

בלבבי

משכן אבנה

תשפ"ד
גיליון שלו

פרשת השבוע
שאלות ותשובות
שולחן ערוך
עבודה
מחשבה
קבלה

ויקהל



חדש

דעת תבונות

עמוד י"ז



שו"ת

שער הנו"ן

עמוד ט'



מילון ערכים בארמית

אדרביא

ודש אדר

עמוד ס"א

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

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

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

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

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

יש לציין מספר קרן:
בלבבי משכן אבנה - 4387



© כל הזכויות שמורות

מספר ישיר לשמיעת
השיעורים בקול הלשון:

073-295-1245 ישראל
USA 718-521-5231

מערכת 'בלבבי משכן אבנה'

טלפון: 052.763.8588

פקס: 03-5480529

ת.ד. 34192 ירושלים

9134100

bilvavi231@gmail.com

תוכן הגיליון

ויקהל ♦ תשפ"ד

פרשת השבוע

ה תורת הרמז ויקהל

שאלות ותשובות

ט שער הנו"ן - ח'

שולחן ערוך עם פי' בלבבי משכן אבנה

יג סימן ח' סעיף ב' - הלכות ציצית

עבודה

חדש

יז דעת תבונות סימן א'

כב דע את תורתך - חיבור לתורה פרק ה'

כה בלבביפדיה עבודת ה' אסון

מחשבה

לז סוגיות במחשבה אברהם

לט בלבביפדיה מחשבה גבול

סא מילון ערכים בארמית אדרביא

קבלה

סג מילון ערכים בקבלה ו"ק

סה בלבביפדיה קבלה אשה

סט עץ חיים - דרושי הצלם דרוש ד'

שאלות ותשובות

שער הנו"ן עמוד ט'

תורת הרמז פרשת ויקהל

אמרו במדרש שנגמר המשכן בכסלו, ונדחתה הקמתו לניסן. וענין חדשים אלו. שמהות המשכן היא ענין נס, וחנוכה היה בכסלו. והוא ענין תמידיות הנס, ולא רק לרגע, דהוה נס ח' ימים. והוא כעין המשכן, דהוה נס תמידי. וכן ענין חודש ניסן שהוא שורש לכל הגאולות, והוא יסוד לנס תמידי בגאולה. ושמו של החודש ניסן, מלשון נס.

פרשת השבוע

תורת הרמז

ענין המשכן שנעשה ע"י שבט יהודה ודן. ואמרו במדרש שיהודה בחיר השבטים, ודן פחות שבשבטים. וטעם הדבר שהוא הוא השלמות בחיבור הגדול והשפל. ודבר זה רמוז בשם משכן. אותיות מך - שן. דמך הוא ענין עני ושפל, כנאמר ואם מך הוא מערכך. והוא רמז השפלות. וענין שן, שהוא החומר החזק ביותר בגוף, ומרמז על תקיפות וגדולה. והוא החיבור בין השפלות לגדולה.

'ויקהל משה את כל עדת בני וגו'', (לה, א)
ופרש"י לשון הפעיל, שאינו אוסף אנשים בידיים
אלא הן נאספים ע"פ דבורו. ותרגומו, ואכניש.

כשנתבונן בעמקם של דברים נבין שאין דיבורו
של משה רע"ה דבר מקרי שע"י נאספו כל בני,
אלא קיים כח פנימי בדיבורו שהוא הכח המאחד
והאוסף את כל כנס"י.

עומקם של דברים כך הוא. כל דבר בעוה"ז
מורכב מטוב ורע, כח הרע כוחו רב בפה, והוא
מה שהגדירו חז"ל שלשון הרע שקול כנגד

משכן ע"ש משכון. והענין. ששכינה היא חיות הנבראים, כנודע. וכל מלכות ראש לכתר התחתון. ולכך לוקח משכון, בחי' 'את נפש בעליו הוא חובל'. ולכך נקרא בלשון נפשו, בחי' נפש, מלכות, שכינה.

ויקהל משה. (לה, א) למחרת יוה"כ. הענין. שיוה"כ בחינת כתר, חיבור הכל. ולכך דוקא אז הקהילים יחד.

לא תבערו אש. (לה, ג) וברש"י, וי"א לחלק יצאת. הענין. שכח האש להפריד, ולכך דוקא הוא יצא לחלק.

מראות הצובאות. (לה, ח) מהם נעשה הכיור. והענין. שנאמר כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם. ענין מראה. ועוד במראה הכל נראה הפוך, ימין בשמאל וכו'. ולכך עושה שלום בין איש לאשתו, בחינת הפוך זה מזה.

מלאכה שורש מלאך, אותיות מלאך. ענין שכל מלאך, כל מציאותו זה השליחות. ולכך הוא לשון מלאכה ופעולה.

וענין שכפרת העגל היתה ע"י המשכן, שכנודע שמהות חטא העגל היתה שחיפשו אמצעי לקב"ה. ולכך כנגד זה ניתן להם אמצעי, ומשכן. אולם גם זה רק בתנאי שהקב"ה שורה שם בעצמו. אולם כל בחינה זו, שייכת רק לאחר חטא העגל.

ויקהל משה. (לה, א) הענין שצוה

ג' עבירות. כלומר ג' עבירות הם שורש כל העבירות ולשון הרע שקול כמותם, הוא הצורה של כל הרע הקיים בבריאה (ג' עבירות כנגד ג' קוים ימין שמאל ואמצע, ולשה"ר כנגד הכלי קיבול) טוב ורע. בירור המושג טוב ורע, טוב עניינו אחדות, כדכתיב 'לא טוב היות האדם לבדו', כלומר לבבו בחינת פירוד הוא לא טוב. כי הטוב עניינו אחדות, חיבור, היפך הפירוד. רע ענינו מלשון רעוע, מפורד ומפורד.

בלידתו של משה כתיב, 'ותרא אותו כי טוב הוא', כלומר מהותו של משה רע"ה, טוב, חיבור. יתר על כן, כח דיבורו של משה רע"ה שאמרו חז"ל 'ששכינה מדברת מתוך גרונו'. ולכך אין רע כלל בדיבורו, כיון שהוא דיבורו של שכינה. נמצא דיבורו מושלל מן הרע, מן הרעוע, מן הפירוד, אלא כולו טוב, אחדות. ולכך דווקא בכח דיבורו של משה רע"ה לאחד את כל כנס"י.

'ששת ימים תעשה מלאכה.' (לה, ב) והענין שנאמר לשון תעשה מאליה. דהנה המשכן כנגד שמים וארץ כנודע. וכשם שבבריאת העולם, ששת ימים נברא, ובשבת שבת. כן במשכן נצרך כן. וזה שפ' רש"י שסמך שבת למשכן. ולכך רמז תעשה מאליו דמעשה בראשית, והבן.

מה שהיה ס"ד שבנין ביהמ"ק דוחה שבת, מפני ששניהם ענין השראת שכינה.

כנ"ל שבעים, י"פ ז', בחי' מלכות.
 'זיעש את הכיור במראות
 הצובאות'. (לה, ח) הענין שדוקא את
 הכיור עשו בזה. כי המראה בסוד
 נוק', שמכפיל ראיית הדבר. וזו בחינת
 נוק', כפל לאיש.

כ"ור עם האותיות גימ' ר"מ. מראה
 שורש מר"א, גימ' כנ"ל. עמלק גימ'
 רם. סוד מראה, שעשוי ליצה"ר.
 בחינת עמלק, רע. ולא רצה משה
 לקבלם. אולם נעשה עי"ז כיור, גימ'
 עמלק כנ"ל. שהופך טומאה לטהרה.
 ולכך נסמכה פ' הכיור בכי תשא
 לפרשת מחצית השקל, שבזכות זה
 ניצלו מהמן. ונסמך כיור שמציל
 מעמלק. ומיד אח"כ פ' בשמים מר
 דרור, נרמז מרדכי. ולכך הכיור
 נעשה מנחשת, סוד קו אמצעי, בחינת
 עמלק.

אמרו במדרש. שכל ובינה שהיה
 לבצלאל, היה משם שדי. הענין. שדי
 מלשון שדים. ושם בחינת בינה. כמ"ש
 חז"ל שתינוק יונק ממקום בינה.

'לא תבערו אש'. (לה, ג) הענין. אש
 טבעה שמוצאים אותה מן הכח אל
 הפועל ע"י אבנים וכדו'. ואש היא
 בחינת נוק', שענינה להוציא הדוכ'
 מכח אל הפועל. וכלל ענין שבת הוא
 שביתה ומנוחה, כי הכל כבר יצא
 לפועל. ולכך יש מנוחה. ולכך לא
 תבערו אש. שעניינה הוצאה מכח אל
 הפועל, ובשבת כבר הכל בפועל.

על שבת, כי היא סוד מלכות המחברת
 הכל. ולכך פרשה זו נאמרה בהקהל.
 ולכך נאמר 'את עדת בני'. הדגיש
 עדת, עדה מלשון עד, אותיות דעת,
 חיבור. ואולי סוד קהל לשון קל,
 מלשון קלקל, ירידה. אולם נוסף אות
 ה', בחינת ה' בתרא, לרומם בחינת
 מלכות.

קהל בא"ת ב"ש דצכ, וכן אותיות
 לפני קהל, צדכ, גימ' עמד. בחינת
 תקומה. אותיות אחרי קהל, רום.
 לשון לרומם. ולכך נאמר בעגל,
 'ויקהל העם על אהרן ויאמרו קום
 וכו'. בחינת קום כנ"ל.

וכן מצות הקהל בסוף שנה
 שביעית, סוד מלכות. והיא נקראת
 ע"י המלך כנ"ל. ועיקר הקריאה
 בישיבה, כמ"ש סוטה מ"א. כי ישיבה
 סוד נוק', כנודע. וכן הקריאה בעזרת
 נשים דיקא. וכן קורא בספר דברים
 דיקא, סוד מלכות כנודע. ומברך ז'
 ברכות, כמ"ש הר"מ פ"ג מחגיגה ה"ל
 ד'.

מצה גימ' קהל. הענין. מצה היא
 לחם עוני בחינת מלכות, דלית לה
 מגרמא כלום. גם בפסח נאמר 'ושחטו
 אותו כל קהל'. פסח סוד מלכות
 כנודע. ופעם ראשונה שהוזכר בתורה
 לשון קהל, הוא ביעקב אבינו, בפ'
 תולדות, בברכת יצחק, והיית לקהל
 עמים. ובתרגום יונתן בן עוזיאל
 פירש 'ותהי זכי לכנסת דבני סנהדרין
 דסומכהון שובעים כמנינא בעממיא'.

מקבילה ליצירת שמים וארץ. וכשם ששם כתיב 'שדי', שאמר לעולמו די. כן כאן היה צריך שיאמרו די. וענין והותר. סוד היצה"ר, בחינת כל יתר כנטול דמי.

הכיוור היה אחרון בסדר הכנסתו, וראשון בסדר העבודה. הענין. מצד ההשתלשלות, הרי הוא אחרון. אולם מצד האדם העובד, דרך עליתו מהמדריגה האחרונה.

'וכל הנשים וכו' טוו את העזים'. (לה, כו) ופרש"י, 'היא היתה אומנות יתירה, שמעל גבי העזים היו טווים אותם'. הענין. אם היו טווים שלא ע"ג הבהמה, אז העור הוה דומם. אולם כשטוו על גבי הבהמה, בעודה חיה, הוה מדרגת חי. והוה במדריגה יותר עליונה.

'כל העושה בו מלאכה יומת'. (לה, ב) הענין. כל דנחית מדריגה מיתה קרי להו. (זוהר). ולכך, כיון שעושה מלאכה יורד לעולם תחתון, לעולם העשיה. ושבת הוא עולם עליון יותר, ולכך חייב מיתה.

אמרו במדרש. שנחושת שבמשכן, כנגד יעקב. נחושת, צרוף נחש תו. יעקב לשון עקב, והוא מעין שופריה דאדה"ר, שתיקן החטא שנעשה ע"י הנחש. והוא כנגד הסוף. בחינת תו. והם כנגד ד' מאות אנשיו של עשו.

טמון באש פטור. כי כל ענין אש שמוציאה לגילוי, ולכן טמון פטור. ועוד שהדין, אש, שולט בגילוי. ולא במכוסה ונסתר.

'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת'. (לה, ג) וענין שאמרו מושבותיכם, אע"פ שאינו תלוי במקום. וחז"ל דרשו מה שדרשו. ויש לפרש רמז בכל מושבותיכם, לכל מקום וישיבה, אפי' גיהנם. שאמרו שאין נענשים בגיהנם בשבת, אלא רק מי שחלל שבת. וז"ש שלא יבעיר את האש גם שם בשבת ע"י שמבעירו כאן בעלמא דשיקרא. ועוד הקדים הזהרת הבערה למלאכת המשכן. רמז שביהמ"ק נחרב באש. ורמז שלא יבעירו אש בביהמ"ק, שהיא בחינת שבת ע"י עוונותיהם.

'והנשאם הביאו'. (לה, כז) חסר אות י', מפני שנתעצלו. הענין. י' בחינת חכמה בשם הוי"ה. והיא בחינת ראשית. והיא בחינת נשיא, שהוא ראש. וכשפגמו, ירדו מבחינת ראשית שבהם.

'והמלאכה היתה דים והותר'. (לו, ז) ענין שהיה די והותר. כי בניית המשכן

שורש הנשמה - שער הנו"ן הפרטי

שאלה:

האם בדורינו ישנו צדיק שהגיע לשער הנ' דקדושה?

תשובה:

כל מי שהגיע לשורש נשמתו, הגיע לחלקו בשער הנו"ן הפרטי.

(ספר שאל ליבי עמוד רי"ג)

שאלות ותשובות

בנושא:

שער הנו"ן - ה'

ביצד לחיות עם שער הנו"ן דקדושה בחיי היום יום

שאלה:

במאמר "בעתיקא תליא מלתא" שמופיע בחלק מועדים בערב פסח, מבואר שהדרך להנצל בדור האחרון, להדבק לשער נ' דקדושה. והשאלה היא:

היכן מתגלה החיבור לנו' דקדושה בחיי היום יום, פירוש איך אדם שבקע, חי את חייו הארציים?

תשובה:

הוא דבוק במעמקים הפנימים, וברצוא ושוב יוצא לעניני העולם, ושב לעולמו הפנימי. כמ"ש הבעש"ט שזהו גדר בני עליה, שדר בעליה, ויורד לפי הצורך למטה, ושב לעליתו. ועיקר מקומו בעליה, וירידתו למטה רק לפי הצורך.

(ספר שאל ליבי, עמוד רי"ב)

ע"י מסירות נפש מאיר שער הנ' דקדושה

שאלה:

איך אנחנו יכולים להציל את כל אחינו בני מטומאת

ע"י תמימותם הם נופלים כיון שאינם מבינים את הבעיה כלל, אין להם את הדקות להרגיש איך שכלי האינטרנט הוא טמא בעצם, ולכאורה העצה היחידה עבורם היא רק מסירות נפש לעשיית רצון ה'.

תשובה:

אם יש לו אמונה ותמימות ופשיטות, בהכרח שהוא דבוק בשער הנו"ן דקדושה, אלא שיתכן שזהו אור מקיף, או שזהו אור חלקי שלא בקע ל"נפש" הבהמית. ולכך נצרך אף מסירות "נפש", כדברך.

(שו"ת שאל ליבי כת"י תשפ"א)

כל אדם לפי ערכו יכול לאחוז בשער הנו"ן דקדושה - ע"י מסירות נפש באיזה פרט

שאלה:

בשיחה הנקראת "פסח עבודת דורנו", הרב כותב שהדרך להתגבר על הבחינה של נ' שערי טומאה שנמצאת בדור שלנו, הוא אך ורק על ידי מסירות נפש.

כפי שזכור לי משיעורים אחרים של הרב, הרב כותב שיש שני דרכים, דרך של צעד אחרי צעד ודרך של מסירות נפש, לפי מה שהרב אומר בשיעור של פסח יוצא שיש רק דרך אחת בלבד?

אשמח גם לתרגום של זה למשהו

שער הנו"ן של האינטרנט, שרובם שקועים בו ואינם רואים סיבה לצאת ממנו, ופשוט לא מבינים מה זה עושה לנשמתם שדבר זה מעכב אותם מגאולה ועוה"ב?

תשובה:

ע"י מסירות נפש פנימית, שעל ידי כן מאיר אור שער הנו"ן דקדושה בעולם.

(שו"ת שאל ליבי תשפ"א)

'מי יכול לראות את ההארה של שער הנו"ן של נר חנוכה? מי שמוסר את הנפש על קדושת ה', שאז הוא במדרגתם 'במיתתם' - הוא זה שיכול לראות את ההארה של נר חנוכה, שאז מאיר לו הבחינה של 'נר דלוק על ראשו' שנאמר בעובר.

(חנוכה 970 שער הנו"ן דקדושה תשפ"ב)

פעמים נצרך מסי"נ להארת שער הנו"ן גם למי שיש אמונה ותמימות

שאלה:

הרב אמר שרק ע"י שער הנו"ן דקדושה יכולים להלחם בשער הנו"ן דטומאה, ושער הנו"ן דקדושה הוא או אמונה פשוטה או פשיטות או תמימות או כלילת הפכים,

והשאלה היא שלכאורה מצינו שיש בנ"א שהם חזקים מאד בכוחות אלו של אמונה פשוטה ותמימות ואדרבה

לומר מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים הרי זהו ניסיון עצום שלא מתאים לכאורה לרוב הדור?

תשובה:

לא שייך לומר מוטב שיהיו שוגגים, כי זהו שורש כל ניסיון הדור האחרון, שער הנו"ן דטומאה לעומת שער הנו"ן דקדושה, וזהו הניסיון האחרון השורשי של כל ימות עולם, שבסיום ניסיון זה יבוא משיח, בב"א.

(שו"ת, הובא בקונטרס וחי לעולם תשפ"ב)

הפרישה משער הנו"ן דטומאה מחויבת כדי לזכות לשער ה' דקדושה

שאלה:

א. כיון שהאינטרנט הוא נו"ן דנו"ן שבטומאה שהוא תוקף הרע שבבריאה א"כ לכאורה היה צריך להיות בזה הכלל של 'הרע מכלה את עצמו', ואילו הרב אמר בתשובה שהוא יתכלה ע"י אורו של משיח, וא"כ מהו סוד כליון של האינטרנט, האם זה יהיה ע"י הרע שמכלה את עצמו או ע"י אורו של משיח

ב. איך ע"י אורו של משיח אנו יכולים ללחום עם כח הטומאה של האינטרנט.

ג. הרב אמר שמי שמחובר לאינטרנט ואינו רוצה לפרוש ממנו יש בורק חלק של ערב רב בנפשו ואין לשנוא אותו

מעשי, אדם שקשה לו ללמוד ונמשך לתאוות, לשינה האם הדרך הנכונה שימסור את כל כולו ברגע אחד לעבודת השם? מה הכוונה מסירות נפש?

תשובה:

בכל הדורות כולם היו ב' דרכים. (א) הדרגה. (ב) מסירות נפש, כרבי אליעזר בן דורדיא. בדור דידן שיש גילוי של קליפת שער ה'נ', לעומתו נצרך מסירות נפש. אולם אין הכוונה שבכל מעשיו יעשה בדרך של מסירות נפש. אלא שיהיה לו שייכות למדרגת מסירות נפש. ולכך כל אחד צריך לקחת נקודה אחת בעולמו, ובה לעבוד במסירות נפש. אפשר לקחת את הנקודה הקשה ביותר, אולם כמובן זה קשה מאוד ולא קרוב לרוב בנ"א. אולם אפשר לקחת נקודות אחרות איש לפי נפשו, ובעיקר את הנקודה החזקה בנפשו, ועי"ז דבק במדרגת מסירות נפש. ומכאן ואילך שייך לשער ה'נ' של קדושה, ואינו שבוי ביד שער ה'נ' דקליפה. ואור זה יאיר אף לשאר חלקי עבודתו.

(ספר שאל ליבי עמוד תע"ד)

האינטרנט - שורש כל ניסיון הדור האחרון

שאלה:

בעניין האינטרנט - למה לא נכון

מעוה"ב וא"כ מ"ש אם החיבור הוא לאינטרנט עצמו או שהחיבור הוא רק לאתרי תורה? הרי גם ההשתמשות ב"זום" או אתרי תורה איננה מותרת, ומשום שזה ג"כ שער הנו"ן דטומאה, וא"כ אם האדם מרגיש חיבור נפשי לזום או לאתרי תורה מחמת שהוא למד תורה ממקורות אלו, למה אין זה נקרא חיבור לשער הנו"ן דטומאה?

ב. למה באמת דבר זה הוא בכלל "אלו שאין להם חלק בעוה"ב, ובפרט שהרבה בנ"א אינם מודעים בכלל לחומר הדבר, וכ"ש דורינו שהוא דור שפל, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ויש הרבה נקודות טובות בכל יהודי בדורינו, ובפרט אם יש לו סינון על האינטרנט?

תשובה:

א. יש להתנתק לגמרי. אולם אם מחובר רק לדברי תורה אינו מעכב העוה"ב כי החיבור הוא לדברי תורה לא לכלי. אולם גם זאת בשום אופן אין להתיר לכתחילה.

ב. כי זה חיבור לכח של שער הנו"ן דקליפה. וכיון שעוה"ב הוא אור אלוקות, הרי שכלי זה סותר לגמרי לאור זה.

רק את חלק הערב רב בנפשו, אמנם מאידך אמר הרב שאלו שמחזיקים חיבור נפשי לאינטרנט ברגע קודם הגאולה ח"ו יפלו לחלקו של הערב רב, וא"כ לפי"ז גם עכשיו לכאורה יש להתייחס לאלו שמחזיקים כלי הנ"ל כספק נשמת ערב רב ממש, מה פשר הדבר?

תשובה:

א. כיוון שכלי זה אינו "רע" כפשוטו, אלא "תערובת", ולכך כילוי ע"י אורו של משיח.

ב. כח של אחד, לעומת תערובת שעושה הכל אחד.

ג. אם ח"ו ברגע האחרון לא יפרשו, אזי הכריעו את עצמם בבחירתם באותה שעה לחיבור נצחי לרע ח"ו.

(שו"ת שאל ליבי כת"י, תשפ"א)

שאלה:

א. הרב ענה בתשובה שאדם שיש לו אינטרנט מסונן לא יזכה לעוה"ב אם אינו מתנתק נפשית מזה רגע קודם הגאולה, ולאחרונה הרב ענה שאם א' מרגיש קשר נפשי לאתרי תורה של האינטרנט מחמת שרוב הלימוד התורה שלו בא ממקורות הללו אין זה בכלל הנ"ל. והשאלה היא, מה החילוק, כיון שהרב מגדיר ש"חיבור נפשית" להאינטרנט מעכב האדם

**סימן ח' סעיף ב': סדר עטיפתו,
כדרך בני אדם שמתכסים בכסותם
ועוסקים במלאכתם, פעמים בכיסוי
הראש ופעמים בגילוי הראש, ונכון
שיכסה ראשו בטלית.**

בירור הלכה - סעיף ב'

אולם בטור כתב בשם הגאונים, וז"ל, וסדר
עטיפתו, פירשו הגאונים, כעטיפת ישמעאלים,
שהיא עטיפה גמורה, ובעל העיטור כתב
שלא בעינן כולי האי וכו', עכ"ל. ובשורש
מקור דברי הגאונים, כתב בב"י על אתר,
וז"ל, נראה שטעמם, מדמברכינן "להתעטף"
בציצית, כדאיתא בפרק בתרא בתוספתא
דברכות (פ"ו, ה"טו), אלמא עיטוף בעינן.
ובפרק אלו מגלחין (מו"ק, כד, ע"א), אמר
שמואל, כל "עטיפה" שאינה כעטיפת
הישמעאלים אינה עטיפה, מחוי ר"נ, עד
גובי דיקנא. ופירש רש"י, מחוי ר"נ - עטיפת
ישמעאלים. גובי דיקנא - גומות שבלחי
למטה מפיו, עכ"ל.

אולם בלבוש על אתר כתב מקור אחר
לכיסוי הראש, וז"ל, הנכון למצוה מן
המובחר (לדעת העיטור, דלא כהגאונים), שיכסה
מתחלה את ראשו היטב בטליתו בעת הברכה.
ואסמכוה מדתליא רחמנא הדבר בכיסוי, דכתיב
"תכסה", שזהו לשון כיסוי סתם, שהוא כיסוי
הראש. וזכר לדבר, ותקח את הצעיף ותתכס
כתיב סתם, ופרושו שכסתה את ראשה עם
גופה וכו'. אבל מדכתב רחמנא אשר תכסה בה,
דמשמע כדרך שאתה רגיל לכסות בה, ארז"ל

שולחן ערוך

אורח חיים

עם פירוש
בלבבי משכן אבנה

בירור הלכה
הלכה פסוקה
פירוש על דרך הסוד
סימן ח'

טלית קטן שאין בו עיטוף) להתעטף בציצית, אע"פ שאין בלבישתם עיטוף, הרי כבר אמרנו דעיטוף דהכא כיסוי הגוף הוא, וכו', עיי"ש.

הלכה פסוקה - סעיף ב'

תחילה יתעטף בטלית ויכסה ראשו, ואח"כ אין חיוב שיהא ראשו מכוסה בכל עת, אולם ראוי שיהא מכוסה כל תפלתו.

פירוש על דרך הסוד - סעיף ב'

מלות ליצית, מורכבת מטלית, וליציות, והם נחלקים ללצן ותכלת. ומהותם נתצארו צעור הכוונות (ענין ליצית), עיי"ש בהרחבה. וזה לשונו, בעצמו אשר הליצית יוצאין ממנו ונתלצין בו, הוא צחינת אור המקיף על כל ז"א כולו עד סיוס היסוד שבו (וזהו מקיף דימדה). ותוך זה המקיף הגדול (ימדה), יש אור מקיף קטן ממנו (מיה), ולכך הוא צתוכו, וגם הוא מקיף את ז"א, אלא שאין מקיף לו רק לג' ראשונות שלו (שם עיקר ההקפה, ודו"ק), והוא מצחינת השערות הנזכרים (צחינת שערות - מקיף דמיה, כנודע. והשערות נקראים ליציות הראש, עיי"ש), אשר סודן הוא צתמלה או"פ שנכנס צז"א, וחוזר ועולה ממטה

שאם יפול אח"כ אינו חושש, שכן הוא הרגילות בין בנ"א. וכן אם לא כסה אלא הגוף, כל דור לפי מנהגו, עיי"ש.

