

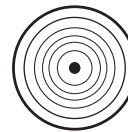
שיעורים בקול הלשון

בלבניפדיה מחשבה "דם" #42637232
בלבניפדיה עבודת ה' "גוע" #42589650
צורת אדם בנושא "נקב האוזן" #42635641

בלבניפדיה עבודת ה'
יתקיים אי"ה כל יום ה'
רח' הרב בלוי 33 י-ם
20:30

בלבניפדיה מחשבה
יתקיים אי"ה כל יום ד'
רח' קדמון 4 חולון
20:30

צורת אדם
שיעור הבא יב' אלו
נושה: שערות האוזן
רח. הרב בלוי 33
י-ם 20:30



בלבני משכן אבנה

מטות - מסעי ♦ תשפ"ו #457

תוכן הגיליון

- נקודה מתוך הפרשה עמוד א'
- לחיות את הפרשה עמוד א'
- ליקוטים בפרשה עמוד ב'-ד'
- שיעור בפרשה עמוד ה'-ח'
- שולחן ערוך עם ביאור בלבני משכן אבנה עמוד ט'
- עץ חיים עם ביאור בלבני משכן אבנה עמוד י'-יב'
- עץ חיים עם פירושים על התורה ועל העבודה עמוד יג'

רכישת ספרי הרב
03.578.2270

ספרי אברמוביץ משלוח לרחבי העולם

נקודה מתוך הפרשה

מסעי - קמואל

בפרשתו כתיב (במדבר לד, כג), לַבְּנֵי יוֹסֵף לְמִטָּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה נְשִׂיא תַנְיָאל בֶּן אֶפְדֹּ. הכתוב מייחס את שבת מנשה לבני יוסף. מה שאין כן כשמזכיר נשיא שבת בני אפרים - וְלְמִטָּה בְּנֵי אֶפְרַיִם נְשִׂיא קְמוּאֵל בֶּן שִׁפְטוֹן, אינו מזכיר את יחוסו ליוסף. **גם** בשליחת המרגלים ע"י משה כתיב (במדבר יג, יא) לְמִטָּה יוֹסֵף לְמִטָּה מְנַשֶּׁה גְדִי בֶן סוּסִי, הרי שמיחס שבת מנשה ליוסף. מה שאין כן לגבי שבת אפרים לְמִטָּה אֶפְרַיִם הוֹשֵׁעַ בֶּן נוּן (במדבר יג, ח), לא מוזכר יחוסו ליוסף. מהו פשר השוני בין מנשה לאפרים בהקשר זה?

ביאור מורינו הרב שליט"א

כתב במושב זקנים (במדבר א, ז) וז"ל, הקשה הר"י דהכא חשיב אפרים ומנשה על שם יוסף, ובשילוח מרגלים חשיב מנשה על שם יוסף ואפרים באפי נפשיה, דכתיב (במדבר יג, ח) לְמִטָּה אֶפְרַיִם הוֹשֵׁעַ בֶּן נוּן, וכתיב בתריה למטה יוסף גבי שילוח מנשה גדי בן סוסי. ותל' הר"ח דמשום הכי תלה מנשה לחוד ביוסף גבי שילוח מרגלים משום גדי בן סוסי, שהיה משבטו שהוציא דבת הארץ, ויוסף כמו כן מצנינו שהוציא דבה על אחיו, דכתיב (בראשית לו, ב) וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דְּבָרָתוֹ רָעָה אֶל אֲבִיָּהֶם, אבל יהושע בן נון לא הוציא דבה, ואינו תולהו ביוסף. אך קשה דבפרש' מסעי חשיב מנשה אצל יוסף, ולא אפרים, דכתיב (במדבר לד, כג), לַבְּנֵי יוֹסֵף לְמִטָּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה נְשִׂיא תַנְיָאל בֶּן אֶפְדֹּ, וכתיב בתריה (שם ט, כד) וְלְמִטָּה בְּנֵי אֶפְרַיִם נְשִׂיא קְמוּאֵל בֶּן שִׁפְטוֹן, ואלו יוסף אינו מזכיר אצל אפרים אלא [אצל] מנשה, אף על גב דאין שום דבה, לומר משום דבה תולה מנשה בפרשת אלה מסעי אצל יוסף. ושמא י"ל מאחר שכבר תלאו למנשה ביוסף משום דבה בפר' מרגלים, מכאן ואילך תולהו ביוסף אפ"ל במקום שאין דבה, עכ"ל. והינו שבעומק, יחוס מנשה ליוסף קרוב יותר, ודו"ק היטב.

ובעומק מיוחס קמואל ליוסף, ומלבד כן יש לו יחס נוסף. כמ"ש בציוני (על אהרן), וז"ל, דבר מקובל הוא שקמואל הוא מידד אחיו של משה מאב, כתב איש סודי, כשעלה משה, למרום פגע בו קמואל השר ורצה לדחפו ולהשליכו לארץ וכו', עד שאמר ליה הקב"ה אחוז בכסא שנאמר מאחז פני כסא פרשז עליו עננו, ולמקובלים ומשכילים הסוד ידוע, והם יודעים מדוע קמואל נכנס בעובי הקורה יותר מכל מלאכי גבורה, עכ"ל. עין פסיקתא רבתי (ט), ועין קהלת יעקב (ערך קמואל), ועץ חיים (שער מז, פ"ו).

ונודע שאפרים הוא גם בן יוסף, וכן שם כללי לישראל, ולכן רמז כאן קמואל בן אפרים, אחי משה, שמשה שורש כלל ישראל, וכן קמואל משורש לכלל ישראל ולא לאבי אביו, יוסף. ומשה לא זכה להכנס לארץ ישראל אולם אחיו מאב, קמואל בן אפרים, זכה להכנס במקומו. ומצד יחוסו לשבט אפרים עמד במקום יהושע, כי היה אז יהושע ראש הדור ולא נשיא, והבן. ועין רבינו בחיי (במדבר יא, כב).

ונקרא קמואל, מלשון קם - אל. ע"ש שאמר למשה, אחוז בכסא כבודי והשב להם תשובה, וח"ו לולא אחיזתו בכסא היה נופל, לכן דייקא קמואל, קם - אל. כי בעומק אחיזה בכסא הכבוד, היא אחיזה באל. ולכן דייקא אומר הקב"ה למשה אחוז בכסא כבודי והשב להם תשובה, מכח האל, והבן. ועיין במד"ר (טו, א), ומגן אברהם טריסק (מסעי).

ולעומת משה - בלעם, וכתב בדעת זקנים (בראשית כב, כא), וז"ל, קמואל - זה בלעם, ולמה נקרא שמו קמואל, שקם על אומתו של אל, עכ"ל. ועיין טור הארוך, ועין עוד בדבריו (שמות א, י). ועיין ב"ר (נו, ד), ילק"ש (במדבר כג, רמז תשס"ו), כתב וקבלה (שם), ושפתי כהן (במדבר לו, יב).

ובפשוטו של מקרא, קמואל זה היה בן נחור.

מטות - מלך רבע

בפרשתו (במדבר לא, ח) נזכרים שמות חמשת מלכי מדין שהרגו חלוצי בני"י, והאחרון שבהם נקרא רָבֵעַ. האם יש קשר בין שמו להטיות נוספות של אותיותיו כמו יַעֲבֹר (בראשית יא, יד) מצאצאי שם בן נח, "ברע" מלך סדום (וכן מלח סדומית רובע), וגם בנבואות בלעם לְבָעֵר קִין (במדבר כד, כב), וכן וַעֲבֹר יַעֲבֹר (שם, ט, כד)?

