



הזמן לתיקון

חמישה תיקונים בשובבי"ם
דרשות מהמחבר בלבבי משכן אבנה

מכיל חומר רגיש

ב _____ תיקון המחשבה

יא _____ תיקון הרוק

כ _____ תיקון הזכור

כח _____ תיקון האשה

לו _____ תיקון מושך בערלתו

תיקון המחשבה

שמונת מלכי אדום שמלכו קודם מלוך מלך בישראל. הרי שכח הראשית במלכות התגלה לפני מלכות ישראל. ישנו כח של גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם על ידי מלכי ישראל, מלכי בית דוד. וישנו כח של גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם שקדם לכך, שזה נקרא מלכות אדום. אנו רואים זאת בסדר לידת עשו ויעקב, דהרי קדמה לידת עשו ללידת יעקב אבינו. וא"כ עשו מצד מטבע הראשון, מצד צורת הלידה, הוא זה שהיה בכור, בכור בחינת ראשית, "כי הוא ראשית אוננו ולו משפט הבכורה" (כי תצא כ"א י"ז). הכח של הראשית בהולדה היה נמצא בראשית הדבר אצל עשו, לעומת כח הראשית בעיבור שהיה אצל יעקב (רש"י תולדות כ"ה כ"ו). ומכיון שכל מחשבת הבריאה, כל תכלית הבריאה היא גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם, לכן ראשית מלכותו נתגלתה במלכות אדום לפני שנתגלתה במלכות ישראל, כי מלכות אדום קדמה.

מלכות אדום היא נלי לראשית בלבד

המלכות היא הכלי שדרכו הקב"ה מתגלה בעולם. כח הגילוי שישנו בעולם הוא מלכותו יתברך. אבל המלכות של הקב"ה אינה עצם הגילוי, אלא היא הכלי לגילוי. הקב"ה מתגלה בעולמו דרך מלכותו יתברך. "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'). כאשר יתגלה ש"ומלכותו בכל משלה" (תהלים ק"ג י"ט), אזי "לא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את הויה, כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" (ירמיה ל"א ל"ג). כלומר שהמלכות היא הכלי לגלות את שמו יתברך בעולם. והכלי למלכות ה' יתברך היא מלכות בית דוד. א"כ מלכות בית דוד היא הכלי למלכות ה' יתברך, ומלכות ה' יתברך היא הכלי לגילוי ה' יתברך. הרי שנתבאר שישנם שני סוגי כלים כיצד לגלות את מלכות ה' יתברך בעולם. ישנה מלכות אדום קודם מלוך מלך בישראל שמגלה את

חמישה מיני מוציא ש"ז לבטלה

ימי השובבי"ם¹ כמו שכבר המליצו הקדמונים², על פי הפסוק "שובו בנים שובבים" (ירמיה ג' י"ד וכ"ב), אלו ימי תשובה, בעיקר על עוון הקרי כידוע (שער רה"ק לאר"י תיקון כ"ז). וצריך להבין את שרש האור הקיים בימים אלו, את מהות הפגם ואת אופן התיקון. במקומות רבים נהגו בימים אלו לומר סליחות ולעשות תיקונים ברבים, נהרא נהרא ופשטיה. והנה בעלי הסוד תיקנו חמישה מיני תיקונים לעון הוצאת ש"ז לבטלה, דישנם כמה אופנים להגיע להוצאת ש"ז לבטלה. האחד הוא ע"י מחשבה, השני הוא ע"י אשה, השלישי ע"י זכר, הרביעי ע"י רוק, והחמישי ע"י שמושך בערלתו³. אנו במאמרים אלו לא נעסוק בחלק הסוד השייך לענינים אלו אלא לסוגיות האגדתא שבדבר. נתחיל בעזר ה' בחלק המחשבה, כפי אשר יזכנו ה'.

מלכות אדום קדמה לישראל

ישנו כח מחשבה באדם, שהוא כח הראשית שנמצא בו. מחשבה היא ראשית, ראשית חכמה כידוע. הראשית של הבריאה היא מחשבת הבריאה. והתכלית של הבריאה היא גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם. וסוף מעשה במחשבה תחילה, ולפיכך גילוי מלכותו היא ראשית המחשבה. זוהי מהות הבריאה - גילוי מלכותו יתברך. ומי שמגלה את אותה מלכות זו מלכות ישראל, מלכות בית דוד. אבל כמו שכתוב בסוף פרשת וישלח, היו

¹ ר"ת שמות וארא בא בשלח יתרו משפטים, דבזמן פרשיות אלו הם ימי השובבי"ם, ובשנה מעוברת ממשיכים ימים אלו גם בפרשיות תרומה ותצוה, ולכן בשנה מעוברת תקופה זו נקראת שובבי"ם ת"ת.

² ע"י ספר מנחת אהרן - תעניות ציבור, לר"א מיאסניק שמביא את המקורות לשובבי"ם. עיקר המקורות הם הלבוש והמג"א והבאה"ט והפמ"ג באו"ח תרפ"ה, ובשער רה"ק לאר"י"ל תיקון כ"ז.

³ נעתיק את לשון רח"ו בשער רה"ק תיקון כ"ז הנוגע לעניננו. "עוד מצאתי כתוב ממורי ז"ל, וז"ל הרב משה יונה, תקון לעון שכבת זרע לבטלה, ובעון זה יש מינים הרבה, יש שחוטא ע"י מחשבה, שמהרהר בעבירה, ויצרו תקפו, ורואה קרי מאיליו בלי מעשה כלל. ויש מי שמשמש בידו ומוציא קרי. (ו) [כגון], יש מי שחושב באשה, ומנאף בידו ומוציא קרי. ויש מי שחושב בזכר, ומוציא קרי. ויש מי שמשמש ברוק פיו, ומוציא קרי. ויש כשמנאף מכסה ראש העטרה בעור האבר שממשיכו למטה, וזה נקרא מושך בערלתו". ע"כ לשון רח"ו הנוגע לעניננו.

מלכות ה' יתברך⁴. וישנה מלכות ישראל שמגלה את מלכות ה' יתברך. ישראל הקרויים אדם (יבמות ס"א א') לעומת אדום. כשם שמלכות ישראל מגלה את שמו יתברך בעולם. כך מלכי אדום גם הם גורמים לסוג של גילוי. דהרי ראשו של עשו כמו שאומרים חז"ל (פרקי דר"א פל"ח), נקבר במערה. כלומר, מצד נקודת הראשית, שהיא בחינת הראש של עשו, הרי שעשו שייך למהלך של מערת המכפלה שהוכפלה בזוגות. עולה א"כ שהראשית של מלכות אדום לפני מלוך מלכים מישראל, אינה רק קלקול. כי אילו היה זה קלקול בלבד, הרי שראשו של עשו לא היה נקבר במערה. ראשו של עשו נקבר במערה מחמת שבעומק, ראשית זו דמלוך מלך מאדום לפני מלוך מלך מישראל, יש בה כלי לגילוי ה' יתברך בעולם. אלא שתרי כלים יש כאן. הראש של עשו שנקבר במערה מלמדנו שיש שם גילוי של ראשית כלי בלבד, אבל אין לכלי זה המשך. ישנה התחלה של כלי שהיא כח הראש, אבל אין לכלי זה המשך, כי שאר הקומה זו קומה של כלי שבור ואינו מתוקן, ולכן שאר גופו אינו במערה. משא"כ מלכות ישראל שהיא בעיקר מלכות בית דוד, היא מלכות שיש בה ראשית של כלים וכן גם אחרית של כלים. הרי שעומק הדברים הוא שמלכות אדום מצד מה שהיתה מלוכה קודם מלכות ישראל, מצד ראשיתה, לזה באמת היה לה כלי. אבל מצד מה שהיא רוצה למלוך אחרי הראשית, לאחר שכבר התגלתה מלכות ישראל, לזה אין לה כלי, ולכן אין לה קיום. הרי שמתבאר אם כן שישנם כאן שני סוגי כלים. ושרש החילוק ביניהם הוא שמלכות אדום היא כלי לנקודת גילוי הראשית בלבד, משא"כ מלכות ישראל היא כלי לכלל הקומה כולה.

ראשית נעלמת וראשית מגולה

והנה הפגם ששייך לחלק המחשבה הוא פגם ששייך לנקודת הראשית. ויש במהות פגם זה כמה וכמה חלקים. כח המחשבה מחד יש בו הבחנה שהוא צריך להשאר בבחינה של פנים, ומאידך יש בו הבחנה שכאשר הוא יוצא לחוץ צריך שיצא לכלי ראוי. כל

מחשבה היא בעצם דבר שנמצא מלגאו, נמצא לפנים. אין אדם יודע מה במחשבת חברו. רק הכתיבה או הדיבור מגלים את המחשבה, אבל המחשבה כשלעצמה היא דבר נעלם (עי' ריש ביאור הגר"א לספרא דצניעותא). דהרי חז"ל (בר"ר ס"ה י"ב) מונים שבעה דברים שמכוסים מבני אדם ואחד מהם הוא שאין אדם יודע מה בלב חברו. ומפני שמחשבת האדם היא דבר נעלם, לכן כשהיא באה לידי גילוי היא צריכה להתגלות במקומה הנכון. מחד ישנה עבודה להשאיר את נקודת הראשית בהבחנה שהראשית נשארת נעלמת ואינה באה לידי גילוי. מאידך ישנה עבודה שכאשר מגלים את נקודת הראשית של המחשבה, לגלות אותה במקומה. יעקב היה ראשון בטיפה, ראשון ליצירה. עשו היה ראשון ללידה, ולכן ראשית לגילוי. מצד מה שיעקב הוא ראשית היצירה, ראשית היצירה אינה באה לידי גילוי בלידה. לכן גם בגדרי בכורה לא מוגדר כבכור מי שהוא ראשון ליצירה אלא דוקא מי שהוא ראשון ללידה. כי א"א לדעת ע"פ גדרי הטבע מי הוא הראשון ליצירה, זהו דבר נעלם. זאת ראשית נעלמת ואינה ראשית גלויה. משא"כ הראשון שמתגלה בלידה של עשו, זוהי ראשית בנקודת ההתגלות, ואינה ראשית בעצם ההויה. הראשית שהיא ראשית היצירה שהיא ראשית של עצם ההויה, היא ראשית נעלמת. הראשית שמתגלה, היא הראשית בנקודת ההתגלות לחוץ. כלומר זה לא רק שהיא מתגלה לחוץ, אלא זה ראשית כח ההתגלות. ההגדרה אינה שכאשר זה מתגלה אזי מתגלה מי הראשון בהויה - זה אינו מתגלה. אלא מתגלה מי הראשון שיוצא לחוץ. אלא מעבר לגילוי של מי הוא הראשון שיוצא לחוץ, עצם הראשית של ההתגלות לחוץ - זה גופא נקרא ראשית. אם כן אלו הם שני סוגים של ראשית. ישנה הראשית שהיא ראשית בעצם ההויה, שהיא בחינת ראשון לטיפה, וזה דבר נעלם, שאינו בא לידי גילוי. והראשית השני שהוא כן בא לידי גילוי, היא ראשית ההתגלות, ולכן היא באה לידי גילוי, כי זה המהות של הראשית בעצם. זה החילוק בין ראשית של עשו שזה מלכי אדום, לראשית של ישראל שהיא ראשית נעלמת.

⁴ בפשטות מלכות אדום אינה מגלה כלל את מציאות השי"ת, אלא רק מעלימה. אולם בעומק כל דבר בבריאה הוא כלי לגילוי הקב"ה, ואף מלכות אדום היא כלי לכך, ובהבחנה מסוימת היא ראשית הגילוי.

כלי להעלם וכלי לגילוי

ומכיון שבשרש הדבר מדובר בשני סוגי ראשית, לכן כל אחת מהן זקוקה לסוג כלי שונה. לראשית הנעלמת צריך כלי נעלם. לראשית של הגילוי צריך כלי של גילוי. כפי היות הראשית כך מהות הכלי. כאשר הכלי הוא כלי של ראשית, אזי אם הראשית היא ראשית הויה של נעלם, אז הכלי הוא כלי של נעלם. ואם הראשית היא ראשית של התגלות, אז הכלי שצריך הוא כלי של התגלות. בלשון אחרת, כלי שהוא כלי של נעלם, אינו יכול לבוא לידי הויה עצמית, כי הרי הוא נעלם, הוא מעלים את עצמו. משא"כ כלי שהוא ראשית להתגלות, א"כ הכלי כל ענינו בא לגלות, ואז הוא נותן מקום להתגלות העצמית של הכלי. כאשר הראשית היא הויה נעלמת והכלי הוא נעלם, לא יכול להיות שהכלי יגלה את עצמו, כי הרי כל המהות של הכלי הוא שהוא כלי לנעלם, ולכן אין לו מקום לגילוי היות עצמו, כי כולו בא להיות כלי לנקודת הנעלם, וזה מכריח את ההעלמה של עצמו. משא"כ הראשית של ההתגלות, שהיא הראשית שמגלה, אזי מכיון שהוא כלי גמור, לכן הכלי יכול באמת לגלות את הראשית, שהיא הראשית של ההתגלות. אבל מחמת שמטבע ההויה של הכלי הוא לגלות, לכן הוא גם נותן פתחון פה לגלות את ההויה של עצמו, ושם יש נקודה של קלקול. הנקודה של הקלקול היא במקום ההתגלות, שהכלי בא לגלות את ההתגלות. זה גופא מה שהכלי בא לגלות.

כלי עשוי וגמור הוא שורש הקלקול

כמו שבראשית היצירה, יעקב היה ראשון לטיפה ועשו היה הראשית להתגלות, כך קודם מלוך מלך לישראל היתה מלכות אדום, כי מלכות אדום באה לגלות את ראשית ההתגלות. ולכן היא קדמה בהתגלות שלה. ובזה שהיא קודמת בהתגלות שלה, אזי היא מעלימה את הראשית של השני. דהרי בשעה שעשו ויעקב נולדו, מכיון שיש דין בכור לעשו ולא דין בכור ליעקב, הרי שעשו בהיותו בכור, מעלים את הראשית של יעקב, כי הרי הוא מפקיע את השם ראשית מיעקב, וקובע את השם ראשית בו עצמו. הרי שהראשית שלו מחד היא מגלה את ההתגלות, ומאידך מעלימה את הכח הנעלם, את הראשית הנעלם. זאת ועוד, הראשית של המלכות שהיתה במלכי אדום, ובהתגלות של הלידה של עשו,

היא הראשית שיצרה את נקודת ההתגלות. וכשהיא יצרה את נקודת ההתגלות, אז היא יצרה את אותו גילוי שמגלה את הכלי, את המלכי אדום בעצמו, את העשו בעצמו, את העשוי וגמור שבכלי, ולא את ראשית גילוי האור. ראשית מצד מטבע הראשית היא כוללת את הכל, זה שלם. אבל כאשר הכלי מגלה נקודה של ראשית ומטביע את נקודת הגילוי בו עצמו, אזי הוא מגלה שלמות מצד הכלי, שזה נקרא עשוי וגמור. זה שרש נקודת הקלקול.

כלי שמרגיש שלם אינו צריך נוקבא

שרש נקודת הקלקול בעומק, היא כאשר האדם מגלה שלמות בתוך עצמו. מפני שאז הוא אינו מרגיש את עצמו כפלגא דגופא. הוא מרגיש עצמו כשלם, ואין לו צורך בחיבור לזולתו. זוהי ההבחנה של פגם הברית, שאין צורך לכלי של נוקבא לקבל את הזכר. זוהי תפיסה שמכיון שהוא עשוי וגמור, לכן אין לו צורך להשלמה מבחוץ. רק כאשר יש לאדם ההבחנה שהוא פלגא דגופא, אשר לא נשא אשה, אזי הוא מבין את הצורך בהשלמה מבחוץ, בהבחנה של כלי דנוקבא דיליה. אבל כאשר הוא מגלה גילוי כלפי עצמו של שלמות, אזי הוא אינו צריך בהבחנה של כלי דנוקבא להשלימו. ראשית ההתגלות של עשו שיוצרת אופן של גילוי, היא יוצרת אופן של גילוי שהכלי שלם. כאשר הכלי שלם הוא אינו צריך השלמה, הוא לא מרגיש פלגא, אלא הוא מרגיש שלם מעצמו, הוא תקף מכח עצמו. אמנם מצינו שבן עזאי לא נשא אשה (יבמות ס"ג ב'), ואם עשה זאת א"א לומר שאין כזה מהלך, אבל זה לא היה ראוי. הרי בן עזאי הציץ ומת (חגיגה י"ד ב'), ובודאי שזה היינו הך.

חוה היא תחילת הגילוי ושם שורש הקלקול

האדם ידע לקרוא שמות לכל הנבראים. כתוב במדרש (בר"ר י"ז ד', יל"ש בראשית פ"ב רמז כ"ד) שלאחר שקרא לכולם שמות, העבירם הקב"ה לפניו זוגות. ובא אדה"ר על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו. אמר האדם לקב"ה, לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג. ומיד הפיל עליו תרדמה ועשה את חוה מהצלע. ועוד כתוב במדרש (בר"ר י"ח ב'), שעשה אותה ממקום שהוא צנוע באדם, ועל כל אבר ואבר שהיה בורא בה היה אומר לה תהא אשה צנועה. עומק הדבר הוא שאותה נוקבא שנבראה

תחילה [כלומר הן יוצאות לפני הארון בלויית המת, מפני] שהן גרמו מיתה לעולם". כוונת הדבר שהיא שרש לתחילת כלי דגילוי. וכלי זה בא ע"פ בקשת אדה"ר, שלא נתקררה דעתו. א"כ כלי זה הוא הראשית של הגילוי, הראשית שיוצר מציאות שהוא מגלה את הכלי כעשוי וגמור. וזו היא נקודת השבירה, כי נוצר מצב שהזכר חס ושלום לא צריך לנקבה, כביכול. אבל הראשית הפנימית יותר, היא ראשית של עומק ההבחנה של ראשית הגילוי, בהבחנה של ראשון נעלם, טיפה ראשונה ליצירה, וזה כלי לראשית הנעלמת. זוהי נקודת התיקון של מחשבת פגם הברית.

שני מהלכים של תיקון

במחשבת האדם ישנם כידוע שלשה כוחות, חכמה בינה ודעת, מה שהאדם חכם ומבין מדעתו. חננו מאיתך כמו שאומרים בעמידה נוסח ספרד חכמה בינה ודעת. על הפסוק "לחכם לב יקרא נבון" (משלי ט"ז כ"א), פירש רש"י שם "לחכם לב - שלמד חכמה מרבו. יקרא נבון - סופו שיהי' נבון בדברי' מפולפל בחכמתו ויקראו אותו נבון". א"כ חכמה הוא מה שאדם שומע מרבו. ובינה הוא מה שמתבונן בדברים. ודעת הוא כח החיבור שמוציא את הדברים מכח לפועל. כח הפגם במחשבה הוא כאשר אדם לוקח את שלשת כוחות הללו, את כח החכמה ואת כח ההתבוננות ואת כח הדעת שבמחשבה, והוא מוליד את הדברים למעשה, אבל המעשה נולד מתפיסה של שלמות של עשוי וגמור מתוך עצמו, שכבר אין לו צורך לזולתו. מכנגד ישנם שני סוגי תיקונים בכללות. התיקון החיצוני כמובן הוא תיקון בכך שהוא תופס שהינו חסר, דהיינו שהוא רק הפלגא דגופא. זה כנגד הקלקול של "אני ואפסי עוד" (ישעיה מ"ז ח', צפניה ב' ט"ו), שזה בראשית ההתגלות של האדם עצמו, שהיא גאוה, שהיא שורש כל הקלקולים שבעולם, ארבע מידות הרעות (עי' שערי קדושה ח"א ש"ב), ששרש כולן הגאוה. אזי זה שהוא תופס את עצמו כפלגא דגופא, כחסר, היא תחילת נקודת התיקון. אמנם זה סוג של תיקון מצד התפיסה כלפי חוץ, ששרשו כמובן בפנים. אבל שרש פנימיות התיקון, הוא לגלות את הכלי של הראשית הנעלם ולהיות כלי לאותו ראשית. ומצד כך אין מקום של התחלת התגלות של תוקף הכלי לעצמו. דצריך

מהצלע שבאדם, שהוא מקום צנוע באדם, ומכוסה אפילו כאשר האדם ערום, אותה נוקבא יכלה להיות כלי להסתרה לאדה"ר, בלי להתגלות. אלא שהוא רצה בת זוג בגילוי, ולא נתקררה דעתו. לכן האשה שיצאה ממנו, היא ראשית תחילת הגילוי שלו. ולכן נקראת חוה, מלשון "אם כל חי" (בראשית ג' כ'), כי היא בבחינת התגלות לחוץ. אילו האדם היתה מתקררת דעתו בלא בת זוג בגילוי, אז היה לו כלי בבחינת צלע, בבחינה של מקום נעלם, ולא בבחינה של ראשית של התגלות לחוץ. ולכן במה שהקב"ה לקח את הצלע מאדה"ר ובנה את האשה "אם כל חי", שם נקודת שרש הקלקול. אם לבינה תיקרא (משלי ב' ג'), ולבבו יבין ושב ורפא לו (ישעיה ו' י'). ולבבו יבין ושב ורפא לו - שם מקום התשובה. אם לבינה תיקרא - זהו מקום יצירת חוה אמנו, אם לכל חי (אל תיקרי אם בפסוק אלא אם, עי' ברכות נ"ז א'). ומצד כך אמרו חז"ל שפגם הברית אין לו תיקון, אין לו תשובה (עי' זוהר נח ס"ב א', ויחי רי"ט ב'. ועי' בשל"ה הקדוש שער האותיות אות ק' קדושת הזווג, ובראשית חכמה שער הקדושה פ"ז). אמנם זה שפגם הברית אין לו תשובה פירושו שהוא למעלה מהתשובה. ובהמשך המאמר יבואר מה פירוש שהוא למעלה מהתשובה. חוה שהיא "אם כל חי", בה מקום התחלת נקודת הגילוי כלפי חוץ. ולכן שם שורש הקלקול. מפני שכאשר באים לגלות את הנקודה של חוץ, כאשר באים לגלות את הראשית של ההתגלות, אזי זה נותן מקום לגילוי הכלי. וכאשר יש מקום לגילוי הכלי, אזי הכלי יכול להיות בבחינתו של עשו, שהוא עשוי וגמור שלם לעצמו. ואם הכלי עשוי וגמור ושלם לעצמו, אז חס ושלום אין לו צורך בזולתו.

מטיפות הקרי של אדה"ר נולדו שדין

לאחר שאדה"ר חטא, כתוב בכתבים (עי' שער הפסוקים יחזקאל), שעוד קודם שבא על חוה להוליד את קין והבל הוציא טיפות קרי לבטלה, ונתערבו טיפות אלו בקין, וכן הוציא טיפות קרי כל הק"ל שנה שפרש מאשתו, והוליד מהן שדין ורוחין ולילין. וכל זה בא מחמת חטא עצה"ד שגרמה האשה אשר נתת עמדי, היא נתנה לי מן העץ ואוכל, מכחה באה נקודת החטא. כמו שאומרת הגמרא (ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ד דף י"ב א', ועי' תוס' סנהדרין כ' א' ד"ה נשים, ועי' יו"ד שנ"ט), "הנשים

של חכמה בינה ודעת, וחושב בהם באופנים שאינם ראויים, עד שח"ו הוא מגיע לפגם ברית. אבל בעומק תחילת נקודת הקלקול, ראשיתה, היא בזה שהוא חושב בדברים של חוץ. נאמר על רב שהוא לא הסתכל חוץ מד' אמותיו (עי' רש"י מנחות ק"י ד"ה שימי את, וכן נדה כ"ד א' ד"ה שימי את, ועי' תשובות הגאונים שערי תשובה עם הגהות איי הים סי' קע"ח בי' מילי דחסידותא דנהג רב). ובעומק, אם בעינים החיצוניות הוא לא הסתכל חוץ לד' אמותיו, אזי פירוש הדבר שגם בתפישת מחשבתו הוא לא חשב חוץ. כאשר חושבים חוץ, אדם יכול לבוא עד כדי כך ח"ו לפגום בפועל בברית מכח המחשבה.

תפיסה פנימית ותפיסה חיצונית

אבל אם ישנה תפיסה של מחשבה שהיא איננה פונה לחוץ, שם אין מקום של קלקול. והשרש של המחשבה הנקראת חוץ, היא במה שחיה נקבעה כמציאות לעצמה, "אם כל חי". "ויבן ה"א את הצלע", הקב"ה בנה אותה למציאות שהיא יצאה מגוף האדם לחוץ, ונהייתה הויה לעצמה, ולאחר מכן "ויביאה אל האדם". אבל קודם לכן, היא היתה הויה לעצמה. וכאשר היא הויה לעצמה, אזי הכלי מגלה את עצמו, ואז הוא גם יכול לגלות בחינה של עשוי וגמור, ואז אין לו צורך לזולתו, וזהו פגם הברית. שרש הקלקול של פגם הברית הוא בעצם היציאה של כח המחשבה לחוץ. בפשיטות פירושו שהוא חושב בדברים חיצוניים, וזה אמת. אבל בעומק שרש הפגם הוא בזה שהוא תופס את ההויה שהראשית של דבר הוא התגלות, ואינו תופס שהראשית של הדבר הוא נעלמות. מצד הנעלם לא יכולה להיות מציאות שהכלי תופס את עצמו להויה, וכ"ש שאינו יכול לתפוש את עצמו להויה, פשוט שלמה. כי כאשר הוא אינו תופס את עצמו להויה, פשוט שהוא אינו יכול לתפוס את עצמו כהויה שלמה. החיצוניות יכולה לתת מקום לאופן של תפיסה של כלי לעצמו ושל הויה שלמה לעצמו, זוהי תפיסת עשו ומלכי אדם. והתיקון מצד הנקודה הפנימית של התיקון, היא כשם שאין הסתכלות של ד' אמות לחוץ, כך אין תפיסת מחשבה של חוץ. זוהי תפיסת מחשבה שהכלי שיש לאדם הוא בבחינת צלע, במקום נסתר, במקום נעלם, כלי לנקודת הנעלמות. כלי כזה אינו מביא להתגלות של

להבין שישנם כאן שני מהלכים. ישנו מהלך של הכלים שנמצאים כלפי חוץ. וכאשר הכלי נמצא כלפי חוץ, שכל ענינו של הכלי לגלות לחוץ, אזי הוא התגלות של חוץ, וזאת מהותו. ואם זאת מהותו, אז היא מגלה את עצם הוית הכלי לעצמו, ואז אפשר שהוא יתפוס את עצמו כשלם וגמור. אבל כאשר הכלי הוא כלי שמגלה ראשית נעלמת, ואינו מגלה את ראשית ההתגלות, אזי הוא לעולם לא יתן מקום לגלות את הכלי עצמו, ואז לא יכולה להיות התחלה של ראשית של קלקול, כי אין לו מקום לעצמו.