ונראה שנחלקו ביסוד הדין של חיוב ציצית בבגד, מהו גדר המצוה, האם הציציות בבגד הוא המצוה, או שהמצוה בגד שיש בו ציציות.

דעת הגאונים שגדר המצוה ציציות בבגד, ולכן העיטוף הוא עיקר שורש החיוב, כי נקראים ציציות מלשון שערות הראש, כמ"ש (יחזקאל, ח, ג) בציצית ראשי, כמ"ש הטור על אתר, וז"ל, ומחזיר ב' ציציות לפניו וב' ציציות לאחוריו, שיהא "מסובב במצות", ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש, ויברך להתעטף בציצית. ונקראים ציצית, על שם החוטין הנפרדין ממנה, כדכתיב ויקחני בציצית ראשי וכו', עכ"ל. והבן שנקראת ציצית ע"ש ציציות ראשו, ולכך יש דין להתעטף אף בראשו, כי ע"ש כן נקראים ציצית, והבן. ולכך תקנו מטבע הברכה להתעטף (בראשו) בציצית, עיטוף דייקא שכולל את הראש.

אולם לדעת העיטור עיקר מצות ציצית ע"ש הכיסוי, ועיקר הכיסוי אינו ע"י הציציות אלא ע"י הבגד. ולכך עיקר המצוה שיכסה מקום גופו, ורק יש מעלה שיכסה אף את ראשו. וכמ"ש הלבוש (על אתר, סעיף ה) וז"ל, ומברך על כולם (אף על

ע"ז). ושם צפרשת שלח לך ציאורו, דאית לין ואית לינית. כי לין הוא דוכ', והוא קולא דשערי דא"א, ונקרא לין דוכ', משום דאתפשט עד רישא דז"א, דהוי דוכ'. אזל קולא דשערי דז"א אקרי לינית נקצה, משום דאתפשט עד רישא דנוק'. ונמצא כי ז', לין ולינית, נקראים כך ע"ש ויקחני צלינית ראשי, שהם צחינת השערות. וגם ענין לינית שהוא לשון הסתכלות כנ"ל, הטעם הוא, מפני שאלו השערות אשר בקולא דשערי דא"א או דז"א, היו נמשכים ותלויין לקבל אנפייהו דא"א או דז"א, והיו מכסיין עינייהו, דלא יתסכלון לא א"א צו"א, ולא ז"א צנוק', להאיר זה צזה. וע"י מעשינו צמנות הלינית, רמיין ושדינן להו להנהו שערי צאחורייהו דא"א ודז"א, כי היכי דיסתכלון א"א צו"א, וז"א צנוק'. ודא איהו לינית דלין ולינית, לין אסתכלותא דא"א צו"א, ולינית אסתכלותא דז"א צנוק'. והנה ע"י הכאת ההוא קולא דשערי צמוחין דז"א, יוצא הארתם לחוץ, וצולטת צמנחו, ונקרא לין, דוכ'. והארת מוחין דרישא דנוק' הצולטת ע"י הכאת קוליא דשערי דז"א, נקראת לינית נקצה, עכ"ל. והצן שהטלית סוד מקיף דז"א, דוכ'. והלינית סוד הארת ז"א צנוק', וזו הארת נוק', ודו"ק. עי"ש בהרחצה.

למעלה צראשו, צצחינת שערות, עכ"ל. וכתב שם (פ"ג) וז"ל, וא"ת והרי הטלית הוא א"מ לכל ז"א כולו (והוא שורש שיטת הגאונייס שיש לכסות אף ראשו) כנ"ל, א"כ איך הליניות מתגלים בצחה, והרי עדיין אין הטלית נפסק שם, והוא מתפשט יותר למטה. וי"ל, כי כיון שהטלית אינו מושג אלינו כלל, ואינו אלא לזכר בעלמא (ולכך אף דכתיב בקרא "כסותך" אין זה עיקר המצוה, כי אינו מושג, ולכך עיקר המצוה היא הלינית, ודו"ק), ולהכיר איך הליניות יוצאין ממנו, ולכך אין לנו חוששין אליו. וזהו הטעם שארו"ל ששיעור הטלית כדי שיכסה ראשו ורובו (עד המזה) ולא יותר, ושיעור זה הוא עד מקום החזה, כי כיון שאין לנו צו השגה, עכ"ל. עי"ש בהרחצה. וזהו סוד הטלית עזמיה.

וסוד הליניות, ציאר שם וז"ל, מרישא דא"א נמשך חד קולא דשערי, דתליא עד רישא דז"א, כנזכר באדרת נשא (קכט, ע"א. וקלא, ע"ג), והנה הוא מאיר צמוחין דז"א, ומוציא הארתם לחוץ כנודע. וגם צו"א נמשך מן רישיה חד קולא דשערי, ותליא עד רישא דנוק'. וקולא דשערי דא"א הם שערות לצנות, ושל ז"א הם שערות שחורות, כנזכר באדרת נשא (קמת,

דעת תבונות

השכל המשיב לנשמה - התורה הק'

הצגת הדברים בספר 'דעת תבונות', הינה מעין דו-שיח שמתקיים בין הנשמה והשכל, כאשר הנשמה היא השואלת, והשכל הוא המשיב.

השכל המשיב לנשמה, איננו השכל האנושי הפשוט שנמצא במח האדם, שהרי א"כ השואל היה צריך להיות השכל [שהוא נמוך יותר מהנשמה], והמשיבה הייתה צריכה להיות הנשמה. אלא ברור הדבר שה'שכל' שמשיב כאן הוא השכל העליון, שהיא התורה.

ובלשון קצרה, בדברי רבותינו הראשונים הדבר מוגדר שיש שכל, משכיל ומושכל. ה'שכל' היא החכמה העליונה של התורה, ה'משכיל' הוא האדם שמתבונן להבין את הדברים, וה'מושכל' זה השפע שהאדם מקבל מהשכל, שמשיג את אותם דברים.

ואם כן, הדו-שיח שמתנהל בספר, הינו בין הנשמה השואלת, שזהו החלק המשכיל שבאדם, ובין השכל שמשיב לה שהיא התורה הק', והיא שורש החכמה, השכל העליון.



א) אמרה הנשמה: תאותי ורצוני להתישב על קצת דברים מאותם שנאמר בהם (דברים ד, לט) "והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים",

על האדם לברר סיבת עסקו באמונה הנשמה אומרת כאן, שתאותה ורצונה הוא להתישב על ענייני האמונה.

עבודה

דעת תבונות

אות א'

דע את תורתך

פרק ה'

בלבביפדיה עבודת ה'

אסון

כאשר אנו באים לעסוק בענייני האמונה, שומה עלינו להתבונן תחילה: מה מניע אותנו לעסוק בעניינים אלו?

לדוגמא, כאשר האדם אוכל ושותה, ישנם כמה סיבות שמניעות אותו לעשות כן. אצל רוב בני האדם, סיבתם אכילתם היא או מפני שהם רעבים, או מכח תאוה לטעם שבאוכל^א. וכן כאשר האדם שותה, יש אדם ששותה מים לצמאו - מפני שהוא צמא, ובגדרי דיני ברכות, עליו לברך 'שהכל נהיה בדברו'^ב, ויש אדם ששותה לא לצמאו - כגון על מנת ליטול תרופה, שאינו צריך לברך^ג.

זהו משל גשמי מהגוף, מאכילתו ושתיתו של האדם, בו רואים שישנם כמה סיבות לכך.

אך בשונה מצרכי הגוף הגשמיים, שבהם על דרך כלל האדם מודע למניע שלו לעסוק בהם, כאשר האדם עוסק בענייני אמונה, פעמים רבות הוא איננו מודע לסיבה שגורמת לו לעסוק בכך.

ויתר על כן, תופעה זו קיימת לא רק בענייני אמונה, אלא באופן כללי כאשר האדם עוסק בעניינים רוחניים, רוב רובם של בני אדם אינם מבררים לעצמם מדוע הם עוסקים בהם.

ניתן דוגמא לדבר. בני תורה יושבים ועוסקים בתורה הקדושה בס"ד מבוקר ועד ליל. האם הם מבררים לעצמם מהי הסיבה שגורמת להם לעשות כך?

כאשר האדם יתבונן, הוא יבחין כי ישנן כמה וכמה סיבות שגורמות לאדם לעסוק בתורה. יש שלומדים כיון שהם פוחדים מעונש הגיהנם [וכדברי הגמ' הנודעים בשבת (לא ע"א), שהשאלה הראשונה שהאדם נשאל בכניסתו לדין, הינה 'קבעת עתים לתורה', והעונש החמור ביותר הוא על ביטולה של תורה]. יש הלומדים על מנת לקנטר, או לשם כבוד. יש הלומדים תורה על מנת לעשות, בכדי שלא יכשלו בהלכה למעשה. יש שלומדים כדי לקיים את מצות "וְהִגִּיתָ בּוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה" (יהושע א, ח), או מצות ידיעת התורה - "וְשִׁנַּנְתָּם לְבַנְיָךְ" (דברים ו, ז), כדי שיהיו דברי תורה מחודדים בפיהם (קידושין ל ע"א), שזו אחת מן המדרגות של לימוד תורה לשמה.

א כשאוכלים סעודת שבת, יש מעטים שזוכים שהאכילה שלהם היא מחמת 'חיוב' לאכול שלוש סעודות בשבת. אצל רוב בני אדם, אף בשבת הם אוכלים כיון שהם רעבים, או יתר על כן, מחמת כח תאוה.
ב שו"ע סימן ר"ד סעיף ז'
ג זולת בשאר משקים שאינם מים שיש בהם טעם שצריך לברך, כמבואר שם בסעיף ח'.

הרי שיתכן מצב שבו האדם לומד תורה יום יום במשך שנים רבות, מבוקר ועד ליל, ומעולם הוא לא בירר לעצמו מדוע הוא יושב ולומד. כמובן ב"ה שהוא זכה להיות ספון באוהלה של תורה, ואיננו מיושבי קרנות, אולם מעבר לכך, על כל אדם לברר בעומק נפשו מדוע 'הוא' יושב ולומד".

וכן כיוצא בזה לענייננו, כאשר אדם ניגש לעסוק בענייני אמונה, עליו לברר תחילה מדוע הוא עוסק בעניינים אלו.

ד להרחבת היריעה בענין הצורך בבירור סיבת הלימוד, ניתן לעיין בספר נפש החיים שער ד' עם ביאור בלבבי משכן אבנה.

עסק באמונה מחמת המצוה

מעתה, נתבונן, מה הם הסיבות שמחמתם האדם עוסק בענייני אמונה.

ההבנה הפשוטה היא, שהאדם עוסק בענייני אמונה מחמת שזהו חלק ממצוות התורה - מצות האמנת אלוקות". ואף שישנה מחלוקת בראשונים האם 'אנכי ה' אלוקיך' נמנה בכלל תרי"ג מצוות או לא', אולם לכולי עלמא חובה על כל אחד לעסוק בענייני אמונה.

אמנם, הרמח"ל בלשונו כאן מגדיר לפנינו סיבה אחרת לחלוטין מדוע לעסוק בענייני אמונה: תאיתי ורצוני להתיישב קצת על דברים מאותם שנאמר בהם "זהשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים". מוגדר כאן בדבריו, שיש באדם תאוה ורצון לעסוק בענייני אמונה.

ה ראה לשון הרמב"ם בתחילת ספר המצוות, מצוה א': "המצוה הראשונה היא, הציווי אשר צונו להאמין האלוהות, והוא שנאמין שיש שם עילה וסיבה, הוא פועל לכל הנמצאות, והוא אמרו ית' אנכי ה' אלהיך".
ו עיין בהשגות הרמב"ן שם, וזה לשונו: "ועם כל זה ראיתי לבעל ההלכות שלא ימנה אותה מצוה בכלל תרי"ג, וכו', והנראה מדעתו של בעל ההלכות, שאין מנין תרי"ג מצות אלא גזירותיו יתעלה שגדר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה, אבל האמונה במציאותו יתעלה שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים ובגילוי השכינה לעינינו, הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצות, לא ימנה בחשבון".

תשוקת ותאות הנשמה – לעסוק בענייני אמונה

נתבונן: מיהו שיכול לומר משפט כזה - שיש לו תאוה ורצון והשתוקקות לעסוק לאמונה.

הרי הגוף - לא משתוקק לאמונה, הנפש הבהמית - לא משתוקקת לאמונה, אלא, "אמרה הנשמה", הנשמה - היא זו שמשתוקקת - תאיתי ורצוני להתיישב, להשיג את עיקרי האמונה.

ומצד כך, ככל שאור הנשמה יותר נגלה באדם, כך ההשתוקקות שלו לעסוק בענייני אמונה גדלה, ואזי הוא אינו עוסק בזה רק מחמת הציווי, בבחינת מצווה ועושה, אלא אף אם לא היה מצווה, ההשתוקקות שלו היתה מניעה אותו לכך^ז.

עומק הסיבה הפנימית שהאדם רוצה לעסוק בענייני אמונה, מלבד הציווי והחיוב להאמין בכורא ית"ש ובכל י"ג העיקרים, הינו בבחינת תאוה ורצון של נשמה. כאדם המתאוה בנפש הבהמית שבו לדבר מאכל כי הוא ערב לנפשו הבהמית, כך גם בעומק בנשמה, העסק בענייני אמונה, הוא תאוותה של הנשמה.

תאוותה של הנשמה היא בבחינת "נַפְשֵׁי אֲנִיתֶיךָ בְּלִילָה" (ישעיה כו, ט). הנשמה משתוקקת להכיר את מי שאמר והיה העולם. כדברי הרמב"ן הידועים בסוף פרשת בא (שמות יג טז), שאין לך תכלית אחרת ביצירה, אלא שיתאספו בבתי כנסיות ויודו לשמו ית"ה, להכיר הכרת אמת את מי שאמר והיה העולם.

כאשר אור הנשמה עדיין איננו גלוי באדם, הסיבה שהוא עוסק בענייני אמונה, היא מחמת ציווי וחיוב, [שבודאי גם זו מדרגה], אך כאשר האדם זוכה ונפתח לו מעט אור הנשמה, הוא מגלה את המדרגה הנקראת תאוה ורצון, והשתוקקותו לעסוק בענייני אמונה נובעת מכח התאוה שבו.

דרגת גילוי אור הנשמה אינו שווה אצל כל אדם, יש כאלו שנולדו כאשר אור הנשמה מפעם בקרבם יותר בגילוי, ויש כאלו שאצלם הוא יותר בהעלם, אך הצד השווה הוא שבכוחו של כל אדם להגביר את גילוי אור הנשמה בקרבו באמצעות עצם העיסוק בענייני האמונה.

ז אך וודאי שמי שמצווה ועושה גדול ממי שאינו מצווה ועושה, כמ"ש חז"ל (קידושין לא ע"א).

ח וזה חלק מלשוננו שם: "וכוננת כל המצות שנאמין באלהינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוננת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו, וכוננת רוממות הקול בתפלות וכוננת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו".

צורת העסק באמונה – בידיעה המושבת אל הלב

ידועים דברי הרמח"ל בהקדמה לספרו 'מסילת ישרים', שפעמים רבות מי שמחפשים את ענייני העבודה בכלל, וענייני האמונה בפרט, אלו אותם אנשים שכח השכל שלהם חלש, ומחמת שאינם מוצאים את ידיהם ורגליהם בהויות דאביי ורבא, לפיכך הם בורחים להרגשות של האמונה.

אולם, כפי שאומר שם הרמח"ל, כל זה הוא חלק מהטעיית היצר, שהרי חלק האמונה שמסתכם בהרגשה בלבד, יתכן שהוא אכן שייך יותר לחלושי השכל, אולם האמונה שבנויה על בהירות הדעת, בבחינת "וַיִּדְעַתְּ הַיּוֹם" מלשון של ידיעה - בהירות הדעת, הרי שהיא שייכת דייקא לחכמים. ואצלם מתקיימים בשלמות דברי הפסוק "וַיִּדְעַתְּ הַיּוֹם וְהִשְׁבַּתְּ אֶל-לִבְכָּךְ" (דברים ד לט), היינו אמונה של ידיעה הבנה והרגשה גם יחד.

זהו עומק דבריו כאן: תאוותי ורצוני להתיישב על קצת דברים מאותם שנאמר בהם "והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים", היינו לעסוק בעניינים אלו באופן של ידיעה, של הבנה, באופן של בינה המתיישבת על הלב.

הרי הם מעיקרי אמונתנו
שחייב כל אדם
לרדוף אחרי ידיעתם,
כל אשר תשיג ידו.

רדיפת הנפש לעסוק באמונה

כפי שנתבאר לעיל, ישנה 'חובה' על כל אדם לעסוק בסוגיות האמונה, אך כאן מוסיף הרמח"ל ואומר: שחייב כל אדם 'לרדוף' אחרי ידיעתם.

ברדיפה, יש אדם שרודף רק כי הוא 'חייב'. אולם, יש אדם שיש לו תשוקה לדבר, ובזה מתקיים בו לשונו של הרמח"ל ב'מסילת ישרים' (פרק א'): 'משך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת', הוא נמשך ורודף להשיג את ענייני האמונה בבחינת "וַיִּדְעַתְּ הַיּוֹם וְהִשְׁבַּתְּ אֶת הַיּוֹם" (הושע ו ג).

אדם שזכה ויש לו משיכה להשיג את ענייני האמונה, הרי שכבר נפתח לו צוהר פנימי בחייו, ואשריו וטוב לו.

אדם שעדיין לא זכה לכך, עליו לעמול, להתבונן, לטהר את לבבו ואת מידותיו, ויפנה בתפילה [ואם יזכה, אף יבכה] לפניו ית"ש: 'פתח לבי', שהלב שלו יפתח, ויתגלה אצלו ולו הסדק הקל ביותר של תשוקה להכיר את מי שאמר והיה העולם.

זו הדרך לכו בה, זו הדרך הישרה שבה צריך לבחור האדם.

דע את תורתך - חיבור לתורה

פרק ה' - תורה אור - חיבור לחלקו הפרטי בתורה

חלקם של אחרים בתורה הם כלים לחדד את החלק שלי בתורה

מהאין, כלומר, חכמה זו נמצאת במקום הפרטי שלי שאינו ניתן לגילוי לאדם אחר זולתי בשום פנים ואופן. ואם גיליתי חכמה ממקום אחר בנפשי, לא העברתי את הנקודה הפרטית שלי לזולת.

לכל אחד ואחד יש מקום שבו נמצא שורשו, ומכח שורש זה מקבל האדם תפיסה ומושגים איך להסתכל על הכל". יש לו את השורש הפרטי שלו, שזה הפסוק, התיבה, או האות שלו בתורה², ששם נמצא שורשו. ואם שורשו נמצא באות מסויימת בתורה, מהאות הזו הוא מסתכל על כל התורה כולה ע"פ הפרטיות שלו.

ודבר זה נקרא מדרגת תלמיד חכם, שהוא אדם שאפשר לשאול אותו שאלה על כל מקום בתורה, וכמו שאומרת הגמרא במסכת קדושין.

א ואם לא הגיע האדם לשורשו, יכול להיות שהוא מחבר הרבה ספרים וכו', אבל כל הדברים נאמרו ממקום חיצוני ולא ממקום אמיתי בנפש, ויש ספרים רבים ושיטות רבות כאלו שנכתבו.

ב כידוע, שיש ששים רבוא אותיות בתורה כנגד ששים רבוא נשמות של ישראל.

ודבר זה מאד עמוק הוא בנפש. חלקם של אחרים בתורה הם כלים לחדד את החלק שלי בתורה ודבר זה הוא עומק ההגדרה של תורה ומצוות. שודאי שבהגדרה הפשוטה ישנם תורה ומצוות כפשוטם, אולם בהגדרה עמוקה יותר יש לבאר, שהמצוות הם כלים, והתורה היא אור. וכאשר אני עוסק בחלק בתורה שאינו שלי, ביחס אלי הוא רק כלי שמטרתו לחדד ולהבהיר את החלק שלי בתורה, ואין הוא כחלק הפרטי שלי בתורה שהוא אור.

החלק הפרטי שלי בתורה הוא "רו", שהוא בגמטריא "אור" וכמו שאמרו רבותינו, וזו האומנות הפרטית שלי מלשון תורתו אומנתו, וזה הסדר הפרטי שאינו ניתן לגילוי לאדם אחר - זה מקום ההארה הפרטי שלי. וזה "החכמה מאין תמצא", מהמקום הנסתר הפנימי של עצמי, שלא ניתן לגילוי לאדם אחר זולתי, משום שזה רק אני, ומשם אני יונק את החכמה הפרטית שלי. וזו החכמה שבאה

שיהיו המצוות בטלות לעתיד לבוא, יש לומר שלא ילמדו איש את רעהו, משום שבמדרגה הפנימית, התורה שמתגלה כתורתו של רעהו היא הכלים.

וכן יש לבאר את עומק הדבר שמשה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, שמשה מסר ליהושע כלים. ויהושע היה תלמידו של משה, נער לא ימוש מתוך האהל, הוא היה משרת את משה, וזה היה לצורך קבלת הכלים של התורה ממשה. וודאי שזו היתה הארה מסוימת, אולם בעומק הוא קיבל ממנו כלים. ויהושע בחלקו שלו, וזו היתה ההארה של חלקו הפרטי שלו שהוא האיר בעצמו.

ובודאי שישנה הגדרה כללית של תורה וישנה הגדרה כללית של מצוות, ובכל דברי התורה אפשר לחלק בין החלק שנקרא תורה לחלק שנקרא מצוות. וזה הוא חלק הכלים שבתורה. אולם החלק הפרטי של האדם בתורה זו ההארה שלו בתורה, וזה האור שלו בתורה. והחלק שאינו שלו - זה הכלים של התורה שמונחים בכל הבריאה כולה.

ואין הכוונה בזה כמו שתופסים העולם בשטחיות שת"ח הוא אדם שזוכר את כל התורה כולה ולכן אפשר לשאול אותו על כל דבר, והגדרה זו היא מצד הכלים, דהיינו, מדרגת מצוות. אלא הכוונה בזה היא במדרגת תורה, שאפשר לשאול אותו בכל מקום בתורה והוא יכול לענות, משום שהוא יכול לענות בכל מקום בתורה ע"פ התפיסה של שורש נשמתו, ואדם זה נקרא בעומק תלמיד חכם^ג.

ועפ"ז יכולים אנו להבין עומק נוסף בהבדל בין מדרגת תורה למדרגת מצוות. שההגדרה של מצוות היא כלים, אולם ההגדרה של תורה היא אור. וכל תורה של חברי, נקראת אצלי כלים, וכאשר לומד אני את חלק התורה ששייך לחברי, ביחס אלי נקראת הוא כלי. אמנם כל תורה היא רז, וזה אותו החלק שלא נמסר לזולתי, אלא הוא חלקי הפרטי, וחלק זה נקרא אצלי תורה.

ונאמר על הימים שלעתיד לבוא "לא ילמדו איש את רעהו", ומאותו המשקל ג מדברי הרב בשו"ת כת"י תשפ"ד: "כל חכם מדבר בדברי תורה לפי שורש נשמתו וכפי ערך גילויה".

לסיומם של דברים

אולם בהבנה הפנימית של הדברים יש לומר, שהסדר הפנימי הוא, שהאדם מגלה ע"י המצוות עוד ועוד תורה, משום שהריבוי של הכלים מחדד את האור הפרטי שלו. ולכן מתוך המצוות האדם מגיע לתורה, ומכח הכלים הוא מגיע להארה, וחוזר חלילה כל הזמן, וזהו הסדר הפנימי של הבריאה.

אולם דברים אלו צריכים בירור עמוק בתוך נפש האדם, שהרי זה דבר מבהיל ביותר שיכול האדם לעסוק בתורה כל ימי חייו, ואפילו שהוא כבר עשה כמה וכמה פעמים סיום הש"ס, בכל אופן לעולם הוא לא הגיע למדרגה שנקראת 'תורה'.

יזכה הבורא את כולנו להגיע לחלקנו הפרטי בתורה.

יתכן שהאדם עוסק כל ימי חייו בתורה, אולם לעולם הוא עוסק באבחנת התורה הנקראת "כלים מכלים שונים", אולם לעולם אינו עוסק בחלק התורה הנקרא "ליהודים היתה אורה". והשאלה היא, באיזה חלק בתורה עוסק האדם כל ימיו בעולם הזה.

בן עולם הבא בעומק, הוא אדם שחי כאן בעולם הזה בבחינת עולם הבא, והוא מי שחלקו בתורה נגלה לו, וממילא אינו נמצא במדרגת מצוות, שהיא מדרגת התורה הנקראת כלים, אלא הוא נמצא במדרגת תורה הנקראת אור, וזה נקרא "בן עולם הבא".

ובפשטות, ודאי כאשר האדם מקיים מצוות זה מביאו לידי עוד ועוד תורה.

רח' הרב בלוי 33
לפרטים
052.765.1571
שיעור עץ חיים 21:05

שיעור שבועי ירושלים
אנציקלופדיה
עבודת ה'
יום ג' 20:30 בדיוק



משפ' אליאס
רח' קדמן 4
לפרטים
050.418.0306

שיעור שבועי חולון
אנציקלופדיה
מחשבה
יום ד' 20:30



בלבביפדיה עבודת ה' אסון

בו קם ליה בדרכה מיניה כך גם באסון בידי שמים יש בו קם ליה בדרכה מיניה.

אבל מ"מ א"כ, מוגדר בדברי הגמ' שה"פן יקראנו אסון" שנאמר בבנימין זה אסון בידי שמים וכמו שמבואר שם בגמ' שאסון בידי שמים זה היפך מצינים ופחים שהם בידי אדם, וה'אסון' שנאמר במשפטים "ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה" שם ברור הדבר שזה מעשה בידי אדם שמכח ה'ונגפו אשה הרה' יש אפשרות ח"ו שיהיה מציאות של אסון.

שורש תפיסת ה'אסון' במציאות האם

זמזנה כאן א"כ, ששני המקרים שנאמר בהם לשון של אסון זה נאמר ביחס לאם, ביחס למה שנאמר "ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה" שה"אם אסון יהיה" זה אסון של מיתה כמו שאומרת הגמ', היינו שהאם מתה, וא"כ זה ברור שהאסון הוא ביחס לאם.

