

# לקוטי תורה

עם ביאורי

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת ויקרא

תשפ"ה

ד"ה "ביאור הדברים הנ"ל על פסוק "ולא תשבית מלח"

לקוטי תורה ויקרא, דף ד עמודה ב



## לומדים יקרים,

השבוע מתפרסמים השיעורים על שתי האותיות הראשונות של ד"ה "ביאור הדברים הנ"ל על פסוק "ולא תשבית מלח" לפרשת ויקרא, אשר כבר התפרסמו בעבר.

כרגיל, בנוסף לחוברת על פרשת השבוע מתפרסמת חוברת בשיעורי חסידות של הרב, והשבוע מתפרסם חלקו השלישי והאחרון של הביאור על מצוות קידוש החודש מספר 'דרך מצוותיך' לאדמו"ר הצמח צדק.



## תוכן העניינים

עשר הבחינות הן רק כלי לעצמות ומהות הנפש 3.....

עצמיות המאציל היא למעלה מעלה מעשר הספירות 9

"איהו וחיוהי חד"..... 13

שני פירושים במסירות הנפש של "בכל נפשך"..... 15

התכללות הנשמה עם האינסוף על ידי התורה..... 20



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת אחי האהוב ינון פליישמן, שנפל במלחמה



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת

מורנו ורבנו הגדול אשר מימיו אנו שותים

הרב עדין בן אברהם משה אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל

להקדשת החוברות לעילוי נשמת יקיריכם התקשרו: 052-886-8823



ביאור הדברים הנזכרים למעלה על פסוק "ולא תשבית מלח" וגו'. הנה בספר של בינונים פרק ג' נתבאר בעניין הנפש שהיא כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר ספירות עליונות כו'. וכן בפרק י"ב נתבאר מהות ועצמות נפש האלוקית, שהן עשר בחינות כו'. אך באמת חסר שם ולא נתבאר איך שגם החכמה, שהיא ראשית שבעשר בחינות הנזכרות לעיל, הוא רק בחינת כלי בלבד לעצמיות ומהות הנפש.

## עשר הבחינות הן רק כלי לעצמות ומהות הנפש

מאמר זה הוא ביאור ארוך על מאמר קצר מאוד על "לא תשבית מלח", ויש בו עשרה פרקים. הפרק הראשון לא עוסק בנושא של המאמר, אלא בבנייה של תשתית אידאית לדברים שהם מהצד של הנפש בעצמה. ביאור הדברים הנזכרים למעלה על פסוק "ולא תשבית מלח" וגו'. הנה בספר של בינונים פרק ג' נתבאר בעניין הנפש, שהיא כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר ספירות עליונות כו', בתניא הוא הסביר שהנפש כלולה מעשר בחינות, שהן: חכמה, בינה, דעת וכך הלאה, ושהן מכוונות כנגד עשר ספירות עליונות. וכן בפרק י"ב נתבאר, הוא מסביר שם את מהות ועצמות נפש האלוקית, שהן עשר בחינותיה – חכמה, בינה וכו'. אך באמת חסר שם ולא נתבאר, איך שגם החכמה, שהיא ראשית שבעשר בחינות הנזכרות לעיל, הוא רק בחינת כלי בלבד לעצמיות ומהות הנפש. יוצא מהתניא, שהנפש מורכבת מעשרה חלקים, עשר יחידות, שהן עשר הספירות שבנפש. היחס בין מהות הנפש לבין בחינת הנפש לא נתבאר שם, משום שחלק זה של הביאור איננו נחוץ שם להבנת הדברים. במובן מסוים, העניין הזה הוא בעל משמעות יותר

עמוקה ויותר פנימית, וההבנה של היחס הזה היא עניין תיאורטי, משום שעצמות הנפש היא דבר שאיננו מושג עבורנו. הנפש הנגלית לנו פועלת בבחינות הנגלות לנו. לדבר על מהות הנפש, זהו במובן מסוים סוג של הפשטה.

באופן דומה, במובן חלקי, בימי הביניים היו מחלקים בין חומר לצורה, והעניין הזה קשור לפילוסופיה האריסטוטלית. ההגדרה של צורה כמו שהיא מופיעה שם, איננה דווקא צורה כמו ריבוע, משולש ועיגול. צורה היא בעצם המכלול של כל התכונות שיש לדבר. למשל על סכין חדה הייתי אומר שיש סכין, שהיא שייכת לחומר, וחלק מהצורה שלה הוא החידוד שלה. אם אני מוציא מחומר מסוים את כל הצורות שלו, אני מגיע כמעט לחומר שנקרא באותה ספרות "חומר היולי", כלומר חומר גולמי שאין לו צורה. מה זאת אומרת אין לו צורה? אין לו שום תכונה שאפשר להגדיר אותה, משום שכל התכונות הניכרות, הנראות, והנמדדות שייכות לצורה של הדברים, ולא לעצם החומר שלהן. יש תכונות, שהן הופעות של הדבר בעצמו, של החומר בעצמו. כאמור, ההשוואה היא לא לגמרי שלמה, אבל כשאנחנו מתייחסים להגדרות של הנפש, אנחנו מתייחסים לכוחותיה של הנפש. מהותה של הנפש כשלעצמה,

כמו שהמוח הגשמי הוא רק כלי לכח השכל והחכמה המתפשט מהנפש, כך על דרך זה כח השכל שבנפש הוא רק כלי למהות ועצמיות הנפש (ועיין מה שכתב בד"ה "פתח אליהו") – אבל לא שהשכל הוא ממהות ועצמיות הנפש, שהרי השכל אינו שווה באדם בכל עת; שפעמים צלול דעתו ופעמים לא כן עד שפעמים ידבר שטותים. ואם כן יש בהשכל שינויים רבים, ולכן אי אפשר לומר שהשכל הוא עצמיות הנפש ממש ושעצמיות הנפש הוא רק עשר בחינותיה, שהן שכל ומדות, או אפילו לומר שהיא מציאות אחת והוא שכל.

כשם שכל אחד ואחד מהרגשות השונים הוא כלי שונה לגילוי של הנפש בעצמה. מעין דוגמא לדבר, היא שהרי השכל אינו שווה באדם בכל עת. שפעמים צלול דעתו ופעמים לא כן, עד שפעמים ידבר שטותים, כידוע. ואם כן יש בהשכל שינויים רבים, ולכן אי אפשר לומר שהשכל הוא עצמיות הנפש ממש. חלק מהעניין, שקשור גם לדברים אחרים, הוא השאלה מהו דבר עצמי, וכיצד מגדירים אותו. דבר עצמי הוא דבר שאיננו משתנה. תופעות משתנות, אולם מהות איננה משתנה. מכיוון שהשכל מגלה כל הזמן שינויים, פירושו של דבר שהוא אינו אלא תופעה של הנפש בעצמה. הנפש עצמה קיימת, וכשהיא מתגלה בתוך השכל, השכל איננו מתגלה כזרימה אחת אחידה בכל הדברים, העניינים והמופעים, אלא הוא מופיע בתנודות רבות ושונות. פירושו של דבר, שהשכל הוא רק איזשהו מופע שמופיע מן הנפש בעצמה, שפעמים מתגלה בו בצורה אחת ופעמים מתגלה בו בצורה אחרת, אבל הוא איננו מהותה ועצמותה של הנפש. לכן אי אפשר לומר שהשכל הוא עצמיות הנפש ממש.

ולכן גם אי אפשר לומר שעצמיות הנפש הוא רק עשר בחינותיה, שהן שכל ומדות. אי אפשר לומר שהמכלול הזה בשלמותו

כמהות עצמית, היא בשבילנו דבר כמעט לא מושג. לכן, כל מה שאנחנו מדברים עליו הוא גילוי הנפש. וכמו שהוא מסביר, כל הבחינות הללו הן כלי בלבד לעצמות ומהות הנפש.

כמו שהמוח הגשמי הוא רק כלי לכח השכל והחכמה המתפשט מהנפש. יש כאן חלוקה מאוד פשוטה: לחכמה, לשכל שבנפש, יש כלי – המוח, כשם שהכלי של הדיבור הוא הפה, וכשם שהכלי של השמיעה הוא האוזן. אלו הם כלים, אבל הם אינם החושים בעצמם. לאמור, השכל והמוח אינם זהים, כיוון שהשכל הוא הכלי שמשמש לעבודת החשיבה. עכשיו הוא ממשיך שלב אחד הלאה מזה. כך על דרך זה, כח השכל שבנפש הוא רק כלי למהות ועצמיות הנפש (ועיין מה שכתב בד"ה "פתח אליהו"). אם כן, השכל שבנפש איננו הנפש בעצמה, אלא הוא כלי שבו הנפש מתגלה. כשם שהשכל מתגלה ופועל בתוך המוח, כך החכמה שבנפש היא בעצם אחד הכלים שדרכו עצמותה של הנפש מתגלה, כשם שהיא יכולה להתגלות דרך החסד וכדומה. אבל לא שהשכל הוא ממהות ועצמיות הנפש. השכל איננו זהה לנפש. לא רק שלא בשלמותו, אלא הוא לא זהה לנפש. השכל הוא אחד הכלים שהנפש מתגלה בהם,



תדיר הם אינם המהות והעצמיות של הנפש, אלא מופעים שלה.

יותר מזה: **או אפילו לומר שהיא מציאות אחת והוא שכל.** אי אפשר לומר שהנפש מורכבת מעשר בחינות, או להגיד שהנפש בעצמה זהה עם השכל. הנקודה הזאת היא חשובה, לא רק לגבי ההמשך של המאמר, אלא גם לגבי הגדרת הנפש בעצמה. האם הנפש זהה עם הרציונאלי? זו שאלה מאוד מהותית. אפשר להבהיר אותה בעזרת בעיות שנובעות ממנה. למשל, תפיסה כמו דמוקרטיה, שנראית כל כך מודרנית, היא בצורה מוזרה תפיסה לא רציונלית. אני לא מדבר עכשיו על איך שהיא פועלת, את זה אנחנו רואים מסביב, אלא על כך שהתפיסה המהותית והבסיסית עליה היא בנויה, היא ההנחה הזו של השוויון האנושי. השוויון האנושי לא רק שהוא איננו ניתן למדידה במטרים וקילוגרמים, חשוב מכך – הוא גם לא ניתן למדידה בתחום הרציונלי.

הבעיה הזו עולה מפעם לפעם, למשל בנוגע למישהו שהוא איננו חכם. אפשר לומר שיש בזה גדרים שונים, אבל אפשר ללכת עד לנקודת קצה של הבעיה הזו: מה אני עושה עם מישהו בעל מוגבלות שכלית? ברגע שאני מזהה את הנפש עם החלק הרציונלי שלה, אני מגיע למסקנות מאד מוגדרות לגבי דברים. הרמב"ם, שמהר"ל עושה איתו אחר-כך חשבון על העניין הזה, מדבר על הבחינה הזו של הנפש, וזהו עניין מאוד משמעותי. הרמב"ם לא היה רק אליטיסט, וכשהוא כותב בהקדמה למורה נבוכים שהוא מעדיף איש שיבין אותו; אדם אחד חכם

של השכל והרגש, הוא הנפש. המכלול הזה הוא הכלים שהנפש מתגלה בהם, אבל הוא איננו הנפש בעצמה. אף על פי שבפיזיקה של היום איננו מגדירים דברים באותו אופן של "חומר וצורה", עדיין ללא ספק מבדילים בין מהותו של החומר לבין תופעות שנובעות מתוכו, ומגדירים אותם באופן שונה. אחד הדברים שבהם מגדירים שדבר מסוים איננו מהותו של דבר, הוא בזה שהוא משתנה. ברגע שאני רואה שאותו דבר בעצמו יש לו מופעים שונים, אני אומר שהם מופעים שלו. זו איננה מהות, אלא אלו מופעים של דבר, ואני מנסה למצוא מה הוא הדבר הקבוע. זה נעשה בתחומים ובאופנים שונים, וזהו אחד מהכלים לחקירה גם בתוך העולם של מדעי הטבע: כשאני רואה תופעות שונות בדבר, אני מתחיל לחפש מהו אם כן הדבר בעצמו. כל עוד אני חושב שדבר מסוים הוא כזה וכזה, ושהוא בעל זהות מסוימת, אני בונה את ההגדרה שלו לפי אותם הדברים. ברגע שאני יודע שיש תופעות שונות, אני מוכרח לשנות את ההגדרה שלי ולסגת לדברים יותר בסיסיים. אם הייתי שואל לפני שלוש מאות שנה מה זה ברבור, אחד הדברים הפשוטים היה שזה עוף לבן. ברגע שאני רואה ברבור שחור, אני חייב לשנות את ההגדרה ולהגדיר את הברבור באופן אחר, ולהגיד שיש ברבור כזה ויש ברבור כזה. זה נכון לגבי דברים רבים ושונים שכשאני מגלה אותם בצורה חדשה, אני צריך למצוא הגדרות יותר בסיסיות לאותם דברים. מבחינה הזו הוא אומר, שמפני שהשכל והרגש משתנים





אלא שהשכל הוא רק כלי לבד, ואפילו בחינת רצון שיש בנפש למעלה מהשכל, כמו עניין "שתוק כך עלה", גם כן נקראת קרקפתא או גלגלתא דחפיא על מוחא, שהוא גם כן בחינת כלי.

(ולכן אנו רואים שהשכל הולך ומתגדל: שהתינוק שכלו קטן ביותר, וכשמתגדל מעט מעט כך יתוסף הגדלת שכלו ומדותיו, "וזקני תלמידי חכמים כל מה שמזקינין דעתן מתיישבת". והרי הנשמה היה בו גם מקטנותו, ואם כן למה היה אז שכלו קטן? אלא הענין כי הנשמה עצמה היא למעלה מהשכל והשכל הוא כח המתפשט ממנה, וכדי שיהיה נמשך המשכה והתפשטות זה אל הגילוי הוא כשיש כלי להכיל, דהיינו כלי המוח שהוא כלי לאור השכל, אזי הכלי הוא ממשיך לתוכו גילוי אור וכח השכל. ובקטן מצד קטנות מוחו השכל מאיר בקטנות מאד כו'. אבל הנשמה עצמה מלובשת בו גם מקטנותו ותחלת הטהוונתו).

והנה מהות ועצמות הנפש היא חלק א-לוה שאינו בגדר עשר בחינות, שיש להן גדר מיוחד, אלא אור פשוט כו'.

שיש לו נימוסים יפים, או שיש לו מידות טובות, או שיש לו לב רחב; אם אני מגדיר את המהות האנושית לפי זה, אני מגיע להגדרה שמקצצת את מהות האדם להגדרה הזו. זאת אומרת, הנפש איננה עשר בחינות מסוימות, אלא יש בחינה אחת מרכזית שממנה הכל נובע.

וכעת הוא אומר יותר מזה. אלא שהשכל הוא רק כלי לבד, ואפילו בחינת רצון שיש בנפש, למעלה מהשכל, יש בנפש מדרגה שהיא למעלה מן השכל, שהיא מדרגת הרצון, כמו עניין "שתוק כך עלה במחשבה לפני" (מנחות כט,ב), כלומר יש דברים שהם מעל ומעבר למחשבה. שהיא גם כן נקראת בחינת קרקפתא בלשון המקובלים, או גלגלתא דחפיא על מוחא, שהוא גם כן בחינת כלי. גם הרצון, שהוא הרבה יותר פשוט והרבה יותר אחיד במהות האנושית, גם הוא אינו אלא הכלי של הכתר, שהוא עדיין כלי לבחינת הנפש בעצמה. הצמח צדק מעיר בעניין הזה:

מאשר אלף שוטים, הוא קובע בזה תפיסה מסוימת של הערכה לגבי מהותו של אדם. במובן מסוים, זה נכון אצלו באופן די בולט, למרות שהוא אף פעם לא אומר את זה במילים מפורשות. ברגע שאני מזהה את הנפש עם השכל, אז אני גם קובע את ערכן של הנפשות לפי השכל שלהן. ולכן, בן אדם בעל שכל קטן, הוא פחות בן אדם, וזה לא משנה אם יש לו שאר מידות טובות, ואיש כמו הרמב"ם יתייחס אליו כמו שבני אדם מתייחסים נניח לכלבלב. הוא נחמד, ויש לו הרבה מעלות טובות, ויש לו כך וכך עניינים שגורמים לכך שנחמד להיות יחד איתו, אבל יחד עם זאת, זה לא זה. האדמו"ר הזקן מדבר פה על הניסיון להגדיר את האדם על ידי מופע מסוים בעזרת השכל דווקא, משום שההגדרה הזו הייתה מצויה מאד בימי הביניים. אבל זה לא משנה אם אני אגדיר את ההגדרה הזאת לפי איזשהו קנה מידה אחר, למשל אם בן אדם מחייך יפה, או

שמופיע, בא והולך, לפי הכלי ולפי הגילויים שיש בכלי.

אבל הנשמה עצמה מלובשת בו גם מקטנותו ותחלת התהוותו). את הנשמה יש לו משעת התהוותו, אבל את השכל אין לו משעת התהוותו. גם הרגשות של התינוק יכולים להיות לא מפותחים. זה לא תלוי רק בשכל – יש עוד אורות והשפעות שמתגלות לחוץ, וההשפעות הללו זקוקות לכלים. יש לאדם, לתינוק, מהות פנימית של חיים, ולמהות הזאת יש הופעות שונות שכל אחת מהן צריכה את הכלי המיוחד שלה כדי להתגלות בו. במקום שאין להם כלי, הדבר הזה איננו יכול להתגלות. בכדי להגיע לנקודה, ניקח איזה דימוי גשמי: אדם שאין לו עיניים, איננו יכול לראות – הכוח של הראיה איננו יכול לבוא לידי גילוי אצלו. ועדיין, הכוח הזה עדיין נמצא בתוך האדם. כשעושים ניתוחים באנשים מבוגרים בשביל לפקוח את עיניהם, בגיל שיש בו תודעה, אפשר לראות שכוח הראיה הוא כוח שכבר היה קיים אצלם. זאת אומרת, יש מהות של כוח ראייה, והמהות הזאת שונה מהמופע שלה כי היא מתבטאת דרך כלי, אבל היא גם כן הולכת ומתפתחת כשלעצמה, עם מערך שלם של דברים, עד שהיא מגיעה למה שכוח הראיה כרגיל רואה.

כעת הוא חוזר לעניין. והנה מהות ועצמות הנפש. אמרנו שכל הכוחות הללו, השכל והמידות, הם רק גילויים ומופעים של הנפש. אם כן, מהי הנפש בעצמה? היא חלק א-לוה שאינו בגדר עשר בחינות, כלומר שיש להן גדר מיוחד, אלא אור

(ולכן אנו רואים שהשכל הולך ומתגדל. שהתינוק שכלו קטן ביותר, וכשמתגדל מעט מעט כך יתוסף הגדלת שכלו ומדותיו, או כמו שאומרים: "וזקני תלמידי חכמים כל מה שמזקינין דעתן מתיישבת עליהם" (קנים ג,ו). והרי הנשמה, היה בו גם מקטנותו, ואם כן למה היה אז שכלו קטן. הדיון פה הוא על הנקודה שהעליתי קודם: האם תינוק הוא פחות בן אדם מאשר אדם מבוגר? כוח השכל שלו בפירוש איננו באותה דרגה, אז האם אני יכול להגיד שיש לו פחות נפש חיים מאשר לאיש בוגר? ואם כן, למה? אלא הענין, כי הנשמה עצמה היא למעלה מהשכל. והשכל הוא כח המתפשט ממנה. וכדי שיהיה נמשך המשכה והתפשטות זה אל הגילוי מכיוון שזו לא מהות אלא כוח שנמשך, הכוח הזה נזקק לכלי – הוא כשיש כלי להכיל, דהיינו כלי המוח שהוא כלי לאור השכל. יש פה דבר שהוא לא המהות של הדבר, "מהות הנפש" או "מהות החיים", אלא לסוג מסוים של דבר יש כלי, וכמו שהתינוק הוא עכשיו קטן, גם הכלי הזה ודאי הרבה יותר קטן. אזי הכלי הוא ממשך לתוכו גילוי אור וכח השכל. ובקטן, מצד קטנות מוחו, השכל מאיר בקטנות מאד כו'. זוהי הארה, וההארה הזאת מופיעה ומתגלה כלפי חוץ, ומכיוון שהשכל הוא קטן – הכלי שמשמש למופע הזה הוא כלי לא שלם. לכן, כשבן אדם מגיע לשכל גדול יותר – בתקווה שהוא משכיל, ולצער הלב זה לא תמיד הולך – אז זה אומר שיש כאן שכלול של כלי. זו הארה של הכלי, ולכן יש כאן דבר



וכן כתב הגאון מהר"ל מפראג זצ"ל בהקדמתו לספר גבורות ה' (דף ג' עמוד ג'), וזה לשונו: "ואולי יאמרו אם אין עצמותו של הקב"ה שכל, וגשם חס ושלום לומר עליו – ואם כן מהו יתברך? נשיב להם: וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה? כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת, כי לא יראני האדם וחי", עד כאן לשונו. הרי ביאר שהנשמה עצמה היא למעלה ממהות שכל.

