

בלבבי

משכן אבנה

שויתי ה' לנגדי תסיד

שיעורי השבוע בקול הלשון: בלבביפדיה מחשבה "גר" 41074619 #

נקודה מתוך הפרשה - ויקרא

בפרשת (ויקרא ב, יג) נאמר "וְכָל קָרְבָּן מִנְחָתְךָ בַּמִּלָּח תִּמְלֹחַ וְלֹא תִשְׁבִּית מִלָּח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתְךָ עַל כָּל קָרְבְּנֶךָ תִּקְרִיב מִלָּח". מבואר במפרשים שג' פעמים מלח מכון כנגד קיומו הנצחי של המלח: נשיאת הפכיו, שיתוף הציבור בהבאתו, והשורש הפנימי כידוע במעשה בראשית; מים תחתונים בוכים וכו'.

יואל הרב לשפוך אור על עניין ברית המלח דייקא, והקשרו לקרבנות.

ביאור מורינו הרב שליט"א

בסעודה לעת"ל, אולם עצם מליחתו השתא ממתיק את המרירות והיסורים כאן בעולם הזה. (ועיין ספר הפליאה ד"ה ה' גבורות, שכתב וז"ל, מלח, ר"ת מלכות לוית חן ע"ש. והרחיבו רבותינו בכך שהנקבה בחינת מלח). ושורש המלח שמתקן כל מרירו, נעוץ בעצם מהותו שאינו מתקלקל כמ"ש בציוני (חקת), וז"ל, סוד המלח המקיים כל דבר, ולו ברית כרותה מששת ימי בראשית שלא יסריח המלח והוא סוד (ניקוד) חלם, עכ"ל. ומכח שהווייתו אינה מסרחת, מתקן אף מה שכבר הסריח, ומלח נוטריקון מל - ח, מל - חטא. עיין פירוש הר"מ בוטריל לספר יצירה (פ"ג).

ובקלקלת אדה"ר מכח חטאו שהוא שורש לכל החטאים, כתיב בזיעת אפך תאכל לחם. ולכך נצרך לטבול הלחם במלח, לחם - מלח (עיין רבנו בחיי במדבר כה, ב), והוא תיקון לא רק ללחם אלא הוא מתקן את שורש החטא שתולדתו בזיעת אפך תאכל לחם.

ושורש המלח במים, כמ"ש בשל"ה (ויקרא, תורה אור ג), וז"ל, המלח שהוא מים, ואח"כ ע"י אש נתקשה ונעשה מלח, עכ"ל. והיינו שנעשה מרך קשה, ונראה כקלקול, אולם זהו תיקון כי נעשה טעם לכל מאכלות (לשון השערי צדק, השער הראשון), וממתק המאכל וממתק כל הבריאה כנ"ל.

אמרו (מנחות יט ע"ב) דתניא, ברית מלח עולם הוא, שתהא ברית אמורה במלח דברי ר' יהודה, ר' שמעון אומר, נאמר כאן ברית מלח עולם הוא, ונאמר להלן ברית כהונת עולם, כשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה כך אי אפשר לקרבנות בלא מלח. ואמרו (ברכות ה ע"א) ברית מלח האמור בבשר, ממתקת את הבשר. ואמרו (זוה"ק ח"א רמ"א ע"ב), אמאי מלח, אלא בגין דאיהו ממרק ומבשם מרירא לאטמעא, ואי לא הוי מלחא, לא יכיל עלמא למסבל מיררא וכו', ומלח איהו ברית דעלמא קיימא ביה (ואיכא ב' בריתות, עיין זוה"ק, מדרש הנעלם, ד ע"ב).

והיינו כי ברית מלח נאמר בקורבנות, ונותנים מלח על הבשר. ונקרא בשר מלשון שבר - שבירה, שורש כל הקלקולים כנודע וע"י המלח שממתק נהפך מבשר - שבר, לבשר מל' בשורה, תבשרנו בשורות טובות.

ואמרו (ב"ב עד ע"ב) לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם, ואילולא נזקקין זל"ז מחריבין את העולם כולו, מה עשה הקב"ה, סירס את הזכר והרג הנקבה, ומלחה לצדיקים לעת"ל. והביאור שלעת"ל יאכלו בסעודה את לויתן נחש עקלתון שהוא ממולח, והיינו שהוא ממותק ע"י המלח, ולעת"ל כל היסורים והמרירות ממותקים ונתקנו. ואף השתא אף שאין אוכלים אותו רק

תוכן הגיליון

נקודה מתוך הפרשה	עמוד א'
דעת תבונות	עמוד ב'
דע את תורתך	עמוד ג'
שולחן ערוך	עמוד ה'
ליקוטים פרשת ויקרא	עמוד ו'
עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה פרק ד' ה'	עמוד יב'
עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה	עמוד יז'



פסח - חולון
יום ד' חול המועד
בנושא יחזק
רח' קדמן 4
חולון
20:30



פסח - ירושלים
יום ג' חול המועד
בנושא כינים
רח' הרב בלוי 33
ירושלים
20:30



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



© כל הזכויות שמורות
מערכת 'בלבבי משכן אבנה'
טלפון 052.763.8588
פקס 03.548.0529
bilvavi231@gmail.com



לקבלת העלון
בדוא"ל
bilvavi231@gmail.com
לקבלת העלון
בפקס 03.548.0529



כל החומר
[זולת מדור הליקוטים והשו"ת]
שמופיע בגיליונות
מידי שבוע
יוצא לאור לראשונה

רכישת ספרי הרב
ספרי אברמוביץ'
משלוח ברחבי העולם
03.578.2270
USA 718.871.8652
books2270@gmail.com



דעת תבונות

דבר שאנו מתעסקים בו, אנו מתבוננים מהי היות הדבר, ומהו היפוכו. שלב זה, הוא הכח הנקרא 'כח היחוד', דבר והיפוכו, וזהו השלב הראשון בהשגת כל דבר.

וכמו שהוזכר לעיל, ונחזור ונזכיר זאת כאן, אין כוונת הדבר שרק בסוף שית אלפי שנים יתגלה יחודו יתברך שמו, אלא, תפיסת מהלך היחוד הוא מהלך של השגה תמידית בכל קומת האדם, והמהלך הראשון של השגת היחוד הוא, להתבונן בכל דבר שלומדים באופן של דבר והיפוכו. זהו השלב הראשון.

בשלב הבא, לאחר שהובן הדבר באופן של דבר והיפוכו, עולים לשלב נוסף, להבין את הדבר כמות שהוא - בלי דבר והיפוכו, וזוהי הרי התכלית, גילוי מציאות הבורא יתברך שמו שלמעלה מדבר והיפוכו, וכאשר האור א"ס מאיר בדבר, משיגים אותו לא בצורה של דבר והיפוכו, אלא להדיא.

אלא, שמי שמנסה להשיג את הדבר להדיא, בלי ללמודו תחילה באופן של דבר והיפוכו, הוא מדלג על השלב הראשון, ורוצה לדבוק בגילוי הבורא לפי גילוי תפיסת הנברא של דבר והיפוכו.

סדר השגת כל דבר הוא, דבר ראשון - תפיסת הנברא שבו, שהוא דבר והיפוכו, דבר שני - שלילת דבר והיפוכו, ועלייה למדרגת ה'אחד' שבו. אבל אם אדם מנסה להשיג את מדרגת ה'אחד' שבו בלי מדרגת ה'דבר והיפוכו' - זהו אור בלא כלי, ואי אפשר להשיגו.

לכן, מה שדרך בני אדם פעמים רבות להבין דברים כמות שהם, לכאורה בזה הם אווזים בתכלית, אך משל למה הדבר דומה, שבת קודש היא שבת מנוחה, ויש אדם שכל כך אוהב את שבת קודש, שבת מנוחה, ולכן כבר ביום ראשון הוא נח, וכן בשאר ימות החול, והוא לא עושה כלום, וכי לזה יקרא מנוחה? לזה יקרא 'עצלות', לא מנוחה. אימתי היא המנוחה הנכונה - "ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" ואזי "ביום השביעי שבת וינפש", "וינח ביום השביעי".

ובנמשל, השגת דבר להדיא לא דרך דבר והיפוכו, היא רק לאחר השגתו באופן של דבר והיפוכו. אדם שלומד את דברי רבותינו ורואה שהם כותבים דברים לא בצורה של דבר והיפוכו אלא כותבים את הדבר להדיא, אין כוונת הדבר שלא צריך ללמודו באופן של דבר והיפוכו, אלא שהם השיגו את הדבר מכח דבר והיפוכו, וזו הגיעו להשגת היות הדבר כמות שהיא, וכך כתבוהו.

ולכן, כל דבר שלומדים בדברי רבותינו, אפילו אם הוא לא נכתב להדיא בצורה של דבר והיפוכו, אבל אנו צריכים ללמדו בצורה של דבר והיפוכו, וכמובן, לא להישאר בדבר והיפוכו, אלא להגיע לתכלית של גילוי של הויה אחת.

פורים - דבר והיפוכו, פסח - גילוי הבורא כמות שהוא

הדוגמה הברורה לכך היא - סדר המועדים. הבחנה של דבר והיפוכו, זהו 'פורים', שבו נגלה "ונהפוך הוא", אך התכלית היא לא פורים, 'מסמך גאולה לגאולה' כדברי הגמרא במסכת מגילה, אחרי פורים מגיע פסח, וזהו גאולה חדשה, אחרי דבר והיפוכו - מתגלה פסח, "אנכי יוצא בתוך ארץ מצרים", גילוי של הויה לתחילה ולהדיא, לא מצד העדרו, חסרון, דבר והיפוכו, אלא גילוי כמות שהוא.

כאן בעצם מוגדר כל עומק התפיסה של כל פנימיות הויה הבריא, והמהלך למעשה כיצד ללמוד ולהתבונן ולהבין כל דבר בסדר ברייתו של העולם בצורה האמיתית.

כי אמנם אם לא היה רוצה הרצון העליון אלא לגלות מעלות משלימותו, לא היה לו לפעול אלא דברים שלמים לפי השלימות שהוא שהיה רוצה לגלות, ולא היה ראוי שיהיה בהם שום חסרון כלל, שלברר כל מעלה אחרת חוץ ממעלת היחוד - אין שייך להראות חסרונות. ואם לא היה חסרון - לא היה מקום עבודה לאדם, ולא מקום שיקבל שכר, אך כשבחר שהמתגלה משלימותו יהיה יחודו ית', אז נמשך מזה שיהיה חסרון בנבראיו, שהרי צריך להראות החסרון כדי להראות שליטתו. אך אין זה עדיין סוף בירור היחוד; אלא שסוף דבר מכח שלימותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו, אז יקרא שנגלה בפועל.

כי אמנם אם לא היה רוצה הרצון העליון אלא לגלות מעלות משלימותו, כגון חכמתו חסידותו רחמנותו וכן על זה הדרך, לולי הרצון לגלות את יחודו, לא היה לו לפעול אלא דברים שלמים לפי השלימות שהוא שהיה רוצה לגלות, ולא היה ראוי שיהיה בהם שום חסרון כלל, כאשר כבר הקדמנו, כמו שנתבאר לעיל, שלברר כל מעלה אחרת חוץ ממעלת היחוד - אין שייך להראות חסרונות. אדרבא, אם הוא רוצה לגלות חכמתו הוא היה מגלה את חכמתו האין סופית, וכן בשאר מידות. ואם לא היה חסרון - לא היה מקום עבודה לאדם, ולא מקום שיקבל שכר, אם כל הבריא היה נבנית לפי שלימותו יתברך שמו, אזי אין חסרון, ואם אין חסרון אין צורך של עבודה, ואם אין צורך של עבודה, אין קבלת שכר, וחוזר ונעשה נהמא דכיסופא, והטוב שהנברא מקבל איננו עצמי אלא מתנה. אך כשבחר שהמתגלה משלימותו יהיה יחודו ית', כאשר הקב"ה בחר שצורת הבריא ותכלית הגילוי שבבריא היא לא מידותיו כפשוטו אלא גילוי יחודו כנ"ל, יחודו בזה שהוא יחיד במציאות, בזה שהוא יחיד שאין לו הפכו, בזה שהוא יחיד שאין מבלעדי, אז נמשך מזה שיהיה חסרון בנבראיו, מדוע - שהרי צריך להראות החסרון כדי להראות שליטתו של החסרון.

כל יחוד בנוי על כך שרק הוא כך - ולא אחר. כלומר, רואים כיצד נראית מציאותו של זולתו ית' חסרה, וכיצד אותו חסרון אין בו יתברך שמו.

ואם כן, שורש כל התפיסה שהבריא נבראה חסרה, ועבודת האדם להשלים את החסרון, וזהו שכרו - ההשלמה, והגילוי של האור א"ס. זהו המהלך שנקרא מדרגת גילוי יחודו יתברך שמו. גילוי יחודו מגלה כל דבר בסוד דבר והיפוכו, כמו שנתבאר, כנגד החכמה - סכלות, כנגד החדש - אכזריות, העדר נתינה, וכן על זה הדרך כל שאר המידות כולם.

אך אין זה עדיין סוף בירור היחוד; לפי זה לכאורה תכלית הבירור של היחוד היה, שתתגלה סכלות ותתגלה החכמה, שתתגלה האכזריות והרחמים, וכן על זה הדרך, אך הרמח"ל אומר שאין זה עדיין סוף בירור היחוד, אלא שסוף דבר מכח שלימותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו, אז יקרא שנגלה בפועל.

שני שלבי היחוד - דבר והיפוכו וגילוי הבורא כמות שהוא

יש כאן שני השלבים. בשלב הראשון נגלה דבר והיפוכו, ואזי נגלה שבקב"ה אין דבר והיפוכו. ומצד כך, שלימות הגילוי איננה בדבר והיפוכו, אלא שלימות הגילוי היא בהויה אחת כביכול של הבורא יתברך שמו שהוא למעלה מדבר והיפוכו.