וכן במעשה של בנימין אף שלכאו' ה'יקראנו אסון' הוא קאי על בנימין עצמו ולא על האם, אבל הרי הזכרנו את לשון חז"ל שמלבד מה שבכללות יש חשש מכח שהשטן מקטרג בשעת הסכנה וכל הדרכים בחזקת סכנה, בפרטות היה כאן חשש מחמת שאמו של זה נסתלקה בדרך, אחיו של זה נטרף בדרך - והשורש כמובן הוא לא אחיו כשלעצמו כי זה רק

אסון בידי אדם ואסון בידי שמים

אסון - נאמר בתורה ביחס לשתי פנים, נאמר פעם ראשונה כשהאחים יורדים למצרים ויוסף מבקש מהם להוריד את אחיהם הקטן, ויעקב אבינו מסרב - "ויאמר לא ירד בני עמכם וגו' וקראהו אסון בדרך" (בראשית מ"ב, ל"ח) וכמו שאומרים חז"ל שיעקב אמר להם, אמו של זו מתה בדרך, כמו שנאמר בקרא "ותמת רחל ותקבר בדרך אפרתה היא בית לחם", יוסף נאבד בדרך - נטרף בדרך כפי שאמרו האחים ליעקב, וחשש יעקב אבינו על בנימין פן יקראנו אסון בדרך.

פעם שניה שנאמר יחס של אסון בתורה בפרשת משפטים (שמות כ"א, כ"ב כ"ג) "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון" וגו' ולהיפך ח"ו - "ואם אסון יהיה" וגו'.

בלשון הגמ' בכתובות בפרק אלו נערות (דף ל' ע"א) מוגדר שיש אסון בידי שמים ויש אסון בידי אדם הגמ' שם דנה לגבי "קם ליה בדרכה מיניה" שלומדים מהפסוק במשפטים שאם לא יהיה אסון משלם ממון אבל אם יהיה אסון אינו משלם ממון, ושם איירי במיתה בידי אדם, ולש' רבי נחוניא בן הקנה מקישים זה לזה, מיתה בידי שמים למיתה בידי אדם - "נאמר אסון בידי אדם ונאמר אסון בידי שמים", שכמו שאסון בידי אדם יש

ואם מקטינים את אותו גילוי של 'אין סוף' שזהו מה שמצרפים לו ו' ון', זה הופך להיות אסון, ההקטנה של הבלתי בעל גבול והפיכתו לגבול הוא שורש מציאות האסון.

וכבר הוזכר הרבה, הבורא הוא אין-סוף והנבראים הם בעלי גבול, אבל כלשון רבותינו יש "ניצוץ בורא בנברא", ובערכין דידן - ה'אין-סוף' הוא אין סוף וכיון שיש 'ניצוץ של בורא בנברא' - איפה הגילוי של הניצוץ של ה'אין-סוף' בנברא? - זהו כח ההולדה שנמצא באדם שכת ההולדה הוא יוצר את האדם לניצוץ מסויים שאין לו סוף, כל אדם הרי יש לו סוף - "סוף כל האדם למיתה", יש לו מציאות של סוף, אבל אם יש לו את זרעו אחריו הרי זה כמו שנאמר אצל יעקב אבינו "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" שזרעו יוצר לו מציאות של המשך ומכח כך נאמר אצל יעקב 'יעקב אבינו לא מת'.

ונמצא, שהיפך 'סוף האדם למיתה' אם מתגלה בו "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" הרי שנעשה בו המשכה וההמשכה הזו מפקיעה אותו ממציאות של סוף, וזה גדר של 'ניצוץ בורא בנברא' שהבורא הוא 'אין-סוף' וניצוץ הבורא שהוא 'אין-סוף' מתגלה בנברא. [ו'ניצוץ' בדייקא, שהרי וודאי שהוא לא 'אין-סוף' כפשוטו]. והניצוץ הזה מתגלה בכח ההולדה.

וזהו עומק הדבר שכאשר מסתלק כח המוליד שבדבר שזהו האם זה נקרא אסון, הקטנה של מציאות ה'אין-סוף' שמונח בכח ההולדה, כמובן, יש אופן לנגוף

התוספת של האסון - אלא שורש האסון הוא באמו, ברחל אמנו שהיא מתה בדרך שהיא השורש של החשש "פן יקראנו אסון".

ובדקות יותר, הרי אמו קראה לו "בן אוני" כשנסתלקה נפשה - "ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין" (בראשית ל"ה, י"ח), כלומר שכל היותו של בנימין היא שהוא מגיע מהאסון של האם, מה שהוא נולד בדרך ובאותו דרך מתה אמו היינו שמכחו מתה אמו ועל שם כן הוא נקרא על ידה 'בן אוני', מעין מה שחשש יעקב אבינו "פן יקראנו אסון", שורש האסון הוא מחמת ששמו של בנימין הוא 'בן אוני' שבמילה אסון מונח בקרבה המילה און, זהו החשש 'פן יקראנו אסון' מכח מה שהוא נולד ועל ידו נסתלקה אמו רחל.

וא"כ, בב' המקרים הללו נאמר הלשון של אסון ביחס למציאות של האם המולידה ששם מונח שורש תפיסת האסון.

שורש האסון - הקטנת ה'אין סוף' והפיכתו לגבול

וביאור הדברים, ה'אסון' מורכב מאותיות א'-ס' ואותיות ון, וכידוע בלשון הקודש - ון הם אותיות של הקטנה איש-אישון וכדו' כמו שאומרים הראשונים כידוע עד מאד, וא'-ס' כידוע עד מאד בדברי רבותינו זהו ראשי תיבות אין-סוף, זהו אסון - ה-ון של ה'אין-סוף'.

איפה שורש מציאות האסון? - יש את ה'אין-סוף' ברוך הוא כביכול, אין לו סוף,

נקברה בדרך ובה נאמר "רחל מבכה על בניה מאנה להנחם" כלומר - כל מציאותה היא שהיא נמצאת בדרך, היא ילדה בדרך ובנימין נקרא על שם הלידה בדרך וכל מה שהיא נמצאת שם זה מדין "מבכה על בניה", מדין האם המולדת - זה הויתה וזה מקומה, זה מקום מיתתה.

וא"כ, ביחס של בנימין לרחל - מונח כאן העומק של הדברים שבכחה של רחל כשלעצמה, מצד רחל עצמה כפשוטו, היה צריך שיחול בה כח ההולדה שהיא תהיה 'אם על בנים' והרי רחל היא עיקרו של בית ומצד כך 'אין אשה אלא לבנים', זה הגדר של רחל כפשוטו.

אבל מכח האסון שקרה עם רחל הרי שנעשה כביכול מציאות של הפסקה שהאם המולדת מתה, אלא שבזה שהיא מבכה על בניה ומאנה להנחם הרי שמונח בה שאפילו שהיא מתה היא עדיין ביחס למציאות הבנים, זהו עומק ההגדרה שנמצא ברחל שיש לה שורש של מציאות של אם ביחס לבנים.

ועל שם כן בנימין נקרא בן או בנימין מכח שם אביו או בן אוני מכח השם של אמו אבל בשני הלשונות הוא נקרא בן, כי אצלו יש את היחס לכך שרחל ממשיכה להתקיים, ומצד רחל עצמה, מכח מה היא ממשיכה להתקיים? - מכח ה'אוני', מכח ה'מאנה להנחם' שהוא אותה לשון של 'בן אוני' שהיא תמיד ממשיכה את האנינות על בניה ועי"כ היא קיימת כמציאות של אם, זה עומק כחה של רחל "רחל מבכה על בניה".

אשה כפשוטו ולהרוג אותה שאז זה מדין אשה לעצמה, אבל כשנאמר 'ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה' שנגפו אותה בתפיסת ההריון שלה, ה'אסון' שחל בה זה לא בגדר 'פלגינן' שביחס ל'ויצאו ילדיה' יש את ה'דמי ולדות' ויש עוד דבר שקרה אסון במה שהיא מתה, אלא כל מיתתה הוא באופן של 'ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה' וזהו הכח שעליה חל מציאות המיתה שהם נוגפים אשה הרה, והרי שהם לא הפקיעו רק את ה'אשה' מדין אשה כשלעצמה אלא הפקיעו כאן את האשה מדין 'אשה הרה', הפקיעו ממנה את ה'אשה הרה', הפקיעו ממנה את האופן של התוספת - זה נקרא שיש אסון.

עומק ההסתלקות של רחל בשעת לידתה - מדין ה'אם המולדת'

ויתר על כן, באופן שנאמר אצל בנימין 'אסון בידי שמים', כאשר יש אצל בנימין חשש שיקראנו אסון בידי שמים כדברי חז"ל שהוזכר, זה לא אסון כשלעצמו אצל בנימין אלא זה מכח מה שאמו מתה בדרך שמכח כך גם אצלו יש חשש שהוא ימות בדרך, מה שאמו רחל מתה בדרך הרי היה באופן של "ותלד רחל ותקש בלדתה ויהי בהקשותה בלדתה וגו' ויהי בצאת נפשה" וגו' שהנפש שלה יצאה מתוך תפיסת ההולדה, מכח כך היא יצאה, ולכן השם שהיא קוראת לבנימין הוא 'בן אוני' כמו שחידדו רבותינו כלומר - ההסתלקות שלה חלה מדין ה'אם המולדת' זה עומק ההסתלקות של רחל.

ולכן כל הויתה של רחל היא במה שהיא

"קם ליה בדרכה מיניה", וכמשל בעלמא כמו שהאב והאם המולידים הוולד נכלל בתוכם לפני לידתו כמו כן זה יסוד הדין של "קם ליה בדרכה מיניה".

עומק הילפותא של קם ליה בדרכה מיניה מקרא ד'נגפו אשה הרה'

זה ברור כהגדרה כללית, שכל דין שלומדים בש"ס ממקום מסויים בפסוקים - פשוט וברור שזה לא במקרה - אלא המהות של הדין שלומדים משם, על אף שהוא קיים בכל התורה כולה אבל הוא שייך בעצם לאותו מקור של הילפותא שממנו הוא נלמד, פשוט וברור.

ולעניינא דידן - אם לומדים "קם ליה בדרכה מיניה" מיסוד הדין של "ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה אם לא יהיה אסון ענוש יענש" - הא יהיה אסון לא יענש" כי יש "קם ליה בדרכה מיניה" כלומר, מונח כאן התפיסה שכשיש 'אשה הרה' ונהרגת ה'אשה הרה' ויצאו ילדיה, התפיסה הזו היא תפיסה של 'קם ליה בדרכה מיניה'.

והביאור לפי מה שנתבאר הוא ברור, הקטן נכלל בגדול, הקל נכלל בחמור, יש כאן אשה ויש כאן וולדות, ולכן אם הם נגפו אשה הרה ולא יהיה אסון - "ענוש יענש" שהוא משלם על הוולדות דמי וולדות אבל אם נגפו אשה והיה אסון ויצאו ילדיה הוא חייב על מיתת האם וכלול בתוכו הוולדות - זוהי ההגדרה של יסוד דין "קם ליה בדרכה מיניה" שבדין החמור מונח הדין הקל, אבל באיזה אופן מונח הדין הקל בדין החמור? - כי הענף

וא"כ, יש את שורש השורשים שזה 'אסון' כביכול כלפי מעלה שזה מה שהוזכר בשורש הצמצום של ה'אין-סוף' והפיכתו כביכול לקטן, אבל ההתגלות של אותו דבר מתגלה בכשר ודם כמו שהוזכר.

השורש הפנימי של "קם ליה בדרכה מיניה"

עכשיו להבין עמוק, הרי הזכרנו שזה יסוד דברי הגמ' באלו נערות שילפינן את הדין של "קים ליה בדרכה מיניה" מ"ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש" שאת זה דורשת הגמ' "הא יהיה אסון לא יענש" ומדוע - "קם ליה בדרכה מיניה" שהחמור כולל בתוכו את הקל.

גדר יסוד הדין של "קם ליה בדרכה מיניה" הוא שכשלאדם יש חיוב של דבר חמור וחיוב של דבר קל והוא מתחייב בהם בבת אחת, די לו בחמור והוא איננו מקבל את העונש הקל - זהו "קם ליה בדרכה מיניה" - בחמור ממנו.

אבל מאיפה השורש הפנימי של יסוד הדבר ש"קם ליה בדרכה מיניה"? - ההגדרה הכוללת היא שכל קטן נכלל בעליון, בגדול ממנו, מה ש"קם ליה" - הוא עומד, "בדרכה מיניה" - בחיוב הגדול, והוא אינו עומד בחיוב הקטן זה לא דין שכשיש שני חיובים אנחנו אומרים שהוא חייב בחיוב הגדול החמור יותר והוא פטור מהחיוב הקטן - הקל, אלא הגדרת הדבר היא שהגדול - החמור כולל בתוכו את מציאות הקטן, זוהי ההגדרה של

מונח מיניה וביה בתוך הדברים - הוגדר שההגדרה של 'אסון' הוא הקטנת מציאות הדבר שגורם לו שאינו מתפשט אלא נשאר בצמצומו, במקום שהוא יהיה 'אין-סוף' שיהיה לו את המציאות של ההמשך, ה-ו' ו'ן' שהם הקטנה, הקטינו אותו והוא נעשה מציאות של קטן.

וכמו בדוגמא היסודית שהוזכר מדברי הראשונים איש - אישון, כלומר שהאישון הוא איש קטן, שבתוך האיש מונח שורש של עוד אדם קטן בתוכו - והדבר מתגלה באישון שבעין שנראה בו האדם העומד ממולו כאיש קטן.

אבל בעומק מה שמונח בדוגמא השורשית הזו שהזכירו הראשונים, שיש באדם שורש לעוד מישהו קטן שנמצא בתוכו, אלא שיש מה שזה מתראה באישון העין שמתראה בעין מי שעומד מולה, ויש מה שמונח בתוך האדם עוד אדם קטן שזה כח ההולדה אבל בשורשם הם אחד, [וזוה דייקא מתגלה במקום העיניים שזה מקום ה"סומא חשוב כמת" שמשורש ה"עני [-אותיות עין] חשוב כמת", וזהו היחס שיש כאן ל'בן אוני' שזהו האנינות על מת, הזכרנו במאמר המוסגר].

אבל מכל מקום הגדרת הדבר היא ששורש מציאות ה'קם ליה בדרכה מיניה' הוא מגדיר את הפנימיות של הדבר שהוולד הוא בכלל האם ואם הוולד הוא בכלל האם, א"כ כאן מונח השורש של הדבר שזה היפך של אסון, כי האסון הוא הקטנה שמגדירה שאין כאן מציאות של אם ושל וולד וממילא אין מציאות של

נכלל בשורש, הפרט נכלל בכלל, הקטן נכלל בגדול, הוולד כלול באמו שזהו הדין של "עובר ירך אמו" ואם הוא 'עובר ירך אמו' שהוא כלול באמו, מכח כך יש עומק השורש של "קם ליה בדרכה מיניה" - זה סוד הדבר.

תחילת תיקון האסון שמונח בדין קלב"מ עצמו

ומצד כך, להבין עמוק - אם זוהי ההגדרה של "קם ליה בדרכה מיניה", וכמו שנתחדד ילפינן את ההגדרה הזו דייקא מאם ובנה, א"כ כשנאמר כאן מיסוד הדין של 'קם ליה בדרכה מיניה' שיש כאן עונש על האסון שזה המיתה - והרי כידוע עד מאד, כל עונש אינו עונש כמנהג בשר ודם כפשוטו אלא העונש בא לתקן את הדבר, ונמצא שע"י דין של "קם ליה בדרכה מיניה" מונח כאן עומק של תיקון, בראשית הוגדר ש'קם ליה בדרכה מיניה' מגדיר את עצם הויית הדבר שהוולדות נכללים באם שזה יסוד הדין של "קם ליה בדרכה מיניה", אבל עצם זה שיש כאן דין של קם ליה בדרכה מיניה הוא גופא שורש תחילת התיקון.

ודאי, כפשוטו הרי כל המומתים כשמתקיים בהם דין מיתתם הם מתכפרים וגם כאן מי שהרג את אותה אשה מתכפר ע"י מיתתו, אבל בעומק, עצם הדין מתחילתו שאומר שיש לו דין "קם ליה בדרכה מיניה" שהוא חייב במיתה ופטור מממון - בעצם הדין עצמו מונח כאן תחילת נקודת התיקון.

ואיפה שורש התיקון, לפי מה שנתבאר זה

עדים או שאין התראה וכדומה, ה'בכח' נמצא כאן שהמעשה הוא מעשה המחייב ורק שהוא לא מחייב בפועל, על עצם המעשה יש 'בכח' לחייב רק שהמעשה הזה לא מחייב כי לא היה עדים או שלא היה התראה [-שבאה להבדיל בין שוגג למזיד].

מונח כאן א"כ, ב'קם ליה בדרכה מיניה' יסוד, וההגדרה בעומק - ש'קם ליה בדרכה מיניה' זה לא שבעליון כלול התחתון בפועל אלא שבעליון כלול התחתון בכח ולכן הוא פוטר אותו אפילו אם העליון אין בו את החיוב מיתה בפועל אלא הוא חייב מיתה בכח - ומגדירים - על אף שאין עדים ואין התראה וכדומה, זה לא שהוא חייב מיתה אלא הוא חייב מיתה בכח ולא חייב אותה בפועל.

וכדוגמא בעלמא - הגמ' אומרת שכל מלקות תחת מיתה עומדת, שבעצם הוא היה חייב מיתה אלא שפטרנו תורה בהלקאה פורתא, כלומר - מונח כאן חיוב של מיתה רק ב'בפועל' מלקים אותו וסגי ליה בכך, והיינו שב'בכח' הוא חייב מיתה וב'בפועל' הוא חייב מלקות, זה דוגמא שיש הבדל בחיוב בין החיוב בכח לחיוב בפועל.

ובאופן דידן שאין עדים ואין התראה שאעפ"כ יש דין של 'קם ליה בדרכה מיניה' - ה'בכח' של המעשה הוא מחייב מיתה, וב'פועל' של המעשה כמובן, הוא לא חייב מיתה.

וה'קם ליה בדרכה מיניה' לא נאמר מצד ב באופן שהחיוב החמור הוא חיוב מיתה.

המשך, וכמו שחודד בראשית הדברים שזהו ה"ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה" שזה לא שהם נגפו אשה לעצמה והם נגפו וולדות לעצמם שהם שני דברים נבדלים כי ביסוד הדין שנאמר כאן שהוא נאמר באופן של 'אשה הרה ויצאו ילדיה' ויהיה אסון באשה - מונח כאן שעקרו את שורש הולדות שבה, זה הגדרת ה"נגפו אשה הרה ויצאו ילדיה".

וא"כ, כאשר מתגלה דין של 'קם ליה בדרכה מיניה' - שזה מגדיר שהקטן נמצא בכלל הגדול, הוא ההיפך הגמור של הפקעת האשה שהיא הכח המוליד, נמצא שבעצם הדין עצמו של 'קם ליה בדרכה מיניה' מונח כבר תחילת נקודת התיקון.

עומק דין קלב"מ אף בלא מיתה בפועל - תחתון הכלול בעליון 'בכח'

כפשוטו, בזה שהוא מתחייב על האשה, החיוב שחל עליו כולל גם את החיוב הקל, אבל הרי יתר על כן כמו שדורשת הגמ', הדין של 'קם ליה בדרכה מיניה' הוא לאו דוקא באופן שהוא חייב מיתה בפועל כשהוא עשה את העבירה באופן שיש עדים והתראה אלא כל שהמעשה הוא מעשה שמחייב מיתה הוא כבר פוטר אפילו אם בפועל אין בו מציאות של מיתה.

כלומר - מי שחל עליו חיוב מיתה, הרי שהוא נתחייב בפועל, אבל מי שעשה מעשה שאפשר להתחייב בו אבל אין א על אף ברור שקם ליה בדרכה מיניה יכול להיות גם באופן הזה.

הנקרא אסון.

ההגדרה של הפקעת ההתפשטות במה שמציאות התחתון אינו יכול לצאת מהעליון - ב'פועל' בודאי שהוא אינו יוצא, אבל הגדרת האסון בעומק היא שמפקיעים את ה'בכח' של מציאות ההולדה.

זה עומק דברי רבותינו הידועים שכאשר רחל ילדה את בנימין שאז - "ויהי בצאת נפשה כי מתה", אז כפשוטו, רחל היתה מקשה לילד ומקשה לילד היא מסוכנת כמו שמבואר בסוגיא בב"ק ובעוד סוגיות, אבל מבואר בדברי רבותינו שהגדרת השורש של מציאות מיתתה הוא שבנימין נטל את שורש כח חיותה של רחל, הוא קיבל את שורש כח חיותה של רחל וממילא הוא קיבל גם את שורש כח ההולדה שבה, שבנימין קיבל את כולו וממילא היא לא יכלה יותר להוליד.

ובעומק ההגדרה היא - שזה חוזר למה שאמרה רחל על עצמה "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" ולכן כשבנימין נוטל ממנה את כל כח ההולדה שבה והיא איננה יכולה כבר להוליד, מתקיים בה "ואם אין מתה אנכי".

זהרי כמו שאומרים חז"ל שמה שמתה רחל בדרך זה מכח מה שהיא התקללה במעשה של התרפים עם אביה לכן ככל סדר הדברים, מקללתו של יעקב אבינו, והגדרת הדבר הוא ששורש המיתה שמתגלה ברחל כפי שחודד זה לא מיתה רק מכח לידת בנימין עצמו אלא זה מיתה

ה'פועל' של העונש העליון אלא הוא נאמר מצד הכח של העונש העליון שהוא כולל בתוכו את העונש התחתון, והגדרת הדבר כמו שנתחדד - כי מה שהתחתון כלול בעליון, הוא לא כלול בו ב'פועל'.

מה שבן כלול במח האב, הוא כלול בו באופן של טיפה והיינו שהוא כלול בו באופן של 'בכח' ולא באופן של 'בפועל', וכן מה שבן כלול במציאות האם שיש לו דין של 'עובר ירך אמו' ואין לו דין של ילוד גמור והדוגמא הבהירה לכך שהרי מי שהורג עוברים אף שזה איסור מיתה אבל בפועל אינו חייב מיתה כמו שמבואר בסוגיא בסנהדרין, וא"כ הגדרת הדבר היא שהוא עדיין לא חי בפועל גמור אלא הוא 'בכח' של חי, הוא כלול באם במציאות של 'בכח', כמובן שבתוך גדרי ה'בכח', אצל אביו זה בגדר 'כח כחו' ואצל אמו זה בגדר 'כחו', אבל הגדרת הדבר בעומקם של דברים - 'קם ליה בדרכה מיניה' הוא מצד מה שהתחתון כלול בעליון במציאות ה'בכח' שבו, זוהי ההגדרה של קם ליה בדרכה מיניה.

עומק האסון - הפקעת ה'בכח' של מציאות ההתפשטות

ומהו היחס של ה'אסון' לפי"ז? - מחדדים - הוגדר שאסון היינו שיש 'אין-סוף' וה- ון זה ההקטנה שלו שהוא מוקטן שאם מפקיעים את מציאות ההתפשטות זהו

ג ועכו"ם שהורג, זה משהו אחר.

ד כדוגמא בעלמא של המושגים כחו וכח כחו של הסוגיא דצורות.

עליו ע"י בי"ד בכל מיתה בידי אדם מגדיר שיש כאן שורש של מיתה בפועל, והיינו כמובן, שבתוך ה'בפועל' עצמו של מיתה בידי אדם יש את ה'בכח' של ה'בפועל' ואת ה'בפועל' שב'בפועל'.

במיתה בידי שמים, כל ההגדרה שלה היא מיתה 'בכח' שהרי אין כאן מיתה 'בפועל' כיון שהמיתה היא בידי שמים, ב'בכח' זה נמצא בשמים אבל ב'בפועל' בארץ, הוא לא חייב מיתה ואין 'פועל' לאותו מציאות של מיתה, זה הגדרת מיתה בידי שמים.

וכשנאמר יסוד של דין שכמו שמיתה בידי אדם פוטרת שזהו ה'אסון בידי אדם' שפוטר, כך אסון בידי שמים פוטר שזה הילפותא של אסון - אסון לגזירה שוה, מה שאסון בידי שמים פוטר זהו יסוד הדבר ששורש הפטור שבאסון הוא ב'בכח' ולא ב'בפועל'.

מקודם הגדרנו את זה אפילו לענין מיתה בידי אדם ע"י בי"ד לענין שלא צריך שיהא עדים והתראה, אבל שם עדיין יש כאן מעשה של חיוב בי"ד, מעשה שבעצם הוא מחייב בבי"ד מיתה ורק שחסר את העדים והתראה או שחסר בכוונה וכן ע"ז הדרך, אבל מיתה בידי שמים, מצד אחד יש שמה מיתה וא"כ זה 'בפועל' אבל זה 'בפועל' של ה'בכח' העליון.

הגדרנו - יש 'כח' ויש 'פועל', ויש 'כח' שבפועל' ו'פועל' שבפועל' וכמו כן יש 'כח' שבכח' ו'פועל' שבכח', במיתה בידי אדם כשהוא כבר נהרג זה 'פועל' שבפועל', כשהוא נתחייב מיתה בבי"ד זה 'כח' שבפועל', וכשהוא מתחייב במיתה בידי

מחמת שכח ההולדה שלה ניתן לבנימין והיא כבר איננה יכולה להוליד.

כלומר - לא ששורש מיתתה הוא במה שב'בפועל' היא איננה מולידה, אלא שורש מיתתה של רחל הוא ממה שב'בכח' שבה היא איננה יכולה להוליד, זוהי מיתתה של רחל.

וזה עומק ההגדרה של קם ליה בדרכה מיניה שהפטור שלו הוא לא רק אם יש חיוב בפועל אלא גם אם הוא בכח.

הגדרת פטור קלב"מ במיתה בידי שמים

וזה עומק הדרשא שהזכרנו לחד מ"ד, שכשם שמיתה בידי אדם פוטרת כך מיתה בידי שמים פוטרת, וכמו שהוזכר בראשית הדברים הילפותא היא אסון אסון בגזירה שוה, שילפינן מהקרא של 'ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה', שהוא אסון בידי אדם למה שנאמר בבנימין 'פן יקראנו אסון' שהוא אסון בידי שמים, שכמו שמיתה בידי אדם פוטרת כך גם מיתה בידי שמים פוטרת.

והדוגמא הבהירה לכך - אדם שחייב מיתה בידי אדם שנפסק עליו ע"י בית דין שהוא חייב מיתה, מכח כך יש דין שמי שהורג אותו 'גברא קטילא קטל' בבחינת 'כל העומד להישרף כשרוף דמי' כך, כל העומד לההרג כהרוג דמי' וכל שהוא חייב מיתה הרי הוא בבחינת 'גברא קטילא' וההורגו - 'גברא קטילא קטל', והיינו שאפילו שעדיין אין אצלו את המיתה בפועל אבל החיוב מיתה שיש

במציאות הבריאה, ה'פועל' של כל דבר הוא נקרא טבע והנס תמיד נמצא 'בכח' אלא שלפעמים הוא יוצא לפועל.

