

ספר

בלבבי משכן אבנה

על התורה

בראשית – שמות

שיעורים על סדר

פרשיות השבוע

תשס"ו

המעוניין בדיסקים מהם נערכו ספר זה
ושאר ספרי המחבר ובכל ענייני הספרים
יפנה לטל': 052.763.8588
info@bilvavi.net

שיעורי של "בלבבי משכן אבנה"
מופיעים ב"קול הלשון"
טל. בארץ: 073.295.1245
(USA 718.395.2440)

ההסכמות הודפסו בשער ספרי "בלבבי משכן אבנה"
והרוצה לראותם יעיין שם.

תוכן העניינים חומש בראשית

פרשת בראשית

ה'יש האמיתי'.....ג
השגת ה'יש והשגת ה'אין' בעבודת "שמים וארץ" ✧ תמיהה - מצד תפיסת ה'יש ולא מצד תפיסת ה'אין ✧ סוד האחדות בעצם של ה'יש וה'אין ✧ אורות דתהו ואורות דתיקון ✧ סוד אחדות אורות דתהו עם אורות דתיקון ✧ כח השלילה - הכח הקודם ל'יש האמיתי ✧ עומק האבחנה ש"הכל אלוקות" ✧ העליה ל'יש האמיתי - בדרך דילוג ✧ ל'יש' אמיתי אין הגדרת כלי ✧ "בראשית ברא" - מלכו, מבחוץ

פרשת נח

נח בבחינת תנועה ובבחינת מנוחה.....זו
תולדותיו של נח - שיחה, תפילה ✧ זה ינחמנו ממצעו ומעצבו ידינו ✧ "אחיד בשמיא ובארעא" - זה לעומת זה ✧ מדרגת הנשמה והגוף - לפני ואחרי החטא ✧ ב' התיקונים שתיקן נח - בגוף ובנשמה ✧ התוצאה מהארת האור שלמעלה מן הצורה ✧ אדמה - בחינת צורה ובחינת למעלה מן הצורה ✧ כח הקיבוץ - אחדות לעומת התבטלות ✧ עולם של פנים בלי אחר - עולם בלי צורה ✧ בפניו - "צדיק", שלא בפניו - "צדיק תמים"

פרשת לך לך

גילוי אור האמונה בכל המדרגות.....כט
הספק בנקודת הראשית התגלה באברהם אבינו ✧ כח האחדות שהאיר אברהם מאיר לכל הנבראים ✧ אברהם ויצחק - 'אחד'! ✧ "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" ✧ ראשית הנסיון - תנועה, ואחריתו - העמדת הדבר במקומו ✧ ההתכללות הגמורה - בסוד הגבורות ולא בסוד החסדים ✧ הנסיון העשירי - בגדר "יחידך", ללא ספק ✧ בסוף מתגלה בחינת "למעני למעני אעשה"

פרשת וירא

תנועה ולמעלה מן התנועה.....מ
גילוי מהלך חדש של "עובר ושב" ✧ "הוציא חמה מנרתיקה" - הפשטת התפיסה החיצונית ✧ מלאכים בדמות אנשים - ב' תפיסות ✧ "וקדם הוא ורץ לקראתם" - גילוי תנועה עליונה יותר ✧ שמצידם "והיה אומר לקב"ה להמתין לו עד שירוץ" ✧

חזרה לנקודת הדבקות - רק במדרגת 'סופו גמול' ✦ אברהם אינו מניח למי שנימול להיכנס לגהנום ✦ "והוא ישב פתח האהל" - תנועה לב' צדדים ✦ "והוא יושב" - ישיבה שאין בה תנועה ✦ עצת ממרא - להידבק בכח ההפשטה

פרשת חיי שרה

נד.....**ירושת ארץ ישראל בהווה ובעתיד**
בחינת 'גר' ובחינת 'תושב' - בהשרשה ובפירות ✦ ב' סוגי אחיזות בא"י - הליכה וקבורה ✦ כניסה לא"י בסוד הראיה ובסוד קביעה וקיימא ✦ "בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים" ✦ אחיזה של 'מיתה' מביאה לביטול החושים ✦ סוד גילוי העקידה - שהרצון רק בערכין דמקבל ✦ עומק החילוק בין החמשה חושים לחוש האחד ✦ מכת יצחק ושרה התגלתה אחיזה בא"י שאינה בסוד הגלות ✦ הכניסה העתידה לא"י - כניסה שאין בה יציאה ✦ אם תרצו - גר, ואם לאו - אטלנה מן הדין ✦ "ברצונו - נתנה להם, וברצונו - נטלה מהם ונתנה לנו"

פרשת תולדות

סח.....**עקרה - יולדת - עקרה**
ב' בחינות בעקרה - עקר ולא עקר ✦ "למה זה אנכי" - עקרה בכח ✦ מצד הרצון - יעקב הוא הראשית ✦ מלחמה היכן הראשית - בלחתא או בלעילא ✦ אָן, המשכה מהאָן, ויש ✦ רבקה השתוקקה לאור הלעתיד לבוא ✦ תשוקת רבקה ותשוקת יעקב - חד הם ✦ "ביקש יעקב לגלות את הקץ" - המשכה לנקודת עשיה ✦ טיפה "שלא תהא כל עת העבודה בבכורות" ✦ סוד מלחמת אחרית הימים ✦ תכלית המדרגות - עקרה

פרשת ויצא

פב.....**אחדות החיים והמוות**
"שקעה לו חמה" - בחינת מיתה ✦ ביעקב התגלתה בחינת עני החשוב כמת ✦ יציאת יעקב לחו"ל - בחינת "כמי שאין לו אלוה" ✦ שעת המיתה כעליה וכירידה ✦ מצד הנשמה - "במיתתם רואים", מצד הגוף - אבי אבות הטומאה ✦ "שיצא בסתר וברח בהחבא" ✦ "חשוב כמת" - חיות עם אור המיתה ✦ "עולים ויורדים" - מריש דרגין עד סוף דרגין ✦ תפיסת ישראל ותפיסת מצרים ב"יעקב אבינו לא מת" ✦ "והיה ה' לי לאלקים" - אחדות שם הוי"ה ואלקים ✦ יציאת יעקב מא"י - בגדר שליחות

פרשת וישלח

יעקב ועשו - כנפרדים וכמאוחדים..... צד
✦ "מלאכים ממש" - גילוי אחדות יעקב ועשו ✦ "למה אשכל גם שניכם יום אחד" ✦
✦ "אנכי עשו בכורך" מצד נקודת האחדות של יעקב ועשו ✦ יעקב ועשו - שניהם
✦ "ראשון" ו"שני" ✦ כסדר מתגלה שורש הארת אחדות יעקב ועשו ✦ אחדות יעקב
ועשו מלגאו ומלבר ✦ "מהרהר בלבו להורגו" - רצון להביא לידי התכללות

פרשת וישב

קומת צורת אדם וקומת חלל..... קה
✦ "קפץ עליו רוגזו של יוסף" ✦ יעקב אבינו - קומת אדם שבכריאה ✦ כעס - כלי
להתדבקות במידת החלל ✦ דבקות בנקודת השלילה - דבקות בכח אינסופי ✦
✦ "רוגזו של יוסף" - מנוחה בשורש האין ✦ כ"ב שנה של דבקות בנקודה שאין בה
השראת השכינה ✦ יוסף נולד ליעקב "לעת זקנתו" - כשעבודתו היתה להתמעט ✦
רחל לא נקברה עם יעקב - ביטול צורת אדם ✦ יוסף טיפל ביעקב בשעת מיתתו

פרשת מקץ

עבדות ולמעלה מן העבדות..... קיז
שורש תפיסת מצרים - עבדות ✦ "עבד עבדים" - על שסרסו או שרבעו לאביו ✦ ב'
פנים לעבדות - המשכה וצמצום ✦ "ויתגל" - ביטול הלבוש וגילוי הפנימיות ✦
המשכה וביטול המשכה - בראיה ובהגדה ✦ עבדותו של יוסף יצרה צמצום ומאידך
המשכה ✦ המשכת שני השובע השפיעה לשני הרעב ✦ גילוי השורש כולו, לא גילוי
של חלקים ✦ "משה עבדי מת"

פרשת ויגש

מהותם של הנבראים - מידת המלכות..... קלא
נקודת ההשתוות בין יוסף לפרעה ✦ "חשוב אתה בעיני כמלך" - הכל מלכותו ית'
✦ ביטול נקודת הגדר - נקודת ההדרגה ✦ בימות משיח יהיה גילוי אלוקות בכל ✦
גילוי אור הלעתידי שאין בו עבדות ✦ "ואחיו מת" - מיתת יוסף ואחדותו עם יהודה ✦
מיתתו גילוי התכללות רחל בלאה ✦ "לתקן לו בית תלמוד" - תורת משיח

פרשת ויחי

האמת שבחסד..... קמב
ק"ל שנה וטו"ב שנה ✦ חסד של אמת - שאינו מצפה לגמול ✦ לעת"ל יברך דיין

האמת גם על הטוב ✧ מיתת יעקב - גילוי האמת שבחסד ✧ מצד אור הלעתיד בעצם - החתימה בסוד האמת ✧ "מיטתו שלימה" - בחינת "מה זרעו בחיים" ✧ ביעקב אבינו אין בחינת הורדה ✧ נקודת האמת של יעקב נמסרה ליוסף ✧ בירור ה"לא מת" - רק מצד ה"זרעו בחיים" ✧ גילוי מידת האמת - דייקא במקום ההתפשטות! ✧ "וישתחו" - בחינת "מודים על בשורה טובה"



חומש שמות

פרשת שמות

גלות מצרים בסוד קוצו של יו"ד.....קנמ
צורת הירידה למצרים - בית שאין לו קיום ✧ התכלית - גילוי הקוצו של יו"ד דקדושה ✧ הכניסה לארץ נעוצה במקום היציאה - מצרים ✧ למעלה מבחינת בית יש גילוי של יחיד ✧ ה"חומר" ללא צורה - שורש הבנין ✧ "תבן אין ניתן לעבדיך" - ביטול שורש היניקה מפרעה ✧ דיבורו של משה לפרעה - שורש הגאולה ✧ "העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבעה אומות" ✧ "קובל אני על ששלחתני" ✧ מצד ה"ראוי" היה מהלך של בעל כרחו

פרשת וארא

גאולה בסוד רוח ובסוד נשמה.....קע
בגאולת מצרים היה חסרון בהתגלות הרוח ✧ רוחב' אבחנות ב"קוצר רוח" - נפילה והתכללות ✧ גאולה בסוד התנועה וגאולה בסוד ההוי"ה ✧ ב' אופני הגאולה - ביציאתם ממצרים ובעודם במצרים ✧ "רוח אפינו משיח ה'... בצלו נחיה בגוים" ✧ תיקון הטיפין - עקירת כח התנועה ✧ "והבאתי" - למעלה מארבע לשונות של גאולה ✧ גאולה בסוד משה וגאולה בסוד התגלות ההוי"ה ✧ "עבודה קשה" - למעלה מתפיסת העבודה ✧ "ולא שמעו אל משה" - שמיעת בחינת ה"לא"

פרשת בא

דיבור, שתיקה - ואחדותם.....קפג
דיבור לזולתו ודיבור לעצמו ✧ "תחטפנו שינה" - התכללות בעולם שלמעלה מן הסיפור ✧ "כולנו יודעים את התורה" ✧ שורש הגאולה - גילוי האבחנה שלמעלה מן הגבול ✧ "כי אני הכבדתי את לבו" ✧ סוד הגאולה - סוד האחדות ✧ עומק גאולתם של ישראל - השתיקה ✧ דיבור שהוא בבחינת שתיקה

פרשת בשלח

יציאת מצרים בסוד אור ישר ובסוד העיגולים..... קצה
גאולת מצרים - אור ישר ללא אור חוזר ✦ היציאה היתה בבחינת "ויסב" - אור העיגולים ✦ "דרך ארץ פלשתים" - אור שנשאר בעולם ✦ החזרה ממצרים נובעת מהעדר גילוי הרוח ✦ האור דלעתיד מונע גילוי רוח וגורם אור חוזר ✦ גם באור העיגולים יש אבחנה של תנועה ✦ נשמתו רוחו של משיח התגלתה ב"ושבו מצרימה" ✦ השיבה למצרים - לנקודת "אני יוצא בתוך מצרים" ✦ בחינת שליחות ובחינת גירושין

פרשת יתרו

יתרו - כח אחדות ישראל ואומות העולם..... רז
ג' תפיסות ב"ויחד יתרו" ✦ "יתר פרשה בתורה" - ביטול גדרי הגבול ✦ אין קיום לשית אלפי שנין ללא שורש ההארה דלעתיד ✦ ביטול מצרים היה מכח גילוי אור האחדות ✦ קודם מתן תורה, לאחר מתן תורה, וחזרה למקומו ✦ ג' זמנים בחיי יתרו ✦ תורת יתרו מתגלה בזמן שהוא ללא חטא ✦ היציאה לקראת יתרו - התבטלות לבחינה עליונה יותר ✦ יתרו קיבל את דברי משה בבחינת "חד"

פרשת משפטים

כל הבריאה בסוד מקבל..... ריח
ההיתר בשפחה כנענית - איחוד ב' הנשים ✦ גילוי האחדות בנישואין בין ישראל לאומות ✦ תפיסת ההנהגה באור דלעתיד - בתפיסת המקבל ✦ אחדות ישראל והאומות - באי ידיעת מהותם ✦ תפיסות העכו"ם והישראל - בערכין דמקבל ✦ פשרה - כשאין סתירה בין חסד לדין ✦ שורש כל המשפטים באין והתפשטותם הכרעה ✦ משפטי ישראל ומשפטי עכו"ם בשורשם אחד ✦ שורש המחלוקת אם דיני ישראל והעכו"ם שוים ✦ הדין דין אמת לאמיתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית ✦ בתוך השית אלפי שנין מתגלה אור האחרית

פרשת תרומה

אור וכלי דצמצום..... רלא
נתינה לקב"ה ע"י התדבקות בשמו ית' ✦ התדבקות דרך הצמצום ✦ " ספירות גנוזות וכמוסות במאצילם ✦ התכלית - גילוי אחדות הלבושים עם המולבש ✦ עבודת המשכן - גילוי כח הממוצע דקדושה ✦ אור דצמצום וכלי דצמצום

התכלית - הפשטת הכלי והתדבקות באור ✦ ביהמ"ק השלישי ירד מן השמים ✦ י"ג
הלבושים אינם קיימים לעולם ✦ "שמו אחד" - צמצום ראשון

פרשת תצוה

כח התמידיות והאחדות שבמנורה רמב
תמידיות "מיום ליום" ו"משבת לשבת" ✦ התמידיות נאמרה על נר אחד או על
שניים ✦ ב' בחינות טיפה - אות י' ונקודה מוחלטת ✦ ראשית מאור דלעתיד -
התמידיות ההחלטית ✦ שורש ג' השיטות ב"תמיד" ✦ "יום יום" ו"מחד בשבין
לשבתיך" ✦ "מקשה אחת" - גילוי האחדות הפשוטה ✦ יום האש דלעתיד - לא אש
דכילוי אלא אין בעצם ✦ בחינת ה"מחני נא" מתגלה דוקא בפרשת המנורה ✦ "אני
איני צריך לאורה" ✦ נקודת הקדושה המוחלטת - במקום שקיעת החמה

פרשת כי תשא

חיות דשלילה..... רנז
בחטא העגל הסתלק גילוי מידת האמת ✦ ב' אבחנות במידת 'זקן' ✦ אור דחטא
העגל - גילוי אבחנת השלילה שבאמת ✦ "עשרים גרה השקל" ✦ "הקדים שקליהן
לשקליו" ✦ כפרה בבחינת נפש ✦ מטבע של אש - התדבקות במידת השלילה ✦
"עשרים שנה ומעלה" ✦ עבודת אחרית הימים - מסירות נפש ✦ "ואם לאו - שם
תהא קבורתכם" ✦ חיים של מסירות נפש

פרשת ויקהל פקודי

אור החכמה - גדרו רסז
שורש השפעת כל דבר ע"י כלי דחכמה ✦ בעולם העליון האורות והכלים הם חד ✦
אורות וכלים - חד או שניים?! ✦ הגדרה בערכין דמקבל ✦ האור אינסוף והחכמה
אינם חד ממש ✦ כל כלי הוא גם בבחינת לבוש ✦ יש עולם שאין בו כלים ולבושים
✦ ב' אופנים להתדבקות באינסוף ✦ כח האסיפה דמשה ודמשיח ✦ היגררות פרטים
אחר השורש לעומת התכללות ✦ בדורות אחרונים נגלה בחינת אין ✦ שבת דהשתא
ושבת דלעת"ל

הקדמה

טרם נפתח לבאר ולהבהיר את מהות הספר, נודה ונשבח קדם מרא עלמא, שזיכנו להוציא לאור ספר זה על סדר פרשיות התורה"ק, ויתן השי"ת שתהיה בו תועלת להרחיב המוחין דקדושה, ומתוכם להגיע אל הדבקות השלמה בו ית"ש.



בכדי להפיק התועלת הנרצית מן הספר, נקדים בעז"ה ונבאר צורת תבניתו ומהותו. צורת מבנה הספר הוא, שנשתמשנו ביסודות שכבר כתבנו ודיברנו בהם בספרים הקודמים, ומתוך מבט של יסודות אלו נסתכלנו בפרשיות התורה"ק, ומתוך מבט זה נולדו הדברים.

והבן שהספר אינו אוסף רעיונות וכדו', אלא הוא מבט על יסודות הויית הנבראים, ומכח מבט זה נולדות פירושים רבים.

נבהיר מעט מן היסודות, שעל גביהם נבנה הספר:

א. אור אחדות. ישנם ג' מבטים לבריאה: א. התפרטות. ב. אחדות. ג. אחד, שהוא בסוד היולי שאין כאן אלא הויה אחת. ופעמים רבות ניסינו לראות כיצד בדבר אחד נגלים שלושה מבטים אלו, כי באמת בכל דבר אפשר להביט בו מתוך ג' מבטים אלו. כי באמת אין יש, אלא הויה אחת, וההתחלקות היא חלוקה של מבטים על אותה הויה, וכולם אינם אלא מבטים לדבקות בו ית"ש.

ב. בערכין של זמן יש את שית אלפי שנין ואת אור העוה"ב, ובכללות זה מקביל לאור ההתפרטות והאחדות שאור ההתפרטות הוא בסוד שית אלפי שנין, ואור האחד הוא בסוד אור עוה"ב שאז יתגלה "הוי"ה אחד ושמו אחד". אולם ישנו אור

נוסף אמצעי, שהוא הארת אור עוה"ב בתוך שית אלפי שנים. ונסינו פעמים רבות לבאר ג' הסתכלויות אלו בדבר אחד.

ג. כל דבר בנוי מאור וכלי, ובאור לא שייך לעולם פירוד ושבירה, אלא רק בכלי. ולכך בכל מקום שיש פירוד ושבירה, יש להביט מצד האור שבדבר, כיצד נראה גילוי האחדות שבדבר.

ד. הארכנו לבאר, שכל הויה היא בערכין של המקבל בלבד, אולם בעצם מהות ההויה שאינה בערך המקבל, אין לנו בה שום ידיעה. ומצד כך הן אור האחדות והן הפירוד הם בערכין של מקבל בלבד. וכן כל ההגדרות כולן, כהגדרת אין עוד מלבדו כפשוטו, וכן הגדרת הצמצום שהוא שורש הבריאה, וכן הגדרת קוב"ה ואורייתא וישראל חד, וכדו' - כולם אינם אלא בערכי המקבל. כי כל סוד הבריאה הוא בסוד "הערכין", כמו שהאריך בכך הרש"ש רבות, והוא יסוד היסודות להבנת חכמת התוה"ק.

ה. כל דבר יש בו מבט מצד הגבול שבו, ומצד הבלתי בעל גבול שבו. כלומר, סוד הגבול הוא סוד הדעת [כי הגבול הוא בערכין דמקבל כנ"ל, וא"כ דעתו היא גבולו]. וסוד הבלתי בעל גבול הוא אור הלא ידע [שבערך המקבל אין לו גבול בדבר כי אינו משיגו], וזה נקרא אור א"ס, אור לא מושג. ולא כמו שתפסו הפשטנים את אור א"ס כפשוטו. כי הכל בערכין דמקבל, ומצד היותו בלתי מושג נקרא א"ס, נבדל מן הסוף המושג.

שני מבטים אלו הם דרכי העבודה, שיש דרך עבודה ע"י דעת, בסוד ה"והאדם ידע" לשון דבקות, שע"י דעתו של האדם הוא דבק בקונו, ויש דרך עבודה ע"י הלא ידע, שע"י אי הידיעה האדם דבק בקונו ונכלל בו, כי אין לו הויה עצמית.

ו. כל דבר בנוי מחיוב ושלילה, ומצד מבט של שית אלפי

שנין השלילה למטה מן החיוב, בסוד נוקבא [מלשון חסר
ושלילה] למטה מדוכרא. אולם בסוד אור הלעת"ל, בסוד "אשת
חיל עטרת בעלה", הנוקבא מעל הדוכרא. ומצד כך עיקר
ההתדבקות בשית אלפי שנין היא ע"י הידיעה, ובעוה"ב ע"י אי
הידיעה.

יסוד זה מקביל לנ' שערי בינה, שהמ"ט בסוד הדעת, בסוד
החיוב, ושער הנ' הוא בסוד הלא ידע, סוד השלילה. וכן מקביל
לחכמה ואמונה, כי החכמה בסוד המ"ט, והאמונה בסוד שער
הנ'. וכן מקביל לשלא לשמה ולשמה, כי השלא לשמה בסוד
היש [לגרמיה] סוד החיוב, משא"כ הלשמה, הוא שלילת האני,
סוד האין, שער הנ'. וכן מקביל לידיעה, שהיא שלילת האני,
לעומת הבחירה שהיא בנין האני.

ז. בכל דבר יש בו מבט של הדרגה, ומבט של השתוות.
וההדרגה היא שורש ההתפרטות, לעומת ההשתוות שהיא
שורש האחדות - אחד. ולבוש כל דבר הוא הדרגה, ופנימיות כל
דבר היא השתוות. ולכך בכל דבר צריך להביט כיצד הוא נראה
מצד הדרגתו, וכיצד בוקע בו אור מה של השתוות. כי בתוך
שית אלפי שנין אין גילוי גמור לאור של ההשתוות, אלא האור
בוקע מחלונות קטנים בתוך כל הויה.

והבן שבעומק, כל היסודות שנכתבו מקבילים זה לזה.



עוד זאת עמדי להודות לעורך המופלא הרב צבי יוסף שכטר
שליט"א, שהכניס את עצמו לפנים ממחיצתו הרגיל בה, ונטל
על עצמו לערוך ספר זה. ובהיותו והספר עוסק בנושאים דקים
ובלשונית שאינם מורגלים כ"כ אצל רוב בני התורה, נטל על
עצמו להתייגע מאוד בסגנון הדברים ובפיסוקם וחלוקתם

לקטעים וכותרות להם, והדבר הצריך עמל גדול מאוד מפני סגנון הדברים.

ובאמת שכרו היא עצם תולדת מעשיו, שגילוי אור היקרות שנגלה ע"י מעשיו הוא גופא שכרו, ומי יתן וע"י זה יתקרבו עוד נשמות ישראל קרבה חזקה אליו ית', וזהו השכר השלם שאפשר לו לנברא לקבל מאת קונו, וזהו שכר של העוה"ב. אולם פירותיה משתלמים גם בעוה"ז שכר משלם, והוא לשמח נפשות בני"י צאן קדשים הצמאים לבהירות פנימית בחכמה, וע"י מלאכת אומן דידיה ניתנו הדברים באופן ברור ובהיר המשמח את הלומדים לא רק מצד תוכנם, אלא אף מצד צורת עריכתם וסגנונם.

כה יתן וכה יוסיף, שנזכה לעשות מעשינו באמונה, במתים ובנקיון הנפש.



חומש
בראשית



פרשת בראשית

היש האמיתי

השגת הייש והשגת האיין בעבודת "שמים וארץ"

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ. והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, ורוח אלקים מרחפת על פני המים" (בראשית א, א-ב). פירש"י: "תהו ובהו- תהו לשון תמה ושממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה".

ויש להתבונן מהו ענין ה'תהו ובהו' המבואר לפנינו בדברי רש"י, שהאדם "תוהה ומשתומם על בהו שבה".

והנה לשון הפסוק "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". כלל הנבראים כולם הם בבחינה של "שמים וארץ", ולעולם העבודה היא: להפוך כל שמים לארץ, ולאחר מכן לקבל שמים חדשים, כידוע. "ארץ" מלשון ריצה, "שמים" מלשון שם, ותמיד הארץ היא זו שרצה לשמים, רצה לשם. וכאשר היא משיגה את הדבר, הרי שהיא מקבלת ריצה חדשה.

אבל באמת, ישנה הסתכלות הפוכה לגמרי, שהעבודה היא: להפוך כל ארץ לשמים!

כלומר, על פי פשוטם של דברים, "שמים וארץ" עניינם שכל שמים צריכים להיפך לארץ, שהרי האדם רץ לשם על מנת להשיג את הדבר, וכאשר כבר הגיע לשם, הרי שכלפי הנקודה שהיה רץ אליה, מעתה הוא כבר איננו רץ, כי כלפיו הדבר שוב אינו שם אלא כאן. מה שאין כן מצד הבחינה המתהפכת, העבודה היא להפוך כל ארץ לשמים, ולא להפוך כל שמים לארץ.

ביאור הדברים כך הוא. "שמים" מלשון שָׁם. מצד ההשגה, הרי שה'שם' עניינו דבר שאיננו מושג לאדם, ולכן עבודת האדם היא "ארץ ושמים", כלומר: לרוץ לשמים ולהשיג את השמים, ועד כמה שהדבר מושג, הוא כבר לא מוגדר כשם.

מה שאין כן מצד עבודת בחינת השלילה, "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", הרי ש'שמים' היא התכלית המכוון, "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ו, כג), "וירא את המקום מרחק" (בראשית כב, ד) - לעולם זוהי בחינה של רחוק, כי הדבר נעלם ולא מושג. ומצד כך, דייקא העבודה היא להפוך כל ארץ לשמים, כלומר: לרוץ אל הלא נודע! ובעומק יותר, לבטל את הריצה, כי עד כמה שהכל לא נודע - אין מקום לריצה!

אם כן, ב"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" מונחות שתי הסתכלויות שורשיות על כל התורה כולה: מצד השגת ה'יש' - העבודה היא הפיכת השמים לארץ, ומצד השגת ה'אין' - העבודה היא הפיכת ארץ לשמים.

כלומר, יש לנו בחינה של 'ארץ ושמים', רק השאלה היא: מהי נקודת הריצה, ולהיכן.

תמיהה – מצד תפיסת ה'יש' ולא מצד תפיסת ה'אין'

כאשר מכינים את שורש הדברים, וכפי שנתבאר שישנם בזה שני צדדי הסתכלות - א"כ המשך הפסוק "והארץ היתה תהו ובהו", מתבאר כמו כן באותם שני אופנים.

כבר הזכרנו את דברי רש"י: "והארץ היתה תהו ובהו - לשון תמה ושממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה".

ועומק הדברים: ההשתוממות של האדם, שהוא משתומם ותוהה על השממון, מעידה שיש לו תפיסה ואחיזה בצורה ההפכית לדבר.

פרשת בראשית

ה

כלומר, הצד שמתגלה עכשיו לעיניו הוא "שממון", "בהו שבה", וכיון שיש לאדם היכר בהפכיות שהוא בבחינה של 'ישוב - יש בו', הרי שכאשר האדם מביט ורואה 'שממון', 'בהו שבה' - הוא תמה ומשתומם על כך. התהיה וההשתוממות הללו נובעות מהכרת ההפכיות ה'יש', של ה'ישוב - יש בו', ולכך כאשר מתגלה לעיני האדם 'היפך היש' - הרי שהוא מתפלא, הוא תמה, הוא משתומם על היפך היש!

כל זה, מצד תפיסת השגת ה'יש'. כי בשעה שמהלך השגת הנפש הוא בתפיסת ה'יש', הרי שכשנגלה לעיניו מהלך שאיננו בבחינת 'יש', כי הוא איננו מושג - הוא תוהה ומשתומם על המציאות הזו!

מה שאין בן מצד התפיסה המתהפכת, שהנפש מכרת עולם של 'אין', עולם של שלילה, הרי שכאשר נגלה לעיניה מהלך של שממון, אין כאן תהיה ואין כאן השתוממות על השממון, כי זהו מהלכה הטבעי של תפיסת המציאות.

תהיה והשתוממות על תפיסת מצב של שממון, הם מחמת אחיות הנפש ומדרגתה בעולם של 'יש', ולכן כל הפכיות יוצרת אצלה תהיה והשתוממות. מה שאין בן כאשר מדרגת הנפש במהלך של 'אין' - כאן כבר אין שום תהיה בראיית שממון. להיפך! - זהו המהלך הפשוט בתפיסת המציאות, כדבר האמיתי והפשוט שיש! ויתר על כן, אדרבה, כאשר מדרגת הנפש נמצאת במהלך של שממון, הרי שבשעה שנגלה לעיניה 'ישוב - יש בו' - הריהי תוהה ומשתוממת על היש בו!!

נמצא ששני הפסוקים, בשני הביאורים - מהלך אחד להם: בכל דבר ודבר, יש לנו 'שמים וארץ' כמו שהוזכר, ולענייננו לגבי בחינת ה'תהו ובהו': 'שמים' הוא שם, מלשון 'שומם', ועבודת האדם כפשוטו היא להפוך כל שמים לארץ, 'ליישב' אותו. ולאידך פירושא העבודה הפוכה: להפוך כל ארץ לשמים, כל 'יש בו' ל'שומם'!

"לא תהו בראָה לשבת יצרה" (ישעיהו מה, יח), הפסוק מתפרש בשני האופנים. כפשוטו הכוונה: לא תוהו בראה, אלא לשבת יצרה! אבל באופן השני, ההפכי: "לא", מצד עולם השלילה, לְשֵׁם תהו בראה, ובכך לשבת יצרה, כי באמת התכלית היא התהו!

הרי שנתבארו כאן לפנינו שני מהלכים כיצד לתפוס את הביטוי של "תהו ובהו": האם לראות את התכלית כקיום ה'יש בו', ואת ה'תהו ובהו' כתמיהה והשתוממות, או להיפך - לתפוס את ה'שממון' כמציאות טבעית, ואת ה'יש בו' כתמיהה והשתוממות.

סוד האחדות בעצם של היש והאין

אבל בעומק, כאשר כוללים את שני הצדדים הללו שנאמרו, הרי שכלפי כל אחד מהם יש פשיטות!

כי מצד תפיסת ה'יש', הרי שה'יש' נתפס כפשיטות, אלא שהוא תמה על "תהו ובהו - על שממון שבה". ומאידך, מצד קליטת ה'אין', הרי שה'תהו ובהו' נקלט כפשיטות, אלא שהפליאה היא על ה'יש בו'! הרי, שלכל צד יש קליטה בנפש במהלך של 'פשיטות'. וכאשר נֶאָחַד את שתי הקליטות בנפש, נקבל 'פשיטות' הן כלפי ה'יש' והן כלפי ה'אין', וזהו סוד האחדות בעצם של היש והאין!

כאשר הנפש נמצאת ב'יש', הרי שהיא מבטת על ה'אין' בפליאה, השתוממות ותמהון. ואילו כאשר היא נמצאת ב'אין', הריהי מבטת על ה'יש' בפליאה והשתוממות. אבל כאשר ישנה אחדות ביניהם, הנפש מבטת על שניהם במבטות פשוטה, שניהם אמת.

זהו סוד ה"מפליא לעשות". חורבן הגוף - הוא בנין הנשמה, ובנין הגוף - הוא העלם הנשמה. והרי שהנשמה מסתכלת על הגוף, על היש בו, בפליאה.

פרשת בראשית

ז

ומאידך, להיפך - הגוף מסתכל על הנשמה כפליאה. ה'מפליא לעשות',
האחדות ביניהם - זה סוד עולמו של משיח, של תחיית המתים.

אורות דתהו ואורות דתיקון

בידוע, יש אורות דתהו ואורות דתיקון. ה'אורות דתהו' עניינם כאשר האור
הוא למעלה מסבילת הכלי, וה'אורות דתיקון' עניינם כאשר גדר האור
ומהותו הינם לפי היחס שהכלי יכול לקבל.

אין לך אדם שאין בו נשמה, כאמרם ז"ל "ויאמר כל אשר נשמה באפו ה'
אלקי ישראל מלך". וכל הנבראים כולם שנקראים אדם, יש בהם בחינת
נשמה - כל חד וחד לפי מדרגתו. אבל, בודאי שהכלי של כל אחד לא יכול
לקבל תוקף של אורות של נשמה עליונה, אלא ישנו צמצום אורה של הנשמה
על מנת שהכלי יוכל לקבל את הנשמה, את הנשמת חיים שבקרבנו.

הרי לנו, שהמהלך לאחר שנגלה עולם דתיקון, הוא התאמת האור ביחס
לכלים. מה שאין כן באורות דתהו, שהכלי אינו מסוגל לקבל את הדבר,
והוא נשבר.

ועומק הענין הם הדברים שנאמרו: מצד אורות דתהו, הרי שמסתכלים על
הכלי כ'שממון', 'תהיה', כלומר, בפשוטו אורות דתהו עניינם שיש
אור גדול למעלה מכח הסיבולת של הכלי.

אבל בעומק יותר, אין זה ענין של כמות, אלא זו מהות של אור שאין לו
כלי! כלומר שהוא שולל את האופן של הכלים! לא שהאור גדול עד
כדי כך שאין כלי שמתאים לו, אלא כל תפיסת מהות האור היא, שהוא תוהה
על מציאות הכלי! לא שהאור לא יכול להיכנס לכלי, אלא שמצד המבט של
האור - אין מקום לכלי!

זהו עומק ענין אורות דתהו שהיתה בהם השבירה: אין זה ריבוי של אור שהכלי אינו יכול לסבול כפשוטו, אלא שמצד האור אין מקום לכלים כלל!

סוד אחדות אורות דתהו עם אורות דתיקון

אמנם, מצד כך - אין קיום לנבראים! אבל רצונו יתברך שתהיה גם בחינה של כלים! וזהו סוד האחדות שדברנו עליה בתחילה, שכלפי השמים וכלפי הארץ, כלפי האורות וכלפי הכלים, כלפי שניהם - יש מצב של פשיטות.

אבל צריך לידע, שהמצב של פשיטות כלפי שניהם, הוא בא לאחר ההפלאה כלפי שניהם.

מצד תפיסת ה'יש', כאשר האדם נולד, נקודת הרוחניות אצלו היא בבחינה של 'הפלאה', היא רחוקה. שעה שהוא יונק משדי אמו [ובדרך כלל גם לאחר מכן] הריהו נמשך אחר החומר, עד שהוא גדל. ואפילו אצל נשמות קדושות מאד, מיד בשעת הלידה, על דרך כלל אין גילוי של הנשמה במצב שההימשכות היא כולה אחר הנשמה. יש מה שמצינו אצל נשמות גדולות שאף בקמנותן יש בקיעה נוראה כלפי נקודת הגוף, אבל עדיין יש לגוף כח שליטה גדול מאד, ולא נתפסת אצל האדם הפלאה כלפי הגוף, אלא כלפי הנשמה.

לאחר מכן, אם האדם זוכה - הרי שהדבר מתהפך, והוא הופך להיות אדם רוחני, והוא בועט! תוהה על תפיסת הגשמיות. אבל לאחר שהוא "היפלא" את שניהם, הוא מגיע לפשיטות של שני החלקים - הגוף והנשמה, ל"בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו). שבעצם, הן הם הדברים של 'הכנעה-הבדלה-המתקה' [כידוע מהבעש"ט].

ה"בכל דרכיך דעהו" אומר, שיש פשיטות לרוחניות ופשיטות לגשמיות. אבל, לא גשמיות כפשוטו, אלא גשמיות בתפיסה של 'דעהו', כלומר:

פרשת בראשית

ט

בהכרה שהכל נמצא מאמיתת המצאו (רמב"ם יסודי התורה א, א), וכשם שהאור העליון נמצא מאמיתת המצאו, כך גם הכלים נאמר בהם "חותמו אמת" (יזמא סט ע"א).

הרי שהתכלית היא אחדות של אורות דתהו עם אורות דתיקון.

מצד פשיטות הדברים, הרי שתחילה היו אורות דתהו, והעבודה היתה לגלות את אורות דתיקון. אבל בעומק, הרי למעלה מתפיסת הזמן הכל קיים בבת אחת, ואין התכלית לבטל את האורות דתהו ולגלות את אורות דתיקון, אלא תכלית כל נפש היא לעבור את אורות דתיקון, לעבור את אורות דתהו, ולאחר מכן להגיע לנקודת ההתכללות של שני האורות יחדיו.

כח השלילה – הכח הקודם ליש האמיתי

ה"תוהוה על שממון שבה", אין זה ענין של אדם כביכול שמתעסק בענין שאין לו תפיסה בו, שהרי על פני פשוטו עסקינן כאן בזמן שעדיין אין אדם! ואף שאפשר ליישב כפשוטו שאילו אדם היה מביט שם, כך היה נראה לו, אבל בעומק - זהו גילוי של צורת קומת בנין הנפש!

הרי עסקינן כאן בימי בראשית, עד יום הששי שנברא האדם, וברור הדבר שששה ימים אלו אינם במהלך של נפרדות, אלא כולם היו שלבים ליום הששי שבו נברא האדם. והרי, שתחילת המקרא שעוסק בענין ה"תהו ובהו" - התוהוה ובוהה על שממון שבה", הוא גופא הכלי לבנות את העולם! כח השלילה - הוא הכח הקודם ליש האמיתי. כלומר, בעבודת הנפש קודם האדם דבק בכח השלילה ואח"כ ביש האמיתי.

עומק הדברים: על פני פשוטו תופסים כידוע, שיש הדרגה של 'יש-אין-יש': יש - נבראים, אין - של הנבראים, והיש האמיתי - שזה הוא יתברך, ומצד כך האין, כח השלילה, הוא הדרך והשביל לדבוק ביש האמיתי. אבל בעומק, כל הנבראים כולם נמצאים מאמיתת המצאו, והיש האמיתי אינו רק

י בלבבי משכן אבנה

ביחס אליו - שהוא בודאי יש אמיתי - אלא גם ביחס לנבראים, שחותמו אמת, חות"ם - תחום!!

הגבול! - הוא היש האמיתי! כל הנבראים כולם נמצאים מאמיתת המצאו, וכשם שאמיתת המצאו של עצמותו יתברך היא אמת, כך כל מה שנמצא מאמיתת המצאו. ואשר על כן, אפילו השפל שבשפלים נמצא מאמיתת המצאו, וא"כ הביטוי 'יש אמיתי' הוא ביטוי לכל קומת הנבראים, בנוסף ליש אמיתי, לעצמותו יתברך. אין לך דבר בעומק שאינו יש אמיתי, וזוכה האדם להשגה זו רק לאחר שנתעלה מן האין ליש האמיתי.

עומק האבחנה ש"הכל אלקות"

כאשר מבינים את הדברים הללו, מקבלים ביטוי בתפיסה ש'הכל אלקות'.

הבה ונתבונן: מה הכוונה כשאומרים שהכל אלקות?

יש בזה כמה הבחנות, אבל לענייננו: הקב"ה הוא מחויב המציאות, זוהי אמונתנו. [ומתוך הדברים להלן יתבארו דברי הגר"א שבא"ס אי אפשר לומר שהוא מחוייב המציאות]. מה שאין כן הנבראים, הם אינם מוכרחים במציאות, כי הם תלויים ברצונו. אבל כאשר מבינים שכל דבר נמצא מאמיתת המצאו, הרי שאי אפשר להתבטא ולומר שיש דבר שהוא לא מוכרח המציאות, כי בדקות א"כ מעמידים שכביכול יש לקב"ה בחירה האם הדבר יהיה או לא יהיה, ובעומק, זוהי דקות של הגדרה באין סוף!

לומר שהקב"ה הוא מוכרח כפשוטו - חס ושלום, אבל גם להעמיד שהוא בעל בחירה והיה יכול להיות אופן הפכי - גם זה אי אפשר לומר! אלא שאמונתנו שכשם שהוא יתברך אמיתת המציאות, כך גם הכל נמצא מאמיתת המצאו, וזה גופא ההבחנה שהכל אלקות.

'הכל אלקות' כלומר, כשם שכלפי אמיתת המצאו אי אפשר לבא ולדון אם הקב"ה מוכרח בהוייתו או בוחר בהוייתו, כי לכאורה יבא השואל

וישאל שאלת הבל: הרי הקב"ה הוא 'כל יכול', וא"כ כביכול הוא גם יכול למחות את המציאות של עצמו, וא"כ הקב"ה הוא לא מוכרח המציאות ח"ו! כי אם הוא מוכרח המציאות, הרי שאינו 'כל יכול', כי אין לו אפשרות למחוק את המציאות של עצמו. ואם נגיע מכח הקושיא הזו להחלטיות שהקב"ה ח"ו יכול למחות את עצמו, א"כ הוא לא מוכרח המציאות, כי אפשר ח"ו בהעדרו, כי זה חלק מכח האין סוף לבטל את עצמו!

אבל, כל הקושיות הללו הן קושיות של הבל, כי עניינם מחמת שבאים לדון באין סוף! אבל באמת, אי אפשר לומר באין סוף שהוא מוכרח המציאות ואינו יכול למחות עצמו, אבל גם אי אפשר לומר בו שהוא בעל בחירה בהגדרה חיובית.

אלא שאנחנו מגדירים אותו בשתי ההגדרות: הן בהגדרה כי 'אתה בחרתנו', שהיא היפך ההגדרה שהוא מוכרח, והן בהגדרה של 'מוכרח המציאות', שהיא היפך ההגדרה שיש תלות חיצונית שבה תלויה אמיתת המצאו ח"ו. אבל לא שהן הגדרות חיוביות שהקב"ה הוא מוכרח המציאות, כי א"כ תחזור קושיית ההבל שהזכרנו.

וכאשר מבינים את הדבר, הרי שההגדרה של 'יש אמיתי' עניינה לא בביטוי של תפיסה אם הוא 'מוכרח' או 'בעל בחירה', אלא אנחנו מאמינים שיש את אמיתת המצאו, ולא ידעינן את מהותו! וכאשר מעתיקים את היסוד כלפי הנבראים, שהם נמצאים מאמיתת המצאו, זהו עומק הביטוי ש'הכל אלקות'!

העליה ליש האמיתי – בדרך דילוג

והנה זה ברור שההפלאה - התהיה על השממון - היא איננה התכלית. וכפשוטו אנחנו תופסים שזה אינו תכלית, ולאחר מכן בא עולם ה'תיקון', והוא ההבנה הפשוטה בדברי המקובלים שהתוהו קדם לתיקון.

אבל בעומק, התהיה איננה התכלית, מחמת שהיא נובעת מאחיזה בנפש כיצד צריך היה להיות הדבר. אך כאשר מבינים שכשם שאת האין סוף אי אפשר להשיג, כך גם את כל הנבראים כולם הנמצאים מאמיתת המצאו אי אפשר להשיג - הרי שאין מהלך של תהו.

בח התהו הנמצא בנפש האדם, הוא כח אמצעי שנועד לבטל את השגת הנפש, את האחיזה הגמורה שלה בתפיסת ה'יש'. אבל בעומק: התהו עצמו- הוא דקות של 'יש בו'! הוא לא תהו גמור! כי עד כמה שהוא תהו גמור, הרי שאין תהיה ואין השתוממות, כי בדבר לא נודע לא שייך להשתומם!!

הרי שהתהו, הוא עדיין בדקות בחינה של 'יש בו', ולכן העליה ליש האמיתי היא דוקא בדרך של דילוג!

בלומר, מצד סדר ההשתלשלות, הרי הקב"ה היה קודם שנברא העולם, לאחר מכן נבראו עולמות התהו, ולאחר מכן עולמות התיקון, עולמות ה'יש' של הקיום. ואם נבוא לדון בעליה 'מתתא לעילא', הרי שעולים מתיקון לתהו, ומתהו לאין סוף. וא"כ, בשלמא אם התהו היה שלילה גמורה של הנברא, הרי כיון שנעתקנו לגמרי מתפיסת הנברא ויש כאן ביטול למציאותו, ממילא הקליפה נעלמת ונגלה היש האמיתי. אבל כיון שנתבאר שהתהו עצמו הוא בדקות 'יש בו', הרי שהעליה ממנו ליש האמיתי היא בדרך דילוג.

זהו עומק דברי המסילת ישרים (ריש פכ"ו) בנקודת הדבקות [שבועומק זוהי הדבקות בכל מדרגה], ש"תחילתה עבודה וסופה גמול". העומק של "סופה גמול", אין עניינו מחמת שאין כח האדם לקבל ריבוי מצד כמות, ריבוי מצד זמן של דבקות וכו', אלא זוהי מהות שהנברא אינו מסוגל לקבל, ובהכרח שיש כאן דילוג בתפיסת הנפש!

פרשת בראשית

יג

תפיסת הנפש לעולם נאחות ב'יש בו' - הן אם זהו יש גמור, והן אם זו בחינה של תהו שהוא 'יש' בדקות, אבל עדיין עסקינן ב'יש' דק. הדילוג, לעלות מה'יש בו' לפשיטות שזכרנו בשני הצדדים, שהוא בבחינת "בכל דרכיך דעהו", ולתפוס שכל הנבראים כולם הם 'יש אמיתי' כי הם נמצאים מאמיתת המצאו - זהו דילוג בנפש, כי הוא למעלה מקומת הנפש של הנברא!

הנברא הוא 'יש' מצד תפיסתו, ותפיסת הנברא כ'יש אמיתי' היא סוד הדבקות בעולם שכולו אלוקות! ואין בלי לנברא להשיג זאת, אלא 'סופו מתנה'.

ל'יש' אמיתי אין הגדרת כלי

בעומק, כאשר מבינים שהנברא מוגדר כ'יש אמיתי', אי אפשר לתת בו הגדרה של כלי, כי עד כמה שהוא יש אמיתי, הרי שאין כאן אורות וכלים, כי היש האמיתי הוא דבר לא מושג, הכל אלוקות.

כאשר אנחנו מגדירים שישנה מציאות של אורות וכלים, והאור הוא למעלה מן הכלי, פירוש הדבר שאנו מגדירים שהכלי אינו יכול לסבול את האור. אבל כאשר מתבאר לנו שהכלי הוא יש אמיתי, הרי שאין כאן ביטוי של 'אורות וכלים'. כי כשם שבו יתברך לא שייך לתת ביטוי, לא של חיוב ולא של הפלאה, ולא של אורות וכלים בעצמותו - כך כאשר מבינים את המציאות של הנברא שהוא ה'יש האמיתי', הרי שאי אפשר בעומק להגדיר את מה שזכרנו מקודם, שהנברא מצד עצמו, מצד מדרגת הכלי שבו, לא יכול לקבל אור של 'יש אמיתי'.

זוהי הסתכלות של 'יש של נברא' על תפיסת 'יש אמיתי'. מצד ה'יש האמיתי', הרי שהדברים נמצאים מאמיתת המצאו, ואם הם נמצאים מאמיתת המצאו, הרי שאי אפשר לבא ולדון בזה מהי המהות, וא"כ אי אפשר להגדיר שהכלי לא יכול לקבל את האורות.

"בראשית ברא" – מלבר, מבחויץ

והנה לשון הפסוק: "בראשית ברא אלקים".

כידוע ישנם ארבעה עולמות, מתתא לעילא: עשיה, יצירה, בריאה ואצילות. אם כן, הלשון "בראשית ברא אלקים" מורה על לשון של בריאה, ו'בריאה' היא מלשון 'מלבר', מבחויץ!

כאשר תופסים אנו את הנבראים במדרגת עולם הבריאה - מלבר, מבחויץ - הרי שאיננו יכולים לתפוס אותם כ'יש אמיתי', כי הם מחויץ להגדרת היש האמיתי. אולם כל זה מחמת 'תורה דבריאה', שזהו הלבוש שבו עסקינו השתא. לנו יש כיום תורה של לאחר החטא, ולכן התחלקות האותיות - כמו שכותב הרמב"ן בהקדמה לתורה כידוע - היא בצורה של בראשית 'ברא' - בלשון בריאה!

אבל מצד תורה דאצילות - ויתר על כן בתורה דעתיק, תורה דרדל"א, אלף השביעי וכו' - אין לשון של "בראשית ברא" - לשון בריאה, לשון לבר, לשון לחויץ - אלא הנבראים כולם נמצאים מאמיתת המצאו, והם אינם לבר-חוצה לו, ח"ו!! אלא "כהדין קמצא דלבושיה מוניה וביה" (ב"ר פר' כא ד"ה דרש רבי)!!

ישנה תורה שהיא תורה של בריאה, תורה שהיא לבר, וישנה תורה שהיא תורה של אצילות, ולמעלה מכך, שהיא תורה של 'הויה'. תורה של 'אמיתת המצאו', כי קוב"ה ואורייתא חד, ואם הם חד - זה לא לבר!

הלשון שכתובה בפסוק "ברא" וכן בספה"ק שהקב"ה "ברא" נבראים, נובע מחמת שהשתא נמצאים אנו בתורה של לבוש של עולם הבריאה, כמו שכתוב בר' חיים ויטאל, ומצד שזה 'לבר', לכן אנחנו מגדירים זאת בלשון של 'ברא'.

אבל מצד התפיסה היותר פנימית, אין ההגדרה שהקב"ה פעל 'חוצה לו', שזו בחינה של בריאה. כי בעומק, אין כאן הגדרה של 'פעולה' אלא הגדרה של 'הויה', שהנבראים נמצאים מחמת אמיתת המצאו! זהו סוד התורה הפנימית, זוהי תורה שמתגלה בה אחדות של הנבראים בבוראם!

רצון מלשון רץ, מלשון ריצה: הריצה היא לחוץ! אבל בעומק, מצד תורה שהיא למעלה מהבחינה של עולם הבריאה, אין ריצה לבר, ריצה לחוץ, הכל מיניה וביה, כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה!!

האחדות של האורות דתהו והאורות דתיקון, היא התפיסה שהכל נמצא מאמיתת המצאו, ומצד כך, הכל הוא יש אמיתי, אין השתוממות ואין תהיה, ישנה רק התכללות גמורה בא-ל חי!

פרשת נח

נח בבחינת תנועה ובבחינת מנוחה

תולדותיו של נח – שיחה, תפילה

"אלה תולדת נח, נח איש צדיק תמים היה בדדתי, את האלקים התהלך נח. ויולד נח שלשה בנים: את שם את חם ואת יפת" (י, ט-י).

שלשת בני נח היו ש'ם ח'ם וי'פת, ר"ת 'שיח', וכמש"כ בחז"ל עה"פ "ויצא יצחק לשוח בשדה" (כד, סג) ששיחה הוא לשון תפילה. התולדות של נח, אם כן, היו השיחה, התפילה, מלשון "נפתולי אלקים נפתלתי", צמיד ופתיל, לשון דבקות, וכידוע בספה"ק.

ושם עה"פ "אלה תולדת נח, נח איש צדיק", כתב רש"י: "הואיל והזכירו סיפר בשבח, שנאמר זכר צדיק לברכה. דבר אחר, ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים".

הנה רואים אנו שישנם שני סוגי תולדות: יש תולדה דגשמויות - בנים כפשוטו, ויש תולדה דרוחניות, ש"עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", והרי ששניהם נקראים תולדות. ולפי"ז פשוט וברור הדבר, שהמהות הפנימית של התולדות - הן התולדות הגשמיים והן התולדות הרוחניים - שוות זו לזו, וכשם שבתולדות הגשמיים ש'ם ח'ם וי'פת- הם בחינת 'שיחה', בחינת תפילה, כך גם תולדותיהם של צדיקים - ולענייננו "נח איש צדיק" - תולדותיו, שהם המעשים טובים שלו - היו בבחינה של תפילה, וכדברי ר' יוחנן "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו" (ברכות כא ע"א). המהות כאן היתה של תפילה, דבקות.

וצריך להבין את מהות הדבקות בכלים, בגשמיות, ואת מהות הדבקות באורות, ברוחניות.

זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו

ביאור הדברים נראה כך.

בנח נאמר: "ויקרא את שמו נח, לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן הארמה אשר יִבְרָה ה'" (בראשית ה, כט), ופירש"י: "זה ינחמנו - יניח ממנו את עצבון ידינו. עד שלא בא נח, לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם, והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים מקללתו של אדם הראשון, ובימי נח נחה, וזהו ינחמנו".

הרי שטעם השם 'נח' – "זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו" - טעם זה חוזר על ה'עצבון' הקדמון שמחמת חטא אדם הראשון. נח בא לשנות כאן משהו! הוא לא היה עוד דור כפשוטו בעשרה דורות, אלא התגלה כאן אצל נח מהלך של שינוי: לפני נח היה מהלך של "מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים", ובזמן נח התגלה מהלך של "ובימי נח נחה".
מה עניינו של מהלך זה.

"אחיד בשמיא ובארעא" – זה לעומת זה

"נח איש צדיק".

כידוע, המידה הנקראת 'צדיק' היא בבחינה של "כי כל בשמים ובארץ" (דה"א כט, יא), דמתרגמינן "דאחיד בשמיא ובארעא". ונח, שהוגדר לפנינו הראשון בתורה כצדיק - "נח איש צדיק" - בהכרח שיש בו גילוי של בחינת "אחיד בשמיא ובארעא".

מצד המהלך הקדושה, הרי שישנה אחדות בין שמים לארץ, סוד היחוד. אבל מאידך, אנחנו מוצאים כמו"כ בימי נח כח של "אחיד בשמיא ובארעא" של זה לעומת זה.

בסוף פרשת בראשית (ו, א-ב) כתיב: "ויהי כי החל האדם לרב על פני האדמה, ובנות ילדו להם. ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובת הנה, ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו", ופירש"י ([והוא מחז"ל]: "בני האלהים - הם השרים ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם". הרי שמתגלה כאן לפנינו כח "אחיד בשמיא ובארעא" במהלך של זה לעומת זה: שההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם, היה כאן 'אחיד בשמיא ובארעא' באופן של זה לעומת זה.

מדרגת הנשמה והגוף – לפני ואחרי החטא

האדם מורכב מנשמה וגוף, וחטאו של אדה"ר יצר שינוי בשני חלקים אלו. חטא זה פעל הורדה במדרגתו הן של נשמה והן של גוף. הנשמה נפלה ממדרגתה, והגוף גם הוא נפל ממדרגתו. נבאר עתה את עומק גדר מהות הנשמה והגוף שלפני החטא, ואת מהות נפילת הנשמה והגוף מחמת החטא.

קודם החטא, נשמתו של אדה"ר היתה מהאצילות כידוע, וגופו בעולם היצירה. והיינו שישנן שלש מדרגות: צורה, למעלה מן הצורה, ולמטה מן הצורה. הנשמה בשורשה היא למעלה מן היצירה, למעלה מן ה'צורה', ואילו הגוף קודם החטא - הוא היה ב'יצירה', בבחינה של צורה. לאחר החטא, הנשמה נפלה לשית אלפי שנין, בחינת ו' קוים, בחינת צורה, והגוף נפל ל'למטה' מן הצורה, לעולם העשיה שנתחדש (כמבואר בכתבי הגר"א).

כלומר, קודם החטא הנשמה היתה בלי צורה והגוף עם צורה. לאחר החטא התהפכו היוצרות: הנשמה היא בחינה של צורה, והגוף בלי צורה. בספה"ק מצינו לשונות, ביטוי של 'חומר וצורה', והצורה היא המנהגת את

החומר. כל זה מחמת שלאחר החטא לנשמה יש צורה ולגוף אין צורה, והתכלית היא לזכך את הגוף מאור הנשמה, ולהאיר את אור הצורה בחומר.

אבל קודם החטא היה המהלך הפוך: למעלה מן הצורה - זו היתה מדרגת הנשמה, והצורה עצמה - היא היתה מדרגת הגוף. כלומר, הנפילה יצרה כאן התהפכות במהות של בחינת נשמה ובחינת גוף: קודם החטא הצורה היתה שייכת לגוף, ולאחר החטא - הצורה שייכת לנשמה.

ב' התיקונים שתיקן נח - בגוף ובנשמה

נח, כמו שהוזכרו דברי רש"י מחז"ל, מגלה כאן שינוי, תיקון לחטא אדם הראשון: "היתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים מקללתו של אדה"ר, ובימי נח נחה".

ביאור הדבר: האדמה הינה כלי לקבל צורה. היא עצמה אין לה צורה, והצורה שמתקבלת בקרבה, אותה היא מוציאה. לדוגמא: אדם זורע חטים - יוצאים חטים, תאנים - יוצאים תאנים. כלומר, היא מצד עצמה מהווה כלי קיבול לג' יסודות, וכאשר יש הרכבה של הג' יסודות, נוצרת צורה מסוימת, אותה היא מוציאה החוצה.

קודם שבא נח לעולם - "היתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים". באותה תקופה, כשהיו זורעים חטים - לא היתה צורת חטה יוצאת מהאדמה. האדמה נשארה בקללתה שנפלה מבחינת יצירה, מבחינת צורה, ללמטה מן הצורה - וממילא לא היה שייך שתוציא צורה.

נח בא לגלות תיקון של החומר, תיקון של האדמה, והתיקון הוא: לגלות צורה בחומר. "לא היו להם כלי מחרישה", והוא יצר להם כלי מחרישה, וע"י הכלי מחרישה הללו, האיר בה באדמה אור הצורה. מעתה, כל צורה שהיו מכניסים בקרבה, היתה מוציאה צורה כמותה החוצה.

הרי לנו, שהתיקון הראשון שתיקן נח, היה חזרה מקללת אדם הראשון. קודם החטא לגוף היתה צורה, וע"י החטא הוא נפל למטה מן הצורה. בא נח ותיקן חזרה למציאות של הצורה. זהו התיקון הראשון של נח ביחס לגופים. התיקון השני שנצרך, הוא להחזיר את הנשמה למקומה - ללמעלה מן הצורה.

כאשר מאירים אור שהוא למעלה מן הצורה, חוזרת להיות כאן סכנה גדולה: כי מחד - מעוררים את האור העליון של הנשמה קודם החטא, האור שהוא למעלה מן הצורה, אבל מאידך - כאשר מאירים את האור שלמעלה מן הצורה, הכלי מסוגל ליפול בחזרה לחטא, ללמטה מן הצורה!

האור שהאיר בימי נח, מתחילה הוא בנה אור של צורה, הוא עשה להם 'כלי מחרישה' שתהיה צורה, אבל היו אלו 'כלים', זהו בנין הגוף! האור שנח האיר, היה אור של דבקות, אור של מנוחה, אור של אצילות - אצלו יתברך - שהנשמה חבוקה ודבוקה בך. שם יש מנוחה! אין מנוחה אלא בשורש, והשורש של הכל זה הוא יתברך שמו, ושם אין צורה כלל!!

התיקון הראשון היה תיקון של הכלים, אבל כאשר ישנם כלים, מגיע זמן התיקון של אור הנשמה, של ההתדבקות, של ה'נח' [מלשון מנוחה].

כאשר מאיר נח אור שלמעלה מן הצורה, והכלי מקבל את האור שלמעלה מן הצורה, אבל אינו מתבטל ללמעלה מן הצורה, אלא לוקח את אותו אור ותופס אותו באופן של כלים - הרי שהכלי נופל בחזרה ללמטה מן הצורה, וזהו סוד חורבן דור המבול!

כל עניינו של נח - שנקרא כך משום ש"זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו" - היה שתיקן להם כלי מחרישה. זה היה כל תיקונו של נח.

והרי מוצאים אנו בענין המבול שאמר הקב"ה "הגני משחיתם את הארץ" (י), ופירש"י: "דבר אחר, את הארץ - עם הארץ, שאף שלשה טפחים

של עומק המחרישה נמוחו ונמשטשו". הרי לנו, שכל תיקונו של נח שנקרא נח מפני שתיוקן להם מחרישה - התיקון הזה נחרב במבול, שאף שלשה טפחים של עומק המחרישה - שנח עצמו תיוקן להם - נמוחו ונמשטשו. הרי שמעשי ידיו של נח טבעו במים: הוא תיוקן להם מחרישה - שהאדמה תוכל לקבל צורה - והתיקון הזה נחרב במבול!

כלומר, מתחילה האיר להם נח אור של 'צורה' - תיקון הגופין, ולאחר מכן האיר להם אור של 'נשמה' - אור שלמעלה מן הצורה, והכלי קיבל זאת באופן של למטה מן הצורה, וממילא תיקון הצורה של הגוף הלך ונחרב.

התוצאה מהארת האור שלמעלה מן הצורה

"ראחיד בשמיא ובארעא" - שזו מדת 'צדיק' - זוהי בחינה של יחוד חומר וצורה, לתת לחומר את אור הצורה, ולהאיר בקרבו צורה. זוהי בחינה של 'צדיק'.

אבל, כל זה מצד לאחר החטא, כמו שהזכרנו. אבל מצד האור שלפני החטא - זהו אור שלמעלה מן הצורה. ומצד כך, כביכול, יש איחוד של הנשמה עם הגוף, איחוד של "שמים וארץ", שאף שכפשוטו השמים הם בבחינה של 'צורה' והיא צריכה להאיר זאת בארץ, אולם כל זה לאחר החטא, אבל קודם החטא העבודה היא, אדרבה! שבשמים לא תהיה צורה, כמו בחינת הארץ! אבל, לא בבחינה שלמטה מן הצורה, אלא בבחינה שלמעלה מן הצורה.

כאשר מאיר האור שלמעלה מן הצורה - יש איחוד ל"שמים וארץ" באופן המתהפך! לא אור שהשמים - שהם צורה - מאירים בארץ את הצורה, אלא שבשמים מתגלה אור שלמעלה מן הצורה, ואז הכלי של הארץ שאין בו צורה, נעשה כלי לאור שלמעלה מן הצורה.

אבל, כאשר הכלי הוא כלי של שבירה, אזי השמים נעשים בבחינה של ארץ בלי צורה, והם נופלים ללמטה מן הצורה!

זוהי הבחינה שמתגלה ב"ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה, ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו", שהשמים - בני האלהים הללו - נפלו ללמטה מן הצורה!

ארבעים יום היה המבול (ו, ד), כנגד ארבעים יום של צורת הולד, "שקלקלו להמריה ליוצרים לצור צורת ממזרים" (רש"י מחז"ל). כל מהותו של נח בתחילה היתה לתקן צורה, ולאחר מכן להאיר אור שלמעלה מן הצורה, וכאשר האיר האור שלמעלה מן הצורה - כאן נעשתה השבירה! התיקון של הצורה התקבלה, "התקין להם מחרישה", אבל כאשר הוא האיר אור של נשמה בתוך זה, אור שלמעלה מן הצורה - נעשה כאן היפוך כל הסדרים, והם נפלו לבחינת המבול.

אדמה – בחינת צורה ובחינת למעלה מן הצורה

האדמה נקראת 'אדמה', מכמה וכמה לשונות.

'אדמה' מלשון דמיון, מלשון "אדמה לעליון" (ישעיהו יד, יד). וכן על הנביאים, אומרים חז"ל (ב"ר כו, א) "שמדמין צורה ליוצרה". עבודת הנבואה היא במהלך של דמיון - "וביד הנביאים אדמה" (הושע יב, יא). "מדמין צורה ליוצרה" - "בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו)!

הנבואה מצד השית אלפי שנים היא במהלך של "מדמין צורה ליוצרה", אבל למעלה מהשית אלפי שנים, שזוהי דבקות גמורה - שם אין מהלך של מדמין צורה ליוצרה, כי מדובר שם למעלה מן הצורה [למעלה מן היצירה].

אדמה מלשון 'אדמה' לעליון, בבחינה ש'מדמין' צורה ליוצרה, זהו מצד לאחר החטא, שהחומר צריך להאיר בו את אור הצורה, והרי שהאדמה שהיא בבחינת חומר ענינה אדמה לעליון, להאיר בה צורה הדומה לצורה העליונה.

אבל מאידך, הבחינה של האדמה היא: מלשון דם, מלשון דממה. כל אלו מורים על היפך הצורה! על הדם נאמר: "רק חזק לבלתי אכל הדם... על הארץ תשפכנו כמים" (דברים יב, כג-כד) - אין צורה! וכמו כן דממה גם היא עניינה היפך הצורה!

צורה זוהי ההבלטה של דבר בבחינה של 'קריאה'!! ואף שאיננה קריאה של דיבור כפשוטו, אבל כאשר מבליטים דבר, עצם ההבלטה של הדבר היא קריאה להתבונן בהבלטה, ביחס לנקודה הלא מובלטת. אי אפשר לראות דבר שאין בו נקודת הבלטה! מה שהאדם רואה, זהו מחמת שבתוך תפיסת הנבראים אין דבר בלי צורה! ואף כאשר מתבוננים על המים וכדו', שבפשוטו אין להם צורה - בעומק, אילו לא היתה להם צורה, הם לא היו נראים כלל! ובהכרח שאף הם בעלי צורה, אלא שצורתם דקה מאד ביחס לשאר הנבראים שצורתם יותר מוגדרת.

וכיון שנמצאים אנו בתוך שית אלפי שנין, וכל שית אלפי שנין הוא במהלך של צורה, הרי דבר שהוא למעלה מן הצורה נאמר בו "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ) ! אי אפשר לראות דבר שלמעלה מן הצורה!

תיקון האדמה הוא בעצם לגלות בה את הלמעלה מן הצורה. לא רק להאיר בקרבה את אור הצורה, שזהו התיקון הראשון של לאחר החטא, אלא לאחר מכן להמשיך ולהאיר בה את אור הנשמה של קודם החטא, שהוא בבחינה של למעלה מן הצורה.

כח הקיבוץ – אחדות לעומת התבטלות

"וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה" (בראשית ב, ז). יצירתו של אדם הראשון היתה מן האדמה. הקב"ה צבר את העפר, גיבלו, ויצר ממנו את האדם. וכמו שאומרים חז"ל (תנחומא פקודי סי' ג), שהקב"ה קיבץ את גופו של אדם הראשון "מארבע רוחות העולם"! הוא נטל את העפר, את האדמה, מ'ארבע' כנפות הארץ, ומכח כך יצר את גופו של אדם הראשון.

בפשוטו, מעם הדבר שקיבץ הקב"ה את גופו של אדם הראשון מכל ארבע כנפות הארץ הוא משום היסוד הידוע שהאדם כולל את הכל. הלשון שמצינו בספה"ק "כל הנבראים כולם נתנו בו את כוחם" - הוא לשון מושאל, אלא הכוונה שהמהות שלו כוללת את הכל, ולכן הוא מתקבץ מן הכל.

אבל בעומק יותר: שתי צורות הפכיות מולידות היפך הצורה! צורה בתוך צורה - היא טשטוש הצורה!

כלומר, יש מה שצורה בתוך צורה היא ההשתלבות של שתי צורות שעל ידה נוצרת צורה חדשה, כדוגמת אדם הלוקח שני משולשים ושם אותם בצורה אלכסונית, שמתגלה עי"ז צורה חדשה [ריבוע], והרי שהאיחוד של שתי הצורות יוצרת צורה אחת חדשה, שזו הבחינה הפשוטה שהקב"ה קיבץ את גופו של אדה"ר מכל ארבע כנפות הארץ.

אבל יש להיפך, שהצורה האחת מבטלת את הצורה השניה! הקיבוץ של אדה"ר מכל ארבע כנפות הארץ, מצד העומק הפנימי, הוא אופן של צורה המבטלת צורה! ומכח כך באמת, היה מקום לחטא ליפול בגופו ללמטה מן הצורה, כי אילו בשורש יצירתו היה מקום רק לצורה, לא היתה אפשרות שגופו יוכל ליפול ללמטה מן הצורה כי לא היה לו מקור לכך. ואם רואים שאדה"ר נפל ללמטה מן הצורה, בהכרח שבשורשו היה מקום לצורה והיה גם מקום לבחינה של בלי צורה, כי מצד עומק הדברים זוהי בחינה כדי להתעלות ללמעלה מן הצורה, ומאידך חס ושלום, מצד הנפילה, זוהי הכנה לנפילה ללמטה מן הצורה.

כח הקיבוץ נותן אופן של צורת אחדות, והרי שזהו אור של אחדות בבחינה של צורה, שכאשר מאחדים שתי צורות נוצרת צורה חדשה ועכשיו היא אחת. אבל מאידך, האחדות של הצורה זוהי התנגשות של ייש בייש שמולידה אין, ביטול הצורה כלל!!

עולם של פנים בלי אחור – עולם בלי צורה

הצורה של כל דבר, היא בבחינה שיש לו 'פנים ואחור', "אחור וקדם צרתני" (תהלים קל"ט, ה). אבל קודם החטא, אדם היה בבחינה של "דו פרצופין" (ברכות ס"א ע"א), "לית שמאלא בהאי עתיקא" (אד"ר קכ"ט ע"א) - אין שם בחינה של 'פנים ואחור' אלא שניהם פנים!

ואל לנו לתפוס את הדבר כפשוטו שישנם שני פנים ממש, כי אם כן - זוהי תפיסה של עולם שיש בו 'פנים ואחור', ומעתיקים את ההשגה ל'פנים' - לעולם יותר עליון! אבל בעומק, אם מתגלה שיש שם פנים בלי אחור, אלו לא אותם פנים של עולם שיש בו פנים ואחור, אלא זוהי מהות של פנים עליונה יותר!

ביאור הדברים: כיון שצורת כל דבר היא בבחינה של פנים ואחור, אשר על כן, עולם שנאמר בו שיש שם פנים בלי אחור, עניינו - עולם שאין בו צורה! זהו עולם ה'אין' שאין שם אורך ורוחב, אלא נקודה בעלמא שאין בה הצטיירות!

אדם נברא מן ה'טיפה', ובארבעים יום נעשית בו 'צורה'. המבול היה ארבעים יום, כנגד ארבעים יום של 'יצירת' הולד שהטריחו את יוצרם לצור 'צורה'. והרי שהם חזרו לבחינה של טיפה! ובאמת, מצד הנפילה, זוהי נפילה ללמטה מן הצורה, אבל מצד התיקון, הם חזרו ל"דע מאין באת - מטיפה סרוחה!" (אבות ג, א), היינו מהאין, מעולם של אין! זה היה האור של דור המבול, אור של "תהו ובהו".

"ואדם אין לעבד את האדמה" (בראשית כ, ה), ופירש"י: "לפי שאדם אין... ואין מכיר בטובתם של גשמים, עד שבא אדם הראשון ונתפלל עליהם וירדו גשמים". הרי שהגשמים הגיעו במהלך של תפילה. קודם תפילתו של אדה"ר - "ואדם אין", אין מי שמכיר בטובתם של גשמים, ולכן לא ירדו גשמים.

וביאור הדבר: "ואדם אֵין" - כאשר הוא נמצא במדרגה של אֵין, הרי שיש כאן "אחיד בשמיא ובארעא", וממילא אין מהלך של ירידת גשמים משמים לארץ, שזוהי בחינה של להצמיח צורה! רק כאשר מגיעים למהלך של עולם שיש בו פנים ואחור, שמים וארץ - אז "נתפלל עליהם וירדו גשמים", כי אז השמים משפיעים לארץ, להאיר את צורת השמים בארץ. מה שאין כן כאשר "ואדם אֵין", שיש כאן "אחיד בשמיא ובארעא" לא בבחינה של שמים שמאירים לארץ, של צורה שמאירה בחומר, אלא אחדות של שמים וארץ מינייה וביה - לית שמאלא בהאי עתיקא, אין שם פנים ואחור, ומצד כך - אין גשמים!

בפניו - "צדיק", שלא בפניו - "צדיק תמים"

"תולדותיהם של צדיקים - מעשים טובים".

כל תולדה היא בבחינה של כלי לאור. הרי שבנת, כמו שהזכרנו, היו שני מהלכים: היה מהלך של תיקון הכלים, והיה מהלך של תיקון האורות, תיקון הנשמות. תיקון הכלים, שהוא תיקון הגופין - נעשה ע"י גילוי הצורה, ותיקון האורות, תיקון הנשמות - ע"י הגילוי שלמעלה מן הצורה.

"אלה תולדות נח, שם חם ויפת" - ר"ת 'שיח', בחינה של שיחה, תפילה, כמו שהזכר בתחילה. מצד ה"תולדות" של נח, שזהו הכלי של נח - היה גילוי של מהלך של "נתפלל עליהם וירדו גשמים", שזו הארת השמים בארץ, הארת הצורה בחומר. אבל אלו הן רק "תולדותיו" של נח!

מה שאין כן העצמיות של נח היא מלשון 'מנוחה', מלשון דבקות. ומצד כך - יש כאן דייקא הארה להיפך! מצד כך, ההארה של נח איננה הארה של צורה, של תנועה, אלא היא אור של דבקות!

