

לקוטי תורה

עם ביאורי

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת פקודי - החודש

תשפ"ה

ד"ה "אלה פקודי המשכן"

לקוטי תורה פקודי, דף ג עמודה א



לומדים יקרים,

השבוע מתפרסמים שני השיעורים הראשונים על ד"ה "אלה פקודי" לפרשת פקודי, אשר כבר התפרסמו בעבר.

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



תוכן העניינים

- 3..... "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"
- 5..... הגילוי הוא על ידי אתכפיא ואתהפכא
- 7..... על ידי קיום המצוות נעשים כלי לגילוי
- 9..... מצוות לא תעשה גבוהות מצוות עשה
- 15..... האיברים הם כלי לחיות הנפש, המאוחדת עם עצמות הנפש
- 17..... "איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד"
- 22..... תורה ומצוות: איברים פנימיים וחיצוניים



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

"אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה עבודת הלויים ביד איתמר". הנה ידוע הקושיא במקראות אלו, אומרו 'משכן' 'משכן' שני פעמים, וגם מה שכתוב "אשר פוקד על פי משה", וגם אומרו "עבודת הלויים" – מה ענין עבודת הלויים שהייתה במסעות לישא את המשכן, מה שייך זה אצל פקודי המשכן? גם מה שכתוב "עבודת הלויים ביד איתמר", ולמה לא נזכר גם כן מה שהיה ביד אלעזר?

והענין הוא, כי הנה ענין המשכן הוא השראת השכינה בישראל, וכמו שכתוב: "ושכנתי בתוכם", וכתוב "היכל ה' המה", והוא כמאמר חז"ל: "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". וצריך להבין, והלא גם בלאו הכי כתיב "את השמים ואת הארץ אני מלא" ! אך הענין כי דירה זו, היינו שיהיה בחינת גילוי אלקותו

הפסוק: "אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה עבודת הלויים ביד איתמר" הוא פסוק עם בעיות רבות, למשל, הנה ידוע הקושיא במקראות אלו, אומרו משכן, משכן שני פעמים, בזמן שהיה יכול להגיד "אלה פקודי משכן העדות". וגם מה שכתוב "אשר פוקד על פי משה" והיה לו לומר באופן אחר "אשר פקד משה". וגם אומרו "עבודת הלויים", מה ענין עבודת הלויים, שהייתה במסעות לישא את המשכן? מה שייך זה אצל פקודי המשכן? הזכרת הלויים כאן משונה ביותר, מפני שעבודת הלויים אינה שייכת למשכן או למבנה שלו. וגם מה שכתוב "עבודת הלויים ביד איתמר", ולמה לא נזכר גם כן מה שהיה ביד אלעזר? יש כאן אוסף של תמיהות על הפסוק.

ח), וכתוב "היכל ה' המה" (ירמיהו ז, ד), והוא כמאמר חז"ל: "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (תנחומא נשא טז), הקב"ה רוצה שתהיה לו דירה גם בעולמנו. וצריך להבין, והלא גם בלאו הכי כתיב "את השמים ואת הארץ אני מלא" (ירמיהו כג, כד). מה הענין של הדירה הזו? מה ענין המשכן? השאלה הזו נמצאת בתפילת שלמה, בתחילת ספר מלכים כאשר שלמה חונך את בית המקדש ואחרי כל המפרטים הטכניים מופיעה התפילה הזו. התפילה הזו נעשתה בסיס להרבה מהתפילות שלנו. אגב, זו תפילה מאד אוניברסאלית, זה אחד המקומות הראשונים שמוזכרים בו "וגם הנכרי אשר יבוא מארץ רחוקה, יבוא ויתפלל אליך דרך המקום הזה" (מלכים ח, מא). בין שאר הדברים שתפילת שלמה עוסקת בהם, יש שם את השאלה - הרי הקב"ה מלא את כל העולם ואיך אפשר להגיד שהוא ישכון כאן?

והענין הוא, כי הנה ענין המשכן הוא השראת השכינה בישראל, המשכן הוא המקום של השראת השכינה בישראל, וכמו שכתוב: "ושכנתי בתוכם" (שמות כה,

"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"

והענין הוא, כי הנה ענין המשכן הוא השראת השכינה בישראל, המשכן הוא המקום של השראת השכינה בישראל, וכמו שכתוב: "ושכנתי בתוכם" (שמות כה,



יתברך והיינו בתחתונים דווקא, דפירוש תחתונים אין רוצה לומר במקום, שהרי הוא יתברך אינו בגדר מקום, וכמו שכתוב: "הנה מקום אתי". רק פירוש עליונים ותחתונים היינו במעלה ומדרגה, שעולם הזה השפל הוא היותר תחתון ושפל במדרגה, דהיינו שהוא סוף ותכלית כל מדרגות השתלשלות העולמות, שלכך השגת אלוקות הוא בו בהסתר וצמצום גדול, והחשך יכסה ארץ, ונתאוה הקדוש ברוך הוא להיות בו דווקא בחינת דירה וגילוי אלקותו יתברך להאיר את החושך דוקא. והיינו על ידי תורה ומצוות, וכנודע ממאמר חז"ל: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", לפי שעל ידי זה ממשיך גילוי אלקות יותר מבחינת חיי העולם הבא.

והנה המשכת דירה זו וגילוי זה הוא על ידי דאתכפיא סטרא אחרא דווקא, שהוא היצר הרע, וכמו שכתוב בזוהר בפרשת תרומה: "כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא לעילא על כולא".

עולם עליון ותחתון מבחינת דרגתם, שעולם הזה השפל, הוא היותר תחתון ושפל במדרגה, אנו מדברים עליו בתור עולם תחתון משום שהוא למטה במעלתו ולא במקומו, דהיינו שהוא סוף ותכלית כל מדרגות השתלשלות העולמות, ולכן עולמנו הוא העולם האחרון, במובן שהשתלשלות העולמות מגיעה כאן לסיומה. עולמנו הוא הנמוך שבעולמות שבגדר האפשר, אין עולם נמוך יותר מאשר העולם שלנו. מבחינה זו אנו "סוף מעשה", מפני שאנו הגבול האחרון של הירידה. נכון שגם בתוך העולם שלנו אפשר לרדת עוד קצת... אבל הירידה בתוך העולם שלנו נותרת בתוך המסלול ובתוך המסגרת הרחבה של העולם. אין דבר במהות שהוא יותר חומרי מחומר, ומבחינה זו אנו נמצאים כאן בקצה של המדרגות. יש דברים שבהם יש סקאלה שאנו לא יודעים מה הקצה העליון שלה, ותיאורטית יכול להיות שאין לה קצה עליון כלל, אבל קצה תחתון יש לה והוא מוגבל. על דרך משל, לטמפרטורה יש גבול

הוא נמצא בבחינת הסתר, משום שמציאותו אינה גלויה להם. והיינו בתחתונים דווקא, דפירוש תחתונים אין רוצה לומר במקום, אין הכוונה שיש מעין קומות, ויש למעלה ולמטה, שהרי הוא יתברך אינו בגדר מקום, וכמו שכתוב: "הנה מקום אתי" (שמות לג, כא), ובנוגע לכך מופיע במדרש: ש"הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" (בראשית רבה סח, ט), המקום עצמו הוא אחד הדברים שהקב"ה ברא, אבל הוא עצמו לא נכנס בגדר של המקום. בדומה לכך, כשם שהוא לא בגדר מקום ולא נכנס לתוך מושגי המקום, כך הוא לא בגדר הזמן ואינו נכנס למושגי הזמן. הזמן והמקום הם בריאות שלו, ולכן המקום והזמן הם 'איתו', אבל הוא לא נמצא בהם, לשניהם אין משמעות לגביו ולכן אי אפשר לדבר על תחתונים ועליונים כפשוטו בהקשר של הקב"ה.

רק פירוש עליונים ותחתונים, היינו במעלה ומדרגה. כשאנו מדברים על עולמות עליונים ועולמות תחתונים, אין אנו דנים על מיקום גיאוגרפי, אלא על



זהו השינוי הגדול ביותר שניתן לעשות בתוך המציאות.

הגילוי הוא על ידי אתכפיא ואתהפכא

והנה המשכת דירה זו וגילוי זה הוא על ידי דאתכפיא סטרא אחרא דווקא, שהוא היצר הרע, הגילוי הוא על ידי זה שאני שובר את החושך, על ידי שבירת ההסתר של מציאות העולם הזה. זוהי המלחמה, על ידי זה אני כופה את הסטרא אחרא שהוא היצר הרע. יש לנו היכרות אינטימית עם הסטרא אחרא משום שאנו פוגשים אותו בתוכנו. הערת האגב הזו מופיעה כאן בין השאר כדי להוציא את המשמעות האגדית והדמונית מהתפיסה של ה'סטרא אחרא'. 'סטרא אחרא' הוא לא איזה עולם דמיוני שבו מסתובבים כל מיני שדים עם כך וכך ראשים וכך וכך זנבות, אלא דבר שאנו נמצאים איתו באיזשהו קשר כל חיינו. וכמו שכתוב בזוהר בפרשת תרומה: "כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא לעילא על כולא" [= כאשר נכפה הצד האחר, הסטרא אחרא, מתעלה כבודו של הקב"ה למעלה מן הכל]. עילוי הכבוד של הקב"ה הוא על ידי זה ש'אתכפיא סטרא אחרא', ולכן זהו השיא של ההתגלות, אין שום התגלות שהיא שוות ערך לגילוי הזה של 'אתכפיא סטרא אחרא', משום ש'אתכפיא סטרא אחרא' זהו דבר שמעלה את כבודו של הקב"ה יותר מן הכל. העובדה שהוא מולך על כך וכך מלאכים, שרפים ואופנים איננה עילוי כבודו, אבל כשאדם כופה לרגע אחד את הסטרא

תחתון, יש האפס המוחלט, שהוא הקצה התחתון של הטמפרטורה. מן הצד השני אין גבול שאנו יודעים עליו שהוא הקצה העליון של הטמפרטורה, אם בכלל יש דבר כזה. אנו נמצאים בעולם במצב מוזר, יש פה תבנית של מציאות שעולה למעלה לגובה רב ומבחינה מסוימת בלי כל גבול עליון ומן הצד השני - יש לה גבול תחתון. מבחינת הגדרות העולם החומרי, פה נמצא הגבול התחתון.

ומשום שהוא עולם נמוך כל כך, שלכך השגת אלוקות, הוא בו בהסתר וצמצום גדול, והחשך יכסה ארץ, ונתאוה הקדוש ברוך הוא להיות בו דווקא בחינת דירה וגילוי אלקותו יתברך, להאיר את החושך דוקא, הקב"ה רוצה דירה בתחתונים כדי להגיע למדרגה הזו שהעולם החשוך והנמוך ביותר יהיה מקום דירה להקב"ה. בגמרא נאמר: "הקב"ה נוטל כרוב קל שלו ושט בשמונה עשר אלף עולמות" (עבודה זרה ג, ב). העולם שלנו הוא העולם המגושם ביותר, והעולם שהוא הכי פחות חדיר למציאות האלוקית, והקב"ה רוצה שתהיה לו דירה דווקא פה.

והיינו על ידי תורה ומצוות, שהם האופן של עשיית דירה להקב"ה. וכנודע ממאמר חז"ל: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" (אבות ד, יז), לפי שעל ידי זה ממשיך גילוי אלקות יותר מבחינת חיי העולם הבא, כיון שעל ידי זה הוא מוסיף הארה בתוך עולם שהוא כמעט בלתי אפשרי לזה, הוא עושה דבר משמעותי יותר מאשר כל חיי העולם הבא. לעשות לו דירה בתחתונים

ומתחלה צריך להיות אתכפיא, ואחר כך בחינת אתהפכא חשוכא לנהורא. וענין אתכפיא זו היינו בכל חמשה חושים, כמו בראיה "עוצם עיניו מראות ברע", וכן בשמיעה, וכן בדבור ומעשה וכן בשאר החושים, וכן במחשבה ומידות הנפש – "קדש עצמך במותר לך". ועל ידי זה יבא לבחינת אתהפכא, להיות חמישה חושים ומחשבה שלו ממש כלי לאור אין סוף ברוך הוא.

וזה שנאמר על ישראל "היכל ה' המה", פירוש 'היכל הוי"ה': היינו כי מצות עשה ומצות לא תעשה תלויין בשם הוי"ה, כמו שיתבאר לקמן מצות עשה בוי"ו

שום דבר. אם להעביר את זה למומנט האנושי, מדוע במומנט האנושי הדבר הזה לא פועל? אני נתקל בצד האחר ואני כאילו מנסה לשנות אותו, למתק אותו ולהפוך את מהותו. אם אני לא יכול למשול בו, באותה שעה לא רק שאינני יכול להפעיל כוח כדי לשנות אותו אלא שאני נמצא בסכנה מאד ממשית שמה שיקרה יהיה בדיוק ההיפך. אפשר לנהל רומן עם הסטרא אחרא, אבל נקודת ההתחלה, שהיא אגב כתובה בתורה, וזה אחד המקראות שיש בתורה על העניין הזה: "לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו, ואתה תמשול בו" (בראשית ד, ז), נקודת ההתחלה היא "למשול בו", ברגע שאני לא יכול לעשות את זה, המפגש יגיע לתוצאה אחרת לגמרי. זהו הענין שקודם היה 'אתכפיא' ורק אחר כך 'אתהפכא'.

וענין אתכפיא זו היינו בכל חמשה חושים, אתכפיא סטרא אחרא, עומדת על כפיה בכל החושים של האדם, כמו בראיה "עוצם עיניו מראות ברע" (ישעיהו לג, טו), וכן בשמיעה, שהוא אוטם אוזנו משמוע דברים מסוימים, וכן בדבור ומעשה וכן בשאר החושים, וכן במחשבה ומידות הנפש. ה'אתכפיא' היא מערך מאוד כללי והיא דבר שקשור לכל מהותו של האדם, היא שייכת קודם כל לשימוש שלו

אחרא, על ידי זה מתעלה כבודו של הקב"ה לעילא ולעילא. ההתגלות הגדולה באה לא במעשה מרכבה, ההתגלות הגדולה היא כשאדם עומד במקום כלשהו, וכמו שמישהו תיאר איך אדם נלחם ביצר הרע, יש לו חשק גדול לספר בדיחה והוא לא מספר אותה, על ידי זה כבודו של הקב"ה מתעלה בכל העולמות.

ומתחלה צריך להיות אתכפיא ואחר כך בחינת אתהפכא חשוכא לנהורא [=התהפכות החושך לאור]. התהליך הוא שקודם ישנה כפיה - שלטון על הסטרא אחרא, ואחר כך הסטרא אחרא נהפכת מחושך לאור, ממר למתוק. זהו תהליך אחר ושונה וממילא גם עמוק יותר. לכאורה, מדוע אי אפשר לעשות 'אתהפכא' בלי להתחיל קודם ב'אתכפיא'? אם אפשר להפוך את החושך לאור, מדוע אי אפשר לעשות זאת מיד? יש לשאלה הזו כמה וכמה תשובות בכמה מישורים ואחת מהפשוטות שבהן היא; כדי שאוכל לעשות דבר כלשהו אני צריך לשלוט בדבר, ברגע שהוא שולט בי אני לא יכול לעשות בו שינויים. השינויים הללו שאפשר לעשות בדבר, תלויים קודם כל בכך שאותו דבר נמצא תחת מרותי, שהוא נשלט, שאפשר לעבוד איתו. ברגע שהוא לא ניתן לעבודה אני לא יכול לעשות איתו



שאחרים לא רואים, ויכול שאדם יהיה במצב כזה וכזה והדבר לא יהיה נראה כלל מבחוץ. וזהו העניין של "קדש עצמך במותר לך" (יבמות כ א), יש דבר מסויים של רע, שאדם נמנע מלעשותו ועושה טוב, אבל יש השאלה: מה אדם עושה בתוך כל התחום הזה של ה'מותר', בתחום הזה יש מרחב של "קדש עצמך". התיאור פה הוא לא כולל רק את מה שהרמב"ן קורא: 'נבל ברשות התורה', אפשר לתאר אדם שאוכל אוכל שהוא כשר מכל הצדדים, ולא זו בלבד אלא שהוא אוכל אותו עם שלוש מזלגות ושני סטים של סכינים, ואחרי כל זה הוא במהותו 'זולל וסובא'. זהו דבר שהוא קשור כבר לבחינה הזו של "קדש עצמך במותר לך", משום שאדם יכול להגיע, בכל מיני דברים המותרים לו מכל צד, לדרגה של מטה מטה דווקא בתוך הדברים המותרים. ועל ידי זה יבא לבחינת אתהפכא להיות חמישה חושים ומחשבה שלו ממש כלי לאור אין סוף ברוך הוא, אחרי שהוא מצליח לשלוט בכל אלה הוא יכול להגיע לבחינה שאז הם נעשים כלים לקדושה.