בגדרי תורה נאמר שאין סומכין על הנס כי סומכים על מה שהוא בבחינת 'בפועל' ולא סומכים על דבר שהוא 'בכח' - שמא הוא יצא לפועל, שמא הוא לא יצא לפועל.

זהו או-נס, או שיהיה נס או שלא יהיה נס.

הנס הוא כח גמור לא פחות ממה שהטבע הוא כח גמור, זה פשוט וברור, וא"כ מה ההבדל בין הגדרת הטבע להגדרת הנס? - בהגדרה החיצונית הטבע הוא כח מתמיד והנס זה הנהגה לפרקים - וודאי שההגדרה הזו נכונה.

אבל בלשון אחרת לפי מה שהוזכר - ההבדל בין הנהגת הטבע להנהגת הנס שהנהגת הטבע היא הנהגה של בפועל שרק לעתים רחוקות היא חוזרת ל'בכח' אבל יסודה ומהותה הוא 'בפועל', משא"כ הנהגת הנס יסודה היא 'בכח' ולא 'בפועל'.

וא"כ, הנהגת הטבע היא בפועל ורק לפעמים היא חוזרת ל'בכח' כשיש נס, והנהגת הנס היא 'בכח' ולפעמים היא יורדת ל'פועל' אבל מוגדר כאן ביחס למעיקרא, מה המצב הראשוני של הנהגת הנס ומה המצב הראשוני של הנהגת הטבע, המצב הראשוני של הנהגת הטבע הוא 'פועל' והמצב הראשוני של הנהגת הנס הוא 'בכח'.

זהו בעומק ההגדרה של או-נס שבאסון כמו שהוזכר, כי כל ההגדרה של 'אסון'

שמים ומת מכחה הרי זה 'פועל שבכח'.

וא"כ להך מ"ד שפוטר גם מיתה בידי שמים היינו שגם ה'בכח' של הדבר יש בו כח של פטור, זהו הכח של 'קם ליה בדרכה מיניה' בשורש יותר דק, בשורש יותר עליון.

כי כל היסוד של 'קם ליה בדרכה מיניה' כמו שנתחדד, יסודו הוא ב'בכח' ואין יסודו ב'בפועל', אלא שיש מדרגות ב'בכח' וע"ז נחלקו חכמים מה שיעור הדבר כמו שנתחדד.

או-נס - האסון מצד התיקון

זה עומק הגדרת מציאות האסון, כביכול בדקי דקות, קודם שנברא העולם הרי כביכול הקב"ה היה יכול לברוא את העולם כשירצה - "מי יאמר לך מה תפעל", מי מעכב בעדו, וא"כ ב'בכח' העולם יכל להיבראות תמיד וב'בפועל' הוא נברא מתי שהוא נברא כמו שסידרו רבותינו את גדרי הדברים בדקותם.

ומצד כך, ב'בכח' מונח שכביכול ב'אין-סוף' יש אפשרות לברוא את הנבראים - ומדגישים עכשיו - האסון מצד נקודת התיקון, לא מצד נקודת הקלקול, הוא אותיות או-נס האותיות אסון מתחלפות לאו-נס, וכמובן - יש 'אונס ומפתה' מצד נקודת הקלקול, אבל מצד נקודת התיקון כח התיקון של האסון הוא במדרגת הנס העליון.

ומהו נס? - ברור ופשוט הדבר, יש טבע ויש נס שהם שתי כוחות שהקב"ה חקק

הדברים שנתבאר שב'ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה' מונח עקירת ה'בכח' שמתגלה בנבראים.

כשמצופים בנבראים את ה'בכח' ל'בפועל', מכח כך אפשר להתנגד גם ל'בכח', אבל כשדבקים ב'בכח בעצם' - [מדגישים את הלשון], כשדבקים ב'בכח בעצם' שזה - הוא יתברך שמו ואין בלתו, לא שייך שיהיה מציאות של התנגדות.

וכאן שורש מציאות תיקון האסון דקדושה.

התכללות הנבראים בנורא - מכח דין קם ליה בדרכה מיניה'

דבקות שלימה בו יתברך שמו זה דין של "קם ליה בדרכה מיניה", זה סוד הביטול שהתחתון בטל לעליון.

הרי ה'קם ליה בדרכה מיניה' נאמר בעונשין אבל בשכר כביכול, הקב"ה משלם על הכלל ומשלם על הפרט, משלם על הגדול ומשלם על הקטן ואין בזה דין של 'קם ליה בדרכה מיניה'.

אבל בעומק, השכר הכי גמור הוא ה'קם ליה בדרכה מיניה', מה שהקטן נכלל בגדול, מה שהתחתון נכלל בעליון זה עומק כל השכר שבבריאה, 'קם ליה - בדרכה מיניה'.

ה'קם ליה בדרכה מיניה' מצד מהלכי התיקון הוא מה שהאדם דבק ב'בכח' של העליון שזה הוא יתברך שמו - 'אין סוף'.

וזה התיקון לאסון.

יסודו הוא ב'בכח' שזה כל עומק הדברים שנתבאר בבחינת ה'קם ליה בדרכה מיניה' שהתחתון כלול ב'בכח' שבעליון.

ולכן מצד המהלך העליון הגדרת האסון הוא מה שנמצא ב'בכח' של כל דבר שזהו האו-נס, זה עומק נקודת האסון במדרגת הקדושה.

דביקות ב'בכח' - הצלה מהאסון

ולפי זה, מי ניצול מן האסון? - מי שדבק ב'בפועל', חל עליו האסון אבל מי שדבק ב'בכח' הוא יכול להינצל ממציאות האסון, מי שנמצא בתפיסה של 'פועל' א"כ הוא נמצא בדרך ואז, יש חשש של סכנה כמו שהוזכר בראשית הדברים, אבל מי שדבק ב'בכח' של כל דבר, ב'בכח' יש לו את שורש החיבור, שורש התפיסה הפנימית שב'בכח' כלול כל מה שעתיד להיות וע"י כן הוא דבק בו יתברך שמו שהוא 'אין סוף' שהוא התיקון של האסון.

בנבראים אפשר להתנגד לדבר שנמצא ב'בפועל' שבו, זה עיקר נקודת ההתנגדות אבל כשדבקים ב'בכח' הגמור - הוא יתברך שמו ואין בלתו שהוא שורש כל מציאות הנבראים שכביכול כולם נמצאים אצלו ב'בכח' וכשהוא ברא אותם הוא ברא אותם ב'פועל', ההידבקות במה שנמצא בכח הוא שורש ההתגברות על כל מציאות של אסון.

רק נחدد ונאמר, בנבראים עצמם יש ב'פועל' ו'בכח' וכמובן אפשר להתנגד ל'בפועל' - שזה עיקר ההתנגדות אבל גם יש התנגדות ל'בכח' שזה כל מהלך

תקציר מהשיעור:

[מתברר כאן בשיעור הגדרים של מדרגת ה'בכח' ביחס ל'בפועל' כפי שמתגלה בכל הקומה משורש השורשים ב'אין-סוף' ועד סוגיות הש"ס בפרטי דינים שמופיע בהם היחס של 'בכח', ובפרט בסוגיא של 'קם ליה בדרכה מיניה'].

א. הבורא ית"ש הוא 'אין-סוף' והנבראים הם בעלי גבול, אבל מכח 'ניצוץ בורא בנברא' מתגלה באדם בכח ההולדה שבו שעל אף ש'סוף אדם למיתה', ע"י ה'מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", יש ניצוץ מסויים שאין לו סוף.

ב. בשורש השורשים, מציאות האסון היא כביכול כלפי ה'אין-סוף' ב"ה ע"י צמצום האין-סוף, הפיכת הבלתי בעל גבול כביכול לגבול, לקטן - שזהו ההקטנה של ה-ון שבאסון, ומצד כך זהו גם גילוי האסון בבשר ודם שנאמר בתורה 'ואם אסון יהיה' בפרשה של "ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה" כי מונח באסון כאן, המתת האשה באופן של 'אשה הרה' שזהו הקטנת מציאות ה'אין-סוף' שמונח בכח ההולדה שלה. ובהקבלה לכך, החשש של 'וקראהו אסון בדרך' שנאמר בבנימין הוא מכח שרחל מתה בדרך ע"י 'ותקש בלדתה' - שמצד מה שהיא 'עיקרו של בית' היה צריך שיתקיים בה "אין אשה אלא לבנים" ע"י כח ההולדה, אבל ע"י האסון נעשה כביכול הפסקה שה'אם המולדת' מתה.

ג. בדין של "קם ליה בדרכה מיניה" שלומדים מקרא ד'ונגפו אשה הרה' ש'אם לא יהיה אסון לא יענש' - אין

הסברנו את מהלך הקלקול ואת שורש תחילת תיקון בדין 'קם ליה בדרכה מיניה' אבל שלימות התיקון בדין 'קם ליה בדרכה מיניה' היא התכללות הנברא בבורא, זה עומק ההגדרה של 'קם ליה בדרכה מיניה'.

האור הזה מאיר את שלימות הדבר שנכללים בו יתברך שמו ומצד כך זה לא 'אסון' כפשוטו שמקטינים את ה'אין-סוף' אלא כח הגבול שנמצא ב'בלתי בעל גבול' הוא נקרא 'אסון' ודין 'קם ליה בדרכה מיניה' כולל את התחתון בעליון.

כמוכן הדברים הם עדינים ודקים כשלעצמם, אבל התפיסה השורשית של 'אסון דקדושה' - מכח הדין של קם ליה בדרכה מיניה' כל הנבראים כולם כלולים כביכול במציאותו יתברך שמו.



שאלה מהשומעים: האם למעשה, יש איזה עבודה מעשית שמכחה האדם חי גם 'בכח' וגם 'בפועל'?

תשובה זה נקרא מצוות וזה נקרא תורה, תורה ומצוות - חכמה זה כח-מה, בהגדרה הכוללת ממש - חיות בתורה זה נקרא לחיות ב'בכח' חיות במצוות זה נקרא לחיות ב'בפועל', וכמוכן שאפשר להרחיב את הדברים אבל בשורשים של ההגדרות, זה ההגדרה הכוללת - תורה זה 'בכח' ומצוות זה 'בפועל'.

ל'בפועל' שבהם, וכשמצרפים בנבראים את ה'בכח' ל'בפועל' אפשר להתנגד גם ל'בכח' שזה עקירת ה'בכח' שמתגלה ב'ונגפו אשה הרה'.

ז. אבל ביסוד הדבר שמתגלה בדין 'קם ליה בדרכה מיניה' שהתחתון כלול בעליון דווקא באופן של 'בכח' מונח תחילת התיקון לאסון כיון שע"י הדביקות ב'בכח' של כל דבר יש את שורש התפיסה שב'בכח' כלול הכל, וזה האו-נס שבאסון כיון שמדרגת הנס היא מדרגת 'בכח' ומצד הבפועל מתגלה האו שיתכן שהוא לא יצא לפועל.

ח. קודם שנברא העולם בפועל מתי שהוא נברא, הקב"ה ברצותו היה יכול לבורא את העולם תמיד, ומצד כך מה שמונח כביכול ב'אין-סוף' האפשרות לברוא נבראים זה שורש התפיסה הפנימית שהוא יתברך שמו הוא 'בכח' בעצם שבו כלול כל מה שעתידי להיות, וזה מאיר שביחס ל'אין סוף' ה-ון שבאסון זה לא הקטנה אלא זהו כח הגבול שנמצא בבילתי בעל גבול.

ט. כפשוטו אין דין קלב"מ רק בעונשין אבל בשכר הקב"ה משלם על הגדול ועל הקטן, אבל בעומק כל השכר שבבריאה הוא ה'קם ליה בדרכה מיניה' - מה שהאדם דבק ב'בכח' של העליון, התכללות הנברא בבורא, וזהו התפיסה השורשית של 'אסון דקדושה' שמכח דין קם ליה בדרכה מיניה כל הנבראים כלולים כביכול במציאותו ית"ש.

הגדר שכשיש ב' חיובים, הוא חייב בחיוב הגדול ונפטר מהחיוב הקטן, אלא ש'קם ליה' [הוא עומד] 'בדרכה מיניה' [בגדול ממנו], שהחיוב הקטן נכלל בגדול ולכן מקור הילפותא הוא מאופן של 'עובר ירך אמו' שכלול באמו, כי שם השורש של קלב"מ בעצם, שבמיתת האם כלול מיתת הוולדות.

ד. יסוד הדבר שהתחתון כלול בעליון הוא לא באופן של 'בפועל' אלא באופן של 'בכח' ומצד כך, מה שהבן, העובר כלול באם הוא במציאות של 'בכח' ולכן אין לו גדר של 'חי בפועל' אלא הוא 'בכח' של חי וההורגו אינו חייב מיתה בפועל, ובהקבלה לכך, כל קלב"מ אין יסודו במה שמתקיים בו העונש החמור בפועל אלא במה שהוא מתחייב מיתה בב"ד שהוא השורש של המיתה בפועל שמחשיב אותו 'גברא קטילא' משעת החיוב.

ה. כיון שיסוד הפטור של קלב"מ הוא ה'בכח' לכן גם באופן שאינו מתחייב מיתה בפועל כגון שאין עדים וכו', כל שהמעשה הוא מעשה שמחייב מיתה, האדם מוגדר 'חייב מיתה בכח' לענין שכלול בו 'בכח' העונש התחתון, ויתר על כן שגם מיתה בידי שמים שכל הגדרת המיתה היא 'מיתה בכח' ס"ל לחד מ"ד דאמרינן קלב"מ.

ו. הקב"ה ברא את הנבראים בפועל, ומי שנמצא בתפיסה של 'בפועל' הוא נמצא בדרך בבחינת רחל שכל מציאותה היא בדרך ויש חשש מאסון, ומצד כך מה שיתכן התנגדות לנבראים זה בעיקר

סוגיות מחשבה

אברהם

ב"ק, צב, ע"א - א"ל רבא לרבה בר מרי,
מנא הא מילתא דאמור רבנן, כל המבקש
רחמים על חבריו והוא צריך לאותו דבר
הוא נענה תחלה וכו', ויתפלל אברהם אל
האלקים וירפא אלקים את אבימלך
ואת אשתו ואמהותיו (בראשית, כ, יז).
וכתיב (שם, כא, א) וה'פקד את שרה
כאשר אמר וגו', כאשר אמר אברהם
אל אבימלך.

וכתב המהר"ל על אתר, וז"ל, כי
לעולם הוא קרוב יותר אל בקשתו,
עכ"ל. ואיתא במאור עינים (נשא)
וז"ל, אמר הבעש"ט נבג"מ, על מאמר
רבתינו ז"ל שהמתפלל על חבריו
הוא נענה תחלה, וצריך להבין למה
נענה דוקא בתחילה, אבל הענין הוא,
שהמתפלל על חבריו הוא צריך להעלות
הגבורות והדינים לשורשם כנ"ל, וא"כ
הרי המתפלל הוא שם תחילה (והיינו כמ"ש
שתפלה הם דברים העומדים ברומו של עולם, והיינו
שהמתפלל עצמו עולה לרומו של עולם וממשיך
משם השפע, והבן), ואח"כ ממשיך על החולה
ג"כ, ולכן הוא נענה תחילה, עכ"ל.

מחשבה

סוגיות במחשבה

אברהם

בלבביפדיה מחשבה

גבול

מילון ערכים בארמית

אדריכא

שהתפלל עליו ישועה מאתו ית' "מוכרח" אור הישועה הלז לירד דרך הצינורות ממקור הברכות עד שורש נשמת זה המתפלל כי הוא המשיכו, וא"א להמשיך כי אם תחלה לשורש נשמתו, ואח"כ תרד הישועה לאיש אשר התפלל עליו דרך הצינורות היורדים מנשמה לנשמה, כי כל נשמות ישראל הם אחד ומתאחדים בצינורות ידועים, וממילא כאשר הוא צריך לאותו דבר, הרי תחלה בא הישועה לשורש נשמתו ותיכף הוא נענה תחלה, כי הגיע אור הישועה מדבר זה לשורשו ואח"כ תוכל ג"כ להתמשך לחבירו, עכ"ל.

זכדברי הבעש"ט הידועים
 (בעש"ט, תולדות, אות ח') וז"ל, כל העולם ניזון "בשביל" חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין (ברכות, יז, ע"ב), דר"ל בשביל, דהיינו שהוא עושה (ונעשה) צינור ושביל להמשיך לכל העולם, עכ"ל.

וביתר פרטות ביאר בבאר מים חיים (לך לך) וז"ל, כי נודע ענין התפלה שהוא חיבור וקישור (מלשון צמיד פתיל) אורות ומידות עליונים, וכל המתפלל בעד חבירו, צריך לראות מקודם לתקן שם בשמי השמים יחוד וזווג המדות זה אל זה, ואז יוכל להמשיך הברכה מחי העולמים ב"ה אל המדות העליונות, כי כל עוד שאין המדות בשלמותן ביחוד הגמור, לא תרד הברכה אליהם, כי אין הברכה שורה אלא על דבר השלם. וכשהוא מיחדן בכל תפלתו, מוריד שפע ורחמים וברכה אל המדות העליונות, ומשם אל "שורש נשמתו נשמת המתפלל ההוא", ומאיתו תושפע הברכה לשורש נשמת חבירו המתפלל בעדו ע"י הצינורות הידועים, כי כל נשמת ישראל בשורשם אחד הם אחדות גמור. ונמצא שכאשר הוא צריך לאותו דבר, ודאי הקרוב קרוב קודם, להתברך הוא בברכה אשר המשיך לשורש נשמתו, ואח"כ תושפע לנפש המתפלל בעדו, וע"כ הוא נענה תחילה, והבן, עכ"ל. וכן כתב להלן (תרומה) וז"ל, הנה כאשר יפעל בתפלתו וימשיך לזה

בלבביפדיה מחשבה אות ג' - גבול

בס"ד ממשיכים את שורשי הג' ב',
אנו עוסקים כעת בשורש ג' ב'ל' שהוא
מלשון גבול ומלשון גיבול, וכמובן
ששורשם אחד.

אדם הראשון - הגבול של הבריאה

המהלך של המדרגה שתחתיה. וכך גם בהשתלשלות מתתא לעילא היכן שמסתיימת המדרגה התחתונה מתחילה המדרגה העליונה.

א"כ הגבול הוא עצם מדרגת הנבראים, ובזה הם נבדלים מהאין סוף כביכול. האין סוף היה קודם לכן, ובנבראים התחדש מציאות הגבול, נמצא שכל חידוש הבריאה אינה אלא מציאות של גבול.

ידוע לשון חז"ל שבורא העולם ברא את האדם ממים ועפר. נאמר בלשון הפסוק (בראשית ב ז) "וייצר את האדם עפר מן האדמה", ומהיכן היה מים? "ואד יעלה מן הארץ" (שם ב ו) האד שעלה מלמטה הוא המים. בלשון הירושלמי זה מוגדר שהמים שעלו מן השיתין הם אלו המים שמהם נוצר האדם, ובלשון חז"ל שם בירושלמי גיבל את עפרו במים הללו, כלומר כל יצירת האדם היה במלאכת מגבל. הדוגמה השורשית של מלאכת מגבל במלאכות שבת זה עשיית עיסה, עיסה נעשית על ידי מים וקמח, העירוב של המים והקמח

נפתח בקצרה ממש ביסודות בדברי רבותינו. כידוע הוא יתברך שמו נקרא בלשון רבותינו 'אין סוף', כלומר ישנם שני סוגי מציאויות, יש סוף ויש אין סוף, הוא יתברך שמו אין סוף, והנבראים הם בעלי סוף. הסוף של כל דבר נקרא הגבול שבו, כוח הגבול הוא הסוף. כמו שכבר הוזכר לעיל גבול הוא מאותו לשון של גב, לפי שהגב הוא הגבול של הגוף, הפנים פונים לזולתו, אבל הגב איננו עומד להתחבר לזולתו אז הוא הגבול של מציאות צורת אדם.

ובהגבלה לכך לכל נברא ונברא יש את הגב שלו, את הגבול שלו, שם הסוף שבו ושם גבולו. וא"כ בשורש השורשים כולם עצם תחילת הבריאה היא גילוי של כוח הגבול הכללי, ולאחר מכן בכל פרט ופרט בנבראים יש מציאות של גבול, כל נברא ונברא לפי מדרגתו. בעומק על שם כן המדרגה נקראת מדרגה מלשון 'גדר', המדרגה העליונה נמשכת עד המדרגה הבאה, שם הוא הגבול, ומכאן ואילך מתחיל

תשובה: כיון שהגבול שלהם יסודם הוא בחלק מצורת האדם אז הוא ציור שלם של כל הגבולים ביחד, הוא לא גבול פרטי של דבר מסוים, הוא הגבול של כולם. בהגדרה כוללת מי שהוא אחרון הוא הגבול של כולם, כי כולם נבראו לפניו אז הוא הגבול שלהם, בהגדרה הפנימית כולם כלולים בו והוא צורת הגבול המהותית לא רק מצד סדר הזמנים, אלא הוא צורת הגבול המהותית של כל סדר הבריאה, זה צורת אדם בשורש יצירתו].

א"כ יצירת האדם שנעשה במלאכת מגבל כמו שהוזכר השתא היא בעצם שורש הגבול שמתגלה בכל דבר. בלשון אחרת מה שהאדם הראשון קרא שמות לכולם [בדקות זה לא לכולם ממש, לדגים אולי לא וכדומה, עיין בדברי רבותינו, אמנם כהגדרה כוללת הוא קרא שמות לכולם], הוא בא להגדיר מהו הגבול של כל בריאה, עד כאן הוא מתפשט ולשם הוא לא מגיע. זה הגדרה בעומק מה הוא 'שם', שם הגדרתו שהוא לא מתפשט לשם, דבר שמתפשט לשם נקרא בערכנו 'שמים', אבל דבר שאינו מתפשט לשם בערכנו זה השם שלו, וא"כ באדם הראשון מונחים כל שורשי מציאות הגבול כמו שנתבאר.

הוא הנקרא מלאכת מגבל, וזה שורש דלש ובעומק מלאכת בונה, אבל מ"מ זהו השורש של מציאות יצירת האדם, 'שגיבל את עפרו'.

ברור לכל בר דעת שהגדרת הדבר הוא שבשורש יצירת האדם היה פעולה של מגבל, כלומר כוח ה'גבול' נגלה ביסודו ביצירת האדם, על אף שבודאי כל הנבראים כולם הם בעלי גבול, אבל הגילוי של פעולת הגבול הוא פעולת המגבל. מיד נחدد בס"ד מה הוא מגבל, אבל פעולת הגבול שנעשית ע"י המגבל היא גופא שורש יצירתו של האדם.

וטעם הדבר הוא כי כידוע צורת האדם כוללת בתוכה את כל הנבראים כולם, וא"כ הוא הגבול של כל הנבראים כולם. בהגדרה חיצונית יותר "אחור וקדם צרתני" אחור למעשה בראשית, האדם נברא האחרון במעשה בראשית, הוא הגבול של מעשה בראשית. צורת בנינו היא על ידי פעולת מגבל, וזמן יצירתו אחרון למעשה בראשית, הרי שמונח בו התפיסה של הסוף, התפיסה שנקראת גבול, הוא הגבול של כל מעשה בראשית.

[שאלה: בגלל שהוא אחרון למעשה בראשית אז לכאורה כל הנבראים שלפניו לא היה להם גבול?

ג' ביאורים בשורש המושג גיבול

אבל כיון שלא נאמר באדם להדיא לשון של גבול אלא לשון של גיבול,

כל גבול כמובן הוא משורש הג'ב' שבו אנו עוסקים עכשיו, ובעזר ה' נגיע בהמשך לצירוף הנוסף שהוא גבורה - גבור, הגדרה של גיבור הוא דבר קשה, דבר רך כקנה זה היפך תקיף וחזק שהוא גיבור, רק דבר שהוא רך יכול להתרחב, בעומק זה מלשון מירוח, דבר נמרח ומתפשט, ר'ח' ור'כ' שווים כהגדרה כוללת ממש. אבל דבר שגיבלנו אותו יצרנו לו קושי, הקושי הוא שורש תפיסת הגבול בבחינת גבורה.

א"כ יש כאן שלושה הגדרות בעומק מלאכת מגבל - גבול, א. תפיסת הדבר שנעשה לו גבול והוא אינו מתפזר; ב. הצטמקות, הדבר מצטופף לתוך עצמו; ג. נעשה בדבר מציאות של גבורה, כלומר חוזק ותוקף, שהוא שורש מציאות הגבול.

ובעומק שורש הגבורה הוא שורש יצירת האדם, ומהמדרגה הזו גיבל את עפרו. ארבעה שמות הרי יש לו לאדם: אדם, איש, גבר ואנוש, מצד גיבל את עפרו הפך להיות שמו גבר מלשון גבורה, בעצם היצירה של הגיבול התחדש בו מציאות של גבור, ועל שם כן הוא נקרא גבר, משורש גבורה.

למדנו ששורש כל יצירת האדם אינו אלא מתפיסה הנקראת מגבל, הסברנו את הגבול שבמגבל, ואת הגבורה שבמגבל.

נפתח עכשיו את הסוגיא בס"ד מה הוא המושג שנקרא גיבול.

כללית כמו שהוזכר לערבב קמח ומים זה נקרא גיבול, מים וטיט שמערבבים אותם לעפר ג"כ הופכים להיות גדר של מגבל, כך בדברי הגמ' במסכת שבת ועוד, וא"כ מה היא היצירה של פעולת גיבול? כהגדרה פשוטה 'עפר' זה מלשון פירורים, טבעו של עפר להתפורר להתפזר, וזהו מאותו שורש של פר שהזכרנו פעמים רבות בקשר לפורים שהוא מלשון מתפורר - מתפזר, אבל כאשר מצרפים לעפר את המים הגיבול מצרף אותם יחד, ואומר התפארת ישראל שעל ידי כן הם מצטמקים יותר, הרי כל זמן שלא היה בו מים הרווח שהיה בין פירור לפירור היה גדול יותר, הגיבול מצופף את הדבר, מצרף אותו ומצמצם אותו. בזה התחדש גבול חדש לדבר, גיבול - גבול.

נתקדם לשלב נוסף, בהגדרה יותר מדויקת העפר לא היה בתפיסת הגבול, היה בו תפיסה של פיזור. ודאי שכל דבר יש לו גבולות, אבל צורתו הכללית של עפר היא פיזור, וברגע שנתנו מים לדבר וערבבנו את העפר עם המים כדוגמה השורשית שהוזכרה, נוצר מצב שהעפר לא מתפזר, יש לו גבולות.

