

בלבבי

משכן אבנה

תשפ"ד

ג'ליון 345

פרשת השבוע
שאלות ותשובות
שולחן ערוך
עבודה
מחשבה
קבלה

אמור

שו"ת

בגדרי
הכרת
הטוב

עמוד ט'

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:

ישראל 073-295-1245
USA 718-521-5231

מערכת 'בלבבי משכן אבנה'

טלפון: 052.763.8588

פקס: 03-5480529

ת.ד. 34192 ירושלים

9134100

bilvavi231@gmail.com

תוכן הגיליון

אמור ♦ תשפ"ד

פרשת השבוע

ה תורת הרמז אמור

שאלות ותשובות

ט בגדרי הכרת הטוב

שולחן ערוך עם פי' בלבבי משכן אבנה

יא סימן ח' סעיף י"א - הלכות ציצית

עבודה

טז דעת תבונות סימן י"ד

יז דע את תורתך פרק ז'

נג בלבביפדיה עבודת ה' בגד

מחשבה

לז סוגיות במחשבה אברהם

לט בלבביפדיה מחשבה גדד

ט מילון ערכים בארמית אידלי

קבלה

סא מילון ערכים בקבלה קונטרס הדעת - דיקנא

נז בלבביפדיה קבלה אשר

ט עץ חיים - דרושי הצלם דרוש ו'

בגדרי הכרת הטוב

שאלות ותשובות - עמוד ט'



צורת אדם

נושא פה - דיבור

יום שני

יב' אייר תשפ"ד

20/05/2024 20:30

רח' הרב בלוי 33

ירושלים

תורת הרמז

פרשת אמור

'ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים ואמרת אליהם
לנפש לא יטמא בעמיו'. (כא, א) ופרש"י 'לא יטמא
בעמיו בעוד שהמת בתוך עמיו, יצא מת מצוה'.

יש להתבונן בהגדרת 'מת מצוה' דלכאורה משמע
כפשוטו, שהמת עצמו עצמות וחפצא של
מצוה, מת שהוא עצמו מצוה. ובפשטות
אינו כן אלא שיש מצוה שאפשר לקיימה
במת. זאת ועוד, חז"ל הגדירו את דינו של
מת מצוה 'מת מצוה הכל קרוביו'. ולכאורה
בפשטות נראה שזה אינו מדוקדק, דהו"ל
שכולם מותרים וחייבים להטמא לו, אולם
באמת אינם קרוביו. ובפשטות כונתם שדינם
כקרובים, ויתבאר.

פרשת
השבועתורת
הרמז

האדם מורכב מנשמה וגוף. יש קרובים מצד
הנשמה, ויש קרובים מצד הגוף. כשהתורה
מתרת לכהנים להטמא לז' קרובים אלו, הם
הקרובים מצד הגוף, אב, אם, אח, אחות,
וכו'. קרבה גשמית של הולדת גופים.

אדם שאין לו קרובים לקוברו, 'מת מצוה', הרי
מצד גופו אין לו קרובים, אין גילוי לקרובים לו. הרי
אדם זה נתפשט מן הגוף [בענין הקירבה] ונתגלתה
נשמתו.

ביאור הדברים: בכל דבר יש גוף ונשמה, והגוף
לבוש להנשמה ומעלים אותה. כאשר יש התפשטות
של הגוף, יש גילוי לנשמה, ולכן אדם שאין לו
קרובים מצד הגוף, הרי נתפשט מדת הגוף בענין
הקירבה ומתגלה מדת הנשמה. על בחי' זאת אמרו

כמסמרות נטועים לתורה.

ולפ"ז יובן היטב, דדוקא באלמנה נתחדש ענין תקנת חכמים. שלעת עתה הם כנפרדים, מ"מ לעתיד יחברו לשורשם. כן אלמנה שחבורה השורשי יתגלה ויוחזר לעתיד.

והנה כה"ג דלובש ח' בגדים, דאין שייכות לעוה"ז, אלא ללעת"ל. לכך נאסר בו אלמנה, שכל מהות זו, דבר זמני, עד עת תוחזר לשורשה.

כה"ג נקרא נזר כשם הנזיר. והענין. דאותיות נזר הם נר ז. וענין נר, ככתוב נר ה' נשמת אדם. דהנשמה נקראת נר. והיא החלק הרוחני שבאדם. וענין כה"ג ונזיר שמקדשים את גופם הגשמי, שהיא בחינת ז'. דהנר מקדש הז'. והוא ענין שקרח שנתווכח על הכהונה, בא עם ר"ג אנשים, בחי' נר. וכן יש בשמו של אהרן אותיות נר.

ענין שהכהנים דוקא הוזהרו ביותר על הטומאה. שענין הטומאה פירוד. ותכלית הכהנים היא חיבור. ורמז, כהן גימ' ד"ע שהוא לשון חיבור. ולכך אין להם שייכות לפירוד.

'לא יקרחו קרחה בראשם'. (כא, ה) ענין שנאמר בכהן ראש. דכהן בחינת ראשית, וקדשתו ראשון.

'אשה זונה וחללה'. (כא, ז) חלל גימ'

חז"ל 'מת מצוה הכל קרוביו'. כלומר, קרוביו מצד נשמתו, כי בשורש הנשמה כל ישראל חד ניהו, ובאמת הם קרוביו ממש. ולכן נקרא 'מת מצוה', כי מהותו מצוה.

ביאור הדברים: מצוה לשון צותא, לשון חיבור. מהותו של הגוף פרוד, ומהותה של הנשמה אחדות, צותא. מת מצוה עניינו שנתפשט מן הגוף ונגלית נשמתו. ולכך מהותו נשמה, אחדות, צותא, מצוה.

'והוא אשה בבתוליה יקח'. (כא, יג) טעם לדבר דנאסר כה"ג באלמנה יותר מכהן הדיוט. נ"ל, דהנה שם אלמנה אמרו בגמ' כתובות י', דנקראת ע"ש מנה דתקנו לה רבנן. ומקשי וכי כתב קרא על מה דמתקנו רבנן, ומשני אין, ע"ש. והענין, שדוקא הכא נתחדש ענין דין שמתקנים רבנן. דנודע דאלמנה דנשאת לבעל אחר, מ"מ עת יקיצו שוכני עפר, תחזור לבעלה הראשון. וא"כ נמצא שנשואי אלמנה זו היא זמנית. מפני שלעתיד תחזור לשורשה. והנה התורה מחולקת לב' חלקים. א'. הכתוב דהביא בקרא. ב'. דברי חכמים ותקנתם. וע"ז נאמר דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים. וכולם ניתנו מרועה אחד. כלומר, דאע"פ דהיום נראה לפנינו שדברי חכמים הם דברים חדשים ונפרדים מן התורה. מ"מ לעתיד יתגלה החיבור לשורשו, דהכל

ביותר עומק, כל מעשה שגגה נעשה מפני שרצון האדם בזה רק חיצוני, וחסר בפנימיות. והבן.

'לנפש לא יטמא בעמיו'. (כא, א) וברש"י, 'יצא מת מצוה'. ואמרו חז"ל, 'מת מצוה הכל קרוביו'. הענין. מצוה לשון צותא, וכל אדם שיש לו קרובים, הם צותא לו. אולם מי שאין לו קרובים, המצוה עושה את כולם לצותא לו. ולכך אמרו דיקא הכל קרוביו, ולא אמרו כולם מחויבים להתעסק עמו.

'זיקב בן האשה וכו' ונקב שם ה' וכו''. (כד, יא) נקב לשון נקבה. ולכך היה בת דברי, בחינת דיבור. בחינת מלכות. למטה דן, בחינת דין. וכל מעשהו היה בדיבור קללה.

'והוא אשה בבתוליה יקח'. (כא, יג) בתולה גימ' תחלה, ראשית. וכ"ג שהיא בחינת חכמה, שהיא בחינת ראשית, ראוי שישא אשה שהיא בבחינת ראשית.

סח. זונה שורש זן. אותיות אחרי, סח. ושניהם בחינת דבור, בחינת מלכות. חלל לשון חולין, חס לשון אסור. בחינת סגור, מלכות. והבן.

פרשת טומאת מת. פעם ראשונה בתורה מובא ענין המיתה, בהבל. אותיות אחרי הבל, וג"ם. גימ' טמא. ובמעשה דהבל נשתלשל המחלוקת ע"י קרבנות. בהיפך ענין הכהונה שבאים קרבנות לעשות שלום בין בני לאביהם שבשמים.

'והוא אשה בבתוליה יקח'. (כא, יג) הענין. כהן חסד. אלמנה וגרושה כבר פתחה פתוח, ויש לחיצונים אחיזה בה, שהם דין. משא"כ בתולה. ועוד שנעשה בהם דין. אלמנה בעלה מת. וגרושה פירוד. והוא כהן, חסד. וכן כל ענין טומאה שנאסר, שהוא הפוך חסד. וכהן הדיוט נאסר רק בגרושה ולא באלמנה, דאלמנה אינו פירוד גמור, דעדיין יש זיקה לבעל, משא"כ גרושה.

'ואיש כי יאכל קדש בשגגה'. (כב, יד) ענין שגגה. שגג גימ' שו. שורש של שוה. הענין. כל שגגה היא רק בחינת מעשה, בלא מחשבה. כי במחשבה היתה טעות. וזו בחינת נוק', מעשה. וכן שגג בא"ת ב"ש ברר, גימ' בת, בחינת מלכות שנקראת בת. ולכך משלם חומש, סוד נוק' אות ה'. ועוד

בגדרי הכרת הטוב

שאלה

בענין מה שהתבאר בשיעור שצריך הכרת הטוב גם לאלו שנמצאים במדרגה התחתונה, לכאן' איך שייך הכרת הטוב לאלו שמפילים אותנו למקומות הנמוכים האלו של יצרא דע"ז ויצרא דעריות כשמדרגת המלחמה הזו לא קשורה אלינו כלל?

תשובה

שאלה נכונה מאד. ונסביר בקצרה ממש - בהסתכלות החיצונית האדם מסתכל הסתכלות של קצוות, כן - לא, חייב - פטור, מותר - אסור, אבל בהסתכלות הפנימית זהו תערובת, כלומר, אנחנו תופסים שכל דבר מורכב מחלקים, ואמנם בגדרי דין דבר שמעורב בו טוב ורע, יש אופן שעל אף שיש בו נקודות של טהרה, אבל לדינא הוא טמא, כיון שאזלינן בתר רוב חלקיו לכן הוא מוגדר כטמא, אבל כשאנחנו מתייחסים לתפיסה הפנימית של הלב, ברור שאנחנו מתעסקים כאן עם דבר שהוא בתפיסה של ערב-רב, ובתפיסת ערב-רב - הרוב הוא רע והמיעוט הוא טוב, אבל עדיין יש הכרת הטוב על המיעוט.

וכדוגמא בעלמא, אדם הלך עם שלושת בניו לנהר, ושלושתם טבעו, ובא מישהו והציל את שלשתם, ולאחר מכן הרג שתיים מהם ואחד הוא השאיר, האם יש הכרת הטוב לאותו אדם? - בהגדרה החיצונית, אין לו שום הכרת הטוב אליו שהרי הוא הרג לו שתי

ילדים, אבל ההגדרה הפנימית אומרת, אמנם יש פה תביעה עצומה על זה שהוא הרג לו שתי ילדים, אבל יש לו גם הכרת הטוב על הילד השלישי שהוא הציל לו.

זה המבט הנצרך בדרא בתראה, ואם לא נסתכל במבט הזה, הרי שלא נצליח להתעסק בדרא בתראה עם כלום, כי כל ההתעסקות בו היא עם ערב-רב, והרי שאנחנו מאבדים כל מבט נכון איך לקלוט את תפיסת המציאות, התפיסה שצריכה שתהא היא שכל דבר כאן הוא מורכב, אין כאן דבר שכולו רע ואין כאן דבר שכולו טוב, ואמנם בגדרי "ד' אמות של הלכה", בהלכה ההגדרה היא ש'אזלינן בתר רוב' אם בדין כפשוטו של "אחרי רבים להטות" או של דיני ביטול רוב או בשאר דיני רוב שישנם, ובהגדרה רחבה יותר, כל

שאלות ותשובות

בגדרי הכרת הטוב

התשובה הברורה צריכה להיות - כן.

ועל השאלה האם למעשה להתחבר איתם, כשהשאלה היא ביחס לכלל מציאות ההנהגה כרבים, התשובה הברורה היא - לא. וכשהשאלה היא ביחס לכל יחיד ויחיד, האם לעזור לכל יחיד ושעזר לו אפילו אם הוא עשה לו רע יותר ממה שהוא עשה לו טוב, התשובה היא כן.

צריך להבין שהדברים הללו כל כך עדינים וכל כך מורכבים שזה גורם לידי כך - או שבני אדם הולכים לקצה אחד ופורשים כלל מענין של הכרת הטוב, ובהכל הם 'נגד', או שרחמנא ליצלן אנשים הולכים לצד השני ומתחברים, אבל המבט האמיתי הוא שצריך הבנה מורכבת שזה בחינת 'מעשה מרכבה' שהאדם תופס כל דבר בכל מרכיביו שזה הבנה מאד מאד עדינה.

וכמו שאומרת הגמ' הידועה בכבא בתרא 'אוי לי אם אומר, אוי לי אם לא אומר', כך גם בכל הדברים האלה, מצד אחד צריך להבין את האמת, אלא שהבעיה שלרוב הבני אדם אין את האוזן מלין תבחן' לקלוט את המורכבות, וגם לאחר שהם יראו את הדברים הללו שנתבארו, הם עדיין יסיקו מהם מסקנא לצד אחד - או שהם יפלו לצד הזה או שהם יפלו לצד השני - העדינות של הדברים היא מופלגת מאד והיא באמת לא שייכת לרוב בני האדם שאין להם את העדינות לקלוט את המורכבות, לא בשכל וכמובן לא בתפיסת הלב, וכמובן גם לא איך להוציא את זה לפועל בהנהגה באופן מעשי, אבל זוהי האמת כמות שהיא.

[שאלה לאחר השיעור בלבביפדיה עבודת ה' "בחור"]

חפץ שמורכב מטוב ורע, אם הרוב שבו הוא רע, הרי שהוא אסור לדינא.

אבל כשבאים להתייחס במבט הפנימי של הנפש, אנחנו מגדירים שיש כאן חלקים טובים וחלקים רעים, ועל אף שהרוב המוחלט הוא רע - ערב רב - אבל יש בו גם נקודות טובות.

ודוגמא נוספת - הרי החובת הלבבות אומר שכל היסוד של כיבוד אב ואם הוא הכרת הטוב, ולפי"ז אדם שגדל בבית שאביו היכה אותו, השפיל אותו ועשה בו את כל המעשים שלא ייעשו, האם אדם כזה צריך שיהיה לו הכרת הטוב לאביו או לא? - התשובה היא, זה באמת מצב מורכב, מצד אחד בוודאי שיש לו טענות על מה שאביו עשה לו כדין, אבל מצד שני בוודאי יש לו הכרת הטוב. - וזה מבט שצריך לקלוט - ואפשר לתת דוגמאות מכל דבר בכריאה כי הרי בהכל מונח תפיסה של ערב-רב.

וכמובן, אין הכוונה שכשיש הכרת הטוב לאדם מהערב-רב, זה סיבה שהוא "דבק בו, כי בזה הרי הוא נדבק לערב-רב, אלא הכרת הטוב כמו שהוגדר רבות במקומות אחרים, עניינה היא להכיר את הדבר כמות שהוא, ומכח כך הוא מכיר את חלקי הטוב שבו, זה הגדר של הכרת הטוב, אלא שבאופן שלאחר ההכרה בטוב, זהו טוב שראוי להידבק בו, הוא נדבק בו בבחינת "האומר לדבק טוב", אבל אם זהו ערב-רב, הוא לא נדבק בו, ולכל היותר מדין ההכרת הטוב הוא נותן לו שפע בבחינת "שדי בתר כתפוהי" בבחינת אחוריים ובאופן הזה הוא מחזיר לו טובה, אבל לא באופן של "אומר לדבק טוב" כי כאן זה לא טוב אלא 'ערב-רב' שהוא רע.

והרי שעל השאלה האם על החלקים של הטוב שנמצא בתוכו צריך הכרת הטוב,

סעיף י"א:

עיקר מצות תלית קטן ללובשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו, ויזכור המצות.

בירור הלכה - סעיף י"א

ושורש הדין, כמ"ש (במדבר, טו, לט) וראיתם - וזכרתם. ובאמת איכא כמה דרשות וביאורים בחז"ל מהו "וראיתם", ולפ"ז מהו "וזכרתם", ונפק"מ למעשה.

שולחן
ערוך

אורח חיים

עם פירוש

בלבבי משכן אבנה

בירור הלכה

הלכה פסוקה

פירוש על דרך הסוד

סימן ה'

א. אמרו (משנת רבי אליעזר, פי"ד) למה הזהירה התורה על התכלת, מפני שהתכלת דומה לספיר, והלוחות היו של ספיר, לומר לך שכל זמן שישראל מסתכלין בתכלת הזאת, הן נזכרין במה שכתוב בלוחות, ומקיימין אותן. וכן הוא אומר, והיה לכם לציצית, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'. ולפ"ז וראיתם, קאי על תכלת, והשתא שאין תכלת אין חלק זה של ראייה. וכן מבואר בזוה"ק (ח"ב, קנב, ע"ב) בשעתא דחמי בר נש להאי גוון (תכלת), אדכר בר נש למעבד פקודין דמאריה וכו', אוף הכי תכלת, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', מההוא דחילו דיליה, ועל דא תכלת במשכנא.

ב. אמרו (מנחות, מג, ע"ב) וראיתם אותו וזכרתם, ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בו, ואיזהו, זו מצות ק"ש, דתנן מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן. ובירושלמי (שם, ה"ב) אמרו, בין תכלת שבה ללבן שבה. ולפ"ז כפשוטו כשאר תכלת, אין הכרה בין תכלת ללבן. וכן אמרו שם, תניא אידך, וראיתם אותו וזכרתם, ראה מצוה זו

ה. לשון המחבר הכא, עיקר מצות "טלית קטן" ללבושו על בגדיו, שתמיד יראהו ויזכור המצות. ומבואר, שצריך שיראה לא רק את החוטין והקשרים, וכמ"ש במג"א על אתר, וז"ל, ובכתבים (פע"ח, שער הציצית, פ"א) איתא דטלית קטן דוקא תחת בגדים, ע"ש. ונראה לי שיהיו הציצית מבחוץ, עכ"ל. ועיין לבוש, ומאמר מרדכי לקמן סימן כ"ד. אולם למחבר בעי לראות אף הטלית קטן עצמו, והוא חידוש שחידש מדיליה, וחידש שזהו "עיקר" המצוה. ולולי דבריו, לחז"ל כנ"ל אותיות א-ב צריך לראות או התכלת או התכלת והלבן, ולא בעי שיעור כמה רואה מהם. ולדעת הטור (אות ד) צריך לראות החוטין והקשרים כולם. אולם לדעת המחבר בעי לראות אף הטלית (קטן) עצמו, שהוא סיבת חיוב המצוה, אף שהמצוה אינו אלא החוטין והקשר - קשרים.

הלכה פסוקה - סעיף י"א

ראוי לראות את הציציות בפרט ואת הטלית בכלל, ולכך ראוי ללבוש הציציות בחוץ. ומכח כך יזכור כל המצוות.

וזכור מצוה אחרת הסמוכה לה, ואינו זו, זו מצות כלאים, לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו, גדלים תעשה לך. והיינו שבציצית הותר כלאים בתכלת ולבן. ולפ"ז השתא שאין תכלת ולא הותר כלאים, אין זכירה זו. ובדוחק י"ל, שכיון שנאמר דין יכיר, ונאמר דין היתר כלאים, אף שהשתא אין תכלת, מ"מ מזכיר, ודוחק. ועיין מנחות (מג, ע"ב) דרשה נוספת, כיון שנתחייב אדם במצוה זו, נתחייב בכל המצות. ואינו קאי על ראייה בפרטות דתכלת.

ג. אמרו (ירושלמי, ברכות, פ"א, ה"ב) אחרים אומרים, וראיתם אותו, כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ד' אמות ומכירו. וזהו שיעור לזמן ק"ש ואינו נאמר על ראית ציצית כלל. ועיין חרדים (שם, ד"ה אחרים אומרים). [ובמנחות (מג, ע"א) ילפינן למעוטי כסות לילה וסומא].

ד. כתב הטור (להלן סימן כד) וז"ל, גדולה מצות ציצית ששקולה כנגד כל המצות, דכתיב וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'. ציצית עולה ת"ר, ושמנה חוטין וה' קשרים, י"ג, הרי תרי"ג, עכ"ל. ולפ"ז העיקר לראות את החוטין והקשרים כולם. אולם אין צורך לראות את הטלית, אלא את הציצית והקשרים.

וז"ש (מנחות, מג, ע"ב) מפני שתכלת דומה לים ויס לרקיע ורקיע לכסא הכבוד וכו', והדמיון צפוף. גם הגוון תכלית המראות, כי צרחוקס יראו כולם כגוון ההוא, ולפיכך נקרא תכלת, עכ"ל. וכן כתב צאצרבנאל (יחזקאל, א) וז"ל, ולכן נקרא תכלת, שהוא תכלית הצבעים, עכ"ל. וכן כתב המהר"ל (מנחות, שם) וז"ל, וכנגד מה שהוא קרן, יתן תכלת, מלשון תכלית הוא סוף וקרן, עכ"ל. והוא נוטה לאדום שהוא תכלית הצבעים, כמ"ש צאצן עזרא (תרומה).

וכן הוא במגן אבות לרשב"ץ (פ"ג, תורה מן השמים, ד"ה ולפי פרושינו). ויסקוד זה שתכלת לשון תכלית הוזכר במקומות רבים בדברי רבותינו.

ושורש הדברים מצואר להדיא צוה"ק (ח"ג, קעה, ע"ב) שאמרו, מאי תכלת, תכלית דכלא וכו'. ושם (רכו, ע"ב) ומספרא דשכינתא דאיהי עשיראה, תכלת שצנינית איהו תכלת דכל גווינין דאיהי תכלית דעשר ספיראן, וציה (שמות, לט, לב) ותכל כל עצודת אהל מועד, עיי"ש. וכן אמרו (תיקונים, נב, ע"ב) תכלת לבושא דאות י', דאיהו תכלית דכלא.

ואמרו (ברכות, יז, ע"א) מרגלא צפומיה דרצא, תכלית חכמה, תשובה ומעש"ט.

פירוש על דרך הסוד - סעיף יא' כתיב (במדבר, טו, לט) והיה לכם לצינית, וראיתם אותו וזכרתם. ואמרו (מנחות, מג, ע"ב) ראה מצוה זו, וזכור מצוה אחרת התלויה בו, ואיזו זו, זו ק"ש (כי זמן ק"ש של שחרית משיכיר בין תכלת ללבן). ותניא אידך, וראיתם אותו וזכרתם, ראה מצוה אחרת הסמוכה לה, ואיזו זו, זו מצות כלאים. תניא אידך, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל המצות כולן.

וצעומק, טלית גדול, מציא לידי זכירה דגדלות, והיינו זכירת "כל" המצות כולן. לעומת כך, טלית קטן, מציא לידי זכירה דקטנות, זכירת מצות פרטיות, והבן.

ועוד אמרו שם, וראיתם אותו וזכרתם וגו' ועשיתם, ראה מציאה לידי זכירה, זכירה מציאה לידי מעשה.

צעומק, יש לצן ותכלת, והסתכלות בתכלת מציאה לידי מעשה, כי נקראת תכלת מלשון תכלית, כמ"ש הרמב"ן (במדבר, שם) וז"ל, הזכרון הוא בחוט התכלת, שרומז למדה הכוללת הכל שהיא "בכל", והיא תכלית הכל, ולכן אמר וזכרתם את כל, שהיא מצות השם,

וצעומק יש מוח ושם עיקר הזכירה,
 כמ"ש המהר"ל (ר"ה, טז, ע"א) וז"ל,
 והזכרונות הוא מלד החכמה, כי הזכרון
 הוא צמות, וגאמר (הושע, יד, ח) זכרו כיין
 לצנון, וידענו דבר הלצנון הזה, עכ"ל.
 והיינו סוד לצן. וגראה שיין לצנון היה
 לצן. ועיין שערי תשובה (לר"י אבוהצירא,
 אות ט) וז"ל, יין רומז לאמא שמשם
 הגבורות, לצנון הוא אצא שכולו לצן,
 חסדים, עכ"ל. וצעומק עיקר הזכירה
 היא ע"י הפיכת אדום ללצן, צחינת
 תשובה, לצנון שמלצין עונותיהם של
 ישראל, וזה תכלית חכמה, תשובה,
 ושם נגלה צעיקר הזכרון, ודו"ק.

והזכרון מביא לידי מעשה, צקוד
 אצא יקד צרתא.