על ידי קיום המצוות נעשים כלי לגילוי

וזה שנאמר על ישראל "היכל ה' המה" (ירמיה ז ד), ולא "היכל ה' הוא", לאמר: ישראל הם היכל ה'. פירוש היכל הוי"ה: היינו כי מצות עשה ומצות לא תעשה תלוין בשם הוי"ה, כמו שיתבאר לקמן שאומרים שמצות עשה מקבלות משתי האותיות האחרונות של שם הוי"ה בוי"ו

במעשה, אחר כך היא עוברת לפעול לגבי החושים, איך הוא משתמש בהם ואיך הוא לא משתמש בהם, ויש גם דבר שלא קשור לא לחושים ולא למעשה אלא למחשבה ולמידות הנפש. יכול להיות אדם שעוצם את עיניו מראות ברע, אדם שבכל מקום שהוא מגיע הוא שם את הידיים על העיניים שחלילה לא יראה, וכמו שהגמרא אומרת, וזה תיאור שיש בו צד של הומור, למה האוזן של האדם בנויה בצורה כזו שהחלק התחתון שלה הוא רך וגמיש? כדי שאם אדם רואה שהוא עומד לשמוע דברים לא הגונים, הוא יכול להכניס את החלק הזה ולסתום בו את האוזן, לא רק לעיניים יש עפעפיים שיכולות לסגור אותם, גם לאוזניים יש. אז יכול להיות אדם שגם במעשה, גם בראייה ואפילו בשמיעה הוא יתנהג בסדר גמור, אבל בתוכו פנימה נמצא כל הגיהנום בשלמות... יש סיפור שסיפרו על אחד מהצדיקים של צפון אפריקה שישב והאריך בסעודה שלישית, והוא הסביר פעם שכל זמן שהוא ממשיך את השבת - הגיהנום נשאר סגור, הרי הגיהנום לא פועל בשבת, ולכן הוא היה מאריך. פעם כשהאריך הרבה, סיפר אותו צדיק: השטן המשחית בא אלי וביקש שאפסיק ואגמור כבר, הוא בא שני פעמים ובפעם השלישית צעקתי עליו: מה אתה ממהר כל כך! אחר כך אמר הצדיק: עכשיו אני כבר לא צריך לעשות שום דבר, אחרי שכעסתי - הגיהנום כבר נפתח. זו הנקודה, מספיק היה לכעוס כדי לפתוח את הגיהנום. זהו השלטון שבמידות הנפש, והאתכפיא סטרא אחרא במידות הנפש, זהו דבר

ובה"א ומצות לא תעשה ביו"ד ובה"א. לכן על ידי קיום המצות עשה ולא תעשה נעשים בחינת היכל וכלי לגילוי שם הוי"ה ממש, אשר זהו ענין "ושכנתי בתוכם", וכמו שיתבאר לקמן בענין "פקודי המשכן משכן העדות". וזהו ענין מאמר חז"ל: "עתידים צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש", והיינו משום שעל ידי תורה ומצות הם ממשיכים על נפשם גילוי אור אין סוף, מה שהוא בחינת קדוש ומובדל ומופרש ומעולה. ולכן נגד שלש פעמים "קדוש" נאמר עליהם "היכל ה' המה" שלש פעמים, והיינו שלש בחינות לבושי הנפש: מחשבה ודבור ומעשה, שבהן תלוין קיום כל המצות. והיינו הדירה בתחתונים שיהיו הנשמות נעשים בעולם הזה בגוף דוקא כלי לבחינת קדוש ומובדל, וכמו שכתוב: "בקרבתך קדוש", וזהו "ושכנתי בתוכם" דוקא. וכל זה נעשה על ידי אתכפיא סטרא אחרא בסור מרע ועשה טוב.

קיצור: ענין המשכן, ושכנתי בתוכם, דירה בתחתונים, והיינו על ידי אתכפיא ואתהפכא, היכל ה' המה שלש פעמים כנגד שלש פעמים קדוש. ב. והנה צריך להבין הטעם למה אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא דוקא ממה דאתכפיא סטרא אחרא, והלוא אין הסטרא אחרא תופס מקום כלל בהשתלשלות כידוע, וכמו שכתוב: "שממית בידים תתפש".

בדיוק אותו מושג ואותה משמעות של "קדוש קדוש קדוש", והיינו שלש בחינות לבושי הנפש: מחשבה ודבור ומעשה שבהן תלוין קיום כל המצות והיינו הדירה בתחתונים. זו הכוונה של מה שאומרים שהקב"ה נתאוה שתהיה לו דירה בתחתונים, הוא רצה שהאנשים האלה יהיו דירה בשבילו, יהיו משכן והיכל עבורו. הקב"ה רוצה לדור בתוך האנשים האלה, הוא רוצה שהם יהיו היכל ה'. שיהיו הנשמות נעשים בעולם הזה בגוף דוקא כלי לבחינת קדוש ומובדל, הדירה בתחתונים היא כשהנפש בתוך הגוף. כשהנפש היא מחוץ לגוף יש לה שיקולים אחרים, היא עניין רוחני, אבל כשהנפש היא בתוך הגוף, כשהיא בתחתונים, אז דווקא היא תהפוך להיות להיכל ה' למקום עבור ה'קדוש'. וכמו שכתוב "בקרבתך קדוש", וזהו "ושכנתי בתוכם" דוקא. וכל

ובה"א, ומצות לא תעשה קשורות לשתי האותיות הראשונות ביו"ד ובה"א, לכן על ידי קיום המצות עשה ולא תעשה נעשים בחינת היכל וכלי לגילוי שם הוי"ה ממש. כאשר האדם מקיים את כל זה הוא נעשה בעצמו היכל ה', הוא נעשה כלי שבו שם הוי"ה מתגלה, אשר זהו ענין "ושכנתי בתוכם", "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם" (ראשית חכמה שער האהבה בתחילתו), המשכן הוא בישראל. וכמו שיתבאר לקמן בענין "פקודי המשכן משכן העדות". וזהו ענין מאמר חז"ל: "עתידים צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש", והיינו משום שעל ידי תורה ומצות הם ממשיכים על נפשם גילוי אור אין סוף, מה שהוא בחינת קדוש ומובדל ומופרש ומעולה, ולכן נגד שלש פעמים "קדוש", נאמר עליהם "היכל ה' המה" שלש פעמים. הפסוק אומר: "היכל ה', היכל ה', היכל ה' המה", שזה



חלק מהבניין של התבנית של העולמות, היא לא חלק מהותי בתוך העולם. יש דברים שהם חלקים בתוך בנייתו של העולם, שהעולם אינו יכול להתקיים בלעדיהם, חלקים מסוגים שונים. הסטרא אחרא אינה חלק מתבנית של העולם, אלא היא סוג של נספח. את הסטרא אחרא אפשר להגדיר בתור הפרזיט הקוסמי, ומפני שזה פרזיט אני לא זקוק לו לחיים שלי, יכול להיות שאני יכול להתגבר על היצור שיוצר את המלריה, אבל אני לא זקוק לו, אני יכול להיות יפה מאוד גם בלי לפגוש את המלריה, היא לא חלק מקיום העולם. יש דברים מסוימים שהם חלק מקיומי, ויש דברים שהם לא חלק מקיומי, הם דברים שנמצאים בעולם. וכמו שכתוב: "שממית בידיים תתפש והיא בהיכלי מלך" (משלי ל כח), בספרים שונים מדברים על השממית בפסוק הזה בתור הביטוי והסמל של הרע, והוא אומר שהשממית מטפסת בידיים, והיא מגיעה להיכלי מלך. אז השאלה היא: למה המלך לא עושה נגדה מלחמה? והתשובה הפשוטה היא - מפני שזו שממית, היא לא מספיק חשובה כדי לגרש אותה משם, היא לא מעכבת משהו, העובדה שהיא יכולה לטפס ולהגיע לכל מקום זה דווקא משום שהיא כל כך בלתי חשובה. השאלה אם כך היא, מדוע כאשר מנצחים את הסטרא אחרא מתעלה כבודו של הקב"ה? אם זה דבר כל כך פשוט, אם זה כל כך טפל, אז מה אכפת להקב"ה? יש עולם שמלא בכל מיני דברים שהם לא מעלים ולא מורידים, אז מה משנה אם אני מנצח אותו או לא?

זה כל העניין הזה של לשכון בתוכם נעשה על ידי אתכפיא סטרא אחרא, בסור מרע ועשה טוב. זהו האופן שבו נעשה היכל ה', שבו האדם הופך את עצמו להיות היכל ה', והוא אז ממלא את המטרה של הקב"ה. מה זה היכל? זה המקום שמישהו גר בו, מקום שהמלך גר בו, כשהאדם נעשה היכל ה' אז הוא נעשה המקום שהקב"ה דר בו בתוך התחתונים.

יש פה קיצור, שהוא אומר את זה בשתי שורות. קיצור, ענין המשכן, ושכנתי בתוכם, דירה בתחתונים, והיינו על ידי אתכפיא ואתהפכא, היכל ה' המה שלש פעמים כנגד שלש פעמים קדוש. זה היה המבנה הכולל של המאמר, שבאופן כללי הקב"ה רוצה שהעולם הזה יהיה מקום דירתו. הקב"ה רוצה לגור פה.

מצוות לא תעשה גבוהות מצוות עשה

ב. והנה צריך להבין הטעם למה אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא דוקא ממה דאתכפיא סטרא אחרא, זהו העילוי הגדול של כבוד ה', כאשר כופים את הסטרא אחרא. והלוא אין הסטרא אחרא תופס מקום כלל בהשתלשלות כידוע. יש תיאורים שמתארים את העניין הזה של האדם ושל מלחמת הטוב והרע, בתיאורים הללו יש בדרך כלל ציור של הצד האחר בתור דבר גדול, נורא ומאיים, וכשאני מנצח במלחמה הזו אזי עשיתי נצחון גדול. אבל באמת, בעיקרו של דבר, אנו אומרים שהסטרא אחרא היא לא דבר חשוב, היא לא תופסת מקום כלל בתוך סדר ההשתלשלות, הסטרא אחרא אינה

אך העניין יובן בהקדים שרש ענין מצות עשה ומצות לא תעשה, כי הנה ידוע מה שכתוב בתיקוני זוהר בהקדמה על פסוק "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור ודור": "שמי עם י"ה – שס"ה לא תעשה, וי"ו וה"א עם זכרי" – רמ"ח מצות עשה. והנה, יו"ד וה"א למעלה מבחינת וי"ו וה"א, שהרי יו"ד וה"א הוא שם בפני עצמו. גם פירוש "יהא שמיא רבא", וכמו שכתוב גם כן בענין "הנסתרות לה' אלקינו" – י"ה, "והנגלות" – ו"ה. וכן שמי למעלה מבחינת זכרי. ואם כן, הלא תעשה הם גבוהים ממצות עשה,

אליהם, אלא אם כן הם באמת באים וכובשים עולם שלם. יש אנשים שמפתחים רגישות כזו נגד אבק, בכל מקום שהם רואים איזה דבר כמו אבק הם עושים נגדו מלחמה גדולה. האבק נמצא בכל מקום, והעובדה שהוא נמצא זה מפני שאיש לא עושה מלחמות נגד אבק. אבל כשאדם מתחיל להיות מודע לאבק, אז הוא יכול להסתובב יום שלם בתוך דירה, והוא כל ימיו מתחיל להיות עסוק באבק, והאבק תמיד נכנס.

אז מדוע חשוב לעשות את המלחמה הזו? זו בעצם השאלה שיש כאן. כדי להגיע קצת להבנה של העניין הזה, הוא אומר: אך העניין יובן בהקדים שרש ענין מצות עשה ומצות לא תעשה. כי הנה ידוע מה שכתוב בתיקוני זוהר בהקדמה על פסוק "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור ודור", שמי עם י"ה אם אני מצרף לגימטריא של "שמי" (350) יו"ד וה"א של שם הוי"ה (15), זה יוצא שס"ה (365) שהם לא תעשה, אם אני מצרף את החלק השני של שם הוי"ה, וי"ו וה"א (11) עם זכרי (237) זה מגיע לרמ"ח (248) מצות עשה, אז "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור ודור", שאם אני לוקח את שם הוי"ה, ואני מחלק אותו ל'שמי' ול'זכרי', יוצא ש'שמי' וזכרי' ועוד

הוא תיאר כאן את העניין הזה של אתכפיא סטרא אחרא כדבר שיוצר שינוי קוסמי, איך שעומד לו אדם ומצליח באופן כלשהו להתגבר על הסטרא אחרא, ואז כבודו של הקב"ה מתעלה, כל החצוצרות מריעות, ועושים תהלכה גדולה, משום שמישהו ניצח את הסטרא אחרא. השאלה היא, למה העניין הזה כל כך חשוב? הנושא של הסיטרא אחרא מדובר הרבה מאוד, ומבחינתנו זה חלק חשוב ועיקרי של הקיום שלנו. אדם נהיה מודע לכך בשני מצבים, יש לפעמים שהוא לא מודע לזה כשהוא ילד קטן, ואז הוא גדל ומבין. אבל יש מצבים שאדם מבוגר עובר שינוי בהשקפה שלו, הוא נכנס לתוך העולם של היהדות ואז הוא מגלה שכל העולם מלא יצר הרע, הוא אף פעם לא ידע שיש כל כך הרבה יצר הרע... קורה לעיתים שלאדם מעולם לא היו יצרים מסוג מסוים ומחשבות כאלו לא עלו בדעתו, ועכשיו, כשהוא נכנס לעולם של היהדות, כל העולם מתמלא לו בזה, פתאום זה תופס אצלו מקום, ותפיסת המקום היא שהוא עושה נגדו מלחמה. קורה שמישהו מפתח רגישות לאיזה שהוא דבר והוא מתחיל לעשות מלחמה, יש דברים שמפני חוסר החשיבות המהותי שלהם אני לא מתייחס



כן נמוך יותר, הוא זה שיוצר את החשבון של רמ"ח מצוות עשה.

ואם כן, הלא תעשה הם גבוהים ממצוות עשה. פה אנו מגיעים לדבר שלכאורה היה נראה כאילו ההיפך, שמצוות לא תעשה הם מצוות יותר גבוהות מאשר מצוות עשה. מצוות לא תעשה היא מצווה שמקיימים אותה על ידי חוסר מעשה, ובצד מסוים היא לא מצווה בכלל. יש אגב דיון גדול ביחס למה נקרא לקיים מצוות לא תעשה. לגבי קיום מצוות עשה יש הגדרה מאד מובהקת, אבל מה נקרא לקיים מצוות לא תעשה? יושב לו אדם בבית קפה ועושה מה שעושה, אבל בסך הכל באותה שעה הוא הרי לא עובר כמות הגונה מאוד של עבירות, ואפילו אם באותה שעה הוא אוכל חזיר בבית קפה, הוא עדיין לא עובר עוד כמה עבירות אחרות. השאלה פה היא: מה המשמעות של לקיים מצוות לא תעשה? מבחינה פורמלית אנו מגדירים באופן כללי שמה שנקרא לקיים מצוות לא תעשה, זה כאשר אני נתקל בנושא, אני מקיים מצוות לא תעשה כאשר הדבר הזה עומד אצלי כעת בתור אפשרות שיש בה בחירה, כשיש לי אפשרות של בחירה אני יכול להגיד שאני מקיים עכשיו מצוות לא תעשה. בפרשות האלה של 'ויקהל', 'פקודי' ובקודמות להן יש שתי מצוות לא תעשה שכתובות שם, מצוות שמובטחני שגם פושעי ישראל שניסו לעבור כל עבירות שבעולם מעולם לא עשו אותן. יש מצוות לא תעשה של "לא יזח החושן מעל האפוד" שהיא נמנית במצוות לא תעשה, אבל בשביל לקיים את המצוה הזו אני צריך שיהיה לי חושן

שם הוי"ה הוא ביחד תרי"ג (613). **והנה האותיות יר"ד וה"א של שם הוי"ה הם למעלה מבחינת וי"ו וה"א**, החלק הזה של שם הוי"ה הוא במדרגה גבוהה יותר מאשר החלק השני, **שהרי יר"ד וה"א הוא שם בפני עצמו**, קודם כל י-ה זה אחד השמות הקדושים בעצמו, ו"ה הוא לא שם, אין לו שום ענין של קדושה, אבל הצירוף של יר"ד וה"א יש לו קדושה. בגלל זה בין השאר יש את הנוהג הזה, שלא תמיד היה, שכאשר עושים ספירה של דברים, עוברים בספירה לט"ו וט"ז, בגלל העניין הזה. אגב ט"ז הוא דבר יחסית חדש, ובספרי קודש ישנים אפשר עוד למצוא דף י"ו, ויש ספרים יותר ישנים שיש בהם גם דף י-ה, אבל הרגישות היתה מפני שזה שם קדוש ולכן מחליפים אותו בשוה הערך שלו. **גם פירוש "יהא שמיה רבא"** יש מפרשים שצריך לקרוא את זה כך: יהא שם י-ה רבא = גדול, **וכמו שכתוב גם כן בענין "הנסתרות לה' אלקינו"** זה המשך שתי האותיות י"ה, **"והנגלות לנו ולבנינו"** זה ו"ה שהם הנגלות. ויש הרבה מאד על הנקודה הזו, על י"ה שהם כנגד חכמה ובינה שהם נקראות הנסתרות לה' אלקינו, ועל ו"ה שהם כנגד המידות והמלכות שהם הנגלות, ועוד מעבר לזה. **וכן שמי למעלה מבחינת זכרי**, כשהוא אומר "זה שמי לעולם" העניין של שם הוא שם, ו"זכרי" הוא דבר יותר רחוק. בכל המאמר הזה של הזוהר "שמי" שהוא החלק העליון מתקשר עם האותיות של החלק הראשון של שם הוי"ה, והוא יוצר את מצוות לא תעשה. החלק התחתון שמתקשר עם העניין של "זכרי" שהוא גם

ולכן עבר על מצות עשה ושב – שלא זו משם עד שמוחלין לו, מה שאין כן במצות לא תעשה – תשובה תולה, והיינו לפי שנמשכים מבחינת י"ה. וזה יפלא לכאורה, שהרי המצות עשה ענינם גילוי והמשכת אלקות על ידי מעשה זו, רמ"ח פקודין הם רמ"ח אברין דמלכא, ובלא תעשה ליכא שום מעשה רק שיושב ואינו עובר עבירה. אך הענין דאדרבה היא הנותנת, דלפי ששרש הלא תעשה ממקום גבוה מאד מבחינת י"ה, על כן אין להם כלים למטה רק על ידי שב ואל תעשה. וזהו ענין "בארץ לא זרועה", פירוש: שהזריעה היא בחינת לא, היינו בקיום בחינת לא, דהיינו שמירת מצות לא תעשה זהו ממשיך מבחינת "ארץ אשר לא ישב אדם שם", היינו למעלה מבחינת מצות עשה שהם בחינת אדם, שהם רמ"ח אברין דמלכא.