נח נקרא בכתוב אחד (ו, ט) "איש צדיק תמים היה בדרתיו", ומאידך לקמן (ג, א) הוא נקרא רק "צדיק", ופירש"י מחז"ל (עירובין יח ע"ב): "מכאן שאומרים

פרשת נח

כז

מקצת שבחו של אדם בפניו וכולו שלא בפניו", ולכן לקמן שמדברים בפניו נאמר רק "צדיק", וכאן שמדובר שלא בפניו נאמר "צדיק תמים".

ועומק הדברים נראה על פי האמור לעיל. "בפניו", היינו בעולם שיש בו בחינה של 'פנים ואחור', הוא נקרא רק "צדיק", בבחינת 'דאחיד בשמיא ובארעא' שאור הצורה מאיר בחומר. מה שאין כן "שלא בפניו", היינו במהלך של עולם שאין שם בחינה של פנים ואחור - שם נאמר בו "תמים", כלומר: המהות של הצדיק שהוא בבחינה של "אחיד בשמיא ובארעא" הוא בבחינה של תמימות, בבחינה של שלמות! לא בבחינה של זיווג, של אחדות שמים וארץ, אלא בבחינה של "לית שמאלא בהאי עתיקא", שזו בחינת ה'תם' - יש כאן רק הויה אחת!

אנחנו מוצאים שני מהלכים בנח: מחד אנחנו מוצאים בזה"ק, שנח היה צדיק לעצמו, ומאידך אנחנו מוצאים, שכל ענין בניית התיבה במשך ק"כ שנה היה כדברי רש"י (ו, יד) "כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה מאה ועשרים שנה ושואלין אותו: מה זאת לך?! והוא אומר להם: עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם!", וע"י כך אולי יתנו לבם לשוב בתשובה. ובפשטות היות נח בתחילה צדיק לעצמו, הוא פחות במדרגה מהנהגתו לאחר מכך להשיב את בני דורו בתשובה. אולם בעומק, הדברים מתהפכים!

עומק גדר שתי העבודות הללו בנח נראה כך.

ישנה עבודה בהבחנה שאין שם כלים, ויש עבודה בהבחנה שיש כלים. מצד ה"צדיק" כפשוטו, ש'אחיד בשמיא ובארעא' שאור הצורה מאיר בחומר - הרי שיש יחס של אור הצורה לחומר, ודייקא נדרש לכך ק"כ שנים, בבחינת שם 'אלקים' [שיש לו ק"כ צירופים כידוע], שהוא בחינת 'כלי' לאור הוי"ה כידוע, ומצד כך יש מהלך להאיר את האור של הצדיק בכלים. מאידך, מצד בחינת ה'תמים' שהיא היתה "שלא בפניו", למעלה מפנים ואחור - שם אין עבודה להחזיר בתשובה את האנשים! אין אורות וכלים, שהצדיק מאיר בכלים,

אלא הכל חד! ומצד כך נראה, שהצדיק חי לעצמו ואינו דואג לזולתו, אולם בעומק אינו כן, אלא הוא חי בעולם של "ויוותר יעקב לברו", שהיא דבקות באין עוד מלבדו, ולכך אין כלים להשפיע להם.

והרי ששתי העבודות אמת, אלא ששתיהן מתגלות בזמנים שונים בנה, אבל המהות היא: שיש עבודה בבחינה של 'תולדות', בבחינה של 'צדיק', ויש עבודה בבחינת העצמיות של נח, בבחינה של 'תמים'.

המבול נקרא על שמו של נח, "כי מי נח זאת לי" (ישעיהו נד, ט), מים של נח - אלו מים שהאירו מתוקף עבודתו הפנימית, להאיר את אור הנשמה בשורשה.

ומאחר ולנח היה אור לעצמו, אור ביחס לכלים ואור לא ביחס לכלים, שמצד עצמו היה לו אור שלמעלה מן הכלים, ומצד ה"תולדות" שלו היה לו אור ביחס כלים - מכח כך היתה לו הצלה ע"י התיבה! כיון שמצד עבודתו היתה לו גם עבודה של כלים, ועבודתו גופא ביחס לכלים - היא גופא התיבה שהצילה אותו! כלומר, עצם כך שהוא בנה את התיבה, שע"י כן אולי יתנו לבם לשוב בתשובה - זה גופא התיבה!

תמימותו של נח וצדקותו, צדיק וצדיק בבחינת תמים - אלו הן שתי העבודות שהתגלו בנה. וכאשר יתגלה בכל העולם כולו בחינת ה'תמים' שבנה, שהוא סוד ה'אחיד בשמיא ובארעא', לא בבחינה של זיווג אלא בבחינה של 'לית שמאלא בהאי עתיקא' - יבא משיח, ויתגלה בורא העולם בלכות בני האדם.

פרשת לך לך

גילוי אור האמונה בכל המדרגות

הספק בנקודת הראשית התגלה באברהם אבינו

"ויאמר ה' אל אברהם, לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, אל הארץ אשר אראך" (יב, א). וכתב בעל הטורים: "ויאמר - פתח באמירה בלשון שנברא בו העולם, שבעשרה מאמרות נברא העולם וכולו לא נברא אלא בזכות אברהם, לכך כתיב עליו מאמר".

העולם נברא בלשון של 'מאמר'. עומק הדברים: 'מאמר' מלשון אמירה, 'אמר' בגימטרי' עמלק [עם הכולל], שהוא גימטרי' ספק, כידוע.

"כל העולם כולו לא נברא אלא בזכות אברהם". יש לנו ג' אבות - אברהם יצחק ויעקב. יצחק קיבל את האמונה מאברהם, יעקב קיבל את האמונה מיצחק. מה שאין כן אברהם - לו היו ספקות באמונה, והוא חקר ובדק, עד שהגיע למסקנה שבהכרח יש מי שברא את העולם ומנהיג אותו, יש מנהיג לבירה! והרי שבתחילת דרכו היו לו ספקות: אולי השמש, הירח, ושאר כל האופנים שהעלה על דעתו - אולי הם הבוראים והם המנהיגים, חס ושלום.

הרי, שכח הספק באמונה נתגלה אצל אברהם אבינו. מה שאין כן אצל יצחק ואצל יעקב אבינו, שלהם היתה קבלה מאבות באמונת אומן במי שאמור והיה העולם. ואף שבודאי גם הם אימתו את האמונה בתוקף פנימיותה, אבל הספק הגמור שהיה לאברהם אבינו - אצלם כבר לא היה קיים!

והנה שורש כל דבר זו האמונה, היא הראשית לתפיסת המציאות. נמצא, שליצחק וליעקב אבינו לא היה ספק גמור בנקודת השורש, מה שאין

כן אברהם אבינו, שנולד בבית תרח ולא קיבל את האמונה - אצלו היתה האמונה בגדר ספק, והרי שהספק אצלו נגע בשורש תפיסת מציאות כל הנבראים כולם שהיא אמונה.

אברהם אבינו, תחילת יצירתו היתה בביתו של תרח שהיה עובד ע"ז, ואשר על כן נאמר בו "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך". הוא היה "אברהם העברי" - עֶבֶר מצד אחד לצד השני.

הרי שנתגלה כאן כח הספק באברהם, וכח ההכרעה בספק כמי שאמר והיה העולם.

כח האחדות שהאיר אברהם מאיר לכל הנבראים

עומק הספק בראשיתו של אברהם, הוא ספק בין קומת האמונה לקומת הכפירה. והרי, שאברהם אבינו הכריע בנקודת האמונה לאחר שנסתפק, ועל ידי זה האיר את אור ה'מאמר' בנקודת הראשית, שהיא היתה אצלו בגדר ספק באמונה.

כח האמונה הוא כח של אחדות גמורה: "בא חבקוק והעמידן על אחת - וצדיק באמונתו יחיה" (מכות כד ע"א). ישנו כח הספק שיש בו שני צדדים, וכנגדו יש כח של אחדות שאין בו שני צדדים, והוא כח האמונה. זהו "והעמידן על אחת".

כח אור האמונה שהאיר אברהם בשורש והכריע את הספק - כח זה מאיר ומשתלשל לכל הנבראים כולם. כלומר, האור שהאיר אצל אברהם אבינו, שעבורו נברא העולם בלשון 'מאמר' שהוא בנימטרי' ספק - זהו אור בשורש נקודת הספק, שהוא אור בבחינת אמונה. ומכאן ואילך, כאשר מאיר בשורש אור האמונה, אור הכרעת הספק, הרי שהאור משתלשל לכל שני צדדים ומאחד אותם. ה"והעמידן על אחת", כח האחדות שנתגלה אצל אברהם אבינו בנקודת השורש, הולך ומשתלשל לכל הקומה כולה.

אברהם ויצחק – 'אחד'!

"אברהם אֱבִי" (ישעיה מא, ח), מדת אברהם היא מדת האהבה, כידוע. מאידך מצינו שנאמר באברהם: "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" (כב, יב). אלא מבואר בזה"ק, שזוהי ההתכללות של החסדים בגבורות והגבורות בחסדים, שאברהם נכלל ביצחק ויצחק נכלל באברהם.

יתר על כן, תפיסה זו של התכללות החסדים בגבורות והגבורות בחסדים, נובעת מהתפיסה שהם שניים, והם מתכללים זה בזה.

אבל בעומק יותר, כפי שבואר, אור האחדות, אור ה"והעמידן על אחת", האיר אצל אברהם בנקודת השורש שהיא ספק באמונה, ומצד כך, הוא ביטל את הספק בנקודת השורש והאיר את אור האחדות, את ה'אחת', את ה'אחד', ויתר על כן - את ה'יחיד'! כאשר האור הזה משתלשל לבחינת חסדים וגבורות, הרי שהוא מאיר אור שהחסדים והגבורות הם אחד. לא שיש כאן אחדות בין אברהם ויצחק, בין גבורה וחסד, אלא שמאיר האור של הכרעת האמונה, של ה"והעמידן על אחת", בחסדים וגבורות, וא"כ החסדים והגבורות הם בבחינת 'אחת'.

אברהם ויצחק היו דומים זה לזה, כמו שמביא רש"י מחז"ל (ב"מ פז ע"א) בריש פרשת תולדות: "מה עשה הקב"ה? צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל - אברהם הוליד את יצחק". הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, עד שלא הבחינו מי הוא אברהם ומי הוא יצחק, עד שביקש יקנה, כמבואר בדברי חז"ל (ב"מ שם).

עומק הדבר שהתגלה כאן הוא, שאברהם ויצחק 'אחד' הם!

לא רק כמו התפיסה החיצונית, שמפני ליצנים שבדור צר הקב"ה קלסתר פניו של יצחק כאברהם (כמובא ברש"י שם). זו היתה רק סיבה חיצונית מדוע

זה נעשה, אבל עצם כך שקלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, הרי שאברהם ויצחק הם אחד. כלומר, מצד המהלך של "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", הרי שאברהם אבינו הוא גופא מדת היראה, והרי שהגבורות והחסדים הם 'אחד'.

"עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה"

הקב"ה אמר לאברהם: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת... והעלהו לעולה" (כב, ב). הרי, שאילו נשחט יצחק, אברהם היה נשאר יחידי בעולם, וזה גופא מה שנאמר בו לאחר העקידה: "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה".

עומק הענין: בכל דבר, יש נקודה של בכח ונקודה של בפועל. מצד נקודת הכפועל, באמת לא נשחט יצחק, והיה אברהם לעצמו ויצחק לעצמו, גבורות לעצמן וחסדים לעצמם. אבל מצד הבכח שהקב"ה אמר לאברהם "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת והעלהו לעולה", מצד נקודת הציווי של "כאילו נשחט", מצד הבכח - הרי שבאמת אין כאן יצחק אלא יש כאן רק אברהם. ואם יש כאן רק אברהם, ברור הדבר שאין ביטול ליראה, אלא יש כאן גילוי של ה"עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" דייקא, כלומר, שהגבורות והחסדים הם בבחינה של אברהם, ויש כאן רק אברהם בלי יצחק.

מצד הבחינה של "וילכו שניהם יחדיו" (כב, ה), הרי שהיתה כאן אחדות של אברהם ויצחק, אחדות של הגבורות והחסדים. אמנם כל זה מצד הכפועל שהם הלכו "יחדיו", אבל מצד הבכח של "והעלהו לעולה", והרי שיצחק אינו קיים מצד נקודת הציווי - הרי שאין כאן אלא אברהם בלי יצחק, ודייקא מצד כך נאמר "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", כי אין אברהם ויצחק, אלא יש רק אברהם!

ראשית הנסיון – תנועה, ואחריתו – העמדת הדבר במקומו

אברהם הוא מדת החסד, ויצחק - מדת הגבורה.

הקב"ה אומר לאברהם: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". המהלך שמתגלה באברהם בתחילת דרכו, לאחר שהוזכרו לידתו ונשואיו בפרשה הקודמת, הוא ה"לך לך", נקודת התנועה.

מה שאין כן בסוף נסיונותיו של אברהם, בנסיון העקידה שאברהם אבינו מעלה את יצחק על גבי המזבח, שם נאמר: "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים, ויאמר: אברהם אברהם, ויאמר: הנני. ויאמר: אל תשלח ידך אל הנער, ואל תעש לו מאומה, כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, ולא חשבת את בנך את יחידך ממני" (כב, יא-יב). ופירש"י מחז"ל: "אל תשלח - לשחוט, אמר לו: א"כ לחינם באתי לכאן?! אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם! [כדוגמת מה שמצינו בברית מילה שיש דין של הטפה במי שנולד מהול] אמר לו: אל תעש לו מאומה - אל תעש בו מום".

הרי, שתחילת נסיונותיו של אברהם, כמבואר אצלנו בפרשה - הוא ה"לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך". "לך לך" - מהלך של תנועה. מה שאין כן בסוף הנסיונות, בנסיון העקידה, המהלך הוא: "אל תעש לו מאומה" אל תעש בו מום, כי עצם העשייה, עצם התנועה - היא גופא המום!

ראשית הנסיון היא תנועה, אבל האחרית של הנסיון זו העמדת הדבר במקומו, "אל תעש לו מאומה!", העמדת הדבר כמות שהוא, בלי תנועה. ודייקא מצד כך נאמר "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" שזה סוד היראה, משום שהאהבה מולידה תנועה והיראה מעמידה דבר על מקומו. הרי שתחילת דרכו של אברהם אבינו היא בתנועה, וסוף דרכו - בהעמדת הדבר במקומו.

הקב"ה אומר לאברהם: "ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך, והיה ברכה", ופירש"י: "לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים: ממעטת פריה ורביה, ממעטת את הממון, וממעטת את השם, לכך הוזקק לשלשה ברכות הללו, שהבטיחו על הבנים ועל הממון ועל השם".

הרי שראשית דרכו של אברהם היתה במהלך שהקב"ה מבטיח לו בנים, ממון וישם. אבל כאשר הקב"ה אומר לאברהם אבינו: "קח נא את בנך את יחידך... והעלהו לעולה", הרי שהבטחת "ואעשך לגוי גדול" שעניינה פריה ורביה - מתבטלת. ואף שביטול זה לא יצא בפועל כמו שאמרנו, אבל מצד הגילוי שבבכח, המיעוט של הפריה ורביה מתקיים, והברכה איננה מתקיימת.

וכן לגבי ריבוי הממון, אברהם הרי אמר: "והנה בן ביתי יורש אותי" (טו, ג). אם כן, אם יצחק היה נעקד, הרי שמבלי יורשים הממון היה נפקע מבעלותו של אברהם אבינו במיתתו.

ולגבי הבטחת השם: מי שנשאר לו בן בעולם, שמו קיים, כמבואר בפסוקים ובחז"ל, מה שאין כן אילו היה מת אברהם בלי בנים, הרי שנתבטל שמו.

אם כן, בראשית הנסיון - הקב"ה מבטיח לאברהם אבינו בנים, ממון וישם, ובנסיון של העקידה שהורוהו הקב"ה לעקוד את יצחק - הרי שיש כאן ביטול של כל ההבטחות.

ועומק הדברים, כפי שנתבאר, שנקודת התנועה מולידה את הריבוי של הבנים, של הממון ושל השם, מה שאין כן בנסיון העשירי, נסיון העקידה, של "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", הרי שלא שייך ברכה, לא שייכת הברכה ולא שייכת המשכה, אלא העמדת הדבר במקומו! ודייקא, זה בסוד הבכח שלא יצא לבפועל, בסוד הכתר, בסוד ההשראה, שהוא סוד הבכח. כי מצד הבפועל כל עניינו הוא תנועה, הוצאה מן הבכח לבפועל, מה שאין כן בחינת הבכח, שהיא העמדת הדבר במקומו.

ההתכללות הגמורה – בסוד הגבורות ולא בסוד החסדים

"תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר: ילכו מחיל אל חיל" (ברכות סד ע"א), ודייקא מצד כך נאמר באברהם "לך לך מארצך וגו'", בבחינת "ילכו מחיל אל חיל". מה שאין כן במלאכים נאמר "ונתתי לך מְהֻלָּכִים בין העומדים האלה" (זכריה ג, ז). האדם הוא בבחינת "מהלך", מה שאין כן המלאכים שהם "עומדים".

הרי, שמכח החסד, מכח ההתפשטות, נאמר: "ילכו מחיל אל חיל", "מהלכים", מה שאין כן מצד כח הגבול, כח היראה, נאמר: "בין העומדים האלה", "ואתה פה עמד עמדי" (דברים ה, כח).

סוד התנועה, שעניינו ה'לך' - הוא בסוד החסד, מחמת שיש חסר כאן וצריך להשלים אותו במקום אחר. הרי שה"ילכו מחיל אל חיל" נובע מחמת שבמדרגה הקודמת אין שלמות, וצריך להיות מוסיף והולך מוסיף והולך. מה שאין כן מצד העמידה, "בין העומדים האלה", עומק גדר העמידה הוא מצד שהכל נמצא כאן ואין צורך בהוספה.

ומצד כך, דייקא סוד הדבקות וההתכללות הגמורה, היא בסוד הגבורות, ולא בסוד החסדים. כי מצד החסד, בסוד התנועה, "ויהי בנסע הארון" (במדבר י, לה) שם ע"ב [גימטרי' חסד], הרי שיש כאן חסר ולכן נצרכת השלמה. מה שאין כן בסוד הגבורה, שהוא סוד הגבול, כלומר שאין בו צורך בתנועה. ולא מצד התפיסה הפשוטה שסוד הגבול אומר שיש דבר מעבר לגבול והגבול מגביל מלהשיג אותו, אלא עומק גדר הגבול הוא, שאין צורך ללכת לשם כי הכל כאן!

הרי שכפשוטו תפסין שהצמצום, הגבול, הגבורות - הם דייקא המונעים את ההתכללות באין סוף, אבל כשמתבוננים לעומק רואים להיפך: סוד החסדים שיש חסר ולכך צריך להיטיב, להשלים את החסר. מה שאין כן בסוד הגבורות, עומק מהות הגבורות הוא העדר של המשכה מחמת שאין חסר.

זהו סוד עומק ההתכללות של אברהם אבינו, שנאמר בו בסוף דרכו "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה". כי בסוד היראה, בסוד שלמות עבודתו של אברהם דייקא הוא נתעלה לעולם של גבול מצד התפיסה שאין צורך ללכת לחפש במקום אחר, אלא הכל כאן.

הנסיון העשירי – בגדר "יחידך", ללא ספק

"בעשרה מאמרות נברא העולם, וכולו לא נברא אלא בזכות אברהם, לכך כתיב עליו מאמר". כל זה מצד תפיסת המאמרות, שישנן עשרה מאמרות (אבות ה, א), ומצד כך היו לאברהם אבינו עשרה נסיונות (שם ה, ג), והרי שצריך ללכת מחיל אל חיל, ממאמר למאמר, מנסיון לנסיון.

מה שאין כן כאשר הגיע אברהם אבינו לנסיון העשירי, שהוא כנגד המאמר הראשון, נסיון זה אינו בגדר מאמר, כדברי חז"ל הנודעים (ר"ה לב ע"א), שבמעשה בראשית כתוב רק תשע פעמים מאמר ולא עשר, וביארו חז"ל ש"בראשית נמי מאמר הוא", והרי שהמאמר הראשון לא נאמר בלשון של אמירה.

נמצא, שדברי הבעל הטורים שהזכרנו בראשית הדברים, ש"ויאמר ה' אל אברם" - שפתח בלשון של אמירה - אין זה מצד המאמר הראשון, כי במאמר הראשון לא היתה לשון של אמירה. ודייקא מצד המאמר הראשון שלא נאמר בלשון של אמירה - היה את הנסיון העשירי שנאמר בו "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה".

מצד בחינת מאמר שהוא בגימטרי' ספק, 'אמר' - א' מ"ר, כלומר: ר"מ הוא בגימטרי' ספק, והא' - הוא האור של אלופו של עולם שמאיר בספק, במקום שישנה התפרטות - שניים, עד שמגיעים לעשרה. מה שאין כן מצד ה'בראשית', שהוא 'מאמר ולא מאמר': מצד מה שהוא שייך לתשעה שמתחתיו - הריהו מוגדר כמאמר, אבל מצד עצמותו - הוא איננו מוגדר כמאמר, והרי שאין כאן ספק, אלא "יום אחד" (בראשית א, ה) - יחידו של עולם!

נמצא אם כן, שהנסיון העשירי של אברהם אבינו, הוא נסיון שלא שייך ללשון אמירה. זהו נסיון שנמצא מצד העולם של היחידה שאין בו מציאות של ספק. "קח נא את בנך את יחידך", דייקא מצד שיש כאן יחיד, וכיון שזהו נסיון של יחיד - שוב אין בו ספק.

"עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו" (אבות ה, ג). כל נסיון כפשוטו, הוא מחמת שיש שני צדדים: זה או זה, והאדם מתנסה האם לבחור בצד זה או בצד אחר. אבל באמת, ישנן שלש מדרגות בנסיונות: נסיון שיש בו שני צדדים, נסיון מלשון לנוסם ולרומם, ונסיון שהוא בגימטרי' אלף (כמו שהוזכר במקום אחר).

שבעת הנסיונות הראשונים של אברהם אבינו היו בגדר של ספק גמור. היה עליו לבחור בין שני צדדים: זה או זה. השניים שיתר על כן, היו נסיונות שנועדו לרומם את אברהם אבינו, והרי שעב"פ יש למטה ויש למעלה, ועדיין יש כאן שני צדדים, רק לא בגדר של שני צדדי ספק זה או זה, אלא לעלות ממצב למשנהו, והרי שיש מצב תחתון ויש מצב עליון.

מה שאין כן הנסיון העשירי של אברהם אבינו, הוא לא היה נסיון שיש בו שני צדדים, אלא נסיון בבחינת 'נס' בגימטרי' פלא, זהו נסיון רק לגלות את 'אלופו של עולם', לא מחמת שיש כאן שני צדדים של ספק כפשוטו, או שני צדדים של מעלה ומטה, אלא זהו נסיון בגדר של "יחידך", בגדר של יחידה, בגדר שלא נאמרה כאן לשון של אמירה [וזה כנגד ז"ת, חו"ב וכתר].

בסוף מתגלה בחינת "למעני למעני אעשה"

אבל באמת, הכלל הוא ש"נעוץ סופן בתחילתן", וא"כ בהכרח שהנסיון של "לך לך מארצך" המבואר כאן בפרשתנו, צריך להיות נעוץ ב"כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה".

מצד תפיסת הנסיון של הראשית, נאמר "לך לך" מלשון הליכה. מה שאין כן מצד הנעוץ סופן בתחילתן, ה'לך' - הוא בנימטרי' נ', כמו שמוזכר כאן בבעל הטורים. זוהי בחינת הארה של שער הנו"ן. מצד הראשית - זו הליכה, אבל מצד הנעוץ סופן בתחילתן - זוהי הליכה על מנת לברר שהכל כאן, ואין צורך בהליכה. [אולם להשגה זו מגיעים רק לאחר ההליכה ולא קודם לכן].

הקב"ה אומר לאברהם אבינו: "לך לך", אומר רש"י, להנאתך ולטובתך. וידועה השאלה, שלכאורה הכל כאן שלא לשמה! וכי יעלה על הדעת שזו המדרגה של אברהם אבינו - "להנאתך ולטובתך", שלשם כך הוא מקיים את ציווי בוראו?!

אבל עומק הדברים: לעולם המדרגה הראשונה היא בבחינה של שלא לשמה, כמו שאומרים חז"ל (פסחים נ ע"ב) "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", והרי שההתחלה של כל דבר היא בבחינה של שלא לשמה. אם כן, בנסיונותיו של אברהם אבינו, ראשית הדבר היא בבחינה של שלא לשמה, "להנאתך ולטובתך", למען ה'אני'!

אבל באמת בעומק, כבר אמרו חז"ל (סוכה נג ע"א): אם אני כאן הכל כאן", והיינו כלפי השכינה שנקראת 'אני', כמו שכתוב "כי אני אני הוא" (דברים לב, לט), והרי שבחינת ה'אני', כאשר היא מאירה מצד נעוץ סופן בתחילתן, ומתגלה "כי אני אני הוא" - הרי שיש כאן גילוי שה'אני' הוא ה'אני' של הבורא עולם, זו השכינה הקדושה, וא"כ הכל הוא לשמה!

משל למה הדבר דומה? - לאדם שכל חייו חסך כסף, והטמינו בקופה פלונית, ובאחרית ימיו התברר לו שהקופה כלל לא היתה שלו, וממילא כל מה שהכניס לתוכה לא היה למענו. נמצא, שמה שהוא סבר כל ימיו שהוא דואג למען ה'אני' - בעצם דאגתו לא היתה למען ה'אני' אלא למען בעל הקופה.

פרשת לך לך

לט

תחילת העבודה נעשית שלא לשמה, "להנאתך ולטובתך". אבל כאשר מתגלה המהלך של "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", כאשר מתגלה המהלך של "כי אני אני הוא" - הרי שמתברר לעצם הנפש הבחינה של "למעני למעני אעשה" (ישעיה מח, יא), שבעצם אין מקום לנקודת שלא לשמה.

נקודת הנבול, היא אותה נקודה שהאדם דואג לעצמו, חי לעצמו, חושב על עצמו, לא מתפשט לזולתו. אבל כאשר מתגלה סוד הצמצום בעצם, הרי מתברר שסוד הצמצום אין כוונתו שה'אני' דואג ל'אני', אלא בסוד "אם אני כאן הכל כאן", הרי שה'אני', שבפשוטו זוהי הדאגה לעצמיות האדם, מתברר שהנבול הזה, הוא גופא הכח לברר שאין צורך לצאת מכאן מפני שהכל כאן.

הסוד של "כי אני אני הוא", מה שבראשית העבודה הוא בבחינה של שלא לשמה, שהאדם דואג לעצמו והוא לא מתפשט לזולתו, שזה סוד הצמצום השלילי שבנפש - כאשר מתגלה אור הצמצום בסוד נעוץ סופן בתחילתו, הרי שמאיר שאור הצמצום של ה'אני' הוא דייקא הכלי לברר את ה"הכל כאן", שזה סוד האין סוף שאין בו חסר.

הרי שה'לך', מה שבתחילת דרכו של האדם הוא בבחינה של הליכה, שאדם הולך בתנועה להשלים עצמו, למען עצמו, "להנאתך ולטובתך" - כאשר מגיעים לנקודת השלמות, הוא נעשה בבחינה של כ"ל, היפוך אתוון של ל"ך. כלומר, מתברר שאם ה"אני" כאן "הכל" כאן. דוקא ב'אני' של ה"להנאתך ולטובתך" שכולו לגרמיה - דוקא בו מתברר ש"הכל" כאן!

שלמות הנסיון של אברהם אבינו, היא לברר שכל החסר שיש בעולם, כל הגבורות, כל הצמצום - הוא דייקא הכח להביא להתכללות הגמורה בו יתברך.

פרשת וירא

תנועה ולמעלה מן התנועה

גילוי מהלך חדש של "עובר ושב"

"וירא אליו ה' באלוני ממרא, והוא ישב פתח האהל פחם היום" (יה, א),
 ופירש"י: "פתח האהל - לראות אם יש עובר ושב ויכניסם בביתו".

אברהם אבינו חיפש לראות האם יש "עובר ושב", אבל, ה"עובר ושב" הטבעי
 לא היה קיים. והסיבה, כמו שמביא רש"י מחז"ל (ב"מ פו ע"ב): "כחום
 היום - הוציא הקב"ה חמה מגרתיקה, שלא להטריחו באורחים", הרי שנסתלק
 מכאן העובר ושב הטבעי. "ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים -
 הביא המלאכים עליו בדמות אנשים".

הרי לפנינו שני מהלכים: מהלך אחד ש"הוציא הקב"ה חמה מגרתיקה שלא
 להטריחו באורחים", ומצד כך - אין עובר ושב. ומהלך נוסף ש"לפי
 שראהו מצטער שלא היו אורחים באים, הביא המלאכים עליו בדמות אנשים",
 ומצד כך - יש עובר ושב.

והרי ברור הדבר, שאין הכוונה שאחרי שראהו מצטער, כביכול החזיר
 הקב"ה את המצב הקודם שיהיה עובר ושב, כי הרי החמה נשארה
 במהלך של 'בלי גרתיק'. אם כן, העובר ושב הטבעי - שהם בני האדם -
 אינם קיימים במהלך הזה, אלא היה כאן גילוי חדש של עובר ושב -
 מלאכים!

"הוציא חמה מנרתיקה" – הפשטת התפיסה החיצונית

נתבונן בעומק הדברים.

"הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים", הרי שיש כאן ביטול לעובר ושב ע"י הוצאת חמה מנרתיקה.

מחות ענין זה ש"הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה" הוא, כי הרי באמת, כל הבריאה כולה היא בבחינה של גלדים זה על גבי זה, ולעולם עבודת האדם היא להפשיט את הגלד החיצוני כדי לגלות את הנקודה הפנימית, והנקודה הפנימית גופא, גם היא בבחינה של גלד כלפי הנקודה היותר פנימית, וגם אותה צריך להפשיט, וחוזר חלילה, עד הפשטת הספירות וגילוי האין סוף בקרבו.

נמצא אפוא, כי המהלך של "הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה", שעניינו הפשטת הלבוש, הפשטת הכלי, וגילוי האור - הוא מהלך שחוזר חלילה בכל המציאות של עבודת האדם, כי לעולם עבודת האדם היא להפשיט את הנרתיק ולגלות את האור, ולאחר מכן לגלות שהאור גופא הוא בחינת נרתיק לאור היותר פנימי.

הרי, שה"הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה" הוא ביטוי להפשטה של התפיסה החיצונית, וגילוי של התפיסה הפנימית יותר.

העובר ושב הטבעי - שהוא בני האדם - הופשט כאן ע"י "הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה", כלומר: החמה היא בעצם דבר רוחני יותר מתפיסת עולם העשיה. כידוע, אדם שיתקרב יתר על המידה לגלגל החמה - יישרף! כלומר, גלגל החמה מצד עצמו אינו נותן מקום לנבראים, וככל שמתקרבים אליו יותר - הוא שולל את קיומם. כל קיום העולם הוא מחמת שהוא רחוק מגלגל החמה, ועד כמה שיהיה קרוב - לא יהיה לו קיום.

"הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה", כלומר: נרתיק החמה, הוא בעצם נקודת המרחק שרחוקים אנו מן החמה. וכאשר מצמצמים את נקודת המרחק בין העולם לחמה, זה גופא נקרא "הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה", ומצד כך, הנבראים אינם יכולים לקבל את אור החמה. ובודאי אין הכוונה שהיה כאן ביטול גמור של המרחק, כי אם כן היה ביטול גמור לכל הנבראים כולם, אלא שהיה כאן סוג מסוים של ביטול, שגרם שהאור והחום של החמה האירו ביותר. כלומר, עד כמה שהמרחק של עד השתא נתן עדיין קיום, אבל המרחק שהתגלה ב"הוציא חמה מנרתיקה" שוב לא נתן אפשרות קיום רגיל לנבראים.

הרי, שהביטוי "הוציא חמה מנרתיקה" עניינו מועט של קומת עולם העשיה כפשוטו, ומצד כך נתבטל המהלך של עובר ושב!

והוא בסוד דברי משה רבינו ע"ה "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, לא אוכל עוד לצאת ולבוא" (דברים לא, ב), והיינו שכאשר גומר האדם את הקומה התחתונה, הרי שהוא נכלל בעולם העליון, ומצד כך, כבר "לא אוכל עוד לצאת ולבוא" בעולם התחתון, כי במלה תנועת העולם התחתון, והאדם מתכלל בעולם עליון יותר.

נמצא, שביטול מסוים בגדרי המרחק בין מציאות החמה לעולם, ביטל את עולם העשיה בבחינת מה, ונתגלה כאן עולם רוחני, עולם היצירה ואילך, ומצד כך - התגלו אורחים שהם מלאכים!

כלומר, מה שנתבטלו כאן אורחים בני אדם ונתגלו אורחים מלאכים, אין זה דבר מקרי, אלא זהו גילוי למהות הדבר שנעשה כאן: התבטלה תפיסת עולם העשיה, תפיסת העולם החושי הגשמי, וממילא נגלה העולם הפנימי שהוא העולם הרוחני, ומצד כך, ברור הדבר שהאורחים יהיו מלאכים, שהם מתפיסת העולם הרוחני. כי שם - בעולם הרוחני - טבעיות העובר ושב, הם מלאכים ולא בני אדם המולכשים בלבוש חומר גם של העולם הגשמי.

פרשת וירא

מג

היוצא מן הדברים, שכאשר בטל עולם התנועה של עולם העשיה, ממילא נגלה העולם הפנימי שהוא העולם הרוחני, עולם המלאכים, והם גופא היו האורחים של אברהם אבינו.

מלאכים בדמות אנשים – ב' תפיסות

אבל, מבואר כאן ברש"י, שהמלאכים לא נגלו לאברהם אבינו בצורה של מלאכים, אלא - "הביא המלאכים עליו בדמות אנשים". ודבר זה צריך תלמוד: מדוע הם הגיעו בלבוש של צורת אנשים?

ואף שעל פני פשוטו אפשר לומר, שאם היו מגיעים בצורה של מלאכים, אברהם אבינו לא היה יכול לקיים בהם מצות הכנסת אורחים כראוי, להגיש לפניהם אוכל, "לושי ועשי עגות" וכו', כי המלאכים הרי אינם אוכלים. אבל ברור הדבר, שאף שהפשט אמת, מ"מ טמונה תפיסת עומק בדברים, להבין מדוע נטראו המלאכים לפני אברהם בצורה של אנשים.

והנה עולם העשיה הוא עולם החומר. העולם למעלה מכך הוא כבר עולם רוחני, ובתוך העולם הרוחני יש את ההדרגות - היצירה, הבריאה, האצילות, ולמעלה מכך, כידוע.

כאשר האדם מתעלה מעולם לעולם, הוא מביט על כל הבריאה כולה בתפיסה שבה הוא נמצא. כלומר, כאשר האדם נמצא בעולם העשיה, אף שהוא מביט על העולם הרוחני, אבל הוא מביט עליו מתוך תפיסת עצמו שהיא תפיסה גשמית, ולכן אף שהוא מסתכל על העולם הרוחני, בעומק הוא רואה עולם גשמי ולא עולם רוחני, כי זו תפיסתו!

כדי לראות עולם רוחני, אדם צריך להיות במדרגה כמו שאומרים חז"ל "פשוט גופך מעל נשמתך", וכאשר הגוף נפשט והנשמה נמצאת בפני עצמה - אז יכול הוא להביט על העולם הרוחני במבט רוחני.

אבל באמת, הנשמה שהיא רוחנית, כאשר היא מביטה על הגוף, היא מביטה עליו במבט רוחני ולא במבט גשמי. כשם שמלמטה למעלה, כאשר הגוף מביט על הנשמה, על העולם הרוחני, הוא מביט עליו, בעומק הדק, בתפיסה של גשמי, מחמת שזוהי השגתו - כך כאשר הנשמה מביטה על הגוף, כיון שהשגתה היא השגה רוחנית, הרי שהיא מביטה על הגשמי בתפיסת הסתכלות רוחנית!

לבן מוצאים אנו בספרים מעשים, שכאשר בקשו מנשמות שבעולם העליון להתפלל על צרכי הגשם, תשובתן היתה, שמצד המבט של העולם העליון - כך טוב, ואין צורך בתפילה! ועומק גדר המעשים הללו, מחמת שהנשמה מביטה על הגוף בהסתכלות של נשמה ולא בהסתכלות של גוף, שכן כל אחד מביט על דברים לפי תפיסת העולם בו הוא נמצא! ומאחר והנשמה רואה את הדברים בצורה מסוימת, על אף שיש כירור לכאורה שמצד הגוף זה נראה אחרת וצריך אחרת - אבל שורש ההסתכלות הוא בתפיסת נשמה, ומצד תפיסת הנשמה כך נראים הדברים, והרי שהנשמה מסתכלת על הגוף בהסתכלות דנשמה.

זה העומק של מה שמתבאר כאן בדברי רש"י ש"הביא המלאכים עליו בדמות אנשים", כלומר: אילו היתה הגדרת הדברים שהביא עליו 'מלאכים בדמות מלאכים', הרי שהיתה זו הסתכלות של רוחני על רוחני כפשוטו. אמנם מתבאר כאן לפנינו, שהביא עליו 'מלאכים בדמות אנשים', והיינו שכאשר אברהם אבינו נתעלה לתפיסה של עולם רוחני, והסתכלותו היתה במהלך של עולם רוחני - גם על החומר הוא הסתכל בצורה רוחנית!

כלומר, האנשים הללו נראו לו כדמות של אנשים, הוא ראה גוף, אבל הוא ראה גוף בצורה של רוחני, בצורה של מלאכים!

על פי פשוטם של דברים, מבינים אנו שהם היו מלאכים, ואברהם אבינו ראה שהם אנשים, אבל על פי המתבאר, בעומק זה להיפך! באמת, הדבר

פרשת וירא

מה

בעצמותו היה גם גשמי וגם רוחני [מלאך], ואין זה אלא ענין של הסתכלות. ובסוד האחדות הכללי, הרי שכל עולמות אבי"ע - הכל חד, וממילא ה"ה לענייננו שהדבר היה גם גשמי וגם רוחני. אלא שכל דבר נמדד בערכין דמקבל, כלומר כיצד הדבר מתקבל אצל המקבל, ואשר על כן, מי שנמצא בעולם הגשמי רואה את הדבר גשמי, ומי שנמצא בעולם הרוחני רואה אותו רוחני.

מתבאר, אם כן, לפנינו, שהיו שתי תפיסות כבת אחת באותם "מלאכים": מחד היתה תפיסה שהם מלאכים, ומאידך היתה תפיסה נוספת שהם בדמות אנשים. ועומק גדר הדבר: אין הכוונה שאברהם אבינו בעומק סבר שהם אנשים גמורים, אלא שהוא הסתכל על העולם הגשמי בתפיסה רוחנית! כי אכן בדמותם הם היו אנשים, אבל שורש ההסתכלות עליהם היה במבט של מלאך!

היתה בהם, אפוא, תפיסה מצד ה"כדמות אנשים", והיתה בהם תפיסה מצד מה שהם מלאכים. ומצד מה שהם מלאכים, הרי שנשללה בהם תפיסת ה"עובר ושב" של העולם הגשמי, של עולם הבני אדם, ונגלתה בהם תנועה של מלאכים.

"וקדם הוא ורץ לקראתם" – גילוי תנועה עליונה יותר

"וישא עיניו וירא, והנה שלשה אנשים נצבים עליו, וירא, וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה" (יה, ב). ופירש"י: "וירא - מהו וירא וירא שני פעמים? - הראשון כמשמעו, והשני לשון הבנה; נסתכל שהיו ניצבים במקום אחד, והבין שלא היו רוצים להמריחו, ואף על פי שיוודעים היו שיצא לקראתם, עמדו במקומם לכבודו, להראותו שלא רצו להמריחו, וקדם הוא ורץ לקראתם".

"נסתכל שהיו ניצבים במקום אחד", כלומר הוא לא ראה אותם בצורה של תנועה, אלא בצורה של "ניצבים במקום אחד". ומצד התפיסה הזו

"הבין שלא היו רוצים להטריחו" - הם רצו שגם הוא לא יתנועע, שלא ירוץ. "ואע"פ שיודעים היו שיצא לקראתם" - הם ידעו שמצדו תבוא כאן תנועה, ואעפ"כ "עמדו במקומם לכבודו, ולהראותו שלא רצו להטריחו", כלומר שמצידם לא הוא יתנועע ולא הם מתנועעים. אמנם, "וקדם הוא ורץ לקראתם", הרי שהם נשארו עומדים, והוא - רץ.

נתבארו לפנינו כאן שתי תפיסות: מחד - יש לנו תפיסה שהם "עמדו במקומם", מצדם לא היתה תנועה. ולא רק שהם עמדו, אלא שבקשו "להראותו שלא רצו להטריחו" שגם הוא לא יתנועע לקראתם, אלא ימשיך לשבת במקומו. זהו מהלך אחד של העדר תנועה. והמהלך השני שנגלה כאן - "וקדם הוא ורץ לקראתם", הרי שהוא כן התנועע.

ועל פי הדברים שנתבארו, הרי שהמלאכים הללו, היתה בהם בחינה של העדר תנועה מצד מה שהם נשללו מעולם העשיה. וכמו כן מצד מה שאברהם אבינו עצמו נתעלה מעולם העשיה, גם "לא היו רוצים להטריחו", כלומר אין כאן ריצה גשמית, אין כאן ריצה של עולם העשיה. אלא ש"וקדם הוא ורץ לקראתם", נגלתה כאן עכשיו ריצה של עולם רוחני! זוהי הכוונה "וירץ לקראתם", שרץ מן העשיה ליצירה, ולעולמם של המלאכים.

זוהי בחינת 'יש-אין-יש'. תחילה היה ה'יש' של העולם התחתון, העולם הגשמי, שזו ריצה ותנועה של עולם תחתון. לאחר מכן היה ה'אין', שהוא שלילת הריצה והתנועה של העולם התחתון, ומצד כך הם "עמדו במקומם ולא רצו להטריחו" שגם הוא לא יתנועע. ולאחר מכן נגלה ה'יש' העליון "וקדם הוא ורץ לקראתם". זוהי איננה אותה ריצה כפשוטו, אלא זו ריצה לעולם רוחני, ובעולם רוחני.

כלומר, לאחר שאברהם אבינו נשלל מהדבקות בתנועה של עולם העשיה, התגלתה אצלו תנועה עליונה יותר!

"והיה אומר לקב"ה להמתין לו עד שירויץ"

זהו עומק מה שמוכא ברש"י מחז"ל (שבועות לה ע"ב) עה"פ "ויאמר, אדני, אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבר מעל עבדך" (יה, ג): "דבר אחר, קודש, והיה אומר לקב"ה להמתין לו עד שירויץ ויכניס את האורחים".

כלומר, אברהם אבינו היה כאן בשני מצבים: מחד - "אמר לקב"ה להמתין", היה כאן גילוי שכינה שהיא דבקות, ודבקות עניינה העדר תנועה, ומאידך - ביקש אברהם מהקב"ה להמתין לו "עד שירויץ", התגלתה כאן התנועה ב'עד שירויץ'.

הרי שמתגלים כאן שני המהלכים שהוזכרו מקודם: מחד - מהלך של דבקות, שהוא העדר תנועה, ומאידך - "וירץ לקראתם" שהוא תנועה. וכפשוטו, הרי שה"וירץ לקראתם" הוא ירידה מהמצב של "וירא אליו ה'" שהוא דבוק בו יתברך. אבל בעומק, הדבקות הזו היא דבקות של שלילת תנועת העולם התחתון, ולאחר דבקות זו מתגלה עולם עליון יותר של ריצה, שהיא ריצה רוחנית.

חזרה לנקודת הדבקות – רק במדרגת 'סופו גמול'

והנה, כאשר נמצא האדם בבחינה של "רצוא ושוב" (יחזקאל א, יד), 'רצוא' - דבקות, 'שוב' - לעולם התחתון - כאן אין מהלך של "והיה אומר לקב"ה להמתין לו", כי הרי תנוחת הנפש ל'רצוא', לחזור להיות בדבקות, אינה בכל עת ובכל שעה ככל אשר יחפוץ, שעל זה נאמר "ואל יבא בכל עת אל הקדש" (ויקרא טו, ב), והרי כלל זה נאמר בכל נפש ונפש, שכאשר האדם בבחינה של "תחילתו עבודה" (מס"י פרק כו) וטרם זכה לבחינת "סופו גמול", הרי שהוא במהלך של "אל יבא בכל עת אל הקדש"! אם כן, אי אפשר לומר בעומק שהקב"ה ימתין לו, כי הרי הדבקות שלו היא לפרקים, ואם כעת פסקה הדבקות, אי אפשר לדעת מתי היא תחזור! כי עדיין לא זכה לבחינת משה שבכל עת שרצה זכה לנבואה שפנימיותה דבקות.

רק כאשר האדם כבר נמצא ב'סופו גמול', שכבר התעלה מעל העולם החומר והתנתק ממנו לגמרי, כמבואר ברמח"ל במס"י (בפרק כו) - אז יכול הוא כביכול ללכת בתוך העולם הגשמי ולחזור לנקודת הדבקות, כי הדבקות אצלו היא קנין! מה שאין כן כאשר יש לו 'רצוא' לדבקות, הרי שמנא לן שאכן יוכל לחזור לשם בכל שעה שיחפוץ.

ואף שכפשוטו זו היתה בקשה מהקב"ה, אבל בעומק, גדר הבקשה היא גופא תפיסת המדרגה, שמחמת שהוא נמצא בדבקות תמידית, הריהו בבחינה של "הולך מן העליה לבית", שחוזר לעליה בכל עת שירצה (כמבואר בבעש"ט), והרי שמחמת שהוא דבוק למעלה, זה גופא גורם לכך שממתינים לו, מחמת שבכל עת הוא יכול להכנס לשם!

והרי, שהריצה למלאכים באה לאחר שהתנתק לגמרי מעולם החומר וזכה לדבקות, וממילא הריצה אינה ריצה בבחינה של 'ושב' לעולם תחתון, אלא זו ריצה של 'ושב' לעולם רוחני, זוהי תנועה מדבקות לרצוא, שהן ה'דבקות' והן ה'רצוא' - שתיהן ברוחני ולא בגשמי.

אברהם אינו מניח למי שנימול להיכנס לגהינום

מובא בבעל הטורים: "כחם", ד' במקרא: 'כחם היום', 'כחם השמש' (ש"א יא, ט), 'כחם צח עלי אור' (ישעיה יח, ד), 'ויבואו כחם היום אל בית איש בשת' (ש"ב ד, ה), שאברהם היה יושב פתח האהל, ואינו מניח למי שנימול ליכנס כחם היום, אלא כחם צח עלי אור, וכו'... וזה הוא שאמרו חז"ל (עירובין יט ע"א) שאברהם יושב על פתח גיהנם, ואינו מניח למי שנימול ליכנס שם, חוץ ממי שבא על הגויה, שנמשכה ערלתו ואינו מכירו".

אברהם אינו מניח לכל מי שנימול להיכנס לגיהנם! וישנה על כך קושיא ברורה ופשוטה: הרי ידועים מעשים רבים של ישראל שנמצאים בגיהנם, אף שכמעט אין לך ישראל שאינו מל! כיצד מתיישבים

פרשת וירא

מט

הדברים א"כ עם דברי בעל הטורים הללו מחז"ל, שמי שנימול - אברהם אינו נותן לו להיכנס לגיהנם?

אבל באמת, מבואר בסוגיא דנדרים (לא ע"ב), שיש בחינה של ערל בנוף ויש בחינה של ערל בלב. ועומק דברי חז"ל הללו (דעירובין) לא נאמרו על מי שנימול בגופו כפשוטו - כמו שהוזכר שהרבה נימולים בגופם כפשוטו ונמצאים בגיהנם - אלא הכוונה על ערל לב שנימול בלב, ומילת הלב עניינה ההתנתקות מתפיסת עולם החומר!

"חז"ן ממי שבא על גויה" עניינו, שהוא שייך לבחינת החלוקה בין יעקב לעשו, שיעקב חלקו ברוחני - בעולם הבא, ועשו חלקו בגשמי - "משמני הארץ יהיה מושבך" (בראשית כו, לט). והרי, שמי שנקשר בתפיסתו לעולם הגשמי, יש לו שייכות לתפיסת אור של גיהנם. מה שאין כן תלמיד חכם, אין אש של גיהנם שולטת בו, כדברי הגמ' שלהי חגיגה (כו ע"ב), מחמת שתפיסתו היא תפיסה רוחנית! וזה גופא פשט דברי חז"ל "מי שנימול", כי המילה כאן משמעותה מילה רוחנית, ולא מילה גשמית כפשוטו.

והן הן הדברים שנתבארו לעיל, שע"י כוחו של אברהם אבינו במילה, התנתק מתפיסת עולם הגשמי, ונתעלה לתפיסת עולם הרוחני. והרי, שכח המילה הפקיע אותו מתפיסת התנועה הגשמית לתפיסת התנועה הרוחנית. כי הרי שורש כל התאוות היא תאוות המשגל כמו שמבואר בספרים, וכח המילה הוא הכח המחליש והמתקן את האיבר שזו מידתו, כמבואר ברמב"ם ועוד, וכאשר אברהם אבינו נימול, הוא התנתק מתפיסת עולם החומר ונתעלה לעולם עליון יותר.

אבל באמת צריך לידע, שכל הדברים הללו הם בבחינה של עליה מעולם לעולם, בבחינה של "ילכו מחיל אל חיל" (תהלים פד), והרי שיש תנועה של העולם הגשמי, אין של התנועה של העולם הגשמי, כפי שהוזכר שאין

עובר ושב, ואז נגלית 'תנועה' של עולם רוחני, שהיא בבחינה של 'ורץ', ריצה רוחנית.

אבל בעומק, נקודת הממוצע, שהיא נקודת ה'אין', היא כלי ל'אין' הגמור, שאין עובר ושב כלל!

"והוא ישב פתח האהל" – תנועה לב' צדדים

ביאור הדברים נראה כך.

האופן שמתגלה כאשר "הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה", יכול להיתפס בשני אופנים: באופן הפשוט, הרי שיש כאן שלילה של תנועה גשמית - 'אין', וגילוי תנועה' של עולם רוחני, כמו שהוזכר.

אבל בעומק יותר, נגלה כאן כח של הפשטת עולם, שהוא בחינת "הוציא חמה מנרתיקה", ואם לא נדבקים במה שנגלה - שזו חמה בלי נרתיק - אלא נדבקים בכח של ה"הוציא חמה מנרתיקה", כלומר בכח ההפשטה ולא בהתגלות של המופשט - הרי שבוקעים עד עולם שלא שייכת בו הפשטה כלל!

כי כאשר דבקים בכח הנגלה לאחר ההפשטה, הרי שהתגלתה כאן 'חמה בלי נרתיק', וזוהי בחינת הריצה הרוחנית שדיברנו עליה עתה בארוכה. מה שאין כן כאשר דבקים בכח של ה"הוציא", ולא במה שנגלה - מצד הדבקות בכח של ה"הוציא", הרי עניינו הפשטה, ונמצא שהאדם הולך במהלך זה עד אין סוף. הוא מפשיט כל דבר, עד שהוא מפשיט את הספירות מן האין סוף והוא דבק באין סוף!

הכח שנגלה כאן, ב"הוציא חמה מנרתיקה", יש בו שתי בחינות: בחינה של ביטול תנועה תתאה וגילוי תנועה עליונה, ובחינה נוספת של גילוי עולם שאין בו תנועה כלל.

פרשת וירא

נא

נבאר את הדברים. נאמר באברהם אבינו "והוא ישב פתח האהל כחם היום", הרי שיש כאן תנועה, והתנועה היא כפולה לשני הצדדים, כי כל פתח משמש לשני דברים: לכניסה וליציאה.

על פי פשוטם של דברים, כוונת הפסוק כמו שפירש"י שהוא רץ לקראת המלאכים על מנת להכניסם, והרי שהפתח כפשוטו שימש לנקודה של תנועה להכניס את האורחים; היה זה פתח של כניסה. מאידך, על פי מה שהוזכר בשם בעל הטורים, שאברהם אבינו יושב בפתחו של גיהנם ואינו נותן למי שנימול להיכנס, הרי שזהו פתח ששולל כניסה, "אינו מניח למי שנימול ליכנס שם". ובעומק זוהי תנועה של הוצאה, והיא נפעלת מכח ה"וירץ לקראתם", שלא רק שנכנסו אליו האורחים, אלא הוא גם פעל תנועה של הוצאה, שהוא רץ החוצה, ומצד כך יש לו כח כביכול לא לתת להיכנס, והיינו הוצאה החוצה, כי מצד הקומה של אותו אדם [קודם שנימול], הרי הוא בתוך גיהנם, והעדר הנתינה להיכנס היא הוצאתו ממקומו, וכל זה הוא מכח ה"וירץ לקראתם"! ובעומק, עצם פעולת מילתו היא גופא פעולת הוצאתו.

נמצא, שה"ישב פתח האהל כחם היום", מצד מה שנתבאר לאחר מכן ה"וישא עיניו וירא, והנה שלשה אנשים ניצבים עליו, וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה" - הרי שנגלה כאן כח של תנועה: הן כח תנועה של 'כניסה' במה שהאורחים נכנסים, והן כח תנועה של 'הוצאה' מצד ה"וירץ לקראתם", כמו שנתבאר.

"והוא יושב" – ישיבה שאין בה תנועה

כל זאת, מצד 'תפיסת התנועה' שנתבאר ב"הוציא חמה מנרתיקה", שמתגלה ה'חמה', כלומר, מתגלה כאן תנועה שהיא בבחינת "כחתן יצא מחפתו" (תהלים יט), שהרי זו תפיסה של תנועה.

מה שאין כן מצד התפיסה היותר עליונה שדברנו, שזו בחינה שלמעלה מן התנועה - מצד כך, ביאור הפסוק הוא: "והוא ישב פתח האהל כחם

היום - 'ישב' - יֵשֵׁב כתיב, ביקש לעמוד, אמר לו הקב"ה: יֵשֵׁב ואני אעמוד!
וכו' (רש"י מהו"ל). ה'ישב', כלומר ה'הוא יושב', זוהי ישיבה שאין בה תנועה!

מצד מה שנאמר "וירין לקראתם", שזה כח התנועה - מצד כך נאמר "ביקש לעמוד", והרי שישנה כאן תנועה מהמצב של ישיבה למצב של עמידה, ויתר על כן, תפיסת ה'עומד' קרובה ל'הליכה', מה שאין כן ה'יושב' הוא נומה יותר ל'מנוחה'. מה שאין כן מצד תפיסת העולם שאין בו תנועה נאמר: "אמר לו הקב"ה: יֵשֵׁב! אין כאן תנועה!"

ועומק גדר הדבר: הרי הנברא - כל מהותו תנועה, מה שאין כן באלוקות - לא שייך לומר תנועה. לכן, אברהם מצדו, מצד מדרגת האדם שבו, "ביקש לעמוד", שזו תפיסה של תנועה. מה שאין כן מצד נקודת האלוקות, שאין בה תנועה - מצד כך נאמר: "אמר לו הקב"ה [ד-ייקא]: יֵשֵׁב!"

"ואני אעמוד", ביאור הדברים הוא בסוד "כי אני אני הוא" (דברים לב, טל), לברר שהתנועה של הנבראים היא בעצם ממנו יתברך!

אבל מצד ה"אני ה' לא שניתני" (מלאכי ג, ו) - הוא 'ישב', שמכח האלוקות שנגלתה בבחינת אור אין סוף, הרי זו בחינת 'ישב' שאין תנועה. אלא, מצד מה שאור האין סוף מולבש בספירות, נאמר: "ואני אעמוד", ללמד שכח התנועה כביכול ממנו יתברך!

הרי, שהדבקות של אברהם אבינו יש בה שתי תפיסות: הגילוי של "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב", והריצה שהוא רין. מחד - יש כאן הפשטה של דבקות בריצה של עולם תחתון וגילוי של ריצה של עולם עליון, עולם רוחני, ומאידך - יש כאן כח של דבקות בתפיסה שאין תנועה כלל!

עצת ממרא – להידבק בכח ההפשטה

המקום שבו נראה הקב"ה לאברהם אבינו, הוא "אלני ממרא", ופירש"י: הוא שנתן לו עצה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו".

פרשת וירא

נג

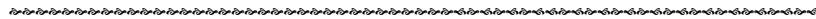
ממרא - בגימטרי' אפר. אברהם אבינו אמר על עצמו: "ואנכי עפר ואפר" (יה, כז), והיינו שעפר עוד יש בו ממשות, מה שאין כן האפר הוא בבחינה של 'אין'. והרי, שהגילוי שנגלה הקב"ה לאברהם אבינו שהוא באלוני ממרא, הוא מצד תפיסת ה'אפר', מצד תפיסת ה'אין'. שמצד תפיסת עולם האצילות שכולו אלוקות, לעולם העצה היא עצה של אלוקות, עצה של 'אין'!

ועומק עצתו היתה לא להידבק ב'חמה שנגלית', אלא בבחינה של ה"הוציא חמה", שהרי כאשר האדם עושה מילה, אפשר להידבק בפעולה של המילה שהיא ההפשטה, ואפשר להידבק באיבר הנגלה שלאחר הסרת הערלה.

והנה בעצם ענין זה שממרא "נתן לו עצה על המילה", כבר הקשו לשם מה היה נצרך אברהם לעצה מממרא, וכי היתה לו ס"ד לא לשמוע לציוויו של מקום?!

אלא הם הם הדברים: העצה שנתן לו ממרא על המילה, היתה להידבק בבחינת ה'אפר', בבחינת ה'אין', בבחינת כח ההפשטה, ולא להידבק במה שנגלה מההפשטה היחסית, של המעבר מהעולם התחתון לעולם העליון!

לולא העצה, הרי שהיה דבק רק בנקודה של גילוי העולם הרוחני. אבל העצה, שהיא בבחינת "עצת ה'" (תהלים לג), היתה שאין מן הראוי שתהיה דבקות רק במדרגה הרוחנית הנזכרת, כי הרי גם ברוחניות נאמר "ילכו מחיל אל חיל". אלא הכח של ה'אחת' הוא להידבק בכח ההפשטה, ומצד כך יכול האדם לבקוע עד אין סוף, ולהיכלל בו יתברך.



פרשת חיי שרה

ירושת ארץ ישראל בהווה ובעתיד

בחינת 'גר' ו'בחינת 'תושב' – בהשרשה ובפירות

"ויהיו חיי שרה, מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, שני חיי שרה... ויקם אברהם מעל פני מתו, וידבר אל בני חת לאמר. גר ותושב אנכי עמכם, תנו לי אחזת קבר עמכם, ואקברה מתי מלפני" (כג, א ג-ד).

"גר ותושב אנכי עמכם", הרי שהאחווה של אברהם אבינו בארץ ישראל, יש לה שתי בחינות: בחינה של 'גר' ובחינה של 'תושב'.

והנה ידוע היסוד ש"מעשה אבות סימן לבנים", וכפי שמבואר ברמב"ן (יב, ו), שמכח שאברהם אבינו נתהלך בארץ וכו', היתה ירושה לכנסת ישראל בארץ ישראל, כלומר, מכח ההשרשה של המעשי אבות, שהם בחינת הנטיעה, קוצרים הבנים את הפרי הנולד. ואם בהשרשה מוצאים אנו שתי בחינות - בחינת 'גר' ובחינת 'תושב' - הן הן הדברים כלפי הכנסת ישראל, שיש להם שתי אחיזות בארץ ישראל- אחיזה מצד בחינת 'גרות', ואחיזה מצד בחינת 'תושב'.

ובאמת אנחנו מוצאים, שאף שבני ישראל זכו להיכנס לארץ ישראל, אבל בית ראשון חרב, ובית שני גם הוא חרב. והרי, שאף לאחר שכבשו וחלקו ויישבו את הארץ, עדיין ישנה מעין בחינת 'גרות', לא היתה לכלל-ישראל קביעות גמורה בארץ ישראל, שהרי הם הולכים ושבים, הולכים ושבים, עד שנזכה לישיבה הגמורה. מאידך, ישנה בחינה כפי שאמרו חז"ל (שמו"ד ב, ב): "לעולם אין השכינה [שהיא שורש נשמתם של ישראל] זזה מכותל מערכי"! הרי, שאף שמחד ישנה בחינה של 'גרות', שחרב הבית, והכנסת

ישראל יצאה לגלות, אבל מאידך יש כאן בחינה של 'תושב', "לעולם אין השכינה זזה" משם!

הרי שכשם שבהשרשה, במעשי אברהם, מוצאים אנו בחינה של 'גר' ובחינה של 'תושב', כך גם בפירות הנולדים מן הנטיעה, אצל הבנים, אנחנו מוצאים כמו כן בחינה של 'גירות' ובחינה של 'תושב'.

וצריך להבין את המהות הפנימית של החילוק בין בחינת 'גר' לבחינת 'תושב'.

ב' סוגי אחיזות בא"י – הליכה וקבורה

באמת, הלשון 'גַר', משמשת גם כלשון של 'גַר', כמאה"כ "עם לבן גַרְתִּי" (לב, ה). הרי שמחד, לשון 'גרות' הוא ההיפך של המגורים, זוהי הוראה על אדם שאיננו יושב וקבוע במקומו, כמש"כ רש"י (יה, ד) "גַר - מארץ אחרת", ומאידך זהו לשון של מגורים, כלומר, זהו מקום שכן גרים בו, אדם שכן גר כאן. הרי שהדבר משמש בשתי לשונות לכאורה הפכיים זה מזה.

אבל בעומק, חלוק ביסודו לשון 'גַר' מלשון 'תושב', וכפי שנבאר.

מוצאים אנו בתורה"ק שני סוגי אחיזה בארץ ישראל: אחיזתו של אברהם אבינו, ואחיזתה של שרה אמנו. אברהם אבינו הוא הראשית, ודוקא לו נאמר (יב, א) "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" שהיא ארץ ישראל, ואף שגם שרה הלכה עמו, אבל ההליכה נקראת על שמו של אברהם דוקא, ואילו שרה - היא היתה טפלה אליו כלפי ההליכה. הרי, שכלפי האחיזה בצורה של 'הליכה' שאברהם אבינו 'התהלך' בארץ, נקראת ההליכה על שמו של אברהם. מאידך, מצאנו סוג נוסף של אחיזה בארץ ישראל, והוא סוג של 'קבורה'. והראשונה שנקברה בארץ ישראל, היתה שרה אמנו, לא אברהם אבינו!

הרי שישנם שני סוגי אחיזה בארץ ישראל: אחיזה בצורה של 'הליכה', ואחיזה בצורה של 'קביעות' - קבורה! אדם ש'גַר' במקום, אף שהוא גר בו, אבל

צורת המגורים היא בצורה של הליכה: יוצא ובא, יוצא ובא, הוא הולך בתוך הארץ! ואף אם אינו יוצא כלל מחוץ לאותה ארץ, אבל בתוך אותה ארץ הוא 'מתהלך'! מה שאין כן סוג האחיזה של שרה אמנו, שזהו ענין של 'קבורה', "תנו לי אחיזה קבר" - המת אינו זו מן המקום בו הוא קבור!

"גר ותושב אנכי עמכם", לשון 'גר' משמש כפי שהזכרנו, גם בלשון 'גרות' וגם בלשון 'מגורים', אבל בעומק שניהם משורש אחד, כי אף המגורים יש בהם בחינה של 'גר', כי הוא מתהלך ממקום למקום, ואין כאן קביעות גמורה באותו מקום. מה שאין כן בחינת 'תושב' - זוהי ישיבה גמורה, בחינה של מת, אין כאן תזוזה מן המקום!

אם כן, לפי הדברים הללו מתבאר, ש"גר ותושב אנכי עמכם" אלו הן שתי בחינות של האחיזה בארץ ישראל: בחינת 'גר' היא אחיזה בארץ ישראל בבחינה של 'הולך', ובחינת 'תושב' היא האחיזה בארץ ישראל בבחינה של 'קביעה וקיימא במקומו' דייקא. והשורש להליכה הוא אברהם אבינו, והשורש לקביעה וקיימא באותו מקום דייקא היא שרה אמנו, שהיא זו שנקברה ראשונה בארץ ישראל.

העולה מן הדברים: שישנה אחיזה בארץ ישראל בסוד ה'תנועה', וישנה אחיזה בארץ ישראל בסוד ה'מנוחה' שלמעלה מן התנועה.

כניסה לא"י בסוד הראיה ובסוד קביעה וקיימא

והנה משה רבינו רצה להיכנס לארץ ישראל, ולא זכה לכך.

אבל באמת, נאמר לו: "כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא" (דברים לב, נב), כלומר, אי אפשר לומר שלגמרי הוא לא זכה להיכנס לארץ ישראל, כי הרי נאמר "מנגד תראה", וראייה היא סוג של כניסה.

הרי שמצאנו שני סוגי אחיזה בארץ ישראל: אחיזה בסוד ה'ראיה' ואחיזה בסוד ה'כניסה', ומשה זכה ל'ראיה' ולא זכה ל'כניסה'. סוד הראיה הוא

פרשת חיי שרה

נז

סוד התנועה, ואילו סוד הכניסה בעומק, בדקות הפנימיות, הוא סוד הלמעלה מן התנועה.

בני ישראל זכו אמנם להיכנס לארץ ישראל, אבל קדמה לכך ראייתו של משה, והרי שאף שהם נכנסו לארץ ישראל בפועל, אבל שורש הכניסה, שהיא שורש אחיזתם בא"י - היתה במהות של ראייה, ולכן היתה גלות, והם יצאו מן הארץ! וכמו שאמרו חז"ל (דבר"ר ואתחנן, ד"ה ד"א רב לך; וע' אוה"ח הק' דברים א, לו; ג, כה), שאילו משה היה נכנס לארץ ישראל בפועל והיה בונה בית המקדש, לא היה הבית נחרב!

כלומר, היו שני סוגי כניסות לארץ ישראל: כניסה של משה לארץ ישראל בסוד הראייה, שהיא בסוד התנועה, ולכן היתה שייכת בה גלות, ויש כניסה של אילו זכה משה להיכנס לארץ לא היה נחרב הבית, כי אז הכניסה לא היתה בסוד ה'תנועה', ולכן גם לא היתה תנועה מהארץ, כי המהות של הכניסה היתה בסוד קביעה וקיימא.

נמצא, שאף שנכנסו בני ישראל בפועל לארץ ישראל, אך הם נכנסו אליה מצד עומק תפיסת התנועה של עולם הראייה!

אבל בשורש, מוכרח, כמו שנתבאר, שבנטיעה של אברהם אבינו יהיו גנוזים שני סוגי הכניסה: כניסה בסוד ה'גר' וכניסה בסוד ה'תושב', כניסה בסוד ה'הליכה' וכניסה בסוד ה'קביעה וקיימא'.

"בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים"

"כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ), ואמרו חז"ל: "בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים" (כלה רבתי ג, א).

לאדם כידוע ישנם חמישה חושים: ראייה, שמיעה, ריח, דיבור, חוש המישוש. מצד קומת האדם, הרי שהראייה היא החוש העליון. אבל בסוד נעוץ

סופן בתחילתן, החוש התחתון - חוש המישוש, בעצם הוא החוש העליון ביותר!

הבנים לארץ ישראל, יכולה להיות או בסוד הראיה או בסוד המישוש.

מצד תפיסת שית אלפי שנין, תפיסת עולם הזה, שהדוכרא למעלה מהנוקבא - הרי שעולם הראיה הוא למעלה מחוש המישוש. אבל מצד סוד "אשת חיל עטרת בעלה" (משלי יב, ד) שהנוקבא למעלה מן הדוכרא - הרי שחוש המישוש הוא למעלה מחוש הראיה, ומצד כך דייקא, נאמר שאברהם טפל לשרה בנביאות (רש"י בראשית כא, יב), והרי שהיא היא עיקר הנביאות, והוא טפל אליה. והרי כבר ביאר הרמח"ל בדרך ה' (ח"ג, פ"ג-ד), שישנם שני חלקים בנביאות: הדבקות שבנביאות, והאיתגליא של הנביאות בסוד הדיבור, בסוד ה'ניב שפתיים'. והרי שעומק עניינה הפנימי של הנביאות הוא סוד הדבקות שזהו חוש! חוש המישוש דנפש, כביכול מה שהאדם חש אותו יתברך שמו, כי אין בלתו!

מצד "אשת חיל עטרת בעלה", הרי שלגבי חוש ההרגש בו יתברך, "אברהם טפל לשרה" - שרה היא העיקר, הנוקבא היא העיקר, "אשת חיל עטרת בעלה".

הרי שהיו לנו כאן שתי אחיזות בארץ ישראל: אברהם אבינו אחז בסוד ה'חיים', בסוד ה'הליכה', ושרה אחזה בסוד ה'מיתה', ומצד פשוטם של דברים, הרי אחיזתו של אברהם היא למעלה מאחיזתה של שרה, כי הרי אברהם אחז בסוד ה'חיים' ושרה בסוד ה'מת', והחי לכאורה למעלה מן המת.

אבל כשאומרים לנו חז"ל "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים", הרי שנקודת המיתה היא למעלה מן החיים, ומצד כך - אחיזתה של שרה בצורה של מת, היא למעלה מאחיזתו של אברהם בצורה של חי, בצורה של הליכה, בצורה של תנועה.

אחיזה של 'מיתה' מביאה לביטול החושים

"לספד לשרה ולבכיתה" (כג, ב), פירש"י מחז"ל: "נסמכה מיתה שרה לעקידת יצחק, לפי שע"י בשורת העקידה שנודמן בנה לשחיטה, וכמעט שלא נשחט, פרהה נשמתה ממנה ומתה".

מיתתה של שרה נבעה מהעקידה של יצחק, אבל לא מהעקידה בפועל, אלא ממה "שנודמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט, פרהה נשמתה ממנה ומתה". וצ"ב, שלכאורה הדגש היה צריך להיות ש'נודמן' בנה לשחיטה וכמעט נשחט, ומצד כך פרהה נשמתה ממנה ומתה, אבל ה'כמעט' שלא נשחט, לכאורה זוהי סיבה שלא תפרח הנשמה, לכאורה זו איננה סיבת המיתה!

ודאי שעל פני פשוטו אפשר ליישב את הדברים, אבל בעומק הדק של הדברים, מיתתה של שרה היא מהאיתגליא של עקידת יצחק. ועומק הדברים: האור שנתגלה בעקידת יצחק, הוא גופא האור של מיתתה של שרה!

והוא עפ"י מה שידוע מהאריז"ל, שהמוסר נפשו על קידוש ה', לא חש שום יסורים במיתתו. ואף שמבצעים בו פעולות של עינויים, דוגמת עשרת הרוגי מלכות, הוא איננו חש בכל היסורים הללו. כלומר, מיתה שבאה ע"י מסירות נפש, היא למעלה מהחושים. ומעם הדבר, מחמת שהחושים של העולם התחתון, אינם נתפסים כאשר האדם נמצא בעולם עליון! בכל עולם, אדם חש לפי אותו עולם, וכאשר האדם מוסר נפשו, הרי שהוא נתעלה לעולם רוחני, ומצד כך - הוא לא חש את גופו, ולכן יסורי גופו אינם פועלים עליו.

והן הן הדברים בשעה שאדם נמצא בדבקות גמורה, שאינו חש את מה שקורה עם גופו [מצד נקודת הדבקות], מחמת שהוא לא נמצא באותו עולם שנפעלים הדברים, ולכן אין לו את החוש של אותו עולם.

ולענייננו, ב'כמעט' מיתתו של יצחק בעקידה, נתגלה עולם של ביטול החוש. זמן מסירות הנפש היה גילוי שלמעלה מן החוש, והרי שחושי האדם שהיו בו, שהם בסוד הראיה שמיעה ריח דיבור - נתבטלו באותה שעה, ונגלה הלמעלה מן החוש, התגלה ה"אשת חיל עמרת בעלה" של החוש.

אור זה הוא האור של שרה אמנו שמתה, שהוא אור שלמעלה מן החוש, והוא האור של האחיה בארץ ישראל. זהו אור שלמעלה מ"עיני ה' אלקיד כה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב), כי סוד ה"עיני ה' אלקיד בה", הוא מצד שהכניסה לארץ ישראל היתה בבחינת "כי מגד תראה", שהוא בסוד ה'הליכה' של אברהם אבינו בארץ. מה שאין כן מצד האחיה של שרה אמנו בארץ, שהיא אחיה של 'מיתה', זוהי אחיה שלמעלה מתנועה, ומצד כך יש ביטול של החושים, עד החוש העליון שהוא חוש הראיה.

סוד גילוי העקידה – שהרצון רק בערכין דמקבל

זהו עומק הדברים של מה שדוקדק ב"כמעט שלא נשחט".

ביאור הענין כך הוא. "לעשות רצונך אלקי חפצתי" (תהלים מ). עבודת האדם בעולמו, היא לעשות את רצונו יתברך. הקב"ה נתן לאדם תורה מלשון הוראה, וזהו גילוי רצונו ית', "מה ה' אלקיד שאל מעמך" (דברים י, יב), ועבודת האדם להידבק ברצונו יתברך.

"עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו" (אבות ה, ג). בכל נסיון ונסיון היה אברהם צריך לעמוד על גילוי רצון הבורא הטמון בנסיון, ולקיים את רצונו יתברך.

בנסיון העשירי, התגלה מהלך עמוק יותר בגילוי הרצון. הקב"ה אומר לאברהם אבינו: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק... והעלהו שם לעולה" (בראשית כב, ב), הרי שהרצון המתגלה על פני פשוטו, הוא

פרשת חיי שרה

סא

להעלות בפועל את יצחק ולשחטו. אבל כאשר בא אברהם אבינו להוציא את הרצון מן הכח אל הפועל, נאמר לו משמים: "אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (שם כב, יב), הרי שעל פני פשוטו ישנה כאן חזרה בגילוי הרצון, שמתחילה נגלה רצון של "והעלהו לעולה", ועכשיו נאמר בו "אל תשלח ירך אל הנער".

אולם כבר ביארו חז"ל (רש"י שם) שדייקא נאמר "העלהו" ולא נאמר "שחטהו". הרי שקליטת אברהם אבינו ב'רצון' נתגלתה כדבר שאיננו הכרחי, שהרי אברהם אבינו סבר שרצונו ית' שישחוט, ומתברר שרצון הקב"ה שלא ישחוט. שטחיות הדברים: אברהם אבינו לא קלט - ח"ו הוא טעה! אבל חלילה לנו מלומר כן!!

אלא, מתגלה כאן מהלך של דבקות בעולם הרצון, ולמעלה מן הרצון. גילוי של רצונו יתברך, הוא גילוי בערך של המקבל, כי 'רצון' הוא מלשון רין, מלשון צר, מלשון גבול, והרי הכלי של המקבל שהוא 'צר', בעל גבול - משיג את הרצון. אבל אי אפשר לייחס את הרצון אליו, כי רצון הוא מלשון גבול, ואי אפשר להתבטא במושג של גבול על האין סוף. אם כן, הרצון הוא רק ביחס למקבל, ואינו רצון עצמי של האין סוף.

זה מה שהתגלה בנסיון העשירי של העקידה, שהרצון היה רק בקליטת המקבל, אבל בעצם מעולם לא היה כזה רצון בא"ס! אין זה גילוי ח"ו שאברהם אבינו טעה ולא הבין את דבריו יתברך, שהקב"ה לא רצה שתהיה עקידה, ואברהם אבינו סבר שכן יש רצון שתהיה עקידה. אלא מתגלה כאן גילוי לכל קומת הרצון, שכל רצון הוא רק בערכין דמקבל, אבל אי אפשר לומר שכך האין סוף רוצה, והוא יסוד גדול ונורא.

ואמנם צורת הגילוי היתה באופן שאברהם אבינו סבר שהציווי היה 'ושחטהו', ובאמת נאמר בדויקא 'והעלהו'. אבל בעומק זהו ביאור של כל קו הבריאה, שהרי כל מהות הבריאה היא "כשעלה ברצונו" (תחילת עץ

חיים), ולכך כל הבריאה כולה, היא בבחינת תורה מלשון הוראה, מלשון גילוי הרצון, ובנסיון העקידה מתברר כאן לפנינו שגילוי הרצון הוא רק בערכין דמקבל, והוא לא רצון עצמי, וזה גופא סוד ביטול החושים שנתבאר לפנינו.

החוש העליון של קליטת השכליות שבאדם, שהוא סוד הראיה השכלית, הוא בבחינת רצון של "מה ה' אלקיך שואל מעמך". מתגלה לאדם רצונו יתברך, ומבורר לו בשכלו "מה ה' אלקיך שואל מעמך". אבל כאשר מתגלה בנסיון העקידה שהרצון נעלם, הרי שהיא גופא מה שמתגלה בסוד המסירות נפש שהחושים אינם מרגישים את המציאות של היסורים, מתגלה שהכרת השכליות, עיני השכל, שהוא חוש הראיה הפנימית - נעלם ואיננו קיים, כי הרי לא ידוע מה רצונו.

הגילוי שהתגלה ב"וכמעט שלא נשחט", הוא בעצם כל סוד גילוי העקידה! אילו באמת היה נשחט, הרי שהיתה קליטה ברצון, כי הקב"ה אמר "והעלהו", ואברהם אבינו נקלט בו מה רצונו יתברך והוא שחט בפועל. אבל כאשר מתגלה לנו שזודמן בנה לשחיטה וכמעט 'שלא נשחט', הרי מתגלה כאן ביטול של ההשגה ברצון, וזה גופא ביטול החושים, והוא האור שהיה טמון במיתתה של שרה.

עומק החילוק בין החמשה חושים לחוש האחד

הן הן הדברים שנאמרו, שבעצם כל החושים כולם צריכים להתבטל, עד נקודת חוש המישוש דנפש, לחוש במציאותו יתברך.

כפשוטו ישנם חמישה חושים, אבל ברור הדבר שצריך לאחד ולא להפריד, ומצד התפיסה הפשוטה שיש חמישה חושים, הרי זה עלמא דפירודא. ובהכרח שצריך לכלול את כל החמישה חושים בתפיסה אחת. וברור הדבר, שכאשר נכלול את כל החמישה חושים בחוש אחד, לא יהיה זה קיבוץ החמישה חושים שהיו, כי אם כן, זהו חוש אחד בתפיסת פירוד.

פרשת חיי שרה

סג

"כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים". מה שנאמר "במיתתם רואים" הוא לשון מושאל! כי מצד הכלי של המקבל, שהתפיסה העליונה שלו היא בבחינת "בחייהם רואים או לא רואים", מחמת שנמצאים בעולם הראיה, הרי שהכלי של עולם הראיה, כאשר הוא מביט על ההשגה של עולם יותר עליון של שעת מיתה, הוא מבטא זאת בלשון: "אבל במיתתם רואים". אבל בעומק, זה למעלה מן הראיה. במיתתם מתגלה עולם שלמעלה מאחד מחלקי החמישה חושים, זהו עולם שיש בו רק חוש אחד - החוש במציאותו יתברך!

עומק גדר החילוק בין ה'חמשה' חושים לחוש 'אחד' נראה כך.

חמשת החושים הינם חמשה סוגי חושים של קליטת מקבל, כי הוא משיג מהות של דבר. הוא רואה דבר, שומע דבר או מריח דבר, ממילא הוא משיג את מהותו לכאורה. מה שאין כן כאשר באים לאחד את החמישה חושים ולגלות חוש אחד - זהו חוש רק במציאותו ולא במהותו!!

זה עומק החילוק בין החמשה חושים לחוש האחד: חמשת החושים הם חמשה חושים של השגה בערכין דמקבל, לא רק תפיסה שיש מציאות, אלא גם השגה במהות! ואילו ביטול החמישה חושים וגילוי החוש האחד - זהו חוש במציאות ולא חוש במהות, והוא חוש השייך לדבקות בא"ס, שידעינן שהוא קיים, אולם אי אפשר להשיג מהותו.

מכח יצחק ושרה התגלתה אחיזה בא"י שאינה בסוד הגלות

זה היה הגילוי שהתגלה במיתתה של שרה, שהוא הגילוי של אור העקידה, של הכמעט 'שלא נשחט' דייקא.

ומצד כך גם דייקא נאמר ביצחק "גור בארץ הזאת" (בראשית כו, ג), שנאסר בו לצאת לחוץ לארץ (רש"י שם כו, ב), כי מכח האור של יצחק בעקדתו התגלתה אחיזה בארץ ישראל שאיננה בסוד הגלות, בסוד התנועה של

היציאה מן הארץ! מכוחו של יצחק התגלתה מיתתה של שרה וקבורתה, שהיא גילתה אחיזה בארץ מצד אותה בחינה שאין חורבן הבית, אין יציאה מן הארץ, כי אין תנועה!!

ואם כן, נגלים לפנינו שני מהלכים של אחיזה בארץ: מהלך של אחיזה בארץ בסוד אברהם, בסוד התנועה, ומהלך של אחיזה בארץ בסוד שרה ובסוד יצחק שלא יצא לחוץ לארץ.

הכניסה העתידה לא"י – כניסה שאין בה יציאה

מהות הכניסה העתידה לארץ ישראל, עליה אנו אומרים "תקע בשופר גדול לחרותנו, וקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ לארצנו", שונה ממהות הכניסה בה נכנסו ישראל לארץ לאחר יציאתם ממצרים ולכתם במדבר.

הכניסה שנכנסו לארץ, היתה בסוד הראיה, ולכך היתה לאחריה גלות. משא"כ הכניסה שתהיה לעתיד לבוא - "וקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ לארצנו" - זוהי כניסה שלא תהיה ממנה יציאה; בית המקדש השלישי אינו חרב, והרי שזהו סוד של כניסה לארץ במהלך שאין בו יציאה למעלה מן התנועה!

זהו העומק בדברי חז"ל "עתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולן", ועומק הדברים, שמצד כך אין יציאה מן הארץ!! מצד השית אלפי שנים שהכניסה היא בסוד התנועה, הרי ששייכת יציאה, מה שאין כן מצד התפיסה דלעתיד לבוא, שמושרשת במיתתה של שרה ובאורו של יצחק כפי שבואר - הרי שזו כניסה לארץ שאין ממנה יציאה. ואם אין יציאה, זה מוגדר שתתפשט לכל הארצות כולן, כלומר, שאי אפשר לצאת מארץ ישראל לשום מקום, כי הכל הוא בבחינת ארץ ישראל! כי בעומק מה שאי אפשר לצאת מא"י, הוא מחמת שאין לאן לצאת, כי בסוד התנועה יש א"י ויש חו"ל, ויש תנועה מזה לזה. משא"כ בסוד למעלה מן התנועה הכל אחדות פשוטה, והכל מוגדר כא"י.

אברהם אבינו - נקברה עמו שרה, יצחק - נקברה עמו רבקה. מה שאין כן יעקב אבינו, מצינו אצלו מהלך שרחל לא זכתה להיקבר עמו, אלא נקברה על אם הדרך. "קול ברמה נשמע, נהי בכי תמרורים, רחל מבכה על בניה... כה אמר ה', מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה... ושבו בנים לגבולם" (ירמיהו לא, יד-טז).

רחל נקברה בדרך - הן מצד תפיסת היציאה, שהיא רואה אותם בשעה שהם יוצאים לגלות, והן מכח ההחזרה של "ושבו בנים לגבולם". ה"ושבו בנים לגבולם", כמו שנתבאר, הוא לא באותה בחינה של היציאה: היציאה לגלות היא בסוד התנועה, כי גם הכניסה לארץ היתה בסוד התנועה, אבל ה"ושבו בנים לגבולם", שנגלה ע"י כוחה של רחל - הוא לא אותו כח שממנו יצאו ישראל לגלות.

והבנת הדברים: בסוד היציאה זו רחל, נוקבא שלמטה מן הדוכרא. ובסוד החזרה זו רחל, נוקבא למעלה מן הדוכרא, אשת חיל עמרת בעלה.

אלו הם שני השורשים של האחיזה בארץ ישראל, שנגלים בשורש של אברהם ושרה, ומתפשטים לאחר מכן בסוד הכניסה לארץ בבחינת החטא, ובסוד הכניסה לארץ בבחינת הגאולה.

אם תרצו - גר, ואם לאו - אטלנה מן הדין

שלמות האחיזה בארץ, היא צריכה את שתי הפנים דייקא: "גר ותושב אנכי עמכם", ואומר רש"י ממדרש אגדה: "אם תרצו - הריני גר, ואם לאו - אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שאמר לי הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת".

הרי, שה'הריני גר' - הוא 'אם תרצו', 'ואם לאו' כלומר שאינכם רוצים - הרי ש'אהיה תושב ואטלנה מן הדין'.

ועומק הדברים על פי מה שנתבאר. האחיזה בסוד הגרות, בסוד התנועה, בסוד הרץ, היא בסוד הרצון, ולכן דייקא אם תרצו הריני גר. ואם לאו, שאינכם רוצים כלומר שמתגלה סוד הנסיון של עקידת יצחק שהוא למעלה מגילוי הרצון - אז אהיה 'תושב', שהאחיזה כאן אינה בבחינת 'רצון', ואז דייקא "אטלנה מן הדין" שזוהי מידתו של יצחק!

ישנם כאן שני אופנים שנגלים בשורש: הן הבחינה של 'אם תרצו', והן הבחינה של 'למעלה מן הרצון', וזה דייקא בסוד יצחק - 'אטלנה מן הדין'!

"שאמר לי הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת", כלומר, ה'אטלנה מן הדין', היא לא מצד כחו של אברהם, אלא מצד "לזרעך אתן", ומי שהתחיל להיקרא זרעו - היה יצחק!

והרי שמדוקדקים הדברים היטב: כח האחיזה בסוד התושב, בסוד ה'העדר תנועה' - הוא ע"י מידת הדין שהיא מידתו של יצחק.

והנה נאמר בפסוק: "לזרעך אתן את הארץ הזאת", וידועה השאלה: אם הארץ הובטחה "לזרעך", כיצד אברהם אבינו תובע כבר מעבשיו את הארץ? הרי הובטחה לו רק לעתיד! אבל על פי מה שנתבאר, התביעה היא מצד הבחינה של לזרעך, לא מצד נקודת הזמן מתי תהיה אחיזה בארץ, אלא שישנם כאן שני סוגי אחיזה: אחיזה בסוד ה'תנועה' בסוד אברהם שמידתו חסד, תנועת השפעה, ואחיזה בסוד ה'גבול', כמו שכבר הוזכר שהגבול הרי מונע את ההתפשטות, והרי שהוא הסוד שלמעלה מן התנועה כי הוא מונע את התנועה, וזהו בסוד ה"לזרעך" בסוד מידת הדין בסוד יצחק! ואחיותנו בארץ ישראל היא הן מכח התנועה, והן מכח שלמעלה מן התנועה.

"ברצונו – נתנה להם, וברצונו – נטלה מהם ונתנה לנו"

"בראשית, ברא אלקים את השמים ואת הארץ - אמר ר' יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החדש הזה לכם' שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'? משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים', שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו (רש"י בראשית א, א).

הרי שישנו כאן גילוי של אחיזת הכנסת ישראל בארץ בבחינה של "ברצונו - נתנה להם, וברצונו - נטלה מהם ונתנה לנו". כלומר, מצד הגילוי של הרצון, יש תנועה בארץ למו הארץ שייכת: האם היא שייכת לעכו"ם, או שהיא שייכת לישראל, ומצד כך נאמר "ברצונו נתנה להם", כלומר שגם לעכו"ם היתה אחיזה בארץ, ולאחר מכן היתה תנועה מהעכו"ם לישראל, שברצונו "נטלה מהם ונתנה לנו".

"אם תרצו הריני גר", זוהי אותה בחינה של "ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם", אבל מצד ה"ואם לאו, אטלנה מן הדין" - ה"ואטלנה מן הדין" בעומק הוא למעלה מן הרצון, זוהי האחיזה העצמית של הכנסת ישראל בארץ, ולא מצד ה'נטלה ונתנה' שהוא סוד התנועה!

שני השורשים הללו - האחיזה לכנסת ישראל בארץ בסוד ה'נטלה', והאחיזה לכנסת ישראל בארץ מצד שעצמיות ארץ ישראל שייכת לעם ישראל - שני השורשים הללו, הם השביל והדרך לעבודת האדם את בוראו, ולהידבק בו יתברך - הן ע"י כח התנועה והן ע"י הכח שלמעלה מן התנועה.

פרשת תולדות

עקרה - יולדת - עקרה

ב' בחינות ביצחק – עקר ולא עקר

"ואלה תולדות יצחק בן אברהם, אברהם הוליד את יצחק... ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא, ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו" (כה, יט-כא).

ומובא בבעל הטורים: "כי עקרה היא - הוא כתיב, לומר לך שאף הוא היה עקר, ואית דדרשי הקרי לומר היא ולא הוא, דהא כתיב כי ביצחק יקרא לך זרע, אלמא לאו עקר היה".

בפסוק מפורש שרבקה היתה עקרה - "כי עקרה היא", ונחלקו חכמינו ז"ל האם גם יצחק היה עקר, כי מצד הכתיב כתוב "הוא", והרי שאף על יצחק נאמר שהיה עקר. או דילמא אזלינן בתר הקרי, היינו "היא", ודוקא היא היתה עקרה ולא הוא.

והנה ברור הדבר שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ואלו הן שתי בחינות ביצחק: בחינה אחת שהיה בה עקר ובחינה שניה שלא היה בה עקר.

והדברים טעונים ביאור.

"למה זה אנכי" – עקרה בכח

"ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרוש את ה'", פירש"י: "ד"א מתרוצצים זה עם זה ומריכים בנחלת שני עולמות.

ותאמר אם כן - גדול צער העיבור, למה זה אנכי-מתאווה ומתפללת על הריון".

הרי, שאף לאחר שהשתנתה ממצבה הראשוני שהיתה עקרה, והיא נתעברה, חוזר כאן המהלך שבתשוקה, ברצון, לכאורה היא איננה חפצה בשינוי! היא רוצה לחזור למצב הראשוני שהיתה עקרה. "אם כן גדול צער העיבור, למה זה אנכי מתאווה ומתפללת על הריון", הרי שבדעתה וברצונה היה כאן מהלך שכביכול רצתה רבקה לחזור בחזרה למציאות של "כי עקרה היא!"

נמצינו למדים, שבתחילה היתה רבקה עקרה בפועל, לאחר מכן היא נפקדה בפועל ונתעברה, ולאחמ"כ נגלה אצלה מצב של עקרה בכח, ברצון, בתשוקה! כביכול היא איננה רוצה את ההריון, היא רוצה להיות עקרה. הרי שמצד הרצון נעוצה האחרית בראשית, עקרה.

וגם כאן צריכים אנו להעמיק ולהבין ביאורם של דברים.

מצד הרצון – יעקב הוא הראשית

והנה, כפי שהובא לעיל מרש"י, יעקב ועשו היו "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות", וכך היו רבים עד שהגיעו לעמק השווה, כמו שאומרים חז"ל (לקמן יובאו הדברים בהרחבה), שיעקב אמר לעשו: אני אמול עוה"ב ואתה תיטול עוה"ז, וקנה ממנו את הבכורה. נמצא, שמתחילה עשו היה הבכור ולאחמ"כ יעקב קנה ממנו את הבכורה ונעשה הוא הבכור.

וכתב רש"י ז"ל: "ואחרי כן יצא אחיו וגו' - שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו, בדין היה אוחו בו לעכבו, יעקב נוצר מטיפה ראשונה ועשו מן השניה, צא ולמד משפופרת שפיה קצרה, תן לה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה, נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, ויעקב בא

לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה, ויטול את הבכורה מן הדין".

מצד ההריון - יעקב היה הראשית ועשו היה השני, מצד הלידה בפועל - יעקב היה שני ועשו הראשון. אבל גם לאחר שמצד הבפועל עשו יצא ראשון ויעקב שני - עדיין היה כאן רצון, תשוקה עזה של יעקב "לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה"!

הרי שנגלה לפנינו מהלך, שמצד הנקודה הראשונה יעקב הוא ראשון ועשו שני, מצד הבפועל של הלידה הרי שיעקב שני ועשו ראשון, ומצד הבכח, התשוקה של שעת הלידה - יעקב רוצה להיות ראשון, ושעשו יהיה שני. והרי שהרצון והתשוקה של שעת הלידה נעוץ בראשית, בהריון.

תחילה עלינו להבין מבט זה, שמחד אנו רואים שיעקב ראשון, ומאידך עשו ראשון. ולאחר מכן להבין את המבט שגם מצד הלידה יעקב ראשון, ולאחר מכן להבין את המהלך של נעוץ סופן בתחילתו, מהלך של עקרה.

מלחמה היכן הראשית – בלתא או בלעילא

"עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון". כלומר, מצד היצירה בבחינת טיפה, יש ראשית ליעקב ואין ראשית לעשו. משא"כ מצד הבפועל של גוף שנולד - הראשית היא אצל עשו ולא אצל יעקב.

יעקב היה ראשון מצד ההריון, מצד סוד הטיפה. יעקב נוצר מטיפה ראשונה, והרי שבגדר של טיפה יעקב הוא ראשון. משא"כ בגדר של ולדות, של גוף גמור - עשו ראשון.

שהרי שנינו במשנה באבות (ג, א): "דע מאין באת - מטיפה סרוחה", טיפה היא בבחינת אין, ומצד האין יעקב הוא ראשון ועשו שני. אבל מצד היש, מצד הגוף בפועל - יעקב הוא שני ועשו ראשון.

פרשת תולדות

עא

מלעילא לתתא, יעקב ראשון ועשו שני. כי "והחכמה מאין תמצא" זו תפיסה של מלעילא לתתא שראשית כל דבר הוא באין, ומשם משתלשל הכל, ומצד השורש של האין שמתפשט לאחר מכן ליש - מצד כך יעקב הוא ראשון ועשו שני. אבל מצד מתתא לעילא, מצד הבפועל - קליפה קודמת לפרי, והרי שעשו ראשון ויעקב שני.

והנה איתא בחז"ל (ילקו"ש פר' תולדות רמז קיא): "כשהיו יעקב ועשו במעי אמן א"ל יעקב לעשו: אחי, שני עולמות לפנינו, העוה"ז ועוה"ב, העוה"ז יש בו אכילה ושתייה ומשא ומתן וכו', אבל העוה"ב אין בו כל המדות הללו, רצונך מול אתה העוה"ז ואני אמול העוה"ב וכו'. אותה שעה נמל עשו חלקו העוה"ז ויעקב נמל חלקו העוה"ב".

וייש לדעת, כי מה שיעקב נמל עוה"ב ועשו נמל עוה"ז, אין זה רק חילוק מה כל אחד נמל, אלא זהו חילוק היכן תפיסת הראשית. יעקב נמל עוה"ב מדין הבכורה שבו, וא"כ העוה"ב קודם לעוה"ז, וזה מצד התפיסה של מלעילא לתתא. שמצד ההשתלשלות העולם העליון קדם לעולם התחתון. אבל עשו שנמל עוה"ז, היינו מצד התפיסה שהראשית היא עוה"ז, כי מתתא לעילא העוה"ז קודם לעוה"ב, כסדר עליית האדם שנולד בעוה"ז וצריך לעלות לעוה"ב.

הרי, שהנמילה שיעקב נמל והנמילה שעשו נמל, היו אלו נמילות מדין הבכורה שבהם! זו לא היתה חלוקה שנמלו בבחינת יחלוקו, מחצה על מחצה, אלא כל אחד נמל את גדר הבכורה, שהיא ראשית, לפי בחינתו: מצד הבחינה של יעקב הראשית היא בלעילא, ומצד הבחינה של עשו הראשית היא בלתתא.

"מריבים בנחלת שני עולמות", מריבתם היתה היכן הראשית! בפשוטו לכאורה היו כאן שתי מלחמות בין יעקב ועשו: מלחמה ראשונה - מי הבכור, האם הבכור יעקב או עשו, ומלחמה שניה - על שני עולמות, מי

יורש כל עולם ועולם. אבל עפ"י המתבאר זוהי מחלוקת אחת, מריבה אחת, והיא: היכן הראשית, האם היא מלעילא לתתא או מלתתא לעילא.

אם כן, עד השתא נתבאר המהלך שיעקב ראשון והמהלך שעשו ראשון.

אין, המשכה מהאין, ויש

בעת ההריון, היו יעקב ועשו מריבים היכן הראשית, מלעילא לתתא או מלתתא לעילא, כמו שנתבאר. אבל היה מצב קודם לזה: "כי עקרה היא!" והאחרית נעוצה בראשית, וכשם שהראשית עקרה, כן האחרית.

הרי שמצד סדר הדברים ישנם חמשה מצבים: המצב הראשון - "כי עקרה היא", המצב השני - ההריון, שזו בחינת טיפה, ובה יעקב הוא הראשית ועשו שני, המצב השלישי - שעת הלידה שבה עשו ראשון ויעקב שני, ובנוסף לכך המצב הרביעי, האור דלעתיד, שנעוץ האחרית בראשית, ומצד כך ישנו מהלך שיעקב ראשית גם בלידה מכח מדת הרצון. ויתר על כן, שאין ראשית ואין אחרית, כמו שיתבאר להלן.

כשנבוא להגדיר את הבחינות הללו בלשון של אין-יש-אין, הרי שהמדרגה הראשונה - "כי עקרה היא" - זו בחינה של אין שאין בו המשכה של "והחכמה מאין תמצא", שהרי אין הריון. זהו אין כמות שהוא!

המדרגה השנייה - תחילת ההריון, שהטיפה כבר נקלמה - הרי שיש כאן כבר בחינה של המשכה מהאין, "והחכמה מאין תמצא", אבל זה עדיין בגילוי של האין, ומצד כך יעקב הוא הראשית ועשו הוא השני.

המדרגה השלישית - הלידה - היא תפיסת היש, ומצד כך עשו הוא הראשון ויעקב הוא שני. והמדרגה הרביעית היא החזרה לאין.

ובזה גופא יש הבחנה של אין ביחס ליש, ומצד כך יעקב ראשון גם בלידה, ויש מהלך של אין כמות שהוא, ומצד כך נאמר "כי עקרה היא".

פרשת תולדות

עג

מצד המדרגה השניה, השלישית והרביעית, הרי ששייך כאן ענין הבכורה. השאלה היא מי הבכור: האם הבכור הוא יעקב, או שהוא עשו. משא"כ מצד המדרגה הראשונה והאחרונה של "כי עקרה היא", לא שייכת בכורה, כי זהו אֵין כמות שהוא.

"מריבים בנחלת שני עולמות" יעקב אומר אני הבכור ועשו אומר אני הבכור. הרי שלפי מה שנתבאר אכן ישנן שתי בחינות של בכורה - בכור מלעילא לתתא שזהו יעקב, ובכור מתתא לעילא שזהו עשו. שהרי לכל דבר יש ראשית מצד ההתחלה ויש ראשית מן הסוף. מצד סוד אור ישר, הראשית היא מתחילה לסוף, ומצד סוד אור החוזר, הראשית היא מהסוף להתחלה, וא"כ לפי"ז צ"ע מהו "מריבים בנחלת שני עולמות".

ביאור הדבר: לכאורה אין כאן התנגשות גמורה, שהרי יש ראשית בהריון ויש ראשית בלידה. אבל כמו שהזכרו דברי רש"י "יעקב בא לעכבו שיהיה ראשון ללידה כראשון ליצירה", כלומר יעקב לא הסתפק במה שהיה ראשון ביצירה, אלא רצונו היה שיהיה ראשון גם בלידה. ואע"פ שזה נשאר בגדר רצון, כי בפועל מי שנולד ראשון הוא עשו, והוא זה שנמל את הבכורה, מ"מ מצד הרצון יש התחככות.

ובתפיסת עומק יותר, ישנם שני מבטים על הדבר: מחד - כל אחד בכור בבחינה אחת, ומאידך - שניהם אינם בכורים! מצד אחד שניהם בכורים - כל אחד לפי בחינתו, ומאידך הרי בבחינה שכל אחד מהם בכור, השני איננו בכור באותה בחינה, ואם נבוא לכלול את שניהם בבת אחת מצד כך, הרי שיש לנו בחינה ששניהם אינם בכורים.

בעצם, זהו עומק ענין "כי עקרה היא". ה"מריבים בנחלת שני עולמות", המריבה מי מהם הבכור - היא בעצם ככל התנגשות של שני יש שצריך להוליד את האין. ואמנם מצד תפיסת היש שיחלוקו, הרי שכל אחד קיבל בחינת בכורה מסויימת לפי עניינו. אבל מצד ההתחככות של שני היש

להוליכם אל האין, הרי שנתגלה שמבחינה מסויימת שניהם אינם בכור, ואם אינם בכור - אין ראשית, כי זה סוד האין!

כשיש ראשית יש אחרית. בכור הוא בחינת ראשית - "כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה" (דברים כא, ז), ואם מתגלה ששניהם אינם ראשית, הרי שמתגלה כאן הסוד של "כי עקרה היא".

רבקה השתוקקה לאור הלעתיד לבוא

לפי סדרי המדרגות שנתבארו, יש לפרש את דברי רבקה שאמרה: "אם בן גדול צער העיבור, למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על ההריון", שהיתה לה חרטה גמורה מכל המציאות של ההריון והלידה. וזהו מצד בחינת "כי עקרה היא", שנעוץ סופן בתחילתן. אולם מצד מדרגת האין כמקור ליש, יש לפרש שצערה היה על ההריון! היא לא הצטערה על עצם המציאות שיוולדו לה יעקב ועשו, רק על צורת ההריון הקודם ללידתם. כלומר, בעומק היא רצתה מציאות של לידה בלי הריון, והיא הצטערה על ההריון והעיבור, ולא על עצם קיום יעקב ועשו, שזו הלידה.

והעומק הדק של הדברים. ענין משך הזמן של התשעה חדשים שבין העיבור עד הלידה, הוא מצד הסוד שלאחר החטא שהבכח והבפועל אינם בבת אחת. אבל כאשר נגלה עולם הכתר, עולם האין, שהוא סוד הבכח, שהוא גילוי משיח לעתיד לבוא - על אותם ימים נאמר: "עתידה אשה שתתעבר ותלד בכל יום!" (ילקו"ש ירמיהו רמז שיד), וא"כ שוב לא יהיה כלל צער הריון, ולא רק שצער ההריון לא יהיה, אלא שלא יהיה זמן של משך ההריון, כי ההוצאה מן הבכח לבפועל תהיה מיידית! ומצד כך בעומק יותר אין הולדה כלל, כי ההולדה בסוד הזמן, ההמשכה, וכאשר אין חילוק בין הבכח לבפועל, אין זמן ואין המשכה, והוא סוד העקרה.

ונמצא, שישנה מדרגה של בכח ובפועל יחדיו, וישנה מדרגה של עקרה.

פרשת תולדות

עה

ההמשכה של ההוצאה מן הבכח לבפועל, היא מבחינת החטא, שאין גילוי של העולם של הבכח הגמור, יש ניתוק, וממילא ההמשכה מהבכח לבפועל היא בצורה של כתישה ככתישת הזית, עד שמוציאים את הדבר מן הבכח לבפועל. אבל כאשר נגלה עולם האין הגמור, הרי שהאין הוא הבכח והבפועל בבת אחת [מש"כ בספה"ק שהאין סוד בכח והיש סוד בפועל, זהו מצד תפיסה דהשתא שיש חילוק בין הבכח לבפועל, ואחזתנו באין השתא הינה רק בסוד בכח, משא"כ לעת"ל שיתגלה האין בשלמות, אזי יתגלה שהאין כולל בכח ובפועל יחדיו, בסוד יחוד דוכרא ונוקבא], ומצד כך "עתידה אשה שתתעבר ותלד בכל יום", בלי מהלך של כתישה בין הבכח לבפועל.

כלומר, התשוקה של רבקה היא בעצם התשוקה להגיע לאור של הלעתיד לבוא, תשוקה שהבכח והבפועל יהיו בבת אחת.

"כי עקרה היא" זו הראשית, אין כמות שהוא, וזוהי בחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם" כי אם היא עקרה, אין כאן בחינת המשכה כלל. אבל לאחמ"כ יש מציאות של עולם, העולם נברא, רבקה נתעברה, ולוקח תשעה חודשים של זמן העיבור להוציא מהבכח לבפועל.

אולם תכלית הנבראים היא "ויכולו" מלשון קלות, שבסופו של דבר תחזור הבריאה כולה ל"אתה הוא עד שלא נברא העולם", וזאת מצד סוד גילוי הרצון, שכשיבוא משיח יהיה גילוי של עולם הרצון, עולם האין, וממילא "עתידה אשה שתלד בכל יום". ובעומק יותר, זהו משל מצד תפיסת עוה"ז שיש לידה, אבל מצד אור דלעת"ל, זהו למעלה מן הלידה כלל, אור דעקרה.

אבל השתא שאין עדיין איחוד בין הבכח לבפועל, זהו רק גדר של רצון, גדר של תשוקה בנפש, ומצד כך "ותאמר אם כן גדול צער העיבור, למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על הריון", כלומר מצד תשוקת נפשה היה כבר גילוי של אור הלעתיד שאין המתנה של תשעה חודשים, אין מהלך של הוצאה מבכח לבפועל הדורש כתישה במשך זמן.

הרי שהיו כאן כמה שלבים: גילוי של "אתה הוא עד שלא נברא העולם" בבחינת ה"כי עקרה היא", גילוי של "אתה הוא משנברא העולם" בהריון ובלידה, וגילוי של ה"ויכולו", של היום שכולו שבת ב"ותאמר אם כן למה זה אנכי", ומצד כך אין ענין של זמן ואין ענין של כתישה, כי הוא בסוד המנוחה, בכח ובפועל יחדיו, ולמעלה מכך - עקרה.

תשוקת רבקה ותשוקת יעקב - חד הם

זה בעצם גם מה שהתגלה בתשוקתו של יעקב בעת לידתו ולידת עשו.

יעקב בא לעכב את עשו שיהיה ראשון ללידה כראשון ליצירה, כלומר מצד התשוקה של יעקב, הוא רצה שהאין והיש יהיו בבת אחת, וכשם שבאין היה מצב שיעקב נוצר מטיפה ראשונה, כך גם הלידה צריך שתהיה בבחינה של אין, ואם היא בבחינה של אין, הרי שיעקב הוא ראשון! ומצד התחככות זו נולד האין הגמור - עקרה.

אבל סוכ"ם האור של הלעתיד עדיין אינו אלא מתנוצץ בלבד, כי נמצאים אנו עדיין בתוך השית אלפי שנים, שהרי כל המהלך היה כמו שמבואר בפסוקים כאן: "ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה", ולאחר מכן בשעת הלידה "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם", והיינו בבחינת ששים, בבחינת שית אלפי שנים, שית סיטרין, ומצד כך יכולות להיות רק הארות מאלף השביעי ואילך מהיום שכולו שבת, אבל הלידה בפועל היא בבחינה של "בן ששים שנה".

"ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם", דייקא מבואר כאן שהמהות של צורת הלידה - ולא צורת ההריון - היתה בבחינה של שית אלפי שנים.

יעקב אבינו רצה שכשם שביצירה היה גילוי לאין, כך יהיה בלידה, אבל זה נשאר רק ברצון, רק בתשוקה.

פרשת תולדות

עז

נמצא, אפוא, שתשוקתה של רבקה ללידה ללא צער ההריון ותשוקתו של יעקב להיוולד ראשון - בעומק תשוקה אחת היא, תשוקה לגילוי אור הלעתיד לבוא. ולמעלה מכך יש את התשוקה להיות עקרה!

"ביקש יעקב לגלות את הקץ" - המשכה לנקודת עשיה

תשוקה זו של יעקב להיות ראשון גם בלידה, יש לה גילוי נוסף במעשיו של יעקב, ושם הגילוי לא רק בתשוקה, אלא מעבר לכך: "ביקש יעקב לגלות את הקץ לבניו ונסתם ממנו" (רש"י בראשית מז, כח), הוא ביקש בפועל לגלות את הקץ, שהוא אור הלעתיד לבוא!

והעומק של ה"ביקש" נעוץ באותו מהלך של "ויעקב בא לעכבו שיהיה ראשון ללידה כראשון ליצירה". כלומר, יעקב העמיד עצמו לגילוי גמור של הקץ שהוא בסוד יעקב, בסוד העקב, עקבתא דמשיחא זמן גילוי משיח, ומצד התנוצצות האור בבחינת יעקב, אף שבודאי שהשתלשלות גמורה בעשיה עדיין אינה שייכת, אבל היתה כאן איזושהי חרירה עד העשיה.

הרי שיעקב העמיד את עצמו באופן גמור לגלות את הקץ בעולם העשיה, אלא שנסתם ממנו, אבל מצד ההעמדה שלו - הוא העמיד את עצמו בפועל לגלות. הרי שהיתה כאן המשכה לנקודת העשיה. ואף שזהו רצון בלבד - "ביקש" ולא יצא - אבל זהו ביקש להשיג בפועל!

מה שביקש יעקב לעכב שיהיה ראשון ללידה כראשון ליצירה, אין זה מצד עולם הבחירה, שהרי אין שם בחירה, אלא זהו רק גדר של רצון, לא דבר הנשלם. משא"כ מה שיעקב העמיד את עצמו לגלות את הקץ, הרי זהו גדר שיעקב היה בעל בחירה מעשית, הוא נמצא בעולם הבחירה, ובתוך אותו עולם הוא רוצה לגלות את המשיח, אלא שנסתם ממנו, כי בבחירה לא מתגלה משיח, אבל עצם ההעמדה לגלות את המשיח בבחירה - זה גופא מבטל את אור הבחירה ומגלה את אורו של משיח.

ומצד כך אנחנו רואים, שלבסוף יעקב נמל את הבכורה מעשו בפועל: "מכרה כיום את בכורתך לי", כלומר לא רק בבחינת מיפה יעקב היה ראשית, אלא גם מצד נקודת הפועל לבסוף יעקב היה ראשון, הוא נמל את הבכורה, ומכח נמילתו בפועל את הבכורה רצה לגלות את הקץ.

מחמת המהלך של שית אלפי שנין, עשו הוא בכור, ולכן מצד הלידה, עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון. אבל מצד שסוף דבר אור האין צריך להאיר בתוך שית אלפי שנין, שזה אורו של משיח שמאיר בתוך הבחירה - מצד כך יש מהלך שלבסוף נמל יעקב את הבכורה מעשו. [אולם כבר נתבאר שזהו רק אור של אין שמאיר בתוך שית אלפי שנין, משא"כ אור האין כשלעצמו הוא בבחינת עקרה].

"שלא תהא כל עת העבודה בבכורות"

והנה בפסוקים מבואר שעשו ויתר על הבכורה: "ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה" (כה, לב), ופירש"י: "מתנודדת והולכת היא הבכורה, שלא תהא כל עת העבודה בבכורות, כי שבט לוי ימול אותה".

ובאופן אחר אפשר לפרש, שהעבודה בבכורות לא תהיה כל העת, כי מצד זמן שחרב הבית אין עבודה בביהמ"ק, וא"כ האור שמנע מעשו לקבל את הבכורה, הוא אור חורבן הבית, שבעצם מיום שחרב ביהמ"ק נולד משיח.

בכורה שמתנודדת והולכת, הביטול שלה - ובעצם הביטול בכלל של העבודה - הוא בזמן שאין ביהמ"ק.

ואף שבודאי כבר קודם לכן נימלה העבודה מהבכורות וניתנה לשבט לוי, כמש"כ רש"י, אבל מצד שורש הנקודה הפנימית, הביטול הגמור הוא כאשר מתבטל שורש העבודה, ולא רק מי העובד! כלומר, לדברי רש"י ישנו זמן שבו תתבטל העבודה דבכורות ותתגלה עבודה דלויים. אם כן, הביטול

פרשת תולדות

עט

הוא במי עובד ולא בעצם העבודה. משא"כ לפי הנאמר, שורש הביטול הוא כאשר תבטל עצם העבודה, וממילא אין מי שעובד.

אם כן "הנה אנכי הולך למות" הכוונה שיתבטל עצם שורש העבודה, שהוא בחינת האנכי, בחינת הדעת, שהיא שורש העבודה, והרי שהאור שגרם לעשו לאבד את הבכורה הוא האור של משיח שמאיר בעולם, ומצד הארת משיח קיבל יעקב את הבכורה, ולכך מכח כך רצה לגלות את הקץ, ביאת משיח.

"הולך למות", בעומק אין זו רק מיתה פרטית, אלא זו מיתה כללית, כמבואר בחז"ל שרגע אחד לפני תחיית המתים ימותו כולם, וה"נה אנכי הולך למות" הוא האור שלפני רגע התחיה. זהו האור שמבטל את תפיסת היש הגמור של החיים דהשתא. זהו האור של האין!

כלומר, ביטול ומיתת כל הנבראים כולם רגע אחד לפני ביאת משיח קודם תחיית המתים, הוא בסוד ההעברה מיש ליש, שיש אין בינתיים, וא"כ מה שממית את כולם הוא האין.

ה"נה אנכי הולך למות" הוא סוג של אור שמגלה את עולם האין. זה ה"הולך למות" הכללי של הנבראים כולם. זה ה"אנכי", עצם האני הולך להתבטל, כי בסוף השית אלפי שנים יתבטל אור האני ויתגלה אור אינסוף.

סוד מלחמת אחרית הימים

"ויקרא שמו יעקב - אביו קרא לו יעקב על שם אחיזת העקב" (רש"י). הוא אחז בעקב של עשו, כלומר הוא גילה בעשו את סוד עקבתא דמשיחא, ומצד כך הוא ביטל אותו. מצד מה שהוא האיר את אור הלעתיד לבוא בזמן עקבתא דמשיחא.

בלומר, בזמן שליטת עשו - היינו שית אלפי שנים, שהרי עשו נטל עוה"ז - יעקב האיר בעקב הזה את אורו של משיח, ומצד כך הוא ביטל את עשו "שעשוי וגמור" שזו תפיסת היש, וגילה את האין.

"ויקראו שמו עשו - הכל קראו לו בן לפי שהיה נעשה ונברא בשערו כבן שנים הרבה" (רש"י), שמו של עשו הוא מחמת השערות, מחמת שזהו עולם של השערה, יש עדיין מקום לשכליות מסוימת לשער דברים. ביטול עשו, שזו אחיזת יעקב בעקב וגילוי בעקב האין, הוא ביטול של עולם השערות וגילוי עולם שלמעלה ממנו, שהוא בחינת הכתר שנמצא על ראש המלך שלמעלה משערותיו.

והיינו כמש"נ לעיל, שראשית הדברים הוא העקרה - האין הגמור, אמצעית הדברים הוא המשכה לתפיסת היש, ואחרית הדברים הוא גילוי האין בכח ובפועל יחדיו, ע"י קניית יעקב את הבכורה מעשו, שמצד כך הם בהריון והן בלידה, הן בכח והן בפועל, יעקב ראשון. עד הגילוי השלם שהוא בבחינת עקרה.

קניית הבכורה היתה כולה במהלך של מיתה - יום שמת בו אברהם, הנה אנכי הולך למות וכו'. כל זה הוא מצד אור המוות, מצד האור של "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים אבל במיתתם רואים", שזהו סוד גילוי ההשאה האלוקית שנגלית. מכח כך נטל יעקב את הבכורה, כלומר גילה את הבכורה בבחינת אין.

תכלית המדרגות - עקרה

אבל באמת כמו שביארנו, המדרגת העליונה ביותר היא בחינת "כי עקרה" שהיא למעלה מן הבכורה בסוד האין שאין בו המשכה, וא"כ נצרך גם ביטול למדרגת יעקב אבינו שנטל את הבכורה בפועל, ואיחד את הבכח והבפועל.

פרשת תולדות

פא

זהו סוד מלחמת אחרית הימים שבה נאמר: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" שיעקב ועשו נלחמים באחרית הימים, ועומק הדברים עפ"י מה שנתבאר שיעקב מאיר באחרית הימים את אור הבכורה של האין, אבל התכלית היא לבטל את אור הבכורה של האין ולגלות את האין כמות שהוא, ולכן יש מהלך של מלחמה באחרית הימים בין יעקב לעשו, שכאשר נלחמים זה בזה, שתי בחינות הבכורה שבהם מתנגשות זו בזו והופכות לאין, ואז זהו אֵין כמות שהוא!

ומצד כך - "וישטום עשו את יעקב", "ויעקבני זה פעמיים, את בכורתי לקח וגם ברכתי", כי 'בכור' הוא אותיות 'ברכה' [בשורש המילה], ואין לך ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, וכאשר כביכול ישנה פעמיים תפיסה במידת הבכור, הרי שהבכור מתבטל.

נקודת השלמות היא כאשר יהיה גילוי שלמעלה מבכורתו של יעקב ולמעלה מבכורתו של עשו, ומצד כך דייקא נאמר: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"! זוהי האחדות שלמעלה מן הראשית ולמעלה מן האחרית, אחדות פשוטה.

פרשת ויצא

אחרות החיים והמוות

"שקעה לו חמה" – בחינת מיתה

"ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש, ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא" (כה, י-יא). פירש"י: "כי בא השמש - היה לו לכתוב ויבא השמש. כי בא השמש, משמע ששקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה כדי שילין שם".

בלשון הגמ' בכמה מקומות מצינו, שלשון שקיעת השמש הוא לשון של מיתה, כגון: "אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר: וזרח השמש ובא השמש, עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי" (יומא לה ע"ב). חיי האדם בעולם זו בחינה של הארת השמש, ומיתתו היא בגדר שקיעת השמש.

ולפי זה, מש"כ רש"י "ששקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה", כוונתו שהיתה כאן בחינה של סילוק החיים וגילוי המיתה.

ושומה עלינו להתבונן בעומק המונח בדברים.

ביעקב התגלטה בחינת עני החשוב כמת

איתא בגמ' (נדרים סד ע"ב): "תניא, ארבעה חשובין כמת: עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים. עני - דכתיב: כי מתו כל האנשים, מצורע - דכתיב: אל נא תהי כמת, וסומא - דכתיב: במחשכים הושיבני כמתי עולם, ומי שאין לו בנים - דכתיב: הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי".

פרשת ויצא

פג

והנה לעם ישראל היו ג' אבות, ובנוסף היה גם את משה רבינו שהוא שורשם הפנימי של האבות הק', שהרי יעקב הוא נקודת הממוצע בין שני האבות ויעקב מלבר ומשה מלגו, כמש"כ בזה"ק, הרי שמושה הוא השורש הפנימי של כל האבות כולם. ובארבעה אלו מוצאים אנו את ארבע הבחינות של אלו החשובים כמת.

באברהם אנו מוצאים שאין לו בנים. הוא ביקש מהקב"ה: "הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי" (בראשית טו, ג). ואף שהיה לו את ישמעאל, אבל כלפי תפיסת הקומה של אברהם, ישמעאל לא מוגדר כיש לו בנים, הוא איננו בן ממשיך. לכן שילחו אברהם מעל פניו, כמו שאמרה לו שרה: "גרש האמה הזאת ואת בנה" (שם כא, י), הרי שאף לאחר שנולד ישמעאל, היה אברהם בגדר מי שאין לו בנים. אם כן, אברהם היה במהלך שאין לו בנים, עד שהתחדש גילוי חדש של קומת הכנסת-ישראל שיש לו בנים, והבן היה יצחק.

ביצחק אנו מוצאים ש"כהו עיניו מזוקן", הרי שהיה סומא.

ביעקב אנו מוצאים שהעיד על עצמו "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" (לב, יא), היינו עני וחסר כל, וכמו שמוכא ברש"י (כט, יא) מחז"ל, "שרדף אליפו בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפו בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו: מה אעשה לציווי של אבא, אמר לו יעקב: מול מה שבידי, והעני חשוב כמת".

ובמשה רבינו אנו מוצאים "והנה ידו מצורעת כשלג" (שמות ד, ו) - היה זמן בו משה רבינו היה בגדר מצורע.

הרי שהארבעה חשובים כמת - אין לו בנים, סומא, עני ומצורע - נגלו בג' האבות ובמשה רבינו.

"שקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה" הוא גילוי כח המיתה שהתגלה כאן ביעקב אבינו. שהרי כתיב "ויצא יעקב מבאר שבע", ואחד הטעמים ליציאתו היה מחמת שברח מפני עשו אחיו שביקש להורגו, והרי שה"ויצא" הזה היה מחמת בריחת יעקב מעשו, ועשו רדף אחריו ע"י שלוחו והביאו למצב של חשוב כמת ע"י שעשאו עני.

נמצא, שעצם כך ששקעה לו חמה פתאום ועצם כך שאליו רדף אחריו במצות אביו להורגו ונטל ממנו ממונו כדי לעשותו עני החשוב כמת - בעומק זהו חד! שקיעת השמש היא מיתתו של יעקב, שאז התגלתה הלבנה שהיא בבחינת עניא דלית לה מגרמה כלום, והרי שהתגלות הלבנה - היא גופא מה שיעקב אבינו נעשה עני, וזוהי גופא בחינת המיתה.

יציאת יעקב לחו"ל – בחינת "כמי שאין לו אלו-ה"

והנה יעקב אבינו יוצא מא"י לחוץ לארץ - "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה". והרי כבר אמרו חז"ל: "כל הדר בארץ ישראל - דומה כמי שיש לו אלו-ה, וכל הדר בחוצה לארץ - דומה כמי שאין לו אלו-ה" (כתובות קי ע"ב), וברור הדבר שהביטוי "כמי שאין לו אלו-ה" פירושו, כי כל מדרגה עליונה שיש בה גילוי אלוקות, כאשר האדם יורד ממנה, שנפחת אצלו גילוי האלוקות - כלפי זה הוא נקרא "כמי שאין לו אלו-ה", מחמת שגילוי האלוקות שם נחסר במידת מה.

הרי שמה שיעקב אבינו יצא מא"י לחו"ל הוא בבחינה של "כמי שאין לו אלו-ה", וזה גופא "כל מאן דנחית מדרגיה, מיתה קרינן ליה" (כדברי הוזה"ק), והרי שביציאה מהארץ לחו"ל היתה מונחת ירידה מדרגתו בגילוי האלוקות, ואשר על כן כמיתה חשבינן לה, שכן "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום" (דברים ה, ד), כתוקף גילוי הדבקות - כך תוקף גילוי החיים, וכאשר ישנה בחינה של מיעוט גילוי אלוקות - יציאה מהארץ לחו"ל - הרי

כמיתה חשבינן ליה, וזה גופא מה שכתוב ש"שקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה".

שעת המיתה כעליה וכירידה

מחד המיתה נתפסת כזמן הירוד ביותר בחיי האדם. מאידך, מוצאים אנו בדברי חז"ל: "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים, אבל רואים הם בשעת מיתתו" (במדבר רבה יד, כב).

הרי שיש כאן סתירה לכאורה מהי בחינת המיתה. מחד המיתה היא העלם, שורש כל הטומאות כולם, אבי אבות הטומאה שזה גופא המת. והרי שבמיתתו של האדם נקבע בו חפצא של תוקף הטומאה שקיימת בעולם, ואין לך העלם של אלוקות גדול יותר מבחינה של אבי אבות הטומאה, שהיא הקליפה דטומאה הקשה ביותר שיש. אבל מאידך נאמר "במיתתם רואים" - יש בה במיתה בחינה של ראיית האלוקות!

והדברים צריכים תלמוד, להבין את פשר הסתירה בין שתי המימרות הללו.

מצד הנשמה – "במיתתם רואים", מצד הגוף – אבי אבות הטומאה

אלא שברור ופשוט הדבר, שכל הבריאה כולה היא סתירה. כשעוסקים אנו באדם שהוא בבחינה של נשמה וגוף, הרי בהכרח שבשעת מיתתו של האדם ישנן שתי אבחנות - אבחנה כלפי הנשמה ואבחנה כלפי הגוף [ובעומק בכל התורה כולה, ובכל הבריאה כולה שהיא התפשטות מן התורה, על האדם להסתכל בשני מבטים: במבט של נשמה ובמבט של גוף, והוא יסוד עמוק שעל ידו מיושבות סתירות רבות בדברי חז"ל].

כלפי הנשמה, כל זמן שנשמתו של האדם בתוך גופו, הרי שהגוף מעלים על הנשמה להכיר באור בהיר וזך יותר את האלוקות. כאשר מופשט הגוף, שזו בחינת המיתה, הרי שהנשמה מקבלת אור עליון יותר, ומצד כך נאמר

"במיתתם רואים" כי יש אור פנימי יותר שמתגלה מחמת שמסך המבדיל של הגוף נסתלק.

משא"כ מצד הגוף, כל זמן שהנשמה בקרבו, הרי שהיא מחיה אותו והיא נותנת לו גילוי של אור רוחני, אור אלוקות. משא"כ כאשר הנשמה מסתלקת מן הגוף, שורש החיות הרוחנית האלוקית נעלמה ממנו, והריהו נופל לאבי אבות הטומאה.

הרי שמחד, במיתתו של האדם יש אור עליון - "במיתתם רואים", והוא מצד הנשמה. משא"כ מצד הגוף, ישנה נפילה לאבי אבות הטומאה בשעת מיתתו של האדם.

"שקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה" זוהי בחינת המיתה שהתגלתה כאן ביעקב. ויחד עם זאת - "כי במקלי עברתי את הירדן הזה", היה כאן גילוי של העני שחשוב כמת, של העניא דלית לה מדילה כלום.

הרי שבגילוי הזה היו שתי בחינות: מחד - גילוי של העני שלית ליה מגרמיה כלום, שהוא נפל כביכול למדרגה של "כמי שאין לו אלוה". אבל מאידך היה כאן גילוי של "במיתתם רואים".

בלומר, אף שלכאורה היה כאן מהלך של הסתלקות ההארה - "שקעה לו חמה שלא בעונתה", בחינת מיתה - אבל מאידך התגלה כאן ה"במיתתם רואים", ודייקא מצד כך זכה יעקב לגילוי המופלא של המראה שראה בחלומו: "ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה... וירא ויאמר מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים" (כה, יב-ז).

"שיצא בסתר וברח בהחבא"

ב'בעל הטורים' בתחילת הפרשה מובא: "ויצא יעקב - יש אומרים שפרשה זו סתומה, והטעם לפי שיצא בסתר וברח בהחבא".

והנה לפי פשוטם של דברים הכוונה מפני הפחד שיעקב פחד מעשו.

אבל על פי דרכנו נראה לפרש דבריו, "ויצא יעקב" - בשעה שהוא יצא כביכול מא"י לחו"ל, מחד הוא ירד לעולם של סתר, לעולם של העלם, בהיחבא. "שקעה לו חמה" - אין אור, יש חושך! אבל מאידך, מצד התוקף הפנימי של ה"מפליא לעשות", התגלה כאן האור של "יושב בסתר עליון" - אותו מקום גנוז ונעלם שהנשמה נכללת במקורה, והרי שהיציאה בהיחבא יש לה פנים מצד תפיסת הגוף, יש לה פנים מצד תוקף ההארה הפנימית של הנשמה העליונה.

כפי שהוזכר, על פי פשוטו יציאת יעקב אבינו בהיחבא היתה מפני שפחד מעשו. הפחד מעשו לא היה פחד לנשמתו, שהרי אף אם אליפו היה הורגו במצות אביו, הנשמה היא נצחית! והרי שזהו פחד לגוף.

נמצא, שה"בהיחבא" מצד הפחד מפני עשו הוא רק מצד תפיסת הגוף, משא"כ מצד פנימיות הנשמה, סיבת ה"בהיחבא" היא מחמת העליה לעולם של "יושב בסתר עליון"!

"חשוב כמת" – חיזת עם אור המיתה

המתבאר עד השתא, שה"שקעה חמה פתאום שלא בעונתה" הוא גילוי מיתתו של יעקב מצד הגוף, שהעני חשוב כמת. ומצד הנשמה, במיתתם רואים, גילוי חזון הנבואה של מראה הסולם.

כשנתבונן בעומק נראה, שהזמן שבו שקעה החמה, מצד מהלכי החמה של אותו יום - נתגלה מהלך של "שקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה", ונבאר.

ישנה מיתה גמורה, שזו בחינה של שקיעת השמש בזמנה, וישנה מיתה שאיננה גמורה, מצב שבו האדם רק חשוב כמת, "עני חשוב כמת",

כמו מת. זוהי הבחינה של "שקעה חמה שלא בעונתה" - אין כאן גדר של מיתה גמורה, אבל מאידך יש כאן הסתלקות שהיא בבחינת מיתה.

כמת גמור ישנה הסתלקות גמורה של החיים, משא"כ באותם ארבעה שרק חשובים כמת, ישנה הסתלקות מסויימת - כל אחד לפי בחינתו, שהוא מסתלק מהאור הפנימי של החיות, ולכן נחשב כמת - אבל מחמת שבמציאות הוא חי, והוא רק נחשב כמת, הרי שיש כאן עירוב פרשיות.

כלומר, ישנה מציאות של אדם חי, ישנה מציאות של אדם מת, וישנה מציאות אמצעית של אדם שמצד כל גרדי הדינים הוא מוגדר כחי, אבל מאידך הוא חשוב כמת. הרי שבאדם זה מאירים שני הקצוות: מאירה בהם החיות, ומאיר בהם אור המיתה!

זהו עומק דברי חז"ל הנודעים: "יעקב אבינו לא מת" (תענית ה ע"ב), ובלשון אחר: "צדיקים במיתתן נקראו חיים" (ברכות יח ע"א).

ועומק תוקף הדברים, שהרי כמו שהזכרנו, בשעה שאדם חי, יש העלם לנשמה, והגוף בגילוי גמור. וכאשר האדם מת, הנשמה מקבלת אור עליון והגוף נופל לטומאה.

בבחינה האמצעית - בעירוב של החיים והמיתה בצורה הנוכרת - ישנה מעלה לשני הצדדים: מצד החשוב כמת, הרי שהנשמה יכולה לקבל את האור של "במיתתם רואים", אבל מצד מה שהוא חי - הרי שהגוף אינו נופל לאבי אבות הטומאה. נמצא שיש כאן תוקף של הארה עליונה - הן לנשמה והן לגוף!

ה"חשוב כמת" אין לו גדר של מת ואינו אבי אבות הטומאה כמת, והרי שאינו נופל לתפיסת המיתה של הגוף כפשוטו, אבל מאידך הוא חשוב כמת מחמת תוקף השבירה הפנימית של הנפש, וכאשר נשברת נפשו של האדם בהיותו עני, סומא, אין לו בנים או מצורע - הרי שהמיתה היא רק

מיתה נפשית, ואז ישנה התגלות בבחינת "פשוט גופך מעל נשמתך" ומצד כך הרי שמתגלה באדם ה"במיתתם רואים", ומאידך הגוף לא נופל לטומאה.

"עולים ויורדים" – מריש דרגין עד סוף דרגין

זהו עומק מחזה הנבואה שהתגלה ליעקב אבינו בחלום: "והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו", הרי שמתגלים כאן שני קצוות: ה"עולים" עד למעלה וה"יורדים" עד למטה.

כאשר האדם חי באופן של נשמה הנמצאת בתוך גוף, הרי שהנשמה אינה יכולה לעלות עד למעלה, כי היא כבולה לגוף, ומאידך הגוף אינו יורד עד למטה כי הנשמה מחיה אותו ולא נותנת לו ליפול לאבי אבות הטומאה.

ה"עולים ויורדים" מריש דרגין עד סוף דרגין, עניינו מצד הסוד של "חשוב כמת" שנתבאר, כי מצד שהוא רק חשוב כמת, הרי ששייך "עולים" עד לנקודה של "במיתתם רואים", ומאידך שייך לרדת לו"ל מקום הטומאה, ל"יורדים בו", אבל זו ירידה בלי נפילה של הגוף למדרגת אבי אבות הטומאה, כי הרי אם הגוף נופל לאבי אבות הטומאה, שזו בחינת מצרים, הרי שהמלאכים לא ירדו למצרים, כמו שמבואר שאילו היו יורדים למצרים היו נממאים בטומאת מצרים.

הרי שהאפשרות של ה"יורדים בו" היא רק מצד מה שבמציאות הוא חי, ולכן מחד יש "עולים" עד "במיתתם רואים" אבל מאידך שייך "ויורדים" כי אין סכנה ליפול לאבי אבות הטומאה, כי במציאות הוא חי והגוף מקושר בנשמתו.

תפיסת ישראל ותפיסת מצרים ב"יעקב אבינו לא מת"

והנה לעיל הובאו דברי חז"ל ש"יעקב אבינו לא מת", ושם בגמ' מקשינן עלה: "אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדניא וחנמו חנמייא וקברו קברייא?"

ומתרצינן - "אמר ליה: מקרא אני דורש, שנאמר: ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים - אף הוא בחיים. והלוא כתיב ויחנטוהו, א"ל מקרא אני דורש מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

הרי שמצד "זרעו", מצד הישראל - יעקב אבינו נשאר בחיים, אבל מצד הרופאים, מצד המצרים - יעקב אבינו הוא בחינה של מת!

מי שחנמו אותו היו אלו המצרים, וכלפיהם הוא מת. משא"כ כלפי זרעו, זו איננה דרשה חיצונית "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", אלא כלפי זרעו הוא אכן נשאר בחיים.

ועומק הדברים: החילוק בין תפיסת ישראל של "יעקב אבינו לא מת", לבין תפיסת המצרים שיעקב אבינו מת וחנטוהו הוא, שמצד תפיסת העכו"ם, תפיסתם והוייתם אינה יכולה לקבל תפיסה של חי ומת בבת אחת.

חי ומת הוא גימטרי' נחת, שזה סוד המנוחה [ובמקו"א נתבאר מדוע התכללות החיים והמוות הם נחת]. והרי קי"ל "נכרי ששבת חייב מיתה" (סנהדרין נח ע"ב), כי אין מנוחה אלא בדבקות, ודייקא בישראל נאמר "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום", כי דייקא בישראל יש את המנוחה, את ההתדבקות, ולכן רק מצד הישראל שייך שתהיה בחינה של חי ומת בבת אחת.

מצד כך נאמר בחייו אצל יעקב שהוא מוגדר כחי, אבל הוא כאילו מת, מצד שעני חשוב כמת. ומאידך בשעת מיתתו הוא מוגדר כמת, אבל נקרא חי - "יעקב אבינו לא מת", התגלגלה בו אחדות של חיים ומיתה.

ומצד כך נאמר שצדיקים אינם מטמאים במיתתם (עי' כתובות קג ע"ב ובתוס' ד"ה אותו היום), כי ה"במיתתם רואים" מאיר אור גם לגוף, שאינו נופל למדרגת אבי אבות הטומאה וממילא בגדרי ההלכה אינו מטמא, אלא דייקא

יש קדושה בכל גופם של צדיקים, ושם השראת השכינה, כמש"כ בגר"א שמשחרב הבית עיקר ההשראה היא במקום מנוחת הצדיקים. הרי שלא רק שגופם אינו נופל לאבי אבות הטומאה, אלא שהאור של ה"כמיתתם רואים", שהוא גילוי בית המקדש שבו היה גילוי אלוקות בחוש - גילוי זה נגלה במקום קבורת גוף הצדיקים, שכן נשמתם צרורה בצרור החיים, ומעט מאור זה מאיר בגופם.

והרי שמצד "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", כלפי תפיסת ישראל, יעקב אבינו לא מת. משא"כ מצד תפיסתם של המצרים - "ויחנמיהו הרופאים" - אין להם שורש של דבקות, אין את ה"ואתם הדבקים בה' אלוקיכם", ומצד שאין אור של דבקות, הרי שכאשר האדם מת הוא נופל לטומאה.

"והיה ה' לי לאלקים" – אחדות שם הוי"ה ואלקים

האור שמתגלה בפרשה דידן אצל יעקב אבינו, הוא כיצד מצד השגתו של יעקב, על אף שהוא נמצא בחוץ לארץ, לא נאמר בו דברי הו"ל "הדר בחו"ל - דומה כמי שאין לו אלו-ה'".

כי אף שארץ העכו"ם היא בבחינת מקום מיתה, מ"מ מצד השגתו של יעקב, השגת ההתכללות של המיתה והחיים - הרי אף שהוא נמצא בחו"ל, יש כאן דבקות.

וזה גופא מה שאמר יעקב אבינו לאחר החלום, לאחר המחזה: "ויקץ יעקב משנתו וגו' וידר יעקב נדר לאמור, אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכול ובגר ללבוש, ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלקים".

יעקב נודר נדר לאמר: "אם יהיה אלקים עמדי", כלומר על אף שהוא יוצא לארץ העמים שהיא בבחינת אלקים, מידת הדין שהיא שורש האומות,

אבל "אם יהיה אלקים עמדי" - הרי שהוא יחזור ויברר את ההשגה של "והיה ה' לי לאלקים" שזו אחדות הוי"ה ואלקים, אחדות הארץ וחויץ לארץ, אחדות הגוף והנשמה. גם בשעה שיעקב אבינו יוצא לחו"ל, נשאר אצלו המהלך של "והיה ה' לי לאלקים", הוא מברר את האחדות שבין ארץ העמים לארץ ישראל.

יציאת יעקב מא"י – בגדר שליחות

והנה ישנו חילוק יסודי בין אברהם אבינו ליעקב אבינו.

הן אברהם והן יעקב יצאו לחויץ לארץ. יצחק אבינו היה עולה תמימה ונצטוו מאיתו ית' לא לצאת לחו"ל - "גור בארץ הזאת", משא"כ אברהם ויעקב יצאו מהארץ לחו"ל, כל אחד למקומו. אלא שחלוקת היו היציאות זו מזו: אברהם אבינו יצא מפני הרעב, כמו שמבואר בפסוקים "ויהי רעב בארץ וגו'", ואילו יעקב אבינו יצא מכח מצות כיבוד אב ואם. יצחק ורבקה שלחו אותו.

ועומק גדר החילוק: על יעקב אבינו נאמר בחז"ל "וישב יעקב בארץ מגורי אביו - ממקום שמשתלחים מחזירים שליחותן" (כ"ב כה ע"א).

הרי, שאברהם אבינו כביכול יצא בלי שליחות, וא"כ יציאתו מן הארץ לחו"ל היתה יציאה גמורה. משא"כ יעקב אבינו יצא בגדר של שליחות, והרי שהמשלח נמצא במקומו, והשליח - כח המשלח בשליח, והרי שהשליח מאוחד במשלח, וא"כ אף בשעה שיעקב אבינו נמצא בחו"ל, יש לו חיבור, איחוד גמור, עם א"י. אין כאן יציאה גמורה מהארץ לחו"ל, כי אף בשעה שיעקב אבינו יוצא לחו"ל, מ"מ אור א"י מאיר בו. היתה בידו שליחות של אביו ואמו, כמו שנאמר בפרשה לעיל "ושלחתי ולקחתיך משם", והרי שכח המשלח יחזיר את השליח למקומו, והוא מקושר בו כל הזמן.

ועומק גדר הגילוי, הוא דייקא מצד מה שנאמר "ויעקב אבינו לא מת", כלומר על אף שיש כאן תפיסת חויץ לארץ שהיא בבחינת מת, שאין לו אלוה, אבל הוא מאוחד עם גילוי א"י, מאוחד עם החיים!

ודייקא ביעקב אבינו, שמתגלה סוד האחדות של הקצוות של אברהם ויצחק, מתגלה בו סוד האחדות של החיים והמיתה, של הארץ וחוצה לארץ.

שליחות זו היא גם שהביאה את יעקב אבינו למהלך בחזרתו של "ויוותר יעקב לבדו" שנעשה כלי ל"נשגב ה' לבדו" מחמת שבחזרתו נאמר "ושבתי בשלום לבית אבי" - אל בית אבי דייקא, שהוא מקום השליחות, כי הוא מאחד את הארץ וחוצה לארץ. "והיה ה' לי לאלקים" - היה כאן איחוד של שם הוי"ה ושם אלקים, של האור והכלי, של הנשמה והגוף, של הארץ וחוצה לה.

ודייקא בשעת חזרתו - אז מתגלה שהוא נעשה כלי ל"נשגב ה' לבדו", כי מתגלה שאין מקום שאין בו אלוקות - הן בא"י והן בכל ארץ העמים, שאף שארץ העמים יש בה זומאה, אבל יעקב אבינו מגלה את הקדושה בכל מקום, את האלוקות בכל מקום, ומצד כך הוא נעשה כלי של "יחידה", ומאיר בקרבו האור שאין עוד מלבדו.

פרשת וישלח

יעקב ועשו - כנפרדים וכמאוחדים

"מלאכים ממש" – גילוי אחדות יעקב ועשו

"וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום" (לב, ד), וברש"י: "וישלח יעקב מלאכים - מלאכים ממש", וצריך להבין את עומק הביאור של "מלאכים ממש".

האדם נקרא בעל בחירה. "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע... ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך" (דברים ל, טו-יט). ובענין המלאכים, האם יש להם בחירה או אין להם בחירה - מצאנו בזה כמה לשונות, ונשתדל לבאר את גדר הדברים בזה.

באמת, אצל כל אדם ישנן שלוש מדרגות בענין הבחירה: למטה מן הבחירה, נקודת הבחירה, ולמעלה מן הבחירה. למטה מן הבחירה זו אותה נקודה שבודאי אינו חוטא בה, נקודת הבחירה היא בחירתו האם להידבק בטוב או ח"ו להיפך, ולמעלה מן הבחירה היינו שאדם איננו במדרגה לבחור בטוב באותה בחינה, כי הוא למעלה מהשגתו [לכד מאשר ע"י מסירות נפש].

המדרגה שלמטה מן הבחירה, היא הנקראת "מלאך". זו אותה מדרגה שכבר אין בה לאדם בחירה, ובלשון אחר: כאשר עולה האדם במדרגתו מעולם העשיה לעולם היצירה, הרי שכלפי עולם העשיה כבר אין לו בחירה מחמת שהתעלה מעולם זה. הרי שכלפי העשיה אנחנו מגדירים אותו כמלאך, מחמת שאין לו בחירה בדבר, וכשם שלמלאך אין בחירה בעולם העשיה כי זה אינו עולמו, כך לאדם זה אין בחירה. אלא שאפשר שהעליה מן העשיה

פרשת וישלח

צה

ליצירה היא שלימה, כדוגמת האבות (ב"ב יז), ואפשר שהעליה היא חלקית, ובחלק זה אין לו בחירה.

אם כן, גדר הדברים אם למלאכים יש או אין בחירה הוא, שכלפי עולם העשיה אין למלאכים בחירה כיון שהם אינם מעולם זה, משא"כ כלפי עולם היצירה, יש להם בחירה בעולמם. זולת כאשר הם יורדים לעשיה בלבוש של גוף דעשיה, אז יש להם בחירה מחמת לבושם. אלא שפעמים יורדים לעשיה עם לבוש דעשיה ופעמים בלא לבוש זה. [ודע, ששרפים מעולם הבריאה אין בחירה ביצירה אלא בבריאה, והבן לפי"ז את מהות הבחירה].

עתה נשוב לענייננו.

"וישלח יעקב מלאכים - מלאכים ממש", הרי שהשליחות נמצאת בעולם העשיה. יעקב נמצא בעולם העשיה וגם עשו נמצא בעולם העשיה, וכיניהם ישנה קטמה - "וישטום עשו את יעקב" (כו, מא). אולם מכיון שיעקב אבינו רצה לגלות את הנקודה שלמעלה מן הקטמה, למעלה מן המריבה, ולכן הוא שולח לעשו מלאכים כדי לגלות את נקודת האחוה, נקודת האחדות, ולא את נקודת הפירוד.

הבחירה היא נקודת הפירוד, ויש בה שני צדדים: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע... ובחרת בחיים". הנקודה שאין בה בחירה היא נקודת האחדות. שם אין שני צדדים. נמצא, שכאשר בא יעקב לגלות את האחדות בינו לבין עשו, הוא בעצם בא לגלות את הבחינה שאין בה בחירה וממילא אין בה שני צדדים, ולכן לא שייכת שם השתלשלות של שני צדדים - יעקב ועשו - אלא צד אחד בלבד שהוא למעלה מן הבחירה, וזוהי גופא האחדות של יעקב ועשו. ולכך הוא שולח מלאכים, שאצלם בעולם העשיה אין בחירה, אין שני צדדים, ועי"כ יאיר אור האחדות בין עשו ליעקב בעולם העשיה.

ובלשון אחר, הם הם דברי האריז"ל בענין הידיעה והבחירה, שמצד עולם האצילות שאין בו בחירה כלל נאמר "הלוא אח עשו ליעקב" (מלאכי א, ב) כי אין שם פירוד. משא"כ בעולמות שיש בהם בחירה, עליהם נאמר: "ואַתָּה את יעקב ואת עשו שנאתי" (שם), וביחס לכל עולם תחתון, העולם מעליו מוגדר כמציאות שאין בה בחירה.

יעקב אבינו שולח מלאכים ממש דייקא בעולם העשיה, כלומר זו אותה בחינה שאין בה בחירה, ודוקא מכח כך מגלה יעקב אבינו את האחדות בינו לבין עשו.

ושורש הדבר, כמו שנאמר, עיקרו בעולם האצילות שישם אין בחירה כלל, ובשאר העולמות נגלה שאין בחירה במדרגה מתחת לבחירה וכן במדרגה שמעל הבחירה. משא"כ בעולם האצילות שהוא עולם שכולו אין בו בחירה.

לבן, כאשר יעקב אבינו רוצה לגלות את האחדות בינו לבין עשו - שזו כל תכלית השליחות - הרי שבעצם הוא בא לגלות את הבחינה של השורש, את אור האצילות שאין בו בחירה, וכן את אור האצילות כאשר הוא מאיר במדרגות התחתונות יחסית, למטה מן האצילות, שזוהי התגלות של העדר בחירה ביחסיות, כמו שהזכרנו. כלומר, שורש הדבר הוא בעולם האצילות שאין בו בחירה כלל, וההתפשטות של ההארה היא הארה שאין בה בחירה בעולמות שמתחת לכך, ובמדרגה שלמעלה מן הבחירה ולמטה מן הבחירה שאין בהם בחירה.

