

בלבי

משכן אבנה

שויתי ה' לנגדי תמיד

בלבי

שיעורי בקול הלשון ♦ בלבביפדיה עבודת ה' "בשר" 41844056# ♦ בלבביפדיה מחשבה "אות ג'-צורתה ומהותה" 41921937#

נקודה מתוך הפרשה - דברים

בפרשתן (דברים ב, א) כתיב "ונסב את הר שעיר ימים רבים". האם כאשר סובב עמ"י את הר שעיר, מתבצעת בכך הכנה פורתא לעתיד, שעליו נאמר "ועלו מושיעים בהר עשו וכו'".

ביאור מורינו הרב שליט"א

כתב ר' יוסף בכור שור (דברים א, ב), וז"ל, "אחד עשר יום דרך הר שעיר", כלומר אין מחורב אלא דרך אחד עשר יום עד קדש, אם היינו הולכים דרך הר שעיר, שהוא דרך "הישר". אבל אנו איחרנו הרבה "שסיבבנו" את הר שעיר, ולא הלכנו דרך הישר, דכתיב "ונסב את הר שעיר ימים רבים", עכ"ל.

ומנין השנים שסבבו את הר שעיר אמרו במדרש אגדה, יט' שנה הם במסעות שמריתמה עד מדבר צין הוא קדש. וכמ"ש בחיזקוני (דברים ב, א), וז"ל, "ונסב את הר שעיר ימים רבים", יט' שנה הם מסעות שמריתמה עד מדבר צין, הוא קדש, כמו שפרישת בפרשת חוקת (במדב"ר, כא, ד), עכ"ל. אולם בברייתא (דמ"ט מידות) אמרו, היו סובבין את הר שעיר שמונה ושלושים שנה, וזהו יט' שנה כפולים שעולים מנין לח'. וכן הוא בילק"ש (שמות מ, רמז תכב). ועיין רש"י (דברים א, מו).

והטעם שנסובו יט' שנה דייקא, כי כבר אמרו חז"ל, שפעם ראשונה שנאמר בתורה אות ס' הוא לגבי יצירת האישה, "ויסגור בשר תחתונה". והיא בבחינת מש"כ, "נקבה תסובב", וכבר אמרו (שם) חז"ל, שנאמר קודם לכן אות ס', "סובב את ארץ החוילה". וזהו ס' שצורתה סיבוב, וסגירה, "ויסגור בשר תחתונה". ועוד אמרו חז"ל (שם) שנברא סטן עמה, ולכן נאמר בה האות ס'. והוא שרו של עשיו, הוא סמאל שעיר, כמ"ש (בד"ר, יא, י) סמאל ראש כל השטנים. וכמ"ש במצודות דוד (להרדב"ז, מצוה תקכט), וז"ל, ושרו של עשיו הוא סמאל, הוא טוען כנגד ישראל ומשטין למעלה, ומליף עליהו רעה, עכ"ל. ועיין מהר"ל (חידושי אגדות, מכות יד ע"ב), מהרש"א (ברכות סב ע"ב). ומגלה עמוקות (וישלח ד"ה ויגע בכף ירכו). ויש שטות נוספות מי הוא השטן ואכמ"ל.

ו**כתב** בהעמק דבר (דברים ב, א), וז"ל, "ונסוב את הר שעיר ימים רבים" רמז לנו אור תכלית הנדידה בשביל הגלות שיהיה לאחר זה, יהיה רוב הזמן בגלות אדום, עכ"ל. וכן כתב בקהילת יצחק (שם), וז"ל, לכן הסיבוב הקב"ה את הר שעיר ימים רבים, לרמז שגלות השלישי אשר יהיה ע"י אדום ימשך לימים רבים, עכ"ל.

ו**סיפא** דקרא (שם ב, ג) "ופנו לכם צפונה", ודרשו חז"ל (בדמב"ר א, יט) לכו והצפינו עצמכם. ופרשו מפרשים רבים (עיין בכלי יקר על אתר, אות ג') שגוער בבני ישראל שלא יראו אותות עושר וכבוד לפני בני עשו בזמן הגלות. כדי לא לעורר את קנאתם ועברתם הנצחית. ונראה עוד שקאי על אחרית הימים, שעתיד הקב"ה לשחוט את השטן - היצה"ר שנקרא צפון, כמ"ש (סוכה נב ע"א), והיינו אחרי אורך הגלות באדום ונסוב את הר שעיר ימים רבים אזי פנו לנו צפונה, "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו", וגם שבו סמאל, שעתיד להישחט. ומ"ש (פסוק ג') "רב לכם סב את ההר הזה" דהיינו לצאת ממדרגת ס'ב, שטן שהוא בחינת סובב, כנ"ל. "פנו לכם צפונה", להשריש את הלעת"ל, שעתיד הקב"ה לשחוט שהוא בחינת צפון כנ"ל, ולגלות כנגדו את האור הצפון לצדיקים לעת"ל.

תוכן הגיליון

נקודה מתוך הפרשה • דברים עמוד א'
שיחת השבוע • דברים עמוד ב'
ליקוטים • דברים עמוד ה'
שולחן ערוך סימן יד' סעיף ד' עמוד ח'
עץ חיים עם ביאור בלבבי - שער הפרצופים דרשה ו' עמוד ט'
עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה עמוד יב'

צורת אדם בנושא

עין - הגוונים שבעין!
יום שלישי ט' אלול
רח' הרב בלוי 33
ירושלים



בלבביפדיה עבודת ה'

יתקיים כל יום חמישי
רח' הרב בלוי 33
ירושלים 20:30



בלבביפדיה מחשבה

יתקיים כל יום רביעי
רח' קדמון 4 חולון 20:30



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



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



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



כל החומר
[אולת מדור הליקוטים והשרות]
שמופיע בגיליונות
מידי שבוע
יוצא לאור לראשונה

רכישת ספרי הרב
ספרי אברמוביץ
משלוח ברחבי העולם
03.578.2270
books2270@gmail.com
USA 718-871-8652



”וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה”

נאמר בלשון התפילה “וזוכר חסדי אבות”, דהיינו שהקדוש ברוך הוא זוכר את החסדים של האבות הקדושים, שהם אברהם, יצחק ויעקב, “ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה”. מביא גואל לבניהם, לא נאמר כאן, אלא ‘לבני בניהם’, לשון זה מעיד על דור רחוק יותר, והיינו שמכח האבות מגיעה הגאולה גם לדורות הבאים.

ב' דרגות - ישראל ויעקב

חז"ל אמרו (ברכות טז): “אין קוראים אבות אלא לשלושה”, שהם אברהם, יצחק ויעקב. יחד עם זאת, אצל יעקב אבינו מצאנו ב' דרגות, 'יעקב' ו'ישראל'. 'ישראל' היא מדרגת הגדלות של יעקב אבינו, וכמו שנאמר מפורש בפסוק “כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל” (בראשית לב, כט), ושם 'יעקב' הוא המדרגה התחתונה, מלשון 'עקב', וכמ"ש "וידו אוחזת בעקב עשיו" (שם כה, כו). בברכת אבות חז"ל השתמשו בשם 'יעקב', ומשמע שהגאולה באה מכוח 'יעקב', והיינו ל'בני בנים' שהם בבחינת 'עקביים' של האבות, הרחוקים ביותר מה'ראש' בצורת האדם של בנין הדורות בכלל ישראל. ככל שהדורות מתרחקים, כך מקומם ב'קומת אדם' הולך ופוחת, והדור האחרון, זה שיזכה שיבוא אליו הגואל, הוא בהכרח הדור הרחוק ביותר שיש מהאבות, שהרי הוא האחרון בבחינת 'עקב'.

אם כן, יעקב נקרא אב, אך מצד תכונתו יש בו כח להשפיע עד לעקב, המקום הנמוך ביותר בצורת אדם. בפרטות, אצל כל אדם ואדם יש בחינה של 'אבות' ובחינה של 'בני בניהם', דרגת 'אבות' היא כאשר זוכה האדם ל'מוחין דגדלות', אז הוא זוכה לרוממות ולקדושה, וחיייו הם כביכול 'באבות'. לעומת זאת, בשעה שהוא ב'מוחין דקטנות', אז הוא בבחינת 'בני בניהם', שכן הרגשתו ומציאותו הם 'עקב', בשפל המדרגה ובתחתית ההשגה.

האבות הם המרכבה - גם בזמני קטנות

מבואר בחז"ל (תנחומא וישבב) שכל אותן כ"ב שנים שהיה יוסף במצרים ויעקב לא ידע מה עלה בגורלו, לא שרתה על יעקב שכינה, על אף שהאבות בעצמותם הם 'המרכבה', והקב"ה כביכול 'מנהיג אותם' ו'רוכב עליהם'. אצל האבות חלה השראת השכינה באופן הגמור, בשלמות האנושית האפשרית. 'מרכבה לשכינה' פירושו שהאבות היו 'כלי' המיוחד להקב"ה, שאפשר 'לרכוב' עליו כל אימת שרוצים, וממילא יש בהם גילוי גמור למלכותו יתברך, ועל אף כל זאת, במשך כ"ב שנים לא שרתה שכינה על יעקב אבינו.

נחדה, 'מרכבה לשכינה' עניינה השראת שכינה תמידית. יעקב אבינו שהוא אחד מג' האבות, היה גם הוא 'מרכבה לשכינה', ויחד עם זאת, בגלל שנעלם ממנו מצבו של יוסף ולכן הוא היה באבל, "ויתאבל על בנו ימים רבים" (שם לו, לד), לא שרתה עליו שכינה בשלמות. זהו השורש של 'מביא גואל לבני בניהם' שנעוץ בשם 'יעקב' דווקא, ולא בשם 'ישראל'. גילוי זה מיוחד ומסוים ליעקב אבינו, שלא מצאנו כדוגמתו אצל אברהם ויצחק. מציאות זו של 'ישראל' [שיר א-ל], ו'יעקב' כאחד, היא בחינה פרטית של "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (שם כה, יב). יעקב אבינו הוא האב שהשריש לנו את הכח, האפשרות והכלים להתמודד עם זמני הקטנות ומקום השפלות, שהם בחינת 'עקביים'.

