

תוכן הענינים

ראש השנה

יום הדין - ולמעלה מן הדין.....ג
"ביום אכלך ממנו מות תמות" ✦ התפיסה שלפני החטא - בבחינת נפש ובחינת זמן ✦ מצד הבחינה של קודם החטא אין תענית ✦ שני ימי ר"ה - "יומא אריכתא" ✦ בר"ה יש חיבור לנקודת היחיד ✦ "באה שבת באה מנוחה" ✦ גילוי נקודת הרישין בלי לבושים ✦ כשמתגלה שאין עוד מלבדו - לא שייך זיווג ✦ ייחודים - רק לאחר החטא ✦ השבירה היא מצד בחינת העיניים ✦ נסקרין בסקירה אחת - גילוי האין עוד מלבדו ✦ "קראוהו בהיותו קרוב" - גילוי שאין נפרדות ✦ שהגילוי "כי חדות ה' היא מעוזכם" ✦ מאה קולות בשופר - מצד לאחר החטא ✦ כמה דפשיט טפי מעליא ✦ כאשר האני מתהפך לאין - אין מקום לפרטיות

מלכות גבולית ובלתי בעל גבול.....יח
"מלך פורץ גדר ואין מוחין בידו" ✦ ב' בחינות במלכות ✦ "ה' אלוקי ישראל מלך" - מלכות בעצם ✦ מלכות הכוללת את הכל ✦ שורש הבריאה - "ורוח אלקים מרחפת על פני המים" ✦ במים יש הבדל בין הפנימיות להתראות החיצונית ✦ המים שחקו את הנבראים כבר בעשרה דורות ✦ מלכות - כליון, התכללות ✦ מלכי בית דוד תופסים את עומק המלוכה ✦ העלאת הנברא לנקודת ההמלכה ✦ אין עוד מלבדו - גם מצד הנברא ✦ הבריאה נבראה במלכות אין-סוף ✦ "יום תרועה יהיה לכם" ✦ פורץ גדרו של עולם - בטומאה ובקדושה ✦ הארת הבלתי בעל גבול מאירה בעצם העבירה ✦ העבודה בעשי"ת - שבירת גבולות בקדושה

יום הדין - שורשו הפנימי.....לד
ר"ה - יום הדין ✦ כל ה"עולם, שנה, נפש" עניינו תוספת ✦ "אשר עיני ה' אלקיך" - נקודה שיש בה אחיזה ✦ מיתוק הדין - הכללת מידת הדין בשורשה ✦ מהות הדין - היתפסות בספירת החכמה ✦ "יומא אריכתא" - גילוי שאין שנה ואין ראש ✦ "היום הרת עולם" - גם היום השני של ר"ה ✦ המלוכה שלמעלה מנקודת הגבול ✦ הגילוי שלמעלה מנקודת ההתחדשות ✦ "תכלה שנה וקללותיה" ✦ גילוי הנקודה שלמעלה מהתכלית ✦ אם אין ראשית - אין תכלית ✦ ציצית - תכלת עם לבן ✦ "הציץ עליו בעל הבירה" ✦ הכלי של ישראל הוא האין ✦ נקודת הנבראים נסבלת מהנקודה שאין נבראים ✦ מצד ה'קדמה לעולם' אין מקום לדין

נא.....נקודת המרכז - מלכותו ית'.....

מרכז הבריאה ✧ נקודת המרכז של ר"ה ✧ בירור צורך ומהות עבודת המלכויות

נד.....מלכויות - קבלת עול עבדות.....

עיקר העבודה - קבלת עול עבדות ✧ עבד - מושג חיובי או שלילי ✧ ב' מדרגות במושג עבד ✧ החלטה פנימית על שינוי צורת החיים

נו.....תקיעת שופר דהשתא ודלעת"ל.....

"בשמיעה תליא מילתא" ✧ גדר מצות שמיעת קול השופר ✧ גזל שייך רק כשישנה התפרטות בנפשות ✧ קול השופר - למעלה מן ההתפרטות ✧ האחרית נעוצה בראשית שתקיעה עיקר ✧ כח הכלליות וכח הפרטיות שבר"ה ✧ שלימות המלוכה - מחשבה רק על מציאות המלך ✧ "שתמליכוני עליכם" - השתא ולעת"ל ✧ באיסור לתקוע בשבת נגלה כח ההעדר ✧ תקיעה דאחדות והעדר תקיעה כלל

סח....."אתם נצבים היום.....

חילוקי מדרגות בנשמות כנס"י ✧ בר"ה מצינו את ב' האבחנות הנ"ל ✧ ב' מבטים על הבריאה ✧ ביאור מידת הענוה לפי הנ"ל ✧ עומק הדין של ר"ה



עשרת ימי תשובה

עג.....תשובה.....

ב' דרכי תשובה ✧ שורש הבעיה - טעות בדרך התשובה הנדרשת ✧ אילמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו! ✧ התקשרות לקב"ה בכל מערכת החיים ✧ "תשובה" - שיבה אל הקב"ה ✧ בתשובה מיראה עדיין יש מחיצה המפסקת ✧ החטא מקלקל את הקשר עם אבינו שבשמים ✧ הכרה בחלקי הפגם המונח בחטא ✧ תחילת העבודה - התקרבות לבורא ✧ המניע לתשובה היא "הנשמה העליונה" ✧ ג' עצות איך להגיע לנשמה ✧ א. התבודדות ✧ ב. מחשבה על גדלות ה' ✧ ג. להתבונן שהקב"ה רואה מעשיו וכו'

פג.....תשובה - תיקון השבירה והפירוד.....

עומק המושג שבירה ✧ כח הראיה והשבירה בו ✧ דוגמא נוספת לשבירה בעיני השכל ✧ בכל דבר יש לחפש אחדות ולא פירוד ✧ ביטול "האני" - התשובה הגמורה



יום כפור

גדרי הכפרה ביו"כ.....פמ
יו"כ מכפר ללא תשובה ✧ מהות כפרת יו"כ ✧ גדר הכפרה לאדם ששב ולאדם שלא שב

עיצומו של יום מכפר - הקב"ה מכפר.....צא
ב' בחינות של טהרה ✧ כפרה מצד תפיסת האין שביו"כ ✧ תשובה - השבת עצם הנבראים לשורשם ✧ לטהר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" ✧ אין דבר בעולם שאינו יכול לחזור לשורשו ✧ אכילה שהיא בעצם עינוי ✧ גילוי עצמיות היום שהוא למעלה מהזיווג ✧ איסורי אכילה וזיווג שורשם אחד ✧ אכילה מהתפיסה שהגוף והנשמה אחד ✧ תשובה - הכרה שהחיות רק ממנו ית' ✧ לפני "נעילה" עם השי"ת ✧ עומק עבודת הלוחות השניות ✧ תיקון חטא עץ הדעת

תשובה, ולמעלה מן התשובה.....קו
יו"כ הוא שורש גם ל"שאינם שבים" ✧ תשובה - רק מצד סוד התנועה ✧ הגילוי של לוחות שניות - התכללות המקבל בנותן ✧ בעולם שלמעלה מהתשובה יש בחינת עמידה ✧ "חוץ מאחר" - שאין לו תנועה ✧ שער הנ' איננו נברא ✧ ביו"כ מתגלה תפיסת האין עוד מלבדו ✧ התדבקות בתשובה וב"שאינם שבים" ✧ סוד הנעילה - הכל נעול, אין תנועה ✧ ה' קודם שיחטא ולאחר שיחטא ✧ אדה"ר דבק בנקודה שאין בה תשובה ✧ שתי שבתות - של הגבול ושל הבלתי בעל גבול ✧ "כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה" ✧ גילוי שחטא יוסף איננו ✧ תפיסה שיש חוץ ✧ תשובה קדמה לעולם ✧ ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד



סוכות

"לך אכול בשמחה לחמך.....קבה
ביו"כ מגיעים להכרה שהדעת היא בבחינת "לבוש" ✧ "למען ידעו" - בסוכות, הדעת היא חלק מהמצוה ✧ ראשון לחשבון עוונות ✧ גילוי שהדעת היא רק התלבשות ✧ לקיחת ארבעת המינים - בתוך הסוכה! ✧ גר - בחינת התווספות ✧ 'חטא' דוד בבת-שבע הוא גופא התיקון ✧ דוד המלך - "בר נפלי" ✧ הטעם שאַבְל אסור בדברי-תורה ✧ עצמיות האדם - ההתכללות בו ית' ✧ פורים מגלה שכל המועדים הם התלבשות ✧ איסור הסתכלות בערווה ✧ מעצם המציאות אי אפשר לפרוש ✧ שינה בסוכה - גילוי שאדם בלי דעת נכלל בו ית' ✧ השמחה "לגומרה של תורה"

מהות השם "מועד"..... קמא

התוועדות עם הקב"ה בביהמ"ק ✦ לאחר שחרב ביהמ"ק היכן מקום התוועדות ✦ המונע היחידי להתוועדות הוא האדם ✦ גילוי הבורא ע"י סילוק המחיצות

הסוכה - סוגי הארות המאירים בה..... קמד

סוכות ממש או ענני הכבוד ✦ סוכה של דעת ושלמעלה מן הדעת ✦ ר"י ורבנן חולקים אם סוכת דירת קבע או עראי ✦ סוכה - סוד העקודים, האחדות ✦ הארה שלמעלה מן הגבול ושמירה על הגבול ✦ "כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ" ✦ השכר לעת"ל - הארת אור א"ס ✦ הסוכה - בחינת מחסה ומסתור ✦ בחינת "כל" - רק הקב"ה! ✦ "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי" ✦ התכללות הקבע והעראי יחדיו ✦ כניסה לסוכה - התכללות בקב"ה ✦ עצם הכניסה לסוכה - מעין השבעים פרים

מהות הצל ותיקונו..... קנא

גילוי שה"יש" הוא בעצם "אין" ✦ תיקון הצל - אצל ✦ הכח הנצרך לבניית המשכן ✦ מהות החילוק בין ישראל לאומות

סוד הקנין והתכללותו בשורשו..... קסב

"ולמקנהו עשה סוכות" ✦ קין - יש, הבל - אין ✦ "ויהרגהו" - אי הקשבה לקול הפנימי שהכל הבל ✦ באדה"ר לפני החטא היו ב' הבחינות ✦ חטא מצד השורש ומצד ההתפשטות ✦ אחרי החטא יש מציאות של קין ושל הבל ✦ כח האחדות של קין והבל - בחינת הצחוק ✦ "ותכהינה עיניו מראות" ✦ "ויהי בהיותם בשדה... ויהרגהו" ✦ לקיחת ה"לכם" והחזרתה לנקודת האחדות ✦ "ולמקנהו עשה סוכות" - אין "לו" ואין "בית" ✦ התכללות הדרוש בסוד ✦ טעם - בחינת דעת, ריח - בחינת לא ידע ✦ "טעמו וראו" - טעימה ממנו ית' כביכול ✦ הערבה - כח האין הכולל את הד' מינים ✦ הכח לעורר רחמים על ענין המים ✦ "פתקא טבא" - חותם בתוך חותם

השמחה - מהותה וגדרה..... קעח

ב' בחינות של שמחה ✦ שמחה בבחינת שבע ובבחינת שמונה ✦ "שמיני עצרת" - שמחה בבחינת שמונה ✦ שמחה באה בגמר כל המלחמות ✦ שמחה אמיתית - כשהיא "על ראשם" ✦ המדרגה שלמעלה מן השמחה



חֲנוּכָה

סוד גילוי ה'אחד' בנס חנוכה..... קפג
נס - העלאה אל הכתר ✧ לימוד חכמה יוונית - מצד נקודת האין ✧ היופי האמיתי מתגלה בעת השקיעה ✧ שתי בחינות בנס פך השמן ✧ סוד מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר ההדלקה ✧ הגם שטומאה הותרה בציבור, הוצרכו לנס חנוכה ✧ תירוץ על קושיית הב"י ✧ סוד ח' ימי חנוכה למעלה מז' ימי הבנין ✧ תנועת כל האותיות ותנועת האל"ף

תכלית הדלקת נר חנוכה - גילוי אור השליחה..... קצג
נצחון המלחמה - גילוי אלופו של עולם ✧ הפסול למעלה מכ' - אור הביטול ✧ הדלקה והנחה - תנועה ומנוחה ✧ "ולא היה בו" - היה בו 'לא' ✧ בגילוי הנס יש אור וחושך ✧ האין והיש שבמצות נר חנוכה ✧ רשות וחובה שבמצוה ✧ הרשות למעלה מן החובה ✧ הרשות - הארה שלמעלה מהדעת ✧ בימים ההם ובזמן הזה, יש ואין ✧ הדלקת הנרות - קיום ממשי לעבודת ביהמ"ק ✧ בית ובחוק, חכמה וכתר, אור וחושך



פּוּרִים

פּוּרִים - ראש לכל המועדים..... רה
"ויתגל" - הפשטת הלבושים ✧ בפורים מתגלה הנקודה שאין בה עבודה ✧ מחיית עמלק - גילוי "הודאי שמו" ✧ עבד פורים - סוף מערכת המועדים וראש לכל המועדים ✧ המשכת אור עלמא דאתי לעלמא דיין ✧ התדבקות בעשרת הדברות וב"אין עוד מלבדו" ✧ שורש היניקה צריך להיות ממנו ית' ✧ העבודה המעשית - הכנסת הבורא למהלך החיים

"חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע"..... ריז
ג' המדרגות הראשונות ✧ בפנימיות - הכל אלוקות ✧ קבלת התורה מאהבה, מגילוי האחדות ✧ "אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" ✧ דעת למעלה מגדרי השכל האנושי ✧ ידיעה שהיא מעצם מהות האדם ✧ יציאה מעץ הדעת ל"לא ידע", ומשם לדעת קונו ✧ סוד "להט החרב המתהפכת" ✧ "ולא ידע איש את קבורתו" ✧ נבואת שוטים ותינוקות ✧ "מדרגות על מדרגות נמצאו בדבר" ✧ טעימה מ"עץ החיים" - רק ע"י ניתוק מ"עץ הדעת" ✧ תיקון הכרובים - סוד עולם אהבת ה'

סוד הדעת המתהפכת.....רכב
משה רבינו - גילוי היש, משיח - גילוי האיך כמות שהוא ✧ חטא העגל - גילוי שורש תורת משה ✧ "דעת" משה לעומת "דעת" בלעם ✧ "בחייהם אינם רואים, אבל רואים הם במיתתן" ✧ התכללות תרי משיחין עם משה - סוד הגאולה ✧ על סוד הדעת המתהפכת ✧ הנו"ן שבנו"ן - "לא ידע" עצמי, לא מתהפך ✧ 'דעת', 'דעת מתהפכת' ו'לא ידע'

כח מומאת עמלק.....רלח
"אשר קרך" - קרירות בעבודת ה' ✧ כל נגיעה בין ב' נבראים יוצרת חמימות ✧ בפנימיות הנבראים טמונה אחדות גמורה ✧ עמלק מתנגד לכח האחדות

כבוד - ופנימיות הכבוד.....רמ
תכלית כל הבריאה - "לכבודי" ✧ הכבוד - מציאות גמורה ✧ עמלק דקדושה מגלה את המולבש

גאוה וליצנות - שורשן ותיקונן.....רמב
ב' הקליפות ותיקונן ✧ אין גבול למדרגות שאדם יכול להשיג ✧ כח הליצנות מבטל את הסיפוק ממדרגתו ✧ הדחף להתרומם - מכח הגאוה והכבוד ✧ זהירות גדולה מהיפוך היוצרות



פסח

מידת הנקיון.....רמז
ההכנות לפסח - עבודת ה' ✧ שלילת ה"מלומדה" ✧ חמש דרגות בטעם עבודות ההכנה ✧ מידת אהבת הנקיון הוטבעה באדם ע"י הבורא ✧ מותרות לעומת טהרת הנפש ✧ סדר גשמי מוכרח כדי להגיע לסדר פנימי ✧ ימים המסוגלים להתעלות

זמן חרותנו.....רנז
חרות - שורש העבודה הפנימית ✧ שני חלקים ב"פשוט גופך מעל נשמתך" ✧ מנוחת הגוף וחרות הנפש ✧ תשוקה אמיתית להשתחרר מכבלי החומר

מהות גאולת הנפש.....רסד
שתי בחינות של דעת ✧ כח ה"מוחין" עדיין נמצא בעולם ✧ סוד הגאולה - מבט של אחדות ✧ פניה אל הקב"ה בכבודו ובעצמו ✧ שורש הגאולה העתידה - ביטול האני ✧ סדנא דארעא חד הוא ✧ "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין" ✧ התעוררות בר קיימא - כשיש התרחבות המוחין

"ופסח ה' על הפתח.....רעה
כל הנכתב בתורה - לימוד דרך בעבודת הבורא ✧ בדרך העבודה אין פשרות ✧
עיקר גאולת מצרים - ביטול כח אלהי מצרים ✧ שחיטת אלהי מצרים - ביטולם
הגמור ✧ הע"ז של דורנו - תאוות וקנייני העוה"ז

חמץ או מצה.....רעמ
או חמץ או מצה וקרובן פסח ✧ האם המעשים אינם סותרים לאמונה? ✧ שני כוחות
מניעים את האדם - מח ולב ✧ להשליט את ידיעת השכל על רגשי הלב

דיבור, שתיקה - ואחרותם.....רפג
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

הגאולה בסוד רוח ובסוד נשמה.....רצג
בגאולת מצרים היה חסרון בהתגלות הרוח ✧ ב' 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 ✧ משה"ולא שמעו אל משה" - שמיעת בחינת ה"לא"

"בחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים.....שה
בחינת "חצות"- חיסרון, בחינת "כל"- שלמות ✧ גילוי מידת "כל" בתוך ה"חצות"
✧ "מרעיבו שבע" - גילוי מידת "כל" אצל הנברא

עבודת דורנו - מהי.....שו
הכח להינצל משער הנ' דטומאה ✧ "כברזל אחר אבן השואבת" - זה לעומת זה ✧
ידיעת המצב לאשורו! ✧ אין אדם כיום שאינו נמשך ✧ הכרת נקודת הפנימיות ✧
הסכמה בנפש לצאת מעלמא דשקרא ✧ לא דברי מוסר, אלא תפיסת חיים! ✧
העתקת הנפש לדבקות בא-ל חי ✧ כח התורה - פרוזה נשמתם על כל דיבור



ל"ג בעומר

יומא דהילולא דרשב"י..... שימ
השגה עצמית והשגה ע"י גורמים חיצוניים ✦ "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים"
✦ יום המסוגל להשפעה ✦ התקשרות אל השורש מביאה שמחה ✦ התגלות של
ה"להבה" ✦ "רפו ידיהם בתורה" ✦ רפו כח רשב"י - הסתלקות מנקודת הספק

בירור תכלית תורת הסוד..... שלא
"מה שהיה הוא" - בחינת נעלמות ✦ כשיגיע הקץ תתגלה נקודת האין הקץ ✦ אין גילוי
חלקו שבתורה הביאו להתכללות בנעלמות ✦ גילוי תורת הסוד - היכי תמצי להגיע
לנקודה הנעלמת ✦ לעת"ל תהיה שמיעה של קול ה' ✦ כל הפרד"ס הוא בחינת סוד

סוד הדבקות..... שלו
"אש זרה" - ביחס לאש העליונה הנגלית ✦ אש בבחינת היש ובבחינת האין ✦ נדב
ואביהוא "נתקרו לו" ✦ האין מתא לעילא ומלעילא לתתא ✦ בחינת "אש
אוכלת אש"



שבועות

שכליות, ולמעלה מן השכליות..... שמה
עליה ממאכל בהמה למאכל אדם ✦ ג' מדרגות בהבטה על דברים ✦ "שופטים
ושוטרים תתן לך בכל שעריך" ✦ העולם שלמעלה מן המוחין ✦ החילוק בין ג"ע
לגיהנם ✦ עליה מהשערה לברירות

בחינת אירוסין ונישואין שבתורה..... שנב
זמן מתן תורה - בחינת נישואין ✦ אירוסין ונישואין - גידרם ✦ תכלית עסק התורה
✦ תכלית התורה לדבק את האדם בקונו

נתינת התורה וקבלת התורה..... שנה
השגת התורה תלויה ב"משים עצמו כמדבר" ✦ "והחכמה מאין תמצא" ✦ גם לאומות
יש יניקה מהתורה הק' ✦ נקודת ההתחלקות טמונה ברצון איך לתת ✦ מצד הרצון -
יש השתוות ✦ התחברות לשתי התפיסות ✦ עבודה להתחבר ל'בפועל' ול'רצון' של
הנותן ✦ הרצון ראיית הקולות - עליה לנקודת שורש הקול ✦ מצד נקודת האחדות -
אין צורך בכפרה ✦ מעמד הר סיני - התגלות במהלך של 'אחד' ✦ קודם חטא אדה"ר
העבודה היתה 'נשמה בגוף' ✦ במעמד הר סיני היה איחוד כקודם הנסירה

אות א' - 'יש' ו'אין' שבה **שסז**
א' - ארור, ב' - ברוך ✦ מעמד הר סיני התחיל בבחינת 'קללה דתיקון' ✦ גילוי הנקודה שלמעלה מן החכמה ✦ "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" ✦ מצד תפיסת ההתכללות הארור למעלה מהברוך ✦ לאומות היתה שייכות כלשהי לקבלת התורה ✦ שלילת ה'אדם' שבנבראים ✦ ישראל ערבים גם לקיום ז' מצוות בני נח ✦ במבט העליון - ה"בראשית" קאי לפני חטא אדה"ר ✦ ערבות - שלילה, אֵין ✦ גר - שלילת העבר והפיכתו לאֵין ✦ יעקב גילה שכל אשר ללבן הוא אין ✦ ב' צורות להחזרת ה'יש' ל'אין' ✦ שלמות הכל - בתפיסת 'ארץ ישראל'

עמל התורה ולמעלה מהעמל, שרשם במתן תורה **שפא**
"שתהיו עמלים בתורה" - התורה צורת העולם ✦ "צבת בצבת עשויה" ולמעלה ממנו ✦ תורה של עמל ותורה של "שעשועים" ✦ בשבת נתנה תורה ✦ ב' אופנים להשגת התורה ✦ "בחוקותי תלכו" - בחינת "והולכתי אתכם" ממילא ✦ "גשמכם בעתם" - סוד תחיית המתים ✦ "ועשיתם אותם" - גילוי האמת ✦ לשון שמירה - גם על מצוות עשה ✦ "תורת ה' תמימה" - גם התורה שלמעלה מהעמל ✦ אחדות התורה שעם לבושין וכלי לבושין ✦ התאחדות תורת משה ותורת ה' ✦ "היינו כחולמים" - ביטול המוחין

❖ ❖ ❖
בין המצרים

חובת הציבור בעת צרה **שצח**
המושג רחובה של עיר בפנימיות ✦ חרב - ברח - בחר ✦ רחובה של עיר - ביהמ"ק השלישי ✦ רחובה של עיר בלב האדם

מקור הבכי בנפש האדם **שצח**
"בכיה של חינם" - מאוצר מתנת חינם ✦ "בכה תבכה בלילה" - מהנקודה הבלתי מושגת ✦ סוד ה"אמונתך בלילות" - אמונה בסתירות ✦ הסתירות - עצם צורת בנין האדם ✦ בכי במדרגה הגבוהה - בכי המגיע מן השמים ✦ כח העונג כולל בתוכו את השמחה והבכי בבת אחת ✦ פורים ות"ב - הראשית והאחרית של הביטול ✦ היסורים - למעלה מהשגת בן אנוש! ✦ גם לחיצוניות של ת"ב אין מקום מצד הדעת



ליקוט בענייני המועדים

מועדים - כללי	תמו
אלול	תמו
ראש השנה	תיח
יום כיפור	תיח
סוכות	תיט
חנוכה	תכ
מ"ו בשבט	תכג
פורים	תכד
פסח	תלח
ל"ג בעומר	תמו
שבועות	תמח
בין המצרים	תסד



ראש השנה



יום הדין – ולמעלה מן הדין

"ביום אכלך ממנו מות תמות"

ראש השנה - יום הדין, "מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו" (ר"ה ל"ב ע"ב). ביום זה הן הקב"ה כל אחד ואחד, מי יחיה ומי ימות.

נאמר בפסוק: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז). כל המהלך של "ספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו", הוא תולדה של חטא, אבל "ואכל מעץ החיים וחי לעולם" - אילו מתחילה היה האדם הראשון אוכל מעץ החיים, היה חי לעולם, ואז שוב לא היה מהלך של "ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו".

אם כן ברור הדבר, שכל המהלך של ראש השנה שאנו מכירים כיום, הוא רק החיצוניות של ראש השנה. "היום הרת עולם" הוא אותו זמן של אדם הראשון שהיה לפני החטא. אלא שביום זה ארע החטא, ובעקבותיו נגזרה מיתה על האדם.

"ביום אכלך ממנו מות תמות", עפ"י אחד מן הביאורים נאמרה כאן קביעה לדורות, שביום הזה ישנה קביעות של חיים וקביעות של מיתה, וזהו ענין ה"ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו" שבכל שנה ושנה בו ביום.

אבל בהכרח שעצמות היום כוללת בתוכה גם את הבחינה של קודם החטא. הרי בניגוד לשאר ימים, שהם כביכול לאחר החטא, מצד הזמן של היום - ראש-השנה אינו כן, אלא - "היום הרת עולם", היום מצד עצמו כולל גם את הבחינה הקודמת לחטא. כי ביום הזה גופא אדם הראשון היה במהלך של בלי חטא. "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" - אז התחדש מהלך של "יום הדין" מי יחיה ומי ימות.

צריך לזכור שדין זה של ראש השנה אינו מצד שורש הבריאה, אלא תוצאה מהחטא, אך מצד שורש הבריאה כמות שהיא - אין את הדין של ראש השנה, את הדין של מי יחיה מי ימות, אין כזה דין! כל הדין הזה התחדש רק מצד המהלך של החטא.

התפיסה שלפני החטא – בבחינת נפש ובחינת זמן

ענין זה בעצם קיים גם בבחינת "נפש".

כבר כתב הרמח"ל (באדיר במרום), שאף שנמצאים אנו עתה לאחר החטא, אבל הדרך שלפני החטא לא נחסמה לגמרי, אלא כביכול היא עומדת "מעל" [ובלשון האריו"ל - "נפש דאצילות" מרחפת על אדם הראשון גם לאחר החטא].

אם כן, הדרך לא נחסמה לגמרי! אף שאדם נמצא לאחר החטא, אך במעמקי הנפש, בפנימיות הנפש - קיימת עדיין גם התפיסה של לפני החטא, אלא שתפיסה זו נעלמת, נסתרת, האדם לא חש אותה. בפשיטות, בחיצוניות, הוא תופס את עצמו במהלך של לאחר החטא, אבל מצד העומק, מצד הפנימיות, התפיסה הפנימית של האדם היא לפני החטא, ולא לאחר החטא.

זה מה שמוצאים אנו בבחינת "נפש" בכל השנה כולה, אבל כאמור, ביחוד קיים ענין זה בבחינת "זמן" בראש השנה, שמצד סגולת היום עצמו, עד אשר האדם חטא, היה מהלך של בלי חטא. והרי אדה"ר חטא רק לקראת סוף היום, כמבואר בגמרא בסנהדרין, וא"כ רובו ככולו של היום היה בלי חטא!

נמצא, שעיקרו של היום, רובו של היום [לא רק מצד חיצוניות של זמן, אלא מצד התפיסה הפנימית של היום], עצם המהלך של היום הוא לא מהלך של "ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו", אלא הוא מהלך שלפני החטא, ומצד מהלך שלפני החטא, אין מהלך של מיתה, אלא יש מהלך של דבקות.

מצד התפיסה הזו נאמר: "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" (ישעיהו נה, ו) - הקב"ה קרוב בר"ה, כי מצד עץ החיים אין מקום לריחוק ממנו יתברך.

עין הדעת, שהוא עץ של הברלה, עליו נאמר: "עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם" (ישעיהו נט, ב). "היו מבדילים" הוא תולדה של עץ הדעת, עץ ההברלה, דעת המבדלת. אבל מצד העצמות של היום בשורשו, מצד התפיסה של "היום הרת עולם" שבכל שנה ושנה מאיר מחדש האור של שעת הבריאה - הרי שמאירה כאן הארה של לפני החטא.

ודאי שמאירה גם הארה של לאחר החטא, ועל זה אמורים דברי חז"ל ש"ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו", ושורשו מ"ביום אכלך ממנו מות תמות", אבל בפנימיותו, אין ליום זה שייכות לבחינת החטא, אין לו שייכות לבחינת דין, לבחינה של "ספרי מתים וספרי חיים פתוחים לפניו".

עצמות היום היא למעלה מן החטא, למעלה מן הפגם, למעלה מן המיתה. דבקות הנפש רק לבחינת "ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו", היא השבירה בעצם של ההתחברות לבחינה הפנימית שלפני החטא, זהו ביטול של המהות הפנימית!

מצד הבחינה של קודם החטא אין תענית

מצד הארת עץ החיים שמותר לאוכלו, על זה נאמר: "אכלו משמנים ושתו ממתקים... כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם" (נחמיה ה, י). מאידך, מבואר בפוסקים שמותר לצום בר"ה.

בדרך הדברים: מצד הפנימיות של היום, זוהי אכילה מעץ החיים, ומצד כך לא שייך תענית, כי מצד לפני החטא אין מקום לתענית. אבל מצד החיצוניות של היום, שהוא "יום הדין" שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, שזו תפיסה מצד עץ הדעת - על עץ הדעת נאמר: "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אסור לאכול ממנו. וכשהארה זו מתפשטת בזמן, ענין זה יוצר מהלך של צום.

אבל ברור הדבר שהחיבור לפנימיות של היום, הוא חיבור לבחינה של קודם החטא, לא לבחינה שלאחר החטא. התפיסה החיצונית גרידא, היא שבירה להתחברות לבחינה הפנימית שלפני החטא.

שני ימי ר"ה - "יומא אריכתא"

בגמ' (ביצה ל ע"ב) אמרו, ששני ימים טובים של ראש השנה הם "יומא אריכתא", כלומר: בניגוד לשאר ימים טובים שזהו ספיקא דדינא [ולכן נהגו בחו"ל ב' ימים], בר"ה שני הימים דינם כיום אחד.

כתוב כאן דבר עמוק עד למאד! ידועים דברי האריז"ל, שאלמלא הזדווג אדם הראשון ביום השישי, והיה ממתין לשבת - לא היה את חטא עץ הדעת, לא היה את הקלקול, אלא אדה"ר היה מגיע ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים.

בירור הדברים: כאשר אדם הראשון הזדווג ביום השישי, הוא הזדווג מהבחינה הנקראת "שית סיטריין", כלומר, שש צלעות, שהיא התפיסה של כח הצורה שבה אנו תופסים כל דבר, ושורשו בעץ הדעת. הוא התחבר לעולם מצד התפיסה של ששת ימי המעשה, מצד תפיסת הצורה, שזו תפיסת הדעת.

וכאשר זאת צורת התחברות, כאשר יש צורה - הרי שיש שש צלעות, יש פנים ויש אחר, יש ימין ושמאל, יש מעלה ומטה.

אך אילו היה ממתין לשבת, כלומר היה ממתין לתפיסה של שבת הנקראת "יום שכולו שבת" - מצד תפיסה זו, הרי ש"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", אין ששה צדדים, אלא זו בחינה של נקודה אמצעית. אין כח ציור, אין מעלה מטה, אין ימין שמאל, אין פנים ואחר, וכיון שכך - לא היה חטא!

כלומר, כל התפיסה שאנו תופסים שיש זיווג של פנים בפנים, פנים באחר, אחר בפנים, אחר באחר וכו' - כל זה הוא מצד התפיסה של ששה ימים, שיש פנים ויש אחר, יש מעלה ויש מטה. אך אילו האדם הראשון היה ממתין לשבת, הרי שהיה מתחבר בעצם לתפיסה שלמעלה מפנים, למעלה מאחר.

התפיסה של קודם החטא זו אותה תפיסה של התחברות לנקודה סתמית, נקודה בלי התחלקות, שזהו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים. מדוע יש מנוחה? כאשר יש צלעות, יש תנועה להיכן לזוז, אבל כשיש נקודה - הנקודה אינה זזה ממקומה, וזה סוד המנוחה.

כאשר יש דעת - יש הבדלה ויש חיבור, אבל כאשר יש "לא ידע" - זוהי נקודה עצמית, וזו גופא המנוחה. זוהי עצמיות המנוחה - התחברות פשוטה לקב"ה. אין נקודה הבאה לזוז אליה כי הכל לא מושג, הכל זה אור א"ס כביכול.

אילו לא נזדווג האדם הראשון ביום השישי, כלומר שלא היה מחבר את עצמו לתפיסה של פנים, לתפיסה של אחר, אלא לאחדות פשוטה.

מערתה נראה, שכשחזו"ל מגלים לנו ששני ימי ראש השנה הם יומא אריכתא, טמון בדבריהם סוד עמוק עד למאד, ששבת ויום שישי של אדם הראשון הם בעצם יום אחד, לא שניים! כלומר, אף שאדם הראשון נזדווג ביום השישי, אבל בעצם היתה זו בחינה של שבת.

הרי שני ימים טובים של ראש השנה, יום א' של ראש השנה היה יום שישי של אדם הראשון, ויום ב' של ראש השנה היה שבת של הבריאה, ואם כתוב כאן שיום השישי ויום השבת הם יומא אריכתא מצד תקנת חז"ל, כתוב כאן היסוד, שבעצם גם לאחר החטא זהו יומא אריכתא, ולפי"ז אין נכון לומר שאדם הראשון נזדווג בששת ימים, ולכך גם השתא האדם יכול להתחבר בעצמיות לבחינה של יום שכולו שבת. אין פירוד, ואין חיבור לעץ הדעת!

תקנת חז"ל שורשה מהתנצצות של האור שלמעלה מנקודת החטא. "יום שכולו ארוך, יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם" - זהו "יומא אריכתא", מתגלה כאן האריך, היום שכולו ארוך, שמצד התפיסה הזו אין חטא.

אין זה מקרה בחיצוניות שהימים הללו נקראים יומא אריכתא, אלא כתוב כאן את כל הסוד של הפנימיות, שמצד התפיסה הזו לא היה חטא. מעולם לא היה חטא, כלומר שבנפש פנימה אפשר להתחבר ללפני החטא.

ודאי שמצד החיצוניות היה חטא, וכיום נמצאים אנו בעץ הדעת ו"ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו", אבל כאשר מאיר בעולם האור של עלמא דתיקון - נתחדש הדין דרבנן, שהופך זאת ל"יומא אריכתא". יומא אריכתא כלומר, שאדם הראשון לא הזדווג ביום השישי, אלא הוא הזדווג ביום השבת, ואם הוא הזדווג בשבת, הרי שהתחבר לנקודה של יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים.

בר"ה יש חיבור לנקודת היחיד

זה העומק הפנימי של ראש-השנה.

מצד החיצוניות, כידוע הדוכרא והנוקבא היו אחור באחור, היתה נסירה והיה החיבור של חזרת הפנים בפנים. "שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני" (שה"ש

ב, ו) זהו תהליך הזיווג, כידוע בכתבי האריז"ל, שזהו כל המהלך של ראש השנה, יום הכפורים, סוכות ושמחת תורה, עד שעת הזיווג הגמור של שמחת תורה.

ומפורש באריז"ל, שאילו לא חטא האדם הראשון, לא היה את המהלך של כל הימים הנוראים, אלא הכל היה בבת-אחת; מיד אדם הראשון היה מגיע לשבת, והיה כולל בתוכה את כל המועדים.

עומק הדברים: מצד התפיסה של לאחר החטא, תפיסת הדעת - יש פנים ויש אחר, וממילא יש נסירה ויש זיווג לאחר מכן [כי בנקודה כמות שהיא לא שייך זיווג]. לעומת זאת שבת זו הבחינה שאין בה זיווג!

ובמה שאמרו חז"ל (ב"ר יא, ח): "תני ר"ש בן יוחאי, אמרה שבת לפני הקב"ה: רבש"ע, לכולן יש בן זוג, ולי אין בן זוג, א"ל הקב"ה: כנסת ישראל היא בן זוגך", אין הכוונה בפשוטו, ששבת היא אכן בת הזוג של הכנסת ישראל, אלא זהו גילוי של עולם שלא צריך בו זיווג, גילוי של עולם של נקודה עצמית הכוללת את הכל, ואין בה נפרדות, ובוה מתאחדים ומשתווים שב"ק וישראל, ששניהם ברזא דאחד.

זיווג כלומר שיש נפרדות, יש אחר באחר, יש נסירה, יש שניים, ואם יש שניים, ממילא גם יש זיווג. ה"יום שכולו שבת ומנוחה" הוא אותה בחינה של גילוי של יחיד.

"כי בו שבת מכל מלאכתו". בשאר כל ששת הימים הקב"ה ברא נבראים, כלומר יש כאן איזה יחס לנקודה מעבר לתפיסה כביכול שיש יחידו של עולם. בודאי שהכל מאיתו יתברך, אבל הוא ברא דברים והתעסק כביכול בשני. "באה שבת באה מנוחה לעולם", כלומר הקב"ה שבת מן הכל, יש גילוי כביכול רק לעצמותו, רק ליחידו של עולם. כביכול הקב"ה לא התעסק בנקודה שניה, אלא הוא היה כביכול לבדו, ונשגב ה' לבדו.

בעומק [כלומר מה ששייך מצד תפיסת המקבלים, שהרי לא עסקין בו יתברך], האחיזה מצד התפיסה של שבת, היא העדר חיבור לשום דבר, אין שני, אלא יחיד בלבד.

כשם שבשמחת תורה אין ייחודים ואין כוונות לפי האר"י, וכל זאת מחמת שכאשר מגיעים לנקודת התיקון, מתגלה היחיד שהוא למעלה מן הייחוד - בחינה זו בעצם קיימת גם בראש-השנה, אלא שמצד החטא, מצד השבירה, יש את המהלך של אחור באחור, נסירה, חזרה פנים בפנים וזיווג, אבל מצד התפיסה הפנימית של "יום שכולו ארוך", אותה תפיסה פנימית שמעולם לא היה חטא באדם - מצד תפיסה זו, יש כאן את המהלך שכבר מתחילה מתחברים לנקודת היחיד.

"באה שבת באה מנוחה"

כפי שהאר"י ל כותב, באופן כללי ישנן כמה מדרגות בנשמות שהיו בחטא: יש נשמות שנפלו לקליפות, יש נשמות שנשארו בקדושה, כגון הנשמות שניתנו לקין ולהבל, והנשמות שנשארו באדם הראשון עצמו. ויש נשמות עליונות שהן למעלה מן החטא כלל. למעלה מזה יש את הנשמות החדשות שיבואו באלף השביעי.

כשמתגלה בחו"ל הנקודה של "יום שכולו ארוך", מתגלה כאן אותה בחינה של הנשמות שלא היו בחטא אדם הראשון. זהו גילוי של מדרגה שאין בה חטא, ואם אין חטא, ודאי שאין עונש, אין ספרי חיים וספרי מתיים.

מצד תפיסה זו, אין מהלך לא של נסירה ולא של זיווגים, אלא יש כאן עצמיות - "ויותר יעקב לבדו", "ונשגב ד' לבדו".

"באה שבת באה מנוחה לעולם". המנוחה היא גילוי בחינת ה"אין עוד מלבדו".

כל זמן שיש איזושהי נקודה מלבד ה"אין עוד מלבדו", הרי שאין מנוחה, כי יש תנועה בין הכורא לנבראים, האדם דבק בכורא ודבק בנבראים, דבק בכורא ושוב דבק בנבראים וכו', יש כאן תנועה, אין מנוחה. אבל כאשר האדם תופס שאין עוד מלבדו - שוב אין שום תנועה, כולו מקושר ביחידו של עולם! [אולם השגה זו תהיה רק לעת"ל].

זהו סוד מנוחה אמיתית. אין מנוחה שלמה אלא מכח ההכרה של "אין עוד מלבדו", וכאשר האדם תופס שאין עוד מלבדו, הריהו מתחבר אל הקב"ה בכל עת, ממילא אין תנועה מדבר לדבר, וזהו סוד המנוחה העצמית שיש בכורא.

"באה שבת באה מנוחה לעולם", זו איננה מנוחה חיצונית, אלא זו מנוחה מצד אותה בחינה שאין פנים ואין אחר, אין מעלה ואין מטה, אלא לית אתר פנוי מיניה, ממילא אין בחינה של תנועה, אלא יש התדבקות פשוטה ביחידו של עולם.

גילוי נקודת הרישין בלי לבושים

אין עוד מלבדו! - זוהי התפיסה הפנימית שבה אדם הראשון היה צריך לדבק את עצמו קודם החטא.

ואף שסוף כל סוף היה חטא, אבל יש את הבחינה הפנימית של הנשמות, שמצד תפיסה זו אין חטא, והארה זו מאירה בראש-השנה.

זהו ראש שאין בו שום חטא. הרי הראשים העליונים, הנקראים ג' רישין עליונים של רדל"א, לא מתלבשים בשום מלבושים. מעתיק ולמטה יש לבושים, והלבושים הללו הם תולדה של אדם הראשון שחטא, כמו שכתוב בפסוק: "מי הגיד לך כי ערום אתה, המן העץ אשר אמרתי לך" וגו' (בראשית ג, יא).

בראש השנה מתגלה הנקודה של רישין בלי לבושים, אין לבושים. אין לבושים כלומר, אין חטא, "ונשגב ה' לבדו", יש דבקות פשוטה בקב"ה.

התדבקות לבחינת ספרי חיים וספרי מתים, ותפיסת כל הנפש בדבר, היא הורדה של עצמיות היום לחטא, לשבירה. אבל בעצם, העצמיות של היום היא למעלה מכל התפיסה הזו. יש לנו יום אחד בשנה שמצד סגולת הזמן בעצמותו יש כאן הארה שלפני החטא - יחיד, "אין עוד מלבדו"!

כשמתגלה שאין עוד מלבדו - לא שייך זיווג

הדברים הללו עמוקים הם עד למאוד.

מצד הבחינה שלפני החטא, היתה לאדם הראשון בחירה כמה לדבוק: האם לדבוק בדעת, שהיא הבדלה, וכיון שיש דעת דהבדלה, הרי שיש דעת דחיבור, שזהו סוד הזיווגים, סוד הייחודים. מאידך היתה לאדם הראשון אפשרות לדבוק בעץ החיים, "ואכל וחי לעולם", להיכנס לעולם של דבקות בקב"ה, עולם של גילוי שאין

תנועה בין דבר לדבר, גילוי שאין עוד מלבדו, ומצד תפיסה זו - אין זיווג, אין ייחוד, יש רק יחיד בעולמו, יש רק את הקב"ה ואין זולתו!

זיווג עניינו אמירת "הרי את מקודשת לי", וכפי שביאר תוס' (קידושין ב ע"ב ד"ה דאמר לה) - מופרשת, מובדלת, מכל העולם, ומיוחדת לי. אבל בזמן אדם הראשון הרי היו רק הוא וחיה בעולם, וממילא לא שייך היה לומר על חיה שהיא מופרשת מכל העולם, שהרי אין ממי לפרוש. נמצא, שכביכול בשעה שיש גילוי שאין עוד מלבדו, לא שייך קדושין, לא שייך זיווגים.

זיווג כלומר יש זמן שיש חיבור ויש זמן שאין חיבור, [אפילו אם אין גדרי טומאה כמו שיש באבא ואמא, אבל אין זיווג תדיר בכל המהות. הזיווג הוא תמידי, אך הוא תמידי רק באבחנה מסויימת], אבל כאשר ישנה דקות תמידית, לא שייך זיווג.

כאשר יש גילוי של "אין עוד מלבדו", פירוש הדבר שיש כאן גילוי עצמי שחזן מהקב"ה אין כלום, וכיון שכך, לא שייך מהלך של זיווג.

חטיבה אחת, יחידה שבנפש, אין בה מהלך של זיווג, היא כולה מיוחדת ומאוחדת עם הקב"ה, יחיד, אין נפרדות.

ייחודים - רק לאחר החטא

כל מה שמצאנו שיש את המהלך של הייחודים, צריך לדעת שזהו מהלך שלאחר החטא, לא של לפני החטא. מצד התפיסה של נשמות שאין להן שייכות לחטא, אין מהלך של ייחודים.

לבן, כשיבוא משיח ותתגלה הבחינה היותר עליונה של נשמות מן האלף השביעי, יתבטלו כל הייחודים, ושוב לא יהיה מקום לייחודים. הייחודים שייכים רק כל זמן שיש מציאות של נפרדות בעולם, אבל כאשר אין נפרדות - אין ייחודים. יש יחיד, יש חיבור לעצמותו יתברך כביכול, ואין עוד מלבדו.

ייחוד כלומר, שיש כביכול אפשרות להתחבר לנקודה אחרת, אבל כאשר כל המציאות נתפסת כ"אין עוד מלבדו", לא שייך מהלך של ייחוד.

"והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ - אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה" (שבת קנא ע"ב). עומק הדברים: בחירה עניינה שיש שני צדדים, "החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים" (דברים ל, יט) - זה עין הדעת טוב ורע, יש חיים ויש מות, יש טוב ויש רע. אבל כאשר האדם מכיר שאין עוד מלבדו, אזי כל צד שהוא פונה, הוא מוצא רק את הקב"ה ושוב אין לו בחירה.

השבירה היא מצד בחינת העיניים

עצם המחשבה שאדם יכול למצוא בעולם משהו חוץ מהקב"ה - זה גופא שורש החטא. כאשר מתגלה אמיתת המציאות ש"אין עוד מלבדו", אי אפשר למצוא כלום, כי אין משהו אחר, זה כל מה שיש.

בעין הדוגמא הנודעת של ה'אבן עזרא' על בת המלך, שהכפרי אינו מתאוה לה, כיון שברור לו שלא יוכל להשיגה. אבל במשל של ה'אבן עזרא' עוד יש בת-המלך, רק שהכפרי יודע שלעולם הוא לא ישיג אותה, אך המשל האמיתי לענייננו הוא שאין בת מלך כלל, ואי אפשר להתאוות לדבר שלא קיים!

עיניים ולב הם ב' סרסורי העבירה, מה שהעין רואה הלב חומד. אבל מה שהעין אינו רואה, מה שהאדם יודע שלא היה, אין, ולא יהיה - לא שייך לחמוד אותו, לא שייך להתאוות אליו.

כל השבירה היתה מצד בחינת העיניים, שהאדם רואה כביכול שיש דבר חוץ מהקב"ה, אז שייך שיתחבר אל אותו דבר. אבל כאשר מתגלה שאין עוד מלבדו, כאשר העין הופכת לאין - אז "אין עוד מלבדו", ואם אין עוד מלבדו, אי אפשר להתחבר לכלום, אין היכי תמצי להתחבר למשהו, אין שום תפיסה להתחבר למשהו נוסף.

האפשרות שנראה לאדם שיש לו בחירה להתדבק בנקודה שהיא לא אין עוד מלבדו, זהו דמיון של חטא, בבחינת "היינו כחולמים". אבל בסופו של דבר יתגלה שבאמת אי אפשר לברוח ממנו יתברך, ובכל מקום שאדם נמצא הוא מתחבר רק לקב"ה. אמיתת המציאות היא, שבעצם אי אפשר להתחבר לשום דבר רק לקב"ה, וממילא אין צורך בחיבור, כי זוהי עצמות.

דבר ששייך בו פירוד, שייך בו חיבור, דבר שלא שייך בו פירוד, לא שייך בו חיבור. כל זמן שתופסים מצד החטא שיש דעת דהכרלה, הרי ששייך שתהיה גם דעת המחברת, אבל כאשר אין הכרלה - אין חיבור.

נסקרין בסקירה אחת – גילוי האין עוד מלבדו

מחד כתוב: "בראש השנה כל באי עולם עוברין לפני כבני מרון" (ר"ה טו ע"א), ומאידך כתוב: "וכלן נסקרין בסקירה אחת" (שם יח ע"א).

בביאור עומק הדברים נאמרו כמה וכמה הסברים [דין כללי ודין פרטי וכו'], אך לענייננו נראה, ש"כל באי עולם עוברין לפני כבני מרון" זו אותה תפיסה שיש דין, יש חיים ויש מוות, ואז כל אחד ואחד נידון לעצמו, כל אדם לפי מעשיו וכו'. אבל מצד התפיסה שאין כאן יום של דין, שאין חיים ואין מוות, אלא גילוי ש"אין עוד מלבדו" - על זה נאמר "וכלן נסקרין בסקירה אחת". סקירה זו, היא הגילוי בנפש של האין עוד מלבדו, וממילא אין נפרדות מצד הנבראים, שע"י הסקירה נגלה הא"ם לנבראיו.

כאשר יש תפיסה שיש דין, שיש חיים ויש מות, הרי שכל אדם ואדם נידון לעצמו, מי יחיה ומי ימות. אבל כאשר התפיסה היא למעלה מנקודת המוות, למעלה מנקודת הבחירה, הרי זה הגילוי העצמי של יחידו של עולם, גילוי האין עוד מלבדו, וזה גופא נקרא "כולן נסקרין בסקירה אחת". כולם נסקרים בסקירה אחת, [לענייננו] זה לא עניין של דין, אלא זהו גילוי העצמות של היום שלפני החטא, של החיבור לאין עוד מלבדו.

אלו בעצם שתי הבחינות - מצד לפני החטא ומצד לאחר החטא. מצד לאחר החטא, יש את ה"כל באי עולם עוברין כבני מרון", אבל מצד לפני החטא נגלית הנקודה שאין עוד מלבדו, וזה גופא ה"כולן נסקרין בסקירה אחת", כי כביכול הקב"ה מביט על עצמו, אין עוד מלבדו, אין פירוד, זוהי סקירה אחת.

אין זה מיקרה שהוא סוקר את כולם בסקירה אחת, אלא זהו אותו גילוי של "אין עוד מלבדו", וממילא אין נפרדות כלל.

"קראוהו בהיותו קרוב" – גילוי שאין נפרדות

זוהי בעצם הבחינה הפנימית של היום, הנקודה העצמית של החיבור לקב"ה מאותה נקודה שלא שייך ממנה ריחוק.

"דרשן ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" (ישעיהו נה, ו). לא כתוב כאן שיש רק עשרה ימים, עשרת ימי תשובה שבהם הקב"ה קרוב אלינו, אלא כתוב כאן שיש להתחבר לנקודה שלא שייך להיות רחוק, שלא שייך לא למצוא את הקב"ה.

זהו מהלך מצד הימים; לא שהימים אומרים רק שהקב"ה קרוב, אלא הימים אומרים שאין מציאות של נפרדות, רק שהגילוי של ענין זה הוא עכשיו ביתר תוקף, אבל בעצם נקודת האמת היא תמידית, רק פעם היא יותר קלה להשגה ופעם פחות קלה להשגה, אבל העצמיות היא אותה נקודה של אין עוד מלבדו, וממילא בהכרח שזה קרוב.

"בהמצאו" כלומר, אין נקודה שהוא לא נמצא, זוהי אמיתת המציאות שהקב"ה נמצא בכל מקום, ומצד זה אין מהלך של נפרדות ממנו יתברך, אלא יש דבקות פשוטה.

"כי חדות ה' היא מעוזכם"

כבל שהולכים הימים ומתקרבים לסוף שית אלפי שנים, ואורו של משיח הולך ומאיר בעולם [בפנימיות כמוכן] - החיבור לבחינה הנזכרת הולך ומתחדד.

כאשר יש קירבה לחטא, הנקודה היותר נתפסת בעולם היא נקודת הדין, נקודת המוות שהיא היפך החיים, ואז נתפס בעולם שזה עיקר המהלך של היום. אבל כאשר אורו של משיח מתנוצץ בעולם, הגילוי של נקודת היום בעצם, היא "אכלו משמנים ושתו ממתקים... כי חדות ה' היא מעוזכם".

זהו אותו גילוי של "צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמעדים טובים" (זכריה ה, יט). כל זמן שיש בעולם מציאות של חטא, יש כאן עדיין את המהלך שמושרש בעין הדעת לא לאכול, יש תענית. אבל מצד הנקודה הפנימית שמאירה בעולם, אין מהלך של תענית, כמו

שכתוב בספרים הקדושים שבימי הקדמונים העיקר היה תענית, ומאז שמתנוצץ אורו של משיח בעולם, עיקר העבודה היא השמחה, לא התעניות.

עומק הדברים: כל זמן שעיקר ההארה בעולם היתה מצד עץ הדעת - עליו נאמר שלא לאכול, וממילא התיקון העצמי [מצד הזמן] הוא סיגופים, תעניות, לא לאכול. אבל כאשר מאיר אורו של עץ החיים בעולם - אז עיקר העבודה היא "עוז וחדווה במקומו", לא שמחה של נפרדות ח"ו, אלא "כי חרות ה' היא מעוזכם", זוהי מציאות של קירבת ה'!

ובכל שהולכים הימים, כן מאירה יותר בתוקף הנקודה הפנימית של אין עוד מלבדו, של החיבור העצמי, של כולם נסקרים בסקירה אחת, של התפיסה הפנימית שעיקר המהות של היום היא לגלות את הבחינה של יום שכולו שבת, יומא אריכתא, שמעולם לא היה אופן של חטא.

זה עיקר התפיסה של היום, הגילוי האמיתי של אין עוד מלבדו.

מאה קולות בשופר – מצד לאחר החטא

תקיעת שופר היא מצוותו של יום, מצווה מדאורייתא, "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א). מעיקר הדין סגי ב"תרועה", אלא שלא הוברר לנו מהי אותה תרועה, כמבואר בגמ' ראש השנה שישנם בזה כמה וכמה ספיקות, עד שהגענו היום למהלך של ק' תקיעות. לא מדינא ממש, אבל ממנהגא.

ידועים דברי חז"ל (חגיגה יב ע"א): "אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון - מסוף העולם ועד סופו היה, שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים. כיון שסרה - הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו, שנאמר ותשת עלי כפכה".

בעצם, כתיב: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וכאו האובדים בארץ אשור והנדחים מארץ מצרים" (ישעיהו כו, יג). כאשר תקיעת השופר כיום נמצא במהלך של נפרדות, במהלך של "ותשת עלי כפך", במהלך של לאחר החטא - הרי שישנו מהלך של מאה תקיעות. אבל מצד "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול", שזו אותה תקיעה גדולה שלמעלה מנקודת הפירוד - שם אין מהלך של מאה קולות!

המהלך של מאה קולות נובע מאותה תפיסה שהתקיעה של היום היא תקיעה שלאחר החטא, והספיקא דדינא והמנהגא מביא לאותה תפיסה שיש כאן מאה קולות, אבל בעצם, מצד השורש של היום, זהו "יום תרועה יהיה לכם", כלומר העצמויות של התקיעה, היא בבחינה של לפני החטא ולא לאחר החטא, אלא שכאשר העולם מצד החיצוניות נמצא לאחר החטא, נקודת הדין משתעבדת למצב העולם, כי התורה משתלשלת לכל המדרגות, משתלשלת ללאחר החטא. אבל מצד שורש התקיעה, ה"יום תרועה יהיה לכם" מאיר את אותה נקודה של "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול", זוהי אותה נקודה שמגלה שאין כאן מציאות של חטא.

כמה דפשיט טפי מעליא

זוהי בעצם נקודת הפנימויות של השופר.

יש מחלוקת בגמרא (ר"ה כו ע"ב) מה עדיף: שופר כפוף, או שופר פשוט - האם "כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעליא", או "כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעליא".

"ותשת עלי כפך", כפך, מלשון כפיפת קומה. מצד תפיסה זו, יש את הבחינה של "כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעליא". אבל מצד בחינת ההתדבקות באין סוף, מצד ה"והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול", כאשר נצא מעולם של ההרכבה, של השית סטרוין, ונדבק בנקודת האחדות הפשוטה - על זה נאמר "כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעליא".

השופר בעצם שורשו למעלה מהחטא, ועליו נאמר "כמה דפשיט טפי מעליא". אין נקודה של נפרדות, אין נקודה של תנועה, אלא יש פשיטות, הכל פשוט, האין סוף פשוט בתכלית הפשיטות. ומצד ההתדבקות בלמעלה מן החטא, כמה דפשיט טפי מעליא.

ככל שבחינה זו הולכת ומתחזקת, כן יש תיקון לכל העולם כולו, והעיקר הוא לדבק את הכל לבחינה שכולם נסקרים בסקירה אחת.

כאשר האני מתהפך לאין – אין מקום לפרטיות

בידוע, לא מזכירים בקשות פרטיות בתפילת ראש השנה, ועומק ענין זה, הוא מאותה בחינה שבעצם אין מציאות של אדם הנקרא פרטי, אין כזאת תפיסה, אלא מתגלה ש"אין עוד מלבדו", ואם אין עוד מלבדו - מה שייך פרטיות! **כאשר** ה"אני" נתפס כ"אני" - אז ישנה פרטיות, אבל כאשר האני מתהפך לאין, בחילוף אותיות, אז "אין עוד מלבדו", ואם "אין עוד מלבדו", אין מקום כלל לפרטיות!

זהו שאמרו חז"ל: "אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס" (סנהדרין צו ע"א). פרוטה בכיס כלומר שיש פרטיות, יש נפרדות, וכאשר יש נפרדות - משיח לא יכול לבוא. משיח הוא אותו גילוי של אחדות פשוטה.

"מי יחיה ומי ימות" הוא נידון פרטי על כל אחד ואחד, עצם הדין אומר שיש פרטיות, ולכן דין זה הוא רק לאחר החטא. אבל מצד הבחינה שלמעלה מן הפרטיות, הרי ש"כולם נסקרים בסקירה אחת", אין דין על מציאות של אדם פרטי, אין כזו מציאות, ובעצם זה למעלה מן הדין, כפי שנתבאר. זוהי אותה נקודה שמגלה שאין עוד מלבדו, ומצד זה אין מקום לדין.

"ה' מְלֶכְךָ" - מצד קודם שנברא העולם, "ה' מְלֶכְךָ" - מצד ההווה, משנברא העולם, ו"ה' ימלוך" זו אותה בחינה שיחזור הגילוי של אין עוד מלבדו, ואם אין עוד מלבדו, אין שום נקודה של פרטיות, וממילא לא שייך דין, יש רק גילוי עצמי פשוט של "ונשגב ה' לבדו", של הבחינה שאין גבול.

זוהי העצמיות הפנימית של היום, וזולת זה, חיבור לנקודה יותר תחתונה, הוא שבירה. אלא שכל זמן שעדיין לא הגיעה הגאולה, ודאי שיש לנו חיבור לדין, כי סוף כל סוף יש מיתה, והמיתה נגזרת. אבל ככל שהאור הולך ומתחזק, עיקר הדבקות הפנימית צריכה להיות לתפיסה של "כולן נסקרין בסקירה אחת", לתפיסה של אין עוד מלבדו.

מלכות גבולית ובלתי בעל גבול

"מלך פוריץ גדר ואין מוחין בידו"

בתפילת ראש השנה מבקשים אנו: "מלוך על כל העולם כולו בכבודך", כי אכן זוהי עבודת היום: מלכויות - "שתמליכוני עליכם".

מחד מציינו שישנו משפט, גדרים, העמדה של הגבולות - "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט, ד); "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו", כלומר לולי המלכות, לא היה גדר. המלכות יוצרת את הגדרים, את המשפט, את העמדת קיום העולם.

מאידך מציינו בגמ' (ב"ק פ ע"ב): "מלך פוריץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו". המלך פוריץ את הגדרים, פוריץ את הגבול, יש כאן כניסה לעולם שאין בו גבול.

ישנה בחינה של פריצה מגבול אחד וכניסה לגבול שני, והיינו מצד סדר ההשתלשלות, שבכל פריצה של גדר תחתון, נכנסים לגדר עליון יותר. אבל ישנה בחינה נוספת של "פורץ גדרו של עולם", כלומר הוא פוריץ את כל הגדרים, את עצם המציאות שנקראת "גדר" הוא פוריץ, הוא יוצא מהמושג גדר.

וזהו "מלך פוריץ גדר" בשורשו, כלומר: לא רק שהוא פוריץ את הגדר התחתון ונכנס לגדר עליון, אלא הוא פוריץ את עצם המציאות הנקראת "גדר", יש כאן יציאה מהגבול לבלתי בעל גבול.

מחד, המלכות היא אותה נקודה שמעמידה את הגבול, קובעת את הגבול, נותנת מקום לגבול, מקיימת את הגבול. ומאידך, המלכות זו אותה נקודה שמבטלת את הגבול, מונעת את הגבול.

מה החילוק?

"מלך במשפט יעמיד ארץ" זו אותה נקודה שהמלך מולך על עמו, כיצד הוא מתראה ביחס אליהם. ביחס לאלו שהוא מולך עליהם, הוא בבחינת "מלך על כל העולם כולו", כלפי כל העולם כולו יש את הגדרים. "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו" כלומר, איך המלכות מתקבלת, איך היא נתפסת אצל המקבלים, מה היא יוצרת אצלם, מה היא קובעת אצלם. מצד היחס הזה יש כאן תפיסה של גבול.

אבל המלכות כמות שהיא, מלכותו של הבורא כביכול - עליה נאמר: "מלך פורץ גדר". כלומר, כלפי הנהגת המלכות של עצמו, כלפי ההנהגה העצמית שלו, נאמר: "מלך פורץ גדר ואין מוחין בידו". מי הם ה"מוחין"? אלו שהוא מולך עליהם!

אף שמצידם הוא מעמיד אותם בתוך הגדרים, ואם כן פריצת הגדר מהווה סתירה למלכותו, והיה צריך להיות שימחו בידו, שהרי את כל גדרם כמקבלים, הם מקבלים ממנו, ועצם קבלת הגדר ממנו היתה צריכה ליצור מחאה על היותו פורץ גדר.

אמנם, ב"ואין מוחין בידו" כתוב, שהמהלך של פורץ גדר, הוא למעלה מהתפיסה של אלו שהוא מולך עליהם, למעלה מתפיסת המקבלים. כלומר, אין זה ענין מקרי שהם אינם יכולים למחות בידו. הם אינם יכולים למחות כי פריצת גדר זו היא למעלה מתפיסתם, למעלה מהווייתם.

כלומר, יש אור שהמלכות נותנת למקבלים כפי ערכם, והוא אור הגדרים, אור הגבול. וישנו אור נוסף שהמלכות נותנת למקבלים שלא לפי ערכם, והוא אור של פורץ גדר, אין גבול.

ב' בחינות במלכות

ברור הדבר, ששתי תפיסות אלו אינן ביחס לעצמותו יתברך, אלא רק מצד המקבלים, איזו הארה יש להם מהמלכות.

כידוע, בפיוט "אדון עולם" מצינו לכאורה סתירה מרישא לסיפא. מצד אחד נאמר שם: "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא" - היתה מלכות לפני

הברואים. ומאידך נאמר: "לעת נעשה בחפצו כל - אזי מלך שמו נקרא", הרי שנקרא מלך רק לאחר הבריאה, כשכבר ישנם נבראים.

ברור הדבר, אפוא, ששתי בחינות יש במלכות: הבחינה העליונה היא "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא", כלומר, אין במלכות יחס לנברא, לערך השגתו, אלא זהו יחס של עצמיות, זהו סוג של מלכות שהיא למעלה מהנברא. "בטרם" כלומר, היא קודמת, היא עליונה מתפיסת הנברא, זוהי אותה נקודה שלמעלה מאבחנת תפיסת הנברא. כי הנברא הוא כולו גבול והמלכות היא "בטרם כל יציר נברא", היא נקודה הפורצת את הגבול, "מלך פורץ גדר".

מאידך, יש את המלכות שבתוך הנבראים, בגדרי הנבראים.

וביזו שהמלכות כוללת את שני האופנים - היא כוללת את הגבול, "מלך במשפט יעמיד ארץ", "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו", ומאידך היא כוללת את "המלך פורץ גדר ואין מוחין בידו" - לפיכך ב"תמליכוני עליכם" כתוב שעבודת ההמלכה כפולה היא. יש לקבל את שני אופני המלכות: את המלכות של "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא", ומאידך את המלכות של "אזי מלך שמו נקרא" - לאחר הבריאה.

כל עבודת היום היא הבחינה של ההמלכה, אלא שיש את חלק ההמלכה שקדם לעולם, ויש את חלק ההמלכה משנברא העולם. החלק של ההמלכה משנברא העולם הוא יום הדין, יום המשפט, וההכנה למשפט היא הכנה מצד נקודת ההמלכה של הבורא על הנברא.

אבל כל זה, כפי שבורר, הוא מצד הבחינה של משנברא העולם, אך ישנה עבודה של מלכויות בבחינת "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא", השעבוד לנקודת המלכות של ה"אין עוד מלבדו", של עצם המציאות של המלכות, זוהי גופא הנקודה הפנימית של ראש-השנה.

ב"תמליכוני עליכם" כתוב, שאדם צריך להגיע לנקודה הפנימית של ראש-השנה, להגיע למהלך של "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא".

"ה' אלוקי ישראל מלך" – מלכות בעצם

נברר מעט את המושג מלכות שקדמה לעולם.

הן לכאורה "אין מלך בלא עם", ואם כן מהי מלכות שקדמה לעולם, מהי אותה עבודה ששייך להמליך את הקב"ה מרם שנברא העולם? הרי כביכול זה תרתי-דסתרי:

"אדון עולם אשר מלך" - הוא כבר היה מלך לפני שהיו ברואים. על מי הוא מלך?

וביותר, לכאורה מה שייכת כזו עבודה, הרי ה"תמליכוני" הוא "עליכם", ואם אין עדיין ברואים, מה שייך "תמליכוני עליכם"?

הדברים מוכיחים בעד עצמם, שיש כאן תפיסה פנימית במהלך של ראש-השנה, במהלך של "מלוך על כל העולם כולו בכבודך".

בתפילת ר"ה אומרים אנו: "וידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה".

"וידע כל פעול כי אתה פעלתו", זו האבחנה של הפעולה. "וידע כל יצור כי אתה יצרתו", זוהי אבחנה של היצור, הוא נוצר. "ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך", כלומר, הוא עצמיות של מלך, מלכות כמות שהיא. הוא לא רק מלך ביחס לנקודה, לא רק מלך על משהו, אלא מלך עצמי! "ומלכותו בכל משלה" - המלכות כוללת את הכל.

כל היסוד ש"אין מלך בלא עם", נאמר רק ביחס לחצי התחתון של המלכות, של "אזי מלך שמו נקרא". אבל ישנה מלכות שהיא בלי נבראים, מלכות בעצם, וזהו עומק מלכותו של הבורא ית'.

מהי אותה מלכות של "מלך בלא עם", מלך בלי נבראים, מלכות שקדמה לעולם.

מלכות הכוללת את הכל

באחשורוש מצאנו שהיה אחד מהמלכים ש"משלו בכיפה", מסוף העולם ועד סופו - שבע ועשרים ומאה מדינה. כלומר, יש מלכות שהיא חלקית, ויש

מלכות שהיא כוללת את הכל.

בפשוטו, ההבדל בין מלכות חלקית למלכות שלימה הוא, שמלכות חלקית שולטת על חלק, ומלכות שלימה שולטת על הכל, אבל אין כאן חילוק בעצמות של המלכות, ובמהות תפיסת המלכות זו אותה מלכות.

אבל באמת, מלך על הכל ומלך על חלק - אלו הן שתי מהויות שונות. מלך על חלק, הוא מלך מצד "אין מלך בלא עם", שיש כאן מציאות שניה, מלך ועבד. אבל מלך על הכל, זו מלכות שבעצם תופסת את הכל, ואם היא תופסת את הכל, היא אינה משאירה מקום לכלום, גם לא למי שמולכת עליו.

באחשורוש היתה התנוצצות של נקודה זו, אבל אצל הקב"ה זו נקודה בעצם. "ומלכותו בכל משלה" כלומר, המלכות כוללת את הכל, וממילא היא אינה נותנת מקום לנבראים, כי המלכות תופסת כל נקודה, כל מקום, כל אחיזה, כל תפיסה, אין נקודה שהמלכות לא נתפסת בקרבה. אין הכוונה שהיא מולכת עליה, אלא שהיא נתפסת בתוכה. המלכות תופסת את כל הנבראים ולא נותנת מקום לנבראים, מחמת שהכל מלא במלכותו יתברך.

שורש הבריאה – "ורוח אלקים מרחפת על פני המים"
ביאור הענין נראה כך.

"מלך" בגימטריא מים. מנהג ישראל לומר 'תשליך' בראש-השנה במקום שיש מים, ואחת הסיבות לכך היא משום שהדרך להמליך את המלך על המים, כדי שתימשך מלכותו. עכ"פ רואים ששורש ההמלכה של המלך נעוץ במים.

ואכן שורש הבריאה כך הוא: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תוהו ובוהו, וחושך על פני תהום, ורוח אלקים מרחפת על פני המים". כלומר, בתחילה המים תפסו את מקום כל הברואים כולם, ורק לאחר מכן, "יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה", נוצר חילוק בין השמים והארץ וכו', המים קיבלו את הצמצום שלהם לגדר, למקום, "האומר לים עד פה תבוא". אבל שורש הבריאה היה: "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", המים תפסו את מקום כל הברואים כולם.

באמת, במבול מוצאים אנו את אותה בחינה. בשעה שהתגלתה נקודת ביטול הגבול, ביטול הנבראים, ביטול העולם - ההתראות לכך היתה בצורה שכל העולם כולו חזר למים, כלומר הבריאה חזרה לנקודה שהמים שוללים את הגבול. המים תופסים את כל מקום הבריאה, ולא נותנים לנברא מציאות שיוכל להיתפס בה.

מלכותנו של הבורא ית' שקדמה לעולם - היא אותה נקודה שממלאת את כל החלל כולו, ולא נותנת מקום לכלום.

"**אדון** עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא" אין הכוונה ביחס לזמן, ואם כן מאז שנברא העולם, כבר בטל שם מלך זה, ובחינה זו של מלכות שוב אינה קיימת בעולם. אלא אף משנברא העולם, עדיין יש את האחיזה של "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא". גם משעה שנברא העולם, אותה מלכות ממלאת את כל הנבראים כולם בשווה.

אלא שאלו הן שתי בחינות של מלכות: מלכות לפני שנברא העולם, ומלכות לאחר שנברא העולם, אבל גם לאחר שנברא העולם יש את התפיסה הפנימית שקדמה לעולם, שהמלכות ממלאת את הכל.

במים יש הבדל בין הפנימיות להתראות החיצונית

כידוע בספרי המקובלים, כל הבריאה כולה נבראה במלכות של האין סוף.

עומק הדברים: הזכרנו שמלך בגימטריא מים. במים מונחת נקודה פנימית, והיא מתגלה בחילוק היסודי שישנו בין האש למים:

כאשר האש מכלה דבר, הדבר נראה, נגלה, ועל דרך כלל נעשה בצורה מהירה. כלומר הדבר נתפס בצורה של כליון מיש לאין. משא"כ במים, כמו שרואים במשל של רבי עקיבא שהאבן נשחקה מהמים, שבכל טיפה בפני עצמה לא רואים שהיא שוחקת את האבן, אבל בפנימיות כל טיפה שוחקתו עוד ועוד. ברור הדבר שכל טיפה כבר הפכה את הדבר לאין, אלא שהשחיקה לא היתה בגילוי, ולאחר זמן רואים לפתע שהדבר הפך מיש לאין.

בעומק מאירה כאן הנקודה של היש והאין בבת אחת. מצד חיצוניותם, המים הם מהלך של יש, הם נותנים קיום לעולם, הם החיות של העולם, הם מחיים את האדם [לכן את ברכת הגשמים מזכירים בברכת 'מחיה המתים' שזה עצם החיים], אבל מאידך, המים זו אותה נקודה ששוללת את היש והופכת אותו לאין.

האש, בשעה שהיא שוללת, רואים אותה כשוללת ולא נותנת קיום לדבר. מה שאין כן המים, אע"פ שהם שוללים, הם נראים כמקיימים. אבל מצד התפיסה הפנימית שלהם, הם באמת שוללים את הנברא.

ההתראות של יסוד זה היא ב"רוח אלקים מרחפת על פני המים", במבול וכו'. רואים שבשעה שהבריאה הגיעה לנקודה של כליון, המים ממלאים את הנבראים.

עומק הדברים, שהתפיסה של צורת הכליון נתפסת באותה צורה, שקיומו ושליטתו נעשית מינייה וביה כל הזמן בבת אחת.

המים שחקו את הנבראים כבר בעשרה דורות

"עשרה דורות מאדם עד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שהביא עליהם את מי המבול" (אבות ה, ב).

כששומעים שהמבול ירד רק לאחר עשרה דורות שמאדם הראשון עד נח, בפשטות תופסים שהמים הללו ירדו בזמן שנח הגיע, לא קודם לכן ולא לאחר מכן.

אבל באמת, המים האלו הם אותם מים שזרמו במשך כל העשרה דורות, אלא שבכל העשרה דורות היה נראה שהמים הללו הם אלו המקיימים את העולם ונותנים חיים לנבראים, אבל כשרצה הקב"ה לגלות כיצד כל הבריאה נהפכת לאין, הוא לקח את כל המים של העשרה דורות, צירף אותם בבת אחת, ובוה הראה כיצד המים הללו שחקו את כל העשרה דורות.

כלומר, לא היתה כאן נקודה של מכאן ואילך, שנשחקה הבריאה, אלא עצם המים שזרמו בעולם בכל העשרה דורות, הם המים ששחקו את הבריאה כולה.

אלא שההתראות החיצונית לא נראתה אלא לאחר עשרה דורות, אבל באמת בכל העשרה דורות הללו, בכל עת ובכל רגע המים הללו שחקו את הנבראים.

אלו אותם מים שקדמו לבריאה, שקדמו ל"ויאמר אלקים יהי אור". אלו הם המים ששוללים את הברואים, והם כלולים במאמר הראשון שהוא מאמר האין.

ובאמת, לעולם זוהי תכונת המים, שהם שוללים את הנבראים, מבטלים את הנבראים, אלא שההתראות החיצונית של המים היא קיום, העמדה, אחיזה של העולם.

מלכות – כליון, התכללות

ממוצא דברים נבין, שאף ש"מלך במשפט יעמיד ארץ" כלומר, המלכות נותנת מקום למשפט, להעמדה של הגדרים, לתפיסה של גדרים - אבל בעומק, עצם המשפט הוא אותה נקודה שמכלה את הנבראים, ומביאה אותם למהלך של "ויכל אלקים", מלשון כליון.

העבודה היא להבין שכל נקודה בבריאה מגלה את האין עוד מלבדו, והיא מכלה את הנברא!

מלכות מלשון כליון. מלך, אותיות כל-מ, ומ' הכוונה לאותם מ' ימים של יצירת הנברא, כמו שכתוב שלכך נמשך המבול ארבעים יום, ו"כל-מ" כלומר, הוא מכלה את המ"ם, הוא מכלה את המציאות של היצירה, מבטל את עצם תפיסת הנבראים.

זוהי המלכות שקדמה לעולם, מלכות שמגלה שאין עוד מלבדו, היא מגלה שכל המאורעות, כל הזרימה של הבריאה - היא כליון, לכלות את הכל ולכלול את הכל, לגלות שאין עוד מלבדו כפשוטו.

מצד ה"מלך במשפט יעמיד ארץ" כפשוטו, נתפס אצלנו שהמלכות מקיימת את העולם, נותנת מקום לנבראים, ומעמידה להם גדרים, אחיזה. אבל מצד המלכות בפנימיותה, "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא" כלומר, הוא מלך בעצם, זו אותה מלכות שמגלה שאין עוד מלבדו.

כמוֹבֵן, אין הדברים אמורים ביחס למלכות מצד עצמות הקב"ה. אמירה כזו קרובה לכפירה ח"ו, כי לית מחשבה תפיסא ביה. כשמדברים על "במרים כל יציר נברא", מדברים ביחס לעבודת הנברא, שעליו לתפוס מהלך של מלכות, שהוא "במרים כל יציר נברא". כלומר, עליו לגלות שאין עוד מלבדו, שיש כאן שליטה של הנבראים, יש כאן התכללות של הנבראים. מלך מלשון התכללות.

מלכי בית דוד תופסים את עומק המלוכה

"אין ישיבה בעזרה אלא למלכות בית דוד בלבד" (יומא כה ע"א).

ישיבה זו אותה נקודה של קביעות. יש-ב זו התפיסה של הישיבה. מלכי בית דוד תופסים את עומק ענין המלוכה, ומתוך כך מבינים שהיש הוא התכללות, לא תפיסה של יש כמות שהוא. רק מי שיכול לתפוס את היש כהתכללות יכול לשבת בעזרה.

אין כאן תפיסה של נבראים שתופסים את עצמם כעצמות, ומקבלים שפע ויונקים, אלא יש כאן מציאות של נבראים שתופסים שהזרימה של הבריאה, המהלך של הבריאה כולה - הוא לגלות איך שהכל מביא כלות והתכללות, וזוהי המלכות בעצם של הקב"ה.

"ה' מְלֶכֶךְ", מלכות כמות שהיא, "ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך" - מלך כמות שהוא, שהוא כולל את הכל, מכלה את הכל, ומגלה שאין עוד מלבדו.

שבת-מלכתא נקראת מלכה מאותה נקודה של "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו".

העלאת הנברא לנקודת ההמלכה

עתה עלינו להבין את המהלך הפנימי של ראש-השנה.

ידועה השאלה, שלכאורה מדוע נקבע ראש השנה בא' תשרי - יום יצירת האדם, הרי לא זה היום בו נברא העולם, אלא כ"ה אלול.

ועוד, מהו לשון "היום הרת עולם", הן לכאורה ההריון של העולם התחיל קודם, בכ"ה אלול.

אבל באמת, כתיב: "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח והיהוד כי כל בשמים ובארץ" (דכה"י א כט, יא). ישנן, כידוע, שש מדות: גדולה, גבורה, תפארת, נצח והוד - חמש מדות, ו"כי כל בשמים ובארץ" זו המידה הששית, מדת היסוד. היום השישי שבו נברא האדם, הוא אותה מידה הנקראת יסוד, מידת "כי כל בשמים ובארץ".

מאידך, שבת נקראת מלכות, מלשון תכלת, מלשון תכלית, שזהו גם לשון "כל", כמו שביררנו. מה החילוק, אם כן, בין שבת ליום השישי, הרי הן יום השישי נקרא "כי כל בשמים ובארץ", והן שבת נקראת בלשון "כל".

בירור הדברים: האדם כולל בתוכו את כל הבריאה. וכוונת הדברים בעומק, שהוא מביא את כל הנבראים כולם לכלות. לא שהוא כולל אותם, רק מצד שהוא קיבל מכל נברא את היש שבו, אלא שהוא מביא את כולם להתכלות, לכלות, ל"ויכל".

"יום השישי", יום בריאת האדם, עניינו שיש מהלך מצד הנברא שמביא את הברואים כולם לכלות. שבת לעומת זאת, היא אותו מהלך של "ויכל אלקים", שהקב"ה מביא את העולם לכלות. כלומר החילוק בין יום השישי לשבת קודש הוא, שיום השישי עניינו עבודת הנברא להביא לכלות. ושבת קודש זוהי עבודה כביכול של הקב"ה, "ויכל אלקים", הקב"ה מביא את הכלות.

"היום הרת עולם היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים". זהו היום שבו נברא האדם, והעבודה המומלת עליו היא עבודת "כי כל" - להתדבק במלכות, "שתמליכוני עליכם". זוהי עבודה מצד הנברא, שהוא שולל את הכל, ומביא את הכל לכלות.

מצד יום שבת-קודש, אין מהלך של עבודת המלכה, של כלות, אלא הקב"ה מביא את העולם לכלות, כביכול מצדו ית"ש ללא עבודה מצד האדם, אבל מצד יום השישי שבו נברא האדם, עבודת הנברא לשלול את עצמו.

"תמליכוני עליכם" הכוונה שתעלו לנקודת ההמלכה. הנברא מצדו צריך להגיע למצב שהמלכת הקב"ה תהיה עליו, והיא תכלול אותו, תכלה אותו. "עליכם" כלומר, שהאדם נכלל בדבר. "עלה במחשבה" כלומר, הוא נתעלה לעולם המחשבה.

לא שיהיה נברא, ועל גביו תהיה המלכה. זה שייך רק מצד התפיסה החיצונית של "מלך במשפט יעמיד ארץ", מצד "אלמלא מוראה של מלכות", שזהו ענין של יראה, ענין של דבר הנמצא מעליו. אולם "תמליכוני עליכם" מצד העבודה הפנימית, זו העלאת הנברא לעצם המושג הנקרא מלוכה.

"שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך" (קידושין לב ע"ב), זה נאמר רק מצד התפיסה החיצונית שהמלך נותן גדרים, נותן מעמד ומקום לנבראים. אבל מצד התפיסה הפנימית, שהיא נקודת ההתכללות - מצד זה 'ה' אלוקי ישראל מלך", אין עוד מלבדו כפשומו.

אין עוד מלבדו – גם מצד הנברא

זהו המהלך הפנימי של ראש-השנה, שההמלכה של אין עוד מלבדו, תגיע כביכול מצד הנברא, ולא רק מצד הבורא.

כאשר הנברא לא עושה את המהלך של ההמלכה, הרי שכביכול המהלך מוגיע מצד הבורא, מהלך של מבול, שהקב"ה מביא את העולם לבלות. אבל מצד עבודת האדם, על הנברא להביא את כל העולם כולו לנקודה של כלות.

"מלוך על כל העולם כולו בכבודך", אבל איזו מלוכה? "ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך" כמות שהוא מלך, לא ביחס לנברא. "ומלכותו", אותה מלכות, "בכל משלה", היא תתפשט לכל הנבראים כולם, ותשלול את כל מציאותם.

הבריאה נבראה במלכות אין-סוף

מעתה נראה, שדברי המקובלים שהובאו לעיל, שהבריאה נבראה במלכות של אין-סוף, יש להם שתי פנים: מצד התפיסה החיצונית שהמלכות היא נקודה

של גבול, של אחיזה, הכוונה היא שהקב"ה הוא בלתי בעל גבול, וההעמדה שהוא נותן מקום לגבול, נקראת מלכות.

אבל מצד התפיסה הפנימית הכוונה היא, שהבריאה נבראה באותה נקודה שמכלה את הנבראים, וכוללת אותם חזרה באין-סוף. היא לא נותנת לנבראים מציאות כמות שהיא, אלא מעמידה אותם בבחינה של כלות לקב"ה בחזרה. היא מעמידה את הנבראים במצב שבהכרח הם יגיעו להתכללות באין-סוף. מצד הנברא יהיה מהלך של "כי כל" שהוא יכול, ומאידך, "ויכל אלקים", הקב"ה יכול את כל הנבראים כולם בו יתברך.

אבל הבריאה אינה במצב כמות שהיא לנצחיות, אין מציאות של בריאה כמות שהיא בנצחיות, אלא היא תגיע למצב של כלות, של התכללות.

"יום תרועה יהיה לכם"

ראש-השנה נקרא בתורה "יום תרועה", "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א).

עומק הדברים: תרועה הוא מלשון "תרועם בשבט ברזל" (תהלים ב, ט), לשון של שבירה, של ביטול. מצד החיצוניות יש גבול, אבל מצד הנקודה הפנימית, יש את ה"יום תרועה יהיה לכם", שזו הבחינה של שבירת הגבול, של "מלך פורץ גדר". יש כאן גילוי של מלכותו יתברך.

"יום תרועה יהיה לכם" כלומר, צריך לשבור את ה"לכם", לבטל את המציאות של ה"לכם". "יהיה לכם" כלומר, בשביל לשבור את ה"לכם".

"לכם" אותיות מלך. "יום תרועה יהיה לכם", כאשר מבטלים את ה"לכם", מתגלה שבאמת ה"לכם" הוא צירוף של מלך כמות שהוא. אין "לכם" בעצם, ה"לכם" גופא הוא בחינה של מלכות, הוא מלך, "יאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך", יש כאן מלכות של הקב"ה.

"יום תרועה יהיה לכם", כששוכרים את ה"לכם", מגלים שאין כאן אלא מלך, "אדון עולם אשר מלך במרם כל יציר נברא".

פורץ גדרו של עולם – בטומאה ובקדושה

על בלעם כתוב שהיה "פורץ גדרו של עולם".

גדר של כל דבר, הוא בעצם הלבוש של הדבר שלא נותן לו להתפשט. הלבוש גופא הוא נקודת השביל, נקודת הגדר, נקודת הגבול.

עצת בלעם היתה בבחינת הפשטת הלבוש, כי עסקי עריות הם בהפשטה, ועל מעשה זה נקרא בלעם "פורץ גדרו של עולם". וכשם שהדבר נמצא בטומאה, כן נמצא בקדושה, כי זה לעומת זה עשה אלקים, ומצד הקדושה יש כאן את הפריצה של הגבול, וכניסה לבלתי בעל גבול.

"תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו" (במדבר כג, י) כלומר, בלעם ראה שנקודת האחרית היא נקודת אחדות המתגלה ב"אין עוד מלבדו", גילוי עצמותו יתברך בלי כל לבושים.

הארת הבלתי בעל גבול מאירה בעצם העבירה

"דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, יעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו" (ישעיהו נה, ו-ז).

מה הכוונה "יעזוב רשע דרכו"?

יש את הדרך של הקב"ה, שהיא בבחינת "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך", ויש את הדרך של הרשע. ועל הרשע לעזוב דרכו, ולדבק עצמו ב"פורץ גדר לעשות לו דרך". כלומר, מצד הרשע יש לו דרך שהוא דבק בגבול, וכשהוא נופל בחטא - הריהו נופל לעוד גבול, ועוד גבול. אבל באמת, המהלך הוא לדבק את עצמו ב"פורץ גדר לעשות לו דרך".

עומק הדברים: הקב"ה "ממכה עצמה מתקן רטיה", הקב"ה מקדים רפואה למכה. כלומר, כל עבירה למעשה היא אותה נקודה של פריצת גדר. הקב"ה אמר לא לעשות, הוא נתן גדר, והאדם פרץ את הגדר, הוא עבר על העבירה, על הגדר. נמצא, שבפנימיות העבירה היא יציאה מהגבול לבלתי בעל גבול.

אלא, שמצד הטומאה המלפפת את העבירה, האדם נדבק לגבול עוד יותר גרוע, ולכך זה נקרא איסור, מלשון אסור בבית האסורים (כמו שכתוב ב'תניא'). נמצא, שיש גבול חדש. אבל מצד האור הפנימי של העבירה, באמת האדם מדבק את עצמו בבלתי בעל גבול, אלא שהוא לא יכול להיאחז בו, מחמת החיצוניות שאוסרת אותו וקושרתו. אבל בעצם מאיר כאן האור של הבלתי בעל גבול, כי הוא שבר את הגבול.

"ממכה עצמה מתקן רמיה" כלומר, שבעצם העבירה מאירה ההארה של הבלתי בעל גבול, מאיר האופן של ההתדבקות ב"מלך פוריץ גדר לעשות לו דרך", אבל איזו דרך? - לא דרך של גבול, אלא יש כאן "דרך אניה בלב ים" (משלי ל, יט) [שכידוע זו הכוונה המיוחדת לחודש אלול].

מה הכוונה "דרך אניה בלב ים"?

פירש ה'מצודת דוד' שם: "הדרך שהלכה בו הספינה בתוך חוזק עומק הים, אין לדעת אותו, כי מיד כשתלך ממקום מהלכה ישובו המים לאיתנו ולא יוכר".

כשנותנים דרך בים, זו אינה דרך שנמצאת, זו אינה דרך מסומנת וקבועה, אלא בשעה שהאנייה עוברת נוצר נתיב, אך הוא מתבטל ונעלם מיד עם חלוף האנייה בו, כלומר הדרך לא יוצרת גבול. זוהי דרך בתוך הדבר, והיא אינה יוצרת גבול לדבר. וזהו "מלך פוריץ גדר לעשות לו דרך".

"יעזוב רשע דרכו" הכוונה, שהוא מדבק את עצמו בנקודה הפנימית, בדרך של הקב"ה, שהיא דרך שמאירה בה הארה של בלתי בעל גבול, וזהו ההתדבקות בפנימיות.

בודאי שהוא מוכרח לעשות תשובה על העבירה, אבל מהיכן יהיה כח לאדם שעבר עבירה לעשות תשובה? ובאמת מכואר במקובלים שיש את הכח המחייב, שנפל ברע, וזה גופא מעלה את הרע. אבל עומק הדברים הוא, שעצם ההארה של הבלתי בעל גבול שמאירה בעבירה - זה הכח שנותן לו לעשות את התשובה!

תשובה קדמה לעולם, כמו שכתוב בחז"ל. הכוונה, כי התשובה היא אותה נקודה שמאיר בה ה"ממכה עצמה מתקן רמיה", כי עצם העבירה מדבקת את האדם ב"קדמה לעולם", היא מדבקת אותו ב"אדון עולם אשר מלך במרם כל יציר

נברא". אלא שיש לו מסך המבדיל שמונע ממנו להתחבר לאור זה. אולם כאשר "יעזוב רשע דרכו", כאשר הוא יעזוב את האיסור, מלשון אסור, לשון קשור, ואז תאיר בקרבו הנקודה של "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך" - תהיה זו דרך בים, דרך שאין בה גבול.

זהו "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" - הקב"ה קרוב כי מאירה כאן הארה ש"אין עוד מלבדו" כפשוטו, וממילא אין מחיצות.

"קרוב" אין הכוונה שקודם הוא היה רחוק, אתמול היה במרחק של אלף אמה, והיום במרחק של מאה אמה, ולכך הוא יותר קרוב. אלא זוהי עצמיות של קירבה, כי "אין עוד מלבדו" כפשוטו, ולכך אין מחיצות.

העבודה בעשי"ת – שבירת גבולות בקדושה

מה שמבואר בפוסקים, בשולחן ערוך, שבעשרת ימי תשובה כל אחד צריך לנהוג למעלה ממדרגתו, עומק הדברים, שכל אחד צריך לשבור גבול על מנת לדבק את עצמו בבלתי בעל גבול. אדם מוכרח לשבור גבולות על מנת לדבק את עצמו בבלתי בעל גבול, ולכך עבודתו לשבור את הגבולות שלו בקדושה, וליצור נקודה שהיא מעל הגבול.

כלומר, אין הכוונה שעליו לעשות מעשים בעלמא, אלא המטרה לשבור את הגבול, וממילא להתדבק בבלתי בעל גבול שמאיר בעשרה ימים הללו.

עשרת ימי תשובה, שהראשון בהם הוא ראש-השנה, כתוב בהם: "דרשו ה' בהמצאו קראו בהיותו קרוב", קרוב בעצמות, וזו התדבקות ב"מלך פורץ גדר", אין גדרים, והכלי לזה מצד המקבל, הוא לפרוץ את הגדר דקדושה שנהג בו עד עכשיו. אבל זהו רק הכלי לפריצה של הגדר, וצריך לדעת אחרי זה להתדבק בבלתי בעל גבול.

אם רק פורצים את הגדר, ולא מתדבקים בבלתי בעל גבול, ח"ו זה החורבן הגדול ביותר שישנו, כי למדרגה הבאה הוא לא הגיע, ומהמדרגה הקודמת הוא כבר יצא. רק כאשר האדם מבין שהעבודה לעשות דברים למעלה מן המדרגה מטרתה

לפרוץ את הגבול, ולהתדבק בבלתי בעל גבול - אז הוא מקבל את ה"בהיותו קרוב", מכח פריצת הגדרים דקדושה.

"דרשן ה' בהמצאו", הקב"ה נמצא. אבל מה הכוונה שהוא נמצא? "אין עוד מלבדו", הוא לא נמצא עם עוד מישהו לידו, אלא הוא נמצא לבד. זוהי התפיסה שמתגלה בעצמיות היום, והכלי מצד המקבל הוא "פורץ גדר", לפרוץ את הגדרים דקדושה, ולהתחבר לנקודה שמעל לגדרים, לבלתי בעל גבול.

זהו המהלך של הימים: "אכלו מעדנים ושתו ממתקים... כי חדות ה' היא מעוזכם". כאשר האדם נמצא אצלו יתברך, זהו מצב של "עוז וחדוה במקומו", אצלו יתברך זה לא ביחס של מקום, כי הקב"ה לית אתר פנוי מיניה, אלא זהו יחס של תפיסה שהוא נמצא אצל הבורא עולם כמות שהוא, ואז יש "חדות ה' היא מעוזכם", ההתחברות הפשוטה עם הקב"ה.

סוף דבר, נקודת היום כמות שהיא, היא יציאה מהגבול והתחברות לבלתי בעל גבול, אלא שאין הכוונה ח"ו לשלול את הגבול, אלא להתדבק בשניהם [שזה התרתי דסתרי שזכרנו בארוכה בחלק ט'].

בת היום הוא ההכללה של שניהם: מחד - "מלך במשפט יעמיד ארץ", העמדה של הגבול, ומאידך - "מלך פורץ גדר".

"דרשן ה' בהמצאו" זו אותה נקודה שיש בה התדבקות לבלתי בעל גבול, ועבודת היום היא להידבק בגבול ולהידבק בבלתי בעל גבול, אבל ההארה שבבלתי בעל גבול פורצת כאן גדרים והיא מאירה בתוקף רב.

יום הדין – שורשו הפנימי

ר"ה – יום הדין

בלשון הפסוק נקרא היום הראשון של השנה "יום תרועה", "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א), אבל בלשון חז"ל במשנה ובגמרא, נקרא היום "ראש השנה".

ולמדנו חז"ל כי יום זה הוא גם יום הדין, "כל באי עולם יעברו לפניו כבני מרון" (ר"ה טז ע"א), כולם נסקרים בסקירה אחת, וצריך לדעת את השייכות הפנימית בין ראש השנה ליום הדין.

עוד אמרו חז"ל (ילקוט"ש פר' אמור רמז תרמה): "בשעה שישראל נומלין שופר ותוקעין, הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים, ומתמלא עליהם רחמים והופך להם מדת הדין למדת רחמים".

ומבואר, שאף שהיום נקרא "יום הדין", אבל התכלית היא כביכול להעביר את הקב"ה מכסא של דין לכסא של רחמים, ודבר זה נקרא מיתוק הדינים, גילוי הפנימיות.

כל ה"עולם, שנה, נפש" עניינו תוספת

ביאור הדברים נראה כך.

מהו ראש-השנה? ראש השנה כלומר: ישנה שנה, ולשנה זו יש ראש. "ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב), יש ראש לשנה ויש אחרית - סוף - לשנה, ו"ראש השנה" עניינו הראש, ההתחלה של השנה.

בעצם כשמתבוננים, כל ה"עולם, שנה, נפש" [ע.ש.ן. כידוע מספר יצירה], הוא ענין של דבר שני, של תוספת: נפש הוא מלשון נפיש, לא מלשון מנוחה אלא מלשון שנשאר [נפיש בלשון ארמית נשאר], כלומר נקודת הנפש היא אותה נקודה

שאיננה נקודת העצמיות, היא נקודה כביכול מבחון, נקודה של "שארית נחלתו" - מה שנשאר, מה שהוא תוספת.

שנה היא מלשון שני, ועולם מלשון העלם. העלם הוא יחס של דבר שאינו נראה לדבר השני, זוהי נקודת העלם.

סוף דבר, כל ה"עולם שנה, נפש", הן נקודות של יתר, של תוספת, של שני.

כל הבריאה היא, אם כן, ענין של תוספת, תוספת כביכול על העיקר שזו עצמותו יתברך, אבל מצד עצמותו יתברך - "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים" (ישעיהו מד, ו).

ואין הכוונה "אני ראשון ואני אחרון" במובן חיובי, אלא "אני ראשון" כלומר אין ראשית. הראשית שאתם משיגים איננה ראשית, אלא "אני ראשון", והאחרית שאתם משיגים גם היא איננה אחרית, אלא "אני אחרון". זו אינה הגדרה חיובית של "אני ראשון ואני אחרון", אלא שלילת ההשגה בראשון ובאחרון, ואם זה אני - הרי שלית מחשבה תפיסא ביה.

"אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים", יש רק את הקב"ה, אחדות פשוטה בו יתברך.

"אשר עיני ה' אלקיך" - נקודה שיש בה אחיזה

והנה מצינו בגמ' (ר"ה יא ע"א), שלכולי עלמא בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים. "יוסף" שהוא מלשון תוספת, מלשון "יוסף ה' עליכם", אבל כל הוספה היא גם בחינה של סוף, שכן לעצמיות אין ראשית ואין אחרית, והתוספת יש לה ראשית, וממילא יש לה גם אחרית.

ביום ראש השנה יצא יוסף מבית האסורים. בית האסורים זו הנקודה האוסרת, הקושרת, המגבילה. ובר"ה יצא הסוף מהגבול שלו, כלומר מתגלה הנקודה שאין סוף.

כידוע, כל נקודה כוללת גם את ההפכיות שלה. לכן, בראש השנה, מצד אחד יש כאן גילוי של שנה, גילוי של ראשית השנה, אבל מצד סוד ההפכים

המתגלים ומאירים בכת אחת, הרי בו ביום מאירה הנקודה המתהפכת שאין שני, ואם אין שני כמובן שאין ראש, אלא "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים".

"מראשית שנה ועד אחרית שנה", כתוב כאן שיש ראשית לשנה ויש אחרית לשנה. אבל כל זה מצד הבחינה של "ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה", כי העיניים הם ענין יותר של השגה. מצד אותה בחינה של "איסתכל באורייתא וברא עלמא", מצד עולם הראיה - יש את ה"עיני ה' אלקיך בה מראשית שנה ועד אחרית שנה".

אבל מצד הבחינה יותר עליונה, של "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיהו סד, ג) - הרי שאין ראשית ואין אחרית. "לא ראתה", כי הדבר לא נתפס בעולם הראיה. העין רואה את הצורה, את הגבול ואת המוחשיות, אבל כשאין ראשית ואין אחרית, לית מחשבה תפיסא ביה, אין נקודה שהמחשבה והראיה [שהם חד בשורש, כידוע] יכולים להיתפס בה, אלא יש כאן את ההתדבקות בנקודה הבלתי נתפסת.

"ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה" זו אותה נקודה שיש אחיזה. כמובן שלא מדברים כאן על העיניים של הקב"ה, אלא זהו יחס של תפיסה איך אנו תופסים את ההנהגה, שיש לנו השגה ואחיזה בדבר, וכיון שכך, נאמר "מראשית שנה ועד אחרית שנה".

אבל הנקודה של עולימתא שפירתא דלית ליה עינין, אין עיניים, אם אין עיניים - שם יש את הנקודה שאין ראשית ואין אחרית. אז מתגלה ה"אני ראשון ואני אחרון" כמו שביררנו, לא אני ראשון ואני אחרון כמובן חיובי, אלא שמבינים שהראשון הוא אני והאחרון הוא אני, וממילא "מבלעדי אין אלקים", אין אחיזה והשגה בכלום. [כבר ביררנו פעמים רבות, שהמושג שהכל אלוקות עניינו שהכל לא מושג].

"ומבלעדי אין אלקים" - אל תקרי אין אלא אין. כשמגיעים להשגה של "מבלעדי" - מבינים שהאלוקות הוא אין. המידת הדין, יום הדין - יש לו תיקון מצד נקודת האין.

מיתוק הדין – הכללת מידת הדין בשורשה

לעיל הובאו דברי חז"ל, ש"בשעה שישראל נומלין שופר ותוקעין, הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים".

מה כוונת הדברים?

אין זה ענין של העברה גרידא מכסא דין לכסא רחמים, מהכא להתם ומהתם להכא, אלא זהו גילוי העצמיות שלמעלה מנקודת הדין. הדין הוא בחינת יצחק שהוא תמיד שני, אבל כשמתגלה הנקודה שאין שנה ואין שני, ישנו מיתוק הדין.

כלומר, מצד התפיסה שיש ראש לשנה - בראש נמצאים המוחין, והיכן שנמצאים המוחין שייך ענין של דין, כי לעולם החכמה יש בה נקודה של גבול, נקודה של גבורה, נקודה של דין. "ראשית חכמה" - הראשית שהיא חכמה. לכן, מצד הראש של השנה, זהו בעצם שורש הדין, גבורה דעתיק שהוא שורש הדינים, ומצד ההתלכשות שבראש יש לנו את שורש הדין.

שורש המיתוק של הדין הוא הגילוי שאין ראש, אין שנה, אין שני. כלומר מיתוק הדינים אינו מצד היצוניות של ריבוי זכויות, של לימוד זכות על הכנסת ישראל, של קבלה לעתיד וכדו'. בודאי שכל זה אמת, אבל כל התפיסות הללו נובעות מאחזיה באותו עולם שיש דין אלא שממתקים את הדין ע"י ביטול של מה שמעורר את הדין - הן מצד העבר והן מצד העתיד וכו', אבל עדיין נשארים בגבול הדין, זה לא מיתוק עצמי, אלא מיתוק במדרגה של הדין.

שורש המיתוק של הדין הוא לכלול את מידת הדין בשורשה, כלומר לעלות מעל אותה נקודה שיש ראשית, מעל אותה נקודה שיש שנה, ושם בהכרח אין דין, כי שורש הדין הוא שורש הנפרדות כידוע, ועד כמה שיש גילוי של "מבלעדי", יש גילוי ש"אני ראשון ואני אחרון", אין עוד מלבדו, ומצד אין עוד מלבדו הרי ש"אין אלוקים", אלוקים הוא אין.

כלומר, חז"ל בדבריהם שהקב"ה עובר מכסא דין ויושב על כסא רחמים, גילו לנו שמה שיום זה נקרא יום הדין, אין זה כדי שאדם יתפוס אותו כיום הדין ויפעל בתוך הדין בלבד, אלא עבודת האדם לגלות שאין דין!

"עלה אלוקים בתרועה", כלומר האלוקים התעלה, מידת הדין מתעלה לשורשה, "בתרועה" - בשעה שישראל מריעין הקב"ה עובר מכסא דין לכסא רחמים. לא שהוא נמתק, אלא כביכול הוא מתעלה למקומו, הוא מתעלה להתכללות שלו, הוא מתעלה לאותה נקודה של "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלוקים".

מהות הדין – היתפסות בספירת החכמה

זהו בעצם העומק של מה שנקרא "יום הדין".

התפיסה של יום הדין כיום הדין מוחלט, כתכלית בפני עצמה, שיש לפעול בתוך הדין ולנהוג על פיו - היא בעצם ניתוקו של היום מהשורש, ממקור החיים, הקב"ה, ובאמת אין זה כך, אלא זו נקודה שצריך להגיע לביטול.

ביאור הדברים: כל ענין הדין שדנים את האדם לפי מעשיו, כבר כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' תשובה ה"ב), ש"אין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העוונות". הקב"ה בוחן כליות ולב, והוא מכיר את אמיתת לבבו של כל אחד ואחד. "צור לבבי וחלקי ה'", הקב"ה מכיר את היצר שבלב, מכיר את הכח של כל אחד ואת נקודת ההתנגדות שלו, וכפי זה יש את נקודת הדין.

נמצא, שהדין מצד מהותו, אף שאינו נעשה עפ"י חכמת בשר ודם, אבל זוהי היתפסות בספירת החכמה, כפי מחשבתו ודעתו של א-ל דעות, כמו שכתב הרמב"ם. הדין הוא אותה נקודה שיש כאן את קו המודד, קו המדידה, "ואמר עד פה תבוא" (איוב לח, יא), מודדים את המעשים, מודדים את כח האדם, ומקבילים את כח האדם ביחס למעשים, כמה היה בכוחו להתגבר וכו'.

"יומא אריכתא" – גילוי שאין שנה ואין ראש

והנה בשאר המועדים נקבע היום הנוסף דוקא בחו"ל, במקומות המרוחקים, מחמת ספיקא דדינא, ולא בא"י, במקום שידעו את המועדים וקביעת החודש, וממילא גם בימינו, בא"י הוקבע יום אחד לכל מועד, ורק בארץ העמים, מקום שהשלוחים לא היו מספיקים להגיע, נשאר הגדר של שני ימים [יו"ט שני של גלויות].

ישנו מועד אחד שגם בארץ ישראל נקבעו לו שני ימים: ראש השנה! באותו מקום שכתוב "ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה" - שם יש את הבחינה של ראש השנה שני ימים, ומבואר בגמ' (ביצה ל ע"ב) ששני הימים נקראים "יומא אריכתא", כלומר נחשבים יום אחד.

בעומק מבורר כאן, שנקודת הזמן מגיעה לביטולה, כי הרי מצד תפיסת הבריאה יש יום אחד, אחרי כן יום שני, יום שלישי וכו', כל יום לעצמו. וכאשר

הדין אומר לנו שישנם שני ימים הנחשבים כיומא אריכתא, זהו ביטול של הששת ימי בראשית, ביטול של אותה אבחנה שכל יום ויום הוא לעצמו. בששת ימי בראשית נאמר: היום יום אחד, היום יום שני וכו', וכל יום ויום הוא לעצמו. כשמגיע דין שאומר לנו שיש שני ימים שהם אחד, כתוב כאן שמתבטל המושג של התחלקות הימים, מתבטל המושג של הזמן בכלל.

זוהי הפריצה של המוחשיות, של הזמן, וכניסה לאותה נקודה שהיא למעלה מהשנה, למעלה מהשינוי, למעלה מהשני.

"יומא אריכתא" הוא יום אחד. היה צריך לכאורה להיות שראש השנה יהיה שני ימים - יום ראשון של ראש השנה ויום שני של ראש השנה. אבל חז"ל באו וגילו לנו שזהו יום אחד. כתוב כאן, שאין שני בראש-השנה, זוהי אותה נקודת גילוי שהיא היפך המילים "ראש השנה". מצד משמעות השם "ראש השנה" יש שנה ויש ראש, יש שינוי, יש שני, אבל מצד אותה תפיסה ששני הימים הם יומא אריכתא, מתגלה כאן בחינה עמוקה יותר, שבעצם אין שנה ואין ראש.

"היום הרת עולם" - גם היום השני של ר"ה

"חביבין דברי סופרים מדברי תורה" (שה"ש רבה א, ב). מדאורייתא סגי ביום אחד, וחז"ל תקנו שני ימים.

נמצא, שבתקנת חז"ל מתגלה לנו נקודה יותר עמוקה מהפשטות של התורה. מצד הפשיטות, ראש השנה הוא יום אחד, הוא נקרא ראש השנה. אמנם לא כתוב בתורה ראש השנה, אבל הוא יום אחד, וממילא אין כאן גילוי של ביטול הזמן.

באים חז"ל ומגלים לנו את שתי הנקודות: מחד הם מגלים לנו שהימים הללו נקראים "ראש השנה", והדבר הוא תימא לכל בר-דעת שבכל שנה ושנה אנחנו אומרים בתפילה "היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים", ואומרים זאת ביום הראשון של ראש השנה וגם ביום השני של ראש השנה, ולכאורה זה נראה כדבר שאינו אמת, שהרי היום ב' תשרי ולא א' תשרי! אולי בזמן חז"ל היו ספקות, אבל היום שיודעים בוודאות את קביעות דירחא, ולגבי כל הדינים דאורייתא

יש לנו ידיעה ברורה מתי חל סוכות, מתי חל צום תשעה אב וכו', הרי שמבורר לנו לדינא גם שהיום הוא ב' תשרי, ומה שייך לומר "היום הרת עולם"?

אבל כאן באו חז"ל וגילו לנו את הסוד. מחד חז"ל מגלים את הנקודה שהיום נקרא ראש השנה, כלומר שיש שנה, יש שני ויש ראש, ומאידך מגלים לנו חז"ל שזהו "יומא אריכתא", יום אחד, ואם זה יום אחד, הרי שיש כאן ביטול של השנה, ביטול של הראש.

אם אומרים על שני בתשרי שהוא נקרא "היום הרת עולם", נמצא שהוא לא שני, הוא ראשון, הוא לא ב' הוא א', וכאן מתגלה בעצם שהכל הוא ראשית, ואין נקודה של שני. יש רק נקודה אחת פשוטה של "אני ראשון ואני ואחרון", ואם בכל נקודה מתגלה ה"אני" - שוב אין אחיזה בשום דבר.

ה"היום הרת עולם" מגלה שהזמן כביכול לא משתנה. כשמגיע ראש שנה מתגלה נקודת החידוש של הבריאה, אבל היא לא מתגלה רק בצורה של זמן, אלא באותה תפיסה שלמעלה מן הזמן, וממילא הארה זו נתפסת בב' תשרי ושפיר ניתן לומר בו "היום הרת עולם", כי מדברים למעלה מתפיסה של נקודת הזמן. ולפי"ז לשון היום הוא לשון גילוי, היפך עבר ועתיד שהוא הבחנת נעלמות.

בודאי שיש גם את נקודת הזמן, כמו שביררנו כבר בארוכה שכשם שהבלתי בעל גבול אמת כך גם הגבול אמת, וממילא אחרי כן מגיע ג' בתשרי שיש לו דינים של צום גדליה, וכן כל הדינים של שאר הימים, אבל מאידך מאירה כאן בפנימיות גם הבחינה שאין זמן, ותוקף הגילוי שלה הוא ביום השני של הבריאה, שכביכול "היום הרת עולם" נאמר גם על א' תשרי וגם על ב' תשרי, כלומר אין כאן השתנות.

"יומם ולילה לא ישבותו"! הרי לנו, שאף שעבר יום והגיע הלילה - בעצם זהו אותו יום. לא יום ולילה, אלא כדברי הנביא (זכריה יד, ז) "לעת ערב יהיה אור", שזו נקודת הגאולה. כלומר, כאשר תבטל אותה אחיזה של יום ולילה, כשתהיה ההתערבות של היום עם הלילה - אז "יהיה אור", שהוא אורו של משיח. זוהי אותה נקודה שמבטלת את נקודת הזמן, אין זמן.

המלוכה שלמעלה מנקודת הגבול

נמצא, שבראש השנה יש גילוי לשני הפנים: הפן של הגבול, ומצד זה נקרא היום "שנה" ונקרא ראשית, והפן של הבלתי בעל גבול, שמצד זה נאמר "בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים", כלומר: הסוף, הגבול, יצא מנקודת האיסור, מנקודת הגבול שלו, ומתגלה הבלתי בעל גבול, ואז קיבל יוסף את המלוכה, כלומר הסוף מקבל את מלכותו של הקב"ה.

ה"מלוך על כל העולם בכבודך", כמו שביררנו במקום אחר, הוא מצד הנקודה של האין סוף, כלומר יש מלוכה מצד הסוף, מצד הגבול, של "אזי מלך שמו נקרא", ויש את המלוכה שמעל הגבול. בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, והתגלתה המלוכה שמעל נקודת הגבול.

יוסף מלך על מצרים, כלומר הוא מלך על המיצר, הוא היה מעל המיצר, מעל הגבול. זוהי המלוכה שלמעלה מנקודת הגבול.

הגילוי שלמעלה מנקודת ההתחדשות

ומהיכן יודעים שיוסף יצא מבית האסורים בראש השנה?

חז"ל (ר"ה יא ע"א) למדו זאת מהפסוק בתהלים (פא, ד) "תקעו כחדש שופר בכסה ליום חגנו" שעוסק בר"ה, כמו שדרשו שם: "איזהו חג שהחודש [-הלבנה] מתכסה בו? -הוי אומר זה ראש השנה", ומיד אחרי כתיב: "עדות ביהוסף שמו כצאתו על ארץ מצרים".

"בכסה ליום חגנו" כתוב כאן, שראש השנה הוא מצד הבחינה של "בכסה". מה הכוונה?

הרי הלבנה עניינה התחדשות, השתנות. פעמים מלא פעמים חסר - זה כל צורת הלבנה. "חג שהלבנה מתכסה בה" כתובה כאן אותה נקודה, שבר"ה אין גילוי לנקודת ההתחדשות, היא נעלמת. נעלמת כלומר: היא למעלה מנקודת ההתחדשות! כל המציאות של הלבנה היא ההתחדשות, ואכן היא מתחדשת כל הזמן. "בכסה ליום חגנו", חג שהלבנה מתכסה בו, כלומר מתכסה אותה נקודה של התחדשות, ומתגלה הנקודה שלמעלה מנקודת ההתחדשות.

ובעצם זו סתירה להגדרה של ראש השנה, ומכך שדוקא מכאן לומדים חז"ל את ענין ראש השנה, למדנו, שהעומק הפנימי של ראש השנה זו אותה נקודה שההתחדשות נעלמת, שמתגלה הנקודה שלמעלה מנקודת ההתחדשות, "בכסה ליום חגנו"!

"תכלה שנה וקללותיה"

"תכלה שנה וקללותיה", אבל בעצם, ברגע שמתכלה השנה, מתגלה שהשנה לא התכלתה. התכלות של דבר עניינה שיש בו שינוי. נקודת העצמיות היא אותה נקודה שאין בה שינוי, וממילא אין בה התכלות.

כאשר מגיע ראש השנה ומתגלה ה"בכסה ליום חגנו", מתגלה א"כ הנקודה שלמעלה מן השינוי, מתגלה שלא שייך לומר "עד אחרית שנה", לא שייך לומר תכלה שנה וקללותיה. מצד התפיסה שיש "תכלה שנה" שייך לומר "קללותיה", שיש חסר, כי אם יש תוספת אז בסוד ההפכים יש חסר [חסר ותוספת הם שני הפכים]. אבל עד כמה שאין סוף ואין תוספת - גם אין חסר!

"תכלה שנה וקללותיה" בעומק כתוב כאן, לא שתתכלה הקללה, אלא שתתכלה התפיסה הפנימית ששייכת מציאות של קללה, וממילא מתגלה אותה נקודה שאין "תכלה שנה". כאשר מתכלת השנה וקללותיה, כלומר התפיסה שיש התכלות של השנה ושל קללותיה - מתגלה הנקודה היותר עליונה שבאמת אין לא התכלות של השנה ולא קללה, מתגלה אותה נקודה של "בכסה ליום חגנו" שהיא למעלה מנקודת ההתכלות, נקודה עצמית שאינה משתנה, עליה נאמר "אני הויה-לא שנית".

גילוי הנקודה שלמעלה מהתכלית

"התבלת דומה לים, ויום דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד" (מנחות מג ע"ב). התכלת - התכלית - דומה לים, דומה לרקיע, דומה לכסא הכבוד.

כסא הכבוד זו אותה נקודת ראשית של עולם הבריאה, שהוא עולם המוחין. עולם המוחין הוא אותו עולם של ראש, "מראשית שנה ועד אחרית שנה". אם יש תכלית, זה אומר שיש ראש, אבל אם אין ראשית, אין ראש - הרי שגם אין תכלית.

ביום ראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, מתגלה שאין "תכלה שנה", ובהכרח שאין קללה, אלא מתגלה אותה נקודה שהיא למעלה מהתכלת, למעלה מנקודת התכלית.

אם אין ראשית – אין תכלית

כאן ישנה נקודה מאד עמוקה.

מהי התכלית של הבריאה? בספרים הקדושים מבואר שישן כמה וכמה תכליות: לגלות מלכותו יתברך, להטיב עם נבראיו, לגלות ייחודו, ועוד טעמים - כל אחד וסגנונו הוא.

כלי להכנס למעמים ולביאורים של התכלית, אבל ראשית כל, על עצם העמדת השאלה מהי התכלית, השאלה בפשטות נתפסת כהכרח: יש תכלית לבריאה, ועלינו מוטל לבדוק מהי. מכאן מגיעים אנו למסקנות הנ"ל - התגלות מלכותו, להטיב, ייחודו וכו'.

אבל באמת צריך לדעת, שעצם השאלה הנשאלת מהי התכלית, נובעת מאותה תפיסה שלבריאה יש תכלית, והיינו גם שלכל נקודה יש סוף, שכן המילה "תכלית" משמשת בכ' לשונות: האחת - לשון של סוף, תכלית הדבר הוא הסוף של הדבר, והשניה, שהיא מאותו שורש - הפועל יוצא של הדבר. כי בעצם נקודת הפועל יוצא היא הנקודה האחרונה של הדבר.

שתני המשמעויות של המילה תכלית הן בעצם אחת. כאשר אנו תופסים שלכל דבר יש תכלית, ממיילא אנו באים לשאול מהי תכלית הבריאה. אבל צריך להבין את השאלה הזו ולברר אותה היטב.

צריך להבין שמצידו יתברך, שהקב"ה נקרא "כלי ראשית כלי תכלית", ונקרא אין סוף וכו', כל ההגדרות שיש - מצד תפיסה זו, אי אפשר לומר שהקב"ה יצר את העולם לתכלית. וכל זאת למה? כי מנלן שיש תכלית!?

עצם העמדת כל דבר במבט שיש לו תכלית, נובעת מאותה נקודה שתופסים דבר מצד שיש לו ראש ויש לו סוף, ואם יש לו סוף יש לו תכלית, ועלינו לברר מהי נקודת התכלית.

ובאמת, כיון שהקב"ה יצר את האדם עם מציאות של תכלית, בהכרח שמצד עבודתו מוכרח הוא לברר מה התכלית, כי אילו רצונו יתברך היה שלא תהיה נקודת תכלית, לא היה יוצר כך את הנבראים. אולם כך הוא יצר, כלומר כך רצונו, וממילא מצד העבודה, האדם תמיד צריך להסתכל על התכלית.

אבל כל זה מצד ההתדבקות בנקודת הגבול בלבד, אבל כשם שיש עבודה מצד הגבול, כך יש עבודה להתדבק בתכלית בעל גבול, כפי שביררנו בארוכה, ומצד עבודת ההתדבקות בנקודה התכלית מוגבלת, אין כוונה להתדבק בתכלית, כי תכלית שייכת רק כשיש ראשית ויש אחרית.

תבלת דומה לים, ים דומה לרקיע, רקיע דומה לכסא הכבוד, שהוא השורש של הראש, השורש של המוחין, ומצד זה יש תכלית. אבל מצד עולם האצילות - הכל אצלו יתברך!

ואין זה רק יחס של מקום אצלו יתברך, אלא תופסים את הבריאה כאצלו יתברך, כלומר במבט של התבטלות למבט של האין סוף ולא למבט של נברא. לא מצד המבט שלי, לא מצד המבט של הכלי המקבל, אלא כביכול מצדו יתברך.

ואם יבוא השואל וישאל, וכי ח"ו אנחנו מדברים על המבט שלו יתברך, הרי לית מחשבה תפיסא ביה?! אלא היא גופא: ביטול המבט של הנברא, והאחיזה באותה נקודה שהוא לא יודע, שהיא לית מחשבה תפיסא ביה - זה גופא נקרא אצלו יתברך.

היציאה מגדרי ההשגה והגבול, וההתבטלות והתכללות באותה נקודה הלא מושגת - זה גופא אצלו יתברך. כלומר אדם משעבד את החושים אל הקב"ה. דבר שנשאר אצלו יתברך כלומר הוא לו נתן לו גילוי, הוא לא גילה אותה.

"הלוא הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי" (דברים לב, לד). זוהי אותה נקודה כביכול שהדבר נמצא אצל הקב"ה והוא נעלם, ויש התדבקות בנקודה הפנימית.

הקב"ה אומר למשה רבינו: "מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל". ומה עליו לעשות? "לך והודיעם" (שבת י"ע"ב), לא "לך ותוציא את שבת מבית גנזי ותן אותה לישראל", אלא זוהי מציאות עצמית שנמצאת

ראש השנה

מה

"בבית גנוי". היא נשארת אצל הקב"ה, רק שאדם יכול להכנס אצל הקב"ה ולהכליל בו יתברך, וממילא להיתפס בשבת שהיא נקודה של שביתה, נקודה של לא תעשה, כלומר שאין השגה, כפי שביירנו.

"מתנה טובה יש לי בבית גנוי", הרי שההתדבקות בנקודה היא אותה כניסה לבית גנוי, היא האצלו יתברך, היא בבחינת "לפרוש ממנה איני יכול", זוהי התפיסה בתורה של בחינת האין, כמו שדיברנו בארוכה.

כלומר, לא לקבל את התורה, בבחינת "משה קיבל תורה מסיני", אלא איך שהתורה היא אצלו שעשועים - להתכלל באותה נקודת שעשועים שהיא אצלו יתברך. זו תורה של אצילות, תורה שהיא אצלו, ועל זה לא נאמר "משה קיבל תורה מסיני", את זה לא שייך לקבל. מצד התפיסה הזו צריך להתכלל, צריך להתחבר אצל הקב"ה, ולא לקבל את התורה, כי קבלה פירושה שיש נפרדות [בערכין].

