' החסירות לה הם בו והיא יצאה רק נקודה, והבן.

והיינו דכנודע שביציאת האורות היה דילוג, כי יצאו ע"ב וס"ג ואח"כ יצא שם ב"ן ולא שם מ"ה, והשתנה הסדר ומה שהיה ראוי לצאת לפני כן יוצא לאחר מכן. וביחס דידן השתא, מה שהט"ס דילה דשם ב"ן היה ראוי לצאת לפני כן יצאו רק אח"כ יחד עם שם מ"ה, והוא נקרא יחס של אחור, כלומר שבא לאחר זמן, דהיינו שהט"ס שלה שבאים לאחר זמן נשארים אצלו במקום האחור דילה, וכפי שהת' באר כמה הבחנות בהגדרת 'אחור' שאחת ההבחנות היינו שהדבר בא לאחר זמן, וגם מה שבאים ט"ס דב"ן עם שם מ"ה הוא יחס של אחור, והבן.

אולם מתחדש כאן דקות חדשה ביחס האחור, דהנה שם ב"ן הוא אחור ביחס למה שהיה צריך לצאת לאחר שם מ"ה, אולם בפועל הוא יצא לפני שם מ"ה, אך מ"מ הוא בחינת אחור מצד מהותו שהיה צריך לצאת לאחמ"כ, ודו"ק.

אולם על דרך כלל כל דבר שיוצא, קודם מתגלה אחוריים ואח"כ יוצא בחינת הפנים, והוא גופא התפיסה שהב"ן קדם למ"ה, כי קודם יוצא האחוריים ואח"כ הפנים, כי כל ב"ן ביחס למ"ה הוא נקרא אחור והמ"ה הוא בחינת הפנים, והיינו כי הזכר הוא בחינת הפנים והנקבה היא בחי' נת האחור, והשורש לזה הוא עתיק שמלפניו הוא בחינת הזכר דילה ומצד אחוריו הוא הנוק' דילה, ואמנם בעתיק עצמו אין אחור כי לית שמאלא בהאי עתיקא אלא שתיהן בחינת פנים אך הוא בערכין. והוא סוד 'אחור וקדם צר' תני', שקודם יוצא האחור ואח"כ הפנים, וכך הוא בסוגיא דהנוק' שהיא יוצאת באחוריו וחוזרת אח"כ להיות עמו

^א שער הנסירה פ"א.

^ב ההגדרה משתנה לפי הסוגיא המדוברת.

^ג יבואר להלן שהי"ס של אחוריים הם שורש הגידול של הי"ס דפנים.

^ד ואמנם יש נס שהוא לרעה כמבואר בגמ'.

אחור, אח"כ נגדל כל האחור שלה ע"י שנותן לה הט' הנ"ל ונגדלת ל"ס, ואח"כ כשהיא חוזרת למדרגת הפנים היא חוזרת להיות בסוד נקודה, והיינו כי הנוק' כפי שהוזכר היא לעולם בסוד נקודה, וזה מתגלה הן כשהיא במדרגת האחור והן כשהיא במדרגת הפנים, וכפי שהוזכר בדברי הרב שכל דבר יש לו פנים ואחור א"כ יש בה אחור דנקוד' דה ופנים דנקודה, וכן במדרגת הפנים היא חוזרת וגדלה.

באופן כי כשאנו אומרים שאחר שנגדלת אב"א אז חוזרת להיות נקודה קטנה בפנים, פירוש הוא על אותה נקודה מבחינת פנים שעדיין בבחי' פנים שלה אין לה רק נקודה אחת. אמנם כל האחוריים הם שלמים לגמרי והבן זה מאד: עיין דברי הרש"ש שביאר שהרב בא לשלול הטעות שחזר האחור שלה להיות נקודה, אלא האחור נשאר בקומת הי"ס שלו, ומה שחוזרת להיות נקודה היינו כי בחינת הפנים שלה לא הוגדלו והם צריכים בנין, אבל פרצוף האחור שלה שהוגדל הוא שלם לגמרי וכבר נסר מאחורי הז"א ובא לעמוד אחורי אותה נקודה שהיא בחינת הפנים.

בעומק היינו שבחינת הפנים גדל להיות שווה לקומת האחור, כלומר הפנים נגדל רק אחר שכל האחור נגדל ואזי הפנים משווה את הפנים לאחור, והיינו כי האחור שלה הוא עכשיו עומד אחורי בחינת הפנים שלה שעומ' דת פב"פ עם הז"א.