ונבין, שכאן כל עומק סוד הבריא.

כל דבר ודבר שאנו משיגים, יש לנו בו שתי תפיסות של השגה, כמו שהוזכר לעיל, ומתחדד כעת. תפיסה אחת שיש לנו - 'דבר והיפוכו', לית נהורא אלא מגו חשוכא, כל דבר אנו תופסים מכח היפוכו. ומצד כך, בכל

דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק יב' - מרבה וממעיט בתורה

ב'שם' ו'מש'. מה קורה כאשר האדם משמש את רבו? מחד, הוא קונה יראת שמים, שהוא חיבור לדבר שנמצא 'שם', לדבר שהוא לעולם נמצא מעליו, אבל מאידך, על ידי השימוש הוא מצטרף לרבו. ואז 'שם' הופך אצלו להיות 'מש', דבר שהוא בר מישוש.

חלק אחד שבשימוש הוא הצטרפות לעליון, וזה נקרא יראת שמים, שאני מצטרף לדבר שהוא מעבר להשגתי, ועל ידי היראת שמים, שהוא ה'שם' שבמישוש, אני הופך אותו מ'שם' ל'מש', לדבר שהוא בר צירוף.

אם אדם רק לומד דברי תורה מרבותיו ואין לו שימוש אצלם, הוא לא יכול להיות ממשש את מה שרבו אמר. על זה בעומק נאמר 'אין אדם עומד על דעת רבו אלא לאחר ארבעים שנה', בבחינת 'בן ארבעים לבינה', כי מכאן מגיע הבנין של העולם, דבר שהאדם יכול לממש אותו מכח רבו, הוא מצרף את עצמו לרבו מכח המישוש שהוא רוצה לממש את הדבר.

וא"כ, מונח בשימוש שני חלקים. השימוש יוצר חיבור לדבר שנמצא מעליו, וזה מכח יראת שמים. מחד, היראת שמים מבדילה אותי ממה שנמצא מעליו, אבל מאידך היראת שמים מצרפת אותי למה שנמצא מעליו, מכח היראה אני דבק בשמים. וגם השימוש יוצר חסד של הרב לתלמיד.

יש כאן שתי פנים של צירוף רב ותלמיד, איך הם מצטרפים. ואלו שני חלקים, שני הגדרות, של שימוש. כל 'שמים' עניינו הוא, דבר שנמצא מעליו, והיא רחוקה ממני. זה נקרא 'יראת שמים'. אם רבו מונע ממנו את השימוש ואינו נותן לתלמיד לשמשו, הוא מונע ממנו יראת שמים. נמצא שהשימוש לרבו מביא ליראת שמים. זה נקרא 'שמש'.

אבל בפנים נוספת, התלמיד צריך לשמש את רבו ואם לא, אזי הרב מונע ממנו החסד של עולם חסד 'יבנה', וזה בעצם ה'מישוש' בשימוש חכמים. המילה שמים שורשו

שימוש חכמים - בצד הקלוקל ובצד התיקון

אמר 'שמה ימושני אבי', על ידי שאביו ישים את ידו עליו לממש אותו. וכידוע מרבותינו, כח היד יכול לרדת למטה או לעלות למעלה. כאשר אני משמש בלי יראת שמים, טבעם של הדברים הוא שהשימוש חכמים ירד למטה. אבל כאשר אני משמש חכם מתוך יראת שמים, אזי ידי עולה לשמים, למה שהוא עליי, והידים שלי ממששים את מה שנמצא שם, מה שלא מושג לי. אבל תמיד אני משיג שזה מעבר להשגתי, ואני תופס שמה שמיששתי הוא תחילת הדבר ולא סופו.

זה נקרא שימוש חכמים. כאשר האדם ממשש, הוא יכול לגעת בדבר, אבל האם הוא יכול להשיג את ההיקף של הדבר על ידי חוש המישוש שלו? אם הוא תופס שמה שהוא ממשש הוא רק אפס קצהו, אז המישוש שלו הוא תחילת הנגיעה בדבר שהוא מעבר להשגתו, ואני יכול להצטרף לשם לא בהשגה שלי אלא רק על ידי חוש המישוש שלי - זה נקרא המישוש שנקרא שימוש חכמים שמביא לידי יראת שמים. שימוש חכמים כזו בא מיראת

אם אדם אין לו יראת שמים והוא מנסה לממש את הדבר, זה נפילה. ואם יש לו יראת שמים והוא מנסה לממש את הדבר, כאן בדקות מונח שורש התיקון.

עד השתא עסקנו בשימוש של השפלה, ועכשיו נבאר מהו שימוש דתיקון.

השימוש דקלוקל הוא כאשר יש שימוש בלי יראת שמים, שאני מנסה לממש דבר אבל לא מכח שהוא מעליו, אלא יש משהו שם ואני רוצה להשפיל אותו ולהפוך אותו ל'מש' - אני רוצה לממש אותו. וזה כל שורש הנפילות של הדור האחרון.

אבל אם אני מנסה לממש דבר שנמצא מעליו, זה נקרא שימוש חכמים אמיתי. זה אדם משמש את רבותיו אבל הוא משיג שרבו נמצא מעליו והוא רוצה להצטרף אליו מחוש המישוש שבנפש.

דוגמא ברורה לכך, כאשר האדם רוצה לשמש בדבר, באיזה חלק שבגופו הוא ממשש את הדבר? בידו. יעקב

החכמה על המישוש. כלומר הוא ממשש בדבר והוא לא תופס שזה תחילת נגיעה בדבר, אלא הוא רוצה לקבל היקף של כל הדבר על ידי חוש המישוש. ונמצא שהמישוש הפך להיות גבול הדבר. על זה אומר הרמב"ן שהחוש המישוש הוא חרפה לנו.

שמים, והוא מוסיף יראת שמים. כי אני תופס שמיששתי רק קצהו, "אפס קצהו תראה" - אני לא תופס את הדבר כולו.

כאשר האדם ממשש דבר והוא רוצה להקיף את כל הדבר, אז הוא מגביל את השגתו בדבר לחוש המישוש לו. ועל זה צועק הרמב"ן על אריסטו שהוא מגביר את

סיבת ההבדל בין שימוש רבותיו לבועט ברבותיו

זה 'מי שלא ראה מאורות מימיו'. בעומק על זה נאמר 'קרא ושנה ולא שימש ת"ח - הריזה כותי'. למה הוא כותי, הרי הוא למד מרבותיו? זה לא מי שלא שימש ת"ח כפשוטו, אלא זה מי שלא שימש אותם בצורה הנכונה. הוא שימש אותם באופן שהוא סבור שבמה שהוא שימש - זה הכל. ואז הוא ממילא הוא לא משיג שהחכם הוא מעבר להשגתו. וזה נקרא כופר בדברי חכמים.

הוא למד, אבל הוא נקרא למד ולא שימש. זה מי שלמד וחשב שהוא מצא את מידותיו של רבותיו. אבל שימש היינו שרק מיששתי את הדבר, אבל לא השגתי אותו. זה נקרא מי שקרא ושנה ושימש את רבותיו. קרא ושימש ת"ח זה מי שמבין שכל מה שהוא השיג מרבותיו, זה רק מנקודת מישוש מסוים. זה 'שמים', מלשון 'מישוש', 'שם' - רק מיששתי מה נמצא שמה, אבל לא השגתי הכל. זה חוש המישוש דקדושה, שהוא מי ששימש ת"ח.

מי שמשמש דבר ועל ידי כן הוא תופס שהוא הקיף כל דבר, זה נקרא מישוש דקלקול. אבל מישוש שרק נוגע בדבר, ומכח כך הוא מכיר שהוא נגע בקצה הדבר אבל הוא יודע שהדבר הוא רק 'שם', מעבר להשגתו - זה חוש המישוש דקדושה.

כאשר האדם משמש תלמידי חכמים והוא סובר שבזה הוא משיג את החכם, וכל מה שהוא מונח בתוך אותו מעשה הוא השיג מתוך המעשה שימוש שלו - זה לא נקרא שימוש חכמים, אלא זה נקרא 'בועט ברבותיו'.

אבל מי שמשמש תלמידי חכמים ועל ידי כן הוא תופס שהוא לא השיג את הדבר בשלימות אלא תחילתו - זה נקרא שימוש חכמים אמיתי.

סמוך לפטירתו של משה, אמר לו יהושע וכי היה זמן שפירשתי ממך, שימשתי אותך בכל כוחי, חלשה דעתו של משה ושכח יהושע את ההלכות ששנו לו, ואלו הם ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. מאיפה זה נובע? מכח כך שבשימושו של יהושע הוא רוצה להקיף הכל.

כל שימוש יכול לנגוע רק בתחילת הדבר. זה שימוש דתיקון, זה שורש התפיסה של שימוש חכמים אמיתי. אבל השימוש לא יכול להקיף את כל הדבר. כשהאדם משמש חכמים והוא חושב שבזה הוא יכול להשיג ולהקיף את כל חכמת רבו, זה שימוש דקלקול, וזה לא נקרא שימוש חכמים.

יש שתי תפיסות שורשיות איך האדם משמש דבר. כאשר האדם נמצא בחושך, והוא מחפש דברים בחושך והוא ממשש אותם, זה "וימש חושך".

כשהוא מחפש חפץ וממשש בו - אז הוא יכול להבין שהוא נוגע רק במעט החפץ ולא בכולו. זה חוש המישוש דתיקון.

אבל כשהאדם נמצא בחושך והוא רוצה להשיג את הדבר בשלימות, כאשר האדם בחושך רוצה להשיג כל דבר מכח חוש המישוש - זה העומק שחוש המישוש נקרא חרפה גמורה, כי אין לך כסיל ההולך בחושך גמור מזה.



שולחן ערוך עם ביאור בלבבי משכן אבנה

סימן יא' - סעיף יד': יקח ארבעה חוטים מצד זה וארבעה חוטים מצד זה ויקשור שני פעמים זה על גב זה, ואח"כ יכרוך חוט הארוך סביב השבעה קצת כריכות וקושר שני פעמים זה ע"ג זה וחוזר וכורך, וכן יעשה עד שישלים לחמש קשרים כפולים וארבעה אוירים ביניהם מלאים כריכות. אין שיעור לכריכות רק שיהיו כל הכרוך והקשרים רוחב ארבעה גודלים והענף שמונה גודלים. הגה: ואם האריך הציצית, יראה ששלישיתו יהיה גדיל וב' חלקים ענף (רמב"ם פ"א). ונוהגים לכרוך באויר ראשון ז' כריכות, ובשני ט', ובשלישי י"א וברביעי י"ג, שעולים כולם מ' כמנין ה' אחד שעולים ל"ט, ועם השם הם מ'. ונהגו לעשות בסוף כל חוט קשר, כדי שיעמוד בשזירתו.

פירוש על דרך הסוד - סעיף יד' כתב בשער הכוונות (דרושי הציצית, דרוש ד) וז"ל, וכנגד ט"ל אותיות שיש צאצ"ע שמות אלו דע"צ ס"ג מ"ה צ"ן, הם ט"ל כריכות שצ"ע, שהם י"ג חוליות, עכ"ל. וענין עולת תמיד (שער הציצית) וז"ל, ד' אותיות שיש צד' שמות יה"ו, עכ"ל. עוד כתב בשער הכוונות (דרוש ו) וז"ל, ט"ל כריכות שיש צ"ע, הם צחית ט"ל אותיות שיש צאצ"ע דהה"ן, צפשוט ומילוי ומילוי דמילוי, לפי שסוד הציצית הוא צאצ"ע דהה"ן העולה כנף כנ"ל, עכ"ל, עיי"ש עוד בדבריו.

וצסדר הכריכות, כתב שם, וז"ל, הגדיל יעשה חוליות חוליות, כל חוליה מג' כריכות, וצתחילה יקשור שני קשרים סמוך לכנף, ויכרוך ז' כריכות, ויקשור צ' קשרים אחרים, ויכרוך ח' כריכות ויקשור צ' קשרים אחרים, ויכרוך י"א כריכות ואחר כך יקשור צ' קשרים אחרים, ויכרוך י"ג כריכות ויקשור צ' קשרים אחרים, והרי הם ט"ל כריכות כמנין ט"ל אותיות אהיה דהה"ן כנ"ל כמספר ה' אחד, עכ"ל.

וכתב צפ"ח (שער הציצית, פ"ד) וז"ל, הציצית צריך שיהא צה, חוליות, קשרים, כריכות, וסימנך חק"ך, כי חק"ך עם ח"י חוליות, עם הקשרים, וד' כנפות, גימט' כנף, כי כל כנף י"ג חוליות, וחמשה קשרים הרי ח"י, וז"ס כנף, ר"ל כמנין כנף יש צין הכל, והו' דרך כלל. אצל דרך פרט, ככל כנף ט"ל כריכות, ד"פ ט"ל כריכות, הם קנ"ו, כמספר יוסף. וס' גודלים יש בכל הכנפות, כי ג' קשר אגודל כנף וי"צ גודלים בכל צ"ע, שליש גודל וצ' שלשים ענף, הרי ט"ו כנף, וד"פ ט"ו הם ס'. וז"ס הנך כנף יוסף צא אלך, כמנין הג"ה גודלים, וכמנין צנ"ך חוליות וקשרים [וצמ"ח שימורים כתב וז"ל, הרי צ"ן חוליות וצ' קשרים בכל הכנפות, הרי כמנין צנ"ך, עכ"ל], ויוסף חשבון כל הכריכות יחד, ט"ל ככל כנף, והחוטין הם ל"צ והד' שזרין, הרי ס"ד כמנין צא אלך, והכל רמז ליעקב, עכ"ל, עיי"ש.