ולכן ראיית תכלת, מחד מזכירה
 תשובה, כסא הכבוד, צצחינת מ"ש
 (יומא, פו, ע"א) גדולה תשובה שמגעת עד
 כסא הכבוד. ומאידך מזכירה מעשים
 טובים, וראיתם וזכרתם ועשיתם,
 מלכות, תכלת, שהיא צחינת עשיה.

וכן ע"י הסתכלות צתכלת נזכר
 "צכלל" כל המצות, כי תכלת לשון כל,
 כלשון הרמב"ן הנ"ל, הזכרון הוא צחוט
 התכלת, שרומז למדה "הכוללת", סוד
 מלכות שכוללת הכל. וכל זה לשיטה
 שעיקר הזכירה צתכלת.

משא"כ לטעם שיזכור ק"ש שזמנה
 תלוי צזמן שיכיר צין תכלת ללצן, וכן
 לטעם שיזכור כלאים, שיש צציעית צמר
 ופשתים, תכלת ולצן שהם כלאים, לפ"ז
 אין עיקר הזכירה רק צתכלת, אלא
 זכירה צלצן ותכלת יחד, ופשוט.

דעת תבונות

לאחר שהובנו הדברים, נחזור ללשונו של הרמח"ל.

האדם צריך להשלים חוץ מעצמו גם את הבריאה

היסוד הראשון שעליו עומד כל הבנין, הוא, שרצה הרצון העליון שיהיה האדם משלים - כאן הרמח"ל מתחיל להיכנס לכל הסוגיא שהוזכרה, שעבודת האדם להיות שלם, אלא שנברא חסר ועבודתו להשלים את החסר.

מה נצרך להשלים - משלים את עצמו - בשלב הראשון האדם משלים את עצמו, ובשלב השני: ואת כל הנברא בשבילו. כל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, כלשון חז"ל (מדרש רבה קהלת ז). עבודת האדם להשלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו, שעולה ומעלה את כל העולם כולו (מסילת ישרים פרק א').

האם בורא עולם יכול להתגלות בעולם

מעתה נבין עומק נפלא.

בורא עולם ברא את העולם, האם הוא יכול להתגלות כאן בעולם או לא?

תשובה לדבר: בוודאי, שהרי אפילו יחיד יושב ועוסק בתורה שכינה עמו, כמבואר במסכת אבות (פ"ג מ"ב), וכמו שנאמר (שמות כ כא): "בְּכֹל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּיר אֶת שְׁמִי אֶבְרָא אֱלֹהֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ".

אולם, האם יכול להיות גילוי גמור של הבורא יתברך שמו בעולם?

נסביר נקודה עמוקה ונפלאה זו, מדוע בורא עולם לא יכול כביכול להתגלות בבריאה בשלמות.

עבודה

דעת תבונות

סימן י"ד

דע את תורתך

פרק ז'

בלבביפדיה עבודת ה'

בבל

אפשר להגדיר הגדרה, שהקב"ה רוחני, והעולם גשמי, ולכן הוא לא יכול להתגלות בעולם הגשמי. אך זו הגדרה לא נכונה בעליל, שהרי הקב"ה לא רוחני ולא גשמי, אלא הוא מופשט מהכל, כשם שהוא לא מתגלה בגשמיות, כך הוא גם לא מתגלה ברוחניות, "הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְהַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָלוּךָ" (מלכים-א ח כז) - אף הרוחניות, אלא הגדרת הדבר היא כך: הסיבה שהקב"ה לא יכול להתגלות בשלימות בבריאה, זהו מחמת שהקב"ה שלם, והעולם חסר, וכיצד השלם יכול להתגלות בדבר חסר.

על מנת שיוכל להיות גילוי של הבורא יתברך שמו בעולם, צריך להיות שהנבראים גם כן יהיו שלמים, וכאשר הם יהיו שלמים, הוא יוכל להתגלות בהם. ומי שמגיע לאותה שלמות - הוא דבוק וחי בהתגלות שלמה עם הבורא יתברך שמו. זהו כביכול בבחינת 'מצא מין את מינו', שהקב"ה מתגלה אצל האדם.

'בורא נפשות רבות, וחסרונן', כל דבר בעולם הוא חסר, ולכן בורא עולם כביכול לא יכול להתגלות שם. כאשר הדבר יהיה שלם, הקב"ה יוכל להתגלות בו. ונקודת השלמות של כל דבר בבריאה הינה, כאשר מוציאים אותו מהכח לפועל באופן השלם. כאשר הוצאנו את כל כוחותיו מהכח לפועל, זוהי שלימות המדרגה של אותו דבר, ואזי הקב"ה יכול להתגלות בדבר, אם הדבר בטל אליו יתברך שמו.

כאשר מבינים את הדברים הללו, ראשית, זו הסתכלות בהירה על מציאות החיים, זו הבריאה. הבריאה נבראה חסרה, כביכול בורא עולם אינו מתגלה בה, וכאשר הבריאה תושלם, בורא עולם יוכל להתגלות.

ובעומק, זה נקרא ימות משיח, בימות משיח נאמר (ישעיה יא ט): "כִּי מְלֹאָה הָאָרֶץ דְּעָה אֶת ה' כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים", הבריאה תגיע לסוג מסוים של שלמות, ואזי בורא עולם מתגלה בתוך מציאות הבריאה, אלו הם ימות משיח, וזו תכלית כל הבריאה כולה.

המושכל הברור אצל כל יהודי – התכלית היא גילוי הבורא בבריאה שלמה

נחدد את הדברים כדי להעמידם על ביורם.

לכל אחד ברור שהמציאות המוחלטת הינה הבורא יתברך שמו, שהוא ברא את הכל. והתכלית של הכל היא, שיהיה גילוי של הבורא יתברך שמו, בעולם בכלל, ובאדם בפרט. אין תכלית אחרת ביצירה. כל התורה היא גילוי של חכמתו יתברך שמו, גילוי של הקב"ה, ולכן זה נקרא בלשון חז"ל הידוע: 'קב"ה ואורייתא וישראל חד'. ועומק הדברים, שהבריאה נמצאת כמציאות שצריך להתגלות בה הבורא יתברך שמו.

לפיכך, המושכל הברור ביותר שצריך להיות ברור לכל יהודי כאשר הוא יהודי מהו? כל מציאות החיים היא דבר אחד: גילוי של מציאות הבורא יתברך שמו. אין משהו אחר בבריאה. כיצד היא ההגעה לאותו גילוי - שורש הכל הוא עמל התורה,

והענפים - קיום המצוות בכל חלקיהם. זו עיקר עבודת האדם, תורה ומצוות, אבל התכלית של הכל בלשון היותר ברורה שיכולה להיות: גילוי של מציאות הבורא יתברך שמו.

ומדוע הבורא יתברך שמו לא נגלה בבריאה באופן גמור? מפני שהבריאה חסרה. על מנת שהוא יוכל להתגלות באופן גמור צריך שהבריאה תהיה שלמה. זה עומק מהלך כל עבודת החיים של האדם כאן בעולמו.

ההסתכלות על עבודת האדם - השלמת חסרים

כאשר האדם קם בבוקר, נוטל ידיים, אומר ברכות השחר, מתפלל ולומד, כל אחד לפי סדר יומו, ההסתכלות שלו צריכה להיות: "אני חסר, ואני צריך להשלים את כל העולם כולו".

אם האדם מסתכל כך על החיים, חייב להיות שכל חייו ישתנו. מערב ראש השנה הקודם עד לערב ראש השנה הנוכחי, האם משהו הושלם משנה שעברה לשנה זו? ואם הושלם, כמה הושלם? ההסתכלות היא לעולם להשלים את החסר.

ניתן דוגמא שהובאה בדברי רבותינו להמחיש זאת. הלבנה, במילואה ובחיסורה, חצי חודש היא מתמלאת, וחצי חודש לערך היא נחסרת. מיום ליום, כאשר מסתכלים על הלבנה, רואים שהיא הולכת וגדלה יותר ויותר. זוהי המציאות. במבט זה בדיוק, האדם צריך להסתכל על עצמו: האם השלמתי חסרים או לא? ואם כן, איזה חסרים השלמתי, חסרים במעשה, חסרים במידות, חסרים בידיעת התורה, וכן על זה הדרך.

עומק חשבון הנפש - האם השלמתי את עצמי

מהיכן מגיע המבט של 'חשבון הנפש' שהאדם עושה? כמובן, כתוב בחובות הלבבות בשער חשבון הנפש שצריך לעשות חשבון הנפש, וישנו את היסוד הידוע של דברי הזוה"ק, שאלו הם הנקראים "מארי דחושבנא". ורבים הם בני האדם המקבלים על עצמם בערב ראש השנה ובערב יום הכיפורים להיות "מארי דחושבנא", ורובם ככולם, הלוואי שבעשרת ימי תשובה יחזיקו, עד שמחת תורה.

נבאר מהו העומק שעל ידו אפשר להחזיק במהלך של חשבון הנפש.

אם האדם חי באופן שצריך לקיים מצוות, צריך לעשות את רצון הבורא, וצריך ללמוד תורה [שבוודאי כל זה נכון], הרי שפעמים יש יותר כח, פעמים יש פחות כח, וכך החיים נראים.

אך אם האדם מסתכל על החיים באופן של בהירות הדעת, באופן שהוא רואה את כל מציאות הבריאה שיש בורא והוא שלם, והתכלית היא גילוי של הבורא יתברך באדם ובעולם כולו, וככל שיש שלמות יותר, כך הבורא יתברך נגלה יותר, ועבודתי היא להשלים את עצמי. אזי, כאשר הוא לומד תורה ומקיים מצוות ועושה את רצון הבורא, המבט שלו הוא, להשלים את החסר, את עצמו, ולפי זה את העולם כולו.

המבט של חשבון הנפש הוא, האם אני משלים את עצמי או ח"ו להיפך. כמו שהוזכר, בט"ו ימים הראשונים הלבנה הולכת וגודלת, אבל גם יש צד שני למטבע, שהיא הולכת וחסרה בכל חודש וחודש. אם המבט הזה עומד בהיר כנגד עיני האדם, החלק שנקרא 'חשבון הנפש' איננו מעשה נוסף שהאדם מוסיף לימי חייו כקבלה, אלא הוא רואה את החיים ממקום אחר, הוא מסתכל על החיים באופן שונה.

המכוון – שינוי הסתכלות

נבין, הדברים שנאמרים כאן, אינם איזה שהם 'דיעות' שלאחר מכן 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה', שמיד האדם יקום מן הספר ויחשוב מה הוא יכול לעשות על מנת לקיימם. ודאי שיש גם צד כזה. אך המכוון הראשון הוא, להסתכל ממקום יותר פנימי על כל החיים כולם, שכמוכן התולדה של כך היא 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה'. המכוון הוא ליצור הסתכלות פנימית יותר, שורשית יותר, עמוקה יותר, לכל מציאות האדם ותכלית כל הבריאה כולה.

דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק ז' - כח תקיפות הדעת מול כח הצירוף לדעת הזולת

כיצד להשתמש בשורש הרע שבתורה

יש כאן תפיסה שורשית בכל עסק התורה, ונחدد את הדבר עוד.

בעולם המעשה, תורה במדרגת מצוה - האדם צריך לרדוף אחרי המצוות ולהיבדל מהעבירות, לרדוף אחרי הטוב ולהיבדל מן הרע. אבל במדרגה שנקראת תורה, אני צריך לגלות בכל דבר איך הוא נתפס כמצוה, ואיך הוא נתפס כהצד השני שנקרא בלשון התורה רע - אבל לא רע, אלא איך יכול להתגלות כאן צירופים נוספים לאותו דבר.

זה נקרא חיבור רעוע, שהחיבור יכול להיות לדברים אחרים. בלשון ברורה, זהו כמו שני כתובים המכחישים זה את זה. ומה ה"כתוב השלישי שיכריע את ביניהם"? זה נקרא חיבור רעוע, שהחיבור יכול לקבל חיבורים אחרים.

יש את ה"לעבדה ולשמרה", בתורה עצמה מתגלה מצוות עשה ומצוות לא תעשה, לא בעולם המעשה בלבד אלא במדרגה שנקראת תורה. במדרגת תורה יש לנו טוב ויש לנו רע, יש לנו מצוות ויש לנו כביכול עבירות, אבל שם בשורש זה לא עבירה במוכן שהוא עובר על רצון הבורא ח"ו, אלא שם עבירה היא מלשון "מעביר בניו בין גזרי ים סוף".

יש הבדל בין קושיא שיש לאדם במדרגת מצוות, לקושיא שיש לו במדרגת תורה. כשהאדם לומד תורה במדרגת מצוות ויש לו קושיא, הקושיא אינה בתורה, אלא שיש קושיא בי על התורה - ש"אני לא מבין". אין רע בתורה, אין קושיא בתורה. יש רע בי, מאז שחטא אדם הראשון בעץ הדעת טוב ורע, ויש בי קושיא - כלומר, רק מצד העוסק בתורה יש קושיא, אבל הקושיא היא לא בתורה עצמה. זה תורה במדרגת מצוה - שאני עושה. לעומת כך, במדרגת רע בשורשו, שם הרע והקושיא היא בתורה עצמה. זה תורה במדרגת עצמיותה של התורה, ששורש הרע נמצא בתורה, והרע בפועל נמצא רק במדרגת תורה כמצוה, שזה מדרגת מעשה בהתגלות של עבירה. אבל בתורה במדרגת תורה,

כל הרע שם הוא רק בשורש ואינו מתגלה בפועל, ושם הרע מתגלה כמציאות של דבר רעוע.

דעת רע - דעת דהבדלה

ועכשיו נבאר זאת יותר באופן למעשה. כאשר האדם לומד דבר, יכול להתגלות מדרגת מצוה או ח"ו להיפך מדרגת עבירה רח"ל, או טוב או רע. כאשר האדם לומד שני דברים, הוא צריך לצרפם - אבל הוא צריך לראות איך אפשר לצרף אותם, וגם הוא צריך לראות איך אפשר להבדיל אותם. זה נקרא טוב ורע שבתורה. בלשון אחרת, זה נקרא כח הדעת המחברת וכח הדעת המבדלת, ובלשון אחרת, דעת טוב ודעת רע. הדעת טוב מחברת, והדעת רע מבדלת.

כפשוטו דעת המבדלת זה להשמר מן הרע, וזה התפיסה התחתונה של דעת המבדלת שמתגלה בעולם המעשה, וזה אמת. אבל במדרגת תורה, דעת טוב שהיא דעת מחברת לעומת דעת רע שהיא דעת מבדלת הינה - כל דבר שאני מצרף אותו נקרא דעת טוב, וכל דבר שאני מבדיל אותו נקרא דעת רע.

וביתר חידוד, כאשר דימייתי שני דברים אהדדי, בכל דבר שדימייתי אני צריך למצוא אילו חלקים הם טובים, ואילו החלקים מובדלים. כל דבר מובדל יש בו צד מדמה, דמיון, וכל דבר שהוא דומה אהדדי בהכרח שיש בו צד מובדל. זה נקרא הכח לתפוס טוב ורע שבכל דבר. כאשר אני רואה מכח מוחין דקדושה בעסק התורה, מחד אני מדמה את הדברים ומצרף אותם, אבל מאידך אני מבדיל אותם, להבדיל ולצרף באותו דבר, או שאני מבדיל לגמרי או שאני מצרף לגמרי - אבל כאשר אני מוצא באותו דבר את חלקיו שצירפתי עם החלקים שהבדלתי, זה נקרא עץ הדעת טוב ורע כפי שהוא קיים בשורשו.

אמרו רבותינו שאם אדם הראשון היא אוכל תחילה מעץ החיים אז היה מותר לאכול מעץ הדעת. בלשון ברורה, אחרי שאוכלים מעץ החיים ולא מסם החיים, מה אני מגלה בכל דבר? אילו חלקים מצורפים ואילו חלקים נבדלים.

דוגמא למעשה, אדם למשל לומד את דברי רשב"א, או שהוא לומד הסוגיא, והוא מדמה שני דברים - הוא חייב למצוא חילוק בין שני הדברים. יתכן שהחילוק שהוא מצא אינו הכרעה להבדיל אותם, אבל כאשר הגמרא או

הראשונים דימו שני דברים אהדדי והאדם הלומד את הדברים מוצא רק את הדמיון של שני הדברים והוא לא מוצא את החילוק בין שני הדברים, אז בעומק הוא לא גילה את מדרגת טוב ורע בתורה שמצורפים אהדדי בכל דבר, זה דעת טוב ורע בתורה עצמה, למצוא נקודות דימוי ונקודות שוני בין כל שני דברים שהוא לומד.

תיקון שורש הרע על ידי עסק התורה

וא"כ כשחז"ל אומרים לעולם ירגיז האדם יצה"ט על יצה"ר, שחייב להגביר הטוב על הרע, אם הוא יצליח מוטב ואם לאו, יעסוק בתורה - באמת צריך להבין: מה זה יעזור לו אם הוא עוסק בתורה? בודאי, התורה היא תורה תכלין, וכדברי הגמרא במסכת קידושין, וזה חלק הטוב שבתורה שמועיל לו. אבל בעומק, יעסוק בתורה הכוונה הוא, לעסוק בתורה באופן שכוחות הטוב והרע שלו יחזרו בנפשו לשורשם*. ונבאר את הדברים בהרחבה.

כל אדם יש לו שני כוחות בנפשו - לצרף דברים, ולהבדיל אותם. האדם אינו יכול לפרוש משני תכונות אלו, כי הם תכונות מעצם עצמיותו של האדם. "זכר ונקבה בראם", מונח באדם הכח להצטרף לדברים והכח להיבדל מדברים, וזה מעצם הכח שנקרא אדם. לא יתכן שהאדם יחיה רק בחיבור ולא יתכן שהאדם יחיה רק בהבדלות. אלא מעצם ההיות שלו מונחים שני כוחות יחד, הכח להצטרף והכח להיבדל.

מה קורה כאשר האדם חי בעולם המעשה? יש אופן שהאדם חי באופן שהכח ההצטרפות שלו מצטרף למצוות, והוא משתמש בכח ההבדלות שלו להיבדל מעבירות, על ידי יראת שמים. זה האופן הפשוט, וזה אמת. אבל יש אופן יותר פנימי, והוא - שהאדם לוקח את כוחות הנפש של הצירוף והיבדלות, ומחזיר אותם לשורשם בתוך הנפש של עצמו. ואיך הוא מגלה אותם? הוא מגלה אותם בשורשם כפי שהם קיימיים במוחין דיליה.

^א מדרגתנו השתא לאחר החטא היא תורה במדרגת תורה, והשאלה היא רק - איך לעלות למדרגת תורה כתורה. אבל בודאי כאשר האדם עוסק בתורה של השתא, הוא מקבל הארה מתורה שלפני החטא ולכן הוא יכול להרגיז יצר הטוב שלו על יצר הרע שלו. אף על פי שהוא לא נמצא שם במדרגה העליונה של התורה ששם יש את שורש הטוב והרע, הוא יכול למשוך הארה משם ולהשתמש בכח הטוב והרע שבתורה. זה השורש הפנימי של הגברת הטוב על הרע.

מי שתורתו היא תורת חיים - כח הצירוף שבו וכח ההבדלות של הנפש שלו מתגלה בעצם העסק של החכמה שבו. לעומת כך, מי שהתורה אצלו היא במדרגת מעשה מצוה - כח הצירוף וכח ההבדלות שלו מונח במעשה, ואז כל לימוד תורתו הוא רק בבחינת ירגיז יצר הטוב על יצר הרע. הוא עוסק בתורה רק כמערכת מצוה ועבירה בלבד, ולא עוסק בתורה במדרגת תורה.

מי שחי במדרגת חיים ולא רק במדרגת סם חיים של התורה, אז כח השכליות של עסקו בתורה מעמיד אותו באופן כזה שעסקו בתורה הוא שכח הצירוף שלו וכח ההבדלות שלו מונחים בעצם העסק של התורה. זה לא רק שבשכל הוא מחבר או שבשכל הוא מבדיל, אלא, עצם כח הנפש של החיבור ועצם כח הנפש של ההבדלות מונחים בעסק התורה עצמה.

כאדם הדוחה בשתי ידיים דבר, אם אדם דוחה סברא בשני ידיים, הוא מבדיל שני דברים בידיו - וזה נקרא סם חיים שבתורה שמגלה כח דעת ההבדלה בתורה. ומצד כך, הרע שבו, הרעוע שלו, הופך אצלו לחיים.

”ישב אדם ולא עבר עבירה, נותנים לו שכר כעושה מצוה“, מאיפה זה בא, אם אינו עושה מצוה למה הוא קיבל שכר כמי שעושה המצוה? כי במדרגת תורה, עצם ההבדלה היא חיים. בעולם המעשה, ההיבדלות מן הרע אינו חיים, היא רק סילוק, מוות. והיא רק השתלשלות מכח ההבדלה שיש בתורה ונמשך משם כח ההבדלות, אבל ההבדלה מן הרע בעולם המעשה אינו נקרא חיים, רק סילוק מוות. וכשהאדם עושה מצוה, הוא מקבל הארה מהתורה, ולכן יש לו שכר כעושה מצוה, הוא קיבל המשכה ממדרגת תורה, אבל זה רק כעושה מצוה, כ' בכ"ף הדמיון, כי אין לו את מדרגת התורה אלא רק המשכה ממדרגת תורה.

במדרגת תורה של עולם המעשה, הטוב הוא לעצמו והרע הוא לעצמו. אבל במדרגת תורה כתורה, שם הצירוף של הטוב והרע באים יחד. בכל דבר ודבר שהאדם עוסק, צריך לגלות שתי פנים - הטוב של החיבור המוחלט לדבר, והרע של הדבר שהוא הפנים שהצירוף לדבר יכול להתגלות בפנים שונות.

בלבניפדיה עבודת ה' בגד

נקראים כלים בלשון הש"ס כידוע עד מאד.

ומכנגד אחשורוש מצווה להביא את ושתי המלכה לפניו והיא לא באה, וכמו שאומרת הגמ' במגילה שהוא ביקש להביא אותה בלא בגדים.

כלומר - מונח כאן דבר והיפוכו, אחשורוש עצמו לובש בגדים ויתר על כן, הוא לובש בגדים של קדושה שהם בגדי כהונה, ומכנגד הוא מבקש להבין את ושתי באופן הפוך לגמרי, בלא בגדים כלל.

בגד - יש בבגדים אופן של בגדים שהם חולין ויש את האופן של בגדי קדושה שהם ה'בגדי כהונה'. - נתבונן מסוגיית הבגדים ביחס למה שנוגע למגילת אסתר, כמו שמבואר במגילה בסעודה שעשה אחשורוש היה "כלים מכלים שונים" וכמו שאומרים חז"ל שאלו הם כלי בית המקדש.

אבל כמו שמוסיפים חז"ל ואומרים - הכלים שנשתמש בהם אחשורוש לא היו רק הכלים של בית המקדש כפשוטו אלא אחשורוש לבש גם את הבגדי כהונה כמו שמבואר בגמ' במגילה - והרי גם בגדים

ג' המהלכים שבבגדים - בלא בגדים, בגדים דקלקול ובגדים דתיקון

יתבוששו", לאחמ"כ נשתנה המצב שחלה בהם בושה ומכחה יש את מציאות הבגדים.

ונמצא שקודם החטא המהלך הוא בלא בגדים, ומתולדת החטא מתגלה בגדים דקלקול בבחינת "ממכה עצמה מתקן רטיה" שמהעץ עצמו שהם חטאו בו נעשו הבגדים.

והגילוי של הבגדים באופן דתיקון אלו הם הבגדי כהונה שבאים "לכבוד ולתפארת", והיינו שביחס לבגדים התחתונים שעיקר עניינם הוא כיסוי הערווה, הבגדים העליונים הם לכבוד ולתפארת.

וביחס דידן, כשאחשורוש בא לעורר את

וביאור הדברים - הרי כידוע כל בגד דקלקול נקרא בגד מלשון בגידה כלשון הפסוק "בבגדו בה" שדורשים חז"ל שם שבגד הוא מלשון בגידה, ותולדתו הוא מחטא אדם הראשון באכילה מעץ הדעת - "המן העץ אשר אמרתי לך לבלתי אכל ממנו אכלת" ושם נאמר "ויתפרו להם עלה תאנה" ולחד מ"ד עץ הדעת היה עץ תאנה, ועליו נאמר "המן העץ אשר אמרתי לך" וגו' שמהעץ שקלקלו, ממנו תפרו להם בגדים.

והיינו שביחס למה שמתחילה נאמר "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא

^א שמפסוק זה דורשת הגמ' 'המן מן התורה מנין - 'המן העץ' וכו'.

בא לעורר את שורש הקלקול של 'בלא בגדים' ע"י ושתי ומאיך הוא בא להוריד את שורש התיקון שהם הבגדי כהונה ע"י מה שהוא משתמש בבגדים הללו, וזוהי הבחנה נוספת ב"כלים מכלים שונים" דקלקול שמתגלה בסעודתו של אחשורוש.