בהגדרה שלישית, דבר רך טבעו להתפזר, דבר קשה בטבעו לעמוד.

כח הבריאה האין סופי וכח הגבול

בלשון יותר עמוקה, הנברא כפשוטו מהותו גבולית, אז הגבוליות צריכה להיות הכוח הראשון שלו, מדוע זה הכוח שני שבו? כי הבורא יתברך שמו הוא אין סוף, וכוח הפועל נמצא בנפעל, א"כ הפועל הוא אין סוף וגם בנפעל צריך להתגלות כוח אין סופי, ומכוח כך התגלה שהיה העולם מתפשט, כי כוח הפועל בנפעל. ולאחר מכן חידש הקב"ה כוח נוסף שנקרא גבול, כוח של גבול הוא גער בעולמו ואמר לעולמו די', זה שם ש-די שאמר לעולמו די'.

לפי זה בעומק הגדרת הדבר הוא שיש עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, בפשטות זה "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור" (בראשית א ג), "יהי רקיע" (שם ו), "תוצא הארץ" וכן על זה הדרך כל העשרה מאמרות שישנם, אבל לפי מה שהוזכר עכשיו ש-די שאמר לעולמו די', נמצא שעשרת המאמרות שבהם נברא העולם הם במה שהוא אמר די'.

כעת נברר היכן הדי' מתגלה במאמרות. במאמר הראשון נאמר בלשון הפסוק "ויאמר אלקים יהי אור", אמנם בגמ' (ראש השנה לב.) מובא ש"בראשית נמי מאמר הוא", מחלוקת חז"ל בזוה"ק ובגמ' בראש השנה, אבל מאמר שנאמר להדיא בלשון הפסוק הוא "ויאמר אלקים יהי אור". הוזכר פעמים רבות מאוד

אנו עוסקים כעת בעיקר בסוגיית הגבול, אבל מ"מ כל גבול מונח בו אופן של גבורה.

היסודות כבר הוזכרו בעבר, ונחזור עכשיו בקצרה לעניין סוגיא דידן. לשון הגמ' הידועה (חגיגה יב א) ש-די שאמר לעולמו די', מתחילה היה העולם מתפשט ומתרחב, עד שגער בעולמו ואמר לו די'. ההגדרה שמונחת כאן בדברי חז"ל היא שהכוח של כל דבר שנברא במהותו הוא רך, הוא מתפשט, גער בעולמו ואמר לעולמו די', כאן מונח הגבול הפרטי של כל דבר בבריאה. בכל דבר ודבר נתגלה הדי' הפרטי שלו, זה שורש הגבול הפרטי שנמצא בכל דבר. א"כ כוח הגבול שנמצא בכל דבר הוא לא הכוח הראשוני שלו אלא הכוח השני שלו, כי מתחלה היה העולם מתפשט, זה הכוח הראשוני, והכוח השני הוא גער בעולמו ואמר לעולמו די'.

בסדר האבות כידוע מאוד זה מוגדר שאברהם מידתו חסד, לדוגמה "יוקח נא מעט מים", טבע המים מים רכים, וטבעם מה הוא? להתפשט ולהתרחב, רחבה מני ים, ולאחר מכן תולדתו הוא יצחק אבינו - מידת הגבורה, זה עומק מקביל לדברי חז"ל שהזכרנו מתחילה "היה העולם מתפשט עד שגער בעולמו ואמר לעולמו די'". א"כ כל כוח הגבול שנמצא בבריאה הוא כוח שני והוא לא כוח ראשון.

זה דברים מפורשים ברבותינו ובפרט ברמח"ל בכמה מקומות בספריו, תפיסת הבריאה היא שהתחדש שאמר לעולמו די, זה לא שנתחדש בעלי גבול נבראים, אלא התחדש גבול למה שהיה קודם לכן. הכוח הבלתי גבולי נעלם ועל ידי כן מתגלה מציאות הגבול. זהו א"כ שורש מציאות הבריאה, ולכן בתכלית הבריאה כולה שהיא צורת אדם כמו שהוזכר שהיא כוללת את הכל מתגלה התפיסה הנקראת גבול מלשון גיבול.

א"כ יש כאן שני מהלכים, מהלך ראשון הוא מהלך של גבול ומהלך שני הוא מהלך של גיבול, והסברנו איפה מתגלה הגבול בגיבול. בעומק יותר איך יש דבר שבאמת נעשה בו מציאות של גבול? עד עכשיו הסברנו 'ש-די שאמר לעולמו די וגער בעולמו' ומכוח האמירה נעשה מציאות של גבול. בהגדרה פנימית יותר שני כוחות שכל אחד מנסה להתפשט ולהכחיש את השני יוצרים גבול אחד לשני, שני כתובים המכחישים זה את זה כל אחד מתפשט, וברגע שהם מתפשטים ונפגשים אחד עם השני מקום ההיפגשות שלהם הוא הגבול, או שאחד מהם גובר על השני שזה הגבורה, ואז הוא גם נעשה גבול, ולמי מביניהם נעשה הגבול? לחלש, למי שהצטמצם, היפך הגיבור חלש, הגיבור צמצם אותו. אבל אם שניהם עומדים בתוקפם אז מתגלה הגבול,

דברי הספר הבהיר ועוד, האור הוא לא בריאה חדשה, אלא "יהי אור" הוא ציווי לאור שהיה כבר להתפשט, אז בפשטות לפני שהוא אמר "יהי אור" האור לא התפשט, ועכשיו הוא התפשט, אבל באמת טבע האור מעצמו הוא להתפשט. "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", אין ויהי אלא לשון צער, זה הצער באור. צהר מלשון צהריים בה' הופך להיות בע' מלשון צער - צמצום, מיצרים זה מאותו שורש של גבול, ובהמשך ניגע באותו לשון של גבול שנאמר ביחס למצרים. א"כ בעומק המאמר הראשון שבו נברא העולם מתגלה בו ההיפך, שאמר לעולמו 'די', ב"יהי אור" מונח כח הגבול שנתחדש באור, הצמצום שהתגלה באור.

בלשון רבותינו כשהשמש בתוקפה אי אפשר להסתכל בה, מה עשה המאציל כביכול ע"מ שהנבראים יוכלו להתקיים? שמש מגן ה', הוא שם לה הסתרה וכיסוי. זהו אחד מהיסודות שהוזכרו בחב"ד מאות פעמים, "שמש ומגן ה' צבקות" (תהילים פד יב), וא"כ בעומק השורש של המאמר הראשון "ויאמר אלקים יהי אור" הוא שורש הצמצום, הוא שורש ל'אמר לעולמו די'. בעומק כל הכוחות שנמצאים אצלו ית' שמו כביכול היו קיימים תמיד, אלא מאי? הם היו בלתי גבוליים, לפי זה בעומק כל מה שנתחדש בבריאה זה "גער בעולמו ואמר לעולמו די".

של הדיבור שמצמצם את כוחותיו. ודאי שיש לו, אבל יש לו איזה שהוא נעלמות של אותו כוח של דיבור, וממילא כוחותיו פחות מוגבלים. כאן שורש הדין של כל דאלים גבר, אין לו את כוח הצמצום בגילוי השלם שלו שמתגלה מכוח העשרה מאמרות שבהם נברא העולם, אלא יש לו את הכוח היותר ראשוני שלפני אותו צמצום, לכן הוא גובר על מי שאינו אלם.

'כל דאלים גבר', אז אם הוא אלים השני אינו אלים, זה עומק ההגדרה של גבורה. בפשטות ההגדרה של גבורה זה דבר חזק שמי שבא כנגדו לא מצליח להכחישו, זוהי התפיסה האחת בגבורה, והתפיסה השנייה של הגבורה זה 'גבורות', גשמים יורדים בגבורות, זהו ריבוי של תוקף, של כוח. בעצם זה כמו כל דבר שיש בו חיוב ושלילה שישנם שני צדדים מי יגבר, ומה שהסברנו עכשיו זהו בבחינת אלם מריבוי תוקף של כוח.

כל אחד עצר את השני בגבול שהוא עצר אותו.

אם אחד מהם גובר בבחינת "כל דאלים גבר" מכוח הגבורה הוא גובר, "כל דאלים גבר", אז נעשה בו מציאות של התפשטות. בעומק מה זה כל ד'אלים' גבר, בפשטות אלים הוא מלשון חוזק ותוקף, אבל למה אלים נקרא אלים? הרי אלים בלשון תורה בלשון הקודש משמש לשתי לשונות, או אלים כמו שהזכרנו כל דאלים מלשון חוזק, כך זה בלשון ארמית בעיקר; והוא גם משמש מלשון "מי שם פה לאדם אלם וגו'" (שמות ד יא), כלומר מי שאינו מדבר, זה האלם שנמצא בשם אלקים כידוע בכוח הגבורה.

למה מי שאינו מדבר הופך למציאות שהוא יותר תקיף? לפי מה שהזכרנו קודם לכן זה ברור, הרי כל דבר בשרשו היה מתפשט עד אין סוף, מי גרם לו שהוא יצטמצם? האמירה - הדיבור, נמצא שמי שהוא אלם אין לו את עיקר הגילוי של הצמצום,

גיבול מלשון צירוף וחיבור

וכוח נוסף באמצע, גיבל מלשון 'ג'- בל', כל מלשון בלל - חיבר - צירף, בלל ג' כוחות, גיבל שני כוחות וחיבב להיות עוד כוח אמצעי. הזכרנו פעמים רבות את דברי הראב"ד שזהו גם השורש של 'לש' מלשון 'שלש', שני כוחות וכוח אמצע שמחברם.

מכל מקום א"כ נתבאר ששורש כוח ה'גבל' הוא שנעשה מציאות של גבול, הזכרנו כפשוטו שאמר לעולמו די, זה כוח שנעשה בו מציאות של גבול. אבל בעומק 'גיבל' כל יסודו בנוי על שני כוחות, אין גיבול עם כוח אחד. בעומק הוא בנוי משני כוחות

גובר הוא מזיז את הגבול להיכן שהוא גבר. אבל אם הם הגיעו לעמק השווה לקבוע את הגבול באמצע זה נקרא גבול של שלום.

שני כוחות שכל אחד מגביל את השני ויש הסכמה להגבלה הזו, זה עומק ההבחנה הנקראת מדרגה של 'לש דתיקון', ובצד התיקון זה 'של' משורש המילה שלום, זה הגבול עצמי של מציאות החיבור של שניהם שהופך להיות מציאות של שלום, וזה עומק המלאכה הפנימית שנקראת גיבול, לגבל את הדבר.

עיקר הגיבול כמו שהוזכר הוא במדרגת העפר בשורש יצירת האדם, שם נעשה מציאות של גיבול. למה שם נעשה מציאות של גיבול? כידוע יש ארבע יסודות: אש, רוח, מים ועפר, אש הוא יסוד לעצמו, רוח הוא יסוד לעצמו, מים הוא יסוד לעצמו, אבל העפר הוא לא יסוד לעצמו, עפר כל הגדרתו הוא צירוף של שאר היסודות איתו והוא מוציאם מן הכוח לפועל. נמצא שמהות יסוד העפר הוא צירוף עם עוד יסוד, בעפר מונחת התפיסה שנקראת שורש של גיבול. ובעומק העפר מקבל לתוכו את האש, הרוח והמים ומגבלם יחד, זה נקרא המילה גיבול, ג'-בל, הוא כולל את שלשת הכוחות יחד.

אז בפשטות דברי הגמ' כאשר מצרפים את העפר למים נעשה גיבול, אבל בעומק גם כאשר נצרף

בעומק מילת גיבל היא 'ג'-בל', שני כוחות ואחד מצרפם והוא כולל את כל הג' ומצרף אותם. כאשר לשים את העיסה זה נקרא או 'גיבול' או 'לישה', בעצם זה אותו שורש לשון, ג-בל בלול, או 'לש' שלש לשון לש מצרפם ומחברם.

בעומק, מלאכת 'גיבול' מתגלה בה התפיסה הפנימית מה גורם את ה'גבול', כי יסוד הגיבול הוא צירוף של שני דברים, ועל ידי צירוף של שני דברים נעשה מציאות שכל אחד מגביל את מציאות השני. בפשטות כשאחד מגביל את מציאות השני זה הופך להיות מלחמה, אחד מתכחש לשני, שני כתובים המכחישים זה את זה בבחינת כחש - הכחשה, אבל בעומק כאשר מגבלים שני דברים מצרפים אותם ונעשה בהם לש מלשון שלוש, 'של' שבשלש, לש דתיקון הוא ש'ל' שבשלש, הם מצטרפים יחד לגלות את הגבול, נוצר חיבור משני דברים יחד.

הרי מצד טבעם כשהם באים להצטרף אחד עם השני כל אחד בא להגביל את השני, ומתעורר כאן אור של גבול, ואז הם מגיעים לגבול מוסכם. זה נקרא בעומק גיבל, גיבל הגדרתו הוא שבהכרח יש שני כוחות והם באים להפגש אחד עם השני, ואז כל אחד מגביל את מציאות השני ומתעורר בהם כוח הגבול. רק יש אופן שמתעורר כוח הגבול ונעשה מחלוקת איפה הגבול, ואם אחד מהם

- אש. כל הארבע כוחות מורכבים ביצירת האדם, ובעומק זה נקרא גיבל. בפשטות הוא גיבל את עפרו רק עם המים, אבל בעומק ג'-בל, את כל שלושת הכוחות הוא בלל ביצירת האדם, וזה עומק המדרגה הנקראת גבול.

לו את הרוח או את האש מתגלה מציאות של גיבול. בלשון קצרה וברורה כבר כתוב בדברי רבותינו, האדם נברא מארבע יסודות, עפר מפורש בקרא, מים - גיבל את עפרו ממים, הרוח - "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי לרוח ממללא" (בראשית ב ז ואונקלוס שם), והנפיחה יש בה חום

מקום הגבול

מלחמה, על דרך המלחמות מתחילות בגבול, ואחרי כן אם כל דאלים גבר אז המלחמה ממשיכה הלאה, אבל תמיד מקום ההתחלה של המלחמה יהיה בצד הגבול. לדוגמה בדברי חז"ל ללשון אחד מחלוקת קין והבל היתה על חלקת השדה, איפה להעמיד את הגבול.

אחד מגבולות ארץ ישראל הוא ים מערב, אז הים הופך להיות מציאות של גבול, ויתר על כן ישנו חוק ג'גבול שמתי לים לבל יעבור, אז ים הוא מציאות של גבול. נשתדל להיכנס בהמשך לסוגיא זו של ים בבחינת גבול, הן בכללות העולם והן בפרטות בארץ ישראל שהיא עיקר מדרגת העולם.

ובעומק ההבחנה היא שכל דבר יש לו את ארבעת יסודותיו, וכשאינם עומדים באופן הנכון שבהם אז נעשה מריבה ביניהם, ישנה מחלוקת איפה הגבולות של כל אחד מהם. הדוגמה השורשית היא אש ומים, בשמים "עושה שלום במרומיו", כלומר השמים יש להם גם גבול לפי ערכם שלהם והם מורכבים מאש ומים שבדרך כלך אש ומים שתי צרות הם זו לזו, אבל מצד התיקון מתגלה 'שמים' לש אש ומים בכת אחת, גיבל את האש והמים ונעשה בהם מציאות של שלום למעלה, זה "עושה שלום במרומיו" באש ומים, וזהו גבול של שלום. בהדגשה ג'גבול של שלום, שהרי הארץ כפשוטו זה מקום של

גבול בבחינת מוות, והפכו בתחיית המתים

הכנעני. נאמר בלשון הפסוק (בראשית י"ט) "ויהי גבול הכנעני מצידון בואכה גררה עד עזה בואכה סדומה ועמורה ואדמה וצבויים עד לשע", כידוע

נתחיל להיכנס כעת לסוגיות לאט לאט, והדברים ארוכים ורחבים. הפעם הראשונה שמוזכר בתורה לשון של גבול זה ביחס לכנען -

העץ אשר בכל גבולו סביב" (בראשית כג יז). כאן נאמר לשון של גבול ביחס לתחילת קנין אחיזה בארץ ישראל, שהרי עיקר פרשת גבולות ארץ ישראל נאמרה בחומש במדבר ובתחילת ספר יהושע, כמו שאומרת הגמ' (נדרים כב:) אלמלא חטאו ישראל לא ניתנו כל כ"ד ספרים אלא ספר יהושע שבו כתובים גבולותיה של ארץ ישראל. א"כ תחילת הגבול שהתגלה בארץ ישראל הוא במדרגת עם ישראל ששרשו באברהם ושרה, ובמדרגת ארץ ישראל בפועל בתוך ארץ ישראל עצמה. זה הגבול שנאמר ביחס למערת המכפלה "בכל גבולו סביב", ומזה לומדת הגמ' שאדם שקונה שדה צריך לכתוב לו את מיצריה שיהיה ברור איפה גבולות הדבר.

נתבונן ונבין, אם אנחנו מציירים 'גבול' בצורת אדם במדרגת משך ימי חייו, הגבול הינו המוות. נמצא שעיקר התפיסה הנקראת גבול מתגלה ביחס למוות, כל גמר של כל דבר שנקרא גבולו הוא בבחינת מיתתו של אותו דבר. בהמשך נראה הבחנה הפוכה, אבל זה הוא בחינת מיתתו של אותו דבר. מיתתו של הדבר הוא הנקרא גבול והוא הנקרא מוות, לפי זה מדוקדק מאוד שנאמר לשון של גבול ביחס למערת המכפלה שהוא מקום שקוברים בו את המת, שם נקברו האבות והאמהות, אדם הראשון וחווה.

השורש של כל דבר הוא לפי המקום שבו הוא מוזכר בפעם הראשונה, א"כ כאן נאמר פעם ראשונה לשון של גבול ביחס לכנעני. מהו גבול שנאמר ביחס לכנעני? כידוע 'כנעני' באופן כללי יש לו שתי משמעויות: המשמעות הראשונה של כנעני הוא מלשון 'כניעה', דבר נכנע, הוא רצה להתפשט הלאה והיה כניעה שהגבילה אותו, ולכן נאמר כנעני ביחס לגבול הכניעה שלו. לשון שני של כנעני כמו שדורשת הגמ' הוא מלשון 'סוחר', מלשון סחור סחור - סביב, כדרך הסוחר שחוזר סביב לפרוע הקפותיו וכן על זה הדרך, "לא יהיה עוד כנעני בבית ה'" אומרת הגמ' זהו סוחר.

מהו מקומו של כל גבול? לשון גבול הוא "גבולו סביב", אז בפעם הראשונה שנאמר בתורה לשון של גבול ביחס לכנען, א. הוא מלשון עצם הגבול שזה כניעה והיפך התפשטות, ב. הגדרת צורת הגבול היא סביבות הדבר, היא הופכת להיות תפיסת הכנעני של הסוחר, שהיא תפיסת מדרגת הגבול. א"כ מדוקדק מאוד לשון של גבול ביחס לכנעני בב' ההבחנות שהוזכרו השתא.

פעם נוספת שנאמר בתורה לשון של גבול זה במערת המכפלה ביחס לשדה עפרון, אברהם אבינו קונה את השדה מאת בני חת, "ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא השדה והמערה אשר בו וכל

נקודה יסודית מאוד, עיקר אחיזתו של אברהם אבינו בארץ ישראל היתה במדרגת מוות. ארץ ישראל כידוע נקראת ארץ החיים, אז עיקר המדרגה איך לאחוז במקום של מוות זה במוות שאינו מוחלט, הזכרנו פעמים רבות שהאבות נקראים ישני חברון, לא מתי חברון, כלומר המוות שלהם הוא לא מוות גמור, הוא מוות שמונח בתוכו תחיית המתים. זה כללות חיבור המת והחי, חיבורם וצירופם של מת וחי יחד זה עומק המדרגה של תחילת האחיזה בארץ ישראל בגבול של מת. אבל כמו שנאמר "כי ירחיב ה' גבולך", אז תחילת האחיזה בארץ ישראל היתה בקבר של מת, ועליה נאמר בעומק "כי ירחיב ה' גבולך", ואיפה ירחיב ה' גבולך במדרגת מערת המכפלה? בתחיית המתים.

בלשון אחרת והיינו הך, מהי ההרחבה של אותו מציאות של גבול? מערת ה'מכפלה' או שהיא כפולה בזוגות או שהיא כפולה בקומות, כל הכפלה בקומות היא סוג של הרחבת גבול. יש כאן הרי שטח, אורך ורוחב, ואנו יודעים בכמה השטח נמדד, הכפלת הגבול יוצרת שיש מציאות של שורש שאפשר להגביה את הדבר ויש לו מציאות של גבול יותר גבוה.

בפעם הקודמת עסקנו בשורש של הג'ב' של הגבוה, נמצא שהגובה משנה את התפיסה של גבול. הזכרנו הרי להדיא בדיני שבת נאמר שרשות

א"כ מה שנאמר כאן בכל גבולו סביב זה הגדרת מהות הדבר, בתחילה נאמר 'כנען' בלשון גבול, הסברנו את שתי המהויות של כנען בבחינה של גבול, או שהוא נכנע ואיננו מתפשט, או באופן שהוא הופך להיות סביב. אבל כנען היא גם שם של ארץ, ארץ ישראל נקראת ארץ כנען, ועל אף שהיו בה שבעה עמים ארץ ישראל נקראת ארץ הכנעני, כלומר בכנען ישנה ג"כ הגדרה שארץ ישראל מתגלה בה שורש מציאות הגבול.

הדבר ברור, כל דבר כלול בסוד דבר והיפוכו, ממילא מי שמתגלה בו הגבול מתגלה בו גם הבלתי בעל גבול, זו הסיבה שעתידה ארץ ישראל להתפשט, משא"כ שאר הגבולות שנאמרו בתורה ביחס לשאר עמים, גבול מואב וגבול עמון ועוד ועוד גבולות שנאמרו בנ"ך כסדר, הם גבולות שנאמרו כפשוטו. אבל לא זה שלמות הגילוי של גבול, שלמות הגילוי היא רק אם ישנו גבול ואפשר גם להרחיב את הגבול "כי ירחיב ה' גבולך" (דברים יב כ), יש הרחבה של הגבול, זה ההבחנה של המדרגה הנקראת ארץ ישראל. לכן בתחילה נאמר 'גבול' ביחס לכנען, רק מדין כנען זה גבול כפשוטו, אבל כשזה ניתן לישראל, לארץ ישראל, אותו הגבול הופך להיות בר הרחבה, "כי ירחיב ה' את גבולך".

א"כ תחילת האחיזה בארץ ישראל היא אחיזה במדרגת גבול - מוות, זה

איפה מתגלה תחיית המתים במערת המכפלה? בזה שהיא כפולה בקומות, "ואולך אתכם קוממיות" אומרים חז"ל שתי קומות, זה בהקבלה למערת המכפלה שהיתה גם היא שתי קומות, זה העומק שגנוז במערת המכפלה שזה גבול כפשוטו. "כל אשר גבולו סביב", הזכרנו שזהו גבול כזה שיש לו מציאות שהוא בוקע, ארץ ישראל עתידה להתפשט בכל הארצות כולם. מתחילים אמנם בתפיסת המת, אבל מונח במערת המכפלה תפיסת ההתפשטות, ותחילת תפיסת ההתפשטות שמתגלה בה כבר עכשיו זה מה שהיא כפולה בקומות. לעתיד לבוא גם המתים עצמם יהיה בהם אופן שהם לא שוכבים אלא עומדים, וזה גופא שורש לתחיית המתים דלעתיד לבוא, זהו השורש למה שלעתיד לבוא יהיה בקיעה של מציאות הגבול, ויתגלה הבלתי בעל גבול, שיתגלה הגובה של הדבר והוא יבקע את מציאות הגבול של הדבר כמו שנתבאר.

נמצא שהאורך והרוחב הם הגבולות, והעומק הוא שורש פריצת הגבולות, "מאד עמקו מחשבותיך" (תהילים צב ו). מדגישים את ההגדרה שוב, אורך ורוחב זה שורש הגבולות, אבל העומק יוצר את ההתפשטות של הגבולות. הזכרנו פעמים רבות ש'אור' ר"ת אורך ורוחב, ראשית הצמצום חל על האור כמו שהוזכר בתחילה "ויאמר אלקים יהי אור",

היחיד עולה ובוקע עד הרקיע, או עד רום רקיעא כך נאמר בדיני קנינים, כלומר רשות היחיד בוקעת לגובה ובוקעת לעוד גובה, אז כשמתגלה המדרגה האמיתית של מקום שבוקע לגובה עד רום רקיעא, הוא עולה לגובה מעל גבוה וגבוהים מעליהם כמו שהוזכר מלשון הפסוק, נמצא שהוא פורץ את הגבול של הדבר, זוהי התפיסה הנקראת גובה. גובה לוקח את הגבול של הדבר ונותן לו מציאות של הגדלת הדבר. יתר על כן הזכרנו בפעם הקודמת, המדרגה שבוקעת עד רום רקיעא מחברת מים תחתונים למים עליונים, זה שורש הפגיעה. ודאי שעדיין הכל בתוך תפיסת הגבול של הנבראים, עד המדרגה העליונה השלמה שממנה בוקעים לאין סוף, שזה ה'בכוח' הפנימי שנמצא בכל דבר שהיה מתפשט מעיקרו כמו שהוזכר בראשית הדברים, אבל הגדרנו א"כ הגדרה מאוד ברורה מה יוצרת המציאות של גובה, מציאות של גובה מכפילה את השטח וחוזרת ומכפילה אותו שוב ושוב, כלומר היא יוצרת לו מציאות של דבר שיש בו למעלה ממציאות הגבול, היא קיימת ומתפשטת מעבר לכל דבר.

זהו העומק שמתגלה במערת המכפלה, שמצד אחד היא הגבול של המת ומהצד השני היא שורש תחיית המתים. כאשר האדם מת באיזה צורה הוא נמצא? על דרך כלל הוא שוכב, ובתחיית המתים נעשה לו תקומה,

שורש הצמצום והגבול של כל דבר הוא באורכו וברחבו, אם אין לו אורך ורוחב אז אין כאן מציאות של גבול, כך היה בתחילה מחשבתו לברוא, "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", אבל גער בעולמו ואמר לעולמו די, למה הוא אמר די? לאורך ולרוחב, ואילו על העומק לא נאמר מציאות של די. אפשר לפתוח את הנקודה הזאת ברוחב גדול מאוד, אבל ההגדרה ברורה מאוד.