ביאור מורינו הרב שליט"א

כתיב (במדבר לא, ח) וְאֵת מַלְכֵי מִדְיָן הֲרָגוּ עַל חַלְלֵיהֶם אֶת אֹיֵי וְאֵת רָקֵם וְאֵת צוּר וְאֵת חוּר וְאֵת רָבֵעַ חֲמִשַּׁת מַלְכֵי מִדְיָן. ודקדק הכתוב לומר שהם חמשה, והיינו שהם ארבע, ונוסף עליהם "חומש", והחומש שהוא החמישי הוא רבע, והינו תוספת רבע על הארבעה, והוא חמישי, חומש. **וכתיב** בסיפא דקרא, וְאֵת רָבֵעַ חֲמִשַּׁת מַלְכֵי מִדְיָן וְאֵת בְּלָעַם בֶּן עֵוֹר הֲרָגוּ בְּחֶרֶב. ובלעם בנבואתו אמר (שם כג, י) מִי מְנַה עֵפֶר יַעֲקֹב וּמִסְפָּר אֵת רָבֵעַ יִשְׂרָאֵל תָּמֹת נַפְשֵׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל וְתָהִי אַחֲרֵיתִי כְּמֹהוּ. רָבֵעַ יִשְׂרָאֵל, הינו רביעותיו של ישראל, והוא שורש הלידה, והבן, שכל לידה שורשה ב"הרבעה", רובע, ונתגלה בפרט, באד"ר וחווה, שעליהם אמרו (סנהדרין לח ע"ב) עלו למטה שנים (ורבע אדה"ר לחוה) וירדו ארבעה. ודיקא נעשו ארבע, מכח מעשה "רביעה".

ובישראל, רביעותיהן קדושים, שורשם עליון יותר. וכתב הפענח רזא (במדבר כג, י), וז"ל, רָבֵעַ יִשְׂרָאֵל - לשון רבוע, ע"ש ד' דגלים, עכ"ל. והיינו שקדושים משורשם ברביעותם, ברבוע בצורת ד' דגלים סביב למשכן. ברביעותיהן מתגלה - זכו שכינה ביניהם. ואח"כ נגלה שהם 'סובבים' למשכן שבו שכינה, 'שדיביקים' בשכינה, ובתרגום (במדבר ט) תרגם רָבֵעַ יִשְׂרָאֵל - מארבע משריתא, וביאורו כנ"ל. ועין גר"א אדרת אליהו (שם).

וכח זה נגלה בפרט בישראל שבארץ ישראל, וכמ"ש בתורת משה לחת"ס (שם), וז"ל, וּמִסְפָּר אֵת רָבֵעַ יִשְׂרָאֵל - י"ל לשון רבע ע"פ משאחז"ל (כתובות עה ע"א) דחד מניהו מבני ארץ ישראל כתרי מינן, וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינהו. נמצא הוא כארבע מבני בבל, וזהו רבע ישראל, עכ"ל. וכתב הגר"א (אדרת אליהו, שם), וז"ל, רָבֵעַ יִשְׂרָאֵל - מקום חנייתם, ונמצא על חלוקת ארץ ישראל וכו', עכ"ל. ושם הם דיקא רבע, ארבע, כנ"ל.

ובעומק זהו ישראל, שנתן להם ארבע חלקי תורה, פרד"ס כנגד נרנ"ח. **שהם** כנגד ארבע אותיות הוי"ה, ועיין בהכתב והקבלה (במדבר, שם). וזהו בחיהם, ובמותם כתיב (תהלים קד, כט) תִּטָּן רוּחָם יִגְוְעוּן, והינו שנוסף להם במיתתם יחידה שזה הוא החלק החמישי, בחינת רובע, כנ"ל. רובע תוספת על הארבע.

וזה לעומת זה, בלעם ומלכי מדין, שהם ארבע דקלוקל, רָבֵעַ הוא תוספת - רבע בחינת חומש דקלוקל. וביקש בלעם שיזכה לראות מיתתם של ישראל, תָּמֹת נַפְשֵׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל (במדבר כג, י), לזכות ליחידה במיתתו, ודו"ק היטב בזה לעומת זה.

מסעי
אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ
מצרים
(במדבר לג, א)

מסעות האדם

כמו שמ"ב מסעות שהיו ביציאת מצרים, יש בהם כיוון; הגעה לארץ ישראל. כן כל מסעות האדם יש להם תכלית, והם מכוונים לתכליתו.

למעשה

נצרך לאדם להעמיד יעד מהו תכלית חייו, ואזי לנסות לכוון את מסעותיו כולם לתכלית זו. וכן מסעות שיד ההשגחה סובבה לו, נצרך לראות כיצד הם מביאים אותו לתכלית זו.

מטות
לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה
(במדבר ל, ג)

נח הדיבור

לימדונו רבותינו, שהדיבור קולמוס הלב.

ובלב נגלה הדבר כרצון, ובהוצאתו לפועל כדיבור זהו גילוי הרצון לחוץ. וכאשר אומרו זה כח שמחייב את הרצון והופכו לרצון שמחויב לקונו, ממדרגת 'רצון' בלבד, למדרגת חייב

למעשה

נצרך לכל אדם לקבל קבלות, ואזי כח רצונו יוצא לפועל בקביעות. כי הרצון לבד יש בו תנודות רבות, ועל מנת להופכו לקביעה וקיימא, נצרך קבלה; הם בלב, והן בפה. ואזי כח רצונו יוצא לפועל כראוי בקביעות.

לא יחל דברו (ג)

מצינו בגמרא "שיהא לאו שלך צדק והן שלך צדק", אין זה דין של שבועה, וגם לא מצד שכפל את הדברים. זהו דין של "מוצא שפתיך תשמור", מה שאמרת - עליך לקיים.

כאשר אדם אינו אומר את הדברים בלשון שבועה - אם אמר רק הן לבד או לאו לבד, זה בר חלוף. כשאמר הן ולאן לאו, כמו אברהם אברהם ויעקב יעקב, כלומר הוא חיבר את הלאו התחתון עם הלאו העליון - בזה יש כבר מעין שבועה.

הן הן ולאן לאו בעומק, אין זה כפל של אותו דבר. "מערת המכפלה" נקראת כך משום ש"כפולה בזוגות", ועומק הדבר שישנו חיבור בין עליון לתחתון.

הרי זוג אינו שנים אותו דבר. כי אם אכן כך היה - כיצד יכולים איש ואשה להתחתן ולהיות "זוג", הרי ישנה בעיה של "זוגות" [שיש שם חשש של מזיקין, כמבואר בפרק ערבי פסחים וכו']? אלא שכאשר מצטרפים איש ואשה בבחינת בליטה ונקב המתאחדים זה עם זה - כאן אין בעיה של זוגות, כי אין כאן שנים שהם אותו דבר, אלא יש בכך חיבור עליון ותחתון.

ההבחנה של הן הן ולאן לאו היא, שדיבורו של האדם נובע מנשמתו. מי שמדבר מהנשמה - עליו נאמר: "לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה", וידוע מרבותינו בדרך רמז, ש"לא יחל דברו" - מי ששומר את פיו ואינו מחלל דיבורו, "ככל היוצא מפיו יעשה" - דבריו יתקיימו. למה? כי הדיבור שלו אינו דיבור של גוף, אלא דיבור של נשמה.

אם הוא חילל את דיבורו, הרי שהוריד את דיבורו למדרגת

^א דברים כג, כד
^ב במדבר ל, ג

גוף שהוא בר חילוף וחילול, ולכן דבריו אינם מתקיימים, אבל מי שלא חילל את דיבורו, הרי הוא מגלה את השורש הפנימי של הדיבור שהוא בכח הנשמה שאינה בר חילוף וחילול, ולכן דיבורו מתקיים ואינו מתבטל.

נמצא, שדברי חז"ל "הין צדק - שיהא לאו שלך צדק והן שלך צדק", נאמרו באדם הנמצא במדרגה הגבוהה שהינו מחובר לנשמתו, ואז ההן היחיד שלו והלאו היחיד שלו הם הן ולאן של נשמה, אולם אין זה מחייב מן הדין, משא"כ אצל כל אדם, רק אם כפל לשונו - אז חיבר את דיבורו לנשמתו.

(מסילת ישרים פרק יא)

הקב"ה ברא את נפש האדם עם כל הזמנים/המצבים ביחד. משל לתמונה מוסתרת שבכל יום מגלים לאדם חלקיק נוסף ממנה. לאדם נראה שכל יום הוא אחר, אבל באמת הכל קיים בבת אחת.