והיינו כי כל מדרגה תחתונה ביחס למדרגה העליונה, המדרגה התחתונה היא י"ס ביחס למדרגה העליונה שהיא נקודה. ובאותו ערכין בסוגיא דידן הוא בבחינת האחור והפנים, שהאחור הוא י"ס בערך לפנים שהוא נקודה, ולכן מה שהיה באחור י"ס כאשר הוא חוזר להיות במציאות של פנים הוא חוזר להיות נקודה.

אולם בדברי הרש"ש מתבאר נקודה עמוקה יותר, והוא מש"כ "אז חוזר פרצופה דאחור לעמוד אחורי נקודתה דפנים", כלומר דלא רק שהאחור כשהוא חוזר להיות בבחינת פנים הוא חוזר להיות נקודה מצד יחס הערכין של המדרגות, ואזי כל בחינת הנוק' היא נקודה אחת, אלא דכאשר הי"ס דאחור שלה, חוזרים להיות אחורי הפנים שלה שעומדת מול פני הז"א, נמצא דאחוריה היא י"ס ופניה היא נקודה, וא"כ אין הכוונה שהיא נקודה כפ"ר שטו שהייתה י"ס באחור והשתא בערך לפנים היא כולה נקודה, והבן.

ביאור הדבר, דלפי הפשטות מה שהיה באחור י"ס בערך לפנים הוא נקודה, והוא מצד תורת הערכין, אולם לדברי הרש"ש נמצא שהנוק' עצמה בה יש ב' בחינות אלו, שבא חור שלה היא י"ס ובפניה היא נקודה.

והיינו דכאשר האדם משיג דבר, יש אופן שמשיג מצד האחור שלו ויש אופן שמשיג מצד הפנים שלו, כלומר מכח מוחין דגדלות הוא משיג את הדבר מיניה וביה בבת

להיות ט"ס. נמצא שמה שהוא הוציא את הט"ס של הנוק' גרם לו עצמו לבסוף להפוך להיות ט"ס, ואע"פ שהט"ס שלה כבר ננסרו ממנו מ"מ מכח מה שהיו אצלו זה גרם שיתגלה בו תפיסה של ט"ס, כלומר הט' של הנוק' משאיר רושם של תפיסת ט"ס שלה בז"א, ומכח כך מתגלה בו עצמו שהוא נעשה ט"ס.

התבאר לעיל שיש לז"א ג' הבחנות, בתחילה בעיבור הוא תלת גו תלת, אח"כ יש בו הבחנה שהוא ו"ק, ואח"כ מתווסף לו ג"ר ונעשה ט"ס, ועם הכתר יש בו הבחנה של י"ס, אולם זה במוחין דגדלות הגמורים, אך במוחין דגד' לות בעלמא אינו אלא ט"ס. והיינו שהשורש לזה הוא מה שהיה אצלו הט"ס של הנוק' וזה גורם לגלות בו תפיסת ט"ס גם בעיקר גדלותו, אע"פ שיש בו הבחנה של י"ס עם הכתר שלו.

והשורש לזה הוא שורש הז"א בא"א כי א"א הוא 'אריך' וז"א הוא 'עיר', וא"א הוא י"ס כי הנוק' שלו עמו שהוא בימין והיא בשמאל, נמצא ששורש הז"א בא"א שהוא י"ס, וא"כ שורשו י"ס, אולם הטעם הוא דכיון דאצל ז"ן הנוק' נפרדת ממנו לכן מתגלה בו שהוא בחינת ט"ס, והבן.

ואח"כ בנסירה מתחברין כל הט' (ס"א כל הי') אחוריים בה יחד ונגדלת כמוהו: כלומר היא נגדלת כמוהו להיות י"ס, והיינו דכיון דכשהייתה מחוברת בו מאחוריו הוא היה י"ס, נמצא שבעומק היא הייתה מחוברת למהות של י"ס, ונמצא שהוא נותן לה את הט' מכח מה שהיה בו י"ס, לכן היא נגדלת השתא לי"ס, אע"פ שמאידך הוא עצמו הופך להיות ט"ס אחר שנפרדת ממנו.

