

בלבבי

משכן אבנה

שנה ז' תשפ"ד

גיליון שמיט

פרשת השבוע
שאלות ותשובות
שולחן ערוך
עבודה
מחשבה
קבלה

נשא

שו"ת

עיקר
המלחמה
כיום

עמוד טו'

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



לקבלת הקונטרס בדוא"ל,
יש לשלוח בקשה לכתובת:
bilvavi231@gmail.com

לקבלת הקונטרס בפקס,
יש לשלוח בקשה לפקס המערכת:
03-5480529



להשתתפות בזיכוי הרבים
ניתן לתרום במערכת הטלפונית:

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

יש לציין מספר קרן:
4387 - בלבבי משכן אבנה



© כל הזכויות שמורות

מערכת 'בלבבי משכן אבנה'
טלפון: 052.763.8588
פקס: 03-480529
ת.ד. 34192
ירושלים 9134100
bilvavi231@gmail.com



קו ישיר לשמיעת
שיעורי מורנו הרב שליט"א
ב'קול הלשון':
ישראל 073.295.1245
USA 605.313.6660



רכישת ספרי הרב: ספרי
אברמוביץ
משלוח ברחבי העולם
03.578.2270

תוכן הגיליון

נשא ♦ תשפ"ד

פרשת השבוע

ה תורת הרמז נשא

שאלות ותשובות

יג עיקר המלחמה כיום

שולחן ערוך עם פי' בלבבי משכן אבנה

יא סימן ח' סעיף ט"ו - הלכות ציצית

עבודה

כא דעת תבונות סימן י"ח
כד דע את תורתך פרק ח'
כז בלבביפדיה עבודת ה' בהו

מחשבה

לט סוגיות במחשבה אברהם
מא בלבביפדיה מחשבה גדל
מח מילון ערכים בארמית אהדר

קבלה

מט מילון ערכים בקבלה קונטרס הזיווגים - ג'
נא בלבביפדיה קבלה אתון
נד עץ חיים - דרושי הצלם דרוש ח'

מה המלחמה העיקרית?

שאלות ותשובות - עמוד ט"ו



צורת אדם

בנושא
עורף

יום שני

יא' סיון תשפ"ד

17/06/2024 20:30

רח' הרב בלוי 33

ירושלים

תורת הרמז פרשת נשא

'נשא' (ד, כא) לשון מנין, אותיות שנא. וטעון ביאור מה השייכות זל"ז. רק הענין דמנין שייך בדברים השווים, שמונה ומגלה בכ"א המעלה היחודית שלו. אולם מוכרח שיש שורש המחבר. כן ענין השונא, שאם שונאים זל"ז, ע"כ שנתחברו בדבר מסוים, ומ"מ כ"א יש לו דעתו ויחודיותו.

פרשת השבוע

תורת
הרמז

נשא

נשא (ד, כא) גימ' שם עם הכולל. והענין, שן לשון שנה. חזר לשורשו. והוא ענין נשא, לשון הרמה שחוזר לשורשו העליון. והוא ענין שן האדם שהיא מסייעת באכילה, שע"ז יתוקן האוכל ויוחזר לשורשו כנודע. ואולי זה ענין שנאמר 'זה שמי לעולם וזה זכרי לדור ודור'. דלפי בחינת עתה עדיין לא חזר הכל לשורשו, אולם לעתיד יחזור. וכמ"ש 'זה שמי', שמי בגימ' שן. לעולם, לעת"ל. ואולי י"ל דקרון גימ' שן, והוא חד מאבות נזיקין, וס"ד בגמ' דהקרון תלושה אבל מחוברת לא, קמ"ל. והענין שהוא אב נזיקין מסט"א, ולכך סד"א ה"מ תלושה שאין לה חיבור לשורש, קמ"ל דמחוברת נמי.

נשא (ד, כא) לשון לרומם. תמיד קוראים פרשה זו אחרי שבועות. ואי' בחז"ל, 'סיני ע"ש שממנו ירדה שנאה לאומ"ה'. וכן נשא אותיות שנא, שע"י שמרומם את ישראל גורם לאומות לשנאה.

ענין (ה, כד) סוטה שמשקים אותה מים דוקא. דנאמר 'ואד יעלה מן הארץ וכו' כי אדם

וכן מים בגימ' מלך, ולכך בזה בודקים אותה, אם דומה לשורשה שבזה נבראת, והם טבעם לחזור לשורש.

(ה, כד) מים של סוטה. הענין שדוקא מים שיש בהם ב' בחינות, כי מים הם בחי' חסד, אולם ניתנים בגבורות גשמים. ויש בהם את ב' הבחינות ההפוכות. ולכך אם זכתה, פעל החסד ונתברכה. ואם לא, פעל הדין. והם אלו שבאו לחבר בין איש, חסד. לאשתו, דין. כיון שיש בהם את ב' הבחינות.

ענין מחיקת שם הויה במים. נודע שם הויה בחינת גילוי שיהיה לעת"ל. בחינת קו. והנה עתה הכל נעלם, אולם בסוטה מצינו שורש ללעת"ל, שדבר נעלם מתגלה עתה. ולכך כ"ז ע"י שם הויה. ורמז לזה, סוטה גימ' פ', לשון פתח וגילוי.

(ו, ד) נזיר אסור בתגלחת. הענין. האדם מורכב מרוחני, מפנימי, ומגשמי חיצוני. והנזיר מקדש גם החיצוני, ומשוה לפנימי. ולכך שער שהוא חיצוני, נאסר לגלחו. וכן נאסר בין, דיין הוא פנימי של ענב, וענב יש בו חילוק בפנימיותו יין, וחיצוניותו ענב. משא"כ שאר פירות. ולכך דבר שחלוק בפנימיותו וחיצוניותו נאסר עליו. ולכך נאמר 'מחרצנים ועד זג לא יאכל', וצ"ע מהו 'עד'. רק מחרצנים-הגרעין-פנימיות, ועד זג-חיצוני.

יין ושכר, חדש וישן. שישן משכר

אין וכו'. וברש"י, 'שאיין מכיר בטובת גשמים'. ועניינו דקודם אדה"ר, היו המים בבחינת עליה. אולם לאחר בריאת אדם, נתחדשה בחינת ירידה. שזהו כל ענין אדם, עליה וירידה. ושורשו במים.

והוא ענין סוטה, שהשלימות היא הכבוד, והיפוכו השפלות. והוא הנמצא בסוטה. ולכך לוקח מעפר הארץ ונותן במים. וענין מחיקת השם שמזה נשא דהמע"ה ק"ו. וצ"ב ל"ל ק"ו, הא קי"ל חוץ מג' עבירות יעבור ואל יהרג. וי"ל דידוע שענין ה'שם' מסמל המהות, ולכך באדם שייך עליה וירידה. נקרא אדם, או אדמה לעליון או אדמה בשפלות. אולם שמו של הקב"ה מעיד על העליה לעולם. ולכך מים, שכל מהותם ששייך בהם שפלות האיך ימחקו דבר שבו קבוע השלמות. אולם גדול השלום שמחבר בין עליון לתחתון. ולכך יש ק"ו מאיש ואשה לעשות שלום, שהיא בחינת שלמות חיבור עליונים ותחתונים. כנודע.

(ה, כד) בתנחומא 'למה לוקח מים ועפר ובודקה, מפני שתחלתה מן המים ומן העפר, ואדם נברא מן העפר, והיא נבראת מן המים. לפיכך תבדק במים ועפר, אם טהורה היא כברייתה, אם לאו. הענין. עפר גימ' ש"ג, לשון שנה עליו הכתוב, בחי' חזרה. בסוד חזרה לשורש. עפר אתה ואל עפר תשוב. וכן מים בחינת חזרה שיררדים ועולים.

לסוטה, שיזיר עצמו מן היין. סוטה, בחי' מלכות כנ"ל, יין גימ' ע, בחינת מלכות השביעית.

בדרך כלל קוראים פרשת נשא סמוך לחג השבועות. הענין. סיני

בחינת בינה כנודע. נשא אותיות נ' א"ש. נ' בחינת נ' שערי בינה, אש בחינת בינה, אש, נוק'.

'יברכך ה' וישמרך'. (ו, כד) הביאור. כיון שיש ברכה, נצרך שמירה, שהסט"א לא ינק.

ענין גזל הגר שמת שניתן לכהן. דכל ממון של אדם יש בו מחיות נפשו. וכשמת הגר נצרך להחזיר לו חיותו. ולכך נותנים לכהן שעניינו העלאה ע"י קרבנות. והכהן מחזיר החיות לשורשו, לגר.

'דבר אל בני איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל' [ה], י"ב] ופרש"י 'מה כתוב למעלה מן המנין, ואיש את קדשיו לו יהיו, אם מעכב מתנות הכהן, חייך שתצטרך לבא אצלו להביא לו את הסוטה'.

ביאור הדברים: האדם צריך להיות גם במהלך של נותן וגם במהלך של מקבל. מהלך של נותן בלא מהלך של מקבל, וכן להיפך, מהלך של מקבל ללא מהלך של נותן, חסר בצורת הקומה של האדם.

והדברים מבוארים בגמ' נדרים

יותר. הענין. כל דבר חומרי, ככל שישן יותר, נפחת ומתקלקל יותר. כי הגשמי הולך ונחסר. אולם רוחניות הולך ומתוסף. כעין זקני ת"ח. ולכך יין שהוא פנימיות, הולך ונעשה טוב.

ענין סוטה (ה, כח) שאם יולדת שחורים יולדת לבנים. כי סוטה עושה בחושך, סוד הסתר, בחי' נוק'. ולכך משחור, חושך, נהפך ללבן, גילוי. וכן מדת נוק' העלם, לבן גילוי. וכן אם לא ילדה, בחי' העלם. יולדת שבאה גילוי.

'לא יצק עליו שמן'. (ה, טו) הענין. שמן בחינת חכמה כנודע, ומעשיה היפך החכמה. שנאמר, 'כי תשטה', ופרשו רז"ל לשון שטות, היפך חכמה.

'ולקח הכהן מים קדושים וכו', ומן העפר וכו'. (ה, יז) הענין. מים ועפר כנגד דו"ן, כנגד ו"ה שבשם כנודע. והיא פגמה בבחינה זו של חיבור דו"ן, ולכך עי"ז שמערבים זה בזה בודקים אותה. ולכך לוקחים דוקא מעפר המשכן, משכן סוד מלכות, סוד עפר כנודע.

'קמח שעורים'. (ה, טו) לשון שער, פתח. וזו בחינת מלכות, ושם פגמה, שהפקירה עצמה בחי' גילוי. וכן ופרע ראש האשה, שמגלה שיערה, שער כנ"ל. שהיה צריך להיות מכוסה, עשתה לו גילוי. וכן עושים לה. ולכך משביעים אותה, בסוד נוק', שבועה שבע. ולכך נסמכה פרשת נזיר

מדרכי צניעות" ובאבן עזרא כתב "תשטה תסור מהדרך הישרה".

הענין של מדת יושר והסטיה ממנו צריכה ביאור. והנה כיצד מגיע האדם למהלך של כי תשטה אשתו, כתב רש"י (מחז"ל) "מה כתיב למעלה מן הענין, ואיש את קדשיו לו יהיו. אם אתה מעכב מתנות הכהן, חייך שתצטרך לבא אצלו להביא לו את הסוטה" והדברים צריכים ביאור.

ביאור הדברים: יש באדם מדת נותן ומדת מקבל והם ב' מדות הפכיות זו לזו. מהי אותה נקודה שמאחדת ומקשרת את ב' מדות הפכיות אלו? נקודת האין. כלומר אדם שנותן מפני שטבעו לתת אפשר שטבעו לתת בלא לקבל. ואדם שטבעו לקבל, הרי אפשר שאין טבעו לתת. נמצא מדת מעשיו תלויים בטבעו. אולם יש מהלך פנימי יותר שהנתינה והקבלה אינם באים מכח מה שמכונה 'טבעו של אדם', אלא מחמת ביטול טבע האדם לנקודה הפנימית שבו, שהיא רצוננו לעשות רצונך. כלומר הוא נותן מחמת ה'רצוננו לעשות רצונך', והוא מקבל מחמת ה'רצוננו לעשות רצונך'. נמצא בין בנתינה בין בקבלה, אין כאן מהלך של טבעו של האדם, וממילא האני שהוא האופי והטבע של האדם, אינו המניע הפנימי, אלא נקודת הנפש הפנימית יותר מהאני, שהיא ה'רצוננו לעשות רצונך'. וזה נקרא נקודת האין,

[כד.] 'דאמר ליה לא כלבא אנא, דמיתהנינא מינך ולא מיתהנית מינאי'. וכן להיפך מבואר שם 'דאמר ליה לא כלבא אנא, דמהנינא לך ואת לא מהנית לי'. זהו המהלך של הבריאה, האדם מקבל מאביו ואמו ונותן לבניו. וכן הדבר מתהפך, כשהוריו מזקינים, הוא נותן להם [שורש ענין זה מתגלה אצל יוסף, שתחילה קיבל מאביו ואח"כ נתן לאביו בהיותו במצרים]. וכן הוא בעצמו כשיזקין יקבל מבניו. אדם שנמצא במהלך של 'אם אתה מעכב מתנות הכהן', כלומר הוא במהלך של מקבל ולא במהלך של נותן, הרי נחסר לו מדת נותן.

יתר על כן, אף מדת מקבל שבו פגומה היא. מהלך של מקבל ללא נותן הוא שלילי, מהלך של מקבל מתוך מהלך שלם של נותן ומקבל, הרי מדת מקבל הוא מדת בנין, אולם מהלך של מדת מקבל ללא מהלך של מדת נותן, הוא מדת מקבל של חורבן.

ולכך 'חייך שתצטרך לבוא אצלו להביא לו את הסוטה'. כלומר שתביא לו את אשתך שהיא בחינת מקבל, שלך פרושו שתצטרך להביא לכהן, שהוא מדת החסד, נותן, כנודע, את מדת המקבל שלך לתקנה.

"דבר אל בני" ואמרת אליהם איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל" (ה, יב) וברש"י "תשטה תט

מעֵתָה נבין שהתיקון של 'חייך שתצטרך לבא אצלו להביא לו את הסוטה', היא אינה נקודה חיצונית גרידא, אלא היא מהלך פנימי להביא את האדם לכך, שהכח המניע את מעשיו יהיה במהלך של רצוננו לעשות רצונך. עתה שומה עלינו ללמוד את פרשת סוטה היטב, ולהשכיל כיצד היא מביאה את האדם למהלך של אין, של רצוננו לעשות רצונך.

"איש איש" (ה, יב) פרש"י "ללמדך שמועלת בשנים, באיש מלחמה שלמעלה, ואישה מלמטה". מתגלה כאן נקודה נפלאה. שהאיש שלמעלה והאיש שלמטה יש להם בענין זה, רצון אחד. והמהלך של 'כי תשטה אשתו' הוא סותר לרצון של שניהם יחדיו. עומק הדברים שזה בא להביא את האיש התחתון להתאחד עם האיש העליון, ולגלות בו את הנקודה הפנימית, שבה הרצון של האיש התחתון והרצון של האיש העליון הוא חד. והיא בחינת הרצוננו לעשות רצונך שהם חד.

"כי תשטה" (ה, יב) נודע דברי האבן עזרא "תסור מדרך הישר". מהי מהות של ישר. ישר עניינו שהנקודה השניה היא שווה במהותה וצורתה לנקודה שקדמה לה, שהיא הנקודה הראשונה. וכן הנקודה השלישית

מכיון שאין כאן רצון הכרוך באני, אלא רצוננו לעשות רצונך גרידא. בלי יחס לנקודת האני.

זהו הכח שמחבר את מדת הנותן ומדת המקבל. כל זמן שמדת נותן ומדת מקבל הם מונעים מכח הנקרא טבעו של אדם, הרי הנתונה איננה מכריחה קבלה, והקבלה איננה מכריחה נתינה. ואף אם יש באדם גם מדת נותן וגם מדת מקבל, מ"מ הכח שמניע את מדת הנתונה והכח שמניע את מדת הקבלה הם אינם כח אחד, אלא יש כאן ב' טבעים. טבע אחד לתת, וטבע שני לקבל. אולם כאשר המניע למעשים הוא הרצוננו לעשות רצונך, הרי אין כאן אני, אלא האני מסתלק, והפך לאין. ואז הכח המניע בין מדת הנתונה ובין מדת הקבלה, הוא הרצוננו לעשות רצונך.

כאשר האדם מעכב לתת מעשרותיו לכהן, הרי הוא רוצה רק לקבל ולא לתת. ואזי בהכרח שאף מדת המקבל שבו, אינה מונעת ע"י הרצוננו לעשות רצונך, אלא היא מונעת מכח טבעו של אדם. נמצא שאין כח תיקון אדם זה רק לרכוש את מדת הנתונה, אלא עליו לרכוש שהכח המניע למעשיו לא יהיה במהלך של טבעו של אדם, אלא במהלך של רצוננו לעשות רצונך, ואזי לא יהיה נפק"מ כלל בין מדת נתינה למדת קבלה.

ותטה אותם מנקודת היושר, ויוצרת להם מהלך חדש של נתוק מנקודת רצונך, לנקודת מהלך טבעו של אדם.

‘זמעלה בו מעל’ (ה, יב) אמרו חז”ל איש ואשה זכו

שכינה ביניהם. כלומר נקודת המחבר בין מהלך של נותן שנקרא איש, לבין מהלך של מקבל שנקראת אשה, היא השכינה, נקודת האלקות. כפי שבורר לעיל שהכח המחבר את מדת הנותן ואת המקבל הוא נקודת הרצונך שזה נקרא “שכינה”.

‘זמעלה בו מעל’ (ה, יב) כלומר, שעצם כך שהוא במהלך

של מעכב מתנות הכהן, הרי שהכח המניע למדת מקבל שלו אינו מהלך של רצונך, לא מהלך של טבעו של אדם. ואזי בעצם הוא עצמו מועל במדת המקבל שבו, שמפרידו ממקור חיותו שהוא מהלך של “רצונך”. וז”פ ‘כי תשטה אשתו’ ממהלך של איש איש, ממהלך שהרצון של האיש הוא אותו רצון של האיש העליון, שהיא בחינת “רצונך”. וזה גופא ‘זמעלה בו מעל’, שמדת המקבל אין לה התחברות עם מדת הנותן, מפני שנחסר בהם המהלך הפנימי של “רצונך”.

והנה כל מהלך של קלקול, יוצר העדר, ויוצר תבנית של דמות המהלך המתוקן, אלא שהוא מצד ה’זה לעומת זה’. ולכך יש ביטול של מהלך

והרביעית וכו’ וכו’. כולם הם במהלך של המשך לנקודה הראשונה. ‘תשטה, תסור מדרך הישר’ -עניינו, שיש כאן שינוי במהלך בין הנקודה השנייה לראשונה, כלומר הראשונה יש לה צורה ותבנית לעצמה, וצורה ותבנית זו אינם ממשיכים בהכרח לנקודה השנייה, אלא הנקודה השנייה יש לה תבנית וצורה לעצמה, והיא איננה צועדת בהכרח בעקבות קודמתה. זהו החילוק בין ישר לכי תשטה.

נבין את הדברים ע”פ מה שבואר לעיל. יש את נקודת האין שהיא

הרצוננו לעשות רצונך זו היא הנקודה הראשונה, הנקודה השנייה והשלישית הם מדת נתינה ומדת קבלה. אם מדת הנתינה ומדת הקבלה מונעים ע”י כח של רצוננו לעשות רצונך, אזי זהו נקרא יושר. כי נקודת הראשית שהיא רצונו ית”ש, ממשיכה בתכניתה וצורתה בנקודה השנייה והשלישית, וכן הלאה. אולם אם מדת הנתינה ומדת הקבלה הם מדות לעצמם, ומובלים ע”י כח טבעו של אדם, אזי זוהי בחינת כי תשטה. כי יש כאן סטייה ונטייה מנקודת הראשית, שהיא רצונו ית”ש. והעמדת מהלך חדש של טבעו של אדם, שהכח שמניעו הוא אינו ה”רצונך”, אלא מניע עצמי.