אדם הוא לעצמו, חוה היא ביחס לאדמה

כל זמן שהצלע היתה כלולה באדם הראשון, קודם שהקב"ה לקח אותה ממנו לברוא את חוה, לא היה שייך כלל פגם ברית. פגם הברית התחדש ממה שהקב"ה לקח מהאדם את הצלע, וחיפש מהלך שישנו אדם לעצמו, וישנה אשה לעצמה. ואז יכול להיות גם מהלך ח"ו של ק"ל שנה שפירש אדם הראשון מאשתו. דהיינו, ישנו עתה מהלך של איש שהוא בלי אשה. כל זה מחמת נקודת הפרדה בין האיש לאשה. אילולא שהיתה הפרדה בין האיש לאשה, לא היתה בשרש הבריאה הויה כזאת הנקראת פגם ברית. השורש לפגם זה מתחיל רק אחר "ויבן את הצלע", כאשר האשה הופכת להיות מציאות של ראשית של התגלות. ויבן בנין, "בחכמה יבנה בית" (משלי כ"ד ג'), זוהי התחלת ראשית הגילוי, חוה הנקראת "אם כל חי". אדה"ר אין שמו בא לרמז על זרעותיו. שמו אדם "ויקרא את שמו אדם" (בראשית ה' ב'), זה הוא. חוה עצם שמה "אם כל חי" הוא ביחס לזרעותיה. אם אשתו של אדה"ר היתה נשאת בבחינת צלע האדם, היא לא היתה נקראת חוה אם כל חי, אלא היא היתה כלי בלבד לראשית הנעלמת.

פגם המחשבה

והנה בשרש נקודת המחשבה, בראשית המחשבה, ישנה רק כללות, ורק כאשר המחשבה יוצאת לפועל היא הולכת ומתפרטת. אבל בראשית המחשבה "וכלן נסקרין בסקירה אחת" (ר"ה י"ח א'). בתבנית המחשבה רואים את ציור הדברים כפי שהוא נכלל בכללות. בפועל מורידים אותו בערך של פרטים. והנה בפשטות, הפגם של המחשבה הוא מה שאדם משתמש בשלשת הכוחות

תיקון לפגם הברית הוא לחזור למצב של ולא יתבוששו

א"כ ישנם שני סוגי כלים, כלי שבא לגלות, בתפיסה של גילוי, וכלי שבא לכסות, להעלים, ובדקות יותר, להיות כלי לנקודת הנעלם. חוסר הבושה קודם החטא נבעה מכך שמציאות הגוף שלהם לא היתה בהבחנה של תפיסה כלפי חוץ, אלא בתפיסה כלפי פנים. ורק משחטאו הפך הכלי להיות בתפיסה של כלפי חוץ, ואז מתחיל מושג של בושה וכיסוי. כל כח פגם הברית שהוא יצרא דעריות, מגיע מתפיסה של הסתכלות לחוץ, של מחשבה לחוץ. אבל כאשר ישנה תפיסה של מחשבה הנקלטת כמחשבה של פנים, ואין כח ראשית של אדום שהוא בכור מצד ראשון ללידה שהוא ראשון להתגלות, אזי אין הבחנה של פגם ברית. והנה שרש המילה תשובה היא שב, בהיפוך אותיות בש שהוא שורש למילה בושה. א"כ השרש של התשובה שהיא במדרגה של בושה, שמי שמתבייש בכל עוונותיו אזי מוחלים לו עליהם, אינו יכול להיות תשובה לפגם הברית. משום שהתשובה על פגם הברית היא על עצם זה שהוא מתבייש. התשובה הרגילה לא תכפר על פגם הברית. הפגם הוא עצם זה שהוא מתבייש לאחר שמראשית היצירה לא היתה הבחנה של בושה. לא יתכן שהתיקון על עצם הבושה יהיה שוב בושה. אלא להיפך, מה שטעון תיקון הוא עצם זה שהוא בוש. כמובן אין הכוונה ח"ו שהוא לא יבוש מחמת עזות. אלא הוא צריך להגיע לאותו מקום שנאמר בו ולא יתבוששו, שאין שם הסתכלות לחוץ, וממילא אין שם בושה. דאם אין בושה אין נקודה של קלקול.

הבושה היא נח של יציאה לחוץ והיא התשובה של עשי"ת

כאשר החכמה הבינה הדעת של האדם הם כלפי חוץ, אז ממילא שייך שיהיה הרהור כלפי חוץ, שייך ח"ו שיגיע לפגם הברית, המוציא את הדברים לחוץ. אבל אם המחשבה היתה נתפשת בכלי דלפנים, אזי לא שייך כלל להגיע לפגם ברית שמוציא לחוץ, כי זו סתירה מיניה וביה. אם כן עומק פגם השרש העליון שבחמישה פגמים שמשדלים ישראל קדושים לתקן בימים הללו, הוא שובו בנים שובבי"ם. מפני ששובו בנים שובבי"ם, פירושו שצריך לשוב על השוב. דשובבי"ם הוא שוב בלשון

חוץ, וממילא מצד שורש היצירה לא יכול להיות פגם הברית [וזהו סוד ספרא דצניעותא, ספר כלי לצניעות, עיי"ש בביאור הגר"א בריש הספר].

הבושה לאחר החטא, לאחר יצירת חוה

לכן, כמו שהזכרנו פגם הברית אין לו תשובה, בר בתשובה סגי (זהר נח ס"ב א', ועי' בראשית חכמה שער הקדושה פי"ז בשם הרמ"ק בספר אלימה). כבר דנו בזה הרבה מאד. האדמו"ר מקאמארא רי"י סאפרין כתב (היכל הברכה דברים דף קכ"ה ב' באוצר החיים) "ודע שהתחזקות המינות והכפירה של טומאת שער הנ' הוא ע"י עוון זה". מכוחו מתגלה שרש פגם היסוד, ומכוחו מתגלה אופן התיקון של היסוד. במקום שהוא מקור נקודת ההתגלות של הקלקול, שם מקור נקודת ההתגלות של התיקון. דיש להבין, מדוע מקור נקודת ההתגלות של הקלקול שייך להתגלות שער הנו"ן דקליפה. דלכאורה פגם היסוד הוא ענין של תאוה כפשוטה. והנה בשעת יצירת הבריאה, כפי שמפורש בפסוק, אדם וחווה היו שניהם ערומים ולא יתבוששו. מדוע לא היתה להם בושה. מפני שבושה ענינה כאשר ההסתכלות היא לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי חוץ. אבל כאשר ההסתכלות היא לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי פנים, אזי אין שום ענין של בושה. אדם מרגיש בושה כאשר הרובדים הפנימים שלו מסתכלים על הרובדים החיצוניים שלו. אבל כאשר הוא מקשה אחת, אינו מתבייש. דהרי הבושה יוצרת מצב שהמתבייש מעלים את הדבר כדי שלא יתגלה לחוץ. כלומר האדם מתבונן לראות כיצד הדברים נתפסים בחוץ, וכאשר אינו רוצה שהדברים יתפסו בחוץ אזי הוא מתבייש. אחר שחטאו אדם וחווה החלו להתבייש ויעשו להם חגורות, ואח"כ הקב"ה עשה להם כתנות עור. בכח הבגדים, המתלבש מכסה על ערותו מהרואה הנמצא בחוץ. א"כ עולה שמקור הבושה בעומק היא מאותה הבחנה שהמתבייש תופס כיצד הדברים נתפשים כלפי חוץ. אבל קודם יצירת חוה שלא התבוששו, תפישת הכלי מצד שרש היצירה לא היתה בהבחנת גילוי לחוץ. אלא היה כלי לנעלם הפנימי.

במקומו, אזי אין רצון להכניס מבחוץ פנימה, ואין רצון להוציא מבפנים לחוץ. וכאשר אין לאדם שום תשוקה לצאת לנקודה של חוץ בנפש, אלא הוא מוכן לעמוד במקומו, וההכרח לזה הוא מכח נקודת האמונה [לא מצד נקודת הבל, לההביל את תאוות העוה"ז, אלא מצד נקודת האמונה], זהו תיקון של פגם הברית.

למה יעקב שייך כולו למערת המכפלה

הזכרנו כבר שמלכות אדום קדמה למלכות ישראל, מחמת שהמלכות אדום היא כלי של התגלות, ומלכות ישראל היא כלי לכח הנעלם. והנה עצם זה שהכלי היוצא ראשון לעולם הוא כלי של התגלות, הוא עצמו ראשית הקלקול וראשית השבירה, וזה גופא צריך תיקון. וראשית התיקון, בשביל ישראל שנקראו ראשית, הוא לגלות כלי של נעלמות. והנה גם הזכרנו שראשו של עשו נקבר במערת המכפלה, אבל לא גופו. משא"כ יעקב אבינו גם גופו היה קבור במערת המכפלה. הרי שלעשו היה כלי רק של ראשית. אבל אצל יעקב היה כלי גמור. בעומק, אצל עשו הכלי הוא כלי להתגלות. כל נקודת ההתגלות היא מהראשית ואילך. אולם בעומק יותר, הראשית עצמה תחילת הוייתה היא בנקודה הנעלמת. החכמה שנקראת ראשית, "ראשית חכמה" (תהלים קי"א י'), שורשה ב"והחכמה מאין תימצא" (איוב כ"ח י"ב), תחילת גילוייה הוא נעלם. רק כאשר היא יוצאת כלפי חוץ היא מתגלית. אבל ראשית נקודת ההתגלות שלה, היא לאו בת גילוי. לכן הראשון ללידה כאשר הוא נולד, זמן לידתו אינו ידוע מעיקרא בדיוק, כי נקודת שורש התחלת ההתגלות אין לה גילוי. אילו היה גילוי לתחילת שורש נקודת ההתגלות, אזי גם היה ידוע זמן הלידה בדיוק. אבל מחמת שתחילת שורש נקודת ההתגלות היא נעלמת אין הדבר ידוע. מכאן ואילך שזה הופך להיות דבר גלוי, אז זה במהלך של התגלות.

האבות הצטרפו לאדה"ר רק בקבר

לכן ראשו של עשו שהיה תחילת נקודת ההתגלות מחמת שיש בו נקודה של חיבור לאותו מקום שאיננו בר-גילוי, היה בר קבורה במערת המכפלה. אבל מצד חייו, כאשר עשו היה בהתגלות, לא היה עשו בקדושה. אבל מצד מיתתו, שהיה בהבחנה של הצנעה, בהבחנה של קבורה,

רבים. דהיינו העבודה היא להחזיר את עצם כח התשובה למקור שלה. כל מהלך התשובה הוא "ולבבו יבין ושב ורפא לו", ומי שחטא ומתבייש בכך, מוחלין לו כל עוונותיו. אבל בשובבי"ם את התשובה עצמה צריך להשיב. יש ימי תשובה השייכים למהלך ימי הרחמים והסליחות באלול. לאחר מכן מגיעים עשרת ימי תשובה. לכאורה היינו סוברים שעשי"ת הם ימי תשובה בכללות, בעוד ששובבי"ם הם ימי תשובה על פגם הברית בפרטות, וגם בעשי"ת שייכת תשובה על פגם הברית בפרטות, כמו על כל עוון. א"כ לכאורה תיקון השובבי"ם כלול בתיקונים של עשי"ת. אבל בעומק תיקון ימי השובבי"ם הוא שלב לאחר תיקון עשי"ת. דהרי התשובה אינה מועילה על פגם הברית. אמנם אין פירוש הדבר שאדם לא יתבייש כלל על פגם הברית. אלא בודאי יתבייש ויעשה תשובה גם על כך, אבל לאחר מכן הוא צריך לשוב בתשובה על עצם כח הבושה שהיא גופא החפצא של תשובה כיציאה לחוץ.

תשובה סגי היא תשובה לקודם הבושה

ולכן לא סגי בתשובה של בושה, אלא צריך תשובה סגי, שהיא התשובה לפגם הברית, שענינה להחזיר את כח התשובה לנרתיקה, למקורה, למצב דלא יתבוששו דקודם החטא, ועוד קודם לכן, לקודם שהקב"ה לקח את הצלע מאדה"ר ויצר את חוה לאם כל חי, שהיא נקראת על שם היציאה לחוץ. שאז, אדה"ר מצד מטבע היצירה שלו, היתה לו נוקבא בתוך דיליה, ולא היה שייך פגם ברית לחוץ, כי לא היה חוץ, כי הנוקבא היתה חלק ממנו. וכאשר היא חלק ממנו, אין יציאה לחוץ מצד עצם מטבע היצירה, וממילא אין פגם, וקל וחומר שאין פגם בפועל. בתחילה הנוקבא היתה חלק מהזכר. אם הקב"ה היה רוצה רק במהלך שהם יהיו נפרדים, אז היה בורא אותם מראש נפרדים. אבל אם הוא בראם מחוברים ואח"כ הפרידם, פירוש הדבר שהקב"ה ברא מהלך אחד, אח"כ שינה אותו, ונתן לאדם לעשות תשובה לחזור לנקודה הראשונה. בפועל, טבע האדם לאחר החטא הוא שכל תשוקתו היא לצאת לחוץ. ועבודת האדם היא להגביל את התשוקה הפנימית בכל נקודה לצאת לחוץ, והשרש לכך במילים עמוקות - היא האמונה. האמונה מעמידה כל דבר במקומו. אם היא מעמידה כל דבר

נשא את נקודת ההעלם שזו לאה, כי עיני לאה רכות, אין לה יציאה לחוץ. כאשר יעקב אבינו כפי שכתוב (ויצא פ"ל) חזר מן השדה, אזי לאה קנתה מרחל בדודאים את מקום הפנים, את מקום הנעלמות, שהוא מקומה של לאה שהיא נקודה נעלמת, כדי שישאר נעלם ולא יתגלה. ולכן מקום הקבורה היה ליעקב וללאה ולא ליעקב ורחל אלא רחל נקברה במקום הגלוי, במקום היציאה מארץ ישראל לחוץ, לגלות.

קדושת הברית היא בחשך

נקודת התיקון של המחשבה שהוא התיקון הראשון מהחמישה תיקונים, הוא תיקון בהחזרה של כח המחשבה שהוא יהיה כלי לנעלם ולא כלי לגלוי. כמו שכתוב בדברי רבותינו (עי' עבודת הקודש לחיד"א צפורן השמיר סי' ז' אות קי"ג, ועי' גנזי מרומים פירוש לר"י חבר על מסכת אצילות), שמי שמבאר סודות לחוץ הוא זה שח"ו נכשל בפגם הברית. מפני שלפי מה שנתבאר ישנו כלי לחוץ, וישנו כלי לפנים. סוד מגלים למי שהוא חכם צנוע ומעליא שיודע לשמור סוד. כלומר שהוא עצמו כלי לסוד, כלי לנעלם, ואינו כלי להתגלות (עי' בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא דף א' עמ' ב'). בעוד שמי שמגלה סוד לרבים הרי שהוא נעשה כלי של גלוי, שהוא ראשית הקלקול של פגם הברית. אבל מי שיודע לשמור סוד, נעשה כלי לנקודה הפנימית, לנקודה הנעלמת, זהו תכלית תיקון הבריאה. הפגם של המחשבה, הוא מחמת שהאדם פוגם בחכמה והתבוננות בדעת שלו. אבל כאשר האדם יגיע בנקודת הדעת לתכלית הידיעה שלא נדע, אזי חכמתו כח מחשבתו נעשית כלי לנעלם. לא עוד כלי להשגה בלבד, אלא כלי לנעלם. וסופן נעוץ בתחילתו. דאפילו כשהוא עוסק בנקודת ההתגלות, גם אז מחמת שראשית מחשבתו היא לתכלית של השגת הנעלם, של הלא נדע, הרי שהכלי שלו הופך להיות כלי ללא נדע, ולא כלי לנדע. וכשהוא הופך להיות כלי לשלא נדע, זה לא יוצא לחוץ. ליבא לפומא לא גליא (קה"ר י"ב י'). "ברית כרותה לשפתים" (מו"ק י"ח א'). זה היינו הך. אם זה מגיע לידי דיבור, אם זה בהבחנה של ליבא לפומא גליא, כלומר זה תפיסה של דבר שיכול לצאת לחוץ, אז "אתבונן על בתולה" (איוב ל"א א'). אבל כאשר זה ברית כרותה לשפתים, שזה לא

בהבחנה של נעלמות, לכן לראשו יש שייכות לבחינת קבורתו, ולכן נקבר במערת המכפלה. מאידך, יעקב אבינו שכל קומתו מראשית ועד אחרית, היה כלי להיות ה' יתברך, שאין מחשבה תפיסה ביה כלל, הוא היה מהבחנה שדיוקנו חקוקה בכסא הכבוד (תק"ז תיקון כ"ב דף ס"ה ב'), מעין דמות של מעלה, בצלמנו כדמותנו. וכמו שאין תפיסה בעליון, כך גם התחתון הוא כלי להבחנה שאין תפיסה בעליון. מצד כך כל גופו שייך למערת המכפלה. והנה באותה מערה נקברו ארבעה זוגות, אדה"ר וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה. אבל רחל נקברה "בדרך אפרתה היא בית לחם" (וישלח ל"ה י"ט). עומק הדבר. האבות והאמהות הקדושים כמו שידוע בדברי רבותינו הם היו שרש לתיקון חטא אדה"ר (עי' ביאורי אגדות על ב"ב נ"ח א', לר"י חבר בעל הפתחי שערים). אמנם הצטרפותם לאדה"ר היה רק בקבורה. ודאי שבפנימיות, לא רק בקבורה. אבל בהתגלות, בעודם בחיים הם לא היו מצורפים לאדה"ר. כלומר בפועל, התגלתה הצטרפותם לאדה"ר דוקא במקום ההעלמה, בקבר.

לאה עלמא דאיתכסיא, רחל עלמא דאיתגליא

משא"כ רחל, היא ההבחנה של התגלות, היא הבחנה של חוץ, היא נמצאת בפרשת דרכים (עי' זוהר חדש מדרש הנעלם פרשת אחרי מות מאמר כי יקרא קן צפור, אות מ"ח במהד' הסולם), באותו מקום שם בני ישראל יוצאים מארץ ישראל לגלות. רחל מבכה על בניה ביציאתם, כי זו מהותה. ולכן היא אינה יכולה להיות קבורה במערת המכפלה. הקבורה כאן היא אחדות לתיקון של נקודת הנעלמות. יעקב רצה לשאת את רחל, ולא את לאה שעליה כתוב (ב"ב קכ"ג א', תנחומא ויצא פ"ד), שהיתה עומדת בפרשת דרכים ושומעת שהיא מיועדת לעשו ורחל ליעקב והיתה בוכה ולכן עיניה רכות. כי לאה רצתה את מקומה של רחל, שהיא בפרשת דרכים כאמור, במקום היציאה לחוץ. והנה כאשר יעקב אבינו נשא את רחל, הרי מראשית היה גלוי לפני ה' יתברך שתהינה ארבע אמהות. אבל אם יעקב היה נושא את רחל בראשונה, אזי אשתו הראשונה היתה נקודת ההתגלות. אבל כאשר נשא בראשונה את לאה, אזי הוא

הוא במחשבה, שכאשר מקור הטיפה היא בבחינה של נעלם, אז היא כלי לנעלם, ואינה יוצאת לחוץ במקום של התגלות שלא במקומה. זה החלק הראשון מהחמישה חלקים. ה' יעזור שנזכה ליישם למעשה. אמן.

מגיע לידי דיבור, אז גם לא יגיע לידי תפיסה של חוץ, לפגם בברית אוד קדש. אוד קדש מתחבר רק במקום של נעלם, מקום הקדושה הוא בחשך, שם מקום החיבור. זה נקרא קדושה בברית. קדושה בברית היא כאשר המעשה הוא בהבחנה של נעלם. והשרש של זה

תיקון הרוק

להשתמש בו בשבת (שבת ק"ח ב'). ונוסף על כך יש כח ברוק תפל להעביר כתם של דם (משנה נדה ס"א ב'), בשיתוף עם עוד ששה סממנים, ורוק תפל הוא הראשון בכולם. ואם כולם לא העבירוהו הרי אין זה כתם אלא צבע והאשה טהורה. ויש לדעת שאין מדובר רק בכח רוק גשמי להעביר כתם של דם, אלא ישנה כאן גם כח עקירה פנימית של הרוק בשורש הכתם.

יריקת החלוצה

מצינו בג' מקומות שהרוק מוזכר בתורה. האחת, מה שהבאנו לעיל בענין מרים. וכן מוזכר בתורה דיני טומאה ברוק, כגון רוק זב שהוא אב הטומאה, לטמא במגע ומשא (פרשת מצורע ט"ו ח', ועי' רמב"ם מטמאי משכב ומושב פ"א הי"ד והט"ו). וכן מוזכר הרוק בתורה בסוגית החליצה (כי תצא כ"ה ט'), "ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". והרמב"ם מפרש (יבום פ"ד ה"ז) "ואחר כך עומדת ויורקת בארץ כנגד פניו רוק הנראה לדיינין". והנה⁵, כאשר בעל היבמה מת, ויש לו אחים, אזי אין קידושיו פוקעים לגמרי להתירה לאחרים, אלא יש שיור מקידושיו והם גורמים לחלות זיקה בין האחים ליבמה. לכן כאשר אחד האחים מייבם אותה, אין אלו קידושין חדשים, אלא זו הגדלת כח הזיקה לכלל קידושין מלאים. ומאידך, כאשר אין יבום אלא חליצה, אזי הגדרת החליצה היא הפקעת שיור הקידושין של המת. א"כ היריקה שהיבמה יורקת בשעת החליצה, הוא כח לנתק את הזיקה ליבם החולץ, וממילא להפקיע את שיור הקידושין של בעלה המת.

רוק מלשון רווק ומלשון ריק

והנה רוק הוא אותיות רווק (לענין רווק עי' משנה קידושין פ"ב א'), לרמז על שרוק הוא כח של קור ושל נפרדות. לכן יש כח ביריקת היבמה להפקיע את זיקת היבם

ר"ע רקק ושחק ובכה

במאמר זה נעסוק בסוגיות הגמרא ובדברי חז"ל הקדושים הדנים ברוק, כדי להבין מהו קלקול הרוק ולפ"ז להבין מהו תיקונו. כפשוטו, צ"ע מהו השייכות של הרוק לפגם היסוד או לתיקון של מידת היסוד. והנה מצינו בע"ז (כ' א') "רבי עקיבא ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רקק [רקק] שחק ובכה, רקק [רקק] שהיתה באה מטיפה סרוחה, שחק דעתידה דמגיירא ונסיב לה, בכה דהאי שופרא בלי עפרא". והר"ן והתוס' ורש"י בנדרים (נ' ב') מביאים המעשה ביתר פירוט, שרצתה להכשילו בדבר עבירה, עי"ש. הרי שמבואר א"כ שר"ע רקק על שהיא באה מטיפה סרוחה (אבות ג' א'), וטיפת הזווג באה ממוח הדעת לאבר היסוד (עי' פע"ח שער הלולב פ"ג). יתר על כן, מילת רוק יש בה אותיות המרמזות על קרי, ועל קור, ועל מקרה, וכולם הם בהבחנה אחת, ועוד נחזור לכך.

כח הקלקול וכח התיקון ברוק

והנה יש ברוק כח של קלקול, מצד שהרקיקה לכ"ע היא דבר מגונה, מבזה, ונמאס. כגון מה שאמר ה' למשה על מרים (בהעלותך י"ב י"ד) "ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים וכו'". לכן מצינו בכמה מקומות איסור לרוק. אסור לרוק בהר הבית (משנה ברכות נ"ד א', גמרא ברכות ס"ב ב'). ובבית הכנסת מצינו בכך מחלוקת בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה דף כ"ח א'), וגם המד"א שמתיר מצריך לכסותו ברגלו, ובבבלי (גמרא ברכות ס"ב ב') מסקנת הסוגיה היא שמותר לרוק, ולכן להלכה מותר לרוק וצריך לכסותו (או"ח צ' י"ג). ולענין ריקקה בעת העמידה, זו סוגיה בירושלמי שם, ויש היתר בתנאים מסוימים (עי' או"ח צ"ב ט' ועי' ברמ"א שם). ואסור לרוק לפני רבו (עירובין צ"ט א'), ולפרטים עי' בשו"ע (יו"ד רמ"ב כ"ט ובנו"כ שם). וכן אין לירוק בפני חברו כי יבוא במשפט על כך (חגיגה ה' א', דרך ארץ רבה פ"י, כלה רבתי פ"י). ואם רקק והגיע רוקו בחבירו נותן לו ת' זוז על בושתו (משנה ב"ק צ' א'). מאידך מצינו גם כח תיקון ברוק. כגון שרוק תפל [רש"י - שלא טעם כלום משניעור משנתו], הוא רפואה לעין, ולכן אסור

⁵ למעשה מה שכתבנו בפנים הוא אחד מצדדי החקירה של הספר אתון דאורייתא לר' יוסף ענגיל כלל ח'. ועי' ברש"י קידושין ד' ב' ד"ה שכן זקוקה ועומדת, וכן בתוס' שם ד"ה מה ליבמה, מה שכתבו בשם ר' אלעזר משזנ"א, שמשמע בלשונם כצד זה.

פרצוף האדם, ועל ידי כן נוצרת ריקנות וחללות בגוף התחתון. נמצא שיש ב' הבחנות ברוק. א. בבחינת פה, שמוריקו לחוץ, והא גילוי מדרגת רוק שהוא חוץ לפה, והוא גילוי שרוק בבחינת קלקול הוא רק בבחינת חוץ ולא בבחינת פנים, וכמ"ש בנפש החיים (שער א' פ"ו בהגה"ה ד"ה וזה היה קודם החטא), שקודם החטא, שאז היו במדרגת פה [ע"י במאמר שובבי"ם תיקון מושך בערלתו], אזי הרע היה בחוץ. ב. שאם אינו יורקו אזי הרוק דקלקול יורד לפנים ונעשה חלק מן הפנים, ואזי זהו חלק מן האדם. ומצד כך כאשר מוריקו לחוץ, זהו תיקון בבחינת רוק, בבחינת "לבי חלל בקרבי" (תהלים ק"ט כ"ב), עקירת הרע מפנים.

רוק שבא ממאכל ורוק תפל

והנה יש להבחין ברוק ב' הבחנות, תפל ושאינו תפל. הגמרא בנדה (ס"ג א') דנה בהגדרת רוק תפל, והרמב"ם (איסורי ביאה פ"ט הל"ח) מסכם את הדיון כך "אי זהו רוק תפל, שלא טעם כלום מתחילת הלילה והיה ישן מחצי הלילה האחרון, למחר קודם שיאכל נקרא רוק תפל. והוא שלא יצא רוב דבורו עד שלש שעות ביום. ואם השכים ושנה פרקו קודם שלש שעות אין זו רוק תפל שהדבור מבטל חוזה הרוק". עולה שאדם שאכל בבוקר או דיבר בשיעור מסוים, שוב אין הרוק שלו תפל. והנה האכילה גורמת ליצירת רוק בפה שאינו תפל. משא"כ רוק תפל בא מהקומה העליונה של האדם, לאחר שינת לילה, שהוא הזמן המסוגל לראיית קרי. ולכן רוק תפל הוא בהבחנה של טיפה היוצאת מן המוח, והוא הראשון מבין שבעת החומרים המעבירים את דם הכתם. א"כ ישנו רוק המיוחס לאכילה מבחוץ, וישנו רוק תפל שהוא מיוחס לשורש, לפרצוף האדם, הבא מהמקום הפנימי. הרוק המיוחס לחוץ, הוא בא מהתאווה לאכילה שהיא בבחינת תאוה לעיניים ונחמד למראה. רוק זה אינו מטהר. משא"כ רוק תפל הוא רוק המטהר [בפשטות ע"י שאינו מעביר את הכתם, ובפנימיות גם בכך שמעבירו], הוא הרוק הבא מהחלק העליון שבקומת האדם, מפרצופו, ומתגלה בפיו. ורש"י (נדה ס"ג א' ד"ה לאפוקי דקדים), מבאר שהשינה ממררת את הרוק ומחזקתו - וזהו רוק תפל, משא"כ אוכל ממתק את הרוק ומעביר את כוחו.