מה שכתוב "לפרוש ממנה איני יכול", זו אותה אחיזה פנימית שבתורה שלמעלה מ"משה קיבל תורה מסיני", זוהי אותה תפיסה עליונה שהיא מתכללת בקב"ה.

ציצית – תכלת עם לבן

זהו עומק מעותו של קורח אשר בא למשה עם השאלה מה הדין במלית שכולה תכלת.

"מלית שכולה תכלת" זו ההתדבקות רק בנקודת התכלית, וכיון שכך - חסר את ההתדבקות באין סוף.

הלבן - הלובן - שבציצית, הוא אותה נקודה שאין בה אחיזה, אותה תפיסה שלמעלה מן הגבול. התכלת היא אותה נקודה שמגלה את התכלית. אם רוצים לשים רק לבן, זו נקודה של אין סוף. אם רוצים לשים רק תכלת, זו נקודה רק של גבול.

אבל רצונו יתברך ב"וראתם אותו וזכרתם", שהציצית תזכיר לאדם כל הזמן גם את התכלת, את התכלית, ומאידך תזכיר לו שיש גם לבן, אותה נקודה של התדבקות באין סוף, נקודה שאי אפשר לראותה, אי אפשר לאחוז בה.

"וזכרתם", שעל זה אומרים חז"ל "תכלת דומה לים וכו'", כתוב כאן שמצד ההתדבקות צריך שתהיה התדבקות בשתי הבחינות גם יחד: בתכלת, אבל גם בלבן!

"מראשית שנה ועד אחרית שנה" היא אותה נקודה שיש אחרית, יש תכלית. "תכלה שנה" זהו מהלך אחד. אבל מאידך יש כאן את ההתדבקות ב"יומא אריכתא", וה"יצא יוסף מבית האסורים" הוא מאותה נקודה של הלבן שבציצית.

"הציץ עליו בעל הבירה"

ציצית - מלשון הצצה. על אברהם כתוב ש"הציץ עליו בעל הבירה" (ילקוט"ש פר' לך לך רמז סב), וישנן שתי בחינות ב"הציץ עליו בעל הבירה":

בחינה אחת היא כלשון הפסוק: "הנה זה עומד אחר כותלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים" (שה"ש ב, ט) - כביכול הקב"ה רואה את הנברא. כידוע מהספה"ק, כל נקודה של ראייה שולחת קרן אור. נמצא, שזוהי נקודת ה"עיני ה' אלקך בה", וזהו "הציץ עליו בעל הבירה" - מצד הגבול.

אבל הבחינה היותר עליונה ב"הציץ עליו בעל הבירה", היא ניצוץ כביכול מנקודת הבלתי בעל גבול, מתפיסת המציאות המוחלטת. יש כאן הצצה כביכול שהקב"ה נתן לו. על בית המקדש אמרו חז"ל: "כדרך שבא לראות כך בא להיראות" (חגיגה ב ע"א). ולפי"ז, "הציץ עליו בעל הבירה" אין הכוונה רק שהקב"ה הציץ, אלא יש כאן כביכול את ה"פנים בפנים". וזו איננה ראייה, כי אם התדבקות, התכללות.

"הנה זה עומד אחר כותלנו משגיח מן החלונות" זו נקודה של השגחה, של הנהגה. "מציץ מן החרכים" זו אותה נקודה שכביכול יש כאן התחברות של פנים בפנים עם הקב"ה, התכללות.

זוהי התפיסה הפנימית האמיתית של המהלך של השני הימים. מצד החיצוניות אלו שני ימים, מצד החיצוניות זה שנה, זה ראש, אבל מצד הפנימיות יש כאן אחיזה בנקודה היותר עליונה.

הכלי של ישראל הוא האין

"בראש-השנה נפקדה שרה, רחל וחנה" (ר"ה י ע"ב), ועלינו להבין עניינה של פקודה זו.

כתובה כאן נקודה עמוקה מאוד.

ידועים דברי חז"ל: "אין לה ולד - אפילו בית ולד אין לה" (יבמות סד ע"ב), כלומר חסר הכלי קיבול העצמי לקבל את הולד. נמצא, שנקודת העקרות היתה אותה נקודה שהיה חסר כלי של המקבל. מהו העומק שאין כלי של מקבל?

זוהי אותה נקודה שכביכול למקבל אין כלי עצמי, אלא הכלי מתכלל בקב"ה. זהו ביטול של הגבול והתכללות בקב"ה. אם יש לה בית ולד, רק אין ולד - הרי שזהו חסרון בהשפעה, אבל "אין לה בית ולד" פירושו שהעצמיות של הכנסת ישראל היא באותה נקודה שאין כלים!

"אין מול לישראל", כלומר שאין להם כלים. למה? כי הכלי שלהם הוא האין, כמו שכתוב בבעל-שם: "אל תקרי אין מול לישראל אלא אין מול לישראל", כלומר שהכלי עצמו הוא בחינה של אין, בחינה של התכללות, וזהו "אין לה בית ולד" - שהאין, הוא גופא היה בית הולד שלה.

"בראש השנה נפקדה שרה, רחל וחנה" כתוב כאן, שבראש השנה מתגלה הסוד של הגבול בעצם. כאשר תופסים את הגבול מצד נקודה עצמית, ח"ו זוהי נקודה של נפרדות, אבל כאשר בראש השנה מאירה ההארה של "יצא יוסף מבית האסורים" ודייקא אז נפקדו שרה, רחל וחנה - מתגלה שהמבט של הגבול, המבט שיוצר כלים, נובע מאותה נקודה שאין לה בית ולד, האין הוא בית הולד, מתגלה אותה הנקודה של האין-סוף, אין תכלית, ומכח נקודה זו יכולה להתגלות גם נקודת הגבול.

נקודת הנבראים נסבלת מהנקודה שאין נבראים

הרי ברור הדבר, שקודם שהיו נבראים, לא היה נבראים, וא"כ בהכרח שהנקודה שיש נבראים היא כשלב אחרי הנקודה שאין נבראים.

יש בזה עומק גדול. הנקודה שיש נבראים, שהיא כביכול לאחר הנקודה שאין נבראים, זו נקודה עצמית המגלה שהנקודה שיש נבראים נסבלת מהנקודה שאין נבראים. כלומר, הנקודה שיש נבראים איננה נקודה עצמית, אלא היא נסבלת מעצם הנקודה שאין נבראים.

אין נבראים זו נקודת העצמיות, והנקודה שיש נבראים היא נקודה שמתלבשת ולאחר מכן מתכללת, בנקודה שאין נבראים. היא איננה נקודה עצמית כמו שהיא.

וזו הנקודה שמתגלה כאן בראש-השנה. ה"היום הרת עולם" מגלה, שההארה של משנברא העולם נסבלת כל הזמן מאותה נקודה של אין נבראים, והראיה לכך, שההארה מתחדשת כל שנה, כמו שכתוב בספרים. ולכאורה לשם מה צריך שהארה זו בכל שנה תתחדש?

כי אילו הנקודה של חידוש הבריאה היתה נקודה שהיתה פעם אחת בעבר, נמצא שההווה, הנקודה של משנברא העולם, הנקודה של הגבול - זו נקודה עצמית. אבל זה לא כך. הנקודה של משנברא העולם היא נקודה שנסבלת כל הזמן מצד הנקודה שלא נברא העולם, ולכן חייב להיות שיהיה מהלך שבכל שנה מאירה אותה נקודה מחדש, כלומר שהעצמיות של משנברא העולם היא לא נקודה שהיתה, אלא היא נקודה שסובלת בכל רגע ורגע את המשנברא.

"המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית" כתוב כאן, שהמציאות של אותה נקודה של אין בריאה, מקיימת בכל רגע את הנקודה שיש בריאה. דייקא אז נפקדה שרה וקיבלה בית ולד. כלומר, המציאות של הגבול היא אותה נקודה שנסבלת, נתפסת, מצד הנקודה שקדמה לעולם, ולא ביחס אחר. קדמה לעולם היא אותה תפיסה של האין, של אין כלי, אין נברא. הרי לא מדברים ביחס של זמן שקדמה לעולם, כי זה למעלה מהזמן, אלא זו תפיסה של שלילת הכלים.

זוהי העצמיות של הקדמה לעולם, ותפיסה זו היא אותה נקודה שנותנת מקום ונותנת חיות לנקודה של יש כלים, של משנברא העולם.

מצד הקדמה לעולם' אין מקום לדין

ישנה מימרא מאוד עמוקה בשם החוזה-מלובלין, והנוסח הוא בערך כך:

פעם היה קטרוג גדול בשמים. כל מצדקי שניסו להצדיק לא הועיל, המקמרג קמרג שאין קיום לעולם, עד שהקב"ה כביכול אמר לו: אמת, אין זכות לעולם, וכיון שכך - אחזיר את העולם למים, וממילא גם אתה תתבטל! כששמע זאת המקמרג חזר בו, כי העדיף שיהיה קיום לנבראים וקיום לו, מאשר שכל הבריאה תחזור לאין וממילא גם הוא לא יתקיים.

זוהי מימרא מאד עמוקה. הגילוי של כח השטן נובע מאותה נקודה שיש ניתוק בין הקדמה לעולם, בין האין, בין המציאות של העדר הנבראים - לבין הנקודה שיש נבראים. ולכן יש כח של שני, שהוא כח הדין, כח השטנה, מלאך המוות ויצר הרע.

אבל כשמבינים שהנקודה השניה נסבלת כל הזמן מצד הקדמה לעולם - שם כבר אין מקום למושחית!

כל זמן שתופסים שהבריאה היא מציאות של משנברא העולם - הרי שיש דין כמות שהוא. אבל בעומק יותר "היום הרת עולם" זו נקודת ביטול יום הדין. נמצא, שהאין, הקדמה לעולם - זו איננה נקודה שהיתה פעם, אלא זו תפיסת הוי-ה שנכללת ונצמדת כל הזמן למשנברא העולם, וא"כ אין כאן מציאות של יום הדין באופן מוחלט.

"היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולם", מה השייכות אחד לשני? - עד כמה ש"היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים" זו נקודה עצמית, הרי שח"ו אין קיום לעולם. אבל עד כמה שמאיר ביום זה הנקודה שקדמה לעולם ויש כאן את ההתחדשות - שייך ש"היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים" כי הדין נכלל במשקדמה לעולם.

"כי לא יצדק לפניך כל חי" - מצד עצם הנבראים אין צדיק שיעשה טוב ולא יחטא, כלומר הבריאה אין לה קיום. אין לה קיום כלומר, כל הזמן מאירה אותה נקודה

של עד שלא נברא העולם, ונקודת האחרית, שיתכללו הנאצלים במאצילם, וכל העומד להישרף כשרוף דמו.

ממילא "אל תבוא במשפט כי לא יצדק לפניך כל חי". מידת הדין מצד עצמה אין לה קיום, כלומר: התפיסה של קדמה לעולם מאירה כל הזמן במידת הדין, וזוהי גופא ההתכללות של מידת הדין בקדמה לעולם. אין נקודה עצמית של משנברא העולם.

זהו העומק של ראש-השנה. ההארה שתפיסת היום נכללת במקורה ואין עצמיות של נפרדות, וממילא יש גילוי של "מלוך על כל העולם כולו בכבודך", "ונשגב ה' לבדו", אין עוד מלבדו ממש כפשומו.

נקודת המרכז – מלכותו ית'

מרכז הבריאה

העולם בנוי בצורה של עיגול, ובעיגול יש נקודת מרכז שהיא הנקודה השורשית והעיקרית, עליה סובב הכל.

מהי נקודת המרכז של העולם?

יש לכך ב' הבחנות: א. האדם, ה"אני" של האדם הוא המרכז לכל חייו, ועל נקודה זו סובבים כל החיים: "אני" אוכל, "אני" לומד, "אני" מתפלל וכו'. ב. הנקודה המרכזית של העיגול הוא הקב"ה, הוא המרכז של כל החיים.

איזו אפשרות מב' האפשרויות הנ"ל היא הדרך הנכונה?

ברור הדבר שהקב"ה הוא המרכז הכל, ואילו אדם שתופס את האני שלו כמרכז של הכל מהפך את תכלית הבריאה, ומרחיק את עצמו מרחק גדול מבוראו. תכלית הבריאה היא "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מג, ז), זוהי התכלית האמיתית. בכל ענין וענין בחיים צריך לחפש את נקודת המרכז שבו, ותמיד נקודת המרכז היא הבורא ית"ש.

נקודת המרכז של ר"ה

עומדים אנו כעת לפני יום ר"ה, הכולל בתוכו ב' ענינים: א. יום הדין - "היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים". ב. עבודת המלכת הבורא עלינו. וגם כאן עלינו להתבונן מהו עיקר עבודת האדם ביום זה; מהי נקודת המרכז של היום: האם יום הדין הוא העיקר, או שמא עבודת המלכת הבורא - היא עיקרו של יום? והנה יום הדין עניינו שדנים את האדם. נמצא, שאדם שמחשבתו על יום הדין, חושב כל הזמן כיצד ידונו "אותי" מה יעלה ב"דיני", נמצא שהאדם נקודת המרכז. לעומת זאת, עבודת המלכת הבורא ית"ש, כל עניינה למען הבורא ולא למען האדם, אין לאדם נגיעה אישית בזה, וכל רצונו הוא גילוי כבוד ה' ית"ש בבריאה.

נמצא, שאדם שמגיע לר"ה וכל מחשבתו אינה אלא על "יום הדין", וכולו רועד ופוחד מדינו - אדם כזה רחוק מאוד מתכלית עבודת היום, הוא כל כולו שקוע בעצמו, ב"אני" שלו! איך לא יבוש האדם ביום שמחתו של מלך מלכי המלכים, יום שבו בניו, העם הקדוש, ממליכים אותו למלך, ביום נורא ונשגב זה לחשוב רק על עצמו, להיות שקוע ב"אני"?! אדם מוכרח לצאת קצת מהאני שלו ולחשוב על הבורא ית"ש, מהו רצונו של המלך, מהו כבודו של המלך!

נמצינו למדים, שעיקר עבודת היום אינה תשובה ותיקון המעשים בלבד, אלא עבודת האדם בר"ה בעיקר היא, לחשוב על מלכו של עולם, ולרצות את מלכותו באמת.

בירור צורך ומהות עבודת המלכויות

לאחר שבורר לנו שעבודת היום בעיקר היא המלכת הבורא ית"ש למלך, נתבונן במהות עבודת המלכויות.

ברור הדבר שא"א לעשות זאת ע"י קריאת הפסוקים בר"ה בתפילה, אפילו תהא זו קריאה בכוונה עם הבנת פירוש המילים, אלא עיקר העבודה היא קבלת עול מלכותו בלבו פנימה של האדם.

ראשית על האדם להתבונן מהו המושג "מלך"? מה חסר לנו אילו הקב"ה לא יהיה מלך עלינו? מדוע נצרך שבני אדם קרוצי חומר, ימליכו את מלך מלכי המלכים למלך, והרי הפיימן כותב "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא", א"כ מדוע נצרך שאנו נמליך אותו? זאת ועוד, כבר המלכנו אותו שנה שעברה ולפני שנתיים, וכבר אלפי שנה ממליכים אותו, מדוע נצרכת המלכה בכל שנה ושנה?

כל זמן שלא בורר לאדם מהו המושג מלך, ומדוע צריך את ההמלכה, כל תפילתו היא מן השפה ולחוץ, חסר לו את עיקר עבודת ה"מלכויות" של ר"ה.

בירור הדברים: כל שנה מתגלה אור חדש בבחינת מלכות, ומי שמחובר כל השנים לאור אחד, הוא מנותק מן ההתגלות החדשה של כל שנה. לכן צריך לקבל בכל שנה את אור המלכות המתגלה בשנה זו. והבן מאור.

בזה ביררנו מדוע צריך המלכה בכל שנה, אולם עדיין נשאר לנו לברר מדוע נצרך כלל לקב"ה שימליכהו בנ"א קרוצי חומר, הרי גם לולי זאת היה מלך, כאמור "אדון עולם אשר מלך במרם כל יציר נברא"?

התשובה לדבר, שיש ב' מהויות של מלך. יש מלך לפני הבריאה, מלך בלא עם, ויש מלך רק עם עם, ואלו הן ב' מלכויות שונות זו מזו. והוא ענין רחב ועמוק ואכמ"ל.

מלכויות – קבלת עול עבדות

עיקר העבודה – קבלת עול עבדות

אמרו חז"ל (ר"ה טו ע"ב): "...ואמרו לפני מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם וכו'".

ובאמת, רק בתפילת מוסף של ר"ה מצינו את החלוקה הזאת של מלכויות זכרונות ושופרות, אולם בשאר התפילות - ערבית, שחרית ומנחה, עיקר התפילה בהן היא רק על בחינת מלכויות: "ותמלוך אתה הוא ה' אלוקינו מהרה לבדך", "מלוך על כל העולם כולו בכבודך" וכו'. נמצא, שעיקר הענין שאנו מזכירים בר"ה הוא המלכת הקב"ה למלוך.

אמרו חז"ל: "אין מלוך בלא עם" (כד הקמה, ר"ה ע ע"א). נמצא, שבכדי שהקב"ה יהיה מלוך, מוכרח שאנו נהיה עבדיו. כלומר עבודת היום של ר"ה אינה רק להמלוך את הבורא ודי בכך, אלא עיקר עבודת היום שאנו נהפוך לעבדיו.

ביון שנתברר שעיקר עבודת היום היא קבלת עול עבדות, עלינו להבין ולהעמיק דעה במושג עבד, וכאשר נבין את המושג עבד לאמיתותו נבין את תפקידנו ביום זה.

עבד – מושג חיובי או שלילי

איתא בגמ' (כ"ב י ע"א): "אתם קרויים בנים וקרוין עבדים, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין בנים ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין עבדים". הרי מבואר, שהתואר "עבד" הוא תואר למצב של אדם שאינו עושה רצונו של מקום.

במקום נוסף מצינו את התואר "עבד", והוא לגבי משה רבינו ע"ה. בתחילת ספר יהושע (א, ב) כתיב: "משה עבדי מת", הרי שהוגדר משה בתואר "עבד". כמו כן כתיב "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב, ז), וגם בנוסח

תפילת שחרית של שבת אומרים אנו: "ישמח משה במתנת חלקו, כי עבד נאמן קראת לו".

לפי"ז עלינו להבין, אם תואר עבד הוא תואר שלילי לאדם שאינו עושה רצונו של מקום כפי שמבואר בגמרא ב"ב המוכאת לעיל, א"כ כיצד הוגדר משה רבינו ע"ה, בחיר הנביאים, בתואר זה?

ב' מדרגות במושג עבד

ישנן ב' בחינות במושג עבד: א. אדם שעובד את המלך לא מתוך אהבתו את המלך אלא מכח ההכרח, שמודע לכך שאם לא יעבדנו לא יתן לו צרכיו. נמצא, שכל עבודתו אינה נובעת מפנימיות לבבו לעבוד את המלך, אלא עובד את המלך למען עצמו, למען לא יקפחנו מצרכיו.

המושג "עבד" כמובן הזה הוא שלילי, מכיון שכל עבודתו את המלך אינו למען המלך אלא למען עצמו, למען צרכיו האישיים.

ב. מושג עליון יותר של עבד, והוא שאין לו כל מחשבה ורצון לצורך עצמו, אלא כל מהותו היא למען המלך, כל חייו לא נועדו אלא לשרת את מלכו. והוא בגדר מה שאמרו חז"ל: "מה שקנה עבד קנה רבו" (פסחים פח ע"ב), אין לו שום קנין עצמי.

מושג זה של "עבד" הוא חיובי ונעלה, והוא תכלית כל הבריאה, ולכך בחיר הבריאה, משה רבינו ע"ה, הוגדר בתואר זה.

זהו עומק דברי התנא באבות "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס אלא הווי כעבדין המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס". הרי לנו, שגם בבחינה שלא ע"מ לקבל פרס, קראם "עבדים", ולא "בנים", בחינת אהבה. והענין כנ"ל, שצריך באדם גם בחינת בן, אהבה, וגם בחינת עבד, מסירות גמורה לקב"ה, קנין גמור כקנין של עבד.

הרי שסדר המדרגות כדהלן: עבד, בן, עבד.

החלטה פנימית על שינוי צורת החיים

כשבאים אנו להכין את עצמנו לראש השנה, להמליך את הבורא ית"ש למלך ולהיות עבדיו, צריכים אנו להבין שאם אנו נעשה לעבדים בבחינה הא' שזכרנו, עבד שעובד בעל כרחו - איבדנו בזה את כל תכליתו של יום נשגב וקדוש זה. עיקר עבודת היום לקבל על עצמנו עבודת בבחינה השניה שזכרנו, עבודת בצורה שכל חיינו יהיו למטרה אחת בלבד - לעבוד את מלכנו. זו תהיה כל מגמת חיינו ולא יהיה לנו שום רצון עצמי.

זה עומק פנימיות העבודה של ר"ה.

אין די באמירת התפילה במתינות ובכוונה גדולה, עיקר העבודה לקבל החלטה פנימית עמוקה לשנות את כל צורת החיים, לחיות רק למענו ית"ש ולא למען עצמנו.

עבודה זאת מחייבת בידור פנימי עמוק בתוך נפש האדם, שיברר לעצמו בדיוק מה הוא רוצה להפיק מחייו, ויבדוק את מעשיו אם הם תואמים לתכלית אותה הציב לעצמו. אם אדם החליט באמת לקבל על עצמו את עבודתו יתברך, עליו לבדוק את כל מעשיו בכל הכ"ד שעות היממה, אם הם תואמים להחלטה זו.

אם יקבל אדם על עצמו עול עבודת ה' כפי שבורר לעיל, מוכרח הדבר שהשפעת ר"ה אצלו לא תסתיים בליל ג' תשרי, אלא לאורך כל השנה יימשך אצלו אורו של ר"ה עד לר"ה הבא בע"ה.

ואדם יכול לבדוק את עצמו בנקודה זו: אם בחנוכה, פורים ופסח הוא אינו זוכר את ר"ה - על כרחך שר"ה היה לקוי, סימן מובהק הוא שהיה חסר בקבלת העבודת בר"ה!

יתן ה' ונוכה כולנו בר"ה לקבל עול מלכותו יתברך כראוי, ולהעמיד את עצמנו כעבדים גמורים אליו יתברך, ובוה נוכה כל השנה כולה לאורו של ר"ה.

תקיעת שופר דהשתא ודלעת"ל

"בשמיעה תליא מילתא"

הרמב"ם בתחילת הל' שופר (פ"א ה"א) כתב: "מ"ע של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה, שנאמר: 'יום תרועה יהיה לכם'". הרי ביאר לנו הרמב"ם, שהמצות עשה אינה לתקוע בשופר, אלא לשמוע קול שופר.

ובלח"מ על אתר מובא בשם הטור "דהטעם הוא, דבשמיעה תליא מילתא, ולא בתקיעה", עי"ש אריכות דבריו.

ובהמשך, בהלכה ג', כתב הרמב"ם: "שופר הגזול שתקע בו - יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, ואין בקול דין גזל. וכן שופר של עולה לא יתקע בו, ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה".

מבואר, שאילו המצוה היתה מעשה התקיעה, הרי ששופר הגזול לא היה יוצא בו ידי חובה. אלא שמאחר ו"אין המצוה [בתקיעת שופר] אלא בשמיעת הקול" - אין בקול דין גזל.

נתבונן מעט בעומק שבדברים.

גדר מצות שמיעת קול השופר

תקיעת שופר, אף שנתבאר שאין דין במעשה התקיעה אלא בשמיעת הקול, אבל ברור הדבר, כמו שמאריכים האחרונים [עי' מנחת חינוך מצוה תה], שאין גדר הדבר שיש מצוה רק בקול, שהרי אם חש"ו תקע, או כל שאר פסולים שבתקיעה, כגון שתקע וכיון להדיא שלא לשם מצוה, או למ"ד מצוות צריכות כוונה שהוא לא כיוון וכו', ברור הדבר שעל אף שנשמע כאן קול שופר - לא יצאו השומעים ידי חובתם.

ואילו המצוה היתה רק לשמוע קול שופר, הרי באופנים הללו לכאורה ישנה שמיעה, היה כאן קול שיצא מן השופר והשומע שמע. על כרחך שאין גדר

הדבר ממש שיש רק דין לשמוע קול שופר, אלא שישנם גם דינים איזה קול חייבים לשמוע: קול שנתקע ע"י בר חיובא ככל גררי הדין.

אם כן, מחד אי אפשר לומר שגדר המצוה הוא התקיעה בלבד, שהרי התוקע לתוך הכור וכדו', שלא שמע הקול - לא יצא ידי חובתו [כמוכא באחרונים], אבל מאידך גם אין גדר המצוה השמיעה בלבד.

שמא תאמר שצריך את שתיהן ממש - גם זה אי אפשר לומר, שהרי מבואר ברמב"ם שבשופר הגזול יצא ידי חובתו, ואילו צריך את שתיהן, היה כאן הדין של מצוה הבאה בעבירה שאיננו יוצא. הרי כל היסוד של הרמב"ם שבשופר הגזול יוצאים ידי חובה, הוא משום שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, וא"כ עד כמה שלא היה רק דין קול אלא גם דין של מעשה התקיעה, הרי הדר דינא לדוכתיה שבשופר הגזול לא היה יוצא ידי חובתו.

אם כן, גדרה של מצות תקיעת שופר הוא כאמור, שודאי המצוה איננה התקיעה אלא שמיעת הקול, אבל נאמרו דינים איזה קול לשמוע: קול שהושמע מבר חיובא לשם מצוה.

אחר שנתבאר יסוד הדין בגדר מצות שמיעת קול שופר, "לשמוע קול שופר" כלשון הברכה, נתבונן בעמוק הגנוז בדברים.

גזל שייך רק כשישנה התפרטות בנפשות

בקרבתנות נאמר דין שקרבן גזול פסול, וחז"ל למדו זאת מאדם הראשון: "אדם כי יקריב מכם, אמר הקדוש ברוך הוא: כשתהא מקריב לפני, תהא כאדם הראשון שלא היה גזול מאחרים, שהוא היה יחידי בעולם". כשם שאדה"ר לא הקריב מן הגזל אף אנן לא מקריבים מן הגזל.

ברור שמקור הילפותא מגלה את מהותה של הילפותא. טעם הדבר שאדה"ר לא הקריב מן הגזל הוא, מפני שלא היתה מציאות של גזל בעולם. הוא היה האדם היחיד והכל היה בבעלותו, ממילא לא היה מושג של בעלות אחרת, ומצד כך לא היתה שייכת בחינה של גזל.

נמצא, שגדר הדבר שהדבר איננו גזול, יש לו שתי אבחנות: אבחנה אחת מצד כך שהוא שלי ולא של מישהו אחר, וזה קיים בעלמא דידן שיש ריבוי בעלים. ואבחנה נוספת בבחינת אדם הראשון שלא הקריב מן הגזל מחמת שלא היה אז מושג של בעלים אחרים.

ובעומקם של דברים, כשנתבאר לפנינו דין שבשופר יוצאים גם בשופר הגזול, משא"כ בשאר המצוות - הרי שגנוז כאן יסוד שהאור של שופר אין בו חציצה של המושג גזל. בכל הקרבנות כולם גזל מעכב, משא"כ בשופר נגלה עומק פנימי שכח הגזל אין בו עיכוב.

המושג גזל מתחדש עד כמה שיש ריבוי בעלים. עד כמה שאין ריבוי בעלים, כאדם הראשון - אין מושג של גזל. החציצה של המושג גזל התחדשה כאשר נוצרה התפרטות בנפשות הבני אנוש והתחדש ריבוי בעלים, אבל בבחינת שורש לא קיים המושג גזל.

קול השופר – למעלה מן ההתפרטות

בתקיעת השופר מתגלה אבחנה פנימית, שגם במקום שכביכול הדבר גזול, כלומר יש ריבוי בעלים - גם כאן אין הפקעה למצוה! כלומר האור של המצוה הוא למעלה מהתחלקות הנפשות, ולכן אין חציצה של גזל. ה"לשמוע קול שופר" הוא קול שלמעלה מן ההתפרטות.

אנחנו רואים בתקיעה עצמה שיש בה אבחנה של כלליות ויש בה אבחנה של התפרטות, והוא מה שהרמב"ם מביא בפ"ג: "כמה תקיעות חייב אדם לשמוע ביום טוב של ראש השנה, תשע תקיעות, לפי שנאמרה תרועה ביובל ובראש השנה שלשה פעמים, וכל תרועה פשוטה לפניו ופשוטה לאחריה, ומפי השמועה למדו שכל תרועות של חדש השביעי אחד הן בין בראש השנה בין ביום הכפורים של יובל, תשע תקיעות תוקעין בכל אחד משניהן, תקיעה ותרועה ותקיעה, תקיעה ותרועה ותקיעה, תקיעה ותרועה ותקיעה ותקיעה".

כלומר, הצורה של התקיעה היא באופן של כללות-פרטות-כללות, תקיעה-תרועה-תקיעה.

בהנהגה המעשית יש לנו ספק בגדרי התרועה, כמו שכתב הרמב"ם שם בהלכה ב': "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלויות ואין אנו יודעין היאך היא, אם היא היללה שמילין הנשים בנהייתן בעת שמיבין, או האנחה כדרך שייאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לכו מדבר גדול, או שניהם כאחד - האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה, שכך דרך הדואג מתאנח תחלה ואחר כך מילל, לפיכך אנו עושין הכל".

כלומר, ראשית, המבנה של הדבר בגדרי תורה הוא: כללות-פרטות-כללות, תקיעה-תרועה-תקיעה. אלא שבגדרי התרועה לפי אורך השנים ורוב הגלויות נסתפק לנו בה ספק, ומתוך כך הגיעו שני אופנים של התפרטות, שהם נקראים בלשוננו שברים ותרועה.

ממשיך הרמב"ם: "נמצא סדר התקיעות כך הוא: מברך ותוקע תקיעה ואחריה שלשה שברים ואחריה תרועה ואחריה תקיעה, וחוזר כסדר הזה שלשה פעמים, ותוקע תקיעה ואחריה שלשה שברים ואחריה תקיעה וחוזר כסדר הזה שלשה פעמים, ותוקע תקיעה ואחריה תרועה ואחריה תקיעה וחוזר כסדר הזה שלשה פעמים, נמצא מגין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק". כלומר, יש אבחנה של התפרטות בגדר שברים ויש אבחנה של התפרטות בגדר תרועה.

האחרית נעוצה בראשית שתקיעה עיקר

נבאר את עומקם של דברים.

כפי שנתבאר, בנקודת השורש יש כלליות, ומצד כך אין אופן של גזל, כי אין התפרטות של נפשות, אין ריבוי של בעלים.

תקיעת שופר שורשה ממקום האחדות, שהיא התקיעה הראשונה, מהנקודה של האדם האחד, שזה מושרש ב"היום הרת עולם" שבו נברא האדם. יום אחד, ובו היה אדם אחד בלבד. לאחר מכן בו ביום כבר היתה התפרטות, "עלו למיטה שניים וירדו ארבעה" כמו שאומרים חז"ל (סנהדרין לה ע"ב), וא"כ בו ביום נגלית תפיסה של אחדות ונגלית תפיסה של התפרטות.

הרי ששורש התקיעות נעוץ בנקודת האחדות, ביציר כפיו של בורא העולם שהוא אחד, ולאחר מכן התקיעה ממשיכה להתפרטות.

בהתפרטות עצמה מוצאים אנו שני חלקים: בחינה של שברים ובחינה של תרועה, כמו שאומר הרמב"ם: "תרועה זו האמורה בתורה, נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלויות", ועומקם של דברים, שככל שאורכות השנים ומתרבות הגלויות, ההתפרטות הולכת ומתחדדת, ולכן התחדשו לנו אופנים מאופנים שונים של התפרטות: צורה של שברים וצורה של תרועה, וצורה של שתיהן בבת אחת.

בתחילה ההתפרטות היא קטנה, אבל לפי אור השנים ורוב הגלויות, ההתפרטות הולכת ומקבלת משנה תוקף.

והנה בתחילה, שהיו תוקעים תקיעה תרועה תקיעה, הרי שהרוב היה בבחינה של תקיעה - תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. אבל השתא שיש לנו תקיעה, שברים, תרועה ותקיעה, יש לנו אבחנה שהיללה באמצע היא שניים, והתקיעה לפניה ותקיעה לאחריה היא ג"כ שניים.

בראשית היתה אחדות, וממילא התקיעה גם היא היתה תקיעה של אחדות. לאחר מכן מתפרט הדבר, אבל עדיין ההתפרטות איננה בגדר עיקר, אלא היא נבלעת בתקיעה שלפניה ובתקיעה שלאחריה. משא"כ לפי אורך השנים ורוב הגלויות, הרי שכבר ישנן שתי תקיעות כנגד שתי תרועות. כלומר, אור האחדות כבר איננו מאיר בתוקפו.

אמנם, כל זה עד התקיעה האחרונה, שהמנהג לתקוע בה "תקיעה גדולה", וכאשר התקיעה היא בבחינה של "תקיעה גדולה", הרי שחזור הגילוי שהתקיעה היא העיקר!

זוהי האבחנה של נעיצת האחרית בראשית. כלל, פרט וכלל, והכלל האחרון חוזר וכלל. כלל ופרט אין לך בכלל אלא מה שבפרט, וא"כ על אף שראשית הוא כלל, אבל לאחר שבא הפרט הרי שהכלל הוא רק בערכין של הפרט. אבל אחר שלבסוף חוזר וכלל - כאן יש התגלות של נעיצת האחרית הראשית, שהכלל הראשון

נעוץ באחרון והאחרון בראשון [ואף דהשתא כלל ופרט וכלל מרבינן רק כעין הפרט, מ"מ בסוד אור האחרית הכלל כולל הכל ממש].

נמצא, שבתקיעת שופר נגלים לנו שני שורשים: שורש באבחנת הכלליות ושורש באבחנת הפרטיות.

כח הכלליות וכח הפרטיות שבר"ה

ברור הדבר, שכיון שהמצוה דאורייתא היחידה שישנה בר"ה היא תקיעת שופר, א"כ ברור הדבר שכל שאר הדברים הנגלים ביום זה, נעוצים גם הם בגילוי דין התורה שנקבע לכו ביום.

בשופר נגלה כח כלליות וכח הפרטיות, והגילוי הזה יש לו קו אורך בכל היום, שנגלה כח הכלליות וכח ההתפרטות. מחד - כולם נסקרים בסקירה אחת, אולם מאידך - "כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון" (ר"ה טו ע"א), עוברים אחד אחד.

הרי, שכח הדין של הכלליות נעוץ בכח התקיעה, וכח הדין של התפרטות נעוץ בשברים תרועה.

אבל כמו שהזכר, הסדר הוא: תקיעה תרועה תקיעה. תכלית התרועה להתכלל לבסוף בתקיעה גדולה האחרונה, שהוא כח האחדות.

מדאורייתא, במציאות של היום נגלית אבחנה של כלליות ואבחנה של פרטיות, אבל ההתפרטות אינה נקבעת כהתפרטות, אלא היא חוזרת ונכללת בכלליות. "כל באי עולם יעברו לפניו כבני מרון" - אבחנת הפרטיות. אבל לבסוף חוזר וכלל את כולם, "כולם נסקרים בסקירה אחת" - בשורש הכללי של היחס לנבראים.

ובעומק, הכלל האחרון הוא למעלה מן הכלל הראשון. אין זה רק בגדר כלל ופרט וכלל, שהכלל האחרון חוזר לכלל ראשון, אלא הכלל האחרון הוא כלל שלמעלה מן הכלל ולמעלה מן הפרט, ולכן הוא כולל את שניהם - הן את הכלל והן את הפרט.

שלימות המלוכה – מחשבה רק על מציאות המלך עומקם של דברים כך הוא.

הרי נתבאר שהכלל הראשון הוא בבחינה שכולם נסקרים בסקירה אחת, והפרט הוא בבחינה של בני מרון, זה אחר זה. מהו, אם כן, הכלל האחרון?

הכלל האחרון הוא הכלל שלמעלה מהיחס לנבראים, שהרי הן ה"כולם נסקרים בסקירה אחת" הינו ביחס לנבראים, והן "כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון" זהו יחס אליהם, אלא שזה איננו יחס של כלליות, אלא יחס של התפרטות. נמצא אפוא, שבין ה"כולם נסקרים בסקירה אחת" ובין "כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון" בזה אחר זה - זהו גדר של התייחסות אליהם, אלא שזה גדר של התייחסות אליהם ככלל, וזה גדר של התייחסות אליהם כפרט.

משא"כ הכלל האחרון הוא בבחינת "כי לה' המלוכה", זהו יום המלכותו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ויום ההמלכה איננו ביחס אליהם, אלא ביחס למלך עצמו.

ואף שאין מלך בלא עם, שאם העם אינם מקבלים את מלכותו איננו מלך - אולם אבחנה זו היא רק מצד האבחנה של כלל ופרט, שהיחס של הכלל הוא ביחס לפרטים, אבל "אדרון עולם אשר מלך במרם כל יציר נברא", וכמו שכבר נתבאר במקו"א שישנן שתי אבחנות במלכות: האחת - מלכות ביחס להגדרה של אם מקבלים מלכותו הוא מלך, ואם לאו - אינו מלך, וא"כ זוהי מלכות ביחס למקבלים, והיא בחינת תקיעה ראשונה שהיא ביחס לשברים תרועה. אולם ישנה בחינה נוספת במלכות, היא בחינת התקיעה האחרונה: "כי לה' המלוכה", "אדרון עולם אשר מלך במרם כל יציר נברא", והאחרית נעוץ בראשית של קודם שנברא העולם.

שלימות המלוכה אינה מונחת באותה נקודה שהנבראים ממליכים את המלך עליהם, שזהו יחס של המלך אליהם, "שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך" (כתובות יז ע"א), שהמלך מולך עליהם. שלימות המלוכה היא הגילוי שכל הנבראים הם בסוד מלכות, והרי שאין יש אלא מלכות בלבד, ואין אבחנה של "עליך מלך".

"עליך מלך" כלומר שיש מלך ויש עבד. אבל כאשר מתגלה שכל הנבראים הם בסוד מלכותו, הרי שאין יש אלא מלכות, וזוהי הבחינה של הכלל האחרון, של התקיעה גדולה, שהיא הרמז על "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים" (ישעיהו כו, יג). תקיעה האחרונה זו התקיעה שתגלה את מלכותו יתברך בעולם, מלכות של אין עוד מלבדו, לא מלכות ביחס לעבדיו.

מצד שית אלפי שנין שחיים אנו בנגד של תורת משה שנאמר בו "כי עבד נאמן קראת לו" - מצד כך זו אבחנה שיש מלך ויש עבד. אבל מצד האור דלעתיד, אורו של משיח - ה"והיתה לה' המלוכה" זו מלוכה לא ביחס לכך שיש עבדים, אלא כמוכא בכתבי המקובלים שכל הבריאה כולה נבראה במלכות אין סוף, והיינו שמהות הנבראים היא מהות לא נודעת.

שלימות המלוכה היא, שאדם מחד דבק בידיעה שיש מצוי, ומאידך דבק בידיעה שלית מחשבה תפיסא ביה כלל, וזולת זה - אין לו בעולמו כלום. שלימות המלוכה איננה ביחס שאני עבד של המלך, אלא בהסחת הדעת כלל ממצואות הנברא, שהאדם לא חושב אלא על המלך. זהו השעבוד הנפשי הגמור ביותר, והוא תוקף נקודת העבדות בפנימיות.

החיצוניות של העבדות היא שיש אני ואני עבד. משא"כ פנימיות נקודת העבדות, היא מה שהאדם משעבד את כל ידיעתו לידיעה שיש מצוי. זוהי גופא האבחנה של עבד שלית ליה מגרמיה כלום, כלומר אין לו שום מחשבה על המציאות של עצמו. זהו שלימות העבדות.

על משיח נאמר: "הנה ישכיל עבדי" (ישעיהו נב, יג), וכבר נתבאר בזה במקו"א כמה אבחנות, אבל לענייננו, זה לא אותו עבד שנאמר במשה רבינו. העבד שנאמר במשה רבינו הוא עבד של "מה שקנה עבד קנה רבו", כלומר זה בערכין שיש קונה, אלא שמה שקנה עבד קנה רבו. משא"כ משיח הוא בחינת "הנה ישכיל עבדי"; בחינת העבדות דמשיח תהיה עבדות של עצם כוחות הנפש וידיעתם!

זוהי שלימות העבדות, השעבוד הגמור של ידיעת הנפש שאיננה חושבת על מציאות עצמה אלא על מציאות המלך, מציאותו יתברך.

"תמליכוני עליכם" – השתא ולעת"ל

זהו העומק הפנימי המתגלה באור של ראש השנה.

עיקר היום ועבודתו, זולת המצוה דאורייתא של תקיעת שופר, היא עבודת המלכות, "שתמליכוני עליכם".

מצד האבחנה של כלל ופרט נאמר: "מלכויות - שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיעלה זכרוכם לפני לטובה, ובמה? - בשופר" (ר"ה טז ע"א). כלומר ה"תמליכוני עליכם" הוא בסוד הכלל, "יעלה זכרוכם לפני" הוא בסוד היחס לפרט, "ובמה - בשופר" הכוונה כמו שהזכר, שיש אבחנה של תקיעה ואבחנה של שברים תרועה, שזהו שורש בחינת כלליות וביחינת פרטיות, וא"כ ע"י שופר מתגלות שתי העבודות: גם עבודת "תמליכוני עליכם" וגם עבודת "יעלה זכרוכם לפני לטובה", ולכן המנהג הפשוט לתקוע במלכויות זכרונות ושופרות.

אבל בעומק, האבחנה של מלכויות וזכרונות, הוא ערכין של מלכויות בערך לזכרונות, שכשם שהזכרונות, ה"יעלה זכרוכם לפני לטובה", הוא ביחס לנבראים - כך גם המלכויות ד"תמליכוני עליכם" הוא בערך של עבד המקבל את המלכת רבו, בבחינת משה עבדי, כמו שנתבאר.

אבל השלימות הגמורה של "תמליכוני עליכם", שהיא למעלה מהזכרונות - היא אבחנת השעבוד הגמור של הנפשיות לעצם הידיעה שיש מצוי.

באיסור לתקוע בשבת נגלה כח ההעדר

כאשר ר"ה יוצא בשבת, גזרו חכמים שלא יתקעו בשופר, גזירה שמא ימלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים" (ר"ה כט ע"ב). כלומר, יש גילוי של תקיעת שופר, ויש גילוי של ההעדר התקיעה.

ועומקם של דברים, שבסוד התקיעה, כמו שהתבאר, ישנן שלוש אבחנות: תקיעה, שברים, תקיעה - כלל ופרט וכלל. משא"כ באבחנה שלא תוקעים בשבת קדש, הרי שנגלה כח ההעדר, כח השלילה, ומצד כך יש אחדות גמורה של הכלל ופרט וכלל.

בסוד החיוב, שהוא בסוד התקיעה - הרי שנגלה הן שורש לכלל כשורש להתפרמות והן ככלל גמור, אבל זה עדיין בבחינת חיוב, בחינת תקיעת שופר, מצות עשה דאורייתא לתקוע.

והרי כפי שהוזכר בתחילה, המצוה בראש השנה היא שמיעת השופר ולא תקיעת השופר. ואם כן הן הן הדברים שנתבארו השתא. אם המצוה היתה מצוה חיובית לתקוע, הרי שהיה זה בבחינת מעשה, בחינת יש. אבל האמת שהמצוה איננה לתקוע, אלא לשמוע קול שופר, והרי שנגלית כאן מצות עשה שהיא בלי מעשה. זהו אור הלא תעשה המאיר בעשה.

נמצא, שהאור הפנימי באמת מתגלה בשבת קדש שחל בראש השנה, שבו אין תקיעה כלל, וזהו כח ההעדר. שם מתגלה בחינת האחדות הגמורה. אבל גם בכל ראש השנה, זה אינו כפשוטו שיש כאן מעשה של תקיעה, אלא זוהי מצות עשה, אך המצוה מתקיימת בלי מעשה בפועל. בעצם השמיעה שהוא שומע - הוא מקיים את המצוה.

תקיעה באחדות והעדר תקיעה כלל

"והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול". מהו הלשון "בשופר גדול"?

"יתקע" משמע מאליו, וזהו אור האחרית. מצד שית אלפי שנים, על אף שאין מצוה לתקוע, רק לשמוע קול שופר, אבל יש מצוה לשמוע מתוקע בר חיובא המכוון לשם מצוה. הרי שעדיין אין כאן התגלות גמורה של העדר, של עולם האין. משא"כ בגילוי הגמור, "יתקע בשופר גדול" - הרי שאין מעשה של תוקע, רק שמיעה של השומע. "ובאו האובדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים", השמיעה שהם ישמעו - זה גופא יקבץ אותם. זוהי שמיעה דנפש המקבצת את כל הענפים אל השורש, שזוהי בחינת הכלל.

כל זאת עד האחרית הגמורה, שהרי שבת דהשתא היא מעין שבת דלעתיד לבוא, וא"כ הגילוי שאין תוקעים בשבת דהשתא הוא רק גילוי מעין הלעתיד לבוא, אבל בגאולה הגמורה לאחר ה"יתקע בשופר גדול" תתגלה בחינת השבת שלמעלה מן התקיעה כלל, שהוא כח ההעדר המוחלט, ושם מונחת האחדות הגמורה.

שלימות עבודת היום היא ההמלכה הגמורה ביחס להעדר הגמור של הנברא, ביחס לשלילה הגמורה של תפיסת הנברא וההקשבה אל עצמו, שלכן לפי אחד

מזן הטעמים תוקעים בשופר, כי זוהי תקיעה של המלכת המלך, כדרך שהיו רגילים להמליך את המלכים, ושלמות המלוכה היא בתקיעה גדולה, ויתר על כן בהעדר של התקיעה, לדבק את כל ידיעת עצמו בידיעה שיש מצוי.

"אתם נצבים היום"

חילוקי מדרגות בנשמות כנס"י

"אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם שבמיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל" (דברים כט, ט), ואמרו חז"ל (ילקו"ש רמז תתקמ): "ראשיכם שבמיכם - אע"פ שמגיתי לכם ראשים ושוטרים, כולכם שווים לפני שנאמר כל איש ישראל".

מבואר בילקוט, שישנן ב' בחינות איך להסתכל על כנס"י: האחת - בצורה של הדרגה, יש ראשים ויש שאר המדרגות, עד בחינת "הוטב עציך ושובב מימך". ובנוסף יש צורה נוספת להסתכל על כנס"י, והיא שכולם שווים, אין שום מדרגות, אין ראש ואין עקב.

אנו בגדרי ההלכה מורגלים בצורה הראשונה - יש מלך שהוא הראש, ועליו נאמר "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו), ופירשו חז"ל "שתהא אימתו עליך" (פנהדרין כ ע"ב). יש תלמיד חכם, וחייבים לכבדו ולקום בפניו, כמפורש בקרא "והדרת פני זקן" (ויקרא יט, לב), ודרשו חז"ל: "אין זקן אלא זה שקנה חכמה" (קדושין לב ע"ב). וכן יש שאר דינים של זקן ממש וכו' וכו'. כל צורת מבנה ההלכה בנוי על כך שיש דרגות בתוך הכנסת ישראל.

בר"ה מצינו את ב' האבחנות הנ"ל

מערתה עלינו להתבונן היכן שורש ההסתכלות של "כולכם שווים", היכן באה היא לידי ביטוי.

ידועים דברי הוזה"ק ש"אתם נצבים היום" קאי על ראש השנה. גם בראש השנה מצינו את ב' הבחינות הנ"ל. לגבי הדין בראש השנה אמרו חז"ל (ר"ה ח ע"ב) שיש סדר מי נכנס תחילה ומי אח"כ: מלך בראש וכו'. לעומת זאת מצינו בחינה אחרת של דין, והיא מה שאמרו חז"ל: "כולם נסקרים בסקירה אחת" (ר"ה יח ע"א), הרי שאין מדרגות, כולם שווים.

נמצא שגם בדין של ראש השנה מצינו ב' בחינות: א. בחינה של הדרגה בכנס"י. ב. בחינה של "כולכם שווים".

משה רבינו ע"ה היה הגדול ביותר בכל הדורות, כדכתיב "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים לז, י). ומצד שני היה הענו ביותר, כדכתיב "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג).

הרי שגם כאן אנו מוצאים ב' בחינות כמשה רבינו ע"ה: א. הוא הגדול ביותר. ב. הוא השפל ביותר [כאן זוהי נקודה יותר עמוקה במשה רע"ה, שלא רק שהרגיש שהוא שווה לכולם אלא הרגיש שהוא הקטן מכולם, וד"ל].

ב' מבטים על הבריאה

שורש הבנת הדברים נעוץ בכך שישנם ב' מבטים איך להסתכל על הבריאה: א. כמציאות עצמית. ב. כחלק אלו-ק ממעל, כחלק מן הבורא ית' כביכול.

לפי ההסתכלות הראשונה, חז"ל משווים את פלוני לאחרים, ובודקים את מעלותיו וחסרונותיו ומדרגים אותו, וכן בצורה זו הם מדרגים את כל הבריאה כולה, ומכך נולדים כל פרטי הדינים. אולם לפי ההסתכלות השנייה, שהכל חלק אלו-ק ממעל כביכול - שם לא שייכת ההדרגה, הכל אלוקות, ולכך בבחינה זו הכל שווים זה לזה.

ביאור מידת הענוה לפי הנ"ל

והנה מידת הענוה שורשה בהסתכלות השנייה. אילו יסתכל האדם על עצמו לפי ההסתכלות הראשונה שזכרנו, הרי אם הוא ת"ח שחייבים לקום בפניו ולכבדו, יכול הוא לחשוב לעצמו על עצמו ג"כ כך, וא"כ ענוה היכן היא?

רק אם מסתכל האדם על אחרים בהסתכלות הראשונה שביארנו, ועל עצמו בהסתכלות השנייה שביארנו - אז יגיע להנהגה הנכונה. את האחרים יכבד לפי מדרגתם, ואת עצמו יחוש כשפל ושווה לכולם.

עומק הדין של ר"ה

זהו סוד שני הדינים שישנם בראש השנה: אחד בבחינה של "כל בני העולם יעברו לפניו כבני מרון", בזה אחר זה, ואז נידונים לפי עבודת ההדרגה. ובנוסף על כך יש את בחינת הדין של כולם "נסקרים בסקירה אחת", שאז נידונים לפי בחינת "כולכם שווים".

אלו הם שני דינים נפרדים שמהותם שונה זו מזו.

מעשה ישכילו המבינים את דברי השו"מ שאמרה "בתוך עמי אנכי יושבת" (מ"ב ד, יג), ומבואר בזה"ק שקאי על דין של ראש השנה, וד"ל.



עשרת ימי
תשובה



תשובה

ב' דרכי תשובה

כתב הרבינו יונה (שע"ת שער א אות יא), וז"ל: "ודע כי מי אשר חטא על דרך מקרה, כי התאוה תאוה ויחזק עליו יצרו ויתקפהו ולא נחלצו רעיונו וחושיו בפגעו בו וכו' - ראשית תשובת האיש הזה החרטה, ולשים יגון בלבו על חטאתו וכו' אבל האיש המתניצב על דרך לא טובה תמיד, וגבר על חטאיו דורך בכל יום ושונה באולתו וכו' - ראשית תשובת האיש הזה לעזוב דרכו ומחשבתו הרעה וכו'", עכ"ל.

בדבריו אלו, עוסק הר"י בנקודה החיצונית - עשיית עבירות ח"ו, אולם הן הן הדברים לנקודה הפנימית, ונפרש.

יש אדם שכל מעשיו מקושרים לקב"ה, אלא שישנם פרטים כלשהם בחייו שבהם נשכחה ממנו ההתקשרות לבורא, אזי תקנתו לתקן ולקשר פרט זה לקב"ה.

אולם יש אדם שאע"פ ששומר את כל התורה והמצוות, מ"מ חסר לו את כל פנימיות התורה והמצוות, אין לו בהם אהבה, אין לו בהם שמחה כדבעי, ואין הוא מרגיש התקשרות נפשית לקב"ה, לאביו שבשמים, אין הוא חש קשר של אב ובן בינו לקב"ה. אדם זה, כל דרכו איננה דרך נכונה, הוא מגותק מן המהות האמיתית של החיים, מן המהות האמיתית שלמענה הוא נברא.

אצל אדם מן הסוג הזה, אין די בעשית תשובה ע"י הקפדה נוספת וכד', אלא הוא מוכרח לשנות את כל גישתו לחיים, הוא חייב לצאת מן החיצוניות, ולהכנס לעולם של התקשרות ל"מי שאמר והיה העולם". מי שלא חש שאהבת ה' בוערת אצלו כראוי, מי שלא מרגיש געגועין לאביו, ידע נאמנה כי עדיין דרכו אינה ישרה לגמרי.

שורש הבעיה – טעות בדרך התשובה הנדרשת

נקודה זו, הינה נקודה חשובה שרבים מועים בה.

בן תורה שמחליט לעשות תשובה, ובמיוחד בימי אלול ועשי"ת, מתבונן באורח חייו, בודק את מעשיו, ובדרך כלל מוצא שהוא לקוי בשמירת הלשון, בביטול תורה, בתפילה שלא בכוונה, בחוסר כוונה בכרכות וכו'.

מה עושה בן תורה זה? מקבל על עצמו קבלות בכל אחד מן התחומים שבהם הוא חש לקוי.

והרי עינינו הרואות, שעל פי רוב הקבלות אינן מחזיקות מעמד זמן רב, ואף אם מחזיקות למשך זמן מרובה, מ"מ בן עליה אמיתי לא צומח מזה.

היכן נעוץ שורש הבעיה?

הוא הדבר אשר דיברנו! אדם זה עושה את התשובה הראשונה של ר"י, בבחינת "מי אשר חטא על דרך מקרה". אולם באמת הוא נצרך לתשובה מן הסוג השני, בבחינת "מתייצב על דרך לא טובה".

אילמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו!

נרחיב את הדברים.

שני האופנים הללו שמנה הר"י, שונים זה מזה ביסודם. החוטא על דרך מקרה, שורש חטאו הוא על דרך זו, ולכך מספיקות עבורו קבלות לעזיבת החטא שנכשל בו. אולם המתייצב על דרך לא טוב, אין שורש החטא הוא מעשה החטא שעשה, אלא הדרך בה הוא מתייצב, "דרך לא טובה", ולכך עליו לשנות את הדרך, ולאחר שיעמוד על הדרך הנכונה, יוכל לתקן חטאיו כראוי.

ובשנתבונן נראה, שאותם ליקויים שאנו מוצאים בעצמנו, אין שורשם עצם מעשה העבירה, אלא מפני שאין אנו מרגישים עניינו ופנימיותו של החטא. והמעם לזה, מפני שדורכים ומתייצבים על "דרך לא טובה".

קשר נוסף יש בין הכרת שורש החטא, שהוא הריחוק בינינו לאבינו שבשמים, לבין הקושי לעמוד בקבלות שאנו מקבלים על עצמנו. חז"ל אמרו: " יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ויום ואלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו" (סוכה נב ע"ב). מתי הקב"ה עוזרו עזרה גמורה? רק כאשר האדם נמצא עם הקב"ה, הוא חי עמו, מקושר עמו - אז הקב"ה עוזרו!

צריך להבין שאין כח לאדם להחזיק מעמד בקבלותיו, זה למעלה מכח האדם. רק כאשר האדם מקושר לקב"ה בכל זמן ובכל מצב, אז יש לו עזר בכל זמן ובכל מצב. ככל שהאדם רחוק מן הקב"ה, כך נחלש העזר שיש לו מהקב"ה, וככל שהאדם קרוב לקב"ה כן מתחזק העזר שהקב"ה עוזרו. לכן, אדם שלא מקשר את עצמו לפנימיות החיים, לקב"ה, אין שום סיכוי שקבלותיו תעמודנה במבחן המציאות.

ישנם בודאי בנ"א הקוראים את דברינו אלה ואינם מבינים! הם מסתכלים על עצמם ותמהים: וכי אנחנו רחוקים מהקב"ה? הרי אנו לומדים כשתים-עשרה שעות ביממה ומקיימים את כל המצוות כראוי, וכי ע"י תורה ומצוות איננו מקושרים לקב"ה? וכי מהו קשר לקב"ה לולי תורה ומצוות?!

אולם שאלתם זו מעידה עד כמה רחוקים הם מאהבת ה', מפנימיות החיים, מהקב"ה. הם אינם מבינים שיש עולם פנימי יותר מאשר העולם בו הם חיים, הם סבורים שכל מהות היהודי הוא לקיים תורה ומצוות, אולם חסרה להם הידיעה שכל חיותם חיות חיצונית היא. אין הם יונקים את החיות הפנימית הקיימת בתורה ובמצוות.

התקשרות לקב"ה בכל מערכת החיים

מהי חיות פנימית? מהי התקשרות לקב"ה?

יש לכך ב' רובדים:

א. על האדם להכיר שהוא חי בעולמו של הבורא ית', הכל בכל מכל כל שייד לקב"ה, וניתן דוגמא לכך: אדם לוקח עט בידו. עליו להתבונן, להבין ולהרגיש שהחפץ של הקב"ה. הוא בראו, הוא יצרו והוא עשהו. וכן היר של הקב"ה. יתר על כך, הכח המפעיל את היר, הנשמת חיים, רוח האלקים אשר בקרבנו, היא של הקב"ה, נמצא כל כולו של הקב"ה.

זוהי דוגמא אחת למחשבה, אולם המשכיל על דבר אמת, ילמד שתום מן המפורש ויכיר וירגיש שכל הבריאה כולה זועקת הכרת בוראה. על האדם להתבונן בכך רבות, עד שמבטו באופן טבעי, יהיה הסתכלות מתוך מבט של נברא של הקב"ה. ענין זה צריך להקיף את כל מערכת החיים בכל כ"ד שעות היממה.

ב. הרובד השני, הגבוה יותר, הוא ההכרה בנקודה הפנימית של החיים, שהקב"ה אבינו ואנו בניו. אדם צריך להביט על כל מערכת חייו עם הקב"ה במבט של אב ובן, במבט של קשרי אהבה, במבט של רצון להתקשרות. כשם שבן רוצה לדבר ולשהות במחיצת אביו, כן על האדם לחוש גם כלפי הקב"ה. [ישנם כאלה שרח"ל גם כלפי אביהם אינם חשים כך, ה' ירחם, אצלם המשל לא ימלא את יעודו]. בכל מעשה שהאדם עושה הוא צריך להרגיש ש"אבא" שלי ביקש ממני לעשות זאת. בקצרה, כל החיים הם מצוות כיבוד אב - אבינו שבשמים. כך צריך להסתכל ולהרגיש בכל מצב ובכל זמן בחיים. חיים ברובד עמוק זה, הוא עמוק עניינה של התשובה, וכמו שנבאר להלן [איך קונים מבט זה על החיים? - דבר זה יתבאר בע"ה].

"תשובה" – שיבה אל הקב"ה

"תשובה" הוא מלשון לשוב. להיכן לשוב? לקב"ה!

אין עיקר עניינה של התשובה לעזוב את החטא, אלא עיקר ענין עזיבת החטא הוא מפני שהחטא מרחיק את האדם מקונו, ותכלית האדם להתקרב לקונו, ולכך עליו לעזוב את חטאו, שע"ז יסיר את המחיצה בינו לבין קונו. אולם גם אם האדם עזב את חטאיו, אין בהכרח שיתקרב לבוראו. הוא יכול לא לעבור שום עבירה, אך עדיין אין לו קשר נפשי עם הקב"ה.

אדם מוכרח ליצור קשר נפשי עם הקב"ה, קשרי אהבה של אב ובן, זוהי המהות האמיתית של התשובה. אבל אם רק חוזר בו מחטאיו, ואינו קושר קשר נפשי עמוק לקב"ה, הרי שאיבד את עיקר המכוון של מצוות התשובה.

וכ"כ הר"י (שע"ת שער א), וז"ל: "יבין לבבו כי רע ומר עזבו את ה'", עכ"ל - זה עיקר התשובה!

בתשובה מיראה עדיין יש מחיצה המפסקת

איתא בגמ' (יומא פו ע"ב): "אמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגנות שנאמר (הושע יד) 'שובה ישראל עד ה' אלוקך כי כשלת בעוונך' הא עוון מויד הוא וקא קרי ליה מכשול, איני והאמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשות לו

כזכיות שנאמר (יחזקאל ל) 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה', לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה".

מבואר בגמ', שאם אדם עושה תשובה מיראה, עדיין יש מחיצה המפסיקה בינו לבין קונו, מכיוון שלא נמחק החטא, אלא שנעשה לבחינת שגגה. רק כאשר אדם שב בתשובה מאהבה, אז נמחק חטאו, ויתרה מכך החטא הופך לזכות, כי באופן זה שוב אין מחיצה המפסקת בין האדם לקונו.

החטא מקלקל את הקשר עם אבינו שבשמים

מהי תשובה מאהבה? אהבת בן לאב!

התשובה האמיתית והראויה היא, שאדם שב מחטאו מפני שהוא חפץ בקרבת אביו. ראשית על האדם להתבונן שה'עסק' שלו הוא עם אביו, וע"י כל עבירה ח"ו, הוא מתנתק מהקשר הנפשי שלו לאביו.

אולם בנקודה זו ישנה בעיה המקשה על רבים: הם אינם מרגישים שהחטא מנתק את הקשר שלהם עם הקב"ה, עם אבא שבשמים! הם יודעים זאת שכלית, אך אינם מרגישים כן.

האמת היא ששורש הבעיה נעוץ בעובדה שמעולם הם לא הרגישו קשר נפשי פנימי אמיתי לקב"ה, ולכך אין הם מרגישים שע"י החטא נעשה ניתוק בקשר זה, מכיון שבין כך אין להם קשר זה.

אדם במדרגה זו, חייב ליצור קשר לקב"ה עוד לפני שמתחיל לעשות תשובה על חטאיו. דרך מעשית איך להגיע לזאת יתבאר בע"ה.

כשאדם מגיע להכרה ברורה שהחטא קלקל את קשריו עם אביו שבשמים, ומעמיק בהתבוננות בענין זה, יבחין שהרגשה זו באה לידי ביטוי בכמה אופנים.

הכרה בחלקי הפגם המונח בחטא

נפתח במשל גשמי של בן ואב, ומכאן זה נבין לנמשל, ליהודי ואביו שבשמים.

בן שחטא ופשע כנגד אביו, יש כאן ד' חלקים בחטא ופשע זה: א. שע"י כך הפסיד את קשרי האהבה עם אביו. ב. הבן חש בושה מלהסתכל בפני אביו, מפני הרעה

שעשה עמו. ג. הבן מרגיש שפלות פנימית עצמית, שהגיע לידי מצב שפל כ"כ לפגוע ולהכעים את אביו. ד. הבן מצטער על שאביו בצער מחמתו.

הן הן הדברים בנמשל - בקשר בין יהודי לאביו שבשמים. כשיהודי חוטא, העבודה המוטלת עליו מורכבת מכמה וכמה חלקים:

א. להרגיש שהוא מחליש, ופעמים אף מנתק את קשרי האהבה שלו עם אביו שבשמים [חלק זה בורר לעיל].

ב. להתבייש מלהסתכל בפניו של הקב"ה. אולם בחלק זה שונה המשל מן הנמשל. במשל, האדם מתבייש רק בשעה שנפגש עם אביו. לעומת זאת בנמשל, האדם תמיד נמצא ליד הקב"ה, והקב"ה תמיד רואהו, נמצא שעליו להתבייש בכל עת ובכל שעה [זוהי נקודה שקשה לרבים, מפני שאין הם חשים שהקב"ה רואה אותם תדיר, ראשית עליהם לעבוד ולהרגיש שהקב"ה רואה אותם בכל שעה, ורק אח"כ יוכלו לחוש בושה תמידית].

חלק זה מפורש בדברי הר"י (שע"ת ש"א) וז"ל: "העיקר הששי - הבושה, כענין שנאמר (ירמיה לא, יח) 'פִּשְׁתִּי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי'. והנה החוטא יבוש מאוד לעבור עבירות לפני בנ"א, ויכלם אם ירגישו ויכירו בעבירותיו, ואיך לא יבוש מן הבורא יתברך? ואין זה, כי אם לפי היות השם יתברך רחוק מכליותיו על כן יבוש מן הנבראים ולא יבוש מן הבורא יתברך", עכ"ל.

ג. להרגיש שפלות פנימית עצמית, כיצד העיז לזלול בקב"ה, ולהמרות את רצונו.

גם דבר זה מפורש בר"י (שם) וז"ל: "היגון, ישתונן כליותיו ויחשוב כמה רבה רעת מי שהמרה את יוצרו וכי'. ויותר מהמה ראוי שיצטער וייאנה מי שהמרה את השם יתברך, והשחית והתעיב עלילה לפניו, ולא זכר יוצר אשר בראו יש מאין וחסד עשה עמו, וידו תנחהו בכל עת, ונוצר נפשו בכל רגע, ואיך מלאו לבו להכעים לפניו".

ד. להצטער בצער שיש לקב"ה על כך שבנו רחוק ממנו, והוא מה שנקרא בלשון חז"ל צער השכינה. וכבר נתבאר בחז"ל ובספה"ק באריכות רבה החיוב המוטל על כל יהודי להצטער צער של ממש על כך.

נקודה זו גופא יש בה ג' חלקים: א. צער שהקב"ה מצטער על כך שבנו רחוק ממנו, וכביכול הקב"ה יש לו געגועין לבנו, ואינו יכול להיות עמו ביחד מפני חטאיו.

ב. כיון שכל סיבת הבריאה היא רצונו יתברך להטיב, נמצא שבשעה שהאדם חוטא, כביכול הקב"ה מוכרח להענישו, ואינו יכול להיטיב עמו, וזהו צער גדול לאב שאינו יכול להיטיב לבנו.

ג. הפסוק אומר "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מג, ז). מבואר, שכל תכלית הבריאה לגלות כבוד ה' ית"ש בעולם, וכמו שהאר"ך בואת בספר "רעת תבונות". נמצא, שכשאדם חוטא ומסתיר כבוד ה' יתברך בעולם, נשללת תכלית הבריאה שהיא גילוי כבודו, וזהו צער גדול כביכול לשכינה הק'.

תחילת העבודה – התקרבות לבורא

רוב האנשים אשר קראו את דברינו אלה עד עתה, יחושו שד' מדרגות אלו, כמעט כולן, ואולי כולן ממש, רחוקות מהם מאוד. הם אינם חשים כל אחד מד' המדרגות שזכרנו או לפחות חלקם.

היבן נעוץ שורש הבעיה?

הר"י כבר השיב על כך במפורש, וז"ל: "ואיך לא יבוש מן הבורא יתברך? ואין זה כי אם לפי היות השם יתברך רחוק מכליותיו!" עכ"ל. מבואר להדיא בדבריו, שאדם שאינו חש בושה מהקב"ה, ודאי הדבר שהוא רחוק מהקב"ה. נמצא שעבודתו תחילה לקרב עצמו לבוראו.

איך עושים זאת? האם ע"י תורה וקיום מצוות בלבד? הרי החוש מעיד שאנו כבר לומדים תורה שנים רבות ומקיימים מצוות כראוי ועדיין רחוקים אנו מהקב"ה רח"ל!

תשובה על כך נשיב בהמשך.

המניע לתשובה היא "הנשמה העליונה"

עתה עלינו לברר מהי הדרך להגיע לתשובה שלימה, להרגשה שהבורא ית' אבינו הוא ואנו בניו, ותחילה נתבונן מהו הכח המניע את האדם לעשות תשובה ראויה ושלמה.

כתב הר"י (שע"ת שער א אות יג), וז"ל: "ומדרגות התשובה ומעלותיה, לפי גודל המרירות ועצם היגון. והיא התשובה אשר תבוא מדרך טוהר הנפש וזכות שכלה וכו'. כי היגון יבוא מאת טוהר הנשמה העליונה", עכ"ל.

מבואר בדבריו, שתשובה אמיתית אפשר לעשות, רק כאשר המניע לתשובה היא "הנשמה העליונה". וביאור דבריו הוא, מפני שהרגשת הקירבה להשי"ת, היא הרגשת הנשמה, והיא המכירה את בוראה ומרגשת אהבתו אליה - אהבת אב לבנו, וא"כ שומה עלינו להבין כיצד ניתן להגיע למצב שהנשמה העליונה תעורר את האדם.

ג' עצות איך להגיע לנשמה

האדם מורכב מנשמה וגוף, והגוף מעלים ומסתיר את הנשמה. אם רצונו של האדם לגלות את נשמתו, עליו לסלק את מחיצת גופו.

איך עושים זאת? - יש לכך כמה דרכים.

כתב הר"י (שם): "וישיג האדם מדרגת הבושה [שזו מדרגת הנשמה, שהיא מכירה את בוראה ומתביישת ממנו] בהתבודד לחשוב בגדלות השם, וכמה רבה רעת הממרה את פיו, ובזכרו תמיד כי השם רואה מעשיו, ובוהן כליותיו, וצופה מחשבותיו", עכ"ל.

הר"י נתן לנו כאן ג' עצות איך להגיע לנשמה [העצה להתבונן "כמה רבה רעת הממרה את פיו היא עצה פרטית לבושה]: א. להתבודד. ב. לחשוב בגדלות השם. ג. לזכור תמיד כי השם רואה את מעשיו, ובוהן כליותיו וצופה מחשבותיו.

נבארם אחד לאחד.

א. התבודדות

הנשמה בחינתה "קול דממה דקה". לעומתה, הגוף בחינתו "קול רעש גדול". כוחות הגוף ורצונותיו חזקים הם ומורגשים באדם היטב, ואולם כוחה של הנשמה עמוק הוא בפנימיותו של האדם.

לכן, כל זמן שהכוחות החיצוניים - כוחות הגוף - פועלים וערים אצל האדם, אין הוא יכול להגיע להרגשת הנשמה הפנימית שבתוכו, ואם רוצה אדם להגיע לנשמתו, עליו להביא את עצמו למצב של "קול דממה דקה", קול פנימי ולא קול חיצוני.

הצעד הראשון לזה הוא התבודדות. בדרך זו נהגו רבים מגדולי הדורות, ובמיוחד בדור שלפנינו נהג כן מרן בעל הח"ח זצוק"ל. דרכו היתה להתבודד כשעתיים ביום [אין כוונתנו להמליץ לכל אחד לעשות זאת שעתיים ביום, אולם הח"ח לעצמו כך נהג]. בשעה שאדם מתבודד, יש לו שקט פנימי, ע"י כך יותר קל להגיע לנשמה, הוא יוצא מהגוף "מקול רעש גדול", לנשמה "לקול דממה דקה".

אולם נצרך ששעת ההתבוננות לא תהיה בלחץ של זמן, אלא שיהיה האדם שלו ורגוע [שאל"כ שוב פועלים בו כוחות הגוף החזקים, ולא יוכל להגיע לפנימיותו]. מומלץ לעשות זאת במקום חוץ מכיתו, אם אפשר במקום רחוק מבני"א. השקט הסביבתי נותן רוגע פנימי.

ב. מחשבה על גדלות ה'

מה יעשה אדם בזמן התבודדות זו?

כתב הר"י: "לחשוב בגדולת השם". מילים אלו הן כלליות, נשתדל לפורטן.

על האדם לחשוב ולהתבונן שהוא נברא מוגבל, ולעומתו הקב"ה בלתי מוגבל. ראשית יתבונן סביבו, ויראה "מה רבו מעשיך ה'!" אח"כ יתבונן, שהוא רואה רק חלק קטן מן העולם, והעולם גדול אלפי פעמים ממה שענינו רואות. אח"כ יתבונן שכל זה רק בעוה"ז, אולם יש עולמות רבים, כוכבים וכו' וכו', עד שירגיש התפעלות נפשית עמוקה. אח"כ יתבונן על עצמו, כמה הוא קטן ביחס לקב"ה, כמה גודלו, כמה כוחו, וכו' וכו', עד אשר ירגיש את רוממות ה' לעומת שפלות וקטנות עצמו.

לאחר מכן יתבונן, שכל קטנותו היא מצד הגוף, אבל יש בו נשמה אלוקית, והיא חלק אלו-ק ממעל, וכיון שהיא חלק ממש מהקב"ה, אין היא קטנה כלל. ואז ירגיש שרצונו להתדבק בנשמתו, ולצאת מקטנותו, ולדבוק בקב"ה שהוא אין סופי. בצורה זו, לאט לאט יעורר בעצמו את התשוקה לגילוי נשמתו.

ג. להתבונן שהקב"ה רואה מעשיו וכו'

הנקודה הנוספת שכתב הר"י, להתבונן שהקב"ה רואה מעשיו וכו'. נרחיב את הנקודה.

על האדם להתבונן שהקב"ה נמצא לידו ממש, כי "מלא כל הארץ כבודו". וכשם שיש רצפה תחתיו, ושולחן לידו, כן ממש ואף יותר מזה הקב"ה נמצא לידו. על האדם להתבונן בכך שעות רבות, עד אשר יתחיל לחוש זאת ממש.

כל זמן שאדם לא הגיע לנשמתו, לא יוכל להגיע לתשובה שלימה. רק כאשר אדם מרגיש את נשמתו, בכוחו לחוש קירבת ה', וכאשר חש קירבת ה' יפריע לו החמא וירגיש שמרחיקו מבוראו. וכן יתעוררו בו תחושות הבושה וצער השכינה שהם רגשות מבעה של הנשמה, כמ"ש הר"י.

הרגשה זו של קירבת הבורא, אינה רק יחס לחמא, אלא צריכה הרגשה זו להקיף את כל מערכת חייו של האדם. בכל מעשה שעושה, עליו להרגיש שעושה כן מפני שזהו רצונו של אביו, וכשיזכה לכך, נמצאים כל חייו כיבוד אב - אביו שבשמים.

תשובה – תיקון השבירה והפירוד

עומק המושג שבירה

"תשובה" הוא מלשון לשוב. שורש המילים הוא שב [לפי השיטות שיש שורשים בלשון הקדש של ב' אותיות, ואכמ"ל]. האותיות לפני שב, לפני האות ש' באה ר' ולפני האות ב' באה א', אותיות ר"א שהם אותיות השורש ראה, רואה יראה וכו'.

ועלינו להבין את השייכות בין התשובה לראיה.

מהות התשובה להחזיר את הדברים לשורשם, להחזיר את הענפים למקורם ולחבר את הנפרדים. נרחיב ונבאר את הדברים.

נודע ששורש הרע בבריאה עניינו במושג "שבירה". כלומר שבירת דבר עניינו, הפיכתו מאחדות לפירוד. ניתן משל לדבר. כוס היא מאוחדת בכל חלקיה, הרי לפני עצם אחד. אילו נזרוק את הכוס ונביא אותה למצב של שבירה, מה ישתנה בכוס? עד עתה היא היתה כוס אחת, עתה לאחר שבירת הכוס הרי לפני עשרות חלקים ורסיסים. זהו המושג "שבירה"! לקיחת דבר שמצבו אחד והפיכתו לחלקים נפרדים נקרא שבירה. וממילא משתנה תוכנו במה שעד עתה שימש לשתיה, מעתה תשמישו שונה לחלוטין. הרי שהשבירה מולידה שינוי במהות.

כח הראיה והשבירה בו

ידוע בקדמונים שענין השבירה [שורש הפירוד] היה בעיניים, בראיה. נבאר את הדברים. באדם יש ב' סוגים של עין: עין גשמית ועין רוחנית המוגדרת בלשון חז"ל עין השכל. נתמקד יותר לבאר את ענין השבירה והפירוד בעין השכל.

תכלית הבריאה היא לגלות את ייחודו יתברך, כפי שהאריך לבאר בספר "דעת תבונות". נמצא, שכל הבריאה, כל מעשה ומעשה ששבה, ענינו אחד, גילוי ייחודו יתברך. וכל המעשים שנעשו, נעשים ויעשו מקושרים זה בזה לגלות את ייחודו

יתברך. נמצא שכל פרטי הנהגת הברואים מאוחדים, כל מעשה ומעשה מחובר לכל המעשים, ורק ע"י צירוף כל המעשים יחד ללא יוצא מן הכלל יתגלה ייחודו יתברך. זוהי בחינת האחדות בעין השכל, שהשכל מבין ורואה את כל הבריאה כמקשה אחת.

אדם שנעלמת ממנו תכלית הבריאה ואינו מודע לכך שתכלית הכל היא ייחודו יתברך, ראיית עין שכלו היא ראייה של פירוד. הוא רואה לפניו מעשים רבים והוא תופס כל מעשה ומעשה כנפרד מרעהו, אין מהלך ונקודה פנימית שמאחדת את כל המעשים, נמצא הסתכלותו בבחינת השבירה, בבחינת הפירוד.

דוגמא נוספת לשבירה בעיני השכל

ניתן דוגמא נוספת לשבירה ופירוד בעיני השכל.

חז"ל אמרו, שהנהגתו של הבורא יתברך היא "מדה כנגד מדה". למשל, אם אדם גנב מרעהו, ייענש מדה כנגד מדה שיוגבו ממנו. לדוגמא, אדם גנב ח"ו ביום ראשון, באותו שבוע ביום חמישי גנבו ממנו. יש ב' מבטים איך להסתכל על כך. אדם שמודע שהקב"ה מעניש "מדה כנגד מדה" הוא מחבר את שתי הפעולות, ומבין ששתייהן מחוברות ומקושרות. הגניבה הראשונה גררה בעקבותיה גניבה נוספת, זוהי הסתכלות בבחינת אחדות. אולם אם אדם אינו מודע להנהגה של "מדה כנגד מדה", הרי הוא רואה שני מעשים נפרדים זה מזה בתכלית ואין כל קשר ביניהם, נמצא הסתכלותו בבחינת שבירה ופירוד, הוא הפריד את המעשים זה מזה.

בכל דבר יש לחפש אחדות ולא פירוד

נקמנו ב' דוגמאות להסתכלות של אחדות והסתכלות של פירוד, אולם כל צורת החשיבה של האדם צריכה להיות בנויה באופן זה, לאחד את הנפרדים, לראות בכל דבר היכן דבר זה חוליה בשלשלת ולא לראותו כמקרה עצמי. בכל מחלוקת בחז"ל על האדם להבין שאלו ואלו דברי אלקים חיים, ועליו לחפש את נקודת האחדות והקשר בין החולקים, ולא לתפוס את הדבר כמחלוקת גמורה, שא"כ הרי הוא מסתכל מתוך מבט של שבירה ופירוד, ובמקום לתקן את העולם ע"י לימודו הרי הוא מחריבו.

זהו עומק דברי חז"ל "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר (ישעיה נה, יג) וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך" (ברכות סד ע"א), כלומר עסק התורה עניינו בנין. בנין ענינו לאחד את כל הלבנים למקשה אחת. בנין שכל הלבנים אינם מאוחדים זה בזה, ודאי יפול ואין לו שם בנין כלל.

ת"ח נקראים בונים רק כאשר תורתם בצורה של אחדות שמאחדים את כל הדעות ומעמידים כל דעה במקומה. ולולי זאת אין כאן בנין כלל.

זהו סוד עבודת התשובה, במבט עליון עבודת התשובה ענינה לאחד את הנפרדים, להבין את הנקודה המאחדת של הנפרדים, ולראותם במבט של אחדות, ולא במבט של פירוד, ובה נתקנת הראיה השכלית.

ביטול "האני" – התשובה הגמורה

יש מדרגה גבוהה יותר של תשובה. נבאר ענינה.

כל חטא ענינו שאדם עושה למען עצמו, למען השלמת הרצונות הפרטיים שלו. נמצא "אני" דואג לעצמו ו"אתה" דואג לעצמך, הרי לפנינו פירוד גמור. רק אם משעבד האדם את כל רצונותיו לבורא ית"ש, אז כל מעשיו ומעשיו כל ישראל מאוחדים לנקודה אחת, לעשות רצון אבינו שבשמים. כל זמן שכל אחד מישראל דואג לצרכיו שלו, הרי אנו בבחינת פירוד ושכירה. רק כאשר כל אחד מסלק את עצמותו, את האני שלו, רק אז יש אחדות.

"ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", זהו סוד תיקון השכירה והפירוד, זהו עומק עניינה של התשובה.



יום כיפור



גדרי הכפרה ביו"כ

יו"כ מכפר ללא תשובה

איתא בגמ' (יומא פה ע"ב): "רבי אומר, על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר וכו'". ופליג בזה על מתניתין דס"ל שאין יום הכפורים מכפר אלא עם התשובה.

מאחר שמקובלנו מרבתינו ז"ל בכל מחלוקת שאלו ואלו דברי אלקים חיים, עלינו להבין את שורש מחלוקתם בזה.

עוד יש להתבונן, מדוע מגיע לאדם שכל השנה חטא, שכל חטאיו יכופרו ממילא? בשלמא אדם ששב בתשובה ויגע וטרח, למען זאת מוחלים לו, אולם אדם שלא עשה כלום מדוע שכל עוונותיו יכופרו לו?

מהות כפרת יו"כ

נתבונן תחילה מהי מהות כפרת יו"כ. אדם חוטא ושורה עליו רוח טומאה, כיצד ע"י תשובתו מסתלקת ממנו רוח טומאה זו?

המשנה בסוף מסכת יומא, לאחר שמבארת את דיני התשובה, מביאה את דברי ר"ע הנודעים: "אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' (יחזקאל לו,כה). ואמר 'מקוה ישראל ה', מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל" (יומא פה ע"ב).

מבואר בדברי ר"ע, שהכח המטהר את האדם מטומאתו הוא הקב"ה! התשובה בפני עצמה אינה מטהרת את האדם, אלא אך ורק הקב"ה בכבודו ובעצמו.

כיצד מטהר הקב"ה את האדם מטומאתו?

כל טומאה עניינה ריחוק מהקב"ה, וסילוק הטומאה עניינו קירבת ה'. "מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל", טהרת הקב"ה נעשית ע"י שמקרב את החוטא אליו, ובוה מסתלקת טומאתו.

כל עשרת ימי תשובה עניינם "דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב" (ישעיה נה,ו). פסגת ימים אלו הוא היום הקדוש - יוה"כ, שהוא היום שבו האדם קרוב לבוראו ביותר. לכן, יום זה עניינו מחילת עוונות וסילוק טומאת החטאים, כי כיון שסגולת היום לקרב את האדם לבוראו, ממילא מסתלקת הטומאה.

זהו שאמר רבי "בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר", וזאת מפני שסגולת היום מצד עצמו מקרב את האדם לבוראו, וממילא מסתלקת הטומאה.

גדר הכפרה לאדם ששב ולאדם שלא שב

עדיין שומה עלינו להבין את מחלוקתם של רבי ורבנן האם יוה"כ מכפר דוקא לשבים או אפילו לאלו שאינם שבים.

כל יהודי שאינו בכלל "המורדים והפושעים בי", מרגיש ביו"כ קרבת ה', רצון לקרבת ה', או לכל הפחות תשוקה לחזור בתשובה. רצון זה מורגש בעמקי הנפש של האדם. על רצון זה אמר רבי, "יוה"כ מכפר בין עשה תשובה ובין לא עשה". כלומר ענין הכפרה נעשה ע"י קרבת ה', וכל יהודי חש קרבת ה' ביום זה.

א"כ נשאלת השאלה, לשם מה בכלל נצרכת תשובה?

והתשובה ברורה: כשם שכל אחד מבין שתכלית יו"כ אינה שהתעוררות זו תישאר רק ליום זה בלבד אלא נצרך שהתעוררות זו תמשיך באדם לכל השנה, כן הדבר ממש בנפש האדם; כל אדם חש התעוררות בעמקי נפשו, אולם עבודת האדם שכל כולו יחוש זאת לא רק בעמקי הנפש, אלא שכל רמ"ח אבריו ושם"ה גידיו יחושו זאת. וכן עומק הרגשת הנפש יש בה רובדים רבים.

לבן, עבודת האדם ראשית להגיע לנקודה העמוקה בנפשו. בנוסף לכך נצרך שיגיע למצב שכל כולו יחוש את התעוררות התשובה. תשובה עניינה להשיב את כל כוחותיו לנקודה הפנימית של עצמו, וכשם שהנקודה הפנימית שבנפשו חשה התעוררות כן יחוש בכל חלקיו.

עיצומו של יום מכפר – הקב"ה מכפר

ב' בחינות של טהרה

"אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר: 'זורקתי עליכם מים טהורים וטהרתם', ואומר: 'מקוה ישראל ה', מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל" (משנה שלהי מס' יומא).

יש כאן שתי בחינות: האחת - "לפני מי אתם מטהרים", והשניה - "מי מטהר אתכם".

והביא רבי עקיבא מקור לדבריו משני פסוקים, ובעצם אלו שתי בחינות של טהרה: א. "זורקתי עליכם מים טהורים וטהרתם". ב. "מקוה ישראל ה' - מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

חילוק גרדי הטהרה נראה כך. "זורקתי עליכם מים טהורים" כלומר, הקב"ה זורק את המים על האדם. אבל "מקוה ישראל ה'" פירושו, לא שהקב"ה זורק על האדם את המים, אלא שהאדם נכנס למקוה, נכנס למים, נכנס לקב"ה. כביכול הקב"ה הוא ה"מקוה" במשל, והאדם נכנס לבורא יתברך, וזו גופא טהרתו!

מצד הבחינה הראשונה, הטהרה אינה כביכול מעצמותו יתברך, אלא הקב"ה משפיע שפע של טהרה. "זורקתי עליכם מים טהורים", הקב"ה זורק מים, והמים שממנו יתברך מטהרים את האדם. משא"כ מצד הבחינה השניה של "מקוה ישראל ה'", עצם המים כביכול הם עצמותו ית"ש, כלומר הטהרה היא בהתדבקות בקב"ה בעצם.

זהו עומק דברי רבי עקיבא: "לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם", יש כאן שתי בחינות בטהרה: א. "לפני מי אתם מטהרים" - לפני הבחינה הנקראת "מי". ב. "ומי מטהר אתכם" - ה"מי" גופא הוא זה המטהר אתכם.

כפרה מצד תפיסת האין שביו"כ

בירור הדברים כך הוא.

בעצם, ביום הכפורים כתוב: "לפני ה' תטהרו" (ויקרא טו, ל), ועומק ענין הטהרה לפני ה' נראה, שהנה בגמ' יומא מבואר, שישנם סוגי עוונות שאין יום הכיפורים מכפר עליהם, כגון: "האומר אחמא ויום הכפורים מכפר - אין יום הכפורים מכפר" (יומא פה ע"ב), או "יום הכפורים מכפר לשבים, ואינו מכפר לשאינם שבים" לשיטת רבנן, ועוד כמה וכמה פרטי דינים המבוארים בסוגיא שם, שאין יום הכפורים מכפר עליהם.

ולשון "אין יום הכפורים מכפר", כבר קבלנו, שאל תקרי אין אלא אין. דבר שהיש אינו מכפר עליו, האין מכפר! אין להם כפרה מצד היש, והאין הוא גופא כפרתם. מצד תפיסת היש, באמת אין להם כפרה, אבל מצד תפיסת האין של יום הכפורים, גם לעוונות כאלו יש כפרה.

"זורקתי עליכם מים טהורים" זו בחינה של יש, שהקב"ה זורק מים על ישראל לטהרם. משא"כ בחינת "מקוה ישראל ה'", אם הקב"ה כביכול הוא מקוה - הרי שזו טהרה של בחינת אין הנמצאת ביו"כ, של התכללות בקב"ה.

בבחינת "זורקתי עליכם מים טהורים", כיון שלא מדובר בעצמותו ית', אלא הקב"ה פועל דרך המים - הרי שכביכול המים מושגים, אלו הם מי טהרה, זהו ה"יש" שבטהרה. אבל "מקוה ישראל ה'" כביכול זו עצמותו יתברך, ואז לית מחשבה תפיסא ביה, זהו אין.

ישנן, אם כן, שתי בחינות של כפרה ביום הכפורים: בחינה אחת של כפרה היא מצד התפיסה שיום הכפורים מכפר, עיצומו של יום מכפר (כלשון הרמב"ם), והבחינה הפנימית של היום היא, שהקב"ה מכפר ביום זה. מה שיום הכפורים מכפר, ה"זורקתי עליכם מים טהורים" - זו תפיסת היש. אבל ה"לפני מי אתם מטהרים", הוא מלשון הפסוק "לפני ה' תטהרו" - הוא לפני הבחינה של שם הוי"ה, לפני שמו יתברך.

בלומר, שם העצם, סוף כל סוף אנחנו קוראים לו שם, ו"לפני ה' תטהרו" זו אותה בחינה שאין שם תפיסה, למעלה מהאותיות, למעלה מן שם, כביכול עצמותו ית'.

זוהי הטהרה הגבוהה שישנה ביום הכפורים, "לפני הוי-ה תטהרו", לפני האחיזה באותיות של שם הוי-ה - תטהרו. זוהי טהרה כביכול מעצמותו יתברך. "מקוה ישראל", עצם הקב"ה כביכול הוא המקוה, ההתכללות בו יתברך.

תשובה – השבת עצם הנבראים לשורשם

נבאר את הדברים.

ידוע מהספרים הקדושים, שעשרת ימי תשובה הם כנגד עשרה מאמרות, כנגד עשרה דברות וכו'.

"**בדבר** ה' שמים נעשו" (תהלים לג, ו), ככל דבר ודבר יש את דבר ה' המחיה ומקיים אותו. ישנם עשרה מאמרות, ובכל מאמר ומאמר יש את שמו יתברך המקיים ומהווה את הדברים.

"**עשרת** ימי תשובה", תשובה מלשון לשוב, להשיב את הדברים לשורשם, למקורם. כשמבינים שעשרת ימי תשובה הם עשרה [אופני צירוף של] שמות הוי-ה, נמצא שצריך להשיב את שם הוי-ה לשורשו, להחזיר כביכול את שם הוי-ה למקור, לעצמות, לאחדות הפשוטה. "לפני ה' תטהרו" - יש לקחת את שם הוי-ה ולכלול אותו כביכול בו יתברך.

בלומר, הבחינה שלמעלה משם הוי-ה, זו אותה בחינה לאחר ששם הוי-ה נכלל במקור, וזה עומק התשובה! תשובה אינה רק תשובה מחטאים, אלא יש להשיב את העצמות של הנפש, את עצם המציאות של הנבראים לבוראם. לא להשיב רק את הרע לטוב או את הטוב לטוב עליון יותר, אלא להשיב את עצם המציאות של תפיסת הנבראים אליו יתברך, את ה"בדבר ה' שמים נעשו"!

מצד תפיסת היש שביום הכפורים, מצד ה"זרקתי עליכם מים טהורים" - הרי שיש מים, יש נבראים, ויש "זרקתי". ומצד כך, שייך רק לטהר את הטומאה, להפוך

את הטומאה לטהרה. אבל מצד תפיסת "מקוה ישראל ה'", שהכח המטהר זה הוא יתברך - שם גם את הקדושה העליונה ביותר צריכים להחזיר אליו יתברך.

בלומר עיקר עומק היום בפנימיות, מה שהאין של יום הכפורים מכפר - הוא להחזיר את עצם הנבראים לאין, להחזיר את הכל אליו יתברך שמו.

"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"

זהו העומק בעצם של תפיסת עשרה ימים הללו.

כפי שמבואר בספרים, יש שם"ה לאוים כנגד שם"ה ימות השנה, וכל יום ויום הוא כנגד אחד מן השם"ה לאוים, ויום הכפורים הוא כנגד "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".

"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום". עומק הדברים: "אנכי" הוא כביכול היש האמיתי, הוא יתברך שמו. ואף שלא ידענו מהותו, אך הוא היש האמיתי.

עצם התפיסה שיש מציאות נבדלת ממנו יתברך, היא בבחינת "אלהים אחרים". "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" בעומק הכוונה: אין מציאות זולתו ית', ואם אין מציאות זולתו ית', בהכרח לא יכולים להיות "אלהים אחרים על פני", כי אין אחרים.

אם יש אחרים, הרי שיש מקום לרון אם הם אלקות או לא. אבל כאשר מבטלים את המושג של אחרים, וכוללים את הכל בשורשו, באין עוד מלבדו - ממילא אין מציאות של "אלהים אחרים על פני", מפני שיש רק אותו יתברך שמו, אין עוד מלבדו.

העומק "של לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" אינו רק לשלול את האלקות המדומה הנמצאת בנבראים, אלא לשלול את ההיכי תמצי שיש מציאות של אחרים, וממילא לא יכולה להיות אלקות, כי אין עוד מלבדו, ואם אין עוד מלבדו, אי אפשר שיהיו אלהים אחרים.

העומק של יום הכפורים, היא אותה בחינה של "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", אלא שיש כאן גילוי של "מקוה ישראל ה'", להחזיר את הנבראים לשורשם.

"ימים יוצרו ולא אחד בהם (תהלים קל"ט, מז) - זה יום הכיפורים", שהוא יומו של הקב"ה, כמבואר בחז"ל. זוהי אותה תפיסה שמתגלה כאן, שזה יום של הקב"ה, ויומו של הקב"ה הוא אלף שנה. אלף בחינה של אלף, בחינה של פלא, "במופלא ממך", כלומר: יו"כ הוא יום שאין בו אחיזה, אין תפיסה, אין מציאות, אלא יש רק התכללות בו יתברך שמו, להחזיר הכל לשרשו.

אין דבר בעולם שאינו יכול לחזור לשורשו

זהו עומקם של דברים: לא רק שיום הכפורים מכפר, ולא רק שיום הכפורים מצד עצמו יוצר מציאות של כפרה - אלא הקב"ה הוא המכפר.

"מכפר לשבים ואינו מכפר לשאינם שבים", זוהי שיטת רבנו, ורבי אומר מכפר לשבים ומכפר לשאינם שבים. ועומק הדברים: כאשר אנו מבררים, שהתשובה היא מחמת מדרגת הנבראים, הרי שיש בחינה שיש לה כפרה ויש בחינה שאין לה כפרה. אבל כאשר הקב"ה הוא המכפר, ומבינים שבכל נקודה יש את הגילוי של האין עוד מלבדו - בהכרח שישנה כפרה לכל.

ואף שכתוב בנמרא על כמה וכמה עוונות שאין להם כפרה, כבר ביארו בספה"ק שכוונת הדברים שהאין גופא הוא הכפרה שלהם! כל בחינה שאין לה כפרה, היינו רק שמצד המדרגה שלה אין לה כפרה, אבל מצד העומק הפנימי יש לה כפרה, יש לה אחיזה בו יתברך, כי לית אתר פנוי מיניה, ואין דבר שנפרד ממנו, ומאחר וכך, לא יכול להיות דבר בעולם שאין לו תשובה.

תשובה כלומר, להשיב את הדבר לנקודת אמיתות ההוי-ה של הדבר, והיינו אותה נקודה של אין עוד מלבדו המתגלה בכל דבר ודבר. ומצד תפיסה זו, אין דבר בעולם שאינו יכול לחזור לשורשו.

"אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם", וה"אתה הוא עד שלא נברא העולם" מאיר גם משנברא העולם, ואם הוא מאיר - אפשר

להחזיר כל דבר ל"אתה הוא עד שלא נברא העולם". אין לך דבר שלא יכול לחזור לקב"ה, כי הכל חוזר לשורשו, והכל נכלל בו יתברך.

זהו ה"מקוה ישראל ה'", שהקב"ה בכבודו ובעצמו הוא המטהר, המטהר הוא בהתכללות בו יתברך. ומהי טהרה? "עוונותיכם היו מבדילים", אבל עד כמה שאדם נכלל בו יתברך, אז אין כאן "עוונותיכם היו מבדילים". כי לא רק שהעוונות נכללים בשורשם, אלא עצם הויית האדם נכללת בשורש. עד כמה שמתגלה שהקב"ה נמצא כביכול בכל דבר, ולית אתר פנוי מיניה, אין נפרדות ממנו יתברך - זו גופא התשובה, זוהי ההשבה של כל דבר לאחדות הפשוטה בלי היכי תמצי שתהיה נפרדות.

זהו עומק התשובה של יום הכפורים. זהו האין של יום הכפורים, ולא היש של יום הכפורים.

אכילה שהיא בעצם עינוי

"ועניתם את נפשתיכם בתשעה, וכי בתשעה מתענין? והלא בעשירי מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי - מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי" (ר"ה ט ע"א), וכך גם נפסק הלכה למעשה, שבעשירי יש דין של עינוי, ובתשיעי יש דין של אכילה.

יתירה מזו מבואר בספרים, שיש לאכול בתשיעי כפליים ממה שרגילים לאכול כל יום, והדברים צריכים ביאור.

ידוע שמצות האכילה בערב יו"כ, זו אכילה שמצד מהותה באה לתקן את חטא האכילה של אדם הראשון, שאכל מעץ הדעת, ומצות האכילה ביום זה מתקנת את שורש החטא.

אופן התיקון הוא ע"י שנחשב לאוכל ביום זה "כאילו התענה בתשיעי ובעשירי". הרי מבואר שישנה אכילה שהיא בגדר עינוי. ה"כאילו התענה" מברר לנו שאף שאדם אכל, האכילה נקראת עינוי.

ונבאר עומקם של דברים.

נאמר בפסוק: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז), אבל כשמגלים את הסוד שהאכילה היא עינוי, נמצא אם כן ש"ביום אכלך ממנו" לא "מות תמות". עד כמה שהאכילה היא אכילה, היא מולידה "מות תמות", אבל כאשר האכילה היא בבחינת "מעלה עליו הכתוב כאילו התענה", נמצא שאין כאן אכילה, ושוב אין מקום למיתה.

בלומר, מה שהאכילה בערב יו"כ מתקנת את החטא הקדמון של אדם הראשון, אין זה רק במונח הפשוט, שבערב יו"כ אוכלים לשם שמים, ובוה מתקנים את האכילה שלא לשמה שהיתה מעין הדעת.

ודאי שגם זה אמת, אבל עומק הדברים: כאשר מתגלה שיש אכילה שהיא עינוי - מתגלה העומק, שאכילת אדם הראשון מעין הדעת, היא אכילה של עינוי, וכיון שכך - יש כאן תיקון לחטא, כי מתברר שלא היה כאן חטא, רק עינוי.

"כאילו התענה תשיעי ועשירי". מדוע נאמר תשיעי ועשירי, היה צריך להיות כתוב כאלו התענה בתשיעי, שהרי בעשירי הוא בלאו הכי מתענה בפועל.

אמנם, ב"כאילו התענה תשיעי ועשירי" מתגלה עומק חדש בגדר העינוי. מתגלה שעומק העינוי הוא למעלה מגדרי האכילה. לא שיש אכילה ויש עינוי, אלא אם האכילה נחשבת כעינוי, הרי שיש כאן את ההתכללות של האכילה והעינוי זה בזה, וזה השורש שלמעלה מן האכילה, למעלה מן העינוי.

גילוי עצמיות היום שהוא למעלה מהזיווג

יום הכפורים עצמו יש בו חמשה עיניים: אכילה ושתיה, רחיצה, סיכה, געילת הסנדל ותשמיש המיטה.

בעצם מעיקר הדין, יום הכפורים הוא היום היחידי בשנה שבו אדם נאסר בזיווג. יש אמנם את תשעה באב, אך האיסור שם אינו מדאורייתא. איסור מדאורייתא בזיווג נאמר רק ביום אחד בשנה - יום הכפורים.

עומק הדברים: האיסור בזיווג הוא לא מאותה בחינה שהוא למטה מהזיווג, אלא זה גילוי שלמעלה מאופן של התדבקות, זה גילוי שלפני נסירת הצלע, שחיה ננסרה מאדם הראשון.

כתוב "ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה" (בראשית ב, כב), אבל מתחילה הם היו אחד, "דו פרצופין", ומצד התפיסה הוּוּ אין מהלך של זיווגים. וכאשר מאירה עצמיותו של היום שהוא למעלה מהזיווג, לא שייך שיהיה היתר של זיווג. היתר של זיווג הוא שבירת היום בעצם, זוהי הורדת היום מהעצמיות של היחיד שבו, להיכי תמצי של שניים, להיכי תמצי של זיווגים.

איסורי אכילה וזיווג שורשם אחד

הזיווג נקרא בלשון אכילה - "אכלה ומחתה פיה", כמו שאומרת הגמ' (יזמא עה ע"א). כתוב כאן יסוד, שה"כאילו התענה" מברר שזו אינה אכילה, זהו עולם שלמעלה מהאכילה, למעלה מהעינוי.

אין התפיסה שהאיסור בזיווג הוא מצד בחינה של עינוי, אלא זוהי בחינה שלמעלה מהאכילה, למעלה מהזיווג, ששניהם נקראים באותו לשון, בחז"ל, בגמרא. ובין האיסור של האכילה ובין האיסור של הזיווג הוא מאותה נקודה שהוא למעלה מהאכילה, למעלה מהזיווג, וממילא הוא גם למעלה מן העינוי, כי אם יש אכילה, א"כ בכל דבר יש את הפכו, אכילה ועינוי. אבל דבר שהוא למעלה משניהם, זוהי נקודת אחדות שלא שייכת שם אכילה.

עומק הדברים: העינוי נוצר מאותה בחינה, שתמיד הנשמה נמצאת בתוך הגוף, וכדי לתת קיום לגוף, צריך את האכילה. אבל כאשר ישנה אחדות פשוטה בין הנשמה לגוף - שם אין מקום של אכילה.

האכילה אותה אנו מכירים, היא אכילה מצד עלמין של נפרדות, שהגוף צריך את האוכל הגשמי, כי הוא נפרד מן הנשמה. אבל כאשר יש את ההתכללות בין הנשמה לגוף - שוב אין מקום לאכילה.

בלומר, דין מניעת הגוף מהאכילה, בפנימיות הוא לא מניעה של עינוי, אלא הוא מניעה מחמת גילוי העצמות הפנימית שהנשמה והגוף חד הם, וכיון שכך - לא שייך שתהיה כאן אכילה גשמית. ואף שבלשון הפסוק נאמר "ועניתם את נפשותיכם", זהו מצד התלכשות התורה"ק בלשון גוף, כאמרם ז"ל

דיברה תורה בלשון בני אדם, אולם מצד הפנימיות, אי האכילה אינה בערך של עינוי.

וכן בזיווג, האיסור נובע מאותה בחינה שאין שניים, אלא יש יחיד, ולכך אין היכי תמצי לזיווג. אין מקום להתדבקות בין שניים, רק התדבקות ביחידו של עולם. "מה הוא יחיד בעליונים אף האדם היה יחיד בתחתונים", אחדות פשוטה.

לכן, יחיד ששב - גורם לכך שמוחלים לכל העולם כולו, כמבואר בגמ' (יומא פו ע"ב). כי יחיד ששב, אין הכוונה שהוא אחד ששב, אלא הוא מגלה את התשובה בבחינה של יחיד, במעשה התשובה שלו מתגלה העולם של יחיד.

זוהי בעצם מהות יום הכיפורים, שמכפר לכל העולם כולו. זהו אותו גילוי שישנה בעולם רק נקודה אחת; הנשמה והגוף הם אחד, האיש והאשה הם אחד, ממילא יש איסור של אכילה, ממילא יש איסור של זיווג.

אכילה מהתפיסה שהגוף והנשמה אחד

כפי שהובא לעיל, בספרים מובא שנוהגים לאכול כפליים בערב יום כיפור.

עומק הדברים: באמת, כאשר הנשמה והגוף אחד הם, גם המזון של שניהם אחד. וכאשר התשיעי והעשירי הם אחדות פשוטה, הרי שהמזון של הגוף והמזון של הנשמה הוא אותו מזון, ולכן צריך לאכול כפליים.

לאכול כפליים כלומר, להשיג שהגוף והנשמה נזונים מאותה אבחנה. מה שרגילים לתת לגוף בתור מזון, אותו מזון נותנים גם לנשמה.

ואמנם מצד יום העשירי - יום הכפורים - מתגלה [בלבוש חיצוני בערכין] הפן של העינוי שהוא עינוי לגוף ועינוי לנשמה, ומצד יום התשיעי מתגלה שהמזון ששני הימים נזונים ממנו שווה, אבל בשניהם מתגלה נקודה אחת, שהגוף והנשמה הם אחד, והמזון שמזין את הגוף מזין גם את הנשמה, ומה שהנשמה לא צריכה, גם הגוף לא צריך.

"מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי" כלומר, יש כאן תפיסה של אחדות פשוטה בין הגוף לנשמה, והאכילה של יום תשיעי אינה נחשבת

אכילה של גוף, כי זו אינה אכילה של גוף, אלא זו אכילה מאותה תפיסה שהנשמה והגוף הם אחת.

לבן זוהי אכילה ועיניו בבת אחת. כלומר, זו איננה אכילה שאנו מכירים וגם לא עיניו שאנו מכירים. זו אותה בחינה שהנשמה והגוף הם אחדות גמורה, והם ניוונים מיחידו של עולם.

הרי כאשר תהיה לעת"ל אחדות גמורה בין הנשמה והגוף, מה יהיה המזון של שניהם? "צדיקים יושבים ועמרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה" - ויתר על כן, ההנאה תהיה באותה נקודה של ההתדבקות בו יתברך שמו, "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו" (תענית לא ע"א), אלא שמצד התפיסה הזו אפשר לקבל את המזון מכל דבר ודבר, כי אין עוד מלבדו.

נמצא אם כן, שהאכילה והעיניו בתשיעי ועשירי הם לומר, שבין בתשיעי ובין בעשירי אכלנו ובין בתשיעי ובין בעשירי היה כאן עינוי, והעיניו והאכילה שניהם נחשבים באותו יום. אוכלים בשני הימים וצמים בשני הימים, כלומר העיניו והאכילה נכללים זה בזה, וזה גופא תיקון החטא של האדם הראשון.

"כי ביום אכלך ממנו מות תמות" כלומר, היתה כאן אכילה שהביאה את הנפרדות בין הנשמה לגוף, והתפיסה שהנשמה והגוף הם אחד ואין בהם נפרדות - היא גופא תיקון החטא. אין נפרדות, יש אחדות פשוטה - הנשמה והגוף הם אחד. זוהי המהות העצמית של יום הכיפורים.

כאשר הגוף הוא גוף לעצמו והנשמה היא נשמה לעצמה, שזה העלמא שאנו מכירים עתה - הרי שהנשמה מקבל את חיותה מן העליונים, מגן-עדן, והגוף מקבל את חיותו כאן בעולם הזה, מהחומריות. אבל כשיקומו בתחיית המתים, נשמה בגוף, כלומר שתהיה שלילת הנפרדות של הנשמה והגוף, ואחדות גמורה בין הנשמה והגוף - אז כל העסק יהיה ב"אין עוד מלבדו", וזה גופא המזון האמיתי של יום הכפורים.

"מקוה ישראל ה'". עד כמה שהנשמה היא נשמה לעצמה, והגוף הוא גוף לעצמו, הרי שהנשמה ניזונת מגן-עדן, והגוף ניזון מהעולם הזה. אבל עד כמה שהנשמה והגוף אין בהם נפרדות, אלא יש כאן אחדות - המזון הוא "מקוה ישראל ה'".

תשובה – הכרה שהחיות רק ממנו ית'

זהו עומק עניינה של התשובה.

תשובה כלומר, שמקבלים את החיות רק ממנו יתברך. אין שום חיות אחרת בעולם! מה שמצינו בפסוק "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ה, ג) - כל זה הוא עד כמה שזו תפיסה מצד העולם הזה, אבל מצד ה"לפני ה' תטהרו", לפני מוצא פי ה' - אז נקבל את החיות רק ממנו ית' שמו, מההתכללות וההתדבקות. זוהי עצם התפיסה של החיים, שאין חיות אחרת בעצם.

זהו גם העומק של מה שיום הכפורים מכפר. מכפר כלומר, הוא מגלה שאין חילוק בין הנשמה לגוף, ושניהם ניזונים מדבר אחד, מההתדבקות בו יתברך שמו. זוהי השלמות העצמית של המהות הפנימית של היום, שהכפרה, שהיא עצם התפיסה של החיים, היא אצלו יתברך - "מקוה ישראל ה'". אין מציאות כזאת שמקבלים חיות מבחינה אחרת.

עומק היפך התשובה, זו אותה תפיסה שאדם יונק את החיות שלו מדבר שאיננו הוא יתברך, עד ההשתלשלות הרחוקה שאדם יונק מדברים האסורים. אבל גם קודם לכן, כשמדובר בדברי היתר, הוא אמנם יונק את חיותו מקדושה, אך לא ממקור החיים באמת, שזה הוא יתברך. כל נקודה שהיא לא עצם ההתדבקות בו יתברך, היא נפרדות.

זוהי גופא עומק הגילוי שתשובה באה לגלות, שהרי מצד השגת הנשמה, יש את הבחינה של "נהנים מזיו השכינה". אולם יש את הבחינה היותר עליונה, שזו ההתדבקות בו יתברך שמו. "אי אפשי אלא בך" - כך דייקא, לא זיו, אלא כביכול עצמותו יתברך שמו.

בעומק, עצם ההנאה מהזיו - על זה גופא צריך תשובה, להשיב ולכלול את הדבר בו יתברך, שההתדבקות תהיה רק בו יתברך, ולא בדבר שחוצה לו.

"נעילה" עם השי"ת

יום הכיפורים מכפר והקב"ה מכפר - אלו הן שתי כפרות, כמו שביארנו. מצד מה שיום הכפורים מכפר, שזהו היש של יום הכפורים - מצד כך יש את החמשה עינייים. הם נקראים עינייים, והם באים לתקן את האות ה"א שבו נברא העולם הזה. אבל מצד התפיסה שהקב"ה הוא עצם הכפרה, כלומר החזרת כל החיות אליו יתברך - חמשת העינייים ענינם לקשור ולנעול את הדבר שלא יצא ממנו יתברך.

הרי כנגד החמישה עינייים, ישנן חמש תפילות ביום הקדוש, והתפילה האחרונה והעליונה נקראת "תפילת נעילה".

"נעילה" מלשון "גן נעול". נעול כלומר, דבר שאי אפשר לפרוץ אותו, אי אפשר לצאת ממנו. מצד השבירה, המחיצות נקראות "מנעול", כביכול יש מנעול הגורם לכך שאי אפשר לפרוץ את המחיצות בדרך אליו יתברך. אבל מצד התפיסה העליונה, נעול פירושו שאי אפשר לצאת ממנו יתברך. נעילה כלומר, שאדם נועל את עצמו רק אתו יתברך, ומשם הוא לא יוצא.

זוהי "נעילה"!

לא רק נעילת שערים, ולא רק נעילת השפעות, אלא נעילה כלומר, שאדם ננעל כביכול אתו יתברך, ואינו יכול לצאת משם.

מצד התפיסה התחתונה אנחנו קוראים לזה "נעל", "כלי", אבל מצד התפיסה העליונה, הנעילה העליונה היא להינעל אתו יתברך כביכול, באופן שאי אפשר לצאת ממנו.

זוהי השלימות של החמישה עינייים. חמשת העינייים מגלים את כל הנר"ן-ח"י - נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. וה"יחידה" היא כנגד "נעילה" כידוע, שכן עומק ענין הנעילה הוא "יחידה לייחדך", שאין לאדם שום דבר בחיים אלא הוא יתברך

ואין עוד, ואם אין עוד, הרי שאין להיכן לצאת, וזוהי גופא ה"נעילה". הכל נעול, הכל סתום, אי אפשר לצאת ממנו יתברך, אין היכי תמצי.

עומק עבודת הלוחות השניות

בלוחות שניות, משה עלה להר בראש חודש אלול וירד ביום הכפורים.

בירור הדברים: היה חילוק בין הלוחות הראשונות ללוחות השניות, שהלוחות הראשונות כולן מן השמים, משא"כ לוחות השניות היו בבחינת "פסול לך", שהכלי הגיע מן הארץ.

אבל עומק עבודת לוחות השניות היא אותה נקודה, שצריך להבין שאין מציאות בעולם שדבר בא מהמקבל, מלמטה. מצד הלוחות הראשונות, כביכול הקב"ה נתן את הלוחות, אבל לוחות השניות בפשטות נראה שאנחנו נתנו, אנחנו הבאנו את הכלי.

אבל בעצם, כשאדם מבין את סוד הנעילה, שאין דבר כזה לצאת ממנו יתברך - ממילא מבין הוא גם שלא יתכן שאדם הוא הנותן. נותן כלומר שיש נפרדות, אני הבאתי. אבל באמת יש יחידות פשוטה, הוא יתברך שמו, ותו לא מידו. זוהי השלימות האמיתית הנמצאת בנפש האדם, שהוא ננעל אתו יתברך, ואין לו שום נפרדות, "יחידה לייחוד".

תיקון חטא עין הדעת

"לך אכול בשמחה לחמך... כי כבר רצה האלקים את מעשיך" (קהלת ט, ז). אבל צריך לדעת, שה"לך אכול בשמחה לחמך", הוא לא אותו "לך אכול", שהיה קודם לכן. ה"לך אכול" כלומר, על האדם לדעת שאינו טועם בעומק נשמתו אלא אותו יתברך, הוא לא נושם אלא אותו יתברך, הוא לא חי אלא אותו יתברך!

"ותרא האשה כי טוב העין למאכל, וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העין להשכיל" (בראשית ג, ו). עומק חטא עין הדעת, זו אותה נקודה שאדם תופס שהוא רואה זולתו יתברך, שהוא שומע זולתו יתברך, שהוא טועם זולתו יתברך. אבל בעצם אין עוד מלבדו, וצריך האדם לדעת שהוא טועם כביכול את הקב"ה, הוא רואה

כניכול את הקב"ה. ואף שכתוב "כי לא יראני האדם וחי", ודאי שאי אפשר לראות את הקב"ה, אלא כמו שאומר הזוהר הק', שרואים ואינם יודעים מה רואים. הקב"ה נמצא אך לא רואים אותו.

אבל אדם צריך לדעת שבאמת הוא רואה בורא, רק הוא לא רואה, הוא שומע את הקב"ה אך לא שומע. נראה לו שבני אדם מדברים, נראה שיש כאן אנשים, מפריעים לו, הם חוצצים בפניו את ההתגלות של הקב"ה, של האין עוד מלבדו.

"לך אכול" כלומר, אחרי יום כיפור, כאשר העינוי והאכילה מתכללים בבת אחת - צריך לדעת שמה שאוכלים הוא רק דבקות בו יתברך. אין אכילה אחרת, אין תפיסה אחרת, זוהי עצם התפיסה, עצם המציאות. שלימות הדבקות היא אותה נקודה שאין קבלה של חיות אלא ממנו יתברך. אחר ההנעלות אתו יתברך, אין היכי תמצי לקבל חיות ממקום אחר.

נמצא אם כן, שעומק תיקון חטא עין הדעת הוא שמשיגים שלא טועמים דבר, ולא מתעסקים עם דבר, אלא אתו יתברך.

כאשר האכילה נתפסת שאדם מקבל את החיות מן האוכל, או אפילו מהשם הוי-ה, בדקות גם זו נפרדות מסויימת. אבל כאשר האדם מבין שהחיות שלו זו ההתדבקות בו יתברך, המציאות שלו היא אצלו יתברך, בהתדבקות בו יתברך - זה גופא התיקון לחטא עין-הדעת. אכילה שמבינים שהיא לא אכילה של נפרדות - היא גופא התיקון של עין הדעת.

עין-הדעת כלומר שאדם סובר שיש הבדלה ממנו יתברך, ואז תיתכן אכילה שאינה מחוברת אליו, שמיעה שאינה מחוברת אליו וכו' - כל החושים הגשמיים אינם מחוברים אליו. שלימות התיקון הוא, שהעינוי והאכילה הם אחד, כלומר שאדם לא חי מהדבר, אלא הוא חי רק ממנו יתברך שמו.

כאשר אדם אוכל דבר, והוא משיג שהוא לא חי מהדבר אלא הוא חי ממנו יתברך, זוהי אכילה שהיא עינוי. הוא אוכל, אבל לא אוכל כלום, כי הוא דבוק בו יתברך שמו.

ואף שהמוחשיות היא אחרת - לשם כך צריכים אמונה! כאשר אדם מקבל חיות מכל דבר, והוא מאמין שהחיות שלו אינה מהדבר - זהו אכילה ועינוי בבת אחת. מצד המוחשיות זו אכילה, ומצד האמונה זה עינוי, והאכילה והעינוי הם בת אחת, כי הוא אוכל ומאמין שהחיות אינה מכאן, אלא ממנו יתברך.

זהו סוד הדבקות של יום הכפורים. "מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי", כלומר יש כאן אכילה, אבל בעצם הוא לא מקבל את החיות מהאוכל, אלא ממנו יתברך שמו, מעצמותו כביכול.

* * *

"מקוה ישראל ה'" - זו השלימות של יום הכפורים!

מצד ה"זורקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" כביכול אדם תופס שישנה השפעה שהקב"ה משפיע, והוא מקבל חיות מההשפעות. אבל מצד התפיסה ש"מקוה ישראל ה'" אין לאדם חיות אלא אצלו יתברך, והוא כולו נכנס לתוך המקוה, כולו נכלל בו יתברך לגמרי, וזוהי כל חיותו, אין חיות אחרת.

זוהי התפיסה השלימה של יום הכפורים - "יחידה ליחדך", אין עוד מלבדו.

תשובה, ולמעלה מן התשובה

יו"כ הוא שורש גם ל"שאינם שבים"

עשרת ימי תשובה, זמן תשובה לכל, עד היום העשירי, "והעשירי יהיה קודש" - קדוש מכולם, עליון מכולם, השורש דשורש של התשובה.

אבל בהכרח שכל דבר בשורשו, כולל דבר והיפוכו. ממילא, יום הכפורים, שהוא שורש של התשובה, כולל בתוכו גם את היפך התשובה. "מכפר לשבים ולשאינם שבים", הרי שיום הכפורים הוא שורש גם לשאינם שבים, לנקודה שאין בה תשובה.

על אחר [אלישע בן אבויה] כתוב ש"שמע בת קול יוצאת מבית קודש הקדשים ואומרת: שובו בנים שובבים חוץ מאלישע בן אבויה שידע כוחי ומרד בי" (ירושלמי חגיגה פרק ב ה"א). לאחר אין נגלית הבחינה של תשובה.

והרי כל דבר שישנו בעולם - ישנו גם בזמן ובנפש, וא"כ בנפש כל אחד ואחד קיימת בחינת "אינם שבים", בחינת "חוץ מאחר".

לפי זה, עומק דברי רבי, שיו"כ מכפר לשבים ומכפר לשאינם שבים הוא, שיום הכפורים יש בו שורש של למעלה מעולם התשובה. מכפר לשאינם שבים כלומר, שעצומו של יום הוא למעלה מנקודת התשובה.

"מקנה ישראל ה'" זו הבחינה של תשובה. "מכפר לשאינם שבים" פירושו שיש גילוי יותר עמוק בעולם של תשובה, גילוי יותר עליון במציאות של התשובה.

מצד התשובה, נקראים הימים הללו עשרת ימי תשובה, ויום הכפורים הוא ה"עשירי יהיה קודש" של התשובה, הוא העליון מכולם, שורש התשובה. אבל מאידך, יום הכפורים יש בו בחינה שלא שייכת כלל לתשעת הימים שקדמו לו. נגלית בו בחינה הנקראת "אינם שבים", בחינה הנקראת "חוץ מאחר" - ששם אין תשובה. ובאמת מצד כך, אין ליום שייכות לעשרת ימי תשובה, לעולם התשובה.

תשובה – רק מצד סוד התנועה

ביאור הדברים כך הוא.

"בכל יום ויום בת-קול יוצאת מהר חורב ואומרת: שובו בנים שובבים". באופן כללי ישנם שני הרים בעולם: הר חורב [הר סיני], והר המוריה. הר חורב הוא מלמעלה למטה, בו ניתנה התורה מעליונים לתחתונים, והר המוריה הוא מלמטה למעלה, שם העלה אברהם את יצחק בנו מתתא לעילא.

סוד הבריאה הוא סוד התנועה, מלעילא לתתא ומתתא לעילא, זוהי כל צורת הבריאה. ומצד תפיסה זו יש את המהלך הנקרא תשובה.