חיייו של יעקב אבינו היו עמוסים בניסיונות והתמודדויות, בדרכו לארץ ישראל "מתה עלי רחל" (שם מח, ז), לאחר מכן יוסף מתנבא אודות "השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לך" (שם לו, ט), יעקב אבינו מצפה ומשמר את הדבר אימתי יתקיים, אלא שאז יוסף איננו והוא מתאבל על בנו ימים רבים. בזמן הזה, יעקב אבינו ממשיך להיות 'אב' והוא עדיין מרכבה לשכינה, ובשנים אלו יעקב מגלה דרך חדשה של עבודת ה' שמהותה היא 'מרכבה לשכינה'. האופן הפשוט שהתגלה אצל אברהם ויצחק הוא 'זמן ההארה',

'מרכבה לשכינה' שנעשית מתוך גדלות ושמחה מופלגות, אבל כש'יוסף איננו' ויעקב אבינו בוכה עליו כ"ב שנים, מתגלה מדרגה חדשה של 'מרכבה לשכינה', ביטוי חדש ל'גילוי שכינה'. הגילוי הוא עקבתא דמשיחא, דור של 'עקביים' שצריך גם הוא לגלות את הקב"ה בתוך החושך והריחוק של 'עקב'.

והנה, יש לדון מה פירוש 'יוסף איננו', מעבר לפשט הפשוט ש'יוסף בן יעקב' איננו בארץ כנען, ואף לא ידוע מה עלה בגורלו. מבואר בפסוקים (שם ל, כד) שיוסף הוא מלשון 'תוספת', "יוסף ה' לי בן אחר". בשעה שיוסף יורד למצרים והוא נמצא למעשה בגלות, מתברר שאין תוספת קומה בנפש. כשיוסף נמצא בגלות במצרים, מתגלה מדגת 'עקב'. חז"ל (סוכה נב.) אומרים שעתידי משיח בן יוסף להיהרג במלחמת גוג ומגוג ועם ישראל יעשה בכי ומספד גדולים, כנגד מה שנאמר "ויבך את בנו ימים רבים". זוהי ההקבלה שיש בין בכיו של יעקב אבינו לבין המספד שיעשו למשיח בן יוסף אם ימות.

יוסף הוא השורש של כח ההוספה, ובשעה שיוסף בגלות מסתלק כח ההוספה שלו. במקום בו אין התעלות והתרוממות, בשעה שבה כח ההוספה והעליה מתבטל, באה ירידה, לפי שמי שלא עולה בודאי יורד. זוהי כוונת הברכה 'ומביא גואל לבני בניהם'. יש כח להאיר אפילו את העקב, את 'בני בניהם', וזאת מכח יעקב אבינו.

עצם הזמן של 'עקבתא דמשיחא' הוא 'כולו אבילות', כמו שנאמר ביעקב 'ויתאבל על בנו ימים רבים'. וכשם שיעקב אבינו מיאן להתנחם, כך גם בכלל ישראל נאמר "מאנה להינחם על בניה כי איננו" (ירמיהו לא, יד). הרבה ביקשו לנחם את יעקב אבינו, "ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו" (בראשית לו, לה). צורת החיים של 'עקב' היא הצורה של כלל ישראל בדור האחרון. אלא שיש להבין איך יעקב אבינו נעשה 'מרכבה לשכינה', על אף שמדרגתו היא 'יעקב' ולא 'ישורון'. מציאות 'עקבתא דמשיחא' היא שלא זו בלבד שאין תוספת, דהיינו בניית קומה גבוהה יותר והשלמת צורת האדם, אלא אדרבה,

ישנה ירידה מתמשכת והולכת, כדברי חז"ל "אין לך יום שאין קללתו מרובה על חברו" (ילקוט ש' רמז תתקמ). התוספת שהיתה אתמול נעלמת מה'איתגליא', וה'ניכר לעיניים' הוא ירידה בלתי פוסקת, עד למציאות של 'בני בניהם', שהוא הדור האחרון והרחוק ביותר, ושם חוזרת ומתגלה האבלות הגמורה, המציאות שנראית הכי רחוקה מלקבל תנחומים.

תכלית מעשי האבות - השראת השכינה

מתוך נמיכות זו יעקב מגלה אופן חדש של מרכבה לשכינה, והיינו שמתוך מדרגת 'יעקב' בוקעת השראת שכינה במדרגה נישאה. אברהם אבינו מידתו חסד, וללא כל ספק היתה מדרגת החסד של אברהם גבוהה ועמוקה לאין ערוך ממעשי החסד של הדור האחרון. על שלימות מעשה שכזה אומרים "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, אברהם יצחק ויעקב". אברהם אבינו היה 'האדם הגדול בענקים' (בר"י ד, ו), ומתוך גדלות זו פעל את כל חסדיו, ואף על פי כן אפשר למצוא חיבור וצירוף בין חסד דידן לחסד דאברהם אבינו. אבל החסד של אברהם אבינו איננו תכלית לעצמו, אלא כלי להשראת השכינה. ביחס לגוף מעשי החסד, הרי שהמרחק בין החסד דידן לחסד דאברהם אבינו הוא 'כרחוק שמים מארץ', והחסדים דידן הם מעט שבמעט ביחס לחסדיו של האדם הגדול בענקים. אולם מכיוון שתכלית החסד היא להשרות שכינה, הרי שאם כל אדם יעשה חסד כפי כוחו וערכו, יכול גם הוא לזכות להשראת השכינה, מכח מה שהשריש אברהם אבינו בבריא. אברהם אבינו קבע מציאות רוחנית בבריא, שכל מי שיעשה חסד כראוי, כפי יכולתו וערכו, יזכה להיות 'מרכבה לשכינה'.

נחדד את הדברים. ידועים דברי חז"ל "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו" (ע"ז ג), פשטות הדברים היא שהקב"ה ארך אפיים ומוכן לקבל סולם עליה, גם אם הוא ארוך ומפותל ואינו מתרומם בן רגע לשמי שמיא. אולם יש כאן עומק נוסף. תכלית המעשים הוא הגילוי וההכרה בבורא יתברך, ולכך אם

האדם זוכה להכיר את בוראו על ידי מעשיו שלו, גם אם הם קטנים ונמוכים ממעשי האבות בדרגות אין מספר, אם הם מעמידים את המידה שלו בצורה אמיתית, אזי שורה עליו שכינה.

כשם שאברהם אבינו העמיד את מידת החסד כפי ערכו וזכה להשראת השכינה, כך גם כל אדם בכל דור ודור יכול לזכות להשראת שכינה על ידי מידת החסד. אפילו בדור בתרא דידן, מי שיעמיד את המידה הזאת לפי כוחותיו, יזכה להיעשות כלי להשראת השכינה.

לפי אפשר להבין את דברי חז"ל שאין לך דור ודור שאין בו כאברהם, יצחק ויעקב, משה ואהרן יוסף ודוד. הדברים מפורסמים בשם החפץ חיים, ומופיעים בהקדמת הקובץ הערות, אין ספק שה'כלים' של הדורות הולכים וקטנים, הולכים ופוחתים, ויחד עם זאת את היסוד של תפיסת המידות יש לכלל ישראל בזכות האבות הקדושים. מכח זאת, כל המעמיד עצמו כפי ערכו נעשה מרכבה לשכינה.

עבודת הדור - הכין את הכלים לקבלת השכינה

עבודת הדור האחרון איננה להעמיד מידות הדומות למידותיהן של האבות הקדושים, אלא להעמיד את המידות שבהישג ידינו ובתוכנו ככלי להשראת השכינה. מי שמבקש להעמיד את עבודת הדור על השגת שלמות במידות נתקף בחלישות הדעת נוראה, שהרי "לא ראיתי כהנה בכל ארץ מצרים לרוע" (בראשית מא יט), השפלות והפחיתות פוגעות בדור עד למאוד. אולם המעמיד את עבודת האדם בהכנת הכלי המסוים שלו להשראת השכינה, משום שביקש הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים, יכול לראות איך יש בכוחו להעמיד את מידותיו שלו ככלי להשראת השכינה.

חז"ל גילו סוד זה באמרם (ברכות ה:): "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו לאבינו שבשמים". אדם יכול להמעיט, וביחס לחברו הוא אכן בעל השגות מועטות לאין ערוך, אך הוא 'מכוון את ליבו לאביו שבשמים', ובזה נעשה גם הוא מרכבה לשכינה,

חרף הכלים הקטנים שיש לו.

מצד מציאות רוחנית זו אומרים רבותינו (ומפורסם בשם הח"ח) שכל מעשה קטן של הדורות האחרונים שקול למעשים גדולים וכבירים של הדורות הקודמים. ביאור העניין הוא שמכיוון שלפי ערך הדור מעמידים מעשה שלם או מידה שלמה, בכך אפשר להשיג השראת השכינה. מצד איכות המעשה ומשקלו הדורות הקודמים עשו מעשים גדולים לאין ערוך, הן מצד עצם המעשה, והן מצד המחשבה והכוונה של העושה אותם. אולם סוף כל סוף, ב' המעשים הביאו להשראת השכינה, וממילא הם דומים זה לזה.

דברים אלו מפורסמים וידועים, אלא שיש עוד נקודה פנימית שגנוזה בדברי רבותינו, והיא שחז"ל רמזו גם לדור האחרון היאך היא הדרך לזכות להשראת השכינה. כאמור, אין כל השוואה בין עצם המעשים שלנו למעשי הדורות הקדמונים. הרואה את עמל ויגיעתם, שקיעתם והשגותיהם, קדושתם ופרישותם של הדורות הקדמונים, מתמלא חיל ורעדה מגודל הירידה מהדורות ההם לדור האחרון. אין כל טעם, צורך וסיבה להשוות את המעשים של הדורות האחרונים לדורות הקדמונים, ואדרבה, שהרי המאמין בכל ליבו שאין השוואה בינו לבין הדור הקודם, מנחם את עצמו גם על מעשיו הרחוקים משלמות כי 'זה הכח שנתן לו הבורא'. אולם יחד עם זאת יש לזכור כי התכלית של כל הדורות כולם אחת היא - השראת שכינה.