וזה יפלא לכאורה שהרי המצות עשה ענינם גילוי והמשכת אלקות על ידי מעשה זו, כשהוא עושה מצוה הוא ממשיך אור אלוקי בעולם ובמציאות שלו על ידי מצוה זו, שהרי רמ"ח פקודין רמ"ח המצוות הם רמ"ח אברין דמלכא, והקב"ה מתגלה עכשיו בתוך העולם במצווה הזו, ובלא תעשה ליכא שום מעשה, רק שיושב ואינו עובר עבירה. הוא לא עשה שום דבר, אם כן איך יהיה זה גדול מהעושה מצוות עשה? כל מצוות עשה יוצרת אור בעולם, הדלקתי פנס, יצרתי דבר חדש בתוך העולם, כשאני לא עושה מצוות לא תעשה אז לכאורה מה עשיתי? יכול להיות שמנעתי משהו, אבל לכאורה לא עשיתי שום דבר, שום דבר לא נוצר על ידי כך! אך הענין דאדרבה היא הנותנת, דלפי ששרש הלא תעשה ממקום גבוה מאד מבחינת י"ה, על כן אין להם כלים למטה רק על ידי שב ואל תעשה, עצם העובדה שמצוות עשה הן מצוות שניתנות להיעשות, אומרת למעשה שיש למצוות הללו קשר מספיק עם המציאות של העולם עד כדי שאפשר לעשות להם אפליקציה, מצוות לא תעשה הן מצוות כל

ואפוד לפני, כשאין לי חושן ואפוד אני לא יכול להגיד שהאיש הזה שהולך עכשיו לטייל ברחוב ועושה מה שעושה, לפחות את המצווה הזו הוא מקיים. בכל אופן, לכאורה, מצוות לא תעשה נראית כמצווה בלי שום ממשות, גם כשאני מקיים אותה לכאורה אני לא עושה שום דבר, אני לא עושה - זהו קיום מצוות לא תעשה, וזה מוזר, איך אפשר לומר שמצוות לא תעשה נמצאות במדרגה גבוהה יותר ממצוות עשה? ולכן עבר על מצות עשה ושב ועשה תשובה, כתוב בגמרא שלא זו משם עד שמוחלין לו, הוא עושה תשובה ונמחל לו, מה שאין כן במצות לא תעשה תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, התשובה לא מכפרת לגמרי אלא היא תולה את הענין הזה, הוא נשאר עדיין בלי כפרה ואחרי זה צריך לחכות עד יום הכיפורים. נוסף על כך, בדרך כלל, עונשי הגוף שיש בתורה הם על מצוות לא תעשה, על מצוות עשה אין כמעט עונשים בתורה. נוצר מצב שמצוות לא תעשה נמצאת בדרגה גדולה יותר בתוך ההיררכיה של המצוות, מצוות לא תעשה נמצאת מעל מצוות עשה. והיינו לפי שנמשכים מבחינת י"ה.



לביצוע במעשה. מצוות לא תעשה הם בצד אחד - שום דבר, הם רק בבחינה של "אל תעשה כך וכך". הנקודה היא שזהו דבר שאפשר לבטא אותו רק בצורה של שלילה, אי אפשר לבטא אותו בדרך של חיוב, אי אפשר להגדיר אותו באיזו שהיא הגדרה שנתפסת בכלים שיכולים להגדיר דבר, ולכן הוא ניתן רק להגדרות כאלה שהן לא מגדירות בעצם.

וזהו ענין "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", ובפירושו הוא משנה רק את ההטעמה של המילים, פירוש: שהזריעה היא בחינת לא, היינו בקיום בחינת לא, דהיינו שמירת מצות לא תעשה, הוא מפרש את "ארץ לא זרועה" במשמעות כאילו היה כתוב "ארץ זרועה לא", הארץ הזו זרועה ב"לא", כמו שאפשר לומר "ארץ גפן זרועה", "ארץ חיטה זרועה", אז הוא אומר "יש ארץ שהיא לא זרועה", ארץ שזרועה ב"לא", וזהו המדבר. זהו ממשיך מבחינת "ארץ אשר לא ישב אדם שם", היינו למעלה מבחינת מצות עשה שהם בחינת אדם שהם רמ"ח אברין דמלכא, יש מדרגה של "ארץ אשר לא ישב אדם שם" שהיא נמצאת למעלה מהדרגה הזו של בחינת אדם, ולפי זה יוצא ש"לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", זה השבח הגדול ביותר, שאנו הולכים במקום הזה שהוא זרוע ב"לא", המקום הזה שבו צומח ה"לא", המקום הזה שבו קיים ה"לא". המעבר הזה בארץ ה"לא", במקום של ה"לא", זוהי המעלה הגדולה שהיא מעבר למעלה של מקום "אשר ישב אדם שם", וזה שייך לבחינה הזו של קיום מצוות לא תעשה.

כך גבוהות שאי אפשר לעשות אותן, והאופן היחידי שהן מתקיימות הוא על ידי מחדל, על ידי הימנעות. העניין שמצוות לא תעשה אין להן אופן שבו הן מתבטאות לא נובע מכך שאין להם תכנים, אלא מפני שהתכנים האלה לא יכולים לבוא לידי ביטוי על ידי איזושהי עשייה. הן לא יכולות להיות מתורגמות לדבר שניתן לעשותו אותו ומשום כך הן נשארות רק בתחום הזה של הדבר הפסיבי. כשאני מחלק בין דבר שאני מבין אותו לדבר שאיני מסוגל להבין אותו, הדבר שאיני מסוגל להבין אותו הוא בדרך כלל דבר בדרגה גבוהה יותר מהבנתי והשגתי, העובדה שיש משהו שאני מבין לא מוכיחה שהוא חשוב יותר, להיפך, היא מוכיחה שהוא נתון בכלים שלי ואני מסוגל לעשות אותו. יש דברים אחרים שלגביהם הדבר היחיד שאני יכול להגיד הוא: "אני לא מבין", ולכן, דברים מן הסוג הזה, נקודת הביצוע היא נקודה שנעשית לגמרי נגטיבית, זו הגדרה על דרך השלילה ששייכת דווקא בדברים שהם כל כך דקים עד שאני לא יכול להגדיר אותם הגדרה חיובית כלשהי. הדבר שניתן להגדרה חיובית הוא במהותו דבר שאני יכול לצמצם אותו ולהגביל אותו מכל הצדדים, משום כך אני יכול להגדיר אותו באופן חיובי. לעומת זאת כשיש דבר שאני לא יכול להשתלט עליו, אני יכול רק להגדיר אותו בצורה שלילית, הוא דבר שנמצא מעבר לתחום השגתי. למעשה, כל מצוות לא תעשה הן הגדרות על דרך השלילה, הן תארי השלילה ולא תארי החיוב של דברים. דווקא משום שהם גבוהים יותר, לכן הם לא ניתנים



ויוכן זה, בהקדים תחילה עניין מצוות עשה שהם רמ"ח אברים דמלכא, ושס"ה לא תעשה הם שס"ה גידים שבהן הדם, ועיין מה שכתוב בדיבור המתחיל "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע" ובדיבור המתחיל "לסוסתי ברכבי". והנה פירוש אברים הוא על דרך משל, האבר הוא כלי לחיות הנפש שמלובש בו: כמו כוח השכל מלובש בראש, וכוח המעשה בידיים.

בצד מסוים בכל קיום של מצוות לא תעשה יש צד מאוד אקטיבי, אף על פי שהאקטיביות הזו היא פנימית ולא חיצונית, והיא חלק מן העובדה שהמצווה הזו מופשטת. מתי אני מקיים מצוות לא תעשה? כאשר אני צריך להתגבר על היצר, כאשר במקום מסוים אין לי יצר - המצווה הזו לא קיימת בפועל. למצוות לא תעשה יש קיום אקטיבי, ולא פעם כשאדם הולך ונתקל במצוות לא תעשה - נוצרת מלחמה גדולה. אמנם יכול להיות שיש לאדם בעיה מסוימת עם הנחת תפילין, או עם הדלקת נרות בשבת, אבל במצוות עשה מדובר בדרך כלל ברגע אחד, אבל כשאדם צריך להיאבק ביצר רע שרלוונטי בשבילו, נוצרת בעיה הרבה יותר חריפה. מצוות לא תעשה שיש לי בהם יצר לא נעשות כמו שאני מדליק נר, הדלקתי את הגפרור ועכשיו הנר בוער וגמרתי את המצווה. במצוות האלה מסתבר שאני צריך לעמוד כל הזמן ולהילחם. מבחינה מסוימת האקטיביות שיש במצוות לא תעשה, למרות שהיא לא נעשית בגוף, היא דבר הרבה יותר פעיל מאשר בקיום של מצוות עשה, דווקא במצוות לא תעשה אני נמצא כל הזמן בפעילות מתמדת. זה מה שהוא אחר כך יסביר, שהמלחמה הזו בסטרא אחרא היא הכניסה המתמדת אל הבחינה הזו של ה"ארץ לא זרועה", דווקא שם אני

מה שנקרא אתכפיא סטרא אחרא הוא המלחמה נגד ה"לא", מה הכוונה שאני כופה את הסטרא אחרא? אני מקיים את ה"לא" באופן פרקטי, אני עושה את מצוות לא תעשה, ולכן אתכפיא סטרא אחרא היא לא משום שאני עושה את המלחמה בסטרא אחרא, אלא שאתכפיא סטרא אחרא היא הכניסה אל הארץ אשר "לא זרועה", זו הדרך היחידה שבה אני נכנס אל ארץ לא זרועה. הביטוי שלה הוא המלחמה בסטרא אחרא, מפני שסטרא אחרא היא הצד האחר שהוא מקיף את ה"לא" הזה.

יש כאן ניסוח אחר ביחס לאותה שאלה שהעלתי: איך אדם מקיים מצוות לא תעשה? כאשר הוא כופה את הסטרא אחרא. ואם הוא לא כופה סטרא אחרא אז הוא לא מקיים גם מצוות לא תעשה. מצוות לא תעשה לא קיימות באופן מופשט, הקיום של מצוות לא תעשה זה כשיש סטרא אחרא. יש כך וכך מצוות לא תעשה, לא רק אלה שמניתי, ויש מצוות שאנשים לא מקיימים לא משום שהם עוברים עליהם, אלא מפני שאין להם שום צד של מגע עם הדבר הזה, ומפני שאין להם צד של מגע אין שם צד של סטרא אחרא, וממילא מצוות לא תעשה לא מתקיימת, היא לא מגיעה לידי מימוש, מפני שגם למצוות לא תעשה יש מימוש.



האיברים הם כלי לחיות הנפש, המאוחדת עם עצמות הנפש

באות זו ובאות הבאה המאמר עוסק במצוות לא תעשה ובמשמעותה של השלילה. **ויובן זה**, כדי להבין את העניין צריך להקדים עוד הקדמה: **בהקדים תחילה עניין מצוות עשה שאומרים שהם רמ"ח איברים דמלכא, ושס"ה לא תעשה, בין השאר כתוב עליהם שהם שס"ה גידים, שבהן הדם. אחד ההסברים הוא שס"ה גידים הם העורקים והורידים שבהם זורם הדם. ועיין בעניין הזה בכמה מקומות: מה שכתוב בדיבור המתחיל "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע" ובדיבור המתחיל "לסוסתי ברכבי".**

והנה פירוש איברים, רמ"ח מצוות הן כנגד רמ"ח איברים, הוא מסביר שהם כנגד רמ"ח איברים של מטה וכנגד רמ"ח איברים של מעלה, הוא על דרך משל, האבר - מה עניינו של אבר בגוף? הוא כלי לחיות הנפש שמלובש בו. אבר הוא בעצם כלי בשביל הנפש, על המכלול של הגוף אפשר לומר שהוא המשכן של הנפש, וכל אבר הוא ביטוי ואופן של התגלות כוח מסוים - בדרך כלל כוח פרטי - של אחד מכוחות הנפש. למשל: כמו כוח השכל מלובש בראש, וכוח המעשה בידיים. אנחנו עוברים להגדרת האבר מבחינה מופשטת לגמרי, כמעט כמו ההגדרה של איברים במתמטיקה. אבר הוא מכשיר לגילוי של תוכן מסוים. אנחנו מגדירים כאן את האבר במשמעות מאוד כללית, מאוד פונקציונאלית, מה היא בעצם המהות של אבר, מה המשמעות של אבר - בלי להתייחס לפונקציה כזו פונקציה

נכנס אל ארץ לא זרועה, ולכן החשיבות הגדולה שיש בכך שאני נכנס לתוך עולם כזה. אמנם נוצר אור על ידי קיום מצוות עשה, אבל נוצר אור גדול מזה על ידי קיום של מצוות לא תעשה. האור הזה קשור בדיוק באותה הגדרה של "כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא לעילא ולעילא", זה בדיוק אותו דבר אלא שהוא מבטא אותו בצורה אחרת, האור שנוצר על ידי מצוות לא תעשה הוא גדול יותר מהאור של מצוות עשה.

בזהר מופיע ביטוי "בוצינא דקרדוניתא" שבדרך כלל מפרשים אותו "נר של חשיכה", נר שלא מפיץ אור והוא כאילו זורה חושך, למרות שהוא נראה לי בתור העדר מציאות הוא מציאות עם עוצמה יותר גבוהה. ניקח משל מהעולם הפיזיקלי שהוא בנוי בדיוק על זה: כשגוף הוא גדול אני רואה אותו, אני יכול לחוש את התופעות שבאות ממנו, אם הוא גדול מאוד מאוד הוא מגיע למצב שהוא הופך להיות בשלב מסויים חור שחור, החור השחור הוא לא העדר, הוא עוצמה כזו של מסה מרוכזת שאי אפשר לראות אותה. כשאני רואה כוכב אז זה סימן שהוא לא מספיק גדול, אם הוא היה באמת גדול מאוד אז הוא לא היה ניתן להיראות. באותו האופן, מצוות לא תעשה הן כל כך גדולות שלכן אי אפשר לראות אותן, הם החורים השחורים של ההוויה, הם הדבר המסתורי הגדול הזה, ואם האדם יכול להיחלץ מהחור השחור הזה, אז הוא באמת עשה כבוד לעילא ולעילא, עד לכל המדרגות.

והנה מבואר בספר של בינונים פרק נ"א, איך שהחיות המלוכש בהאברים הוא רק בחינת גילוי והארה מהנפש, דאילו הנפש עצמה לא שייך לומר שמתחלקת לרמ"ח אברים. וגם הגילוי ממנה מאיר ומתלבש במוחין, והארה נמשך משם לשאר כל האברים ומקבל כל אבר כח וחיות הראוי לו כפי מזגו. אמנם מכל מקום מובן, שהארה זו מחיות הנפש שבכל אבר מתאחד עם עצמות הנפש והיו לאחדים ממש, שהנפש היא המשכלת בשכל שבמוח והיא המדברת, ובהסתלק הנפש מהגוף מסתלקים כל הכוחות שהיו נמשכים ממנה בהאברים. הרי מובן שהכוחות והחיות שברמ"ח אברים מתאחדים עם הנפש ממש, ועם כל זה שוכנים כל אחד בכלי מיוחד כל אחד ואחד בפני עצמו, להיותם הארה מהנפש. וכך יובן על דרך משל למעלה ענין רמ"ח אברים דמלכא, שהוא כמאמר הידוע: "איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד". כי "חיוהי" הוא האור והחיות

איננו מובן שהרי הנפש מתגלה באותו האופן ובאותה הדרך בכל האברים, והגילוי ממנה, מאיר ומתלבש במוחין יש סוג של נפש שמתגלה בכל הגוף בשווה, זה מה שנקרא כח החיות שבנפש, ומצד זה לכל החלקים של הגוף יש הארה שווה או כמעט שווה של הנפש. מאידך גיסא יש לנו את מה שנקרא ההארה המודעת של הנפש, וההארה הזו נמצאת בתוך המוח, ומשם היא פועלת לגבי האברים האחרים שכל אחד יש לו פונקציה מסוימת לעצמו: והארה נמשך משם לשאר כל האברים ומקבל כל אבר כח וחיות הראוי לו כפי מזגו.