תשובה כלומר, דבר שהיה בשורשו, השתלשל מלעילא לתתא, וכעת משיבים אותו בחזרה מתתא לעילא. אולם כל זה מצד התפיסה דהשתא, שהר המוריה והר סיני [חורב] הם שני הרים נפרדים, וממילא יש מהלך מלעילא לתתא, הר סיני, ומתתא לעילא, הר המוריה, ושני הדברים הללו הם נפרדים זה מזה. אבל מצד נקודת ההתכללות של הדברים, שהר המוריה נכלל בהר סיני - נמצא שהדבר לא יורד מלמעלה למטה, כי בבת אחת כביכול הוא גם עולה מלמטה למעלה, ממילא אין מלמעלה למטה, ומלמטה למעלה.

זה הסוד שלמעלה מהתשובה, ולמעלה מן התנועה. בעצם סוד התשובה הוא סוד התנועה. כל דבר מתנועע, וההשבה שלו לשורשו נקראת תשובה. דבר שאינו מתנועע, אלא הוא בבחינת "ואתה פה עמוד עמדי" - אין בו מהות של תשובה. התשובה היא אותה בחינה שיש יציאה מן המקור, יש התפשטות, והחזרה של הדבר לקדמותו - היא גופא התשובה.

אלא שהיציאה מן המקור יש בה כמה אופנים של התפשטות עד היכן היא הגיעה, הן ח"ו התפשטות לרע, שזו תשובה מעבירות, והן התפשטות של חיות דקדושה, שצריך להחזירה למקור החיים, אליו יתברך. אבל סוף כל דבר יש כאן התפשטות ממנו יתברך וחזרה אליו. "הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר" (קהלת ג, כ) - ההתפשטות מן השורש, והחזרה אל השורש.

אבל מצד התפיסה העליונה, שיש את ההתכללות של שני ההרים, של הר חורב והר המוריה - יש כאן את התפיסה שהיא למעלה ממתן-תורה. מתן-תורה כלומר שיש "נותן" ויש "מקבל", ולכך נקרא "מתן תורה", יום "קבלת התורה". יש עליון, ויש תחתון, יש כאן כביכול תנועה ממנו יתברך לנבראים המקבלים את התורה.

הגילוי של לוחות שניות – התכללות המקבל בנותן

זהו העומק של יום הכפורים, שמתגלה בו ענין הלוחות השניות. "פסול לך" כלומר, שבעצם אין כאן ענין של תנועה, אלא מהיכן שהלוחות יצאו - שם הם נשארו.

הרי יום הכפורים בשורשו הוא תשובה לחטא העגל. משה רבינו עלה בפעם השניה לחר סיני במשך ארבעים יום לקבל את התורה, וירד ביוה"כ. ובעומק הפנימי, בלוחות שניות היה גילוי גבוה יותר מהגילוי של מתן-תורה. לוחות ראשונים שנתנו בפרהסיה נשתברו, לוחות שניות נתנו בצינעה, כמו שאומרים חז"ל. נתינה בצינעה עניינה, שהמקבל והנותן נכללים זה בזה, ואין שום היכר כלפי חוץ שיש פירוד ביניהם.

במעמד הר סיני, בלוחות הראשונים, היה גילוי של נותן ושל מקבל ["ארץ יראה ושקטה", כל האומות רעדו וכו']. משא"כ בלוחות השניות התגלה, שמהיכן שהלוחות הגיעו שם הם נשארו. הנתינה היתה בצינעה, שהנותן הוא בבחינת "יושב בסתר עליון", שלית מחשבה תפיסא ביה, והמקבל נכלל בנקודה הלא מושגת.

מצד תפיסת הלוחות הראשונות, היתה השגה, היתה אחיזה, האומות הרגישו, תפסו, אחזו. אולם מצד הלוחות השניות שזה ניתן בצינעה, כלומר שאין בהם אחיזה, אין תפיסה, וכביכול הכנסת ישראל נכללים בתפיסה שלית מחשבה תפיסא ביה, וכיון שכך - זוהי צינעה, כי לאף אחד אין בו תפיסה.

זוהי מהות של צינעה שאינה ניתנת לתפיסה. לא מרגישים שיש כאן משהו, לא יכולים לאחוז אותו, לא יכולים למשש אותו.

זהו הסוד הפנימי הטמון ביו"כ, שהוא למעלה מעשרת ימי תשובה, למעלה מהבחינה של תשובה.

מצד תפיסה זו, אין מהלך של מתן תורה וקבלת התורה, אלא יש מהלך של התכללות המקבל בנותן. ממיילא, כשאדם משיג את התורה מכח ההתכללות

בו יתברך, שהוא וחכמתו חד - הוא מחובר לתורה לא מצד שהוא מקבל, אלא מצד שהוא מתכלל בו יתברך, וממילא הוא נכלל גם בחכמתו, בתורתו.

בעולם שלמעלה מהתשובה יש בחינת עמידה

"מקום שבעלי תשובה עומדין - צדיקים גמורים אינם עומדין" (ברכות לד ע"ב).

צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, כי הצדיק מבכו ללכת מחיל אל חיל - "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר ילכו מחיל אל חיל" (ברכות סד ע"א). אבל הבעל תשובה מגיע לעולם הנקרא "עמידה", מקום שבו אי אפשר לזוז יותר!

'בעל' תשובה כלומר, הוא למעלה מהתשובה, הוא הבעלים של התשובה, וכשהוא למעלה מהתשובה הוא מגיע למהלך של "ואתה פה עמוד עמדי". אי אפשר לעבור את הלית מחשבה תפיסא ביה, זו הנקודה שאדם נכלל בו יתברך.

מצד ההשגה הנקראת "תלמידי חכמים", שהיא מצד החכמה - הרי ש"ילכו מחיל אל חיל", יש שם גילוי, ועוד גילוי, ועוד גילוי, ואין גבול לגילויים הללו. אבל מצד האחיזה ב"לית מחשבה תפיסא ביה", אין להיכן ללכת, אלא "אתה פה עמוד עמדי".

"חויץ מאחר" – שאין לו תנועה

זהו "שובו בנים שובבים חויץ מאחר". אחר הגיע לאותה נקודה שאין בה תשובה, שהיא הבחינה של עמידה. אלא שהוא תפס זאת מצד הקליפה, כמו שמוכא שם בגמ', שהבין שהוא לא יהנה בעולם הבא, וא"כ לכל הפחות שיהנה בעולם הזה. הוא החליט שאין לו תנועה, אלא כולו עולם הזה.

אבל באמת, השורש של אין תנועה, הוא מן השורש של ה"אתה פה עמוד עמדי". הרי כל דבר יש לו תנועה, שהוא רוצה לעלות לעליונים, ואצל אחר נקודה זו נותקה, ואמרו לו "שובו בנים שובבים חויץ מאחר" - לך אין תנועה!

ואמנם הוא תפס שיש לו רק את העולם הזה, אבל באמת העומק של דברי הבת-קול, בלי התלבשות, הוא: "ואתה פה עמוד עמדי", אין עוד מלבדו,

ומצד האין עוד מלברו לא שייכת תנועה. תנועה שייכת במקום שיש צורך לנענע את כל חלקי הנפש לתפיסה של אין עוד מלברו, אבל מה שכבר נאחו, מה שכבר נתפס באין עוד מלברו - אין בו תנועה.

"שובו לכם לאהליכם" - יש בחינה של שובו, בחינה של תשובה. אבל מאידך יש את התפיסה של "ואתה פה עמוד עמדי", אין תשובה, אין תנועה.

שער הנ' איננו נברא

"חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה חסר אחרת" (גדרים לח ע"א), וישנם נ' שערי תשובה שהם מקבילים לנ' שערי בינה.

אבל באמת שער הנ' הוא לא נברא, וכשם שהנ' שבכינה לא נברא, כך גם שער הנ' שבתשובה לא נברא. לא נברא כלומר, שאין בו תנועה, אלא יש בו גילוי עצמי של אין עוד מלברו, וכיון שכך - אין לו לאן להתנועע, כי אין עוד מלברו.

שובו כלומר, יש שורש ויש התרחקות מהשורש, והתשובה היא ההחזרה לשורש, ביטול ההתרחקות. אבל כאשר מבינים שאין עוד מלברו, ולית אתר פנוי מיניה, לא שייך להתרחק ממנו יתברך, וממילא גם לא שייך להתקרב. זהו גילוי עצמי של "אתה פה עמוד עמדי" כלומר, לא שלא תלך, אלא שאי אפשר ללכת, אין להיכן ללכת, כי הכל מלא ממנו יתברך.

מה שאנחנו תופסים היום כתנועה ממקום למקום, זהו אותו יחס ששייך ריחוק ממנו יתברך וקירוב אליו יתברך. אלא שכאשר הדבר משתלשל לעולם העשיה, אנחנו תופסים זאת כקירוב של מקום או ריחוק, תנועה במקום. אבל באמת, השורש של המושג תנועה נובע מהקירוב אליו יתברך ומהריחוק ממנו יתברך, וכאשר מבינים שאין עוד מלברו, ולא שייך להתרחק - ממילא גם לא שייך להתקרב, כי אין נקודה של תנועה. וכאשר השורש של התנועה בטל, בודאי שההתלבשות של התנועה גם היא בטלה, ואין תנועה גם בעולם העשיה.

בעצם, כל דבר שמתנועע, הנקודה הפנימית שבו שמתנועעת, היא ההתקרבות אליו יתברך. אבל כאשר משיגים את הבחינה של "אתה פה עמוד עמדי", שאין נקודה של ריחוק ממנו יתברך - הרי שלא שייך להתנועע אליו. להתנועע כלומר,

כאן הוא לא נמצא ושם הוא נמצא, כאן יש חסר ושם יש שלמות, והחסר מתנועע לשלם. אבל כאשר האדם משיג שאין עוד מלבדו, ואין מציאות של חסרון כלל - שם לא שייך להתנועע, אלה זה גילוי עצמי של אין עוד מלבדו.

ההכרה וחוסר ההכרה בזה - זה גופא תנועה. אבל כאשר מתגלה ההכרה בנפש - מכאן ואילך אין תנועה. התנועה לשער הנ' קיימת, אבל בשער הנ' עצמו, שהוא לא נברא, אין תנועה. "אתה פה עמוד עמדי".

ביו"כ מתגלה תפיסת האין עוד מלבדו

"יום הכפורים מכפר לשבים ולשאינם שבים", כלומר, יום הכפורים הוא שורש לשני דברים: מחד, הוא שורש לעשרת ימי תשובה, לשבים. ומצד תפיסה זו, הוא ה"עשירי יהיה קודש", הוא העליון שבתשובה, הוא המקור של התשובה, השורש של התשובה.

אבל מאידך, מכפר לשאינם שבים, כלומר, הוא מגלה נקודה שיש כאן עצמיות בעצם של אין עוד מלבדו. "אינם שבים" כלומר, שלא שייך בהם מהלך של תשובה. זהו גילוי עצמי של מציאותו יתברך, של האין עוד מלבדו.

"ימים יוצרו ולו אחד - זה יום הכפורים" (אליהו רבה פרשה א), כאמרם ז"ל שזהו יומו של הקב"ה. ולענייננו, זהו יום שמתגלה בו התפיסה היחידה שהיא: אין עוד מלבדו, ואם אין עוד מלבדו, לא שייך מהלך של תשובה.

תשובה קדמה לעולם, כלומר: היא היתה ההכנה למציאות של עולם שיחזור אליו יתברך. אבל מצד התפיסה היותר עליונה, מצד התפיסה שאין עוד מלבדו, ואין יחס לשום מציאות שיהיה עולם - מצד כך גם לא שייכת בחינה של תשובה. זוהי עצמיות של אין עוד מלבדו.

זוהי התפיסה הפנימית יותר של יום הכפורים, האחיזה באותה נקודה שעצם המציאות של הנבראים דבקים בו יתברך, נכללים בו יתברך, אין עוד מלבדו כפשוטו, וממילא אין נקודה של תשובה.

התדבקות בתשובה וב"שאינם שבים"

ברור הדבר, שהן הגבול אמת, והן הבלתי בעל גבול אמת, וכשם שה"אינם שבים" אמת, כך התשובה אמת. וההתדבקות בנקודה של אינם שבים, אינה ח"ו לבטל את מצות התשובה, הכוללת חרטה, וידוי, קבלה לעתיד, כמבואר ברמב"ם הל' תשובה. אלא צריך שתהיה התדבקות לשתי הנקודות: מחד - דבקות בגבול, דבקות בתשובה על כל גדריה, דבקות בתנועה ובחזרה אליו ית' [יש ריחוק ויש קירוב], אבל מאידך ביחידה שבנפש - שם יש את הנקודה של "אינם שבים".

תשובה ובושה הם אותם אותיות, כי שורש אחד להם. "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ה, א). ומאידך, בושה, "אזיל סומקא ואתי חורא" (ב"מ נה ע"ב), צבע הפנים מתחלף מלבן לאדום. נקודת הבושה היא אותה נקודה של תשובה.

אמנם, כל זה מצד החכמה, אבל מצד ה"ימותו ולא בחכמה", למעלה מהחיה, למעלה מהחכמה, מצד נקודת היחידה שבנפש - שם אין בושה, שם אין תשובה, אלא יש את עצמותו יתברך, שם יש התדבקות בו יתברך, התכללות בו יתברך.

סוד הנעילה – הכל נעול, אין תנועה

סופו של יום הוא תפילת נעילה.

על מנשה המלך אמרו חז"ל, ש"באותה שעה עמדו מלאכי השרת וסתמו כל החלונות של מעלה, ואמרו לפניו רבון העולם אדם שהעמיד צלם בהיכל אתה מקבלו בתשובה, אמר להם אם איני מקבלו בתשובה הריני נועל פתח בפני כל בעלי תשובה, מה עשה הקב"ה חתר לו חתירה מתחת כסא כבודו ממקום שאין מלאך יכול לשלוט" (רות רבה ה, ו).

מנשה הוא אותיות משה-ג, זוהי אותה בחינה של שער הני' שכביכול משה רבינו עדיין לא השיג. ומצד ה"זה לעומת זה", כשהגיע מנשה לני' של הקליפה, נסתמו לפניו כל שערי שמים. "חתר לו הקב"ה מתחת כסא הכבוד", זו תפיסה שלמעלה מעולם של הכבוד. מצד נקודת ה"בעצמו", שהיא למעלה מהנקודה של

"בכבודו" - שם יש את הנקודה של "חתר לו חתירה". זוהי אותה נקודה שלמעלה מתפיסת התשובה.

זהו הסוד של נעילה. נעילה זו הבחינה של מנשה, שנעלים כל שערי שמים, אין שם תשובה. אם אין שם תשובה, לכאורה הרי עיצומו של יום בעיקר הוא בתפילת נעילה, ואיך נאמר שאין בו תשובה?

אולם היא גופא הסוד של יום כפור. כאשר נעלים כל שערי שמים, ואין תשובה - אז מתגלה שאין עוד מלבדו, שלא צריך תשובה, שזוהי נקודה שלמעלה מן התשובה! זו אותה נקודה של אין עוד מלבדו כפשוטו, ממילא אין תנועה, אין תשובה, אין ריחוק ואין קירוב, יש רק עצמיות של דבקות, התכללות בו יתברך.

זהו סוד הנעילה. נעילה כלומר, שהכל נעול, הכל חתום, אי אפשר להתנועע! כשאי אפשר להתנועע - מתגלה ה"אתה פה עמוד עמדי". אי אפשר ללכת, אין צורך ללכת, זוהי ההתכללות הגמורה בו יתברך.

האחיזה העצמית, הפנימית, התפיסה של אין עוד מלבדו - נועלת כל דבר, חוסמת כל דבר, ולא נותנת מקום להתנועע. כביכול הקב"ה ממלא את הכל, ואין מקום לזוז.

בודאי שזוהו משל בעלמא, אך עומק הנקודה הוא, שתנועה היא יחסיות של קירוב וריחוק מהבורא, וכאשר מבינים שאי אפשר להתרחק, לא שייך גם להתקרב. זהו סוד הנעילה.

ה' קודם שיחטא ולאחר שיחטא

בסליחות, שהן הכנה לר"ה ויו"כ, וביו"כ גופא בתפילת נעילה, נהגו להרכות בהזכרת י"ג מידות של רחמים.

בעצם, יש כאן שתי תפיסות: "ה' ה' - אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה" (ר"ה ז' ע"ב).

חטא הוא מלשון חסרון, כידוע בספרים. הנברא מצד עצם תפיסתו, הוא חסר, לא שלם. השלם היחיד, זה הוא יתברך.

אלא שכאשר החסר משתלשל בעשיה, הוא מתפרש כחטא, מצד הג' קליפות טומאה של עבירה. אבל בעצם, גם באצילות כביכול יש חסר. מה החסר? אותה נקודה שהנברא הוא לא בורא, זה חסר. כל מה שלא נכלל בעצם לבורא - זה גופא החסר, אלא שמבריאה ומטה, בתוך הנברא עצמו, לנברא עצמו יש התרחבות של החסר. אבל בעצם, עצם כך שהנברא הוא נברא ואינו שלם בכל השלמות כמוהו יתברך - זה גופא החסר.

כאמור, חטא מלשון חסרון, וממילא שם ה' קודם שיחטא ולאחר שיחטא פירושו, קודם שיש חסר ולאחר שיש חסר. קודם ולאחר, אין הכוונה יחס של זמן, אלא קודם הכוונה מצד התפיסה שאין חסר, ולאחר הכוונה מצד התפיסה שיש חסר.

נמצא, שלי"ג מידות של רחמים יש שתי בחינות: בחינה אחת מצד הגבול, ומצד כך הכוונה קודם שיחטא כפשוטו, ולאחר שיחטא כפשוטו, ואז יש את כל הי"ג מידות רחמים. אבל מצד ההתדבקות בנקודת האין עוד מלבדו, שורש התשובה הוא להכנס לעולם של "אינם שבים", להכנס לעולם של ה' קודם שיחטא, קודם שיחטא כלומר, שאין חסר.

כאשר מבינים את ה"אתה פה עמוד עמדי", שזוהי ההתכללות הגמורה בו יתברך, אין צורך ללכת למקום אחר כי כאן ולא חסר כלום, ואי אפשר ללכת - זוהי בעצם הנקודה הפנימית ביותר של התשובה, שבעומק, כמו שביררנו, היא למעלה מן התשובה.

אדה"ר דבק בנקודה שאין בה תשובה

אדם הראשון חטא ולא עשה תשובה. ומובא במדרש (בראשית רבה כב, יג): "ויצא קין מלפני ה' וכו', פגע בו אדם הראשון, א"ל: מה נעשה בדינך? א"ל: עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפה על פניו, אמר: כך היא כוחה של תשובה, ואני לא הייתי יודע. מיד עמד אדה"ר ואמר 'מזמור שיר ליום השבת'".

עומק הדברים: אדם הראשון מתחילה דיבק עצמו לאחר החטא בנקודה שהיא למעלה מן התשובה. קין חידש את הנקודה של התשובה, אלא שאדם

הראשון אחר שגילה לו קין את סוד התשובה, בחר להתדבק בגבול וגם בבלתי בעל גבול, ומצד ההתדבקות בגבול, הוא דבק בתשובה, שזה מה שגילה קין.

אבל אדם הראשון לאחר שחטא, מה היתה שורש הנקודה שלא עשה תשובה? - הוא דבק בנקודה שאין בה תשובה! גם לאחר החטא הוא דבק באותו עולם שאין בו תשובה כביכול, הוא דבק באותה נקודה פנימית שאפילו לאחר שחטא כביכול אין כאן חטא.

שבת אותיות שב-ת. כלומר, באים להשיב את הת'. זוהי הכחינה של קין, שגילה את התשובה, ועל זה אמר אדם הראשון "מזמור שיר ליום השבת". אבל יש את הנקודה של שבת שהיא לא שב-ת', אלא מלשון שביתה, אין פעולה בעצם, ואם אין פעולה, כלומר שאין תנועה, ואם אין תנועה, כלומר לא צריך תשובה.

התפיסה של שבת שאנו תופסים כיום, היא: "ששת ימים תעשה מלאכה וכיום השביעי תשבות" - יש תנועה, ושבת היא אותה נקודה של סוף התנועה. אבל מצד "יום שכולו שבת", הרי שהכל שביתה. זהו החילוק בין שבת שלפני החטא לשבת שאחר החטא.

שתי שבתות – של הגבול ושל הבלתי בעל גבול

"אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן - מיד נגאלים" (שבת ק"ח ע"ב).

מה הכוונה? על אלו שתי שבתות מדובר? - על השבת של הגבול והשבת של הבלתי בעל גבול!

שבת של הגבול, זוהי אותה שבת של השוב, שכל ערב שבת צריך לעשות תשובה, כמבואר בספרים הקדושים שבכל שבת העולמות חוזרים לשורשם. אבל כל זה מצד תפיסה שיש חטא, שיש תנועה, וממילא צריך להחזיר את הדבר לשורשו. אבל מצד התפיסה היותר עליונה, של "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים" - זוהי ההתדבקות באין עוד מלבדו.

זהו סוד הגאולה של "אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות", כמו שכירנו שסוד הגאולה הוא הגילוי של הגבול והבלתי בעל גבול הנכללים זה בזה.

אדם הראשון לאחר החטא דבק בנקודה שאין בה גבול, ומאידך הוא דבק בתשובה של קין, שיש גבול. כאן היה כביכול את ה"משמרין ישראל שתי שבתות" - שבתה מעיקרה, "אין עוד מלברו", אין חטא, ושבתה לאחר המעשה, שבתה לאחר החטא. וזאת הוא למד מקין.

אלא שברור הדבר, שכיון שכבר היו תולדות, והתולדות אחזו רק בגבול כביכול, כבר היתה חסרה ההתכללות, אבל בעצם זוהי הנקודה הפנימית, לגלות את העולם שלמעלה מעולם התשובה, את העולם של אין עוד מלברו, שלא שייך בו תשובה, ולכלול עמו את עולם התשובה.

נמצא אם כן, ששורש התיקון הוא לכלול את העולם של התשובה בעולם שלמעלה מן התשובה, "והיו לאחדים בידך".

"כל האומר דוד חטא – אינו אלא טועה"

משיח בן יוסף הוא מצד התפיסה שיש תשובה. עשרה הרוני מלכות היו תיקון לחטאו של יוסף. ומשיח בן יוסף, הוא זה שבא להניע את העולם לעשות תשובה, הוא מנסה לקרב את הגאולה. משא"כ משיח בן דוד, שבא לגלות את אותה נקודה שאין בה תשובה.

מחד אמרו חז"ל: "כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה" (שבת נו ע"א), ומאידך אמרו ש"דוד בן ישי הקים עולה של תשובה" (מו"ק מז ע"ב). מה הכוונה? אם הוא לא חטא, מה שייך בו ענין התשובה?

אמנם, זה גופא הסוד שהוא גילה. את עצם התשובה כפשוטה, לכאורה לא דוד חידש, אלא קין, ואדם הראשון למד זאת ממנו. דוד המלך בא להוציא את הבכח של שבעים שנה של אדם הראשון, ולגלות בעולם את נקודת התשובה של אדם הראשון. ולא את התשובה שאדם הראשון למד מקין, אלא את התשובה שאדם הראשון עשה לפני שהוא למד מקין את התשובה.

הוא בא לגלות את אותה נקודה של "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". ולכאורה איך אפשר, הרי ישנם פסוקים מפורשים שדוד חטא? - אלא מתגלה

כאן, שהבעצם של החטא לא קיים, הבעצם של המציאות שאומרים שיש חטא - אין כזו תפיסה!

לכן נאמר עליו ש"הקים עולה של תשובה", הוא גילה את המציאות שלמעלה מן התשובה. תשובה כפשוטה נלמדת מקין, אבל הנקודה שלמעלה מן התשובה, להוציאה מהכח להפועל - דבר זה לימדנו דוד המלך. ובעצם זהו שורש הגילוי של משיח בן דוד.

נמצא אם כן, שכאשר תהיה ההתכללות של משיח בן יוסף עם משיח בן דוד, תהיה בעצם התכללות של התשובה עם למעלה מן התשובה, וזהו הסוד הגמור של האין עוד מלבדו. יש תנועה ואין תנועה, יש תשובה ואין תשובה; כאן יש את ההתאחדות הפשוטה של האין עוד מלבדו.

אילו נסבור שאין תשובה, יקשה לכאורה מה קרה כאן? מדוע לקח שית אלפי שנים לתקן את חטא אדה"ר? בהכרח, אפוא, שיש תשובה. אבל אם יש תשובה, איך בכלל אפשר לחזור לקב"ה, כמו שאומרים חז"ל "שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו וכו'" (ילקו"ש יחזקאל רמו שנה), שבין החכמה, בין הנבואה ובין התורה - כולם סברו שאין אפשרות של תשובה.

כי בעצם, האפשרות לחזור לקב"ה, בעומק היא רק מצד אותה תפיסה שאין בה חטא! כלומר, האור שאין אפשרות לחטא, מאיר לתוך עולם החטא, והוא שורש התשובה.

גילוי שחטא יוסף איננו

כתוב בזוהר הקדוש, שמי שפוגם בבריתו, אין לזה תשובה זולת תשובה סגו, וביארו המקובלים, שיש תשובה במידת הבינה ויש תשובה במידת החכמה. אבל אפשר לברר עומק אחר בזה.

בעצם, יוסף חטא בפגם היסוד, בפגם הברית, שעל פגם זה אמרו שאין תשובה. כאן מתגלה סוד התאחדות של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. מצד התפיסה של יוסף, כביכול המהלך הוא תשובה. אבל התשובה אומרת שאין לזה תשובה, כל הפוגם בבריתו אין לזה תשובה. אם אין לזה תשובה, מאי תשובה סגו שכתוב בזוה"ק שמהני לחטא?

תשובה סגוי, היא אותה נקודה של עולם שאין בו תשובה. כי מצד האחיזה שיש תשובה, הרי שהפוגם בבריתו ונכנס לעולם של פירוד, בעצם אי אפשר להחזיר את הענפים לשורשם. רק מצד התפיסה שמעולם לא היתה התפורות - מצד הנקודה הזאת יש את התיקון. תיקון כלומר, גילוי שמעולם לא היה פירוד. וכאשר הבעצם של החטא של יוסף הוא אותה נקודה של חטא שאין בו תיקון - אז מתגלה ה"אחרים" של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.

הרי בעצם, מעין החטא שחטא יוסף, חטא גם דוד המלך, חטא בת-שבע. ולא במקרה הוא, שהחטא של יוסף והחטא של דוד הוא אותו חטא, אלא הכוונה, שיוסף כביכול תופס שהחטא חטא, וצריך תשובה, אולם אי אפשר לעשות תשובה. ודוד המלך בא לגלות: "כל האומר דוד המלך חטא אינו אלא טועה", בא לגלות שהחטא של יוסף אינו חטא, אין חטא, אין חסרון, יש התכללות פשוטה בו יתברך. אין אלו שני חטאים, אלא זהו גילוי עצמי בחטא של יוסף, שבעצם אין עוד מלבדו, ואין כאן אפשרות של חטא.

תפיסה שיש חוץ

ביוסף כתוב: "וינס ויצא החוצה" (בראשית לט, יב). ה"ויצא החוצה", שכביכול יש חוץ, שכביכול החוץ הוא כפשוטו - זהו גופא החטא! "שובו בנים שובבים חוץ מאחר", שישנה תפיסה של חוץ.

אבל באמת אין חוץ, אלא הכל אין עוד מלבדו, וא"כ אין פנים ואין חוץ, לא פנים לא אחר, לא מעלה לא מטה. עצם התפיסה שיש "וינס", שיש לאן לברוח - זה שורש החטא. אבל בעצם, "ממך אליך אברח", וכאשר מבינים זאת, מבינים שאין צורך כלל לברוח, אלא נשארים במקום, "ואתה פה עמוד עמדי", אין מקום לחטא, אין תפיסה לחטא.

תשובה קדמה לעולם

הגדרת הדברים: מצד המ"ט שערי בינה - יש חטא ויש תשובה, מ"ט פנים מהור ומ"ט פנים ממא, וצריך להשיב את הממא לטהור.

אבל מצד שער הנג', בעצם לא שייך חטא. מצד יוסף, משיח בן יוסף, שהוא ענין החכמה - יש חטא, וצריך לעשות תשובה, אבל אי אפשר לעשות תשובה. "תשובה קדמה לעולם", כי מצד העולם אי אפשר לעשות תשובה, זה דבר שלמעלה מהנבראים. אם היא "קדמה לעולם", א"כ לא שייך להגיע לתשובה. אלא שייך לגלות שלא צריך תשובה, וזו הכוונה קדמה לעולם!

קדמה לעולם הכוונה היא, שעד כמה שאדם ינסה להשיג את שלמות התשובה, הוא לא ישיג, כי את הקדמה לעולם אי אפשר להשיג, ובתוך העולם חסרה התשובה, וא"כ איך מגיעים לתשובה? - רק בהדבקות בקדמה לעולם. ומצד הקדמה לעולם - לית מחשבה תפיסא ביה, ואז מבינים שלא שייך לומר שצריך תשובה כי אין חטא.

"תשובה קדמה לעולם" כתוב כאן, שכאשר אדם הולך מחיל אל חיל בתשובה, והוא מגיע למ"ט, הוא מגלה שהמ"ט לא יכול לתקן את הכל. פגם הברית לא מתוקן. מה בן התשובה? תשובה שכתוב כאן, שיש כאן את המציאות שהיא קדמה לעולם, וצריך לדבק עצמו לקדמה לעולם, וזה גופא התשובה!!! אבל אין הכוונה לשוב, כפשוטו, אלא הדבקות בקדמה לעולם, שלא היה החטא.

זהו הבעצם של התשובה. זה ה"ימים יוצרו ולא אחד", יומו של הקב"ה, יום אחד בשנה שבו מתגלה הנקודה שאין בה תשובה, של "אינם שבים". ודאי שמתגלה גם "השבים" ומצד זה ישנם עשרת ימי "תשובה", אבל העומק הפנימי יותר הוא אותה נקודה שבה אין תשובה.

ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד

"ויהי ערב - אלו מעשיהן של רשעים, ויהי בוקר - אלו מעשיהן של צדיקים, יום אחד - שנתן להם הקב"ה יום אחד, ואיזה זה יום הכפורים" (בראשית רבה ג, ח).

עומק הדברים: מצד הנפרדות אנחנו תופסים, ויהי ערב מעשיהם של רשעים, זהו הרע, זהו הנפרדות. מצד ויהי בקר, אור, אנחנו תופסים מעשיהם של צדיקים. "יום אחד" כתוב כאן, שהמעשים של הצדיקים לא מקרבים אותם לכורא, והמעשים

של הרשעים לא מרחיקים אותם, אלא "ואתה פה עמוד עמדי", אין עוד מלבדו, ואדם לא יכול להתרחק ממנו.

עם זאת, בהכרח אדם חייב לשמור את כל התורה כולה, שכשם שהבלתי בעל גבול אמת, כן הגבול אמת. ומצד הגבול יש קירוב ויש ריחוק, אבל מצד ה"יום אחד", כמו שמביא רש"י מחז"ל, שלא כתוב "יום ראשון", אלא "יום אחד", שהקב"ה יחיד בעולמו - הכוונה היא, אתה הוא עד שנברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם גם כן, אין עוד מלבדו, ומצד ה"יום אחד" הזה, אין דבר שיקרב את האדם לבורא ואין דבר שירחיק את האדם מהבורא. עצם היחידה היא אותה נקודה שנדבקת בקב"ה ולא שייך להפרידה.

מחכמה ומטה שייך קירוב ושייך ריחוק, שייך העלאה והורדה, שייך זיווג, שייך פנים בפנים, אחר באחר, כל הזיווגים האפשריים, שייך אופן של קירוב ואופן של ריחוק. אבל מצד היחידה שבנפש, היא נכללת בו יתברך. ואפילו רשע שברשעים שחמא להכעיס, את היחידה שבנפש אי אפשר להרחיק מהקב"ה, אי אפשר לכלותה, זה הקול הדומם הפנימי שנמצא בנפש, שמדמם את כל חושי הנפש, ומשתיק אותם, ונותן לאדם לשמוע את התפיסה האמיתית שאין עוד מלבדו כפשוטו. והקול הזה נשמע בכל עת, אלא שכאשר האדם יוצא מהדבקות בבלתי בעל גבול, הוא לא שומע את הקול הזה. אבל כאשר האדם מפנה מחשבתו, שזה הענין של החמשה עינויים ביום הכיפורים, פינוי מכל שורש התפיסה של העולם, והוא מייחד את נפשו בחי החיים, הוא שומע איך שהיחידה שבנפש תופסת, מקשיבה, מאזינה, אין עוד מלבדו.

אין לזה ביטוי, אין לזה מילים, אבל זוהי עצם תפיסת ההויה. עצם תפיסת הבריאה מצד היחידה, היא אין עוד מלבדו. עד אשר בשעת הנעילה, מתגלה שהכל נעול, הכל חסום, אין שום תנועה, אי אפשר להתנועע. אז דייקא מגלים את הקב"ה בעצם, אין עוד מלבדו.

על שער הנ' נאמר: "כל באיה לא ישוכן" (משלי ב, יט), אין בו תשובה, אין בו תנועה, זוהי ההתאחדות בו יתברך. בנקודה שלמעלה מהתשובה מתגלה האין עוד מלבדו ממש.

קבא

יום כיפור

אלא שעבודת האדם להשיב את עצמו מעולם שיש בו תשובה, לעולם שאין בו תשובה. אבל כאשר הוא נכלל שם, הוא מגלה שאין עוד מלבדו ממש.

זהו סוד הבריאה: שום דבר לא חוצץ מלפניו ית', שום דבר לא מבדיל ממנו יתברך, וכאשר הנפש תופסת זאת, היא נכללת בו יתברך.

"אשרי איש שלא ישחק!"



סוכות



"לך אכול בשמחה לחמך"

ביו"ב מגיעים להכרה שהדעת היא בבחינת "לבוש"

חז"ל אומרים, שבמוצאי יום הכפורים יוצאת בת-קול ואומרת: "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך" (קהלת מ, ז). כלומר, אותה בחינה שנאמר בה: "ממנו לא תאכל" - כאן כתוב: "לך אכול, כי כבר רצה אלקים את מעשיך" - את עוונך.

ענין זה אינו מוסב רק על התפשטות החטא בלבד, אלא על שורש החטא, ושורש החטא הוא החטא הקדמון של אדם הראשון. "כי רצה אלקים את מעשיך" - כאן ישנו תיקון לשורש של החטא. "לך אכול", מדוע? - מפני ש"רצה אלקים את מעשיך", שהוא פגם האכילה הקדמון.

בירור הדברים נראה כך. בחטא אדם הראשון וחווה, התחדש המושג של "דם נדות". הצי חודש לערך היא מהורה, וחצי ממאה.

לפני החטא, החכמה והבינה, שעליהם נאמר: "תרי רעין דלא מתפרשי מהדרי", היתה בהם בחינת "דעת תמידית". זאת משום שהחכמה והבינה זו העצמיות של המוחין, ולכך אינם מתפרשין, כי עצם הדעת הוא הכח המזווג שנמצא בגלוי תמיד.

מה שאין כן בשעה שהתחדש דם נדות - כאן התחדש מהלך שכביכול יש ביטול הדעת, וכיום ייתכנו שני מצבים: בשעה שישנה דעת בגלוי - יש זיווג, וכשהדעת אינה בגלוי - אין זיווג.

והנה בפשיטות זהו עונש. אבל בעומק הענין, הקב"ה "ממכה עצמה מתקן רמיה". עצם כך שישנם זמנים שהדעת קיימת וישנם זמנים שהיא איננה - זה גופא התיקון. כלומר, דבר ששייך בו שינוי, הוא לא נקודה עצמית. משא"כ דבר שהוא תמיד, הוא עצם הדבר, ועצמיות אינה משתנית. לכן, אם רואים דבר שיש בו נקודת שינוי, בהכרח שאין זו עצמיות הדבר.

מצד התפיסה שיש "דעת תמידית", אוי נתפס הדבר שהדעת היא עצמיות, אלא שיש זמן שהזיווג יותר בקטנות, ויש זמן שהזיווג יותר בגדלות, כפי שכתוב בספרים. כלומר, לרוחב הדעת יש נקודת השתנות, אבל עצם הדעת היא תמידית, מהותית, היא עצם התפיסה.

מה שאין כן כשמתגלה שיש זמן שאין זיווג כלל, כלומר שאין דעת כלל, הרי מתגלה שהדעת אינה עצמיות, אלא לבוש בלבד, שכן דבר שהוא עצמי, אין לו השתנות. ואם מתגלה השתנות - בהכרח שאיננו עצמי.

זוהי בעצם הבחינה של "ממכה עצמה מתקן רטיה". כאשר אדם הראשון חטא ב"עץ הדעת", כלומר שתפס את הדעת כמציאות, תיקון חטא זה הוא הגילוי שהדעת אינה דבר עצמי, לא עצם המציאות, אלא היא משתנה, וכיון שהיא משתנה, הריהי בבחינת "לבוש", כי עצמיות לא ניתנת להשתנות, ואם מצאנו בה השתנות, בעל כורחך שאיננה עצמיות.

כלומר, חטא האכילה מ"עץ הדעת" עניינו, שתופסים את הדעת כדבר תמידי, כעצמיות. ממילא, התיקון לחטא הוא, כשמבינים שהדעת היא "לבוש" בלבד, ואין לה נקודה עצמית. ומצד בחינת הלבושין, "מאן דלביש ברמשא, לא לביש בצפרא"- בכל לבוש ישנם שינויים מירי פעם.

התיקון של חטא אדם הראשון, הוא: "לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה אלקים את מעשיך", אחרי יום כיפור, אדם יכול לגלות שהדעת היא נקודה של התלבשות, לא נקודה עצמית.

"למען ידעו" – בסוכות, הדעת היא חלק מהמצוה

בהלכה מובא, שישתדל כבר במוצאי יום-כפור להתחיל לבנות את הסוכה, ולו בדבר קטן, ובפשטות טעם הדבר הוא כדי שיתחיל מיר במצוה.

אבל בעומק טמון דבר נוסף. על מצות סוכה נאמר: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג), וכתב הב"ח, שאע"פ שבשאר מצוות אין חיוב לדעת את טעם המצוה, אבל בסוכות

טעם המצוה הוא חלק מחלקי המצוה, כיון שהוא מפורש בפסוק: "למען יידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל".

הרי מבואר, שהשיבה צריכה להתלוות ל"דעת", והדעת היא: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", כלומר בסוכות מתחדש שה"למען ידעו" - הדעת - היא חלק מחלקי המצוה. משא"כ בשאר מצוות, המעם, הדעת שבמצוה, אינו חלק מהמצוה. אם יודע - מוטב, וגם אם לא יודע - לא נחסר כלום מקיום המצוה, כי העיקר הוא קיום רצונו ית' שציוונו לקיים מצוה זו ותו לא. אבל במצות סוכות התחדש שהדעת היא חלק בלתי נפרד מחלקי המצוה ומצורת קיומה. והרי שישנה דעת שלילית, דעת דעץ הדעת, וישנה דעת דסוכה, ולהלן נבאר מהותה.

נמצא, אם כן, שהכתוב "לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה אלקים את מעשיך", ומה שמבואר בפוסקים להתחיל בבניית הסוכה במוצאי יום כפור - הם בעצם "חד"! יש כאן את הגילוי של דעת שמותר לאכול ממנו. "לך אכול" - אין אכילה עצמית, אלא "אכלו מלחמי", אוכלים את לחמו של הקב"ה, "לחמה של תורה". "לך אכול בשמחה לחמך", כלומר: לך והתחבר אל הדעת, וכאן מתחילה ההארה של "למען ידעו דורותיכם" - שהמצוה בעצמה נאמר בה דעת, וזוהי דעת דתיקון.

נבאר בעז"ה מהי דעת דתיקון.

הסוכה היא הלבוש הכללי לכל הגוף. ישנן מצוות שהן בבחינת לבושים פרטיים, כמו תפילין, מלית וכו'. כל אלו לבושים, אך אינם מקיפים את כל האדם, מכף רגל ועד ראש. משא"כ סוכה היא מצוה שמקיפה את הכל!

והלבוש הוא: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו'". כאן ה"דעת" מקיפה את כל האדם. כאן מבורר שהדעת איננה העצמיות של האדם, אלא היא לבוש לאדם. זה גופא התיקון של מצות סוכה, שמתגלה בה הדעת דקדושה.

כלומר, עומק החילוק בין דעת דקדושה, דעת דתיקון, לבין דעת דחטא, דעת דקליפה, הוא שדעת דקדושה מגלה שהעצמיות היא דבקות בקב"ה, והקב"ה תיקן כביכול לעצמו לבושים (כמו שכתוב ב'פתח אליהו'), והדעת היא לבוש כביכול לקב"ה. אולם דעת דקליפה עניינה, שהאדם תופס שהדעת היא העצמיות

שלו, ה"אנכי שלו! כביכול עצם מציאותו היא הדעת. זוהי דעת דקליפה! אבל כאשר מבורר לאדם שהדעת היא לבוש, זוהי דעת דתיקון, דעת דמצוה!

"למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי". כאן, בדעת, מתגלה שהיא הלבוש של קומת הנפש, כי באמת הדעת היא נקודה שמקיפה את הכל, כלומר: לא שהיא עצמיות ולכן היא הכל, אלא היא לבוש שמקיף את הכל.

זהו סוד הדעת דתיקון שמתגלה מיד במוצאי יום כיפור: "לך אכול בשמחה לחמך", אכול את הדעת, אכילה בדעת. אכילה היא זיווג, ואין זיווג אלא לדעת, אבל זוהי דעת דקדושה.

ראשון לחשבון עוונות

כאן מתחילה ההכנה לסוכות.

"ולקחתם לכם ביום ראשון", אומרים חז"ל (ילקו"ש פר' אמור רמז תרנא): "ראשון לחשבון עוונות". כלומר, עד סוכות יש כאן גילוי שאין מושג של עוונות.

והנה אילו באמת ביום כיפור לא היה נתקן החטא הקדמון של אדם הראשון, רק החטא הפרטי, איך שייך לומר ראשון לחשבון עוונות, והרי גם ביום כפור עצמו ובמוצאי יום כפור, קיים עדיין חטא זה? אלא בהכרח שיש את אותו אור ואת אותו גילוי שגם החטא הקדמון איננו!

"ולקחתם לכם ביום הראשון". ב"ולקחתם לכם" מתגלה שיש "לכם", ולכך הוא ראשון לחשבון עוונות. עד כמה שזה "לכם", יש כאן "ראשון לחשבון עוונות".

הדעת היא עצם ה"אני", וכשאדם תופס את האני שלו כמציאות - זה גופא חטא. אולם צריך לדעת, שעצם מציאותו של האדם נכללת בו יתברך, ולאדם אין שום מציאות עצמית. ואף שיש דעת - אין זה אלא לבוש!! ה"אני" של הנברא, הוא כביכול לבוש שהקב"ה מתלבש בו. אבל עצם המציאות איננה ה"אני", כי אם מציאותו יתברך, אלא שיש לבוש של אני, לבוש של דעת.

אם הדעת היא לבוש, לא שייך שיהיה "ולקחתם לכם", כי ה"לקחתם לכם" הוא אותו גילוי שכביכול יש "לכם", ואם יש "לכם", זהו כבר ראשון לחשבון עוונות.

גילוי שהדעת היא רק התלבשות

ואף שביררנו שסוכה היא דעת דקרושה, וא"כ כיצד השתא נתבאר ש"לכם" הוא חטא, אלא שברור הדבר שעד סוכות, כאשר אין כאן עדיין נקודה מעשית של מצוה - אדם מדבק את עצמו ב"אין עוד מלברו" בנקודה שהדעת איננה מציאות, אלא היא לבוש. אבל כאשר הדעת משתלשלת לנקודה של עשיה בפועל - כאן מתחילה הנקודה של הנסיון.

ביאור הדברים: הרי קודם חטא אדם הראשון, לא היה את עולם העשיה, כמו שכתב הגר"א ז"ל, שעולם העשיה התחדש לאחר החטא.

עד סוכות מאירה הארה שהדעת היא לבוש, אבל זה לא משתלשל לנקודת העשיה. ב"ולקחתם לכם ביום הראשון" כתוב שישנה מצוה בפועל לקחת, ועצם כך שצריך "לקחת", זה כבר מושרש בחטא. ובתוך הפעולה ששורשה בחטא צריך להאיר את האור שאין בו חטא.

נמצא שה"ולקחתם לכם ביום הראשון" טומן בחובו נקודה עמוקה: "ולקחתם לכם" - יש כאן מציאות של חטא הנקרא "לכם", ביום הראשון לחשבון עוונות, אבל אז צריך לגלות את התיקון של הסוכה, שהאדם יודע שאין לו חטא, כי הדעת אינה עצמיות אלא לבוש.

והנה בספרים מבואר, שראוי ליטול את ארבעת המינים בסוכה, ונאמרו בזה כמה מעמים.

ולענייננו, מצד ה"ולקחתם לכם" יש מצוה מעשית לקחת, וכיון שכך, הרי שהוא "ראשון לחשבון עוונות", כי עצם כך שצריך לקחת, זה גופא חטא. אבל בכדי לתקן את החטא, מצוה לעשות זאת בסוכה. מדוע? - "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", לגלות שהסוכה היא לבוש, הדעת היא לבוש, לא נקודה עצמית. ה"לכם" שאתם לוקחים, הוא לא נקודה עצמית, הוא רק התלבשות.

כאשר האדם תופס את ה"אני", את ה"לכם", כעצם תפיסת המציאות - זה גופא חטא של עין-הדעת, שהדעת, שהאני, היא המציאות. אבל כאשר

ה"ולקחתם לכם" הוא רק בבחינת לבוש ולא נקודה עצמית - מתגלה שעצם תפיסת המציאות היא לא הדעת. דבר זה מתגלה כשלוקחים את הארבע מינים בסוכה. בזה מתגלה שהדעת היא רק התלבשות, ולא נקודה עצמית.

נמצא, שכל זמן שעדיין לא הגיע סוכות, שאין מצוה בפועל - הדעת מאירה כהתלבשות, אך עדיין לא השתלשלה לעשיה, ואז ממילא אין התדבקות ממשית בחטא. אבל כאשר מאיר היום הראשון לחשבון עוונות, כי מתגלה כאן הנקודה המעשית שלאחר החטא, אבל מאידך מאירה כאן הארה של "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתני את בני ישראל", מתגלה שהעצמות איננה הדעת! העצמות היא למעלה מן הדעת, והדעת היא רק התלבשות.

זוהי עצם התפיסה של ארבעת המינים הנכללים בסוכה, ומגלים שהדעת זו רק התלבשות.

לקיחת ארבעת המינים – בתוך הסוכה!

איתא בגמרא (סוכה מא ע"ב): "תניא, רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו וכו'" - מנהג אנשי ירושלים היה ליטול את לולביהם בידיהם בכל עת.

בפשטות מעם הדבר מחמת חיוב מצוה, אבל בעומק יש כאן נקודה מתהפכת. בעצם, נקודת העשיה היא נקודת היד. דבר זה ברור הן מצד המבע, שפועלים ביד, והן מצד הפנימיות יד - מלכות, בגימטרי' דוד, כידוע.

אבל בעצם, מה שהיד יורדת למטה, זו הבחינה שנתחדשה העשיה, ומה שהיד עולה למעלה מן הראש, זוהי בחינת "ויתנו לך כתר מלוכה" של הגאולה.

נמילת הלולב כל הזמן ביד, היא נקודת תיקון, לגלות שכל המציאות של כח העשיה הטמון ביד, נתקן כאן בלקיחת ארבעת המינים. שורש הלקיחה כפי שביארנו, הוא ה"ולקחתם לכם ביום הראשון", שמתגלה ה"לכם", והיד שהיא נקודת העשיה, היא גופא ה"לכם".

אבל כאשר מתגלה הנקודה שדיברנו, שהלקיחה של ארבעת המינים, מצד שורשה היא בתוך הסוכה - מתגלה שבעצם אין "לכם" ואין "יד", והכריכה הזאת של לולביהם בידיהם בכל עת, היא אותה נקודת גילוי שעצם תפיסת היד של האדם היא גופא הבחינה של ה"לכם", ואזי נגלה שאין כאן מציאות לעצמה של יד, של "לכם", וזוהי בחינת העלאת היד למעלה מן הראש..

הרי כל פעולה היא ביחס לנקודה חיצונית מן האדם, ולא ביחס לנקודה פנימית. היד זו אותה נקודה שכביכול פועלת כנקודת חיבור לנקודה חיצונית - לקחת, להביא, לתת וכו'. זהו אותו יחס שפועל החוצה, אותה נקודה המקשרת את האדם כלפי חוץ.

כאשר תופסים שה"ולקחתם לכם" והיד הם חדא מחתא, כלומר שעצם המציאות של הדעת היא נקודה חיצונית כבחינת יד, היא לא עצם התפיסה של האדם, אלא עצם התפיסה של האדם זו אותה נקודה שהוא נכלל בו יתברך, וה"אני" הוא רק התלכשות - נמצא שהמציאות של ה"אני" היא בחינה של יד, מוליד ומביא.

זה בעצם מה שעושים עם הד' מינים - מוליכים ומביאים לד' רוחות, ומעלה ומטה, כל ששת הצדדים. זהו אותו גילוי, שעצם המציאות היא לא דעת, אלא היא התכללות בו יתברך, והמציאות של הד' מינים, המציאות של היד - זו רק נקודה של התלכשות, לא נקודה של עצמיות.

גַר – בחינת התווספות

זה הסוד של דוד המלך, שהוא בגימטריא יד.

דוד המלך בא מגרים. גרים אינם עצם המציאות. עצם המציאות הם הישראל, והגר הוא אותה נקודה שמתווספת כביכול על הכנסת ישראל - ודייקא שם נגלה סוד המשיח וסוד הגאולה.

כל זמן שתופסים את הדבר כעצמיות - זה גופא הגלות. כאשר תופסים שהמציאות הנבראת היא תוספת, כלומר לא זו המציאות, אלא זוהי רק התלכשות, נקודת שמתלבשת - זה גופא סוד הגאולה!

כלומר, מה שהגאולה מניעה מדוד שהוא בחינה של גר, בחינה של התווספות - זהו גילוי שעצם המציאות הנבראת היא מתווספת. לא רק שדוד בא מנקודה שמתווספת על כנסת ישראל, אלא הוא נכנס לתוך הכנסת ישראל, והוא בא לגלות שעצם הכנסת ישראל, ובכללות כל הבריאה כולה, היא מציאות של תוספת, מציאות של התלבשות, ולא תפיסת המציאות.

מצד הגלות אנחנו תופסים שיש את המציאות של ישראל, וגרים מתווספים על ישראל. אבל מצד העומק הפנימי, הרי המשיח הוא העצמות של ישראל, והוא בא לגלות שעצם הישראל הוא בחינה של תוספת, לגלות שעצם התפיסא של יש, של ישראל "יש-רלא", עצם התפיסא של ה"אני" - היא בחינת של תוספת על המציאות, אבל המציאות העצמית היא הוא יתברך, והתוספת זו רק בחינה של התלבשות, ולא בחינה של עצמות.

זהו סוד מהות הגאולה, שהוא סוד תיקון החטא. אותם שבעים שנה שאדם הראשון נתן לדוד המלך עניינם, שדוד המלך יגלה את עצם התיקון של ה"אין עוד מלכדו", ו"אין עוד מלכדו" זו תפיסת המציאות. חטא עין הדעת היה שיתגלה שהכל הוא רק התלבשות, וזה גופא התיקון.

'חטא' דוד בבת-שבע הוא גופא התיקון

זו גופא הנקודה שהתגלתה בדוד המלך, וזוהי גם אותה נקודה של חטא כביכול שהתגלה בדוד המלך, שחטא בבת-שבע, שהרי אין קישוי אלא לדעת, ואם היה קישוי, הרי שהיתה דעת. והדעת הזו היא אותה נקודה של מידת השביעית של דוד המלך.

כאשר אדם לוקח אשה שהיא שלו, הרי שכביכול "על כן יעזוב אדם את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד) - "והיו לבשר אחד" כלומר שהיא חלק ממנו. אבל כאשר הוא לוקח אשת איש, הרי שהיא דבר חוצה לו, והיא תוספת על עצם המציאות שלו. מצד המציאות, דוכרא ונוקבא הם חד, אולם הלוקח אשה של מישהו אחר, לוקח דבר שהוא בעצם חיצוני לו, והוא מתלבש בתוכו.

זה גופא העומק של מה שנקרא חטא דוד בכת-שבע. בת-שבע היא בחינת בת, בחינת שבע, מידה שביעית, מידת מלכותו יתברך, כידוע. עצם כך שדוד בא לתקן את חטא האדם הראשון, עצם העובדה שקיבל ממנו שבעים שנה - זה גופא החטא של בת-שבע. החטא כלומר, שהאדם תופס דבר שלא לו, והופך אותו לעצמות.

החטא של בת שבע הוא בעצם אותו גילוי שהדעת שלו היא חיצונית, הוא לא התחבר בדעת לאשתו כביכול, אלא התחבר לאשת-איש, שהיא שייכת למישהו אחר, זה לא הוא. וכאשר הדעת מתחברת לדבר שהוא לא לו, מחד זהו קלקול, כי זה אינו דעת שלם, כי אין כאן חיבור גמור, אולם מאידך זה גופא תיקון הדעת.

מחד אנו אומרים שדוד חטא בכת-שבע, ומאידך "כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה" (שבת נו ע"א). מה עומק הדברים?

אלא, שעצם כך שהוא חטא באשת-איש - זה גופא כביכול התיקון, זה גופא הגילוי שהדעת היא התלבשות, ולא נקודה עצמית.

זה גופא נקרא שחטא דוד בכת-שבע, וזה גופא "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה", כי עצם החטא הוא אותו גילוי שכל התחברות לדעת, היא בבחינת אשת איש של מישהו אחר כביכול, זו איננה העצמיות של האדם.

דוד המלך - "בר נפלי"

זהו בעצם העומק שמתגלה במה שדוד המלך היה נפל - "בר נפלי" (סנהדרין צו ע"ב), "הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת".

דבר שהוא עצמי - אינו נופל, רק דבר שאיננו עצמי - נופל וקם ושוב נופל וכו'.

"סוכת דוד הנופלת", הדעת שהיא הסוכה, היא "למען ידעו", היא דבר נופל. מדוע הוא נופל? כי הוא לא עצמי! זוהי גופא הבחינה של דוד המלך שהוא "נפל", כלומר, שאפשר גם בלי דעת, אלא שזו דעת של התלבשות.

וזהו "הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת". לא שאחרי שהוא יקים היא לא תיפול, אלא זה יהיה גילוי על הדבר שהוא נופל וקם, נופל וקם, כלומר הוא איננו נקודת העצמיות.

הטעם שאָבֵל אסור בדברי-תורה

"כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז).

להלכה נפסק שאָבֵל אסור בדברי תורה, ועומק הדברים הוא: דברי התורה זו אותה נקודה של ההתקשרות מצד הדעת, ומצד זה - "ביום אכלך ממנו מות תמות", "ממכה עצמה מתקן רטיה" שהאבל אסור בדברי תורה, כלומר יש לו תיקון לדעת של עצמו.

זה גופא גם הטעם לכך שתשעה באב, שבו נולד משיח, אסור בלימוד תורה, כי כאשר יש את הביטול של הדעת - כאן גופא מאיר אור הגאולה. ביטול הדעת בת"כ אינו ביטול זמני, רגעי, אלא זהו גילוי שהדעת איננה עצמיות, כי אם אכן היתה עצמיות - לא שייך היה שתתבטל.

ואם באבל נאמר שיש לו ביטול, מתגלה בזה שזו איננה עצמיות, אלא לבוש, ועצם גילוי זה, הוא גופא תיקון החטא.

תיקון החטא הוא שתופסים את הדבר כלבוש ולא כעצמיות, וזה גופא מתגלה באבל. אבל אסור בדברי תורה, כלומר: מתגלה בו הנקודה שהדעת איננה עצמיות, ולכן באפשרותו להפרד ממנה, כי אילו היתה עצמיות, היתה זו בחינה של פיקוח נפש והיה מותר ללמוד. אם רואים שאין זה פקוח נפש ולימוד התורה אינו דוחה, הרי שאין זה עצם החיות, אלא רק בחינה של התלבשות.

כי בעצם, שורש התורה הוא למעלה מן הדעת, ובאָבֵל אין הכוונה ח"ו שיתנתק מן התורה, שהרי הוא נשאר מחוייב לדעת את מצוות הלא תעשה ונאסר עליו לעבור עליהן. אלא שמה שעתה נתפסת התורה מצד הדעת, הוא מחמת שהתורה היא בבחינת אור שבתורה, אולם אָבֵל צריך להתחבר למאור שבתורה, לאִין שבתורה, שהוא למעלה מן הדעת. זוהי התקשרות פנימית לתורה, לא מצד ההתלבשות שברעת.

עצמיות האדם – ההתכללות בו ית'

בעצם ישנם שלושה לבושים לנפש: מעשה, דיבור ומחשבה, וכיום שנמצאים אנו לאחר החטא, הלבוש העליון הנקרא "מחשבה", נתפס אצלנו כנקודה עצמית של האדם. אבל באמת, המחשבה היא רק לבוש, לא עצמיות האדם, והעצמיות של האדם זו אותה נקודה שהוא נכלל בו יתברך.

העצם של הנפש היא אותה נקודה שהיא נכללת בו יתברך, אותה נקודה שאין לה תפיסה, אין לה אחיזה. והלבוש לזה הם המחשבה, הדיבור והמעשה.

קודם החטא, העצמיות היא הנקודה שאדם נכלל בו יתברך, ולאחר החטא העצמיות זו המחשבה. אבל מצד התפיסה שלפני החטא, המחשבה, דיבור ומעשה הם לבוש.

אשר על כן, עצם התיקון של הברואים, היא אותה נקודה שתופסים את מחשבת האדם כנקודה חיצונית, כלבוש.

מצד התפיסה שבנפש, כל זמן שאדם לא יכול להיפרד לרגע מהמחשבה, נמצא שעצם התפיסה שלו היא מחשבה, ולכן הוא נמצא לאחר החטא. רק כאשר אדם מגיע לאותה נקודה של "דוממתי", שבכוחו לדומם את המחשבה שבו - אז הוא מגיע לנקודה של התקשרות בקב"ה, כי הוא נפרד מהנקודה שלאחר החטא, מאותה תפיסה שהדעת היא עצם המציאות, שהרי אם הוא מצליח לדומם את המחשבה, נמצא שהמחשבה אינה עצמיות כי אם לבוש, ולבוש - "מאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא".

כל זמן שהנפש דבוקה במחשבה ואינה יכולה להפרד ממנה לגמרי, הרי שנפשו של האדם קשורה בחטא ואין נגלה עדיין סוד הגאולה. רק כאשר המציאות של הנפש יכול להפרד מהמחשבה - אז מתגלה שהמציאות של האדם אינה מחשבה, כי אילו המציאות היתה מחשבה, ברגע שהוא לא חושב הרי שאין "אני", הוא "מת", מתבטל. אבל כאשר מתגלה שהאדם מפריד ממנו את המחשבה, והוא נשאר כמציאות - אז מתגלה המציאות החדשה, המציאות הפנימית. מתגלה שהמציאות של הנברא זו ההתכללות בו יתברך.

פורים מגלה שכל המועדים הם התלבשות

זהו סוד דברי חז"ל (ילקוט"ש משלי רמז תתקמד), ש"כל המועדים עתידין ליבטל, וימי הפורים אינן בטלים לעולם". "בטלים" אין הכוונה שהם לא יהיו, אלא הם ייהפכו מעצמיות ללבוש. חוץ מפורים, שהגילוי של פורים הוא ה"לא ידע", אז מתגלה אותה נקודה שהעצמיות של הנפש היא לא מחשבה.

ע"י שאדם משתכר, כמו שאמרו חז"ל: "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" - הוא מגיע לביטול המחשבה, ואז מתגלה העצמיות של האין עוד מלבדו, ומתגלה שכל המועדים הם התלבשות.

הדעת היתה בגלות במצרים, והגאולה היתה גאולת הדעת, וזו גאולת הדעת לגלות שהדעת היא לבוש ולא נקודה עצמית.

בעומק הנפש, יש קטנות המוחין ויש גדלות המוחין, שהיא רוחב של הדעת. כאשר העצמיות של האדם היא דעת, הרי שברגע שהוא מגיע לקטנות המוחין, הוא מרגיש שחלק ממצויאותו אינה קיימת, ולכן הוא נשבר, יש לו חסר, עצם ה"אני" נעלם כביכול.

אבל כאשר העצמיות של הנפש היא לא הדעת, אלא זו התלבשות בנפש - הרי ישנם הרבה סוגי לבושים, "מאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא"; פעם דעת דגדלות, פעם דעת הקטנות, אבל עצם התפיסה של הנפש איננה דעת, ממילא האדם דבוק בקב"ה בתמידיות בשווה כביכול, כי מצד העצמיות הוא נכלל בו יתברך, העצמיות אינה נפרדת ממנו יתברך לגמרי.

זהו בעצם האור שמאיר ב"לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה אלקים את מעשיך", יש כאן חזרה לנקודה של קודם החטא, לנקודה שהדעת היא הלבוש, אולם העצמיות היא אותה נקודה שהנברא נכלל בו יתברך.

איסור הסתכלות בערווה

כאשר האדם בלי בגדים, יש איסור להביט בערוותו.

עומק הדברים: עד כמה שאדם בלי בגדים, כלומר שהוא התפשט מן הדעת שבו, והרי אמרו "אין קישוי אלא לדעת", ואם האיבר של הדעת מתפשט מן

הדעת, אז אדם נכלל בו יתברך. ועל זה בדקות כביכול נאמר, "כי לא יראני האדם וחי", ולכן יש בזה איסור הסתכלות. זוהי נקודה דקה ועמוקה מאד.

מעצם המציאות אי אפשר לפרוש

סוף דבר: עבודת האדם מצד העצמיות הפנימית, היא לחזור לנקודה של קודם החטא, והיינו שעצם תפיסת המציאות היא "אין עוד מלבדו" בלבד, וכל השאר אינו אלא התלבשות לדבר, ואם זו התלבשות - "מאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא".

כאשר אדם תופס כך את המציאות, שוב אינו יכול להיפרד ממנו יתברך, כי כשם שכיום לאחר החטא, אדם אינו יכול להפרד מן ה"אני" שלו, כן הדבר כאשר אדם תופס את תפיסת המציאות שהיא התכללות בו יתברך, הוא לא יכול לפרוש ממנה, כי מעצם המציאות אי אפשר לפרוש.

מצד אחר החטא, אדם אינו יכול לברוח מה"אני" שלו, והוא תופס זאת כעצם המציאות, אבל מצד קודם החטא, שהאדם יוצא מן ה"אני" ותופס את ה"אני" רק כלבוש, אבל את עצם תפיסת המציאות הוא תופס כאין עוד מלבדו, כהתכללות בו יתברך - ממילא הוא לא יכול להפרד, שכשם שאדם לא יכול להפרד מעצמו, כך אינו יכול להפרד ממנו יתברך.

שינה בסוכה – גילוי שאדם בלי דעת נכלל בו ית'

מבואר בגמ' והובא להלכה בפוסקים שצריך לישון בסוכה.

ול**כאורה**, מדוע צריך לישון בסוכה, והרי נאמר: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי", ובזמן השינה אין דעת, אין את ה"למען יידעו"?

כאן טמונה נקודה נפלאה! כאשר האדם ישן בסוכה, מתגלה שבשעה שיש לו ביטול של הדעת, הוא נכלל בו יתברך, והסוכה היא גופא הדעת שלו! לישון בסוכה פירושו לגלות שאדם בלי דעת נכלל בו יתברך, וכל הדעת שלו זו הסוכה, אין כאן שום דעת אחרת.

כאשר האדם ער, כביכול הסוכה היא ההתלבשות החיצונית שמגלה שהדעת היא לבוש. אבל כאשר האדם ישן ודעתו מסתלקת, אז הבעצם של הדבר, כל ה"אני" שלו הוא רק הסוכה ואין מעבר לזה שום נקודת "אני" אחרת, כי ה"אני" הוא עצם הדעת, וכאשר הדעת מסתלקת ממנו, הריהו נכלל בו יתברך, ואז ה"אני" שלו הוא הסוכה.

בלומר, עצם השינה בסוכה, היא הגילוי שהדעת היא התלבשות, והסוכה היא לבוש לנפש, אבל מצד השינה עצמה, האדם מתכלל בו יתברך, ואז הסוכה עצמה היא בבחינה של התלבשות.

שמחה "לגומרה של תורה"

אור זה ממשך ומאיר, עד שההארה מגיעה לשמחת תורה.

ולכאורה, מה הקשר של שמחת תורה לסוף ימי חג הסוכות?

עומק הדברים נראה כך. מצד מה שעכשיו תופסים אנו את התורה בבחינת דעת, אזי הדעת היא זו שדרכה אנחנו מקבלים את התורה. אבל כאשר מתגלה בסוכות שהדעת היא התלבשות, אז מתגלה מהלך חדש בחיבור לתורה. מתגלה שהחיבור לתורה הוא מצד הנקודה הפנימית, והוא לא מצד הדעת, והדעת היא רק התלבשות.

כאן מגיעה הנקודה של השמחה. הנקודה של השמחה לאחר חג הסוכות, היא כאשר יש כאן בירור מהי המהות האמיתית של התורה. כל זמן שאדם נמצא לאחר החטא, ותופס את התורה כדעת - בעצם נעלמת ממנו הנקודה הפנימית של התורה, אותה נקודת המאור. אבל כאשר יש תיקון בסוכות, ומתגלה שהדעת היא לבוש לנפש, והאדם מפריד את העצמות מן הלבוש - ממילא הוא מקבל תורה חדשה, הוא מקבל את המאור שבתורה, את האין שבתורה, ואין לך שמחה יותר גדולה מזו.

בדברי חז"ל מבואר, שבשמחת תורה עושים שמחה "לגומרה של תורה". מה הכוונה "לגומרה של תורה"?

כאשר נמצאים בתוך חטא עין הדעת, תופסים את התורה בדעת, ודעת זו נקודת הגבול, נקודת האני, נקודת המיצר, וכך גם תופסים אנו את התורה. אבל כאשר מבינים שהשגתנו בתורה היא רק נקודת ה"גומרה של תורה", היא רק נקודת הגבול, הגמר, אך אין זו נקודת העצמיות - זה גופא השמחה! כאשר מתגלה שזה רק לבוש - ישנה שמחה גדולה, כי מתגלה לנו מהי באמת התורה הק'!

אין הכוונה שהשמחה היא "לגומרה" של תורה בלבד, אלא מתגלה לנו שהתפיסה שתפסנו עד עתה, היא בחינה שנקראת "גומרה של תורה", זהו גמר, סוף, גבול.

אבל בכדי להראות שיש לנו חיבור לנקודה שהיא אינה גבולית, מתחילים את התורה מחדש, "לעיני כל ישראל - בראשית" - ובוה מתגלה לנו מהלך חדש בתורה. עד עכשיו תפסנו שיש גומרה של תורה, וכאן מתגלה לנו שאין גומרה של תורה, אלא מיד מתחילים מחדש, כלומר: שהתורה אינה גבולית, מתגלה בה "המאור"!

מצד מה שאדם תופס את עצמו כ"אני", הוא אחוז בגבול, אולם מצד תפיסתו שה"אני" הוא רק התלכשות, אבל עצם המציאות היא התכללות בו יתברך - הרי שהוא מדבק את עצמו באין-סוף. נמצא, שעצם התיקון של סוכות מברר מהי התורה העצמית, הפנימית, שהיא אין עוד מלבדו, נכללת בו יתברך, ומהו הגבול.

וזה גופא מה שמתגלה בשמחת-תורה. מחד מגלים אנו שה"גומרה של תורה", שהסוף, הוא הגבול, הוא לבוש. ומאידך אנחנו חוזרים להתחלה, נעוץ סופן בתחילתן, לגלות שבאמת הפנימיות של התורה היא בלתי גבולית, וזו גופא שלמות ההשגה.

זהו שכתב האריז"ל, שאילו לא חטא אדה"ר, מיד היה נתקן כל המהלך שהולך עד שמחת תורה, כלומר היה הכל נתקן בבת אחת. אדה"ר היה מדבק את עצמו בו יתברך, ומיד היה מגלה שעצם האני הוא לבוש, ותפיסת המציאות שאין עוד מלבדו. אלא לאחר שהוא חטא, יש את המהלך של ימים נוראים, סוכות ושמחת תורה.

סוף דבר, כל המהלך של הימים נוראים בא לגלות את תפיסת המציאות של אין עוד מלבדו, ושאר כל הדברים זו התלכשות לו יתברך, כביכול.

נמצא, שהעצמות היא אין עוד מלבדו, בלתי בעל גבול, והלבוש הוא הגבול, ואין לך שמחה גדולה מזו, שמביאה את האדם לדבקות פשוטה בו יתברך.

מהות השם "מועד"

התוועדות עם הקב"ה בביהמ"ק

אחד מהשמות של החגים הוא - "מועדים". מועד מלשון ועד, התוועדות. עם מי ההתוועדות? עם הקב"ה! בנוהג שבעולם אדם שקובע להיוועד עם חברו, הוא קובע מקום להתוועדות זו. היכן הוא מקום ההתוועדות עם הקב"ה? - בביהמ"ק! זהו עניינה של מצות עליה לרגל לביהמ"ק, כדכתיב "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'" (שמות כג, יז), ודרשו חז"ל: "יראה - בדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו" (חגיגה ב ע"א). נמצא, שענין עליה לרגל שהיא התוועדות, הוא בשתי עינים.

עומק הדבר: כדרך שני בנ"א שנפגשים זה עם זה ב"ארבע עינים", כן ממש כביכול האדם נפגש עם הבורא ברגל, התייחדות גמורה, שתי עינים שלו ושתי עיניו של הבורא כביכול. לכן מקום ההתוועדות הוא ביהמ"ק דוקא, שהוא בחינת "עין", כמפורש בגמ' (ב"ב ד ע"א): "ילך ויתעסק בעינו של עולם [ביהמ"ק] דכתיב: 'הגני מחלל את מקדשי גאון עוזכם מחמד עיניכם'". הרי שביהמ"ק נקרא "מחמד עיניכם", וכיון שנקרא כן, מוכרח שזוהי מהותו, בחינת עין.

לאחר שחרב ביהמ"ק היכן מקום ההתוועדות

השתא דלא קא זכינן, וליכא ביהמ"ק, היכן נתוועד עם הקב"ה? השם מועד לא פקע מאז שחרב הבית, בע"כ שגם בזמן שליכא ביהמ"ק, נקודת ההתוועדות עם הקב"ה קיימת, אולם צריכים אנו לדעת היכן?

על דברי הגמ' חגיגה שהוזכרו לעיל, "יראה יראה כדרך שבא לראות", כתבו התוס': "פרש"י כדרך שבא הקב"ה לראותך דהיינו בשתי עיניו אף אתה בא לראותו בשתי עיניך. ולא יתכן לר"ת דהא לא שייך ביאה גבי שכינה, שבכל מקום הוא".

וביאור דבריו נראה, שהנה במשל שהזכרנו שאדם פלוני קבע להתוועד עם חבריו במקום פלוני בזמן פלוני, הרי שבשעה שמוגיע הזמן הנקבע, גם הוא וגם חבריו צריכים להגיע למקום המיועד. אולם אצל הקב"ה אין הדבר כן, כשהקב"ה קובע עם בנ"א להיוועד עמו, רק על האדם מוטל לבא למקום הנקבע, אולם הקב"ה כל הזמן נמצא בכל מקום.

המונע היחידי להתוועדות הוא האדם

עומק הדבר, שהקב"ה מצידו מוכן בכל רגע להתוועד עם האדם, אין שום מגבלה לא של זמן ולא של מקום. המונע היחידי להתוועדות זו הוא האדם!

כשיסיר האדם את המניעה מצדו, הרי ביכולתו להיוועד עם הקב"ה בכל עת ובכל שעה, וכלשון המס"י (פרק כו): "אך הקדוש הרב תמיד לאלקיו ונפשו מתהלכת מן המושכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעוה"ז. והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש וכמזבח".

הרי מבואר בדבריו, שאף כיום שאין ביהמ"ק, יכול אדם להפוך את עצמו לביהמ"ק. אדם מן הסוג הזה, אע"פ שאין ביהמ"ק יכול להיוועד עם הקב"ה, כיון שהוא עצמו בבחינת ביהמ"ק.

גילוי הבורא ע"י סילוק המחיצות

בבל רגל ורגל יש כח פנימי שדרכו יכול האדם ליועד עם הקב"ה, על האדם לקבל מהרגל את הנקודה הפנימית שמחברת בינו לקב"ה.

מהי אותה נקודת הרגל של סוכות שמחברת את האדם לקב"ה?

בשבת חוה"מ סוכות קבעו חז"ל לקרא ספר קהלת, ובהכרח שעניינו הפנימי שייד לסוכות, שאל"כ מדוע קבעו לקרא בו דוקא בסוכות!

שלמה המלך פותח את ספרו במילים: "הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל", ופירש"י (והוא מהו"ל): "קהלת קורא תגר ואומר על כל יצירת שבעת

ימי בראשית שהכל הבל של הבלים וכו', שבעת הבלים כנגד מעשה שבעת ימי בראשית". וכבר תמהו קמאי, איך קרא תגר שלמה המלך על מעשה ידי הקב"ה?

עומקם של דברים כך הוא. הקב"ה ברא את עולם מלשון העלם, שמעלים את אלוקותו ומסתיר את הווייתו ברוך הוא. העולם, ההעלם, נברא בו' ימים, כלומר יש כאן ז' מדרגות של העלם זו על גב זו. תפקיד האדם בעולמו הוא להסיר את ההעלם, לסלק את המחיצה [בריאת העולם], ולגלות את אלוקותו ית'. כל עבודת האדם להפוך את כל הבריאה להבל אחד גדול. וכשהאדם יחוש את כל הבריאה כהבל, ככלום, יגלה את הבורא ית', יזכה לגילוי כמו לפני בריאת העולם [ההעלם], וממילא יוכל להיות דבק באלוקיו תמיד.

כל מה שמפריע לאדם להיות דבוק באלוקיו, הוא בריאת העולם, ההעלם. כשיסיר האדם מחיצה זו, ע"י שיהפוך הכל להבל, ממילא יהיה דבק בבוראו תמיד.

זוהי נקודת הגילוי הפנימית של סוכות, זוהי נקודת המועד, ההתוועדות שמתגלית בחג הסוכות.

המשנית, ר' יחזקאל לוינשטיין זצוק"ל, התבטא פעם שאדם אין לו בכך שיקרא את ספר קהלת שכתבו שלמה המלך, אלא על כל אדם ואדם מוטל לכתוב לעצמו, מתמצית דם לבבו "הכל הבלים וכו' הכל הבל". על האדם לחוש זאת בלבו בכירור, שכל העולם כולו הבל, מעשה תעתועים בלבד. זוהי עבודת היום, לכתוב ספר קהלת עצמי.

והנה בזמן שביהמ"ק היה קיים, היה לאדם סיוע להשיג השגה זו דרך המקום, דרך ביהמ"ק. בביהמ"ק היו מעלים קרבנות ע"ג המזבח ומבטלים את תפיסת החומר של הדברים, את תפיסת ההעלם שבהם, ומביאים את הרוחניות, את האלוקות לידי גילוי. עתה שאין ביהמ"ק קיים, עלינו לעשות זאת בכוחות עצמנו, לבטל את בריאת העולם, ההעלם, ולהיוועד עם הבורא עולם כמו קודם הבריאה.

הסוכה – סוגי הארות המאירים בה

סוכות ממש או ענני הכבוד

"כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כב, מג).

בגמרא (סוכה יא ע"ב) נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא, האם סוכות הכוונה סוכות כפשוטו, או סוכות ענני כבוד. ברור הדבר, שאלו ואלו דברי אלקים חיים, אלא שהפועל יוצא, כלומר, צורת העשייה - היה סוכות ממש, והשורש של הסוכה בעולם הרוחני, היה ענני כבוד.

נמצא, שכל מאן-דאמר דיבר בעולם אחר. מצד העשייה בפועל, היו סוכות ממש, סוכות של עשייה גשמית, ומצד השורש הרוחני של הסוכה - היו ענני כבוד. וכיון שההארה צריכה כלי, ממילא הסוכה ממש - היא היתה כלי להארה של ענני הכבוד.

סוכה של דעת ושלמעלה מן הדעת

במשנה ריש מסכת סוכה שנינו: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה", ובגמרא שם הובאו שלשה טעמים לפסול הסוכה למעלה מעשרים.

הטעם הראשון הוא: "אמר רבה, דאמר קרא 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל', עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא".

מבואר כאן, שמצד ה"למען ידעו דורותיכם", מצד הדעת - דעת נתפסת עד עשרים אמה. "עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה", אבל למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה, כלומר, זה למעלה מתפיסת הדעת, מתפיסת המוחין, יש כאן מהלך של אין אדם יודע שהוא דר בסוכה.

והנה במשנה מבואר, שסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה לדעת תנא קמא פסולה, ור' יהודה מכשיר. וברור הדבר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, הן שיטת תנא קמא שסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה פסולה, והן שיטת ר' יהודה שסוכה שגבוהה שלמעלה מעשרים אמה כשרה, אלא שהם דיברו בשני אופנים של סוכה.

לפי סברת רבה, שמעמו של תנא קמא הוא מצד שער עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, משא"כ למעלה מעשרים אמה שאין אדם יודע שהוא דר בסוכה - מבואר כאן, שסוכה עד עשרים אמה היא סוכה של דעת, וסוכה שלמעלה מעשרים אמה, היא סוכה של לא ידע, "אין אדם יודע שהוא דר בסוכה".

ואם רבי יהודה מכשיר בסוכה שלמעלה מעשרים אמה, נמצא שרבי יהודה תופס את הסוכה במהלך של לא ידע. משא"כ רבנן, שהם תופסים את הסוכה במהלך של ידע, "למען יידעו דורותיכם", ומצד הדעת - עד עשרים אמה שלמא בה עינא, יש תפיסה, יש אחיזה, אבל למעלה מעשרים אמה, "אין אדם יודע", יש כאן את המהלך של הלא ידע.

מבורר אם כן לפנינו שתי בחינות בסוכה: סוכה של דעת - "למען יידעו דורותיכם", וסוכה שלמעלה מן הדעת - "אין אדם יודע", שהיא למעלה מעשרים אמה.

פשוט וברור, שעשרים בחינת "כתר", בנימטריא עשרים, כידוע אצל המקובלים. מצד מה ש"החכמה מאין תמצא", שזו בחינת ראיה - כשר עד עשרים אמה, אבל מצד כתר עצמו, מצד התפיסה היותר עליונה, זו בחינה של למעלה מעשרים אמה, שזו סוגיא של עולם הכתר. והסוכה הזו לא שלמא בה עינא, והו האין הלא נודע שאי אפשר לראותו, בחינת "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, ב).

סוף דבר ישנן שתי בחינות של סוכה: סוכה של דעת - "למען יידעו דורותיכם", וסוכה של לא ידע - אין אדם יודע שהוא דר בסוכה, זוהי סוכה שאין בה ידע.

ר"י ורבנן חולקים אם סוכת דירת קבע או עראי

מלבד טעמו של רבה, הובאו שם בגמ' שתי שיטות נוספות בטעם הפסול למעלה מעשרים אמה: שיטת ר' זירא ושיטת רבה. שיטת ר' זירא: "וסוכה תהיה

לצל יומם מחורב', עד עשרים אמה אדם יודע יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה, אלא בצל דפנות".

ושיימת רבא: "בסוכות תשבו שבעת ימים", אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. עד עשרים אמה - אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה - אין אדם עושה דירתו דירת עראי, אלא דירת קבע".

נברר את הדברים.

הזכרנו את מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא האם סוכה היא זכר לענני כבוד או זכר לעשיה. והנה, אם הסוכה היא זכר לעשיה שנעשתה בפועל, בודאי שהסוכה שהיתה בזמן שבני ישראל היו במדבר, והסוכה שנעשית בכל דור ודור - היא איננה אותה סוכה. משתנים הקרשים, וגם באדם עצמו משתנים דברים משנה לשנה, ולא בהכרח שזו אותה סוכה ממש. אם כן, זהו סוכה דירת עראי כפשוטו.

אבל אם הסוכה היא זכר לענני כבוד - הרי שעצם הסוכה איננה עראי, היא קבע. אלא שהימצאות האדם בתוכה רק שבעה ימים - זהו עראי, אבל העצמיות של הסוכה היא קבע, כי אותם ענני כבוד שהיו בצאת בני ישראל ממצרים, הם גם ענני הכבוד שישנם כיום. זהו העולם הרוחני שלמעלה מעולם העשיה, ובו אין השתנות.

לפי זה, לדעת רבא שטעמו של ת"ק הפוסל סוכה למעלה מעשרים משום שיש דין של "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי", א"כ ר' יהודה שמכשיר סוכר שדירת קבע כן מהני. נמצא אם כן לכאורה שנחלקו ר"י ורבנן זכר למה נעשית הסוכה: ר"י סוכר שהיא זכר לענני כבוד, וא"כ הסוכה היא דירת קבע בעצם, וגם דירת קבע כשרה, אבל רבנן סוכרים שהיא זכר לעשיה בפועל, וממילא "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי".

סוכה – סוד העקודים, האחדות

עומק הענין כך הוא.

ידוע בכתבי האריז"ל שיש מה שנקרא "עולם העקודים", "עולם הנקודים" ו"עולם הברודים". "עולם העקודים" הוא אותו עולם שהדברים נעקדים, מאוחדים, לא

נפרדים. "עולם הנקודים" הוא העולם שבו קיימת נקודת ההתפרדות, ו"עולם הברודים" הוא עולם התיקון של ההתפרדות.

ולענייננו: ענין העקודים הוא לתפוס כל דבר כאחדות. זהו העולם שלמעלה מן השבירה ולמעלה מן התיקון. העקודים כידוע לא היתה בהם שבירה, כי דבר שהוא עקור, הוא אחדות בעצם, ולא שייך בו שבירה. שבירה כלומר, שיש בו התפרדות, שורש לנפרדות. אחדות בעצם, אין בה נקודה של נפרדות.

והנה קי"ל להלכה, שסוכה שחמתה מרובה מצילתה - פסולה, צילתה מרובה מחמתה - כשרה. כלומר, כסדר רואים אנו בסוכה, שיש כאן עירוב של חמה וצל, שהרי אילו עשה סוכה שלגמרי אין הגשמים יורדים לתוכה - גם אז פסולה, כמבואר במשנה לקמן, כי סוכה צריך שיהיה בה עירוב של חמה וצל.

אלא שהסדר של צורת העירוב צריך שיהיה הצל מרובה על החמה, ואם החמה הופכת להיות העיקר, והצל הופך להיות למפל [סוכה שחמתה מרובה מצילתה] - פסולה, אך צורת הסוכה היא חמה וצל.

מה שנוגע לענייננו, חמה בגימטריה 53, צל - 120, חמה וצל ביחד - 173, ועם הכולל - 174, קע"ד, והוא סוד העקודים.

בעצם, כל המהלך שאנו מכירים, הוא מהלך של אור וחושך. ומבואר הרבה ברמח"ל שבחינת האור והחושך זוהי בחינה של גילוי פנים והסתר פנים. שורש הבריאה בעצם, הוא גילוי והעלם, גילוי והעלם, אור וחושך.

וכשמדברים בענין הסוכה, יסוד זה מתראה בצורה של חמה וצל. החמה זו נקודת ההארה, הגילוי, והצל זו נקודת ההעלם.

כשיש את העקידה, את האחדות, בין החמה לצל - זהו סוד היחוד, סוד היחיד, התפיסה שאין בה שבירה. כלומר, הבעצם של הסוכה הוא לגלות את אותה נקודה שחמה וצל הם אחדות פשוטה.

הארה שלמעלה מן הגבול ושמירה על הגבול

נבאר את הדברים יותר בהרחבה.

לעיל הוזכר בשיטת רבי זירא הפסוק בישעיהו (ה, ו) "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר".

בפסוק כאן מדובר בסוכה דלעתיד, כפי שאומרת הגמרא בהמשך הסוגיא: "כולהו לא אמרי כר' זירא, ההוא לימות המשיח הוא דכתיב" - הפסוק מדבר על הלעתיד. ומבורר בפסוק, שהסוכה שלעתיד לבוא, "תהיה לצל יומם מחורב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר".

מה הכוונה "זרם ו"מטר"?

ישנם רמ"ח מצוות עשה, ועל זה נאמר איסור דאורייתא של כל תוסף וכל תגרע. כל תגרע, הגריעה הראשונה מהרמ"ח הוא "זרם" - רמ"ז, וההוספה הראשונה היא "מטר" - רמ"ט. והסוכה, היא תהיה "למחסה ולמסתור מזרם וממטר", היא תציל את האדם מבחינת כל תוסף וכל תגרע.

מדוע דייקא הסוכה, בה שייכת בחינת הצלה זו?

בעצם, כפי שכבר דיברנו בארוכה גדולה, יש את הגבול ויש את הנקודה שהיא למעלה מן הגבול, הנקודה הנקראת "בלתי בעל גבול". ה"כל תוסף" ו"כל תגרע", הם העומק של שבירת הגבול. אלא שיש את ה"כל תגרע" שהוא השבירה מצד הצמצום של הגבול עצמו, ויש את ה"כל תוסף" שהוא כביכול ההרחבה, אבל "כל המוסף גרע", וזהו סוג נוסף של שבירת הגבול.

הן ה"כל תוסף" והן ה"כל תגרע", שורשם נעוץ בנקודה של הבלתי בעל גבול המבטל את הגבול. כשהתורה אומרת שיש איסור של כל תוסף וכל תגרע, עומק הדברים, שאף שודאי עבודת האדם מצד פנימיות הנפש לדבק את עצמו לנקודה שאין עוד מלבדו, שאין גבול - אבל יחד עם זאת, כפי שכבר ביררנו בהרחבה, עליו לדבק את עצמו גם בגבול.

"ואת התורה לא תהא מוחלפת!" יש כאן את נקודת הגבול, ורצונו יתברך שנתדבק בגבול, ומצד כך נאמר האיסור "כל תוסף וכל תגרע".

זהו גדר הגבול שכך רצונו יתברך שיהיה. סטיה מגדר הגבול, כלומר הארה של הבלתי בעל גבול בגבול לבטל את הגבול - היא נגד רצונו יתברך.

כאשר ההארה של הבלתי בעל גבול והגבול מתגלים בבת-אחת, כפי שבידרנו בארוכה, שבעצם זה סוד האחדות - על בחינה זו נאמר: "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר"; "למחסה ולמסתור", זהו סוד הסתר, כפי שדיברנו בארוכה.

כאשר מתגלה בחינת הכתר של ה"סתר עליון", מתגלה הנקודה של הבלתי בעל גבול, ולכאורה זו סתירה לגבול. על זה כתוב כאן "ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר", כלומר יש כאן גילוי של בחינה הנקראת "זרם" ובחינה הנקראת "מטר", שהיא נקודת הבל תגרע ובל תוסף, אבל מצד ההארה של הבלתי בעל גבול, יש כביכול גריעה ויש כביכול הוספה, כי ההארה של הבלתי בעל גבול מאירה, ואז צריך את הבידור שהגבול אמת כשם שהבלתי בעל גבול אמת.

וזה גופא הגילוי של הסוכה, שתהיה "למחסה ולמסתור מזרם וממטר" - יש כאן את ההתגלות של הבלתי בעל גבול, אבל עדיין נצרכת כאן שמירה, שהגבול תהיה לו מציאות.

זה עומק מה שכתוב במקובלים שהסוכה הוא כח השמירה. אבל לא רק כפשוטו שהסוכה מהווה שמירה מן המזיקים, אלא זו שמירה לכך שלא תהיה פריצה של הבלתי בעל גבול שיכבטל את גבול!

נמצא אם כן, שבשורש יש הארה של "מזרם ומטר", שהיא נקודה של הארה שלמעלה מן הגבול, וצריך שמירה, צריך קיום, לנקודה של הגבול.

"כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ"

בפסוק בבראשית, ביצירת האדם כתוב: "וכל שיח השדה פרם יהיה בארץ וכל עשב השדה פרם יצמח כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה" (בראשית ב, ה). "פרם" אותיות מטר.

באמת, בפסוק לפני כן כתוב: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", ורש"י מזכיר כאן את היסוד, "ללמדך שכלם נבראו ביום ראשון" וכפי שכבר בידרנו, הכוונה שבראשון נבראה בחינת האין. וההמשך של הפסוק, אם כן, "וכל

שיח השדה טרם יהיה בארץ", הכוונה שהוא היה בארץ בכחינה של "טרם". "כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה".

רק ביום השישי הפך האדם לכחינה של יש, אבל מצד התפיסה הקדמונה, מצד הבריאה של היום הראשון - האדם היה בכחינה של אין, "ואדם אין", וממילא המהלך של הבריאה היה בכחינת "בל תוסיף", בכחינה של מטר, בכחינה של טרם, היה כאן גילוי של האין עוד מלבדו, גילוי של הבלתי בעל גבול. אז עדיין באמת לא נברא הגבול ממש, רק השורש, והיתה הארה עצמית של האין עוד מלבדו.

"כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ", כלומר עדיין לא היה כאן את המהלך שהקב"ה המטיר, אבל "כי לא", הבחינה של "לא", שהיא בחינת השלילה - זה גופא המטיר ה' אלקים, זה גופא היה המטר. מה שאצלנו נתפס כיש, ביום הראשון היה "כי לא", אין, שלילה - וזה גופא המטיר ה' אלקים על הארץ!

"ואדם אין" כלומר, השורש שלו היה מאותה נקודה שאין גבול, אלא שביום השישי שזכר הקב"ה את עפרו ["גבלו", כמו שאומרת הגמ'] - אז התחדש המהלך של הגבול שבאדם, היצירה של היש של האדם, ונאמר איסור של כל תוסיף ובל תגרע.

זה גופא היה הפגם של חוה, שהוסיפה על ציווי ה'. ובעומק, הוספה זו על ציווי ה', היתה בעצם הארה של הבלתי בעל גבול. אבל ע"י זה היא עברה את הגבול, וזה נגד רצונו יתברך. וכל זה בא מכת ה"נחש" - גימטרי' משיח.

אבל באמת התיקון של משיח, הוא לגלות את ההתכללות של הגבול והבלתי בעל גבול, ולא שהבלתי בעל גבול שולל את הגבול. זה גופא עומק העלמא דתיקון הגמור, כי מצד נקודת ההתכללות, האחדות הפשוטה - הגבול והבלתי בעל גבול נכללים זה בזה, ואינם סותרים זה את זה, אינם שוללים זה את זה.

זה גופא התיקון לחטא של אדם הראשון. שורש החטא נבע מאותה נקודה של כל תוסיף אשר שלל את נקודת הגבול, והוא הוליד את נקודת העבירה. אבל בעומק צריך להיות כאן הארה שיש איסור כל תוסיף, ואותו אור של הוספה, של נקודה שאין גבול - אינו שולל את הגבול, אלא נכללים הם זה בזה.

נמצא אם כן, שעומק הארת הסוכה, כפי שתהיה לעתיד, היא שהסוכה אכן תהיה "למחסה ולמסתור מזרם וממטר".

השכר לעת"ל – הארת אור א"ס

איתא בגמ' ריש מסכת עבודה זרה, שלעת"ל הקב"ה בא ורוצה לתת שכר לישראל, ואומות העולם תובעים ג"כ שכרם. והקב"ה אומר: "מצוה קלה יש לי, סוכה שמה", ובה מנסה אותם, ואז הקב"ה מוציא להם לאומות העולם חמה מנרתיקה וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא כו'.

עומק הדברים: חמה זו בחינת ההארה, ונרתיק זו בחינת הצל, בחינת הגבול. כאשר לעתיד לבוא יבוא הקב"ה כביכול לתת שכר, שהוא גילוי הגאולה העתידה, גילוי של המשיח - תתגלה ההארה של התכללות הגבול עם הבלתי בעל גבול.

ואת הנקודה הזאת אומות העולם לא יהיו מסוגלים לסבול! הקב"ה כביכול יוציא חמה מנרתיקה, והם "בועטים", לא יכולים לסבול שהגבול והבלתי בעל גבול נכללים זה בזה, שהצל נכלל בחמה.

וזה גופא נקרא מוציא חמה מנרתיקה, כלומר: עצם כך שהם תופסים שאם יש בלתי בעל גבול, אז הגבול אינו נכון - זה גופא נקרא מוציא חמה מנרתיקה. מבעטים ויוצאים מהסוכה, כלומר הם אינם סובלים את המציאות שכוללת את הגבול.

נמצא אם כן, שיש כאן בחינה מצד השכר של התכללות החמה והצל בבת אחת, התכללות הגבול והבלתי בעל גבול בבת אחת.

הדפנות הן כביכול נקודת הגבול, המיצר. ואדרבה, סוכה בלי דפנות כלל פסולה, כי סוף כל סוף צריך דפנות.

הסכך היא אותה נקודה שמגלה את האחדות של הצל והחמה, של הגבול והבלתי בעל גבול. כשאדם יושב בצל סכך, בצל הסוכה - בעצם נכנסת גם חמה, והוא יושב בצל של הסכך. נמצא שהוא כולל את הגבול ואת הבלתי בעל גבול בבת אחת, כי לחמה ולצל יש את אותו מקור.

וזחן טעמו של ר' זירא שהזכרנו: "עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה", והריהו כולל את הגבול והבלתי בעל גבול בבת אחת, ולכן הסוכה כשרה. אבל "מעל עשרים אמה אדם יושב בצל דפנות", נמצא שהחמה הנכנסת לסוכה נכנסת ממקום הסכך, והצל - הגבול - מגיע מהדפנות. אם כן, כביכול יש כאן פירוד בין החמה לצל, ולכן הסוכה פסולה.

כלומר, הדפנות מצד עצמן זו אותה נקודה של גבול, אבל הסוכה, מהותה לכלול את החמה והצל, לכלול את האור והחושך, לכלול את הגבול ואת הבלתי בעל גבול - זה גופא מצות סוכה. ממילא, אם אדם יושב בצל סוכה, בצל סכך - הוא יושב במקום שבו מקור האור ומקור הצל הוא אחד, ואז הוא דבק בשורש של עולם האחדות. אבל עד כמה שהוא יושב בצל של הדפנות, נמצא שהוא יושב בגבול מוחלט.

ולפי זה, טעמא דר' יהודה שמכשיר כאשר יושב בצל דפנות, היא אותה הארה המוגלה שגם הגבול כמו שהוא נתפס, בעצם זהו אין עוד מלבדו, ואין מציאות של נפרדות כלל.

הסוכה - בחינת מחסה ומסתור

הדברים עמוקים מאד, אבל סוף דבר, עומק ענין הסוכה הוא: "בצל כנפיך יחסיון", להכנס לבחינה של מחסה ומסתור.

והנה פסוק זה מדבר על לעתיד לבוא, כמו שהזכרנו את דברי הגמ' "ההוא לימות משיח", אבל מצד התפיסה של היום אנחנו תופסים את הסוכה ככה של שמירה, כח של גבול, כח של מחיצה, כח של סכך ושל צל, ואז הסוכה נתפסת כמציאות של גבול.

אבל באמת כמו שזכרנו, המציאות הפנימית של הסוכה, היא אותה נקודה, שיש כאן הארה של התכללות של הגבול עם הבלתי בעל גבול, שזה סוד החמה והצל בבת אחת.

בחינת "כל" – רק הקב"ה!

על הפסוק כבראשית (כד, א) "וה' ברך את אברהם בכל", ישנו מדרש פליאה: "בכל - זה סוכה".

והפליאה ברורה: מה השייכות של "בכל" לסוכה?

ביאור הדברים נראה כך. בגמ' (ב"ב טו ע"ב) איתא: "תנו רבנן, שלשה הטעיון הקב"ה בעולם הזה מעין העולם הבא, אלו הן: אברהם, יצחק ויעקב. אברהם, דכתיב ביה: 'בכל'; יצחק, דכתיב ביה: 'מכל' [ויתן לו מעשר מכל]; יעקב, דכתיב ביה: 'כל' [יש לי כל]".

על שלשת האבות נאמרה הבחינה של "כל", ו"כל" הוא בחינה של עולם הבא. מה הכוונה?

הנברא הוא גבולי, והקב"ה הוא בלתי גבולי. נמצא, שהנברא הוא חלק, והקב"ה הוא הכל. העולם הבא זו אותה נקודה שמתחילה להאיר ההארה של עולם העיגולים, ההארה של האין עוד מלבדו.

זו גופא הכוונה שהקב"ה האיר להם בבחינה של "כל". "כל" זה הקב"ה, וכאשר יש לאדם דבקות בו ית', הוא זוכה למדת כל.

מה שהאדם נקרא "כל", כידוע בספרים, הכוונה היא, שבכוחו לדבק את עצמו באין עוד מלבדו, בבלתי בעל גבול, והוא לבדו יכול באמת להקרא "כל", כי אין מציאות זולתו, הוא הכל, אבל הנבראים הם חלק. האדם נקרא "כל", על שם הכח שהוא יכול לדבק את עצמו בתפיסה הנקראת "כל", להידבק בו יתברך, כביכול בעצמותו.

אבל בעצם, ההגדרה הנקראת "כל", היא אותה נקודה שיכולה להיתפס רק בו יתברך, כי הנברא לעולם הוא חסר, לעולם הוא חלק, ואי אפשר להגדיר אותו כ"כל". אם יש לו תפיסה של "כל", כלומר יש לו דבקות באין עוד מלבדו ממש, ששם אין חסר כלל וכלל.

נמצא אם כן, שאם כתוב לנו כאן במדרש פליאה ש"ה' ברך את אברהם בכל" - זה סוכה", כתוב כאן בעצם, שהסוכה היא גילוי של אין עוד מלבדו!

ואף שהתפיסה החיצונית של הסוכה היא בחינה של גבול, בחינה של צל, בחינה של העלם, בחינה של דפנות - אולם בעומק כתוב כאן הסוד, שמחד הסוכה נקראת "כל", ומאידך היא גבול, וכאן מונחת נקודת ההתכללות של הגבול והבלתי בעל גבול בבת-אחת. מתגלה האחדות האמיתית של האין עוד מלבדו, של הכח הבלתי בעל גבול שנכלל עם הגבול.

עצם המציאות של הסוכה, היא האפשרות כביכול להיכנס אליו יתברך, להתכלל בו יתברך. ומצד ההתכללות בו יתברך, אדם יכול לכלול את הנקודה של הגבול והבלתי בעל גבול בבת אחת.

כי מצד תפיסת הנכרא, בודאי שאין לזה אחיזה, אין לזה מציאות, כי הוא לא משיג את האין עוד מלבדו, ואינו מסוגל להבין איך הגבול נכלל בבלתי בעל גבול. אבל מצד הצלא דמהימנותא, מצד נקודת האמונה - ניתן לאחוז ולהתכלל בבת אחת בגבול ובלתי בעל גבול. ולא מצד התפיסה כיצד זה מתיישב, אלא מצד עומק האמונה שאין עוד מלבדו, והגבול נכלל בבלתי בעל גבול "כהדין קמציין דלבושין מיניה וביה". זוהי העצמות בעצם של ה"בצל כנפיך יחסיון", למחסה ולמסתור, שהיא אותה בחינה של סתר עליון.

"צא מדירת קבע ושב בדירת עראי"

נחזור לנקודה הראשונה שדיברנו, ענין הדירת קבע ודירת עראי.

בעצם, כפי שהגמרא אומרת: "בסוכות תשבו שבעת ימים, צא מדירת קבע ושב בדירת עראי". את עולם העשיה אנחנו תופסים כמציאות של עראי, "התקן עצמך בפרוודור כדי שתכנס לטרקלין", ואז מבינים אנו שצריכים לתפוס את העשיה כעראי, להבין שהגן עדן הוא דירת הקבע של העולם. לצאת מהקבע של העשיה, מהבית, ולתפוס את העולם הזה כעראי, כמו הסוכה, ולהבין שהקבע האמיתי הוא שם ולא כאן.

אבל בעומק כשמבינים, בעצם כל קבע - בסוף הוא עראי! כדוגמא: הרי גן עדן הוא רק עד סוף האלף הששי [אפילו קצת קודם], עד ביאת משיח, שיבוא במהרה בימינו. אם כן, גן עדן גם הוא לא קבע, אלא שהוא יותר זמן מאשר השבעים שנה של האדם כאן בעוה"ז. אבל בעצם, מה שנתפס אצל האדם כביכול שהדירת

קבע אינה העולם הזה אלא העידון בנן עדן - באמת גם שם זו דירת עראי, אלא שזהו עראי יותר מתמשך.

אם נלך הלאה, השכר של האלף השביעי גם הוא עראי, אלף שנים בלבד, שלאחריהם יגיע האלף השמיני שזו כבר מהות אחרת ["ילכו מחיל אל חיל"]. סוף דבר, הרי הנברא יגיע למצב של ביטול גמור והתכללות בו יתברך. נמצא שעצם המציאות של הנברא היא עראי! אין מציאות של קבע בעולם. קבע יש רק אחד - הוא יתברך שמו! שאר הנמצאים, נמצאים מאמיתת הימצאו, והם מציאות של עראי.

נמצא אם כן בעומק, שה"צא מדירת קבע ושב בדירת עראי", אין הכוונה לצאת רק מהעשייה, מהבית הגשמי, ולהכנס לסוכה שהיא דירת עראי, אלא יש לצאת מה"בחכמה יבנה בית", שזוהי אותה נקודת ראשית של הגבול. ה"בראשית - בחכמתא" הוא שורש הגבול, החכמה, הדעת, המוחין. "צא מדירת קבע" הכוונה, צא מהעולם ששייכת בו מציאות של קבע, שהנברא הוא קבע, "ושב בדירת עראי" - כנס לתפיסה שכל הנבראים בעצם הם עראי. ואז יש את אופן ההתכללות של הגבול ובלתי בעל גבול בכת אחת שזכרנו.

כשאדם תופס את עצמו כמציאות של קבע, הוא לא יכול להתכלל בו יתברך, כי כשם שיש כביכול מציאות קבע של בורא, כן הוא תופס מציאות עצמית של קבע, ובדקות זה קרוב לכפירה.

בעומק של הדברים: המציאות האמיתית היא אחד! וכשם שהוא לא נודע, כך גם הגבול לא נודע, והוא נכלל בו יתברך. אלא שכשם שאיננו מבינים אותו יתברך, כך איננו מבינים כיצד הגבול נכלל בו יתברך. שניהם אינם מובנים, הכל אמונה! אבל מצד התפיסה שהנברא הוא החלמי, הוא מציאות של קבע, מציאות מושגת שאינה נכללת בעצמותו ית' - שם יש מציאות של נפרדות, ולא שייך לומר שהגבול נכלל בבלתי בעל גבול, כי הוא מציאות לעצמו. אבל באמת זה לא כך, אלא הכל כאן עראי!

התכללות הקבע והעראי יחדיו

בעומק יותר: כל עראי הוא בעצם קבע. מה שתופסים אנו דבר שאתמול הוא היה, והיום איננו - כל זה מצד התפיסה שיש שינוי, יש תנועה. אבל עד כמה

שמבינים שמצד התפיסה שאין עוד מלבדו לא שייך לומר שיש השתנות, כי "אני ה' לא שנית" - נמצא שמצד תפיסה זו לא שייך מושג של עראי! עראי עניינו שינוי, דבר לא קבוע. קבוע זה הוא יתברך שמו. כשאדם תופס בעומק את הבריאה שאין עוד מלבדו, והכל לא מושג בעיניו - בעצם אין כאן תפיסה של עראי.

נמצא שהסדר הוא: יש-אין-יש. היש הפשוט זו דירת הקבע הפשוטה, שאדם תופס את עצמו כמציאות. "צא מדירת קבע והיכנס לדירת עראי" זו אותה תפיסה של אין, מציאות לא נתפסת, עצם המציאות של הנברא היא לא נאחזת, כי לעולם היא מציאות שמתבטלת. ואז האדם נכנס ל"יש" האמיתי, שהוא ההתכללות בו יתברך, וזו הנקודה שלמעלה מהעראי.

נמצא אם כן, שהקבע והעראי הם אותה נקודה שנכללים בבת אחת. כלומר, אנחנו תופסים שמצד התפיסה הראשונה הכל כאן עראי, ומצד התפיסה היותר עליונה הכל כאן קבע, אלא שאיננו משיגים את מהות הקבע, שכשם שהוא לא מושג, כך גם הנבראים אינם מושגים, וממילא לא שייכת בהם מציאות של עראי.

העראי הוא אותה נקודה שאנו אוחזים את הדבר, ומצד המקבל יש השתנות. מה שאתמול היה נראה בעיניו כך, היום נראה כך. מצד זה יש את התפיסה של עראי. אבל מצד ההבנה שהנבראים נכללים בו יתברך, הרי שאין לנו השגה לא בו ולא בלבושים, וכיון שכך - שוב לא שייך לומר שיש מציאות של עראי, אלא הכל קבע, רק שאנחנו לא משיגים דבר!

זהו עומק עניינה של הסוכה, לכלול את הקבע והעראי בבת אחת! כלומר, אותה נקודה שהיא למעלה מן הקבע ולמעלה מהעראי, זאת נקודה שלא שייך לדבר בה אם היא קבע או עראי. אין לנו אחיזה, אין לנו תפיסה. זוהי ההתכללות של דירת עראי עם דירת קבע.

כניסה לסוכה – התכללות בקב"ה

ידועים דברי הגר"א ז"ל, שישנן שתי מצוות שאדם נכנס כולו לתוכן: ארץ ישראל וסוכה [ישנה מצוה נוספת - מקוה, אבל זה ענין לעצמו].

ועומק הענין שאדם נכנס כולו לתוך המצוה, אין זה רק ענין של כמות, אלא שאם הוא נכנס כולו לתוכו, פירוש הדבר שאין כאן אני כלל! דבר שאדם נכנס חלקו - אותו חלק שנכנס כביכול נכלל בדבר, ואותו חלק שלא נכנס, נשאר עצמי, ועדיין יש כאן "אני". עד כמה שאדם נכנס כולו לתוך המצוה, הרי שאין כאן אני כלל. הוא נכלל בדבר.

כאשר נכנס אדם לסוכה כולו, הריהו נכלל בסוכה, וממילא אין כאן מציאות של אני. ובעומק, מי שמבטל את "האני", נכנס אליו ונכלל בו יתברך!

ה"בצל כנפיך יחסיון", למחסה ולמסתור, שזה יהיה הגילוי של הלעתיך - הוא מצד אותה תפיסה של אין עוד מלבדו, שהוא מכליל את האני בו יתברך. ואם יבוא האדם וישאל: וכי הבורא הוא נברא? - ודאי שלא! לכן זו אמונה, אמונה שאיננו משיגים את מהותו, וכך גם איננו יכולים להשיג איך הנבראים נכללים בו יתברך. כל ההסברים שנאמר ונדבר, אינם יכולים למלאות את הנקודה, לעולם לא נוכל לתת הסבר לדבר, כי הסבר פירושו אחיזה, א"כ כבר לא מדברים בו יתברך, כי כשמדברים בו יתברך הרי שאין אחיזה, ולכך אף כשמדברים על כך שהאדם נכלל בו יתברך, כשם שהוא אי אפשר להשיג אותו, כך גם איך הנבראים נכללים בו יתברך, אי אפשר להבין, כי אם נבין - שוב איננו מתעסקים בו יתברך.

זהו הסוד של שלימות ה"צלא דמהימנותא", שיש כאן את הכניסה לגמרי לסוכה, כמו שזכרנו בשם הגר"א, כלומר שהאדם כולו לגמרי נכלל בו יתברך, ואין לזה אחיזה, אין לזה תפיסה, רק מצד האמונה השלימה שאדם מאמין שהוא נכלל בו יתברך לגמרי. וכפי תוקף האמונה וההארה בקביעות הלב - כך האדם נכלל בו יתברך, ואין לו מציאות של "אני" כלל.

זהו עומק התפיסה של הסוכה, שהכניסה לסוכה היא בעצם אותה נקודה שאדם נכלל בו יתברך, ואין לו מציאות אחרת.

עצם הכניסה לסוכה – מעין השבעים פרים

זה העומק של שבעים הפרים המוקרבים בחג, כנגד שבעים אומות העולם.

בעצם כל המהלך של הקרבן, כמו שכתוב בראשונים [ברמב"ן ועוד], שצריך לחשוב שכל מה שנעשה בקרבן היה צריך להיעשות בו עצמו ["אדם כי יקריב מכם קרבן"], אלא שבמקום לעשות בו עושים זאת בקרבן, וכאשר אין קרבן, העבודה היא: "ונשלמה פרים שפתינו" - האדם רק אומר את הדברים, אבל בעצם היה צריך להקריב את עצמו.

נמצא שעצם הכניסה לסוכה, זהו המהלך של שבועים הפרים. השבועים פרים שמקריבים, הם בעצם בבחינת, שהוא מקריב את עצמו. קרבנות החג מצד התפיסה של נפש האדם, הוא עד כמה האדם נכלל בתוך הסוכה, וכפי תוקף הארה של ההתכללות שלו בסוכה, זה גופא ענין הקרבת הקורבנות.

עד אשר יש כאן את הביטול הגמור של השבועים כוחות שבנפש, כידוע מהגר"א, שבעצם אלו שבועים אומות, אלא שבחיצוניות אלו אומות, אבל בפנימיות אלו שבועים כוחות. וכאשר אדם כולל את כל השבועים כוחות בסוכה, כלומר בו יתברך - הוא מגיע למהלך של שמחת תורה, בו יש איחוד גמור בינו לבין הקב"ה.

"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"! אבל זה יהיה רק לאחר שאדם יכלול את השבועים כוחות בו יתברך, ולא תהיה כלל תפיסה של אני, ואין לך שמחה גדולה מזו כאשר יש גילוי גמור שאין עוד מלבדו ממש.

מהות הצל ותיקונו

גילוי שה"יש" הוא בעצם "אין"

כתיב: "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב" (ישעיה ד, ו). הרי שתכלית הסוכה היא לצל. צל עניינו, מקום שקרני אור השמש אינן מגיעות לשם, מפני מסך החוסם את אורה של השמש. נמצא, שהצל אינו מציאות, אלא העדר של מציאות. במבט השטחי נראה שהצל הוא "יש", הוא ממשות, ובאמת אינו כן, אלא העדר של אור. יסוד הדברים שאנו לומדים מן הצל, שדבר שנראה לעינינו כיש, באמת הוא אין גמור, ואינו אלא העלם אורו ית'. כל העוה"ז שנראה לנו כ"יש" גמור, באמת אינו יש כלל, אלא אין, דבר המעלים את אמיתת הימצאו ית'.

זהו ענין חג הסוכות, שמגלה לנו את הארעיות וה"אין" של העולם הזה, את בחינת "הבל הבלים", הבל מלשון דבר שאינו שווה, והבל מלשון הבל הפה, דבר שהוא אין ואינו ניתן למישוש.

צל בחילוף סדר אותיות הוא לץ. ענין הלץ שלוקח דבר שיש בו חשיבות והופך אותו לבלום, הוא לוקח "יש" אמיתי ומוציא ממנו את תוכנו והופכו לאין, לדבר שאין בו ממש [זהו סוד עמלק שנקרא לץ]. ענין הצל הוא בהיפוך, שלוקח את האין והופכו ליש.

תיקון הצל – אצל

תיקונו של הצל הוא במילת "אצל", ע"י שמוסיפים לו את האות א', נתקן, ונבאר את הדברים.

העולם הגבוה מכל ארבעת העולמות נקרא עולם ה"אצילות", כידוע. מדוע נקרא אצילות? מלשון אצל, אצל הבורא יתברך. זהו העולם הגבוה ביותר מד' העולמות, ומי שנמצא בעולם זה נקרא שנמצא אצל הבורא ית'.

עומק הדברים כך הוא. "אצל" ענינו צל של הא', כלומר אות א' היא האות הראשונה, היא מרמזת על הראשית, על ההתחלה. מהו ראשית וההתחלה של כל דבר? - בורא העולם! משום כך מכונה הקב"ה בספרים באות א', לשון "אלופו של עולם" (ב"ר כ, ב), כי הוא הראשית של הכל, הוא הא' של הכל.

אדם שנמצא בעולם האצילות חש שהוא איננו כלום, שכל מציאותו היא הצל של הא', צל של הקב"ה, הוא מרגיש שה"יש" שלו, כל עצמותו אינה אלא כצל שנראה כיש ע"י העלמת אור השמש. כן כל המציאות של עצמות האדם אינה אלא צל של הבורא, הסתר והעלמת הבורא.

הכח הנצרך לבניית המשכן

זוהי מדרגתו של בצלאל שאמרו חז"ל שנקרא כן מפני ש"בצל א-ל" היה. כלומר, הוא תפס את היות עצמו כצל של הקב"ה.

רק אדם במדרגה זו יכול לבנות את המשכן, מפני שהוא מכיר שכל ה"יש" של המשכן אינו אלא צל של הקב"ה, ולכך המשכן הפך לבחינת אצל, אצילות [אפילו שהוא נמצא בעולם הגשמי, בעולם העשיה]. הקלקול של בחינת אצל הוא כשהופך לעצל, ע' במקום א'. ותיקונו להפוך מעצל לאצל, ואכמ"ל.

מהות החילוק בין ישראל לאומות

ענה יאירו דברי הגמ' (ע"ז ג ע"א) בתשובת הקב"ה לאומות העולם שמוענים שהקב"ה יתן להם מצוה לקיים ויקיימוה ויתן להם שכר על כך לעת"ל. והקב"ה אומר להם, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה וכו', מיד כל אחד ואחד הולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא וכו' מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהן, שנאמר "יושב בשמים ישחק" (תהלים ב, ד) וגו'.

עומק דברי הגמ' כך הם: אוה"ע כל מציאותם יש עצמי, הם אינם מסוגלים לתפוס את עצמם כצל של הקב"ה, כהעדר אור שלו. וז"ש "והקב"ה מקדיר עליהם חמה", כלומר הקב"ה מגלה להם שהם מוכנים לתפוס את עצמם רק כאור ולא כצל, ולכך מקדיר עליהם חמה ואין בסוכתם צל אלא חמה, שזוהי עצם הווייתם.

"מִיָּד הַקֶּבֶ"ה יוֹשֵׁב וּמִשְׁחָק עֲלֵיהֶם", פִּירוּשׁ: מִשְׁחָק מִלְשׁוֹן לִשְׁחָק אֲבָנִים, לְפִוּרָרָם וּלְהוֹפְכֵם לְאֵין, וְזֶה הַקֶּבֶ"ה מִגְּלָה לְאוֹמוֹת הָעוֹלָם, שֶׁהֵם אֵינָם יֵשׁ אֵלָא אֵין, וְזוֹהֵי בַחֲיִנַת שְׁחִיקָתָם. וְהַקֶּבֶ"ה מֵרָאָה לָהֶם כִּי־צַד הֵם אֵינָם מִסּוּגְלִים לְהַבִּין מִדְּרַגָּה זוּ.

זו הסיבה שאין לאוה"ע שכר לעת"ל, כיון שהשכר לעת"ל הוא דבקות והתבטלות לקב"ה, ואת זה אוה"ע אינם מסוגלים להבין, הם תופסים את עצמם כיש ולא כאין.

סוד הקנין והתכללותו בשורשו

"ולמקנהו עשה סוכות"

"וייעקב נסע סופתה, ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות, על כן קרא שם המקום סוכות" (בראשית לג, ז), והדרוקים כבר ידועים, מדוע נקרא המקום דייקא על שם המקנה - "ולמקנהו עשה סוכות".

באמת, בפשטות "מקנהו" ו"סוכות" - אלו הן שתי בחינות, ובפסוק זה - "ולמקנהו עשה סוכות" - מבואר, שישנה אחדות בין "מקנהו" ל"סוכות".

בירור הדברים: שורש המילה "מקנהו" הוא מלשון קנין, מה שהאדם קנה. וידוע שזהו שורש נשמתו של קין, "קניתי איש את ה'" (בראשית ד, א).

ומעתה, "ולמקנהו עשה סוכות" כלומר, לאותו כח ומידת "קנין" עשה יעקב "סוכות". מה הכוונה?

בידוע, סוכה דירת עראי [כך נפסק להלכה, דלא כר' יהודה]. והמנהג בכנסת ישראל לקרוא בשבת חול המועד את ספר קהלת, שבא להבל את עניני העולם הזה - "הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל", שזוהי בעצם הבחינה של סוכה דירת עראי.

נמצא, שה"סוכות" זו הבחינה של הבל, ו"מקנהו" זו הבחינה של קין; קין והבל!

"ולמקנהו עשה סוכות" כתוב כאן, ש"מקנהו", שורש הקנין - הוא קין, "עשה סוכות", ושורש הסוכה הוא הבל. יש כאן תיקון לחטא של "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, ה), היה שם פירוד בין קין להבל [צריך לברר מה היה הפירוד, אבל זה מבורר בפסוק שהיה פירוד], והתיקון של אותו פירוד נעשה כאן במהלך של "ולמקנהו עשה סוכות". לקנין, לקין, למקנהו - עשה סוכות. ההבל, שזו בחינת סוכה, נכלל בקין, וקין נכלל בהבל, "והיו לאחדים".

קין – יש, הבל – אין

נבאר את שורש ההתפרדות של קין ושל הבל.

באמת, נשמתו של קין ונשמתו של הבל, כפי שמבואר בכתבי האריז"ל, הם הנשמות שהיו נכללות באדם הראשון, וחלק מחלקי נשמתו הוא נתן לקין, וחלק מחלקי נשמתו הוא נתן להבל.

בירור הדברים: קין זו אותה נקודה של "קניתי איש את ה'", יש כאן קנין, תפיסה, אחיזה. הבל עניינו, דבר שלא נאחו, לא נתפס, אין. "ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל" (קהלת ג, יט). מצד התפיסה שהכל הבל, הרי ש"מותר האדם מן הבהמה אין"!

מצד תפיסת היש, יש מעלה לאדם מן הבהמה. אדם הוא אדם, ובהמה היא בהמה. אדם הוא בר-שכל, בר-דעת, ובהמה נעדרת מן הדעת. נמצא שהאדם הוא עליון על הבהמה. אבל מצד תפיסת האין - "אדם להבל דמה", "ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל", עד כמה שיש כאן אין, יש כאן את הגילוי ש"הכל הבל".

קין עניינו, איך הדבר נתפס ונאחו כיש, כיצד הוא מתקבל ומושג. הבל עניינו אותה נקודה, שבדבר אין אחיזה. "הבל" אינו מלשון שלילה, אלא מצד התפיסה שאין אחיזה בדבר, ולכן הוא נקרא הבל, דבר שאי אפשר למשש אותו.

המהות החיצונית, אנחנו מבינים שהיא הבל מצד היותה חיצונית, והמהות הפנימית נקראת הבל מפני היותה בלתי מושגת. נמצא, שהבל כולל את הנקודה התחתונה ואת הנקודה העליונה. מצד הנקודה התחתונה אין אחיזה, כי הדבר אינו חשוב, הוא הבל, ומצד פנימיות הדבר - הוא לא נאחו, לא נתפס.

"ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". הבל זו אותה נקודה שאינה ניתנת למישוש, אינה ניתנת לאחיזה, ועל שם כך היא נקראת הבל. דבר שאי אפשר למשש אותו, אי אפשר לאחו אותו, נקרא אצל האדם הבל.

הבחינה העליונה שבהבל, זו אותה נקודה שאינה נאחות, אינה נתפסת, אולם אף מצד ההבל התחתון האומר שלדבר אין בו חשיבות, כלומר היתה בו חשיבות, נתפס כיש, וכח ההבל הפך אותו להעדר של חשיבות, הפך אותו לאין -

גם מצד תפיסה זו של ההבל מתגלה האין שבדבר, אלא שמצד הנקודה התחתונה זו שלילה, אבל מצד התפיסה העליונה, זהו גילוי האין כמות שהוא. מבל מקום, לעולם בחינת הבל היא גילוי של אין, זוהי המהות הפנימית של הבחינה הנקראת הבל.