והנה כמו כן יובן מזה הנמשל למעלה (כמו שכתב הגאון הנ"ל) בענין עשר ספירות עליונות לגבי המאציל אינסוף ברוך הוא, או שכמו שהוא למעלה כך הוא למטה בנפש. (כמו שכתב "נעשה אדם בצלמנו" דקאי על הנשמה שהיא הצלם האלוקי, ועיין בשל"ה ד"ט וד"י). שאפילו בחינת חכמה עילאה דאצילות היא רק בחינת כלי לבד לאור אינסוף ברוך הוא, אבל אינה עצמיותו של המאציל ברוך הוא כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות. מה שאין כן בחינת חכמה הוא איזה מהות וגדר מיוחד, "ואנת חכים" זהו השפלה וענוה שמשפיל את עצמו כביכול להיות מתלבש בחכמה. ואזי "איהו וחיוהי וגרמוהי חד" ולא כמו התלבשות הנפש בשכל.

מין שכל; הרמב"ם בוודאי לא היה מצפה להאשמה כזאת, שיאשימו אותו בהגשמה. הרמב"ם מגדיר, וכך עולה מכל דבריו, שהקב"ה הוא בעצם מהות של שכל. זה הדיון ביניהם, ועכשיו הוא מביא פה קטע מתוך הדיון. וזה לשונו: ואולי יאמרו אם אין עצמותו של הקב"ה שכל, ומצד שני – גשם חס ושלום לומר עליו. אני אומר שהקב"ה הוא לא שכל, ובוודאי אי אפשר להגיד שהוא חומר, ואם כן מהו יתברך. כלומר, כשאני שולל גם את המהות כשכל וגם את מהות כחומר, אז מה הוא יתברך? נשיב להם: וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה? כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת, כי לא יראני האדם וחי, עד כאן לשונו. הקטע הזה מן המהר"ל הוא רק דימוי, ואחר כך חוזרים אליו. מה שבעצם המהר"ל אומר, זה שיש מהות שהיא איננה לא שכל ולא

פשוט כו'. מהות הנפש היא אם כן, דבר פשוט, במובן של דבר שאין לו הגדרה. לכוחות השונים של הנפש יש הגדרות – הם כוחות מוגדרים: הם מופיעים מכאן עד כאן, מתחום זה עד תחום זה, אבל לנפש בעצמה אין הגדרה. היא כוח, מהות פשוטה, והמהות הפשוטה הזאת היא בעצם ניצוץ אלוקי.

וכן כתב הגאון מהר"ל מפראג זצ"ל בהקדמתו לספר גבורות ה' (דף ג' עמוד ג') לא פעם המהר"ל אומר את הדברים הכי חשובים שלו בהקדמות או בדרך אגב; ההקדמות שלו מכילות לפעמים יותר עניינים מאשר הספרים בעצמם. בהקדמה שם הוא ממשיך להתפלמס עם הרמב"ם, והוא אומר שכשהרמב"ם מזהה את הקב"ה עם השכל, הוא בעצם מצמצם את הקב"ה, והוא חוטא בהגשמה בצמצום הקב"ה לממד של שכל, ולא חשוב איזה





דאצילות זו המדרגה הגבוהה שבעולמות היא רק בחינת כלי לבד לאור אינסוף ברוך הוא, אבל אינה עצמיותו של המאציל ברוך הוא כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות. "פשוט בתכלית הפשיטות" פירושו, בלתי ניתן לשום הגדרה שהיא. מה שאין כן בחינת חכמה הוא איזה מהות וגדר מיוחד. חכמה היא דבר מוגדר, שכל הוא דבר מוגדר. כשאני מדבר על הקב"ה אני מדבר על מהות שאי אפשר לגדור אותה. הוא ממשיך את טענת המהר"ל כנגד הרמב"ם, שהרמב"ם עושה בעצמו אנתרופומורפיזם, הגשמה – רעיונות שהוא עצמו התנגד להם: כשם שיש הגבלה במובן החומרי, שאני אומר שהקב"ה מקצה לקצה כך וכך, באותו אופן יש הגבלה כשאני נותן הגבלה רוחנית; וכשאני מגדיר אותו בתכונה כזו וכזו, אני מגביל אותו בתחום אחד, וממילא אני שולל את מהותו האינסופית.

מה שכתוב "ואנת חכים" (מתוך "פתח אליהו", תיקוני זוהר יז,א) אתה חכם, זהו השפלה וענוה שמשפיל את עצמו כביכול להיות מתלבש בחכמה. כשאני קורא לקב"ה "אנת חכים", אז זה בזמן שהקב"ה מתלבש בתוך ספירת החכמה, וזהו שהוא לובש כביכול את הלבוש הזה של החכמה, זהו עניין של ענווה. וכאשר הוא עושה זאת, אזי "איהו וחיוהי וגרמוהי חד", ולא כמו התלבשות הנפש בשכל. ההבדל הזה נכנס לתמצית ולשורש הדברים. כאשר הקב"ה מתגלה בחכמה, ההתגלות הזאת היא התגלות אלוקית, ואז החכמה הזאת איננה חכמה מנותקת. יש זהות גמורה של החכמה, ולא כמו התלבשות הנפש בשכל.

חומר, וזוהי המהות של הקב"ה. ואם ישאלו אותי איך יכול להיות דבר כזה, אז הוא אומר שאנחנו לא צריכים ללכת כל כך רחוק עד הקב"ה, מפני שגם הנשמה שלנו היא אותו דבר. מה שהוא רצה, זה להביא ראייה שגם המהר"ל חושב שהנשמה איננה יכולה להיות מוגדרת בהגדרה כלשהי: הרי ביאר שהנשמה עצמה היא למעלה ממהות שכל.

## עצמיות המאציל היא למעלה מעלה מעשר הספירות

מכאן הוא הולך מלמעלה למטה, ומלמטה למעלה. והנה כמו כן יובן מזה הנמשל למעלה (כמו שכתב הגאון הנ"ל) בענין עשר ספירות עליונות לגבי המאציל אינסוף ברוך הוא. מכאן אנחנו יכולים להבין שהיחס הזה בין הקב"ה לבין הספירות העליונות, הוא אותו יחס. כשם שאצלנו יש כוחות של הנפש, שהם מופעים שלה אבל אינם זהים איתה, כך הקב"ה בעצמו מתייחס אל הספירות באותו יחס. או באופן אחר, שכמו שהוא למעלה כך הוא למטה בנפש. כאן זה לא משנה אם אנחנו לוקחים את הדימוי מלמטה למעלה או מלמעלה למטה, ואנחנו אומרים, שהאדם נברא בצלם אלוקים (כמו שכתב "נעשה אדם בצלמנו" (בראשית א,כו) דקאי על הנשמה שהיא הצלם האלוקי, ועיין בשל"ה ד"ט וד"י). "נעשה אדם בצלמינו כדמותנו" – האדם בנוי בצלם אלוקים מהבחינה הזאת שעצם מהותו היא מסתורין, ויש לו מסביב מופעים שמוגדרים בצורה כזאת או אחרת. שאפילו בחינת חכמה עילאה

ומכל מקום הוא רק כלי.

וכמו שנתבאר בספר של בינונים, דרך מה שכתב הרמב"ם "הוא המדע והוא היודע והוא הידוע" והודו לו חכמי הקבלה – זהו דוקא בהתלבשות אור אינסוף ברוך הוא על ידי צמצומים רבים בכלים דחכמה בינה דעת דאצילות, אך לא למעלה מהאצילות. כי הנה בהקדמה לספר גבורות ה' שם, השיג לגמרי על מה שכתב הרמב"ם שהוא המדע כו', וזו לשונו: "אבל הוא יתברך שקראו רבותינו ז"ל בשם הקדוש ברוך הוא, ולא נקרא השכל ברוך הוא, כי אמיתת עצמותו לא נודע, רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר הקדוש ברוך הוא, שענין קדוש נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות" כו', יעוין שם.

שלמה. מה שאין כן כאשר הקב"ה מתגלה בחכמה, באותה שעה החכמה נעשית כלי גמור לזה.

וכמו שנתבאר בספר של בינונים, דרך מה שכתב הרמב"ם "הוא המדע והוא היודע והוא הידוע" ( על פי הרמב"ם, יסודי התורה ב,י), והודו לו חכמי הקבלה שהגדרה הזו נכונה, וכאן יש בפירוש זהות של הקב"ה – הוא המדע. ועל זהות זו שהודו לו, זהו דוקא בהתלבשות אור אינסוף ברוך הוא על ידי צמצומים רבים בכלים דחכמה בינה דעת דאצילות, אך לא למעלה מהאצילות. חכמי הקבלה מסכימים במובן מסוים עם ההגדרה של הרמב"ם, אבל הם לא מסכימים איתו בהגדרת הדבר לא כהגדרה ייחודית ולא כהגדרה של מהות. כלומר, לא כהגדרה ייחודית – מפני שכמו שהוא אומר: "אנת חכים ולא בבינה ידיעא" ("פתח אליהו", תיקוני זוהר יז,א), ובאותו אופן "אנת גיבור ולא בגבורה ידיעא", והרמב"ם לא מסכים לכך. את ההגדרה של "הוא המדע והוא היודע", אני יכול לנסח במובן מסוים גם בכך שהוא הגבורה והוא הגדולה, ויהיה פה

התלבשות הנפש בשכל, וכל שכן התלבשות הנפש בגוף, היא התלבשות בלתי שלמה – אני עדיין יכול לעשות חלוקה מסוימת בין הלבוש לבין התוך של הדבר. מה שאין כן לגבי הקב"ה, שכשהוא מתגלה בספירה מסוימת, אז אני יכול לקרוא לו על שם העניין הזה. ומכל מקום הוא רק כלי. הוא חוזר שוב לאותו דבר: אמת היא שהקב"ה מתגלה בדבר, ובאותה שעה החכמה נעשית במובן אחד שקופה לגבי הקב"ה, בטילה לגבי הקב"ה. אבל אצלנו אין שום כוח שבטל בשלמות לנפש, משום שהנפש שלנו היא לא רק פשוטה בתכלית, אלא במובן מסוים הנפש היא הוויה שיש בה משהו עצמו שהוא אינסופי. אילו הייתה התגלות הנפש בשכל התגלות שלמה, במובן הזה שהשכל היה מפסיק להיות רק כלי חיצוני אלא נעשה בטל לנפש, הרי באותה שעה השכל היה צריך לפעול באותו אופן, כלומר להיות כלי אינסופי. העובדה שהנפש איננה פועלת ככה, היא מפני שהנפש והשכל נמצאים באיזושהי דרגה של ניתוק. הנפש איננה יכולה בכלל לכפות על השכל להיות זהה איתה בזהות גמורה



זאת אומרת שאני לא מתלבש: כשאני משמש כאב, זה לא שאני לובש בגדים מיוחדים לצורך זה; אינני משחק תפקיד כזה, אינני מתלבש עכשיו בתלבושת של דב, אלא זהו מופע אחד של ההוויה שלי. אבל ההוויה שלי בעצמה איננה זהה לזה. באותו אופן הוא אומר שחכמי הקבלה הודו לרמב"ם בעניין "הוא המדע והוא היודע" רק בחלק מהעניין. הם הודו לו בזה שהידיעה איננה מנותקת, שאי אפשר לדון אותה כמהות נבדלת בזמן שהקב"ה נמצא בתוכה, אבל מצד שני אי אפשר לעשות קשר זהות. חכמי הקבלה, בעיקר קבלת האר"י, אומרים שהקשר הזה הוא לא קשר זהות – הוא קשר חד צדדי, ולא דו צדדי. הזוהר הזאת. אך לא למעלה מהאצילות. הקשר הזה קיים בתוך עולם האצילות, אבל לא קיים למעלה מעולם האצילות. כי הנה בהקדמה לספר גבורות ה' שם, באותו קטע, השיג לגמרי על מה שכתב הרמב"ם שהוא המדע כו', וזו לשונו: אבל הוא יתברך שקראו רבותינו ז"ל בשם הקדוש ברוך הוא, ולא נקרא השכל ברוך הוא, כי אמיתת עצמותו לא נודע, ולכן אני לא יכול לזהות אותו עם השכל, ולכן לא קוראים לו "השכל ברוך הוא". רק מה שאני יכול להגיד, הוא שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר הקדוש ברוך הוא, שענין קדוש נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות כו', יעוין שם. כמו שאמרתי, שם הוא טוען שכל הניסיון הזה שקיים אצל הרמב"ם לדבר על "השכל ברוך הוא" אינו אפשרי, כיוון שהשכל זה לא "הקדוש". "הקדוש" פירושו שהוא אחר

זיהוי גמור. לכן, ההגדרה של "הוא המדע" היא לא הגדרה יחידאית. היא הגדרה במובן חלקי, ויתר על כן, גם ההגדרה הזאת נכונה רק בתוך התחום שבו היא מופיעה, רק בחלק אחד. כלומר, כאשר הקב"ה מתגלה בבחינת גבורה, אני יכול אז לומר שאני מתייחס אל הקב"ה בעצמו ולא אל הגבורה.

במצוות האמנת אלוקות ב-"דרך מצוותיך", הוא מדבר על הבעיה של התפילה ועל כוונות התפילה. כשאני מתייחס לאחד הדימויים, ויש שם הרבה מאד דימויים, שהקב"ה מתגלה באיזו מידה, המידה הזאת איננה עומדת כעצמאית, אבל הוא איננו מזדהה איתה במובן שהיא מגדירה אותו. כלומר, וזו דוגמא שהיא לא רחוקה מהעניין, ניקח בן אדם, שבמופע מסוים של הופעתו הוא אב. במופע אחר, הוא בעל. במופע אחר, הוא חייל. יכול להיות שיש לאדם הזדהות שלמה עם התפקיד, אבל ההזדהות השלמה איננה יוצרת קשר זהות, כלומר שהאיש הזה הוא זהה לאב, אלא שעכשיו אי אפשר להפריד את האב הזה מן האיש. אי אפשר להפריד את החייל הזה מן האיש, אבל הקשר הזה אינו קשר של זהות שאני יכול להוליק אותו לשני הצדדים. חוץ מכל אלו, יש גם את האדם לעצמו בלי שום מופעים, והאדם לעצמו בלי שום מופעים הוא הוויה לעצמה. מהבחינה הזו, כשהקב"ה מופיע, בין שהוא מופיע בבחינת הגדול ובין שהוא מופיע בבחינת הגיבור, המופע בטל אליו. כלומר, כשהוא הגדול - הגדולה בטלה אליו. כלומר היא לא כלי חיצוני, אלא זהו קשר של הזדהות.



שהאריך להשיג לגמרי על דברי הרמב"ם הנזכרים לעיל. אמנם לפי קבלת האר"י ז"ל עולה שדברי שניהם אמת, דבאינסוף ברוך הוא עצמו לא שייך כלל לתואר בחינת חכמה, כי החכמה נחשבת אצלו כמו עשיה ממש, וכדברי הגאון מהר"ל שלכן נקרא הקדוש ברוך הוא כנזכר לעיל; ומכל מקום בהתלבשות אור אינסוף על ידי צמצומים רבים בכלים דחכמה בינה דעת דאצילות, כיוון דאיהו הוא וחייהו וגרמוהי חד בהון, זהו מה שכתב הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו'. וכמאמר התיקונים "אנת חכים ולא בחכמה ידיעא" כו'. ואם כן מכל זה מובן מה שכתבתי שהחכמה הוא רק כלי לאור אינסוף ברוך הוא.

והנה, הגם שבתניא נתבאר שהנשמה נמשכה מבחינת חכמה, ש-"הוא המדע" כמו שהבן נמשך ממוח האב, והחכמה היא בבחינת כלי כנזכר לעיל. אך יש לומר כי אף על פי שהחכמה היא בחינת כלי, מכל מקום שורה בה על כל פנים אור אינסוף ברוך הוא עצמו שלמעלה מחכמה, וכמו שנתבאר בספר של בינונים פרק לה בהג"ה. ולכן גם בהנשמה הנמשכת מכלי חכמה עילאה מלוכש גם כן הארה מבחינת האור המלוכש בכלי החכמה העילאה, דאיהו וחייהו חד.

החוקים האלה נכונים, אבל זה איננו מגדיר את ההוויה כולה.

לפי זה יוצא, דבאינסוף ברוך הוא עצמו לא שייך כלל לתואר בחינת חכמה, כי החכמה נחשבת אצלו כמו עשיה ממש, וכדברי הגאון מהר"ל שלכן נקרא הקדוש ברוך הוא כנזכר לעיל, דווקא "הקדוש". ומכל מקום, בהתלבשות אור אינסוף על ידי צמצומים רבים בכלים דחכמה בינה דעת דאצילות, כיוון דאיהו הוא וחייהו וגרמוהי, הוא וחייו, חיותו, עצמות הספירות חד בהון הן אחד בהן, זהו מה שכתב הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו'. ההגדרות הללו נעשות הגדרות נכונות. כלומר, זהו מקרה פרטי של התגלות. וכמאמר התיקונים "אנת חכים ולא בחכמה ידיעא" כו'. ואם כן מכל זה מובן מה שכתבתי שהחכמה הוא רק כלי לאור אינסוף ברוך הוא. זוהי התמצית של האות הזאת, ואחר כך יש לה קיצור שהוא קצת דבר לעצמו. התמצית הייתה בעצם

לגמרי מכל ההוויות, וממילא בוודאי הוא אף איננו שכל ואינו דבר אחר. שהאריך להשיג לגמרי על דברי הרמב"ם הנזכרים לעיל. אמנם לפי קבלת האר"י ז"ל עולה שדברי שניהם אמת, לפי קבלת האר"י אפשר לדבר על שני הדברים. פעם כתבתי על זה שיש צד מסוים שקבלת האר"י היא במובן מסוים עומדת מול כל מיני דברים אחרים, בניסיון דומה, כמו, להבדיל, היחס של הפיזיקה של איינשטיין לגבי הפיזיקה של ניוטון. היא איננה טוענת שהפיזיקה של ניוטון איננה נכונה, היא רק טוענת שהיא מקרה פרטי, ואילו המציאות האמיתית מורכבת יותר לאין ערוך. בתוך תנאים והגדרות מסוימות, הפיזיקה של ניוטון היא נכונה – הפיזיקה הזו היא רק הגדרה, אבל להגדיר אותה בתור הגדרת מציאות זה לא נכון, אלא צריך להגדיר אותה בתוך מציאות מוגדרת ומסוימת. העניין נכון גם במתמטיקה, כשמגדירים שבתחומים מסוימים יש שדה פרטי שבו



שהוא ציטט מהמהר"ל – היא מסתורין של הוויה שאיננה גשמית, אבל גם איננה רוחנית, במובן הזה שכל התארים וההגדרות של כלי הגוף או כלי הנפש אינם יכולים לכלול או להכיל אותה. החכמה היא רק כלי; ואף על פי שהחכמה היא כלי, היא כלי מיוחד, משום שבתוך הכלי הזה שורה אור אינסוף ברוך הוא, שהוא בעצמו למעלה מהחכמה. אם כן, החכמה מיוחדת בזה שהיא בראשיתה היא כלי להשראה, וזה קשור למה שיבואר הלאה, שיש דבר שיכול להיות כלי לשכינה ויש דבר שאיננו יכול להיות כלי, והחכמה היא כלי לשכינה. וכמו שנתבאר בספר של בינונים פרק לה בהג"ה.