אמנם מכל מקום מובן, שהארה זו מחיות הנפש שבכל אבר, מתאחד עם עצמות הנפש והיו לאחדים ממש. עם זה שיש הארה פרטית בכל אבר ואבר, ההארה הזו איננה בבחינה של נתינה אלא היא הארה של דבר שהוא שלוחה של הנפש ולכן מאוחד איתה. שהנפש היא המשכלת בשכל שבמוח והיא המדברת בפה, וכן הלאה. ההגדרה של נתינה היא שאני יכול לפזר בכל מקום הארה או נתינה מסוימת

אחרת, באופן כללי - מה הוא אבר. בערך באותו אופן כמו שעושים ניתוחים כאלה בכמה וכמה תחומים, הוא מדבר על זה שאני יוצא מהתחום של מה היא הפעולה הנראית או מה היא העשייה הנראית ועובר לתחום אחר של מה היא המשמעות הפונקציונאלית של דבר כזה וכזה.

והנה מבואר בספר של בינונים, פרק נ"א, איך שהחיות המלוכש בהאברים, הוא רק בחינת גילוי והארה מהנפש, הכוח הזה, שמתגלה בכל האברים איננו הנפש אלא הארה של הנפש. דאילו הנפש עצמה, לא שייך לומר שמתחלקת לרמ"ח אברים. החלוקה של רמ"ח אברים, שהיא אגב חלוקה טכנית מאוד שלפיה למשל עין איננה אבר, לב איננו אבר ומוח איננו אבר. ההגדרה ההלכתית של אבר היא כל חלק בגוף שיש בו עצם בשר ועור. לפי זה למשל באצבעות הידיים יש ארבעה-עשר איברים, כי לפי החלוקה הזו כל פרק של אצבע הוא איבר. מן הצד הזה הוא אומר שאי אפשר לדבר על הנפש המיוחדת, על חתיכת נפש הנמצאת למשל בחלק העליון של הבוהן. וגם הגילוי ממנה - מן הנפש,



בכל האברים בהארה כזו שאיננה נותנת להם אלא קשורה כל הזמן איתם. ובהסתלק הנפש מהגוף מסתלקים כל הכוחות שהיו נמשכים ממנה בהאברים. הרי מובן שהכוחות והחיות שברמ"ח אברים מתאחדים עם הנפש ממש ועם כל זה, שוכנים כל אחד בכלי מיוחד, כל אחד ואחד בפני עצמו, להיותם הארה מהנפש ולא הנפש בעצמה, ולכן הנפש יכולה להאיר בכל אחד ואחד מהם לחוד. הדימוי שאפשר לתת לזה הוא למשל מערכת חשמלית גדולה שכל הזמן נותנת איזושהי חיות לכל אחד מהחלקים שמחוברים למערכת הזו, כאשר אני סוגר את הקו הראשי כל האחרים מפסיקים לפעול משום שאין להם כוח פעולה מצד עצמם, כל כוח הפעולה שלהם הוא מן הנקודה הזו. זוהי הארה שפועלת ומאירה בתוך כל אחד ואחד מן החלקים.

"איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד"

כל זה הוא בבחינה ובהגדרה של המכלול של הדברים למטה, שכולו משמש כאן רק בבחינת משל ודוגמא למציאות של מעלה, לגבי המצוות, ולמעלה: וכך יובן על דרך משל למעלה, ענין רמ"ח אברים דמלכא, מה הם רמ"ח אברים דמלכא? שהוא כמאמר הידוע: "איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד" = הוא והחיות שהוא נותן הם אחד, הוא ועצם הספירות הוא אחד. זאת אומרת שהקדוש ברוך הוא מאוחד עם הספירות, מאוחד עם החיות שיש בתוכן. כי "חיוהי" הוא האור והחיות

לפי ערכו ולפי מעלתו, אבל לאחר שנתתי את הנתינה הזו, היא נעשית הרשות בלעדית של המקבל בפועל. בניגוד להגדרה של נתינה, ההגדרה של אבר היא שלמרות שהאבר מקבל כוח מסוים - כוחו איננו מתנתק מן הנפש. כשאני אומר שהיד עושה כך וכך או שהרגל עושה כך וכך, זהו ביטוי שמתאר צורה, אופן הופעה, מופע חייוני מסוים. בסופו של דבר אני מתכוון אל האדם או נפש האדם - הוא הולך הוא מדבר, הוא חושב הוא רואה, הוא מסתכל, הוא כותב הוא עושה כך וכך דברים, אינני אומר "ידי עשתה כך וכך, רגלי עשתה כך וכך". ואם לאדם קורה, לא עלינו, שאבר מתנתק באיזושהי מידה, והוא נעשה מה שקוראים - חצי אוטומטי, והוא מתנתק מן הבסיס שלו - אז הוא אבר חולה, זה אדם שצריך ריפוי. בהקשר של דימוי אחר מדברים הרבה על בחינת האיברים, הדימוי הוא שכל ישראל צריכים להיות אברי דמלכא (=אברי המלך) מבחינה זו אם יש אבר כזה שמתחיל לפעול באופן אוטומטי, בלי להרגיש ובלי לפעול יותר בתור אבר דמלכא, אזי המצב דומה למה שקורה לאדם שהיד שלו פתאום מתחילה לרטוט שלא באופן רצוני, אדם כזה הוא אדם חולה. אדם שחלק בגוף שלו מתחיל פתאום לפעול כאילו הוא אוטומטי - הוא אדם חולה שצריך ריפוי. כך אנו אומרים שכאשר יש אבר מאברי דמלכא שמתחיל ללכת לעצמו - לגמרי או לא לגמרי - אז הוא אבר חולה שצריך תיקון. זה ביחס לדימוי של ישראל כאיברי המלך, אבל כאן התמצית היא שהנפש היא זו שמאירה

הנמשך מאין סוף ברוך הוא להיות מתלבש בבחינת חסד, החסד נקרא דרועא שהוא אבר וכלי לאור וחיות זה הפשוט הנמשך מאין סוף ברוך הוא, דלאו מכל אינון מדות איהו כלל. והרי אם כן איהו וחיוהי חד, שאור וחיות זה מיוחד במקורו אין סוף ברוך הוא. וכנזכר לעיל במשל התאחדות החיות שבהאבר, במקורו הוא עצם הנשמה, וגם איהו וגרמוהי חד שהוא יתברך ומדת חסדו מיוחדים בתכלית.

החסד, ומן הצד השני הוא בעצמו איננו שייך כלל לבחינת החסד. אם נחזור לדימוי של המערכת החשמלית: כשאני מדבר על חשמל, הרי החשמל בעצמו - לא מאיר, לא מקרר ולא מחמם, אם מישהו יאמר משהו בסגנון הזה - הוא מדבר דברי שטות. החשמל איננו מאיר, איננו מקרר, איננו מחמם, איננו חותך, איננו גוזר. כשאני מחבר מכשיר, אני בעצם מעביר את האנרגיה החשמלית לצורה אחרת ואז יכול להיות שפעמים הוא מקרר ופעמים הוא מחמם. השאלה היא כיצד יכול להיות שהחשמל גם מקרר וגם מחמם, והתשובה היא משום שהחשמל בעצמו איננו שייך לא לקירור ולא לחימום, לא לתנועה ולא להארה, אלא הוא כוח הרבה יותר כללי, שאחר כך מתפרט לתוך הכלי להארה פרטית מסויימת.

כעין זה אפשר להגיד על העניין הזה שהקדוש ברוך הוא מצד אחד במידת החסד ובמידת הרחמים ומצד שני במידת הדין, הנקודה היא שהוא בעצמו איננו לא דין ולא רחמים, העניין הזה הוא חסר משמעות. בדיוק כמו שהוא אומר גם לגבי הנפש, הנפש איננה מנשקת ואיננה מכה, היא נמצאת מעבר לזה. אבל ההתגלויות שלה יכולות להיות בצורה כזאת ובצורה אחרת הכל לפי הדרגות ששייכות באותו דבר.

הנמשך מאין סוף ברוך הוא, להיות מתלבש למשל בבחינת חסד, כי ספירת החסד היא גם כן אבר דמלכא במובן מסוים. שהחסד נקרא בקבלה דרועא - זרוע ימין, שהוא אבר וכלי לאור וחיות זה הפשוט, הנמשך מאין סוף ברוך הוא, דלאו מכל אינון מדות איהו כלל באותו קטע בזוהר הוא אומר- "לאו מכל אינון מידות איהו כלל" = הוא איננו שייך כלל לכל אותן המידות - לחסד, לגבורה, לתפארת, לכל אלה אין משמעות בשבילו, או בלשון שלו: "לאו דאית לך צדק ידיעא דאיהו דין, לאו משפט ידיעא דאיהו רחמי" אצלך אין לא חסד ולא גבורה, יש החיות שהיא למעלה מכל המידות הללו. אלא מה? והרי אם כן, אם כן איהו וחיוהי חד, שאור זה וחיות זה מיוחד במקורו אין סוף ברוך הוא. וכנזכר לעיל במשל התאחדות החיות שבהאבר, במקורו הוא עצם הנשמה. אינני יכול לומר שלנפש יש כוח של מניפולציה ביד, או שהנפש בעצמה הולכת, משום שלבחינת הנפש אני לא יכול לייחס לא הליכה ולא דיבור, ולא אכילה ולא יריקה. אבל יחד עם זה, כל אחת מהפעולות הללו נובעת מהארת הנפש, שפועלת על גבי אברים וחלקים ונקודות שבגוף שכל אחד מהם מחובר עם חיות הנפש. מה שהוא רוצה לומר הוא שאין סתירה בכך שמצד אחד הקדוש ברוך הוא מאיר מבחינת

ההבדל בין הבגדים שלי לבגדים של החגב? מבחינתי הבגדים הם דבר זר, אני לובש אתם, אני מופיע בהם ואז אני פושט אותם, בכל אופן שהוא - הם דבר זר. לגבי החגב אף על שהלבוש, המעטה שלו משמש לאותה פונקציה כמו שמשמשים המעטים שלי, אבל גדילתו איננה באותו סוג. הלבוש של החגב, צומח בערך כמו שצומח המוח שלו, הוא חלק מן המהות שלו. במובן הזה, העניין של ההתגלות האלוקית בתוך הספירה היא באותו אופן של "הדין קמצא דלבושיה מיניה וביה", שגם הגוף של הדבר וגם התוך שלו הם שניהם גדלים באותה חיות בעצמה. אף על פי שהיא מתפרטת - מצד אחד היא נעשית למשל לבוש של חיטים, ומצד שני היא נעשית חבורה כזו של גנגליונים (צביר תאי עצב) אבל בעצם הדבר זה הוא אותו הדבר בעצמו.

זהו העניין של מה שהוא אומר כאן: הקדוש ברוך הוא מאיר בתוך הספירות, ויש פה צירוף של "איהו וחיוהו חד", וזוהי הבחינה שהוא דיבר עליה, הדימוי של אברי דמלכא נועד כדי לדמות לאברים שלנו רק מהצד של הפונקציה - שכל מצווה היא התגלות של האלוקי בתוך העולם, באיזה שהוא אופן ובאיזה שהיא מדרגה, למן המדרגות הגדולות הכוללות של המידות העליונות, עד למדרגה הפרטית. אם הייתי מדבר על אברי הגוף, אני יכול לומר שכוח היד הוא גילוי של מה שיש בתוך הנפש, וזה נכון לא רק לגבי היד בכללותה, אלא גם לגבי כל חלק וחלק ולגבי כל פרק ופרק ממנה, לגבי כל חלקה של אור בה. וכיוצא בזה גם לגבי הפעולות

וגם איהו וגרמוהי חד שהוא יתברך ומדת חסדו מיוחדים בתכלית. יש פה עניין של יחוד גמור. יש פעמים שהיחוד הוא רק יחוד עם האור השופע, כשם שיש בדוגמאות שהזכרנו. אבל לגבי הקדוש ברוך הוא גם הכלי מיוחד עם המהות האלוקית, והוא מיוחד איתה ביחוד גמור. אפשר לקחת את הדוגמא הזו: חיי הגוף תלויים בנפש, אבל קיומו של הגוף תלוי בנפש לא באותה הדרך. לכן כאשר מסתלקים החיים מן הגוף, הגוף איננו נעלם, לגוף יש קיום כלשהו גם בלי הנפש, אבל לחיי הגוף אין קיום בלי הנפש. התאחדות הנפש היא עם חיו של הגוף - עם 'חיוהי' אבל לא עם 'גרמוהי' לא עם עצמו של הגוף. לעומת זאת לגבי הספירות העליונות, אין להם קיום עצמי כלשהו של עצמם, אלא כל קיומן הוא רק מכח החיות האלוקית, מבחינה זו החיות האלוקית היא מחיה לא רק את ההארה, את הכוח ואת הפעולה שיש לספירה או למידה - אלא גם את עצמותה, את פְּלִיָּה של המידה הזו. היא יוצרת גם את הכלי וגם את התוך - אמנם כשתי מהויות שונות - אבל שתיהן נובעות מן המהות האלוקית ואין לאף אחת מהן קיום מסוים ומוגדר בפני עצמה. כאן יש לנו סוג אחר של המשכה שהקיום הזה הוא כל כולו נובע מאותו דבר - גם תוכו וגם ברו שייכים לאותה מהות בעצמה.

יש דימוי שמופיע בכמה ספרים, שמדברים על הקדוש ברוך הוא בבחינת "כהדין קמצא דלבושי מיניה וביה" = כמו החגב הזה שלבושו הוא ממנו ובו. אני יכול לומר שאני לבוש בגדים והחגב לבוש בגדים, מה

והנה המשכה זו שיתלבש אור אין סוף ברמ"ח אברים דמלכא על דרך משל להיות איהו וחיוהי וגרמוהי חד, הוא על ידי רמ"ח מצוות עשה, כגון על ידי צדקה וגמילות חסד נמשך בבחינת חסד דרועא ימינא,

אותם. וזה מה שהוא מדבר - על השורש ועל היחס של מצוות עשה ומצוות לא תעשה, המצווה שניתנת להיעשות והמצווה שאיננה ניתנת, שקיומה הוא באי עשייה ולא בעשייתה.

והנה המשכה זו שיתלבש אור אין סוף ברמ"ח אברים דמלכא על דרך משל, להיות איהו וחיוהי וגרמוהי חד. עשר הספירות באופן כללי מאוד נקראות אברים, אבל האברים הללו כוללים בתוכם פרטים ופרטי פרטים שהם מה שנקרא קומה שלימה, מהות שלימה שכוללת את כל הפרטים ופרטי הפרטים. כיצד מגיעה המשכה זו שהקדוש ברוך הוא - המהות האין סופית - מתגלה בתוך התבנית הזו? הוא על ידי רמ"ח מצוות עשה, רמ"ח מצוות עשה ממשיכות את האור בתוך הכלי, הן מגלות את האור האלוקי בתוך המציאות, ועל ידי זה אורו של הקדוש ברוך הוא מתגלה בתוך המציאות של העולם. כגון למשל, על ידי צדקה וגמילות חסד נמשך בבחינת חסד דרועא ימינא, מצוות הצדקה, ומצוות גמילות חסד, הן המשכה והארה של החסד האלוקי בתוך המציאות של העולם, ועל ידי מצוות אלו אני אומר, שעכשיו האור הזה - החסד האלוקי מאיר בתוך המציאות של העולם. יש על כך לדיון שהוא מאוד משמעותי, וגם קשור לבעיית המצווה כמצווה ולבעיית הביטול בעשיית המצווה. כאשר אני עושה מצווה למשל של צדקה, יוצא באותה שעה שהיד הנותנת צדקה היא

שלה - לא רק לגבי הפעולות הגסות של יד שלמה, אלא גם לגבי כל פעולה עדינה שנעשית על ידי הפרטים ופרטי פרטים הוא עדיין כוחה של הנפש. מבחינה זו מצווה שנעשית בעולם הזה היא התפרטות פרטית - כמו פיסה קטנה של אור שהיא עדיין חלק מן המהות הזאת, מן האבר הכללי, ובתמציתה היא צריכה לשמש אבר דמלכא, לאמור - אופן התגלות הארה של המהות העליונה שהיא בעצמה איננה שייכת לכל התכונות הללו ולכל המידות הללו.

בהמשך נגיע לראות שיש דברים כאלה שאינם יכולים להתבטא בשום אבר, ומשום שהם אינם מתבטאים באברים לכן הם מתבטאים בלא תעשה - משום שאין להם ביטוי, אי אפשר להגשים אותם באיזה שהיא צורה לכן הם נשארים לעולם בתור הדברים הבלתי מוגשמים. וזהו העניין הזה שאחר כך הוא עוד ידבר עליו באריכות - על העניין של מצוות עשה ומצוות לא תעשה, הדברים שניתנים להיעשות ודברים שאינם ניתנים להיעשות. אם הייתי לוקח שוב משל - לא דומה ולא דומה לדומה - יש דברים בנפשנו שאנחנו יכולים להגשים אותם, ויש דברים בנפשנו שאנחנו יכולים רק לחשוב אותם. זה בסך הכל אומר שאותם הדברים שניתנים רק לחשיבה ואינם ניתנים לעשייה, הם דברים מדרגה כזו שאינם ניתנים להיעשות, הם נמצאים בדרגה כזאת של דקות שאי אפשר לעשות



של הקדוש ברוך הוא, אבל אז הגילוי הזה איננו קיים לא בתוך האדם ולא בתוך היד העושה, הוא אז נעשה מכשיר עקיף להמשכה של דבר מסויים משום שהוא עכשיו מנותק מן הנותן. אבל כאשר הוא מתחבר הוא ממשיך על ידי זה את החסד האלוקי - שהוא במובן מסוים גדול ומופשט - וכעת מגיע עד לנקודה של נתינה לאדם הזקוק לה.