"ויהרגהו" – אי הקשבה לקול הפנימי שהכל הבל

"ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל". בכדי לקבל תפיסה זו, צריך להיות כלי של אין. אבל כאשר הנפש נתפסת ורוצה את היש, היא איננה מוכנה לקבל את ההבל.

זהו "ויהי בהיותם בשדה, ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" - היש לא מוכן שיהיה אין! "ויהרגהו" כלומר, זוהי ההריגה הפנימית בנפש של הכח האומר "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". הדחוק הדבר, העלמתו, אי הקשבה לבת-קול הפנימית האומרת: "כי הכל הבל" - זהו "ויהרגהו"!

"ויהרגהו" בפנימיות, זוהי אותה הריגה פנימית, שאדם מסלק מעצמו את ההקשבה הפנימית לנשמה, המבררת בכל עת ובכל שעה שהכל הבל, ואין עוד מלבדו.

הקין, הקניינים - הן הקניינים החיצוניים של עולם העשייה, והן הקניינים הפנימיים שהם עצם תפיסת האני של הנפש - אינם מוכנים להסכים שהכל הבל, שגם האני הוא הבל, שגם האני הוא בעצם לא אני, אלא בהיפוך אותיות הוא אין.

עצם האחיזה באני כתפיסה, כמציאות ברורה, כמציאות מוחלטת שאין לה ביטול - זוהי בחינת "ויהרגהו" של ההבל. הבל הוא הקול הפנימי שמברר איך כל יש הופך לאין. "ויהרגהו" זוהי שלילת הביטול של היש.

באדה"ר לפני החטא היו ב' הבחינות

אבל בעצם, כמו שהזכרנו בשם האר"י ז"ל, שתי הנשמות הללו היו נכללות באדם הראשון. כלומר, הכוחות הללו הם אותו כח הבחירה שהיה לאדם הראשון קודם החטא, האם לדבוק ביש או לדבוק באין, והוא בחר בדרכו, דרך החטא, לדבוק

ביש. ועתה כל עבודתנו להפוך את היש לאין בדרך של מירוק, בדרך של יסורים, בדרך של ביטול.

אצל אדם הראשון קודם החטא היו בו שתי הבחינות שיכל לדבוק בהן - בחינת האין ובחינת היש, וכשנתן לבניו חלק מחלקי נשמתו, הוא נתן להבל את כח האין שבו, ולקין את כח היש שבו, ועצם המלחמה של אדם הראשון בעצמו בנסיון של חטא עץ הדעת, זה גופא הנסיון של קין והבל, כי הם הם חלקי נשמתו של אדם הראשון, אלא שמצד השורש, באדם הראשון עצמו זה התראה כחטא עץ הדעת, ומצד ההתפשטות בנשמתו של קין ונשמתו של הבל, זה התראה כ"ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו".

זוהי פנימיות דברי חז"ל במדרש (ב"ר כב, יג): "ויצא קין מלפני ה' וכו', פגע בו אדם הראשון א"ל מה נעשה בדיןך, א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון ממפח על פניו, אמר: כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע. מיד עמד אדה"ר ואמר: 'מזמור שיר ליום השבת'".

ומדוע באמת למד אדה"ר תשובה מקין? - כי בעצם, חטאו של קין, הוא אותו חטא של אדם הראשון, אלא שזה חטא מצד שורש נשמתו של אדם הראשון, וזה חטא מצד ההתפשטות, אבל בעצם החטא הוא אותו חטא.

חטא מצד השורש ומצד ההתפשטות

מה הכוונה חטא מצד השורש, וחטא מצד ההתפשטות.

אדם הראשון היה במהלך של בחירה, הוא יכל לבחור או באין המוחלט או ביש המוחלט. זהו מצד השורש, אבל מצד ההתפשטות של הדבר, מצד קין והבל - הבל הוא לא האין המוחלט, הוא אותו הבל ששולל את היש, זהו האין שבא לשלול אחר שכבר ישנו יש. הבל היה תאום של קין, כלומר כל מציאותו היתה לשלול את קין.

אין כמות שהוא, שהיה לאדם הראשון קודם החטא - עניינו לדבוק באין, באין עוד מלבדו מיד, אלא שהוא בחר בדרך לדבוק קודם ביש ולשלול אותו ע"י כח האין.

זוהי בעצם הבחינה של קין והבל. הבל מצד שורשו, איך שהוא מתראה באדם הראשון עצמו - זוהי בחירה של אין כמות שהוא, לדבוק בו יתברך, באין עוד מלבדו. אבל לא מצד שלילת כל ההתפשטות הנולדות בכל העולמות. מה שאין כן הבל מצד ההתפשטות, מצד התולדות - זהו לאחר שיש קין, לאחר שיש עולמות, לאחר שיש קנינים. או מגיעים לאותה נקודה דרך שלילה של כל פרט ופרט.

סוף דבר, זה מצד השורש וזה מצד ההתפשטות, אך מצד נקודת הפנימיות, החטא בשורשו שווה לחטא בהתפשטות, ולכן משם למד אדם הראשון את ענין התשובה.

כלומר, תשובה עניינה להשיב את הדבר, ועיקר ההשבה היא לשורשים, וזאת הוא למד מקין. אדם הראשון עצמו גם התנתק כבר מהשורש של האין, ולכך הוא למד את התשובה מקין.

אחרי החטא יש מציאות של קין ושל הבל

מכל מקום נמצא, שאדם הראשון היו נכללים בו הנשמות של קין והבל מצד השורש, וקין והבל בתולדות זה ההתפשטות לאחר החטא.

ברוך הדבר, שאילו אדה"ר לא היה חוטא, לא היתה התפשטות החטא בצורה שקין הורג את הבל גם בחיצוניות, כי ענין המיתה הוא מצד "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ועד כמה שלא היתה מציאות של אכילה מעין הדעת, לא היתה שייכת הריגה. לא היה שייך שהבל ימות, ובודאי לא שייך שקין ירצה.

ומצד העומק, עד כמה שאין דבקות ביש, לא יתכן שהיש יתנגד לאין. המהלך הזה שאנו מכירים, שהיש רוצה לבלוע את האין, לשלול אותו, לא לתת לו גילוי - זה גופא חטא אדם הראשון, ובהתפשטות, בכוחות, זה מתראה בקין ובהבל.

אילו אדם הראשון לא היה חוטא, הרי שנשמתם של קין והבל היו נכללים בחזרה בנשמתו של אדם הראשון, והכל היה מתגלה כאחד, כאין עוד מלבדו. אלא שלאחר שנעשתה מציאות של חטא, ישנה גם מציאות של קין ומציאות של הבל, ויתר על כן - מציאות שקין הורג את הבל.

סוף דבר: נשמתו של קין היא הכח של היש, ונשמתו של הבל הוא הכח של האין, ומצד ההתאחדות של כח היש וכח האין בבת אחת, מגיעה הנקודה של סוכות.

כח האחדות של קין והבל – בחינת הצחוק

"ולמקנהו עשה סוכות על כן קרא שם המקום סוכות". כבר הזכרנו בתחילה את הדקדוק, לכאורה מדוע קרא למקום דוקא על שם ה"סוכות" שעשה למקנהו?

אבל עומק הדברים נראה כך.

"ולמקנהו עשה סוכות" הוא אותו גילוי שה"מקנהו", הקנין - נכלל בסוכה, נכלל בהבל. יש כאן את התאחדות של נשמתו של קין עם נשמתו של הבל בבת אחת, ומצד מהלך זה נאמר: "ויהי בהיותם בשדה" (בראשית ד, ה). מדוע דוקא בהיותם "בשדה"?

כתיב: "ויצא יצחק לשוח בשדה" (בראשית כד, טג). קין והבל עם הכולל, הם בנימטריא "צחוק". כח ההתאחדות של קין והבל, הוא הבחינה של הצחוק. יצחק נקרא כך על שם "צחוק עשה לי אלוקים כל השומע יצחק לי" (בראשית כא, ו). ועל מה היה הצחוק? - "מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי ילדתי בן לזקוני".

מה שעורר את בחינת הצחוק, זו אותה נקודה שהרי אדם נולד מנקודת האין, נקודת הטיפה. אח"כ הוא מורכב כיש. מה שקורה אצל עקר, אצל זקן וזקנה הוא, שהטיפה הזו אינה יכולה להפוך ליש, היא נשארת בבחינה של אין.

כלומר מצד הזקנות יש כאן את ההתדבקות בנקודת האין. העולם הזה כבר לא נתפס אצלו, הוא כבר לא חשוב, הוא מתהבל אצלו, ומצד תפיסה זו הוא תופס את הדבר כאין, ממילא הוא לא יכול לקבלו כיש. מצד הזקנה אין מהלך כזה שהנוקבא מקבלת את האין והופכת אותו ליש, כי הזקן קרוב לנקודת היציאה מן העולם, קרוב לאין, ולכך הוא אינו מפתח את האין ליש.

"צחוק עשה לי אלקים" זו אותה נקודה, שרואים שהאין נכלל ביש, ומכיון שהוא נכלל ביש - אע"פ שזהו אין, שייך שיהיו לו תולדות.

כלומר, ישנה הולדה מצד התפיסה שהאין והיש הם נפרדים, אלא שמקור היש הוא באין, וזוהי בחינה של נער. יש הולדה, אלא שלרגעים הוא מדבק את עצמו בנקודת האין, ומשם הוא יונק, ולאחר מכן נולד יש. זקן שמוליד, "ילדתי בן לזקוניו" כלומר, שמהאין עצמו נוצרת מציאות של יש. ואף שהזקן דבק באין - היש נכלל באין ולא נפרד ממנו.

זה הסוד של "צחוק עשה לי אלקים". הצחוק הוא תפיסת מציאות כל הבריאה באופן שהיש נכלל באין, ואין מציאות של נפרדות.

"ותכהינה עיניו מראות"

זה הסוד שיצחק נעקד על גבי המזבח, כי יצחק הוא מציאות של עולה תמימה, כולו לה', הוא נכלל בו יתברך. לכן, נאמר בו ביצחק לעת זקנותו: "ותכהינה עיניו מראות" (בראשית כו, א).

עומקם של דברים: "עתידים צדיקים שייקראו על שמו של הקב"ה" (ילקו"ש ישעיהו רמז תנב), וכיון שנאמר "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיהו סד, ג), שזו הבחינה של "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ), כי זוהי תפיסה שלמעלה מנקודת הראיה, כמו שביררנו - ממילא, כאשר בזקנותו נכלל יצחק לגמרי בנקודה זו, נאמר בו "ותכהינה עיניו מראות", כלומר: לא היה לו מהלך של ראיה, כי הוא דבק בנקודה של ה"עין לא ראתה".

וכל זה מצד שהוא עולה כליל, והקב"ה קרא שמו עליו אפילו בעודו בחיים [משא"כ שאר האבות]. כי יצחק יש לו מהלך שהיש נכלל באין, וממילא ניתן להשרות עליו את שמו ית' אפילו כשהוא נמצא כאן בעולם.

מצד התפיסה שהיש נפרד מן האין, אין הקב"ה משרה את שמו בזמן שאדם חי, אבל ביצחק היתה נקודה, שהעין נכללה באין, כלומר היש נכלל באין, ומצד תפיסה זו, הקב"ה השרה את שמו עליו בחייו.

מה שמצינו בחז"ל שיצחק היה דומה לאברהם בזיו איקונין שלו, עומק הדברים: יצחק היה במהלך של זקן מאז שהוא נולד, הוא לא נפרד מנקודת האין כמות שהיא.

"ויהי בהיותם בשדה... ויהרגהו"

זהו המהלך של בחינת "צחוק עשה לי אלקים". כאמור, צחוק עניינו התאחדות נשמתו של קין ונשמתו של הבל. הקין - היש - נכלל בהבל, ולא ח"ו להיפך. "ויהרגהו" - האין נשלל ונעלם, אין לו גילוי.

"ויהי בהיותם בשדה" זוהי בחינתו של יצחק - "ויצא יצחק לשוח בשדה", וכמו שאמרו חז"ל: "לא כאברהם שכתוב בו הר, ולא כיצחק שכתוב בו שדה" (פסחים פח ע"א), הרי שבחינת יצחק היא שדה. ממילא, ה"ויהי בהיותם בשדה" זו אותה נקודת גילוי של התאחדות נשמתו של קין ונשמתו של הבל, ומצד אותה נקודת התאחדות, כשם שיש מקום לגילוי של אחדות, כן יש מקום להיפך, לגילוי של פירוד, וזה שנאמר שם: "ויקם ויהרגהו".

אבל בעצם היה זה אותו מקום גילוי של אחדותם הפשוטה של קין והבל, ששניהם בעצם אחד.

זהו עומק בחינת "ולמקנהו עשה סוכות". למקנהו עשה סוכות, כלומר, ה"מקנהו" נכלל ב"סוכות"; הקנין - היש, נכלל בסוכה - האין.

לקיחת ה"לכם" והחזרתה לנקודת האחדות

עומק הדברים: כידוע מחז"ל, בארבעת המינים ישנה בחינה של איגוד ד' הבחינות: א. יש בו טעם וגם ריח. ב. יש בו טעם ואין בו ריח. ג. יש בו ריח ואין בו טעם. ד. אין בו לא טעם ולא ריח. ומצד האחדות של ארבעת המינים, הם נכללים בבת אחת.

טעם וריח. טעם - קי"ט וביחד עם ריח - של"ז, בנימטריא פורים. באתרוג יש גילוי של אחדות הטעם והריח, גילוי של הלא ידע. כלומר, מצד הדעת ישנה התחלקות של ד' מינים - זה יש בו טעם ואין בו ריח, יש ריח ואין טעם וכו', אבל מצד גילוי של האחדות שיש בו טעם ויש בו ריח, והם נכללים זה בזה - זה גופא הגילוי של הלא ידע.

זוהי הנקודה של ארבעת המינים, שתכליתם הוא האיגוד, החיבור. כמו המעשה הידוע המובא בשל"ה, שאמרו לו בחלום, לאותו אחד שלא חיבר את האיגוד

של הלולב והדם וערבה אל האתרוג, ונוצר על ידי כך הפרדה בשם הוי-ה. יש כאן גילוי של אחדות בעצם בכנסת ישראל.

"ולקחתם לכם ביום הראשון", ראשון, כביכול ראשון של מעשה בראשית. ה"לקחתם לכם ביום הראשון" הכוונה, תקחו את ה"לכם" ותחזירו אותו לנקודת הראשון. לקחת את עצם המציאות שנקראת "לכם", ולהחזיר את זה לנקודת האחדות.

כמו שמבואר בחז"ל, שביום הראשון כל הדברים נבראו, אלא שהם היו בתפיסה של אין ולא יצאו מאין ליש. ובכל יום ויום, לא שהדבר נברא ממש, אלא יצא מן הבכח אל הפועל, מן העלם אל הגילוי, מן האין אל היש. "ולקחתם לכם ביום הראשון" כתוב כאן, שצריך לקחת את ה"לכם", ולהחזיר אותו לראשון, לראשון למעשה בראשית, לאחד את הכח של היש ולכלול אותו באין.

מצד התפיסה החיצונית, הארבע זה הארבע של הפירוד, של התחלקות, ארבע אותיות הוי-ה וכו', הבחינה של הארבע היסודות, כידוע בספרים. אבל מצד נקודת ההתאחדות, מצד הקוצו של יו"ד, בחינת אין - יש את האיגוד, לכלול את הכל.

ה"ולקחתם לכם" כאן זו אותה נקודה שצריכים לקחת את כל ההתחלקות של היש, שהיא ארבע, ולכלול אותה בנקודת האין.

"ולמקנהו עשה סוכות" - אין "לו" ואין "בית"

כאשר התפיסה הזאת ברורה, הרי מה שכתוב ביעקב אבינו "ויעקב נסע סוכותה, ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות" - "ויבן לו בית" זוהי אותה נקודה שיש כאן עדיין תפיסה. "ויבן לו בית", ה"לו" עדיין קיים, ממילא יש בית.

אבל מצד התפיסה של "ולקחתם לכם ביום הראשון", מצד תפיסת היום הראשון של הבריאה - הרי באותו יום אדם הראשון עדיין לא נברא, רק ביום הששי. ואף שכל הנבראים נבראו ביום הראשון, וא"כ בודאי שגם אדם הראשון נברא ביום הראשון, אולם כמו שכל הברואים כולם נבראו ביום הראשון בתפיסה של אין, כך

גם אדם הראשון נברא אז בתפיסה של אֵין, אלא שביום הששי התגלתה תפיסת הגילוי של הדבר, היציאה מן האין אל היש, מן הבכח אל הבפועל.

נמצא אם כן, שהאדם תופס את עצמו כיש, ובכדי להחזיר את עצמו לאֵין, עליו לחזור ליום הראשון של מעשה בראשית. החזרת כח הנפש הפנימי של האני לנקודת האֵין - במילים של מעשה בראשית זוהי החזרת יום הששי ליום הראשון. כלומר יום הראשון היה בתפיסה של אֵין, ובחינת יום הששי היא שהכל יצא מן הבכח אל הבפועל, ונברא האדם, והחזרת הדבר מהבפועל אל הבכח, מהיש לאֵין - היא החזרת אדם הראשון ליום הראשון.

מה שאדם הראשון נקרא ראשון, מה שכתוב כאן "ולקחתם לכם ביום הראשון", כתוב כאן שצריך להחזיר את ה"לכם" לראשון, ואדם הראשון נקרא ראשון מחמת שמהותו החזרת כל הבריאה כולה לראשון של מעשה בראשית, להחזיר את עצם התפיסה של המציאות לנקודת האֵין, לנקודת היום אחד, ליום הראשון.

תוקפם של דברים אם כן, "ויבן לו בית" עד כמה שיש כאן "לו", יש כאן חוסר בהתכללות באין, ממילא בהכרח זה "ויבן לו בית", "בחכמה יבנה בית", חכמה - כח-מה, בחינת היש. אבל בעצם, ההחזרה צריכה להיות לאותה נקודה של אֵין.

"ולמקנהו עשה סוכות" כתובה כאן נקודה עליונה, שלמקנהו - לקנין - הוא עשה סוכות, הוא כלל אותו באֵין. "ויקרא שם המקום סוכות" זה שם של שלילה, לא שם של חיוב. סוכות מלשון הכל כמו שדיברנו. בא לרמוז על נקודת הדירת עראי, על ההבל, "ויקרא שם המקום סוכות", שבעצם כאשר היש נכלל באֵין, השם הוא שם של אֵין, שם של שלילה, ולא שם של יש. ומצד זה אין "לו" ואין "בית", יש כאן את ההתכללות.

התכללות הדרוש בסוד

על הפסוק "ויבן לו בית" איתא בתרגום יהונתן: "ובנא ליה בי מדרשא" - בנה לו בית מדרש.

בתורה יש, כידוע, פשט רמו דרוש וסוד. "בית מדרש" הוא מלשון דרש, "דרוש וקבל שכר". לדרוש את הדבר, כלומר להמשיך אותו ממקורו אל הדורש. זוהי נקודת ההמשכה מן האין ליש. זוהי בחינת בית המדרש, ומצד כך אמרו "אין בית המדרש בלא חידוש", תמיד יש בו התחדשות.

אבל מצד התפיסה של "ויקרא שם המקום סוכות", זה לא דרש, זה לא בבחינת "דרוש וקבל שכר", אלא זוהי ההתדבקות בשורש התורה הפנימית בעצם, ומצד כך אין בחינה של "ויבן לו בית", אין בחינה של בית המדרש. יש את ההתכללות של הדרישה במקורה, באין, ואת ההתדבקות של הנפש בשורשה.

"קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא", וכשם שבתורה יש את המהלך של "דרוש וקבל שכר", ויש את המהלך של התכללות הדרוש בסוד - כך בשורש הפנימי של הנשמה יש את הנקודה שאדם כולל את היש שבנשמתו באין, את חלק הדרש שבנשמתו הוא כולל בחלק הסוד, ב"לבא לפומא לא גליא", בהתכללות.

זוהי התפיסה הפנימית של "ויקרא שם המקום סוכות". "סוכות" זה שם של שלילה, ולא שם של חיוב. מצד הבחינה של "ויקרא האדם שמות", זה היה כביכול בחינה של שמות של חיוב. אבל יעקב, שהוא שופרא דאדם הראשון, כמו שאומרת הגמרא בבבא-בתרא, הוא נקודת השלמות שבאדם, שתיקן את החטא, כידוע.

"ויקרא שם המקום סוכות" כאן היה מהלך של התיקון של "ויקרא האדם שמות". יש כאן מהלך של שם חדש. שם של סוכות הוא אותו שם שהכל הבל, ששום דבר לא נאחו. "אדם להבל דמה", "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל" - זוהי חזרה לדבקות באין מהדבקות ביש.

זה הסוד של סוכות, זוהי החזרה של כח האחיזה שהיא בחינת שם, משם של יש, משם של אחיזה, הופכים את זה לשם של אין, לשם של שלילה.

סוכות זוהי הנקודה שיש כאן התכללות בחזרה במקור, התכללות בחזרה בשורש, זהו השם של סוכות.

ברור הדבר אם כן, שהשם שהוא קרא, הוא סוכות, ובודאי שלא קרא למקום על שם הבית.

טעם – בחינת דעת, ריח – בחינת לא ידע

זהו הכח שזכרנו בארבעת המינים, כח האחדות של הטעם והריח, והתכללות בחזרה של כח הטעם והריח בבת אחת.

בעצם, חטא אדם הראשון הוא בחינת אכילה, בחינת טעם, ומשם נולד כל ענין הסיגופים, שהם בבחינת ביטול הטעם, ובעומק אין זה רק טעם של עשיה, אלא טעם של השגה.

דבקות באין היא למעלה מטעם ודעת. החטא - הדעת - זו בחינה של טעם. האכילה כביכול מעין הדעת, זו בחינה של מעימה של דעת.

הבחינה של ריח, לעומת זאת, היא בחינת משיח שנאמר בה "והריחו ביראת ה'" (ישעיהו יא, ג). "דְּמַרְחַ וְדָאִין", כמו שאומרת הגמ' (סנהדרין צג ע"ב). בבחינת משיח, כח הריח הוא הכח שמכוחו ידון.

נמצא, שמצד הדעת - הבחינה היא טעם, ומצד התיקון של משיח - הבחינה היא ריח. וכאשר יש את התכללות של טעם וריח, זה סוד הפורים, סוד הלא ידע. התכללות של משיח בן יוסף עם משיח בן דוד, כח הדעת עם כח הלא ידע, כמו שנתבאר בארוכה בכמה מקומות.

כלומר, כפי שביררנו השלילה של נקודת הדעת, היא עד כמה שיש דעת בפני עצמה. כי כשם שאנחנו מאמינים בגבול, כך עלינו להאמין בבלתי בעל גבול. כאשר מאמינים אנו רק בדעת, הדעת משגת רק את הגבול. אך באמת רצונו יתברך שנאמין בגבול ובלתי בעל גבול גם יחד. הבלתי בעל גבול זו אותה נקודה שלא ידע, לא מושג, לא נאחז, לא נתפס, והגבול הוא ידע, ורצונו יתברך שנדבק בשניהם.

כאשר יש מהלך של פירוד - זה גופא השכירה, זה גופא החטא. חטא עין הדעת עניינו שנדבקים רק בדעת, בלי הלא ידע. וגילוי הלא ידע דתיקון, לא שהוא

יבטל וישלול את בחינת הידע, יאמר שאין בחינה של גבול, אלא יגלה ששתיהן אמת: גם הדעת אמת וגם הלא ידע אמת, גם הגבול אמת וגם הבלתי בעל גבול אמת.

זוהי הבחינה של התכללות הטעם והריח בבת-אחת. הטעם כמו שאמרנו, זו בחינה של חמא, טעם ודעת. לעומתו הריח הוא בחינת תיקון, "והריחו ביראת ה'". כאשר הטעם והריח מתכללים, שזה הכח של האיגוד של ארבעת המינים, כמו שאומרים חז"ל - כאן יש את הנקודה של ביטול הדעת והתכללות הדעת, שזה בעצם התיקון של קין והבל.

"טעמו וראו" – טעימה ממנו ית' כביכול

נברר את החיצוניות של הדברים, את התגלותם כלפי חוץ.

חלוק חוש הריח משאר החושים, שבשאר החושים כשהדבר נמצא מקבלים אותו, וכשלא נמצא אין מקבלים אותו. לעומתם חוש ריח עניינו, כמו שמצינו בחז"ל, שכאשר יש דבר שיש בו ריח ומסלקים אותו, הרושם [ה"רשימו"] עדיין נשאר כאן.

בודאי שבעומק, בכל דבר יש את השורש של אותו "רשימו", אלא שרושם זה אינו בגילוי, כי הרי גם בשאר החושים ישנה בחינת ריח - ריח של שמיעה, ריח של ראייה, ריח של דיבור וריח של מישוש, אלא שבחוש הריח זוהי כל העצמות של החוש, שכאשר יש דבר שיש בו ריח ולוקחים את עצם הדבר [כגון: בשמים], הריח נשאר במקום.

עומק הדברים: הריח הוא תפיסה של אין, ולכן אפילו כשלוקחים את היש היוצר את מקור הריח - הריח נשאר כאן, כי עצם הריח, שהוא בחינת משיח, בחינה של "והריחו ביראת ה'", שהוא גילוי האין - אינו נתפס מחמת היש, אלא גם כשלוקחים אותו, האין נשאר.

גילוי האחדות בעצם של טעם וריח בבת אחת [ובמילים אחרות: גילוי הריח שבטעם] עניינו, שהאדם טועם את האין, ולא טועם את היש. אף שמדברים אנו בבחינה של דעת, זוהי השגה - אך עד כמה שהאין והיש נכללים בבת אחת, גם בדעת עצמה מאיר אור האין, והאדם טועם את האין ולא את היש.

"טעמו וראו כי טוב ה'", הכוונה שטועמים כביכול אותו יתברך. זה גופא סוד הטעם - טעם דתיקון!

"האדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו" כלשון המסילת ישרים, אלא שלאחר החטא, החליף האדם עולם של "להתענג על ה'" ממש, בעונג של הקליפה ח"ו. אבל כח הטעם בעצמותו, הוא אותו כח שטועמים אותו ית' כביכול, וזהו סוד התכללות הטעם בריח, כלומר, טועמים את האין ולא טועמים את היש, טועמים את הביטול ולא את האחיזה, לא את התפיסה. זהו הטעם האמיתי הקיים בברואים.

הערבה – כח האין הכולל את הד' מינים

זהו הכח שמתגלה כאן באיחוד של ארבעת המינים.

כמו שהזכרנו, באיגוד של ד' המינים מאחדים את ד' הבחינות: יש בו טעם וריח, יש בו טעם ואין בו ריח, יש בו ריח ואין בו טעם, והבחינה הרביעית - אין בו טעם ואין בו ריח.

ולכאורה, אם אין בו טעם וריח, צריך לגלות בו טעם ולגלות בו ריח. אולם העומק הוא לגמרי אחר: אין בו טעם ואין בו ריח - האין הוא הטעם שלו והאין הוא הריח שלו. זה הסוד של הערבה!

כל זמן שלא מגיעים להתדבקות בנקודת האין, לא מוצאים בערבה כלום. אבל כאשר האדם דבק בנקודת האין, מתגלה לו שהערבה, הגם שכלפי חוץ נראה שאין לה טעם ואין לה ריח, אך בעצם האין הוא הטעם של הערבה, והאין הוא גם הריח שלה, ומשם בעצם נובע הכח לכלול את כל ארבעת המינים בבת אחת.

הכח לעורר רחמים על ענין המים

מבאן נובע אותו מנהג ישראל, שביום השביעי נוטלים את הערבה ומקיפים את המזבח. והדבר תמוה לפי פשוטו, שלכאורה היו צריכים ליטול את האתרוג, שיש בו טעם ויש בו ריח, ומדוע לוקחים דייקא את המין המרמז על הרשעים שאין בהם לא טעם ולא ריח, ואיתו באים לעורר רחמים על המים. איזה רחמים כביכול מעוררים כאן?

אולם עומק הדברים נראה כדברינו, שמה שהערכה נקראת אין בו טעם ואין בו ריח, כל זה מצד השבירה, מצד החיצוניות. אבל כאשר באים לעורר את הרחמים על המים, על איזה מים מעוררים?

נאמר בבראשית: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תוהו ובהו, ורוח אלקים מרחפת על פני המים" איזה רוח? - "זה רוחו של מלך המשיח" (ב"ר ב, ד). רוחו של משיח היתה מרחפת על פני המים, מעוררים כאן את המים העליונים הקדמונים. אלו מים של אֵין, ולא מים של יש.

דבר זה ניתן לגלות ולעורר רק בכח הערכה שאין בה טעם ואין בה ריח - האֵין הוא הטעם האֵין הוא הריח. זהו הכח לעורר את המים רבים ששורשם ב"רוח אלקים מרחפת על פני המים".

"פתקא טבא" - חותם בתוך חותם

ידועים דברי הקדמונים, ש"פתקא טבא נפקא מבי מלכא" בהושענא רבה, וההשפעה מתפשטת לשמחת תורה.

"פתקא טבא" זו אותה נקודה של חותם בתוך חותם, כידוע. חותם הוא גבול. אבל בהושענא רבה, שיש את גילוי האֵין - אז מתגלה סוד התחום, סוד החותם; מתגלה שהגבול נכלל בכלתי בעל גבול. כשטועמים את האֵין ומריחים את האֵין - אז יכולים לזכות לחתימה טובה. כאשר תופסים שהחותם הוא גבול עצמי - מעוררים בזה דינים, מעוררים גבול. אבל כאשר היש נכלל באֵין, כאשר הגבול נכלל בנקודה שאין בה גבול - אז זוכים ל"פתקא טבא".

נקודת הפתקא טבא, מה שנשאר לנו אחרי החתימה של ראש-השנה, של יום הכפורים - זו אותה תפיסה שמתגלה השורש של החותם בתוך חותם, שזו אותה נקודה שנכללת בו יתברך, שהגבול נכלל בכלתי בעל גבול.

"חותמו של הקב"ה אמת". כאשר מגלים את האמת לאמיתה, מגלים לכאורה שהאמת אינה אמת מוחלטת, כי אם כן, מהי אפוא אמת לאמיתה? נמצא, שהגבול איננו נקודת האמת ההחלטית, כי אם יש אמת לאמיתה, גם לאמת לאמיתה יש אמת של אמת לאמיתה וכו'. זוהי ההארה של הכלתי בעל גבול!

זהו הסוד של "חותם בתוך חותם". האמת היא חותמו של הקב"ה, ו"חותם בתוך חותם" פירושו שיש כאן אמת לאמיתה, וזוהי נקודת הגילוי של הבלתי בעל גבול.

זהו בעצם התיקון של הגבול, של החותם. כאן מתגלה שהגבול נכלל בבלתי בעל גבול, שיש נקודה יותר אמתית. באמת האמת לא מושגת, כי היא נמצאת אצלו יתברך, ו"לית מחשבה תפיסא ביה".

זה הסוד של הימים הללו. כל המהלך של ראש השנה, יום כפור וסוכות, אשר בסופם מתגלה נקודת ההתכללות, שהכל אין, "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הבל", וכאשר האין מתדבק בבורא, מתגלה לעין כל שאין עוד מלבדו.

השמחה – מהותה וגדרה

ב' בחינות של שמחה

ליום האחרון של סוכות ישנם ב' שמות: שמיני עצרת ושמחת תורה.

כי ביום זה מונחות ב' בחינות של שמחה: שמחה בבחינת "עצרת", שהקב"ה אומר לבני ישראל: "עצרו עמי עוד יום אחד" (עי' רש"י ויקרא כג, לו), והשמחה בבחינה זו היא שמחה בקב"ה, בשהייה עמו בצוותא, ביחידות. ובחינת שמחה נוספת מחמת שמחת התורה, שמחה בדבקות בתורה, ושמחה לגומרה של תורה.

שמחה בבחינת שבע ובבחינת שמונה

שמחת חתן וכלה היא שמחה של ז' ימים. לעומת זאת, השמחה בשמיני עצרת, היא שמחה בבחינת שמונה, "יום השמיני".

מתות ההבדל בין שבע לשמונה נראה כך. כנודע, בחינת מספר שבע הוא בתוך הטבע, וזוהי שמחת חתן וכלה שהיא שמחה בתוך הטבע, שמחה בהתחברות של שני כוחות טבעיים. לכן, שמחה זו היא בבחינת שבע, שמחה בתוך הטבע.

משא"כ השמחה ביום שמיני עצרת, היא שמחה מעבר לגבולי הטבע, ונבאר.

"שמיני עצרת" – שמחה בבחינת שמונה

מנהג ישראל, שמיד שמסיימים את התורה ואומרים "לעיני כל ישראל", מתחילים ספר בראשית. מעם הדבר משום שהתורה היא בלתי מוגבלת, אין לה סוף.

האות האחרונה של התורה היא ל', והאות הראשונה של התורה היא ב', הרי לנו אותיות "לב". הלב הוא המלך של האברים כנודע, וכל בחינת מלך הוא מעל אלו שמולך עליהם. במלך נאמר: "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו" (פסחים ק"א). זוהי בחינת ה"לב", שהוא למעלה ממגבלות האיברים, אין לו את הגדרים ואת הסייגים שישנם לשאר האיברים.

וזוהי בחינת שמחת תורה, שמחה בבחינת "לב", לא שמחה בבחינת המוגבלות שבתורה, אלא בחינת שמחה בבלתי מוגבל שבתורה.

הן הן הדברים בבחינת השמחה של "שמיני עצרת". השם מעיד על עצמו שהוא בחינת "שמיני". בכל שבעת ימי חג הסוכות העבודה היא להבל את כל העוה"ז והטבע, ולבטלם [כפי שבואר לעיל]. לאחר שביטל האדם את כל שבע מדות הטבע, ממילא דבק הוא בקב"ה בבחינה של למעלה מן הטבע, בבחינת "שמיני עצרת".

שמחה באה בגמר כל המלחמות

השורש של המילה שמחה הוא ש.מ.ח. ובחילוף אותיות - חמש.

למילה חמש כמה משמעויות: א. לשון מספר חמש. ב. לשון חמוש, מזוין למלחמה; "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" (שמות יג יח), ופרש"י: "אין חמושים אלה מזוינים".

כידוע בלשון הקודש שורש אחד כולל שני נושאים הפכיים [בסוד שילוב ההפכים] וכן הענין כאן. שמחה עניינה כשאדם כבר גמר עם המלחמה, הוא התעלה ממוגבלות הטבע, והסתלק מבחינת "שבע יפול צדיק וקם" (משלי כד טו), הוא מעל כל זה, הוא חי בשמונה כבר, אין לו מלחמות עם עניני הטבע.

לעומת זאת חמש מלשון מזוין עניינו, שאדם עדיין נמצא בתוך הטבע ויש לו מלחמה עם בחינת ז' אומות, ז' מדות רעות, ועדיין לא נצחם. הוא נמצא בתוך הטבע, בתוך המלחמה עם הכוחות הטבעיים.

שמחה אמיתית – כשהיא "על ראשם"

כתיב: "ופדויי ה' ישובו ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם" (ישעיה לה, י). ופי' בתרגום: "וחדות עלם תהי להון די לא פסקא".

מדוע השמחה האמתית מוגדרת כשמחה "על ראשם"?

הענין הוא כפי שבואר לעיל. שמחה אמיתית היא שמחה בלתי מוגבלת שאין לה הפסק, כמו שפי' התרגום "די לא פסקא", שמחה מסוג זה בהכרח לא יכולה להיות בתוך מוגבלות הטבע, הטבע בודאי יחצוץ ויפריע לשמחה זו.

רק שמחה שמעל הטבע יכולה להיות בבחינת "די לא פסקא" ולכך שמחה זו היא בבחינת "על ראשם", מעל תפיסת מציאות האדם, מעל המגבלות של האדם. אילו השמחה היתה "למטה מראשם", היו חלות בה המגבלות של האדם. רק שמחה "מעל ראשם", מעל תפיסת מציאות האדם, יכולה להיות שמחה תמידית.

המדרגה שלמעלה מן השמחה

והנה עובר כ"ב תשרי, עובר שמיני עצרת, עובר שמחת תורה. עם מה האדם נשאר ביד? ה"שמיני" עבר, השמחה חלפה, מה הקנין שיצא לנו מכל זה?

שמחה עניינה שאדם שמח בדבר שנוסף לו. על עצם הוייתו - אין האדם שמח, כך טבעו של אדם [יש שמחה בבחינת שמח בחלקו, ואכמ"ל]. נמצא, שהשמחה היא בדבר שאדם השיגו אולם עדיין אינו עצם הוייתו. כשיהפוך הדבר לעצם הוייתו - תתבטל השמחה, וזו עבודת האדם!

העבודה בשמיני עצרת ושמחת תורה, היא לשמוח בקב"ה ובתורה בבחינת שמעל הטבע. לאחר שזכה האדם לשמוח בזה, עליו להפוך זאת לעצם מעצמו, לחלק מהוייתו, שיחוש התחברות גמורה לקב"ה למעלה מגדרי הטבע, וכן דבקות בתורה למעלה מגדרי הטבע. וכשיהפוך זאת לחלק מהוייתו ממילא תתבטל השמחה בזה.

משום כך לאחר כ"ב תשרי אין שמחה. לא מפני שחלף האור הנפלא של יום זה, אלא להיפך, לאחר עבודת היום, הפך האדם את אור זה, מאור מקיף, חייוני אליו - לאור פנימי, לעצם הוייתו, חלק מעצמותו, וממילא שוב אין בזה שמחה. עתה, שומה על האדם לשאוף למדרגה יותר עליונה, וממנה ישאב את שמחתו.



חנוכה



סוד גילוי ה'אחד' בנס חנוכה

נס – העלאה אל הכתר

בענין האל"ף מצינו כמה בחינות:

האות אל"ף במילוי, הוא בנימטרי' נס. והנה מהות המועדים הוא הנס, כמ"ש "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה". והרי "לאבותינו" הוא בחינת חכמה, בחינת אב בחכמה, וא"כ "שעשה נסים לאבותינו" פירושו שהעלה את החכמה לכתר, את בחינת האב העלה אל האין, וכנודע שנס מלשון לרומם, לנשא. **בחינה** זו של העלאה שייכת בכל נס ונס, הן בנסים הכללים של הכנסת ישראל, והן בנסים הפרטיים של כל יחיד ויחיד, שמהות הנס הוא בבחי' נס לנוסם, ומהותו העלאה אל הכתר.

כל תנועה ותנועה שישנה בעולם, האל"ף נמצאת בתוכה. וישנם בכך שני בחינות: א. שהאל"ף היא המנענעת את הכל, כל דיבור יש בו אל"ף [ובאמת כל תנועה היא בחי' של דיבור], ונמצא שכל תנועה היא מכח האל"ף. ב. בחינה יותר עליונה, שהאל"ף עצמה מתנענעת.

לימוד חכמה יוונית – מצד נקודת האין

אמרן חז"ל (ב"ר ב, ד): "וחושך - זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל", וכפי היסוד של הבעש"ט, אל תקרי אין לכם חלק אלא אין לכם חלק באלקי ישראל.

ולפי"ז נבין, שמהות הנס היא העלאת החכמה, וזאת ע"י שהחשיכו עיניהם, היה כאן ביטול כח החכמה שהיא בחינת ראיה, ביטול בחינת אבותינו, וההתכללות החכמה בעולם העליון יותר, באין. וזהו "כתבו לכם על קרן השור שהאין לכם חלק, באלקי ישראל", כי חלק ה' עמו הוא ההתדבקות באין, וזה היה הגילוי של מלכות יון.

אֵינָא בגמ' (מנחות צט ע"ב): "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפוך והגית בו יומם ולילה', צא וברוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית".

ביאור הדברים, שמצד נקודת האין אפשר ללמוד חכמה יונית! כתיב: "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". וישכון באהלי שם, הוא גילוי החכמה עצמה, ויפת אלקים ליפת, הוא היופי של חכמת יון, ואותו יופי ישכון באהלי שם.

היופי האמיתי מתגלה בעת השקיעה

נקדים לעיין במהות היופי.

לשון חז"ל: "אין אשה אלא ליופי" (כתובות נט ע"ב). האשה היא בחינת מלכות. שורש מילת יופי - י"פ, בני' מלך. בעומק, כל השגה היא מהות של ראייה, ענין של יופי. היופי שבדבר שורשו בחינת תפארת ופאר. [וכן יש בחינת יופי מצד ההוד, ואכמ"ל]. הראיה האמיתית שרואים דבר, היא ע"י הצטרפות של כל הבחינות שבו, שזוהי בחינת תפארת, קו האמצעי הכולל את כל הגוונים.

"אשת חיל מי ימצא", וביארו שפסוק זה נאמר על התורה ועל החכמה. וע"ז אמרו חז"ל "אין אשה אלא ליופי", שכל התורה אינה אלא ליופי. היופי הוא בחי' תפארת, והאשה היא הכלי שכוללת את כל הגוונים הנגלים בת"ת, בז"א.

ושורש ההתכללות הוא ע"י כח האין, בחינת אל"ף, כי עד כמה שזה יש, אי אפשר לכלול את כל הגוונים, אולם עד כמה שזה אין, שבכל תנועה יש את הניצוץ את האל"ף - עי"ז נכללים כל הגוונים.

וזתו "החשיכו עיניהם של ישראל", שהרי זמן של שקיעת החמה, הזמן שאינו לא יום ולא לילה - הוא הזמן שבו מתגלה יופיה של השמש אשר כל הגוונים נכללים בה. כי בזמן שהשמש בתוקפה - א"א להסתכל בה, והזמן שנגלים הגוונים האמיתיים, היופי האמיתי של השמש, הוא בשקיעת החמה. כלומר היופי מתגלה בנקודת האין, ודייקא שם יש את הגילוי של כללות הגוונים.

חנוכה

קפה

אין תורה אלא ליופי, וזהו יופי שנגלה ע"י האין. אולם פשוט שאיננו אין גמור, שבו לא שייך ראייה, אלא מדובר בבחינת אין שהוא שורש של תפיסת היש, בבחי' והחכמה מאין תמצא, שע"י שהחכמה מדובקת באין, ישנה התגלות של היופי.

"יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". ה"יפת אלקים ליפת", היא נקודת היופי שתשכון באהלי שם, ומהותה "חושך", היינו חושך ואור משמשים בערבובייה ולא חושך כפשוטו. בזמן שהוא לא יום ולא לילה - שם מתגלה נקודת התכללות של שניהם, של האור והחושך, וזו גופא הבחינה של "וישכון באהלי שם".

אבל הוא רק "וישכון", לשון שכנות, ולא גילוי עצמי. בעומק כל 'שם' הוא שם של שלילה, ומצד השלילה אין בחינה של יופי, אין כלילת גוונים, אלא העדר השגה.

מצד החיצוניות, ישנה בחינה של "וישכון באהלי שם", ודייקא מצד כך ישנה תפיסה של "יפת אלקים ליפת", בחינת יופי. וזהו "ישכון באהלי שם" - לשון שכינה, משכן. אבל גילוי האין הגמור הוא רק בזמן ביטול המשכן [משכן ומקדש נקראים חד, כמו שאמרו חז"ל], ודייקא ביום ביטול המשכן והמקדש יש את נקודת הגילוי של האין. מצד ה"יפת אלקים ליפת" יש יופי, ויש שכינה. "וישכון" זו תפיסה ואחיזה בגוונים של הדבר. משא"כ מצד האין, אין גילוי של גוונים.

ישנם שני מעברים - מהיום ללילה ומהלילה ליום. במעבר מן היום ללילה, בעת השקיעה - מתגלה היופי. אבל מאידך, במעבר מן הלילה ליום, שהוא הנקודה האחרונה של הלילה - שם נגלית נקודת החושך הגמור! וביאורו כנ"ל, שהנקודה האחרונה מצד החושך דקדושה הגמור, הוא למעלה לגמרי מהתראות הגוונים הנגלית בבחינת השקיעה.

חז"ל אומרים "טוב שכן טוב מאח רחוק", אבל טוב מזה ומזה היא הנקודה שלמעלה מהשכן, שהוא הגילוי של ההתדבקות וההתכללות האמיתית בו ית'. שכינה מלשון שכן, ישכון לבטח, בחי' של דביקות. אבל מצד ההתכללות בו ית' אין בחי' של שכן, אלא יש התכללות בו ית', והוא למעלה מנקודת הגוונים, למעלה מהבחינה של "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם".

שתי בחינות בנס פך השמן

בנס חנוכה כידוע, מצאו פך שמן קמץ שהיה בו מספיק ליום אחד, ונעשה בו נס ודלק שמונה ימים, ובעומק ישנן שתי בחינות בפך זה: א. שהיה בו מספיק ליום אחד. ב. שנעשה בו נס ודלק ח' ימים.

בפשטות תופסים, שהנס שדלק ח' ימים הוא גילוי אור יותר עליון מאשר בתחילה שהיה בו כדי להדליק רק ליום אחד. אבל בעומק, בזה שהיה בו להדליק רק יום אחד נגלה האחד, והוא גילוי האין כמות שהוא. והנס שהפך הספיק לח' יום, הוא נס בבחינה של התרחבות, שהאין הוא מקור היש, בסוד ההמשכה.

עומק הדברים: בכל נס מעין זה, אם במעשה דחנוכה או במעשה השונמית, מבינים בפשטות שנעשה ריבוי ממעט, ושורש תפיסה זו הוא מבחינת מעילא לתתא, שיש גילוי של הרחבת הדבר. אבל באמת, הנס האמיתי הוא גילוי האחדות הפשוטה, והוא הוא הנס לנוסם, ומהותו לבטל את ההתחלקות, ולגלות את האחד, והוא נס מתתא לעילא.

ומצד כך, מה שהשמן הספיק ליום אחד, זהו גילוי יותר עליון ממה שדלק שמונה ימים.

סוד מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר ההדלקה

זהו עומק המחלוקת של ב"ש וב"ה, האם סדר ההדלקה מ'ח' לא' או מא' לח'.

ובאמת אלו ואלו דברים אלקים חיים, ונמצא שבעומק ישנה בחינה שמדליקים אחד ביום הראשון [לשיטת ב"ה] ומדליקים אחד ביום האחרון [לשיטת ב"ש], והרי שמתחילים ומסיימים באחד!

זהו העומק שמצד ההתכללות [שאין מחלוקת לשון חילוק ופירוד, אלא ההתכללות] מתחילים באחד ומסיימים באחד, והוא גילוי שלמעלה מהנס שדלק ח' ימים, גילוי העצמי שאין בעולם אלא מציאות אחת בלבד.

הגם שטומאה הותרה בציבור, הוצרכו לנס חנוכה

ידועה השאלה, שהרי אמרו חז"ל טומאה הותרה בציבור, וא"כ לשם מה הוצרכו לנס הריבוי, הרי טומאה הותרה.

ראשית נבאר את עומק הטעם שטומאה הותרה בציבור. כל טומאה מהותה התבדלות, פרישה, "טמא טמא יקרא", הוא פורש מהדבר. אולם עד כמה שמדובר ברוב הציבור - ציבור אין לו ממי לפרוש [שאף אם יפרשו הרי שהם רוב, ואין להם שם "פורשים"].

נמצא, שהטומאה בציבור, היא גילוי שלילת הפרישות וגילוי ההתכללות. כי הטומאה היא הפרישות מהכלל, וכשהכלל כולו טמא לא שייך פרישות מיניה וביה, ולכן הותרה הטומאה. אם כן, אור ההיתר הוא אור ההתכללות.

בנס הפך השמן מתגלה, שהגם שטומאה הותרה בציבור, מ"מ הוצרכו לנס שידלוק ח' יום. אולם עומקם של הדברים הוא, שהפרישות איננה ביחס לציבור, אלא היא ביחס לחיבור אליו ית' כביכול, ומצד כך, גם בציבור שייך ענין הטומאה, שמהותה נפרדות מאמיתת המציאות שזה הוא ית'.

מצד כך התגלה המהלך שמצאו פך אחד חתום בחותמו של כה"ג, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. והגדרת הדברים, שכידוע כה"ג לובש ח' בגדים, שאלו ח' הספירות מבינה עד מלכות, והעצמיות שלו היא החכמה. והבן שחתום בחותמו של כה"ג, הוא ההיפך מהות הפתיחה של חכמה [שכנודע הפתח בחכמה], וזאת החתימה היא דייקא הגילוי של אור האחדות, של אור האחד.

זהו הסוד של "יוונים נקבצו עלי... ופרצו חומות מגדלי, וממאו כל השמנים, שאף שטומאה הותרה בציבור, מ"מ התגלה מהלך של "ומנותר קנקנים נעשה גם לשושנים", בבחינת שושנים בין החוחים, שהשושנה היא יחידה כנודע, ודייקא על אף שהותרה הטומאה, התגלה מהלך עליון יותר שכל תנועה היא ע"י האל"ף ומהאל"ף, היינו אלופו של עולם, וההתפרדות וההתאחדות איננה מהציבור אלא מאלופו של עולם, ומצד כך גם כשיש טומאה בציבור, לא נשתמשו בהיתר זה.

זהו עומק הגילוי שהתגלה בכך שמצאו פך שמן מהור.

תירוץ על קושיית הב"י

ימי חנוכה הם ח' ימים, וידועה שאלת הב"י שהרי היה כפך די שמן בכדי לדלוק יום אחד, וא"כ מדוע עושים זכר לנס ח' ימים, הרי הנס הוא לכאורה רק ז' ימים.

ועומקם של הדברים, שמהות הנס שהשמן התחלק לשמונה ימים, אין זה כפשוטו אחד ועוד שבע, אלא זהו אחד עצמי, שתמיד דלקה בחינת האחד. וכמ"ש לעיל שמצד אור התאחדות ב"ש וב"ה, הרי ביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד, ולעולם יש כאן גילוי שמעולם לא נעשה נס, שנעשה מאחד עוד כמות לשבע, אלא לעולם האחד דלק, וכבר נתבאר בארוכה שהגבול והבלתי בעל גבול נכללים זה בזה.

מצד תפיסת הגבול - ההסתכלות היא הפוכה, שביום הראשון מדליקים שמונה כב"ש, וביום האחרון מדליקים ח' כב"ה, נמצא שפותחים ומסיימים בשמונה. אולם מצד אור הבלתי בעל גבול בבחינת אין עוד מלבדו, אנו תופסים שביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד.

כפי שהזכרנו לעיל, ישנה בחינה של נס מעילא לתתא וישנה בחינה של נס מתתא לעילא. מתתא לעילא ענין הנס לכלול את הריבוי באחדות, כאחד. ומעילא לתתא ענין הנס להרבות את המועט.

אבל בעומק אין זה ריבוי בכמות בלבד, אלא עצם כך שישנה מציאות של אחדות פשוטה הנהפכת לריבוי - זוהי עצמיות הנס. זוהי בעצם מהות ההתחדשות של הנבראים, שקודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד ולא היתה מציאות של נפרדות, ובנבראים התחדש שיש מציאות של שני ושניות. בראשית - ב' ראשית, הרי שהחידוש של הבריאה הוא שיש שני, זהו עצם החידוש שבבריאה.

זהו עומק הנס של הח' ימים, שמפך אחד התחדש מהלך של שמונה, ומצד כך דייקא הנס הוא שמונה, ולא נס של שבע, ולכן מדליקים ח' ימים.

סוד ח' ימי חנוכה למעלה מז' ימי הבנין

כל דבר הוא בבחינת שבעה, וזהו המהלך של ב' הרגלים, פסח וסוכות, שהם שבעת ימים.

אבל בחנוכה מתגלה אור שלמעלה מהרגלים. בהגלים מתגלה ז' והשמיני יש לו רק התנוצצות, הן בסוכות שאע"פ ששמיני רגל בפ"ע, אבל סוף כל סוף יש לו שייכות אל הסוכות, וכן בפסח שכידוע שכ' ברמב"ן ששבועות הוא יום אחרון של פסח, וא"כ הגילוי של השמיני הוא לא גילוי מבורר.

משא"כ בחנוכה, הגילוי של השמיני הוא אחדות פשוטה עם השבעה ימים, גילוי שהוא יום ככל שאר הימים, ובעומק זהו אור שלמעלה מנקודת ששת ימי בראשית ושבת [דהשתא]. במהלך של מעשה בראשית, יש ששת ימי המעשה ושבת, "כי בו שבת מכל מלאכתו". בימות החול התחדש מהלך של ימי בראשית, ובשבת כביכול התחדש מהלך של מנוחה, "באה שבת באה מנוחה". אבל המהלך של השמונה הוא אור שמגלה את הבחינה שמעבר לגדרי הבריאה.

נמצא לפנינו ג' בחינות: א. בחינת האחדות הפשוטה, מתחילים ביום ראשון בנר אחד כב"ה, וביום האחרון מסיימים בנר אחד כב"ש. ב. החידוש שיש נפרדות, שמדליקים ביום א' שמונה כב"ש, וביום אחרון שמונה כב"ה. ג. בחינת ממוצע, שעצם השמונה מצד עצמו שולל את נקודת הריבוי מיניה וביה. כלומר, עצם הנקודה השמינית שוללת את הנבראים, כי הנבראים הם שבע.

והנה לכאורה יש להתבונן, שהרי העולם נברא ב' מאמרות, י' ספירות, י' דברות, וא"כ מדוע אנו אומרים שהשמונה הוא למעלה מהנבראים. בשלמא אם השמונה הוא למעלה מהטבע, אך הוא בתוך הנבראים שהם עשר מאמרות - שפיר, אבל אם אומרים אנו ששמיני הוא מהות של קדמה לעולם, א"כ איך יובן הענין שהבריאה נבראה בעשרה מאמרות?

עומקן של דברים; בעצם יש רק ז' מדות, והמוחין מהותם כח ההנהגה שמנהיג את השבע. מצד התפיסה של היש אנו תופסים שהמוחין בבחי' והחכמה מאין תמצא, והם הממוצע מהכתר להשפיע לז' התחתונים. אבל בעומק מצד

התפיסה של האין הם הממוצע לבטל את השבעה. השלש עליונות הוא כח שבא לשלול את השבעה, ששורשם כאור א"ס שנכנס תוך א"ק, שהוא ו"ק בערכין. נמצא שבאמת יש רק שבע והשמני הוא הנקודה של הקדמה לעולם. [ויסוד זה נתבאר הרבה בדברי רבינו הרש"ש שכל הבריאה אינה אלא ו"ק שהוא ז"ת, ועי' בפירושינו להקדמת רחובות הנהר].

נמצא שמצד תפיסת היש, המוחין הם כח ההנהגה, כח של המשכה. משא"כ מצד הביטול דאין, כח המוחין הוא כח של שליטה, שמולך את היש לאין, מנהיג את הז"ת לכתר. נמצא שבעצם השמיני הוא מהלך של קדמה לעולם.

נמצא אם כן, שישנן ג' בחינות בגילוי של הנם: א. גילוי של יחיד. ב. מהלך של שמונה. ג. השמונה עצמו מגלה שהוא אחד ולא שמונה.

בעומק, ג' בחינות הללו יש בהן גילוי של אחדות פשוטה, יש בהן גילוי של נפרדות, ויש בהם גילוי שהנפרדים נשללים מיניה וביה ומגלים את האחדות.

ובל זה מתגלה בתנועה של האות אל"ף: הבחינה התחתונה שהאל"ף הוא מלשון "אאלפך חכמה", והוא קיום לנבראים, כלומר הוא מלמד את החכמה על מנת שיהא כח להנהיג ולקיים את הדבר. ישנה בחינה נוספת, שהאל"ף הוא מופלא, והוא בא לשלול את הדבר, לעשותו פלא. וישנה הבחינה של האל"ף מצד אלופו של עולם, שמצד כך הוא גילוי בעצם שיש כאן יחיד.

סוף כל סוף, שלשת הבחינות הן עדיין ביחס לנקודת הריבוי, משא"כ למעלה מהאל"ף עצמה, יש את הגילוי של היחיד הפשוט שאין עוד מלבדו.

תנועת כל האותיות ותנועת האל"ף

זכרנו מתחילה, שכל התנועות מתנועות מהאל"ף, אבל האל"ף עצמה גם היא מתנועת.

ולכאורה, בשלמא כל שאר האותיות מתנועות אל האל"ף, אבל להיכן האל"ף עצמה מתנועת? זוהי התנועה הנקראת תנועה מיניה וביה.

בדרך רמז נאמר, שתיבת אל"ף בגי' קי"א, וכשניקח שני אלפים, שהם תנועה מיניה וביה, בחינת הכפלה של האל"ף, נגיע לרכ"ב, שהוא סוד השני. האל"ף הוא מאה ואחד עשרה, אותיות ראשונות של יחידות עשיריות ומאות [אחד, עשר ומאה], וכשמכפילים את האלף רכ"ב, הם האותיות השניות של יחידות עשיריות ומאות, בחינה של שני, זוהי התכתשות של אל"ף באל"ף. ועומק ההתכתשות של האל"ף באל"ף, הוא עצם כך שהאל"ף מתנועעת, וא"כ מוכרח שיש מציאות של שני.

ובלשון של נפש, בדבר יש רצון לחפש, אולם הוא מכיר שאין מה לחפש, רצון לחפש ואין מה לחפש וחוזר חלילה. זוהי התכתשות מיניה וביה. נמצא שהרצון נשלל מיניה וביה. לא שהוא נשלל מחמת חוסר אפשרות חיצונית, אלא הוא נשלל מיניה וביה כי אין מה לחפש, אבל מאידך עצם כך שיש רצון, זוהי עדות שיש שני, וההכרה שאין מה, זוהי ההתכתשות האומרת שאין שני.

זוהי הבחינה שב' אלפין עולים בגי' רכ"ב, כלומר שעצם הרצון יוצר מציאות של שניות, אבל יש התכתשות של אל"ף באל"ף דייקא, כי שאר האותיות מחפשות משהו אחר, והאל"ף הגנוז בתוכן כותש אותן שלא ישיגו משהו אחר.

לבן בכל האותיות הא' הוא בהעלם, כי הא' מברר שאין מה לחפש, אבל מצד ההתראות החיצונית יש מה לחפש. משא"כ באלף עצמו שהא' מתכתש, יש בו תנועה לחפש, אולם מיד מגיעה ההכרה שאין את מה לחפש.

מצד ההתכתשות של האל"ף באל"ף, נגלה הביטול של הנבראים ונגלה שאין עוד מלכוד. תוקף ההתכתשות שרוצה לחפש ואין מה לחפש, הרי שבצד החיפוש אין הגדרה מה לחפש ואין כאן יחס למשהו, וזה גופא כבר ראשית השלילה. והאחרית היא שלילה מיניה וביה, שאין מה לחפש. זוהי התכתשות מיניה וביה, ותכליתה ביטול התנועה.

ההתכתשות של האל"ף מיניה וביה, בעומק היא תנועה להתנועע לבטל את התנועה. כל שאר התנועות הן תנועה להשגה, משא"כ האל"ף היא תנועה לביטול ההשגה. יש תנועה להשגה, ויש תנועה לביטול התנועה, ומעל זה יש את הנקודה של אין תנועה, שהיא למעלה מהאין.

זהו טעם הדבר שכל המועדים בטלים לעתיד לבא, מפני שכל המועדים הם בחינה של נסים, שבעומק מהותם שכל האותיות מתנועעות אל האל"ף. אבל לעתיד הן יהיו בטלים, משום שאז תתגלה העצמיות שאין מציאות של תנועה, כי אין עוד מלבדו.

תכלית הדלקת נר חנוכה – גילוי אור דשלילה

נצחון המלחמה – גילוי אלופו של עולם

היוונים גורו על שלשה דברים: חודש, מילה ושבת, ר"ת חמש. הרי שהגזירה היתה בבחי' חמש, והם כנגד החמשה אלפין, כמו שהוזכר בספה"ק שמאל"ף מתפשטים חמשה אלפין.

ולפי זה, בשורש היתה גזירה אחת בסוד אלף, וכשנפצל את הדבר, זהו חמשה. כי לעולם כל המלחמה היתה באלופו של עולם. ואפי' שנראה שהמלחמה בהתפשטות, אבל באמת כח הפועל בנפעל, והוא עשה, עושה ויעשה לכל המעשים, וכאשר נלחמים באחד מכוחות הנבראים - בעומק נלחמים בו ית'. נמצא שכל מלחמה יש בה מלחמה באלופו של עולם.

בתיב: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז), המלחמה בראשית גוים שהוא עמלק, יש בה גילוי מפורש שהמלחמה היא עם השי"ת, וכיון שכל האומות שורשם בעמלק, על אף שמצד ההתפרטות, המלחמה עם כל האומות נראית מלחמה פרטית, מ"מ כאשר מגיעים לשורש המלחמה, עמלק, שם מתגלה שעצם המלחמה היא כביכול עם השי"ת, מלחמה לה'. לכן, בכל מלחמה צריך לראות את שורש המלחמה, שהיא התנגדות כביכול לאלופו של עולם.

וכן במלחמת יון יש בה התגלות של הה' אלפין שכביכול רצו לבטל. וכנגד זה הגילוי של הנם, כאשר יש נצחון, הוא גילוי של אלופו של עולם.

הפסול למעלה מכ' – אור הביטול

"נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי" (שבת כב ע"א). ובאמת אי אפשר לצמצם, וא"כ בעשרים עצמה גם פסולה. והרי האל"ף כנגד הכתר, שכתר בגימטרי' עשרים, כנודע.

והנה יש לידע, שכל פסול - ובכלל זה הפסול של נר חנוכה שהניחו למעלה מכ' אמה - מצד מבט של שבירה, הוא למטה מהמצוות, ולכך א"א לקיים בו את המצוה. אבל מצד השורש העליון, הפסול הוא למעלה מהמצוות, וטעם פסולו מפני שאינו משתלשל לעולם המצוות. זהו סודו של כל פסול, שהוא מצד הארה של "מצוות בטלות לעתיד לבוא". ואף שודאי שמצד השבירה, הפסול הוא למטה מהמצוה, ולכך א"א לקיים בה את המצוה - אך בשורש, הפסול הוא למעלה מן המצוות.

מערתה נבין מדוע גם בעשרים ממש פסול, כי העשרים, שהוא סוד הכתר, הוא למעלה מנקודת המצוות, הוא הגילוי העצמי של אלופו של עולם, ששם יש את גילוי היחיד ואין עוד מלבדו. זוהי בעצם התכלית של כל דבר, להביאו לנקודת העשרים, נקודת הביטול.

הדלקה והנחה – תנועה ומנוחה

הנמ' בשבת מסתפקת אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. הדלקה היא נקודת הפעולה - התנועה - שכדבר, משא"כ הנחה היא תנועה להביא את הדבר אל המנוחה. כלומר הדלקה היא מהלך של תנועה, והנחה היא מהלך של תנועה עבור אי תנועה, עבור הנחה.

מצד הבריאה של היום - הדלקה עושה מצוה, כי השתא אנו מצד הפעולה, שהוא סוד שית אלפי שנין, עולם הפעולה. משא"כ מצד הארת הידיעה שלמעלה מן הבחירה, בעולמות שאין בהם חפץ, ב"יום שכולו שבת ומנוחה", מקום מנוחת הפעולה של הנבראים - מצד בחינה זו, הנחה עושה מצוה. כי הנחה היא הנקודה של ביטול הפעולה, כי קביעות הדבר היא מצד הניחא שבו.

נמצא, שמצד ההתגלות של השתא הדלקה עושה מצוה, ומצד ההתגלות של לעת"ל, הנחה עושה מצוה. כי בעומק בכל ספק, שני הצדדים שבו נכונים ואמיתיים, והוא רק ענין של מדרגות ובחינות. אם כן, מצד המדרגה התחתונה הדלקה עושה מצוה, כי זוהי תנועה, ומצד המדרגה העליונה הנחה עושה מצוה, נייחא דייקא, בסוד מנוחה מתנועה.

"ולא היה בו" – היה בו 'לא'

בעומקו של הנס, מצינו בגמ' (שבת כא ע"א): "מאי חנוכה וכו', ממאן כל השמנים וכו', ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום אחד". והבן בעומק ביאורו של "ולא היה בו", שהיה בו לא.

והנה על קושיית הב"י הנודעת, מדוע עושים זכר לנס שמונה ימים, הרי היה לכתחילה שמן להדליק יום אחד - כתב אחד הצדיקים, שמצאו פך שמן שהבית קיבול היה ליום אחד, אבל באמת לא היה בו שמן כלל.

והוא חידוש גדול, כי ידוע שכל ענין של נס הוא המשכה מיש ליש, כנודע במעשה השונמות ששאל אותה אלישע "מה יש לך בבית" (מ"ב ד, ב), כדי להמשיך מיש ליש דייקא, כי אין מהלך של הנס לברוא חידוש מאין ליש. א"כ לכאורה צ"ל שגם בנס חנוכה היה שם שמן להדליק יום אחד כמו שמקובל לפרש, ולפי"ז הפירוש שלא היה שמן, הוא התגלות עמוקה מאין ליש.

לפי חידוש זה תבאר היטב לשון "ולא היה בו", היינו שהיה שם 'לא', שהיתה בפך בחינה של 'לא'.

ומעתה, מצד ההבנה הפשוטה שלא היה בו רק שמן להדליק יום אחד, כלומר, היתה שם נקודת הדלקה ליום אחד - לפי"ז הדלקה עושה מצוה, כי היתה שם מהות הראויה להדלקה, התגעגעות, אפשרות לנענע, להאיר. אבל מצד העומק ש"לא היה בו" היינו שהיה שם 'לא' - מצד כך, הנחה עושה מצוה.

בגילוי הנס יש אור וחושך

אמרו חז"ל (ב"ר ב, ד): "וחושך - זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן". בפשטות, מהות מציאות השמן, שמצאו את גילוי האור. אבל לפי הפנימיות שמצאו את ה'לא' שבפך, הרי שמצאו את החושך דקדושה, והוא עומק הגילוי.

בגמ' שם מבואר, שזמן הדלקה "משתשקע החמה עד דכליא ריגלא דתרמודאי", וישנם בזה שני עניינים בעומק: האחד - שיעור כמה זמן צריך הנר לדלוק,

ובנוסף לכך בעומק יש נקודה של אותו רגע שהוא מפסיק לדלוק. שלימות קיום המצוה אינה רק במשך זמן הדלקה, אלא גם ברגע שהוא כבה.

מלכות יון החשיכה עיניהם של ישראל. ומהיסודות היותר ברורים, שבכל נקודה של התנגדות, יש התנגדות מצד החסד שבדבר ויש התנגדות מצד הגבורה שבדבר. כלומר, התנגדות מצד השויון שבשניהם, והתנגדות מצד ההיפך של הדבר.

לפי"ז במהלך של גלות יון, שהיא בבחינת חושך על פני תהום, מצד נקודת ההתנגדות לחושך - ישנו מהלך של אור נגד החושך, אבל מצד נקודת ההתנגדות של ההשתוות - ישנו מהלך של חושך דקדושה.

נמצא שמצד גילוי הנם ישנם את שני המהלכים בקדושה: גילוי של אור דקדושה, ומאידך חושך דקדושה. מצד האור דקדושה יש בחינת הדלקה, משא"כ מצד החושך דקדושה יש גבול עד כמה השמן צריך לדלוק. החושך שם גבול כלפי האור, והוא חושך דקדושה.

"עד דכליא ריגלא דתרמודאי", הוא הגבול של נקודת ההדלקה שמגלה את החושך דקדושה, נגד החשכת עיניהם של ישראל.

האין והיש שבמצות נר חנוכה

בבירור יותר, בגמ' שם נחלקו אמוראים אם כבתה זקוק לה או אין זקוק לה.

למ"ד שזקוק לה, צריך להמשיך את ההארה, והיינו מצד תפיסת האור שכנגד החושך. אך המ"ד שכבתה אין זקוק לה, שורש דבריו מצד תפיסת החושך, שחלק מחלקי המצוה הוא נקודת החושך של זה לעומת זה חושך דקדושה כנ"ל, ולכך כבתה אין זקוק לה, היינו שהוא זקוק אל בחינת האין שבאור, אין - זקוק לה, ולא היש שבאור.

ברור הדבר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, כבתה זקוקה לה וכבתה אין זקוק לה. ויש כאן את שתי הדרגות שדיברנו, כי מצד התפיסה של אור כנגד חושך, צריך להמשיך את ההארה, ומצד החושך כנגד חושך יש מהלך של אין זקוק לה, שהאין - הוא גופא מה שזקוק לה.

חנוכה

קצו

כפשוטו תופסים, שכל הגילוי של חנוכה הוא נקודה של אור, חכמת התורה כנגד חכמת יון. אבל בעומק, בחנוכה מתגלות שתי הנקודות הללו: מחד מתגלה נקודת האור, שמעט מהאור דוחה הרבה מן החושך דקליפה. ומאידך מתגלה מהלך של חושך אמיתי, חושך דקדושה. ושניהם מחלקי גדרי ההתגלות שהיתה בהצלה ממלכות יון.

רשות וחובה שבמצוה

חז"ל אומרים: "לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" (שם כב ע"א).

וידועה השאלה, מדוע הנם נעשה בשנה אחת, והקביעות לדורות לעשות משתה להלל ולהודות נקבעה רק לשנה האחרת, שהרי לכאן' עד כמה שהנם מוליד חיוב להודות ולהלל, הרי כבר היה החיוב באותה שנה, ועד כמה שאין בתוקף הנם חיוב להודות ולהלל, א"כ מה התחדש בשנה האחרת.

מצינו בזה בספרים הק' כמה תשובות, ולענייננו: אנו מוצאים שתפילת ערבית היא רשות, אלא שקבלו עליהו כחובה. בשחרית ובמנחה יש רק את בחינת החובה, משא"כ מצד תפילת ערבית, יש בה גילוי של שתי הבחינות כאחת: מחד יש בה גילוי שהיא רשות, ומאידך יש בה גילוי שהיא חובה, ושניהם אמת.

כמו בכל מחלוקת שיש גילוי של "אלו ואלו דברי אלקים חיים", גם כאן שתי הבחינות נכונות - גם בחינת הרשות וגם בחינת החובה.

ולענייננו לענין חנוכה, שהוא מקביל לענין תפילת ערבית שזמנה משתשקע החמה, בעומק היה צריך להיות שבגילוי הנם יהא מהלך של חובה, ומהלך זה נגלה בכך שלשנה האחרת קבעום להודות ולהלל, ואז קיבל דין ההדלקה גדרי חובה, שחייבים לקיים את מצות ההדלקה, זכר לנקודת הנם שנעשה בימי החשמונאים.

אבל מאידך, באותה שנה האירה הארה, שכל אשר לבו חפץ, יגלה את מצפונו לבבו במעשה, כמו שנפסק בשו"ע שכל אחד שנעשה לו נס צריך להודות ולהלל על הנם הפרטי.

נמצא, שבחינת גרדי הדין והחיוב להדליק, התחדשה רק בשנה האחרת, משא"כ באותה שנה, היתה ההדלקה בבחינת רשות, כל אשר נדבו לבו, ורק מצד השנה האחרת קבועה לחובה. הרי ששתי הבחינות אמת הן, אלא שמצד התחלקות הזמן היתה תחילה התגלות של רשות בשנת הנס, ובשנה האחרת התגלתה החובה לדורות.

הרשות למעלה מן החובה

עומק הדברים נראה כך.

לגבי דין שכרות בפורים למדנו: "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", וביאר מרן הגר"י מסלנט, שאין הכוונה שזהו גדר בכמות השתיה, עד שלא ידע, אלא שברגע שאינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, הריהו אנוס ואין בו דעת, ופטור מכל המצוות.

כלומר, כל זמן שיש בו דעת, הוא במהלך של "חייב אינש", חובה. ברגע שהגיע למצב של "לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", אין זה שיעור בקיום המצוה, אלא שיצא מבחינת "חייב אינש".

בשתיית היין בפורים צריך האדם לצאת ממהלך של "חייב אינש", לא להשאיר במהלך של החובה, אלא להיות בבחינת "למתים חפשי", חפשי מן המצוות.

ולענייננו, במהלך של גבול מתגלה מהלך של חובה, כי החובה היא נקודת "חייב אינש", הדעת מחייבת. אבל הרשות היא לעולם מעל נקודת החובה, וכאשר האדם למעלה מן הדעת, בבחינת "לא ידע" - אז נגלה אצלו עולם של רשות. והרי שאור הרשות - הן במעריב, והן באותה שנה של הנס - הוא למעלה מן החובה!

משה קיבל תורה מסיני. משה הוא נקודת הדעת, ותורה היא הוראה, כלומר: ההוראה מתקבלת ע"י נקודת הדעת שבנפש. אבל מצד הבחינה שמשה מת והדעת במלה - הרי שאין מי שיקבל את התורה, וישנו ביטול של הדעת וההוראה, ואז נגלה עולם הרשות.

זהו האור דלעת"ל, שהשתא יש בו נגיעה רק בפנימיות הנפש, ביחידה שבה, משא"כ בלבושי הנפש, וכ"ש בעשייה אנו משועבדים לקיום הדין, ואסור לנו ח"ו לסמות ממנו אפילו בקוצו של יו"ד.

הרשות – הארה שלמעלה מהדעת

במעשה של פנחס וזמרי, משה רבינו ע"ה אמר לפנחס שהוא - פנחס - יעשה המעשה של הקנאות ["קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא"], וטעם הדבר בפנימיות, כי המהלך של "הלכה ואין מורין בן", הוא למעלה מנקודת ההוראה שבתורה, ובוה אין בחינת "משה קיבל תורה". לכן אמר משה רבינו ע"ה לפנחס שהוא יעשה זאת, כי דין "קנאים פוגעין בו" אינו ממקור הדעת, שהרי מצד הדעת אין כאן הוראה, אלא הוא גילוי של עצמיות הנשמה שלמעלה מנקודת ההוראה.

לפי זה מתבאר היטב שההארה של הרשות היא הארה שלמעלה מהדעת.

כאשר אנו אומרים שאדם חייב לקיים, והמחייב הוא מחייב שכלי, הרי שאין כאן התנענעות גמורה אל השורש, כי יש מחייב שהוא כח השכלי והדעת, והרי שהמעשה מתנועע אחר הדעת. אבל כאשר אדם עושה ברשות, הוא מתנענע אחר השורש בשלימות.

זהו עומק ענין תפילת ערבית רשות, שכאשר היא רשות, האדם מקיימה לא למען קבלת השכר, וגם אין כאן כח המצוה [שבדקות זוהי בחינת שלא לשמה], אלא בנקודת לשמה, שמהותה התנענעות אחר השורש.

והבן מאד, שבדקות, מחייב שכלי הוא שלא לשמה, כי המחוייב הוא אני. משא"כ כשעושה לשמה, זוהי התנענעות אחר השורש, והוא הלשמה הגמור.

זהו יסוד גדול, כי בפשטות לשמה עניינו עשיית רצון ה' בלי נגיעות, אולם לפי מש"כ, לשמה גמור הוא דייקא למעלה מן המחשבה, שדייקא במקום כלות המחשבה - שם הוא הלשמה הגמור, שאין שם אני כלל.

זהו הגילוי שבשנה הראשונה עוד לא קבעוה כחובה, ויש כאן התנענעות אחר השורש מצד ההתדבקות הפשוטה. אלא שבנקודת הזמן היתה התחלקות בין אותה שנה לשנה האחרת, אבל בנפש שתיהן אמת, כנ"ל.

והם הם הדברים בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה. וכן האם הדלקה או הנחה עושה מצוה. כי מצד ה"לשנה האחרת קבעוה", אזי הדלקה עושה מצוה, וכבתה זקוק לה. אבל מצד שורש ההארה של השנה הראשונה, כבתה אין זקוק לה, והנחה עושה מצוה, כנ"ל.

בימים ההם ובזמן הזה, יש ואין

נוסח המטבע של ברכה הוא: "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה", וישנן בזה שתי בחינות: מצד הימים, זוהי בחינת שנה האחרת - "בימים ההם". אבל מצד הזמן - זה היה "בזמן הזה".

נמצא, שמחד יש כאן מהלך של שנה האחרת, אבל מצד סגולת הזמן, שבעצם בשורשו הוא מאיר כמו השנה הראשונה, הרי שהוא בבחינת בזמן הזה.

הרי מבואר כאן, שגם בזמן הזה עדיין קיימת ההארה של השנה הראשונה לפני ה"לשנה אחרת קבעוה", רק שמצד התלבשות שישנה בחינת ימים, יש מהלך של חובה, וקבעוה ועשאוה כחובה.

ידועים דברי הרמב"ן ריש פר' בהעלותך, שחלשה דעתו של אהרן שלא היה לו חלק בעבודת הנשיאים, אמר לו הקב"ה: שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות. וביאר הרמב"ן, שעיקר ההבטחה היתה על המנורה שאינה פוסקת לדורות, כי קרבנות הנשיאים היו רק בזמן שביהמ"ק קיים, אבל הדלקת המנורה, שהיא חנוכת בית חשמונאים, המשיכה מעבר לנקודה של ביהמ"ק קיים.

ובעומק כבר נתבאר שנקודת החורבן הוא גילוי אורו של משיח, שלמעלה מהבנין.

הדלקת הנרות - קיום ממשי לעבודת ביהמ"ק

הנה בחג הסוכות, מצוה סוכה היא זכר לענני הכבוד, אבל הזכר למעשה הקרבנות הוא רק בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", אבל אין עבודה בפועל של השלמת קרבנות ימי החג. וכן בפסח ישנה מצות מצה ומרור, אבל אין קרבן פסח בפועל, ואנו עושים רק זכר למצוות שהיו בביהמ"ק.

כמו כן רואים אנו שכל מצות הקרבנות בטלה, ומלבד ענין ה"נשלמה פרים שפתינו" במל הזכר הממשי לבנין בית המקדש.

אבל בנס חנוכה, צריכים אנו להדליק את הנרות. כביכול כל יחיד ויחיד מדליק את המנורה של בית המקדש, ויתרה מזו, חיוב ההדלקה לא היה רק בזמן שביהמ"ק קיים, אלא גם בעת החורבן.

ובפשטות יש לתמוה, הרי עבודת המנורה היא עבודה שלפנים. היתכן שמצוה שעבודתה לפנים יש לה המשכה לעבודה שהיא בחוץ? הרי אסור לעבוד עבודת פנים בחוץ, ואיך תיתכן נקודת המשכה שעבודה השייכת לביהמ"ק ולכהנים יוצאת לכלל כלל ישראל?

אמנם עומק הענין נראה, שבמנורה שביהמ"ק היו ז' קנים, ובחנוכה ההדלקה היא של שמונה נרות. כי ענין השבעה הם שבעת ימי הבנין, והשמונה הוא נקודת הביטול של הבנין, בבחינת קדמה לעולם.

זהו גופא עומק ההארה ש"שלך גדול משלהם", שבחינת ההדלקה בחנוכה אינה בגדר שהישראל עושה המשכה להדלקת המנורה שבבית המקדש, שהרי אין כאן כהנים וכו', וביותר שגם בזמן שביהמ"ק אינו קיים מדליקים נרות חנוכה, אלא זהו גילוי עצמי שהדלקת המנורה היא בעצם למעלה מהתפיסה של ביהמ"ק.

לכן דייקא נאמר חיוב להניחה בפתח ביתו מבחוץ, כלומר שההדלקה אינה שייכת כלל לבית, ולכך אין דינה להדליק בתוך הבית. שעל דרך כלל תיבת "בית" קאי על בית המקדש, כלשון חז"ל "משחרב הבית" האמור על ביהמ"ק, אבל כאן מניחה בפתח ביתו, מחוץ לבית. והוא בחינת המקיף של הבית, נקודת הכתר שהוא אורו של משיח, גילוי האין.

בית ובחוק, חכמה וכתר, אור וחושך

זהו עומק הדברים שדיברנו לעיל, שמצד ה'זה לעומת זה' של אור כנגד חושך, האור הוא בחינת חכמה דקדושה נגד חכמת יון, והוא גילוי דייקא של הדלקת המנורה בבחי' בית, אור. ולכך מדליקו בפתח הבית, והרי שיש לו שייכות לבית. ועוד, שהרי בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, וא"כ נגלה בזה דין הדלקה בבית, וכדלהלן.

אבל מצד הגילוי של ה'זה לעומת זה' של חושך דקדושה לעומת חשכת יון, ישת חושך סתרו, ולכן מדליקה מפתח ביתו מבחוץ. והוא שורש המחלוקת מתי להדליק הנרות, האם סמוך לשקיעת החמה, שעדיין יש הארה, או בצאת הכוכבים, שכבר שורר חושך גמור.

וכיון ששתי הבחינות קיימות ואמיתיות, לכך נפסקה הלכה שהדר בעליה מניחה בחלון, ובזמן הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. נמצא, שגם בנר חנוכה בעצמו מתגלות שני הבחינות: מחד - מניחה על פתח ביתו מבחוץ, נקודת הממוצע היא שמניחה על החלון שהוא בפנים אך מאיר בחוץ, והנקודה הפנימית היא שמניחה על שלחנו ודיו, שהיא הארה רק בפנים.

זהו כלל הגילוי של חנוכה. הפרטים רבים הם, אבל הקו הוא אחד. לראות את הגילוי של האור, נקודת החכמה, היש, ומאידך את נקודת הכתר, חושך דקדושה, אין. ובכל דבר ודבר מתגלות שתי הבחינות של האור והחושך.

"קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה", היינו יום שבו האור וחושך ישמשו בערבוביה, והוא גילוי של התכללות חכמת יון בחכמת ישראל, התכללות חכמת היש בחכמת האין, עד אשר תתגלה האחדות הפשוטה של האור והחושך, שזוהי בחינת אור חנוכה, שהוא משתשקע החמה, שאור וחושך משמשים בערבוביה, ואז יש ביטול גמור של ההבדלה.

ביום הראשון היתה הבדלה בין האור לחושך, "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", וכאשר מחזירים את הבריאה ללמעלה מהבדלת האור והחושך, אל בחינת האור והחושך המשמשים בערבוביה - אזי מחזירים את הנבראים לשורשם, ודבקים בקדמה לעולם, ואז מתגלה שאין עוד מלבדו.



פורים



פורים – ראש לכל המועדים

"ויתגל" – הפשטת הלבושים

השכרות הראשונה שמצאנו בתורה הק', היתה אצל נח: "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם, וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלו" (בראשית ט, כ-כא). "ויתגל" - היה כאן גילוי של הפשטת הלבושים.

באמת, כאשר האדם לובש כמה לבושים, ניתן להפשיט ממנו את אחד מן הלבושים, ואז ישנה יותר קרבה לנקודת הפנימיות. אבל ישנו מהלך של הפשטת הלבושים לגמרי - "ויתגל", גילוי גמור של העצמיות. "נכנס יין יצא סוד" - ע"י השכרות ישנה יציאה לחוץ, התגלות של הפנימיות.

ועלינו להתבונן, מהו אותו לבוש הפנימי, מה עניינה של הפשטתו, ומהי נקודת התועלת שניתן לקבל ממנה.

כבלל, מה שידוע בספרים, שענין הלבושים הוא שמירה לאדם. גם מצד ההתלבשות החיצונית, שכאשר מקבל האדם מכה או חבלה וכדו', אם יש עליו איזה לבוש - המכה פחות כואבת, אבל גם מצד תוקף נקודת הפנימיות, הלבושים הם כח השמירה של האדם, כמו שמוכא בשם האדמו"ר רבי פנחס מקוריין זיע"א, שהקפיד שלא יהיה כלל ענין של קריעה בלבושים, כי קריעה בלבושים היא קריעה בכח השמירה של האדם, וכמו שכתוב על יוצאי מצרים שלא שינו מלבושם. כל השתנות בצורת הלבושים מהווה סכנה לאדם!

באבלות נאמר דין קריעה, דייקא יש דין של קריעת המלבושים!

הרי מוצאים אנו, שהאבלות נאמר בה דין קריעה, כלומר יש כאן פקיעה של הלבושים, וכן "ויתגל בתוך אהלו", גם כאן יש מהלך שהלבושים מקבלים נקודה של הפשטה.

וצריך להבין מהי האבלות, מהי הקריעה, ומה עניינם של אותם "ימי משתה ושמחה", ימים שבהם מתגלה השמחה דייקא בנקודת הפשטת הלבושים.

בפורים מתגלה הנקודה שאין בה עבודה

ידוע ש"לבוש" הוא מאותו שורש של המילה "שביל". "כל העולם כולו ניוון בשביל חנינא בני", רבי חנינא הוא נקודת ההתלבשות, הוא השביל, הוא הצינור, הוא המשפיע. ההמשכה שאנחנו מכירים, צורת הקבלה - היא ע"י לבושים, אבל ישנה צורה אחרת בהתגלות יניקת האדם ממקור החיות.

וביותר עומק, המהלך של יניקה מתחיל משעת הלידה, אבל קודם ללידה אין מהלך של יניקה, אלא "עובר ירך אמו" לחד מאן-דאמר, וגם למאן דאמר שלא ירך אמו - "אלו ואלו דברי אלקים חיים", אלא מצד מה שהוא עומד לצאת החוצה הוא נקרא לאו ירך אמו, ומצד מה שהוא מקושר לשורשו הוא נקרא ירך אמו. ו"עובר ירך אמו" פירושו, שהעובר נמצא למעלה מנקודת היניקה, הוא נכלל במקור הווייתו! היסוד הפנימי של החילוק בין הלבושים להפשטת הלבושים, נובע מאבחנת החילוק שבין היניקה למצב שקודם הלידה.

דרבי העבודה שאנו מכירים הם כך: ככלל ישנם שנים-עשר שבטים, כח הי"ג שהוא הדרך הכוללת (כמש"כ האריז"ל), לאחר מכן ישנה התפרדות לשבעים דרכים, כמנין "יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", והתפרדות ממשיכה עד ששים רבוא.

והנה הני מילי בנקודת ההתלבשות, הלבוש, השביל, איך לעבוד את הבורא עולם, אבל כאשר ישנה הפשטה של הלבוש, כאשר דייקא יש גילוי לנקודת "כי אותך לבדך חפצתי" ואין ביקוש אלא למלך מלכי המלכים ברוך הוא - שם ישנה התבטלות של כל נקודות החילוק, אין נפרדות, הכל אחדות, אחדות הנבראים עם בוראם באמת. כאן דייקא נקודת ההתגלות של הווייתו של יום.

כאן ישנו גילוי למהלך של "היום לעשותם". "לעולם בהם תעבודו" - לעולם, ל"העולם", "זה שמי לעולם" - להעולם, דייקא מצד השית אלפי שנים, יש את ה"לעולם בהם תעבודו", ישנה עבודה. "היום לעשותם".

"והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב, א) - כאן מפסיק עולם העבודה, וכל המועדים בטלים חוץ מפורים. הרי שבפורים ישנו הגילוי של הנקודה שאין בה עבודה.

מצד העבודה, יש עָבֵד, ישנם דרכים איך לעבוד את הבורא עולם, וכלשון חז"ל "כולם נתנו מרועה אחד" (חגיגה ג ע"ב). מצד כל המהלכים הללו מתגלה בירור של נקודת העבודה, והמהלכים בנפש האדם כיצד לעבוד.

אבל כאשר החיפוש הוא אליו יתברך, כאשר דייקא מתגלה נקודת הפשטת הלבושים, ובאמת החיפוש מבורר בנפש האדם: לראות את מלכנו - שם כבר אין התחלקות! איהו וגרמוהי חד, איהו וחיוהי חד, ישנה התאחדות בעצם של כל שבילי העבודה.

מחיית עמלק – גילוי "הודאי שמו"

כלפי מה הדברים אמורים?

הרי ברור ופשוט הדבר, שזוהי הארה ליום. יתר על כן, כל שנה ישנם שני ימי פורים - מוקפין ופרזים - עד שבשנים מסוימות ישנו מהלך של פורים המשולש. אז ישנה מציאות שהיא קביעה וקיימא, יש לה חוקה, נקבע הדבר ביום. שלושת הימים יוצרים קביעות שפורים הוא לא אזיל, יש לו קביעות.

מה הקביעות שנקבעת דייקא להמשך?

כל אחד יודע שהנה חולפת לה שנה עוד שנה, אדם עובר פורים ועוד פורים, ושוב חוזר לעולם העבודה, חוזר ל"העלם". מהו, אם כן, גילוי של יום?

כאן צריך לדעת את הנקודה הפנימית, שהיא בעצם שורש כל העבודה. "מה העבודה הזאת לכם" זו אחת מארבע קושיות שיש להם גילוי ביציאת-מצרים בליל פסח. במצרים התגלה מהלך של "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", "ממצרים גאלתנו מבית עבדים פדיתנו". שם התגלתה היציאה מעבדות פרעה להיות עבדי ה'. **מה** שאין כן בפורים, לשון הגמרא במגילה (יד ע"א): "אכתי עבדי אחשורוש אנן" - אין גאולה לנקודת העבדות! אם כן מהי נקודת הגילוי?

נקודת הגילוי היא, שאם זה "עבדי" - הרי שזוהי בחינה של אחשורוש. יש כאן גילוי גבוה יותר מהנקודה שהתגלתה ביציאת מצרים! יציאת מצרים היא אמנם ביטוי ליציאה מעבדות לחרות, אבל בבירור יותר זהו "עבדי הם ולא עבדים לעבדים". מצבם של הכלל-ישראל השתנה רק בנקודה אחת: קודם היתה זו עבדות

לנבראים, וכעת מתגלה בהם העבדות למלך מלכי המלכים. ושורש הגאולה במצרים הוא משה, "כי עבד נאמן קראת לו".

מה שאין כן בגאולת פורים - אין גאולה לבחינת עבדות. "אכתי עבדי אחשורוש אנן", העבדות נשארה כביכול בנקודת הגלות. מתגלה נקודה שהיא למעלה מהעבדות, למעלה מהעבודה - וזה גופא סוד הגאולה.

הגאולה של פורים עניינה לדעת שיש מקום בנפש שאין בו עבודה. סוד הקליפה שיש לה מחיה בפורים, הוא עמלק - סוד הספק. ביאור מחיית עמלק הוא: כאשר יש לאדם עבודה - יש לו ספק. כולם מלאים בספקות. אבל כאשר מתגלה הנקודה שלמעלה מנקודת העבודה - שם אין ספק!

כאשר ישנה התדבקות במלך מלכי המלכים הקב"ה, יש גילוי של "הודאי שמו". אין ספק! יש ודאי, אבל ודאי אחד - הוא יתברך שמו!

פורים – סוף מערכת המועדים וראש לכל המועדים

הנה רואים שהמועדים מתחילים מניסן, מפסח, ומסתיימים באדר, בפורים. "פסח" הוא מלשון פה-סת, כידוע. על סיחון מלך חשבון אמרו חז"ל שנקרא כך על שם העיר שהוא "מהלך אחר סיחה נאה", כלשון הגמרא בבבא-בטרא (ע"ב). זוהי בחינה של פסח: שיחה - פה-סת, המלך של סיחון.

סיחון זה שהוא מלך, הוא מלך של חשבון. ישנה כאן מחשבה, ישנה התבוננות ביציאת מצרים. "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", והראיה היא ע"י סיפור ככל סדר הלילה.

אבל בסוף המהלך של המועדים מתגלה נקודה לגמרי שונה, מתגלה כביכול שנשארונו בסוף במהלך של עבדים, "אכתי עבדי אחשורוש אנן". אם כן, מה שורש הגאולה?

מתגלה כאן גילוי שהוא למעלה מהעבדות שכנפש האדם, ומשם מקבל האדם את מקור חיותו.

המן הרשע "ביקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים". על פי פשוטו ה"ביקש" לא התקיים, נעשה נס ו"רווח והצלה יעמוד ליהודים". אבל כל דבר שנכתב, ובעומק - כל דבר בבריאה הוא כך, אם יש "ביקש", הרי שבקשה זו צריכה באמת להתקיים.

והיכן היא מתקיימת? - "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ששניהם שווים גם בגימטריא (502) כמו שכתוב בספרים, ומצד העומק הפנימי מתגלה הנקודה שהיא למעלה מ"אתה בחרתנו". "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע". עיצומו של יום הפורים מביא את האדם לתפיסה פנימית של "עד דלא ידע".

כאשר האדם מתחיל את העבודה, כניכול הוא מתחיל אותה במהלך של ניסן, מהלך של פסח. לוקח לאדם י"ב חודש [ובשנה מעוברת י"ג חודש], עד שהוא מגיע למהלך ההתגלות של פורים. ומצד תפיסה זו, אדם מתחיל את עבודתו מתוך תפיסה שיש עבודה, עד שהוא מגיע לסוף המועדים ומתגלה אצלו הנקודה שהיא למעלה מן העבודה - ההתדבקות בו יתברך, ההליכה אחר השורש.

אבל ישנה בחינה הפוכה: "נעוץ סופן בתחילתן". הרי לאחר פורים מעגל השנה חוזר חלילה, ומגיע עוד פעם ניסן ועוד פסח, ומצד התפיסה הזו הרי שהפסח, שהוא נקודת העבודה, בא אחרי הגילוי של פורים.

בעצם, אלו שני שורשים כלליים לנקודת העבודה של האדם: יש מהלך שאדם מתחיל בניסן, מתחיל בפסח, ומסיים באדר, בפורים, ומצד זה הוא מתחיל בעולם התמורה, עולם העבודה, עולם הנסיונות - עד שהוא מגיע לנקודה שלמעלה מ"סיחון מלך חשבון", למעלה מן המחשבה, ביטול הדעת, והיינו "עד דלא ידע" דפורים.

אבל מאידך ישנה נקודה אחרת של עבודה, שהאדם מתחיל את העבודה מהפורים, ולאחר מכן במהלך של חשבון. זה חשבון שמגיע מנקודת ההתדבקות של הנברא ביוצרו.

המשכת אור עלמא דאתי לעלמא הדין

בעצם, שני המהלכים הללו הם שני השורשים הכלליים של הגלות והגאולה. מצד התפיסה של הגלות, "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום

ועינו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". הרי שהעבודה, היא זו שדרכה מתגלה צורת הבניין של כנסת ישראל לראשית האבות, לאברהם, וזו גם היתה תכלית היציאה ממצרים - "תעבדון את האלוקים על ההר הזה".

אבל באמת, כבר אמרו חז"ל: "הדר קבלוה ברצון", מאהבת הנם. הרי שבעצם, יציאת מצרים, שתכליתה קבלת התורה, דייקא הסיום שלה הוא בפורים, ומצד ה"נעוץ סופן בתחילתן", מתחיל המהלך בפורים, ואחרי כן מגיעים ל"ידוע תדע כי גר יהיה זרעך". זהו מהפך פנימי בכל העמקות של פנימיות עבודת הנפש.

כאן ממזן סוד הגאולה האמיתית, שאפילו ש"עבדי אחשוורוש אנן", אבל זוהי עבודת שנמשכת מתוך דביקות, לא עבודת שבאה מקליפה. הן רואים אנו שבתוך העבודות הזו מתגלה המתן-תורה בעצם, ה"הדר קבלוה ברצון"!

מצד מעמד הר סיני היה גילוי של: "דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות" (שמות כ, טו). הרי שמתן תורה היה גילוי של "משה עבד נאמן קראת לו", זו היתה ההמשכה של הגילוי במתן תורה.

אבל בפורים - "הדר קבלוה ברצון". "רצון" מצד הגימטריה שלו, גדול באחד יותר ממשה [שמ"ה - שמ"ו]. יש כאן גילוי עליון יותר מההתגלות של מתן-תורה. וכאשר מתגלה בפורים נקודה שהיא למעלה ממתן תורה - "הדר קבלוה" - מתגלה עומק פנימי בצורת העבודה.

"כל המועדים בטלים חוץ מפורים", פורים הוא מאור של לעתיד לבוא. ובעומק: כאשר אומרים אנו שהמועדים בטלים, הרי ששורש ההתגלות של המועדים הוא בתוך גדר הגלות, בתוך השית אלפי שנים, ולכן יש לו התבטלות. משא"כ ההתדבקות בפורים כ"ראש", זוהי בעצם המשכה מהאור של העולם הבא לעולם הזה.

מצד התפיסה הפשוטה, המהלך הוא: "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", "מי שמרר בערב שבת יאכל בשבת", והרי שהעלמא דאתי נמשך מהפעולה הנעשית בעלמא הדין. מה שאין כן מצד התפיסה הפנימית של העבודה, יש כאן

"ונהפוכו" בעבודה, זהו מהלך פנימי שהופך את כל צורת הנפש. האדם מדבק את עצמו באור של הלעתיד, בהפשטת הלבושים, ומשם הוא יונק את מקור חיותו.

התדבקות בעשרת הדברות וב"אין עוד מלבדו"

ננסה לבאר את הדברים במילים פשוטות מאד.

במעמד הר סיני היו שני גילויים: מחד היה גילוי של נתינת התורה, עשרת הדברות, שהם שורש כל התורה כולה, ומאידך היה גילוי של "קרע את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו".

היכן היא ההתחברות של שני המהלכים הללו?

יכולות להיות לכך שתי צורות: האחת - במה שאדם מתחבר לעשרת הדברות. וע"י הכניסה לעומק הפנימי של עשרת הדברות, הוא מגלה את מי שאמר והיה העולם, שהוא המולבש המסתתר מאחורי עשרת הדברות - עשרת הלבושים.

לפי מהלך זה, נקודת ה"ראשית" של עבודת האדם היא התדבקות בעשרת הדברות כשורש נקודת ההתחלה, אחרי כן ישנן תרי"ג התפרטות, ואחריהן עוד ועוד התפרטויות, עד פרטי כל התורה כולה שנמצאת בידינו. ע"י קיבוץ הפרטים מצד החיצוניות, והכניסה לעומק הפנימי של התורה, אדם נושק כביכול בבורא עולם, "ישקני מנשיקות פיהו". והרי שההתגלות של הבורא עולם הגיעה במהלך שתחילתו עשרת הדברות.

אך ישנו מהלך הפוך, שאדם מדבק את עצמו במי שאמר והיה העולם, והפועל-יוצא מזה הוא, שיש עשרת הדברות. הרי הקב"ה כולל הכל, ומצד ההתכללות של הכל הוא כולל גם את עשרת הדברות.

על אברהם אבינו נאמר שלמד תורה מעצמו, ו"נעשו כליותיו כשתי מעיינות". התגלה אצלו מהלך של - "הציץ עליו בעל הבירה". הרי שאת כל תורתו הוא ינק ממהלך של "הציץ עליו בעל הבירה". זה המהלך שהיה אצל האבות הקדושים. **לאחר** מתן תורה השתנתה המציאות. שוב לא ניתן להיות דבקים ב"בעל הבירה" בכל צורה, כמו שכתב הרמב"ן שדוקא אצל האבות הותר ענין נשיאת שתי

אחיות, ועוד כל שאר האיסורים שמצאנו שכביכול עברו האבות. מה שאין כן במתן תורה התחדש מהלך של שביל דרך "עשרת הדברות".

אלא שגם כיום, על האדם לכרוך את שתי הצורות הללו בבת אחת [דייקא, ולא ח"ו לדבוק בדרך האבות], ברצוא ושוב רצוא ושוב: מחד הוא דבק ב"קרע את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו", ומאידך הוא דבק בעשרת הדברות שניתנו מבורא העולם, והרי ש"לרגעים תבחננו" יש את נקודת הרצוא ושוב, נקודת התנודה בנפש [בנפש דייקא להיכן הוא מחובר.

סוד ה"ידוע תדע", הוא תיקון לחטא הקדמון, חטא "עין הדעת", כידוע. ההרגל של הנפש תפיסת הנפש היא לבקש כל דבר בידעת הדברים, עד אשר אם האדם זוכה, הוא לוקח את כל כוחות השכליות שבו, ומשעבד אותם בתכלית השעבוד אליו יתברך. או אז מגיעים כוחות אלו לאפסיות העצמית שלהם, ומשם יכול אדם לבקוע ולהגיע לבורא עולם.

אבל, מי יאמר שהוא אכן מסוגל לקחת את כל כוחות נפשו, כל כח השכליות שבו, עד כלות הכוחות - ולהפנותם לגמרי אליו יתברך? - יחידי סגולה!

מהי אם כן נקודת הדרך המתהפכת?

כאן בא סוד היום! סוד היום מברר לנו שישנה דרך שונה לחלוטין בצורת העבודה. אדם קם בבוקר, ומיד אומר "מודה אני". ולכאורה, לפי שיטת הפוסקים שהרהור לא נצרך לברכת התורה, יש מקום להקשות מדוע לומר "מודה אני", וכי לא עדיף היה לחשוב בלימוד?

אלא שכאן מתגלה שישנם שני שורשים ליניקה של הנפש: "מודה אני לפניך"! המחשבה הראשונה שאדם צריך לחשוב היא על בורא עולם. מותר להרהר בבורא עולם לפני ברכת התורה, או אסור? פשוט וברור בלי צל של ספק שמותר! ולמה? כי אין זו המשכה, זוהי העצמיות של האדם, ודוקא המשכה צריכה ברכה, מלשון הברכה. **אדם** צריך לברר לעצמו היכן נקודת השורש של הנפש: האם הנפש בשורשה מחפשת הבנה, בירור, או ששורשה באמונה הפשוטה שיש את מי שאמר והיה העולם.

הדברים הללו הם היסוד הפנימי של סוד גאולת הנפש. כשם שבגאולת הזמן, כל המועדים בטלים ופורים לא במל, והרי שאור נקודת הגאולה הוא דייקא כאן - כך גם בגאולת הנפש הפרטית.

ברור ופשוט הדבר, שכל נקודת הגלות שישנה בנפש, היא מחמת שאין חיבור פשוט בתכלית הפשיטות אליו יתברך שמו. אין את ההרגל הפשוט בנפש לזכור את בוראה ככל עת ובכל שעה. את הידיים זוכרים, את הרגליים זוכרים, את המציאות זוכרים, והיכן בורא העולם בפשיטות? - גם אותו צריכים לזכור לפחות בדיוק כך! אם לא, התורה היא עדיין בדעת, ואם היא עדיין בדעת, חוזרים בזה למהלך של פסח ושבעות. אז היה אמנם מתן תורה, אבל זו לא התורה של "הדר קבלוה!" תורה של "הדר קבלוה" היא זו אשר "נעוץ סופן בתחילתן". את העבודה יש להתחיל מפורים, לא לגמור. זהו מעגל של שנה, ובעיגול - הסוף נעוץ בהתחלה.

התורה היא ארוכה ורחבה. פשוט וברור שאין בכח בן אנוש, שהוא מוגבל, להכיל את הכל. איך אם כן, יכול אדם להתחבר באמת לתורת האלוקים, לתורה של אלוקות? זו אינה שכליות של נברא, זוהי תורה של בורא.

את התורה צריכים לינוק מהבורא ית', לא מהמחשבה העצמית של האדם. לינוק מבורא עולם כלומר, שעל האדם להכיר שהקב"ה יושב ושונה כנגדו! כשאדם לומד עם חברותא, הוא לא שוכח ממנו פתאום וחושב שהוא נמצא לבד. הקב"ה הוא כביכול 'חברותא' של האדם!

שורש היניקה צריך להיות ממנו ית'

אין אלו דברי מוסר או דברי התעוררות גרידא, זוהי הבנת המציאות כמות שהיא! כולם סובלים, אין אדם שלא סובל. מהו שורש הסבל של כולם? הכל נובע מהבלבולים, "עולם" מלשון העלם, "תורת בכל" - כלול, בלבול, כידוע בספרים.

כאשר האדם מחובר לבורא עולם, הרי אף ש"במחשכים הושיבני כמתי עולם", אבל "כי אשב בחושך ה' אור לי!" "ליהודים היתה אורה זו תורה", כלומר:

רק מצד המהלך של "הדר קבלוה" התחדש שווהי "תורה אור"! בלי זה, זו אינה תורה של "אור", אלא של "מחשכים"!

צריך לדעת זאת בבירור שאין בירור אחר כמותו! מוכרחים ליצור מצב ששורש היניקה הוא ממנו יתברך. כאשר האדם מחובר לקב"ה, הוא יכול לדעת ברגע אחד, דברים שבדרך כלל נצרך לידיעתם עמל של שבועים שנה! כי הוא לא יונק מהשכל המוגבל של עצמו, הוא יונק ממקור בלתי מוגבל, מהבורא עולם.

אין סוד אחר לחיים. הסוד היחידי של החיים הוא, שהתורה יכולה להוות שביל להגיע לבורא עולם. וכל זה מצד עבודת "מתתא לעילא", אבל מאידך "מלעילא לתתא" האדם מגיע מהבורא לתורה, ומהתורה לבורא, וחוזר חלילה בכל עת ובכל שעה, ואז הוא כולל את הגלות והגאולה בבת-אחת, יש לו את ה"קרבה אל נפשי גאלה".

בסוד הגאולה, תרבה הדעת וכבר לא ילמדו איש את רעהו, כי האדם לא יינק מהדעת של עצמו ולא מדעת של אחרים, אלא רק ממנו יתברך שמו.

העבודה המעשית – הכנסת הבורא למהלך החיים

באופן מעשי, כל אחד מוכרח לקחת את הנקודה הפנימית, והיא: להרגיל את הנפש לחשוב על בורא העולם, ומשם לינוק מידות טובות, משם לינוק תפילה, ומשם לינוק תורה. בכל דבר ודבר להכניס את הבורא עולם.

כך מושגת נקודה של התחברות.

נכון, בתחילה זוהי עבודה קשה, אך הרי כל אחד ואחד מצפה ומייחל בעומק נשמתו לגאולה השלימה, כל אחד מבקש שלוש פעמים ביום "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", וא"כ עליו ליצור בנפשו את ההכנה לבנין בית המקדש בירושלים ולגאולת משיח בין דוד, שכן זוהי גופא הגאולה!

הרי ביום בו נחרב בית המקדש נולד משיח. היה שם חורבן, אבל יחד עם זאת נקרעו הלבושים, כלשון חז"ל, וכאשר יש קריעה - ישנו גילוי, הקב"ה נגלה לבני אדם. והרי שמוד האבלות וסוד פורים בעומק הם חד, שנגלה בהם אורו של משיח.

צריך לדעת בכירור מה יוצא מכל הדיבורים. אם יוצאת נקודה אחת פשוטה, שנקודת שורש היניקה של כל דבר היא ממנו יתברך, הרי כשאדם ניגש ללימוד, לפני כן עליו לפנות שתי דקות לפחות למען קב"ה. לא דיברנו על שעה! שתי דקות לחשוב ממנו יתברך! לחשוב שהתורה מגיעה ממנו, והיושב ושונה שכינה כנגדו. מוכרחים להכניס את הידיעה הזו לתוך מהלך החיים, להיות עם בורא עולם. אם לא - הרי שלפני הפורים, בפורים, ואחרי פורים - הכל אותו דבר.

כל אחד עבר הרבה פורים, ועדיין משיח לא בא! מדוע? רק בגלל אחרים?!... מה האמת? מה יביא את הגאולה הכללית, והגאולה הפרטית?

לאדם יש ב"ה את שלושת העמודים שהעולם עומד עליהם: תורה, תפילה וגמילות חסדים. אבל עליו לדעת שיש מי שמעמיד אותם - בורא העולם! וידיעה זו לא די שתהיה בהעלם, היא מוכרחה להיות בגילוי מוחלט בנפש.

אין צל של ספק: אין דרך להגיע לגאולה, ללא האור של פורים. זהו האור!! רק נצרך בירור גמור האם באמת האדם מפנה דעתו לבורא עולם.

אין אלו דברי מוסר! זוהי מציאות!! זוהי עצם מציאותו של הנברא!

הנה מגיעים ליום הפורים. כל אחד מחפש הפשטות, "כל הפושט יד נותנים לו", "פושט" מלשון הפשטה, הוא הפשיט את עצמו. ומה הוא מבקש? אם אדם אינו מכין את עצמו כראוי לקבל את האור של יום, איך יקבלו? ואם הוא מכין את עצמו לקבל את האור של יום, בהכרח עליו לקבל החלטה לשנות מפורים ואילך את כל מהלך החיים!

יום הכפורים הוא "ק-פורים", כמו פורים. כתוב כאן שזהו סוד התשובה. "תשובה" פירושה לשוב. לשוב משמעו לקבל נקודה של תנועה שונה. אדם הלך ישר, וכעת הוא חוזר, הוא פועל פעולה שונה.

סוד התשובה של פורים, הוא לגלות שהסדר אינו מפסח לפורים, אלא מפורים לפסח. זה סוד התשובה, להשיב את צורת התנועה שאנחנו מכירים, ולקבל צורת תנועה חדשה, ואח"כ לעלות למעלה יותר עליונה ולדבוק בלמעלה מן התנועה.

ובכן, אם מבורר בנפש מהו האור של יום, מהי נקודת העצמיות של יום, וכתוצאה מכך ישנה החלטה בנפש להפוך את החיים מיניה וביה ולתת להם צורה שונה - אם כן, הרי שאכן יש כאן "פושט יד", כי הוא הפשיט את היד, ויצר יד חדשה לקבל. אבל אם לא, דומה הדבר ח"ו לאדם שהופך את ידו כשבאים לתת לו צדקה.

הקב"ה יהיה בעזרנו להכין את הכלים הנדרשים לקבלת אורו של יום, ובלב כל אחד ואחד יאיר אורו של הבורא ית' בהתגלות גמורה, ונזכה במהרה לגאולה הכללית לכל הכנסת ישראל, ולעולם כולו.

”חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע”

ג' המדרגות הראשונות

ישנן ה' מדרגות: א. לא ידע. ב. ידע. ג. ידע. ד. לא ידע. ה. ידע, ונבארן אחת לאחת.

המדרגה הראשונה היא: ”לא ידע” תחתון, והיא בחינת שיכור שאיכר לשעה את דעתו, או שוטה שאיכר את דעתו, או לחילופין תינוק שעדיין אין בו דעת.

המדרגה השנייה: ”ידע” תחתון, והוא דעת פשוטה, כמו שאמרו חז”ל (סוכה מכ ע”ב), שתינוק כל זמן שלא אכל חיטה אין בו דעת.

דעת זו עניינה להכיר דברים ולהבדילם זה מזה, והוא מעין מה שמצינו בחז”ל (שמו”ר א, כו) שפרעה ביק את משה אם יש בו דעת, ע”י שנתן לפניו קערה עם זהב וגחלי אש, והיה אם יש בו דעת יבחר בזהב, ואם אין בו דעת אפשר שיבחר באש.

בחינה זו של דעת היא המשמשת את האדם בכל ימיו ובכל הליכות חייו, והיא נצרכת בין ליהודי ובין לגוי, ועל שם כך נקרא האדם ”בר דעת”.

המדרגה השלישית: ”ידע” עליון. והיא דעת דקדושה. דעת זו היא הדעת המכרת ומבדלת בין חומר לרוח, בין גשם לרוחני.

דעת זו מתחלקת לב' חלקים: א. הבדלה ב. חיבור. תחילה הדעת מבדלת בין החומר והרוח כנ”ל, ואח”כ ע”י כח הדעת האדם מתחבר לרוח.

זאת ועוד, אין כל הרוחניים שווים זה לזה, וגם שם, בעולם הרוחני, נצרך תחילה להכיר ולהבדיל בין בחינה רוחנית אחת לחברתה, ואח”כ להתחבר לכל בחינה ובחינה, כל אחת בעתה ובזמנה.

בדעת זו משתמשים עובדי ה' המסדרים את סדר יומם, ומחלקים את היום לג' העמודים שהעולם עומד עליהם, תורה, עבודה, גמ”ח, והדעת משמשת להם

ככלי לקבוע כמה זמן לעסוק בתורה, וכמה זמן בעבודה, וכו' וכו'. וכן בתוך ג' העמודים באיזה חלק ללמוד בתורה וכו' וכו'.

בפנימיות – הכל אלוקות

המדרגה הרביעית היא בחינת "לא ידע", אשר גילוייה במיוחד ביום הפורים, כמו שמצינו בחז"ל (מגילה ז ע"ב): "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". אין הכוונה שאדם יגיע לזילותא של לא ידע תחתון כשיכור שאין בו דעת, אלא המכוון שאדם יגיע למדרגה של למעלה מן הדעת. ענינה של מדרגת "לא ידע" הוא כדהלן.

יסוד מוסד הוא מהבעש"ט, שכל דבר בפנימיותו הוא אלוקות, אלא שבחיצוניות יש העלם לאלוקות הטמון פנימה.

לפי הבחנה זו, בכל דבר יש אלוקות, בין בדבר טוב ובין בדבר רע, אלא שבדבר טוב יש גילוי לאלוקות גם בחיצוניות [ככל שיש גילוי לאלוקות בחיצוניות, כן גדר קדושת הדבר, ואכמ"ל], אולם בדבר רע החיצוניות מסתיר ומעלים את האלוקות, ואינו נותן לאלוקות הפנימיות להתגלות.

נמצא לפי זה, שאם אדם מסתכל על הפנימיות של כל דבר, אין חילוק בין טוב לרע, בשניהם פנימיותם הוא אלוקות גמור.

זהו סוד עבודת הפורים. עבודת היום של פורים אינה להסתכל על החיצוניות של כל דבר, אלא להסתכל ולהדבק בפנימיות, ובפנימיות הכל אלוקות. ולכך גם המן, גם עמלק - בשורש הפנימיות טובים הם! זו עבודת היום, להגיע למעמקים הפנימיים ביותר של הבריאה.

אם זוכה האדם וקונה ביום הפורים את אורו של יום קדוש זה, גם לאחר שנגמר הזמן של יום הפורים, מ"מ נחקקת פנימה בנפשו ההסתכלות הפנימית, ההסתכלות על שורש השורשים של הבריאה, ולאורך כל השנה הוא רואה את הטוב שבפנימיות של כל דבר, ולא את הרע שבחיצוניות.

זוהי מדרגת ר"ע שהיה שמח גם בחורבן וברע.

קבלת התורה מאהבה, מגילוי האחדות

כשאדם זוכה ואור זה נקלט בנפשו היטב, נוצר אצלו מהפך נפשי פנימי בכל תהלוכות החיים. הוא הופך לאדם שחי בפנימיות, באלוקות, ולא בחיצוניות, בנפרדים.

מהפך זה בנפש, מוליד מהפך בהסתכלות על החיים, ובצורת הלימוד של התורה"ק. הוא רואה את החיצוניות של הדברים, ששם יש פירוד ורע, ויחד עם זאת הוא רואה גם את הפנימיות, ששם הכל אלוקות והכל טוב.

זהו הסוד של "הדר קבלוה בימי אחשורוש" (שבת פח ע"א), כלומר הם זכו למעמקים פנימיים יותר בהשגת התורה"ק. במעמד הר סיני התורה"ק התקבלה במהלך של "כפה עליהם הר כגיגית" (שבת פח ע"א), מהלך של יראה [יראה חיצונית, אהבה פנימית], אבל בפורים הקבלה היתה מ"אהבת הנס" (רש"י שבת שס), נתגלתה קבלת התורה"ק מתוך אהבה, גילוי של אחדות [אהבה בגמ' אחד כנודע].

ובצורת הקבלה, כן הוא הגילוי וההשגה בתורה"ק, ולכך זכו בימי הפורים לגילוי האחדות שבתורה"ק, גילוי האלוקות הגמור, שבפנימיות ובשורש השורשים הכל טוב.

"אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם"

זהו בעצם סוד ה"ונהפוך הוא".

במגילת אסתר (ט, א) כתיב: "ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם".

עומק הדברים: הבריאה בנויה בצורה של פנימיות וחיצוניות, ישראל ואומות העולם. ישראל הם הנקודה הפנימית כבריאה, והאומות הנקודה החיצונית.

לכך על עם ישראל נאמר: "קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא", כלומר, בישראל מתגלה הפנימיות, האלוקות. משא"כ באומות העולם, אע"פ שבשרש השרשים הם נשתלשלו מאלוקות, מ"מ אין זה בא לידי גילוי בהם, אלא נגלית בהם החיצוניות של הנפרדים.

זוהי כוונת הפסוק "אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם", כלומר שברו לשעבד את נקודת ישראל, נקודת הפנימיות, לחיצוניות, ורצו שלא יתראה בבריאה ישראל, שלא תתראה פנימיות, אלוקות כלל, אלא חיצוניות, נפרדים.

אבל הקב"ה פעל להיפך - "אשר ישלמו היהודים המה בשונאיהם", כלומר: שלא רק שבישראל תתגלה הפנימיות, אלא גם בשונאיהם, בחיצוניות, יהיה גילוי של פנימיות, ויתגלה שגם להם יש פנימיות, ובפנימיות הכל אלוקות, הכל טוב.

דעת למעלה מגדרי השכל האנושי

המדרגה החמישית היא: ידע.

כאשר אדם זוכה להשגת "לא ידע", ורואה בכל דבר את שורש השרשים שלו, את האלוקות - הריהו דבק דבקות חזקה בקב"ה, ואז זוכה לקבל דעת חדשה, דעת מדעת מקונו! זוהי דעת אלוקות גמורה שאיננה במושגי אנוש כלל, למעלה מגדרי השכל האנושי.

מדרגה זו מצינו בחז"ל (הובא ברש"י שמות לו, כב): "ובצלאל בן אורי וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה - אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן, אלא 'כל אשר צוה ה' את משה', אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסני וכו', אמר משה בצל א-ל היית כי ודאי כך צוה לי הקב"ה".

מבואר, שכאשר האדם במהלך של דבקות בקב"ה, מהלך של "בצל א-ל היית", הוא זוכה לקבל דעת מדעת קונו. אולם בהכרח שיקדם לכך השגת "לא ידע", השגה שבפנימיות הכל אלוקות, ואזי דבק דבקות חזקה באלוקות, ומכח הדבקות באלוקות משיג דעת מהאלוקות.

הוא הוא אשר כתוב לגבי בצלאל (שמות ל, ג) "ואמלא אתו רוח אלקים בחכמה ובתבונה וברעת", ופרש"י: "בחכמה - מה שאדם שומע דברים מאחרים ולמד, ובתבונה - מבין דבר מלבד מתוך דברים שלמד, וברעת - רוח הקודש". כלומר, חכמה ובינה הם מדרגת דעת דקדושה [מדרגה ג' לעיל], ומ"מ הם בגדר שכל והשגה אנושית. אבל בצלאל שהיה בבחינה של "בצל א-ל" - דבוק בבוראו, זכה לדעת של רוח הקודש, דעת של בוראו, דעת שלמעלה משכל אנושי.

הם הם דברי הרמח"ל (דרך ה' חלק ג פ"ג) המאירים בשפתו הברורה, שכתב: "הנה חקק הבורא ית"ש בטבעו של האדם, שיהיה מתלמד מבין ומשכיל בהשקיפו על הנמצאים ובחינותיהם, וממה שמתגלה לפניו יתבונן וידרוש את שאינו מתגלה, עד שישגיגהו ויעמד עליו, זהו דרך ההשכלה הטבעית. אמנם עוד גור, שתמצא לו השכלה מעלה מזו מאוד. והיא ההשכלה הנשפעת, והיינו שיושפע לו שפע ממנו ית"ש ע"י איזה אמצעים שהכין לזה ובהגיע השפע אל שכלו, תקבע בו ידיעת דבר מה בכירור כלתי פסק ובכלתי מעות, וידע הדבר בשלמות, סבותיו ותולדותיו, כל דבר במדרגתו, וענין זה נקרא 'רוח הקדש'".

ידיעה שהיא מעצם מהות האדם

כדי להבין הבנה כלשהי במושג ידיעה זו, נביא את דברי השפת אמת (מכתב המודפס ב'שפת אמת' עמ"ס אבות עמ' 56) לגבי מדרגת ידיעה נמוכה יותר, ומ"מ ידיעה למעלה מגדרי הידיעה השכלית הפשוטה, וז"ל:

"אבל שם ידיעה אינו על ידיעה מבחון כפי הפשום, רק ידיעה הוא שהדבר נדבק באדם כמו שיודע שצריך לשמור חיו, שאף שאינו מסתכל תמיד ג"כ לא ישכח ע"י שהידיעה נדבק בעצמותו", ע"כ.

ובאמת, במדרגת ידיעה עליונה יותר, אין גדר הידיעה "שהדבר נדבק באדם" כלשון השפת אמת, אלא זו ידיעה מעצם מהות האדם, כמו שאדם יודע על עצמו, שזו איננה ידיעה שנקלטה מבחון אלא ידיעה מעצם עצמות האדם. והבן מאוד.

השגה זו, צריכה שתהיה שאיפתו של היהודי להשיגה במשך כל ימי חייו בכלל, וביום פורים בפרט. תחילה להשיג את ה"לא ידע", ואח"כ את ה"ידע" דעת קונו.