ולכן גם בהנשמה הנמשכת מכלי חכמה עילאה, מלובש בה גם כן הארה מבחינת החכמה, מבחינת האור המלובש בכלי החכמה העילאה, דאיהו וחיוהי חד. כפי שהוא הסביר, המקור של הנפש, ניצוץ הנפש נובע מחכמה עילאה. החכמה עילאה פועלת ושופעת בתוך האדם באיזושהי צורה. אבל החכמה עילאה היא בעצמה כלי להשראת אינסוף, ולכן גם בנפש שנמשכת ממנה יש משהו מהמהות של האינסוף, שמאירה בתוך כלי החכמה. אם כן, אף על פי שהנפש שלנו נובעת כביכול מכלי, הכלי הזה הוא כלי שמכיל בתוכו את האינסוף. זה לא מקומו כאן ולא עניינו להסביר את העניין שהחכמה בתור ספירה עומדת במידה רבה על הביטול, לאמור: על היותה מסוגלת לקבל דברים בביטול גמור. וכל מה שיש בו ביטול גמור, יכול להכיל בתוכו הארה של אינסוף. וכמו שהוא הסביר בכמה וכמה

להבחין בכך שיש הנפש בעצמה, שהיא מהות בלתי נודעת ובלתי מוגבלת, שאיננה יכולה להיות מוגדרת כמהות של שכל, או רגש, או מהות מסוימת. במובן הזה, היא דומה לקב"ה, שהוא גם כן נמצא מעבר לכל המהויות המוגדרות, מעבר לכל ההגדרות. כמו שנראה הלאה במאמר, המאמר הזה ממשיך את האנלוגיה הזאת באופן הרבה יותר פרקטי, בכך שהוא יורד מטה-מטה בכדי להמשיך את הקשרים האלה, ובכך שמבחינה מסוימת הקשר הזה נעשה קשר כפול. כמו שהוא יסביר, אנחנו יכולים לקשר חכמה בחכמה, ועל ידי זה אנחנו מקשרים מהות במהות – וזהו התמצית של המאמר בעצמו והעניין של הקשר הכפול: איך מגיעים בסוף לקשר אמיתי.

## "איהו וחיוהי חד"

זהו הסיכום של הפרק הראשון במאמר הזה, שמבאר בצורה אחרת דברים שאמורים באופן כללי מאוד בתניא. (והנה, הגם שבתניא נתבאר שהנשמה נמשכה מבחינת חכמה, ש-"הוא המדע והוא היודע והוא הדעה עצמה", כמו שהבן נמשך ממוח האב, והחכמה היא בבחינת כלי לכל זה כנזכר לעיל. אך יש לומר, כי אף על פי שהחכמה היא בחינת כלי, מכל מקום שורה בה על כל פנים אור אינסוף ברוך הוא עצמו שלמעלה מחכמה. בקטע הזה שבסוגריים, יש ניסיון להגדיר שוב את המעמד ואת המקום של החכמה בתוך המסגרת של שאר הספירות. כמו שהוא אמר, ספירת החכמה היא כלי, והיא איננה מהותה של הנפש. הנפש בעצמה – כפי

וכמו שכתוב באגרת הקודש משל גשמי לזה: כמו בהטיפה נמשך בה גם ממהות הנפש בעצמותה המלובשת במוחין, ולכן מולידה בדומה לה ממש, עד כאן לשונו. וזהו שנזכר לעיל שעצמיות ומהות הנשמה הוא למעלה מהשכל וכו', והשכל אינו רק בחינת כלי לבד לנשמה עצמה. אכן באמת, בחינת יחידה היא נמשכה מלמעלה ממש מהחכמה. ועיין בזוהר חלק ג' נשא דף קמא ע"ב על פסוק "ויפח באפיו נשמת חיים", ועיין בשערי קדושה להרב חיים ויטאל חלק ג שער ב שהיחידה שורשה מאדם קדמון, והוא למעלה מעלה מהחכמה. ועיין מה שכתוב על הפסוק: "ולא אבה ה' אלוקיך לשמוע אל בלעם", בעניין האהבה מסותרת שהוא מבחינת קוצו של יו"ד שלמעלה מהחכמה וכו').

ב. והנה, לפיכך בחינת ומדרגת

האדם נמצאת בתוך התאים הראשוניים של היצירה, והמהות הזו כוללת בתוכה אדם שלם. היה ויכוח במשך דורות בזמן העתיק, האם הילד נולד בעצם מן ההורים, או שההורים הם רק כלי לזה. אחד האופנים שהביאו ביטוי לרעיון הזה, הוא שלאדם עיוור לא בהכרח נולדים ילדים עיוורים, ומכאן שהוא איננו נותן את תמצית מהותו. האב איננו מתמצת את עצמו בתוך הבן, אלא הוא בעצם רק מעביר דברים שגם הוא עצמו חלק מהם. זהו חלק מהעניין שאותו חלק שבא כאילו מתוך האדם, הוא איננו נציג של האישיות הפרטית שלו, אלא של מהות שהיא נמצאת מעבר לה.

וזהו שנזכר לעיל שעצמיות ומהות הנשמה הוא למעלה מהשכל וכו', והשכל אינו רק בחינת כלי לבד לנשמה עצמה. זה נכון, וצריך לומר ככה: שאכן באמת, בחינת יחידה שבנפש. אם לנפש יש קומות שונות, ובעצם הנפש מורכבת מכמה הוויות, כמה נפשות שנמצאות יחד זו מעל זו, אף על פי שאדם מקבל נפש אחת, אפשר לומר וכך נראה, שהנפש של האדם

מקומות, ככל שהכלי יותר מוגדר, הוא יכול להכיל תוכן יותר מסוים. כאשר הכלי איננו מוגדר עד כדי כך, כלומר כאשר הכלי הוא יותר בטל, הוא יכול להכיל תכנים מסוגים שונים ומאופנים שונים. ככל שהכלי הוא מגדיר יותר את הדבר, כך התוכן שהוא יכול להכיל בתוכו נעשה מצומצם יותר, אפילו אם הכלי הוא כלי גדול מאד. וכפי שהוא הסביר, על הקרקע אפשר להניח הכל; אבל בתוך כלי, מכיוון שיש לו מסגרת, אי אפשר לשים כל דבר – יש דברים שאינם נכנסים לכלי הזה. מבחינה זו, ככל שהביטול יותר גדול, הוא יכול להכיל דברים לאין ערך, לאין שיעור. אם כי, הוא לא מכיל אותם באותו אופן שבו כלים אחרים מכילים.

וכמו שכתוב באגרת הקודש משל גשמי לזה: כמו בהטיפה של הזרע נמשך בה גם ממהות הנפש בעצמותה המלובשת במוחין, ולכן מולידה בדומה לה ממש, עד כאן לשונו. שם הוא מדבר בעניין הזה שישנם תאים שמכילים לא רק המשך של תא המקור שלהם, אלא הם מכילים את המהות של כל האדם. אם כן, המהות של





של המאמר. מה שהוא רצה לומר באות הראשונה, היה בעיקר שהנפש איננה הרכבה של תכונות או מידות מסוימות כמו חכמה, בינה, דעת, אהבה, יראה וכך הלאה, אלא שהנפש בעצמה היא הוויה שאיננה ניתנת לשום הגדרה, וכל אלו אינם אלא מופעים שלה. כשם שהיא איננה ניתנת להגדרה גופנית, כך היא איננה ניתנת גם להגדרה רוחנית. אינני יכול לומר שהנפש היא בחינה כזו וכזו, שהיא אינטליגנציה, אמוציה, או אמוציה ואינטליגנציה יחד; הנפש היא הוויה שהאינטליגנציה שלה, החכמה בינה ודעת שלה, המידות שלה, הן כולן צורות ומופעים שלה, אבל היא בעצמה מעבר למדרגות הללו. אם כן, הרי שגם החכמה, בשביל הנפש היא כלי ולא מהות. מהבחינה הזו, וזה קשור לעניינים אחרים, כשיש לאדם יד, היד היא כלי בשביל ההוויה והרצון שלו. ברור שהכלי הזה הוא חשוב ומועיל, והוא נוח ומשמעותי מבחינת ההשפעה של האדם בעולם – אבל בלי יד, הוא עדיין נשאר אדם. מהבחינה הזו, החכמה היא גם כן כלי כזה – כלי בשביל הנפש, אבל הנפש בלי חכמה, גם אם יש פגיעה בחכמה שבנפש, זוהי פגיעה בכלי, במופע חיצוני, ולא במהותה של הנפש עצמה. הנפש עצמה היא מעבר לדברים הללו.

## שני פירושים במסירות הנפש של "בכל נפשך"

**ב.** כעת, הוא חוזר לאותו הדבר. והנה, לפיכך, משום שהנשמה עצמה היא המהות שמעבר לשכלים מוגדרים, בחינת ומדרגת

איננה בהכרח בנויה מאחידות של הוויה אחת. נפש יכולה להיות מורכבת מנפש ממין אחד, מרוח ממין אחר, ומנשמה ממין אחר. לכן, אם האדם יגיע לדרגה יותר גבוהה, השינוי לא יהיה רק בשינוי של דרגה, אלא גם בשינוי של מהות. כלומר, כשהוא יעלה למהות אחרת, הוא לא יישאר במהותו הקודמת, אלא הוא יגיע לאיזו שהיא מהות חדשה – הוא בעצם, שייך, מגיע או מבטא מהות ממין אחר. בחינת יחידה, שהיא הבחינה הגבוהה ביותר שבנפש, היא נמשכה מלמעלה ממש מהחכמה, גם החכמה העליונה איננה כלי בשבילה. ועיין בזוהר חלק ג' נשא דף קמא ע"ב על פסוק "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז) שמדבר על העניין הזה, ועיין בשערי קדושה להרב חיים ויטאל חלק ג שער ב, שהיחידה שורשה מבחינת אדם קדמון, והוא למעלה מעלה ממדרגת החכמה. יש מדרגה שהיא תמצית הנפש, והוא קורא לה "יחידה שבנפש". היחידה שבנפש בעצם איננה שייכת, ואפילו איננה עוברת דרך מדרגת החכמה, אלא היא שייכת לרצון העליון ביותר, ל-"רעווא דכל רעווין", אדם קדמון. ועיין מה שכתוב על הפסוק: "ולא אבה ה' אלוקיך לשמוע אל בלעם" (דברים כג, ו), בעניין האהבה מסותרת שהוא מבחינת קוצו של יר"ד שלמעלה מהחכמה וכו'). יש נקודה מסוימת בתוך נפשו של אדם, שהנקודה הזו היא למעלה גם מדרגת חכמה עליונה, ולכן היא גם איננה משתייכת לדרגת החכמה.

הקטע הזה רק הבהיר באופן טכני את הדברים, ועכשיו אנחנו חוזרים לעיקרו

מסירות נפש, שהוא עניין הביטול במציאות ממש לאינסוף ברוך הוא, נמשך דווקא מצד עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל, שבטלה לעצמיות אינסוף ברוך הוא שלמעלה מעלה גם כן מהחכמה, כביטול הנר באבוקה. אבל לא די בבחינת השכל שבנפש לבד מאחר שאינו רק כלי, וגם מקור החכמה הוא כלי בלבד לאלוקות. וזהו "בכל נפשך" – ממש, ולא בחינת לבושים לבד, מחשבה ודיבור ומעשה (ובזה מתורץ למה לא נמצא בתורה טעם על מסירות נפש רק על אהבה, כמו שכתוב: "לאהבה את ה' אלוקיך וכו' כי הוא חייך". אלא שהוא מפני שהמסירות נפש נמשך מצד הבחינה שלמעלה מהשכל, אם כן איך שייך לומר על זה טעם ושכל).

הרצון הזה הוא שאני רוצה להיות. אפשר לומר שהקיום והרצון האלו שייכים לא רק ליצור חי, אלא גם לדבר אחר, כמו אבן למשל. האבן קיימת באופן בו היא שומרת על הצורה שלה, על המהות שלה, והיא מתנגדת לכל סוג של ניסיון לשבור את צורתה, מהותה או דרכה.

אם כן, העניין הזה הוא המכשול שעומד בפני הנשמה, וכאשר הנשמה עוברת אותו - הנפש איננה עוברת תהליך של מסירות נפש, אלא מסירות הנפש נעשית כביטול הנר באבוקה – היא נעשית באופן אוטומטי. מה שהאדם עושה, הוא להוריד את המחסומים ואת המעצורים של ההוויה האישית שלו. לפעמים, האדם צריך לשים מעצורים כאלה. זה לא פיתוי שיש לכל אדם ואדם, אבל יש אנשים שזהו אולי הפיתוי שלהם – להתכלות באינסוף. ומכיוון שהוא יודע שבכל זאת יש לו תפקיד, הוא צריך לעשות מאמץ כדי שלא להגיע לכיליון הנפש. יש שורה ארוכה של סיפורים על אנשים, שהמשפחה שלהם הייתה שומרת אותם שאף פעם לא יגיעו לאיזו דביקות שסופה מוות. היו מפריעים ומבלבלים אותם באמצע, בכל פעם שהיו מרגישים שהם

מסירות נפש, שהוא עניין הביטול במציאות ממש לאינסוף ברוך הוא, העניין הזה של מסירות נפש, למסור את עצמו לקב"ה ולהתבטל במציאות ממש, יש ביסודו דרגות, בלי ספק. הדרגה הגבוהה ביותר היא כיליון גמור של המציאות הפרטית, כיליון גמור בתוך האינסוף ברוך-הוא. והעניין הזה של מסירות נפש בכל מדרגותיו, הוא נמשך דווקא מצד עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל, שהיא בטלה לעצמיות אינסוף ברוך הוא, שלמעלה מעלה גם כן מהחכמה, כביטול הנר באבוקה. הביטול הזה הוא לא ביטול של חכמה מול חכמה, עניין של דבר מול דבר, אלא הוא ביטול מהות הנפש הבלתי ידועה אל המהות הבלתי ידועה והבלתי ניתנת לידיעה של הקב"ה. ביטול הנר באבוקה, הוא ביטול האש הקטנה שנבלעת בתוך האש הגדולה, ובצד הזה הניצוץ חוזר אל המאור. באופן אחד או בדרגה אחת, הוא מסביר שמסירות נפש בבחינה הזו היא לא כל כך מאמץ, אלא היא בעיקר שחרור מן המעצורים. לצורך קיומי יש לי כמות אדירה של מעצורים שיוצרים את חפץ הקיום שלי. אני רוצה להתקיים, זה המושכל הראשון של כל הוויה, ועצם



הוא הבדל בין מסירות נפש לבין שיעבוד האני, שיעבוד כל כוחות האדם. ומעיר הצמח צדק: (ובזה מתורץ למה לא נמצא בתורה טעם על מסירות נפש. בתורה לא כתוב בשום מקום מדוע צריך אדם למסור את נפשו, אלא רק על אהבה. כמו שכתוב: "לאהבה את ה' אלוקיך וכו' כי הוא חייך" (דברים ל, כ). יש טעם שניתן לאהבת ה' – "כי הוא חייך", "כי הוא המוציאך מארץ מצרים"; לאהבה יש טעם. אלא שהוא מפני שהמסירות נפש נמשך מצד הבחינה שלמעלה מהשכל, אם כן איך שייך לומר על זה טעם ושכל). מכיוון שמסירות נפש נובעת ממבחינה שהיא מעבר לשכל, אני לא יכול לתת סיבה שכלית בשביל דבר שהוא בעצמו לא שכלי.

העניין הזה של מסירות נפש הוא בעצמו מעבר לשכל, ולכן אי אפשר לתת לו הסבר שכלי, וכל מה שאפשר להגיד זה: ככה זה. לכן הוא אומר שלא כתוב למה "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", וזאת מפני שזה שייך לעצם המהות של הנפש, ולכן למסירות נפש לא יכול להיות טעם. אם ניכנס לזה בצורה אחרת, צריך לומר ככה: הטעם שהאדם יכול לתת לדברים מבוסס תמיד על דבר אחד – וזה לא משנה אם זה בנוסח של דקארט או מישהו אחר – בסוף הטעם הזה חוזר אל מציאותו. כשאני צריך להסביר דברים, מדוע אני עושה כך וכך, ההנמקה האחרונה נעצרת בתוך האדם, ולהנמקה הזו אנחנו קוראים הנמקה רציונלית. מתוכה יכולים לצמוח דברים מאוד מורכבים ומסובכים, שהאדם אינו עושה אותם מתוך אגואיזם פשוט, מתוך

עוברים מעבר לשלב מסוים, כדי שלא יוכלו להגיע לשם. שם אותם האלמנטים שבתוך האדם, החלקים שהקיום שלי כל כך בסיסי, כל כך יסודי וכל דבר אחר אין עוד מלבדו, כבר לא קיימים. כאן יש דבר אחר, בו הקיום של האני שלי נמס אל מול האלוקי, והוא צריך כל הזמן שמירה כדי להישאר בתוך הכלי. היו מספרים על ר' אלימלך, שבזמן התפילה הוא היה מוציא את השעון ומסתכל בו בכוונה, כדי לשבור את העניין הזה, ולקשור אותו ולהכניס אותו לתוך עולם שיש בו מציאות וזמן, מפני שאחרת המסלול שלו היה מסלול אחר של מסירות נפש. אז בעצם הוא אומר שמסירות נפש היא דבר שהוא נובע מעצמו, של כיליון עצם הנפש אל עצמות הקב"ה.

אבל לא די בבחינת השכל שבנפש לבד, מאחר שאינו רק כלי, השכל הוא רק כלי, וגם מקור החכמה הוא כלי בלבד לאלוקות. אם כן, העניין הזה של החכמה איננו מספיק למסירות נפש. וזהו שכשמבקשים מאדם "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים ו, ה) – הכוונה היא ממש, אפילו נוטל את נפשך (ברכות נד, א), ולא בחינת לבושים לבד – מחשבה ודיבור ומעשה. לעניין של "בכל נפשך" יש שני פירושים, ושני הפירושים הללו הם שונים מאד. אחד מדבר על "בכל נפשך" מבחינת ההיקף: בכל החלקים של הנפש שלך. השני מדבר על כך שאתה נותן את כל הנפש שלך, ואתה לא משאיר פה שום דבר. ההבדל בין "בכל נפשך" של "אפילו הוא נוטל את נפשך", ובין "בכל נפשך" במובן שאתה נותן את כל כוחותיך,





ועל פי זה יובן גם כן עניין "ותלמוד תורה כנגד כולם", וגם מה שכתוב: "ודברת בם" מיד לאחר "בכל מאדך". ד-"מאדך" היינו אהבה רבה בלי גבול ליכלל וליבטל באין-סוף ברוך הוא, ואיך תתישב צימאון אהבה רבה זו? על ידי "ודברת בם", גם בפירוש "בכל נפשך" שהוא מסירות נפש ממש. וידוע שיש גם כן עוד פירוש, דבכל נפשך היינו שלושה לבושי הנפש: מחשבה, דיבור ומעשה, לקשרם במחשבה דיבור ומעשה של הקב"ה על ידי עסק התורה והמצוות. אם כן, איך שני פירושים אלו שבתבנות "בכל נפשך" שייכים זה לזה?

מסירות נפש, היא למסור את נפשו – נפשו ממש – לה'. אם כן, למסירות נפש לא יכול להיות טעם, מפני שכל טעם חוזר שוב אל ההנמקה של ה"אניות" שלי בצורה כזו או אחרת. הנפש לא בטלה לה' משום שיש לה סיבה, אלא משום שהיא חלק א-לוה ממעל, בגלל הקשר המהותי שלה. לכן, היא לא יכולה להסביר את עצמה ואין שום הסבר לזה, משום שכל הסבר לכך יהיה לא רציונלי, כל הסבר עומד בעצם בניגוד לכל תפיסה של עניין רציונלי.

כאן סיימנו את הקטע הראשון של המאמר הזה, שעסק ביחס של הנפש אל מול החכמה, והוא למעשה הסביר שהנפש היא מהות בלתי ניתנת להגדרה, שכולנו איכשהו מכירים אותה אבל לא יודעים ולא יכולים להגדיר אותה. אחד הכלים שלה, אחד המופעים שלה, הוא כלי החכמה, וזהו אופן שבו היא מתגלה בתוך המציאות. כיוצא בזה בעולמות עליונים, יש את העניין של "הוא המדע והוא היודע", שהוא התגלותו שלו בתוך העניין של השכל. בשלב השני מגיעים לדון בנקודה אחרת.