הרי ששורש ההארה של השליחות של יעקב לעשו הוא בעולם האצילות שאין בו בחירה, ומשם נקודת הגילוי של "כי אח עשו ליעקב", ומצד כך הוא מאיר את ההארה שאין כאן מציאות של נפרדות.

פרשת וישלח

צז

"למה אשכל גם שניכם יום אחד"

ננסה לבאר ביאור יותר דק של הדברים.

רבקה אמרה: "למה אשכל גם שניכם יום אחד" (כו, מה), כלומר: גילוי האחדות בין יעקב לעשו יהיה דייקא מצד מיתתם של יעקב ועשו. כמובן שאין זו מיתה מצד עלמא דנפרדות, כי א"כ אין כאן אור של עולם האצילות שהוא שורש האחדות, אלא זהו סוד המיתה של ההתבטלות, ומצד כך מתגלה האחדות בין יעקב לעשו - "אשכל גם שניכם ביום אחד". מצד ההתבטלות של יעקב ועשו ישנה התכללות של בניהם, ביטול של היש לאין.

וביתר ביאור. יעקב הוא בן של יצחק ועשו הוא בן של יצחק. "ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי" (מלאכי א, ב). הרי שמתגלה בהם מידת ההתחלקות, ולכן יש לגלות את האור שלמעלה מתפיסת הבן, שמצד כך ישנה אחדות.

ובלשון המקובלים ידוע שישנם ארבע שמות, ארבע מילואים לשם הוי"ה: ע"ב, ס"ג, מ"ה וב"ן, ותכלית הבן לעתיד שיתבטל ממנו שם ב"ן ויתעלה לשם ס"ג. ולענייננו: יש לבטל את התפיסה של שם ב"ן, ולעלות למעלה מתפיסת הבן, כי מצד ההתגלות במוחין דאב ששם שורש הבן ישנה אחדות.

הרי ששורש כל קליפת הגלות שמעכבת את אור הגאולה, מונח במה שנאמר "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו", ודייקא אז "והיתה לה' המלכה". כלומר, המלחמה בין יעקב לעשו היא מלחמה של כל תפיסת השית אלפי שנין, והרי שהמלחמה של שני הבנים הללו היא המעכבת את גילוי אור הגאולה.

הגילוי של אור הגאולה הוא למעלה מתפיסת הבנים, ומצד כך ישנו גילוי של האחדות בין יעקב לעשו, וזהו גילוי של הביטול שם בן ועלייתו

למדרגה יותר עליונה. זוהי בחינה ששם ב"ן יתעלה לס"ג בבחינת אמא, ואזי נגלה השורש, כיצד הדבר הוא בשורש העיבור באם וכשורש המוחין דאב, ומצד כך אין התחלקות בין עשו ליעקב.

"אנכי עשו בכורך" מצד נקודת האחדות של יעקב ועשו

עבודתו של יעקב כסדר היתה, לברר שהם אחד.

כשיצחק שואל את יעקב מי אתה בני, יעקב עונה: "אנכי עשו בכורך". וכבר טרחו המפרשים ליישב את הדברים, שהרי יעקב מידתו אמת וכיצד לכאורה הוציא דבר שקר מפיו.

אבל שורש הענין נראה שהוא מצד האחדות של עשו ויעקב. כאשר יעקב היה במדרגה גמורה של התאחדות בנפש עם עשו, הוא יכל שפיר לומר "אנכי עשו בכורך"! וכל זה מצד שיעקב הביא את עצמו לאין, ומצד האין הוא מקבל כל צורה, וממילא יכל לקבל צורה שהיא עשו ולומר על עצמו "אנכי עשו בכורך" ואין כאן נקודה של שקר כלל!

זוהי בעצם נקודת ההתחלפות בין יעקב לעשו, המוזכרת בגילוי להדיא בתורה הק' בפרשת מכירת הבכורה ביום מיתתו של אברהם אבינו. באותה שעה אמר עשו: "הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה" (כה, לב), כלומר ההתחלפות בין עשו ליעקב, שיעקב עמד במקום עשו - היתה מצד ההתגלות בעשו של בחינת המיתה, בחינת האין.

כאשר עשו אומר "אנכי הולך למות", הרי שהתגלתה בו בחינת ההתבטלות, ודייקא מצד גילוי האין יכול יעקב לעמוד באותו מקום, כי מתגלה כאן אור האחד. [אף שודאי אור האחד לא נשאר כפשוטו, אלא זהו רק שורש של "מאין תמצא", כי אילו נשאר במקומו, שוב אין התלבשות של בחינת יעקב במקום עשו, אלא הם אחד כפשוטו - אבל השורש הוא שיעקב עומד במקום עשו].

פרשת וישלח

צט

ויעקב עומד במקום עשו כאשר מתגלה נקודת המיתה - במיתתו של אברהם, כמו שאומרים חז"ל (הובא ברש"י על פסוק ל), ש"אותו היום מת אברהם שלא יראה את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה, ואין זו שיבה טובה שהבטיחו הקב"ה, לפיכך קצר הקב"ה חמש שנים משנותיו", ועומק הדברים: בעולם האצילות נאמר "לא יגורך רע" (תהלים ה, ה), אין שם מציאות של רע. כלומר, יום מיתתו של אברהם הוא אותו יום שאברהם מת בתפיסה כזו שהוא לא רואה רע, זהו גילוי עולם האצילות שאין שם רע. וביום הזה דייקא שנגלה שאין רע, הרי שהיתה כאן התחלפות בין עשו ליעקב, כי מצד עולם האצילות דייקא נאמר: "כי אח עשו ליעקב", הם אחד! וכיון שכך - הם יכולים לקבל התחלפות.

יעקב ועשו – שניהם "ראשון" ו"שני"

כמו שכבר הוזכר, יעקב הוא ראשון בטיפה ועשו ראשון בלידה, וממילא השם "ראשון" יוצדק לשניהם וגם השם "שני" יוצדק לשניהם.

ועומק הדברים נראה עפ"י המבואר, כי באמת מצד ההתגלות ששניהם אחד, הרי שהשם של שניהם יכול להתגלות באותו שם, לשניהם אפשר לקרוא ראשון ולשניהם אפשר לקרוא שני. אלא שמצד תפיסת ההתחלקות, הרי שאנו מבארים זאת שיעקב ראשון בטיפה ועשו ראשון ללידה, אבל מצד שורש הדבר, השם "ראשון" והשם "שני" יוצדק בשניהם, והרי שהתגלית בהם האחדות.

עשו ויעקב הם המפרידים לאורך כל ימי הגלות, כל זמן הנפרדות, אבל מונח בהם גם כח האחדות שהוא אור הגאולה.

כסדר מתגלה שורש הארת אחדות יעקב ועשו

עשו מציע ליעקב: "נסעה ונלכה ואלכה לנגדך" (לג, יב), ופירש"י: "בשווה לך, טובה זו אעשה לך שאאריך ימי מהלכתי ללכת לאט כאשר אתה צריך,

וזהו לנגדך - בשוה לך". הרי מתגלה כאן הנקודה שבעצם, בשורש, עשו ויעקב שוים זה לזה, הם אחד!

אלא שמחמת שעדיין ישנה תפיסה של שית אלפי שנין, אומר לו יעקב: "יעבור נא אדוני לפני עבדו ואני אתנהלה לאמי לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים", וכמו שפירש"י: "ואימתי ילך, בימי המשיח, שנאמר: ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו", כלומר ה"בשוה לך" יתגלה בימות משיח. אז יתגלה אור האחדות של יעקב ועשו. אבל עתה, בשית אלפי שנין, מתגלה השוני, מתגלה שהם שניים.

אמנם, כיון ששורש ההארה כבר נמצא בעולם, בכחינת ה"מאין תמצא", הרי שניתן לראות כבר עתה בתוך שית אלפי שנין כסדר את האור המאיר שיעקב מחובר לעשו והם מאוחדים:

בראשית הלידה נאמר: "ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחות בעקב עשו ויקרא שמו יעקב", כלומר אפילו בשעת הלידה שנתגלו כשניים, אבל לא היתה כאן לידה רגילה שיעקב יוצא לעצמו ועשו יוצא לעצמו, אלא ההתגלות היתה "ידו אוחות בעקב עשו" - הם היו אחוזים זה בזה, ישנה אחדות ביניהם, אין להם מציאות של פירוד זה מזה.

אף בשעה שהם נלחמים זה בזה, הרי שעצם ההילחמות זה בזה מלמדת שיש ביניהם שייכות. שני דברים שאינם קשורים זה לזה אינם נלחמים זה בזה, ואם הם נלחמים זה בזה, הרי שנקודת המלחמה היא הגילוי שישנה נקודה אחת שהיא נידונה לשניהם ועליה נלחמים, והרי שהיא גופא נקודת האחדות שבין שניהם.

אם כן, לעולם ישנה נקודה המחברת בין עשו ליעקב: בטיפה שבאב, בהריון אצל האם, בשעת הלידה ולאחר מכן כסדר, עד הגילוי של "ולמה אשכל שניכם ביום אחד" שהתאחדו באיחוד הגמור ביום קבורתם.

אחדות יעקב ועשו מלגאו ומלבר

"וידו אוחות בעקב עשו".

עומק הדברים נראה, שהרי כידוע הבנים הם בבחינת הרגלים של האב - "ברא כרעא דאבוה" (כלשון חז"ל).

והנה על הרגליים מצינו עוד ביטוי, שהם נקראים "לבר מגופיה" - חוץ לגוף. והרי למילה "בר" ישנן שתי משמעויות: האחת - חוץ, והשניה - בן. הרי שבן ורגליים עניינם אחד, וצ"ב שורש טעם הדבר.

הזכרנו בראשית הדברים, שנקודת החילוק בין יעקב ליעקב היא מצד ה"בן" שבהם, מצד ה"לבר" שלהם, מצד עולם הבריאה שהוא בבחינה של לבר - שם ישנה התחלקות בין עשו ליעקב. אלא שאף במקום ההתחלקות אין הם נפרדים גמורים, כמו שביארנו, כי עדיין מתגלה בהם אור האצילות, אור האין' לאחד אותם, אבל בצורה של מלחמה: "וידו אוחות בעקב עשו" - "סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה הימנו" (רש"י שם).

לעולם מתגלה נקודת האחדות בין עשו ליעקב, אלא שעצם גילוי נקודת האחדות היא איננה לבר, אלא מלגו, אך יש בה גם בחינה שאור העצם מתפשט לבר, לחוץ.

אור המיתה שמאחד את עשו ויעקב, יש לו שתי בחינות - בחינת מלגו ובחינת מלבר. בחינת מלגו זו מלחמת יעקב ועשו בעצמם, כמש"כ שעשו חישוב להרוג את יעקב. "וישמום עשו את יעקב על הברכה אשר בירכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבלי ואהרנה את יעקב אחי", זוהי תפיסה אחת שיעקב נשטם ע"י עשו בעצמו ועשו מחשב להורגו.

האופן השני שעשו ויעקב נפגשים בבחינה של מיתה היא בחינה של לבר, ומצד כך אנחנו רואים שמי שרצה להרוג את יעקב היה אליפז, ה"בר" שנתגלה בעשו רצה להרוג את יעקב! וכן בפרשה דידן, שיעקב אבינו חילק

את כל משפחתו וכל רכושו לשני מחנות, כדי ש"אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה", הרי שיש כאן גילוי ב"לבר", בבניו, שהיו נתונים בסכנה של מיתה ע"י עשו.

ונקודת החילוק בין המלגו למלבר, שבמלגו נאמר "וישמום עשו את יעקב על הברכה אשר בירכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי וגו'", זה נשאר מלגו, זוהי תפיסה פנימית. משא"כ מצד ההתגלות של המלבר, הרי שאלפיו רדף בפועל אחרי יעקב להורגו, וע"י שעני חשוב כמת נחשב שהרגו.

ישנה, אם כן, מלחמה בין עשו ליעקב שהיא מלגו, וישנה מלחמה ביניהם שהיא מלבר. המלחמה שהיא מלגו יש לה תפיסה אחת והמלחמה שהיא מלבר יש לה תפיסה שניה!

בשעה שנפגשו עשו ויעקב נאמר: "וישקהו", ופירש"י: "יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר ר' שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו". באותו "לבו" שהוזכר לעיל - שהיה מהרהר אחריו להורגו - מונחים שני החלקים: יש את חלק הלב שהוא כלפי המלגו, ויש את חלק הלב שהוא כלפי המלבר. מצד המלבר נאמר ש"לא נשקו בכל לבו", כי בידוע שעשו שונא ליעקב. אבל מצד המלגו מתגלה כאן שנשקו בכל לבו!

ועומק הדברים: ה"ביקש להורגו" מצד המלגו הוא מצד האחרית, מצד שורש פנימיות עולם האצילות, וההריגה שם היא ביטול היש של שניהם וגילוי האין. משא"כ מצד ההתגלות של המלבר, מצד ה"ויוגד לרבקה", אף שהאמירה של עשו שורשה היה בעולם האצילות שהוא מלגו, אבל מצד שזה הוגד לה, הרי שהדבר כבר יצא למלבר, וכלפי המלבר זוהי סכנה של מיתה בפועל, זוהי בחינה של רע, ומצד כך הוצרך יעקב לברוח.

פרשת וישלח

קג

נמצא אפוא, שישנם שני שורשים בתפיסה של יעקב ועשו: מצד הפנימיות, ישנה אחדות בין עשו ליעקב. "היה מהרהר בלבו להורגו" מצד עשו דאצילות, זו העבודה של ביטול היש וגילוי האין שווהי מיתה דקדושה, סוד המסירות נפש. משא"כ מצד ההתגלות החיצונית, מצד המלבר, יש כאן מיתה בפועל.

"מהרהר בלבו להורגו" – רצון להביא לידי התכללות

התיקון שנצרך במלחמת עשו ויעקב, הוא לא כלפי החלק של מלגו, שמצד כך "נשקו בכל לבו", אלא מצד המלבר, לתקן את שורש המיתה שהתגלה ביניהם, שזו מיתה דשבירה ולא מיתה דתיקון. כלומר, לגלות במיתה בפועל את אור הרצון, שהרצון להמית בפועל, שורשו בקדושה, שורשו ברצון להתכלל, לא ברצון להפריד, ברצון לרע.

זהו עומק אור הגאולה, שבגאולה העתידה יתגלה שכח המיתה ששלט בשית אלפי שנים שורשו במיתה של ההתכללות, במיתה של קידוש ה', ברצון להתכלל, שהוא בעצם התיקון של המיתה, ומצד כך מאירה ההארה במלחמת יעקב ועשו שעשו מבקש להורגו, וא"כ מתגלה שהאור של להורגו הוא אור של התכללות, לא אור של נפרדות.

"ועלו מושיעים להר ציון לשפוט את הר עשו", "לשפוט" - להפשיט את תפיסת המיתה בלבוש של רע, ולגלות את שורש המיתה בלבוש דקדושה, ומצד כך מתגלה שרצונו של עשו להרוג את יעקב הוא רצון של התכללות, לא רצון של נפרדות. זוהי גופא השפיטה - ההפשטה שתתגלה לעתיד.

"ואתא הקב"ה ושחט למלאך המות", כלומר הוא מברר שמיתת מלאך המות שהיה ממית כל שית אלפי שנים, היא מצד גילוי של "אתא הקב"ה" - גילוי של אלוקות, וזוהי מיתה המביאה ל"במיתתם רואים". זהו גילוי אלוקות

שלמעלה מתפיסת החיים, שאין לך גילוי אלוקות גדול יותר מהגילוי שזוכה לו האדם בשעה שמוסר נפשו למען שמו באהבה.

המלחמה בין עשו ליעקב צריכה להתגלות בנקודת השורש, שהרצון להמית, ה"מהרהר בלבו להורגו" - נובע מאותה נקודה ש"נשקו בכל לבו", ומצד נקודה זו, ה"מהרהר בלבו להורגו" הוא הרהור להביא לידי התכללות.

וכאשר יתגלה בשורש ובענפים שרצונו של עשו להרוג את יעקב הוא רצון להתכללות, הרי ממילא יתברר שבסוד עולם האצילות הכל הם כלים דקדושה, כי אין לך כלי בנבראים שאיננו מביא לביטול תפיסת הנבראים כיש עצמי, והכרה בהם כמציאות הנכללת בו ית' לגמרי.

פרשת וישב

קומת צורת אדם וקומת חלל

"קפץ עליו רוגזו של יוסף"

"וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען" (ל, א), פירש"י מחז"ל: "ועוד נדרש בו וישב ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אומר הקב"ה: לא דיים לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה".

"ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף". הרוגזו של יוסף קפץ עליו, והרי שהרוגזו מעל יעקב. "קפץ עליו" - הוא על גביו, הוא מעליו.

ביאור הדברים נראה כך. רחל אמרה ליעקב: "הבה לי בנים, ואם אין מתה אנכי" (ל, א), הרי שהעדר הבנים שהתגלה ברחל, נתפס אצלה בצורה של "מתה אנכי". מצב זה של העדר בנים הוליד אצלה בקשה מיעקב "הבה לי בנים", ומתוך כך - "ויחר אף יעקב ברחל ויאמר, התחת אלקים אנכי אשר מנע ממך פרי בטן".

זהו שורש לידת יוסף שנאמר בו "אסף אלקים את חרפתי" (ל, כג). החרפה, העדר הבנים, היה בבחינת "מתה אנכי", והוא גרם ל"ויחר אף יעקב ברחל". כאשר נולד יוסף הוא כביכול אסף את החרפה, 'אסף' את ה"ויחר", הוא 'אסף' את ה"מתה אנכי". הרי שזו היתה מציאותו של יוסף, שהוא אוסף את החרפה, את ה"מתה אנכי" ואת ה"ויחר".

לִבְנֵי דוּקָא בְיוֹסֵף מִתְגַּלֶּה הַמְהַלֵּךְ שֶׁאֵף שֶׁהוּא חַי, הִרְיֵהוּ נַחֲשֵׁב כְּמַת כְּלָפִי יַעֲקֹב - "וַיֹּאמֶר טָרַף טָרַף יוֹסֵף" (לז, לג), וְכֵן נִגְלִית בּו הַנְּקוּדָה הַשְּׁנִיָּה שֶׁל "קִפְיָן עֲלִיו רֹגְזוּ שֶׁל יוֹסֵף". יוֹסֵף יִצֵּר אֲצֵל יַעֲקֹב רֹגְזוּ, חֲרוֹן אָפָּ. מֵה שְׂיוֹסֵף הִבִּיא רֹגְזוּ אֲצֵל יַעֲקֹב, אִין זֶה דְבַר מִקְרִי, זֶה נּוֹבַע מֵעֲצָם מִצִּיאוֹתוֹ, זֶהוּ שׁוֹרֵשׁ לִידְתּוֹ וְזוֹ הוּיִיתּוּ!

יעקב אבינו – קומת אדם שבכריאה

עוֹמֵק הַדְּבָרִים נִרְאֶה כֵּךְ. "דְּמוֹת תַּם חִקּוּקָה בְּכֶסֶף", דְּמוֹתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב אֲבִינוּ חִקּוּקָה בְּכֶסֶף כְּבוֹד. יִשְׁנֵם פְּנֵי אָדָם בְּמִרְכָּבָה, וְהִיא דְמוֹתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב, כְּמוֹ שְׂאוֹמְרִים חו"ל.

עוֹד אֹמְרִים חו"ל בְּגַמ' (ב"ב נח ע"א): "שׁוֹפְרִיָּה דִיעֲקֹב אֲבִינוּ מַעִין שׁוֹפְרִיָּה דְאָדָם הַרְאִשׁוֹן".

כָּל הַבְּרִיאָה כּוֹלָה הִיא בְּצוּרָה שֶׁל אָדָם, אֲבָל יֵשׁ צוּרַת אָדָם קוֹדֵם הַחֲטָא, וַיֵּשׁ צוּרַת אָדָם לְאַחַר הַחֲטָא. צוּרַת אָדָם קוֹדֵם הַחֲטָא הַתְּגַלְתָּה בְּמַהֲרָתָה בְּשַׁעַת יִצִּירְתּוֹ שֶׁל אָדָם הַרְאִשׁוֹן, וְלֹאֲחֵר חֲטָאוּ נִתְגַּלָּה בּו גַּם הַמְהַלֵּךְ שֶׁל אָדָם לְאַחַר הַחֲטָא.

"דְּמוֹת תַּם [-יעקב] חִקּוּקָה בְּכֶסֶף", הוּא תִּיקוֹן שֶׁל חֲטָא אָדָם הַרְאִשׁוֹן כִּידוּעַ, וְלִכְךָ נִגְלָה בּו הַדְּמוֹת שֶׁל הָאָדָם קוֹדֵם הַחֲטָא, וּמִצַּד כֵּךְ אִמְרוּ חו"ל "יעקב אבינו לא מת", הֵינּוּ מִצַּד הַבְּחִינָה שֶׁהוּא בְּבוֹאָה שֶׁל קוֹדֵם הַחֲטָא, שְׁבָה אִין מִיתָה. אִם כֵּן, יַעֲקֹב אֲבִינוּ הוּא צוּרַת הָאָדָם, וְכָל הַבְּרִיאָה כּוֹלָה הִיא בְּצוּרַת אָדָם, כָּל הַחֲלָל כּוֹלוּ מִלֵּא בְּצוּרַת אָדָם, כִּידוּעַ.

אֲבָל בְּאַמַּת, קוֹדֵם לְקוֹמַת אָדָם הוּא מְקוֹם הַחֲלָל, וּמִצַּד מֵה שֶׁהוּא נִקְרָא קוֹדֵם הוּא נִקְרָא מַעַל.

זֶהוּ עוֹמֵק לְשׁוֹן חו"ל שֶׁמִּבִּיא רִש"י "קִפְיָן עֲלִיו רֹגְזוּ שֶׁל יוֹסֵף", "עֲלִיו" דִּיִּקְא! כְּלוּמַר, מַעַל קוֹמַת יַעֲקֹב, מַעַל קוֹמַת אָדָם - שֵׁם מִתְגַּלֶּה מְהַלֵּךְ שֶׁל רֹגְזוּ!

כעס – כלי להתדבקות במידת החלל

איתא בגמ' (נדרים כב ע"א): "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר: והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהנם וכו'. אמר רבה בר רב הונא: כל הכועס - אפי' שכינה אינה חשובה כנגדו וכו'. ר' ירמיה מדיפתי אמר: משכח תלמודו ומוסיף טיפשות, שנאמר: כי כעס בחיק כסילים ינוח".

וצריך להבין את כל הלשונות הללו בגנות מידת הכעס.

הבריאה כולה היא בבחינת אדם, והאדם הוא בחינה של "כולם בחכמה עשית", הוא בחינת חכמה - פח-מה.

כאשר מגלים לנו חז"ל שהכועס משכח תלמודו ומוסיף טיפשות, וכדברי הכתוב "כעס בחיק כסילים ינוח" - הרי שבכעס מתגלה נקודה שהיא איננה מקומת אדם. הקומת אדם היא "כולם בחכמה עשית", ובכעס מתגלה נקודה שאיננה בבחינת חכמה.

אם כן עומק הדברים: ישנה קומה בבחינה של צורת אדם, וישנה קומה בבחינה של חלל. הקומה בבחינת אדם היא קומה של חכמה, והקומה בבחינת החלל היא למעלה מן החכמה, היא קודמת לחכמה בסדר ההשתלשלות.

והנה, לכל דבר יש אור וכלי, כמו שהוזכר הרבה. כאשר האדם מגיע למצב של כעס, מצד הכלי הוא נופל למטה מן החכמה, אבל מצד האור - זהו אור שלמעלה מן החכמה. "בחיק כסילים ינוח" - למעלה מן החכמה.

זהו עומק דברי חז"ל שכל הכועס כאילו עובד ע"ז, כי הרי סוד הצמצום, סוד החלל, הוא בבחינת סילוק של האין סוף מן המקום הזה [בלשון המושאל]. לכן, "כל הכועס כאילו עובד ע"ז", והוא כמי שאין לו אלוה, היינו בחינת החלל, כי נעשה כאן צמצום כביכול במציאותו ית'.

כעס הוא כלי להתדבקות במידת החלל, כמו שאומרים חז"ל שם בגמ' "כל הכועס - אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו". הכעס מצד השבירה מצד הכלי, יוצר אצל האדם כביכול סילוק של מציאותו ית', מפני שמצד קומת אדם שבבריאה, השגת הדבקות בבורא היא ע"י הכלי של חכמה. ההתדבקות בבורא מצד קומת שם אדם, היא ע"י אורייתא מחכמה נפקא, שהיא גופא בצורה של אדם, וע"י עסק האדם בחכמה והשתלמותו בקומת החכמה הוא דבק בו ית'.

משא"כ מצד קומת החלל, הדבקות אינה ע"י חכמה. אלא ע"י כח של חלל, וכאשר האדם דבק בחלל בצורה האמיתית, מצד האור ולא מצד הכלי, בכוחו להיות דבק בבורא ית' בשלמות!

הרי בחלל נשאר שיור לאור אינסוף שהיה קודם הצמצום, כלומר, במקום החלל ישנה צורת אדם, והיינו קומת הנבראים, ומאידך יש שם בחינה נוספת של רשימו שקודם הצמצום. הרי שישנם שני אופנים של התדבקות, כמו שהוזכר: האחד - התדבקות ע"י החכמה, ע"י הקומת אדם, והשני - התדבקות ע"י החלל, כלומר ע"י רשימו שנשאר מאור אינסוף שקודם הצמצום, והכח להדבק ברשימו הוא ע"י כח השלילה שבנפש שהוא נקרא כח החלל, העדר, ומצד כך זוהי התדבקות ע"י "אנת חכים ולא בחכמה ידיעה" שזו בחינת החלל.

דבקות בנקודת השלילה – דבקות בכח אינסופי

מהי התדבקות ברשימו.

כפי שנתבאר, רשימו עניינו רושם ממה שנסתלק, ופשוטם של דברים הוא, שתחילה אור האינסוף היה ממלא את כל החלל כולו, ולאחר שנסתלק נשאר רושם מן האור הקדום. אבל עומק הדברים שונה בתכלית.

פרשת וישב

קט

ישנה התדבקות ביש, בחיוב, וישנה התדבקות בשלילה, כמו שהוזכר הרבה. ההתדבקות בחכמה היא ע"י קומת היש, ע"י צורת החיוב. לעומת זאת ההתדבקות ברשימו, אין פירושה להתדבק במה שנשאר, אלא להידבק בנקודת השלילה שקיימת כאן, שהרי כביכול בתחילה היה האור אינסוף ממלא את כל החלל כולו והיה סילוק, וא"כ פעולת הסילוק היא פעולה של שלילה. היה כאן כח שלילה ששלל מכאן את האינסוף, וההתדבקות הינה בפעולה שכביכול סילקה - שללה - מכאן את האינסוף.

קומת אדם היא פעולה חיובית שהקב"ה כביכול חידש ופעל פעולה חדשה של צורת אדם. לכן ההתדבקות בבחינת קומת אדם היא בבחינה של חיוב. משא"כ ההתדבקות ברשימו, הרי מציאות האינסוף היא תמידית, וא"כ אין כאן התחדשות כלפי האור אינסוף. ההתחדשות היא שנשלל מכאן אור אינסוף, והרי שההתדבקות היא בכח השולל.

אלו הם שני האופנים של ההתדבקות: התדבקות בחיוב והתדבקות בשלילה, התדבקות בקומת אדם, והתדבקות בדבר שאינו, שנשלל.

והנה אם תופסים שהתדבקות ברשימו הכוונה להתדבק במה שנשאר, הרי שכביכול הסתלק האור אינסוף ונשאר כאן מקצת, וא"כ זו התדבקות בגבול. אבל אם עומק הענין הוא להתדבק בכח ששלל מכאן כביכול את האור אינסוף, הרי שהוא כח אינסופי גופא [כי בכדי לשלול דבר צריך כח בערכו, והוא לשון מושאל וד"ל], וא"כ ההתדבקות בכח השלילה היא התדבקות בכח אינסופי.

כלומר, אור האינסוף היה ממלא את כל החלל כולו, והיתה כאן פעולה [פעולה בלשון מושאל, ואכמ"ל] ששללה את האור אינסוף מן המקום. נמצא אפוא, כי בהכרח שהפעולה ששללה את האור אינסוף מן המקום היא בערכין של אור אינסוף, שכן על מנת לסלק כמות, צריך כלי כגודל הכמות שרוצים לסלק, ואם כביכול רצו לסלק מכאן את האור אינסוף

שהיה ממלא את כל החלל כולו, הרי שכח הסילוק צריך להיות כח אינסוף שמסלק אינסוף, וא"כ ההתדבקות בכח השלילה היא התדבקות בכח אינסופי ולא בכח מוגבל!

ואף שכל הביטויים הללו הם רק לשון מליצה, לשון של משל בעלמא, אבל מהמשל ניתן ללמוד את העומק הפנימי שהתדבקות בכח השלילה היא התדבקות בנקודה שהיא למעלה מן הגבול.

"רוגזו של יוסף" – מנוחה בשורש האין

"ביקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף", כי הרי סוד השלוח עניינו, שאין מנוחה אלא בשורש, וכיון ששורש כל דבר הוא החכמה, שהרי נאמר "כולם בחכמה עשית", לכן מבואר כסדר בספה"ק שהמנוחה של כל דבר היא בשורש נקודת החכמה שבו.

אבל בעומק, כל זה מצד ההתדבקות בקומת צורת אדם שהיא חכמה, ומכיון ששורש הדבר הוא חכמה, לכן המנוחה היא בבחינת חכמה. וזהו "ביקש יעקב אבינו לישב בשלוח", היינו בהתדבקות בנקודת השורש שהיא נקודת החכמה, אלא ש"קפץ עליו רוגזו של יוסף" להתדבק בנקודה של שלילה, וגם שם המנוחה היא בשורש, אבל לא בשורש של חיוב, בשורש של חכמה, אלא בשורש של שלילה, בשורש של אין.

"בראשית - ב' ראשית", ראשית של חכמה וראשית של אין, ומצד כך יש שני שורשים למנוחה. שבת שהיא בבחינת מנוחה יש לה שתי בחינות: יש בחינה ששבת היא בסוד החכמה, כמבואר בספרי המקובלים, ומצד כך המנוחה היא בחכמה "בראשית - בחכמתא", התדבקות בכח היש. משא"כ ההתדבקות בכח השלילה בראשית של האין, היא התדבקות של מנוחה מצד שלילה ולא מצד חיוב.

"קפין עליו רוגזו של יוסף", זהו רוגז שהביא את יעקב להתדבקות שלמעלה מה"ביקש לישב בשלוח" שהיא שלוח של חכמה.

כ"ב שנה של דבקות בנקודה שאין בה השראת השכינה

יוסף נעלם לאביו כ"ב שנה.

בידוע, הבריאה כולה נבראה בכ"ב אותיות. זהו שורש כל הקומה כולה. היעלמותו של יוסף מיעקב כ"ב שנה, עניינה להתדבק בעולם ששולל את האותיות וכוללם בהויה עליונה יותר. האותיות מצד עצמן מאירות, וכאשר נעלם יוסף מיעקב כ"ב שנה, יש כאן התדבקות כמה שהאותיות אינן מאירות.

בדברי חז"ל מבואר, שבמשך כ"ב שנה הללו נסתלקה רוח"ק מיעקב אבינו, לא שרתה עליו השכינה. והם הם דברי הגמ' "כל הכועס - אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו", כלומר בכ"ב שנים הללו יעקב אבינו דבק כביכול בנקודה שאין בה השראת השכינה.

ועומק הדברים: אין השכינה שורה אלא על אדם שלם, ואדם שלם עניינו ענו, שהוא בבחינת כח-מה, בחינת חכמה - הרי שההשראה היא מעין הכלי, וכיון שהכלי הוא בבחינת חכמה, הרי שההשראה היא תוספת חכמת התורה הק'.

זוהי הבחינה שנסתלקה מיעקב אבינו השכינה כ"ב שנה - נסתלקה ממנו ההשראה של כח החכמה.

כפי שהוזכר, האור אינסוף היה ממלא את כל החלל כולו, והיה צמצום. פעולה זו על פני פשוטו היא ההיפך של השראת השכינה. השראת השכינה עניינה גילוי של אלוקות, משא"כ הצמצום שלכאורה הוא סילוק של אור אינסוף, וא"כ הוא היפך ההשראה, היפך הגילוי.

אבל בעומק אינו כן כלל! כפי שביארנו, אין הכוונה כפשוטו שכח הצמצום יוצר סילוק לאינסוף, אלא שאם הוא מסלק, הרי שהוא אוהו את הדבר שאותו הוא מסלק, כי אם אינו נוגע בדבר אותו הוא מסלק - הוא לא יכול לסלקו, וא"כ אחד מהאופנים להתדבק בבורא ית' הוא ע"י כח הסילוק, כח השלילה.

כל מה שחז"ל גילו לנו, הוא אך ורק אופנים להתדבקות בבורא, וא"כ הצמצום הוא איננו ידיעה שרק מבארת לאדם היכן שדה פעולת העבודה לדבקות, אבל במהות הצמצום עצמו אין גילוי של דבקות בא"ס - אלא הצמצום עצמו הוא גילוי של אופן של התדבקות, זהו גילוי של אפשרות ההתדבקות בכח השלילה, והתדבקות בכח השלילה היא כח להתדבקות באינסוף!

ה"רוגזו של יוסף" היה אופן של התדבקות של יעקב באינסוף. לא רק כפשוטו שהרוגזו של יוסף סילק ממנו שכניה, ויעקב ח"ו נבדל מהתדבקות בבורא, שזהו מצב הכלי, משא"כ מצד האור הוא להיפך - "ביקש לישב בשלוח" זהו אופן אחד של התדבקות, ו"קפץ עליו רוגזו של יוסף" זהו אופן נוסף של התדבקות שהיא למעלה מהאופן של "ביקש לישב בשלוח", כמו שדוקדק ש"קפץ עליו" - מעליו, והוא דבק ב"עליו" הזה, ומכח כך דבק בו ית'.

"ואביו שמר את הדבר" הוא דבק בשמירה - ברשימו, הוא דבק בכח השלילה, ומכח כך דבק באינסוף.

"ואביו שמר את הדבר", כלומר שכל הימים הללו עד פתרון החלום - שהם כ"ב השנים שבהם יוסף נעלם - דבק יעקב במידת השמירה, וזהו האופן של ההתדבקות שלו בו ית'. לא רק שהוא שמר את החלום, והיה יושב ומצפה אימתי יתקיים, אלא מונח כאן גילוי לכל עומק צורת עבודתו במשך כ"ב השנים הללו.

יוסף נולד ליעקב "לעת זקנתו" – כשעבודתו היתה להתמעט
"וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו", פירש"י: "בזקונים
- שנולד לו לעת זקנתו".

עומק הדברים: צורת חיי האדם היא בבחינת לבנה. בתחילת ימיו הולך האדם ומתגבר ומוסיף כח, כצורת הלבנה שמתחילה בתחילת החודש כנקודה קטנה, ולאט לאט גודלת וגודלת, עד שהיא משלמת את עצמה. אבל לאחר מכן, בערוב ימיו, הולך האדם ומתמעט בכח גופו, כאותה לבנה שמאמצע החודש עד סופו היא קטנה והולכת.

עומק הענין הוא, שלאדם ישנן שתי צורות כיצד להידבק בקונו: בתחילת ימיו הוא הולך ומקבל עוד כח ועוד כח, והרי שהוא בצורה של יש, שמוסיף ומוסיף עוד ועוד. אבל לאחר מכן - "בחצי ימיו יעזבנו" (ירמיהו יז, יא), הכח הולך ומרדלדל. ואף שזהו כח גופני, אבל זהו גילוי של הכלי המגלה את מהות האדם.

בלומר, בגיל הזקנה מתגלה אצל האדם אופן נוסף של עבודה - שלילת
קומת האדם שלו! כשם שבצורת הגוף, הגוף הולך ונחלש וצורת
האדם שבו הולכת ונחלשת, עד כדי המיתה הגמורה שהגוף כבר אינו פועל
כלל - כך בשורש ההארה הרוחנית, זהו גילוי לצורת העבודה פנימית, שהיא
ע"י ההתמעטות ולא ע"י ההרחבה. זוהי עבודה ע"י שלילת הקומת אדם ולא
ע"י בנין הקומת אדם.

"כי בן זקונים הוא לו - שנולד לו לעת זקנתו", כתוב כאן שהוא נולד במצב
שעבודתו של יעקב אבינו היתה להתמעט ולא להתרבות.

"יוסף" מלשון הוספה. בפשוטו הכוונה התרחבות ועוד התרחבות, אבל
מאידך "יוסף" הוא על שם "כי אסף ה' את חרפתי", והחרפה היא

"כי מתה אנכי", הרי שהוא אסף את המיתה! הוא מוסיף ומוסיף להתמעט, ולא מוסיף ומוסיף להתרבות.

"ונוסף גם הוא על שונאינו ועלה מן הארץ", הרי שההוספה על שונאינו היא אופן להתבטלות של מצרים ולא לקיומם.

מצד העומק, תפיסת שם השלילה ביוסף, הרי שזהו שם שמוסיף להתמעט, ולא שם שמוסיף להתרבות.

יוסף ובנימין - הם היו שני האחים שנולדו לרחל, והיתה נפשם קשורה האחד בחבירו, כמו שמוזכר בכמה וכמה אופנים: כל שמות בניו של בנימין היו על שם מאורעות שארעו ליוסף, ועוד כמה דברים שבהם מתגלה המכנה המשותף שביניהם.

בבנימין רואים אנו, שכאשר הוא נולד מתה רחל בשעת לידתו. ואין זה גילוי חיצוני אלא גילוי עמוק פנימה, שמהות חייה של רחל והבנים שנולדו ממנה - זהו גילוי של מיתה!

"ואלה תולדות יעקב יוסף", פירש"י: "תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים, אחת שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל", והרי רחל כל עניינם של בניה היה גילוי של מיתה. אצל יוסף זה נגלה ב"אסף ה' את חרפתי" - הוא אסף את מה שהיא נקראת מתה, ובבנימין נגלה ענין זה בפועל, שמתה בשעת לידתה.

רחל היא "עיקרה של בית". מצד החיוב זהו עיקר הבית, קיום הבית, אבל מצד לשון שלילה, הרי שהיא עוקרת את הבית! הבית נאמר בו "בחכמה יבנה בית" ומצד מה שהיא עיקרה של בית, שהיא עוקרת את הבית, הרי שהיא עוקרת את שורש החכמה וכוללת אותו באין.

רחל לא נקברה עם יעקב – ביטול צורת אדם

רחל אימנו לא זכתה להיקבר עם יעקב. היא קבורה בדרך.

עומק הדברים: אדם זכר בלי נוקבא - הוא פלג גופא. צורת אדם היא "זכר ונקבה בראם" (בראשית ה, ב), וא"כ במה שרחל לא נקברה עם יעקב יש כאן ביטול של צורת אדם.

הרי שיעקב היה לו שתי בחינות: בחינה אחת מצד צורת האדם שבו, ובחינה נוספת מצד שהיה דבק בלמעלה מצורת אדם. מצד מה שהוא דבק בצורת אדם, הרי שלא נקברה עם יעקב, וא"כ הוא לא פלג גופא אלא אדם שלם. ומצד מה שהוא דבק בנקודה של שלילת קומת אדם, שלמעלה מן האדם, ש"קפץ עליו רוגזו של יוסף" - מצד כך, רחל לא נקברה עם יעקב, וא"כ אין כאן צורת אדם.

מצד החיים - רחל חיה עם יעקב. אבל מצד גילוי המיתה - היא לא נקברה איתו, כי מצד מה שרחל מגלה את העולם של "מתה אנכי", "בצאת נפשה" - מצד כך היא מגלה שאין כאן צורת אדם ליעקב, זוהי שלילת צורת אדם. ואין זה גילוי רק על שעת המיתה, אלא מצד בחינת מיתה היא מגלה שאין כאן קומת אדם.

יעקב אבינו דבק בשתי הבחינות: בבחינה של קומת אדם, ובבחינה שלמעלה מקומת אדם. היו לו נוקבא של חיוב ונוקבא של שלילה.

יוסף טיפל ביעקב בשעת מיתתו

מי מטפל ביעקב בשעת מיתתו?

יעקב קורא ליוסף ומבקש ממנו שיטפל בו במיתתו: "ויקרבו ימי ישראל למות ויקרא לבנו ליוסף ויאמר לו... ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים. ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקברתם" (מז, כט-ל).

יעקב מבקש דייקא מיוסף, כי יוסף הוא זה שמחובר לנקודת המיתה של יעקב! מצד החיים, מי שתיקן לו ביהמ"ד הוא יהודה - "ואת יהודה שלח לפניו גושנה". משא"כ מצד מיתתו של יעקב, שזהו גילוי בחינת המיתה - שם מי שמטפל בו, מי שסיפק בידו, הוא דוקא יוסף!

אין זה דבר מקרי שיוסף מטפל בו בשעת מיתתו, זהו גילוי של ה"אסף ה' את חרפתי" של ה"מתה אנכי". ודייקא יעקב אומר ליוסף שהוא קבר את רחל "בדרך", כלומר אומר יעקב ליוסף: אתה נולדת מהבחינה שאין לי נוקבא, מהבחינה של "מתה אנכי", ולכן ממך הנני מבקש להתעסק בי בשעת מיתתי.

זהו הגילוי שמתגלה ב"קפץ עליו רוגזו של יוסף", ומצד "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים אבל במיתתם רואים", הרי שהמיתה היא למעלה מן החיים, וממילא "קפץ עליו רוגזו של יוסף", זהו למעלה מההתדבקות של "ביקש יעקב לישב בשלוחה".

הרי שיעקב אבינו כלל את ההתדבקות בחיוב ואת ההתדבקות בשלילה, ובה זכה להיכלל בשלימות בו ית'.

פרשת מקץ

עבדות ולמעלה מן העבדות

שורש תפיסת מצרים – עבדות

"ויהי מקץ שנתיים ימים ופרעה חולם והנה עומד על היאור" (מא, א). חלומו של פרעה הוא החלום שהביא את יוסף למלוכה, להיות משנה למלך. היה זה החלום שהביא לכך שכל מצרים נקנו לפרעה לעבדים, כמו שמבואר בפרשיות להלן.

יוסף היה עבד, "לעבד נמכר יוסף" (תהלים קה, יז), וגם בשעת יציאתו מבית האסורים וביאתו לפני פרעה, נאמר: "ושם איתנו נער עברי עבד לשר הטבחים" (מא, יב) - "עבד" דייקא! הרי שהזכרת העבדות בהבאתו לבית פרעה לפני פרעה, היא שורש ההתגלות שתבוא לבסוף, שיוסף גילה את כל מצרים כעבדים לפרעה.

שורש כל התפיסה במצרים, היא בבחינה של "מבית עבדים פדיתנו". היה זה מקום של עבדים! מי שהביא את בני ישראל למצרים הוא יוסף, שהוא עצמו היה עבד, ומי שגאל את בני ישראל ממצרים, שהוא משה רבינו, נאמר בו: "כי עבד נאמן קראת לו". הרי שראשית ההבאה למצרים, וכן ההוצאה ממצרים - היו ע"י התגלות של מידת העבדות.

הבנייה למצרים, זמן ההימצאות במצרים גופא, והיציאה ממצרים - הכל היה בבחינת עבדות, אלא שהיה חילוק למי עבדים, אבל המידה היא מידה של עבדות!

“עבד עבדים” – על שסרסו או שרבעו לאביו

כדי להבין את שורש הדברים, עלינו להתבונן בפעם הראשונה שמוזכר בתורה ענין העבדות.

בפרשת נח נאמר: “ויחל נח איש האדמה וימט כרם וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלו. וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ וכו’. וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן, ויאמר ארור כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו” (פ, כ-כה). הרי שהוזכר כאן לפנינו בפעם הראשונה בתורה הק’ ענין העבדות.

והרי הכלל ידוע, שכל דבר שהוזכר בראשית הוא הגילוי למהות הדבר, וא”כ בענייננו שעסקינן בענין העבדות, צריכים ללמוד ולהבין חקר את שורש העבדות שמתגלה כאן בחם, ובלשון הפסוק יותר מבורר שהוא בכנען - “ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו”.

כאשר באנו לדון על התוצאה, שהיא קללת נח את בנו “ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו”, הרי שצריך לנעת בשורש שהביא אל התוצאה, ושורש זה הוא מעשהו של חם. ומה היה מעשהו? - “וירא חם אבי כנען את ערות אביו”, וברש”י הובא מחז”ל שביארו לנו מהי אותה ראיה שראה חם - “וירא חם את ערות אביו - יש אומרים סרסו, ויש אומרים רבעו”.

והנה, מעשה הרביעה הוא ענין של המשכה. ואף שהיתה כאן בחינת רבעו של משכב זכור, אבל עצם פעולת ההרבעה היא גילוי של כח ההולדה. משא”כ מעשה הסירוס זו פעולה הפכית של העדר הולדה וביטול כח ההולדה לחלוטין.

וברור הדבר שאלו דברי אלקים חיים, והרי שמתגלה כאן מחד מהלך של המשכה ומאידך מהלך של ביטול המשכה, ביטול מקום הנביעה.

[ולהלן יבואר, שביטול המשכה מוליד גילוי של מקור המשכה, שהוא למעלה מן המשכה גופא].

ב' פנים לעבדות – המשכה וצמצום

עומק הדברים: קיימא לן שעבד כנעני אין לו יחס. כלומר, מתגלה לנו מהלך בעבד שאין לו המשכה, המשכה שלו אינה מוגדרת כמשכה ממנו. הרי במצרים גופא, שהיא נקראת "בית עבדים", נאמר: "וְיָרַמְתָּ סוּסִים וְרִמָּתָם" (יחזקאל כג, ב), כלומר אין גילוי של המשכה בהתגלות של עבד. המציאות של עבד היא בבחינת "סירסו".

עצם כך שקילל נח ואמר: "עבד עבדים יהיה לאחיו", זו הנהגה של מידה כנגד מידה למ"ד סירסו, כי עצם העבדות שאין לו יחס, זוהי בחינה של סירסו. הרי, שבעבד מחד מתגלה לנו מהלך שאין אצלו מציאות של המשכה.

מאידך, כל עצם העבדות, הרי "כל מה שקנה עבד קנה רבו" (פסחים פח ע"ב) - העבד במל ומפל למציאות רבו, והרי שהוא גופא המשכה של רבו, שהרי היתה מציאות של רבו, וכאשר רבו קנה עבד, עצם קניינו של העבד הוא המשכה מרבו, שהרי העבד במל אליו, וא"כ הוא המשכתו כמעט באופן מלא.

הרי, שמחד מתגלה לנו מהלך בעבדות שאין לו המשכה, אין לו יחס, מהלך של סירסו, ומאידך מתגלה לנו בעבד, שעצם מציאותו של העבד היא המשכה של רבו.

והנה מצינו דין בשם עבדות [אף שדין זה נאמר בעבד עברי, אבל שם עבד חד הוא], ש"כל הקונה עבד כקונה אדון לעצמו" (קדושין כ ע"א), ועומק הדברים, שאם הקונה עבד קנה אדון לעצמו, א"כ האדון יש לו שם עבד, וגדר

הדבר שהשם עבד שמתגלה בעבד מחמת שהוא טפל לרבו - שם זה נמשך מהעבד לרבו, ומצד כך "קנה ארון לעצמו" - מתגלה השם עבד ברבו.

כלומר, מחד אנו מגדירים שעבד הוא המשכה של רבו באופן של עבד כנעני שכל מה שקנה עבד קנה רבו, אבל מאידך מתגלה לנו ששם עבד יכול ליצור מצב שהרב עצמו ייקרא עבד, כלומר שהשם עבדות פועל להיפך - הוא מבטל את השם ארון מהארון והופכו לעבד. הרי, שמחד יש בעבד בחינה של המשכה, ומאידך יש בו בחינה של התבטלות, של ביטול ההמשכה.

ביטול השם ארון והפיכתו לעבד, הינה ביטול העצמיות שלו, זהו היפך ההתפשטות, זהו ביטול של מציאות האדם. לא רק ביטול של המשכה, אלא ביטול של עצם מציאותו שנהפך משם ארון לשם עבד.

העולה מן הדברים, שמתגלה בפרשיות של נח וחס, שהמהלך של עבדות יש בו את שני הפנים שזכרנו.

מצינו ביטוי נוסף של המשכה והיפוכה. "ויתגל בתוך אהלו - ויגד לשני אחיו בחוץ" זו בחינה של מושך בערלתו, שהתגלתה באדם הראשון. עצם הגדת הערוה, שהיתה בבחינה של נעלמת בתוך אהלו, והתגלותה בחוץ - זו המשכה של הערלה. הרי שמצד אחד היתה כאן בחינה של מושך בערלתו הוי, וא"כ זו המשכה - "מושך" דייקא.

אבל מאידך, כל עניינה של הערלה, היא קליפה המקפת, המונעת המשכה, כבחינת "שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל" (ויקרא יט, כג) שאין היתר אכילה, זו קליפה המונעת המשכה. וא"כ מחד מושך בערלתו זו המשכה, אבל מאידך עצם ההימשכות של הערלה היא גופא המחיצה היותר גדולה שמונעת את המשכה.

התגלות זו שמתגלה בפרשת עריות אצל נח, מבארת לנו את ענין העבדות, את שני הפנים שזכרנו בעבודת: מחד העבדות היא המשכה, ומאידך היא צמצום.

"ויתגל" – ביטול הלבוש וגילוי הפנימיות

ה"ויתגל בתוך אהלו" שמתגלה אצל נח, מלמד שהיתה כאן הפשטה של הלבושים - "ויתגל".

לבוש הוא מלשון שביל, וכאשר אין לבוש, הרי שאין שביל. "כל העולם כולו ניוזנין בשביל חנינא בני" (ברכות יז ע"ב), השביל הוא נקודת ההמשכה, ואם מתבטל הלבוש - מתבטל השביל, ולכך ישנה כאן מניעה של המשכה.

אבל מאידך, הלבוש הוא מסך המונע את ההתפשטות של הפנימיות, וע"י ה"ויתגל", שהיתה כאן הסרה של הלבושים - התפשטה המציאות לחוץ, כמו שנאמר: "ויגד לשני אחיו בחוץ"! כי הלבוש הוא גופא החציצה הגורמת לכך שהדבר לא יתפשט לחוץ.

אם כן, מחד הלבוש זוהי בחינה של לבוש, בחינה של שביל, יניקה מן המקור, אבל מאידך זוהי מחיצה המונעת מן המקור להתפשט בשלימות לחוץ.

כי הרי ענין השביל הוא שביל דק, והוא איננו נותן מקום להתפשטות של כל הפנימיות באופן רחב. הרי שכאשר אין לאדם נגיעה גמורה בנקודה הפנימית, צריך ליצור שביל דק בכדי לגעת בנקודה הפנימית, מחמת שאת רוב תוקף האור שנמצא בפנימיות א"א לגלות, ואשר על כן צריך צמצום באופן של שביל, שהוא הלבוש שנותן מקום יניקה לחיצוניות באופן של ערכין דמקבל שיכול לקבל. אבל מאידך, עצם השביל הוא צמצום המונע גילוי של כל התפיסה הפנימית שאינה מתגלה כמות שהיא.

והרי שב"ויתגל בתוך אהלו", מחד מונח בו ביטול של המשכה, ביטול הלבוש, ביטול השביל, אבל מאידך היה בו תוקף נורא של התגלות של כל הפנימיות כלפי חוץ, בלי אופן של צמצום לערכין דמקבל.

נמצא, שביטול המשכה מגלה עולם שלמעלה מן המשכה, והוא גילוי הוויית המקור, וביותר דקות - גילוי הוויית הדבר שלמעלה מן המקור.

המשכה וביטול המשכה – בראיה ובהגדה

כאשר מבינים את הפעולה שהיתה מונחת ב"ויתגל בתוך אהלו", מבינים גם את ענין ה"ויגד לשני אחיו בחוץ". הן ב"ויתגל בתוך אהלו", והן ב"ויגד לשני אחיו בחוץ" - בראיה ובהגדה - היה מצד אחד אופן של המשכה ומאידך ביטול של המשכה.

אם כן, גם התוצאה שנתקלל כנען ע"י נח "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו" מובנת היטב! כי אם בשורש היו כאן את שתי הכחינות - של המשכה ושל ביטול המשכה - כן הדבר בתוצאת הפעולה, שכנען הוא ה"עבד עבדים": מחד, העבד הוא כלי להמשכה, ומאידך הוא כלי לביטול המשכה.

"ארור כנען", פירש"י [והוא מחז"ל]: "ומה ראה חם שסירסו?", כלומר מדוע הוא ביטל את המשכה? - "אמר להם לאחיו, אדם הראשון שני בנים היו לו והרג זה את זה בשביל ירושת העולם, ואבינו יש לו שלוש בנים ועודנו מבקש בן רביעי!"

הרי, שמחד הפעולה היתה העדר של המשכה - סירסו, אבל מאידך סיבת הפעולה היתה להיפך: חם סבר שאילו הוא לא יבטל את המשכה, הרי שגם מה שנמשך עד עכשיו יהיה לו ביטול, שהרי אדה"ר היו לו שני בנים והאחד הרג את השני, וא"כ היה ביטול של הבנים. נמצא, שהרצון למנוע את המשך ההשפעה, את המשך המשכה - היה מחשש לביטול המשכה,

וא"כ סיבת הפעולה היא הרצון שהמשכה שכבר פעלה עד הנה - שהיו לו שלוש בנים - שיהיה לה קיום!

הרי שמתגלה לנו כאן פעולה וסיבת הפעולה שהם שני הפכיים: הפעולה היא פעולה של העדר המשכה - סירסו, וסיבת הפעולה היא רצון של המשכה. נמצא, שבסירוס גופא היה שורש להמשכה ולצמצום. וכן למ"ד רבעו, מחד יצא זרע, והרי זה בבחינת המשכה, אולם מאידך משכב זכור אינו מוליד, וזה גילוי מניעת ההמשכה. נמצא, שהרבעו גופא הוא שורש להמשכה ולצמצום.

עבודתו של יוסף יצרה צמצום ומאידך המשכה

מעתה נבין גם את ענין מצרים שהיא בחינת "מבית עבדים פדיתנו", שכן גם במידת העבודת של יוסף מתגלים שני הפנים הללו.

הדברים מתגלים בפרשה דידן, כמו שהוזכר שיוסף הובא לביתה פרעה בהיותו עבד, ונקודה זו הוזכרה כבר בצורת ההבאה - "ושם איתנו נער עברי עבד לשר הטבחים". והעבד הזה, מחד הוא יוצר המשכה, ומאידך הוא יוצר צמצום.

יוסף מגיע לפני פרעה. פרעה חלם שני חלומות. מחד, הוא חלם חלום של המשכה: "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר ותרענה באחו". ומאידך הוא חולם על "שבע פרות אחרות עולות אחריהן מן היאור רעות מראה ודקות בשר".

הרי שבעבודת, שמכוחה מגיע יוסף לבית פרעה, נעוצים שני הכוחות הללו שהתגלו בפרות. נעוץ הכח של "שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר", היינו המשכה, פריה ורבייה, כח המשכה שבעבודת. אבל מאידך מתגלה כאן כח נוסף של "שבע פרות אחרות... רעות מראה ודקות בשר", היינו כח של העדר השפעה.

בלומר, ליוסף היתה קומה פנימית ששייכת לשני חלקי החלום: גם לחלק של הפרות יפות המראה ובריאות הבשר, וגם לחלק של הפרות רעות המראה ודקות הבשר. שני הכוחות הללו היו קיימים ביוסף מבח העבדות שבו.

על יוסף נאמר: "וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" (למ, ג), במקום עבדותו, בפעולת עבדותו, היה גדר של המשכה. אבל מאידך, מתגלה אצל יוסף עבדות בתוך עבדות, צמצום בתוך צמצום.

הוא היה עבד אצל בית פומיפר, ואשת פומיפר ניסתה להכשילו: "ותתפשהו בבגדו לאמר שכבה עמי, ויעזוב בגדו בידה ויגם ויצא החוצה" (למ, יב). הם הם הדברים שהוזכרו אצל נח: "ויתגל בתוך אהלו" - הפשטת הבגדים.

הפעולה שהביאה את יוסף לבית האסורים, שהיא הפעולה שהביאה אותו לפרעה - נעשתה ע"י הפשטת בגד, "ותתפשהו בבגדו". וגם שם זה ענין של עריות - "שכבה עמי"! החוט שזור כאן בנקודת השורש שמתגלה אצל נח חם כנען, ומתגלה כאן עכשיו ביוסף.

ופעולה זו הולידה לו צמצום, שהוכנס לבית האסורים, והרי שהעבדות הולידה לו צמצום. אבל מאידך בכל מקום שהוא נמצא, מתגלה אצלו ההרחבה, גם בהיותו בבית האסורים: "ויהי ה' את יוסף וימ אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר, ויתן שר בית הסוהר ביד יוסף את כל האסירים אשר בבית הסוהר ואת כל אשר עושים שם הוא היה עושה" (למ, כא-כב).

ובהמשך, כפי שביארנו, פעולה זו של הפשטת לבושים הביאה את יוסף ביתה פרעה. יוסף מגיע לביתה פרעה במהלך שהוא הופשט מן הכל! עבד לית ליה מגרמיה כלום, כל מה שקנה עבד קנה רבו, וא"כ יוסף נמצא במהלך שאין לו לבושים.

קנייניו של האדם הם לבושיו. לאדם יש אשה, בנים וממון, שהם כנגד שלושת לבושי הנפש כסדר - הבנים כנגד המחשבה, האשה כנגד הדיבור והממון כנגד העשייה. אבל יוסף מגיע לבית פרעה בלי אשה, בלי ממון, כל מה שקנה עבד קנה רבו - אין לו כלום! הוא מגיע לבית פרעה באופן של הפשטה, של "ותתפסהו בבגדו" - לקחו ממנו את הלבוש.

הפעולה הזו - מחד יצרה אצלו את הצמצום, אבל מאידך היא הביאה אותו למדרגת "מושל בכל ארץ מצרים" (מה, כו) אשר "על פיך ישק כל עמי" (מא, מ). ההפשטה - להביאו למצב של בלי לבושים כלל - הביאתו למדרגת משנה למלך פרעה שהיה מושל בכיפה!

כי הפעולה של ההפשטה יצרה אצלו נגיעה לא בצורה של שביל, בצורה של לבוש באופן דק, אלא באופן שהתגלה השורש, התגלה המקור, וממילא היתה לו שליטה על הכל.

המשכת שני השובע השפיעה לשני הרעב

זהו עומק הפתרון שפתר יוסף את חלום פרעה.

"ויאמר יוסף אל פרעה... שבע פרת הטובות שבע שנים הנה... ושבע הפרות הרקות והרעות העולות אחריהן שבע שנים הנה... הנה שבע שנים באות שבע גדול בכל ארץ מצרים, וקמו שבע שני רעב אחריהן ונשכח כל השבע בארץ מצרים וכלה הרעב את הארץ... ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים" (מא, כו-לג).

כמו שהוזכר, הרי בחלום היו שני הכוחות שמתגלים בעבודתו: מחד כח הצמצום ומאידך כח ההרחבה. רואים אנו ביוסף, שנקודת הצמצום היא זו שהולידה אצלו את ההרחבה, הפעולה שהביאתו לבית האסורים - היא זו שהביאתו לבית פרעה ולאחר מכן למדרגת "על פיך יישק כל עמי". הצמצום

כביכול של ביטול השביל, שהוא צמצום שאין המשכה - הוא גופא מגלה את כל השורש.

וזה עומק פתרון החלום של "ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים" לגלות בשני הרעב את שני השובע. לא כפשוטו שמתגלה בחלום שבשני השובע יש בהם כל כך הרבה שובע, שהם יכולים להשפיע שפע גדול אפילו לשני הרעב, וא"כ הגילוי של שני השובע יוצר שיש כאן המשכה של המקור העליון שיוצר שפע כה גדול, עד שממילא שוב אין מקום לשני הרעב. אלא עומק שורש הגילוי הינו למעלה מן השביל, ולכך אין חסר כלל לא בשנות השבע ולא בשנות הרעב, כי מצד כך אין חילוק ימים כלל.

ביטול הלבוש, ביטול השביל, צמצום המשכה - הוא בעצם שורש הגילוי של המקור שלמעלה מהאופן של הלבוש, למעלה מהאופן של השביל, באופן של קו שמאיר בתוך החלל, אלא גילוי של האור שסובב את החלל, שאינו בערכין של קו ושביל.

גילוי השורש כולו, לא גילוי של חלקים

"לישועתך קויתי ה'". ישראל, כל הוייתם היא בסוד התקוה, מצפים לישועה תמיד. "יושב ומצפה מתי".

"מצפה" הוא מלשון צְפִיָּה, אבל גם מלשון ציפוי, בחינה של לבוש. מחד - אין לך דבר יותר גדול מהצפיה שאדם מצפה, כי עצם הצפיה נותנת לו את ההתקשרות למה שהוא מצפה. "מצפים לישועה תמיד" זה גופא הקשר לישועה, החיבור לישועה, כי מבח הצפיה, כאשר דעתו, מחשבתו ותשוקתו של האדם מצפים לדבר, הרי שהוא מקושר אפילו בתוך הגלות לישועה, לגאולה. וכן בכל דבר שיש צפיה כלפיו.

פרשת מקץ

קבו

אבל מאידך אמרו חז"ל שמישיח הוא אחד משלושת הדברים שבאים "בהיסח הדעת" (פנהרין צו ע"א). הרי, שהגאולה אינה מגיעה ע"י הצפיה. ה"מצפים" לא מגלה את הישועה, ודייקא היא באה מתוך היסח הדעת.

ועומק הדברים: הצפיה היא לבוש דק בנפש, היא בבחינת השביל, בבחינת הקו [מלשון תקוה]. זהו לבוש, זהו שביל, שרוצים את הגאולה, רוצים את הישועה. כח הרצון הוא גופא השביל. מחד - זוהי נקודת חיבור, אבל מאידך - זהו צמצום בחיבור, זוהי רק בחינה של שביל דק, אך לא כל ההויה כולה. אולם משיח לא מגלה את סוד החלק, את סוד השביל. הוא מגלה את סוד הכל, וממילא בהכרח שהצפיה, שהיא בבחינת ציפוי, בבחינת לבוש, לא תביא את המשיח.

משיח בא בהיסח הדעת. הוא בא באותה נקודה שאין בה שביל. הנברא יכול להעמיד בדעתו רק נקודה של גבול, נקודה של שביל [משא"כ ע"י כח האמונה שלמעלה מן הרצון], אבל כאשר הוא בא בהיסח הדעת, למעלה מקומת הנברא שהוא דעת, הרי שהוא מגיע לבחינה של כלל, בחינה של כולו, לא בבחינה של חלקים, לא בבחינה של לבוש, שביל וצפיה.

זהו סוד הפתרון שמתגלה כאן בחלום. ביטול ההמשכה, ביטול היניקה הנודעת, מחד היא ניתוק ממקור החיים, אבל מאידך היא גילוי עליון של השורש כולו, ולא בבחינה של חלקים.

"משה עבדי מת"

יוסף מגלה מהלך של הפשטת הלבושים וגילוי האינסוף.

כבר הזכר, שלכל דבר מחד יש לו שם של חיוב ומאידך יש לו שם של שלילה, וביוסף עצמו מצד החיוב הוא מגלה תוספת בגבול, אבל מאידך הוא מגלה את כח השלילה שמכוחו דברים באינסוף.

בידוע שקו נמשך אור אינסוף בתוך צינור לתוך החלל. ובלשון פשוטה, כמו שמבאר הרמח"ל, קו עניינו תקוה. כל דבר שאין תקוה אליו, אין כלי לקבלו, וכאשר יש בנפש כלי של תקוה, הרי שהתקוה היא גופא נקודת המשכת השפע.

זהו עומק דברי הו"ל שאין שבא בלא תפילה, כי תפילה היא עצם תקות הנפש, ולכן כאשר אין תפילה, אין תקוה, אין כלי של המשכה שימשוך את הדבר למקומו [אלא שישנה תפילה בפה, וישנה תפילה בנפש, וכדי למשוך ברוחניות לנשמה, די בתפילה בנפש, וכדי למשוך לעשיה צריך מעשה, וזה דייקא ע"י כח הפה - או דיליה, או בצירוף נפשות ישראל, ואכמ"ל].

אבל מאידך, כמו שהוזכר, אנחנו רואים שיש מהלך שמשיח בא בהיסח הדעת. הרי שזוהי בחינה של "ואדם אין לעבוד את האדם ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו" (רש"י ב, ה).

הרי שמתגלים כאן שני אופנים של המשכה: מחד ישנה המשכה באופן של תפילה, באופן של תקוה, באופן של צפיה, שהיא גילוי בחינת משה, אבל מאידך ישנו אופן של גילוי האין שהוא בבחינת משיח.

גילוי בבחינת משה הוא גילוי בבחינת תפילה, שהרי בסוף ימיו נאמר: "ואתחנן אל ה' בעת ההיא", התגלה מהלך של תקט"ו תפילות שמשה רבינו מתפלל - שהן גימטרי' תפלה. אבל אנחנו רואים שהתפילה לא פעלה! הקב"ה מבקש ממשה רבינו שלא יפציר בו יותר, והרי שמתגלה שכח התפילה, כח התקוה, כח הצפיה, לא מביאה את הגאולה.

"ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". משה רבינו רצה להיכנס לארץ כנען, והוא לא זכה. משה רבינו נקרא "משה עבדי", אבל כמו שמוזכר בתחילת ספר יהושע: "משה עבדי מת"! ועומק הענין, שמתגלה כאן נקודת השלילה שבעבודות, הביטול שבעבודות, ביטול המשכה. הרי משה הוא בחינת

פרשת מקץ

קבט

דעת, מבריה מן הקצה אל הקצה, בחינת המשכה. בבחינת "משה עבדי מת" - שם מתגלה השלייה שבעבודת, ומכח כך יש לו את הכח להיכנס לארץ ישראל, והוא אורו של משיח, גילוי ההויה שלמעלה מן המשכה ולמעלה ממקור המשכה.

כדי לרשת את ארץ כנען, את ה"ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו", שה"זה לעומת זה" הוא "משה עבדי" - זה ניתן להיעשות רק במהלך ש"משה עבדי מת"! התיקון השלם הוא לגלות את המיתה שבעבודת, והוא גילוי משיח. ואין די בגילוי עבדות דקדושה שהוא בבחינת זה לעומת זה, כי עבדות דקדושה הן מצד הבחינה של המשכה שבעבד, והן מצד הבחינה של העדר המשכה, מ"מ זה גילוי בערכין של המשכה, בסוד דבר והיפוכו, אולם התיקון השלם הוא בסוד היות הדבר למעלה מדבר והיפוכו, ולכך נצרך דייקא ביטול העבודת, ולא סגי בעבודת דקדושה.

כשבני ישראל יצאו ממצרים, נאמר: "והנה מצרים נוסע אחריהם" (שמות יד, י), עד אשר בקריעת ים סוף מתו כל המצרים, ואז "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" (שם יד, ל). וכבר ידועה השאלה, מה היה הענין שיראו אותם מתים.

והנה כפשוטו, טעם הדבר הוא כמו שמוכא שם ברש"י, "כדי שלא יאמרו ישראל: כשם שאנו עולים מצד זה, כך הם עולים מצד אחר רחוק ממנו וירדפו אחרינו". אבל בעומק עפ"י מה שנתבאר, "וירא ישראל את מצרים מת", הכוונה שהם ראו גילוי של בחינת עבדות כיצד היא מתגלה באופן של מיתה, באופן של שלייה, וזו גופא היתה הכנתם לקבלת התורה ולזכות להיכנס לא"י, שסופה התגלה במהלך של "משה עבדי מת".

ולאחר קריעת ים סוף נאמר "אז ישיר משה ובני ישראל", ו"אז" הולך על הלעתיד לבוא. ההתגלות שהתגלתה - קריעת ים סוף במהלך של "מצרים מת" - היתה גילוי של ה"אז ישיר" לעתיד של משה, שהוא בבחינת

"משה עבדי מת". ואף שהוא יקום לתחיה בעתיד, אבל הכוונה היא שמשה יגלה מהלך של שירה, מהלך בבחינת "משה עבדי מת".

כאשר בני ישראל יוצאים ממצרים, הם רואים את מצרים "מת על שפת הים", לא "מתים" אלא "מת"! זוהי בחינה של גילוי האחד, כי מכח השלילה מתגלה האחדות, ודייקא מכח כך מתגלה האחדות בישראל, ה"ויחן ישראל כנגד ההר".

"כי הגה מצרים נוסע אחריהם" - קירבו לבם לאביהם שבשמים, היתה כאן התגלות של אחדות, כי מכח החיוב יש התפרטות, משא"כ מכח השלילה יש את האחדות הגמורה, ומכח כך היה מהלך של הליכת בני ישראל ארבעים שנה במדבר, ולאחר מכן ההתגלות של "משה עבדי מת" שמכוחה הגאולה העתידה, בה תתגלה נקודת ביטול העבדות, ביטול הלבושים, ביטול השביל, וגילוי המקור - גילוי האחדות הפשוטה של מציאותו ית'.

פרשת ויגש

מהותם של הנבראים - מידת המלכות

נקודת ההשתוות בין יוסף לפרעה

"ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדני, ידבר נא עבדך דבר באזני אדני ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה" (מד, יח), ופירש"י: "כי כמוך כפרעה - חשוב אתה בעיני כמלך, זהו פשוטו. ומדרשו - סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה ע"י זקנתי שרה על לילה אחד שעכבה. ד"א מה פרעה גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה - אף אתה כן, וכי זו היא שימת עין שאמרת לשום עיניך עליו. ד"א כי כמוך כפרעה - אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדונך".

ישנה כאן השוואה בין יוסף לפרעה. "כי כמוך כפרעה" - יוסף ופרעה שווים זה לזה. מהי נקודת ההשתוות בין יוסף לפרעה? - בזה אנחנו מוצאים כאן ברש"י [והוא מחז"ל] כמה וכמה אופנים, אבל שורש הדבר הוא שיוסף ופרעה יש להם נקודה של שווי.

כלומר, פשיטות הדברים שהם שונים זה מזה. פרעה הוא פרעה ויוסף הוא יוסף, ובפרשה דידן מתגלה נקודת ההשתוות של יוסף ופרעה - "כי כמוך כפרעה".

"חשוב אתה בעיני כמלך". נקודת ההשתוות שמתגלה בפירוש הראשון של רש"י [והיינו פשוטו, כמש"כ רש"י], היא שכשם פרעה מלך, כך גם אתה - יוסף - חשוב אתה בעיני כמלך". "חשוב" משורש חשב, בגימטרי' יש. מצד שורש תפיסת היש, שורש המחשבה, שורש החשיבות - מתגלה כאן מהלך של "חשוב אתה בעיני כמלך".

"ד"א מה פרעה גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה - אף אתה כן", כאן מתגלה נקודת השתוות בין פרעה ליוסף מכח העדר קיום ההבטחה - "גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה". כלומר, העמדת הדבר בכח, ואי הוצאתו מהבכח לבפועל - זוהי נקודת ההשתוות בין יוסף לפרעה.

הבכח הוא סוד האין, והבפועל הוא סוד היש. שורש ההשתוות נובעת מנקודת הבכח, ושורש השינוי נובע מהבפועל, ולכן שורש נקודת ההשתוות בין יוסף לפרעה הוא מצד ה"גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה".

כלומר, מה שנקודת ההשתוות בין יוסף לפרעה היא "גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה", אין זה דבר חיצוני, אלא מונח בו גילוי על מהות שורש ההשתוות בין יוסף לפרעה.

"ד"א כי כמוד כפרעה - אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדונך". כאן מתגלה נקודת השלילה הגמורה. "אהרוג אותך ואת אדונך" - הרי שזו שלילה שלך ושלילה של אדונך, שלילה של יוסף ושלילה של פרעה.

כלומר, נקודת שורש אור ההשתוות מאיר מצד נקודת השלילה, מצד נקודת האין. אלא שאור ההשתוות מאיר ומשתלשל ליש, לעולם הפשט, "חשוב אתה בעיני כמלך". אבל שורש האור הוא מצד נקודת האין, מצד נקודת השלילה. אלא שיש שלילה חלקית, כגוזר ואינו מקיים, שעדיין הוא קיים וגוזר, אלא שנשאר בכח ואינו יוצא לפועל, ויש שלילה גמורה של "אהרוג אותך".

והם הם הדברים "סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה ע"י זקנתי", שהרי מצורע חשוב כמת, וא"כ נקודת המיתה היא נקודת השלילה, וה"כמוד כפרעה" שורשו מנקודת השלילה, הן מצד המצורע, הן מצד גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה, והן מצד אהרוג אותך ואת אדונך.

העולה מן הדברים, שמתגלה כאן נקודת האחדות, נקודת ההשתוות בין יוסף לפרעה, ששורשה בעולם האין, וההתפשטות שלה היא לעולם היש.

"חשוב אתה בעיני כמלך" – הכל מלכותו ית'

נרחיב מעט את הדברים.