והנה בסדר הגדלות של הנוק' הוזכר ב' שמועות, א' דכאשר הוא גדל כך היא גדלה יחד עמו, ב' היא גדלה בבת אחת ולא בשלבים כמו הז"א שהוא ג' גו ג' ואח"כ ו"ק ואח"כ ט"ס. ובעומק מה שיש בו תפיסת י"ס כשהוא יחד איתה הוא מגדיל אותה בבת אחת, וכנ"ל ששורש מה שז"א הוא י"ס הוא מצד שורשו בא"א, אמנם מדין שז"א הוא 'זעיר' הרי הוא ט"ס והיינו אחר הנסירה אבל בזמן הנסירה הוא נותן בה את הט' בהבחנה שהוא י"ס ולכן היא גדלה בבת אחת לי"ס והוא לעומתה נשאר להיות ט"ס, והבן.

ואחר כך בפנים יש נקודה אחרת, לבד מבחי' פנים, ויושבת בסוד תפילין דיד לעולם עמו ואינה זזה משם לעולם, ואז כל הט' בחינות דפנים שלה אז ניתנין בה אחת לאחת עד שנתגדלה פב"פ כמוהו: כמבואר בכוונות של התפילין, שתפילין של יד הם בבחינת 'שימני כחותם על לבך', והם בסוד נוק', שהתפילין של יד דז"א הם רישא דנוק', והיינו שהיא נמצאת בסוד נקודה בליבו של הז"א ואינה זזה משם לעולם.

עומק הסוגיא, הנה מתחילה היא נמצאת במדרגה של

בכלי אחד, שהוא מעין תפיסה של עשרה בבת אחת, ואמנם אינו תפיסה של נקודה שהיא תפיסת הנוק' אך היא תפיסה של עשרה בבת אחת, והבן.

ואמנם בחינה זו אינה בחינה דעלמא דידן, כי השתא בסדר הכוונות המלכות גדלה לעשרה בזה אחר זה וחוזר רת ומתמעטת בסוד מיעוט הלבנה וחוזרת להיות נקודה. אולם מצד בחינה עליונה שהיא בחינת אור דלעת"ל שעל זה נאמר בעומק שראשית ואחרית כל דרושיה היא בסוד נקודה, היינו דאפילו שהיא גדלה לעשרה היא גדלה בבת אחת ואזי מתגלה שגם כשהיא עשרה הם בסוד נקודה אחת, הוא סוד משיח שהוא סוד המלכות, סוד נקודה עליונה מצד התיקון ולא מצד מיעוטה.

כנזכר הוא משורש העקודים שיש בהם תפיסה של עשרה בכלי אחד, והיינו מדין הכלי הם אחד אבל מדין האורות הם עשרה, והוא סוד משיח בן דוד שהוא סוד המלכות בסוד 'כלי', שמתגלה שהכלי כולל בתוכו בבת אחת, והיינו דכשהיא גדלה מתגלה שמדין האורות היא עשרה אך מדין הכלי מתגלה שהיא נקודה, כלומר היפך מיעוט הלבנה מתגלה שהיא כלי אחד שכולל עשרה אורות, והוא אור דלעת"ל כשחוזרין האורות לפה דא"ק בסוד העקודים, כלי אחד ועשרה אורות, והבן.

והוא סוד 'ויתנו לך כתר מלוכה', שהוא סוד הכתר בבחינת 'כלי', מלשון 'כותרת סביב', ומאידיך בסוד הכתר מתגלה בחינת 'כתר לי זעיר', כלומר 'המתנה' שהיא בבחינת זה אחר זה, והיינו כי בתפיסה התחתונה של הכתר שהיא שורש לזעיר שהוא בבחינת זה אחר זה, מעט מעט, נקודה אחר נקודה, אך מצד התפיסה העליונה הכתר הוא הכלי שהוא אחד. וכל השפע בעלמא דידן הוא בבחינת הכתר בסוד 'כתר לי זעיר' בסוד זעיר, שהוא בחינה של זה אחר זה, אך לעת"ל הכתר הוא בתפיסה של 'כותרת סביב' בסוד הכלי שהוא כלי אחד, והבן.



עץ חיים בעיון 606 שער תיקון נוקבא פרק ב'
מספר שיעור בקול הלשון 42439598

אחת, לעומת כך מכח המוחין דקטנות הוא משיג את הדבר באופן של זה אחר זה, והוא מציאות הדבר כשקטן קורא הוא קורא אותיות בזה אחר זה וכך הוא משיג את הדבר, לעומת כך גדול קורא כהרף עין ומשיג.