החסד האלוקי, גם כשאני מבקש אותו, אני בסופו של דבר מבקש שהוא ינתן לי דרך תיווך כלשהו, בין השאר כדי שאני אוכל לשאת אותו. משום שאם החסד האלוקי יגיע מעבר למידה שאני יכול לשאת, אז ההבדל בין חסד לגבורה נעשה מטושטש, ולפעמים הוא נעשה הפוך. זה צד אחד שיש בעניין, הזכרת הגשם למשל היא דווקא בברכה שנקראת ברכת גבורות, מדוע? משום שאני לא רק מבקש על גשם, אלא אני מבקש על גשם שיהיה גשם ולא מבול, כאשר יורד מבול זה גם כן גשם, אלא שהגשם יורד בלי מידה. במובן זה אני זקוק כל הזמן לגבורה - לצמצום שיצמצם את הנתינה הזו לגדר שאני יכול לשאת אותו, מפני שאינני יכול לשאת ב'רוב טובה', וברוב המציאות של העולם רוב בני העולם אינם יכולים לשאת לא בחסד הגדול ולא בגבורה הגדולה. כל מערך החיים שלנו ולא רק שלנו אלא של כל היצורים של מעלה ומטה, כולנו חיים בתוך מרווח די קטן של תנאים שבהם אנחנו מסוגלים להתקיים. ברגע שאנחנו יוצאים - וזה לא משנה לאיזה צד אנחנו יוצאים - איננו יכולים לשאת זאת. למעשה כל מערך הקיום שלנו הוא

עכשיו בעצם ידו של הקדוש ברוך הוא, זוהי היד של מעלה שנותנת, היד שלי בעצם הופכת להיות באותה שעה יד של מעלה - הקדוש ברוך הוא עושה חסד בתוך העולם. כדי לתת לעניין הזה ציור יותר כללי: כשאני אומר שהקדוש ברוך הוא הוא "משיב הרוח ומוריד הגשם", אינני מתכוון לכך שיש 'אין' גמור, ומתוך האין הזה נוצר הנס של הרוח, או הנס של הגשם. ברור שיש לגשם כלים: יש לו עננים, יש לו תנאים אטמוספריים כאלה וכאלה. אני בעצם אומר שהקדוש ברוך הוא משיב הרוח ומוריד הגשם על ידי זה - על ידי העננים, על ידי הרוחות על ידי תנועת כדור הארץ, עם כל מה שיש בזה (סוף סוף זה מקצוע שלם שעוסק בעניין הזה ועדיין אינני יודע לנבא מה יהיה בדיוק מחר). אם כן כל הנושא הזה כולו הוא מעשיו של הקדוש ברוך הוא - שהוא משיב הרוח ומוריד הגשם או שאר דברים שבעולם. אגב, הגשם הוא גם כן איזה צד של חסד אלוקי, וכשהוא מתגלה בירידת הגשם לברכה, יש לו כלי, הכלי שלו הוא הענן. עכשיו, יש כלי דומה - כאשר הקדוש ברוך הוא יכול לעשות חסד דרך אדם מסוים, אותו אדם נעשה כלי - ידו של הקדוש ברוך הוא. עכשיו, הנקודה של הביטול חשובה כאן בגלל השאלה: מתי האדם העושה צדקה נעשה ידו של הקדוש ברוך הוא? כאשר הוא מחובר, והחיבור שלו הוא בזמן שהוא רואה את עצמו כעושה את שליחותו של הקדוש ברוך הוא. ברגע שהוא עושה את הדברים האלה באיזשהו אופן אוטונומי, גם אז הוא בצורה עקיפה ממלא אולי את השליחות



ועל ידי קיום מצות דינים נמשך בגבורה דרועא שמאלא. וכן על ידי אתערותא דלתתא כשכובש את יצרו, שהוא גם כן בחינת גבורה, כמאמר חז"ל: "איזהו גיבור הכובש את יצרו". ועיין מה שכתוב מזה באריכות בד"ה משה ידבר. ועל פי זה יובן גם כן ענין מעלת עסק התורה על כל שאר המצות. כי הנה יש שתי מדרגות בבחינת רמ"ח אברים: האחד האברים החיצוניים, והשני אברים הפנימיים. ועל דרך משל באדם התחתון, אברים הפנימיים בהם הוא התלבשות פנימיות החיות יותר מבאברים החיצוניים, ולכך רוב אברים הפנימיים נקובתם

הבהמית של עצמו, זה קורבן שהרבה יותר קשה להקריב. את הבהמה בחוץ הרבה יותר קל גם לתפוס וגם לשחוט, את הבהמה בפנים יותר מסובך קודם כל לזהות אותה, אבל אחר כך לתפוס אותה, לקשור אותה, וכל שכן לשחוט אותה זהו מאבק הרבה יותר מסובך, וכשאדם עושה את זה, על זה כתוב בתהילים (נא, יט) "זבחי אלוקים רוח נשברה" זה למעשה הפירוש של הפסוק בפשטות, אלו הם זבחי אלוקים - הרוח הנשברה של האדם היא זבחי האלוקים, זה קורבן שהאדם מקריב בתוך עצמו. וזהו שייך לבחינת גבורה. ועיין מה שכתוב מזה באריכות בד"ה משה ידבר.

תורה ומצוות: איברים פנימיים וחיצוניים

ועל פי זה יובן גם כן ענין מעלת עסק התורה על כל שאר המצות, מתוך ההסבר הזה, של ההארה שנעשית על ידי קיום מצוות עשה זו או אחרת שמאירה אור שעובר בכל המערכת כולה מן המעשה האנושי - שהוא עכשיו מתקשר עד ל-"ידך הגדולה" או "ידך החזקה", בקשר מסוים, שאז נעשה קשר שמאיר, ממלא את העולם בפועל בהארה מסוימת, על פי זה

בחסדים ממוזגים בגבורות, ולולא זה איננו יכולים לחיות אפילו שעה אחת בכל תחום שבעולם. אם כן העניין הזה של הנתונה האלוקית, הוא נעשה למשל על ידי החסד, האיש נעשה כלי בשביל החסד האלוקי ועל ידי זה מואר כל ההמשך הזה של החסד - הוא עכשיו מואר ומתמלא. ומצד אחר על ידי קיום מצות דינים יש מצווה לדון דין תורה. בכלל ובפרט - יש מצוות יותר חמורות, יש מצווה לדון דין מלקות, ויש מצווה לדון דיני מיתה, על ידי זה נמשך בגבורה שהיא דרועא שמאלא. וכן לא רק בעניין הזה שאדם עושה דין בחוץ הוא מביא את המשכת הגבורה, אלא גם על ידי אתערותא דלתתא כשכובש את יצרו, שהוא גם כן בחינת גבורה. גם כיבוש היצר הוא חלק מהעניין הזה של מידת הגבורה. כמאמר חז"ל (משנה אבות ד, א): "איזהו גיבור הכובש את יצרו". משום שכיבוש היצר הוא גם כן עניין של גבורה. מדובר על זה בהרבה מאוד מקומות, ויש דימוי שמופיע בתפילות שמדברות על העניין של תענית ועבודת המקדש. כאשר היה בית המקדש קיים הקרבנו קורבנות מן הבהמה, עכשיו אדם מקריב רק את החלב ואת הדם של עצמו. אבל יש קורבן הרבה יותר קשה והוא כאשר אדם מקריב את הנפש

הרופאים טוענים שבאמת מאתיים ארבעים ושמונה, הוא המספר המקסימלי של עצמות שיכולות להיות בגוף אנושי, מפני שגיל קטן יותר או גיל גדול יותר מפחית את מספר העצמות מטעם זה או מטעם אחר, כך שזהו המספר המקסימלי של עצמות שאפשר בשיטה הזו למנות אותם. אז אלו הם האברים החיצוניים, כל ההגדרה של רמ"ח אברים היא קשורה לאברים החיצוניים, כלומר לאברים השלד.

השני הוא אברים הפנימיים, כמו שאמרתי כל האברים הפנימיים שבגוף שאינם נכנסים כלל לרשימה הזאת. ועל דרך משל באדם התחתון, אברים הפנימיים בהם הוא התלבשות פנימיות החיות יותר מבאברים החיצוניים. זאת אומרת, ברור שיש יותר כוח חיים ומשמעות חיים באברים הפנימיים מאשר באברים החיצוניים, ויש לזה למשל הוכחה הלכתית: ולכן רוב אברים הפנימיים נקובתם במשהו. לגבי הלכות טרפות, כאשר יש נקב באחד האברים הפנימיים, הנקב הזה - נקב כלשהו - עושה את האבר טריפה. מה שאין כן בזמן שיש מום באבר חיצוני אז יש צורך בחבלה מסיבית כדי שהדבר יהיה טריפה, מדוע? זה פשוט בגוף העניין - הטריפה היא הגדרה שבעל חיים מסוים איננו מסוגל לחיות יותר עם פציעה כזו. פציעה של אבר חיצוני, אפילו נטילתו של אבר חיצוני לא גורמת מיתה, לעומת זאת חור קטן בקרום המוח מספיק כדי לגרום מיתה. בן אדם או להבדיל בהמה יכול לאבד יד או רגל ועדיין להישאר קיים. פירושו של דבר - כמו שגם

יובן גם עסק התורה: **כי הנה יש שתי מדרגות בבחינת רמ"ח אברים. האחד האברים החיצוניים** - מבחינת ההגדרה ההלכתית הם אלה שנקראים אברים, למעשה ההגדרה ההלכתית של אברים מגדירה בעצם את החלקים של השלד. רמ"ח אברים אינם כל רמ"ח האורגנים שבאדם אלא למעשה זוהי הגדרה של האברים שנמצאים בתוך השלד האנושי, אלה האברים החיצוניים. **והשני הוא אברים הפנימיים** - שהם אגב, לא נמצאים בתוך הרשימה של רמ"ח אברים - לא המוח, ולא הלב, ולא הכבד ולא הכליות, כל אלה אינם נזכרים ברשימת האברים כלל. במסכת אהלות (א, ח) יש רשימה מפורטת שעוברת חלק חלק בגוף ומגדירה איפה נמצאים כל אחד ואחד מן האברים. אלו שעסקו ברפואה דנו בבעיה שכעת בדרך כלל חכמי הרפואה סופרים באדם מאתיים עצמות, בזמן שבכל ספרי ההלכה מדובר על רמ"ח עצמות, יש על זה כמה דיונים וכמה תיאוריות שתלויות בשאלה איך בעצם מגדירים כל עצם לעצמה. וכנראה זה קשור - זה נראה לי על כל פנים תיאוריה טובה - שהפער קשור גם באמצעי הבדיקה, מפני שבזמן של חז"ל הם עשו גם עבודה ניסיונית, והעבודה הניסיונית כדי לקבוע את מספר האברים הייתה על ידי שליקה, זאת אומרת ביטול גופה, עד שכל הבשר התמוסס ואז ספרו את העצמות שנשארו. מסופר לפחות על מקרה אחד באלכסנדריה שספרו כך את העצמות. כאשר משתמשים בשיטה הזאת אז כל מיני חיבורים של סחוס נמסים גם כן ונוצר מספר יותר גדול של עצמות.

במשהו, מה שאין כן באברים החיצוניים. והנמשל יובן, דאף על פי שאין לו גוף ולא דמות הגוף, עם כל זאת דברה תורה כלשון בני אדם, ויש שם גם כן בחינת פנימיות וחיצוניות. ודרך כלל הנה מצות עסק התורה הוא כביכול מבחינת אברים הפנימיים, כי אורייתא מחכמה נפקת, וכתוב בחכמה: "חכמת אדם תאיר פניו", וכעניין "צהבו פניו של רבי אבהו" על ידי שמצא תוספתא חדתא, שעל ידי זה יש הארת פנים. כך נמשך למעלה להיות "יאר ה' פניו אליך" בחינת פנימיות. "קורא ושונה" – הקב"ה קורא ושונה כנגדו. וענין זה שהקב"ה קורא ושונה כנגדו הוא גילוי בחינת אור אין סוף בחכמה עלאה, כי מצד עצמו אינו מערך בחינת חכמה כלל, והרי זה גילוי בחינת פנימיות, וכמו במוח

וכאמור, רק להוסיף, גם כאשר אנחנו מדברים על הצלם והדמות, אנחנו מדברים על רק על ההתגלות אלוקית כמו שהנביא קורא לזה - "כמראה אדם" (יחזקאל א, כו) רק בבחינה כאשר הקדוש ברוך הוא מתגלה במה שנקרא "קומה" - ברמ"ח אברים, כאשר הוא מתגלה בתוך המציאות, ההתגלות הזו יש לה מבנה כללי שאנחנו קוראים לו מבנה אדם. המבנה הזה הוא מבנה אדם לא בצורתו אלא במהותו הפנימית, ומשום שהוא כך במהותו הפנימית, לכן כאשר הנביא רואה את הדבר הזה, כשהוא צריך להעביר אותו ללשון אנושי, הוא אומר שהוא רואה "דמות כמראה אדם" הוא רואה דמות כמראה אדם מפני שזוהי הדמות, זאת אומרת, זוהי תבנית שעוברת משלב לשלב אף על פי שהתבנית הזו יוצאת מתחום אחר.

אם נביא לכך דוגמא אחת קטנה, יש למשל מבנים גיאומטריים נניח של עיגול, של פרבולה, של היפרבולה, והמבנה הגיאומטרי הזה יש לו גם אופן שאני יכול להציג אותו על ידי נוסחה אלגברית. הנוסחה האלגברית הזו לא נראית כמו

רואים מבחינה פונקציונלית - האברים הפנימיים הם אברים שהחיות בהם היא גדולה יותר וכוחם והשפעתם לגבי המכלול הוא הרבה יותר גדול, הרבה יותר חשוב. מה שאין כן באברים החיצוניים.

והנמשל יובן, עכשיו הוא מוסיף כמובן, דאף על פי שאין לו גוף ולא דמות הגוף - אנחנו הרי כל הזמן משליכים, מהגוף שלנו כלפי מעלה - עם כל זאת דברה תורה כלשון בני אדם, והתורה מדברת על "בצלם אלוקים עשה את האדם" (בראשית ט, ו) זאת אומרת שמבנהו של האדם הוא דגם לתבנית של מעלה, אף על פי שאת התבנית של מעלה אי אפשר להעריך, לא בגוף ולא בדמות הגוף. אבל מה שאנחנו למדים מן העניין - וזה הלימוד שקבוע בספר הזה מדף א' עד הדף האחרון - הוא בזה שאנחנו יכולים ללמוד את היחסים, כמו שיש יחסים של מטה בין אברים שונים, כך יש יחסים למעלה בין אברים של מעלה. כלומר אנחנו מפשיטים את האברים מן הצורה הגופנית והחומרית ואנחנו לוקחים כאילו את התמצית, את השורש של הדבר, ואנחנו אומרים שזוהי התבנית זהו הצלם - הדמות של מעלה.