שורש הקלקול, הוא מעורר אותו באופן אחד ע"י שהוא מצווה להביא את ושתי לפניו בלא בגדים, ובאופן השני זה ע"י שהוא לוקח את הבגדים דקדושה שהם הבגדים דתיקון, והוא משפילים ע"י שהוא לובש אותם, אלו הם שני האופנים שבהם אחשורוש מעורר את הקלקול, מחד הוא

הסתרת הפנים המתגלה אצל אסתר ואצל אחשורוש

הפנים עצמם הם גלויים.

וגם אצל אחשורוש מתגלה כיסוי של פנים מצד הקלקול כמו שדורשת הגמ' במגילה שלחד מ"ד הוא נקרא אחשורוש משום שכל מי שנזכר בו אומר אח לראשו, ובלשון שני אומרת הגמ', הוא נקרא אחשורוש מלשון שחור "שהושחרו פניהם של אותו הדור", והרי ההשחרה של הפנים היא היא הסתר של פנים, ומצד המהלך הזה, מה שאחשורוש נושא את אשתו זה בכדי לצרף את עצמו באופן דקלקול להסתר פנים שמתגלה באסתר של "אנכי הסתר אסתיר פני", והרי שאצל אחשורוש מתגלה השחרת הפנים ואצל אסתר מתגלה ההסתר פנים מצד מהלכי הקלקול.

ובעומק יותר, הרי כמו שידוע מה שאומרת הגמ' שאסתר נקראת אסתר מלשון של הסתרה - "אסתר מן התורה מנין שנאמר "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא" ולעניינא דידן ההסתרה היא ע"י לבושים שזהו אחד מאופני ההסתרה וכדוגמא לדבר, מה שנאמר בתמר "כי כסתה פניה" (בראשית ל"ה, ט"ז) שע"י כן לא הכיר אותה יהודה, וזהו א"כ לבוש שמסתיר את הפנים, וע"ז נאמר "אסתר מן התורה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא", כלומר - ע"ד כלל אין פנים שהם מוסתרים, והיינו - כמו ש'מבשרי אחזה' - במה שמתגלה בגוף האדם, אין הדרך לכסות את הפנים, הדרך הוא לכסות את הגוף וכן לתת כיסוי מעל הראש, אבל

שרשי קלקול הבגדים המתגלים ב'כלב' - בעמלק

שדורשים חז"ל על הפסוק "ויספר להם המן את כל אשר קרהו" - קרהו בן בנו של קרהו, המן בן בנו של עמלק שנאמר בו 'אשר קרך בדרך'.

וזה העומק של הקלקול שמצטרף אליו גם המן שהרי לחד מ"ד ממוכן זה המן, וממוכן מבקש להרוג את ושתי ולאחר מכן, כל סדר השתלשלות הדברים שבמגילה שהוא גוזר את הגזירה להשמיד להרוג ולאבד וכמו

תיקונים כלשון חז"ל שהוזכר.

וזהו כח ההסתרה שמצד מדרגת עמלק שנקרא לץ והיינו משום שליצנות היא היפך כבוד, ומצד כך, מה שעמלק מכונה כלב כי כלב זהו ראשי תיבות של ג' מדרגות הכיסוי - כיסוי [=כסות] לבוש בגד. וזהו עמלק שהוא שורש כל הכיסויים שבעולם שנקרא כלב, כי בו נמצא שורש כל ההסתרות שבעולם.

ולכן דייקא אסתר קראה אותו כלב, כי מצד כח ההסתרה שמונח באסתר מתגלים כאן שלושה אופנים של הסתרה, אופן של כיסוי ששורשו מצד הקדושה ב'כסא הכבוד' שהוא כיסוי של 'לכבוד ולתפארת' אבל כשזה מתגלה למטה מצד הקלקול, זה כיסוי שבא לכסות את המקום שהוא היפך ממקום הכבוד שזהו מקום הערווה הנקרא מקום הבושת, וזה הצד התחתון של הכיסוי.

ובאופן השני שהוזכר שזה לבוש - מה שלבוש נקרא לבוש זהו מלשון 'לא בוש' שהוא בא להסתיר את מקום הבושה, ובעומק הוא מעורר את הבושה של החטא הראשון.

ובאופן השלישי הוא נקרא בגד, כמו שהוזכר שמצד הקלקול זה מלשון בגידה.

אלו הם שרשי הקלקול שמתגלים מכח של עמלק שנקרא כלב.

וע"ז אסתר מתפלל "הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי" (תהלים כ"ב כ"א) כמו שאומרים חז"ל שהתכוונה בזה להמן ומה שהיא קראתו כלב משום שהוא מזרעו של עמלק שמכונה כלב.

כלומר - שורש כל ההסתר פנים שיש בעולם הוא עמלק, וכמו שאומרים חז"ל על הפסוק "כי יד על כס י-ה - אין הכסא שלם" וכו', והיינו שיש כסא מצד מדרגת הקדושה שהוא כלי שדרכו המלך מתלבש ומתגלה בבריאה, ומצד כך כמו שאומרים חז"ל ביחס לכך שכל הבריאה כולה שנבראה בעשרה מאמרות, שגדרם של אותם עשרה מאמרות הוא "עשר תקונין וכו' לבושין תקנת לון" - לשון חז"ל (פתח אליהו), כלומר שהעשרה תיקונים הם העשרה לבושים, וזהו התיקון של כסא הכבוד שהוא שורש הבגדים שהם 'לכבוד ולתפארת', והיינו ששורשם של אותם בגדים הוא בכסא הכבוד, בכיסוי של הכבוד.

אבל מאידך גיסא - כמו שאומרת הגמ' על הפסוק "ושמתי כסאי בעילם - כסא אשתרבובי אשתרבב" והיינו שנופלת מדרגת הכסא ואז מתגלה הסתרה כפי שהיא מצד מהלכי הקלקול, ואז זה איננו ההסתרה בגדר של 'לכבוד ולתפארת' אלא בבחינת "אסתר מן התורה מנין וכו'", והיינו שאז נופלים מהלכי הגילוי של הלבושים שהם תיקונים בבחינת בגדי מלכות משורש 'לכבוד ולתפארת' ששורש אותם בגדים הוא במלך העליון שאצלו מתגלה העשרה לבושים שהם עשרה

בחינת השקר שבבגד המתגלה מצד התיקון אצל מרדכי

קודש, וכשהוסר מקום ההסתרה שלהם, אז מתגלה ה'אות אמת'.

מי שפוגם בכריתו נקרא בלשון חז"ל 'משקר', ולכן הברכה היא 'חותם אמת', וזהו א"כ הכח של האמת שמתגלה באות ברית קודש, אבל הכיסוי שבא לכסות אותו בבחינת בגד שבא לכסות בשר ערווה, זהו בגד שחל בו מציאות דקלקול שהרי כשהוא מכסה את מקום הערווה הוא מכסה גם את האמת, וכיון שמה שמכסה את האמת זהו שקר - לכן בגד בא"ת ב"ש זה שקר כמו שהוזכר.

וכשחל התיקון, מרדכי הוא זה ששולח את האגרות, וכמו"כ מגילת אסתר עצמה נקראת אגרת ונקראת גם ספר כמו שאומרת הגמ' ולכן גם דינה הוא שהיא צריכה שרטוט כאמיתה של תורה משום שנאמר בה "דברי שלום ואמת".

אבל בעומק עוד יותר - הרי כמו שהובא בראשית הדברים, שורש הבגדים דתיקון מתגלים בביהמ"ק בלבישת בגדי כהונה, וכמו שהוזכרו דברי חז"ל ש'וכלים מכלים שונים' אלו הם כלי ביהמ"ק.

ובעומק, ב'וכלים מכלים שונים' היו שני סוגי כלים, היה כלים כפשוטו שזה מה שאחשורוש לקח את כלי המקדש והוריד אותם לשושן בכדי להשתמש בהם לצורך סעודתו, והיה הבחנה נוספת של כלים שאלו הם הבגדים כמו שהוזכר, שנקראים כלים כסדר בלשון הש"ס.

ובעומק יותר, בגד בא"ת ב"ש הם מתחלפים בג' אותיות של שקר², והיינו שבבגד מתגלה העומק של השקר, - וראשית, כשזה מתגלה מצד מהלכי התיקון, זה מה שמתגלה אצל מרדכי שהוא הוא שורש התיקון כמו שאומרים חז"ל "מרדכי בדורו כמשה בדורו" ומצד כך, מתגלה אצלו במהלך אחד "זמרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" והיינו שנעשה אצלו מציאות של יציאה.

ומצד ההבחנה הזו, זה מה שהרחיבו רבותינו כמו שידוע, שהאור של פורים זהו גילוי שאין בשאר כל ימות השנה שזוהי הבחינה של 'זמרדכי יצא', 'מרדכי בדורו כמשה בדורו' שיש אור גדול בפורים, שמה שתמיד אות ברית קודש שנמצא במקום הערווה הוא בהעלמה ובהסתרה, בפורים שהתגלה 'וששון' - זו מילה' היה גילוי של כח המילה.

ומצד כך, מגילה זהו אותיות ג' - מילה דהיינו ג' החלקים שבמילה וזהו הגילוי העיקרי שמתגלה במגילה שהיא מלשון גילוי, גילוי של מילה, וזה עומק מהות היום כמו שהרחיבו רבותינו, שמה שתמיד מתגלה שהמדרגה של אות ברית קודש נמצא באיתכסיא, בגדר הארת הפורים, האור של פורים מאיר את האות ברית קודש בגילוי, והיינו שמסירים את הג' ערלות שהם המסתירים את האות ברית

² באופן של אותיות שהם כסדרן זהו ק' ר' ש' ושל אלא כסדרן אלא מהסוף להתחלה זהו ש' ק' ר'.

העומק של הכיסויים שהיו על כלי המשכן בזמן המסעות

שמתגלה בעיקר בבית המקדש הראשון והשני וכן במשכן בזמן מנוחתם.

אבל בזמן המסעות כשהם נוסעים ממקום למקום, הרי שאין לכלים את הקביעות מקום שלהם, והם הופכים להיות מעין גברא שדרכו להיטלטל ממקום למקום.

ודוגמא לדבר - בוודאי שבזמן שבית המקדש היה קיים, מכח הקביעות מקום שהיה לכלים, הרי שהיה להם בשבת דין של 'מוקצה מחמת חסרון כיס' מכח שקובעים להם מקום - שזה הרי אחד מגדרי מוקצה מחמת חסרון כיס שכל דבר שזהו מקומו הוא קובע לו מקום ויש לו דין של 'חסרון כיס' - ודבר זה משמש כדוגמא בהירה שגם לדינא היה לכלים בבית המקדש יסוד של קביעות מקום.

ומ"מ א"כ, הגדרת הכלים בזמן המסעות זהו הגילוי של השורש ששני סוגי הכלים מצטרפים יחד, הכלים והבגדים.

וכמוכן, היה מסעות דתיקון שזהו המ"ב מסעות שעם ישראל נסעו במדבר³, וזהו המהלך הכללי שהיה באופן של "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו".

ונתבונן להבין - הרי על דרך כלל שתי סוגי הכלים הללו כפי שהם מתגלים בבית המקדש, הם שתי סוגי כלים נפרדים, חלק הכלים שהם הארון, השולחן והמנורה, מזבח הפנימי ומזבח החיצון וכיור וכנו, הם הנקראים כלים כפשוטו, ויש את החלק השני של הכלים שהם הבגדי כהונה, וההבחנה ביניהם - הכלים שייכים למקום ואילו הבגדים שייכים לגברא, שהרי הבגד לא עומד כמציאות לעצמו - כל עניינו של הבגד הוא בבחינת 'כמדו בד - שתהא כמידתו', הוא עשוי להדיא לשימוש הגברא. ולכן הדין הוא שאם שימש בלא בגדים הוא חייב מיתה, כל יסודו של הבגד זהו ביחס צורת אדם כדרשת חז"ל 'כמידתו'.

אבל יש זמן שגם על הכלים עצמם יש בגדים שזהו בזמן המסעות שהיו במשכן והיינו שבזמן שנשארו את הכלים ממקום למקום, היו מכסים אותם בבגדים.

וכאן מונח צירוף של שני מהלכי הכלים, מהלך של כלים כפשוטו ששייכים למדרגת המקום, ומהלך של כלים ששייכים על דרך כלל למדרגת הנפש - האדם ששם עיקר מדרגת הבגדים.

והרי שבזמן המסעות זהו הזמן שבו היה צירוף שהכלים שכפשוטו שייכים למקום הצטרפו לבגדים שבעיקרם שייכים לגברא.

וראשית כל כפשוטו ממש - בדרך כלל יש לכלים את מקום הקביעות שלהם,

³ וגם זה לא היה מסעות דתיקון באופן שלם לגמרי שהרי אלמלא החטא של דור המדבר סדר הדבר היה שהם היו נכנסים מיד לאחר מדרגת מתן תורה לא"י שזה מסע שלושה ימים בלבד כמו שאומרים חז"ל ומובא ברש"י.

עומק הגלות של הכלים - שהם הוגלו בלא בגדים

הכלים נעשה צירוף בין הבגדים לכלים שהכיסוי לא שייך רק לאדם אלא הכיסוי שייך גם לכלים וזהו הצירוף של הלבושים שנעשה.

אבל ברור שכאשר הם הורידו את הכלים לגולה, הם לא הורידו אותם לפי סדר הדין, שהרי זה היה גלות של הכלים ולא מסעות של הכלים, והעומק של גלות הכלים לפי"ז זהו במה שהכלים הלכו בגילוי בלא בגדים, והרי שמה שהכלים הוגלו מארץ ישראל עם הגולה אשר הגלתה, מלבד מה שכפשוטו הם גלו ממקום בית המקדש ששם הקביעות מקום שלהם והם גולים ממקומם העליון בארץ ישראל לבבל שהוא מקום תחתון.

בעומק יותר יש כאן עוד דקות של גלות, שמצד התיקון, המסע של הכלים בא באופן שהם מכוסים בבגדים, וכאן לא היו בכלים הללו כיסוי של בגדים בשעה שהם גלו, ודייקא בכלים הללו כשהם באופן של גלות, נשתמש בהם אחשורוש בסעודתו.

וכאן מונח השורש העמוק למה שאחשורוש ביקש להביא לפניו את ושתי בלא בגדים^ה, - שהרי נתבאר שיש שני מהלכים בבגדים, יש מהלך בבגדים ששייכים לגברא ויש מהלך בבגדים שהם הלבושים ששייכים לכלים, וכשאחשורוש מבקש להביא את ושתי לפניו היא לא באה, שזה היה מחמת שהיא היתה צריכה לבוא בלא בגדים,^ה שזה היה 'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין' וכמו שאומרת הגמ' שזה היה בשבת.

אבל היה מסעות של הכלים שהיו בשעה שחרבו בית ראשון ובית שני שאז הכלים גולים לחד מ"ד בגמ' ביומא^ז, וה'גלו' הוא כמו שנאמר במגילה "אשר הגלה מירושלים עם הגולה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה" וגו', ושם הכלים גולים ממקום למקום.

וזה השורש של ה'וכלים מכלים שונים' שהיה בסעודת אחשורוש, שהרי כמו שאומרים חז"ל אחשורוש עשה את כל סעודתו מעין המהלך שהיה בירושלים ובבית המקדש, ולכן הוא גם ביקש לישב על כסא שלמה וכשהוא לא היה יכול, הוא עשה לו כסא חדש בשושן וזה מה שנאמר במגילה "בימים ההם כשבת המלך אחשורוש על כסא מלכותו וגו' בשנת שלוש למלכו" כמו שאומרים חז"ל שזהו הזמן שארך עד שהיה הכסא מוכן.

וכמו כן, כל הסעודה היתה מעין סעודה של תורה כמו שאומרים חז"ל, וא"כ היה בסעודה הזו את הצורה של הארת בית המקדש - ולכן הוא השתמש גם בכלים של בית המקדש.

אבל כמו שנתבאר - האופן שהכלים הגיעו לשם היה "עם הגולה אשר הגלתה", כלים שהולכים ממקום למקום, והרי כשלוקחים כלים ממקום למקום הם צריכים כיסוי שזהו דינם של הכלים כמו שהיה במסעות של המשכן, וכמו שנתבאר - כשמכסים את

^ז ולחד מ"ד שם, הכלים נטמנו במקומם.

הבגדי כהונה שהיו שייכים לבית המקדש. וזהו א"כ העומק של שני השורשים שנתבארו בראשית הדברים, שמצד אחד אחשורוש מתלבש בבגדי כהונה ומצד שני הוא מבקש להביא את ושתי בלא בגדים, והיינו שהשורש של הקלקול בהתלבשות בבגדים זהו בלבוש של הכהן גדול ושורש הקלקול של בלא בגדים הוא בגלות הכלים שהגיעו לבבל בלא בגדים.

השורש לכך הוא בכלים עצמם שמשתמש בהם אחשורוש בסעודה, שהם כלים שגלו בלא בגדים והרי שהם נמצאים מכח כך בגילוי באופן דקלקול, - וזהו אופן אחד שאחשורוש מעורר את הקלקול של כלי ביהמ"ק.

והאופן הנוסף שבו הוא מעורר את הקלקול זה במה שהוא לובש בגדי כהונה כמו שנתבאר והרי שהוא משתמש בבגדים שנשארו קיימים במדרגתם שאלו הם

העומק של לבישת בגדי כהונה אצל אחשורוש

מגלה בזה את המצב שאין בו כה"ג שמכח כך מתגלה הגדר של גלות במי שגולה לעיר מקלט שהוא אינו יוצא משם לעולם.

ומונח כאן עומק נורא - הרי כיסוד דברי חז"ל שמבואר בגמ' במגילה שאחשורוש סבר שהקודמים לו טעו בחשבון של השבעים שנה לגלות בבל ואמר על עצמו - אני אספור ולא אטעה, ולאחר שעברו השבעים שנה לחשבוננו אמר אחשורוש שכנראה מכאן ואילך עם ישראל לא יצאו לעולם מהגלות כיון שעברו השבעים שנה והרי שהתבטל הברית הקשר שבין ישראל לאביהם שבשמים וכביכול הקב"ה החליפם באומה אחרת.

כלומר - כל הסעודה שעשה אחשורוש לפי מחשבתו זהו בזמן שעם ישראל נמצאים בגלות שכבר אי אפשר לצאת ממנה, -

אבל נתבונן להבין ביתר עומק - הרי ככה"ג שהוא הוא בעל הבגדי כהונה מתגלה ביחוד מציאות של גלות, שהרי כל אדם שרצח בשגגה, גולה לעיר מקלט עד מות הכה"ג ואז הוא יוצא משם וחוזר בחזרה למקומו, אבל כהן גדול שרצח הרי זה כמו רוצח בשגגה בזמן שאין כהן גדול שהדין שלו שהוא אינו יוצא משם לעולם.

וכאן מונח העומק של הגלות שמתגלה בבגדי כהונה שלבש אחשורוש, שהרי זה ברור שהוא לא לבש רק את הארבעה בגדים של כהן הדיוט אלא הוא לבש את השמונה בגדים של כהן גדול שגם בלבוש המיוחד לכה"ג נשתמש אחשורוש, כלומר - הגלות שחלה באותם בגדים, זה לא רק בעצם מה שהבגדים גלו כפשוטו, אלא שכיון שבשעה זו אין הבגדים נמצאים על מי שראוי להם שזהו הכה"ג, וכה"ג בלא בגדים הרי הוא כזר, הרי שאחשורוש

¹ שרמז ב'כטוב לב המלך ביין' שבגימטריא שבעים.

לפניו בלא בגדים, - זה אופן אחד דקלקול כמו שנתבאר, אבל יתר על כן ב'וכלים מכלים שונים' לא מונח רק כלים כפשוטו אלא גם לבושים שנקראים כלים שאלו הם הבגדי כהונה והרי שכשהוא לובש את הבגדי כהונה, הוא מגלה שבועמק הבגדי כהונה גדולה גלו ממקומם, והיינו שכח הכהן גדול עצמו גלה וממילא מתגלה גדר של גלות של 'אינו יוצא משם לעולם', זה עומק הגלות שהתגלה בסעודתו של אחשורוש.

והכח הזה א"כ, הוא הוא העומק של הגלות הגמורה של הבגדי כהונה שמונח בלבישתו של אחשורוש את הבגדי כהונה גדולה.

ואיפה מצינו דוגמא של גלות שאי-אפשר לצאת ממנה? - ברוצח בשגגה בזמן שאין כה"ג או הכה"ג עצמו שרצח, וזוהי א"כ הגלות שהיא השורש לגלות שהתגלתה בסעודתו של אחשורוש.

וזה העומק של מה שנאמר במגילה - "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי וגו' אשר הגלה מירושלים עם הגולה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה" וגו' כלומר - על הגלות הזו הרי נבנתה סעודתו של אחשורוש במה שיש כאן גלות של ישראל באופן שהם כבר אינם יכולים לצאת ממנה.

וכמו שנתבאר, הוא השתמש בכלי ביהמ"ק מכח מה שהכלים גלו בלא כיסוי שזה היה עומק הגלות של הכלים וזה השורש למה שהוא מבקש להביא את ושתי המלכה

שני מהלכי התיקון של בגדי הכהונה גדולה

הכפורים שהוא כפורים וכאן מונח השורש לתקנה של הבגדים.

השורש של הח' בגדים הוא במה שמבגד אחד של ה'ויתפרו להם עלה תאנה' שלאחר חטא עץ הדעת, נעשה ח' בגדים דתיקון, וזה מה שמונח בא'-ח' שבאחשורוש שמכח כך אחשורוש בא להשפיל את הבגדי כהן גדול בכדי שיתגלה הכח של הגלות של ה'אינו יוצא משם לעולם' שזה סעודתו של אחשורוש שנעשית לאחר שעברו שבעים שנה לפי חשבוננו שמכח כך הוא סבר שמכאן ואילך חס ושלום הם אינם חוזרים

ובעומק, בבגדי כהונה גדולה עצמם ישנים ב' הארות, יש בגדי כהונה גדולה שהם שמונה בגדים ויש בגדי כהן גדול ב'יוהכ"פ' שהם ארבעה בגדים - בגדי לבן.

ומצד כך, אחשורוש ינק את כחו דייקא ממדרגת השמונה בגדים של הכהן גדול, ובלבישתו הוא בא להפיל אותם ממדרגתם, אבל מכח מדרגת הארבעה בגדים שבהם כהן גדול נכנס לפני ולפנים ביום הכפורים'מכח כך מאיר הארת יום

¹ שהוא לא נכנס הרי עם בגדי זהב בכדי שלא יעשה קטיגור סניגור.

לבנימין כמו שאומרים חז"ל, ומצד כך, מרדכי בא להחזיר את ההארה של הבגדי כהונה שבאים 'לכבוד ולתפארת' שהם יתגלו באופן דתיקון - ושלימות המדרגה מתגלה במה שהמן מביא למרדכי את הלבוש אשר לבש בו המלך והיינו שהוא מלביש אותו בבגדי מלכות גמורים.

זה מהלך אחד של תיקון הבגדים שמתגלה מדין מרדכי שהוא בא לתקן את השמונה בגדי כהונה גדולה עצמם שיתגלה אותו מהלך של בגדים שהם של 'לכבוד ולתפארת' אבל באופן דתיקון.

למקומם. אבל מכח ההארה של הבגדי לבן - זה שורש ההארה של הכפרה שמתגלה ביום הכפורים, ושורש הכפרה הזו, היא הארת יום הכפורים שהוא כפורים, וכאן מונח העומק של תחילת התיקון השלם למדרגת הקלקול של הח' בגדי כהונה גדולה שנפלו.

ובעומק, מתגלים בהארת הפורים שני מהלכים של תיקון לבגדי הכהונה גדולה - אצל מרדכי היתה הארה מכח "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור" וגו' שהם חמישה מיני בגדים שהם כנגד חמישה חליפות שמלות שנתן יוסף

הלבניניות שבבגדים שמתגלה אצל אסתר

ומצד התיקון, אסתר היא לא ההסתרה של הכסות - לבוש - בגד שבכלב שזהו הבגד דקלקול, אלא היא מגלה את הלבניניות שבבגדים - והרי כידוע עד מאד, הלבנה היא הכיסוי של החמה, היא הכלי - הלבוש של החמה כמבואר פעמים רבות מאד בלשון רבותינו, כלומר - להארת החמה יש כלי שזוהי הלבנה שמקבלת את הארת החמה.

ומכח הארת אסתר שנקראת סיהרא שזהו הלבנה, מאיר האור של הבגדים דתיקון - אבל דייקא מהשורש של הבגדי לבן של כהן גדול ביום הכפורים שנכנס לפני ולפנים שזוהי הארת יום הכפורים - כפורים, וההארה הזו מאירה מכח מדרגת אסתר.