שהוא שיור באישות המת, כפי שיש כח בגט להפקיע את האישות של הבעל, שכל ענין האישות הוא להבדיל ולהפריש את האשה מכל העולם ולחברה לאיש אחד. הרי שהיריקה יוצרת הבדלה, קרירות, נפרדות, הפך נקודת החיבור. בלשון אחרת, רוק הוא מלשון ריק, כדכתיב "ויהי הם מריקים שקיהם" (מקץ מ"ב ל"ה). כלומר יריקה מצביעה על הורקה, שהרי היריקה מרוקנת את הפה מהרוק. ויש לדעת שכל ענינו של הרוק הוא בעצם להוריק אותו, לכן שם הפעולה של הוצאת הרוק לחוץ, הוא מאותו שורש כמו הרוק עצמו. כלומר אין השם רוק דומה למילה ריק רק מפני שבשעה שהוא מוציא את הרוק לחוץ אז ממילא נעשה הפנים ריקן מן הרוק, דהרי תמיד כאשר מוציאים חפץ ממקום למקום נעשה המקום הראשון ריקן מאותו חפץ. ולא מצינו ששם ההוצאה ושם החפץ דומים זה לזה. אלא דוקא ברוק מצינו כן, ועל כרחך משום שאין לרוק מציאות מצד מה שהוא נמצא בפנים, אלא כל מציאותו הוא ביחס להורקתו לחוץ, ולכן שמו רוק. א"כ עלה בידינו, שרוק הוא מלשון רווק, מלשון קור, מלשון קרי, מלשון מקרה, מלשון ריק, ומלשון הורקה.

הבחנת הרוק מצד פרצוף האדם וגופו

נתבונן להבין את השורש הפנימי של ההבחנות הללו המתגלות ברוק בקומת האדם. הנה יש להבדיל בין צורת האדם בכללות לבין פרצוף האדם. צורת האדם בכללות היא כל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. ובפרטות ישנה צורת פרצוף האדם, דהיינו ראשו ופניו. והנה סיום פרצוף האדם הוא בפה, שמשם יוצא הרוק לחוץ. וכאשר האדם אינו יורק את רוקו לחוץ, אזי הרוק נבלע ויורד דרך הגרון לחלק התחתון של האדם. לפי זה, הרוק מצד שמקומו בפה, יכול להיות מוגדר כמקום סיום הפרצוף העליון שבאדם, וכן אפשר להגדירו כמקום המעבר בין הקומה העליונה של האדם שהיא פרצופו, לבין הגוף של צורת האדם הכללית. והנה זו הבחנת הרוק מצד מיקומו. וישנה עוד הבחנה בין כאשר הרוק נירוק החוצה לבין כאשר הוא נבלע בגוף. דאם הרוק נבלע, הרי שהוא יורד מהחלק העליון שהוא בחינת הפרצוף של האדם, לחלק התחתון יותר דרך מקום הגרון. אבל כאשר הרוק אינו נבלע בגוף אלא נירוק החוצה, אז הרוק נשאר במדרגת

תיקון הרוק מצד שישראל גימ' אש-מר

והנה רוק מבחינת הקלקול שבו, הוא מלשון קרי, מלשון קור, כדלעיל. וקרי וקור מיוחסים לעמלק, כדכתיב "אשר קרך בדרך" (כי תצא כ"ה י"ח), ודרשו חז"ל (תנחומא כי תצא פ"ט, מובא ברש"י), שביציאת מצרים נפל פחד ישראל על האומות, עד שבא עמלק ונלחם בישראל וקירר את פחדן. משל לאמבטי רותחת דקפץ לתוכה בן בליעל, שלמרות שניכוה, מ"מ קיררן עבור האחרים. והנה ישראל הוא אותיות א"ש יר"ל, ויר"ל בגימ' ר"מ, גימ' עמלק, גימ' מר. הרי שה'אש' הוא כנגד המקרה וכנגד המרירות וכנגד הקור שכולם הם עמלק. וכח ישראל הוא האש שכנגד כולם, ולכן האש הוא כח התיקון. רוק מצד הקלקול הוא בחינת קרי, בחינת עמלק, בחינת המרירות [מצד הקליפה, כנגד המרירות של הרוק תפל שהוא מצד הטהרה]. ומכנגד כך מצד התיקון ישנו ישראל שהוא גימ' אש מר [מר מצד הטהרה, מצד הרוק תפל]. הרי זו סוגיא אחת של תיקון הרוק, חום כנגד קור.

ליצנות ורוק הם אי כבוד

והנה רוק בגי' ש"ו (שער הכוונות דרושי יוה"כ דרוש ב'), וש"ו הוא שורש המילה השתוות. מכאן שורש שני לתיקון הרוק. השורש הראשון הוא החום כנגד הקור, שזה עתה בארנו. אמנם גם כח ההשתוות מבטל את כח הרוק. והנה בהקדם נתבונן יותר ברוק מצד הקלקול, ואח"כ נשוב לדון בכח התיקון. כבר הזכרנו שישנו ברוק מצד הקלקול ענין של גנות, בזיון, מאיסות. ולכן הרוק הוא היפך הכבוד. ואמרו חז"ל (ירושלמי ע"ז פ"ד ה"ז דף כ"ח א'), "עתידה ע"א להיות באה ורוקקת בפני עובדיה ומביישתן ובטילה מן העולם". הרי חזינו שכח הרוק הוא לבטל את נקודת הכבוד. ולכן נאסרה הרקיקה בהר הבית, וכדומה, ע"י לעיל. אבל עמלק הוא בחינת היפך הכבוד, שהוא לץ כמאמר חז"ל (יל"ש פי"ז רמז רס"א) "לץ תכה ופתי יערים, לץ תכה הוא עמלק, ופתי יערים הוא יתרו". א"כ ליצנות ורוק הם שניהם היפך הכבוד. הרי זה ענין הרוק מצד הקלקול.

יקר אותיות קרי

עתה נבאר כיצד הרוק מצד נקודת התיקון שבו מגלה את נקודת הכבוד. הנה ישנה אימרה בשם הבעל שם טוב הקדוש (מובאת בפירוש דמשק אליעזר על הזהר בראשית נ"ד ב', מהר"א אליעזר צבי סאפרין בנו של הרבי מקאמרנא), "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. יקר - אותיות קרי, בעיני ה' - שאינו יודע מזה אלא הקב"ה לבד. וזאת לא יארע אלא לחסידיו, וזהו כשנפסק להם ח"ו מיתה, אז המקטרגים - במקרה לילה לבדו קבלו חלקים, ונפטר האיש הזה ממיתה, ודפח"ח". עומק הענין. כידוע אין לך אדם שאין בו הבחנה של חטא. "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז' כ'), ועי' סנהדרין מ"ו ב'). אלא שאצל אדם שאינו במדרגת חסיד, אזי החטא אצלו הוא עצם ולא מקרה. משא"כ אצל אדם במדרגת חסיד - ולדעת המהר"ל בכמה מקומות (עי' גבורות השם פ"ח), בעומק אצל כל ישראל זה כך - החטאים הם בבחינה של מקרה. א"כ "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", היינו שאצל חסיד השי"ת מתגלה שהמות הוא בבחינת מקרה, כי העצם שלהם הוא חיים. ולכן כאשר החסיד מתחייב מיתה גשמית, מתגלה שהחיים הגשמיים הם רק לבוש ולא עצם האדם. ולכן החיים הגשמיים של החסיד יוצאים ממנו בבחינת רוק, מלשון הורקה, מלשון יריקה. שבכך שהחסיד מרוקן את עצמו מחייו הגשמיים, בכך שהוא יורק אותם לחוץ, הוא מגלה שחייו הגשמיים אינם עצם הוויית חייו, אלא הם מקרה ולבוש בעלמא שאפשר להתרוקן מהם. וזהו עצם גילוי הכבוד. כי כאשר נגלה שהחטא אינו בעצם אלא לבוש, מקרה, בזה נגלה עומק קומת כבודו של האדם. הקרי כאשר נגלה כעצם האדם זהו בזיון. זאת היא טיפה שבאה ממקור הוית האדם שהוא מוחו ומחשבתו ונגלה בה תוקף הבזיון, טיפה סרוחה.

מעלת הבזיונות

עתה נבאר את המימרא דהבעש"ט קרוב יותר לפשוטו. הנה כאמור אין לך אדם שאין לו נגיעה בחטא, וכל נגיעה בחטא היא ביטול תפיסת הכבוד. דהרי כבודו מלא עולם, וכאשר האדם חוטא, הרי הוא בבחינת מחלל ה', דהוא חילל את אותו מקום מגילוי כבודו ית'. והתיקון לחטא הוא תפיסת בחינת הבזיון, לרוקן את רצונו לכבוד, על דרך שפעולת החטא ביזתה והפקיעה את הכבוד

העליון. והוא מעין בחינת כאשר זמם לעשות לאחיו (פרי' שופטים י"ט י"ט), והכא לקב"ה, כן יעשה לו. וישנה מעלה בתפיסת הבזיון שאין כדוגמתה, דהנה בספר תומר דבורה לרמ"ק (פ"ב) מצא בבזיון את הדרך הטובה ביותר להתרגל במידת הענווה ולרפא את מידת הגאווה, דכך כתב "שיחשוב על עונותיו תמיד וירצה בטהרה ותוכחת ויסורים, ויאמר, מה הם היסורין היותר טובים שבעולם שלא יטרידוני מעבודת ד', אין חביב בכולם מאלו שיחרפוהו ויבזוהו ויגדפוהו, שהרי לא ימנעו ממנו כחו ואונו בחלאים, ולא ימנעו אכילתו ומלבושו, ולא ימנעו חייו וחיי בניו במיתה. אם כן ממש יחפוץ בהם, ויאמר, מה לי להתענות ולהסתגף בשקים ומלקיות, המחלישים כחי מעבודת ד', ואני לוקח אותם בידי? יותר טוב אסתגף בבזיון בני אדם וחרפתם לי ולא יסור כחי ולא יחלש, ובוזה כשיבואו העלבונות עליו ישמח בהם ואדרבה יחפוץ בהם". ובספר קול בוכים (לר' אברהם גלאנטי תלמיד הרמ"ק על מגילת איכה ג' ל'), הביא נקודה נוספת בשם הרמ"ק, שהעלבונות והחירופים והגידופים היא הדרך המעולה ביותר למרק החטאים והזדונות והפשעים, וא"כ זו תועלת נוספת מלבד התועלת לענין ענווה וגאווה. ולכאורה הטעם לכך הוא כי הבזיון הוא ממש מידה כנגד מידה של החטא. גם מהבחינה שביזה כלפי מעלה. וגם מבחינה שכל חטא בא לאדם מכך שאיבד את נקודת הכבוד ואחז בנקודת הליצנות, ובכך אחז בנקודת הבזיון מצד השלילי, ועתה עליו לאחוז בבחינת הבזיון מהצד החיובי.

לידוק את החטא החוצה

ולכן התיקון של החטא אצל החסידים הוא להגדיר את החטא שהוא בבחינת מקרה. כלומר לרוקן ולירוק את החטא החוצה, להגדיר אותו כהויה של מן השפה ולחוץ, להגדיר אותו כקרי, כמקרה, כדבר חיצוני. כלומר היריקה וההורקה כאן היא התיקון. כי מתגלה על ידם שהחטא אינו בהבחנה פנימית, אלא בהבחנת מקרה, ולכן הוא עומד לצאת לחוץ, כמקרה קרי. עומק נקודת הרוק מצד התיקון שלו, היא הורקתו לחוץ. עצם ההורקה לחוץ מגלה שהוית החסיד איננה שייכת לקרי, היא איננה בהבחנת מקרה. כלומר קרי, רוק, מקרה, והורקה הם היינו הך לעניננו, דהיינו יציאה לחוץ.

לבלוע את הרוק

אבל מצד ההבחנה של עמלק שהוא בבחינת מקרה, שהוא בבחינת רוק, הרי במקום לירוק החוצה, אדם בולע את הרוק. ובליעת הרוק מגלה שפנימיותו היא מקרה, היא רוק - וזו גופא נקודת השבירה. משא"כ ההוצאה של הרוק לחוץ מגלה שהמקרה הוא חוץ ולא פנים. כל כח הקלקול שבבריאה נובע מהתפיסה שיש מקרה בבריאה. אבל שורש נקודת התיקון הוא כאשר האדם תופס שהמקרה הוא לבוש, הוא בחוץ, הוא חיצוניות. ולכן "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". אצל חסידיו דייקא נתפס החטא כקרי. אבל אצל אלו שאינם חסידיו, אזי החטא אינו קרי, אלא נראה כפגם במהות.

איך מגיע האינו חסיד למקרה לילה

הנפקא מינה בין החסיד לאינו חסיד. מי שאינו חסיד, אזי הקרי שלו בא מתוקף ההרהורים, שהוא אחוז בהם מכח התשוקה הפנימית, ואלו הביאו אותו לידי קרי. שאין אדם בא לידי טומאה בלילה אלא מכח הרהורי היום (עי' ע"ז כ' ב'). הרהורי היום אלו המחשבות הקבועות במוחו, והמחשבות במוחו באות מהעשנים שעולים למוחו מתשוקות היום, וכך הוא מגיע לטומאה בלילה. וכן הרוק שבא מהאוכל, אדם בולע אותו, וזה מעלה עשנים למוח, ומכח כך באה הטיפה מהמוח והוא נטמא בקרי. זוהי טיפה שבאה מהחלק התחתון שבאדם, מכח המאכל שבא לאבר הכבד שבאדם. ומכח כך עולים עשנים למוח, ומביאים את ההרהורים, וכך נולד הקרי. הרי שהקרי בא מכך שהרוק ירד לפנימיות האדם בחלקו התחתון, ולא יצא הרוק לחוץ. הרי שהגיע לטומאה וצריך טבילה. אבל החסיד, שאצלו הקרי הוא מקרה, הרי הקרי פודה אותו מן המות. כי לא רק שכח הרע יצא אצלו לחוץ, אלא הוא גילה על מדרגת נפשו שכח הרע נמצא אצלו בחוץ, בבחינת קרי, בבחינת רוק שהוא הורקה לחוץ. וזו גופא נקודת התיקון.

ריקנות מקדושה לעומת ריקנות ממקרה

הנה הזכרנו לעיל שרוק הוא מלשון ריקן. ויש בזה ב' הבחנות, מצד הקלקול ומצד התיקון. מצד הקלקול עסקינן באדם שאין לו חיבור מתמיד לעבודת השי"ת,

כלומר שהחיבור שלו לקדושה הוא מיקרי והוא ריקן מהחיבור התמידי לעבודה. אצלו הרוק, דהיינו המקריות בחיבור, אינו בהבחנה שעומדים לרוק ולרוקן אותו החוצה, אלא הוא פנימי לאדם, קבוע בו. כלומר, הריקנות במובן של חללות מקדושה, היא בהבחנה של תמידיות. הוא רוקן מעצמו וחילל את עצמו מתמידיות הקדושה, ואחז בחיבור מיקרי, ארעי לקדושה. אצל אדם כזה החטא אינו בהבחנה של מקרה, של ריק. כלומר אינו בהבחנה שהוא עומד לרוק אותו לחוץ. אבל מצד התיקון הכל הוא להיפך. החטא הוא הופך להיות ארעי, מקרה. האדם ריקן ממנו, עומד לרוק אותו החוצה. ומה שקבוע בו הוא הקדושה, עבודת השי"ת. הרי שבב' ההבחנות ניכרת התפיסה שהבאנו לעיל, שרוק הוא מלשון הורקה, שהרוק עומד להורקה כמו אשפה. ולא שפעולת ההורקה היא תוספת על הגדרת הרוק, אלא שהשם רוק הוא גופא על שם ההורקה שלו לחוץ. רק השאלה היא - מה עומד להורקה.

האש הטבעית של האדם אינה תמידית

נחזור למימרא "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". טמון כאן הגילוי שהוויית המקרה היא חיצונית לאדם והיא לבוש אליו. וזו גופא נקודת התיקון. בהקדם, הרי הזכרנו שישנם שני סוגי תיקונים לרוק. האחד הוא מצד שרוק הוא אותיות קור, ומכח כך התיקון לרוק הוא אש שהיא חום הפך הקור. והשני הוא מצד שרוק הוא בגי' ש"ו שורש השתוות. והנה לענין התיקון של חום כנגד קור, נתבונן ונבין שחמימות היא במקום שאין תמידיות. זהו יסוד ברור, מבשרי אחזה שכל חמימות היא מצב שאינו מתמיד. משא"כ מצב תמידי הוא מצב של קרירות. דאש הוא בחינה של מקרה כנגד מקרה, כנגד קור מיקרי מתגלה כח מיקרי של אש. למשל, מכיון ש"מים גנובים ימתקו" (משלי ט' י"ז), לכן פעמים שנולדת באדם תאוה, שהיא כח של אש ושל חום. אבל דבר תמידי כמו פת בסלו, אינו מעורר כח של אש. [במאמר מוסגר, ישנו מושג של אש תמידי כמו "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (צו ו' ו'), וזה עוד מהלך שצריך להבין אותו, אבל אנו דנים כאן באש הטבעית של האדם]. א"כ עלה בידינו, שכנגד הקור דקליפה שהוא מקרה ישנו כח של אש וחום שהוא מקרה.

הקרי מתגלה במקום החיבור

נתבונן עוד בתיקון הראשון של הקור, דהיינו ע"י חום. כפי שנתבאר יש כאן תיקון של מקרה כנגד מקרה, חום מיקרי כנגד קור מיקרי. כח הקלקול של הרוק מבחינת קור שהוא מקרה, מתגלה בהוצאתו מהכח לפועל, דהיינו בפגם הברית. ולפי פשוטם של דברים הוא מתגלה דוקא בפגם הברית מפני ששם הוא מקום החיבור, ובמקום קרירות אין חיבור. דהרי כל חיבור בא מנקודה של אש, כמאמר חז"ל (סוטה י"ז א'), "איש ואשה זכו - שכינה ביניהם, לא זכו - אש אוכלתן". וכאשר זכו האש דקדושה מחברתם. לכן כאשר האדם בהבחנה של קור, מקרה, קרי, מקום ההתגלות של הפגם הוא במקום החיבור, כאשר אש התאוה בוערת בו. כך הוא לפי פשוטם של דברים והוא אמת. ומצד הקלקול זהו חמימות של אש דקלקול לעומת קרירות דקלקול, ומצד התיקון זהו חמימות דתיקון לעומת קרירות דקלקול.

עמלק מסוגל לקרר את האמבטי הרוחת

אבל בעומק יותר, הזכרנו לעיל שרוק הוא בחינת הטיפה הבאה מן המוח. והנה הטיפה מצד עצמה היא מיסוד המים, ולכן כמו הרוק, בעצמותה היא בהבחנת קרירות. אמנם לצורך הולדה אז מתגלה בטפה כח של חמימות. ולא בכדי במשל של האמבטי הרוחת שהבאנו לעיל, מדובר דוקא במים רותחים ולא באש לוחטת. דהנמשל שם הוא עמלק שענינו קור ומקרה, והוא השיב את המים לקדמותם, למצב של קרירות. דקור הוא מצב הראשית של המים, והחמימות היא נקודת השינוי בהם. וכנגד זה, על עמלק נאמר "ראשית גויים עמלק" (בלק כ"ד כ'). מכח הראשית שבו, יכול עמלק לגלות את נקודת הראשית שביסוד המים. ומכיון שעמלק ביסודו הוא לץ שתכונתו קרירות, לכן הוא מסוגל לצנן את האמבטי הרוחת. א"כ מה שעמלק נקרא ראשית ומה שעמלק מקרר את האמבטי הרוחת, אינם שני ענינים, אלא דבר אחד.

חמימות תיקון לקרירות, מתיקות תיקון למרירות

לעומת יסוד המים שתכונת הראשית שלו היא קרירות, תכונת הראשית של יסוד האש הוא חמימות. אלא שיש בכוחם של ישראל לגלות חמימות במקום הקרירות, דהיינו אש דקדושה. ומה שהזכרנו לעיל שישראל בגימ' אש מר, או אש עמלק, ענין האש כאן הוא לגלות את החמימות ביסוד המים, ואין מדובר כאן בגילוי דיסוד האש עצמו. א"כ יש כאן גילוי של שמים, דהיינו אש ומים כנודע (עי' חגיגה י"ב א', רש"י בראשית א' ח'). הרי זה האופן הראשון של תיקון קליפת הקרי שנקראת עמלק מלשון מקרה. דהרי עמלק בגימ' מר. ובמרה לא יכלו לשתות את המים כי מרים הם, והתיקון היה להשליך עץ למים, ואז המים נמתקו (בשלח ט"ו כ"ג-כ"ה). א"כ המתקנות היא התיקון של המרירות, ע"ד שהחום הוא תיקון לקור.

תיקון אש ומים דוקא בימי השובבי"ם

והנה המרירות יוצרת קרירות אבל המתקנות יוצרת אש תאוה. אש של קדושה כנגד קרירות של קליפה. אבל את האש דקדושה מגלים בתוך הקרירות, בתוך המים, בבחינת שמים. א"כ זהו האופן הראשון של המלחמה כנגד עמלק. על ידי תיקון היסוד דקדושה בבחינת אש לעומת מים, בבחינה של אש חום מול קרירות. ותיקון זה מתגלה דייקא בימי השובבי"ם, כאשר קוראים את הפרשיות של מכות מצרים. שהרי כל דינים של מצרים היה במים, החל ממושיען של ישראל שהוא משה ע"ש "כי מן המים משיתהו" (שמות ב' י'), וכלה בקריעת ים סוף שטבעו המצרים בים. ותיקון ראשון זה הוא גילוי יסוד האש במים בבחינת שמים, אש ומים ביחד, ולא בהבחנה של מים לבדם. מצד הקלקול אם הקרי בא ע"י חמימות וזהו עומק הקלקול, לקיחת כח החמימות ליסוד המים מצד הקליפה. אולם מצד התיקון, זהו חמימות דקדושה במים.

חנניה מישאל ועזריה טבעו ברוק

לעומת זאת, מצד ההבחנה של רוק כהשתוות, ישנו הסוד של קור דקדושה מול הקור דקליפה. והנה אם שני הצדדים שווים, אזי אין משיכה לזה יותר מלזה. וזה מהלך שני של התיקון. לבאר זאת נתבונן בגמרא בסנהדרין (צ"ג א'). בענין חנניה מישאל ועזריה לאחר

שיצאו מכבשן האש (דניאל ג'), שואלת הגמרא להיכן הלכו, דשוב אינם מוזכרים בכתובים (רש"י). הגמרא מביאה ג' תשובות, הראשונה שמתו בעין הרע, השניה שטבעו ברוק, והשלישית שעלו לארץ ישראל והקימו משפחות. ובמדרש (פסיקתא דר' כהנא י' ח', ובדומה לזה בתנחומא ראה פט"ז), מבואר למה טבעו ברוק, "והיו כל אומות העולם אומ' להם הייתם יודעין שיש בא'להיכם לעשות לכם כל הניסים הללו וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו. והיו כל אומות העו' מרקקין בפניהם עד שעשו אותם גוש של רוק". ועי' בפסחים (ק"י"ח א'), שרצה שר הברד להצילם מכבשן האש, ואמר לו גבריאל שאין גבורתו של הקב"ה בכך שברד יכבה את האש, אלא ירד גבריאל שר האש ועשה נס בתוך נס, שקירר את האש מפנים ושרף מבחוץ את אלו שהשליכו אותם לכבשן.

תיקון ההשתוות של הקור

והנה יש לדעת שהקור שעשה גבריאל להצילם, זה גופא הרוק שבהם הם טבעו. אלא שלא ברוק דקליפה טבעו ח"ו, אלא עומק הדבר שהתגלה אצלם הקור דקדושה ובכך הם ניצלו מהאש. ומה שהם טבעו בקור שבבחינת רוק, הכוונה שהם התכללו בקור דקדושה שלעומת הקור דקליפה דהוא הרוק דאוה"ע. ועל אף שבפשטות לשון חז"ל משמע שהם טבעו ברוק דקליפה, אבל עומק הכוונה שהיתה שם מלחמת רוק מול רוק, קור מול קור, והם נכללו בקור דקדושה. וזהו תיקון הרוק מבחינת ההשתוות.

תיקוני רוק תפל

נתבונן עוד בתיקון השני, תיקון ההשתוות, קור מול קור. הזכרנו לעיל את המשנה בנדה, ששבעה דברים מסירים את הכתם, והראשון שבהם הוא דוקא רוק תפל, דהיינו הרוק המר שנוולד בפה האדם במשך שנת הלילה. א"כ מתגלה כאן שהמרירות גופא של הרוק היא זאת שמסירה את הכתם. יתר על כן הזכרנו את הגמרא בשבת שרוק תפל הוא רפואה לעיניים. והנה ידוע מאמר חז"ל "עין רואה ולב חומד וכלי המעשה גומרים" (עי' רש"י שלח ט"ו ל"ט, ועי' טור או"ח א'). כלומר, שורש כל

והנה עומק הקלקול שבמיעוט הוא עצם הצמצום שבכך. מפני שדבר שאינו בערך של גבול, גם אינו בערך של התמעטות. כלומר, הצמצום הוא גופא גילוי המיעוט. מתחילה קומת אדם הראשון התפשטה מן הארץ ועד הרקיע, ומסוף העולם ועד סופו (עי' חגיגה י"ב א'), ולכן היה דבוק באין סוף ב"ה. ולאחר שחטא נתמעט למאה אמה, שנאמר "ותשת עלי כפכה" (תהלים קל"ט ה'), וכך גימ' מאה (עי' רש"י סנהדרין ק' א' ד"ה קוממיות). א"כ המיעוט התחדש כתוצאה מההפקעת חיבורו לאין סוף ב"ה. זהו כח המיעוט בשורשו. דהנה ישנן שתי סוגיות של מיעוטים. ישנו דבר שהוא גבולי, ונתמעט בתוך גבולו. וישנו דבר שהוא דבוק באין סוף ב"ה ועצם התחדשות שייכותו למיעוט היא גופא קלקולו. והנה עצם החידוש שישנו דבר שהוא נפרד, הוא גופא נקרא שורש הקלקול דקור בבריאה, דקור ורוק ורוק הם באותה הבחנה כדלעיל. ומצד כך באמת גם החום הוא קלקול, רק שהחום הוא היפך הקור, כלומר חום הוא חיבור וקור הוא פירוד. ועולה ששורש הקלקול בבחינת רוק, בבחינת קור, בבחינת פרוד, הוא עצם היות מושג של נפרד. אמנם בענפים, לאחר שהתחדש בבריאה מהלך של פרוד וחיבור, אזי דבר שלא מתגלה בו חיבור אלא מתגלה בו פרוד, הוא זה שנקרא פרוד, ולכן חום אינו נקרא פרוד. אבל בשורש, עצם האפשרות של הנפרדות הוא גופא נקרא קרירות.