שהוא נראה ככה, רואים על פניו שהוא מאיר. כשהוא הגיע לפני רבי יוחנן שאל אותו רבי יוחנן איזה דבר חדש הוא למד, מפני שהוא שיער שמאוצר הוא לא היה מתרגש אבל מאיזה עניין של לימוד הוא התרגש. אז רבי אבהו סיפר לו שהוא מצא איזה תוספתא חדשה, ולכן צהבו פניו. מה שהוא רוצה לומר זה שיש הארה, הארת החוכמה שלא רק נמצאת כהארה שכלית גמורה, אלא היא פועלת ומשפיעה גם על האדם אפילו מבחינת גופו. **שעל ידי זה יש הארת פנים, כך נמשך למעלה להיות "יאר ה' פניו אליך" (במדבר ו, כה) הארת פנים של מעלה, שהיא בחינת פנימיות, זה נקרא הארת פנים, הארת פנים זה גילוי הפנימיות של מעלה בתוך האדם.**

וכעניין זה שאמרו חז"ל שמי שקורא ושונה, הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו. וענין זה שהקב"ה קורא ושונה כנגדו, הוא גילוי בחינת אור אין סוף בחכמה עלאה, עכשיו הוא מסביר מה זה גילוי אור אין סוף בחוכמה עלאה: **כי מצד עצמו אינו מעריך בחינת חכמה כלל.** ההתחלה של העניין הזה נמצאת בצורה הברורה ביותר במהר"ל, שחי שבעה דורות קודם, הוא מדבר על זה בחריפות גדולה וזה נובע מכמה וכמה מקומות אחרים, שבניגוד לנוסח של הרמב"ם, שבסופו של דבר באופן כזה או אחר מזהה את הקדוש ברוך הוא עם החכמה העליונה ביותר, לעומת זאת, בספרי הקבלה הם אומרים שהקדוש ברוך הוא מצד עצמו אינו מעריך בחינת חכמה כלל, זאת אומרת אין פה שום קשר של זהות, אלא מה יש כאן? והרי זה גילוי בחינת פנימיות וכמו שבמוח

פרבולה בכלל, אבל הנוסחה הזו כאשר אני אציב אותה בתוך תבנית מסוימת, היא תקבל צורה של אליפסה או צורה של פרבולה. במובן הזה אני יכול לדבר על משוואות, וכך מדברים על משוואות פרבוליות, משוואות היפרבוליות שהן משפחה של משוואות שכאשר אני אעביר אותם לתוך תחום מסוים ואני ארשום אותן בתוך גרף - אני אקבל צורה מסוימת. במובן הזה, כשאנחנו מדברים על דמות כמראה אדם, אנחנו אומרים בעצם שכאשר התבנית הבסיסית הזו, המטריצה הזו, הנוסחה הזו, מתלבשת בתוך העולם הזה, בתוך חומר, היא מקבלת דמות כמראה אדם. ולכן אף על פי שאנחנו לא יכולים לדבר על גוף ודמות הגוף, אנחנו עדיין יכולים לדבר על החלקים והמרכיבים כאשר אנחנו עושים את ההשלכה הנכונה של חלקי המרכיב בתוך הדברים השונים הללו. **ויש שם גם כן בחינת פנימיות וחיצוניות.**

ודרך כלל הנה מצות עסק התורה כלומר מצוות לימוד התורה, הוא כביכול מבחינת אברים הפנימיים, לימוד התורה הוא בבחינת האברים הפנימיים, כי אורייתא מחכמה נפקת, וכתוב בחכמה - "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח, א) וכעניין מופיע בגמרא (ירושלמי שבת פרק ח הלכה א) - **"צהבו פניו של רבי אבהו על ידי שמצא תוספתא חדתא, יש שם סיפור, שיום אחד ראו את רבי אבהו שהוא הולך בפנים צהובות, ופנים צהובות זה מה שקוראים לו פנים מאדימות, שנראה שהוא נמצא בהתרגשות, ובאו וסיפרו לרבי יוחנן, שרבי אבהו מצא אוצר, מפני**



שבראש שם גילוי פנימית החיות. וזהו "כי באור פניך נתת לנו תורת חיים". ואמנם בעסק מעשה המצות הוא ההמשכה בבחינת אברים החיצוניים, כמשל על ידי גמילות חסדים נמשך בבחינת חסד דרועא ימינא, ולכן תלמוד תורה כנגד כולם להיותו בבחינת הפנימיות. (וכמו על דרך משל, החיות שבמוחין כולל כללות כל החיות של הרמ"ח אברים, כמו שנתבאר בעניין זה בספר של בינונים פרק נ"א הנ"ל, כך התורה היא המוחין של כללות המצות. וכמ"ש בביאור ע"פ ויהי קול מעל לרקיע כו', והיינו שהיא מוחין דז"א כמ"ש על פ' השמים כסאי). וזהו "והנגלות לנו ולבנינו" הן תורה ומצוות, אותיות ו"ה שבשם הוי"ה. הוי"ו הוא בעסק התורה, שיהיה הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו, והה"א הוא במעשה המצות. וזהו "זכרי עם ו"ה", שעולה רמ"ח, היינו שעל ידי מצוות עשה נמשך יחוד ו"ה.

(ופירוש זכרי עם ו"ה, הנה לפי הגמרא בסוף פרק ג' דפסחים, משמע ד"זכרי" זהו הקריאה של הוי"ה כמו שנקרא בשם אדנות, והיינו כי קיום המצות צריך

הביטוי של מה שנקרא "החכמה המתגלה", כך לימוד התורה בכלל הוא עניין של גילוי החוכמה בתוך המציאות הזאת.

ואמנם בעסק מעשה המצות הוא ההמשכה בבחינת אברים החיצוניים, המצוות הם באופן כללי בחינת האברים החיצוניים, כמשל על ידי גמילות חסדים נמשך בבחינת חסד דרועא ימינא וכך הלאה. לכן יוצא שאף על פי שגם אלה הם הארה, אבל היא הארה באברים חיצוניים ולא בפנימיות. ולכן תלמוד תורה כנגד כולם להיותו בבחינת הפנימיות, עכשיו הוא מוסיף עוד הערה בסוגריים: (וכמו על דרך משל, החיות שבמוחין כולל כללות כל החיות של הרמ"ח אברים. יש גם צד נוסף, אם אני מדבר על היד והמוח, אני יכול לומר שהמוח מצד עצמו הוא כלי להרגשה, לחשיבה ולתחושה והיד היא כלי לעשייה. אבל במוח יש דבר יותר מזה, כללות החיות של כל האברים בסופו של דבר תלויה במוח. כלומר המוח איננו רק

שבראש שם גילוי פנימית החיות. אם אני אומר- שהיד היא דרועא ימינא, והיא בחינת חסד, המוח הוא בחינת חכמה, ואף על פי שהיד והמוח אינם אותו דבר, מכל מקום המוח גם הוא "אבר" כלומר הוא כלי פיזי, והמוח איננו זהה לנפש, כשם שהיד איננה זהה לנפש כך המוח איננו זהה לנפש. אלא מה? הוא כלי דק יותר להארה יותר דקה. זאת אומרת הכלי של היד יכול לקבל בתוכו הארה מסוימת של הנפש - את כח המניפולציה שלה, המוח יכול לקבל כוחות נפש בדרגה יותר ויותר גבוהה, אבל הוא בסך הכל רק כלי. במובן הזה כאשר יש הארת אין סוף בחכמה, זוהי הארת הפנימיות גם כן באבר, אלא שזוהי הארה באבר פנימי. לעומת זאת כשיש הארה באבר חיצוני יש בהקשר הזה הארה באבר פנימי, בהארה פנימית. וזהו מה שאנחנו אומרים בתפילה "כי באור פניך נתת לנו תורת חיים", זאת אומרת הארת הפנים שלך היא מתן התורה לנו. העניין הפנימי הוא כשם שהארת הפנים היא



ושכינתיה ליחד שם י"ה ב-ר"ה", אם כן היחוד הזה הוא היחוד של הנסתרות והנגלות, היחוד של החלק הגלוי עם החלק הנסתר, משום שבמובן מסוים עיסוקינו הוא רק בחלק הגלוי, אנחנו איננו עוסקים בנסתר. אין מדובר כאן על בחינת נגלה ונסתר בתורה, אלא בבחינה זו שמה שאנחנו עוסקים בו הוא בצד הזה של הנגלות ומה שניתן להתגלות, שהם שתי האותיות האחרונות. הו"ו הוא בעסק התורה, וכוונתו שיהיה הקדוש ברוך הוא קורא ושונה כנגדו, והה"א הוא במעשה המצות. אם כן הו"ו והה"א הם תורה ומצוות וזה מקביל גם לעניינים אחרים.

עכשיו הוא חוזר לאותו מאמר שהוא התחיל בו: וזהו "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור", כשמצרפים את האותיות הגימטריה של "זכרי" עם האותיות ו"ה, שעולה רמ"ח, פירושו היינו שעל ידי מצוות עשה נמשך היחוד הזה של אותיות ו"ה. הוא מסביר פן אחד של הדבר הזה - (ופירוש זכרי עם ו"ה, כלומר מדוע אנחנו קוראים לעניין הזה זכרי, מה החלוקה הזאת של "שמי" ו-"זכרי"? הנה לפי הגמרא בסוף פרק ג' דפסחים, משמע ד"זכרי" זהו הקריאה של שם הו"ה כמו שנקרא בשם אדנות, אם כן ההבדל בין שמי וזכרי הוא ש"זה שמי לעולם" זהו שם הו"ה, "זה זכרי" זהו שם אדנות, משום ששם הו"ה איננו נאמר ואיננו נזכר - אם כי הוא השם - כל מה שמזכירים הוא שם אדנות, שאנחנו מזכירים אותו במקום שם הו"ה. והיינו כי קיום המצות בכללן, צריך

משמש פונקציה לתאורייה בלבד אלא המוח הוא גם המרכז של כל הכוחות הפרטיים המיוחדים של אברי הגוף המיוחדים. ובאותו אופן כך התורה היא החיות של המצוות, היא הרציונל של המצווה. אם כן התורה היא מבחינה זו המוחין של המצווה, למצווה יש גוף שהוא מעשה המצווה, ולמצווה יש גם תיאוריה שלה שהוא המוחין שלה. ומבחינה זו זהו קשר כפול: יש צד בתורה - כמו שיש צד במוח - שהוא איננו קשור בגוף, המוח יש לו חלק מסוים בתוכו שחושב במופשט, בבחינה הזו ובצד הזה יש עניין של התורה במופשט שאיננה מתייחסת למצווה מסוימת ואיננה מתייחסת למעשה מצווה מסוימת. אבל יש גם התורה שהיא התורה שמגיעה אל תוך המצווה, המסוימת המוגדרת - המעשה של המצווה, ואז זהו המוחין של המצווה הזו. כמו שנתבאר בעניין זה בספר של בינונים פרק נ"א הנ"ל כך התורה היא המוחין של כללות המצות וכמ"ש בביאור ע"פ ויהי קול מעל לרקיע כו' והיינו שהיא מוחין דז"א כמ"ש על פ' השמים כסאי).

וזהו "הנסתרות לה' אלוקנו והנגלות לנו ולבנינו" (דברים כט, כח). הנגלות לנו ולבננו - הן תורה ומצוות, שהן אותיות ו"ה שבשם הו"ה. בשם הו"ה יש שני חלקים - הנסתרות והנגלות. הנסתרות הם בחינת שתי האותיות הראשונות, והנגלות הם שתי האותיות האחרונות. אגב, זה מופיע בצורה הכי פופולרית כאשר אנחנו מדברים למשל בנוסח של "לשם יחוד" שמופיע בכל כך הרבה סידורים. מדברים על "לשם יחוד קודשא וברוך הוא

להיות בבחינת קבלת עול, בחינת עבד שעובד את האדון. ועל זה מורה שם א-דני, וכמו שנתבאר במקום אחר, בד"ה ועתה יגדל נא כח א-דני. ואם כן פירוש זכרי עם ו"ה, שעל ידי מצוות עשה ממשיכים גילוי שם הויה בשם אדנות, על דרך מה שכתוב "וה' בהיכל קדשו". וכענין כוונת אמן, שהוא חיבור הוי"ה א-דני. ועיין מה שנתבאר בכמה מקומות מזה, בביאור ע"פ שובה ישראל, במאורי אור אות זי"ן סעיף י"ג פירש דזכרי בדכורא – זעיר אנפין).

קיצור. שמי עם י"ה שס"ה לא תעשה, זכרי עם ו"ה רמ"ח מצוות עשה. מדוע לא תעשה גבוהים ממצוות עשה, פירוש רמ"ח מצוות עשה הם רמ"ח אברים דמלכא, המשכות אור אין סוף בעשר ספירות חסד כו'. והתורה היא אברים הפנימיים, ופירוש זכרי עם ו"ה.

של בחינת הוי"ה עם המקום - המשכן של הקדוש ברוך הוא שהוא בחינת הדין, בחינת הכיסא, המקדש. ה' נמצא בהיכל קודשו פירושו ההארה של האין סוף בתוך הסופי, ההארה של האין סוף בתוך המקדש, וזה נכון בכל האופנים של הייחודים וב-"לשם יחוד" ובכל הדרגות של יחוד שאנחנו תופסים בכלל בתוך המציאות. באופן מסוים כל מעשה מצווה הוא "ה' בהיכל קודשו", הקודש בתוך המקדש, המהות של הקודש מאירה בתוך המקדש.

וכענין מה שאומרים על כוונת אמן. אם אדם היה רוצה לעסוק בכל כוונות אמן הוא היה צריך להאריך הרבה באמירת אמן, אבל אחד העניינים שיש באמירת אמן הוא שהגימטריה של אמן הוא תשעים ואחת, שהוא חיבור הוי"ה א-דני. זה עשרים ושש ושישים וחמש שהם שם הוי"ה ושם אדנות. אם כן 'אמן' הוא בעצמו החיבור של שם הוי"ה ושם אדנות. אגב, מאוד נפוץ עכשיו בכל סידורי הספרדים וגם בסידורים אחרים שכותבים בברכות בשם השם שילוב שיש בו אותיות

להיות בבחינת קבלת עול, אחד הבסיסים של קיום המצוות הוא קודם כל קבלת עול. בחינת עבד שעובד את האדון ועל זה מורה שם א-דני. שם אדנות מורה על הקדוש ברוך הוא בבחינת האדון. אם שם הוי"ה מדבר על הקדוש ברוך הוא בבחינת היוצר, בבחינת המקיים ובבחינת המחיה, שם אדנות מדבר עליו בבחינת האדון, בבחינת המושל, המולך. וכמו שנתבאר במקום אחר בד"ה ועתה יגדל נא כח א-דני.

ואם כן פירוש זכרי עם ו"ה, פירושו שעל ידי מצוות עשה ממשיכים גילוי שם הויה בשם אדנות, שם הוי"ה אז מתגלה בתוך שם אדנות, שהרי המצוות בעצמן הם הגילוי של המהות של הוי"ה, וכאשר הם מתגלות בפועל על ידי שהאדם מקבל על עצמו מה שנקרא "עול מלכות שמים", על ידי זה שם הוי"ה מתגלה בתוך שם אדנות. על דרך מה שכתוב "וה' בהיכל קדשו" (חבקוק ב, כ). ה' (הוי"ה) הוא בבחינת השם עצמו, היכל קודשו הוא שם אדנות. בהיקף מסוים, כל העניין של הייחודים הוא ליחד ולצרף את המהות האין סופית



הזה של "זה זכרי" עם ו"ה שהוא שייך למצוות עשה הוא קשור כל כולו למהות האחת של רמ"ח מצוות עשה):
 קיצור. כאן הוא מסכם את העניין הזה, של שמי עם י"ה זה שס"ה לא תעשה, זכרי עם ו"ה רמ"ח מצוות עשה והוא שאל רק את השאלה, לפי זה מדוע מצוות לא תעשה גבוהים ממצוות עשה? כדי להסביר את העניין, הוא הסביר את מעלתן של מצוות עשה, פירוש: רמ"ח מצוות עשה הם רמ"ח אברים דמלכא. שהם המשכות אור אין סוף בעשר ספירות עד למטה מטה, חסד כו'. יש המצוות שהם בחינת אברים, והתורה היא אברים הפנימיים וזה פירוש זכרי עם ו"ה:

הוי"ה ואדנות שמופיעות בבת אחת, שכותבים את שם אדנות בתוך שם הוי"ה, ושכותבים את שם הוי"ה ושם אדנות כאחת אז זהו אותו העניין של חיבור הוי"ה ואדנות שהוא "אמן" - שהוא הצירוף הזה של הוי"ה אדנות. ועיין מה שנתבאר בכמה מקומות שהוא מדבר על העניין הזה, מזה בביאור ע"פ שובה ישראל.

עכשיו הוא מעיר גם ממקום אחר דבר שקשור לאותו ענין: במאורי אור אות זי"ן סעיף י"ג פירש - דזכרי בדכורא - זעיר אנפין, זכרי הוא עניין של זכר. בהמשך הוא יגע בעניין הזה שמצוות עשה קשורות דווקא בגבר ולא באישה, מה שבמצוות לא תעשה במציאות כמעט שאין הבדל. התמצית היא שמצוות עשה היא בבחינה של פעולה אקטיבית, היא הפעולה שפורצת אל תוך העולם, כל מצוות עשה ביסודה היא פעולה אקטיבית היא פעולה שמכניסה דברים אל תוך המציאות של העולם, בזמן שמצוות לא תעשה פועלת בצורה לגמרי אחרת. מצוות לא תעשה איננה יוצרת אור על ידי מעשה אלא היא יוצרת מציאות על ידי מחדל, על ידי אי עשייה, הגדרה של מצוות לא תעשה היא הרי משמעות והארה שנובעת מתוך אי עשייה, בזמן שמצוות עשה כל כולה הוא הפעולה האקטיבית שפורצת אל תוך המציאות, אל תוך העולם, היא מכניסה דברים אל תוך מציאות העולם, היא מדליקה אור בתוך העולם, היא עושה שינוי בתוך העולם בזמן שמצוות לא תעשה במהותה - שוב, באופן כללי מאוד - היא פסיבית. לכן אני מדבר על העניין









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 (ב)

פרשת פקודי - החודש

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 השני. כרגיל, במקביל לשיעורים החדשים אנו מפרסמים חלק מביאור הרב לתורה אור על פרשת השבוע.

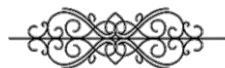


תוכן העניינים

- 3.....העדים: הראייה הנמשכת מן החכמה
- 6.....נצח והוד: הראייה הגשמית הנמשכת מחיצוניות המוח
- 9.....אמירת ראש בית הדין: בחינת היסוד וההתקשרות
- 12.....ההעלאה על ידי בית הדין היא מבחינת הגבורה
- 14.....האם החכמה היא חסד או דין?.....



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

ב. והנה, בזמן שהיו מקדשים החודש על פי הראיה היו צריכים להיות שני עדים כשרים מעידים על ראיית הלבנה, אך אין צריך שיהיו סמוכים, ולא אפילו שיהיו תלמידי חכמים, אלא גם שני הדיוטות כשרים לזה.

אז הלל השני קבע את כל ראשי החודשים והחגים שיהיו בעתיד. אבל בזמן שהיו מקדשים את החודש כל חודש על פי הראייה, היו צריכים להיות שני עדים כשרים מעידים על ראיית הלבנה. התהליך היה שבאו שני עדים כשרים שראו את מולד הירח, ולאחר שהם מעידים על זה לפני בית הדין, בית הדין קובע שהחודש מקודש.