ועולה א"כ - מכח מרדכי התיקון הוא

אבל בעומק יותר, התיקון הנוסף הוא הבגדי לבן של יום הכפורים כמו שהוזכר, והתיקון הזה הוא המתגלה דייקא מכח אסתר, - בתחילת הדברים הוזכר שאסתר שייכת להסתרה שבבגדים מצד הקלקול ולכן היא אומרת 'הצילה מיד כלב יחידתי' שכלב הוא ר"ת כסות לבוש בגד, כלומר שאסתר בקשה מהקב"ה שהוא יציל אותה מהכסות - לבוש - בגד דקלקול, זו היתה בקשתה להינצל 'מיד כלב'.

אבל כשאסתר נתקנת, מתגלה באסתר שהיא נקראת כך ללשון אחד בגמ' במגילה מלשון איסתהרא - סיהרא, והרי בסיהרא מתגלה הלבן שזוהי הלבנה, ומצד כך מה שמבואר שם בגמ' 'אסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה' - ה'חוט של חסד' שמשוך עליה זהו החסד שמכח הלבניניות של הסיהרא שהיא לבנה.

ומהלך זה שבמרדכי שהוא יוצא בלבושים, הוא מלבד המהלך הנוסף שהוזכר שמתגלה מכח מרדכי שיש לו את הכח של גילוי ה'אות ברית קודש'.

ומדין המהלך שהוא יוצא בלבושים, הוא בא לתקן את הלבושים דקלוקול של המלך אחשורוש במה שהוא לובש בגדי מלכות דתיקון - וזה מעין הח' בגדי כהן גדול.

'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות' והיינו שהוא בא לתקן בחזרה את הבגדים דקלוקול עצמם במה שהוא לובש את בגדי המלך שמלביש אותו המן, והיינו שהוא לוקח את אותם בגדי המלך דקלוקול ומכניס אותם לתיקון, - זה מה שמונח ב'ומרדכי יצא מלפני המלך' ובמה שמרדכי מסתובב בלבוש מלכות ברחובה של עיר.

אור הבגדי לבן של יוהכ"פ שמאיר הפורים

ארון נגנז במקומו, והיינו שאין לו מציאות של גלות כיון שה'לפני ולפנים' אין לו מציאות של גלות.

זהו מצד הארון שהוא הכלי שנמצא במקום בית קדשי הקדשים, אבל גילוי האור שמתגלה מהלפני ולפנים, זהו האור של ה'לפני ולפנים' של כניסת כה"ג ביום הכפורים לשם, וזה מה שמאיר בבגדי לבן.

הרי כמו שמבואר במגילה, כשאסתר שמעה את הגזירה נאמר "ותתחלחל המלכה מאד" וגו' ולחד מ"ד בגמ' היינו שהיא פירסה נידה, - זה מה שמתגלה מצד הקלוקול, אבל כאשר הדם נדה הזה נתקן מתגלה דם שמזים אותו אחת בשנה בבית קדשי הקדשים 'אחת ושבע', ומשם מאיר האור של 'ליהודים היתה אורה - זו תורה', ואיזה תורה מאירה לפי"ז כאשר נעשה ההצלה ביום הפורים - התורה של מקום הארון שנמצא לפני ולפנים שזהו המקום שנאמר בו בעומק "מקום ארון אינו מן המידה" כלומר - אם הוא לא במידה א"כ

אבל מצד המהלך הנוסף של אסתר, מתגלה מהלך של 'סיהרא', של לבנה, שאסתר באה להאיר את ה'בגדי לבן' שביום הכפורים שאיתם נכנס הכה"ג לפני ולפנים.

וע"י כן בעומק, כל שורש כח הקלוקול אחשורוש היה מהלבוש של הח' בגדי כהן גדול ששם הוא מעורר את הזהב דקלוקול של חטא העגל.

אבל כשמאירים את האור של הבגדי לבן, הבגדים הללו בעומק, הם לא גלו, אלא הם בגדים שנשארו שייכים ל"לפני ולפנים" כלומר - הם בפנים והם אינם יוצאים לחוץ.

ובעומק - זוהי שיטת המ"ד שארון נגנז במקומו, כלומר, שהכח של בית קדשי הקדשים שנמצא בפנים זהו השורש לכך שהוא לא גלה אלא נגנז שם, - מצד כללות הכלים שייך גלות, אבל הארון ששייך ל'לפני ולפנים' להך מ"ד - זה העומק של

יום הכפורים הוא יום מחילה וסליחה והיינו שמכח מה שהכה"ג לובש בגדי לבן, הוא מעלה את כל הבגידות ללבניניות העליונה בבחינת "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו", והרי שע"י הבגדי לבן הוא מעלה את כל הבגידות שבבגדים שיעלו ללבניניות העליונה, זה העומק של הבגדי לבן של הכה"ג, והאור הזה של יום הפורים - פְּפּוּרִים שמאיר את האור דתיקון של הבגדים, הרי שמאיר מכחו בימי הפורים האור שמונח בו הכח להעלות את כל הבגדים כולם.

הוא גם לא במנין, ומצד כך, הוא לא שייך להמן שנקרא כך מלשון מנין, אלא מתגלה הארון שבבית קדשי הקדשים שלשם נכנס הכהן הגדול לפני ולפנים בבגדי לבן והרי שהוא המקום שמתגלה בו הלבניניות העליונה שזהו הארת ה'סיהרא' של אסתר.

ומשם מתגלה בעומק האור של "ליהודים היתה אורה - זו תורה" שזהו האור של הלבניניות העליונה.

ושלימות הארת הבגדי לבן שמתגלה זהו בעומק האור הפנימי של הבגדים שמתגלה ביום הכפורים ומאיר לפורים.

הארת הכפרה דראש חודש המתגלה בפורים

טהרה שבאה מהקב"ה.

ומעין כך מתגלה בר"ח ששם זה בבחינת 'יום כפור קטן' כפרה של 'הביאו עלי כפרה שמיעטתי את הירח' וברור ששורש מיעוט הירח, הוא שורש הפגם של ההסתר דקלקול שמתגלה באסתר בפועל שהיא בבחינת 'סיהרא'.

וכשזה מתגלה מצד מהלכי התיקון זהו ר"ח שהוא מועד של נשים והרי שמתגלה התיקון של ה'סיהרא' - הלבנה מכח הלבניניות שבה.

והאור שמתגלה בחודש אדר זהו דייקא מכח ר"ח אדר שהרי כדברי הירושלמי הידועים שלומדים ממה שנאמר בלשון הפסוק "והחודש אשר נהפך לששון ולשמחה" שזה בא לומר שכל החודש

ובעומק, ישנם שני מהלכים של כפרה יש כפרה מדין ראש חודש ויש כפרה מדין יום הכפורים ולכן נהגו לעשות בערב ר"ח תענית של יום כפור קטן כיון שגם בראש חודש יש כח של כפרה, - הכפרה של יום הכפורים מתגלה מכח הבגדי לבן של לפני ולפנים, אבל הכפרה של ראש חודש זהו הקרבן של ראש חודש כמו שאומרים חז"ל שהקב"ה אומר "הביאו עלי כפרה שמיעטתי את הירח", והיינו שכביכול זה קרבן שהוא כפרה עליו ממש, - בטהרה של יום הכפורים נאמר "לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים" שבזה גופא יש שתי הבחנות, הבחנה אחת היא - "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" והבחנה שניה היא טהרה של מקוה המטהר, אבל מ"מ זהו

וזה עומק הדבר שהמועד דפורים מתגלה ביום ט"ו לחודש שאז הוא הזמן של "סיהרא באשלמותיה" - אבל מכח כך נתקן כל החודש כולו ולכן כל החודש כולו כשר למקרא מגילה.

וזה התיקון של הבגדים שמתגלה באסתר ששובשת בגדי מלכות ובעומק, זהו בגדי מלכות שהם בגדר בגדי לבן כעין מה שמבואר בסוגיא בסוף תענית לגבי חמישה באב ויוהכ"פ - "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהם בנות ירושלים יוצאות בבגדי לבן שאולים".

וכשמאיר האור של פורים הרי שמאירים הבגדי לבן הללו בשלימותם, והאור השלם של מדרגת הבגדי לבן הם התיקון דר"ח, וכשהר"ח נתקן, נתקן כל החודש כולו ולכן כל החודש כשר למקרא מגילה.

ומכח שכל החודש כשר למקרא מגילה, לכן פורים הוא מהאור דלעתיד לבוא שאז נאמר "והיה אור הלבנה כאור החמה", כי אסתר שמתגלה בה ה'סיהרא' נתקנת במדרגת יום הפורים. - "כל החודש כולו כשר למקרא מגילה".

כולו כשר למקרא מגילה, והיינו שמלבד מה ש"הימים האלה נזכרים ונעשים" גם החודש עצמו נהפך לששון ולשמחה, וזה ברור לכל בר-דעת - אם מתקנים את הראש חודש, הרי שכל החודש נהפך לששון ולשמחה, וזה השורש המתגלה בראש חודש אדר שמכחו נתקן כל החודש כולו והופך להיות כשר למקרא מגילה, כי נתקנת מדרגת הלבניניות של ה'סיהרא'.

וזהו יום הפורים - כפורים, כי ביום הכפורים אף שהלבניניות מאירה אך זה רק יום אחד בשנה בבחינת ה'העשירי יהיה קודש' שנאמר על יוהכ"פ, אבל ביום הפורים מאירה הארת הלבניניות שמונחת בתיקון של כלל החודש מכח הראש חודש, ב"הביאו עלי כפרה".

ומצד כך גם בפורים מתגלה במגילת אסתר שסתם ה'המלך' זה הקב"ה כדברי חז"ל כידוע מאד^ח ולפי זה כשנאמר "כשבת המלך" שזה קאי על אחשורוש בסעודתו, בעומק זה קאי על סעודת המלך דתיקון כמו שמאריך הגר"א בפירושו על מגילת אסתר על דרך הרמז שעל פי הרמז והיסוד כל הסעודה הזו היתה כולה סעודת מלכו של עולם, והרי שמתגלה אותה בחינה של תיקון שב"הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח".

^ח ורק שמפורים ואילך א"א לקרוא בפועל משום שנאמר במגילה 'ולא יעבורי' ולעתיד לבוא יהא כל החודש כולו כשר בפועל למקרא מגילה, כמו שנתבאר במקום אחר].

^ט א"כ נאמר במפורש 'המלך אחשורוש'.

שאלה מהשומעים:

שמצריך הכלי עצמו שבכיסוי המסויים שלו מתקיים הדין לכסות אותו.

אלא שזה צריך להסביר מה העומק שהוא לקח דוקא את הפרוכת עצמה והוא כיסה בה, כלומר - יש כיסוי דתיקון שהוא הכיסוי הגמור של הכלים בכל כלי וכלי לעצמו, וטיטוס שלקח את הפרוכת, הוא לא לקח את הכיסוי הגמור של הכלים באופן דתיקון אלא הוא לקח את הפרוכת שבתיקון היא משמשת לכסות את קודש הקדשים ששם הוא מקום הארון, ובכיסוי הזה ששייך ל'לפנים' הוא משתמש בכיסוי אחד כללי להוציא בתוכה את כל הכלים בבת אחת לחוץ ולהגלותם.

זהו הגדרת הצורות של הכיסויים שמתגלים, שסודרו כאן לפי מדרגתם.

מכאן ואילך אפשר לפתוח ולהסביר מה השורש שהוא לקח את הפרוכת והוא השתמש בה להוציא על ידה את הכלים לחוץ, ובקצרה ממש - כמו שנתבאר כבר בכמה מקומות יש את הפרוכת ויש את הכפורת שהם אותם אותיות והיינו משום ששורש הפרוכת שמבדילה בין הקודש לקודש הקדשים הוא בכפורת שנמצאת מעל הארון, שהכפורת הוא שורש מקום הכפרה - ולכן גם בהזאת הדם ביום הכפורים, מהשורש שמזים על הכפורת, מזים גם על הפרוכת - ובעומק שורש הפרוכת והכפורת זה האותיות פ'-ר' שיש בשניהם, מלשון פירורים כמו שמוזכר

לגבי הכלים של בית המקדש שגלו, מצאנו שבבית שני הכלים גלו בתוך הפרוכת שטיטוס עשאה כמין גרגותני והכניס לתוכה את הכלים וכך הוא הגלה אותם באניה, האם כשהכלים גלו באופן הזה, זה נקרא שהם גלו באופן דתיקון כיון שהם בתוך הפרוכת?

תשובה: הכיסוי הזה, לא הוא הכיסוי הראוי לכלים, שהרי יש דין לכסות כל כלי בבגד לעצמו, וטיטוס רק לקח את הפרוכת בתור 'היכי תימצי' על אף שאין הדרך לכסות בה את הכלים ובה הוא כיסה את כל הכלים בבת אחת, והרי שזה לא הבגד שהדרך לכסות בו כל כלי לעצמו לפי לבושו הראוי לו. - והיא גופא, למה באמת הוא לקח את הפרוכת, האם זה רק כ'היכי תימצי' בעלמא בכדי שיהיה לו במה לכסות כי לא היה יכול לכסות במשהו אחר!?

היה מקום לבעל דין לומר שגם בזמן שבית המקדש היה קיים, עצם כך שהפרוכת שימשה להבדיל בין קודש הקדשים לקודש זה סוג של כיסוי שגם כשהבית קיים עם כליו בתוכו, זה משמש ככיסוי על הכלי עצמו.

ולפי"ז, בעומק היינו שהוא לקח את הפרוכת שהבדילה בין הקודש לבין קודש הקדשים, ובה גופא הוא מכסה את כל הכלים כשהם באופן של גלות, אבל כמו שנתבאר, זה לא הכיסוי מדין הכיסוי

לחבר בין דברים.

והדוגמא הבהירה לדבר - הרי כמו שמבואר בגמ', לגבי הדין שאי אפשר להוריד את לחם הפנים מהשולחן כי אם הוא יורד ממקומו הוא נפסל, שבזמן המסעות אף שהיו מורידים את הלחם הפנים, זה עדיין נחשב שלחם הפנים נמצא במקומו כאילו הוא לא אז ממקומו, והיינו שכאשר לקחו את כל הכלים ממקום למקום בשעת המסעות, עדיין היה להם דין כאילו שהם נמצאים במקום שלהם מכח "על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחנו - כבמקומו דמי" ולכן זה לא נקרא עדיין שהסירו את לחם הפנים בזמן המסע.

האם כשטיטוס בא והגלה את כל הכלים של בית המקדש בתוך הפרוכת בבת אחת, האם היה לזה דין שהלחם הפנים שהוסר זה יחשב בשעת המסעות כבמקומו?! - ברור שלא, והיינו שבמה שהוא שם אותם יחד בתוך הפרוכת נעשה מציאות של הפיכת הדבר לפירורים שהכל בא ומתפזר, - ולא רק מצד מה שהכלים גולים לחוץ אלא מצד מה שכל הכלים התפזרו אחד מהשני - כשהם בביהמ"ק יש מגורה בדרום, שולחן בצפון, מזבח באמצע והכל מצורף, וכאן צירופם גופא הוא אופן של הפירור שלהם.

¹ הזכרנו בקצרה בפנים אחד, וכמובן אפשר להרחיב ולפתוח גם מעוד כיוונים.

פעמים רבות במהר"ל וכן מבואר ביסוד דברי השפת-אמת את כל התיקונים של הפ'ר' שזהו תיקון הפירורים שמשורש החטא שנתקנים על ידי יום הכפורים ויום הפורים ששניהם כאחד מתקנים את הפירורים.

ובכפורת שמעל הארון, היה מקום האיחוד של הפירורים, ובמקום הפרוכת שבאה להבדיל בין הקודש לבין קודש הקדשים, זה מקום שמתגלה הכח המפרר שזהו הפרוכת שמבדילה ומחלקת בין דברים באופן דתיקון.

וטיטוס לוקח את הפרוכת ומשתמש בה באופן שהוא מצרף בה את כל הכלים יחד - כשהכלים נמצאים בבית המקדש יש את מה שכל כלי עומד לעצמו ויש את עצם זה שבמה שכל הכלים עומדים ביחד בבית המקדש, הרי שבית המקדש מצרף את כל הכלים מעין מה שנאמר בחלה דין של 'כלי מצרפם'.

וכשטיטוס לוקח את הדבר שכל יסודו הוא להבדיל ואתו הוא מכסה את כל הכלים, הגדרת הדבר בלשון פשוטה - הוא מבדיל בזה את הכלים אחד מהשני והוא לא מצרף אותם אחד עם השני, והרי שזה כיסוי שיוצר בדיוק את המהלך ההפוך, - כפשוטו, ברגע שהוא מכסה את הכלים הרי שהוא מצרפם בבת-אחת ע"י הכיסוי כעין מה שביהמ"ק מצרפם, אבל אליבא דאמת זה כיסוי שבא לגלות את נקודת ההבדלה, כיון שהוא מכסה אותם עם דבר שכל יסודו הוא להבדיל בין דברים ולא

סוגיות במחשבה

אברהם

ב"ב, טו, ע"ב - אמר (השטן) לפניו, רבש"ע, שטתי בכל העולם כולו, ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם שאמרת לו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה, ואפ"ה בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה עד שקנה בד' מאות שקל כסף, לא הרהר אחר מידותיך. ושם (טו, ע"א) א"ר לוי, שטן ופנינה לש"ש נתכוונו, שטן כיון דחזיא להקב"ה דנטיה דעתיה בתר איוב, אמר ח"ו, מינשי ליה לרחמנותיה דאברהם. ולהלן (ק, ע"א) אמרו, ורבנן, התם משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי (קום התהלך בארץ), שיהא נוח לכבוש לפני בניו.

מחשבה

סוגיות במחשבה

אברהם

בלבביפדיה מחשבה

גדד

מילון ערכים בארמית

אידילי

ואברהם זכה לתואר "נאמן", כמ"ש (נחמיה, ט, ח) ושמת את שמו אברהם, ומצאת את לבבו נאמן לפניך. ומהות תואר זה ביחס לאברהם, נתבאר במהר"ל (גבורות ה', פ"ט, ד"ה וזהו שהאמונה וז"ל, ואברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן הש"י, לכך היה הוא היסוד התקוע במקום נאמן וכו', כי האמונה אשר הוא היה מאמין, הוא הדבוק בו וחוזקו, עכ"ל. ועיי"ש שהרחיב בביאור האמונה. וכתיב באברהם (בראשית, טו, ו) והאמין בה' ויחשבה לו לצדקה. והוא נקרא "ראש המאמינים" בהרבה מקומות בדברי רבותינו.

ואמרו (ירושלמי, ברכות, פ"ט, ה"ה) אברהם אבינו עשה יצר רע, טוב, ומ"ט, ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכו'. אבל דוד לא היה יכול בו והרגו בלבבו, מ"ט, ולבי חלל בקרבי. ועל ידי זה נעשה אברהם כולו "טוב".

וזה עומק מהות מידתו של אברהם, חסד, הטבה, כי כולו טוב, לכך כולו מיטיב, משא"כ מי שעדיין יש בו רע, חסר בכח ההטבה שבו.

ושורש הנאמנות, שכולה טוב, כנ"ל, בתורה, שכולה טוב ואין בה רע כלל, וכמ"ש בחופת אליהו (ד"ה ז' חופות) ז' נקראו נאמנין תחת הקב"ה, ואלו הן, תורה, ואברהם, ומשה, ושמואל, ואוריהו, וזכריהו, וחולאים. תורה מנין, שנאמר (תהלים, יט, ח) עדות ה' נאמנה וכו'.

ומכח כך זכה אברהם שאף עבדו נקרא "נאמן ביתו", ונאמר בו (בראשית, כד, לא) בא ברוך ה', שיצא מארור ונכנס לברוך, והיינו שנעקר בו כח הרע שהוא ארור, ונתהפך לטוב שהוא ברוך.

ובעומק, "נאמן לפניך", שכלל מדת אהבה ויראה יחדיו, וזהו בעקידה, שנכללו אברהם ויצחק יחד, עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו' (שם, כב, יב). ועיין סידור הרוקח (קלג) וז"ל, וילכו שניהם יחדיו בלב שלם, שניהם בגימ' "בלב שלם", וזהו ומצאת את לבבו נאמן לפניך, עכ"ל.

בלבניפדיה מחשבה - גדד

גדד מלשון 'גדידה' ומלשון 'גדוד'

הפעם הנוספת שנאמר בתורה לשון של 'גדד' זה בספר דברים (יד א), שם נאמר "בנים אתם לה' אלוקיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". א"כ לעיל גדד התפרש מלשון 'גדוד', וכאן זה גדד מלשון 'גדידה'. מה פירוש הדבר לא תתגודדו? אז כפשוטו ממש אומר רש"י "לא תתנו גדידה ושרט בבשרכם על מת כדרך שהאמוריים עושים, לפי שאתם בניו של מקום ואתם ראויים להיות נאים ולא גדודים ומקורחים".

א"כ כהגדרה כוללת גדידה זה שריטה עמוקה, ומיד נסביר את עומק הדברים. יש ברבותינו שכאשר חורשים בקרקע אז החרישה בקרקע גם כן נקראת גדידה. אבל ביתר עומק מבואר בהכתב והקבלה משורש דבריו של החשק שלמה, וכך גם מבואר במלבי"ם ועוד, מה שורש המילה 'גדידה'? גדידה זה לחרוץ בבשר, והחריץ הוא עמוק כל כך עד שהוא מגיע לגידים, ועל שם כן הוא נקרא גדידה. כפשוטו גדידה זה ביחס לפעולה הפועלת, פעולת החריצה היא הנקראת גדידה, ובעומק יותר גדידה זה מלשון שהוא בוקע ויורד עד מקום גידיו של האדם.

בס"ד ממשיכים את שורשי הג'ד', והיום נעסוק בשורש 'גדד', הכפלת האות ד' הופכת אותו משורש של ג'ד' - גד, לשורש של גדד מלשון גדוד ומלשון גדידה.

בתורה נאמר פעמיים בלבד לשון 'גדד', פעם ראשונה ביחס לגד נאמר (בראשית מט יט), "גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב", וברש"י שם: "כולם לשון גדוד הם וכך חיברם מנחם, ואם תאמר אין גדוד בלא שני דלת"ן, יש לומר גדוד שם דבר צריך שני דלת"ן שכן דרך תיבה בת שתי אותיות להיכפל בסופה". כמו שרש"י מרחיב כאן שורש המילה הוא 'גד', ומתווסף לו ד' נוספת. מסיים רש"י ואומר ששורש הדבר כמו שהוזכר הוא במדרגת הגדוד, ואיפה התגלה הגדוד אצל גד? "גד גדוד יגודנו, גדודים יגודו ממנו שיעברו הירדן עמכם למלחמה כל חלוץ עד שנכבשה הארץ".

א"כ השורש של המילה 'גד' הוא 'גדד', והיכן נתגלה הגדוד אצל גד? כאשר נכנסו להילחם על ארץ ישראל. את חלקם הם הרי קיבלו מעבר הירדן, והם נכנסו לארץ ישראל להילחם יחד עם אחיהם, להיות גדודים בארץ ישראל.

האיסור הוא דווקא כשהוא נוגע בגידים. כידוע עד מאוד שס"ה גידים יש באדם, והם המחברים את כל גופו של האדם, הם החוטים שמחברים ומקשרים את צורת האדם. א"כ כשהוא נוגע בגידים, בעומק במה הוא נוגע? בשורש החיבור שאוגד את כל האדם, זה לא שהוא נוגע בגיד לעצמו, אלא בעומק כשהוא נוגע בגידים הוא נוגע בשורש החיבור של כל צורתו של האדם.

לפי"ז נמצא שכל האיסור של לא תתגודדו זה לא לעשות גדידה רק אם מגיעים למקום הגידים, והפוסקים לא הזכירו את זה לדינא, אבל מפרשי הלשון ביררו שהלשון של גדידה הוא כשהוא מגיע לגידים, וצריך לומר שעיקר גדידה היא כשהוא מגיע לגידים, אבל כל שזה קרוב לכך זה נראה מעין גדידה וגם את זה אסרה תורה.

וצריך להבין מדוע באמת גדר

לא תעשו אגודות אגודות

דווקא בענייני פורים. הרי הדין הזה של אגודות אגודות הוא דין כללי, לא לעשות באותה עיר מקום אחד עושה כך ומקום אחר עושה הפוך, חלק עושים כב"ש וחלק עושים כב"ה, ועוד ועוד דוגמאות שמבוארות כאן בגמ'. אבל למה כל הסוגיא מתחילה בדין קריאת מגילה של פורים? נשתדל לחזור לזה בהמשך בהרחבה בס"ד.