משל למה הדבר דומה, בכל שנה ושנה זוכה כל יהודי כשר לבנות סוכה ולשבת בה. האחד בונה סוכה גדולה ועצומה, והאחר בונה סוכה קטנה ז' טפחים על ז' טפחים. על אף ההבדל ביניהם, לשניהם יש סוכה כשירה, ושניהם היו ביו"ט ב'צילא דמהימנותא'. יש מדרגות לאין מספר, אולם 'כל בי עשרה שכינה שריא' (סנהדרין לט), וכל קיום נכון של רצונו יתברך יכול להיות כלי למרכבה לשכינה. המתבונן במצוה או במידות בפני עצמן לא יראה אפשרות להשראת השכינה, אבל מי שרואה בכל אלו כלי להשראת השכינה, ויודע עצם ההשראה תלויה בכל אחד 'כפי כוחו', רואה כי

שכינה שריא בישראל. "האדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב" (שמואל א טז, ז), האדם יכול לתפוס רק את חיצוניות הדבר, ולכן הוא בוחן את המעשים. לעומת זאת, הקב"ה רואה את הלבבות ואת שיעור העמדתם ככלי להשראת השכינה, ולכך מי שכוונתו לשם שמים זוכה להשראת השכינה.

איתא בגמרא (סנהדרין לט.) ששאל מין אחד "כמה שכינה איכא", שהרי 'כל בי עשרה שכינה שריא', ואם כן יש שכינות הרבה, השיב לו רבן גמליאל 'כמה שמש איכא', שהרי כל בני האדם נהנים מהשמש, על אף שאחד בקצה מזרח והשני בקצה מערב. ביאור הדבר הוא שהשמש מאירה לכולם, וכל מי שפוקח את עיניו יכול לראות את אור השמש, כך גם במציאות רוחנית הקב"ה משרה שכינתו כמו השמש בשמים, וכל המכין לעצמו כלים דומה לפוקח את עיניו, ויכול ליהנות ממדרגת 'השראת השכינה'.

מדרגת הדור האחרון וגדר חובת עבודתו

היוצא מהדברים הוא, שאפילו מי שנמצא ב'עקב הגמור' יכול לזכות להשראת השכינה. בדורות קמאי, לפום מעלתם וגודל כליהם, היו צריכים הכנה גדולה ועצומה לפני שזכו להשראת השכינה. בדורות בתראי הכלים קטנים מאוד, וממילא גם בהכנה קטנה יחסית שורה השכינה.

מנהג ישראל להציע המיטות בערב שבת. מי שיש לו בביתו מאה מיטות צריך להציע מאה מצעים בטרם יזכה לקיים מנהג זה, ומי שבביתו יש רק מיטה אחת זוכה לקיים את המצוה בנקל. יש בזה נקודה נפלאה, מצד חיצוניות הדברים יש כאן "לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה" (תהלים נא, יט), כשאדם רואה את קטנות מעשיו ביחס לדורות הראשונים, וההשוואה בין המעשים מביאה לכלל דכדוך ומחשבה 'כי עני ואביון אני'. אך בהתבוננות במבט הפנימי, הוא יכול לראות את תכלית הבריאה שהיא כולה השראת שכינה, וכל מעשיו הטובים הם כלים להשיג את אותה התכלית המיוחלת.

נמצא שאצל דורות בתראי יש בחינה בה העבודה קשה לאין ערוך (לפום גודל הניסיונות וקטנות הנפשות העושות), ויש בה בחינה של עבודה קלה (מצד הצורך לפעול מעט על מנת לזכות להשראת השכינה).

אצל יעקב אבינו, כל אותן כ"ב שנים שהיה יוסף מכור במצרים, נסתלקה השראת השכינה של 'שם ישראל', ונותרה השראת שכינה של שם יעקב, בה מעולם לא חל שינוי או פסול.

לפי פשוטם של דברים, במדרגת 'עקב' לא שייכת כלל השגה של השראת השכינה, שהרי הוא במדרגת 'עקב' ובזמני קטנות ידיה. אך בתפיסה הפנימית גם הדור האחרון שייך להשראת השכינה, ובלבד שאת כליו הקטנים יכין מבעוד מועד, בבחינת "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כא).

בתפיסה הזו נתחדש שאפילו במדרגת 'עקב' אפשר לבנות 'צורת אדם', ואמנם יהיה זה 'אדם קטן', וכל המדרגות ושלבי העליה הם לפום קטנותו וחלישותו, אולם סוף כל סוף יכול גם הוא להיות 'צורת אדם' להשראת השכינה.

נחזור לתחילת דברינו, 'זוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה'. בפשטות היה אפשר לומר שהקב"ה זוכר את חסדי האבות ולכן מביא גאולה לבנים, וזהו פשט נכון ואמיתי, אך זה איננו עומק הדבר. העומק הוא שהקב"ה זוכר את התפיסה של האבות, שהעבודה לא היתה 'חסד למען חסד', אלא 'חסד למען השראת השכינה', וממילא הם השרישו בכלל ישראל שכל מי שיעשה מעשה למען השראת השכינה, יזכה גם להיות מרכבה לשכינה. והשרשה זו כל כך עמוקה, עד שאפילו 'לבני בניהם' שהם רק 'רשימו' מבחינת האבות יש את האפשרות לזכות לכך.

השרשת האבות בבנים היא לא רק השרשה של המידה עצמה, אלא עצם התפיסה שהכל הוא היכי תמצוי להיות מרכבה לשכינה. ממילא תפיסה זו שייכת גם בדור האחרון, וגם הוא יכול להיות מרכבה אליו יתברך.

מובא בשם רבי אהרן ראטה, שאדם צריך שיהיה שגור על לשונו לבקש

מה' יתברך שיזכה להיות מרכבה אליו יתברך. אפשר להוציא ממימרא זו שהאבות השרישו בכלל ישראל שלא רק בזמן הגדלות אפשר להיות מרכבה לשכינה, אלא אף בזמן הקטנות. דבר זה התברר במיוחד אצל יעקב, שהוא בבחינת 'עקב', 'עקבתא דמשיחא', גם בדור זה אפשר להיות מרכבה לשמו יתברך.

מי שלא מאמין שהוא יכול להיות מרכבה אליו יתברך, חסר לו באמונה שבירושה מהאבות. אם אדם משפיל את עצמו ואומר 'מה אנו מה חיינו', והוא לא מאמין שהוא עצמו יכול להיות מרכבה אליו יתברך שמו, חסר לו באמונה שהוא קיבל ירושה מהאבות הקדושים. ולאידך גיסא, מי שחושב שזה מכוחו בעצמו, אז כולו מלא בגאווה.

מי שזוכה לאמונה נכונה, ויש לו לב טהור והוא מכיר בעצמו, הרי שהוא יודע שמצד עצמו אין לו מאומה, אך מכח מה שהורישו האבות, הן במידותיהם והן בתכלית עבודתם, יש לו את הכח והכלים להיות מרכבה לשכינה.

הגאולה היא שכל אחד יכיר שהושרש בו כוח בוודאי להיות מרכבה אליו יתברך שמו. כשהכוח הזה ימלא את הנפשות, אז השראת השכינה תחזור, וייבנה בית המקדש השלישי. זוהי מדרגת הגאולה 'לבני בניהם', אבל קודם לכך חייבת להיות האמונה הברורה שגם בזמן העקביים אפשר לזכות ולהיות מרכבה לשכינה. מי שחושב שעכשיו הוא בגלות ובקטנות, וממילא הוא מופקע מהשראת השכינה, מעכב בעצמו את הגאולה שלו ושל כלל ישראל.

מי שימסור את הכוחות שלו לכך, יזכה בסייעתא דשמיא יחד עם כל כנסת ישראל להיות מרכבה אליו יתברך שמו, ולראות בנחמת ציון בבניין בית המקדש השלישי במהרה בימינו, אמן ואמן.

תפילה 025 ומבאי גואל לבני בניהם
מספר שייעור בקול הלשון 1127842

נערך ע"י אחד מן התלמידים

שורש החורבן

אשר זו עבודת הימים הללו.

בחטא העגל נאמר (שמות לב, א): "וירא העם כי ב'ש' משה לרדת מן ההר". ואז הם אומרים לאהרן: "קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש אשר העלנו ממצרים לא ידענו מה היה לו". ובמקום קומתו של משה, שהוא קומת הדעת דקדושה כדברי חז"ל, הם מעמידים בהקבלה כח אחר שנקרא "עגל הזהב", הַפֶּךְ מציאות הדעת דקדושה של משה. וצריך להבין, איך עגל הזהב עומד במקום מציאותו של משה, מהי אותה מהות של עגל הזהב שמעמיד קומה הפוכה מקומתו של משה רבנו.

אחת מהתוכחות שהוכיח משה רבנו את ישראל, היא מה שנאמר בתורה

(דברים א, א): "ודי זהב", וכפירוש רש"י: "הוכיח על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם, שנאמר (הושע ב, י): 'וכסף הרביתי לה זהב עשו לבעל'". ומבואר, ששורש חטא העגל נעוץ ב"ודי זהב".

יתר על כן, אלמלא המציאות של חטא העגל, גם המציאות של חורבן הבית לא היתה. נמצא שחורבן הבית נעוץ בחטא העגל, ב"נשתברו הלוחות", והוא נעוץ ומונח ב"ודי זהב".

נמצאים אנו בימים שהם ימי חורבן הבית - "שבוע שחל בו". ונתבונן להבין, מהו אותו השורש של מציאות החורבן,

כח הדעת וכח הממון

כשמתגלה אור התורה ומתגלה הבנין, הכח שמנהיג את הכלל והכח שמנהיג את הפרט הוא הדעת דקדושה - משה רבנו. וכשמתגלה שורש החורבן, שורש' דייקא כמו שנתבאר - הכח שמנהיג את הכנסת ישראל בכלל וגם את הפרט, הוא כח של עגל הזהב.

ביאור הדברים: בחטא אדם הראשון נאמר: "בזעת אפך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת" (בראשית ג, יט). אבל במתן תורה, כשעמדו ישראל על הר סיני, "פסקה זוהמתן" (שבת קמו ע"א), וחזרו להיות מונהגים בהשגחת הבורא, ללא הקללה של "בזעת אפך תאכל לחם", והם אכלו מן - "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן" (מכילתא פרשת בשלח). אולם בשעה שהם נפלו בחזרה ע"י חטא העגל, התגלה כח הנהגה של ממון, שהוא זה שמנהיג את העולם.