אך מעיר על כך הצמח צדק: אך עם כל זאת, אין צריך שיהיו סמוכים. עד עכשיו דובר על כך שהחכמים שקובעים את החודש צריכים להיות חכמים שנסמכו, ואפילו לא כל מי שהוא תלמיד חכם ראוי לזה – אלא דווקא מי שנסמך על ידי שלשלת הקבלה. אבל בשביל העדות על קידוש החודש, שהיא לכאורה השורש ממנו החכמים בכלל יודעים שצריך לקדש את החודש – מספיק שיבואו סתם שני אנשים, והם לא צריכים להיות לא סמוכים ולא אפילו שיהיו תלמידי חכמים, אלא גם שני הדיוטות כשרים לזה. זאת אומרת שיכולים לבוא שני אנשים פשוטים, כל זמן שהם אנשים הגונים, וזה לא חשוב אם הם חכמים או לא – והם יכולים להעיד על החודש החדש. יוצא, שמצד אחד דיברנו על זה שהעניין של קידוש החודש נמשך מבחינת החכמה, ולכן רק מי שהוא חכם ראוי לעסוק בקידוש החודש; אבל מצד שני, מתברר שמי שמספק את הראייה והעדות יכול להיות סתם אדם – שהוא לא סמוך ושאינ

דיברנו על קידוש החודש ועל עליית הלבנה, ועל כך שהלבנה היא בעצם בחינת המלכות והיא זו שעולה למעלה עד לדרגת החכמה. מעבר לכך, דובר על ההבדל בין ראש חודש לשבת: בראש החודש יש קשר ישיר בין המלכות והחכמה, ואילו בשבת גם עליית המלכות וגם קבלת המלכות היא מן הספירות שמעליה – משבעת ימי הבניין, אבל לא מהמקור הראשון של החכמה. ההבדל הזה גורם לכך שיש גם התגלות והארה אחרים של החכמה במלכות. בסוף הצמח צדק דיבר על כך בזמן ששבת היא מקדשא וקיימא, כלומר היא חלק ממחזור קבוע של העולם שהוא עובד גם בלי שאנחנו צריכים להתערב בזה, ואילו החודש צריך קידוש דווקא על ידי בית דין סמוך. מדוע? מפני שעליית המלכות לחכמה צריכה להיעשות דווקא בבחינת החכמה ועל ידי חכמים, שהם אלו שיכולים לקשר את המלכות אל החכמה.

העדים: הראייה הנמשכת מן החכמה

ב. כעת ממשיך הצמח צדק לעניין שנראה קצת שונה, אבל גם הוא מתקשר למה שדובר עליו עד כה. והנה, בזמן שהיו מקדשים החודש על פי הראיה, שזה היה קידוש החודש האמיתי. כפי שאמרנו בפעם הקודם, קביעת ראש חודש איננה תלויה היום בראיית הירח, אלא היא תלויה בקביעה שנעשתה לפני 1,500 שנה,



והעניין, כי הראייה נמשכת מן החכמה, כמאמר "איזהו חכם הרואה את הנולד" – תלה הראייה בחכמה, וכן זה הטעם נקראו החכמים "עיני העדה". והטעם הוא שרוחניות כוח הראייה נמשך מן החכמה שבנפש, כי החכמה היא בחינת ראייה רוחניות, שהרי מהות השכל הוא להשיג דבר זולתו – איך ומה הוא. והרי זה בדוגמת הראייה, שעניינה גם כן לתפוס ולהכיר דבר מה. ולכן כתיב: "הכסיל בחשך הולך", כלומר שמי שהוא נעדר כח השכל הוא

שרואה דבר שלם. כשאדם רואה דבר הוא רואה דבר שלם, ואחר כך על ידי פעילות רוחנית של הבינה או מפתח ומעבד את מה שהוא רואה, אבל כוח הראייה כשלעצמו איננו משיג פרט כזה או אחר, אלא הוא קולט את המכלול. מהבחינה הזו, כדי להבין את כוח החכמה שבנפש, אפשר להסתכל בראייה – כיוון שהיא הדבר הקרוב ביותר אל החכמה.

לעומת חוש הראייה, אפשר לקחת לדוגמה את חוש המישוש, שגם על ידו אנחנו מקבלים אינפורמציה על העולם; אלא שחוש המישוש מעניק אינפורמציה על נקודה אחת, על מקום מסוים או על מרחב מסוים, וזאת לעומת חוש הראייה שמעניק אינפורמציה על מכלול הדברים. כאמור, לאחר כוח הראייה מגיע התפקיד של הבינה – שגם היא בעלת עבודה רוחנית, אלא שהיא מבררת ועושה סלקציה. כאשר יש למשל דבר שאינני מבין אותו, אינני יכול לברור אותו או להפעיל איזושהי סלקציה לגביו, משום שכוח הברירה מבוסס על כך שיש לי לפני כן השגה ותפיסה מסוימת שהם למעשה שדה הראייה שלי, שמתוכו אני יכול לברור את הדברים.

דוגמה לכך היא שאחד הניסיונות שעשו על בעלי חיים העלה שרובם אינם

לו שום עסק עם החכמה, ולמרות זאת הוא יכול לעשות את זה.

והעניין, כי הראייה נמשכת מן החכמה, כמאמר חז"ל: "איזהו חכם הרואה את הנולד" (תמיד לב,א) – כלומר תלה הראייה בחכמה. וכן זה הטעם נקראו החכמים "עיני העדה" (במדבר טו,כד). כמו עדויות אחרות, גם עדות החודש היא עדות ראייה, כלומר העד מעיד על מה שהוא ראה. כוח הראייה בעצמו שייך וקשור למהות של החכמה – הן מצד זה שהראייה נמשכת מן החכמה, והן מצד זה שהמשל לחכמה היא הראייה, ולכן יש בעצם קשר כפול בין החכמה והראייה. והטעם הוא שרוחניות כוח הראייה נמשך מן החכמה שבנפש, כי החכמה היא בחינת ראייה רוחניות, שהרי מהות השכל הוא להשיג דבר זולתו – איך ומה הוא. מהות השכל וכוח החכמה הוא התפיסה וההכרה של דבר מסוים. והרי זה בדוגמת הראייה, שעניינה גם כן לתפוס ולהכיר דבר מה, ולכן יש צד בו הראייה והחכמה הם אותה המהות.

האמת היא שהוא לא נכנס כאן לכל פרטי ודקדוקי העניין, ולמעשה הקשר בין החכמה והראייה הוא פנימי מכמה צדדים. ראשית, מכמה צדדים מהות הראייה דומה למהות השכל, שהיא המבט הראשון



מקשיב לאיזשהו משהו, והוא בטוח שהוא שומע וקולט את זה, אבל כשישאלו אותו אחר כך מה בעצם הוא שמע – הוא לא יוכל להסביר, מפני שהקליטה שלו הייתה רק בדרגה מסוימת – בדרגת המכלול. אותה הבעיה יכולה להיות גם בכיוון השני, כאשר אדם שומע רק פרטים על גבי פרטים, אבל הוא לא מצליח להבין שום מכלול שנסנה מהם. כלומר הוא יכול לקלוט רק הוויות פרטיות, ולא הוויות כלליות.

בכל אופן, החוכמה והראייה דומות זו לזו בכך שהן כוללות הוויה שלמה. צד נוסף שיש בעניין הוא שכמו החוכמה, האדם גם רואה דווקא מתוך החושך, כלומר דווקא מהחלק השחור של האין. זאת אומרת שהאדם יכול לראות דווקא מתוך האפסות של ההוויה שלו, וככל שהווית הקולטת היא יותר צבעונית – זה סימן שיש לו מחלת עיניים יותר גרועה, וממילא הוא לא יכול לקלוט. ככל שהשחור שבעין של האדם נעלם או מתכסה או מתמלא בכתמים הוא יידרש לניתוח דחוף יותר, מפני שיכולת הקליטה שלו נעלמת. באותו אופן, ככל שאדם מרגיש שהוא נעשה חכם יותר הוא כביכול צובר כתמים שמעוותים את כלי התפיסה שלו, וכושר הראייה והחוכמה שלו הולך ומתעוות. זאת אומרת שכלל שהקולט תופס יותר מקום כך יהיה לו יותר קשה לתפוס, ומצד שני ככל שהוא יהיה יותר 'שחור' כך הקליטה שלו תהיה שלמה יותר.

ומכיוון שהחוכמה היא בחינת ראייה, לכן **כתיב: "הכסיל בחשך הולך"** (קהלת ב,יד), כלומר שמי שהוא נעדר כח השכל הוא

מסוגלים לראות דבר שעומד במקום אחד מבלי לזוז, ומבחינתם אותו אובייקט מתחיל לייצר אינפורמציה רק כאשר הוא זז. כך למשל אם הם רואים אדם שלא זז הם לא ייבהלו ממנו, גם אם בדרך הם כן מפחדים. מדוע? מפני שכושר ההשגה שלהם כנראה לא מצליח לבודד את האדם בתור אובייקט עצמאי ונפרד, ולכן הם לא מצליחים לאבחן ולהגדיר אותו. הנקודה הזו נכונה לגבי כל דבר שאני רואה: בהתחלה אני רואה מכלול מסוים, ורק אם אני תופס אותו אני יכול להתחיל לנתח אותו. לכן, אם אדם שאיננו בקיא בנושא מסוים יראה איזושהי תמונה או הוויה מורכבת, הוא לא יצליח לתפוס את הפרטים שלה. דוגמה פשוטה לכך היא שאם למשל אני אראה דף כתוב למישהו שאיננו יודע קרוא וכתוב, אז במקרה הטוב ביותר זו תהיה עבורו תמונה אבסטרקטית, והוא יתפוס את הדברים כמכלול בלבד: הוא יראה דברים שחורים על גבי רקע לבן, דברים אדומים על גבי רקע צהוב וכן הלאה; זאת אומרת שמבחינתו כל אלו יהיו רק קשקושים.

אם כן, החכמה היא כוח שתופס מכלול או הוויה שלמים, ולאחר מכן בתוך המכלול הזה ישנה פעולה פרטית, של פיצוח ופירוט הרעיון שהחוכמה תפסה. אחת הבעיות שיש במעבר בין החוכמה והבינה הוא שלפעמים יש אדם שיש לו השגה של דברים בבחינת החכמה, אבל משום מה הוא לא יכול להעביר אותם לדרגת הבינה; למרות שהוא קולט משהו באיזושהי דרגה, הוא עדיין בעצם לא מבין שום דבר. זאת אומרת שיכול לקרות מצב שבו אדם



כמי שהולך בחשך ואינו רואה כלום מה בבית, כך זה שאין לו שכל אי אפשר לו לראות ראייה רוחנית.

והראייה גשמיות שבעיניים נמשכת מן החכמה אלא שהיא מבחינת חיצוניות השכל, כידוע בספרי הטבע שהראייה בעיניים נמשכת מחיצוניות המוח שבראש. ובלשון הקבלה הוא נצח והוד דאבא, שהם בחינת תרין עינין. וידוע דנצח והוד הם בחינת חיצוניות המידות, ונקראים 'ערבי נחל' – שאין בהם לא טעם ולא ריח, וכמבואר אצלינו מצוה ג' בענין ירך יעקב. לכן, גם שני הדיוטות כשירים להיות עדים לומר שהם ראו מולד הלבנה. כי עם היותם מבחינת חיצוניות,

למשל הוא נפגע – אין לו תיקון, בדומה למוח.

כעת מעביר ומתרגם הצמח צדק את הדברים אל לשון הקבלה: ובלשון הקבלה הוא נצח והוד דאבא, שהם בחינת תרין עינין. נצח והוד של החכמה הם שתי העיניים. כאמור לעיל, העיניים הם הכלים והמכשירים החיצוניים של המוח ושל החכמה. בזמירות שבת ששייכות לסעודה שלישית יש פיוט שמדבר על עשר הספירות, ושם הוא אומר ש"מימין ומשמאל יניקת הנביאים, נצח והוד בהם נמצאים", זאת אומרת שכוח הנבואה נמשך מבחינת נצח והוד. לכן למשל גם יוצא שבסידור האושפיזין לפי הספירות, משה ואהרן הם כנגד נצח והוד. מדוע? מפני שכפי שכותב כאן הצמח צדק, הנצח וההוד הם העיניים של החכמה, שזהו בדיוק עניינו של הנביא: הנביא הוא זה שרואה ומשיג השגות.

כמו שתי העיניים, גם הנצח וההוד הן דומות מאוד זו לזו, והן ספירות שכמעט זהות מבחינת המהות שלהן. ההבדל הבסיסי ביניהן הוא שאחת היא ימנית ואחת היא שמאלית, ויש כל מיני הבדלים שנובעים מזה. גם בעולם יש הוויות שהן

כמי שהולך בחשך ואינו רואה כלום מה בבית, כך זה שאין לו שכל אי אפשר לו לראות ראייה רוחנית. חוסר השכל הוא חוסר אפשרות לקלוט דברים מבחוץ, ולכן הכסיל הולך בחושך – שהרי מבחינתו זה לא משנה אם יש אור או חושך, שהרי הוא כמו אדם שהעיניים שלו לא מתפקדות – שגם לו זה לא משנה אם יש אור או חושך.

נצח והוד: הראייה הגשמית הנמשכת מחיצוניות המוח

והראייה גשמיות שבעיניים, גם כוח הראייה הגשמי, באופן הכי פשוט שלו, נמשכת מן החכמה, אלא שהיא מבחינת חיצוניות השכל. כידוע בספרי הטבע, שהראייה בעיניים נמשכת מחיצוניות המוח שבראש. העצב האופטי הוא אחד החושים הבודדים שהם בנויים באופן כזה שהם כמעט המשך ישיר של המח, וזאת בניגוד לעצבים אחרים שמעבירים מידע ממרכז אחד למרכז השני. מהבחינה הזו, גם באופן הגשמי הראייה היא המשך של המח, בניגוד לחושים אחרים שצריכים להעביר את החוויות שלהם למרכזים אחרים ומשם אל המוח. אגב, העצב הזה גם יוצר את הבעיות שלו, שכן כאשר



החיצוני. למעשה, באופן כללי אומרים ששלושת הספירות התחתונות האחרונות – נצח, הוד ויסוד – הן במידה רבה ההתבטאות או ההתגשמות של מה שיש למעלה מהן.

לענייננו, מבחינת המוח העיניים הן כלים, והתפקיד האידיאלי שלהם ככלים הוא שהם רק קולטים, ואין להם שום דבר מעבר לזה. זאת אומרת שמעבר לזה שהם ימין ושמאל ושהם יוצרים זוויות שונות, אז הם לא צריכים לתת תמונה משל עצמם, הם לא צריכים לעבד את מה שהם רואים – אלא הם צריכים רק צריכים להעביר אותו. זוהי המשמעות שהעיניים הם הקישור אל הכלים הפנימיים יותר.

כעת ממשיך הצמח צדק הלאה. וידוע דנצח והוד הם בחינת חיצוניות המידות, והם נקראים 'ערבי נחל' – שאין בהם לא טעם ולא ריח, וכמבואר אצלנו מצוה ג' בענין ירך יעקב. ארבעת המינים מסודרים לפי מספר המינים שצריך לקחת, וכנגד הספירות: שלושת ההדסים הם כנגד חסד, גבורה ותפארת; שתי הערבות הן כנגד נצח והוד; הלולב, הוא בחינת היסוד, והאתרוג הוא בחינת המלכות. זה שמגדירים את הנצח וההוד כ-'ערבי נחל', שהם ההדיוטות שבהדיוטיות שאין להם לא טעם ולא ריח, לא תורה ולא מצוות – קשור למהות שלהם, שכן במובן מסוים אלו שתי המידות שיש להן מינימום רציונליזציה.

לכן, גם שני הדיוטות כשירים להיות עדים לקידוש החודש, לומר שהם ראו מולד הלבנה. מדוע? כי עם היותם מבחינת חיצוניות, שהרי בסופו של דבר הם שני

כמעט זהות, למעט זה שאחת היא ימנית ואחת היא שמאלית. למשל, בכימיה האורגנית יש מבנים ימניים ומבנים שמאליים, ושלמרות שהם בדיוק זהים זה לזה והם כמו תמונת ראי אחד של השני, הם עדיין לא מצטרפים אחד עם השני. גם שתי העיניים הן כמעט זהות, וההבדל ביניהם הוא שיש עין ימנית ועין שמאלית. בכל הדברים האלה, הימין והשמאל יוצרים יחד את ממד העומק. זאת אומרת שעל ידי זה שיש שתי עיניים, על ידי זה שיש שתי ראיות משני צדדים שונים, שיש שתי השקפות, נוצק מכלול של תמונה. כאמור, הדבר הזה נכון גם לגבי הראייה עם שתי העיניים וגם לגבי הנצח וההוד.

באופן מאוד מעניין מופיע בספר 'תולדות יעקב יוסף' הסבר על כך שהדרך האמיתית של העיון היא הדרך הדיאלקטית. הכוונה היא לכך שכאשר מעיניים באיזה דבר, בהתחלה מעיניים בצד אחד שלו ולאחר מכן עוברים לצד ההופכים שלו, ולאחר שעושים את זה מספר פעמים מצליחים להגיע לאמת. הוא אמנם לא ממש עוסק שם בבעיה של הדיאלקטיקה, אבל מצד מסוים זה בעצם מבנה שיבה שקשור לנצח וההוד.

