

בלבבי

משכן אבנה

תשפ"ד
גיליון שמ

פרשת השבוע
שאלות ותשובות
שולחן ערוך
עבודה
מחשבה
קבלה

כיצד יהודי מתמודד
עם תרבות רעה בתוך
ביתו בדורנו

שו"ת עמוד י'

לוח
שיעורי
פסח

עמוד ו'

שמיני

לקבלת הגיליון השבועי בדוא"ל
יש לשלוח בקשה לכתובת:
bilvavi231@gmail.com

לקבלת הגיליון השבועי בפקס
יש לשלוח בקשה לפקס המערכת:
03-5480529

כל החומר [זולת מדור פרשת השבוע]
שמופיע בגיליונות אלו מידי שבוע
יוצא לאור לראשונה

ללקיחת חלק בהוצאות הגדולות
של הדפסת הספרים לזיכוי הרבים
ניתן לתרום במערכת הטלפונית:

מרכז הצדקה
ישראל: 1-800-28-28-28
USA +972-2-5025580

יש לציין מספר קרן:
בלבבי משכן אבנה - 4387



© כל הזכויות שמורות

מספר ישיר לשמיעת
השיעורים בקול הלשון:

073-295-1245 ישראל
USA 718-521-5231

מערכת 'בלבבי משכן אבנה'

טלפון: 052.763.8588

פקס: 03-5480529

ת.ד. 34192 ירושלים

9134100

bilvavi231@gmail.com

תוכן גיליון

שמיני ♦ תשפ"ד

פרשת השבוע

ה תורת הרמז שמיני

שאלות ותשובות

ט שער הנו"ן - י'

שולחן ערוך עם פי' בלבבי משכן אבנה

יג סימן ח' סעיף ו' - הלכות ציצית

עבודה

יז דעת תבונות סימן י' - י"א
כא דע את תורתך - חיבור לתורה פרק ו'
כד בלבביפדיה עבודת ה' את

מחשבה

לז סוגיות במחשבה אברהם
לט בלבביפדיה מחשבה גבינה
נא מילון ערכים בארמית אדרמלך

קבלה

סא מילון ערכים בקבלה קונטרס הדעת - ג'
סג בלבביפדיה קבלה אשם
סו עץ חיים - דרושי הצלם דרוש ה'

שאלות ותשובות - עמוד י'

כיצד יהודי מתמודד עם תרבות רעה בתוך ביתו בדורנו

בלבבי שיעורי פסח תשפ"ד

א' ניסן ירושלים יום ג' 20:30 ❖ מכת דם

❖ שיעור של שעה - אין שיעור "עץ חיים"

ב' ניסן חולון 20:30 ❖ לפי סדר סימני הסדר - קדש

ה' ניסן ירושלים ❖ יום ג' - אין שיעור

ט' ניסן חולון יום ד' 20:30 ורחץ

ט"ז חול המועד חולון יום ד' 20:30 כרפס

י"ז חול המועד ירושלים יום ה' 20:30 מכת צפרדע

❖ שיעור של שעה - אין שיעור "עץ חיים"

י"א אייר ירושלים 20:30 יום ג' בלבביפדיה עבודת ה'

י"א אייר חולון 20:30 יום ד' בלבביפדיה מחשבה

ירושלים - רח' הרב בלוי 33

חולון - משפ' אליאס רח' קדמן 4



תורת הרמז

פרשת שמיני

פרשת השבוע

תורת הרמז

איתא בת"כ (ט,ג.) 'מה ראו ישראל וכו'. אלא א"ל משה, אתם יש בידכם מתחלה, ויש בידכם בסוף. בתחילה שנאמר וישחטו שעיר עזים, (אצל יוסף) בסוף שנאמר ויעשו להם עגל מסכה. אבל אהרן לא היה לו חלק, כי אם בעגל. ע"כ. וכבר תמהו דלכאורה ודאי גם לאהרן היה חלק במכירת יוסף ככל השבטים. ונ"ל דהנה שורש מחלוקת יוסף והאחים היה ע"י שלא ראו הדברים כראוי. דכל אחד חשב לטוב, רק עינו הטעתו. וכן הוא הענין שבו התחיל חטא העגל, שהשטן הראה להם כמטתו של משה בשמים כאילו מת. וא"כ גם הכא הוא הטעות בראיה. אולם מדתו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, וצורת השלום בהרבה מן המקומות והצדדים החלוקים, אינם חולקים באמת, אלא דכל אחד נראה לו שחברו חושב לרעתו. והשכנת השלום היא ע"י הראיה הישרה והנכונה. ולכך נמצא שאהרן היה היפך חטא מחלוקת האחים והעגל. אלא דבעגל חטא דהוא עשה להם העגל. ולכך לא היה נצרך כפרה לחטא יוסף. [והנה תמוז ואב כנגד העינים כמ"ש האריז"ל, ואהרן נפטר באב].

'ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו'. (י) ו) הענין שמת פורע ראשו ופורם בגדו. דמאכל אכלים ביצה, לרמז גלגל חוזר בעולם. אבל גימ' ג"ל, לרמז זה. והנה גופו של האדם קבוע, לבד השערות וציפורנים. וכן בגדיו שנצרך להחליפם. ולכך באבל שרואה שאין תועלת, שהכל הולך.

מ"ד מתו ששתו יין. שמן הפוך רזה, שורש רז לשון סוד. ענין שהוא פנימי, ואינו מתגלה לחוץ. משא"כ שמן. וזו בחינת משכן, גילוי שכינה. ולכך אסור שתויי יין, שהיא בחינת סוד, כיסוי.

היה אהרן בוש וכו'. אותיות אחרי אהר[ן], בוש. וצ"ב.

'ידם אהרן'. (י, ג) לשון שתיקה. משורש דם, לשון דומה, ואדום. עשו שהוא דומה ליעקב. והוא רק כששותק, שאין ניכרים מחשבותיו. כי כשפותח פיו, ניכרת הפנימיות. כמ"ש 'גם אויל מחריש, לחכם יחשב'. ולכן רק בבחי' דמימה ושתיקה, יש דמיון.

'קח לך עגל וכו'. (ט, ב) פרש"י, 'להודיע שמכפר לו הקב"ה ע"י עגל זה על מעשה העגל'. הענין. עגל לשון עיגול. כל חטא בחינת נוק', חסרון. וזו בחינת עגול, נוק'. כנודע. ואולי לכך דוקא נעשה חטא זה ע"י אהרן, שהוא אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, שמחזרין לשורשן, בחינת נוק' ששב. ולכך אמרו 'קרב אל המזבח, שהיה אהרן בוש'. בש אותיות שב, והבן. וזה במזבח שמחזיר הדברים לשורשן.

(ט, ב) עגל, אותיות לפני, כבס. רמז שמכבס חטא העגל, ע"י עגל.

(י, ב) נדב ואביהוא בגימ' אף. הענין. כמ"ש התרגום שיצא אש ונכנס בגו אפיהון.

בדברים אלו נוהג בהם אבלות, בשערות צפרניים ובגדים.

'יין ושכר אל תשת'. (י, ט) והענין. ביין יש בו את שני ההפכים, בשתיה מקצת נאמר בו יין ישמח לבב אנוש. אולם הרבה משכר, ובזוי. וכן אמרו בער"פ, דשתיה מועטת פותח התאבון, והרבה סעיד. ויין מרמז בחינת הבחירה בעוה"ז. שיש ב' צדדים. ולחד מ"ד, חטא אדה"ר בגפן הוה. וכן חטא נח ע"י שתיה. אולם ביהמ"ק שמרמז על העתיד, ששם קוראים השם ככתבו. ואומרים מעולם ועד העולם. שם אין שייכות ליין. ולכן אסור לשתות בביהמ"ק.

והנה סוף תכלית הבריאה, שיהפך הרע לטוב כנודע. ולכך ע"י שתית יין בנח, יצא זרע דוד, משיח. שיביא התכלית. ורמז, אותיות אחרי יין, סכך. רמז לסוכות. שהוא מעין השלמות העתיד. ואפשר שלכך אמרו בכתובות ח' שכבית האבל היו שותים י' כוסות. והיא כנגד י' ספירות, והבן. והנה נודע שטעות נדב ואביהו, דסברו דכבר בא השלמות, וגם הם יכולים להקריב. ולכך אמרו לחד מ"ד שתויי יין היו. שבזה היה החטא, שעדיין יש שייכות לשכרות היין, שהוא מסמל הרע. יין בחינת בינה, שממש דינין מתערין.

(ט, א) שמיני לשון שמן. וענין שנסמכה פרשת נדב ואביהו, שלחד

אותו אור הנחסם ע"י הכלי החשוך, אין בכחו להאיר אור עליון יותר, אלא נצרך לכך מהלך חדש פנימי יותר ועליון יותר.

אולם לאחר שנגלה בפנימיות אור עליון יותר ע"י כח הסניגור אזי אין די לסלק את מחיצת העוון [בחי' הבדלה], אלא התכלית היא להאיר ולתקן את העוון [בחינת המתקה] ואזי דוקא יש ענין לקחת את הקטיגור ולהאירו ע"י כח הסניגור החדש.

ולכך בפנימיות נצרך סניגור חדש, אולם בחיצוניות בדוקא להיפך, התכלית להאיר לכלי החשוך, להאיר לקטיגור ולתקנו. [יש בחינה הפוכה של תיקון הכלי מיניה וביה ולזככו ע"י יסורים, אולם אכהמ"ל].

'קח לך עגל'. (ט, ב) וברש"י, 'להודיע שמכפר לו'. והענין. אע"פ שאין קטיגור וכו' כאן עגל סוד עיגול, החזרת רע לטוב. ולאחר שחזר הרע לטוב. כבר אין רע. ואין קטיגור. וכ"ז נעשה בניסן, סוד מלכות, עיגול. כנ"ל. ולאחמ"כ נסמכה פ' נדב ואביהו. הענין. שיש מיתה ע"י חטא. וזו בחינת פירוד. ויש מיתה ע"י דבקות, וזו היתה בחינת מיתתם כנודע. וזה סוד חזרת רע לטוב. הנפרד לשורש. והכל ע"י יין, גימ' שבעים, מדת מלכות.

וז"ש 'על פני כל העם אכבד'. וברש"י, 'כשהקב"ה עושה דין בצדיקים, מתירא ומתעלה ומתקלס'. וזה סוד

'זיהי ביום השמיני' (ט, א) וארז"ל שהיה בר"ח ניסן. ויש לרמז כי ניסן לשון נס. ושמיני מעל הטבע. בחינת נס. ועצם הקמת המשכן, הוא מעשה נס. שלא היה בכחו של משה להקימו בלי נס.

'ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת וגו''. (ט, ב) ופרש"י להודיע שמכפר לו הקב"ה ע"י עגל זה על מעשה העגל שעשה. והא דאין קטיגור נעשה סניגור היינו דווקא בעבודת פנים.

צריך להתבונן ולהבין מדוע חלוקה עבודת פנים מעבודת חוץ, מדוע בעבודת פנים אין קטיגור נעשה סניגור ובעבודת חוץ לא אמרינן הכי.

ראשית נברר את עומק מושג הסניגור. חטא עניינו העלם האור הפנימי. הקב"ה יצר את מהלך כל הבריאה שכל אור רוצה לצאת ולהשפיע כלפי חוץ. חטא עניינו סתימת השפעת האור ויצירת מחיצה החוצצת ומונעת מן האור להאיר כלפי חוץ, להאיר לכלים.

תיקון החטא הוא ע"י גילוי אור עליון חדש חזק ותקיף, שע"י עוצמת האור וכוחו הרב הוא בוקע את מסך החטא ומאיר בתוכו. זהו עניינו של הסניגור. עניינו של הסניגור הוא לגלות אור עליון יותר שבכחו לבקוע את מחיצת העוון המונעת את האור.

ולכך 'אין קטיגור נעשה סניגור', כי

קדושה. אולם בחינת כבוד, נאמר כל הנברא בשמי לכבודי וכו' אף עשיתיו, גם בעשיה. ולכך נאמר כל העם.

וידם אהרון. (י, ג) הטעם. כי מדת דין זו היא בבחינת 'שתוק. כך עלתה במחשבה'. למעלה מעולם הדיבור.

(י, א) בגמ' סנהדרין נ"ב אמרו. 'אמר לו נדב לאביהו אימתי ימותו שני זקנים הללו, ואני ואתה ננהיג את הדור'. הענין. ימותו, שרצו לעלות למדריגה יותר עליונה. וכאן מיתה הכונה עליה. וכשהתחתון עולה, העליון עולה עוד יותר. וכן זהו ענין שתויי יין נכנסו, בחינת יין המשומר, שעלו למדריגה יותר גבוהה.

'וידם אהרן'. (י, ג) וברש"י, 'קיבל שכר על שתיקתו שנתיחד עמו הדיבור שנאמרה לו לבדו פ' שתויי יין'. הענין שדוקא פ' זו. כי ענין שתיקה הוא בחינת 'שתוק כך עלה במחשבה'. שנתעלה לעולם גבוה מן הדיבור. עולם המחשבה. ולכך זכה לפ' שתויי יין, שייך בחינת מוחין דאימא, כנודע.

מלכות, גילוי כבודו בבריאה. ואולי זה ענין 'וידם אהרן', קיבל את הרע כשם שמקבל את הטוב. ובשתיקה זאת גילה מלכותו ית' בעולם.

'ויקחו בני אהרן וכו' קטרת'. (י, א) סוד הקטורת הוא חיבור הרע לקדושה. וז"ש 'ויקריבו לפני ה' אש זרה'. כלומר, לחבר לבחינת לפני ה', גם אש זרה. וז"ש לחד מ"ד ר"י אומר שתויי יין נכנסו למקדש. כלומר, בחינת יין עד דלא ידע להחזיר רע לטוב. וז"ש 'ותצא אש'. שבחינת אש היא ההעלאה ממטה למעלה. וז"ש 'וימותו לפני ה'', שהמיתה היתה בבחינת לפני ה'. שהכל חזר לבחינת פנים. ואין אחור, אין סט"א.

ואולי לפ"ז י"ל, דברי ר"א שאומר 'לא מתו בני אהרן אלא ע"י שהורו הלכה בפני משה רבן'. הענין. בעוה"ז הכל בחינת השתלשלות, והעלול נמוך מן העילה. אולם לעת"ל בחינת עיגול, הכל שוה, ואין בחינת רבו. אולם עדיין באמת לא נשלם התיקון עתה, אלא לעת"ל. ולכך נאמר 'וישאם בכתנתם', וברש"י, 'מלמד שלא נשרפו בגדיהם אלא נשמתם'. כלומר, שעדיין בחינת כותנת, לבוש חיצוני, עדיין לא נעשה בו תיקון גמור.

'בקרבי אקדש, ועל פני כל העם אכבד'. (י, ג) בחינת קדושה שפרוש ומובדל לה'. ולכך בקרבי יש בחינת

שאלה:

יש לנו בעיה עם המוסדות לילדים, ישנו מוסד אחד שההתנהלות בו אינה תקינה, דבר שפוגע בלמידה, וישנו מוסד אחר שיש בו מתרונות הן בחלק מאוכלוסיית התלמידים והן בהנהגת הת"ת [סרטים וכדו']. אשמח לעצה במצב מורכב זה.

תשובה:

אין כמעט לאן לברוח בתוך שער הנו"ן דטומאה אלא לקב"ה בתוככי נפשו. בחיצוניות אין פתרון שלם. נצרך חכמה וסייעתא דשמיא בכל פרט איך לנהוג לפי הענין. אולם אין פתרון!!!

(שו"ת, הובא קונטרס וחי לעולם תשפ"ב)

שאלה:

שאלתי היא בקשר לקושי לפרוש מן האינטרנט, אני שב בתשובה בהחלטה גמורה שלא לשוב לחטאיי, אבל התאוה מתגברת בי ולא נותנת לי מנוח ומחמת כך אני נופל בחטא. וכך המצב חוזר חלילה תוך תקופת זמן שוב ושוב ושוב. אם אפשר בבקשה להסביר לי מהיכן נוצרת הבעיה הנוראה הזאת וכיצד לפרוש לגמרי אחת ולתמיד מן הדברים המטמאים האלו, אני רוצה להיות עבד ה' אמיתי!

תשובה:

מלבד בנין כללי של נפש מאוזנת, שזה נותן יציבות, לרוב תוקף התאוה נצרך אור של מסירות נפש, לא לעשות נגד רצון ה'. ולחיות לאורך היממה במחשבת מסירות נפש, "כי עליך הורגנו כל היום", כי נגד כח הטומאה הנורא השורר השתא רח"ל, שער נו"ן דנו"ן דקליפה, נצרך אור של מסירות נפש, זה לעומת זה. מסירות רצון, ומסירות של ביטול לא להיות קיים כלל, רק קיום רצון ה'. אור זה הוא אור אחרית הימים, והוא פנימיות ההצלה כנגד הטומאה.

(שו"ת שאל ליבי, תשפ"א)

**שאלות
ותשובות**

שער הנו"ן - י'

**תשובה זו נכתבה עבור יועץ שעוזר להורים לכוונם
בדרך הראויה במצבים אלו**

שאלה:

**כיצד יהודי ירא שמים עובד את בוראו כאשר יש לו
ניסיון של תרבות רעה בביתו, בפרט בדורינו?**

תשובה:

דבר ראשון, יש להבין שגזירה זו אינה גזירה פרטית שלו, שאם כן היחס היה ג"כ בתפיסה פרטית עם כל המסתעף, אלא היא גזירה כללית, ורחמנא ליצלן כמעט שאין בית אשר אין שם מת. והוא כי קודם כל זו המציאות הקיימת לפנינו, ועוד יובן להלן שהוא ניסיון דק של דורינו, דור עיקבתא דמשיחא, דור בבחינת כולו חייב, וכל אחד ואחד כפי עומק נפשו כך תהיה צורת עבודתו, כפי שיתבאר להלן אי"ה.

שנית, אמת שילדים הם מחלקי נפשם של ההורים, ובדקדוק, רק לבושי נפשם של הילדים בא מההורים, כי נפשם הפנימית היא מהקב"ה כמבואר במסכת נדה. ועוד הרי כל אדם מרגיש בחוש את הקשר שלו לילדיו, ואוהב אותם באופן טבעי, והוא מצד האהבה שהקב"ה הטביע באדם על בניו יוצאי חלציו. אולם מאידך יש להבין בשכל, וכן לתפוס רגשית בלב ג"כ, שהילדים הם פקדונות, פקדונות שהקב"ה בחר אותנו לשמור ולגדל, עם כל המשתמע מכך. ויש להחדיר זאת בעומק הנפש, הן באופן של חשיבה כללית, והן בפרטות בכל פעם שאדם נפגש עם כאב או צער, יש לחשוב בזה ולהפנים זאת ללב, עד שלאט לאט יכנס בנפשו, וככל שהאב והאם יתמידו בכך, נפשם תתרגל ותבצע זאת באופן טבעי.

האדם הירא את ה' ורצונו לעבוד את בוראו, מוכרח להתנתק חלק מן היום מהרגש הטבעי, ואפילו לגלות בנפשו רגש כעורב האכזרי על בניו, ואזי הקב"ה ידאג לבניו, למען יוכל לעסוק בעבודתו בלימודו, במלאכתו, ותפקודו היומיומי, ולשמור מקום בנפשו לשמחת חיים בסיסית. דבר זה בריא הן להורים והן לילדים.

מאידך יש לתת עזרה לילד, יש לחקור את עומק נפשו של הילד הסובל, מה הוא עבר, ומה הוא סבל, להבין אותו, ולנסות לתקן עד כמה שידנו מגעת, לא לפחד

להתעמת עם טענות. וכן יש לחפש מה נקודת החיות של הילד, מה מחייה אותו ומשם לנסות לעלות אותו, לדעת מה מעניין אותו באמת. גם אפשר ללמוד את נפש הילד לפי ד' יסודות, ולהגדיר לאיזה יסוד הוא שייך בעיקר, ומהו היסוד השני השלישי והרביעי בנפשו, ועי"ז להגדיר מה צרכו, ומה חסר לו, ואיך ראוי להשלימו.

למעלה מכך יש לתפוס את עומק בחינת השעשוע המתגלה בעולם השתא, הן בחיי הכלל והן בחיי הפרט. בחיי הכלל זה מתגלה שאין שום דבר ברור לאן החיים הולכים, אנשים נהרגים, שבויים, נודדים מבתיהם, וכפי שהורחב כבר בענין השעשוע.

תפיסת השעשוע הוא לא רק לתפוס את בחינת האין שבנפש, אלא הוא בחינה למעלה מכך, דהיינו שגם 'תנועה' של תרבות רעה בביתו של אדם, בית שבנה וטרח ועסק כל חייו לשמור עליו מכל נגע ומכל פגע, הן ברוחניות והם בגשמיות, והנה הכל נהרס לנגד עיניו, יש להבין ולתפוס בתפיסה נפשית ורגשית שאין כאן תנועה לכיון אחד, לתכלית אחת, אלא התנועה חוזרת לצד הנגדי וחוזר חלילה, זו תנועת שעשוע, כלומר אין שום כיון לאן הדברים הולכים, ואמת שע"פ דרך הבחירה זו הדרך, ואין מצד השכל תשובה שיכולה ליישב את ליבו של האדם, כי הרי התכלית העיקרית שהביא ילדים לעולם וחינך אותם וגם התפלל על כך, פשוט יורד לטמיון מצד ראייה שכלית, הכל בדיוק לכיון ההפוך, אולם בעומק יותר אין לך שעשוע גדול מזה, דהיינו תפיסת מציאות הדבר כפי שהוא, הוא גילוי הארת שעשוע בתוך הבריאה, שהוא מעל מקום הבחירה, והיינו כי שעשוע אינה תנועה לא לטוב ולא לרע, אלא תנועה לשם תנועה וחוזר מיניה וביה, ומה שגוזר הבורא בכל רגע הוא המציאות, מציאות השעשוע, וכנ"ל במיוחד בתקופה זו.

לדעת ולחוש בחוש פנימי שכאשר האדם מצליח לגעת בבחינת זו, במחשבה, ובנפש, עד שהוא גם מרגיש כך, הוא מגלה את בחינת היחידה שבנפשו.

מ"מ יש להבין שבחינה זו הוא יחס אחד לכל הענין הנ"ל, אך ברור שמה שהוא יכול לעשות כדי למנוע, או כדי להציל הוא חייב לעשות, והיינו שרק כאשר הוא נתקל במציאות שהדבר כבר לא בידיו, הוא מתחבר לבחינת השעשוע, והבן.

סימן ה' סעיף ו': על טלית קטן יכול לברך להתעטף, אע"פ שאינו מתעטף אלא לובשו. הגה: וי"א שמברכין עליו על מצות ציצית, וכן נוהגין, ואין לשנות.

בירור הלכה - סעיף ו'

וכתב נתבונן בס"ד להבין מה הטעמים לברך להתעטף, ומה הטעמים לברך על מצות ציצית.

הטעמים לברך להתעטף: כאשר מתעטף נראה ברור שצריך לברך להתעטף. אולם כבר כתבנו לעיל, שיש סברא לומר, שכיון שאין דרך להתעטף בטלית קטן, לכך אין זה מקרי עיטוף. ולשיטת הגאונים, פטור מציצית, ולשיטת העיטור אף שחייב, מ"מ א"א לברך לשון של עיטוף, כי כיון שאין דרך להתעטף לא מקרי עיטוף.

וכאשר אינו מתעטף, מ"מ שייך לברך בלשון עיטוף, אף שזהו רק לבוש וכסות, כמו שכתב הט"ז (ס"ק ו) וז"ל, והברכה בלהתעטף, נוסח הברכה הוא כך, כמו לישב בסוכה, עכ"ל. וביאר בפמ"ג (משב"ז, ס"ק ו) וז"ל, ועיטוף הגוף נמי מקרי עיטוף (עיין גר"א, ס"ק יד), ולישב בסוכה, כמו להתעכב,

ונוסח הברכה כך הוא, עכ"ל. וביאור דבריו שלשון להתעטף כולל בקרבו בלשון הרחבה אף כסות ולבוש מלבד עיטוף כפשוטו, כמו לישב בסוכה שכולל בתוכו בלשון הרחבה עיכוב, מלבד כפשוטו ישיבה ממש. וכתב "ונוסח הברכה כך הוא", ונראה שכוונתו שבאמת לשון עיטוף הוא ממש כולל בתוכו הן עיטוף והן לבישה, והבן.

וטעם נוסף ששייך לשון של עיטוף, כתב במקור חיים על אתר, וז"ל, כי הנה נאמר (ישעיה, נז, טז) כי

שולחן ערוך

אורח חיים

עם פירוש

בלבבי משכן אבנה

בירור הלכה

הלכה פסוקה

פירוש על דרך הסוד

סימן ה'

כאן קיום מצוה, אלא עדיף לעשות כן.