יוסף הוא "משנה למלך". "משנה" מלשון שני. פרעה הוא הראשון למלכות ויוסף הוא השני למלכות. נקודת השוני היא ברורה: פרעה ראשון, יוסף שני. שני מלשון שוני, הוא שונה מן הראשון. הראשון אין לו יחס למי להיות שונה, רק כאשר מתחדש השני.

אם כן, פרעה הוא הראשון ויוסף הוא השני.

כאשר מתגלה נקודה של השתוות בין יוסף לפרעה, זו איננה נקודה פרטית בין יוסף לפרעה, אלא זהו גילוי שהשני שווה לראשון. ובלשון יותר דקה: יוסף הוא "משנה למלך" ופרעה הוא מלך, וכאשר מתגלה שיוסף שווה לפרעה, הרי שהשני למלכות הוא כמו המלך עצמו.

כל מלכות יש בה מציאות של המלך עצמו, יש את המשנה למלך שהוא שני למלך, יש את השרים, היועצים, שלישי, רביעי וכו' - עד הנמלכים הרחוקים, שהם העם.

כאשר מתגלה אור שהשני למלך הוא מלך, ברור הדבר שאין זה גילוי רק כלפי השני, אלא זהו גילוי של התרחבות נקודת המלכות כלפי כל מי שהוא מולך עליו, ואם השני למלך הוא כמלך, הרי שהשלישי למלך גם הוא כמלך, כי הרי בתחילה השני היה שני ולכן השלישי היה שלישי, וכאשר מתגלה אור ששני למלך הוא מלך, א"כ השלישי הופך להיות שני, וכבר התגלה האור ששני הוא מלך, וחוזר חלילה, עד שכל העם כולו הם בבחינת מלכים.

אם כן עומק הדבר שמתבאר כאן לפנינו, שאור ההשתוות בין יוסף לפרעה הוא אור שמגלה שהשני הוא ראשון, והוא מגלה שמלכותו בכל משלה - הכל הוא מלכותו ית'!

כל הבריאה כולה נבראה במלכות אינסוף, ומשם שורש ההשתלשלות, שורש ההתפרטות של כל הנבראים כולם. וכאשר מתגלה ששני הוא ראשון, א"כ הכל חוזר לנקודת הראשית, לנקודת המלכות של האינסוף. והוא סוד כלילת הענפים בשורשם, ובלשון אחר - גילוי השורש בענפים.

זהו עומק האור שמתגלה כאן באחדות שבין יוסף לפרעה - הגילוי של "חשוב אתה בעיני במלך"! וא"כ הכל מלכות.

פרעה הוא אחד מהמלכים שמלכו בכיפה (עי' ילקו"ש מ"א רמז ריא), וכפשוטו הכוונה שהוא המלך וכל העולם כולו עבדיו. אבל בעומק, מה שפרעה מלך בכיפה, פירושו שהוא גילה שהכל הוא מלכותו ית'! כלומר, מלכותו נעשתה כלי למלכות ה'. כאשר המלך מולך על חלק ואינו מולך על הכל, א"כ אין גילוי שהמלכות "בכל משלה". משא"כ כאשר מתגלה מהלך של מלך בכיפה, מלך שמלכותו מתפרסת על כל העולם כולו - מתגלה ה"מלכותו בכל משלה", מתגלה ה"מלך על כל העולם כולו". המלכות שורה בנבראים בסוד שכינה שורה בתחתונים, שהיא בסוד המלכות. ועומק השראתה בתחתונים שמתגלה שהיא והם חד.

אם כן, עומק הגילוי שמתגלה כאן הוא, שזולת מידת המלכות אין כלום בעולם!

ועלינו להבין את הדברים: מהי מידת המלכות, ומה הכוונה בכך שזולת מידת המלכות אין כלום.

ביטול נקודת הגדר – נקודת ההדרגה

"מלך פורץ לו גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו" (פסחים קי ע"א).

מלכות עניינה, שהמלך הוא מעל כל תפיסה, אין לו גדרים. הוא מעל כל אלו שהוא מולך עליהם, ולכן כל הגדרים הנמצאים בנמלכים אינם קיימים במלך.

כאשר מתגלה מהלך שזולת מידת המלכות אין כלום בעולם, א"כ מתגלה בכל הנבראים כולם הגדר של "פורץ גדר", מתגלה ככולם המהלך של למעלה מן הגבול! והוא גילוי הלעת"ל אורו של משיח, שמאיר אור א"ס בנבראים.

עד כמה שיש ראשון ויש שני, הרי שלשני יש גבול. עצם כך שהוא שני ולא ראשון, זהו גבולו. אבל כאשר מתגלה שהשני הוא ראשון, שהוא מלך - א"כ נפרצת המחיצה בין הראשון לשני, והיא גופא פריצת הגדר. והיינו כמו שנתבאר שא"כ השלישי הוא שני, והשני הוא ראשון וחוזר חלילה, ואז מתגלה ה"אני ראשון ואני אחרון", כי הרי האחרון הופך לאחד קודם וחוזר חלילה עד שהוא מתגלה כראשון, וא"כ נעוץ סופן בתחילתן, ויש גילוי של "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלוקים" (ישעיה מד, ו). ובלשון האריז"ל זה נקרא ש"היה אור א"ס ממלא את כל החלל כולו".

ביטול מציאות הגדרת השני, וממילא ביטול כל ההדרגה - הוא הוא הגילוי שהכל זו מידת המלכות, וסופן נעוץ בתחילתן, וא"כ הכל מאוחד בנקודת הראשון, וגם מה שנראה כהדרגה הרחוקה, שהיא בבחינת אחרון - גם היא מאוחדת בתכלית האיחוד ב"אני ראשון".

וזהו גופא ביטול נקודת הגדר. ההדרגה, הגדר - שורש אחד להם. עד כמה שיש ביטול ההדרגה, זהו ביטול הגדר, וא"כ כאשר מתגלה ביטול של השני וביטול של השלישי - שוב אין כאן גדרים ונגלה אור א"ס.

בימות משיח יהיה גילוי אלוקות בכל

יהודה בא לגאול את בנימין. ועל דעת מה הוא בא? כמו שאומר רש"י מחז"ל, שדעתו היתה שאילו לא יתנו לו להוציא את בנימין בצורה של נעימות,

הוא יוציא אותו ע"י שהוא יכרית את כל מצרים, ולפי מה שנתבאר עומק הדבר הוא, שמצרים מלשון מיצר, והחרבת מצרים היא בעצם ביטול המצרים.

"כי הנה המלכים נועדו נפגשו יחדיו" (תהלים מה, ה) הוא שורש אור הגאולה, אור דלעתיה, אחדות עין הדעת ועין החיים, אחדות בית יוסף ובית יהודה. זהו אור של בלי גבול, אור שמגלה את מלכות משיח.

ומה החילוק בין מלכות בית דוד למלכות משיח?

מלכות בית דוד היא בגדר שיש מלך ויש עם, והמלך הוא מעל העם. "שום תשים עליך מלך" - המלך הוא מעל העם. משא"כ גילוי משיח הוא סוד הגילוי של נעוץ סופן בתחילתו, של "ויתנו לך כתר מלוכה" שהמלכות מתאחדת בנקודת הראשית. זהו ביטול ההדרגה וגילוי ההשתוות, ומצד כך - כולם בבחינת מלך, בלי גבול, בלי גדר, אור א"ס.

"מלך המשיח" כלומר, הוא יגלה שכולם מלכים, ולא רק כפשוטו שהוא ימלוך על כולם. זוהי התפיסה הפשוטה מצד תפיסת השית אלפי שנים, אבל בסוד הביטול ההדרגה וגילוי ה"אני ראשון ואני אחרון", תהיה מלכות לכולם.

כח המלוכה הוא "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך" (כתובות ז' ע"א). זהו כח היראה שהוא קיום העולם, כמו שאמרו חז"ל "אלמלא מוראה של מלכות, איש את רעהו חיים בלעו" (ע"ז ד ע"א). המלכות מעמידה את העולם ע"י כח הדין - "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט, ד).

אבל לעתיד לבוא, שנאמר בו "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירכין" (ישעיה יא, ו) - שוב לא יהיה חשש של "איש את רעהו חיים בלעו", לא יהיה ביטול של השני, ע"י בליעתו וביטול גדרו, אלא תהיה אחדות גלויה, ומצד כך, אין זה "עליך מלך", אלא הכל מלכותו ית' - "ויתנו לך כתר מלוכה"!

בימות משיח יהיה גילוי של אלוקות בכל, שזה סוד השראת השכינה בתחתונים, שיתגלה שהם אברי השכינה שמהותה מלכות.

גילוי אור הלעתידי שאין בו עבדות

יהודה בא להוציא את בנימין ממהלך של עבדות. ואף שלפי פשוטו במקום בנימין הוא העמיד את עצמו להיות עבד, אבל מ"מ מתגלה כאן נקודה של ביטול העבדות, הוא בא לבטל את העבדות מבנימין.

ועומק הדברים נראה עפ"י מה שנתבאר. מצד אור השית אלפי שנין נאמר: "משה עבדיו", "כי עבד נאמן קראת לו", זהו גילוי של עולם שיש מלך בו ויש בו עבדים. משא"כ לעתיד תתגלה בחינת "רם ונשא מאוד" שהיא למעלה מבחינת העבדות, יתגלה שהכל בבחינה של מלכים.

זהו האור שהאיר כאן אצל יהודה - אור שמכוחו היתה גאולה לגזירה שבנימין יהיה עבד, כי התגלה כאן אור שאין בו עבדות. ואף שודאי אין זה אור גמור, כי אם כן לא היתה העמדה של יהודה במקום בנימין, אבל שורש האור שמאיר להוציא את בנימין מגזירת העבדות, הוא מכח האור שאין עבדות.

שני חלומותיו של יוסף, שהוזכרו בפרשת וישב, היו בצורה של עבדות - יעקב, רחל והאחים משתחווים ליוסף. וכל זה מצד תפיסת השית אלפי שנין, אבל כאשר "הנה המלכים נועדו נפגשו יחדיו" שמאיר כאן אור הגאולה, אור ההשתוות, כמו שמוזכר בבעל הטורים ש"ויגש אליו יהודה" סופי תיבות "שוה", שאמר לו אני שוה לך, שכמו שאתה מלך גם אני מלך, ועל זה דורש במדרש "כי הנה המלכים נועדו נפגשו יחדיו", ע"כ דבריו.

ואין הכוונה שכמו שאתה מלך גם אני מלך דייקא על יהודה, אלא הכל הוא מלכותו. זהו גילוי שהכל הוא בבחינת מלכות. ומתגלה שכשם שיוסף מלך כך גם יהודה מלך, וכשם שפרעה מלך גם יוסף מלך, וחוזר חלילה.

כאן מתגלה אור הלעתיד, שהוא אור שכולו מלכות, מלכותו של מלך המשיח שמגלה שכולם הם מלכים, ומצד כך יש גאולה לבנימין מגזירת העבדות.

"ואחיו מת" – מיתת יוסף ואחודתו עם יהודה

"אדוניי שאל את עבדיו היש לכם אב או אח, ונאמר אל אדוניי יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן, ואחיו מת ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו" (מד, כ), ופירש"י: "ואחיו מת - מפני היראה היה מוציא דבר שקר מפיו. אמר: אם אומר לו שהוא קיים, יאמר הביאוהו אצלי".

וידועה הקושיה, הרי כבר בתחילה כששאל יוסף על בני המשפחה, לא הזכיר יהודה לשון של מיתה, וכיצד שינה מדיבורו ואמר "ואחיו מת".

אבל עפ"י מה שנתבאר, עומק הדברים כך הוא. כפי שביארנו, כל חלומי של יוסף היה בצורה של עבדות, שהאחים ואביו ואמו משתחיים לו. אבל כאן, לאחר שכבר נתקיימה עיקרה של ההשתחואה, וישנה מלחמה על העבדות - דייקא כאן מתגלה אור הלעתיד, אור אחדותם של יהודה ויוסף, ומצד כך נאמר "ואחיו מת", שזו בחינת מיתת יוסף. ומהות מיתת יוסף עניינה ביטול הויית יוסף כהויה עצמית, והתכללותו ביהודה.

עצם כך ש"ויגש אליו יהודה", ש"הנה המלכים נועדו נפגשו יחדיו" - עצם הפגישה הזו היא גופא בחינת "ואחיו מת". זוהי מיתת יוסף ועצם אחדותו עם יהודה. זוהי ההתכללות בבחינת ה"כמיתתם רואים", האור של השכינה שמתגלה. מיתתו של יוסף היא התכללותו עם יהודה.

לשון הפסוק "יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן ואחיו מת, ויותר הוא לבדו", כפשוטו ה"ויותר הוא לבדו" חוזר על ה"ילד זקונים קטן", אבל מצד סדר הפסוק כפשוטו, "ילד זקונים קטן ואחיו מת ויותר הוא לבדו" זה הולך על ה"ואחיו מת", כלומר, מתגלה כאן ב"מת" הגדר של ה"לבדו".

פרשת ויגש

קלט

יש כאן גילוי שיוסף נתעלה במהלך זה לבחינת מיתה, והוא דבק באין עוד מלברו. זוהי בחינת "ויותר יעקב לברו", שנעשה בבחינה של "לברו".

פגישת יוסף ויהודה, שהיא אור הגאולה, היא האור של ביטול העבדות, האור של ביטול תפיסת יוסף כנפרדות. זוהי בחינת מיתתו של יוסף והתכללותו ביהודה, ומצד כך יש גילוי שכולם מלכים. והוא עומק תורתו של משיח שמגלה שכל התורה כולה שמותיו ית', ושם הוא בחינת מלכות, כנודע.

גילוי התכללות רחל בלאה

"ונאמר אל אדוני, לא יוכל הנער לעזוב את אביו, ועזב את אביו ומת. ותאמר אל עבדיך, אם לא ירד אחיכם הקטן אתכם לא תוסיפון לראות פני" (מד, כב-כג).

יוסף מבקש להוריד את בנימין אליו, ואילו יקרה כדבר הזה שבנימין ירד, קיים חשש של "ועזב את אביו ומת". וזה מצד בחינת יעקב, ש"נפשו קשורה בנפשו", כפי שמפורש בקרא "ועתה כבואי אל עבדך אבי והנער איננו איתנו ונפשו קשורה בנפשו", הרי שנפשו של יעקב קשורה בנפש בנימין בנו. והרי "כמים הפנים לפנים כן לב האדם באדם" (משלי כו, יט), וכשם שמתגלה מיתה בבחינת יעקב, כך גם מתגלה מיתה מצד בחינת בנימין, כמ"ש "לא יוכל הנער לעזוב את אביו ועזב את אביו ומת".

האחדות של יהודה ויוסף, שגילתה כאן את האור שלמעלה מנקודת העבדות - היא זו שגילתה גם בחינה של מיתה ביעקב, מיתה ביוסף ומיתה בבנימין. יש כאן גילוי של מיתה לכל קומת זיווגם של יעקב ורחל.

מיתת הזיווג כלומר, מתגלה הזיווג העליון, מתגלה כאן ההתכללות של רחל בלאה, שהרי זיווגה של רחל הוא בבחינת שית אלפי שנין, מלכות תתאה, וזיווגה של לאה הוא בסוד הבינה, סוד האור עילאה.

האור שמתגלה באחדות של יהודה ויוסף, הוא שיוסף נכלל עם יהודה, ומצד כך הוא כולל את כל הקומה כולה של מידת רחל שהיא מידת המלכות, במלכות העליונה. מצד מידת המלכות התחתונה, שהיא בחינת רחל, הרי שישנה בחינה של "שום תשים עליך מלך". משא"כ מצד ההתבללות של מידת רחל בשורשה והתגלות מידת המלכות העליונה, מתגלה שמלכותו בכל משלה, ולא בבחינה של "שום תשים עליך מלך".

"לתקן לו בית תלמוד" – תורת משיח

האור שמאיר בפנישת יוסף ויהודה, הוא האור של תורת משיח, שהרי לאחר מכן, מכח המעשה הזה, נאמר: "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גִּשְׁנָה" (טו, כח), "גשנה" בנימטרי' משיח - "לתקן לו בית תלמוד", כמו שאומרים חז"ל (הובא ברש"י).

ועומק הדברים, אין הכוונה כפשוטו שהיה זה אותו 'בית תלמוד' שהיה ליעקב בארץ ישראל, רק שהיה צורך להקימו מחדש מחמת שבא למצרים. אלא עומק הדברים, שיעקב שלח את יהודה דוקא ל"גשנה" שיתקן 'בית תלמוד' של אורו של משיח שמתגלה ב"גשנה" שהוא בנימטרי' משיח.

ודייקא את יהודה הוא שלח, מכח האחדות שהאיר במעשיו עם יוסף, בסוד ה"והיו לאחדים בידיך" שהוא אור הגאולה. זהו האור שאותו האיר יהודה במצרים, וכל זה מכח "כי הגה המלכים נועדו נפגשו יחדיו", מכח כך הוא האיר במצרים את אורו של אותו 'בית תלמוד' שהוא בבחינת תורת משיח, תורה שכולה שמותיו ית', גילוי השם, גילוי המלכות.

ודייקא מצד כך נאמר: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ג, טו) בסוד גילוי הפלא עליון, ושורש הדבר באור תורת משיח שמתגלה בבית תלמוד שהתקין יהודה.

פרשת ויגש

קמא

בזכות יהודה ירדו האחים בחזרה יחד עם בנימין. "כי עבדך ערב את הנער", פירש"י: "ואם תאמר למה אני נכנס לתגר יותר משאר אחי - הם כולם מבחוץ, אבל אני נתקשרתי בקשר חזק להיות מנודה בשני עולמות". ועומק הנידוי בשני עולמות אין הכוונה שאלו שני עולמות, אלא הוא מנודה בשניהם יחד, כלומר הוא גילה אור שהעוה"ז והעוה"ב הם אחד, שזה סוד אור תחיית המתים של אחדות הנשמה והגוף, של הרוחני והגשמי.

המעשה הזה של "עבדך ערב את הנער" במעשה בנימין - הוא הכח שעל ידו יכל יהודה לרדת למצרים, הן מצד הצורה חיצונית, והם מצד הפנימיות, כי הרי לולי כן, לא ניתן היה לרדת, שהרי כך הזהיר יוסף: "אם לא ירד אחיכם הקטן איתכם לא תוסיפון לראות פני", וא"כ ה"ועבדך ערב את הנער", הוא כח הורדת בנימין שנתן מצד הסיבה בפועל את האפשרות לרדת למצרים.

וכל זה מצד החיצוניות. ומצד הפנימיות, מעשה זה שנגלו בו שני העולמות כאחד, הוליד את הזיווג בין יוסף ליהודה, זיווג של אורו של משיח, של תורת "גושנה", תורת בית תלמוד של אורו של משיח. זוהי האחדות של שני העולמות שנתקשר יהודה בתחילה לגלות אחדות של שני עולמות. ודייקא "להיות מנודה משני עולמות" שהוא בסוד ה"זיוותר יעקב לבדו" שהוא סוד הנידוי, בבחינת לבדו, כי אף שבבחינת הכלי הנידוי הוא מצד השבירה, בדידות של פירוד מכח הקליפה, אבל האור של הנידוי הוא אור של ה"לבדו", וזו הבחינה של האור הפנימי שהאיר במנודה משני עולמות, כלומר אור של האחדות, אור של לבדו, אור של אחד.

ומכח כך, מכח ההארה של "הנה המלכים נועדו נפגשו יחדיו", שמתגלה תורת "גושנה", תורת משיח - מתגלה האור לעתיד במהרה בימינו, אור הגאולה, אור אחדותו ית' בלכות כל נבראיו.

פרשת ויחי

האמת שבחסד

ק"ל שנה וטו"ב שנה

"ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, ויהי ימי יעקב שני חייו שבע שנים וארבעים ומאת שנה" (מז, כח).

ימי שני חייו של יעקב אבינו היו מאה ארבעים ושבע שנים. באופן כללי, שנים אלו מתחלקות לשתי אבחנות: אבחנה ראשונה היא ק"ל שנה עד שהגיע למצרים, והאבחנה השנייה - שבע-עשרה שנה משהגיע למצרים - "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה".

ק"ל שנה בגימטרי' עני, כמו שיעקב אומר לפרעה: "מעט ורעים היו ימי שני חייו", ומצינו בפסוק במשלי (טו, טו): "כל ימי עני רעים". הרי, שעד שהגיע יעקב למצרים, מעט ורעים היו ימי שני חייו, ומשהגיע למצרים, היה מהלך של שבע-עשרה שנה שהם בגימטרי' טוב, כידוע.

עומק הדברים נראה כך. נאמר: "עין הדעת טוב ורע" (בראשית ב, ט), ומצד כך, הק"ל שנה הם בבחינת הרע שבעין הדעת, "מעט ורעים היו ימי שני חי", והשבע-עשרה שנה בבחינת הטוב שבעין הדעת, בגימטרי' טו"ב, כמו שהוזכר.

והנה אמרו חז"ל: "אמר ר"א ב"ח, לא כעולם הזה העולם הבא, העוה"ז על שמועות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת, אבל לעולם הבא כולו הטוב והמטיב".

בפשוטו הכוונה, שבעוה"ז ישנה בחינה של טוב ורע, משא"כ בעוה"ב נשארת רק בחינה של טוב. אבל בעומק: הטוב של העוה"ז והטוב של העוה"ב הם אינם אותו טוב. הטוב של העוה"ז הוא בערכין של ההיפך מרע, משא"כ הטוב דלעתיד, הוא טוב שלמעלה מההפכויות של הרע, ולכך הוא לא בערכין של הטוב של העוה"ז.

ולפי זה נראה, שבפשוטו, השבע-עשרה שנה של יעקב אבינו שהיה במצרים, הם ההיפך של הק"ל שנה שנאמר בהם "מעט ורעים". אבל בעומק, אין זה אותו טוב שבערכין של טוב ורע, אלא אלו שבע-עשרה שנה בבחינה של הלעתיד, כמו שכבר הוזכר שזוהי בחינה של "עתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולן", ולכן דייקא היה זה בארץ מצרים, בחוץ-לארץ.

חסד של אמת – שאינו מצפה לגמול

יעקב אבינו מבקש מיוסף: "ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים" (מו, כט), ופירש"י: "חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת, שאינו מצפה לתשלום גמול".

חסד הוא בחינה של טוב, כידוע. בעוה"ז על הטוב מברך הטוב והמטיב ועל הרע מברך דיין האמת. הרי, שבטוב מברכים על ההטבה, ועל הרע מברך על האמת - דיין האמת. אם כן, "ועשית עמדי חסד ואמת" זוהי האחדות של הטוב ושל האמת, של "המברכים על הטוב" ו"המברכים על הרע".

יעקב אבינו כמיתתו איחד את "המברכים על הטוב" ואת "המברכים על הרע", שכשם שמברכים על הטוב כך מברכים על הרע.

והנה לימדנו חז"ל שהחסד שעושים עם המתים הוא חסד של אמת, משום "שאינו מצפה לתשלום גמול". ועומק הדברים: העוה"ז הוא בחינה של חסד, אבל חסד שהעושהו מצפה לגמול. זהו סוד עולם העשיה וסוד שכר

ועונש. נמצא, שהפעולה היא ביחס לצפיה לגמול, וא"כ החסד הוא לא חסד של אמת, ומצד כך יש התחלקות, שעל הטוב הוא מברך הטוב והמטיב ועל הרע הוא מברך ברוך דיין האמת.

ולבאזרה, מדוע גם לא יברכו גם על הטוב ברוך דיין האמת, הרי גם זו אמת? תשובה לדבר: מחמת שהחסד עדיין אינו אמת, הוא חסד לא בכלי של אמת, משום שהכלי של עולם העשייה הוא כלי של חסד שמצפה לגמול, וכשמצפים לגמול חסרה כאן נקודת האמת. משא"כ ברעה, אין כלי לאדם לקבל את הרעה אלא ע"י אמונה [לכן היסוד תמיד הוא "אמת ואמונה"].

משא"כ אור החסד דלעתיד, שזו בחינת הלשמה, שאינו מצפה לגמול, למעלה משכר ועונש - מצד כך, החסד הוא חסד של אמת.

"חסד שעושים עם המתים", כלומר: זהו חסד שנעשה לאחר היציאה מתפיסת עלמא דשקרא וגילוי העולם העליון, גילוי האור דלעתיד שישנה אחדות של החסד והאמת. נמצא, שהחסד אינו בבחינה של מצפה לגמול, אלא הוא חסד של אמת, ומצד כך ישנה אחדות בין טוב לרע.

לעת"ל יברך דיין האמת גם על הטוב

עומק הדברים כך הוא.

בפשוטו מבואר בדברי חז"ל, שבעוה"ז מברך על הטוב הטוב והמטיב ועל הרע מברך ברוך דיין האמת, ולעתיד הכל יהיה בבחינת טוב. כל זה הוא הסתכלות מצד תפיסת השית אלפי שנין, שאנחנו מבינים שהרע ייהפך לטוב.

כאן כתובה תפיסה הפוכה: חסד ואמת! לעתיד יתברר שהחסד הוא אמת, ואם הוא חסד ואמת, הרי שעל הכל הוא מברך ברוך דיין האמת!

פרשת ויחי

קמה

אלו הן שתי מדרגות מצד האור דלעתיד. מצד בסוד "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם" (עירובין כב ע"א) זה עדיין בערכין של כולו טוב, ומצד כך, מאחר ונתברר שכל ההרעה היתה לטובה, א"כ על הכל מברך הטוב והמטיב.

אבל מצד הגילוי שלמעלה מעולם השכר והעונש, שנתבאר ש"היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" זו תפיסה של למחר בערכין של היום, אבל בעצם העולם של לעתיד הוא עולם של לשמה, ועולם של לשמה הוא למעלה משכר ועונש, בסוד אור הידיעה שלמעלה מן הבחירה, וממילא הוא לא ביחס לשכר ועונש - אשר על כן, מצד כך אין ההגדרה שגם על הרעה מברך הטוב והמטיב, אלא להיפך, ההגדרה היא שגם על הטוב יברך ברוך דיין האמת! זוהי בחינת חסד ואמת, חסד שעושים עם המתים שאינו מצפה לגמול.

מיתת יעקב – גילוי האמת שבחסד

זוהי דייקא מתגלה במיתתו של יעקב אבינו.

יעקב אבינו, כידוע, מאחד את ב' הקצוות - את אברהם שהוא חסד, ואת יצחק שהוא גבורה. ובפשוטו קו האמצע הוא בחינת הטיה כלפי חסד, הוא ממתק את הגבורות ע"י החסדים, כידוע, וא"כ התכלית היא הפיכת הרע לטוב, גילוי החסדים בגבורה.

אבל עפ"י המתבאר, קו האמצע זוהי בחינה של חסד שאינו מצפה לגמול, וזו בחינה שגם על הטוב מברך ברוך דיין האמת. אם כן, אבחנת קו האמצע שהוא בסוד מידת האמת, היא לגלות את האמת שבמידת הטוב!

כלומר, על פני פשוטו התכלית היא להפך את הגבורות לחסדים, ולהשליט את הימין על השמאל. אבל עפ"י מה שנתבאר בסוד הלעתיד, התכלית היא שלא רק מצד קו הגבורה קבלתו תהא ע"י ברכת ברוך דיין האמת, אלא גם החסדים, הכלי קיבול שלהם תהיה נקודת האמת, ויברך על קבלתם ברוך דיין האמת.

זהו עומק מידתו של יעקב, שמצד חייו של יעקב, הוא מגלה את בחינת השית אלפי שנין, שהיא להגביר את החסדים על הגבורות. משא"כ מצד מיתתו של יעקב, בבחינת "בחייהם אינם רואים אבל רואים הם בשעת מיתתו" (במדבר רבה יד, כב), שזהו אור הלעתידי - מצד כך מתגלה מהלך אחר, מהלך חדש, שהעבודה היא גילוי האמת שבחסד.

מצד אור הלעתידי בעצם – החתימה בסוד האמת

גילוי האמת שבחסד, היא בעצם סוד אחדות הגבורות והחסדים בתפיסה הפנימית. שכן, האמת כוללת הכל - ראש, תוך וסוף. וכאשר מגלים שהן את הגבורות שמצד שית אלפי שנין מקבלים בבחינה של ברוך דיין האמת, והן את החסדים מצד אור דלעתידי מקבלים בבחינה של אמת - א"כ האמת היא ראש, תוך וסוף.

מצד תפיסת השית אלפי שנין, את החסדים מקבלים בברכת הטוב והמטיב, וא"כ האמת איננה ראש, תוך וסוף. משא"כ מצד האור דלעתידי, שעל הכל מברך ברוך דיין האמת, שזה סוד אור הגאולה, שהאמת הוא בחינה של חותם, והכל הולך אחר החתימה, שזהו סוד אור הגאולה שהוא בסוד האמת - מתברר שהחסדים מידתם אמת, ואז זהו דייקא סוד מידת האמת, זהו קו האמצע שמבריה מן הקצה אל הקצה. האור דלעתידי, שכולו אמת, הוא זה שמאחד את הכל.

לשקך אין רגליים, כידוע מחז"ל (אוצר המדרשים עמ' תז), וסוד האור דלעתידי הוא בבחינת נצח והוד בסוד תרי רגלין. כלומר, הגילוי של סוד הגאולה הוא בסוד מידת האמת.

כי כל הרע, כל הטומאה שישנה בעולם - זו בחינה של שקר. העוה"ז נקרא "עלמא דשקרא". אם כן, גילוי בחינת "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב), עניינו ביטול עולם העשייה שכולו שקר, וגילוי של מידת האמת, שהוא גילוי החסדים בפנימיותם שאינם אלא אמת.

פרשת ויחי

קמז

"האומר על קן צפור יגיעו רחמך וגו' משתקין אותו. מאי טעמא? מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות (ברכות לג ע"ב). מצד תפיסת האדם, הרי ש"על קן ציפור יגיעו רחמך", הוא תופס את הכל בכלים של חסד והטבה. זוהי תפיסת שית אלפי שנין, שהיא בחינת הטוב והמטיב. אבל מצד האור דלעתיד, שהוא למעלה מספירת החסד ולמעלת מתפיסת שית אלפי שנין - מצד כך, האור הוא אור של אמת.

מחד כתוב: "בך חותמין" - באברהם אבינו שמידתו חסד, "אין ירושלים נפרדת אלא בצדקה, שנאמר: ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" (סנהדרין צח ע"א), הגאולה תהיה בצדקה, בבחינת חסד. זוהי בחינה אחת בחתימות. אבל מאידך, כמו שהוזכר, החותם הוא אמת.

הרי, שיש לנו כאן שתי בחינות בבחינת החותם: יש בחינה של חתימה בסוד החסד, ויש בחינה של חתימה בסוד האמת.

ועפ"י המתבאר נראה, שמצד תפיסת "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" שזו בחינת השית אלפי שנין, הרי שהחתימה היא בסוד החסד, כי הרי סוד האור דלעתיד מצד כך הוא שכר, הוא הטבה, ולכן דייקא נאמר "בך חותמין" שזו בחינה של הטבה. משא"כ מצד אור הלעתיד בעצם - לא בערכין דשית אלפי שנין - הרי שהחתימה היא בסוד האמת.

ודייקא מצד כך נאמר: "יעקב אבינו לא מת", "לא מת" כלומר, אור של תחיית המתים, זהו אור שאין בו מיתה, אור שלמעלה מתפיסת שית אלפי שנין שקיים בו ערכין דמיתה. כי הרי בסוד עין הדעת טוב ורע נאמר: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, ז), וא"כ כשנאמר ביעקב אבינו שלא מת, זהו אור שלמעלה מתפיסת ההתחלקות של טוב ורע, אור מידת האמת, אור האחדות, שמצד מדת האמת מקבלים את הטוב ואת הרע בשווה.

כי מצד תפיסת שית אלפי שנין יש ימין ושמאל, ישנם חסדים וגבורות, טוב ורע. משא"כ מצד האור דלעתיד שכולו אמת, גם החסדים הינם בחינה

של חסד ואמת - חסד של אמת ולא חסד בסתמא. הרי שאין כאן שתי קצוות, אלא קו אחד בלבד המבריה מן הקצה אל הקצה.

"מיטתו שלימה" – בחינת "מה זרעו בחיים"

על יעקב אבינו נאמר ש"מיטתו שלימה", ומטה מלשון הטיה, מטין. הרי שכאשר אנו אומרים שנאמר ביעקב אבינו שמיטתו שלימה, מבואר כאן שגם ההטיה היא שלמות!

ועומק הדברים: קו האמת הוא קו האמצע, ותכליתו לגלות את האמת גם בהטיה. תכלית האמת לגלות את האמת הן בחסדים והן בגבורות. כאשר מתבאר שמיטתו של יעקב אבינו שלימה, הכוונה בסוד כל אופני ההטיה של י"ב שבטים, שהם י"ב גבולי אלכסון, כידוע. יעקב אבינו כולו אמת!

כלומר, הרי הטיה מנקודת המרכז היא או לחסדים או לגבורות, ואם אומרים אנו שמיטתו שלימה, שכל ההטיה היא אמת - הרי הן הן הדברים שנתבארו, שהן בגבורות והן בחסדים, הכלי קיבול של הדבר הוא בסוד האמת.

איתא בגמ' בבא בתרא (קטו ע"ב): "גמירי, דלא כלה שבטא" - קיימא לן, שלעולם אין אחד מן השבטים כלה, ולכן לעולם יש לכל אדם יורש, כי לא יתכן ששבטו כלה מן העולם.

עומק ענין זה שאחד מן השבטים אינו כלה נראה, שהרי אמרו חז"ל (תענית ה ע"ב): "יעקב אבינו לא מת". ודרשו זאת מהפסוק "ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים - מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים - אף הוא בחיים". כלומר, היסוד של "מה זרעו בחיים" הוטבע בנקודה שקי"ל שאחד מן השבטים אינו כלה. זוהי הבטחה, זהו הכרח, שאחד מן השבטים אינו כלה.

נתגלה, אם כן, מהלך בכל י"ב השבטים, שאין להם ביטול, הם בהכרח קיימים. זוהי גופא הבחינה של "זרעו בחיים", כלומר אין ביטול גמור

פרשת ויחי

קמט

לתפיסת השבטים של יעקב אבינו. ואף שבחלקי השבטים ודאי שמתים האנשים, אבל לשם שבט, ל"ב המטות, אין ביטול!

ועומק הדברים כמו שנתבאר, שבחינה של שבט הוא בחינה של מטין, בחינה של הטיה, ו"מיטתו [של יעקב אבינו] שלימה" הכוונה שהמטות, ההטיה - שווה, היא שלימה, והרי זו גופא בחינת "זרעו בחיים" כלומר, שמתגלה שמיטתו של יעקב שלימה, מתגלה שהוא מידת האמת, וכך גם בכל נקודת ההטיה ממנו מתגלה נקודת האמת, ומצד מה שמתגלה בהם נקודת האמת, הרי שאין לכך ביטול כי אמת תיכון לעד.

מידתו של יעקב ומיטתו של יעקב היא אמת. וכאשר מתגלה האמת בכל ה"ב אלכסונים, בכל י"ב ההטיות שישנן, הרי שמתגלה כאן שהכלי קיבול לכל הוא רק בבחינה של אמת, ומצד כך אין לזה ביטול.

ביעקב אבינו אין בחינת הורדה

במיתתו של יעקב אבינו התגלה מהלך של "לא מת". זהו מהלך שאין בו מציאות של הטיה.

ביאור הדברים: כל מאן דנחית מדרגיה, מיתה קרינן ליה. הרי שביאור ענין המיתה הוא: הורדת דבר ממדרגתו. כשאומרים לנו חז"ל ש"יעקב אבינו לא מת", וכמו שנתבאר מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, ושכלל ההטיות אין בחינה של מיתה, כי אחד מן השבטים אינו כלה - הרי מבואר בזה מהלך שאין כאן בחינה של ירידה ממדרגה.

על יהודה נאמר לאחר המעשה עם יוסף שהורידוהו מגדולתו: "ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאחיו - למה נסמכה פרשה זו לכאן, והפסיק בפרשתו של יוסף, ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם, אמרו: אתה אמרת למכרו, אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך" (רש"י לח, א). הרי שנתגלתה כאן בחינה של ירידה.

אמנם, ההורדה של יהודה מגדולתו, היא היא זו שבעצם הביאה את האור דלעתיד, את אורו של משיח! כלומר, מה שנראה על פני פשוטו כהורדה מגדולה של יהודה - דוקא מעשה זה הביא את ההולדה של משיח.

וזה גופא הגילוי של מידת האמת. מידת האמת היא ראש, תוך וסוף, וכשם שבראשית מתגלה האמת, כך גם באמצע ובאחרית.

מצד תפיסת פשיטות הדברים, הרי הורידוהו מגדולתו, והיינו מצד מה שלא מנע את מכירת יוסף. מכירת יוסף התראתה בצורה של "טרף טרף יוסף" שנראה ליעקב אבינו שזרעו לא בחיים! כמו שהובא ברש"י מחז"ל עה"פ "כי ארד אל בני אבל שאולה" - "גיהנם, סימן זה היה מסור בידי מפי הגבורה, אם לא ימות אחד מבני בחיי מוכטח אני שאיני רואה גיהנם". אם כן, במעשה מכירת יוסף מצד התראותו החיצונית, התראה מהלך של "טרף טרף יוסף", וא"כ התגלה המהלך שאין מיטתו שלימה, שאין זרעו בחיים, כי הרי בפשוטו הוא מת.

ומצד אותה התראות נאמר על יהודה ש"הורידוהו מגדולתו". מדוע הורידוהו מגדולתו? שכן ביוסף היתה התגלות שאין זרעו בחיים, ואם אין זרעו בחיים, הרי יש הטיה, ואם יש הטיה - גם את יהודה הורידוהו מגדולתו.

אבל באמת כל זה היה רק התראות חיצונית, אבל כאשר מתגלה ה"עוד יוסף חי" ומתגלים אותם שבע-עשרה שנה שהיה יעקב אבינו במצרים, הרי שבעומק זהו גילוי שאין ביעקב אבינו מהלך של זרעו לא בחיים, אלא "רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות" (מה, כח), ומצד כך, מה שהורידוהו ליהודה מגדולתו, זו לא הורדה. זהו רק גילוי שבעומק אין מציאות של הורדה. זהו דייקא האור דלעתיד, שמשם נולד משיח.

נקודת האמת של יעקב נמסרה ליוסף

אותם שבע-עשרה שנה שמתגלים כאן אצל יעקב אבינו, אלו שבע-עשרה שנה שמתאמת בהם שיש בחינה שזרעו בחיים, ואם זרעו בחיים, הרי שיעקב אבינו לא מת.

זוהי הבחינה שהובאה כאן בבעל הטורים: "ויחי יעקב בארץ - לומר שלא חיה ימים טובים בלא צער אלא כמנין ויחי, י"ז שנה משנולד יוסף עד שנמכר, וי"ז שנה במצרים". הי"ז שנה "משנולד יוסף עד שנמכר", הם תחילה התגלו כחסד, נתינה של יעקב ליוסף. אולם ב"י"ז שנה במצרים" התגלתה האמת שבחסד.

השנים הללו שחי יעקב אבינו במצרים, הם השנים שנתבאר בהם המהלך שנאמר ביוסף "כי בן זקונים הוא לו", (לו, ג), ופירש"י: "ואונקלוס תרגם בר חכים הוא ליה, כל מה שלמד משם ועבר מסר לו". כל התורה שלמד יעקב אבינו, נמסרה על ידו ליוסף. ואין זו רק חיצוניות של מסירה ליוסף, אלא התורה של יעקב היא בבחינת תורת אמת, מידתו של יעקב אמת, ובמסירה זו ליוסף כתוב שהוא מסר לזרעו את נקודת האמת שאין בה המיה!

ולבך דייקא ביוסף מתגלה תחילה כביכול המהלך של המיה, המהלך שזרעו לא בחיים ששורשו בתורת חסד, אבל כאשר נגלה שיוסף לא מת, הרי שיעקב השריש את הבחינה של תורת אמת שתהיה גם בזרעו.

אלו הם חייו של יעקב, אותם פעמיים שבע-עשרה שנה שהוא חי עם יוסף באחדות, שהם בגימטרי' "ויחי". בחיים אלו התבררה האמת ש"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", אין בו נקודת המיה. כלומר הבירור של כל חי יעקב אבינו הוא סילוק האפשרות של "זרעו לא בחיים". אלו הם החיים של יעקב אבינו.

בירור ה"לא מת" – רק מצד ה"זרעו בחיים"

מידת האמת, שהיא בבחינת מבריה מן הקצה אל הקצה, היא סוד מידת ההשתוות. שכיון שהיא מבריה מן הקצה אל הקצה, א"כ אין חילוק בין מעלה למטה, ולכן כאשר מתגלה המהלך של מידת האמת, מתגלה שזרעו בחיים, מתגלה שאין הורדה ליהודה, שזה אורו של משיח.

עד כמה שזרעו מת - יש הורדה, אבל עד כמה שזרעו לא מת - הרי שהוא מבריה מן הקצה אל הקצה, אין הטיה!

הרי, ש"אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך" (תהלים קל"ח, ח), לעולם יש כאן גילוי של הא"ם בלא חילוק של מעלה ומטה.

נמצא, שהגילוי שהתגלה "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" הוא דייקא בשעת מיתתו. כלומר, בחייו של יעקב לא היה גילוי של "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", שהרי הוא בחיים מצד הגילוי, יעקב אבינו חי. מתי התגלה המהלך של "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" - בשעת מיתתו! באותה שעה ה"הוא בחיים" לכאורה מקבל העלם, ורק מצד "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

עומק הדברים: קי"ל דברא כרעא דאבוה, וא"כ כאשר האדם מת, מה שנשאר חי זו רק בחינה של "כרעיה", בחינה של רגליים. בשעת חייו של האדם, החיות היא בבחינת הגוף עצמו, משא"כ בשעת מיתתו של האדם, החלק החי הוא רק בבחינה של רגליים. וכאשר מתבאר לנו ביעקב אבינו שנאמר בו "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", הרי אין זה היקש חיצוני, אלא זהו גילוי שה"אף הוא בחיים" הוא רק בערכין של זרעו, רק בערכין של כרעיה, שזה סוד הגאולה, סוד תרי רגלין נצח והוד כידוע.

כלומר, מה שנאמר "יעקב אבינו לא מת" הוא בסוד תרי רגלין דקשומ, בסוד החיים שנתברר שה"לא מת" הוא רק מצד ה"זרעו בחיים", ולא מצד

"הוא בחיים" כפשוטו בשעה שהוא חי. הבירור של ה"לא מת" הוא רק מצד ה"זרעו בחיים".

גילוי מידת האמת – דייקא במקום ההתפשטות!

אמת הוא ראש תוך וסוף. עד כמה שרק בראש יש נקודת אמת, א"כ זו אינה אמת, כי כל עניינה של אמת הוא ראש תוך וסוף, שהאמת מתפשטת מן הקצה אל הקצה, וכאשר היא מגיעה לקצה, מתברר שהראשית היא אמת, כי זו אמת מראש ועד סוף.

ה"זרעו בחיים", שהוא הגילוי שאין הטיה, הוא בירור נקודת הראשית, אבל הוא לא בירור שהראשית מצד עצמה היא אמת, אלא בירור שההטיה גם היא אמת.

כלומר, בנקודת הראשית אין גילוי שההטיה היא אמת. זהו גילוי שיש אמת, אבל אין גילוי שההטיה היא אמת. משא"כ בסוד האחדות, במקום הלבר - התרי רגלין שהם לבר מגופא, בסוד היותם לבר, הם בסוד עולם הבריאה שיש בו טוב ורע - ושם דייקא גילוי מידת האמת!

כפשוטו, יש את חכמת הקבלה שנקראת חכמת האמת, ושייכת לעולם האצילות, שם נמצאת האמת. אבל העולמות שלמטה מכך, אינם מוגדרים כבחינה של אמת.

אבל בעומק, כשאומרים שתרי רגלין הם קשומ, הרי שגילוי מידת האמת היא דייקא לא רק בשורש, אלא בכל מקום ההתפשטות.

זוהי הבחינה של "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" - האמת שמתגלה בעולמות מבריאה ומטה, מבררת אמת שהיא למעלה מהאמת הידועה בעולם האצילות.

הרי, עולם האצילות הוא בחינת נקודת העצם, ועולם הבריאה הוא בחינת של לבוש לעולם האצילות, כידוע. ולכך עולם האצילות הוא עליון ועולם הבריאה הוא תחתון, כי הלבוש למטה מן המולבש.

אבל בסוד מה שאור הלבוש הוא למעלה מן המולבש, כידוע שהיקף הלבוש חייב בהכרח להיות יותר ממי שמלבישים אותו, א"כ בשורש הוא למעלה מהמולבש, וישנה בחינה שבי"ע הוא למעלה מהאצילות.

זה בעצם מה שנתבאר השתא, שעיקר מידת האמת מתבאר במקום הרע, במקום הלב. כאשר מתברר שכל הטיה יש בה גילוי של אמת - זוהי האמת העליונה.

שבשורש יש אמת - לא זו נקודת החידוש. אבל אם מתבאר שבחותם יש אמת, שבמקום השאול תחתית, ב"אציעה שאול הגך", שם מתבררת מידת האמת - זה גופא חידוש של מידת האמת שמתחדשת במקום הרע, במקום השקר כביכול.

"חותמו אמת" וא"כ היא כוללת הכל, את כל ההטיות, עד הנקודה הכי רחוקה שיש!

את הבקשה "ועשית עמדי חסד ואמת" מבקש יעקב אבינו דייקא מיוסף! אותו יוסף שהיתה נראית בו ההטיה הגמורה שהנה "טרף מרף יוסף" וא"כ זרעו לא בחיים - הוא זה שנתבררה בו בחינת "ועשית עמדי חסד ואמת", דוקא בו נתברר ה"זרעו בחיים"! דייקא מצד ההעלם הגמור שמתגלה כאן ביוסף - מתברר שהכל מידתו אמת.

"וישתחו" - בחינת "מודים על בשורה טובה"

נאמר בפסוק: "וישתחו ישראל על ראש המיטה" (מז, לא), וכתב הבעל הטורים: "וישתחו בנימטרי' מודים על בשורה טובה".

קנה

פרשת ויחי

הנה צריך להבין לשם מה הזכיר לנו דייקא כאן הכתוב את נקודת ההודיה, היכן היתה, ומהי צורתה.

אמנם מונח כאן יסוד. הרי כל סוד ההשתחוות הוא ענין של כיפוף הראש למקום הרגליים. זוהי הבחינה של ההשתחויה.

כאשר יוסף נשבע, ומקיים את ה"ועשית עמדי חסד ואמת", מתברר שגם החסד הוא בבחינה של אמת. זוהי בחינה של מודים על בשורה טובה, אבל איך נעשתה כאן ההודאה על הבשורה הטובה? - ע"י בירור ההתכופפות לנקודת הרגליו, ששם נקודת האמת. נקודת האמת שמתבררת היא בסוד מקום הרע, היא בסוד של ה"לית אתר פנוי מיניה", ומצד כך, כל המיה שישנה בעולם מידתה אמת.

יעקב אבינו לא מת, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, זהו אור הגאולה שיאמת את המכריח מן הקצה אל הקצה, בסוד האחד, בסוד הגאולה השלימה שיתגלה שמו ית' בעולם.



חומש
שמות



פרשת שמות

גלות מצרים בסוד קוצו של יו"ד

צורת הירידה למצרים – בית שאין לו קיום

"ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, את יעקב איש וביתו באו" (א, א).
"איש וביתו באו", כלומר: למצרים בא האיש עם ביתו.

עומק הדברים: "ביתו" הוא הכלי והלבוש לאיש. הרי שצורת ה"איש" שהגיע למצרים, היתה צורה של "ביתו", כי צורת הדבר נגלית בלבושו.

את ענין ה"בית" במצרים אנו מוצאים כסדר בפסוקים ובדברי חז"ל. בשעה שיעקב אבינו ירד למצרים, הוא שלח את יהודה לפניו גושנה, "לתקן לו בית תלמוד". כמו כן בהמשך הכתובים "ויהי כי יראו המיילדות את האלוקים, ויעש להם בתים" (א, כא). על משה רבינו עצמו נאמר - "ותקח לו תבת גומא" (ב, ג), וביותר מה שמבואר בפסוק "ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס" (א, יא). כל המהלך של בני ישראל במצרים היה של בנין בתים - "ויבן"!

הרי מבורר, שהגילוי שמתגלה בצורת הירידה ובצורת ההימצאות של בני ישראל במצרים, היא צורה של בתים.

זהו פן אחד של הדברים.

מאידך אנחנו מוצאים על הפסוק "ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס", שדרשו חז"ל (סוטה יא ע"א), והובא בבעל הטורים: "רעמסס - ראשון ראשון מתרוסס", כלומר לבתים אלו לא היה קיום, היה כאן ביטול הבית.

נוסף על כך, הרי נאמר: "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו". "בן" מלשון בנין, מלשון בית, ונאמר בו "תשליכוהו"!

הרי שמוצאים אנו כאן דבר והיפוכו: מחד, צורת הירידה היתה "איש וביתו באו", צורה של בית, ומאידך, לבית זה אין קיום - "ראשון ראשון מתרוסם".

התכלית – גילוי הקוצו של יו"ד דקדושה

ביאור הענין כך הוא.

בידוע, מצרים היא כנגד הקוצו של יו"ד, וא"כ היא למעלה מבחינת בית, היא בבחינה של נקודה בעלמא. "בית" בסוד הבי"ת, יש בו אורך ויש בו רוחב. משא"כ מצרים היא בבחינת קוצו של יו"ד, שאין שם קו אורך וקו רוחב, אלא נקודה בעלמא.

ועומק הדבר: ישנו בית דקדושה, וענין מצרים שהיא למעלה מבחינת הבית, היא בחינת ביטול בית דקדושה, שהרי כדי לבטל דבר צריך להיות מעליו, ולכן ביטול הבית דקדושה הוא ע"י כח שלמעלה מהבית, שזה סוד הקוצו של יו"ד.

כאשר מתבטלת בחינת בית, מתגלה האור העליון יותר שהוא למעלה מבחינת בית, בחינת הנקודה.

הרי שבישראל שירדו למצרים, התגלתה אמנם בחינת בית, אבל זה לא בית שיש לו קיום, שהרי "איש וביתו באו" ולאותו "ביתו" לא היה קיום, שכן פרעה העביד אותם בפרך למען כלותם. פרעה חשש שמא הם יתרבו, ותכלית העבודה היתה לכלותם. הרי שהיה כאן רצון של כילוי ל"איש וביתו ובאו", היה רצון לכלות אותם.

פרשת שמות

קסא

אמנם, "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" (א, יב), ופירש"י: "כן ירבה - כן רבה וכן פרוץ. ומדרשו, רוח הקודש אומרת כן: אתם אומרים פן ירבה, ואני אומר כן ירבה". הרי, שהחשש של פרעה היה "פן ירבה", ומצד כך דייקא נאמר "ויקוצו מפני בני ישראל" בסוד הקוצו של יו"ד, שע"י בחינת גילוי הקוצו של יו"ד היה ביטול של הבית כמו שמצינו ברש"י (שם): "ורבותינו דרשו: כקוצים היו בעיניהם", כלומר שהם הפכו את בני ישראל לבחינת קוצים, לבחינת קוצו של יו"ד.

בני ישראל ירדו למצרים בבחינת בית, וגם בנו שם בתים, אבל התכלית היתה לבלול את הבית. ע"י התגלות הקוצו של יו"ד דפרעה, ולאחר מכן גילוי קוצו של יו"ד דקדושה.

הרי שנגלות כאן שתי בחינות, כמו שהוזכר: בחינה של בית, ובחינה שלמעלה מהבית. אלו הם שני השורשים שנגלו אצל בני ישראל בהיותם במצרים.

הכניסה לארץ נעוצה במקום היציאה – מצרים

שני השורשים הללו הולכים ומתרחבים.

שהרי תכלית היציאה ממצרים היא: "תעבדון את האלוקים על ההר הזה" (ג, יב), ולאחר מכן להיכנס לארץ ישראל. ומצד נעוץ סופן בתחילתן, הרי שהכניסה לארץ היא סוף היציאה, שכן אדם שיוצא לדרך ממקום למקום, סוף דרכו וכניסתו למקום החדשה, נעוצה ביציאתו מהמקום הישן.

הרי, שהכניסה לארץ נעוצה במקום שממנו יצאו - מצרים, ומצד כך דייקא התגלתה הבחינה של בית ראשון ובית שני, שמחד היה בנין הבית ומאידך היה להם ביטול!

שתי האבחנות הללו נעוצים בהבחנות שנגלו במצרים, שמחד יש כאן קיום של בית, אבל מאידך "ראשון ראשון מתרוסס", אין לו קיום!

למעלה מבחינת בית יש גילוי של יחיד

"וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם ויבן ערי מסכנות לפרעה את פתום ואת רעמסם".

הנה בסיפא דקרא מתבאר לכאורה ענין של קיום הבית, כמו שפירש"י: "את פתום ואת רעמסם - שלא היו ראויות מתחילה לכך ועשאום חזקות ובצורות לאוצר", הרי שמצד פשוטו של מקרא מדובר כאן בקיום הבית.

אבל מצד הפנימיות, עניינם של "פתום ורעמסם" הוא "ראשון ראשון מתרוסס", וא"כ זהו הרישא דקרא "למען ענותו בסבלותם", וכמש"כ הבעל הטורים: "ואידך גבי אמנון ותמר 'מיום ענותו את תמר אחותו', לומר לך מה התם לענין תשמיש, אף כאן היו מענים אותם למעטן מתשמיש, כדי לבטלם מפריה ורביה".

הרי, שראשית יש כאן גילוי של ביטול הבית, ביטול ההולדה, אלא שנעשה גם - "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", ששה בכרם אחת, אך הפעולה היא פעולה שמבטלת את בני ישראל מכח ההולדה, מכח גילוי של בית.

בעומק יותר: כפי שכבר דובר, ישנה בחינת היחוד ובחינת היחיד. סוד התשמיש הוא סוד היחוד. משא"כ למעלה מכך, סוד גילוי הקוצו של יו"ד הוא סוד היחיד.

הרי שדייקא מצד ה"ויקוצו מפני בני ישראל" ומצד ה"פיתום ורעמסם - ראשון ראשון מתרוסס" שהוא למעלה מבחינת יחוד, למעלה מבחינת בית - יש כאן גילוי של היחיד.

נמצא, שעומק הגילוי של ה"למעטן מתשמיש" הוא מצד התגלות השורש שהוא למעלה מכח הבנין של בסוד "בחכמה יבנה בית". שורש העינוי שעינו מצרים את בני ישראל, הוא מהמקום שאין שם בית, מהקוצו של יו"ד.

ה"חומר" ללא צורה – שורש הבנין

כתוב: "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה, את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך" (א, יד). בני ישראל עבדו "בחומר ובלבנים". ה"לבנים" כבר יש להם צורה, משא"כ ה"חומר" שהוא רך תחילה, ולאחר מכן נעשה קשה ונקבעת בו הצורה, ואז נקרא "לבנים".

והנה בפשוטו, מהחומר עושים לבנים ומהם נוצר כאן מהלך של בית. אבל מצד נקודת השורש, הרי שהחומר אין בו את צורת הבית, וזה שורש הבנין!

שורש הבנין הוא אותה נקודה שסופו נעוץ בתחילתו, וכשם שבתחילתו אין לחומר צורה של בית - כך האחרית נעוצה בהעדר צורת החומר שאין לו קיום של בית.

"תבן אין ניתן לעבדיך" – ביטול שורש היניקה מפרעה

בסוף הפרשה מבואר, שלאחר שמושה ואהרן באים אל פרעה ומבקשים ממנו להוציא את בני ישראל ממצרים, אומר להם פרעה: "ועתה לכו עבדו ותבן לא יינתן לכם ותוכן לבנים תתנו" (ה, יח), ועל כך התלוננו שומרי בני ישראל לפני פרעה: "תבן אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו", כלומר, בתחילה פרעה היה נותן להם את החומר שממנו יעשו את הלבנים, ועכשיו "תבן אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו".

עומק הדברים. ידוע, שבתחילה פרעה היטה איתם שכם לפעול את פעולת הבנין, כמבואר בדברי חז"ל. ברור אפוא, שהיה לו בפנימיותו שורש לבנין, שכיון שנאמר "והחכמה מאין תמצא" (איוב כה, יב), הרי שהאין הוא מקור לבנין, ומצד כך, בתחילה, כשנגלה מהלך של בנין, פרעה עצמו, שהוא בסוד הקוצו של יו"ד, היה עבור בני ישראל מקור לעזרה בעבודת הבנין.

אבל מאידך, מצד הגילוי ההפוך שהעליון שולל את התחתון, שהאין שולל את הבית, הוא לא מקום לבית - מצד כך, פרעה כבר לא נתן להם תבן עבור הלבנים, כי בסוד שית אלפי שנין שהוא סוד היש, אזי האין הוא מקור ליש. משא"כ בסוד אור הגאולה, שהוא אור האין, אזי האין שולל את היש.

בתחילה, כשעדיין לא האיר אור הגאולה, כביכול פרעה היה מקור לקיום. הוא הטה שכמו ונתן להם את המקור ממנו הוציאו את הלבנים. אבל ככל שנגלה יותר אור הגאולה, ונגלה הביטול של הבית, לא גילוי של מקור יניקת הבית - הרי שפרעה שלל מהם את החומר בלי צורה שממנו יוצרים את הבית.

ומעתה שורש החומר של בני ישראל לבנות את הבית הגיע מהם ולא מפרעה. מחד, כמו שנתבאר זהו ביטול הבית, שאין כאן יניקה מהאין, פרעה איננו נתן. אבל מאידך, דייקא כאן מתגלה סוד הגאולה!

מתחילה שבני ישראל היו במצרים ופרעה הוא המלך, וממנו היו יונקים את האפשרות לבנות את הבית, היתה זו יניקה מהאין דפרעה. משא"כ כאשר פרעה כבר איננו נתן להם תבן, הרי שאין כאן מקור מצד פרעה כלל, ומכאן ואילך נגלה מקורם של ישראל עצמם, קוצו של יו"ד, אין דקדושה.

"תבן אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו", וא"כ בני ישראל הוצרכו ללכת ולהביא את התבן בעצמם, ומצד כך הרי שמקור היניקה הוא מקור קדושתם של ישראל, וזה בעצם שורש אור הגאולה. במה שהם נתקו את שורש יניקתם מפרעה ונגלה בהם שורש היניקה מישראל - זה גופא שורש הגאולה.

דיבורו של משה לפרעה – שורש הגאולה

לפי זה יתבאר דבר נוסף, שעל פני פשוטו קשה.

הרי משה ואהרן באים לבקש מפרעה לגאול את בני ישראל ממצרים, וכפשוטו הרי מה שפעלה שליחותם הוא "תכבד העבודה על האנשים", וכמו

שמושה רבינו עצמו אומר לפני הקב"ה "למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתני, ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך" (ה, כב-כג).

הרי שבפשוטו פעולת משה לא יצרה הצלה - "והצל לא הצלת את עמך", אלא להיפך - "הרע לעם הזה", וזהו לכאורה דבר פלא.

אמנם עפ"י מה שנתבאר, פעולת משה ואהרן לבוא ולדבר עם פרעה, בפנימיות היא היא שורש הגאולה, כי מצד כך ניתק מקור החיות - אין דקליפה - ונגלה האין דקרושה של ישראל, שזהו גופא שורש גאולתם.

ולפי"ז יתבאר שדייקא על דברי משה אלו, עונה לו הקב"ה: "ויאמר ה' אל משה עתה תראה את אשר אעשה לפרעה, כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו" (ו, א). הרי ששורש ה"עתה תראה" הוא לא רק ידיעה על העתיד, אלא שמכח דיבורו של משה עם פרעה התגלה המהלך ש"ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו"!

"ביד חזקה יגרשם מארצו", פירש"י: "על כרחם של ישראל יגרשם, ולא יספיקו לעשות להם צידה" על כרחם של ישראל יגרשם, כלומר: פעולת הניתוק שנוצרה כאן בנקודת השורש, שפעל פרעה על כרחם של ישראל, נגד דעתם ורצונם, ולא נתן להם יניקה - זה גופא הכח שיכריח את הניתוק הנמור על כרחם של ישראל, כי הניתוק לא תלוי בדעתם, שכשם שאי נתינת התבן לא היתה על דעתם - כן הגאולה אינה על דעתם, שכן זהו אור שלמעלה מן הדעת, למעלה ממעם ודעת.

"העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבעה אומות"

"עתה תראה", פירש"י: "הרהרת על מדותי, לא כאברהם שאמרת לי (בראשית כא, יב) כי ביצחק יקרא לך זרע, ואחר כך אמרת לי (שם כב, ב) העלהו לעולה, ולא הרהר אחרי, לפיכך עתה תראה - העשוי לפרעה תראה, ולא

העשויו למלכי שבעה אומות, כשאביאם לארץ", כלומר: משה רבינו לא זוכה להיכנס לארץ ישראל.

עומק הענין: הרי בדיבורו של משה שאמר "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך", נגלית פעולת הניתוק, שבני ישראל נותקו מפרעה, כמו שנתבאר, ובמצב זה רצה משה לבטל שליחותו, כמש"כ להלן שאמר "קובל אני על ששלחתני". וכיון ש"נעוץ סופן בתחילתן", הרי שגם את הכניסה לא"י, משה רבינו לא יראה.

כלומר, א"י היא מקור ההשפעה לכל העולם כולו. בגלות נמצאת א"י ביד שבעה אומות, הרי שההשפעה יורדת לעולם דרך שבעת האומות, ומהם בני ישראל יונקים. ומצד כך, ביטול שבעה האומות הוא לא רק ביטול של שבעה אומות, אלא זהו ביטול שורש היניקה בעולם, שמשם יורדת ההשפעה.

והרי "נעוץ סופן בתחילתן", וכשם שבתחילתן הניתוק היה בהעלם, ומצד ההתגלות היה גילוי בדברי משה רבינו שרק "הרע לעם הזה" ולכך רצה לבטל עצמו מן השליחות - כך גם באחרית לא יהיה גילוי של ניתוק ממקור החיות של שבעה אומות ע"י משה רבינו.

"קובל אני על ששלחתני"

טמון בדברים עומק נוסף.

עה"פ "וישב משה אל ה' ויאמר למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתני", פירש"י: "למה הרעות לעם הזה - וא"ת מה אכפת לך, קובל אני על ששלחתני".

הרי נתבאר שישנן שתי בחינות - בחינת היניקה של היש מאין, ובחינת האין כמות שהוא, ומשה הוא בחינת יש מאין, כידוע. משא"כ בחינת אין כמות שהוא הוא בחינת משיח.

פרשת שמות

קסז

אם כן, בשעה שנגלה המהלך של ביטול יניקת היש מאין, שזהו ניתוקם של בני ישראל מיניקת פרעה [מחד, לאחר מכן נגלית יניקה מהאין דקדושה, שהרי מכח כך הם הביאו תבן לעצמם. אבל מאידך] נגלה ביטול היש מאין, שזהו גילוי האין כמות שהוא.

ומצד כך נאמר: "וא"ת מה אכפת לך, קובל אני על ששלחתני", ועומק ה"קובל אני" הוא, מצד גילוי האין כמות שהוא, וא"כ אין מקום לשליחות משה שהוא בחינת יש מאין, כי יש כאן גילוי של אין כמות שהוא, שהוא למעלה מההתגלות של משה.

וזהו עומק דברי רש"י "לפיכך עתה תראה - העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבעה אומות, כשאביאם לארץ", והיינו משום שאז יתגלה העולם של האין שלמעלה מן היש מאין, וזו גופא הבחינה שמושה לא רואה את הדבר, כי אין לזה קיום מצד תפיסת משה שהוא בחינת יש מאין, כי זה גילוי האין כמות שהוא.

הרי שמצד השבירה, נתבררה כאן כביכול טענה על משה רבינו, אבל מצד העומק כמו שנתבאר, נגלה כאן עולם שלמעלה מתפיסת משה, וזה מה שמושה רבינו אומר: "קובל אני על ששלחתני", כלומר הקבילה כאן היא נקודת הגילוי שלמעלה ממשה, והיא גופא נעוצה במה שמושה מסרב שבעה ימים להיות שליח (כמובא ברש"י ד, י, ע"ש), וגם שם אומרים חז"ל שהקב"ה אמר לו שמחמת שסירב לשליחות לא יזכה לראות את הכניסה לארץ. והעומק כמו שנתבאר, כי נגלה כאן עולם שלמעלה מן הממוצע של משה, שהוא בחינת יש מאין.

מצד ה"ראוי" היה מהלך של בעל כרחו

הם הם הדברים שנאמרו בראשית.

מחד יש כאן בחינה של בית, ומצד כך, הבית יונק או מאין דפרעה או לאחר הניתוק מאין דפרעה מאין דקדושה, אבל למעלה מכאן יש את התפיסה והעמקות שאין כאן בית כלל, שזהו אין כמות שהוא.

בני ישראל נגאלו "בחצות הלילה", בעידן שיש בו גילוי אורו של משיח, גילוי אור הגאולה, שזהו שורש הלעתיד - "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

והגילוי שנגלה אז היה: "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". כלומר, לא רק שהוא גילוי נוסף בבחינה של הקב"ה בכבודו ובעצמו, אלא נגלה כאן ה"לא" של המלאך, ה"לא" של השרף וה"לא" של השליח - שוב אין מקור של יניקה למלאך, שרף ושליח, כמו שאמרו חז"ל שאילו ירדו למצרים היו הם נטמאים בטומאת מצרים, והעומק עפ"י מה שנתבאר [כי בכל דבר יש הבחנה מצד האור ומצד הכלי. ולענייננו, מצד הכלי הם היו נופלים לטומאה, אולם מצד האור ביאורו] שהם היו בטלים מחמת שנגלה עולם האין, וממילא שוב לא היה להם קיום.

והרי זוהי גופא בחינת מיתת הבכורות, שכאשר הקב"ה נגלה בעצמו, זוהי בחינה של "כי לא יראני האדם וחי", ולכן יש כאן נקודה של מיתה.

הגילוי שנגלה ביציאה, "על כרחם של ישראל", זהו גילוי שלמעלה מקומת האדם. סוד החכמה, סוד הבית, סוד הבחירה. כאשר נגלה ה"על כרחם של ישראל", הרי שנגלה כאן כח הגאולה, כח האין.

"ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות ובקולרין, אמר הקב"ה: בני בכורי ואני מורידו בבזיון, ואם ליתן בלבו של פרעה איני מורידו פומבי אלא הריני מושך את בנו לפניו והוא יורד אחריו על כרחו שלא בטובתו" (ב"ר פו, ב). זכותו של יעקב גרמה לו, והוא ירד בבחינה של "אלכה ואראנו בטרם אמות" (בראשית מה, כח).

והרי ברור הדבר שהיה כאן גילוי מצד ה"ראוי" - מצד הבכח, ומצד כך היה צריך יעקב לירד במצרים בשלשלאות של ברזל ובקולרין, בעל כרחו. וכיון ש"נעוץ סופן בתחילתן", כשם שהירידה בכח היתה בעל כרחו, כך גם היציאה צריכה היתה להיות בעל כרחם.

פרשת שמות

קסט

והוא הגילוי שאין כאן בחינה של המשכה מנקודת הנברא לדעתו ולרצונו, לבחירתו ולחכמתו. מחמת שבכפועל נאמר "איש וביתו באו", אשר על כן דייקא נאמר ש"זכותו גרמה", סוד הבחירה שהיתה לו זכות, ומצד כך היה קיום לבית, קיום לחכמה, קיום לבחירה. אבל מצד הגילוי הפנימי של ה"ראוי", הרי שאין כאן מהלך של זכות וחובה, אלא מהלך של בעל כרחו.

והן הן שני השורשים לבנין הבית ולביטולו, ושני השורשים הללו שנגלו בירידת יעקב אבינו למצרים - הם אלו שנגלו בהיותם במצרים, הם אלו שנגלו ביציאתם ממצרים, בלכתם במדבר, הם אלו שנגלו בכניסתם לארץ ישראל, והם אלו שיתגלו לעתיד לבוא בעת גילוי האחדות של הבחירה והידיעה, ומכח אחדותם השלמה תתגלה גאולתנו במהרה בימינו.

פרשת וארא

נאולה בסוד רוח ובסוד נשמה

בגאולת מצרים היה חסרון בהתגלות הרוח

"וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו' וידבר משה כן אל בני ישראל, ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה" (ו, ב-ט). בני ישראל לא שמעו את משה משני טעמים: "קוצר רוח" ו"עבודה קשה".

לא רק בני ישראל לא שמעו את משה, אלא גם אצל פרעה היה חשש שלא ישמע, כדברי הכתוב: "וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים" (ו, יב), הרי שכשם שבני ישראל לא שמעו אל משה, כך גם פרעה לא ישמע אליו.

וידועה השאלה, מה ק"ו הוא זה - "הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה" - הרי בני ישראל לא שמעו "מקוצר רוח ומעבודה קשה", ופרעה הרי לא היה לו קוצר רוח וגם לא עבודה קשה?

אבל עומק הדברים נראה כך. "ויהי האדם לנפש חיה - לרוח ממללא", כח הדיבור הוא כח הרוח, "רוח ממללא". וכשם שבני ישראל לא שמעו אל משה "מקוצר רוח", כלומר סיבת העדר השמיעה היתה מפני חסרון בהתגלות הרוח - כך גם אצל פרעה, "איך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים", מצד המְדַבֵּר יש כאן חסרון ב"רוח ממללא" כי הוא "ערל שפתיים".

כלומר, נקודת הק"ו היא מחמת העדר גילוי הרוח. אצל בני ישראל החסרון היה מצד המקבל, ואצל פרעה היה החסרון מצד המשפיע, מצד

משה שהוא ערל שפתיים, וא"כ גם שם היה חסר ב"רוח ממללא". והצד השווה בשניהם הוא החסרון בגילוי הרוח.

העולה מן הדברים, שבמהלך של גאולת מצרים היה חסרון בהתגלות הרוח - "קוצר רוח" - וחסרון ב"רוח ממללא" שמושה היה כבוד פה וכבוד לשון.

ושומה עלינו להבין את עומק הדברים.

ב' אבחנות ב"קוצר רוח" – נפילה והתכללות

"קוצר רוח" זוהי מציאות שהרוח נעלמת באדם, היא מתקצרת, מקבלת גניזה מסוימת.

בעצם, ישנן שתי אבחנות ל"קוצר רוח": האחת - מצד נפילה מן הרוח לתתא, שזו בחינת "ומעבודה קשה", שמפני שהם עמלים בעבודתם, הרי שאין לבם ורוחם פנויים לשמוע את משה. והשניה - כמו היסוד שהוזכר לעיל רבות, שמצד הכלי אמנם יש נפילה, אך מצד האור יש עליה, וא"כ הקוצר רוח שמתגלה כאן הוא מחמת ההתכללות של הרוח.

ענין זה מדויק בלשון הפסוק "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", ולכאורה הרי המעם לכך שהיה קוצר רוח, הוא מחמת העבודה קשה, ואינם שני דברים, ואילו בפסוק כתוב "ומעבודה קשה". ובהכרח שישנן שתי בחינות ב"קוצר רוח": מצד הכלי - זוהי נפילה ללמטה מן הרוח, מחמת העבודה הקשה שנכפתה עליהם. אבל מצד השורש, מצד האור - קוצר רוח הוא גילוי של הנשמה שהיא למעלה מן הרוח!

אם כן, עומק גאולתם של ישראל ממצרים, הוא למעלה ממדרגת הרוח - גילוי של הנשמה! זה גופא שורש הגאולה.

ובאמת, כבר כתב הבעל הטורים: "מקצֶר - חסר וא"ו ועולה כמנין ת"ל, לומר שלבסוף ת"ל שנה יצאו, שנאמר: ויהי מקץ שלשים וארבע

מאות שנה". הרי שמרומז כאן במילה "מקוצר" זמן הגאולה. ולכאורה, הרי "מקוצר רוח" הוא העדר סיבה לגאולה, שהרי הם אינם שומעים את בשורת הגאולה, וכיצד יתכן שדוקא כאן מרומז זמן הגאולה?

הרי, ש"קוצר רוח" מצד העומק שבדבר, הוא ההתגלות של מהות הגאולה. זוהי התגלות של ה"רוח" הנכלל במקורו, בנשמה, וזהו אופן הגאולה.

גאולה בסוד התנועה וגאולה בסוד ההוי"ה

ביאור הרברים כך הוא.

בעצם, בעומק ענין גאולת ישראל ממצרים מצינו שני מהלכים: הקב"ה אומר למשה רבינו: "לכן אמר לבני ישראל אני ה', והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים, ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים", כאן נאמרו ארבע לשונות של גאולה - והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי - שהן מגלות את תוקפה של היציאה ממצרים. זוהי הגאולה בסוד "בצאת ישראל ממצרים".