ועל פי זה יובן גם כן עניין "ותלמוד תורה כנגד כולם" (פאה א,א). העניין שיש כן וכך מצוות, ותלמוד תורה כנגד כולם. וגם מה

העניין של שמירת האני. לעניין הזה של שמירת האני יש דרגות מסוימות, מעלה מעל מעלה. הרציונל, אפילו של חתול הוא לא במדרגה כל כך נמוכה, ויש לו את העניין הזה – אולי אנשים שמסתובבים ברחוב הם לא בדרגה כזו – ובוודאי יש סיטואציות בהן ברור שהאני שלו מוגדר בעצם רק על פי מה שיש לו בגופו. אבל יש דברים, שהאני שלו איננו רק גופו, אלא הוא כולל גם אלמנטים לא גופניים בכלל. ויש דברים שהאני של הוויה בעצם יוצא מן הגדר של הפרטיות שלה, ויש כן וכך יצורים חיים, נמוכים וגם גבוהים יותר, שנוהגים כך – אינני יודע אם הם נותנים לזה רציונליזציה: הם עושים דברים בניגוד ליצר הקיום הטבעי. במידה מסוימת, במקום היצר הזה נוצר רעיון קיומו של מין, ויש יצורים שונים שלמשל מתים בשביל קיום המין שלהם.

הוא אומר, שהעניין של מסירות הנפש הוא "לאשתאבא בגופא דמלכא" (זוהר ח"א ריז,א) – להתבטל מכל וכל. הוא מדבר על כך שהאדם יוצא מהגדר האחרון של הגדרת האני שלו, ויש ביטול גמור של האני שלו. הוא לא מדבר על זה שהנפש זוכה לאושר עדנים, בעולם הזה או בעולם אחר, אלא שהנפש בטלה ממציאיותה לגמרי, מפני שהנקודה האחרונה של

דבכל נפשך היינו שלושה לבושי הנפש. כלומר "כל" במובן כללי, של כל מה שיש מסביב לנפש, בכל לבושי הנפש: מחשבה, דיבור ומעשה, לקשרם במחשבה דיבור ומעשה של הקב"ה על ידי עסק התורה והמצוות. כלומר, העניין הזה של "בכל נפשך" אומר שבכל הפינות ובכל החלקים של נפשך אתה צריך להתקשר עם הקב"ה: את מחשבתך במחשבתו, דיבורך בדיבורו, מעשיך במעשיו. ועכשיו השאלה היא: אם כן, איך שני פירושים אלו שבתובת "בכל נפשך" שייכים זה לזה? זוהי למעשה וריאציה של השאלה הראשונה, בצורה ובלשון אחרת. כשאני מדבר על "בכל נפשך" במובן של "אפילו נוטל את נפשך", אני מדבר על משהו שהוא נראה לנו הרואי – בן אדם הולך על קידוש ה'. "בכל נפשך" האחר הוא לא הרואי, הוא משהו לגמרי אחר: את כל הפינות של נפשך – תיתן לקב"ה; "בכל נפשך" – את כל החלקים השונים של נפשך. זהו מבנה אחר, זהו ריתמוס אחר, אופן אחר של התייחסות לגבי אותם הדברים. במקום אחד אנחנו מדברים על דבר שהוא קצת חותך, ובמובן מסוים אינסופי, ומצד שני אנחנו מדברים על קיבוץ של כל הדברים. למעשה, הפירוש האחד של "בכל נפשך" הוא בעצם הינתקות גמורה מהמציאות, ובמילה אחת – מוות. ועל פי הפירוש השני של "בכל נפשך" האדם נתבע לעשות דברים שהם עדיין בתוך המציאות, תוספת חיים. יש פה משהו דו כיווני בתוך העניין הזה, ולכן הוא מדבר על איך שני הפירושים יכולים להשתלב אחד עם השני.

שכתוב: "ודברת במ" (דברים ו, ז) מיד לאחר: "בכל מאדך" (שם ה). הדרישה של "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך" היא דרישה גדולה: "בכל נפשך", "בכל מאדך". ומה בא אחרי זה? "ודברת במ", "בשבתך בביתך". יש פה הפתעה: אחרי שאדם מגיע ל"ואהבת", הוא בסך הכל צריך לעשות "ודברת במ". היה פעם צדיק אחד שאמר – זו לא לשונו, אלא פרפרזה שלי – שהתורה מדברת באנדרסטייטמנט. כשהתורה מדברת על לידה, היא אומרת "בעצב תלדי בנים" (בראשית ג, טז). כלומר כאב של לידה נקרא בסך הכל "עצב" – זה לא נקרא כאב, לא נקרא ייסורים, אלא זה נקרא "עצב". מה זה אומר? שלשון התורה מאוד-מאוד מאופקת. ואם על לידה לא אומרים שהיא בייסורים גדולים ובכאבים רבים אלא "בעצב", אז צריך להבין מהו גודל השיעור כשהתורה אומרת "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". ברור שיש מי שמדבר כל הזמן בהפלגות, וכשהוא יאמר "בכל לבבך", זה לא אומר שום דבר, זה לא אומר יותר מאשר תרומה של סכום מסוים; אבל כאשר התורה מדברת ואומרת "בכל לבבך" – היא אומרת בכל ד"מאדך" היינו אהבה רבה בלי גבול, ליכלל וליבטל באין-סוף ברוך הוא, וזה נקרא "ואהבת את ה' אלוקיך בכל מאדך".

ואיך תתיישב צימאון אהבה רבה זו? על ידי "ודברת במ". עכשיו הוא מדבר על איך שני הפירושים שהזכרתי קודם משתייכים. גם בפירוש "בכל נפשך" שהוא מסירות נפש ממש, במובן של "אפילו הוא נוטל את נפשך" – וידוע שיש גם כן עוד פירוש,

והעניין, כי התורה היא חכמתו יתברך שבאצילות, שבה מלוּבש אור אינסוף ברוך הוא ממש (ולכן נקראת התורה משל הקדמוני, שהיא בחינת חכמה עילאה, שהוא כלי לאור אינסוף ברוך הוא שהוא קדמונו של עולם, כמו שנתבאר מזה בדרוש פורים). וחכמה דאצילות נתלבשה בחכמה דבריאה יצירה עשייה כדי להתלבש בהלכות הערוכות לפנינו.

מופיעה בצורתה, כמות-שהיא, אלא היא מופיעה בצורות שיש להן משמעות בתוך המציאות של העולם הזה. כדי להתלבש בסופו של דבר בהלכות הערוכות לפנינו. אם כן, התורה – החכמה דאצילות – עוברת מדרגה לדרגה, עד שהיא הופכת להיות למציאות בתוך העולם הזה שלנו. ניקח דוגמה לעניין הזה. אני לוקח נוסחה, נניח של תורת הקבוצות, ואני מנסה להלביש אותה. מה זה אומר להלביש אותה? אני מנסה לתת לה תיאור שהוא משמעותי באיזושהי דרגה. הנוסחה בעצמה, היא נוסחה שאין לה משמעות בתוך עולם מסוים, אבל אני יכול להוריד אותה לתוך עולם, לתוך עצמים ומהויות מסוג אחר. אם אני מוצלח בזה, אני יכול לתת לדבר כזה שיהיה פורמולה מאוד מסובכת, ואני יכול גם להכניס אותה ולתאר אותה כחלק מסיפור בתוך המציאות של העולם הזה, אבל הסיפור הזה הוא בעצם רק כיסוי לדבר אחר. בשביל אחדים זה זיכרון מכאיב, אבל מי שזוכר שהוא פתר שאלות למשל באלגברה, היה צריך לשאול את עצמו מהי בעצם שאלה באלגברה? מה המהות שלה? אני לוקח נוסחה, ואני מנסה להוריד אותה לתוך מציאות; וזה לא משנה אם אני אשאל שאלה על תפוחים, על אגסים, על אנשים או על טיולים,

## התכללות הנשמה עם האינסוף על ידי התורה

עכשיו אנחנו מגיעים לעיקרו של המאמר הזה, שבעצם עוסק בעניין של התורה בכל האופנים שלה. והעניין, כי התורה היא חכמתו יתברך שבאצילות, שבה מלוּבש אור אינסוף ברוך הוא ממש. התורה היא בעצם החכמה עילאה, החכמה העליונה, חוכמתו של הקב"ה שבה מתלבש אור אינסוף. הוא מעיר פה ויחזור לזה בהמשך, (ולכן נקראת התורה: משל הקדמוני, שהיא בחינת חכמה עילאה, והמשל הוא שהוא כלי לאור אינסוף ברוך הוא שהוא קדמונו של עולם, כמו שנתבאר מזה בדרוש פורים). החכמה האלוקית היא משל אלוקי, המשל ל-"קדמונו של עולם". גם קודם הוא דיבר על אדם קדמון, על כך שהחכמה היא הביטוי, המשל, הכלי להשראת המהות העליונה שמעבר לכל אלה. אלא, שמהות התורה היא חכמה דאצילות, וכמו כל עולם האצילות, זהו דבר שאין לו משמעות בשבילנו, והוא עוד ידבר על זה בהמשך. וחכמה דאצילות נתלבשה בחכמה דבריאה יצירה עשייה. החכמה של עולם האצילות לא נשארת במדרגת עולם האצילות, אלא מגיעה ומתלבשת בתוך החכמה של בריאה יצירה עשייה. כלומר, החכמה דאצילות איננה



ששייכת למציאות מסוימת. כמו שהוא יסביר בהמשך, העטיפה הזו גם מטשטשת במובן מסוים את הכוונה הפנימית, מפני שהכוונה הפנימית היא דבר לגמרי אחר. דבר דומה לזה בלוגיקה יש בסילוגיזם, שם כאשר רוצים לבטא משפטי טיעונים מסוימים, בונים צורות נכנסות ויוצאות, מעגלים ויוצרים ביניהם דמיונות, השוואות, חוסר דמיון והשוואה, שהם מבטאים לוגיקה או סתירה לוגית. ולפעמים, כשמספרים סיפור להמחיש את הרעיונות האלו, ואם מספרים סיפור יפה, הסיפור נעשה לפעמים כל כך מעניין שאני לא שם לב שבעצם אני צריך לפתור פה תרגיל, שאני צריך להוכיח אם משפט מסוים הגיוני או בלתי הגיוני, ואני צריך לעשות ניתוח של העניין בתוכו.

זה העניין של התלבשות של מדרגה אחת במדרגה אחרת. אני לוקח דבר שהוא מופשט, דבר שאין לו אחיזה, או שיש לו מעט מאוד אחיזה בעולם אחר, ואני נותן לו ציור. ככל שאני צריך לצייר את הדבר הזה למישהו קטן יותר, צעיר יותר, אני אצטרך לתת לציור הזה יותר פרטים, אני אצטרך לעשות אותו כזה שהוא יהיה בעל משמעות ויראה מובן למי שעושה אותו, וזה העניין של השתלשלות החכמה ממדרגה למדרגה. חלק מהצרכים של מי שעוסק באיזה נושא מופשט ונדרש גם ללמד אותו, הוא שצריך להסביר את הרעיון המופשט לא בדרגה אחת אלא בשתי דרגות: להסביר אותו למבוגרים, ולהסביר את אותו רעיון עצמו לילדים. אם אני צריך להסביר את אותו הדבר לאנשים מבוגרים וילדים בגן, אז אני

למעשה אני מנסה לקחת נוסחה ולהוריד אותה לתוך המציאות של העולם הזה. אגב, לילדים שאין להם כישרון למתמטיקה אבל יש להם כישרון לספרות, קורה לפעמים שהשאלה עצמה מאוד מעניינת, וזה יכול לקרות גם מתוך תום גדול. היא אומרת: לגדי היו ששה תפוחים, והוא נתן לרינה שני תפוחים, ויש לפעמים מישהו שמתחיל לתהות על השאלה: בעצם, למה הוא נתן לרינה שני תפוחים? ואיזה כובע לבש גדי? אבל המורה למתמטיקה אין עניינו כלל בשאלה הזו, שכן המורה למתמטיקה צריך שאני אגיע לנוסחה של שש פחות שתיים. דבר כזה משגע את המורה למתמטיקה, שבעצם לא מתכוון לסיפור בעצמו. אחד מהדברים שמורה כזה צריך לעשות, ועשיתי את זה יותר מאשר פעם אחת, זה למעשה להגיד למישהו: עכשיו תשכח את כל הסיפור; הסיפור הוא רק מסגרת, ומה שאתה צריך לעשות זה לחלץ מפה רק מספרים. כל השאר זה רק ליופי, כדי שאתה תבין על מה מדובר.

מה שהוא אומר פה, וזה חלק גדול מכל המאמר, שהתורה נותנת לנו הן בסיפוריה והן במצוותיה, סוג כזה של סיפור, שעשוי עבור השכל שלנו, כדי שאנחנו נוכל להתייחס לעניין הזה, ולזה הוא קורא "התלבשות". להבדיל כמה אלפי הבדלות, מה שהקב"ה עושה בנתינת התורה דומה לכך שאני צריך לבנות ולהסביר איזו שהיא שאלה. למשל, הבעיה שלי היא עכשיו לדון במספרים שליליים, ואני צריך להמציא איזה סיפור שבו הדבר הזה יגיע לידי מציאות, אז אני ממציא לזה עטיפה

הם מדברים בענינים גשמיים דעשייה, פאה, תרומות, מעשרות, יציאות השבת. כשהאדם לומד התורה ומבין ומשיג איזו הלכה לאשורה, הרי חכמתו מתקשרת בחכמתו יתברך שבהלכה זו, והיו לאחדים מכל צד ופינה, כמו שמבואר בספרם של בינונים חלק א פרק ה.

והנה מבואר למעלה, שעם היות הנשמה עצמה היא למעלה מהשכל, מכל מקום על כל פנים השכל הוא כלי לעצמות הנשמה. וכן למעלה, אף על פי שאור אין-סוף ברוך הוא הוא למעלה מגדר ובחינת חכמה, אפילו מבחינת חכמה עילאה דאצילות, מכל מקום מלובש הוא בחכמה עילאה. שהחכמה היא דווקא כלי לאור אין-סוף ברוך הוא, כמו שנתבאר הטעם בספרם של בינונים פרק לה בהג"ה.

כהתאחדות או ייחוד מיסטי שיש בין האדם לבין הקב"ה.

אדם שיושב ולומד תורה, עוסק בסופו של דבר בדיני קינים, למשל. אז מה היא מסכת קינים? קן הוא בדרך כלל קורבן של נשים, הוא היה חלק מקורבן לידה של נשים עניות. היו מביאים שני תורים לקורבן אחרי הלידה, אחד לחטאת ואחד לעולה. זה סיפור פשוט. כיוון שהציפורים הללו לא יודעות שהן קורבן, הן לפעמים בורחות, ואז נוצרת בעיה של צורך בהבאת תור חדש, ולצרף אותו בתור בן זוג לראשון. קורה גם ששתי נשים מביאות קינים, כל אחת מביאה את הסל שלה עם השני תורים, ותור אחד מחליט לעבור לסל השני ולהיפך. ויכולים להיות עוד ועוד סיבוכים, ויש מסכת אחת שעוסקת בשאלה מה קורה כשהתור בורח מכאן והולך לכאן ובורח מכאן והולך לכאן. הדברים האלה הם אולי משעשעים, ויש להם גם צד מתמטי מסוים – של חילופים, פרמוטציות ותמורות בין סוגי קורבנות ומספר הנשים, ובסוף יכול להיות שבגלל אחד שעף ונעלם, כדי להשלים את מקומו ולצאת מכל הספקות, צריך להביא שניים,

בוודאי לא יכול לספר להם את אותו סיפור, משום שסיפור ודימוי שיהיה משמעותי לאנשים מבוגרים, אין לו שום משמעות לגבי הילדים הקטנים – אני צריך לעשות פה שינוי. זה מה שהוא אומר שהחכמה עילאה דאצילות ירדה ונתלבשה בחכמה דבריא יצירה עשייה, כדי לבסוף לבנות את התורה הנגלית לנו.

אותן הלכות ערוכות המצויות לפנינו בתורה, הם מדברים בענינים גשמיים דעשייה, כגון פאה, תרומות, מעשרות, יציאות השבת, וכל הדברים האלו הם מאוד חומריים. וכשהאדם לומד התורה, איזו הלכה, ומבין ומשיג איזו הלכה לאשורה, כראוי, הרי חכמתו מתקשרת בחכמתו יתברך שבהלכה זו. באופן תמציתי, כאשר הקב"ה מסביר את עצמו על ידי הלכה, ואני מבין לפחות את ההלכה הזאת, אז ברגע הזה אני מבין את הקב"ה בנקודה הזו. הבנה כזו, כפי שהוא מסביר בתניא, פירושה ייחוד. זה דבר חשוב מאוד מבחינת ההבנה לא רק של התניא, אלא גם של עולם שלם בתוך העולם היהודי. לימוד התורה מוסבר כאן בתור דבר שבכל מיני דתות אחרות מוסבר

היה פעם מישהו, אולי קצת מבוגר מבעל התניא, שהסביר שהייחוד הזה הוא כמו ייחוד של שתי טיפות מים, שלאחר שהן נפגשות אני כבר לא יכול להגיד מי עם מי. ברגע אחד שני הדברים הללו נעשים אחד ממש, והם בולעים זה את זה. אני לא יכול להגיד שדבר אחד בלע את השני, אלא הם נעשים עכשיו ליחידה ולהוויה אחת. באותו רגע שאני לומד ומבין, אני נעשה אחד עם האובייקט של הלימוד שלי. כאשר אינני מבין הרי שאני לא מגיע לייחוד הזה, אך ככל שההבנה שלי יותר שלימה בנושא הזה, אז אני מגיע לייחוד שלם יותר. אם לא, אז זה בעצם דבר זר. אם למשל אני משנן בראש מילה בשפה שאינני מבין, אז יש פה דבר זר – הוא אמנם נמצא בתוכי, אבל הוא לא מאוחד איתי. ברגע שאני מבין את הדבר, הוא עכשיו חלק מההוויה שלי, ואני חלק מהמחשבה הזו, ובאותה שעה נוצר ייחוד שלם ממש שאין דוגמתו בשום דבר. אם כן, חוכמתו מתקשרת, והיו לאחדים מכל צד ופינה, כמו שמבואר בספרם של בינונים חלק א פרק ה. והנה מבואר למעלה, שעם היות שהנשמה בעצמה היא למעלה מהשכל, מכל מקום, על כל פנים, השכל הוא כלי לעצמות הנשמה. נכון שהשכל איננו הנשמה, אבל הוא כלי בשביל הנשמה. וכן למעלה, אף על פי שאור אין-סוף ברוך הוא הוא למעלה מגדר ובחינת חכמה, אפילו מבחינת חכמה עילאה דאצילות, מכל מקום מלובש הוא בחכמה עילאה. שהחכמה היא דווקא כלי לאור אין-סוף ברוך הוא, כמו שנתבאר הטעם בספרם של בינונים פרק לה בהג"ה.

שלושה, ארבעה וחמישה וכולי. כשאני עוסק במסכת שלפחות עוסקת בעניינים גדולים, אני חושב שזה דבר טוב עבורי. אבל המסכת הזו עוסקת במה שקורה כשבאו כמה אנשים לבית המקדש, והציפורים שלהם לא ישבו בשקט. אם הייתי קושר להן את הרגליים יפה ורושם כל אחת בפתק, המסכת לא הייתה נוצרת. אלא אני לא קשרתי יפה את הרגליים, ואני לא רשמתי פתק מה כל אחד, ואז אני נכנס לבעיות, מפני שאם היה פתק צמוד לצוואר של כל אחת הבעיה לא הייתה נוצרת.