זהו שכתב רש”י, שנו רבותינו אין המנאפים נואפים עד שתכנס בהם רוח שטות. כלומר, רוח שתשטה

'ונעלם מעיני אשה', מכיון שיש כאן גילוי עומק, מצד גילוי העומק המוכר לאישה, שכלפיו אין גילוי עומק כזה של חיבור, ונקודת חיבור זו נעלמת ממנו.

"ונסתרה" (ה, יג) היא בחינת יושב בסתר עליון. אולם מצד

בנין ה'זה לעומת זה'. נקודת האין, נקודת הרצונך, היא בחינת סתר, שהיא הנקודה הפנימית שנעלמת ומוסתרת בפנימיות נפשו של אדם. ועוד שאין לה הסבר וגילוי, אלא זו נקודה עצמית ללא הבנה. וכיון שאיננה ניתנת להסבר והבנה, בחינת אהבה שאינה תלויה בדבר, הרי עצם מהותה מוגדר כסתר. והנה כאשר יש ח"ו מהלך של בנין ויחוד איש ואשה מצד הזה לעומת זה, אם אינו במהלך של ונסתרה, הרי אין המהלך של החיבור עמוק ופנימי דיו, ובכדי לבנות מהלך של חיבור גמור, מצד הזה לעומת זה, נצרך שכנגד היושב בסתר, יהיה מהלך של "ונסתרה".

'והיא נטמאה'. (ה, יג) ואמרו חז"ל שבצד מהות הסתירה היא

מוגדרת כבר כנטמאה. וביאור הדברים כנ"ל, כי המהלך של הבנין הוא במהלך של ונסתרה, והרי עצם הנסתרה הוא צורת קומת הבנין של הסט"א, והרי עצם הסתירה היא טומאה בעצם, והיא עצם בנינה של קומת הטומאה.

'ועבר עליו רוח קנאה'. (ה, יד) ואמרו

של רצונך, שהוא נקודת האחדות מצד הקדושה, של מדת נותן ומקבל. ומתגלה אחדות של סט"א רח"ל. והוא המהלך של 'ושכב איש אותה וגו'. כלומר שכנגד הביטול של החיבור מצד המהלך של רצונך, נוצר כאן מהלך חדש של חיבור, של ושכב איש אותה.

'ושכב איש'. (ה, יג) וברש"י "פרט לקטן, ומי שאינו איש".

ביאור הדברים: אין כאן רק מהלך של ביטול הכח המאחד בין האיש לאשה, שהוא הכח של רצונך. אלא יש כאן בנין של חיבור מצד ה'זה לעומת זה'. ולכך נצרך שה'ושכב איש אותה' יהיה במהלך של חיבור לבחינת איש, שמצד ה'זה לעומת זה'. וז"ש 'פרט לקטן ומי שאינו איש'. שאזי אין כאן חיבור ובנין גמור, אלא אשה בלי איש גמור. ואינו בנין גמור של חיבור של איש ואשה, מצד הזה לעומת זה.

"ונעלם מעיני אשה". (ה, יג) מכיון שמצד המהלך של חיבור

האשה והאיש, כאשר הם במהלך של 'כי תשטה אשתו', הרי בטלה בהם נקודת הפנימיות שמחברת ביניהם, שהיא נקודת הרצונך. ואזי אין כאן חיבור פנימי, אלא מעט התקשרות מצד החיצוניות, של בחינת משא ומתן, שכל אחד נותן ומקבל. אולם לצורך האני. ואזי כאשר נבנה מהלך של הזה לעומת זה, שהוא כביכול חיבור עם נקודת פנימיות דס"א, אזי זה נקרא

כל השמות. וכאן לגבי סוטה יש גילוי עמוק יותר. גילוי של "ומחה", כלומר שגם שם העצם של הוי"ה, מתכלל בעומק פנימי יותר, שהוא נקודת האין של הוי"ה עצמו. וזה נעשה ע"י הכנסתו למים ומחייתו במים. מחיקת השם היא החזרתו לשורש הויתו, שהוא נקודת האין הפנימית. ונקודת גילוי עמוק זה, היא אותה נקודה שמבטלת את המהלך של 'כי תשטה' ומחזירתו למהלך של ישרות. וכל זה ע"י גילוי עמוק נקודת הישרות הפנימית. וכאשר יש גילוי לעומק נקודת הישרות הפנימית (גילוי יותר עמוק מן הגילוי שקדם למהלך של תשטה, שהיא מהלך של ישרות. אולם מהלך של שם י-ה שבין איש לאשה כנודע. וכאן יש גילוי עמוק ועליון יותר, כהכלל הידוע שכל תיקון נצרך שיבא ממקום יותר עליון ממקום הקלקול, והבן. ואכמ"ל) אזי נתקנת כל הסטיה מדרך הישר.

וַיִּשְׂא 'והיתה אם נטמאה ותמעל מעל באישה, ובאו בה המים המאררים למרים וגו'. כלומר. יש מרים ויש מאררים עם א'. כאשר יש גילוי של אלופו של עולם, זה מאררים. וכאשר לא, נהפכים למרים. ואזי אם יש התחברות לאלופו של עולם, והתכללות באין. יש תיקון. ואזי ונקתה ונזרעה, וכמ"ש רש"י אם היתה יולדת בצער תלד בריות, אם היתה יולדת שחורים יולדת לבנים. וזה מכח החזרת כחה הפנימי של האשה לנקודת האין. ושם בטל כל כח הצורה, ומתכלל בשורשו. ומכך יכול להיות שינוי לכל

חז"ל שהוא רוח טהרה. עומק הדברים: כח הרוח קנאה הוא הכח שבא להחזיר את מהלך הדברים למהלך של יושר. לשלול את ה'כי תשטה', שהוא סטיה ממדת היושר, ולבנות את המהלך מחדש בנין של ישרות.

והנה אף אם 'והיא לא נטמאה'. וא"כ לכאורה אין כאן 'כי תשטה'.

בעומק הדברים אינו כן. שעצם כך שיש כאן מהלך של 'ועבר עליו רוח קנאה', אף אם לא נטמאה כלומר שלא היה מעשה בפועל, מ"מ בהכרח שרוח קנאה זו נולדה מכח נפילה פנימית ממהלך של יושר, אלא שהסטיה מדרך היושר עדיין לא הגיעה לכלל טומאה מעשית. מ"מ בהכרח שבשורש פנימיות הדברים, יש כאן סטיה ממהלך של ישרות, וכניסה למהלך של כי תשטה. והסטיה הפנימית הזו, היא גופא מה שהולידה בו את ה'ועבר עליו רוח קנאה', להחזיר את הסטיה למהלך של ישרות.

והנה עיקר התיקון למהלך של 'כי תשטה', והחזרתו למהלך של ישרות, הוא בכך ששונה המים, שבהם הכניסו את שמו של הקב"ה. כמ"ש 'וכתב את האלות האלה הכהן בספר, ומחה אל מי המרים'. יש כאן גילוי של נקודת אין פנימית, ועליונה מאוד. ביאור הדברים: יש את שם העצם שם הוי"ה, וז' שמות שאינם נמחקים. ושאר שמות וכינוים. והנה שם הוי"ה הנקרא שם העצם, הוא נקודת הפנימיות של

לאחר מכן יש מהלך של 'והקריב אותה הכהן והעמידה לפני ה', עצם ההקרבה לפני ה' כלומר לקרב אותה לנקודת האין, האלקות, נקודת הרצונך. המבוארת לעיל.

והנה כתיב 'ולקח הכהן מים קדושים' (ה, יז) ופרש"י שקדשו בכיור לפי שנעשה (הכיור) מנחשת מראות הצבאות וזו פירשה מדרכיהן שהיו נבעלות לבעליהן במצרים תחת התפוח וזו קלקלה לאחר תבדק בו".

יש כאן נקודת עומק. מעשה זה של תחת התפוח, נעשה במסירות

נפש. (אין הכונה מסירות נפש גמורה, אלא נפש לשון רצון, מתוך התגברות מדת הרצון. ואכמ"ל) **ויש** כאן גילוי של ה'רצונך'. כלומר זיווג שנעשה מכח רצון טהור שקרוב למהלך של רצונך. ולכך מים אלו הם המסוגלים לבדוק אשה זו. אולם זה אינו רק ענין של בדיקה. אלא בכח מים אלו להחזיר את האשה למהלך של "רצונך". שמכיון שמים אלו נעשו בכלי ששורשו ממהלך של גילוי רצונך. הרי כח זה מתפשט בכח המים פנימה, ושתיה ממים אלו, בכחם להחזיר את האשה ממהלך של כי תשטה, למהלך של "רצונך". שהוא גילוי מדת רצונך כנ"ל.

הצורה הקודמת. אולם אם היא ח"ו במהלך של ונטמאה. אזי אין הענף רוצה לחזור ולהתכלל בשורשו. באין ואזי כיון שעומק פנימיות חיותה שהיא הטוהר, חוזר לאין. כי לעולם הפגם בחיצוניות של החיות, ולא בפנימיות. ולכך כיון שהחיות הפנימית מתכללת באין, והחיות החיצונית שהיא גופה סתתה מן הישרות, ואינה רוצה לחזור לאין. אזי אין לה מקור חיות. ולכך כתיב בה 'וצבטה בטנה ונפלה ירכה וגו'". כי אין מקור חיות למהלך של "כי תשטה". כלומר, בתחלה כאשר היא היתה במהלך של כי תשטה, היא הורידה את החיות למהלך של כי תשטה. אולם בשעה שהיא מתדבקת בנקודת האין הפנימית, ואזי אין חיות למהלך של כי תשטה, ובטלים האיברים שינקו חיותם ממהלך של כי תשטה. והנה זהו המהלך הפנימי לעורר את נקודת האלקות הפנימית נקודת האין. אולם יש בכך שלבים, כיצד הדבר מגיע למהלך של ביטול שם הוי"ה, וגילוי האין הגמור.

תחילת מהלך זה, הוא במש"כ 'והביא האיש את אשתו וכו'" כי מנחת קנאות הוא". ופרש"י, 'מעוררת עליה שתי קנאות, קנאת המקום וקנאת הבעל". בכך יש כאן גילוי של נקודת האלקות שמקנא לה, כלומר רוצה להחזירה ממהלך של "כי תשטה" למהלך של ישרות.

מטבע הדברים שענין הבחירות יעלה לדיון בבית מדרשינו המגוון. חיפשנו ומצאנו בספר שאל לבי שהרב כותב כך: "גם לאלו המתירים ורואים בכך מצוה, היינו שנצרך לעשות זאת ממקום נקי בנפש לש"ש למען כבוד שמו ית', וזולת זה מערב נפשו עם הערב רב, שכל מהותם תערוכת. וכל שאינו עושה כן בנקיות מסכן נפשו הפנימית העדינה.

שאלות ותשובות

מה
המלחמה
העיקרית

בנוסף לכך יש לעשות את העיקר עיקר ואת הטפל טפל ולא להיות חסיד שוטה. למעשה יש להתנתק נפשית מכל הענין, וכל מגמתו תהא הגדלת כבודו ית"ש בכל אנפי. ולחפש יותר ויותר דרכים נקיות י"ג נפה שבהם ישקיע כל מעינו לגלות כבודו ית"ש, ויתרחק כמה שיותר מדרכים שהגילוי וההסתר מעורבים בהם טובא. באופן זה יעשה כעצת רבותיו למעשה".

השאלות שעלו למעשה הן:

א. לאלו המתירים שאינם יכולים לעשות זאת ממקום נקי בנפש, ומרגישים מיד חיבור למפלגה וכו', האם יש להורות להם שלא יצביעו, שאם לא כן לא יוכלו להתנתק נפשית מכל הענין. ואין להם לסכן את נפשם הפנימית העדינה כלשון הרב?

ב. מה כוונת הרב ש'יש לעשות את העיקר עיקר ואת הטפל טפל ולא להיות חסיד שוטה'?

ג. ידוע שבסוגיא זו נחלקו גדולי הדורות הקודמים, וגם בדור זה ישנן דעות שונות בכל

תשובה:

כיוון שהחושך מכסה ארץ, אי אפשר לי להיכנס לפרטי פרטי של עלמא דשיקרא. ואתן בס"ד מבט כללי לעניין.

עד השנים האחרונות, עיקר שליטת כח הרע היה מבחוץ, כגון ע"י חוקים וגזירות כגיוס, גיור, חילול שבת, נבלות וטריפות, פריצות, ועוד ועוד לרוב רח"ל.

אולם, בעשור האחרון בפרט, עיקר שליטת כח הרע אינו מבחוץ, אלא פנימה, בתוך עולם של שומרי תורה ומצוות, והוא שורש כל הטומאות כולם שחדר ע"י המדיה לתוך עולם שומרי תורה ומצוות.

ולכך, עיקר זירת המלחמה נשתנתה. וחלק גדול מאלו שהיו נלחמים, אם מעט ואם הרבה, נגד הרע שמבחוץ, נתהפכו, והפכו להיות אלו שמרבים ומגדילים את הרע מבפנים. וזה מה שמחריב את הדור כולו, ואת עולם שומרי תורה ומצוות, בפרט. ובזה צריך להשקיע את עיקר כח המלחמה.

צריך לקבל מבט חדש, מה המלחמה העיקרית שהייתה, ומה המלחמה העיקרית החדשה.

(מארכיון שאל לבי כ"ז אדר התשפ"א)

החוגים והעדות, האם יכול כל אברך באופן אישי לפעול בזה כפי נטיית לבו, שהרי בכל אופן יש לו על מי לסמוך?

ד. האם ישנה איזו שהיא מחוייבות להנהגה כפי כפי החוג והעדה שאיליה מרגיש האדם שייכות? (לא מדובר בחסידים, אלא בספרדים ואשכנזים, שחלקם בעלי תשובה).

ה. האם האשה צריכה לנהוג בזה כמו בעלה, והילדים כאביהם, או שתתכן מציאות שכ"א יפעל בצורה שונה?

ו. האם יש מקום לפעול בענין זה ב'שב ואל תעשה' (ע"פ הלכה דשוא"ת, ולא מתוך ייאוש)

ז. האם בענין זה יש 'לחשבן' את הסביבה בה הוא גר, ומה יגידו, שלא 'ישרסו' אותו או את ב"ב בקהילה / בת"ת וכיו"ב?

נבוכים אנו בארץ. על הכל יורינו וילמדנו ויאפנו בינה, ושכמ"ה. בתודה גדולה מאוד!

סימן ח' סעיף ט"ו:

אם נפלה טליתו שלא במתכוון וחוזר ומתעטף, צריך לברך, והוא שנפלה כולה, אבל אם לא נפלה כולה אע"פ שנפלה רובה, אינו צריך לברך.

בירור הלכה - סעיף טו'

אולם בט"ז (ס"ק יד) ובגר"א (ס"ק לא) הביאו דברי הנמוק"י (הלכות קטנות, ציצית, יב, א, סוף ד"ה הראשון) וז"ל, אבל מורי היה אומר, שחוזר ומברך אם נפלה מרוב גופו (ודו"ק שלא כתב שנפל רוב הטלית, אלא שנפל מרוב גופו), דהוה ליה היסח הדעת, עכ"ל. וצ"ב אם נפלה מרוב גופו מדוע איכא היסח הדעת, והרי עדיין לובשה ודעתו להחזירה. ועיין שו"ת מהרש"ג (ח"ב, סימן קלח). ושו"ת אמרי יושר (ח"ב, סימן ט, סק"ד). ונראה שהיסח דעת היינו שמסיח דעתו מהלבישה הראשונה ודעתו ללבושו מחדש, כי כיוון שסרה מרוב גופו אינו סבור לתקן את הלבישה אלא ללבוש מחדש. ולפ"ז אינו היסח דעת מהטלית, ואינו היסח דעת ממצות ציצית, אלא היסח דעת מפעולת הלבישה הראשונה, ודו"ק.

והנה ביסוד הדין האם לברך על טלית שסרה מגופו ודעתו להחזירה, יש בכך שני חלקים. א. אם נחשיב שהשתא זו לבישה חדשה, והנידון האם ברכה ראשונה פוטרת טלית חדשה נוספת, מעין הנידון של סעיפים י"ג-י"ד. ב. שיש לדון שאינו נחשב לבישה חדשה אלא המשך של לבישה קודמת של טלית זו, היפך סברת הנמוק"י.

שולחן ערוך

אורח חיים

עם פירוש
בלבבי משכן אבנה

בירור הלכה
הלכה פסוקה
פירוש על דרך הסוד
סימן ח'

באופן שאין דרך ללובשו כן, הרי אינו דרך העטיפה ופטור ונפסק המצוה), מ"מ כיון שעוסק עדיין בטלית של מצוה, אף שנפסק המצוה, אינו סילוק לגמרי מן המצוה, כי עדיין עסוק בדבר, והרי כל מה שלובשה בדורות הללו אינו אלא לצורך המצוה ודעתו לחזור וללכשה, ולכך אינו סילוק גמור מן המצוה.

הלכה פסוקה - סעיף טו'

נפלה טליתו, בין אם נפלה כולה, בין אם נפלה רובה, אין חוזר ומברך.

על דרך הסוד - סעיף טו'

הנה יש שהאדם נופל ממקום למקום, ממדרגה למדרגה, ויש שדבר נופל ממנו. ומנינו צחינת נפילה בטלית, כמ"ס זקרא גצי אצידה (שמות, כב, ח) על שור על חמור על שה על שלמה, על כל אצדה וגו', ואמרו (זוה"ק, ח"ג, קצח, ע"א. תיקונים, קמו, ע"א) על כל דצר פשע על שור על חמור, דא צצא קמא. על שה על שלמה, דא צצא מניעא. על כל אצידה אשר יאמר כי הוא זה, דא צצא צתרא (ועיין גירסת הגר"א, תיקון י' מתיקונים אחרונים), דארח קרא נקטו. דכד מטא לצצא מניעא הוה אמר, שירותא דקא נקטו בטלית, דא אמאי, כיון דאשכח קרא, אמר, ודאי דא הלכה למשה מסיני.

והנה הטלית נקראת שמלה, מלשון שלמה, שלמות, כמ"ס צתפארת יונתן (שמות, כח, ד) וז"ל, צגד לשון צגידה וכו', ועל חלק רע שצו נקרא צגד, אצל חלק טוב שצו נקרא שמלה, לשון שלמה, שלמות, ולכך

והנה לצד הראשון, שנחשב לבישה חדשה, פסק בשו"ע שצריך לברך, כי זו לבישה חדשה. אולם כתב בתהלה לדוד (ס"ק יב) וז"ל, בנפלה טליתו שלא במתכוין, דפסק המחבר דחוזר ומברך וכו', ולכאורה בשעת התפלה דמי למיסב בסעודה, ודעתו לאכול עוד, עכ"ל. והיינו שמעיקרא דעתו שפעמים שלובשים הטלית, חוזרים ולובשים, ודמי למיסב בסעודה שהדרך להביא עוד מאכל. וביתר חידוד, כיון שדרך שפעמים נופל וחוזרים ולובשים, לכך אינו נחשב כלל הפסק ונחשב המשך לבישה ראשונה ממש. וזהו כהצד השני. ועיין שו"ת עולת שמואל (סעיף ז-ח).

וביתר חידוד, כשנפלה טליתו ברובה, יש לדון האם יש המשך של מעשה לבישת הטלית, או שיש כאן המשך של מצות לבישת הטלית, והבן.

והנה לשון המג"א (ס"ק כ) נפלה - ובזה כו"ע מודו, דהא נפלה בלא דעת, "ואזדא ליה מצותיה", עכ"ל. וכתב בשו"ע הרב (סעיף כו) וז"ל, אבל אם מקצתה נשאר על גופו, אע"פ שנפלה רובה, אין צריך לחזור ולברך כיון שנשאר עליו קצת מהמצוה, עכ"ל. הרי מבואר שדנו האם נמשכת המצוה.