הלכה פסוקה - סעיף ו'

לכתחילה על טלית קטן יברך עליו על מצות ציצית, ויכוון הן לברכת המצוות, והן לברכת שבח המצוות, שנתן לנו מצות ציצית.

פירוש על דרך הסוד - סעיף ו'

כתב צספר הפליאה (ד"ה וראה והבן מה אתה רואה) וז"ל, תצרך צליית קטן על מצות צליית, ועל טלית גדול להתעטף צליית, עכ"ל.

ומהות העיטוף, כתב צרקאנטי (ואתחנן, ד"ה ואגב גררא) וז"ל, צריך האדם להתעטף צליית, ולקבל עולה עליו, וזה יכנס לפני המלך, עכ"ל. והיינו שצורת לבוש אינו צורת קבלת עול, משא"כ עיטוף ע"ג ראשו זה צורת קבלת עול.

ויתר על כן, עיטוף זה הוא להידמות לקצ"ה שנתעטף, כמ"ש (ר"ה, יז, ע"ב) ויעצור ה' על פניו ויקרא, א"ר יוחנן, אלמלא מקרא כתוב א"ל לאמרו, מלמד שנתעטף הקצ"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה, א"ל כל זמן שישראל חוטאין, יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. ושורש התעטפות זו, אמרו (ב"ר, ג, ד) מהיכן נצראת האורה, א"ל מלמד שנתעטף זה הקצ"ה כשמלה והצהיקו זיו והדרו מסוף העולם ועד סופו. ולכך אף לנו מתעטפים כמו הקצ"ה, וכמ"ש צרדצ"ז (מצודות דוד, מצוה פד) וז"ל, כי

"רוח" מלפני יעטוף, כי כמו שהאדם ע"י מצות ציצית קונה לו רוח חדשה (עיי"ש כל הסימן מתחילתו שביאר מהוזה"ק שע"י מצות ציצית קונה לו רוח), כך נעשה למעלה וכו', שמתעטף בו מט"ט בטלית קטן וכו', עכ"ל. וכתב שם וז"ל, ויסמוך על עיקר הדבר כנ"ל, דמאחר שהוא שלמות אל בחינת הרוח, הרי נאמר, כי רוח מלפני יעטוף, שר"ל שמלביש ומכסה לבחינת הנפש, עכ"ל. ולדבריו לשון עיטוף קאי על הרוח שעוטפתו, והבן.

הטעמים לברך על מצות ציצית: כפשוטו כיון שרק לובש ואינו מתעטף לא שייך לברך להתעטף אלא על מצות ציצית, כ"כ הגר"א (ס"ק יד). אולם כתב בדרכי משה (ס"ק ה) וז"ל, והמנהג לברך על מצות ציצית, וטעם המנהג, נראה לי שחששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה, ולכן לא מברכין להתעטף או להתלבש, דאז הוה משמע דעכשיו מקיימין המצוה כהוגן, רק מברכין השי"ת שנתן לנו מצות ציצית, ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתיקונה, ולכן תקנו לשון על דלשעבר, עכ"ל. וכתב הפמ"ג (משב"ז, ס"ק ז) וז"ל, מברכין על מצות ציצית, "שבח" של לשעבר שנתן לו המצוה, עכ"ל. ולפ"ז אינו בגדר ברכת המצות, ולא בגדר ברכת השבח, אלא ברכת שבח המצוות, ודו"ק. ולפ"ז לכאורה אין כ"כ צריך לדקדק שיהא הציציות כשרים כבסעיף ט', וכן להפריד חוטי הציצית, כבסעיף ז'. וכן לסמוך הברכה ללבישה, כי אין

שהיא קוד העשיה, עכ"ל. משא"כ טלית גדול בגדלות דז"א. וצפסטות מנד כך על טלית קטן יש לזרך על מנות ניצית ולא להתעטף, ודו"ק. אולם צעומק לעולם אף בטלית קטן יש אור מקיף. עיין שער הכוונות (דרושי יוה"כ, הקדמה). אולם דקות צקטן עיקרו פנימי, וצגדול עיקרו מקיף, ודו"ק.

וכן כתב צנהר שלום (כוונות הב' טליתות, טלית קטן וטלית גדול) וז"ל, יכוין צתחלת הכל ציחוד של הניצית יהו"ה, שמספרו ל"ב, כמספר ל"ב נתיצות חכמה, ורמוזים צר"ת להתעטף צניצית (ר"ת ל"ב) דהיינו, שיכוון לזווג אור"א שהם י"ה, ולהמשיך אור מקיף שהוא צחינת הטלית לז"א וכו', והכוונה להמשיך אור מקיף מאריך לז"א וכו', ע"י טלית קטן יכוון להמשיך מוחין פנימיים ומקיפים דעיצור וניקה וגדלות דפרצוף ו"ק וכו', עי"ש ההצלל צין טלית קטן לגדול, צין נפש לרות, ולפ"ז אף בטלית קטן נמשך מוחין פנימיים ומקיפים, ומנד הפנימיים אפשר לזרך "על", ולכך יוצא כאשר אמר "על", אולם מנד המקיפים יש לזרך להתעטף, ודו"ק.

ועיין שער הכוונות (דרושי תפילת השחר, דרוש ב) וז"ל, ע"י הטלית שמתעטף צראשו הוא מתקן חיצוניות עולם היצירה, הנקרא רוח וכו', וצקוד הצרכה שהניצית נעשה אור מקיף אל היצירה, עכ"ל. וכתב צספר הליקוטים (כי תשא, לד) וז"ל, טלית צגימט' צהאור המקיף, עכ"ל.

הטלית צעצמו רומז לטלית לצנה שנתעטף הקצ"ה צה, עכ"ל. ועי"ש שהציא מקור לדצרו מספר הקנה.

וכתב צספר הקנה הנ"ל וז"ל, הטלית רומז צחכמה עילאה, וזהו שאז"ל שנתעטף הקצ"ה בטלית לצנה, ר"ל נתעטף הצינה צחכמה, וא"כ כנפי הטלית הם ד' נהרות והם כסא הצינה, וכנפות החכמה הם גדולה וגצורה דו פרצופין, ונותן לתפארת כח הטלית לצ' נתיצות חכמה, וכנפי הטלית תפארת הוא צעצמו כנף אחד, נלח והוד ויסוד ג' (כנפות), והניצית היא כנס"י, ואמר הקצ"ה צני, הניצית הזה אצילות הצנין ואינו צאחדות הצנין, ע"כ תצדה צכנפי הצנין, הם ד' ספירות, ת"ת נה"י, עכ"ל. אולם יעויין שער מאמרי רצ"י (בראשית) וז"ל, דהתעטף צינה צאור קדמאה, דהיינו חסד ונעשה אלקים, עי"ש. ועיין שם (לד לד).

אולם צאריז"ל מצואר, שעיקר העיטוף צסור אור מקיף, כמ"ש צשער הכוונות (דרושי הציצית, דרוש ב) וז"ל, הניצית (הטלית) הוא קוד אור המקיף אל כל ז"א כולו, אשר עליו ארז"ל מלמד שנתעטף הקצ"ה בטלית לצנה, עכ"ל. וכתב צפע"ח (שער הציצית, פ"ב) וז"ל, לפי שהם צחינת מקיפים, וזהו הטעם הנ"ל שצריך להתעטף כעטיפת ישמעאלים, עכ"ל. ועי"ש (פ"ב). וזהו בטלית גדול, אולם בטלית קטן, כתב שם (פ"א) וז"ל, טלית קטן הוא צניצירה צהיותו צקטנות

דעת תבונות

(י) אמר השכל: זה ודאי, שהקב"ה הקים עולמו על המשפט, ומנהגו במשפט ישר ונאמן; וזה הדבר תראי אותו ברור בלי שום ספק, וכמו שהעיד הרועה הנאמן (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא".

הכנה לראש השנה - הבנת דרכי המשפט

כתוב כאן בדברי הרמח"ל, שהקב"ה הקים את עולמו על ההנהגה הנקראת 'משפט'.

המשפט, בסדר הזמנים, מתגלה ב'ראש השנה'. וע' נינו של ראש השנה הוא: מלכויות - 'שתמליכוני עליכם', זכרונות - 'שיעלה זכרוכם לפני לטובה', ובמה - בשופר (ר"ה טז ע"א). עיקר עבודת יום ראש השנה הינה - מלכויות, 'שתמליכוני עליכם', שזהו מטבע הברכה שאומרים בכל חלקי התפלה.

המלכויות שמתגלים בראש השנה, זהו ה'שורש', אך תולדת המלכויות היא: "מִלְכָּה בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אֲרֶץ" (משלי כט ד), זהו יום הדין, היום שבו הקב"ה דן את כל באי עולם. הדין שהקב"ה דן את כל באי עולם, איננו מדין 'בית דין', אלא מדין "מִלְכָּה בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אֲרֶץ".

ולפי זה, ישנם שני שלבים בעבודה בראש השנה: השלב הראשון הוא - 'תמליכוני עליכם', המלכת הקב"ה. השלב שני הוא, מכח כך שהמלכנו את הקב"ה למלך - "מִלְכָּה בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אֲרֶץ", הוא דן את כל באי עולם.

ומצד כך, העבודה של האדם כהכנה לראש השנה היא, שלב ראשון - להכין את עצמו להמליך את הקב"ה למלך, 'תמליכוני עליכם', שלב שני - להבין את דרכי המשפט.

בישיבת פונביז', בימי אלול, המשגיח מסר שיחה, ואמר כך: "ההכנה לראש השנה היא, ללמוד דעת תבונות עד סימן מ'".

עבודה

דעת תבונות

סימן י' - יא'

דע את תורתך

פרק ו' - מאור שבתורה

בלבביפדיה עבודת ה'

את

באומרו כן, רוב הבחורים הסתכלו עליו כאילו נאמר כאן 'מדרש פליאה', בחושבם: מה השייכות בין ראש השנה, לבין לימוד דעת תבונות עד סימן מ'? אך המשגיח הסביר את דבריו ואמר: ההכנה הראשונה לראש השנה, זוהי הכנה למלכויות, אבל ההכנה השניה היא - למשפט, שהאדם צריך להבין את דרכי המשפט שהקב"ה שופט, והלא דרכי המשפט - נתבארו כאן בספר 'דעת תבונות'.

המשפט - חלקו הבנה וחלקו אמונה

להבין את דרכי המשפט שהקב"ה שופט בשלימות - אי אפשר, כפי שידועים דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ב), שהמשפט הוא במחשבת א-ל דעות, ולכן אי אפשר להבין את המשפט בשלמות.

אולם, אם אי אפשר להבין בשלמות את דרכי המשפט, אין כוונת הדבר שהאדם אינו צריך להבין כלל, כמשל לאדם שניגש למשפט בבית דין של בשר ודם, שבודאי איננו נופל למשפט בלי שום הכנה כלל, ללא ידיעת הצדדים והאופנים, ובלי לדעת מה הוא הולך לטעון וכיוצ"ב, אלא הוא מכין את עצמו לפני המשפט, לידע מה הם צדדי נקודת הנידון, מה הם צדדי הטענה, וכיצד הדין כאן מתנהל. יתר על כן, יש כאלו שבודקים את דעת השופטים, ועוד לפני הדין הם כבר יודעים מראש שדין פלוני נוטה לכך, ודין אלמוני נוטה לכך, אצלו צריך לומר כך, ואצלו אחרת, וכן על זה הדרך. וכן בענייננו, על כל אדם להבין את דרכי המשפט וההנהגה שהקב"ה שופט ומנהיג את עולמו, "מְלִךְ בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אָרְץ".

וזה מה שיבאר כאן הרמח"ל בדעת תבונות עד סימן מ' בתחילתו - מה הם דרכי המשפט שהקב"ה מנהיג את עולמו. בפרטות זה נאמר כהכנה לראש השנה, אבל בכללות זוהי הבנה היסודית של מהלך החיים של האדם בכל ימי חייו כאן בעולם הזה, ובעולם הבא, להבין את דרכי ההנהגה שהקב"ה מנהיג את עולמו.

בפסוק נאמר (דברים לב ד): "הַצּוֹר תָּמִים פָּעְלוּ פִי כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט", זהו השלב הראשון, שהרי משפט זהו דבר שהשכל יכול להבינו, אבל כמו שנתבאר, אי אפשר להבינו בשלימות, ולכן השלב השני זהו סוף הפסוק: "א-ל אֱמוּנָה וְאֵין עֹל צְדִיק וְיֵשֶׁר הוּא".

כמו שנתבאר, חלק מהמשפט מושג לנו, וזהו שנאמר בפרשת משפטים (טז יח): "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ". כמו כן, גם גוים נצטוו בדינים שהשכל מחייבם, כמו"ש ר' ניסים גאון בהקדמה לש"ס כידוע. אבל כיוון שהמשפט לא מושג בשלימות, לכן מה שנאמר בתחילת הפסוק: "הַצּוֹר תָּמִים פָּעְלוּ פִי כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט", זהו כלפי החלק המושג, ומכאן ואילך למעלה מכך נאמר: "א-ל אֱמוּנָה וְאֵין עֹל צְדִיק וְיֵשֶׁר הוּא". וזו היא עבודתנו, להגיע למקום שיד שכלנו מגיע, ומשם ואילך להאמין גם בדבר שאנחנו לא מבינים, מאמינים בני מאמינים בו יתברך שמו.

יא) אמרה הנשמה: יושר המשפט הזה ועומק העצה השלמה הזאת שזכרת, הוא מה שאני חפצה לשימוע ממך באר היטב, דבר על בוריו.

יסודות האמונה בספר דעת תבונות - לכל איש ישראל

עד כאן, זהו השלב הראשון של ספר דעת תבונות, שבו נתבאר שיסוד הספר בא לבאר את דרכי ההנהגה שהקב"ה מנהיג את עולמו. מהלך הדברים, יתבאר בס"ד בהרחבה לאורך הספר, אבל יסוד הספר נבנה, לבאר ולהעמיד את דרכי ההנהגה שהקב"ה מנהיג את עולמו.

כעת, השכל יתחיל להסביר את יסודי החיים. וכאן נדגיש: הרמח"ל בספר דעת תבונות, עוסק לבאר את יסודות האמונה הברורים שכל איש ישראל חייב לדעת. לא מדובר כאן על 'תוספת חידושים עליונים' שראויים ליחידים בלבד, אלא מדובר על יסודי האמונה שנצרכים לכל אדם בכלל, ולכן תורה בפרט, להבינם על בורים.



עסק ביסודות האמונה מתוך תשוקת השכל והלב

החלק שנתבאר עד כה, היה השלב לצורך הבירור אצל כל אחד ואחד, על מנת שיתעורר לפחות משהו בנפשו, להשתוקק, הן בשכל והן בהרגשת הלב, להתחיל לברר את החיים האמיתיים, כדרכו של משה רבינו ע"ה שבירר זאת, כפי שהוזכר לעיל שאלתו של משה רבינו.

סיבת בירור הדברים צריכה להיות, לא רק על מנת ללמוד את הדברים משום מצות תלמוד תורה, או מכח פחד של עונש גיהנום, אלא נצרך התעוררות אמיתית פנימית, השתוקקות, ולו מעט, הן השתוקקות של שכל, והן השתוקקות של לב, להבין את מהלך כל החיים שבו האדם נמצא כאן.

"ימי שְׁנוֹתֵינוּ בָּהֶם שְׁבָעִים שָׁנָה, וְאִם בְּגִבּוֹרֵת שְׁמוֹנִים שָׁנָה" (תהלים צ, י), ישנם ידיעות שכל אחד מאתנו יודע, כגון הידיעה שעיקר החיים זה לימוד התורה, וקיום רצונו יתברך שמו. ידיעות אלו, יודע גם ילד אם הוא זכה, וגם בחור, וגם מבוגר, אך הם עדיין ידיעות 'שטחיות'. האם הם אמיתיות? בודאי שכן, אבל הם שטחיות. לידיעות הללו יש עומק, ואוי לו לאדם שבגיל שבעים או שמונים, או רגע לפני יציאתו מן העולם, פתאום יקלוט שעל אף שהוא חי בתוך עולמה של תורה, והיה בארון את כל הספרים האמיתיים שהסבירו את העומק הפנימי של החיים, אבל הוא היה עסוק רק בדיני איסור והיתר, או בדיני חושן

משפט, או בדיני ברכות. כמובן שכל אחד צריך לייחד את עיקר זמנו לעמל התורה בהוויות אביי ורבא, ושאר חלקי תורה, אבל מאידך, חייב כל אדם באשר הוא אדם לברר את מהות החיים הפנימית.

מעשה שהיה לאחרונה, כך היה: אישה בת עשרים וחמש, חלתה במחלה הידועה רח"ל, מאז, היא התחילה להתמודד עם החיים הלא קלים. היא התחילה לדבר מעט עם אנשים על התמודדותה, והם התחילו להסביר לה את יסודי האמונה, על מנת לחזקה. לאחר שזו מעה את הדברים, היא קמה וצעקה: למה אומרים לי את האמת רק שאני נמצאת בשערי מוות?! מדוע לא אמרו לי את האמת כל החיים!?

אם זו האמת, וכי היא נכונה רק לאדם שחולה במחלה ונמצא במצב של סכנה גמורה? למה לחכות להגיע לאותו מקום, למה לא לחיות לכתחילה את החיים האמיתיים?

אמונה, היא לא פתרון לבעיות של אנשים במצוקה כלכלית, נפשית, גופנית, שנמצאים בסכנות, אלא האמונה היא בבחינת "צדיק בַּאֲמוֹנָתוֹ יִחְיֶה" (חבקוק ב ד).

הבחירה נתונה לכל אחד מאיתנו, להעמיד את חייו בקרן אורה, ששורשה אור האמונה, "אֶנְכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ ב), ומכוחה הוא עוסק בתורה, ומקיים מצוות, מתוך אמונה בהירה במח ובלב. זוהי בחירה אמיתית לכל יחיד ויחיד, האם הוא מעמיד את חייו בצורה הזו, בדרכם ומהותם של רבותינו - אבות העולם, כלשון הרמח"ל לעיל: 'גדולי החכמים, והנביאים'.

רח' הרב בלוי 33
לפרטים

052.765.1571

שיעור עץ חיים 21:05

שיעור שבועי ירושלים

אנציקלופדיה

עבודת ה'

יום ג' 20:30 בדיוק



משפ' אליאס
רח' קדמן 4
לפרטים

050.418.0306

שיעור שבועי חולון

אנציקלופדיה

מחשבה

יום ד' 20:30



דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק ו' - המאור שבתורה - חיפוש אחר השורש

תפיסת חול - עמל בתורה, תפיסת שבת - תשובה בתורה

בלשון אחרת והיינו הך, יש ששת ימי מעשה ויש את השבת. ששת ימי המעשה הם עמל. השבת הוא מלשון תשובה.

מצד מדרגת הזמן, התורה מגלה בחינה של ששת ימי מעשה וגם התורה מגלה בחינה של שבת.

כאשר האדם לומד תורה בשבת, אומרת הגמרא בנדרים, שמחמת הדין של עונג שבת האדם צריך ללמוד דברים חדשים ולא להקשות בהם. ועומק הדבר, שבשבת מתגלה שהקושיא מסתלקת מכח התשובה. לעומת ימי החול שבהם מתגלה שעיקר הסילוק של הקושיא נובע מתפיסה של עמל.

לדוגמא להבהיר את הענין, ידוע שהאריז"ל היה עוסק בתורה באופן של ששה פנים, קושיות, ובפן השביעי הוא עסק בתורה באופן של תשובה לקושיא.

נחיד את הדברים יותר, בלשון אחרת. כאשר האדם לומד ויש לו קושיא, מה הוא מחפש? הוא מחפש תשובה לקושיא. כאשר הוא עמל, הוא עמל מצד הקושיא. אבל כאשר הוא עושה תשובה - מה הוא ישיג? תשובה לשאלתו. השאלה מולידה עמל, אבל החיפוש לתשובה אחרי השאלה - אם אני עושה תשובה בנפש - אני יקבל את התשובה לשאלה.

ומצד כך, לימוד התורה בששת ימי מעשה הם מקום הקושיא, קש, שאלה. ולימוד התורה בשבת היא במקום של תשובה. חז"ל אומרים שלכו"ע התורה ניתנה בשבת - הכוונה בזה, שניתנה בשבת תורה של תשובה בלי עמל. זה נקרא מדרגת מתן תורה (מדרגת התורה של לפני החטא).

להשתמש בכל שלשת העצות

יש לנו את שלשת העצות הכלליות להשגת התורה, שהם עמל תשובה ותפלה. מי שחושב שהוא יפעל רק עם אחד משלושתם בלבד, היא לא תצלח. מי שמבין שהוא יכול לפעול עם שלושתם - זו נקודת ההצלחה.

יש מעשה מהקוצקער שאמר לתלמידו בעל חידושי הרי"ם, שאמר לו על האבני נזר, שהכוחות שהוא משקיע בתפילה שלו הם יותר מכוחות העמל שיש לו, וההשגה בתורה באה לו מהתפילות שלו יותר מהעמל^א. זה איזון דק.

מי שחושב שהוא יכול להשתמש רק באחד מהאופנים - אי אפשר להשיג תורה כך. ודאי שחייב להיות את שלשתם. כשנבוא להגדיר בדקות כמה חלק של עמל וכמה חלק של תפילה וכמה חלק של תשובה - זה משתנה מנפש לנפש, ובאותו נפש זה משתנה ממדרגה למדרגה ומזמן לזמן. ודאי שהדרך היסודית היא עמל. אבל כמה עמל, כמה תפילה, וכמה תשובה? זה משתנה מנפש לנפש ומזמן לזמן.

כל שלשה העצות האלו מסלקים את ההסתר העליון שנפל אל ההסתר התחתון. ועל ידי כן ההסתר מסתלק.

תפיסת קושיא (מדרגת נר מצוה) לעומת תפיסת הבירור (מדרגת אור תורה)

עכשיו נחدد את הדברים. יש את שלושת המדרגות של תורה. המדרגה התחתונה נקראת נר מצוה. המדרגה למעלה מכך נקראת תורה אור, והמדרגה העליונה נקראת מאור. הנטייה של הנפש - ויכולים לראות זאת באנשים מסוימים - שהם מחפשים קושיות.

יש סוגי בני אדם שמחפשים להבין ברור את הדברים, וזה התענוג שלהם. אבל יש סוג בני אדם שכשהם לומדים, התענוג שלהם הוא: מה קשה כאן? ואם לא קשה להם כלום, אז הם מחפשים באיזה ראשון או באיזה אחרון למצוא מה הקושיות שיש כאן.

מאיפה התכונה הזו בנפש נובעת? בודאי יש סיבות חיצוניות שהאדם מחפש התמודדות, וכל מיני סיבות חיצוניות. אבל בדקות, יש שורש פנימי יותר לזה, ונבאר בס"ד.

מי שמחפש בירור בלימודו - הוא מונח במדרגת תורה אור. אבל מי שהנטייה שלו בלימודו לחפש קושיות - הוא מונח רק במדרגת נר מצוה. הוא מונח בשורש השאלה, לא בשורש התשובה. יש בני אדם שיש להם קושיא ומחפשים תשובה, בשעה שהם

^א [מתוך שו"ת תשפ"ג בענינים שונים: החזון איש, שלמד תורה לשמה והתפלל מעומק לבבו ובהשתפכות הנפש ובאימוץ כל כוחותיו, העיד על עצמו שהוא השקיע יותר כוחות בתפילה מעמל התורה שלו, וידוע שהוא למד בעיון דברי אגדה כמו שלמדו בעלי עיון את הש"ס - אז הוא הגיע, יש כזה דרך, אבל זה היה מתוך לימוד התורה לשמה ובמסירות נפש ובתפילה ובהתאמצות רבה. אבל כמעט אין בנ"א שיכולים לדרוך בדרך הזה. זה דרך, אבל זה לא דרך כבושה לרבים.]

מוצאים תשובה, מיד הם מחפשים קושיא חדשה. משל חיצוני למה הדבר דומה, לאדם שקונה כרטיס פיס, ומיד כשהם שומעים שהם לא זוכים - מה מה עושים? קונים עוד אחד.

וא"כ יש גילוי של פנים בתורה, שהיא תפיסת גילוי, עלמא דאתגליא, ויש גילוי של אחר בתורה, תפיסת ההסתר וההעלם, עלמא דאתכסיא. השאלה הוא - האם אנחנו רואים את האתכסיא כהיכי תימצי לאתגליא, או שרואים האתגליא כהיכי תימצי לאתכסיא.

הצורה השלימה היה בית המקדש - איפה הייתה השראת השכינה, במזרח או במערב? קודש הקדשים היה במערב. "לעולם השכינה לא זזה מכותל המערבי", וזה אף בהסתלקות השכינה, אבל גם בהתגלות השכינה עיקר הגילוי של בית המקדש היה במערב. למה? כי זה היה סוד החושך העליון שהוא התכלית, זה סוד קודש הקדשים שהיה מקום חשך.