אז הוא אומר, שהעיסוק בדבר הזה הוא מקביל לייחוד מיסטי. כאשר אדם מבין את ההלכה הזו לאשורה ועל בוריה, אז הוא מאוחד עם הקב"ה – חוכמתו מתקשרת עם חוכמתה של ההלכה, והם נעשים דבר אחד. ברגע הזה, אין ייחוד יותר קרוב מאשר הייחוד של האדם עם המושא של המחשבה שלו. זה לא מושא רק של חוויה, אלא בעיקר מושא של מחשבה שאני עכשיו חושב את המחשבה הזאת, ואז אי אפשר לדעת מה חושב את מה, כלומר איפה נמצא האובייקט ואיפה נמצא הסובייקט. כך הוא מתאר העניין הזה של הייחוד הגמור שנוצר ברגע שאני חושב על משהו, וזהו ייחוד הרבה יותר עמוק משאר כל הייחודים, כמו למשל ייחוד גופני, וזאת מפני שבייחוד הזה שני דברים עדיין נבדלים. לעומת זאת, כאן יש ייחוד – לא ייחוד רוחני מפני שהוא רוחני – שבעצם העניין הזה שאני חושב בדבר, אני יכול להגיד שהדבר הזה נמצא בתוכי, ואני נמצא בתוכו.



וכיוון שכן, על ידי התקשרות וייחוד חכמה ושכל של הנשמה בחכמה שבתורה שהיא חכמתו יתברך, על ידי זה ממילא נעשה גם כן התכללות וייחוד עצמיות הנשמה שלמעלה מהשכל באור אין-סוף ברוך הוא ממש שלמעלה מעלה מבחינת חכמה עילאה. כיוון דאור אין-סוף ברוך הוא מלובש בחכמה עילאה אשר היא הלכה זו, וגם נשמת האדם שלמעלה מהשכל שלו מלובשת בכח השכל, שהרי הנפש נקראת נפש המשכלת, אם כן בהתקשרות וייחוד שכל האדם בחכמת התורה נעשה גם כן ייחוד עליון יותר מזה, והוא התכללות עצמיות הנשמה בעצמיות אור אין-סוף ברוך הוא. אם כן בהתקשרות וייחוד שכל האדם בחכמת התורה, נעשה גם כן ייחוד עליון יותר מזה, והוא התכללות עצמיות הנשמה בעצמיות אור אין סוף ברוך הוא. וכל זה נעשה דוקא על ידי התקשרות השכל בחכמת התורה. וזהו שאיתא דאורייתא היא היכלא עילאה דקודשא בריך הוא.

לקצה האחרון של השני. כשאני מעמיד שני נוזלים שונים אחד מול השני, הם יכולים להפוך להיות לדבר אחד, אף על פי שהם נוגעים רק בחלק קטן של המציאות שלהם. בעניין הפיזיקלי זו קצת בעיה, משום שזה לוקח זמן מסוים עד שהדבר הזה נעשה בשלמות. אותו אופן קורה ברגע שהאדם זוכה לנגוע באלוקי במגע שלם, והמגע הזה נעשה על ידי התורה.

התורה היא המקום היחידי שהאדם יכול להגיע למגע מושלם כל כך, מפני שרק במקום הזה יש מגע מושלם של אחדות גמורה בין אותו חלק של התורה לבין ההבנה שלי בתורה בעצמה, ועניין זה איננו נכון לגבי שום דבר אחר. אני יכול להיות אוהב ה' בכל לב ונפש, אבל אני נמצא כאן – והמושא של האהבה הוא עדיין אחר. לעומת זאת, כשאני חושב יחד עם הקב"ה, באותה שעה יש לנו צד מסוים של אחדות גמורה. בנקודה הזו אנחנו מאוחדים עכשיו להיות כהוויה אחת, ומכוח זה אנחנו נעשים מאוחדים בכל מלוא ההיקף. על ידי זה נוצר ייחוד, והיא

וכיוון שכן, על ידי התקשרות וייחוד חכמה ושכל של הנשמה בחכמה שבתורה שהיא חכמתו יתברך, על ידי זה ממילא נעשה גם כן התכללות וייחוד עצמיות הנשמה שלמעלה מהשכל באור אין-סוף ברוך הוא ממש, שלמעלה מעלה מבחינת חכמה עילאה.

נכון שאין לנו שליטה על מהות הנפש, אבל יש לנו שליטה במידה מסוימת על השכל שבנפש. כאשר השכל שלי מאוחד עם השכל של הקב"ה והם נעשים לאחד ממש, באותה שעה נוצר ייחוד; כבר אין כאן שני דברים שרק נוגעים זה בזה או משיקים זה לזה. זה כמו, להבדיל, שאני לוקח שני חומרים שונים, ואני פורץ את המחיצה שביניהם, ועכשיו דרך הפרצה הזו הם מחוברים. אף על פי שהמגע הראשוני ביניהם הוא רק מגע בנקודה, בחלק צר מאוד, בסופו של דבר המגע הזה הוא של שני הדברים כאחד. על ידי זה שפתחתי נקודה שבה אין רק מגע אלא גם התכללות והתאחדות, אני יוצר קשר שעובר מהקצה העליון של אחד מהם עד

ומשיג, משום שכאשר אדם מבין דבר הוא במובן מסויים מתאחד איתו, לפחות באותו זמן שהוא עוסק בדבר, למעשה הוא נעשה אחד עם הנושא. כמו שהוא מסביר בתניא - הוא תופס ונתפס בתוך הדבר הזה.

הוא דיבר על זה שכאשר אדם לומד תורה, הוא ונפשו בעצם מתקשרים באותה שעה בתורה. אמנם בבחינת ההשכלה והחכמה שבה, אבל מכיוון שהקשר הזה הוא קשר פנימי, משום כך הוא גם קושר את מהות ועצמות נפשו עם עצמותו של הקב"ה.

אם כן בהתקשרות ויחוד שכל האדם בחכמת התורה, נעשה גם כן יחוד עליון יותר מזה, והוא התכללות עצמיות הנשמה בעצמיות אור א"ס ב"ה. מצד אחד ברור שכאשר אדם עוסק בתורה נעשית התאחדות והתקשרות של נפשו עם התורה. אבל מעבר לזה, נעשה גם יחוד עמוק יותר של עצמות נפשו עם עצמותו של הקב"ה.

והוא מוסיף: וכל זה נעשה דוקא על ידי התקשרות השכל בחכמת התורה הנקודה הזו של התקשרות השכל היא חשובה משום שהעניין של התקשרות השכל הוא ההסבר לעצם העניין הזה של ההתקשרות והקשר שנוצר. משום שלכאורה, כאשר אדם איננו מבין, באותה שעה אין התקשרות השכל, וכיוון שאין התקשרות השכל אין גם התקשרות אחרת. זה יבואר עוד הלאה מפני שזהו בעצם הנושא המרכזי של המאמר.

וזהו שאיתא, יש בכתובים, דאורייתא - התורה, היא היכלא עילאה דקודשא בריך הוא ההיכל העליון של הקדוש ברוך הוא.

התקשרות של עצם נשמת האדם עם עצם המהות האלוקית, דרך אותה נקודה של חיבור שאיננה מנותקת. הוא מדבר דווקא על נקודת החכמה, כיוון שאף על פי שהיא איננה המהות האלוקית או המהות הנפשית, היא בכל אופן קרובה מאוד. כיוון דאור אין-סוף ברוך הוא מלוּבש בחכמה עילאה אשר היא הלכה זו, וגם נשמת האדם שאמנם היא למעלה מהשכל שלו מלוּבשת בכח השכל, שהרי הנפש נקראת נפש המשכלת, אם כן בהתקשרות ויחוד שכל האדם בחכמת התורה נעשה גם כן ייחוד עליון יותר מזה, והוא התכללות עצמיות הנשמה בעצמיות אור אין-סוף ברוך הוא. זהו הדבר שנוצר על ידי לימוד התורה.

מה שהוא מסביר בהמשך, הוא שהמגע הזה הוא לא חייב ליצור חוויה. כלומר, יכול להיות שנוצר דבר, אבל לא נוצרת חוויה אמוציונלית. אפילו יכול להיות שלא נוצרת חוויה אינטלקטואלית, ובכל זאת - מכיוון שנוצר מגע כזה, הוא עושה את האחדות בין האדם והקב"ה. לפי זה הוא מסביר בהמשך, שהעניין של לימוד התורה איננו מכשיר לדעת מה לעשות, אלא לימוד התורה הוא התאחדות עם הקב"ה. זה בערך כמו שאני מתחבר לזרם - זוהי ההתחברות. מצד זה, זוהי המעלה העליונה שיש בלימוד התורה: כל מה שמדובר על מעלתו ועל משמעותו, עומד על זה שלימוד התורה הוא נקודת חיבור אל האלוקי ממש.

\*\*\*

דיברנו בעניין הזה שיש יחס מיוחד מבחינת האדם לגבי הדברים שהוא לומד

ואף על פי שהאדם אינו מרגיש כלל התכללות זו בשעת עסקו בתורה, עיקר עסקו וטרדתו הוא בהחכמה להשיגה, ולא עוד אלא שאפשר שיתערב מקצת ישות באמצע אם השכיל בטוב, מכל מקום מאחר שעיקר כוונתו לשמה ובתורת ה' דוקא חפצו לכן עצמיות נשמתו נכללת באינסוף ברוך הוא, ואף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי.

יש בעיה אחרת בלימוד, משום שבלימוד יכול גם להתערב חלק של ישות - של הרגשת עצמו. בן אדם מתחיל להרגיש כמה טוב הוא, כמה חכם הוא - אם השכיל בטוב, אני הבנתי את העניין הזה יפה מאד ולכן אני מרגיש גם סיפוק, וכמות מסויימת של גאווה - קטנה או גדולה הכל לפי האדם - בעצם העניין הזה, בעצם ההישג שלי. הדבר הזה הוא לכאורה ההפך הגמור מדביקות. מהותה של דבקות עומדת במובן הזה על הביטול של עצמו. בכל מקום שהוא מכניס את עצמו, הוא מבטל למעשה את החוויה. יש סיפור קטן מאוד חריף על העניין הזה, שמישהו אומר "מה זה נקרא יראת שמים?" אז הרבי אומר לו "אתה ראתה פעם זאב בדרך?" הוא אומר "ראית", הרבי שואל אותו "פחדת ממנו?" הוא אומר "פחדתי", והרבי שואל אותו "בשעה שפחדת מהזאב - חשבת על כך שיש לך יראת הזאב?". כשבן אדם מפחד זה סוג כזה של פחד, זוהי הבעיה שיש הרבה פעמים לאדם שיש לו יראת שמים והוא מרגיש באותה שעה שיש לו יראת שמים, זה אומר שהחוויה הזו בעצמה היא הייתה פגומה, משום שכשאדם מפחד הוא טרוד בלפחד, ואיננו עוסק באותה שעה בכך. בן אדם יכול תמיד להיות שקוע בזה - ככל שיש לאדם זמן, פנאי או אפשרות לאינטרוספקציה, פירושו של דבר שיש ניתוק מסויים, וזה

עכשיו הוא מוסיף פה דבר, בכדי לתת לדברים הללו צורה, משמעות.

ואף על פי שהאדם אינו מרגיש כלל התכללות זו בשעת עסקו בתורה - יושב בן אדם ולומד נניח גמרא, הוא לומד תוספות, וזהו לימוד שיש בו כמות ניכרת של לחץ אינטלקטואלי. הוא יושב ונכנס לתוך העניין הזה, והוא לא מרגיש באותה שעה את התכללות הנפש עם הקדוש ברוך הוא. הדבר הזה יכול להיות חוויה אינטלקטואלית מקסימום, אבל לא חוויה של דביקות. ולהפך - עיקר עסקו וטרדתו הוא בהחכמה להשיגה במה הוא בעצם עוסק כשהוא יושב ולומד? הוא יושב ועוסק בנושא מסוים, שהוא נושא מושכל, והוא מנסה להבין אותו. זה בעצם מה שהוא עושה, זה עיקר מה שהוא מכניס לתוכו. יש כאלה ספרים שמודפס בהם בהתחלת הספר, תפילה שאומרים לפני לימוד התורה, יפה מאוד, אז הוא אומר שכוונתו לשם שמים. אבל באותה שעה שהוא יושב ולומד אין לו שום חוויה מיסטית. יש לו לימוד - עיסוק אינטלקטואלי, בין שהוא צריך לפרש את פירוש המילים, או שהוא צריך לחבר את המושגים והעניינים. מבחינה מסוימת, ככל שהוא משיג יותר הוא יותר שקוע בחכמה שבדבר.

יתר על כן - ולא עוד אלא שאפשר שיתערב מקצת ישות באמצע - בנוסף לזה





לו חוויות לבין דבר שהוא חוויות. ההבדל הוא, שחוויה נזקקת למעט מאד סובסטנציה או בכלל לא, וההפך הוא הנכון בצד השני. כלומר חוויה של דבר, איננה נזקקת לחוויה מקבילה. יכול להיות שלשני הדברים הללו תהיה איזושהי תהיה קורלציה, אבל אין שום חיוב שיהיה קשר בין שני הדברים הללו.

דוגמא להבדל היא כשאני יושב ומסתכל בתמונה או בסרט, ואני רואה אדם חורש באדמה ויש לי התפעמות נפש מזה. (פעם היו אנשים כאלה שהיה להם התפעמות הנפש שראו דבר כזה, יש אפילו שירים על העניין הזה ששרו אותם בלב שלם, על איך המחרשה חורשת בשדה) העניין הזה הוא חוויה. אף על פי שהיא יכולה להיות במקרה בזמן חרישה, אבל היא איננה זקוקה לחרישה בעצם. אני יכול לחוות את החוויה הזאת כציוני בחוץ לארץ, אך מהצד השני האיש הזה שישב, נאמר פה באדמת ארץ ישראל, הוא ישב וחרש, יש לשער שאחרי שעה שעה או שעתיים, החוויה של הדביקות יצאה ממנו, ומה הוא עשה? הוא המשיך לחרוש את האדמה. החרישה לא נפגעה כהוא זה על ידי חוסר החוויה שלו בדבר. החרישה היתה חרישה, היא יצרה דבר אובייקטיבי. זה שלא הייתה לו חוויה זה לא שלל את הערך של המעשה שהוא עושה. היא רק הייתה - במקרים אלו או אחרים - נעדרת ריגוש אמוציונלי.

אותו דבר פה בנושא שלנו - החוויה של דבקות יכולה להיעדר בזמן לימוד התורה. אבל לימוד התורה יוצר דבקות במהות, שיכול להיות שלא מלווה בחוויה. ולכן

נכון בכל רגש שבעולם, בין אם אדם אוהב וחושב כמה זה טוב לו, או שבן אדם מפחד וחושב על ההרגשה הזו שיש לו עכשיו יראת הזאב. מבחינה זו מה שמפריע בזה הוא שנוצר המבט על עצמו, והוא נעשה מנותק. במובן זה, כאשר אדם יושב ועוסק בתורה הוא מרגיש כמה הוא חכם, בעצם זה פוגם בצד הזה של הדבקות, אפילו בדביקות האינטלקטואלית.

**מכל מקום מאחר שעיקר כוונתו לשמה -** בסופו של דבר כשאדם יושב ועוסק בתורה כוונתו היא לא לשם התרגול האינטלקטואלי, אלא לשם שמים. **ובתורת ה' דוקא חפצו,** והוא עוסק בדבר זה משום שהוא מצווה, משום שהוא תורת ה'. **ולכן עצמיות נשמתו נכללת באינסוף ברוך הוא.** לכן כל הדברים הללו אינם מפריעים לקשר הפנימי המהותי שיש באותם הדברים. **ואף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי.** אף על פי שהוא עצמו איננו רואה ואיננו חש, מקור נפשו חש ומתייחס ומתייחד עם הדברים הללו. יש אופנים, סוגים ודרכים שבן אדם מגיע לאיזושהו סוג של דביקות, יש אפילו מתודות להגיע לכך, וזוהי חוויה שיכולה להיות חוויה מאוד מאוד עמוקה - חוויה בלתי נשכחת. לעומת זאת, הוא אומר פה שעסק התורה הוא דביקות, הוא קומוניון, הוא ההתאחדות של חוויה אחת עם הקב"ה, אבל אין פה שום חוויה. כלומר עשויה שתהיה חוויה, אבל בזמן הלימוד - ככל שהוא שקוע בלימוד יש לו לכאורה פחות חוויה. אז יש פה שני דברים: כשהוא מדבר פה על הנקודה הזו, הוא מדבר על כך שיש למעשה הבדל בין מה שקוראים

ובזה יובן איך שני הפירושים דבכל נפשך מישך שייכי אהדדי, וגם דשייך "ודברת במ" תיכף "ובכל מאדך": כי המסירות נפש להיבטל ולהתכלל באינסוף ברוך הוא, ובעסקו בתורה גם כן מתכללת נשמתו באינסוף ברוך הוא, לכן ענין "ודברת במ" הוא המרוה צמאון האהבה רבה ד"בכל מאדך" ליבטל וליכלל באינסוף ברוך הוא.

וגם דשייך "ודברת במ" תיכף אחרי "ובכל מאדך". שהרי הוא דיבר על כך ש"בכל מאדך" הוא המסירות השלימה והגמורה, ואחרי זה כתוב "והיו הדברים האלה - ודברת במ". משום ש"ודברת במ" הוא במובן מסויים האופן שבו אני מגשים את התשוקה הזו להגיע אל הקב"ה, אני מגשים על ידי אותו "ודברת במ". ופה הוא רומז לעניין הזה - כי המסירות נפש מה זה מסירות נפש? מסירות נפש היא הרי לא השלכת עצמי, המומנט הוא לא האיבוד של עצמי, אלא מסירות נפש היא להיבטל ולהתכלל באינסוף ברוך הוא. זוהי מסירות נפש. מסירות נפש היא איננה בזה שאני משמיד את עצמי, אלא במסירות נפש אני בעצם מתאחד.

ובעסקו בתורה גם כן מתכללת נשמתו באינסוף ברוך הוא. לכן ענין "ודברת במ" הוא המרוה צמאון האהבה רבה ד"בכל מאדך" ליבטל וליכלל באינסוף ברוך הוא. במקום אחר הוא מסביר את העניין בנוסח אחר, הכתוב מדבר על "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיהו נה, א) וחז"ל אומרים על כך "אין מים אלא תורה" (בבא קמא פב.). הוא מעלה את השאלה - צמא למה? הנקודה הזו אגב גם מובנת מן הכתוב בעצמו - כשאדם צמא למים אינני צריך להגיד לו "לכו למים". פירושו של דבר - יש לבן אדם דבר ואני צריך לתת לו עצה

הוא אומר "אף על גב דאיהו לא חזי" - יכול להיות שהוא לא מרגיש את העניין הזה, אבל הדבר נוצר בתוך עצמו מפני שנוצרת פה דביקות. כפי שהוא הסביר, הדביקות הזו היא דביקות אמיתית. בסופו של דבר כל הדברים שאנו מכירים אותם כנדבקים הם משטחים חיצוניים של שני דברים, קצת יותר או קצת פחות. הדבקות הזו שנוצרת על ידי המשכיל והמושכל, השכל הקולט והדבר הנקלט - הסוג הזה של דביקות הוא סוג הרבה יותר עמוק של דביקות, שלמעשה אין לנו דברים דומים לו במציאויות אחרות, משום שכאן ברגע הזה האידאה והמשכיל נעשים לדבר אחד ממש, זוהי דבקות שאין דומה לה. הרגע הזה של המחשבה יוצר דביקות שלמה, למעשה הוא יוצר איחוד, מין דיפוזיה דו צדדית של שני הדברים שנבלעים זה בתוך זה. זוהי דביקות אמיתית, אף על פי שאין לה בהכרח חוויה מקבילה.

עכשיו הוא חוזר - ובזה יובן איך שני הפירושים דבכל נפשך מישך שייכי אהדדי. אותה שאלה שהוא שאל על "בכל נפשך" - של נתינת כל הנפש וכל חלקי הנפש. הוא הסביר שבמובן מסוים, הנתינה הזו, ההתייחסות הזו, שהוא נותן את החלק האינטלקטואלי של נפשו ומאחד אותו עם הקב"ה, באותה שעה זוהי נתינה שלימה של נפשו, זוהי דביקות באותה מדרגה.

כיצד הוא יכול למלא את החיסרון הזה, ומשום כך החיסרון לפעמים יכול להתמלא מכל מיני דברים שלכאורה אין להם שום קשר למה שחסר לו, משום שבעצם זהו הדבר שמרווה את הצמאון הזה.