שהוא נעשה אורך ורוחב. ובנוסף לזה מתגלה מציאות של עומק, העומק הוא שורש בקיעת הגבולות, "מאד עמקו מחשבותיך" אין גבול לעומק שבדבר.

אלו הגדרות ברורות מאוד, כשאדם משיג דבר חייב שיהיה לו גדרים של אורך ורוחב [אם אין לדבר אורך הוא לא השיג כלום בידו, שהרי האדם הוא לא אין סוף, הוא נברא], אבל בתוך זה מאיר האור אין סוף, ואיפה מאיר האור אין סוף? בעומק.

שתי תפיסות בגבול

בני ישראל יצאו ממצרים בט"ו עצמו ולאחר שבועה ימים עברו את ים סוף, ובעומק מה הוא המיצר ים של מצרים? ים סוף הוא המיצר של מצרים. ים סוף נקרא ים-סוף, שיש לו סוף, מה בוקע את הסוף הזה? "ראה ארונו של יוסף" (תנחומא ט), ארונו של יוסף בוקע את ים סוף. א"כ מצרים עצם שמה הוא מיצר, ובפרטות מיצר ים, והמיצר ים רחב יותר מהמיצר של מצרים עצמו.

נדגיש שוב, כל מציאות של דבר יש לו גבולות, ובאיזה אופן מודדים את הגבול? אז כפשוטו הים עצמו הוא הגבול, אבל כמו שאומרת הגמ' במסכת גיטין הים הרי לא הולך בצורה ישרה, יש מקומות שהים נכנס יותר לפניו, יש מקומות שהוא שוקע לחוץ, אז באיזה אופן מודדים אותו?

ממשיכים הלאה. פעם נוספת שנאמר בתורה לשון של גבול זה ביחס למצרים, פעם אחת כאשר יוסף קנה את כל מצרים לעבדים לפרעה נאמר בלשון הפסוק (בראשית מז כא) "ואת העם העביר אותו לערים מקצה גבול מצרים ועד קצהו". פעם נוספת נאמר לשון של גבול בספר שמות ביחס למכת צפרדע ומכת ארבה "את כל גבולך וכו'" (שמות ז כז), "ארבה בגבולך" (שם י ד). במצרים א"כ נאמר לשון של גבול, ההגדרה הזו ברורה מאוד, הרי מצרים היא מלשון 'מצר', ואיזה מיצר? 'מיצר ים'. כאן מתחילים להיכנס למיצר של הים, זה עדיין לא ארץ ישראל, אבל זה תחילת הנידון של מיצר ים.

מהו הגילוי במצרים שהוא מיצר ים בפועל? זה הגדרה דקה, בפשטות

מערכת של 'גבול של יבשה' ומה הוא מערכת של 'גבול של ים'. גבול של יבשה כפשוטו הוא קשה, גבול של ארץ זה עפר, ויתר על כן בעיר מוקפת חומה הרבה יותר ברור שהגבול קשה. זה מה שהזכרנו קודם לכן שמציאות של גבול יוצרת דבר קשה כמו במלאכת מגבל, זה שורש הגבול שמתגלה בו מציאות של גבורה, זה סוג אחד של גבול. לעומת היבשה, הגילוי שמתגלה בטבע הים הוא התפשטות. אמנם כתוב "גבול שמת בל יעברון" (תהילים קד ט), אבל בלי החול שהוא גבול לים, הים מצד עצמו מתגלה בו שהוא מתפשט. כאן מונחים בעצם שתי תפיסות בגבול.

הגבול התחתון הוא במדרגה שנראה שהגבול הוא גבול כפשוטו. הקב"ה ברא נבראים בעלי גבול, הזכרנו בראשית הדברים את לשון חז"ל שמתחילה היה העולם מתפשט עד שגער בעולמו ואמר לעולמו די, אז הרואה הפשוט רואה גבול כפשוטו, הוא לומד את דברי חז"ל ש'היה מתפשט עד שגער', הראיני דבר בעולם הזה שהיה מתפשט וגער ואמר לעולמו די, זהו בים שמתפשט בטבעו ושמו לו גבול. כל הזמן רואים 'גבול שם לים', הגלים מנסים להתפשט כל הזמן, והקב"ה שם להם מציאות של גבול. כאן רואים שהגבול הוא לא גבול גמור, אלא הוא כוח שני ולא כוח ראשון.

הדבר ברור, ישנם שני כוחות של

אומרת הגמ' לוקחים את הנסין, לוקחים חוט ויוצרים קו המשוה, בדוגמאות של היום כל מדינה יש לה גבול טבעי ויש לה גם גבול בתוך הים, כמשל בעלמא. השורש של זה בעומק הפנימי נובע ממה שכל דבר יש לו שני גבולות, הגבול החיצוני שבו הוא גבול של יבשה, הגבול השני שלו הוא גבול של ים.

לפי זה ניכנס מעט לסוגיא של ארץ ישראל שהיא סוגיא רחבה מאוד ואין בכוחנו להיכנס לכל הפרטים, אבל כהגדרה כוללת יש לארץ ישראל שני גבולות, גבול אחד הוא גבול של ארץ, וגבול נוסף שהוא גבול של ים, "ימה" בלשון הפסוק הוא גבול, והגבול יהיה לכם ימה, אז בפשטות במערב של ארץ ישראל נמצא הים ולכן זה גבול, ואין נפק"מ אם הגבול בדרום ובצפון יהיה יבשה, והגבול במערב יהיה ים. אבל בעומק מונח כאן שישנם שני סוגי גבולות. בשורש השורשים זה בארץ ישראל, ולפי זה מצרים הינה היפך מארץ ישראל. כלומר בארץ ישראל מתגלה שיש שני גבולות, גבול של יבשה וגבול של ים, מיד נסביר מהם, ובמקביל לכך במצרים מתגלה שיש את גבול מצרים עצמו ואת הגבול הזה הם יצאו בט"ו לחודש ניסן, ויש עוד גבול למצרים שהוא הגבול של ים, וממנו הם יצאו רק בכ"א לחודש, אלו שתי המערכות של גבול.

כעת נסביר בקצרה ממש מה הוא

שמגביל את הים זה לא מיניה וביה, מה שמגביל אותו הוא כוח חיצוני, החול - החולין - החלל, מלשון כך הגבול של הים נקרא חול. מציאות השורש של הדבר בתפיסה הפנימית שמתגלה בים היא השורש הפנימי יותר של מדרגת הגבול, ושם מתברר שהגבול אינו אלא כוח שני ולא כוח ראשון.

גבול שמתגלים בבריאה, הגבול כפשוטו הוא מה שאדם רואה שולחן ומנורה וכדו', אז הוא רואה שכך וכך ארכו, כך וכך רחבו וכך וכך גבהו, זה שורש הדבר שבו עצמו נמצאים גבולותיו. אבל יש מקום שזה לא כך, איפה רואים להדיא אחרת? בים רואים איך היתה הבריאה בצורתה הראשונה, חק וגבול שם לים, מה

ביטול כח הגבול ביציאת מצרים ובכניסה לארץ ישראל

יד כב), התחדש שיש גבול בתוך הים עצמו, זה השורש של מה שבני ישראל עברו בים. אצל בני ישראל מתגלה הגבול הזה שהחומה היא חלק מהים ממש, "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", אבל זה לא גבול גמור, שהרי לפני שהם נכנסו לא היה כאן גבול ואחרי שהם יצאו אין כאן גבול, רק כשהם היו בפנים עשה הקב"ה נס ונהיה גבול בתוך הים עצמו. אבל בעומק גם כשהם עזבו את הים הנס לא נגמר, הרי הים הפך להיות יבשה "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", ובים עצמו נתגלה הגבול של היבשה, ומכאן ואילך מתגלה שכל גבול של יבשה באיזה מדרגה הוא נמצא? במדרגת הגבול של הים.

ישראל נקראים עברים, לשון חז"ל הידוע בספרי מדוע הם נקראים עברים? מלשון 'עברי ימים', ובפרטות לענייננו דידן מה נתגלה להם

לפי זה נחדד, המילה גבול עצמה כמו שהזכרנו היא מאותיות ג'ב'ל', כעת בפרטות נבאר לענייננו דידן. באות ג' מתגלה התפיסה של המגבל, כמו שהזכרנו שני כוחות וכוח האמצע שמצרפם יוצר את הגבול, או גבול של מלחמה או גבול של שלום, אבל זה גבול. מהו הגילוי של האות ב'? בעצם המריבה עצמה מתגלה הב' לכשעצמה, ורק כשיש להם הכרח נעשה הג', אבל עצם המריבה בין שני כוחות היא הב'.

אבל בעומק יותר מה מתגלה בב'? מה שהוזכר בראשית הדברים ועכשיו ביתר חידוד, מתגלה שכל כוח הגבול הוא כוח שני, לא כוח ראשון. כשהגבול מצד עצמו 'בגילוי' מתגלה שהוא כוח נוסף, החול מגביל את הים, לא קיים ים שיש לו גבול מצד עצמו. בקריעת ים סוף נתחדשה חומה סביב שיוצרת גבול, "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" (שמות

ט"ו, ביום ט"ו שהם יצאו ממצרים הם נשאר עדיין בתפיסת גבולות, אלא מאי? הקב"ה עשה פתח והם יצאו, פסח על הפתח והם יצאו דרך הפתח ועדיין זה במדרגת גבולות. אבל בכ"א התגלתה במדרגת קריעת ים סוף תפיסה עמוקה יותר מיציאת מצרים, יציאה מהבחינה של גבולות.

התפיסה העמוקה יותר ביציאת מצרים היא שבעצם הגבולות של מצרים הם לא גבולות גמורים, כי הם מתגלים בבחינת "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", זה עומק הנקודה של שורש גאולתם של בני ישראל ממצרים.

בעומק כשמשה רבינו מכה את הסלע במקום לדבר אליו והמים יוצאים בכל זאת, עומק הדבר הוא מים שיוצאים מן הצור, כלומר, זה שורש של מים שיוצאים ממצב קשה. בלשון רבותינו 'צור' הוא מלשון צר - צמצום ומאותו שורש של גבול. מים שיוצאים מן הסלע אם הם יוצאים באופן של הכאה זה הופך להיות במדרגה של גבול קשה, אם הם היו יוצאים ע"י האמירה היה מתגלה הגבול הרך, זה נקרא "עתיד מושיען של ישראל ללקות במים".

תחילת יציאת מצרים היתה ג"כ במים, המים נהפכו לדם, כלומר המים שמתגלה בהם הרכות נהפכו לדם שהוא שורש הדינים כידוע, "אל תרא יין כי יתאדם" (משלי כג לא) מצד

בעוברי ימים, התגלה אצלם שהמים להם חומה מימינם ומשמאלם. אין חומה של מים, חומה טבעית של מים עשויה ממים שקפאו וכשבאה השמש החומה נמסה, אין כאן גבול גמור, בבני ישראל מתגלה שכל גבול אפילו ביבשה הוא לא גבול של ממש, אלא רק ככוח שני.

זה נקרא יציאת מצרים, הרי מצרים מה הגדרתה? מיצר, לא יצא משם עבד לעולם, כולו גבול. ביציאת מצרים כפשוטו יוצאים מהמקום שנקרא מצרים למדבר, זו הגדרה חיצונית, ודאי שכך זה כפשוטו שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אבל בעומק התפיסה של יציאת מצרים היא שהמְצָרִים יכולים כל הזמן לזוז וממילא אפשר לצאת ממצרים.

יציאה ממצרים מגדירה בעומק שהמְצָרִים עצמם אינם מְצָרִים גמורים. איפה התגלה שהמְצָרִים אינם מְצָרִים גמורים? הרי ביבשה המְצָרִים הם מיצרים, וגם אם נאמר כל דאלים גבר הרי מְצָרִים היו יותר חזקים, אז כפשוטו כנגד כך נאמר בקריעת ים סוף "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד יד) והוא יש לו יותר כוח מהם, זו הגדרה בפשטות. אבל בעומק 'ה' נלחם לכם' הוא אין סוף, ולגביו אין חשיבות לגבולות, הוא יכול לשנות אותם בכל עת ובכל שעה, זה נקרא יציאת מצרים בעומק. זו גם הסיבה שזמן היציאה הגמורה ממצרים הוא לא כליל ט"ו ולא ביום

גמורים, ולעומתה באר"י מתגלה שאין מציאות של גבולות גמורים. זהו שורש נקודת הדבר שמשם רבינו לא זוכה להיכנס לארץ ישראל, מצד זה שהגבולות של מצרים לא נעקרו לגמרי, אם הם לא נעקרים לגמרי אז גם אין כניסה שלמה לארץ ישראל.

בני ישראל עוברים את הים בכדי לצאת ממצרים ולהיכנס לארץ ישראל, כלומר, הים מגלה את התפיסה של יציאה מתפיסת גבולות מצרים לתפיסה של גבולות של ארץ ישראל. מצרים הגדרתה היא מיצר-ים, אבל יש את המיצר עצמו, ויש לו עוד מיצר נוסף. כלומר, עיקר המיצר של מְצָרִים מה הוא? מְצָרִים לכשעצמם, ויש עוד מיצר נוסף שהוא מְצָרִים של ים. בשורש השורשים יש כזו מדרגה שנקראת מיצר של ים, אבל בגילוי במצרים מתגלה מיצר גמור, המיצר של מצרים הוא מיצר רחב יותר. המיצר-ים זה מיצר בפנימיות, אבל לא זה הגילוי של מצרים לכשעצמה.

ארץ ישראל שמערבה נקרא ימה שזהו הגבול של אר"י מגלה שבאר"י יש שתי תפיסות של גבולות. כשזוכים מה הגבול של ארץ ישראל? ימה, וכשלא זוכים אז מה עיקר גבול ארץ ישראל? הגבולות כפשוטו של ארץ ישראל.

נחוד את הדברים בצורה ברורה. יסוד של עפר זה עיקר הגבולות

התיקון, ומצד הקלקול זה שורש מידת הדין "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט ז). הזכרנו פעמים רבות דין מלשון די-ן, אז מה מתגלה במידת הדין? ה'די', שאמר לכל דבר את הגבול שלו, זה נקרא מידת הדין. מידת הגבורה היא מידת הדין, הגבורה זה מקום הגבול כמו שנתבאר, ואיך נעשה הגבול? מכוח מידת הדין שזה ה'די' שבגבורה שמגביל את הדבר. וכאשר הם יוצאים ממצרים ומתגלה בקריעת ים סוף שהמחיצות אינם מחיצות גמורות, מדוע הם אינם מחיצות גמורות? כי רק האמירה הגבילה אותם.

אבל אם מכים את הסלע זה כבר לא מונח בתפיסה של "ויאמר אלקים", אלא יש כאן עכשיו כוח של שני דברים הבוטשים זה את זה, שזה כוח הגבול כמו שהזכרנו, ומכח כך יצא המים. זה המדרגה שמשם רבינו במקום לדבר אל הסלע הכה את הסלע ונמצא שיש גבולות גמורים. אם יש גבולות גמורים אז אין יציאה גמורה ממצרים, אין יציאה גמורה ממצרים אז אין כניסה לארץ ישראל.

נחוד את הדברים, בני ישראל יוצאים ממצרים והם צריכים להכנס לארץ ישראל. נחזור עוד מעט לשלב האמצעי שהוא עיקר מדרגת מתן תורה - שלשת ימי ההגבלה "והגבלת את העם", אבל בינתיים רק חוזרים ומצרפים את מצרים לארץ ישראל. במצרים מתגלים גבולות

הגבול בים הוא העפר, כוח חיצוני שמצמצם אותו, והצמצום לא נמצא מיניה וביה בתוך עצמו, זה שתי התפיסות שמתגלה בארץ ישראל ולזה משה רבינו לא זכה להיכנס.

בדקות הזכרנו כמה פעמים שמעין ההארה הוא כן זכה לארץ ישראל שמתרחבת, שנים וחצי השבטים שקיבלו את חלקם מחוץ לארץ ישראל זה בסוד הרחבת אר"י שעתידה להתפשט, אז היה כאן ניצוץ של אותו הארה, אבל הוא לא זכה להארה הגמורה בתוך ארץ ישראל עצמה.

שמתגלים ביבשה, היסוד של גבולות שמתגלים בים הוא כמובן לא עפר, אז כפשוטו הגבולות הם ממש במים, אבל בעומק יותר גבול שמת לימים לבל יעבורון שהגלים לא יתפשטו. הגלים הרי בנויים על יסוד הרוח, זהו העומק שמצד הרוח זה היה צריך להתפשט יותר, והחול "גבול שמת לימים" מפקיע את אותה מציאות של רוח. בעצם התפיסה אין גבול לרוח כנגד עפר, הרוח מתפשטת והעפר מצמצם, גבול של עפר כפשוטו זה גבול גמור, ואילו בגבול של ים הרוח עומדת להתפשט, רק החול שהוא משורש גבול העפר מצמצם אותו.

מדרגת מתן תורה ושלושת ימי הגבלה

דרך שלשת ימים כי אם לא כן זה מציאות ששייכת עדיין למצרים.

עכשיו ביתר עומק נחזור למה שהזכרנו בשיעור הקודם (ג-ב גבה), שסידרנו את כל מדרגת הגובה מתתא לעילא. הזכרנו שעיקר מדרגת תחילת הגובה היא בג' טפחים, כי פחות מג' טפחים בהגדרה אחת זה נקרא לבוד לקרקע אם יש שמה רוח, ובהגדרה נוספת זה נקרא ארעא סמיכתא, כלומר כל פחות מג' הוא עדיין חלק מן הארץ. נחדד את ההגדרה, כל פחות משלשה הוא כארעא סמיכתא, הוא לא מוגדר כדבר שיש לו גובה אלא הוא נמצא למטה, כחלק מהקרקע.

בני ישראל יוצאים ממצרים ע"מ

נחזור למדרגת האמצע, מדרגת מתן תורה והגבלת העם שלשת ימים. אז ביציאה ממצרים ישנם ימי הגבלה - שלשת ימים. נזכיר שוב את יסוד דברי המהר"ל, כאשר בני ישראל מבקשים לצאת ממצרים אומר משה רבינו לפרעה "נלכה נא דרך שלשת ימים" (שמות ה'ג), מדוע דווקא שלשת ימים? אומר המהר"ל כי כל פחות משלש כלבוד דמי, ממילא בפחות משלש אין לזה שם של יציאת מצרים. בדרך כלל 'לבוד' נאמר בדברי חז"ל על חפצים, לא על זמן, לא על מרחק של ימים שהלכו. המהר"ל מחדד שאותה תפיסה נאמרה גם במקום וגם בזמן וגם בנפש, אז ביחס לזמן צריך ללכת

אבל לפי זה ישנה הגדרה יותר עמוקה, הרי מה היה לאחר שלשת ימים, "וירד ה' על הר סיני... ויעל משה" (שם כ). כל מדרגת הר סיני היה במדרגת גובה, דיברנו בארוכה על הנושא "למה תרצדון הרים גבננים", כלומר הדבר נעשה בעומק מלשון גבינות - מגבן - גבינה, וביחס לסוגיא דידן שאנחנו עוסקים עכשיו הדבר נעשה במגבל. מגבל ומגבן הם שורשים קרובים לא רק בלשון אלא גם בגדרי הדין, הגבינה עצמה יש לה הגדרה של גיבל וגיבן, בלי להיכנס לכל רוחב הסוגיות אבל הם קרובים גם בגדרי ההלכה, כבר דנו על כך הפוסקים.

מכל מקום משה רבינו עולה להר סיני, ואחרי ארבעים יום הוא עלה למעלה לרקיע. כאן מתגלה שתחילת העליה היתה בהר סיני, וסוף העליה איפה היא? הוא עולה לגמרי למעלה. עומק נקודת הגילוי בעלייתו למעלה הוא שהתגלה אצלו מדרגה של דעת, מדרגת "מאוד עמקו מחשבותיך". נמצא שהיה הגבלה של שלשת ימים, ולאחר השלשת ימים מתחיל התפיסה של העליה של משה רבינו להר. כאן מתגלה התפיסה העמוקה של הגובה, של מציאות העליה שעולים לגבהו של דבר, תפיסת העליה לגבהו של דבר הוא עצם המדרגה של מדרגת מתן תורה. וכל פחות משלש אין לו שם של גובה, אז איך מכינים את עצמנו לתפיסת גובה של שלש? על

להיכנס לאר"י, העלייה לארץ ישראל מוגדרת בלשון הפסוק (דברים יז ח) "וקמת ועלית", לפי שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות. הזכרנו מקודם שמדרגת הגבול מתגלה באורך וברוחב, ומדרגת בלתי בעל גבול מתגלה בעומק, כלומר עומק שיוצר מציאות של גובה זה שורש הארת מציאות בלתי בעל גבול.

לפי זה ברור, בעלייה לארץ ישראל מתגלה הגובה, מתגלה העומק, זה שורש מציאות התיקון שעולים לאר"י. בהבחנה דקה יותר הזכרנו שראשית האחיזה באר"י היתה במערת המכפלה, בקברות שבאר"י, ישנה הבחנה שהזכרנו ששורש התיקון בזה הוא שזה עולה לגובה שתי קומות, מערת ה'מכפלה'. בדקות איך עושים קבר? חופרים באדמה, יוצרים עומק. במערת המכפלה ובאר"י היה גם עומק וגם גובה, זה הגדרה דקה יותר בתוך הדברים.

מ"מ נחזור לעיקר הדברים, אז כל פחות משלש חסר לו את מדרגת הגובה, יוצאים ממצרים דרך שלשה ימים, זוהי ההתפרדות. וכמו כן גם במדרגת בני ישראל שנאמר "היו נכונים לשלשת ימים" (שמות יט טו); "הגבל את העם וקדשתו" (שם כג), מה פועלת ההגבלה של שלשת הימים? אז לפי ההגדרה היסודית שהזכרנו קודם מדברי המהר"ל זה הפרדה בין מצב למצב, שלא יהיה נקודת חיבור עם המצב הקודם.

מעשרה (סוכה ה.), אז משה רבינו עלה עד עשרה והשכינה ירדה עד עשרה, אבל ע"מ שיהיה לו תחילת תפיסה של עליה מוכרח שיש מדרגה של שלש, וזה שלושת ימי הגבלה. זה עומק הגילוי שמתגלה במדרגת מתן תורה. זה שורש העלייה שמשנה רבינו עולה להר, וזה שורש העלייה לארץ ישראל.

ידי שלשת ימי הגבלה.

להבין את עומק העניין, הר סיני הוא במדרגת הר נמוך, אבל הוא הר כדברי רבותינו ובעומק הכי נמוך שיכול להיות, מהו הגובה הנמוך ביותר שעדיין הוא יקרא הר? לפחות שלשה טפחים, אחרת הוא נקרא ארעא סמיכתא, לא הר. ודאי שכפשוטו הוא היה לפחות עשרה טפחים, שכינה לא ירדה למטה

השורש הפנימי של הסגת גבול

אור ר"ת אורך ורוחב, ארור זה מי שהתפשטות שלו איננה מדויקת, ואז היא הופכת להיות ארור, זה נקרא מסיג גבול רעהו. כלומר, באור מונח אורך ורוחב של גבול, ואם זה מתרחב יותר מידי הוא הופך מאור לארור, אלו הגדרות ברורות שהוזכרו בראשית הדברים.

בפרטות עכשיו לפי זה בסוגיא דידן מאיפה השורש שהאדם בא להסיג את הגבול? כפשוטו ודאי זה תאוה, קנאה, יש הרבה הגדרות שאפשר להגדיר, אבל מהו השורש הפנימי שהוא בא להסיג גבול של מישוהו? אדם בשורש הכוח שלו יש לו כוח להתפשט, אבל הוא בא עם אותו כוח ראשוני שקיים ומנסה להתפשט למקום שמעבר לגבולותיו שלו, לכן הוא הופך להיות ארור. ארור כמו שאמרנו זהו אור שהופך להיות ארור, וזה מאותו שורש של

נאמר בלשון הפסוק (דברים יט) "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים", ולאחר מכן נאמר (שם כז) "ארור מסיג גבול רעהו ואמר כל העם אמן", מה הוא לא תסיג גבול אשר גבלו ראשונים? אומרים רבותינו זהו מסיג גבול של ארץ אבותיו. לשון הפסוק הוא "לא תסיג גבול אשר גבלו ראשונים", אז בפשטות ראשונים קאי על בני אדם ראשונים, אבל בעומק מה נאמר כאן? לא תסיג גבול אשר גבלו ראשונים, כלומר הראשונות שבגבול, לא רק הגבול כפשוטו אלא ה'גבול שגבלו ראשונים' זהו גבול שיש לו ראשוניות.

הזכרנו את הפסוק "ארור מסיג גבול רעהו ואמר כל העם אמן", מהו הלשון 'ארור'? הזכרנו זאת בתחילה כשעסקנו בסוגיות הא' - א"ר, המילה 'ארור' היא היפך 'אור', אור טבעו להתפשט לאורך ורוחב כמו שהוזכר,

גבלו ראשונים", הפסוק בא לבאר מאיפה השורש שאתה באמת בא להסיג גבול? מהכוח הראשון שכוחו היה באמת להתפשט, וע"ז נאמר לא תסיג גבול אשר גבלו ראשונים, כי אע"פ שבפנימיות באמת יש בכוחך להתפשט, אבל מצד התפיסה החיצונית חל מציאות של גבול. על זה בא יסוד הגדרת הדין לא תסיג גבול אשר גבלו ראשונים, ארור אשר מסיג גבול רעהו ואמר כל העם אמן.

התפשטות, שבפנימיות באמת היה העולם מתפשט, זה נקרא לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים.