אולם היה מקום לומר שאפילו אם המצוה נפסקה, כי לבוש מקצת זה אינו בגדר עיטוף המחייב ציצית, (ובאמת תלוי היכן המקצת נשאר, אם במקום שחייב בציצית אם לאו, כגון בחגורה, שהרי גם אם נשאר מקצת

יש לה תוצעין וכו'. והיינו שגדר טלית - שמלה, הוא "יש לה תוצעין". והיינו שעתיד להחזירה ואינה נפרדת ממנו לגמרי, ולכך יש שס"ל שאף אם נפלה אינו חייב לחזור ולצרך כאשר חוזר ולובשה, מפני שאף כאשר היא נפלה ממנו, אינה נפרדת ממנו לגמרי, כי יש לה תוצעין, דעתו להחזירה.

והשמלה בצחינת אור מקיף כנ"ל, צהירות שלמה, לכך אמרו בספרי והוצא צרש"י (דברים, כד, יז) מחוורין הדברים כשמלה. ועיין הכתב והקצלה (שם) שהוא בצחינת שמלה חדשה, עיי"ש. וצלקול זהו מלך אדום, שמלה ממשרקה (בראשית, לו, לו). ועיין גר"ח (ספד"צ, פ"א, ד"ה מלך חמישי שמלה). ועיין ספר הליקוטים (ויצא, לו). וקול צרמה (אות קלא). ומוצא שם שי"ח שהוא הוד, ואזי נקראת שמלה מלשון שמאל. ועיין זוה"ק (ח"א, רלו, ע"ב).

אמרו, שמלתך, אלו צגדי שצת, עכ"ל. והיינו אור מקיף שזהו טלית, כמ"ש בשער הכוונות, והוצא לעיל. וכתב צכתב והקצלה (בראשית, ט, כג, בשם רו"ה) וז"ל, שמלה בלשה"ק איננה כמו שלמה (היפך הנ"ל), כי שלמה שם פרט, והיא שיכסה צה האדם, כמו עוטה אור כשלמה, עכ"ל (ועיין עמק דבר, שמות, לט כג. ויריעות שלמה, חוברת יא, יריעה מז). וכתב צשפתי כהן (דברים, כה, יג) וז"ל, לשמלתו - לצגדי כהונה ולתכשיטין שהפסידו ישראל, לענני כבוד שהיו צימי "שלמה" כמו "שמלה", עכ"ל. וצאמת טלית קטן זהו שלמה של פרט, וטלית גדול זהו שלמה של שלמות.

ולהנ"ל מתבאר שאדם שנפלה לו טליתו - שמלתו, היינו שנפל ואיצד את אור המקיף שלו ולכך נפלה שמלתו. אולם אינה אצידה גמורה, אלא דעתו להחזירה, וכמ"ש (ב"מ, כז, ע"א) אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאת, להקיש אליה, לומר לך, מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנין

<p>רח' הרב בלוי 33 לפרטים 052.763.8588 שיעור עץ חיים 21:05</p>	<p>שיעור שבועי ירושלים אנציקלופדיה עבודת ה' יום ג' 20:30 בדיוק</p>	
--	--	--

<p>משפ' אליאס רח' קדמן 4 לפרטים 050.418.0306</p>	<p>שיעור שבועי חולון אנציקלופדיה מחשבה יום ד' 20:30</p>	
--	---	--

דעת תבונות

סיבת הבריאה - חסד ולא רחמים

ואמנם מחק הטוב להיטיב, וזה מה שרצה הוא ית"ש - לברוא נבראים כדי שיוכל להיטיב להם - יש את חוק הטוב שרוצה להיטיב, ואם הוא רוצה להיטיב, צריך שיהיה מי שיוכל לקבל את מציאות ההטבה.

ואם כן, סיבת הבריאה, תחילת הווית הבריאה, כמו שנתבאר, זוהי החקיקה להיטיב, וזה עצמו יוצר את התוצאה שאנחנו נבראנו. ולכן כל הוויתנו אינה אלא להיטיב.

ונחדד את הדברים.

חז"ל אומרים (סנהדרין יט ע"ב): 'כל המלמד את בן חברו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו'. ועומק כוונת דבריהם היא, שה'כאילו ילדו', מגיע מכח ההטבה שהרב הטיב עם התלמיד. כלומר, הוא לא מטיב עמו רק לאחר שהוא ילד אותו, אלא מכח ההטבה מגיע ה'כאילו ילדו'. לעומת זאת, באב ובן, זה אחרת, לאחר שהאב הוליד את הבן לצורך האב עצמו [כגון שהולידו לתאוותו], הוא מטיב עמו. אך לא זו צורת הבריאה, הבריאה היא כמו רב המלמד תלמיד, שמתוך מה שהוא מטיב איתו הוא יוצר את המציאות שיש משהו שהוא בראו.

זו עומקה של הבריאה. עומק הבריאה אין עניינה שלאחר שיש נבראים, רוצים להיטיב איתם. אחרי שיש נבראים, ישנה סיבה אחרת להיטיב איתם, והיא, כי הם

נבראו חסרים, ועל דבר חסר מתעוררת מידת הרחמים, מרחמים על כך שהם חסרים.

יש כאן הבדל עצום בין חסד לרחמים. רחמים מגיעים לאחר שיש בריאה, והנבראים חסרים, אזי יש כאן מידת הרחמים שרוצה להיטיב איתם. לאחר שהקב"ה ברא את הבריאה, 'עמד ושיתף את מידת הרחמים' (עי' ב"ר יב טו), אבל סיבת תחילת הבריאה היא, כמו שנתבאר, מידת החסד, ההטבה, חוק הטוב להיטיב. לא אחרי שאנחנו קיימים הקב"ה מטיב איתנו בחסדו בלבד, בבחינת 'הזן את העולם בטובו בחן בחסד וברחמים', אלא תחילת החסד הוא לפני תחילת הוויתנו, משם מתחילה הוויתנו, במציאות החסד.

עבודה

דעת תבונות

המשך סימן י"ח

דע את תורתך

פרק ח'

בלבביפדיה עבודת ה'

בהו

ואמנם, כדי שתהיה ההטבה הטבה שלימה, ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים אותה - מקבלים אותה ביגיע כפם,

יש כאן שני נידונים: א. מדוע הקב"ה ברא את הנבראים - להיטיב, חוק הטוב להיטיב, ב. מהי הצורה של הבריאה - חסר על מנת להשלים. וכיוון שכל סיבת הבריאה היא ההטבה, לכן הדבר העיקרי שצריך להשלים הוא שתהיה ההטבה הטבה שלימה, זהו כל מהלך הבריאה כולה.

אם לא היה צריך הטבה 'שלימה', היה לנו כביכול רק את הסיבה מדוע הקב"ה ברא - להיטיב, ללא כל מהלך הבריאה שמגיעים מן החסר לשלם. אבל מכיוון שהבריאה בנויה על שני יסודות שהזכרו - להיטיב, ומחסר לשלם, שצירפנו את שניהם יחדיו עלה בידנו שמהלך הבריאה הוא - הטבה שלימה.

כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא ישאר להם בושת פנים בקבלם הטוב, כמי שמקבל צדקה מאחר. ועל זה אמרו (ירושלמי ערלה פ"א ה"ג): "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה".

שלושת היסודות שבונים את הצורך בעבודה

השאלה היסודית שהזכרה לעיל, כאן עיקר מקומה: אם הקב"ה רוצה שנהיה שלמים, הוא יכל לברוא אותנו מעיקרא שלמים, ומדוע הוא ברא אותנו חסרים? התשובה לדבר שנתבאר כאן בדברי הרמח"ל היא: אם הוא היה בורא אותנו שלמים, הטוב שבנו היה כולו מתנה. ונבאר את מהלך הדברים.

יש שני אופנים כלליים כיצד האדם מקבל דברים: א. באופן של עמל ויגיעה, ב. באופן של מתנה. כמו שהזכר, הקב"ה יכל לברוא אותנו מעיקרא שלמים, אך אם הוא היה בורא אותנו מעיקרא שלמים, כל מה שיש לנו ממנו יתברך שמו לא היה אלא בגדר של מתנה. לכן, הוא ברא אותנו חסרים, ועלינו לעבוד, 'אדם לעמל יולד', ומכאן ואילך מה שאנו מקבלים [חלקו לפחות], הוא באופן של 'היום לעשותם, ומחר לקבל שכרם'. על זה מוסיף ואומר הרמח"ל יסוד, שאם האדם היה מקבל את הדבר באופן של מתנה, הוא היה בוש מלקבלו. הוא מביא את דברי הירושלמי, "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", מי שאוכל דבר שאינו שלו מתבתה, מתבייש להסתכל בפניו של מי שנתן לו.

מי חקק את אותה בושה? הוא יתברך שמו. למה הוא עשה את אותה בושה? חזרנו לשאלת ה'למה' [שהזכרה לעיל בהקדמה], אשר התשובה לכל שאלות ה'למה' היא: 'לאו בחכמה ידיעא', אין אנו משיגים בחכמתו את 'סיבת' העשיה, אלא את 'מה' הוא עשה. 'מה' הוא עשה, שכאשר האדם מקבל מתנה - יש בושה. אחרי שחקקה חכמתו יתברך שמו שיש בושה

בבריאה, אזי אם תהיה ההטבה ללא עמל, היא תהיה באופן שיש בה בושה. כאן, נולד הצורך בעבודה שלנו.

נחדד את השלבים שנתבארו על מנת שהדברים יעמדו בבהירותם.

סיבת הבריאה היא 'להיטיב', והסיבה שנוצר הטבה שלימה היא, משום שחוק הטוב להיטיב הטבה שלימה. אולם, אם כל הכח בבריאה היה להיטיב, הקב"ה יכל להטיב הטבה שלימה באופן של מתנה, אך כיוון שיש כאן כח שלישי, יסוד שלישי, שנקרא 'בושה', לכן הטבה באופן של מתנה היא איננה הטבה שלמה.

אלו הם שלושת החלקים: חוק הטוב להיטיב - יסוד אחד, חסר שצריך להשלימו - יסוד שני, כח של בושה - יסוד שלישי. אם לא היה את שלושת החלקים גם יחד, לא נגיע לתוצאה שהגענו. כיוון שחוק הטוב להיטיב, הוא רוצה להיטיב, כיוון שהתכלית היא השלימות, הוא רוצה להיטיב שלימות, אם כן, מדוע הוא ברא את הבריאה חסרה ולא שלימה, והיא עצמה צריכה להגיע לנקודת שלימות? כי יש לאדם בושה כאשר הוא מקבל את ההשלמה שלא מכח עצמו.

פנים בפנים לעומת בושת פנים

כעת נסביר את נקודת הבושה.

הרמח"ל הביא כאן את דברי הירושלמי, שהבושה גורמת לידי כך שאם אדם מקבל דבר, הוא מתבייש להסתכל ב'פני' מי שהוא מקבל. על המדרגה השלימה של הבריאה, שהיא מדרגת מתן תורה, זהו הזמן הגבוה ביותר בבריאה, נאמר (דברים ה ד): "פְּנִיִם בְּפָנִים דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם". שם ההסתכלות הייתה פנים בפנים. אך אם נקבל את ההטבה באופן של מתנה, ולא באופן של עמל ויגיעה, תהיה מציאות של בושת פנים. ואם תהיה מציאות של בושת פנים, יתכנו שני צדדים: א. או שהבושת תגרום שהאדם לא יחפוץ לקבל, בבחינת "שׁוֹנֵא מִתְּנַת יְחִיָּה" (משלי טו כז), ב. האדם יקבל אך הוא יתבייש לקבל, ואם הוא יתבייש זו לא הטבה שלימה. כאן מתחילה יסוד נקודת העבודה. שנבוא ונשאל, היכן יסוד שורש העבודה שבבריאה? התשובה לכך היא: 'בושת פנים'. סיבת הבריאה היא להיטיב, צורת הבריאה היא מחסר לשלם, וסיבת העבודה היא בושת. והעבודה לצורך מהי - על מנת לסלק את הבושת פנים בלבד, ולא עבודה לצורך עצמה. אנו מדגישים כל נקודה בדקדוקה, אלו הן הגדרות מדוקדקות לכל דבר מה גדרו, סיבתו, וממילא תוצאותיו.*

*הרמח"ל כתב לעיל שצריך עיון עמוק כדי להבין את פנימיות העבודה, כעת, מבינים לאט לאט מדוע נוצר כאן עיון עמוק.

דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק ח' - יסורין בתורה - במעשה במידות ובדיבור

הסתירה בכללות בין חלקי נפש לתורה

נפש האדם בנויה מקומת מעשה, הרגשות, דיבורים, מחשבות, ורצונות. זה בכ־ללות קומת האדם בלשון קצרה. וכל אלו חלקים של נפשו - המעשים שלו, ההרגשות שלו, הדיבורים שלו, המחשבות שלו, והרצונות שלו - כולם סותרים לתורה.^א וכאן מונח כל היסורין שאנחנו עוברים בדרך לקנות את התורה.

אם תופסים רק כפשוטו שכל היסורין בתורה הם רק מחמת עמל הגוף בתורה, וכמו שאמרו חז"ל "מנדדים שינה בעיניהם" - זה רק הרובד החיצוני של היסורין שמונחים בעסק התורה. במבט של חוץ, במבט של עם הארץ, כל היסורים שב־תורה הם מחמת הסתירה בין הגוף לתורה. אבל אדם שמסתכל על עצמו ממבט פנימי, הוא רואה איך שפנימיותו ורובדיה (זולת הרובד העמוק ביותר) סותרים בעצם לתורה, הוא רואה איך כל חלקי נפשו מונח בהן סתירה לתורה.

ולפי"ז מהו הגדרת עמל התורה? להתאים את חלקי נפשו לתורה, להפוך את חלקי נפשו שיהיו תואמים, מאוחדים אהדדי. זה עומק ההגדרה של עסק התורה.

אפשר להרחיב ולהתבונן עוד בס"ד על הסתירה בין חלקי האדם לעצם מציאותה של התורה, בקצרה מתתא לעילא. כמובן שכל סוגיא הם מים שאין להם סוף ואפשר להרחיבה עוד ועוד, אבל נעמיד רק את שורשי הדברים בס"ד.

^א [פרק זה עוסק בהרחבה בסתירה בין קומת מעשה, דיבור, והרגשה שבנפש ביחס לעסק התורה. ובפרק הבאה בעזה"ת יתבאר בהרחבה שני החלקים האחרונים, שהם קומת המחשבה והרצון שבנפש ביחס לעסק התורה.]

הסתירה בין קומת המעשה לעסק תורה - הן מצד עבירות והן מצד מצוות

יש כח באדם הנקרא כח המעשה. המעשה סותר לעסק תורה - מדוע?

כמובן שאם האדם עשה מעשים רעים, זה בודאי סותר לעסק התורה, כי "עוונו"

תיכם היו מבדילים ביני וביניכם", המעשים הרעים הם בחינת קליפה שחופפת על הפרי ומעלימה את אור קדושת התורה וחכמתה. הוזכר בדברי רבותינו ובנפש החיים ועוד, שהאדם קודם שיעסוק בתורה הוא צריך לעשות תשובה על מנת שהמעשים הרעים לא יבדילו בינו לעסק התורה שלו. ברור שהעבירות מעלימים את אור התורה.

אבל בדקות, גם מצד במצוות יש סתירה בין קומת המעשה למדרגת שנקראת תורה, ונבאר מדוע.

נתבאר בפרקים הקודמים שיש שלוש מדרגות של עסק התורה, והם מדרגות של נר מצוה, תורה אור, ומאור. והתורה מצד עצמה אינו מדרגת "נר מצוה" - שזה רק השפלה של מדרגת התורה - אלא התורה מצד עצמה היא במדרגת "תורה אור". כל מעשה מצוה לעולם אינו נמצא במדרגת תורה אור. נמצא, שגם מדרגת מצוה סותרת בדקות למדרגת תורה.

בהאי עלמא נאמר "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", התורה מצטמצמת למדרגת מעשה, אבל בעלמא דאתי לחד מ"ד בגמרא במסכת נדה (סא). מצוות בטילות לעתיד לבוא, וא"כ בדקות מה מעלים את אור התורה? המצוות מעלימות את התורה. לעתיד לבוא שתתגלה התורה בשלמותה, נאמר מצוות "בטילות", כלומר המצוות יחזרו ויוכללו התורה עצמה, הרי שבדקות עצם כח המעשה שבאדם סותר למדרגה שנקראת תורה.

כהגדרה כללית מאד, מדרגת התורה נקראת מדרגת דיבור, "ודברת במ", וגם התורה נקראת מדרגת מחשבה, "והגית בו", וא"כ גם הדיבורים והמחשבות של האדם סותרות את עצם מדרגת התורה. וגם עצם עולם הרצון שבאדם, הרצונות שלו, הם סתירה בעומק לגילוי התורה.

ודאי שהסתירה בין תורה לעבירה הוא לאין ערוך בין הסתירה בין התורה למצוה. אבל בדקות גם מעשה מצוה מונח בו אבחנה שהוא סותרת למדרגת התורה.

יש דין שמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים היא לא נדחית מפני תלמוד תורה. בודאי גדול אור תלמוד תורה מאור המצוה, במצוה שאפשר לעשות על ידי אחרים, כשעושים את המצוה, אנחנו נמצאים בעולם המעשה [כמובן שזה עולם המעשה דקדושה, מעשי המצוות]. וידוע מרבותינו (הגר"א ועוד) שקודם החטא

לא היה את עולם המעשה. נמצא, שכאשר הנפש נמצאת בעולם המעשה - מה היסורין של האדם? מדרגתו נמצאת השתא במדרגת מעשה, אבל מדרגת התורה היא "תורה אור" ביסודה, שהיא למעלה מעולם המעשה - וכאשר אדם שנמצא במדרגת המעשה בא להצטרף לתורה, אז הוא והתורה לא תואמים אהדדי. כי הוא נמצא בעולם המעשה, והתורה ביסודה נמצאת בעולם שהוא כולו אור.

וכאן מונח עומק היסורין כאשר האדם עוסק בתורה. מי שלא מרגיש את אותם יסורין, בהכרח שהתורה שבה הוא עוסק היא רק במדרגת נר מצוה.

קנין התורה כפי רמת היסורין בתורה שהאדם עובר

כשנאמר שהתורה נקנית ביסורין, צריך להבין, שבתורה יש מדרגות. וכפי ערך היסורין שהוא עובר גם ערך ההשגה שלו בתורה, לא רק כפי ערך הכמות כמה הם קואבים, אלא כפי המהות שביסורין כך ערך התורה שהוא ישיג.

מי שמתייסר ברובד של עמל בלבד - הוא ישיג את ההיפוך של אותם יסורין. מי שמתייסר רק באופן של עצלות או באופן של חשכות - זה מה שהוא ישיג. ומי שהוא מתייסר מעצם כך שהוא נמצא בעולם המעשה והתורה היא עולם של שכ- ליות - הרי שהוא ישיג על ידי כן את מדרגת השכליות, שנקראת תורה אור.

ומי שכל עסקו בתורה הוא בבחינת "גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה" - הוא לא מרגיש יסורין בשעה שהוא נמצא בעולם המעשה והוא עוסק בתורה. אדר- רבה - בכל דבר תורה שהוא רואה, הוא חושב מיד: "מה יקרה למעשה?" לא רק שאצלו תפיסת מעשה לא סותרת לתורה, אלא כך הוא תופס מיד, שהוא משלשל כל תורה מיד אל המעשה. ודאי שיש כזו תפיסה, אבל לא זו כל אמיתתה של תורה², כי יש עומק לפנים עומק במדרגת עסק התורה.

²זוהו כמו שאדם שנמצא בבית האסורין, שכל דבר שנכנס במחשבתו מיד הוא חושב איך זה נוגע למצבו בבית האסורין. כשהאדם נמצא בתפיסה של עולם המעשה, אצלו הכל צריך להשתלשל לעולם השפל, שהוא עולם המעשה. חז"ל קוראים את עולם המעשה "העולם השפל" כי תפיסת מעשה היא תפיסה של שפלות. בודאי שיש אבחנה של מעשים טובים ויש הגדרה של בעל מעשים, אבל כל זה אבחנה בתוך שפלות. וכמו שהיה גדולה ליוסף (אצל שר המשקים ושר האופים) בתוך הבור, בתוך בית האסורים. אדם שיש לו גדלות מצד המעשים טובים שעשה או אדם שנקרא בעל מעשים, ההגדרה הוא, שבתוך העולם השפל יש לו גדלות שמה. אבל זה רק גדלות בתוך עולם השפל.