יש כאן "זה לעומת זה" בכח ההנהגה: מצד הקדושה מה שמנהיג את העולם הוא כח הדעת. אבל כאשר מתגלה צד הקלקול שבבריאה - שורש החורבן, הכח שמנהיג את העולם הוא ממון, צרכי הממון שישנם בעולם הם אלו שמנהיגים את העולם בכלל ואת האדם בפרט.

ביאור הדברים: משה רבנו הוא כח הדעת שמנהיג את הכנסת ישראל. ומבואר בדברי רבותינו, שכשם שישנו כח של הנהגת כלל של משה רבנו שהוא ה"דָּפָר אחד לדור" - כך מתגלה אצל כל אדם כח הדעת שמנהיג אותו.

לשון הגמרא (נדרים מא ע"א): "במערבא אמרי: דדא ביה כולא ביה, דלא דא ביה מה ביה. דא קני מה חסר, דא לא קני מה קני" - זוהי שלמות מדרגת הדעת שמנהיגה את הכלל ישראל כולו, וכן את האדם הפרטי. ממשלת הדעת היא כח ההנהגה שצריכה להנהיג כל אדם ואדם.

ההבדל בין קטן לגדול, הוא, שגדול נקרא "בר דעת" - כלומר הוא מנהיג את עצמו, קטן אינו בר דעת, הוא מונהג על ידי אחרים, אביו מנהיגו.

אם כן, בקומת הקדושה בכלל, ובקומת הקדושה בפרט - אצל כל אדם ואדם, הכח שמנהיג הוא כח של דעת.

לעומתו עומד כח אחר שנקרא "עגל הזהב", וברור לכל בר דעת שעגל הזהב אין הגדרתו רק אותה מציאות חיצונית, שנתנו את הזהב לתוך האש ונעשה עגל, אלא הוא כח פנימי של הנהגה שמנהיג את האדם.

כמו שנתבאר שבצד של הקדושה יש את מציאותו של משה רבנו ע"ה שהוא כח הדעת, ה"דָּפָר אחד לדור" שמנהיג את הדור כולו, והוא כח שמנהיג כל אדם בפרטיותו - כך להיפך, ישנה מציאות של עגל הזהב שהוא כח של הנהגה שמנהיג את הכלל, והוא כח של הנהגה שמנהיג את הפרט, בתוך קומת האדם.

ספר עולם ברור
שיחת השבוע 036 דברים
די זהב הנהגת הדור והנפש ע-י ממון תשע"ז
מספר שיעור בקול הלשון 33535511

כח הסיתום וכח הפתיחה

א.

אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן, במדבר, בערבה, מול סוף, בין פארן ובין תפל, ולבן וחצרת ודי זהב.

אלא הדברים, אומר רש"י, לפי שהן דברי תוכחות, ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירן ברמז, מפני כבודן של ישראל. 'כל המקומות שהכעיסו'.

הרי שהפעולה היא- 'הכעיסו', אלא שיש- 'מקום' לפעולה, ומנה כאן כל המקומות.

כידוע, דברי הספר יצירה- עולם, שנה, נפש.

בכל הבחינות הללו, יש בחינה של חטא.

מצד המקום- מבואר בחז"ל, שהקב"ה אמר לאדמה להוציא 'עץ פרי עשה פרי', שטעם העץ וטעם הפרי שוה, והאדמה כביכול פגמה, כביכול יש כאן חטא, שהוציאה עץ שאין טעם העץ ופרי שוה. הרי לפנינו, שיש בחינה של חטא בבחינת מקום, בחינת האדמה.

שנה- עיקר מהלכי הזמנים, הם על ידי החמה והלבנה. ואמרו חז"ל שהירח באה בטרונא 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד', והקב"ה אמר לה 'לכי ומעטי עצמך', הרי שבעומק כביכול גנוז כאן, חטא של הלבנה. הרי לנו אם כן, חטא במהלך של שנה.

נפש- חטאו של אדם הראשון שאכל מעץ הדעת.

נמצא לפנינו, שבכל הקומה של עולם, שנה, נפש- יש בחינה של חטא.

בפרשה דידן, עיקר מה שמגיע באיתגליא- היא הבחינה של עולם, בחינה של מקום. 'ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום', הרי שהזכירה בפסוק, היא זכירה של 'מקומות' שהכעיסו, בחינת מקום.

באמת, עולם שנה נפש- מתתא לעילא, מלעילא לתתא- נפש שנה מקום.

כהכלל הידוע, שכל דבר יותר עליון- יותר קרוב לאחדות, ודבר יותר תחתון- רחוק יותר מהאחדות, וקרוב לפירוד. אם כן ברור הדבר, שהנפש- יותר קרובה לאחדות מן הזמן שהוא שנה, והזמן- יותר קרוב לאחדות מן המקום.

יסוד החטא, ענינו- פירוד!

אשר על כן, הנפש- יותר רחוקה מן החטא, הזמן- יותר קרוב לחטא, והמקום- קרוב ביותר לחטא, אור האחדות, מאיר יותר ממרחק, בבחינת מקום. הרי ש'המקומות שהכעיסו לפני המקום'- שם בעיקר, יש את הדגש של נקודת החטא.

'כי עפר אתה, ואל עפר תשוב'- עומק הדברים, מפני שהעפר

הוא הנקודה הקרובה ביותר לפירוד, קרובה יותר לחטא.

ב.

בכל מעשה ומעשה, כפי שהוזכר הרבה, יש אור ויש כלי. מצד הכלי- שייך פגם, שייך שבירה, מה שאין כן מצד האור- אין בו פגם, אין בו שבירה, אלא הוא אור של אחדות. אם כן לענינו, 'כל המקומות שהכעיסו', הרי שמצד הכלי- יש כאן מהלך של 'הכעיסו', מהלך של פגם, מהלך של עון, מהלך של חטא. מה שאין כן מצד האור- בהכרח שגנוז כאן אור דאחדות, אור שלמעלה מן החטא.

פשוטם של דברים, הם בחינה של חטא, 'לפי שהן דברי תוכחות', הרי שמצד כך- יש כאן תוכחה על חטא, כל מקום ומקום, כמו שמבאר רש"י, איזה חטא היה כאן.

אבל מצד האורות- יש כאן גילוי של האחדות.

היכן מתגלה כאן נקודת האור?

'לפיכך סתם את הדברים'.

כלומר, כמו שהזכרנו תחילה, שמצד הכלי- יש חטא, שהוא בחינת עלמא דפירודא, מה שאין כן מצד האור- אין חטא, כי הוא מעולם האחדות.

לפרט את הדברים- הרי שזה עצם שורש החטא!

מה שאין כן לסתום את הדברים, להעלים אותם, להשאיר אותם בנקודה של שורש בלי התפשטות- זה גופא אור התיקון שגנוז בכלי דתוכחה.

'לפיכך סתם את הדברים'-

ה'סתם', הסיתום, היא הגניזה של הדבר במקורו, בלי התפשטות.

ההיפך של הסתימה, של ה'סתם את הדברים', זהו פירוש. 'פירוש', כלומר- מלשון להפריש, מלשון להבדיל, בחינת הגבול. מה שאין כן בחינת הסיתום, זוהי ההתכללות בשורש הדבר, שאין לה המשכה, אין לה פתיחה, אין לה גילוי.

הרי שעצם סתימת הדברים בדיבורו של משה- זה גופא ההארה דתיקון.

ספר דברים, שהוא המשנה תורה- הוא הכלי קיבול של כל הד' חומשים שקדמו לו. מצד 'אשת חיל עטרת בעלה'- הרי שהכלי שכולל את הכל, הוא האור של האחדות, שלמעלה מן ההתפרטות של הד' ספרים.

ראשית הספר, הוא במהלך של סיתום, במהלך של כלל ולא במהלך של פרט- והוא הוא גופא אור האחדות.

התולדה הממונית, שזוכה החייב וחייב הזכאי, עצם העיוות דין, האי־צדק הממוני שנולד.

טעם שלישי, שקר בעצם השמע

[ג] קלקול שלישי טמון בדברי רש"י שהבאנו לעיל. "ולא תשמעו דברי זה בלא זה שמסדר דברי שקר כדברי אמת". כלומר, כאשר שני בעלי דינים מתדיינים זה מול זה, הרי כנגד כל טענה שהאחד טוען, חבירו מעמיד טענה כנגדו. וא"כ אפילו אם צד אחד אומר דברי שקר, מ"מ מכיוון שהשני מעמיד את האמת כנגדו, אזי אין כאן שקר מוחלט בעצם השמע, מפני שלפחות צורת הדיון היא אמיתית. משא"כ כאשר בעל דין אחד משמיע את דבריו שלא בפני חבירו, הרי שעצם השמעת הדברים יש בה שקר, אפילו דבריו נכונים. א"כ הקלקול השלישי הוא השקר בדיון עצמו, קודם הפסק דין, בעוד שהשקר בקלקול הראשון הוא בפסק דין. אבל פשוט שגם כאשר צורת הדיון היא אמיתית, ושני הבעלי דין מתדיינים זה מול זה, יכולים לעלות דברי שקר, וכמעט ולא מצוי ששני הצדדים יאמרו רק דברי אמת. ואפילו אם שניהם אומרים דברי אמת, מ"מ אפשר שהאחד אינו צודק. דהרי כל אחד נגיעת לבו מטה את שכלו לסברא שמצדיקה אותו, והדברים ידועים.