נחזור לגופן של דברים, "אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות", אומרת הגמ' "האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת", הרי צריך את הפסוק לגופו של ענין, לא תתגודדו לא תעשו חבורה על מת, וא"כ מאיפה לומדים שלא תעשו אגודות אגודות? אומרת הגמ' א"כ לימא קרא לא תגודדו, מאי

על פי זה נבין נפלא מאוד את סוגיית הגמ' במסכת יבמות, הגמ' אומרת (יבמות יג:) "תנן התם מגילה נקראת באחד עשר ובשנים עשר ובשלשה עשר ובארבעה עשר ובחמשה עשר לא פחות ולא יותר, אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות", איך אפשר לקרוא את המגילה כל אחד בזמן אחר, הרי בני הכפרים עולים לעיר לקרוא את המגילה בי"א ובי"ב, זה הפשטות, בתוס' מבואר קצת אחרת, אבל בכל אופן בני הכפרים קורים בזמן אחד ובני העיר קורים בזמן אחר, א"כ יש כאן אגודות אגודות. ומאיפה הוא לומד שאסור לעשות אגודות אגודות? מלא תתגודדו.

בהמשך נסביר בצורה נפלאה למה האיסור לעשות אגודות אגודות נידון

רצונך בלב שלם", זה כולו אחדות, אגודה שאוגדת את כולם; אבל אם עושים אגודות אגודות זהו פירוד, כי כל אחד יש לו איחוד פרטי באותו אגודה, אבל זה שנמצא באגודה הזו וכנגדה יש אגודה אחרת, אז כל הגדרת האגודה היא פירוד. זה הדבר והיפוכו שיש בתוך אותו מציאות של אגודה.

את היסוד הזה אנו רואים גם בגידים, בגופו של האדם יש את צומת הגידים כלשון חז"ל שמחבר את כל הגידים באדם ובבהמה, זה מחבר את כל צורת הדבר, אבל אם עושים אגודות אגודות זאת אומרת שיש כמה שורשים שמחברים את הדבר. לפי"ז זה ברור שילפינן מלא תתגודדו, משורש גד, שלא תעשו אגודות אגודות, ושמה מתווספת האות א', מאיפה הגמ' לומדת שאסור לעשות אגודות אגודות? שהיה צריך להיות כתוב בפסוק לא תגודדו וכתוב לא תתגודדו, אז הלימוד הוא מהאות ת', כיון שלעשות אגודות אגודות זה דבר ששייך לת'; ואילו לעשות אגודה אחת זה שייך לא', זה "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם".

א"כ חידדנו ש'אגודה' יש בו אחדות ופירוד, אם יש בו רק אחדות זה אגודה שעיקרה בא'; אבל האחדות יסודה בפירוד שנפרדת אגודות אגודות לעצמה, זה אגודה שיסודה בת', באות האחרונה שהיא שורש

לא תתגודדו, בהכפלה של הת', ש"מ לכי הא הוא דאתא. והגמ' ממשיכה ואומרת שלא כתוב רק לא תגודו או לא תגודדו אלא 'תתגודדו', אז ילפינן גם את זה וגם את זה.

בפשטות מה נאמר בקרא? "לא תתגודדו" לא תעשו חרץ שמגיע עד הגידים כמו שנתבאר, והגמ' דורשת ילפותא חדשה - לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות. אז כפשוטו הגמ' לומדת את זה כך בגלל שהמילה גדידה והמילה אגוד שורשם אחד. אבל בעומק לפי מה שנתחדד קודם זה ברור, ביארנו שעומק האיסור שלא יגיע עד לגידים הוא בגלל שהמהות של הגידים היא חיבור ואיגוד של כל צורת האדם, האיסור להגיע עד הגידים הוא מחמת שהוא נוגע בנקודת האיגוד; וזה גם שורש האיסור לעשות אגודות אגודות, מאותו עומק של איסור, רק שזה שייך לכלל נפש האומה כמו שהסבירו רבותינו, וזה שייך לנפש הפרטית, אבל יסוד האיסור הוא אותו יסוד, יסוד של איסור לא לגעת בכללות של האיגוד.

נחדד את מה שמבואר להדיא ברבותינו, "לא תתגודדו" לא תעשו אגודות אגודות, הפעולה שעושים באגידה היא פעולת חיבור או פעולת פירוד? זה גם חיבור וגם פירוד, אם יש אגודה שלימה על זה נאמר מטבע הלשון שאנחנו אומרים בתפילה "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות

מתגלה שכולם אגודים לעלות לפניו ית"ש. אבל לאחר שבית המקדש חרב הא' של אגודה נופלת, כמו שאמרנו לעיל, רק שמקודם ביארנו שהא' של האגודה נופלת לאות ת' - "לא תתגודדו", ואילו כאן מבואר הבחנה נוספת בדברי הגמ', שכאשר הא' של האין סוף, של 'אלופו של עולם' נופלת, מה זה הופך להיות? ריבוי של אלף אלפים. כידוע א' זה אחד, אבל אם נהפוך את הניקוד של התיבה היא הופכת להיות אלף, זה עומק דברי הגמ' על הנפילה של האות א' במדרגת אלופו של עולם למדרגת האלף שנופל לתתא.

א"כ נתחדד לנו שיש שורש של אגודות מצד מה שנאמר אצל גדד "גד גדוד יגודנו" מלשון גדוד, גדוד - אגודה. וזוהי אגודה שצריכה להיעשות אגודות אגודות, לפי שכך סדר בריאתו של עולם שבמלחמה הצבא לא מגיע כגדוד אחד, אלא כגדודים גדודים, ולכן הגדוד הזה בעומק מה הוא? גדוד של מלחמה. בגדוד של מלחמה לא נאמר "לא תתגודדו" כי כל מהות הגדוד היא להילחם מכמה צדדים. וזה דווקא בגדוד של מלחמה, אבל גדוד של שלום איזה גדוד הוא? אגודה אחת. זה הגדרה ברורה מאוד, גדוד של שלום הוא אגודה, ועליו נאמר "לא תתגודדו" - לא תעשו אגודות אגודות, ואם בכל זאת עושים אגודות אגודות האגודה הופכת להיות גדוד

מקום הנפרדות. כל סיפא הוא בגמר הדבר, זהו מקום שורש של הפרידות בבחינת תיו חיים ותיו מוות. ומ"מ זה עומק דברי הגמ' שנתבאר כאן שלא תעשו אגודות אגודות, באופן של פירוד. אבל אמרנו שכאשר נעשה צירוף של האות א' זהו צירוף שכולם נאגדים בסוד האחד.

הגמ' במסכת חגיגה (יג:) דנה האם יש מספר לגדודיו של הקב"ה, אומרת הגמ' "כתוב אחד אומר אלף אלפין ישמשוניה ורבוא רבוון קדמוהי יקומוון, וכתוב אחד אומר היש מספר לגדודיו", אז יש כאן סתירה, בפסוק שנאמר "היש מספר לגדודיו" מה משמע? שאין מספר לגדודיו, אין להם סוף, ואילו מצד שני כתוב "אלף אלפין ישמשוניה" ומשמע שיש מספר לגדודים. אומרת הגמ' "לא קשיא כאן בזמן שבית המקדש קיים, וכאן בזמן שאין ביהמ"ק קיים", כשביהמ"ק קיים האור מאיר יותר ואין מספר לגדודיו, וכשאין ביהמ"ק קיים אז כמה גדודים יש? אלף אלפים.

מה העומק שדווקא אלף אלפין ישמשוניה? זה הא' שנפלה ולכך זה רק אלף אלפים. בזמן שביהמ"ק קיים מתגלה המדרגה ששם יש אגודה אחת, ומתי מתגלה בעיקר אגודה אחת בביהמ"ק? בעליה לרגל של כל כלל ישראל. כהגדרה כללית הכל חייבים בראיה חוץ מאותם אלו שמוזכרים במשנה בתחילת מסכת חגיגה, וא"כ הגדרת הדבר היא שברגל

"גד גדוד יגודו והוא יגוד עקב" זה גדודים של מלחמה, אבל אם הנפילה היא לא למלחמה דקדושה זה הופך להיות אגודות אגודות שהוא שורש מציאות הפירוד, עד כאן תמצית יסוד הדברים בקצרה ממש.

של מלחמה. בשורש 'אגודה' צריכה להיות באופן של "יעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", וזה היה בזמן שבית המקדש קיים. וכאשר יש מציאות של נפילה של הגדוד, צד התיקון דזה הוא מלחמה דתיקון,

מדרגת התיקון דגדוד בחודש אדר ובקריאת מגילה

הם במדרגת גדד. יש לנו את תשרי חשוון כסליו שזה השליש הראשון של השנה, והשליש שני של השנה הוא טבת שבט אדר, והמזלות שלהם כמו שהוזכר זה גדי דלי דג ר"ת גדד. אז כידוע עד מאוד טבת ושבת אלו הם חודשים שיש בהם מידת הדין מופלגת, שני החודשים האלה הם כנגד תמוז ואב, כך מבואר בדברי רבותינו, וכשמגיע חודש אדר מה מתגלה? נהפך לששון ולשמחה. כך הוא הסדר, טבת ושבת הם חודשים קשים, ואחריהם מגיע אדר ומשנכנס אדר מרבים בשמחה, החודש אשר נהפך להם לששון ולשמחה, ובסדר השנה מה נהפך לששון ולשמחה? הטבת והשבט נהפך להם לששון ולשמחה. כפשוטו מה שנהפך זה הגזירה שהיתה בזמנו, אבל כל שנה ושנה בסדר מעגל השנה בחודש אדר נהפך לשמחה מידת הדין שמצויה בטבת ושבת.

ביתר עומק, בטבת ובשבט מתגלה מדרגת המלחמה, תחילת המלחמה על ירושלים היתה בעשרה בטבת, אז

ומדוע כל הדרשה הזאת מתגלה דווקא בדיני מגילה? אז ראשית כל העניין של אגודות אגודות שייך בכללות לחודש אדר, ובפרטות למקרא מגילה ופורים. מגילה שנקראת ב"א, י"ב וי"ג, היא לא נקראת בפורים, ובכל זאת הוא קורא מגילה. ידועים דברי הירושלמי שכל החודש כשר למקרא מגילה שנאמר והחודש אשר נהפך להם לששון ושמחה, כל החודש כשר למקרא מגילה, ואמנם זו שיטת הירושלמי ולא הבבלי, אבל גם לדין לא קוראים את המגילה דווקא בפורים. אבל עיקר הגילוי של 'אגודות' הוא בחודש אדר, ונבאר.

אנחנו עוסקים הרי בשורשי הג'ד' - גד-גדד, הזכרנו כבר בפעם הקודמת שהיפוך סדר האותיות של 'גד' הוא אותיות 'דג'. אז כמוכן מזלו של חודש אדר הוא דג, אבל יש פה בחינה נוספת, גדד ר"ת גדי דלי דג, שהם המזלות של החודשים טבת, שבט ואדר, שלושת החודשים האלה - שהם השליש השני של השנה -

אסתר, מדוע אנחנו מתענים ב"ג תענית אסתר? זכר למה שנאמר "וצומו עלי... שלושת ימים לילה ויום וגם אני ונערותי אצום כן" (אסתר ד טז), ואומרת על זה הגמ' במסכת מגילה (ב.) "י"ג זמן קהילה לכל היא", מגילת אסתר כל אחד יכול לקוראה בזמן אחר, אבל בתענית כולם מתענים באותו יום.

הדוגמה הברורה לכך היא פורים משולש, הרי אם פורים דמוקפים יוצא בשבת עושים חלק ממצוות היום ביום שישי, חלק ביום ראשון וחלק בשבת עצמו, מחלקים את הימים, אבל אם התענית יוצאת בשבת כולם מקדימים לחמישי, זמן קהילה לכל היא, כולם שוים בתענית ולא שוים בפורים. ב"ג שהוא זמן קהילה לכל, מתגלה המדרגה המתוקנת של גדוד, ולא רק גדוד של מלחמה דתיקון, אלא מדרגת גדוד של 'אגודה אחת'.

נתבונן, הרי מה היתה טענתו של המן, "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים" (אסתר ג ח), אם הוא מפוזר ומפורד אז הוא במדרגת גדודים של מלחמה, ולכן המן מציע לעשות יום של מלחמה ולהשמיד אותו. אבל כאשר נעשה נקודת התיקון היפוך ה"ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים", מתגלה מדרגת האחדות - "י"ג יום קהילה לכל היא", י"ג כידוע בגימטריא אחד, זה שורש מציאות האחדות שמתגלה בחודש אדר. זהו מהלך אחד של אחדות שמתגלה

סמך מלך בבל על ירושלים וכו', וכל סדר הדברים שנעשה אז, שם מתחילת תחילת המלחמה, אז איזה מדרגה של גדוד מתגלה כאן? גדוד של מלחמה. אבל כמובן זו לא המלחמה דקדושה שנלחמו על ארץ ישראל שזה נקרא הרי בלשון התורה מלחמת מצווה, אלא זה מלחמה שהאויבים באים להילחם על ישראל. היפך ממה שגד בא להילחם לכבוש את ארץ ישראל, כנגד כך כאשר האויבים באים על ארץ ישראל זה דבר והיפוכו, גדוד דקדושה כנגד גדוד דקלקול. א"כ מדרגת הגדוד הזה מתגלה בעיקר בחודשים טבת ושבט, ועיקרו מתחיל בטבת ובפרטות בעשרה בטבת כלשון הגמ' אתחלתא דפורענתא, זה הוא שורש מציאות 'גדוד של מלחמה' דקלקול. ומה קורה כאשר מגיע חודש אדר? אז ישנה הבחנה אחת שמתגלה בה הגדוד דתיקון באדר, במלחמה שהיהודים נלחמו באויבים, ולאחר מכן מגיעים ימי הפורים. כלומר מכוח טבת ושבט מתגלה המלחמה של גדוד דקלקול; ומה מתגלה בחודש אדר? המלחמה דתיקון, שהופך להיות חג מתוך אותו מציאות של גדוד.

אבל בעומק מה השלמות של מדרגת 'גדוד'? לא גדוד של מלחמה דתיקון, אלא 'אגודה'. ואיך זה מתגלה, איפה מתאגדים בחודש אדר? אז יש בזה שתי הבחנות יסודיות, הבחנה אחת היא שמתאגדים ביום י"ג, בתענית

באדר.

נקרא מגילה שלא בזמנה, הוא יכול לקרוא את המגילה רק בעשרה, כאן מונח עומק ההגדרה שנעשים אגודה בשביל לקרוא את המגילה.

נשים לב, את כל המצוות כולם האדם יכול לקיים גם בלי עשרה, בראש השנה לדוגמה אדם יכול לתקוע גם כשהוא לבדו. אדם שחי באיבוד לעצמו, באיזה זמן יכול להיות שיהיה לו נקודת בעיה? רק מגילה שלא בזמנה אי אפשר לקרוא ביחיד, הגמ' אומרת במפורש, מגילה בזמנה נקראת ביחיד מגילה שלא בזמנה בעיא עשרה, זה הדבר היחיד שמוכרח שיהיה לו עשרה.

כלומר ישנם דברים שלכתחילה ראוי לעשותם בעשרה, בנישואין ילפינן מבוועז שלכתחילה יהיה עשרה אנשים, אבל אדם שקידש אשה בלי עשרה אנשים ולא עשה סעודה הנישואין חלו, והיא אשת איש גמורה ודינה כמאורסת ונשואה. קריאת מגילה שלא בזמנה זה הדבר שמגלה את המציאות של הצירוף של כנסת ישראל שכל בי עשרה שכינתא שריא, שזהו שורש הצירוף הכללי. הגילוי הזה של צירוף עשרה מתגלה דווקא בקריאת מגילה שלא בזמנה. ועכשיו שזה עומק האחדות שמתגלה כאן, על זה שואלת הגמ' שמגילה שלא בזמנה הרי יש בזה איסור של לא תעשו אגודות אגודות. כאן מתגלה בעומק כל הצירוף שהוא מוכרח להצטרף לעשרה, ועל זה באה עומק שאלת

אבל יתר על כן יש עוד הבחנה שמחברת את כל ישראל, וזה פורים עצמו. על אף שבימי הפורים השתא יש חילוק בין זמן עשיית הפורים, חלקם עושים פורים בי"ד וחלקם בט"ו, אבל מה המהות של ימי הפורים? קריאת המגילה, מתנות לאביונים ומשלוח מנות איש לרעהו. מהו יסוד המצווה של משלוח מנות? להרבות אהבה ושלוש, "דברי שלום ואמת" (אסתר ט ל), זה מהות המגילה וזה מהות עבודת היום. נמצא שמדין פורים מה מתגלה? החיבור והאחדות של כל הכנסת ישראל.

א"כ יש כאן שני מהלכים של גילוי אחדות בפורים, מהלך ראשון של האחדות מתגלה בצום בי"ג, תענית יום קהילה לכל היא; ומהלך נוסף של האחדות הוא אחדות מדין הפורים עצמו. מיד נפתח את עומק הדברים, ורק נחזור ונאמר שלפי"ז ברור למה הגמ' דנה בנושא של לא לעשות אגודות אגודות דווקא בענייני קריאת המגילה, כי קריאת המגילה היא גם כן סוג של אחדות.

איפה מתגלה בעומק שקריאת המגילה היא גם סוג של אחדות? הנקודה הכי פשוטה היא שבאים לבית הכנסת לשמוע מגילה. מגילה בזמנה נקראת ביחיד, אבל שלא בזמנה לא נקראת ביחיד, נמצא שמי שקורא מגילה בי"א, י"ב וי"ג שזה

אם אגודות אגודות נאמר באותה עיר עצמה, אבל אם בני הכפרים נכנסים לעיר הם לא נקראים חלק מן העיר, ועל זה אין איסור של לא תעשו אגודות אגודות. אפשר להרחיב בנקודה הזאת עוד, אבל הזכרנו רק מה התשובה למעשה לשאלת הגמ'.

(שאלה: האם אפשר לומר שבפורים שהדר קבלוה אז זה היה כמו במתן תורה של כאיש אחד בלב אחד?)

תשובה: בוודאי, ודאי חוזר ומתגלה בזה נקודת האחדות, רק אם זה באונס אז חסר בנקודת האחדות, אם זה ברצון ובאהבה אז מתגלה שלימות נקודת האחדות, (מדויק).

הגמ' שזה נקרא אגודות אגודות. להשלמת הדברים, למעשה על השאלה למה אין כאן אגודות אגודות אין תשובה ברורה בדברי הגמ', הגמ' רק אומרת שבעיר אחת יש דין שאסור לעשות אגודות אגודות, ובשני ערים מותר לעשות אגודות, והתוס' שואל ואם תאמר מה תירץ במגילה, שהרי בני הכפרים שקוראים את המגילה ב"א, י"ב וי"ג, קוראים אותה בעיר, וא"כ יש כאן אגודות אגודות, ומחדש תוס' שהם היו קורים את זה במקום הכפר עצמו, ולא בעיר. יש עוד תירוץ שעולה מתוך דברי הראשונים, זה תלוי במחלוקת אביי ורבא בגמ'

כח האחדות בפה

שיאכל אותם בסעודה עצמו, זה לא כמו שנוהגים רוב העולם, ויתר על כן מבואר בחלק מהפוסקים שעיקר המצווה הגמורה של משלוח מנות היא לא לשלוח לו מנות, אלא להזמין אותו לאכול על שולחנו יחד עמו, ואז הוא נותן לו מפתו ואז נעשה צירוף של הסעודה ומשתה היין בבחינת גדולה לגימיה שמצרפת, הוא בא לאכול אצלו.

א"כ מונח כאן שני שורשים עמוקים לנקודת כוח האחדות. אנחנו עוסקים בשורשי הגדד, פתחנו בראשית הדברים שיש גדוד שמתגלה בגד שהוא גדוד של מלחמה, באופן של מלחמה דקדושה; וכנגד זה נאמר

נחזור לענייננו, אז 'גדד' זה סוד ג' המזלות של טבת, שבט ואדר, ועיקר האחדות מתגלה בעיקר במדרגת חודש אדר עצמו שנהפך לששון ולשמחה, שהפירוד נהפך למציאות של אחדות. אחדות מדין 'תענית יום קהילה לכל', ואחדות מדין ימי הפורים עצמם, ובעיקר משלוח מנות איש לרעהו שמחבר את עם ישראל יחד, דברי שלום ואמת.

לפי"ז יש כאן דבר והיפוכו, יום תענית לכל, אז מה עומק נקודת הדבר שמחבר? צמצום התענית. ואילו נקודת החיבור במשלוח מנות זה בסעודה, הרי עיקר מצוות משלוח מנות זה לתת לו את צרכי הסעודה,

במלחמה זהו הכוח המאחד. גם בתענית אסתר נאמר "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום", הם בעצם עשו תשובה, תפילה וצדקה, יום ה"ג זה זמן תפילה, זמן של תענית הוא זמן של תפילה. אז נמצא שמצד המלחמה עצמה מה מתגלה? אגודות אגודות דמלחמה, אבל מצד התפילה שבמלחמה מה מתגלה? חיבור ואיגוד של כולם בבת אחת. זה בעומק המדרגה שמתגלה ב"ג עצמו 'אגודה אחת', מצד הצרה שהם היו בה זה מטבע הלשון בסליחות שאומרים "אגודים בצרה לשפוך תחינה", זהו החיבור של כולם יחד לא מכוח המלחמה עצמה אלא מכוח התפילה. במלחמה עצמה הם עדיין אגודות אגודות באופן דמלחמה, אבל מה מצרף את כולם לאגודה אחת במלחמה, כוח התפילה, "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש", התפילה צירפה את כל הכנסת ישראל יחד בשלימות, זו מדרגה אחת שנמצאת בפה, שהיא תפילה.

מאידך כח הצירוף במשלוח מנות איש לרעהו אמנם מתגלה בפה, כמו שהזכרנו קודם לכן שהתכלית של משלוח מנות מה הוא? שהוא יאכל אותו בסעודה, אז זה גם מתגלה בפה, אבל איזה חלק מתגלה בפה? אכילה, ועד המדרגה של משתה היין שמאחדת, שגדולה לגימה שמקרבת את הלבבות. נמצא שיש כאן שני מהלכים עמוקים, האם ה'אגודה' זה

"לא תתגודדו", לא לעשות אגודות אגודות שמצד אחד יוצרות מציאות של חיבור ומאידך יוצרות מציאות של נפרדות, והשלימות דתיקון הוא שיהיה "אגודה אחת בלבב שלם". כאשר מתגלה הכח לאגד את הדבר ביסוד מדרגת חודש אדר, אז האיגוד שמתגלה מדין ה"ג מה הוא, בשורשו מה הוא היה?

זעקה וצעקה של מלחמה, אבל עד עכשיו הסברנו שמלחמה דקלקול זהו אגודה דקלקול, ומלחמה דתיקון דהיינו מלחמת מצווה זה אגודות דתיקון, אבל זה 'אגודות אגודות' דתיקון, איפה מתגלה במלחמה 'אגודה אחת' דתיקון? לא בנצחון במשלוח מנות, אלא בתוך המלחמה עצמה איפה מתגלה אגודה דתיקון? (תשובה של אחד מהמשתתפים בשיעור: בכיזה לא שלחו את ידם, אף אחד לא נגע בכיזה זה אחדות.

תשובת הרב: זה לא במלחמה עצמה אלא בתוצאת המלחמה, ובנוסף זה בהעדר גמור של פעולה, ודאי שיש כאן ניצוץ של נקודת האחדות, אבל גם לא כולם נלחמו.

שאלה: אולי בעמלק שזה מלחמה לשם שמים?)

נחמד מעט יותר, במלחמה בעמלק הרי מקרא מלא כתוב "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש" (שמות י"ב), ויהי ידיו אמונה אומר רש"י מדברי חז"ל בתפילה, א"כ נקודת התפילה

של חציו לכם בכוח האכילה.

א"כ בפה מתגלה גם חציו לה' וגם חציו לכם, חציו לה' זה כוח הדיבור, דיבור דתורה או תפילה אבל היינו הך בשורשם; וחציו לכם זהו כוח האכילה. אבל העומק שמתגלה בימי הפורים הוא לא שחציו לה' וחציו לכם כפשוטו, שזה חצי אחד וזה חצי שני, אלא מה מתגלה בעומק בימי הפורים? הצירוף של הצום המאחד עם האכילה המאחדת, שניהם מצטרפים יחד. זה בחינה אחת בשחוק שמתגלה בחודש אדר בכלל ובימי הפורים בפרט, השחוק בא ומצרף את האכילה והצום יחד.

חיבור האכילה והצום במדרגת 'שחוק'

ניתן דוגמה בהירה לדבר מהו השורש של זה, כידוע עד מאוד שורש המילה 'שחוק' בלשון הקודש הוא או מלשון שחוק, או מלשון שחיקה - שחיקת סממנים. אז ראשית כל חודש אדר שהוא בבחינת ריח 'מר דרור' זה גילוי של שחיקת סממנים, זה השחוק שמתגלה בחודש אדר מדין שחיקה. אבל ישנה בחינה נוספת של 'שחיקה' בחודש אדר, הגמ' דורשת (חגיגה יב:) שישנם שבעה רקיעים, ואחד מהרקיעים נקרא שחקים, אומרת הגמ' מה הוא שחקים, ששחקים שם מן לצדיקים.

נתבונן, אדם שאכל מן ביום הכיפורים, יש לזה שם 'אכילה' או

במדרגת תפילה, במדרגת י"ג מדרגת תענית צום שמצרף את כולם; או שזה במדרגת אכילה שנחו מאויביהם ומשלוח מנות איש לרעהו שמצרף את שניהם יחד.