בלבניפדיה עבודת ה' בהו

שממון כלשון חז"ל "שאדם תוהה על שממון שבה".

בהו - כמו שנאמר בלשון הפסוק "והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום" ומהו 'תהו ובהו' - 'תהו' זה מקום של

המהלך ב'בוהו' שהוא המשך ה'תוהו'

- מבוהל מלשון בהלה, כי כאשר ישנה בהלה אזי האדם בוהה.

ויתר על כן מתודד בדברי הראשונים שמכח הבהלה טבע האדם להשי' מייע את קולו ולצעוק, כדרך בני אדם שכשהם מבוהלים הם משמיעים קולות של בהלה.

וזה א"כ, מהלך אחד בדברי חז"ל והראשונים שונים ש'בהו' מצטרף ל'תהו', שע"י הריקות והשממון יש גם כח של בהלה וצעקה.

וב'בהו' נאמרו שני מהלכים יסודיים בדברי חז"ל ובראשונים מהו 'בהו', מהלך הראשון ה'בהו' מצורף ל'תהו' וכשם ש'תהו' זהו כינוי למקום שיש בו ריקות ושממה, מעין כך גם ה'בהו' הוא לשון של ריקנות וזה מה שמתרגם אונקלוס 'תהו ובהו' - צדיא וריקניא' כמו שמביא רש"י על אתר.

וכך מפורש בחז"ל שדורשים 'בהו' - זה מדי שנאמר ויבהילו להביא את המן' והיינו ש'בוהו' זהו מלשון בוהה

המהלך ב'בוהו' שמונח בו תחילת בנין העולם

לם.

וכשהתחיל בנין העולם הוא השלב הנקרא 'בהו', ומצד כך דו' רשים חז"ל 'בהו' הוא נוטריקון בו-הוא - 'דבר שיש בו ממש' כלשון הראשונים, וזוהי א"כ, מדרגת ה'בוהו' לפי מהלך זה, המקום שבו התחילו מהלכי הבנין, תחילת הקיום.

ומהלך שני ב'בהו' מבואר בדברי הראשונים ש'תהו' זה השלב של השממון, ולאחר שהדבר שומם וריקים, בא השלב של ה'בהו' שהוא כבר תחילת הבנין שהעולם מתחיל להיבנות.

וכדברי חז"ל כידוע שבתחילה הקב"ה העמיד מקום פנוי וריק על מנת שיהיה בו מקום לבנות ולברוא את העו'

עומק ה'הוא' שבתחילת בנין העולם שהוא לשון נסתר

הנעלמות של האמונה, כי כביכול אם האדם היה נברא ראשון הרי שהוא היה נמצא בכל תהליך הבריאה, וכיון שהיה אז גילוי של הבורא שברא את העולם, הרי שהאדם היה מכיר את הדבר מכח הימצאותו בזמן מהלכי הבריאה.

ולכן בעומק האדם לא היה אז בגילוי של נשמה בגוף כאן בהאי עלמא, אלא הוא נברא רק ביום השישי, ונמצא שכל תהליך הבריאה התחיל עוד לפני שהאדם היה כאן בגילוי.

וזה העומק שזה נקרא 'בהו' שלפי המהלך השני שנתבאר היינו שמתחיל להיות כאן גילוי של בנין העולם - לאחר ה'תהו' שהיה קודם לכן שאז להפך 'אדם תוהה על שממון שבה' - כי התהליך של הבנין, לא בא באופן של גילוי שיש מי שמכיר את הדבר והוא מתגלה אצלו, אלא הכל מתחיל במהלכי ה'הוא', במהלכי הנעלם.

ועומק הדבר לפי"ז, מדוע 'בהו' נקרא 'בו-הוא' - משום שבלשון הקודש ישנם שני לשונות, לשון של נוכח - אתה, ולשון זה נסתר שזה - הוא. והדוגמא השורשית והבהירה - 'הקדוש ברוך הוא' - 'הקדוש' זה מה שהוא קדוש מופלא ומופרש ובמדרגה הזו שהוא מובדל ונעלם - שם הוא נקרא 'הוא'.

ולפי"ז בערכין דידן מהו 'בו-הוא' שנאמר כאן לשון של 'הוא' ולא לשון של 'אתה' - כי תחילת מקום הבנין של העולם הוא נמצא בנעלמות ואיננו בגילוי, ומצד כך - "בראשית ברא אל-קים את השמים ואת הארץ" בהגדרה הבהירה והפשוטה כאשר הקב"ה ברא את העולם בששת ימים - "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" - הרי האדם נברא רק ביום השישי דמעשה בראשית, והרי שכל תהליך הבנין התחיל בזמן שהאדם עדיין לא היה כאן נשמה בגוף בהאי עלמא.

ולכן בעומק - הגדרה בהירה - זה שורש

מדרגת ה'הוא' מצד הבורא ית"ש ומדרגת ה'הוא' מצד הכח הראשוני.

ביום שני, כלומר, שתחילת הבריאה היתה באופן של "ה' אחד" - ואף שנאמר גם ביום ראשון "ויאמר אלקים" אבל עדיין זה היה במדרגה של 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד' - שהיה הקב"ה יחיד דו של עולם' כדרשת חז"ל שהובאה.

והרי שההתחלה של הבריאה היא מהמקום הנעלם, מהמקום של ה'הוא',

ואלו הם דברי חז"ל כידוע 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד' - יום ראשון לא נאמר" אלא 'אחד' משום שלא היה בו אלא יחידו של עולם, ולכן אומרים חז"ל שגם המלאכים לא נבראו ביום ראשון אלא בריאתם היא רק לאחר מכן

א כמו שנאמר בשאר ימים יום שני יום שלישי וכדו'.

בבחינת שיתין-יסודות, היא במדרגת ה'בו-הוא' דייקא ולא במדרגת 'האתה' כפי שחודד השתא, כי היסודות שע- ליהם העולם נבנה, הם יסודות במדרגה של נעלמות.

ובהקבלה למה שהוזכר קודם לכן - הרי הבורא ית"ש שהוא ברא את העולם נקרא 'הקדוש ברוך הוא' כי יחידו של עולם הוא נעלם ונסתר, והרי שהבורא שברא את העולם הוא נסתר ונעלם.

אבל יתר על כן, כמו שנתבאר - לא רק הבורא יתברך שברא את העו- לם הוא נסתר ונעלם, אלא גם תפיסת תחילת הבריאה עצמה שמצד הנבראים עצמם, גם זה בראשיתו ובתחילת הוויתו הוא במדרגה של 'הוא', של נעלם.

השלב הראשון שנתבאר הוא שמי שברא את העולם הוא נעלם, זהו 'יחי- דו של עולם' שמתגלה ב'זיהי ערב ויהי בוקר יום אחד', והשלב השני שנתבאר הוא שגם תחילת הוית הבריאה עצמה, הכח הראשוני שבה הוא במדרגה של 'הוא' ולא במדרגה של 'אתה', כלומר - שהיא במדרגה של 'אין', במדרגה של נעלמות.

וזה כפשוטו מה שהמשנה באבות אומ רת 'דע מאין באת' דהיינו שכל דבר בא מן האין, מהמקום הנעלם והמכוסה מהמקום הבלתי מושג, וזה עומק המד- רגה הנקראת 'בהו'.

ולפי"ז מה שנאמר בקרא "והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני

וזוהי מדרגת ה'בהו' שהיא דייקא נוט- ריקון 'בו-הוא', כי לא התגלה אז ה'בו- אתה' אלא תחילת בריאת העולם היה בבחינה של העלם - כיסוי והסתרה, - זהו א"כ, תחילת הבנין שהתגלה ב'בהו' בבחינת מדרגת ה'הוא' שהוא מקום הנ- עלם.

ובעומק יותר בשורש הבנין שהתחיל במדרגת ה'בהו', הגמ' דור- שת בחגיגה על הלשון שנאמר בקרא "ואבני בהו - אלו אבנים המפולמות במים" והביא זאת הרמב"ן בתחילת התורה בפרשת בראשית וכותב על כך [בלשון "יראה לי"] שמה שדורשת הגמ' שהאבנים הללו הם אבנים המופ- למות במים זהו השורש של אבן השתיה שמשם הושתת העולם שהיא היא האבן בה' הידיעה, כי אבן השתיה היא שורש הבנין שמשם הושתת העולם, - ומבואר א"כ שתחילת כל הבריאה כולה שזהו ההשתתה של העולם, היא המתגלה במהלכי ה'בהו'.

ומאותו לשון של 'שתיה', הושתת העולם' מבואר בגמ' שדוד המלך כרה שיתין לביהמ"ק, כלומר - כל השתתה, מקומה הוא בתוך הק- רקע במקום שאינו גלוי כמו שהדרך לעשות יסודות, וזהו השיתין שכרה דוד לביהמ"ק שאלו הם היסודות של ביהמ"ק, והרי שהם אינם במדרגה של 'אתה', במדרגה של גילוי, אלא במדרגה של 'הוא', במדרגה של נעלמות.

והרי ששורש ה'בהו' שזוהי אבן הש- תיה שממנה הושתת העולם

דיבור בקול שכל אוזן יכולה לשומעו,¹ כאשר האדם רוצה לומר דברים שיהיו מכוונים רק למישהו אחד, הוא מונע את הדיבור שלא יהא בקול אלא בלחישה.

ובדוגמא יותר עמוקה - זהו האופן שהאדם מדבר אל עצמו כמו

שנאמר בקרא "דברתי אני עם לבי"², וכן "ויאמר המן בלבו", ועומק הדבר שהאדם מדבר אל לבו זה מה שמונח בעומק בלשון הגמ' "השמע לאזניך מה שפיך מדבר" והיינו שהדיבור העמוק הוא כשהאדם מדבר אל תוך עצמו. כלומר - יש גדר של תפילה בלחש שעניינה שאדם אחר לא ישמע את קולו כיון הוא מדבר אל הבורא יתברך שמו "כי אתה שומע תפילת כל פה", אבל יש גדר נוסף שלומדים מפרשת קריאת שמע של - "השמע לאזניך מה שפיך מדבר" שזה מה שהוא משמיע לעצמו את דיבורו שלו.

וכאשר האדם מדבר עם עצמו, זה עומק התפיסה של לחש, וזה העומק של שורש הדיבור הפנימי שזה איננו דיבור לזולתו אלא הוא דיבור מינייה וביה לתוך עצמו שלו.

והשורש של הדבר הוא ברור לפי שמה שהתבאר - הרי כביכול, כשהקב"ה דיבר את המאמר הראשון

² כדוגמת מה שמבואר במשנה בראש השנה "וכן מי שהיה עובר אחורי ביהכניס וכו' ושמע קול שופר וכו' אם כיון לבו יצא" [וואף שהתוקע, תוקע עבור מי שנמצא בביהכניס, אמרינן שהוא מכוין להוציא את כל מי שישמע].

³ שזה נאמר בשלמה המלך, שעל זה דורשים חז"ל מנין שהלב מדבר שנאמר "דברתי אני עם לבי".

תהום" - ה'חושך' גופא הוא עומק ההגדרה של 'בהו', שהרי הגדר של בהו זה המקום הנעלם שהוא תחילת ההויה, וזה כמובן ההבדל בין חושך לאור, דבר הנעלם הוא מוגדר כחושך ולעומת כך דבר שהוא בגילוי הוא מוגדר אור.

וכיון שתחילת ההויה של כל דבר הוא ממקום ה'הוא', הנעלם. לכן מתגלה מכח כך ההבחנה של 'חושך על פני תהום', כלומר, שה'הוא' - ה'בהו' זה במדרגה של החושך.

עומק התפיסה במאמר הראשון שהוא בבחינת 'מדבר עם עצמו'

ובלשון עמוקה - הרי סדרו של עולם הוא שכאשר האדם מדבר, יש מדבר ויש שומע שהאדם מדבר בפיו ודיבורו נשמע באוזן השומעת, אבל על דרך כלל, כאשר האדם מדבר בקול, אף שהוא מכוין את דיבורו עבור אדם מסויים ששומע אותו, אבל בפועל מי ששומע - או עכ"פ מי שיכול לשמוע מצד ה'בכח' שבדבר - זה כל הסובבים אותו.

וכאשר האדם רוצה לדבר דיבור שרק מי שהדיבור הזה מכוון אליו, הוא זה שישמע, הוא מדבר בלחישה כל-שון חז"ל "דברים הנאמרים בלחישה", "אם לחשך אדם" תפילה שבלחש' וכן ע"ז הדרך.

ובעומק כמובן הלשון לחש הוא קרוב ללשון חשך שהאותיות ח'-ש נמצאות בהם, כלומר - כמו שחשך זה מלשון 'ולא חשכת את בנך' שמונח בו ענין של מניעה, כמו"כ בלחש, לעומת

המתגלה בתחילת הבנין של מדרגת ה'בהו', שהרי העולם נברא מכח העשרה מאמרות, אבל כביכול, המאמר הראשון שהקב"ה דיבר בתחילה זה מאמר של 'הוא' דהיינו דיבור במדרגה של הנעלם של מי שמדבר עם עצמו ולא במדרגת דיבור של אדם המדבר עם חבריו.

ולכן מה שנמצא באותו 'בו' אינו אלא ה'הוא', כלומר ההסתרה והנעלמות - זהו ה'בו-הוא'.

ועולה א"כ, שמלבד מה שהבורא עצמו הוא נעלם, תחילת תהליך הבריאה היא ה'הוא' ג"כ בתפיסה של נעלמות כמו שנתבאר, וכפי שחודד השתא שהמקום שמתגלה שתחילת התפיסה של ה'הוא' היא בנעלמות זה במה שבמאמר מר שממנו התחיל להיבראות העולם, לא היה מי ששומע את אותו מאמר, - בשאר מאמרות ובפרט במאמר האחרון יש כבר כביכול מי שיכול לשמוע את אותו מאמר, אבל בתחילת היות העולם, המאמר שהיה אז זה מה שהקב"ה דיבר כביכול עם עצמו.

של "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור" זה היה במצב של 'ויהי ערב ויהי בוקר' יום אחד - שהיה הקב"ה יחידו של עולם' שלא היה עוד שום נברא שיכול לשמוע את מה שהוא אמר, והרי שהאמירה הזו שהקב"ה אמר, היא כביכול מעין דמעין של אמירה בבחינת 'דיברתי אני עם ליב', זוהי אמירה בבחינת 'השמע לאזניך מה שפיך מדבר' שהקב"ה מדבר כביכול בעד עצמו ועם עצמו ולא עם זולתו כיון שלא היה אז כלל 'זולתו'.

וזה העומק הנורא של שורש הדיבור שבו מונח מה ששורש הבריאה מתחילה מהאין, מהחושך, כלומר - כח הדיבור כפי שהוא מתגלה בשורש השורש רשים, זהו דיבור במדרגה של חושך ולא דיבור במדרגה של אור, והרי שה' מדרגה הפנימית של הדיבור הזה היא שאין מי ששומע את מה שהוא מדבר, וזה א"כ השורש הפנימי והעומק שמונח ב"דיברתי אני עם ליב".

והדיבור הזה שהוא שורש האין, הוא ד שהוא השורש לכל העשרה מאמרות שבהם נברא העולם.

הגילוי שהמאמר של 'יהי אור' נאמר במדרגת החושך

קים יהי אור" הקב"ה אמר אותו בחושך, וזה גופא ה"ויהי ערב ויהי בוקר" - ברי" שא חשוכה והדר נהורא" כי המאמר של "יהי אור" נאמר במצב של חושך - אבל כפי שחודד, זה לא רק שמצד מדרגת הזמן זה נאמר באופן של 'ברישא חשוך' כא' אלא מצד התפיסה.

והרי שהמאמר הזה, הוא גופא מאמר שנמצא בשורש של חושך, וזה העומק של מה שנאמר "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" כמו שאומרים חז"ל "ברישא חשוכא והדר נהורא", כלומר, כיון ש"ברישא חשוכא" הרי שהמאמר הראשון שהקב"ה אמר שזה "ויאמר אל-

ומ"מ א"כ, המאמר הראשון עצמו שהקב"ה אמר - "ויאמר אלקים יהי אור" זהו מאמר שנאמר במדרגה של חושך, במדרגה של 'ברישא חשוכא' והדר נהורא', והרי שה'ברישא חשוכא' זה ה'בהו' שמתגלה במדרגת המאמר הראשון, והרי שתחילת הבריאה עצמה התגלתה רק במדרגת ה'הוא' - זה עומק המדרגה שמתגלה ב'בהו'.

הרי הגמ' לומדת מזה לא רק לענין של זמן אלא לתפיסה שסדר הדברים כך הוא לעולם באופן של 'ברישא חשוכא' והדר נהורא' כיון שכמו שיש סדר של דברים במהלכי הזמן, כך יש סדר של דברים במהלכי המהות. ובעומק, כמו שברור ופשוט - כל סדר של זמנים זה אופן של סדר במהות שמתגלה בזמנים".
 ה' אלא שכמובן במהות עצמה יש כמה סדרים.

עומק ב' התפיסות שב'בוהו'

תבאר שמדרגת ה'בוהו' זה 'בו-הוא' ולא 'בו-אתה' והיינו משום שנקודת ההתחלה היא לעולם מה'הוא', היא מתחילה מנקודת הנעלמות שבדבר, נמצא שה' סדר הוא - מעיקרא זה 'תוהו' ולאחמ"כ הוא שורש ה'בוהו' של הנעלמות, ואז לאחר מכן מתחיל להתגלות סדר הב' נין, והרי שהממוצע בין ה'תוהו' לקיום הוא נקודת ה'אין' שהוא שורש הקיום, שמצד אחד הוא קרוב ל'תוהו' ומהצד השני הוא קרוב לקיום של ה'יש'.

וכידוע, שורש תחילת קיום ה'יש' כמבואר בדברי רבותינו לחלק מן הלשונות זה מדרגת ה'היולי' בלשון יונית כמו שהביא הרמב"ן ועוד ראשונים, שזה כינוי לתחילת הבנין של העולם, והוא הוא ה'בוהו', וכמו שנתבאר, שהוא הממוצע בין ה'תוהו' לקיום שבו אנחנו נמצאים השתא.

ולפי"ז ביתר דקות, הרי כמו שהוזכר בראשית הדברים ש'תוהו' זה 'תוהו' על שממון שבה' כדברי חז"ל, ו'בהו', למהלך אחד בחז"ל ובראשונים זה המשך של תפיסת ה'תוהו', ולמהלך השני שהוזכר מדברי חז"ל והראשונים 'בוהו' זה כבר תחילת הבנין.

ובעומק, כמובן שמונח ב'בוהו' שתי התפיסות - מצד אחד הוא המשך של ה'תוהו' ומהצד השני הוא תחילת קיום הבריאה.

ולפי מה שהוזכר, ביאור הדברים הוא ברור - אם ה'בוהו' לא היה בבחינת 'בו-הוא' אלא בבחינת 'בו-אתה', א"כ ה'בוהו' היה הפוך לגמרי מה'תוהו' כי ה'תוהו' שהוא תוהו על שממון שבה, היינו שיש כאן שממון גמור ואילו ב'בו-אתה' יש כאן גילוי גמור של נוכח, והרי שזה 'דבר והיפוכו' גמור, אבל כיון שנ-

מדרגת ה'בוהו' מצד החיצוניות - המשך ה'תוהו' ומצד 'ואמונתך בלילות' - שורש קיום הבריאה

קום החושך, הוא במדרגת הממוצע בין ה'תוהו' ל'ויאמר אלקים יהי אור', - ולכן ב'בוהו', מצד אחד - כלפי החיצוניות - זה עדיין נראה כשמומן כי עדיין אין גי' לוי של דבר שיש בו ממש, ולכן מי שלא משיג מכח האמונה את ה'הוא', זה עדיין נראה לו במדרגה של תוהו.