טעם רביעי, חסרון בנקודת האמצע

[ד] נבאר עתה קלקול רביעי. הנה כאשר הבאנו את דברי רבי חנינא לעיל, הקדימה הגמרא את לשון הפסוק "שמעו בין אחיכם ושפטתם". אבל בפסוק ישנה עוד מילה, "צדק", והגמרא השמיטה זאת. הלא דבר הוא. אלא נראה שישנו כאן יסוד של קלקול נוסף מעבר לקלקול של האי־צדק שבהקדמת שמיעת האחד לחבירו. עצם זה שהדיין מעמיד את עצמו לשמוע צד אחד לפני הצד השני, יש בכך קלקול בהגדרת ה"ושפטתם". דהרי משפט עניינו שנקודת המוצא שלו היא נקודת האמצע, ולא קרוב לזה ורחוק מזה. ההכרעה כמובן אינה צריכה להיות באמצע בשווה בין שני הצדדים, אבל נקודת המוצא של הדין חייבת לבוא מנקודת אמצע, שמוע בין אחיכם, דייקא בין אחיכם, כלומר אח מצד אחד ואח מהצד השני והדיין ביניהם. ודוקא אם הדיין ביניהם, אזי ושפטתם. משא"כ, כאשר הוא שומע צד אחד קודם, אזי אפילו אותו צד אומר דברי אמת לאמיתם, ואפילו הדין לא יצא מעוות אלא דין אמת, אפילו הכי יש כאן קלקול שלא היה הדיין ביניהם, והיה פגם בתנאי לושפטתם.

סוגיות בפרשה 045 דברים משה
מספר שיעור בקול הלשון 1131291

אזהרה כפולה שאסור לשמוע בעל דין אחד קודם לחבירו

[א] פרשת השבוע פרשת דברים, נלמד בע"ה כמה ענינים בדיני משפט. בפסוק ט"ז כתוב "ואצוה את שופטיכם בעת ההיא לאמר, שמעו בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו". הרי שיש כאן ציווי לשפוט בין איש לרעהו, בין אם רעהו ישראל בין אם הוא גר. הגמרא בסנהדרין (ז' ב') מביאה דרשה, "שמעו בין אחיכם ושפטתם, אמר רבי חנינא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חבירו, ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדין קודם שיבוא בעל דין חבירו, קרי ביה נמי שמעו בין אחיכם". ישנה כאן אזהרה המוטלת על הבית דין שלא לדון כל זמן ששני הבעלי דינים אינם נמצאים בפניהם, כלומר, אסור לשמוע בעל דין אחד קודם שיבוא הבעל דין השני, וזו אזהרה לבית דין. אזהרה שניה היא לבעל דין שלא ישמיע דבריו קודם שיבוא בעל דין חבירו. וזו אזהרה לבעלי הדין. ע"כ דרשה אחת. ממשיכה הגמרא "רב כהנא אמר מהכא, מלא תשא לא תשיא". רב כהנא לומד את האזהרה הכפולה מפסוק אחר, "לא תשא שמע שוא" (משפטים כ"ג א'). מפרש רש"י "לא תשא - לא תקבל שמע שוא, אזהרה לדיין. וקרי ביה נמי לא תשיא, אזהרה לבעל דין". א"כ השמעת טענות אחד מהצדדים שלא בפני הצד השני נקרא שמע שוא, שמיעת שוא, שוא מלשון שקר, כי יש בה שקר, שהרי הוא גורם על ידי דבריו להטייה לצד שלו. והנה הגמרא בשבועות (לא א'), דורשת את שתי האזהרות הנ"ל מפסוק שלישי, "מדבר שקר תרחק" (משפטים כ"ג ז').

ב' טעמים לאזהרה, אי־צדק ושקר בפסק

[ב] אם כן, הגמרא דורשת את האזהרות שלא לשמוע בעל דין אחד קודם לחבירו משלושה פסוקים, ומכל פסוק הגמרא דורשת אזהרה בין לב"ד ובין לבעל דין. ויש להבין את גדרי שלשת הדרשות הללו. מהי הסברא שאסור לשמוע בעל דין אחד לפני הבעל דין השני. רש"י בסנהדרין (ז' ב' ד"ה שמעו), מפרש "כשיהיו שניהם יחד שמעו דבריהם, ולא תשמעו דברי זה בלא זה, שמסדר דברי שקר כדברי אמת לפי שאין מכחישו, ומכיוון שלב הדיין נוטה לו לזכות, שוב אין לבו מהפך בזכות השני כל כך". כלומר, בשעה שאחד שוטח טענותיו שלא בפני השני, הדבר גורם לכך שלב הדיין יהיה נוטה לצדו, ויתקשה אחר כך להבין ולהפך בזכותו של השני. ואם נשאל היא גופא, איזה קלקול יצא מכך שלא יוכל הדיין להפך כ"כ בזכות השני. ויש לומר שיש בכך ב' קלקולים. האחד הוא החשש שהדין שייפסק לא יהיה נכון, לא מצד העוול הממוני שבכך, אלא עצם השקר שבדין. ושורשו הוא האזהרה מהפסוק בשבועות, מדבר שקר תרחק. הקלקול השני הוא שישנה גם דרישה שהדין יהיה דין צדק כמו שדורשת הגמרא (ע' סנהדרין ל"ב ב') "צדק צדק תרדוף" (ראה ט"ז כ'). א"כ כאן הקלקול הוא מצד

שולחן ערוך עם ביאור בלבבי משכן אבנה

סימן יד' - סעיף ד': מותר לִיטול טלית חבירו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת. הגה: והוא הדין בתפילין, אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלימודו.

בירור הלכה - סעיף ג'

וכתב המג"א (ס"ק ח) וז"ל, וצ"ע, בשלמא ליטלו שרי, דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממונה, אבל למה יברך עליו, דבשלמא כששאלו מדעת, הוה ליה כאילו נתנו לו במתנה על מנת להחזיר, וכמו שכתב הרא"ש (חולין, שם) וכו', וא"כ למה כאן שרי (לברך), וצריך לומר כמו שנתבאר לעיל (ס"ק ה) דאע"ג דפטור מציצית רשאי לברך כמו הנשים, עכ"ל. ולסוברים שנשים אינם מברכות, גם כאן פטורים, וצ"ע.

והנה יסוד דין זה בנוי מכמה שלבים.

א. ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה (כתובות, פו, ע"א).

ב. אף אם מקיים המצוה ואינו חייב במצוה, אע"פ כן אמרינן ניחא ליה לדברי המג"א. דהנה הכא אם לא ניחא ליה, אין חבירו כלל חייב במצות ציצית כי אין לו טלית שלו. אולם אע"פ כן כתב המג"א שאמרינן ניחא ליה לאיניש. ובאמת יש מן האחרונים שכתבו שיסוד דין ניחא לאיניש שחברו יקיים מצוה בממוניה יסודו מדין ערבות. עיין ברכת אהרן (ברכות, מאמר קע"ב). ולפ"ז כאשר חבירו אינו חייב במצוה לא שייך דין ערבות, ולא אמרינן ניחא ליה. ומוכרח שהמג"א ס"ל שאינו מדין ערבות.

ג. אף אחרי שיתן לו אינו מחויב במצוה, ומקיימה אף עתה מדין אינו מצוה ועושה, וכבר אמרו גדולי המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה, וא"כ יש סברא שמצוה קטנה יותר לא אמרינן ניחא ליה לאדם שיעבד מצוה בממוניה. ומוכרח בדברי המג"א הכא, שאמרינן, שהרי לדבריו מקיים מצוה זו ומברך עליה כדין נשים שאינם מצווים ועושים, ודו"ק.

ולולי דברי המג"א היה מקום לומר שהטעם שמברך, שהרי נחלקו במנחות האם כלי קופסא חייבים בציצית אם לאו. וא"כ למ"ד כלי קופסא פוטרים, המחייב בציצית אינו רק בעלות על הטלית, אלא השימוש בו. ולפ"ז היה מקום לומר, שאין דין בטלית שיהא שלו בשביל לברך, אלא הדין שיהא השימוש שלו, כי המחייב אינו עצם הבעלות אלא השימוש, ולכך בעי' ש"השימוש יהא שלו". ואינו דומה לאתרוג שהחייב על הגברא, אלא שבא לצאת באתרוג שאול, וזה לא סגי, כי בעינן "לכם", וצריך שהאתרוג יהא שלו, אולם בטלית אין חיוב על הגברא אלא רק כאשר יש לו זכות שימוש בטלית ומשתמש, חייב, ולכך כל שיש לו זכות שימוש ומשתמש, חייב, אע"פ שהטלית אינו שלו, כי גדר יסוד החיוב - שימוש. אולם ברא"ש מבואר לא כך, שהרי כתב שכאשר ביקש לשאול את הטלית להדיא, אמרינן דעתו שנתן במתנה על מנת להחזיר. ויבואר עוד להלן סעיף ה'.

ולהנ"ל מובן מדוע טלית של שותפים חייב (סעיף ה'), כי אע"פ שכתוב כסותך ולא של אחרים, סגי בזכות שימוש, כנ"ל. ולהנ"ל יש להסתפק בטלית של הפקר ולא קנאה אם חייב בציצית.

בירור הלכה - סעיף ג'

כל שנוטל ציצית שיש בו זכות השתמשות בה, יכול לברך לדעת בני אשכנז

פירוש על דרך הסוד - סעיף ג'

לעיל (סעיף ג) נתבאר שלא סגי ליה לאדם שיקיים מצוה בנפשו וגופו, אלא צעי אף שיהא זה ממנו, והוא צירוף של נפש גוף וממון יחד. ואולם בסעיף דידן צעל הממון אינו מקיים המצוה בגופו, אלא מתקיימת המצוה בממנו, וניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממונו.

ושורש גדר הדבר, כי כפשוטו ממון שלי, היינו שייך לי - קנייני וצרשותי. אולם צעומק, נקרא ממון מלשון ממונה, והיינו שכל מי שיש לו ממון, הוא ממונה על אותו ממון. ודומה הדבר לגזר שממונה על ממון הקדש וכדו', שאינו שלו, כך התפיסה הפנימית של בעלות הממון, היינו שהבעלים ממונה על הממון, ודו"ק היטב. וכבר נתבאר במקום אחר שגדר "שלי", מלשון השתלשלות, והיינו ששתלשל מאחר אליו, ואח"כ משתלשל ממנו לאחר.

וזהו השורש שאמרו ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה (פסחים, ד, ע"ג). כי אם זה שלו כפשוטו, נחסר לו ממון באופן זה, אולם אם תפיסתו בממון תפיסה של ממונה, אזי הוא ממונה שיעשה בממון כראוי, וצדאי שעשיית מצוה בממון זה כראוי לממון, ולכך ניחא ליה. וזהו שממון, ש-ממון. והיינו תהו - תוהה על שממון שזה, שגראה כדבר מעורב ובלתי מסודר, ונראה שאין כאן ממונה שמסדר הדברים כראוי.