וצצחית קשרים ואוירים, כתב בשער הכוונות (דרושי הציצית, דרוש א) וז"ל, נודע הוא כי הנקצה היא צקוד ד' אחורי הוא"ו, שהיא נוק' צאחורי דוק', ונמצא שהיא נרמזת צאות ד' שאלל אות ו', שהם מילוי יו"ד, ונמצא כי גם זה יש ה' אותיות, לפי כי גם היא נכללת צאות ד' כנוכר, ואלו הם ה' גזרות שנמשכים צה. וזהו ענין ה' קשרים וד' אוירים שיש בכל כנף וכנף, כי ה' קשרים הם סוד ה' חסדים של יסוד הנקרא קשר ושורק כנודע, והם כלולים צד' אוירים שהם ד' אותיות פשוטות של הויה כנוכר, כי כל צחית אויר היא צנוק', עכ"ל.

ומנהגים רבים נוספים ורמזים רבים נוספים נאמרו באופן עשיית הציצית, ואכמ"ל

בירור הלכה - סעיף יד' והנה מקור הדין שבעי קשר, אמרו (מנחות, לט, ע"א) ואמר רבה, ש"מ קשר עליון דאוריתא, דאי ס"ד דרבנן, מאי איצטריך למישרי סדין בציצית, פשיטא התוכף תכיפה אחת אינו חיבור, אלא ש"מ דאוריתא. וכתבו התוס' (שם, ד"ה קשר) וז"ל, דהכא לא מפיך מקרא דצמר ופשתים אלא מגביל, ומוכח דכלאים דדרשה דגדיל דרשה נכונה היא, עכ"ל.

וכתב הלבוש על אתר, וז"ל, וקשר זה, י"א שהוא התחתון הסמוך לכנף המקיים את כל הגדיל עמו, וי"א שהוא העליון הסמוך לבגד שבו תלוי עיקר הקיום שלא יפול, עכ"ל.

ושורש מחלוקת זו, דהנה יש ב' סברות מדוע נצרך קשר. א. שיש דין של נתינת הציצית בטלית, ואם לא קשור כראוי חיישינן שמא יפול. וכן משמע ברש"י (מנחות, לט, ע"א, ד"ה דאוריתא) וז"ל, ואפילו יכול לכרוך יפה ולהתקיים בלא קשר יום או יומים, עכ"ל (ועיין שו"ע סימן ש"ז, ס"א, מהו שיעור וגדר קשר של קיימא, ולחד מ"ד זהו יום אחד, והובא בגר"א על אתר ס"ק מ"ה, ודו"ק). ב. שזהו צורת גדיל, שיש בו קשר, וכמ"ש הפמ"ג (א"א, ס"ק כ) וז"ל, זהו גדיל הקשירה גופא, עכ"ל. והנה לפי הסברא הראשונה, שבעי קשר שיהא מחובר היטב לבגד, א"כ עיקר הקשר הוא הקשר הסמוך לבגד, לכנף. אולם לפי הסברא השנייה, שבעי קשר מפני שיש דין גדיל, ובעינן שמהגדיל יצא ציצית - פתיל - חוטין (עיין פמ"ג הנ"ל), א"כ עיקר הקשר הוא קשר תחתון שסמוך לחוטי הציצית, כלשון הפמ"ג הנ"ל, בעינן כעין ציצית ראש תחלה מחובר ואח"כ פרודים. ומקור החיבור, הקשר, וממנו יוצאים הפרודים.

והנה לצד א' שעיקר הקשר הוא שיחובר לבגד, א"כ אף בקשר תחילה ועדיין לא כרך, יש כאן עיקר דין קשר שתכליתו חיבור לבגד, ולכן בעשה כן בפסול, שקשר בעוד שלא חתך כמבואר בסעיף י"ג, פסול, משום תעשה ולא מן העשוי. אולם לצד השני שבעי קשר לשם גדיל, כיון ששם גדיל לרוב השיטות אינו אלא בקשר וכריכות יחד, לכן ס"ל לרוב הפוסקים שאין כאן תעשה ולא מן העשוי. ולשיטות שיש כאן תעשה ולא מן העשוי, לא יועיל שיעשה עוד קשרים נוספים, כי קשר ראשון מחבר הציציות לבגד, ונעשה בפסול, ושאר הקשרים אין הם מחברים כי הבגד כבר מחובר, ובזה מיושב קושיית הרע"א לעיל סימן י"א סק"ב, ודו"ק

הלכה פסוקה - סעיף יד' לכתחילה יקשור הן קשר ראשון והן קשר אחרון לשמה.

ליקוטים פרשת ויקרא

אדם כי יקריב מכם

וביותר דקות, הבריאה בנויה בצורה של אדם. יש את האדם הכללי של הנכראים, מה שנקרא "אדם קדמון", ויש את כל בני האדם, כל אחד בפני עצמו, כל חד וחד יש לו צורת האדם.

כמו שנתבאר, הקרבת הקרבן היא הקרבת אדם. והנה למילה הקרבה שתי משמעויות: המשמעות הפשוטה של המושג הקרבה, היא לקרב אותו לדבר. כי מצד סדר העבודה, כל השגה של מדרגה רוחנית מוגדרת כקרבן, כהקרבה של האדם למדרגה, עד תכלית כל המדרגות כולן, שהיא - "ואני קרבת אלוקים לי טוב".

אך ישנה משמעות נוספת, עמוקה יותר, לענין ההקרבה, והיא: לא שמקרבים את האדם, אלא "מקרבים" אותו, כלומר מקרבים את צורת אדם שבו, והוא מתעלה ללמעלה מצורת אדם!

הרי שישנו אופן לקרב את האדם ע"י הקרבן, ויש אופן להקריב גופא את צורת האדם ולהתעלות למעלה מצורת אדם.

בשעה שאדם חוטא, מסתלק ממנו הצלם אלוקים שבו. כפשוטו, עבודת התשובה היא להחזיר לו את הצלם אלוקים, וזוהי אמת לאמיתה.

אבל כמו שנתבאר כבר פעמים הרבה, בכל דבר ישנה בחינה של אור ובחינה של כלי, ובחטא הכלי הוא סילוק צלם אלוקים שבו, אבל האור שבחטא, שבו גופא גנוז אור התשובה, כי "ממכה עצמה מתקן רטיה" - הוא בבחינה של גילוי שלמעלה מהצלם אלוקים שבאדם.

מצד הכלי זו נפילה ללמטה מצלם אלוקים, אבל מצד האור זו עליה ללמעלה מן הצלם אלוקים. אור התשובה מצד הפשיטות שבו, עניינו לחזור ללפני החטא, לחזור לצלם אלוקים, אך גנוז בו אופן נוסף של תשובה: לעלות לקודם החטא, ללמעלה מן האופן של צלם אלוקים.

האור הפנימי שנמצא בקרבן, יש בו את שתי האבחנות שהזכרנו. אבחנה של קרבן מלשון לקרב את

"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (א, א-ב).

פירש"י: "אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל". נאמר כאן דין איסור הקרבה מן הגזל, וננסה לרדת לעומק משמעותו של איסור זה.

"אדם כי יקריב מכם קרבן לה'". פשוטם של דברים, שהאדם מקריב קרבן. ובאופן אחר: "אדם כי יקריב", מה שמקריבים כאן הוא האדם, וכדברי הרמב"ן הנודעים שבשעה שעושים את פעולות ההקרבה בקרבן, צריך בעל הקרבן לחשוב במחשבתו כאילו נעשות פעולות אלו בו.

ובעומק שבדברים, אין זה ענין של מחשבה בלבד, שבאה ע"י התעוררות מכח מה שעושים לבהמתו והוא חושב כאילו עושים זאת לו. אלא בעומק, העשיה לבהמתו היא אכן עשיה לו, וזהו "אדם כי יקריב" - באמת האדם הוא זה שמוקרב קרבן לה'.

ביאור הדברים נראה כך. נצטוינו בתורה הק': "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה), "בכל מאדך" הכוונה, אפילו הוא נוטל את ממונו. הממון הוא חלק מחלקי הנפש של האדם, כידוע בספה"ק. "בכל נפשך ובכל מאדך" - יש נפש בצורה של נפש, ויש מה שהנפש מתפשטת ב"מאדך", בממונו. אבל הכל הוא חלק מחלקי הנפש.

נמצא, שהקרבת ממונו של האדם היא בעצם הקרבת האדם עצמו, שכן בממונו נמצא חלק מחלקי נפשו, ולפי"ז מובן היטב טעם הדבר שאסור להקריב מן הגזל. הן כל ענין ההקרבה הוא הקרבת האדם עצמו, ועד כמה שהוא מקריב מן הגזל, הרי שאין זה ממונו, ואם אין זה ממונו, אין זה חלק מחלקי נפשו, והרי זה כאילו אדם אחר הקריב קרבן, שאותו קרבן אינו עולה לו, רק לבעליו.

ליקוטים פרשת ויקרא

ומצד כך זוהי עבודה בגילוי בנפש - חרטה, וידוי וקבלה לעתיד. אך ישנה עבודה נוספת, לחזור ללמעלה מצלם אלוקים, ומצד כך יש גילוי דייקא בממונו, כי הממון באיתגליא אין בו את הצורת אדם, והרי שהקירבה מגיעה לנפש ע"י דבר שאין בו צורת אדם.

מצד האבחנה שתשובה עניינה לחזור לצורת אדם, הרי שהממון הוא חלק מחלקי נפשו, וא"כ גם בממון מתגלה צורת אדם. משא"כ מצד האבחנה הפנימית יותר, שהעבודה היא לחזור ללמעלה מצלם אלוקים שבאדם, מצד כך דייקא התשובה מגיעה מדבר שהוא חלק מנפשו אבל לא מתראה בו צורת הצלם אלוקים, ודייקא מכח הקרבן הוא משיג קירבה לנפש, והרי שממונו מביא את הנפש לקירבה יותר גדולה, לעליה מצורת אדם ללמעלה מצורת אדם.

זה העומק בדברי רש"י [מחז"ל] שהוזכרו, "אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל".

ביאור הדברים נראה כך. בעצם היה מקום לדון, הרי מה שאדם הראשון לא הקריב מן הגזל, הוא משום שלא היה לו ממי לגזול, וא"כ האם הדין שאסור להקריב מן הגזל הוא דין שהדבר לא יהיה מן הגזל, או שהוא דין שהדבר יהיה שלו.

ונפק"מ בבהמת הפקר שהבעלים אינו זוכה בה, והוא מביא אותה לשמו, האם יוצא בה ידי חובת קרבנו או לא. אם נאמר שהדין הוא שהבהמה לא תהיה מן הגזל, הרי שכאן איננה מן הגזל, היא הפקר. משא"כ אם נאמר שיש דין שהבהמה תהיה שלו, כיון שהיא הפקר, הרי שאיננה שלו.

והנה בלשון רש"י כאן מדוייק [וודאי שכך הוא לדינא] שבבהמת הפקר לא יוצאים ידי חובה, שאחרי שכתב: "אדם הראשון לא הקריב מן הגזל", הוסיף: "שהכל היה שלו", הרי שיש דין של בעלות על הקרבן!

ועפ"מ שנתבאר נראה בטעם הדבר שצריך להיות שלו, שאין זה רק כדי שלא יעבור על איסור, או שלא יהא מצוה הבאה בעבירה וכדומה, אלא גדר הדבר שהקרבן הוא העליה של הנפש, ואם איננו שלו זו

האדם, וזו האבחנה לחזור למצב שהיה קודם החטא, לחזור לצלם אלוקים שבו, והעבודה הפנימית יותר היא, לחזור ללמעלה מן הצלם אלוקים שבו. להחזיר את הצורת אדם שבו ללמעלה מצלם אלוקים.

השתא נבין מדוע בעומק התשובה באה דוקא ע"י קרבן שהוא ממונו.

הרי גדר התשובה - החרטה, הוידוי והקבלה לעתיד - הם באדם עצמו. אמנם יש אופן שהמעשה התשובה נעשה גם בממונו, כגון שגזל וצריך להחזיר ממון, אבל עצם פנימיות התשובה - חרטה, וידוי וקבלה לעתיד - הם בנפש האדם.

בדיני הקרבן שבפרשתנו מתגלה, שחלק מחלקי התשובה חייב להיעשות בממונו של האדם, על אף שהחטא לא היה בדוקא בענין ממוני.

והדבר טעון ביאור, בשלמא באופן שגזל וכדו', כיון שהחטא היה בממון, גם התשובה בממון, אבל שאר החטאים שאינם בממון אלא בנפש, מדוע שהתשובה תהיה ע"י ממונו - ע"י קרבן, ע"י בהמה?

בודאי שפשוטם של דברים שקודשא בריך הוא חס על נפש האדם, והוא מכלה כעסו על עצים ואבנים, בכך שמחשיב את הפעולות הנעשות בהקרבת הקרבן כאילו נעשה בבעליו, כדברי הרמב"ן שהוזכרו. אבל בעומק מתגלה כאן אור שיכול להתגלות דייקא ע"י ממונו!

ממונו של אדם הוא חלק מחלקי נפשו, אבל שונה ממונו של האדם מנפשו בעצם: הנפש עצמה, צורת אדם שבה מתגלה בגילוי, משא"כ בממונו, אף שבודאי בדקות הפנימית גם בו מונחת צורת אדם, כמבואר בספרים שישנה בחינה שכשצדיק אוכל מאכל כלשהו, צורתו נחקקת בו, וכן בכל ממון של אדם צורתו חקוקה שם, אבל סוף דבר, באיתגליא הפשוטה של עיני בשר ודם, אין גילוי של צורת אדם בממון. משא"כ בנפשו יש גילוי פשוט וברור של צורת אדם.