אבל מאידך, תחילת הבנין היא ע"י "והחכמה מאין תמצא", ע"י מד- רגת "הקדוש ברוך הוא", זה תחילת מציאות קיום העולם וזה א"כ העומק הפנימי שמתגלה במדרגת ה'בוהו'.

וא"כ בעומק, מהצד התחתון ה"ברישא חשוכא והדר נהורא", זה חשיכה דקלקול ולאחר מכן מגיע האור שהוא התיקון שזה האופן של 'קליפה קודמת לפרי', אבל מהצד העליון "ברישא חשור" כא והדר נהורא" ביאור הדבר הוא שת- חילת הוית כל דבר מגיעה ממקום הנע- למות, ממקום האמונה שזה הבחינה של 'ואמונתך בלילות' - זהו שורש תחילת קיום הבריאה וזה המציאות של תחילת הוית עלמא דידן שהתחילה ב'ויאמר אלקים יהי אור'.

ולכן, מחד ה'בוהו' הוא המשך של ה'תוהו' מצד מדרגת ה'אין', והרי שמי שמסתכל בחיצוניות, הוא לא רואה 'אתה' נוכח, ואת ה'הוא' הוא ג"כ לא משיג ולכן זה נראה לו כהמשך של ה'תוהו'.

אבל מי שיש לו את מדרגת האמונה שעליה נאמר 'וצדיק יסוד עולם' כמו שדורשת הגמ' בחגיגה לחד מ"ד, שהעולם עומד על עמוד אחד' וצדיק שמו שנאמר 'וצדיק יסוד עולם' - שזוהי האמונה כמו שנאמר בקרא 'וצדיק בא- מונתו יחיה', והרי שמכח מדרגת האמו- נה מתגלה ה'הוא' שזה התחלת בנין הבריאה.

וכמו שנתבאר, המדרגה הזו היא הממוצעת בין מדרגת ה'תוהו' לבין מדרגת העולם דידן שאותו אנח- נו מכירים שזוהי מדרגת 'ויאמר אלקים יהי אור'.

זוהי מדרגת האמונה שבה נאמר 'ואמו נתך בלילות' כי ה'בוהו' שהוא במ- ¹ ויש שם עוד לשון שהעולם עומד על שבעה עמודים שנאמר "חצבה עמודיה שבעה", ועוד לשונות שיש שם בגמ'.

האמונה שב'בוהו' דתיקון לעומת הבהלה שב'בוהו' דקלקול

לה כמו שהוזכר. ולכן כשמשה ויהושע נלחמים עם עמלק נאמר על ידיו של משה "ויהיו ידיו

ויתר על כן, כאשר האדם לא מכיר את עומק האמונה הרי שזה מביא אותו לידי כך ש'בוהו' נתפס אצלו כבה-

בני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, כלומר - הם החליפו בחזרה את הה' של המן לא' וזה נהפך לאמן.

ועולה ברור א"כ שזרעו של עמלק הוא ההיפך ממציאיות האמונה ואז מתגלה בו המדרגה של המן דקלקול וכפי שדורשת הגמ' בחולין 'המן מן התורה מנין שנאמר "המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת".

ומ"מ א"כ, עומק הכח דקלקול שמתגלה ב'בוהו' זה מה שהוזכר מלשון חז"ל שזה מביא לידי בהלה - 'ויבהילו להביא את המן'.

אבל יתר על כן, כיון שזה מביא לידי מציאות של בהלה, זה מביא גם למציאות של צעקה כמו שהוזכרו דברי הראשונים שכאשר יש בהלה, טבע האדם הוא לצעוק אז.

אמונה עד בוא השמש", לעומת עמלק שהוא היפך האמונה, וכמו שברור - אם האופן שנלחמים עם עמלק זה ע"י "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש" א"כ מונח כאן ההגדרה שעמלק הוא היפך האמונה ונה ולכן נלחמים בו ע"י אמונה - דבר והיפוכו.

ומצד כך, מה שבזרעו של עמלק שהוא המן נאמר "ויבהילו להביא את המן" כמו שהוזכרה דרשת חז"ל - "בוהו זה מדי שנאמר ויבהילו להביא את המן", היינו משום שמי שלא נמצא במציאות של האמונה - ע"י שהוא מסולק מהמדד רגה הזו, זה גופא גורם לו למציאות של בהלה, ובעומק זה המן שהוא התחלף מהאות א' של אמן מלשון אמונה ונעשה ממנו המן.

אבל השורש של המן מצד הקדושה זה ה'אמן' ומכח כך מבואר בגמ' שמ-

שורש הריגת קין להבל - ע"י הפיכת הבל' לבהלה

הבל לבהל וע"י כן, מכח שהתגלתה בו מציאות הבהלה, זה היה שורש למיתה שלאחר מכן.

והדוגמא הבהירה לכך זהו בבלה שפחת רחל שזה אותם אותיות של בהלה שזה מה שהתגלה במעשה דראובן ובלהה, שהוא העתיק מיטתו של יעקב מאהלה של בלהה לאהל של לאה כדברי חז"ל כידוע, וכמו שאומר לו יעקב אבינו בברכתו אליו - "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'

נתבונן ונבין - איפה מתגלה בראשית הבריאה האופן של בהלה ששורשו ב'בוהו' כמו שנתבאר? זה מתגלה ב'ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו' כלומר, הוא הפך אותו מהבל לבהלה, זה מה שמונח בהריגת קין את הבל, מכח מציאות של בהלה שזה היה שורש הקלקול של מה שהוא הורג אותו, כלומר, מר, ראשית הוא הפך את האותיות של

¹ באופן הגלוי יותר.

² ויש עוד מהלך שהוא קם עליו מכח שהוא הבל שמשמעותו הוא דבר הבטל, ומכח כך הוא הרגו.

שזה תנועה של בהלה, והרי שבבלהה התגלה הבהלה, ומכח כך הוא הפסיד את כח ה'ראשית' שלו, את הבכורה.

פחז כמים אל תותר וגו' אז חללת יצועי עלה" כלומר שבמקום שזה יהיה 'מתון מתון', הוא עשה מעשה של 'פחז כמים'

מציאות הצעקה שנוצר ע"י הבהלה

עקה קיימת בו בגניזה, - זה מה שמתגלה ב"קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה".

וזהו ה'בהו' מצד מהלכי הקלקול שבו שאז הוא מצטרף ל'תהו' של מד-רגת השממון, שמתגלה בו בהלה כמו שהוזכר ואז הוא מוליד מציאות של צעקה מעין ה'קול דמי אחיך צועקים' שהיה בקין והבל.

זה הובא כדוגמא דמעין כך גם כשקם קין על הבל אחיו והרגו זה היה מכח שהוא הפך את שמו מאותיות הבל לאותיות בהל, אבל יתר על כן, שהרי כמו שהוזכר הבהלה יוצרת גם מציאות של צעקה ולכן נאמר שם אצל הבל "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה", שכיון שנתהפך הבל לבהל שעי"כ הבל מת, משורש הבהלה הזו נעשה גם צעקה שאף לאחר מת עדיין הצ-

שורש מדרגת הדיבור בהבל שמתגלה בדיבור בלחישה

לחוץ ע"י ה' מוצאות הפה, אבל הרי פנימיות הדיבור זהו הקול, והחלק היותר פנימי של הדיבור זה הכח של הבל וכמו שזה מסודר אצל הקדמונים שסדר כוחות הדיבור הם מורכבים מה' חלקים - רצון, הרהור הבל קול ודיבור, ובפרטות לעניינא דידן - הבל קול ודיבור - זה צורת הדיבור שהאדם מדבר.

אלא שכשזה מתגלה מצד הקלקול, מתגלה ה'קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה', אבל כשזה מתגלה מצד מהלכי התיקון, זהו ה'מדבר בעד עצמו' - וההבל הוא פנימיות כח הדיבור שקיים בתוך המדבר עצמו - ורק הקול הוא זה שיוצא לחוץ כשהדיבור בפועל הוא ההשלמה של הדבר.

וחידוד הדברים א"כ, כשזה מתגלה מצד

אבל נתבונן להבין עומק את חשבון הדברים - כשזה מתגלה מצד מה' לכי התיקון, הרי שלהיפך ממצאות הצעקה שבאה מן הבהלה, מתגלה ב'בהו' ה'אמירה רכה' של 'ויאמר אלקים' שהוא שורש תחילת הבריאה, וכפי שנתחדד בהרחבה קודם לכן שתחילת מאמרו של הקב"ה שזהו המאמר הראשון, היה במ' דרגה של לחישה בבחינת "דיברתי אני עם לבי" של מדבר בעד עצמו, מדבר עם עצמו כיון שעדיין אין מציאות של נבראים.

ולפי"ז בדקות - כאשר האדם מדבר, יש את החיצוניות של כח הדיבור ויש את הפנימיות של כח הדיבור, בחי' צוניות של כח הדיבור מתגלה דיבור בפועל שאלו הם הכ"ב אותיות שיוצאים

כביכול שזהו שורש העשרה מאמרות שבהם נברא העולם - במאמר הראשון שנאמר בבחינת לחישה כמו שהוזכר שהוא מאמר במדרגת ההבל, - לאחר מכן כבר יש קול וכבר יש דיבור, אבל שורש וראשית המאמר הראשון שהקב"ה אמר, הוא במדרגה של ההבל.

והרי כמו שסידרו רבותינו, הקול כבר יוצא לחוץ, והדיבור יצא לגמרי לחוץ אבל ההבל הוא עדיין נמצא גם בתוך האדם כשלעצמו שזה מה שמתגלה לה בהבל שנמצא בתוך הפה עוד קודם צאתו לחוץ, ובזה שונה ההבל מהשמי-עת הקול שעיקרו^ט כבר יוצא לחוץ וק"ו הדיבור שכל יסודו הוא יציאה לחוץ.

והרי שבשורש, כח התיקון של ה'בהו' מונח בו ה'ב'-ה' שהם אותיות שנמצאות במילה 'הבל', ומצד כך, ה'בהו' הוא במדרגה של 'הבל' ולא במדרגה של 'בהל' שמביא לידי צעקה כמו שהוזכר שזה מדרגת ה'בהו' דלקול שמשתייכת ל'תהו', - זהו ה'בהו' דתיקון שבמדרגת ההבל.

^ט ואמנם יש גם קול שהוא בתוך האדם עצמו.

הקלקול זה מתחיל מה"קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה" מכח שההבל נפל למדרגת בהלה והרי שזה יורד ממדרגת ההבל למדרגת קול ולכן יש את ה"קול דמי אחיך צועקים", כי כשיש קול כבר אחרים שומעים אותו [וכדוגמא בעלמא לשון הפסוק שנאמר "את קולך שמעתי בתוך הגן ואירא ואחבא"].

אבל כאשר זה חוזר לנקודת השורש של הלחישה שהאדם לוחש, מתגלה בעומק שהוא מחבר את הדיבור לקול ואת שניהם להבל - וזה גופא גורם שדיבורו הוא בלחישה. כלומר, הלחישה היא לא 'היכי תימצי' בעלמא שבמקום שהדיבור יאמר בקול, הוא נאמר בהשקטה, אלא עומק הדבר הוא שכאשר האדם מדבר בשקט, בלחישה, הרי שהוא מחבר את הדיבור והקול לשורש שלהם שהוא ההבל שהוא דבר בלתי נשמע וזהו השורש שמתגלה במדרגת הלחישה.

וההבל הזה הוא שורש ההבל דתיקון ששורשו בהבל פיו של הקב"ה

"טרם יקראו ואני אענה"

- ה'טרם יקראו' היינו כשהדיבור עדיין נמצא במדרגת ההבל, עוד לפני שהוא נשמע במדרגת הקול בבחינת 'הראיני את מראייך השמיעני את קולך כי קולך ערב' וכל שכן כשהוא לא הגיע לכלל מציאות של תפילה באמירה בבחינת 'לשוח בשדה' כמו שאומרים חז"ל 'שיחה זו תפילה'.

וזה עומק מה שנאמר בקרא "טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע" וכפשוטו "טרם יקראו" היינו שכשיש מחשבה לבקש, עצם המחשבה לבקש כבר גורמת את ה'ואני אענה'.

אבל בדקות וביתר פרטות לעניינא דידן

ב'טרם', ב'קדמה לעולם', ע"י כן מת-
קיים בו ה'ואני אענה'.

כמו שהוא יתברך שמו כביכול קיים
קודם שנברא העולם והוא שורש
תחילת הדיבור, כך מי שדבק באותה
מדרגה של 'קודם שנברא העולם', עליו
נאמר בעומק "טרם יקראו ואני אענה" -
זה מה שמתגלה במדרגת ה'בוהו' דתי-
קון.

אלא הוא נמצא רק במדרגה של הבל,
ואעפ"כ נאמר שם כבר "טרם יק-
ראו ואני אענה" כי ההבל הוא שורש
ועומק כח הדיבור. ומה העומק של 'ואני
אענה'? - כיון שהאדם דבק בעשרה
מאמרות בכלל ובמאמר הראשון בפרט
שהיה קודם שנברא העולם - שהרי זה
גדר המאמר, מה שקדם לעולם שמכחו
נברא העולם והרי שכל גדרו של המא-
מר הוא 'טרם' דהיינו דבר שקדם לעו-
לם, וכשהאדם ע"י ה'טרם יקראו' דבק

עומק העבודה שבמדרגת ה'בוהו' - לדבוק ב'הוא' שקדם לעולם

דות של העולם וזהו העמוד אחד שע-
ליו העולם עומד של 'וצדיק באמונתו
יחיה'.

והרי שזה מדרגה של דביקות בשורש
ותחילת ההשתתה של הבריאה.

אבל ה'הוא' היותר עליון זה מה שהאדם
דבק בו יתברך שמו כביכול קודם
שנברא העולם, וזהו מדרגת ה'בוהו'
בעומק פנימיות מדרגת העבודה
להידבק בשורש השורשים בו יתברך
שמו, אבל במדרגה של קודם שנברא
העולם.

ולכן המדרגה הזאת נקראת 'בוהו' כלו
מר, להיות דבק 'בו' בבחינת 'נגילה
ונשמחה בך' שדבקים בו יתברך שמו,
אבל באיזה מדרגה של 'בו'? - במדרגה
שהוא היה 'הוא' דהיינו קודם שנברא
העולם, זה שלימות מדרגת ה'בוהו'.

ובדקות, מהו ה'בוהו' לפי"ז - זהו חיבור
ל'קדמה לעולם' שלא היה אלא
'הוא' יתברך שמו ואין בלתו כמו שנ-
תבאר וזהו ה'בו-הוא' שהוא נוטריקון
'בוהו'.

והרי שראשית, האדם מתחבר לתחילת
הבריאה שגם היא היתה בנעלמות
אבל יתר על כן הוא מתחבר אליו ית-
ברך שמו ש"קודם שנברא העולם היה
הוא ושמו לבדו" כלשון הפרקי דרבי
אליעזר הידוע, וזה א"כ שורש מציאות
החיבור שהאדם מתחבר ל'בוהו'.

וא"כ, ה'בוהו' מצד סדר מהלכי הפני
מיות של העבודה אינו שלב
בלבד שמשמש כמעבר בלבד מה'תוהו'
ול'ויאמר אלקים יהי אור' ששם כבר יש
בחינה של קול ומאמר, אלא הדביקות
במדרגת ה'בוהו' זה לדבוק ב'הוא' הנע-
לם שהוא הראשית של תחילת הבריאה
בבחינת אבן השתיה שממנה הושתת
העולם כמו שנתבאר, - אלו הם היסו-

סוגיות במחשבה

אברהם

ב"ב, טז, ע"ב - ר"א המודעי אומר, איצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו, שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו. ועיין יומא (כה, ע"ב). ופרש"י (שבת, קנו, ע"א) וז"ל, איצטגנינות - חכמת המזלות, עכ"ל. וכן ביומא שם כתב, וז"ל, להיות בקי בהליכות המזלות ותחילות השעות וכו', עכ"ל. וכאן פירש, חוזה בכוכבים. וא"כ צ"ב מהו 'בלבו', הרי חוזה בכוכבים. וכפשוטו חוזה בכוכבים מתוך לבו, והבן. ועיין ר"ן (סנהדרין, סה, ע"ב) בגדר דין השתמשות בחכמה זו. ועיין חפץ ה' (שבת, קנו, ע"ב). וערוך לנר (סנהדרין, סו, ע"א). ועיין רמב"ם (סנהדרין, פ"א, ה"ז). וטור (יו"ד, סימן קעט).

מחשבה

סוגיות במחשבה

אברהם

בלבביפדיה מחשבה

גדל

מילון ערכים בארמית

אהוד

ועל איצטגנינות זו אמרו חז"ל (שבת, קנג, ע"א) שאמר אברהם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי וראיתי שאין אני מוליד, א"ל הקב"ה צא מאיצטגנינות שלך, וכו', אברם אינו מוליד, אולם אברהם מוליד. והיינו שאיצטגנינות זו עיקרה עבור אוה"ע, ולכך אמרו שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו, אולם אברהם עצמו למעלה מאיצטגנינות זו, כמ"ש לו הקב"ה, "צא מאיצטגנינות שלך". וכתב בעל הטורים (בראשית, טו, ה) וז"ל, ויוצא אותו החוצה - בגימט' מאיצטגנינותו, עכ"ל.

וביאר בנינה לעיתים (דרוש יא, ד"ה ר' אליעזר) וז"ל, אברהם אבינו ע"ה נתעלה על כל בני דורו בחכמת האיצטגנינות, וידע משפט הכוכבים והוראתם יותר

מכל זולתו, אבל לפי שידיעה זאת היתה מזקת לאחרים, היה מחסידותו להעלים ענינים אלו לבלתי גלותם, לאשר היו מבקשים אותם ממנו, אעפ"י שהיו מגדולי הדור שרים ומלכי ארץ, כי ידע שמשורש חכמה זו יצא צפע, כפירת ההשגחה לאשר לא ישתמש ממנה כראוי. וזהו איצטגנינות גדולה היתה לו לאברהם "בלבו", כלומר חכמת האיצטגנינות היתה לו לבדו צפונה בלבו, דליבא לפומא לא גליא, ולא היה מודיעה לזולתו, והיתה כל כך גדולה שאפילו כל מלכי מזרח ומערב היו משכימין לפתחו למען ילמדוה ממנו (אולם לא הסכים ללמדם), עכ"ל. וביאור נוסף מהו 'בלבו', עיין חמדת ימים (הדרת קודש, ד"ה והנה בינה). ופעמים נקרא הסתכלות בחלון, עיין זוה"ק (ח"א, קמ, ע"ב). אולם יעויין רבינו גרשום ומהר"ל על אתר, שנראה שכן למדם. וביאר במהר"ל שהוא סדר העולם עד אחריתו, עיי"ש, שאינו ידיעה פרטית אלא סדר כל העולם כולו.

ומצינו חידוש גדול באברבנאל (בראשית, ט, יח) וז"ל, מצאתי חידוש אשר לאומות, שכולם מעידים שהוליד נח עוד בן רביעי אחר המבול וכו', וקראו יוניק"ו, ואמרו שהיה חכם גדול, ושהוא הוציא כלי האיצטגנינות אחר המבול וכו', והנה לא זכרה התורה לו חלק ונחלה בארץ בקרב אחיו וכו', ומפני זה אחשוב שהיה מבני בניו של נח, עכ"ל, עיי"ש. וזה חלקם של האומות, ואברהם שהיה אב המון גוים היה יודע חכמה זו ששייכת לעכו"ם, אולם הוא עצמו למעלה מכך, צא מאיצטגנינות שלך. ועיין פרשת דרכים (דרוש שני"ו).

וכן נגלה כן בזרעו, יששכר, כמ"ש בתולדות יצחק (שמות, כח, יז) וז"ל, שאע"פ שיששכר היה חכם בכל החכמות, היה יותר באיצטגנינות, שנאמר (דה"י, א, יב, לג) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים, עכ"ל. וכתב בר"ח (יומא, כח, ע"ב) וז"ל, "דאבות" איצטגנינות גדולה היתה בלבם, עכ"ל. ולפ"ז לאו דוקא אברהם אלא כל האבות.