במקום שאינו בר פרוד, אין צורך באש

והנה כח התיקון לקרירות הוא בדבר שאינו בר חיבור מחמת שאינו בר פרוד. ובכה"ג לא שייך גילוי של חמימות. דהרי חמימות שייכת במקום שיש פירוד, ויש צורך בחיבור וזו החמימות. אבל דבר שמעיקרו אין בו הבחנה של נפרדות, גם לא מתגלה בו חמימות. ושם מתגלה ההבחנה של קור מול קור, כי אין מקום לחמימות. כלומר, ישנו הקור של כח השבירה שבבריאה, שהוא כח הקלקול שבבריאה, עצם הענין ששייך מציאות של נפרדות. שם שייך וצריך חמימות. אבל ישנו כח תיקון של הקור במקום שאין אפשרות להיפרד. ובאותו מקום שאין אפשרות להיפרד, אזי אין צורך בחמימות של קירבה. דחמימות של קירבה נצרכת באותו מקום שישנה אפשרות להיפרד. אבל במקום

קלקול בבריאה מתחיל בעין רואה⁶. והנה כח רוק תפל לרפא את העין מגלה שרוק תפל מתקן את שורש הקלקול דבריאה. דמחד מה שהרוק תפל מתקן את כתם דם האשה - שכל ענין הנידות הוא תולדה של החטא, כדאיתא בחז"ל (בר"ר י"ז ח', ועי' עירובין ק' ב'), שמפני שחווה שפכה דמו של עולם לפיכך ניתנה לה מצות נידה - הוא תיקון של כח המות שהתחדש בחטא אדם הראשון, "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז). אבל קודם לכן ישנו שורש הקלקול, "ותרא האשה" (בראשית ג' ו'), דהיינו כח הראיה שהוא שורש הקלקול שממנו בא חטא עץ הדעת, ורוק תפל מתקן גם את שורש החטא, כלומר את מה שקדם לחטא.

אכין ורקין מיעוטיין

א"כ יש כאן עומק לפנינו מעומק בתיקון הרוק תפל. תיקון אחד למה שנתחדש בחטא, ותיקון שני לשורש שהביא לחטא. החטא עצמו הוא האכילה מעה"ד, ומכח כך התחדש מות והתחדש דם נידות. אבל שורש החטא הוא במה שחווה ראתה את העץ. והנה רוק תפל מחד מתקן את הבפועל, הוא מסיר את הכתם. ומאיך הוא מתקן דהיינו מרפא את העיניים. בזה מתגלה עומק חדש בתיקון. מתגלה תיקון שהוא מרירות מול מרירות, של קור מול קור, זהו מהלך של השתוות. נתבונן להבין כיצד קור דתיקון מבטל את הקור דקלקול⁷. והנה הקור דקלקול עניינו הפך החיבור. כפי שכבר הזכרנו, רוק הוא בבחינת רוק, דהיינו בחינת נפרד שאינו מחובר. אבל בעומק יותר, רוק הוא בבחינת רוק, דהיינו הקלקול הוא בבחינת "אכין ורקין מיעוטיין" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה דף ס"ז ב', רש"י ר"ה י"ז ב' ד"ה אכין ורקין). כלומר, רוק בבחינה של רק הוא בהבחנה של מיעוט. אמנם צריך להבין מהו הקלקול שבמיעוט. הרי יש גם מיעוט מצד הקדושה, כגון "כי אתם המעט מכל העמים" (ואתחנן ז'⁸).

שורש הקלקול הוא עצם הנפרדות מהא"ס

⁶ בכתבי האר"י אורות העינים נקראים עולם הנקודים (ע"ח ש"א ענף ד'), ובהם היתה השבירה (ע"ח ש"ט פ"ו).
⁷ עי' זבחים (ע"ט א') בענין ביטולים, אי דם מבטל דם, ואי רוק מבטל רוק, ואי מצווה מבטלת מצוה. אמנם שם מדובר בביטול ע"י שיעורים.

דבקות בבורא ית', ולכן החטא אינו יכול לנתקם ממציות הדבקות בו ית'. משא"כ אם החטא אינו במקרה, אז הוא יוצר ניתוק והתרחקות מהראשית. אבל כאשר מתברר שהחטא הוא בבחינה של מקרה, אזי אין בכוחו לעקור את ההויה המתמדת. זהו גופא נקודת הגילוי הפנימי שהכל הוא ראשית. עומק תיקון בחינת הרוק בנפש האדם, הוא הגילוי של ההוצאה, של ההורקה לחוץ, על מנת להשאיר את האדם במדרגה של ראש ופה, ולא להבלע ולרדת לחלקו התחתון. כאשר האדם נשאר בתוך חלקו העליון, הוא נשאר במדרגה של ראש, והגילוי לכך הוא המצאותו במצב דקירות דקדושה. ובמצב זה אין לו אפשרות לצאת ממדרגת הראש. הבריאה מחולקת לשית אלפי שני ועוד ד' אלפים. הד' אלפין הם בקומת הראש, פה חוטם און עין. כאזר יתבטל הקירות דקליפה, עמלק, אזי יתגלה קירות דקדושה, והם בחינת ד' אלפי שנין דלעת"ל, שהם קומת הראש כנ"ל.

טפה הבאה ממאכל וטיפה הבאה משינת הלילה
 כפי שנתבאר, כאשר האדם אוכל, נוצר בפיו רוק שאינו תפל, ויורד למטה יחד עם האוכל. הרי שבכה"ג האדם יורד ממדרגת ראש למדרגה גוף. וזה גופא בחינת חטא עץ הדעת, שהקלקול התחיל בבחינה של ראייה, ונמשך עי"ז אכילה, והאכילה הורידה את האדם ממדרגת הראש, שהפרי נכנס דרך הפה והגיע לאברים למטה בגוף האדם. וזה גופא הקלקול. והתיקון בא בבחינת רוק תפל, שהוא מסיר את הכתם של הדם נידות, ובעומק יותר הוא מרפא את העיניים ששוב לא תהיה השרשרת של עין רואה ולב חומד וכלי המעשה גומרים, שתמיד מסתיימת בירידה לחלקים התחתונים של האדם. והתיקון לפגם העיניים הוא להשאיר תמיד במדרגה של ראש, ומצד כך האדם נשאר תמיד במדרגה של ראשית. לכן רוק שבא מכח מאכל שנבלע ויורד למטה, אינו יכול להיות רוק בבחינת תקון. אלא דוקא רוק תפל שמגיע על ידי שהאדם אינו אוכל בלילה, שרוק זה נוצר מההתחדשות המוחין בבחינת "חדשים לבקרים רבה אמונתך" (איכה ג' כ"ג). דהרי המוח מתחדש בשעת השינה כידוע.

שאינ אפשרות להיפרד, גם אין אפשרות להתחבר. שם לא שייך אש. וזה נקרא קירות דקדושה. זהו קור מול קור, זאת השתוות כח הרוק. זהו הכח הנמצא בנקודת המעבר מהחלק העליון של קומת האדם, לחלק התחתון של קומת האדם. כאשר הרוק מתגלה בבחינה של הוצאה לחוץ, שזהו רוק בבחינת הורקה ויריקה לחוץ, אזי הרוק נשאר בתפיסה של ראש [לאפוקי מכאשר הוא נבלע, כפי שנתבאר לעיל באריכות]. הקומה העליונה של האדם נקראת ראש, כי היא דבוקה בא"ס, שהוא ראש וראשון לכל. וזהו עומק ענינו של רוק ששייך לראש, שענינו גילוי של קור דקדושה של דבקות בראש שאין בה פירוד. לעומת זאת, רוק שיורד מן הראש לחלק התחתון יותר שבגופו, זהו רוק במקום של חיבור ופירוד.

הניתוק בין הראשית לאחרית הוא שורש הקלקול
 כתיב "ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד". ישנם בפסוק שני חלקים. האחד, ראשית גויים עמלק - זו קליפה אחת. השני, ואחריתו - זו הקליפה השנייה, אלא שהסוף שלו עדי אובד, מפני שישנו ניתוק בין הקליפה הראשונה לשנייה. הראשונה היא ראשית, והשנייה היא אחריתו. והפסוק אומר "אני ראשון ואני אחרון" (ישעיה מ"ד ו'). שמע מינה שרק אצל הקב"ה הראשית והאחרית מאוחדים. אבל בקליפה הראשית והאחרית מנותקים, ולכן אחריתו - עדי אובד. דעצם כך שישנו שינוי בין הראשית לאחרית זה גופא שורש הקלקול. ועד"ז ברוק, ישנה אפשרות להשאירה בבחינת פה, ואזי הרוק נשאר במדרגת ראש, שהיא מדרגת ראשון, דראש מלשון ראשון. וכן ישנה אפשרות לבלוע את הרוק, ואז הרוק יורד למטה ומיד יוצא מהמהלך של ראשון למהלך של אחרית, ואז הרוק מתנתק מנקודת הראשית. והנה האפשרות להתנתק מנקודת הראשית ולהגיע למהלך של אחרית - זהו שורש הקלקול. ושורש התיקון של רוק הוא בהורקה ויריקה, ואז הרוק נשאר במדרגת ראש, כי יצא מן הפה ונשאר בחלק העליון שהוא בבחינת ראש, ולכן אין כאן הבחנה של ניתוק.

בקירות דקדושה אדם נמצא במדרגת ראש
 הנה הבאנו לעיל בשם המהר"ל שהחטא אצל ישראל הוא מקרה. אבל בפנימיותם הם בהויה מתמדת של

כעשנים מתתא לעילא למוח. א"כ רוק תפל הוא במדרגת רוק שנשאר בראש, והוא רוק שמנקה את הכתם, ומרפא את העיניים, והוא הרוק דקדושה שיגיע לעתיד לבוא במהרה בימינו.

רוק תפל יש בו טיפה הבאה שמגיעה מהמוח
ואז הטיפה מהמוח שמגיעה לרוק, היא טיפה חדשה, היא בהבחנת מלעילא לתתא. לאפוקי מטיפה הבאה ע"י אכילה, שהאוכל יורד מהפה ולתתא, וחוזר ועולה

תיקון הזכור

חטא דבא על הזכר

במאמר זה נעסוק בתיקון פגם הבא על הזכר. בהקדם נתבונן בסוגיות הדנות בפגם זה, בכדי להבין את שורש הפגם ובסיעתא דשמיא את תיקונו. והנה כידוע מקור כל החטאים כולם הוא בחטא אדם הראשון, וגם חטא זה אינו יוצא מן הכלל מבחינה זו. אמנם ברור שאין מדובר כאן בלמעשה, שהרי לא היה שם זכר אחר מלבד אדה"ר, אלא בתפיסה הפנימית עסקינו, וישנה כאן נקודה מיוחדת, ולקמן נעמוד עליה, בעזר השי"ת.

נח סדום פוטי-פרע ועמלק

והנה המקום הראשון שמוזכר בפירוש חטא פגם הזכר, הוא בנח. דלאחר המבול כתוב עליו "ויטע כרם, וישת מן היין, וישכר ויתגל בתוך אהלו, וירא חם אבי כנען את ערות אביו וכו'" (נח ט' כ"ב-כ"ג). ורש"י שם מביא מהגמרא (סנהדרין ע' א') מחלוקת "חד אמר סרסו, וחד אמר רבעו". א"כ לחד מד"א מוזכר כאן החטא. מקום נוסף שהחטא מוזכר הוא באנשי סדום שדרשו מלוט שיוציא אליהם את המלאכים "ונדעה אותם" (וירא י"ט ה'), ורש"י פירש ע"פ המדרש (ב"ר נ' ה'), שרצו אנשי סדום לדעתם במשכב זכר. ולוט ביקש להוציא להם את בנותיו, ולא אבו אנשי סדום לכך. עוד מוזכר בגמרא (סוטה י"ג ב') שפוטיפר קנה את יוסף למשכב זכר, ו"בא גבריאל ופירעו מעיקרא", ולכן נקרא פוטי-פרע (מקץ מ"א נ'), ופרש"י בסוטה שם "פרעו - היינו סירוס יתירא", דהרי עוד קודם לכן נאמר על פוטיפר שהוא סריס (וישב ל"ט א')⁸. עוד מוזכר במדרש (תנחומא כי תצא פ"ט), ומובא ברש"י (כי תצא כ"ה י"ח), כי מה שכתוב על עמלק "אשר קרך בדרך", היינו שהיה עמלק מטמא במשכב זכר.

משכב זכור מביא לעבדות

כאשר מתבוננים בסוגיות, נראה שישנן כאן סוגיות חלוקות מאד, וכל פגם יש לו

שורש אחר. והנה בכללות, נראה שהפגם מתחלק לשלשה חלקים, מעשה דחם, מעשה דפוטיפר, ומעשה דאנשי סדום. ונדון קודם במעשה דחם. ע"י בגמרא בסנהדרין (ע' א'), שמסיקה שלמד"א רבעו - גם רבעו וגם סרסו, ולכן קילל נח את בנו הרביעי של חם (נח י' ו'), כי חם מנע מנח בן רביעי (ע"י ב"ר ל"ו ה'). והנה עצם הקללה היתה שכנען יהיה עבד (נח ט' כ"ה), וברור הדבר שהקללה היתה בערכו של החטא. כלומר, אם החטא היה שרבעו, אזי הקללה היא תולדה של מעשה חטא זה. ואיתא בזוהר (בראשית קי"ז א' מדרש הנעלם) "אין לך אומה מזוהמת בכל טומאה כמו המצרים, דכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם וגו', שהם חשודים על משכב זכור, והם באים מחם, שעשה מה שעשה לאביו, וקלל אותו ולכנען בנו". שמעינן א"כ מהזוהר שמצרים שהם זרעו של חם, יש בהם הפגם של משכב זכור. וא"כ פגם זכור יוצר תפיסה שנקראת עבדות, דהרי התורה מכנה את מצרים בית עבדים במקומות רבים (למשל בא י"ד ג'). כלומר זה שמצרים נקראת בית עבדים היא תולדה של קללת נח למי שחוטא במשכב זכור. עתה שומה עלינו להבין מדוע עבדות היא תולדת משכב זכור.

החטא שקודם המבול הפוך מהחטא שלאחר המבול

והנה על הפסוק (נח ו' י"ב), "כי השחית כל בשר את דרכו", פירש רש"י שקודם המבול אפילו בהמה חיה ועוף היו נזקקין לאינן מינן, ומקורו מב"ר (כ"ח ח'), שם כתוב "הכלב היה הולך אצל הזאב, והתרנגול היה מהלך אצל הטווס". ולכן הביא הקב"ה את המבול. ואחר המבול כתוב "ויצא נח ובניו וכו'" (נח ח' י"ח). וצריך לדעת שאותה יציאה לא היתה יציאה כפשוטה, אלא זו היתה יציאה למעלה מתפיסת החטא שהיה בדור המבול. דהרי בעת המבול, עלתה התיבה מעל כל ההרים, וא"כ הגיעה התיבה למעלה מהארץ, מעל תפיסת המבול. וממקום זה יצא נח, כלומר הוא יצא במדרגה של למעלה מן המבול. והנה כאשר רבעו חם לנח, מתגלה חטא בדיוק הפוך מהחטא שהיה קודם המבול. דקודם המבול

⁸ אמנם ע"י בתרגום יונתן שם שמשמע שלא מדובר בשני סירוסים, אלא באחד, דהיינו זה שמסופר עליו בסוטה.

נוקק מין לשאינו מינו. ובמשכב זכור הפגם הוא שנוקק למינו ממש. הרי זו סוגיא חדשה והפוכה של פגם.

פגם הזכר הוא שורש הנפרדות

מטבע הבריאה הוא שכל זכר יש לו נקבה, והנקבה היא הכלי המקבל של הזכר. אבל כאשר ח"ו האדם בא על הזכר, אזי הוא מאבד את צד המקבל, וזה יוצר סוגיא של עבדות. כי כל מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פ"ח ב'), ובמקום שאין צד של מקבל, אזי אין כלי קיבול, וא"כ כל מה שהנותן נותן חוזר להיות של הנותן. הרי זה הביאור הראשוני בפגם הזכור - הזכר מאבד את הנקבה. דהרי אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי (עי' סנהדרין כ"ב ב'), כלומר כאשר היא נעשית כלי קיבול דליה. אבל במהלך של קללה של עבדות, אזי אין אשה ואין כלי קיבול. שעל אף שהעבד מקבל מרבו, מ"מ כל מה שקבל שייך לרבו, וא"כ בעומק אין כאן כלי קיבול. והאיבוד של כוח המקבל, יוצר מהלך של נפרדות. דהרי כתיב, "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה' ב'). וכאשר האדם אינו בבחינה של זכר ונקבה, ואין לו את הכלי קיבול שהיא הנקבה, אזי הזכר והנקבה נקראים תרי פלגי דגופא (זוח"ג רל"ו א'), וכל אחד הוא נפרד. ולכן עמלק תבע את ישראל למשכב זכור, כי עמלק הוא שורש תפיסת הפירוד בבריאה, וא"כ עמלק ומשכב זכור הוא ענין אחד.

זכור. וכן בגמרא בגיטין (נ"ז ב') מסופר שבזמן שהוגלו בני ישראל לאחר חורבן הבית השני, נלקחו ד' מאות ילדים וילדות באניה לקלון, ורש"י מבאר שם הילדות לפלגשות והילדים למשכב זכור. ולכן קפצו כולם לים וטבעו. א"כ מבואר שהסוגיא של פגם בזכור שייך לסוגיא של קטנים ועבדים.

מה ענין עבדים וקטנים לפגם הזכור

והנה בשלמא בעבדים, הרי קי"ל (כתובות י"א א'), עבד בהפקירא ניחא ליה. אבל מה ענין הפגם זכור לקטנים. וי"ל דהרי בארנו שהפגם דזכור יוצר מהלך של פרוד, זכר בלי נקבה, פלגא דגופא. והנה כל נפרדות היא קטנות, וכל אחדות היא גדלות. לכן המהלך של פגם הזכור, שהוא בבחינה של נפרדות, שייך לקטנות. והנה בפשטות, קטן מכיון שאינו בר דעת, גם אינו בר חיבור. ואפילו הוא מגיע לגיל שביאתו ביאה [בן תשע ויום אחד (סנהדרין ס"ט ב')], מ"מ אינו נחשב לבר דעת ולכן א"א לומר עליו כמו שנאמר על אדם הראשון, "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד' א'). כי 'ידע' הוא מהלך דחיבור, ובקטן גם ביאתו היא מהלך דפירודא. ולכן פגם הזכור שייך להבחנת קטנות ונפרדות. ומצד העבדים, מכיון שבפגם זכור אין נקבה המקבלת, הרי זה בהבחנת מה שקנה עבד קנה רבו, שאין כח מקבל, ולכן פגם הזכור שייך גם בעבדים.

אין בני נח כותבים כתובה לזכר

והנה הגמרא אומרת בחולין (צ"ב א') ששלושים מצוות קבלו עליהם בני נח (עי' במהר"ב רנשבורג אות ב' שמציין לרמ"ע מפאנו מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א שמונה אותם), ואין מקיימין אלא שלשה. ובענין שאין בני נח מקיימים את מצוותיהם, כתבה הגמרא בב"ק (ל"ח א'), "ראה ויתר גוים, ראה שבע מצוות שקיבלו עליהן בני נח, כיון שלא קיבלו, עמד והתיר ממונן לישראל". והנה אחת מהשלשה שהם כן מקיימין, הוא שאין כותבין כתובה לזכרים. כלומר, למרות שעוברים על איסור משכב זכור, אבל אינם מזלזלים באיסור עד כדי כך שגבר יכתוב כתובה לגבר אחר [ועי' ברמ"ע מפאנו וביד יהודה שם בענין זה]. ועומק הדבר, דהנה איתא בחז"ל (שבת ק"ל א'), "ליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא", כי

סוגיא דפגם זכור שייך בעבדים וקטנים

מצד המהלך שבארנו, אזי חטא הזכר שייך בעיקר לסוגיא הנקראת עבדים וקטנים, כמו שמצינו בכמה מקומות בש"ס. למשל, במשנה בברכות (מ"ה א') "נשים עבדים וקטנים אין מזמנין עליהם", והגמרא (מ"ה ב') מביאה שהטעם משום פריצותא, ורש"י שם (ד"ה אם רצו), מפרש שפריצותא שייך בין עבדים לנשים, וכן בין עבדים וקטנים באופן של משכב זכור. ומאותו טעם אוסרת הגמרא (פסחים צ"א א' ב') לעשות חבורה על שה דפסח הכוללת נשים ועבדים או עבדים וקטנים. וכן במשנה בשבת (י"ג ב') מוזכר שגזרו על י"ח דברים, והברטנורא והתפארת ישראל כתבו שהגזירה הי"ח (מוזכרת בגמרא בדף י"ז ב') היא שתינוק נכרי יטמא בזיבה כדי שלא יהיה תינוק ישראל רגיל אצלו במשכב

במקום נקודת החיבור בין הזכר לנקבה - שהיא הכתובה, חייב שיקדם לחיבור תיגרא, דקליפה קודמת לפרי (עיי' זוח"ב ק"ח ב'), וחשוכא קדמה לנהורא (של"ה, מסכת תענית, תורה אור, אות ס"ז). אבל לאחר מכן כותבים כתובה, כי אסור להשהות אשה בלא כתובה אפילו שעה, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (ב"ק פ"ט א'), ולכן בלא כתובה חסר בנקודת החיבור. הרי זה שאין בני נח כותבים כתובה לזכר, למרות שפוגמים בזכר, מראה שחסר בנקודת פנימיות החיבור, כי אין זה מהלך של חיבור, אלא זה מהלך של נפרדות. דבעומק, מהלך החיבור של זכור הוא בתפיסת של עמלק, הוא בתפיסה של עבד, הוא בתפיסה של קטנות. ע"כ דנו בסוגית נח וחם.

במשכב זכור גם הנשכב חייב

נתבונן עתה בסוגית יוסף ופוטי פרע הוא פוטיפר. והנה יוסף הוא המשביר לכל הארץ (מקץ מ"ב ו'), הרי שיוסף הוא בחינת המשפיע, הוא הזכר, הוא המפרנס לכל. ופוטיפר שרצה לפגום בו בבחינה של זכור, רצה להפוך אותו למקבל, לנקבה. הרי שרצון פוטיפר היה לשדד את המערכות, להפוך הפיכה גמורה את צורת הבריאה. ולכן מידה כנגד מידה, הוא נסתרס כמו שהבאנו לעיל מחז"ל, ואיבד את כח המשפיע שבו. הרי זו הסוגיא השנייה בפגם של הזכור. נחדד ונבאר את הדברים. הנה בסנהדרין (נ"ד א' ב') ישנה מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא האם צריך שני פסוקים לחייב את השוכב ונשכב במשכב זכור, או סגי בפסוק אחד, והנפ"מ בבא על הזכר ובאותה עת הביא עליו זכר, אי חייב משום ב' לאוין או לאו אחד. והנה רש"י בכריתות (ג' א' ד"ה דאמר רבי אבהו), שם מובאת חלק מהסוגיה דסנהדרין, שואל, למה צריך ילפוטא שגם הנשכב חייב מיתה. הרי בזכר ונקבה, בכל מקום שישנה עבירה ביניהם, אין צריך קרא מיוחד לחייב את הנקבה, אלא ברור שאם אחד מהזוג חייב, גם השני חייב. ולמה במשכב זכור צריך דרשה מיוחדת לחייב את הנשכב. ומתרץ רש"י שבכל מקום שישנם זכר ונקבה בעבירה, שניהם נהנים. משא"כ במשכב זכור, הנשכב לא נהנה, לכן ס"ד שיהיה פטור, קמ"ל מקרא שגם הוא חייב.

בפגם זכור הנותן נהנה והמקבל לא נהנה

עומק הדבר שנתבאר כאן. בכל ביאה של זכר ונקבה, הרי שישנו שם מעשה חיבור מצד צורת הבריאה, כמו שהיא בשורשה, שהזכר נותן והמקבל שהיא הנקבה נהנית. כלומר ההנאה בעצם היא של המקבל ולא של הנותן. אלא שמצד מה ש"ובחטא יחמתני אמיי" (תהלים נ"א ז'), אז גם הזכר נכנס בהבחנה של הנאה, כי חסר בכוח הנותן שבו. מכיון שאין בו כח נתינה שלם, לכן כביכול גם הוא מקבל, ולכן הוא נהנה. אבל בשורש הדבר, גם אם אין כוונתו אך ורק לשם נתינה, סוף סוף הוא נותן והמקבל מקבל. אבל בפגם זכור, אין הנאה לנבעל כלל, וא"כ ע"כ ההנאה היא לבועל. הרי שיש כאן היפוך מערכות, במקום שהמקבל ינהנה, הנותן נהנה. הרי שהנבעל הופך להיות נותן והבועל הופך להיות מקבל. וזהו גופא עומק הפגם במשכב זכור - הפיכת המערכות.

חמה לוקה בגלל משכב זכר

הנה הגמרא (סוכה כ"ט א') אומרת, "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה", היינו שאינה מאירה כ"כ (רש"י שם ד"ה והושיבם). ואחד מהם הוא משכב זכור. ורש"י שם (ד"ה בשביל ד' דברים) כתב, "לא שמעתי טעם בדבר". נביא מ"מ טעם בלקות החמה בגלל משכב זכור על דרך הפנימיות. הנה החמה היא בבחינת נותן והלבנה בבחינת מקבל, כפי שידוע לכל. והנה כאשר ישנו פגם זכור, אזי כאמור המשפיע נהפך להיות מקבל. וזה נקרא חמה לוקה. כלומר החמה לוקה מחמת שכל מהותה של החמה היא להיות נותן. אבל כאשר הזכר הופך להיות כולו מקבל, הרי זה בחינת חמה לוקה, שבמקום להשפיע את שפעה, היא כביכול קולטת את מצב הנבראים שהם מקבלים, ונעשית בעצמה למקבלת. אז ממילא אין בכוחה להאיר, כי כח הנותן שבה אינו יכול להתגלות. הרי שמתגלה כאן היפוך מערכות שהופך את הזכר לנקבה ואת הנקבה לזכר.

תועבה - תועה הוא בה

הנה בר קפרא דרש בנדרים (נ"א א') מאי "תועבה" - תועה אתה בה. והנה כוונתו לתועבה שכתובה בפסוק (קדשים כ' י"ג), "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה, תועבה עשו, שניהם מות יומתו". והקשה האריז"ל (שער

היה זה מצד הקדושה, אבל בהבחנה ש"זה לעומת זה עשה הא'להים" (קהלת ז' י"ד), אזי ישנו כח שהזכר תופס תפיסה של זכר בלבד בלי נקבה, ומשם מגיע שורש הפגם.

אור דזכר בלי הנקבה חוזר בעקבתא דמשיחא

עומק שורש פגם הזכר, שהוא שער הנו"ן דקליפה, שהוא כוח הגאווה כמו שמפורש בדברי רבותינו (עי' ספר המדות לרבי נחמן מברסלב ערך גאווה), שהוא האור שחוזר בעקבתא דמשיחא - הוא מקביל לראשית ותחילת הבריאה שהיה רק זכר בלי נקבה. והנה בודאי שפגם הזכר אינו מצד הקדושה, אלא הוא הזה לעומת זה שקיים בקדושה. וכאשר מאיר בעולם כח לחזור לנקודה ראשונה, לנעוץ סופן בתחילתן (ספר יצירה פ"א מ"ו), לחזור לראשית תפיסת הבריאה של קודם שהפריד הקב"ה את חוה מן האדם, אז מתגלה האור שיש רק כוח של זכר בעולם. ומכנגד מתגלה הקליפה של פגם זכור. כי מצד אותה תפיסה אין מהלך של נקבה כלל.