אמנם, כפי שנתבאר, ישנן שתי אבחנות בתשובה: האחת - שתשובה עניינה לחזור לצלם אלוקים שבאדם,

ליקוטים פרשת ויקרא

והאריז"ל דיבר בתורת הפרצופין. זו האבחנה של מתתא לעילא, כי בספירות - עליהן דיבר הרמ"ק - יש עשרה, וא"כ הוא דיבר בנקודה שקודמת לציור. משא"כ האריז"ל דיבר בבחינת ההתפרטות, בבחינת הפרצוף שיש בו ציור. אבל ודאי שלאחר הכל צריך לחזור לכלליות, לבחינת הנקודה שהיא למעלה מן ההצטיירות.

מצד מלתתא לעילא יש קודם את התפיסה הכללית, ולאחר מכן מגיעה התפיסה הפרטית. ועפ"י מה שנתבאר, שעבודת הקרבנות היתה להחזיר את הצלם אלוקים ללמעלה מן הצלם אלוקים, לאבחנת הספירות ולא אבחנת הפרצופין, הרי שהיתה עבודה להחזיר את הפרצופין לספירות. ראשית כל היו ספירות ואח"כ פרצופין, כלומר בהתחלה יש נקודה בלתי מצטיירת ולאחר מכן היא מצטיירת, והעבודה היא להחזירם בחזרה לספירות הבלתי מצטיירות.

אם כן, מתתא לעילא צריך להעלות מן הצורה ללמעלה מן הצורה, והעבודה היא לכלול את הפרצופין בספירות.

כפשוטו, הרי שקודם ישנה תורת הספירות, ולאחר מכן מגיעה תורת הפרצופין. אבל עפ"י מה שנתבאר בעומק מהלך הקרבנות, הרי שהעבודה היא לכלול את הפרצופין בספירות.

נמצא שסדר הדברים הוא: ספירות - פרצופים - ספירות.

ואם נשאל, הרי לכאורה תכלית הכל היא לאחד יותר ויותר, כמו שכבר נתבאר הרבה, ואם ספירות יש עשרה, ופרצופין חמש, איך אפשר לומר שהעבודה להעלות את הה' לי', הרי לכאורה הי' היא יותר מתפרטת מהה', שהרי הי' היא עשרה והה' היא חמשה?

תשובה לדבר, ישנן שתי הסתכלויות על הי': הסתכלות מלמטה והסתכלות מלמעלה. כלומר, יש י', ה', י'. הי' התחתונה היא בבחינה של עשרה, למעלה מכך יש התעלות מההתפרטות של העשרה לחמשה, לה', אבל למעלה מכך ישנה י' שהיא בחינת נקודה. זו איננה אבחנה של עשרה כעשרה, זו אבחנה של עשרה כי, כנקודה, ומצד כך הרי ישנה כאן עליה מהה' לי', כי

איננה עליית נפשו. לכן, לא די שהקרבן לא יהיה גזול, אלא עליו להיות בבעלותו ממש, כי עד כמה שאיננו שלו ובבעלותו, אין כאן עליה לנפשו.

ברור, אפוא, ש"אדם כי יקריב מכס", יש בו דין שהקרבן יהיה שלו כדי שתהיה כאן עליה למציאות נפשו.

השתא דאתינן להכי, נבין נקודה נוספת.

כידוע, ישנן שתי צורות שורשיות בצורת החלוקה של קומת הבריאה. הפסוק אומר: "כי בי-ה' צור עולמים" (ישעיהו כו, ד), ואמרו חז"ל (ב"ר יב, י): "בשתי אותיות הללו ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, העולם הזה נברא בה"א, והעולם הבא נברא ביו"ד".

ישנה אבחנה של צורת חלוקת הבריאה לעשרה, כדוגמת מה שמצינו ש"בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה, א), עשר דברות, עשר ספירות ועוד. וצורה נוספת שאנו רואים שמחלקים את הבריאה, היא לחמשה: צורת התורה מתחלקת לחמשה חומשי תורה, הספירות נקראות חמשה פרצופין וכו'.

שתי התפיסות הללו נעוצות במה שהוזכר שהבריאה נבראה בי' ובה'. מצד התפיסה שהבריאה נבראה באות י', הרי שכל דבר הוא בצורה של י', ומצד התפיסה שהבריאה נבראה באות ה', הרי שכל דבר הוא בצורה של ה', ומצד כך יש גופא את החילוק שהוזכר.

י', כידוע בספרים, היא בחינת נקודה בעלמא. משא"כ ה' היא בבחינת הצורה, כמו שכתב האריז"ל ששורש האותיות שנתגלה בתחילה באורות האוון היא האות ה'. אות ה' יש בה צורה, משא"כ האות י' היא בחינה של נקודה בעלמא.

עומק הדברים הללו, שישנן שתי צורות לתפיסה של הבריאה: האחת - בבחינה של י', של נקודה, והשניה - בבחינה של ההצטיירות, בבחינת האות ה'.

מתתא לעילא, הרי בתחילה התפיסה של האדם היא כללית, ולאחר מכן היא מתפרטת, כדוגמת מה שמבואר ברמח"ל ועוד, שהרמ"ק דיבר בעיקר בתורת הספירות,

ליקוטים פרשת ויקרא

אבל נוסף על כך, בא הפסוק ללמדנו שיש קרבן במהלך של אדם הראשון קודם החטא. ומה היתה העבודה של הבאת הקרבן קודם החטא? - לקרב את כל צורת אדם ללמעלה מצורת אדם!

יש קרבן בתוך שית אלפי שנים, שזו האבחנה ש"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", והעבודה מצד כך היא לחזור לצלם אלוקים, וישנה עבודה נוספת, לכלול את כל השית אלפי שנים באור דלעתיד, לכלול את הצורה בלמעלה מן הצורה.

זה גופא האבחנה ש"אדם למה נאמר, מה אדם הראשון וכו'"; עבודת אדם הראשון בהקרבת הקרבן לא היתה בגדר קרבן על חטא, אלא העלאת העולם מן הצורה ללמעלה מן הצורה.

מצד כך מבינים אנו, שלא רק שהיתה אבחנה כזו באדם הראשון קודם החטא, והשתא לאחר החטא העבודה היא לחזור לצורה בלבד, אלא שבעצם בכל קרבן וקרבן קיימות שתי האבחנות הללו: האבחנה בסוד הלבושים שלאחר החטא מלבישים כותנות, ואז העבודה היא לחזור לצלם אלוקים. ובנוסף גנוז בו האור הפנימי של אדם הראשון, הכח הפנימי שבקרבן להעלות את האדם מבחינת צורה ללמעלה מן הצורה.

הרי שכל הקרבנות כולם שהקריבו במשך השית אלפי שנים, מאיר בקרבם האור הפנימי של הקרבת עצם האדם, "אדם כי יקריב", מקריבים את עצם האדם, את עצם צורת אדם. (ספר בלבבי משכן אבנה עה"ת תשסו)

הה' היא בבחינה של חמשה, משא"כ ה' שאיננה בבחינת עשרה אלא בבחינת נקודה.

כי עבודת הקרבנות בפנימיות היא לקרב את צורת אדם ללמעלה מצורת אדם. רואים אנו באופן הקרבת הקרבן, שהוא עולה על גבי המזבח, ולפחות חלקו מתכלה.

גדר הדבר כמו שנתבאר, להפוך את הדבר מדבר שיש בו צורה לדבר שאין בו צורה, אלא שמחמת שאין כאן עליה גמורה, הרי שיש חלק מחלקי הקרבנות שאינו קרב ע"ג המזבח - כל קרבן כדינו, כל בהמה ובהמה לפי ערך גילוי האור שלמעלה מן הצורה שבה, כך יש בה גדר של ביטול צורת בהמה, עד קרבן עולה שנאמרה בו בחינת כליל. (ספר בלבבי משכן אבנה עה"ת תשסו)



"אדם כי יקריב": 'אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל'.

המילה "אדם" באה ללמדנו שאת הקרבן יש להביא במהלך של אדם הראשון. אלא שמבואר כאן שהפרט הנלמד מאדם הראשון הוא, שלא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, ממילא "אף אתם לא תקריבו מן הגזל".

ולפי מה שנתבאר, צריך לדעת שההיקש לאדם הראשון יש בו שתי אבחנות. מצד בחינת הצורה נאמר כאן שלא יביאנו מן הגזל, וביארנו שגם בזה גופא נאמרו שתי אבחנות.

אשה ריח ניחוח לה'

לקרב את האדם, והשניה - להעלות את צורת האדם שבו ללמעלה מן האדם.

מצד האבחנה הראשונה, שהיא לקרב את האדם, נאמר בפסוק "יקריב אותו לרצונו לפני ה'", וכפי שפירש"י: "יקריב אותו - מלמד שכופין אותו. יכול בעל כרחו, ת"ל לרצונו. הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני".

בקרבנות נאמר: "אשה ריח ניחוח לה'". האש שמכלה את הדבר היא ריח ניחוח לה'.

וכתב רש"י ז"ל: "ריח ניחוח - נחת רוח לפני, שאמרתי ונעשה רצוני". לשון הפסוק הוא "ריח ניחוח לה'", לא "רוח" אלא "ריח".

וטעם הדבר נראה עפ"י מה שנתבאר בעומק ענין הקרבנות, שישנן שתי אבחנות במהות הקרבן: האחת -

ליקוטים פרשת ויקרא

ב"אשה ריח ניחוח לה", בערכין של "עד שיאמר רוצה אני". משא"כ פשוטו של מקרא, "אשה ריח ניחוח לה" זו בחינה של ריח, וריח אין בו צורה, זו בחינה של ימות משיח, עליהן נאמר "והריחו ביראת ה'" (ישעיהו יא, ג), כמבואר בספרים הק' שהריח הוא חוש שלא נפגם בחטא הראשון. מצד כך, זו ההתדבקות בעולמות שלמעלה מעולם היצירה, למעלה מעולם הצורה. זו ההתדבקות באור הלעתי, באור שקודם החטא, באור שאין בו צורה, בבחינת י', ובדקות - למעלה מן ה'.

"אשה ריח ניחוח לה". ה"אשה" מלשון אש, שהיא המכלה את כלליות הצורה, היא גופא ה"ריח ניחוח", יש בה בחינה של ריח ניחוח, מלשון מנוחה, בחינת אור דלעתי ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. (ספר בלבבי משכן אבנה עה"ת תשסו)



כאשר העשן נתהפך משחור ללבן, זה העומק מה שנאמר בקרבנות שהם אשה ריח ניחוח לה'. מהו ריח 'ניחוח'? העשן הזה עולה ממדרגת "חרון אף", ממדרגת עשן דקלקול. כאשר הקרבן נתקן במדרגת עשן, נהפך השחור שבעשן, ללבן. וזה ריח ניחוח לה' של הקרבנות, שמסלקת החרון אף. הריח ניחוח לה' שבקרבנות הגדרתה, סילוק החרון אף, סילוק השחירות דקלקול של אז יעשן אף ה', וגילוי של העשן דקדושה באופן של הפיכת השחור ללבן.

זה עומק הכפרה של כל הקרבנות כולם. שהיה עליה מעשן דקלקול של חרון אף להפיכת שחור ללבן. ביוה"כ בפרטות נהפך האדום ללבן, אבל בכל הקרבנות כולם זה מתגלה שמהעשן עצמו של אש ההדיוט מונח בו הפיכה משחור ללבן. זה עומק הכפרה של אשה ריח ניחוח לה'. (דע את מידותיך מהות המידות 095 אש - עשן)

בקרבן נאמר "לרצונו", ומצד מה שהקרבן הוא לרצון המביא, הרי שיש כאן כלי של רצון הנברא, ומצד כך זהו "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", כי הוא מדבק עצמו ברצונו ית'. זוהי ההתדבקות של רצון הנברא עם רצון הבורא כביכול.

זוהי גופא אבחנת קרבן מלשון להתקרב, היינו לקרב לרצונו ית', להתבטל אליו, והכלי לכך הוא ע"י ה"לרצונו לפני ה'".

כמו שמבואר כאן ברש"י, "מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, ת"ל לרצונו. הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". הרי שהכלי יש בו שני חלקים: יש את הכלי באבחנה של "יאמר רוצה אני", ויש את הכלי של "מלמד שכופין אותו", והן החלק של ה"רוצה אני" והן החלק של ה"כופין אותו", שניהם כלים לאור הקרבן.

ועפ"י מה שנתבאר, החלק של ה"רוצה אני" הוא כלי ל"נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", בבחינת רצון, בבחינת רץ, מלשון צר, מלשון צורה, כפי שנתבאר שזו ההחזרה של הצלם אלוקים, של בחינת צורת אדם. זוהי הבחינה הראשונה שהוזכרה בקרבן.

משא"כ האבחנה השנייה שהוזכרה, שהיא העלאת צורת אדם ללמעלה מצורת אדם, זו אינה עבודה בעולם הצורה, וא"כ היא איננה עבודה בעולם הרצון. צורה ורצון - שתיהן מאותו שורש, זוהי עבודה שלמעלה מן הרצון ולמעלה מן הצורה.

ודייקא מצד כך נאמר "מלמד שכופין אותו" לבטל את רצונו. כפשוטו, מבטלין את רצונו שאינו רוצה להביא קרבן עד שיתגלה הרצון להביא קרבן. אולם באמת כל זה מצד האבחנה של ההתדבקות ברצון, אבל מצד האבחנה של ההתדבקות בלמעלה מן הרצון, הרי שהקרבן מגיע ע"י הכפיה נגד רצונו, ועצם כך שנאמר כאן דין להביא את הקרבן גם כנגד רצונו, הרי שבזה גופא הוא מדבק את עצמו בלמעלה מן הרצון. לא רק כפשוטו שהוא מבטל את רצונו ומביא את הקרבן מפני רצון בוראו, אלא הוא מדבק את עצמו בלמעלה מן הרצון, בלמעלה מן הצורה.

"נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" זו האבחנה

ליקוטים פרשת ויקרא



העולה, שהיא מדרגת אכילה - אלא עלייה במדרגת מזבח הפנימי, שהוא גילוי של הריח. במקום הזה יש גילוי של נשמה, וסילוק גמור של מדרגת הגוף.

ולמעלה מכך, יש עלייה מכח הארה מכח המנורה, שהוא סמוך למזבח החיצון אבל זה עולה למזבח הפנימי, ולמעלה מכך עד מקום בית קדשי קדשים, מדרגת יוה"כ, שיש בו מערכה של קטורת. זה המקום הפנימי של עלייה שהוא עולה למעלה ממזבח החיצון - ואף למעלה מהחוש הריח של מזבח פנימי. (דע את מידותיה מהות המידות 0103 אש - עלייה)

בגאולה השלימה, יש עלייה למדרגת 'אלהים', ויתר על כן, לאשה ריח ניחוח לה'. אומרים חז"ל שמזבח הפנים שהוא בחינה של נשמה (ולמעלה ממזבח החיצון שהוא אכילת מזבח שהוא בחינת גוף), ואומרים חז"ל 'איזה חוש שהנשמה נהנית ממנה - זה חוש הרוח', ומצד כך, מזבח הפנימי הוא הגילוי של אשה ריח ניחוח לה'.

זה העומק של ימי הפורים שמתגלה בהם מרדכי, מלשון מור דרור, שזה חוש הריח כידוע מאד. זה העלייה של קרבן העולה, שמשם לוקחים אש למזבח הפנימי, ואז מתגלה עלייה לא רק במדרגת מזבח החיצון, מזבח

אם עולה קרבנו

יעמידו את עצמם כמציאות של קרבן לה' בפועל, יבטלו את צורתם אליו ית', ובזה יתדבקו בו ית' שאין לו גוף, אין לו דמות הגוף ואין לו צורה.

כל זמן שעבודת הקרבנות היא רק לחזור לצורה, הרי שאין כלי גמור להשראת האינסוף כביכול, שהרי אין בו צורה. משא"כ כאשר יתעלו הנבראים לעולם שלמעלה מן הצורה, תהיה בידם האפשרות להיעשות כלי להשראת האינסוף ב"ה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. (ספר בלבבי משכן אבנה עה"ת תשס"ו)

הפרשה פותחת במילים: "אם עולה קרבנו, קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אוהל מועד וכו'". הרי שפתחה הפרשה בדין עולה.

טעם הדבר [בנוסף לטעמים האחרים] נראה, משום שבעולה נאמר דין "כליל". ואף שאין זה "כליל" לגמרי, כי סוכ"ס נמצאים אנו בתוך שית אלפי שנים, אבל ביחס לשאר הקרבנות, קרבן עולה מוגדר ככליל לה'.

ועפ"י מה שנתבאר, השורש הפנימי של הקרבן הוא להעלות את הצורה ללמעלה מן הצורה, כמו שביארנו שכל חלק שמתכלה לגמרי הוא מהאור שלמעלה מן הצורה, וכל חלק שנשאר שקרבן - הן אכילת כהנים והן אכילת בעלים - הוא אותו חלק שעדיין מאיר בו אור הצורה.

לכן, הראשית של כל הקרבנות, שהוא הנקודה הפנימית שבכולם, זהו קרבן עולה, ועומק עניינו, שהפנימיות של כל הקרבנות - ולא רק עולה - הוא בבחינה של "כליל", בבחינה של העלאת הצורה ללמעלה מן הצורה [ועיין עוד מה שנתבאר בפרק הבא בענין בחינת "כליל" שבעולה].

ושלמות הכל תושג, כאשר כל הנבראים כולם יגיעו לידי מצב של מסירות נפש לבורא יתברך שמו, הם



פסח - חולון
יום ד' חול המועד
בנושא יחזן
רח' קדמן 4
חולון
20:30

פסח - ירושלים
יום ג' חול המועד
בנושא כינים
רח' הרב בלוי 33
ירושלים
20:30

עץ חיים

עם ביאור בלבבי משכן אבנה שער הנסירה ♦ פרק ד' - ה'

הרי תבונה עד הוד בלבד הוי התפשטותא דילה כנ"ל: וכנ"ל התפשטותה בהתלבשות, אך היא מאירה הראה בגילוי עד יסוד דז"א.

ואמנם ענין זה יתבאר לקמן (פ"ט) אחר ביאור ענין המוחין עצמן וע"ש, וזכור ג"כ התלבשות עתיק כי מיסוד שלו נעשה כתר ז"א וכן שאר בחי' שיש שם: ויתבאר שורש לז"א גם בא"א וגם בעתיק.

עיין בהגהת השמ"ש וז"ל, נ"ב צ"ע כי יסוד דעתיק לא הגיע רק עד חזה דא"א, ותחתיו בא הפרסא עד הטיבור ומן הטיבור מתחיל ז"א להלביש לא"א.

הנה סוגיא זו חלקה התבארה לעיל ועוד תתבאר בהמשך בדברי הרב. ועיין בש"ש שהביא ג' שמועות^א ממבוא^ב בדב"ר הרב היאך עתיק וא"א מתפשטים בז"א, ובתמצית שמור עה אחת היא שחצי יסוד דעתיק גנוז בשליש תחתון דת"ת דא"א, ושמועה נוספת הוא שיסוד דעתיק הוא נעשה נשמה אל המוחין דז"א, ושמועה נוספת הוא שמחצי ת"ת תחתון דא"א נעשה הגולגולת דז"א, שהוא הכתר שבו, ומנה"י דא"א נעשו תלת מוחין דיליה. ועיין עוד בש"ש שהביא דברי התו"ח שחילק בין יסוד דכורא דעתיק לבין יסוד נוק' דעתיק. והש"ש עצמו כתב שנראה שכל זה היה בזמנים מחול' פים ואין בידי לברר ולבאר. והיפ"ש^ג יישב לחלק בין הארת האורות להארת הכלים^ד. ונבאר תמצית שורשי הדברים. בכללות כאשר יש סתירות בשמועות בדברי הרב עד היכן הארה מתפשטת, ופעם הרב אומר כך ופעם אומר כך, יש כמה נוסחאות כלליות איך ליישב את הסתירות. ואחד מן הדרכים הוא שהארת העליון המתפשטת תלויה במצב התחתון, והיינו דכאשר התחתון הוא במדרגתו התחתונה אזי העליון מתפשט בו פחות, וכאשר התחתון הוא במדרגתו העליונה יותר אזי העליון מתפשט בו יותר.

דוגמה לדבר^ה, הוא זו"ן שמלבישים את א"א בתחילה הוא עד מקום הטבור, ואח"כ כשגדלים ונעשה להם ג"ר הם מלבישים עד טבורא דליבא דא"א שתחילה הוא היה מקום ישסו"ת, והיינו שמקום זו"ן משתנה לפני מדרגתו, וכך הוא ביחס להארת העליון לתחתון שהוא משתנה לפי מדרגת התחתון, ככל שהוא מתעלה, העליון משפיע בו יותר. והוא מה שביאר הש"ש בדבריו שהוא תלוי בזמנים מחולפים, דהיינו דתלוי במדרגת התחתון וככל שהוא מתעלה הוא מקבל הארת גדול

ואמנם קריאת רישא דמלכא אל המוחין האלו ולא אל הכלים עצמן שהם ב' חלקים העליונים דח"ג שנעשו תרי חללי דגלג' לתא כנ"ל, הטעם הוא כי הנה הז"א בעצמו אין לו רישא כי הרי כל עצמו אינו רק ו"ק: והיינו כי המוחין עצמן שבאים מלעילא לתתא הם בחינת אור, לעומת כך החלקים שעולים מן הז"א שמצטרפין עמהם הם רק כלי המוחין שהם חללי דגלגלתא חב"ד למוחין דחב"ד שהם אור. מאידך חללי דגלגלתא הם בחינת חכמה^ו בסוד תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, שזה מתגלה בדעת דז"א ששם מאיר בגילוי הארה מיסוד תבונה בסוד חללות מצד האור ג"כ.

ע"כ נקרא ו' דשמא קדישא: דשם הוי"ה, י' באבא, ה' באימא, ו' בז"א, ה' בנוק'.

וכן ו' שבתוך ה' עלאה שאין בו ראש: והיינו בשורש הוא מצד שבעיבור הוא ו' בתוך הה' שהוא אימא, ואז הוא בסוד ו' קטיעא כי הוא תלת גו תלת, אולם אח"כ כשהוא נולד הוא גדל לו"ק גמור שהיא מדרגת היניקה.

נמצא כי רישא דיליה הם בחי' המוחין אלו כי הג' חללים הם מהו"ק עצמן שנגדלו אך כל עצמו אינו רק ו"ק והבן זה מאד איך אין בז"א רק ו"ק לכן נקרא ו' דהוי"ה כנוזר במ"א: נמצא שכל השגת החכמה היא במדרגת הכלים^ז, בחינת חלקי הו"ק שעולים ונעשים חללי דגלגלתא, מדרגת חללות, ולא מדרגה של מוחין גמורים.

בשורש השורשים, שהם ג' מדרגת, אור א"ס, קו, צמצום, נמצא שא"א^ח שיש לו ג"ר גמור שורשו בקו, ואמנם גם בא"א יש בו כלי המוחין שהם חללי דגלגלתי אולם המוחין באים מדין האור, לכן הם השגת מוחין, לעומת כך ז"א מצד המוחין דיליה שהם בחינת חללות שורשו בצמצום, בחלל הראשון.

והנה נתבאר התפשטות ז"א והתפשטות דתבונה בתוכו, אמנם עדיין צריך לבאר ענין היסוד דז"א מהיכן נעשה כי הנה היסוד שלו נתעלה ונעשה בחי' ת"ת אל הז"א ואין בו עתה יסוד: והיינו לפי השמועה שכל הנה"י עולים לחג"ת והחג"ת עולים להיות חב"ד שהיא מדרגת גדלות^ט, ואזי כל הנה"י חסרים, אך לפי השמועה שהו"ק מתחלקים כל אחד לג' חלקים שהיא תפיסת הקטנות^י, אזי היסוד יש לו מקום אם כי אינו שלם.

וגם בענין התפשטות התבונה עצמה המגדלת הז"א ונותנת בו מדה וקצבה כנ"ל אין בה התפשטות לתקן יסוד של הז"א כי

^א חכם גימ' חלל.

^ב ולא א"א כי הם מלבישים רק על חג"ת דא"א, ובערך הזה גם להם אין מוחין גמורים.

^ג דגדלות כנ"ל.

^ד דגדלות כנ"ל.

^ה ועיין עוד בהגהת השמ"ש בפרק הבא שגם הביא ג' שמועות ודברי התו"ח.

^ו פ"ה, אות א'.

^ז ומבואר בבעל הסולם שחילוק זה בין אורות לכלים, ע"י אפשר ליישב קושיות רבות בעץ חיים, ולכך בכל סתירה יש לבדוק חלוקה זו.

^ח אינה זהה לגמרי, אך דוק מיניה לעניין ההארה של העליון בתחתון.

לה יותר.

מדין פנימיות דב"ן, ומדרגה שלישית מפשטת מדין חיצונית דב"ן.

ועוד דרך הוא לחלק בין אורות לכלים, והוא מה שהובא ביפ"ש לחלק בין התפשטות האורות לבין התפשטות הכלים. והם יסודות כללים שע"י יש ליישב סתירות רבות.

דרך נוספת הוא שמחלקים בין הארת המ"ה לבין הארת הב"ן, כי הארת המ"ה הארת גדולה, לעומת הארת הב"ן היא קטנה יותר, והוא מה שיישב התו"ח לחלק בין דוכרא לנוק', בין הארת המ"ה להארת הב"ן, והיינו דבמדרגה העליונה הארת עתיק מתפשטת מדין מ"ה, ובמדרגה השניה מתפשט

♦ פרק ה ♦

לכות נמצאת או באמצע או בקו שמאל, והוא סוד 'יהודה' שהוא בחינת מלכות, והיינו ד'הוד' בקרבו, בשמו, דכנודע שיש ב' בחינות במלכות יהודה, במלכות, ובהוד, אולם מה שפרק תחתון דנצח דא"א בונה הת"ת והיסוד דז"א, צריך להבין מהי בחינה זו.

והנה כתוב בזוהר 'דלית שמאלא בהאי עתיקא', וזה נאמר גם על א"א, רק שבעתיק הדוכ' והנוק' הם פנים ואחור, ובא"א הם ימין ושמאל, ועומק ביאור 'לית שמאלא', היינו שהנוק' אינה נפרדת מהדוכ', וזה קאי בין על עתיק ובין על א"א.

מאידך א"א הוא בסוד קו אחד שנעשה ממנו ג' קוים, אולם אינם ג' קוים שיש בהם קו שמאל שהוא נוק' גמור, אלא יש בו הבחנה של ג' קוים בדוכ' עצמו וכן בנוק' עצמה, אך אינה הבחנה של קו שמאל, והיינו מחמת ששורש הארתו הוא בקו אחד, לכן הימין והשמאל נכללין בבת אחת, דלית שמאלא בהאי עתיקא והיינו הך בא"א כנ"ל.