אבל כאשר כח זה של חושך עליון נופל לתתא, התשוקה של בני אדם הוא לחפש חושך. אפילו בהתגלות החיצונית של בני אדם יכולים לראות, שיש שאוהבים לשבת בחושך, ויש שאוהבים לשבת באור. יש בני אדם שאם שמים אותם במקום חשך, אי אפשר להם להתמודד עם זה, מיד זה מעורר פחד או חששות מה יהיה שמה, והם רוצים מיד להיות באור. אבל יש בני אדם שאוהבים לשבת בחושך. מה הסיבה? זה יכול לבוא או מהחושך התחתון או מכח חושך העליון. וזה בירור מאד עמוק בנפש.

ויכול האדם לברר זאת על ידי שהוא רואה לאיפה החושך מביא אותו. אם הוא רואה שהחושך מביא אותו לאפיסה מוחלטת ופנימית, אז ברור לו שהחושך יביא אותו לנקודה תכליתית. אבל אם החושך מביא אותו להתחככות, אז ברור שהחושך מביא אותו לחושך התחתון. יש בני אדם שהחושך מגדיל את אני התחתון שלהם וזה ברור, ויש בני אדם שהחושך מביא אותם לאפיסה מוחלטת ומשם הם מגיעים לנקודה פנימית, וכמו שהוזכר בספר המספיק לעובדי השם של רבי אברהם בן הרמב"ם.

בלבביפדיה עבודת ה' את

גדר הריבוי מ'את' וגדר הריבוי מ'גם'

שזה קאי על הצורה של כ' סופית שזהו דבר שיש לו אורך ויש לו רוחב [ורק שהאורך גדול יותר מן הרוחב] והרי שיש בו אופן של הרחבה.

וא"כ, בהגדרה הכוללת - 'את' זה צורת ריבוי של התפשטות באופן של יושר מההתחלה עד הסוף וזהו את שהוא מלשון אתא - המשכה, אבל יסוד הריי בוי של 'גם', על אף שזהו ג"כ התפשטות אבל היא באופן של אורך ורוחב.

וזה בעומק ההגדרה של המילה 'גם' עצמה שמורכבת מהאותיות ג' ומ', שהרי כשיש רק אורך, זהו קו אחד בלבד, אבל כיש גם רוחב הרי שנעשה כבר מקום להתפשטות של ג' קוין - ימין שמאל ואמצע, וזהו א"כ הג' שב'גם' שרומז על הג' קוין ימין ושמאל ואמצע לעומת הא' שב'את' שרומז על קו אחד, ומצד האות הנוספת שב'גם' שהיא מ' סופית זוהי הצורה של מ' סופית - אורך ורוחב באופן שהם שלימים מכל הד' צדדים שעיי"כ נוצר ההרחבה של השטח שביניהם, וזה א"כ ההגדרה של מהות הריבוי שב'גם'.

והרי שבאורך לעצמו שמתפשט באופן של המשכה, זהו בחינת ה'את', וכשיש

את "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" וכדברי הגמ' כידוע - "אתין וגמין ריבויין הן".

וברור ופשוט הדבר, אם יש שני אפי' שריוות של ריבויין בתורה, אופן אחד בלשון של את ואופן שני בלשון של גם, מונח כאן שיש שני אופנים של ריי בוי ולא ראי זה כראי זה, שאם הם היו שוים א"כ מדוע התורה השתמשה בשתי לשונות.

והרי שצריך להבין מה המהות של ה'את' ומה המהות של ה'גם'.

נפתח - הרי כמו שנתבאר כבר בכמה מקומות ב'את' מונח הכח של מא' ועד ת', כלומר, כאשר באים לרבות דבר, אפשר לרבות אותו בחלקו ואפשר לרבות אותו בשלימות, ומצד כך, עומק הגדר של הריבוי באופן של 'את', זה לא ריבוי של פרט באופן שהאות א' היא לעצמה, הב' לעצמה, הג' לעצמה וכדו' שזה תפיסה של פרטים אלא האופן של ריבוי ה'את' הוא ריבוי כללי - מא' ועד ת'. - זוהי ההגדרה הראשונית הכללית.

ולעומת כך הריבוי באופן של 'גם' זהו מאותו לשון של הגמ' "כמין גאם יונית"

אורך ורוחב, זוהי המציאות של 'גם' - גם את ההרחבה של הדברים.
'כמין גאם יונית' שיש כאן מלבד האורך,

עומק הצירוף של ה'את' וה'גם'

ו'גם', אבל בפרטות יותר בסוגיא של 'את' שזה עיקר סוגייתנו כאן, - הרי כמו שנתבאר, בפסוק הראשון של התורה מוזכר פעמיים 'את'. ובדקות זה ג' פעמים, פעמיים להדיא 'את השמים ואת הארץ' ועוד פעם זה רמוז בתיבת בראשית שהיא אותיות את - שביר. זה א"כ ה'את' שמבוארים בפסוק הראשון בתורה.

וכמו שדורשים חז"ל על הפסוק - "את השמים, השמים וכל תולדותיהם" שזהו ה'את' שבא לרבות בשמים וכמו"כ "ואת הארץ, הארץ וכל תולדותיה", מה שמ- תרבה בארץ.

אבל מה שמונח כאן א"כ - אם בפסוק הראשון של התורה נאמר פעמיים לה- דיא את הלשון 'את' ועוד פעם בהבל- עה, כלומר - שבב' ה'אתין' שכתובין להדיא בגילוי מונח שתי אופנים המ- תגלים ב'את' וה'את' שרמוז בהבלעה ב'בראשית' הוא 'את' שכולל בנעלמות את כולם.

והרי שיש 'את' באופן של 'את השמים' ויש 'את' באופן של 'את הארץ' שזה שני מהלכים של 'את'.

ובעומק, השלימות היא בצירוף ה'את' וה'גם' שעולה בגימטריא תמ"ד שזהו הסוד של התמידיות, כלומר - הפני- מיות היא קו אחד בלבד מרישא עד סיפא, אבל בהלכשה החיצונית שלו, נעשה לו התפשטות של אורך ורוחב, ובדקות יותר - נעשה לו גם מציאות של עומק וע"י כן מתגלה מציאות הג' שלבים שישנם - אורך, רוחב ועומק, ומכח כך הדבר קיים תמיד דהיינו שיש לו קביעות בבריאה. כלומר - היחס כאן הוא לא רק להגדרה של תמיד שמתגלה כדוגמא בעלמא בקריאת שמע שחרית וערבית שע"י כן מתקיים באדם הדין של 'תמיד' הנצרך בעסק התורה כמו שאומרת הגמ' במנחות, אלא כאן הג- דרת הדבר היא שכאשר יש צירוף של הצורות השלימות יחד, הצורה של קו אחד שזהו ה'את' מההתחלה ועד הסוף שמצורף יחד עם הצורה של אורך ורו- חב שנעשית בדבר כלומר שפנימיות האורך ורוחב זהו הקו אחד ארוך מרא- שיתו ועד סופו שזהו ה'אתא' - ההמש- כה, וההלכשה שלו, ההצטייירות החיצו- נית שלו יותר היא במה שנעשה לו אורך ורוחב ויתר על כן - גם עומק, זהו סוד התמידיות שקיים בפנימיות הבריאה.

אלו הם בכללות הריבויים של 'את'

מדרגת השמים והריבוי של 'את השמים'

שלימים כך גם תולדותיהם של השמים שנלמדים מ'ואת השמים' הם שלימים, ומצד כך, השלימות המתגלה בתולדות השמים אין זה שלימות מדין ההתפשטות שחלה בהם אלא מדין כח הצירוף שבשמים שמצרף את כל החלקים יחד באופן של צורה שלימה, זוהי מדרגת השמים ומדרגת 'ואת השמים'.

כלומר - מה שמונח ב'את' של השמים זה במה שהא' שבו זה האות הראשונה והת' שבו זה האות האחרונה, והרי שב- עצם ההגדרה שמונח ב'את' הא' שהוא ראשית והת' שהוא אחרית שהם שני הפכים שכלולים כאן יחד - וזה גופא תפיסת השמים שכוללים הפכים, והיינו שהשורש ב'אש שחורה ע"ג אש לבנה' באורייתא - שהיא שורש הכל - להפכים שבשמים זהו כח הפכים שמתגלה באותיות התורה ואחד מההיפכויות היסודיות שישנם באורייתא זהו הא' והת' שהא' היא תחילת כל דבר והת' היא סופו של דבר וזהו הדבר והיפוכו שיש באותיות.

והרי שה'את' שמדין השמים זהו הגי' לוי שמתגלה בשמים כללות הפכים מחמת שבעומק הכללות שלהם היא מכח ה'את', מכח הא' והת' שמצרף את הכל יחד.

ונסביר את עניינם - הרי כדברי הגמ' הידועים בחגיגה שלחד לשון שמים זה נוטריקון אש ומים וכהגדרה יסודית זהו המקום של כללות הפכים ששם הם נמצאים במהלך של אחדות, ובעו- מק השמים הם מקום השלימות - ולכן הש'-מ' שבשמים הם אותיות שנמצאות במילה שלם, והדוגמא היסודית לזה היא בקרבן שלמים שהוא נקרא שלמים כמו שאומרת הגמ' משום שהוא עושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים - חלקו לבעלים, חלקו לכהנים וחלקו לגבוה ובזה הוא עושה שלום בין כולם ולעניינא דידן, כלומר - שעל ידו נהיה שלום בין יושבי הארץ שאלו הם יש- ראל לבין הגבוה שהוא מצרף את כולם בבת אחת, וזה מה שרמוז במילה של- מים שהיא אותיות לשמים והיינו שמכח השמים שזה מקום האחדות והשלימות, מונח השורש שהקרבן שלמים מאחד ועושה שלום בין כולם.²

ומ"מ א"כ, מציאות השמים היא מציאות של שלימות, ולפי"ז החידוש של 'ואת השמים' - השמים וכל תולדותיהם' - ההגדרה כאן היא שכמו שהשמים הם

² יסוד הדברים פשוט וברור שזה גדר השמים ורק שניתן כאן רמז לדבר.

כח האחדות המתגלה ב'את השמים' שגבוה מהשמים עצמם

וכל תולדותיהם' - כפשוטו יש שמים ויש את תולדותיהם שמתרבים מה'את',

ולפי"ז, מהי ההגדרה המדוקדקת יותר בדרשת חז"ל 'ואת השמים' - השמים

תגלה בזכר ונקיבה, גם באופן שלא מתגלה הזכה עוזרתו לא זכה מנגדתו' אלא כשהם מתחברים יחד אהדדי, עדיין זה חיבור רק בגדר של 'ודבק באשתו' שזה סוג אחד של חיבור - שהוא המקביל לחיבור של אש ומים המתגלה בשמים.

אבל החיבור המוחלט שבין זכר ונקיבה זהו החיבור שמתגלה ב'בשר אחד' שזה דייקא בתולדותיהם של הזכר והנקיבה שזהו הוולד שהוא חיבור עצמי יותר גבוה מהחיבור של הזכר ונקיבה עצמם. ולפי"ז ההגדרה העמוקה של 'ואת השמים - השמים וכל תולדותיהם' היא שעל אף שבשמים מתגלה חיבור של אש ומים ושם הינם 'תרי ריעין דלא מתפרשי מהדדי' אך עדיין הם אש ומים, אבל כשמתגלים מכח ה'ואת', תולדותיהם של השמים, מתגלה בהם הבחינה של 'והיו לבשר אחד' מעין מה שמתגלה בוולד של זכר ונקיבה לתתא.

והרי שבתולדותיהם של השמים מתגלה העצמיות של האחדות המונחת בשמים, ונמצא א"כ ש'את השמים' הינו גבוה יותר מהשמים עצמם.

וזה א"כ עומק השורש של האחדות המגלה ב'את' שהוא הריבוי של 'את השמים' שמה שריבינו כאן מה'אתין וג' מין ריבויין הן' - שהוא ריבוי בבחינת תולדה מאותו לשון של 'פרו ורבו' - הרי שמתגלה בו גם ריבוי מדין פרו ורבו וכמו שבוולד עצמו נולד הכח של

אבל בהגדרה העמוקה יותר כמו היסוד שנתבאר כבר בהרבה מאד מקומות יש את שני ההפכים היסודיים של 'זכר ונקיבה' בראם ויקרא את שמם אדם' בבחינת 'עזר כנגדו' כמו שדורשים חז"ל 'זכה עזרתו לא זכה מנגדתו'.

אבל כמו שמביא רש"י על "והיו לבשר אחד" שכאשר נעשה הוולד, הוא המצטרף את שניהם כמו שאומרת הגמ' בני"ד דה שחמישה דברים בוולד הם מן האב וחמישה דברים הם מן האם וחמישה דברים מן הקב"ה, והרי שמתגלה א"כ, שהוולד הוא הכח המצטרף את שניהם בעצם, שכיון שהאיש והאשה כשלעצמם הם ברי-פירוד שהרי הם יכולים להתגרש בגט או באופן שאחד מהם מת שהמיתה מפרידה ביניהם, - אך כשהוולד מצטרף אותם זהו צירוף שאי אפשר להפרידו, - זה מה שמונח ב'והיו לבשר אחד'.

ומצד כך, מה שהוזכר בראשית הדברים שיש 'את' שרמוז במילת בראשית שהיא אותיות שביר-את, בחילוף אחר של האותיות בראשית זהו בשר-י'-את - כאן מונח שה'והיו לבשר אחד' זהו שורש ה'את' שמכח כך יש את התולדה שהוא הוולד, ומה שמונח א"כ בגדר הוולד, שהוא חיבור עצמי של אביו ואמו יותר מהאש ומים שנמצאים בשמים בבת אחת, שהרי בזכר ונקיבה נאמר 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו' כלומר שכח כללות ההפכים המ-

מ'זאת השמים' הוא כח של ריבוי שמת-
גלה בו אחדות יותר גבוהה מאשר המ-
קום שממנו הוא נלמד.

'בשר אחד' שמצרף את האב ואת האם
בצירוף עליון יותר מעצם הצירוף שהיה
בהם מצד עצמם, כך גם הריבוי שנלמד

מדרגת הארץ והריבוי של 'זאת הארץ'

רים, שכפשוטו המילה 'את' עצמה היא
מלשון מא' עד ת' והיינו שנעשה התפ-
שטות מראשיתו של הדבר עד אחריתו
וההגדרה הזאת יותר מדוייקת ל'את'
שמתגלה ב'זאת הארץ' שבארץ מתגלה
ריצה, ובריצה הזאת - מאיפה הריצה
ועד איפה הריצה? - הריצה היא מהא'
עד מציאות הת'.

אבל מצד כך - עומק הרצון המתגלה
בארץ הוא לא רצון שלם וכדברי חז"ל
כידוע שהקב"ה אמר לארץ "תוצא
הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי
עושה פרי למינהו" ואילו הארץ לא
הוציאה אלא "עץ עושה פרי" ואילו את
המדרגה השלימה של "עץ פרי עושה
פרי" באופן שיהא טעמו של העץ והפרי
שווים, היא לא הוציאה אלא הם נעשו
בטעמים החלוקים זה מזה, והרי שהיא
לא עשתה את רצון קונה בשלימות.

ומכח כך, כיון שאדם הראשון נברא מן
הארץ, זה היה השורש למה שהוא איננו
עושה את רצון קונו בשלימות, ומחמת
שהוא אינו עושה את רצון קונו, הוא
חוזר לשורשו - לאם שבאדמה - "וייצר
את האדם עפר מן האדמה" כיון שהיא
השורש לכך כמה שהיא לא עשתה את
רצון קונה בשלימות וזהו ה'עפר אתה

ולעומת כך, בריבוי 'זאת הארץ' מתג-
לה פנים אחרות, שהרי כמו שדורשים
חז"ל כידוע, מה שהארץ נקרא ארץ זהו
משום שהיא רצתה לעשות רצון קונה -
ו'רצתה' זהו מלשון של ריצה ומלשון
של רצון, כלומר, שהארץ נקראת ארץ
מכח הרצון שמונח בה להתפשט לע-
שות רצון קונה.

וכמו שנתבאר כבר במקומות רבים - כל
ריצה נקראת ריצה מאותו שורש של
רצון, והיינו שתנועה של ריצה מתג-
לה כאשר יש רצון שמריץ את הדבר,
הכח של "רגלים לרוץ"¹ [או באופן אחר
שזה מתגלה - בבחינה של "סוס לרוץ
לפניו"] - כח הריצה זהו כח שמתגלה
מהעצמיות של הרצון שמריץ את הדבר
שזוהי תנועת הרצון הפנימית שמריצה
כל דבר ודבר בבריאה².

וא"כ הארץ עצמה נקראת ארץ מלשון
של רצון ולשון של ריצה, ולפי"ז תול-
דותיה של הארץ שמתגלים מכח הריבוי
של 'זאת' זהו בבחינה של ריצה.

ומצד כך, כמו שהוזכר בראשית הדב-

¹ שזהו אחד מהכוחות המתגלים ברגליים כמו שיש
כח של רגליים להלך.

² או שזה רצון עצמי או שזה רצון חיצוני שמריץ
דבר אחר, אבל הרצון הוא זה שמריץ כל דבר.

זה בזה, לכן נעשה בו האופן של הקל-קול שהרצון איננו רצון שלם ובזה הוא מצרף את עצמו למקום שורש יצירתו שזהו האדמה ולכן מתקיים בו 'עפר אתה ואל עפר תשוב' דהיינו שהוא חוזר לשורש הפגם של חוסר הרצון.

ואל עפר תשוב' שכיון שהוא בא מהע-פר, כלומר שהוא בא מאותה ארץ שלא עשתה בשלימות את רצון בוראה שיהיה טעם עצו ופריו שווה. לכן כשהוא אוכל מאותו פרי באופן של קלקול שזהו העץ הדעת טוב ורע, באופן שהם מעורבין

מהות הריצה - ע"י העקירה מהמקום הקודם

והנחה, - זה יסוד איסור שבת, העקירה של דבר ממקום אחד למקום אחר, ולכן בעומק הן האיסור הליכה של גברא באיסור תחומין והן האיסור הוצאה של חפצים שורשם אחד - עקירה והנחה - זה עומק הגדרתם.¹

אבל מ"מ א"כ, עצם המציאות שהאדם פועל פעולה של ריצה שהיא פעולה של תנועה ממקום למקום, הרי שהוא נעקר ממקומו הראשון והוא הולך להיכן שהוא הולך - מונח כאן עומק ההגדרה של תנועה שיסודה פירוד, הוא מתנועע ממקום למקום אבל התנועה שהוא מתנועע היא באופן שהוא - או החפץ - נעקר מהמקום הראשון.

ומצד כך ההגדרה בעומק שזה לא המ-שכה כפשוטו אלא המשכה ממקום למ-קום באופן שזה נעקר ממקורו הראשון.

ובהגדרה יותר דקה - כאשר נעשה הת-פשטות מא' עד ת' יש בה שני מהלכים, יש בה מהלך עליון דאחודות ומהלך תחתון דפירוד, כשמתגלה המהלך הת-חתון של פירוד, זהו האופן של ריצה כפשוטו שהאדם רץ ממקום למקום, כלומר, הוא היה במקום אחד והוא רץ למקום אחר, והרי שכשהוא רץ למקום אחר הוא עוקר ממקומו הראשון למ-קום אחר, וזהו בעצם הגדרת האיסור של "אל יצא איש ממקומו ביום השבת" בבחינת עקירה והנחה² וההגדרה הכו-ללת של יסוד השבת הוא שכל דבר נמצא במקומו ויש איסור של עקירה והנחה - או באדם עצמו או כשהוא מוציא חפץ מרשות לרשות או מטלטל לו ד"א ברה"ר - וגדר האיסור לטלטל חפץ ברה"ר דווקא ד' אמות היינו משום שתוך ד' אמות זה נחשב באותו מקום וממילא זה לא נקרא עקירה והנחה כי החפץ נחשב עדיין באותו מקום, ורק מחוץ לד' אמות זה מוגדר כעקירה

¹ וכמובן הדברים טעונים הרחבה ודקדוק - הזכרנו מה שהזכרנו בקצרה ממש.

² וכמובן בפרטות, יש בשבת עקירת גופו ויש עקירת חפץ, יש את האיסור תחומין ויש את האיסור הוצאה.

מדרגת ההשפעה של מים ומדרגת ההשפעה של אור

ל-נהורא שמשמעותו אור, ולכן המים מטבעם הם צלולים כי הם קרובים למ-ציאות האור שזה שורשם.

וכידוע, ההשפעה של אור כאשר הוא מתפשט ממקום למקום זהו באופן שאינו נעקר ממקורו הראשון אלא דייקא המהות הפנימית של אור היא שהוא מאיר מהמקום שלו להיכן שמ-גיעה הארתו.

וזה שורש התפיסה של 'נר לאחד נר למאה' מה שאין במים גדר זה של 'מים לאחד מים למאה', כי ביסוד המים הם יכולים לשמש רק לזה או רק לזה^ט ואפי' בבית מרחץ שכמה בני אדם רוחצים באותם מים, על אף שכפשוטו נראה שהשני יכול לבוא ולרחוץ באותו מקום שהראשון רחץ, אבל בדקות זה ג"כ או זה או זה שהרי מפורש במשנה שמקווה שיש בו ארבעים סאה מצומצמות וירד הראשון וטבל עלתה לו טבילה אבל כשהשני יורד וטובל, לא עולה לו הט-בילה כי בהכרח שהראשון חיסר משהו מן המים ואף שהוא מחסר מעט מאד בבחינת 'מלקק מן הים'. אבל סוף סוף הוא מחסר משהו מן השיעור.

משא"כ כשהאור מאיר אומרים 'נר

והדוגמא הבהירה והפשוטה להתפש-טות שהיא באופן של המהלך התחתון בפירוד היא בירידת גשמים שאמנם יש מציאות של ברכה בירידתם^ז אבל אופן ירידתם הוא שמעיקרא המים היו למע-לה ובתנועת ירידתם הם נעתקים מל-מעלה ומתנתקים משם ובאופן זה הם יורדים למטה.

זוהי התפיסה התחתונה שמתגלה דייקא במדרגת מים שהם שורש כל ההשפעות של הבריאה וזוהי המדרגה המתגלה מהצד התחתון של מידת החסד דאב-רהם ב"יוקח נא מעט מים", שכשנעשית ההמשכה מלעילא לתתא, היא נעקרת ממקורה הראשון.

ולכן כיון שבאופן הזה היא איננה מצו-רפת למקור הריצה שממנו היא רצה, שייך שיהיה פגם במקום התפשטותה.

אבל המדרגה היותר גבוהה של ההש-פעה מצד המהלך העליון של האחדות זהו האור - וכידוע מה שאומרים חז"ל שאמר הוא ר"ת אור מים רקיע ששורש המים עצמם הם באור, וכמו שנתבאר כבר בהרבה מקומות מדברי רבותינו שלכן יאור נקרא יאור מלשון יהי-אור ונהר שנקרא בארמית נהרא^ח הוא קרוב

^ט ולכן יש את המחלוקת בגמי' בשנים שהולכים במדבר ויש להם קיתון אחד של מים מה יעשו עמם, ולרי"ע אמרינן "חייך קודמים" שהוא שותה ולא חבירו.

^ז ובעיקר כשזה בזמנים כמו שאומרים חז"ל, בלילי רביעי ובלילי שבת שהם הזמנים של גשמי ברכה.

^ח כל' חז"ל 'נהרא נהרא ופשטיה'.

זריח את אורו יתברך שמו בעולם שזהו הא'-ר'-ה' שבאברהם שהוא השורש של הארה', והרי שבאברהם מתגלה השפעה שאיננה נעתקת ממקורה אלא ממשיכה ממקורה ומתפשטת הלאה.

וזה בעצם שני המהלכים שב'את הארץ' שנתבארו, ה'את' התחתון בבחינת מים ומצד כך זהו ההשפעה שנעתק מהא' ומגיעה לת' ומצד כך שייך שיהיה גם שורש דקלוקול שזה מה שהארץ לא עשתה בשלימות את רצון קונה שהיא לא הוציאה את השלימות של 'עץ פרי עושה פרי למינהו'.

ובדקות באברהם נמצא בר-אור כי אצלו נמצא הגילוי של האור לחוץ שהלשון 'בר' בארמית היינו חוץ.

לאחד נר למאה' כי כשהאור מאיר לאחד לא מתחסר בו כלום ולכן הוא יכול להאיר למאה.

ומונח כאן א"כ שתי תפיסות שורשיות באופן ההשפעה שקיימת בכריאה, תפיסה תחתונה ותפיסה עליונה, התפיסה התחתונה של ההשפעה בכריאה היא במהלכי המים שזה המדרגה המתגלה מהצד התחתון של מידת החסד דא' ברהם של "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם" כלומר - זה השפעה של מים שיורדים מלמעלה ומגיעים עד מקום הרגליים לצורך ה'ורחצו רגליכם'.