איש אין בארץ לבוא עלינו

והנה התורה מספרת שאחר שלוט ושתי בנותיו ניצלו ממהפכת סדום, סברו הבנות "ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ. לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע" (וירא י"ט ל"א-ל"ב). ומשם בא מואב ומשם בא עמון. הרי שהמהלך של סדום גילה שיש רק זכר אחד. נבאר. כאשר היה זכר אחד וגם היתה נקבה - אדם וחוה, אז כבר נולדו עוד זכרים - קין והבל. ובו ביום נולדו (יל"ש בראשית פ"ד רמז ל"ה). אבל זה היה בשלב השני, כדלעיל. אבל בשלב הראשון, בראשית הבריאה, היה מהלך שאין בארץ אלא זכר אחד. ואור פנימי זה בשורש הבריאה, הוא זה שנפגם ונפל בסדום. בודאי שאור פגום זה אינו עומק האור. דהרי עומק האור הוא שישנו רק זכר אחד ואין שתי נקבות - בנות לוט. עומק האור היה קודם שנפרדה חוה מאדם, כדלעיל. אבל עומק הענין שבאה תפיסה כזאת לבנות לוט, שאין עוד אדם בארץ מלבד אביהם, מהיכן היא הגיעה. כמובן ע"פ פשוטו, כך היה נראה להן. אבל תפיסה זו, שכפשוטו היתה טעות ותו לא, הרי הביאה לידי מעשה בפועל שמכוחו השתלשלו רות, דוד, וכו' עד משיח

רוה"ק תיקון כ"ב לבא על הזכור), שהיה צריך לדרוש "תועה אתה בו" ולא "בה", ועיי"ש מה שתירץ⁹. אמנם לפי דרכנו, בפגם זכור הרי שמתהפך הזכר לנקבה, כי יש הפיכת המערכות כנ"ל. הבועל רוצה לעשות את הזכר לנקבה, אבל למעשה הזכר הנבעל נעשה [כלומר נשאר] זכר. אמנם צורת המעשה שהוא עושה בו הוא צורה של נקבה, אבל מכיון שאין הנבעל נהנה אלא מהנה, לכן הנבעל נשאר זכר והבועל נעשה נקבה. לכן דורשים "תועה הוא בה", לרמוז על כך שהבועל תועה בעצמו, שהוא חושב עצמו לזכר אבל באמת הוא נקבה. א"כ פגם הזכר הוא טשטוש של כל מערכת הבריאה כולה. כי צורת הבריאה כולה היא במהלך של זכר ונקבה בראם, וכאשר האדם בא והופך את הזכר לנקבה ואת הנקבה לזכר, הרי שזה בעצם הרס של כל צורת הבריאה שברא הקב"ה. וזהו מ"ש חז"ל (יל"ש שמות פ"א רמז קס"ג) שבמצרים העבודות היתה באופן של עבודת אנשים לנשים ועבודת נשים לאנשים. והשורש לזה היותם של מצרים מקולקלים במשכב זכור שענינו היפוך היוצרות של זכר ונקבה, נותן ומקבל.

בשורש היה האדם לבדו זכר בלי נקבה

הסוגיא השלישית היא הסוגיא של סדום, ובעומק היא גונזת בקרבה את הכל. בהקדם, הנה רש"י (יחזקאל כ"ח ז') מביא מדרש אגדה, שלשה עשו עצמם אלוה - יואש, חירם ונבוכדנצר, ונבעלו כנשים. על נבוכדנצר כתוב בגמרא (שבת קמ"ט ב', ועיי' רש"י ישעיה י"ד י"ב), שהיה מטיל פור על גדולי מלכות לידע איזה בן יומו של משכב זכור. וצריך להבין מה שייכות יש בין עשו עצמם אלוה לבין שפגמו בזכור. והנה בהקדם כתוב במעשה בראשית, שהקב"ה, לאחר שברא את אדם הראשון, לקח את הצלע ובנה את חוה והביאה אל האדם. אבל למעשה זה כבר היה בשלב השני. אבל בשלב הראשון ברא הקב"ה את אדם הראשון, וחוה היתה כלולה בו (עירובין י"ח א'). במצב זה לא היה לאדם זוג עם חוה כפשוטו, אלא בפועל היה שם רק זכר. ואמנם באדה"ר

⁹ למעשה הראשונים על הדף בפירושים כבר תירצו את הקושיה מבלי לשאלה להדיא, דהרי פירשו ששהבעל תועה בכך שמניח את האשה והולך אצל הזכר. כלומר, לפי פירושים תועה כאן הוא בעצם טועה. וגם לפי הפירוש בפנים, תועה כאן הוא בעצם טועה.

צדקנו. ולכן, בעומק, ברור שתפיסה זו באה משורש בריאתו של אדה"ר בלא נקבה, שהיה רק איש אחד בארץ. ועל דרך זה תפסו בנותיו של לוט שאין לאביהם מקביל, שהוא נמצא במהלך של לבד. ולצורך קיום העולם עשו מה שעשו. דהרי גם הן הבינו שאם היו זכרים אחרים, אזי אסור היה להן להתחבר עמו, דאב ובתו אינם ברי חיבור. אלא התגלתה כאן תפיסה במהלך שישנו בעולם רק כח אחד של זכר, שהוא מציאותו של אדם הראשון לבדו בראשית יצירתו. זהו עומק מה שנתגלה במהלך של סדום, ומכוחו פעלו בנות לוט.

נציב מלח

"ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח" (וירא י"ט כ"ו). יש להתבונן בלשון מאחריו. לכאורה היה צריך לומר מאחוריה. אמנם הנה הגמרא בסנהדרין שהבאנו לעיל (נ"ד א'), דורשת את הפסוק "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה, תועבה עשו, שניהם מות יומתו", בא ללמד ונמצא למד, ופירש רש"י שם (ד"ה ונמצא למד), "למשכב זכור לא איצטריך קרא, דפשיטא לן דכל משכב זכר שלא כדרכו הוא, אלא האי משכבי לאשמועינן אתא דהבא על אשה בין כדרכה בין שלא כדרכה - חייב". לכן נראה שאחריו בקרא דאשת לוט בא לרמז על תפיסה של חיבור בבחינת משכב זכור. כלומר, תפיסת אשת לוט לא היתה בבחינת פנים מול פנים, אלא בבחינת פנים מול אחר, שזו תפיסת משכב זכור. וא"כ הרי שאין כאן נקבה, ולכן נהייתה לנציב מלח. ולמרות שמלח יש לו תכונת שימור, ולכן אמרו בכתובות (ס"ו ב'), "מלח ממון חסר", כלומר אם רוצה אתה שממונך ישתמר, חסרהו, דהיינו חלקהו לצדקה. אבל מאידך יותר מדי מלח ממית, ולכן ימה של סדום שהוא מלוח מאד, נקרא ים המוות, ומימיו צריכים רפואה (יל"ש יחזקאל פמ"ז שפ"ג). והפסוק אומר "גפרית ומלח ... לא תזרע ולא תצמיח ... כמהפכת סדום" (נצבים כ"ט כ"ב).

פרו ורבו מלשון פרורים

וזהו העומק של פגם סדום, שהיא נחרבה לגמרי, ואין לה קיום, ואין לה כח הולדה, והמלח שבה הוא בהבחנת מוות - זאת ההגדרה של פגם זכור. ומבואר באריז"ל (שער הגלגולים הקדמה ט') שפעמים מי שפגם בזכור,

מתגלגל באשה עקרה. כל זה מצד נקודת הפגם. אבל מצד שורש תפיסת האור, מה שזכר אינו מוליד, הרי זה נובע מעומק האחדות. מפני שכל הולדה היא בבחינת "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית א' כ"ח). ופרו הוא מלשון פרורים כדברי המהר"ל (עי' אור חדש עמ' רי"ד בענין פרורים), כלומר ישנה כאן הבחנה של התפרדות, שישנו אב ויש לו בנים אבל הם נפרדים ממנו. ולכן מצות פרו ורבו התחדשה רק לאחר שנפרדה הנקבה מהזכר. והנה ודאי כפשוטו בלי נקבה אין היכי תימצי לפרו ורבו. אבל בעומק, קודם שפוררו את אדם הראשון ולקחו ממנו צלע, הוא היה במהלך של אחד. ומהלך של אחד סותר את המהלך של פרו ורבו. דשורש האשה הוא בפרור האדם, ומוזה נמשך עוד התפוררות שהם הבנים. ולכן גם בעומק בהכרח שהולדת הבנים תלויה באשה, מלבד פשטות הענין.

בסדום היה צדיק אחד בלבד

כפי שנתבאר לעיל, ענינה של סדום הוא כח הזכר האחד מצד הקליפה. והנה הקב"ה החריב את סדום כי לא מצא בה עשרה צדיקים. אבל צדיק אחד הרי מצא בה, ומ"מ לא הועיל זה. כי היה חסר שם הכח של הצרוף, הכח של החיבור. דדוקא בכל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין ל"ט א'), ולא בפחות. שורש כוח הצרוף שבבריאה נעוץ במאמר "בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה' א'). אמנם "והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". מאמר אחד הוא כח האחד שמקביל לסדום, זהו כח הזכר לבדו. ועשרה מאמרות הוא ענין צירוף הכוחות, הוא ההבחנה של עשרה צדיקים. אבל בסדום שהוא במהלך של אחד, לא נמצאו עשרה צדיקים.

הכלי, כח המקבל, נכח מצרף

כפי שהזכרנו לעיל, חם סירס את אביו כי רצה למנוע ממנו להעמיד בן רביעי, כי סבר שאפילו שני בנים זה יותר מדי כדמוכח מכך שקין הרג את הבל, וכ"ש שלושה וארבעה. עומק הדבר. ישנם ב' מהלכים בכח הצרוף שקיים בבריאה. האחד, הוא העשרה מאמרות

בהן נברא העולם, הוא שורש כח הצרוף בבריאה. השני, הוא הכח לאחד דברים נפרדים. כגון כאשר ישנם ג' כוחות, ימין שמאל ואמצע. והכח המצרף ומחבר אותם, הוא הכח הרביעי, כח הכלי, כח המקבל, הנוקבא. על דרך שהכלי מחבר כמה עיסות לחייבן בחלה (ע"י חלה פ"ב מ"ד). וכן דוד המלך מלכא משיחא, מחבר את אברהם יצחק ויעקב. לפי זה מובן שמה שחם סרס את נח, היינו, שלא יהיה כלי מקבל לצרף את השלשה, שם חם ויפת. ובעומק זה גם הביאור ברבעו, דאלו ואלו דא"ח. דהביאור ברבעו הוא שבמשכב זכר הרי אין נקבה, ואין כלי קיבול. והנה מצד התפיסה החיצונית, זכר לבדו בלי נקבה, הוא קליפה, עלמא דפירודא. ומצד כך עבד מישך שייך במשכב זכר, כי אין לו כח מקבל בנפש, כי כל מה שקנה העבד קנה רבו. ולכן כפי שנתבאר לעיל, עבדים וקטנים אינם עושים זימון לבדם, ואינם עושים חבורה על השה לפסח, מצד חשש לפריצותא דמשכב זכור. כל זה הוא מצד התפיסה החיצונית של הפגם זכר.

מי שעושה עצמו אלוה הוא זכר בלי נקבה

אבל מצד התפיסה העליונה שבזכר, אזי שייכות העבד לזכר היא מצד מה שנאמר במשה רבינו "משה עבדי מת" (יהושע א' ב'), או "עבד נאמן קראת לו" (תפילת עמידה, שבת שחרית). מצד זה מה שקנה עבד קנה רבו הכוונה שהעבד בטל לרבו, מבחינת "ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו" (ואתחנן ד' ל"ה). נחזור עתה לרש"י ביחזקאל בענין שלושת המלכים שעשו עצמם אלוה ונבעלו כנשים, ושאלנו מה ענין זה לזה. עתה נבין זאת היטב. ענין אלוה מצד הקדושה, הוא שאין שני לו, כלומר אין בו זכר ונקבה, אלא כולו משפיע, כולו זכר. לכן על שלושת המלכים שעשו עצמן אלוה, לא נאמר עליהם הכלל של "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם", כי אלוה אינו אדם ואין לו נקבה. ומצד כך עומק הפגם של זכר הוא בעושה עצמו אלוה.

עשית עצמו לאלוה הוא שער הנו"ן דקליפה

הנה מבואר בחז"ל שהנחש בא לפתות את חוה מתוך שנתאוה לה (ב"ר י"ח ו'), ורצה להרוג את האדם ולשאת

את חוה (יל"ש ישעיה פס"ה רמז תק"ט)¹⁰. עכ"פ ברור שהנחש רצה להפריד בין אדם לחוה. ואם היה מצליח בכך, הרי שאדם הראשון היה חוזר למהלך שאין לו נקבה, וזה גופא מהלך של א'להות, כשלושת המלכים לעיל, והוא פגם הזכור. דהרי צורת הבריאה היא במהלך של זכר ונקבה בראם, ופגם זכור בעומק הוא הפקעה של כל תפיסת הבריאה. למעשה, ישנן שלוש הבחנות בהפקעה. האחת, עצם הפגם זכור יוצר הפרדה, דאין כאן חיבור בין זכר לנקבה, ואם כן זה פלגא דגופא. ההבחנה השנייה בפגם הזכור היא ההפיכה של הזכר לנקבה ושל הנקבה לזכר. וההבחנה השלישית של פגם הזכור הוא שעושה את האדם לאלוה כביכול, שישנו רק זכר, ע"ד שלושת המלכים שעשו עצמם אלוה ופגמו בזכור. והנה עשיית האדם עצמו לאלוה הוא שער הנו"ן דקליפה. ולעומת זאת שער הנו"ן דקדושה הוא ידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא, כמו שכתב הרמב"ן (בהקדמתו לתורה) בדרך אפשר, ע"ש. לכן הראשון שעשה עצמו לאלוה היה פרעה, כי כל המהות של מצרים בא מהפגם זכור, כפי שבארנו לעיל בקללת כנען.

חיבור של אחד עם עצמו הוא פנים באחור

הנה משה רבינו ביקש מהקב"ה "הראני נא את כבודך" (כי תשא ל"ג י"ח). והקב"ה ענה לו "וראית את אחורי ופני לא יראו" (שם שם כ"ג). לכן הראה לו הקב"ה קשר של תפילין, שהוא מאחור (ברכות ז' א'). הרי זה אחור דקב"ה. אבל האחור דקליפה, הוא מצד פגם הזכור, דאין בזכור אלא אחור כפי שהבאנו לעיל מרש"י שבאשה יש ב' משכבות, אבל בזכר רק אחד. והנה ישנה הבחנה של אחוריים בבחינת שדי בתר כתפוי (ספר התניא לאדמו"ר הזקן פכ"ב), דהיינו כאשר הנותן אינו רוצה לגלות נקודה של פנים, אזי הוא נותן זאת בדרך אחוריים, כגון שמשפיעים שפע לס"א, שעושים זאת בהכרח שלא ברצון. וישנה הבחנת אחוריים בקדושה, כפי שמצינו בצדקה (כתובות ס"ז ב'), שאדם זורק מעות לאחוריו והעניים מלקטים אותם, והוא אינו יודע למי נותן, כדי שלא לבייש את העניים. וישנה הבחנה שלישית באחורים, וזהו העומק של גילוי א'להות שקיים בבריאה, שהוא רק

¹⁰ אמנם ע"י רש"י (שבת קמ"ו א' ד"ה כשבא), שמשמע שבה הנחש על חוה בעת שנתן לה עצה לאכול מן העץ. ומ"מ צ"ל שרצה גם לשאתה.

בדרך של אחורים. לבאר זאת, הנה חיבור של אדם עם עצמו הוא באופן שפניו מתחברים עם אחורי עצמו. וזה נקרא חיבור מיניה וביה. אמנם כאשר ישנם שניים, אז שייך שיהיו כל הצירופים, פנים בפנים, פנים באחור, אחור בפנים, אחור באחור. אבל מיניה וביה חייב להיות פנים באחור.

בחינת קוב"ה וישראל חד היא בחינת אחוריים

עומק הדבר של "וראית את אחורי לפני לא יראו" הוא כי כאשר ישנו גילוי א'להות לאדם בבחינת קודשא בריך הוא וישראל חד, אזי הוא בהכרח גילוי של אחוריים. והרי זה מקביל לעומק פגם הזכור. כלומר עומק פגם הזכור מקביל לגילוי א'להות הגמור שיכול להיות בבריאה. למרות שסלקא דעתך דגילוי א'להות ד"פנים בפנים דיבר הויה עמכם" (ואתחנן ה' ד') - כפי שהיה במתן תורה - הוא גבוה יותר, למעשה אין זה כך. דפנים בפנים שייך כפי שבארנו רק בבחינה של שניים המדברים זה עם זה. אבל "ראית את אחוריים", שהיא בחינה של ראייה, היא למעלה מבחינת הדיבור של "דיבר הויה עמכם". מפני שבחינת אחוריים היא בחינה של אחדות גמורה, משא"כ בחינה של פנים בפנים אינה באחדות גמורה. דאחדות גמורה היא כאשר הפנים והאחור מתאחדים להויה אחת. מצד הגילוי לזולתו אזי התכלית היא שגם האחוריים יהיו בבחינה של פנים, כמו שכתוב "לוחות כתובים משני עבריהם, מזה ומזה הם כתובים". כלומר משני הצדדים אפשר היה לקרוא את האותיות, כי האותיות היו חצובות בתוך הלוחות מעבר לעבר. זה מבחינת איך הדבר נראה לזולתו. אבל מצד החיבור מיניה וביה בתוך עצמו, פנים של עצמו עם אחור של עצמו, זה לא מצד מה שנראה לזולתו. והנה כפשוטו, "וראית את אחורי לפני לא יראו", הוא מפני שהפנים במדרגה יותר עליונה מהאחורים, ולכן א"א לגלותם. אבל בעומק לפי מה שנתבאר, גילוי פנים הוא תמיד גילוי של שניים. משא"כ גילוי של אחור הוא גילוי של אחד.

חסרון מבטל גאווה

הזכרנו לעיל שענין פגם הזכור בא מכח הגאווה. והנה שורש כח הגאווה הוא רצון להיות כא'להים, ח"ו, כפי שהסית הנחש את אדם וחווה. וכבר בארנו לעיל שרצון

זה הוא גם מונח בעומק פגם הזכור. דהרי ענינו של האדם, ע"פ שורש הבריאה של "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם", הוא להתחבר עם הנקבה ולהשפיע לה. אבל יתר על כן, הרי נקבה היא מלשון נקב דהיינו חסר. וא"כ כאשר האדם מתחבר עם הנקבה, הריהו מקבל בנפשו את תפיסת החסר. וזהו זוג אמיתי. משא"כ כאשר ישנו זכר ואין נקבה, הרי הוא הולך ומתגאה, כי אינו מקבל את תפיסת החסר. בעוד דקבלת תפיסת החסר בחיבור עם נקבה היא גופא ביטול הגאווה. א"כ מלבד החיבור כפשוטו, עומק החיבור עם הנקבה הוא חיבור לנקב, לחסר, לתפיסת החסר שבאדם, להרגיש שהוא לא שלם, ואז נקרא שמו אדם.

ותחסרהו מעט מא'להים

אמנם אחד מטעמי שם אדם הוא מלשון "אדמה לעליון" (ע"י של"ה תולדות אדם פתיחה אות כ"ג, ע"פ הפסוק בישעיה י"ד י"ד), אבל שם זה מורה רק על שאיפה. מתוך שאדם מבחין שהוא חסר, מחמת חיבורו עם הנקבה, לכן הוא רוצה להשלים את חסרונו על ידי אדמה לעליון. ולא ח"ו שיהא אלהות לעצמו, אלא שאז ע"י שדומה לו, בטל אליו ונעשה עמו חד. א"כ האדם קיבל את תפיסת היותו חסר מתוך התחברותו לנקבה. ושורש היות הנקבה נקראת על שם נקב, במובן של חסרון, נובע משורש יצירתה מכך שהחסירה מאדם את צלעו. כלומר, שורש יצירתה באה מתפיסה של החסרה, ולכן מהותה היא בתפיסה של חסר הנקרא נקב. והנה תפיסת החסר באדם מכונה בפסוק "ותחסרהו מעט מא'להים" (תהלים ח' ו'), אבל בחינת הזכור הוא "והייתם כא'להים" כהסתת הנחש, וזה עומק פגם הזכור. כי הוא תופס את האדם בבחינת קודם ההחסרה, קודם שלקח הקב"ה את הצלע מהאדם ובנה את חווה. הרי זו תפיסה שאין באדם חסר, וזו הגאווה של "והייתם כא'להים".

מחיית עמלק בהבחנת זכר בלי נקבה

והנה תפיסת הזכר שיש לנו עכשיו, היא מלשון זכירה. וענין הזכירה היא כנגד השכחה. כדאיתא בביצה (ט"ו ב'), "זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו מאחר שבא להשכיחו", כלומר הכן עירוב תבשילין ביום ה' שלא ישכיח היו"ט בע"ש את השבת שלמחרתו. ורש"י שם

לנו עמלק, ולא לשכוח למחות את זכרו. אבל על כרחך האדם לא יוכל להשלים את מחיית זכר עמלק, מפני שהאדם בנוי כזכר ונקבה, וחלק הנקבה שבו יש בו שכחה. לכן רק הקב"ה, שאין בו הבחנה של שכחה, יוכל למחות את זכר עמלק לגמרי. כי ביחס לקב"ה אין הבחנה של זכר ונקבה, ולפיכך "אין שכחה לפני כסא כבודך" (מוסף ר"ה).

זכר דקדושה מול זכר דקליפה

א"כ ההבדל בין התפיסה של זכר ונקבה, לבין התפיסה של זכר לחוד, הוא האם יש שני צדדים הפוכים לכל דבר, או רק צד אחד הכולל את שניהם. מצד הבחינה של זכר ונקבה, עמלק מתנגד לישראל, כי הוא הזה לעומת זה דישראל, ראשית מול ראשית. אבל מצד התפיסה של זכר, ישנו רק צד אחד, ואין זה לעומת זה. כצד הזכר דקליפה, עמלק רצה לעקור את ישראל. אבל מצד הזכר דקדושה, אין קיום לעמלק כלל, כי ה' אחד ושמו אחד, יי'היה. עומק הפגם של הזכר דקליפה, עניינו הוא

הביטול של התפיסה שישנם שני צדדים בבריאה וגילוי של התפיסה של צד אחד בלבד [יש ב' בחינות בקליפת עמלק. א. ספק. ב. ודאי שאין א'להים ח'ו]. זו הקליפה הגמורה. אמנם הגילוי שיהיה במהרה בימינו, ה' אחד ושמו אחד ואין עוד מלבדו, הוא באמת שאין שני צדדים, אלא רק צד אחד. אמנם צד הוא רק מלשון משל, אבל באמת תהיה רק הויה אחת, גילוי א'להות שיתגלה במהרה בימינו.

(ד"ה מנא) "אין זכירה אלא בדבר המשתכח". הרי אנו למדין שכל זכירה היא ביחס לדבר אחר הבא להשכיחו. והנה זכירה היא מלשון זכר, ושכחה באה מהבחנת הנקבה, שחסרון שהוא מהות הנקבה כנ"ל היא גופא השכחה. והנה במצות מחיית עמלק נאמר "זכור את אשר עשה לך עמלק ... לא תשכח" (כי תצא כ"ה י"ז י"ט). הרי שהתורה מרמזת כאן להבחנה של זכר בלי נקבה. זכור הוא הזכר, והלא תשכח בא לומר שאין כאן שכחה, כלומר נקבה. הרי שכנגד הפגם זכור שפגם עמלק בישראל, כנ"ל, כמו כן מחיית עמלק הוא במהלך של זכור ולא תשכח, זכר בלי נקבה.

ישראל והקב"ה ימחו את זכר עמלק

על הפסוק (בשלח י"ז ט"ז) "ויאמר כי יד על כס י'ה מלחמה להויה בעמלק מדר דר", כותב רש"י "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק". מהו השם השלם. הנה היום י'ה נפרד מו'ה. י'ה הוא עולם הבא, ו'ה הוא עולם הזה. עוה"ב הוא בבחינה זכר, עוה"ז הוא בבחינת נקבה. אמנם לעתיד לבוא, לאחר שיתאחד הי'ה עם הו'ה לשם אחד י'הו'ה, יתגלה שם חדש של י'הי'ה (שער ליקוטי תורה על זכריה י"ד ט'). ואז לא תהיה בחינה של זכר ונקבה, עולם הבא ועולם הזה. אלא הם יהיו שווים זה לזה, כלומר דבר אחד. והנה במחיית עמלק ישנם שני חלקים. ישנו החלק מה שהאדם מצווה למחות את זכר עמלק (כי תצא כ"ה י"ט), וישנו החלק מה שהקב"ה ימחה את זכר עמלק (בשלח י"ז י"ד). לכן האדם מחויב לזכור את אשר עשה

תיקון האשה

(נ"ט ב') "חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא נתקלל נחש, כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבונים טובים ואבנים טובות ומרגליות", ונראה שנחש שמשגרו לצפון שונה מהנחש שמשגרו לדרום. ונחש של צפון הוא נקבה, ושל דרום הוא זכר, כנודע, מדרום חסד, זכר, וצפון, דין נקבה.

נחש זכר ונחש נקבה

והנה גם מצד כח ההכשה, מצינו ב' סוגים בנחש. איתא במשנה (סנהדרין ע"ו ב') "שיסה בו את הנחש פטור, השיך בו את הנחש ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרים". ומדובר כאן שמת האדם שהנחש נשך, והמחלוקת היא האם האדם שהשיך בו את הנחש נחשב כמי שהמיתו כמו ידיו או בגרמא. ובגרמא (שם ע"ח א') מבוארת מחלוקתם, שלר' יהודה ארס נחש בין שיניו, ולכן פעולת המשיך נחשבת להריגה בידיים, דהרי הגיע שיני הנחש בידו של חברו (רש"י במשנה), והרי הוא כתוקע סכין בבטנו (רש"י בגמרא), ולחכמים ארס נחש מעצמו הוא מקיא, ולכן פעולת המשיך נחשבת לגרמא בלבד. ואלו ואלו דברי אלקים חיים. דר' יהודה מיירי בנחש זכר, שההכשה שלו היא כמו כח ההולדה של הזכר, דהיינו שהוא מוכן ומזומן לפלוט בכל עת, והרי זה כמו ארסו בין שיניו. משא"כ חכמים מיירי בנחש נקבה, שהארס טמון בקרבה, והיא כביכול צריכה להולידו, להוציאו מהכח אל הפועל. והנה מובא במדרש (פרקי דר"א פי"ג) שהנחש דן דין בינו לבין עצמו והחליט שהאדם לא ישמע לו כי קשה להוציא איש מדעתו, ולכן פנה אל האשה שדעתה קלה. ולפי המבואר לעיל, יש לומר שמצד הנחש הנקבה חשב לפתות את האדם, ומצד הנחש הזכר בא לפתות את האשה, כי לעולם כח הזכר אזיל בתר הנקבה וכח הנקבה אזלא בתר הזכר.