להבין עמוק, הזכרנו פעמים רבות את הכוחות המתגלים בפיו של האדם, כאן הזכרנו תפילה ואכילה, אופן נוסף הוא נשיקה, והאופן הנוסף הוא שחוק. לערכין דידן, כידוע עד מאוד החוש שמתגלה בחודש אדר הוא חוש הנקרא שחוק. אז מצד אחד מה הכוח המצרף של חודש אדר ובעיקר יום י"ג? כוח התפילה שבפה, ומאיך מדין י"ד וט"ו משלוח מנות איש לרעהו מה הכוח המצרף? כוח האכילה שבפה, אז יש כאן דבר והיפוכו - צום ואכילה, והשחוק מצרף את שניהם יחד. ידועים דברי הגר"א שיום הכיפורים ופורים הם מועדים מחוברים יחד אהדדי, על כל מועד נאמר כהגדרה כוללת חציו לה' וחציו לכם, אומר הגר"א איפה מתגלה חציו לה' וחציו לכם ביום הכיפורים? אז יש מהלך אחד שזה מתגלה בתשיעי ועשירי, לאכול בתשיעי ולצום בעשירי; והאופן הנוסף אומר הגר"א 'יום כיפורים כפורים', ביום הכיפורים מתגלה הצד של דברי הצומות וזעקתם תענו את נפשותיכם, ושם מתירים להתפלל עם העבריינים מכוח הצירוף שמתגלה בקטורת בבחינת מר דרור-מרדכי, ומאיך ביום הפורים מתגלה החלק

אבל בשורש המן בודאי אין בו לא אכילה ולא שתיה וצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, זה שוחק מן לצדיקים.

וא"כ בעומק מתגלה בחודש אדר מדרגת השחוק במדרגת האכילה, שמצד אחד יש לה שם של אכילה, ומאידך זה נקרא "תענו את נפשותיכם" (ויקרא טז כט). הדוגמה השורשית לכך זה מה שכתוב כל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, זה הגילוי שתשיעי מה אני מקיים בו? גם אכילה וגם עינוי, כל האוכל בתשיעי כאילו התענה, וכך גם ביום הפורים אני מקיים אכילה ועינוי, רק ביום הכיפורים באיזה אופן זה מתגלה? תחילה אכילה בתשיעי ולאחר מכן עינוי בעשירי, ואילו ביום הפורים קודם כל יש תענית בי"ג ולאחר מכן אכילה בי"ד וט"ו. כלומר, כל פעם עיקר הדבר מתגלה בו ביום, והכוח המתווסף אליו מתגלה יום קודם.

מ"מ ההגדרה ברורה, שורש מדרגת חודש אדר שהזכרנו במדרגת כוח האחדות שמחברת את כולם מדין הי"ג במדרגת דיבור ותפילה שבפה, ומדין י"ד וט"ו זה מדין האכילה שבפה, והשחוק שמתגלה בימי הפורים מצרף את המדרגה של התענית של כוח הדיבור שבפה יחד עם המדרגה של גילוי של כוח האכילה, החיבור הזה יחד הוא במדרגה של שחוק.

שמה אין לזה שם 'אכילה'? אז ודאי שהסברא הפשוטה היא שזה נקרא אכילה, הפוסקים (החיד"א ועוד) הרי דנו מה מברכים על המן, המוציא לחם מן השמים או המוציא לחם מן הארץ, וא"כ בפשטות יש לזה שם של אכילה. אבל הרי היו אנשים שבאו והתלוננו על המן, ואמרו "ונפשנו קצה בלחם הקלקל" (במדבר כא ה), אז אם הם תפסו שזה לחם קלוקל לשיטתם מצד הקלקול לא צריך לברך על זה, שהרי אדם שאוכל דבר שאינו ראוי לאכילה אין לזה שם של אכילה והוא לא מברך, וא"כ גם לגבי תענית זה לא נקרא שהוא אכל, לפי שאין לזה שם אכילה.

בעומק כתוב כאן שאותו שורש של 'שוחק מן לצדיקים' מתגלים שני הצדדים, יש בו בחינה של אכילה, ויש בו בחינה שאין לו שם אכילה, ונבאר. הגמ' דורשת המן מן התורה מנין, "המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת" (בראשית ג יא), וכנגדו בתיקון מתגלה "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות טז ד), כדברי רבותינו שזה מגביל להדדי. ולכאורה המן שירד מהשמים שהוא במדרגת שחוקים ששוחק מן לצדיקים לעתיד לבוא, הרי כידוע עולם הבא צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, ואין בו לא אכילה ולא שתיה, אז מה זה שוחק מן לצדיקים? אלא ודאי שכאן בעולם המן התגשם והיה לו דין של אוכל,

שהיא פרשת ויהי בנסוע הארון. יש תורה שבכתב ויש תורה שבע"פ, התורה שבכתב מצרפת את כל התורה כולה, ותורה שבע"פ כפשוטו נאמרת רק בפה. איפה מתגלה שורש של הפה בתורה שבכתב? כשיש פרשה לעצמה בתורה שבכתב זה השורש לבע"פ, כי בפה הרי אי אפשר לומר את הכל בבת אחת, כי אין הפה יכול לדבר שני דברים בבת אחת, אז צורת הגילוי של תורה שבע"פ זה עוד פרשה ועוד פרשה. לכן לחד מ"ד במסכת גיטין ניתנה התורה מגילה מגילה, ולמ"ד שני חתומה ניתנה. ברור לכל בר דעת שמגילת אסתר איפה השורש שלה בתורה? במגילה מגילה ניתנה, משם שורש מגילת אסתר. עכשיו לפי זה פ"ה תיבות שזה פרשיה קטנה שבתורה, אז מה מונח בזה? כמוכן פ"ה אותיות פה, אבל מונח פה שדבר תורה שבכתב נמצא קבוע במקומו, לעומת כך דבר תורה שבע"פ מה המהות שלו? הוא מתנועע, כך צורת הדיבור שהוא פורח לאויר העולם, הוא מתנועע.

ידועים דברי חז"ל שכאשר נשתברו הלוחות היו אותיות פורחות באויר, מה הגדרת הדבר? הם הפכו מתורה שבכתב לתורה שבע"פ, זה נקרא אותיות פורחות באויר. כאשר האדם מדבר האותיות מופרחות לאויר העולם, זה הופך להיות תורה שבע"פ. א"כ פ"ה תיבות הללו הם במדרגת שורש התנועה שלא נשארת במקומה,

הכוח הרביעי שמתגלה בפה הוא נשיקה, איפה נאמר לשון של נשיקה? "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין" (שה"ש א ב), זה ההארה של ימי הפורים, כי טובים דודיך מיין - ישקני מנשיקות פיהו. כוח הפורים מגלה בעומק את כל הכוחות שמתגלים בפה: ביום י"ג מתגלה כוח הדיבור והתפילה; ביום י"ד וט"ו משלוח מנות שעיקרו אכילה, וצירופם יחד זה במדרגה של שחוק. ובעומק האכילה של פורים היא מדין אכילת המן כי זה זכר למחית המן, ובזה מתגלה מדרגה של "כי טובים דודיך מיין", ומדרגת הנשיקה "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין". זהו עומק ההארה במדרגת הפורים שמצרפת את כל הכנסת ישראל יחד.

מגילת אסתר מצרפת תורה שבכתב ותורה שבע"פ

ביתר עומק, הרי בפשטות כאשר באים לצרף דבר, עיקר הצירוף נעשה כשהוא נמצא במקומו, אז הוא נמצא בנקודת צירוף, משא"כ כאשר הוא נד ממקומו, על דרך כלל דבר שנד ממקומו ומתנועע הוא בתנועת פירוד. ידועים דברי הגמ' במסכת שבת לגבי דיני דליקה בשבת שמותר להציל ס"ת בשבת, והני מילי שיש לו דין של ספר תורה, אומרת הגמ' כמה אותיות יהיה בו ויהיה הדין שמצווה להציל אותו בשבת? שיהיה בו שמונים וחמש אותיות, אומרת הגמ' מהיכן ילפינן, מפרשה קטנה שבתורה

שכתבוני לדורות שבסוף כתבו הוא הסוף של תורה שבכתב, היא הממוצעת בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, ולכן שורשה בפרשת ויהי בנסוע הארון שהיא שורש תורה שבעל פה, פ"ה אותיות כמו שהוזכר, שם שורש מגילת אסתר. זה מה שהזכרנו ששורש המגילה הוא למ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה.

כעת נבין דבר נפלא מאוד, אחרי שנתבאר בס"ד ששורש כל ההארה של מגילת אסתר שורשה בתורה שבע"פ, תורה שבע"פ באיזה אופן היא באה? היא לא נקראת בבת אחת, היא נקראת בזה אחר זה, בכתב הכל קיים בבת אחת, אבל בע"פ הפרשיות נקראות בזה אחר זה. זה העומק הנפלא מדוע מגילה נקראת בי"א, י"ב, י"ג, י"ד וט"ו, הרי הסברא נותנת שכולם יקראו בבת אחת, ובכל זאת המגילה נקראת בימים שונים, וגם כיום מגילה נקראת בי"ד וט"ו, ובעומק מדוע היא נקראת בשני ימים? כי אם היה לה רק דין של תורה שבכתב מתי היא היתה צריכה להיקרא? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ וממילא צריך לקרוא אותם באותו זמן, כולו מדרגה של תורה שבכתב; אבל הארת מגילת אסתר שורשה במגילות ניתנה, שורשה בפרשת ויהי בנסוע הארון שהוא שורש גם לתורה שבע"פ, אז מה נתחדש כאן? המציאות הזאת שהאדם יכול לקרוא את המגילה עוד

התורה שבכתב היא במקומה, תורה שבע"פ איננה במקומה. כתב בספר וחתום למען יעמדו ימים רבים זה דבר קבוע; לעומת זאת דבר נמסר מדור לדור בע"פ הוא מתנועע, הוא נע מדור לדור.

לפי"ז עכשיו בעומק, פרשת ויהי בנסוע הארון שמסודרת בתורה, אומר רש"י עשה לה נו"ן בתחילתה ובסופה, על שם כן זה נקרא ויהי בנסוע הארון, כלומר זה משורש האות נ' ששורש האות נ' מבטאת תנועה, לכן עשה לה נ' בתחילתה, אבל גם עשה לה נ' בסופה, איזה נ' בסופה? זו נ' הפוכה. לפי"ז להבין ברור הרי אסתר זה סוף תורה שבכתב ולכן ניתנה להיכתב, ותחילת תורה שבע"פ, אז בעומק באיזה פרשה היא מושרשת? ביהי בנסוע הארון.

א"כ מהו השורש של כל תורה שבעל פה בתורה שבכתב? פרשת ויהי בנסוע הארון, ואסתר סוף תורה שבכתב ותחילת תורה שבע"פ, היא ביקשה כתבוני לדורות, ולא הסכימו חכמים עד שמצאו לה סמך מן המקרא. אז ברור שאם היא סוף תורה שבכתב ותחילת תורה שבע"פ, בתחילה מה הם סברו? שעיקר הגילוי של אסתר הוא תחילת תורה שבע"פ, ולבסוף מצאו לה סמך מן התורה שהיא תהיה גם כן סוף תורה שבכתב, ובעומק היא ממוצעת בין שניהם. הסלקא דעתך הוא הצד אחד של תורה שבע"פ שלה, והמסקנא

יום ועוד יום.

שבעל פה היא הופכת להיות מדרגת אגודות אגודות, כמו במדרגת תורה שבעל פה שהיא נמסרת חלק וחלק, והיא לא נמסרת כולה בבת אחת. זה העומק הפנימי של מגילת אסתר שנקראת אגודות אגודות.

שורש 'גידים' בעם ישראל

חידדנו בס"ד את שורש מציאות הגילוי של מדרגת מגילת אסתר, ששורשה מצד אחד במדרגת האגודה, ומצד שני במדרגת "לא תתגודדו".

לפי זה נבין עכשיו את עיקר פשוטו של הפסוק, "לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת" (דברים יד א), זה נאמר על דין של מת שאסור לקרוח ולגדד עליו. אז ידועים דברי חז"ל שכאשר בא המן וביקש להשמיד ולהרוג את כל היהודים, אמר לו אחשוורוש קרחה אתה עושה במלכותי, יהיה מקום קירח, אמר לו מפוזר ומפורד בין העמים, הם לא נמצאים במקום אחד.

במקביל לכך אם כן נאמר לשון האיסור "לא תשימו קרחה בין עיניכם למת. הזכרנו בתחילת הדברים כפשוטו מהו לא תתגודדו? אל תעשו חריץ, כלומר עומק, אומרים חז"ל כידוע עד מאוד משל המן ואחשוורוש למה הוא דומה לתל וחריץ, אחד היה לו תל שזה המן שהיה לו עשרת אלפים ככר כסף, ואחשוורוש היה לו חריץ, מה שהתגלה אצל אחשוורוש שמכוח כך היה צריך להיות כל הגזירה כולה

יש הרי דין מיוחד במגילת אסתר, שכאשר האדם קורא מגילת אסתר הוא יכול לקרוא את רובה מן הכתב ומיעוטה בע"פ. יש בפרשת המלך שהוא היה קורא בע"פ מדין טירחא דציבורא, אבל במגילת אסתר ביסוד דינה נאמר שהרוב צריך להיות בכתב והמיעוט יכול להיות בע"פ, כלומר מונח כאן ההגדרה שיש לה גם דין של כתב וגם דין של בע"פ.

מצד ההבחנה הזו אנחנו מבינים את עומק שאלת הגמ' דווקא על מגילה, שנאמר לא תתגודדו אל תעשו אגודות אגודות. הסברנו שתורה שבכתב היא לא אגודות אגודות אלא היא צריכה להיות אגודה אחת, כמובן שגם תורה שבכתב היא לא אגודה אחת כידוע שיש מנהגים שונים מה כותבים במילים פצוע דכא ועוד, אבל ביסוד הדבר תורה שבכתב צריכה להיות אגודה אחת, כשניתנה תורה שבכתב באיזה אופן היא ניתנה בשורשה בהר סיני? הכל בבת אחת. תורה שבעל פה יוצרת הרי את כל המחלוקות כולם, היא אגודה אגודה, אומרת הגמרא איך עושים מגילת אסתר? קוראים אותה בנפרד. כלומר, יש בה אופן שהיא אגודה אגודה. ובעומק לפי מה שנתחדד עכשיו הדברים ברורים מאוד, מצד אחד היא תורה שבכתב והיה ראוי לקרוא אותה באותו יום, אבל מצד היותה תורה

באגודה, מצוין, אמת.

שורש יציאת מצרים נוגע ל'הגדה' לפרעה, וביחס הזה יש מצות והגדת לבנך כנגד מה שהוגד ע"י עמלק לפרעה בפרטות ללשון הגדה, אבל בעומק זה הגדה מלשון ניגוד מספרים את ההגדה וכו'. אמת.)

נחזור לענייננו, שורש כל בן בנו של קראו שהוא שורשו בעמלק, הוא הגיע ממי שנוגע בגידם של ישראל. מה עיקרו של עמלק בדברי חז"ל? באחד מן הלשוניות, שהוא זורק מילותיהם של ישראל כלפי מעלה ואומר לו הי לך מה שבחרת.

אות ברית קודש נקרא בלשון חז"ל פעמים רבות בסתמא גיד. אנחנו עוסקים כאן בשורשי 'גד', רש"י אומר שאחד מהשורשים של המילה גד זה מלשון חיתוך, איזה חיתוך? שנולד מהול. אז מה עמלק עושה? הוא לוקח את אותו כוח של הערלה שנעשה מחותך מכוח גד, וזורק אותו כלפי מעלה. ובעומק, כאשר עמלק מנסה לגעת בישראל הוא בא לגעת ב'גידים' של ישראל, זה מי שיש לו חריץ ויש לו תל, ועמלק מנסה להכניס את התל בחריץ, כלומר לגעת בעומק החריץ, בעומק הגיד של בני ישראל. אז איפה הוא מנסה לגעת? הוא מנסה לגעת בשס"ה גידים שזה

בבחינת "וימלא המן חמה" (אסתר ג ה) מלשון חִמָּה, שנת חמה היא שס"ה ימים, ועל זה נאמר וימלא המן חמה,

זה בחינת תתגודדו, שעושים חריץ, אבל יתר על כן חודד מהו החריץ, עד איפה מגיע אותו חריץ? הוא מגיע עד הגידים.

נתבונן, המן היה בן בנו של עמלק, חז"ל אומרים שמה שנאמר ביציאת מצרים "ויוגד למלך מצרים כי ברח העם" (שמות יד ה), מי הגיד לפרעה כי ברח העם? עמלק. כלומר, עמלק הוא הגידים דקלקול. כל הגדה נקראת הגדה מלשון גידים, וביחס דידן שהוזכר השתא עמלק 'מגיד' לפרעה שברח העם, אז הוא מתחיל כבר לגעת בגידים של בני ישראל. הרי מה נאמר במצות קרבן פסח? "ועצם לא תשברו בו" (שמות יב מז), מאיפה השורש של עצם לא תשברו בו? כי הכל מחובר בגידים, זה העצמות שכולם מורכבים, עד הגדרת הדבר של החיבור הגמור שעל זה נאמר "ועצם לא תשברו בו". הוזכר פעמים רבות מאוד "ארור המן" ו"ברוך מרדכי" בגימטריא 'שבר', אז השורש של אותו דין נוגע שזה מגיע לגידים וזה נוגע בעצם, שעליו נאמר עצם לא תשברו אלא "לכלב תשליכון אותו" (שמות כב ל), שזה בבחינת עמלק - בחינת כלב, כידוע מאוד.

(שאלה: פסח גם אוכלים אותו באגודות?)

תשובה: נכון מאוד, אגודת אזור, ואגודה של קרבן פסח מה שהם טבלו בדם בקרבן מצרים, וכל פסח נאכל

את זה? "להשמיד להרוג לאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד" (אסתר ג יג), זה האיסור לא תתגודדו שנאסרנו בלא תעשה.

המן ניסה לגעת בגידם של ישראל ולהביא אותם ממקום הגיד הזה למקום המוות הגמור של לא תתגודדו על מת, הוא רצה לנגוע במציאות של גידים של מת. זה עומק כוחו של המן, כוחו של עמלק. וכאשר הוא ניסה לפגוע בהגיד הכולל שהוא הגיד של האות ברית קודש שהוא כוח החיבור באדם, כאן נעשה דבר והיפוכו, כידוע אות ברית קודש נאמר בו מטבע לשון 'טוב', על משה נאמר "ותרא אותו כי טוב" (שמות ב ב) מלמד שנולד מהול וכמו שהרחיבו רבותינו טוב בבחינת אות ברית קודש, וג"כ 'טוב' ו'גיד' עולים בגימטריא שווה - י"ז.

לפי זה נבין את דברי הגמרא, שהמגילה נקראת בחמישה ימים הללו, אומרת הגמרא "ואימא שיתסר ושיבסר? כתיב ולא יעבור". מה הס"ד שאפשר לקרוא עד י"ז? זה מה שהסברנו עכשיו שההארה של הגיד מגיעה עד י"ז, ולכן חשבנו שאפשר לקרוא את המגילה עד י"ז בחודש.

אם כן עמלק ניסה לגעת בגידם של ישראל ולהפוך אותם למתים בבחינת לא תתגודדו ולא תשימו קרחה כמו שהזכרנו, הוא בא לעשות קרחה בישראל, והוא בא לתת עשרת אלפים כיכר כסף ולגעת בגיד, זה עומק

שהוא לא מצליח לגעת בגידים של ישראל. המן ניסה לגעת במדרגת אות ברית קודש, ולכן כידוע מורחב פעמים רבות מאוד ששורש מדרגת הפורים הוא במדרגת מילה, 'מגילה' אותיות ג' מילה, ג' ערלות שמסירים במילה. ועיקר הנס נעשה בשושן הבירה, שושן מלשון ששון, ועל זה דורשת הגמרא "וששון זו מילה". אלו דברים יסודיים וברורים במדרגת ימי הפורים.

ואם כן עמלק נתגלה בו השורש של ההגדה דקלקול "ויגד וכו' כי ברח העם", ובזכות מה בני ישראל יצאו ממצרים? בזכות יוסף, עד שלמות היציאה בקריעת ים סוף, שהים ראה ארונו של יוסף ונבקע. שורש היציאה הזאת הוא במדרגת האות ברית קודש, קילקול דעשרה טיפים, וכבר הוזכר שיוסף כאשר הוא קלקל בעשרה טיפים הוא קלקל ב'גד' של ההמשכה, והי' נפל, זה הפך להיות גיד דקילקול, גדי זה השורש דקלקול שהתגלה אצל יוסף. והקלקול הזה דהמן חוזר ומתגלה עכשיו בסוגיית ימי הפורים, מאותו שורש של הגדה של עמלק שהתגלה במציאת מצרים, ויש נגיעה בגיד של בני ישראל מכוחו של עמלק כמו שנתבאר, ניסה גם המן לגעת עוד פעם בגידם של ישראל. ודייקא מה שנאמר "לא תתגודדו על מת, שהמן רצה לגעת בגיד של ישראל כשהם מתים. ובאיזה אופן הוא רצה לעשות

עצם הקריאה במגילה, אבל עכשיו יש פנים נוספות לדבר, מהו 'קריאתה זו הילולא'? מה שאפשר לקרוא אותה בי"א, י"ב, י"ג, י"ד וט"ו - זה גימטריא הלל, זה הילולה, זה בא לבטא את המהות של ההילול שבדבר, שאפשר לקרוא אותה בכל הימים שעולים כמניין הלל, זה גוף ההילול שמתגלה בקריאת המגילה.

וההילול הזה כנגד מה הוא בא? כנגד הגידים שהמן בא לעקור כמו שהוזכר, וכשאנחנו קוראים את המגילה אנחנו קוראים אותה מדין ההגדה של "והגדת לבנך", שזה שורש מציאות הדבר של האור שמתגלה בימי הפורים, כוח האיגוד כנגד הגידים של נקודת הפרדה. אבל כמו שהזכרנו קודם לכן זהו רק גילוי חלקי כנגד הגידים דקלוקול שהוא בא לגעת בהם, נגד כך אנחנו קורים בכל הימים הללו שעולים למנין ס"ה, כמו שנתבאר.

מהותו של המן. ועכשיו כשנעשה נס ההצלה, כנגד כך אנחנו עושים פירסומי ניסא וקוראים את המגילה, כמו שאומרת הגמרא שקריאתה זהו הילולה, זהו פרסום הנס. ומה מתגלה בקריאת המגילה במשך כמה ימים? קריאת המגילה בכל הימים של הגידים באה לתקן את כל גידי בני ישראל, לתקן את כל קומת הכנסת ישראל, ובאופן כזה שהופכים את הדבר לקריאת מגילה מתגלה בו האופן של ההגדה.

הגמ' אומרת שבהקבלה לפסח שיש דין לפרסם את הנס על ידי והגדת לבנך, בפורים אנחנו מפרסמים את הנס ע"י קריאת המגילה, קריאתה היא הילולה. 'הלל' בגימטריא ס"ה, שזה הגימטריא של כל הימים שהמגילה נקראת בהם - י"א י"ב י"ג י"ד ט"ו, וזה גם הגימטריא של שם אדנות כידוע עד מאוד. נמצא שבפשטות 'קריאתה זו הילולא' זה

מדרגת הרצון למעלה ממדרגת הדעת

מלכויות זהו מכוח אחשוורוש שמלך בכיפה, אלו שני הדברים שמעכבים. בימי הפורים מתגלה הבחינה הזו של "כרצון איש ואיש" (אסתר א ח), כידוע ככה היה בתחילת סעודתו של אחשוורוש, "כרצון איש ואיש", ומיהו "איש ואיש"? אומרים חז"ל, אלו המן ומרדכי, בתחילת הדבר נעשה רצון

אבל יתר כן, תכלית ימי הפורים מה היא? "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". הגמ' בברכות אומרת (ג): "גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך אלא שאור שבעיסה ושיעבוד מלכויות מעכב", עיקר הגילוי של שאור שבעיסה שייך למצרים ולפרעה; והגילוי של שיעבוד

המדרגה העליונה של הרצון, ללא כל המעכבים.

אלו דברים ברורים, עיקר החיבור הגלוי הוא מכוח מדרגת הדעת בבחינת 'משה' רבינו שהוא כידוע בגימטריא 'דעת', משה רבינו הוא בבחינת רעיא מהימנא, מה הוא רועה נאמן? שמצדף את כולם יחד, אבל זה צירוף מאיזה מדרגה? ממדרגת הדעת, ואילו מדרגת הרצון היא למעלה מכך, ידוע עד מאוד ש'רצון' עולה בגימטריא למנין 'משה' עם הכולל, ובלשון אחרת והיינו הך, רצון הוא אחד למעלה ממדרגת משה, ומשה הוא הארת הדעת שיונקת מן הרצון, כמו שמובא להדיא בדברי רבותינו.