אבל המדרגה היותר עליונה באברהם עצמו היא ה'מי האיר ממזרח צדק' שזהו אברהם אבינו כמו שדורשים תז"ל שה-

מדרגת ה'מאור' המתגלה בחמה

בדוגמא היסודית של "גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור" שכשגלגל החמה שוקע הרי שהוא נעתק מאותו מקום, אבל כשהחמה כן מאירה אין זה באופן שהיא יורדת ממקומה לארץ בכדי להאיר אלא היא מאירה במקומה בשמים והאור מתפשט ללמטה לארץ ובמקום ההארה שלה היא אינה נחסרת כלום מכח ההתפשטות שלה.

וזה עומק ההגדרה שהחמה נקראת ה'מאור' כידוע - ה'מאור', שממנו האור - כלומר, גם אם אנחנו רואים באור דידן שיכול להיות חסרון כשהוא מאיר

אבל למעלה מכך יש את ה'את' העליון שהוא בבחינת אור שכאשר הוא מתפשט ממקומו, הוא איננו נעתק ממקומו אלא נעשה בו מציאות של התפשטות באופן כזה שגם כאשר היא מגיעה למקום התפשטותה לתתא, מאיר בה מקור הריצה, מקור הרצון כי האור לא נעתק ממקורו אלא הוא משפיע ממקומו, - זוהי עומק המדרגה העליונה המתגלה באור.

וכמוכך גם באור עצמו יש מדרגה תחתונה יותר שזהו האפשרות לסלק את האור וע"י כן הוא אינו מאיר כאן כיון שהוא הסתלק מכאן, וזהו המתגלה

כלומר - כיון שכשהוא נמצא בשמים הוא לא טמא לכן אם גם בירידתו מן השמים הוא לא התנתק ממצבו כפי שהוא בשמים הרי שהוא נשאר כמות שהוא והוא איננו טמא וכגון בעל חי שיורד מן השמים והנושא הוא לגבי סימני טהרה, בזה בהכרח שמכח שהוא יורד מהשמים הוא טהור, אבל כשהוא התנתק מן השמים הרי שהוא יכול להיהפך להיות דבר טמא תוך כדי ירידתו שאז הוא נטמא, וכגון לגבי הנידון אם הוא יכול לקבל לאחר מכן טומאה, שבזה בודאי שלאחמ"כ הוא יכול לקבל טומאה, כי על אף שמכח מקורו שהוא השמים הוא אינו מקבל טומאה, אבל מכח שהוא יורד לאחמ"כ לארץ הוא יכול להיטמאות.

והרי שאם הוא מחובר תמיד לשמים, למקורו ולשורשו - לא יכול לחול בו מציאות של טומאה, ונשאר בו המציאות של הטוב השלם העליון.

ומתפשט לצדדים, זהו מחמת שהאור ירד למדרגה של מים או למדרגה של הממוצע בין המאור למים, אבל במדרגה העליונה שנקראת 'המאור', שם במציאות מקורו לא חסר כלום גם לאחר התפשטותו.

ועל ההבחנה הזו אומרים חז"ל כלפי התורה "הלואי אותי עזבו ותורת שמו של המאור שבה מחזירם למוטב", וסיבת הדבר, ש'המאור שבה מחזירם למוטב' זהו מחמת שהמאור מגלה את היסוד של תשובה במה שהוא שב חזרה למקורו והיינו משום שהוא אור שאיננו נעתק ממקורו, ומכח כך הוא מחזיר אף אותם למקורם.

בכל השפעה שיורדת לעולם, אם היא נעתקת ממקורה היא יכולה להתקלקל, אבל אם היא נשארת במקורה, הרי שהיא איננה יכולה להתקלקל לעולם, - וזה השורש של מה שאומרים חז"ל: "גמירי דאין דבר טמא יורד מן השמים"

מהות הרפואה שבאבן התלויה בצוארו של אברהם אבינו

וכל חולה שהיה מסתכל בה, היה מתרפא, וכיון שמת אברהם אבינו, מה עשה הקב"ה - תלאה בגלגל חמה, כלומר, שכאשר מתגלה שורש הרפואה, מתגלה שהאור של החמה הוא שורש הרפואה.

וראשית, ההגדרה הכוללת היא שהאור עצמו הוא שורש הרפואה ולכן בלשון הפסוק רפואה נקראת ארוכה מלשון אור

ובהרחבה יותר, בעומק מדרגת ההתפשטות המתגלה אצל אברהם אבינו - מצינו ברבותינו [-בספר הקרניים] שפ' טירתו של אברהם אבינו היתה בחודש טבת, ובטעם העליון מה שהוא נקרא טבת זה מלשון "טובות מראה" - ההטבת הנרות" ובביאור הדבר - הרי כמו שאומרת הגמ' בכ"ב בפ"ק שבצוארו של אברהם אבינו היתה תלויה אבן טובה

דם האור התפשט ע"י אברהם עד למטה על ידי "צוארו של אברהם אבינו" כמו שנתבאר, וכשמת אברהם אבינו תלאה הקב"ה בגלגל חמה והיינו שזה נמצא במקום יותר גבוה אבל עדיין זה מציאות של אור ולכן משם מגיע שורש הארוכה מלשון אוֹרָךְ שזה לשון של רפואה.

ומצד כך, הרפואה שמתגלה היא מדין התפשטות של אור שלא מתנתק ממקורו ולא מדין התפשטות של מים, כי מדין התפשטות של מים שייך שכשזה יגיע למטה זה יהיה מעורב טוב ורע בבחינת עץ הדעת טוב ורע שהוזכר בראשית הדברים ששורשו במה שהאדמה לא עשתה את רצון קונה, והיינו שהתגלה התפשטות מדין מים באופן של דבר שניתק ממקורו ויורד למטה שזה שורש הטוב ורע.

אבל אברהם אבינו מתקן בחייו את אותו דבר שתתגלה התפשטות בבחינת אור, וגם במיתתו הוא משאיר את אותה תפיסת תיקון - שזהו ה'מה עשה הקב"ה תלאה בגלגל חמה', כלומר שמתגלה עדיין שורש האור שיורד מהחמה ללמטה בבחינת 'מי האיר ממזרח צדק' שזה קאי על אותו אור שמאיר אברהם אבינו מלעילא לתתא בבחינת הזרחת החמה ובבחינת מה שאברהם אבינו תיקן תפילת שחרית.

ואוֹרָךְ ומלשון אוֹרָךְ [נוטריקן אור-רך שזה אופן ההתפשטות של האור] כמו שכמעט מפורש בדברי רבותינו, והיינו ששורש המחלה זה החלל שבמחלה ושורש הרפואה היא במילוי החלל ע"י אור שזהו הארוכה, ולכן חולה נצרך שיהיה לו ארוכה כי הארוכה זה המילוי של מקום החלל באור, זה עומק הרפואה שנקראת ארוכה.

ובדקות ההבדל בין רפואה לארוכה" - הרפואה היא בתוך מציאות הפירוי רים שזה הפ'ר' שברפואה בבחינת סמי מרפא ואילו הארוכה באה לגלות את מקום האור שהוא 'אחד' שזה שורש הרפואה.

אבל מכל מקום כשאברהם אבינו היה חי הוא היה בבחינת 'אחד היה אב' רהם', התגלה ה'מי האיר ממזרח צדק' בבחינת אור ולכן כל מי שהיה מסתכל על האבן טובה שהיתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו היה מתרפא - וצואר עצמו הוא אותיות אור-צר, כלומר, זה ההתפשטות של מקום האור - ה'חכמת אדם תאיר פניו' שהתגלה באברהם זה האור שנמצא בפנים וההתפשטות של האור זהו במקום האור-צר שבצואר, ולכן היתה תלויה שם האבן טובה הזו.

וכשמת אברהם אבינו הרי שהיתה הס' תלקות של מציאות האור, אבל אין הכ' וונה שהאור נסתלק לגמרי אלא שמקו-

עומק ההארה של חודש טבת

לקים באופן של "וירא אלקים את האור כי טוב", שהאור עולה ללמעלה לקבל את הארתו ממקורו.

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

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

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

ולכן גם במיתתו של אברהם אבינו מתגלה עומק מדרגה זו במה שהוא מת בחודש טבת, כלומר - היפך המדרגה של טוב ורע מתגלה בחודש טבת שבבחינת הטבת הנרות שבעומק אצל אברהם אבינו אפילו במיתתו זה מתגלה באופן של כולו טוב.

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

ומצד כך, עומק הדבר שבחנוכה כידוע מאיר אור הגנוז זהו משום שהסיפא של חנוכה הוא בחודש טבת שאז מתגלה הבחינה של 'הטבת הנרות' שאז הם דו-

המדרגה העליונה שב'ארץ' - 'אור רץ'

- אור-רץ - זה עיקר מדרגת הארץ, וכשוויה המדרגה המתגלה בארץ, לא מתגלה הקלקול של הארץ שלא עשתה את רצון קונה כי כל מה שמתגלה בה שהיא לא עשתה את רצון קונה זה מכח שורש מדרגת המים - ולכן דייקא ביצי-רת האדם מתגלה ה'ואד יעלה מן הארץ' לצורך יצירת האדם שהכל היה במדרגה של מים ולא במדרגה של אור.

אבל כשיתגלה המדרגה השלימה שזה עומק האור שמתגלה מלעילא לתתא - הארץ שעושה את רצון קונה מדין 'אור-רץ' שמתפשט מלעילא לתתא, אז האור איננו ניתק ממקורו אלא הוא מתפשט מלמעלה למטה.

וההמשכה הזו שמתגלה באור, היא הממשיכה את המדרגה העליונה לתתא - וזהו התיקון שנקרא 'את הארץ', שהרי הארץ בשורשה נקראת ארץ מל-שון רץ כמו שנתבאר בראשית הדברים, אבל בעומק הרי היא נוטריקון אור-רץ, כלומר - אם מתגלה ארץ כפשוטו, הרי זה בבחינת 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בבחינת התפשטות של מים לארץ, ומצד כך יש שורש לנקודת הקלקול שההשפעה היא רק בבחינת מים לעצ-מם.

אבל יתר על כן, כשמתגלה שרק הסי-פא של הארץ זה מלשון רצון ומלשון ריצה אבל תחילתו של הארץ זהו אור

מדרגת 'ראו באורי שזורח' דמשיח

וכך מבואר שם בדברי רבותינו שהוזכרו שטבת זה בגימטריא אתי כלומר, שבט-בת שמתגלה הטוב, הרי שמתגלה 'אתי' למעלה, וזה מה שמתפשט למטה - "ראו באורי שזורח".

וזה העומק של 'אימתי קאתי מר' שזה קאי על משיח שהוא עתיד להגיע באופן של 'אתי' מלשון של המשכה, אבל איזו המשכה? - המשכה בבחינת 'ראו באורי שזורח', כלומר - זה אור שמתפשט.

וזהו ה"אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו יחד במהרה לאורו"^{יב} והיינו שנ-עשה ההמשכה השלימה של מדרגת האור מלעילא לתתא, זהו ה'את' הגמור, ואז תהיה המדרגה של 'הנה מקום אתי' שכמו שזה נמצא למעלה שזהו ה'אתי', כך זה יתגלה למטה.

^{יב} שאומרים לפי חלק מהנוסחאות.

סוגיות במחשבה

אברהם

ב"מ, פו, ע"ב - אמר רב יהודה אמר רב, כל מה שעשה למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם ע"י שליח, עשה הקב"ה לבניו ע"י שליח, וכו'.

מחשבה

סוגיות במחשבה

אברהם

בלבביפדיה מחשבה

גבינה

מילון ערכים בארמית

אדרמלך

וכתב במהר"ל (גור אריה, וירא, ית, ד) וז"ל, וא"ת למה דוקא במצוה זאת, מה שעשה ע"י עצמו שילם הקב"ה לבניו בעצמו. ויראה לי, מה שדוקא במצוה הזאת שעשה לאורחים דקדק השי"ת עם אברהם לשלם כפי מה שעשה, ולא תמצא זה בכל שאר הדברים שעשה, כי מצות גמ"ח מסוגל ביה, כדמוכח במסכת מו"ק (כח, ע"ב), דקאמר דיקבור יקברונה וכו' כדאיתא התם. והטעם כי שגמ"ח בפרט מן הדברים שאוכל פירות בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב (פאה, פ"א, מ"א), מוכרח שיעשה פרי דומה למה שעשה, שאפילו פירות שלא נטע הוא עושה, מכ"ש אותו פרי עצמו שנטע שיעשה, ולפיכך כל חסד שעשה אברהם למלאכים, שילם הקב"ה לבניו שעשה להם כמו שהוא היה עושה, כי פרי שנטע היה עושה גם כן, עכ"ל. ועיין תפארת יעקב (גיטין, עה, ע"א) שנראה מדבריו שיסוד זה לא נאמר דוקא לגבי גמ"ח, עיי"ש, ודו"ק.

ולדברי המהר"ל הנ"ל משמע שהוא כדין זריעה, כי פרי שנטע היה עושה ג"כ כמותו, והבן. ועיין עוד

שיצאו ממנו המים הם באים אליו, כן כאשר בעל גמילות חסדים אשר הוא דבק בטובו של הש"י, כאשר משפיע לאחרים מטובו, אז הש"י אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה, וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר יושפע לו ג"כ, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע ג"כ לו, עכ"ל. ודייקא נאמר באברהם כאשר עשה חסד, יוקח נא מעט "מים" (בראשית יח ד), מים דייקא.

והבן שיש כאן ג' מהלכים. א. זריעה. ב. מידה כנגד מידה. ג. מעיין של מים הזורמים.

במהר"ל (נתיבות עולם, נתיב גמ"ח, פרק ג) שכתב קצת באופן שונה, וז"ל, כי מי שעושה חסד, ראוי לתשלום גמול לגמרי כאשר עושה חסד וטוב ראוי שיהיה ג"כ נעשה עמו ג"כ טוב, וזהו "מדה כנגד מדה", ומפני שראוי לתשלום גמול (שע"ש כן נקרא "גמילות" חסד, ודו"ק), יש לו להיות נפרע כפי הגמול שעשה, וכו'. ועוד, כי כמו כאשר יש נחל קטן והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך

בלבביפדיה מחשבה אות ג' - גבינה

בס"ד ממשיכים את שורשי ג'ב', היום נעסוק בשורש ג'ב'ן - גבינה, והוא השורש האחרון שנעסוק בו בעז"ה

גבינה משורש בין לבין

לד' חלקים, ועיקר עיסוקנו עכשיו הוא במדרגה השניה הנקראת גבינה.

א"כ שורש הגבינה מה הוא? יש בדברי רבותינו (ישרש יעקב) שהמילה גבינה מורכבת מאותיות ג'-בינה. ביאור הדבר בכללות ממש, כמו שהוזכר כאן בלשון הפסוק "גבינה תקפיאני", גבינה היא שורש יצירת האדם. אז בפשטות מדובר כאן על כל אדם ואדם שנברא, לא מדובר כאן על אדם הראשון שעליו נאמר "וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב ז), ולא על אשתו הנקראת חוה שהיא הרי נבראה מן הצלע. אבל בעומק מצאנו לשון של בינה בכריאת האשה, חז"ל דורשים את הפסוק "ויבן ה' אלוקים את הצלע" (שם כב) שזה מלשון בנין, בנאה כמין אוצר צר מלמעלה ורחב מלמטה כדי לקבל את הוולד, שבקבלת הוולד יש 'גבינה', ויתר על כן דורשת הגמ' במסכת נדה "ויבן" מלשון בינה, שבינה יתירה ניתנה באשה.

נחזור ונחדד, מדרגת הבינה במדרגת הגבינה לא התגלתה במדרגת שורש

פעם אחת ויחידה מצאנו בתנ"ך לשון 'גבינה', בספר איוב (פרק י פסוק י) "הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני". הפסוק מדבר על אופן יצירת האדם, שתחילתו הוא "כחלב תתיכני" ומבאר רש"י "כטיפת תולדת", והשלב הבא הוא "כגבינה תקפיאני" כמו הגבינה כך היא צורת יצירתו של האדם. אז כמובן צריך להבין מהי בחינת הגבינה ולפי זה נבין מהי צורת יצירתו של האדם. בכל אופן כתוב כאן שתחילת יצירתו של האדם אחרי השלב של "כחלב תתיכני" הוא "כגבינה תקפיאני", שבנין צורת אדם נבנה בשלבים הראשונים שלו על המדרגה הנקראת גבינה.

נפתח את הדברים לאט לאט בס"ד. בסדר הדברים יש חלב הבא מן הבהמה, והוא בכללות נחלק לד' חלקים: החלק המשובח ביותר שבו הופך להיות חמאה; למטה מזה יש גבינה; המדרגה מתחת הגבינה היא הנשאר חלב; והמדרגה הנמוכה ביותר זה מי החלב, זה לא חלב גמור ואין לו דין גמור של חלב, זה מים שנמצאים בתוך החלב. זהו בקצרה ממש החלוקה של החלב

לגוף? היא הנקראת בינה, או שהיא נמצאת בגלגלת עצמה כאחד מן הג' מוחין, או שהיא יורדת אפילו למדרגת הגרון, אבל מ"מ הבינה נמצאת בין הראש לגוף. מפורש להדיא בדברי רבותינו שהבינה היא מלשון בין לבין, מהו בין לבין בשורש יצירת אדם? בין ראשו של האדם לגופו של אדם, שם נמצאת בינה.

בהבחנה נוספת הבינה נמצאת בין המדרגה של 'פנים' למדרגה של 'גב'. בקומה זה נמצא בלב - "לב מבין", אבל באיזה יחס היא נמצאת בלב? לחבר את הפנים עם האחור. הרי בינה הגדרתו 'מבין דבר מתוך דבר', מהי המדרגה של מבין דבר מתוך דבר? שמתוך אחור הוא יכול לבנות פנים. זה נקרא מבין דבר מתוך דבר, ללמוד דבר אחד ולהשתמש בו לדבר אחר, כלומר מכוח בינה הוא מבין את הפנימיות הגנוזה בדבר ואז הוא יכול ללמוד דבר מדבר. בהגדרה השורשית מתוך האחור הוא יכול ללמוד משהו אחר, בהגדרה הפוכה מתוך הפנים הוא לומד אחור, בדקות זה שתי הגדרות שונות, אפשר להגדיר כך ואפשר להגדיר כך ושניהם נכונים, אבל לא ניכנס כרגע לדקות של הסוגיא הזאת.

אבל מ"מ הגדרת הדבר הוא א"כ שהבינה השניה נמצאת בין הפנים לאחור, בין הפנים לגב. א"כ ישנן שתי בינות של בין לבין, בינה אחת בין ראשו

יצירת אדם הראשון, ואפילו בטיפה שהיא בשורש כל יצירת אדם, לא מתגלה מציאות של בינה ושל גבינה, איפה מתגלה שורש של בינה ושורש של גבינה? אצל הנקבה. אז בשורש יצירת הנקבה הראשונה נאמר לשון של בנין, לשון של בינה יתירה, והבינה היתירה זו היא המדרגה העליונה כפשוטו שנמצאת בראש, ובמדרגה התחתונה עשאה כמין 'אוצר', בנין צר מלמעלה ורחב למטה כדי לקבל את הוולד, וצורת יצירת הוולד הוא "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני".

ביתר עומק, 'גבינה' אותיות ג'-בינה, אז עד עכשיו הזכרנו שתי בינות, בינה אחת מלשון "ויבן את הצלע" - בינה יתירה ניתנה לאשה, ובינה שניה "ויבן" מלשון בנין, מהי הבינה השלישית שישנה? אנחנו עוסקים עכשיו הרי בשורשי הג'ב', דיברנו בהרחבה על השורש הזה, עכשיו זה שיעור שבס"ד חותם את הדברים, אבל בקצרה ממש נתבאר שהשורש של ג'ב' הוא או מלשון אחוריים - גב, או מלשון גובה - למעלה. אנו אומרים בברכות השחר "הנותן לשכוי 'בינה' להבחין בין יום ובין לילה", וא"כ מהי הגדרת בינה? בינה הגדרתה היא בין לבין, הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום - ובין לילה.

איפה הבינה מתגלה באדם? בהגדרה שורשית יש את הראש ויש את הגוף, מה המדרגה האחרונה שבראש הסמוכה

ואיך מקבצים את הלבנים ביחד? יש לבנה ועוד לבנה ובין לבנה ללבנה הוא נותן את הטיט לחברם. נמצא שתחילת הבניין הוא בין לבין, בכוח שמחבר בין לבין. זה ההגדרה שהגדרנו שבשורש של הג'בינה מונח מצד אחד הגדרת 'בין לבין' של הבדלה, ומצד שני מונח בזה כוח החיבור שמחברם.

בעומק זהו ההגדרה של הג' בינות, בינה אחת היא בין לבין של ראש וגוף, בינה שניה היא בין לבין של פנים וגב, והם נחלקים לשתים שהם ארבע, שהרי כל אחד מהם נחלק לאופן אחד של חיבור ואופן שני של הבדלה, אבל החלוקה הזו נקראת שלוש, זה ג'-בינה. זה ההגדרה התמציתית של המהות הנקראת גבינה, מלאכת מגבן, ועל ידי כן הוא מצרף את הראש ואת הגוף, את הגובה ואת המקום השפל יותר, והוא מצרף את הפנים ואת הגב כמו שנתבאר. זו הגדרת היסוד של מלאכת מגבן והגדרת הפעולה הנקראת גבינה.

א"כ הגדרנו בקצרה ממש מה הוא הפעולה הנקראת מגבן, ומה הוא התולדה הנקראת גבינה.

לגופו, ובינה שניה בין הפנים לגב. מה קורה כאשר מתגלה הבין לבין? אז ישנה הבחנה של בין לבין שזה מקום החלל, וישנה הבחנה נוספת של הבין לבין שזה הופך להיות מקום הבנין המצורף. נדגיש, אלו שתי הגדרות של בין לבין: או בין לבין להפריד, לומר שזה דברים נפרדים, להכיר את ההבדל בין הראש לגוף ובין הפנים לגב; או בין לבין שמחבר, שזה מקום החיבור.

הגמ' דנה לגבי מלאכת מגבן בשבת (שבת צה.), מגבן משום מאי חייב, מה השורש של החיוב במלאכת מגבן? משום בונה. הרמב"ם (הל' שבת פ"ז הל"ו) מגדיר את מלאכת מגבן כך: "שכל המקבץ חלק אל חלק ודיבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבנין". זהו החילוק בין מעמר למגבן, שמעמר מצרף את הדברים לעומר הוא לא הופך אותם לגוף אחד, עומר זה קיבוץ של דברים, ולעומת זאת מגבן לוקח חלקים ומצרפם יחד והופכם לגוף אחד, כך לשון הרמב"ם "שיעשו גוף אחד".

צורת בנייתו של בניין היא שיש הרבה לבנים ומקבצים אותם יחד,

גבינה' בסדר יצירת האדם ובריאת העולם

ש"תחילת ברייתו של אדם מראשו, ושתי עיניו בתחילת היצירה כשתי טיפים של זבוב", [במאמר המוסגר זו הסיבה שיצר הרע נמצא בעיקר בעיניים כי תחילת היצירה של העיניים הם באופן של

נחזור ללשון הפסוק "הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני". הגמ' בניה (כה.) אומרת שתחילת ברייתו של אדם מראשו, מחלוקת ראשונים בגירסאות וכך גירסת רש"י, ובכל אופן אומרת הגמ'

שהוא אכל חלב לא יאכל בשר, אבל מעיקרא דדינא אומרת הגמ' יקנח פיו וידיו ויכול לאכול בשר אחרי הגבינה. לעומת זאת אחרי אכילת בשר אסור לאכול לאחר מכן חלב וצריך להמתין, זמן ההמתנה הוא לכל אחד לפי מנהגיו, אבל בכל אופן לא אוכלים בבת אחת.

מבואר כאן בגמ' שסדר הדברים הוא שקודם חלב ולאחר מכן בשר, זה שורש יצירתו של האדם, וכך זה במקרא "הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", ולאחר מכן "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני". זה שורש יצירת אדם, הסדר שהאדם אוכל הוא לפי שורש צורת יצירתו.

חמש דברים נותנים בו אביו ואמו, אביו נותן בו לובן ואמו נותנת בו אודם (נידה לא.), כמובן שתחילת היצירה הוא בלובן של האב, עוד מעט ניכנס לזה ביתר עומק, אבל זה ההגדרה הפשוטה בלשון הגמ' בנידה.