מעתה נבאר שמה שנצח דא"א הוא שורש הקו האמצעי דז"א דייקא, היינו כי הז"א נבנה מקו ימין דא"א שהם פרקין תתאין דנצח, (והיינו חסד ונצח בפרקין אמצעיים), ומכאן כן הוא בונה את קו האמצע של הז"א, (והיינו ת"ת ויסוד), שהם ת"ת ויסוד דיליה, והיינו שא"א מאיר בז"א את תפיסת הקו אחד שמכאן כן 'לית שמאלא בהאי עתיקא', וכאשר זה משתלשל לתתא בז"א לג' קוים גמורים זה מתגלה בקו אמצע.

והיינו כי בא"א כיון דלית שמאלא בהאי עתיקא נמצא שהימין כולל בו את השמאל, לעומת כך בז"א דאית ביה שמאלא, אזי קו הימין אינו כולל קו שמאל, ולכן קו האמצע דיליה נבנה מקו ימין דא"א, מפרקין תתאין דנצח, ומה שמתגלה בא"א שימין כולל את השמאל, בז"א זה מתגלה בקו האמצע דיליה, דהיינו שהקו האמצע מחברם, ולכן קו אמצע דז"א נבנה ע"י קו ימין דא"א דייקא, והבן.

וז"ש באדרא דקל"ב ג' רוחין דכלילין בג', שהם ג"פ דנ"ה דא"א, תרין מנצח וחד מהוד, שמשם נתהוו ו"ק דז"א, ומפרק הד', תחתון דהוד דא"א שהוא הרוח הד' הכלול מכולם כמ"ש מארבע רוחות בואי הרוח משם נתהוו המלכות. ולכן בימי המ'

ונבאר ענין א"א הנעשה נשמה פנימית אל כל הבחי' הנ"ל ואיך מכחו נגדל הז"א לט"ס: הגדלת ז"א בפועל נעשה ע"י או"א, אולם בעומק הוא מכח א"א כמבואר כאן, ויתר על כן בעומק הוא מכח עתיק, והדברים כבר הוזכרו ועוד יוזכרו בדברי הרב.

והיינו כי הגדלת ז"א שהתבאר בענין התפשטות הנה"י דאימא ונה"י דאבא שהם המוחין שנכנסים בז"א, וכן הגדלתו ע"י התפשטות החסדים שיורדים עד היסוד וחוזרים ועולים וזו הגדלה מדין או"א, וכן הגדלתו ע"י חלוקת הו"ק דז"א לג' שלישים שעולים חלקם להיות ג"ר עם החלק היורד מלע"י לא, כל אלו הם מדין הגדלת הז"א מדין עצמו, והשתא הרב מבאר את מדרגת הגדלת הז"א מדין א"א שהוא בעומק כח ההגדלות כולן.^ט

והענין כמו שנתבאר לעיל בענין ג' בחי' שיש לז"א בזמן הע"י בור והבחי' הג' הוא שנבאר פה והענין כי הנה נת"ל כי ב"פ עלאין דנ"ה דא"א נשארו לעילא בחזה דא"א בסוד דדים של חלב ושם נשארו תמיד לעולם כי אין הדדים נעקרים ומתח' דשים ותמיד קבועים הם: והיינו כאשר עלו הנה"י דא"א על החג"ת דיליה, נשארו שם פרקין עלאין בסוד דדין.

ואמנם מפרק אמצעי דנצח דא"א נעשה בז"א ב' בחי' והם חסד נצח דז"א ומפרק אמצעי דהוד נעשה לז"א גבורה והוד ומפ"ת דנצח א"א נעשה ת"ת ויסוד דז"א ומפ"ת דהוד דא"א נעשה כל בנין המלכות פרצוף שלם הנק' נוקבא דז"א נמצא כי גופא דז"א שהם ת"ת ויסוד שבו הם בנצח דא"א ונוקבא בהוד דא"א, וזהו טעם שנזכר בזוהר על ז"נ בתפלה של חול איהו בנצח ואיהו בהוד: עיי' ביפ"ש שכתב שפרקין עלאין דנו"ה דא"א אינן יורדים רק בזמן העיבור אבל אח"כ הם חוזרים ויורדים, ואע"פ שהרב כתב שאינן יורדים לעולם, יישב דקאי על הר"י שימו שנשאר שם לעולם, והוא דחוק.

ברם מתבאר כאן נקודת חידוש, והוא מה שפרק תחתון דנצח א"א הוא בונה ת"ת ויסוד דז"א, ופרק תחתון דהוד בונה את הנוק', והנה בשלמא מה שפרק תחתון דהוד בונה את הנוק' הוא מילתא בטעמא, כי קו שמאל שייך לנוק' כנודע, כי המ'

^ט או"א הם הגדרה של מוחין, כי ז"א יצא ו"ק וחסר לו מוחין ואו"א משלימים לו מוחין, ונמצא שהגדלת או"א את הז"א היינו שהגדילו לו מוחין. לעומת כך הגדלת א"א שהוא עצמו כתר, כשהוא מגדיל את הז"א אינו בהגדרה של מוחין אלא בהגדרה של 'כתר', והיינו שמגדיל את הז"א ללמעלה מטעם ודעת, למעלה מהמוחין. לדוגמא כשיסוד דז"א גדל, או מדין אימא שהוא רק הארה או מדין אבא שהוא בסוד התלבשות יסוד אבא עד יסוד דז"א, ע"ז נאמר 'אין קישוי אלא לדעת', בחינת הגדלת מוחין המתגלים ביסוד, מדין או"א, מדין מוחין, לעומת כך מדין א"א הוא סוד 'תאוה', שהיא למעלה מטעם ודעת, ולתתא זה מתגלה באופן של רוח שטות בחינת דעתה קלה, ולעילא זה מתגלה בבחינת למעלה מטעם ודעת, והבן. על אתר.

רט, הכי נמי ביסוד חוזרים ומתכללים ה"ח וה"ג, והיינו שכח הבינה שכוללת את הה"ח וה"ג יחד הוא מכח יסוד דא"א ששם היו כלולים יחד, ולכן יסוד דא"א נעשה בינה דו"א, בינה דייקא, בחינת כללות, והוא מש"כ נעשה 'נשמה' אליו.

ונחמד, מה שנעשה נשמה אליו היינו כי מדין הז"א החב"ד הם רק חללי דגלגלתא כנ"ל, ורק מדין המוחין היורדים לתוכו בבחינת כח הכללות של הה"ח והה"ג שביסוד נעשה נשמה, בחינת מוחין, לכן יסוד דא"א נעשה נשמה, בחינת 'אור' בכלים חב"ד דו"א.

והיינו שאין החיבור מדין הבינה לבד מדין שהיא כלי שכוללת את הזו"ן, אלא החיבור הוא גם מדין יסוד דא"א שהוא מדין 'אור'. כלומר חיבור מכח הבינה הוא חיבור מחמת היותם בכלי אחד נעשים מחוברים, משא"כ חיבור מדין היסוד הוא בחינת חיבור של אור עצמו שנעשה אחד, והוא השורש מה שנעשה 'נשמה' אליו. ושונה סוגיא זו מסוגיות אחרות שהת' באר שם שיסוד של עליון נעשה 'דעת' דתחתון לעומת כאן שנעשה בינה דתחתון, והבן. והיינו כלשון המשנה אם אין דעת אין בינה, והיינו כי הבינה היא בחינת החלל והדעת הוא הדבר שממלא את החלל.

ואולם מדין הת"ת דא"א נעשה חכמה לז"א בבחינת כח המ' חבר, שהוא חיבור בבחינת 'חכמה', והוא הארה בלבד, ואינו מדין נשמה אליו, אולם מדין היסוד דא"א נעשה נשמה אליו ולא רק הארה, והבן.

וזה הבחי' של יסוד דא"א בהתלבשותו בבינה דז"א נקרא מגדל הפורח באויר, והענין כי שורש היסוד ומקום אחיזתו הוא באמצע ד"פ (נ"א ב"פ כצ"ל) עילאין דנ"ה והנה הם למעלה בחזה דאור"א והיסוד יורד למטה בבינה דז"א ואמנם לא ירד עד למטה באמצע ב"פ אמצעים אמנם נשאר תלוי בבינה דז"א שהוא למטה מב"פ עלאין ולמעלה מב"פ אמצעים וזה נקרא מגדל הפורח באויר: נמצא שהיסוד שהוא בין פרקין עלאין לפרקין תתאין דנו"ה הוא נעשה בינה דז"א, והיינו כי בינה היא מלשון 'בין', 'בין לבין', והיינו כי יסוד הוא מתחיל מעט אחרי תחילת נו"ה ולכן הוא למטה מן פרקין עלאין ומאידך הוא למעלה מפרקין אמצעיים, והוא גם בין נו"ה ברוחב בין ימין לשמאל, והבן.

ומה שנקרא מגדל פורח באויר היינו כי דבר שנמצא בין לבין הוא עצמו נקרא 'אויר פנוי', ובהגדרה אחרת כיון שאינו לא למעלה ולא למטה לכן הוא בחינת 'תלוי' באויר, כגון בינו"ניים ש'תלויים' ועומדים.

כי היסוד נקרא מגדל כמ"ש מגדל עוז וגו' והוא שם פורח באמצע בכח הארה היורד אליו מן ב"פ עלאין וסובלין אותו וממשיכין אותו שם שלא יפול למטה באמצע ב"פ האמצעים אמנם אינו סמוך עמהם רק פורח באמצע ולא למעלה ולא למטה: והיינו שאינו נאחז להדיא לא למעלה ולא למטה, לכן נקרא פורח באויר, ולכן ב"פ עלאין סובלין אותו ומושכין

שיח שהוא המלכות שמשם מלך המשיח יתעורר והוא רוחא רביעאה וממנו ישיגו ויבינו החכמה כי אז תתעלה אור הלב"נה כנודע לכן ג"כ כשיתעורר רוח הד' הזה יבא מלך המשיח: והיינו כנ"ל בדברינו ששורש יהודה, בחינת מלך המשיח מת' גלה בסוד הוד דא"א, פרק תחתון דהוד שהוא ד' לד' פרקין שיורדים ב' מנצח וב' מהוד דא"א, ואחד לז"א ואחד לנוק', מלכות, מלכות יהודה, מלך המשיח שבבי"א.

והנה מחצי ת"ת דא"א נתהוו בז"א חכמה דיליה, ומיסוד דא"א נעשה בז"א בינה שבו ונעשה יסוד דא"א נשמה אליו: עד השתא ביאר את קומת הו"ק דז"א משורש א"א, ועתה מבאר את המוחין דז"א שנתהוו מא"א, שחצי ת"ת דא"א נעשה חכמה דז"א, ויסוד דא"א נעשה בינה דז"א, וצריך לבאר מ"י לתא בטעמא. ועיין ש"ש על אתר.

מה שהת"ת דא"א נעשה ממנו חכמה דז"א, היינו מצד שורש א"א שהוא בקו אחד, ואמנם א"א מתחלק לג' קוים, אך כנ"ל היינו כי הימין והשמאל שלו כלולים בקו האמצע, ולכן חצי ת"ת דא"א שהוא קו אמצע דא"א, הוא שורש לחכמה דז"א, קו ימין.

כלומר קו אחד המתגלה בא"א בת"ת דיליה בקו אמצע, כאשר הוא משתלשל לתתא בחצי ת"ת הבונה את הז"א, בז"א הוא מתגלה בבחינת 'חכמה', קו ימין וכלשון רז"ל 'אורייתא מח' כמה נפקת', והיינו שקו אמצע דא"א שהוא ת"ת נעשה אצל ז"א קו ימין שהוא חכמה, והיינו שנעשה השורש ההפוך".

בדקות הת"ת דא"א הוא כח שמצרף את כל הצדדים, כל' מר הוא בחינת נקודת האמצע שמחברת את הכל, והיינו כי בכללות בא"א מתגלה דעת המחברת, אולם בז"א הרי אין לו חיבור גמור בין ימין ושמאל, אלא רק בחינת נקודת המכריע, כי בערך הזה בכללות² מתגלה בז"א רק דעת המכרעת, ולכן אצלו אינו מתגלה בסוד נקודת האמצע, אלא בבחינת מכריע בין ימין לשמאל, בסוד ב"ד, ואמנם פעמים מכריע לשמאל אך בעיקר נוטה להכריע יותר לימין.

אולם גם בז"א מתגלה חיבור הכולל דא"א, בחינת חיבור, והיינו בחכמה, מדין שהחכמה כוללת את הכל, אולם אינו מדין דעת המחברת, אלא מדין דעת דכללות שהוא חיבור מדין חכמה, אולם שורש הארה זו היא מחמת הארת מדין קו אמצע דא"א ע"י ת"ת דא"א בז"א בקו ימין, חכמה.

מעתה נבאר מ"ש 'שמיסוד דא"א נעשה בז"א בינה', ועי"ז נעשה יסוד דא"א נשמה אל הז"א³, והוא משום דכל יסוד נקרא 'כל', מדרגת נ', והיינו כי היסוד הוא כח המקבל את כל כח הה"ק שקדמו לו, שכל אחד כולל עשרה.

והיינו כי מהבינה מתפשט ה"ח וה"ג, כי אבא מתלבש באימא, ומקום חיבורם הוא ביסוד לתתא, והיינו שבתחילה היו החו"ג כלולים בבינה, ונתפרטו בה"ק, וחזרו ונתכללו ביסוד, והיינו שכמו שבינה היא כוללת ה"ח וה"ג יחד, וממנה ולמטה מתפ-

¹ והיינו דבא"א אורייתא מחכמה נפקת, לעומת כך בז"א נעשה להיפך שחכמה נפקת מאורייתא שהיא ת"ת דא"א.

² והיינו בערך לא"א, אך בפרטות בז"א עצמו בערכין מתגלה בז"א גם דעת המחברת ודעת המתהפכת בסוד כתר.