לפי זה מה מתגלה בימי הפורים למעלה ממדרגת משה? משה איגד את כל בני ישראל והוציא אותם ממצרים לפני מתן תורה של לוחות ראשונים, ולאחר מכן לוחות שניים הביאם משה, ומכוח מה הוא הביא אותם? מכוח מדרגת הדעת, "אתה הראת לדעת כי השם הוא האלוקים אין עוד מלבדו" (דברים ד לה) וכדו', אלו פסוקים מפורשים.

אבל כשמתגלה בימי הפורים שהדר קבלוה באהבה בימי אחשורוש, אז במקום באונס הם קיבלו ברצון, זה המדרגה של קבלת התורה של ימי הפורים שהיא למעלה ממדרגת משה, שמשה הוא בבחינת דעת,

כנגד רצון, רצון המן כנגד רצון מרדכי; על זה אומרים מלך שוטה היה, איך הוא יכול לעשות את רצון כולם.

אבל כאשר התחילה מפלתו של המן כבר לא נתגלה "כרצון איש ואיש", אלא כרצון איש אחד בלבד, "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" (אסתר ח ד), "כי האיש מרדכי הלך וגדל" (אסתר ט ט), אז מתגלה רק הרצון של "רצוננו לעשות רצונך", וזהו הגילוי של "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". מצד מדרגת חכמה בינה ודעת, על זה נאמר שכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונים; אבל מצד המדרגה שלמעלה ממדרגת הדעת מה מתגלה? רצונך בלבב שלם.

לפי"ז נבין בצורה נפלאה מאוד, עיקר עבודת היום של פורים היא "לבסומי בפוריא עד דלא ידע", מה מתגלה ב"עד דלא ידע"? שהאדם עולה לרצון שלמעלה מן הדעת, ושמה מתגלה "רצוננו לעשות רצונך". למעלה מן הדעת אין את השאור שבעיסה שמעכב, כי השאור שבעיסה זה שורש של עץ הדעת כידוע עד מאוד; ואין גם את ה"שיעבוד מלכויות", לפי שהוא למעלה מן הדעת, למעלה ממה שנאמר "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" (בראשית טו יג) שהוא שורש כל שיעבוד מלכויות. מכוח ביטול הדעת של ימי הפורים מתגלה

אלא מדין הרצון, באהבה וברצון, זה מהות המשלוח מנות שניתן באהבה וברצון.

ועדיין במשלוח מנות ישנן שתי מנות, כי עדיין אנחנו במדרגה של "שתים זו שמעתי" (תהילים סב יב), עלינו ממדרגת הדעת, אבל גם ברצון מצד המקבלים, עדיין נשאר מדרגת "שתים זו שמעתי". אבל לעתיד לבוא כשתאיר המדרגה של "אחת דבר אלקים" (שם), אז יתגלה האור השלם שזה לא אור של משלוח מנות איש לרעהו, אלא זה רק מנה אחת בלבד, ואז מתגלה יחידו של עולם.

כידוע עד מאוד 'אליהו' בגימטריא 'כלב', מדרגת כלב דתיקון, הגמ' הרי אומרת כלבים בעיר בא אליהו לעיר, זהו דבר והיפוכו, ובעומק, יש מחלוקת גדולה בחז"ל מאיזה שבט לאיהו בא, ולאחד מהשיטות הוא משבט גד, א"כ אליהו בא לתקן את כל ההארה של מדרגת "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג כד) של האור של הגאולה לעתיד לבוא, והוא יגלה את השורש שבמדרגת אחד. זה מה שביקשה אסתר "הצילני מיד כלב יחידתי" (תהילים כב כא), כי עדיין לא התגלה היחידתי, הכלב מסתיר את היחידתי.

כבר הוזכר ש'אב' ר"ת אב וכן, אבל כשישוב לב בנים על אבותם אז לא יתגלה אב וכן שזה אחד ושניים, אלא יחזור כולו לאחד, ואז יתגלה מה

וימי הפורים הם במדרגת כרצון איש, במדרגת רצון, "שרצוננו לעשות רצונך", מה מתגלה א"כ בימי הפורים? שכוח האגודה שמצרף את כל הכנסת ישראל מה הוא? במדרגת רצון.

כידוע שורש המילה רצון זה השורש של 'רץ', ובהיפוך סדר האותיות זה הופך ל'צר', מלשון "וצרת הכסף בידך" (דברים יד כה), לשון של צירוף. מה צורך ומחבר את הכל? בקלקול זהו "איש צר ואיוב המן הרע הזה" (אסתר ו), הוא צרר את הכל, וע"ז אומרים חז"ל גדול מה שעשה המן הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו להם לישראל. אז הוא חיבר אותם מכוח האיש צר ואיוב, המן היה איש צורך ואיוב, ומכוח הצר ואיוב מה התגלה? הרצון שצורך ומחבר את כל הכנסת ישראל יחד. מצד המן התגלה צד הקלקול של 'צר', אבל הוא זה שצרר אותם יחד, שגרם לחיבור של כל כלל ישראל.

ובאיזה אופן הם נצטררו מדין המן? ע"י התפילה, זה י"ג זמן קהילה לכל היא, זה צירוף של התפילה שהתפללו, כמו במלחמת עמלק שהשורש של המן הוא בעמלק כמו שנתבאר "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש", זה צירוף במדרגת הי"ג. אבל במדרגת י"ד וט"ו במשלוח מנות איש לרעהו, בזה מתגלה מדרגת המשלוח מנות איש לרעהו במדרגה של צורך ומחבר, אבל לא מדין הצר

מדרגת הגדד דתיקון בהארתו השלמה - "היש מספר לגדודיו", כלומר, הגדד הוא לא מלשון גדר וחיתוך, ומלשון גבול וקצבה, אלא מלשון גד של התפשטות והרחבה שאין לה סוף. זו היא ההארה השלימה של אליהו שבא לבשר על הגאולה משבט גד, הוא בא לבשר שאין גדד, אלא הכל זה גד, אור אין סוף המתפשט בלא גבול.

שהגמ' במסכת חגיגה אומרת "היש מספר לגדודיו". עכשיו אנחנו עדיין במדרגה שהא' יורד למטה, בבחינת אלף אלפין ישמשוניה, ולכן עיכב אחשוורוש לבנות את בית המקדש, בדבריו "עד חצי המלכות", אבל מצד מדרגת התיקון "היש מספר לגדודיו", כאן מתגלה המדרגה השלימה של האחד שאין לה גבול וקץ. זה שורש

שו"ת בסוף השיעור

מתחילה באדר ומתפשטת לניסן, בניסן נגאלו בתחילה של גאולה, ובניסן עתידים להיגאל שתחילת הגאולה תתחיל באדר ותתפשט לניסן.

שאלה: איפה מתגלה מדרגת הדעת והרצון במלחמה, למדנו שהמדרגה התחתונה זה התפילה והקב"ה עוזר, והשניה זה בטחון, והשלישי זה האמונה עכשיו הבנתי שמעל זה הרצון?

תשובה: אענה בקצרה על החלק הראשון, ההגדרה הראשונה של השאלה היא ברורה מאוד, במלחמה יש תכסיסי מלחמה שזה חלק הדעת, ויש כל מלחמה שבאה להרוג ולהיהרג שזה עומק הרצון שהוא למעלה מטעם ודעת. רבותינו הרי דיברו על כך, אין הגיון בעומק במלחמה כי הרי אם הוא יהרג מה הוא ירויח מן המלחמה, חייב להיות שמתגלה אצלו רצון שלמעלה מטעם

שאלה: לא הספקנו את הנ' הפוכה? תשובה: נחזור בקצרה, זו ההארה של ימי הפורים שמעיקרא רצו לתלות את מרדכי עליו, ולאחר מכן לתלות את המן, זו נ' שהתהפכה שזה העץ גבוה חמישים אמה.

המשך שאלה: הנ' הראשונה למה היא הפוכה?

תשובה: העומק של ההגדרה זה שזה לא התהפך לאחר מעשה, אלא מראש היא עומדת כולה בהיפוך, וזה ה"יעשו עץ גבוה חמישים אמה", זה עץ שמעיקרא הוא עומד ומתהפך.

שאלה: למה לפי זה בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל, עכשיו בניסן נגאלו זה מדרגת הדעת, ולמה לא עתידים להיגאל באדר?

תשובה: זהו לשון הגמ' הידוע במסכת מגילה שעושים באדר ב' את מצוות החודש מדין מיסמך גאולה לגאולה, אז לא כתוב כאן שהגאולה תהיה כפשוטו בניסן, אלא הגאולה

כהן גדול, והסוגיא הזו שייכת לגיד הנשה, מאותו שורש של משנה-שמן השורשים קרובים, זה גיד הנשה; ויש את השורש של ימי הפורים שזה שייך לאות ברית קודש. בלשון כללית מאוד יש לנו חנוכה ופורים כידוע עד מאוד זה שתי רגלים, ויש את האוב"ק שנמצא באמצע. בפורים מתגלה האות ברית קודש יותר בגילוי מאשר שמתגלה בחנוכה, יש מחלוקת ידועה בדברי רבותינו מה זה רגל ימין ורגל שמאל, אבל כהגדרה כוללת הם מגלים שני רגליים ובאמצע נמצא האות ברית קודש, בפורים מתגלה בודאי האות ברית קודש שהיא שורש לרגל, משא"כ בחנוכה עיקר המדרגה הוא מדרגת הרגל לכשעצמה, זה הגיד הנשה מצד אחד, וזה השורש, ויש את הגיד עצמו שזה האות ברית קודש.

ודעת, הרצון שלמעלה מטעם ודעת זה או נקמה שאין לה הגיון, או שהיא אהבת עמו וכדומה שלכן הוא נלחם עבורם, אבל פנימיות המלחמה היא רצון, ורק חיצוניות המלחמה היא בבחינת תכסיסי מלחמה. עכשיו נכנסים לשאלה איפה האמונה ביחס לרצון שזה בבחינת הכתר שעולה, אז יש את היחס שאם הוא מאמין בדבר הוא מתחבר לרצון, זה כל אמונה בשורשה, ויש את השכל ויש למעלה מן השכל, אז מה מחבר בין השכל ללמעלה מן השכל? הרצון, זו האמונה.

שאלה: (לא הובאה שאלה)

תשובה: נענה בקצרה, נכנסתם לשתי סוגיות, יש את הסוגיא דיעקב אבינו שהוא חזר על פכים קטנים, וזה עיקר הארת חנוכה כמו שדובר בארוכה, סוד ה'פכים קטנים' שמצאו פך שמן אחד חתום בחותמו של

מילון ערכים בארמית אידלי

אמרו (ב"ב, טז, ע"ב) רשב"י אומר, אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא, ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם, תלאה הקב"ה בגלגל חמה. אמר אב"י, היינו דאמרי אינשי, אידלי יומא, אידלי קצירא. ואידלי לשון הגבהה, מלשון דלו עיני למרום, וכמו שפירש רש"י שם, וז"ל, אידלי יומא - הוגבה שמש, כשהחמה זורחת. אידלי קצירא - מיקל החולי, עכ"ל.

וכתב בשלמי נדרים (ח, ע"ב) וז"ל, דיציאת השמש אינו אלא להקל את החולי, כלשון אידלי קצירא, "הורם" והוקל החולי מהחולה, עכ"ל. והוא מפני שכשהשמש עולה פועלת רוח צפונית, וכשהיא יורדת פועלת רוח דרומית. עיין מהרש"א (ב"ב, כה, ע"א, ד"ה ד' רוחות מנשבות). ועיין קהלת יעקב (ערך רפאל). ואפיקי ים (ב"ב, שם). ועד מתי הוא שיעור אידלי יומא, בדרשת מהרי"ט (יתרו, דרוש א) כתב שזהו עד ג' שעות. אולם בפרדס יוסף (בראשית, לב, לב) מבואר שהוא עד חצות, וכן נראה מדברי האפיקי ים הנ"ל. ועיין רבינו גרשום (ב"ב, שם).

וכן אמרו (תמיד, לב, ע"ב) אידלי כוליה עד דמטא לפתחא דגן עדן. וביאר הרא"ש (שם) וז"ל, אידלי כוליה - הלך "למעלה" על שפת הנהר, עד שהגיע לשערי גן עדן, עכ"ל.

ובערוך ערך אידלי כתב וז"ל, אידלי דימא (ברישי המוכר את הספינה, דף עד), פירוש, זה לוייתן (א"ב, בנוסחאות דידן גרסין ארילי), עכ"ל. והטעם שנקרא אידלי, כי כתיב (תהלים, קד, כו) לוייתן זה יצרת לשחק בו. וכתיב (איוב, מ, כה) תמשך לוייתן בחכה ובחבל תשקיע לשונו. ועיין ב"ב (עה, ע"א). ודרך לוייתן לקפץ ולעלות וחוזר חלילה, בחינת דל, וכמ"ש הגר"א (אדרת אליהו, איוב, ג, כב) וז"ל, לוייתן זה יצרת לשחק בו, ר"ל כי השחוק שמחה פתאומית המגיעת לאדם, לכן אנחנו כאשר נבין ונשיג ידיעתו יתברך, ידיעה חדשה בכל פעם בפתע פתאום, יתכן לומר לשחק בו, עכ"ל. וכל השגה חדשה, הוא בחינת עליה, והבן.

ולהיפך דל מלשון ירידה ודלות, וכמ"ש הרמח"ל (תקט"ו תפלות, תפלה קפד) וז"ל, וכמה נשמות קדושות וכמה מלאכים קדושים מזכירים תמיד השכינה לפני המלך, המזכירים את ה' אל דמי לכם, ר"ת אדל, בו וידל ישראל עד מאד, ובעבור עמלק שנטל כוחו של יעקב וגרם לו להיות דל בגלות, עכ"ל. ועיין עוד בדבריו באדיר במרום (מאמר ביאור ז' מלכין).

וכתב בשער הכוונות (דרושי תיקון חצות, דרוש א) וז"ל, תכוין בשם קדוש של ע"ב שמות, ויסע ויבא ויט, והוא אל"ד, ותכוין כי שם זה הוא הלידה (אלד לשון לידה), וגם שם זה העולה בגימט' עם כללותו כמנין לאה, וצריך שתכוון, כי בתחלה לא היה כך, והוא למעלה בפסוק על חומותיך ירושלים וגו', המזכירים את ה' אל דמי לך לכם, ותכוון כי אז היה בר"ת אד"ל, ועתה נהפך ונעשה אלד בסוד הלידה כנזכר, עכ"ל.

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הדעת - ח'

דיקנא

כתב בעץ חיים (שער טז, פ"ו) וז"ל, או"א הם ב' רישין דאתכלילו במזלא, והבן זה, ולכן אינן יכולין להזדווג או"א רק ע"י דעת עילאה, שהוא מזל הי"ג דדיקנא, עכ"ל. ועיין שם משמעון על אתר, ויבואר להלן.

קבלה

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הדעת - דיקנא

בלבביפדיה קבלה

אשר

עץ חיים

עם פירוש בלבבי משכן אבנה

שער דרושי הצלם - דרוש ו'

ושורש דעת זו נתבארה בשער הכוונות (דרושי הלילה, דרוש ח) וז"ל, המשכת השפע הזה, נמשך מדעת עליון דעתיק דאתגניז בין גלגלתא ומוחא דא"א, בסוד אוירא דיתיב על קרומא דאוירא ומוחא, כמבואר אצלינו באד"ז, ומשם נמשך (מתלבש בפה דא"א) עד דעת עליון דלעילא מאו"א, והוא מזלא עלאה דדיקנא דא"א כנ"ל בתחילת הדרוש, ומשם נמשך לדעת דאבא ומשם ליסוד שבו, עכ"ל.

ונמשך יותר לתתא, כמ"ש בשער המצות (קדושים, ד"ה וענין שעטנז) וז"ל, מהיכן נמשך ההוא רוחא שנתן ז"א בנוק' בביאה קדמאה הנקרא דעת, כנודע אצלינו, והנה הוא נמשך מן דעת העליון הנקרא מזלא קדישא דדיקנא דא"א אשר ע"י מזדווגים או"א כנודע, ומשם נוסף כח בז"א, ואז מזדווג בנוק' ונותנו בה, עכ"ל.

ובפרטות יותר כח המזל הנגלה בדיקנא, נגלה הן

במזל נוצר חסד, שהוא תיקון ח', והן ב'ונקה', שהוא תיקון י"ג (ועיין תורת חכם, עא, ע"ב, ודו"ק), כמ"ש בשער מאמרי רשב"י (פירוש האידרא זוטא) וז"ל, אין או"א יכולין להזדווג אם לא ע"י דעת עליון, שהוא מזל דתיקון י"ג והמזל דתיקון ח' דדיקנא דאריך המתפשט ומכסה עליהם והוא כולל את שניהם, ואינון אתכלילו ביה, עכ"ל. ובלשון קרובה לכך כתב בעולת תמיד (שער ק"ש דערבית ושעל המטה, ד"ה החסד) וז"ל, זה הדעת של אבא, גם הוא נמשך מן דעת עלאין שהוא במזל י"ג דדיקנא "הנשפע ממזל שמיני" וכו', והנה מהדעת דאבא נמשך דרך היסוד שבו הנקרא נתיב לא ידעו עיט, ואתגניז ביסוד אמא, עיי"ש.

והבן שיש חיבור בין או"א מכח הארת דעת זו במקור היסוד דאבא הנכנס תוך אמא בסוד זווג היסודות הנקרא ידיעה, ויש חיבור של או"א מכח הדעת שנמצא על גביהם ומזווגם, כמו שמבואר להדיא בשער מאמרי רשב"י (דף נט, ע"א) וז"ל, ובא"א לא יש בו רק ספירת הכתר והחכמה שהם גלגלתא ומוחא סתימאה די ביה. ונמצא כי בין אותה החכמה לזו הבינה (שבגרון) צריך שיהיה ביניהם בחינת הדעת. והנה הוא מזל הי"ג דדיקנא דא"א, וזמ"ש כאן שהם תלת רישין, באופן זה, תרין רישין שהם או"א, וחד דכליל לון, הוא זה המזל הי"ג דדיקנא הנקרא דעת, והוא עליהן וגבוה מהם. וזמ"ש ובמזלא תליין ואתכלילין ביה, כי להיותו גבוה ועליון מהם לכן הם נכללים בו, עכ"ל. ועיין יפה שעה (עץ חיים, שער א"א, פ"ט, אות א).

אולם ז"א יונק דעתו מתיקון ז' של א"א, הנקרא "ואמת" כמ"ש לעיל, וכמ"ש בשער מאמרי רשב"י (בביאור מאמר כי אל דעות ה') וז"ל, דעת עליון דז"א מקורו הוא מתיקון הז' דדיקנא דא"א הנקרא ואמת (ועיין משנת חסידים, מסכת ר"ה, פ"ד, אות א), שיש בו ז' שמות דס"ג והשבעה מילויים לבד של הז' שמות ס"ג הנזכר שהם ז"פ הבל והם ז' הבלים שאמר קהלת נמשכים באימא עלאה ומתגלים בפה שלה, וז"ס תורת אמת היתה בפיהו וכו'. וכשמתכסים תרין מוחין חו"ב דז"א בז"א, מלובשים בנ"ה דאימא, אז גם אלו הז' הבלים נכנסים ונעשים שם בסוד דעת המכריע, עכ"ל.

בלבניפדיה קבלה אשר

כתר

עיין קהלת יעקב (ערך אשר) וז"ל, שלשה ראשונות נקרא אשר, כן כתב המגיד מישרים ויצא. אשר אותיות ראש, שבו ג"ר. אשר ר"ת, אור שלשה ראשונות, עכ"ל. ובפרטות אשר בכתר, עיין רע"מ (פנחס, רכג, ע"ב), ותיקונים (תיקון יג).

רצון. וכתוב על אשר (בראשית, לג, כד) "רצוי אחיו".

חכמה

עיין תיקונים (קכג, ע"א) אהיה - כתר, אשר - חכמה, אהיה - בינה.

כתיב באשר בן יעקב, מאשר שמנה לחמו. ואמרו (פסיקתא זוטרית, ויצא, ל, יג) א"ר לוי, שהיו בנותיהם של שבט אשר נאות כמותו, והיו נשואות לכהנים ומלכים שנמשחו בשמן המשחה בשמן זית.

בינה

עיין זוה"ק (יתרו, סז, ע"ב) אשר הוצאתיך מארץ מצרים, בינה. ועי"ש (ויחי, רמו, ע"א) אתר דכולא מאשרין ליה. ועיין תיקונים (תיקון לג, עד, ע"ב).

דעת

אמרו בזוה"ק, כל עלמא דאתי נקרא אשר, בסוד דעת עליון הדבוק בו. ועיין קהלת יעקב (ערך אשר).

ואשרה, עץ, עץ הדעת. עיין מצודות דוד לרדב"ז (מצוה נב) וז"ל, הם חשבו ליטע אשרה כנגד עץ הדעת טו"ר, עכ"ל. ועי"ש (מצוה תקלה).

חסד

עיין פע"ח (שער עולם העשיה, פ"ג) וז"ל, אביגת"ץ, גימט' אשרה וכו'. והנה אשרה סוד לילית, והבעל הוא סמא"ל, ולכן אביגת"ץ שהוא חסד לאברהם, מכניע אשרה, עכ"ל. ועיין שער היחודים (פרק כ) וז"ל, אביגת"ץ, חסד אברהם מכניע ישמעאל, קליפה המתלבשת בחמור, עכ"ל. ועיין שושן סודות (אות קח, ברכת תקע) וז"ל, ובאו האובדים בארץ אשור, והם בני שם הרומזים לשרי צד ימין, אשור מבני שם כ"ג, ורומז למדת החסד, עכ"ל.

גבורה

אשר, אש-ר. וכתוב (שה"ש, ח, ו) רשפי אש שלהבתיה, ר"ת אשר. והוא נגלה באשרה שלשריפה קאי, כמ"ש

באשר (בראשית, לג, כד) ברוך מבנים אשר.

הוד

נו"ה, הילוך. עיין רש"ר הירש (ויצא, ל, יג) וז"ל, אשר וכו', וקרוב מצד שני לאשור, במובן צעד וכו', נמצאת הוראת היסוד של אשר התקדמות, הליכה מתמדת לקראת עושר גדול בכוחות וסגולות, עכ"ל. ובאשר כתיב (דברים, לג, כד) וטובל בשמן "רגלו".

הוד - יופי ונוי. ואמרו (תנחומא, ויחי, יג) מאשר שמנה לחמו, שבנותיו נאות, שנאמר באשרי כי אשרוני בנות.

ממונו של אדם שמעמידו על רגליו. וכתוב (משלי, ג, יח) ותומכיה מאושר.

יסוד

עיין פע"ח (שער הברכות, פ"ב) דיסוד דבינה נקרא אשר, ויסוד החכמה נקרא ראש.

ועיין ספר המפואר (הקדמה) וז"ל, ושם הנהר השלישי, חדקל - הוא מדת יסוד, מדת הצדיקים וכו'. חדקל הוא תמר הנקרא דקל. הוא ההולך קדמת אשור - רמז בזה שהצדיקים הולכים ומתעסקים בתורה ובמצות בעוה"ז שהוא דרך להשיג להיות נהנים מזיו השכינה, עכ"ל. וכתוב (יחזקאל, לא, ג) הנה אשור ארז בלבנון.

(סוכה, לה, ע"א). ועשוי "מזהב", כמבואר בלקוטי תורה (יתרו) וז"ל, הנוק' הנקראת אשרה היו עושים צורות ירח מזהב, עכ"ל.

רעד. וכתוב (תהלים, מח, ז) רעדה אחזתם שם, ר"ת אשר.

תפארת

משפט. ואמרו (ע"ז, נב, ע"א) דאמר ר"ל, כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשרה בישראל, שנאמר (דברים, טז, יח) שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, וסמך ליה לא תטע לך אשרה כל עץ. ועיין זוה"ק (בראשית, מט, ע"א).

תורה. ואמרו (מד"ר, נשא, י, ח) אשריך ארץ שמלכך בן חורין - אימתי הארץ באשרי, בזמן שמלכה עוסק בתורה.

עיין ספר הפליאה (ד"ה שם האחד פישון) וז"ל, והג', הוא תפארת ישראל ההולך קדמת "אשור", ר"ל ממזרח כנסת ישראל, שהיא מעוטרת ממנו, עכ"ל.

נצה

עיין מקדש מלך (ויחי, רמא, ע"ד) בשם גורי האריז"ל, שאשר בן יעקב הוא מבחינת עקב דנצה דנוק'. ועיין סבא דמשפטים (קד, ע"ב).

ועוד. ברא כרעא דאבוה. וכתוב

נטעיתה, ואפילו לא עבדה, עובר בל"ת על נטיעתה, עכ"ל.