אבל מאידך, ישנה בחינה עמוקה יותר בגאולה. כמכת בכורות נאמר: "ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (יא, ד), ואמרו חז"ל: "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו", היה כאן גילוי של ההוי"ה בכבודו ובעצמו. הרי שהגאולה מצד ההתגלות של ה"אנכי יוצא בתוך מצרים", לא היתה בסוד ה"והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", שהיא יציאה שיצאו בני ישראל ממצרים, אלא דייקא בתוך מצרים התגלה מהלך של גאולה.

ישנם, אם כן, לפנינו שני סוגי גאולה: גאולה אחת בסוד היציאה, שבני ישראל יוצאים ממצרים, ומצד כך יש שליח להוצאתם. וגאולה נוספת בסוד שקוב"ה מתגלה במצרים. אלו שני האופנים של הגאולה.

פרשת וארא

קעג

וגדר החילוק בין שני אופנים אלו של הגאולה הוא, שישנה גאולה בסוד התנועה וישנה גאולה בסוד ההוי"ה שלמעלה מן התנועה. האופן הראשון של הגאולה הוא בסוד התנועה, בבחינת "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". כל אלו הם לשונות של תנועה, ומצד כך דייקא "בצאת ישראל ממצרים" - בני ישראל יצאו ממצרים ונעו במדבר ארבעים שנה, ולכך בחינה זו של גאולה היא דוקא ע"י שליח, כי מהות השליח היא תנועה.

משא"כ האופן השני של הגאולה שהוא באופן של "אני יוצא בתוך מצרים". שהרי כל סוד הגלות הוא העלם של קוב"ה, וסוד הגאולה הוא התגלותו ית', וא"כ כאשר ישנה בחינה של "אני יוצא בתוך מצרים", זהו סוד הגאולה! מצד כך לא היתה בבני ישראל תנועה. הם נשארו במצבם ובמעמדם, ושם, בתוך ה"מצר", נגלה אליהם קוב"ה וגאלם.

שורש בחינה זו של הגאולה, היתה מכת החושך שקדמה לה. במשך שלושה ימים לא יכל איש להתנועע. היתה זו הכנה לגילוי אותו סוג של גאולה שאין בה הוצאה, היה כאן גילוי ל"אני יוצא בתוך מצרים", וא"כ לא צריך להתנועע כדי לצאת ממצרים.

והרי שסוד הגאולה הוא בשתי הבחינות: גאולה בסוד התנועה וגאולה בסוד ההוי"ה. גאולה בסוד התנועה אלו הארבע לשונות של גאולה, ואז המהלך הוא של "והבאתי אתכם אל הארץ", וגאולה בסוד ההוי"ה הוא בסוד "אנכי יוצא בתוך ארץ מצרים", שקוב"ה נגלה בתוך המיצר עצמו.

ב' אופני הגאולה – ביציאתם ממצרים ובעודם במצרים

מעתה נבין לעומק את האמור בראשית הדברים בענין "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח".

כי הנה סוד התנועה הוא בסוד הרוח שמנעת כל דבר, וכאשר מתגלה מהלך של "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח", הרי זה גילוי מהלך שלמעלה מן התנועה, למעלה מן הרוח, שזה אחד מאופני הגאולה, כמו שנתבאר.

שהרי באמת מתחילה הם לא שמעו אל משה, אבל ודאי שלאחר מכן משה דיבר עם בני ישראל ודיבר גם עם פרעה, וא"כ מתגלים כאן שני מהלכים: מחד, נאמר: "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח", "ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים", והרי שמשה איננו נשמע לא אצל בני ישראל ולא אצל פרעה. אך מאידך אנו רואים, שבכפועל היה מהלך שבני ישראל שמעו אל משה וגם פרעה שמע אליו. הרי שמחד היה העלם לרוח, ומאידך עדיין היה גילוי של רוח.

והם הם הדברים בענין שני אופני הגאולה שנתגלו ביציאתם ממצרים ובעודם במצרים, שיציאתם ממצרים היא בחינה של גילוי הרוח, ובעודם במצרים זהו גילוי של "קוצר" רוח, של התכללות הרוח וגילוי הנשמה, גילוי של עצם ההוי"ה.

נאולתם של ישראל כללה את שני האופנים הללו - הן בסוד הרוח, והן בלמעלה מן הרוח, בסוד נשמה.

"רוח אפינו משיח ה'... בצלו נחיה בגוים"

מצד השית אלפי שנין, ההשגה היא בסוד התנועה, בסוד הרוח, ודייקא מצד כך נאמר "רוח אפינו משיח ה'... אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" (איכה ה, כ), כלומר כל זמן שעדיין נמצאים בין הגוים ושכינתא בגלותא - ההתגלות היא בבחינת "רוח אפינו משיח ה'" - רק בהתגלות של רוח. משא"כ בשעה שתתבטל בחינת "נחיה בגוים", כשתהיה יציאה מן הגוים - אז יהיה גילוי של למעלה מן הרוח.

פרשת וארא

קעה

מצד בחינת הרוח, שזה סוד התנועה, הרי ש"דָּבָר אחד לדור", שהוא בסוד משה שמנהיג את הכנסת-ישראל. אלא שבסוד ההתלבשות שמושה הוא לבוש לְמִשִּׁיחַ, זוהי בחינת "רוח אפינו משיח ה' אשר אמרנו בצלו נחיה בגויים". הרי שיש כאן הארה בבחינת "והחכמה מאין תמצא" שאורו של משיח מאיר בלבוש דמשה שהוא בחינת רוח, וזה גופא "רוח אפינו משיח ה'".

משא"כ מצד התפיסה שלמעלה מן התנועה, למעלה מן הרוח - זהו גילוי של ההוי"ה שלמעלה מקומת משה, וזה גופא מה שנאמר "ולא שמעו אל משה - דייקא - מקוצר רוח", כי מצד בחינת קוצר רוח שהוא סוד ההתכללות של הרוח בשורשו, אין זה בבחינת משה אלא בבחינת משיח.

הרי בידינו שתי אבחנות בגאולתם של ישראל כפי מה שנתבאר, ולפי"ז האבחנה של סוד היציאה ממצרים היא בסוד משה, והאבחנה של בסוד ה"אנכי יוצא בתוך ארץ מצרים" לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח - הרי שזה גם לא ע"י משה, וזהו גילוי של ההוי"ה בעצמו.

אלו הם שני העומקים של הגאולה. כידוע, בהגדה של פסח לא נזכר שמו של משה, והרי שבסוד הגאולה ישנה גאולה בבחינת משה וישנה גאולה בבחינת גילוי עצמותו ית'.

תיקון הטיפין – עקירת כח התנועה

בתחילת דברינו הוזכרו דברי הבעל הטורים: "מְקַצֵּר - חסר וא"ו ועולה כמנין ת"ל, לומר שלבסוף ת"ל שנה יצאו, שנאמר: ויהי מקץ שלשים וארבע מאות שנה".

והנה המילוי של ת"ל - ת, ו, ל, מ, ד - עולה למנין ת"פ, סוד תלמוד, בסוד לילית, כידוע, שהיא הקליפה המחמיאה את בני האדם.

כידוע, עיקר גלותם של ישראל במצרים היתה בסוד הטיפי קרי שיצאו מאדם הראשון והתפזרו בגלות, וגאולתם של ישראל היא בהיתקנות של

הטיפות הללו. ולכן דייקא בסוד תיקון הקליפה שהיא בנימטרי' ת"פ, היה סוד הגאולה.

בלשון חז"ל מצינו שהורע יורה כחץ, כלומר, הוא בסוד הרוח, בסוד התנועה. שהרי בעומק, הנוקבא היא כנגד נפש והדוכרא הוא בחינת רוח, ולכן צורת ההשפעה היא בבחינה של יורה כחץ, בבחינת רוח.

בפשוטו, הטיפין שיצאו מאדם הראשון התפזרו בין האומות, ותיקונן הוא ע"י קיבוץ הניצוצות, וזה אמת.

אבל טמון בדברים עומק נוסף. התיקון של אסיפת הטיפין שהתפזרו, עומק עניינו לא רק לאסוף אותם למקור הקדושה, אלא שפזורים היה בסוד התנועה, סוד התנועה המרחקת, שהתרחקו לארבע כנפות הארץ, וסוד תיקונם בעומק הוא גדר התיקון לשלול את סיבת התפזרותם ואת כח פיזורם. כלומר לא רק להשיב אותם באותה הויה כפי שהיו קודם שנתפזרו, שהיו בבחינה של אחדות ונתפזרו ועתה העבודה לקבצם, אלא עיקר התיקון לעקור את שורש הכח המפזר שהוא כח הרוח, כח התנועה.

הרי שעומק הגאולה שהתגלתה במצרים לתקן את טיפות הקרי שיצאו מאדה"ר והתפזרו, היתה לתקן את עצם כח היורה כחץ. לכן דייקא בפסוק "מקוצר רוח" שיש כאן גילוי של התכללות הרוח - נרמזו הת"ל שנה, שהם תיקון בחינת הקליפה המטמאת בני אדם בסוד הטיפין שיצאו.

זהו עומק התיקון - לכלול את כח היורה כחץ, את כח התנועה. שהרי הטעם שנצרך כח היורה כחץ הוא מחמת שיש כאן נוקבא ודוכרא כשניים נפרדים, ממילא נצרכת העתקה ממציאיות הדוכרא למציאות הנוקבא, שהיא נעשית בכח התנועה, בכח היורה כחץ, שזולת זה אין הזרעה. משא"כ בסוד האחדות בין הדוכרא לנוקבא, בסוד האין, בסוד ה"לית שמאלא בהאי עתיקא", הרי שלא נצרכת העתקה מן הדוכרא לנוקבא כי הם חד, וממילא אין מהלך של יורה כחץ.

פרשת וארא

קעז

אין זע, אפוא, תיקון מקרי בתוך הטיפין, אלא תיקון עצמי בשורש הדבר שאין צורך במהלך של יורה כחין, אין צורך בנקודת הרוח, ולכן לא שייך פיזור טיפין.

אם כן, עומק הגאולה שנתגלה בבחינה של קוצר רוח, הוא גילוי של האחדות שקודם הנסירה של אדם וחיה שאז הם היו חד. שהרי עצם מציאות הדוכרא לאחר התפרדותם היא מציאות של רוח, כי כל עניינו של הדוכרא הוא השפעה לנזקבא, הרי שהוא מתנועע תמיד להשפיע. ואף בשעה שהוא לא מתנועע להשפיע [סוד ימי הטומאה], עדיין הוא במהלך של תנועה מהשפעה להעדר השפעה. משא"כ מצד העצמויות של גילוי האין שדוכרא ונזקבא חד הם, הרי שאין כלל תנועה של השפעה.

זה עומק גילוי פנימיות הנשמה, בחינת היחידה שבנפש, שאין שם צורך בהשפעה, כי הכל חד והכל דבוק בתכלית הדבקות בו ית', וממילא אין צורך בתנועה. התנועה היא מחמת הריחוק של הנברא מיוצרו, אבל בסוד הדבקות השלימה וההתכללות בו ית' אין צורך בתנועה.

"והבאתי" – למעלה מארבע לשונות של גאולה

זה סוד עומק הגילוי של "קוצר רוח".

שהרי גאולת מצרים היו בה שתי בחינות: האחת - גאולת מצרים כשלעצמה, והשניה - מצד היותה שורש לגאולה העתידה - "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

והנה מצד ההתגלות במצרים, הגאולה היא בסוד התנועה, בסוד ה"והוצאתי והצאתי וגאלתי ולקחתי". משא"כ מצד מה שהיא שורש לגאולה העתידה - הרי שהיא למעלה מן התנועה.

כידוע, ישנן ארבע לשונות של גאולה - "והוצאתי והצאתי וגאלתי ולקחתי", והלשון החמישית היא "והבאתי" [והבאתי אתכם אל הארץ אשר

נשאתי את ידי לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה". ומדוע לשון זו אינה נכללה בארבע לשונות של גאולה?

ביאור הענין: מצד תפיסת הארבע לשונות של תנועה, נראה שגם ה"והבאתי" הוא בחינה של תנועה. אבל כאשר יתקיים ה"והבאתי", כאשר תתגלה הכניסה הגמורה לא"י בסוד נחלת אבותם מקום מגוחתם - יתגלה העולם שלמעלה מן התנועה, שלמעלה מהארבע לשונות של גאולה! ולכך לשון "והבאתי" אינו נכלל עם ד' לשונות של גאולה, כי הוא מהות שונה של גאולה.

הגאולה בסוד הארבע לשונות, היא בבחינה כמו שכותב הבעל הטורים "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי בגימטרי' זה עני בישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות", כלומר זוהי מהותה של הגאולה בסוד נתינת העשיר לעני, בסוד השפעת הדוכרא לנוקבא, ולכן דייקא בארבע לשונות הללו נרמזו שעני בישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות, כלומר ישנה כאן תנועה של נתינה לעני, בחינת הדוכרא שנותן לנוקבא. משא"כ בלמעלה מארבע לשונות של גאולה - כאן כבר אין בחינה של עני ואין בחינה של נתינה לעני, כי העשיר והעני הם חד ואין תנועה מהעשיר לעני.

גאולתם של ישראל היא ע"י הצדקה, כמו שאמרו חז"ל (שבת קלט ע"א). כפשוטו הכוונה שהדוכרא נותן לנוקבא, וא"כ גשלת בנוקבא הקומה ע"י שהיא מקבלת כל צרכה ואין בה חסר. אבל עומק הדבר, שהנתינה יוצרת אחדות בין הנותן למקבל, ולאחר שהדוכרא נותן לנוקבא והנוקבא נעשתה חד עם הדוכרא - הרי שנגלתה הפנימיות של חד ושוב אין כאן נתינה.

אם כן, הנתינה איננה נתינה כפשוטו בלבד, אלא היא נתינה שנועדה לאחד את הדוכרא והנוקבא, וכאשר הם מתאחדים, הרי שאין כאן בחינה של נותן, כי הרי זה כאדם הנותן לעצמו. ונמצא, שבעומק תכלית כח הנתינה לברר את השלילה שיש אופן למי לתת!

פרשת וארא

קצט

הרי שדייקא מצד הארבע כוסות יש מהלך של נתינה לעני, אבל מצד הכוס החמישי שנהגו לעשות, שהיא כוסו של אליהו מבשר הגאולה, זוהי בחינת "והבאתי", ומצד כך אין זה כוס של עני!

בידוע, המנהג הוא למוזג את כוסו של אליהו, ולאחר מכן להחזיר את היין בחזרה למקום ממנו נלקח. וקשה, אם כן למה מוזגים?

ודאי שיש בכך כמה טעמים, אבל לענייננו זה לא מקרי מה שמוזגים כוס של אליהו והמוזג עצמו לוקח את היין בחזרה, אלא זוהי מהות הגילוי הממון בכוס של אליהו שהוא מבשר הגאולה. זהו בירור שהיין איננו ניתן אלא נשאר בידי הנותן, וזה סוד ה"והבאתי" שנתבאר.

הארבע כוסות הן בסוד "לא יפחתו לו [-לעני] מארבע כוסות של יין", משא"כ מצד הכוס החמישי שהוא בסוד ה"והבאתי", מונח בו גילוי שאין כאן נתינה, היין נשאר אצל הנותן. ואין זה מחמת שהמקבל לא בא, אלא מחמת שהמקבל הוא חד עם הנותן!

גאולה בסוד משה וגאולה בסוד התגלות ההוי"ה

זהו העומק שמתגלה בבחינת הגאולה, וא"כ הארבע לשונות של גאולה הם בחינת רוח, בחינת משה, והלשון החמישית של הגאולה, ה"והבאתי" - היא בבחינת "קוצר רוח" שלא שמעו אל משה.

אנחנו רואים שמשה רבינו הוליך את בני ישראל ארבעים שנה במדבר, אבל הכניסה לא"י לא נעשתה על ידו.

והם הם הדברים שנתבארו, כי משה הוא בסוד הארבע לשונות של גאולה "והוצאתי, והצלתי, וגאלתי ולקחתי", בסוד ה"לכתך אחרי במדבר ארבעים שנה", בחינת ההליכה, בחינת התנועה. אבל מצד ההבאה למקום המנוחה, שהוא בסוד ה"והבאתי" - זו כבר אינה גאולתו של משה! מצד כך

נאמר "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו בעצמו". גאולתו של משה היא עד בחינת "והבאתי".

זהו גם עומק טעם הדבר שמשה רבינו סירב להנהיג את ישראל מתחילה, ואומרים חז"ל שמצד כך הוא לא זכה להביאם לא".

ועומק הדברים: נקודת הסירוב של משה לגאול את ישראל, היא מצד האבחנה שאין בהם רוח. מצד הבחינה שלמעלה מן הרוח, סירב משה רבינו לגאול את ישראל. והלשון "סירב" כאן היא לשון מושאלת, כלומר, זהו גילוי שמצד הנקודה שלמעלה מן הרוח אין מקום לגאולת משה, ומצד כך דייקא הוא לא נכנס לא"י כי זו אותה בחינה. משא"כ מצד בחינת רוח, הוא באמת הלך לגאול את בני ישראל, כמו שמצינו שביקש מהקב"ה "יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה", והקב"ה נענה ואמר לו: "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו" (במדבר כו, טז-יח).

המהלך הוא כסדר, הן מתחילה כשהקב"ה שולח את משה לגאול את בני ישראל, הן במתן תורה ש"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" ושמונה דברות שמעו מפי משה, והן בהתגלות שמשה רבינו מוליך את בני ישראל במדבר, ולא מכניסם לארץ ישראל - כסדר אנו רואים את ההתחלקות, שישנה גאולה בסוד משה וישנה גאולה בסוד ההתגלות של ההוי"ה.

"עבודה קשה" – למעלה מתפיסת העבודה

מלבד ה"קוצר רוח", היתה סיבה נוספת שמחמתה לא שמעו בני ישראל אל משה: ה"עבודה קשה", וביאורה נראה כמו שביארנו ב"מקוצר רוח".

בפשוטו, "עבודה קשה" היא מצד הנפילה, והרי שהיא מונעת משמיעה אל משה. אבל מצד העומק שבדברים, משה רבינו נקרא "עבד" - "כי עבד נאמן קראת לו", בחינת עבד, בחינת עבודה. והרי ידועים דברי חז"ל (סוטה יא ע"ב): "את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך - אמר רבי שמואל בר נחמני

אמר רבי יונתן: שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים",
כך היתה צורת השעבוד במצרים ולכך זו היתה עבודה קשה.

ועומק גדר הדבר, כי התגלה כאן האור שלמעלה מן העבודות. מצד הכלי,
שהיה עדיין בכלים של משה, הרי שנתגלה כאן מהלך של עבד, ומצד
כך נאמר "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ
מצרים" (ויקרא כה, נה), שזה בסוד גאולתו של משה שנקרא "עבד נאמן", אבל
מצד הגילוי שלמעלה מתפיסת משה, כמו שנתבאר, הרי זה גילוי שלמעלה מן
העבודה.

זוהי בחינת ה"עבודה קשה". כאשר נותנים לאיש עבודה שאיננה שייכת לו,
הרי שמצד הכלי זוהי נתינת עבודה קשה, אבל מצד האור, אין זה בגדר
העבודות דיליה, והרי שזהו אור למעלה מן העבודות.

זוהי העומק של "לא שמעו אל משה מקוצר רוח", כי קוצר רוח הוא למעלה
מתפיסת משה, וכמו כן "מעבודה קשה", שגם היא גילוי למעלה מתפיסת
"כי עבד נאמן קראת לו", למעלה מתפיסת העבודה.

"ולא שמעו אל משה" – שמיעת בחינת ה"לא"

הרי, שב"ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", התגלו לנו שני
מהלכים של גאולה - מהלך בסוד משה, שהוא בסוד רוח ובסוד עבודה,
ומהלך בסוד "קוצר רוח" שהוא בסוד ה"עבודה קשה", שהיא למעלה
מתפיסת העבודה.

ומצד כך דייקא נאמר "ולא שמעו אל משה", הם שמעו אל בחינת ה"לא",
הלמעלה מקומת משה - זה מה שנשמע! כפשוטו הם לא שמעו אל
משה, א"כ הם לא שמעו כלום, והרי"ז כמו שמושה לא דיבר. אבל בעומק
אינו כן, אלא הם שמעו קומה שלמעלה ממושה, הם שמעו שלא שומעים את
משה.

"ולא שמעו אל משה" זוהי ההפשטה של שמונה הדברות ש"משה ידבר והאלוקים יעננו בקול", היתה כאן הפשטה של ה"משה ידבר" כי הם לא שמעו את משה. כלומר, זוהי שלילת שמיעת משה, וממילא גילוי הנקודה הפנימית של ה"אלוקים יעננו בקול" שזוהי מציאותו ית', בבחינת שני דברות ראשונות ששמעו ישר ממנו ית"ש.

וכשם שבגאולה הראשונה היתה בחינה של גאולה בסוד משה וגאולה בבחינה שלמעלה ממשה - כך בסוד הגאולה העתידה בביאת משיח צדקנו, תהיה גאולה בסוד העצמיות וגאולה בסוד הלבושים.

אלא, שבסוד גאולת מצרים אור הגאולה של העצמיות היה רק בבחינה של אור שמסתלק [וכן עדיין לא האיר בשלימות], כידוע שלאחר ליל התקדש החג האור פקע והם חזרו רק לגאולת משה, לאחמ"כ חזר במתן תורה ונסתלק שוב. משא"כ בסוד גאולת משיח, שהיא בסוד "עד כי יבוא שילה" זה משה, הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון - הרי שהגאולה תישאר עדיין בבחינה של שתי הגאולות.

ולעת"ל הגילוי הפנימי של ה"בעצמו" יהיה בקביעות, וגאולתו של משה בבחינת משיח תהיה בסוד ההתלבשות, ואז תוקבע בנפש האדם הגאולה שלא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו בעצמו, בעצמו שלמעלה מכבודו.

פרשת בא

דיבור, שתיקה - ואחדותם

דיבור לזולתו ודיבור לעצמו

"ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבך, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'" (י, א-ב).

נצטוונו במצות עשה לספר ביציאת מצרים, ואחד מן המקראות ממנו נלמד חיוב זה, הוא פסוק דידן - "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים".

והנה בענין סיפור יציאת מצרים, ידוע מהספה"ק ש"סיפור" מלשון ספירה, מלשון הארה, מלשון ספירה. הסיפור הוא סיפור של הארה!

ההארה שנגלית בסיפור, יש בה כמה וכמה אבחנות. בפסוק נאמר: "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך", חיוב סיפור יציאת מצרים הוא לבנים. ומכאן למד התנא בפרק ערבי פסחים (פסחים קטז ע"א) שחיוב הסיפור הוא לבן, ושם בגמ' איתא: "תנו רבנן: חכם בנו - שואלו, ואם אינו חכם - אשתו שואלתו. ואם לאו - הוא שואל לעצמו". כלומר, צורת הסיפור, צורת הדיבור - יש בה הדרגה מן הרחוק לקרוב: ראשית - המהלך של "בנך ובן בנך", לאחמ"כ המהלך של "אשתו כגופו", ולאחמ"כ אם אין מי שישאל אותו - הוא שואל ומספר לעצמו.

הרי שבעומק ישנן שתי אבחנות של סיפור, שתי אבחנות של דיבור: האחת - סיפור ודיבור לזולתו, והשניה - סיפור ודיבור לעצמו. כאשר בנו ובן

בנו או אשתו שואלים והוא משיב - הרי שזה סיפור לזולתו, משא"כ כאשר הוא שואל את עצמו ומשיב, הרי שזה סיפור לעצמו.

ובאמת, בלשון חז"ל "ראוה מדברת" (כתובות יג ע"א) מבואר, שלשון דיבור הוא לשון זיווג, וכידוע ישנן שתי אבחנות של זיווג, יש זיווג של דוכרא ונוקבא שהם שניים, ויש זיווג בבחינה של זיווג מיניה וביה. הרי, שכשם שבזיווג ישנם שני סוגי זיווג - זיווג עם זולתו וזיווג מיניה וביה - כך בבחינת הדיבור ישנה בחינה של דיבור לזולתו וישנה בחינה של דיבור לעצמו, ושתי בחינות אלו נגלות בחיוב סיפור יצי"מ הנלמד מ"למען תספר".

ענין זה מוצאים אנו גם בצורת התפילה שעיקרה דיבור. ישנה תפילה הנאמרת בקול, וישנה תפילה שהיא בלחש - תפילת שמונה-עשרה, בבחינת "וחנה היא מדברת על לבה, רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" (ש"א א, יג). הרי שישנה בחינה של דיבור שהוא בקול, והוא בבחינה של לזולתו. משא"כ צורת דיבור בלחש, זוהי בחינה של דיבור לעצמו.

בעולמות בריאה, יצירה, עשיה, שזוהי בחינת לבר [בחון] - הרי שהתפילה היא לזולתו, כי זו בחינה של חיצון, לבר. משא"כ באצילות, בתפילת שמו"ע - שם צורת התפילה היא: "וחנה היא מדברת על לבה", דיבור לעצמה, בסוד שהאורות והכלים הם חד, הרי שזוהי בחינת דיבור לעצמו.

אם כן בעומק, מצינו שתי אבחנות של דיבור: האחת - דיבור לזולתו, ושם החיוב הוא "השמע לאזנך מה שפך מדבר", והרי שאף שהאדם שומע את עצמו, אבל הוא שומע את עצמו בבחינה של דיבור לזולתו, הוא שומע את עצמו דרך יציאת הקול מהפה והגעתו לאוזניו. ממילא מצד כך, מה שזולתו שומע ומה שהוא שומע את עצמו - הוא חד, זוהי אותה אבחנה.

משא"כ מצד האבחנה של "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע", הרי שזוהי הקשבה פנימית של האדם לקול של עצמו. הוא לא שומע את עצמו

דרך יציאת הקול לחוץ מן הפה והגעתו לאוזניו, אלא זוהי הקשבה פנימית לדיבור שבתוך עצמו.

אלו הן שתי האבחנות שמצינו בדיבור.

ובעומק, הרי סוד הבריאה הוא בסוד עשרה מאמרות, בסוד עשרה דברות. הרי שמונה כאן עומק בתפיסת צורת הדיבור בשורש הבריאה כולה, שישנה תפיסה של דיבור לזולתו, שהיא מצד לאחר חמא אדה"ר, וישנה בחינה של דיבור לעצמו, שהיא קודם החמא, וביותר דקות קודם נסירת חוה מן אדה"ר.

וברוך הדבר שמתא לעילא, כמו שרואים בסדר התפילה, הרי שבתחילה צורת הדיבור היא לזולתו, ואף לעצמו בצורה של "השמע לאוזניך מה שפיך מדבר", ולאחר מכן מגיע מהלך של "וחנה מדברת על לבה, רק שפתיה נעות וקולה לא יישמע", תפילה בלחש, הקשבה פנימית לקול של עצמו. שוב אין כאן יציאה לזולתו, וזוהי בחינת זיווג מינייה וביה.

ועומק ענין דיבור לזולתו בתפילה הוא, כאשר הוא חש האלוקים חוצה לו. משא"כ כאשר האדם חש את האלוקות בקרבו בתוכו, ויתר על כן את החד עם הבורא, אזי הדיבור הוא בתוכו ולא חוצה לו.

"תחטפנו שינה" – התכללות בעולם שלמעלה מן הסיפור

אלו הן שתי המדרגות, אך ישנה גם המדרגה השלישית.

בחייב סיפור יציאת מצרים, הוזכר בהלכה גדר גבול הסיפור בליל התקדש החג, שהוא "עד שתחטפנו שינה", וז"ל השולחן ערוך (או"ח סי' תפא ס"ב): "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

ובכפשומו טעם הדבר, מפני שאחר מכן הוא כגדר נאנס. ולפי"ז אין זה גדר של גבול חיוב מצד עצם הסיפור, אלא שלאחר מכן הוא יש לו פטור מצד שהוא אנוס. כן מובא בשם הגרי"ס.

אבל בעומק, יש כאן אבחנה שהשינה היא נקודת ההתכללות של הסיפור, ונבאר את הדברים.

"למען תספר באוזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'". סוף המלחמה של בני ישראל עם המצרים - היה בקריעת ים סוף. לאחר מכן המשיכו בני ישראל בלכתם במדבר לתכלית שהיא מעמד הר סיני ולאחריה הכניסה לארץ ישראל, אבל סוף המלחמה עם מצרים היה בקריעת ים סוף, שאז ראו את מצרים "מת על שפת הים".

והנה לפני קריעת ים סוף אומר הקב"ה למשה רבינו: "מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו" (יה, טו), וידועים דברי חז"ל בזה"ק (פר' בשלח דף מה ע"א) "בעתיקא תליא מילתא". הרי שנגלה כאן מהלך שלמעלה מהבחינה של "למען תספר".

יציאת מצרים קודם קריעת ים סוף, נגלה בה מהלך של סיפור. אבל בסוף היציאה, בקריעת ים סוף ששם היתה ה'חתימה' של המלחמה עם מצרים, שראו את מצרים מת על שפת הים - שם נגלה מהלך שלמעלה מכח הסיפור של ליל התקדש החג.

תחילתו של הסיפור הוא סיפור לזולתו, לאחר מכן סיפור לעצמו - תפילה בלחש, ולאחר מכן "מה תצעק אלי" - "בעתיקא תליא מילתא", כאן יש את ההתכללות של הסיפור, וזוהי תכלית הסיפור.

"עתיקא", עתיק, בחינת יָשָׁן, בחינת יָשָׁן. זה גופא עומק הפטור של "חייב אדם לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה", כי כאשר חטפה

פרשת בא

קפו

אותו שינה, הרי שהגיע לבחינת עתיק, וזה גופא הבחינה שנאמר בה "מה תצעק אלי", נגלה כאן עולם שלמעלה מן הסיפור. הרי שהפטור של "תחטפנו שינה" הוא גדר של התכללות בעולם שלמעלה מן הסיפור.

תכלית סיפור יציאת מצרים הוא לא להישאר בגדר של הסיפור, אלא לעלות למעלה מן הסיפור. הרי "סיפור" הוא מלשון ספירה, כמו שהוזכר, ובסדר הספירה רואים אנו, שישנה עבודה של ספירת שבע פעמים שבע עד מתן תורה, ולאחר מכן שוב אין ספירה.

הרי שכשם שבספירה עצמה רואים אנו שאין תכליתה להישאר במדרגת ספירה, אלא דייקא להגיע לבחינת השמיני שלאחר שבע פעמים שבע, ומכאן ואילך שוב אין נקודה של ספירה - כן הדבר בבחינת סיפור, שאין התכלית להישאר במידת הסיפור, אלא להתעלות למהלך של "תחטפנו שינה", למהלך של "מה תצעק אלי".

הרי שבעומק, בליל התקדש החג ישנם שני מהלכים של סיפור: יש מהלך של "היו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן קריאת שמע של שחרית", הרי שנסתלק הלילה ונגלה אור היום - "תאיר כאור יום חשכת לילה", וזה מצד המהלך ש"כל הלילה היו מספרים", מצד עבודת הסיפור, מלשון ההארה.

אך ישנו מהלך אחר בבחינת הסיפור, והוא: להתעלות למדרגה שהיא למעלה מן הסיפור, למדרגת "תחטפנו שינה".

"כולנו יודעים את התורה"

לפי כל המתבאר, נמצינו למדים שני אופנים בצורת הסיפור.

מצד המהלך שהתכלית היא "היו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה", הרי שצורת הסיפור היא ריבוי של סיפור - "אפילו כולנו חכמים כולנו

נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", עוד חכמה, עוד בינה ועוד דעת. העמקה לפנים מן העמקה.

משא"כ מצד המהלך "עד שתחטפנו שינה", כאשר "כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה" - אז דייקא בא הסיפור למהלך של כלות, והאדם מתעלה למעלה מן החכמה, בינה ודעת, למעלה מן המוחין.

צורת הסיפור מצד ה"תחטפנו שינה", היא להגיע לְפְלוֹת של הסיפור [כלות" מלשון לכלול את הדבר], למדרגה שהיא למעלה מן הסיפור. כלומר, לא רק שזוהי תכלית הסיפור, אלא שזוהי צורת הסיפור, שיש לספר ביצי"מ בצורה שתכליתה לְפְלוֹת את הסיפור ולכלול אותו בלמעלה מן הסיפור.

שורש הגאולה – גילוי האבחנה שלמעלה מן הגבול

ענין זה מתגלה גם בשורש גאולתם של ישראל.

משה רבינו היה כבד פה וכבד לשון, וכבר הוזכר כמה פעמים שדבר זה אינו מיקרי בצורת הגאולה, אלא זה גופא השורש של ה"פְלוֹת" של הסיפור. שורש הגאולה הוא מצד אותה אבחנה שאין מי שיכול לדבר, שמשו רבינו אין בכוחו לדבר. זהו שורש גאולתם של ישראל.

ואף שנאמר "ואהרן אחיך יהיה נביאך" (ו, א), והרי שנגלית כאן גם בחינה של ניב שפתיים, בחינת סיפור, בחינת דיבור - אבל עדיין הפנימיות שעמדה מאחורי אהרן היתה משה רבינו שהיה כבד פה וכבד לשון.

הרי, שה"מספרים כל אותו הלילה" זוהי בחינת "אהרן יהיה נביאך", ניב שפתיים. משא"כ המהלך של "עד שתחטפנו שינה" מושרש באבחנה של משה שהוא כבד פה וכבד לשון, וזהו השורש הפנימי של גאולתם של ישראל.

שורש פנימיות הגאולה, הוא לגלות את האבחנה שלמעלה מן הסיפור, שלמעלה מן הספירה, שלמעלה מן הגבול.

"מצרים" מלשון מיצר, מלשון גבול. בפשוטו, הקב"ה גאל אותנו ממצרים, שהיא בחינת גבול דטומאה, ונגאלנו להיכנס לגבול דקדושה, וזה אמת. ומצד כך נאמר לשון 'סיפור', לשון מְסָפֵר, שהרי נשארנו עבדים בגדרי הגבול, ולכן צורת הסיפור היא בצורה של גבול, בצורה של מספר.

אך ישנה אבחנה עמוקה יותר. בני ישראל נגאלו מתפיסת המיצרים, ולאן דוקא ממיצרים דקליפה, אלא אפילו ממיצרים דקדושה, כי נגלה ה"אני [-הקב"ה] יוצא בתוך מצרים" שלמעלה מן הגבול, ומצד ההתגלות שלמעלה מן הגבול, הרי פשוט וברור שאין שם מהלך של סיפור, מהלך של מְסָפֵר. זהו עולם שלמעלה מן הגבול.

הרי שבעומק תכלית היציאה אינה רק מהקליפה דמיצר, אלא גם מקדושה דמיצר, והתגלות שלמעלה מן המיצרים כלל, בבחינת נחלה בלי מיצרים, אפילו מיצרים דקדושה.

"כי אני הכבדתי את לבו"

כידוע, מכאן ואילך נסתלקה בחירתו של פרעה - "כי אני הכבדתי את לבו".

ועפ"י המתבאר שגילוי אור הגאולה היה לא רק גאולה דמיצר דקליפה, אלא מבחינת מיצר כלל, אפילו מיצר דקדושה - הרי שסילוק הבחירה וגילוי אור הידיעה, אינו גילוי רק בבחינת ביטול הקליפה של התנין הגדול שהוא פרעה, אלא זהו גילוי של הידיעה שלמעלה מן הבחירה בכללות, שזה גופא אור הגאולה של ה"בעתיקא תליא מילתא".

הגילוי שלמעלה מן הגבול נעוץ ב"כי אני הכבדתי את לבו", אלא שמצד התפיסה הפשוטה זהו רק ביטול הקליפה דפרעה, אבל מצד העומק

הנגלה, זהו גילוי של הידיעה שלמעלה מן הבחירה כלל, למעלה ממועשה הנבראים בסוד הגבול.

סוד הגאולה – סוד האחדות

בבדי לגאול את בני ישראל ממצרים, היכה הקב"ה את מצרים בעשרה מכות, עד המכה העשירית שהיא מכת בכורות, ובה מת "כל בכור בארץ מצרים, מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי" (יב, כט).

ואף פרעה עצמו היה צריך למות במכה הזאת, אך הוא לא מת במכת בכורות, וגם לא בקריעת ים סוף, כמו שדרשו חז"ל במדרש עה"פ "לא נשאר בהם עד אחד" (יד, כח) - "זה פרעה שנשאר מהם ולא מת, כדי לספר גדולתו של הקב"ה, כמו שנאמר: ואולם בעבור זאת העמדתך". פרעה היה ה"אחד" שניצל מקריעת ים סוף.

"והנה מצרים נוסע אחריהם" (יד, י) - "בלב אחד כאיש אחד" (רש"י). מהמציאות של מצרים נשארה רק נקודת ה"אחד" שהוא פרעה. נקודה זו לא התכלתה לא ביציאת מצרים במכת בכורות, ולא בקריעת ים סוף.

ולכאורה, אם כן לא היה כאן כילוי גמור של גלות מצרים. וביותר, שהרי מי שלא נתכלה הוא השורש של הכל - פרעה! - וא"כ חסר בעצמות הגאולה, כי אף שנגאלנו מהיותנו עבדים לפרעה, אבל לשורש הגלות - שהוא פרעה - לכאורה לא היה ביטול.

אבל עומק הדברים נראה כך.

התפיסה השטחית במציאות הגלות היא, שמצרים מעבדים את בני ישראל. אבל התפיסה הפנימית היא, שסוד הגלות הוא בסוד ההתפרטות, וסוד הגאולה הוא בסוד האחדות. נפרדות גמורה היא גלות גמורה, אבל ביתר דקות גם האבחנה שאנחנו מאבחנים את העשר ספירות ביחס לאחדות

הפשוטה, היא מעין דמעין דגלות. יש כאן אבחנה של עשר, והגאולה של העשרה הוא גילוי האחד.

"לא נשאר ממנו עד אחד" - "אחד" נשאר, ועד כמה שהוא נשאר בצורה של אחד זה גופא סוד הגאולה! הגלות היא ההתפרטות, והגאולה היא האחדות.

עומק גאולתם של ישראל – השתיקה

ביציאת מצרים נגאל הדיבור. "פסח" הוא מלשון "פה סח" כידוע, כי נגאלו בו העשרה מאמרות.

אמנם, לא זו היתה תכלית הגאולה, כי עדיין היתה קיימת בחינת עשרה. תכלית הגאולה היתה קריעת ים שם נאמר "מה תצעק אלי", לא נשאר רק אחד שהוא פרעה, כלומר נגלה כאן המהלך שלמעלה מהעשרה מכות, נגלה האחד!

ואור זה נגלה דייקא בפרעה עצמו, במצרים עצמה! זה שנשאר אחד ממצרים, אין זה חסרון, אין זו שלילה, אלא להיפך - זהו גילוי שאור האחדות, אור האחד, נגלה לא רק בקדושה, אלא אף במצרים גופא, שזוהי בחינת השתיקה, בחינת ההתכללות של העשרה דברות, של העשרה מאמרות.

הגלות היתה "בפרך", וכפי שדרשו חז"ל "כפה רך" - בבחינת הדיבור, והגאולה עפ"י התפיסה הפשוטה היא בסוד הפה סח כנגד הפה רך, בחינת דבר והיפוכו - דיבור דגלות, דיבור דגאולה. אבל בעומק, סוד הגאולה הוא בשתיקה שלמעלה מן הדיבור, שזוהי בחינת האחד.

בגאולת מצרים היתה בחינה של "למען תספר", הכוללת סיפור חיצוני וסיפור פנימי, כמו שהוגדר, שזוהי בחינת הפה סח כנגד הפה רך. אבל העומק הפנימי של אותה גאולה הוא בחינת "מה תצעק אלי" לא נשאר רק אחד, זוהי בחינה של שתיקה גמורה.

זהו עומק גאולתם של ישראל - לבאר ולגלות את האחדות הפשוטה של הנבראים ביוצרים, ומצד כך התכלית היא השתיקה.

דיבור שהוא בבחינת שתיקה

והנה במעמד הר סיני - שבא לאחר קריעת ים סוף - נגלה מהלך של עשרה דברות. ולכאורה, לאחר שהוברר שתכלית הגאולה היא השתיקה, מדוע שיהיה נגלה שוב מהלך של דברות?

אבל עומק הדברים הוא, שהנה אמרו חז"ל במדרש (שהש"ר א, ד): "בשעה ששמעו ישראל אנכי ה' אלהיך נתקע תלמוד תורה בלבם, והיו למדים ולא היו משכחין". "נתקע" לשון תקיעה, שורש תקע, שהוא גם שורש בחינת עתיק.

מעמד הר סיני שנגלו בו העשרה דברות, לא היה זה דיבור כפשוטו, היפך השתיקה, אלא זהו דיבור שנכלל בשתיקה!

גם בגאולה העתידה הוזכרה לשון תקיעה: "תקע בשופר גדול לחרותנו", "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האוכדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים" (ישעיהו כו, יג). ועומק עניינה של תקיעה זו דלעתיד לבוא הוא, שבחינת תקיעה היא צורת קול בלי חיתוך של דיבור, כידוע בספה"ק. לכן תהיה הגאולה העתידה בסוד התקיעה, מחמת שהיא בסוד העולם שלמעלה מן הדיבור.

עומק הענין יובן עפ"י משל. כאשר אדם מדבר, והשומע אינו מכיר את לשון המדבר - אף שיש כאן בחינת דיבור מצד המדבר, אבל מצד המקבל זוהי בחינה של שתיקה, כי הוא איננו שומע את הדברים. הרי שיש לנו משל מן העולם הגשמי לדיבור שהוא בבחינת שתיקה כלפי המקבל.

זהו עומק הדיבור של מעמד הר סיני. "כיון שבאו לסיני ונגלה להם - פרוחה נשמתם על שדיבר עמהם, שנאמר: נפשי יצאה בדברו" (שמות רבה כב, ד).

פרשת בא

קצג

"פרחה נשמתם" כלומר, שלא היה מקבל שיוכל לקבל את הדיבור. ועומק הגילוי בכך שאין מקבל שיוכל לקבל את הדיבור הוא, שגם הדיבור הוא בבחינת שתיקה!

מצד סדר העליה, הסדר הוא: דיבור חיצוני, דיבור לעצמו, ולמעלה מכך שתיקה. אבל כאשר מגיעים לשתיקה מבררים שגם הדיבור הוא בבחינת שתיקה! כלומר, אין זו רק עליה מדיבור לשתיקה, אלא זהו גילוי שמצד העולם דשתיקה, גם הדיבור הוא בבחינת שתיקה, וזה עומק הגילוי של מעמד הר סיני שעל כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתם.

"פרחה נשמתם", הנשמה היא עצם השכליות, וכאשר היא פרוחה ונדבקה בא-ל חי, הרי שלא היה כלי של השגה בדיבור, והוא הפך להיות בחזרה בבחינה של "קול גדול ולא יסף", בחינה של קול שלמעלה מן הדיבור.

זוהי גופא הבחינה שמצינו בספה"ק (עי' ר' צדוק הכהן, רסיסי לילה, אות טו) ש"בשעה שאמר הקב"ה אנכי ה' אלוקיך נתקעה האמונה בלבם" [כי מאמר "אנכי" כנגד מדת הכתר, שהוא נקודת העצם, וכמ"ש האבן עזרא שם, וז"ל: "הראשון הוא עצם כל דבר", עכ"ל. ושורש כל דבר הוא אמונה, שהיא נקודת העצם. ונקודת העצם היא קבועה ותקועה בעומק נשמת האדם], כי נגלה בחינת ה"נתקע", בחינת העתיק, כמו שהוזכר. אבל זה נגלה מתוך דיבור, ולא רק מכח שתיקה. זה עומק הגילוי. נגלה כאן האחדות של השתיקה והדיבור בבת אחת.

"בעשרה מאמרות נברא העולם" וכולם נאמרו בלשון מאמר, זולת מאמר ראשון "בראשית נמי מאמר" שלא נאמר בלשון אמירה ולא נגלה בו לשון מאמר, אלא נאמר בלשון שאינו מאמר. וכאשר יש גילוי של המאמר הראשון בעשרה מאמרות, שאינו בלשון של מאמר - אז נגלה שגם התשעה מאמרות הנוספים הם בבחינה של שתיקה, בבחינה של לאו מאמר.

עומק הגאולה שנגלה במעמד הר סיני הוא בבחינה של "נתקע האמונה בלבם", ולמעלה מכך ישנו את שלמות הגילוי שיתגלה לעת"ל, שהוא למעלה מן העתיק בסוד "כל מצוותיך אמונה", ששלמות צורת הבריאה היא בסוד האמונה שלמעלה מן התקיעה, למעלה מן העתיק! כי הרי העתיק הוא מלשון ה"ויעתק משם ההרה" (בראשית יב, ח), ישנה העתקה מדבר לדבר, ישנה תנועה. משא"כ בסוד העצמיות אין העתקה, כי זהו אור שלמעלה מן התנועה, אור עצם ההויה הבלתי מתנועה. ונמצא שיש אמונה בסוד התנועה, שזו אמונה בהנהגתו ית', ויש אמונה בסוד למעלה מן התנועה, והוא בבחינת אמונה "שיש מצוי".

שלימות הגאולה של אחרית הימים, הוא לברר ולגלות שהמציאות של הנבראים היא כולה אמונה, וזהו העולם שלמעלה מן הדיבור, שלמעלה מן השתיקה, ולמעלה מהאחדות של הדיבור והשתיקה.

פרשת בשלח

יציאת מצרים בסוד, אור ישר ובסוד העיגולים

גאולת מצרים – אור ישר ללא אור חוזר

"ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה. ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף, וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" (יג, יז-יח).

פירש"י: "כי קרוב הוא - ונוח לשוב באותו הדרך למצרים. בראותם מלחמה - כגון מלחמת וירד העמלקי והכנעני וגו'. אם הלכו דרך ישר היו חוזרים. ומה אם כשהקיפם דרך מעוקם, אמרו: נתנה ראש ונשובה מצרימה, אם הוליכם בפשוטה על אחת כמה וכמה".

עומק הדברים: כידוע, צורת הבריאה היא בסוד אור ישר ואור חוזר. וכאן התגלה מהלך, שהיה אור ישר, שהוא היציאה ממצרים והכניסה לא"י, אבל נעלם האור חוזר - "פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה", ויתר על כן, לדינא נאסר לשוב ולדור במצרים. הרי שמתגלה כאן מהלך של יציאה ממצרים בלי חזרה לשם - אור ישר בלי אור חוזר.

וצריך להבין את העומק הגנוז בדברים: ראשית, מדוע באופן כללי נצרך שהאור יהיה גם אור ישר וגם אור חוזר, ולאחר מכן עלינו להבין את סוד הגאולה ממצרים שמתגלה כאן שיש בה אור ישר ואין אור חוזר.

היציאה היתה בבחינת "ויסב" – אור העיגולים

אור ישר ואור חוזר, הוא ההוראה לכאר שהראשית היא הן מהצד העליון והן מן הצד התחתון. שהרי מצד האור ישר, הראשית היא במקום אחד, ומצד האור חוזר, הראשית היא באחרית, היכן שמסתיים האור ישר. והרי ששני הצדדים הם בבחינת ראשית.

זוהי ההוראה של "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים" (ישעיה מד, ו), וכפי שביאר הרמח"ל בקל"ח, שבחינת האור ישר ואור חוזר הוא בירור של השליטה הגמורה והאחדות הגמורה בראשית ובאחרית, וממילא בכל האמצע.

בנאות מצרים מתגלה לפנינו מהלך של אור ישר בלי אור חוזר. עומק הדברים: א"י היא הסוף של האור ישר שתחילתו ביציאה ממצרים. ראשית האור היה ביציאה ממצרים ואחריתו בכניסה לא"י.

א"י היא מקום גילוי האלוקות, כמו שנאמר: "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב), אבל ראשית גילוי האלוקות היתה כבר ביציאתם ממצרים. במכת בכורות נאמר: "כחצות לילה אני יוצא בתוך מצרים" (יא, ד), היה כאן גילוי של ה"אנכי", "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו", בעצמו שלמעלה מכבודו.

מערתה נבין מדוע לא היה כאן מהלך של אור ישר ואור חוזר, שכן אור ישר עניינו שמתגלה בראשית הבורא, ולאחר מכן ישנה הדרגה שמתרחקת מן השורש. אשר על כן צריך בסוף ההארה של האור ישר, באחרית, לגלות שגם היא ראשית, ומצד כך ישנו מהלך של אור ישר ואור חוזר, שהאחרית מתחברת לראשית.

פרשת בשלח

קצו

כאשר ישנו מהלך של הדרגה, של ירידת האור משורשו - מצד כך, ככל שהוא מתרחק מן השורש ישנו העלם, ולכן נצרך אור חוזר לגלות שגם באחרית נמצא האין סוף כמו שהוא נמצא בראשית. אחרי ה"אני ראשון" נצרך האור חוזר לגלות שגם "אני אחרון", מחמת שלאחר ה"ראשון" יש העלם, ונקודת ההעלם הגמורה היא ב"אחרון", וכאשר מתגלה שהאינסוף נמצא גם ב"אני אחרון", הרי שיש גילוי אלוקות במקום הנעלם ביותר.

כל זה מצד סוד ההדרגה, שככל שמתרחקים מנקודת הראשית הרי שיש העלם, ובמקום תוקף ההעלם של נקודת האחרית מתגלה ה"אני אחרון". אבל עד כמה שהראשית איננה בסוד ההדרגה, ממילא ההמשכויות איננה בבחינת התרחקות מן השורש, ולכן לא צריך גילוי ב"אני אחרון" בסוד אור חוזר לגלות שהוא דבוק לשורש.

ביציאת מצרים, היציאה ממצרים והכניסה לא"י לא היו במהלך של הדרגה. "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים", כלומר היתה אפשרות להוליכם בדרך ישרה, באור ישר, ואילו היו הולכים בדרך זו, הרי שהיה זה בסוד ההדרגה, וממילא היתה נצרכת כאן גם בחינת אור חוזר.

אבל היציאה היתה במהלך של "הקיפם", בסוד אור מקיף, בסוד סובב - "ויסב", הסיבוב מן הדרך הפשוטה לסוד אור של סיבוב, אור של עיגול, בחינת אור סיבובי. ומצד כך, היציאה מנקודת הראשית אינה בצורת הדרגה, אלא היא בסוד עיגולים, וכיון שכך, הרי שהנקודה ממנה יוצאים - אליה גם חוזרים לאחר שגומרים את היקף העיגול, וממילא לא נצרך אור חוזר.

כי סוד אור ישר ואור חוזר הוא בסוד ההדרגה, שמכיון שנקודת השורש היא בסוד הדרגה, הרי שככל שמתרחקים מנקודת השורש יש העלם לשורש, ולכן נצרך אור חוזר לגלות שכשם שהאינסוף נמצא בראשית כך הוא נמצא באחרית. אבל בסוד העיגולים, הרי נקודת הראשית היא נקודת האחרית בעצם, היא איננה רחוקה מנקודת השורש, ולכן בסוד גאולתם של בני ישראל

ממצרים נאמר דין שאסור לשוב לדור במצרים, מפני שאין כאן אבחנה של אור חוזר.

סוד הגאולה הוא בסוד ה"ויסב", בסוד האבחנה שככל שנתרחקו מיום היציאה ממצרים, הם לא נתרחקו מנקודת גילוי האלוקות, של ה"אנכי יוצא בתוך מצרים", ומצד כך אין צורך לגלות במציעא ובאחרית את האינסוף, שהרי אין נקודת התרחקות ביציאה.

לא רק ביציאתם ממצרים, אלא גם ההמשך של כל ארבעים שנות לכתם במדבר, היה במהלך של "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיה ב, ב), בני ישראל הלכו אחריו ית'. הרי שכל הארבעים שנה נגלה בהם האור שנגלה בשעת היציאה, לא היה כלל העלם באבחנה הזו, ומצד כך לא היתה מציאות שהצריכה אור חוזר. ואף שמבואר בפשטות הפסוקים ובעומק יותר בדברי המקובלים שהיתה ירידה ממדרגתם, להלן יבואר אי"ה ששתי הבחינות אמת הן.

נמצינו למדים אפוא, שהיתה כאן אחדות גמורה של היציאה, של ההולכה במדבר, ושל הכניסה לא"י.

"דרך ארץ פלשתים" – אור שנשאר בהעלם

עד השתא נתבארה צורת הגאולה שהיתה בפועל, שהיא במהלך של "ויסב".

אמנם, גם האפשרות הנשללת, זו שלא נתקיימה לבסוף, מבוארת בפסוק: "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה וישבו מצרימה". ואם הדבר נכתב בתורה הק', הרי שהיתה אבחנה פנימית כזו של הולכה דרך ארץ פלשתים, ומצד כך היה מהלך של "ישבו מצרימה". ויתר על כן מצינו, שגילוי רצונם בפועל היה לחזור למצרים, וכן הותר לדינא לחזור למצרים כמ"ש בפוסקים, שהרי גדולי הדורות כהרמב"ם ועוד דרו שם.

פרשת בשלח

קצט

כפשוטו אם כן, היו כאן שתי אפשרויות: היתה הולכה דרך ארץ פלשתים והולכה דרך המדבר, והקב"ה בחר להוליך את בני ישראל דרך המדבר ולא דרך ארץ פלשתים.

אבל בעומק, כל אור שמתגלה בפסוק הוא קיים, אלא שיש אור שהגיע להתגלות גמורה, ויש אור שנשאר במעמקים, בהעלם [יחסו]. אם כן, האור שנגלה בכיורור הוא: "ויסב אלקים את העם דרך פלשתים", והאור שנשאר בנקודת מה של העלם הוא "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא".

הרי שבועמק היתה גם אבחנה בנאולה בסוד ההדרגה. האיתגליא של הגאולה בפועל היא בסוד "ויסב", אבל היתה גם אבחנה של "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים" ומצד כך "ושבו מצרימה" - יש אור חוזר.

החזרה ממצרים נובעת מהעדר גילוי הרוח

עומק הדברים: הנה בפסוק מבואר שהטעם ל"ושבו מצרימה" הוא "בראותם מלחמה" - אם בני ישראל יראו מלחמה ["כגון מלחמת וירד העמלקי והכנעני" - רש"י], הם ישובו למצרים.

מדוע ראיית המלחמה תגרום להם שיבה למצרים?

אמרו הז"ל: "בשעה שעלה אל הים לעשות מלחמה נדמה להם כבחור, שאין מלחמה נאה אא"כ בחור, שנאמר ה' איש מלחמה" (אוצר המדרשים עמ' תפז). כלומר, נקודת מלחמה היא מצב של גילוי מידת הגבורה שבנפש. כאשר ישנה גבורה בנפש, הרי שהאדם נלחם, וכאשר הגבורה שבנפש נעלמת, או איננה תקפה מספיק בגילוי - האדם נרתע מהמלחמה ונסוג לאחור.

אם כן, אם מתגלה כאן מהלך של "פן ינחם העם בראותם מלחמה ושובו מצרים", הרי שאין בהם את כח הגבורה לעמוד במלחמה, אלא הם ישובו למצרים, הם ייסוגו לאחור מחמת העדר הגבורה.

האור דלעתיד מונע גילוי רוח וגורם אור חוזר

אלא שלכאורה מצינו סתירה לדברים הללו.

הנה באדם יש נפש, רוח ונשמה, ומצינו כמה וכמה לשונות בפסוקים ובחז"ל, שגבורת האדם במלחמה נתלית ברוחו. אם כן, העדר כוחם לעמוד במלחמה ולהילחם, נבע מהעדר גילוי תקפו של רוח. נגלה כאן, אפוא, במהלך יציאתם ממצרים, שמידת רוחם לא היתה בגילוי כפי הצורך להילחם.

והרי בגלות מצרים היה גילוי של "קוצר רוח", כמש"כ שבני ישראל "לא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה" (ו, ט), ומצד כך, כמו שכבר דובר, היה מהלך שמושה היה כבד פה וכבד לשון, שהיה נחסר ב"רוח ממללא".

ולפי"ז לכאורה בעת יציאתם ממצרים שהתגלה ה"פה סח" ונגלה הרוח, היה צריך להיות שתתגלה בהם בתוקף נקודת כח המלחמה. וצריך תלמוד, אפוא, מדוע "והיה בראותם מלחמה ושבו מצרימה" מפני העדר רוח, והרי לכאורה הרוח מיגליא?

אבל עומק הדברים כך הוא. יציאת מצרים היא גם גאולה לעצמה וגם שורש לגילוי דלעתיד - "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו), וכפי שנתבאר לעיל, הגאולה היתה בסוד ה"ויסב אלוקים", בסוד אור העיגולים שלמעלה מאור יושר, שהוא סוד האור דלעתיד. השית אלפי שנין [סוד אור ישר ואור חוזר] הם במהלך של מלחמה. משא"כ באור דלעתיד [סוד אור העיגולים] נאמר: "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב, ד), אין מלחמה לעתיד לבוא.

לכן, ביצי"מ שהיא גם בסוד ההארה דלעתיד, לא נגלה בה כח רוח דמלחמה, אלא נגלה רוחו של משיח, ומצד מה שלא נגלה כח רוח דשית אלפי

פרשת בשלח

דא

שנין, שהוא בבחינת מלחמה, אשר על כן "פן ינחם העם בראותם מלחמה וישבו מצרימה".

כלומר, האור שנגלה בסוד ה"ויסב" - הוא גופא האור שמונע את גילוי רוח המלחמה. שמכיון שנגלה אור הלעתיד ביציאת מצרים, הרי שאין גילוי גמור של הדרגה כמש"נ בסוד העיגולים, ואין גילוי גמור של רוח מלחמה של שית אלפי שנין מפני האור דלעתיד, ואם אין כח של רוח מלחמה - ממילא "והיה בראותם מלחמה וישבו מצרימה", ואף שסוכ"ס גאולת מצרים היתה בתוך שית אלפי שנין, ולכן נגלה מהלך של גאולה בסוד היושר, אבל מחמת שתוקף האור היה באור שלמעלה משית אלפי שנין, ולכך נגנו האור של רוח המלחמה!

גם באור העיגולים יש אבחנה של תנועה

"פן ינחם העם והיה בראותם מלחמה וישבו מצרימה", הרי שתוקף האור דלעתיד שמונע את הרוח מלחמה - בכוחו גם ליצור נקודה הפוכה של אור חוזר, רוח של "ושבו מצרים". שורש ההארה שמונעת את הרוח, היא אור דלעתיד שאין מלחמה, זוהי רוחו של משיח, שהיא רוח של שלום, רוח של תיקון. ומצד כך הרוח של שית אלפי שנין שהיא רוח של מלחמה - לה אין גילוי, ואעפ"כ אור זה גופא גורם ל"ושבו מצרימה".

הרי שהתגלה כאן לפנינו עומק, שהאור דלעתיד מחד מונע גילוי רוח, ומאידך גורם אור חוזר שהוא אור של שית אלפי שנין.

והדברים צ"ב, כיצד אור דלעת"ל, שהוא בסוד העיגולים, גורם ל"שבו מצרימה", שהוא בסוד [אור ישר ו]אור חוזר.

עומק הדברים נראה כך.

האור דלעתיד הוא אור שאין בו הדרגה, וממילא אין בו מציאות של חזרה. זהו סוד אור העיגול.

אבל כשנתבונן בעומק בבחינת אור העיגולים, נגלה שיש בו שתי אבחנות: האחת - שהעיגולים הם בבחינת ההשתוות, כל נקודה רחוקה מנקודת המרכז בשווה. והשניה - שמהנקודה שממנה נצא, אליה נחזור באופן דמילא.

מצד האבחנה הראשונה, הרי שאין תנועה, כי כל נקודה שוה, ואם היא שוה - אין לאן להתנועע. אולם מצד האבחנה השניה יש תנועה, רק שנקודת היציאה היא נקודת האחרית באופן דמילא.

נמצא אם כן, שבאור דלעתיד קיימת גם בחינה של סיבוב, כי מצד האבחנה השניה שבעיגולים הרי יש סיבוב, ויש תנועה. [וזש"כ במקובלים שיש בחינת עיגולים דעיגולים, ויש בחינת יושר דעיגולים].

זהו עומק בחינת 'רוחו של משיח'. הרוח של שית אלפי שנין היא בסוד אור ישר ואור חוזר. 'רוח' ב'גימטרי' ירד, כי סוד הרוח שהיא יורדת מטה ואחרי כן מעלה בחזרה. זהו סוד אור ישר ואור חוזר. משא"כ רוחו של משיח היא רוח של תנועה, רק זו רוח שמהיכן שיצאנו לשם אנו שבים באופן דמילא.

זוהי האבחנה שרוחו של משיח מאירה בתוך השית אלפי שנין. אילו האור דלעתיד היה רק אור שלמעלה מן התנועה, הרי שלא היה שייך שבתוך שית אלפי שנין, שהוא עולם דתנועה, יאיר אור שלמעלה מן התנועה. בהכרח, אפוא, שבחינת נשמתו של משיח היא באבחנה שכל נקודה בעיגול רחוקה מנקודת המרכז בשווה, ומצד כך אין תנועה. אבל באבחנה היותר תחתונה במשיח, הנקראת 'רוחו של משיח' - שם יש תנועה, בסוד הרוח. ולכך דייקא רוחו של משיח מאירה בתוך שית אלפי שנין, ולא נשמתו, בסוד "רוח אפינו משיח ה' וכו' אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים".

אלא שלא ראי תנועה דשית אלפי שנין, כראי תנועת רוחו של משיח. שית אלפי שנין הוא רוח של הורדה, וההורדה היא בסוד הכובד, בחינת כח משיכה, ולשם העלאת דבר נצרך כח דחף. הרי שהוא בסוד המלחמה, סוד

פרשת בשלח

רג

הקושי, סוד המניעה. משא"כ רוחו של משיח שהיא רוח של שלום. זהו רוח דעיגולים, והאור של רוחו של משיח מאיר ברוח שית אלפי שנים.

זוהי ההתנוצצות של משיח בתוך שית אלפי שנים, כי מצד אבחת נשמתו של משיח, הריהו למעלה מתפיסת שית אלפי שנים ואיננו מאיר בגדרי התנועה שלהם. משא"כ בבחינת רוחו של משיח, כיון שהוא בערכין דרות, לכן הוא מאיר בתוך השית אלפי שנים.

זהו העומק במה שנתבאר שמכח ה"ויסב" נגרם מהלך של "ישבו מצרימה" שהוא כח התנועה של סוד האור חוזר. ולכאורה כיצד יתכן שסוד העיגולים מוליד תנועה של אור חוזר?

אבל לפי מה שנתבאר שישנן שתי אבחנות בעיגולים - האבחנה שאין תנועה והאבחנה שיש תנועה - הרי שהאבחנה שיש תנועה בעיגולים היא זו שהולידה את ה"ישבו מצרימה" שהוא אור חוזר לתוך השית אלפי שנים. ודייקא אורו של משיח, רוחו של משיח, מאיר באור חוזר [יותר מבאור ישר], כי באור חוזר סוף כל סוף האור חוזר לנקודת הראשית, והרי שיש בו גילוי מה של נעוץ סופן בתחילתן. משא"כ באור ישר שהוא היפך הגמור מרוחו של משיח.

רוחו של משיח התגלתה ב"ישבו מצרימה"

כסדר רואים אנו שלבני ישראל היה רצון לשוב למצרים, וכמו שמצינו ברש"י [הובא לעיל]: "ומה אם כשהקיפם דרך ארוכה אמרו ניתנה ראש ונשובה מצרימה וכו'". ואף שענין זה נגלה רק בגדר "אמרו", אבל סוף דבר הרי שבעולם הדיבור נגלה מהלך של "ישבו מצרים", ואבחנה זו היא היא שורש לד' הגלויות שלאחר גלות מצרים, שהרי אילו לא היה מהלך של "ישבו מצרימה" - רצון לחזור לגלות - לא היה שייך שיהיו לבתר כן ארבע גלויות.

אבל כיון שהיה ברצונם לשוב למצרים, הרי שנתנו בכך מקום לארבע גלויות. אלא שזה עדיין נשאר במדרגת ככה, בסוד הדיבור, ולאחר מכן יצא לבפועל בהשתלשלות מעולם הדיבור לעולם העשיה, כאשר הם ירדו בפועל לארבע גלויות נוספת.

והנה אילו ה"ושבו מצרימה" היה רק בבחינה של אור חוזר כפשוטו, ולא היה מאיר בו האור של ה"ויסב", של רוחו של משיח, הרי שח"ו לא היה תקוה לשונאיהם של ישראל לצאת מהארבע גלויות!

בעומק, ברור הדבר ששורש הגלויות היא גלות מצרים, ושורש הגאולות היא גאולת מצרים שהוא האור דלעתיד, וא"כ היציאה מכל גלות וגלות בארבע גלויות, על אף ש"השתא עבדי אחשורוש אנן" ואין גאולה גמורה, אבל החלק הנגלה שבגאולה, הוא החלק שמאיר בו רוחו של משיח בתוך השית אלפי שנין, וכאשר מוסט הצידה מעט המסך של השית אלפי שנין, ומנצנץ בקרבו אור רוחו של משיח - נגלה אור של גאולה בתוך השית אלפי שנין.

הרי ששורש גאולתם של ישראל - יציאת מצרים - היה מכח ה"ויסב", מצד רוחו של משיח, אבל גם ב"ושבו מצרימה" שהוא שורש לכל הגלויות כולן, נגלה ה"רוחו של משיח", כי הכח לשוב למצרים הוא מכח רוח, מכח תנועה, וזהו אור העיגולים, אורו של משיח, רוחו של משיח.

נמצא שבעומק, הגורם לשוב למצרים הוא רוחו של משיח.

השיבה למצרים – לנקודת "אני יוצא בתוך מצרים"

אלא שממון כאן עומק נוסף.

הרי הנקודה ממנה יצאו בני ישראל ממצרים במכת בכורות, היתה ההתגלות של "אני יוצא בתוך מצרים".

פרשת בשלח

רה

אם כן, בשעה שבני ישראל אומרים "ושבו מצרימה", על אף שנגלה כאן האור חוזר לשוב למצרים, אבל השיבה למצרים בעומק היא שיבה למכת בכורות, לנקודת האחרית שממנה הם יצאו, וא"כ גם לשוב למצרים הוא אור של "אני יוצא בתוך מצרים", אור הגאולה!

על אף שבדאי שיש כאן לבוש דגלות, מצד השיבה למצרים כפשוטה - אבל מצד נקודת העומק, הם היו חוזרים לנקודה שממנה יצאו, והיינו גילוי ה"אני יוצא", וא"כ ה"ושבו מצרימה" הוא גילוי לעומק של הגאולה.

אילו ה"ושבו מצרימה" לא היה מתוקף רוחו של משיח, לא היה נגלה שה"ושבו מצרימה" היא לאור דלעתיד. אבל מחמת שהתנועה לשוב היא מכת אור העיגולים, הרי שהשיבה היא שיבה למכת בכורות, לאור שנגלה בחצות ש"אני יוצא בתוך מצרים" שהוא אור הגאולה.

הרי שהן בבפועל, ביציאה של ה"ויסב אלקים", והן בבכח של "ולא נחם" ושל "ואמרו ניתנה ראש ונשובה מצרימה" - בשניהם בעומק נגלה אור הגאולה. הרי שאור הגאולה בעומק הוא הן בסוד העיגולים והן בסוד היושר, בסוד אור חוזר. [ובביאור יותר של אור חוזר, עיין בפירושונו ל'פתחי שערים' שאר אורות אח"פ דא"ק - י"ב].

בחינת שליחות ובחינת גירושין

"ויהי בשלח פרעה את העם", כתב הכעל הטורים: "את העם - בגימטרי' גם ערב רב". סתם "עם" הוא בחינת ערב רב, כידוע מחז"ל.

עומק הדברים: כלל הוא, שממקום שמשתלחים - לשם מחזירים שליחותם. וכאן אנחנו רואים שהקב"ה אמר "כלה גרש יגרש אתכם מזה" (יא, א), היתה זו בחינה של גירושין, ואם אלו גירושין, הרי שלא שייכת כאן בחינת שליח החוזר למקום שממנו משתלח.

משא"כ בבחינה של ה"ויהי בשלח" שזוהי בחינה של שליחות, הרי ששייכת חזרה לאותה נקודה שממנה הם יצאו.

האור הפנימי שממנו יצאו בני ישראל ממצרים, הוא האור האלוקי שהוציאים ממצרים, וההתלבשות לכך היה פרעה - שמחד גרש אותם, ומאידך שלח אותם.

מצד הערב רב היה מהלך של שליחות, שממקום שמשתלחים לשם מחזירים שליחותם, ולכן הם אמרו "ניתנה ראש ונשובה מצרימה". אבל מצד בני ישראל נגלה מהלך של "כלה גרש יגרש אתכם מזה", הרי שגאולתם היתה גם בסוד אור ישר ואור חוזר, וגם בסוד העיגולים כמו שנתבאר.

זהו העומק כמה שמשה רבינו רצה להוציא את הערב רב ולגאול אותם, כלומר הוא רצה לגאול גם את הכח שרוצה לשוב למצרים, ולגלות גם שם את ה"אני יוצא בתוך מצרים". לא רק בבני ישראל שהם במהלך של "כלה גרש יגרש אתכם" וא"כ אין כאן אור חוזר, שזהו סוד עיגולים, סוד ה"ויסב" - אלא גם בסוד האור חוזר לגלות שהם חוזרים לנקודה שממנה הם יצאו, ל"אני יוצא בתוך מצרים".

זהו עומק שלימות הגאולה, לברר את אור הגאולה, את אור ההתגלות האלוקית בלי לבושים, הן בסוד העיגולים והן בסוד היושר, ולברר שבכל דבר אין גילוי אלא של האין עוד מלבדו.

פרשת יתרו

יתרו - כח אחדות ישראל ואומות העולם

ג' תפיסות ב"ויחד יתרו"

"וישמע יתרו וגו' ויחד יתרו על כל המוכה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילם מיד מצרים" (יה, א-ט), ופירש"י: "ויחד יתרו - וישמח יתרו, זהו פשוטו. ומדרש אגדה - נעשה בשרו חידודין חידודין, מיצר על איבוד מצרים. היינו דאמרי אינשי, גיורא עד עשרה דרי לא תבזי ארמאה באפי".

הרי שמחד מתגלה כאן מהלך של שמחה, ומאידך מתגלה כאן מהלך של צער - "נעשה בשרו חידודין חידודין, מיצר על איבוד מצרים". ובחינה שלישית שמתגלה כאן: "ויחד יתרו" - הוא נתעלה למדרגה של "חד".

נמצינו למדים ג' מדרגות בתפיסת הפסוק מתתא לעילא: צער - "נעשה בשרו חידודין חידודין", שמחה - "וישמח יתרו", מדרגת חד - "ויחד", מלשון אחד.

והדברים מעונים ביאור.

"יתר פרשה בתורה" - ביטול גדרי הגבול

יתרו היה השורש לכל הגרים כולם - "היינו דאמרי אינשי, גיורא עד עשרה דרי וכו'", הוא היה הראשון לבחינת "גר".

הארת הגאולה העתידה [משיח בן דוד], באה מדוד המע"ה ששורשו בגרים, ברות שנתגיירה, והרי שההארה של בחינת משיח היא בסוד הגרות, וא"כ שורש ההארה בבחינת הגרות שבו, נעוץ בבחינת יתרו.

מצד כך אמרו חז"ל (הובא ברש"י כאן): "שבע שמות נקראו לו - רעואל, יתר, יתרו, חובב, חבר, קיני, פומיאל. יתר, על שם שיתר פרשה אחת בתורה (להלן פסוק כא) ואתה תחזה. יתרו לכשנתגייר וקיים המצוות הוסיפו לו אות אחת על שמו וכו'".

לעתיד לבוא תהיה התחדשות של תורה, שנאמר "תורה [חדשה] מאתי תצא" (לשון הפסוק, ובחז"ל הובא בלשון זה), והרי שכביכול תתגלה כאן תוספת לתורה, ושורש הדבר נעוץ ב"יתר פרשה בתורה" שמתגלה ביתרו.

אם כן, שורש הארתו של משיח בבחינת הגרות שבו, בבחינת התוספת - התגלה ביתרו. יתרו היה הראשון לנקודת ההתווספות.

עומק גדר נקודת ההתווספות כך היא. בחינת הגבול מגדירה את הדבר עד היכן גדרו. כאשר מוסיפים על הדבר, על אף שהתוספת היא בסוד הגבול, אבל עצם נקודת התוספת שבדבר, מהווה ביטול לגבול שהיה עד השתא.

זהו עומק האור של משיח, ששורשו בבחינת גר. לאחר החטא הקדמון היתה התחלקות בין אוה"ע לישראל, האומות מצד אחד וישראל מצד שני - "אתה בחרתנו מכל העמים". אבל לעת"ל יחזרו הנביאים לשורשם, למדרגה שהיו בה קודם החטא, שהיא: "הלוא אח עשו ליעקב" (מלאכי א, ב), האחדות של "ויטו שכם אחד לעבדך".