ולהיפך, מטמון, ט-ממון. וממון הטמון ניכר ונראה שיש עליו ממונה שמטמון על מנת שלא לאצדו. ובקלקול, הוטמן בגזל על מנת שהממונה לא ימלאהו.

וכן ממון, ממון-כ. ואמרו (מגילה, יב, ע"ג) תנא, ממון זה המן, ולמה נקרא שמו ממון, שמוכן לפורענות. וממון - המן אמר לשקול עשרת אלפים ככר כסף אל גנאי המלך, ונמצא שמה שנעשה מוכן לפורענות, נשתלשל ע"י הממון. וזהו מלך הקלקול, אולם מלך התיקון אמרו רבותינו (עיין צרור המור, צראשית, מט, כו) לג' חלקים נחלק ממנו של המן (אחר מותו). א. למרדכי ואסתר. ב. לתלמידי מרדכי. ג. לצנין בית המקדש. והרי שצעומק ממון, מהותו שממונו מוכן לקדושה, צנחנית יכין רשע ולדיק ילצש (איוב, כו, יז). ומעין כך, המן בקלקול כנגד המן שירד לצני' צמדצר. ואמרו חז"ל שיחד עם המן ירד להם אבנים טובות ומרגליות (מטמוניות), והנשיאים הציאוס לצנין מלאכת המשכן, מעין חלק ממנו של המן שניתן לצנין ציהמ"ק השני.

וכתב החת"ס (תורת משה, דרוש לו' אדר שני, ד"ה והנה לכאורה) ח"ל, נתפטר להם הקצ"ה לעשות על חטאם (עון העגל) משכן לכפר להם ע"י עשייתו ונדחתו, יצא זהב זה שנדבו למשכן לכפר על הזהב שנתנו לעגל, ולכן חשב המן שאם ישקול כך ממון כו' לנדקה לגנאי המלך, יצטל כח המשכן שהיה לכפרה להם, עכ"ל, עיי"ש. ולכן דייקא ממנו עמנו שלו ניתן לציהמ"ק, משכן איקרי מקדש, מקדש איקרי משכן (עירובין, ב, ע"א).

עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה

שער הפרצופים
דרוש ז'

בחי' המוחין שבו אפי' בעשייה הם אצלו בסוד תוספת, כי שרשו מתחלה לא היה רק ו"ק דעשייה, נמצא כי בעשייה יש עשיה יצירה בריאה, ולהיות ז"א בחי' ו"ק בכ"מ היה מוכרח שיהיה בו תחלה היצירה דעשיה ופחות מזה א"א, ע"כ הוא לוקח לעולם כל ו"ק ביחד והג"ר ביחד, בין בעשיה בין ביצירה בין בבריאה. וכן ביצירה יש ב"ע ולוקח תחלה עשיה ויצירה דיצירה, ואחר כך בריאה דיצירה, וכן בבריאה לוקח עשייה ויצירה דבריאה ביחד ואח"כ ג"ר שהם בריאה דבריאה, ואחר שנשלם בכולם אז כל בחי' עשייה נקרא עשייה לבד וגם נקרא נה"י שבו, וכל יצירה נקרא חג"ת, וכל בריאה נקרא חב"ד וזהו כללות הענין: כפי שביאר בתחילת דבריו שמה שהיה בעיבור ו"ק היינו ו"ק דעשייה, ומה שהתווסף ביניקה הוא ו"ק דיניקה וג"ר דיניקה שהוא ו"ק דכללות דז"א.

כי בכל מדרגה יש בה ג' מדרגות פרטיות, בעיבור יש בה עיבור דעיבור, יניקה דעיבור, מוחין דעיבור, וכן ביניקה יש בה עיבור דיניקה, יניקה דיניקה, ומוחין דיניקה, וכעזה"ד במוחין.

והיינו דכאשר הוא במדרגת עיבור דעיבור אזי הוא ג' כפי שוטו, וביניקה דעיבור הוא במדרגת ג' כלילן בג', שהוא ו"ק שגנוזים בנה"י דפרטות, ואח"כ הוא מקבל ג"ר דפרטות ואזי יש בו י"ס שלימים דעשייה.

ובעומק כאשר הוא במדרגת עיבור דעיבור שהוא תלת כפשוטו, מ"מ גנוז בו ג' ג' ג' נעלמים, ופשוט שהוא כך דהרי גם מוחין דעיבור יש בו בסוד ראשו בין ברכיו, א"כ כ"ש שיש בו בחינת ו"ק גנוזים שהם ג' ג' ג' שנעלמים בג' נה"י, וביניקה דעיבור מתראה שהם ג' ג' ג', אולם כשהוא עולה למדרגת יניקה הכללית מתגלה שהוא ו"ק גמור ולא ג' כלילן בג'.

והיינו כי מחד ז"א הוא תמיד ו"ק כפי שמתבאר בדברי הרב כאן, והוא החילוק בינו לבין הנוק' שהיא בסוד נקוד' דה והוא בסוד ו"ק, אלא שאין הכוונה שהוא ו"ק גמור, אלא ב'בכח' הוא תמיד במציאות של ו"ק, כלומר יש בו ב' תפיסות של ו"ק, תפיסה אחת הוא ו"ק שהוא ג' ג' ג', ותפיסה של ו"ק שהם ו' צדדים.

כי תפיסת ג' ג' ג' הוא תפיסת ו"ק בהעלם ואינו תפיסה של ו' צדדים, כי הוא במדרגת עיבור ולכן הוא בתפיסה של ג' שגנוז בהם ג', כלומר הם שלושה שיש להם שורש לשלושה נוספים, שורשים וענפים, והיינו שהוא ו"ק בתפיסה של תלת, לעומת כך כשהוא במדרגת יניקה אזי

מן דרוש כ"א אזכרות של תפילין: כנודע שם אה"ה שהוא גימט' כ"א הוא השורש של כ"א אזכרות שבתפילין.

נראה כי בסוד העיבור וגם קודם עיבור ראשון לא היה בו אפי' י' ספירות שלימות דבחי' עשייה שבו שהם נה"י וב"ש ת"ת שבו, רק ו"ק דעשיה שבו בלבד, והיה הראש ההוא שלו אז מבחי' ו"ק דעשיה, ואפילו אותן הו"ק היו ג' כלי' לין בג', ואחר כך הגדילו ובאו לו ג"ר דעשיה שבו: כלומר אע"פ שהתבאר שבכל מדרגה יש בה י"ס, מ"מ בעיבור וגם קודם העיבור לא היה בו י"ס דפרטות דעשייה, אלא רק ו"ק דעשייה, וגם הם היו באופן של ג' כלילן בג', ואח"כ באו לו ג"ר ונעשה י"ס דעשייה שהוא נה"י וב"ש ת"ת דכ"ללות שבו, אולם לעולם בפרטות כל ספירה פרטית נחלקת לי"ס.

אולם מ"מ היה בו ראש שהוא מבחי' ו"ק דעשייה, כפי שהתבאר שבכל מדרגה יש בו ראש דאותה מדרגה, והיא מדרגה גבוהה מן גוף דאותה מדרגה, ג"ר דאותה מדרגה בפרטות.

וכן היה ביניקה מתחלה באים ו"ק דיצירה שבו הנקרא חג"ת וב"ש הדעת, ואח"כ הגדילו ובאו לו ג"ר דיצירה שבו, כי לעולם אין הז"א מתחיל אלא בבחי' ו"ק ולא יותר: התבאר לעיל ענין תפיסת ז"א שהוא ו"ק, דהנה נאמרו בז"א ג' יחסויות, תלת, ו"ק, ובניהם הוא במדרגת ג' כלילן בג'. והוא המבואר ביסוד הרש"ש שהוזכר לעיל שו"ק דכ"ללות דז"א היו לו מתחילה שלמים בכל הנרנח"י שלהם, ומה שנבנה ומקבל מוחין היינו הפרטות דפרצוף הפנימי שהם המוחין.

וראיה לזה מק"ש שהוא הגדלות דג"ר דבריאה שבו, ואז תחלה באים ו"ק בזמן ק"ש, ואחר כך באים ג"ר שלהם בעמידה: עיין בש"ש שהאיר שבשער הכוונות מבואר באופן שונה ממש"כ כאן, ואי"ה יתבאר בביאורנו בשער הכוונות. ומ"מ כוונת הרב להביא דוגמה שבכל מדרגה נהי שיש בה י"ס אולם תחילה יש בה רק ו"ק ואח"כ הוא גדל ומקבל את הג"ר דאותה מדרגה ונעשה י"ס.

ובזה תבין ענין שאלה עמוקה מאד איך תחלה בעיבור היה מו"ק וא"כ מה הגדיל ביניקה, ואין לומר שנתוסף בו התפ' שטות שמתחלה היה ג' כליל בג', שהרי גם קודם העיבור היה כך בלתי ג' ג' ג', והנה בפעם אחרת מ"כ שבעיבור היה ג' לבד דעשיה ולא ו"ק, אך הענין שהיו ו"ק לבד של העשיה שבו והגדיל ונעשו בו ג' מוחין דעיבור ואז נשלמו בו י"ס דעשייה, וכן ביניקה וכן בגדלות, באופן כי לעולם

^{*} דרוש ה' אות א'.

פִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַם

הוא בתפיסה של ו"ק שהם ו' צדדים.²

ועד"ז ממש היה המלכות: כלומר שונים ז"א ונוק' שהם פרצופים שבאים בסדר גדילה בהדרגה, לעומת פרצופי עתיק ואריך ואו"א שבאים י"ס מתחילתו, אולם יש הבדל בחלוקה של הגדילה של הנוק' לבין החלוקה של גדילה הז"א.

אלא שנחלקה באופן אחר כי כיון ששרשה הוא ספירה עשירית: כפי שהזכיר הרב לעיל שזו תפיסת הנוק' שזהו ראשית ואחרית כל דרושיה שהיא בסוד נקודה.