מחשבה ומעשה באשת איש

מאמר רביעי זה בענין השובבים, עוסק בפגם באשה [בעיקר באשת איש], מראשית המחשבה עד גמר המעשה בפועל ח"ו. והנה השורש בין למחשבה ובין למעשה בפועל הוא בנחש הקדמוני. דאיתא במדרש (ב"ר י"ח ו'), "מאי זו חטייה קפץ עליהם אותו רשע, מתוך שראה אותן מתעסקין בדרך ארץ ונתאוה לה". ולכן עלתה בלבו מזימה (סוטה ט' ב', יל"ש ישעיה פס"ה רמז תק"ט) "אתה בקשת להרוג את אדם ולישא את חוה". הרי שורש המחשבה. ואיתא בגמרא (שבת קמ"ו א') "שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא", ופרש"י (שם ובסוטה ט' ב' ד"ה נחש הקדמוני) "כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא אליה דכתיב הנחש השיאני - לשון נישואין", הרי שורש המעשה בפועל. עומק הקשר בין הנחש לחוה מרומז גם בשמותיהם, דאיתא בזוהר (ז"ח בראשית מדרש הנעלם מאמר הכרובים ולהט החרב המתהפכת, אות תתי"ב-תתי"ג במהד' הסולם), "הנחש שהערים לחוה, הוא דבר נופל על הלשון ... היאך ... כתרגומו, נחש חיויא הוא, חויה זכר, והיא חוה נקבה ... [האדם] קרא לה על שם העתיד, היה לו לקרוא אותה חיה, על שם [אם כל] חי, ונקראה על שם העתיד חוה, דעתיד חיויא למסטי לחוה".

נחש בריח ונחש עקלתון

נתבונן יותר בעומק בסוגיה דנחש. הנה יש לדעת שישנם שני סוגי נחש. דאיתא בגמרא (ב"ב ע"ד ב') "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם, אף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם". נחש בריח הוא בבחינת יושר, כמו הבריחים במשכן שהיו ישרים. מאידך נחש עקלתון הוא בבחינת עיגול, שהרי עקלתון הוא מלשון עקום. וכמו כן מבואר בגמרא שהם זכר ונקבה, רק שמוסיפה הגמרא שהקב"ה סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, דאם היה מניחם להזדקק זה לזה היו מחריבין את העולם. עוד ראיה מצינו שישנם שני סוגי נחש מדאיתא בסנהדרין

שלושה שלבים בתאוות הנחש לאשה

הנה מה שהנחש התאוה לבוא על חוה, הוא השורש לכך שלעולם יהא האיש נוח להתפתות אחר האשה. דהרי הנחש הוא כח הרע, ועצם התאוה לבוא על אשת איש הוא בודאי רע, והנחש הטביע תאוה זו בכל אדם בכל דור. והנה מה שגרם לנחש להתאוות לחוה, כבר הבאנו מהמדרש דראה אותם משמשים לעין כל, והמראה עורר את תאוותו. הרי שתחילת הפתוי התחילה בבחינת עין רואה. לאחר מכן הנחש דיבר עם חוה, כפי שמפורש בפסוקים ומבואר בחז"ל. ורק לאחר מכן בא עליה והטיל בא זוהמא, כדלעיל. הרי שישנם שלושה שלבים בהתפתותו - הראיה, הדיבור, והמעשה בפועל. למעשה קדם לשלושתם הסוגיא של המחשבה שהוא ההרהור, שבו עסקנו במאמר הראשון. אבל במאמר זה נעסוק בשלושת השלבים שלאחר ההרהור, הראיה הדיבור והמעשה בפועל.

עונשו של נחש

וכנגד שלושתם נתקלל הנחש. כנגד הראיה - איבד את מנהיגותו. בחינת ההנהגה כרוכה בענין הראיה. כדכתיב "עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ" (זכריה ד' י'). וכן מנהיגי העדה נקראים עיני העדה, "והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה" (שלח לך ט"ו כ"ד). והנחש קודם שנתקלל היה מלך על כל חיה ובהמה (סוטה ט' ב'), ובחטאו איבד זאת. יתר על כן כמו שאומרת הגמרא שמתחילה הנחש היה מהלך בקומה זקופה ולאחר חטאו הושפל להלך על גחוונו, וא"כ הסתכלותו היא על האדמה. משא"כ כאשר היה זקוף, אזי היו עיניו רואות למרחוק ומשגיחות ומתבוננות כראוי למלך. ולענין הדיבור, איתא בחז"ל (פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) בראשית פ"ג סי' א', ועי' אבן עזרא בראשית ג' א'), שהנחש היה לו כח דיבור והיה מדבר עם חוה בלשון הקודש. ועונשו היה שאיבד את כח הדיבור. ולענין המעשה בפועל, מה שבא הנחש על חוה והטיל בה זוהמא, ויצא מזה קין (פרקי דר"א פכ"א, זוח"א כ"ח ב'),¹¹ כנגד זה נתקלל הנחש שכח הולדתו שונה מכל בריה. כדאיתא בבכורות (ח' א'),

¹¹ עי' שער הפסוקים יחזקאל שמבאר את לידת קין באופן שונה לכאורה, עי"ש. והביאור הוא שכח הרע שנכנס באדה"ר ע"י החטא, מכוחו הוליד את קין, וזה נקרא שהנחש הוליד את קין, כלומר מכח הרע של הנחש הנדבק באדם - נולד קין.

שכנגד כל בעל חי ישנו עץ שהזמן משעת פרחיו עד גמר פריו שוה לזמן העיבור של הבעל חי, משא"כ הנחש שזמן עיבורו ז' שנים (שם), אין כנגדו עץ שמשעת פרחיו עד גמר פריו עוברים ז' שנים.

הנחש ידד ממדרגת עץ למדרגת עשב

נבאר את עומק הקללה שבכך. דהרי ישנם דומם צומח חי מדבר. והחי הוא ממוצע בין המדבר לצומח. אמנם ליתר דיוק, בצומח עצמו ישנם מינים של עשבים הקרובים לקרקע, וישנם מינים של עצים העולים מעלה. והחי הוא הממוצע בין המדבר לבין העצים. משא"כ העשבים הסמוכים לקרקע הם קרובים יותר ליסוד העפר, הדומם. א"כ עולה שכל בעל חי יש כנגדו עץ, שהוא ממוצע בין אותו עץ לבין המדבר, אבל הנחש אין כנגדו עץ כזה, מכיון שהנחש לאחר שחטא ונפל, אינו במדרגה של ממוצע בין עץ למדבר, אלא במדרגה של ממוצע בין עשבים לבעל חי, דהיינו שהנחש הושפל ממדרגת עצים למדרגת עשבים, ולכן מאכלו עפר, ועל העפר הוא זוחל, ולכן אין עץ שמשתוה לנחש.

יופי בית בנים

והנה כנגד שלושת הפגמים דראיה דיבור ומעשה בפועל, מצינו ג' הבחנות באשה. דאיתא בגמרא (כתובות נ"ט ב'), "אין אשה אלא ליופי, אין אשה אלא לבנים". הרי אלו ב' הבחנות. ההבחנה השלישית באשה, שהיא כח האמצע, היא הבחנת הבית. כדאיתא בגמרא (שבת קי"ח ב') "מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי". וכן איתא בגמרא (מגילה י"ג א') "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת תנא משום רבי מאיר אל תקרי לבת אלא לבית", כלומר שנשאה. וכן איתא בגמרא (בכורות מ"ה א') "כשם שצירים לבית כך צירים לאשה ... כשם שדלתות לבית כך דלתות לאשה וכו'". א"כ ג' הבחנות באשה, יופי, בית, בנים.

ראיה דיבור ומעשה כנגד יופי בית ובנים

והנה כנגד פגם הראיה היא כמובן הבחנת היופי באשה. וכנגד פגם הדיבור, הוא הבחנת הבית, דהדיבור הוא בית למחשבה [ועוד יתבאר בעזר ה' בארוכה]. וכנגד פגם המעשה, שהוא מעשה הולדה, הוא כמובן הבחנת הבנים.

ואיתא בגמרא בבכורות (ח' א') "הכל משמשים פנים כנגד עורף, חוץ משלושה שמשמשין פנים כנגד פנים, ואלו הן דג ואדם ונחש ... הואיל ודיברה עימהם שכינה". והנה זיווג של פנים בפנים עניינו בעצם זיווג דעינים, כדכתיב "עין בעין יראו" (ישעיה נ"ב ח'). דהרי ההבדל בין הפנים לאחור הוא שאדם רואה מה שנמצא לפניו, כי לשם מופנות עיניו, ואינו רואה מה שנמצא מאחוריו, כי אין לו עינים המביטות לאחור. וממילא זיווג פנים באחור אינו זיווג דעינים. א"כ זיווג דעינים הוא הזיווג הראשון והעליון בין האיש לאשה. ואין זו ראייה בעלמא, אלא זו ראייה בבחינה של זיווג, כמו שמצינו בעוף הנקרא ראה (פר' ראה י"ד י"ג, ועי' חולין ס"ג ב'), שיש לו כח להוליד ע"י ראייה בלבד (ייטב פנים לר' יקותיאל טייטלבוים, חנוכה אות י')¹³. לכן ישנו פגם באיש המתבונן באשה לא לו, כפי שאמר איוב "ברית כרתי לעיני, ומה אתבונן על בתולה" (איוב ל"א א', ועי' ב"ב ט"ז א'). וזאת מלבד שההסתכלות יכולה להביא להרהור ולקרי. וא"כ עצם הסתכלות הנחש בחוה זהו תחילת זיווגם. שאח"כ נשתלשל לדיבור, ואח"כ למעשה גמור.

זיווג דדיבור

עתה נבאר את הבחנת הזיווג בין איש לאשה שהיא במדרגת דיבור. דיבור במשמעות של זיווג מצינו במשנה ובגמרא (כתובות י"ג א') "ראוה מדברת ... מאי מדברת ... נבעלה". לכן הזהירה המשנה באבות (פ"א מ"ה) "ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו, ק"ו באשת חברו". הרי זה כח שני של חיבור, חיבור ע"י דיבור, והדיבור בבחינה של זיווג. וישנם שתי הבחנות בדיבור של זיווג, בעצם הדיבור ובבחינת נשיקין. והנחש כמו שפגם ע"י שראה את אדם וחווה משמשין, ובכח ראייה זו התחבר לחוה, כך פגם מצד שדיבר עם חוה, שע"י דיבור זה נתחבר לחוה.

הנחש איבד את כח הדיבור

והנה הנחש פגם בראיה בדיבור ובמעשה, אבל רק כח הדיבור ניטל ממנו כעונש, ובעומק, כתיקון. אבל כח הראיה וכח ההולדה לא ניטלו ממנו. אמנם היתה השפלה

והנה מצינו כמה הקבלות בין האשה לנחש. חדא בשמותם, חיויא וחווה כפי שנתבאר לעיל. הקבלה נוספת, ששניהם נקראים אויבים לאדם. דאיתא במשלי "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו". והנה בירושלמי (תרומה פ"ח ה"ז דף מ"ד א') איתא שהכלב והנחש הם אויבי האדם [ומ"מ מביאה הגמרא שם מעשים שהכלב והנחש בקשו להציל את חיי האדם]. ובמדרש (ב"ר נ"ד א') מובא שאויביו היינו אשתו. והמדרש מביא מעשה שהאשה גרמה שבעלה יוצא להורג¹². הרי שכח האשה וכח הנחש הם כוחות מקבילים. עתה נבאר את ההבחנה של פגם הדיבור כנגד הבחנת האשה כבית.

ב' הבחנות באשה, ביחס לבעלה וביחס לבנים

הנה הגמרא בברכות (ס"א א') מביאה שדו פרצופין ברא הקב"ה באדה"ר, אחד מלפניו ואחד מאחוריו, ומזה שלאחוריו בנה הקב"ה את חוה. ונחלקו מה היה הפרצוף שמאחור, דלחד מד"א היה גוף שלם, ולאידך מד"א היה זנב. והנה אם זנב היה, אזי הפסוק "ויבן וכו'" (בראשית ב' כ"ב), מתפרש כפשוטו. אבל אם היה גוף שלם, מה יש לבנות. ומביאה הגמרא ב' פירושים, האחד שקלע הקב"ה את שיערה, דקליעת שיער נקראת בנין. והשני שבנה אותה כאוצר, צר מלמעלה ורחב מלמטה שיהיה מקום לעובר להתפתח. והנה שני פירושים אלו מגלים שני הבחנות בתפיסת האשה. הפירוש הראשון תופס את האשה מצד מה שהיא מחוברת לבעלה, בעוד שהפירוש השני תופס את האשה כהיכי תימצי להולדת בנים. ושני צדדים אלו מתגלים במימרא ביבמות (ס"ג א'), "דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא". הרי שיש כאן שני כוחות באישה. ובין שני הבחנות אלו באשה, נמצאת הבחנה אמצעית שנקראת דיבור ונקראת בית.

זיווג דראיה

קודם שנבאר הבחנה אמצעית זו, בהקדם יש לדעת שישנה הבחנת זיווג בין האיש לאשה, שהיא גבוהה יותר מדיבור, דהיינו זיווג בבחינת עיניים. דאיתא בקידושין (מ"א א') "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה".

¹² לא מובא שם מעשה שהאשה בקשה להציל את חיי בעלה, דאין חידוש בכך, אלא החידוש הוא שהאשה פעמים היא אויב. משא"כ בנחש החידוש אינו שהוא אויב אלא החידוש שפעמים הוא משלים אתו. ובענין הכלב הוא נחשב לאויב כי הוא בחינת עמלק שהוא זה לעומת זה דצורת אדם.

¹³ לא מצאתי לכך מקור קדום. ואולי כוונתו לכת יענה שמולידה אפרוח מהביצה בלי לדגור עליה אלא ע"י כח ההסתכלות בלבד, כפי שמובא בע"ח (ש"ח פ"א).

בנין, בן, בי"ת נו"ן

נעמיק טפי בסוגיה דבית. הנה באדה"ר מצינו לשון יצירה, "וייצר הויה א'להים את האדם עפר מן האדמה" (בראשית ב' ז'). בעוד שבחיה מצינו לשון בנין, "ויבן ה' את הצלע" (שם שם כ"ב). והנה מצינו בגמרא (נדה מ"ה ב') שדרשו לשון ויבן שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. אבל בנין הוא גם מלשון בן, ובזה גופא מצינו ב' הבחנות. האחת, לענין שאין אשה אלא לבנים, כפי שהבאנו לעיל, כלומר שהיא שורש לבנים. אבל מצד השורש היותר עליון, בן הוא אותיות בי"ת נו"ן. והנה האות בי"ת מרמזת על ההבחנה האמצעית באשה, שהיא הבחנת הבית. והאות נו"ן מרמזת על ההבחנה שהיא צריכה לחזור לנקודה הראשונית, לשורש הכל, שזאת בחינת שער הנ', שער החמישים שהוא ידיעת א'להות כמו שהזכרנו במאמר הקודם בשם הרמב"ן (בהקדמתו לפירושו על התורה). א"כ למרות שהאשה נבראה אחר האדם, אבל מהות בנינה הוא לחזור לאותו מצב שהיתה צריכה להכנס עם אדה"ר לשבת קודש, לולי שחטאו, שהוא מעין המצב של יום החמישים ליציאת מצרים שהוא יום מתן תורה. שבאותו יום שניתנה התורה, פסקה מהם זוהמתן שהטיל בהם הנחש (שבת קמ"ו א'), כלומר שהבית חזר לשער הנו"ן דקדושה, שהיא ראשית היצירה ד"ויבן את הצלע".

חטא העגל הביא לתשכן

אבל בחטאם אבדו בני ישראל את הנו"ן ובא מהלך חדש של תיקון, שבמקום בי"ת נו"ן, ישנו מהלך של בי"ת בלי נו"ן. ובי"ת בלי נו"ן, הוא המשכן, שהוא הבית החדש שקבלו בני ישראל לאחר שחטאו בעגל וחזרה לתוכם זוהמת הנחש. אזי מהלך התיקון, הוא "משכן העדות (פקודי ל"ח כ"א), עדות לכל האומות שנתרצה הקב"ה לישראל על מעשה העגל" (תנחומא פקודי פ"ב, מובא ברש"י על הפסוק). הרי שהחטא גרם מהלך של משכן, ומשכן נקרא מקדש (תרומה כ"ה ח'), והמקדש הרי נקרא בית (דבה"י א' כ"ח י'). א"כ החטא הוביל למהלך של בית, בין לאחר החטא דאדם וחווה, ובין לאחר חטא העגל. והנה מעמד הר סיני היה בהבחנת "פנים בפנים דיבר ה' עמכם" (ואתחנן ה' ד'). ובארנו לעיל שבפנים בפנים יכולה להיות הבחנה של זוג של ראייה, וכן זוג של

בכח הראיה שלו, כפי שנתבאר לעיל, ששוב אינו מלך, אבל עכ"פ עדיין הוא רואה. וכן בכח ההולדה היתה השפלה, שאין שום עץ כנגד זמן העיבור שלו, והרי יש בכך נפרדות, אבל עכ"פ עדיין יש לו כח הולדה. משא"כ מצד כח הדיבור, שמעיקרא היה מדבר כאדם, ואפילו בלשון הקודש, כנ"ל, כח זה נעקר ממנו לחלוטין. די ש לדעת שקולות בעלי חיים וצפופי עופות אין עליהם שם דיבור. אמנם בעלי חיים משתמשים בקולות לדו שיח, ויש להם מעין שפה, אבל אין על זה שם דיבור. הרי אונקלוס תרגם "ויהי האדם לנפש חיה" ל"והות באדם לרוח ממללא". כלומר דיבור האדם הוא מה שעושה אותו לנפש חיה. ולכן כאשר החטיא הנחש את האדם, והביא אותו ממדרגת נפש חיה למות תמותון, אזי איבד הנחש את מדרגת הנפש חיה שהוא כח הדיבור.

החטא חידש סוגיה הנקראת בית

החטא גרם להתגלות בחינה חדשה של חיבור בין האיש לאשה הנקרא בית, שהוא בסוד התיקון. שהרי כל הפגם שפגם הנחש בהם היה בגלל שלא היה להם בית, ולכן שמשו לעין כל, וזה עורר את כח הראיה של הנחש. ואילו היה להם בית, מעיקרא כל המהלך לא היה מתחיל. התחדשות הסוגיה של בית לאחר החטא כרוכה בהתחדשות סוגיה הנקראת צניעות - ולא רק בכך שהלבישם הקב"ה כתנות עור. אלא באופן רחב יותר הנקרא בית, המאפשר לעשות בצנעה דברים שהצניעות יפה להם. הרי שהיה כאן שינוי מכח הדיבור לכח הנקרא בית¹⁴. דקודם החטא, הזיווג היה בבחינה של דיבור, ולא היה בחינת בית. ולכן עתה שיש בית, עיקר הזווג הוא בבחינת חיבור היסודות, שצריך להיות באופן של צנעה, בתוך בית. ולכן אסרו חכמים על אדם לבוא על אשתו מחוץ לבית כגון בשווקים ובפרדסין (סנהדרין מ"ו א', רמב"ם אסו"ב פכ"א הי"ד), וגם הלכו על כך אם השעה היתה צריכה.

¹⁴ הקשר הפנימי בין דיבור לבית מתבטא בכך ששניהם הם מידת המלכות בשפת הח"ן (עי' ערכי הכינויים לרמ"ק בסוף ספר אור נערב, בערך בית וערך דיבור). ובפשטות יש לבאר שדיבור הוא כלי לחיבור בין בנ"א ולכך נקרא זיווג - דיבור. וכן בית הוא מקום החיבור. ובאופן אחר, כל בנין הוא ע"י צירוף אותיות, ויש צירוף אותיות ע"י דיבור, ויש צירוף אותיות ע"י מעשה, בנין הבית.

שבא'להות, וכן לגלות את הא'להות בתוך החסר. דקודם הבריאה, כביכול גילוי הא'להות לא היה מתוך גילוי חסרון. א"כ כל מה שהתחדש בבריאה הוא הגילוי שגם במקום החסרון יכולה להתגלות הא'להות. והנה בפשטות, כוונת הדברים היא שהחסרון מגלה את השלמות, שביחס לחסר הנבראים מתחדש שלמות הא'להות, בבחינת שכל דבר ניכר ע"י הפכו [ע"י מהר"ל ריש נצח ישראל], וזהו גילוי א'להות. אבל בעומק יותר, גילוי הא'להות במקום החסר הוא גופא הגוון החדש שמתגלה. ולפי זה מצד הנקודה הפנימית, ענין היופי באשה הוא בתפיסה שהנקב יוצר אופן חדש של גילוי, וזה גופא יופיה, ומצד כך, יופי האשה הוא שורש פנימי לגילוי א'להות.

התפיסה החיצונית היא מים מלוחים

מאיך, מצד התפיסה החיצונית, מחמת שהנקבה היא בבחינה של נקב, בבחינה של חסר, אזי היא יוצרת הרגשת חסר אצל האדם. ודוקא מכח כך מתעוררת בו תשוקה לראות אותה. עצם החסר שבה יוצר בו חסרון לראותה. ולפ"ז נפרש לדרכנו שמה שכתוב במדרש (ב"ר מ"ה ה'), שלמדנו מדינה בת יעקב שיש בנשים מידת יוצאניות, היינו שהיא גורמת לאדם לצאת חוץ לעצמו כדי לראות אותה. וממילא נדמה לאדם שע"י ראייתה הוא ישלים את חסרונו, אבל זה בחינת מים מלוחים. והנה עצם התשוקה באדם לראות דבר שחוצה לו, שורש החסרון לכך הוא הבחנת כח נקבה באדם. אבל מה שראוי לאדם, הוא לא להשתוקק לראות את מה שחוצה לו כהשלמה לחסרונו, אלא להשתוקק לגלות את הא'להות מנקודת החסר שבו. כי זה תכליתו של החסרון לגלות ע"י את הא'להות. כי החסר משתוקק להשלמה, לשלמות. נמצא שהחסר גורם לגילוי הא'להות.

נשים למעלה ואנשים למטה

והנה מובא בגמרא (סוכה נ"א ב') לגבי מיקום האנשים והנשים בשמחת בית השואבה ש"בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". והנה ההבחנה

דיבור, כגון נשיקין. אבל בפנים ואחור לא יכול להיות לא זוג של ראיה ולא זוג של נשיקין. לאחר חטא העגל, כשחזרה הזוהמא, "אכן כאדם תמותון" (תהלים פ"ב ז'), שוב אין זוג במדרגת עינים או דיבור, אלא זוג הוא רק במדרגה של יסודות, ולכך נצרך בית, כדלעיל. א"כ עיקר החידוש שהתחדש בחטא אדם וחוה מכוח זוהמת הנחש שהטיל בה, הוא המהלך של בית וצניעות.

מהו יופי

נתבונן עוד בפגם הראיה ותיקונו, מצד ההבחנה שאין אשה אלא ליופי. והנה יופי הוא תמיד בהבחנה של נקבה, מלשון נקב. דאיתא בגמרא (נדה ל"א ב') "בא זכר בעולם בא ככרו בידו, זכר זה כר דכתיב ויכרה להם כרה גדולה. נקבה אין עמה כלום, נקבה נקייה באה, עד דאמרה מזוני, לא יהבי לה, דכתיב נקבה שכרך עלי ואתנה". א"כ ענין נקבה הוא חסרון, ודוקא משם באה נקודת היופי. דהמתבונן יראה שכל יופי בא מנקודת שינוי [יופי שורשו במדת התפארת, שכל ענינו חיבור שני הפכים חסד וגבורה, וחיבור ההפכים יוצר את היופי]. או בהבחנה של הבלטה ושקיעה, או בהבחנה של שינוי גוונים. אלו שני סוגי היופי שישנם. כך היא מטבע הבריאה שכל יופי בנוי על אחת משתי האפשרויות הללו, או שישנה שקיעה מול בליטה, דבר אחד בולט ודבר אחד שוקע, באופנים שונים של שקיעה ובלטה. או שהיופי בא משינוי של גוונים. שתי מקורות הללו של יופי, שואבים כוחם מענין החסר. דלמשל בקיר שטוח אין יופי, אא"כ צבעו אותו במגוון צבעים. ובמגוון צבעים גופא, הרי כל גוון הוא חסר ביחס לכל צבע אחר. אמנם אפשר להגדיר זאת באופן חיובי ולומר שבכל גוון ישנו חידוש שאין באחר, אבל ממילא נובע מכך שבאחר חסר אותו חידוש. ולכן מסקנת הדברים היא שכל שינוי בנוי על חסר, ומאיך כל יופי בנוי על שינוי וממילא על חסר.

גילוי א'להות מצד נקודת היופי

והנה בהבחנה שכל יופי בא מנקודת חסר, ישנה פנימיות וישנה חיצונית. מצד הפנימיות, כל הנבראים הם חסרים, בעוד שהא'להות הוא כביכול שלם בלי חסרון. לכן תכלית הבריאה, והיא גופא יופי הבריאה, היא לגלות מתוך החסרון של הנבראים את העדר החסרון

בנין בקליפה

נדון עתה בפגם הדיבור ותיקונו. ביארנו שדיבורו של הנחש עם חוה היה בבחינת זוג, וזהו עומק הפגם. והנה לא כל דיבור הוא זוג גמור, אבל הנחש דיבר עם חוה בלשה"ק, ולשה"ק עצם מהותה הוא בנין, צרוף וחיבור (עי' ספר יצירה פ"ד מט"ז), דהיינו זוג, ולכן בה נברא העולם. משא"כ שאר הלשונות אין בהן כח זה, מכיון שהן הסכמיות בלבד. והנה תכונת הבנין החיבור והצירוף מתגלה בשעת הדיבור כאשר האותיות מצטרפות למלים. וא"כ הדיבור של הנחש בלשה"ק היה בבחינת בנין בקליפה, היפך הבנין דקדושה שהוא מהותה של לשה"ק. גם בדור ההפלגה היה מהלך של בנין בקליפה, שרצו לעשות לעצמם שם ולעלות לשמים בכח הבנין (נח י"א ד'). וכן בנית פיתום ורעמסס היתה בניה שלא בקדושה, וכל מה שבנו התרוסס ופי התהום בלעו (עי' סוטה י"א א'). הרי שדור ההפלגה ופיתום ורעמסס הן ב' הבחנות בבנין דקליפה.

בנין דקדושה ושכנגדו

מאיך בנין בקדושה הוא הבנין של בית המקדש, והגדרת הדבר היא שהשכינה שורה בו. על דרך שלא נסתיימה מלאכת בנין המשכן עד שלא ירדה בו השכינה (עי' רש"י שמיני ט' כ"ג). הרי שבנין בקדושה עניינו כלי לצורך ירידת השכינה בתוכו. ומדרגת הבנין נמדדת לפי שריית השכינה בו ולא מצד גובה הבנין עצמו כבדור ההפלגה. ולכן אף שהבית השני היה גבוה בקומה (עי' ב"ב ד א') ושנים (עי' יומא ט' א') מהבית הראשון כמ"ש בריש ב"ב, מ"מ בית ראשון היה במדרגה יותר עליונה, שהיו בו ה' נסים משא"כ בית שני (יומא כ"א ב'). מבחינה זו המגדל של דור ההפלגה היה בנין כנגד בנין, כח הטומאה מבקשת לבטל את כח הקדושה. משא"כ בנין פיתום ורעמסס, לא היה בבחינת בנין כנגד בנין, אלא בהבחנת הריסת הבנין דקדושה, ולכן כל מה שנבנה לא היה עומד. הרי זה ביטול הבנין דקדושה על ידי ביטול כח הבנין בכלל.