לפעמים כאשר האדם עובר ניסיון או מצב קשה, ההתנהגות שלו פתאום לא תואמת לגיל, וזאת משום שהמצבים החיצוניים הכניסו את הנפש שלו למקום של גיל אחר. הוא מתנהג עתה באופן שונה, כי באמת בפנימיות נפשו הוא נכנס עכשיו למקום שונה בנפש.

דוגמא לדינא: מי שנדר נדר חייב לקיימו - "מוצא שפתיך תשמור", "לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה"^א. אך קיימת גם אפשרות להתיר נדרים! הוא הולך לחכם והחכם אומר לו 'מותר לך, מותר לך, מותר לך' (הוא הדין להתרת קללות/שבועות) וזה מותר מהיום שהוא נדר! איך זה יתכן? איך אפשר להתיר את

בשבועה, שהוא איסור גברא, זה 'רוח ממללא', אבל זה דיבור שאין לה כלי לחול, אין לה מקום מדורים. (דע את מידותיך מהות המידות יסוד הרוח)

מה שנעשה בעבר? כי החכם חוזר בזמן לאותה עת שהיתה זא. (דרשות מהרב "רצוני רצונך" תשע"ד)

או מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה (ז)
האותיות ב"ת וטי"ת הן שורש המילים: ביטא, ביטוי ולבטא. ובתורה שורש זה נכתב בב' מקומות. פעם ראשונה בפרשת ויקרא (ה, ט) לגבי שבועת שפתיים, שנאמר, 'או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים להרע או להיטיב. ככל אשר יבטא האדם בשבועה'. וזו השבועה שנקראת בלשון המשנה והש"ס שבועת ביטוי.

הגדר של נדר הוא "לא יחל דברו, כל היוצא מפיו יעשה". כל יסוד הרוח יסודה דיבורים, או דברים בטלים או דברים של קדושה, ואיפה מתגלה קומה שלימה של דיבור שמגלה תוקף שלימה של קיום? זה דיני נדרים. "לא יחל דברו, כל היוצא מפיו יעשה". יחל - מלשון יחלל, מלשון "כי ימצא חלל באדמה", וכן מלשון "הרוח תשוב אל האלוקים". על הגוף נאמר "עפר אתה ואל עפר תשוב", ועל הנשמה נאמר "והרוח תשוב אל האלוקים". כאשר האדם מדבר דבר והוא לא מקיים מה שהוא מדבר, הוא הופך את האותיות לריקנים. הוא מחלל דברו, זה "לא יחל דברו" - לא 'יחלל' דברו.

ופעם נוספת נאמר בתורה לשון ביטוי (במדבר ל, ט-ט), בפרשת נדרים לגבי אשה הנודרת בבית בעלה, שהוא יכול להפר לה את הנדר, ואם היו תהיה לאיש ונדריה עליה או מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה. ואם ביום שמע אישה יניא אותה, והפר את נדרה אשר עליה ואת מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה, וה' יסלח לה'. ונכללו בפסוק דיני נדרים ודיני שבועות, כדאי' בגמ' במסכת שבועות (כ, א), שנדריה כפשוטו קאי על נדרים ומבטא שפתיה זהו שבועה. אבל על נערה או קטנה בבית אביה לא נאמר לשון מבטא שפתיה ודין שבועה אלא רק נדר, ויש לעיין מדוע רק לאשה נשואה נאמר לשון מבטא שפתיים ולא על נערה בבית אביה.

כמו במיתה, האור, הנשמה, מסתלק מהגוף, ונשאר הגוף כעפר בלא רוח, ככלי בלי אור - כך כאשר האדם לא מקיים את דברו, הוא מוציא מתוך הדברים את 'רוח' הדברים, ועל ידי כן, נשאר כאן כלי בלא רוח, נשאר כאן גוף בלי נשמה, כלי בלי אור. ואז הדברים האלה הופכים להיות 'דברים בטלים'. זה "לא יחל דברו" - הוא הופך את הדברים למציאות של חלל.

בהקדם נראה לבאר מהיכן מגיע הלשון של התיבה 'ביטוי', השורש מגיע מלשון הבטה שנאמרה לגבי העיניים כמו ראייה בעיניים. וכתב החשק שלמה שהטעם שהבטה נקראת כך הוא שכשאדם מביט בדבר אז גלגלי עיניו בולטים, וזהו שורש המילה הבטה. ובפשטות כשאדם מביט הוא רואה את הדבר הבולט, שזהו טבע אדם שמכלל הדברים שלפניו הוא רואה את הדברים הבולטים.

לעומתו, נדר, שהוא דיבור של קדושה, כאשר הוא מדבר, יש לו את אור והכלים של דיבור. כל דיבור מלשון דר ב'. 'דר' - זה עצם הכלי שבדבר, זה מקום מדורים. בתוך אותו מקום מדורים, כאשר יש רוח שמחברת את הקצוות, זה נקרא דר ב'. **דוגמא** ברורה לכך, 'איש ואשה זכו, שכינה שרויה ביניהם' וכו'. יש נקודת ממוצע שמחברת ביניהם.

וא"כ יש להבין במה השפתיים בולטות, החשק שלמה כתב שכשאדם מדבר בחדות, דברים אלו בולטים יותר משאר דבריו, ומשום כך הם נקראים ביטוי שפתיים. אבל כמובן שהדברים צ"ב מדוע זה נאמר רק ביחס לשבועה, הרי בשבועה אין דין לבטא בשפתיים באופן חד ביותר. אף שאדם שנודר או נשבע צריך לברר את לשון הנדר או השבועה, אבל עכ"פ צריך לברר מדוע הוא נקרא ביטוי שפתיים.

בכל דיבור יש את ה'כלי' שבתוכו, האותיות, וזה ה'דר' שמתגלת בתוך הדיבור. כל נדר מלשון 'דר', כל נדר ענינו שהאדם בונה כלי ולתוכו הוא מיחל 'רוח ממללא'. זה נקרא 'מעמיד על דיבורו', כלומר, שיש כאן מקום דיור לדיבורו. זה נקרא דיור, זה איש כי ידור נדר לה', הדר של דיבור, זה עומק כל ידור נדר לה'. כל נדר עושה כלי קיבול לדיבורו, ובזה הוא מיחל הדיבור.

המהרש"א והמלבי"ם ביארו שהלשון ביטוי שפתיים מפרש שהאדם מביע את רחשי לבו. ובעל התניא באיגרת הקודש הוסיף עוד, שבביטוי שפתיים הרצון מונע את השפתיים ממילא, לא שהאדם רוצה לנענע את שפתיו אלא הרצון

במסכת נדרים מבואר שכל שבועה נקרא איסור גברא, וכל נדר נקרא איסור חפצא. מה ההבדל? כל נדר ענינו שהאדם יוצר דיבור שיש לה כלים, וכל שבועה ענינו שאדם יוצר דיבור שאין לה כלי, אין לה חפץ גמור. כל נדר חל בחפץ - כלומר, הדיבור הזה יש לו 'דיורים' בחפץ. על שם כן הוא נקרא הנדר, מלשון 'דור'. נדר, שנקרא איסור חפצא, הגדרתו שה'רוח ממללא' שבו מצא מקום לדור בו, על החפץ שבו הוא נדר, הדיבור יש לו בית קיבול על מה לחול. לעומת כך,

ליקוטים בפרשה

הראשונים לא נאמר טוב ובלוחות שניים נאמר טוב, ואמר לו ר' תנחום בר עילאי, מפני שסופן להישבר וח"ו פסקה טובה מישראל. עומק נקודת התיקון שנתגלה בביטוי שפתיים, הוא שהמציאות התפשטה וחזרה לאחור. שהרי בתשובת הגמ' נאמר שבשני הלוחות יש את הט' דטוב, אלא שבלוחות השניים הוא התפשט וחזר לאחד.

ובעומק נוסף, הקב"ה דיבר והדיבור הזה נחקק בלוחות, הדיבור כפי שהתבאר זה בליטה, והלוחות הם החלל שקיבל את הבליטה לתוכו. כשאדם מדבר האוזן ששומעת היא החלל, וכשהקב"ה דיבר הלוחות היו האוזן השומעת.