יציאה מעין הדעת ל"לא ידע", ומשם לדעת קונו מהלך זה הוא תיקון לחטא אדה"ר.

תחילה היה אדרה"ר בנגן עדן, ובחינתו היתה דביקות בבורא ית', והשגת דעת עליונה זו. אולם לאחר החטא, נפל לדעת דקדושה, ועכשיו לאחר החטא, נמצא בעין הדעת.

זהו שאמרו חז"ל: "אתמול [לפני החטא] לדעתי [דעתו של הקב"ה], והיום [לאחר החטא] לדעתו של נחש". [וגם משם במשך הדורות היו עוד ב' נפילות. א. לדעת דחולין. ב. ללא ידע תחתון, ביטול הדעת].

והנה בכדי לחזור בחזרה לנגן עדן, לעין החיים, לדעת קונו - נצרך האדם לצאת מעין הדעת, והמהלך בזה הוא יציאה מעין הדעת ל"לא ידע", ומשם לדעת קונו.

סוד "להט החרב המתהפכת"

זהו סוד "להט החרב המתהפכת" (בראשית ג, כד) ששם הקב"ה כדי לשמור את דרך עין החיים. מצד אחד זוהי שמירה ומניעה מלכנוס לעין החיים, ומצד שני זהו גופא תיקון ודרך לעין החיים. "להט החרב המתהפכת" עניינו "לא ידע", זה מתהפך, פעם נראה כך ופעם כך, והאדם אינו יודע מהי ההתראות הנכונה באמת. בחינה זו מצד אחד היא מניעה להשגת עין החיים, ומצד שני הינה תיקון לעין הדעת.

ביאור הדברים נראה כך.

עין החיים, כפי שכורר לעיל, עניינו דעת דקונו, דעת דנשמה. אדם שנמצא בעין הדעת, ורוצה להבין את דעת קונו עם דעת של עין הדעת - זה בלתי אפשרי, כי הכלי קטן מהאור. הכלי שלו מתאים לדעת אנושית, ואילו האור הוא דעת קונו, דעת למעלה משכל אנושי.

לבן, אדם שכן מנסה להבין את דעת קונו בדעתו שלו, הקב"ה קבע לשם כך את "להט החרב המתהפכת", היא מבלבלת את האדם; פעם מראה לו כך ופעם כך, ואז האדם מבין שאינו יכול להבין את דעת קונו, ונסוג לאחור. נמצא, שלהט החרב המתהפכת, היא השמירה מלהיכנס להשיג את דעת קונו. [ובאמת אילו לא היתה השמירה הנ"ל, מצבו של האדם היה נורא. היה נראה לו שהוא מבין את דעת קונו בדעתו שלו, ובאמת אינו מבין, וזוהי הורדת האור העליון ממדרגתו והשפלתו,

והבן מאוד. וז"ס "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" (בראשית ה, כב) - וחי לעולם מתוך בחינת עץ הדעת, וד"ל].

אולם מצד שני זהו תיקון לעץ הדעת. ע"י שאדם מנסה להבין את עץ הדעת, ולהט החרב המתהפכת מבלבלת את דעתו - הריהו משיג שדעתו איננה דעת אמתית, ועי"כ הוא מגיע למהלך של "לא ידע".

נמצא, שאחד מן הדרכים לתיקון עץ הדעת, לתיקון הדעת, הוא ע"י לימוד של דברים נשגבים למעלה מן ערך מדריגת האדם, וההבנה שאיננו מבין, ועי"ז הנפש משיגה שדעתה אינה דעת אמתית ומבטלת את חשיבות דעת זו [וצריך זהירות יתירה שלא יחשוב שמבין ואז נופל יותר ח"ו].

זהו סוד דברי חז"ל "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ענין היין בפנימיות, הוא סודות התורה. וע"י העסק בסודות התורה למעלה מן מדרגתו, האדם מבין שאינו מבין, ואז מבטל הוא את דעתו ומגיע למהלך של "לא ידע", ומתוך כך ידבק באלוקות וישיג דעת קונו.

"ולא ידע איש את קבורתו"

והנה תכלית וקצה מדרגת "לא ידע", צריך שיגיע עד לבחינת "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה" (דברים לה, ו).

ביאור הדברים: יש השגת נשמה, שכל וגוף. הנשמה כל מהותה מושרשת ב"לא ידע" [אין בה שכל אנושי כלל], ולכך היא משיגה דעת קונה. ראשית עבודת האדם, שיבטל את דעת שכלו, ואף שכלו ישיג ויגיע למדרגת "לא ידע", ואז יזכה שנשמתו תאיר בתוך שכלו, ואף שכלו ישיג דעת קונו. וזה סוד רוח הקודש שבורר לעיל. [יתר על כן יש השגת "לא ידע" של נשמה, שמכרת שאינה יכולה להשיג את האי"ס, וד"ל].

כאשר האדם זכה לכך, יש מהלך נוסף, והוא בבחינת "כל עצמותי תאמרנה" (תהלים לה, י), שאף גופו יחוש את "לא ידע", והשגה זו זכה לה רק משה רבינו ע"ה במיתתו, שאף גופו נתעלה למדרגת "לא ידע"

וביון שגופו היה במדרגת "לא ידע", לכך "ולא ידע איש את קבורתו" וגו'. כיון שהגוף במדרגת "לא ידע", לכך "בידע" א"א להשיג את גופו של משה רע"ה. תיקון זה הוא תיקון השלם, שבכל הרצח"מ וארמ"ע, יהי גילוי של "לא ידע", זוהי בחינת "אבן מקיר תזעק" (הבקוק ב, יא) שאף בה תתגלה דעת קונה.

נבואת שוטים ותינוקות

והנה אמרו בגמ' (ב"ב יב ע"ב): "א"ר יוחנן, מיום שחרב ביהמ"ק נימלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות".

והענין, שוטה ותינוק שניהם אין להם דעת, ומכח פשיטותם שאין בהם דעת עצמית, והם במצב של "לא ידע" - יכולים הם להשיג דעת קונם. ואע"פ שמצב נפשם של "לא ידע" אינו נובע מעבודה לביטול הדעת, מ"מ סוף כל סוף יש בהם פשיטות של העדר דעת, ולכך הם כלים לדעת קונם [יסוד זה כתב המהר"ל פעמים רבות בפנים שונות].

הם הם דברי הגמ' (ברכות נו ע"ב) "אר"י השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה". וזאת מכיון שבשעה שהשכים ועדיין היה במצב של פשיטות דעת, שעדיין לא הפעיל את דעתו, הרי היה במעין מצב של "לא ידע", ולכך יכול שיפול לפיו דבר ששורשו בדעת קונו, בחינת רוח הקודש ונבואה.

"מדרגות על מדרגות נמצאו בדבר"

גם כאשר זכה האדם וביטל עצמו בבחינת "לא ידע", והביטול נעשה לדעת קונו, אין זה סופם של דברים.

כתב הרמח"ל (דרך השם ח"ג פ"ג) בענין רוח הקודש השגת דעת קונו, וז"ל: "ואולם מדרגות על מדרגות נמצאו בדבר, בין בענין כח השפע הנשפע, בין בזמן השפע, בין בדרך הניעו אל האדם, ובמהות הדברים המתגלים ונודעים לו ע"ז וכו'".

והנה כאשר קנה האדם דרגה והשגה מדעת קונו, ורצונו לעלות ולהשיג מדריגה יתירה על זה, ראשית נצרך שאת ההשגה שהשיג, "דעת קונו", יהפכה ל"לא

פורים

רכה

ידע", וזו הפיכת יש לאין של המדרגה התחתונה. ואזי יזכה לקבל מדרגה עליונה יותר מדעת קונו, וד"ל.

ולעולם לעולם, צריך להתחנן ולבקש מהקב"ה הרבה מאוד מאוד מאוד, שיקרבו אליו יותר. וזה נצרך כל ימי חיי האדם בעוה"ז ללא הפסק כלל לעולם [וכבר כתבנו לעיל, שסוף כל סוף, יש "לא ידע", שמכיר שאינו יכול להשיג את הא"ם].

זהו עומק מאמר החכם "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע" (בחינת עולם יג, מה). אין כוונת הדברים גרידא ש"תכלית הידיעה", ידיעת שכל אנושי, "שלא נדע", שישגיג מדרגת "לא ידע", ואח"כ יקבל מתנה מהקב"ה דעת קונו. אלא טמון בדברים עומק נוסף: "תכלית הידיעה", אפילו ידיעה שהיא מתנה מהקב"ה, ידיעה שהיא מדעת קונו - גם זו איננה תכלית, אלא התכלית שייבטל ידיעה זו, ואח"כ יזכה לידיעה יותר עליונה, וכן חוזר חלילה לעולם. והבן.

טעימה מ"עץ החיים" – רק ע"י ניתוק מ"עץ הדעת"

והנה בדורות האחרונים וביותר בדורנו אנו, רבו החפצים לעסוק בחכמת האמת ולטעום מחכמת האמת ששורשה בעץ החיים.

אמנם, לאחר חטא אדה"ר הורחק האדם מן גן עדן, מעץ החיים, והרי מקרא מלא מעיד: "ויאמר ה' אלוקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים (חכמת האמת) ואכל וחי לעולם, וישלחו ה' אלוקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לקח משם, ויגרש את האדם וישכן מקדם לג"ע את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים".

הרי שהקב"ה רוצה למנוע את האדם מליכנס לעץ החיים [לחכמת האמת], כל זמן שמצב נפשו במצב של דביקות בעץ הדעת, וכיצד יעלה בדעת אנוש רימה ותולעה לעשות נגד רצון קונו, ולנסות לפרוץ לתוך גן עדן ולטעום מעץ חיים!

רק כאשר יזכך האדם את עצמו ויתנתק מעץ הדעת, רק אז רשאי הוא לנסות לחזור בחזרה למקומו הראשון, ג"ע, ולטעום מעץ החיים.

תיקון הכרובים – סוד עולם אהבת ה'

כיצד ינתק האדם עצמו מ"עיץ הדעת"?

דבר זה ביאר לנו הקב"ה מפורש בתורתו, שהשמירה לעיץ החיים יש לה ב' פנים: א. כרובים ב. להט החרב המתהפכת. והנה התיקון של להט החרב המתהפכת, בורר לעיל בהרחבה, שצריך לחזור ל"לא ידע", ומשם לדעת קונו. אולם התיקון הנוסף, הוא תיקון הכרובים.

ענין מהות הכרובים בורר לנו במשכן. ע"ג ארון הברית היו הכרובים, כדכתיב: "והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה סוככים בכנפיהם על הכפורת ופניהם איש אל אחיו" (שמות כה, ב), וחז"ל (ב"ב צט ע"א) כבר הקשו סתירה בפסוקים: "פניהם איש אל אחיו", הא כתיב 'ופניהם לבית', ותירצו: "לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום".

ופירש רשב"ם: "כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, הם הופכים פניהם זל"ז דוגמת חבת זכר ונקבה האוהבים זל"ז, סימן שהקב"ה אוהב את ישראל. ומתחילה כך נעשו פנים אל פנים, כדי שתשרה שכינה בישראל, וישראל יעשו רצונו של מקום, וכשאינן עושין, הופכין פניהם לבית ע"י נם". הרי, שהכרובים יש בהם ב' מצבים: "פניהם איש אל אחיו", סוד האהבה, ו"פניהם לבית" [אינם פונים זל"ז], סוד הפירוד.

והנה הכרובים ששם הקב"ה לשמור את דרך עיץ החיים, הם כרובים במצב של "פניהם לבית". ולכך יש מניעה מלהיכנס לעיץ החיים, כי אין חיבה בין ישראל לקב"ה. אולם הרוצה ליכנס לגן עדן ולטעום מעיץ החיים, ראשית עליו להפוך את הכרובים ממצב של "פניהם לבית" למצב של "פניהם איש אל אחיו", ממצב של אחורים אח"ב, למצב של פב"פ "פנים בפנים דיבר ה' עמכם" [וכידוע שמעמד הר סיני הוא תיקון לחטא עיץ הדעת, וזהו תיקון הכרובים, האהבה].

תיקון הכרובים הוא סוד עולם אהבה, אהבת ה'. כל זמן שאהבת ה' לא בוערת בקרב לב האדם, אי אפשר להשיג את חכמת האמת כראוי, וכל נסיון לכך אינו אלא טעות.

נמציינו למדים שכל הרוצה לעסוק בתורת עין החיים, עליו לתקן תחילה ב' דברים:
א. אהבת ה', שתבער בלבו אהבת ה' מאוד. ב. תיקון הדעת, שיבטל דעתו
ויגיע למצב של "לא ידע", ומשם יזכה ה' להשיג דעת עין החיים, דעת דנשמה,
דעת קונו.

והנה ב' תיקונים אלו להשגת עין החיים נתקנו בפורים. ענין אהבת ה' נתקן במה
שאמרו "הדר קיבלוה בימי אחשורוש", ופירש"י: "מאהבת הנם". כאן נתקן
סוד האהבה. והתיקון הב' של "לא ידע" מתקיים ב"חייב איניש לבסומי עד דלא ידע
בין ארור המן לברוך מרדכי". לכן "כל המועדים במלים לעת"ל חוץ מפורים", כי
פורים הוא הכח להשגת עין החיים.

סוד הדעת המתהפכת

משה רבינו – גילוי היש, משיח – גילוי האין כמות שהוא

לבריאה ישנם שני שורשים: האחד - משה רבינו, ארון כל הנביאים, זוהי מידת הדעת הפנימית, כידוע. והשורש השני של הנבראים נקרא: משיח.

כפי שמבואר בספרים, בכל דור ודור ישנה התפשטות דמשה. זה מה שמצינו בגמרא בכמה מקומות "משה, שפיר קאמרת". יתר על כן מבאר בעל התניא, שככל שהדורות הולכים ומתקרבים לאורו של משיח, ישנה התנוצצות בחכמי הדור מאורו של משיח. והרי שישנה בחינה של ראשי הדור מצד הדעת, מצד בחינת משה רבינו, וישנה בחינה של ראשי הדור מצד בחינת משיח.

נ' שערי בינה נגלו למשה, חסר אחד [סה"כ: מ"ט]. ההבדל בין משה למשיח הוא: משה בנימטריא שמ"ה, ומשיח - שנ"ח, וא"כ ההפרש ביניהם הוא י"ג, בנימטריא "אחד" שזהו כח האחדות. חסר ה"אחד". זוהי נקודת ההבדלה בין משה למשיח.

משה הוא בחינת הדעת, דעת המבדלת, המכרעת והמחברת בין דבר לדבר. ממילא חסר כאן ב"רזא דאחד", מ"ט פנים טמא מ"ט פנים טהור, נקודת ההבדלה.

שער הנז"ן - שזהו גילוי של משיח - הוא סוד ה"רזא דאחד". נז"ן היא נז"ן המתהפכת [כפי שמצינו בתורה לפני ואחרי פרשת "ויהי בנסוע הארון"], היינו שהכל הולך ומתהפך: הרע שב לטוב, כל נקודה מתכללת בשורשה. ולכך אין שנים אלא אחד. וענין החזרה לטוב אינו כפשוטו שהרע נכלל בטוב, והרי מה שהיה עד עתה שנים מעתה נעשה אחד, אלא עומק ענין החזרת הרע לטוב, שמה שעד עתה נראה כשנים, מעתה נגלה שבאמת אינו אלא אחד, אלא שיש בו שתי צורות של התראות: צורת התראות כשנים, וצורת התראות כאחד.

שני השורשים הללו הם בעצם השורש של היש והשורש של האין. משה רבינו הוא השורש של היש, ולא של היש הנפרד ח"ו, אלא של היש היונק מן האין. משה

בגימטריא רצון, בגימטריא מקור, כידוע. כלומר הוא מחובר לשורש הנקרא רצון, הוא יונק מהמקור, מהשורש, אבל בעצם זהו "החכמה מאין תמצא", כח הדעת.

לעומת זאת, משיח הוא הגילוי העצמי של האין כמות שהוא בעצם. לא ביחס ל"מאין תמצא", לא "מאין תמצא", אלא 'אין' כמות שהוא!! והאין כמות שהוא הוא הכח הכולל, כח האחדות, הכח שאין בו נפרדות ואין בו הבדלה, אין בו את הדעת המבדלת כפשוטו, ורק בו מתגלה ה"רוא דאחד". מתגלה מציאות אחת שיש בורא, ואין נפרדות כלל.

זהו כח הגילוי של משה רבינו, וזהו כח הגילוי של משיח: משה רבינו מגלה לנו את נקודת היש, את ההבדלה, והן הן גופי תורה. משיח מגלה לנו את האין כמות שהוא!

חטא העגל – גילוי שורש תורת משה

נשמת משה היא אותה נשמה שמנהיגה אותנו בכל דור ודור. אבל כידוע אחד מן המעמים שנשמת משה מתפשטת בכל דור ודור, הוא מחמת הערב-רב שנמצאים באותו דור. "ערב רב" הוא בגימטריא "דעת" (474), שזוהי בחינתו ושורשו של משה, כידוע משמו של האר"י ז"ל, שמשה מתפשט בכל דור ודור, כדי לתקן את פגם חטא העגל שעשו הערב רב.

מונח בדברים עומק נפלא!

כידוע, בבריאה קיימים שני כוחות: כח הישרות וכח העיגולים. במילים פשוטות, אחד החילוקים בין היושר לעיגולים הוא: עיגול הנו צורה שווה - אין לה ראש, אין לה סוף, הכל רחוק במרחק שווה מנקודת המרכז. מה שאין כן יושר - יש לו ראשית, יש אחרית, ויש אמצע. היושר הוא בחינת אור, והעיגולים הם בחינת מאור, היושר בחינת יש, והעיגולים בחינת אין.

ביאור הדברים: היושר הוא נקודה המושגת. האין סוף אינו מושג, ורק היכן שיש סוף ישנה גם השגה. כיון שליושר יש ראש ויש סוף, הריהו בעל השגה. זוהי מציאות היש המושג לנבראים - כל אחד לפי השגתו ביש. אבל מצד האבחנה שאין

עוד מלברו - הרי לא ישיגהו משיגי הגוף, ולכן זו בחינה של עיגולים, כי כלפי אותה נקודה ש"לית מחשבה תפיסא ביה כלל" כל הנבראים שוים הם!

מצד היושר, שהוא שורש החכמה - יתכן שיהיה חכם גדול, חכם קטן וכו'. אבל מצד ה"לית מחשבה תפיסא ביה" - שם כולם שוים, אין גדול וקטן!

היש היא הנקודה המושגת, והאין הוא הנקודה הלא מושגת. היש הוא היושר המושג, והעיגולים הם הנקודה הלא מושגת. האין, ה"לית מחשבה תפיסא ביה כלל", נקודת השלילה שאינה נתפסת. וכשהקב"ה נתפס בנקודת הלב, הוא אינו נתפס בממשות של מהות, אלא נתפס כאין, אין שם מהות של אבחנה.

הערב רב חטאו בחטא העגל, ולשם תיקון חטא זה, משה מתפשט בכל דור ודור. עומק הדברים: שורש תורת משה, הוא היש מאין - "והחכמה מאין תמצא". "עגל" הוא מלשון עיגולים. מה הביא אותם לחטוא בעגל? - כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" (שמות לב, א), "לא ידענו" - האיר כאן אור העיגולים, האור של הלא-ידע, האור שאין דעת המברלת, הכל עיגול. זהו הכח להחזיר ולגלות את המקור האמיתי של תורת משה, את האין!

בודאי שהיה חטא העגל ונפלו בחטא נורא, אך ידוע שכל חטא נובע מחמת ריבוי אור שהכלים אינם יכולים לסבול. ריבוי האור היה גילוי המקור של משה! מתי היתה מציאות זו? כאשר משה עלה לשמים לארבעים יום - אז היה החטא. מדוע?

ארבעים הימים שעלה משה למרום, עניינם ארבעים הימים שהם זמן יצירת הולד. היה כאן גילוי של מקורו של משה, וכאשר התחיל גילוי זה, התגלתה בחינת העיגולים. אלא מחמת החטא, נפל הגילוי לחטא העגל, לחוסר אמונה. אבל באמת, חטא העגל היה זמן המסוגל לגילוי שורשו של משה!

ומשה מתפשט בכל דור ודור, כדי לתקן את חטא העגל, כלומר לגלות את המקור של עצמו, לגלות שהמקור של משה הוא בעיגולים, באין, "והחכמה מאין

תמצא, השורש של היושר הוא בעיגול. אין כאן נקודה עצמית, החכמה נכללת במקורה, בשורש השורשים, בבורא עולם.

"דעת" משה לעומת "דעת" בלעם

על בלעם הרשע נאמר: "יודע דעת עליון" (במדבר כד, טז), והוא עומד לעומת ה"דעת" של משה, כי משה רבינו גם הוא היה יודע דעת עליון, אבל היה נכלל בעליון, בו ית"ש. לעומת זאת בלעם היה מנותק מהשורש, הוא היה מחובר לבהמה, לבהמיות. ואילו אצל ישראל "ראה שאין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה", היינו שהאחד אינו רואה את השני, שזהו ה'אין' הנעלם, בחינת לא רואה.

כי בחכמה נאמר: "את פתח לוי", זהו ניקוד של פתח, משא"כ הכתר הוא בחינת אין, והוא נקוד בקמץ, בחי' אור קמוץ ונעלם.

וזה מה שכתוב: "ראה שאין פתחיהן מכוונים זה כנגד זה" - הפתח נעלם, כי זה אינו פתח עצמי, אלא זו חכמה המקושרת במקורה כמות שהיא, זהו ה"יודע דעת עליון" של משה, וזהו ה"זה לעומת זה" של בלעם.

דעת משה היא הדעת שמחוברת למקורה ושורשה, ואילו דעת בלעם היא דעת דקליפה, דעת דבהמה, דעת שמחוברת לחומר, לבהמיות. אצל משה אין מקום לנקודה שאין בה גילוי של אלוקות. בחינה שהקב"ה לא נמצא בה בגילוי - אינה נכללת ב"דעת" של משה, אלא חלילה ב"דעת" דבלעם.

"משה קבל תורה מסיני". "סיני" הוא בגימטריא 'ענוה' כידוע (131).

מה מונח בדברים?

ענוה זו אותה נקודה שבה אין מקום ל'אני', רק לקב"ה. [כלומר, יש ענוה שהיא הקמנת ה'אני' וצמצומו, ויש ענוה שהיא שלילת ה'אני' בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם", אין עוד מלבדו, ואין 'אני' כלל]. "משה קיבל תורה מסיני", הוא קיבל תורה מנקודת ההתקשרות, מ"אנכי ה' אלוקיך" שהוא ראשית הגילוי. אך ישנו כאן עומק יותר: "וירד ה' על הר סיני". התורה ניתנה ממקור ניקוד של העלם, מהגילוי של האין. "קרע להם את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו", והוא בחינת "אנכי מו' שאנכי", שלמעלה מהתייחסות לנבראים, "אנכי ה' אלוקיך".

"והחכמה מאין תמצא". חכמה שהיא לא מאין, היא ח"ו דעת דקליפה, דעת דבלעם, וביותר דקות זוהי דעת דעמלק.

מוכרח הדבר, שמשנה בא לגלות בכל דור ודור את נקודת ההתקשרות של הדעת במקורה, שזהו שורש העיגולים, שורש הגילוי של ה"לית מחשבה תפיסא ביה". לשם כך משה חוזר ומתפשט בכל דור ודור.

הערב-רב, שעניינו נקודת הדעת, הנו דעת של עירוב ושל בלבול. היפך גילוי האחדות כמות שהיא. הערב-רב מנסה למנוע את גילוי האין והיש בבת אחת. "היש ה' בקרבנו אם אין?" - האם זו בחינה של אין או בחינה של יש. אולם צריך להבין שה' נמצא בקרבנו, הן בתפיסה של אין והן בתפיסה של יש. זהו מבטו של הערב-רב, להבדיל את האין מן היש. אולם באמת הנברא צריך להדבר בבוראו הן ע"י כח היש שבנפש והן ע"י כח האין שבנפש, ולאחרם ולא להפרידם כלל.

אבל האמת היא, שאין מציאות של דבר שמנותק מבוראו. הכל מחובר, מקושר ומאוחד בשורש השורשים - בקב"ה! זוהי המציאות היחידה שישנה, "כהדין קמציין דלבושין מיניה וביה", התאחדות פשוטה במקור, בלי שום נפרדות! וזהו גופא גילוי שער הנו"ן שיתגלה בנפשות בימות משיח.

"בחייהם אינם רואים, אבל רואים הם במיתתן"

ענין שער הנו"ן כך הוא.

נו"ן במילוי הוא בנמטריא קו (106), וכך גם "עגל" [עם האותיות] הוא בנמטריא קו (106), שזהו קו היושר. והרי שהן העיגולים והן קו היושר גנוזים בבחינת נו"ן.

כלומר, שער הנו"ן יש בו שתי בחינות: יש מ"ט דנו"ן, ויש נו"ן דנו"ן. המ"ט דנו"ן זו "החכמה מאין תמצא", אותה בחינה של המ"ט שבאין, שהיא בעצם השורש לכל מ"ט השערים. אבל הנו"ן שבנו"ן היא אותה נקודה של האין כמות שהוא. והמשיח יבא לגלות את הנו"ן שבנו"ן, את האין כמות שהוא.

במשה רבינו כתוב: "ולא ידע איש את קבורתו" (דברים לד, ו) - מיתת הדעת! וביאור הדבר, שהרי אמרו חז"ל: "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים,

אבל רואים הם במיתתן" (במדבר רבה יד, כב). מיתת הדעת היא היא ה"במיתתם רואים", זהו הגילוי של עומק שורש הדעת, וגילוי זה הוא "ולא ידע איש את קבורתו", מתגלה ששורש הדעת הוא "ולא ידע", זו אינה נקודה עצמית.

"במיתתן רואים" - רואים את השורש והמקור של החיות של דעת, שהוא "לא ידע". ואע"פ שאלו הם שני הפכים, הרי כבר ביררנו שכאן בדיוק מגיע כח האמונה! אמונה גם באין גם ביש, גם בלא ידע וגם בדעת! כשם שמאמינים בעיגולים, מאמינים ביושר. כשם שמאמינים אנו בהבנה, כך מאמינים אנו גם שאיננו מבינים, ושניהם בבת אחת! והגם שזהו תרתי דסתרי? - "יושב בסתר עליון"! באמת הסתירה אינה מתיישבת! כל זמן שאין אמונה מושלמת, אין גילוי של הקב"ה בשלמות.

התכללות תרי משיחין עם משה – סוד הגאולה

שורש הבריאה הוא: "רוח אלקים מרחפת על פני המים - זה רוחו של מלך המשיח" (בראשית רבה ב, ד). ואח"כ כתיב: "ויאמר אלקים יהי אור", ומבואר בחז"ל שכאשר משה רבינו נולד והתמלא הבית אורה, היה זה מאותו אור שנגזר הקב"ה לצדיקים. נמצא, שסדר הפסוקים הוא: "רוח אלקים מרחפת על פני המים" - משיח, "ויאמר אלקים יהי אור" - זה משה, ושניהם יחד כלולים זה עם זה.

"מרחפת על פני המים", "המים" זה משה, שנאמר בו: "כי מן המים משתיהו". רוחו של משיח היא השורש לנקודת החיות של משה, וממילא משם משתלשל ה"יהי אור" שהוא מ"החכמה מאין תמצא", ה"תורה אור".

אבל שניהם אחד הם, מציאות אחת, אין נפרדות! אלא שאנו רואים כיום רק את משה, את הדעת, ולא רואים את המשיח. מצב זה קרוי "גלות", כי משיח אינו נמצא בגילוי. אבל מצד נקודת הפנימיות, שהיא הגילוי - שם, משה ומשיח הם אחד, מ"ט שערים שמושה זכה להם נכללים בשער הנו"ן, ובנו"ן שבנו"ן כמות שהוא, ומשה ומשיח יחדיו זוהי גופא הגאולה.

אין לך גאולה אחרת אלא כאשר יתגלה שאין שני ראשים, רק ראש אחד. אם תופסים שיש תרין משיחין ויחד עם זה בא משה, הרי יש כאן כבר שלושה,

ולא יתכן שלגאולה יש שלושה ראשים! זהו פירוד! לא יתכן שיבואו שני משיחים ומשה כמהלך של נפרדות. זו אינה גאולה, אלא עולם הנפרדות. זהו מצב של גלות. עומק הגאולה הוא, כאשר יתגלה שתריין משיחין ומשה הם אחד! הם נכללים זה בזה, ומשה, שהוא הדעת שלנו, מקורו ב"אין", באחדות, - בדבקות בקב"ה.

סוד הדעת המתהפכת

כאן מגיע סוד הדעת העליונה יותר, שהיא הדעת המתהפכת.

כח הדעת בשורשו, בכוחו להפוך כל דבר. כאשר הדעת מנותקת מהמקור, אין לה את הנו"ן וגם לא את הנו"ן ההפוכה, אלא יש רק דעת המבדלת ודעת המחברת. אבל כאשר הדעת נכללת באין, היא מקבלת את כח ההיפוך, כמו שכתב הגר"א (תחילת משלי) שבכח הדעת להפך את המידות. וכל זאת מכח ההתקשרות של הדעת בשער הנו"ן, באין, ומצד האין יש מקום להיפוך. כל זמן שהדעת היא דעת עצמית, יש עצמי - אין מקום להתהפכות, אבל כאשר האין נמצא בגילוי והוא המקור לדעת, הרי שכח האין נכרך בדעת ומדובק בה, ושוב יש בדעת כח להפך.

זהו בעצם סוד הפורים. כידוע, גם הפורים נעשה ע"י מרדכי. הוא היה המנהיג של אותו הדור. הוא הבחינת משה, כידוע מהאר"י ז"ל.

והרי אמרו חז"ל (ילקוט"ש משלי רמז תתקמ"ד): "כל המועדים עתידין ליבטל, וימי הפורים אינן בטלים לעולם", וא"כ לכאורה פורים שייך לעתיד לבוא, לאורו של משיח. מדוע, אפוא, נעשה הנס ע"י בחינת משה ולא ע"י בחינת משיח?

אלא שהם הם הדברים: כאן התגלתה נקודת ההתאחדות של משה במשיח! אין נפרדות בין משה למשיח, המקור של משה הוא המשיח.

על שם מי נקראת המגילה? - על שם אסתר, "ואנכי הסתר אסתר פני". זוהי נקודת ההעלם, נקודת ההסתר העליון. מרדכי היה מפל בגאולה לאסתר, והגאולה והמגילה נקראו על שם אסתר, כי הגאולה בעצם היא ע"י אסתר, אלא שמשה - שמתגלה כאן בצורת מרדכי - הוא הנקודה של האין המולידה את היש.

זהו עניינה של גאולת פורים, ולכן כל המועדים בטלים חוץ מפורים, כי לפורים יש נקודת שייכות לעתיד, אך הוא אינו רק בעתיד, אלא גם בהווה.

נמצא, שפורים מגלה את האין שהוא העתיד, אבל הוא נמצא גם ביש. הוא מגלה לא רק את האין ולא רק את היש, אלא הוא מגלה את האין ואת היש כיצד הם מתאחדים בבת אחת. הוא גם בהווה שנקרא יש, והוא גם בעתיד - "כל המועדים במלים חוץ מפורים". כולל הוא בקרבו את שניהם: את מרדכי ואת אסתר, אבל ישנה התכללות והם מתאחדים זה עם זה, ולא נפרדים.

"זאת התורה לא תהא מוחלפת", אלא היא תתגלה בנקודת ההתקשרות של האין והיש, ומשם מגיעה הדעת המתהפכת. ה"ונהפוך הוא" שמתגלה בפורים הוא הדעת המתהפכת, הדעת שנולדה מנקודת ההתקשרות של מרדכי באסתר, מנקודת ההתקשרות של משה במשיח, בנקודת החיבור של היש והאין, ושם שייך ה"ונהפוך הוא" - הדעת המתהפכת.

הנו"ן שבנו"ן - "לא ידע" עצמי, לא מתהפך

אבל כפי שבידרנו, שער הנו"ן מתחלק לשני חלקים: יש את המ"ט שבנו"ן, ויש את הנו"ן שבנו"ן. המ"ט שבנו"ן הוא הכח המתהפך, שהוא השורש למ"ט עצמו, אבל הנו"ן שבנו"ן הוא "אין" עצמי, הוא "לא ידע" עצמי, ואינו בחינה של "לא ידע" מתהפך.

זוהי נקודה עמוקה. ה"לא ידע" אינו רק מהפך את ה"ידע" מהכא להתם ומהתם להכא, אלא הוא את תכלית הידיעה שלא נדע! זהו גילוי של משיח כמות שהוא. אבל יחד עם זאת הוא גם מגלה שהדעת היא אמת, והדעת היא מתהפכת, והכל אמת: כשם שהכלתי בעל גבול אמת, כך הגבול אמת, והכל ממנו יתברך שמו, כפי שנתבאר. אין מציאות של נפרדות, אלא יש לנו את היש כמו שהוא התקשרות באין, וממילא שם כח ההיפוך, ויש לנו את הנקודה שהאין בעצם הוא בלתי מושג, הוא "לא ידע" עצמי.

ביאור הדברים: יש אופן שהאדם "יודע" שהוא לא יודע, וזהו גילוי מ"ט דנו"ן. ויש אופן שכח הדעת שבאדם אינו פועל כלל, ואז אינו חושב שאינו יודע, שהרי כח החשיבה אינו פעיל עתה, וממילא הלא ידע אינו מחשבה של לא ידע, שאינו יודע, אלא זוהי הפשטת כח הדעת שבנפש וגילוי עצמות הנפש שלמעלה מכח

החושב [שהרי המחשבה היא לכוש לנפש בסוד ג' לבושים - מעשה, דיבור ומחשבה, ולא עצמות]. וזהו סוד הדבקות שבנפש,, שהמחשבה אינה אלא כלי, מכשיר להביא לדבקות, אולם אינה עצם הדבקות.

נמצא, שפורים עצמו כולל בקרבו שני דברים: הפורים מצד ההווה נעשה בבחינת "ונהפוך הוא" - מי שחשב להרוג נהרג וכו'. אבל הפורים שיהיה לעתיד לבוא, בבחינת כל המועדים בטלים ופורים לא בטל - אז יתגלה עומק הפורים עצמו! יתגלה הנו"ן שבנו"ן, יתגלה ה"לא ידע" כמות שהוא. משא"כ כיום, בהווה, האחיזה שלנו היא רק בכח הדעת שיונק מהאין, ויש דעת המתהפכת.

ועלינו להדגיש, כי פשוט וברור שמה שקוראים אנו הווה ועתיד, הכוונה מצד הגילוי שבעולם, אבל מצד הנפש, בכוחה להתחבר לכל - גם לגילוי של "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם", למה שהיה לפני הבריאה ולמה שיהיה אחרי הבריאה! הנפש היא למעלה מן הזמן, למעלה מכל מציאות של מוגבלות של זמן, ובכוחה לחבר את עצמה ל"אין עוד מלבדו" כפשוטו, בלי שום מוגבלות, אבל יחד עם זאת על האדם להאמין במוגבלות. המוגבלות אמת, והוא דבק בבלתו בעל גבול, ודבק גם בגבול.

זהו העומק שיתגלה. כשאדם רואה את הבריאה שהכל אלקות, אז אפילו על ההבל, על הרע, הוא מביט במבט שהוא נברא של הבורא, ולא שייך לתפוס אותו כמציאות זולה, כמציאות שאין בה חשיבות. הכל נברא ממנו יתברך, והכל נכלל בפעולתו יתברך, וממילא הכל חלק מהנבראים ומ"הדין קמצין דלבושין מיניה וביה". כל יש הוא חלק מהאין, וממילא הכל נראה במבט של אלוקות, במבט של אחדות, במבט של חשיבות, אין מקום לפחיתות ערך, לאי חשיבות.

'דעת', 'דעת מתהפכת' ו'לא ידע'

כאשר מבינים את הדברים, צריכים לקבל מבט פנימי וללמוד את התורה בשלושה אופנים: ללמוד את התורה במבט של "דעת" ישרה, במבט של "דעת המתהפכת", ולקבל את התורה במבט של "לא ידע" כמות שהוא.

ה'יש' היונק מן האין, זו הדעת. ה'יש' כפי שהוא נגלה עם האין, זוהי דעת המתהפכת. ואחרי כן ישנו ה'אין' כמות שהוא, ה"לא ידע"! אי איחוד של שלושת הבחינות הללו הוא כח של נבדלות.

זהו הסוד של משה ותרין משיחין, אלו שלשת הכוחות שהזכרנו, אבל בעצם כולם אחד, אין בהם פירוד כלל. אם היה בהם פירוד - לא היה זה סוד הגאולה!

יוסף הוא הדעת היונקת מן האין, משה הוא נקודת ההתקשרות של היש והאין, והמשיח הוא אין כמו שהוא, וצריך לקבל את שלושתם. התורה מספרת לנו, שביציאת מצרים לקח משה "את עצמות יוסף עמו". הוא לקח עמו את הנקודה של יוסף והיא התפשטה יחד עם משה, והוא גילה כיצד היא נגלית יחד עם האין.

"שיבל את ידיו", שיכל - שכל - שהתגלה ביוסף. אבל יעקב במעשה הזה גילה כבר את ההתחלפות, הוא חיבר את יוסף עם האין, הוא לא נתן ליוסף להיות נפרד, וזה היה כוחה של הברכה שבירך יעקב את בניו של יוסף - לקשר אותם למקורם - למשה, למקור שהוא האין.

"אין עוד מלבדו", הכל אחדות פשוטה, אין בעולם מציאות של נבדלות! וצריך לקחת את שלשת הכוחות הללו שבנפש האדם, ולהבין שהכל חלק בלתי נפרד, להביט על הכל במבט של אחדות. כל הסתכלות של דעת לבד, או דעת שמחוברת לאין לבד, או אין לבד - זו עדיין לא הגאולה. איחוד של תרין משיחין יחד עם משה רבינו - זה כח הגאולה כמות שהיא.

בגאולה הכללית הדבר יתראה בכלל, ובגאולה הפרטית הדבר מתגלה בנפש האדם. זהו איחוד של כל כוחות הדעת עם מקורם בבת אחת.

כאשר זוכה האדם לחבר את כולם, הריהו מתחבר לבחינת "יושב בסתר עליון", ואז יש לו את ה"ושכנתי בתוכם - בכל אחד ואחד", ויזכה בעז"ה לגילוי הגמור של הקב"ה בקרבנו.

כח טומאת עמלק

"אשר קרך" – קרירות בעבודת ה'

"זכור את אשר עשה לך עמלק... אשר קרך בדרך וגו'" (דברים כה, יז-יח).

ופירש"י בפירוש אחד, וז"ל: "ד"א לשון קור וחום, צננך והפשירך מרתיחתך. שהיו העכו"ם יראים להלחם בכם, ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכבה הקרה אותה בפני אחרים".

העולה מן הדברים, ששורש כח הרע של הקרירות בעבודת ה' - מקורו ושורשו בעמלק, ונשתדל לבאר את הדברים לעומקם.

כל נגיעה בין ב' נבראים יוצרת חמימות

כל מגע בין שני עצמים מוליד חמימות. כלל זה נכון בין לגבי דומם, בין לגבי צומח, ובין לגבי חי ומדבר. בכדי להבין את טעם הדבר, נתבונן תחילה בפנימיות, בנפש האדם, ומשם נלמד לחיצוניות, לנבראים הנשמיים.

ב' אוהבים אשר לא נתראו זה עם זה זמן רב, כאשר הם נפגשים זה עם זה, מתעוררת בלבם מדת האהבה בצורה מוגברת. אהבה זו מולידה חום פנימי בנפש, ופעמים שמדת החום גוברת כ"כ עד אשר החום מתפשט לכל האברים כולם.

גדרם של דברים כך הוא: כל שני דברים אשר בשורשם ומקורם מאוחדים המה, ומסובב כל הסיבות הפרידם לזמן מה - בשעה שהם חוזרים ומתאחדים, מתעוררת בקרבם אהבה נפלאה המולידה חמימות רבה.

יסוד הדברים אינו אמור דווקא לגבי נפש האדם גרידא [אשר בה יש גילוי למידת האהבה], אלא בכל הרצח"מ [דומם, צומח, חי ומדבר] קיימת מידת האהבה, אלא שאין לה גילוי כל כך כמו באדם, אך מ"מ גם ברצ"ח ישנה אהבה.

אהבה זו הטמונה בדצ"ח, מתגלה בשעה שישנה נגיעה ואיחוד בין שני עצמים - אז מתגלה תשוקת החיבור ביניהם, ותשוקת אהבה זו מולידה חמימות. זהו סוד סיבת החמימות הנולדת מכל מגע של שני עצמים.

בפנימיות הנבראים טמונה אחדות גמורה

עומקם של דברים נראה, כיון שבשורש השורשים, כל הבריאה כולה מאוחדת איחוד גמור, ומקורה ושורשה של הבריאה הוא הקב"ה, ושם יש איחוד גמור ואין נפרדות כלל.

נמצא שבשורש, בפנימיות, הכל מאוחד, אלא שבגדרי הבריאה גשתלשלו הדברים משורשם ונתגלו בצורה של נפרדות ופירוד זה מזה, אולם בפנימיותם עדיין מושרש וטמון כח האחדות שמאחד את כל הבריאה כולה.

זהו סוד כח האהבה הטמון בכל הדצח"מ ולא דוקא באדם, מפני שכל הדצח"מ שורשם ומקורם בקב"ה ושם הכל מאוחד איחוד גמור, ולכך אף שעתה יש פירוד בין הנבראים, מ"מ קיימת בהם תשוקה עזה של חיבור אחד לשני, ואין לך שני נבראים שבפנימיותם אינם רוצים ומשתוקקים לחיבור זה עם זה.

לבן תכלית כל הבריאה היא: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט) - לא רק אחדות בנפשות בני האדם, אלא אחדות גמורה בכל הדצח"מ.

עמלק מתנגד לכח האחדות

עמלק הוא הנקודה המנוגדת לכל תכלית הבריאה, לכל ענין האחדות, ולכך רצונו לבטל את עולם האהבה ואת תולדתה - החמימות.

משום כך הגדרתו של עמלק היא: "אשר קרך", לשון קרירות, כי אם אין אהבה וחמימות, אין אחדות, ואם אין אחדות, נחסרת תכלית כל הבריאה - "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

כבוד – ופנימיות הכבוד

תכלית כל הבריאה – "לכבודי"

כתיב: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מג, ז). נמצא, שכל הבריאה כולה עניינה "לכבודי".

ממילא, עמלק שהוא הבחינה המנוגדת לכל תכלית הבריאה, עניינו "ליצנות". ליצנות עניינה זלזול, וזלזול הוא היפך הכבוד ושלילתו.

וביזון שלשון הכתוב הוא "כל הנקרא בשמי", "כל" דייקא, כלומר כל הבריאה כולה, כל פרט ופרט שבה, עניינו ותכליתו כבוד - נמצא שעמלק הוא הניגוד לכל פרט ופרט בבריאה, כיון שהוא שולל את תכליתו ומהותו של הנברא. אם לנברא אין כבוד - אין לו מהות ותכלית, כיון שכל תכליתו כבוד.

והנה הרמח"ל, בספרו 'דעת תבונות', ייסד לנו, שכל רע עתיד לחזור לטוב, כלומר שתתגלה המהות הפנימית שלו, שהוא טוב. ע"כ שומה עלינו להבין מהי מהותו הפנימית של עמלק, ובה נדע גם מהי חזרת הרע לטוב הטמונה בו.

הכבוד – מציאות גמורה

שנו חכמים: "איזהו מכובד המכבד את הבריות" (אבות ד, א). וצריך ביאור, שהרי גם את הלומד תורה והגומל חסדים וכד', מכבדים לכאורה, ולא דוקא את זה המכבד את הבריות, ומדוע נקטו חז"ל דווקא פרט זה של מכבד הבריות שהוא היסוד לכבוד עצמי?

יסוד התשובה נעוץ בהבנה הפנימית מהו כבוד. במבט שטחי נראה, שכבוד הוא דבר שאין בו ממש, אי אפשר לממש אותו כשולחן וכסא וכדו'. אולם באמת הוא מציאות גמורה.

ישנם ג' עולמות: מחשבה, דיבור ומעשה. מי שמדרגתו עולם העשיה, הוא חש ממשות רק בדבר שגשתלשל לעשיה, אולם דבר רוחני אין הוא חש אותו

כממש. אולם מי שנתעלה יותר [לעולם היצירה], חש גם את הדיבור כממשות גמורה [זהו הסבר המחלוקת בין ר"ל לר"י אם דיבור הוא כמעשה, ואכמ"ל]. ומי שנתעלה יותר [לעולם הבריאה] חש אפילו את המחשבה כמציאות ממשית גמורה.

אותו יהודי מרומם החי בעולם המחשבה וחש אותו כמציאות ממשית, חש גם את הכבוד כמציאות, ולא כ"אין".

זהו הטעם של "איזהו מכובד המכבד את הבריות". אם הוא מכבד את הבריות, כלומר שהוא במדרגה שחש שהכבוד הוא מציאות גמורה, ולכך נותנו לאחרים, [כי "אין" א"א לתת לאחרים - כיון שהוא חש את הכבוד כמציאות, ממילא גם לו אפשר לתת כבוד. אבל מי שאוחז עדיין במדרגה שאינו חש את הכבוד כמציאות, א"א לתת לו כבוד, כי הכבוד האמיתי למעלה ממדרגתו, ואין לו כלי לקבלו.

עמלק דקדושה מגלה את המולבש

והנה כבוד עניינו גילוי מדרגת הפנימיות לחוץ, ואינו נתלה ביחס לאחרים, אלא הוא ענין עצמי שהמהות הפנימית מתפשטת לחוץ, וניכרת למי שרואה את החיצוניות, ומכח ראיית החיצוניות מכיר את המהות הפנימית של המכובד. נמצא, שהכבוד הוא חיצוני למכובד, ולא עצמותו.

עתה נבוא לבאר את סוד עמלק.

בפסוק "כל הנברא בשמי ולכבודי בראתיו" מתגלה לנו, שבחינת בריאה היא מלשון לבר, לחוץ, ושם ההשגה היא בכבוד ובלבוש, ולא בעצמות ובמולבש עצמו.

בעומק יותר, תכלית הבריאה לגלות את העצמות, את המולבש, ולא את הכבוד, את הלבוש. וכיצד יופשט הלבוש של הכבוד ותתגלה הפנימיות, יתגלה המולבש? זהו סוד עמלק דקדושה, שמפשט את הלבוש, את הכבוד, אין עוסקים בכבוד כלל, ועי"ז מגיעים למולבש, לקב"ה, לאין סוף. והבן מאד.

גאווה וליצנות – שורשן ותיקונן

ב' הקליפות ותיקונן

ישנן שתי קליפות רעות, הפוכות זו מזו: א. קליפת גאווה. ב. קליפת ליצנות, וזוהי קליפת עמלק, כמו שאמרו חז"ל: "לין תכה - זה עמלק" (שמו"ר כו, ו).

נבאר כיצד ב' קליפות אלו מפריעות לאדם בעבודת קונו, ומאיך כיצד ניתן להשתמש בגאווה ובליצנות לצורך עבודת ה', וזהו גופא תיקונן של ב' קליפות אלו, בבחינת "מלאך רע אומר אמן", שגם הרע משמש לטוב.

אין גבול למדרגות שאדם יכול להשיג

כתיב "ילכו מחיל אל חיל". זוהי בחינת הצדיקים שתמיד אינם עומדים על מעמדם ומצב מדרגתם, אלא לעולם שואפים לעלות למדרגה הבאה.

לעולם לא תימצא בצדיקים עצירה, הסתפקות במה שכבר השיגו, שכן שהקב"ה הוא אין סוף, ולעולם אפשר להתקרב יותר לאין סוף, וכשם שהוא ית"ש אין סוף - כן הקרבה אליו היא אין סופית.

כח הליצנות מבטל את הסיפוק ממדרגתו

מהי אותה נקודה הדוחפת את האדם, את הצדיק, לעלות ממדרגה שכבר השיג למדרגה שעדיין לא השיג?

כח הגאווה והכבוד, וכח הליצנות - הם אלו הדוחפים וממריצים אותו, ונבאר את הדברים בהרחבה.

אדם שקנה מדרגה, אם לעולם יכבד את מדרגתו ביחס לעצמו, לא ירגיש צורך לעלות, כיון שכבר מרגיש מכובד בעיני עצמו. רק כאשר יכיר, יבין וירגיש שהמדרגה שכבר קנה, ביחס אליו זו זילותא, ואין ראוי לו להיות כ"כ שפל ולהשאיר במדרגה זו - הכרה זו תדרחוף אותו לעלות ולקנות את המדרגה הבאה.

זהו עומק מאמר חז"ל: "כל ליצנותא אסירא לבר מליצנותא דעבודה זרה" (מגילה כה ע"ב). אין כוונתם דוקא לע"ז כפשוטו, אלא עומק כוונתם לעבודה שהיא זרה לו, כלומר שהיא כבר למטה מן מדרגתו - בה עליו לזלזל ולעשות ממנה ליצנות! אך לא זלזול עצמי ח"ו בקנין הרוחני, אלא זלזול במעמדו הוא במדרגה זו, שירגיש שזוהי פחיתות כבוד עבורו לעמוד ולאחוז במדרגה זו. נמצא, שהזילתא אינה בקנין הרוחני ח"ו, אלא בעצמו, שהוא נמצא רק במדרגה זו. [וצריך לדעת להיות נושא הפכים, מצד אחד לזלזל בעצמו שזוהי מדרגתו, וצד שני לשמוח בחלקו, וזהו ענין עמוק ואכמ"ל]. זוהי ליצנותא דקדושה, שהליצנות דוחפת את האדם לא להישאר במעמדו ובמדרגתו הנוכחית, אלא לשאוף למדרגה עליונה יותר.

הדחף להתרומם – מכח הגאווה והכבוד

עד עתה ביארנו את הדחף לעזוב את מדרגתו הישנה, והוא ע"י ליצנות. עתה נבאר מהיכן נובע הדחף לקנות את המדרגה העליונה יותר.

שורש הדחף הוא ביסוד האש, בגאווה ובכבוד, שמכבר את המדרגה העליונה, ולכך שואף למצוא את עצמו בה. אילו לא יעריך האדם את המדרגה העליונה שעדיין לא קנאה, לא ישאף אליה כראוי. רק כאשר יעריכה כראוי, ישאף ויעמול רבות להשיגה. ככל שתגדל ההערכה והכבוד למדרגה עליונה זו, כן יגדל העמל שיהא מוכן להשקיע על מנת לקנותה.

זוהי גאווה דקדושה, בבחינת "ויגבה לבו בדרכי ה'" (דבה"י ב יו, ב).

זהירות גדולה מהיפוך היוצרות

שורש הקלקול הוא, כאשר אדם מהפך את היוצרות. הוא משתמש בליצנות לגבי המדרגה שעדיין לא השיג, נמצא אינו מעריכה, ואינו שואף אליה. ובגאווה ובכבוד הוא משתמש לגבי המדרגה שכבר השיג. הוא מרוצה מעצמו ואין לו דחף לצאת ממדרגתו כיון שמרוצה בה.

תיקון הדברים: רק כאשר ישתמש בליצנות למדרגה שכבר קנאה, ובגאווה ובכבוד למדרגה שעדיין לא קנאה.



פסח



מידת הנקיון

ההכנות לפסח – עבודת ה'

כל זמן וכל מצב שהאדם נמצא בו, עליו להיות מודע שזהו חלק בלתי נפרד מעבודת ה' המוטלת עליו. אין נפק"מ אם העסק הוא ברוחניות, או אם הוא בגשמיות. לעולם, בכל מצב ובכל זמן, בכל נקודה שאדם נפגש עמה בחיים, ישנה נקודה של עבודת ה'.

יש, אפוא, להתבונן בכל מצב שנפגשים - מהו המצב, ומהי העבודה המוטלת על כל יהודי במצב זה.

בשבועות האחרונים ובימים האחרונים, כנסת ישראל שומרי התורה והמצוות, עמלים וטורחים בכל הכוחות לדאוג שחלילה לא ייכשלו בלאו ד"בל יראה ובל ימצא". רובם ככולם עוסקים בקיום ציווי התורה "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (שמות יב, יט). זהו השורש ממנו מתחילה העבודה, אבל כמובן שהיא מסתעפת והולכת אל דברים שאין להם שייכות ישירה, לכאורה, לענין הפסח. ננסה קצת להתבונן ולהעמיק בדברים, כיצד ניתן לקחת את ההכנות הללו ולהפוך אותן לחלק מעבודת ה' שלנו, וממילא ההכנה עצמה תוליד בנו קרבת ה'.

שלילת ה"מלומדה"

הנקודה הפשוטה היא, שבכל דבר צריך למצוא את הקב"ה. אין יוצא מן הכלל בנקודה זו!

כשאדם ניגש להתחיל לנקות את הבית וכדומה, ראשית עליו לשלול את ה"מלומדה" - צריך שהבית יהיה נקי לפסח וכולם מנקים - אז גם הוא מנקה. בשנה שעברה וגם לפני שנתיים הוא ניקה - ממילא אין שום סיבה שגם השנה לא יעשה זאת...

כולם יודעים שבאותם מעשים של נקיון הבית מקיימים מצות עשה מדאורייתא, וכן מצות לא תעשה, אבל בין הידיעה הזו, למצב בו נתון האדם בשעת

הנקיון, כמה עוסקות מחשבותיו באותה שעה - המרחק גדול. באופן טבעי, אדם שאינו עוצר את עצמו מעט ומתבונן, שקוע רק בשאלות מסוג: איך לנקות, מה לנקות וכמה לנקות. הקשר בין מעשיו לבין הקב"ה כמעט ונאבד לגמרי ח"ו.

ראשית כל, אם כן, נדרשת שלילה מוחלטת של ה"מלומדה". להכיר בהכרה ברורה שעבודות ההכנה לפסח הן עבודת ה' גמורה. לאחר מכן יש להבין מה ואיך, אבל כשם שאדם ניגש לתפילה או לעסק התורה מתוך הכרה שזוהי עבודת הבורא - הן הן הדברים גם לגבי עבודות הנקיון הללו.

אם אדם באמת סבור שאין שום עבודת הבורא במעשים אלו, כמעט אפשר לומר שאסור לו לעשותם! שכן כבר לימדנו בעל ה'חובת הלבבות' את הכלל היסודי, שבין המותר לאסור אין כלום. אין דברי היתר ודברי רשות. הכל נכלל - או בכלל המצוה, או בכלל האיסור.

נשתדל לפרט מעט את הדברים, כך שכל אחד יוכל להגיע למצב שהכניסה לחג תבוא אצלו מתוך עבודת ה', ולא מתוך טרדה.

חמש דרגות בטעם עבודות ההכנה

באופן כללי, אם נתבונן בענין, נראה שמעבר למצות עשה ולא תעשה מדאורייתא של ביעור חמץ, עבודת הנקיון עשויה לנבוע מכמה וכמה טעמים:

אפשרות אחת - בעצם, הבעל מצדו כמעט ולא היה מתחיל לעבוד [וודאי לא היה גומר...], שכן רוב העבודות שהוא מתבקש לעשות אין להן כמעט שום שייכות לעצם ביעור החמץ מהבית... אלא מאי? "לא טוב היות האדם לברו", ואצלו עבודות הנקיון נעשות על מנת לקיים מצות חסד עם בני ביתו.

בלומר, אין לו תכלית בעצם כמה שהוא עושה, אלא עיקר עבודתו היא לעשות נחת רוח לסובבים אותו, שהם רואים כן תכלית במעשה הזה. זוהי אפשרות אחת.

האפשרות השנייה: הנפש מטבעה אינה סובלת את הלכלוך, והיא מחפשת נקיון. כל אדם בנפשו, הקב"ה המביע בו טבע שנפשו דורשת נקיון. רמת

הנקיון משתנה מנפש לנפש: ישנם כאלו שהנקיון אצלם הוא ברמה פחותה, וישנם אנשים שהם יותר דקי הנפש, שכל לכלוך דק מעיב על נפשם.

האפשרות השלישית היא: שאדם אוהב סדר. כל השנה כדרכו של עולם איש לדרכו פנה. פעם בשנה הוא מתיישב לעשות סדר בביתו ובחפציו.

נסכם את האמור עד כה. מנינו כאן חמש דרגות: א. מלומדה. ב. קיום מצות עשה ולא תעשה דאורייתא של ביעור חמץ. ג. חסד. ד. נקיון. ה. סדר.

הדרגה הראשונה - ה"מלומדה" - מובן שהיא נקודה שלילית, והדברים פשוטים.

השניה - דבר ברור ופשוט הוא, שכשאדם מתעסק בדבר שיש בו חמץ ודאי או ספק, לא די בדיעה גרידא ביום הראשון שהוא מתחיל לנקות, אלא יש צורך במחשבה חיה, ערה ופועלת.

לפני שהוא מתחיל לנקות הוא מדבר עם בורא העולם ואומר כך: "ריבוננו של עולם, לשם מה אני הולך לנקות? הרי אני מצדי הייתי לומר, הייתי נח וכו'. הסיבה שאני הולך לנקות היא, כי אתה, רבוננו של עולם, ציוויתני שלא ייראה חמץ בביתי. אם כן, על מנת לעשות לך נחת-רוח אני עמל כעת לנקות את ביתי!"

כך צריך האדם תוך כדי נקיון להסביר לעצמו. מי שיכול לחשוב בלימוד וכדומה, יחשוב זאת לעתים יותר רחוקות, אבל אדם שבין כה וכה אינו חושב בלימוד, אלא סתם המחשבות אצלו פורחות מכאן לשם ומשם לכאן, לפחות שכל כמה דקות יזכר לעצמו מה הוא עושה, לשם מה הוא מנקה. כמוכן שבמדרגה יותר גבוהה, אדם דבוק בקונו וכו', אבל נדבר בנקודות הפשוטות יותר.

הן הן הדברים בנקודה הנוספת שאמרנו, שאדם עושה את מעשיו לשם מצות גמילות חסד אפילו בדברים שאינם חמץ. גם אז המחשבה צריכה להיות ערה ופועלת. לומר לפני הקב"ה: "רבוננו של עולם, לשם מה אני הולך לנקות? אני עצמי הרי לא מרגיש בזה צורך. הסיבה היחידה שאני מנקה היא לשם קיום מצות גמילות חסד".

ובך לאורך כל הזמן: "רבנו של עולם, רצוני לעשות רצונך. אחד משלשה עמודים עליהם העולם עומד הוא גמילות חסד, ובוה אני מתעסק כעת כדי לעשות לך נחת רוח".

אחרי יום עבודה כזה, מלבד העבודה הגופנית, יוצא האדם ספוג כולו בעבודת ה' מהורה. הוא לא מתנתק מהעולם הרוחני הפנימי.

מידת אהבת הנקיון הוטבעה באדם ע"י הבורא

עתה נרחיב מעט את הדברים בשתי הנקודות האחרונות, שהן יותר דקות ועמוקות בנפש.

ראשית, ענין הנקיון. כפי שהזכרנו, כל אדם בנפשו אוהב נקיון - מי פחות ומי יותר. יש קצה סיבולת של הנפש שהיא יכולה לסבול את מידת הלכלוך שתראה. אדם שאינו מתבונן הרבה ורואה דבר מלוכלך נגד עיניו במידת הסבל שהוא אינו יכול לסבול - מיד הוא מתחיל לנקות. ואם ישאלוהו: למה אתה מנקה? יענה על אתר: "זה מפריע לי, זה מלוכלך!"

זוהי הסרת הצער של הנפש, שאינה יכולה לסבול את הלכלוך. אבל כפשוטו אין כאן חיבור לקב"ה במעשה הזה. מפריע לו דברים, והוא מנסה להסיר את הצער מהנפש, ע"י הסרת הלכלוך.

אמנם, בכל דבר יש להתבונן מעט יותר עמוק, ולהברו אל הקב"ה. אדם שמתחיל לנקות מסיבה של אהבת הנקיון, הדבר הראשון שעליו להתבונן הוא: מדוע אני אוהב נקיון? וכי מעצמו נעשתה המציאות הזו שאני אוהב נקיון? וכי אני קבעתי את הטבע של עצמי, את רמת הנקיון הרצויה לי, ואם בכלל? ודאי שמבעים נפשיים אלו נקבעו ע"י בורא העולם!

זוהי ההכרה הפשוטה, שהטבע של הנפש עצמה - אותו טבע המשתנה מאדם לאדם, ובתוך האדם מזמן לזמן - זהו טבע שהקב"ה מחיה בכל רגע ורגע בנפש האדם! "בורא חושך", כמו שכתבו הקדמונים שבכל רגע מתחדשת הבריאה. אם כן, ברגע זה הקב"ה מהווה אותי ומחדש בי טבע שאוהב את הנקיון ואשנא את ההיפך ממנו.

לאחר שברור לאדם שטבע זה הוא מרצונו יתברך, ובשעה זו ממש הוא מחיה אותו בקרבו, עליו להתבונן לשם מה הקב"ה נתן לו טבע זה? מהי התכלית של מידה זו, איך משתמשים בה כראוי, ומה הן הסכנות שניתן ליפול בהן ע"י מידה זו? **בעצם** ההכרה שמידת אהבת הנקיון לא נבראה מאליה [אף שזו שטות גמורה לחשוב כן, אבל היצה"ר גורם לאדם שאפילו לא יחשוב ולא יתבונן מהיכן נובעת המידה ומה תכליתה] אלא הבורא ית' הוא זה שהכניסה בנפשי עכשיו - מונחת התחלה של התקשרות לקב"ה. **מהו** באמת שורשה של מידה זו?

ה"נקיות" היא אחת מעשר המדרגות שמנה ר' פנחס בן יאיר בכרייתא המפורסמת שלו, ואשר עליה מבוסס כל הספר 'מסילת ישרים'. ושורש מידת הנקיון בפנימיות, הוא הנקיון מן החטאים, מזהמת החטא. אלא שכל מידה ומידה שבנפש יש לה התראות גם בנוף, ומידת נקיון הנפש מחטאים, מתראה כלפי חוץ בנקיון גופני. **האמת** היא, שככל שהאדם יותר בר מעלה, מידת הנקיון שלו עליונה יותר, דקה יותר וחדה יותר. ישנם כאלה שמידת הנקיון מתראה אצלם רק בנפש, ישנם כאלה שגם בנוף, אבל בהכרח הוא, שככל שתגדל מעלת האדם, דרגתו וטהרתו - כן תתעצם אצלו מידת הנקיות, הנפש תלך ותזדכך.

הלבלוך בשורשו הוא המפריד בין האדם לבין קונו, והנקיון הוא המחבר ביניהם: "ארחץ בנקיון כפי" ואחרי כן "ואסובב את מזבחך". החיבור לקב"ה נעשה ע"י מידת הנקיון, כשגשגל המפריע של החיבור.

כשהאדם מגיע להכרה ולהבנה ברורה שמידה זו היא של הבורא ית', וששורשה נעוץ עמוק בתוך הנפש הרוחנית - אדם כזה מקבל מבט אחר על הצורך בנקיון המתראה בגופניות.

מותרות לעומת טהרת הנפש

בעצם, מידת הנקיון המתראית בגופניות, יש בה שני חלקים: יש חלק שהוא בחינה של עידון, והוא בבחינת המותרות, ויש חלק שהוא תולדה פשוטה, והיא התגלות של מידת טהרת הנפש.

אותו חלק שהוא מותרות - קשה להגדיר, כל אחד צריך לבחון את נפשו בזה - ואם הוא רק לצחצוח ועידון הגוף, אין בו צורך כלל ועיקר [חויץ מליחידי סגולה]. אבל החלק השני, שהנקיון הנו השתקפות של טהרת הנפש - בחלק הזה אסור לנעת! הפגיעה בו מולידה קלקול בטהרה הפנימית של הנפש. הוא לא רק מקלקל את הנקיון, הוא מקלקל את החושים העדינים של נפשו התובעים את הטהרה, את הנקיון.

אם כן, כשאדם ניגש לנקות, עליו לבדוק היטב את נפשו לשם מה הוא חפץ בנקיון: האם הוא כאותם אנשים אשר אוהבים לאכול הרבה ולשתות הרבה, וכך גם אוהבים דברים מבריקים יותר מדי וכו'. או שמא זהו צורך של בני ביתו, שאז חוזרים לשלב הקודם של גמילות חסד. אבל אם זהו צורך נפשי של עצמו, הדבר מעון זיהרות רבה לבדוק האם נקיון זה בכלל מותרות, או שאכן יש לו נפש מאוד עדינה וזכה שנצרכת לזה. כל אדם צריך לבדוק את עצמו בנקודה הזאת.

אמנם, אצל רוב האנשים נקודה זו אינה מצויה כל כך. נתעסק, אפוא, יותר בנקודה הפשוטה, שאנשים אוהבים לנקות את הלכלוך הגס יותר, הגלוי יותר לעין.

אדם מעמיד את עצמו לפני שהוא מתחיל לנקות, ואומר: "רבנו של עולם, מפריע לי הלכלוך, ראייתו מעיקה עלי בנפש. מי נתן לי את המידה הזו? מי מחיה אותה בזה הרגע? - אתה ית'!! שורש המידה מהיכן היא? היא מעומק נפשי של תביעת טהרת הנפש, וההתגלות עתה היא בנופניות שמפריע לי לראות את הלכלוך. רבנו של עולם, רצונך שאשבור את המידה הזו כביכול, ואמשיך לסבול את הלכלוך? או שמא רצונך שהנפש תחיה בטהרה ונקיון? - כיון שמבורר לי שרצונך יתברך שהנפש תחיה - הן בפנימיותה והן בחיצוניות, בגוף - עם נקיון, הריני הולך לנקות על מנת להתקרב אליך ולעשות לך נחת רוח".

אל לו לאדם לשכוח שבמעשהו ישנה גם נקודה של שלא לשמה, לשם מניעת צער ותענוג כפשוטו, אלא עליו לצרף את נקודת הלשמה לנקודת השלא לשמה.

אבל יש לזכור תמיד שעבודת הנקיון היא עבודת ה' טהורה, ויש לעשותה במידה הנכונה, עם המחשבה הנכונה, ועם הכוונה הטהורה.

סדר גשמי מוכרח כדי להגיע לסדר פנימי

נעבור לנקודה נוספת - הנקודה החמישית שהזכרנו, והיא ענין הסדר!

כשם שבענין הנקיון הקדמנו והבהרנו שמידה זו היא מאת הבורא ית', והקב"ה מחיה אותה בכל רגע ורגע - הן הן הדברים לגבי מידת אהבת הסדר. זו לא מידה שנבראה מאליה ח"ו, אין זה הכרח שהאדם כביכול מכריח את עצמו ותובע את נפשו. זוהי מידה שהוטבעה בנפשו של כל אחד ואחד ע"י הבורא ית'. אלא שרמת הסדר, דרגות הסדר - משתנים מנפש לנפש.

אילו לאדם לא היתה בנפשו מידת הסדר, הוא לא היה יכול להתחיל לבנות שום דבר. כל בנין מוכרח שיקדם לו סדר - הצורה במחשבה איך אדם בונה, וגם בעבודה המעשית נצרך סדר של בנין. וכיון שכל אדם בעולמו צריך לבנות את עצמו, מוכרח שהקב"ה טבע בו מידה שנקראת סדר, שאם לא כן, הוא היה מקדים את המאוחר ומאחר את המוקדם, ולא היה מצליח כלל להתקדם בעבודת ה'.

נמצא, ששורש מידת הסדר, הוא מאבני היסוד של ההתחלה בעבודת ה'. ככל שאדם יותר מסודר בנפשו, הוא יותר בנוי ויותר מוצק. ככל שאדם פחות מסודר, והדברים מעורבבים אצלו, הוא בבחינת גלות, בבחינת כבל שביילל ובלבל את האומות. כל עבודת האדם לצאת מהגלות, לצאת מהעירוב ולהעמיד כל דבר על מקומו, "איש על מחנהו ואיש על דגלו". זהו שורש היציאה מהגלות הפנימית של הנפש אל החרות האמיתית.

נמצא אם כן, שמידת הסדר היא מידה מהקב"ה, הקב"ה מחיה אותה הרגע ממש, ושורשה בפנימיות הנפש שקיים בה הצורך לסדר ברוחניות. אלא מאי? שבהתראות, בלבוש של הגוף, הצורך בסדר מתראה בגשמיות.

כשם שבענין הנקיות יש נקיות מופלגת ונקיות שהיא צורך הנפש, והדבר משתנה מנפש לנפש כמה זהו צורך באמת, וכמה הוא כבר בגדר של עידון - הן הן הדברים לגבי הסדר. אדם שחי בבית מבולגן, אם הוא לא בבחינה של "פשוט גופך מעל נשמתך בכל עת ובכל שעה" שאינו רואה כבר את הגשמיות - בהכרח שיהיה גם מבולבל בעבודת ה' שלו!

ידוע על צדיקים שכשהיו הולכים לבחור חתן לבתם, היו נכנסים לחדר, ומסתכלים איך החפצים מונחים: אם הם ראו שם אי סדר, הם לא נגשו לענין. אדם שאין לו סדר פנימי גם בגשמיות, כמעט בהכרח שהוא מבוכלל פנימה בתוך נפשו.

כדי שהנפש תחיה עם סדר פנימי, מוכרח שיהיה סדר גם בחיצוניות. אבל כל הזמן עלינו לזכור את הנקודה הפשוטה: מי הכריח זאת? - הקב"ה!! כל מחשבה של משהו שמוכרח, בלי זכירה בכל רגע שאת ההכרח הזה יצר הקב"ה, והוא הרגע טובע את ההכרח הזה - יש כאן חס וחלילה נפרדות של האדם מן הבורא.

כשאדם חי בכל רגע שהמידה מחוברת לבורא, והוא זה המחיה אותה - הריהו מתעסק בכל דבר עם התקשרות לבורא והוא לא חי לבד, הוא חי בפנימיות עם הקב"ה.

כשאדם מבין שהצורך בסדר הוא מאבני היסוד שלו עצמו לעבודת ה', הוא מבין שבסידור הבית, חוץ מגמילות החסד עם בני ביתו, יש כאן עבודת ה' פרטית לנפשו.

נקודה זו מתחלקת לשני חלקים. יש אדם שהצורך לסדר כבר טבוע בנפשו, ואם הוא לא מסדר - זה מפריע לו. אצלו העבודה היא להכיר שהמידה היא מהבורא, ורצונו ית' שכך הוא יעשה, ולעשות הכל מחמת ההכרה שזוהי עבודת ה' ומילוי רצונו ית'.

אולם יש אדם שהסדר נובע אצלו פחות מהנפש ויותר מהשכל. הוא מבין שפעם בשנה אם הוא לא יסדר את הבית, כבר לא יהיה שייך לחיות בו...

אצלו העבודה יכולה להיות בנקודה בדיוק הפוכה: חוץ מהעבודה המעשית שהוא מסדר, יעורר את הנפש לרצון ולצורך בסדר פנימי אמיתי.

ימים המסוגלים להתעלות

והנה אדם תוהה: לשם מה הטיל הקב"ה על כל אחד ואחד לעבוד בערב פסח, הן לכאורה העבודה באה על חשבון דברים אחרים, אלו ימים יקרים, ימים של הכנה לקראת היום הגדול אליו אנו מתקרבים?

אמנם, אם יתבונן אדם ויעמיק בדברים, יבין שבהכרח שבימי הכנה אלו ממונים אורות נפלאים, קנינים אמיתיים בנפש!

אם הקב"ה הטביע שהכנסת-ישראל עסוקים בנקיון וסדר, זהו רק סימן והתגלות לנקודה הפנימית שבנפש, שאלו הם ימים שמסוגלים לרכוש בהם את המידות הפנימיות הללו. אילו לא היה לזה מקור בפנימיות בשורש של הימים, לא היתה לזה התראות כלפי חוץ.

אלא ש"כל המקודש מחברו יצרו גדול מחברו", וממילא היצה"ר לוקח את הנקודות העליונות הללו, ומהפך אותן מעבודת ה', מהיכי תמצוי להתקרב לקב"ה - לשקיעות בגשמיות, שקיעות בקנייני עוה"ו, שקיעות בנקיון הבתים וכו'.

אבל כשאדם מבין את פנימיות העבודה, הוא לא מתקשר לנקיון שבבית מצד הבית, לסדר שבבית מצד הבית, אלא הוא מתקשר למידה הפנימית שבנפש, והוא מבין שזהו הזמן הראוי לקנות בנפש קנין אמיתי במידות אלו.

ובאמת, כמו בכל פרט מהחיים, גם בעניינים אלו ישנו היצר הרע, אשר ממעה את בני האדם מהעיקר אל הטפל. בכל דבר שאדם נפגש איתו, עליו להבין שטמון כאן משהו, ניתן לקנות כאן קנין כלשהו. ככל שהבלבול גדול יותר, ככל שהשטחיות גדולה יותר - בהכרח שטמונה כאן נקודה פנימית.

כאשר אדם שקוע ח"ו לפני הימים הללו, לפני ליל התקדש החג, בגשמיות וטרדות מימין ומשמאל, ונופל לליל החג שבור ורצוץ, עייף ומותש - מה אנו, מה חיינו ומה צדקותינו! מה כבר יוכל לקנות בצורה כזו מהיום הזה!

אם אין רצף של עבודת ה', והמעשים הגשמיים הם ח"ו היכי תמצוי לניתוק מהפנימיות, עלולים לאבד את כל הימים הללו! רק כאשר ההכנה אינה הכנה של גשמיות, ואף אם בגוף ישנה עשיה, אבל בפנימיות זוהי הכנת הנפש לימים המתקרבים ובאים - אז שייך שאדם ייכנס לחג כצורתו.

בהכרח שכל אדם ואדם יקח את הדברים, ייפתח אותם, כל אחד לפי נפשו, לפי מקומו ולפי עשיותיו. אבל הנקודה השווה בכלם: עבודת הימים הללו היא עבודה רוחנית, לא עבודה גשמית. עבודה של התקרבות לבורא ולא ח"ו להיפך.



הקב"ה יעזור לנו שההכנה לימי הפסח הבעל"ט תעשה כראוי, מתוך שאיפה
אמיתית לעשות נחת רוח ליוצרנו, ובימים עצמם יזכה כל אחד ואחד
להרבות בנפשו קרבת ה' ואהבת ה' אמיתיים.

זמן חרותנו

חרות – שורש העבודה הפנימית

חג הפסח הוא "זמן חרותנו". נשתדל לכאר מעט את המושג "חרות" בעבודת הנפש. מהי מהותה של החרות, מה הם חלקיה, ומתי וכיצד ניתן להשיג כל חלק של חרות.

חז"ל אומרים: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ו, ב). וצריך להבין, מדוע החרות האמיתית נמצאת דוקא בעסק התורה.

האדם מורכב מנשמה וגוף. הנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, והגוף - ארציות, חומריות, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". באופן מבעי, בשעת לידתו של האדם, הכח שנמצא בגילוי הוא כח הגוף. הנשמה נעלמת כמעט לחלוטין. כי כיון שתכלית האדם היא להידבק בקונו, הרי שראשית העבודה הפנימית היא לגלות את הנשמה. כאשר האדם מגלה את נשמתו, יש אפשרות שיהיה דבוק בקונו. כי הנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, ובכוחה להידבק בקב"ה - "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא".

כל זמן שנשמת האדם נמצאת אצלו בהעלם, אפשר שילמד תורה ויקיים מצוות, אבל להגיע לתכלית הנרצית, שהיא קרבת ה', אי אפשר!

והנה מועדי השנה, תחילתם בחג המצות. סדר זה בא להורות לאדם כיצד להתקרב לקב"ה. אם רואים אנו שהפתיחה של המועדים הוא חג המצות - שאחד משמותיו הוא "זמן חרותנו" - נלמד מכאן ששורש העבודה הפנימית היא החרות.

שני חלקים ב"פשוט גופך מעל נשמתך"

מהי חרות?

"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב). לכאורה ליום השבת היה צריך לקרוא "חרות". בששת ימי המעשה אדם משועבד למעשיו

הגשמיים, ובשבת הוא חדל מהם. מדוע, אפוא, דוקא חג פסח נקרא "זמן חרותנו" ולא שבת?

מצרים, כידוע, היא המוצר הגדול ביותר שישנו. ההתראות של שעבוד מצרים הוא, שהיה בעולם מקום ושמו מצרים, ובני ישראל היו שם בגלות.

ומהו המוצר שנמצא בנפשו של אדם? - הגוף המעלים על נשמתו של האדם. זהו המוצר האמיתי שמוצר את ההתגלות האלוקית הקיימת בנפש כל אחד ואחד מישראל.

על מנת להבין מהו המוצר המעלים, יש להתבונן קודם מה נמצא בתוך המוצר; מהי מהות הנשמה, ומהי מהותו של הגוף הכובל, מפריע ומעלים את הנשמה.

ידיעת מהות הנשמה, אינה ענין של ידיעה ותו לא. כיון שכל עבודת האדם היא לגלות בפנימיותו את נשמתו, עליו להבין ראשית כל את מה הוא מחפש. אחר שיבין מה הוא מחפש, יוכל להבין גם את הדרך כיצד לחפש. כל זמן שלא ידוע מהו הדבר שמחפשים, אפשר שהאדם יעבור על הדבר הנרצה, ולא ידע שמה שהוא מחפש כבר דילג והלך.

כך הוא בכל דבר: הראשית היא ההכרה וההבנה של הדבר, ולאחר מכן מגיעה העבודה. ראשית כל צריך סדר, להבין מה הראשית ומה האחרית, "מגיד דבר מראשית ועד אחרית" - ורק אחרי כן מתחילים לבנות. "סוף מעשה במחשבה תחילה", אבל אם אין את ה"מחשבה תחילה", אלא מיד ניגשים אל המעשה - בהכרח שאין את ה"בחכמה יבנה בית".

האדם צריך ראשית להכיר מהי הנשמה, מהו גוף, ולהבין את הסתירות בין נשמתו לגופו, להבין כיצד מעלים הגוף את הנשמה, ואז לנסות להסיר את העולם של הגוף ולגלות את הנשמה.

הנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, חלק מעצמותו ית' כביכול. באופן כללי ישנם שני ניגודים עיקריים בין הנשמה לגוף, ואלו שני הדברים שעל האדם להפריד ולקיים דברי חז"ל "פשוט גופך מעל נשמתך".

הנקודה הראשונה היא: כל מין אוהב את מינו. "מצא מין את מינו וניעור". מציאת מינו מעוררת בו את הנקודה הפנימית של עצמו ולכן הוא מתעורר, כיון שמתגלית נקודת הפנימיות, והפנימיות של כל דבר זו האהבה.

כיון שהנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, כיון שהיא עצם רוחני טהור, הרי שתשוקת הנשמה היא לרוחניות, לאלוקות ולקרבת ה'. רוחניות זו הגדרה מאוד כוללת. ההגדרה היותר מפורטת היא אלוקות, וכשאדם זוכה ומבין עוד יותר פנימה, הוא מבין שיש לחפש את נקודת עצמותו ית' בכל דבר.

רוחניות במושג הכללי יכולה לכלול מלאכים וכו'. כשהנשמה זוכה, היא מכירה שהחיפוש של כל נקודה הוא אלוקות גמורה, עד נקודת האלוקות הפשוטה.

הנשמה קצה בחומר, סולדת מהחומר, ואינה חפצה בו. כל רצונה הוא: "ואני קרבת ה' לי טוב". לעומתה הגוף, שנוצר עפר מן האדמה, כל דבר משתוקק לשורשו, ממילא רצונו בארציות, בחומר העכור.

כשהנשמה נכנסת לתוך גופו של אדם, יש כאן ראשית כל את ההעלמה על הנקודה הזו. הנשמה קודם כניסתה לגוף רצתה רק רוחניות, רק את הקב"ה - ואילו הגוף רוצה גשמיות. כשהגוף בתוקפו בשעת הלידה, והנשמה בהעלם, מתגלה באדם הרצון רק לגשמיות - אוכל וכדומה.

עבודת האדם היא, להוציא את הנשמה ממאסר הגוף, לפשוט את הגוף מעל לנשמה, ולגלות את הרצון האמיתי, שהוא רצון לרוחניות, רצון לאלוקות. זהו המיצר הראשון שהנשמה נמצאת בו. ועל זה יש לאדם מצות 'פדיון שבויים', לפדות את נשמת עצמו מגופו.

הנקודה השניה היא, שאף כשאדם כבר זכה וזיכך את עצמו, וכל רצונו ושאיפתו הוא לרוחניות, סוכ"ס הוא מולבש בגוף, ולבוש זה מונע מהנשמה להתפשט ולהתרחב למעלה מן המקום ולמעלה מן הזמן. הגוף מכיר מקום: או כאן או שם, הוא גם מכיר זמן: או פסח או שבועות או סוכות. אבל הנשמה, שהיא בעצמותה רוחנית אלוקות, כוללת בתוכה את הכל!

נמצא אם כן, שהעבודה הראשונה המוטלת על האדם היא לצאת מעולם החומר, מהרצון לחומריות, מהתשוקה לגשמיות, ולהיכנס לעולם רוחני, והעבודה השניה היא, לאחר שהנשמה כבר נמצאת בגילוי, ויש רצון לרוחניות, יש לעמול על כך שמגבלות הגוף - שהם מקום זמן - לא יגבילו על הנשמה.

באופן כללי, אלו הם שני ההעלמים שהגוף מעלים על הנשמה, ומהות החרות היא לשחרר את הנשמה מהמעצר בו היא נמצאת, לשחררה מהמיצרים, מה'מצרים' הפרטי של כל אחד ואחד, שהוא הגוף, ולגלות את נשמתו ולהשתמש בה.

מנוחת הגוף וחרות הנפש

והנה כפי שביארנו, תחילת עבודת האדם - החרות - היא היציאה מעולם החומר, וכניסה לעולם של רוח.

כשהאדם רוצה להשיג את מהות החרות בתוך עולם החומר, בעוד שהנשמה נמצאת בתוך הגוף, יש כאן סילוף עמוק של המושג חרות. "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתיים, ויט שכמו לסבול ויהי למם עובר" (בראשית מט, יד-טו). "יששכר חמור גרם", כלומר עבודתו היא עבודה עם ה"חמור", עם החומריות. העבודה של החומריות אינה עבודה עם חרות. חרות זהו עולם של נשמה. העולם של הגוף הוא עבודת "ויט שכמו לסבול ויהי למם עובר".

אם אדם רוצה להחליף את מהות החרות שהיא שייכת לנשמה, ולהשתמש בה לעבודת הגוף, הריהו מהפך בזה את כל תכלית היצירה. הוא מחזק את כל כוחות הגוף ומעלים את הנשמה. ולהתקרב אל הקב"ה בחיזוק של הגוף והעלם של הנשמה, זה פשוט וברור שאי אפשר!

"וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה, ויט שכמו לסבול". צריכים להבין שיש מנוחה ויש חרות. יש שבת שעניינה מנוחה, ויש את חג הפסח שעניינו חרות. ואלו הם שני עולמות נפרדים לחלוטין!

אדם חושב שהחרות עניינה מנוחה, והוא מחפש במועד לצאת עם הגוף לכל מיני מקומות, להשתמש בו ולנוח. אבל לא זו עבודת היום. מנוחת הגוף היא ענין שונה לחלוטין מהעולם הנקרא "חרות".

מנוחה עם הגוף שייכת בשתי צורות. ישנן בזה נקודה תחתונה ונקודה העליונה. הנקודה התחתונה של מנוחת הגוף, היא מה שמוזכר במס"י כמה פעמים, כל פעם באופן שונה, אבל עיקר הנקודה היא זו: כשם שאדם המסוגל לשאת עשרים קילו על גבו, אם יעמים על עצמו חמישים או ששים קילו, גופו יתמוטט - כך גם כשאדם עובד את הקב"ה, הוא עובד עם הנשמה ועם הגוף, ויש עומס מסוים שהוא יכול להטיל על גופו. מעבר לכח הזה, שם נצרכת המנוחה. זו אינה מנוחה בתורת שכר, זו מנוחה מחמת שאדם צריך להכיר את מגבלות הגוף ולהשתמש עם הגוף רק עד כמה שניתן. לישון כמו שצריך, לאכול כמו שצריך וכו', כל אחד לפי טבעו. זוהי המנוחה הפשוטה שנצרכת לכל אחד ואחד.

המנוחה הפנימית, שהיא מנוחת שבת, היא הרבה הרבה מעבר לעולם החרות שאנו מכירים. השבת נקראת "יומא דנשמתא", וכשנשמת האדם נמצאת בגילוי, פעמים הוא עובד עם הנשמה בלבד, ופעמים עם הגוף שהוא לבוש של הנשמה. בששת ימי המעשה עבודת האדם להלביש את גופו על נשמתו, ולזכך את הגוף ע"י עבודה עם הגוף. בשבת העבודה היא: "יומא דנשמתא" - זהו עולם של דבקות מוחלטת!

אבל כל זמן שאדם לא עבר את פסח, שעניינו חרות של הנשמה, יציאת הגוף מן הנשמה - אין מקום למנוחה אמיתית. המנוחה היא תולדה מהימצאות הנשמה בגילוי. לאחר שישנה בחינה של "פשוט גופך מעל נשמתך" והנשמה נמצאת בגילוי - אז שייך להניח ["מנוחה" מלשון להניח] את הגוף בצד ולנוח.

אבל להשתמש עם המושג חרות לצרכי הגוף, ולהכליל זאת בכלל מנוחה - זהו ערכוב שורשי של המושגים.

תשוקה אמיתית להשתחרר מכבלי החומר

עתה נחזור לנקודה האמורה לעיל. כפי שביארנו, רוצים אנו לקבל מהמועדים את הצורה, את הכיוון של הדברים. אם כן, הנקודה הראשונה שמתגלה בענין יציאת ממצרים היא, ש"לא הספיק בצקם להחמיץ", והם יצאו משם עם "לחם עוני". ול**כאורה** למאי נפק"מ עם איזה לחם יצאו בני ישראל ממצרים?

אמנם, כיון שהחג נקרא "חג המצות", ונקרא גם "זמן חרותנו", הרי בפנימיות ודאי ששני עניינים אלו שייכי להדדי, כלומר: המצה מלמדת אותנו כיצד מגיעים לחרות. אכילת המצה היא הוראה פנימית לנפש האדם, שהשגת התכלית - כניסה לעולם של נשמה - צריכה להיעשות ראשית כל ע"י התפשטות מעולם החומר.

כל זמן שהיו בני ישראל במצרים, היו משועבדים "בחומר ובלבנים", כלומר שה"לבנים", הבנין, היה מבנין של חומר, זוהי בחינה של מצרים, של מיצר, של גוף. הכניסה הראשונה לעולם של רוחניות היא היציאה מעולם החומר, מההתעסקות בחומר, וכניסה למהלך של אכילת מצה, של "פת במלח תאכל ומים כמשורה תשתה". כך זוכים להיכנס לעולם של רוחניות.

בכל המועדים יש מצוה של שמחה. ומהי השמחה בחרות שבפסח?

חרות שבאה בלי שמחה, היא מיניה וביה איננה חרות. הרצון של האדם לצאת מהגשמיות ולהיכנס לעולם רוחני, צריך לנבוע לא מרצון להשיג השגות, מדרגות וכו', אלא מאותה הכרה שמחמתה יצאו בני ישראל ממצרים. הסיבה הראשונה שהביאה את בני ישראל לרצות לצאת ממצרים, היתה כי המיצר לחץ אותם, המיצר העיק עליהם, הוא הפריע להם בנפשם.

כשם שבגוף הגשמי, כשאדם עובד קשה, הרי שהרצון להפסיק לעבוד נובע מחמת הלחץ הגופני שמתיש את הגוף - כך גם ברוחניות, הרצון של האדם לצאת מעולם החומר ולהיכנס לעולם הרוח אינו צריך לנבוע רק מחמת ההכרה שהעולם הרוחני הוא דבר טוב. הוא מאמין לחז"ל שהוא טוב והוא משתוקק לזה. אלא ראשית כל עליו להרגיש שחיוו בעולם החומר הם בבחינת "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים"!

כל זמן שאדם אינו מרגיש שחיוו בתוך החומר הם בחינה של "בפרך", בחינה של "וימררו את חייהם" - אין בו רצון אמיתי לצאת מהגלות לגאולה. וכשאר רצון אמיתי לצאת מהגלות, ממילא לא שייך להיגאל!

בנקודה זו, שונה הגאולה הרוחנית מהגאולה הגשמית. עבד שנמצא בגלות ואינו רוצה כל כך לצאת ממנה, אם הוציאוהו משם - הרי סוכ"ם הוא נעשה

בן חורין. ברוחניות לעומת זאת המהלך שונה. הרי מדובר כאן ביציאת הנפש ממאסר החומר. אם אין רצון לצאת, במילים פשוטות הנפש נשארת מקושרת לחומר, ואם היא נשארת מקושרת, ממילא אין כאן יציאה ואין כאן חרות.

ההכרה הראשונה, אם כן, שאדם נצרך לה על מנת להיכנס לעבודת ה' באמת, היא שכל חייו הם בבחינת "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך", שהמיצר של הגוף הוא מיצר מפרך. עליו להרגיש את התשוקה האמיתית להשתחרר מכבלי החומר.

אחרי כן צריך לבוא מהלך נוסף של "ויועקו ותעל שוועתם". הקב"ה השביע את כנסת ישראל שלא ידחקו את הקץ: "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפיץ" (שה"ש ב, ז). אין עבודה לצאת מהגלות לבד. לצאת מהגלות ניתן רק ברצון הבורא ית', ולכן מוכרח שיקדם לזה ה"ויועקו". זעקה זו נקודה הבוקעת ממעמקי הנפש. אם אין את הרגשת ה"בפרך", אם אין את הרגשת ה"וימררו" - לא שייך שתהיה לאדם זעקה פנימית אמיתית לצאת מהחומריות.

כל זמן שאין לאדם הרגשה שהוא נמצא בתוך מיצר אמיתי, והוא לא במהלך של בכי יומם ולילה - לאו דוקא בכי בעיניים, אלא בכי של הלב, כאב פנימי - על המצב בו הוא נמצא, אין טעם לנסות לכנות בנין.

הקב"ה יעזור לכולנו שנוכה כל אחד ואחד ראשית כל להכיר בשפלות מצבנו, להכיר שבלי קרבת אלוקים החיים אינם מציאות כלל, אלא דמיון גמור, והכרה זו תוליד בנו בעז"ה תשוקה אמיתית לצאת מחשכת הגלות אל אור הגאולה בקרוב בימינו, אמן.

מהות גאולת הנפש

שתי בחינות של דעת

בברית בין הבתרים הודיע הקב"ה לאברהם אבינו על גלות מצרים, וכך אמר לו: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו, יג-יד).

ידוע, שעיקר גלות מצרים היה גלות הדעת, והגאולה ממנה היתה גם היא גאולה של הדעת. ומלשון הפסוק - "ידוע תדע", שהוא כפל לשון של ידיעה - מבואר שישנן שתי בחינות של גלות, שני "דעת". ועלינו להתבונן מה הן אותן שתי בחינות של "דעת".

בדברי הבעש"ט מבואר יסוד, ששתי בחינות של דעת הן: "דעת דנוקבא" ו"דעת דדוכרא". הגאולה ביציאת מצרים היתה בבחינת "דעת דנוקבא", ובעז"ה הגאולה העתידה תהיה גאולה של "דעת דדוכרא".

ביאור הדברים נראה כך. באדם ישנם שני חלקים: האחד - הרגשים, והשני - ראייה. "רואה אני את דברי..." "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" וכו'. ישנה בחינה של ראייה, וישנה בחינה של הרגשה.

"דעת דנוקבא" היא בחינה של ההרגשה ו"דעת דדוכרא" היא בחינה של ראייה, ועיקר גאולת מצרים, היתה גאולת הדעת דנוקבא, דעת דהרגש. משא"כ הגאולה העתידה, שתהיה גאולה של דעת דדוכרא, דעת דראייה. "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיה נב, ח), הרי שהגאולה תהיה בעולם הראייה.

ברור ופשוט הדבר, שגאולה ראשונה נעוצה בגאולה אחרונה, שהרי נאמר: "כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות" (מיכה ג, טו), והרי שכבר בגאולה הראשונה היתה התגלות מסוימת של הגאולה האחרונה, כי אילולי כך, לא היתה הגאולה הראשונה שורש לגאולה האחרונה.

ובלפי עבודת הנפש, צריך לדעת את המהלכים של שתי הגאולות.

כח ה"מוחין" עדיין נמצא בעולם

באמת שני מלכים הם באדם: מח ולב. יש סוג של העלם דמוחין, ויש סוג של העלם דלב. העלם דמוחין עניינו, שהאדם לא רואה נכון, לא מביט נכון, לא מסתכל נכון על דברים. ובמשל הגשמי: טווח הראיה של האדם מוגבל, כל אחד לפי טיב ראייתו.

וכך הוא גם בפנימיות: ההסתכלות של כל אדם היא מצומצמת, ויש להרחיב את ההסתכלות ע"י ה"איסתכל באורייתא". כשמסתכלים נכון בעומק פנימיות התורה, מקבלים התרחבות של עולם הראיה.

והרי זהו החילוק היסודי בין "תא חזי" ל"תא שמע". בזהר הקדוש כידוע מוזכר תמיד הביטוי "תא חזי", ובגמרא דידן הנוסח הוא "תא שמע". שמיעה עניינה הרגש, מה שאין כן הראיה שעניינה הסתכלות. באדם טמונים שני הכחות אלו, ולכל כח יש את ההעלם. ההעלם לכח הראיה זו ההסתכלות המצומצמת, וההעלם ללב הוא המממום - מממום ההרגשים, העלם, סתימה, חסימה בהרגשי קדושת האדם.

בגאולה ראשונה שנגאלנו - ביציאת מצרים - נגאל כח הלב שבאדם, ההרגשים נגאלו, אבל נקודת ההסתכלות שבאדם עדיין לא נגאלה גאולה גמורה. נמצא, שכח המידות - אהבה, יראה וכו' - קיבלו גאולה ביציאת מצרים, מה שאין כן המוחין, ההסתכלות הפנימית, הישרות דראיה דקדושה - כל זה עדיין נמצא בעולם.

העבודה של גאולת יציאת מצרים, היא כפשוטו: להכיר את ההטבה של הבורא, ליראה ממנו וכו', ככל עבודת המידות הידועה בספרים. אבל מהי העבודה הנעוצה בנקודה היותר פנימית של הגאולה, שהיא שורש לגאולה העתידית?
עלינו לרדת להבנת עומק ההסתכלות הפנימית, ההתרחבות הגמורה של המוחין.

סוד הגאולה – מבט של אחדות

בכתבי האר"י ז"ל מבואר, שבליל התקדש החג, ישנה "גדלות המוחין". וצריכים
אנו להבין זאת במושגים של תפיסת הנפש: מהי אותה גדלות? מהי קטנות
דמוחין ומהי גדלות דמוחין?

בוודאי שעל פי פשוטו, יש לאדם זמנים שהמוחין פתוחים, הוא מבין, הוא קולט,
חושב ברור, ויש ח"ו את הזמנים שהם להיפך. שני מצבים אלו נתפסים
אצל האדם כגדלות המוחין וקטנות המוחין.

אבל לאמיתו של דבר כל זה עדיין אינו אלא קטנות וגדלות בתוך הקטנות. ישנה
גדלות המוחין מסוג שונה, שהיא סוד הגאולה הפנימית. "אשר עשה האלוקים
את האדם ישר" (קהלת ז, כט), ישנה ישרות של ראה, אורח מישר, שטמון וגנוז במוחין
של האדם.

בגאולת מצרים רואים אנו שהיה מהלך שכל הכנסת-ישראל היו צריכים לצאת
ממצרים, ומי שלא היה ראוי לכך, הוא פשוט לא נשאר חי [הרשעים מתו
במכת חושך]!

בלומר בצורת הגאולה התגלה מבט של תפיסת כל הכנסת ישראל כחד. ביציאת
מצרים, במהלך של "לכתך אחרי במדבר", קריעת ים סוף, מתן תורה -
התחדש מהלך של ששים ריבוא, של בנין הכנסת ישראל.

ובעומק, צורת ההסתכלות על המהלך דכנסת ישראל, הוא להביט על כל דבר
כאחדות. ההסתכלות הפנימית אינה רואה את המציאות כנפרדת, אלא
כאחת, כהויה אחת כללית. הערבות ההדדית, השייכות ההדדית, ההתחברות
וההתקשרות, כח הגאולה שהיו מצויינים שם שלא שינו שמם לשונם ומלבושם, והרי
שהיתה להם נקודה של גילוי האחדות דכנסת ישראל - זה כח סוד הגאולה.

וכשמדברים בגאולה של הכנסת ישראל, וכשמדברים בגאולת המוחין של האדם
הפרטי, הרי שבעומק חד הם: ההסתכלות על כל דבר במבט של
אחדות, היא סוד הגאולה!

החילוק המהותי בין גאולה דנוקבא לגאולה דדוכרא הוא, שבכח הנוקבא ישנה עדיין מציאות של נפרדות, מה שאין כן בראיה, כולם נסקרים בסקירה אחת. גנוז כאן כח של ההסתכלות דאחדות. "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", הראיה דאחדות היא הכלי להשראה של "ה' אחד".

"מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, מפני מה חרב? - מפני שהיתה בו שנאת חנם. ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים" (יומא ט ע"ב). סוד הגאולה הוא סוד האחדות. והרי שהגאולה העתידה, הדעת דדוכרא שצריכה להתגלות, היא ההיפך מאותה שנאת חנם שהביאה לחורבן הבית, והיא תהיה גילוי של האחדות דכנסת ישראל.

ההסתכלות הפנימית לראות כל דבר ודבר כתפיסת אחדות, ולא כפירוד - זה סוד הגאולה העתידה. והרי כפי שהזכר, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" - שורש הגאולה העתידה נמצא ביציאת מצרים, ואם כן הוא, הרי שישנה נגיעה בנפש לסוד הגאולה העתידה כבר השתא.

פניה אל הקב"ה בכבודו ובעצמו

מהו סוד האחדות של הגאולה העתידה, שהוא נעוץ ביציאת מצרים של העבר? על גאולת מצרים אומרים אנו בהגדה: "ויוציאנו ה' ממצרים, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו".

פשוט וברור הדבר, שכל דבר הוא בבחינה של עולם, בחינה של זמן ובחינה של נפש, כידוע. מהי ההתגלות דגאולת מצרים בנפש בבחינה זו של "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו"?

בגאולה דנפש מתגלה, שכליל התקדש החג ישנו גילוי של אלוקות בכל נפש ונפש. "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח", אלא הפניה היא לבורא עולם בכבודו ובעצמו! אם אדם לא חוסם את ההתגלות, הרי שזוהי ההתגלות של ליל התקדש החג.

והנה, כל זמן שיש אני, הרי ששייך נפרדות בין אדם לחבירו. ישנם מלאכים מיימינים וישנם מלאכים משמאילים, כמבואר בדברי חז"ל. אבל כאשר ישנה התגלות

של "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" -
 כאן טמון ה"רוא דאחד"!

כאשר אדם מסתכל על חבירו מצד דעותיו, הרי ש"כשם שפרצופיהם שונים, כך דעותיהם שונות". אבל כאשר האדם מסתכל עמוק פנימה לנפש הישראלי, הוא רואה שם את בורא-עולם, את הקב"ה בכבודו בעצמו, את ההשראה האלוקית שקיימת בכל יחידה ליחידך דנפש ישראל, ומצד כך - ישנו מבט של אחדות לאחד את כל הנפשות.

האחדות בנפשות דכנסת ישראל, היא מצד ההתגלות שהיתה בליל התקדש החג, הגילוי של הבורא ית' בנשמתם של ישראל. זהו השורש של "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שיש כאן את הבכח לאחד את כל הכנסת ישראל. ההתגלות בנפש היא הגאולה העתידה ששורשה בליל התקדש החג.

והרי שבליל התקדש החג מוטלת עלינו עבודה נוספת. מלבד העבודה הידועה, שהיא ההתקשרות ליציאה שעברה, יש עבודה לשורש דגילוי של היציאה דלעתיד, וצריך להכיר מהי הגאולה ולהתחבר לשורש הגאולה בפנימיות.

שורש הגאולה העתידה – ביטול האני

בח הגאולה דלעתיד, הוא הכח לצאת מהאני. כל זמן שיש אני, ש"אנכי עומד בין ה' וביניכם", כל זמן שה"אנכי" - הדעת - קיימת, הרי ש"דעותיהם שונות", ומצד כך לעולם לא תתגלה אחדות פשוטה.

רק מצד הבחינה של "א-ל דעות" (כלשון הרמב"ם), מצד דעת עליון, דעת הנעלם - מצד כך יכולה להיות השתוות בדעות, כיון שאין זו דעת דידיה, אלא היא "מדעת קונו" (כלשון חז"ל).

גאולת מצרים, אף שהיתה גאולת הדעת, אבל היתה זו גאולת הדעת הפרטית של כל נפש ונפש, ומצד כך עדיין דעותיהם שונים.

וידועים דברי חז"ל (הובאו ברש"י שמות ב, יד) עה"פ "ויירא משה" - "ראג על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר: מעתה שמא אינם ראויין להגאל". הרי שיש את הנקודה של הנפרדות.

ואף שבסופו של דבר נגאלו, אבל "וערב רב עלה עמם", שהוא סוד הפירוד. ערב רב הם בחינת דעת [כמש"כ האר"י ז"ל שערב רב הוא בנימטריא דעת]. הרי שגם לאחר גאולת מצרים, עדיין קיימת בעם ישראל בחינה דפירודא בתוך הדעת, כי מתגלה רק הדעת התחתונה.

אבל שורש הגאולה העתידה הוא ביטול הדעת והתגלות דעת בוראו - "יש בו מדעת קונו". ההתגלות של הבורא מולידה דעת. "ויטו שכם אחד לעבדך", "ומלאה הארץ דעה את ה'". כאשר ישנה התגלות של "דעת קונו", מתגלה אחדות בתוך הכנסת ישראל.

והרי, שעבודת היום מתפרשת בתרתי: מחד, יציאת ההרגשים מן המיצר, לקבל חיות דקדושה. אבל עדיין אפשר שתהיה לאדם חיות דקדושה, אך הסתכלותו מצומצמת מאד. הוא עלול להיתפס לנקודה של קנאות. ועליו לדעת שקנאות היא בסה"כ התלבשות.

אהבת ישראל נאמרה אפילו על הרשע שברשע, אף שאיננו נוהג כשורה. "כנגד ארבעה בנים דברה התורה", כשאחד מהם הוא הבן הרשע. הרי, שאף שהוא רשע, מ"מ הוא נקרא "בן", הוא לא נכלל הלילה בכלל העכו"ם. כי מצד "לכלתי ידח ממנו נידח" (ש"ב יד, יד) שנאמר על הגאולה העתידה בעיקר, ישנה התגלות שגם הרשע נכלל בארבעה בנים.

ואף שבגאולה שעברה "אילו היה שם לא היה נגאל", אבל מצד שלמות הגאולה, הרי שכולם יש להם חלק לעולם הבא.

נמצא, ששורש הגדלות דמוחין הטמון בקדושת היום, הוא לקבל התרחבות של הראיה.

סדנא דארעא חד הוא

ננסה לכאר את הדברים קצת יותר בעומק.

באמת כלשון הגמרא מצינו בהרבה מקומות ש"סדנא דארעא חד הוא" (קדושין כו ע"ב, ב"ק יב ע"ב ועוד). הרי שכל המקומות, כל ה"ארעא", הם חד. אם כן

לכאורה על פי פשוטו, כשם שהאדם רואה את מה שנמצא לפניו, כך היה צריך לראות את כל הארץ, שהרי הכל חד הוא.

אמנם עומק הדברים, שאף שסדנא דארעא חד הוא, אבל כלפי המשיג, כלפי המקבל, הוא לא רואה זאת כחד: כאן יש הר, כאן יש בקעה וכו'. המחיצה שמונעת את האדם מלראות דבר בשלמות, היא מחמת הנפרדות שהם לא נראים כחד. אם הדבר נראה כחד, הרי שהוא רואה את הדבר כולו, "כולם נסקרים במקורה אחת". הסיבה שלא רואים את הדבר היא כי הוא מופרד, ולכן הוא נתפס כשניים. יש מרחק, ואם יש מרחק, הגבול של הראיה מצטמצם.

כאשר האדם מסתכל הסתכלות דנפש בסוד הגאולה העתידה, שהיא האחדות הכללית, "ויטו שכם אחד לעובדך" - עליו לקבל הסתכלות של "חד" בנפש. ההסתכלות של חד בנפש מולידה בו את ההכרה שאין מרחק, אין חציצות, אין מחיצות.

"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב). בגאולה העתידה הקב"ה יעביר את רוח הטומאה מן הארץ, לא תהיה החציצה של "כי עוונותיכם היו מבדילים", ואם אין חציצה - הרי שאפשר לראות הכל!

"השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין"

ברור ופשוט הדבר שזקוקים אנו לשתי הגאולות: הן לגאולה שעברה והן לגאולה העתידה, אלא שישנו חילוק בין שתי גאולות אלו:

בגאולה שעברה, לעצמיות של האור כבר היתה התגלות גמורה בליל התקדש החג, רק שלא היתה קביעה וקיימא, ועבודת האדם לשוב ולעורר ולגלות את ההתגלות שהיתה כבר. והרי שיש כאן בחינה של "רושם" שנשאר מן האור וצריך לחזור ולגלותו.

מה שאין כן הגאולה העתידה, זוהי גאולה שעדיין לא באה לידי גילוי גמור מעולם, ולכן היא בחינה דגאולה דלעתיד, ועבודת האדם היא להמשיך את הגאולה דלעתיד, ולקרב אותה, שתהיה יותר קרובה להשתא.

הנה בתחילת ההגדה אומרים אנו: "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". והרי זה ברור, שאם דברים אלו נכתבו כפתיחה להגדה, אף שאין זה ממש מחלקי ההגדה שבגמרא, אבל כיון שנקבעו לדורות להיות פתיחה להגדה, הכל נעשה בהשגחה ממנו יתברך. הרי מבואר להדיא, שכל הדברים שדיברנו הינם הפתח והמבוא לליל התקדש החג.

בדברים אלו הגנו מזכירים את שתי העבודות: מחד, זהו "לחם עוני" שאכלו אבותינו בארץ מצרים, אבל מאידך אנחנו מזכירים מיד את הגאולה העתידה - "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". ואין זה רק ענין של כמיהה, של כיסופין, לגאולה העתידה, שגם זה בודאי דבר נפלא לעצמו, אלא זוהי צורת מהלך היום שיש כאן את העבודה של ההתחברות לגאולה שעברה וגם לגאולה העתידה.

כל זמן שההארה היא רק הארה לשעבר, תכלית המועדים נעלמת. הן תכלית יציאת מצרים היא שתהיה שורש לגאולה העתידה, שהרי בתחילה זה מה שהיה צריך להיות - "רצוננו לראות את מלכנו". אלא שלאחר חמא העגל נפסד הדבר, וחזרנו למהלך של ארבע גלויות שעדיין לא נגאלנו מהן. אבל באמת, שורש גאולת מצרים היה, שיהיה קריעת ים סוף ולאחר מכן מתן תורה בבחינת "ויחזו את האלוקים" - בחינה של ראייה, ולאחר מכן הכניסה לארץ ישראל, שהיא שלמות הגאולה.

אבל השתא דלא זכיננו, והגאולה איננה כאן בעולם, צריך לדעת שעבודת היום היא לעורר את הנקודה העליונה של הגאולה, ולא רק את הנקודה התחתונה. בודאי שצריך את שתיהן, אבל מוכרחים גם את הנקודה העליונה של הגאולה.

התעוררות בר קיימא – כשיש התרחבות המוחין

כשמבינים את הדברים הללו, יכולים לקבל צוהר להסתכלות בפנימיות העבודה. טמון כאן מהלך עמוק מאוד בצורת העבודה.

כמידי שנה, רצונם של ישראל קדושים להתעורר. שומעים דברי התעוררות, כל אחד ואחד לפי עניינו, ורוצים לעורר את קדושת היום בנפש. אבל צריך לדעת, וכל חד ידע בנפשו, שפעמים רבות ישנה התעוררות גדולה בנפש, אך במשך הזמן ההתעוררות חולפת והנפש חוזרת לקדמותה.

היכן נעוצה נקודת המעות?

הם הם הדברים שדיברנו. הגאולה שעברה, שהיא בחינה גאולת המידות, גאולת ההרגשים, אם לא נעוצה בה הגאולה דלעתיד, שהיא גאולת המוחין - זוהי חצי גאולה, וכיון שהיא נעצרת באמצע, הרי שאין כאן התגלות שלימה.

כל זמן שעבודת האדם היא לפתח את ההרגשים עוד ועוד, אבל המוחין נשארים מצומצמים, הרי שיש לו רק את הגאולה הראשונה בנפש, והגאולה הראשונה אין לה קיום.

פשוט וברור הדבר, שגאולת מצרים מעלתה עד כמה שיהיה לבסוף תכלית של גאולה שלימה. וכשבאים אנו לפרש זאת בנפשו של האדם, הרי אם אדם מדבק את נפשו רק בגאולת מצרים, שעניינה לגלות את אהבתו ויראתו של ה' יתברך בלב האדם, הרי שנחסרת כאן הנקודה הפנימית של הגאולה, וכאשר ההרגשים מנסים לפעול בלי התרחבות המוחין, נוצר חוסר בעצם בפנימיות קומת הגאולה, ואשר על כן ההתעוררות היא לאו בר קיימא, ומתקיים בנפש ד' גלויות שבאו לאחר גאולת מצרים.

ההתעוררות צריכה לבוא ביחד עם גדלות דאסתכלות, התרחבות המוחין. ולכן, רואים אנו שבלייל התקדש החג [זו הארה לזמן, אבל זוהי הארה] "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". מה הכוונה "חייב אדם לראות את עצמו"? וכי בעל דמיונות הוא! אולי חייב הוא להאמין שנשמתו היתה בכלל השישים ריבוא של יוצאי מצרים, אבל מה עניינה של ראייה זו של עצמו כאחד מיוצאי מצרים?

אמנם הן הן הדברים שדברנו השתא: על אף שגאולת מצרים היתה רק גאולה מידות, גאולה דהרגשים, אבל נעוץ בה התגלות הגאולה דלעתיד שהיא גאולה דראיה!!

ב"חייב אדם לראות את עצמו" כתוב שיש כאן השרשה של הגאולה העליונה בנפש, הגאולה של ראייה - "לראות את עצמו".

ועומק הדברים: כל זמן שאדם לא מבטל את האני דידיה ואינו כולל את נפשו עם כל הכנסת ישראל, בבחינת "ויטו שכם אחד לעבדך", ראייה דאחדות - הרי שהגאולה אינה גאולה של בורא, היא גאולה לצורך עצמו - "צווחין ככלבין הב הב" (תיקוני זוהר דף סב ע"ב). וכאשר האדם נשאר בתוך האני דיליה, אף שיש לו הרגשים נעלים, אבל באותו זמן הוא עלול להיות במדרגה שפלה ביותר, כדברי רבי ישראל הנודעים, שאדם יכול להיות חרד מיום הדין או שמח בליל התקדש החג, ובתוך כל זה הוא שור המזיק...

כאשר האדם מחפש הרגשים נעלים, אין שום הכרח שהוא טהור. יתכן שכולו טבול בתוך עצמו לחפש מדרגות. הוא כל כך שקוע בתוך עצמו לחפש את המדרגות שלו, שהוא לא רואה מסביבו אפילו אדם אחד! גם כשהוא מספר ביציאת מצרים לבני ביתו, הוא שקוע בהשגת מדרגות. הרי זה עיוות תכלית הפנימיות של צורת הגאולה.

כל זמן שאדם אינו מבין שעיקר הגאולה היא להגאל מהאני, הרי שעיקר הגאולה חסרה. יש לו אמנם אהבת ה' וגם יראה ממנו ית', אבל הכל לגרמיה, לעצמו. זו איננה גאולה אמיתית. שלמות הגאולה היא עד כמה שאדם מבטל נפשו לכנסת ישראל, וכולם יחד נכללים בכורא יתברך שמו.

גאולה פרטית, בעומק היא איננה גאולה! זוהי גאולה לעצמו, לצורך עצמו. אבל תכלית הגאולה היא כמו שכתוב: "למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ" - גילוי של הקב"ה, ולא גילוי של האני.

נמצא אם כן, שעומק גאולת האני, היא מה שהאדם נגאל מהאני של עצמו. כלומר, כשאדם נמצא במיצר, בבית האסורים, הרי רצונו שהאני יצא מבית האסורים. זוהי גאולה של דאגה לעצמו. הוא נמצא בבית האסורים והוא רוצה לצאת. אבל הגאולה הפנימית היא שהאני נגאל מהאני, זה סוד הגאולה.

זהו עומק ענין אהבת ישראל, שהיא סוד הגאולה העתידה, היפך השנאת חינום שמחמתה חרב בית שני, וזה עומק הגאולה בנפש לגאול אותה מהנפש עצמה!! כלומר, יש גאולה מהמיצרים של הנפש, ויש גאולה מעצם הנפש עצמה, מהאני, שהאדם יוצא מעצמו לטובת הכנסת-ישראל ולהתכללות בכוראו.

נמצא שתחילת עבודת הגאולה היא גאולת ההרגשים, יציאה מעולם חומרי, מלבנים וטיט, לתוך עולם של הרגשים רוחניים. אבל שלימות הגאולה, תכלית הגאולה, שהיא "דעת דדוכרא", הוא גילוי האחד, התבטלות ה"אני" דנפש האדם.

הקב"ה יזכה את כל הכנסת ישראל להיכלל אחד באחד ויתכללו כולם ביחידו של עולם, יחידה ליחדך.

"ופסח ה' על הפתח"

כל הנכתב בתורה – לימוד דרך בעבודת הבורא

"ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המושחית לבא אל בתיכם לנגוף". יש להתבונן מדוע סימן ההצלה היה בדוקא ע"י דם של קרבן פסח.

זאת ועוד, ידוע בספה"ק בשם ספר יצירה, שישנה בחינת עש"ן, ר"ת עולם שנה נפש. כלומר כל מה שיש בעולם יש בזמן. לדוגמא: בעולם יש קדש הקדשים, וכנגדו יש בזמן יוה"כ, וכן כנגדו יש בנפש כהן גדול.

כמו כן, האדם נקרא עולם קטן, כלומר כל מה שיש בעולם יש באדם. בכל נפש של כל אחד מישראל קיימת הקבלה גמורה לכל דבר שבעולם, וכשם שיש בעולם פרעה - כן יש בנפש האדם כח רע הנקרא פרעה, וכשם שפרעה לקה עשר מכות, כן על האדם להכות י' מכות את הפרעה הפרטי שלו [מי שלא זכה לחכמת האמת, הדברים נראים לו קצת כמליצה ומשל, אולם מי שיד ושם לו בחכמה נפלאה זו, יודע עד כמה שהקבלת הדברים בין העולם לנפש תואמת להפליא].

לאחר שהתברר לנו שכל הכתוב בתורה, אדם צריך לעבוד כמותו בתהליכי נפשו ועבודת קונו, יש לברר מהי עבודת האדם הפרטי המקבילה לנתינת דם על המשקוף ועל שתי המזוזות.

בדרך העבודה אין פשרות

כתב הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ב ה"ב): "מי שהוא בעל חמה, אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, וילך בדרך זו זמן מרובה עד שיתעקר החמה מלבו וכו'. ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות, אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני, וינהוג בו זמן רב עד שיחזור בו לדרך הטובה, והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה".

למדנו מדברי הרמב"ם, שכל שינוי נפשי שאדם נצרך לעשות, הדרך היא ע"י שיתנהג בדיוק הפוך ממה שהיה רגיל. אין די לשנות רק חלק מההרגל, אלא יש לבטלו לחלוטין, וכלשון הרמב"ם "ירחיק עצמו לקצה השני וינהוג בו זמן רב" - אין דרך של פשרות, מוכרחים להתנהג בדרך של קיצוניות בכדי לעקור את הנגע הפנימי. כך יסד לנו המורה בספרו.

משל נפלא הממחיש לנו את הדברים הללו, כתב הסבא מנובהרדוק זצ"ל בספרו 'מדרגת האדם' (דרכי התשובה ע' קנא) וז"ל: "הרי הדבר דומה למי שיש לו מטבח טריפה, ורוצה לשוב ולעשותו כשר, יאמר הלא איך אשוב ברגע אחד לשבר את הכלים ולקנות בפעם אחת כלים חדשים, הרי הפסד גדול הוא, אני אעשה מעט מעט, בתחילה אשבור כלי אחד ואקח כלי אחר כשר ואח"כ השני, השלישי והרביעי, עד גמירא, הלא לשומה ייחשב, כי מיד שיתערב הכלי עם השאר יהיה הכל טריפה, ואף אם יחיה חיי מתושלח וישבור ויקח וישבור ויקח, לא יינצל מן הטריפה לעולם, ובע"כ אם ירצה לשוב צריך לשבור בפעם אחת כל הכלים ולקנות חדשים לגמרי", עכ"ל [הוא זצ"ל כיון במשלו לנקודה קצת שונה, ואנו נשתמשנו בו לדרכנו].

נקודת הדברים ברורה: אדם מוכרח לא להתעסק עם הרע מעט מעט, אלא לשבור אותו לגמרי.

עיקר גאולת מצרים – ביטול כח אלהי מצרים

כתוב: "ויקרא פרעה אל משה ולאהרן ויאמר לכו זבחו לאלקיכם בארץ, ויאמר משה לא נכון לעשות כן כי תועבת מצרים זבחה לה' אלקינו, הן זבחה את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו" (שמות ה, כא).

ביאור הדברים כך הוא.

בני ישראל היו בגלות מצרים. אין עיקר הגלות החלק הגשמי שמשועבדים בפרך, אף שבודאי גם זה חלק קשה, אולם עיקר השעבוד הוא שעבוד רוחני, שעבוד לאלהי מצרים. לפיכך, עיקר הגאולה אין ענינה גאולה גשמית, גאולה מעבודה, אלא גאולה רוחנית, אי שעבוד לאלהי מצרים.

עתה יובן מאוד, מדוע דוקא כתיב "ויקחו להם איש שה וכו' ושחטו אותו". שחיטת שה עניינה ביטול כח אלהי מצרים, ואין לך ביטול גדול מזה, ששחיטתו הוא ביטולו הנמור.

עם דברים אלו יובן היטב הציווי "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף". שאין ענין נתינת דם קרבן פסח סימן בעלמא, אלא כאן טמון כל סוד הגאולה - ביטול שליטת כח אלהי מצרים.

שחיטת אלהי מצרים – ביטולם הגמור

בשחיטה זו של אלהי מצרים לעיניהם טמון יסודו של הרמב"ם "ירחיק עצמו לקצה השני".

אילו הדרך היתה רק לנמות לצד האמצע, היה די בכך להגיע להסכם שלום עם מצרים וכדומה, אולם הרמב"ם דבריו ברור מילולו, "ירחיק עצמו לקצה השני", הרחקה לקצה השני פירושה ביטול גמור של כח הרע, ואין לך ביטול גמור יותר משחיטת אלהיהם לעיניהם.

"ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף", בזכות מה לא יתן? רק בזכות ביטול גמור של אלהי מצרים, לא ביטול שנעשה בצניעא ובהשקט, אלא ביטול בפניהם של מצרים, זלזול גמור בכל היקר והקדוש להם. אין דרך אחרת לצאת מן הרע אלא רק ע"י ביטול וזלזול גמור בכח הרע ותולדותיו.

הע"ז של דורנו – תאוות וקניני העוה"ז

בכל דור ודור יש את העבודה-זרה של אותו דור. במצרים היה זה השה, וכיום, העבודה זרה המיוחדת לדורנו אנו, היא קניני העוה"ז.

קניני העוה"ז הפכו לע"ז בכל מובן המילה. קשה לצאת היום לרחוב, הכל מריח ריח של קניני עוה"ז, רדיפה אחר המותרות, אשר במשך הזמן "המושכל הראשון" הוא שהדבר אינו מותרות אלא הכרח גמור. צריך להסתכל על ענין זה בצורה הנכונה, ולדעת שזו עבודה-זרה של ממש לכל דבר, והננו זקוקים לגאולה של ממש בכדי להינצל ממנה.