בנין של אנות אין לו קיום

והנה יש להבחין בדיבורו של הנחש עם חוה בלשה"ק שהוא הבחנה של בנין, האם היה בהבחנת דור ההפלגה

שהאשה יוצרת חסר אצל האדם לראותה, מקבילה לכך שכאשר היו אנשים בחוץ ונשים בפנים או איפכא, היו מגיעים לקלות ראש. אבל מצד ההבחנה שתכלית הבריאה היא לגלות את הא'להות במקום החטא, הרי שמצד כך היו האנשים למטה והנשים למעלה. כלומר, המעלה של לאחר שנברא העולם ביחס למקודם שנברא העולם, שהתחדש מהלך של גילוי א'להות מכח החסר, מתגלה בכך שהנשים יושבות למעלה. כי ע"י החסר שזה בחינתם, האדם עולה למעלה. זהו הנפ"מ בין לראות חוצה לבין לראות מעלה. כוח הראיה או שהוא יוצר חיזיונות, או שהוא יוצר עליונות. השאלה היא היכן האדם נמצא ולאן הוא יוצא. א"כ הפגם של הראיה ענינו שהאדם מקבל את החסר שבנקבה ולכן הוא רוצה להביט בה. ותיקונו הוא כאשר האדם מגיע למעמקי נפשו, ומגלה שתכלית הבריאה היא גילוי א'להות במקום החסר. ולכן כאשר בוערת באדם התשוקה להביט בנקבה, ידע שזהו כוח הנפש להשלמת השכינה הקדושה. ותיקון התשוקה במעמקי נפשו, מלבד הפרישות בפועל של עוצם עיניו מראות ברע (ישעיה ל"ג ט"ו), צריך להיות מופנה לגלות את הא'להות במקום החסר.

עבירה לשמה

והנה מצינו בהרבה מקומות שכגודל המעלה קודם הנפילה כן עומק הנפילה, מאיגרא רם לבירא עמיקתא (חגיגה ה' ב'), כגון בנחש (יל"ש בראשית פ"ב רמז כ"ה), ובהמון ואחיתופל (סוטה ט' ב'). אבל דוקא כגודל המפלה שיוצרת חסר יותר גדול, כן גילוי הא'להות שבא מכך יש בו יותר יופי ותפארת. וזה כעין ממכה עצמה מתקן רטייה (עי' שמ"ר כ"ג ג'), שהתשוקה של הנחש לחוה שהביאה למכתו, יצרה תשוקה עמוקה יותר לגילוי א'להות, ממעמקים קראתיך (תהלים ק"ל ב'), וזו רפואת המכה. וזה על דרך שפירשו כמה מהאחרונים (עי' לש"ו ספר הדע"ה ח"ב דרוש עץ הדעת, ושפתי חיים אמונה ובטחון ב' מאמר חטא אדה"ר ובחירתו), שהיתה העבירה של אדם וחוה לשם שמים, כי הם רצו לגלות את הא'להות במקום שפל יותר להשביח את עבודת השי"ת. עד כאן בארנו את ענין פגם הראיה ותיקונו.

(בראשית א' כ"ב). אמנם יש בזה ב' מהלכים. מצד נקודת הפגם, פרו הוא מלשון פרור. וזאת ההבחנה בכח ההולדה של הנחש, שזו הולדה של פרור ופרוד, שאין מי שמשותווה לו בזמן עיבורו. משא"כ מצד נקודת התיקון בפו"ר, הרי כתוב "והודעתם לבניך ולבני בניך" (ואתחנן ד' ט'), וילפינו בכך בקידושין (ל' א') חיוב ללמד בנו ובן בנו תורה. הרי שכח ההולדה יוצר חיבור של אחדות בין הדורות, מצד התורה המאחדת אותם.

חיבור שאין לו ביטול

ונראה שעומק הפגם באשה הוא היציאה מנקודת החיבור הגמורה, לנקודה של מקרה. חיבור בין איש לאשה מיועד להיות חיבור גמור. ולכן מי שמגרש אשתו ראשונה, אפילו מזבח מוריד עליו דמעות (גיטין צ' ב'). ולמרות שמצינו במשנה בגיטין (צ' א') שפעמים יכול הבעל לגרש את אשתו על דברים שהם לכאורה מה בכך, כגון שהקדיחה את תבשילו, או מצא נאה ממנה, למעשה במקרים כאלו הפירוד כבר חל ביניהם ואין אלו אלא תואנות. מ"מ הנקודה הברורה היא, שחיבור האיש והאשה צריך להיות באופן של קביעות שאין בו ביטול. וכמו שהשראת השכינה במשכן ובמקדש באה בבחינה של בית, שהוא מקום קבוע, כך איש ואשה זכו שכינה ביניהם, שהיא השראה על מקום הנקרא בית, מקום קבוע שאין לו ביטול.

מקרה הוא פגם באשה

לעיל ביארנו ששורש בנין הוא בן, בי"ת נו"ן. והנה התיקון במעמד הר סיני היה צריך להיות שהבי"ת תהפך להיות אל"ף, כלומר שה'בראשית' תעשה ל'אנכי'. אבל בנקודת הנפילה בעגל הנו"ן אבד, והבן הפך להיות בת במובן בית, כפי שהבאנו לעיל, "לקחה מרדכי לו לבת ... אל תקרי לבת אלא לבית". הרי שנקודת החיבור בין האיש לאשה הוא דבר קבוע כבית. וכאשר החיבור בין האיש לאשה אינו בקביעות של בית, אלא במקרה, הרי זה עומק הפגם באשה. ומבחינה זו אין נפ"מ בין הפגם של הראיה או של הדיבור או של כוח ההולדה, דכולם עניינם אחד. דחיבור בבחינת מקרה, שאינו קבוע, הוא פגם באשה.

או בהבחנת פיתום ורעמסס. והנה במדרש (יל"ש בראשית פ"ב רמז כ"ה) מסופר, שהנחש היה כגמל וירד סמא"ל ורכב עליו, ולכן כל מה שעשה הנחש לא עשה אלא מדעתו של סמא"ל. כלומר היתה כאן הרכבה של כוח עליון יותר על גבי הנחש שמכוחו הגיעה נקודת החטא. א"כ זו הבחנה של בנין כנגד הבנין של הצלע, בנין דטומאה כנגד בנין דקדושה. אלא שזה בנין בהבחנת פיתום ורעמסס, ולא בהבחנת דור ההפלגה. כי הנחש אין לו כח של בנין אלא אך ורק כח הריסה. כי כל כח חיבור בפנימיות הוא מכח תענוג והנאה. ולכך חיבור בין איש לאשה יש בו תענוג. אולם על הנחש אמרו בגמרא (תענית ח' א') מה הנאה יש לו לבעל הלשון, אלא כולו כח של היזק בלי הנאה. וזהו רק כח של פרוד ושבירה ולא כח של בנין כלל. ובעומק אף רצונו לשאת את חוה אינו בנין, אלא על מנת לבטל את ה"ויבן". כי הנחש אין לו בנין כלל, ולכך אין לו בן זוג בעצים כנ"ל. וכן אף נחש בריח אינו מזדווג עם נחש עקלתון כנ"ל. כי חיבורם אינו חיבור לשם חיבור אלא חיבור של היו מחריבים את כל העולם כולו. והנה הדיבור, כאשר אינו לצורך החיבור הגמור, אלא בבחינת מרבה שיחה עם אשה לא לו, ועוד לצורך זנות, הרי זו הבחנת בנין פיתום ורעמסס שאין לו קיום. הרי זה דיבור של הריסה, רסיסה [מלשון רעמסס] ולא דיבור של בנין. כי למרות שגם זנות היא חיבור, אבל אינה חיבור מתמיד. ואם אין בבנין כוח של חיבור מתמיד אזי הבנין לא יתקיים. דיבורו של הנחש בלשה"ק היה לקחת את כח הצירוף של האותיות, אבל לא לבנות עמו, אלא לרססו, שע"כ לבטל את הבנין והחיבור בין אדם לחוה. ולכן הנחש בחטאו לא רק שלא עלה למעלה, אלא נענש בעל גחונך תלך, שנקצצו רגליו וירד ליסוד העפר, ואין לו אופן של תקומה ובנין. והתיקון לכל זה הוא סוד בנין הבית. א"כ עד כאן דנו בפגם הדיבור של הנחש ותיקונו.

פו"ר של פרוד לעומת פו"ר של אחדות

נדון עתה בפגם המעשה, שהנחש בא על חוה והטיל בה זוהמה. והבאנו לעיל את הגמרא בבכורות ששחלק מעונשו, אין מקביל לנחש בעצים מצד זמן העיבור, ובארנו מה היא משמעות העונש, וכאן נביא הבחנה נוספת. הנה פרו ורבו זו ברכה לכל מיני בעלי החי

בגן עדן היתה השכינה ביניהם ולא היה בית

על הקשר בין הקב"ה וכנסת ישראל לאחר החורבן מקונן הנביא "היתה כאלמנה" (איכה א' א'). אבל כאלמנה בכ"ף הדמיון, ולא ממש אלמנה, כי בפנימיות לא התבטל יחוד קוב"ה ושכינתיה. כך החיבור של האיש והאשה, מצד מדרגת הקבע שבדבר, הוא מצד חיבור השכינה מלמעלה, ומצד הבית מלמטה. קודם החטא המחבר בין אדם לחוה היתה השכינה, שהיא סוד הקדושה וסוד התמידיות, ולא היה להם בית. אבל לאחר שחטאו ואיבדו את השראת השכינה, אזי נקודת החיבור הקבועה היא בעצם היות האשה נקראת בית. שזאת נקודת התיקון. וכל חיבור שאינו במהלך של לקחה לו לבת שהיא הבית, בבחינה של הקביעות שבבית, זה פגם בחיבור לאשה.

לעתיד לבוא הקביעות היא מצד השכינה

ובעומק יותר כפי שבארנו, כל נקבה היא בבחינת נקב, בבחינת חסר. ומצד כך אין אשה אלא ליופי ואין אשה אלא לבנים, ואשה היא בבחינת בית. אבל מצד הנקודה הפנימית והמוחלטת של החיבור בין האיש לאשה, שזה בסוד התיקון לעתיד לבוא, שאשה בגימטריה שי"ן ו"ו, שהוא השורש של שווה, שם כל חיבור של איש ואשה שאינו מגיע מנקודת ההשתוות, נקרא זנות בערכין. אבל מצד המדרגה של השתא, חיבור שהוא במהלך של בית, במהלך של קביעות, הוא חיבור אמיתי. ייתן השי"ת שנוכה לבניין הבית השלישי, שאז השראת השכינה בבית לא תבוא מצד כח האהבה בין האדם לאשתו. אלא בבית השלישי, הקביעות של הבית תבוא מכח הקביעות של השכינה שהיא קבועה ועומדת לעולם.

תיקון מושך בערלתו

היא הלכה למשה מסיני, ויהושע אסמכיה אקרא (תוס' יבמות שם ד"ה לא), ומזמנו היא נוהגת למעשה. אבל במדבר לא פרעו, ואם מלו עי' בתוס' (שם ד"ה מאי קמא).

ה' ערלות

והנה מובא בתקוני הזוהר (תיקון ל"ז דף ע"ח א', ועי' בפרדס רמונים ש"כ פ"ז), שישנם ג' קליפות בערלה, כנגד ג' קליפות שבאגוז. ואולי הם מקבילים למילה פריעה והטפת דם (עי' בתק"ז שם), וצ"ע. עכ"פ בכל ערלה רגילה, ישנו הדין דאורייתא שהוא הברית מילה, להסיר את שלשת חלקי הערלה. זהו א"כ דין ערלת היסוד באדם. אמנם איתא במדרש (ב"ר מ"ו ה') שישנן ד' ערלות באדם. ד' ערלות הן. נאמרה ערלה באוזן - הנה ערלה אזנם. ונאמרה ערלה בפה - הן אני ערל שפתים. ונאמר ערלה בלב - וכל בית ישראל ערלי לב. ונאמר ערלה בגוף - וערל זכר, ונאמר לו התהלך לפני והיה תמים". הרי ד' ערלות באדם. ובתנחומא (לך לך פט"ז) מוסיף ערלה חמישית, דהיינו באילן. ובעומק, ישנה באילן לבדו הבחנה של ה' ערלות, דהיינו מצד השנים. דהרי בד"כ, ערלת האילן היא ג' שנים כנגד הג' ערלות שביסוד האדם, והשנה הרביעית היא נטע רבעי. אמנם הגמרא בר"ה (י' א') דורשת שפעמים גם השנה הרביעית היא שנת ערלה ואז השנה החמישית היא שנת הנטע רבעי. דהיינו הפירות שחנטו לאחר ר"ה דשנה רביעית וקודם ט"ו בשבט חל עליהם דין ערלה, ואלו שחנטו בשנה החמישית לאחר ר"ה וקודם ט"ו בשבט הם נטע רבעי. א"כ כבר מצינו ד' שנים ערלה, ואלו ד' הבחנות בערלה באילן. ויתר על כן, עי' בתוס' (קידושין ל"ח א' ד"ה והוא קמא), שלפי ר"ת גם נטע רבעי הוא בעצם דין ערלה, רק שיש היתר לאיסורו ע"י פדיון. א"כ כאשר נטע רבעי הוא בשנה החמישית, הרי שבעצם מצינו ה' שנות ערלה באילן, והן ה' הבחנות ערלה באילן.

כמה מדיני המושך בערלתו

במאמר זה נעסוק בסוגיה של הפגם דמושך בערלתו. הנה מקור החטא של מושך בערלתו מפורש בגמרא (סנהדרין ל"ח ב'), "רבי יצחק אמר [אדם הראשון] מושך בערלתו היה וכו'". והמהרש"א על אתר כותב שלא מצינו שנצטווה בברית מילה, אלא שנולד מהול כדאיתא במדרש (יל"ש פ"א רמז ט"ז, יל"ש ירמיה פ"א רמז רס"א), ואח"כ משך בערלתו. ואם נלמד את דבריו כפשוטם, משמע שהיה לאדה"ר שארית ערלה כמו לכל מהול, ואותה הוא משך, אולם להלן יתבאר בחינה עמוקה יותר בזה. הרי שישנן שתי סוגיות במושך בערלתו, במי שנולד מהול ומושך בערלתו ואצלו הערלה היא חדשה, ובמי שלא נולד מהול ונמול ומושך בערלתו וחזר לכפי שהיה מעיקרא. והנה הגמרא (יבמות ע"ב א') מביאה שלדינא המשוך צריך מילה מדרבנן ולא מדאורייתא. ומשוך היינו שנמשכה ערלתו¹⁵. והנה מצינו במשנה באבות (פ"ג מ"א) שהמפר בריתו של אברהם אבינו אין לו חלק לעוה"ב. והברטנורא מפרש היינו שלא מל או משך בערלתו לאחר שמל. ובירושלמי (פאה פ"א ה"א דף ה' א') מפרש שהמפיר ברית היינו מושך בערלתו, וכן פסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ו)¹⁶.

מילה ופריעה

והנה קודם שנמשיך לדון במושך בערלתו, נתבונן בהקדם בסוגיה של ערלה עצמה. והנה סוגיה זו מתחלקת לכמה ענינים, ונדון בהם אחד אחד. הערלה היותר ידועה היא כמובן זאת שעל אבר הברית. וביחס אליה ישנה המצוה של המילה, שהראשון שנצטווה בה היה אברהם אבינו. וישנו דין שני במילה שהוא פריעה, אמנם אברהם לא נצטווה על כך (יבמות ע"א ב'), אלא

¹⁵ אבל בסוגיה שם משמע דמיירי או שנמשכה מעצמה [אם ישנה כזאת מציאות], או שמשכום עכו"ם באונס. אמנם לא מפורש שהצריכו רבנן מילה למי שעשה זאת לעצמו. אמנם מסתבר שאם רצה לעשות תשובה, יורו לו לחזור ולימול.

¹⁶ לא מפורש בירושלמי וברמב"ם מה דינו של מי שלא מל כי אינו רוצה ליראות כיהודי, ולפי הברטנורא לא שנא.

א'), וא"כ כח החיבור נמצא בפה. אבל כל זה אחר שנרפא משה במתן תורה (דב"ר א' א', פרי הארץ פרי וארא), אבל קודם לכן היה משה רבינו ערל שפתיים. כלומר היתה לו ערלה שמנעה את נקודת החיבור, את ההתקשרות של "פה אל פה אדבר בו" (בהעלותך י"ב ח'), את כח הנשיקה.

ערלת הגוים

הערלה השלישית היא ערלת הלב. "כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב" (ירמיה ט' כ"ה). ואיתא בנדרים (ל"א ב') "קונם שאני נהנה לערלים, מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם ... שאין הערלה קרויה אלא לשם עכו"ם, שנאמר כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב". א"כ ערלות הלב מיוחס גם לישראל, אבל ערלות סתם מיוחסת דוקא לגוים. כלומר גוי מצד עצם היותו גוי נקרא ערל, דהיינו, עצם ההיות שלו כגוי מגדיר אותו כערל. והנה בעירובין (י"ט א') מובא שאברהם אבינו מוציא מגיהנם את החייבים, מלבד הבא על בת עכו"ם, "דמשכה ערלתו ולא מבשקר ליה", ורש"י מפרש שאינו מכירו שהוא יהודי כי נראה כאינו נימול, ולכן אינו מוציא. ורבו הקושיות בסוגיא זו (עי' תוס' ב"מ נ"ח ב' ד"ה חוץ, ועי' ב"ח אבה"ע סי' ט"ז). ולענינו, ברור שעצם הביאה על בת נכר אינה גורמת להמשכת הערלה, אלא צריך לפרש זאת בדרך הפנימיות, שעצם החיבור לבת נכר גורמת לכך שנדבק בבוועל כח הערלות שבגוים.

ערלת הלב

והנה גופא לענין ערלות הלב, זה שייך בין בישראל כנ"ל ובין בגוים (עי' יחזקאל מ"ד ז' וט'), ועומק נקודת הערלות שבלב, הוא האי רצון לעשות את רצון הבורא, כלומר שישנם לאדם רצונות שאינם כרצון הבורא. ולכן על האדם למול את ערלת לבבו (עי' עקב י' ט"ז), ולעתיד לבוא יסיר השי"ת את לב האבן מבשרנו ויתן לנו לב בשר (עי' יחזקאל ל"ו כ"ו), ולב האבן הוא לכאורה לב אטום, לב ערל. ואז נזכה לרצות לעשות את רצון קונו. אמנם גם בערלת הלב ישנן מדריגות, ולא דמי ערלת הלב בישראל לערלת הלב בעכו"ם. בישראל רצונו האמיתי הוא לעשות את רצון קונו, משא"כ בעכו"ם. ולכן דוקא בישראל נאמר "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני"

ערלת האזן

נתבונן עתה בחמשת בחינות הערלה הנ"ל. הערלה הראשונה היא זו של האזן, "הנה ערלה אזנם ולא יוכלו להקשיב" (ירמיה ו' י'). וענין השמיעה מבואר בחז"ל בגמרא (ב"ב י"ג ב'), "לא שמיעא לי כלומר לא סבירא לי". ועוד מצינו בחז"ל (חגיגה ג' ב') "אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע". א"כ ענין השמיעה הוא הנכונות לקבל את הדברים, להיות כלי מקבל. ועי' רש"י (וישב ל"ז כ"ז ד"ה וישמעו אחיו), שכותב שתרגום שמע הוא קבל. וממילא הערלה של האזן, היא האי נכונות לשמוע ולקבל את הדברים. הערלה מפקעת מהאדם את כח השמיעה, את כח המקבל שבו. ואמנם רש"י בכמה וכמה מקומות (למשל וארא ו' י"ב, חבקוק ב' ט"ז) מפרש ערלה כאטימות. לענין האזן הרי זה כאילו ישנו קרום האוטם את האוזן שלא יוכל לשמוע. וכן בלב, כדלקמן¹⁷.

ערלת הפה

הערלה השניה, שנאמרה על משה רבינו, "הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה" (וארא ו' ל', ועי"ש פסוק י"ב). ולמרות שהמדרש מכנה זאת בלשון כללית ערלת פה, בעצם הכוונה בפרטות לערלת שפתיים. והנה שפתיים הוא נקודת החיבור בחלק העליון של קומת האדם, מקום הנשיקה, "ישקני מנשיקות פיהו" (שה"ש א' ב'). וערלת השפתיים פירושה חסרון בנקודת החיבור, האי יכולת להתחבר לזולת. כלומר החסרון אינו מצד ערלות האזן של הצד האמור לקבל, אלא מצד ערלות השפתיים של הצד האמור להשפיע. משל פשוט לזה הוא כאשר כל צד מדבר בשפה שונה, וממילא אינם יכולים להבין זה את זה, כמו בדור ההפלגה לאחר שבלל ה' את שפתם. ולכן מחד שפתי הפה ומאידך שפה במובן של לשון דיבור, יש להם אותו שורש, כי ענינים הוא חיבור, וערלות השפתיים הוא ענין אי חיבור. אמנם משה רבינו כוחו הוא כח הדעת (עי' ביאור הגר"א לספרא דצניעותא פ"א על הדיבור ומלכין קדמאין מיתו), ודעת הוא כח החיבור (בראשית ד' א'), והדעת גניז בפומא (זוח"ב כ"ג

¹⁷ עי' מאמרים באגדתא על סדר הש"ס, מאמר ט' וי'.

הולדה בפה

וכן בחינת ההולדה היתה ג"כ בבחינת הפה¹⁸. ענין הולדה דבחינת פה מצינו לדוגמא בב"ב (ג' ב') דנתנו עצה להורדוס להרוס את בית המקדש הישן קודם שבנו את החדש, ולמרות שהדבר אסור מחשש שמא לא יבוא לבנות את החדש, מ"מ "מלכותא שאני דלא הדרא ביה, דאמר שמואל אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה". וכן איתא בקהלת (ח' ד') "דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה". א"כ דיבור שמוציא דברים לפועל נקרא הולדה בפה. והשורש לזה הוא בבריאת העולם "בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים ל"ג ו'). הרי שכוח ההולדה כביכול נתחדש בכוח הפה, בכוח הדיבור. א"כ ישנו כח של התחברות וזווג בדיבור (עי' כתובות ט"ז א' מאי מדברת נבעלת, ועי' פירוש הגר"א לספר יצירה פ"א מ"א בסוף האופן השלישי, ובעוד מקומות בדבריו), וכן ישנו כח של הולדה בפה. אבל כאמור לאחר החטא היתה נפילה ממדרגה זו, וירד כח ההתקשרות וההולדה בעיקר לאבר היסוד. ולכן האידנא עיקר התאוה של האדם היא באבר היסוד, בעוד שקודם החטא עיקר התאוה של האדם היתה באבר הפה. וידוע מדרש חז"ל (תענית ח' א') על הפסוק (קהלת י' י"א) "ואין יתרון לבעל הלשון", שלעתיד לבא עתידין כל החיות להתקבץ אצל הנחש ושואלין אותו מה הנאה יש לך שאתה נושך בני אדם והורגן¹⁹. ותשובת הנחש היא "ואין יתרון לבעל לשון". ואפשר לפרש שכוונתו לומר שיש לו, לנחש, תשוקה של נקודת הדיבור, ומתוקף כך בא חטאו, ומתוקף כך הוא נושך, וזה יתרונו שהוא משתמש בלשונו [ואין פירוש זה כפירוש רש"י]. ולכן חטא לשון הרע הוא כנגד כולם, כי הוא שורש החטא הקדמון.

(ר"ה ו' א'), ולא בעכו"ם. דמבאר הרמב"ם (רמב"ם גירושין פ"ב ה"כ) שמי שרוצה לעשות עבירה או לבטל מצוה, כגון שאינו מציית לב"ד לתת גט לאשתו, אזי אומרים שיצרו הרע תקפו, ואין זה רצונו האמיתי, ולכן מכין אותו להתיש את יצרו, ואז רצונו האמיתי ישלוט, לשמוע בקול הב"ד לגרש את אשתו. אבל בעכו"ם אין כזה דין. כלומר בישראל אומרים שיש לו אטימות וכסוי על לבו, וצריך להסירה, אבל בעכו"ם אומרים שעצם הלב הוא ערל, אטום בעצם, וא"א לגלות בלבו את רצונו ית'. ומחמת שלא קיימת בלב העכו"ם הבחינה של רצונו לעשות רצונך, לכן מדרגת העכו"ם נקראת ערלה. משא"כ בישראל תשוקת הנשמה היא לעשות את רצון בוראה, וערלת הלב היא ההסתרה המעלימה את תשוקת הנשמה.

התקשרות בפה

הערלה הרביעית שכבר הזכרנוה, היא על אבר היסוד, ועל הסרתה נצטוונו בברית מילה. והנה הגמרא בשבת (ק"ח א'), שואלת מנין למילה שהיא באבר היסוד, ועונה דילפינן מאילן, מה באילן הערלה מתייחסת לפירות, גם באדם הערלה מתייחסת לפירות האדם, דהיינו לאבר ההולדה. והנה באבר היסוד מצורף ענין ההתחברות וענין ההולדה, וצריך להבין את עומק הענין. ויש לדעת שענין ההתחברות וההתקשרות מצינו באדם בשני מקומות, בבחינת הפה ובחינת היסוד. וקודם החטא מדרגת ההתקשרות היתה בבחינת הפה, ולאחר החטא היתה נפילה להתקשרות בבחינת אבר היסוד. לכן אדם הראשון כפי שהזכרנו לעיל, נוצר מהול, ולא היתה לו ערלה באבר היסוד. אלא הערלה התחילה בנקודת החטא, כאשר התחיל הנחש לדבר עם חוה, וזו היתה ערלת שפתיים. כי הערלה היא בעצם הנחש (תק"ז תיקון ל"ז דף ע"ח ב'). ולכן נהגין לאחר הברית מילה לטמון את הערלה בעפר, כביכול מצא מין את מינו, שהנחש הרי נענש להיות בבחינת עפר, "על גחונך תלך, ועפר תאכל כל ימי חיך" (בראשית ג' י"ד). א"כ בעומק קודם החטא, נקודת ההתקשרות היתה בבחינת הפה.

¹⁸ צ"ע כיצד נולדו קין והבל, האם מזווג דפה או מזווג דיסוד. ואם מזווג דיסוד, האם קודם החטא או לאחר החטא. והאם קין נולד מביאת אדם על חוה או מביאת הנחש על חוה. עי' רש"י בראשית (ד' א'), ועי' בתרגום יונתן שם, ועי' היטב בב"ר (כ"ב ב') שלכאורה מרומזות שם כמה שיטות סותרות, ועי' סנהדרין (ל"ח ב' ובתוס' שם), ועי' זוהר (בראשית ל"ו ב'). עכ"פ בפנים הלכנו במהלך שעיקר כח התאוה קודם החטא היה בפה ולאחר החטא ביסוד, אבל היה גם כח תאוה מישני קודם החטא ביסוד ואחר החטא בפה. וא"כ אפשר לומר שבין אם נולדו קודם החטא או אחר החטא, מ"מ נולדו מזווג היסוד, וכך מסתבר.