והגדרת ביטוי שפתיים הוא הבליטה שיש לה כלי קיבול, בלשון חז"ל מקום קבלת הנקבה הוא מקום שיש לו צורה של שפתיים, וכל שיש לו שפע שיש לו בליטה יש לו כלי קיבול. ואותיות ב"ת וט"ת שורשם הוא שהבריאה כולה בנויה באופן של עשרה, והשניה מהתחלה והשניה מהסוף הן ב"ת וט"ת, והשתיים האלו מתאחדים באחד. (בלבביפדיה מחשבה ערך ביטוי)

עצמו מנענע את השפתיים שיביעו את אותו רצון. כך גם רש"י (ויקרא ה, ד) הביא מהגמרא שדורשת שביטוי שפתיים צריך שהאדם יבטא את הרצון בשפתיים ולא בלבו, שהביטוי הוא רק כשהרצון בולט בשפתיים. נמצא שביאור הלשון ביטוי שפתיים שורשו מכך שהאדם רוצה בלבו והרצון מתרחב ובולט כלפי חוץ בשפתיים, והביטוי בשפתיים הוא מה שהרצון בולט לחוץ בשפתיים.

(דברים שלבב אינם דברים (קידושין מט, ב), כיוון שהם לא בולטים לחוץ אין להם קיום, כלומר לרצון אין קיום. אבל כשהרצון בולט מחוץ ללבו של האדם מתקיים הרצון בעולם. והתיבה בלט מרמזת זאת, שהתיבה בלט מורכבת מן האותיות ל-ב ו-ט, דהיינו שהלב בולט בחוץ.)

הביטוי דתיקון שנאמר בפרשת נדרים ביחס לאשה שנדרה, זה הביטוי שמבטא את הדבר ומחבר אותו בבחינה של תיקון. כל דבר יצא מן האחד ונתפשט, וכשהגיע לעשרה חזר ונכלל באחד. זה ענין ביטוי בשפתיים, שמתפשט ונעשה שניים אבל חוזר ונתקן. ואלו הם אותיות ב' וט' שהדבר יוצא מאחד לשניים ומגיע לתשעה, ושמגיע לעשרה חוזר לאחד. בגמ' (ב"ק נד, ב) שאל ר' חנינא בן עגיל, מפני מה בלוחות

בס"ד

שני ספרים חדשים!

המידות מספרות

מקבץ סיפורים
להמחשה מעשית על תיקון המידות
על פי שיטת ארבעת היסודות

יסוד המים

כח הקנאה

(336 עמודים)



אלפך חכמה

כרך ב'

אות א' אביר-אביר

(824 עמודים)



להאיר את הלב ✦ לעדן את המידות ✦ לבנות את האדם

או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות ויפל עליו וימת והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו
(במדבר ל"ה כג)

אולם יש אויב שאינו בהכרח הורגו, אלא מציקו או לקחו בגלות עמו, וכמ"ש (ירמיה לא טו) ושבנו מארץ אויב. אולם מאידך כתיב (תהלים טז) ירדף אויב נפשו וישג וירמס לארץ חיי וכבודי לעפר ישכן סלה.

אולם פעמים אומר, כמ"ש אמר אויב ארדוף אשיג וכו', וכן כתיב (תהלים ע"ד) עד מתי יחרף צר ינאץ אויב שמך לנצח וכתיב (שם ק"ט) כל היום חרפוני אויבי. וכתיב (איכה ב טז) פצו עליך פיהם כל אויבך שרקו ויחרקו שן אמרו בלענו. והעולה מכל הנ"ל, שיש אויב בדיבור, ויש אויב במעשים, להצר ולהזיק וכד', ויש אויב להגלות, ויש אויב להרוג.

ולכאורה לגבי דין הורג בשגגה שחייב גלות, שנאמר בו בלא איבה, והוא לא אויב לו, משמע שהוא גם לא אויב לו בדיבור, אע"פ שהכא עשה מעשה וע"י מעשה זה נהרג האדם, מ"מ נראה שכל שאויב לו אפילו בדיבור, כבר אינו נזהר שלא להורגו כראוי, אע"פ שאינו הורגו בידים, ולכך כבר אין לו גדר דין שוגג, והוא מעין קרוב למזיד. ועין ערוך לנר, מכות, ז ב, ד"ה בתוס' ד"ה פשיטא.

וכתב בפנים יפות על אתר ז"ל: "היינו שכתבנו שהשנאה היא בלב, ואויב הוא בדיבור וכו', ומבקש רעתו היינו "במעשה", שמבקש תחבולות להמיתו, עכ"ל, עי"ש. וכל מפרש לפי שיטתו יש לו לפרש מהו אויב לו ומהו מבקש רעתו.

וכפל הכתוב (פסוק כב) ואם בפתע בלא איבה וגו', וכתב עוד פסוק דידן והוא לא אויב לו, וטעם כפילות זו עין מלבי"ם על אתר.

ונראה, שיש איבה לשעתה, ויש איבה קבועה, וזהו אויב, כמ"ש (סנהדרין כ"ב) איזה הוא שונא כל שלא דיבר עמו ג' ימים מחמת איבה ז"ש (פסוקים כ, כא) ואם בשנאה יהדפנו וכו', או באיבה, והפכו, ודו"ק, ועין פנים יפות דברים יט ו.

ויותר נראה שודאי יש אויב שאינו רק מדבר, "אמר" אויב ארדוף אשיג, כמ"ש הפנים יפות, שהרי פרעה לא רק אמר, אלא אמר ועשה ומקראות רבות מבואר בהם שאויב גם עושה בפועל, כגון פרעות אויב (דברים לב מב) וכתיב (מלכים א ח לג) בהנגף עמך ישראל לפני אויב. וכתיב (ירמיה ל יד) מכת אויב הכיתך, וכתיב (הושע ח ג) אויב ירדפני וכתיב (איכה ד ד) דרך קשתו כאויב.

בס"ד

צורת אדם



שיעור הבא יב' אלול

יום שלישי

נושה: שערות האוזן

רח' הרב בלוי 33
ירושלים



הלכות תפילין

סימן כ"ה - סעיף י': אם סח לצורך תפילין, אינו חוזר ומברך. אם שמע קדיש או קדושה בין תפלה של יד לתפלה של ראש, לא יפסיק לענות עמהם אלא שותק ושומע ומכוין למה שאומרים.

בירור הלכה - סעיף י'

נתבאר לעיל ג' שיטות בדברי הגמ' (מנחות לו, ע"א) שהסח בין תפלה של יד לתפלה של ראש, עבירה בידו, מהי העבירה. דעת רש"י שהעבירה שאין לו ברכה על תפילין של ראש כי ברכתו שבירך תחלה הוה לה הפסק, ונמצא מניח תפילין של ראש ללא ברכה. דעת התוס', שדומה לברכה לבטלה, כי צריך לחזור ולברך על תפילין של ראש ברכה נוספת. דעת הבעל המאור שתפילין של יד וראש הויה אחת להם, ולכך אסור להפסיק ביניהם.

וז"ל הבעל המאור (ר"ה דף י"א מדפי הרי"ף ד"ה וזו שכתב) וז"ל, טעם אמרו סח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו, אע"פ ששתי מצות הן, כיון דכתיב (שמות יג, ט) בהם בתפילין של יד ושל ראש והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, צריך "זכירה" שתהא תכף תפלה של ראש לתפלה של יד, כדי שתהא הויה אחת לשתייהן, ואם "הסיח דעתו" "והפליג בדברים" ביניהם עבירה היא בידו, עכ"ל ועין ר"ן שם, וגירסת המהר"ם בדבריו.

אולם בשו"ע הרב כשהעתיק את שיטתו כתב (אות כב) וז"ל, צריכים לתכוף ולסמוך תפילין של יד לתפילין של ראש בלי שום הפסק שיחה בינתיים, שנאמר והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, ולא נאמר שם והיו ולזכרון בין עיניך, אלא משמע ששתייהם נחשבים להויה אחת "ועשיה אחת" מחמת שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק, עכ"ל. (וצ"ב שמא ידיר יש ב' פעמים שכתוב וקשרתם לאות על ירך "והיו" לטוטפות בין עיניך וצ"ב).