רוח

אמרו (סוטה, ה, ע"א) כל מי שיש בו גסות הרוח ראוי לגודעו כאשירה. ועיין כלי יקר (משפטים, כא, א). ועיין תיקוני זוהר (קט, ע"א) ואיהי אשרה דנטעין אומין דעלמא קדם דמות ע"ז, דאיבא דיליה מוין אשר תדפנו רוח, בזמנא דאתי מלכא משיחא.

נשמה

כתיב (בראשית, מט, כ) מאשר "שמנה" לחמו. שמנה - נשמה. עיין ערך קטן אמא ובינה.

חיה

כתיב (איוב, ב, יא) שלשת רעי איוב, ר"ת אשר. והיינו כי מקור חיבורם היה במדרגת חיה, ולכך חסר אחד את השני באופן של שורש חיותו. וזהו רעי איוב, ודו"ק.

יחידה

אשר - שאר, נשאר א' לבדו, והוא בחינת יחידה. ובה האושר השלם, ודו"ק.

ובדרך רמז, כתיב (בראשית, לז, יד) ראה את שלם, ר"ת אשר. ומדת שלום ביסוד, כנודע.

מלכות

פתח. ועיין רמב"ן (דברים, טז, כא) וז"ל, כל אילן הנטוע על פתחי בית אלהים יקרא אשרה, אולי בעבור שהוא שם דרך מראה אותו לעם יקרא כן, מלשון תמוך אשורי במעגלותיך (תהלים, יז, ה), עכ"ל. ועיין ילקוט ראבוני (שמות, אות יג) בשם המגיד חדש, שאשר הוא במלכות.

ובקלקול הוא אשרה, כמ"ש בזה"ק (בראשית, מט, ע"א) אשה דקלקול, כמ"ש בתולעת יעקב (סוד ד' מינים) וז"ל, ושל אשרה, פסול, יורה על תמורת האשת חילו המאורשת עטרת בעלה, עכ"ל.

ואשר כתיב ביה (דברים, לג, כב) והוא יתן מעדני מלך. ואמרו (תנחומא, ויחי, יג) שבנותיו ראויות למלכות.

ודוד פתח ספרו תהלים באשרי. עיין שוחר טוב (שם).

נפש

מעשה. ואמרו (ע"ז, מח, ע"א) איזו אשרה, וכו', ר"ש אומר כל שעובדין אותה. ועיין רש"י (דברים, טז, כא) וז"ל, לא תטע לך אשרה, לחייבו עליה משעת

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

והרי עתה נתבאר מ"ש בפרשת שלח (דף ק"ע) דעת אתי בו' סטרין וכו', כי התפשטות הדעת בז"א הוא התפשטות הה"ח בגופו על דרך הנ"ל והבן זה: והיינו הדעת דז"א שהיא נשמת ו"ק יש בה ה"ח וה"ג, ועיקר החסדים הם לז"א ועיקר הגבורות הם לנוק', ואולם תחילה הם ניתנים לז"א לצורך נתינתם לנוק', והחסדים שבדעת מתפשטים בגופו. ויתר על כן התבאר שהם בונים גם את הג"ר, הן מדין המוחין והן מדין הכתר.

ובמ"ש כי משליש תחתון דחסד הת"ת נכפל לב' שלישים ושליש א' עלה לכתר דז"א ושליש א' לכתר נוקבא: כפי שהתבאר לעיל שכתר דז"א נבנה מלעילא משליש אחד דת"ת דתבונה ובגדלות ז"א, משני שלישים, הן מאבא והן מאמא, ומתתא משני שלישים דחסד דת"ת דיליה שהם אחד משליש חסד דת"ת הסתום שנכפל, (ודו"ק, שלכך יש לכתר שורש בקו ימין, ושורש בקו אמצע, כי בחצי הניתן לז"א וחצי לנוק', הוא סוד קו האמצע בערכין), ואחד משליש התחתון דחסד דת"ת המגולה שנכפל, וחציו ניתן לכתר דנוק' וחציו לכתר דז"א, וכוונת מהרח"ו כאן על שלישי תחתון זה.

והוא השורש של מה שנתבאר לעיל שיש קומה מדין הכתר שמתחילה מת"ת של עליון ומסתיימת בת"ת של תחתון, לעומת כך יש קומה מדין החכמה שמתחילה מראשית עד אחרית, דהיינו מכתר או מחכמה עד מלכות. ובכללות תפיסת הנוק' בא מתחילה מן הת"ת ומסתיימת בת"ת, ותפיסת הזכר מתחילה מכתר או מחכמה ומסתיימת במלכות, כי הנוק' היא בסוד עיגולים, בסוד אמצע-ת"ת, לעומת הזכר הוא מדין יושר מלעילא לתתא. אולם כתר דז"א כפי שיבואר להלן הוא מדין תפיסת הנוק' שמתחיל מת"ת של עליון ומסתיים בת"ת של תחתון, בסוד נקודת אמצע, ודו"ק.

ובזה תבין פסוק והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה, כי כתר זו"ן שניהם נעשו משליש א' וזהו יום א', ואינו לא מן הז"א לבדו הנקרא יום ולא מן הנוקבא לבדה הנקרא לילה, רק של שניהם יחד וזהו לא יום ולא לילה: והיינו כפי שיתבאר להלן בדברינו שכאן בבנין הכתר הזכר משתווה לנקבה, שהכתר נבנה בסוד תפיסת העיגולים.

ומחדד מהרח"ו שכוונת הפסוק הוא בחינת אחדות שהוא גם יום וגם לילה, כלומר אינו יום לבד ולילה לבד, אלא שניהם יחד. אך הוא בחיצוניות, כי בפנימיות בעומק אינו אלא שהוא 'לא יום ולא לילה', והיינו שהוא אחדות המדרגות בשלימותן שהיא למעלה מבחינת יום ולמעלה מבחינת לילה, 'לא יום ולא לילה', כפשוטו, ודו"ק.

והיינו שבתחילת הבריאה היה אור וחושך^א, ואח"כ ה' קרא לאור יום ולחושך קרא לילה, והיינו אחרי שנעשה 'ויבדל אלה"ים בין האור ובין החושך', והוא מדרגת דעת ההבדלה, אזי נהיו מובדלים, אולם נעשה גם דעת דחיבור ולכן נקרא יום אחד, 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. אך למעלה ממדרגת ההבדלה בין האור לחושך הם אחד בעצם, והוא מדרגת הפסוק דזכריה והיה יום אחד הנ"ל שהוא 'לא יום ולא לילה', מקום אחדות של זכר ונקבה. והוא מדרגת הכתר, שהיא למעלה מבחינת זכר ומבחינת נקבה, כי בכתר אין בו בחינת נוק' גמורה אלא הזכר והנק' מחוברים למציאות אחת, כי בעתיק הם ב' בחינות פנים, ובא"א הם בימין ובשמאל, והוא עומק המדרגה שיתגלה במבי"א, לא יום ולא לילה, למעלה מבחינת יום ולילה.

וזה סוד ב' מלכים משתמשיין בכתר א' לשניהן בבחי' זה השליש תחתון הנחלק לב' כנ"ל: והיינו כיון שכתר שניהן באים משליש אחד שנכפל נמצא שנגלה סוד שני מלכים משמשיין בכתר אחד.

אולם כפי שהתבאר לעיל הרי כתר דז"א אומנם נבנה משליש תחתון דחסד דת"ת דיליה, אך נבנה גם משליש תחתון דת"ת דתבונה, ונמצא ששורש כתר שלו בתבורנה, ויתר על כן משורש או"א וא"א שהם שורש התבונה, משא"כ שורש כתר דנוק' רק בז"א, וא"כ איך נקרא בזה שהוא כתר אחד לשניהם, אלא כוונת הדבר היינו רק ביחס לשליש תחתון דחסד דת"ת זה, ובזה נמצא שמשמשיין בכתר אחד. והיינו כי זו תפיסת כתר תחתון של הנוק', ובזה הם שווים, אולם בתפיסת כתר עליון שמקבל מאלו שמעליו, אינם שווים. אולם בתפיסת כתר תחתון והיינו שז"א מקבל גם מהתחתון ונוק' רק מן העליון, שלישי חסד דת"ת דז"א, בזה אינם שווים.

וזה סוד נעוץ סופן בתחילתן, כי כתר ומלכות ממקום א' חצובים: עיין בש"ש ר"ל כי כתר דז"א וכתר דמלכות ממקום אחד חצובים ופשוט'. מ"מ עדיין צריך לבאר עומק הענין שנעוץ סופן בתחילתן, שהוא סוד תפיסת העיגולים כמבואר בספר יצירה.

^א והיינו אור וחושך משמשיין בעירוביאי בחינת אחדות של העדר ויש, עיין בלבבי חלק ו' פרק טז ד"ה 'נגיעה בנקודת היש ובנקודת האין בב"א'.

^ב הובא בהגו"ב אות ז'.

ומתפרש לפי הנ"ל שהוא ביחס לקומה מדין הכתר שמתחיל מת"ת של עליון ומס' תיים בת"ת של תחתון, וכיון שכתר דז"א ודנוק' נבנים משליש תחתון דת"ת נמצא שנעוץ סופן בתחילתן, כלומר מצד כתר בשניהם נמצא שתחילת הדבר וסוף הדבר הוא בת"ת, והוא בסוד תפיסת העיגולים, ובשונה מתפיסת היושר שמתחיל מכתר ומסתיים במלכות שהוא אור ישר ואור חוזר שהגיע לתכליתו וחוזר למקומו. ונמצא שתפיסת נעוץ סופן בתחילתן עיקרה תפיסת העיגולים, ואע"פ שהשתמשו רבותינו בלשון זו גם ביחס לתפיסת יושר.

ובזה תבין ג"כ הטעם למה אין אנו מזכירין הכתר במנין י"ס, יען לא נשלם רק אחר גמר כל ט"ס וכל המוחין כנ"ל מדרושים שעברו ולא נשלם עד שגם נשלם כתר דנוק' דז"א גם כן, ע"כ אנו מונין תמיד ט"ס מחכמה עד היסוד עם הדעת ואין אנו מזכירין לא כתר ולא מלכות כי שניהם נעשו כאחד (נ"א פ"א) אחר הכל: וסוגיא זו הוזכר פעמים הרבה בדברי מהרח"ו, ורבו הטעמים, וא' הטעמים שהכתר לא נמנה כי רק פנימיותו מקור מת הז"א, ואזי מונין דעת שהוא חיצוניות הכתר, אך מצד פנימיותו מונין כתר ולא דעת, מצד שהוא שורה סביבותיו. ומאיך יש טעם ג"כ שלא מונין דעת אלא כתר מצד שהדעת אינו ספירה גמורה אלא נשמת ו"ק.

והיינו שמה שמונים דעת במקום כתר היינו מדין הג"ר שבדעת, שהדעת עולה מדין הכתר, שהוא חיצוניות הכתר ולכן נמנה הדעת במקום הכתר, ומה שמונים כתר ולא דעת היינו מצד הדעת עצמו שהוא אינו אלא נשמת ו"ק, ולא ג"ר, ולכן מונים כתר.

וכאן מבאר הרב טעם נוסף שמונים דעת ולא כתר, והוא מצד שהכתר הושלם רק אחרי שניתן כתר לנוק' מחמת שהוא מאותו שלישי דחסד דת"ת דז"א שנכפל, וחציו ניתן לכתר דז"א וחציו לכתר דנוק'. ועדיין צריך לבאר מדוע אחרי שהושלם כתר דנוק' לא מונים את הכתר.

אלא דהנה מבאר מהרח"ו דמטעם זה לא מונים גם את המלכות, ולכן הם ט"ס עם הדעת, מחכמה עד יסוד. והיינו כי שורש המלכות לא נעשה אלא כאשר מאיר מציאות הכתר. והיינו דהכתר לא נמנה כי אינו אלא השראה של העליון בתחתון, נמצא שהכתר של ז"א והכתר של המלכות הם בסוד השראה בלבד, ויתר על כן כל בנין המלכות אינו נמנה, כמו שהכתר לא נמנה, כי שורש בנין המלכות מכתר דז"א.

והוא סוד מלכות בית דוד, שהוא בסוד דוד שהוא 'בר נפלי', ולכן מלכותו אינה

מתקיימת בעלמא הדין, ונמצא שמאותו שורש שהכתר אינו מציאות גמורה, המלכות ג"כ אינה מציאות גמורה, אולם מצד הכתר אינו מתגלה אלא כתר בסוד הש-ראה, ומצד המלכות מתגלה לתתא מדין בר נפלי, אמנם בעומק העדר מנין המלכות והעדר מנין הכתר הוא מאותו שורש, ולכן המנין הוא ט"ס מחכמה עד יסוד.

לפ"ז מתבאר החילוק בין תפיסת משיח בן דוד לעמת תפיסת משיח בן יוסף, תפיסת משיח בן דוד מונים כתר ומונים מלכות, אך בתפיסת משיח בן יוסף מונים מחכמה עד יסוד, והוא המתבאר כאן דייקא דבעלמא כפי שמבואר בספר יצירה נאמר 'ספירות ולא ט' ולא י"א, והיינו או שמונים מכתר עד מלכות בלי דעת או שמונים דעת ומתחילים מחכמה עד מלכות, אך כאן מתבאר בחינה אחרת שהם ט"ס, והיינו או שמונים כתר ומלכות בלי דעת, או שמונים חכמה עם הדעת עד היסוד, ולא מונים גם את המלכות.

ונמצא לפי המתבאר בדברי מהרח"ו כאן, שכאשר מונים ט"ס מונים את הדעת ומתחילים מחכמה עד היסוד, והיינו כי הדעת הוא בתפיסה של חכמה, והיינו כי אמנם הדעת שורשה בו"ק דאו"א, אך בז"א היא עולה לג"ר, להיות מוח שלישי עם החו"ב, ואזי מתגלה תפיסה שמונים מחכמה עד יסוד, עם הדעת.

ואמת דפעמים מונים מחכמה עד מלכות, והם י"ס עם הדעת, וא"כ צריך ביאור לפי מה שנתבאר שבבחינת משיח בן יוסף מונים מחכמה עד יסוד דייקא ובבחינת משיח בן דוד מונים מכתר עד מלכות, אלא היינו דכאשר מונין מחכמה עד מלכות היינו מדין אבא יסד ברתא, דאזי המלכות היא בסוד חכמה תתאה, מדין חכמה.

ובזה מתגלה שבחינת משיח בן יוסף תלוי בבחינת משיח בן דוד, כלומר תפיסת משיח בן יוסף שמונים מחכמה עד יסוד דאזי מונים את הדעת, היינו כי הדעת היא חלק מן המוחין בסוד חכמה, וזה נעשה מכח הכתר שהאיר בו לעלותו למקום המוחין, וכתר הוא בסוד משיח בן דוד שהוא בסוד בר נפלי שהוא כבחינת הכתר שאינו אלא השראה, ומכח זה נעשה הדעת בג"ר, בחינת מוחין, חכמה, משיח בן יוסף, ודו"ק.

והוא הסוד שמשיח בן דוד לפני משיח בן יוסף, כי מדין משיח בן יוסף הדעת הוא בסוד נשמת ו"ק, כשורשו באו"א שהוא בו"ק שלהם, ורק מדין משיח בן דוד הדעת

¹ אך מאידך הדעת יש בו הבחנה שאינו אלא מן הכתר, כנ"ל שהוא חיצוניות הכתר, ולכן במקום הכתר מונין את הדעת, וכן מה שהדעת עולה לג"ר הוא מכח הכתר שמאיר בו.

עולה לג"ר שלא כפי שורשו. והיינו נמצא שבלא בחינת משיח בן דוד שאזי הדעת היה נשאר בו"ק נמצא שרישא דז"א אינו רישא גמור כי יש בו רק חו"ב ולא חב"ד, ולכן דוד בראש כי אזי מכח זה הדעת עולה למוחין ונעשה חב"ד מכח הכתר.

נמצא ג' מהלכים במנין הספירות, או י"ס ומונים מכתר עד מלכות בלי הדעת, והוא בסוד משיח בן דוד. או שמונים י"ס מחכמה עד מלכות עם הדעת שמונין את המלכות מדין אבא יסד ברתא, שהיא בחינת חכמה תתאה, או שמונים ט"ס מחכמה עד יסוד עם הדעת, (וכן הוא בא"א) וב' הבחנות אלו הם בתפיסת משיח בן יוסף.

וישנה ההבחנה נוספת שכאשר מונין מחכמה עד יסוד ולא מונין את המלכות אזי מונים עטרת היסוד כספירה לעצמה וכן נעשה י"ס בלי המלכות, והיינו כי מדרגת יוסף שהוא יסוד, שאזי המלכות היא בסוד עטרת היסוד, יסוד דייקא^ה.

ונבאר עתה שאלה אחת ששאלנו למעלה בדרוש ג' כי אחר שנתבאר שם שה"ח כבר היו מתפשטין בט"פ של מוחין בצ' דצלם קודם כניסתן תוך ז"א, א"כ מה ענין ירידת החסדים אל יסוד דז"א אחר ט' שנים ויום א' ולא קודם: עיין לעיל בדרוש ג' שהתבאר שקושיית מהרח"ו היא שאם התפשטו החסדים בצלם הדק בנה"י דתבונה א"כ מה ענין ירידת החסדים אל יסוד דז"א אחר ט' שנים, וביאר שם ביפ"ש שיש לחלק בין שורשים ענפים והארות, ולעיל מיירי בתפשטות ההארות ובט' שנים היא התפשטות הענפים, ועיין לעיל בדברינו שם.

והענין כי ודאי שכך הוא שכבר הם מתפשטין כל א' בפרק שלו ובהכנס אותו פרק נכנס עמו החסד הראוי לו. ומ"ש ואחר כך מתפשטין ומגדילין הענין הוא עד שיכנס הדעת דז"א במקומו בשנת הט' אשר הוא שורש לכל הה"ח המתפשטים שהם ענפיו אין כח באלו החסדים לעשות שום פעולה או הגדלה ואינם מאירין, ואחר הכנסת דעת במקומו שהוא שורשם אז יש בהם כח להגדיל ולהארות פעולתן ולכן אנו מזכירין התפשטותן אחר ט' שנים ולא קודם והבן זה: והיינו כפי שחידדנו לעיל שבדעת יש את הדעת עצמו, ולמעלה בשורש, זהו דעת, שלמעלה מחלוקה לחו"ג ולמטה מכך יש בו חסד וגבורה בכללות, ועוד יש בו הבחנה שיש בו חלוקה של ה"ח, והבחנה של חלוקה של ה"ג. והוא מדוייק כאן בדברי מהרח"ו שהדעת הוא 'שורש' לכל הה"ח המתפשטים, כלומר יש את הדעת עצמו ויש את מה שהוא 'שורש' הה"ח שמתפשטים ממנו.

^ה ויש עוד הבחנה שהיא אם מונים את נו"ה כאחד או כשנים, והיינו כאשר מונים גם כתר וגם דעת.

^י כפי שחילק גם הש"ש בדרוש ב', ועוד.

ובתשובת מהרח"ו זו מתבאר מה שהתבאר לעיל בדברינו שיש מהלך מדין הדעת עצמו ויש מהלך מדין הה"ח שבו. והיינו שהתפשטות הה"ח מלעילא לתתא הוא מדין הה"ח שבדעת, אולם מה שעולים חסדים באור חוזר מהיסוד הוא מדין הדעת עצמו שיש בו חו"ג, ובזה מתיישבת השאלה כי לעיל היא רק התפשטות מדין ה' החסדים של הדעת שמתפשטים מלעילא לתתא אך אח"כ בט' שנים מתפשטים הה"ח מתתא לעילא להגדיל את הז"א, מדין אור חוזר של הדעת עצמו שיש בו ה"ח.

ויסוד הבחנה זו שעולים החסדים מדין הדעת הוא בבחינת המהלך של ט"ס שמונים מן החכמה עד היסוד עם הדעת, שאזי הדעת חוזר ומגדיל ועולה ונעשה מציאות של ג"ר. וכנ"ל שהתבאר בזה ב' הבחנות, מדין החכמה מלעילא לתתא שהדעת נעשה מוח אמצעי והג"ר נעשה חב"ד, ומדין הכתר שהדעת עולה מכח הכתר, ואזי הג"ר אינו רק חב"ד אלא הוא ד' ספירות שהם כחב"ד, מדין הכתר. וכפי שהרחבנו לעיל בכ' שורשים אלו, שהם מדין או"א ומדין א"א, מדין או"א היינו מדין מוחין בסוד קוים, קו ימין ושמאל, ומתחיל בקו ימין-חכמה שמשם מתחילים למנות את הז"א, ואזי מסיימים ביסוד, ומדין א"א שהוא הכתר שמעלה את הדעת מכח קו האמצע להיות מוח אמצעי בין החו"ב.

וע"פ יסוד זה מתבאר מה שפעמים מהרח"ו כתב שכתר דז"א מת"ת דתבונה, ופעמים כתב שהוא מא"א, ולפ"ז שתי השמועות אמת, כי מש"כ שהוא מת"ת דתבונה היינו מדין הגדלת הז"א מדין המוחין בסוד החסדים שיורדים מדין קוים מדין או"א, מדין אימא תבונה, ואזי הכתר נעשה מבחינת הת"ת דתבונה דייקא, לעומת כך מה שמגדיל את הז"א מדין הכתר מדין א"א, מדין החסדים שעולים בסוד קו האמצע, ואזי הכתר דז"א שורשו בת"ת דא"א.

והנה אחר שנעשו כל בחינות הנ"ל של הגדלת ה"ח^ה התחתונים שנכנסו נשלמו ג"ר דז"א בבחי' הכלים הראויים לקבל המוחין בתוכם: והמוחין שנכנסו בכלים הראויים הם נעשו מזיווג חדש דאו"א, וזה היחס של הגדלת הז"א מדין או"א, שהמוחין הללו נכנסים בתוך הכלים שנבנו מכח החסדים מדין חכמה קו ימין כנ"ל, אולם מצד הגדלת הז"א מדין הכתר המוחין הם מוחין שבכתר, ומדרגת התפשטותן הוא בסוד מדרגת

^א וע"פ יסוד ב' שורשי הגדלה אלו צריך לבאר בכל פרט ופרט של הגדלה מהיכן שורש כל הגדלה והגדלה אי מאו"א או מא"א, ואיך פירושא זיל גמור.

^ה כדלהלן.

^ט החסדים, הגו"ב.

הל' דצלם, שהוא בחג"ת דתבונה, לעומת המוחין דז"א שהם הצ' שהם בנה"י דת' בונה. והיינו שדווקא המוחין שבחב"ד דז"א באים מזיווג דאו"א כיון שהכלים נבנו מדין או"א כנ"ל, לעומת כך המוחין דכתר יסודם בל' דצלם, ששורשו בא"א ולכן הם מוחין שנכנסים בכתר עצמו.

ונתקנו והיה הכתר דז"א חצי ת' תחתון דא"א: הוא מה שנתבאר בדברינו ששורש בנין כתר דז"א הוא בא"א, בת"ת דא"א.

אשר ממנו נעשה חב"ד בימי היניקה ובימי העיבור כמבואר במקומו, הנה עתה נתעלה זה חצי ת' תחתון דא"א שהם היו אז בחי' חב"ד ונעשו בחינת כתר לבד לז"א ושם בזה הכתר עלו ב"ש חסד דת' הנ"ל שעלו בכתר להגדילו, ואח"כ מהו"ק דז"א שהיה לו בעת היניקה נתפשטו והיו לו לט"ס כנ"ל ע"י הגדלת החסדים, והרי נשלמו עשר ספירות דז"א, ואחר כך בתוכם נכנסו המוחין העליונים הנ"ל שהם צ' דצלם: כלומר תחילה מדרגת הכתר שקיבל הייתה במדרגת או"א, שהיא תחילת הגדלתו, שקודם נגדל החב"ד ואח"כ נגדל הכתר, ונמצא שגם מדרגת הכתר שהוא מקבל באותו זמן היא במדרגת או"א, בתפיסת חב"ד, אולם אחרי שהוא מקבל הארת חצי ת' תחתון דא"א הוא מקבל הארת הכתר מדין הכתר עצמו.

ובזה מתבאר לשון מהרח"ו אשר נעשו חב"ד בימי היניקה והעיבור, והיינו כי מוחין דאו"א הם בסוד יניקה ועיבור בערך להארת א"א שהיא במדרגת חב"ד בערכם, ולכן אזי האיר א"א במדרגת חב"ד, והיינו כי כאשר ז"א ביניקה ועיבור אזי או"א יורדים להאיר לו וא"א תופס מקומן של או"א שהם מדרגת חב"ד. אולם כאשר נעשה הג' דלה גמורה לז"א מדרגת מוחין-חב"ד אז או"א משפיעים לו מוחין מזיווגם, וא"א מאיר לו כתר. והיינו כי בתחילה במדרגת או"א נשלמו לו ט"ס, מחכמה עד יסוד עם הדעת, אולם כאשר מקבל הארת א"א בסוד הכתר, נשלמו לו י"ס. נמצא שהו"ק הופך להיות ט"ס, והחב"ד הופכים להיות כתר.