גבול אשר גבול ראשונים, אצל הראשונים מה היה הגבול? במדרגה הראשונה הגבול היה כוח מחוצה לדבר, חוק וגבול שם לים זה גבול חיצוני, לא גבול עצמי, אבל במדרגה השניה הגבול הופך להיות גבול כפשוטו, הם כבר נמצאים בתוך מציאות הגבול. "לא תסיג גבול אשר

סיכום קצר של הדברים

הגובה. כשהוא גובה מאוד יש כאן שתי בחינות: א. יש את הגובה כמו שהזכרנו בכל סדר המדרגות: ג' טפחים, עשרה טפחים, כ' אמה וכו' כל סדר המדרגות שהוזכר (בשיעור על גבה); ב. ה'גבה מאוד' מתגלה בו שהוא גובה למדרגת הדעת, העומק והגובה לשני הצדדים, מתגלה בו המדרגה העליונה שהיא עולה ועולה ועולה. 'גבה מאוד', מתגלה בו המדרגה של הכוח הראשון, "היה העולם מתפשט עד שגער בעולמו ואמר לעולמו די", וכשהוא מגיע לאותה מדרגה של גובה אז הוא מתחבר לשורש הפנימי שבו. אז גם הגערה היא בבחינת גערה במבין, היא משנה את הגבול למטה, הוא לא התפשט לגמרי מן הגבול. ומה גורם החיבור למדרגה של גובה? "כי ירחיב ה' גבולך" נעשה מציאות של הרחבה לתתא, וההרחבה הזו היא לא רק לגובה ולעומק אלא היא נעשית במדרגה של האורך והרוחב, נעשה מציאות של

נסכם את תמצית הדברים. הזכרנו א"כ מה הוא שורש מציאות הגבול בגב, ונחזור ונסכם את הסוגיא. שורש הגבול מתגלה בגב במקום האחור שהוא מקום גבולו, שורש הבלתי בעל גבול מתגלה בגובה. שני הקצוות הם גב מול מציאות של גובה. הכוח שישנו באדם, אם הוא מתגלה באופן שהכוח ראשוני הוא מדרגה של גבול, אז כל מדרגתו של אותו אדם הוא במדרגה של גב, במדרגה של אחור; אבל מי שמתגלה אצלו הכוח הפנימי שהיה העולם מתפשט - אמנם לאחר מכן גער בעולמו ואמר לעולמו די אבל הכוח הראשוני הזה של היה העולם מתפשט מתגלה אצלו - אז אותו אדם המדרגה שלו היא מדרגה של בלתי בעל גבול לגובה.

הזכרנו זאת בפעם הקודמת ביחס למשיח, "ירום ונשא וגבה עבדי מאוד", כלומר, הוא גבה למדרגה שהוא מגלה שהאור אין סוף מתגלה מכוח מדרגת

ים, והמדרגה של 'רחבה מני ים' מתגלה מכוח מדרגת המערב שהוא ים, שם יתגלה ההתפשטות של כל ארץ ישראל. ומהו השורש של אותה התפשטות? 'וגבה מאוד', מאר"י שגבוהה מכל הארצות כולם, זה מדרגת ארץ ישראל שכלול בה הגבול והבלתי בעל גבול, וכשמאירים מהבלתי בעל גבול לגבול הוא מרחיב את הגבול, הוא לא מבטל את הגבול אלא מרחיב אותו. יש דבר שהוא התפשטות מהגבול לבלתי בעל גבול שזה 'הפשטה', ויש 'הלבשה' על הגבול שיוצרת הרחבה של הגבול בלי לבטלו, כדוגמה לכך אומרים חז"ל "ארץ הצבי מתפשטת ומתרחבת לפי יושביה", זהו העומק של מדרגת תפיסת הגבול בשלמותו. בעומק, המדרגה הנקראת 'גבול' עולה בגימטריא א'ם', כמו האם שרחמה מתפשט ומתרחב לפי מצב הולד. זוהי המדרגה העליונה של המדרגה הנקראת גבול במדרגת ארץ ישראל, וגבולותיה של ארץ ישראל דתיקון.

התפשטות של אורך ורוחב, ואז מה מתגלה? אז מתגלה המדרגה של 'ארוכה מארץ מידה', שעתידה אר"י שתתפשט בכל הארצות. אבל זה מתחיל מהגובה, כמו שהזכרנו שהיא גבוהה מכל הארצות, ובגלל הגובה שלה היא "ארוכה מארץ מידה", ואז מתגלה "רחבה מני ים".

כידוע הכניסה לארץ ישראל היתה ע"י רחב, ומצד הקלקול זה 'רחב הזונה', אבל כשזה יתהפך למדרגת התיקון אז מאיפה יהיה ההרחבה של ארץ ישראל? מהים, הים יהפוך להיות המקום שממנו מתרחבת אר"י, כי בים עצמו מתגלה הכוח של 'היה הים מתפשט' רק שישנו החול, 'גבול שם לים'. וכל זה הוא כאשר מתגלים ששת ימי החול שאז 'חול גבול שם לים', אבל ביום השביעי, בשבת, לא יתגלה ה'חול גבול שמת לים', אלא מתגלה מדרגתו של יעקב 'נחלה בלי מצרים'. אז מדין המדרגה של 'ארוכה מארץ מידה' תהיה התפשטות של הארץ עצמה, אבל זה רק מג' הצדדים שאין עיקר גבולם

שו"ת בסוף השיעור

התהליך הראשון הוא שהמים שנמצאים במקום אחד יקוו למקום אחר ואז תראה היבשה, אבל הם יחזרו ויתפשטו לשם, אז צריך ליצור מציאות של גבול. זה שני צדדים של המהלך, הכוח הראשון הוא שהמים נקווים משם לכאן, והכוח הזה הוא לא כוח שהיה ואיננו, אלא כל הזמן חוזר ומחזיר אותם לכאן; והכוח השני הוא שלא יהיה להם עוד כוח להתפשט החוצה, עומד להם מציאות של הגבול, זה תמצית ההגדרה על פי פשוטם של דברים.

שאלה: (לא הייתה בידינו)

תשובה: בלשון פשוטה וברורה לשון של מקוה נאמר במעשה בראשית "יקוו המים במקום אחד", וזה שורש דמעשה בראשית באותו מדרגה שמתחילה היה הכל מלא מים, וב'יקוו המים' כל המים נקוו למקום אחד, שהמים בולעים מים, זה מהלך אחד של יקוו. מהלך שני הוא שיש גבול למים שנמצאים כאן שלא יתפשטו. בלשון פשוטה בראשית הדברים מונחים שני הכוחות, יש מה שהכל מלא במים, אז

שאלה: (לא הייתה בדינו)

תשובה: בלשון כללית מאוד אם אתה מצייר את הדברים זה דבר והיפוכו שכלול בבת אחת, כל השאלה של הסתירות בעומק הם הגדרת מציאות המהות. זה הגדרה יסודית לכל השאלות של כל הסתירות. כל הסתירות שלמטה הם דבר והיפוכו, ואלו שלמעלה כמו שהוזכר פעמים רבות מאוד זה הסתר עליון שכולל את שני ההפכים. אז בעומק כל שני שאלות בשורש שלהם הם רק הגדרת המהות, זה לא שאלה ותשובה. בלשון אחרת מה זה הגדרה של שאלה ותשובה? בתשובה משיבים הדבר לשורש, שם נמצאת הגדרתו, זה עומק התפיסה הנקראת תשובה לכל שאלה. נדגיש, הקושיה שהיא בבחינת דבר קשה, כשרואים שני דברים שונים שלא קשורים אחד לשני זה יוצר בלבול, אבל כשרואים דבר והיפוכו בתוך אותו דבר זאת אומרת שעמדנו על מהות הדבר. רק כשזה נוגע לד' אמות של הלכה אז מגדירים מתי עושים כך ומתי עושים כך, כמו מאי הלכתא, אבל כשבאנו לדבר בדרכי החכמה העמדת סתירה בהירה היא גופא השגת שורש הדבר.

שאלה: (לא הייתה בדינו)

תשובה: גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור מבואר במפרשים שהוא לשון של גיבול ולשון של גלגול, ושניהם שורש אחד. כלומר גלגול נאמר בעיסה מגלגלים את העיסה, וגם נאמר לשון של מגבלים את העיסה, זה היינו הך. כי בעומק כל גבול יוצר מציאות שאני רואה רק צד אחד של הדבר ולא רואה את הצד השני, זה נקרא גלגול שהוא מגביל את הדבר, אז הגדרת הדבר "גולל אור מפני חושך וחושך מפני

אור" שהחשך מגביל את האור. בדקות יש הגדרה שגם האור מגביל את החושך, אבל ההגדרה היותר עמוקה היא שהחושך הוא זה שמגביל את האור. והגבלה וגלגול שורשם אחד, מתי יש חושך? כשהגלגל מסתובב ולא רואים אותו במקום אחר, זה הגדרת הגבול שנובעת מגלגול והיינו הך.

שאלה: הרב אמר שבסופו של דבר יקבע איזה חלקי נפש יעברו ואיזה לא יעברו, אם מסתכלים על אדם שהוא נצחי מה הכוונה שחלקי נפש יעברו, מה התכוון הרב?

תשובה: בהגדרות הכי חיצוניות והכי פשוטות שבאדם, אדם עבר עבירה ביד שמאל ועשה מצוות ביד ימין אז יד שמאל נכרתת ויד ימין נשארת. זה בהגדרה פשוטה, "נפש החוטאת היא תמות" כהגדרה כוללת ממש, ואם חלקה של הנפש חטא אז חלקה של הנפש מתבטל, רק יש רחמיו יתברך שמו שזה אור א"ס שהוא חס על נבראים והוא יכול להחיות מתים, אז הוא גם יכול להחיות אדם שעבר עבירה. אבל אם ילכו לפי מידת הדין כפשוטו אלו חלקים יעברו ואלו חלקים יתקיימו, גם אם יש רחמים הרחמים הם לא בהכרח שכל החלקים יעברו, יהיה חלקים שיהיה בהם רחמים, ויהיה חלקים שיהיה בהם פחות רחמים. אז כהגדרה מאוד ברורה החלק הזך עובר, והחלק הבלתי זך אינו עובר, רבותינו אומרים שכל אדם שהתגלגל פעמים רבות כשהוא עתיד לקום בתחיית המתים מאיזה גלגול הוא יקום בתחיית המתים? לוקחים מכל גלגול את האבר הכי זך שהיה באותו גלגול ומצרפים אותו לנקודה השלמה.

מילון ערכים בארמית

אדריבא

כתב רש"י (עירובין, קב, ע"א, גבי אסיתא, מכתש) וז"ל, אדריבא - לתך חייטין, חמשה עשר סאין, חצי כור, עכ"ל. ואמרו שם, תורת כלי עליה, ופרש"י, וז"ל, שראויים לישב עליה, עכ"ל.

והבן שאדר, הוא בבחינת דבר שראוי לישב עליו או בתוכו. כגון אדרינטים, פירש בערוך ערך זה, וז"ל, ענין היכל הוא, עכ"ל. וכתוב (תהלים צג ד) אדיר במרום ה', והיינו שמקום מושבו של השי"ת במרום. וכן אדרא, לשון חדר, כנ"ל, וכמ"ש בערוך ערך אדרון, וז"ל, תרגום ויבא החדרה, לאדרון בית משכביה, בחדר המקרה באדרון בית קייטא. ובלשון יוני קורים לחדר אנדרון. וכן (מנחות, לג) אכסדרא דבי רב, כאנדרונא מעלייתא היא, עכ"ל. וכן אדריונטוס, כמ"ש (תנחומא, פקודי, ד) מתוך שאני מפיל את הבסיס, האדריונטוס נופל. והרי שדר ע"ג הבסיס. וכן דרום, ובארמית אדרומא (דה"י, א, א, ל), בתרגום מלשון דר עמי.

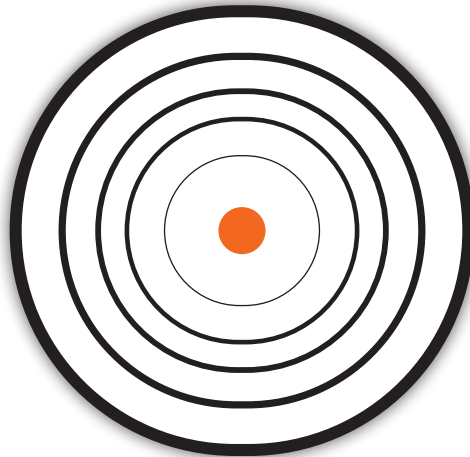
וכן נקרא אדר, לשון כסא שישב עליו אחשוורוש, כמ"ש (אסתר, א, ב) כשבת המלך אחשוורוש על כסא מלכותו. וכן גבי המן כתיב (שם, ג, א) גדל המלך אחשוורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו. ואמרו (מגילה, טז, ע"א) כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דבי המן, חזיתיה בריתה דקיימא אאיגרא וכו', שקלה עציצא דבית הכסא (עציצא, שורשו מעץ הדעת, עציצא - עץ, כמ"ש המן מן התורה מנין, המן העץ אשר אמרתי וכו'. עץ הדעת. ומשם יוצא פסולת, כיון שיש בו דעת רע). ושדיתיה ארישא. והבן בית ה"כסא", לעומת "כסא" המלך, ודו"ק.

ואמרו (דב"ר, א, טז) וישם באדום נצבים (שמואל, ב, ח, יד) מהו נציבים, וכו', רבנן אמרי אדריאנטיין. ונציב מעין יסוד שעליו עומד וניצב הדבר.

ועיין ספר השורשים לרד"ק, ערך נצב. וכתב כביאור שמות נרדפים שכתנ"ך (ערך עמד - יצב - קום) וז"ל, התציבות בלי כל פעולה, עיי"ש. וכאשר יש

פעולה ותנועה חסר ביציבות הדבר במקומו בשלמות, והבן היטב. וזהו אדר, א-דר, דר במקומו ביציבות גמורה. וזה נגלה בפרט בחודש אדר, שהוא סוף כל החודשים. וכן הסוף בו המנוחה והיציבות. ולכך יום הפורים, ביום ש"נחו" מאויביהם מנוחה - יציבות.

אמנם כתב ביריעות שלמה (חוברת ג, יריעה כז) וז"ל, נצב, הנחתו ביחוד על העמידה שהיא לצורך, והיינו שיעמוד הדבר במקום מיוחד להיות מוכשר ע"ש כן לפעול או להתפעל, עיי"ש. וזהו בחינת מיסמך גאולה לגאולה, שחודש אדר שורש לגאולה העתידה בניסן, והבן.



צורת אדם

נושא: הרחה - חוש הריח

יום שני

ה' אדר ב' תשפ"ד

18/03/2024 20:30

רח' הרב בלוי 33

ירושלים

מילון ערכים בקבלה

ו"ק

כתב בשער ההקדמות (דף עט, ע"ב) וז"ל, כשנאצלו זו"ן בבחינת ז' המלכים דארץ אדום שמתו כנודע, הנה אז ז"א היה בבחינת ו' "נקודות" נפרדות זו מזו, ולא היו בסוד ג' קוים, רק יושבות זו למעלה מזו נפרדות. ולכן אז היה ז"א נקרא רה"ר, כי לא היה בו אחדות וחיבור, ולכן מתו ונתבטלו. והנה אז היה ז"א בחינת ו' אחת כוללת ו' נקודותיו, אלא שהיו נפרדות, כנזכר, עכ"ל.

אמנם בתחילת תיקון ז"א, בסוד עיבורו באמא, נעשה מקו אחד ג' קוים. וכלשון שער הכוונות (דרושי התפילין, דרוש ז) בסוד העיבור, היה הז"א בסוד ג' קוים לבד, ג' גו ג', עכ"ל. ועיין עץ חיים (שער יא, פ"ז, מ"ת). והוא השורש דתיקון שכל קומתו נעשה אח"כ בצורה של ג' קוים, חח"ן, בג"ה, דת"י, כנודע.

וכאשר הוא בעיבור, אינה ו' שלמה, אלא כמ"ש בפע"ח (שער התפילין, פרק טז) וז"ל, בתחלה לא היה ז"א בבחינת קוין, רק ו' נקודות זה על גבי זה, כי לסבה זו היתה מיתת המלכים כנודע. ואז היה צורת ו' ארוכה, שהם ו' נקודות זו למעלה מזו. וכאשר נכנס בסוד העיבור, אז נכלל ג' גו ג', והיינו ג' הנקודות בבחינת ו' זעירא. נמצא כי תחלה היה ו' ארוכה, ועתה בהיותם תוך אמא, נעשה ו' זעירא, והוא בחינת ו' זעירא בתוך הה', והיא ו' קטיעה בלתי ראש, כי הראש הם הג"ר, ולפי שלא היה בו רק ו' נקודות לבד, לכן אין ראש לאות ו'

קבלה

מילון ערכים בקבלה

ו"ק

בלבביפדיה קבלה

אש

עץ חיים

עם פירוש בלבבי משכן אבנה
שער דרושי הצלם - דרוש ד'

שבתוך ה' ראשונה שהיא אמא. ולא עוד, אלא שאפילו אינה שיעור ו' ארוכה בלתי ראש, אלא ו' קטיעה בלתי ראש כלל, לפי שהוא בחינת ג' גו ג' (ראשו בין ברכיו), עכ"ל.

ואח"כ גדל מבחינת ג' קוים, ג' גו ג', ונעשה ו' קצוות. וכמ"ש בעץ חיים (שער ה', פ"ה) וז"ל, הנה העולם הוא משה קצוות, שהם מעלה ומטה וארבעה רוחות. והם סוד ז"א הכולל ו' קצוות, עכ"ל. ושורשו באות ו' של הוי"ה, וכמ"ש בשער ההקדמות (דף יט, ע"א) וז"ל, שם הוי"ה הכוללת כל עולם ועולם, היא מתחלקת על דרך זה. י - בחכמה, ה - בבינה, ו - בשש קצוות, ה - אחרונה במלכות, עכ"ל.

וכתב שם (דף סו, ע"א) וז"ל, ואמנם אעפ"י שז"א אינו רק ו' קצוות (זהו) בערך עולם האצילות, אבל בבחינת עצמו, כולל י"ס, עכ"ל, עיי"ש. וכן מפורש בעץ חיים (שער ג, פ"א) וז"ל, וז"א יהיה ו"ק של כללות, עם שהוא בעצמו י"ס, עכ"ל. וזהו בערך וכלל האצילות, בהיות ז"א פרצוף גמור מי"ס. אולם אף בשעת יניקתו שהוא בחינת ו"ק כנ"ל (קודם גדלותו שנעשה לו מוחין) עדיין יש בו גם הבחנה של י"ס, כמ"ש בעץ חיים (שער כה, דרוש ג) וז"ל, ודע והבן, כי ע"י היניקה דז"א נשלמו כל הו"ק של ז"א. והאמת הוא, שבערך עצמם הם ג"כ פרצוף שלם מי"ס, כי גם הקטן יש לו ראש בהכרח (ראשו בין ברכיו, בעיבור), אמנם כל אלו הי"ס נקרא בחינת ו"ק בערך כל בחינת ז"א בשלימותו, כי אלו י"ס של פרצוף היניקה נעשין לו אח"כ בבחינת ו"ק לבד, עכ"ל, עיי"ש.

וביאר הדברים ביתר חידוד ברש"ש (הקדמת רחובות הנהר, דף ג, ע"א) וז"ל, כל פרצופי כל העולמות, הן זו"ן למה שלמעלה מהם, ושכל ה' פרצופים דכל עולם, הן זו"ן שהם ו"ק לה' פרצופים של עולם שלמעלה מהם, כל פרצוף לפרצוף שכנגדו בעולם העליון. ועיי"ש בדבריו בהרחבה, ומקור בדבריו שהביא משער ההקדמות, עיי"ש היטב היטב.

וז"ק, שהוא ששה צדדים, ונעשה י"ב גבולי אלכסון. עיין עץ חיים (ש"ה, פ"ז). ומבואר שם שיש י"ב גבולי אלכסון בת"ת וי"ב גבולי אלכסון ביסוד.

בלבניפדיה קבלה אשה

אור א"ס

הא"ס וישראל בחינת איש ואשה, ועל זה נבנה מהלך שיר השירים, וחזלי"ם רבים.

צמצום

מצרים. וכתוב (בראשית, כא, כא) ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים. ובחינת אשה חומה סביב, כמו"ש (יבמות, סג, ע"ב) מיצר סביבו. ובקלקול כתיב (ויקרא, כד, י) ויצא בן אשה ישראלית (חומה דתיקון) והוא בן איש מצרי (מיצר דקלקול) וגו', ויקב בן האשה הישראלית את השם. קבה, לשון נקבה, ודו"ק.

קו

תקוה, תשוקה. וכתוב (בראשית, ג, טז) ואל אישך תשוקתך. ואמרו (עירובין, ק, ע"ב) מלמד שהאשה משתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך.

ועוד. אמרו (כתובות, סה, ע"א) אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושקוי (הושע, ב, ז), דברים שהאשה משתוקקת עליהן, ומאי נינהו, תכשיטין.

עיגולים

אשה, מדרגת עיגולים, כנודע. וכתוב (בראשית, כד, ג) לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני. כנעני, סוחר, סחור סחור, סביב. וכן נקראת האשה חומה "סביב". ולכן אמרו (תענית, לא, ע"א) בנות ישראל יוצאות וחולות (מחול סביב) בכרמים, תנא, מי שאין לו אשה נפנה לשם.

יושר

מיושר נעשה עיגולים, והוא השורש שמאיש נעשה אשה.

ועוד. ג' קוים, וכלי. וכתוב (שמות, יט, טו) היו נכונים לשלשת ימים (ג' קוים - יושר) אל תגשו אל אשה. כי במתן תורה חזרו למדרגת "אלקים עשה את האדם ישר".

ואמרו (פסחים, קיא, ע"א) ת"ר, שלשה אין ממצעין ואין מתמצעין ואלו הן, וכו', ואשה.

ואמרו (מו"ק, יח, ע"ב) אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי, מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים (שילוש, ג' קוים) מה' אשה לאיש.

יהיו אומרים ממעשה פיטום הקטורת הן מתבשמות. ועוד אמרו (אבות, פ"ה, מ"ה) לא הפילה אשה מריח בשר הקדש. ואמרו (כתובות, ע"ב) אמר אביי, שכן אשה חשובה נהנית מריח קשוטיה ל' יום.

פה

כתיב (בראשית, ג, א) והנחש וגו', ויאמר אל האשה וגו', ותאמר האשה אל הנחש וגו'. וזהו דיבור בין נחש ואשה, והוא עומק בא נחש על חוה בחינת "ראוה מדברת", בחינת זיווג דא"א, בדיבור ונישוק. ואמרו (כתובות, ע"ה, א"א) א"ר חסדא, קול עבה באשה ה"ז מום, שנאמר (שה"ש, ב, יד) כי קולך ערב.

ואמרו (קידושין, מט, ע"ב) י' קבים של שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים וכו'. ואשה בחינת מלכות - פה, כנודע. וקול באשה ערוה. וכתיב (יחזקאל, ג, יג) וקול כנפי החיות משיקות אשה אל אחותה. וכן פרשת מוציא שם רע על אשה.

אכילה. וכתיב (בראשית, ג, יב) ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל. וכן באכילת גבוה, נאמר פעמים הרבה, אשה לה'.

עינים - שבירה

כתיב (בראשית, ג, ד) ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון וגו', "ותרא" האשה כי

ואמרו (כתובות, ע"ה, א"ע) ששיעור נכון בין ב' דדים, ג' אצבעות.

שערות

שער באשה ערוה. ועשו איש שעיר, כולו בחינת שער באשה ערוה. ולכך בא על נערה המאורסה. ובסוטה כתיב (במדבר, ה, יח) והעמיד הכהן את האשה לפני ה' ופרע את ראש האשה. ועיין כתובות (ע"ב, א"ע). ואמרו (שבת, סד, ע"ב) יוצאה אשה בחוטי שער בין משלה בין משל חבירתה.

אזן

מדרגת בינה, נשמה, נוק' עילאה.

חוטם

קטורת. וכתיב (בראשית, כה, א) ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה. וכתיב (שמות, כט, יח) ריח ניחוח "אשה" לה' הוא. ובקלקול, אשה מביאה לידי "ניאוף", לשון "חרון אף", וכמ"ש (נדרים, כ, ע"א) ואל תרבה שיחה עם האשה, שסופך לבוא לידי ניאוף.

ובקלקול, אשה שריחה רע. עיין שבת (סב, ע"א), ועוד. ואמרו (שקלים, יד, ע"א) הללו מזכירין אותן לשבח, שלא יצאת אשה משל אחד מהן מבושמת מעולם, ולא עוד כשהיה אחד מהן נושא אשה ממקום אחר, היה פוסק עמה ע"מ שלא תתבשם, שלא

שולט עין על מצח, וזש"כ (ירמיה, ג, ג) ומצח אשה זונה היה לה. ועיין תענית (ז, ע"ב).

עתיק

אשה - מלכות של א"ק. ובעתיק עצמו, אשה באחוריו, אב"א.

אריך

דוכ' בימין, ונוק' בשמאל, כלולים יחד. ועל מדרגה זו בעומק אמרו (ברכות, ס, ע"א) איש מזריע תחלה יולדת נקבה, אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, וכו', "כגון שהזריעו שניהם בבת אחת", וזהו בעתיק וא"א, בבת אחת. והוא השורש להשוואת איש ואשה לכל עונשין ודינין שבתורה. עיין פסחים (מג, ע"א).

ועוד. אמרו (שקלים, טו, ע"ב) "ויארכו הבדים" - בולטין ויוצאין כשני דדי בהמה.

אבא

בשרה כתיב (בראשית, כ, יב) וגם אמנה אחתי בת אבי הוא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה. ומעין כך כתיב גבי עמרם (שמות, ו, כ) ויקח עמרם את יוכבד דדתו לו לאשה.

וכתיב (במדבר, ל, ד) ואשה כי תדר נדר לה' ואסרה אסר בבית "אביה" בנעריה, ושמע "אביה" וגו'.

ועוד. ק"ש, יחוד או"א, כנודע. ואמרו (ברכות,

טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים. וכתוב (במדבר, כה, ח) וידקדק את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה. וכתוב (קהלת, ז, כו) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'. ועיין ברכות (ח, ע"א). ואמרו (שם, כב, ע"א) כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף. ואמרו (שבת, יא, ע"א) כל רעה, ולא אשה רעה.

ומעין השבירה, הוא הפלת עובר, ודו"ק. ובחטא אדה"ר נעשה שורש הצפרנים, כנודע. ואמרו (מו"ק, יח, ע"א) זורקן רשע, שמא תעבור עליהם אשה עוברת ותפיל.

ואמרו (יומא, עד, ע"ב) אמר ר"ל, טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה.

ובשרה כתיב (בראשית, יב, יא) הנה נא ידעתי כי אשת יפת "מראה" את וגו', ותקח האשה בית פרעה וגו', וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו. בחינת מצורע חשוב כמת. ובאבימלך שלקחה כתיב (שם, כ, ג) הנך מת על האשה אשר לקחת. וכתוב (כי תצא, כא, יא) וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לה לאשה.

ועוד. שבירה, פירוד. וזהו פרשת גירושי אשה, שבירה. ובעומק חוזר ומעורר את הנסירה שהיתה תחלה כאשר היו אב"א.