³ ועיין במפרשים שדקדקו בדברי הרב שכתב רק בבינה שהיסוד דא"א נעשה לו נשמה ולא בחכמה ע"י ת"ת. והיינו שהוא עומק הקושיא המובא בש"ש אות ו' שבחכמה כתב 'נתהוו' ובבינה כתב 'נעשו', כי עומק החילוק הוא ש'נתהוו' נעשה עצם הווייתו, לעומת 'נעשו' היינו בבחינה שנעשה לו נשמה אולם לא עצם הווייתו.

ואזי הוא פורח באויר, בסוד אור-י', שהוא מקומו והוא קיומו ואני זקוק לדבר אחר שיסכול אותו, והיינו דכאשר נמצא במי קומו אזי אינו נסמך על משהו אחר, אולם כאשר אינו נמצא במקומו אזי הוא נסמך על משהו אחר להדיא, והוא עומק מה שהיסוד שנמצא בין פ"ע לפ"ת ואינו סמוך אליהם, כלומר הרי אינו נמצא בשום מקום של משהו אחר כי אינו סמוך אליהם להדיא אלא רק הם סובלים אותו וממשיכים אותו, נמצא שהוא במקומו שלו, ושם הוא נח, וזה נעשה ע"י הכח הסובל שעומד באויר, והבן.

וזו המדרגה השלימה של הצדיק, שהוא מדרגת היסוד, כי יש מדרגה שהוא בשמים או מדרגה שהוא בארץ, אך מדרגת הצדיק השלימה הוא בין השמים לבין הארץ, בין לבין, והיינו מכח הארת א"א דייקא, כי א"א הוא קו האמצע של ה'אור', ובדקות הוא מהארת עתיק שהוא שורש המנוחה, והיינו שיש בו גם בחינת מנוחה מצד שהוא מלכות של עליון, ויש בו תנועה מצד שהוא כתר של תחתון שהוא תחילת התנועה דתחתון.

והוא בחינת היתר נדרים פורחים באויר, בסוד נ'דר, כלומר מחד הוא שורש ה'נע', תנועה, ומאידך 'דר' בחינת מנוחה, בחינת שזה מקומו, ואינו עומד מצד דבר אחר שמחזיקו לה' דיא אלא עומד באויר מצד מקומו שלו, מכח יסוד א"א מכח פ"ע דנו"ה דא"א.

ונחדד, שבכללות הם ב' הבחנות בענין התכלית, האם כל מדרגה היא מדרגה שקיימת לעצמה או שהיא מדרגה לצורך השלב הבא. והיינו דמציאות פורח באויר שהוא סוד מדרגה שעומד כמציאות לעצמו ואזי זה מקומו, לעומת כך אם הוא עומד להדיא או בסמוך לעליון או בסמוך לתחתון הוא לצורך המדרג הבאה, אזי אין זה מקומו הגמור, ואזי אינו יכול לפרוח באויר שאין לו על מה שיסמוכו. והוא עומק המדרש ש'נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים', והיינו במלכות דמלכות דלתתא ששם הוא בחינת שהוא נח, ובערך הזה אין מנוחה באויר וצריך שיהיה לו על מה שיסמוכו, להדיא, אולם מאידך בכל מדרגה ומדרגה של כל מלכות, יש בה בחינת של מנוחה במקומה, והיינו בחינת שעומדת כמציאות לעצמה בסוד פורח באויר, והבן.

אותו שלא יפול, והיא גופא המדרגה שהוא פורח באויר, וכדור גמל כתר דוד המלך שהיה עומד על ראשו מכח אבן שואבת שהייתה מחזיקה אותו באויר".

וזה היתר נדרים פורחים באויר: כנודע נדרים הם בחינת בינה, ואינו עצם הבינה אלא מדרגת היסוד שהן בין פרקין עלאין לפרקין אמצעיים דנו"ה, שנעשה ממנו הבינה דז"א.

ואין להם על מה שיסמוכו כי אינו סומך עליהם: כנ"ל שאינו סומך עמהם רק פורח.

ואמנם פורח באויר מכח הנמשך אליו עד שם: כנ"ל שעומד באויר מכח הנמשך אליו מב"פ עלאין דנו"ה.

וגם נקרא אויר אותו הכח הנמשך מהם שאינו רק אויר והארה לבד ואינו ממשיי סמוכים עמו ואמרם היתר נדרים פורחים כו' הוא בבחי' הבינה דז"א כי גם היא דוגמת היסוד דא"א המלוכש בתוכו וגם היא פורחת באויר כמוהו כנודע כי בינה נקראת נדר וגם (היא) נקרא מגדל הפורח באויר. ואמנם הדעת דז"א נעשה מתרין פרקין תתאין דח"ג דא"א שהם הכתפים דא"א שלא נתל בשו באו"א כנ"ל ולקמן בענין המוחין דז"א נרחיב ענין זה: והיינו כי כל דבר כדי שיהיה לו מציאות של קיום צריך שיהא נסמך על דבר, או על מה שנמצא תחתיו או שהוא מקושר לעילא להדיא, אמנם כאן התבאר שב"פ עלאין שמעליו סובלין אותו וממשיכין אותו שלא יפול למטה, בבחינת פורח באויר, ולא בקשר להדיא.

בשורש הדבר ישנם ב' הבחנות, בהבחנה פשוטה דבר הנמצא באויר אינו יכול להתקיים כי הוא נמצא בתנועה, אולם בה' בחנה עמוקה הוא סוגיא דהש"ס בענין 'קלוטה כמי שהונחה דמי', ומ"ד דס"ל דלאו כמי שהונחה דמי הוא סברא פשוטה כי הוא בתנועה באויר ואינו יכול לנוח, אולם למ"ד דהוי כמי שהונחה דמי, היינו כי הוא במקום 'אויר', כלומר יש שורש של אויר שהוא נח בו.

ובהגדרה כוללת הוא מה דאיכא בין אויר דא"י לבין אויר דארץ העמים, דאויר דא"י הוא אויר שיש בו נייחא, לעומת אויר דארץ העמים. ובהגדרת זמן הם ששת ימי בראשית שהם בחינת תנועה של אויר לו' צדדים, ושבת היא בחינת אויר שהוא נייחא, בחינת מנוחה.

ועומק היסוד שעומד באויר מכח הארה של ב"פ עלאין דנו"ה, הוא בסוד אויר שהוא אור-י', שהוא הכח שעומד באויר, שהוא בבחינת נייחא.

ושורש שהדבר הוא כי כל דבר בעולם אינו יכול לעמוד כמציאות לעצמו אלא צריך שיהיה לו על מה שיסמוכו, או שנסמך למעלה או שנסמך למטה, ואם אינו נסמך אז הוא מתנועע, ואינו נח במקומו, אולם דבר הנמצא במקומו אינו מתנועע באויר, כי רק דבר שאינו במקומו מתנועע עד שימצא על מה שיסמוך, אך בחינת אויר שהוא בבחינת אור-י' הוא דבר הנמצא במקומו 'באויר' ואזי אינו מתנועע. ובהגדרת זמן כנ"ל היינו כי ששת ימי בראשית הם כל הזמן בתנועה ואינו במקומו, לעומת כך שבת הוא בחינת נייחא, כי הוא נמצא במקומו,

^י עיין בדה"א, ב.

בכוח ובפועל

על התורה

על העבודה

נהגדרת הכרח היותו שלם ישנם צ' חלקים: א.
היותו שלם צ. הולאת השלמות לפועל.

וההכרח שהשלמות הגמורה היא הולאת הדברים
לפועל, זה מצד תפיסת הנכר ששורשו צמלכות
שהיא המולאה לפועל, אולם מצד הצורה אין הכרח
שהשלמות היא ההולאה לפועל. וצדקות כמ"ש לעיל,
כל הכרח השלמות אינה אלא מצד שכן חקק הצורה,
אולם עיקר הכרח השלמות חקק הצורה
צילוי אור אין סוף, ורק ההולאה לפועל
היא צמלכות אין סוף ששם מושרשים
הנצחיים, ושורש ההולאה לפועל הוא
צחכמה: כוח-מה. ומצד צמלכות אין סוף
גילוי השלמות כולל את ההולאה לפועל.

צדקות יותר, כל הולאה של דבר
מהכוח לפועל עוברת צללות תהליך
המורכב משלושה חלקים: ראון, מחשבה,
הולאה לפועל. וצלחות פנימית אלו הם ג'
המדרגות: כתר - ראון, צחכמה - מחשבה,
מלכות - הולאה לפועל.

מצד מדרגת הראון אין הכרח שכל הראון
יאל לפועל. מצד מדרגת הצחכמה, ההגדרה
היא שהדבר מושרש צנכות ועמיד לאלת
לפועל והצחכמה היא השורש להולאה לפועל
(עיין בית אהרן (קדלין פרשת שמיני וז"ל: ועיקר
הצחכמה הוא שיהיה מזה איזה התפשטות).
מצד מדרגת המלכות הדבר יואל לפועל ממש.

עבודת הנכרא להוציא לפועל, אלא שלעולם הנדון הוא כמה להידבק
ב'בפועל' הגמור שהוא שלמות התיקון מצד הנכרא וכמה להישאר ב'בכוח' ולא
צאת לבפועל, וכן להידבק במדרגת הכתר שהיא הרצון שלא תמיד יוצא לפועל,
ובדקות כמה להידבק בבורא שמצינו אין הכרח לגלות כל דבר

בהגדרה כוללת הוצאה לפועל הנדונה כאן בעין חיים היא ביחס לשלמות
כל הבריאה, אולם שייך לדון על עיקר כוח ההוצאה לפועל הפרטית של כל דבר

להלן נביא כמה נקודות בדרכי העבודה
שקשורים ושייכים לסוגיא זו של בכוח ובפועל
ונסדר אותם כל אחד במדרגתו.

(א) ישנו מצב בו האדם לא הצליח לקיים
מצוות מחמת אונס וכדו', והוא עומד במצב
בו הוא מאד רוצה לעשות מצוות אולם בפועל
הוא לא מצליח לקיים אותם. במצב כזה יש
שני מבטים, אם האדם דבק במלכות שהיא
ההוצאה לפועל, הרי שהוא מרגיש עצוב שהוא
לא הצליח לקיים את המצוות, אולם אם הוא
דבק במדרגת הכתר, אזי העיקר הוא הרצון,
וכיון שהוא נאנס ולא הצליח להוציא לפועל
את רצונו והוא לא נתבע על כך כי הוא אנוס,
הרי שהוא יכול לשמוח בעצם רצונו לקיים את
המצוות. וע"כ במצב כזה ראוי לאדם להידבק
בכתר שהוא מדרגת הרצון ולשמוח בעצם
רצונו לקיים את המצווה, וכן יכול להידבק
בחכמה, כח-מה, שלא יצא לפועל*.

מעין זה, אין אחד מישראל שיכול לקיים את כל המצוות, יש מצוות ששייכים
רק לכהן יש מצוות ששייכים רק לישראל יש מצוות ששייכים רק לנשים וכדו'.

ישנו מבט שהאדם מתבונן על כל אותם מצוות שהוא לא יכול לקיים והוא נעשה עצוב, אולם זה מצד מדרגת המלכות שמצידה העיקר
הוא ההוצאה לפועל, אולם מצד מדרגת הצחכמה, סגי בעצם כך שדבקים במצוות בבכוח - כגון בדרך של 'דרוש וקבל שכר', למרות שלא
מוציאים אותם לפועל*.

(ב) התורה מורכבת משתי סוגי מצוות, מצוות עשה ומצוות לא תעשה. כאשר אדם עושה מצווה ברור ופשוט שיכול לחוש דבקות בבורא
מכוח המעשה שהוא עושה, אולם כאשר האדם נמנע מלעשות איסור במבט הפשוט אין כאן כלום, שהרי הוא לא פועל ועושה אלא רק
נמנע מעשיה, אולם בעומק יותר בהעדר העשיה הוא דבק במדרגת הבכוח שהיא מדרגת הצחכמה כח-מה, ומצד כך גם בהעדר העשיה הוא
דבק בבורא*.

ועתה נבאר כוח הפועל שלא סגי ברצון ובחכמה:

(ג) כתב בדובר צדק, קונטרס נר המצוות מצות עשה א' וז"ל: וכן החסרון מן הגוף וצריך לתקנו במעשה הגוף שהוא בפועל אבל המעלות

^א ואמרין בקידושין (מ א) 'מאי ולחשבי שמו, אמר ר' אסי, אפילו חשב אדם לעשות מצוות ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. וז"ל המאירי במסכת ברכות (ו א): לעולם תהא מחשבתו של אדם רדופה אחר המצות שאף המחשבה אינה אלא תועלת והיא המביאה לידי המעשה. עכ"ל. ועיין שו"ת חת"ס חו"מ סימן א, ובאוהב ישראל בליקוטים, ובליקוטי מוה"ר"ן תורה קמב. ועיין עוד נועם אלימלך פרשת וירא פרק כב פסוק ז.

^ב עיין בגמרא קידושין (מ ב) דנחלקו שם ר"ע ורבנן אם תלמוד גדול או מעשה גדול. ועיין ערבי נחל פרשת תולדות, ועיין בתניא בקונטרס אחרון ד"ה ולהבין פרטי ההלכות. ובשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה ד. ובתפארת שלמה - על התורה לקוטים דרוש למתן תורה מכת"ק ישן נושן. וז"ל: והנה הקשו ע"ז המפרשים בספריהם האיך אפשר לקיים כל התרי"ג מצות כל אחד ואחד מבני ישראל. והיינו אם אינו כהן האיך יקיים מצות התלויות בכהן או האיך יקיים מצות יבום אם אין לו אחיו שמת וכהנה וכהנה. והיותר תמוה האיך יבואו הנשמות לעולם הבא בזמן הזה שבעוה"ז אין לנו רק שלוש מצוות מהתרי"ג שאין לנו בהמ"ק ולא קרבנות ולא כל מתנות כהונה ולא תרומות ומעשרות. וא"כ חלילה בזמן החורבן לא ה' שום תיקון לכל הנשמות אשר באו מאז ועד עתה. זה מכחיש הידוע. אך תירצו כי הלימוד מה שהאדם לומד המצו' אף שאינם נוהגים בזמן הזה חשוב לפני הקדוש ברוך הוא כאלו עשאו. וזה כבר אמרו רז"ל (מנחות קי, ע"א) כל העוסק בפרשת הקרבנות כאלו הקריב הקרבנות. עכ"ל. ולכן התיקון השלם לעסוק בחכמה, כח-מה של כל פרט ופרט.