זהו א"כ שורש צורת יצירת האדם. האדם בתחילתו נוצר מ"כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני". כמו שמבואר בדברי רבותינו בהרחבה יש את הטיפה הניתנת מן האב, והיא הניתנת לתוך הנקבה, ובטיפה הזאת גנוז כוח של האב, כוח שיקפיא את הטיפה, "וכגבינה תקפיאני", הכוח הזה הוא שרשו מן האב עצמו. כך שורש יצירת כל אדם בפרטות, וכך שורש יצירת בריאת העולם.

נדגיש, עד עכשיו הזכרנו בעיקר שהפסוק הזה נאמר להדיא על יצירת

זכוב, וכידוע בדברי חז"ל יצה"ר דומה לזכוב. [ותני ר' חייא מרוחקים זה מזה כשתי טיפים של זכוב. חוטם תחילת יצירתו מורחקים זה מזה שני החוטמים כשתי טיפים של זכוב, תני ר' חייא ומקורבים לזה לזה ופיו מתוח כחוט השערה וגוויתו כעדשה, ואם היתה נקבה גדונה כשעורה לאורכה וחיתוך ידיים ורגליים אין לו", מסיימת הגמ' ואומרת "ועליו מפורש בקבלה הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני עור ובשר תלבישני ועצמות וגידים תסוככני חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי". זה לא עיקר סוגייתנו עכשיו ולכן לא ניכנס לכל הפרטים, אלא רק למה שנוגע לענייננו דידן.

א"כ הגמ' מביאה כאן את הסדר של יצירת האדם שנאמר בתמצית בפסוק באיוב, ומרחיבה בפרטות על כל דבר ודבר. בפסוק נאמר "הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", זוהי תחילת יצירתו של האדם, ועל גבי זה ישנו שלב נוסף "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני". נמצא שמה שיש לאדם עור ובשר ועצמות וגידים זה שלב על גבי מציאות של חלל.

כהגדרה יסודית ובהירה, יש דין של איסור אכילה בבשר וחלב, הסוגיות הן רחבות אבל כהגדרה כוללת אחרי חלב מותר לאכול בשר, ויש מנהגים שונים כל אחד לפי גדריו ומנהגיו, מעיקר הדין צריך לקנח את פיו בין החלב לבשר, ויש מחמירים עד הגמ' שאומרת שביום

היבשה" (בראשית א ט). נמצא שבריאת העולם הוא מאותו שורש של יצירת האדם, שנברא מן הטיפה בבחינת מים, והטיפה הזאת קפאה בבחינת "וכגבינה תקפיאני", ומכוח כך נעשה תשתית ליצירת האדם, וזה מעין שורש בריאת העולם שמתחילה יש אש רוח ומים, והמים קופאים והופכים להיות שלג - ארץ, ועל ידי כן נעשה מציאות של כל הבריאה כולה. "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א א), ממה נעשית הארץ? היא נעשית ממים שקפאו, כך היא יצירת אדם, וכך גם בריאת העולם.

האדם, בעומק זהו ג' כ השורש של בריאת העולם. מתחילה העולם כולו היה מלא במים, לשון חז"ל כידוע שבעומק יש רק ג' יסודות: אש, רוח ומים, והיסוד הרביעי הנקרא עפר הוא לא יסוד לעצמו אלא תוצר של יסודות אחרים, עפר אינו אלא מים שקפאו, ולשלג אמר הוי ארץ. א"כ אין יסוד גמור שנקרא עפר, כמוכן שיש יסוד הנקרא עפר, רבותינו הרחיבו על זה הרבה מאוד, הכל היה מן העפר ושב אל העפר, אבל העפר איננו 'יסוד גמור', עפר אינו אלא מים שקפאו והפכו להיות ארץ. לכן בתחילה הכל היה מלא מים, ולאחר מכן "יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה

תיקון מדרגת 'גבינה' במתן תורה

שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתם, לפי זה במה פסק הזוהמא שלהם? בחלב שהוקפא והפך להיות גבינה.

הדוגמה היסודית והברורה לכך היא מדרגת יום הכיפורים, בבית המקדש היה לשון של זהורית וכאשר נמחלו העוונות הוא הפך ללבן, נמצא ששורש כל החטאים מה הוא? "יאדימו כתולע" (ישעיה א יח), אבל שורש התיקון הוא "כשלג ילבינו" (שם). נמצא שבשורש יצירת האדם שנברא מן הגבינה מתגלה הלבנונית, כך מפורש בדברי רבותינו, זה שורש נקודת התיקון שבאדם.

[שאלה: האם הלבנונית מתוקן מצד עצמו או שהוא דורש תיקון?

בהקבלה לכך, במתן תורה התורה ניתנה על ההרים, הזכרנו לעיל את לשון הפסוק "למה תרצדון הרים גבננים" (תהילים סח יז), אז יש את הדרשה הידועה של חז"ל "כולכם גבנונים אצל סיני", אבל בחלק מרבותינו מבואר שגם הר סיני הוא חלק מהגבנונים, וזה גבנונים מצד התיקון, לא כ'גיבן' מצד הקלקול, אלא כ'גבינה' מצד מדרגת התיקון.

חז"ל אומרים על בני ישראל, כשם שהגבינה לבנה כך הם היו מלובנים, ואין בהם חטא ואין בהם מום. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתם, כאשר בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא במה נגע הזוהמא? זה נגע ב"כגבינה תקפיאני", במדרגת תיקון דמתן תורה ישראל

שורש בריאת העולם כמו שהוזכר לשלג אמר הוי ארץ ומכח כך נעשה ארץ; וזהו ג"כ שורש מדרגת בני ישראל שעמדו רגליהם על הר סיני במתן תורה שניתנה על הרים גבנונים - גבינה, ובזה נתקן הפגם של "בא נחש והטיל בה זוהמא", "אם יהיו חטאיכם כשנים" (ישעיה א יח), מתקיים שם "כשלג ילבינו". זהו שורש בריאת העולם, זהו שורש יצירת אדם, וזהו שורש הקיום הפנימי של כל העולם כולו שהוא מדרגת מתן תורה.

א"כ בעומק הגבינה הזו אינה אלא הלבנוניות העליונה שמתגלה בשורש יצירתו של האדם, והרי ששורש בנין כל קומת האדם הינו במדרגה של 'תקפיאני'. הקב"ה אומר אם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו אחזיר את כל העולם כולו לתהו ובהו למים, איך העולם יחזור למים? כל הקיום כולו הוא מים שקפאו, ולכן כאשר תפסיק הקפיאה הזו העולם יחזור בחזרה למים. הגמ' אומרת (ראש השנה לא.) "שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב". הקב"ה עתיד להחזיר את כל העולם למים, כל מה שאנחנו נמצאים עכשיו בעולם, כל הקיום שלנו זה מים שקפאו, והשורש שהם קפאו הוא מכוח ריבוי של קור. זה עומק עצום, כל הבריאה כולה מי שמקרר אותה זה עמלק, "אשר קרך בדרך" (דברים כה יח), לכן באחרית הימים כשהקב"ה יכרית את עמלק הקור יסתלק, אם הקור מסתלק מה מתגלה? שחוזר כל העולם כולו למים. הגילוי של

תשובה: שאלתם נכון מאוד, רבותינו אומרים שמצד עצמו הוא מתוקן, רק מחמת המים שנמצאים מסביב ללבנונית של הגבינה זהו "סביב רשעים יתהלכון". מצד כך כתוב שהאריז"ל לא היה שותה את אותם מים שמסביב לגבינה, מחמת שבשורש הם אינם אלא דם, והם המים שנמצאים מסביב. בשורש יצירת האדם זה מתגלה בעובר כשהוא במעי אמו שיש את מי השליה שבתוכם הוא נמצא, זה המים שצריכים תיקון במדרגת צורת יצירת אדם.]

נחזור לענייננו, השורש ליצירת אדם בנוי מאותה לבנוניות, אביו נותן בו לובן ואמו נותנת בו אודם, אז אם זה נעשה מצד התיקון, נעשה מיזוג של לובן ואודם, ומה נעשה עם אותו אודם? "עור ובשר תלבישני", כלומר נעשה שורש לשלב הבא של האדמימות שמתגלה בבשר. בשורש נאמר וייצר את האדם עפר מן האדמה ומשם שורש האדמומיות, אבל כשבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא מה הוא עשה? הוא השליט את האודם על הלובן, זה נקרא הטיל בה זוהמא.

בני ישראל עמדו על הר סיני במדרגת "תרצדון הרים גבננים" וחזרו בחזרה למדרגת חלב, לכן מנהג ישראל כידוע עד מאוד לאכול בחג השבועות מאכלי חלב, על שם הפסוק "למה תרצדון הרים גבנונים", גבנונים מלשון גבינה, כך מפורש בחז"ל. וא"כ זה שורש יצירת האדם מצד התיקון; מקביל לו ישנו

תשובה: הקור שמביא להקפאה הוא הקור הקיצוני, אם זה קור בלבד בבחינת קור וחום זה נמצא בין לבין, זה לא קור שמביא לידי קיום של יובש עד כדי כך שיקפא הדבר, הוא נקפא רק באופן כזה שיש בו קור חזק, ברור כידוע עד מאוד. **שאלה:** אז לפי זה כוח עמלק היה מאז בריאת העולם?

תשובה: הגדרת הדבר ברורה, כל כוח וכוח שנמצא בעולם קיים כבר מראשית ימות עולם, רק כשהוא קיים מצד התיקון הוא מאוזן עם הכוח ההפכי לו, וכשהוא קיים מצד הקלקול אז הוא בא לקצוות ואינו עומד כקיום, ממילא הכוח של עמלק דקור הוא כוח דקדושה אם הוא מצורף לצד ההפוך שלו. הזכרנו פעמים רבות שהמילים 'חום' ו'קור' ר"ת 'חק', כלומר החקיקה הראשונה כוללת את שניהם בבת אחת, בבחינת חוקה חקקתי גזירה גזרתי אין לך רשות להרהר אחריה, מה החקיקה? החקיקה הזו שקור וחום מאזנים אחד את השני, ואם הם לא מאוזנים הם מגיעים לקצוות. הקצה של צד אחד דקלקול זהו עמלק של הקור כמו שנתבאר, הוא שורש צורת יצירת האדם.]

עמלק הוא שיש אמבטיה רותחת והוא בא לקרר אותה, כי אם היא תרתח אין לו קיום, כל הקיום של עמלק הוא רק מאותו מציאות של קור, ברגע שהיא תרתח אז הדבר יתאדה ויהפוך להיות מים. באחרית הימים עתיד הקב"ה להחריב את כל העולם כולו ולהחזירו למים.

כל קיום הבריאה בנוי מתוך אותו קור, וכך כל קיום האדם, כי הרי תחילתו אינו אלא מתחילת הדבר שהיה "כגבינה תקפיאני", ואם אותה הקפאה סרה ממילא אין לאדם מציאות של קיום. **[שאלה:** הקפאה מגבילה לבחירה בעצם?

תשובה: ההקפאה היא שורש אפשרות הקיום של הדבר, שלא יהיה במדרגת מים אלא יהיה לו מדרגת ישות עצמית. זוהי הגדרה יסודית בדברי רבותינו, העפר יש בו צורה, מצד עצמו אפשר ליצור בו צורה, לעומתו המים מצד עצמם אין להם צורה לעולם, כל הצורה שיכולה להתגלות בהם זה מצד כלי נוסף. הביטול - המים זה שורש טהרה במקוה, זה ביטול הצורה וכן על זה הדרך, הזכרנו בקצרה ממש.

שאלה: באיזה אופן של קור מדובר?

יצירת האדם מחלב, גבינה ובשר

מהמים שקפאו, ומכאן נעשה שורש יצירתו של האדם. נתבונן, הרי כמו שהזכרנו נאמר בלשון הפסוק שהשלב

נחזור לענייננו, א"כ כפי שנתחדד בס"ד שורש קומת יצירתו של אדם מתחיל מהמדרגה הנקראת גבינה

על חוה והטיל בה זוהמא האדם היה קיים לעולם, הנחש הוא השורש שהביא את המיתה לעולם. ובעומק איך הוא הביא את המיתה לעולם? על ידי שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, אז הוא יוצר שהחלב והגבינה שבאדם מול הבשר שבו לא יכולים להיות מחוברים, זה מביא את המיתה לעולם.

מהו העומק בזה שאדם מת? יש שני שלבים ביצירת האדם, שלב אחד "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", ושלב שני "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני", והם אינם יכולים להתחבר יחד מאותו יסוד של דין שנאסר לנו "לא תבשל גדי בחלב אמו", ממילא הם אינם יכולים להתקיים בבת אחת, ולכן האדם מת. זהו שורש מיתתו של האדם, אבל אלמלא חטא וכך יהיה לעתיד לבוא, הבשר והחלב יהיו מחוברים יחדיו, הם מאוזנים, וכשהם מחוברים ביחד בשלמותם אז יש שורש לקיום מציאות האדם. א"כ שורש הדבר שעכשיו אין מציאות של קיום בעולם הוא מחמת שהמדרגה של "כגבינה תקפיאני" לא יכולה להצטרף במדרגה שנקראת "עור ובשר תלבישני", הם נעשו שני כוחות הפכיים שאינם ברי צירוף, וכאן שורש חורבן כל העולמות כולם בכלל, וחורבן צורת יצירת אדם וחיבורו, שאיננה יכולה להתחבר בשלמות.

נתבונן, בהגדרה הכוללת שורש החלב אינו בנוי ממדרגת מוצק אלא ממדרגת נוזל. בלשון הפסוק שהוזכר נאמר לשון

הראשון ביצירת האדם הוא "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", אבל מה השלב השני? "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני", כאן הוגדר בעצם יסוד הדבר שאדם בנוי מחלב, גבינה ובשר, זה צורת יצירת האדם.

שלושה פעמים נאמר בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג יט, שמות לד כו, דברים יד כא), ודורשת הגמ' "דבי רבי ישמעאל תנא ... אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בשול". אז בגדרי בשר וחלב לכשעצמו הם לא יכולים להצטרף בבישולם, אבל אדם בשורש יצירתו כולו בנוי מחיבור של חלב ובשר. פתחנו בהתחלה בגדרי אכילה שקודם אוכלים חלב וגבינה ולאחר מכן אוכלים בשר, אבל זה בשני שלבים אחד על גבי השני, מקנח פיו וידיו ואוכל לאחר מכן בשר; כאן אנחנו מחדשים שבשורש יצירתו של האדם על גבי החלב עצמו "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני", אז מה מוגדר כאן בעומק? שבשורש יצירה השלמה של האדם יש חיבור של חלב ובשר, ומדוע עכשיו נאסר עליו לאכול בשר בחלב? מחמת שחסר בשורש התיקון שלו.

נגדיר את העומק של הדברים. בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, מה ההגדרה של הטיל בה זוהמא? הוא ביטל את מדרגת "כגבינה תקפיאני", את ה'לבנוניות' שבגבינה, והוא מגלה את ה'אודם'. בעומק אלמלא בא נחש

חלב?

תשובה: נכון, מפורש הרי בדברי רבותינו שזה מיתוק הדינים של האדמומיות שבדם, לחד מ"ד בגמ' דם נעכר ונעשה חלב, אז נעתק מדרגת הדם וחוזר להיות מציאות של חלב, זה שורש מיתוק להדיא של מיתוק הדינים.]

נתבונן ונבין, כאשר מתגלה שורש היצירה בשלמותה כוח הנוזל שבאדם היה צריך להיות במדרגה שנוטה למים, לא שאין דם כלל, אבל שיהיה לו גם כוח שנוטה למציאות של מים. מה שעכשיו כל דבר שהאדם מכניס לתוכו הופך להיות דם, זה גופא בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא שהוא שורש מציאות האדמומיות כמו שנתבאר.

א"כ שורש יצירת האדם כמו שהוזכר הוא "וכגבינה תקפיאני". אז יש את שורש היצירה בזכר ויש את שורש היצירה בנקבה. הזכר מצד עצמו נתן טיפה, ואמנם ה"כגבינה תקפיאני" מתגלה כאשר הוא כבר נמצא במעי אמו, אבל מכוח מי נעשה אותה מציאות של הקפאה? מכוח האב. האב נותן בו לובן, מפורש להדיא ברבותינו שמכוחו של האב נקפא מציאות האדם, אז זהו השלב הראשון של יצירת אדם, "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני". אפשר לחלק אותם לשני שלבים, כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני, אבל כהגדרה כוללת זהו כוח אחד שהוא שורש תחילת יצירתו של האדם שנוצר ממציאות של אותה מדרגה של מים, ככה הוא מתחיל את

של חלב, "לא תבשל גדי בחלב אמו", אבל הגמ' מגדירה את האיסור בלשון גבינה, בשר וגבינה, עוף וגבינה לגבי מחלוקת ב"ש וב"ה אם מותר להעלותם ביחד על השלחן או לא, אבל כסדר בש"ס מגדירים את הגדרת הדבר כמציאות של גבינה. אבל שורש הגבינה מה הוא בעומק? הוא איננו מאכל אלא 'שתיה', לאחר מכן הופכים את הדבר שהיה מציאות של שתיה למציאות של מוצק, של מציאות האכילה.

כעת נבין בעומק, בעיקר המדרגה של השתיה יש שבע משקים כידוע, י"ד שח"ט ד"ם [יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם ומים], איזה משקה מתגלה בתוך האדם עצמו? הדם, חלק גדול מגופו של האדם מורכב מהדם. להבין, במדרגה של נפש האדם עכשיו הוא יכול להכניס לתוכו מים, אבל כמעט מיד כשהוא מכניס לתוכו מים המים האלה הופכים להיות דם. זה עומק ההגדרה של חטא אדה"ר שהוא שורש הנחש כמו שהוזכר, שהוא לקח את מדרגת "כחלב תתיכני" והפך את זה למציאות של דם, שזה שורש "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית טו). מהו השורש לכך ששופך דם האדם באדם דמו ישפך? כפשוטו מדובר בשפיכות דמים אז נשפך דם, אבל בעומק זה שופך 'דם האדם באדם', זה מה שהמים הופכים להיות דם, והם לא נשארים במדרגת הלבנוניות שלהם. [שאלה: אז מכאן יש תיקון פורתא במה שאשה מניקה, שדם נעכר ונעשה

היצירה שלו. אבל לאחר מכן "עור ובשר תלבשיני ובעצמות וגידיים תסוככני".

ג' מדרגות בינה בשורש יצירת האדם

נתבונן בעומק, ביחס לפתיחת הדברים שנתבאר שגבינה היא ג'-בינה, כאן מתגלה שהוא יונק מהמדרגה שמצרפת את הפנים ואת הגב. חז"ל מבארים מדוע תינוק יונק ממקום דדים, אם הוא היה יונק כמדרגת הבהמה אז הוא היה יונק מדדי בהמה שנמצאים למטה, שמה אין צירוף של פנים ואחור, זה השורש ששם נעשה כולו מדרגה תחתונה, זה יניקה ממדרגה של בהמה ולא של אדם. אבל דלא כבהמה שמקום דדיה נמצא בחלקה התחתון, מקום דדי האשה הוא במקום בינה, כך אומרת הגמ' בברכות, ומפורש בגמ' שכאשר תינוק יונק משדי אמו את החלב משם הוא יונק את הבינה. ואיזה בינה הוא יונק לפי העומק שנתבאר קודם לכן? הוא יונק את הבינה שמצרפת את הפנים ואת הגב, זה עומק יניקתו.

כידוע בהמה בגימטריא אודם עם הכולל, בבהמה יונקים רק ממדרגת האדמומיות לכשעצמה, כמובן יש שם חלב, אבל זה חלב שמשועבד לבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, שהלבנוניות משועבדת לאדמומיות. אבל יניקה במדרגת אדם שיונק משדי אמו במקום בינה, הוא מצרף את הפנים ואת האחור, זה מדרגת יניקה באדם.

ואחר היניקה הוא עולה למדרגת

כשהעובר יוצא לאויר העולם הוא עולה ממדרגת עיבור למדרגת יניקה, אז בסדר הדברים צריך להיות קודם חלב ולאחר מכן בשר, כאשר האדם נולד הוא לא יכול לאכול בשר, מה הוא מתחיל לאכול? חלב. שוב אנחנו רואים את אותו מהלך של גילוי שהוזכר קודם לכן, שלב הראשון הוא חלב, והשלב השני הוא בשר. פה אנחנו רואים את "מבשרי אחזה אלוק" (איוב יט כו), זה מקביל לתחילת יצירתו כמו שנתבאר, שגם בשלבי הגידול שבו מתגלה השלב הבא שהוא קודם אוכל חלב ורק לאחר מכן הוא מתחיל לאכול בשר, מעין מה שמתגלה במדרגה הזו.

וכמו שחידדתם נאמר בגמ' (בכורות ו:): "דם נעקר ונעשה חלב", כלומר לא מתגלה כאן רק שקודם הוא אוכל חלב ולאחר מכן בשר, אלא מתגלה כאן שהחלב שהוא אוכל הוא הדם שנתקן, הוא הופך להיות מציאות של חלב, זה תחילת מדרגתו, ולשם הוא חוזר בחזרה. מעיקרא היה גם דם וזה שייך לבשר ודם, אבל החלק הזה הולך ונתקן ונהפך להיות חלב, והוא עוד פעם חוזר אבל למהלך דתיקון, קודם חלב ולאחר מכן בשר שחוזר ונתקן בשלמותו.

בעומק כאשר הוא יונק א"כ הוא יונק ממקום דדי אשה, שם מקום יניקתו.

הוא מגלה את הבינה שמצרפת את הגובה יחד עם קומת האדם, שמצרפת את הראש יחד עם מציאות הגוף. על זה נאמר בינה יתירה ניתנה לאשה, ומהי הבינה היתירה שניתנה לאשה? לא רק הבינה במדרגת דדים ששם מקום הבינה בבחינת 'לב מבין', יש כאן עוד מדרגת בינה יתירה, שאשה נמצאת יותר לגובה. איפה זה מתגלה? הגמ' בנדה הרי אומרת לחד מ"ד וכך קיימא לן להילכתא שזכר מתי נעשה גדול? בן י"ג, ונקיבה מתי נעשית גדולה? בת י"ב, אומרת הגמ' בינה יתירה ניתנה באשה שנעשית גדולה לפני כן. מה זה דבר ש'גדל'? הוא עולה לגובה, זה עומק מה שאמרנו שהבינה הזו היא בינה של גובה.

בדרך רמז מה שנעשית גדולה בת י"ב רמוז במילה בינה, בינה זה אותיות י"ב-הן, משא"כ הי"ג שהוא המדרגה התחתונה של הבינה כמו שנתבאר. אבל מ"מ מדרגת האשה היא בינה יתירה שניתנה לאשה שהיא מדרגת הגובה, ולכן אשה נעשית גדולה בת י"ב שנה, לפני הזכר שנעשה גדול רק בן י"ג. א"כ מפורש בדברי הגמ' שגדר מדרגת הבינה היתירה שייכת לגובה, וזה הגובה שב'גבינה', במילה בינה עצמה אין הרי את האות ג' של 'גובה', מאיפה מתגלה הג' במילה גבינה של הג'-בינה, כאן מונח שורש מציאות הגובה, וזה שלמות מדרגת הגבינה.

לפי"ז נבין עכשיו את דברי הרמב"ם,

מוחין. זהו סדר הדברים, עיבור יניקה מוחין. בהתחלה הוא במדרגת רגליים, עובר ירך אמו וכרעא דאבוה; לאחר מכן יוצא לאויר העולם והופך להיות יונק, הוא עולה למקום הגוף של אמא ויונק משם; ולאחר מכן כשהוא גדל הוא עולה למדרגת מוחין במדרגת ראש, ככה מסודר להדיא ברבותינו. במדרגת מוחין הוא מגלה מדרגת בינה נוספת, הוא מגלה במדרגת בינה איך מצרפים את הגובה עם כל הקומה, הבין לבין שנמצא בין הראש לגוף זה הבינה העליונה.

עכשיו נתבונן ונבין בצורה נפלאה, לשון הגמ' (נדה מה:): ויבן את הצלע בינה יתירה ניתנה לאשה, מה היא בינה ומה היא בינה יתירה? לפי מה שהוסבר עכשיו הדברים ברורים מאוד, הבינה הרגילה היא לצרף את הפנים ואת הגב, הגב מצד עצמו הוא בבחינת דם - אחוריים, משא"כ מדרגת פנים הוא מדרגת הלב, כשמתגלה התיקון דם נעכר ונעשה חלב, הוא מצרף את מדרגת יניקה מן הדדים במקום בינה, הוא מצרף את הגב ואת הפנים כמו שהוזכר. אבל הוולד עולה לאחר מכן למדרגת מוחין, למדרגת גובה, לפי מה שנתבאר עכשיו למה הוא עולה? הוא עולה למדרגת בינה שנמצאת בגובה, ג'-בינה 'גבינה', ומה העומק של הג' בינה? שיש גם בינה של הגובה כמו שנתחדד בראשית הדברים.