ביחס הזה לפי דברי הרש"ש נמצא כי הנוק' עצמה אפשר להשיגה או בבחינת הפנים שלה ואזי היא השגה בבחינת 'בבת אחת', ואפשר להשיגה בבחינת האחור, ואזי ההשגה היא בזה אחר זה.

והיינו כי התבאר שסוד הנוק' היא נקודה והוא ראשית ואחרית כל דרושיה, והיינו כי מי שתופס את המלכות בבחינת הפנים אזי הוא תופס שהיא נקודה, ואזי הוא תופס שהראשית היא אחרית, והיא תפיסה של בבת אחת. והוא סוף מעשה במחשבה תחילה, כלומר כל אחד רית נמצא בראשית, והוא סוד מה שכל דרושיה אינו אלא נקודה, כלומר הוא תופס שהאחרית מונח בראשית ואזי היא נקודה, והיינו בתפיסה הפנימית שלה שהיא בחינת הפנים שהיא נקודה, ולא בבחינת האחור שלה שהיא י"ס, כי עיקר תפיסת הדבר הוא בחינת הפנים שלו ולא בחינת האחור שלו, ופשוט.

לעומת כך לפי הפשטות שכל מה שהיא נקודה היא 'בע' רכין' שבאחור היא י"ס ובערך לפנים היא נקודה, היינו דרך השתא היא נקודה בערכין, אך באחרית אינו מתגלה שהיא נקודה אלא להיפך מתגלה שהיא צריכה לגדול ולהיות עשרה ואזי אינה בסוד נקודה, וזו תפיסה של בזה אחר זה שהיא נקודה וחוזרת וגדלה.

והיינו שהם ב' תפיסות של הנוק', א' האם היא יצאה בסוד נקודה וגדלה ונעשית עשרה, והוא בחינת אחרית-אחור, ב' שראשית ואחרית כל דרושיה אינו אלא נקודה, והוא בחינת הפנים.

לפ"ז נחדד, הרי מעתה בסוד בחינת הפנים שהיא גם גדלה ונעשית עשרה, ובפשטות היינו שצריך להשוות את הפנים לאחור, ולהשוותה לז"א, שכמו שהאחור גדל לעשרה גם הפנים צריכים לגדול לעשרה, אולם בהגדרה עמוקה יותר, מה שהיא גודלת בבחינת הפנים אינו מדין להשוותה לאחור, ולהשוותה לז"א, אלא מה שהיא גודלת בבחינת הפנים הוא מדין הפנים.

כלומר בבחינת הפנים מתגלה יחד גם מה שהיא גדלה לעשרה וגם מה שהיא בסוד נקודה, כלומר בבחינת הפנים ב' התפיסות הם מתגלים בבת אחת, והיינו שמתגלה בפנים שהיא גם גודלת לי"ס והיא גם נקודה, נמצא שמה שהיא גודלת לי"ס בפנים הוא בסוד נקודה, בסוד שהיא גודלת להיות י"ס בבת אחת, וזו תפיסה של הפנים הג' מורים.

והוא כדוגמה של אורות העקודים שיצאו עשרה אורות

היבדלות מכוח ריחוק או מכוח התנהגות שונה

על התורה

על העבודה

מזואר צדצרי הרצ שהעיגול לא יכול להיות קרוב לאין סוף כי אם יהיה קרוב אליו יתצטל.

אכן למרות זאת חזינן שהקו דבוק ממש צאין סוף.

והציאור הוא, די שני אופנים כיצד דבר לא יתצטל צעליון ממנו, או על ידי ריחוק או על ידי שתנועתו שונה.

ועל כן דייקה העיגול הדומה לאין סוף המקיף שהוא גם צלורת עיגול יש חשש כאשר יקרב לאין סוף שמה יתצטל אליו לגמרי, משא"כ הקו שתנועתו אינה עיגול אלא יושר.

ויתר על כן, הקו תנועתו תנועת התפשטות מהאין סוף והעיגול תנועתו תנועת התכללות צאין סוף, ועל כן הקו יכול להדבק צאין סוף מצלי שיתצטל ואילו העיגול אם ידבק יתצטל.