ומצינו (סנהדרין, מט, ע"א) שהיה לדוד אנשים הנקראים איצטגניני דוד.

לפי סדר הפרשיות,
יש לשלוח בקשה
לכתובת:
bilvavi231@gmail.com

לקבלת העלון השבועי
בדוא"ל
פרשה-שו"ת-עבודה
מחשבה-קבלה



בלבניפדיה מחשבה - גדל

בס"ד ממשיכים את שורשי הג'ד', מה שנאמר במצות ציצית שורש ג'ד'ל' הוא השורש של גדל- גדול, ומאותו שורש באה גם המילה 'גדילים', מה שנאמר במצות ציצית "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך" (דברים כ"ב).

שורשי 'גדל' בקצרה

מתייחס לתנועה, כלומר הדבר נמצא בתנועת גדילה, אז כפשוטו בסדר הדברים של הבריאה הוא גדל כסדר שלב אחרי שלב, קמעא קמעא, מעט מעט; ויש גדל שהגדילה נעשית באופן של דילוג, השורש של המילה גדל בהיפוך סדר האותיות זה 'דלג', דילוג-קפיצה. הדוגמה היסודית לכך, בני ישראל כשהם יצאו ממצרים, על זה הרי דורשים חז"ל את הפסוק "מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות" (שה"ש ב ח) זוהי מדרגת יציאת מצרים. אז כשהם היו במצרים כדברי חז"ל הם היו במדרגת עובר במעי אמו, וביציאתם ממצרים הם יוצאים ממדרגת עובר ומתעלים וגדלים למדרגת יונק, ולאחר מכן היונק גדל ומקבל את המוחין, וא"כ הגדילה הזאת הייתה באופן של דילוג, זה "מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות".

נפתח בפתחה כללית ממש, לפי שסוגיית 'גדל' היא סוגיא גדולה ורחבה, ונשתדל לעמוד על שורשי הדברים. כהגדרה כוללת ממש, המושג 'גדול' הוא תמיד ביחס לקטן, כלומר אין הגדרת גדול לעצמו לכאורה. להלן אמנם נראה הגדרה שונה, אבל בפשטות אין הגדרה של גדול כמציאות לעצמו, מה היא המידה שמגדירה את הדבר כגדול? ביחס לדבר אחר הוא גדול, וביחס לדבר היותר גדול ממנו הוא קטן. אז לכאורה הגדרת גדול כפשוטו נאמרה רק ביחסיות.

ביחס לעצמותו ית' נאמר "לגדולתו אין חקר" (תהילים קמה ג), "גדול ה' מכל האלהים" (שמות י"א) וכן על זה הדרך, זה מידה עצמית של גדול, ומיד ננסה להבין מה מהותה. השורש 'גדל'

בלשון הגבלה, אנחנו עוסקים עכשיו בשורשי הג'ד, כבר הזכרנו את דברי חז"ל 'גומל דלים', שהג' זה שורש ההשפעה והד' זה שורש המקבל. א"כ 'גדל' מה הגדרתו? ג' ואז אותיות דל, בלשון הקודש ישנן שתי משמעויות למילה 'דל', או דל מלשון עני שפל ומך שנמצא למטה, או מלשון "דלו עיני למרום" (ישעיה לח יד), להתבונן למעלה. הגמ' אומרת (ברכות נו:) שהרואה דלעת בחלום מצד התיקון שבו זה בחינת "דלו עיני למרום". ובעומק, מי שהוא דל אזי עיניו נשואות למרום, זה לא שני דברים נבדלים, אבל זה לא עיקר סוגייתנו עכשיו כמובן. אבל המילה גדל מורכבת מהאותיות ג' וד', כלומר הג' שבו יוצר בו את הדל, ולא דל של מקבל. לפי"ז ישנו מהלך חדש בשורש 'גדל', לא דל של מקבל אלא דל של "דלו עיני למרום", הוא עולה וגדל ומתרומם לעילא.

וישנה הבחנה נוספת בדבר, הזכרנו בתחילת שורשי הג' ד' שיש ג'ד' שהוא בבחינת הצטמצמות; יש ג'ד' בבחינת גבול; ויש ג'ד' בבחינת הרחבה. כמובן השורש ג'ד'ל' שבו

וכשהוא גדל ומגיע למעלה, שם מתגלה ההבחנה שהאותיות של 'גדל' מתהפכים לאותיות 'דגל', "דגלו עלי אהבה" (שה"ש ב ד), כמו דבר הנמצא לגובה. א"כ זה בתנועת הגדל, גדל מתתא לעילא.

ישנה הבחנה הפוכה בדיוק, שלשון גדל הוא מלעילא לתתא, וההבחנה הזו מתגלה בגדילים תעשה לך. מה הם ה'גדילים'? אלו הם חוטי הציצית, והם יורדים ומשתלשלים מלמעלה למטה, מה שמבואר ברבותינו וכך גם ע"פ הסברא הישרה כפשוטו זה נראה כך. ויתר על כן, עד עכשיו הסברנו גדילה בתפיסת אורך מלמעלה למטה או מלמטה למעלה, שהרי עיקר גדל יסודו שייך לכאורה למדרגת האורך, אבל כשם שיש גדל במדרגת האורך כך גם יש גדל במדרגת הרוחב. במדרגת הרוחב זה ה'גדילים', מה הם גדילים? זה חיבור של חוטים שמקושרים יחדיו, זה גדילה לא לגובה בלבד, אלא גדילה גם לרוחב. א"כ הזכרנו בקצרה ממש את המהויות שקיימות במציאות של הגדילה.

אנו עוסקים עכשיו הוא שורש גדל בבחינת ג'ד' של הרחבה והתפשטות, וזה ברור ופשוט. זה בקצרה המהלכים הבסיסיים בשורשי ג'ד'ל'.

בחינת המאור הגדול והמאור הקטן

חמישי, ביום הרביעי נאמר "את שני המאורות הגדולים" שכך היה מתחילה; וכיום החמישי נאמר "את התנינים הגדולים", מהם התנינים הגדולים? דורשת הגמ' שאלו הם בבחינת זכר ונקבה שבראם נחש בריח ונחש עקלתון, את הזכר סירסו, ואת הנקבה מלחו לצדיקים לעתיד לבוא. גם כאן א"כ בעומק מתגלה שהנקבה כבר לא נשארה לגמרי גדולה, כי מה נעשה בה? הקב"ה הרגה ומלחה לצדיקים לעת"ל.

כשנאמר כאן יחס של גדולים, לא נאמרה המילה 'גדול' אלא 'גדולים', וכך גם במאורות נאמר את שתי המאורות הגדולים, ורק לאחר מכן נאמר "את המאור ה'גדול' לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה". ויתר על כן, ביחס למה נאמר כאן 'גדולים'? אז כשנאמר "את המאורות הגדולים" בהבחנה פשוטה זה ביחס למה שנאמר בסיפא "ואת הכוכבים", אבל בעומק נאמר

לשון 'גדל' נמצא מאות פעמים בפסוקים ובחז"ל, ונפתח מעט את הסוגיות. הפעם הראשונה שנאמר בתורה לשון של גדל זה בפרשת בראשית (בראשית א כא), ביום החמישי לבריאת העולם נאמר "ויברא אלקים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם ואת כל עוף כנף למינהו וירא אלקים כי טוב". אמנם כתוב קודם לכן "את שני המאורות הגדולים" (שם טז), אבל שם זה גדול שהפך אח"כ לקטן, ואילו כאן זה גדול שנשאר בגדלותו. אז ביחס של גדול שנשאר בתפיסת גדלותו זהו האזכור הראשון בתורה. ביחס הראשון שהוזכר בתורה המאור הגדול אמנם נשאר גדול, אבל המילה גדול נאמרה על "שני המאורות הגדולים" והגדולים האלו לא נשארו גדולים, זהו גדול שלא נתקיימה גדלותו.

השורש שבו נאמר "גדולים" מקביל ממש ביום רביעי וכיום

נקרא עליך וייראו ממך" וכו' אלו תפילין שבראש". הגמ' שם מביאה עוד דברים שהרואה אותם בחלומו עולה לגדולה, אבל ניקח את הדוגמה השורשית, הרואה תפילין בחלומו, מה השייכות של מי שרואה תפילין בחלומו שהוא נעשה גדול? נסביר מהי המהות של גדול.

בהגדרה דינית מי נקרא גדול ומי קטן? כשאומרים אדם קטן ואדם גדול זה לא קאי על גודל גופו של האדם, על אף שלפעמים מדברים גם על זה, וכדוגמת ננס וכדומה, אבל על דרך כלל בדברי הש"ס מי נקרא קטן ומי נקרא גדול? אז בהגדרה החיצונית המדד הוא הגיל, זכר עד י"ג שנה ונקבה עד י"ב שנה זהו 'קטן', וגדול זה מגיל י"ג בזכר או י"ב בנקבה, זה מערכת של גיל. וכמובן שהדבר לא תלוי בגובה או בגודל גופו, אלא בגדלות בשנים. אבל בעומק ישנה הגדרה ברורה לקטן, חז"ל מצרפים את החרש, השוטה והקטן ביחד, אז קטן הוא קרוב לשוטה, כלומר חסר לו מוחין, חסר לו דעת. ולכן הגדירו רבותינו להדיא בלשון ברורה וחדה ש'גדול' הוא בר דעת. יש מדרגות בתוך הדעת, אבל כהגדרה כוללת זה

"את שני המאורות הגדולים" ביחס לכך שלאחר מכן אחד יהיה מאור גדול והשני יהפוך להיות מאור קטן. משא"כ במדרגת התנינים הגדולים ששם בפשטות זה ביחס למה שנאמר בתחילת הפסוק (בראשית א כ) "ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים", אז נאמר שם שהתנינים האלה הם גדולים מכל השרצים. אבל בדקות לפי מה שהזכרנו קודם יש את הגדול ואת הקטן בתוך התנינים, ואמנם אי אפשר לומר שזו כוונת הפסוק, כי כאן כתוב "את התנינים הגדולים" אז בודאי שזה לא ביחס לזכר ולנקבה, אלא זה ביחס לשאר הבעלי חיים.

לפי"ז כמובן צריך להבין מהו השורש של הגדול שנאמר כאן, כמו שפתחנו בראשית הדברים ש'גדול' זה דבר שיש קטן ממנו, לפי שאין יחס עצמי של גדול, וזה מה שהסברנו עכשיו שהמאורות 'הגדולים' זה ביחס למה שיהיה לאחמ"כ, והתנינים ה'גדולים' זה ביחס לקטנים מהם. אבל בעומק נבין יסודות בהירים, הגמ' אומרת (ברכות נז.) "המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה, שנאמר (דברים כח י) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה'

היא חמה. לפי"ז מעיקרא הרי היו שני המאורות הגדולים ולאחר מכן קטן מאור אחד, "המאור הגדול והמאור הקטן", המאור הגדול זה החמה, אז מה מדרגתה? היא הופכת להיות מדרגה של דעת, "פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה" (ב"ב עה.), מדרגתו של משה היא 'דעת'. יש כמה הבחנות מהי מדרגתו של משה, אבל אחד מההגדרות היסודיות זה מדרגה של דעת. אז משה רבינו הוא בבחינת "פני משה כפני חמה", וא"כ החמה נקראה מאור גדול כי זה מדרגה של חכמה, חמה-חכמה כמו שהוזכר, זה ההגדרה הראשונה שנאמר בה המאור הגדול.

לפי זה מעיקרא נאמר "את שני המאורות הגדולים" ולאחר מכן נאמר "את המאור הגדול ואת המאור הקטן", גם כשהלבנה הייתה מאור גדול היא לא הייתה שורש מדרגת הדעת, היא הייתה גדולה ביחס לכוכבים, ועכשיו היא נקטנת והופכת להיות קטנה ביחס לחמה. אבל א"כ הדבר ברור, המאור הגדול נשאר גדול כי ממנו שורש הדעת, והמאור הקטן נתמעט כי אין בו את הגילוי השלם של הדעת, משעה שנתמעט

נקרא דעת שלמה, וגם היא לא שלמה לגמרי, י"ג זה עדיין לא דעת שלמה גמורה.

אבל מ"מ יש כאן הגדרה מפורשת בדברי רבותינו ל'קטן' ו'גדול'; קטן זה מי שנחסר בו הדעת, וגדול הוא בר דעת. א"כ ההגדרה העצמית של קטן וגדול הינה ביחס למהלכי הדעת, זה נקרא קטן וגדול.

מה היא הדעת? כהגדרה כוללת זה המוחין שבאדם, ובפרטות יש שלשה מוחין: חכמה, בינה ודעת, והדעת היא עיקרו ועל שם כן הוא נקרא גדול כשיש בו מציאות של דעת.

מהו השכל שנמצא באדם? אז יש הגדרה יפה בחובת הלבבות שהשכל הוא כמו נר, שאתו האדם רואה מה שקורה בתוך פנימיותו, כמו במשל הגשמי שאדם בודק לאור הנר, כך השכל שנמצא באדם הוא כמו נר שאתו האדם בודק את פנימיותו. אבל בעומק, "שני המאורות" הם החמה והלבנה, ונבאר, המילה 'חמה' מורכבת מאותיות חכמה - חמה-ך, ובעומק זה נקרא והחכמה מאין תמצא מהכ' העליון, זה חכמה, חכמה

גדול מעיקר ההלכה? בצאת הכוכבים. אז לכאורה זהו זמן שאין בו גילוי של מאור גדול אלא מאור קטן. אולי עוד נחזור לזה בהמשך, אבל כהערה בודאי שיש כאן נקודה יפה לעצמה.]

אין בו גילוי של מציאות של דעת.

[יש להעיר במאמר המוסגר שלפי ההלכה הגדלות של האדם נקבעת בלילה, מתי האדם נעשה

גדלות וקטנות בדעת

זה מתגלה בחלום על תפילין זאת אומרת שבאדם הפרטי הזה מאיר בו הארה של גדלות, זה נקרא הגדרת הדבר עולה לגדולה ברור.

לפי"ז נבין את עניין חטא אדם הראשון שחטא בעץ הדעת טוב ורע, עיקר הדעת שהופכת את האדם לגדול היא לא הדעת הרע, עיקר הגדלות שבאדם מה הוא? דעת טוב. א"כ כשאדם הראשון אכל מעץ הדעת טוב ורע מה נעשה בו? הגמ' אומרת שבתחילה קומתו של אדם הראשון ברוחב היתה מקצה השמים ועד קצה השמים, ובגובה קומתו הייתה מן הארץ לשמים, וכיון שחטא עמד ומיעטו, "ותשת עלי כפכה" (תהילים קל"ה), כלומר הוא הפך מגדול לקטן. אז בפשטות מציירים את זה בצירור חושי, שהוא היה עד לשמים ונהיה אדם בעל גובה של ק' אמה,

נחזור לדברי הגמ' בברכות שהזכרנו לעיל, הגמ' אומרת שהמניח תפילין בחלומו יצפה לגדולה, עכשיו מובן היטב מה היא הגדולה, כי הרי כל מהותם של תפילין כידוע מה הם? מוחין, אז מי שמניח תפילין בחלומו הוא נעשה גדול. עכשיו להבין עמוק מה כוונת הדבר שהוא מניח את זה בחלומו דווקא? חלום זה זמן שהמוחין מסתלקים, יש קטנות המוחין, אז אם הוא מניח את זה בקטנות המוחין שבו זה נקרא בעצם גדול. זה מסביר בדקות את מה שאמרנו קודם שאדם נעשה גדול בלילה ולא ביום, כי זה גופא הגדלות שגם בלילה יש לו מוחין, אם יש לו מוחין רק ביום אז זה לא מוחין גמורים, מי שהוא גדול גמור אז גם בלילה יש לו מציאות של מוחין. אבל מ"מ א"כ הגדרת הגדלות זה מציאות הדעת ושורשה מתגלה במדרגת חכמה-חמה, וכאשר

אבל ישנה הבחנה נוספת של קטנות במילה 'גדול', באותיות 'גל' שנמצאות במילה גדול, וזה בבחינת גלות - שורש הקטנות. הגלות הראשונה היא גלות מצרים, ומה הייתה המהות של גלות זו? גלות הדעת. נמצא שהמילים 'גל' ו'דל' היוצאות מהמילה גדול, הן גופא הופכות להיות המהות הפנימית של גדול שנפל לקטנות. בדרך רמז המילה גדול והמילה קטן בראשי תיבות זה ג"ק, ג"ק בגימטריא עגל, לרמז שכמו שאדם הראשון חטא ונפל ממדרגה גבוהה למדרגה נמוכה, מגדלות לקטנות, כך גם בחטא העגל בני ישראל נפלו מגדלות לקטנות, הם ירדו מהג' של הגדול לק' של הקטן. ואיפה הק' של הקטנות כמובן? "ותשת עלי כפכה", עמד ומיעטו על ק' אמה, זה הק' של הקטנות. א"כ מעין מה שהיה בחטא אדם הראשון, כך היה במדרגת מתן תורה בשורשי הקלקול היסודיים הידועים מאוד.

אבל בהגדרה פנימית מהי המהות שהסתלקה? קודם שחטא הוא היה גדול כי היה לו מוחין גמורים, בבחינת "החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז"ב), אבל כאשר הוא חטא ונכנס בו דעת רע הוא איבד את מדרגת הגדול של הדעת, זה גופא עומק ההגדרה של "ותשת עלי כפכה" שעמד הקב"ה ומיעטו, ואז הוא נהפך ממדרגת גדול למדרגת קטן.

לפי"ז היכן רמוזה הקטנות במילה 'גדול'? אז יש בזה שתי הבחנות, הסברנו שהוא נפל מגדול לקטן, אז בהגדרה החיצונית הוא כבר לא נקרא גדול, אבל בעומק הגדלות עצמה נפלה לקטנות, איפה רמוז במילה גדול עצמו מציאות של קטן? בהבחנה אחת זה במילה 'דל' שנמצאת במילה גדול. זה מה שהזכרנו קודם, מצד התיקון שבו זהו "דלו עיני למרום" שעולה למעלה, אבל מצד הקלקול מה הוא הופך להיות? "ואם דל הוא" (ויקרא יד כא) הוא הופך להיות שפל ונמוך, ואז זה דל מלשון איבר המידלדל, מה הוא איבר המידלדל? פוסק חיותו והוא הולך ונופל, הוא יורד למטה.

מילון ערכים בארמית

אהדר

אהדר - אהוריריה - אהרונית - אהורמיז - אהינא

הדר בארמית, חזר. ופעמים נכתב אהדר (כגון ב"ב, קיא, ע"א). ופעמים זהו לשון הקפה (כגון בתענית, כג, ע"א), והיינו כי הקפה צורתה חזרה, בבחינת עיגול, נעוץ סופן בתחילתן. וקרוב לכן אהוריריה, שומר אורוות (שבת, קיא, ע"ב). והוא מלשון אורוה. ובעומק מלשון אהדר, כי דרך השומר להקיף את המקום שעליו שומר תדיר, כדרך איש הר הבית ששומר על הר הבית.

וקרוב לכך אהרונית, ואמרו (עירובין, נג, ע"ב) עלץ בנערה אהרונית אהורנית עירנית והנעירתו. ופרש"י וז"ל, שמח הלילה בנערה "אהרונית", עכ"ל. מלשון בת אהרן, כמ"ש רש"י שם. ואהרן, כהן, וכהנים זריזים הם, ודרכם לילך מהר ולחזור, וחוזר חלילה. ובפרט נגלה בעבודת יוה"כ, שעיקרה כולה ע"י כהן גדול, ושורשו אהרן. ועיין מהרש"א ופתח עינים שם.