\*\*\*

ללכת למים. מה הוא אומר? מי שצמא לה', לכו למים - אין מים אלא תורה. והצימאון והרוויה הם לכאורה אינם באים על אותו מישור, אלא שהם קשורים זה עם זה בצורה אחרת. כמו שקורה גם בתוך האדם, אפילו בגופו, לפעמים בן אדם מרגיש שמשהו חסר, משהו כואב לו, אבל לא תמיד הוא יודע מה בעצם חסר, או











## גיליון שבועי עם ביאורי חסידות של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל, שנודע במהלך השנים בשל פירושו לתלמוד, היה גם מורה לחסידות. סגנונו הקולח, ישיר והפשוט, מבקש לבאר את תורת החסידות העמוקה באופן נהיר ורלוונטי מתמיד. במשך כשישים שנה מסר הרב שיעור שבועי בחסידות, "חוגי חן למשנת חב"ד", אשר עסק בספרי היסוד של תורת חב"ד.

בגיליונות השבועיים מובאים ביאורים על ספרי 'תורה אור' ו-'ליקוטי תורה', שהם קבצי מאמרי חסידות מעמיקים מאת ר' שניאור זלמן מליאדי - בעל התניא ומייסד חסידות חב"ד - על פי סדר פרשות השבוע. בשיחה חיה ובחן, מבאר הרב את מושגי היסוד והשקפתה של החסידות, ומכניס את פנימיותם של המאמרים אל תוך עולמם ונפשם של הלומדים. השיעורים והגיליונות מכונים להאיר ולעורר את השומעים לחיות, התלהבות וכנות בעבודת ה'; לתפילה, התמסרות ודבקות בקב"ה.



נשמח לתרומה עבור  
המשך הפצת הגיליונות!  
תרומה מומלצת: 2 ₪



לקבלת גיליון  
שבועי דיגיטלי



המעוניין לקבל את הגיליון בכל שבוע, מודפס או דיגיטלי, מוזמן ליצור קשר:

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



מרכז שטיינזלץ  
למד את עמי



תלמידי הרב שטיינזלץ



# דרך מצותיך

עם ביאורי  
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

מצוות קידוש החודש (ג)

פרשת ויקרא

תשפ"ה



## לומדים יקרים,

השבוע אנו ממשיכים בפרסום הסדרה של שלושת השיעורים על מצוות קידוש החודש מתוך ספר 'דרך מצוותיך' לאדמו"ר הצמח צדק, והשבוע מתפרסם השיעור השלישי והאחרון. כרגיל, במקביל לשיעורים החדשים אנו מפרסמים חלק מביאור הרב לתורה אור על פרשת השבוע.



## תוכן העניינים

צד הגבורה והדין שבחכמה ..... 3

קדושה וברכה ..... 8

קידוש החודש וברכת הלבנה ..... 13

קידוש החודש ומחצית השקל ..... 15



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת אחי האהוב ינון פליישמן, שנפל במלחמה



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת

מורנו ורבנו הגדול אשר מימיו אנו שותים

הרב עדין בן אברהם משה אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל

להקדשת החוברות לעילוי נשמת יקיריכם התקשרו: 052-886-8823



אמנם הענין על פי מה שכתב הפרד"ס במחלוקת המקובלים אם החכמה בחינת דין או חסד, שהחייט כתב שהחכמה היא דין, ושאר המקובלים כתבו שהיא חסד, והאריז"ל הכריע ששניהם אמת. כי מה שכתב שהחכמה היא דין, היינו בחינת חסד דאריך אנפין שבה מתלבשת גבורה דעתיק יומין, ולפיכך נקראת דין. אבל חכמה דאצילות היא בחינת חסד,

### צד הגבורה והדין שבחכמה

של ההכרה: 'מצאתי!', 'גיליתי!', 'ראיתי!' וכן הלאה. מהבחינה הזו החכמה היא כולה חסד, משום שהיא כלי ההשפעה הגדול, היא כביכול המעיין שממנו יוצאים כל שאר הנהרות הלאה.

אבל גם יש צד אחר של החכמה, והוא הצורות השונות של התשובה לשאלה "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח, יב). בספרי הקבלה עונים לשאלה הזו על ידי אותו המשפט בעצמו, אלא שקוראים אותו לא בדרך שאלה אלא בדרך תשובה: החכמה נמצאת ויוצאת מתוך האין. מהצד הזה של הדברים, מקור החכמה והידיעה של החכמה הוא האין. במובן הזה, כוחה של החכמה הוא הכוח הראשון של הקליטה, כלומר החכמה קולטת את הדברים החדשים שבאים מאיזשהו חוץ – בין אם הוא נמצא בתחום התודעה ובין אם לאו. זאת אומרת שהחכמה קולטת גם דברים שמגיעים מחוץ לתודעה האנושית, דברים שבלשון הקבלה מוגדרים ככאלו שמגיעים מקדמת השכל אל השכל. מהצד הזה החכמה היא רק בסיס לקליטה אבל לא להשפעה, ולכן התפקיד שלה הוא להיות כלי קליטה: היא נפתחת וקולטת את הדברים ואת ההוויות אל תוכה. החכמה היא בעצם גם כלי הקיבול השלם שאיננו נותן שום דבר; כאשר אני מעניק איזשהו משהו לדברים שאני מקבל – אני כבר לא משתמש בחכמה, מכיוון

אמנם הענין על פי מה שכתב הפרד"ס במחלוקת המקובלים אם החכמה בחינת דין או חסד, שהחייט כתב שהחכמה היא דין, ושאר המקובלים כתבו שהיא חסד, והאריז"ל הכריע ששניהם אמת. בסוף השיעור הקודם דיברנו על כך שישנה מחלוקת בין המקובלים האם החכמה היא חסד או גבורה, ועל כך שהאר"י אמר שגם אלו וגם אלו צודקים. כעת יבואר בהרחבה מהם צדדי החסד והגבורה של החכמה. כי מה שכתב שהחכמה היא דין, היינו בחינת חסד דאריך אנפין שבה מתלבשת גבורה דעתיק יומין, ולפיכך נקראת דין, אבל חכמה דאצילות היא בחינת חסד. יוצא, שמבחינת השורש והמהות שלה החכמה היא אמנם גבורה, אבל כאשר היא מתפשטת ובאה לידי ביטוי היא כבר בבחינת החסד. בחכמה יש שני צדדים: צד אחד הוא גבורה והצד השני הוא חסד, והחכמה בעצם פועלת שתי פעולות שונות – מצד עצמה ומצד ההשפעה שלה. מצד ההשפעה שלה, החכמה היא המקור הראשון והנקודה הראשונה של הוויה, ומעל לחכמה אין הוויה מודעת נוספת. למעשה, החכמה היא נקודת יצירת הוויה הראשונית שבה יש תודעה, ולכן החוויה של החכמה היא חוויה של הראשית, והיא משתקפת בניצוץ המבריק



שהרי חכמה חסד נצח הוא קו הימין.

וביאור הדבר, ידוע כי חכמה דאריך אנפין היא בחינת קו המדה, למדוד שפע האור דכתר עליון, שיהיה נמשך במדה וגבול למי שראוי ולא למי שאינו ראוי. כי מצד עצם הכתר הוא ארך אפיים לרעים ולטובים ו-"כחשכה כאורה" קמיה יתברך, כי "אם צדקת מה תתן לו" ו-"רבו פשעיך מה תעשה לו". אבל על ידי החכמה, כשבא לדון הדבר בשכל, ימצא טעם ודעת שאין מהראוי להטיב למי שמעשיו אינן רצויים, ואם יעמיק בשכלו ימצא גם במי שראוי לכך איזה שמץ פסול. הרי השכל הוא בחינת דין וצמצום, וכמאמר "שמים לא זכו בעיניו".

כאמור לעיל, מדרגת החכמה ששייכת לכל מיני אנשים בכל מיני דרגות, קשורה במידה רבה בדרגה מסוימת לענווה. יכול להיות שאדם מסוים הוא בעל גאווה, אבל אם גם בתחום המקצועי שלו אין לו שום כושר של ענווה = אז הוא איננו יכול לעשות דבר. למשל, צייר יכול לצייר דברים רק אם הוא קודם כל קולט אותן אל תוכו; זה שממציא כל מיני דברים צריך קודם כל לקלוט לתוכו את הרעיונות הללו, וכן הלאה.

שהרי חכמה חסד נצח הוא קו הימין. אמנם יש כל מיני חלוקות שונות, שאינן מקבילות לגמרי זו לזו, אבל לפי החלוקה המקובלת יש בערך שלושה משולשים זה מעל זה: חכמה בינה דעת הם משולש אחד, כאשר החכמה היא בצד ימין, הבינה בצד שמאל והדעת היא באמצע. מתחת למשולש הזה יש את חסד, גבורה ותפארת, שבונים גם הם משולש דומה, ולאחר מכן נצח הוד ויסוד. שלושת המשולשים הללו בונים יחד בונים גם שלושה קווים אנכיים: קו ימין, קו אמצע וקו שמאל; הקו הימני הוא קו החסד, השמאלי הוא הגבורה והאמצעי הוא של התפארת. כל זה בעצם בשביל לומר שהחכמה שייכת לקו הימין, ולכן לפי זה

שהחוכמה היא כלי קיבול שאין לו מעצמו דבר.

בפעמים הקודמות דיברנו על ענווה וביטול בהקשר של החכמה, ועל כך שהחכמה יכולה להתקיים רק כאשר היא קולטת. במקום שאין קליטה, או שהקליטה מתערבלת על ידי המעורבות של הצד הנוגע בדבר – אז זו בעצם כבר לא חוכמה. כאשר למתבונן יש קונספציה מסוימת, ממילא הוא רואה את כל מה שהוא רואה בצורה שהיא איננה יכולה. למעשה, היכולת של קליטת האמת בנויה כביכול על היכולת לשכוח את כל מה שאני יודע. מבחינה אנושית זו יכולת כמעט בלתי אפשרית, מפני שדרך ההתפתחות שלנו היא כזו שכל שאנחנו יודעים יותר אנחנו מנחשים יותר לגבי הדברים החדשים, ולפעמים זה מביא למצב כזה שבו אי אפשר ללמוד יותר שום דבר – ואז כל מה שאני רואה מצטייר בעיניי רק כצל של הדברים שכבר ידעתי, כך שגם אם יהיה דבר חדש אני לא אצליח להבחין בו מכיוון שהצל של התפיסה שלי קיים באופן תמידי, ואני מכניס את המסגרת הקיימת את כל הדברים החדשים שאני רואה. במצב הזה, יוצא שהחכמה נאטמת לגמרי.





שזה כבר לא רלוונטי לשבת ולמדוד ולבחון.

ובאותו אופן, "כחשכה כאורה" (תהילים קלט, יב) קמיה יתברך, כי "אם צדקת מה תתן לו" (איוב לה, ז), ו-"רבו פשעך מה תעשה לו" (איוב לה, ו). מבחינת דרגת כתר עליון, אז זה בעצם לא משנה לקב"ה אם אתה נותן צדקה ועושה הרבה מצוות, וגם אם אתה מרבה בחטאים – הרי הקב"ה לא נפגע מזה שאתה עושה את כל החטאים הללו. זאת אומרת שמדרגת הכתר היא הענקה כזאת שמצד מהות עצמה הרעים והטובים, הקטנים והגדולים הם כולם אותו דבר, מפני שעבור המכלול הגדול ההבחנות והדקויות הפרטיות הן חסרות ערך.

אבל על ידי החכמה, כשבא לדון הדבר בשכל ימצא טעם ודעת שאין מהראוי להטיב למי שמעשיו אינם רצויים. ואפילו יותר מזה: אם יעמיק בשכלו, ימצא גם במי שראוי לכך איזה שמץ פסול – הרי השכל הוא בחינת דין וצמצום, וכמאמר "שמים לא זכו בעיניו" (איוב טו, טו). זאת אומרת שמבחינת דקות העניין, כל בחינה של שכל בהגדרה הראשונה שלה בנויה במידה מסוימת על כוח ההבחנה בין נכון ולא נכון. כלומר לפי ההגדרה הזו, השכל הוא כוח ההבחנה הבסיסי שקובע האדם דבר מסוים הוא ראוי או לא, אם זה מתאים או לא, הרמוני או לא וכן הלאה.

מבחינת המחשבה, הנקודה הזו היא בעצם מעגל סגור של ההווייה, מפני שבעצם אינני יודע מדוע אני חושב שדבר מסוים הוא נכון ושדבר אחר הוא איננו נכון; וככל שמעמיקים יותר, שיש כניסה פנימית

צריך לשייך את החכמה אל החסד ולא אל הדין.

כעת נכנס הצמח צדק לדרגה פנימית או מעמיקה יותר של העניין. וביאור הדבר, ידוע כי חכמה דאריך אנפין, החכמה של מדרגת הכתר, היא בחינת קו המדה, שבלשונו הכוונה היא לקנה המידה. הביטוי 'קו המידה' לקוח למעשה מספר יחזקאל, שם הוא מתאר מעין מכשיר שבו מודדים דברים שונים. ועניינה של החכמה הזו הוא למדוד שפע האור דכתר עליון, שיהיה נמשך במדה וגבול למי שראוי ולא למי שאינו ראוי, כלומר בחינת החכמה שבכתר היא זו שקובעת את הנכון והבלתי נכון, הראוי והבלתי ראוי.

ומדוע צריך קנה מידה כזה? כי מצד עצם הכתר, שהוא בחינת ארך אפיים לרעים ולטובים. בחינת ארך אפיים היא בחינה של השפעה שבכלל אין לה גבולות, ולכן היא גם לרעים וגם לטובים – בין היתר משום שהרעים והטובים אינם משנים כל כך הרבה אל מול המהות והגדלות והעניין של הכתר העליון. ככל שהמדרגה גבוהה ושלמה יותר במעלתה הפנימית, כך ההשפעה שלה למטה לא תבחין בהבדלים השונים. לדוגמה, נניח שאני יושב ומסתכל על נמלים – אני לא אבחין בין הנמלים הטובות והנמלים הרעות, כלומר אני לא ארד לפרטי העניין כדי לבדוק אם נמלה אחת עושה משהו שהוא לא בסדר. ממילא, אם אני מחליט נניח לתת להם לאכול – אז אני לא אקפיד על מעשיהן של הנמלים. יכול להיות שאדם יקפיד על המעשים של חתול או כלב, אבל יש גבול מסוים שהמרחק ממנו הוא כל כך גדול עד



וכיוצא בזה מצינו בחכמה שבתורה שיש בה הרבה דינין וצמצומים, ודרך כלל הן הנה שס"ה לא תעשה: לא תאכל חלב, ולא תאכל דם, ולא תאכל חמץ – שזהו בחינת הרחקה, להרחיקם ולדחותם בשמאל דוחה מהקדושה האלוקית, וכמו שכתוב: "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" כו'. ונמצא שהחכמה היא בחינת דין, ולכן לעתיד לבוא בגמר כל הבירורים שמתבררים על ידי החכמה בהגלות נגלות אור הכתר, לא יהיה אז בחינת דין וצמצום,

שכאשר הוא עדיין מפגר הוא נמצא רק בין אנשים טובים ושמחים שצוחקים ומתבדחים איתו, וגם הוא שמח ומאושר; אבל ככל שמנת המשכל שלו עולה, אז הוא מתחיל לתהות: צוחקים ממני או צוחקים איתי? מדוע בכלל צוחקים? מיהם האנשים שחשבתי שבאים לעזור לי? וכן הלאה. זאת אומרת שממש אפשר לראות שם שמול האושר הפשוט שמצוי בעולם בלי שכל, הרי שככל שכוח השכל הולך וגדל אז החוויה שלו הופכת לקשה יותר. זה מעין מה שכתוב: "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" (קבלת א, יח) - המכאוב הזה הוא בעצם המכאוב של הדינים שנוצרים על ידי השימוש בשכל.

וכיוצא בזה מצינו בחכמה שבתורה שיש בה הרבה דינין וצמצומים. במידה רבה, החכמה שבתורה היא חכמת יצירת הגבולות, מפני שבחלקה הגדול התורה בעצם מנסה להציב גבולות. ודרך כלל הן הנה שס"ה לא תעשה: לא תאכל חלב, ולא תאכל דם, ולא תאכל חמץ – שזהו בחינת הרחקה, להרחיקם ולדחותם. האיסורים השונים שיש בתורה שאומרים שאסור לעשות את זה ואסור לעשות את זה, הם בעצם נקודה של גבורה – במובן של דחייה. כביכול דוחים את כל המעשים הללו ואומרים להם: אסור לך לתת להם

יותר אל תחום השכל, נוצר מהצד הזה דין יותר חמור. מהצד האחד אפשר להעמיד את ה-"פתי יאמין לכל דבר" (משלי יד, טו), כלומר את האיש הנאיבי שחושב שכל העולם מלא צדיקים – והוא מאמין בכך מפני שאין לו שכל או מפני שהוא לא מעמיק בו כמו שצריך. אבל ככל שהאדם מעמיק יותר בשכלו, אז הוא יכול למצוא בתוך המכלול הגדול את הבחינה של החיסרון והפגם, והשימוש הזה של השכל הוא בעצם כלי של דין. הכלי הזה בעצם הופך את השכל לשופט שקובע מה נכון ומה לא נכון. ביסודו של דבר, שיפוט פירושו חריצת דין ויצירת גבולות ותחומים, הבחנה בין דבר לדבר.

מהבחינה הזו יוצא שדווקא כח החכמה יוצר דינים, וככל שהחכמה יותר גדולה כך נוצרים יותר דינים. אני לא יודע אם יש כאן אנשים שקוראים ספרים לא רציניים שהם גם לא ספרי קודש, או מסתכלים חלילה בסרטים, אבל היה פעם ספר בשם 'פרחים לאלג'רנון', שאחר כך הפך לסרט בשם 'צ'ארלי'. הסיפור הוא מדע בדיוני על ילד מפגר שנתנו לו תרופה שמגדילה באופן משמעותי מאוד את מנת המשכל שלו למשך תקופה מסוימת, וביקשו ממנו לרשום יומן שמתעד את ההתפתחות שלו. אחד הדברים שמאוד בולטים שם הוא



כביכול בתוך מהות השכל – ועל ידי השתילה הזו הוא מצמיח כל מיני ענפים ושורשים. מי שפועל בספירת הבינה חושב על עניין מסוים, מחלק אותו לחלקים, מנתח את כל המרכיבים השונים שלו – ובסופו של דבר הוא יגיע למסקנה. לעומת זאת, העניין של החכמה הוא כושר הבחנה כמעט חד-רגעי, שאמנם כולל הוויה שלמה ותמונה שלמה, אבל הם לא מפורטים – אלא זו תמונה גרעינית בלבד, שבה ניתן לקלוט את תמצית הדברים, אבל מבלי לפתח אותם.

בכל מיני מקומות מדובר על כך שיש אנשים שכוח החכמה שלהם הוא גדול וחזק אבל כוח הבינה שלהם לא, וסוג כזה של אנשים יכול להבחין בדברים בצורה יוצאת מן הכלל: בין נכון ולא נכון, בין אדם טוב לאדם רע וכן הלאה – אבל הוא לא יכול בשום אופן להסביר מה גורם לו להחליט כך או אחרת. באותו אופן יש גם אנשים שכושר ההבחנה הבסיסי שלהם לא גדול, אבל יש להם כושר ניתוח אנליטי יוצא מן הכלל. לאנשים כאלו, אם יהיו בידם הנתונים הנכונים, יוכלו לפתח מערכת שלמה ומסועפת. במילים אחרות, הבעיה של החכמה היא שקשה מאוד להגדיר אותה במישורין, כיוון שכשלעצמה היא גרעין שיכול לבנות או לא.

בכל אופן, מכיוון שהחכמה היא בחינת דין והיא יוצרת את הגבולות ואת התחומים, הרי שלאחר שבגמר כל הבירורים שמתבררים על ידי החכמה לעתיד לבוא, בהגלות נגלות אור הכתר, לא יהיה אז בחינת דין וצמצום. כאשר יתגלה האור של כתר עליון, בלי קו המידה, אז לא יהיו

להיכנס אליך. וזהו בשמאל דוחה מהקדושה האלוקית, וכמו שכתוב: "להבדיל בין הטמא ובין הטהור בין החיה הנאכלת בין החיה אשר לא תאכל" כו' (ויקרא יא, מז). במובן מסוים, התפקיד של האיש שצריך להורות שאסור לזה לשתות דבר אחד ולאחר לאכול דבר שני, הוא בעצם "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" – כלומר הוא צריך כל הזמן ליצור עוד ועוד גבולות וצמצומים.