כשם שבמצרים היציאה מהעבודה-זרה היתה ע"י שחיטתה לעיני המצרים, מתוך זלזול וביטול כל הקדוש והיקר להם - כן הדבר עתה בדורנו, בע"ז של תאוות וקניני העוה"ז, היציאה והגאולה מע"ז זו, היא ע"י שחיטתה, כלומר לבטל את כל עניני העוה"ז על כל היקפם, להתייחס אליהם בביטול גמור על כל המשתמע מכך. אין די במחשבה בלבד, אלא חייבים ליישם את הדברים הלכה למעשה ולנהוג על פיהם בכל תהלוכות החיים, ובוזה נזכה אף אנו לגאולת מצרים הפרטית שלנו.

חמץ או מצה

או חמץ או מצה וקרבת פסח

"לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות לד, כה), ופירש"י: "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים".

כשמתבוננים בדין החמץ, מגלים בו נקודה שונה מאשר בשאר המצוות. מצינו מצוות רבות שמחוייב בהן אדם, אולם הן אינן מותנות בסילוק דבר מהבית, כגון נטילת ד' מינים, שקיום מצוה זו אינו תלוי בסוג התפצים שבביתו. כנגדן מצינו מצוות שעניינן סילוק דבר מהבית, כדוגמת "לא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ז, כו), ללא התניה בקיום מצות עשה כל שהיא.

אולם כאן, בחמץ, מתגלה נקודה מיוחדת, בבחינת "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת"; או חמץ או מצה וקרבת פסח, אבל שניהם ביחד - זהו דבר בלתי אפשרי כלל!

והדברים מעונים בירור.

דוגמא מעין זו מצינו, ואף שם בלשון פסיחה, אצל אליהו (מלכים א יח, כא): "ויגש אליהו אל כל העם ויאמר, עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים, אם ה' האלקים לכו אחריו, ואם הבעל לכו אחריו". ויעוין ברלב"ג שפירש: "הנה הפסח יטה פעם אל רגלו האחד, ופעם אל רגלו השני, וכן היו ישראל נוטים על שתי המחשבות, פעם יאמינו כי ה' לברו הוא האלקים, ופעם יאמינו כי הבעל הוא האלהים".

גם כאן מוצאים שאליהו דורש מהם בירור פנימי - או זה או זה, אבל שניהם ביחד הוא דבר בלתי אפשרי!

האם המעשים אינם סותרים לאמונה?

כל יהודי מישראל שאינו בכלל "המורדים והפושעים בי", יודע בבירור שיש בורא לעולם. לאחר שהתאמת אצל האדם שיש בורא לעולם, מחוייב הדבר שיתברר לו גם שהתורה תורת אמת, מכיון שתורתו של הבורא היא.

לאחר שגם ידיעה זו התאמתה אצל האדם, מחוייב הדבר שיאמין שכל דברי חכמי הדורות אמת הם, מפני שהוא בכלל ציווי התורה "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא), והרי התורה תורת אמת היא, וכל דבריה אמת, א"כ גם דברי חכמים אמת הם. וכשם שמחוייב האדם לשמוע בקול הבורא ית', כן מחוייב הוא לשמעו בקול דברי חכמים שדבריהם אינם אלא גילוי רצון ה' ית"ש.

עתה, לאחר שהתברר לנו במה כל אחד ואחד מאיתנו מאמין, נבדוק יחד האם אין בנו השקפות סותרות לאמונה פשוטה זו.

נעתיק כאן את דברי המס"י (פרק כא): "אמנם מה שיוכל לשמור את האדם ולהצילו מן המפסידים האלה - הוא הבטחון, והוא שישליך ית' על ה' לגמרי, באשר ידע כי ודאי אי אפשר שיחסר לאדם מה שנקצב לו, וכמו שאמרו חז"ל במאמריהם (ביצה טז ע"א) 'כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים', וכן אמרו (יומא לה ע"ב): 'אין אדם נוגע במוכן לחבירו כמלא נימא'. וכבר היה האדם יכול להיות יושב בטל והגורה היתה מתקיימת, אם לא שקדם הקנס לכל בני אדם (בראשית ג, יט) 'בועת אפך תאכל לחם'. אשר על כן חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו שכן גזר המלך העליון, והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין להמלט ממנו, ולכן אמרו (מדרש תהלים קלו, כט) 'יכול אפילו יושב בטל?' תלמוד לומר (דברים יד, כט) 'בכל מעשה ידך אשר תעשה'. אך לא שההשתדלות הוא המועיל, אלא שההשתדלות מוכרחה. וכיון שהשתדל הרי יצא כבר ידי חובתו וכבר יש מקום לברכת שמים שתשרה עליו, ואינו צריך לבלות ימיו בחריצות והשתדלות".

נתבונן נא ונראה אם אנו באמת מאמינים בדברי חז"ל "כל מזונותיו של האדם קצובים לו מראש השנה עד יוה"כ". אם באמת אנו מאמינים בזה, מדוע אנו מרבים להשתדל בחריצות יום יום, והרי מקרא מלא הוא לגבי המן, "ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעט, וימודו בעמר ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו" (שמות טז, יז-יח), ופירש"י שם: "יש שלקטו הרבה ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם מדדו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקט לא העדיף על עומר לגולגולת".

והרי פשוט וברור שכל אחד מהם הוצרך להשתדל וללקוט, אצל אף אחד המן לא ירד בתוך הבית על השולחן, אולם ריבוי ההשתדלות לא הוסיפה כלום. חוץ מטורה, עמל ויגיעה - לא יצא למשתדל שהרבה בהשתדלות כלום ביגיעתו. ריבוי ההשתדלות מהווה סתירה גמורה לאמונה "שכל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יוה"כ".

אם נבדוק את חיינו הימב, נמצא שסתירה זו היא רק אחת מני רבות של סתירות הקיימות בנו, מעשינו לא בהכרח תואמים את האמונה הצרופה שבה אנו מאמינים.

מה שורשן של סתירות אלו, ומדוע אין אנו שמים לבנו לזאת?

שני כוחות מניעים את האדם - מח ולב

באדם פועלים שני כוחות עיקריים השולטים על האיברים: א. מח. ב. לב, ועל האדם לבדוק כל מעשה ומעשה מדיכין נובע, האם מן המח או מן הלב. אם נבדוק את מעשינו נמצא, שהמעשים המוגדרים כרוחניות בדרך כלל נובעים מן המח.

לעומתם המעשים המוגדרים כגשמיים, בדרך כלל נובעים מן הלב, וכאן שורש הבעיה. כבר כתב הרמח"ל (מס"י פ"ו): "אמנם כבר ידעת שהנרצה יותר בעבודת הבורא ית' שמו, הוא חפץ הלב ותשוקת הנשמה", ובלשון חז"ל מצינו ש"רחמנא לבא בעי". כלומר, עיקר עבודת האדם אינה במח אלא בלב.

המח שורשו ביסוד המים, מים טבעים קר ומולידים קרירות, לעומתו הלב שורשו ביסוד האש, ומבע האש שמוליד חמימות. יהודי קר אינו יהודי אמיתי, יהודי תלוי בחמימות לבו, וכזה נקבעת מדרגתו. ככל שיש בו יותר חמימות לעבודת ה' - כן גדולה מעלתו.

להשליט את ידיעת השכל על רגשי הלב

עתה נחזור לבאר את מקור הסתירות. מקור הדבר הוא שהמח שלנו רוצה דבר אחד - רוחניות, ואילו הלב שלנו רוצה דבר אחר - גשמיות.

וכשבאים לדון כמה להשתדל בפרנסה - מיד הלב פועל, וכיון שהלב רצונו גשמיות, מיד הוא מכריע שיש להשתדל בה במדה מרובה.

ראשית עלינו לקבוע כל דבר לפי ידיעת השכל, לבדוק בשכלנו מה רצונו ית' בכל דבר, לא לתת לרגשות הגשמיים לשלוט על כל מערכת החיים. לאחר שהשכל יהיה שליט על כל מערך החיים, והכל יקבע לפי אמת מדה רוחנית, אז תפקידנו להפנים את הדברים, ולהשיבם אל הלב, עד שכל רצוננו ומאוויו יהיו אך ורק לעבודתו ית"ש.

דיבור, שתיקה – ואחדותם

דיבור לזולתו ודיבור לעצמו

נצטוינו במצות עשה לספר ביציאת מצרים, ואחד מן המקראות ממנו נלמד חיוב זה, הוא הפסוק: "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרב, ולמען תספר באזני בנך וכן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'" (שמות י, א-ב).

והנה בענין סיפור יציאת מצרים, ידוע מהספה"ק ש"סיפור" מלשון ספיר, מלשון הארה, מלשון ספירה. הסיפור הוא סיפור של הארה!

התארה שנגלית בסיפור, יש בה כמה וכמה אבחנות. בפסוק נאמר: "ולמען תספר באזני בנך וכן 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 וכן 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 וכן 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 בכחינה 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, שווהי בחינת לבר [בחוג] - 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 שווהי בחינת דיבור לעצמו.

אם כן בעומק, מצינו שתי אבחנות של דיבור: האחת - דיבור לזולתו, ושם החיוב הוא "השמע לאונך מה שפיך 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 שווהי 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 שמונח כאן עומק בתפיסת צורת הדיבור בשורש הבריאה כולה, שישנה תפיסה של דיבור לזולתו, שהיא מצד לאחר חטא אדה"ר, וישנה בחינה של דיבור לעצמו, שהיא קודם החטא, וביותר דקות קודם נסירת חוה מן אדה"ר.

וברור הדבר שמתא לעילא, כמו שרואים בסדר התפילה, הרי שבתחילה צורת הדיבור היא לזולתו, ואף לעצמו בצורה של "השמע לאונך 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, וזהו בחינת זיווג מיניה 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".

וכפשוטו טעם הדבר, מפני שאחר מכן הוא בגדר 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"ם.

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" (יד, טו), וידועים דברי חז"ל בזה"ק (פר' בשלח דף מח 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 יִשָּׁן, בחינת יִשָּׁן. זה גופא עומק הפטור של "חייב אדם לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה", כי כאשר חטפה 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 שהזכר, 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 לפני 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 לפלות 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 לכלות 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"פלות" של הסיפור. שורש הגאולה הוא מצד אותה אבחנה שאין מי שיכול לדבר, שמשא רבינו אין בכוחו לדבר. זהו שורש גאולתם של ישראל.

ואף שנאמר "ואהרן אחיך יהיה נביאך" (ז, 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, ולא 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 ממיצר 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 ממעשה הנבראים בסוד הגבול.

סוד הגאולה – סוד האחדות

בכדי 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 שנאלצו מהיותנו עבדים לפרעה, אבל לשורש הגלות - שהוא פרעה - לכאורה לא היה ביטול.

אבל עומק הדברים נראה כך.

התפיסה השטחית במציאות הגלות היא, שמצרים מעבידים 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 גלות. 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 "כפרך", וכפי שדרשו חז"ל "כפה רך" - בבחינת הדיבור, והגאולה עפ"י התפיסה הפשוטה היא בסוד הפה סח כנגד הפה רך, בחינת דבר והיפוכו - דיבור וגלות, דיבור וגאולה. 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 הזכרה לשון תקיעה: "תקע בשופר גדול לחרותנו", "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים 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 - פרחו נשמתם על שדיבר עמהם, שנאמר: נפשי יצאה בדברו" (שמות רבה כט, ד). "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 פרחו נשמתם.

"פרחה נשמתם", הנשמה היא עצם השכליות, וכאשר היא פרחו 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 מכה שתיקה. זה עומק הגילוי. נגלה כאן האחדות של השתיקה והדיבור בכת 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, ה), ישנה העתקה מדבר לדבר, ישנה תנועה. משא"כ בסוד העצמות 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.

גאולה בסוד רוח ובסוד נשמה

בגאולת מצרים היה חסרון בהתגלות הרוח

נאמר בפסוק ריש פרשת וארא: "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 המדבר 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" שמשם 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 הטעם 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: "מקצר - 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 הדברים 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 נמויה 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. במכת 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"הוצאתי 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.

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 "הוצאתי 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 בכני 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

מערתה 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 שנים, ההשגה היא בסוד התנועה, בסוד הרוח, ודייקא מצד כך נאמר "רוח אפינו משיח ה'... אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" (איכה ד, כ), כלומר כל זמן שעדיין נמצאים בין הגויים ושכינתא בגלותא - ההתגלות היא בבחינת "רוח אפינו משיח ה'" - רק בהתגלות של רוח. משא"כ בשעה שתתבטל בחינת "נחיה בגוים", כשתהיה יציאה מן הגויים - אז יהיה גילוי של למעלה מן הרוח.

מצד בחינת הרוח, שזה סוד התנועה, הרי ש"דָּבָר אַחַד לְדוֹר", שהוא בסוד משה שמנהיג את הכנסת-ישראל. אלא שבסוד ההתלבשות שמשה הוא לבוש למשיח, זוהי בחינת "רוח אפינו משיח ה'" אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים". 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 בנאולתם 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 שבעומק הגאולה ישנה גאולה בבחינת משה וישנה גאולה בבחינת גילוי עצמותו ית'.

תיקון הטיפין – עקירת כח התנועה

בתחילת דברינו הזכרו דברי הבעל הטורים: "מקצר - 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 המחטיאה את בני האדם.

כידוע, עיקר גלותם של ישראל במצרים היתה בסוד הטיפין 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 שפיוורם היה בסוד התנועה, סוד התנועה המרחקת, שהתרחקו לארבע כנפות הארץ, וסוד תיקונם בעומק הוא גדר התיקון לשלול את סיבת התפזרותם ואת כח פיוורם. כלומר לא רק להשיב אותם באותה הוויה 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 ממציאאות הדוכרא למציאות הנוקבא, שהיא נעשית בכח התנועה, בכח היורה כחץ, שזולת זה אין הזרעה. משא"כ בסוד האחדות בין הדוכרא לנוקבא, בסוד האין, ה"לית שמאלא בהאי עתיקא", הרי שלא נצרכת העתקה מן הדוכרא לנוקבא כי הם חד, וממילא אין מהלך של יורה כחץ.

אין זה, אפוא, תיקון מקרי בתוך הטיפין, אלא תיקון עצמי בשורש הדבר שאין צורך במהלך של יורה כחץ, 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 וחוה שאז הם היו חד. שהרי עצם מציאות הדוכרא לאחר התפרדותם היא מציאות של רוח, כי כל עניינו של הדוכרא הוא השפעה לנוקבא, 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 העצמיות של גילוי האין שדוכרא ונוקבא 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 והצלתי וגאלתי ולקחתי". משא"כ מצד מה שהיא שורש לגאולה העתידה - הרי שהיא למעלה מן התנועה.

בידוע, ישנן ארבע לשונות של גאולה - "והוצאתי והצלתי 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 מנוחתם - 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 בנימטרי" 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 נרמז שעני שבישראל 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 נשלמת 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 השלייה שיש אופן למי לתת!

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 מעם הדבר שמושה רבינו סירב להנהיג את ישראל מתחילה, ואומרים חז"ל שמצד כך הוא לא זכה להביאם לא"י.

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 ירך 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 שמושה 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 שמשה לא דיבר. אבל בעומק אינו כן, אלא הם שמעו קומה שלמעלה ממשה, הם שמעו שלא שומעים את משה.

"ולא שמעו אל משה" זוהי הפשטה 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.

”כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים”

בחינת ”חצות” – חיסרון, בחינת ”כל” – שלמות

”ויאמר משה כה אמר ה' כחצות לילה אני יוצא בתוך מצרים” (שמות יא, ד), וצריך להבין מדוע דוקא נצרך שהקב”ה יצא בחצות לילה בדיוק.

והנה ”חצות” הוא לשון חצי, חלק, כלומר כל דבר שאינו שלם. היפך החלק - הוא ענין השלמות הנקרא ”כל”. יעקב אבינו אמר: ”וכי יש לי כל” (בראשית לג, יא) - שלמות.

שורש הדברים נעוץ בששת ימי בראשית והשבת. בששת ימי בראשית, נברא בכל יום חלק מן הנבראים והתגלתה מדת ”חצות” - חצי, חלק. אולם בשבת התגלתה מדת ”כל” - ”ויכולו השמים והארץ וכל צבאם” (בראשית ב, א), ”ויכולו” - לשון כילה, גמר. ”כל” היא מדת השלימות.

גילוי מידת ”כל” בתוך ה”חצות”

זהו סוד גאולת מצרים הנשלמת במכת בכורות. המכה נעשתה דוקא ”כחצות לילה”. סיבת הדבר: כדי לבטל את בחינת חצות, חלק, ולגלות את ה”אני יוצא בתוך מצרים”. לגלות את ה”אני” של הקב”ה, שבו ורק בו שייכת שלימות אמיתית, ואז תתגלה מדת ”בתוך מצרים”.

”אני יוצא בתוך מצרים”, בתוך המיצרים, שאין מיצר כלל. מיצר ענינו - הגבלה, וממילא אם יש גבול - יש חסר ואין שלמות. ובמכת בכורות התגלה שבתוך המיצר, הגבול, החלק - נגלית שלמותו ית”ש, מדת ”כל”. התגלה שהמיצר והחסר אינו אלא כחיצוניות, אבל בפנימיות - יש את הקב”ה, את ה”כל”!...!

”מרעיבו שבע” – גילוי מידת ”כל” אצל הנברא

סיבת גלות מצרים, מובא בספה”ק שהוא תיקון ק”ל שנה שחטא אדה”ר ופגם במדת היסוד הנקראת ”כל”. ולכך, תיקון לזה היה תחילה יוסף הצדיק שירד ראשון

למצרים ונתנסה שם במדת היסוד, וסוף גלות מצרים הוא כאשר מתגלה מדת "כל" במהרתה ושלמותה. לכן, במכת בכורות שהתבטלה בחינת "חצות" ונגלתה מדת "כל", נתקנה סיבת גלות מצרים ובני ישראל יצאו לחירות.

ל**גבי** מדת היסוד אמרו חז"ל (סוכה נב ע"ב): "מרעיבו שבע" וכו'. ענין "מרעיבו" הוא בגילוי מדת העצם של מדת היסוד הנקראת "כל". וכיון שמהותה: כל - אינה חסרה כלום, כלומר, "המרעיבו" אינו נובע מרצון להרעיב, אלא מגילוי עצם המידה שלא חסר לה כלום והיא כוללת הכל. והבן.

עבודת דורנו – מהי?

הכח להינצל משער הנ' דטומאה

תכלית יציאת בני ישראל ממצרים לא היתה ביציאה גרידא, שהרי כתיב: "והנה מצרים נוסע אחריהם" (שמות יד, י), הרי שעדיין לא נשלמה גאולתם. רק בקריעת ים סוף, אחר שהיתה מיתה גמורה למצרים - שם היתה שלימות גאולתם של בני ישראל.

והנה בדברי האור החיים הק' מבואר, שבגלות מצרים נכנסו בני ישראל למ"ט שערי טומאה, ואילו בגלות אחרונה תהיה כניסה לשער הנ', כפי שאכן מתגלה לעינינו מצבם הרוחני הנורא של בני ישראל השתא בדורות האחרונים. זוהי בחינת שער הנ' דטומאה; אפיקורסות, מינות וכו'.

ברור הדבר, שהכח שהיה במצרים שלא שינו שמם, לשונם ומלבושם - הוא כח היציאה ממ"ט שערי טומאה. אולם כדי לצאת משער הנ' דקליפה, מבואר באוה"ח הק' שנדרש כח יותר פנימי בנפש האדם, והוא: כח התורה!

אבל באמת הדברים עמוקים, מה הכוונה שבכח התורה יש כח לצאת משער הנ'. הרי עינינו הרואות רח"ל, שישנם בני אדם שיחד עם התורה נמצאים בתוך שער הנ'! אף שבכח תורה אינם מקבלים טומאה, אבל אין בהכרח שתהיה גאולת הנפש ע"י לימוד התורה הק'!

צריך לדע, שבאמת שורש הגאולה שמצינו בקריעת ים סוף, "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי - בעתיקא תליא מילתא" (זוהר כרך ב פר' בשלח דף נב ע"ב) - הוא הכח הפנימי שעל ידו יש בכח הנפש להיגאל משער הנ' בו היא נמצאת כיום!

כח התורה של מ"ט פנים טהור מ"ט פנים טמא - הוא הכח להינצל ממ"ט שערי טומאה. אבל היציאה משער הנ' שבני ישראל משוקעים בו השתא, הוא כח יותר פנימי הגנוז בפנימיות התורה, וכאשר אין התגלות בנפש לכח הפנימי - בהכרח רח"ל ששער הנ' דקליפה הוא הכח השולט.

לא כדורות ראשונים דורות אחרונים. מבואר ב'מאור עיניים' (פרשת חוקת) בשם הבעל שם, שבדורות אחרונים ישנו גילוי פנימי בתורה, וברור ופשוט שגילוי זה הוא לא בכדי, הוא לא במיקרה, אלא "ממכה עצמה מתקן רטיה", הקב"ה מקדים רפואה למכה, ורק ע"י גילוי זה יש ביד בני ישראל כח להניצל משער הנ' השולט בכיפה בכל העולם כולו.

"כברזל אחר אבן השואבת" – זה לעומת זה

מה החילוק בין מ"ט שערי הטומאה שהיו בני ישראל משוקעים ביציאת מצרים, לבין שער הנ' בו מצויים אנו כיום.

המסילת ישרים בריש ספרו (פרק א), כשבא לכאר את ענין תכלית היצירה, שהיא הקירבה והדבקות אליו יתברך, כתב בלשונו שעליו לשבור את כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, "עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת".

וברור ופשוט הדבר שזה לעומת זה עשה האלוקים, וכשם שבקדושה יש את כח ה"עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת", כך רח"ל יש כח להיפך, כמבואר בסוגיא בע"ז (ז' ע"א) שישנה בחינה של "כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא".

אלו שני הכוחות של היצרים [יצה"ט ויצה"ר] הנמצאים בדור האחרון, והכח לנתק את ה"עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת" דקליפה - הוא רק כח של מסירות נפש!

כח הפנימי דקליפה, נמשכים אחריו באופן שאי אפשר להינצל! ומעשה היה בר' נתן שהלך לר' נחמן מברסלב לקבל את פניו, ובאמצע דרכו ראה ראויה שאינה ראויה. כשנכנס לר' נחמן, אמר ר' נחמן לר' נתן שיש בחינה של אריך דקליפה שאי אפשר להינצל ממנו. אי אפשר!! [זולת ע"י מסירות נפש, כמבואר לעיל ולהלן].

זה הכח ששולט השתא; הכל קליפה, הכל חושך. אדם נמשך רח"ל אחרי הקליפה כברזל אחר אבן השואבת! וביותר, כאשר הקליפה שולטת לגמרי בנפש האדם,

כבר אין הרגש של "עד אשר יימשך אחריו", כי הוא כבר נמשך! זוהי בחינה של דבקות רח"ל בקליפה.

אמנם כאמור, הקב"ה הקדים רפואה למכה, וגילה לנו את סוד פנימיות התורה, והפנימיות הזו איננה ענין ששייך רק לבעל מדרגה וכו', אלא היא הכרח של ממש!

משל למה הדבר דומה, למועדים יש סדר בתורה - פסח, שבועות, סוכות: "שלוש פעמים בשנה ייראה כל זכורך... בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות" (דברים טו, טז). והנה גר שנתגזיר בין פסח לשבועות, היעלה על הדעת לומר שלא יקיים את חג השבועות בגלל שיש סדר למועדים?! פשוט וברור הדבר שהזמן מחייב, בין אם זוהי מדרגתו שלו ובין אם זו איננה מדרגתו. הלכות התורה מחייבות תמיד, בכל עת ובכל שעה, ככל גדריה, חוקותיה והלכותיה.

והשתא, שנמצאים אנו בנקודה של פנימיות דפנימיות דקליפה - הרי שזה לעומת זה עשה האלקים, וישנה הארה פנימית, הלוא היא: שער הנ' דקדושה.

נכון, ישנם יצרים, ישנם מלחמות, ישנם נסיונות, ועובדי ה', כל חד וחד לפום דיליה, נתקלים בכל מיני קשיים. פעם הצלחות ופעם להיפך ח"ו. אך צריך לידע שכל הדרך הזו בעבודה היתה נכונה במ"ט שערי הטומאה, שבהם יש מ"ט פנים מהור ומ"ט פנים טמא. אשר על כן ישנה נקודה של תנודה.

אבל באמת, במצב שאנו נמצאים היום, בדורות האחרונים, ובעיקר ככל שהולך וממשיך הזמן, שטומאה נוראה נמצאת בעולם, קליפה שאי אפשר להינצל ממנה - העצה היחידה היא: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", וידועים דברי האריז"ל שעבודת האדם בשעת אמירת האחד למסור נפשו על קדושת שמו יתברך.

תבלית הגילוי היא: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", וגילוי ה' אחד ושמו אחד, הוא בכח "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", ומכיון שהזמן מצד עצמו מכריח את גילוי האחד, גילוי הבורא - א"כ צורת העבודה של כל היום כולו היא בבחינת "קמאי הוּו קא מסרי נפשיהו אקדושת ה'" (ברכות כ ע"א)!

מאחר והמצב הוא שהקליפה הנוראה דהשתא שולטת - אין עצה אלא לחיות עם האחד בכל עת ובכל שעה ממש!

ידיעת המצב לאשורו!

אין כאן ענין של 'זורט', פרפראות לחכמה. מוכרחים לדעת את המצב לאשורו! **כדונמא**, אדם שבא לאפיית מצות, יש לו לידע את כל הכללים, כל הגדרים, כל הלכות העשייה, שלא יבוא, חלילה, לידי חימוץ. אבל אם אופה אדם מצות מצוה בערב פסח אחר חצות, הרי שגדרי העשייה משתנים. כאן, שלא יבוא לידי חימוץ זו איננה מעלה גרידא. נדרשת ממנו זהירות רבה ביותר, כיון שכבר חל איסור חמין.

כאשר יש נידון בנפש האדם בעבודת הבורא איך, כיצד, מה הדרך וכו' - דבר ראשון שצריך לידע הוא: מה המצב, היכן אנו נמצאים, איזו קליפה ישנה כיום.

יבוא האדם ויאמר: וכי יש לנו נביאים שיאמרו לנו? - כבר נכתבו הדברים, והם מקובלים אצל כל הכנסת ישראל בדברי רבותינו. אין כל חדש, הכל מבואר, חקוק בספר, והדברים הם דברי האוה"ח ודברי הבעל שם, ועוד צדיקים. הקליפה שאנו נמצאים בה היא בהכרח שער הנ', ופשוט וברור הדבר שמזמן הבעל שם והאוה"ח הק' - יותר ממאתיים שנה - כבר הקליפה שולטת ושולטת, כמו שכל בר בי רב דחד יומא רואה לנגד עיניו עד היכן המומאה מתגברת.

ופשוט וברור הדבר שהקב"ה שלח את ההארה דקדושה בזמן שמוכרחים להשתמש איתה כנגד כח הרע דקליפה, כדברי המאור עיניים בשם הבעל שם.

נמצא אפוא, שההתחזקות במידות, ההתחזקות באמונה, ההתחזקות בתורה ובשאר כל חלקי קדושה וטהרה - הם דברים נפלאים, אבל עבורנו, בני דור האחרון לא יועילו כל העצות. רק אם אוחזים ב"מסרו נפשיהו אקדושת ה'" - אז יכולים לצאת מהנקודה הנוראה של קליפת שער הנ', אך אם לא - רח"ל עולם התמורות שכן עליה מונח בו, מומן בחוכו נסיונות שאי אפשר לעמוד בהם! לא שקשה, אי אפשר!!

אין אדם כיום שאינו נמשך

נבאר את הדברים בלשון יותר פשוטה.

קליפת שער הנ', היא למעלה מנקודת התבוננות, למעלה מן ההרגשים הפשוטים של האדם. זהו מצב של "עד אשר יימשך אחריו כברול אחר אבן השואבת", אין נבא כהיום שלא נמשך אחר שער הנ'! יאמר האדם: בדקתי ולא מצאתי - כל זאת מפני חוסר ההיכר מהי נקודת המשיכה.

שער הנ' בהכרח שהוא מושך, חוץ ממי שזוכה לחיות בהתגלות דבקות בלבן, אבל כל בן אדם שעדיין הקב"ה לא נמצא אצלו בגילוי גמור, בהכרח שהוא במצב של "עד אשר יימשך אחריו כברול אחר אבן השואבת". כיון שיש כח בנפש של שער הנ' דקדושה - הרי שיש לאדם את הזוה לעומת זה, וכח הרע דקליפה זו - זה לא ענין של סכנה, זה הכרח של מוות!!

המשמיוש של כל המושגים, מיעוט כח הרוחניות שנמצא בעולם - יוצר הטעייה גדולה, שאדם נראה כלפי חוץ שקוע בתורה, שקוע בקיום המצוות, שקוע בדקדוק הדין וכו', נראה כבן עליה, כמבקש, כעובד ה' - אבל באמת, מי שמבין פנימיות, זה לא מיניה ולא מקצתיה. זה לא שהוא לא גמר. על דרך כלל הוא עוד לא התחיל להיכנס לפנימיות!

הכרת נקודת הפנימיות

פנימיות זו התקשרות פשוטה לא-ל חי, חיות פשוטה עם בורא עולם. הקב"ה הוא נקודת הפנימיות של כל דבר ודבר, וככל שאדם יוצא מן המיצר, בבחינת יציאת מצרים - כך גדלה התקשרותו אליו יתברך שמו.

אשר על כן, הקיום החיצוני, אף שבודאי יש בו כוונה מהורה ורצון אמת ותשוקת אמת - אך קיים עדיין חוסר בירור פנימי מהו הזוה לעומת זה' שנמצא השתא, מהו המצב, מה הנידון.

משל למה הדבר דומה, לאדם המדליק נרות חנוכה ביו"ט ראשון של פסח. וכי יעלה על הדעת שקיים מצוה? הרי עבר איסור דאורייתא של הבערת אש חדשה ביו"ט!

כשם שאדם העובד על מידת תאוה, אם יטול עצה למידת הכעס, פשוט שלא תהיה לו הצלחה - כך לענייננו מוכרחים לידע מה המצב, היכן היא נקודת המונע בנפש, מה המעכב, מהו ה'זה לעומת זה' המונח בנפש.

אף שברור הדבר שכל התורה כולה קדושה, אבל לכל דבר יש סם דיליה שהוא הכח המושיע והמרפא מתפיסת הקליפה המונחת באותו זמן.

הסכמה בנפש לצאת מעלמא דשקרא

כח החומר הנמצא כאן בעולם, יוצר אצל האדם שכחה ב' פנים: מחד - שכחת הבורא, ולא דווקא שכחה במוחין, אלא בעיקר שכחת הלב, "ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך", והקליפה השניה היא, קליפת יצה"ר דתאוה, שבו מונחת ההימשכות אחר כל הבלי העולם כולו.

הכוחות הללו הם כוחות המושכים את האדם, בין אם הוא שם לב ובין אם הם בהעלם בלבנו.

מהי העצה לצאת משם?

ההסכמה בנפש לצאת מהעלמא דשקרא בכל רגע, כדברי הנועם אלימלך ב'צעמיל קמן' שיחשוב ויצייר שהוא מוכן למסור נפשו על קדושת ה', להפיל עצמו לאש וכו' - זוהי הנקודה הראשונה המונעת את האדם מלהיות מחובר בחיבור גמור לעלמא דשקרא. אחרת, הוא מקושר לכאן, הוא מחובר. הוא נמשך אחר העולם הזה כברזל אחר אבן השואבת.

והרי בהתבוננות אמיתית כל אחד יודע שעלמא דקשוט בודאי ובודאי יותר טוב מהאי עלמא דשקרא. אם כן, מה הנקודה המונעת מן האדם להסכים בלב שלם לעזוב השתא מיד את עלמא דשקרא ולעבור לעולם שכולו טוב? - זו איננה נקודה שכלית, זו נקודה של התקשרות פנימית בנפש האדם לשקר, לעלמא דשקרא.

כאשר האדם רוצה לצאת מהעלמא דשקרא, צריך שיהיה מבורר לו בדעתו מה חובתו בעולמו, לשם מה הוא נמצא כאן. כאשר מבורר לאדם בנפשו שהסיבה שהוא נמצא כאן היא "ואני קרבת אלקים לי טוב", פשוט וברור הדבר שהוא רוצה לעזוב את העלמא דשקרא בכל עת!

הרצון להישאר בהאי עלמא - הוא המונע ממנו את ההתקשרות לא-ל חי. ההכרה הפשוטה בנפש בכל עת ובכל שעה לשם מה נבראה כל הבריאה - באופן כללי, ולשם מה אני הנברא נמצא כאן - באופן פרטי, ההכרה בעלמא דשקרא מחד ובתכלית האמת מאידך, הביורור הפנימי שיש מקום אחד שהוא אמת, חותמו של הבורא אמת, והתביעה הפנימית להתקשר לנקודת האמת - היא כח ההצלה היחיד מקליפה דשער הנ'.

כאשר יש היסח הדעת מנקודת ההבדלה לשקר, מנקודת האמת שהיא התחברות לבורא עולם, דייקא אליו ולא לאחר - האדם שרוי בתוך קליפה נוראה דשער הנ'.

יאמר האדם: מהיכן הכח? הרי זה נראה למעלה, גבוה מכח בן אנוש? - הסיבה לכך היא מחמת העדר הכניסה לעולם פנימי באמת!

ההארה הפנימית נמצאת כאן בעולם, ומי שמחפש - בודאי ימצא, ומי שלא מחפש - ח"ו בודאי יפול! זה לא חשש נפילה, לא סכנה - זוהי קליפה של "עד אשר יימשך אחריו ככרזל אחר אבן השואבת"!

לא דברי מוסר, אלא תפיסת חיים!

כאמור, נדרשת מצד השומעים [והקוראים] תפיסה נכונה מהיכן יצאו הדברים הנאמרים כאן.

זה לא ענין של מוסר, זה לא ענין של התעוררות, זה לא ענין של הלכות חג בחג [לא ניתנו מועדים לישראל אלא שיעסקו בהם בתורה] ומשה תיקן להם לישראל שיהיו עוסקים הלכות חג בחג, אלא זו שאלה של תפיסת חיים, היכן נקודת הנידון של כל החיים!

מה האדם רוצה מעצמו? הוא מניח תפילין, הוא לומד תורה, הוא מקיים מצוות, מגדל את בניו לתורה ולמצוות. אם ברור לאדם שנקודת הנידון הוא שער הנ', האם באמת הוא נמצא בנקודת הנידון? מה יעזרו לו העצות אם הן חיצוניות?

צריך להסתכל נכון על כל התפיסה: מה המצב, מה רוצים כאן. לא מוסר, לא התעוררות, זו שאלה של עצם תפיסת החיים, מה נקודת הנידון, היכן אנו עומדים.

העתקת הנפש לדבקות בא-ל חי

ידוע בספה"ק שבחינת "בעתיקא תליא מילתא" היא סוד הגאולה האחרונה, גילוי העתיק, גילוי תכלית היצירה.

"עתיק" מלשון "ויעתק משם ההרה" (בראשית יב, ח), העתקת הדבר. ובעבודת האדם בפנימיות נפשו, בחינת העתקה עניינה שהאדם אינו מחובר לעצמו, המחשבה היא לא על עצם האני דיליה, על רצונותיו, על תשוקותיו, על מילוי תאוותיו, אלא לא-ל יחיד ומיוחד. זוהי בחינת עתיק בנפש.

"בעתיקא תליא מילתא, דבר אל בני ישראל ויסעו". נחשון בן עמינדב קפץ לים. זוהי בחינה של מסירות נפש, כי זהו כח ההצלה, ודייקא שם נגלה "זה א-לי ואנוהו", "ראתה שפחה על הים"; היתה התגלות של בורא העולם.

והתגלות זו היא דייקא מנקודת המסירות נפש של נחשון בן עמינדב שקפץ לים. היתה כאן העתקה מהרצון לחיים דהאי עלמא. וכי עלה על דעתו של נחשון בן עמינדב שכאשר יקפוץ לים וימות הוא ייאבד? חס ושלום! הוא ידע שיצא מהאי עלמא, אך יגיע להתקשרות עם א-ל חי, בבחינת "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים אבל רואים הם בשעת מיתתו" (במדבר רבה יד, כב).

אין עצה ואין תבונה. מוכרחים להגיע להחלטה בבירור החיים, מה המצב, מה הנידון ומה העצה. והדברים כתובים, מפורשים בדברי רבותינו, ברורים כפשוטם! אלא שמחמת ההרגל האדם ממשיך עם העצות שהיו טובות קודם לכן.

וכי לחנם הקב"ה בא וגילה פנימיות?! בפנימיות הזו שנמצאת לפנינו מבואר בדברי הבעל שם והאזה"ח שזה הכרח. זה לא ענין שיש כאן מקום לנידון לבעלי מדרגה, למתקדשים והבאים להיטהר להיכנס פנימה. אין עצה אחרת!

כח התורה – פרוחה נשמתם על כל דיבור

זהו עומק דברי האוה"ח שבגלות אחרון כשייכנסו לשער הנ', הכח לצאת יהיה ע"י תורה.

חז"ל מספרים, שבשעת מתן תורה, על כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתם (שבת פה ע"א). פשוט וברור הדבר שאין זה ענין מקרי. יש כאן גילוי עצמי בצורת הקבלה של עסק התורה.

מצד החיצוניות, "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות'" (ילקו"ש פר' חקת רמז תשמב), אך לא זו היתה הבחינה שהתגלתה במעמד הר סיני שפרחה נשמתם על כל דיבור ודיבור.

פרחה נשמתם על כל דיבור ודיבור זו הבחינה הכתובה באוה"ח הק' במיתת נדב ואביהו, שמרוב ההתקשרות לא-ל חי, מרוב גילוי עוצם תשוקת ההתדבקות אליו יתברך פרוחה נשמתם.

תוקף הגילוי של שער הנ' דתורה, הוא כח הנמשך אחריו יתברך כברזל אחר אבן השואבת. זהו הכח שנתגלה במעמד הר סיני, "וירד ה' על הר סיני" בכח ההתגלות דתורה.

* * *

הדברים הללו הם פשוטים, ברורים ומבוררים, אלא שצריך בירור בכל נפש ונפש, ראשית - האם יש ברירות מהי נקודת הנדון, ולאחר שברורה הנקודה, האם העבודה שייכת לנקודה זו.

הקב"ה יהיה בעזרנו, שהדברים יתקבלו בלב השומעים מצד תפיסת נקודת הפנימיות ולא מצד ההתעוררות החיצונית המתלווה אליהם. שיהיה ברור מהי נקודת הנסיון כיום, מה חובת האדם בעולמו דיליה, בדור דהשתא!

והאמונה הגמורה לדברי רבותינו וההשתמשות בעצות שהם כתבו, בכח בירור קדשם במהות הקליפה, ובכח ההתנתקות והיציאה ממנו - תביא את כל העולם כולו לגאולה גמורה במהרה בימינו.



ל"ג בעומר



יומא דהילולא דרשב"י

השגה עצמית והשגה ע"י גורמים חיצוניים

באופן כללי, ישנן שלוש אפשרויות כיצד לקבל השפעה רוחנית: השגת הנפש, השגה דרך הזמן והשגה דרך המקום.

השגת הנפש היא מה שאדם משיג ע"י שהוא מעורר את עצמו, את נפשו, לקבל השפעה. הן ע"י הנפש הפרטית של עצמו, הן ע"י שמועת אחרים המעוררים אותו, ומ"מ זוהי עבודת הנפש.

השגת הזמן היא ההשפעה הנובעת מכח זמנים מיוחדים המסוגלים לכך, כגון: שבת, ומועדי השנה. ואף שהנפש עדיין אינה במדרגה הזו, אך מצד סגולת הזמן היא מקבלת השפעה רוחנית מסוימת.

והשגת המקום זו השפעה המושפעת על אדם כשהוא מגיע למקום קדוש, כגון - ארץ ישראל, או קברי צדיקים וכדו' [ידוע מהספרים הק' שקברי צדיקים, אף שהם בחוץ לארץ, יש בהם קדושת ארץ ישראל].

אלו הן בכלליות שלושת הצורות שעל ידן מקבלים השפעות.

והנה קיים הבדל יסודי בין מה שאדם משיג מצד הנפש, לבין מה שהוא משיג מצד הזמן ומצד המקום. דבר שאדם משיג מצד הנפש הפרטית שלו, זוהי השגה עצמית! ודאי שיכולות להיות בה עליות וירידות, אבל עצם הדבר שהשיג, זוהי השגת הנפש העצמית שהגיע אליה בכוחות עצמו, ומשום כך - אף אם ירד ממנה, יהיה לו יותר קל לטפס ולעלות חזרה, כי כיון שהכח הראשוני להגיע אל הדבר היה מהנפש, ממילא אף אם הוא נסוג, שורש הכח לחזור לאותו מקום כבר טמון בנפשו.

משא"כ כשאדם מקבל את ההשפעה מהזמן או מהמקום, כיון שהשורש ההשגה נעוץ באיתערותא דלעילא, ולא היה כאן כלי מצד המקבל עצמו שהוא הגיע למדרגה בכוחות נפשו בלבד - ממילא, כשמסתלק הזמן, או כשעוזב האדם את

המקום, וההארות הללו מסתלקות, אם ינסה לחזור ולהתעלות, יחסר לו הגשר הנצרך על מנת להתקרב למדרגות הללו.

דבר זה ניתן לראות בחוש: אנשים הולכים לאיזה מקום ומתרוממים שם וכו', ואחרי כן הם חוזרים הביתה והכל נשכח כלא היה.

כלומר, מלבד עצם ההשגה, צריך שיהיה לאדם גם את הכלי להגיע להשגה. בהתעוררות מצד הנפש, יש לאדם את הכלי כיצד להגיע להשגה. בהתעוררות בזמן ובמקום, ודאי שנצרכת הכנה פורתא, וללא הכנה גם הזמן והמקום כמעט ואינם משפיעים, אבל אין שום יחס בין ההכנה לבין מה שמקבלים מהמקום והזמן. כי מאחר וזהו סוג של השפעה חיצונית לאדם, ממילא התוספת שהוא מקבל הינה גבוהה הרבה יותר מההכנה שהכין.

הן הן הדברים כששומעים דברים מנפש אחרת. כפי שאמרנו ישנן באופן כללי שלוש מדרגות: השגת הנפש, השגת הזמן והשגת המקום, ובתוך השגת הנפש ישנן שתי הבחנות: השגת הנפש מצד עצמה, והשגתה מכח שמיעה וקבלה מאחרים.

וכשם שבזמן ובמקום, כשחולף הזמן - השבת או היו"ט - או כשעוזב אדם את המקום, נשאר האדם רק עם רישומה של ההשפעה, אבל עצם ההשפעה מסתלקת, ומלבד העבודה להשיג את המדרגה, מוטלת עליו עבודה נוספת להשיג את הכלי כדי שגם ביום חול, בימים כהרגלם, וכן במקום פשוט, הוא יוכל להגיע לשם - ה"ה בהתעוררות שמתעורר אדם ע"י אחרים, כשהמעורר מסתלק והנקודה מצד עצמה נעלמת, כעת העבודה היא כפולה!

המעלה והחסרון שבהשפעות חיצוניות

לבן, בכל הדברים ששומעים מאחרים, ושמישיגים מצד הזמן ומצד המקום - יש בהם מצד אחד מעלה, אך יחד עם זאת גם חסרון:

המעלה היא, שבאפשרותו של אדם לקבל דבר שהוא למעלה מהשגת הנפש הפרטית של עצמו, והראיה: שהוא נצרך לנפש של אחר, לזמן או למקום. כלומר, שמצד הנפש של עצמו הוא עדיין לא הגיע לשם. באופן זה הוא יכול לקבל השפעה יותר עליונה. זוהי הבחינה החיובית.

מאידיך ישנה גם נקודה שלילית בענין: אדם עלול לנסות להמשיך את אותן מחשבות שחשב בשבת, להרגיש את אותם הרגשים שהשיג מהמקום, או ששמע מאחרים - והוא לא מודע לעובדה שכל זה היה נכון לאתמול. היום - או במקום הזה וכו' - זהו כבר עולם של דמיונות!

כלומר, יש כאן נקודה מאוד מאוד דקה פנימה, שאדם עלול למעות בה. לדוגמא: אדם נמצא בשבת, והוא מרגיש הרגש אמיתי של התעלות. מגיע יום ראשון, והוא נזכר בערגה בהרגשה שהרגיש בשבת והוא מנסה להתחבר אליה פעם נוספת. נסיון זה להתחבר, נובע בעצם מעולם הדמיונות. ההרגשה של שבת היא הרגשה מהעולם האמיתי, ההרגשה של יום ראשון היא הרגשה של דמיון, זהו נסיון להתחבר להשגה שהיא מעל לזמן של היום.

ודאי שאם אדם יעבוד, יוכל להשיג גם ביום ראשון את ההשגה של שבת, אלא שנדרשת לשם כך עבודה כפולה - גם להכין את הכלי לכך וגם להשיג את הדבר, שכן האדם הרי התנתק מהמדרגה של שבת, ונשארו לו רק רשמים ממנה המעוררים בו תשוקה עזה לחזור לאותם רגעי התעלות.

כשהאדם מודע לכך שההשגות שהוא השיג הן רק בבחינת 'מוחיין', כלומר השגות רגעיות, אבל לא קבועות בנפש ממש - ממילא הוא רק רואה את ההשגות הללו א. כעונג שהקב"ה נתן לו. ב. כציון דרך להיכין להגיע. אבל אם אותו ציון-דרך הופך למחשבה תמידית בלא קנין - זוהי בחינה של דמיון.

באופן כללי הבעיה הזו קיימת בכל דבר שאדם קורא בספר, שומע מקלמט וכיוצ"ב, אבל בנקודה של הזמן [כגון שבת] ובנקודה של המקום, הסכנה הרבה יותר גבוהה! כיון שבשעה שהוא הרגיש בתחילה את הדבר - כגון בשבת - זו היתה הרגשה אמיתית בנפש, ממילא קשה לו להשתחרר מההרגשה ומההבחנה שאתמול זה היה אמיתי והיום שוב אין לו שייכות לדבר.

במשל החיצוני כל אחד מבין זאת. ונתבונן בדוגמא פשוטה: בתאריך ט"ו תשרי אדם מנענע לולב, נוטל ארבעת המינים. אם מישהו יבוא בחנוכה עם אתרוג לביהכ"נ, כולם יצחקו, ומי שלא יצחק - אין זה אלא משום שהוא אדם שעבד על מידותיו שלא להלבין את פני חברו, אבל מעשה זה כל כך משונה, שבאופן טבעי,

מי שלא עבד על עצמו, קשה יהיה לו שלא להעלות חיוך על פניו. שאדם מתבלבל ביום אחד - נו, מילא... אבל איך הוא הגיע בחנוכה לאתרוג של סוכות?!

דבר זה מבינים אנו היטב, שכן בחיצוניות ברורות לנו ההגדרות: בר"ה תוקעים בשופר, ביו"כ צמים, בסוכות יושבים בסוכה ונוטלים ארבעת המינים וכו'. אך כשמגיעים לאור הפנימי של ארבעת המינים, לאור הפנימי של התקיעות וכו' - שם האדם משתחרר פתאום מההכחנה, והוא רוצה את אותו אור שהיה לו אז - גם עכשיו.

זוהי נקודה כללית ששייכת לכל דבר ודבר שאדם שומע מאחרים, או מקבל מזמן ומקום.

"בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים"

כלפי מה הדברים אמורים?

בשורות הבאות נעסוק בנקודה שהיא למעלה ממדרגתנו, וצריך לדעת, להתייחס אליה בתור נקודה שמעל לאדם, ולא כקניין.

ביון שסוגלת הזמן של היום [ל"ג בעומר] היא ששערי החכמה פתוחים, הרי שהנפש מסוגלת לקלוט היום דברים שבזמן רגיל היא פחות מסוגלת לקולטם. ואף אם האדם מבין זאת היום, מחר הוא כבר לא יבין.

אלא שלכאורה אדם תמה: הרי כבר הבנתי את הדברים, וכיצד יתכן שיגיע זמן שבו הדברים שוב לא יהיו מובנים לי? הן אם הסבירו אתמול לאדם ששתיים ועוד אחד הם שלוש, גם היום הוא מבין זאת!

אבל כאן נקודת הטעות! הבנת הדברים איננה ענין שכלי, אלא ענין של קליטת חיות הדברים בנפש הפנימית! ישנם הרבה אנשים מוכשרים, אבל בין ידיעת הדברים לבין קליטתם בלב, המרחק גדול מאוד.

ממילא, כשאדם מודע לכך שכלפי היום זוהי חיות וכלפי מחר לא - הוא יודע כיצד לקבל את הדברים, וזהו בנין עבדו ולא שכירה, שכן יש לו נקודות של עליה שיוצרות לו דחף פנימי להיכן להגיע. אבל אם האדם סובר שאם אתמול הבין גם היום הוא מבין, זוהי גופא נקודה מוטעית!

אפשר לומר שזהו עומק כוונת דברי חז"ל "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים". וכבר נשתברו הרבה קולמוסין לבאר מה הכוונה "יהיו בעיניך כחדשים"?

אמנם הביאור בזה נראה, שאף דבר שאדם הבין אותו אתמול, אין הכרח כיצד הוא יבין אותו היום. יתכן שיבין פחות, יתכן שיבין יותר, אבל עצם המושג "למדתי את הדבר אתמול והבנתי, ולכן אני מבין גם היום", זוהי נקודה שבאופן ברור איננה נכונה! השכל יודע את הדברים, אבל הבנה היא מלשון "אבנתא דלבא". אדם יכול להבין דברים אתמול, וח"ו הוא נופל מהמדרגה, והוא מבין היום פחות. וכן להיפך: אם במשך היום שעבר הוא נעשה זך וטהור יותר מאתמול, באפשרותו להשיג נקודה פנימית יותר בדברים שלמד והבין אתמול. אף אם בהשכלה לא יהיה חידוש, אך בנקודת החיות יהיה חידוש!

אלו דברים דקים ועמוקים שצריך לחיות אותם. האדם בדר"כ רגיל שהדברים כבר קנויים, נמצאים, ידועים. אבל כשמבינים את הפנימיות של הדברים, יודעים כי לכל זמן ועת - יש עת לדעת ויש עת לא לדעת. את אותו דבר שהיה עת לדעת, יש עת לא לדעת.

זוהי נקודה מאוד יסודית למי שבאמת רוצה להבין את חכמת הבורא ולא את חכמת השכל של עצמו. מצד שכלו, השכל קר, הוא שוקט על שמריו, וניתן להשיג היום מה שהאדם השיג אתמול בפשיטות. אבל כשאדם מחפש אלוקות, האלוקות היא "אש אוכלה", והאש מושרשת בלב האדם, לא בשכלו. שם טמונה נקודת האלוקות, והיא משתנה מיום ליום ומזמן לזמן. לא רק בהתעוררות ובתשוקה, אלא גם באבנתא דלבא הפנימית ישנו שינוי מזמן לזמן ומעת לעת.

יום המסוגל להשפעה

נדבר מעט מענייני דיומא, אבל כפי שאמרנו, יש לזכור שהשפעת הדברים היא רק מצד היום, ולאחר שיחלוף היום יישאר רק רושם. יותר מרושם זוהי כבר בחינה של "אל יהרסו לעלות אל ההר" שנאמר במעמד הר סיני. בכל אדם יש בחינה זו ביחס אל הנקודה היותר עליונה שבה הוא נמצא.

דבר פלא הוא באמת, שהרי במשך כל הדורות היו גדולים וצדיקים, ומכולם לא נשתמר שיהיה עסק כל כך גדול מהיומא דהילולא שלהם. את היארצייט של דוד המע"ה עוד זוכרים, אך לתאריך פטירתם של האבות הק' כמעט ואינו ידוע לאיש. יש על כך כל מיני מסורות, אבל הן לא תפסו בתוך הכלל-ישראל.

והנה יום פטירתו של אחד, שביחס לאבות הק' חי בדורות הרבה יותר אחרונים, נהפך לנקודה עיקרית, ועם ישראל כולו נוהר לקברו ביום זה!

מהו שורש הדברים?

ובאמת, חובה עלינו להתבונן בכך, שכן שמחה בדבר מבלי להבין אותו, זוהי שמחה מהנקודה החיצונית. שמחה צריכה להיות או שאדם שמח מחמת הנשמה הפנימית שמכירה את האמת, ושמחה זו פורצת כלפי חוץ, או שע"י שאדם יודע את הדברים, הם מעוררים בו שמחה. אבל שמחה שאינה באה מעומק הנשמה הפנימית, וגם לא מהבנת הדברים וקליטתם המעוררת את הנפש - זהו סתם 'מלומדה' שודאי אין בו הרבה תועלת.

בעצם, כבר נאמר בפסוק: "לכל זמן ועת" (קהלת ג, א), ואמרו חז"ל במדרש (קהלת רבה ג, א): "זמן היה לו לאדם הראשון שיכנס לגן עדן, שנאמר: ויניחהו בגן עדן, וזמן היה לו שיצא משם, שנאמר: ויגרש את האדם וגו', זמן היה לו לנח שיכנס לתיבה, שנאמר: בא אל התיבה וגו', וזמן היה לו לצאת, שנאמר: צא מן התיבה וגו', זמן היה לאברהם שינתן לו המילה, שנאמר: ואתה את בריתי תשמור, וזמן היה לבניו להמול".

כלומר, הנקודה הפשוטה שעלינו לדעת היא, שעוד לפני שרשב"י זיע"א נפטר ביום זה, היום מצד עצמו מאז בריאת העולם, הוא יום שמסוגל להשפעה.

מבטנו על היום, אם כן, אינו צריך להתחיל רק עם רשב"י. רשב"י הוא צירוף של הנפש עם הזמן, אבל עוד לפני שרשב"י היה בעולם, לפני שהוא נולד ועוד לפני שהוא נפטר - היתה טמונה סגולה ביום. סגולה כלומר, מהות של יום הנותנת השפעה.

נתבונן נא אפוא, מהי המהות הפנימית של היום.

התקשרות אל השורש מביאה שמחה

י"ח באייר הוא בגימטריה "עמלק" [עם ה'כולל'], וצריך להבין מהי השייכות בין שני הדברים.

המושג של "עצב" נולד מחוסר התחברות הענף אל השורש, ובשורש השורשים זה נובע מחוסר התקשרות בין הנברא לכוראו. "שמחה" שלמה שייכת בשעה שישנה התקשרות גמורה אל המקור - אל בורא העולם.

"בעצב תלדי בנים" זוהי אותה נקודה שאין התחברות גמורה בין הענפים לשורש. הלידה היא כביכול התנתקות של הולד מהאם. כל זמן שהוא במעי אמו, "עובר ירך אמו" לחד מ"ד, וגם למ"ד שלא ירך אמו, הכוונה היא שאין זה חיבור גמור, אבל ודאי שישנו חיבור.

ומה קורה ברגע שהולד יוצא ממעי אמו? - בפשטות, עד עכשיו הוא היה חלק מאמו, ומעכשיו הוא נפרד ממנה. זוהי ההסתכלות החיצונית, וממנה נולדה הבחינה של "בעצב תלדי בנים", כלומר, העצב נולד בפנימיותו מחוסר החיבור בין הולד לאם שנוצר ע"י הלידה.

אמנם, כל זה רק בחיצוניות, כי מצד החיצוניות של הגופים, כשעובר נמצא במעי אמו הוא מקושר אליה, וכשהוא יוצא משם והופך לולד, הריהו נפרד. אבל מצד שורש הפנימיות, לעולם התכלית והמהות של הולד היא התכללות באמו. כל אדם, תכליתו היא ההתכללות בשורש, והשורש בעוד שורש וכו', עד שורש כל השורשים - בו ית'.

ממילא, כשיש דעת - שהיא הנקודה המחברת בין הולד לאם - שוב אין נקודה של "בעצב תלדי בנים", כי גם לאחר שהולד נולד, כל הזמן תשוקתו על אמו. "בעטרה שעיטרה לו אמו" - יש כל העת חיבור בין הולד לאם, ממילא אין עצב. ישנה התרחבות של הדברים, ההתרחבות לאחר התפשטות של הולד כלפי חוץ.

ה"בעצב תלדי בנים" נולד מההסתכלות הפשוטה שיש ניתוק בין האם לולד, אבל בשעה שהשורש מתחבר עם הענף, כשהענף מתכלל בשורש - אז ישנה שמחה.

בבל מועדי השנה ישנו דין של שמחה. ומדוע? כי "מועד" הוא מלשון ועד, מלשון חיבור - ממילא יש בו שמחה.

התגלות של ה"להבה"

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש... ועלו מושיעים בחר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' למלוכה" (עובדיה א, יה-כא).

רואים אנו שנקבע יום אחד בשנה [מנהג ישראל דין הוא] להרבות באש, אבל זו אינה אש של נרות שנוהגים להדליק בשבת, כיו"ט ובשאר זמני הקודש, אלא יש כאן את הבחינה של "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה", לא רק "אש" בקטנות, אלא יש כאן התגלות של ה"להבה"!

התגלות זו של הלהבה, היא אותה נקודה של תיקון. מהי נקודת התיקון? "להבה" היא בגימטריה מ"ב. מה הענין של מ"ב? ידוע בספה"ק שישנן שלוש בחינות של ידיים: יד הגדולה, יד החזקה והיד הרמה. שלוש פעמים יד הם מ"ב.

מה הענין של יד? - היד מגיעה בהתפשטות למקום הנמוך ביותר, מתחת לרגלי האדם, כלומר למטה מסוף המדרגות, ומאידך בכח האדם להרים את ידיו למעלה מן הראש. כלומר, המהות של האש בכלל ושל הלהבה בפרט, הוא הכח להעלות את כל הנקודות של הענפים לשורש.

אם ישנה התגלות של הלהבה, זוהי התגלות כיצד יכול האדם להתקשר עם בוראו. האדם שהוא הענף, חלק מאיברי השכינה הק', יכול להעלות את עצמו ולהתקשר בשכינה, להתקשר בבורא עולם. אבל כשם שבחינויות צריך מהלך של "בית יעקב אש ובית יוסף להבה" - כך צריכה להיות גם מדרגת הנפש הפנימית של האדם.

אם בלבו של האדם ישנה אש וישנה להבה, הריהו מחובר אל מעלת היום. אם הלהבות מיתמרות ועולות אך ורק בחצרות הבתים, אבל בפנימיות הנפש קרירה - אין שום שייכות בין מעלת היום למדרגת האדם.

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" זוהי מדרגה פנימית של הנפש היהודית, שיש בה תשוקה עזה לבוראה. "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" (שה"ש ה, ו) - בתחילה ישנו מהלך של "רשפיה רשפי אש", אבל אחרי כן זה הופך לשלהבת, ללהבה - ואז יכול האדם להתכלל בבורא עולם.

בלומר, סגולת היום וההתראות החיצונית שמתראה בצורה של להבה, אינה מעשה חיצוני. זוהי נקודה פנימית בנפש של מדרגת שלהבת י-ה.

"רפו ידיהם בתורה"

כידוע, כח עמלק הוא נקודת הפירוד. "רפידים - שרפו ידיהם בתורה".

הפסוק אומר: "אחזתיו ולא ארפנו" (שה"ש ג, ד) - האחזיה בדבר היא ההתחברות אליו. "ולא ארפנו" - אין כאן נקודה של נפרדות מהדבר. "רפו ידיהם מהתורה" הוא ההיפך מהמהלך של "אחזתיו ולא ארפנו". היה כאן רפיון בהתחברות אל תורה.

"הלוא כה דברי כאש נאום ה'" (ירמיהו כג, כט). התורה היא כידוע בחינה של אש, והיא הכח להביא את האדם להשיג בהשגת הנפש את ה"רשפיה רשפי אש". אבל משם ואילך צריך להתעלות ל"להבה", לשלהבת. זוהי נקודת ההתכללות הגמורה של האדם בקב"ה.

סגולת היום היא האחדות, היפך נקודת הפירוד. זוהי המהות הפנימית של כח סילוק המידה הנקראת עמלק. השלהבת היא הכח המונע את כח עמלק מלפעול ולרפות את ידי האדם.

"רפידים - שרפו ידיהם מן התורה". מה הכוונה, וכי עוסקים בתורה עם הידיים? הן חז"ל דרשו מהפסוק "חיים הם למוציאיהם - למוציאיהם בפה" (עירובין

נד ע"א)!

יש בענין זה כמה בחינות. הנקודה הראשונה והפשוטה היא, שחיבור של אדם אל דבר בנקודת הגוף נעשה ע"י שהוא אוהו אותם בידיו. ה"אחזתיו" הוא אותה נקודה המתגלית ביד. משל למה הדבר דומה, אדם נמצא בלב ים והוא עומד למבוע

ח"ו. והנה לפתע מזדמן לו קרש לידו. מיד הוא נאחז בו בכל כוחו, ולא מרפה ממנו אפילו לרגע קט! איך הוא מתחבר אל הדבר? - עם הידיים!
ה"רפו ידיהם מן התורה" זו נקודה של חוסר חיבור לדבר.

נקודה נוספת: בזה"ק כתוב, ש"תורה בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא", כלומר, כשישנה תורה, אבל אין את האהבה של "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" - זוהי הבחינה של "רפו ידיהם מן התורה". הם הרפו את אותו כח של הידיים שמעלה את התורה לשורשה, כלומר, שמעלה את האדם, שהוא חלק מעצמות התורה, ומדבק אותו בקב"ה.

זו הכוונה "רפו ידיהם מן התורה"! ודאי שהיתה תורה, רק היה חסר את ההתקשרות של התורה לשורשה, את ההתקשרות של הנברא לבורא.

כח רשב"י – הסתלקות מנקודת הספק

כח סגולת הזמן הוא הכח לסלק מהאדם את כל המפריעים שמונעים את קירבתו לקונו.

הכח העיקרי שמונע את האדם מלהתקרב אל קונו, הוא עמלק כידוע, שהוא בחינה של ספק. כשאדם מסתפק, ממילא הוא אינו מתחבר בצורה ברורה. כשאדם יודע שיש דרך אחת והוא הולך בה, הוא רגוע ושלום. זו הדרך, והוא מחובר אליה בחיבור פנימי נפשי. אבל כשידועים לו שני דרכים, והוא הולך בדרך אחת בצורה של נסיון, בלב פנימה הוא כל הזמן אומר לעצמו: אולי טעיתי, אולי הדרך השניה היא הנכונה. כלומר, גם בשעה שהוא כבר צועד בדרך האמת, עדיין אין כאן את ה"אחזתיו ולא ארפנו". נקודת הבחירה, שהיא נקודת הספק, מונעת מהאדם את ההתקשרות האמיתית לפנימיות.

איך הדרך לצאת מנקודת הספק, ולהיכנס לפנימיות?

ידועים דברי הוהר בפרשת נשא: "בהאי ספרא יפקו מגלותא". "זהר" הוא בגימטריא ברי ["ברי ושמא, ברי עדיף"]. הכח שאדם יכול להוציא מכוחו של רשב"י, הוא ההסתלקות מנקודת הספק שמולידה את ה"רפו ידיהם", וקבלת ה"ברי", הוודאות הפנימית.

ואיך באמת מקבלים וודאות פנימית?

הדרך היא ברורה מאוד, וכשהאדם מבין אותה הוא מסתלק מעל כל הנקודות של הספק. במשל שבדבר: אדם רוצה להגיע מירושלים ל"ב. הוא לא יודע אם נוסעים ימינה או שמאלה, נוסעים ישר וכו'. אם יסע ימינה - אולי יגיע לעיר אחרת, אם יסע שמאלה - גם ספק אם הוא בכיוון הנכון. במצב כזה אין לו ברירה והוא מנסה. אבל כשאדם נמצא בתוך העיר ב"ב, שוב אין לו ספק כיצד מגיעים ל"ב. הוא נמצא שם!

אדם צריך להבין שכל הדרכים מובילות לנקודה אחת ויחידה: להגיע לרבש"ע! אין דרך שאינה מביאה לרבש"ע, אם בשמחה ואם בצער, אם בעצב ואם ביסורים. כל הדרכים בסופו של דבר מובילות אל הרבש"ע. אלא מאי? כשאדם חושב שהקב"ה נמצא בסוף הדרך, ממילא הוא מסתפק: גם אם כל דרך מובילה לרבש"ע, אבל מי אמר שזו הדרך שלי, מי אמר שאני שייך לכאן וכו'. אבל כשהוא תופס שבעצם אין כזה מושג "דרך", אלא בכל מקום ומקום הקב"ה נמצא - ממילא אין אצלו שום נקודת ספק! הוא לא מסתפק: מי אמר שדרך כאן אני אגיע!

הנה פסח שני נועד עבור מי "שהיה טמא או בדרך רחוקה". "טמא" ו"דרך רחוקה" ענין אחד להם. דרך רחוקה היא בנקודת המקום, וטמא הוא בנקודת הנפש - הוא רחוק מהבורא עולם. אבל כשאדם יודע ומרגיש בנפשו את "השוכן איתם בתוך טומאתם" - שגם בתוך נקודת הטומאה הרבש"ע נמצא, אין לו צורך בפסח שני! ודאי שבחיזונית יש פסח שני ויש דיני טומאה, אבל מצד המהלך הפנימי שבנפש למי שזכה להכרה זו אין בו כל צורך.

התיקון של רשב"י, שנקבע בתוך שבעת ימי פסח שני [שכידוע כשם שישנם שבעה ימים בפסח ראשון, כן הוא גם בפסח שני], מגלה אור עליון, שגם בתוך הטומאה הקב"ה נמצא. ממילא, כשאדם יודע שגם בנפילה הגמורה ביותר הקב"ה נמצא, אין לא למעלה ולא למטה, לא פנים ולא אחור - שוב אין לו צורך בידיים, לא שיעלו ולא שיורידו.

כשאדם חושב שהקב"ה בשמים והוא בארץ, ועליו לעלות מהארץ לשמים - הרי שהוא נצרך ל"ידיים" [במשל] שיעלו את הדברים. אבל כשברור לו

שהקב"ה נמצא בכל מקום, אין מקום שהקב"ה לא נמצא ואין הבחנה בנפש שהקב"ה לא נמצא בה - בין בזמני העליה ובין בזמני הירידה - אז האדם מגיע לנקודה הפשוטה של "אחזתיו ולא ארפנו", מגיע לברי, מכל מקום, מכל זמן ומכל מצב. ממילא, אין טומאה שיכולה לספק אותו ולסלק אותו מנקודת הודאי.

התיקון של עמלק הוא באותה נקודה של ההכרה ב"השוכן איתם בתוך טומאתם", שגם בטומאה הכי גדולה שנקראת עמלק, הקב"ה נמצא.

כדי לקבל את סגולת היום, על האדם לחפש את הבורא עולם, ובאפשרותו למצוא את הקב"ה בכל רגע, בכל מקום ובכל זמן.

מי יתן ונזכה כולנו להתחבר אל הנקודה הפנימית: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" וממילא נזכה במהרה ל"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה".

בירור תכלית תורת הסוד

"מה שהיה הוא" – בחינת נעלמות

"פתח רבי שמעון ואמר: 'אני לדודי ועלי תשוקתו', כל יומין בחד קטירא אתקטרינא ביה בקודשא בריך הוא, ובגין כך השתא ועלי תשוקתו" (אדרא זומא כרך ג פר' האזינו דף רפח ע"א).

הרי שרשב"י העיד בעצמו שכל ימיו היה קשור בתכלית ההתקשרות אליו יתברך, שזהו שורש שלימות הנברא בהיותו מקושר אליו יתברך שמו.

ידוע, שנשמתו של רשב"י היא משורש נשמתו של משה רבינו, שהרי מבואר בכתבי המהר"ח"ו בשם האריז"ל, שדברים שמשנה רבינו לא השיג בגלגול ראשון, השיג רשב"י באותו גלגול. הרי שנשמתו של משה ונשמתו של רשב"י חד הם.

ובאמת גואל ראשון הוא גואל אחרון, כמו שכתוב "מה שהיה הוא שיהיה" (קהלת א, ט) - "מה שהיה הוא" ר"ת משה. הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון.

אמנם, בפסוק זה טמון עומק גדול. "מה שהיה הוא", יש כאן גילוי שגם "מה שהיה" נגלה בזמן העבר - בעצם זוהי בחינה של "הוא", בחינה של נעלמות! ואף שמשנה רבינו הוא בחינה של דעת, דעת הנגלית, באמת לעתיד לבוא יתגלה ש"מה שהיה - הוא"! כלומר מה שהיה נראה כנגלה, באמת הוא נעלם. ובעומק אין הכוונה שיתגלה רק מכאן ואילך משיח, אלא גם מה שכבר "היה" יתגלה כ"הוא", והרי זה גילוי למפרע ש"הכל סתים כבקמייתא".

והרי הגילוי הגדול של תורת הרז, תורת הסוד, שנתגלה בתורה שבע"פ מימות עולם, בעיקר הוא בספר הזוהר הקדוש. כמו שכותב רשב"י, כי עתה ניתנה לו רשות לגלות מה שלא ניתן היה להתגלות ע"י דורות ראשונים.

אבל באמת לעתיד לבוא, כשיבוא משיח, יתגלה ש"מה שהיה הוא", כלומר: כל מה שהיה בבחינת גילוי, באמת הוא בבחינה של "הוא", בבחינה של נעלמות, ובאמת זה סוד כל כח הגילוי לכלול אותו בנקודה הנעלמת, שהיא בבחינת "הוא".

זוהי תכלית גילוי תורת הרז, כי ככל שהדבר הולך ומתגלה יותר, הרי שבחינת הגילוי הולכת ומתפשטת עד תכלית נקודת ההתגלות, וכאשר בחינת הגילוי מגיעה לשלימותה, כיון שסוד הגילוי הוא סוד הגבול, כי הכח הנעלם הוא הבלתי בעל גבול והכח המתגלה הוא הגבול, א"כ כאשר מגיעים לשלמות תכלית הגילוי שתתגלה בכל העולמות - תהיה זו קצה נקודת הגילוי, שהיא קצה נקודת הגבול, ואז יתגלה סוד ההתדבקות באין סוף.

כשיגיע הקץ תתגלה נקודת האין הקץ

זהו העומק בדברי הזוה"ק (רעיא מהימנא כרך ג דף קכד ע"ב) ש"בגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הזהר יפקון ביה מן גלותא ברחמי" - ע"י הלימוד בספר הזהר יצאו ישראל מן הגלות.

והיינו, שכאשר תורת הסוד, שהיא שורש כל נקודת הגילוי, תתגלה ביותר עד שאפילו תינקות ידעו אותו - כאן תתגלה נקודת הקץ, נקודת האחדות בנקודת האין קץ, כי אכן כל הימים מצפים אנו לקץ הימים, אך כאשר יגיע הקץ, יתגלה האין קץ שלמעלה מהקץ.

כל זמן שאנו נמצאים בגלות, נמצאים בגבול, אנו מצפים לקצה הגבול של נקודת הגלות, שזו נקודת הקץ, אולם בעצם בעומק הגלות והקץ חד הם, כי עצם כך שיש לדבר קץ, הרי שהוא גופא הגלות, הוא בסוד הצמצום. משא"כ ימות משיח ותחיית המתים שבהם יתגלו עולמות האין סוף - שם יהיה גילוי שהנאולה היא גילוי של האין קץ.

זה סוד תוקף הארת ספר הזוה"ק שעל ידו "יפקון ביה מן גלותא", כי הוא מגלה את הקץ, וכאשר מגיעה נקודת הגילוי לידי שלימות, כאשר מתגלה תכליתה של נקודת הגבול - אז יש את ההתאחדות בנקודה שלמעלה מן הגבול.

זה העומק של "ביקש יעקב אבינו לגלות את הקץ ונסתם ממנו" (רש"י פר' ויחי, בראשית מז, כח). ביקש יעקב אבינו, שהוא בסוד עקבתא דמשיחא, לגלות את הקץ, כלומר לגלות את נקודת הגבול, עד היכן הגבול מגיע, שזה סוד הקץ, סוד הקצבה, "ונסתם

ממנו" - כשגילה את הקץ, הרי שנתגלה האין קץ, והאין קץ הוא בחינה של נסתר, בחינת נעלם, כי אין לו גבול, ודבר שאין לו גבול הוא נעלם בעצם.

נמצא אם כן, שזה סוד הזוהר הקדוש, שבא לגלות את הרזין העילאין של כל צורת קומת אדם מריש א"ק עד עולם העשיה, וכאשר יש את סוד הגילוי הגמור - אז נגלה האין קץ.

גילוי חלקו שבתורה הביאו להתכללות בנעלמות

ידוע שהאריז"ל גילה בפרטי פרטיות את כל סוד קומת הנבראים שבתוך החלל, וידוע שהתבטא ואמר שאילו היה חי עוד ב' שנים היה גומר להשלים את נקודת הגילוי והיה בא משיח.

ועומק הדברים, שכאשר היה גומר לגלות את כל תורת הסוד - היה מגיע הקץ של הגילוי, ואז היה מתגלה סוד האין קץ. ואין הכוונה שהתורה שהיה מגלה היא, גופא היתה נקודת הגילוי, אלא שכאשר היה משלים לגלות את כל חלקי התורה של קומת החלל, היתה מתגלה הנקודה שלמעלה מן הגבול, שלמעלה מן הקץ.

זה הסוד שבמשך הדורות כל דבר מתגלה בבחינה של טיפין טיפין, כמו שמצינו אצל משה רבינו שנאמר בו: "ויך את הסלע" ויצאו המים בצורת טיפין טיפין.

אילו הכל היה מתגלה בבת אחת, הרי שהגלות היתה מגיעה לאין קץ מיד, אלא שהשתא שלא זכינו, הרי שדברי הרשב"י ודברי האריז"ל מתגלים בבחינה של טיפין טיפין, עד אשר יצטרפו כל הטיפין כולן ויהיה גילוי גמור לכל תורת הסוד, שאפילו קטן וקטנה ידעו אותם, כלומר תתגלה נקודת הגבול כולה, וכאשר נקודת הגבול תתגלה בשלמות, תהיה כניסה לעולמות של האין סוף.

זוהי ההארה הטמונה בדברי רשב"י שהזכרו בפתח דברינו: "כל יומין בחד קטירא אתקטירנא ביה בקודשא בריך הוא", וכתוב ב'אידרא זומא' שרשב"י אמר שמתחילה סבר לא לגלות את הסודות הללו, ולהגיע עמהם לעולם העליון ושם לגלותם, ולאחר מכן חכך בדעתו שלא יעול לעולם העליון בכיסופא, ואז החליט בדעתו לגלותם.

ועומק דבריו, שכל זמן שרשב"י לא גילה את הסודות, הרי שנקודת הגבול עדיין לא באה לידי גומרה, משא"כ כאשר הוא מגלה את כל הסודות הידועים לו, הרי שמצד ידיעת הסודות דיליה הוא יוצא מנקודת קצה הגבול של הגילוי דיליה ומגיע לנקודת הנעלמות.

כל זמן שהיה חי, היה רשב"י בבחינה של התגלות, משא"כ כאשר הוא מת - הוא נעשה בחינה של נעלמות, זוהי הבחינה של "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים, אבל רואים הם בשעת מיתתו" (במדבר רבה יד, כב), כלומר נדבקים בנקודה שלמעלה מנקודת הקץ והגבול של ההשגה, והרי שפמירתו של רשב"י היא בחינה של התדבקות בנקודה שלמעלה מנקודת ההשגה.

ובכל דור ודור, באיתפשותא דמשה, לעולם נקודת העבודה היא להוציא את התורה מן הבכח לבפועל, לגלות את התורה שבכתב לתורה שבעל פה, וכאשר האדם משלים את כל כח גילוי מתורה שבכתב לתורה שבע"פ של חלקו בתורה - הרי שנשמתו מצד גדר הקצבה שבתורתו נשלמה, והנו נכלל בנקודה הנעלמת.

והרי שלפי זה, עומק סוד הדבר שעל האדם לעסוק בכל חלקי התורה, כמו שזכר האריז"ל שהאדם צריך לדעת את כל הפרד"ס, התכלית היא שכאשר הוא ידע את כל הפרד"ס, הרי שהוציא את הכל מן הבכח לבפועל, ונקודת הקץ דיליה נתגלתה, וכאשר התגלתה נקודת הקץ דיליה, נכנס הוא לעולמות של אין קץ.

זה העומק של "כל יומין בחד קמירא אתקטרנא ביה בקודשא בריך הוא", כלומר, על ידי שכל ימיו עסק בתורה וגילה את כל חלקי התורה של נפשו - עי"ז זכה להגיע לנקודת הגילוי של ההתדבקות באין קץ, כי את נקודת הקץ דיליה הוא הביא מהעלם לגילוי.

גילוי תורת הסוד – היכי תמצוי להגיע לנקודה הנעלמת

זהו עומק סוד גאולת הנפש הפרטית, וסוד גאולת הנפש הכללית, שכל נפש כאשר היא משלימה את חלקה בתורה, היא מגיעה לנקודת הקץ דיליה, וכן בעולם

כולו כאשר יושלם גילוי כל חלקי התורה היכולים להתגלות כאן בעולם בבחינת שית אלפי שנים, הרי שהתורה הגיעה לבחינה של קץ, לבחינה של גבול, ואז יבוא משיח.

מבאן נובע חיוב העמל בתורה לגלות עוד ועוד את חלקי התורה, כדי להשלים את כל נקודת הגילוי, וכל אדם שמגלה את התורה יותר ויותר חלקים, הריהו מקרב בזה את הגאולה מצד שהוא מוציא את הדבר מהעלם לגילוי, ובונה את קומת הגילוי בתורה שלא תהיה מציאות של דבר הנמצא בנעלמות, ואז יתגלה הנעלם היותר עליון.

נמצא אם כן, שבעומק, גילוי תורת הסוד איננה תכלית, אלא היא רק היכי תמצוי להביא את האדם לנקודה הנעלמת.

ובאמת, מצד כך הכל נקרא "סוד", כי הסוד תכליתו להביא את האדם לנקודת שורשו. כי כל זמן שאדם עוסק רק בפשט רמו ודרוש, עדיין לא השלים את קומת הגילוי דידיה. משא"כ כאשר הוא עוסק בנקודת הסוד, הרי שהסוד הכנים אותו לנקודה הנעלמת והשלים לו את הקומה.

ולפי זה, מה שהסוד נקרא "סוד", בעומק אין זה רק משום שהדברים עצמם נעלמים וצריך להוציאם מהעלם לגילוי, אלא בעיקר משום שהסוד הוא השביל להכנים את האדם לנקודה הנעלמת, והרי שהסוד הוא בחינת פרודור כלפי המרקלין אליו הוא נכנס, שהוא סוד הרעוא דרעוין, סוד הנקודה הנעלמת.

לעת"ל תהיה שמיעה של קול ה'

זהו "מה שהיה - הוא", כלומר, "מה שהיה" - נקודת ההתגלות בתורת משה, היא גילוי בבחינת "הוא", שכח האיתגליא שבתורה, שעל שם כך כל התורה כולה נקראת "תורת משה", צריכה להגיע לבחינה של "הוא" - בחינת נעלמות.

והנה במעמד הר סיני כתוב שבני ישראל רצו לדבר עם משה ולא עם הקב"ה, "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר אלקים עמנו פן נמות" (שמות כ, טו), כי הם רצו נקודה של התגלות, לא נקודה של נעלמות. כי הקב"ה נעלם, משא"כ משה באיתגליא.

אבל כאשר יתגלה שגם משה רבינו עצמו הוא בבחינה של העלם, בבחינה של "מה שהיה הוא" שזוהי בחינת הנעלמות - הרי שתהיה חזרה לנקודת השורש, אליו יתברך, ואז תהיה שמיעה של קול ה', קול ה' הנעלם, מההווה הנעלמת, תהיה התדבקות גמורה בו יתברך שמו.

זה עומק הפסוק "מה שהיה הוא", כלומר שמה שהיה בנקודה הנגלית, שהוא בחינה של היה, שהיתה לו התגלות - מתברר למפרע שהוא בבחינה של "הוא", בבחינה של נעלמת.

כל הפרד"ס הוא בחינת סוד

זה גם עומק מה שהסוד נקרא "סוד", כלומר בעצם כאשר האדם משלים את קומת הסוד, שהיא השלמת קומת הפרד"ס - מתגלה לו שכל הפרד"ס היה בגדר של סוד ולא בגדר של גילוי. כאשר אדם עוסק בפשט רמז דרוש, הרי שהוא אוחז בבחינה של נגלה. וכאשר הוא נכנס לסוד, לכאורה רק הסוד הוא הסוד, אבל הפשט, הרמז והדרוש הם בבחינת נגלה. אך כאשר משלים האדם את קומת הסוד - אז מתברר לו שכל הפרד"ס הוא בבחינה של סוד!

לבן נקרא חלק זה "סוד", כי הוא מגלה שהכל בגדר סוד. הוא לא מגלה רק שהסוד הוא סוד, אלא הוא מגלה שכל בחינת הפרד"ס כולה היא סוד.

וזוה עומק סוד הגאולה, לגלות את הלא ידע, את ההתגלות הגמורה של "מה שהיה הוא" שהכל נעלם, מאוחד ומקושר בו יתברך.

סוד הדבקות

"אש זרה" – ביחס לאש העליונה הנגלית

"וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבכם לפני ה' וימותו" (ויקרא מז, א). מבואר בפסוק, שמיתת נדב ואביהוא, היתה ע"י "בקרבכם לפני ה'". קירבה זו היא שגרמה למיתתם - "וימותו".

והנה האור החיים הק' כתב לבאר את ענין "בקרבכם לפני ה'" בזה"ל:

"פירוש, שנתקרבו לפני אור העליון בחיבת הקדש, ובוה מתו, והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים. והנה הם שוים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, ואילו הם נתקרבו לה".

מבואר בדבריו, שנדב ואביהוא מתו מיתת נשיקה, והיו שוים בזה למיתת כל הצדיקים, ומ"מ יש חילוק בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא, שבכל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, משא"כ בנדב ואביהוא ש"הם נתקרבו לה".

עומק הדברים כך הוא:

כידוע, כל מדרגה, כלפי המדרגה התחתונה ממנה, היא בחינה של קדושה, וכלפי המדרגה העליונה שממנה היא בחינה של זרות.

לענייננו: נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה" לפני ה', והתוצאה היתה: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". אותה אש נקראת "אש זרה" ביחס למדרגה היותר עליונה מן האש שהם הקריבו. כלפי האש התחתונה ממה שהם הקריבו, הרי שהאש שהם הקריבו לא נקראת "אש זרה", אלא אש דקדושה. רק כלפי אש יותר עליונה, נקראה האש שהקריבו "אש זרה".

כל זמן שהמדרגה היותר עליונה אינה נגלית, הרי שהמדרגה הנגלית א"א להגדירה כזרות, אלא להיפך - היא קדושה, כי זו המדרגה העליונה הנגלית. רק כאשר נגלית מדרגה יותר עליונה, יכולה המדרגה הנגלית להיקרא זרות.

זוהי גופא מה שנאמר "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם". הרי שנגלית כאן אש יותר עליונה, ומצד כך מוגדרת שהאש שהם הקריבו כ"אש זרה".

ועלינו להבין מה מיכה של אותה אש עליונה.

אש בבחינת היש ובבחינת האינ

בבחינת אש ישנן שתי אבחנות: יש אבחנה של האש ביחס לארבע יסודות - עפר, מים, רוח, אש, ויש אבחנה שניה, שהיא האש היסודית, וכדברי הרמב"ן בתחילת התורה. זוהי האש שלמעלה מארבע יסודות.

עומק גדר החילוק בין שתי האבחנות של האשים הללו: האש הראשונה שהזכרנו, שהיא אחת מהארבע יסודות, היא אש בתפיסה של יש, שכשם שיסודות עפר, מים ורוח הם בתפיסת היש, כל חד וחד לפי דקותו במידת היש שבו, אבל מידי יש לא יצאו - כן גם היסוד הרביעי, האש, הנו בתפיסת היסודות של היש.

כמוכך, שהוא היסוד הדק מכולם, שלכן הוא מוגדר כיסוד העליון מכולם. ויתר על כן, יסוד האש מכלה את יסוד העפר, ובאופנים מסויימים גם את יסוד המים ואת יסוד הרוח. אבל סוף כל סוף הוא מוגדר בכלל הארבע יסודות, ולכן בהכרח שהוא אש בבחינה של תפיסת היש.

משא"כ האבחנה השניה שהזכרנו כאש, האש היסודית, שהיא בבחינת האינ, בבחינת היולי, והיא איננה בכלל הארבע יסודות.

זהו עומק האבחנה של "ויקריבו אש זרה". נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה", הם הקריבו אש שהיא אחת מהארבע יסודות, וכלפי האש היסודית זוהי "אש זרה"! אין הכוונה כפשוטו ממש, שהאש היתה זרה, אלא היא היתה זרה ביחס לאש היסודית.

כתוצאה מכך - "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם", היה כאן גילוי של האש היסודית שלמעלה מהאש של הארבע יסודות, והיא כילתה את האש של הארבע יסודות, וכזה התעלה יסוד האש שמארבע היסודות למדרגת האש היסודית.

זה גופא ה"בקרבתם לפני ה'". אין הכוונה שהם הקריבו אש זרה ומתו בחטאם כפשוטו, אלא שהאש של הארבע יסודות נתקרבה לאש היסודית, ונוצר מצב של "בקרבתם לפני ה'", בבחינת "כי ה' אלוךך אש אוכלה הוא" - אש אוכלה אש!

נדב ואביהוא "נתקרבו לה"

זהו העומק בדברי האוה"ח הק' "והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים", כי לעולם הנשיקה עניינה, שהאש שבנפש, אבחת היש שבאש, כאשר נגלית אליה האש היסודית שלמעלה מהארבע יסודות, זוהי בחינת נשיקה, ששתי האשים נושקות זו בזו.

אלא, שבדברי האוה"ח הק' מבואר שישנו חילוק בין מיתת נדב ואביהוא למיתת כל הצדיקים, שהצדיקים הנשיקה מתקרבת אליהם, ואילו הם נתקרבו לה. לביאורם של דברים, שישנה תפיסה שהעליון מתקרב לתחתון, וישנה תפיסה שתחתון מתקרב לעליון.

זו אינה שאלה חיצונית מי מתנועע לקראת מי בלבד, אלא שאם העליון מתנועע אל התחתון, הרי שהוא משפיל עצמו לתפיסת התחתון, וא"כ הגילוי הוא בערכין דתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתנועע לעליון, הרי שהגילוי הוא בערכין דעליון.

זה גופא ההפרש בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא: כל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, וא"כ היא יורדת לערכין של הצדיקים, ואילו נדב ואביהוא "נתקרבו לה", הם נתעלו לאש העליונה ונתכללו בה.

לכן מדרגתם של נדב ואביהוא היא למעלה מכולם, כמו שאומר האוה"ח הק': "הא למדת, שאין קרובים מהם, שאם היה משה קרוב מהם, היה הדבר נעשה בו, כמו שאמר לו ה' בקרובי אקדש". הרי מבואר שנדב ואביהוא היו למעלה אף ממדרגת משה רבינו! משה רבינו מת מיתת נשיקה, ואילו בנדב ואביהוא התגלתה מדרגה עליונה יותר במיתת הנשיקה, שהם נתקרבו לנשיקה, ולא הנשיקה התקרבה אליהם.

האין מתתא לעילא ומלעילא לתתא

ברור הדבר, שהתורה מתפרשת בכל המדרגות, ולכן גם האבחנה התחתונה של מיתת נשיקה כלולה בדברי הפסוק, ויש כאן גם גילוי של התפיסה העליונה של מיתת נשיקה שהם נתקרבו לנשיקה, וגם גילוי שהנשיקה נתקרבה אליהם.

כאשר העליון מתקרב לתחתון, הרי הוא נותן קיום לתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתקרב לעליון, הרי שהתחתון נכלל ומתבטל.

זו בעצם האבחנה שכבר הוזכרה הרבה, שיש בחינה של האין מתתא לעילא, ויש בחינה של האין מלעילא לתתא. מלעילא לתתא נאמר "והחכמה מאין תמצא", והרי שהאין הוא מקור היש ונותן קיום ליש. משא"כ מתתא לעילא, בחינת החזרת הענפים לשורשם, הרי זה ביטול של התחתון והתכללותו בעליון.

נמצא, אם כן, שגילוי מיתתם של נדב ואביהוא הוא בחינת "אש אוכלת אש", לכלול את יסוד האש התחתון, שהוא מארבע היסודות, באש היסודית שהיא למעלה מן היסודות.

בחינת "אש אוכלת אש"

והנה מנהג ישראל, להדליק אש ביומא דהילולא של רבי שמעון בר יוחאי, ומוכא בפוסקים שהיה מנהג קדום להדליק על הציון של רשב"י הדלקה, ולהשליך לתוך ההדלקה בגדים יקרי ערך, ויש בזה נידון בפוסקים (החת"ס ועוד), האם יש בדבר איסור של בל תשחית.

העומק שבמנהג נראה כך.

תכלית הלבושים לחמם את האדם, כמו שמצינו אצל דוד המע"ה שנאמר בו באחרית ימיו "ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו" (מ"א א, א), מכלל שלבושים דרכם לחמם, כפי שרואים במבע הבריאה.

חמימות היא יסוד האש. כאשר משליכים את הבגדים לאש, זוהי בחינה של "אש אוכלת אש", זהו גילוי של האבחנה שהבגדים שיש בהם חום הם רק בבחינה של בגדים, לבוש מלשון שביל, אבל לא כתכלית. כי תכלית החום שבבגדים הוא לכלול את הלבוש אותם ביסוד האש העליון, באש היסודית.

מיתתם של נדב ואביהוא היא גילוי המיתה של ה"בקרובי אקדש", גילוי המיתה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", שהרי עם הקמת המשכן היתה שמחה לפניו ית' כיום שנבראו בו שמים וארץ, כדברי חז"ל, וא"כ חזרה והאירה הבחינה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אלא שנגלה כאן ה"מות תמות" דקדושה. "בקרבתם לפני ה'" - מיתת נשיקה! ולא נשיקה מלעילא לתתא, אלא נשיקה מתתא לעילא.

זהו השורש להתכללות כל הנבראים כולם ביוצרם, כדברי האוה"ח הק': "ואומרו וימותו בתוספת וא"ו, רמז הכתוב הפלאות חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות נעימות ערבות ידידות חביבות השיקות מתיקות, עד כלות נפשם מהם, והבן!"

ועומק הדברים, שכל זמן שיש לאדם אישיות, "אני" - חסר לו הביטול אליו ית'. אבל "במיתתם", הגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות, מפני שהיה אצלם ביטול של האני.

כאשר תתגלה מעלה מופלאה זו בכל הנבראים כולם, בחינת "ועמך כולם צדיקים", אבל לא רק בבחינה שהנשיקה מתקרבת להם, אלא שהם מתקרבים לה - אז יבוא משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.



שבועות



שכליות, ולמעלה מן השכליות

עליה ממאכל בהמה למאכל אדם

בזמן שבית המקדש היה קיים, היו שני קרבנות: בפסח הקריבו את קרבן העומר העשוי משעורים, שהם מאכל בהמה, ובשבועות הקריבו את קרבן שתי הלחם העשוי מחטים, שהם מאכל אדם.

מצד פשוטם של דברים, הרי שיש כאן עליה, ממדרגת בהמה למדרגת אדם. אבל בעומק, הרי נאמר בפסוק: "אדם ובהמה תושיע ה'" (תהלים לו), ודרשו חז"ל: "אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה (חולין ה ע"ב), ומצד כך, הרי שהדרגה איננה רק 'בהמה, אדם', אלא 'בהמה, אדם, בהמה'.

כלומר, צריך לצאת מלמטה, מן הדעת לדעת דקדושה, ומדעת דקדושה ללמעלה מן הדעת, שזהו "משימים עצמם כבהמה". ומצד כך, הרי שמתחילים בשעורים, לאחר מכן חטים, ולאחר מכן חזיר חלילה בסוד נעוץ סופו בתחילתן - לשעורים.

ג' מדרגות בהבטה על דברים

באמת, ישנן שלש מדרגות: א. המדרגה השכלית המושגת. ב. המדרגה שאיננה מושגת, שהיא נקראת 'פלא עליון', ג. נקודת ה'ממוצע' הנקראת ה'שערה', מה שהאדם משער שזה כך וכך.

הנקודה המושגת, הרי היא מושגת לשכל. הנקודה הלא מושגת, הרי שאיננה מושגת. ונקודת הממוצע פירושה שהאדם משער שזה כך וכך. אי אפשר לומר שהיא מושגת, כי אם כן, אין זו השערה, אלא בירור במהות. ומאידך אי אפשר להגדיר שהיא איננה מושגת, שאם כן לא שייך לשער מה יש שם.

והנה נתבאר כבר בכמה מקומות, שהמדרגות עניינן הסתכלות כעין משקפת, הבטה על כל הקומה כולה.

כלומר, מצד שמחיות הדברים, הרי שההדרגה ענינה מדרגה ועוד מדרגה ועוד מדרגה, וכאשר האדם עולה למדרגה עליונה יותר, הרי שהמדרגה התחתונה אין לה שייכות לנקודתו. אבל בעומק, זה איננו כן, אלא כל המדרגות כולן הן בחינה של צורת הסתכלות, והרי שכל מדרגה מסתכלת על כל הקומה כולה לפי ההסתכלות של אותה מדרגה. אם כן, כשם שהיא מסתכלת על עצמה בבחינה הזו, כך היא מסתכלת על המדרגה שמתחתיה ועל המדרגה שמעליה באותה בחינה, באותה הסתכלות.

ולענייננו, מדרגת השכליות רואה כל דבר בצורה של שכליות, ואף את הפלא עליון הלא מושג, היא תופסת אותו כשכליות לא מושגת, אבל כשכליות, מחמת שהיא מְפֹתָת על כל דבר בצורה שכלית, אלא שיש שכל המושג, ויש שכל הלא מושג, ובלשון אחר - דעת הנגלית ודעת הנעלמת.

מאידך, המדרגה העליונה, שהיא מדרגת הפלא עליון, הרי שמצד הסתכלותה, כל הבריאה כולה נקראת 'פלא עליון', "במופלא ממך אל תדרוש, אין לך עסק בנסתרות" (חגיגה יג ע"א). וביאור הדבר, שכיון שיש ניצוץ אלוקות בכל דבר, ומצד האלוקות הוא איננו מושג - הרי שמסתכלים על כל דבר בתפיסה של פלא עליון.

בידוע ישנן שתי נוסחאות בבעל שם: האחת - שבכל דבר יש נשמה. אוכלים נשמות, שותים נשמות, ישנים על נשמות וכו'. והשניה - שבכל דבר ודבר יש ניצוץ אלוקות.

והנה מצד הלשון שכל דבר הוא נשמה - הנשמה מצד מהותה היא שכליות, והרי שבכל דבר ודבר, צורת ההסתכלות עליו הוא במבט של שכליות, במבט של "כולם בחכמה עשית". מה שאין כן מצד הלשון שבכל דבר ודבר יש ניצוץ אלוקות - הרי שאלוקות הוא דבר שאיננו מושג, לית מחשבה תפיסא ביה, ומצד כך, עומק ההגדרה שבכל דבר יש ניצוץ אלוקות: שמכיון שהדבר, חיותו ושורש היותו, הוא הניצוץ אלוקות שמחיהו - הרי שהדבר אין לו השגה, הוא לא מושג. ומצד שבכל דבר יש ניצוץ אלוקות, הרי שכל דבר ודבר איננו מושג. כלומר, לא רק שישנה מדרגה הנקראת פלא עליון שהיא איננה מושגת, היא מופלאת, אלא שבכל דבר ודבר יש ניצוץ אלוקות וא"כ הכל לא מושג.

שבועות

שמז

נמצא אפוא, שמצד המדרגה הראשונה, מסתכלים על כל דבר ודבר בצורה של "כולם בחכמה עשית", בתפיסה שיש חכמה נגלית וחכמה נעלמת. מה שאין כן מצד המדרגה השלישית - כל דבר הוא מופלא.

ונקודת הממוצע, שהיא בחינה של השערה, עניינה שהאדם תופס שכל דבר הוא במהלך של הדעת, כי אם לא כן אי אפשר לשער כלום, אבל מאידך, זוהי חכמה נעלמת, והוא משער שכך הם פני הדברים. הרי שהדבר, מחד הוא למעלה מהשגתו, הוא פלא בעיניו, אבל מאידך הוא לא פלא מוחלט, רק בחינה של דעת הנעלמת, ואפילו שהדעת נעלמת, הוא כביכול רוצה לגעת בדעת הנעלם, על ידי שהוא משער שהדברים הם כך וכך.

הרי לנו שלש מדרגות: מדרגה ראשונה - להסתכל על כל דבר בצורה של שכליות, "כולם בחכמה עשית", מדרגה שניה - לראות כל דבר ודבר בבחינה שהאדם משער שהדברים כך וכך, והמדרגה השלישית - להסתכל על כל דבר בבחינה של פלא עליון.

"שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך"

העליה מעולם השכליות לעולם הפלא עליון, היא ע"י נקודת הממוצע, שהיא בחינה של עולם השערה.

זהו שנאמר בפסוק: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", "שעריך" - לשון שער, לשון שַעֲרָה, לשון הַשְּׁעָרָה.

מתגלה כאן, שהשופטים, שהם נקודת השכליות, הם הפוסקים את הדין. "אין לדין אלא מה שעניו רואות" (סנהדרין ו ע"ב) לפי דעתו ושכלו, אבל תפיסת שכלו היא תפיסה בגדר של השערה בלבד, ולא בגדר של ידיעה שכלית. הרי שהמקום שבו נותנים את השופטים, הוא גילוי על המהות הפנימית של השופטים שהיא איננה ודאות שכלית, אלא רק בגדר של השערה בעלמא. והרי שמצד כך, זו ההסתכלות על כל הקומה כולה, ודייקא 'שופטים' ו'שוטרים' תתן לך בכל שעריך: שכל הקומה כולה, מרישא של 'בחכמה' עד ההשתלשלות של 'בנה בית' - כל הקומה כולה היא בבחינה של "שעריך", בחינה של השערה בעלמא.

הרי מתגלה לפנינו, העליה מעולם השכליות, בגילוי נקודת הממוצע, להבין שכל דבר ודבר זה רק בגדר של השערה בעלמא.

העולם שלמעלה מן המוחין

כידוע, שערות הראש הנמצאות באדם, הן בחינת מותרות המוחין, היוצאות כלפי חוץ.

בפשטות, מותרות המוחין הן נקודת הפסולת שבמוחין, א"כ המוחין עצמם, הם למעלה ממדרגת השערות, שהרי היה לנו כאן טוב ורע, הטוב נשאר במוחין והפסולת יצאה לחוץ. א"כ צריך תלמוד, כיצד יתכן שמצד ההתגלות רואים שהשערות הן למעלה מן הראש, הרי שהשערות הן למעלה מן המוחין, וכיצד יתכן שהמותרות הן למעלה מהמוחין עצמם?

אלא, שמצד שמחיות הדברים, מותרות המוחין זו הפסולת של המוחין כפי שהזכרנו, אבל מצד עומק הדבר זוהי אותה בחינה ששם המוחין כבר לא יכולים להשיג. כל יתר כנטול דמי; הוא בבחינה של אֵין, שלמעלה מן המוחין, ולכן הוא לא מושג. הרי שמותרות המוחין עניינם, שממקום שהמוחין מסתיימים ואין למוחין השגה בדבר - שם מתחילות השערות, ולכן השערות הן למעלה מן המוחין עצמם.

הרי לנו, שבחינת השַעַר ובחינת ההשערה - חד הם, ועניינם לבאר את העולם שלמעלה מן המוחין.

מצד התפיסה הראשונה, הרי שתורה מביאה לידי זהירות, לידי זריזות, וכו', ואיזו תורה? תורה של שכליות. הרי שהתורה היא השער גופא, בחינת חכמה תתאה.

אבל מצד הקומה היותר פנימית, הרי שעולים אנו מעולם של שכליות, של השגה - לעולם של השערה, ומצד כך, הרי שהשַעַר, הפתח לעלות, הוא דייקא להבין שאין שכליות ודאית, אלא שהכל הוא בגדר של השערה בעלמא.

הרי שההשערה והשַעַר חד הם, כלומר, לברר שכל השערה היא איננה אלא שַעַר בלבד לֵאמֹר, לפלא עליון. לא לתפוס, שהעליה מעולם של שכליות לעולם של

שבועות

שמט

השערה היא נקודה של תכלית, אלא ככל מדרגה עליונה אשר ביחס למדרגה שמעליה היא איננה אלא שער בלבד. והרי שביחס לעולם השגת השכליות, עולם ההשערה הוא בחינה של בתי גוואי, היכל פנימי, מה שאין כן ביחס לפלא עליון - הרי שענין ההשערה הוא "בכל שעריך", כלומר זהו רק "שער" להיכנס בו לפלא עליון.

עב"פ העולה מן הדברים, שכל מקום שנמצאת בחינה של שער, זוהי אותה נקודה דקה שלמעלה מן המוחין.

החילוק בין ג"ע לגיהנם

והנה אמרו חו"ל: "אין בין גן עדן לגיהנם אלא כחוט השערה בלבד".

עומק הדברים: אילו לא חטא אדם הראשון, הרי שמיד היה נכנס לאלף השביעי, וא"כ לא היתה את ההבדלה בפועל של גן עדן וגיהנם, שכן לגיהנם הוא בודאי לא היה נכנס, אלא לאלף השביעי, ולגן עדן על אף שגופו היה שם, אבל מיד הוא היה נכלל באלף השביעי.

הרי, שנקודת ההתפרטות של גן עדן וגיהנם באופן החלטי, של קביעה וקיימא - זו תולדה של חטא עץ הדעת טוב ורע: טוב - קו ימין, גן עדן, ורע - קו שמאל, גיהנם. הרי שנקודת החילוק בין הימין והשמאל, היא מכח עץ הדעת טוב רע.

כאשר מתברר שהדעת, המוחין, הם אינם מוחין החלטיים, אלא הם מוחין של השערה בלבד - הרי שהחילוק בין גן עדן לגיהנם איננו החלטי, אלא רק השערה בלבד. כלומר, כל זמן שאנחנו תופסים את הדעת כדעת המוחלטת, א"כ נקודת ההבדלה בין ג"ע לגיהנם היא החלטית. מה שאין כן כאשר אנו תופסים את העולם שלמעלה מן הדעת, שאינו אלא השערה בלבד - הרי שהחילוק בין ג"ע לגיהנם הוא רק כחוט השערה בלבד, כי המהות של ההתחלקות איננה מדעת המבדלת כפשוטו, רק מצד ההשערה שהאדם מחלק את הדברים.

אמנם למעלה מכך, כאשר האדם זוכה להגיע לעולם האחדות, הרי שהוא תופס את ג"ע וגיהנם כמציאות אחת. מצד עולם האצילות שאיהו וגרמוהי חד

איהו וחיוהי חד - האורות והכלים הם חד, ומצד כך, הרי שאין בין ג"ע לגיהנם אפילו חוט השערה.

הרי לנו שהחילוק בין ג"ע לגיהנם, יש בו את שלשת המדרגות שזכרנו מתחילה: מצד התפיסה הפשוטה- הרי שהחילוק בין ג"ע לגיהנם הוא החלטי, דעת המבדלת, מה שאין כן מצד התפיסה השניה- הרי שאין בין ג"ע לגיהנם אלא חוט השערה בלבד, נקודת ההשערה היא זו גופא שמחלקת בין ג"ע לגיהנם, אולם מצד התפיסה השלישית, המדרגה השלישית- הרי שג"ע וגיהנם הוא 'אחד', סוד 'רוז דאחד'.

עליה מהשערה לברירות

על פי דברינו אלו, יתבאר סדר העבודה מפסח לשבועות, שעולים ממאכל בהמה למאכל אדם ושוב חוזר חלילה.

'חמא' ו'חיטה', הם מאותו לשון. הרי שמאכל אדם, שהוא חיטה, בעומק הוא זה מחמת החמא. תינוק אין בו דעת עד שאוכל חיטה. הרי שכח הדעת הוא בכח החיטה, משם דייקא נקודת החמא, דעת דקליפה כנגד דעת דקדושה.

העליה מתחילה מבהמה לאדם, מלמטה מן הדעת, משעורים - עניינה שכאשר אין לאדם שכליות כלל, הרי שכל השגתו היא בכחינה של מגשש באפלה, בחינה של השערה בלבד, והאדם צריך לבנות קומה של מוחין מבוררים, "אָמוֹד לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד) - ברור לך הדבר כאחותך (סנהדרין ז ע"ב), שתהיה ברירות, עולם ברור ראיתי. הברירות היא נקודת הפיסגה של ההבדלה: מעמידים כל דבר ודבר במקומו.

אבל לאחר מכן, צריך לדעת שהברירות הזו, שזה מאכל חיטים שיוצר דעת, הוא מקום הזה לעומת זה של דעת דקדושה שכנגד דעת דקליפה, חיטים - בחינת חמא, מקום החמא, ההויה ששייך בה חמא. ולכן, העליה צריכה להיות בחזרה למאכל בהמה, לערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה, ומצד כך, צריך לחזור דייקא למאכל בהמה שהוא בחינה של שעורים.

מאכל כהמה שהוא שעורים - הוא בבחינה של משימים עצמם ככהמה, שמבטלים דעתם, ומתברר שכל הדעת היא רק בבחינה של שעורים, של שער, של השערה בלבד. זהו גילוי על המהות של המוחין, על כח האדם שהוא חכמה, כח מזה, שבאמת משימים עצמם ככהמה, שכל השגת שכלנו אינו אלא בגדר של השערה בעלמא.

בחינת אירוסין ונישואין שבתורה

זמן מתן תורה – בחינת נישואין

"תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ב), ודרשו חז"ל בכמה דוכתי בש"ס (ברכות נו ע"א ועוד): "אל תיקרי מורשה אלא מאורסה". וכידוע בכל מקום שחז"ל אומרים "אל תיקרי", אין הכוונה שמבטלים את פשמות לשון הפסוק, אלא שישנן ב' בחינות בפסוק ושתיהן אמת.

בתיב: "צאנה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו" (שה"ש ג). ודרשו חז"ל: "ביום חתונתו - בסיני" (ילקו"ש שם תקפ"ז), וכן פירש"י שם: "ביום חתונתו - יום מתן תורה, שעטרהו להם למלך וקבלו עליו".

הרי מפורש לנו, שיום מתן תורה הוא יום החתונה, בחינת נישואין לקב"ה. לעומת זאת ראינו לעיל שהתורה [שנתינתה היתה בהר סיני] היא בחינת מאורסה.

יש להתבונן ולהבין עומקם של דברים.

אירוסין ונישואין – גידרם

תחילה נבאר את המושג אירוסין ואת המושג נישואין.

בענין אירוסין שנינו בריש מס' קידושין: "האשה נקנית בשלש דרכים וכו' בכסף ובשטר ובביאה", ופירש"י: "נותן לה כסף או שוה כסף ואומר לה הרי את מקודשת לי, שטר שכותב לה על הנייר אע"פ שאינו שוה פרוטה הרי את מקודשת לי, ביאה בא עליה ואמר התקדשי בביאה זו". הרי שבכל אחת מג' סוגי קנייני האשה [אירוסין], מלבד עצם המעשה, על המקדש לומר לה: "הרי את מקודשת לי".

מהו הלשון מקודשת?

שבועות

שנג

פירשנו התוס' (שם ע"ב ד"ה דאסר לה): "והרי את מקודשת לי, כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי וכו' דגבי אשה במה דמתיחדת להיות לו, היא נאסרת לכל", וכלשון הגמ' שם "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש".

כלומר, אדם שאירס אשה, עדיין הוא עצמו אסור בה. א"כ מה נתחדש בקדושין? עיקרם, שהוא מפריש אותה מכל העולם, אוסר אותה על כל העולם [שורש המילה אירוסין הוא ארס, ובחילוף אותיות - אסר].

ענין האירוסין הוא האיסור לכל העולם, אולם עדיין אינו מתייחד ומתחבר עמה חיבור גמור. החיבור הגמור נעשה רק בנישואין, שנוצר יחוד ביניהם. נמצא, שאירוסין עיקרו ההפרשה מן העולם, ונישואין עיקרם החיבור בין איש לאשתו.

תכלית עסק התורה

מעשה נבין מדוע התורה נקראת מאורסה לבני ישראל. לתורה יש ב' תכליות [שהן אחת]: א. להפריד את האדם מן החומריות, מן הגשמיות. ב. לחברו לקב"ה.

החלק הראשון הוא בחינת אירוסין, התורה אוסרת לו להתחבר לכל עניני העוה"ז, היא מנתקת אותו מן החומר.

מפני כך אמרו חז"ל: "תנא רבי חייא, כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו [של ת"ח ויש חולקים] בפניו, שנאמר: 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב' אל תקרי מורשה אלא מאורסה" (פסחים מט ע"ב), וזאת מפני שכל הגדרת מאורסה, הוא לשלול את העם הארץ שנקרא כן ע"ש שמחובר לארציות, לחומר, והעוסק בתורה בפניו, זו שלילה מיניה וביה, שהתורה שוללת את הארציות, את החומריות.

זוהי בחינת אירוסין שבתורה.

תכלית התורה לדבק את האדם בקונו

אולם ישנה בחינה נוספת לתורה, שהתורה מחברת את האדם לקונו, וזוהי בחינת "ביום חתונתו זה סיני" שהתורה יש בה בחינת נישואין המחברת את האדם

לקב"ה, בחינת אהבה [אין בחינת נישואין לתורה עצמה, כי התורה אינה תכלית עצמית אלא כלי לדבק את האדם בקונו].

נמצא, שב"תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" ישנן ב' בחינות: בחינת "מאורסה" - הַבְּדֻלוֹת מהחומר, ובחינת "מורשה" לשון ירושה, וענין המורשה מושרש בבחינת נישואין שבתורה.

ביאור הדברים: אירוסין עניינם יראה, פירוד, הכדלות. נישואין ענינם חיבור, אחדות. זהו ענין ירושה. ירושה ענינו נקודת החיבור הנמור שיש בין המוריש ליורש, והרי היורש עומד במקומו של המוריש ממש. זהו סוד עולם האהבה [גימ' אחד] שהרי הם כאילו אחד ממש, ולכך יכול האחד לעמוד במקום השני. אילו התורה היתה רק בבחינת "מאורסה" לא היתה בחינת ירושה. רק כאשר התורה היא בבחינת נישואין - שם יש בחינת ירושה, בחינת "מורשה".

נתינת התורה וקבלת התורה

השגת התורה תלויה ב"משים עצמו כמדבר"

"וידבר ה' אל משה כמדבר סיני באהל מועד, באחד להדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר" (במדבר א, א).

וכתב בעל הטורים: "לעיל מיניה (בחקותי בו, לד) כתיב 'אלה המצוות', וסמך ליה 'כמדבר', לומר - אם אין אדם משים עצמו כמדבר אינו יכול לידע תורה ומצוות".

"אם אין אדם משים עצמו כמדבר- אינו יכול לידע תורה ומצוות", אלו הם דברי חז"ל (במד"ר א, ז).

ההשגה של תורה ומצוות, תלויה ב"משים עצמו כמדבר". התנאי להשגה, מה שמוכרח שיקדם בנפשו של האדם בשביל שיהיה לו חיבור באמת לתורה ולמצוות- הוא שיהיה 'משים עצמו כמדבר'. ואיזה מדבר? - 'מדבר סיני', כלשון הכתוב 'וידבר ה' אל משה כמדבר סיני'. ה'מדבר סיני'- הוא ההכרח לשורש היניקה לתורה ולמצוות!!

ושומה עלינו לברר עומקם של דברים.

"והחכמה מאין תמצא"

פשוט וברור הדבר, שבחינת "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח, יב), מורה לנו שמי שמושים את עצמו כ'אין' - הוא זה שמתגלית אצלו החכמה. אשר על כן, כאשר האדם רוצה לזכות לחיבור פנימי לתורה ולמצוות - מוכרח שישים עצמו כ'מדבר'!

'מדבר' כל עניינו שהוא בבחינת 'אין', ש'אינו' מקום ישוב! לעומתו, 'ישוב', אותיות 'יש בו', עניינו שהוא בבחינת ה'יש'.

על ה'מדבר' כתיב: "תעו במדבר ב'שימון' דרך" (תהלים קו), הוא בחינת מקום ש'אין' בו מגע יד אדם, ענינו- מקום שנשאר בתפיסה ש'הקב"ה' יצרו ורק הוא עשאו, הוא קרוב לנקודת השורש העליון. 'מציאות' המדבר- היא 'אין', היא 'תפיסת' מקום שאין בו אחיזה, שאינו מקום קיום, שאינו מקום ישוב לנבראים. זוהי מציאות ה'מדבר'!

מעשה, ה"משים עצמו כמדבר", בתפיסה הפנימית של הדברים זו ההעמדה בנפש לחבר את עצמו ל'מקור' היניקה של התורה והמצוות, שהוא ה'אין', בבחינת "והחכמה מאין תמצא"!!...

זוהי, באופן כללי, ההגדרה של 'מדבר'. אבל, כמו שדקדקנו תחילה: 'איזה' מדבר?- "וידבר ה' אל משה במדבר סיני"! כלומר, ה"משים עצמו כמדבר"- זו התפיסה הכללית, ואלו ההגדרה המפורטת ב'איזה' מדבר עסקינן?- מדובר ב"מדבר סיני" דייקא.

מה מבררת לנו ההגדרה, ההבחנה של "מדבר סיני"?

גם לאומות יש יניקה מהתורה הק'

באמת, מחד אומרים לנו חז"ל (שבת פט ע"א), למה נקרא שמו סיני? - "שירדה שנאה לאומות העולם עליו". כלומר, נקודת ההבדלה בין ישראל לאומות התגלחה בהר 'סיני', אלו - קבלו את התורה ואלו - לא קבלו את התורה. נקודת ההבדלה, "אשר בחר בנו מכל העמים", "אתה בחרתנו" מכל העמים" - זה המהלך שנקרא: "סיני - שמשם ירדה שנאה לעולם".

אמנם בתפיסה יותר פנימית, כמו בכל דבר, גם כאן יש גילוי של דבר והיפוכו.

כמו שאמרו חז"ל (ע"ז ב ע"ב): "מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון", שהקב"ה חזר על האומות לתת להם את התורה!! אלא, שכל אחד שאל: "מה כתיב בה?" וכו' כדברי חז"ל (ספרי דברים שמ"ג) הידועים, ולכן לא קבלוה.

בבירור עומקם של הדברים, הרי שישנה חלוקה בין צד הנותן- שהיה רצון לתת, משא ומתן לתת, לבין צד המקבל - שלא קבלו.

בלומר, כביכול מצדו יתברך נתגלה מהלך שהקב"ה רוצה לתת את התורה גם לאומות, הקב"ה שאל אותם אם הם רוצים את התורה, אלא שמצד המקבל - האומות - התגלה שהם אינם ראויים לקבל, שהם אינם יכולים לקבל, "כל עצמם של אותם האנשים רוצה הוא, שנאמר 'ועל הרבך תחיה'", כפי שאומרים חז"ל.

ברור ופשוט, שמצד הדקות של הדברים, שתי ההבחנות אמת.

אף שעל פני פשוטו, הם לא קבלו את התורה, הם לא רצו את התורה, עצם מהותם אינה ברת קיבול לקבל את התורה - אבל באמת, מצד נקודת השורש של הדבר, בנקודת הרצון העליון, כביכול שם - כן יש אחיזה לאומות. מצד הרצון העליון, יש כביכול מהלך שהקב"ה רוצה לתת את התורה גם לאומות (ע' בראשית ס"ה אות ו).

ועומק הדברים, שהרי "קוב"ה איסתכל באורייתא וברא עלמא" (זוה"ק תרומה קסא ע"ב), ופשוטו וברור הדבר, שכל הדומם צומח חי מדבר וישראל נבראו משם, ובהכרח שגם האומות נכללים באורייתא! שאילו לא נכללו באורייתא - לא היה להם קיום, לא היה להם שורש, וממילא גם לא היתה להם חיות תמידית, שכל יניקת החיות היא התמידיות של המחדש בטובו שמסתכל באורייתא בכל עת ובכל שעה. **הרי** שבהכרח שגם לאומות יש שורש, ענף ויניקה מהתורה הקדושה!

נקודת ההתחלקות טמונה ברצון איך לתת

מצד פשוטו של דברים, ישנה הדרגה, שהרי התורה נתבארה "באר היטב - בשבעים לשון" (דברים כו, ח; סוטה לב ע"א). נמצא אפוא, שיש את ה'עצמיות' של התורה הקדושה - לשון הקודש, את ה'ממוצע' - לשון ארמית, ואת ה'התפשטות' - השבעים לשון שבהן נתבארה התורה, וזה גופא שורש היניקה של השבעים אומות מהתורה הקדושה.

אולם כל זה נכון ביחס לצורת האילן, איך הם יונקים מהתורה, אבל מצד הרצון לתת - הרי שהרצון שווה!

בלומר, מצד התפיסה איך המקבל מקבל, הרי שהמקבל יכול לקבל בכמה אופנים: הוא יכול לקבל מהנותן עצמו, וגם זאת בכמה צורות: פנים בפנים, אחר

בפנים, פנים באחור, או אחור באחור. הוא יכול לקבל על ידי שליח, ובאפשרותו גם לקבל במהלך של הפקר, שהנותן מפקיר והמקבל זוכה מן ההפקר, והרי שיש כאן ניתוק גמור בין הנותן למקבל, אבל סוכ"ם זה בא מכח הנותן שהפקיר את הדבר.

כל צורת ההשתלשלות של כל העולמות כולם, זהו אופן של צורת נתינה מריש דרגין עד סוף דרגין, אלא שיש התחלקות באופן הנתינה, כיצד המקבל מקבל. אבל אילו לא היה רצון לתת למקבל - הרי שהמקבל לא היה מקבל!

והיינו, שיש רצון לתת, ויש רצון איך לתת, אשר ממנו נובעת נקודת החילוק!

מצד הרצון לתת, הרי שהן אם הדבר ניתן באיתגליא מן הנותן למקבל בחיבה, אהבה ורעות, והן אם הדבר ניתן כ"שְׂרִי אחר כתפוהי", בנקודה של העלם והשתלשלות רחוקה של סיבה ומסובב, עילה ועלול, ואופנים רבים של לבושים - סוף דבר, ככולם יש נקודה אחת שוה, שהיא: ה'רצון לתת'!

אלא, שמצד הבחינה השניה, הרצון איך לתת - כאן מגיעה נקודת החילוק, שמצד התפיסה העליונה, אופן הנתינה הוא בצורה של חיבה, "חביבין ישראל" (אבות ג, יד) שמקבלים בצורה של חיבה, בצורה של נותן ומקבל, של אחדות, מה שאין כן מצד התפיסה היותר תחתונה, מצד ההשתלשלות היותר רחוקה, הרי שאופן הנתינה הוא בצורה של הרחקה, בצורה של העלם, וביתר בירור בצורה שהנותן והמקבל כביכול אין ביניהם התקשרות, והמקבל אינו יודע מי הנותן, שזה סוד ההעלם, סוד שכינתא בגלותא.

הרי ששתי ההבחנות אמת: מחד, הרצון לתת שוה ככולם, ומאידך הרצון איך לתת - בו טמונה נקודת ההתחלקות.

מצד הרצון - יש השתוות

כאשר נתבונן בצורת יניקת העכו"ם מהתורה הקדושה, שהם יונקים מה"באר היטב - שבעים לשון", כל התפיסה הזו היא תפיסה איך לתת, מהי צורת הנתינה, ומצד כך יש נקודה של התחלקות בתוך האומות עצמן, ובין כלל האומות לכנסת ישראל.

שבועות

שנט

ישראל מקבלים תורה מפומיה דקוב"ה (שמ"ר מא, ג), מה שאין כן האומות שמקבלות אותה בלבושין, בהתלכשות של לשונות.

ישראל מקבלים במהלך מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע, והרי שהוא למעלה מתפיסת הלשון. לא רק מהשבעים לשונות, אלא אפילו מלשון הקודש! זהו העומק הפנימי, מקום הגניזה של הלשונות, שם מקור היניקה הפנימית של הכלל ישראל!! מה שאין כן האומות, שכל חד וחד כפום לבוש שורש אומתו, ישמעאל ועשו, ומשם כל ה-ל"ה, כל חד כפי עניינו.