א"כ כאשר הוא עולה למדרגת הראש

פרצופים. זה עומק כל המהלך שנתבאר עד השתא, למ"ד שנבראה זנב הגדרת הזנב הוא דבר היוצא לחוץ, עיקר היציאה שיוצא לחוץ זה מתגלה במקום הרגליים, גם אצל בהמה בדרך כלל מקום יציאת הזנב של בהמה הוא במקום רגליה, זה מדרגת יניקה של דדי בהמה שנמצאים במקום הרגליים, זה המדרגה של "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה" שזה שייך למדרגת שכוי, למדרגת בעל חי, זה המדרגה התחתונה. שם ההבדלה היא בין רגליים, הזכרנו את לשון הגמ' שבתחילת יצירתו של האדם חיתוך ידיים ורגליים אין לו, כלומר אין לו את הבין לבין של הידיים והרגליים, זה המדרגה התחתונה ששייכת למדרגת בהמה, דדי בהמה מקום הרגליים. ולמ"ד שהיא נבראה זנב בעומק זה לא בינה יתירה, לפי המהלך הזה היא נמצאת במקום התחתון שהוא במדרגה של זנב, זה נמצא למטה.

למ"ד שני הם נבראו דו פרצופים, מה זה דו פרצופים? שהגבים היו מחוברים יחד אחד לשני, ובשני הצדדים מתגלה מציאות הפרצוף, כך פשטות דברי חז"ל, על אף שגם על זה יש הרחבת דברים. ומ"מ מה מתגלה כאן בעומק? שהגב איננו גב כפשוטו, אלא שני הגבים מחוברים יחד אהדדי. הזכרנו בסוגיא לעיל שלחד מ"ד גבן הוא מי שיש לו שני גבים, ומיהו הראשון שיש לו שני גבים? "זכר ונקבה בראם", אז יש כאן שנים, אבל הם אחד. וא"כ למ"ד דו

הזכרנו את יסוד גדר הרמב"ם במלאכת מגבן שהוא בונה, מקבץ את החלקים והופכם לגוף אחד. מה זה מקבץ את החלקים והופכם לגוף אחד? אז כהגדרה כוללת פתחנו בראשית הדברים שהוא מצרף את הפנים ואת הגב, הוא מצרף את הגוף ואת הראש של הגובה, זה מקבץ את כל החלקים והופכם לאחד, וזה שורש תחילת יצירת האדם שהאיברים מתקבצים ומצטרפים יחד. זה נקרא בעומק שמגבן הוא ממלאכת בונה, איפה שורש הבניין? בצירופי כל החלקים, להפוך את האדם לצורה אחת בבחינת צירופי כל האותיות כולם זה נקרא מגבן, זה מלאכת בונה של בנין אדם ששם נאמר "כגבינה תקפיאני".

אבל יתר על כן לשון הרמב"ם הוא "והופכם לגוף אחד", מה זה הופכם לגוף אחד, במה מצינו גילוי של שתי גופים, וגילוי ג"כ של גוף אחד? בשורש יצירת האדם, מצד אחד "זכר ונקבה בראם וכו' ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה ב) אז זה 'אדם' אחד, אבל מהצד השני הם שני דברים נפרדים ועל זה הרי נאמר לשון של בינה, "ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם וייקח אחת מצלעותיו ויבן ה' אלוקים את הצלע" (בראשית ב כא-כב), הקב"ה בנה את הצלע. אז מה מתגלה בשורש יצירת האדם? מצד אחד הוא גוף אחד, מהצד השני לאחר מכן מתגלה שהם שני גופים.

נתבונן ונבין, לחד מ"ד האשה הרי היתה בתחילה זנב, ולחד מ"ד היא דו

במדרגת גב של ג'ב', המדרגה העליונה היא במדרגת גב מלשון גובה, זה כל עומק הצירוף שמתגלה בשורש יצירת האדם.

נחזור ונחدد, הוולד נברא באופן של "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", וזה נאמר לכאורה על יצירה של כל וולד. בעומק הראשונה שנוצרה מאדם היא חוה, כמובן זה לא סדר של יצירה רגיל, אבל היא נוצרה מאדם, אז שורש יצירתה הוא כמו כל וולד, "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני". ועיקר הגילוי הזה מתגלה בגובה שלה כמו שכבר הזכרנו לעיל, במדרגת הבשר התפוח שנמצאת באשה שהוא מקום הגובה, ומכוח כך אצלה מתגלה בפועל כוח הגבינה שבה נוצר מציאות הולד, שאז מתגלה בו "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני". זה שורש כל קומת יצירת האדם מתחילת מדרגת הנקבה שהיא במדרגה העולה לגובה.

פרצופים נבראו זה העומק של הבינה שנמצאת במקום החזה שמצרפת את שני הגבים יחד אהדדי.

אבל יתר על כן מבואר עכשיו בדברי הגמ' שהם דו 'פרצופים', אז לא מתגלה רק שהיה חיבור של הגבים, אלא מתגלה שהפרצופים ג"כ היו מחוברים יחד אהדדי, זה המדרגה של בינה ב'גבינה מלשון גובה, כאן נעשה צירוף בגובה במדרגת הבינה, זה שלשת המדרגות מתתא לעילא שנתבאר. מדרגה התחתונה היא זנב כמו שהוזכר שהיא שייכת למדרגת דדי בהמה לתתא; המדרגה האמצעית היא במקום צירוף הפנים והגב האחוריים, שהפנים והגב מצורפים יחד כמו שהיה בשורש יצירת האדם שהיו שני גבים שמחוברים יחד אהדדי; והמדרגה העליונה זה הדו פרצופים, שם מתגלה המדרגה של נקודת החיבור שמתחבר גם במדרגה העליונה יותר. המדרגה האמצעית היא

מדרגת בינה יתירה ניתנה באשה

למעלה או שלאחר מכן הוא חוזר ועולה עוד יותר למעלה, ולאחר מכן היא חוזרת ועולה למעלה, מעין גלגל החוזר, זה סוגיא מורכבת, אבל ודאי שכהגדרה כוללת יש מצב שהם שוים בקומתם; יש מצב שהוא למעלה והיא למטה; ויש מצב שהיא למעלה והוא למטה, זה כהגדרה כוללת. המצב שבו היא למעלה והוא למטה

ידועים עד מאוד דברי חז"ל על הסדר הפשוט שנאמר בתולדת החטא, "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בראשית ג טז), זה תולדת החטא המפורש בפסוק. לעתיד לבוא הכל יהיה בבחינת 'אחד', ועכשיו מתגלה שהוא נמצא למעלה והיא נמצאת למטה, אבל בהבחנה הפוכה נאמר בלשון הפסוק "אשת חיל עטרת בעלה" (משלי יב ד). כמובן יש סוגיות ברבותינו האם האשה נשאת

כאן מונח הניצוץ של "אשת חיל עטרת בעלה".

והשורש של מדרגת "אשת חיל עטרת בעלה" שהיא למעלה ממדרגת הזכר, זהו השורש למדרגה הנקראת גבינה. אור הגבינה הוא בעצם האור עד המדרגה העליונה של הבינה יתירה שניתנה לאשה וכל מהלך הדברים שנתבאר במדרגת הג'–בינה, במדרגה העליונה של "בינה יתירה ניתנה לאשה". שמה מתגלה המדרגה העליונה שהאשה נמצאת למעלה מן האיש, זה שורש מציאות האור של הלעתיד לבוא.

עיקרו לא נמצא בעולם הזה, זה אור דלעת"ל. כל אלו שמנסים להפוך את סדר הבריאה היום בתיקון זה נובע מהתנוצצות של האור של העתיד, ובקלקול כמוכּן זה נובע מהפך שולחנו כלשון הגמ'. אבל מ"מ איפה כן מתגלה היום שורש הדבר שהאשה נמצאת למעלה והוא למטה, איפה יש ניצוץ של הגילוי הזה? זה מה שהזכרנו שהנקבה נעשית גדולה בת י"ב והזכר נעשה גדול בן י"ג, נמצא שהיא נעשית גדולה לפני הזכר. זכר ונקבה תאומים שנוולדו ביחד כשהוא נהיה בן י"ב שנים הוא עדיין נקרא קטן, והיא כבר נקראת גדולה,

צירוף גבינה ובשר, לבנוניות ואדמומיות

חלב. ראשית כל ברור לכל בר דעת לכאורה שאם שורש הנס נעשה ע"י חלב הוא היה יכול להיעשות ע"י איש, אלא ודאי שיש כאן שני חלקים, שזה נעשה על ידי אשה ועל ידי מאכלי חלב. הדבר ברור, שורש מאכלי החלב בבחינת גבינה הוא מצד האור העליון בבחינת "אשת חיל עטרת בעלה", אז היא בבחינה שעולה למעלה מבעלה כמו שנתבאר, השורש הזה מתגלה בחנוכה שהנס נעשה ע"י אשה ע"י מאכלי חלב גבינה, השורש שגובה ועולה למעלה.

נחدد רק ונאמר שזה ברור שעיקר השלימות של ההארה הזו לא מתגלה בגבינה אלא במדרגה עוד יותר גבוהה. פתחנו בראשית הדברים שהחלב נחלק

נתבונן ונבין, מהו הרמז לדבר זה? יש לנו מועדים דאורייתא ומועדים דרבנן, ג' מועדים דאורייתא, ומדרבנן חנוכה ופורים. הזכרנו שנוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות ובחנוכה, אז בשבועות הרבה טעמים נאמרו, וטעם אחד שהוזכר ברבותינו הוא מצד "הרים גבנונים", ובעומק במתן תורה מתחדשת הבריאה מהתחלה, והבריאה מתחילה בגבינה ולאחר מכן בבשר, זה ההגדרה הפנימית.

גם בחנוכה נהגו לאכול מאכלי חלב, כמו שהביאו הפוסקים את יסוד דברי חז"ל כידוע שנס ההצלה נעשה ע"י יהודית במה שהשקתה חלב וע"י כן נעשה הנס, ולפיכך נהגו לאכול מאכלי

שהיא פירסה נידה והוא לא נתן להם לבסוף פת. הפת הזו שהוא לא נתן להם זה מאותו שורש של חטא עץ הדעת למ"ד חטה היתה מלשון חטא כידוע עד מאוד, מאותו שורש של בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא כמו שהוזכר, זה השורש של "כגבינה תקפיאני" שהוא הלבנוניות, ונוגע בו כוח האדמומיות דקלקול. אז מאותו שורש חטא עץ הדעת עצמו שחיטה היה, כלומר שגבר כוח הבשר על החלב, מאותו שורש פירסה נידה וממילא אברהם ושרה לא נתנו למלאכים לאכול את אותו מציאות של פת, מאותו כוח חוזר ה'פת בג' כמו שהוזכר שזה ר"ת בשר גבינה, וזה ה'פת בג' שרצה נבוכדנצאר להאכיל לדניאל. 'בשר גבינה' היינו שהבשר גובר על הגבינה. מצד התיקון הגבינה גוברת על הבשר, כך מפורש בדברי המהרח"ו שזה מדרגת גבינה ולאחר מכן בשר בבחינת תתאה גבר, שהתחתון במדרגת הגבינה קודם לבשר וזה מדרגת דתיקון, משא"כ אם זה הפוך אז ח"ו תתאה גבר זה הבשר, ועל ידי כן מתגלה צד דקלקול. וא"כ שורש כל צורת לידת קומת כל כנסת ישראל היא במדרגת "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא יב), ביצחק מתגלה ה'דין', שהדין גובר על מציאות המיתוק של הלבנוניות.

נחדה, אברהם אבינו, כך דורשים חז"ל, הוא שורש תחילת קומת הכנסת ישראל, אבל בו נאמר "מי יתן טהור מטמא" (איוב יד ד), הפסוק הזה נדרש

לארבע חלקים: חמאה, גבינה, חלב והמים שנשארים שם עם החלב, ושלמות המדרגה הזו היכן היא מתגלה? במדרגת החמאה. כאשר באו המלאכים לאברהם אבינו לבשר לו על לידת יצחק, אברהם אבינו נתן להם חמאה וחלב, ומה הוא נתן להם לאחר מכן? "ואל הבקר רץ אברהם", ואמרו חז"ל שמעיקרא הוא אמר שהוא יתן להם לחם ולבסוף הוא לא נתן להם לחם כי שרה פירסה נידה ונטמאה העיסה.

לפי"ז ישנה הבנה נפלאה מאוד, הרי כתוב במעשה דנבוכדנצאר שרצה להכשיל את דניאל וכו', אז הוא רצה לתת להם פת בג, מה זה פת בג? אז כהגדרה כוללת פת בג זה פת הנאפית ע"י עכו"ם, חז"ל הרי גזרו על פתן של עכו"ם שאסור גזירה דרבנן. אבל מפורש בחז"ל הגדרה יותר עמוקה, בג ר"ת ב'שר ג'בינה, הוא רצה להאכיל אותם בפת שמחוברת יחד מבשר וגבינה.

בסעודה שהיתה אצל אברהם אבינו הוא נתן להם חמאה וחלב, ואח"כ הוא נתן להם ג"כ בשר, יש נידון בדברי חז"ל איך המלאכים אכלו אצל אברהם בשר וחלב, אבל מ"מ הוא נתן להם חמאה וחלב ובשר. נתבונן, הוא רצה לתת להם פת, ומה קרה בפת הזו? פירסה נידה, מה השורש לזה שהיא פירסה נידה? יש את החלב והחמאה שזה לבנוניות, ויש את הבשר שהוא אדמומיות, כשהיא פירסה נידה הפת הזו נטתה לבשר, לאדמומיות הנפולה, זה עומק ההגדרה

ואז הוא מטהר אותו.

יש בדברי הפוסקים נידון רחב, מים שהקפואו אותם האם הם נעקרים מהמצב הראשון של המים לדינא לגבי טומאה, לדוגמה לגבי מקוה שאין בו ארבעים סאה, ולקחו מים שאובים שפסולים למקוה והקפואו אותם, שהם הופכים להיות כמים שאינם שאובים ועכשיו הם עולים למנין מ' סאה ויכולים לטהר אחרים. נקטנו את זה כדוגמה בעלמא, זה נידון רחב בפוסקים, אבל ההגדרה המדויקת היא שכאשר אותה טיפה הפכה להיות "וכגבינה תקפיאני" מתגלה בה "מי יתן טהור מטמא", הטמא הפך להיות מציאות של טהור. כך שורש כל יצירת האדם "וכגבינה תקפיאני", בשורש הראשון א"כ אצל אברהם אבינו הגילוי של "מי יתן טהור מטמא" היה באברהם שבא מתרח, וכך זה מתגלה אצל כל אדם ואדם.

על אברהם שבא מתרח, ואומרים חז"ל שבהקבלה לכך כל יצירת האדם באה מטיפה טמאה, "מי יתן טהור מטמא". עכשיו נבין, בעומק מה השורש שהוא הופך להיות טהור מטמא? כי בשורש הטיפה הזו מצד הקלקול יש בה אדמומיות שהיא שורש הטומאה, וזה הופך להיות "כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", אומרים חז"ל שמבררים את החלק הטוב שבאותה טיפה וממנה נוצר הולד, ואז ב"כגבינה תקפיאני" זה הופך להיות "מי יתן טהור מטמא". נדגיש את עומק ההגדרה, הטיפה שמתחילה ליצור את מציאות הולד היא לא אותה טיפה שנכנסה, כי בטיפה הזו כפשוטו מעורב בה לובן, אבל יש בה גם אדמומיות, ובפרט שהנקבה נותנת את האדמומיות. והגילוי של "כגבינה תקפיאני" משנה את אותה טיפה ממצב של נוזל, משקה, למצב של מאכל, הוא עוקר אותו ממצבו הראשון למצב חדש,

שורש התיקון בסעודתו של אברהם אבינו

הבשר ואת הגבינה ביחד, אבל באופן שקודם גבינה ולאחר מכן בשר. כשהגב עולה מגב - אחריים למעלה, שם זה הופך להיות גבינה ובשר דתיקון כמו שנתבאר בשלמותו, זה שלמות ההארה דתיקון.

זה מה שרצה אברהם אבינו להאיר באותו סעודה, להביא בשר וחלב חמאה וגבינה, ולהביא לאחר מכן בשר ככה סדר הפסוק, ולהביא לחם שיצרף אותם

לפי"ז נבין, בסעודה שבאים לבשר לאברהם אבינו על לידתו של יצחק, שמה רצו בשלימות לחבר החלב והבשר ביחד, ועל ידי כן להאכיל אותם באותו פת, ולא פת בג מצד דקלקול, אלא בג מצד התיקון, היפוך סדר האותיות של 'בג' הוא 'גב', זה הסוגיא שבה אנחנו עוסקים עכשיו, כל גב הוא במדרגת חיבור של בשר וגבינה. בצד התיקון אברהם אבינו רצה לצרף בסעודה את

מלשון השחוק דלעתיד לבוא. מהו השחוק דלעת"ל? שמה שעכשיו נאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו" שיש דין להפריד אותם, שורש כל יצירת אדם דתיקון מחברת אותם, וזהו הצירוף של יצחק שהוא מעין הלעתיד לבוא. עכשיו מובן למה לא זה נעשה התיקון השלם, הקב"ה טוען על שרה "למה זה צחקה שרה" (בראשית יח יג), מהצחוק הזה שצחקה שרה חסר את האור דלעת"ל שיצרף את הבשר ואת הגבינה בבת אחת, וזה השורש שהיא פירסה נידה, כי מכוח אותו שחוק שהיא שוחקת אז לא מאיר האור דלעת"ל. בעצם גם אברהם וגם שרה שחקו, רבותינו כבר דנים מה ההבדל בין שחוק זה לשחוק זה ותשובות רבות נאמרו בדבר, ונזכיר תשובה אחת יסודית לענייננו דידן, אברהם שחק מדין שחוק דתיקון דלעת"ל שנאמר בו "אז ימלא שחוק פיננו", עכשיו אסור לאדם למלא פיו שחוק בעוה"ז, אבל אברהם שחק מדין הלעת"ל, ואילו שרה צחקה מהצד התחתון כמו שאומרים רבותינו, על זה היה טענת הקב"ה "למה זה צחקה שרה".

מכל מקום א"כ אז צחוק דשרה הוא השחוק שגורם לידי כך שחוזר המדרגה של "לא תבשל גדי בחלב אמו", מאותו שורש גופא מתגלה שהיא פורסת נידה, ועל ידי כן הלחם - הפת שאמורה לצרף אותם הופכת להיות פת שמי שמקפיד על דיני טהרה, חבר וכדומה, לא אוכלים

ביחד, מצד מדרגת התיקון השלם, וזה גופא הגדרת הדבר שבסעודה הזו מתבשרים על לידת יצחק, מה הכוונה מתבשרים לפי זה על לידת יצחק?, שזה צורת יצירת אדם, זה נקרא הבשורה עצמה. כפשוטו הוא הכין להם סתם סעודה לכבודם, אין נפק"מ בדיוק מה נותנים לאכול, והם מבשרים לו בשורה על לידת הזרע, בעומק מה שהוא נתן להם זה גופא צורת יצירת הולד.

[שאלה: מהי בחינת הלחם שהוא רצה לתת להם?]

תשובה: הלחם הוא כוח המצרף. הדוגמה הברורה והפשוטה לכך היא ראשית כל כפשוטו, כאשר האדם אוכל בסעודה כל דבר טפל ללחם ולא מברכים עליו, הלחם שקיים בסעודה מצרף את הגבינה ואת הבשר לדינא שהוא מברך על הלחם והוא לא מברך עליהם. דוגמה אחרת כפשוטו היא מה שמבואר ברמ"א שלחם שנמצא בסעודה חלבית או בסעודה בשרית אסור לאכול אותו לאחר מכן בסעודה הפוכה, כי הדרך לגעת בלחם ואז הלחם נהיה בשרי, נמצא שכשהוא אוכל גבינה ובשר הלחם מצרף אותם כי הוא נוגע גם בבשר וגם בגבינה ובלחם. נקטנו רק דוגמאות, וההגדרה בעומק היא שהלחם הוא המהות המצרפת.]

אז הסעודה הזו של אברהם א"כ היתה צריכה להיות סעודה של האור, על שם כן הרי יצחק אבינו נקרא 'יצחק',

את מדרגת החמאה שעולה גבוה יותר, גם אותה הוא רצה לצרף למדרגה של הבשר, את שני הדברים שהם שני הקצוות הגמורים. ובעומק מה הוא הביא להם מהג' בקר שהוא שחט? ג' לשונות של חרדל, הזכרנו את דברי הגמ' שכאשר האדם אוכל גבינה ולאחר מכן הוא בא לאכול בשר הוא צריך לקנח את ידיו ולהדיח את פיו, אברהם אבינו בא להביא להם את הצד העליון של החלב ואת הצד העליון של הבשר, שמה הוא? לשונות של חרדל, והלשון הוא המחבר, לשון כידוע הוא מלשון לש - מחבר, מלאכת לש, הלשון מחבר ומצרף את הדברים, אז הוא מביא להם לשון של חרדל שאת הלשון הזה הם יאכלו ביחד עם חמאה, ואז יהיה חיבור גמור של מציאות הבשר והגבינה.

לפי זה הגדרת הדבר של איסור הבישול היא ביחס לכך שכל בישול השורש שלו הוא ב'ש'ל', שזה השורש של החיבור והצירוף. זו המדרגה שמדאורייתא נאסר דווקא בישול, כי בישול אותיות שילוב, החיבור של בשר וחלב בבישול הוא שילוב גמור. לפי"ז המילה חרדל היא אותיות רחל-ד', רחל היא עיקרה של בית והיא מצרפת את כל הארבע אמהות, ביחס מסוים היא שורש הצירוף, זהו בקצרה ממש שורש החרדל.

אבל מ"מ השורש שהיה צריך להיות בסעודתו של אברהם אבינו כמו שנתבאר זה לצרף את הקצוות,

אותה. ובעומק לאיפה נופלת אותו פת? הזכרנו שרבותינו דנים בשאלה יסודית על מה שנאמר שהמלאכים אכלו אצל אברהם בשר וחלב, ולכאורה הרי מדאורייתא אסור לאכול בשר וחלב רק כשמבושלים ביחד, ואם הם לא מבושלים זה רק איסור דרבנן, אז א"כ איפה הם לא קיימו את הדין דאורייתא של בשר וחלב? אחד מהתשובות לזה הם שאחד מהכינויים של המלאכים זה 'אישים', הם כולם אש, נמצא שבשעה שהם היו אוכלים את אותו מאכל היה מתבשל בשר וחלב ביחד, ואז היה מצד התיקון האור של 'צחק' דלעת"ל.

אבל הם נדמו לו הרי כערביים שמשתחווים לעפר שברגליהם, נמצא שזה הופך להיות פת בג של אכילת עכו"ם. מצד התיקון זה הופך להיות בשר וחלב דתיקון העליון, מהצד התחתון הפת הזו הופכת להיות 'פת בג', פת של עכו"ם. כמובן שיש כאן צירוף שהיא ראתה שהם עכו"ם וממילא הם לא מבשלים בפיהם באש, רק צירפנו את שתי החלקים לדקדק. אבל מ"מ מונח כאן שורש של הסעודה שהיא היתה צריכה להיות שורש התיקון הגמור דלעת"ל.

ויתר על כן מה אברהם אבינו בא לתקן שם? עד עכשיו דיברנו רק על התיקון של מדרגת הגבינה, מדרגה של בינה - גבינה, ג' - בינה, בינה יתירה שניתנה לאשה. אבל אברהם אבינו רצה לתקן לא רק מדרגת הגבינה וחלב, אלא אף

בג דתיקון, כמו שהוזכר שיהיה צירוף של גבינה ובשר דתיקון, ואז יתגלה שהלשון של החרדל מצטרף ללישה של הפת שמצרפת לתוכו את החמאה ואת החלב, על אף שלא מפורש בפסוק מה היתה דעתה, אבל לכאורה היה בדעתה ללוש את העיסה יחד עם החמאה, שזה שורש החיבור הגמור מכוח העיסה שמצטרפת ללשון. היא לשה את העיסה עם החמאה והחלב ומצורף לזה הלשון של חרדל, ואז הכל נילוש בבת אחת ונעשה בהם מציאות של צירוף.