לכן תחלה לוקחת המלכות דעשייה לבד, ואח"כ ביחד כל ט"ס העליונים דעשייה בפעם אחרת בסוד תוספת, וכן ביצירה שבה, וכן בבריאה שבה: כנזכר, הז"א יש בו תפיסה של שלוש ותפיסה של שש, והנוק' לעומת כך יש בה תפיסה שהיא נקודה, ומתבאר שכל הט"ס שלה היא לוק' חת בבת אחת, והשורש לזה, הוא משורש עתיק, דכנודע שספירת הכתר יש בה ב' פרצופים א"א ועתיק, ומתחל' קים בב' אופנים, ואחד האופנים הוא המבואר ברמח"ל שהט"ס ראשונות הוא א"א, והמלכות היא עתיק, משורש עתיק שהוא מלכות דא"ק, נמצא לפ"ז ששורש הנוק' התחתונה בנוק' העליונה, ושורשה העליון הוא במלכות א"ס שמשלת שלת מתפשטת³ עד לתתא במלכות דכל פרטות דכל עולם ועולם.

מעתה השלמת הט"ס של המלכות שורשה בא"א שמצ' טרף לעתיק, שהוא ט"ס דכתר, ולתתא במלכות זה מתגלה כט"ס דפרטות דמלכות. ובעומק הרי שורש גידולה הוא בז"א, ושורש גידול ז"א הוא בא"א, שהוא זעיר' והוא אריך', אריך' דייקא שמגדל את הזעיר', נמצא כי התפיסה הזו היא המגדלת את הנוק', אולם אינו גדל כסדר הז"א, אלא כסדר הנוק'. ובזה מתבאר היטב עומק לשון הרב⁴ ועד"ז ממש היה במלכות, כלומר ע"ד גידול ז"א שהוא משורש א"א כך היה שורש גידול הנוק', ודו"ק.

וז"ס שז"א נקרא ו' נקודות והיא נקרא נקודה קטנה א', ולא אמרו שהוא ו"ס והיא ספירה א', כי הספירה דעשייה הם קטנות בתכלית ונקרא נקודה בערך הספירה: אמנם הרב מבאר שבין הז"א ובין המלכות נקרא נקודה, רק שהנוק' היא נקודה אחת והז"א הוא ו' נקודות, והיינו ביחס שהם עשייה, אולם כיון שהז"א שורשו ביצירה והנוק' שורשה בעשייה, נמצא שבחינת נקודה עיקרה היא הנוק' שהיא בחינת עשייה דכללות, ולא קאי על ז"א שהוא בחינת יצירה דכללות.

כי אינה נקרא ספירה רק בהיותה כלולה מכל אבי"ע

ובהיותם בחי' עשייה לבד נקרא נקודה: טעם מה שנקרא ספירה אינו מצד שהם עשרה ספירות שנספרות, כמבואר בגר"א בפ' על ספר יצירה דהספירה אינו דבר הנספר. אלא הטעם שנקרא ספירה הוא מלשון 'ספיר' הארה, והארה זו היא גם מלשון 'ספר' ו'סיפור', כלומר הארה זו היא 'מספרת', בבחינת 'פתח פיה ויאירו דבריה', כלומר היא בחינת 'אותיות מספרות'.

ומבאר כאן הרב שנקרא ספירה רק בהיותה כלולה מכל אבי"ע, כלומר היא נקראת ספירה רק כאשר היא כלולה מכל העולמות יחד, נמצא דמציאות ספירה היינו שהיא קיימת בכל העולמות.

דהנה ספירה נקרא גם מלשון 'ספר' וע"ז נאמר 'שדות בכסף יקנו וכתוב וחתום בספר', ועוד 'ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים', ואין הכוונה 'ימים רבים' רק ביחס של זמן, אלא בעומק 'ימים רבים' היינו ביחס ש'ספר' שהוא לשון ספירה שהוא בכל העולמות, 'ימים רבים', כלומר דבר שאינו בבחינת 'ימים רבים' אזי אינו קיים בעולם אחר משא"כ כשהוא בבחינת 'ימים רבים' הוא קיים גם בעולם אחר ובכל העולמות, נמצא שמדרגת ספירה היא בכל העולמות.

עומק הגדרת ספירה, היינו שהספירה משתלשלת ממדרגה למדרגה בכל העולמות, ובכל עולם היא מאירה לפי מדרגת אותו עולם. כלומר ספירה היא הארה שלא רק קיימת במקומה אלא בכל העולמות, כי היא כוללת את כל הקומה כולה.⁵

והבן זה מאד מאד ענין נקודה בכ"מ מה ענינה שהיא עשייה של הבחי' ההוא, אך לשון ספירה הוא בהיותה שלימה בכל חלקי אבי"ע שבה: כלומר סוד נקודה מתגלה בצד התחתון שבו, והוא הטעם שבעולם הנקודות היה השבירה, כי דבר הנמצא רק בעשייה הוא בבחינת שבירה, לעומת כך ספירה הוא דבר שנמצא בכל השתלשלות.

והוא מה דצווח בזוהר שלומדים את התורה כמעשיות בעלמא, והיינו כי הוא תורה בבחינת שבירה, שהיא רק בעשייה, ובעומק הוא שבירת הלוחות, לתפוס רק מה שהוא רואה בעיניו בלבד, משא"כ תורה בבחינת ספירה שהיא העמדה התורה בכל הקומה כולה, איך המדרגה העליונה משתלשלת בכל המדרגות עד לתתא, מריש דרגין עד סוף דרגין.⁶

והיינו ע"ד כלל מי שאינו עוסק בקבלה הוא עוסק רק בתורה שבעשייה, ונהי שיש מדרגות בעשייה, מ"מ הוא בתפיסת הנקודות, משא"כ מי שעוסק בקבלה הוא לא

² ועיין לעיל בדרוש ד' שהתבאר מהי תפיסה של ג' שהם ג' קוים המתפשטים שאינם מחוברים לגמרי, וו' צדדים שהם ו' צדדים מחוברים ומצורפים יחד, ומוחין שהם מחוברים בתפיסת אחדות מדין מוחין.

³ מדין אריך זהו השתלשלות, ומדין עתיק זהו התפשטות.

⁴ אינו להדיא דברי הרב אך הם שורש עומקם המתגלה.

⁵ שורש הספירות לעילא, אולם נגלים לא רק באצילות שכולו אלוקות, אלא אלא אף בב"ע עולם הנפרדים, ונהי ספירה שורש ספר, ס-פ"ר. והיינו שיויר למקום שיש פ"ר ניצוצות, ב"ע.

⁶ לדוגמה, מי לומד גמרא במדרגת עשייה כלימוד בקיאות, מדרגתו כלשונו 'גמרא' כלומר כך קיבלנו דברים כהויות ותו לא, אך זו התפיסה התחתונה שבגמרא, אולם בגמרא עצמה גנוז הכל, דהרי התלמוד הוא בבריאה כנודע, והמשנה ביצירה, ותורה שכתב בעשייה ומי שנמצא במדרגה עליונה הוא מגלה

קים בספירות, רק שהאר"י ז"ל עוסק בצירוף הספירות, והרמ"ק בספירות, משא"כ לתורת הרמח"ל הוא גילוי של התפרטות יתירה, לתרי"ג.

בלשון אחרת באצילות אין התפרטות מוחלטת, ואזי ההתפרטות הוא רק לעשר ספירות מלשון ספיר-הארה, והפרצוף מצרף את הספירות. משא"כ לתורת הרמח"ל, שהוא צירוף התפרטות של כל ב"ע, בחינת ספירה, ס-פ"ר, כנ"ל, כי עולם הפירוד מתחיל מעולם הבריאה כנודע, ואזי הוא צירוף של כל תרי"ג.

גם דע כי כל בחי' אלו הם בסוד אור דאחור וכנגדן יש אורות דפב"פ, וזהו ענין כ"א אזכרות דתפילין כי הז"א היה בו אז בעיבור א', ז"ת דנצח ז"א, וז"ת דהוד ז"א, וז"ת דיסוד ז"א, וכל אלו בחי' עשייה, והם כ"א אזכרות: כנ"ל כ"א אזכרות הם שם אהי"ה, והוא בסוד 'אנא זמין להולדה', ואמנם יחס זה הוא בהבחנת האם המולידה, אולם גם מדרגת עיבור יש בו גם מדרגת שם אהיה כי הוא עתיד להיוולד, והם ז"ת דנצח ז"ת דהוד ז"ת דיסוד, שהם כ"א¹.

ואלו לא נסתלקו מז"א אח"כ, אלא אדרבה נתוסף בו יותר, ומתלבשת יצירה תוך עשייה, ובריאה תוך יצירה, והכל יחד נקרא ז"א, וע"כ הוא מוכרח שכל הבחי' יהיו רשומין בתפילין לין שהם כ"א אזכרות דבחי' מקיפין דמוחין דז"א דעיבור, ונתוספו בו אח"כ ג"ר דנצח וג"ר דהוד וג"ר דיסוד והמ' קיפים שלהם שהם ב"ש דת"ת כתר דג"ת, ואח"כ ביניקה נכנסו בו ז"ת של חסד וז"ת של גבורה וז"ת דת"ת, אח"כ נתוספו בו המוחין שהם ג"ר דחג"ת ואח"כ המקיפים שלהם שהם ב"ש הדעת כתר דג' אמצעית, וכן בגדלות בסוד הב' ריאה ז"ת דחכמה וז"ת דבינה וז"ת דדעת בק"ש, ואח"כ ג"ר דחב"ד בעמידה, ואח"כ המקיפים שהם כתר של ג"ר, וזהו הכתר של ג"ר הוא הנקרא כתר אמיתי דז"א, ונקרא כתר דכללות כל הז"א, ואינו כתר דפרטות: מדיוק לשונו 'נתווספו', נמצא שהג"ר לעולם הם במדרגת תוספת אצל הז"א, והיינו כנ"ל שיסודו הוא ו"ק והג"ר הוא בחינת תור ספת.

דבריו אלו הם חזרה על מה שכבר התבאר לעיל בשער זה, זולת קושיית הש"ש שלא התברר באיזו בחינת מיירי הכא, כי דבריו אלו אינם מכוונים למה שכתב בשעה"כ וכן עיין מה שמבואר ברש"ש.