ונמצא שהחכמה היא בחינת דין, ולכן לעתיד לבוא, בגמר המציאות של העולם, בגמר כל הבירורים שמתבררים על ידי החכמה. מעין זה כתוב ש-"בחכמה אתברירו", משום שתפקיד החכמה הוא להבחין ולברר את הדברים. באופן בסיסי זו הבחנה שנעשית בתמצית רק על ידי החכמה, אבל יש לנו כל מיני טכניקות כיצד להתגבר על העניין הזה, זאת אומרת שאנחנו יוצרים עבור עצמו כל מיני מכשירים שיעזרו לנו להחליט מה נכון ומה לא נכון. ולמרות כל המכשירים הללו, התמצית האחרונה של הבירור היא של החכמה. ישנן כל מיני דרכים להגדיר מהי אמת, ואחד הפילוסופים הגדולים אמר שההגדרה של האמת זה מה שעושה 'קליק'. מהצד הזה, למרות שהחכמה היא לא הגבורה בעצמה, הרי ממלאת את תפקיד ההבחנה בין הנכון והלא נכון, וממילא בין הטוב והרע. החכמה יוצרת עבורי את הגבול ואת קנה המידה, ומהצד הזה החכמה היא מכשיר של הדין.

לעומת החכמה, הבינה בעצם בונה את כל הסטרוקטורות. היחס בין החכמה והבינה הוא כמו שלוקחים גרעים ושותלים אותו

עד שאמרו רבותינו ז"ל: "עתיד חזיר להטהר" כו'. והנה על שם מדת גבורה דעתיק יומין שמתלבשת בחכמה נקראים הסמוכים בית דין, ומחמת בחינת גבורה שבהם יש בהם כח להעלות המלכות באור אבא, שכל ההעלאות הוא על ידי הגבורה. וזה סוד מקודש החדש כנזכר לעיל.

ואחר כל הנזכר לעיל יובן גם כן ענין ברכת הלבנה שצריך לברך עליה כל חדש ברוך אתה ה' מחדש חדשים, כידוע בדברי רבותינו ז"ל ב סנהדרין מב, שאמרו שהוא כאילו מקביל פני השכינה. ועיקר מצות הברכה הוא מן שבעת ימים אחר המולד ואילך. והעניין, כי יש הפרש בין קדושה לברכה: כי הקדושה היא העלאה ממטה למעלה, שהרי קדושה לשון הבדלה. וזהו גם כן פירוש קדש שאנו אומרים עליו יתברך, לומר שהוא מובדל מהעולמות, ועם היותו מחיה אותם אינו מעורבב עמם להיות כוח בגוף חס ושלום אלא מובדל ומתנשא מהם ומקיף עליהם.

יש דרך ופה יש קיר, פה אפשר ללכת ושם אי אפשר. ומחמת בחינת גבורה שבהם יש בהם כח להעלות המלכות באור אבא, שכל ההעלאות הוא על ידי הגבורה. וזה סוד מקודש החדש כנזכר לעיל. התפקיד של עיני העדה הוא להיות המדריכים של קהל ישראל במובן הממשי, ולכן המהות שלהם היא הדין. יוצא שלמרות שהחכמה היא מעיין ההשפעה שהוא כל כולו חסד, היא המעיין שממנו נובע הכל – הרי שכאמור בחכמה יש גם אלמנט פנימי של גבורה, מפני שהיא קובעת את ההבחנות החכמה קובעת בנוגע לכל מיני מערכות מה אני רואה ומה אינני רואה, וכן הלאה. ממילא יוצא שכל העניין של הקליטה עומד על כוח הבחנה וההבדלה בין דבר לדבר.

### קדושה וברכה

כעת חוזר הצמח צדק לעניין הראשון. ואחר כל הנזכר לעיל, יובן גם כן ענין ברכת הלבנה שצריך לברך עליה כל חדש ברוך אתה ה' מחדש חדשים, כידוע בדברי

יותר גבולות. עד שאמרו רבותינו ז"ל: "עתיד חזיר להטהר" כו' (ראה אור החיים ויקרא יא, ג). מדוע? עכשיו יש לי גבולות ולכן אני זורק את החזיר החוצה, כאשר לא יהיו גבולות אז גם החזיר יוכל להיכנס. זאת אומרת שאנחנו נמצאים בתוך עולם שמתקיים על גבולות, ואפילו האור העליון שהוא אור התורה איננו יכול להתגלות בלי גבולות; לו הוא היה בלי גבולות הוא רק היה הורס את המציאות. רק בגמר הביורור האור יכול להתגלות בלי כל ההגבלות שלו.

וכאן מקשר הצמח צדק את הדיון בנוגע לחכמה לדיון בנוגע לקידוש החודש. והנה על שם מדת גבורה דעתיק יומין שמתלבשת בחכמה, נקראים הסמוכים בית דין. כלומר זו הסיבה לכך שהחכמים הסמוכים נקראים בית דין – משום שהם מביאים לידי ביטוי את העניין של הדין. כאמור לעיל החכמים נקראים 'עיני העדה', ומהצד הזה התפקיד של התלמיד חכם הוא להיות עיניים, כלומר לקלוט את ההבחנות הראשוניות של המציאות: כאן





ספרים – מפסיכולוגיה עד פילוסופיה – שעוסקים במהות הקדושה, ומגדירים שזו המהות של האחר בתכלית, זה שנמצא מעבר לתחומים.

**ועם היותו מחיה אותם, אינו מעורבב עם להיות כוח בגוף חס ושלום אלא מובדל ומתנשא מהם ומקיף עליהם.** הנקודה למשל של הקדושות, של זה שאומרים שלוש פעמים 'קדוש', היא לבנות ולמצוא את הדגשת ההבדלה. מדוע אנחנו צריכים ליצור אותה? מפני שמצד אחד הקב"ה מחיה את כל המציאות, אבל מצד שני הוא עושה את זה בבחינת קדוש. זאת אומרת שלמרות שהוא מחיה את המציאות, הוא עדיין בבחינת האחר בתכלית; הוא מחיה את המציאות על כלליה ופרטיה, ועם כל זה הוא איננו מעורב בתוכה.

תפיסת הקדוש היא התפיסה של מה שנמצא מהצד האחר של המציאות, והקדושה בעצם מתבטאת בתהום המפרידה בין תחום הוויה והכרה לבין מה שנמצא מעבר, לבין מה שהוא האחר בתכלית. הכרת הקדוש היא לא ההכרה של מה שנמצא מעבר להכרה, אלא היא הכרה בכך שיש דברים שהם מעבר. זה כביכול כמו להשקיף מצד אחד של התהום אל הצד השני, ולגלות שאכן יש משהו שקיים מעבר לאופק – וזו הכרה שהיא ממין אחר לגמרי. היו כל מיני אנשים שניסו לתאר את החוויה של האחר, שהיא כזו שאין לי שום מגע איתו.

במובן מסוים התפיסה הזו של הכרת הקדוש כוללת גם סוג של אימה, מכיוון שכדי לראות את מה שנמצא מהצד האחר

רבותינו ז"ל במסכת סנהדרין דף מב, שאמרו שכל מי שמקדש לבנה הוא כאילו מקביל פני השכינה. מעין זה אומרים גם בנוסח של ברכת הלבנה: "אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש – דיים".

ונוהגים ישראל שעיקר מצות הברכה הוא מן שבעת ימים אחר המולד ואילך. יש מקומות שעושים את ברכת הלבנה במוצאי השבת הראשונה אחרי שלושה ימים למולד הירח. כך כתוב בשולחן ערוך, וזה גם מנהג רוב ישראל כעת. אלא שכאן הצמח צדק מתייחס למנהג לעשות את קידוש הלבנה שבעה ימים אחרי המולד, וכעת הוא יסביר מה העניין של ברכת הלבנה. מצד אחד דובר על כך שקידוש החודש הוא פעולה שנעשית רק על ידי עיני העדה שהם בית הדין, ורק בית דין שבנוי מחכמים שמקבלים משלשלת הקבלה ושהם בעצם ממלאים את המקום של משה רבינו יכולים לקדש את החודש, כלומר לעשות את ההעלאה. לעומת זאת, ברכת הלבנה כל ישראל עושים – וכעת הוא יסביר מה עניינה.

**והעניין, כי יש הפרש בין קדושה לברכה. כי הקדושה היא העלאה ממטה למעלה.** התפקיד המהותי של כלמיני מעשים של קידוש וקודשה הוא להעלות דברים מלמטה כלפי מעלה. מדוע? שהרי קדושה היא לשון הבדלה. משמעותה של הקדושה היא הבדלת והוצאת דברים אל מחוץ לתחום. ובאות אופן זה גם כן פירוש קדש שאנו אומרים עליו יתברך, לומר שהוא מובדל מהעולמות. התמצית הראשונה של קודש וקדוש זה שהוא מובדל. יש הרבה



ועל ידי הקפה זו הוא מחיה אותם והארה בעלמא מתלבשת בהם, מה שאין ערוך לעצמיותו כו', כמו שנתבאר כל זה במקום אחר. אבל הברכה ענינה המשכה ממעלה למטה, כמו עניין בריכה, שהוא קיבוץ מהמשכת מים. וגם עליו יתברך אנו אומרים 'ברוך', כלומר שאנו ממשיכים גילוי הארה ממנו יתברך הקדושה ומובדלת מהעולמות, שמכל מקום תאיר בהם ותתגלה להם על ידי המצות. וזהו פירוש 'הקדוש ברוך הוא' – שהוא קדוש ואנו ממשיכים להיות ברוך,

השימוש שלי. גם קידושי אישה עובדים באותו אופן: על ידי הקידושין מוציאים למעשה את האישה מחוץ למעגל החברתי, כלומר מנתקים אותה ממנו. גם כאשר מקדשים את השבת או את החג בעצם מבדילים אותם ויוצרים מציאות שבה יום מסוים הוא מובדל ומנותק משאר הימים. אבל הברכה תפקידה וענינה הם בדיוק ההפך מהקדושה, שכן ענינה הוא המשכה ממעלה למטה. המהות של הברכה היא מהות שמושכת דברים למטה – בדיוק כמו שהקדושה לוקחת דברים מלמטה ומעלה אותם למעלה. זאת אומרת שאם משמעותה של הקדושה היא יצירת התחומים, הרי שהברכה פירוש טשטוש התחומים, הבאה וחיתוך של התחום העליון אל המציאות התחתונה. כמו עניין בריכה, שהוא קיבוץ מהמשכת מים. גם בריכה היא למעשה המקום שאליו נמשכים המים.

וגם עליו יתברך אנו אומרים 'ברוך', ומה הפירוש של 'ברוך'? כלומר שאנו ממשיכים גילוי הארה ממנו יתברך, שאף על פי שהקדושה היא עליונה ומובדלת מהעולמות, שמכל מקום תאיר בהם ותתגלה להם על ידי המצות. כל העניין של ברכה שאומרים לפני עשיית מצווה, או למעשה גם אמירת ברכות אחרות, הוא למשוך דברים מהקב"ה.

אני צריך להסתכל אל תוך החושך, ושום אדם לא אוהב לעשות את זה כיוון שהפחד שלנו מהחושך הוא פחד עמוק מאוד. לכן למשל גם נאמר על משה שהוא נכנס אל הערפל ששם האלוקים: אותו אחד שמגיע לדרגה עליונה שבעליונה בעצם עובר בתחום כזה שלא רואים בו שום דבר, וזה עלול לגרום לפחד מסוים. גם בברית בין הבתרים מתואר שיש "אימה חשכה גדולה" (בראשית טו, יב), וגם כשהרמב"ם מדבר על הנבואה הוא אומר שיש בה חלק שבו יש אימה גדולה: האדם לא רק צופה בחשיכה מרחוק, אלא הוא צריך כביכול לעבור בתוכה.

לענייננו, הנקודה של קדושה היא דבר נעלה שהוא מעל ומעבר למציאות - הוא מקיף, מובדל ונעלה ממנה. ועל ידי הקפה זו, כלומר על ידי זה שהקב"ה איננו נמצא בתוך העולם אלא הוא מקיף אותו, הוא מחיה אותם, ורק הארה בעלמא מתלבשת בהם – מה שאין ערוך לעצמיותו כו', כמו שנתבאר כל זה במקום אחר. בכמה וכמה מדובר על כך שאמנם כל החיות הפנימית שלנו נובעת מהקיום האלוקי, אבל לא במובן זה שהקב"ה מעורב בתוך ההוויה שלנו, אלא היא מגיעה רק מההארה שלו. עד כאן דובר על העניין של הקדושה, שעניינה הוא שכאשר אני מקדיש משהו אני בעצם מוציא אותו מחוץ לתחום



בהלכה ישנה חלוקה בין תשמישי קדושה לתשמישי מצווה: יש דברים מסוימים שנעשים קדושים בעצמם, ויש דברים שהם רק נעשים מכשירים לקדושה לפי שעה, כלומר במהלך השימוש הוא נעשה מכשיר של קדושה. למשל ספר תורה הופך להיות דבר קדוש, אבל ציצית איננה הופכת להיות קדושה אלא פשוט עושים בה מצווה. אלא שיש גם סוג אחר של קדושה שנעשה על ידי הברכות, והדוגמה לכך היא ברכות הנהנין. אני יכול למשל לקחת תפוח, ולפני שאני נוגס בו אני מברך עליו – וכאשר אני מברך עליו אני מביא איזושהי קדושה נוספת. אמנם הקדושה איננה חלה ממש על התפוח, אבל אפשר לומר שהיא חלה על התודעה: עד עכשיו זה היה סתם תפוח, וזה היה נראה כאילו איזה קוף אוכל את התפוח הזה; אבל על ידי הברכה אני מכניס תודעה אחרת של המציאות אל תוך העניין. בברכה אני בעצם אומר שהקב"ה נמצא בעולם, וממילא באותה שעה אני מעביר את קדושתו לצד הזה. זאת אומרת שלפחות מבחינת ההוויה שלי, כאשר אני זוכר שהקב"ה קיים אני בעצם מתגבר על המכשול ועל הפער של התהום שפעורה ביני לבין הקב"ה, ואני כביכול מושך אותו למטה. יוצא, שהעניין של הברכה הוא להמשיך את הקדושה למטה אל המציאות.

וזהו פירוש 'הקדוש ברוך הוא' – שהוא קדוש ואנו ממשיכים להיות ברוך. הביטוי 'הקדוש ברוך הוא' כולל בתוכו שני מושגים שסותרים אחד את השני מבחינת הכיוון. אלא שלמעשה אפשר לומר שכל

כבר קדמוני המדקדקים עסקו בשאלה של המילה 'ברוך': מבחינת הצורה של המילה הזו, זוהי צורה של 'פעול'. לכן, אם אומרים על אדם שהוא ברוך הכוונה היא שהוא קיבל כל מיני ברכות. אלא שלפי זה עולה השאלה מה זה אומר שה' הוא ברוך? ומה שמסביר כאן הצמח צדק זה שהכוונה ב-'ברוך הוא' היא שממנו נמשכים דברים, וההמשכה מהמהות האינסופית נעשית על ידי הברכות. מדובר בכמה מקומות על כך שהברכות הן כמו הברכה של גפן. מה עושים בהברכה של גפן? לוקחים ענף שנמצא למעלה ומורידים אותו למטה. גם לברכה יש את אותו עניין: על ידי הברכה בעצם מושכים למטה את המהות העליונה, את הקב"ה – כדי שהוא יגיע למציאות שלנו, למרות שהוא נמצא לכאורה מהעבר האחר שלה.

כל מצווה כוללת בתוכה איזשהו אובייקט או איזשהו רגע שיש בהם התגלות של בחינת האינסוף, ועל ידי הברכה בעצם לוקחים את נקודת הקודש ומכניסים אותה אל תוך המציאות של האובייקט או של הזמן. במילים אחרות, כאשר אדם לוקח איזשהו חפץ והופך אותו לחפץ של מצווה על ידי זה שהוא משתמש בו לטובת עשיית המצווה, הוא בעצם לוקח הוויה סתמית והופך אותה להוויה של קדושה. הבעיה היא שאני כשלעצמי אינני יכול ליצור קדושה כיוון שאינני המקור שלה; מה שאני יכול לעשות זה כביכול לפתוח וליצור איזשהו צינור שדרכו הקדושה יכולה לעבור, וככל שאני מוסיף עוד צינורות כך אני מאפשר לעוד קדושה לזרום בתוך העולם.

וכמבואר בפירוש מאמר האגדה בפרק הפועלים: "קמיפלגי במתיבתא דרקיע: קודשא בריך הוא אמר טהור" כו'. וזה שכתוב בזוהר: "איהו ברוך ואיהי ברכה", פירוש: אור אבא שהוא המקור שבו שורה האין סוף נקרא ברוך, ואור אמא המקבל נקרא ברכה מלשון בריכה, שלשם הוא קבוץ ההמשכה מאין סוף ברוך הוא להיות משם הארה למטה. וכמו מי שרוצה להמשיך מן המעיין לשדות, שמתחילה עושה בריכה שיתקבץ מי המעיין לתוכה, ומשם הוא ממשיך בחפירות למקומות המצטרכים כפי המידה הראויה.

וכמו כן בענין הלבנה, שמצוותה גם כן שני דברים אלו: קידוש החדש מתחלה, ואחר כך ברכת הלבנה. שהקידוש עניינו ההעלאה של המלכות בקדושה העליונה דאור אין סוף שבחכמה על ידי סמוכים דווקא כנזכר לעיל, ואחר שנתקדשה אנו ממשיכים אותה להאיר הארה זו דאור אין סוף ברוך הוא אלינו, והיינו על ידי הברכה - כי "איהי ברכה". וזה שאמרו רבותינו ז"ל "כאלו מקבל פני שכינה" - כי היא שוכנת בתחתונים,

וכמבואר בפירוש מאמר האגדה בפרק הפועלים (בבא מציעא פו,א), קמיפלגי במתיבתא דרקיע: קודשא בריך הוא אמר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא" כו', ויש דיון רחב בלקוטי תורה על העניין הזה. וזה שכתוב בזוהר: "איהו ברוך ואיהי ברכה" (ח"ג רסד,ב). פירוש: אור אבא שהוא המקור שבו שורה האין סוף נקרא ברוך, ואור אמא המקבל נקרא ברכה מלשון בריכה, שלשם הוא קבוץ ההמשכה מאין סוף ברוך הוא להיות משם הארה למטה, וכמו מי שרוצה להמשיך מן המעיין לשדות - שמתחילה עושה בריכה שיתקבץ מי המעיין לתוכה, ומשם הוא ממשיך בחפירות למקומות המצטרכים כפי המידה הראויה. מבחינת ההשפעה יש שתי מדרגות: מדרגת ברוך ומדרגת ברכה. מדרגת ברוך היא 'מקור הברכה', ולאחריה יש את הברכה בעצמה. מהי הברכה? הברכה היא ההתקבצות של הנתינה של הברוך לנקודה אחת, ומשם צריך להמשיך את הברכה אל תוך המציאות. זאת אומרת

תמצית ההוויה של היהדות עומדת על ההגדרה של העניין הזה של הקב"ה: מצד אחד בחינת ה-'קדוש' מעמידה את המרחק, את הפער ביננו לבין האינסוף, ואילו בחינת ה-'ברוך' מעמידה את נקודת הקשר ואת היחס שיש ביננו. הביטוי הזה, 'הקדוש ברוך הוא', כולל בתוכו לא רק שתי צורות ביטוי שונות אלא גם שילוב של שתי תפיסות והתייחסויות שונות. באותו אופן, גם כאשר מדברים בקבלה על 'אין סוף ברוך הוא' יש שילוב של הדברים הללו יחד, שהוא בערך כמו שילוב נניח של מתמטיקה ותפילה: כשמדברים על אין סוף הכוונה היא לאותו עניין של הקדוש רק בלשון אחרת, כיוון שמדובר על מה שנמצא מעבר לגבול, וכשמדברים על ברוך מדברים על דבר שלמרות כל הפערים ביננו אני מצליח ליצור איתו מגע. אם כן, שני הביטויים הללו - 'הקדוש ברוך הוא' ו-'אין סוף ברוך הוא' מבטאים את המתח שיש בין שני הצדדים הללו.