ואמרו (סנהדרין, לט, ע"א) א"ל ההוא אמגושא לאמימר, מפלגך לעילאי דהורמיז, מפלגך לתתאי דאהורמיז. ופרש"י וז"ל, דאהורמיז - הקב"ה קרי הכי, עכ"ל. ועיין תוס' (גיטין, יא, ע"א, ד"ה הורמיז). וערוך לנר (נדה, ע, ע"ב). וביאר בדעת תבונות (אות מ) וז"ל, המין השני (של הכופרים) אמרו, ח"ו, שני רשויות הם, אחד פועל טוב ואחד פועל רע, באמרם, אין היפך בלא הפכו. ובהיות האל ית"ש תכלית הטוב, יהיה ח"ו כנגדו מי שהוא תכלית הרע, ומשני מקורות אלה נולדות פעולות בעוה"ז, וקצתם לטובה ומקצתם לרעה. והוא ענין "מפלגא ולעילא" - דהורמיז, מפלגא ולתתא - דאהורמיז, שאמר ההוא מינא לאמימר, עכ"ל. וביאורו, שהדר לשון חזר, היינו דבר והיפוכו, וחזר הוא היפך של זה שעשה או אמר קודם לכן. ולכך דבר והיפוכו נקרא לשון "הורמיז". אולם בפרטות הוא ית"ש נקרא אהורמיז, א - הורמיז, והיינו שהוא אלופו של עולם. ובעומק נקרא כן מלשון רמז, וברמז יש דבר והיפוכו, זה רומז לכך וזה רומז להיפך. אולם בסוד כולו אחדות, ואין בו מחלוקת, וכמ"ש הגר"א שאין הסוד סותר לעולם את הפשט, ואם סותר זהו הוראה או שלא הובן הפשט או שלא הובן הסוד. וזהו חציו ולמעלה הורמיז, חציו ולמטה אהורמיז, דבר והיפוכו, פירוד, כמ"ש בליקוטי תורה חב"ד (שה"ש, לח, ע"ג).

וכן אהינא - תמרים (ב"מ, קיא, ע"ב). וכתב רש"י וז"ל, אהינא - תמרא. כי תמר אין לו אלא לב אחד, כמ"ש חז"ל (סוכה, מה, ע"ב) מה תמר אין לו אלא לבד אחד. וזהו היפך מהורמיז, ודו"ק. והוא מלשון אהל, כח אחד על גבם שמצרפם, כמו כפה עליהם הר כגיגית, כלי מצרפם.

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הזיווגים - ג'

עתיק

כתב בעץ חיים (ש"י, פ"א, מ"ת) וז"ל, והנה כאשר עלה ברצון המאציל להחיות את המתים ולתקן את המלכים האלו הנשברים והנפולים בעולם הבריאה,

גזר והעלה מ"ן מתתא לעילא, דע"י כן היה זווג עליון דחו"ב דא"ק בפנימיותו, והוציא שם מ"ה החדש ונתקנו המלכים וכו', וע"י זווג ועיבור זה נתקן כל עולם האצילות כולו, מעתיק יומין עד מלכות. ובתחלה נתקן עתיק יומין, ואח"כ היה הזווג בעתיק יומין והיה תיקון לא"א, ואח"כ היה הזווג בא"א והיה תיקון לאו"א, ואח"כ זווג לאו"א והיה תיקון לזו"ן, ואח"כ זווג לזו"ן דאצילות והיה תיקון לכל העולמות האחרים, עכ"ל, עיי"ש. ועיין מבוא שערים (ש"ה, ח"א, פ"ב).

ומתתא לעילא, זיווג תחתון מעורר זיווג עליון, כמ"ש בשער הכוונות (דרושי כוונות ק"ש, דרוש ה) וז"ל, בחינת טיפות שממשיכין או"א דעת זווג שנזדווגו ממקום עליון מאד, מן א"א, דא"א המשיכין מן עתיק, וכע"ז עד רום המעלות, עכ"ל. ועיין פע"ח (שער ק"ש, פרק טו) שתלוי כפי גודל הזיווג, כך מעלת המשכת טיפת זרעו למעלה. ועיין יפה שעה (שער עתיק, פ"ג, אות א). ותרות חכם (דף כג, ע"א).

ויש זיווג עליון בעתיק בפיו, חיק וגרון, כמ"ש בפע"ח (שער השבת, פרק יז) וז"ל, בעתיק, במנחה

קבלה

מילון ערכים בקבלה

קונטרס הזיווגים - ג'

בלבביפדיה קבלה

אתון

עץ חיים

עם פירוש בלבבי משכן אבנה

שער דרושי הצלם - דרוש ח'

סעודה ג', מזדווג עתיק בסוד פיו מיניה וביה וכו', שהוא יסוד המכריע בין הגרון לחיך, עכ"ל. והוא סוד זיווג חו"ב דעתיק בהתפשטותם בחיך וגרון, ולא במקום ראשיתם במקומם, והבן. וכן יש בעתיק זיווג יסוד ונוק' דיליה בין צד פניו שהוא זכר וצד אחוריו שהוא נוק', וכמ"ש הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח ע) וז"ל, ביאור זווג דו"ן דעתיק, חיבור דו"ן אלה הוא ממש כמו שני כוחות שמתחברים ביחד בתוך גוף אחד וכו', כי כבר אמרנו שיש זווג בכל מקום שיש דו"ן, וצריך להבין איך נתפרש באלה שהם בחיבור אחד, הוא ממש כמו ב' כוחות שמתחברים ביחד בגוף אחד, דהיינו שהם מתדבקים זה בזה להשלים ענין הגוף ההוא, עכ"ל. ועיין יפה שעה (שער א"א, פ"ב, אות ב).

וכן הוא בכל עולם ועולם, שיש זיווג חו"ב דפרטות באותו עולם, ויש זיווג דיסוד ומלכות דאותו עולם. וזיווג חו"ב הם בסוד חב"ד, וזיווג יסוד ומלכות הם בסוד נה"י, ובחג"ת יש דין של "חיבוק".

אולם כבר שאלו חכמי המערב שאלה לרש"ש איך יכול עתיק ואריך להזדווג שהרי הם אחור באחור או ימין ושמאל, ועיין נהר שלום (דף לד, ע"א) דכל פרט כולל אחור באחור, או ימין ושמאל, וז"ל, אמנם הכלל הוא כי התחברות המ"ה והב"ן הנזכרים בכל פרצוף הוא בפרטות ולא בכללות, והמשל בזה, כי המ"ה והב"ן דעתיק העומדים בבחינת אחור ופנים, הענין הוא בפרטות האחרון דכל פרט, כל ספירה דכל פרצוף דאחור ופנים ודימין ושמאל, דכל פרטיו סדר התחברות המ"ה והב"ן שלהם פנים ואחור דימין ושמאל ודפנים ואחור, וכן בא"א, וכו', עכ"ל. ועיין מזכיר שלום (מערכת הזי"ן, אות א).

03.578.2270

books2270@gmail.com

ספרי מאה שערים

רכישת ספרי הרב: ספרי

אברמוביץ

משלוח כרחבי העולם



U.S.A.

SHIRAH DISTRIBUTORS

Tel. 718-871-8652

4116 16th Avenue

Brooklyn, NY 11204

sales@shirahdist.com



בלבניפדיה קבלה אתון

כתר

וגו', וחכמים אמרו (סנהדרין, קה, ע"ב) בלעם
בועל אתונו היה, ואין ספק בו שמי שזה דעתו,
בזה תהיה פעולתו, עכ"ל.

דעת דהבדלה. ועיין תוי"ט (אבות, פ"ה, מ"ו),
שעשרה דברים שנבראו בין השמשות,
מקבילים לעשרה מאמרות, וכי האתון שוה
למאמר ויהי מבדיל.

איתא בזוה"ק (בלק, רו, ע"א) ותאנא, עשרה אינון
לימינא, ועשרה לשמאלה. ודא הוא דא"ר
יוסי, יוסף כד אתפרש מאבוהי ידע בחכמתא
דלעילא ברזא דכתרין קדישין, כיון דהוה
במצרים אוליף בההוא חכמתא דלהון באינון
כתרין תתאין

חכמה

חסד

גוון לבן. וכתוב (שופטים, ה, י) רכבי אתונות
צחורות. וחלב היוצא מן האתון, גוון לבן. ועיין
רמב"ם (פיה"מ, ב"ב, פ"ה, מ"ג) וז"ל, וידוע שחלב
האתון לא יצלח לכל, עכ"ל.

כבוד חכמים ינחלו. ועיין רבינו בחיי (אבות, פ"ה,
מ"ו) וז"ל, ופי האתון שתדבר האתון לבלעם,
והיה זה לכבודן של ישראל, עכ"ל.

בינה

ועיין רמ"ז (ויקרא) וז"ל, ובלעם להיותו מימין
הקליפה, לכן היה משמש עם האתון, עכ"ל.
ועיין כתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר מאה קשיטה,
סימן צו) וז"ל, זה שלש רגלים, בגימט' אגבית"ץ
והכולל, שהוא בחסד, עכ"ל. ועיין אמרי
נעם (לחודש אלול) וז"ל, כחו של בלעם היה
מקליפת מחלת בת ישמעאל, אשר שורשו
אחוז באברהם שעולה חמ"ר, וזה היה האתון
של בלעם, כי ישמעאל עולה אתן, עכ"ל. ועיין
פרד"א (פרק ל) וחבש אברהם את החמור, הוא
שרכב עליו אברהם, הוא החמור בן האתון
שנבראת בין השמשות.

עוה"ב. ועיין רש"י (איוב, א, י) וז"ל, ורכותינו ז"ל
אמרו בהגדה, שהטעימם הקב"ה מעין עוה"ב,
שלאחר חרישת האתונות היו זורעים עם
החריש ורועות האתונות מיד חזיו מן התלם,
עכ"ל.

דעת

דעת דקלקול, בלעם. וכתוב ביה (כמדבר, כב,
כא) ויחבש את אתונו וגו' ותרא האתון. ופירש
רש"י (שם) וז"ל, והוא לא ראה, שנתן הקב"ה
רשות לכהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך
שיש בו דעת תטרף דעתו כשרואה מזיקין,
עכ"ל. ועיין רמב"ם (אבות, פ"ה, מ"ט) וז"ל, ולשון
הכתוב, הן הננה היו לבני ישראל בדבר בלעם

גבורה

לימוד התנא אל האתון, עכ"ל.

נצח

נו"ה, דרך. וכתב (במדבר, כב, כג) ותט האתון מן הדרך ותלך בשדה ויך בלעם את האתון להטתה הדרך.

הוד

נו"ה, רגלין. וכתב (במדבר, כב, כב) ותרא האתון את מלאך ה' ותלחץ אל הקיר ותלחץ את רגל בלעם אל הקיר.

נו"ה, אתר דמתמן ינקין נביאים. ועיין שפת אמת (בלק, תרמ"ה) וז"ל, הרמז שפתח ה' פי האתון, לומר שהגם שנמצא בו הנבואה, ידע בנפשו כי אינו מוכן לזה בעצם, וכמו שנפתח פי האתון (כאשר רבצה וקפלה רגליה דייקא, ודו"ק) להיות מדבר לפי צורך השעה, כמו כן בחינת הנבואה שהיה באותו רשע לאיזה צורך ולטובת בני, אבל לא היה מוכן לזה בעצם, עכ"ל.

יסוד

פי האתון. האתון נברא ביום שישי, כבהמה. שישי - יסוד. ופי האתון בין השמשות, בין יסוד למלכות. עיין רבינו בחיי באבות (שם).

ועיין מגן אברהם (טריסק, בלק) וז"ל, וטימא את בריתו עם האתון, שהוא מסטרא דנחש, וכו', ופגם בבריתו שהוא בחינת אמצע וכו', עכ"ל, עיי"ש.

מלכות

סוד היכל. ועיין רש"י מהתרגום (בראשית, מט,

עיין לחם שמים ליעב"ץ (אבות, פ"ה, מ"ו) אלה עשרה דברים הוצרכו להתחדש מפני הפורענות העתידה, מה שלא היתה כוונת הבריאה בעצם וראשונה וכו', פי האתון, ידוע ג"כ שהוא לפורענות, עכ"ל.

ובזוה"ק אמרו (בלק, ט, ע"ב) ויך את האתון במקל, דדינא תקיפא. ועיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן לה) וז"ל, במקל עולה ב"פ אלקים, עכ"ל. ועיין ספר חסידים (סימן תתשנ"א) וז"ל, ומה שנתירא האתן מחרב המלאך, כי הבהמות יודעים הגזרה ורואים מלכי חבלה של אש, עכ"ל.

תפארת

עיין ספר הליקוטים (בלק, פרק כג) וז"ל, כבר ידעת סוד אתונו של בלעם קליפה גסה, ופי האתון הנקרא קמריא"ל, כמבואר בזהר בלק. והנה היתה כונתו של בלעם, להמשיך הארת האבות העליונים (הנקראים איתנים) אליה. וז"ס במק"ל, ס"ת של שמות האבות, שהם יעקב אברהם יצחק ישראל, עכ"ל, עיי"ש.

עיין אמרי נעם (מסות, א) וז"ל, ידוע מספרים אשר מקל רומז על בחינת תפארת ויסוד, עיין בספר מאורות נתן וכו', על כן מצינו גם בבלעם, ויך את האתון במקל, כי זה לעומת זה עשה אלקים, עכ"ל.

תורה. ועיין ליקוטי הלכות (יו"ד, ראשית הגז, ה"ג) וז"ל, אתון אותיות תנא, כי רצה להפוך ח"ו

נשמה

בשבת יש נשמה יתירה. ועיין מאור ושמש (מצורע) וז"ל, לכן ברא אלו עשרה דברים בע"ש בין השמשות, מפני שעשרה דברים אלו הם בטבע גשמיים מאד, האתון הוא גשמי עב שבבהמות, וכן פי הארץ וכן כולם, וברא את אלו בע"ש בין השמשות דוקא (שמתחיל להאיר אור השבת, נשמה יתירה) כדי שאז ישיגו גם הם הקדושה העליונה, עכ"ל.

חיה

אתון, בעל חי, ונמשך לה הארה משורש חיה, ולכך דיברה.

יחידה

משיח. ועליו כתיב (זכריה, ט, ט) ועל עיר בן אתונות. ועיין רש"י (בראשית, מט, יא) מדברי התרגום שבן אתונו קאי על משיח.

ועיין מפתח הספירות (בלק) וז"ל, והאומרים שאתונו היא חמורו, והיא אם לחמורו של משיח, אין דבריהם בזה המין, עם היותם אמת לפי דרכי הדרש והאגדתא, עכ"ל. ועיין פרקי דר"א (פרק ל) וחבש אברהם את החמור, הוא החמור שרכב עליו אברהם, הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות, שנאמר וישכם אברהם בבוקר, הוא החמור שרכב עליו משה בבואו למצרים, שנאמר ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור, הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו, שנאמר עני ורוכב על חמור.

יא) וז"ל, בני אתונו - יבנון היכליה, לשון שער האיתון בספר יחזקאל (מ, טו), עכ"ל.

ועיין ספר הליקוטים (זכריה, ט, ט) וז"ל, ועל עיר בן אתונות, כתיב אתנת, שהיא כללות י"ס דנוק' דידהו, וכו'. כך בקליפת אתנת, בסוד מלכות הרשעה, עכ"ל, עיי"ש בהרחבה.

נפש

אמרו (אבות, פ"ה, מ"ט) ממדותיו של בלעם, וכו', ונפש רחבה. ופירש הרע"ב (שם) וז"ל, שאם לא היה רב התאוה, לא היה יועץ להפקיר בנות מואב לזנות, עכ"ל. ואמרו חכמים (סנהדרין, קה, ע"א) בלעם בועל אתונו היה.

רוח

עיין פתחי שערים (נתיב פרצוף ז"א, פתח כז) וז"ל, ומיתוק השם הזה שהוא גימט' רו"ח אלקי"ם, שהוא סוד גילוי הרוח דז"א בעת היניקה, בסוד אלד"ד ומידד מתנבאים וגו' ותנח עליהם הרוח, שנביאים הם בנה"י. וסוד הגדול הזה נאמר בפרשת בלק, מ"ש המלאך לבלעם כי יר"ט הדרך לנגדי, שהוא סוד הרוח דאתהדר לרוח, כי בלעם הוא סוד הנחש שרצה להיות לו אחיזה ברגליו, וכתיב ותט האתון וגו' גדר מזה וגו', וארו"ל סימני אבות הראה, כמ"ש זה שלש רגלים וגו', שהם נה"י, ואבות הם החג"ת, שהוא סוד היניקה מחלבא דאמא שמתגלה ברוח, עכ"ל. עיין ערך קטן חסד.

ועיין ליקוטי הלכות (יו"ד חדש, ה"ד), שפתיחות פי האתון הוא בחינת רוח הקודש.

עין חיים עם פירוש בלבבי משכן אבנה

היכל חמישי ♦ שער דרושי הצלם ♦ דרוש ח'

דרוש הצלם וקצת מדרוש זה בארנו בברכת כהנים: עיין בש"ש שכתב שדרוש זה אינו בע"ח כתב יד, וחלק נכבד ממנו הוא חזרה על דברים שכבר נתבארו, ולכן נבאר בקצרה.

והענין כבר ידעת כי המוחין דז"א הם מזווג או"א. כי אבא מזריע לובן ואמא אודם ואז שניהן מצטיירין בציור רחם האשה: והיינו שאו"א מזדווגים לצורך המוחין דז"א, ושורש הזיווג הוא למעלה מהזיווג בפועל שהוא ביסודות שלהם, אמנם שם ברחם האשה מצטייר הולד.

ושם ברחם אשה נעשה פרצוף אחד בי"ס: והיינו כי בכל מדרגה ומדרגה יש בה י"ס שלם דפרטות. ועוד כי הצלם בא להגדיל את הז"א מו"ק לי"ס, ולכן ע"כ שגם הוא עצמו יהיה י"ס.

רק שהוא רוחני מאוד יותר מן הז"א, ונקרא נשמה של הז"א, כי כמו שנשמת האדם אינה נכנסת בו עד י"ג שנים כן נשמת הז"א שהוא המוחין שלו אינן נכנסים בו עד י"ג שנים: והיינו שישנן ב' הגדרות יסודיות מהו נשמת ז"א, ותרויהו איתנהו ביה. א' ז"א עצמו הוא הו"ק, בחינת הגוף, והדעת הוא נשמת הו"ק המתלבש ומתפשט בכולו. ב' הג"ר הוא נשמה של הו"ק, והיינו שהראש הוא נשמה ביחס לגוף, וביחס הזה הג"ר שהתווסף לו"ק הם נשמתו. ובעומק בכללות נשמת ז"א שהוא הג"ר הוא מדין המקיפים, ונשמת ז"א שהוא הדעת נשמת ו"ק הוא מדין הפנימים. נמצא שיש לז"א ב' נשמות, נשמה שבפנימיותו הוא הדעת שנכנס לתוך הו"ק דיליה, ונשמה שהוא הג"ר בסוד מקיף ע"ג ראשו, בבחינת חכמתו מרובה ממעשיו.

וכבר בארנו כי יש חיות ומוחין אל הקטן בכל ג' זמנים הן בעיבור הן ביניקה הן בבחינת מוחין, ובארנו זה בסוד מוחין דקטנות: והיינו דלא נימא דהמוחין הם רק בעיבור יניקה ומוחין דמוחין, אלא יש מוחין גם בעיבור וגם ביניקה, רק שבקטנות המוחין דיליה הם באופן של 'ראשו בין ברכיו',

כי הלא בכל ספירה וספירה יש ג' בחי' לבושים חיצון ואמצעי ופנימי, ובתוך לבו- שים אלו יש אור רוחני וגם הוא מתחלק לג' חלקים נר"ן ואין להאריך: ועיין בש"ש

שכתב "ר"ל דנפש מתלבש בכלי החיצון, ורוח בכלי האמצעי ונשמה בכלי פנימי, וזה פשוט", והיינו ככל ג' מדרגות שמתחלקות לג' בחינות חיצון אמצעי ופנימי.