והנה מלשון הבעל המאור משמע שיסוד הדין שלא להפליג בדברים (קצת משמע שמילה אחת שרי ולא נקרא הפלגה בדברים, או שמא כוונתו להפליג בדברים היינו להפליג לענין אחר, ויש לעיין) הוא דין שלא הסיח דעת, והדין הכללי שנאמר בתפילין שחייב למשמש בתפילין בכל שעה שלא יסיח דעתו מהם (שבת יב, ע"א, שו"ע סימן כח, סעיף א') וכן הכא כיון ששתי התפילין מצוה אחת היא, לכך יש דין לא להסיח דעת ביניהם, ודו"ק. ועיקר דין לא להסיח דעת מתפילין, הוא מתפילין של ראש, דומיא דציץ, ואכמ"ל.

אולם בשו"ע הרב שכתב ששתייהם נחשבים להויה "ועשיה אחת", משמע שיסוד הדין אינו ממין הסיח דעת כדין תפילין כנ"ל, אלא שאם מדבר או מסיח דעתו חסר בעשיה אחת, עשיה דייקא, שלא נחשב כעשיה אחת אלא כשתי עשיות, וכן מסוף לשונו שכתב "מחמת שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק", ולא כתב "שלכך" צריך לתוכפן, אלא כתב מחמת שצריך לתוכפן, מדוקדק שעיקר הדין שיהו עשיה אחת, וזה נקרא הויה אחת, ודו"ק.

הלכה פסוקה - סעיף י'

סאם סח לצורך תפילין, אפילו הפליג בדברים לצורך, אינו חוזר ומברך.

פירוש על דרך הסוד - סעיף י'

כתב הרא"ש (הלכות תפילין, סימן טו) וז"ל, וזהלכות תפילין עתיקא כתב שס, הן תפילין של יד לתפילין של ראש, אם שח שיחת חולין חוזר עליה מעורכי המלחמה, ואם בקדושה ויהא שמיא רצה שח אין חוזר מעורכי המלחמה אלא חוזר ומברך על ראש שמיס מפני תפילין טעונות שמי צרכות ואם צרכן כאחת עולות זו וזו ואם הפסיק בקדושה בטלה הראשונה וצריך לצרף צ' על של ראש, עכ"ל. והדרגה השלישית שזכר המחבר, סח לצורך תפילין.

והצן שזכר ששיחה לצורך תפילין, אינו "הפסק" לצורך, אלא לא הויה הפסק כלל, אולם הפסק לצורך הויה חסרון כי צעי הויה אחת, ודו"ק. ונחשב "עשיה אחת", כי הדיבור לצורך העשיה, גדרו חלק מן העשיה.

וכן אלוה מצרכים כרמ"א על של ראש צרכה שניה, צרכה זו אינה נקראת הפסק בין תפילין של יד לשל ראש, כי צרכה זו היא צורך המצוה, ולכן אינו הפסק, אלא הויה חלק מן המצוה, חלק מן העשיה.

ודיבור לצורך לא הויה הפסק בין מעשה למעשה, כגון הכא, וכן לא הויה הפסק בין מעשה לצרכה- דיבור, כמ"ש רש"י (צרכות מ א ד"ה טול צורך) וז"ל, הצוץ קודם שטעם מן הפרוסה צצע ממנו והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הצרכה אע"פ שסת צינתים אין צריך לחזור ולברך, ואע"ג דשיחה הויה הפסק כדאמרינן צנמחות (לו א) סח בין תפילין לתפילין צריך לצרף, וכן צכסוי דסם, הך שיחה צורך "צרכה" ולא מפסקא, עכ"ל.

וזה פשוט יותר, ששיחה צורך צרכה שניהם דיבור, אצל שיחה בין מעשה למעשה להגדיר את השיחה- דיבור צרוף למעשה, יש צו יותר חידוש.

ועיקר חידוש זה הוא דייקא צדין תפילין משום דהס דין הויה אחת כנ"ל, ואעפ"כ אינו הפסק, כי נעשה הדיבור חד עם המעשה. והשורש הפנימי לכך, כי לחד מ"ד דיבור חשיב כמעשה, ולכן יכול להיות צרוף של דיבור למעשה, ודו"ק עין צ"מ א ב. אולם כפשוטו, הדיבור לצורך המעשה, נעשה טפל למעשה וצטול אליו, ואעפ"כ חשיב הויה אחת. ולפי פשוטו עדיף לא להשתמש בצאותיות שיש צהם עקימת שפתיו, כי הס קלים יותר אולם לפרוש הנ"ל דייקא עדיף להשתמש בצאותיות שיש צהם עקימת שפתיו, כי קרובים למעשה, עין רמז"ן צ"מ שס.

שער תיקון נוקבא פרק ב'

לנוק' באופן של התדבקות של אב"א, ויש שפע שניתן לנוק' דרך נקב. ביאור הדבר הוא, הנה הוזכר לעיל בדברי הרב שהמלכות יצאה בסוד נקודה אחת, והתבאר שהנקודה היא בחינת הכתר שבה דהיינו כתר דמלכות, נמצא שהכתר שבה הוא במקום הנקב שיצאה ממנו בחינת הכתר שבה ולא במקום ההתדבקות.

וכפי שהוזכר לעיל שהכתר הוא בבחינת 'השראה', כלומר שגם מדרגת המלכות שהיא נקודה אינה נקודה לעצמה אלא היא נקודה בסוד השראה, ולכן מה שהיא גדלה הוא מה שמקבלת מאחרים, והיא 'ראשית ואחרית כל דרושיה אינו אלא נקודה'.

מעתה בהגדרה מבוררת יותר, התדבקות שלה עם הז"א אינו דרך הנקב, כי הנקב הוא מקום של חלל ואינו מקום של התדבקות, וזהו העומק שכל מה שיש במציאותה של הנוק' אינו אלא כתר שבה שהוא בסוד השראה, כלומר דבכתר היא אינה דבוקה בו, אלא היא נמצאת לעצמה כמציאות עצמית שאינה אלא השראה.

לפ"ז מה שהתבאר בענין שם הנקבה שהוא ע"ש הנקב שיצאה ממנו, ואזי יש לה מציאות עצמית שהיא נקבה מלשון נקב, בסוד נקודה בסוד כתר בלבד, אולם שאר השפע שהיא מקבלת אינו אלא דרך התדבקות שלה עם הז"א, וזה אינו עיקר עצמותה כי אזי אין לה מציאות עצמית כלל, כי עיקר עצמותה הוא מה שהיא מציאות עצמית שאינה אלא נקודה בסוד השראה.

מעתה נבאר את היחס שהנוק' שהיא בהתדבקות אב"א עם הז"א, הנה הוזכר כמה הגדרות בענין האחור, ואחת מן ההגדרות הוא שהדבר הניתן יכול להינתן למישהו אחר ממנו, כלומר השפע אינו שייך לו בעצם אלא הוא שייך לאחרים ג"כ, נמצא כי דבר שיוכל להינתן לאחרים ואע"פ שהוא קיבל אותו הוא בחינת שפע בבחינת אחור, ובכללות הוא נקרא קבלה בדרך 'מקרה', ובלשון עמוקה כוונת הדבר שלעולם אינו עצמותו כי השפע יכול להינתן לאחרים.

וזה הבדל יסודי בין או"א לזו"ן, או"א שהם כחד נפקין וכחד שריין ולא מתפרשין דין מן דין, נמצא כי אבא שנותן לאמא הוא בסוד שמקבלין דין מן דין, כלומר היא יכולה לקבל רק מה ששייך לה 'בעצם', לעומת כך בזו"ן שפעם מחוברים ופעם נפרדים, נמצא שהגדרת הדבר שהם נפרדים הוא שהוא יכול לתת את השפע למישהו אחר, נמצא כי גם כאשר הוא נותן לה הוא שפע בבחינת אחור.