ואחר שהלבנה נתקדשה, אחרי שמעלים את המלכות אל המקום שלה, אז מגיעים לדרגה השנייה: אנו ממשיכים אותה להאיר הארה זו דאור אין סוף ברוך הוא אלינו, והיינו על ידי הברכה - כי "איהי ברכה". זאת אומרת שהחכמה היא המקור של הברכה, משם יורדת הברכה - שהיא המקום שבו השפע הזה מתקבץ. לכן אומרים על המלכות שהיא בבחינת ים: "כל הנחלים הולכים אל הים" (קהלת א, ז) - הים הוא המאגר שבו מתקבצת הברכה, ומשם צריך להמשיך אותה הלאה - ולכן אחרי הקידוש עושים ברכה, כלומר עושים המשכה.

וזה שאמרו רבותינו ז"ל "כאלו מקבל פני שכינה" - כי היא שוכנת בתחתונים. כל העניין של שכינה הוא ההתגלות האלוקית בתוך מציאות העולם, ומכיוון שהלבנה היא סמל של המלכות ושל השכינה, הרי שברכת הלבנה היא הפעולה הסמלית של הקבלת פני השכינה. בתחילת המאמר דיברנו על כך שהלבנה היא לא מקור האור, אלא היא מקבלת את האור שלה ממקור אחר, ועם כל זה גם היא מאירה; ומה שאנחנו מנסים לעשות בברכת הלבנה זה בעצם לקבל את אור הלבנה. הנוסח של ברכת הלבנה הוא מסובך ומורכב מאוד מבחינה מחשבתית, אבל הוא גם יפה מאוד. בדרך כלל אומרים אותו בחיפזון, וגם לרוב אומרים אותו בחושך - ולרוב האנשים אין לא זמן ולא עיניים לקרוא, אז הם לא מסתכלים בברכה הזו. למעשה, הברכה הזו בנויה מגיבוב של אמירות של כל מיני פסוקים וכל מיני ריקודים ועניינים שונים, והכל

שיש את הברכה, שבאופן מופשט היא נמצאת באיזו נקודה אחת - היא כמו איזה מעיין או מאגר, וממנה נמשכים צינורות כל מיני דברים שמתברכים. היחס בין שני החלקים הללו, בין הקדוש והברוך, מופיע גם בנוסח של הקדושה: מצד אחד אומרים בהתחלה 'קדוש קדוש קדוש', ומצד שני מיד לאחר מכן אומרים 'ברוך כבוד ה' ממקומו'. זאת אומרת ששני האלמנטים של קדוש וברוך נמצאים מבחינה אחת זה מול זה, ומבחינה אחרת נמצאים בהשלמה זה עם זה.

## קידוש החודש וברכת הלבנה

וכמו כן בענין הלבנה, שמצוותה גם כן שני דברים אלו: קידוש החדש מתחלה, ואחר כך ברכת הלבנה. למעשה, יוצא שבלבנה עושים את שני הדברים: קודם כל מקדשים את הלבנה, ואחר מברכים אותה. זאת אומרת שמצד אחד אני בעצם מנסה להעלות את הלבנה למעלה, ולאחר מכן אני רוצה למשוך אותה למטה. שני הצדדים הללו הם בדיוק העיניים של קדוש והברוך: שהקידוש עניינו ההעלאה של המלכות בקדושה העליונה דאור אין סוף שבחכמה, וההעלאה הזו נעשית על ידי סמוכים דווקא כנזכר לעיל. ההעלאה הזו נעשית דווקא מכוח הדין, מכיוון שכל עניינה של הקדושה הוא ליצור גבול והבדל - ולכן המצווה הזו נעשית על ידי בית הדין, שהוא מבטא את צד הגבורה שיש בחכמה, שהרי כפי שהוסבר כוח ההבדלה וההפרשה שבחוכמה הוא זה שיוצר את הפערים וההבדלים.

והוא סוד המשכת האלוקות כנזכר לעיל. ולכן צריך לומר אחר שבעה ימים, משום שבשבעה ימים אלו שאחר המולד קיבלה ההארה מכל שבע ספירות דאור אבא. ואם תרצה לידע עניינם הוא כמו שנתבאר במקום אחר בעניין שבעים שנים שנתן אדם הראשון שהוא חכמה עילאה לדוד שהוא מדת המלכות, שנתן לה שבע מדות שבחכמה כלולים מעשר, שמהם עיקר הדבור כו'. ואחר שקבלה האור הזה אנו מברכים אותה להמשיך כל זה למטה, ודי לחכימא. ובכל הנזכר לעיל יובן מאמר הרעיא מהימנא פרשת תשא דף קפז עמוד ב: "פקודא בתר דא: לקדש את החדש, בגין דסיהרא קדישא איהי כלה דמתקדשת על פי בית דין דאיהי גבורה" כו', "ולבתר דאתחזיא סיהרא דיאותו לאורה, מברך עליה ברוך אתה ה' כו'. ומובן מכל מה שהקדמנו למעלה. ואומרו "פקודא בתר דא", כי מתחלה ביאר שם מצות מחצית השקל ואחר כך אומרו "פקודא בתר דא" – קידוש החדש, הגם שאינן סמוכים בתורה, כי קדוש החדש בפרשת בא ומחצית השקל בכי תשא. ועוד, שאמר על קידוש החדש "בתר דא", רוצה לומר אחר מחצית השקל – ובאמת קידוש החדש קדמה בתורה כו'. אלא הענין שכוונתו על שרשי המצות למעלה, ואמר שהם ענין אחד.

רלה,א). כתוב במדרשים שדוד בעצם לא היה ראוי לחיות – בכלל לא היו לו שנים, ואדם הראשון היה צריך לנדב לו שבעים שנה משלו, ולכן למרות שהוא היה אמור לחיות אלף שנים – הוא חי רק 930. הרי כתוב "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב,יז), ויום של הקב"ה הוא אלף שנה – וזה הזמן שאדם הראשון היה אמור לחיות; אלא שמכיוון שהוא נתן לדוד שבעים שנה, הוא י בעצמו שבעים שנה פחות.

כל העניין הזה תמוה מאוד, וכאן הצמח צדק מסביר אותו באופן כזה שדוד הוא בחינת וסמל המלכות, וזה התפקיד שלו. גם למשל בשבעת האושפיזין או בשבעת הרועים דוד מבטא את המידה של המלכות. אגב, באופן פשוט זו הסיבה שאומרים בקידוש לבנה "דוד מלך ישראל חי וקיים" – מפני שהלבנה והשכינה

קשור לכך שהלבנה היא סמל של השכינה, בכל הצורות והאופנים והממדים שלה. והוא סוד המשכת האלוקות כנזכר לעיל, ולכן על דרך הסוד צריך לומר את הברכה אחר שבעה ימים. מדוע? משום שבשבעה ימים אלו שאחר המולד, קיבלה ההארה מכל שבע ספירות דאור אבא. כפי שנאמר בתחילת המאמר, המלכות מקבלת מן החכמה, אבל לאחר מכן היא גם צריכה לקבל הארה בשלמות שמגיעה מכל שבעת ימי הבניין העליונים - מהחסד עד למלכות. המולד שהוא נקודת המגע החדשה, נקודת פגישה והתלכדות שממנה הלבנה הולכת ונעשית יותר ויותר בולטת, וההארה שלה נעשית שלמה יותר על ידי שבעת ימי הבניין.

ואם תרצה לידע עניינם, הוא כמו שנתבאר במקום אחר בעניין שבעים שנים שנתן אדם הראשון לדוד (ראה זהר ח"ב



**כלה דמתקדשת**, זוהי כלה שמתקדשת על פי בית דין דאיהי גבורה" כו', "ולבתר דאתחזיא סיהרא דיאותו לאורה, לאחר שהירח נראה וכבר אפשר ליהנות ולהשתמש לאורו – ומכאן מגיע המנהג שלא לברך את ברכת הלבנה עד שיש בלבנה איזו ממשות – מברך עליה ברוך אתה ה' כו' מחדש חודשים".

ומובן מכל מה שהקדמנו למעלה, על כך שברכת הלבנה היא המשכת המלכות לאחר שהיא עלתה לחכמה על ידי קידוש החודש, ושנחנו צריכים למשוך ממנה את השפע אל המציאות שלנו. כאמור, ברעיא מהימנא יש רשימה של המצוות, שבמידה מסוימת היא קשורה בחלקה לסידור של ספר החינוך, ולכן יש דבר נוסף שצריך להסביר: אומרו "פקודא בתר דא", כלומר המצווה שלאחר מכן, שהיא מצוות קידוש החודש. ומה העניין? כי מתחלה ביאר שם מצות מחצית השקל, ואחר כך אומרו "פקודא בתר דא" – שזוהי מצוות קידוש החודש, וממילא עולה השאלה מה הקשר בין שתי המצוות הללו? הגם שאינן סמוכים בתורה, כי קדוש החדש בפרשת בא, ומחצית השקל בפרשת כי תשא. יוצא שמצוות מחצית השקל מאוחרת גם מבחינת זמן נתינה וגם מבחינת המיקום שלה בתורה, ומעבר לכך היא גם מוגדרת דווקא לזמן ולתאריך מסוימים. ועוד, שאמר על קידוש החודש "בתר דא", רוצה לומר אחר מחצית השקל – ובאמת קידוש החודש קדמה בתורה כו'.

אלא הענין שכוונתו על שרשי המצות למעלה, ואמר שהם ענין אחד. כלומר הקשר בין מחצית השקל לקידוש החודש

והמלכות כולן קשורות זו בזו והן כולן עניין אחד בתמצית, ודוד הוא הסמל שלהן.

אם כן, אדם הראשון שהוא חכמה עילאה, נתן לדוד שהוא מדת המלכות שבעים שנה, שהם שבע פעמים עשר: שנתן לה שבע מדות שבחכמה כלולים מעשר, שמהם עיקר הדבור כו'. דובר גם על כך שהמלכות היא הפה וכוח הדיבור, ועל כך שכאשר יש העלאה של המלכות הדיבור איננו מקבל מהמידות אלא הוא מקבל באופן ישיר מאור החכמה, כלומר הוא עולה ועובר את הגבולות וההגבלות של המידות ומקבל ישר מהחכמה. כאשר החכמה נותנת לדיבור את כל מה שיש לה, זאת אומרת את המידות שלה שהם שבע פעמים עשר – אז זו נוצרת נתינה שלמה למלכות. ואחר שקבלה האור הזה אנו מברכים אותה להמשיך כל זה למטה, ודי לחכימא. זאת אומרת שלאחר נקודת המולד, שבה יש מפגש של השמש והירח ושבה מקדשים את הלבנה – כלומר מעלים את המלכות עד לדרגת החכמה, הרי שצריך להוריד ולהמשיך חזרה את המלכות, וזה נעשה על ידי שבע המידות.

## קידוש החודש ומחצית השקל

כעת נכנס הצמח צדק לנקודה נוספת. ובכל הנזכר לעיל יובן מאמר הרעיא מהימנא, שזה חלק מספר הזוהר, פרשת תשא דף קפז עמוד ב. הרעיא מהימנא הוא למעשה ספר על המצוות על דרך הסוד, ומופיע שם גם מניין המצוות, ושם הוא כותב: "פקודא בתר דא: לקדש את החדש, בגין דסיהרא קדישא, הירח הקדוש, איהי



כי התבאר אצלינו מצות מחצית השקל בשקל הקדש, שהוא גם כן המשכת אור אבא הנקרא קדש אל המלכות, להיות על ידי זה אחר כך העלאת המלכות, כמו שנתבאר שם על פסוק "ורעה אמונה" כו'. ומצות קידוש החודש הוא גם כן העלאת המלכות באור אבא. ובשניהם יש העלאה והמשכה, אלא שבמצות השקל קדמה ההמשכה להעלאה, ובקידוש החודש נהפוך הוא: שמתחלה הקידוש וההעלאה ואחר כך הברכה וההמשכה. אבל מכל מקום שניהם ענין אחד: התאחדות המלכות עם אור אין סוף שבחכמה, כמו שכתוב: "הוי"ה בחכמה" כו'. ולזה אמר על קידוש החודש "פקודא בתר דא", כי באמת שני אלו האופנים צריכים להתקיים, אלא שכך המידה למעלה: מתחלה המשכה דאור אבא ואחר כך ההעלאה כענין מחצית השקל, ואחר כך כענין קידוש החודש המשכה שאחר ההעלאה וכו'. ובזה מובן מאמר רבותינו ז"ל בשלושה דברים שנתקשה משה, ושנים מהם החדש ומחצית השקל. כי שניהם ענין אחד, וכן המנורה גם כן במלכות כידוע, ודי לחכימא.

מטבע פשוט ומקדשים אותנו במובן זה שמביאים עליו קדושה – זאת אומרת שפעולת הקידוש בשתי המצוות הללו היא לא בעלת אותה משמעות. בכל אופן, גם במחצית השקל – לאחר שמקדשים את המטבע הפשוט, הוא מתגלגל והופך להיות בסופו של דבר קורבן. לפי זה יוצא שבעצם קודם כל מושכים את הקדושה אל תוך המטבע, ומשם הוא הולך ומתעלה, הולך ומתרחק ממני. זאת אומרת שמה שהתחיל בתור כסף פשוט, הופך להיות קורבן גבוהה שאין לאף אחד שום מגע איתו.

אבל מכל מקום שניהם ענין אחד: התאחדות המלכות עם אור אין סוף שבחכמה, כמו שכתוב: "הוי"ה בחכמה יסד ארץ" כו' (משלי ג, ט). אם כן, הקשר של החכמה והמלכות, של החכמה והארץ קשור לשתי המצוות הללו, מפני שבשתיהן יש התאחדות של החכמה והמלכות; אלא שבמצווה אחת קודם כל ממשיכים את ההשפעה ולאחר מכן

איננו נוגע לסדר התורה או לסדר הכרונולוגי של המצוות, אלא מבחינה אחרת. כי התבאר אצלינו מצות מחצית השקל בשקל הקדש, שהוא גם כן המשכת אור אבא הנקרא קדש אל המלכות, להיות על ידי זה אחר כך העלאת המלכות, כמו שנתבאר שם על פסוק "ורעה אמונה" כו' (תהילים לז, ג) ומצות קידוש החודש הוא גם כן העלאת המלכות באור אבא. אם כן, בשתי המצוות יש את העניין של הקידוש והעלאת המלכות אל החכמה: ובשניהם יש העלאה של דברים של מטה אל הקדושה של מעלה, והמשכה.

אלא שגם יש ביניהם הבדל, והפעולות הן למעשה הפוכות: שבמצות השקל קדמה ההמשכה להעלאה, ובקידוש החודש נהפוך הוא: שמתחלה הקידוש וההעלאה ואחר כך הברכה וההמשכה. השלב הראשון של קידוש החודש הוא שקודם כל מקדשים את החודש בזמן המולד, ומספר ימים לאחר מכן גם מברכים את הלבנה. לעומת זאת, במחצית השקל לוקחים





שלה; גם לגבי החודש אפשר לומר שההגדרה של המולד דורשת דיוק מסוים. אבל לכאורה – וכבר רבים דיברו על כך – לא כל כך ברור מה הקושי במחצית השקל, עד ש-”כמין מטבע של אש הוציא הקב”ה מתחת כסא כבודו והראהו למשה, ואמר לו ”זה יתנו” – כזה יתנו” (ירושלמי שקלים א,ד).

בכל אופן, כי קידוש החודש ומחצית השקל שניהם ענין אחד, וכן המנורה גם כן במלכות כידוע, ודי לחכימא. כל העניין והתמצית של המנורה זה היא הביטוי של מידת המלכות בתוך העולם, והדבר קשור גם לשבעת נרותיה וכן הלאה. בכל אופן, מה שהצמח צדק אומר כאן זה שמה שמשותף לשלושת המצוות שמשה רבנו התקשה בהן זה שהן קשורות למלכות. במחצית השקל ובקידוש החודש יש סוג מסוים של יחס פרדוקסלי בנוגע להקדשת המלכות והחכמה. זאת אומרת שמשה רבנו התקשה בדברים הללו מפני שהם לא הולכים באותו סדר, והמצוות הללו חורגות מתוך הסדר – ולכן הקב”ה היה צריך להראות למשה שסדר כזה יכול להתקיים, שצירוף כזה הוא אפשרי. בנוסף, למרות שהכיוונים של מחצית השקל וקידוש החודש שונים, הרי שבשתיהן יש את האלמנט של צירוף המלכות והחכמה, הקדשה והברכה. לכן בזוהר הן באות זו לאחר זו: קודם כל יש את המשכת הברכה מלמעלה למטה, לאחר מכן יש את פעולת ההקדשה, ואז אפשר להיות מוכנים למצווה הבאה שהולכת באופן הפוך – ובה קודם כל יש את ההקדשה ולאחר מכן את ההמשכה.

הקדושה הולכת ועולה, ובמצווה השנייה קודם כל מקדשים ומעלים את הדברים ולאחר מכן מושכים את הברכה למטה.

ולזה אמר על קידוש החודש ”פקודא בתר דא”, כלומר מהבחינה הזו יוצא שקידוש החודש היא לאחר מחצית השקל; לא מבחינה היסטורית אלא מבחינת המשמעות. כי באמת שני אלו האופנים צריכים להתקיים, שיהיה גם קדוש וברוך וגם ברוך וקדוש. ואיך שני האופנים הללו מתקיימים? אלא שכך המידה למעלה: מתחלה המשכה דאור אבא ואחר כך ההעלאה כענין מחצית השקל, ואחר כך כענין קידוש החודש המשכה שאחר ההעלאה וכו’. יוצא שהסדר הוא שקודם צריכה להיות ברכה ולאחריה קדושה, ולאחר מכן בשלב השני קודם הקדושה ולאחריה הברכה. לכן, מסביר הצמח צדק, שתי המצוות הללו צמודות אחת לשנייה ובנויות בשני כיוונים שמשלימים זה את זה: האחת הולכת מלמעלה למטה והשנייה היא מלמטה למעלה. הסדר שקודם יש את הברכה ואת המשכת הקדושה נוגע לכך שזהו בעצם גם סדר המציאות וסדר בריאת העולם: קודם כל הקב”ה נותן, ואחר כך אנחנו אלו שמגיבים אליו.

ובזה מובן מאמר רבותינו ז”ל (זהר ח”ב קנז,ב) בנוגע לשלושה דברים שנתקשה משה, ושנים מהם החדש ומחצית השקל. כתוב שיש שלושה דברים שמשה רבנו התקשה בהם, עד שהקב”ה היה צריך להראות לו כיצד לעשות אותם. לגבי המנורה אפשר לומר שזה באמת היה כל כ מורכב, שמשה היה צריך לקבל תמונה







## גיליון שבועי עם ביאורי חסידות של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל, שנודע במהלך השנים בשל פירושו לתלמוד, היה גם מורה לחסידות. סגנונו הקולח, ישיר והפשוט, מבקש לבאר את תורת החסידות העמוקה באופן נהיר ורלוונטי מתמיד. במשך כשישים שנה מסר הרב שיעור שבועי בחסידות, "חוגי חן למשנת חב"ד", אשר עסק בספרי היסוד של תורת חב"ד.

בגיליונות השבועיים מובאים ביאורים על ספרי 'תורה אור' ו-'ליקוטי תורה', שהם קבצי מאמרי חסידות מעמיקים מאת ר' שניאור זלמן מליאדי - בעל התניא ומייסד חסידות חב"ד - על פי סדר פרשות השבוע. בשיחה חיה ובחן, מבאר הרב את מושגי היסוד והשקפתה של החסידות, ומכניס את פנימיותם של המאמרים אל תוך עולמם ונפשם של הלומדים. השיעורים והגיליונות מכונים להאיר ולעורר את השומעים לחיות, התלהבות וכנות בעבודת ה'; לתפילה, התמסרות ודבקות בקב"ה.



נשמח לתרומה עבור  
המשך הפצת הגיליונות!  
תרומה מומלצת: 2 ₪



לקבלת גיליון  
שבועי דיגיטלי



המעוניין לקבל את הגיליון בכל שבוע, מודפס או דיגיטלי, מוזמן ליצור קשר:

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



מרכז שטיינזלץ  
למד את עמי



תלמידי הרב שטיינזלץ