זהו עומק בחינת הגר, שהוא מכיל את נקודת ההגדרה והגבול שבגדרי ישראל. ישנו גדר מיהו ישראל וישנו גדר מיהו עכו"ם. בדין הגר התגלתה התרחבות של גדרי ישראל, יציאה מגדרי הגבול שלה והתפשטותה לכל האומות כולן [חוץ מעמלק, ולשימת הרמב"ם אף עמלק]. שכשם שבבחינת מקום נאמר "עתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולן", כך בבחינת נפשות חייב להיות שישראל עתידים להתפשט לכל האומות כולן. שכשם

שבמקומם הם מתפשטים - כך גם במידת ישראל שבהם, ושורש ההתפשטות היא ע"י בחינת גרות.

זה גופא עומק ענין כיבוש סוריה ע"י דוד המע"ה, שהוא בסוד ה"עתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולן", וסוריה יש בה דינים שהיא כארץ ישראל. וזה דייקא נעשה בכיבושין של דוד, שהוא בסוד ההארה דלעתיד של התפשטות א"י לכל הארצות כולן. ועצם כך ששורשו מן הגרות - זה גופא כח ההוספה שבו בבחינת מקום.

נמצינו למדים שבעומק, התוספת שמתגלה בבחינת הנפשות ביתרו, התוספת שמתגלה בבחינת "יתר פרשה בתורה" - היא ביטול גדרי הגבול של קדושת ישראל ומידת גבולם והתפשטותם.

הרי שמצד נקודת הגבול שבישראל, הם ששים ריבוא - ששים דייקא, סוד שית אלפי שנין. אבל ב"יתר פרשה בתורה" כתוב שהיתה כאן יציאה מהששים ריבוא, הרחבה מעבר לשית אלפי שנין, שזוהי הארת משיח.

אין קיום לשית אלפי שנין ללא שורש ההארה דלעתיד

אור זה, של הייתור פרשה בתורה, איננו בגדר הוספה בעלמא, שעד השתא היו כך וכך תיבות ומהשתא ישנם יותר, אלא זהו גילוי של תפיסה עמוקה יותר בתורה הק'!

שהרי כשם שהאמור על זמן הגאולה העתידה - "תורה חדשה מאתי תצא" - אין הכוונה כמובן לריבוי בכמות בלבד, אלא זהו גילוי של עומק פנימי יותר בקדושתה של תורה - כך גם בשורש בחינת יתרו שייתר פרשה בתורה, אין הכוונה יתור בגדרי כמות, אלא זהו גילוי של מהות חדשה, גילוי שלמעלה מהששים ריבוא.

ספר תורה שחסר בו אות אחת - חסר בקדושתו. ולאחר שיתרו ייתר פרשה בתורה, הרי שמהשתא אם נחסרת פרשת "ואתה תחזה", חסר בקדושתו

של הס'ת. זהו סוד ההארה שנעוצה מהאחרית לתוך השית אלפי שנין, שגם בגדרי תורה דהשתא, בתוך שית אלפי שנין - כאשר נחסרת פרשת "ואתה תחזה" נחסר בדין ספר תורה.

עומק הגילוי הוא, ששית אלפי שנין כשלעצמם, בלי שורש ההארה דלעתיד - אין להם קיום! שורש הקיום של עם ישראל נעוץ ב"אני מאמין באמונה שלימה בכיאת המשיח, ואעפ"י שהתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא", ופשימות הדבר שהשתא אנו נמצאים בגלות, ואנו מצפים ומקווים לישועה, אך כל זמן שעדיין לא הגיע, הננו חיים חיי גלות, רק שיש לנו צפייה שהוא יבוא.

אבל בעומק, החיות של השית אלפי שנין היא מכח הצפייה, מכח ה"צפית לישועה"! חיים בלי "צפית לישועה" אין להם קיום. שית אלפי שנים כשלעצמן, בלי אורו של משיח שהצינור לאותה הארה זו הצפייה - אין לזה קיום! כל קיומם הוא בכח האור דלעתיד.

ועל אף שמשיח בן דוד עדיין לא בא, אבל הוא מאיר מכח ההשתוקקות והצפייה שמצפים לביאתו בכל יום, והרי שהקיום הוא דייקא מכח הצפייה, כי הוא השביל שדרכו מאיר האור דלעתיד.

ביטול מצרים היה מכח גילוי אור האחדות

זהו עומק ג' הפירושים שנתבארו בבחינת "ויחד יתרו".

"נעשה בשרו חידודין חידודין" זוהי התדבקות בנקודת החסר. ועל מה היה אותו "חידודין חידודין"? - "על אבוד מצרים", על אבוד המיצר, על ביטול הגבול.

בחינת צערו של יתרו מצד פשוטו הוא מחמת שהיה גדול במצרים, וממילא היה לו צער על שנאבדו. אבל עפ"י מה שנתבאר נראה, שבועמק צערו של יתרו נבע מה"ויחד" מלשון חד, ונבהיר את עומק הדברים.

מצד תפיסת שית אלפי שנין, הרי שיש גדר וקיום לישראל לעצמם ויש גדר וקיום לאומות לעצמן. אבל מצד ההתפשטות של א"י לכל הארצות כולן בבחינת נפש - הרי שיש כאן אחדות בין ישראל לאומות, ומצד כך העמדת האומות כמציאות עצמית מתבטלת [במאמר המוסגר: היא נעשית בסוד לבוש ולא בסוד עצמיות].

עומק הצער של יתרו על איבוד מצרים אינו רק כפשוטו, שהצמער על כך שטבעו בים, אלא צערו היה על האכדון של מצרים כמציאות של אומה לעצמה, שהרי כאשר מאיר האור שבבחינת ה"יחד", מתגלה החד, ומתגלה ה"שמו אחד", וא"כ מתגלה האחדות שבין ישראל לאומות. הרי שיש כאן אבוד של מצרים כמציאה, כמציאות של אומה לעצמה.

נמצא אם כן, שהביטול של מצרים בעומק, היה מתוקף אור האחדות שהתגלה. הרי המקום שמצרים מתו הוא ים סוף, ואמרו חז"ל: "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי" (ילקו"ש פר' בשלח רמז רמד), ועוד אמרו: "שהיו ישראל מראין באצבע ואומרים זה א-לי ואנוהו" (שהש"ר ב, ג). הרי שמקום מיתתם של המצרים היה מקום גילוי האלוקות.

וברור שהדבר אינו במקרה, אלא מונח בו עומק, ששורש מיתתם של מצרים נובע מהגילוי של "זה א-לי ואנוהו". תוקף גילוי האלוקות שהתגלה, שהוא אור דלעתיד, אור החד, אור אחדותם של ישראל ומצרים - הוא היה שורש ההארה שמכוחה מתו המצרים [כלומר, הם מתו כמציאות עצמית, ונתכללו בישראל]. ואף שבודאי הדבר השתלשל לעולם העשיה בגדרי התורה, שאל"כ היה כאן ביטול גם לישראל וגם למצרים - אך מצד שורש ההארה, שורש מיתתם של מצרים היה מצד גילוי האלוקות שהיה בדבר.

אם כן, תוקף צערו של יתרו היה דייקא בבחינת "חידודין חידודין" - מכח גילוי החד שבחידודין, וא"כ שורש הצער הוא שורש השמחה. שורש

השמחה נובע מהתגלות האור דלעתיד, שנאמר: "ישמח ישראל בעושיו, בני ציון יגילו במלכם" (תהלים קמט, ב).

על האור דלעתיד נאמר "כי בשמחה תצאון" - היציאה מן הגלות תהיה ע"י שמחה. זהו אותו אור של חד! הוא זה שהביא מחד לשמחה, ומאידך הביא את יתרו למצב של "חידודין חידודין", "מיצר על אבוד מצרים".

נמצא, שעומק הגילוי שמתגלה בשמחתו של יתרו ובצערו - הוא עומק הגילוי שנתבאר במה שיתרו הוא שורש לגרים, ושורש לדוד מלכא משיחא, האור דלעתיד, אור ה"חד".

קודם מתן תורה, לאחר מתן תורה, וחזרה למקומו

ישנה מחלוקת בדברי חז"ל מתי בא יתרו - האם הוא בא קודם מתן תורה, או לאחר מתן תורה.

ברור הדבר, שמצד עומקם של דברים אלו ואלו דברי אלקים חיים: ישנה בחינה אחת שיתרו בא לפני מתן תורה, ובחינה נוספת שיתרו בא לאחר מתן תורה.

חז"ל אומרים: "מאי הר סיני - הר שירדה שנאה לאומות העולם עליו" (שבת פט ע"א). תוקף נקודת ההתגלות של ה"אתה בחרתנו מכל העמים" התגלה דייקא במעמד הר סיני שמשם ירדה שנאה לעולם - נוצרה ההבדלה בין ישראל לאומות.

אם כן, לשיטת הסוברים שיתרו בא קודם מתן תורה, הרי שהוא בא לפני ה"ירדה שנאה לאומות", כלומר היה כאן גילוי לא רק בערכין דזמן, אלא גילוי במהות שאין התחלקות בין ישראל לאומות. מאידך, לשיטת הסוברים שיתרו בא לאחר מתן תורה, הרי שהוא בא לאחר שירדה שנאה לעולם, בערכין שישנה הבדלה בין ישראל לאומות.

ועומק הדברים, שישנן שתי אבחנות: האחת - של שורש ההארה, והשניה - של התפשטות ההארה. מצד ההתפשטות של ההארה, ודאי שיתרו בא לאחר מתן תורה. הוא קיבל על עצמו גרות להיות כישראל ולהיבדל מהעכו"ם, ומצד כך ירדה שנאה לעולם. אבל מצד שורש ההארה, כמו שנתבאר בבחינת ה"יחד יתרו", הוא הגיע מהאבחנה של קודם מתן תורה, שמצד כך נאמר "והנה מצרים נוסע אחריהם - כלב אחד כאיש אחד", מחמת ששורש האור היה מנקודת האחדות.

שלושה זמנים בחיי יתרו

מוצאים אנו דעה בחז"ל שיתרו "חזר לסורו", כלומר: לאחר שקיבל עליו גרות, חזר יתרו למקומו ועזב את בני ישראל.

זהו עומק הגילוי לדעת הסוברים שהוא בא קודם מתן תורה. כי מצד האבחנה שהוא בא לאחר מתן תורה, הרי שקיבל עליו עול מצוות, וישראל אינו יכול להפקיע מקדושת נשמתו. ולא רק ישראל מלידה, אלא אף גר שקיבל עליו גרות כדן ולאחר מכן חזר לסורו - דינו כישראל.

אבל בעומק, מצד מה שבא קודם מתן תורה, נתגלה מהלך של "חזר לסורו". "חזר לסורו" כלומר, הוא חזר לתפיסה שאין מהלך של "ירדה שנאה לעולם".

היו, אפוא, ג' שלבים אצל יתרו: א. ביאה קודם מתן תורה. ב. ביאה לאחר מתן תורה. ג. הוא חזר להאיר את ההארה של קודם מתן תורה.

זהו בעצם סדר הנבראים ככלל: מתחילה, בקומת אדם הראשון, היו כלולים כולם בבת אחת. לאחר מכן היתה ההתפרטות בבחירת אברהם יצחק ויעקב, והיא נשלמה במעמד הר סיני, ולאחר מכן באור דלעתיד יהיה מצב של "ויטו שכם אחד לעברך". וכל זה התגלה בקומה של יתרו: קודם מתן תורה, לאחר מתן תורה, ולאחר מכן חזר למקומו.

תורת יתרו מתגלה בזמן שהוא ללא חטא

"ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם וכו' וירא חותן משה את כל אשר הוא עושה לעם ויאמר וכו'", ואז יתרו מציע את עצתו בענין: "עתה שמע בקולי איעצך וכו' ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות. ושפטו את העם בכל עת" (יה, יג-כב).

ומתי היה אותו "ממחרת"? - מביא רש"י מחז"ל: "מוצאי יום הכיפורים היה, כך שנינו בספרי".

עומק הדבר שהמעשה התרחש במוצאי יום כיפור, ואז התחדשה פרשת "ואתה תחזה" נראה כך.

נאמר בפסוק: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו'" (ויקרא כג, מ), ודרשו חז"ל (תנחומא אמור כב): "וכי ראשון הוא, והלא מ"ו יום הוא ואת אמרת ביום הראשון? אלא ראשון הוא לחשבון עונות" - בארבעת הימים שבין יום הכיפורים לסוכות אין בחינה של עוון.

שורש העצה של יתרו היה מאותה בחינה שנאמר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב) שהוא האור דלעתיד, ולכך דייקא מקום גילוי וזמן גילוי, היה במצב של מוצאי יום הכיפורים, שהוא זמן של בלי עוון, בלי חטא, זמן עליו נאמר: "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלקים את מעשיך" (קהלת מ, ז). בימים שאין בהם חטא - שם מתגלה תורתו של יתרו, שהיא שורש התורה דלעתיד לבוא, תורה של זמן שאין בו חטא ועוון.

היציאה לקראת יתרו – התבטלות לבחינה עליונה יותר

זהו העומק המבואר בפסוק "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה" (יה, ו), ופירש"י: "אני חותנך יתרו - אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך, ואם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה".

ובהמשך כתיב: "ויצא משה לקראת חותנו", פירש"י: "כבוד גדול נתכבד יתרו באותה שעה, כיון שיצא משה יצא אהרן נדב ואביהו, ומי הוא שראה את אלו יוצאין ולא יצא". ולא זו בלבד אלא שנאמר: "וישתחו וישק לו" - משה רבינו משתחוה ליתרו.

ומצד פנימיות הדברים צריך תלמוד, מה פשר הגילוי שכל כנסת ישראל יוצאים לקראת יתרו, ובראשם משה רבינו אשר משתחוה ליתרו?!

אבל בעומק, זהו שורש האור שכל הכנסת ישראל יצאו לקראת משיח. יתרו, כמו שנתבאר, הוא ניצוץ האור ושורשו של משיח בן דוד, וכשם שלקראת משיח בן דוד כל הכנסת ישראל יצאו ויתבטלו אליו בבחינת "וישתחו", ובראשם משה - בן השתא בשורש ההארה, מתגלה שכל הכנסת ישראל דייקא, כל הששים ריבוא שיצאו ממצרים - יוצאים לקראת יתרו, כלומר מתעלים למעלה מתפיסת קומת הששים ריבוא שבהם, ששורשה משה.

"יצאו לקראתו" כלומר, הם יצאו מגדרם, יצאו מגבולם, התבטלו לבחינה עליונה יותר.

יתרו קיבל את דברי משה בבחינת "חד"

"ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים".

כבר הזכרנו לעיל את דברי רש"י "היינו דאמרי אינשי גיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפי", וא"כ צריך תלמוד מדוע סיפר משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולכל מצרים, הרי נאמר "לא תבוי ארמאה באפי". ואף שבפשוטו ודאי אפשר לומר שהדברים לא נאמרו ע"י משה בצורת בזיון, אלא בבחינה של סיפור גדלות ה' - אבל מצד התוצאה הרי רואים ש"נעשה בשרו חידודין חידודין", וא"כ בהכרח שהיתה בו בסיפור נקודת בזיון.

אף שבודאי אין זו קושיה, אבל עומק גדר הענין נראה כך. משה גילה ליתרו את הדברים בבחינה של סיפור, בבחינה של ספירה, ומצד כך נאמר

"ג'ורא עד עשרה דרי" - דייקא בסוד העשרה ספירות - "לא תבוי ארמאה באפי". אבל אצל יתרו התקבלו הדברים כפי שהם בשורשם, בבחינת ה"ויחד" - נעשה חד, לא בבחינת עשרה.

הרי שמושה מצדו סיפר לו את הדבר בתפיסה של המקבלים, בסוד ההתפרטות, אבל יתרו, שנתגלה בו שורש האור דלעתיד, קיבל את הדברים במהלך של "ויחד", בבחינה של חד, וא"כ אין זה בגדר של "עד עשרה דרי", כי הדברים היו למעלה מן העשרה, בסוד החד.

תוקף נקודת הסיפור, היא גופא היציאה שבני ישראל יצאו לקראת יתרו. כי בקבלת יתרו את הדברים בבחינת "ויחד", בבחינה של חד, הרי שהוא כלל את הסיפור, את הספירות, את העשרה, בבחינה של החד.

ודייקא מצד כך מתגלה מהלך שיתרו מציע עצה של התפרטות: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע, ושמת עליהם שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות".

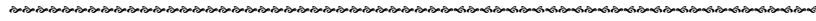
לבאורה מצד פשוטם של דברים, משה גילה את סוד האחדות, הוא הן אותם יחידי - "מדוע אתה יושב לבדך", ויתרו גילה מהלך של התפרטות - שרי אלפים, שרי מאות וכו'.

אבל עפ"י מה שנתבאר, ישנן שתי תפיסות לגילוי של ההתפרטות. בסוד שתי אלפי שנין ההתפרטות היא התפרטות גמורה, משא"כ בסוד האור דלעתיד, ההתפרטות הופכת ללבוש לעצמיות של האחדות - שם תפיסת ההתפרטות היא באור דאחדות, וזה גופא שורש ההארה שיתרו ביקש לגלות ב"ואתה תחזה", שהוא ה"יתר פרשה בתורה" - פרשה שהיא בשורש התורה של "תורה חדשה מאתי תצא".

יתרו אומר למשה: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת". אבל משה רבינו לא מצא "אנשי אמת"! "משה אמת ותורתו

אמת", אבל שורש הפרשה מצד האור הפנימי היא למעלה מה"משה אמת ותורתו אמת".

שורש ההארה של יתרו טמון באור דלעתיד, ובוה שיתרו שב למקומו, הוא שב לאחד את ישראל עם כל האומות כולן, וזהו סוד האור דלעתיד שיתגלה ה"ה' אחד ושמו אחד" - אחדותם של ישראל עם האומות שיטו כולם שכם אחד לעברך.



פרשת משפטים כל הבריאה בסוד מקבל

ההיתר בשפחה כנענית – איחוד ב' הנשים

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם" (כא, א).

בראשיתו של כל דבר גנוז שורשו ומהותו, וא"כ פרשת עבד עברי - שהיא הראשית של המשפטים - היא גם השורש לכל המשפטים כולם.

"אם בגפו יבוא בגפו יצא, אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו", ופירש"י:
"אם בעל אשה הוא - ישראלית", כלומר בשעה שהוא נכנס לבית אדונו, היה נשוי לאשה ישראלית.

מאידך, בהמשך נאמר: "ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי", ופירש"י: "אשתי - שפחה", היינו שפחה כנענית, וכמו שאמרו חז"ל שעבד עברי מותר בשפחה כנענית.

מתגלה כאן, אפוא, מהלך של אדם שאפשר שיהיו לו שתי סוגי נשים: האחת - ישראלית, והשניה - שפחה. שפחה כנענית אינה בגדר גויה גמורה, אך גם אין דינה כישראלית גמורה. ונתנה תורה היתר מיוחד לעבד עברי לשאת שפחה כנענית, ובפשוטם של דברים זוהי ירידה מקדושתו, שכיון שנמכר לעבד יורד מקדושתו.

אבל רש"י מביא מחז"ל: "אם בגפו יבוא בגפו יצא - מגיד שאם לא היה נשוי מתחילה, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים". מתבאר כאן, שדין ההיתר לשאת שפחה כנענית הוא דייקא אם היה נשוי מתחילה.

פרשת משפטים

ריט

הרי שדין ההיתר למסור לעבד שפחה כנענית, הוא דייקא ביחד עם אשה ישראלית.

אם כן עומק הגילוי שמתגלה כאן הוא, שההיתר בשפחה כנענית איננו דין של היתר באשה כנענית לעצמה, אלא זוהי צורה של איחוד בין האשה הישראלית לשפחה הכנענית.

ובאמת שורשם של דברים הוא ביעקב אבינו שהיו לו שתי נשים - לאה ורחל. ואמנם כתיב "ויהאב גם את רחל מלאה... וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה" (בראשית כט, ל-לא, אך ברור הדבר, שהתכלית היא האיחוד הגמור של שתיהן).

וכמו כן בדין עבד עברי האמור בפרשתנו, מתגלה כח האחדות של שתי הנשים, וצריך להבין עומקם של דברים.

גילוי האחדות בנישואין בין ישראל לאומות

ראשית, עצם כך שעבד עברי מותר בשפחה כנענית, אשר שמה מעיד עליה שהיא "שפחה כנענית" שאין לה גדר של ישראל גמור, ואילו העבד עצמו הרי הוא ישראל גמור שנמכר לישראל - הרי שמתגלה כאן מצד החיצוניות ירידה מקדושתו של ישראל, ולכך הותר בשפחה כנענית.

אבל בעומק מתגלה כאן האחדות בין ישראל לאומות, בבחינת "הלוא אח עשו ליעקב" (מלאכי א, ב). מתגלה כאן אחדות בנישואין שישראל מותר בכנען. אמנם לא כנענית גמורה, אבל יש כאן גילוי מה של היתר הישראל בעכו"ם.

על יעקב אבינו כתוב שהוא הטמין את רחל מפניו של עשו. בעומק, מצד ה"אח עשו ליעקב", שייכים נישואין בין עשו ליעקב, בין האומות לישראל. ההיתר של עבד עברי לשאת שפחה כנענית, הוא אור האחדות של ישראל והאומות [בשורש כמובן, לא בהתפשטות].

יתר על כן, התגלתה כאן אחדות לא רק בין העבד עברי לשפחה כנענית, אלא בין שתי הנשים, כמש"נ, וברור הדבר ששורש אחדותם הגמור אינו אלא ע"י גילוי בחינת אין.

שורש הדברים נראה כך.

"שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם". בפשוטו הוא עובד שש שנים ויוצא בשביעית [זולת שימת הראשונים יחידאה ששביעית הכוונה כפשוטו שנת השמיטה]. אולם בעומק מונח כאן גילוי של בחינת "שש שנים יעבוד" מחד, ומאידך "בשביעית יצא לחפשי חנם". דין העבד עברי כולל בקרבו שני הפכים: הוא כולל בו את הדין עבדות שבו, והוא כולל גם את דין ההפקעה שבעבדותו. "שש שנים יעבוד" הוא דין עבדות שבו, "ובשביעית יצא לחפשי חנם" הוא דין הפקעת העבדות שבו.

אלו הם בעצם שני שורשים המתגלים בדיני עבד עברי: מחד, עבד עברי שייך לאור של שית אלפי שנין - "שש שנים יעבוד", אור של שש, שית אלפי שנין. אבל מאידך "ובשביעית יצא לחפשי חנם", זהו אור של האלף השביעי, אור של אחרית הימים, של ה"מעין עולם הבא יום שבת מנוחה", והיציאה מהעבדות היא "בחינם", עולם של מתנת חינם, עולם שאין בו עבודה.

הרי שהעבד עברי גונו בקרבו שתי הארות: מצד הארת ה"שש שנים יעבוד" הוא עבד, הוא נפל למדרגת "עבדים לעבדים" כמו שאומרים חז"ל: "אמר הקב"ה: אוון ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי כי לי בני ישראל עבדים - ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע" (קידושין כב ע"ב). הרי שעצם היות היהודי מכור, מחשיבתו ל"עבד לעבדים", זוהי גופא בחינת עכו"ם, שהרי ישראל הם עבדי ה' והעכו"ם הם עבדי ישראל, הרי שהם בבחינת עבדי עבדים, וא"כ בהיותו עבד עבדים הריהו נופל למדרגת עכו"ם בבחינת מה, ולכן הותר בשפחה כנענית.

פרשת משפטים

רכא

אמנם, כל זה מצד תפיסת ה"שש שנים יעבוד", מצד תפיסת שית אלפי שנין שהיא בתפיסת עבדות - "כי עבד נאמן קראת לו", אלא שיש עבד דקדושה, ויש ח"ו "מבית עבדים", מקום עבדות, "עבדי אחשוורוש אנן" שזו בחינת עבדות דקליפה.

משא"כ מצד בחינת "ובשביעית יצא לחפשי חינם", הרי שמאיר בעבד עברי כח של האחרית, אור הגאולה של "בשביעית יצא לחפשי חינם", "כי בשמחה תצאון" - יציאה מן הגלות, קיום האור דלעתיד, ומצד כך, בזמן ההוא יתגלה ה"ויטו שכם אחד לעבדך", תהיה אחדות בין ישראל לאומות מצד האור של ה"בשביעית יצא לחפשי חינם", ומצד כך ההיתר של עבד עברי בשפחה כנענית הוא מצד האור דלעתיד, מצד גילוי האחדות שבין ישראל לאומות, שהוא אור האין.

תפיסת ההנהגה באור דלעתיד - בתפיסת המקבל

עד השתא נתבאר ההיתר של עבד עברי בשפחה כנענית, אבל כמו שהוזכר בתחילה, מהפסוק "אם בגפו יבוא בגפו יצא" למדו חז"ל שאם לא היה נשוי מתחילה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. הרי שהתגלית כאן אחדות בין שתי הנשים, בין האשה הישראלית לשפחה הכנענית.

ועומק הדברים נראה, שישנה בחינת דוכרא וישנה בחינת נוקבא. נוקבא היא בחינת מקבל, כידוע. האחדות בנוקבא - במקבל - בין האשה הישראלית לשפחה הכנענית, עומק עניינה הוא גילוי מהות שכל התפיסה היא בערכין של המקבל, שזהו סוד אשת חיל עמרת בעלה, שלעת"ל יתגלה עולם האין, ומצד כך נגלה שכל הבריאה כולה היא סוד נוקבא, כלומר שתפיסתם של הנבראים היא בסוד נוקבא.

כפי שנתבאר, הרי מצד שית אלפי שנין, ההיתר לשאת שפחה כנענית זוהי ירידה ממדרגתו. משא"כ מצד אור האלף השביעי, זהו גילוי של האחדות בין ישראל והאומות. ועומק הגילוי בהיתר של ישראל בשפחה כנענית, הוא

מחמת שהכל הוא בערכין דמקבל. הוא הותר לשאת אשה, כי בנשיאתו אשה הוא מגלה שהתפיסה שלו היא בערכין דמקבל, ועד כמה שהיא בערכין דמקבל, יש מקום להיתר של אחדות בין ישראל והאומות.

הדברים שיתבארו להלן הם דקים מאוד, ובתחילה אף קשים להבנה, אולם כאשר הם נקלטים בנפש האדם, הם פותחים צוהר גדול לכל השגת האדם בתורתו ועולמו של בורא עולם, וכדאיים הדברים להתייגע עליהם.

ערכין דמקבל - זהו סוד המציאות! מצד תפיסת שית אלפי שנין, התפיסה היא שהאדם משיג את הדברים בעצם הוייתם. משא"כ מצד האור דלעתיד, מתגלה הסוד שהכל אינו אלא בערכין דמקבל. כלומר, גילוי האבחנה שכל דבר הוא בערכין דמקבל, הוא אור דלעתיד ולא אור של השתא.

בירור הדברים: שית אלפי שנין הם בסוד ההנהגה, וכיון שנמצאים אנו בערכין של הנהגה, יותר מזה לא נגלה, ואדם תופס את ההנהגה כהויה, ואם ההנהגה היא ההויה, הרי שאינו תופס את הדבר בערכין דמקבל, כי אין לך הויה אלא ההנהגה, וההנהגה היא ההויה, וכיון שמהות הנבראים היא הנהגה, לכך אדם שמהותו הנהגה יש השגת מה בהנהגה, כי הוייתו שהיא הנהגה, הינה כלי להנהגת הבורא.

משא"כ באור דלעתיד, יתגלה שבעצם ישנם שני מהלכים: מהלך של הויה ומהלך של הנהגה, וא"כ אדם מבין שההנהגה היא רק ביחס למקבל, אבל בהויה, שהיא אמיתת המציאות - לא ידעין ביה כלל! כי מהות האדם היא הנהגה, ולכך דייקא בהנהגה יש לו השגה כמש"ג, משא"כ בהויה אין לו השגה כלל, כי איננה ממהותו.

עד כמה שההנהגה נתפסת כעצם ההויה, הרי שאין כאן תפיסה שהיא רק בערך המקבל, כי זו ההויה, וההויה היא עצם הדבר. משא"כ כאשר מבינים שישנה הויה וישנה הנהגה, ההנהגה היא בערכין דמקבל, וכיון שכל התפיסה שלנו היא רק בערכין של הנהגה, לכך היא איננה בערכין של מקבל.

פרשת משפטים

רכג

כי כל ההנהגה היא ביחס למונהגים, ולכך גם כל תפיסתם בה היא רק בערכם, והבן מאוד! משא"כ בהויה שזוהי אמיתת מציאותו, ידעינן שהוא קיים ולא ידעינן מהותו.

הרי שצריך להבין שעומק היסוד לתפוס דבר בסוד דוכרא או לתפוס דבר בסוד נוקבא, הוא גופא המעבר בין אור של שית אלפי שנין לאור דלעתיד. אור של שית אלפי שנין הוא בתפיסה של דוכרא, ולכן הדוכרא הוא מעל הנוקבא, כי אנחנו לא תופסים את הדבר רק בערכין דנוקבא, אלא ב"והוא ימשול בך". משא"כ באור דלעתיד שאשת חיל עמרת בעלה, א"כ נגלה שכל התפיסה העליונה היא בערכין של נוקבא, היא בערכין דמקבל.

מצד שית אלפי שנין שנראה הדבר כתפיסה החלטית, ולא בערכין דמקבל - הרי ששורש הדבר אינו בהשגת נוקבא, אלא בהשגת דוכרא, ולכן הדוכרא הוא מעל הנוקבא. אלא שאדם מבין שהוא לא משיג את הדבר בשלימותו, רק לפי ערכו, אבל עצם ההשגה אינה לפי ערכו. משא"כ באור דלעתיד יתגלה שכל התפיסה היא בערכין דמקבל, וא"כ זו גופא האבחנה של "אשת חיל עמרת בעלה".

אחדות ישראל והאומות – באי ידיעת מהותם

זהו עומק סוד הפירוד בין ישראל לאומות, וסוד אחדותן.

מצד שית אלפי שנין, העכו"ם נבדלו מישראל. "אתה בחרתנו מכל העמים" - "מכל העמים" דייקא. משא"כ מצד האור דלעתיד, ישנה אחדות בין ישראל לאומות.

ועומק הדבר עפ"י מה שנתבאר נראה, שעד כמה שאנו תופסים את הדבר כהויה עצמית - ישראל כישאל ועכו"ם כעכו"ם - הרי שהם שניים ואין כאן אחדות. משא"כ כשהדבר נקלט רק בערכין דמקבל, הרי שמהות הדבר לא נודעת. ונכון הדבר שמצד הערכין דמקבל יש חילוק בין ישראל

לאומות, אבל מצד המהות - לא ידעינן לא בישראל ולא באומות, וא"כ מתגלה אור האחדות בין ישראל לאומות.

חידוד הדברים: אם האחיזה בדבר היא השגת הוייתו, הרי שזה ישראל וזה עכו"ם, וישראל הוא מציאות לעצמו ועכו"ם הוא מציאות לעצמו, וא"כ לא שייך שיתגלה אור האיחוד בין ישראל לאומות. משא"כ כאשר אנו תופסים שהשגתנו היא רק בערכין דמקבל, וא"כ החילוק בין ישראל לאומות הוא בערכנו, מצדנו ובהשגתנו, אבל במהות של ישראל והאומות לא ידעינן - הרי שישנה השתוות ביניהם בעצם אי ידיעת מהותם, וא"כ מאיר אור האחדות בין ישראל לעכו"ם.

ואין הכוונה שהישראל והעכו"ם שוים. כי גם אור האחדות אינו אלא בערכין דמקבל. עצם כך שבשניהם לא ידעינן במהותם, זה גופא אחדותם בערכין דמקבל!

מצד תפיסת השית אלפי שנין, אנחנו תופסים את האחדות כהחלטית, שזהו דבר אחד. אבל האמת היא ש"אחד" שייך לומר רק עליו יתברך שמו - "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד!" ומצד כך, הנבראים בעצם היותם נבראים הם שניים לו, ואם הם שניים לו, הרי שח"ו אין אחדות כפשוטו ממש בין ישראל לאביהם שבשמים, וק"ו שאין אחדות בין הנבראים כולם.

לבן, מצד תפיסת השית אלפי שנין שהתפיסה היא עצם הויית הדבר, אין מקום לשורש של אחדות. רק מצד האור של ה"לא ידע", מצד התפיסה שה"ידע" הוא בערכין דמקבל, אבל את עצם מהות הדבר לא ידעינן - הרי עצם כך שלא ידעינן בכלום כלום במהותם, זה גופא אור האחדות שמאיר בערך של המקבל.

לא רק שהחילוק הוא בערכין דמקבל, אלא גם אור האחדות הוא בערכין דמקבל. עד כמה שהתפיסה אינה בערכין דמקבל אלא תפיסה החלטית, לא שייך שתהיה אחדות גמורה. אבל עד כמה שהתפיסה היא בערכין דמקבל,

הרי שהחילוק הוא בערכין המקבל וגם האחדות היא בערכין דמקבל. לא אחדות החלטית, אלא אחדות מצד שהמקבל לא תופס בכולם כלום. וזהו עומק אחדות ישראל עם אביהם שבשמים [ובדקות יותר כל הנבראים כולם], כי כשם שהא"ם לא מושג, כך עומק הויית קדושת ישראל אינה מושגת, ובהיותם שוים באי השגתם למקבל - בזה אחדותם.

תפיסות העכו"ם והישראל – בערכין דמקבל

זהו סוד האחדות של "אם בגפו יבוא בגפו יצא - מגיד שאם לא היה נשוי מתחילה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית".

אם ההיתר של עבר עברי בשפחה כנענית היה מצד אור הנפילה בלבד, אכן לא היה מובן מדוע צריך שתהא לו בנוסף גם אשה ישראלית, כי כיון שנפל ממדרגתו, הרי שירד מקדושת ישראל ושוב צריך להיות מותר בשפחה כנענית.

אבל כיון שמצד האור דלעתיד, כמו שנתברר, זהו גילוי שכל אחיות ותפיסת הדבר היא בערכין דמקבל - ברור הדבר שהיתר נשיאת שפחה כנענית תלוי בנישואיו גם לאשה ישראלית, שכן דייקא הגילוי הוא לתפוס את כל הקומה כולה בערכין דמקבל, וממילא אינו מותר בשפחה כנענית רק אם יש לו גם אשה ישראלית, כי זהו גילוי עצמי שהן תפיסת הישראל והן תפיסת העכו"ם היא בערכין דמקבל, ודייקא שם סוד אחדותם.

זה גופא שורש ההיתר לשאת שפחה כנענית, שהוא אור האחדות בין ישראל לאומות.

פשרה – כשאין סתירה בין חסד לדין

"אלה המשפטים אשר תשים לפניהם". קו האמצע הוא קו המשפט, כידוע. הוא המאחד בין שני הצדדים.

ואיך צורת האיחוד?

מובא ב'בעל הטורים' מהגמ' בסנהדרין (ו ע"ב): "המשפטים נומריקון [ראשי תיבות] הדיין מצווה שיעשה פשרה מרם יעשה משפט".

קו המשפט - שהוא קו האמצע - מכריע בין חסד לבין דין. יש בו מן החסד ויש בו מן הדין, אלא שהחסד גובר על הדין, ומצד כך הוא נקרא "קו הרחמים". ומצד שכח החסד גובר על הדין, לכן תחילה על הדיין לגלות את כח החסד, ומשום כך עדיף שיעשה פשרה מרם יעשה משפט.

כלומר, נטיית קו האמצע היא כלפי קו החסד, אבל סוכ"ם יש בו גם מן הדין, ולכן המיצוע, ההכרעה, צריכה שתגבר בה בתחילה קו החסד, ואם לא כן, קו הדין. אבל סוף דבר המשפט הוא קו האמצע.

וצריך לדעת, שכל התפיסה הזו במשפטים אינה אלא בסוד שית אלפי שנין, שדייקא מצד כך נאמר "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט, ד), כי הכרעת קו האמצע בסוד שית אלפי שנין היא בערכין של משפט. לכן מצד כך "מלך במשפט יעמיד ארץ", זהו סוד קיום השית אלפי שנין.

אבל קו האמצע כידוע שעולה עד הכתר, כלומר: הכרעת המשפט יש בה הכרעה בבחינה של התפשטות, ויש בה הכרעה בבחינת שורש. ההכרעה בבחינה של התפשטות היא הכרעה בין חסד לדין, כמו שנתבאר שקו החסד גובר על קו הדין, ואפשר למצע בין שניהם. משא"כ בשורש נקודת המשפט, ההכרעה היא בסוד האין, היא איננה בגדר של הכרעה בעומק, אלא בגדר של כלילת שני הקוים בשורשם.

כאשר ישנה התפשטות של הקוים, והם מנוגדים זה לזה - הרי שמצד התפשטותם יש צורך בהכרעה שהיא סוד המשפט, קו האמצע. מאידך ישנו סוג אחר של הכרעה, והיא החזרת הענפים לשורשם, לאין, ושם

- בשורש - אין סתירה בין החסד לדין, ומצד כך ישנה פשרה. ואף שלשון פשרה בעומק לא קיימת, אלא זו שלילה של הניגוד.

שורש כל המשפטים באין והתפשטותם הכרעה

שתי האבחנות הללו הן בעצם הדברים שנתבארו.

מצד בחינת "שש שנים יעבוד", הרי שההכרעה היא בסוד הו', בסוד השש שנים, בסוד הדעת, ומצד כך פשרה קודמת לדין, אבל מוכרחים או פשרה או דין. זהו קו המיצוע, להקדים את החסד לדין, את הפשרה למשפט, אבל המיצוע הוא בתפיסה שיש התפשטות של קיום, בסוד ה"שש שנים יעבוד".

משא"כ מצד האבחנה של "ובשביעית יצא לחפשי חנם", שנתברר שזהו האור דלעתיד, אור של האלף השביעי - מצד כך ההכרעה במשפט צריכה לבוא מגילוי נקודת האין.

כמו שהוזכר בראשית הדברים, דייקא פרשת עבד עברי היא השורש לכל המשפטים כולם, ועפ"י מה שנתבאר השתא ישנם שני שורשים מהם יונקים כל המשפטים כולם: או הכרעה בהתפשטות של הקיום, או בכלילת הקיום בשורשם.

משפטי ישראל ומשפטי עכו"ם בשורשם אחד

"אלה המשפטים אשר תשים לפניהם", פירש"י מחז"ל: "לפניהם ולא לפני גויים". מצד הערכין שנתבאר בסוד ה"שש שנים יעבוד", זוהי התפיסה של ה"אתה בחרתנו מכל העמים".

אבל מאידך, מביא הבעל הטורים "ואלה המשפטים אשר - סופי תיבות 'מרה', שנצטוו על הדינין במרה". הרי שבמרה נצטוו על הדינים, וחנייתם שם קדמה למתן תורה.

ואף שבפשוטו הכוונה שמרה היתה הכנה למתן תורה, והדברים אמת, אבל כל זה מצד תפיסת שית אלפי שנין ש"סיני" הוא על שם שממנו ירדה שנאה לעולם, וא"כ מרה הוא הכנה ל"ירדה שנאה לעולם" כפשוטו.

אבל כפי שנתבאר כבר לעיל, ישנה בחינה שיתרו בא קודם מתן תורה, ולענייננו - האבחנה שנצטוו במרה היא למעלה מה"ירדה שנאה לעולם", ומצד כך הציווי במרה הוא גילוי מצד שורש המשפטים, שהוא באבחנת "ובשביעית יצא לחפשי חנם" מצד סוד האין, ושם הרי ישנה אחדות גמורה.

המחלוקת אם דיני ישראל והעכו"ם שוים

אחת משבע מצוות בני נח היא שנצטוו על הדינים. ומצינו מחלוקת בראשונים בין הרמב"ן לרמב"ם, האם דיני עכו"ם שוים הם לדיני ישראל, או שהם נצטוו לקבוע לעצמם דינים ולדון לפי הדינים שהם קבעו.

ולפי מה שנתבאר נראה שהדבר תלוי בהנ"ל: מצד אבחנת ה"אתה בחרתנו", הרי שדיני ישראל ודיני עכו"ם אינם שוים זה לזה. המשפט של עם ישראל הוא לא המשפט של העכו"ם. משא"כ מצד תפיסת האחדות שהכרעת המשפט בלמעלה מהשית אלפי שנין היא בסוד האין - מצד כך ישראל ועכו"ם שוים זה לזה, ולכן גם דיניהם שוים זה לזה.

הדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית

עה"פ "אשר תשים לפניהם" כתב הבעל הטורים: "יש בפסוק ה' תיבות לומר לך כל הדן דין אמת לאמיתו כאילו קיים ה' חמשה תורה, וכאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית (שבת י ע"א)".

מהו עומק ענין "נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית".

פרשת משפטים

רכט

הקב"ה ברא את הבריה במעשה בראשית, בנקודת השורש, בנקודת האין. להיעשות שותף לקב"ה במעשה בראשית, זוהי התדבקות בנקודה שממנה הכל נברא, שהוא ההיולי הקדום, סוד האין.

כלומר, יש דין שהוא בבחינה של התפשטות הקיום, בחינת ההכרעה, בחינת שית אלפי שנין כמו שנתבאר, והוא הנקרא "דין אמת", ויש דין שהוא מצד שורש הנקודה הפנימית, והוא הנקרא "אמת לאמיתו". זו אינה אמת מצד מידת המיצוע הנקראת 'מידת האמת', בחינת "תתן אמת ליעקב", "משה אמת ותורתו אמת". "אמת לאמיתו" זהו שורש האמת, שורש מידת התפארת, מידת הרחמים, קו האמצע, ומצד כך הוא נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית, הוא מדבק את עצמו בשורש נקודת הנבראים.

בתוך השית אלפי שנין מתגלה אור האחרית

"שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם".

ידועים דברי חז"ל (ב"ק קמז ע"ב) "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב: כי לי בני ישראל עבדים, ולא עבדים לעבדים".

ב"פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום" נאמר, שגם בתוך השש שנים מתגלה אור האחרית!

מצד הפרשה דידן נגלה בפשוטו רק "בשביעית - באלף השביעי - יצא לחפשי חנם", רק אז תהיה בחינה של יציאה לחפשי, אבל "בשש שנים - בשית אלפי שנין - יעבוד", אין הפקעה לעבדות. אבל מצד מה שאור השביעי מאיר בשית אלפי שנין - מצד כך נאמר שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום!

ועומק ענין "בחצי היום" הוא, שלא רק בזמן שעבר רוב היום, שהוא בחינת רובו ככולו וכבר מאיר אור האחדות, אלא אפילו במציעתא של השית אלפי שנין, כשעדיין אוחזים בנקודת האמצע, והרי עומק נקודת האמצע מבואר בספרים, שהיא רחוקה מן הראשית ורחוקה מן האחרית, שהרי הראשית כמו

שנתבאר בבחינה של "נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית" יש בו גילוי של האין, ומצד כך הוא ודאי יכול לחזור בו, וכמו כן מצד האחרית שהיא בחינת "ובשביעית יצא לחפשי חנם", גם כן יכול לחזור. והיכן הנקודה הרחוקה ביותר מהראשית והאחרית? - זו נקודת האמצע, ודייקא נאמר "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום", כלומר שאור ה"יצא לחפשי חנם", אור האין, מאיר בכל הקומה כולה, וזה הגילוי בסוד הנעוץ סופן בתחילתן, בסוד איחוד הרישא והסיפא שלאחר מכן הוא מאיר גם במציעתא, לבאר שאור הגאולה מאיר בתוקפו גם בתוך השית אלפי שנים.

הגלות, מאיר בה אור הגאולה, אבל מאידך גם להיפך: "ואם אמור יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי", הרי שכאן מתגלה נקודה הפוכה. מתגלה כיצד אין יציאה אפילו בשביעית! [והוא בסוד עליית אבי"ע ע"י עתיק לאח"ף].

בעומק, שביעי מתגלה בששי והששי מתגלה בשביעי, וזה גופא סוד אחדותם. אם השביעי מתגלה בששי והששי מתגלה גם בשביעי, הרי שהם מעורבים זה בזה והם אחד.

וזוהי גופא הבחינה שאם היה נשוי מתחילה רבו מוסר לו שפחה כנענית, שמעריבים את ישראל ואת האומות, את השית אלפי שנים והאלף השביעי, כי הכל בערכין דמקבל, ומצד כך אפשר לאחד את כל הנבראים כולם, ומתגלה השמו אחד שהוא נעשה כלי לה' אחד.

פרשת תרומה אור וכלי דצמצום

נתינה לקב"ה ע"י התדבקות בשמו ית'

"וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי" (כה, א-ב). פירש"י: "ויקחו לי תרומה - לי לשמי", כלומר: כיצד אפשר לקחת "לי"? - צורת הדברים היא: "לשמי", ע"י ההתדבקות בשמו יתברך לעשות את הדבר בעבודה בבחינת השמות, כי הוא ושמו חד הם.

זהו פשוטם של דברים.

ועומקם, כידוע שבתחילת הבריאה היה צמצום הראשון בא"ס. מצד סדר הדברים, בזמן צמצום הראשון לא היו עדיין נבראים כלל, אלא היה זה צמצום עצמי, וא"כ הנקודה הדבוקה ביותר לאין סוף בבחינת המשל, זו נקודת הצמצום, ונבאר את הדברים.

הקב"ה הוא אין סוף והנבראים מצומצמים. כביכול, קודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד, לא היה זולתו, וכשעלה ברצונו ית' לברוא נבראים, הוא חידש נבראים זולתו. הרי שנקודת ההתרחבות היא ההתחדשות בבריאת העולם, כביכול הבריאה חידשה מושג של התרחבות, שישנה מציאות זולתו, ונקודת היפך ההתרחבות, בחינת צמצום, היא קודם שנברא העולם.

ולפי"ז יתבאר שאין הכוונה צמצום שהוא ית' מצומצם, ח"ו, אלא היפך מידת ההתרחבות לזולתו, שנקראת צמצום.

זוהי בעצם האבחנה שהצמצום הראשון הוא הקרוב ביותר לאין סוף, כלומר, עצם כך שקודם שנברא העולם לא היה זולתו - זהו שורש נקודת הצמצום. לא עסקינן כאן ח"ו בערכין של מצדו ית', שכן לא ידעינן מהותו כלל. עסקינן רק בערכין שיש נבראים, ומצד כך אנחנו מבחינים את הדבר שכביכול הנבראים הם התרחבות, והעדרם הוא צמצום. תפיסת שלילת הנבראים היא בערכין דנבראים בסוד דבר והיפוכו.

אשר על כן, לפי הדברים הנאמרים השתא, ההתדבקות במידת הצמצום היא דייקא ההתדבקות באין סוף. בפשוטו ההתדבקות בצמצום היא התדבקות בנבראים, אבל עפ"י מה שנתבאר, הרי שמידת הצמצום היא הדבקות השלימה, כי זוהי דבקות בנקודה שכביכול נקראת קדמה לעולם, בערכין דנבראים.

התדבקות דרך הצמצום

אמרו הז"ל: "מלח ממון חסר" (כתובות סו ע"ב), ופירש"י: "הרוצה למלוח ממון כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד וחסרוננו זהו קיומו". כשאדם רוצה להרבות ממון, עליו להחסיר אותו ע"י נתינת צדקה.

ובפשמות כוונתם, שע"י שאדם נותן, הוא פותח את צינורות השפע של הנתינה מלמעלה, והדברים אמת. אבל מונחת בדברים אבחנה נוספת.

כאשר אדם נותן, הנתינה יוצרת אצלו חסר. עד עכשיו היה לו כך וכך, ומעתה, לאחר שנתן, נחסר ממנו. נמצא, שבנתינה הוא הוליד צמצום כלפי עצמו, וצמצום זה הוא בעצם התדבקות בנקודת הצמצום הקדמון, בנקודה של ההויה הקדומה שלא נתפשטה, שהיא בבחינת צמצום בלשון המושאל.

זהו העומק של "ויקחו לי תרומה". הרי פשוט וברור הדבר שאי אפשר לתת לבורא עולם כפשוטו. מהי אם כן הכוונה "ויקחו לי תרומה"? ע"ז פירש לנו רש"י: "ויקחו לי - לשמי". כל שם הוא ענין של צמצום, גילוי של מהות, ומהות מושגת זוהי הגדרה מצומצמת, וא"כ הוא ית' שהוא אין סוף ודאי שא"א לומר שיש לו שם כלפי עצמותו ית', ח"ו, אלא הכוונה שמצד המקבל ההתדבקות היא דרך הצמצום.

זוהי האבחנה של "ויקחו לי" - היינו דרך מידת הצמצום, דרך שמו. ואף שלכאורה דרך שמו א"כ עסקינן במידת הצמצום - בפשוטו זוהי דבקות באור א"ס שבתוך השם, בתוך האותיות [והדברים נתבארו רבות בכתבי תלמידי הבעש"ט].

אבל עפ"י מה שמתבאר השתא, ההתדבקות בשמו הינה דבקות בנקודה המצומצמת שהיא בבחינת קדמה לעולם, שהיא היפך ההתרחבות של משנברא העולם - זהו עומק שורש התרומה למשכן שהוא כלי להשראת הבו"ע.

מצד אחד נאמר: "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך" (מ"א ה, כו), אבל מאידך ישנה בחינה של "הוא יבנה הבית לשמי" (שם פסוק יט), שהקב"ה משרה שכינתו במקום המצומצם - משכן, ביהמ"ק.

ועומק הדברים נראה עפ"י מה שנתבאר. ודאי שישנה בחינה של "השמים ושמי השמים לא יכלכלוך" שזוהי התדבקות באין סוף, אבל ישנה בחינה נוספת של התדבקות דרך הצמצום. ההתדבקות דרך הצמצום היא דייקא בגדר של השראת השכינה במקום המצומצם, בבחינת משכן ומקדש, אבל זו אינה התדבקות בצמצום הנברא כפשוטו, אלא התדבקות בצמצום כביכול של קדמה לעולם.

י' ספירות גנוזות וכמוסות במאצילם

שורש כל הבריאה כולה הוא בעשרה מאמרות, עשר דברות, עשר ספירות. וידוע בשם המקובלים שישנה בחינה הנקראת עשר ספירות גנוזות וכמוסות במאצילם.

פשוט וברור הדבר שאין הדברים כפשוטם, שהרי עשרה זו בחינה של התפרמות, בחינה של ריבוי, בחינה של נבראים, ובאין סוף א"א לומר ריבוי, א"א לומר שם בחינה של עשרה. מהי אם כן, הכוונה עשר ספירות גנוזות וכמוסות במאצילם?

אמנם לפי מה שנתבאר נראה, שהרי בחינת הצמצום יש בה אבחנה של קודם שנברא העולם. ואין הכוונה כפשוטו שיש שם צמצום, ח"ו, כמו שאמרנו, אלא הכוונה שמצד תפיסת המקבל, שמציאות אחת ביחס לשניים היא העדר של התרחבות, הרי שכלפיו התדבקות בבחינה כזו היא כלי להתדבקות בקודם שנברא העולם.

זוהי הבחינה של עשר ספירות גנוזות וכמוסות במאצילם. כפשוטו, העשרה שהבריאה נבראה בהם, זוהי בחינה של התרחבות, של ריבוי - אחד, שתיים, שלוש, עד עשרה. זוהי התפיסה הפשוטה.

אבל מצד התפיסה הפנימית, ישנה בחינה של התדבקות בנקודה הבלתי מתרחבת, בנקודה המצומצמת [בלשון המושאל], וזו גופא הכוונה "גנוזות במאצילם", שהרי הבריאה היא בסוד הצמצום, צמצום הוא בסוד המספר, ושורש כל המספרים הוא בסוד העשרה. כאשר אנחנו מגדירים שיש אופן להתדבקות בקדמה לעולם ע"י כח הצמצום - זהו עשר שגנוז במאציל. ואין הכוונה שהוא גנוז במאציל מצדו, אלא שהנברא יכול לגנוז את עצמו במאצילו ע"י מידת העשרה הללו. ע"י כח הנספר שהוא כח הגבול, יש כח לנברא להתדבק בצמצום כביכול שקדם לעולם, ועי"ז הוא גנוז את עצמו בו ית'.

נמצא, שמצד התפיסה הפשוטה, הקמיצה היא היפך ההתדבקות באין סוף, כי קומצים את הדבר, מצמצמים אותו.

אמנם, ידוע בשם המקובלים, שבסוד הניקודים, ניקוד הקמץ הוא למעלה מהפתח. ועומק הדברים, שדייקא בסוד הקמיצה, בסוד היפך ההתרחבות כביכול של חידוש הנבראים - יש להם כח להתדבק באין סוף.

כי תכלית כל הנבראים, היא להגיע למציאות של חד עם הבורא. הרי שדייקא עבודת האדם בעומק היא לשלול את ההתרחבות, ליצור מצב של קמיצה, לקמוץ את עצמו בו ית' כביכול.

התכלית - גילוי אחדות הלבושים עם המולבש

עתה נבין את דברי רש"י עה"פ "תקחו את תרומתי", שכתב וז"ל: "י"ג דברים האמורים בענין כולם הוצרכו למלאכת המשכן או לבגדי כהונה כשתדקדק בהם". והבעל הטורים (פסוק ו) כתב: "י"ג דברים נמנו כאן, וכן יש י"ג מיני מלבושים ביחזקאל, ואנעלך תחש וגו' ואערך עדי וגו', כשחטאו ישראל בעגל אבדו י"ג מלבושים, כדכתיב ויתנצלו בני ישראל את עדיים, ובזכות אלו י"ג מינים שהתנדבו חזרו להם י"ג". כלומר, היו י"ג מלבושים שהסתלקו בחטא העגל, ובזכות הנדבה חזר להם.

י"ג הוא בגימטרי' אחד. י"ג ענייני מלבושים זה סוד הבריאה. בלשון המושאל הבריאה הינה בבחינת לבושים לאין סוף, האין סוף גנוז בכולם. אבל התכלית היא לגלות את האחדות שבלבושים עם המולבש.

כשחטאו ישראל בעגל איבדו י"ג מלבושים. עומק הדברים: כאשר נאבד מלבוש, הוא הופך כביכול להיות מציאות עצמית. וכך, מה שאבדו ישראל את י"ג המלבושים, הכוונה שהם אבדו את הערכין שבדבר שהוא בתפיסת מלבושים, והוא הפך להיות מציאות לעצמה. משא"כ כאשר הוא לבוש, הרי שהוא בטל למולבש.

ובל זה דייקא נעשה ע"י סוד הנדבה, כמו שנתבאר שבסוד הנדבה הם מתדבקים בנקודה שהם מחסירים מעצמם את הממון, הרי שההתדבקות בנקודת החסר היא הכלי לגלות את ה"ג, את האחד עם בוראם.

עבודת המשכן – גילוי כח הממוצע דקדושה

כידוע, בסוד האור דלעתיד, הנוקבא היא מעל הדוכרא, בחינת "אשת חיל עמרת בעלה" (משלי יב, ד). "נוקבא" מלשון נקב, מלשון חסר. כלומר, הגילוי של ה"אשת חיל עמרת בעלה" הוא, לברר שההתדבקות בו ית' היא דייקא ע"י כח החסר, ע"י ההתדבקות בנקודה המצומצמת.

צמצום בגימטרי' ר"ס. כידוע שישנן עשר הוויות. הויה הוא כ"ו, ועשר פעמים הויה שווה בגימטרי' ר"ס. כלומר, ההתדבקות במציאותו ית' היא דייקא דרך שם הוי"ה, שווה בחינת צמצום.

"ויקחו לי - לשמי", דרך שמו יתברך. צמצום עצמי בין כדי הארון, כמו שאומרים חז"ל, ומצד כך ההתדבקות היא בעשר שמות הוי"ה. ישנן עשר ספירות שכל ספירה וספירה שורשה בשם הוי"ה.

זהו העומק שמתגלה במהלך של השראת השכינה בבחינת משכן. המשכן היה עדות לבאי עולם שהקב"ה כיפר להם לישראל על מעשה העגל. במעשה העגל הסתלק הממוצע דקדושה - "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" (שמות לב, א), ומתוך כך הם נפלו לממוצע דטומאה ועשו להם אלהים אחרים. אם כן, התיקון לחטא העגל שבמשכן הוא גילוי בחינת הממוצע דקדושה.

כלומר, ממוצע בעומק זו התדבקות דרך תפיסת גבול. כפשוטו ממוצע הכוונה כמו שאמר משה רבינו: "אנכי עומד בין ה' וביניכם" (דברים ה, ה). אבל העומק של בחינת הממוצע הוא, שעצם כך שההתדבקות הנברא

בבוראו היא בערכין של נברא - זה גופא הממוצע בינו לבין הקב"ה. כאשר כח המדבק הוא כח גבולי - זה גופא בחינת ממוצע.

כאשר הכח המדבק הוא בבחינת האמונה ["שיש מצוי אחד"], הרי שכח המדבק הוא בערכין של אינסוף וממילא אין כאן בחינת ממוצע. משא"כ כאשר הכח המדבק הוא בבחינה גבולית, הרי שיש כאן בחינת ממוצע, כי הוא איננו נכלל בפשוטו באינסוף לגמרי, וא"כ עבודת המשכן היא לגלות את כח הממוצע דקדושה שהוא כלי לדבקות בו ית'.

אור דצמצום וכלי דצמצום

עד השתא נתבארה בחינה אחת בצמצום. אולם בעומק יותר, הרי ידוע שבכל דבר יש אור ויש כלי.

האור של מידת הצמצום כביכול הוא באבחנה של קודם שנברא העולם שכביכול זהו צמצום כמו שנתבאר עד השתא, אבל הכלי הוא כלי של צמצום כפשוטו, ובכלי מצומצם זה שורה האינסוף. הרי, שהאור הוא בחינת צמצום של קודם שנברא העולם, והכלי הוא כלי של צמצום כפשוטו.

והנה ישנה שיטה במקובלים שהיו שני צמצומים. וכל מה שאנו מתעסקים בעיקר הוא בצמצום השני, אבל היה צמצום ראשון שקדם לו, והתחבטו רבים מה הכוונה בצמצום ראשון זה.

אבל העומק נראה עפ"י מה שנתבאר, שישנם שני ערכין של צמצומים: יש ערך של צמצום קודם שנברא העולם, ויש ערכין של צמצום לאחר שנברא העולם. הערכין של צמצום של קודם שנברא העולם הוא בבחינת אור דצמצום, והכלי דצמצום הוא בערכין של משנברא העולם.

צמצום ראשון הכוונה צמצום בערכין שהנבראים הם התרחבות, וא"כ המצב הקדום הוא צמצום. לא כפשוטו שהיו שתי פעולות של צמצומים. ר' חיים ויטאל (בתחילת העין חיים) כתב, שבתחילה היה אור האינסוף ממלא את

כל החלל כולו, וזה לאחר הצמצום ראשון. מה, אם כן, היה הצמצום הראשון?
 - עצם המציאות שאין התרחבות כביכול ואין נבראים נוספים מלבד זולתו -
 זה מוגדר כצמצום ראשון! כביכול מציאותו ית' לבד היא בגדר צמצום.

לא כפשוטו שהיתה פעולת צמצום ראשון, כי א"כ בכל עולם ועולם יש עוד
 צמצום ועוד צמצום, ואין רק שתי פעולות של צמצומים, וא"כ מדוע מדוע
 מוגדר הדבר שישנם שני צמצומים. אלא צמצום ראשון זהו אור דצמצום,
 וצמצום שני זהו כלי דצמצום, וההתדבקות באור דצמצום הוא ע"י כלי
 דצמצום שהוא בחינת צמצום כפשוטו, כלומר צמצום בערכין של נבראים -
 מקום מצומצם, כלי מצומצם, זמן מצומצם, נפש מצומצמת.

זהו העומק של ה"ושכנתי בתוכם" שמתגלה ע"י כח התרומה, שבני ישראל
 בונים משכן, בונים מקדש. הכלי הוא גמינות הצדקה וא"כ הנברא נהיה
 חסר, מצמצם את עצמו. זהו כלי דצמצום, שנחסר ממון בפועל אצל האדם,
 ובו שורה אור הצמצום שזו בחינת "וגשגב ה' לבדו" ואין זולתו, שבלשון
 המושאל הוא נקרא צמצום כמו שנתבאר.

התדבקות דרך ממוצע

זוהי גופא האבחנה של התדבקות דרך ממוצע.

דרך ממוצע פירושו דרך כלי דצמצום של נבראים. האור הוא צמצום של
 קודם שנברא העולם, אבל הכלי הוא כלי של צמצום של משנברא
 העולם, וא"כ נמצא שההתדבקות היא דרך כלי של משנברא העולם. זוהי
 התדבקות דרך ממוצע.

התדבקות דרך אמונה במציאותו ית', היא התדבקות בלי ממוצע, כי דבקים
 ישירות במציאות של הבורא, בלי כלי של משנברא העולם.
 משא"כ ההתדבקות דרך כלי דצמצום שישרה בו אור של בחינת צמצום של

קודם שנברא העולם - זוהי התדבקות דרך כלי של נברא, התדבקות דרך ממוצע.

התכלית - הפשטת הכלי והתדבקות באור

אבל התכלית כמוכּן היא להפשיט לבסוף את הכלי, שיתגלה האור, בחינת פשוט גופך מעל נשמתך, שלעולם העבודה היא להפשיט את הכלי ולהתדבק באור, אלא שעל מנת להגיע לאור צריכים כלים, אך לאחר שזוכים לאור באמצעות הכלים, בבחינת השביל - יש להפשיט את השביל, להפשיט את הכלי, ולהתדבק באור. אולם עבודה זו היא רק לעת"ל, כי השתא אגן קיימינן בסוד ד' אמות של הלכה.

מצד כך אמרו חז"ל, שאם משה רבינו היה בונה את המקדש הוא לא היה חרב לעולם. אלא שלא היה רצונו ית' בכך, ולכן המקדש לא נבנה ע"י משה.

ועומק הדברים נראה עפ"י מה שנתבאר. אילו התכלית היתה שהכלי דצמצום תמיד יהווה כלי לאור של צמצום ראשון, הרי שדייקא מצד כך היה צריך שמשעה, שהוא בחינת הממוצע, יבנה את המקדש ושהוא לא יהא חרב לעולם.

אבל עפ"י מה שנתבאר שכלי דצמצום של משנברא העולם הוא רק בתחילה, כדי להתדבק בצמצום של קודם שנברא העולם, אבל לאחר מכן צריך להפשיט את הכלי - א"כ אם משה רבינו היה בונה את ביהמ"ק והמקדש לא היה חרב, הרי שלעולם לא היתה הפשטה של הכלי והתדבקות רק באור של צמצום ראשון.

המשכן, שכל עניינו היה בנין לשעתו עד שייבנה בית הבחירה, נבנה ע"י משה. הוא עצמו נגנו וא"כ היתה הפשטה לכלי. אבל אילו היה משה רבינו בונה את בית המקדש והוא לא היה חרב, הרי שלא היתה הפשטה לכלי.

ביהמ"ק השלישי ירד מן השמים

זה בעצם עומק ההבדל בין שתי בתי מקדשות ראשונים למקדש השלישי שאומרים חז"ל שירד מן השמים.

מה כוונת הדברים?

בית המקדש הראשון והשני הוא בחינת כלי דצמצום שני להתדבק בצמצום ראשון, אבל התכלית היא הפשטה של הצמצום השני, הצמצום של משנברא העולם.

ביהמ"ק השלישי לעומת זאת ירד מן השמים, כלומר: יתגלה רק צמצום ראשון בלי לבוש של צמצום שני. לכן זהו ביהמ"ק דלעתיד, מצד ההתגלות של למעלה משית אלפי שנים, בחינת עולמות אינסוף.

התכלית היא ההפשטה של הכלי, ולא העמדתו.

י"ג הלבושים אינם קיימים לעולם

לעיל הובאו דברי הבעל הטורים, ש"בזכות אלו י"ג מינים שהתנדבו חזרו להם י"ג הלבושים". הרי מבואר, שאותם לבושים לא היו בתמידיות. בשעת חטא העגל הם נסתלקו, ובשעה שבנו את המשכן הם חזרו.

אלו הם הדברים שנתבארו עד השתא. הי"ג הללו שהם כלי לאחד של קודם שנברא העולם, אין תכליתם להיות כלים לעולם, אלא הם בבחינה של כלי הזקוק להפשטה, ולכן יש זמנים שהם קיימים ויש זמנים שהם אינם קיימים.

ודאי שמצד התפיסה העליונה, הזמן שהם אינם קיימים נובע מנקודת ההפשטה וההתדבקות באור דאחד בבחינת צמצום של קודם שנברא העולם שהיה הוא אחד ושמו אחד, אבל מצד כך, הי"ג הללו היתה בהם בחינה של לבוש והפשטה, ולכן יש בהם מקום לחטא, מתגלה בחטא העגל שהופשטו הלבושים.

"שמו אחד" – צמצום ראשון

קודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד, וידועה השאלה המוכאת במקובלים, מה שייך שמו אחד קודם שנברא העולם? מובן שהוא אחד, אבל מהו ושמו אחד?

אלא שהם הם הדברים שנתבארו בבחינת עשר ספירות הגנוזות וכמוסות במאצילם, שזוהי בחינת צמצום ראשון. זוהי גופא הכוונה "ושמו אחד". לא עסקינן כפשוטו מה היה קודם שנברא העולם. זהו אין סוף ולא ידעין ביה כלל, והכל הוא בערכין של עבודת הנבראים.

"שמו אחד" הכוונה צמצום ראשון כמו שנתבאר, שאפשר להתדבק במה שהקב"ה הוא אחד ואין זולתו, וזאת בחינה של צמצום. זהו "שמו אחד", כלומר זהו שם של צמצום כביכול, כי שם עניינו גילוי מהות, ואם המצב של היפך ההתרחבות מוגדר כצמצום, הרי שזה גופא שם שהוא בחינה של אחד, היפך הריבוי, שזוהי בחינת צמצום של קודם שנברא העולם.

"והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", כלומר יופשט הכלי של צמצום שני שהוא בבחינת י"ג בגימטרי' אחד, אבל זה י"ג. ומתגלה ה"שמו אחד" שהוא האור של צמצום ראשון, ובצמצום הזה אין עוד מלבדו, זוהי דבקות שלימה בו ית'.

* * *

העולה מן הדברים, שישנם שני סוגי דבקות: יש דבקות מצד האבחנה של אין עוד מלבדו, וזאת ע"י האמונה במציאותו ית', ומצד כך אין העבודה דרך צמצום, אלא אמונה במציאותו ית', ויש דבקות דרך הצמצום, ומצד כך יש כלי דצמצום ואור דצמצום, וצמצום שני הוא כלי לצמצום ראשון בבחינת "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

פרשת תצוה

בח התמידיות והאחדות שבמנורה

תמידיות "מיום ליום" ו"משבת לשבת"

"ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית וך כתית למאור להעלות נר תמיד" (כו, ב), ופירש"י: "תמיד - כל לילה ולילה קרוי תמיד, כמו שאתה אומר עולת תמיד, ואינן אלא מיום ליום, וכן במנחת חביתין נאמר תמיד ואינה אלא מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, אבל תמיד האמור בלחם הפנים משבת לשבת הוא".

מבואר, שלשון "תמיד" יש בו כמה אבחנות במידת התמידיות שבדבר: יש בחינה של תמיד "מיום ליום", "כל לילה ולילה קרוי תמיד", ויש בחינה של תמיד "משבת לשבת", שהיא נאמרה בלחם הפנים. כלומר, יש תמידיות שבכל יום ויום ויש תמידיות משבת לשבת.

ושומה עלינו להבין שורשם של שני ענייני תמידיות אלו.

התמידיות נאמרה על נר אחד או על שניים

הרמב"ן (על המקום) הביא את דברי רש"י הנ"ל, וכתב: "ומדרש רבותינו אינו כך, אלא כך שנו בספרי, יאירו שבעת הנרות, שומע אני שיהיו דולקין לעולם, ת"ל מערב עד בוקר. אי מערב עד בקר, יכול יהיו דולקים מערב עד בקר ויכבם, ת"ל יאירו שבעת הנרות. הא כיצד, יאירו שבעת הנרות מערב עד בוקר, לפני ה' תמיד, שיהא נר מערבי דולק תדיר, שממנו מדליקין את המנורה בין הערבים. ובתורת כהנים נמי אמרו כך להעלות נר תמיד, שיהא

פרשת תצוה

רמג

נר מערבי תדיר. וקתני התם, מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה, דאפילו ביום נמי מדליק נר מערבי, לפי שהוא תמיד לעולם".

לשיטת הרמב"ן, אם כן, ה"תמיד" איננו אמור על כל הנרות כולן, אלא אמור בדייקא על הנר המערבי, ומצד כך התמידיות שבדבר היא תמידיות נצחית, עד שבטלה הדלקת הנרות.

מדברי הרמב"ן הללו - ש"נר תמיד" קאי אנר מערבי - מתבאר נקודה עמוקה. מהו נר מערבי? מביא הרמב"ן מחלוקת בסוגיא דמנחות (צ"ב, ע"ב), שלמ"ד מנורה ממזרח למערב עומדת, נר מערבי הוא הנר השני מימין, ו"מערבי" היינו בערכין לנר המזרחי. ולמ"ד מנורה מדרום לצפון עומדת, נר מערבי הוא נקודת האמצע, נר אמצעי.

מתבאר כאן מדברי חז"ל, שישנן שתי בחינות בנר המערבי: בחינה אחת שניר מערבי הוא השני מימין, ובחינה נוספת שניר מערבי הוא נר אמצעי.

יתר על כן מבואר בדברי הרמב"ן, שלמ"ד מנורה מצפון לדרום היתה עומדת, רק הנר המערבי הוא הנר האמצעי ורק כלפיו נאמרה התמידיות, ה"להעלות נר תמיד". משא"כ למ"ד מנורה ממזרח למערב היתה עומדת, א"כ הנר המערבי הוא מערבי ביחס לנר הראשון שהוא מזרחי, ומצד כך, ה"תמיד" נאמר על שני נרות ולא רק על נר המערבי עצמו.

העולה מדברי הרמב"ן כאן [וכן מדברי התוס' שם בסוגיא], שישנה מחלוקת על כמה נרות נאמר הלשון של "תמיד": למ"ד מנורה מדרום לצפון, התמידיות נאמרה רק על נר אחד - הנר האמצעי. משא"כ למ"ד מנורה ממזרח למערב היתה עומדת, הלשון "תמיד" נאמרה על שני הנרות. בעצם היא נאמרה על נר שני שהוא מערבי, אבל כדי שיהיה מערבי, בהכרח שיקדם לו נר ראשון שצריך שיהיה דולק תמיד.

נמצא לפנינו ג' שיטות על אלו נרות קאי הקרא "תמיד": א. שיטת רש"י על כל הנרות, ולפי"ז "תמיד" הוא "כל לילה ולילה קרוי תמיד". ב. למ"ד מנורה מדרום לצפון היתה עומדת, "תמיד" קאי על נר אמצעי. ג. למ"ד מנורה ממזרח למערב היתה עומדת, "תמיד" קאי על שני נרות ימניים.

ב' בחינות טיפה – אות י' ונקודה מוחלטת

עומק הדברים שנתבארו בדברי רש"י ועומק דברי הרמב"ן, משלימים זה את זה כפי שנבאר בעז"ה להלן.

נקדים הקדמה קצרה: במנורה נאמרה הלכה "ויקחו אליך שמן זית זך", וכפי שפירש"י: "הזיתים היה כותש במכתשת ואינו מוחנן בריחיים, כדי שלא יהו בו שמרים, ואחר שהוציא טיפה ראשונה מכניסן לריחיים ומוחנן, והשמן השני פסול למנורה". הרי שהשמן היחיד הכשר להדלקת המנורה הוא דייקא טיפה ראשונה.

איתא בספה"ק, שנקודת הראשית, נקודת הטיפה, היא בחינת המנורה! המנורה היא שורש החכמה, כמו שאמרו חז"ל "הרוצה שיחכים - ידרים" (ב"ב כה ע"ב), ומאחר והחכמה היא בבחינת "ראשית חכמה", לכן דייקא נאמר במנורה דין של טיפה ראשונה.

ה**ראשית** היא בבחינת טיפה, בחינה של אין, וכלשון הכתוב "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח, יב). אולם לכשנדייק בלשון הפסוק, נגלה שלא כתוב שהחכמה היא אין, אלא "והחכמה מאין תמצא" - מקור החכמה הוא מן האין, אך לא שהחכמה עצמה היא אין!

תשובה לדבר: כיון שמקורה מן האין, בבחינת כח הפועל בנפעל, לכן גם החכמה עצמה היא בבחינת אין.

ובאמת ישנן שתי בחינות של אין, שבעומק אלו שתי בחינות של טיפה.

יש טיפה שהיא בבחינת אות י', מחמת שאין בה התפשטות. על אף שבדאי אות י' איננה ממש נקודה, יש בה קו אורך וקו רוחב, כדיני כתיבת ס"ת שאם עשה נקודה בעלמא אין בזה גדר של אות י', יש צורה לאות י' - אבל מחמת ההתמעטות היחסית לשאר האותיות שנמצאת באות י', בקו אורך וקו רוחב דילה, היא מוגדרת כטיפה, כנקודה. זוהי בחינה אחת.

וישנה בחינה נוספת של טיפה שהיא בבחינת נקודה מוחלטת. הטיפה שהיא בחינת י', היא בערכין של קו אורך וקו רוחב, אלא שהיא בהצטמצמות הכי מצומצמת שקיימת באותיות. משא"כ טיפה בבחינת נקודה שזו נקודה בעצם ללא קו אורך וקו רוחב כלל.