אבל באמת, כל זה מצד אופן צורת הקבלה, כיצד כל אחד מקבל את היניקה ואת שורש החיות מהתורה הקדושה.

אבל מצד הרצון של הקב"ה לתת, הרי שכשם שרצונו שהישראל יחיה - כך רצונו שהעכו"ם יחיה, ושהבע"ח, הצומח והדומם יחיו. הרי, שמצד הרצון לקיים את הדבר, לתת לו חיות - יש השתוות בין הדומם לישראל, בין העכו"ם לישראל, כי כל חמשת המדרגות של 'דומם צומח חי מדבר וישראל' - כולם יונקים, והרי שיש רצון שזה לתת לכולם!!

התחברות לשתי התפיסות

שתי התפיסות הללו, בהכרח שתהיה להן התגלות במהלך של מתן תורה. חייב להיות שיהיה גילוי שמצד תפיסת המקבל - יש חילוק בין ישראל לאומות, שישראל מקבלים מפומיה דקוב"ה והאומות רק בדרך של אחוריים, בדרך של "באר היטב", אבל גם בהכרח שיהיה גילוי לתפיסה השניה, שמצד הרצון - הרצון שווה בכולם.

והנה מצד תפיסת אופן המקבלים, מצינו בדברי חז"ל: "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" (שבת קמו ע"א), וענין הזוהמא הוא המסך המבדיל בין הנברא ליוצרו, וכאשר ישראל עמדו על הר סיני- הרי שנשמתן נקשרה באחדות הבורא אחדות גמורה. מה שאין כן העכו"ם, שזוהמת החטא הקדמון שאדם הראשון נמצא ע"י בהעלם לא פסקה מהם- הם נשארו בהעלם, ועדיין יש להם מסך המבדיל בינם לבין קונם!

אבל מצד תפיסת רצון הקב"ה בכל נברא, הרי שהיה מהלך שהקב"ה רצה לתת את התורה גם לעכו"ם! ובעומק, הקב"ה רצה לתת לבע"ח, רצה לתת לצומח, רצה לתת לדומם. רצה כלומר: שמצד גילוי הרצון ה'מקיים' את הדבר - הרצון שווה בכלם! ומצד כך, בהכרח שכביכול יהיה רצון לתת גם לעכו"ם את התורה, ועצם ה'רצון לתת' להם - זה גופא שורש יניקתם מאורייתא. אלא, שמצד מה שהתורה נקראת תורה מלשון הוראה, הרי שתפיסת הלבוש של תורה מלשון הוראה, נתקבלה אצל ישראל דייקא ולא אצל שאר האומות.

הרי, שמצד התפיסה של ההתחברות ליניקת התורה ב"מדבר סיני", 'מדבר' כפי שבואר בתחילה - הוא כמהלך של 'אין', שאין מגע יד נברא שם, ו'הר סיני' מברר לנו את המהות, באיזה מדבר עסקינן.

'סיני' מגלה לנו שתי בחינות: מחד, יש לנו בחינה של "סיני - שירדה שנאה לעולם", והרי שבהר סיני התגלה מהלך של 'הברדה' בין ישראל לאומות, אתה 'בחרתנו' מכל העמים, וישראל 'קבלו' את התורה והעכו"ם 'לא קבלו' את התורה, אבל מאידך, התגלה בסיני מהלך של 'השתוות', שהקב"ה רצה לתת לכולם את התורה!

והרי שעבודת הנפש היא להתחבר לשתי הבחינות: מחד - להתחבר לנקודת ה'התחלקות' של "ירדה שנאה לעולם". אבל מאידך - לקבל את התורה ב'מעם עליון' דילה, שעניינו: קבלת התורה מצד ההתקשרות ב'נותן', ולא מצד ההתקשרות ב'מקבל'!

עבודה להתחבר ל'בפועל' ול'רצון' של הנותן

ביאור הדברים נראה כך.

הקב"ה נתן את התורה, וישראל קבלו את התורה. מצד נפש האדם, ישנן שתי עבודות: עבודה לקבל את התורה מצד ה'מקבל', ועבודה להתחבר ל'צורת הנתונה' של הנותן, ובבירור יותר בדקות - ל'רצון' של הנתונה [וביותר עומק - ל'נותן' שלמעלה מן הרצון!].

מצד העבודה הראשונה, שהתחברות היא התחברות לתפיסת ה'מקבל', הרי שיש לנו עבודה של "סיני - שמשם ירדה שנאה לעולם", ישראל קבלו את התורה והעכו"ם לא קבלו את התורה.

אבל יום זה נקרא בלשון חז"ל הקדושים יום "מתן תורה" (ברכות נח ע"א ועוד), יש כאן עבודה להתייחס ל'נותן', ומצד ה'נותן' הרי שהיו כאן שני חלקים: מצד הבפועל - היה גילוי שנתן את התורה לישראל ולא לאומות, אבל מצד הרצון של הנותן, מצד הבכח בלשון המושאל - הרי שהיה רצון לתת לכולם.

והרי שהעבודה להתחבר לנותן גונות בתוכה שני חלקים: להתחבר ל'בפועל' שהוא נתן את התורה רק לישראל ולא לאומות, ולהתחבר ל'רצון' של הנותן, שרצה לתת את התורה לכל הנבראים כולם!

ההתחברות ל'רצון לתת' את התורה לכל הנבראים כולם, היא סוד האחדות של ה"איסתכל באורייתא וברא עלמא".

ה"איסתכל באורייתא" כביכול קדם לעולם, שהרי קודם "איסתכל באורייתא", ורק אח"כ "ברא עלמא", והרי שההסתכלות קדמה לבריאה. ולא בערכין דומן, אלא מצד התפיסה, ההבחנה, היחסיות של הדבר, היא 'קודמת' לתפיסה של ה"ברא עלמא".

החיבור ל'איסתכל', הוא באותו מהלך שהאדם יכול להתחבר לנקודה שלמעלה מן העלמא!!

ראיית הקולות – עליה לנקודת שורש הקול

במעמד הר סיני בני ישראל "ראו" את הקולות (שמות כ, טו), ועלינו להתבונן בעומק ענין ראיית הקולות.

מצד ה"ברא עלמא", הרי שהקול נשמע ואיננו נראה. 'ראיית' הקולות, עומק תקפו של נם, אינו רק בתפיסה החיצונית שנעשה נם שאפשר לראות את הקולות, אלא ישנה כאן עליה לנקודת שורש הקול לפני ההתפשטות שלו מה"איסתכל"!

"איסתכל באורייתא וברא עלמא", והרי בכלל הנבראים כולם בעלמא נברא הקול, וכאשר ברא במהלך של "איסתכל", הרי הקול נתפס שמה בצורה של 'הסתכלות'. הקול כאשר הוא במהלך של הסתכלות, וכאשר המקבלים זכים להתחבר לשם, הרי שהם מתחברים ל"ראים את הקולת", זהו כביכול ה'שורש' של הקול לפני ה"ברא עלמא", שזהו ענין התגלות 'מתן' תורה.

הבח של 'מתן' תורה, הוא במהלך הפנימי של "וירד ה' על הר סיני" (שם יט, כ) - התחברות לנותן התורה עצמו, ולא רק להתלבשות של כל המעמד כולו! אלא שכל האופנים של המעמד, הם ביטויים, הם שבילים איך לשתק את כוחות הנברא ולתת לו כביכול דרך להכנס לתפיסה היותר פנימית שנמצאת, עד ש"קרע [-הקב"ה] את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלכדו" (רש"י ואתחנן ד, לה)!!...

זוהי התפיסה הפנימית שמתגלה במהלך דפנימיות דמתן תורה!

מצד נקודת האחדות – אין צורך בכפרה

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד". פירש"י: "מתוך חיבתן לפניו מונה אותן כל שעה, כשיצאו ממצרים - מנאן, כשנפלו בעגל - מנאן לידע מנין הנותרים, וכשבא להשרות שכירתו עליהן - מנאן".

והרי כידוע, המנין יוצר נגף, ואשר על כן צריך לקחת כופר בשביל שלא יהיה נגף (שמות ל, יב).

עומקם של דברים כך הוא.

חז"ל אומרים על קרבן דראש חדש, "אמר הקב"ה: הביאו עלי כפרה שמיעטתי את הירח" (הולין ס ע"ב) - כי אין "שני מלכים משתמשים בכתר אחד"! אבל באמת - "והיה אור הלבנה כאור החמה" (ישעיהו ל, כו).

וביאור הדברים: מצד ה'אין', מצד ה'אין' - שני מלכים 'כן' משמשים בכתר אחד. אבל מצד ה'התפשטות' דנותן ומקבל שאין אחדות גמורה של הדוכרא והנוקבא- הרי ש'אין' שני מלכים משמשים בכתר אחד.

ולענייננו, המנין מביא נגף וצריך להביא כופר. המנין שמביא נגף, הוא מחמת התייחדות הכנסת ישראל מנגד לשאר האומות.

כאשר כל הנשמות כולן היו גנוזות באדם הראשון - לא היתה עדיין התחלקות, ושם לא היה מהלך של מנין, כי אדם היה 'אחד', ו'אחד' איננו נמנה. הריבוי, ההתפרטות - היא זו שהולידה מציאות של מנין, כי נעשו 'סוגים' של שורשים לנשמות, שיש נשמות מהבל, ויש נשמות מקין, ומכאן הגיע כל מהלך ההתפרטות: ששורש נשמת משה בהבל, שהוא שורש נשמתן של ישראל, מה שאין כן מצד קין, באופן כללי הוא שורש נשמות של קו הדין, של האומות [ומה שיש דין בחסד, זוהי בחינת קין שבהבל].

מצד 'שורש' הרבר- אין מהלך שצריך להביא 'כפרה', אין מהלך של 'כופר נפש', כי אין מהלך של 'מנין'!

גלות מצרים, היא תיקון של החטא הקדמון, ולכן, "כשיצאו ממצרים - מנאן". "כשנפלו בעגל" - זו עוד פעם נפילה לחטא הקדמון של אדם הראשון כידוע - עוד פעם "מנאן, לידע מנין הנותרים". "וכשבא להשרות שכינתו עליהן", שזו עדות לבאי עולם שכיפר להם על מעשה העגל (עי' רש"י פקודי לה, כא) - עוד פעם "מנאן". הכל כאן זהו במהלך דתיקון, מהלך דקלקול, ושוב מהלך דתיקון, אבל התיקון הוא ביחס לקלקול.

מה שאין כן מצד 'עצמות' שורש אדם הראשון קודם החטא - אין מנין! וממילא אין צורך בכפרה. מצד נקודת 'התאחדות' הנשמות דישאל ואומות, שזה היה גנוז רק באדם הראשון, שם - אין מהלך של מנין, ואין מהלך של כפרה, שם - משמשים בכתר אחד!

זהו אותו מהלך שחווה, הנוקבא, לפני הנסירה היתה גנוזה באדם הראשון, כי אין מנין ואין התחלקות. מה שמצריך את המנין, זוהי נקודת ההתחלקות!

מעמד הר סיני - התגלות במהלך של 'אחד'

מעמד הר סיני הוא חזרה לנקודה של אדם הראשון קודם החטא, כמו שדרשו חז"ל (שמ"ר לב, א) "אני אמרתי אלקים אתם" (תהלים פב). אבל 'אלקים' - הרי יש רק אחד!?! אלא, שבמעמד הר סיני כאשר ירד ה' על הר סיני ונגלה לבני ישראל, הרי שהוא נגלה אצלם במהלך של 'אחד', של אדם הראשון קודם החטא.

אלא שבאומות עדיין לא נגלה הדבר במעמד הר סיני, אבל אצל בני ישראל נתגלה במעמד הר סיני שאין חילוק, שיש רק נברא 'אחד' - אדם הראשון קודם החטא, ובעומק יותר קודם הנסירה, זהו שורש ההתגלות, ומצד כך - לא ירדה שנאה לעולם!

ה"שנאה שירדה לעולם", היא מצד שהמקבלים לא קבלו את האור! שהרי אלו שקיבלו - הם ישראל, ואלו שלא קיבלו - הם האומות, והרי שמצד ה'מקבלים' נעשתה שנאה בעולם. אבל מצד עצמויות האור שנקלט בעומק נשמתן של ישראל - לא ירדה שנאה לעולם, ירדה אהבה ואחוה שלום ורעות. כל הבריאה כולה דממה בזמן שהקב"ה השמיע את קולו (תנחומא שמיני י), "ארץ יראָה וְשָׁקְטָה" (תהלים עו), מחד 'יראה' ומאידך 'שקטה'. מצד הפנימיות - זה שקטה, אבל מצד החיצוניות - יש קול רעש, קולות מים רבים...

והרי שמצד כך היתה אחדות פנימית במעמד הר סיני. מעמד הר סיני הוא אותה נקודה שמתגלה בה האדם הראשון קודם החטא, ששם אין מנין!

ממילא, הרי שה'וידבר ה' אל משה במדבר סיני וגו' שאו את ראש כל עדת בני ישראל", המנין כאן הוא דוקא בהתייחסות למדבר 'סיני'. כלומר, אף שמצד החיצוניות צריך לתת כופר שלא יהיה נגף וכו', אבל כל דבר יש לו שורש של הארה. ההתפשטות שמונעת את הנגף - היא נתינת הכופר, נתינת הכפרה, אבל השורש שממנו המשכת היניקה שלא תהיה מציאות של נגף - הוא מאותה בחינה פנימית שאין שם תפיסה לנגף, כי יש שם רק נברא אחד, אדם הראשון קודם החטא!!

ואף שבודאי במעמד הר סיני תוקף נקודת ההארה לא התפשטה לכל הגלדים, ולכן עדיין לא חזרו למצב טבעי של גוף אחד כאדם הראשון קודם החטא, אבל שורש ההארה - היא זו. אלא שהכלים לא הגיעו להתאחדות, אבל בנשמתם, בנקודה הפנימית, בנקודה האלוקית שבנשמה - הם קבלו את זה בצורה של 'אחדות' של 'גוף אחד', ושם אין מהלך של מנין, אין מהלך של חטא, ואין צורך בכפרה!!...

קודם חטא אדה"ר העבודה היתה 'נשמה בגוף'

על הר סיני - המקום שעליו נתנה התורה, כמ"ש (שמות ג, יב) "תעבדון את האלקים על ההר הזה" - אמר הקב"ה למושה: "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" (שם ג, ה).

ידועים דברי הוזהר הקדוש (תיקון כ-כא, מח ע"ב), שבחינת הגוף היא בחינת נעל. אם כן "של נעליך מעל רגליך", זוהי בחינת "פשוט גופך מעל נשמתך" (זוה"ק תיקון יב)!

והעומק של הדברים:

מצד התפיסה החיצונית שיש התחלקות, הרי שהנשמה היא אור האחדות, והגוף הוא שורש ההתחלקות, וכאשר נגלה אור של אחדות, הרי שהנשמה מקבלת את האור, ואילו הגוף לא יכול לקבלו. ומצד התפיסה הזו נאמר "פשוט גופך מעל נשמתך", בשביל להפיל באור האחדות שהגוף לא יהיה מסך המבדיל. כל זה מצד עטיו של נחש, ובעומק יותר מצד שבירת המלכין קדמאין!

אבל אדם הראשון, מצד צורת היצירה של הקב"ה, הוא נברא בגוף אחד. לא רק אחדות בנשמה, אלא אחדות בגוף, ומצד האחדות בגוף, הרי שכביכול גופו גם כן היה זך לקבל אור של אחדות עילאה. ומצד כך, העבודה היא דייקא התאחדות של 'נשמה וגוף', ולא "פשוט גופך מעל נשמתך"!

זהו עומק החילוק בין התפיסה דשית אלפי שנין, גזירת "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז), לבין אור דתחיה, ששם העבודה דייקא היא נשמה בגוף, לגלות את אור האחדות בגוף! והרי שמצד התפיסה הזו הגוף נתאחד בנשמה.

במעמד הר סיני היה איחוד כקודם הנסירה

במעמד הר סיני כתוב (יתרו ימ, טו) שהיה ציווי פרישה מן האשה, וזהו מחמת שהאור הפנימי לא ירד למהלך דגופין.

אבל מצד התפיסה היותר עליונה, אילו זכו להכנס לארץ ישראל (עי' ואתחנן תשס"ה) שהיא הנוקבא - היה מגיע התיקון הגמור, והרי שאין פרישה מן האשה אלא יש התאחדות, כמו קודם הנסירה!!

והרי שמצד תוקף האור הפנימי, שנמצא בגניזה במה שהקב"ה 'רצה לתת' את התורה לאומות ולא נתנה, שם מונחת אחדות הנשמות והגופין. כי מצד התפיסה הכללית, הרי שישראל הם בחינה של נשמת העולם, והאומות הן בחינה של גוף. נמצא, שמה שהאומות לא קבלו את התורה, זהו מאותה תפיסה שישראל 'לא נכנסו' לארץ ישראל, ובעומק זה חד.

והרי, שמצד ה'רצון לתת' לאומות - יש אחדות בין ישראל לאומות, יש אחדות בין הנשמה לגוף. אין מהלך של פרישות, אלא יש מהלך של התדבקות, של גילוי האלוקות בכל דבר ודבר.

'שלמות' ההתחברות ל"מדבר סיני", היא התחברות מצד החיצוניות ל"ירדה שנאה לעולם", אבל מצד הפנימיות - לנקודת ה'אחדות' שבה אין שום מציאות של חילוק.

אות א' – 'יש' ו'אין' שבה

א' – ארור, ב' – ברוך

איתא בחז"ל (זוה"ק הקדמה ג ע"א) ובירושלמי (חגיגה פ"ב סוה"א): מהו טעם הדבר שהתחילה התורה באות ב' - "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"? הלא לכאורה הראשית היא לא ב' אלא א', וא"כ היתה התורה צריכה להתחיל מהשורש, מהאות א'?

וביארנו חז"ל, שהאות א' היא מלשון ארור, לשון של קללה, והתורה פתחה בב', ברוך - לשון של ברכה.

בלומר, השורש של התורה הוא שורש של המשכה, של קיום, ולכן הוא מתחיל בב'ראשית - בב', שהוא לשון ב'רכה, ולא בא' - שהוא לשון א'רור, לשון קללה.

והנה כידוע, אף שהתורה מתחילה בב'ראשית- באות ב', אבל מעמד הר סיני, עשרת הדברות, התחיל באות א' - "אנכי ה' אלקיך".

וצריך בירור, עד כמה שהתורה לא התחילה בא', כיון שזהו לשון של קללה, א"כ כיצד יתכן שמעמד הר סיני כן התחיל בא'? אם יש כאן לשון של קללה, היתכן לומר חס ושלום שמעמד הר סיני מתחיל בקללה?!

מעמד הר סיני התחיל בבחינת 'קללה דתיקון'

באמת, בכל דבר יש הסתכלות מצד השבירה, והסתכלות מצד התיקון, מצד הדבקות בקב"ה.

וכאשר נתבונן בענין האות א', כפי שמבואר בירושלמי שלכן לא התחילה התורה באות א' כי הוא לשון קללה, נשכיל: שכשם שיש מושג של 'קללה דשבירה', כך יש מושג של 'קללה דתיקון', בבחינת "זה לעמת זה עשה האלקים" (קהלת ז, יד)!

ונראה, שבכל דבר ישנה הסתכלות של ה"זה לעומת זה". לא רק מצד התפיסה הפשוטה - שכשם שיש טוב בבריאה כך יש רע, זה לעומת זה, אבל הטוב והרע הם נפרדות - אלא בעומק, כל דבר ודבר, יש בו הן הסתכלות מצד השבירה, והן הסתכלות מצד התיקון.

ועומק הדברים: עד כמה שב"זה לעומת זה" הטוב לבד והרע לבד, נמצא שאין כאן התכללות. אבל כאשר מבינים שבכל דבר ודבר, הן מצד הטוב והן מצד הרע, יש מבט של טוב ומבט של רע, מבט של שבירה ומבט של התדבקות, נמצא א"כ, שנקודת ה"זה לעומת זה" איננה נפרדת, אלא שני הצדדים נכללים זה בזה, וזהו בעצם שורש תיקונם. כי שורש כל הקלוקל הוא ענין הרע, ענין הנפרדות, וכאשר מבינים שה"זה לעומת זה" נכללים אחד בשני, ואלו הן שתי הסתכלויות בכל דבר, אבל בעצם זהו דבר אחד - הרי כבר יש כאן את שורש התיקון של ה"זה לעומת זה".

ולענייננו: כאשר דנים על ה'קללה', בעצם, הקללה יש בה מושג של שבירה, ויש בה מושג של תיקון, של התדבקות.

התורה התחילה ב', "בראשית", ולא בא', כי זוהי לשון קללה. ודאי שכל זה מצד התפיסה שהקללה היא בחינה של שבירה. אבל מעמד הר סיני שהתחיל בא', התחיל בבחינה של ה'קללה דתיקון', קללה של דבקות!!

אלא שעתה עלינו לבאר, מהי אותה קללה דתיקון, אותה קללה של התדבקות.

גילוי הנקודה שלמעלה מן החכמה

על הפסוק "בראשית ברא אלקים", כתב בתרגום (ירושלמי) - "בחכמתא". ואין צל של ספק, שהחכמה היא חכמה של תורה, ולא חכמה חיצונית. א"כ לכאורה, מעמד הר סיני ומעשה בראשית מצד השורש הפנימי שלהם הם אחד: הן מעמד הר סיני שהיה בו הגילוי של תורה, והן מעשה בראשית שנעשה בחכמה.

אבל בעומק, ב'חכמה' [בראשית - בחכמתא] ברא הקב"ה את הנבראים, אבל יש את הנקודה שהיא למעלה מן החכמה. ובמעמד הר סיני התגלתה הנקודה

שבועות

שס"ט

שלמעלה מן הנבראים - "קרע את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו" (רש"י ואתחנן ד, לה)!!

מעשה בראשית הוא סוד ה'יש', ואילו מעמד הר סיני הוא סוד גילוי ה'אין עוד מלבדו', זהו גילוי של 'שלילת' הנבראים: קרע את כל הרקיעים והראה להם ש'אין עוד מלבדו'.

מצד המעשה בראשית - יש כאן בנין, יש כאן המשכה, ולכן יש כאן את הב' של ה"בראשית", שהיא ענין השניות, ענין ההמשכה, ענין הבנין. אבל עד כמה שאין בחינה של ב', אלא בחינה של א' שזוהי נקודה של דבקות - הרי שזו נקודה של התכללות, ואין מקום לנבראים. במעמד הר סיני התגלתה אותה הנקודה: 'לכלול' את הנבראים בו יתברך, קרע את כל הרקיעים והראה להם ש'אין עוד מלבדו'. ישנה כאן נקודה של 'קללה' בבחינת ההתדבקות.

כלומר, 'קללה' עניינה לשלול את דבר, לבטל את הדבר, לא לתת לו קיום. אלא שיש מה שמבטלים את הדבר, וזוהי כביכול שבירה של הדבר, אבל ישנה גם את הבחינה שכלי חרם שבירתו זוהי מיתתו, "שבירתו היא טהרתו" (כלים ב, א), טמונה כאן נקודת ההתבטלות, נקודת החזרה ל'אין', וזוהי הבחינה של קללה ד'תיקון', קללה של התדבקות שמתגלית במעמד הר סיני!!!...

"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום"

"אנכי ולא יהיה לך - מפי הגבורה שמענום" (מכות כד ע"א).

ובאמת, "אחת-דיבר אלקים, שְׁתֵּי־זו שמעתי" (תהלים סב): ההתפרדות היתה מצד המקבלים - "שתיים זו שמעתי", אבל מצד ה"דיבר אלקים" - זהו "אחת".

ובמובן, אע"פ שכתוב כאן "אחת דיבר אלקים", אין הכוונה מצדו יתברך, כי הרי מצדו לית מחשבה תפיסא ביה ולא עסקינן, אלא הכוונה היא, שיש כאן בחינה של עומק לפני מעומק: מצד השטחיות של המקבל נתפס הדבר כ"שתיים זו שמעתי", אבל מצד עומק התקשרות המקבל - בכוחו להתקשר לנקודה של "אחת דיבר אלקים".

אמנם א"כ, אם זהו 'אחת' דיבר אלקים - כיצד מתפרשות 'שתי' הדברות של אנכי ולא יהיה לך?

תשובה לדבר: "אנכי" זו המציאות! "לא יהיה לך", כלומר - לא יהיה כזה דבר שנקרא 'לך', אין 'לך', אין מציאות של 'לך'!

עד כמה שיש כאן "שתיים זו שמעתי" - הרי שיש מהלך של בורא ונברא, וזה גופא השניים. ממילא, הדברות נתפסות שלא יהיה שניות של אלקות, שלא יהיה שניות של ע"ז - "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" שזהו שורש איסור הע"ז. אבל עד כמה שהאנכי ולא יהיה לך הם בתפיסה של "אחת דיבר אלקים" - הרי שאין בחינה של שני, וממילא אין צורך לשלול נקודה שניה, כי אין שני, יש רק 'אחת'. ומה הכוונה "לא יהיה לך"? - שאין מציאות אחרת, רק "אין עוד מלבדו!" "לא יהיה לך" - אין מושג בעצם הנקרא 'לך'.

אם יש שני - יש איסור לעבוד ע"ז, אבל אם אין שני - אין צורך בדברה של "לא יהיה לך" כביכול. כל תפיסת דברת "לא יהיה לך" לאיסור ע"ז, היא עד כמה שיש מציאות מבלעדיו יתברך, או נאמרה הדברה ש"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". אבל בשורש של ה"אחת דיבר אלקים" - אין מציאות של ע"ז, כי זה 'אחת', ואף המציאות עצמה שיש 'לך' גם היא נשללת מצד ה'אחת'.

"אנכי" ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" כלומר, ה"אנכי" שולל את ה"לא יהיה לך". זהו בעצם סוד השם הוי"ה, שכידוע, עכשיו הוא נכתב בבחינה של הוי"ה - י' ק' ו' ק', ולעתיד לבוא - י' ק' י' ק', סוד ה'יהי"ה [כמו שנאמר: "ביום ההוא יהיה ה' אחד" (זכריה יד, ט)].

"לא יהיה לך"! יש כאן דברה של 'לא' - השלילה, ה'יהי'ה' - בחינת הלעתיד, ו'לך' - אין כזה דבר. פירוש, מצד הגילוי של הלעתיד שהוא בחינת יהי"ה - "לא יהיה לך", אין מציאות של 'לך'. יש כאן שלילה בעצם של התפיסה שיש דבר מבלעדיו יתברך שמו.

זהו העומק של מעמד הר סיני, שהוא מגלה את הא' הנקרא א'רור, שנקרא מְוֹת, הוא מגלה בזה את התיקון של המיתה!

מצד תפיסת ההתכללות הארור למעלה מהברוך

ארו"ר, בגימטריה עם הכולל עולה - ת"ה. בעומק, כפי שכבר בורר במקום אחר, זוהי אותה בחינה של גילוי האין סוף, יש כאן את העמקות

שבועות

שעא

שבלא יהיה לך ובאנוכי. מצד נקודת ההתכללות, זהו גילוי בעצם של ארור ולא גילוי של ברוך.

ישנן ברכות וישנן קללות - "ארורים", שחלקן מבואר בפרשיות בספר דברים. בעצם בעומק, הברוך הוא למטה מן הארור, אלא שמצד העולם בו אנו חיים עתה, שהוא בסוד ה'יש' - הרי שהארור, שהוא שלילת ה'יש', מצד הביטול של השבירה, הוא למטה מן הברוך.

אבל באמת, הברוך הוא אותה בחינה של הברכה, לשון המשכה, זוהי אותה נקודה שיש למו להמשיך, ויש תפיסה של דבר שנמשך ממנו יתברך. אבל מצד תפיסת התכללות הנברא בו ית"ש, הארור שהוא נקודת שלילה, בעצם שולל את מציאות הנברא, והוא למעלה מנקודת הברוך.

זהו הבעצם של גילוי מעמד הר סיני: שאף שבראשית התחיל בב' ולא בא', כפי שהוזכר מהירושלמי שזהו מצד התפיסה שא' הוא ארור, אבל במעמד הר סיני התגלתה אותה נקודה של הארור מצד ההתדבקות, מצד התיקון, שזהו ארור השולל את מציאות הנבראים וכולל אותם בו יתברך שמו. זהו בעצם החילוק המהותי בין המעשה בראשית למתן תורה.

לאומות היתה שייכות כלשהי לקבלת התורה

"אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". מתן תורה לכאורה נתחדש רק במהלך שנבחרו בני ישראל מן האומות, שהרי הקב"ה חזר על כל אומה ולשון לתת להם את התורה ולא קבלה עד שבא אצל ישראל וקבלה (ע"ז ב ע"ב).

אבל כשמתבוננים בעומק מבינים, שעצם זה שהקב"ה חזר על האומות לתת להם את התורה - זהו כבר גילוי שלתורה יש כביכול שייכות לאומות. כי אילו היתה נשללת מהם לגמרי - לא היה מהלך שישאלו אותם והם יענו. עצם השאלה ועצם הנידון - זהו כבר סוג מסוים של קבלת התורה גם כלפי האומות, אלא שאין כאן את שלמות הקבלה!

ועומק הדברים: אף שהאומות לא קבלו את התורה בצורה של מתן תורה, אבל בודאי שקדמה לכך קבלה של ז' מצוות - שבע מצוות בני נח [ואף שכתוב

"ראה ויתר גוים" (חבקוק ג, ו), מ"מ יש בהם גם בחינת קבלה וגם בחינת "עמד והתירן" (ע"ז שם).

אלא שצריכים להבין את עומק פנימיות החילוק בין השבע מצוות בני נח לתרי"ג מצוות המצויות ביד הכנסת ישראל.

שלילת ה'אדם' שבנבראים

בעצם, כפי שבורר עד השתא, המהלך של התורה בעומק, הוא לא רק לתת קיום לנבראים, אלא לכלול אותם בו יתברך. כך נתנה התורה בצורתה האמיתית, ש"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", ושורש הגילוי היה - "אחת" דיבר אלקים.

ובעומק, כיון שזהו שורש הגילוי, א"כ זוהי הנקודה הפנימית שמנהגת את התורה, והיא מנהגת את התורה להביא את כל המתדבקים בה למהלך של "אחת דיבר אלקים", כלומר לשלול את המתעסקים בה, ולכלול אותם גופא בו יתברך שמו, "לאשתאבא בגופא דמלכא" כפי שכתוב בזה"ק (ויחי ר"ז ע"ב).

זהו הבעצם שמתגלה במעמד הר סיני, שהעצמיות הפנימית של התורה מושכת, גוררת ומובילה את הנבראים לתפיסה של "אחת דבר אלקים"!

והנה אנו רואים בחז"ל (זבחים קטז ע"א), שבמתן תורה כל העמים "נתקבצו אצל בלעם ואמרו לו: מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מכול בא לעולם?" וכו'. והנה, אילו לא היה מהלך שלמתן תורה בעצמו תהיה איזו נגיעה באומות, הרי שהם לא היו יודעים כלל ממתן תורה! אלא, עצם כך שכל האומות 'שמעו' את המתן תורה, רעשו געשו כפי שאומרים חז"ל, נבהלו - הרי שהמתן תורה נגע בהם בנקודה הפנימית, וזה מה שהוביל אותם לנקודה של התבהלות.

נקודת הבהלה שהיתה בהם בעומק, היא אותה נקודה שגם להם בעומק היה את הרשימו מבחינת ה"אחת דיבר אלקים" ששוללת את מציאות הנברא, אלא מכיון שהיתה חסרה להם התבטלות - לכך נבהלו.

בכנסת ישראל זה התגלה בצורה ש"פרחה נשמתן" (שבת פח ע"ב), כלומר שלהם היה ביטול מציאות בפועל. מה שאין כן באומות שהן 'יש' יותר רחוק -

שבועות

שעג

לא התגלה הביטול בצורה מוחלטת של "פרחה נשמתן", אלא סוף כל סוף היה כאן איזשהו ביטול: שמציאותם חשה ש'עומדת' להתבטל. כדוגמת אדם הפוחד מן המות מחמת שהוא תופס את המוות כביטול, כך באותה בחינה היה פחד ממעמד הר סיני לכל האומות כולן, כי מעמד הר סיני גילה את ה"אין עוד מלבדו", הוא גילה את ה"אחת דיבר אלקים", הוא שלל את המציאות שלהן!

וכפי שאומרים חז"ל (שמו"ר כט, ט), ש"הקב"ה הדמים כל העולם והשתיק העליונים והתחתונים... כדי שידעו הבריות שאין חוץ ממנו", הרי שכל הבריאה היתה בבחינה של דממה.

ואף שכתוב "אחת דיבר אלקים", והרי שהיה כאן מהלך של דיבור? אמנם הדיבור הזה - זוהי השתקת מציאות הנבראים והתכללותם בקב"ה.

ביאור הדבר נראה כך.

לשון הכתוב: "ויהי האדם לנפש חיה - לרוח ממללא" (בראשית ב, ז ובתרגום). ובעצם, יש דומם צומח חי ומדבר, וכל דבר הרי מתחלק לארבעה, א"כ יש 'מדבר' שבדומם, 'מדבר' שבצומח, 'מדבר' שבחי, ו'מדבר' שבמדבר. וכשכתוב כאן "ויהי האדם לנפש חיה" - הרי שישנה בחינה של 'אדם' בדומם, בחינה של 'אדם' בצומח, בחינה של 'אדם' בחי, ובחינת 'אדם' דאדם.

וכאשר במעמד הר סיני נתגלה מהלך שכל הנבראים נשתתקו, בעצם היתה כאן שלילת ה'אדם' שנמצא בכל כח וכח שבנבראים. כלומר השתיקה היתה באותה בחינת 'מדבר' הקיימת בכל נברא ונברא. לא רק באדם הפרטי, אלא בכל נברא ונברא בפרטיות של הבחינת 'אדם', בבחינת ה'מדבר' שבו. במתן תורה כל הנבראים כולם קבלו שלילה עצמית לעצם החיות שלהם, ל"נפש חיה" שלהם, וזוהי גופא השתיקה שהם שתקו.

נמצא, שהתורה בעצם מאירה בתוקפה - בכנסת ישראל, להוביל אותם למהלך של שלילה, למהלך של 'אין', של "אחת" דיבר אלקים. וביותר מרחק, כלומר בביטול יותר מועט - זה מאיר אצל כל האומות כולן.

לכן נכתבה התורה "באר היטב - בשבעים לשון" (דברים כו, ח וברש"י), כלומר - כדי לשלול גם את קיום מציאות האומות, אלא שהביטול שלהן הוא הרבה יותר רחוק מלהתבטל לגמרי.

נמצא, שהשבע מצוות בני נח, בעצם שורשן בתורה!

ישראל ערבים גם לקיום ז' מצוות בני נח

ישנו יסוד, מיוחד מאד, אמנם מוכא בשם הבעל שם הקדוש: שכשם שכנסת ישראל ישנה מציאות של ערבות, כך- גם ישראל ערבים לאומות לשבע מצוות בני נח, מדין ערבות!

נבאר בעז"ה את עומק הדברים.

אילו מציאות השבע מצוות בני נח היתה מנותקת מתורת ישראל, הרי שאז כביכול היתה חסרה מהן הארת השלילה, ולא היתה בהן אלא הארת ה"בראשית".

רש"י בתחילת פרשת בראשית מביא: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ'החדש הזה לכם' (בא יב, ב) שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'?- משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' וגו'.

וביאור דבריו, שמצד בחינת ה"בראשית", ה'בחכמתא' - גם לאומות יש אחיזה, וא"כ מצד כך לא היתה צריכה התורה להתחיל אלא מ'החדש הזה לכם'. איפה א"כ ב"בראשית" מתגלה אותה נקודה ש'שוללת' את כח האומות? וע"ז עונה רש"י: "כח מעשיו הגיד לעמו".

אמנם נשאלת השאלה: הרי מתי התחדש המושג 'עמו'? - רק במעמד הר סיני, שאז בחר בהם הקב"ה בגילוי, ואילו עד אז עדיין לא היה הגילוי. אלא ע"כ, משום שאף שהתורה עכשיו מתחילה מ"בראשית", אבל היא מתחילה מ"בראשית" רק ביחס ל"אנכי ה' אלקיך" ו"לא יהיה לך": שעד כמה שמאיר האור של ה"אנכי", כך מתגלה ב"בראשית" ה"כח מעשיו" לשלול את חלק האומות.

כלומר, אילו כביכול היתה שייכת מציאות שלא יהיה מתן תורה, הרי שגם מצד ה"בראשית" לא היה גילוי של הבדלה בין האומות לכנסת ישראל. עד

כמה שיש חילוק בין הכנסת ישראל לאומות, שזוהי אותה נקודת גילוי שכח ה'אין' שבישראל מאיר יותר מכח ה'יש' שבהם, משא"כ אצל האומות שתוקף ההארה היא 'יש' ואילו ה'אין' הינו הכח המועט, כאשר זוהי התפיסה, שזוהי שהתחדש במהלך של מתן תורה - אז תופסים כבר את ה"בראשית" במהלך שבא להבדיל בין האומות לכנסת ישראל.

במבט העליון - ה"בראשית" קאי לפני חטא אדה"ר נתבונן בעומק הענין.

מצד התפיסה שבאדם הראשון עדיין לא היתה ההתחלקות וההתפרטות של הישראל והאומות, הרי שמצד כך ה"בראשית ברא אלקים" הוא לפני החטא, ואז אי אפשר לומר שתפיסת ה"בראשית" מצד עצמה היא גילוי להתחלקות בין הכנסת ישראל לאומות, אלא בהכרח שכל התולדה הזו הינה תולדה של "לאחר החטא", והיא תולדה של 'תיקון', שהופכת את ה'יש' ל'אין' מצד המעמד הר סיני.

כלומר, ישנם כאן שלשה מבטים: מצד המבט התחתון - ה"בראשית" הוא 'יש', 'בחכמתא' הוא 'יש'. מצד המבט היותר עליון - ה"בראשית" בא לגלות את החילוק בין האומות לכנסת ישראל, שהאומות אחוזות ב'יש' והישראל נכללים ב'אין'. ומצד המבט היותר עליון - ה"בראשית" עוד הולך לפני חטא אדם הראשון וכולו 'אין', שזוהו אדם הראשון קודם החטא "ואדם אין" (בראשית ב, ה), שזוהו בבחינת היום הראשון של הבריאה שהכל בבחינת 'אין'.

מצד הלאחר החטא, שמשם התחדש המהלך דמתן תורה בשביל לתקן את החטא, שיהיה "פסקה זוהמתן" כדברי חז"ל (שבת קמו ע"א) - כאן יש את ההתחלקות בין ישראל לאומות. ומצד תפיסת ואחיזת ההתחלקות הזו, גדר ההתחלקות הוא, שבישראל מתגלה יותר ה'אין', ולכן זה נקרא "פסקה זוהמתן" כלומר שמתבטלת מהם תפיסת ה'יש' המורגש בנפש הנברא, משא"כ אצל האומות "לא פסקה זוהמתן", ואין הכוונה ש"לא פסקה זוהמתן" כלל, אלא שאצלן עומק ה'יש' נשאר בתוקפו והביטול היה מועט.

לכן מעמד הר סיני כלל בקרבו את השבע מצוות בני נח, כי מכח התורה, כנסת ישראל ערבים גם לאומות. ועומק הדבר, שה'אין' שמאיר בישראל, שזהו כח התורה שהתגלה במעמד הר סיני, משתקף ונותן הארה וזיו גם לאומות. וזהו גופא כח הערבות של ישראל לאומות, שהם ערבים לגלות את ה'אין' שבאומות.

ערבות – שלילה, אין

כח הערבות התגלה היכן שהתגלה המהלך של ארור וברוך.

ומעם הדבר, כי בעצם, הערבות זוהי אותה נקודה שהדבר מתערב על מנת לשלול את השני, שהרי שני דברים המנוגדים זה לזה, כאשר נפגשים זה בזה, הם מניעים לשלילה. כדוגמת שני אבנים שלוקחים ושוחקים אותם אחד בשני - שהם נשללים. כל שני 'יש' שמתחברים - הם בעצם יוצרים שלילה. פעמיים 'יש' - בנימט' כת"ר, שזו בחינת ה'אין'.

וזהו סוד הערבות, שכאשר 'מערבים' שתי נפשות, בעצם זה מביא את כל אחת מהן ל'אין' ושולל אותה. וזהו תפיסת הערבות שבתוך הכנסת ישראל.

אבל כפי שהזכרנו בשם הבעש"ט, ישנה ערבות של הכנסת ישראל גם לשבע מצוות בני נח, ובעומק, עצם הערבות זוהי אותה כתישה של הישראל והאומות בבת אחת, וכתישה זו היא אותה נקודה שמולידה את ה'אין' שבאומות ולא רק את ה'אין' שבישראל.

וזהו הבעצם של עומק סוד גלות.

גר – שלילת העבר והפיכתו לאין

סוד ענין הגלות של אומה בין שבעים ואבים, בפשטות הכוונה כפי שמבואר בגמ' פסחים (פו ע"ב): ש"לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים".

אבל בעומק, גר זו אותה נקודה, שאת כל מה שהיה לו הוא עוב, הוא הפך אותו ל'אין'. ישנה כאן הולדה חדשה, שלילה של כל העבר. בעצם, גירות- זוהי שלילה של כל המציאות שקדמה. לכן, עיקר דיני גרות [מילה ומבילה] נלמדים

שבועות

שעז

ממעמד הר סיני כמבואר בסוגיא ביבמות (מו ע"א-ב), כי המעמד הר סיני הוא גילוי ה'אין'. וכן כל גירות בפרטיות בעצם, זהו לקחת את כל החיים הקודמים- ולשלול אותם, זהו סוד גילוי ה'אין'.

ועומק המבואר בגמ' שסיבת גלות הכנס"י בין האומות היא להביא את הגרים, אין הכוונה רק כפשוטו - להוציא משם גרים, אלא בעומק ענין הגלות הוא להפוך את כל מציאות האומות לגרים, להפוך אותן מ'יש' ל'אין', לגלות את בחינת הגרות שבאומות.

"עם לבן גרתי" (בראשית לב, ה), כלומר- יעקב בא לגלות את ה'לבן', שה'לבן' עצמו יהיה בבחינת 'גר'. שלא רק 'יעקב' היה בבחינה של גר, שהפך את עצמו מ'יש' ל'אין', אלא "עם לבן גרתי", את ה'לבן' עצמו, "עם", יחד אתו - הוא גילה אותו בבחינה של גרות, בבחינה של הפיכתו ל'אין'.

יעקב גילה שכל אשר ללבן הוא אין

זוהי הבחינה האמורה ביעקב כאשר השיגו לבן, שיעקב אמר ללבן: "כי מ'שש' את כל ב'לי מה מצאת" (בראשית לא, לו), הרי שלבן חיפש איזו נקודת 'יש' לקח יעקב - ולא מצא!

ועומק הדברים: לבן היה בתפיסת אותה נקודת האחיזה של ה'יש' שיעקב בא לשלול אותה. וכאשר יעקב יוצא משם, הוא מראה ללבן ששום דבר הוא לא לקח, ובעומק הכוונה שהוא בא לגלות שכל מה שנמצא אצל לבן זהו 'אין' ואין מה לקחת משם.

עצם זה שהוא לא לקח שום דבר, נובע מאותה בחינה, שעד כמה שזהו 'יש' - הרי שיש מה לקחת, משא"כ 'אין' - אי אפשר לקחת, ועד כמה שהוא לא לקח - א"כ בהכרח שזהו 'אין'.

אולם רחל - היא גנבה את התרפים, ועצם גניבת התרפים, כביכול זוהי אותה נקודה שיש שם משהו שצריך לקחת אותו, כלומר - עצם הגניבה, היא גילוי שהדבר הוא עדיין בגדר 'יש' ולא 'אין'.

לִבְנֵי רַחֵל מִתָּה בְּדֶרֶךְ, מִצַּד הַקְּלָלָה שִׁיעֶקֶב הוֹצִיא מִפִּי בַעַת ויִכּוּחוּ עִם לִבְנֵי. כְּלוּמֵר-
הַהוֹלָדָה שֶׁל הוֹיכּוּחַ בֵּין לִבְנֵי לִיעֶקֶב, שֶׁהוּא אוֹתוֹ גִּילוּי שֶׁל 'אִינ', הוֹלִיד אֶת מִיתַת
רַחֵל, כִּמְבוֹאֵר בַּפְּסוּקִים וּבַחזו"ל. וּמִצַּד הַמַּהֲלָךְ הַזֶּה, רַחֵל נִקְבְּרָה בְּדֶרֶךְ, "רַחֵל מִבְּכָה
עַל בְּנֵיהָ" (יִרְמִיָּה ל"א, י"ד) כְּשֶׁהֵם הוֹלְכִים בַּגְּלוּת.

וּבִיאֹרֵךְ הַדְּבָר: מַהֲלָכָה שֶׁל רַחֵל הִיא לְתַפּוּס אֶת הַדְּבָר כִּי־שׁ וּלְשַׁלּוֹל אוֹתוֹ, שׁוֹזֵהוּ
סוּד הַגְּלוּת. כִּי אִילוּ בִּאֲמַת הָאוֹמוֹת הָיוּ נִתְפַּסוֹת מִתְחִילָה כִּי־אִינ, שׁוֹב לֹא
הִיא מַהֲלָךְ שֶׁל גְּלוּת כִּי לֹא הִיא צוֹרֵךְ לְהַפּוֹךְ אוֹתָן לִי־אִינ, אֲלֵא עֲצָם מַהֲלָךְ הַגְּלוּת
הוּא עַד כִּמָּה שֶׁהָאוֹמוֹת נִתְפַּסוֹת כִּי־שׁ וְצָרִיךְ לְשַׁלּוֹל אוֹתָן.

וְזוֹהִי גּוֹפֵא עֲבוֹדַת הַמַּלְכוּת שֶׁנִּקְרָאת "עֵיקְרוֹ שֶׁל בֵּית" (ע"י ב"ר ע"א, ב) שׁוֹזֵה בַחֲנוּנַת
רַחֵל. "עֵיקְרוֹ שֶׁל בֵּית" כְּלוּמֵר: הַבֵּית' הוּא הַבְּרֵאשִׁית', הַבְּחֻכְמַתָּא'. יֵשׁ כֵּאֵן
בֵּית, יֵשׁ כֵּאֵן חֻכְמָה, יֵשׁ כֵּאֵן מְצִיאוֹת. וְאִף שׁ"הַחֻכְמָה מֵאִינ תְּמַצָּא" (אִיוּב כ"ה, י"ב), אִךְ
הִיא עֲצָמָה יִישׁ'. וְעֵיקְרוֹ שֶׁל בֵּית זֶה שְׁלִילַת וְעֵיקְרַת אַחֲזוּת הַיִּישׁ'.

זֶהוּ הָעוֹמוֹק הַמַּהֲלָךְ: לְהַכְלִיל אֶת כָּל הַשְּׁבָעִים אוֹמוֹת, וּלְהַבְיִיא מִמַּהֲלָךְ שֶׁל יִישׁ'
לְמַהֲלָךְ שֶׁל 'אִינ'!!!...

ב' צוֹרוֹת לְהַחֲזֹרֵת הַיִּישׁ לִי־אִינ'

נִמְצָא, שֶׁבְּאֲדָם הַרְאִשׁוֹן קוֹדֵם הַחֲטָא הָיוּ נִכְלָלוֹת נִשְׁמוֹת יִשְׂרָאֵל וְנִשְׁמוֹת הָאוֹמוֹת,
וְהִיתָה לוֹ הָאֲפִשְׁרוֹת לְדַבּוֹק בִּי־אִינ' וְלֹא לְדַבּוֹק בִּי־שׁ'. וְאֵע"פ שֶׁהוּא בָּחַר
לְדַבּוֹק בִּי־שׁ', אוֹלָם הַמַּהֲלָךְ הַפְּנִימִי לֹא הִשְׁתַּנָּה, וְצָרִיךְ אֲפּוֹא לְהַחֲזִיר אֶת הַיִּישׁ לִי־אִינ'.
אֲלֵא שֶׁצּוֹרֵת הַהַחֲזֹרָה מִיִּישׁ לִי־אִינ' עִכְשָׁיו קְבֵלָה שְׁתֵּי פָּנִים: פֶּן שֶׁקּוֹרְאִים לוֹ כְּנֶסֶת
יִשְׂרָאֵל, וּפֶן שֶׁקּוֹרְאִים לוֹ שְׁבָעִים אוֹמוֹת.

כְּשֶׁהָיוּ הַנִּשְׁמוֹת כְּלוּלוֹת בְּאֲדָם הַרְאִשׁוֹן, וְנִכְלָלוּ בוֹ נִשְׁמוֹת הַכְּנַס"י וְנִשְׁמוֹת הָאוֹמוֹת,
הִיא צָרִיךְ לְהַבְיִיא אֶת כָּל חֲלָקֵי נִשְׁמַתוֹ שֶׁל אָדָם הַרְאִשׁוֹן מִיִּישׁ לִי־אִינ',
וּבִדְרוֹת יוֹתֵר גַּם אֶת הַמְּמוֹצֵעַ שֶׁל הַיִּישׁ לִי־אִינ' לִי־אִינ'. כֹּאשֶׁר אָדָם הַרְאִשׁוֹן דִּבֶּק
בִּי־שׁ', נּוֹצֵר מַהֲלָךְ חֹדֵשׁ שֶׁל 'שְׁתֵּי פָּנִים' אִיךְ מְבִיאִים אֶת הַנִּשְׁמוֹת מִיִּישׁ לִי־אִינ': יֵשׁ
אֶת הַפֶּן אִיךְ שֶׁהַכְּנַס"י מְנִיעָה מִיִּישׁ לִי־אִינ', וְיֵשׁ אֶת הַפֶּן אִיךְ שֶׁהָאוֹמוֹת מְנִיעוֹת מִיִּישׁ
לִי־אִינ'.

שבועות

שעט

ושורש ההארה מ'יש' ל'אין' בעצם, הוא מצד ההארה של מעמד הר סיני ש"פסקה זוהמתן", ועתה, היא מאירה בין בכנס"י ובין בשבעים לשון לכל האומות, והכל מונהג מהמאור שבתורה, להוליך את האור שבתורה ולכלול אותו במאור, לכלול את ה'יש' ב'אין'. אלא שבין צורת התכללות הכנס"י לצורת התכללות האומות - ישנה נקודה של התחלקות.

שלמות הכל – בתפיסת 'ארץ ישראל'

והנה שורש תיקון מעשה בראשית, הוא מתן תורה, שבו "פסקה זוהמתן". אבל, עדיין אין זו השלמות, כפי שמבואר שאילו לא חטאו בחטא העגל היו מגיעים לשלמות בכניסתם לארץ ישראל. הרי ששלמות הכל זו בעצם התפיסה שנקראת 'ארץ ישראל', וכפי שבורר שזוהי אותה נקודה שלא שלט בה המבול, אותה נקודת 'אין'.

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ. והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים" - זה רוחו של משיח" (ב"ר ב, ד).

בעצם, כל הפסוקים הללו מורים על אותה נקודת 'אין'. שהרי כפשוטו: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים", ולא מוזכר בפסוקים מתי נבראו הדברים: מתי נברא ה'תהו'? מתי ה'בהו'? מתי ה'חשך'? מתי נברא ה'רוח אלקים מרחפת על פני המים'? - כל אלו לא הוזכרו.

אלא ביאור עומק הדבר: זוהי אותה בחינה של שער הנו"ן, שעליו כתב הרמב"ן (בהקדמה לתורה) שהוא בבחינה של 'לא נברא', וזה בעצם ה'רוח אלקים מרחפת על פני המים" שזו רוחו של משיח שהיא בחינה של 'לא נברא'. ובאמת לא מוזכר בפסוק שהדברים הללו נבראו, כי עצמיותם היא בבחינה של 'לא נברא' ולא בבחינה של 'נברא'.

שלמות הדבר היא בכניסה ל'ארץ ישראל', שזוהי העצמיות שלא ירד מבול, זוהי אותה עצמיות של גילוי ההתחברות לנקודה של 'לא נברא'.

סוף דבר א"כ, שכח ה"בראשית", מצד החיצוניות - זוהי תפיסת ה'יש', מצד גילוי מתן תורה - זהו כיצד ה'יש' נשלל ע"י ה'אין', וסוף המהלך - זוהי ההתדבקות הגמורה ב"אין עוד מלבדו" שכבר לא צריך לשלול כלום, שזהו סוד 'ארץ ישראל לא ירד בה מבול'. ה'ירד מבול' - זהו עדיין המהלך האמצעי שיש 'יש' שצריך לשלול אותו ל'אין'. משא"כ ארץ ישראל ש'לא ירד' בה מבול כלומר - שה'אין' מאיר בה כמות שהוא, והוא כבר לא צריך לשלול בה שום דבר.

יעזרנו הבורא ית' לחזור בחזרה ל'ארץ ישראל', להכלל ב'אין', להתדבק בו יתברך, ולחיות בהכרה חושית ש"אין עוד מלבדו".

עמל התורה ולמעלה מהעמל, שרשם במתן תורה

"שתהיו עמלים בתורה" – התורה צורת העולם

"אם בחקתי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם" (ויקרא כו, ג), ופירש"י: "אם בחוקתי תלכו, יכול זה קיום המצוות, כשהוא אומר 'ואת מצוותי תשמרו' הרי קיום המצוות אמור, הא מה אני מקיים 'אם בחוקתי תלכו', שתהיו עמלים בתורה".

וה'בעל הטורים' כתב: "אם בחקתי תלכו, בנימטרי' עמלים בדברי תורה".

באמת כבר אמרו חז"ל, שהקב"ה "איסתכל באורייתא וברא עלמא". הרי שצורת העולם היא "אורייתא". ה"איסתכל" הוא הדמות, התבנית, של צורת הבריאה.

עמל - אותיות העלם, וגם אותיות של עולם. הרי שהעולם והעמל, שורש אחד להם, שווים הם מצד נקודת השורש.

כלומר, מה שיש מהלך של "תהיו עמלים בתורה" - הוא מחמת ש"איסתכל באורייתא וברא עלמא". והרי שה"ברא עלמא" הוא בחינה של עלמא - עולם, והוא בחינה של העלם - עמל. העמל הוא מחמת שיש כאן עולם. עד כמה שאין עולם - אין מציאות של עמל, ועד כמה שיש עולם - ישנה מציאות של עמל.

נמצא, שסיבת הדבר "שתהיו עמלים בתורה", הוא מחמת שצורת העולם היא ה"אורייתא", התורה, ולכן גם העמל הוא עמל בתורה.

"צבת בצבת עשויה" ולמעלה ממנו

נברר מעט את הדברים.

לשון המשנה באבות (ה, ו): "צבת בצבת עשויה". כל דבר עשוי מיניה וביה, מאותו דבר. קיום הדבר מושרש בו עצמו. א"כ שורש לשורש מנא לן? - זוהי הנקודה הנעלמת!

המהלך של "צבת בצבת עשויה" נובע מחמת תפיסת הדבר, שעץ יוצא ממנו עוד עץ, מבהמה נולדת בהמה נוספת, הרי שהצבת השניה עשויה מהצבת הראשונה, העץ יוצא מן העץ הקדום. אבל השורש של הכל, שהוא יש מאין - שם אין מהלך של צבת בצבת עשויה. הצבת הראשונה היא כבר מציאות של יש, והנקודה הנעלמת, האין, א"א להגדרה שהיא צבת, והיא השורש לצבת הנבראת.

מצד תפיסת ההתגלות, מצד ההשגה, מצד היש שבדבר - המהלך הוא "צבת בצבת עשויה". זהו המבנה הפנימי של תפיסת הנבראים מצד הכרת והשגת הנברא.

אשר על כן, ישנם שני מהלכים של עבודה: א. מהלך של עבודה כפי גילוי שורש הדבר מצד הנקודה הנעלמת שבו. ב. מהלך של עבודה בתוך הדבר.

כלומר, מחד יש מהלך לגלות את הלמעלה מה"צבת בצבת עשויה", את השורש שא"א לומר בו את הבחינה הזו של "צבת בצבת עשויה", כי הוא האין הנעלם, שאין לו הגדרה של יש, הגדרה של צורה שאפשר להגדיר שם בחינה של צבת. ומאידך יש מהלך בתוך גרדי הדבר, לגעת בנקודת היש, מצד עצם קיום היש, מצד צורת היש.

תורה של עמל ותורה של "שעשועים"

ולענייננו מצד הבחינה "שתהיו עמלים בתורה", הרי שהעמל בתורה הוא מצד ה"איסתכל באורייתא וברא עלמא". בתוך תפיסת עלמא, בתוך גרדי תפיסת קיום הנבראים - שם יש מהלך של עמל, כי יש מהלך של עולם, ועד כמה שעובדים בתוך העולם, יש מהלך של עמל, כי באמת הם חר.

העמל הוא מצד אותה תפיסה שיש קיום של עולם. כל האחיזה שלנו באורייתא היא מצד אותה תפיסה של "איסתכל באורייתא וברא עלמא", והרי שהאורייתא היא ביחס לתפיסה של ה"וברא עלמא", ומצד שזו אחיזה באורייתא, הרי שיש עבודה בתוך ה"ברא עלמא", ולכן צורת העסק בתורה היא עמל.

אבל ברור ופשוט הדבר, שכל זה מצד המהלך היותר תחתון של תפיסת התורה, אבל מצד התפיסה העליונה בתורה, שהיא בחינה של "ואהיה אצלו אומן ואהיה שעשועים" (משלי ה, ל), הרי שעד כמה שהמהלך הוא עמל - אין אלו שעשועים. השעשוע הוא נקודת ההיפך של העמל. תורת השעשועים היא אותה תורה שאיננה ביחס ל"וברא עלמא", שהרי זו אותה בחינה שהתורה קדמה לעולם, כלומר היא לא ביחס ל"וברא עלמא", ולכן שם אין מהלך של עמל אלא מהלך של שעשועים.

נמצא לפנינו שתי צורות של התחברות לתורה הקדושה: מחד - תורה בתוך העולם, ושם יש מהלך של עמל, ומאידך - תורה שהיא למעלה מה"וברא עלמא", ושם אין נקודה של עמל, אלא רק מהלך של התחברות לתורה הקדושה מצד ה"שעשועים" שבנפש. הנפש משתעשעת בעסק בדברי תורה, בחינה של ניחא, וכדברי הגמ' בגדרים (לו ע"ב) שאין מלמדים את התינוקות בשבת דבר חדש, כי שבת היא זמן של מנוחה. הרי שהמנוחה שבתורה, היא אותה בחינה שלמעלה מן העמל.

בשבת נתנה תורה

באמת, בגמ' (שבת פו ע"ב) מבואר, שכו"ע מודים שבשבת נתנה תורה.

ועומק הענין שבשבת נתנה תורה נראה, שהתורה בלוחות ראשונות נתנה לא במהלך שתהיו עמלים בתורה, כי העמל הוא סוד ההעלם, סוד הקליפה, סוד השבירה דלוחות ראשונות. אבל מצד קיום הלוחות הראשונות, כו"ע מודו שבשבת נתנה תורה, כלומר התורה ניתנה במהלך של שבת, של מנוחה, והרי שהעסק בתורה הוא במהלך של מנוחה, במהלך של "ואהיה אצלו אומן ואהיה שעשועים".

"ואהיה אצלו אומן ואהיה שעשועים" זו בחינת תורה דאצילות, בחינת אצלו יתברך.

הרי במעמד הר סיני כתיב "וירד ה' על הר סיני". זה היה שורש המציאות של קבלת התורה, שקבלו ממנו יתברך שמו. הקב"ה ירד על הר סיני, קרע את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו, והרי שהתורה היתה בבחינת אצלו, ועד כמה שהנבראים היו אצלו, כי אורייתא וישראל חד הוא - ברור שגם התורה התגלתה

באותו מהלך של "לפרוש ממנה איני יכול", שהיא בבחינת אצלו בתמידיות. ומצד התפיסה שהקירבה לקב"ה היא חושית, אצלו יתברך שמו - הרי שהתורה שהתגלתה במהלך דלוחות ראשונות, היא תורה דשעשוע, ומצד כך בשבת נתנה תורה.

ב' אופנים להשגת התורה

מצד עבודת הנפש, ישנם שני אופנים כיצד האדם משיג את התורה הקדושה:

מצד ה"ששת ימים תעשה מלאכה", שנפרש זאת בעולם הבריאה, בעולם המוחין [לא בעולם העשיה שהכונה כפשוטו לעבודת הקרקע, ל"ט מלאכות שהותרו, אלא הכוונה ל"ט מלאכות שבת, שעסק התורה הוא שורש לקיום העשיה] - שם יש מהלך שהמלאכות יש בהן בחינה של מלאכת בורה, ברירת הטוב מן הרע, בסוד הבריאה שיש בה תערובת רע בטוב. ועל אף שהוא מועט, אבל יש רע מעורב בטוב, ומצד כך תפיסת עסק התורה היא בצורה של עמל, מחמת שעד כמה שיש כח של רע, יש מהלך של עמל התורה.

זהו "ששת ימים תעשה מלאכה" - מלאכה של תורה. זהו עסק של מלאכה שיש בה יגיעת כפיים. "יפה תורה עם דרך ארץ, שיוגיעת שניהם משכחת עוון" (אבות ב, ב), ועד כמה שיש מהלך של עוון, יש מהלך של דרך ארץ, אבל דרך ארץ בתורה גופא. יש דרך ארץ דעשיה, ויש דרך ארץ דבריאה, שהיא דרך ארץ בתוך עולם המוחין, בתוך עסק התורה גופא. וכל זה, עד כמה שיש עוון - אז יש את "יגיעת שניהם משכחת עוון".

אבל מצד התפיסה העליונה דתורה, תורה דאצילות - שם זוהי בחינה של שעשועים, זוהי תורה שהאדם מקבל בבחינת שבת, השבתת ה"ששת ימים תעשה מלאכה", השבתת מלאכת המוחין. שם יש גילוי של כח התורה במהלך של מתן תורה, שהתורה ניתנה כהתקשרות והתדבקות אליו יתברך. משא"כ בלוחות שניות שמושה הוריד - שם הנתינה כבר לא היתה בצורה שהקב"ה נגלה יחד עם התפיסה דתורה.

"בחוקותי תלכו" - בחינת "והולכתי אתכם" ממילא

נמצא אם כן, שהמהלך שתהיו עמלים בתורה, הוא בעצם מהלך של ששת ימים, מהלך של "משכחת עוון", שלכן נצרכת נקודת העמל.

לכן, ההצטייירות של כל הפרשה כאן היא: "אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם ונתתם גשמכם בעתם ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו" וכו' כל סדר הפרשה. הרי שמצד התורה דעמל, העסק בתורה מוליד נקודה של שכר, וחם ושלום להיפך.

כאשר המהלך הוא "אם בחקתי תלכו - שתהיו עמלים בתורה", כאשר מדרגת העוסק בתורה היא במהלך של עמל - זהו מהלך שלא לשמה, מהלך של "יגיעת שניהם משכחת עוון", ועד כמה שיש עוון בנפש, ישנה מחיצה המבדלת, שהיא נקודת הלגרימיה, ושם יש מהלך של שכר ועונש. זו עדיין לא תורה לשמה, כי תורה לשמה כל עניינה היא התדבקות בנותן, ותו לא.

הרי, שכל צורת הפרשה, שאם בחוקותי תלכו יש שכר - היא מחמת ההתלבשות דלוחות שניות, שזוהי צורת עסק התורה הנגלית בפיוסוק האותיות שלפנינו.

אבל פשוט וברור הדבר, שישנה בחינה של תורת רבי מאיר, בחינת אור, שלמעלה מאבחנת הע', של העמל, אלא באבחנת האור, ושם אין צורת התפיסה "אם בחקתי תלכו - שתהיו עמלים בתורה", אלא שם ה"אם בחוקותי תלכו" עניינו "והולכתי אתכם", כאדם ההולך אחר מנהיגו, באופן דממילא.

ההתפרשות של התורה בבחינה של "בחוקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה", היא התפרשות דלאחר החטא. משא"כ קודם החטא, זוהי הליכה של התנענעות אחר השורש, כברזל אחר אבן השואבת, ומצד כך, הרי שהמשך הפרשה יש לה הצטייירות שונה, לא בצורה של שכר ועונש. העמל, הבחירה, מכריח שכר, אבל ההתנענעות אחר השורש איננה ענין של שכר.

נבאר, אפוא, את עומק ענין שכר זה המוזכר בהמשך הפרשה.

"גשמכם בעתם" – סוד תחיית המתים

"ונתתי גשמכם בעתם ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו".

הרי הכלל הוא, שכל דבר חושק לשורשו, ובפשיטות שורש כל דבר הוא בעליונים, והתחתונים חושקים לעליונים. זוהי צורת מעשה הנבראים כולם: "נפש הרשע במותה תרד ממה ממה", מה שאין כן נפש הצדיק "תשוב אל האלקים".

אם כן לכאורה, פְּצוּרַת יְרִידַת הַגַּשְׁמִים, שהיא במהלך של מעילא לתתא, מונחת לכאורה התגלות הפוכה, צורה של התרחקות מנקודת השורש, כי השורש בעליונים.

בודאי שעל פני פשוטו, ביאור הדברים שזוהי ירידה לצורך עליה, לעלות בחזרה בתוספת, בכפל, בחינת מים נוקבין העולין אחר המים דוכרין, וחוזר חלילה, וזו אמת.

אך לאמיתו של דבר, הצמיירות זו של הדברים נובעת רק מחמת הבחינה של "אם בחקתי תלכו - שתהיו עמלים בתורה", אבל מצד התפיסה העליונה, ש"אם בחקתי תלכו" הכוונה התנענעות אחר נקודת השורש - הרי שב"ונתתי גשמכם בעתם" טמון מהלך עמוק יותר ונבארו בעז"ה.

ה"גשמכם בעתם" זו אותה נקודה של סוד תחית המתים. הרי סוד תחית המתים עניינו שהנשמות הנמצאות בגן עדן יקומו בתחיה דייקא כאן בארץ. תכלית הכל היא "אמת מארץ תצמח", כי סוד ההתגלות הוא בסוד החושך, "ישת חושך סתרו" (תהלים יח, יב) - זה העוה"ז הדומה לחושך, כפי שכבר בואר בארוכה. הרי שגילוי האלוקות שישנו, מצד תוקף נקודת היחידה - הוא דייקא בארעא ולא בשמים.

זה העומק של "תורה לאו בשמים היא", כי החכמה מאין תמצא, ועיקר התגלות האין הוא כאן בארעא, ולא בשמים. בשמים זו תפיסה של בחינת היש, ומצד שהתורה שורשה מן האין העליון, הרי שדייקא תורה לאו בשמים.

עומק הדברים אם כן, שה"ונתתי גשמכם בעתם", עצם המהלך שהגשמים הם בתפיסה דברכה, שהירידה מהעליון לתחתון היא תפיסה של ברכה ולא תפיסה של התרחקות מן השורש - זהו בעצם ההצמיירות של ענין תחיית המתים!

כמו שמצינו בגמ' (ברכות לג ע"א): "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים וכו', מאי טעמא? אמר רב יוסף: מתוך ששקולה בתחיית המתים, לפיכך קבעה בתחיית המתים". והעומק בכך שברכת 'מחיה המתים' היא המקום להזכרת הגשמים הוא, כי הגשמים מצד העלמא דתיקון, זו הוראה לאותה צורה ממש שהנשמות מגן עדן

יורדות בתחיית המתים כאן לארץ. זוהי צורת ההצטיירות של הגשמים היורדים מן העליונים לתחתונים, והרי שההתרחקות היא בעליונים וההתקרבות היא בתחתונים! זוהי תפיסת הדבר מחמת העומק המתגלה בתפיסה שלמעלה מנקודת העמל. מצד ההתלבשות של העשייה, הרי הכלל בכל דבר שהוא חושק לשורשו בעליונים, אבל מאידך רואים אנו נקודה מתהפכת, שיש את כח המשיכה הנמצא בארץ ומושך כל דבר לארץ.

אז על פני פשוטו, יש כאן זה לעומת זה: מחד כל דבר חושק לשורשו, ומאידך כח החומר מושך כל דבר לרדת מטה מטה.

אבל בעומק, תשוקת כל דבר לחזור לשורשו מתגלה דייקא במה שיש כח המשיכה למשוך כל דבר יותר למטה ויותר למטה! כי בנקודה התחתונה - דייקא שם נגלית נקודת האמת, בסוד "אמת מארץ תצמח", ונמצא שכה המשיכה המושך כל דבר לארעא, הוא אותו כח של "עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת", אותו כח המגלה את השורש האמיתי שהוא דייקא כאן בארעא, "לעשות לו דירה בתחתונים". ההתגלות האמיתית של הבורא יתברך שמו, היא כאן בארץ.

לבן גבורות גשמים, הוא בעצם הכח התמידי שיש לו בחינה של 'מחיה מתים', יש כאן את ההארה של החייאת המתים כבר עכשיו בעלמא הדין.

הברכה האמיתית היא כאשר יש את ההתגלות של האור דלעתיד, והאור של לעתיד הוא הענין שהגשם, הוא דייקא מברר היכן מקומה האמיתי של ההתמשכות.

מצד טבע הנבראים, הרי שהנבראים כולם חושקים כל הזמן לעלות. אבל בגשם מתגלה הצורה ההפוכה; מתגלה החשק לרדת, ונמצא אם כן שהגשם עצמו, שבו מתגלה נקודת הירידה - הוא דייקא השביל שדרכו מאיר כאן כבר עכשיו השתא בעולם, האור דלעתיד של תחית המתים.

"ועשיתם אותם" - גילוי האמת

"ועשיתם אתם" - כתב בעל הטורים, אותיות אמת.

מה הכוונה?

ודאי שעל פני פשוטו, התורה נקראת "תורת אמת", משה אמת ותורתו אמת. אבל בעומק לענייננו, אמת מארץ תצמח, מארץ דייקא, ונמצא א"כ שבמקום נקודת הארץ - שם דייקא גילוי האמת.

לבן "ועשיתם אתם" הוא גילוי האמת. כלומר, מחמת ההתגלות של "אם בחקתי תלכו ואת מצוותי תשמרו", הרי שה"ועשיתם אתם", ההתגלות של האמת - היא מצד הנקודה של "אמת מארץ תצמח", דייקא כאן לגלות את האמת. האמת היא הנגלית בארעא.

לשון שמירה – גם על מצוות עשה

גם בלשון הפסוק "אם בחקתי תלכו ואת מצוותי תשמרו" יש לדקדק, שהרי לכאורה המצוות כוללות רמ"ח מצוות עשה ושם"ה לא תעשה, ואמנם בלא תעשה שייך לשון של שמירה, אבל בעשה שייך לשון של קיום, של עשה, וא"כ הלשון "ואת מצוותי תשמרו", לכאורה זו הגדרה על תפיסת הלא תעשה ואין כאן קיום של עשה?

אבל הן הן הדברים. מצד ההימשכות אחר השורש, הרי שבעצם אין פעולה, אלא בלשון הרמח"ל צריך רק שמירה לא לברוח, לא להתנתק מההימשכות. הפעולה נעשית בדרך ממילא, והשמירה של האדם, היא רק לא ליפול מהמצב שבו הוא נמשך אחר מציאות השורש.

"תורת ה' תמימה" – גם התורה שלמעלה מהעמל

תוקפם של דברים אם כן, שישנם שני מהלכים בעסק התורה, מהלך אחד מצד השית אלפי שנים, מצד ה"ששת ימים תעשה מלאכה" של כח העמל, ומהלך נוסף של ההתגלות התורה שלמעלה מן העמל, תורה דשבת, תורה דלעתיד לבא, תורה דלוחות ראשונות, שזו גופא הבחינה של "מעצמו למד תורה", מחמת שיש כאן התגלות שלמעלה מנקודת העמל.

אבל ברור ופשוט הדבר, ש"תורת ה' תמימה משיבת נפש", וה"תמימה" נאמר על כל חלקי התורה שכולם תמימים, אין בהם מום. ומצד כך, הרי שגם ההתגלות שמתגלה בנקודת העמל דתורה - גם בה יש גילוי של תמימות.

שבועות

שפט

כאשר ישנה התגלות רק של תורה דעמל, בלי התגלות של תורה דלמעלה מהעמל, הרי ששורש התמימות נעלם, כי העמל הוא בסוד בירור המוחין, והרי שנעלמת נקודת התמימות, ואז התורה, חס ושלום, אינה "תורת ה' תמימה".

מה שאין כן כאשר ישנה התגלות של תורה דלמעלה ממוחין, למעלה מן העמל - שם יש התגלות של התמשכות אחר השורש, ודייקא לאחר מכן אף בתורה דעמל יש נקודה של תמימות. וכדברי הגמ' (קדושין לג ע"א): "בהן יושב ומהרהר", שיש איסור להרהר במקומות המטונפים בדברי תורה, אבל יש בחינה שהאדם נמשך אחר התורה, שבהן יושב ומהרהר באופן דממילא.

נמצא, שישנה בחינה של מחשבה שבה מתגלה נקודת התמימות, כלומר נקודת ההימשכות אחר נקודת השורש. אלא שאם זה רק בהצטיירות דהרהור, ולא למעלה מכך בעצם תפיסת הנפש - הרי ששורש ההארה נמצא בהעלם. מה שאין כן, כאשר ישנה התגלות של תורה דלמעלה מנקודת השכליות, ולאחר מכן גם בכח המחשבה נגלית נקודת התמימות - אזי מתגלה האחדות שבין תורה דלמעלה מעמל ותורה דעמל.

אחדות התורה שעם לבושין ובלי לבושין

במעמד הר סיני כתוב: "את אשר ישנו פה עמנו עומד היום... ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים כט, יד).

כלומר, יש את חלק התורה שמצד התלבשות הנשמות, שקבלו את התורה בצורת התלבשות בגופין, ויש תורה שהתקבלה באופן של "אשר איננו פה עמנו היום" - בנשמות בלי גופין.

ובלשוני אחר, יש מה שהתורה התקבלה בלבוש של עולם הבריאה, ויש מה שהתורה התקבלה בלי לבושיני, תורת ה' תמימה, תמימות בלי לבושיני, עולם האצילות. קודם החטא היה אדה"ר ערום בלי לבושיני, וזהי תורה דתמימות, ולאחר החטא זהי תורה עם לבושיני.

אבל בנתינת התורה היתה אחדות בין שתי הבחינות הללו: "את אשר ישנו פה עמנו היום ואת אשר איננו פה עמנו היום", כלומר התגלתה כאן נקודת

האחדות בין תורה עם לבושין לתורה בלי לבושין. התורה שהיא תמימה, איחדה את התורה עם לבושין עם התורה בלי לבושין.

לא כפשוטו שרק בתורה בלי לבושין מתגלה נקודת התמימות, כי התורה הקדושה היא תמימה בכל מצב, בכל מקום, ובכל התלבשות. אלא שמצד המקבל, כאשר אין לו את ההתגלות של תורה בלי לבושין, הרי התורה שעם הלבושין, לא מאיר בה אור האחדות, אור התמימות. אבל ההצטיירות של הצורה של מעמד הר סיני, היה במהלך ששניהם נכללים.

לבן רואים אנו בלוחות ראשונות, במתן תורה, שבתחילה הקב"ה דיבר עמם, ולאחר מכן משה דיבר אתם - "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות".

ובעצם, זה גופא שני הצורות של התורה: אשר ישנו פה עמנו היום ואשר איננו פה עמנו היום. מצד ה"איננו פה עמנו היום", שזה בחינה של נשמות בלי גופין, על זה נאמר שעל כל דיבור ודבור פרוחה נשמתן, זו הצטיירות של תורה של המשכות אחר השורש, וזה גופא נקרא "פרחה נשמתן", שזה סוד מיתת נשיקה, סוד הדבקות, שנמשכים אחריו כברזל אחר אבן השואבת.

מה שאין כן, מצד ההצטיירות של תורה עם לבושין, "אשר ישנו פה עמנו היום" - התורה הזאת היא במהלך של "דבר אתה עמנו ונשמעה" שזה כח המוחין, כח הדעת, שיש התלבשות.

והרי ששתי הצורות היתה להן התגלות בעשרת הדברות: הצטיירות עם לבושין דמוחין, והצטיירות בלי לבושין דמוחין.

התאחדות תורת משה ותורת ה'

אבל באמת, גם על משה רבינו כתוב: "משה ידבר והאלקים יענו בקול" (שמות יט, טז), הרי ששכינה מדברת מתוך גרונו. ועומק הדברים, שגם בהתלבשות דמשה, בהתלבשות דמוחין - בעצם שכינה מדברת מתוך גרונו. הרי שההתגלות של תורת ה', שהיא תמימה - מתגלה גם בפומיה דמשה, בפומיה דדעת.

שבועות

שיצא

כאשר יש בירור שגם במוחין מתגלה ה"קול גדול ולא יסף" - ולא פסק - של הבורא עולם, ששכינה מדברת מתוך גרונו - הרי שיש התאחדות בין תורת משה לתורת ה'. אין אלו שתי תורות, שיש תורה שהקב"ה אומר כביכול, ויש תורה שמשנה אומר, אלא הן חדא מחתא.

זה העומק של מה שמצינו בדברי חז"ל (שבת פז ע"א), ששלשה דברים עשה משה מדעתו והסכימה דעתו לדעת קונו, ואחד מהם היה, שהוסיף יום אחד מדעתו להכנה למתן תורה.

והיינו שצורת מתן תורה היתה צריכה לכלול את שתי הבחינות: את הבחינה שמצדו יתברך כביכול, שהקב"ה מדבר, וגם את הבחינה מצד משה, אבל ששתי הבחינות לא תהיינה נפרדות.

זו גופא ההתגלות של "והסכימה דעתו לדעת קונו", כלומר שהיתה התאחדות בין הדעת של משה רבינו כביכול לדעתו יתברך, ובמילים פשוטות: דעת משה איננה מהוה חציצה מהתגלות דעתו של הבורא עולם. כביכול הדעת, שהיא נקודת מחיצה, בחינת "אנכי עומד בין ה' וביניכם" - דעת זו נכללת במקור, ואינה מהוה חציצה בין קוב"ה לכנס"י.

זה העומק של ההתאחדות של שתי הבחינות שבתורה - תורת משה ותורת ה'. והרי שה"ואהי אצלו אומן ואהי אצלו שעשועים" מתגלה אף בנקודה של העמל, בנקודה של תורה שיש בה מהלך של עולם, שיש בה מהלך של העלם.

"היינו כחולמים" – ביטול המוחין

זו הבחינה של "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים". החלום הנמצא כאן בנבראים, הוא אותו חלום שכביכול האדם בעצמו מכרר בשכלו שזו בחינה של תורת המוחין, שהיא שכיביל שעל ידו האדם יכול להגיע לקב"ה, אולם הבירור השכלי הוא בירור עצמי.

הרי הענין של השינה, מה שהאדם ישן, על פני פשוטו, הוא שהמוחין שלו הגיעו למצב של אפיסת כוחות, וכדי שיוכל להמשיך לחשוב, הריהו מבטל את המוחין על מנת שיהיה גילוי למחר שיוכל לחשוב שוב.

אבל בעומק, השינה של המוחין היא גופא הבחינה של "הסכימה דעתו לדעת קונו", כלומר ההתבטלות של המוחין וההתכללות שלהן.

זוהי גופא הבחינה של "היינו כחולמים", כלומר, הדעת שלנו היתה בטלה לבורא עולם, ואם היא בטלה לבורא עולם, הרי שהיתה התקשרות גם בנקודת הגלות, היתה דבקות בו יתברך אפילו בתוך נקודת העמל.

אבל נקודת אמת זו, מורגשת בנפש רק לאחר שהיא מגלה את התורה דשעשועים, תורה דתמימות, את תורת ה'. אז מתגלה ש"היינו כחולמים", שהדעת של הנברא היא בעצם במהלך השינה, במהלך של "הסכימה דעתו לדעת קונו", שהיא נכללה בדעת קונה ואיננה מהווה מחיצה.

וכאשר יש את ההתגלות שהדעת, שכח העמל דתורה, כח הכירור דתורה, כח הממוצע, איננו מהווה מחיצה לנקודת הפנימיות - אז ישנה התאחדות גמורה של הגלות והגאולה יחדיו, ומתגלה הבורא ית' בלב כל אדם ואדם.



בין המצרים



חובת הציבור בעת צרה

המושג רחובה של עיר בפנימיות

שנינו בריש פ"ב דתענית: "סדר תענית כיצד, מוציאין את התיבה לרחובה של עיר".

ויש להתבונן ולהבין, מדוע צריך להוציא את התיבה לרחובה של עיר, מה חסר אילו יעשו כל הסדר המפורש במשנה בתוך ביהמ"ד, הרי ביהמ"ד קדושתו עדיפה מרחובה של עיר, ומדוע לצאת אל מקום פחות מקודש?

בבבדי להבין זאת נתבונן תחילה מהי מהות ענין "רחובה של עיר", וכשנבין את מהותה של רחובה של עיר, בס"ד נבין גם מדוע בעת צרה יש לצאת לשם.

חרב - ברח - בחר

שורש המילה רחוב הוא: ר.ח.ב. לשורש זה, ר-ח-ב, יש מספר צירופים: חרב, ברח, בחר, רחב, חבר. ושומה עלינו להבין את המשותף שביניהם.

יסוד עבודת האדם היא ה"ראה", יראת העונש, וזוהי בחינת "חרב", אדם ירא מן העונש, מן החרב. החרב גורם לאדם לבחינת "ברח", הוא בורח מן הרע.

זוהי הבחינה שמצינו במשה רע"ה שכתוב בו, "ויצילני מחרב פרעה" (שמות יח, ד). שע"י בחינת חרב ברח למדין. וכן בני ישראל ביציאתם ממצרים היו בבחינת "כי ברח העם" (שמות יד, ה).

לאחר שהאדם ברח מן הרע, עתה מוטל עליו לחזור ולהתמודד עם הרע ולנצחו. בתחילה שאין לאדם תוקף פנימי, עליו לברוח מן הרע, אולם כשיש לו יציבות פנימית עליו לחזור ולהלחם עם הרע ולבחור בטוב, וזאת ע"י מלחמה פנימית שדוחה את הרע ודבק בטוב.

בחינה זו מצינו אצל משה רבינו, שתחלה ברח מפרעה, אולם אח"כ שב אליו ממדין ונלחם עמו, עד שנצחו. וכן מצינו זאת אצל בני ישראל שתחילה ברחו,

ואח"כ "וישובו ויחנו לפני פי החירות" (שמות יד, ב) והתקרבו למצרים, וזוהי בחינת הבחירה שלאחר הבריחה.

רחובה של עיר – ביהמ"ק השלישי

לאחר שבחר האדם בטוב ודחה את הרע, עתה מגיע לבחינת רחב, לשון התרחבות, ונבאר.

אדם שנמצא בנסיון, בבחירה, הוא במיצר. יש לו מניעה פנימית, הרע מונע ממנו את ההתרחבות הפנימית ואת ההתפשטות. לאחר שאדם ניצח את הרע וכבר אינו רוצה בו, הוא מרגיש מנוחה, הוא מרגיש שלווה, וזוהי בחינת "רחב" לשון רחבות, הוא יצא מן המיצר לרחבות. זוהי יציאה מן הגלות לגאולה.

בחינה זו מצינו ביצחק אבינו ע"ה: "ויחפר באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו" (בראשית כו, כב), ועיין ברמב"ן שכתב שבאר זו היא כנגד ביהמ"ק השלישי.

וביאור הדברים, כי ביהמ"ק השלישי עניינו לאחר שכלו הנסיונות, וזאת לאחר שכבר ירדה לעולם בחינת "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב) ואז יש בחינת "רחובות" התרחבות. הרע הוא המצמצם, וכשאינן רע יש התרחבות. זוהי הבחינה שמצינו בנבואתו של זכריה, (זכריה ה, ד) "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים". עיקר הנקודה היא "רחובות", שבזמן הגאולה יהיה התרחבות. למעלה מכך יש בחינת "חבר" לשון חיבור שדבוק בבורא. ולמעלה מזה בחינת "יחוד" שמתאחד עצמותו ית"ש כביכול.

רחובה של עיר בלב האדם

נשוב למשנה בתענית: "מוציאין את התיבה לרחובה של עיר". אין זה מעשה חיצוני גרידא של יציאה לרחוב, אלא צריך לצאת למרחב! זוהי היציאה מן הצרה, מן המיצר למרחב.

אולם בעיקר צריך שזה ייעשה בפנימיות, בלב. כשאדם מבטל את כל הרע מקרבו, לגביו גם ומבע שווים, מפני שהכל ממנו ית"ש ממש.

אדם שלא יביא את עצמו לרחובה של עיר, כי הקב"ה יביא אותו לשם, אולם "בבכי יבואו ובתחנונים אובילים" (ירמיה לא, ח). חבל לסבול בחינם. רק אדם שלגביו נם ומבע שווים, אדם כזה שיצא לרחוב, למרחב - רק הוא יזכה לביהמ"ק השלישי. רק עבודה פנימית של ביטול כל עניני הטבע, תזכה את האדם לחיות בזמן הגאולה שתבוא במהרה בימינו.

מקור הבכי בנפש האדם

"בכיה של חינם" – מאוצר מתנת חינם

"על זה היה דוה לבנו על אלה חשכו עינינו, על הר ציון ששמים שועלים הלכו בו" (איכה ה, יז). וידוע המעשה המובא בגמ' (מכות כד), ברבי עקיבא וחבריו ש"היו עולין לירושלים. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ורבי עקיבא מצחק".

והנה, כשם שהיתה שם מחלוקת בין חכמים לרבי עקיבא, ו"אלו ואלו דברי אלקים חיים" - כן בנפש האדם קיימים שני כוחות אלו: "הם בוכים והוא מצחק" - כח של "בוכים" וכח של "מצחק"!

מהו שורש הבכי ומהו שורש הצחוק באותה בחינה ממש?

כפי שכבר הוזכר בכמה מקומות, "יושב בסתר עליון" הכוונה שקוב"ה יושב בסתירה, וסתירה כוללת שתי משמעויות - סתירת בנין, ודברים הסותרים זה את זה.

בחורבן בית המקדש, סתירת הבנין היתה ההתראות בפועל, ובהכרח שבמקום שהסתירה של הבנין היא בגילוי כל כך, גם הסתירה של דברים הסותרים זה את זה, יש לה גילוי ברור, גילוי מובהק.

"הם בוכים והוא מצחק" זו תולדה מעצם סתירת הבנין, וכמו כן "הם בוכים והוא מצחק" אלו הם דברים הסותרים זה את זה. כשהדבר מתראה בכמה נפשות - יש לנפש בזה יותר נייחא, אבל כשבנפש עצמה ישנם שני הכוחות - כח הבכי וכח המצחק בבת אחת - אלו שני דברים הסותרים זה את זה!

מ' באב הוא הכח שמתגלה בו ה"הם בוכים והוא מצחק", יש בו גילוי לשניהם בכפיפה אחת, וכפי שנבאר.

בין המצרים

שצט

חז"ל מלמדים אותנו, שהשורש של ט' באב הוא חטא המרגלים, ולכן הוקבע יום החורבן דוקא ליום ט' באב: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא. אמר רבה אמר רבי יוחנן: אותו לילה ליל תשעה באב היה. אמר להם הקב"ה: אתם בכיתם בכיה של חנם - ואני קובע לכם בכיה לדורות". כאן גילו לנו חז"ל את שורש הבכי על חורבן בית המקדש, שהוא נקרא "בכיה של חינם".

והנה מצד ההסתכלות החיצונית, ההלכה היא ש"על בשורות טובות אומר: ברוך הטוב והמטיב, ועל בשורות רעות אומר: ברוך דיין האמת" (ברכות נד ע"א), כלומר: הטוב מוליד שמחה, הרע מוליד עצבות.

אך יותר בעומק, "כל דעביד רחמנא לטב עביד" (ברכות ס ע"ב), ולעתיד לבוא נברך גם על הרע "הטוב ומטיב", כי שניהם שווים. אם כן, לכאורה המבט של "הם בוכים" הוא מצד המבט של העוה"ז, והמבט של "רבי עקיבא מצחק" הוא מבט מצד העתיד. אין כאן, אפוא, סתירה. זוהי שאלה של זמנים: בזמן הזה מברכים "ברוך דיין האמת", ולעתיד לבוא נברך "ברוך הטוב והמטיב".

אבל באמת, דברים סותרים זה את זה זוהי התכללות של שני דברים בבת אחת, וא"כ גם מצד הבחינה של רבי עקיבא גופא, ישנה בחינה של "הם בוכים"! כלומר, אין הכוונה שמצד רבי עקיבא יש רק מצחק ומצד חכמים יש רק בוכים, אלא גם מצד המבט של העתיד ישנם שני החלקים: "הם בוכים והוא מצחק".

אין אלו שני דברים נפרדים, אלא יש כאן מהלך של התכללות ההווה בעבר ובעתיד, וממילא זהו מבט של עתיד שכולו טוב - ואעפ"כ יש מקום לבכי!

והדברים מופלאים לכשעצמם: מצד המבט של העתיד, שאז גם על הרע אומר הטוב והמטיב, א"כ מה מקום יש לבכי?

כאן באו חז"ל וגילו לנו את הסוד: "אתם בכיתם בכיה של חינם". לכאורה, במבט הפשוט נראה, שבכי על חורבן בית המקדש איננו כגדר "בכיה של חינם". ודאי יש על מה לבכות: חרב הבית, נסתלקה השכינה וכו'. אבל חז"ל מגלים לנו, ששורש הבכי נקרא "בכיה של חינם". לא כבי מחמת סיבה ומסובב, שחורבן מוליד בכי, אלא

שורש הבכי כמות שהוא בעצמו, הוא למעלה מנקודת חורבן הבית! בכי ממקור עליון יותר, משורש עליון יותר. וחז"ל הגדירוהו כ"בכיה של חינם".

מה פשרם של דברים?

בדברי חז"ל מצאנו את המושג "מתנת חינם": "כך אמר הקב"ה למושה: וחנותי את אשר אחון אמר לו מי שיש לו בידי ורחמתי במדת רחמים אני עושה עמו, ומי שאין לו בידי, וחנותי - במתנת חנם אני עושה עמו" (דברים רבה ב, א).

מתנת חינם זו הנקודה שהיא למעלה מעולם השכר, למעלה מעולם העבודה. ממילא, אם אין שם עבודה, אין שם שכר, ואין גם פגם, חמא ועוון. כי אם יש חמא ויש עוון - יש דין ויש דיין, יש שכר ויש עונש. אבל באותה נקודה עליונה הנקראת "מתנת חינם", שהיא למעלה מההנגיעה של פעולת הנבראים שיכולים להשפיע ולפעול - שם כביכול הקב"ה מנהיג את עולמו כשלעצמו, בלי התערבות מעשה הנבראים, וממילא שם שייך מהלך של מתנת חינם.

מאותו היכל יוצאת גם ה"בכיה של חינם". ישנו עולם הנקרא "חינם", ובו ישנה "מתנת חינם" וכמו כן "בכיה של חינם". שורש בכי זה, אינו מצד המעשים והפעולות. זהו עולם עליון יותר, גבוה הרבה יותר.

"בכה תבכה בלילה" – מהנקודה הבלתי מושגת

"בכה תבכה בלילה ודמעתה על לחיה" (איכה א, ב). דרך הבוכים שבוכים בלילה, כמו שאמרו חז"ל.

"להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צב, ג), עיקר האמונה טמון בנקודת ההסתרה, בחושך. אם כן, "בכה תבכה בלילה" פירושו שהבכי, שורשו מעולם של חושך, מעולם של הסתר. באותה נקודה שהעיניים מפסיקות לראות - בנקודה זו הן נחסמות ומורידות דמעות, ואז מגיע המצב של "בכה תבכה בלילה".

נקודת החושך היא נקודת הבכי. "אותי נהג ויולך חושך ולא אור" (איכה ג, ב). בכי הוא מאותו מקום של "ישת חושך סתרו" (תהלים יח, יב). החושך שלמעלה מן האור הוא המקום שממנו שורש הבכי. הבכי ששורשו כ"ב, הוא כנגד כ"ב האותיות של הכ"ב אורות, ובביטול של ההארה הזו - וכפי שהמגילה מסודרת בסדר

של א'-ב' [חלק מהפרקים] - שם טמון גילוי ההתבטלות כביכול של האותיות, התבטלות האורות, וגילוי ה"חושך ולא אור".

"בכה תבכה בלילה", הכוונה שהבכי מגיע מאותה נקודה שאין בה השגה, אין בה תפיסה, ואין בה אחיזה. מאותה נקודה של "אתם בכיתם בכי של חינם".

"בכיה של חינם", כפי שביארנו, הכוונה היא, שבמקום ששכרו של האדם מגיע מצד הפעולה - שם מגיעה נקודת ההשגה שלו, ועל כן הוא מקבל על פעולתו שכר. היכן שמסתיימת נקודת ההשגה - שם זהו אוצר מתנת חינם.

אוצר מתנת חינם אינו במקרה חינם. הוא חינם מצד עצמותו, שלא שייך לקבל אותו בשכר, כי לנברא אין נגיעה והשגה מצד עבודתו בעולם זה, במעלת מדרגה זו. זהו אותו עולם שלמעלה מתפיסת הנבראים בעצם, ובהכרח שאפשר לקבל אותו רק מצד מתנת חינם.

הנהגת מידה כנגד מידה - כלומר שכר ועונש - מתייחסת לפעולות האדם, לאופנים שנברא יכול לתפוס ולהשיג. מה שאין כן האוצר מתנת חינם - זוהי מתנה שאדם מקבל ואין לו בה שום שייכות ותפיסה, ובהכרח, אפוא, שהיא לא מגיעה לו מבח עצם הפעולות שלו.

"אתם בכיתם בכיה של חינם" פירושו, שהסוד של הבכי שבוכים בתשעה באב הוא למעלה מן השכל, למעלה מהתפיסה ולמעלה מהבנת בן אנוש!

אי אפשר להבין בשכל האנושי למה צריך לבכות בתשעה באב. ואף שודאי חרב הבית וכו', אך כשאדם קובע באמיתת לבבו פנימה באמונת אומן ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", הרי שאם "לטב עביד", מה מקום יש לבכי?!

"רבי עקיבא מצחק". איך, אם כן, הוא בכה בתשעה באב?

כאן מגיע הסוד הגדול של האמונה! רבי עקיבא מצחק והם בוכים אלו לא שני דברים. אותו ר' עקיבא ש"מצחק", גם בו קיימת הבחינה של "הם בוכים", אלא שאין הבנה ואין השגה להבין מפני מה יש מהלך של הם בוכים. זוהי אותה נקודה של "ישת חושך סתרו", נקודה שאין מקום להבינה! כי אכן מה מקום יש לבכי כאשר כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד!

סוד ה"אמונתך בלילות" – אמונה בסתירות

ננסה קצת לבאר את שורש הבני במקורו.

בני נולד באותה נקודת חסר של עצבות ומרירות בנפש, והעצבות כה חזקה, שהיא מתפשטת בבני.

"עצבים" כידוע זו עבודה-זרה. סוד הכפירה הוא סוד העצבות, סוד העצבים. ובאמת, יש להתבונן: כיון שהוא ית' אמת ופעולתו אמת, והוא ברא את העבודה-זרה בעולם, אם כן, מהו סודו של הרע?

יתירה מזו, ידועה דרשת חז"ל "טוב זה יצר טוב, טוב מאד זה יצר הרע" (ב"ר ט, ז), שכן הקב"ה ברא את הנבראים, והוא אמת ופעולתו אמת, וא"כ מוכן היטב שהכל אלוקות, והכל לטוב. אבל אם כן, איך אפשר לקרוא לדבר זה "רע"?

הקב"ה בעצמו כבר העיד כי "יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ה, כא), ואף שלמה המלך קרא תגר על כל מעשה בראשית ואמר: "הבל הבלים הכל הבל!" הכיצד? הרי הקב"ה ברא את הכל. הבל כיצד ורע כיצד?

אלא שכאן מגיע הסוד של "אמונתך בלילות", וטמון בזה עומק לפנים מעומק!

"אמונתך בלילות" כפשוטו, הכוונה להאמין שהכל לטובה. אבל אחרי שאדם מאמין שהכל לטובה, מגיעה אמונה עמוקה יותר - "אמונתך בלילות"! הוא מאמין שאף שזה טוב - זה רע, והוא מאמין שאף שרבי עקיבא מצחק, יש גם מהלך של "הם בוכים", והוא מאמין שאף שקוב"ה ממלא כל עלמין, מסובב כל עלמין, בתוך כל עלמין - עם כל זאת יש חלל שהוא כביכול פנוי מיניה. ואכן זהו תרתי דסתרי מיניה וביה, שאם הוא ממלא ומסובב כל עלמין והוא ברא גם את החלל הפנוי ממנו ית', א"כ היכן יש חלל פנוי? אבל אם אין מקום לחלל פנוי, הרי ח"ו אין תורה ואין נבראים, והכל ח"ו טעות!

אבל האמת היא שפועל אמת שפעולתו אמת, וזוהי האמונה בסתירה, וכפי שהארכנו לבאר לעיל. אדם מאמין שלית אתר פנוי מיניה ואין עוד מלבדו כפשוטו, ומצד שני הוא מאמין שיש חלל פנוי ויש נבראים. וסוד החלל הפנוי הוא

בין המצרים

תג

סוד שורש הע"ז, סוד הכפירה, סוד העצלות, סוד העצבים, ושם מושרשת נקודת הבכי של תשעה באב, ונקודת סוד הצמצום של החלל.

אם אדם מאמין שאין עוד מלבדו, ופועל אמת שפעולתו אמת וכל מאן דעביד רחמנא לטב עביד - אין מקום לצער, אין מקום לבכי. אבל האמונה, כפי שביארנו, כוללת את הגבול ואת הבלתי בעל גבול גם יחד. כשם שמאמינים שאין עוד מלבדו והוא ית' אין סוף, כך מאמינים שיש בריאה ויש גבול ויש סוף. ומאותה אמונה שיש גבול ויש חלל ויש צמצום - משם מגיעה נקודת הבכי של תשעה באב.

במילים "אתם בכיתם בכיה של חינום", מונח השורש העמוק של הבכי. מצד האמונה שאין עוד מלבדו וכל מאן דעביד רחמנא לטב עביד, בעצם לא מובן מה מקום לבכי יש? הרי הכל לטובה, וכשם שהבנין היה לטובה כן החורבן הוא לטוב. אבל כאן מגיע סוד האמונה, שצריך להאמין שהחורבן הוא רע, וצריך לבכות על החורבן מכח האמונה שהבכי הוא בכי אמיתי. ישנו חסר וישנה כביכול מניעה בהתגלות הבורא בכך שהבית אינו בנוי.

שלמה המלך כבר אמר: "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי" (מ"א ת, כו), ועם כל זאת אמר הקב"ה ששלמה המע"ה: "הוא יבנה בית לשמי" (ש"ב ז, יג). הכיצד? הן לכאורה זו סתירה מיניה וביה? מצד אחד "השמים ושמי השמים לא יכלכלוך" זו האמונה בבלתי בעל גבול, ומצד שני, ה"אכן אתה תבנה בית לשמי" זו האמונה בגבול, האמונה שהקב"ה איוה למכון לשבתו, הקב"ה יצר כביכול מקום מוגדר ששם הוא נמצא. ואף שזו אכן סתירה מיניה וביה, שאיך הבלתי בעל גבול ישכון בגבול? אבל כאן סוד האמונה!

נמצא, שלא רק מצד חורבן הבית בלבד מוכרחים להגיע לאמונה בצמצום, אלא בעצם הבנין של הבית מונחת האמונה בצמצום, והאמונה בחורבן היא שנחסר לנו הגילוי שמצד הצמצום.

בלומר, הבריאה בנויה בשתי מערכות: אין עוד מלבדו, אין סוף, מצד הבלתי בעל גבול, ומצד זה - כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד, אין שום מקום לצער ולבכי, הכל שמחה, וזהו "רבי עקיבא מצחק". ויחד עם זאת יש לנו אמונה בגבול, ומצד זה יש מקום לחורבן הבית ויש מקום גם לבכי.

בעומק, הבכי מגיע מצד האמונה שהגבול נכלל בבלתי בעל גבול. כי מצד האמונה שכל מאן דעביד רחמנא לטב עביד ששורשו בבלתי בעל גבול, אין מקום לבית ואין מקום לחורבן. כלומר, לא רק שאין חורבן, אלא אין מקום בשורש לבנין הבית ואין מקום לחורבן.

אבל מצד האמונה שהגבול נכלל בבלתי בעל גבול, וכשם שהבלתי בעל גבול אמת כן הגבול אמת - אכן יש ענין בבית ויש חסר בחורבן.

עלינו לדעת ש"הם בוכים והוא מצחק" אלו לא שני עולמות, אלא עולם אחד ממש. הוא מצחק מצד בחינת הבלתי בעל גבול, והם בוכים מצד בחינת הגבול.

הסתירות – עצם צורת בנין האדם

כאן צריך להגיע לנקודה עמוקה מאד בעבודה הכללית של האדם.

בידוע, האדם מורכב מ"אור פנימי" ו"אור מקיף". ובלשון יותר פשוטה: ה"יודעת היום" הוא האור המקיף את האדם ונמצא מחוצה לו, ואילו ה"השבות אל לבבך" זהו האור הפנימי, ההשגות המושגות בתוך הלב פנימה.

כדוגמא שבדבר: אדם משיג בשכלו ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", ועם כל זאת כשמגיע לכלל מעשה, הוא חש צער. ישנה כאן סתירה בין השגת הלב לידיעת המח: המח משיג לכאורה מה שאנו קוראים "אמת". הוא יודע ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד". ועם זאת, הלב משיג הפוך! ובפשטות אנו תופסים שעבודתנו היא להשיב אל הלב את האמונה, וודאי שכל זה אמת.

אבל ישנו סוג נוסף של עבודה, עמוק יותר. ה"יודעת היום" אלו המקיפים, זהו השורש במקיף, בעיגול, בבלתי בעל גבול, כפי שביררנו. וה"השבות אל לבבך" זהו האור הפנימי, הקו הישר המושג לאדם שהוא הגבול.

הבח של הבלתי בעל גבול והכח של הגבול נמצאים במוחו ובלבו של כל אדם ואדם. כח הגבול נמצא בלבו, וכח הבלתי בעל גבול נמצא [ביחסיות למה שהוא משיג ומושרש בו], ב'מקיפים' שלו, ב'מוחי' שלו.

בין המערים

תה

ודאי שראשית העבודה היא "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים... אין עוד", אבל עם זאת צריך להבין שכשם שאנו מאמינים שה"וידעת היום" הוא אמת, כך גם השגת הלב לפני שהופנם בו ה"וידעת היום", גם היא אמת!

זוהי נקודה עמוקה מאד. אדם תופס שהאמת היא אחת, ואם בשכלו הוא משיג אמת אחת והלב משיג אחרת, הרי שהאמת נמצאת רק במח, ואילו הלב אינו משיג את האמת. אבל באמת אינו כן! "ישת חשך סתרו", כל הסתר שדיברנו עד כה, נמצא אצל כל אדם ואדם בנפשו, והוא חי יום יום עם סתירות; המח תופס כך, והשגת הלב תופסת אחרת. אלא שבפשיטות נראה לנו שעלינו להשוות את השגת המוחין להשגת הלב וליישב את הסתירות, וגם זה אמת.

אבל בעומק, הרי לעולם המוחין הם למעלה מהשגת הלב, וא"כ תמיד חי האדם עם סתירות, אלא שעבודת האדם להתאים את הלב למח, ואז הוא מקבל מוחין חדשים ונוצרת אצלו שוב סתירה.

נמצא, שעצם צורת בנין האדם היא סתירה. המוחין במדרגה אחת, והלב במדרגה אחרת. ה"רצוא" בנקודה אחת, וה"שוב" בנקודה שניה. ועלינו לדעת שסתירה זו שאנו מדברים עליה אינה סתירה רק ביחס הכללי, אלא שזוהי המציאות הפנימית של כל יחיד ויחיד!

וכשאדם אינו תופס את סוד הסתירה, קשה לו מאוד! פעם רואה שהוא כאן, פעם רואה שהוא שם. אבל עליו לדעת נאמנה, שכשם שהמוחין אמת כך הלב אמת, והסתירה הזו, היא צורת הבנין בעצם!

עתה נבין, כי גם כאשר אדם מאמין ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", עם כל זה הוא מסוגל לבכות. ולמה? כי המקיפים - המוחין - מאמינים בזה, ואילו הלב אינו מאמין. הלב, מצד השבירה, אכן נמצא למטה מהשגת האמונה, אבל בעומק, בשורש השורשים של הדבר, בכיו של הלב הוא מצד "אתם בכיתם בכיה של חינם"!

אין זה דבר מקרי שדוקא הלב בוכה. ודאי שראשית העבודה היא "וידעת היום והשבת אל לבבך", אבל צריך לדעת שהשורש של הלב הוא בנקודה השווה

להשגת המוח. וכשם שהמוחין אמת - כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד - כך גם כשאדם בוכה ברגע של צער, הוא בוכה מחמת "אתם בכיתם בכיה של חינם", שהוא סוד האמונה בגבול, כפי שביררנו.

אלא שכאשר האדם משייך את הבכי שלו לקליפה, לשבירה, לחוסר האמונה - הרי שכך באמת הוא נתפס. אבל כאשר יאמין אדם שהבכי המגיע מלב, הוא מצד השורש של "אתם בכיתם בכיה של חינם", הרי העלה בעצם את מדרגת הלב שלו למוחין.

זהו סוג חדש של עבודה כיצד להשוות את מדרגת הלב למדרגת השכל.

בכי במדרגה הגבוהה – בכי המגיע מן השמים

בצורה המעשית של הדברים, ישנם שלשה אופנים כיצד אדם בוכה בכי, ושנים מהם הינם בכי של אמת, ונבאר.

המדרגה הנמוכה ביותר בענין, היא הבכי הנובע מחמת חוסר אמונה כפשוטו.

מדרגה גבוהה יותר היא, כשאדם בודיעת השכל יודע שכל מאן דעביד רחמנא לטב עביד, ועם כל זאת הוא יודע שישנה גם מצוה לבכות - כגון על חורבן הבית - ואז הוא מנסה להסיח דעת מהאמונה ועי"ז מגיע לבכי.

ובן מסופר על הצדיק מקומרנא זצ"ל, שבמיתת בנו רח"ל הסיח את נפשו מהדבקות בקב"ה, כי אילו היה דבוק בו ית', לא היה מרגיש כלל צער מהמיתה, ומחמת שהבין שרצונו ית' שיצמער, הסיט את נפשו מהדבקות והאמונה, וירד למדרגת הלב שהיא הבכי.

אך למעלה מזה ישנה מדרגה נוספת, והיא כמו שביארנו לעיל, שהאדם מכח הדבקות וההתקשרות לקב"ה הוא מגיע למצב של בכי, אך הוא בוכה ואינו יודע למה הוא בוכה! הבכי במדרגות הקודמות הוא בכי של הבנה, בכי של דעת - או מצד השבירה לגמרי, או מצד האמונה שצריך לבכות - אבל המדרגה העליונה בבכי הוא בכי המגיע מן השמים!

בכי מן השמים הוא אותו בכי שאינו מניע מצד השגת האדם כלל, אלא הוא בוכה ואינו יודע למה בוכה. זהו בכי מצד ה"לא ידע" הנובע מכח ההתקשרות בשורש לחיבור של הגבול והבלתי בעל גבול, וכשם שהבלתי בעל גבול אמת, כך הגבול אמת.

אבל כל זאת בתנאי שנפשו מקושרת באמת לחי החיים והוא כולל את הגבול בבלתי בעל גבול. או אז ישנו מהלך של "הם בוכים והוא מצחק" בבת אחת; הם בוכים מצד הגבול והוא מצחק מצד הבלתי בעל גבול ושניהם נכללים בבת אחת, כי הגבול והבלתי בעל גבול "כהדין קמצין דלבושיה מיניה וביה", אין נפרדות, יש אחדות פשוטה. השמחה והצער, הבכי והשמחה כרוכים זה בזה.

ובעומק יותר מצד ההתכללות הגמורה, האחדות הפשוטה, אי אפשר לשייך את הבכי לגבול ואת השמחה לבלתי בעל גבול דייקא, כי הכל אחד ממש!

התפיסה שיש רבי עקיבא בפני עצמו ויש חכמים לעצמם, יש עולם הזה לעצמו ויש עולם הבא לעצמו, כאן בכי ושם שמחה, אצלם בכי ואצלם שמחה - תפיסה זו תפיסה של נפרדות. ההבנה בעומק היא, שהכל "רוא דאחד", שהבכי שווה בשורשו לשמחה. אבל לא בכי מצד הדעת, כי בכי מצד הדעת אין לו מקום כלל, שכן "כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", אלא זהו בכי שלמעלה משורש השגת הנבראים.

כשם שאיננו יכולים להבין את סוד הצמצום, שהרי אם אין עוד מלבדו כפשוטו, איך יש צמצום? - כך בדיוק איננו יכולים להבין את סוד הבכי, שהרי הבכי הוא עצב, וזהו שורש העבודה-זרה שהיא הצמצום.

כח העונג כולל בתוכו את השמחה והבכי בבת אחת

בהלכות שבת ישנה הלכה, שאם הבכי עונג לו, מותר לו לבכות. ביו"ט ישנו איסור לבכות אלא אם כן זהו בכי של שמחה, געגועים, בכי דבקות, משא"כ בשבת נפסק בשו"ע שמותר לבכות בכי של עונג. ולא דוקא שמחה של דבקות, אלא גם בכי המוליד באדם רוגע וכדו', מותר לבכותו, כי עונג הוא לו [וכידוע שהשבת היא עונג, והיו"ט - שמחה].

בח העונג הוא אותו כח הכולל בקרבו גם את הבכי וגם את השמחה בבת אחת. שבת הוא יום שמחה, ועם כל זאת יש בו מקום לבכי שמוליד עונג.

יש כאן את נקודת ההתכללות, שהשמחה והבכי מתכללים זה בזה בשבת. אין נפרדות, ישנה אחדות אחת פשוטה, "רזא דאחד". הבכי והשמחה אינם שני דברים נפרדים, אלא הכל אחד! "כהדין קמצין דלבושין מיניה וביה", השמחה והעצבות, העצבים, הצמצום, הגבול והבלתי בעל גבול - "רזא דאחד".

פורים ות"ב – הראשית והאחרית של הביטול

"בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן, וכדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים" (משלי כד, ג-ד). ראשית הבנין הוא ע"י המוחין - החכמה, הבינה והדעת - עד שבפועל נבנה הבית. החורבן יכול להיות מצד שני פנים: או מצד השורש העליון - מצד חורבן וביטול המוחין, או מצד ה"כפועל" שהבית נחרב.

זהו סוד הפורים ותשעה באב. על פורים נאמר כי לעתיד לבוא כל המועדים בטלים חוץ מפורים. מדוע? כי שם ממון אורו של משיח, האור של ה"לא ידע". בתשעה באב נולד משיח. מהי השייכות של שניהם? בשניהם ישנו חורבן! בפורים זהו חורבן של "עד דלא ידע", ביטול המוחין, ביטול ה"בחכמה יבנה בית וכו'", ובתשעה באב יש את הביטול של הכפועל של הבית - חרב הבית בפועל. נמצא שבסך הכל, פורים ותשעה באב הם הראשית והאחרית של הביטול.

מצד החיצוניות, בתשעה באב ישנם דיני אבלות, אבל בעומק נולד בו משיח. מדוע? כי דוקא כאן טמונה נקודת הביטול של הגבול, וגילוי נקודת הבלתי בעל גבול. אלא שאם כן, לכאורה היה צריך להיות תשעה באב יום שמחה, שהרי נולד בו משיח, ומדוע נוהגים בו דיני אבלות? ואם יש בו דין אבלות - מדוע דוקא אז נולד משיח?

כאן הדברים שדברנו: כשם שיש בלתי בעל גבול, יש גבול. ומצד בלתי בעל גבול - שהוא נעלם בגבול - ישנה שמחה בתשעה באב, כי חורבן הבית שארע בו נותן מקום לגילוי הבלתי בעל גבול. "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך", בתשעה באב התגלה שאין מקום לבית!

בין המצרים

תט

אבל מצד הגבול - "אכן אתה תבנה בית לשמי". מי יבנה? - שלמה המלך ע"ה, החכם מכל אדם. כי המוחין הם הם הבונים את הבית! "בחכמה יבנה בית" ואכן הוא בנה בית. ובתשעה באב יש לבית זה חורבן, ומצד זה ישנה עצבות. ואם תשאל: זו האמת או זו האמת? התשובה היא: "יושב בסתר עליון"! כשם שיש אמונה בכלתי בעל גבול כך יש אמונה בגבול.

וביום זה של תשעה באב מתאחדים שתי הבחינות. לכל אחת משתי הסתירות הללו יש ביטוי משלה. מצד הכלתי בעל גבול אין לך יום של גילוי גדול מתשעה באב, כי תמיד הגבול כביכול הוא הלבוש לכלתי בעל גבול, הוא מעלים את הכלתי בעל גבול, אבל בתשעה באב שחרב הבית - אז נולד משיח, כי היה כאן גילוי לכלתי בעל גבול, התגלה כי אכן "השמים ושמי השמים לא יכלכלוך", אין מקום לבית. אבל מצד הגבול זהו יום של חורבן, יום של צער.

היסורים – למעלה מהשגת בן אנוש!

זהו סוד האבלות המבואר בפסוקים בפרשת יעקב שנתן לעשו עדשים שאין להם פה. מדוע אין להם פה? בפשוטו אין לו פה לדבר מפני תוקף צערו, אבל בעומק "דעת גנוז בפומיה", כמש"כ בתיקוני זהר.

בידוע, במצרים הדעת היתה בגלות, וכשנגאלו הגיעו למדרגת "פה סח", נוצר גילוי לדעת בדיבור. ובאבלות, שמתבטל המוחין, מתבטלת הדעת - שם יש גילוי לנקודה העליונה יותר. אבל זוהי אותה נקודה שאין דיבור, אין דעת. אז מתגלה ה"לא ידע", מתגלה אורו של משיח.

גם הנאולה וגם הגלות, שניהם לשון "גל", כאן "גאל" ושם "גלה". זה עם "א", זה עם "ה", כמש"כ המהר"ל. אבל שניהם בבחינת גלגל, וזהו סוד העיגולים. יש גילוי לעולם העיגולים, לעולם של הכלתי בעל גבול, של ה"לית מחשבה תפיסא ביה", ומצד זה כולם שווים [שהרי זוהי בחינת העיגולים, כמו שזכרנו].

"הן אראלים צעקו חוצה", וביארו המפרשים שחורבן הבית הוא דבר שהדעת אינה סובלתו! כיצד יתכן שרחמי הקב"ה נותנים מקום לאכזריות כביכול וצער כה נורא לנבראים. אין מקום בשכל האנושי להבין את החורבן. אבינו אב הרחמן, איה

רחמיך? איה חסדך? הרי אפילו בשר ודם קשה להבין שיפעל כך, ק"ו מלך מלכי המלכים הקב"ה אב הרחמן - איך פועל הוא כך עם בניו?

נמצא, שמצד הגבול, מצד מידת הרחמים המוכרת לנו - אין לנו השגה איך יכולה להיות מציאות של חורבן, כי באמת החורבן הוא למעלה מנקודת הגבול המושגת לנו. ומה שאמרנו שהגבול הוא נקודת החורבן, הכוונה שהוא נותן מקום לבניית הבית לשמו של הקב"ה, אבל הגבול הוא חלק מהבלתי בעל גבול, הוא איננו נקודה עצמית של גבול.

כפי שאמרנו, גם הגבול עצמו הוא אמונה, לא ניתן להשגה, לא נתפס בשכל. כשם שהבלתי בעל גבול לא נתפס, כך גם בגבול אין לנו הבנה, כי הגבול הוא אמונה. "אין עוד מלבדו" וא"כ איך יש מקום לגבול? - בהכרח שזוהי אמונה! וממילא, על החורבן "אראלים צעקו חוצה", צעקו שאין לו מקום מצד השכל האנושי.

ואכן אין מקום לכולם, אין אין לנו השגה לא בבנין, לא בחורבן ולא באין סוף. אבל יש לנו חיבור של דבקות ע"י התבטלות, ומצד זה יש לנו את ה"הוא מצחק והם בוכים"!

כל השאלות שיישאלו בעולם, כדוגמא: איך יש מקום לחורבן? מה שייך להבין את הצרות? התשובה עליהן אחת ויחידה: באמת לא שייך! אין מקום בשכל האנושי להבין זאת. כשקוראים את כל אנדות החורבן, ורואים את כל הצרות שעברו עליהם באותה תקופה, וכן הצרות שבאו על הכלל-ישראל בתקופות מאוחרות יותר לאורך כל הדורות, עומדים ותמהים: וכי זהו בעל הרחמים?!!

ודאי שבספרים ישנם הרבה תירוצים: שהרע מביא לטוב וכו', אבל סוף כל סוף אין הדעת סובלתם! איך אפשר לצער כל כך הרבה אנשים כל כך הרבה שנים? צריך להיות אכזר שבאכזרים - לפי התפיסה האנושית - כדי לצער כל כך הרבה!

באמת אין מקום להבין בדעת איך אפשר שיש ייסורים בבריאה, שיש רע, שיש חורבן! כל זה אבל מוליד לנו את ההבנה הפנימית שהשורש של הכל נמצא למעלה מהשגת הגבול, למעלה מהשגת הדעת האנושית.

כשאדם מבין את כל זאת, הוא יודע שהצער של תשעה באב אינו מצד ההתחברות לגבול כפשוטו, אלא התחברות לנקודה הרבה יותר עליונה. זהו בכי שמגיע בלי דעת ולא בכי שמגיע מדעת.

גם לחיצוניות של ת"ב אין מקום מצד הדעת

כאן מונח עומק נפלא.

בפשימות, תשעה באב מתחלק לשניים: הפנימיות היא אורו של משיח, ה"לא ידע", והחיצוניות זו העצבות, החורבן, הדעת.

אבל כאשר מבינים שהחורבן עצמו אין לו מקום מצד הדעת, שהדעת אינה סובלת ענין זה כלל - כאן מבינים שבין הפנימיות שזו לידת משיח, ובין החיצוניות שזהו החורבן - שניהם בבחינת "לא ידע", ואין מקום לדעת כפשוטו כלל!

לא רק הפנימיות היא בבחינת "לא ידע", אלא גם החיצוניות נכללת בלא ידע, ואין מקום לא לפנימיות ולא לחיצוניות מצד הדעת האנושית.

נמצא אם כן, שבין החיצוניות של תשעה באב ובין הפנימיות של תשעה באב - הכל גילוי של הקב"ה. אין כאן העלם וגילוי כפשוטו, אלא אלו שני ביטויים של צורת גילוי של "לא ידע". המשיח הוא גילוי עצמי של "לא ידע" והחורבן הוא גילוי ע"י צורה של ייסורים שאין הדעת סובלתם, והוא מביא את האדם למצב של "לא ידע".

מצד השכל האנושי אין מקום לבית וגם אין מקום לחורבן! "הנה השמים ושמי שמים לא יכלכלוך", בשום הבנה שכלית לא ניתן לתפוס מה הכוונה "בית אשר תבנה לשמי".

"מעייילי פילא בקופא דמחמא" (ב"מ לח ע"ב), "פילא" מלשון נפלא, מלשון פלא, ואותו מכניסים "בקופא דמחמא", איך אפשר לעשות זאת? "לא ידע"!

נמצא, שאף ש"בחכמה יבנה בית, ובתבונה יתכונן, ובדעת חדרים ימלאון", אבל עצם מציאות בנין הבית והשכנת הקב"ה בתוכו - זהו "לא ידע" גמור! וממילא בפועל יוצא שגם החורבן הוא "לא ידע". ובין גילוי משיח מצד הפנימיות

ובין החורבן מצד החיצוניות, אין להם מהלך מצד ה"ידע" כמות שהוא, אלא מצד האמונה של ה"לא ידע" ב"ידע".