רק לומד את הי' ספירות לעצמן אלא הוא רואה איך כל דבר נמצא בכל הקומה כולה, זו תפיסת הקבלה שהיא עשר ספירות, שהוא לראות כל דבר היאך הוא קיים בכל העשר ספירות, בכל מדרגותיו עד אין קץ.

והבן היטב ג' חלוקות אלו, נקודה, וספירה, ופרצוף, כי נקוד' דה היא עשייה שבספירה: כלומר הוא רואה את סוף הש' תשלול הספירה שהיא נקודה, והיא עשייה.

וספירה הוא בחי' הספירה שלימה מאבי"ע שבה, ופרצוף הוא קשר י"ס, וכל ספירה מהם שלימה מאבי"ע וזכור מאד מאד כלל זה: כלומר פרצוף הוא מלשון צירוף, כלומר הוא 'קשר' י"ס, והיינו שפרצוף הוא מקשר את כל הי"ס שבכל עולם ועולם אהדדי. לפ"ז צירופם ושלימותם של כל הי"ס הוא צירוף כל הקומה כולה בכל המדרגות כולם.

אולם הרמח"ל בקל"ח מגדיר ספירה בהגדרה שונה, והוא כי ספירה הוא מלשון הארה, ופרצוף הוא איך הדבר נחלק לתרי"ג חלקים, והיינו שהם שורש לתרי"ג מצוות רמ"ח איברים ושס"ה גידין.

והיינו שהם ב' הגדרות הפוכות, לדברי האר"י ז"ל הגדרת 'פרצוף' היינו שמצרף עשר ספירות יחד, מלשון צירוף, צירוף של 'ספירות'. לעומת כך להגדרת הרמח"ל פרצוף הגדרתו התפרטות לתרי"ג חלקים, ואזי פרצוף הוא אף מלשון 'פרץ', פריצה לתרי"ג חלקים, אולם בעומק היינו שהוא רואה שכל דבר שהוא מורכב מתרי"ג חלקים מצור רפים, אולם הוא צירוף של תרי"ג חלקים ולא רק צירוף של ספירות.

כנודע שבתורת הרמ"ק העיסוק הוא בספירות, לעומת תורת האר"י ז"ל העיסוק הוא בפרצופים, ואולם הצירוף הוא בספירות, ובהגדרת הרמח"ל הוא צירוף של תרי"ג חלקים, והיינו שהגדרת הדבר הוא תפיסת הדבר בכל חלקיו, בכל פרטיו, והיינו כי מחד הוא בבחינת 'פורץ' ומאידך הוא בבחינת 'צירוף'.

והוא מה ששונים זה מזה ספר יצירה מספרא דצניעותא, ספר יצירה עוסק בספירות, והם צירוף של ל"ב נתיבות חכמה וכ"ב אותיות. לעומת כך ספרא דצניעותא עוסק בבנין הפרצופים וחלקם התבארו באדרות, רבה וזוטא.

נמצא דלפי האר"י ז"ל בין תפיסת הספירות בין תפיסת הפרצופים הם בתפיסת הספירות, כי פרצופים הם צירוף ספירות, לעומת כך בתורת הרמח"ל, הוא צירוף של תרי"ג חלקים, ולא רק צירוף של מה שכבר קיים, אלא צירוף של כל התפרטות התרי"ג חלקים, דהיינו שמתגלה בכל פרט ופרט את שורש החכמה.

והיינו דתורת הרמ"ק ביחס לתורת האר"י שניהם עוס-

בכל מדרגה יותר, וכעזה"ד בכל מדרגה עליונה יותר. והיינו כי כל המדרגות נגלות לפי המדרגה של המתקשר בה.

¹ בהגהה

² בלח"י.

גלגלת ומוחא

על התורה

בסדר ההארות היואלות הזכיר הרב תחילה את המוחין ולאחר מכן את הכתר-גלגלתא. ועמד דצרי שלום על הקושי דצרי הרב, דלכאורה הסדר הפשוט הוא כתר תחילה ולאחר מכן מוחין.

ומבאר הדצרי שלום, על פי דצרי הרב שכותב במקום אחר (שער כ"ג שער מוחין דלס פ"א), שכתב יש צ' מדרגות, מלד פנימיות הכתר הוא גדול מהמוחין, אולם מלד חלוניות הכתר מתפשט חלוניותו לתחא ומתגלה למטה מהמוחין. ודקות זהו שורש מדרגת הדעת שהיא חלוניות הכתר והיא מדרגה המתפשטת מתחת המוחין.

ולכן כתב כאן הרב תחילה מוחין ואח"כ גולגולתא, משום שהרב איירי בחלוניות הכתר שהוא מתחת המוחין, וזה משום שפנימיות הכתר אין זה השגהא.

ובנוסח אחר יש לכתב, שגולגולתא יש צ' חלקים, וחלקה העליון מעל המוחין וחלקה התחתון מתחת המוחין. שהלא מצרי אחזה שזורת הגולגולת צנויה מאופן שהיא מקיפה את מקום המוח סביב סביב צעיוגול, ונמצא שחלקה העליון עומד מעל המוחין ומלד כך יש הבחנה שהיא גבוהה מהמוחין, וחלקה התחתון מקומו מתחת המוחין, ומלד כך הגולגולת צמדרגה נמוכה מהמוחין

ויש מעלה בגלגלתא על המוחא ויש מעלה צמוחא על הגלגלתא. דמחד הגלגלתא היא חלוניות והמוחין הם פנימיות, אולם מאידך הגלגלתא היא חלוניות הגבוהה יותר מפנימיות המוחין. ולפי זה כאן הרב נקט לפי המהלך שהמוחין גבוהים יותר מחמת היותם צמדרגת פנימיות.

על העבודה

עיקר נקודה זו האם הכתר מעל המוחין או מתחת המוחין, שורש הדבר נעוץ בנקודה היסודית האם משיח בן יוסף עיקר או משיח בן דוד עיקר. דהכתר הוא כנגד משיח בן דוד והוא ההויה, והמוחין הם בסוד התוספת בבחינת יוסף.

ושאלה זו בעומק אין לה הכרע, ויש צד לכאן ולכאן. ומצד הכתר התפיסה היא שהכתר גדול מהמוחין, לעומת כך מצד מדרגת המוחין התפיסה היא שהמוחין גדולים מהכתר.

ומעתה, מה שמחלק הדברי שלום בין פנימיות הכתר לחיצוניות הכתר, בעומק ההגדרה היא, שפנימיות הכתר היינו עצמות הכתר שמצד מדרגה זו הכתר מעל המוחין, וחיצוניות הכתר היינו יחס הכתר למוחין, וזהו מצד הגלגלתא שמקיפה את המוחין, ומצד כך המוחין מעל הכתר.

המהלך השני שנתבאר, שיש מעלה במוחין

שהם פנימיות ויש מעלה בגלגלתא שהיא עליונה יותר.

ולפי זה בדרכי העבודה: יעוין בליקוטי תורה

פרשת שלח ובשיר השירים^א, שם מבואר שהמוחין

כנגד התורה והגלגלתא כנגד המצוות. ומצד כך יש

מעלה למוחין שענינם פנימיות, שזה עומק מדרגת

התורה שהיא החכמה הפנימית. ומאידך, יש מעלה

למצוות, שעל אף שעסקם בחיצוניות אולם זהו

חיצוניות עליונה יותר ששורשה בגלגלתא. וצורתה

המעשית באופן של 'תמימות ופשיטות', כמו שאמרו

חז"ל 'רחמנא אמר תקעו', וזהו בלי טעם וסברא אלא

באופן של ביטול גמור בתמימות ופשיטות. וזהו

פנימיות הכתר, תמימות ופשיטות.

ועומק הדברים לפי היסוד שכל אור גדול יורד

לתתא. ומצד כך יש הבחנה שהמצוות שעסקם בעולם

המעשה גדולים מהתורה שנשארת בפנימיות, וזה

מכוח כך ששורש המצוות הוא בחיצוניות הגלגלתא

העליונה ומשתלשל למקום התחתון יותר^ב.

וזו עומק הסוגיא בקידושין (מ ע"ב), שדנו

החכמים בעליית בית נתזא בלוד מה גדול ממה, אם תלמוד גדול או מעשה גדול,

והכריעו שתלמוד תלמוד שמביא לידי מעשה. ויעוין שם בדברי המפרשים כיצד פירשו

הגמרא. ורש"י שם מפרש, 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ונמצאו שניהם בידו'.

והרי שאין ראיה באמת מה גדול ממה אלא שנמצאו שניהם בידו.

אולם בתוספות שם מחלק בין למיגמר לדידיה שמעשה עדיף, מלאגמורי

לאחרני שתלמוד עדיף, אי נמי שתחילה צריך ללמוד שהרי אין ע"ה חסיד. והעולה

מהדברים שאין הכרח גמור מה גדול ממה לשיטת רש"י.

^א דף לט סוף ע"ג, ד"ה ביאור עה"פ ועתה יגדל.

^ב דף כב ע"ג, ד"ה ועתה יובן ג"כ ענין צאינה וראינה. וכן בפרשת אחרי מות.

^ג ולכאורה ביאור דבריו, שהשערות היוצאים מהגלגלתא הם התר"ג מצוות (וכן כתב בבית עולמים דף קכט ד"ה בפלגותא), אמנם בכמה מקומות כתב שהאחרין הם המצוות (תורה אור פרשת מקץ ובהוספות למצורע, ובאגרת הקודש פרק כ), ובפרשת במדבר כתב שהשערות הם הלכות התורה והמצוות הם האחרין (חוורתא) וכן נראה ממה שכתב בהוספות לפרשת תצוה שהשערות הם אותיות התורה.

^ד עיין ליקוטי תורה פרשת במדבר שכתב כן על המצוות ששורשם בגלגלתא ויורדים לתתא לחיצוניות.

^א וכמבואר בדברי הרב בשער הכוונות בדרושי ק"ש דרוש ב, שאין השגה בפנימיות עתיק כאן בהאי עלמא, שהוא פנימיות הכתר.

^ב כן מבואר בליקוטי תורה פרשת שלח דף לט סוף ע"ג ד"ה ביאור ע"פ ועתה יגדל, ובשיר השירים דף כב ע"ג ד"ה ועתה יובן ג"כ ענין צאינה וראינה.