את מדרגת החמאה העליונה יחד עם המדרגה העליונה בבשר שהיא מדרגת הלשון, ומתוך אותו לשון ללוש יחד את הבשר והחלב יחד. נתבונן, כאשר היא פירסה נידה איך נטמאה מזה העיסה, הרי אם האשה נמצאת בבית והיא טמאה נידה הבית לא נטמא, זה לא טמא מת, וא"כ איך העיסה נטמאה? כי היא לשה את העיסה, כשהיא לשה את העיסה היא באה לצרף את העיסה, ובמקום שיתגלה כאן הלישה דתיקון מאותו מלאכת לישה של הפת עצמו ויהיה פת

שלמות התיקון של מדרגת גבינה

ביניהם. הבינה התחתונה שמתגלית כבהמה, כשכוי בשליש תחתון בבחינת דדי בהמה למטה; הבינה האמצעית במקום הדדים; והבינה עליונה במקום המוחין, זה שלשת מדרגת הבינה, ובהארה השלמה של מדרגת הגבינה היא מצרפת את כל הג' בינות, היא לשה אותם ומצרפת את כולם יחד, זה עומק מדרגת התיקון דגבינה.

נאמר כאן "וכגבינה תקפיאני", המילה 'וכגבינה' עם הכולל של כל האותיות עולה למנין ק"ג, שזה בגימטריא עגל. מצד הקלקול נאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו" וזה השורש של חטא העגל, אבל מצד העליון זה המדרגה דתיקון של מקום השלמות, בבחינת יותר ממה שהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק, ונעשה חיבור שלם בין העגל לאמו, זה האור דלעתיד לבוא. מה שעכשיו נאמר

וזה העומק שבאו שלשה מלאכים, וכל אחד בא לשליחות אחרת, אבל לכאורה זה שליחויות נפרדות וא"כ למה באו שלשתם ביחד? ולענייננו דידן הוא נתן להם לשונות של חרדל כי כל השלשה מלאכים הללו זה גילוי של לישה, 'לש' מלשון 'שלש' שמצורפים יחד אהדדי, זה השורש של בשורת לידת יצחק. נכון שבפועל רק מלאך אחד בישר על כך, אבל בעומק שלשתם מגיעים לבית אברהם כי בשלשתם יחד מונח עומק כוח הלישה. וזהו א"כ השלמות של כוח הג'בינה.

פתחנו בתחילת הדברים בשורש ג'-בינה, השלמות הגמורה היא שכל הבינה מצטרפת יחד, כל הג' מדרגות של הבינה, גבינה - ג'בינה. אז הזכרנו את שלושת מדרגות הבינה, ובינה מלשון בין, מלשון חיבור שמחברת

כו), אז עכשיו הם התנבאו במדרגת משה מת ויהושע מכניס לארץ, אבל לעת"ל שהנבואה תהיה במדרגה השלמה שלה, אלדד ומידד כמו שאומרים רבותינו זה לשון של דד ודד, זה שורש מציאות מקום היניקה של הדדים, אז כשיהיה צירוף גמור של הבשר והחלב מצד מדרגת התיקון, לא יהיה נבואה של משה מת ויהושע מכניס, אלא יתגלה שהגואל הראשון הוא הגואל האחרון, זה משה שלא רצה לינוק מן הטמאה אלא רק מן הטהורה, ואז יתגלה הצירוף השלם של בשר וחלב בשלמות. זהו האור של מה שנאמר כבר עכשיו לשיטת ב"ש שמעלים עוף עם גבינה על השלחן אבל לא אוכלים אותם בבת אחת, אז בב"ש מתנוצץ כבר האור שהשולחן מצרפם, וב"ה אומרים שעדיין צריך לעשות הפרדה גמורה. אבל האור דלעתיד לבוא יהיה מעין סעודתו של אברהם אבינו שהיה בסעודתו גם גבינה וחמאה וחלב וגם בשר, רק מה שעכשיו נטמאה העיסה שפירסה נידה, לעת"ל "רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג ב), יהיה סעודה מעין אברהם אבינו של חלב וגבינה עם בשר ועם כל חלקי הלישה, ועם לישת הפת שמצרפם יחד בשלמותם. זה האור של הלעת"ל, וזה סעודת עורו של לזיתן, לזיתן מלשון חיבור, חיבור של בשר וחלב ופת המצרפם, זה אור דסעודה דלעתיד לבוא.

בו "לא תבשל גדי בחלב אמו", בשורש העליון עדיין יש חיבור בין העגל לאמו, אז יש את מה שהוא נמצא במעי אמו, שם מתגלה חיבור להדיא, אבל לאחר מכן איפה מתגלה חיבור של הולד לבשר? השורש של הדבר הוא במה שהעגל יונק מבשר אמו, הוא יונק משם חלב.

רבותינו דנים בשאלה היסודית והידועה אם חלב אשה מותר, הרי כל היוצא מן הטהור טהור והיוצא מן הטמא טמא, אבל יתר על כן לכאורה הרי החלב הזה יוצא ממקום בשר אז למה שלא יהיה כאן חיבור של בשר וחלב? אז ודאי כפשוטו אין כאן מציאות של בישול, אבל הוא יונק חלב ממקום של בשר, כלומר שורש היניקה הפנימית הוא חיבור של בשר וחלב. זה מתגלה בעגל שיונק משדי אמו במדרגת יותר ממה שהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק, ובעומק מה שהיא מניקה לו זה את החיבור של הבשר והחלב יחדיו. כשיתוקן חטא העגל דקלקול שהוא גימטריא 'וכגבינה' כמו שהוזכר, מצד הקלקול זה בחטא העגל שנפל לזוהמת הנחש, למדרגת האודם שנתקלקל "וכגבינה תקפיאני", כמו שהוזכר בהרחבה בראשית הדברים, אבל כשיתוקן בחזרה לעת"ל על זה נאמר "ומי יתן כל עם ה' נביאים" (במדבר יא כט).

"אלדד ומידד מתנבאים במחנה" (שם)

מילון ערכים בארמית

אדרמלך

כתב רש"י (מלכים, ב, יז, לא) וז"ל, אדרמלך - דמות פרד, עכ"ל. וכן הוא במצודות דוד (שם). והוא עבודה זרה, כמ"ש. ומקור הדברים בגמ' בסנהדרין (סג, ע"ב). אולם ברבינו חננאל (שמות, לב, ד) כתב וז"ל, אדרמלך - קוף, עכ"ל. וכן הוא ברבינו בחיי (ויקרא, יח, כא). ובירושלמי (ע"ז, כל הצלמים, ה"ב) אדרמלך וענמלך, טווסא ופסיונין. וא"כ, לשיטת הירושלמי הוא טווס. ומובא ברד"ק (מלכים, שם). ועיין ערוך, ערך אדרמלך. ובשורש, הטווס והקוף הוא אחד. עיין כתב וקבלה (ויקרא, יד, מט).

והטעם שנקרא אדרמלך, אמרו (סנהדרין, סג, ע"ב) והספרוים שורפים את בניהם באש לאדרמלך וענמלך אלהי ספרוים, ומאי ניהו, הפרד והסוס, אדרמלך דאדר ליה למריה בטעינה. ופירש רש"י (שם) וז"ל, מהדר את אדונו ומכבדו, שמשליך עליו משאו שהיה צריך לטעון על צוארו. אדר מלך, מהדר את מלכו, כלומר את אדונו, עכ"ל. ופירש ביד רמ"ה (שם) וז"ל, כלומר, מהדר את מלכו, ומשמשו במשא שנושא על גביו, עכ"ל. וכתב במהרש"א (שם) וז"ל, פירש רש"י, שמהדר ומכבד אדונו וכו', ורד"ק פירש מלשון דרי טעינה שהוא לשון משא, והענין מבואר בזה, כי העושר וההצלחה היא בג' דברים הם, חכמה וגבורה ועושר, יש מהמינים שחשבו שתכלית האדם והצלחתו הוא הגבורה, ויש שחשבו שהוא העושר, כמ"ש ר"ש אבן תבון בהקדמתו לפרקי אבות, ואלו הם ב' כתות שעבדו לפרד שהוא אדרמלך, שאף המלך צריך לו להצלחתו בעושר לטעינה ולכל מלאכה וכו', עיי"ש. והוא אדר, לשון חוזק וגבורה, כמ"ש בביצה (טו, ע"ב). מלשון אדר - אדיר, ודו"ק.

ומצורף לו שם מלך, מלשון מולך, כמ"ש ברבינו בחיי (ויקרא, יח, כא). וכן יש אדרמלך (ושראצר) בניו של סנחריב, ובאו בגלגול שמעיה ואבטליון, וזכו לכך מפני שהרגו אביהם (עיין סנהדרין, סו. וגלגולי נשמות לרמ"ע מפאנו, אות ס', אות צ"ט).

ונגלה בחינת אדרמלך, בחודש אדר, לדברי הגמ' דידן שהוא פרד, לשון נפרדות, הוא בחינת עמלק, שכתוב ביה שבא על ישראל ברפידים, לשון רפד - פרד.

וללשון שהוא טווס, אמרו בילמדנו (תזריע, פ"ב) בא וראה הטווס הזה שס"ה מיני צבעונין יש לו, והרי שהוא כולו הדר, בחינת הדר - אדר. ועיין רבינו בחיי (שמות, כה, יח, ד"ה ואמרו חכמים).

וכן מלך, שייך לאדר, שבו נגלה מלכו של עולם, וכמ"ש שסתם מלך במגלת אסתר הוא מלכו של עולם. ודרך המלך ללבוש אדרת, כמ"ש בנינוה (ג, ו) ויגע הדבר אל מלך נינוה ויקם מכסאו ויעבר אדרתו מעליו. ועיין אברבנאל (זכריה, יא, יג). אדר - אדרת.



צורת אדם

יום שני

יב' אייר תשפ"ד

20/05/2024 20:30

רח' הרב בלוי 33

ירושלים

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הדעת - ג'

ז"א

ז"א תחילתו ו"ק ואח"כ נעשה לו ג"ר. ודעת דידיה נתבאר בעץ חיים (שער הכללים, פ"ד) וז"ל, היסוד הוא קו אמצעי, ויורד פרק תחתון דיסוד אמא בדעת ז"א, ועולין שם ב' פרקים דת"ת שלו, ונעשה דעת שלו מג"פ. אח"כ יורד פ"ע דיסוד אמא בדעת ז"א, ונדחה משם פ"ב, ונשאר פ"ע בדעת, ופ"ב יורד בת"ת דז"א בשליש עליון, עכ"ל. וכן נבנה מן החסד, כמ"ש (פרק ו) וז"ל, שלישי החסד דזרוע ימין עלה לחכמה, ושליש חסד דזרוע שמאל עלה לבינת ז"א. וחצי שלישי לדעת ז"א, לצד החסדים, וחצי שלישי לדעת ז"א לצד הגבורות, עכ"ל. וזהו מתתא לעילא, וכן נבנה מלעילא לתתא מא"א, כפי שנתבאר לעיל. אולם כתב להלן (שער כה, דרוש ו) וז"ל, עיקר הגדלת ז"א, הוא ע"י החסדים של הדעת המתפשטין בו"ק דז"א, עכ"ל. וא"כ תחילתו בא"א, כמ"ש (שער ל, דרוש ב, מ"ב) וז"ל, ופרצוף ז"א, מתחיל מן הדעת דא"א עד סיום רגלי א"א, לפי שז"א שורשו מן הדעת והו"ק, עכ"ל. ונמשך דעת עליון דז"א מפנים של א"א, כמ"ש שם (מ"ק) וז"ל, הדעת העליון נמשך מב' פנים דא"א שהם תיקון ז' מי"ג ת"ד הנקרא ואמת, עיי"ש, שהשורש לדעת תחתון בכתפין, והשורש לדעת עליון בתיקון דאמא. ואח"כ מקבל מאמא שמולבש אבא בתוכה, וזהו דעת תחתון.

ובפרטות דעת דז"א נחלק לכמה חלקים, כיון שנבנית מכמה חלקים, וכמובא בעץ חיים (שער כה, דרוש א, מ"ב) וז"ל, דע כי ב' דעות הם, אחד הוא דעת העליון המכריע בין חו"ב עלאין שהם המוחין עצמם הזכרים כנ"ל, והב' נקרא

קבלה

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הדעת - ג'

בלבניפדיה קבלה

אשם

עץ חיים

עם פירוש בלבני משכן אבנה

שער דרושי הצלם - דרוש ה'

דעת תחתון, והם סוד הב' עטרין (מא"א, כנ"ל) שהם (עוברים דרך) ב' מלכויות דאו"א, עכ"ל, עיי"ש. והב' עטרין נחלקים לחסדים וגבורות, כמ"ש (דרוש ב, מ"ק) וז"ל, בדעת ז"א יש ב' עטרין, והם בחינת ה' חסדים וה' גבורות, עכ"ל. ועיי"ש בדרוש השלישי בהרחבה. וכתב שם (דרוש ב, מ"ק) וז"ל, ב' דעות ה', דעת עליון המכריע בין חו"ב, ודעת תחתון ו' המכריע בין ב' עטרין, עיי"ש. ועיי"ש (דרוש א, מ"ב) שבדעת תחתון נמשך ט"ו ווי"ן, ובדעת עליון משאר אותיות. אולם בשורשו הוא אחד, והוא נשמת ו"ק. ובחידוד יותר, כתב שם (שער מ, דרוש ו) וז"ל, והגוף הפנימי של ז"א נקרא דעת ת"ת מלגאו דאתי בשית סטרין, והוא סוד משה וישראל, ולכן אין הדעת בכלל י"ס, כי הוא בת"ת אלא שהוא הפנימיות, עכ"ל. והאם נעשה כלי לדעת ומהיכן שורשו, עיין ביאור בלבבי משכן אבנה על דרך הסוד על שו"ע או"ח, סימן ח', סעיף ט"ו.

וכתב בנהר שלום (מב, ע"ב) מדרוש הדעת וז"ל, ונבאר מוח הדעת הנחלק לי"ס, הנה יש בו ד' מוחין, והם חו"ב וחו"ג, והנה חו"ב שלו נמשכו ממוח אבא עצמו הנקרא דעת שבו, ונקרא שניהם דעת עליון דזעיר, ולכן נעשה מכריע עליון בין תרי מוחין עילאין הנקראים חו"ב דזעיר. והדעת של הדעת שלו נקרא דעת תחתון שבו, ונמשך מתרין כתפין דא"א הגנוזים בדעת תחתון דאבא המתלבש שש קצוותיו. והנה זה הדעת תחתון דזעיר נקרא חו"ג, ויש לשניהם מכריע אחד, ושלשתם נקראים מוח דעת דזעיר בפרטות, יען כי הוא דעת שבדעת, משא"כ בחו"ב של הדעת, כי נשרש למעלה למכריע עליון דתרין מוחין חו"ב דזעיר. ואינם נכללים במוח הדעת. ואמנם כי המכריע הפרטי שבין חו"ג דדעת תחתון כנזכר, היא בפרטות נקרא דעת תחתון להיותו דעת שבדעת כנזכר, כי תלת חלקי זה הדעת הם דעת וחו"ג. ואמנם בח"ב ש"א נתבאר שם כי הם חג"ת והת"ת זה הוא דעת התחתון המכריע בין חו"ג הנקרא תרי עטרין. והנה זה הדעת תחתון נשאר שורשו שהם ג"ר שבו למעלה במוח הג' הנקרא דעת כנזכר, ומתפשטים שם קצוותיו התחתונים בו"ק דזעיר הנקרא גופא דזעיר, ונעשים נשמה שלהם, וכו'. ודע כי אלו הפרטים הם במוח בדעת של זעיר מצד אבא, וכל הפרטים הנזכר ממש ע"ד הנזכר גם במוח הדעת של זעיר מצד אמא, וכן עד"ז הוא בדעת של כללות עולם האצילות שנחלק לב' דעות, האחד הוא דעת דאריך, וזה נקרא דעת עליון, והוא למטה באבא ואמא, והב' הוא דעת שלמטה מאו"א, ונקרא תחתון, והוא שורש נשמת זעיר שהניח שם כנזכר. השני הוא בדעת פרטי דזעיר, כי יש בו ב' דעות והם דעת מצד אבא ומצד אימא. הג' שבכל דעת מהשנים הנזכר, כי בדעת מצד אבא יש בו דעת עליון ותחתון, וכן בדעת מצד אימא, עכ"ל, עיי"ש בארוכה.

בלבביפדיה קבלה אשם

כתר

בעיקר על שוגג, ותמיד כתוב בהם ואשם, הוא ראוי לשמון. דבר זה תלוי בעומק מושג שגג, שכל עצמו אינו אלא קלות דעת. שגגה מקורה בקלות דעת ואדישות מוסרית, והיא גוררת אחריה רק הכרת אשמה מועטת, המרבה ללמד זכות על עצמה, עכ"ל. ושוגג נאמר במעילה דוקא. עיין מצודת דוד לרדב"ז (מצוה תכו).

ואמרו (ברכות, ה, ע"א) אם תשים אשם נפשו - מה אשם לדעת, אף יסורים לדעת. ועיין שבת (עב, ע"א) שאיכא מ"ד שאשם בעי ידיעה מתחילה.

חסד

כתיב (ויקרא, יד, יד) ולקח הכהן מדם האשם ונתן וגו' ועל בהן ידו הימנית. וזהו באשם מצורע. והיפך חסד, נתינה - גזילה, מעילה. וזהו אשם גזילות ואשם מעילות.

וכן סמיכה בידיים על אשמו. כמ"ש (יומא, לו, ע"א) כיצד סומך וכו'.

לפי שיצא אשם מצורע לידון בדבר החדש, בבהן יד ובהן רגל הימנית (יבמות, ז, ע"א).

ועוד. מגן אברהם, בגימט' אשם, ובגימט' מנחם בן עמיאל. עיין רמ"ע מפאנו (מאמר שברי לוחות, ומאמר מעין גנים, ח"א, כוונת ברכת המזון).

כתר - כרת. דבר שזדונו כרת, ספק שגגתו אשם. וזהו אשם תלוי. עיין כריתות (ב, ע"א) אלו חייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת, ועל לא הודע שלהם אשם תלוי. והארת כתר, הארת יוה"כ. ולכך אמרו (יומא, פה, ע"ב) חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יוה"כ, חייבין. אשמות תלוין, פטורין. ועיין מצודת דוד לרדב"ז (מצוה תכה-תכו). אולם אם מביא ביוה"כ אינו מכפר לו, כמ"ש (כריתות, ז, ע"א).

חכמה

קודש. וכתוב (ויקרא, ז, א) וזאת תורת האשם קדש קדשים הוא.

ובקלקול אויל לעומת חכם. וכתוב (משלי, יד, ט) אוילים יליץ אשם.

בינה

עיין פירוש החייט (על מערכת האלהות, פ"ז) וז"ל, ולמעלה היו "אשם", שהם כתר חכמה בינה, אור - אש - מים. ולמטה יצאו בהיפך זה, גדולה גבורה תפארת, שהם "משא", מים - אש - אור. ועיין קהלת יעקב (ערך אשם).

דעת

סילוק דעת - שגגה. וכתוב (ויקרא, ד, כב) בשגגה ואשם. ועיין רש"ר הירש (בראשית, מב, כא) וז"ל, חטאות ואשמות באים

גבורה

דם האשם. וקבלתו גם ביד. עיין יומא (סא, ע"ב).

תפארת

קו אמצע. ושם בחינת אשם תלוי, ספק. ודו"ק. וכמ"ש (זוה"ק, ח"ג, כח, ע"א) אשם תלוי אחיד בתרויהו, (וזוהו תורה, "תורת" אשם. עיין שבועות, כט, ע"א) אשם תלוי באן אתר איהו, וכו', מה עמודא דאמצעיתא אחיד ביה ימינא ושמאלא, דאינון חסד וגבורה, כגופא דאחיד בין תרין דרועין דבר נש, או כנשר דאחידן ביה תרין גדפין לפרחא בהון, וכיונה דאחידת בה תרין גדפין, דאמתילת לאורייתא, עיי"ש. ועיין גר"א (תיקוני זוהר, תיקון כא). ועיין משך חכמה (ויקרא, ח, ז) שהכפרה היא על עצם הספק, ולא רק על הצד שאכל איסור, עיי"ש. ועיין תורה אור למהר"מ פאפירש (ויקרא) וז"ל, אשם הוא לה' - ת"ת, ולכן נקרא בלשון זכר, עכ"ל.

ועוד. רחמים. וכתוב (בראשית, מב, כא) אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו.

נצח

כתיב (ויקרא, יד, יד) ולקח הכהן מדם האשם ונתן וגו', ועל בהן רגלו הימנית.

הוד

אשם גזילות, בכופר לחבירו ונשבע על כך, ואח"כ "הודה". ומוסיף חומש, אות ה', הוד, ה-וד, ו-ד, צורת ה"א, כנודע.

ועיין רבינו בחיי (בראשית, מב, כא) וז"ל, אבל אשמים וגו', זה דרך הצדיקים כשחוטאים "מודים" בדבר, ומצדיקים עליהן את הדין, עכ"ל.

ועוד. אהרן מדתו הוד, כנודע. אשם ר"ת, שם מת אהרן.

יסוד

יוסף. וכתוב (בראשית, מב, כא) ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו (יוסף) אשר ראינו וגו' (ועיין זוה"ק, ח"ג, כח, ע"א). והבן שיש ה' אשמות, כמ"ש הרמב"ם (שגגות, פ"ט, ה"א), ויש אשם תלוי, והוא שישי, כנגד יוסף, ודו"ק היטב. ולכך אמר להם יוסף (בראשית, מב, טז) שלחו מכם אחד, ר"ת אשם. וכן כתיב (שם, יז) ויאסף אתם "אל משמר שלשת" ימים, ר"ת אשם. וכן כתיב (שם, כב) ויקרא מ"אתם את שמעון", ר"ת אשם. ובקלקול נעשה פירוד אחים, בבחינת מש"כ (ישעיה, סו, ה) אחיכם שנאיכם מנדיכם, ר"ת אשם.

מלכות

כתיב (בראשית, כו, י) כמעט שכב אחד העם (המלך) את אשתך והבאת עלינו אשם.

ועוד. מדה שביעית. ועיין מצודת דוד לרדב"ז (מצוה תסח) וז"ל, ואם כפר ונשבע, מוסיף לחומש לרצות המידה החמישית ומביא קרבן אשם, לרצות השבעה, כי שבועה מלשון שבעה, עכ"ל.

נפש

כתיב (ויקרא, ד, כז) ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם.

רוח

כתיב (ויקרא, יד, כא) אשם "לתנופה". מניף לד' רוחות השמים.

ועוד. כתיב (ויקרא, ה, ז) ואם לא תשיג ידו די שה והביא את "אשמו" אשר חטא שתי תרים או שני בני יונה וגו'. בעלי כנף הפורחים ברוח.

ועוד. אשם, ר"ת, אויר - אש - מים, וכמ"ש בספ"י.

ועוד. עיין מלבי"ם (ישעיה, מב, יד) וז"ל, אשם - שורשו נשם, הוראתו הוצאת נשימת האויר לחוץ, ונשמת מי יצאה ממך (איוב, כו), ונשלמה הנו"ן בדגש, עכ"ל. ועיין חשק שלמה (השורשים, ערך שם).

נשמה

עיין זוה"ק (בראשית, קפז, ע"א) אם תשים אשם - אם ישים אשם מבעי ליה, מאי אם תשים, אלא לנשמתא אהדר מלה, אי ההיא נשמתא בעיא לאתתקנא כדקא יאות, יראה זרע, עיי"ש.

חיה

אשם, ר"ת אנכי שולח מלאך, ועיקרו אליהו, מבשר הגאולה, מדרגת חי, שלא מת.

יחידה

סוד משיח. וכתיב (ויקרא, ד, ג) אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם. והבן שכל משיח ניצוץ מהמשיח הכולל. ואמרו (הוריות, ז, ע"א) משיח בזר, ואין מביא אשם תלוי. ועיי"ש (ט, ע"א). ועיין מגלה עמוקות (נשא).

ועיין עשרה מאמרות (חקור הדין, ח"ב, פ"ז) וז"ל, והנה משיח לכפרת שניהם (עיי"ש) ישיב נפש, כדכתיב גביה להדיא בפרשת הנה ישכיל עבדי, אשם בגימט' מנחם בן עמיאל (שמו של משיח), עכ"ל. ועיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן רנה) וז"ל, גו"ר ארי"ה, בגימט' משיח בן דוד. מטרף בני עלית, ר"ת מנחם בן עמיאל, עכ"ל. ועיין עוד בתקט"ו תפלות לרמח"ל (תפלה ואתחנן).

עץ חיים עם פירוש בלבבי משכן אבנה היכל חמישי ♦ שער דרושי הצלם ♦ דרוש ה'

כפי והנה אותו החוורתני ממתיק דיני אחוריים דלאה העומדת פניה באחור דז"א, והחוורתני הנ"ל מכסה האחוריים שלה וממתיקם: והיינו כפי שהתבאר שיש ב' מדרגות חוורתא. א: משורש רישא חוורתא דא"א שמתפשט דרך אימא שהיא לובן ורחמי בערך הז"א, ומשם לרישא חוורתא דגלגלתא שהוא לבנוניות ת"ת דתבונה, שמשם נעשה הגולגולת דז"א, ומתפשט חד עיבר חוורתא שמתפ"ט שט עד ת"ת דז"א רק בקו אמצעי לבד ולא בח"ג דיליה. ב: הוא חוורתא דקדלי שהוא התפשטות הנה"י החדשים מאחורי רישא דז"א.