והעיגול הזה היה בלתי דבוק עם אור הא"ס הסובב עליו מכל צדדיו שאם יתדבק בו יחזור הדבר לכמות שהיה ויהיה מתבטל באור א"ס ולא יתראה כחו כלל ויהיה הכל אור א"ס לבד כבראשונה לכן העיגול הזה סמוך אל עיגול הא"ס ובלתי מתדבק בו.

ידוע על כמה וכמה צדיקים שטרם כניסתם בדבקות היו מעמידים שומר שישומר פן ושמו מתוך דבקותם תיכלל נשמתם ביוצרים וימותו. וכאשר היה מבחין השומר על פי זמן מה העובר או על פי הבנתו כי הצדיק הולך ודבק בבורא ונכנס לידי סכנה, היה מנענע אותו ומעורר אותו ובכך שומר עליו.¹

וכן ידוע על צדיקים שהיו בעת התפילה מחזיקים בידם שעון או דבר מה אחד ומשחקים בו, והסבירו כי בלא תנועה זו הייתה נפשה דבקה בה' והיו באים חליצה לידי סכנה.

וביאור ענין זה הוא, כי האדם במדרגה נמוכה יכול שעות ארוכות לעסוק בדבקות וכיוצא בזה ולא נכנס כלל לידי סכנה ואפילו שנוהג כמעשה אותם צדיקים, והטעם מחמת שהוא רחוק מהאין סוף, ואפילו שכעת נכנס בדבקות גדולה מכל מקום כל דבקותו אינה אלא בדרך ריחוק, ומחמת כך יכול לעמוד שעות רבות בדבקות מבלי להסתכן.

לא כן הצדיקים הגדולים אשר נשמתם קרובה לה, שבכל עת שיכנסו לדבקות מכניסים עצמם למסירות נפש ממש, היות ומחמת שקרובים אל ה' יכולים להיכלל בו לגמרי ותצא נפשם.

ועל כן כאשר באו צדיקים אלו קרוב לידי

סכנה מכוח דבקות היו מנענעים אותם כשבכך היו פועלים תנועת הנוגדת לדרכי ההתדבקות שצורתה של הידמות לבורא ובכך הייתה שבה נפשם. וכן היו מהצדיקים שהיו נוהגים זאת בעצמם כאשר היו מחזיקים דבר מה בעת תפילתם וכנ"ל.²

וזו עומק שתי הדרכים שלא להתבטל באין סוף, דרך הקו ודרך העיגול. דמצינו הקו שתנועתו שונה לכן הוא לא דבק באין סוף למרות היותו נוגע בו. ומנגד העיגול מחמת שתנועתו קרובה לאין סוף אילו יגע באין סוף יתבטל ועל כן עומד במרחק מהאין סוף.

ובדברים אלו יש ההערה גם לכלל המון החפץ לילך בדרכי ה' ואין עסקו בנסתרות. שפעמים והאדם נמצא בקרב חברה רעה, ובכחאי גוונא מן הראוי להתרחק מהם על מנת שלא להידבק עמהם (כמבואר ברמב"ם בהלכות דעות ריש פרק ו), אלא שפעמים אין באפשרותו לעשות זאת, ואזי העיצה הנכונה היא להיבדל בדברים ומנהגים מסוימים מאנשי סביבתו, ועל ידי כך תרחק ותיפרד נפשו מהם ולא יתקשר עמהם.

וכן מצינו במשך דורות רבים בכלל ישראל שנהגו בני ישראל במקומות מושבותיהם להיבדל מהגויים במלבושים ולשונות שונים כל מקום ומקום כמנהגו, והמטרה בזאת הייתה שלא ליצור חיבור עמהם.

¹ עיין באר משה פרשת חיי שרה (ד"ה ואשביעך) מה שהעיד על רבו ר' זושא שהיה נכנס בדבקות ומגייע לידי סכנה עד שהיה צריך לנדוד נדרים ונדבות שלא תצא נפשו ממנו
² עיין אמרי יוסף (ספינקא) (ליקוטים להקפות הקפה) ה עמוד קפג ד"ה ולדרכינו) שהביא דברי האר משה עליו, והוסיף שמקובל מרבתינו בשם הבעש"ט הקדוש שהצדיק הנכנס לדבקות ומסתכן בנפשו, אזי העיצה היא להתעסק באיזה דברים גשמיים בכדי שתשאר נפשו כאן בעולם