^ג עיין קידושין (לט ב) 'ישב ולא עשה עבירה נותנים לו שכר כעושה מצווה... כגון שבא דבר עבירה לידו וניצל הימנה'. ומבואר שישב ולא עבר עבירה גם זה נחשב כמו מצווה, ושם נראה שהכוונה היא כעושה מצווה ולא מבואר שם דבקות בהעדר עשיה מצד מדרגת הבכוח, ואפשר שכוונת הגמרא כאילו עשה מצווה היינו שדבק בשורש של לא תעשה מצד הבכוח וגם זה נחשב כמו מצווה. ועיין במקנה שם וז"ל: והיינו דאמרו חז"ל (מכילתא כ"ב) שדברי תורה נדרשין מכלל לאו הן ומכלל הן לאו שבפרישתו ממצות ל"ת הוא מצות עשה וכן במצות עשה יש בה בחינת ל"ת שלא יפרש מלעשות מצווה, וכן אם חז"ל חוטא בעשה או בל"ת יש בו בחינת שניהם, עכ"ל. והיינו בעומק שהן בעשה והן בל"ת יש את ב' ההבחנות של עשה ול"ת, ולענינא דידן הכוונה שתמיד אפשר להידבק

לפועל ועל כן שם בעיקר נלחם בו היצר הרע.^ד

(ו) היות וחלק מהשלמות היא החוצאה לפועל של הדבר ולא די בהיותו בבכוח, לכן ראוי שכל מעשה בפועל שעושים יבוא מכוח הוצאת המחשבה והרצון לפועל, והיינו שיעשה את המעשה בהתקשרות רצונו ומחשבתו לעשות את אותו מעשה.

וביתר חידוד, פעמים רבות מצוי שהאדם מתכוון למצווה בהכנה רבתי אולם בפועל בעת המצווה הוא לא מצליח לקשר את עצמו לפנימיות אליה הוא הגיע בעת הכנותיו, והדבר מצוי במיוחד בעת עומס כגון בערב פסח שהאדם מגיע לילי הסדר עייף וחסר כוחות, וכן בד' מינים וכיוצא בזה שמחמת כל הדברים מסכים קשה לכוון, ואכן הן אמת שגם בזה יש מעלה שהרצון וההכנה הביאו לידי מעשה, אולם ראוי וכדאי שבעת העבודה עצמה בעת שיעשה האדם את המעשה בפועל, יקשר את עצמו במחשבתו וברצונו ובכל הכנותיו למצווה, כך שהרצון והפנימיות של המצווה היא תביא לידי מעשה ותצא לפועל ולא יהא כעשיה בעלמא.

(ז) כל העבודה שיש לאדם בעולם הזה, בעומק זו לא עבודה חדשה אלא זה עבודה רק להוציא את הדברים מהכוח לפועל, שהרי אין כל חדש תחת השמש והנבראים רק מוצאים את הדבר מהכוח לפועל. כשאדם מתבונן על העבודה במבט זה, עבודתו של האדם נעשית קלה יותר כי הוא יודע שהוא לא עובד לחדש דברים אלא רק לגלות אותם ולהוציאם מהכוח לפועל.

מן הנפש ולפיכך המעלה בכח כמו הנפש שהיא בכח ואין ניכרת לפועל. עכ"ל. ולפי דבריו נמצאו שתי חלקים בעבודה, יש מי שדבק בעיקר בבכוח וזהו דבקות במעלותיו, ויש מי שמתעסק בהשלמת החסרונות ומצד כך הוא מתעסק בבפועל לתקן ולהשלים את עצמו.^ה

(ד) כתב בערבי נחל פרשת פרשת קרח וז"ל: יש אשר נראה עליו התלהבות ורץ בחשק נמרץ לבית הכנסת להתפלל ומלא רצון, ובעמדו להתפלל נתבטל מכל וכל ההתלהבות והרצון והחשק... כי רצונות אלו המה רק בכח לא יצא עדיין לפועל אפילו למחשבה, וצריך האדם להוציא רצונות אלו לפועל למחשבה ולמעשה להבליע באבריו עד שיגיע לעולם המעשה, ובהבליעו הרצון ההוא באבריו שוב אין נראה ונרגש על חיצוניותו הרצון ההוא כי כבר נבלע הרצון ההוא בקרבו ונעשה ממנו מעשה, וכן כל רצון ורצון בעת בואו אליו צריך להבליעו באבריו להוציאו לפועל, משא"כ מי שאינו מוציאו לפועל אזי מתקבצים הרצונות ההם ונראים בחיצוניותו כהתלהבות ורצון, ולכן בפנימיותו אין קול ואין עונה בבואו לעשות המעשה אין כל כי לא הוציאו לפועל עכ"ל.

והיינו בעומק מי שנמצא רק במדרגת הכתר שהוא הרצון ואין לו את מדרגת המלכות שמביאה הדברים לידי פועל ומעשה. וזה מהצד הנפול שנתגלה הרצון ללא החוצאה לפועל, כי ברור ופשוט שחובה על האדם לכוון בתפילתו ולא סגי ברצון בלבד לכוון, כי נותר בגדר רצון בלבד.

(ה) כתב באור המאיר פרשת מטות וז"ל: וזהו והיוצא מפיכם תעשו, וכפירש רש"י תעשו לגבוה, שקבלתם עליכם לעבור למלחמה, רומז למלחמות היצר הרע. עודו האדם בסוד המחשבה אין הנחש הוא היצר הרע מצויה לשם, כי אם אחר כך כשבא להוציא מחשבתו מכח לפועל בעשיה, שם עיקר המלחמה מול צר הצורך, הצופה לצדיק להחטיאו. עכ"ל. והיינו משום שהשלמות אינה בבכוח אלא בחוצאה

^ד עיין שם עוד מה שכתב שכלל שהאדם צדיק יותר פחות ניכר עליו כלפי חוץ וכנאמר בפי ישרים ובקרב קדושים וכו', והיינו משום שהוא דבק בבכוח ולא מתעסק בהשלמת החסרונות. (ועיין עוד במהר"ל אור חדש עמוד קא).

^ה ועיין עוד בינה לעיתים חלק ב' דרוש לט דרוש ז' לפרקי אבות ז"ל: כי הרצון בלי המעשה מאפס ותהו נחשב. ועיין עוד מי השילוח ח"ב פרשת ויקרא עה"פ 'אל פתח אוהל מועד'.
¹ עיין אור המאיר פרשת מסעי ד"ה ומעתה תשכיל. ועיין שער הגלגולים הקדמה טז וז"ל עוד צריך שתדע, כי האדם צריך לקיים כל התרי"ג מצות, במעשה, ובדבור, ובמחשבה. ובספר הליקוטים - פרשת עקב - פרק ח וז"ל: וכן הענין במצוה, כי הברכה שאנו מברכין על המצוה, גם היא מועילה אל החיות שבה. נמצא, שיש במצוה מחשבה דיבור מעשה, דהיינו הכוונה שהיא המחשבה, והברכה והדיבור. וזש"ה כל המצוה, בשלימותה, עם הכוונה כאמור. ועיין עוד בשערי קדושה חלק ד שער ג וז"ל: והנה כאשר לפי כונת היודע לכוון לאמתו בדבקות מחשבה ורצון הנמשך בשלימות חזקתו, מאין חקר. כי לפי התחזק כח הכונה להמשיך כח ברצונה, ורצון בדעתה, ודמיון במחשבתה, וכח בהגינה, ואמץ בעיונה, כשאין הרהור וחפץ אחר מתעכב בה. והיא מתחזקת למשך משך הבא מן אין סוף, נגמר כל דבר ומעשה לדעתו ולרצונו.... כי כפי התדבק רצונו באפן הנאות לרצון העליון, אז יתלבש בו החפץ, וימשיך רצון באיזה ענין שיתחזק בו בכח כונתו. וימשיך השפע המכתי"ר סתרי החפצים וההויות, ברוח חכמ"ה, וברוח בינ"ה, ובאמץ הדע"ת. וכפי אשר יתלבש ברוח, ויבאר כונתו בדבריו, ויעשה סימן במעשה, ימשך השפע מכח לכה, ומסבה לסבה, עד המשך מעשיו כרצונו. ובדרך זה היו הראשונים שוהים שעה אחת קדם תפלה, וכן הוא הנוסח בלשם ייחוד המובא בכת יד לרש"י והובא בסיפורי הרש"י השונים, עיין בספר נקודות הכסף על סידור הרש"י שחרית דחול עמוד 11 ואילך ובעוד סידורים. בתפלה קודם התפלה לרש"י (ועיין מהר"א פרייה בבגדי קודש אשר לאהרן סימן יד).
² עיין נר מצווה (רי"א חבר) ד"ה אבל הענין.

ספרי מורנו הרב שליט"א

פירוש 'בלבבי משכן אבנה' על הספה"ק

מסילת ישרים (ג' כרכים)

דרך ה' - חלק א' אָזל

נפש החיים שער ד'

בעל שם טוב על התורה עם ספר 'להב אש'

ספרים וקונטרסים נוספים

ספר קול דממה דקה אָזל

בלבבי משכן אבנה - הכנה לשבת קודש אָזל

שאלות ותשובות - שאל לבי תשע"ח-תשע"ט

קונטרס וחי לעולם

תורת הרמז - על סדר הפרשיות אָזל

ספר ההתבודדות

עם פירוש על המספיק לעובדי ה' - פרק ההתבודדות

ספר עולם ברור

פני הלב עולמה הפנימי של אישה בימינו

פנימיות התורה

פירוש בלבבי משכן אבנה על פתחי שערים אָזל

פירוש בלבבי משכן אבנה על עץ חיים אָזל

פירוש בלבבי משכן אבנה על רחובות הנהר אָזל

פירוש בלבבי משכן אבנה על קל"ח פתחי חכמה אָזל

ספרים מתורגמים

ספר בלבבי משכן אבנה חלק א - בתרגום לאידיש אָזל

ספר בלבבי משכן אבנה חלק א - בתרגום לצרפתית אָזל

ספר בלבבי משכן אבנה חלק א - בתרגום לספרדית אָזל

ספר בלבבי משכן אבנה א - בתרגום לרוסית אָזל

סדרת בלבבי משכן אבנה

בלבבי משכן אבנה - ט' חלקים

בלבבי משכן אבנה על מועדי השנה (ב' כרכים)

בלבבי משכן אבנה על התורה - תשס"ו (ב' כרכים) אָזל

סדרת "דע את"

דע את עצמך - הכרת הנפש

דע את נפשך - בנין כוחות הנפש

דע את הרגשותיך - עולם ההרגשה

דע את מחשבותיך - עולם המחשבה

דע את דמיוןך - עולם הדמיון

דע את נשמתך - גילוי הנשמה

דע את הויתך - גילוי הוית הנפש

דע את מנוחתך - מנוחת הנפש

דע את גאולתך - גאולת הנפש הפרטית

דע את ביתך - בנין הבית היהודי

דע את ילדיך - חינוך ילדים

דע את תורתך - דרכי לימוד

דע את ביטחונך - ביאור דרכי הבטחון והשגתו

דע את חלקך ותן חלקנו **חדש**

סדרת ארבעת היסודות

דע את מידותיך - מהות המידות - יסוד העפר אָזל

הכרה עצמית והעצמת הנפש

ארבעת היסודות - יסוד העפר - תיקון כח הריכוז

ארבעת היסודות - יסוד המים - תיקון כח התאווה

ארבעת היסודות - יסוד האש - תיקון כח הכעס

ארבעת היסודות - יסוד העפר - תיקון כח העצבות

ארבעת היסודות - יסוד העפר - תיקון כח השמחה

Building A Sanctuary In The Heart, Vol. 1-2

Getting To Know Your Self

Getting To Know Your Soul

Getting To Know Your Feelings

Getting Ready For Your Redemption

Getting To Love Your People

Getting To Know Your Home

Bilvavi – On The Path (Mesilas Yesarim)

Bilvavi – On The Holy Days

Bilvavi – On The Parsha (Bereishis-Shemos)

Bilvavi – On The Parsha (Vayikra-Devarim)

Building Yourself – Gateway to Actualizing Your Potential

Gateways To Hashem For Today's Jewish Woman

Gateways to Revealing Hashem in Our Lives

Serenity Developing Inner Calm in a Chaotic World

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270

« חדש »

בחניות
בארץ
עכשיו

280 עמודים
19 פרקים

דע את
חלקך
ותן חלקנו



הדפסות חוזרות בחניות הספרים

בחניות בארץ

336 עמודים
18 פרקים

פני הלב

עולמה הפנימי
של אישה בימינו





הפעה אברומוביץ

משלוח ברחבי העולם

03.578.2270

הפעת ספרי קודש • רח' דוד 2, ירושלים

02.623.0294

ספרי אברומוביץ • רח' קוטלר 5, בני ברק

03.579.3829

ספרי מאה שערים • רח' מאה שערים 15, ירושלים

02.502.2567

USA DISTRIBUTORS
718.871.6652