ומעתה, מה שמצינו בספה"ק שהחכמה נקראת "אין", ע"ש הכתוב "והחכמה מאין תמצא", נראה שקיימת אבחנה בין האין עצמו שממנו נבעה החכמה, לבין החכמה הנקראת "אין": האין שממנו מגיעה החכמה היא נקודה בעצם, נקודה מוחלטת. לעומת זאת החכמה הנקראת "אין" היא בחינת אות י' כידוע, כלומר: יש בה קו אורך וקו רוחב, אלא שקו האורך וקו הרוחב מצומצמים בצמצום היותר מצומצם שקיים באותיות.

אור דלעתיד – התמידיות ההחלטית

אחר שנתבארו הדברים הללו נראה, שגם דין טיפה ראשונה שהוזכר בהדלקת המנורה, יש בו את אותן שתי אבחנות: אבחנת טיפה ראשונה בבחינת נקודה החלטית, כמש"נ, ואבחנת טיפה ראשונה בסוד החכמה, שמצד כך נאמר "הרוצה שיחכים ידרים", שמנורה בדרום.

שני השורשים הללו בגדר הטיפה שמתגלים במנורה מדין הדלקת המנורה, יש להם גילוי כמה שנתבאר השתא בסוד התמידיות שנאמר במנורה "להעלות נר תמיד".

ה"תמיד" שמתגלה במנורה, יש בו כמה אבחנות, כמו שהוזכר בתחילה:
 אבחנת התמידות כדברי רש"י "כל לילה ולילה קרוי תמיד",
 ואבחנת תמיד כפשוטו, כדברי הרמב"ן מחז"ל שזה קאי אנר מערבי.

ועומקם של דברים נראה כך. נקודה החלטית היא למעלה מבחינת הצלעות,
 מבחינת הקוים. שית אלפי שנין הוא בגדר קוים, ולכן אין בו תפיסה
 של נקודה בעלמא, רק תפיסה של בחינת הטיפה בסוד י' של קו אורך וקו
 רוחב, שאמנם הם המצומצמים בתכלית הצמצום שאפשר לצמצם, אבל עדיין
 זה בערכין של קו אורך וקו רוחב. זהו אור דשית אלפי שנין - אור של קו
 אורך וקו רוחב.

אור דלעתיד לעומת זאת הוא בסוד הנקודה, בסוד ה"יום שכולו שבת" שהוא
 בחינת הנקודה של השש קצוות, כידוע.

בהדלקת המנורה שזוהי בחינה של טיפה ראשונה, מתגלות שתי האבחנות
 שנתבארו - האבחנה בסוד הנקודה ההחלטית, והאבחנה בסוד
 הנקודה היחסית של קו אורך וקו רוחב המצומצמים.

מצד האבחנה של תוך שית אלפי שנין, שעניינה קו אורך וקו רוחב
 המצומצמים בתכלית הצמצום - מצד כך נאמר שהתמידות היא
 בבחינה שכל יום ויום וכל לילה ולילה קרויים תמיד. זוהי צורת תפיסה של
 ימים, של התחלקות הזמן בסוד הששה ימים, והשבת מצד כך היא נקודת
 השורש להתחלקות של השש, אבל סוכ"ס היא בערכין דשש, וא"כ
 ההתחלקות איננה לשבע, אלא ההתחלקות היא לשש, ושכ"ק מהווה שורש
 לשש.

משא"כ מצד האור דלעתיד, בחינת נקודה החלטית, לא בערכין של ימים,
 זוהי תמידות כפשוטה, נקודה בעצם.

שית אלפי שנין הם במהלך של קוים, והרי קו יש לו התפשטות, וממילא יש לו הצטמצמות ולכן התמידות אינה יכולה להיות החלטית, כי היא בסוד התנועה, יש בה התרחבות והצטמצמות.

רק בסוד הנקודה הפשוטה, המוחלטת - שם ישנה תמידות החלטית, כי היא איננה בגדר התנועה. ודייקא מצד כך נתבאר בדברי הרמב"ן בשם חז"ל בחינת נר מערבי שהתמידות היא תמידות כפשוטה, לא בהתייחסות לשש קצוות, לששה ימים. והיינו מצד האור דלעתיד, שזו בחינת הטיפה המוחלטת בלי קו אורך וקו רוחב.

שורש ג' השיטות ב"תמיד"

שורש הדברים שנתבאר בסוד נקודה החלטית הוא למ"ד מנורה מדרום לצפון היתה עומדת, והנקודה האמצעית הוא הנר האמצעי, שהוא שורש לכל בבחינה שהוא שורש לששה צלעות.

נבאר את הדברים: בכל דבר יש נקודת ממוצע. ולענייננו ישנם ג' מדרגות: א. אור דשית אלפי שנין. ב. הארת האור דלעתיד בתוך שית אלפי שנין [והוא אור ממוצע]. ג. אור דלעתיד.

ומעתה נבין שלושה מדרגות אלו מקבילות לשלוש השיטות ב"תמיד" שהוזכרו בראשית הדברים. ערכין של שית אלפי שנין הוא בבחינת ששה ימים, כמו שנתבאר, ומצד כך התמידות היא מלילה ללילה. ערכין דאור דלעתיד זו בחינת הנקודה, ומצד כך זוהי נקודה החלטית, והיא תמיד החלטית, ומצד כך דייקא נר מערבי דולק בתמידות, והוא נקודת האמצע [שלושה מימין, שלושה משמאל והוא באמצע].

נקודת הממוצע מתגלה, אפוא, במ"ד מנורה ממזרח למערב היתה עומדת, ומצד כך, כמו שהוזכר בדברי הרמב"ן והתוס', דין תמיד שנאמר בנר מערבי, נאמר בשני נרות - בנר הראשון מימין, שהוא בבחינת מזרח, וגם בנר

השני מימין שהוא בחינת מערב בערכין לנר ראשון, וא"כ התמידיות לא נאמרה רק על נר אחד, אלא היא נאמרה דייקא על הנר השני, אלא שלולי שיש ראשון אין שני, ולכן בהכרח שיהיה ראשון במזרח כדי שייקרא השני מערבי בערכין לראשון שבמזרח.

בדברי המ"ד הללו מתגלה סוד המשכת אור התמידיות הנצחית לתוך שית אלפי שנין, לששה קצוות. למ"ד מנורה מדרום לצפון היתה עומדת, א"כ הנר תמיד הוא בנקודת אמצע, ומצד כך הוא בבחינת הנקודה שהיא נקודה בעצם, נקודה החלטית שאין לה התפשטות, כצורת העיגול שיש לו נקודת אמצע.

משא"כ למ"ד מנורה ממזרח למערב היתה עומדת, הרי שגר מערבי קאי על נר שני, וא"כ זה בסוד ההתפשטות. ומצד כך נאמר "להעלות נר תמיד" לא רק מיום ליום שהוא בערכין של ששה ימים, שית אלפי שנין, אלא בתמידיות. ועומק הדברים זוהי ההמשכה מהאור דלעתיד לתוך ששה קצוות, לתוך השית אלפי שנין. נר מערבי הוא שני ובהכרח שא"כ יש לו ראשון, וא"כ נמשך האור מנקודת הראשית לתוך צורת הצלעות, שזה הולך בבחינה של קו יושר עם קו הדרגה מראשון לשני.

למ"ד מדרום לצפון היתה עומדת, א"כ הנר מערבי הוא נר אמצעי, בסוד נקודת אמצע, בבחינת עיגול ולא בבחינת יושר. משא"כ למ"ד נר מערבי הוא נר שני, א"כ זה בבחינת יושר, בסוד ההמשכה דייקא שהתמידיות נאמר בנר השני ולא בנקודת האמצע. בסוד ההדרגה, בסוד היושר, שצריך להמשיך את האור של התמידיות הקבועה לנר השני לבחינת השניות, לבחינת ההתפשטות, לבחינת ההמשכה.

הרי שמתגלה כאן לפנינו השלושה אבחנות בתמידיות. תמידיות בערכין של שית אלפי שנין לשיטת רש"י, מלילה ללילה. תמידיות בערכין דלעתיד לבוא למ"ד מנורה מדרום לצפון היתה עומדת, ונר מערבי הוא נר אמצעי ובו

נאמר דין תמידיות, וא"כ זוהי תמידיות בסוד הנקודה המוחלטת. ונקודת האמצע למ"ד מנורה ממזרח למערב היתה עומדת, ונר מערבי קאי אנר שני, ובהכרח שקודם לו נר ראשון, ונמצא שיש כאן המשכה.

"יום יום" ו"מחד בשבך לשבתך"

ידועה המחלוקת המובאת בגמ' (ביצה טו ע"א) בין שמאי להלל: "תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים, שנאמר: ברוך ה' יום יום. תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שבך לשבתך [פירש"י: "מאחד בשבת שלך תן לבך לשבת הבאה"], ובית הלל אומרים: ברוך ה' יום יום".

שמאי הזקן היה שומר כל דבר לשבת. משא"כ הלל, כל דבר שהודמן לו היה אומר "ברוך ה' יום יום".

ועפ"י מה שנתבאר עד השתא נראה, שהלל היה חי באבחנה של התמידיות בסוד מיום ליום, ומצד כך, כל דבר שהיה מודמן לו היה אומר "ברוך ה' יום יום".

ואילו שמאי היה אומר "מחד שבך לשבתך", והיינו אור של בחינת נר מערבי שהוא נר שני, שהוא ממשיך לכל הנרות את התמידיות של אור השבת. וזו גופא הבחינה שאנו אומרים "היום יום ראשון בשבת", "היום יום שני בשבת" וכו', וזאת בכדי להאיר בכל יום ויום את האור דשבת, את סוד התמידיות מקדושת השבת, את ה"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים".

אבל בעומק, כמו שכבר נתבאר בסוד כלל ופרט וכלל, ישנן ג' הדרגות: שית אלפי שנין, המשכה לאור דלעתיד לתוך השית אלפי שנין, ואור דלעתיד.

מצד תפיסת שית אלפי שנין, המהלך הוא "ברוך ה' יום יום". מצד המשכת אור דלעתיד, מיום שכולו שבת לתפיסת שית אלפי שנין - היה שמאי מכין מחד בשבת לשבת, ועי"ז הוא היה מאיר מאור השבת את ימות החול. אבל מצד האור דלעתיד כפשוטו, חוזר שוב המהלך של "ברוך ה' יום".

נבאר את עומקם של דברים:

ב"ברוך ה' יום יום" ישנן שתי אבחנות: האחת - ברוך ה' יום יום מצד ההתפרטות של יום יום, וא"כ אין כאן את ההארה דלעתיד. והשניה - ברוך ה' יום מצד ה"יום אחד" שנאמר במעשה בראשית. מצד ה"יום יום", הרי זה מתגלה כשני ימים, זוהי הארה של תפיסת שית אלפי שנין. אבל מצד האור דלעתיד, הרי זה בבחינה של ברוך ה' יום, "היום יום אחד" - יחידו של עולם!

מצד האור דלעתיד אין מהלך של מחד בשבתא לשבתא, שהרי זהו "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". אמנם זוהי בחינת יום, אך זהו יום שכולו שבת וא"כ אין הכנה מאחד לשני.

מצד תפיסת שית אלפי שנין יש לנו מהלך של הכנה מפרוזודור לטרקלין, אבל מצד האור דלעתיד שהוא גילוי הטרקלין, אין כבר מהלך של מפרוזודור לטרקלין, וא"כ מצד האור דלעתיד המוחלט חוזר המהלך של ברוך ה' יום - בחינת יום אחד.

"מקשה אחת" – גילוי האחדות הפשוטה

השתא דאתינן להכי, נבין את עומק הגילוי המתגלה במנורה.

המנורה היתה "מקשה זהב", היא היתה "מקשה", כלומר: זהו אור דלעתיד, אור האחדות!

חז"ל אומרים ש"נתקשה משה במעשה המנורה", ומעם הדבר, כי משה הוא בסוד הדעת, דעת המזווג, וא"כ יש כאן זיווג של שני דברים, לא "מקשה אחת". כדי שתהיה המנורה "מקשה" - נדרש האור דלעתיד בסוד ה' אחד ושמו אחד, ולכך נתקשה משה רבינו ע"ה בעשייתה כי נחסרה לו אור הלעת"ל [ולהלן] יבואר ביאור הנתקשה לפי ההבחנה שאור המנורה הוא אור של שית אלפי שנין].

ועל אף שהיתה התפרטות בקנים של שבעה נרות, אך כמו שנתבאר היתה אבחנה של שלוש מדרגות:

מצד מהלך שית אלפי שנין נאמר "ברוך ה' יום יום", וא"כ התמידות היא מיום ליום, ולכך היו שבעה קנים. מצד ההארה של אור דלעתיד לתוך השית אלפי שנין, הרי שהתמידות מתגלה בנר שני - בנר מערבי שהוא נר שני מימין. יש המשכה מאור דלעתיד לתוך השית אלפי שנין.

משא"כ מצד המהלך דלעתיד, של יום שכולו שבת ומנוחה - בבחינת ה"יום אחד" אין מהלך של המשכה, כי הכל "מקשה זהב", וכשהכל מקשה אחת אין צורך בהמשכה, כי כולו אחד. זוהי המדרגה הפנימית של המנורה - ה"מקשה זהב", שהיא הגילוי של ה"ברוך ה' יום" - יום אחד. התגלה במנורה שהכל אחדות פשוטה.

האש דלעתיד – לא אש דכילוי אלא אין בעצם

"מערב עד בוקר" (כו, כא), פירש"י: "תן לה מידתה שתהא דולקת מערב ועד בוקר, ושיערו חכמים חצי לוג ללילי מבת הארוכין, וכן לכל הלילות, ואם יוותר אין בכך כלום".

ובסוגיא דמנחות שם מבואר, שגם לנר מערבי היו נותנים חצי לוג, והיה גם ששאר הנרות היו דולקים מערב עד בוקר, ואילו נר מערבי היה

דולק מערב עד ערב. על אף שכמות השמן שנתנו בנר המערבי היתה שווה לכמות השמן שנתנו בשאר הנרות, מ"מ היה שינוי במשך זמן ההדלקה.

והעומק שבדברים, רואים אנו בהתגלות שהתגלתה למשה בסנה, שמושה ראה מראה מופלא שהסנה בווער באש, אבל - "ואיננו אוכל" - איננו מתכלה. מה העומק שבדבר?

היסוד העליון מארבע היסודות הוא יסוד האש, שהוא היסוד המכלה [מלשון כליון], כידוע. וצריך להבין שיש בחינת אש דהשתא, ויש בחינת אש דלעתיד לבוא.

מצד תפיסת השית אלפי שנין שחיים במהלך של יש, והעבודה להפוך יש לאין, לגלות את ה"והחכמה מאין תמצא" - מצד כך, היסוד העליון הוא בבחינת אש של כילוי, אש שמכלה את הדבר מיש לאין. לכן, נקראת התורה אש, כמו שאמרו חז"ל (תענית ז ע"א): "נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר (ירמיהו כג) הלא כה דברי כאש נאום ה'".

משא"כ מצד גילוי דלעתיד שהוא סוד אור האין - מצד כך, אין באש בחינה של כילוי, כי אין צורך לכלות. זהו סוד האש דלעתיד לבוא, שהיא איננה באבחנת הכילוי שהופך את הדבר מיש לאין, אלא היא אור דאין בעצם.

זהו גם העומק שמתגלה באותו נס, שגם בנר מערבי נתנו חצי לוג שמן כשאר הנרות, ובפשוטו נעשה גם שהשמן לא נתכלה עד הלילה. אבל העומק שבדבר: הרי בכל הנרות נאמר "מערב עד בוקר", ובבוקר היה צריך השמן להתכלות. נר מערבי לעומת זאת היה ממשיך לדלוק גם לאחר זמן כלות השמן עפ"י דרך הטבע, ועומק ההגדרה שמתגלה כאן הוא, שיש אש שאיננה בבחינת הפיכת יש לאין, אלא היא אין בעצם. ואף שלבסוף הוא נתכלה, מ"מ שורש ההארה שיש זמן שאינו מתכלה, הוא מן האבחנה שלמעלה מן הכילוי.

פרשת תצוה

רנג

האור שנגלה במראה הסנה - "והסנה איננו אוכל" - הוא מצד הטעם ד"תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יב). "אני אמרתי אלקים אתם". שם התגלה האור דלעתיד שהוא גילוי עולם האין, ומצד כך האש היא אור של אין והיא לא באה לכלות את היש. זהו אין המוחלם, ומצד כך המנורה היתה מקשה, אור דלעתיד.

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" (עובדיה א, יח). האש הזו היא אש של משיח בן יוסף - "בית יוסף להבה" - והיא באה לכלות את עשו. אבל האש של משיח בן דוד, שהיא אור דלעתיד - אש זו איננה אש של כילוי, אלא גילוי הויית האין, אור דאין.

בחינת ה"מחני נא" מתגלה דוקא בפרשת המנורה

"ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך", מובא בבעל הטורים: "לא הזכיר משה בזה הסדר, משא"כ בכל החומש, שמשעה שנולד משה אין סדר שלא הזכיר בה. והטעם משום שאמר מחני נא מספרך אשר כתבת, וקללת חכם אפילו על תנאי באה ונתקיים בזה".

וידועה השאלה מדוע דוקא כאן, בפרשת תצוה, מתגלה ענין ה"מחני"?

אבל עפ"י מה שנתבאר נראה, שבהדלקת המנורה נגלה המהלך של האין שהוא בחינת ה"מחני נא", בחינת ביטול משה. כאן התגלה מהלך של האש שאיננה אש של כילוי, אלא אש דלעתיד, ומצד כך "נתקשה משה בעשיית המנורה", מפני שזהו אור דלעתיד.

אבל כמו שנתבאר, מנורה כוללת גם את האור דהשתא וגם את האור דלעתיד. מצד האור דהשתא נאמר "נתקשה משה בעשיית המנורה", בחינת הקושי, שזה גופא מה שנאמר "והיה בית עשו לקש" מלשון ה"נתקשה" דמשה, שאור המנורה מבטל את ה"נתקשה", שהרי כל ה"נתקשה" הוא בסוד

קליפה, סוד הקושי, והגילוי של המנורה גופא הוא ביטול הקליפה דנתקשה, והיינו שע"י שנתקשה תחילה ואח"כ נעשית המנורה, עי"ז במל הקישוי.

כל זה מצד האור דשית אלפי שנין, אבל מצד האור דלעתיד זו אינה אש שבאה לבטל קושיה, לבטל קליפה. זוהי אש דלעתיד, אור עצמי, לא בערכין של ביטול הקליפה.

"אני איני צריך לאורה"

"ויקחו אליך", כתב הבעל הטורים: "אבל אני איני צריך לאורה", וכוונתו לנקודת גילוי האלוקות שבנפש.

כלומר, מצד בחינת משה ששייכת בחינת קליפה, בחינה של "נתקשה", א"כ צריך את האור על מנת לסלק את ה"נתקשה" כי ישנה מחיצה המבדלת בסוד הקושי, וצריך את האש כדי שתהיה בחינה של "בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש", לבטל את הקושיה, לבטל את הקליפה. ע"י ביטול הקושיה הופך עשו לקש.

משא"כ מצד נקודת האלוקות, בחינת שער הנ', אורו של משיח שבנפש - שם אין קושיה ואין תשובה, זוהי בחינת "כל באיה לא ישובין". כי שער הנ' הוא למעלה מן הקושיה, למעלה מן התשובה. ומצד כך נאמר "אני איני צריך לאורה", שהרי ביום ראשון שנברא האור ממנו היה אדם צופה מסוף העולם ועד סופו, ורק כשראה הקב"ה רשעים, עמד וגנוז לצדיקים לעתיד לבוא.

נמצא, שהערך הראיה מסוף העולם ועד סופו הוא מצד הקליפה, מצד הרשעים שיוצרים קליפות בעולם. משא"כ מצד אור דלעתיד, ששם אין קליפה, ואין צורך לסלקה, ממילא לא נצרך אור לביטול קליפה אלא יש אור עצמי שרואים על ידו מסוף העולם ועד סופו.

זוהי גופא הבחינה של "אבל אני איני צריך לאורה", כלומר: אינו צריך התחדשות של מעשה המנורה שעניינו גילוי אור של אש שיבטל קליפות, אלא משורש נקודת הבריאה הוא צופה מסוף העולם ועד סופו. זהו אור דלעתיד.

אלא שלאחר שתתגלה בשלמות אור המנורה בשית אלפי שנין ותבטל את הקליפה בבחינת "בית עשו לקש" - אז בוא יבוא ברינה משיח בן דוד. יתגלה האור של יום ראשון שזוהי בחינת המקשה שבמנורה, שהיא בחינת המנורה שנעשית על ידו ית', ואזי תתגלה בנקודת האלוקות שבנפש בחינת המנורה.

נקודת הקדושה המוחלטת – במקום שקיעת החמה

"הרוצה שיחכים - ידרים", שהמנורה בדרום. דייקא "הרוצה להחכים" שיש לו רצון של הקפמה - הוא זה שצריך להדרים, שמנורה בדרום. ומי שאינו רוצה להחכים, מי שרוצה להיות דבוק ב"ולא בחכמה ידיעא", מה יעשה? -

לעיל הוזכרו דברי הרמב"ן מחז"ל עה"פ "להעלות נר תמיד" דקאי על נר מערבי, ומצד כך נאמר שאין שכינה זזה מהכותל המערבי, ממקום המערב ששם שוקעת החמה. דרום נקראת דרום מפני ששם חמה דרה [כמבואר ברש"י]. משא"כ במערב - שם שקיעת החמה.

אם כן, "הרוצה שיחכים", אם הוא רוצה אור של חכמה - "ידרים" שמנורה בדרום, שם דרה החמה, דרה החכמה. אבל מי שרוצה לדבוק בנקודה שלמעלה מן החכמה, ולמעלה מהאבחנה של ביטול היש שזה בחינת חכמה - כחמה שבא לבטל את היש, אלא הוא רוצה לדבוק באין המוחלט שהוא למעלה מביטול היש, בסוד דלעתיד - ידבוק ב"תמיד", בנר מערבי, במקום שקיעת החמה, ששם היה מקום קודש הקדשים.

נקודת הקדושה המוחלטת היא במקום שקיעת החמה, שם יש את התבטלות המוחין של הנברא. כאשר מתבטלים המוחין נגלה אור שלמעלה מביטול היש שהוא האין, ומצד כך נגלית בנפש האדם בחינת המנורה שהיא "מקשה זהב" - זהב גימטרי' דוד - נגלה בו אור משיח בן דוד, האור של ה' אחד ושמו אחד, והוא נעשה כלי ליחידו של עולם.

פרשת כי תשא

חיות השלילה

בחטא העגל הסתלק גילוי מידת האמת

"וידבר ה' אל משה לאמר, כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו... העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם" (ל, יא-טו).

אחד מן הביאורים לשם מה נצרכה כפרה זו על ישראל הוא, שהכפרה קאי על חטא העגל.

עומק הדברים: "ונתן לנו תורת אמת" - במתן תורה ניתנה לישראל תורה שהיא אמת. אמנם, "אני אמרתי אלקים אתם... אכן כאדם תמותון" (תהלים פב, ו-ז), וה"אכן כאדם תמותון" נגלה בחטא העגל. הרי שבאותה שעה הסתלק הגילוי של מידת האמת שנגלה במתן תורה, וא"כ הכפרה היא חזרה לגילוי של אותה מידת אמת.

אלא, שבכל חטא יש אור ויש כלי, וכפי שכבר נתבאר, השבירה היא לעולם בכלים ולא באורות. אם כן, בחטא העגל מצד האור נגלתה מידה חדשה של אמת, יתרה על מידת האמת שנגלתה במתן תורה, אלא שמצד הכלי, הדברים לא התקבלו כראוי, ומתוך כך הם נפלו להיפך מן האמת.

ונתבונן מהי מידת האמת שהיתה גנוזה דייקא באור שבחטא העגל.

ב' אבחנות במידת 'זקן'

אמרו חז"ל (אוצר המדרשים עמ' תפו): "בשעה שהקב"ה ירד על הר סיני ליתן תורה לישראל נדמה להם כזקן מלא רחמים, שאין תורה נאה אלא א"כ זקן, ובשעה שעלה אל הים לעשות מלחמה נדמה להם כבחור, שאין מלחמה נאה אלא כבחור, שנאמר ה' איש מלחמה". הרי שהיה כאן גילוי של זקן, שהוא מלא רחמים.

במידת 'זקן' מצינו שתי אבחנות. חז"ל אומרים "אין זקן אלא מי שקנה חכמה" (קידושין לב ע"ב), ומצד כך זקן הוא מלא רחמים, כי קנין החכמה הוא ע"י "והחכמה מאין תמצא", ומצד שהיא באה מן האין, בערכין של "מאין תמצא" - לכן נקראת אבחנה זו "מלא רחמים" [כי סוד האין הוא סוד הרחמים, כידוע]. זוהי תפיסה אחת במהות של זקן.

אבל ישנה בחינה נוספת, של האין עצמו, שהוא למעלה מה"מאין תמצא", ואשר על כן הוא למעלה מהרחמים.

"זקן מלא רחמים" הוא בערכין של עולם שיש בו רע, עולם שיש בו פגם, ומצד שיש בו רע ויש פגם, לכן נצרך ה"ורחמיו על כל מעשיו". על ברואיו של הקב"ה נאמר "הן בקדושו לא יאמין" (איוב טו, טו), יש בהם חטא, יש בהם פגם, ומצד נקודת הפגם שבהם הם נצרכים לרחמים.

"א-ל מלך יושב על כסא רחמים, מתנהג בחסידות, מוחל עוונות עמו, מעביר ראשון ראשון". מידת הרחמים נצרכת רק מחמת שישנה בחינה של חרון אף. לשם כך נצרכת מידת "ארך אפיים", מידת הרחמים.

משא"כ מצד התפיסה בעצם של מידת האין, הרי באין עצמו לא שייכת שבירה כידוע, זו איננה נקודה המתחלקת. זהו ביטול, והביטול אין בו שבירה - ולכן מצד כך אין אבחנה של "זקן מלא רחמים", כי הוא למעלה מן הרחמים, אין צורך ברחמים במקום שאין בו חטא ואין פגם.

פרשת כי תשא

דנט

אם כן בעומק, מה שנגלה להם הקב"ה במתן תורה כזקן מלא רחמים, היה זה עד כמה שעדיין היתה שייכת נפילה ל"אכן כאדם תמותון" - מצד כך הערכין של הגילוי היה בערכין ששייך חטא, ששייכת נפילה.

"אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם", אם היה זה גילוי של אלוקות בלי אפשרות של נפילה - לא היה מהלך של גילוי מידת הרחמים - "זקן מלא רחמים" - שנגלה להם במתן תורה. רק מחמת שעומק הגילוי היה בערכין של דבר והיפוכו, "אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם" מחד, אבל מאידך "אכן כאדם תמותון" - הרי שהגילוי היה בערכין ששייך ליפול מן הדבר, ומצד כך עומק הגילוי הוא באבחנה של מידת הרחמים.

משא"כ הגילוי העליון יותר של גילוי האין כמות שהוא, שזוהי האבחנה שבדבר שלמעלה מן הרחמים. אין שם רע, אין שם פגם, וממילא אין צורך ברחמים.

אור דחטא העגל – גילוי אבחנת השלילה שבאמת

כפי שנתבאר, במתן תורה היה גילוי שהקב"ה נתן לישראל "תורת אמת", ובמעשה העגל נגזו גילוי זה. אמנם, כל זה מצד הכלים של חטא העגל, אבל מצד האור של חטא העגל, הרי זה אור שבא על גבי מתן תורה!

וביאור עומק האור של חטא העגל נראה כך. "אמת" הוא ראש, תוך וסוף, כידוע. יש ראש תוך וסוף בבחינת חיוב, ויש ראש תוך וסוף בבחינת שלילה, כי השלילה היא בערכין של החיוב, ההעדר הוא בערכין של הקיום. אין העדר כפשוטו. ההעדר הוא בבחינת "יוצר אור ובורא חושך" - בערכין של קיום.

לכן, כגודל הקיום כך גודל ההעדר, וכשם שבחיוב, בקיום, יש ראש תוך וסוף - כך גם בשלילה יש בחינה של ראש תוך וסוף.

נמצא שישנן שתי בחינות באמת: האחת בבחינת החיוב, והשניה בבחינת השלילה. במתן תורה נגלה מהלך של "ונתן לנו תורת אמת", אמת בבחינת החיוב. משא"כ באור של חטא העגל היה מהלך של "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" (שמות לב, א), משה אמת ותורתו אמת, ו"לא ידענו" כלומר שנגלתה אמת בערכין דשלילה.

אלא שכאשר תופסים את הדבר כשלילה של האמת, עלולים להגיע לא לתפיסת השלילה שבאמת, אלא לתפיסת שלילת האמת, ואז נופלים ח"ו לשקר.

הרי שהאור של חטא העגל הוא גדר של כח השלילה שבאמת. אבל לא לשלול את מידת האמת, אלא גילוי השלילה שבאמת.

ובאמת, חטא העגל הוא שורש כל החטאים כולם, כידוע. ולכן בכל חטא וחטא למעשה נגלה בחינת השקר, שלילת האמת. אלא שבשעה שלא נגלה אור של גילוי השלילה שבאמת, אז הנפילה היא שלילה של האמת.

חז"ל אומרים שבעקבתא דמשיחא תהא האמת נעדרת, ופירשו שהכוונה ש"נעשית עדרים עדרים והולכת לה" (פנהדרין צו ע"א), כלומר, יתגלה ההעדר שבאמת. בפשוטו נגלה שהאמת תהא נעדרת, אין אמת. אבל עפ"י מה שנתבאר, נגלית בחינת אמת בצורת התראות של העדר, בצורה של שלילה. זוהי האבחנה של "נעשית עדרים עדרים והולכת לה", כלומר שנגלית בחינת ההעדר שבאמת.

בודאי שמצד הכלים, כשם שבחטא העגל לא היה גילוי של האמת שבשלילה, אלא היתה שלילת האמת - כן הדבר בכל חטא וחטא, שנעשית עדרים עדרים והולכת לה ונופלים ח"ו לשקר. אבל שורש האור זו אבחנת השלילה שבאמת.

זהו תוקף האור שנגלה בחטא העגל. בחטא העגל כלל ישראל נפלו ל"אכנ כאדם תמותון", וא"כ את ענין הכפרה על חטא העגל - את ה"לכפר על נפשותיכם" - ניתן לתפוס בשתי בחינות: בפשוטו זוהי חזרה למידת האמת שבמתן תורה. אבל בעומק זוהי חזרה לאור של חטא העגל, לבחינת השלילה שבאמת.

"עשרים גרה השקל"

מעתה תתיישב תמיהה נוספת בפסוקים.

נאמר: "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקדש עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה". הרי שהשקל הוא עשרים גרה, ומחצית השקל הוא עשרה גרה. ולכאורה צ"ב, מדוע, אם כן, נכתב "עשרים גרה השקל", ולא נכתב פשוט "עשרה גרה מחצית השקל"? והשאלה ידועה.

אמנם למתבאר נראה שעומק הענין כך הוא. האין הוא בחינת כתר כידוע, וכתר בגימטרי' עשרים שזו מידת האין. וזה היה הגילוי שנגלה בנתינה - בחינת האין, בחינת השלילה שבאמת.

זהו שורש הנתינה! לא רק גילוי מידת האמת בבחינת החיוב - ראש, תוך וסוף שבחיוב, אלא בחינת האמת בשלילה, שזה גופא בחינת ה"עשרים גרה השקל".

אולם מ"מ הנתינה בפועל היא רק "מחצית השקל תרומה לה", כי הפגם הוא רק בכלים ולא באורות. לכן זוהי רק בחינת חצי, בחינת תיקון הכלים, כי באור לעולם אין שבירה, כאמור לעיל.

"הקדים שקליהן לשקליו"

מובא כאן בבעל הטורים (פסוק יד): "מבן עשרים שנה - סופי תיבות המן, שבא להכריע שקלים של המן", וכמו שאמרו חז"ל (מגילה יג ע"ב): "אמר

ריש לקיש: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתידי המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו".

מרדכי בנימטרי' עדר [רע"ד], והן הן הדברים שנתבארו, שהיה כאן גילוי של בחינת "והאמת נעשית עדרים עדרים והולכת לה".

המן גזר "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן, טף ונשים... ביום אחד ושללם לבז" (אסתר ג, יג). הרי שנגלית כאן השלילה הגמורה של קיום העולם, שהרי כל העולם כולו אינו קיים אלא בזכות ישראל, וא"כ שלילתם המוחלטת של ישראל היא שלילת כל העולם כולו.

הכלי שנגלה בהמן, הוא בחינה של העדר. "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" אין קיום לנבראים כולם. זהו גילוי מידת השלילה, שלילת האמת.

אבל הקב"ה "הקדים שקליהן לשקליו", כי המן הוא בחינת השבירה שבכלים, בחינת ה"אכן כאדם תמותון", להשמיד להרוג ולאבד, שלילת האמת, והקדמה זו של שקליהם לשקליו היא גילוי מידת ההעדר דקדושה, ההעדר שבמידת האמת.

כפרה בבחינת נפש

"לכפר על נפשותיכם", כתב הבעל הטורים: "שקל בנימטרי' נפש, שבא לכפר על הנפש". התרומה, המחצית השקל, באה לכפר על הנפש.

"וביום השביעי שבת וינפש" (שמות לא, יז). הנפש יש בה לשון של מנוחה. באה שבת באה מנוחה לעולם. אולם "נפש" הוא גם מלשון נפיש, מלשון יתר, נותר, נשאר, נפיש ליה, פש לן גביה וכו'.

ועומק הדברים נראה עפ"י מה שנתבאר, שזוהי בחינה של יתר, והרי "כל יתר כנטול דמי" (חולין נח ע"ב). נמצא שהוא בבחינת העדר, הוא נעדר, לא קיים.

"לכפר על נפשותיכם", הכפרה היא בבחינת נפש, בבחינה של נפיש. לא רק כפשוטו שהכפרה היא על הנפש, אלא זוהי כפרה בתפיסה של נפש, בתפיסה של נפיש. כפרה בערכין דשלילה. בחינת האור דחטא העגל, כמו שנתבאר.

מטבע של אש – התדבקות במידת השלילה

"זה יתנו כל העובר על הפקודים", כתב הבעל הטורים: "זה יתנו כל העובר על, בגימטרי' זה היה כמין מטבע של אש".

ועפ"י מה שנתבאר נראה, שהמטבע היה מטבע של אש, כי בחינת האש היא לכלות. "זה יתנו כל העובר על הפקודים", הם יתנו בחינה של כילוי, כפרתם היא ההתדבקות באור דחטא העגל, בבחינת האמת שבשלילה, ולכן המטבע היא מטבע של אש.

גדר הכפרה שמתגלה בפרשה דידן, היא התדבקות באין, התדבקות במידת השלילה. ע"י השקל, בחינה של שקול, בחינה של השתוות, כמו שכבר דובר הרבה - ע"י כך מוגיעים ל"נפש", שקל בגימטרי' נפש, מתדבקים בנפיש, "כל יתר כנטול דמי".

"עשרים שנה ומעלה"

"מבן עשרים שנה ומעלה", כתב הבעל הטורים: "שנה ומעלה בגימטרי' לעונשין, שאין בית דין של מעלה מענישין פחות מגיל עשרים שנה", וגם כאן עומק הענין יושג עפ"י מה שנתבאר.

"עשרים שנה ומעלה" הוא האבחנה שקיימת בו מידה של עונש.

מה הכוונה "עשרים שנה ומעלה"?

בפשוטו "ומעלה" זו תוספת על העשרים, למעלה מן העשרים. אבל בעומק כמו שנתבאר, בחינת העשרים היא בחינת האין, ומצד האין אין מעלה ואין מטה, זו נקודה בעלמא. ה"ומעלה" זו היציאה מהתפיסה של ה"עשרים", זוהי תפיסה שיש למעלה מן הדבר, יש עליה ויש ירידה. ממילא, אם יש "ולמעלה", יש גם לעונשין, כי יש כאן את הערכין של התוספת ריבוי ומיעוט.

לא נאמר בפסוק "מבן עשרים שנה יתנו תרומת ה'", אלא "מבן עשרים שנה ומעלה יתנו", כי עד כמה שיש את ה"ומעלה", יש כאן תוספת, יש כאן עליה מן הדבר כביכול, וממילא שייך שם חטא, ואם שייך חטא, שייך גם עונש ונצרכת כפרה.

וליהבן צריך להחזיר את ה"עשרים שנה ומעלה"? - "זה יתנו כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה מחצית השקל בשקל הקודש... עשרים גרה השקל". נמצא, שאדם שהוא מעשרים ומעלה, ע"י הנתינה היה חוזר ל"עשרים" בלי ה"ומעלה".

שורש הפגם הוא בבחינה של ה"ומעלה", בגימטרי' לעונשין, והתיקון הוא נתינת ה"עשרים גרה השקל", לחזור לעשרים, שלא תהיה בחינת "ומעלה". הגילוי שב"עשרים" אין בחינה של מעלה ואין בחינה של מטה - הוא גופא התיקון של החטא.

עבודת אחרית הימים – מסירות נפש

כפי שנתבאר, האור שהאיר בחטא העגל, הוא אור דשלילה, והוא האור שמאיר באחרית הימים, כמו שנתבאר שאז "האמת נעשית עדרים עדרים והולכת לה". ועומק הדבר, שבסוד הת' שרגליה יורדות מות כן נגלה באחרית הימים שהיא בחינה של סוף דרגין, ולכך מתגלה ביתר שאת וביתר עוז ה"אכן כאדם תמותון".

פרשת כי תשא

רסה

אבל, כשם שבחטא העגל הבחינה של ה"אכן כאדם תמותון" היתה רק בערכין דכלים, אבל בערכין דאורות היה גילוי האמת שבשלילה - כך גם באחרית הימים חוזר ומאיר האור דעגל והכלים דעגל, ומצד הכלים דעגל מאירה יותר האבחנה של ה"אכן כאדם תמותון", מתגלה נקודת המיתה, נקודת הביטול של קיום הנבראים, סוף כל אדם למיתה. אבל מצד האור שנגלה באחרית הימים, שהוא חזרה לחטא העגל, נגלה אור של ביטול, אור דשלילה, ולכן דייקא באחרית הימים העבודה היא בסוד השלילה, בסוד המסירות נפש. לכך אין לך עבודה באחרית הימים אלא מסירות נפש.

מצד הכלים דאחרית הימים נאמר "אכן כאדם תמותון" ואין להם קיום כלל. נגזר עליהם "להשמיד להרוג ולאבד". אבל מצד האורות, אין אורות דחיוב, רק אורות דשלילה, ומצד כך העבודה היא דייקא מסירות נפש, התדבקות בנקודה השוללת את כל קומת האדם.

"ואם לאו - שם תהא קבורתכם"

במתן תורה נאמר: "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם מקבלים את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם" (שבת פח ע"א). הרי שבמתן תורה עצמו כבר הושרשה נקודת ה"אכן כאדם תמותון". וכמו שנתבאר שמתן תורה היה בערכין של חטא העגל, שתהיה שייכת בחינת "אכן כאדם תמותון".

"ואם לאו - שם תהא קבורתכם". בפשוטו הכוונה, שאם אינם מקבלים את התורה - שם תהא קבורתם. אבל על פי מה שנתבאר נראה לפרש, "ואם לאו" כלומר, שמקבלים את התורה בבחינה של לאו - "שם תהא קבורתכם", זו תהיה בחינה של מסירות נפש, מיתה בבחינת ההתכללות ולא בבחינת הנפילה.

מצד חטא העגל נאמר "אכן כאדם תמותון" בערכין דנפילה, אבל מצד מתן תורה נאמר "ואם לאו" כלומר הם מקבלים את התורה בבחינה של לאו.

הרי שבאחרית הימים מאירה האבחנה של ה"ואם לאו - שם תהא קבורתכם". זוהי האבחנה של "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא יצתה נשמתן של ישראל" (שבת פח ע"ב), ובה נגלית עבודת המסירות נפש.

ישנה קבלת התורה בבחינה של "כל דיבור ודיבור יצתה נשמתן" והרי שקיבלו את התורה בבחינה של שלילת קומתם, כי הרי מתו ע"י קבלה זו.

הרי שבמתן תורה נגלתה הקומה דשלילה, וזוהי בחינת ה"פה תהא קבורתכם". ובחינת ה"שם תהא קבורתכם" היא באחרית הימים שהעבודה היא בבחינה של מסירות נפש.

חיים של מסירות נפש

"אמר רבי יצחק: אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון, שנאמר: וכיום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" (סנהדרין קב ע"א).

הרי שהפורענות באה בהדרגה. מיעוט, ועוד מיעוט ועוד מיעוט. זהו מיעוט בערכין של הדרגה. שורש הפורענות הוא חטא העגל, אבל הוא בערכין של הדרגה. משא"כ באחרית הימים שחוזרת וניעורה אבחנת "אכן כאדם תמותון" לגמרי, באופן מוחלט.

ובאמת, בחטא העגל מצינו שתי אבחנות של מיתה: בתחילה רצה הקב"ה לכלות את כל הכנסת ישראל [זולת משה], היתה גזירת כליה על כולם, ולאחר מכן רואים אנו שהיתה מגיפה רק על חלק מהעם.

ואלו הן שתי האבחנות שנתבארו עד עתה. מצד הלמעשה שמתו רק חלק, זוהי האבחנה שאין לך פורענות שבאה על ישראל שאין בה מחטא העגל, וא"כ המיתה היא בערכין של חלק, כל פעם מתגלה חלק נוסף של מיתה. משא"כ מצד השורש הראשון שהקב"ה רצה לכלות את כל הכנסת ישראל, הרי בהכרח שהרצון הזה ג"כ יש לו ביטוי, והביטוי שלו מגיע באחרית

פרשת כי תשא

רסז

הימים, שאז נגלה ה"אכן כאדם תמותון" של כל הכנסת ישראל, כי אז "הקב"ה מעמיד עליהם מלך רע שגזירותיו קשות כהמן" (תנחומא פר' בחוקתי סי' ג), והוא יגזור עליהם גזירת כליה, בבחינת "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים".

כאשר הכלי הוא באבחנה שרק חלק מתים, הרי שהאור הוא בבחינת ביטול חלקי של הרצונות שבנפש, עוד רצון ועוד רצון. אבל כאשר נגלית הגזירה הכללית - "הרף ממני ואשמידם", כליוי כל הכנסת ישראל - באור שבדבר, זהו ביטול קומת האדם, זוהי המסירות נפש הגמורה למסור את הכל אליו ית'.

ואור זה מאיר דייקא באחרית, בדור אחרון, שהוא נקודה אחרונה, נקודה הכוללת, ומצד כך הרי שהעבודה בו היא בסוד הכלל, בסוד ההתכללות. הוא כולל את הכל, ולכן עבודתו היא התכללות.

לבן העבודה בדור אחרון היא דייקא בבחינה של מסירות נפש בשלימות. ואף שגם בכל הדורות כולם היתה עבודה למות על קידוש השם, אבל סוכ"ם זוהי עבודה חלקית, רק באבחנה של המוות. משא"כ בדור אחרון נגלה מהלך של לחיות על קידוש השם, כלומר בכל רגע ורגע האדם חי את המסירות נפש, הוא חי חיים של שליטה. לא רק שמגיע זמן שבו הוא מוסר עצמו על קידוה"ש, אלא בכל רגע ורגע הוא חי את השליטה, הא חי את המסירות נפש. אלו חיים של שליטה, חיות דשליטה.

"מעמיד עליהם מלך רע שגזירותיו קשות כהמן". אין הכוונה שלאחר מכן נעשה גם וניצולים, אלא כמו שאמרו חז"ל שהיא נחתמה באופן שאין לה ביטול. וא"כ כיצד היא נתבטלה? היא לא נתבטלה! נחקקה באמת הגזירה "להשמיד להרוג ולאבד" ונתקימה בפועל. אמנם לא בעולם העשיה, אלא בקומה הפנימית. כי באמת היה ביטול גמור, ומהותה היא יציאה מתפיסה של יש לתפיסה של אין, ומהשתא החיים הם חיים בבחינה של אין, חיים בבחינה של שליטה, חיים של מסירות נפש.

ומבחי תפיסת ההווייה של השלילה, נגלה אור העתיק, אור הביטול הגמור, זוהי ההכנה לאורות האחרית, אורות העולם הבא, כמש"כ הרמב"ם שכל ההגדרות באין סוף הן בערכין דשלילה. כל זה בא מכה שהחיות שנגלית באחרית היא חיות דשלילה ולא חיות דחיוב.

חיותם של ישראל שאין להם מזל, והאין הוא להם למזל (כדברי הבעש"ט הנודעים). זוהי חיות של כבשה בין שבעים זאבים. אין ההכנה כפשוטה שנעשה גם והם ניצולים מהשבעים זאבים, אלא באמת אין להם קיום, הם חיים חיים של אין קיום, נגלים בהם חיים שאין להם תפיסה, אין להם מציאות.

זוהי חיותם של ישראל, זהו שורש האור דלעתיד, וכאשר יופשמו כל לבושי היש, ויבינו כולם שהחיות היא בתפיסה דשלילה - אז תושלם שלילת קומת הנבראים ויתגלה האין עוד מלבדו.

פרשת ויקהל פקודי

אור החכמה - גדרו

שורש השפעת כל דבר ע"י כלי דחכמה

"ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם" (לה, א).

"ויקהל משה", הכח להקהיל את כל בני ישראל, הוא דייקא ע"י כוחו של משה רבינו. כידוע ישנה בחינת משה, בחינת הדעת, ואף אם שמו אינו באיתגליא משה, אבל ישנו כח דמשה בנפש, וכח זה הוא המקהיל את כל בני ישראל.

ועומק הדברים נראה כך. כתיב "כולם בחכמה עשית" (תהלים קד, כד). כל דבר שנעשה ע"י כח החכמה, הרי שהגישה אליו, ההשפעה עליו, הקיבוץ שלו - הוא ע"י כח החכמה. וכיון ש"כולם בחכמה עשית", הרי שהכח שיכול להשפיע על הכל ולקבץ את הכל, הוא כח החכמה.

לבן מבואר בכתבי האר"ז"ל, ברש"ש, בבעל התניא ובעוד הרבה מקומות, שלעולם כל ההשפעה היא דרך כלי דמשה. אין לך השפעה שיוודת מלעילא לתתא שאינה ע"י אור החכמה, כי מאחר ו"כולם בחכמה עשית", הרי ששורש השפעת כל דבר הוא ע"י כלי דחכמה.

אפילו ההשפעה העליונה ביותר, שהיא בחינת אור אינסוף - גם היא לעולם מושפעת דרך כלי של החכמה.

זהו יסוד ידוע ומוצק.

בעולם העליון האורות והכלים הם חד

אלא שצריך לדעת, שיסוד זה קיים הן מלעילא לתתא והן מתתא לעילא. מלעילא לתתא הגדרת הדבר, שכל אור בא דרך כלי דחכמה, ואפילו אור אינסוף מגיע דרך כלי דחכמה. ומתתא לעילא - כאשר אדם רוצה לדבק את עצמו באינסוף, מצד כך מבואר, שכיון שאין לך כל דבר שאינו בא בכלים דחכמה, ממילא עליו להידבק דרך הכלי דמוחין, כלי דחכמה.

מצד אבחנה זו מצאנו לשונות רבים בספרים, כגון: שההתדבקות בבורא היא ע"י כח התורה. לשון נוספת: על האדם להתפלל אל האור אינסוף שנמצא בתוך הספירות. ועוד לשון שמצאנו בבעש"ט, שאדם צריך לבקש מהאור אינסוף שנמצא בתוך האותיות, ועוד כמה וכמה אבחנות מהסוג הזה, שכולם מורים על עומק הענין, שמתתא לעילא האופן לדבק עצמו באור אינסוף הוא ע"י כח החכמה.

בזה גופא מצאנו אבחנה נוספת. ידוע שבעולמות העליונים הגדרת האורות והכלים היא אחד. איהו וגרמיה חד, איהו וחיוהי חד. אבחנה עליונה זו, היא מצד שאור אינסוף שורה בחכמה, ולכן האורות - אור א"ס, והכלים - החכמה, הם חד.

מצד כך הבינו רבותינו ז"ל, שמה שאמרו חז"ל "קודשא בריך הוא ואורייתא חד" הכוונה כפשוטו, שבאמת התורה היא עצמותו ית' [בערכין], וממילא פועל יוצא הוא, שהתדבקות בתורה היא התדבקות גמורה באינסוף.

נמצינו למדים, אפוא, שתי אבחנות: אבחנה ראשונה שאור אינסוף לעולם מוכרח להגיע דרך כלים דחכמה. ואבחנה שניה, שעד כמה שהאורות והכלים הם חד, ממילא החכמה והאור אינסוף הם דבר אחד, ומצד כך אנחנו מגדירים שעצמותו ית' והתורה הם דבר אחד ממש, ולכן לימוד התורה לשם ידיעת התורה, לשם התורה עצמה, זו בחינת לשמה גמור, מחמת שעצמותו

פרשת ויקהל פקודי

רעא

ית' והתורה הם דבר אחד. האורות שהוא אור אינסוף, והכלים שאלו כלים דחכמה, הם דבר אחד ממש.

ושומה עלינו להבין את שתי היסודות הללו בנקודת עומק.

אורות וכלים – חד או שניים?!

נתחיל מהיסוד השני שהוזכר, שבעולם העליון האורות והכלים הם חד, כיון שאיהו וגרמוהי חד, איהו וחיהי חד.

וייש להתבונן מה הכוונה בזה.

פשוטם של דברים, שכשם שבאור איננו מגדירים אותו שהוא שניים, כך גם האור והכלי הם דבר אחד.

בודאי שאי אפשר לסבור שהתגדרה היא ממש כפשוטה, כי א"כ אין כאן אורות וכלים, אלא יש כאן דבר אחד בלבד! וכשם שאת האור איננו מגדירים בשתי שמות, כך אם נתפוס שהאורות והכלים הם דבר אחד ממש כפשוטו, א"כ מדוע אנחנו מגדירים זאת כאורות וכלים, והרי אין כאן אלא דבר אחד?

ברור ופשוט אפוא, שא"א ממש להגדיר שזהו דבר אחד כפשוטו. ודאי שישנם כאן שתי שמות, וא"כ אלו שני דברים, ואפילו הכי הם מוגדרים כחד.

אלא שלכאורה זו סתירה מיניה וביה: אם הם חד, מדוע יש כאן שתי שמות, ואם יש שתי שמות, כיצד ניתן לומר שהם חד.

הגדרה בערכין דמקבל

אמנם, עומק הענין יובהר עפ"י יסוד שכבר נתייחד הרבה וכבר דוּפְּר בו הרבה.

כל ערכין דעסקינן ביה - הוא בערכין דמקבל. הגדרת שניים והגדרת חד היא בערכין דמקבל, ולא בהגדרת עצמות הדבר. ממילא, כשבאנו להגדיר שהאורות והכלים הם חד, ובעולם תחתון הם שתיים - לא באנו לדון בעצמות האורות והכלים אם הם חד או שתיים, אלא באנו לדון בערכין דמקבל האם הם חד או שניים.

אם כן, גם אם נגדיר שהאורות והכלים הם חד, אין זו הגדרה בדבר עצמו, אלא בערכין של המקבל, וכלפי ערך המקבל יש כאן אבחנה בדבר שהוא אחד. ממילא נבין, שאפשר שהדבר מוגדר גם כאורות וכלים בשתי שמות, וגם מוגדר כחד.

אילו היינו מגדירים את עצמיות הדבר כחד, הרי שהיתה כאן שאלה איך אפשר להגדיר זאת בשתי שמות. אבל כאשר הדבר מוגדר רק בערכין דמקבל, הרי שישנה כאן אבחנה כלפי המקבל שזהו דבר אחד, ויחד עם זאת ישנה אבחנה שאלו שתי שמות כלפיו. לכן יכולים אנו להגדיר את הדברים שהם גם חד וגם נקראים אורות וכלים.

כוונת הדברים: בעולם היש, כל דבר נתפס כממשות לעצמו. האורות נתפסים לעצמם והכלים נתפסים לעצמם. הכלי הוא כלי של יש שמקבל לתוכו את האור, אבל הוא תופס את עצמו כמציאות עצמית. משא"כ בעולמות דביטול, שהם בחינת עולם האצילות ולמעלה, הכלי אינו תופס את עצמו כמציאות לעצמו, אלא כל מציאותו היא ההתבטלות, ומצד כך אנחנו מגדירים שהאורות והכלים הם חד.

בכל העולמות, בחינת האורות היא בחינת ההתבטלות, אלא מחמת שהאורות אינם מאירים כערכין דאורות, רק בערך כלי דמקבל, והמקבל הוא כלי דיש - לכן ההגדרה היא שהכלי איננו חד עם האור, כי האור הוא אור דביטול והכלים הם כלים של יש, ומחמת שהאורות מאירים בכלים, בערכין דכלים - לכן הם מקבלים אור של יש ולא אור של ביטול.

פרשת ויקהל פקודי

דעג

משא"כ בעולם האצילות, הכלים אינם כלים של יש, אלא כלים של התבטלות, ולכן האורות והכלים מוגדרים כחד, שכשם שהאורות הם אורות דביטול, כי כל האור חושק להתבטל לשורשו - כך גם הכלים בעולם העליון, בעולם האצילות, הם בחינה של כלות, כלים דביטול.

הרי שגדר האבחנה שהאורות והכלים הם חד הוא, שהם מהות אחת בערכין של התבטלות ולא בערכין של יש. שכשם שהאור כל עניינו התבטלות, חשיקה לשורשו, להתבטל ולהתכלל במאור שלו - כך גם הכלים בעולם העליון הם בבחינה של כלות, בבחינה של התבטלות. וכיון ששניהם אינם תופסים מקום לעצמם אלא הם בערכין דביטול, הרי מצד אחדותם בערכין של הביטול הם מוגדרים כחד. אלא שיש ערך דביטול בבחינת אורות דאצילות, ויש ערכין דביטול בבחינת כלים דאצילות, ומצד כך אנו מגדירים שיש אורות ויש כלים.

אם כן, בענין הסתירה האם האורות והכלים הם חד או שניים - יש בהם אבחנה שמצד כך הם מוגדרים כחד, ויש בהם אבחנה שמצד כך הם מוגדרים כשניים: מצד האבחנה ששניהם עניינם התבטלות, כלות, התכללות, הרי ששניהם מוגדרים כחד, ומחמת שהערכין של הביטול יש בו שוני, לכן אנו מגדירים שיש אורות ויש כלים.

האור אינסוף והחכמה אינם חד ממש

העולה מן הדברים, שאין הכוונה כפשוטו שאורות וכלים הם חד, אלא הם חד בערכין ששניהם הם אור דביטול.

עתה נחזור לתחילת הדברים שהגדרנו שאור אינסוף מאיר בכלי דחכמה, ומצד כך האורות והכלים מוגדרים כחד, וא"כ העצמות והחכמה הם דבר אחד.

תפיסה זו נובעת מהתפיסה שהאורות וכלים הם חד כפשוטו, ומצד כך מוכרחים להגדיר שהאור אינסוף והכלים של החכמה הם דבר אחד.

אבל עפ"י מה שנתבאר, אין הכוונה שאורות וכלים הם חד כפשוטו, אלא הם חד רק באבחנה מסויימת, בערכין מסויים, כלפי נידון מסויים. ממילא, כשיש לנו הגדרה שהאור אינסוף והכלי דחכמה הם חד, ההגדרה היא ששניהם הינם אור דביטול.

ישנה בחינת התורה הפנימית, שהיא תורה המביאה את האדם להתבטלות, ומצד כך אנחנו מגדירים שכשם שאור אינסוף הוא אור דביטול, כך גם החכמה בשורשה היא בבחינת כח-מה, בבחינת כלי דחכמה דביטול. אבל אין הכוונה שהאור אינסוף והחכמה הם חד ממש. ממילא לפי"ז א"א לומר שהתדבקות בכלים היא התדבקות באור.

אילו היינו מגדירים שהאור והכלי הם דבר אחד כפשוטו, הרי שהתדבקות בכלי היא התדבקות באור, ואין נפק"מ בין התדבקות באור להתדבקות בכלי. משא"כ כאשר מבינים אנו שהאבחנה שהם חד היא בערכין מסויים, הרי שא"א להגדיר שהערכין של הביטול שנמצא בכלים הוא אותו ערכין של ביטול שנמצא באור, כי סוכ"ס אף שהכלי הוא כלי לקבל את אור הביטול, אבל ההתדבקות בכלי ככלי אינה יכולה להיות מוגדרת כהתדבקות בעצם האור.

הרי שביררנו את הנחה הראשונה בבחינת האורות והכלים הם חד, שההתדבקות בכלים היא התדבקות באור, מהיכן היא נובעת ומה עומק הדברים שעפ"י מתפרש שהם שני סוגי דברים, וההתדבקות בכלים היא לא התדבקות שלימה באור.

כל כלי הוא גם בבחינת לבוש

עתה נתבונן ביסוד הראשון שהוזכר, שבכל המדרגות, לעולם כל דבר מגיע דרך כלים דחכמה. ואפילו האור אינסוף, שלכאורה הוא למעלה מן החכמה, אפילו הכי לעולם הוא לא מגיע לכלים אלא דרך כלים דחכמה.

וביאור עומק הדברים הוא, שבאמת כל כלי יש בו כמה אבחנות: יש בו בחינה שהוא כלי, כדוגמת הנוקבא שהיא כלי של הדוכרא. ומאידך אנחנו מגדירים אותו כבחינת לבוש.

כל כלי הוא גם בערכין של כלי וגם בערכין של לבוש. בערכין של אחד מתחת לשני, הרי שהוא כלי. אבל בערכין של העובי שבדבר, הריהו מוגדר כלבוש.

מחד, הכלי מוגדר כבחינת חתן וכלה, ומצד כך יש כאן אבחנה שזה מתחת זה. ומאידך מצינו בדברי חז"ל (ילקו"ש שה"ש רמז תקפת) עה"פ "אחותי רעייתי תמתי" - "תאומתי, כביכול לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני", ומצד כך זו בחינה של לבוש, נמצאים באותו ערכין, באותו עולם, בקומה שווה.

יש עולם שאין בו כלים ולבושים

אחר שבורר שכל כלי הוא גם בבחינת לבוש, יש לבוא ולדון האם ישנו עולם שאין בו לבושים, וממילא אין בו כלים.

ובאמת, מכמה סוגי אבחנות עולה, שקיים עולם שאין בו ערכין של לבוש. והיינו מה שמוכא בלשון המקובלים "ג"ר דעתיק" בחינת רדל"א, שאין שם בחינת לבוש, כי רק בו"ת דעתיק מולבש האריך, כידוע.

בלומר, יסוד פשוט וברור הוא, שישנו עולם שיש בו בחינה של לבוש, וישנו עולם שאין בו בחינה של לבוש, ולפי"ז יש עולם שיש בו כלים, ויש גם עולם שאין בו כלים.

ומה שמוצאים אנו שיש בחינת אורות דתוהו ואורות דתיקון, שבאורות דתוהו הכלים אינם יכולים לקבל את האור, משא"כ באורות דתיקון הכלים יכולים לקבל את האור - זהו אותו שורש של אבחנה שיש עולם שיש בו לבוש ויש עולם שאין בו לבוש. אלא שבערכין של לבוש מגדירים זאת כלבוש, ובערכין דכלים אנחנו מגדירים זאת ככלים, אבל ההגדרה היא שיש עולם שיש לבוש ויש עולם שאין לבוש, יש עולם שיש כלים ויש עולם שאין כלים.

מצד כך נאמר "לית שמאלא בהאי עתיקא", שם אין בחינה של נוקבא, אין כלי ואין לבוש.

ב' אופנים להתדבקות באינסוף

כשמבינים את היסוד שיש עולם שיש בו כלים ויש לבושים, ויש עולם שאין בו כלים ואין לבושים, ממילא כשנחזור ליסוד שכל אור, ואפילו אור אינסוף, חייב לעבור דרך כלי דחכמה - נראה שהדברים אינם כה פשוטים, אלא שהם נאמרו רק באבחנה של מז"ת דעתיק ומטה, ולא באבחנה של ג"ר דעתיק ומעלה. וכל זאת מפני שבשית אלפי שנין לא מאירה הארה זו בגילוי, ולכך לא דיברו רבותינו לפי בחינה זו.

כאשר מגדירים דבר שיש בו כלים ולבושים, הרי שניתן לבוא ולדון איזה כלי יש, ולעולם שורש כל הכלים הוא בחינת כלים דחכמה, וכן בחינת לבושים דחכמה.

משא"כ לפי האבחנה שיש עולם שאין בו כלים ואין בו לבושים, הרי שעד כמה שאין בו כלים ואין בו לבושים, לא שייך לדון מהו הלבוש ומהו

הכלי, שהרי אין בו כלי ואין בו לבוש. ומצד כך א"א לומר שאור אינסוף מוכרח לבוא דרך כלים דחכמה.

היסוד שאור אינסוף בא דרך כלים דחכמה, הוא כלפי האבחנה בעולם שנצרך בו כלים - אז אנחנו מגדירים שלעולם שורש הכלים הוא כלים דחכמה. משא"כ בעולם שאין בו כלים, ברור שא"א להגדיר ששורש הכלי הוא חכמה.

דבר זה ברור ופשוט בעומק.

נמצא, שישנם שני אופנים להתדבקות באור אינסוף: בערכין שיש כלים - הרי שהכלים הם כלים דחכמה. אבל בערכין שאין כלים, בעולם שאין בו כלים, הרי שההתדבקות באור אינסוף היא לא דרך כלים, וא"כ זה לא דרך חכמה אלא דרך האמונה, כמו שכבר נתבאר הרבה.

כח האסיפה דמשה ודמשיח

"ויקהל משה את כל עדת בני ישראל". כמו שהוזכר בראשית הדברים, מי שיכול להקהיל את כל עדת בני ישראל, הוא דייקא משה.

משה הוא בחינת שורש החכמה, בחינת הדעת שלמעלה מן החכמה, שהוא שורש בחינת ה"מאין תמצא", שורש הדעת העולה למעלה מן החכמה לאין, ומצד כך משה יכול להקהיל את כולם.

ואיך הוא מקהיל את כולם? - ע"י שהוא מגלה את בחינת משה שבכל אחד ואחד. כל אור דחכמה שיוורד ומשפיע לכל דבר, עושה זאת ע"י גילוי בחינת החכמה שבכל מדרגה. הוא עצמו חכמה, והוא מגלה את החכמה שבכל דבר, ודרך כך הוא משפיע.

אם כן, בבחינת משה שמקהיל את כל עדת בני ישראל, הכח להקהיל את כולם הוא כח הדעת, וגדר הדבר הוא ע"י שמושה מגלה את הדעת שבכל אחד, ומצד כך הוא מקהיל את כולם.

אם כן בעומק, משה רבינו הקהיל את כל חלקי הדעת שבכל בני ישראל, ועד כמה שהוא כלל את כל חלקי הדעת, כך הוא קיבץ את כולם.

משה רבינו היה מקבצם בנקודת השורש, כמו שמבואר ברש"י: "ויקהל משה - הוא לשון הפעיל, שאינו אוסף אנשים בידיים, אלא הן נאספים על פי דבורו, ותרגומו ואכניש". בחינת דעת גנוז בפומיה דמשה, ומכח כך הם "נאספים על פי דיבורו". כלומר, כח האסיפה הוא כח הדעת. הוא מגלה בהם את כוחין דדעת, ומכח כך הוא אוסף את כולם.

אם כן, עומק גדר האסיפה הוא מחמת גילוי החכמה שבכל דבר ודבר, וכיון שכל דבר בתר רישא גרירא, לכן נגררים כל אחד ואחד לשורש הדעת שלו, וכל חלקי הדעת נגררים לכח הדעת הכולל שהוא בחינת משה.

משא"כ מצד בחינת האור אינסוף שלמעלה מכלים דחכמה, הרי שכח האסיפה, שזו בחינת אסיפת משיח שמקהיל את כל בני ישראל, הוא ע"י גילוי האור אינסוף שבכל אחד.

כלומר, מצד בחינת משה כח האסיפה הוא מכח דעת, והוא מגלה בכל אחד ואחד את כח הדעת שבו, ומכח כך הוא מקבץ את כולם. משא"כ מצד בחינת משיח, כח האסיפה הוא מכח האור אינסוף שבלי התלבשות של כלים דחכמה, ומצד כך הוא אוסף את כולם ע"י שהוא מגלה בכלם את האור אינסוף שבהם, ומכח כך הוא אוסף את כולם.

היגררות פרטים אחר השורש לעומת התכללות

והנה, הגם שמחד נאמר "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל", אך רואים אנו שכסדר, לאורך כל הארבעים שנה שהלכנו במדבר, היה משה רבינו

פרשת ויקהל פקודי

רעט

במשא ומתן עם הכנסת ישראל. הרי שלא היתה התבטלות גמורה למשה. גם כשנאספו על פי דיבורו, לא היה כאן איסוף גמור לאורך כל הנהגתו של משה.

משא"כ בהנהגת משיח, מבואר שתהיה אסיפה גמורה של כולם.

ועומק גדר החילוק: אסיפת משה היא אסיפה מצד שורש ההתפרדות, וכיון שכך, חייב להיות שהיא תהיה בצורה של התפרמות. והרי אילו יאסוף את כולם, הרי שנמחה כאן אור הפרט, ולכן בהכרח שלא יאסוף את כולם בשלימות, כדי שיישאר מקום לאור הפרט.

משא"כ בחינת האסיפה מצד האור אינסוף שלמעלה מן החכמה, שכפי שהגדרנו זו בחינת אסיפת משיח - אסיפה זו היא בבחינת "ויטו שכם אחד לעבדך", אסיפה של כולם. שם יתגלה אור הכלל, בלי שורש להתפרמות, ומצד כך הוא יאסוף את כולם, בלי נקודה של פרט יוצא מן הכלל.

וגדר חילוק הדברים: מצד משה ההגדרה היא שהוא מגלה את חלקי הדעת שבכל דבר, ואצל כל אדם גופא הכל נגרר בתר רישא ידיה שהוא הדעת שבו, וכל חלקי הדעת שבכל הכנסת ישראל נגררים אחרי שורש הדעת דמשה.

נמצא שהיו כאן שני אופנים של התפרמות: אצל האדם עצמו היתה ההתפרמות הפרטית. יש לו השורש שהוא הדעת, וכל חלקי ההתפרדות שלו נגררו אחרי הדעת ידיה, שזו בחינת האסיפה הפרטית דמשה שהוא מגלה לעולם את בחינת הדעת שבכל פרט ופרט. ולאחר שכל אחד אוסף את כל חלקי הנפש הפרטיים שלו, כולם נאספים ע"י כח דמשה [ואין הכוונה לאחר כפשוטו, אלא אלו שתי אבחנות של אסיפה], וא"כ אופן האסיפה הוא בצורה של התקבצות הפרטים לנקודת השורש.

משא"כ מצד אבחנת האסיפה מכח האור של האינסוף שלמעלה מן החכמה, שזו בחינת אסיפת משיח כמו שנתבאר - הרי האור הוא אור שאיננו בא לאסוף פרטים. אלא הוא גילוי אור אינסוף שלמעלה מן ההתפרטות כמו שהוזכר, ומצד כך הוא לא בא לגלות רק אור אינסוף שיש בכל אחד, וכל חלקי הנפש נגררים בתר האור אינסוף שבכל אחד, כי זוהי בחינת משה. כלומר, לא נסבור שהוא מגלה רק שורש יותר עליון, וכשם שבבחינת שורש הדעת כל הפרטים נגררים אחר הדעת, כך בבחינת אור אינסוף כל הפרטים נגררים אחר האור אינסוף, כי זוהי הסתכלות על האור אינסוף בערכין דדעת.

אלא גדר הדברים, שהוא מגלה בבחינת "כהדין קמצין דלבושין מיניה וביה", וא"כ יש כאן גילוי שהכל הוא אור אינסוף! בחינת אור האינסוף שהיה ממלא כל החלל כולו, האור שקודם הצמצום.

הרי מבחינת הצמצום, בתוך הצמצום נאמר "כולם בחכמה עשית", וא"כ מצד כך האור אינסוף מאיר בכלים דחכמה. משא"כ מצד האבחנה שהאור אינסוף מאיר בלי כלים דחכמה - זוהי בחינת אור אינסוף שממלא כל החלל כולו קודם הצמצום, ומצד כך הוא מגלה שהכל מלא באור אינסוף. לא שיש פרטים שנגררו אחר שורש ומתקבצים ע"י גילוי השורש, אלא זהו גילוי שהכל מלא מאור אינסוף.

הרי שעומק גדר החילוק בין כח ה"ויקהל" המתגלה במשה, לכח ה"ויקהל" שמתגלה במשיח, הוא שאצל משה זוהי היגררות של פרטים אחר שורש, גילוי שורש ההתפרדות, ואילו אצל משיח זהו גילוי של התכללות באור אינסוף.

בדורות אחרונים נגלה בחינת אין

עתה נבין עומק גדול בתורה המתגלה בדורות האחרונים.

כל המקובלים כולם הלכו אחר תורת האריז"ל שהדבקות היא באותיות הוי"ה.

פרשת ויקהל פקודי

רפא

עד שמצאנו גילוי חדש בתורת האריז"ל, שזוהי בחינת תורת הרש"ש. ועומק נקודת החידוש בדבריו, היא לאבחן את בחינת הקוצו של יו"ד שנמצא בכל דבר. בלשונו הוא קורא לזה לגלות שבכל דבר יש את האדם הקדמון שלמעלה מן האבי"ע. ובלשון אותיות הוי"ה, בהקבלה שאבי"ע הוא כנגד ארבע אותיות הוי"ה, הרי שהוא בא לגלות את הקוצו של יו"ד.

ומצד כך הוא בא לברר, שבכל דבר ודבר יש בחינת א"ק. ואין זה א"ק בערכין של אותו עולם בלבד, אלא זהו א"ק מהשורש הכללי של הא"ק.

כלומר, אם נגדיר שהוא א"ק בערכין של שית אלפי שנין בלבד [כי בכל עולם יש א"ק וחלל ורשימו וכו'], הרי שבעומק אין זה אור שלמעלה משית אלפי שנין, אין זה אור הקוצו שליו"ד, אלא זה אור של קוצו של יו"ד בערכין של תוך הארבע אותיות.

משא"כ כמו שנתבאר בדבריו שהוא מאריך בתורת האורך והעובי, שיש התחלפות מאורך לעובי ומעובי לאורך, ועיקר תוקף דבריו שהוא בא לחדש, שיש אור של קוצו של יו"ד, של אדם קדמון, בתוך השית אלפי שנין, והוא לא בערכין של הארבע אותיות בערכין של האבי"ע, אלא הוא בערכין של אק כפשוטו.

א"כ עומק נקודת הגילוי, הוא גילוי של השורש של האותיות בבחינת הקוצו של יו"ד, שבעצם זה בבחינה של "והחכמה מאין תמצא", וזה גילוי ה"מאין תמצא" - "מאין" דייקא. וצריך להבחין שזה לא גילוי ה"אין", אלא גילוי ה"מאין", ולכן זה רק גילוי של בחינת א"ק, כי בבחינת האין העצמי זה בחינת האור אינסוף שסובב את כל החלל כולו שהוא לא בערכין של התפרטות, כי א"ק הוא שורש להתפרטות.

משא"כ בחינת האור אינסוף שקודם הצמצום, זה בבחינת ההתדבקות בנקודת הכלל, בבחינת ה"שמו אחד" שבלי שורש לנקודה של התפרטות.

זה עומק גדר החילוק בין תורת הארז"ל והרש"ש. הארז"ל גילה את דבריו בעיקר בבחינה של ציור הארבע אותיות, והעבודה בתוך השית אלפי שנים היא לא בערכין של הא"ק. משא"כ הרש"ש שגילה יותר את א"ק.

שבת דהשתא ושבת דלעת"ל

"ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם". ומה הוא אמר? "ששת ימים תיעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה', כל העושה בו מלאכה מות יומת".

משה הקהיל אותם והוא אמר להם "ששת ימים תיעשה מלאכה", ולכן צורת ההקהל היתה ע"י דעת, כי הוא גילה את ה"ששת ימים תיעשה מלאכה". ואף שהוא אמר "וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה'", אבל הוא בערכין של "ששת ימים תיעשה מלאכה", והיום השביעי שבא אחר ששת ימים, הוא בבחינת מי שמרח בערב שבת יאכל בשבת, בערכין ש"מרח ברכ שבת", כי מי שלא מרח מה יאכל.

משא"כ משיח יגלה את ה"וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה'" שלא בערכין של "ששת ימים תיעשה מלאכה", ומצד כך כח ההקהל, להקהיל את בני ישראל, הוא לא מכח הדעת, כבחינת משה, אלא הוא בחינת גילוי האור אינסוף שממלא את כל החלל בשווה, ולא מקבץ התפרטות, אלא הוא מגלה את ה"שמו אחד" באמת.