והוא הטעם שיש הרבה מיני זיווגים בין ז"א לנוק', ישראל יעקב ולא ורחל ועוד, כלומר הוא שפע שיוכל להינתן למישהו אחר באופן אחר, וזו הגדרת הדבר שהם דבוקים אב"א, לעומת כך כשחוזרים להיות פב"פ הוא שפע הניתן

(יד) תחילה היתה הנקבה דבוקה באחוריו, יען הכלים שלה עדיין קטנים בבחינת עיבור, ואח"כ נתפשט בבחינת יניקה, ואח"כ בבחינת גדלות: צריך להבין בחינת עיבור זה, דהנה בפשטות עיבור היינו כאשר הדבר נמצא בתוך דבר, והרי הז"א והנוק' היו יחד בעיבור באימא וכבר נולדו, וא"כ מהו עיבור זה. ועיין בבלח"י שביאר דכיון שהכלים שלה עדיין קטנים זה נקרא עיבור, והיינו דכשיש לה פרצוף שלם כשיעור נה"י דדכורא אזי נקרא שהוא עיבור שלה, וביחס הזה הנסירה היא דוגמת יציאת הולד ממעי אמו.

והיינו כי עיבור הוא בחינת נה"י, ויניקה היא בחינת חג"ת, והגדלות היא בחינת חב"ד, וכיון שהנוק' בקטנותה היא כשיעור נה"י דז"א לכן זה נקרא מדרגת העיבור שלה.

אולם יש לבאר איך ביחס הזה נמצא הגדרת העיבור שהגדרתו היא דבר הנמצא בתוך דבר אחר. והיינו כי הדבר המעובר אין לו מציאות עצמית אלא כל הויתו הוא בדבר אחר, לפ"ז כשהנוק' היא במדרגת נה"י אע"פ שיש לה כבר מציאות לעצמה, מ"מ אין לה מציאות גמורה לעצמה כי כל מה שהיא יונקת אינו אלא ממציאותו של הז"א, והוא גדר של בחינת העיבור שאוכל ממה שאימו אוכלת, שותה ממה שהיא שותה. ואינו דומה ליניקה שיוכל לינק גם מאחרת, אלא במדרגת נה"י מקבל חיותו דווקא ושורשו. והבן, שמחד יניקה מנה"י חיבור מוחלט, אולם מחג"ת יכול להתחלף, אולם מאידך זהו מצד המקבל אולם מצד המשפיע זהו להיפך, חג"ת יניקה עצמית, נה"י יניקה מקרית, כמו שיבואר להלן. נמצא שיש עיבור כפשטו שהוא ממש דבר בתוך הדבר, בלוע בדבר אחר, ויש עיבור שהוא מדרגת עיבור ביחס להגדרה שאין לו מציאות עצמית וכל חיותו הוא תלוי בזולתו, אזי נקרא ג"כ מדרגת עיבור, ונקרא שהוא מעובר אצלו, והבן.

וכל זמן זה הנפש שלה או הרוח או הנשמה היה נמשך לה מתוך פנימיותו ויוצא לה לחוץ דרך איבריו, וע"כ הוכרחה להתדבק שם, שרוחניות העובר מתוך מחיצותיו ומחיצותיה מתדבקים אותם שם ונעשים גוף אחד: עיין במפרשים שיש כמה שמעות איך הוא צורת המעבר של השפע הניתן מז"א לנוק' כשהיא במדרגת נה"י שהוא מדרגת העיבור כנ"ל. מ"מ הגדרת הדבר העולה מדברי הרב היא נקודה יסודית, ונבאר.

הרי במקומות אחרים בדברי הרב מבואר שהשפע העובר מז"א לנוק' אינו באופן של התדבקות בין אברי הז"א לנוק' כלשון הרב כאן, אלא הוא דרך הנקב מאחוריו של ז"א, אלא שיש חילוק בין נתינת המוחין להארה של הכתר שלה, דנתינת המוחין הם דרך התדבקות התחתונה וע"ז נאמר שהם דבוקים אב"א, אולם בהארת הכתר שהיא בחזה דז"א ובדקדוק כנגד מקום הטבור, עוברת דרך הנקב שבאחוריו הז"א.

וא"כ מונח כאן הגדרה יסודית, שיש שפע הניתן מהז"א

^א עמ' ד'

^ב כלומר דמיירי כאן במדרגת העיבור ולא במדרגת הגדלות שהיא חזרת עימו פב"פ.

עילאין ומלביש על חסד דא"א, ואימא נעשית ישו"ת ומלבשת על הוד דא"א, ונה"י דאו"א עילאין הם מוחין לז"א ונה"י של ישו"ת הם מוחין לנוק', ובזה מבואר היטב דברי הרב.

אולם עיין בפי"ש שביאר באופן אחר דמיירי בזמן הגדלות והיינו בשבתות שאז נהפכים פב"פ והם שווים, ואז ז"א עולה במקום אבא ונוק' במקום אימא והם נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו, זה באבא וזו באימא לבד.

(טו) ג' כלים יש במלכות, ובכלי ראשון יש ג' בחינות, כלי שלה, וכלי מלבוש ז"א בתוכו, וכלי מלבוש אמא בתוכו, ומוחין דנפש בתוכם, ובכלי שניה ג' בחינות אחרות כנ"ל והרוח בתוכם, ובכלי הפנימי ג' בחינות הנ"ל והנשמה בתוכם: ענין זה התבאר בעוד מקומות. ומה שנקראים כלי דאימא וכלי דז"א 'מלבוש' עיין בבלח"י שביאר שאינן כלים ממש, והיינו כי הם רק לצורך העברת השפע למציאות הנוק'.

ונמצא שיש ביסוד שלה ג' בחינות של ג' ג' והכלי שלה נקרא יסוד: מה שכלי דנוק' נקרא יסוד היינו כי הנוק' היא בחינת נקב והיסוד הוא הכלי שלה שמקבל את השפע שלה. **והכלי של אמא נקרא חותם:** חותם הם אותיות 'תחום', והיינו כי החותם עניינו הוא לשמור מן המזיקים שלא ינקו, וזה מתגלה באימא שהכלי שלה נקרא חותם.

הגדרת הדבר הוא שהחותם מונע מהחיצוניים שנקראים 'אחרים' שלא ינקו, והוא כהגדרת החותם המבואר בש"ס שהוא בא לקיים הדבר, לדוגמה קיום שטר שחותמת הב"ד מבררת שהעד החתום הוא זה ולא מישהו אחר, וכן חותם ביין שחותם את הדבר שלא הייתה כאן יד זר, נמצא כי כל הגדרת חותם הוא שלא ינקו אחרים, והיינו שהחותם מברר שרק הנוק' יכולה לינק ולא מישהו אחר, כלומר החותם מפיקע מישהו אחר, והוא עומק הגדרת כלי אימא שנקרא חותם.

הנה כנודע שאין ביסוד בחינת אחוריים, והיינו שבעומק החותם הוא זה שגורם שביסוד אין בחינת אחוריים ולכן זה גורם שאין יניקה באחוריים, ואע"פ שיש בחינת אחוריים ביסוד כדוגמת שז"ל, ומזה ינקו האחוריים בשבירת המלכים שינקו מבחינת שז"ל, ובדקות ביסוד עצמו אין בחינת אחוריים אולם בטיפות היוצאים ממנו יכול להיות שז"ל, אולם בזכות 'ברייתך אשר חתמת בבשרינו' בסוד החותם זה גורם שאין אחוריים ביסוד עצמו דכנודע שזה ממעט את התאוה.

נחדד, הנה כשהיו אב"א אחד הטעמים הוא כדי שלא ינקו החיצונים, כלומר לולי שהיו עומדים אב"א היו החיצונים יכולים לינק, כלומר אזי השפע היה בתפיסה שהוא יכול להיות שייך גם לאחרים, ולכן היה צריך למנוע זאת, נמצא שכאשר הם חוזרים פב"פ ואזי נעשה כלי בסוד אימא בסוד החותם, והחותם 'חותם את הדבר' שהשפע שייך רק לה בהיותה עימו פב"פ בחיבור עצמי אליו, ובזה נעשה יציאה מבחינת אחוריים ע"י הארה מחותם של אימא שמונע את החיבור שיכול להיות למישהו אחר, והבן.