נמצאנו למדים, שמציאות הנבראים המקבלת גילוי ביום תשעה באב, היא נקודת הגילוי של ה"אין עוד מלבדו", של החיבור של הגבול בבלתי בעל גבול, וההכרה ששניהם אין נפרדות ביניהם כלל אלא "רוא דאחד", "כהרין קמצין דלבושין מוניה וביה".

אם ניגש אדם לתשעה באב באותה נקודה של אמונה גמורה שצריך לבכות, בכוחו להתחבר לשורש הבכי העליון. כאשר אדם מגיע רק עם מבט של "רבי עקיבא מצחק", הרי שכביכול בדקות הוא כופר ב"הם בוכים". האם באמת סבור הוא שחכמים לא השיגו ור' עקיבא השיגו? אם כן, נמצא שכביכול ר' עקיבא צודק והם טועים, ובדקות הוא כפר ב"הם בוכים", ומהיכן יכל לינוק בכי?

אבל כאשר מגיע אדם לנקודה של השתוות פשוטה, שכשם שהוא מאמין שהכל לטובה אעפ"י שהוא רואה הפוך, כך הוא מאמין שצריך לבכות - אז יכול הוא לקבל יניקה אמיתית של בכי.

סוף דבר: אף אם אדם מרגיש שהוא בוכה מצד נקודת החיצוניות, עליו להאמין שהבכי בעומק נפשו בא מצד ה"לא ידע" ולא מצד הדעת, ואז - הן מצד השמחה הטמונה ביום הזה, שהוא גילוי הבלתי בעל גבול כמות - אורו של משיח - והן מצד הבכי, יקבל התקשרות ברורה בקב"ה למעלה מן הדעת האנושית.



ליקוט
בענייני
המועדים



מועדים - כללי

מועד - חיבור

'מועד' מלשון התוועדות, "ונועדתי שמה" (שמות כט, מג), זמן של דעת וחיבור עם הקב"ה, ולכל מועד חיבור בצורה שונה.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - נג)

זמן ומעל הזמן

זמן, מלשון מוכן, מזומן. כל זמן יש לו את האור המתגלה בו, וגילוי זה נותן השגה יותר בנקל לנבראים לקבל את אותו אור, ולכך הוא נקרא "זמן" כי בו האור זמין ומוכן להשגה.

ומעתה הבן סוד ענין מעל זמן, שכאשר האדם דבק בשורש בעולם האחדות, בכוחו להשיג כל אור בכל עת. והרי שאינו מוגבל להשיג אור של פסח דוקא בפסח, ואור של שבועות דוקא בשבועות וכדו' - אלא בכל עת ובכל שעה הכל פתוח וזמין לפניו, הכל מוכן מזומן לו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תקטז)

מקדש ישראל והזמנים

ג' חלקים ישנם: עולם, שנה, נפש [עש"ן], ולכל אחד מהם יש את נשמתו. נשמת העולם היא התורה"ק, "אסתכל באורייתא וברא עלמא". נשמת השנה, הזמנים - הם ישראל; "מקדש ישראל והזמנים", ישראל מקדשים את הזמנים, מפני שהם נשמת הזמנים. ונשמת הנפשות זו השכינה הקדושה, האלוקות השורה בנפשות.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - שנט)

כוונות - צורתן האמיתית

בכל שבת ובכל יום מכוונים את אותן כוונות לפי כוונות האריז"ל וכו'. אולם באמת אין יום אחד דומה לחבירו, ואין שבת דומה לחברתה, וכל הכוונות אינן אלא אותה נקודה שיש דמיון בין יום ליום. אולם ישנן כוונות נוספות לכל יום, ולכל שעה, ולכל רגע, וזה לא נכתב בשום ספר, אלא הצדיק הדבוק בקונו משיגו בכל עת ובכל שעה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרנח)

אלול

הבימול הנמור - שלילת כל בקשה

דוד המלך ע"ה אמר: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וכו'". למעלה מזה ישנה בחינה שהאדם אינו מבקש כלום, אלא מבטל עצמו לגמרי והיכן שהקב"ה רוצה שם יניחו. אלא שרוד המלך ע"ה נתלבש בכל המדרגות כנודע, ולכך ביקש בצורה זאת.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תקמד)

שורש אבא ואמא - בכתר

אבא אמא - אותיות אב-א אמ-א. כלומר אבא ואמא, חכמה ובינה, שורשם בא', בכתר, אלופו של עולם.

זהו שאמר דוד המלך ע"ה: "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני", כלומר, במל ממני בחינת אבא ואמא, בחינת חכמה ובינה, והגני דבק בכתר, והוא יאספני. וז"ש שם לפני כן: "אחת שאלתי מאת ה' וגו'". כלומר, לא נשארה לי אלא מדרגת כתר בלבד, ולכך הגני מבקש רק אחת.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרסג)

מקום מושבו של כל אחד ואחד בעולם העליון

"עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים וכו', ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה".

הנה מצינו בספה"ק כמה פנים מיהם הב"ד של מעלה. יש שאמרו, שאלו הצדיקים של אותו דור שנפטרו באחרונה. ויש שאמרו, שזו השכינה או שאר ספירות. ויש שאמרו, שאלו מלאכים. ויש שאמרו, שזה הקב"ה, כמ"ש כאן במתניתין.

ובאמת דברי כולם אמת, כי כל אדם לפי מדרגתו, היכן שהוא דבוק, הבחינה שדבוק בה - היא זו שדנה אותו. רק מי שדבוק כל כולו בקב"ה בכל עת ובכל שעה - הוא נידון ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי בו דבק. ומעתה הבן, שמי שדבוק ביש, אפילו במשהו, אינו דבק בקב"ה, וממילא אינו נידון על ידו יתברך.

וזה"ש התנא: "דע מאין באת", ומי שדבק בבחינה זו, באין - הריהו דבק בקב"ה, ואדם כזה, הדין וחשבון שלו הוא "לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה".

ומעתה הבן, כי הנה ישנם היכלות רבות בעולם העליון, ויש מתיבתא דמשה רע"ה, ודר"ע, וכו' וכו'. וכל אדם, היכן שהיה דבוק בחייו, שם יהיה. ומי שבחיו היה דבוק כל כולו בחי עולמים - יהיה רשאי להיות בכל עת במתיבתא דקוב"ה. וכל אדם לפי מהות וזמן הדבקות שלו בחי החיים, כן יזכה לערך זה ממש לזכות להיות במתיבתא דקב"ה.

וזה"ש דוד המלך ע"ה: "אחת שאלתי וגו' שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו". וכבר הקשו רבים, שתחלה אמר "שבתי וגו' כל ימי חיי", ולאחר מכן אמר "ולבקר". וביאור הדברים כנ"ל, שבבית ה', במתיבתא דקוב"ה, רצה להיות כל ימיו. ויחד עם זאת, ביקש לבקר בהיכל הצדיקים. אולם עיקר מושבו במתיבתא דקוב"ה. אלא שמצד חיבורו אף לכנס", נכנס לבקר בהיכלות החיצונים של המלך, והבן.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - שסה)

ראש השנה

ענין השופר

שופר, אותיות פר, שו. והענין: פ"ר כידוע הם פ"ר דינים. שו, שורש של אותיות שווה, השתוות וכו'. בחינת שופר, מיתוק הדינים, שהדינים שווים לחסדים.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרסא)

יום כיפור

אש - כח הביטול

"מחיתי כעב פשעך" וגו'. מחיתי שורש מת, אותיות חם. והענין: כח הביטול בעוה"ז עיקרו ע"י האש, ע"י חום האש. וכן כח מחיקת העוון הוא ע"י יסוד האש הרוחני המכלה את כתם העוון. שכשם שלבוש האש מכלה בגשמיות, כן פנימיות האש מכלה ברוחניות.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תיט)

מהות החילוק בין בעל תשובה לצדיק

"במקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד".

ביאור הדברים, שהאדם נקרא הולך מצד הבחירה שבו, משא"כ המלאך נקרא עומד, כי אין בו בחירה. והנה סוד עומק מהות התשובה, שורשו ממקום שלמעלה מבחינת חטא, והוא בחינת הידיעה שלמעלה מן הבחירה.

וז"ש "במקום שבעלי תשובה עומדים", "עומדים" דייקא, בחינת ידיעה כנ"ל, שמשם מושכים הארתם, "צדיקים גמורים" וכו', כי הצדיק מושך חיות ממקום הבחירה, ולכך הוא בבחינת הולך ולא בבחינת עומד. והנה דוד המלך ע"ה שהוא הקים עולה של תשובה, הוא דייקא בחינת משיח, שיגלה את הידיעה, כי התשובה והידיעה מאותו שורש הם כנ"ל.

זהו סוד מה שאמרו חז"ל עה"פ "תשב אנוש עד דכא" - "עד דכדוכה של נפש". ואע"פ שכתוב "אין שלמון ביום המות", הרי שאין בחירה אז [שהבחירה הוא

בחינת שלטון], אולם זה גופא סוד התשובה שמתגלה דייקא במקום שאין בחירה, והבן. אלא שאף במקום שהתשובה באה על ידי בחירה, מ"מ זוהי המשכת אור הידיעה.

וזוהי כוונת הזוה"ק שכתב ש"משיח אתי להשיב צדיקיא בתשובה". כלומר, הוא משיב אותם לעולם התשובה בשורשו, שהוא עולם הידיעה כנ"ל.

והבן כי הנה ישנם נ' שערי בינה, שהם נ' שערי תשובה. ועל שער הנ' אמרו, "כל באיה לא ישובון", הרי שאין שם בשער הנ' בחינת תשובה. וביאור הדברים כנ"ל, שבמ"ט יש תשובה על ידי בחירה, משא"כ בשער הנ' מתגלה שורש עולם התשובה שלמעלה מן הבחירה, והוא תשובה מעולם הידיעה, כנ"ל.

והרי שיש לנו ב' בחינות: א. מה שאור הנ' מאיר במ"ט, ואזי הכלי הוא תשובה של בחירה, אולם האור הוא תשובה של ידיעה. ב. שער הנ' בעצמותו, שברור הדבר שגם האור וגם הכלי של ידיעה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תקעו)

סוכות

אין עוד מלבדו

איתא בחז"ל (ויקרא רבה ל, ט): "ד"א 'פרי עין הדר' זה הקב"ה, שכתוב בו (תהלים קד) 'הוד והדר לבשת'. 'כפות תמרים' זה הקב"ה, שכתוב בו (שם צב) 'צדיק כתמר יפרח'. 'וענף עין אבות' זה הקב"ה, דכתיב (זכריה א) 'והוא עומד בין ההדסים'. 'וערבי נחל' זה הקב"ה, דכתיב ביה (תהלים סח) 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו'".

הנה המדרש פירש כל הד' מינים על הקב"ה. והמשכיל האמיתי ישכיל ויבין עומק הדבר, שדברי המדרש הללו הם גילוי לכל הבריאה כולה, שהיא בגדר "אין עוד מלבדו" ממש, וד"ל.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - קנז)

שם הוי"ה

בדברי חז"ל מצינו שהיתה סלקא דעתך שיש לאגוד אף את האתרוג יחד עם ג' המינים, וילפינן דאתרוג לעצמו וג' מינים לעצמם.

והנה יש לידע יסוד גדול מאוד, דכל מקום שמצינו ס"ד, הו"א וכדו' - שורש הדבר, שיש בחינה פנימית כזו, אלא שלהלכה אינו כן, דבחינה זו איננה בגילוי אלא בהעלם, אולם בהכרח שיש כזו בחינה, שאל"כ לא היתה ס"ד והו"א כלל לומר כן. ולכך אף שלדינא יש לנהוג כפי המסקנא, מ"מ ביכולת האדם להתחבר לפנימיות הדבר, להתחבר גם לס"ד, להו"א. אולם כל זה רק בהתחברות פנימית, ולא למעשה ח"ו.

בן הדבר לענייננו, שנודע שד' מינים כנגד ד' אותיות הוי"ה. וישנה בחינה שכל ד' אותיות הוי"ה מאוגדים ומאחדים, וזו בחינת הפנימיות. ויש בחינה שג' האותיות נפרדות מן הרביעית, והבן.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - קנט)

חנוכה

חודש כסלו

כסלו, אותיות: כוס-ל. כוס בחינת כלי [שם אלקים בנימי' כוס שהוא כלי לחסד]. למד, לשון לימוד. ועוד, למד במילוי, בנימטרי' דע, לשון דעת. וזוהי בחינת כסלו, שמאיר בה אור החכמה, ה"תורה אור", והרי הוא כוס, ל-למד, כלי ללימוד.

כי הזמן הוא כלי לבחינת נפש, ובחינת נפש המאירה בכסלו, היא אור החכמה. והרי כסלו כלי לבחינת נפש של אור החכמה. ועוד, שהרי ס' וש' מתחלפות [ששורש הס' בש', ושורש הש' בש' והבן], והרי יוצא כסלו, אותיות שכלו, לשון השכלה, לימוד.

זאת ועוד. כסלו בא"ת ב"ש, לחכפ, בנימי' חלק. והענין: שורש ההתחלקות מתחיל בספירת החכמה, כי מצד ספירת הכתר, זוהי נקודת ההשתוות, בחינת א"ן, והכל א"ן, וא"כ הכל שווה. ומספירת חכמה ואילך, שנבנית בחינת יש, בחינת

"בחכמה יבנה בית", הרי שיש בבית חילוק, רצפה, קירות, תקרה וכו'. ולכך בחינת החכמה היא בחינת החילוק, והבן.

זה סוד "כי חלק ה' עמו", כלומר, אף בחינת חלק, הוא הוי"ה. אף בחינת ההתחלקות, מושרש בשם הוי"ה, שהוא אחדות גמור. והרי שאין המדובר בחלק מבחינת פירוד, אלא אחד מצורות גילוי האחדות, הוא בצורה של התחלקות, והבן מאוד.

ומבחינה זו, צירוף כסלו, נעשה סל-כו. כלומר, סל, לשון כלי, לכ"ו, לשם הוי"ה, בגימ' כ"ו. והרי שהחכמה, החלק, מושרש בשם הוי"ה, באחדות. ובאמת שזה החילוק בין חכמה אנושית לחכמה אלוקית, דחכמה אנושית היא בבחינת חילוק גמור, מחלוקת, אולם חכמה אלוקית, אין פירוד ח"ו באלוקות, אלא הכל אחדות, בבחינת "אלו ואלו דברי אלקים חיים", הכל אחדות גמור, אלא שכל אחד מגלה פן אחד של האחדות. וזוהי בחינת תיקון עץ הדעת, שהוא השכלה אנושית.

ומעתה נבין צירוף נוסף לחודש כסלו, כל-סו. ביאור הדברים: יון, הוא הכח המנגד לחכמה האלוקית, ודבק בחכמה האנושית, והוא בגימטרי' ס"ו. והנה בחינת יסוד נקראת כל, כנודע. והנה הכתר כנגד מלכות, בחינת משיח בן דוד, כתר מלכות. וחכמה, כנגד יסוד, בחינת משיח בן יוסף. ובחינת כסלו, הוא תיקון בחינת חכמה אנושית, חכמה דקליפה. וזאת ע"י חכמה - יסוד, כנ"ל. וזוהי בחינת כסלו, כל-סו. כל, יסוד, חכמה. תיקון ל"ס, ליון, כנ"ל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - קצה)

מצות פרו ורבו

פרו ורבו הם ב' הפכים זה מזה: "פרו" לשון לפורר, להפריד, ו"רבו" לשון להרבות את הדבר גופא ע"י תוספת.

וזה ענין מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי נר חנוכה, אי מוסיף והולך או פוחת והולך. שיטת ב"ה מוסיף והולך, בחינת "רבו", הוספה. ושיטת ב"ש פוחת והולך, בחינת "פרו".

עומק הדבר, שבמספר שמונה כלול אחד לעצמו, ושנים לעצמו וכו', עד שמונה. וכל יום הוא בחינת פרור, שמפורר את השמונה לפרטים, ומגלה את כל הפרורים שנמצאים בשמונה, שזה מאחד עד שבע, שכולם כלולים וגנוזים בשמונה. והנה להלכה קי"ל כב"ה שמוסיף והולך, וזה בחינת "רבו".

וזה ענין יחוד חנוכה ופורים, דשיטת ב"ש בחנוכה, הוא גילוי מהות פורים בחנוכה, והוא היחוד הגמור תרי רגליו, נו"ה, בחינת יחוד המשיחים. וכיון שעתה אין יחוד של חנוכה ופורים, לכך אין הלכתא כב"ש. וזהו עומק מצות פרו ורבו. שמצד אחד הולדת הבנים זה בחינת "רבו", שעד עתה היה רק האב והאם, ועתה נעשים גופים רבים. אולם יש כאן גם בחינת "פרו", שערך עתה האב והאם היו כוללים בתוכם את כל תולדותם, ועתה התגלה כל דבר בצורה של פרור.

ענין זה הוא מבט כללי על כל הבריאה כולה. ולכך מצווה זו היא ראשית כל המצות, מפני שהיא כוללת בתוכה את כל המצות, את כל מהות הבריאה.

נקודה זו מתגלה באדה"ר עצמו, שנצטוו במצות פרו ורבו, שבחיצוניות נראה "רבו", שעד עתה היה אדה"ר וחיה, ועתה נתווספו קין והבל. אולם בפנימיות אמרו בספה"ק, שאדה"ר כלל בתוכו את כל נשמות הנבראים עד סוף כל הדורות. נמצא, שהולדת קין והבל אינה אלא פירור מאדה"ר.

ועומק הדבר: כל דבר יש בו בחינת החיצוניות שבו ובחינת הפנימיות שבו. מצד בחינת החיצוניות, נראה הדבר כ"רבו", כהוספה. אולם מצד בחינת הפנימיות, מובן הדבר שהתוספת אינו אלא התפוררות של הראשון הקדום. ולכך התכלית של הכל הוא פורים ולא חנוכה. כי בבחינת פורים כלול שאי אפשר להוסיף כלום וזה עומק ענין האחדות, שהכל כלול ומאוחד בנקודה הקטנה ביותר, ואין שייך להוסיף עליה כלל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה מה')

בחינת "שוק" ותיקונה

בנר חנוכה אמרו שמצוותה "עד שתכלה רגל מן השוק" (שבת כא ע"ב). והענין בזה, כי "שוק" בגימטרי' תו. "תכלה רגל מן השוק" כלומר, תוריד ותכלה מנין רגל

תכג

ליקוט בענייני המועדים

ממנין שוק, תמצא מנין קע"ד עם הכולל, אותיות עקד. והיינו שישנה בחינת עקודים ונקודים, כנודע. עקודים לשון עקוד, אחדות. נקודים, פירוד.

שוק עניינו פירוד, ו"תכלה רגל מן השוק" עניינו לבטל את הפירוד, ולעלות לעולם האחדות. שוק גימטרי' שועל, והוא ענין שועל שהיה יוצא מבית ק"ק כמבואר בסוף מכות, שזה ענין הפירוד שיצא מן האחדות, ק"ק, והעבודה להעלותו.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - ח)

ט"ו בשבט

הוד, נצח ויסוד

חנוכה כנגד הוד, פורים כנגד נצח, וט"ו בשבט כנגד יסוד. ולכך הוא כנגד מלך הדר, שהוא בחינת יסוד, בחינת תיקון. והוא חיבור של הפנימי, ללבוש.

זוהי בחינת "טעם עצו ופריו שווה", שהפנים והלבוש שווים זה לזה. והוא תיקון עץ הדעת, שנעשה לבוש לעץ חיים, ומבוטל אליו ושווה לו.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - כא)

הראש היבן

ט"ו בשבט הוא ר"ה לאילן, כלומר לעץ החיים.

והנה נחלקו ב"ש וב"ה. ב"ש ס"ל דא' בשבט הוא ר"ה לאילן, וב"ה ס"ל דהוא בט"ו בו. והענין: ישנה בחינת יושר, ושם הראש נמצא בהתחלה, וזוהי בחינת ב"ש. וישנה בחינת עיגולים, ושם הראש הוא נקודת המרכז, העיגול הפנימי ביותר, וזוהי בחינת ב"ה בט"ו, שהוא נקודת המרכז של החודש.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרצ)

פורים

י"ג אדר

י"ג אדר, "זמן קהילה לכל" (מגילה ב ע"א), כדכתיב "לך כנוס את כל היהודים" (אסתר ה, טז). זהו כח האחדות, ולכך נקבע דייקא ליום י"ג, שהוא גימטרי' אחד, ובו מונח כח האחדות.

והנה י"ג אדר בגימטרי' ריח. והענין, כי כל החושים נפגמו בחטא אדה"ר, חוץ מחוש הריח, כנודע, והוא חושו של משיח, כאומרם "מַרְחַח וְדֹאֵינ" (סנהדרין צג ע"ב). והרי משיח הוא בחינת האחדות - בחינת "וגר זאב עם כבש" (ישעיה יא, ו) ובחינת "וכתתו חרבותם" (ישעיה ב, ד). לכן, ביום י"ג באדר מתגלה בחינת חוש הריח, חוש האחדות, שהוא חוש הנשמה שעניינה אחדות.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - מח)

שורש חיוב מחיית עמלק

"תמחה את זכר עמלק" - ישנו חיוב לדאוג לכל יישאר זכר לזרע עמלק. ועומק הענין, כי עמלק בחינת ספק, בחינת שניים, שורש הבריאה, שהיא כביכול שניה לא"ם. ושורש פנימיות חיוב מחיית עמלק, שלילת קיומם - הוא סוד שלילת הנבראים כולם, וגילוי ש"אין עוד מלבדו" כפשוטו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תעד)

כח עמלק ותיקונו מיניה וביה

ב' פעמים לץ, בגימטרי' עמלק.

והענין: ליצנות היא שלילת הכבוד, אולם דבר שאין בו כבוד כלל מעיקרא, אין עושים ממנו ליצנות, כי כאשר אין כבוד אין צורך לשוללו ע"י ליצנות. נמצא, שכאשר יש ליצנות על דבר, זה גופא מעיד שיש בו כבוד. הרי שעמלק שענינו ליצנות, בזה גופא מגלה שיש בו כבוד, וזוהי בחינת ליצנות מן הליצנות, כי הליצנות

ליקוט בענייני המועדים תכה

גופא נותנת ומעידה שיש כבוד, ועל זה גופא באה הליצנות השניה, להתלוץ מן הצורך בליצנות הראשונה.

סוף דבר, אם נעשה ליצנות עד אין סוף, בהכרח שישנה נקודת כבוד שנצרכים לשוללה. וזה גופא סוד תיקון עמלק, שבזה גופא שמתלוץ, מגלה את הכבוד. הרי שבמעשה ליצנות דיליה נותן עמלק כבוד, וזהו גופא תיקונו. ובאמת זה גופא סוד תיקון ההפכים, והבן.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - שג)

עמלק וביטולו

עמלק בגימטרי' פעמים. והענין, כי עמלק הוא סוד המקרה, כגודע. והנה דבר שחוזר על עצמו פעמים, הוא היפך המקרה. וא"כ בחינת פעמים, הוא ביטול בחינת המקרה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - קה)

סוד עמלק - הוי"ה והיפוכו

עמלק, בחינת כלב. כלב בגימטרי' נ"ב. הענין, עמלק כולל שם הוי"ה, והפכו. הוי"ה כ"ו, ב' פעמים הויה והיפוכו, גימטרי' נ"ב. וזה סוד עמלק. ולכך אמרו במדרש (ילקו"ש וירא יט, פד) ש"שיבתה של סדום נ"ב שנה ושלושה כ"ו". וביאור דבריהם, כ"ו בסוד בחינתה, וכ"ו כנגד הוא הכח הנגדי לה, וסדום ועמלק בחינה אחת להם.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - יד)

תיקון כעסו של משה רע"ה ע"י בחינת פורים

על משה רבינו ע"ה אמרו חז"ל: "כיון שבא לכלל כעס בא לכלל טעות" (ילקו"ש מסות רמז תשפו). תיקון בחינת כעס זו, הוא ע"י בחינת פורים. פורים בגימטרי' שלו. כי סוד הפורים הוא סוד ההשתוות, הכל שווה, "ברוך מרדכי" ו"ארור המן" שווים, וכשישנה השתוות אין בחינת כעס.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - יח)

ע"י התערותא דלתתא כח ההצלה גדול יותר

בפורים כתיב: "לך כנוס את כל היהודים" (אסתר ד, טז), כלומר, האסיפה נעשתה ע"י מרדכי הצדיק. ואילו אצל נח כתיב "שנים שנים באו" (בראשית ז, ט) - הקב"ה הביאם.

אלו הן ב' מדרגות: בפורים ההתכנסות באה מצד המקבלים, ולכן היתה הצלה לכולם. משא"כ אצל נח האיסוף היה ע"י הקב"ה, ולכך ניצלו רק שבעת החיות המהורות וכו', כלומר רק השורש ניצל.

(בלבכי ח"ה, מילי דעבודה - כ)

עבודת פנימיות הנפש

בנפש האדם קיימים ב' רובדים: רובד פנימי ורובד חיצוני. הרובד הפנימי שקט ורגוע, ובו שייך ענין הדבקות, בחינת "קול דממה דקה" (מלכים א, יט, יב), והרובד החיצוני, עניינו רעש התפעלות, ועבודת האדם לצאת מבחינת "קול רעש גדול", התפעלות דקדושה - ולהכנס לפנימיות, ל"קול דממה דקה" שבנפש.

גם לאחר שנכנס אדם לפנימיות הנפש, ודבק בנקודה שקטה, מ"מ עדיין יש בו את בחינת החיצוניות. וכשעה שהוא רוצה לדבוק בפנימיות, "בקול דממה דקה", החיצוניות תובעת את שלה, "קול רעש גדול", התפעלות, תסיסה, פעולה.

מונחת כאן נקודה עמוקה. אדם צריך להעסיק את החיצוניות שבו, בחלק הראוי לה, ולהשאיר את עצמו, את מהותו העיקרית, עם פנימיות נפשו. והוא כדוגמת מים אחרונים ושעיר לעזאזל, שענינם נתינת מתנה לרע להשקיטו, כדי שנוכל להתעסק עם הפנימיות.

לדוגמא: ניתן לתת לחיצוניות את חלקה ע"י אכילה כראוי, ע"י אכילה מועטת בעת המחשבה, או ע"י שמיעת שיר התופס רק את חיצוניות הנפש, וכן דרכים נוספות כל אחד לפי נפשו. אולם כל זה נאמר באדם שכבר הגיע לרובד הפנימי שבו, ורק רוצה להפריד את שניהם, אבל מי שעדיין לא הגיע, אלא יש בו

רק התנוצצות של פנימיות - לזה העצה היעוצה, להתבודד, ובמיוחד במקום פתוח. וכן לפעמים ללכת במקום שקט, ואז יגיע קצת לנקודה פנימית שקטה.

למעלה מכל זאת ישנה מדרגה גבוהה יותר, והיא שהרע משלים עם הטוב החיצוני, עם הפנימי. בחינת "לבי ובשרי ירננו אל אל חי" (תהלים פד, ג). גם בשרי נבנה מן הרוחניות, ומגיע לשקטות מזה, ואז אין צורך בשעיר לעזאזל וכדו'.

זוהי בחינת פורים, שלמעלה מיום הכיפורים. ולכך, ביום הכיפורים יש שעיר לעזאזל, ובפורים אין ענין כזה, כי בפורים אין רע כלל.

עומק הענין: ככל שגדל עומק הפנימיות, כן הוא סתירה לחיצוניות. לכן פעמים כשכבר הגוף שקט, אחר זמן-מה הוא שוב מתעורר, וזאת מפני שהשלים עם רמת שקט יחסית. אולם כאשר גדל השקט, את זאת אינו מסוגל לקבל, וכן חוזר חלילה. תחילה יש אויבים, אח"כ מתקיים בו "גם אויביו ישלים אתו" (משלי טו, ז), אח"כ נעשים אויבים חדשים למדרגה העליונה, וחוזר חלילה.

(בלבכי ח"ה, מילי דעבודה - לב)

המשכת ה"לא ידע" דפורים לכל השנה

כל המועדים בבחינת "ידע", ופורים בבחינת "לא ידע". מצד אבחנת המקבל, ישנו הבדל יסודי בין הכנתו לקבל השפעה מכל המועדים, לבין הכנתו לקבל השפעה מפורים, ונבאר.

ביון שהשפעת המועדים כולם, הם בבחינת "ידע" - לכך על האדם להיות במהלך של "ידע", ועליו להכין את עצמו, ולדעת מהי מהות החג, ומה הוא עומד לקבל ממנו. פורים, לעומת זאת, עניינו "לא ידע", וממילא גם הכנת האדם אליו צריכה להיות בהתאם. עליו להעמיד את עצמו במהלך של "לא ידע", כלומר שאינו יודע כלל מה הוא עומד לקבל מפורים, אלא מעמיד עצמו לקבל כל השפעה שתבוא.

נבאר עומקם של דברים.

כשאדם מכין את עצמו לדעת מה הוא עומד לקבל, מצד אחד הוא מכשיר את עצמו לקבל השפעה זו, אך מצד שני, הוא מגביל את עצמו לקבל דוקא

השפעה זו, ולא השפעה אחרת. נמצא, שהכנת הכלי לקבלת אור מסוים - היא גופא הגבלת הכלי מלקבל אור מכלי אחר. אולם בפורים אין ההכנה לדעת מה עומד לקבל, ולכך שפיר יכול הכלי לקלוט ולקבל כל אור, כיון שאין מניעה מצד הכלי.

ובאמת מצד הזמן ישנה חלוקה בין בחינת "ידע" לבחינת "לא ידע", שבכל המועדים הבחינה היא "ידע", ובפורים - "לא ידע". אולם בנפש יכול להיות כל השנה מהלך של פורים, ואדם יכול להיות כל השנה במהלך של "לא ידע". בצורה זו בכוחו לקבל כל השנה כל סוג של אור, ואין לו מניעה כלל.

לבן, בעבודה המעשית, ראוי לו לאדם, לעולם לא להכין את עצמו מה הוא הולך לקבל מכל ענין רוחני. כי בכך הוא מגביל עצמו כנ"ל, אלא יעשה המעשה בתמימות, וימתין ויצפה שהקב"ה ישפיע עליו כל שפע שיעלה ברצונו להשפיע.

נקודה זו צריכה להיות יסוד חיי האדם, לעשות כל מעשיו בתמימות גמורה, ולא לצפות כל הזמן איזה הרגשות ירגיש, ואלו קנינים רוחניים ישוג, אלא יעשה הכל בתמימות, וימתין שהקב"ה ישלח לו את כל אשר ישלח.

(בלבכי ח"ה, מילי דעבודה - נו)

הצדיק - צינור להורדת הנהגת ה"לא ידע"

בתיב "כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גילה סודו לעבדיו הנביאים" (עמוס ג, ז) וכתב בזה"ק שכשאין נביאים, הדבר נעשה ע"י החכמים. והיינו שהנביא הוא הצינור שדרכו יורד הנהגת ה' לעולם. ולכך הוא יודע ראשון, והוא השורש והצינור לשפע זה.

והנה ישנן ב' הנהגות מן השמים: הנהגת ה"ידע" והנהגת ה"לא ידע". כאשר הנהגה היא בבחינת "ידע", נצרך שהנביא ידע מה הולך לקרות, וזש"כ במרדכי "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (אסתר ה, א), ועצם ידיעתו, היא גופא הכח המוריד את הגזרה לעוה"ז. ואילולי ידע, לא היתה גזירה. אולם ישנה הנהגת שמים בבחינת "לא ידע", ואז הצדיק והנביא צריכים להיות במהלך נפש של "לא ידע", ואז הם צינור להנהגת "לא ידע".

זהו ענין "ומרדכי ידע". עבודתו היתה לכמל את ידיעתו [ע"י הכנת סוד ההפכים שהכל יכול להתהפך], ועי"ז היה מוריד לעולם את בחינת "לא ידע", בחינת פורים, והוא גופא היה הצינור להורדת ה"לא ידע".

והנה באחרית הימים לפני בוא הגאולה, שעומדת להתגלות בחינת ה"לא ידע" בגילוי גמור [רדל"א] - אז נאמר: "וצדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב, ד). כלומר, כל הידיעה נעלמת מן הצדיקים, והם דבקים במהלך של "לא ידע", ועי"ז ממשיכים את הנהגת ה"לא ידע" לעולם, ולכך אין איתנו יודע מה ילד יום.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - נז)

מחותה של אסתר

אסתר נקראת "אילת השחר" (עי' יומא כט ע"א). "אסתר בסוף ניסים" (שם), בחינת העלם הגמור, בחינת שחר מלשון שחור, העלם. ותיקונו "אילת", אילת בגימ' אמת, בחינת "אמת מארץ תצמח" (תהלים פה, יב), ומשם צומחת בחינת "לא ידע", שזו נקודת האמת.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - ז)

מרדכי - בחינת נשיאת ההפכים

גם פורים נעשה ע"י מרדכי. מרדכי אותיות רם - דכי. דכי גימטרי' דל. נמצא במרדכי ב' בחינות - רם ודל, והם ב' הפכים. ולכך דוקא מרדכי היה ראוי שע"י יעשה גם פורים, שהוא סוד נשיאת ההפכים - מרדכי והמן.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - כו)

תענית אסתר ג' ימים

אסתר גזרה צום ג' ימים. והענין: בכל יום יש כ"ד שעות. יום ראשון - כ"ד, בחינת כד, שזיכבו את הכלי, את הגוף. יום שני - מ"ח שעות, בחינת מחיה, והוא ביטול הגוף. יום שלישי - ע"ב שעות, גימטרי' חסד, שממתק את הגוף, ובוה נעשה התיקון.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - כח)

בחינת שושן וירושלים וב' ימי פורים

במגילת אסתר (ב, ה) כתיב: "איש יהודי היה בשושן הכירה ושמו מרדכי בן יאיר וגו' אשר הגלה מירושלים". כלומר היו בו במרדכי ב' בחינות: א. בחינת ירושלים תחלה. ב. אח"כ בחינת שושן.

ביאור הענין, ירושלים היא בחינת "לא לן בירושלים אדם שיש בו חטא" (במדבר רבה כא, כא), והוא בחינת יו"כ, שהכל טהור. ולירושלים יש חומה, שהיא בחינת השמירה מן הרע. אולם בחינת שושן היא סוד "ונהפוך הוא", שהרע נהפך לטוב. וזוהי בחינת מרדכי, שתחלה היה בבחינת ירושלים, ואח"כ הגלה, לשון גילוי, לשושן, ששם נתגלה שגם הרע טוב. ולעת"ל תיהפך בחינת ירושלים לבחינת שושן.

ז"ש בגמ' (ב"ב עה ע"ב): "אמר רבי חנינא בר פפא, ביקש הקב"ה לתת את ירושלים במדה וכו' אמרו מלאכי השרת" וכו', עי"ש. והיינו, שישנה בחינת פרוז שאין בו שמירה ונתון לרע, ישנה בחינת חומה השומרת מן הרע, וישנה בחינת פרוז עליון שאין לו שמירה, כי הרע נהפך לטוב. וז"ש שירושלים תהיה פרוזה, כלומר ייהפך בה הרע לטוב, ותהיה בחינת שושן. ואולי זה הסוד שלקראת הגאולה הורחבה ירושלים מחוץ לחומות, שהיא תחילת תיקונה.

זהו שאמרו שם בגמ' "וכל אחת ואחת היא כציפורי בשלותה", כלומר בחינת שלוחה, בחינת פורים. פורים בגימטרי' שלו.

עוד אמרו שם: "א"ר יוסי, אני ראיתי צפורי בשלוותה, והיו בה מאה ושמונים אלף שווקים", והוא כנגד מאה ושמונים יום שעשה אחשוורוש משתה, וענינו ק"פ, שורש המילה מקיף, והיינו שהמקיף הפך לפנימי; הרע, שהוא בחינת קליפה, מקיף לפרי - הפך לפנימי, ונעשה טוב.

והנה צפורי הוא בגימטרי' פורים-ג'. ועומק הדבר: פורים עניינו ונהפוך הוא, ג' הפוכה. אולם ישנה מדרגה יותר עליונה, והיא: להפוך את ה"ונהפוך הוא", היפוך להיפוך, וזוהי בחינת ציפורי.

זה עומק ענין ירושלים, הכוללת גם את בחינת חומה וגם את בחינת פרוזות, וזוהי בחינת ב' ימי פורים, יום י"ד בחינת דוד, גימטרי' י"ד, בבחינת "מלך פורץ גדר

לעשות לו דרך" (פסחים קי ע"א), ולכך זהו פורים דפרזים. ויום ט"ו הוא למוקפים. אולם זה בסוד הפיכת ה"ונהפוך הוא", שיש גם חומה וגם פרוז. ולכך זה כנגד שושן. ונקבע לפי ירושלים שיש לה חומה, כי זה כולל את ב' הבחינות: בחינת פרוז שושן, ובחינת ירושלים חומה, וזה עומק ענין שושן פורים.

בהמשך לבחינת פורים בפרזים ומוקפים. "שושן הבירה". בירה שורש ביר, גימטרי' ריב. ביארנו שישנן ב' בחינות של "ונהפוך הוא": "ונהפוך הוא", ו"נהפוך הוא" של ה"ונהפוך הוא". וזוהי בחינת נ' הפוכה, ב' נ' כנגד ב' הפיכות, גימטרי' רי"ב. וזה בחינת שושן הבירה, שבחינת בירה שבה כללה את בחינת שושן של ונהפוך הוא, וגם ונהפוך הוא שהופך את שושן, הרי ב' הפיכות וב' נ'. "והנותר בירושלים" (ישעיה ד, ג). נותר גימטרי' שושן, בחינת שושן שבירושלים, בחינת קדוש.

(בלבכי ח"ה, קונטרס הליקוטים - לג)

בחינות מעמד הר סיני ופורים

הר סיני בגימטרי' פורים, חסר אחד, בחינת "הדר קבלוה בימי אחשורוש" (שבת פח ע"א). וזוהי בחינת "ער יגדל שלה בני" (בראשית לה, יא), שיגדל משלה לשלו, עליה מיראה לאהבה, מקבלת התורה בסיני לקבלת התורה בפורים.

(בלבכי ח"ה, קונטרס הליקוטים - לד)

גאולה פרטית וגאולה כללית

"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" (אסתר ב, כב), ואמרו חז"ל שמהכא ילפינן שהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם (אבות ו, ו).

וכבר ידוע הקושיה, הרי פעמים רבות, וכן הכא, אמרו דבר בשם אומרו, ומדוע עדיין לא נגאלנו ומשיח בן דוד טרם בא?

התשובה לזה היא, שיש גאולה פרטית למאור פרטי, ויש גאולה כללית לכל הבריאה. ובכל פעם שאומרים דבר בשם אומרו, יש גאולה פרטית במאור פרטי, אולם עדיין אין גאולה למאור הכללי. מתי תהיה גאולה למאור הכללי? כאשר יגידו כל דבר משמו של הקב"ה.

ביאור הדברים: הטעם שהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם הוא, כי ענין הגלות הוא פירוד הענפים משורשם, כלומר שרואים את הענפים ולא רואים את מקור יציאתם, הענפים. וזה סוד הפירוד של הרע, לשון רעוע, מפורד. וסוד הגאולה הוא סוד האחדות, לאחד את כל הענפים, והיינו רק ע"י השורש. לכן צורת הגאולה היא ע"י החזרת כל הענפים לשורש, וממילא כל הענפים יתאחדו בשורשם, כי שורשם ומקורם של כל הענפים הוא אחדות. ואומר דבר בשם אומרו יש כאן חיבור מה, ולכך מיקרי גאולה פרטית, כלומר חיבור פרטי, התחלת חיבור.

והנה הגאולה הכללית היא התכללות בשורש השורשים - הקב"ה! סוד הגאולה הוא כאשר יתגלה בכל דבר האלוקות שבו, אז תהיה אחדות. לכן בסוד הגאולה, "אומר דבר בשם אומרו" עניינו לומר דבר בשם הבורא ית"ש, שמרגיש שהדברים הללו דברים של הקב"ה, ושם הכל אחדות. והוא מעין בחינת "שכינה מדברת מתוך גרונו".

עפי"ז יובנו היטב דברי הגמ' (ב"ק סא ע"א) עה"פ "ולא אבה דוד לשתותם" (ש"א כג, טז), "דלא אמרינהו משמייהו, אמר: כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה, אין אומרים דבר הלכה משמו וכו'. מאי 'ויסך אותם לה' (שם) דאמרינהו משמא דגמרא".

ביאור הדבר, מי שמוסר נפשו למות, מבטל את עצמותו, את האני, ודבק לגמרי בבורא ית"ש, והוא נכלל באלוקות. ולכן אין אומרים דבר משמו, כי יש ביטול של האני, ואין בשם מי לומר. רק "ויסך אותם לה'", שמרגיש שהכל ה' אמר, וזה סוד הגאולה.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - נה)

דיבור ושתיקה

"כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה" (אבות א, ז). הענין, יש ראשית ויש אחרית. בבחינת המועדים, הראשית הוא פסח, פה-סח כנודע, לשון דיבור. והסוף הוא פורים, שאז היתה גזירת כליון על הגוף. והתיקון לזה הוא שתיקה. נמצא, שהראשית הוא בחינת דיבור, והאחרית בחינת שתיקה.

תלג

ליקוט בענייני המועדים

ועומק הענין: האדם נקרא מדבר, ולכך קומת הבנין היא בנין של דיבור, וזוהי בחינת כל המועדים. אולם פורים עניינו התכללות. לכן, כל המועדים במלים, שהם בנין, חוץ מפורים, שהוא התכללות באין. פורים הוא ביטול של בנין המדבר, בחינת שתיקה, וזוהי גופא התכללות, ביטול בנין האדם, בנין הדיבור, ושער הכניסה להתכללות בכורא עולם.

(בלבכי ח"ה, קונטרס הליקוטים נו')

אור הרדל"א מאיר בחודש אדר

רישא דלא אתידע - ר"ת אדר. כי בחודש אדר מתגלה בחינת רדל"א, בסוד "ונהפוך הוא". ובעיקר באדר ב', שהוא בחינת י"ג, אחד, שבאחדות כלולים כל ההפכים.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - ג)

אסתר המלכה - מהותה ושורשה

אסתר אותיות א-סתר, כלומר בחינת אלופו של עולם, כתר עליון, שהוא בחינת סתר.

לכן "אין אסתר מגדת את עמה ואת מולדתה", כי כל ענינה הוא בחינת ההסתר. אולם בשעה שהגיע זמן הגאולה של פורים, שהוא סוד גילוי ההפכים, גילוי כתר עליון - אז נתגלתה אסתר, ונתפרסמה מאוד. זה לא היה ענין שהוכרחה לומר את עמה בכדי לינצל גרידא, אלא כך היתה ההנהגה הפנימית, שיתגלה כתר עליון, שבחינת הכתר תתגלה כנ"ל.

עיקר הגילוי היה בבחינת מה שבקשה אסתר "כתבוני לדורות", ובכך שנכתב לדורות, נקבע גילוי הכתר קביעות גמורה. דאילו היה נשאר בגדר תורה שבע"פ, היה בבחינת דבר שעדיין אין לו קביעות בארעא, משא"כ כתב, שהוא גילוי גמור. כתב אותיות כתר [מתחלף ר' בב'].

הענין: ר' של מילת כתר, הוא לשון ראשית, שהכתר הוא ראשית. אולם בשעה שיוורד לעוה"ז, הוא בבחינת כתב, אות ב', בחינת בית, שיש לזה קביעות בעוה"ז.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - יא)

אסתר בסוד הכתר

"אסתר סוף הנסים". אסתר אותיות א-סתר. והענין: א' הוא בחינת אלופו של עולם, שהוא בחינת "יושב בסתר עליון". לכן נקראת "אסתר סוף הנסים" - לא סוף דמלכות, אלא סוף דראשית, בכתר. וזהו הנס העליון. א' במילוי, גימטרי' גם עם הכולל. והבן.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תרסו)

נס פורים ע"י גילוי ספירת הכתר

במגילת אסתר (א, ה) כתיב: "כי כן יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש". כלומר, מסעודה זו צמח כל נס פורים, שעניינו גילוי הכתר, גילוי הרצון, ולכן בסעודה זו נתגלה "רצון איש ואיש", כלומר התגלו כל בחינות הכתר. ובאמת, פנימיות הכתר היא למעלה מן הרצון, ואכמ"ל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - יב)

שורש ביטול סעודת אחשורוש

במגילת אסתר (א, יב) כתיב: "ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך". והענין, כי כל בחינת הסעודה היה "כרצון איש ואיש" כנ"ל, לגלות בחינת רצון של כל אחד. אולם כאן במעשה זה, נסתר ענין הסעודה, כי היו כאן ב' רצונות סותרים: רצון של אחשורוש כנגד רצון של ושתי. נמצא, שהסעודה היא בבחינת "לעשות כרצון איש", ולא בבחינת "כרצון איש ואיש", ובוה נעשה ביטול לכל מהות הסעודה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - יג)

צורת ההתראות של ההשתוות

המן אמר ש"אלוקים של אלו ישן". ביאור הדברים: בפורים נגלה ענין "ברוך מרדכי ארור המן", ששוים זה לזה. אלא שמצד ההתראות של הזמן, אינו נגלה בבת אחת, אלא בזה אחר זה. תחילה נגלה נצחון המן, ולאחר מכן נגלה נצחון מרדכי. אולם בשורש שמעל הזמן, וכן יהיה הגילוי בעתיד - יתראה הדבר בבת אחת, ששניהם שווים זה לזה.

והנה הבחנה זו של השתוות, כלפי הרואה נראה הדבר כשינה, כי אינו רואה שום התנועות וחיבור לצד אחד יותר מן הצד השני. והוא סוד שבז' באדר נולד משה ובז' באדר מת, כי מצד ההשתוות, הלידה והמיתה שווים. אלא שהמן תפס את זה רק בצד השלילה, בצד של מיתה, ובצד של שינה מרצון לעמו ישראל. אולם באמת אינו כן, אלא גילוי ההשתוות.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - שט)

בחינת כתר שבכתר

שושן בגימטרי' ב' פעמים חשך. והענין, כתיב: "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא", ומכאן למדו אסתר מן התורה. הרי ב' פעמים הסתרה. וכן שושן ב' פעמים חשך, ב' הסתרות.

וישנן בזה ב' אבחנות: א. בחינת כתר שבכתר, סתר שבסתר. ב. שכולל חשך עליון שלמעלה מן ההשגה, עם חשך תחתון שהוא למטה מההשגה, והבן.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - לג)

פורים - "הפרו תורתך"

"עת לעשות לה' הפרו תורתך". "הפרו" לשון לפורר, וזהו סוד פורים, לשון פירורים, כמו"ש המהר"ל. בפורים מרדכי גזר צום ג' ימים, וזה היה בפסח, ועיי' ביטל מצוות ליל הסדר, הרי ש"הפרו תורתך". יתר על כן, עומק החג שיש בו בחינת "לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", הרי יש כאן מושג של "הפרו תורתך".

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - נג)

קול דממה דקה

"קול דממה דקה", עם ג' המילים - בנימטרי' פורים, וכן בנימטרי' שלו [עם הכולל].
 כי המהלך של פורים, שהוא סוד השלוח, סוד האין - הוא בחינת קול דממה
 דקה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עב)

סוד ההפכים בבחינת מקום

"נע ונד" בנימטרי' עקד. וביאור הענין: סוד ה"עקודים" הוא, שהכל עקוד ונכלל
 יחדיו, ובעקידתם כוללים הם את כל ההפכים. "ונהפוך הוא" בנימטרי' עקד,
 כי בעקידתם נכללים כל ההפכים. וזהו האין הגמור.

והנה, בנפש שייך אין גמור, ובזמן שייכת התכללות של שני הפכים, כגון שבת
 ויוה"כ, שמצד שבת צריך לאכול, ומצד יוה"כ אסור באכילה, ונכללים יחדיו.
 אולם במקום א"א לכלול שני הפכים [זולת מקום ארון שאינו מן המדה, ושם מתגלה
 בבחינת מקום האין הגמור, בחינת פורים, כנ"ל], וזהו בחינת נע ונד, שכאשר שני
 דברים רוצים להכלל במקום אחד, ומצד הכלי שהוא המקום, עדיין אינו בבחינה של
 אין לכלול ההפכים - הרי שאחד דוחף ודוחה את משנהו. וזהו בחינת נע ונד
 בשורשו, שכאשר שני הפכים רוצים להיות במקום אחד, יש מהלך של נע ונד.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עג)

משה רבינו ומרדכי

גבי משה רבינו ע"ה כתיב: "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה
 אשר על פני יריחו" (דברים לד, א). ולהלן (פסוק ה) כתיב: "וימת שם משה" וגו'.
 הרי שמת בראש הפסגה. ראש הפסגה, בנימו' שושן. הענין. כתיב, "איש יהודי היה
 בשושן הבירה" וגו'. מרדכי גלגול של משה רע"ה, כנודע. וזש"כ "היה בשושן".
 כלומר, מיתתו בגלגול הקודם, כלומר גמר עבודתו היה בבחינת שושן, בנימו' ראש
 הפסגה, כנ"ל.

תלז

ליקוט בענייני המועדים

שושן בגימטרי' גברים ונשים, כי שושן הוא סוד המקום שבו נעשה נס פורים - "ונהפוך הוא", כלומר הוא כולל בתוכו את ב' ההפכים, ולכך הוא כולל בתוכו גם את הרוכ' וגם את הנוק'.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - קו)

שכר - בבחינת זכו ולא זכו

שָׁכָר, מלשון שָׁכַר שכיר, וכן אותיות שָׁכַר, מלשון שיכור.

ביאור הענין: עיקר השכר הוא בחינת "לא ידע", בחינת שיכור, בלי דעת. והוא עיקר השכר, שהוא הביטול הגמור לקב"ה. לכן, לעת"ל "כל המועדים בטלים חוץ מפורים", כי בחינת פורים, "לא ידע", היא גופא השכר לעת"ל.

אולם ישנן ב' בחינות של שכר: בחינת זכו ובחינת לא זכו. אם זכו, השכר הוא בחינת שיכור, כנ"ל, ואם לא זכו, הוא בבחינת רכש, מלשון רכוש, כמ"ש "אורך חיים בימינה ובשמאלה עשר וכבוד", ואמרו חז"ל "למשמאלים בה עושר וכבוד", שזה שכרם, ושכרם משתלשל ויורד בצורה של גשמייות כאן בעוה"ז. אולם כל זה בעוה"ז. משא"כ לעת"ל, השכר של כולם שווה, "לא ידע".

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - רך)

שאלה

"שאלה" בגימטרי' פורים. הענין פורים בחינת "לא ידע", ושם לא שייך שאלה, כיון שיודע שלא יודע ולא מבין כלום, ומה שייך לשאול בענין שאין בו שום השגה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - רלח)

גדרי סוד

"נכנס יין יצא סוד". אין הכוונה שהסוד נתגלה כלפי חוץ ומעתה כבר אינו סוד, דא"כ הוא סוד מקרי ולא עצמי. דכל דבר שמשתנה, הוא מקרי ולא עצמי.

אלא שאף ש"יצא סוד", מ"מ נשאר סוד גמור. אלא ש"יצא סוד" ענינו, שאף בחוץ נגלה שאין גילוי אלא העלם, סוד, וד"ל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - רע)

גילוי העת"ל

שם הויה ואדנות - בגימטרי' צ"א, כנודע. ולעת"ל שיתהפך שם הוי"ה לשם יהיה, אזי יהיה בגימ' צה, כמ"ש בספה"ק, וזה סוד המן, בגימ' צה. ז"ש "מעמיד עליהם מלך קשה כהמן", שהוא הזה לעומת זה לגילוי בחינת שילוב יהיה אדנות.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תקי)

אחדות טוב ורע

פור עם הכולל בגימטרי' טוב ורע. כי סוד הפור [פורים ע"ש הפור] הוא סוד הלא ידע, אחדות מרדכי והמן, רע וטוב. וכן גן עדן וגיהנם בגימ' עם הכולל פור, והבן.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תקכו)

למעלה מן הצמצום

"אין צמצום" עם האותיות והכולל - בגימטרי' פורים, סוד "לא ידע", אין דעת, אין הבדלה, אין גבול. "לפני הצמצום" בגימ' שקול, שזה סוד "לא ידע" גופא, שהכל שווה, אין גבול.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תרכז)

פסח

ב' סוני ראשית לשנה

יש ב' ראשים לשנה: תשרי וניסן. בתשרי נברא העולם, והוא בחינת ראש של העלם, כיון שכאשר ברא הקב"ה את העולם, לא היה בעולם מי שיכיר גילוי זה. נמצא שהוא ראשית של העלם, ולכך נאמר בו "בכסה ליום חגנו", בחינת כיסוי.

תלט

ליקוט בענייני המועדים

לעומתו ניסן הוא ראשית של גילוי, שהקב"ה גאל את בני ישראל בגילוי. וכן אמרו: "בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל", שאז יהיה הגילוי הגמור של הבריאה, ולכך זה ייעשה בחודש ניסן, שהוא בחינת גילוי כנ"ל.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - רלא)

הגעלת כלים - מהותה

הגעלת כלים. שורש מלת הגעלה, גלע, אותיות עגל. והענין: יש אור וכלי. האור בחינת יושר, והכלי בחינת עיגול. נמצא מדת הכלי עגול, ותיקונו ע"י הגעלה, שזה בחינתו.

הרי שישנם ב' אופנים של תיקון: א. ע"י ריבוי אור, וזוהי בחינת הארת קו היושר. ב. ע"י סילוק הרע מן הכלי לפי בחינתו, והוא בחינת עיגול, הגעלת כלים.

ובאמת בפנימיות, לעולם כל תיקון הוא ע"י ריבוי אור, אלא שיש ריבוי אור בלא לבוש, שגם ההתראות החיצוניות בצורה של אור, קו יושר, ויש ריבוי אור שמולבש בצורה של תיקון הרע לפי בחינתו, וזוהי בחינת עיגול, הגעלת כלים.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - רסו)

פסח

פסח, אותיות ספח, לשון מספחת, לשון תוספת. הענין: עד יציאת מצרים, עד פסח - היה מהלך של ג' אבות ותולדותיהם. אולם בפסח, נוספו על בני ישראל הערב רב, והם בחינת ספח, מספחת לבנ"י. והוא שורש התרחבות גבולות הקדושה מעבר לשורש בנ"י.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תלה)

גאולה העתידה בבחינת גילוי העצמיות

בגאולת מצרים כתיב "לא ע"י מלאך, ולא ע"י שרף, ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" (הגש"פ).

לעומת זאת הגאולה העתידה תהיה בבחינת "למעני למעני אעשה", כלומר, "בעצמו" ללא "בכבודו". כבודו, היא נקודת החיצונית של העצמיות, ובגאולה העתידה לא יהיה גילוי של החיצונית, של הכבוד, אלא גילוי של הפנימיות, של העצמיות.

והענין, שהרי כתיב: "כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו" (ישעיה מג, ז), ולאחר שתתגלה תכלית הבריאה, "לכבודו", כבודו ית"ש - אזי יתגלה שיש תכלית נעלה מזו, והיא גילוי עצמותו ית"ש, דבקות בעצמותו.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - נה)

שבילים ודבקות במקור

לבש, לבוש, אותיות השורש של שביל. והענין: כל השפע שאדם מקבל מן הקב"ה [אם אינו נמצא בדבקות גמורה בו ית"ש], הוא על ידי צינורות, על ידי שבילים. וזה סוד הלבושים ששורשם באור מקיף שעל ידם האדם מקבל מן האור מקיף לפנימי.

אולם אמרו חז"ל: "כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין". כלומר, כל העולם שאינו דבוק בקב"ה בשלמות, ניזון בשביל חנינא בני, בשביל של חנינא, שהוא גופא שביל שלהם. אולם חנינא בני גופא שהוא דבוק בדבקות גמורה בקב"ה - "די לו בקב חרובין", קב לשון קללה, חורבן. כלומר, אין לו צורך בשבילים שהם סוד בנין כל העולמות, ולדירו הכל כאילו חרב, כאילו אינו, והוא דבק בקב"ה בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם".

וזש"כ בגאולת מצרים "ואת ערום" וגו', כלומר בלא לבושים. ודייקא אז זכו למהלך של "לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח", שהם בחינת שבילים, אלא "הקב"ה בכבודו ובעצמו" דייקא.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תקעז)

חובת השעה - מסירות נפש

"ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" (הגש"פ). וגודע טעם הדבר, מפני שבני ישראל היו

במצרים במ"ט שערי טומאה, ואילו נכנסו לשער הנ' לא היתה להם גאולה, ולכך גאלם הקב"ה רגע לפני שנכנסו לשער הנ'.

וידועים דברי ה"אור החיים" הקדוש שבגלות האחרון יכנסו בנ"י לשער הנ', וזאת מפני שיש בידם את התוה"ק שבכחה יכול האדם לצאת משער הנ'. שאין מצבינו עתה כמו בנ"י במצרים שעדיין לא ניתנה תורה, ולא היה בכחם לצאת מהשער הנ', משא"כ אנו לאחר שניתנה תורה בכוחינו לצאת משער הנ'. אלו דברי קודשו של ה"אור החיים" הקדוש.

בכדי להבין מדוע דוקא ע"י התוה"ק אפשר לצאת משער הנ', צריך להבין את עומק הדברים. דע שאין הכרח שכל לומד תורה יצא משער הנ'. נדרשת מדרגה גבוהה בכדי לצאת משער הנ'.

איזו מדרגה של תורה מוציאה את האדם משער הנ'? תורה כנתינתה מסיני! תורה בצורה שנאמרו לבנ"י ב' הדברות הראשונות "אנכי ולא יהיה לך" שמפי הגבורה שמענום. ואמרו חז"ל (שבת פח ע"ב) שעל כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתם. רק הלומד תורה במסירות נפש גמורה - תורה זו מצילה ומוציאה אותו משער הנ'. איך המובן תורה רק מלשון חכמת התורה, אלא תורה מלשון הוראה, ואדם הרוצה לצאת משער הנ', צריך מסירות נפש גמורה למען השי"ת, למען הוראותיו. זו הדרך היחידה לצאת משער הנ' של הטומאה. מסירות נפש!

(בלבכי ח"ה, מילי דעבודה - עו)

שאלה ותשובה מיניה וביה

ברין סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, ההלכה היא שצריך להיות בצורה של שאלה ותשובה. ואם אין מי שישאל, הוא שואל את עצמו ועונה.

הענין: "מי קיימא לשאלה". כלומר "מי", בחינת בינה, בחינת תשובה, שם המקור לתשובה. אולם בספירת כתר, אין זיווג חיצוני, אלא זיווג מיניה וביה. ושם הוא שואל ומשיב לעצמו, בחינת בינה שבכתר. ולכך המדרגה היותר עליונה, שהוא עצמו שואל ומשיב, ולא שאלה חיצונית.

למעלה מזאת יש בחינת כתר דכתר, ששם אין שאלה כלל, וד"ל.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - לז)

סוד התקופה

כתיב: "גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם" (שמות יא, ג), וזה נאמר לאחר מכת חושך, לפני מכת בכורות.

הענין: משה בחינת גואל, בחינת כתר. ועתה, לאחר מכת חושך, כנגד ספירת חכמה, נשאר רק כתר. ולכך, כולם הכירו בכתר דקדושה, כי בטלו מהם כל המחיצות. חוץ מפרעה, שהוא כתר דטומאה, ולכך עדיין לא נתגלה לו כתר דקדושה. רק במכת בכורות, נתגלה כתר דקדושה, ובטל כתר דטומאה, פרעה, ואז גם הוא הכיר בכך.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרסז)

חושך ואור

במצרים תחלה היתה מכת חשך, ולאחר מכן מכת בכורות.

עומק הדבר: יש ע"ם כנודע, והם בחינת הארות. ספירה לשון ספיר, הארה. מעל בחינה זו, יש את החושך היסודי, כמ"ש הרמב"ן בריש ספר בראשית, והוא בחינת "ישת חשך סתרו", והוא עליון וקדום למדרגת "יהי אור". זוהי בחינת שתיקה. כלומר יש עשר מאורות, עשר דיברות, בחינת אמירה, דיבור, ומעל בחינה זו יש בחינת שתיקה, שהיא השתקת האמירה והדיבור.

ביאור הדברים: הע"ם הם לבוש לא"ם, והכלל היסודי הוא, שבכל מעבר מיש ליש, מוכרח אין בינתיים. וכן הכא, במעבר מן הע"ם, עשר הארות, לא"ם, האין בינתיים הוא בחינת חשך, "ישת חשך סתרו", שהוא הלבוש הדק המעלים את השגת הא"ם, ועל גביו יש את לבוש הספירות, ההארות.

כאשר זוכה האדם להשיג את החושך, אזי החושך נעשה פנימי והא"ם מקיף. והמשכיל יבין, שבפנימיות, כל אור הוא חושך, וכל חושך הוא אור, כי האור הוא המעלים את האמת הפנימית שהיא החשך.

תמג

ליקוט בענייני המועדים

לכּן במצרים קדמה מכת חשך למכת בכורות, כי מכת בכורות היא בחינת גילוי הא"ם, "אני יוצא בתוך ארץ מצרים", וקודם לכן החשך, בחינת "ישת חשך סתרו", כנ"ל.

ובפנימיות זוהי הקבלה לידיעה ובחירה. כי יום בחינת פעולה, בחינת בחירה, משא"כ לילה, חשך, בחינת שינה, בחינת שתיקה, בחינת ידיעה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - רסט)

מכת בכורות

כתיב: "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא, ד). הענין, כי במכת בכורות התחילה להתגלות בחינת כתר, ותחילה נגלתה בחינת מלכות שבכתר, וזוהי בחינת דוד, שבחינתו חצות לילה. ולכך כתיב "אני", בחינת מלכות הנקראת אני. ומשום כך מת כל בכור, כי נגלה הראשית האמיתי שהוא הכתר, וכל ראשית אחר במל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תרסט)

הצלה מן הסכנה - ביצד?

כתיב: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב), ופירש"י: "מגיד מאחר שניתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע". מהי, אם כן, העצה להנצל מן המשחית? להיות אין! עם יש, עם ממשות, אפשר להתעסק ולהזיק לו, אבל אדם החשוב בעיני עצמו לאין, שאינו דואג למען עצמו כלום, שביטל את אנוכיותו לגמרי - אדם כזה הריהו כמי שאינו, ומי שאינו, אין שייך להזיק לו.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - עה)

גילוי האין סוף

הנה כל דבר, האחיזה שבו היא מצד הסוף שבו, כי סוד הנבראים הוא סוד הגבול, סוד הסוף, ולכך האחיזה שלנו בכל דבר, היא מצד הגבול, מצד הסוף.

והנה בים סוף הים נקרע, כלומר, התבטלה בחינת סוף שבו, ואז ראו כביכול את הא"ם, ואמרו "זה א-לי ואנוהו", כי התבטלה בחינת הסוף של הדבר, ונגלתה בו בחינת האין סוף. כי אין סוף ענינו שלילת הסוף המושג.

ומעתה הבן, שכשם שיש ים סוף, יש סוף - כן בכל דבר יש סוף, אבן סוף, שולחן סוף, וכו' וכו'. וכשם שבים סוף נתגלה הא"ם, ואמרו "זה א-לי ואנוהו" - כן בכל דבר, יש ביטול הסוף שבו, וגילוי של האין סוף דרכו, אלא שים סוף יצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - שעב)

תפילה - חיובי או שלילי

לפני קריעת ים סוף, בשעה שמצרים רדפו אחרי בני ישראל, כתיב: "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו" (שמות יד, טו), ופירש"י: "למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפלה שישראל נתונין בצרה".

ונודעה הקושיה, אם לא עכשיו אימתי? הלא כך לימדנו חז"ל תמיד, שבעת צרה יש לנו לתפוס אומנות אבותינו בידינו ולהתפלל לקב"ה. מדוע כאן העבודה בדיוק ההיפך, לא להתפלל?

נתבונן ונראה. אדם ניגש לתפילה בשעה שהוא רוצה דבר מה. עומדות לפניו ב' אפשרויות או יותר מכך, ויש לו רצון באפשרות פלונית דוקא. נמצא, שיש כאן יש עצמי, יש כאן רצון עצמי.

זהו סוד העבודה בקריעת ים סוף, להגיע לביטול עצמי גמור שאין לי שום רצון כלל, לרצות רק מה שהקב"ה רוצה; אם רצונו שיחיה - הנני רוצה לחיות, ואם להיפך - להיפך.

בשעה שבני ישראל יצאו ממצרים, היה להם רצון לצאת, כדכתיב: "ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, וישמע אלקים את נאקתם" (שמות ב, כב-כג). עתה נדרשה מהם עבודה גבוהה יותר, לא לרצות כלום, למסור את נפשם במסירות

נפש גמורה לקב"ה, שאם רצונו ית"ש שימותו - יעשו זאת בנפש חפצה. תפילה במצב זה היא, אפוא, גריעותא ולא מעליותא.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - עט)

יש אין יש, וצורת ההתעסקות בהם

בשעה שרדפו המצרים אחר בני ישראל והיו סמוך לים, היו כמה כתות בבני ישראל. וכך אמרו חז"ל (ילקוט"ש רלג): "ארבע כתות נעשו ישראל על הים. אחת אומרת נפול לים, אחת אומרת נחזור למצרים, ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן, ואחת אומרת נצווה כנגדן", עי"ש.

עומק הענין, שישנן ג' בחינות: יש, אין, יש. והנה תחילה היו במצרים, זוהי בחינת יש. לאחמ"כ יצאו משם, ועדיין הלכו במדבר, והוא אין. אח"כ היה מהלך של יש חדש, קבלת התורה.

והנה בשעה שעמדו על הים, היו בחינת אין גמור. "ואחת אומרת נפול לים", כלומר, נורו עצמנו להשיג את היש החדש. "ואחת אומרת נחזור למצרים", כלומר נחזור ליש הישן. "ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן", כלומר נלחם נגד היש הישן שאינו רוצה להפוך לאין. "ואחת אומרת נצווה כנגדן", תפילה, שזהו עוד סוג של התעסקות עם היש.

ובאמת הכל אינו נכון, כמ"ש במדרש, דאין לדחוק עצמו להכנס ליש החדש קודם הזמן, ואין לחזור ליש הישן, ואין להלחם ביש הישן, כי הוא כלה מאליו, וכן אין צורך להתפלל על כך, כיון שמצד עצמו ייהפך לאין. ואין מהלך אלא של "דבר אל בני ישראל ויסעו", כלומר יהיו במהלך שנכונים להתקדם לגילוי של היש החדש, ולא יתעסקו עם היש הישן בצורה כל שהיא. ואפילו תפילה, היא בגדר התעסקות עמהם, ואין צורך כלל בתפילה, כי כל מהלך התפילה הוא בדבר שהוא יש, אולם בדבר שהוא כבר במהלך של הפיכה מיש לאין, הרי שאין צורך בתפילה. "מה תצעק אלי", "לא עת תפלה היא אלא בעתיקא תליא מילתא". ומעין זה בגמ' (גיטין ז עא): "שלח ליה דום לה' והתחולל לו. דום לה' והוא יפילם חללים לפניך". "דום" בחינת שתיקה.

והנה שם בילקוט אמרו, "ר"מ אומר: 'ה' ילחם לכם' - אם כשתהיו שותקין, ק"ו כשתהיו נותנין שבח והלל וכו'. אמרו ישראל למושה: משה רבינו, מה עלינו לעשות? אמר להם: תהיו מפארים מרוממין ומשבחין וכו'. באותה שעה פתחו ישראל פיהם ואמרו שירה 'אשירה לה' כי גאה גאה".

ביאור הדברים: ההבנה הפשוטה היא, שיש לומר שירה על "יש" שאדם מקבל דבר. אולם כבר בואר לעיל שיש יש, אין, ויש. ומגלה לנו ר"מ, שאין צורך לחכות עם השירה עד היש החדש, אלא כבר במהלך של האין ישנו מהלך של שירה. כי עצם האין, מצד החיצוניות הוא נראה העדר, אולם מצד הפנימיות, מצד הבנין - הוא קנין גדול, וראוי לומר עליו שירה.

וביאורו כנ"ל, שכבר באין אדם מקבל מהלך של "מה תצעק אלי בעתיקא תליא מילתא", והוא קנין גדול, ביטול האני, והחזרתו לקב"ה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - צב)

גלות אחרון מחובר לגלות ראשון

"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". הענין: ישנם ד' גלויות, כנגד ד' אותיות שם הוי"ה. וגלות מצרים היא כנגד קוצו של י', ולכך שווים הם זה לזה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תש)

פסח וימי הספירה בנפש האדם

הנה ליל פסח בחינת מוחין דגדלות, ואח"כ מסתלקים, ויש ספירה, כנודע. **ובאמת,** כל זה בתוך הזמן, אולם מעל הזמן יש את שתי הבחינות יחדיו - מוחין דגדלות וספירה. והרי שיש לאדם את מצב הנפש העליון שבו, שהוא למעלה ממדרגתו, והוא בחינת ליל פסח, וכן יש בו את כח הבנין המיוסד כפי מדרגתו, שהוא בחינת הספירה. ואילו היתה לאדם רק בחינת ליל פסח בתמידות, הרי זה דמיון. וכן להיפך, אילו היתה לאדם רק בחינת הספירה, הרי שחסרה לו ההתקשרות העליונה, שהם המקיפים.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - קעז)

ל"ג בעומר

ל"ג בעומר

רשב"י נפטר בל"ג בעומר. והענין: על ספר הזוה"ק אמרו, "בהאי ספרא יפקון מגלותא", כלומר, ספרו של רשב"י, הוא הכח לצאת מן הגלות. גלות, גלה, שורש גל. לשון גלות, וגם לשון גילוי, "גל עיני" וכדו'. [כידוע בלש"ק ששני ההפכים כלולים במילה אחת כי בשורשם אחד] ולכך רשב"י נפטר בבחינת ל"ג, אותיות גל, כי על ידו תיגמר הגלות ותתגלה הגאולה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תח)

גדר התפילה אצל רשב"י וחבריו

הנה מצינו ברשב"י וחבריו, שהיו עסוקים בתורה, ולא היו מפסיקים לתפילה. עומק הדבר: באדם יש שני חלקים - נגלה ונסתר, נשמה וגוף. ואצל רשב"י וחבריו, החלק הנעלם, הנשמה, היתה עסוקה בתפילה, שע"ש כן נקרא האדם "מבעה", לשון תפילה, כנודע, והחלק הנגלה, הגוף, המחשבה - היה עסוק בתורה. אבל לעולם בהכרח שקומת בנין האדם תיבנה הן מתורה והן מתפילה.

והנה הבעש"ט הק', שכל תשוקה פנימית שיש באדם, היא תפלה. ועומק הדבר, שתשוקה פנימית הנגלת באדם בצורה של השתוקקות, שורשה מתפלה בנשמה. אלא כאשר נשתלשל הדבר לגוף, אינו בהכרח שיתראה בצורה של תפלה, ופעמים מתראה בצורה של השתוקקות, שהוא המהות הפנימית של תפלה. אלא שבנשמה זו השתוקקות בגילוי, שהמילוי שלה יהיה מן הבורא, וזו תפלה שלמה. משא"כ בגוף, זו השתוקקות שאין היכר שהמילוי שלה מן הבורא ית"ש, ולכך חסר בה הצורה השלמה של תפלה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - רט)

שבועות

משקל הערכים

במעמד הר סיני כתיב: "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" (שמות כ, א), ואח"כ מוצאים אנו את בקשתם של בני ישראל, "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות".

ויש להתבונן: אם באמת כך, שע"י דיבור הקב"ה עם בני"ה היו מגיעים למצב של "נמות" [כמו שאמרו הז"ל שכך באמת היה, אלא שטל תחיה החיה אותם], א"כ מדוע הקב"ה כן פעל במהלך של דיבור ישיר עמם?

תשובת הדבר נוראה היא! שווה לו לאדם לשמוע אפילו מילה אחת של הקב"ה בלבד מפיו, ולמען כך למסור את חייו!! אדם שחי בהבנה ובהכרה שהעיקר הוא האיכות ולא הכמות, מבין שאלף שנה ואף יותר מכך דיבור עם משה רע"ה, אינו שווה כלל לרגע אחד של דיבור עם הקב"ה!

זו צריכה להיות שאיפת כל היהודי, לזכות לקרבת ה', לדיבור של ה', אפילו לרגע קט, ולמען זה יהיה מוכן למסור את כל כולו.

(בלבכי ח"ה, מילי דעבודה - עז)

בחינת גאווה בעולם נשתלשל מגאווה בנפש

"דרש בר קפרא מאי דכתיב (תהלים סח, יז) 'למה תרצדון הרים גבנונים', יצאה בת קול ואמרה: למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני, כתיב הכא 'גבנונים' וכתיב התם (ויקרא כא, כ) 'או גבן או דק', אמר רב אשי: שמע מינה האי מאן דיהיר בעל מום הוא" (מגילה כט ע"א).

כשם שיש בעולם הרים שהם בחינת בעלי מומין ע"י גאווה, כן היה הדבר בנפש, במעמד הר סיני. ראשית צריך לדעת שאין הכוונה גאווה כפשוטו, אלא גאווה ביחס לענוה של סיני. כתיב (שמות יט, כד) "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים", ופירש"י: "יכול אף הם עמו, ת"ל ועלית אתה. אמור מעתה אתה מחיצה לעצמך,

ואהרן מחיצה לעצמו, והכהנים מחיצה לעצמם, משה ניגש יותר מאהרן, ואהרן יותר מן הכהנים".

זוהי בחינת גאווה. מפני מה לא ניגש אהרן כמשה, והכהנים כאהרן ומשה? מפני שמשה היה ענו מכל, ואחריו אהרן בחינת "ונחנו מה" (שמות טז, ז), והכהנים פחות בעלי ענוה ממנו. זוהי בחינת "למה תרצדון הרים גבנונים", והבן מאוד. ומדרגת הנפש של אהרן והכהנים השתללה לבחינת עולם, ונעשתה בצורה של "למה תרצדון הרים גבנונים".

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - לה)

ראיית אחדות גם בתוך הפירוד

כתיב: "ויחד יתרו על כל הטובה", ופירש"י ב' פירושים מהו חד: או לשון שמחה, או לשון חידודין. ויש לפרש עוד "ויחד" לשון "יחד לב", יחיד, שהגיע יתרו למדרגת יחוד.

מערתה תוכן עצת יתרו למשה, שלא ישפוט את העם לכד, אלא ישים שרי אלפים וכו'. ולכאורה זהו פירוד מאחד לרבים. אולם, רק אדם שהגיע למדרגת יחיד, יכול להבין שגם רבים הם בעצם בחינת יחיד, וכל זה היה הכנה לפרשה שלאחריו, מעמד הר סיני. ששם כתוב "ויחן שם ישראל" - כאיש אחד בלב אחד, בחינת אחדות.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - מא)

אורייתא וישראל חד הוא בצורתם במעמד הר סיני

במעמד הר סיני עמדו כל נשמות ישראל. אולם יש בזה ב' בחינות: יש נשמות שהיו בתוך גופים, ויש נשמות שהיו מחוץ לגופים. כלומר, יש נשמות שהיה להם גילוי גם בהתראות בעולם, ויש שלא.

והנה "אורייתא וישראל חד הוא", כלומר, מצב ישראל משקף את מצבה של התורה, וכן להיפך. ולכך, כשם שבישראל היו ב' בחינות, נשמות בגילוי,

ונשמות בהעלם - כן גם כך ניתנה של התורה, חלקה בגילוי וחלקה בהעלם - השגת הדברים בנשמה, ללא אפשרות של הורדה לעשייה לגוף.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - מה)

כפה עליהם הר כניגית

אמרו חז"ל, שבמתן תורה כפה הקב"ה עליהם הר כניגית, ואמר להם: אם מקבלין אתם את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם (שבת פח ע"א).

והנה אמרו בגמ' (מכות יא ע"א) "קללת חכם אפילו על תנאי מתקיימת". וכן אמירת הכורא "ואם לאו שם תהא קבורתכם". ולכך באמת ב' הצדדים מתקיימים: הצד של מקבלין את התורה ברור שקויים, וכן הצד של "שם תהא קבורתכם", מתעורר בכל פעם שיש ביטול מה לקבלת התורה, ומשם שורש הכליון. ובמיוחד בסוף הדורות, זמן מה לפני ביאת משיח צדקנו, יהיה בירור גמור בין חיים למוות, ואז יהיה גילוי גמור של ב' צדדי מימרא זו.

(בלבבי ח"ה, קונטרס הליקוטים - מט)

ביאור מדרגות הר ופסגה

כתיב: "ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמות יב, ב). כאן לא היו בני ישראל בבחינת חיבור עם ההר, אלא בבחינת "נגד ההר". אח"כ כתיב (שם, יז) "ויתיצבו בתחתית ההר", ובחינת תחתית ההר היא במדרגה הנמוכה של ההר, בחינת מלכות של ההר. וז"ש רש"י ז"ל שם, "ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כניגית". כלומר בחינת מלכות היא בחינת יראה, וזה ענין כפה עליכם וכו'. כלומר שזו היתה מדרגתם.

למעלה מבחינת תחתית הר, ישנם ב' מדרגות: א. מדרגת הכהנים שהיו בהר עצמו, כמ"ש רש"י (שם כ, כב). ב. מדרגת אהרן שהוא "הר ההר", כמ"ש (במדבר כ, כה) "קח את אהרן ואת אלעזר בנו והעל אותם הר ההר". אולם בשעת מיתתו נתעלה לבחינת (שם, כח) "וימת אהרן שם בראש ההר", נתעלה ממדרגת "הר ההר",

כמ"ש (שמות יט, כ) "ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה". הרי שמושה רע"ה עלה לראש ההר.

מדרגה גבוהה מזו זכה לה משה בשעת מיתתו, כמ"ש (דברים לב, א) "ויעל משה מערכת מואב אל הר נבו ראש הפסגה", הרי שנתעלה ב' דרגות: א. מהר לפסגה ב. ראש הפסגה. וז"ש רש"י שם "כמה מעלות היו ופסען משה בפסיעה אחת".

הרי לפנינו ז' דרגות: א. נגד ההר ב. תחתית ההר ג. הר ד. הר ההר ה. ראש ההר ו. פסגה ז. ראש הפסגה.

והנה משה היה לו להוריד את התורה לאחר מ' יום לבנ"י מראש ההר, לתחתית ההר. אולם חטאו בעגל, ולולי זאת גם בבחינת תחתית היה מתגלה אור גדול, מעין האור שהאיר בראש ההר.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה י')

שורש התורה

אמרו חז"ל (זבחים קטז ע"א) שחמדה גנוזה התוה"ק אצלו ית"ש תתקע"ד דורות. והענין בזה, כתיב "והחכמה מאין תמצא", והוא האין הממוצע בין ספירת כתר לספירת חכמה, שהוא מלכות דכתר, וכתר דחכמה. והנה "אין" זה יונק מיש דכתר.

נמצא ג' מדרגות. א. חכמה ב. אין. ג. יש דכתר. והנה "מיש דכתר" הוא בניממרי' תתקע"ד, דורות. וז"ש שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות, כלומר ששורש החכמה מיש דכתר.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - פד)

התוה"ק חמדה גנוזה

על התוה"ק אמרו (שבת פח ע"ב) "חמדה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות". הענין עתיקא קדישא, תרגום של עתיק קדישא. עתק קדש, בנימ' תתקע"ד. וזהו סוד "שגנוזה לך תתקע"ד דורות", שהוא סוד תורה דעתיק.

והנה אמרו: "חמדה שגנוזה לך", כלומר ישנן ב' בחינות של גניזה: א. "חמדה גנוזה", שעצם מהותה של התורה"ק גנוזה, והיא גניזה עצמית ב. "שגנוזה לך", שגנוז את התורה. והנה מש"כ לעיל הוא בחינה הב', אולם עצם "חמדה גנוזה", הוא סוד תורה דרדל"א, שהוא ג"ר דעתיק, ופנימיותו.

וזוהו עומק טענת המלאכים שטענו "חמדה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לכשר ודם", כלומר כיון שכל מהותה של התורה, הן התורה הפנימית שהיא תורה דרדל"א, והן הנרתיק של התורה שהוא תורה דעתיק כנ"ל, היא בחינת עתיק שמעתיק את הנברא וכוללו באלוקות, בחינת ת"ת-עקד, עולם העקודים - א"כ אין שייך כלל ליתנו לנבראים.

וזהו משה רע"ה: "מתירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם", כלומר שרצה משה לשלשל התורה לעולם שנקרא נבראים, ופחד שע"י הבל שבפיהם ישרפוהו, כלומר, יכללוהו בעתיק.

וזוהו שאמר לו הקב"ה "אחוז בכסא כבודי", כלומר, יש בחינה הנקראת "כבודי", שעליה כתיב: "כל הנקרא לשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", והרי שיש בחינה של נברא שאינו נכלל בקב"ה. וכל צורת המושא ומתן של הקב"ה ומשה רע"ה, זו גופא צורת ההשתלשלות מתורה דרדל"א עד לתורה דעשיה, כמ"ש "כלום למצרים ירדתם". ובעצם דבריו אלה, שלשל התורה לעשיה, והבן.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - פח)

ביאור מהות בתרי אותיות

איתא בנב' (שבת פט ע"א): "וא"ר יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום מצאו לקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות". כלומר, היה מחבר בחינת אותיות, שהן בחינת מלכות, עם בחינת כתר עליון, ועושה יחוד תחתון ועליון.

"א"ל [-הקב"ה]: משה, אין שלום בעירך", כלומר ראה והבן שאני עושה חיבור בין הנבראים לכורא, וזהו בחינת שלום, אחדות. וזהו שהקב"ה קושר כתר עם מלכות, מצד כח הפועל בנפעל, הרי בזה הכתר והמלכות שווים. וזה סוד הדכקות השלמה, ההשתוות.

"א"ל [-משה]: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", כלומר האם שייך שיהיה יחוד בין העבד לאדון, בין הנבראים לבורא. "א"ל: היה לך לעזרני וכו'".
 כלומר, אין זה משא ומתן, דו שיח כפשוטו, אלא שלצורך הבנת מהות החיבור הראו לנו זאת חז"ל בצורת שאלה ותשובה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - ט)

"יחדיו" - אחדות פנימית

"ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה" (שמות יט, ח). ואמרו חז"ל, ש"יחדיו" עניינו, שכולם ענו בעת ובעונה אחת.

ובאמת יש כאן עומק נוסף, דהנה כאשר אדם עומד לפני ב' אנשים, ושואלם אם רצונם שיתן להם סכום מסוים של כסף, והם עונים יחדיו ממש הן, אף שמצד הזמן תשובתם היא במהלך של יחדיו, מ"מ מצד תפיסת הנפש, אין כאן הכרח של יחוד כלל, כי אפשר שכל אחד עונה "הן", מפני טובת עצמו גרידא. הרי שסיבת ההן, היא נפרדת לגמרי.

אולם כאשר האדם מבטל את ה"אני" שבקרבו, וסיבת רצונו מפני שכך רצונו ית"ש - אזי יש כאן אחדות פשוטה, כי שניהם לדבר אחד נתכוונו, לעשות רצון אביהם שבשמים.

הן הן הדברים במה שכתוב "ויענו כל העם יחדיו". אין עניינו רק שהבחנת ה"יחדיו" היא מצד הבחנת זמן גרידא, אלא העומק של ה"יחדיו" הוא מצד תפיסת הנפש, שכל אחד אמר נעשה לא מפני חיפוש טובת עצמו, אלא מפני התבטלות לרצון הקב"ה, וזהו יחדיו פנימי.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - שלז)

אחת דבר אלקים

"אחת דבר אלקים, שתיים זו שמעתי". והנה "השתיים זו שמעתי" הכוונה ל"אנכי ולא יהיה לך". הן ולא. אלא שההן הוא בענין אחד, אמונה בבורא ית', והלאו בענין שלילה, שאין אחר אלא הוא.

ויש לידע, שכל זה מצד התפיסה של "שתיים זו שמעתי", הרי שההן ולאן, שהם הפכים, הם בבחינה של שניים, כלומר בשני ענינים. אולם מצד ה"אחת דבר אלקים", הכל אחת. וההן והלאו עסוקים באותו ענין ממש, שהם כלילת סוד ההפכים. שהרי אם זה הן, אינו לאו, ואם זה לאו, אינו הן. ודבר זה לא נסבל בשכל האנושי להבין, ולא באוזן האנושית לשמוע.

והנה אמרו: "נ' שערי בינה ניתנו למושה חוץ מאחד". ו"אחד" הוא שער הנ', שער גילוי ההפכים. שער זה הוא בחינת "האחת דבר אלקים". והבן שמושה רע"ה נקרא דעת, ורק מ"ט השערים הם דעת. ולכך למושה, בחינת דעת, לא שייך לתת שער הנ', כי הוא "לא ידע", גילוי ההפכים, ונקודה זו שייכת לנקודת האלוקות שבנפש, ולכך לא שייך בה "ניתנו", כי ניתנו ענינה קבלה מהאלוקות, ודבר זה אינו שייך למקבל, ל"שתיים זו שמעתי", אלא זו השגה של התכללות באלוקות, ואזי זוכה לתפיסה של "אחת זו שמעתי".

ודבר זה מדוקדק מן הלשון "שתיים זו שמעתי", "זו" כלומר מה שמושג לנו "אנכי, ולא יהיה לך" זה שמענו, אולם את ה"אחת דבר אלקים" לא שייך לשמוע, כי השמיעה היא קבלה, והשגה זו היא התבטלות, התכללות בא"ם.

וזו העבודה של האדם, ותכליתה, לא להדבק רק בח' דברות ששמעו ממושה רע"ה, ולא רק בשתיים ששמעו מהקב"ה, "שתיים זו שמעתי", אלא להתכלל ב"אחת דיבר אלקים", באחדות הפשוטה, ולמעלה מכך בשתיקה של הבורא ב"ה כביכול שלמעלה מן הדיבור, "דיבר אלקים".

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - שעה)

בח המנגד שבכל דבר

במעמד הר סיני, כפה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו פה תהא קבורתכם, או שם תהא קבורתם, ב' גירסאות.

ועומק הדברים: כל דבר כולל דבר והיפוכו. ויש את ההיפוך בב' פנים. א. מצד המנגד. ב. באותו צד גופא. והוא יסוד עמוק בכל החכמה. כגון. לחסד יש

מנגד בצד ספירת גבורה. וכן יש את הגבורה שבחסד, שבתוך בחינת חסד גופא הוא כולל את הפכו.

והנה "אם מקבלים את התורה", כולל גם את ההיפך של אין מקבלים. ומצד המנגד החיצוני, אם לא מקבלים, פה תהא קבורתכם. ומצד המנגד הפנימי, שם תהא קבורתכם. ועומק הדברים, כי כל מדרגה היא גבול. אלא שיש מדרגה עליונה, גבול עליון, ויש מדרגה תחתונה, גבול תחתון. אולם מ"מ כל מדרגה היא גבול. נמצא, שאף אם מקבלים את התורה, מ"מ יש גבול ל"מקבלים", לקבלה, ובנקודת הגבול אין יותר חיות מן התורה, וע"ז אמרו "שם תהא קבורתכם".

והבן, כי נקודת המנגד החיצוני, שולל את כל הוויית הדבר. ונקודת המנגד הפנימי, היא נקודת הגבול של הדבר, שמונע את התפשטות הדבר שלא יהיה בלתי גבולי. הרי שעצם נקודת הגבול הוא כח המנגד, ונקודת הגבול של כל מדרגה נקראת מיתה.

ועתה דע והבן, שאף שקיבלו את התורה, מ"מ יגיע מהלך של "שם תהא קבורתכם", והוא כאשר יגיעו לגבול והסוף של ה"מקבלים", ומכאן ואילך כבר אין מקבלים, ושם יצאו מגבול האוריייתא, מגבול של חכמה - וייכנסו לכתר, לדבקות. עד שסוף המדרגה, היא התכללות בא"ס. ויתר על כן, גילוי שמעולם ועד עולם אין יש, אלא "אין עוד מלבדו".

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תפר)

ידיעה ובחירה במעמד הר סיני

במעמד הר סיני היתה ידיעה ובחירה. ידיעה - כפה עליהם הר כגיגית, בחירה - אמרו נעשה ונשמע.

וביתר ברור, על מאמר "אנכי ה' אלקיך", נחלקו הראשונים אם הוא ציווי או הכרח. ושיטת הרמב"ן, שבשעה שאמר הקב"ה "אנכי ה' אלקיך", נתקעה האמונה בלבם בהכרח באופן שאין לו ניתוק. והרי שנקודת הידיעה בפרטות מתייחסת לדיבור "אנכי ה' אלקיך". והבן, שדיבור זה הוא שורש כל הדברות. והרי ששורש כל

הדברות, הוא הכרח, ידיעה. והבחירה, שאר המאמרות, גרירא בטר רישא, בטר הידיעה.

ובאמת שמצד הראש, עצם הגילוי, אין מקום לבחירה, משא"כ מצד ההשתלשלות, מצד ההתפרמות, ששם יש העלם לראש, אזי מתראה בנפש האדם שיש מקום לבחירה. הרי שאפשרות הבחירה נובעת מהעלם הראש, מהעלם שורש הגילוי. ומעתה הבן, שככל שהאדם קרוב יותר לראש, ומאמר "אנכי הוי"ה אלקיך" נמצא אצלו בגילוי בלב, כן תקטן אצלו גודלי הבחירה, ויוגדל בו גודלי הידיעה.

וזוהי כוונת אמרם "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" ["אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי"], משא"כ שאר הדברות שמעו מפי משה רע"ה, כי משה בחינת דעת, סוד ההבדלה, בחירה, ומצד דברות אלו יש מקום לבחירה. משא"כ מצד "מפי הגבורה שמענום", אין מקום לבחירה כלל.

וזתו שאמרו שעל כל דברה ודברה פרח נשמתם, מצד שמיעת קולו של השי"ת. דהנה "פרחה נשמתם" הכוונה על בחינת רוח שבנר"ן [כי בחינת "פרחה", יסוד הרוח. משא"כ בחינת נשמה, בחינת הדבקות. והוא הבחינה שאליה פרוחה הרוח]. ובחינת רוח, בחינת הבחירה, כנודע. והיינו שפרחה נשמתם וסילוק הבחירה חד ניגהו, שמצד האלוקות המתגלה בכל דבר מסתלק הבחירה. והרי שבמעמד הר סיני נתגלו ב' הבחינות, ידיעה ובחירה, ושניהם אמת גמורה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה תקנח)

מעם השינה שקדמה למ"ת

איתא בחז"ל, שבשעה שבא הקב"ה לתת את התורה לישראל הם ישנו, והקב"ה עוררם.

עומק הדברים: הנה השינה אחד מששים במיתה, והוא בחינת ביטול היש, אין. ונצרך להגיע למתן תורה בביטול היש, וזו היתה השינה שקדמה לכך. ומעם הדבר שדוקא הקב"ה עוררם, דהנה מי שמעורר את האדם, זה אינו מעשה חיצוני גרידא, אלא בפנימיות הוא הכלי שדרכו נמשכת לו חיות חדשה.

ובבר כתבנו, שהשינה שקדמה למ"ת, היא ביטול היש כמיתה, וההתעוררות עניינה משיכת חיים חדשים, וחיים חדשים אלו נמשכו ממקום העליון ביותר, מהקב"ה בעצמו שעוררם. וכל זאת מפני שפנימיות מתן תורה היא "קרע להם את כל הרקעים והראה להם שאין עוד מלבדו". ולכך קבלו חיות חדשה ממקור של "אין עוד מלבדו", ורק חיות ממקור זה יכולה לקבל את האור של אין עוד מלבדו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה תקעד')

בחינת לפני מ"ת

יש בחינת עש"ן כנודע. והנה כשם שבבחינת זמן, יש זמן של לפני מתן תורה, וזמן שלאחר מתן תורה, כן בנפש יש כן. ולכך יש נקודה בנפש שדרכה ניתן לפעול כאברהם יצחק ויעקב.

והן אמת שלמעשה כיון שאנו בתוך הזמן, יש לנהוג לפי הזמן, אולם מצד תפיסת הנפש, יש מקום גם לבחינה של לפני מתן תורה, וגם לבחינה של מ"ת.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה קמא)

מ"ח קנייני תורה

במשנה באבות נשנו מ"ח קניינים שהתורה נקנית בהם. ושורש הדבר, שהתורה המושגת לנו היא ע"י המה, השכל. ולכך צריך תחילה לתקן את הכלי, את המה. והוא ע"י מ"ח קניינים הנ"ל וכל זה מצד השגת יש דתורה, ואזי מ"ח בחינת מה, מוחין. אולם מצד השגת האין דתורה, מ"ח ענינו מלשון מחיה, "מחיתי כעב פשעך", שהוא סוד ביטול המוחין.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - קעח)

עולם התהו ועולם התיקון בנפש האדם

יש עולם התהו ועולם התיקון. ובעולם התיקון, המידות יכולות להיות נשלטות ע"י כח השכלי, כי כחם של המדות אינו בתוקף כ"כ חזק. ועל בחינה זו אמרו בזה"ק:

"מח שליט על ליבא". לעומתו עולם התהו, כוחן של המדות רב, ואינן נשלטות ע"י כח השכלי.

והנה בנפש האדם [בסוד עש"ן] קיימים גם עולם התהו וגם עולם התיקון, אלא שעל דרך כלל, עולם התיקון גלוי בנפש האדם, ועולם התהו גנוז עמוק בתוככי האדם. זולת יחידים, שאצלם עולם התהו בגילוי, ואין בכחם לשלוט על מידותיהם ע"י שכלם.

ובאמת הכח לתיקון עולם התהו, הוא ע"י אמונה למעלה מטעם ודעת. והוא כח עליון מכח השכלי, ובכחו להגביל ולהגדיר את כח המדות. ובחינת אמונה זו, הוא ביטול כח הרצון, מכח ההשגה ש"הוא עשה עושה ויעשה לכל המעשים", ואין לאדם שליטה כלל, ולכך מבטל רצונו, כי בין כך ובין כך אין לאדם שום שליטה אם יושג רצונו אם לאו. ובאמת בפנימיות, הוא אור הידיעה שלמעלה מן הבחירה. ולכך מצד עולם התיקון שהוא עולם העבודה, עולם הבחירה, אין מקום לבחינה זו, והבן.

והנה בסוף הגלות, סוף ימי עבודת הבחירה, מתחיל להאיר בגילוי אור הידיעה, ואז נחלש כח השכלי בבחינת "מח שליט על לבא", ומתגלה אור עולם התהו, ותוקף המדות חזק אז עד למאוד. ועל זמן זה אמרו חז"ל "בא חבקוק והעמידן על אחת 'וצדיק באמונתו יחיה'". כי אז העבודה הוא ע"י כח האמונה, ואז הבחירה היא לבחור בידיעה ולא בבחירה, כמ"ש בספה"ק, שיש ב' מיני בחירות. א. בחירה עצמית גמורה בין טוב לרע. ב. לבחור בין הבחירה לבין הידיעה. כלומר, בחירת האדם לדבק עצמו לבחינת בחירה, או לדבק עצמו לבחינת ידיעה. ובלשון קבלה, בחירת האדם לדבק עצמו לספירת חכמה, או לדבק עצמו לבחינת כתר, אין. וזהו גופא היתה בחירתו של אדה"ר, והוא דבק בעין הדעת, עין המוחין, ולא בכתר, כאין.

נמצא א"כ שב' הבחינות שזכרו בספה"ק אמת, אלא שבחינת הבחירה הגמורה מאירה כל ימי זמן הבחירה, ובחינת הבחירה לבחור בין הבחירה לידיעה, מאירה בסוף הגלות, שאז עומד להתגלות אור הידיעה, ואז זה גופא יאיר ע"י בחירת האדם בו [ובודאי שכל זה מצד בחינת זמן דעש"ן]. אולם מצד בחינת נפש דעש"ן, כל הבחינות קיימים בכל שעה, ופשוט].

מערתה נבין, שאופן נסיונו של אדה"ר, האם לדבק עצמו לבחירה או לידיעה, נסיון זה ממש חוזר, ומתנסים בו כנס"י בסוף ימי הגלות.

וזתו הסוד של מעמד הר סיני, שאמרו "נעשה ונשמע", ואח"כ "כפה עליהם הר כניגית". וכבר הקשו חז"ל והתוס' (שבת פח ע"א), כיון שאמרו נעשה ונשמע, ל"ל כפיית הר כניגית. אולם ביאורו כנ"ל, שזהו גופא היה בחירתם, שיכפו עליהם הר כניגית, כלומר השגת מדרגת הידיעה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - רסד)

שכחה שמעל מדרגת הזכרון

על רב יוסף מסופר שחלה ושכח תלמודו. וביאור הדבר, שכל זמן שהיה במדרגת "יש" [לפי דרגה דיליה], זכר תלמודו, אולם בשעה שעלה למדרגת "אין", שכח תלמודו.

וזתו שאמר רב יוסף "אי לאו האי יומא [-מתן תורה] כמה יוסף איכא בשוקא". ועניינו, כי באמת לכאורה פלא הוא, שבמ"ת לא קבלו כל התורה כולה אלא עשרת הדברות בלבד. אולם ביאור הדבר, שבמ"ת קבלו כל התורה כולה במהלך של "אין", שהרי כתב ר' סעדיה גאון, שכל התורה כלולה בעשרת הדברות. וזהו בחינת אין שנכלל בשורש, והרי שקבלו כל התורה כולה במהלך של אין, ובבחינה זו דבק ר' יוסף, והבין.

הרי שישנן ג' מדרגות: א. שכחה. ב. זכירה. ג. שכחה. והמשכיל יבין שכל שכחה תחתונה, היא כלי לשכחה העליונה, בחינת אין. והרי שאף שהסט"א, העוונות, גורמים שכחה, העלם, כנודע - סוף כל סוף זהו גופא התיקון, שע"ז נמשך אורד האין. ואע"פ שנמשך בהעלם, מ"מ פועל פעולת מה בהארתו.

זהו יסוד כללי, שכל ביטול שמתחת ליש, שגורם לביטול היש מצד הרע, סוף כל סוף מושך עמו אור של ביטול היש שמעל מדרגת היש. ובוה הבן כל סוד הבריאה, כיצד כל רע מביא גאולה, שזהו סוד "דור שכולו חייב", שע"ז אור האין העליון מאיר בשלמות.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - שה)

צורת השגת סוד האחדות

"נפשי יצאה בדברו עמו". בכל דיבור יש את הפנימיות ואת החיצונית. הפנימיות היא ה"נפשי" שמכוחה מדבר, והחיצונית הוא הדיבור, השכל שמונח בדיבור.

והנה כאשר האדם זוכה, ונגלה בנפשו סוד האחדות, הרי שנפשו תופסת כל דבר במבט של אחדות, אולם כאשר הוא מדבר, הרי הדיבור הוא צינור ושכיל דק שדרכו מתבטאת תפיסת הנפש. ומכיון שהדיבור הוא רק שכיל דק, הרי שאין כל ה"נפשי", תפיסת האחדות של ה"נפשי", יכול לבוא לידי ביטוי, והרי נעשית כאן שבירה, פירוד, שבדיבור מתגלה רק חלק קטן, וממילא גילוי האחדות איננו.

ובאמת את נקודת השגת האחדות של הנפש, אי אפשר לתת לזולתו ע"י שכל ודיבור, אלא אפשר להשיגו רק ע"י הדבקות של רוחא ברוחא. ומכח הדבקות בנפש רבו, מקבל את השגת האחדות המושגת בה. זולת זה, אפשר להשיגו ע"י דבקות בקב"ה, שהוא מקור האחדות האמיתית. והשגה זו אין בכח אנוש להשיגה, כמ"ש המס"י בפרק הקדושה, כי הנברא כל מהותו נפרד, והאחדות הפשוט הוא היפך מהות הנברא, ולכך השגה זו היא מתנה ממנו ית"ש.

וישכיל האדם, שבשעה שעוסק בספריהם של גדולי הדורות, ומשכיל את דבריהם, יש לו לידע, שדבריהם יצאו מתוך מבט של אחדות, אולם דבר זה אינו בא לידי גילוי בכתביהם. ובאמת זה סוד גדלות הנפש, שמבטאת על כל דבר מתוך אחדות, ולא מתוך פירוד. ומי שעדיין נמצא בעולם הנפרדים, סבור שהשיג הדברים, אולם באמת אין בידו אלא ניצוצות בלבד, וככל שהנפש יותר גדולה, משגת מבט יותר רחב של אחדות, עד אשר משגת הנפש את האחדות הפשוטה, שהכל אחדות אחת לגמרי, ואין פירוד כלל. "סדנא דארעא חד הוא". כלומר, שאפילו יסוד העפר, שהוא היסוד התחתון והנפרד ביותר, מתגלה בו האחדות הפשוטה.

ובאשר משיג האדם את האחדות הפשוטה, הריהו דבק בקב"ה בכל עת ובכל שעה. כי המונע לדבקות בקב"ה הוא המבט של הנפרדות, אבל כאשר מקבל האדם מבט של אחדות פשוטה, אין מונע בעדו מלהדבק בקב"ה בכל עת ובכל שעה.

ויש בכך ב' אופנים: א. שהאדם משיג מבט של אחדות, ומכח כך מסלק את המונע לדבקות, שהוא מבט של נפרדות, ואזי זוכה לדבקות בקב"ה. הרי שקודם סילק מחיצת השכל, ההסתכלות, ואזי זכה לדבקות. ב. שהאדם בוקע את אטימות לבבו, ומשיג דבקות בקב"ה בלבבו, ומכח השגת הדבקות, מסלק משכלו מבט של פירוד, ומקבל מבט של אחדות, והבן.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - שכא)

בירור מהות הקולות

אמרו חז"ל, שבשעה שנשמע קולו של הקב"ה במעמד הר סיני לא נשמע קול משום בריה.

עומק הדברים, דהנה בכל דבר יש שורש וענפים, וכן בבחינת קול יש שורש וענפים, ושורש הקול הוא בחינת קול ה', ושאר הקולות, שהם הענפים, הם הקולות של הנבראים. וכאשר נשמע קול השורש נתכללו כל הקולות בשורשם, ואזי נגלה אף בענפים קול ה' האומר אנכי ה' אלקיך.

ובאמת, אף לאחר שכביכול נפסק קולו של הקב"ה וחזרו הענפים להתפשטותם וקולם של הענפים נשמע, מ"מ כל זה לבוש לקול הפנימי שנקלט בהם כמ"ת "אנכי ה'", ומי שיש לו אוזן קשבת יודע להפשיט הלבוש של הקולות ואינו שומע אלא הקול הפנימי שהוא קול ה' האומר "אנכי ה' אלקיך".

ואל יסבור האדם שקול ה' פסק לאחר מ"ת, שהרי הוא קול נצחי שלמעלה מן הזמן, וכדכתיב "קול גדול ולא יסף", לא פסק. אלא שמצד הזמן היה זמן של מ"ת שלא היה לבוש לקולו של הקב"ה, ואזי נשמע קולו, ולאחר מכן, לאחר גמר מ"ת, נתלבש קולו של הקב"ה בלבוש של קול הנבראים, ועבודת האדם להפשיט את הלבוש ולגלות את הקול הפנימי, קול ה'.

יתר על כן, עבודת האדם לדבק את עצמו בהחרשה שלמעלה מן הקול, בחינת שתיקה, כמ"ש חז"ל שבמ"ת תחלה היה מחריש הקול ורק אח"כ נשמע הקול.

ובעומק אין זה ענין של שינוי, שתחילה החריש ולאחר מכן דיבר, אלא זוהי השתלשלות, התלבשות, והרי שפנימיות הקול הוא החרשה, שתיקה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרכה)

מוגבל ובלתי מוגבל בנפש האדם

אמרו חז"ל שהתורה"ק ניתנה אש שחורה על גבי אש לבנה. ועומק הדברים, שגוון לבן מתפשט ואין לו גבול, וגוון שחור להיפך, כל עניינו הוא גבול. וזהו גופא אמרם ז"ל "שדי - שהיה העולם מתרחב והולך ואמר לעולמו די". לא אמרו שתחילה ברא את עולמו מוגבל, אלא שבאמת בעולם יש ב' גוונים, גוון לבן כנ"ל שמתפשט בלי גבול, וגוון שחור שהוא הגבול, והוא בחינת "שדי שאמר לעולמו די".

ועומק הדברים, שאף שהאדם מוגבל, מ"מ יכול לדבק עצמו למציאות הבלתי מוגבלת, וזה נעשה על ידי אמונה, שמאמין בכח הבלתי מוגבל. וכאשר מדבק עצמו בפנימיות נפשו באמונה זו ושם חיותו בזה, הרי נכלל בבחינה זו, והרי שבנפשו גופא יש לו את הגוון הלבן הבלתי מוגבל מצד השגת עומק נפשו, וכן יש לו את הגוון המוגבל, שחור, שבהבחנה זו נמצאים גופו וחלקי נפשו התחתונים.

ודע, שמי שאינו יכול לכלול הפכים בנפשו, אינו מסוגל לדבק עצמו בהשגה זו, שהרי ממה נפשך, האם הוא דבק בהבחנת המוגבל או הבלתי מוגבל? אלא רק אדם שמסוגל להכיל הפכים וסתירות בקרבו יכול לחיות ולדבק עצמו גם במוגבל וגם בבלתי מוגבל.

וז"ש "במופלא ממך אל תדרוש", כי בחינת מופלא, פלא עליון, חיבור נשמה וגוף, "מפליא לעשות" - הוא בחינת הכח להכיל סתירות, וזה סוד ולא דרש מבחינות פרד"ס. ולכך מי שבא לדרוש בבחינת מופלא, זו סתירה מיניה וביה, כי זה סוד בפנימיות הנפש ולא ניתן להדרש, והרי שלגביו שאינו דבק בפלא, זהו מופלא, נעלם, מכוסה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרמה)

שורש קיום ויניקת כח הרע

"מ' וס' שבלוחות בנם היו עומדים" (מגילה).

הענין, מס, אתיות ס"מ, ואין לו חיבור ללוחות, כי כולו טומאה, והוא בבחינת פירוד. א"כ מהיכן יש לו קיום? מבחינת נס, גימ' קי"א עם הכולל. שווה לגימ' של אלף, בחינת אלופו של עולם. כלומר הקיום שלו מבחינת אלופו של עולם, שהוא כלול בפלא עליון.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - תרנז)

גילוי לא ידע דהויה

גבי רות, לאחר ששבה מבוועז לחמותה נעמי, כתיב: "ותבא אל חמותה ותאמר מי את בתי" (רות ג, טז). והלשון מי את צ"ב, הרי הכירה אותה, ועיין במצודות ובמלבי"ם.

וי"ל, דהנה מעשה זה הוא שורש לידת דוד המלך ע"ה, שורש לידת משיח. ופנימיות מהותו של משיח, הוא כתר דרדל"א בהנהגה ודהויה, ולכך יש ניצוץ של לא ידע דהויה, "מי את בתי", וד"ל.

ומעתה הבן כיצד אמר יעקב ליצחק "אנכי עשו בכורך". והרי לכאורה זה דבר שקר כמו שתמהו רבים. אולם הביאור כנ"ל, שכאשר מגיעים ללא ידע דהויה, במהלך של מי את, אפשר להתחלף לכל הויה, והרי שהיה כאן ניצוץ של הארה מבחינה זו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה תקעה)

אחכה לו בכל יום שיבוא

גבי בועז כתיב: "כי לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר היום" (רות ג, יח). ומשורש זה יצא משיח בן דוד. ומשורש זה יש כח של "אחכה לו בכל יום שיבוא". כי בכל יום ויום מאירה ההארה של "כי אם כלה הדבר היום", היום דייקא.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - קפא)

בין המצרים

תיקון חטא העגל

לאחר חטא העגל הקב"ה אומר למשה רע"ה: "לך רד כי שיחת עמך וגו' ועתה הניחה לי ויחר אפי בם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות לב, ז).

ביאור הדברים: "לך רד כי שיחת עמך", כהכלל הידוע של הבעש"ט, שכשהראש חוטא יש פגם בענפים, וכן להיפך, כשיש חטא בענפים נפגם הראש. ולכך כאן שחטאו בני"ה היה פגם בענפים, ולכך נאמר למשה "לך רד", כי החטא פגם אף בו.

והנה הקב"ה מבקש ממשה רע"ה "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם", ובפשטות הכוונה לכלות את בני ישראל, ולהוציא כנס"י חדשה ממשה. ודבר זה לא נתקיים, מפני בקשת משה רע"ה.

בעומק יותר יש כאן נקודה פנימית נפלאה. הקב"ה אומר למשה שהוא ינתק אותו מכנס"י, ועי"ז הפגם של כנס"י לא יפגום בו, ואז יהיה כח חדש של תיקון שממנו אפשר לצאת "גוי גדול". אין הכוונה אחרים, אלא שורש פנימי, מאור חדש, וזה באמת נתקיים. ובקשת משה רע"ה "ויחל", הוא כח המשיכה של האור מן המאור החדש של "ואעשה אותך לגוי גדול". אין זו שאלה ובקשה שלא נתקיימה, אלא צורת ניתוק של שורש וגילוי אור חדש והמשכתו. והבן מאוד.

(בלבכי ח"ה, קונטרס הליקוטים - ג)

ירושלים הרים סביב לה

כתיב "ירושלים הרים סביב לה". הרים סביב לה, בנימטרי' שם"ד, בנימ' השמן, כמ"ש בגמ' נדרים. וירושלים, בחינת ירא-שלם. ומסביב לזה, יש את השמן. שנדמה לו כהר, כמ"ש בגמ' סוכה.

ז"ש בריש איכה "איכה ישבה בדד", בנימ' שם"ד, כמנין "הרים סביב לה", כנ"ל כלומר שהיא ישבה בדד בלי בחינת ההרים סביב לה. וכמ"ש בהמשך "העיר רבתי עם היתה כאלמנה", והמשך הפסוקים שם.

תסה

ליקוט בענייני המועדים

ובאמת שמצד החיצוניות זה נראה שבירה, אולם מצד הפנימיות, זהו תיקון של סילוק יניקת כוחות הרע, וכניסה למהלך של "כדד", מהלך של "ויותר יעקב לברו", "ונשגב ה' לברו". וז"ש חז"ל שביום שנחרכ ביהמ"ק נולד משיח. כלומר, נולד מהלך של "לברו" אשר מצד החיצוניות, מצד השבירה, זה נראה בדידות, אולם מצד התיקון הוא דבקות במדרגת "ונשגב ה' לברו".

וז"ש "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה שמחתה", וכבר דקדקו מהו "רואה בשמחתה" לשון הווה. אבל הענין, לכל דבר יש אור וכלי. והנה ביארנו, שמצד הכלי נראית ירושלים באבלותה ובדידותה, ומצד זה על האדם להתאבל. אולם מצד האור, זהו מהלך של בנין כנ"ל, והרי יש שמחה. והנה הכלי להשיג את השמחה, הוא ע"י אבל, וז"ש "כל המתאבל על ירושלים", הרי יש בו את הכלי, "זוכה ורואה בשמחתה" בהוה, כי מצד האור אין חורבן כלל, וכבר עתה זהו בנין של שמחה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - צח)

בנין ירושלים - בהוה ובעתיד

בתפילת שמ"ע אומרים: "ובנה אותה בקרוב בימינו וכו' בונה ירושלים" הרי שפתח בלשון "ובנה", לשון עתיד, וסיום "בונה ירושלים", לשון הווה.

ביאור הדברים: יש בחינת עש"ן - עולם, שנה, נפש, כנודע. והנה מצד בחינת נפש, הוא במהלך של "בונה ירושלים", כי כל הזמן יש בנין של ירושלים, אולם מצד הזמן והמקום, אין גילוי לבנין זה. ולכך זה במהלך של עתיד, "ובנה אותה".

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - צט)

תשעה באב

בבל דבר יש בו פנימיות וחיצוניות. והנה ת"ב, מצד הפנימיות שבו, מתגלה בו אורו של משיח, ומצד החיצוניות שבו, ישנם דיני אבלות. ובאמת זהו תרתי דסתרי גמור, שמצד הפנימיות הוא אור עליון מאוד, ומצד החיצוניות הוא שבירה ואבלות. זוהי בחינת "מפליא לעשות", שהוא פלא המחבר שני הפכים גמורים.

והנה מי שנשמתו מבחינה זו [שהרי יש עש"ן, וכשם שבזמן יש ת"ב, כן בנפש יש בחינת ת"ב, ויש נפש שכל בחינתה ת"ב], הרי שבפנימיות משיג את אורו של משיח, אולם בחיצוניות כל הזמן אבל על החורבן וצער השכינה.

והנה ת"ב אסור בת"ת, דכתיב בה, "משמחי לב". ומצד החיצוניות, שיש שבירה, אסורה השמחה. אולם מצד הפנימיות, יש מעם אחר לאיסור, והוא מעם מצד התיקון [כן הוא היסוד, שבכל דבר שיש בו דין הנהגה וכו', מצד האיסור, הרע, השבירה - כל זה מצד החיצוניות, אבל מצד הפנימיות, הנהגה זו גופא מושרשת בתיקון], שהרי אמרו חז"ל שהתורה הנגלית לנו כיום, היא הבל ביחס לתורתו של משיח. ולכך, כיון שמאיר אורו של משיח, ממילא בפנימיות יש להדבק לתורה זו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - קל)

שם הוי"ה - ההשגה בו עתה ולעת"ל

הנה שם הוי"ה אינו נקרא ככתבו, אלא בלשון של אדנות. ויסוד פנימיות החילוק הוא, ששם הוי"ה הוא מציאות ההויה, ושם אדנות הוא תואר של פעולה, ועתה אין לנו השגה בעולם של הוי"ה אלוקית כלל, אלא רק בפעולה אלוקית, משא"כ לעת"ל או בביהמ"ק [או צדיקים שזכו כבר עתה להשגה זו], תהיה דבקות בעצם עולם ההויה האלוקית, ולא רק בפעולה האלוקית.

מעתה נבין סוד ביהמ"ק וסוד החורבן, "שכינתא בגלותא". דהנה בהיות ביהמ"ק על מכונו, היה מקום גילוי לבחינת ההויה, ולכן היתה קביעות מקום, העדר פעולה, כי נגלה עולם ההויה שלמעלה מן עולם הפעולה. אולם כאשר חרב הבית, נעלם עולם ההויה, ונגלה עולם הפעולה, עולם הנע. ולכך אין לשכינה מקום מנוחה, כי היא נגלית בבחינה של נע, "שכינתא בגלותא", נעה עם ישראל ממקום למקום. ולכך אמרו, "יותר ממה שהעמידה בבנינה העמידה בחורבנה", כי בזמן הבנין קשה להשיג השכינה, כי נצרך לשם כך להיות במדרגת הויה. אולם בחורבנה, שהיא נגלית בצורה של פעולה, זה יותר קרוב לעולם הנבראים, ולכך יותר קל להשיגה. אולם מ"מ, כאשר זכה האדם כבר להשיגה, יוכל לעלות בקלות יותר מן העולם הפעולה לעולם ההויה, כי בחינה זו טמונה ונגוזה בשכינה, אלא שנעלמת, וד"ל.

ולבך אמרו שההוגה את השם באותיות חייב מיתה, וטעם הדבר, שדבק בעולם של הויה, ובכך שולל את עולם הפעולה. וכיון שכל חיותו מעולם הפעולה, הרי שבמעשה זה שולל את חיותו. והבן, כי סוד הפעולה בבחינת חיה שבנר"נ ח"י. משא"כ עומק המיתה, הוא סוד ההויה, סוד היחידה.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תסו)

גלות וגאולה ומה שעל גבם

גלה גאל, בגימ' ע"ב, לשון עביות. הענין, כי נקודת הגאולה, הגילוי, ונקודת העלם, הגלות, היא איננה שיכת בנקודת העצם, כי נקודת העצם איננה בר שינוי. וזה אינו אלא בנקודת ההתראות. שכאשר מתראה נקרא גילוי, וכאשר נעלם נקרא גלות. וזה נקודת העביות, כי הפנימיות נקרא "אין", ואינו בר שינוי והתפעלות. והבן, שע"ב בגימ' חסד, שזהו סוד "עולם חסד יבנה", בחינת עתיד, בחינת בנין, שינוי, וזה בחינת העביות, השתנות. אולם מצד נקודת העצם כנ"ל, אין שייך שינוי, ואין שייך בריאה, וד"ל. ומי שדבק בבחינת אין הנ"ל, דבק בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם", שדבק במדרגה שלמעלה מן השינוי. ואז כל חייו הוא בבחינת אמונה, "כל מצותיך אמונה", שדבק באמונה שלמעלה מן הנבראים, שלמעלה מן הגדרים, והרי כל מראה עיניו, ומשמע אזניו, סותרים לזה. ולכך כל חייו הם אמונה שלמעלה מן החושים. וזה נקרא דבקות בא"ס, וד"ל.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תקיב)

"ושבו בנים לגבולם"

"רחל מבכה על בניה... מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה, כי יש 'שכר לפעלתך'... ושבו בנים לגבולם" (ירמיה לא, יד-טז).

שורש מקור הבכי ומניעתו המבוארים בפסוק לפנינו, הינם גופא מחמת ההסתכלות של הגלות, ההסתכלות במבט של שית אלפי שנין שהמבט הוא "כי יש שכר לפעולתך", ואז זהו מהלך של "ושבו בנים לגבולם".

אבל באמת, תכלית הגאולה היא לברר ש"עתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולן".

התפיסה של "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו", היא מצד ההתלבשות של שית אלפי שנים, זוהי תפיסתנו. אבל האמת היא לברר שקוב"ה לא השתנה בכל אתר, ומצד כך - אור קדושת ארץ ישראל מאיר בכל המקומות כולם, שזה למעלה מן הדעת, למעלה מן ההבדלה, וממילא גם למעלה מן השכר, למעלה מ"ושבו בנים לגבולם" כי אין להם גבול, יש התפשטות לכל הארצות כולן.

הרי שמצד מה שרחל "מבכה" על בניה, שהוא בסוד שכינתא בגלותא - מצד כך נאמרה תפיסת השכר, תפיסת "ושבו בנים לגבולם". אבל מצד שלמות קומת המלכות, שכינה הקדושה רחל - הרי שנאמר בה שהיא "יפת תואר" (דברים כ"ז), ומצד כך, קדושת ארץ ישראל מאירה בכל מקום, והרי שמאיר כאן אור של השתוות.

ר"ע מצחק

איתא בגמ' שלהי מסכת מכות: "כיון שהגיעו להר, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק" וכו'.

והענין בזה: שועל גימ' תו, מילוי של אות ת', שהיא סוף דרגין, בחינת עשו, "וארבע מאות איש עמו". וזוהי בחינת "שועל יוצא מבית קדשי הקדשים", שגם שורש הרע יוצא ממקום הקדוש ביותר. ולכך צחק ר"ע, כי זוהי בחינתו של רבי עקיבא, עקב-א', שגם העקב, הסוף, יוצא מאלופו של עולם.

וזה שאמר רבי עקיבא שעכשיו יתקיים "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים ואיש משענתו בידו" וגו'. "רחובות ירושלים" בחינת מקום השפל בירושלים, ושם "ישבו זקנים וזקנות ואיש משענתו". כלומר, בבחינת "אין לנו על מי להשען אלא על אבינו שבשמים", שגם זקן וזקנה שמדרגתם עליונה ביותר, יכירו שאין מדרגתם שווה להשען עליה, רק אלופו של עולם. וזוהי בחינת שועל יוצא מבית קה"ק, שהכל עתיד לחזור לשורשו, מהיכן שיצא.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרפח)

"זכו בעתה לא זכו אחישנה"

"בעתה אחישנה", ואמרו חז"ל "זכו - בעתה, לא זכו - אחישנה". הענין: בחינת משיח, שורשו ברדל"א. והנה, יש בחינת עש"ן, וא"כ בצינה זו נמצאת גם בבחינת נפש, ובכל דור יש אדם ששורשו ברדל"א, והיא בחינת משיח.

ואם זכו, אפילו שמצד בחינת זמן, עדיין לא נתגלה רדל"א, מ"מ בחינת נפש רדל"א תגלה בחינה זו. אולם אם לא זכו, צריך שיגיע הזמן שמהותו רדל"א, שאז מוכרח שתהיה ההתגלות, ואז מי שנפשו יכולה לקבל התגלות זו, אע"פ שאין זו מדרגתו בעצם, מ"מ מסוגל לסבול זאת - יישאר, ומי שלא - ח"ו יעלם.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - תרפב)