והיינו משום ששורש הרישא דחוורתא הוא בא"א שהוא סוד קו האמצע לאורך כל הקומה, ושורשו הוא בקו היוצא מאור הא"ס, ולכן החד עיבר חוורתא מתפשט רק בקו האמצע. לעומת כך החוורתא דקדלי שהם הנה"י החדשים היורדים ג"כ עד כנגד חזה דז"א, הם מתפשטים גם ברוחב הז"א, לחו"ג דיליה, כי הם נה"י שהם ג', בסוד ג' קוין, ולא חד עיבר, שהוא קו אחד.

נמצא שהם ב' תפיסות של לבנוניות, לבנוניות שיסודה בכתר הוא לבנוניות רק בקו אמצע, לעומת כך הלבנוניות בסוד הנה"י החדשים הם לבנוניות בסוד ג' קוים".

אולם בשורש, שורש הלבנוניות הוא קו האמצע, ובשורשו אין בו אופן של צדדים, קצוות, בחינת דין, ימין ושמאל, ר"ת יש, לעומת כך קו אמצע, בחינת אין, והיינו כי בחינת צדדים אינו לבן, ובפרט הצד השמאלי הוא אדום או שחור שהוא אדום אלא שלקה, אולם בסוגיין מתגלה הלבנוניות גם בסוד ג' קוים, והוא החוורתא דקדלי היורד ע"י הנה"י החדשים.

והנה הוזכר לעיל דסוד לאה שורשה במלכות של נה"ם הראשונים, ובמדרגת תה העליונה שורשה בנה"ם החדשים, והתחדד ג"כ שלאה שהאות הראשונה שבה הוא ל' שורשה גנוז בנה"י החדשים שהם הל' דצלם, והשתא מתחדד שלאה-ל' היא בסוד הג' קוין, ג'-ל'. והיינו דנמצא שעומק ההארה שמתגלה במקום לאה הוא בקיעת הלבנוניות ששורשה קו אחד בג' קוים.

והוא פירוש ההמתקה הנזכרת כאן, ואמנם כוונת הרב כאן הוא על החוורתני

שהוא קו אחד, אבל כוונת הדבר הוא שהתפשטות החוורא דקדלי סוד הל', בסוד לאה, בסוד ג' קוין, מתפשט משורש החוורתי שהוא סוד קו אחד, והבן.

וגם לסבה זו לא נזכרה לאה באדרא יען היותה סתומה ונכללת בכתר דרחל כמ"ש בעז"ה. ואח"כ נמשך ההוא חד קוצי דשערי מרישא דז"א דרך אחוריו ולא דרך הפנים שלא לכסותו: ואמנם רק עקביים דלאה סתומים בכתר דרחל, כי לאה מתחילה מהדעת שהוא בעורף ומסתיימת בחזה, ורחל מתחילה מן החזה. אך ביאור הענין הוא, דכיון דכתר דרחל נבנה בסוד הלבנוניות בתפיסת הג' קוים שהוא שורש לאה, לכן מיקרי שלאה סתומה בכתר דרחל. ובזה נמצא שתפיסת כתר דז"א עיקרו הוא בקו אחד מסוד ת"ת דתבונה, ותפיסת הכתר דנוק' הוא בתפיסת הג' קוים, משורש הארת לאה כנ"ל.

ולפ"ז נבאר שמה שנמשך חד קוצי דשערי מרישא דז"א, שהוא חד, אינו בחינת לבנוניות, כי שערות דז"א שחורות ולא לבנות, אולם בערך לנוק', אינו שחור גמור. אמנם בסוד א-ש-ל, שערות של ז"א הם שחורות, ושל נוק' אדומות, אולם ז"א בערך לנוק' אינו שחור גמור, ורק ביחס לא"א שערותיו שחורות, מקרי ז"א שערותיו שחורות, והבן. וביחס הזה הוא הארה של קו אחד, אך מדין מה שלאה מכוסה בכתר דרחל, נעשה בכתר דרחל גילוי של לבנוניות בסוד ג' קוים בג' קוים גמורים, כפי שיבואר להלן.

וגם כי בהיותו נמשך באחוריים מעלים ומכסים ההוא חוורא דקדלי כנזכר בא- דרא אע"פ שנאמר לגבי א"א מזה נלמד לז"א, וא"כ נמצא כי הכתר דז"א אינו גוף א' דבוק עם הנה"י הראשונים צ' דצלם שנכנס בסוד מוחין תוך זעיר אנפין, אמנם הוא גוף אחד הדבוק עם אלו הנה"י חדשים שהם תלויין מאחורי החזה כנ"ל. אמנם הוא דבוק יותר עם הנה"י הפנימים כי הרי הנה"י החדשים תלויין מן הצד דדים מאחורי ז"א והת"ת רבוץ ודבוק על המוחין ממש שהם בנה"י הראשונים כנ"ל ואין הנה"י החדשים מפסיקין בנתיים: ונחדד שתפיסת הג' קוים בסוד הל' שהם הנה"י החדשים היינו שהם הארה של ג' קוים שיונקים מקו אחד, ואינן ג' קוים גמורים לעצמן, משא"כ הנה"י הראשונים הם ג' קוים גמורים לעצמן, ולכן הם גם נבנים מהכפלה של תלת, ונמצא שמה שהתבאר שז"א הוא בסוד קו אחד היינו מצד שהוא מקבל הארה גם מחוורא מת"ת דתבונה בסוד קו אחד בעצם, וגם הארה דנה"י החדשים שהם ג' קוים אך הם יונקים מקו אחד, ואזי הכתר שהוא סוד אחד והארת הל' שהם בסוד הארת ג' קוים שיונקים מקו

ב ואמנם יש בו גם הארה דחוורא דקדלי הארת ג' קוים, בסוד הנה"י החדשים.

ג ועיין להלן מה שהתחדד, וכן מה שהתחדד בין שורש לאה לבין שורש רחל.

אחד מתחברים אהדדי. ולכן יש בכתר עצמו ג' מוחין.

אולם כמבואר השתא שעיקר דביקות הכתר דז"א הוא בנה"י הראשונים שהם בסוד ג' קוים גמורים, והיינו מצד היחס שהוא כתר דפנימיות ז"א. והיינו דמחד הכתר הוא בסוד הארת קו אחד שמקיף סביבות ראשו של ז"א, ואינו מן הקומה של הז"א אלא הוא שייך לעולם עליון וביחס הזה מונים מן החכמה ולא מן הכתר, אך מאידך מצד היחס שהוא הכתר של ז"א, ביחס לצ' הנכנס לתוכו, שהם בבחינת ג' קוים גמורים, לכן ביחס הזה הכתר יותר דבוק עם הנה"י הראשונים.

ונחדד, וכך יובנו דברי הרב להלן, שהכתר ביחס לעולם העליון הוא הכתר של הז"א, ובזה הוא שייך לנה"י הראשונים הפנימיים, שהם סוד הצ' הנכנס לתוך ז"א, בחינת ג' קוים גמורים, אולם ביחס לבחינת צירוף המדרגות של הכתר עם הנה"י החדשים, צירוף הארת החוורא דת"ת דאימא, עם הארת החוורא דקדלי, הוא שייך יותר לנה"י החדשים, שהם ג' קוים היונקים מקו אחד.

ובזה תבין מ"ש במ"א כי קו אמצעי דז"א יורד לפעמים למטה ויורדין כתר ודעת דז"א למטה ונשארין ב' קוין החו"ב שלו במקומם, ואיך אפשר זה שירד קו אמצעי זה המחובר לגוף וישארו ב' קוין האחרים במקומן. אך יובן במ"ש כי גוף הכתר איננו גוף א' דבוק עם המוחין דז"א והוא יכול לעלות ולירד כפי רצונו בלתי שי-רדו ויעלו עמהם ב' קוים האחרים ודרך ירידה זו ועליה זו היא תלויה כפי ירידת נה"י החדשים מאחורי ז"א או עלייתן והבן זה: כלומר אמנם הכתר דבוק יותר עם הנה"י הראשונים שהם ג' קוים מחוברים, אך הוא רק יחס של הכתר לצ' בערך לעולם העליון, שאזי הוא דבוק לבחינת הצ', בחינת ג' קוים, אך מצד צירוף מדרגת חד עיבר עם מדרגת חוורא דקדלי שהם סוד הנה"י החדשים, אזי הכתר דבוק לנה"י החדשים, ונה"י החדשים הם ג' קוין שיונקים מקו אחד כנ"ל.

והיינו שכאשר מאיר בנה"י החדשים הארת קו האחד של שורש הכתר, ביחס הזה הכתר יכול לעלות ולירד כפי רצונו ואינו תלוי בנה"י הראשונים שהם ג' קוים גמורים, ג' מחוברים בבת אחת, שמצד עצמם אין קו אמצע שלהם יכול לעלות ולירד בלא קווי הצדדים.

ד ומה שהתבאר שהנוק' שורשה בג' קוים לעומת ז"א בקו אחד, היינו מצד הארת הכתר והנה"י החדשים, שז"א מקבל גם מהארת חוורא דת"ת דתבונה בסוד חד עיבר, לעומת כך הנוק' מקבלת רק הארת לאה שסתומה בתוכה שהיא בסוד ג' קוים בסוד חוורא דקדלי, ודו"ק.

ואולם כאשר הכתר יורד למטה, הרי הוא יורד למטה מן המקום שהנה"ה החדשים מגיעים שהוא רק עד החזה דז"א מאחוריו, וא"כ היאך הוא דבוק בהם ואינו תלוי בנה"י הראשונים ויכול לירד לבד בלי קוי הצדדים, אלא צ"ל שכאשר הכתר יורד למטה ממקום החזה, הוא מאיר"ה בנה"י הראשונים הארת הנה"י החדשים שהם ג' קוים שיונקים מקו אחד כנ"ל, וע"י הארה זו הכתר יכול לעלות ולירד גם למטה מן החזה בלא קווי הצדדים, גם כאשר אין שם נה"י חדשים בפועל, והבן.

ובזה תבין ענין שנת הי"ג שהיא בחי' ירידת הכתר, כי אלו הכתר הזה היה הת"ת נאחז בנה"י הראשונים של המוחין לא היה צריך זמן לירידתו כי תיכף בירידת המוחין ישאר הכתר מונח עליהם אמנם כיון שצריך להוסיף הנה"י החדשים ולרבוץ הת"ת על המוחין ולירד הנה"י החדשים ולהתפשט עד החזה מאחוריים דז"א צריך זמן שנת הי"ג: ולא רק מחמת שצריך זמן שירדו הנה"י החדשים לכן נצרך המתנה לירידת הכתר כדי שיוכל לרבוץ עליהם, אלא בעומק השינוי בזמן מגלה שהם מדרגות נבדלות, וכנ"ל שהנה"י הראשונים הם בחינת ג' קוים גמורים, לעומת הנה"י החדשים שהם ג' קוים שיונקים מבחינת קו אחד, והיינו שאם הכתר היה נאחז בנה"י הישנים והיינו שהיה נאחז במדרגת הג' קוים גמורים, אזי לא היה צריך זמן לירד, כי ברגע שהמוחין נכנסים לז"א היה נמשך אחריהם, מצד חיבור מדרגתם. אך מכיון שהכתר מצטרף לנה"י החדשים שהם ג' קוים שיונקים מקו אחד, לכן נצרך זמן שנת הי"ג, כלומר מצד שינוי המדרגה מג' קוים גמורים לבחינת קו אחד שהם הנה"י החדשים שיונקים מקו אחד, ואזי הצירוף הזה גורם חיבור מג' קוים לקו אחד, ודו"ק.

נמצא שיש ב' תפיסות של ג' קוים, ג' קוים גמורים, וג' קוים שיונקים מקו אחד, ואזי מתגלה בהם השורש של האחד, ומגלים את שורש האחד בז"א, ברישא דז"א, עד החזה ששם כתר דרחל, והבן. ובכללות עיקר מדרגת האחד הוא מדרגת הזכר, ועיקר מדרגת הנוק' היא שורש הג' קוים. כי הזכר בסוד אורך. אורך, זכר, אותיות שוות בהחלפת אותיות א-ז, ולעומת כך הנקבה בסוד רוחב. והדברים ארוכים ורחבים.

והנה מסיום האי חוורתא הנעשים מן הנה"י החדשים המגיעין עד החזה, מסופם נעשה כתר של רחל המתחלת מכנגד החזה לכן לאה הנסתר שם היא נחשבת לכתר דרחל ממש, והבן זה: נדייק מש"כ 'מסיום האי חוורתא', וכן מש"כ 'מסוד פם נעשה כתר של רחל', כלומר כיון שהוא רק מסיום הארת הנה"י החדשים

לא מתגלה שם הארת קו אחד שהם יונקים ממנו, כיון שההארה הולכת ופוחתת, ולכן עיקר מדרגת הנוק' הוא ג' קוים, אולם בגניזו יש בה הארת משורש קו אחד, שמאיר מג' קוים.

ובזה מבואר החילוק בין כתר דנוק' לכתר דז"א, שכתר דז"א הוא בסוד קו אחד שהוא עולה ויורד בלי קוי הצדדים, כי שורשו בקו אחד כנ"ל, לעומת כך כתר דנוק' עיקרה הוא ג' קוים שנעשה מסיום הנה"י החדשים, מסיומם דייקא שאזי מאיר בגילויי בחינת ג' קוים, כי אזי לאה גנוזה בכתר דרחל ולא ניכר הארת הקו אחד שהנה"י יונקים ממנו.

ונראה לי חיים. שהוא מהמלכות אשר שם דוגמת לאה היוצאת ממלכות נה"י תבונה הפנימים הראשונים: וכפי שהוזכר לעיל ללאה יש ב' שורשים, והיינו שורשה במלכות של הנה"י הראשונים ושורשה במלכות של הנה"י החדשים, כפי שהתבאר לעיל בישוב קושיית הש"ש.

אולם נחדד, דמה שהתבאר שכתר דנוק' שורשה בג' קוים, אך מאידך כנודע המלכות היא בסוד נקודה. הביאור לזה הוא כללות המבנה שהוא אחד שלוש אחד, כלל פרט וכלל, ובנידון דידן התפארת של תבונה שממנו נעשה כתר דז"א הוא אחד, והנה"י החדשים הם תפיסת השלוש, והמלכות היא תפיסת האחד, והיינו שהמלכות של הנה"י החדשים היא סיום הארת הג' קוים שיונקים מקו אחד, ואזי היא בבחינה שחוזר לבחינת קו אחד בסוד נקודה שהיא המלכות, שמשלוש נעשה אחד, מפרט נעשה כלל. ובעומק היינו שז"א הוא כלל, הנה"י דתבונה הם פרט, וחוזר ונעשה כלל בכתר דרחל, בסוד נקודה, ודו"ק.

ובזה מתבאר שפיר מדוע הנוק' מתחילה מקו האמצע ולא כפי הסברה שהיה לומר שתתחיל בצד שמאל, כי זו מהותה, בסוד הצלע שנבראה מן הצד. אלא הטעם הוא כי הכתר דנוק' נעשה מקו אחד היוצא מג' קוים, כלומר שמתפיסת הג' נעשה אחד, אחד שהוא קו אמצע.

ולכן לאה הנסתר שם היא נחשבת לכתר דרחל ממש, והיינו כי בפשטות מה שלא נקראת עלמא דאיתכסיא הוא כי לאה עומדת פניה כלפי אחורי הז"א, ואחוריה מכוסים ע"י ההוא חד קוצי והנה"י החדשים כנ"ל. אולם השתא מתבאר שהיא עלמא דאיתכסיא גם מצד שהיא מלכות דתבונה בסוד הארה האחד הגנוזה ברחל, ששם ברחל מתגלה שמג' קוים נעשה אחד, ובדקות לאה נמצאת במקום הג' קוים שהיא המלכות של הנה"י החדשים, ובסיומה היא

בסוד האחד, ולכן בסיומם של הנה"י החדשים הוא כתר דרחל בבחינת חזרה לקו אחד. וביותר דקות, תפיסת לאה שהיא המלכות של הנה"י שהם ג' לכן היא נוטה יותר לחלק שמהשלוש נעשה אחד, ותפיסת רחל שהיא בסוד נקודה היא נוטה יותר לחלק שאחד נעשה מהשלוש¹.

וז"ס ב' מלכים שמשמשיין בכתר א' כי הנה אלו הנה"י החדשים מהכלי של ת"ת דתבונה שהגדילו נעשה כנ"ל וא"כ כולם נקרא ע"ש ת"ת דתבונה: בזה מתגלה ששורש הג' של הנה"י החדשים הוא בקו האחד שהוא הת"ת דתבונה. ובדקות הוא רמוז בהכפלה של ד' מידות ושליש שרומז לג' ואחד שהוא שרשם. והש"י ליש הנוסף היינו כפי שהוזכר לעיל ויוזכר להלן מצד שהכתרים דז"א ונוק' נבנו מתתא לעילא משליש, חצי שלישי לז"א וחצי שלישי לנוק'.

והנה מראשיתו נעשה כתר לז"א ומסופו כתר לרחל והם ב' מלכים שמשמשיין בכתר אחד: ולכאורה אינו ממש כתר אחד, דלפי מה שהתחדד שהכתר דז"א עיקרו הוא מהת"ת של תבונה בסוד האחד שאמנם יש צירוף לנה"י החדשים, והכתר דנו"ק הוא רק מהארת הנה"י החדשים שהם ג' קוים שנעשים אחד, בסוד החוורא דקדלי המתפשט. אלא משמשיין בכתר אחד היינו שהם מאותו שורש, כי השורש של שניהם הוא אחד.

והוא המבואר בגמ"י, שאמרה הירח לפני הקב"ה, רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה הקב"ה לכי ומעטי את עצמך וכו'. והמיעוט הוא שיש לה מעגל של כשלושים יום שמתכסה ומתגלה, שהוא סוד הל'. כל-מר אם היה העולם כתיקונו אזי לאה ורחל היו אחד ממש ואז היה מתגלה שז"א ונוק' משמשיין בכתר אחד, והיה מתגלה בהם סוד הל' דתיקון הגמור, שמצד הנוק' היה מתגלה שמהנה"י שהם ג' קוים נעשה אחד, וז"א אחד ממש משורש ת"ת דתבונה, אולם מחמת שקטרגה נעשה פגם בנה"י² ונעשה הל' נפול, שהוא היקף של כשלושים יום בסוד ל' של לאה, ודו"ק.

והוא המבואר בדברי הרב, שמראשיתו נעשה כתר לז"א ומסופו כתר לרחל, חיבור בין התפיסה של אחד בעצם תפיסת ז"א, עם תפיסת האחד שנעשה מג' תפיסת רחל, ולאה בחינת ממוצע בניהם שהיא תפיסת הג' שנעשים אחד.

¹ ככל נקודת מעבר, שיש בו ב' חלקים שהם ב' תנועות.

² חולין ס', ע"ב.

³ כמבואר בשבירה שנעשה פגם בנה"י של הכתר.

והוא השורש של הסדר שכשמונים כתר לא מונין דעת וכשמונים דעת לא מונים כתר, הוא שורש לאה, כי לאה מתחילה מן הדעת ובדקות אין לה כתר מעצמה אלא היא נכללת בכתר דרחל. והיינו שכאשר מונין כתר היינו מכתר דז"א, ששורשו הוא הת"ת דתבונה, אך כאשר לא מונין כתר אלא דעת, היינו שמונין רק מתפיסת הנה"י דתבונה שהוא תחילת לאה וסופה רחל.

ודע כי זה שאמרנו שרחל אינה לוקחת רק סיום החוורתי זהו עתה בהיותה באחור-ריו, כי אחר שתגדל ותהיה שוה אל ז"א או ג"כ תהיה שוה אליו פב"פ בכתר אחד שוה לשניהן: והיינו כי גילוי החוורתי דקדלי בסוד הנה"י שנעשים אחד הוא רק עתה בהיותה מאחוריו, אך אחר שתגדל ותהיה שווה אל ז"א ותהיה שוה אליו פנים בפנים, יהיה כתר אחד לשניהם, בסוד אחד.

ונמצא עתה כי כמו שכתר ז"א אינו משלו רק מתבונה לבד כן כתר דרחל הוא מן התבונה ולא שלה כי אמא נעשה כתר לו ולה והבן היטב: עיין בש"ש' וז"ל, "אין זה סותר מש"כ רבינו בשער כ"א פ"ב כי כתר דרחל הגוף שלה הוא מב' שלישים דת"ת דז"א המגולים ואור כתרה הוא חצי שלישי אור דז"א, ופה כתב שכתר דרחל הוא ממלכות דתבונה כנז"ל. ועיין שדה הארץ די"ל דהא והא איתא, דבהיותה באחור גוף הכתר נעשה מז"א ומלכות דאימא היא כמו כתר על ראשה, ובחזרתה פב"פ אז אין מלכות דאימא כתר לרחל, אלא הת"ת דז"א דווקא, ואח"כ עולה יותר עד ת"ת דאימא כנזכר, ואז תהיה שוה אליו כנזכר בשער ל"ו פ"א, ועיין בדרוש ברכת הלבנה יע"ש, עכ"ל.

והיינו שהתבאר שהאור דכתר דנוק' הוא חצי שלישי דז"א וחצי שלישי השני הוא לז"א, והוא מקבל מלעילא שלישי או ב"ש דת"ת דאימא. לעומת כך כאן התבאר כאן שכתר דרחל הוא ממלכות דתבונה שהיא בסוד סיום הנה"י הח' דשים שמג' נעשה אחד.

ואולם תשובה כוללת ברורה היא ע"פ מה שהתבאר פעמים רבות דכל דבר נבנה מלעילא לתתא ומתתא לעילא, והיינו דמה שנבנה כתר דרחל ע"י חצי שלישי דת"ת דז"א היינו מצד מתתא לעילא, כי חצי שלישי עולה לבנות כתר דז"א, אך מה שמבואר כאן שמסיום החוורתי נבנה כתר דרחל היינו מלעילא לתתא.

אולם נחدد מהיכן עיקר גילוי בנין כתר דרחל, והוא מה שמבאר השדה הארץ,

'דהא והא איתא', כלומר הכתר נבנה הן מתתא לעילא והן מלעילא לתתא. מלעילא לתתא נבנה מסיום מלכות דאימא שהיא כתר לראשה כשהיא בא-חור, ומתתא לעילא מחצי שלישי אור דכתר דז"א ומב"ש שלישים דת"ת דז"א, ואח"כ חוזרת פב"פ ומקבלת מת"ת דז"א ואח"כ ת"ת דתבונה, בסוד קו אחד.

נבאר עומק הענין, דכאשר נבנה כתר דרחל מתתא לעילא הוא נבנה מתפיסת שלישים, כלומר חצי שלישי, חצי שלישי לז"א וחצי שלישי לנוק', והוא תפיסה משורש הג' קוים כנ"ל, לעומת כך השורש שנבנה הכתר מלעילא לתתא, הוא משורש הת"ת דתבונה בסוד קו אחד, משורש כתר דז"א שנעשה מת"ת דתבור-נה, שמג' חוזר ונעשה אחד.

והיינו שהכתר הנבנה מלעילא לתתא יסודו הוא אחד, לעומת כך הכתר הנבנה מתתא לעילא יסודו נבנה מחצאי שלישים, שיסוד חלוקת הדבר לשלוש הוא מסוד הג' קוים, והיינו כי הקו האחד יצא ממנו ג' קוים ובכל אחד מהג' קוים יש בו ג"כ ג' קוים פרטיים, ונמצא ג' שלישים, ודו"ק.

וזה עומק עצום, האם כתר דרחל נבנה מתפיסה שמהג' נעשה אחד ואחד נעשה משלוש", או מאחד בעצם. נמצא שמתתא לעילא נבנה מתפיסת הג', משלוש לאחד, ומאחד לשלוש, ומלעילא לתתא הוא תפיסה האחד בעצם. אולם אינו אחד בעצם גמור, כי גם כתר דז"א נבנה משליש או ב"ש, אך בערך הנוק' הוא אחד, כי שלישי של עליון הוא שלם בערך לתחתון, ואזי מה שנבנה מלעילא לתתא הוא נבנה בסוד אחד, משא"כ מה שנבנה מתתא לעילא הוא נבנה מתפיסת שלישי, חצי שלישי, ובתחילה אינו גם שמשלוש נעשה אחד או אחד שנעשה משלוש אלא תפיסת שלישי בעצם, ואח"כ מקבלת בסוד הנה"י החדשים הארה שאחד נעשה משלוש, אולם בבחינת פכ"פ היא מקבלת הארת אחד בעצם, בערכין כנ"ל, ודו"ק.