והמוחין שבתוכם הן נפש והן רוח הן נשמה הם בחינת ה"ג

לה ורק לה הוא יכול להינתן, והבן. והוא עומק הגדרת 'אשת איש' שהיא נבדלת ואסורה על כל העולם ורק לו היא מותרת, כלומר השפע הזה ניתן ממנו רק לה ולא למישהו אחר, בחינת פנים בפנים.

והוא גופא מדרגת נה"י שהוא מדרגת עיבור, כלומר במדרגת נה"י שהוא בחינת אחור כמו שעובר זה יכול להיות בעיבור גם עובר אחר יכול להיות בעיבור, כדוגמת אישה שיש לה עובר ובכל פעם יש עובר אחר הנמצא בתוכה, והיינו כי מדרגת הנה"י הוא חיצוניות ולא עצמיות, לעומת מדרגת חג"ת שהוא 'גופא' 'גויה', אזי הוא חיבור עצמי ולא שפע שיכול להינתן לאחר¹.

וכשנכנס הרוחניות שלה היתה (היא) אחוריו, והוא לבדו מלביש נה"י דאמא: כי לפני הנסירה היא מקבלת שפעה דרך ז"א ולא דרך אימא.

ונמצא אמא ז"א ונוקבא זה תוך זה בסוד נר"ן: צריך ביאור דהרי זו"ן אינם זה בתוך זה כפשוטו, אלא המוחין של אימא נכנסים לתוך ז"א והוא נותן לה את שפעה הראוי לה, וע"כ דכוונת הדבר הוא ביחס למוחין דנה"י, שהמוחין דאימא נכנסים בז"א ונכנסים לנוק' ואזי הם זה בתוך זה בסוד נר"ן, אולם כמבואר להלן שזו תפיסה הפוכה מבחינת עיבור, שבעיבור הז"א והנוק' הם בתוך אימא וכאן הוא להיפך שמוחין דאימא בתוך ז"א ונכנסים בתוך נוק', והיינו שהוא דבר והיפוכו.

ואחר כך ננסרה, ומסתלק הרוחניות שלה מתוך ז"א, ועי"ז אין התדבקות כנ"ל: עומק הנסירה הוא ביטול האחוריים, כלומר כאשר אדם לא יכול לקחת דבר ששייך למישהו אחר אז הוא ננסר ממנו, ולכן הנוק' ננסרת כי מכאן ואילך היא אינה מקבלת בבחינת אחור שהוא בחינה שאין השפע מיוחד לה ויכול להיות למישהו אחר, לכן כדי לקבל בחינת פנים בפנים היא ננסרת, כי אזי היא הופכת להיות אשת איש שאסורה לזולתה, והיינו שמעתה השפע מיוחד רק לה, כי החיבור שלה הוא רק לבעלה, כיון שהיא מקודשת לו, וכפי שהתבאר בגמ' שפירוש הדבר הוא שהיא נבדלת מכל העולם, וזה נקרא ביטול האחוריים, והבן.

ונפרדין: ביחס הזה מה שהם נפרדים היינו שנפרדים מתפיסת האחור שהיה שייך שהשפע יהיה למישהו אחר, ומעתה היא מיוחדת רק לו והשפע שייך רק לה, לעומת כך הוא ענין 'קדשה' אשה זונה שבדקות היא יכולה להתחבר למישהו אחר, והיינו כי היא תפיסת אחור², והבן.

ואז נהפכין פב"פ והם שוין, ושניהן ביחד מלבישין לאו"א ולנ"ה דא"א, דהיינו ז"א מלביש לאבא ואבא מלביש לנצח דא"א, והיא מלבשת לאמא ואמא מלבשת את הוד דא"א: עיין בדברי הרש"ש שהקשה דהנה או"א מלבישים על חג"ת דא"א וזו"על נה"י דא"א, אלא דמיירי אחר התפשטות הנה"י דאו"א בז"א ובתוך המוחין מתלבשים נה"י דא"א. ועוד ביאר מש"כ שז"א מלביש לאבא ואבא לנצח דא"א, ונוק' מלבשת לאמא ואמא להוד דא"א, דהרי זו"ן מלבישים על כל הנה"י. והוא ביאר זאת ע"פ יסוד שחוזר על עצמו הרבה, שבעולם התיקון כל פרצוף לקח מחלקי מ"ה וב"ן, ואבא נעשה או"א

¹ ואע"פ שיש זיווגים במדרגת חג"ת ובפ"ב אולם הוא בערכין, כי בכללות זו"ן הם מדרגת נה"י ואו"א מדרגת חג"ת.
² יש עוד הבחנות של אחור כמו הפך שולחנו.

דמ"ן עצמן, והכלי דז"א אפשר שהוא שם ב"ן המעלה מ"ן:
הלשון מעט סתום ונבאר את עומק הסוגיא.
בהגדרה פשוטה, יש זכר ויש נקבה, הזכר מוריד מלעילא לתתא והנקבה מעלה מתתא לעילא, אולם כאן מתבאר שמדרגת הכלי דז"א הוא שם ב"ן שמעלה מ"ן, וצריך ביאור היאך כלי דזכר מעלה בסוד מ"ן.

אלא לפי מה שנתבאר שדעת דנוק' יש לה רק כלי חיצון ותיכון ולא דעת פנימי, אולם בביאה ראשונה שנותן לה רוחא דשדי בגווא היא מקבלת דעת פנימי בסוד בנימין, שהוא דעת דז"א שהוא אצלה בסוד 'כלים שאולים'. נמצא כי דעת דז"א שמשאיל לה הוא דעת דזכר שהוא בבחינת נקבה, לכן באותו יחס יש לו שורש בכלי של ב"ן שמעלה מ"ן מתתא לעילא, והבן.

או אפשר שהמוחין שבפנים שהם ה"ג והם שם ב"ן המעלה מ"ן והוא רוחא דשדי בגווא, אך המ"ן הם הברורין שבררה היא במוחא וירד שם בבחי' טפה דזווג דמ"ן: והיינו שלפי המהלך הזה אין הכלי דז"א מעלה בסוד מ"ן, אלא הוא מכח הנקבה שמעלה מ"ן, לעומת המ"ן שיורדים בבחינת טיפה דזיווג שהוא מלעילא לתתא בתפיסתו של ז"א.

(טז) דע שיש בחינת היסוד גם בקטנות: אמנם מיירי כאן ביסוד דנוק', אך מ"מ בכללות יסוד בקטנות הוא בבחינת שאינו מוליד, ובדקות היסוד דזכר יש בו בחינת קטנות וגדלות, והיינו 'איבר חי' או 'איבר מת', בסוד 'אין קישוי אלא לדעת'. לעומת כך מחד קטנה אינה מולידה והוא מה שאמרו חז"ל שעד ג' שנים אינה ביאה והוא כנותן אצבע בעין, ומאידך כיון שאין לנוק' דעת פנימית שלה, לכן גם היסוד הוא בבחינת קטנות 'בעצם', כלומר אין בה גילוי של איבר חי ואיבר מת, דהיינו שהיסוד שלה הוא תמיד בבחינת קטנות, ומתגלה בו רק בחינת 'בשר תפוח' ולא בחינת גדלות כבחינת איבר חי, כי כל יסוד הוא בחינת דעת כנודע כי יסוד עליון נעשה דעת תחתון, ועוד כי פנימיות היסוד הוא דעת.

ונקרא נחש הנושך את רחם האיילה, היא הנקבה בקטנותה ג"כ, שאז אין ברחמה רק ה"ג ולכן רחמה צר עד שיכנסו בה ה"ח: והוא גופא הגדרת יסוד דנוק' שהוא בחינת קטנות כי אין בה רק ה"ג, ולכן דעתה קלה וגם רחמה צר. ואמנם אח"כ נכנסים בה הארה מה"ח אך לעולם היא אינה בגדלות כמו הז"א.