והנה שורש השבירה, שם ב"ן, עינים. ושורש התיקון, שם מ"ה, מצח. ובקלקול

אישך תשוקתך והוא ימשול בך. ומצד כך כתיב (ויקרא, טו, יח) ואשה אשר ישכב אתה שכבת זרע ורחצו במים וטמאו עד הערב. וח"ו בקלקול ביותר כתיב (דברים, כב, כב) כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל. וכתיב (ישעיה, מט, טו) התשכח אשה עולה. ואמרו (סוכה, לח, ע"א) ואשה מברכת לבעלה, אבל אמרו חכמים, תבא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו.

ועוד. ז"א, שורש ל"ב שבטים, י"ב גבולי אלכסון. וכתיב (במדבר, לו, ח) לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה.

נוק'

מדרגת אשה. ובפרטות רחל. וכתיב בה (בראשית, כט, כח) ויתן לו את רחל בתו לו לאשה.

ובחינת נוק' מחד נקראת בת, אולם מאידך היא בחינת מילוי שם הוי"ה, ב"ן, ולמטה נעשה בהמה, כידוע, ב"ן עולה בגימט' בהמה. וזש"כ (ויקרא, יח, כג) ואשה לא תעמד לפני בהמה לרבעה תבל הוא.

ועוד. בית. וכתיב (דברים, כ, ז) ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה, ילך וישוב לביתו.

טו, ע"א) חתן פטור מק"ש לילה הראשונה ועד מוצש"ק אם לא עשה מעשה.

ועוד. אמרו (פסחים, פז, ע"א) אשה רגל ראשון אוכלת משל אביה.

אמא

אשה המולידה. ובקללה כתיב (בראשית, ג, יז) אל האשה אמר וגו', בעצב תלדי בנים. וכתיב (ויקרא, יב, ב) אשה כי תזריע וילדה. ובישמעאל כתיב (בראשית, כא, כא) ותקח לו "אמו" אשה מארץ מצרים.

וכן אשה המיניקת, כמ"ש (שמות, ב, ז) האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העברית.

וכתיב (שמות, כא, כב) וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה וגו'. ואמרו (ברכות, סא, ע"א) אשה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה כדי לקבל הולד. ולעתיד אמרו (שבת, ל, ע"ב) עתידה אשה שתלד בכל יום.

וכתיב (ויקרא, יח, יז) ערות אשה ובתה לא תגלה.

ועוד. סוד חשמל, לבוש, מאמא. וכתיב (דברים, כב, ה) לא יהיה כלי גבר על אשה, ולא ילבש גבר שמלת אשה.

ז"א

כתיב (בראשית, ב, כב) ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם (ז"א) לאשה, ויביאה אל האדם. ולהלן כתיב (ג, טז) ואל

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

הנה אחר שנתבאר ענין מ"ל דצלם שהם ב' מקיפים הנעשין מבחי' התלבשות מוחין ב"פ א' בד"ר כחב"ד דתבונה, וב' בח"ג וב"ש עליונים דת"ת דתבונה, אשר שם הכלים הם דתבונה לבד ואין שם כלים דז"א, אמנם האורות הם משותפים דתבונה ודז"א תוך כלים דתבונה: והיינו שהם' בד"ר דתבונה, והל' בח"ג וב"ש עליונים דת"ת דתבונה. והוא הטעם שהם' הוא קו ישר כי הם מידות שלימות, משא"כ הל' שיש לו רק ב' קוים ישרים, אך הקו התחתון שלו הוא באלכסון, מהטעם שהוא רק ב"ש דת"ת שאינה מידה שלימה, ובזה נמצא שיש בו מציאות של 'קיפול', וכ"ש כאשר ז"א מקבל מוחין דנה"י דאבא ואזי כתרו נעשה מב"ש דת"ת דאימא, לכן הוא מקופל והוא באלכסון.

כל מדרגה עליונה המתייחסת לתחתון, הז"ת שבה מתלבשים בתחתון, כגון ז"ת דעתיק שמתלבשים בא"א, אולם הוא יחס אחד של עליון בתחתון, לעומת כך כנגד זה הם המ"ל שהם ז' עליונות של עליון שמקיפים על התחתון. נמצא שהם ב' בחינות שור-שיות של ז', א' בסוד הלבשה וא' בסוד מקיפין.

המ"ל שהם מקיפין הם שורש לכל מבנה של ד' וג' שיש בבריאה, כגון ס' יום שמשח עלה לקבל את התורה, וכגון ס' יום ליצירת הולד, וכגון עובר במעי אמו שבא מלאך ומלמדו תורה, וכעזה"ד בכל מדרגה ומדרגה.

נבאר עתה ענין כתר דז"א הנעשה משליש אחרון דת"ת דתבונה ולפעמים מב"ש כנ"ל: כנ"ל כשנכנס מוחין דנה"י דאימא כתרו משליש אחד מת"ת דתבונה, וכאשר נכנס בו מוחין דנה"י דאבא כתרו מב"ש דת"ת דתבונה.

והכלי והאור שניהם מתבונה והוא ג"כ מקיף אמנם לפי שהוא מכתיר ומסבב מכל הצדדין נקרא כתר ולא מקיף, כי המקיף הוא על הראש, ולא מהצדדין בסוד צל על ראשו: והיינו שהכתר הוא מקיף אך אינו מקיף 'על' הראש, אלא מקיף מסביב מכל הצדדים בסוד הקפת הראש. כי הם' מקיף 'על' ראשו מלפניו, והל' מקיף 'על' ראשו מאחוריו, אולם הכתר מקיף סביב ראשו מכל צדדיו, 'מכתיר' סביבותיו.

והתבאר לעיל, שהיא אחת ההבחנות של הכתר, ועוד התבאר שיש כתר בבחינת 'המ-

תנה', בסוד 'כתר לי זעיר'^א, מצד זמן הכניסה של הכתר סביב ראשו של הז"א, ובעומק היינו שז"א-זעיר 'ממתין' עד שמגיע אליו הכתר משורש א"א.

ותחלה נבאר הטעם למה אינו לוקח רק שליש אחרון דת"ת דתבונה, ויש בזה ג' טעמים, א' מפני אמא עצמה, ב' מפני ז"א עצמו, ג' מפני רחל נוקבא וכו': כל זה התבאר לעיל בשער לידת המוחין פרק ג'. ונקצר בביאור הדברים כי התבארו שם ברוחב ובעומק.

טעם א' הוא כי הבינה לא תהיה שווה לחכמה וכתר שבה. והיינו כיון דשליש תחתון דת"ת ונהי"ם דתבונה נכנסו לז"א נמצא שחסר לתבונה ד' מידות ושליש, וכדי להשלים את החסר נצרך שיוכפלו מאימא המידות העליונות ד' מידות ושליש, ואזי נמצא שהכפל מתחיל מב"ש תחתונים מבינה דאימא וג' מידות שהם דעת חסד וגבורה, וב"ש דת"ת, שהם ד' מידות ושליש. ומחמת ההכפלה נתחלקו ונחלש כחם של מידות אלו. ואם היה ז"א לוקח ב"ש מת"ת דתבונה, אזי כדי להשלים את החסר היה צריך ד' מידות וב"ש, ואזי כל בינה דאימא הייתה נכפלת, ואזי לא הייתה שווה לאבא בג"ר שלה ג"כ, וזה א"א כדאזיל ומפרש. טעם ב' כי ז"א יהיה בו גילוי פחות מחמת כיסוי יסוד דאמא. וטעם ג' הוא לנוק' שאזי תהיה נקודה קטנה יותר, והוא תלוי ג"כ בטעם ב'.

ואמנם כל זה אינו רק כאשר לא נכנסו בז"א עדיין רק מוחין דצלם דאמא, כי כשיכנסו גם כן מוחין דצלם דאבא ג"כ, אז יגדל כתר ז"א שליש א', ויהיה כתר שלו ב"ש. והענין כאשר נרגש בחוש העין כי בהיות ב' כלים שוין בארכן^ב ממש ויתלבשו זה תוך זה, בהכרח הפנימי נגדל מעט יותר למעלה כי אינו נכנס כולו עד שולי חיצון. והנה כלים דאו"א שוין בארכן כנודע ובהכנס צלם אבא תוך צלם אמא נמצא כי ת"ת דאבא יהיה עודף שליש א' למעלה מת"ת דאמא והוא גדול למעלה שליש א', למעלה משליש מת"ת דאמא, ונמצא כי שליש א' דת"ת דאבא בהיותו תוך ת"ת צלם אמא יהיה שוה נגד ב"ש ת"ת דאמא: והיינו כי או"א קומתן שווה^ג, וכל מה שאבא למעלה מאימא היינו מחמת שהוא מתלבש בתוך אימא ומחמת עובי קרקעית כלי דאמא הוא יותר גבוה שליש.

ומתבאר שכאשר ז"א מקבל מוחין מנה"י דאבא נעשה כתר ב' שלשים דאימא, אמנם היינו שהוא לוקח רק שליש אחד לכתרו שהוא שליש דאבא שהוא שני שליש דאמא, ודו"ק.

א עיין בליקוטי מוהר"ן תורה כ"ד.

ב והיינו באורכן ולא ברוחבן, כי ברוחב אימא רחבה יותר, בסוד נוק' רחובות הנהר שעשאה כמין אוצר צר מלמעלה ורחבה מלמטה, ודו"ק.

ג והוא סוד מה דרבי יהודה אומר אם לא היתה אמו שווה לאביו בקול ובמראה ובקומה, אינו נעשה בן סורר ומורה, סנהדרין עא ע"א.

והנה התבאר לעיל^ד שז"א במדרגת שלישי, ואימא היא במדרגת שני שלישי, ובעומק היינו דאו"א הם במדרגת שני שלישי. ויסוד הדברים הוא בהלבשת קומת א"א, שהג"ר שהוא שלישי עליון הוא א"א, או"א מלבישים על חג"ת, ובזה הם במדרגת ב' שלישים והיינו או לפי שמועה שהם מלבישים מחג"ת עד לתתא, והיינו שמה שנאמר שהם קצרי קומה היינו שאח"כ התקפלו, או לפי שמועה אחרת שהלבישו עד לתתא ונשאר שם וזו"ן מלבישים עליהם מהנה"י ומטה. וזו"ן מלבישים על נה"י דא"א הם שלישי תחתון.

נמצא שז"א הוא במדרגת שלישי ולא ב' שלישים, ולכן גם לפי מה שמתבאר כאן שהוא לוקח לכתרו ב' שלישים דת"ת דאימא, הרי שהם שלישי אחד דאבא, ואזי אימא טפילה לאבא, ונמצא שהוא לוקח לפי מדרגתו שהוא מדרגת שלישי, ודו"ק.

אמנם מאידך כיון שסוף כל סוף הוא מקבל ב' שלישים דת"ת דאימא, מתגלה התנוצצות מסויימת של קבלת מדרגת ב"ש דמדרגת או"א, והיינו כאשר זו"ן עולים למדרגת או"א, הם מעין מדרגת ב' שלישים, ודו"ק.

ז"א עולה למעין מדרגת ב"ש שהיא מדרגת או"א, ונהי דז"א שורשו בא"א והתכלית הוא שה'זעיר' יהיה 'אריך', ולכאורה א"א הוא 'שלישי' עליון, אך הענין הוא כי א"א אינו רק שלישי אלא בגילוי א"א הוא מתפשט לאורך כל הקומה כולה, אריך-אורך. וכדי שז"א יעלה למדרגת א"א הוא צריך קודם לעלות למדרגת ב"ש דאו"א ואח"כ לעלות למדרגת שלישי עליון, ודו"ק.

ועתה נבאר איך נעשה זה השלישי ת"ת תחתון דתבונה כתר לז"א, הנה כמש"ל ענין בינה ותבונה איך נחלקים לב' ונעשו נה"י חדשים לבינה, ומנה"י הראשונים נעשו י"ס גמורות דתבונה, כעד"ז הדבר תמיד והבן זה היטב. נמצא כי גם זו התבונה הנכנס בז"א בסוד צ' דצלם משלישי אחרון דת"ת שבה ולמטה ונכנסים נה"י שלה בפנימיות ז"א בתוכו בהכרח צריך להיות לה ג"כ נה"י חדשים ואותן הנה"י שלה הראשונים הם נעשו פרוץ שלם בי"ס ומתפשטין בי"ס דז"א כנודע: כפי שכבר התבאר, יש ד' מדרגות, מתתא לעילא, א: נה"י דתבונה שהם הצ' דצלם שנכנס לתוך ז"א, ונעשה חב"ד דז"א, ומתפשטים בכל הז"א. ב: שלישי תחתון דת"ת דתבונה, שבתחילה הוא שלישי אחד ואח"כ ב"ש, הוא כתר דז"א, ולא נכנס לתוכו אלא סביבותיו, כותרת סביב. ג: חג"ת" דתבונה שבו הל' דצלם. ד: ד"ר דתבונה שהוא הם' דצלם.

ד שם בשער מוחין דצלם.

ה מה שנשאר בת"ת או שלישי אחד או שני שלישים.

ולשון הרב צריך ביאור שכתב שהצ' של הצלם הוא משליש אחרון דת"ת ולמטה, והרי הצ' הם המוחין דז"א והם מהנה"י לבד ולא מת"ת, ושליש אחרון זה הוא שייך לכתר ואינו נכנס לתוכו אלא סביבו, והכלי והאור של התבונה, ואינו שייך לצ' של הצלם, אלא הוא בחינת מקיף שמקיף מסביבו כנ"ל בלשון הרב.

ועיין עוד בשפ"א' שהקשה דלכאורה עיבור המוחין הם למעלה ביסוד דכללות שהוא מקום החתך, והוא כמעט כפי תבונה ראשונה, וכתר דז"א הוא למטה הרבה שהוא שלישי תחתון דת"ת דתבונה ג', וכתב ליישב בדוחק שנולדו המוחין ב' פעמים, ביסוד דבינה, ואח"כ בתבונה ג', הם' בכחב"ד, הל' בחג"ת, והצ' בנה"י, וכדי שיכנס הצ' שבנה"י לתוך ז"א הוצרכו האורות דנה"י לעלות כדי לדחות את המוחין צ' למטה בז"א.

אולם נבאר ביאור בפנימיות הגדרת הדברים. הנה התבאר לעיל שהיסוד הוא איבר קצר, וכפשוטו הוא קצר מצד מציאותו, אך מאידך היינו כי הוא מתחיל משליש תחתון דת"ת. נמצא שמתגלה בשליש תחתון דת"ת בחינת 'יסוד', וכיון שיסוד הוא בחינת המוחין דז"א, בחינת הדעת שבו, נמצא שהמוחין דז"א מתחיל משליש תחתון דת"ת, ודו"ק.

אך מעתה יוקשה אם שלישי תחתון דת"ת מחמת היסוד ששם נעשה בחינת מוחין דז"א, א"כ מהיכן נעשה הכתר, ותינח כאשר הוא מקבל מוחין דנה"י דאבא שאזי הכתר שלו הוא משליש שני דאימא, אך השתא שמקבל רק מוחין נה"י דאימא מהיכן כתרו.

אלא שב' ההבחנות אמת, הת"ת שייך למוחין דז"א ושייך גם לכתר דז"א. והיינו כי מצד מה שהיסוד מתחיל משליש תחתון דת"ת, השליש הזה שייך למוחין דז"א, ומצד שלישי הת"ת עצמו הוא שייך לכתר, ובעומק היינו ששליש תחתון דת"ת שבו מתחיל היסוד הוא שורש ל'מוחין שבכתר'.

והיינו כי היסוד שלמטה משליש תחתון דת"ת הם המוחין דז"א עצמו, דעת דז"א, אך השליש ראשון דיסוד שהוא מתחיל מן הת"ת הוא שייך למוחין שבכתר.

נמצא לפי זה שביסוד עצמו יש ב' מדרגות של מוחין, א: מוחין דז"א, דעת דז"א, ב: מוחין שבכתר. וזה מתגלה בסוד הדעת שעולה עד הכתר, שהוא יסוד דתבונה שמתחיל משליש תחתון של הת"ת שלה, ודו"ק.

ובזה מתיישב נמי קושיית השפ"א, כי שלישי תחתון דתבונה ג' שבה מתחיל היסוד וואמנם הרב דייק לכתוב שרק הנה"י נכנס בתוכו, ולא הת"ת, מ"מ צריך לבאר מדוע ייחס את הת"ת לצ' של הצלם.

דתבונה, מחד הוא שייך למוחין דז"א, ומאידך הוא שייך למוחין שבכתר, א"כ כמו ששורש המוחין דז"א היו בעיבור ביסוד דכללות שהוא במקום החתך שהוא כמעט כפי תבונה א', גם המוחין שבכתר שורשן ועיבורן שם ביסוד דכללות מצד שהם מוחין, וכ"ש כי הם מוחין שבכתר.

מיהו יש הבחנה נוספת למוחין שבכתר, דהנה שליש תחתון דת"ת דתבונה ממנו נעשה כתר דז"א, הן כילו והן אורו, ואורו היינו מוחין, נמצא שאור שליש תחתון דת"ת עצמו נעשה ג"כ מוחין דכתר דז"א ג"כ. ובזה מתבאר שלכן גם היה צריך להשלים לתבונה שליש תחתון דת"ת עם הנה"י חדשים, וכמו שכתב הבלח"י שהרי ממה שהוכפלו הכ"לים דאימא מוכרח שגם אור דת"ת נסתלק למעלה, ודו"ק.

וכבר התבאר הבחנה נוספת למוחין שבכתר, ונתבאר בארוכה בדברינו"ה שהנה"י הח"דשים בסוד הל' דצלם היורד מאחורי הז"א, הם המוחין שבכתר דז"א, ויתר על כן הם שמקיף לפניו הוא הארת המוחין שבכתר.

נמצא בדקות שיש בחינת ד' מוחין שבכתר, כפי שיש ד' מוחין בז"א. א' מצד היסוד שמתחיל שם, ב' מאור הת"ת דתבונה ששם, ג' הל' של הצלם, ד' הם' שבצלם, ודו"ק.

ונבאר עתה ענינם כי הנה נת"ל כי בעת הלידה עלו אורות של נה"י דתבונה למעלה בש"ליש אחרון דת"ת דתבונה אשר שם היו עומדין המוחין דז"א בסוד עיבור כדי לדחות בעת הלידה כי לא יכלו כ"כ אורות להיות שם במקום צר: ובחינה זו היא בין בעיבור המוחין, ובין בעיבור ז"א עצמו, והיינו שהאורות עולים למעלה במקום צר, והדבר גורם ללידה או להולדת המוחין, שהוא הדחיקת האור הראוי לירד לתתא למטה בז"א, והיינו שצמצום עושה ריבוי אור, וריבוי אור במקומו מכריח צמצום, נמצא שכל 'לידה' נעשה מריבוי אור שיוצר צמצום, והם 'צירי' לידה, בחינת צירים-צמצום.

ושורש הענין התבאר ביסודות הסוגיא של הצמצום הראשון. ובכללות, הצמצום יש בו ב' בחינות, א: כפשוטו, הוא סילוק האור, ושלא כפשוטו, הוא 'מחיצה', 'העלמת אור'. ב: בהגדרה עמוקה צמצום הוא ריבוי של אור שיוצר צמצום, כמציאות העין שאינה יכולה להסתכל בשמש בטהרתה.

'מעין כך' מתגלה כאן, הריבוי של האור שעולה או לצורך הלידה של ז"א או לצורך לידת המוחין, יוצר צמצום. אולם זה שונה בתכלית, כי הצמצום הראשון עניינו הוא שמחמת ריבוי של אור של עליון אין התחתון יכול לקבלו, ולכן נעשה צמצום, דהיינו

שריבוי האור שלמעלה יוצר צמצום אצל התחתון, לעומת כך בסוגיין השתא, ריבוי של אור יוצר צמצום באותו מקום עצמו.

והנה בהיות אלו האורות שם נשאר רושם הד' מוחין דז"א עצמן שם בשליש תחתון דת"ת כי כל דבר שבקדושה מניח רושם בכ"מ כנודע, ובפרט כי הרי המוחין מן הכתר שלמעלה מהם יוצאין ובהכרח הוא שכל מציאת ד' מוחין נשאר רשומם בכתר הזה שהוא שלישי תחתון דת"ת דתבונה כנ"ל, וזה נתבאר בכוונת העמידה בענין הד' כריעות וד' זקיפות ע"ש: עיין בש"ש^ט שביאר דמיירי בד' מוחין דצ' דצלם ולפי דבריו משמע שהם חו"ב וחו"ג שבדעת.

אולם לפי מה שביארנו לעיל שיש שורש למוחין שבכתר מכח היסוד שמתחיל משליש תחתון דת"ת, שמחד הוא מוחין שבכתר ומאידך הוא בחינת הדעת דז"א, מוחין דז"א, וא"כ דברי מהרח"ו שכתב הד' מוחין דצלם דז"א עצמן, היינו הצ' בסוד היסוד דייקא, שהוא נעשה מוחין שבכתר שהוא מבחינת הד' מוחין דז"א עצמו.

ומלבד כך התבאר לעיל שיש בחינת ד' מוחין גם במוחין שבכתר עצמן, ולכאורה לזה רומז מהרח"ו, כי הרי הצ' יסודו הוא בחינת ג' מוחין ולא ד' מוחין, ואפילו בל' אינו אלא ג' מוחין, אלא רק במ' שהוא המקיף העליון כנ"ל. ובעומק הם' דצלם הוא השורש לד' בחינות מוחין במוחין דכתר^ט.

והיינו כי מדין הצ' של הצלם לעצמו הוא שייך לנה"י והם ג' מוחין ולא ד', אולם מדין שלישי תחתון דת"ת נעשה שורש הד' לצ' דצלם אצל ז"א. כלומר הרי הל' דצלם מתלבש רק בב' מידות ושליש או שני שלישי^ב שהם חו"ג וחלק הת"ת, נמצא שע"י היסוד שמתחיל משליש תחתון דת"ת הרי מצטרף שלישי תחתון דת"ת לצ' שלעצמן הם ג' מידות נה"י שלישי או שני שלישי תחתון דת"ת, ובזה מתגלה ד' מוחין בצ', מהצד העליון לתחתון.

ומאידך מהצד התחתון יש גם גילוי של בחינת ד' מוחין בסוד הצ' שהם נהי"ם דהיינו עם המלכות, אך היא רק בסוד עטרת היסוד שבלועה ביסוד עצמו^ב.

ט אות ד'.

י אמנם הם ד' מוחין בגניזו.

יא וכפי שהתבאר לעיל שאמנם בג' מוחין דז"א הוא מחמת חיבור חו"ג שבדעת וא"כ הוא אחדות יותר, שהדעת דז"א בשורשו בל' הוא דעת דחיבור בסוד והיו לבשר אחד ע"י הולך, אולם למעלה במ' שהם ד' היינו שהוא גילוי דעת דהיפוך, בסוד כללות ההפכים שמכריח שיהיו חו"ג נראים שנים שמתאחדים, ודו"ק.

יב כנ"ל במוחין דאבא ומוחין אימא.

יג ויש סוגיא נוספת שקשורה לענין זה, והיא בענין שורש השלמת היסוד, שיש בו הבחנה שנעשה משליש תחתון דת"ת, ויש בו

וכנגד זה בנפש האדם מתגלה בגולגולת בחי' ד' מוחין, כי ג' מוחין הם חב"ד, ואוירא הוא נקרא גם מוחא, והוא שורש למוחא סתימאה, וכפי שמתבאר בזוהר שאוירא ביחס לגולגולת הוא נקרא מוחא וביחס למוחין חב"ד הוא נקרא אוירא, ודו"ק¹.

והנה גם האורות דנה"י דתבונה עצמה שעלו שם הנה נשאר שם, כי כלים של נה"י יורדין תוך ז"א כלי בלי אורות שלהם כנ"ל, ונמצא כי אע"פ שאמרנו שנשאר שם רושם ד' מוחין דז"א הוא דבר מועט אך עיקר האורות הם דאמא: ע"י רושם זה שנשאר למעלה נמצא שהמוחין דז"א עצמן מקבלים הארה מאימא, והוא שורש דק נוסף של צירוף ההארה של מוחין דז"א עם מוחין דאימא, והיינו מלבד הם' והל' דצלם שמקיפין לז"א ונמצאים בתבונה, מאיר הארת אימא ברושם של המוחין דז"א, וממילא מאירים במוחין דז"א עצמו, ודו"ק.

והבן זה היטב כי יש בכתר רושם ד' מוחין דז"א ואינן עולין בשם רק אורות דאמא עצמה שהם עיקרים כי השאר הם רושם לבד: וכנ"ל שנעשה רושם של ד' מוחין דז"א בכתר, היינו מכח צירוף הכתר, כי מוחין דז"א לעצמן הם רק ג' מוחין, וכל מה שנעשים ד' מוחין הוא מחמת היסוד שמתחיל משליש תחתון דת"ת דתבונה, ונמצא שהת"ת מצ"ט טרף עם הג' מוחין דז"א, ואזי נעשים בחינת ד' מוחין, והוא הרושם שנשאר למעלה והוא מקבל הארת אימא לג' מוחין דז"א לתתא. והוא ככל מבנה של מוחין וכתר שבכל מקום, שהמוחין הם ג' חב"ד, ומעליהם הוא הכתר, ואזי נעשה ד' מוחין כחב"ד, ודו"ק.

ושורש הדברים הוא מה שנתבאר בתחילת הע"ח שכאשר נעשה צמצום והסתלק האור שהיה לפני הצמצום, נשאר רושם, והיינו שאינו רק כפשוטו שנשאר רושם מועט גרי"ד דא מחמת שאין כל האור יכול להסתלק, אלא שהרושם הזה הוא הארה של האור שהיה לפני הצמצום, שהוא גבוה מהאור שנכנס אחרי שהיה סילוק, אמנם ע"י הרושם הזה שנשאר נעשה הארה של אור שלפי הצמצום בתוך החלל עצמו, ודו"ק.

¹ הבחנה שנעשה מעטרת היסוד, והם מקבילות לב' הבחנות הנ"ל.

² יד' ועיין עוד בהרחבה בשיעורינו בענין 'צורת אדם'.

קול הלשון

073.295.1245 ♦ 718-521-5231 2»4»12

1

בלבבי משכן אבנה
חלק א-ט

2

סדרת "דע את"

3

התבודדות

4

תפילה

5

ספרי קודש

6

דרשות

7

ארבעת היסודות -
תיקון המידות

8

פרשת השבוע

9

מועדי השנה

<10 תורה, גמרא ושולחן ערוך
<11 אנציקלופדיית בלבבי משכן אבנה
<12 אוצר אותיות
<13 ליקוט צורת אדם ועבודתו