והנה המוחין של העיבור נתלבשו בלבוש החיצון של נה"י דתבונה, והנה כ"א מבחי' ג' אלו המוחין שהיו מתלבשין בנצח הוד יסוד תבונה, מסתלק אור פנימי של תבונה ואינו נשאר שם רק הלבוש לבדו: ענין זה התבאר לעיל, שהכלים דנה"י דתבונה נע- שים חב"ד דז"א, וזה נעשה ע"י שמסתלק האורות של נה"י דתבונה ובמקומם נכנס אורות חב"ד דז"א. וביחס לג' החלוקות הנ"ל נמצא שבמוחין דעיבור מסתלק החלק החיצון של הנה"י דתבונה, ובמוחין דיניקה מסתלק החלק האמצעי של הנה"י, וב- מוחין דגדלות מסתלק החלק הפנימי של הנה"י.

ואלו המוחין המתלבשין נעשין בו בחינת אור פנימי: גם ביחס להגדרה שנשמת ו"ק הוא הג"ר שהמוחין הם מקיפין, מ"מ הוא אור פנימי ביחס לו"ק דז"א, והבן.

וז"ש אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה כי התבונה נקראת מי, והיא ממיתה עצמה שנסתלק רוחה ונפשה ואין נשאר בה שום חיות בלבושיה, אלא אותן המוחין המתלבשים אחר כך, וזה לצורך ז"א הנקרא תורה: כי הסתלקות האורות מן הכלי נקרא מיתה, והוא כדי שהמוחין דז"א שנקרא תורה יתלבשו בכלים דנה"י שלה.

וכל בחינה מג' מוחין הם בחינת טפת אבא באמא ומצטיירין במעי אמא, ואחר כך נת- לבשה בנה"י ונכנסים בז"א: ונמצא שבעומק, האור דנה"י דתבונה לא מסתלק בבת אחת, אלא שמוחין דעיבור מסתלק האור מכלי חיצון דנה"י דתבונה, ומוחין דיניקה מסתלק האור דכלי אמצעי דנה"י דתבונה, ומוחין דמוחין מסתלק האור כלי הפנימי דנה"י דתבונה. ונמצא שיש זמן שבנה"י דתבונה יש אורות של תבונה ואורות חב"ד דז"א יחד. ומתגלה בזה אחדות עצומה שבכלים נה"י דתבונה נמצאים אורות דתבור- נה ואורות דז"א יחד, ואמנם זה בכלי פנימי וזה בכלי חיצון, ועזה"ד בכלי אמצעי.

אמנם היות מוחין אלו כלולין מטפת או"א וכל א' מהם יש בו מוחין חב"ד, לכן בכל בחי' מאלו יש ג' מוחין. והם כפולים כי הם ב' מוחין, א' מאבא ואחד מאמא, ואמנם כשרוצין לכנוס בז"א הם מתלבשין תחלה בסוד נה"י, כיצד מוחין דאבא מתלבשין בנה"י דאבא ומוחין דאמא בנה"י דאימא, ואחר כך מתחברין ביחד כי נמשכין נה"י דאבא בנה"י דאמא, ואחר כך נכנסים נה"י דאמא תוך ז"א: וכבר התבאר שאו"א הם בהבחנה של שנים שמתחברים ואינן מתפרשין אהדדי, והז"א הוא בחינת אחד שבו מתגלה והיו לבשר אחד, והיינו ע"י הולד דייקא. ובערך הזה המוחין שנעשין מזיווג דאו"א ע"כ הם ב' שמתחברים ביחד, אולם בהיכנסם לתוך הז"א אזי נעשים 'אחד', חב"ד דז"א,

בחנינת אחד בסוד 'והיו לבשר אחד'.

ונחמד לפי מש"כ הש"ש לעיל" שהביא מהרב שדה הארץ שהקשה משם הא"ז שכאן² משמע שלוקח צלם אימא ואח"כ צלם אבא, וצ"ע דהרי צלם אבא מתלבש תוך צלם אימא זה תוך זה וא"כ ראוי שיכנסו יחד. וכתב הש"ש וז"ל, "ולענ"ד י"ל דמה שנכנסים תחילה הצלם דאימא היינו דאבא ג"כ, אלא דשניהם נקראים אימא שהם ישו"ת, והיינו אימא דכללות, אבל או"א עלאין שניהם נקראים אבא לבד כנו"דע, שהוא אבא דכללות". והיינו דתמיד הצלם דאבא ואימא נכנסין יחד, והיינו או ישו"ת שהם או"א תתאין או או"א עלאין, והטעם כמתבאר שהוא כיון שמהותם הם שנים שמתחברים ונכנסים לז"א כדי לגלות בחנינת אחד, בסוד 'והיו לבשר אחד'.

וביתר חידוד, לפי מה שהתחמד לעיל שהמוחין מופשטים למעלה לפני שנכנסים לתוך הז"א, והתבאר שם שהטעם הוא כדי לעורר זיווגים עליונים עד זיווג ע"ב וס"ג דא"ק, אמנם כאן מתחמד טעם נוסף והוא כי מהות הארת המוחין הוא להוליד מו"חין שהם שנים דלא מתפרשין אהדדי לתוך הז"א כדי להיות שם 'אחד', בסוד 'והיו לבשר אחד', ודו"ק.

ולפי זה כאשר המוחין דגדלות מסתלקים מן הז"א וחוזרים, ע"כ שכאשר הם חוזרים למדרגת או"א הם חוזרים לבחינת שנים דלא מתפרשין ואזי חוזרים לתוך הז"א בבחינת אחד, וחוזר חלילה, והבן.

ונדבר עתה בבחי' המוחין דגדלות ז"א הי"ג שנים, ועיין בברכת כהנים ונודע כי עיבור ז"א היה למעלה ביסוד כשנכלל בינה ותבונה ביחד ושם נעשה פרצוף אחד: והיינו כי אבא מתחלק לאבא ויש"ס, ואימא מתחלקת לאימא-בינה ותבונה³. ובכל השפעה לז"א בינה ותבונה הם מתאחדים, או בלידת הז"א עצמו או בלידת מוחיו. ולכן לצור"ך עיבור המוחין דז"א נכללו בינה ותבונה יחד.

וביסוד הראוי אל כל כללות הפרצוף זה, שם היה העיבור של ז"א, כי בזמן שתהיה התבונה לבד נפרדת מן הבינה אז יסוד של תבונה למטה: והיינו כשהיא יורדת למטה בסוד האם הרובצת על האפרוחים.

כי כל כללות של הפרצוף של תבונה דילה היא נה"י של בינה עילאה, וכשנצטרפו בינה ותבונה יהיה היסוד שלה אז גבוה מאד, ומקומה ממקום שהיה תחלה פה תבונה: ובעומק הוא סוד דעת גניז ביסוד, וכן לתתא גנוז בפה, והבן.

^א לעיל פ"ו אות ו'.

^ב היינו לעיל בפ"ו.

^ג ואינה כהחלוקה שהוזכר בדברי הש"ש, וכנודע שהם ב' בחינות חלוקה.

וכשילדה בינה את ז"א: מיירי בלידת מוחין דז"א ולא לידת הז"א עצמו, אולם בזה שווים אהדדי שמתחברות בינה ותבונה, הן לצורך עיבור ז"א עצמו והן לצורך לידת המוחין.

היה בהיותה יחד פרצוף שלם עם תבונה, ויצא ז"א סוד מוחין דגדלות שלו יצאו מפי יסוד אמא ונשארו תלויין בין ברכיה שלה שהם נה"י דילה בראשי פרקין עילאין שלה: כיון שהם פרצוף אחד והתבונה היא למעלה^ד לכן המוחין תלויין בין ברכיה לפני שנכנסים לז"א.

אחר העיבור צריכה להיות רובצת אמא על האפרוחים והיא צריכה להלביש את המוחין של ז"א בנה"י שלה כדי להכנס בראש ז"א, כי ז"א לא יוכל לקבלם בלתי התלבשות כדי להמעיט אורה שלכך הוצרכה להלביש אמא עילאה המוחין אלו תוך נה"י שלה ולהכניסן אחר כך בראש ז"א: והוא סדר המדרגות שיורדים המוחין להמעיט אורם כדי שיוכל ז"א לקבלם, והיינו תחילה הם בבינה אח"כ יורדים לתבונה ומשם תלויים באויר ואח"כ מתלבשים בנה"י ואח"כ נכנסים בראש הז"א^ה.

וכבר ידעת דאמא עילאה לא מתפרשת לעלמין מאבא בסוד ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן תדיר ולא פסיק, ואם יכנסו נה"י שלה תוך ז"א יתבטלו זווג או"א, כי אחר שהיסוד שלה סתום ברישא דז"א היאך תוכל להזדווג עם אבא לכן מה היא עושה חו"זרת למציאותה הראשון ונחלקת לב' חלקים שהם בינה ותבונה: כל זה התבאר לעיל, והיינו שלא תאמר שהזיווג יהיה בתוך רישא דז"א, כי אזי הזיווג יהיה במדרגת תבונה ולא במדרגת אימא, ולכן בינה ותבונה נחלקות ורק תבונה היא הנכנסת לז"א, והיינו שישסו"ת יורדים למציאות הז"א שהוא כל מהותם שהיא לצורך התחלתו, וכדברי הזוהר שהוא סוד תבונה 'הבן והבת', וכך אימא עילאה יכולה להזדווג עם אבא, ומאידך בז"א ג"כ יתגלה 'מעין' זיווג דישסו"ת, כי ישסו"ת מחד הם כאו"א שהם בסוד שניים דלא מתפרשין אהדדי, אך מאידך כיון שהם לצורך זו"ן, וזו"ן מתפרשין בסוד דוד וכלה, 'מעין כך' מתגלה בישסו"ת. ונחדד שהמעין זיווג שמתגלה בסוד ישסו"ת ברישא דז"א היינו מצד שז"א הוא אחד ולכן הוא חוזר ומחברם ברי"שיה. וכדוגמא בעלמא הדעת שהוא מוח אמצעי מחבר את החו"ג שבו להיות אחד, והבן. ובזה מתגלה שמה שנאמר 'והיו לבשר אחד', היינו שע"ז נעשה גילוי נוסף במה שאדם הראשון אמר 'זאת הפעם עצם מעצמי וכשר מבשרי', והיינו שברישא

^ד ועיין להלן עומק בחינה זו שהם תלויין באויר.

^ה והיינו שהתלבשות גמורה הוא רק בנה"י הנכנס לתוך ז"א, אולם הצלם עובר בדרך מעבר מבינה לתבונה ובכל קומת התבונה, ועיין עוד להלן.

^ו עדן בחינת אבא, שממנו יוצא נהר בחינת אמא.

דז"א מתגלה חזרה שהם אחד, ודו"ק.

והנה נה"י של אימא עילאה נעשה מהם פרצוף תבונה כולה, ומחצי אמא עילאה נעשה פרצוף אחד עליון ונקרא בינה: הוא מה שהתבאר לעיל שמנה"י דבינה נבנה תבונה א' ותבונה ב', שהיא ג' לבינה, או ד' והיינו ביחס שגם אימא עילאה עצמה מתחלקת לבינה ותבונה שאז תבונה ב' היא ד' לאימא.

ואז בהיותו בינה עילאה נתקיים קרא ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, ולא אתפרשו לעלמין: וכנ"ל היינו בסוד או"א עלאין שהם תרין ריעין דלא מתפרשין אהדדי. ולא כישסו"ת שנכנסים תוך רישא דז"א, שהם מתחברים מדין הז"א ולא מדין זיווג גמור כנ"ל.

כי נעשה לה נה"י חדשים למעלה מן התבונה: והיינו כאשר התבונה נחלקת מהבינה ויורדת לז"א, נעשה לבינה הארכה של הכלים שלה מחג"ת ונעשה לה נה"י חדשים, והוא מעין מה שנעשה נה"י חדשים לתבונה מחג"ת שלה כאשר נה"י הישנים שלה נתרוקנו כדי להיות כלים חב"ד דז"א.

ואז נמצא תבונה נעשה מבחי' [נה"י] הראשונים בזמן שהיה פרצוף אחד והנה"י רא' שונים מתחלקים כ"א ואחד לג"פ, ג"ר נעשו חב"ד של תבונה, וג' אמצעים חג"ת שלה, וג"ת נה"י שלה: והיינו דמה שנעשה לאימא עילאה נה"י חדשים כדי שהנה"י הרא' שונים ינתנו לתבונה, הוא השורש לכך שהתבונה עצמה יתרוקנו הנה"י הראשונים שלה ויכנסו לז"א ויעשו לתבונה נה"י חדשים. והיינו כי תבונה נוצרה מאותה תפיסה, ולכן היא ג"כ מתחלקת לצורך הז"א.

וההתחלקות של הנה"י הראשונים דאימא שנעשה תבונה מתחלקים לג"פ, והיינו בסוד מדרגת ה'שלוש', והשורש הוא מה שמבואר בספר יצירה שכל דבר נעשה מאש רוח ומים בסוד אמ"ש, אויר מים ואש.

אמנם כשיוצא פרצוף מוחין דז"א תחלה מנה"י הראשונים, אז חזרו אחר כך מהם להיות פרצוף תבונה כולה: עיין בלח"י שביאר דקאי על בינה עילאה שכאשר נולדו המוחין דז"א, אזי אימא עילאה התחלקה חזרה לבינה ותבונה.

והנה פרצוף מוחין דז"א יצאו לאויר ועמדו שם באויר שבין פרקין קדמאין דנה"י הרא' שונים אשר חזרו אחר כך, ונתהווה מהם ונעשה ג"ר דתבונה: והיינו דמיירי על הנה"י הראשונים של בינה עילאה שמהם נעשה תבונה, והיינו כי מעין מה שנעשה בין ז"א לתבונה נעשה בין בינה עילאה לתבונה. ולכן תחלה המוחין דז"א יורדים מבינה

¹ ובדקדוק היינו מבינה דתבונה, ובהארכה של נה"י דבינה הוא מבינה דאמא.

עילאה ותלויים באויר בין פרקים קדמאין של בינה שנעשה תבונה. ובזה מתגלה שמוחין דז"א אינן רק נה"י דתבונה שנכנס לז"א, אלא תחילה שורש מוחין דיליה בנה"י דבינה עילאה שנעשה תבונה, כי תחילה המוחין הם בין בינה לתבונה ואח"כ הם בין תבונה לז"א.

ונחדד שכאשר המוחין מסתלקים מן רישא דז"א אינם חוזרים להיות נה"י דתבונה אלא הם עומדים בין התבונה לז"א, בבחינת 'בין לבין', והיינו דכמו שתחילת כניסתן לא היה מעבר ישר מתבונה לז"א אלא עמדו באויר בין התבונה לז"א, הכא נמי כשהמוחין מסתלקים עומדים שם.

ובזה מתבאר מדרגת הבינונים שבעשי"ת הם תלויים ועומדים, והיינו דמדרגת התשובה היא בסוד בין לבין, והיינו שהבינונים האור שלהם לא חזר לעליון לגמרי ומאידיך לא ירד לתחתון כהרשעים שנחתמו למיתה, אלא הוא מסתלק ועולה בין העליון לתחתון, והבן.

ובדקות כאשר המוחין מסתלקים ועולים לתבונה היינו שעולים לבין התבונה לז"א, ויתר על כן הם עולים בין התבונה לבינה.

ובעומק, ג' מוחין, ועיקרם דעת, שהוא כנגד אויר, כנגד, בסוד חכמה-מים, בינה-אש, דעת רוח, ולכן המוחין תלויים באויר, והוא טעם נוסף מדוע כל צורת ירידת המוחין נעשה באופן שהם מופשטים

והרי זו בחי' אחד ונקרא ם' של צלם, כי עתה לא נתלכשו עדיין המוחין תוך תבונה: וכפי שהתבאר בדרוש הקודם שקודם יורדים המוחין במדרגת הם' ואח"כ במדרגת הל' דצלם ואח"כ במדרגת הצ' דצלם, והיינו שהמ' והל' הם מקיפים והצ' הוא הנכנס ומתלבש בתוך הז"א.

ונמצא שהשורש לכך שלא כל הצלם נכנס בז"א אלא חלק נשאר להקיף עליו מלעי" לא שהם' מקיף עליון מצד פניו, והל' מקיף תחתון שיורד אחורי ראשו, הוא מחמת שהוא שורש כל צורת ירידתם של המוחין שהייתה באופן שהיו תלויים באויר ועמדו בין הבינה לתבונה ואח"כ עמדו בין התבונה לז"א, לכן חלק מהם נשאר מקיף, ודו"ק.

וכשאין מתלבשין הם ד' מוחין חו"ב חו"ג ם' של הצלם: והיינו כי בחינת הם' הם ד' מוחין כי אזי הדעת הם ב' מוחין שהם חסדים וגבורות מחמת שעדיין לא התלבשו, נמצא שהם' היא שורש יציאת כל המוחין, ואמנם בל' שמתלבשים חלקית לכן החו"ג מתחברים לאחד והם ג' מוחין. ובדקות בין הבינה לתבונה הוא שורש הם', ובין תבונה לז"א הוא שורש הל', ובתוך הז"א הוא הצ'. ובזה מתבאר טעם נוסף מדוע כל צורת ירידת המוחין נעשה באופן שהם מופשטים ואינן מתלבשים.

ואחר כך שנעשה פרוץ תבונה היו צריכים המוחין האלו לירד למטה עד נה"י דתבונה להתלבש בהם כדי שיכנסו בז"א, כי הנה"י דתבונה הם לבדם ארוכים בכל שיעור אורך ז"א כמבואר אצלנו והיינו הצ' דצלם שהוא הנכנס לבד בתוך הז"א, בכל שיעור אורך ז"א.

והנה אלו המוחין עומדין במקום ג"ר דתבונה וצריכין לירד ב' ירידות: והיינו הם' דצלם, שהם' הוא השורש מהיכן המוחין יורדים.

א' בחג"ת דתבונה, ואז הם מתלבשים שם, ושם הם ד' מוחין תוך ג' ספירות לבד, כי חו"ג התלבשו תוך ת"ת דתבונה, כי עתה לא יש היכר אל היות שם ד' מוחין רק ג' לבד נגד חג"ת דתבונה ואז שם נקרא ל' דצלם: והוא הל' דצלם שהל' הוא להיכן המוחין יורדים.

והיינו כי הם' דצלם הוא בג"ר דתבונה ואזי הדעת שיש בו חו"ג הם שנים ונמצא שהם ד' מוחין, ונמצא ששורש הם' הוא בין בינה לתבונה כשהם מוחין מופשטין, והל' דצלם הוא בחג"ת שהם ד' מוחין שמתלבשים בג' ספירות, ולכן לא ניכרים אלא ג' מוחין, ונמצא שורש הל' הוא בין תבונה לז"א שהם ג"כ מוחין מופשטין אלא שהיא בחינת התלבשות חלקית, והם ממוצעים בין המופשט למולבש, בין ס' לצ', ויבואר להלן בסמוך, שאף בס' יש בחינת הלבשה, וכדלהלן.

ואחר כך יורדים יותר למטה לנה"י דתבונה ואז הם נכנסים תוך ז"א ואז נקרא צ' דצלם כמבואר: הוא כניסת הצ' דצלם לתוך ז"א עצמו ומתפשט בכל שיעור קומתו, ואזי היא התלבשות גמורה.

נמצא שכל בחי' שהם יורדין שם הם נעשין הארה שם ונשארו שם שרשם, כי אדרבא הרוחניות שאין יכול ליכנס בבחי' ב' מחמת גדלות ומעלתו נשאר למעלה בבחי' הראשונה ומה שאינו יכול ליכנס בבחי' הג' נשאר בבחי' ב' אם כן סדר מעלתן הם מל"צ. ס' הוא מקיף עליון ל' הוא המקיף ב' ואחר כך צ' והוא אור פנימי הנכנס תוך ז"א וג' בחי' אלו נקרא צלם: הוא מה שנתבאר לעיל בענין ההתמעטות האור בסדר הירידה, וכאן הרב מבאר יותר בפרטות בכל מדרגה ומדרגה, והיינו כי בין בינה לתבונה הוא בחינת הם', בחינת החב"ד, בחינת מקיף עליון. ואחר כך הוא הל' שהוא בין תבונה לז"א, בחינת החג"ת, בחינת מקיף תחתון שמקיף לז"א מאחורי ראשו. ואחר כך הוא הצ' שנכנס לתוך הז"א הוא אור פנימי.