ונקרא [אז] נחש יען שהיסוד נקרא שדי, וכשארין לו רק הלבושין דאהי"ה הנקרא ד"ם אחוריים כנודע, אז עולה ד"ם שדי" כמנין נח"ש, גם אחוריים דאהי"ה דיודי"ן הם תקמ"ד תסיר מהם ת"ק מלוי שדי" נשאר מ"ד ועם שדי" פשוט כמנין נח"ש, גם ידעת שהיסוד נקרא אל שדי" ומלוי שדי" יש ט' אותיות ועם ה' אותיות דא"ל שדי" כמנין נח"ש עם הכולל, ובמלוי א"ל שדי" אל"ף למ"ד שי"ן דל"ת יו"ד גימטריא אלף סוד אלף מפתחאן כנזכר פרשת ויקהל דף רי"ט ע"ב: והיינו די ש מדרגת היסוד השלם ויש מדרגת היסוד במדרגת שפלותו, ובחינת הקטנות הוא מה שנקרא נחש, והוא מה שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, והוא עומק מה שהטיל בה זוהמא שהוא הפך את מדרגת היסוד שלה למדרגת שפלות, והיינו כי אם היה בא אדם על חוה אזי היסוד שלה היה במדרגת

גדלות כי היה נותן בה הארת ה"ח והיה עולה היסוד שלה מבחינת רחמה צר, אולם מחמת שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, אזי הוא הדביק אותה במדרגת הקטנות, והיינו שהוא הכניס בה את התפיסה של נחש-דם, והוא מה שאמרו חז"ל שהיא שפכה דמו של עולם, ולכן יש לה דם נידה, והיינו כי היא חיברה את ה'דם' ל'נחש', והיינו ש'דמו' של עולם 'נשפך' לנחש.

והוא עומק הקללה שאמר ה' לחוה 'הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים', בחינת ריבוי של צער, והוא מה שרחמה 'צר', כי בכל מקום שיש צער אזי נעשה 'צר'. והיינו שהפכה את היסוד שלה למדרגת 'צר'.

והוא הגדרת הדבר שנחש הולך בצידי דרכים, והיינו מחמת שהוא דבוק במקום הצר, כי צידי דרכים הוא המקום הצר של הדרך עצמו, והוא מה שהנחש בא על חוה והטיל בה זוהמא כלומר הוא הטיל בה מדרגת ה'צר'.

והוא שורש כל הצרות כולם שישנם, כלומר הגאולה נקראת 'לידה', וחבלי הלידה הוא כח ה'צר' שבנקבה, שבזמן הלידה עצמה המקום נפתח ונעשה רחב, אולם בחבלי הלידה רחמה צר ומעכב את הלידה, והוא שורש כל המעכב את הגאולה כולה, כלומר החבלי לידה של הגאולה הוא מחמת שרחמה צר.

והוא מה שנאמר 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', שהוא האחרית שמתגלה בסוף הגאולה בסוד חבלי לידה, בבחינת רחמה צר שהיסוד נפל, בבחינת הנחש בסוד שד"י-דם, וזה התחיל כשהטיל בה זוהמא ואח"כ כשקין הרג את הבל בחינת שפיכות דמים, שמעכב את השלימות של הגאולה.

ואזי כשתהיה הגאולה יתגלה ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו, בחינת תיקון של שפיכות דמים בחינת מה שרחמה צר, וכנודע שמישיח הוא גימט' נחש שהוא היפך מה שרחמה צר.

כלומר יש נחש עליון דתיקון והוא יסוד דתיקון מורחב בחינת משיח, וכשהוא נופל לתתא הוא הופך להיות יסוד דקלקול שנעשה מציאות צר. והוא כעין כל שפע היורד לתתא שלמעלה יש יותר שפע וככל שיוורד נעשה צמצום, ובשורש השורשים הוא מציאות הקו שהופך ונעשה צר והיינו לפי ערך העליון הנמצא בתחתון, אולם יש גם מציאות הפוכה ששפע עליון דק ככל שיוורד הוא מתרחב לפי הגדרת התחתון, והוא סוד דבר והיפוכו.



עץ חיים בעיון 612 שער תיקון נוקבא פרק ב'
מספר שיעור בקול הלשון 42582854

כלל הבריאה מובילה לתכלית אחת

על התורה

על העבודה

עד השתא נתבאר שיש שתי הצחנות והם יושר ועיגולים, כעת מבאר הרב שקו היושר עמנו יש צו הצחנה נוספת והיא הצחנה של ג' קוים ימין שמאל ואמצע.

והצחנה זו עיקרה נגלית צ"ק שהוא כולל את כל הקומה כולה, ועל כן זו עיקר תפיסת מהלך הבריאה, וכמו שיבאר להלן בדברי הרב.

עיקר מהלכי הבריאה היא באופן של ג' קוים, והיינו, דמצד הקו אחד מהלכי הבריאה היו צריכים להיות באורח מישר גמור, אולם בפועל פעמים רבות נגלה בבריאה מהלך בו מתגלה חסד במקום אחד ובמקום אחר מתגלה דין.

ומצד עבודת הנבראים עיקר העבודה היא ללכת בקו האמצע, והיינו הקו שכולל את החסד והדין בשווה.²

אכן בעומק יותר, המהלך הפנימי בבריאה הוא לא הקו אמצע, אלא הקו אחד השורשי ממנו משתלשלים הג' קוים. והיינו שעבודת האדם תחילה ללכת בקו האמצע שהוא הרחמים הכולל חסד ודין, אך יתר על כן לעלות ולהשיג את מהלכי הבריאה באופן של קו אחד, והיינו להשיג שכל הבריאה מובילה לתכלית אחת.³

וזהו העומק שאת הג' קוים מנהיג קו אחד. ואין הכוונה שבשורש יש קו אחד הכולל חסד ודין יחדיו, אלא הקו אחד הזה הוא קו שמהותו אחד ולכן הוא מוביל את כל הבריאה לתכלית אחת שהיא גילוי הבורא.

וזהו הקו אחד העומד בפנימיות א"ק המורכב מג' קוים, להורות שכל הג' קוים תכליתם הוא הקו אחד שהוא התכלית האחת בבריאה.

והנה דרך הקו הנ"ל המתפשט
מלמעלה למטה אשר ממנו
מתפשטים העיגולים הנ"ל
גם הקו ההוא מתפשט ביושר
מלמעלה למטה מראש גג
העליון של עיגול העליון מכולם
עד למטה מתחתית סיום כל
העיגולים ממש מלמעלה למטה
כלול מי"ס בסוד צלם אדם ישר
בעל קומה זקופה כלול מרמ"ח
אברים מצטיירים בציור ג'
קוים ימין ושמאל ואמצע

וכאשר נדקדק בדברים נראה כי צעומק מדרגת הג' קוים נעשית מכוח העיגולים. והיינו, שמלך מהלך קו היושר הרי שהקו הולך ישר מלעילא לתתא, ומלך העיגולים מתגלה מהלך שהם פונים ללדדים. וכאשר שניהם מלטריפים יחד נעשה מקו אחד ג' קוים, והיינו קו האמצע ששורשו בקו האחד, ושני קוים אחד צימין ואחד צשמאל הנעשים מכוח לירוף היושר והעיגולים.

וזהו שדקדק הרב וכתב "והנה דרך הקו הנ"ל המתפשט מלמעלה למטה אשר ממנו מתפשטים העיגולים הנ"ל וכו'", והיינו לומר דמה שנעשה ג' קוים מהקו אחד שורשו נכך שהתפשטו ממנו העיגולים תחילה.

² וכמו שכתב בדגל מחנה אפרים פרשת צו וזה לשונו: צריך להבין שעיקר הנהגה ישרה הוא כשהעולם מתנהג

במידה האמצעית. עכ"ל. ועוד רבות בדברי רבותינו.

³ וכמו שהאריך רבות הרמח"ל בספריו. עיין דעת תבונות אות קכה, ובדרך ה' חלק ד פרק ד, ועוד רבות בדבריו.