¹⁹ אולי הקושיה היא מצד שהוא אוכל עפר, וא"כ מזון הרי לא חסר לו. א"נ שהוא הורגן אבל אינו אוכלן.

התקשרות ביסוד ופגם התאווה

לענין התקשרות ביסוד, ידועים דברי הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"ט), שהמילה מחלישה את כח הקישוי וממעיטה את ההנאה לאיש. ומוסיף הרמב"ם שם שגם לאשה יש פחות תענוג מביאת נימול, ומקורו במדרש (ב"ר פ' י"א) "הנבעלת לערל קשה לפרוש". וכן כתב המהרי"ל (מנהגים, בליקוטים אות נ"א), ועפ"ז ביאר שם שישראל הבא על בת נכר ומרגיש שהיא נהנית ממנו פחות מערל, משתדל לדמות עצמו כערל ולכן נחשב למשכה ערלתו ולכן עונשו שאין א"א מוציאו מגיהנם. הרי שהערלה מוסיפה תענוג הן לדוכרא והן לנוקבא. א"כ עיקר ההבחנה בערלה היא התאווה. וכבר הזכרנו במאמר קודם ששורש החטא הקדמון היה בכך שנתאווה הנחש לחוה (ב"ר י"ח ו'). ולכן הערלה היא בבחינת נחש, כנ"ל. וכן קראו משה ליצר הרע ערל (סוכה נ"ב א'). אלא שמעיקרא עיקר התאווה כנ"ל היה בדיבור, ולאחמ"כ נפל לאבר היסוד.

פגם ההמתנה ופגם החיבור

הבחנה נוספת בכח היסוד מצינו במדרש (ב"ר כ"א ז') "מי יגלה עפר מעיניך אדה"ר שלא יכולת לעמוד בצווי אפי' שעה אחת, והרי בניך ממתנין לערלה ג' שנים". בהקדם, לכאורה הק"ו אינו מובן, שהרי אדה"ר לא היה היתר לאיסורו, משא"כ לערלת האילן יש היתר לאיסורה לאחר ג' שנים, וידוע שכאשר הפת בסלו יותר קל להתאפק (יומא י"ח ב'). ויתורף לדעת הבאר מים חיים (על הפסוק ויצמח ה' בראשית ב' ט'), בשם השפתי כהן על התורה (על הפסוק והנחש היה ערום בראשית ג' א'), ע"פ המדרש (דב"ר ד' ה'), שהאיסור לאכול מעץ הדעת היה רק עד השבת, ואם היה ממתין עד השבת היה מותר באכילתו. עכ"פ מדהשוו חז"ל את ערלת האילן לחטא עצה"ד, ע"כ שהתייחסו לבחינת הערלה בחטא, שהיא בחינת התאווה. וא"כ עולה מכאן הבחנה נוספת בכח התאווה, שהיא גורמת לכך שא"א להמתין. הרי שמלבד ההבחנה של עצם כח התאווה בבחינת הערלה, ישנה הבחנה נוספת בבחינת הערלה, שהיא הפגם בכח ההמתנה. ופגם שלישי שיוצר כח הערלה, הוא מבחינת האטימות והסתימות שבו, שלכן הוא פוגם בחיבור הגמור בין הדוכרא לנוקבא. דהחיבור הגמור בא מכוח

ההתגלות, מכח הפריעה. אבל כאשר החיבור פגום ומטונף בגלל הערלה, בגלל האטימות, אזי חסר בהתקשרות בין האיש לאשה. ועומק הדבר הוא, שאין אישות גמורה, התקשרות גמורה, לעכו"ם הערלים, משא"כ בישראל הנמולים שייכת התקשרות גמורה בין איש לאשה. כל זה מחמת שמדרגת העכו"ם הוא בבחינה של ערלה בעצם, כנ"ל.

פגם דהסתרת הפנימיות

הנה הזכרנו לעיל את הערלה החמישית שהיא באילן (מהתנחומא בלך לך), וממנו למדנו בגמרא (שבת ק"ח א') שהערלה במצות המילה היא ערלת היסוד, מצד ההיקש של עושה פרי לעושה פרי. והנה באילן ענין הערלה הוא לאסור את הפירות, "שלוש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל" (קדושים י"ט כ"ג). הרי שהערלה מצד האילן הוא החסרון בהתגלות. דהרי כל דבר מתגלה ע"י פירותיו. כדאיתא בגמרא (סוכה נ"ו ב') "שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה". הרי שהבנים, שהם מגיעים מהטיפה שבמחשבת האב, מגלים את מה שנעלם בפנימיות האב. דהרי שבעה דברים מכוסים מבני אדם (ב"ר ס"ה י"ב), ואחד מהם שאין אדם יודע מה בלבו של חבירו. אבל כאשר נולד בן מהטיפה שבמח האב, הרי שהבן מגלה את המחשבה הפנימית שבאב. הרי שכח ההולדה, כח הפירות, הוא כח ההתגלות של הפנימיות הנעלמת. ובחינת הערלה, האטימות, מונעת את התגלות הפנימיות בפירות הנולדים. הרי שמהבחנת ערלת האילן מצינו פגם רביעי בכח הערלה. ולסיכום ישנם ד' פגמים. הראשון הוא עצם כח התאווה, השני הוא הפגם דחוסר היכולת להמתין, השלישי הוא הפגם של חסרון בחיבור, והרביעי הוא פגם ההפקעה של התגלות הפנימיות ע"י ההולדה.

המתנה כהבדלה לאפוקי מלבד

נתבונן עתה בתיקונים של ד' הפגמים הנ"ל. והנה מצד הפגם של כח התאווה, הרי המילה ממעטת את כח התאווה, לדעת הרמב"ם הנ"ל. ומצד הפגם בערלה דחוסר היכולת להמתין, הרי שכנגדה ישנה במילה דין המתנה, דאסור לימול קודם יום השמיני. וע"י ביבמות (ע"א א') שנחלקו אי ערלות שלא בזמנה הוי ערלות. וע"י

לזקנתו מצוה על האדם להוליד בנים (יבמות ס"ב ב'), אלא רק שלא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול (ברכות כ"ב א'). אלא הנקודה היא שמהמתנה של שבוע מגיע האדם לנקודת השובע מכח שהרעיבו. הרי שישנה הבחנה שהסרת הערלה מסתירה את התאוה, כשיטת המו"נ, וישנה הבחנה שעצם המתנה לשבוע, ההרעבה גופא יוצרת שובע. ולכן יש תיקון בעצם ההמתנה.

ג' וי"ג שנות ערלה באדם

איתא במדרש (תנחומא קדושים פי"ד) "ונטעתם וערלתם, הכתוב מדבר בתינוק, שלש שנים יהיה לכם ערלים, שאינו יכול להשיח ולא לדבר, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש, שאביו מקדישו לתורה". הרי ששלוש שנים הראשונות באדם יש להם דין ערלות ולכן אין התינוק מדבר דברי תורה כלל עד שמגיע לשנתו הרביעית. וכן מצינו בזוהר (משפטים צ"ח א') "כד מטא דוד לתליסר שנין, וזכה בהווא יומא דעאל לארביסר, כדן כתיב ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך, מאי טעמא, דהא מקדמת דנא לא הוה ליה ברא, ולא שראת עליה נשמתא עלאה, דהא בשני ערלה הוה, ובגין כך אני היום ילדתיך, היום ודאי ילדתיך, אני ולא סטרא אחרא כמה דהוה עד השתא". הרי שמבואר שבי"ג שנים ראשונים האדם נמצא בשני ערלותו, ואין לו נשמה קדושה, כמו שהבאנו לעיל שמשה קראו ליצה"ר ערל. הרי זו סוגיא חדשה של המתנה, המתנה של י"ג שנה. עומק המתנה זו היא בסוד ההבחנה השלישית לעיל, שהיא תיקון לפגם דערלה בנקודת ההתחברות. כפי שבארנו שבעכו"ם הערלות הוא עצם היותם, ואין להם קידושין גמורין מחמת שאין אחדות גמורה בין האיש לאשה. משא"כ בישראל שהם בהבחנת נימולים, ישנו כח חיבור גמור. הרי שהערלה מפקיעה את האחדות והחיבור, והמילה מחברת ומצרפת ומאחדת. והפסוק אומר "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב' כ"ד). וא"כ למדנו כאן שזה דוקא לאחר י"ג שנים, שיי"ג בגימ' אחד. כלומר, רק לאחר שקנה את בחינת האחד בשלימות, הוא יוצא מהערלה ויכול להיות בשר אחד עם אשתו. אבל קודם לכן חסר באחד. הרי שההמתנה של י"ג שנה היא

ברמב"ם (הל' תרומות פי"א ה"ז), שפסק דלא הוי ערלות, דהיינו שהנולד - כל שבעה אינו חשוב ערל. ועי' ביו"ד (רס"ב א' ברמ"א) שאם נימול תוך שמונה וביום - יצא, והש"ך שם (סק"ב) חולק עליו דצריך להטיף דם ברית. ועי' בשאגת אריה (סימנים נ"ב-נ"ד) שמסיק שמילה קודם זמנה לא עשה כלום. משמע שלפי חלק מהשיטות עכ"פ, דין ערלה חל ביום השמיני, ואז חלה מצות מילה. משמע שבלא המתנה אין דין ערלה כלל ואין חלות מצות מילה. וא"כ עצם ההמתנה היא היכי תימצי למצוה. וא"כ הוא תיקון לפגם דחוסר היכולת להמתין. אמנם צריך להיות שיעור מינימלי להמתנה, דאל"כ אינו נחשב כהמתנה. ולכן בעץ נאמר דייקא "שלש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל", כי המתנה כשיעור שקבעה התורה נחשב להבדלה מדבר לדבר, ובפחות מזה נחשב לחיבור (המהר"ל בכמה מקומות, כגון אור חדש עמ' נ"ז). והמשל לזה הוא ששלשה אינו כלבוד ופחות משלושה הוי לבוד (שבת צ"ז א'). א"כ המתנה כשיעור מלמדת שהדבר שאני ממתין לו אינו כאן²⁰. ע"כ בארנו ענין ההמתנה ליום השמיני למילה מצד תיקון לפגם דאי המתנת אדה"ר לשבת.

למה ממתניין ליום השמיני לימול

טעם נוסף מובא בחז"ל (דב"ר ו' א') למה תינוק נימול לשמונה ימים, "שנתן הקב"ה רחמים עליו להמתין לו עד שיהא בו כח". ובמדרש אחר (ויק"ר כ"ז י') כתוב שממתניין ליום השמיני כדי שתעבור עליו שבת. ובשני המדרשים משוים תינוק הנולד לבהמה הנולדת לענין המתנה ליום השמיני, זה למילה וזה לקרבן. ונראה שגם במדרש השני, ענין שבת הוא שבוע, כדמצינו בפסוק "שבע שבתות" (אמור כ"ג ט"ו), ובמשנה קמא דכתובות "פעמים בשבת יושבים ב"ד בעירות". וא"כ ענין ההמתנה הוא שכח אבר היסוד מתחזק דיו רק לאחר שבוע. ועומק הדבר מדוע שיעור שבוע נותן כח לעמוד במילה, הוא כי שבוע הוא מלשון שבע. ועל אבר היסוד כתוב בגמרא (סוכה נ"ב ב') "משביעו רעב מרעיבו שבע". ואין הפירוש שצריך לפרוש לגמרי, דהרי אפילו

²⁰ ונראה ששבע שנות עבודת יעקב ברחל שהיו בעיניו כימים אחדים, נחשבת ללבד ולא כהמתנה, וצ"ע. אמנם ישנם כמה שיעורי המתנה, בערלה - לשנה הרביעית. באדה"ר - לשביעי, לשבת. במילה - ליום השמיני.

המתנה שמביאה לבחינה של התחברות גמורה של ודבק באשתו והיו לבשר אחד, אחד דייקא.

ערלה בחו"ל

ההבחנה הרביעית שהזכרנו בערלה היא הפגם בכך ההולדה. בפירות הפגם הוא שאסור לאוכלם. וכתוצאה ישנו חילוק בין פירות ערלה לפירות היתר, שבאלו אין דין צירוף ובאלו יש דין צירוף. למשל כדי לעשר פירות, צריך שיהיה בהם גדר צירוף. משא"כ בפירות ערלה, מחמת שהם אסורים באכילה והנאה, אין בהם דין צירוף. והנה נחלקו בגמרא (קידושין ל"ט א') אי ערלה נוהגת בחו"ל או לא, והמד"א שסובר שערלה נוהגת בחו"ל הכריז שכל האומר אין ערלה בחו"ל לא יהא לו נין ונכד (עיי' ישעיה י"ד כ"ב). ומובן הדבר לפי מה שביארנו שהערלה מפקיעה את כח ההולדה, ולכן מי שמפקיע את דין הערלה [בחו"ל], הרי שהוא מחבר ומצרף את עצמו להפקעה שמפקיעה הערלה את ההולדה, ולכן לא יהיה לו נין ונכד²¹. והנה כפי שבארנו לעיל, כח ההולדה באדם, הבנים שהוא מוליד, הם מגלים את נקודת הפנימיות שבו. אמנם הערלה, באטימותה וסתימותה, מונעת את הגילוי.

ערלה היא הפקעת תכלית הבריאה

ובעומק, בחינת הערלה היא הפקעת תכלית הבריאה כולה. דהרי תכלית הבריאה היא גילוי כבוד מלכותו בעולם, ע"י גילוי שמותיו הקדושים (עיי' ע"ח ש"א ענף א' בתחילתו). ובעיקר מי שמגלה זאת הם ישראל הנקראים "בנים אתם להויה א'להיכם" (ראה י"ד א'). דהיינו, התגלות הבורא עולם היא דייקא מכוח בחינת הבנים, שהרי הבנים מגלים את פנימיות האב כנ"ל. ומאידך, כח הערלה, הוא בחינת הנחש כנ"ל, וא"כ הוא הקליפה והמחיצה המונעת את התגלותו ית'. ולכן אמר הנחש לאדם וחוה "והייתם כא'להים" (בראשית ב' ה'). שרצה להסיתם להיות אלהים בעצמם במקום להיות כלי בלבד לגלות א'להות. זאת בחינת הנחש שהיא בחינת הערלה,

²¹ אמנם לכאורה אפשר היה לדרוש להיפך, שמכיון שהוא מפקיע את דין הערלה, הרי שהוא מסיר את הפגם מכח ההולדה, ולכן ראוי שיהיה לו נין ונכד, וצ"ע. אלא שכל דבר יש בו מבט פנימי ומבט חיצוני. מצד המבט החיצוני, זהו שבירה רוע, ומצד כן יש ערלה והמפקיע ערלה אין לו נין ונכד. אולם מצד מבט פנימי, זהו תיקון, ומצד כך ביטול הערלה הוא מכח הסרת הערלה ותיקונה, ומצד כך יש לו נין ונכד.

כח המעלים, המונע מפנימיות האב לבוא לידי גילוי, ומונע את תכלית הבריאה כולה. אילו לא חטא אדם הראשון, הרי שמיד היה נכנס למגדל המלא כל טוב ונהנה מהסעודה שהכין המלך לאורחיו (עיי' סנהדרין ל"ח א', ב"ר ח' ו'), והיתה מתגלית תכלית הבריאה עוד באותה שבת ראשונה (עיי' שער מאמרי רשב"י פרשת קדושים עמ' קע"ט במהד' ברנדווין).

הבן מגלה גם את אביו שבשמים

ומכיון שהנחש הוא בבחינת ערלה, לכן אין לו אילן בן זוג שנותן פירות לאחר ז' שנים כמו שהנחש מוליד לאחר ז' שנים, כפי שהזכרנו במאמר הקודם. ההולדה בצורתה האמיתית היא מגלה את עומק פנימיות החיבור בין נשמת האב והאם. ולכן בעומק, הבן הנילוד אינו מגלה רק את המחשבה הפנימית של האב והאם, אלא הוא מגלה גם את השכינה ביניהם, וא"כ את כל שלוש השותפים בהיוצרותו. דהיינו, הבן מגלה את אביו ואת אמו ואת אביו שבשמים, את השכינה הקדושה, את הקב"ה כביכול. ולכן כל לידה היא התגלות של שכינה. אם אין התגלות של שכינה, אם לא זכו לשכינה ביניהם, אז אין כח של הולדה. הרי שבעומק כל לידה, כל פירות של הלידה, היא מכח ההתגלות של השכינה הקדושה.

ערלה בפלפלי כי טעם עצו פריו שוה

נדון עתה בדין מיוחד השייך בערלה של פירות האילן. איתא בגמרא (ברכות ל"ו ב'), לענין פירות עץ הפלפלי, שטעם עצו ופריו שוה, ואם הם רטובים [היינו שלא התייבשו, אבל לא מחמת שנישרו במים (רבינו מנוח ה"י ברכות פ"ח ה"ז)], אזי צריך לברך עליהם [ונחלקו הראשונים והאחרונים אם ברכתם בפה"ע או בפה"א], ויש בהם דין ערלה. ואם הם יבשים [שנלקטו לאחר שנתייבשו], אזי אין צריך לברך עליהם והם פטורים מערלה. ועיי' היטב בגמרא שמשמע שלולי שבפלפלי טעם עצו ופריו שוה, לא היה דין ערלה בפלפלי אפילו ברטובים, דהרי כשהם יבשים אפילו אין מברכים עליהם והכס מהם ביו"כ פטור. הרי שבעומק מבואר כאן שדין ערלה שייך לא רק בפירות, אלא גם בעץ עצמו, כאשר טעם עצו ופריו שוה. כלומר שכח הערלה חל לא רק על הפירות אלא גם על עצם הטעם של העץ ששוה לפריו.

בודאי שאין פירוש הדבר כפשוטו, שהעץ אסור באכילה ג' שנים ואח"כ מותר, אלא ששורש ענין הערלה מתגלה גם בעץ אם טעמו שוה לטעם פירותיו.

ערלה באב

שורש ענין טעם עצו ופריו שוה, הוא כידוע מראשית הבריאה, שהאדמה היתה צריכה להוציא אילנות שטעמם כטעם פירותיהם, וחטאה והוציאה אילנות שטעמם שונה מטעם פירותיהם (עי' רש"י בראשית א' י"א). אמנם התיקון לכך מתגלה באתרוג, שבו טעם עצו ופריו שוה (סוכה ל"ה א'). וכנגד זה מצד כח הערלה, מצינו עץ שטעם עצו ופריו שוה והוא הפלפלי, שכח הערלה שורה על הפרי רק בגלל שטעם עצו שוה לטעם פריו. הרי שבפלפלי מתגלה נקודת הערלה לא רק בפרי אלא גם בעץ. והנה לעיל ביארנו בארוכה, שכח הערלה מכסה ומונע את גילוי הנקודה הפנימית שבאב. כלומר, הערלה מונעת מכח ההולדה של האב לצאת מהכח אל הפועל. אבל באב עצמו אין ערלה, רק שהערלה מכסה עליו. אמנם בפלפלי מתגלה שהערלה היא גם בעץ, כלומר שעצם האב הוא ערלה, ולא רק שהערלה מכסה עליו. הרי זה בחינת ערלת עכו"ם, כפי שנתבאר לעיל בארוכה. א"כ הפלפלי הוא בבחינת העכו"ם באילנות. והנה פלפלי הוא מלשון פיל, ובגמרא (ברכות נ"ו ב') איתא "הרואה פיל בחלום - פלאות נעשו לו, פילים - פלאי פלאות נעשו לו". הרי שכנגד הפלא שמחבר את העץ והפרי באתרוג, שהם בבחינת איש ואשה, בבחינת מפליא לעשות, ישנו הפלא בפלפלי מצד קליפת הערלה, שטעם עצו ופריו שוה, ושניהם ביחד הם ערלה. הרי שבפלפלי העץ עצמו יש לו דין ערלה, והרי זה בבחינת הנחש שהוא ערל גופא, ויצר הרע נקרא ערל, ועצם ההויה הפכה להיות ערלה, כמו בעכו"ם.

מושך בערלתו שהלך אחר עצת הנחש

ע"כ נתבאר ענין הערלה, ועתה נחזור לדון במושך בערלתו. הנה בספר הפליאה ביאר שמושך בערלתו היינו שנמשך אחר עצת הנחש הנקרא ערלה. אמנם זה מתחלק לשני הבחנות. והא תליא כיצד מפרשים את הגמרא בעירובין. לפי רש"י משמע שהבא על בת עכו"ם, קודם שעשה כן, משך בערלתו, ולכן לא ניכר בו

שהוא נימול. ואפשר לפרש, וכך משמע במהרי"ל שהבאנו לעיל ובספר הפליאה, שלא משך ממש בערלתו, רק נחשב לו כאילו עשה כן. ויש מקום לדון שבעל כל פירוש יסבור שאברהם יוציא את המושך שבפירוש האחר, כי הוא פחות חמור. לפי פירוש רש"י, דוקא בכה"ג שמשך ממש בערלתו לא יוציאו אברהם, אבל אם לא ממש עשה כן - יוציאו, דעצם המעשה קובע. ולפי פירוש המהרי"ל, בציור שמשך ממש יוציאו אברהם, דאין הוא ערל ממש אלא רק ערל לב. אבל בציור שרצה להדבק בבת עכו"ם, ונחשב לו כמושך בערלתו, הרי זה בבחינת עצו ופריו שוים, שעשה עצמו כעכו"ם ערל, ולמרות שעדיין נראה מהול, מ"מ הוא דיבק עצמו בכח הבת עכו"ם שהוא ערל בעצם. כל ענין הגיהנם הוא לסלק את החיצוניות ולגלות את הפנימיות. ולכן מי שמושך בערלתו בפועל, אבל אינו דבק בערלה, אזי ערלתו יש לה דין כיסוי, אטימות, והגיהנם יסיר את אותה נקודת כיסוי. משא"כ מי שדבק בבת עכו"ם שעצמותו היא בחינת ערלה, אזי אין גיהנום מתקן זאת, ואברהם לא יוציאו משם.

מגרה יצה"ר בנפשיה

וישנה הגדרה נוספת למושך בערלתו. הנה פעמים שאדם מביא את יצר הרע על עצמו, בלי שיצרו תקפו. כדאיתא בנדה (י"ג ב') "המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי. ולימא אסור דקמגרי יצה"ר בנפשיה". והרמב"ם (אסו"ב פכ"א הי"ט) פסק כמד"א שאסור. ועומק ההגדרה של מושך בערלתו הוא שאדם לוקח את כוח הרע ומביא אותו עליו. ומצד זה אדה"ר מושך בערלתו היה, כפי שהבאנו בריש המאמר.

מהלכי העבודה

עד כאן נתבארו בס"ד כמה וכמה הבחנות בדיני ערלה ותיקונה ועוון דמושך בערלתו. כל זה במהלכי הדעת בבחינה של ללמוד. אבל כמובן צריך ללמוד על מנת לעשות (עי' קידושין מ' ב'). כידוע ישנם כמה וכמה דרכים לתקן את פגם היסוד. ישנה דרך הכוונות, ודרך התעניות, ודרך הפדיון צדקה, ודרך לינה בעומקה של תורה, ודרך הגדרים בפרישות מתאוה, ועוד ועוד. תוקף נקודת הדבר, "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים"

העבודה היא שהאדם יש לו סדר של עבודה בכללות. תורה מביאה לידי זהירות, לידי זריזות, וכן על זה הדרך. וכאשר הוא מגיע לסוגיות הללו, הוא עוסק בהם כסדר במהלכי עבודתו. אבל כאמור, העבודה אינה יכולה להיות בנויה על פי סדר זמנים, וכל זמן וזמן לשנות את סדר העבודה.

חכם ומבין מדעתו

ומכיון שכך הם פני הדברים, הרי כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות, ואין נפש דומה לחברתה, לכן גם מהלכי העבודה כאשר הם אינם במהלכי זמנים אלא במהלכי נפש,

הרי אי אפשר להשוות בין אדם לחבירו. רק יתכן, שמי שהוא בבחינה של חכם ומבין מדעתו (עי' חגיגה י"א ב'), יהיה לו כח הדעת להוליד מכח ההשכלה במאמרים, כיצד להוציא את הדברים מן הכח אל הפועל. אבל אם לא, אז אולי רק שכר תלמודו בידו. ייתן ה' יתברך שנזכה להשלים חלקנו בבריאה, נסיר את הזוהמה, נגלה את נשמתנו, ובתוכה נגלה את הבורא יתברך שמו.

(קהלת ג' א'). אבל בעומק, יש לדעת שישנו מהלך הנקרא נפש, וישנו מהלך הנקרא זמן. אדם העובד במהלכי הזמנים, הרי שבעומק, לא עליו נאמר מקדש ישראל והזמנים. מפני שמקדש ישראל והזמנים, פירושו שישראל הם מקדשי הזמנים, כי הם מעל הזמן, כי הנפש מעל הזמן. אבל כאשר האדם מסדר את סדר עבודתו לפי הזמנים, הרי שבעצם הוא מוריד את מדרגת הנפש למדרגת הזמן [ובדקות יותר, למטה מן הזמן, כי הוא מקבל מן הזמן]. צורת העבודה הפנימית יותר, היא שאדם עובד במהלכי הנפש. והרי הוא כאדם שהולך בדרך, ומוצא מציאות. כלומר הוא בבחינה של יגעת בבחינת נפש, ומצאת בבחינת זמן. ולכן ברור ופשוט הדבר, שמי שהעבודה שלו שייכת לעבודה של בחינת נפש, הרי שהוא אינו יכול לבנות מהלכי עבודה בהבחנה של זמנים, שבראש השנה הוא עובד בנקודה אחת, ובעשרת ימי תשובה הוא משנה לנקודה אחרת, וביום כיפור הוא משנה, ובסוכות הוא משנה, ובחנוכה הוא משנה, ובשובבי"ם הוא משנה, ובפורים הוא משנה, ובפסח הוא משנה, וכן על זה הדרך. ובכל מהלך ישנם שלושים יום קודם, ואחד מתערב בשני כי השלושים יום קודם מתחיל קודם שסיים המהלך הקודם.

שלילת עבודה ע"פ סדר זמנים

יש לדעת שהתשוקה של הנפש לעבוד לפי סדר הזמנים, היא בעצם נפילה מהמקום האמיתי של מדרגת הנפש שבה הוא נמצא. ובעומק, קודם חטא אדה"ר, הוא היה למעלה מן הזמן, ובחטאו הוא ירד ללמטה מן הזמן. הזמנים הם הממוצע בין נשמת האדם לגופו, כלומר הם למטה מנשמתו ולמעלה מגופו. כאשר האדם עובד עם גופו, אזי כל מהלכי עבודתו הם במהלכי הזמן. משא"כ כאשר האדם עובד עבודה פנימית, עבודה של נשמה, הרי שעבודתו היא למעלה מן הזמן, והזמן הוא בבחינה של מצאת כנ"ל, שעל ידי כן הגוף נעשה יותר כלי קיבול לקבל את עבודת הנפש. אבל מהלכי העבודה שבנפש, בעומק הם אינם במהלכי הזמן. ולכן אי אפשר להעמיד סדר של עבודה ע"פ תוכנית שבועית, כגון שבשבוע מסוים האדם יעבוד על תיקון מסוים, וקל וחומר שא"א שבכל יום מימות אותו שבוע, יעבוד האדם על איזו הבחנה מסוימת השייכת לאותו תיקון. אלא עומק