ההבדל בין נצח והוד לבין למשל חסד וגבורה, הוא שנצח והוד הם כלים חיצוניים, וממילא יש להם הרבה פחות תוכן עצמי. לעומת זאת, חסד וגבורה הם כמו שתי הידיים, ולהם יש תוכן עצמי. ליד ולמהות שלה יש תוכן ומשמעות כמו שלחסד יש משמעות, ואילו הנצח הוא בעל משמעות עצמית פחותה יותר – הוא הכוח של העברת הדברים, הוא הכלי



הרי כך היא המדה למעלה – שנצח והוד דאבא שהם בחינת חיצוניות, מהם נמשך הראיה על בחינת המלכות הנקראת לבנה, שיוכלו על ידי זה להעלותה לבחינת עצמיות אור אבא. והוא במה שאומר הראש בית דין אחר כך "מקודש מקודש" כי זהו עיקר העלאת המלכות בקודש העליון דאור אבא. מה שאין כן העדות – די בהדיוטות, שאין זה אלא כמו הכנה בשביל ההעלאה.

אבל לקדשה ממש צריך להיות סמוכים דייקא מבחינת יסוד אבא, שהוא הארת פנימיות אור אבא. כמו שנתבאר במקום אחר על פירוש הברכה שלפני המצות, באמרנו "וצונונו" – שהוא יסוד, שזהו עיקר הצוותא וההתקשרות מעצמיות אין סוף ברוך הוא בישראל על ידי היסוד דווקא. וכמו שכתוב גם כן בפרי עץ חיים להרב רבי יוסף מערב בדרוש הלולב, ממשל ברית קדש, שכשמגיע בו מתעורר כללות הגוף עם המוח שבראש כו'.

בדיוק הם ראו. זאת אומרת שגם הדיוט כזה, שלא יכול לתאר במילים מופשטות את מה שהוא ראה – יכול להעיד את עדות החודש. מדוע? מפני שלא דורשים ממנו לעשות איזשהו עיבוד, אלא רק להעביר את המידע הלאה, דורשים ממנו להיות כלי העברה בלבד. הנקודה הזו באה לידי ביטוי גם בכך שבעדות אמת, העד לא צריך להיות בהכרח אדם חכם; אבל אם הוא רוצה להעיד עדות שקר, אז ככל שהעדויות שלו מורכבת יותר כך הוא צריך להיות חכם ומתוחכם יותר. זאת אומרת שאם אני מספר את הדברים כהווייתם, אם אני מספר בדיוק מה היה – אז כל החכמות בטלות נגד העבודות הללו, מפני שבשביל לספר את האמת אני לא נדרש להיות חכם גדול.

במקומות אחרים מדובר על כך שעד אמת קשור בעצם אל השכל כמו עצבי הראייה שקשורים ישירות לשכל, מפני שהוא מבטא את מה שהחוכמה בעצמה מבטאת, משום שנקודת החוכמה הראשונה היא הקליטה וההכרה של האדם את ההווייה; וכאשר אדם קולט את ההווייה ומעביר

הדיוטיות והם החיצוניות של המהות היהודית, הם הנצח וההוד; אלא שעם זאת שהם 'ערבי נחל', הרי כך היא המדה למעלה – שנצח והוד דאבא, שהם בחינת חיצוניות, מהם נמשך הראיה על בחינת המלכות הנקראת לבנה. אם כן, מצד מסוים כל העניין של הראייה בנוי על נצח והוד, על ערבי נחל. גם העיניים הן בעצם שני הדיוטות שמעידים ומעבירים למוח מה הן ראו. בעצם אפשר לומר שהמוח שבראש הוא אינטליגנט, או לפחות אמור להיות כזה, אבל העיניים לא אמורות להיות אינטליגנטיות, אלא הן אמורות להיות הדיוטות שהתפקיד שלהם הוא להעביר את מה שהם רואים הלאה. זהו גם תפקידו של העד: העד צריך להיות זה שרואה דבר מה, והוא רק מעביר אותו הלאה; אין עוד איזשהו דרישות ממנו.

מעין זה מופיע במסכת ראש השנה בנוגע לעדות החודש, שלפעמים היו מגיעים עדים שהיו הדיוטות, והם אפילו לא היו יכולים להסביר מה בדיוק הם ראו – אז בשבילם הכינו לו עם כל מיני תבניות של הירח, והיו שואלים אותם איזה צורה



מאירה. כמו שנתבאר במקום אחר על פירוש הברכה שלפני המצות, באמרנו "וצונונו" – שהוא יסוד, שזהו עיקר הצוותא וההתקשרות מעצמיות אין סוף ברוך הוא בישראל על ידי היסוד דווקא. היסוד קשור אל הקו האמצעי, שמגיע מלמעלה-מעלה עד למטה-מטה, ולכן למרות שנקודת היסוד כשלעצמה היא לא מושכלת, הרי שבניגוד לנצח והוד יש במידת היסוד התעוררות חווייתית. מצד מסוים, מידת היסוד היא כוח השפעה בצורה יותר שלמה יותר, בצורה שכוללת את כל העניינים. מידת יסוד היא הכושר ההתחברות בין שתי הוויות, והיכולת הזו בנויה על הצורה הכפולה של היסוד. ביסוד קיים גם כושר קבלה וגם כושר נתינה, ובכל אופן נקודת המרכז בשניהם היא זה שיש מגע והתחברות, וההתחברות הזו מגיעה עד לקצה העליון של ההכרה – למרות היסוד עצמו לא בנוי על יסוד הכרתי. זוהי בעצם הבחינה "קידשנו במצוותיו", שלאחריו מגיע העניין של ההתקשרות – "וצונונו". במקום אחר זה נקרא "ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", שגם זה הוא בעצם העניין של הייחוד והזיווג – שזוהי נקודת היסוד.

וכמו שכתוב גם כן בפרי עץ חיים להרב רבי יוסף מערב בדרוש הלולב, שם הוא מדבר ממשל ברית קדש, שם הוא מדבר על האיבר בגוף שמקביל לבחינת היסוד, והוא איבר המין, שכשמגיע בו מתעורר כללות הגוף עם המוח שבראש כו'. זאת אומרת שלמרות שזה איבר נמוך והוא הקצה האחרון של הגוף והוא כנראה גם לא משכיל. אם מחלקים את הגוף לשני

אותה כמו-שהיא ללא כל עיוות, אז זו חוכמה. כאשר אדם כבר מתחיל לעבד ולעכל את מה שהוא ראה, כאשר הוא מפרש ומבאר את מה שהתרחש – אז יכולות להתעורר כל מיני בעיות. משום כך העד צריך לומר רק את מה שהוא ראה, כלומר להשתמש רק בנצח והוד שלו – ואז הוא יוכל להגיע עד לקצה העליון של החוכמה.

אם כן, החוכמה יכולה להימשך על המלכות על ידי נצח והוד, שיוכלו על ידי זה להעלותה לבחינת עצמיות אור אבא. כפי שדובר בפעם הקודמת, המלכות צריכה לעלות עד שהיא מתקשרת באצילות החכמה, ואז היא יכולה לקבל באופן ישיר מהחוכמה. והוא במה שאומר הראש בית דין אחר כך "מקודש מקודש". העדים אינם עושים את ראש החודש מפני שהם יכולים רק לראות את הדברים, אבל כדי להעלות ולקשר את המלכות בחודש, כדי לעשות שהלבנה תתחדש מהמקור העליון – לשם כך היא צריכה לקבל הארה מבחינת עצמות החכמה, שהיא באה מכוח ראש בית הדין, כי זהו עיקר העלאת המלכות בקודש העליון דאור אבא. מה שאין כן העדות – די בהדיוטות, שאין זה אלא כמו הכנה בשביל ההעלאה.

אמירת ראש בית הדין: בחינת היסוד וההתקשרות

אבל לקדשה ממש צריך להיות סמוכים דייקא מבחינת יסוד אבא, שהוא הארת פנימיות אור אבא. יש הארה שהיא נובעת מפנימיות החכמה, והיא בחינת היסוד, ואילו בנצח והוד עצמיות החכמה לא

וגם צריך לומר הראש בית דין מקודש בפה דוקא, כי הדבור שורשו בפנימיות אור אבא, דאבא יסד ברתא,

בפרי עץ חיים מדובר על הדברים הללו בהקשר למצוות הלולב, שעל ידי מצוות הלולב – שהיא בעצמה בחינת היסוד – ניתן להגיע עד לדרגות העליונות, שכאמור מידת היסוד קשורה אליהם. בנוגע לענייננו, מכיוון שמידת היסוד מעוררת את ההשפעה העליונה, קידוש החודש צריך להיות דווקא על ידי ראש בית הדין. ההבדל בין החכמה האילמת והלא אינטליגנטית שבנצח והוד לבין החכמה שביסוד, הוא שביסוד יש את כוח ההתקשרות, היצירה וההבעה. מכיוון שכך היסוד יכול להתקשר באופן ישיר גם עם המלכות וגם עם החכמה, ועל ידי כך המלכות – שהיא הלבנה – עולה לא דרך שבעת ימי הבניין אלא דרך היסוד, וכאמור – זוהי דרך עלייה ישירה ולא עקיפה.

וגם צריך לומר הראש בית דין מקודש בפה דוקא. כלומר זה לא עוזר שהוא ושב על העניין הזה, אלא הוא צריך ממש להגיד את זה בפיו. מדוע? כי הדבור שורשו בפנימיות אור אבא. לפני כן דובר על כך שכוח הדיבור הוא המלכות, הוא דוגמת המלכות בתוך המציאות שלנו. לכאורה, הדיבור הוא איננו הווייה עצמית אלא הוא רק ביטוי של ההוויות והמידות הפנימיות שבלב האדם. זאת אומרת שיש כל מיני דברים בתוך נפש האדם, והדיבור הוא רק הכלי שמוציא ומבטא אותם כלפי חוץ, ומהבחינה הזו הדיבור הוא הדוגמה הקלאסית למלכות. עם זאת, מצד אחר שורשו של הדיבור הוא בפנימיות

חלקים – לחצי הגוף העליון ולחצי הגוף התחתון, אז אפשר לראות שהמשולש העליון שהגוף במרכזו עם שתי הידיים, הוא חלק שיכול ליצור כל מיני דברים. הידיים יודעות לעשות כל מיני הרכבות יוצאות מן הכלל, ומעבר לכך יש להן יצירתיות. למעשה, אחת ההגדרות הביולוגיות של האדם נוגעת ליכולות הידיים שלו, כיוון שהן בנויות כך שהבונה יכולה לעמוד אל מול שאר האצבעות. זאת אומרת שההגדרה של האדם היא מעבר לזה שיש לו שכל, יש לו גם יכולת ביצוע ויצירה. מדוע בני אדם הם אלו שצדים דולפינים ולא להיפך, למרות שגם דולפינים הם בעלי חיים עם אינטליגנציה גבוהה? משום שאין להם ידיים – מה שיש לבני האדם.

לעומת זאת, כוח היצירה שקיים במשולש התחתון הוא הרבה יותר נמוך. אפשר להשוות את הידיים והרגליים, ולראות בקלות שהידיים יכולות ליצור הרבה יותר מאשר הרגליים. ובכל זאת, למרות ששתי הרגליים ואיבר המין מצויות באותו המשולש, כנגד הספירות של נצח, הוד ויסוד, ולמרות שנקודת השכל שלהם היא מוגבלת – עם כל זה במידת היסוד יש נקודה שהרגישות שלה היא כל כך גבוהה עד שהיא מעוררת לא רק חלק מסוים של הגוף, אלא היא פועלת על הגוף כולו – עד למוח שבראש. זאת אומרת שיש איזשהו קשר שעובר מהכוח הזה עד לשורש הראשון של המוח.

יוכלו להגיע מהחוכמה בעצמה באופן ישיר, וממילא האמירה תהיה בדרגה גבוהה יותר, מפני שיש לה קשר ישיר עם החוכמה. מעין זה מסופר על הבן של רבי אלימלך מליז'נסק, שהיה רושם את הדברים שאביו היה אומר. יום אחד רבי אלימלך הסתכל על מה שבנו כותב, והוא היה מלא התפעלות, והוא שאל אותו: 'מי אמר את כל הדברים הללו?'. זאת אומרת שיש מצב כזה שבו אדם מדבר מתוך טראנס, והשכל 'מתדבר' מתוכו מבלי שהוא מתכוון לכך.

זהו בעצם אותו עניין של עליית המלכות בראש חודש, מכיוון שמה שקורה שם זה קשירת הפה אל המוח: במקום שהוא יעבור את כל הצינורות והבירוקרטיה הפנימית של חיי הנפש, נוצר קשר ישיר בין החוכמה והמלכות, בין הפנימיות של אור אבא לבין הדרגות הנמוכות יותר. **דאבא יסד ברתא**, זאת אומרת שכוח האבא הוא זה שיסד – כלומר מתקשר באופן ישיר – אל הבת, שהיא בחינת המלכות. כאשר מדברים על חכמה, בינה, זעיר אנפין ומלכות, אז זה בעצם מקביל לאב, אם, בן ובת. מהצד הזה יוצא שהחכמה היא האבא והמלכות היא הבת, ויש קשר ישיר בין האבא והבת – כמו שגם יש קשר מיוחד בין הבן והאם, וכמו כל מיני קשרי אלכסון שקיימים בכל הדרגות. למעשה, הקשר הייחודי בין האבא והבת בא לידי ביטוי באופן מעשי גם בתוך העולם הזה, ובספר משלי הוא מנוסח באופן דומה: "ה' בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, ט), וברור שהביטוי 'אבא יסד ברתא' הוא תרגום ללשון ומונחי הקבלה

החוכמה, ולמרות שהדיבור נראה רק כמעשה של קומוניקציה כלפי חוץ, ונראה שהוא החלק האחרון והתחתון והחיצוני ביותר של הנפש, שהרי הנפש כשלעצמה היא איננה נדרשת לדיבור – הרי שיש צד שהדיבור קשר אל עצם מהות החכמה.

המדבר לא תמיד יודע שהדיבור קשור לעצם מהות החכמה, ולפעמים אפילו קורה שהאיש שמדבר לא תמיד חש מי הוא זה שבונה את הדיבור שלו. אפשר לראות את זה למשל בכתב: לפעמים אדם רוצה לכתוב משהו אחד, אבל בסופו של דבר הוא כותב משהו אחר, ויש לו תחושה שזה מעין שכל חדש שצומח מתוך המילים. גם כשמישהו עושה יצירות ומנסה להביע את עצמו – לא בתוך המלכות של הדיבור אלא בתוך המלכות של העשייה, הוא יכול לגלות בסופו של דבר שהוא לא יכול להבין את מה שהוא בעצמו יצר. מדוע זה כך? מפני שיש איזה קשר פנימי בין הכושר של הקומוניקציה לבין עומק החכמה. היחס הפנימי ביניהם הוא לפעמים גלוי, וזה קורה כאשר המלכות עובר דרך כל הדרגות עד לחוכמה; אבל אם המלכות מגיעה באופן ישיר אל המלכות, אז הקשר ביניהם יכול להישאר עלום.

למעשה, זו הייתה אחת הסיבות לכך שהרבה אדמו"רים התנגדו להכנה לקראת מה שהם יגידו, והטענה הייתה שכאשר אדם מכין את עצמו והוא יודע מה הוא הולך להגיד, אז השכל שלו יגיע רק בדרך ההשתלשלות הרגילה. אבל אם האדמו"ר לא יתכוון לקראת מה שהוא יגיד, אז האמירה והדיבור שלו – המלכות שלו –

כידוע דמהבל הדבור נעשה אור מקיף כו'. ולפי שכל ההעלאות צריכות להיות על ידי הגבורות דווקא ולא על ידי החסדים, כי מטבע החסד להשפיע ולירד כמים ממעלה למטה אבל האש שהוא מבחינת גבורה טבעו לעלות. ולכן אומרים שם מ"ב דאנא בכח לפני קריאת שמע שעל המטה, משום שאז צריכה להיות העלאת הנשמה בבחינת מיין נוקבין ביסוד דנוקבא, כמו שכתוב: "בידך אפקיד רוחי", שזהו על ידי שם מ"ב דגבורה דוקא. וכן מזה הטעם בקידוש מי חטאת שהם העלאה – כשירים נשים לקדש, לפי שיש בדעתם עטרה דגבורה אף על פי שדעתן קלה ואין בה עטרה דחסד, משום שמכל מקום לצורך העלאה די בעטרה דגבורה כו', כמו שנתבאר באורך בתורה על

לאהבה כאש: אהבה כמים היא אהבה בבחינת חסד, ואילו אהבה כאש היא אהבה בבחינת גבורה. האהבה שהיא עולה מלמטה למעלה היא בבחינת אהבה כאש, שכן היא כמו האש שנאחזת בדבר מסוים ושורפת ומכלה אותו. הצד הזה של אהבת ה' כולל בתוכו גם את הצימאון אבל גם את הכיליון העצמי.

בגבורה שבנפש צד שבו הולך ומצמצם את הקשר שלי עם העולם החיצון, ואני מנסה להגיע כמה שיותר קרוב אל המקור הראשון. הקשרים שלי עם החוץ נעשים לא חשובים, ודווקא הקשרים עם הפנים נעשים יותר ויותר חשובים. לעומת התגברות הגבורות יש את התגברות החסדים, שאז הפנים מבטא את עצמו דווקא על ידי זה שהוא שופע החוצה, שהוא מגלה את עצמו בחוץ. לכן, מכיוון שהעלאה פירושה התנתקות מן המקום שבו אני נמצא כרגע יחד עם ניסיון להגיע לדרגה גבוהה יותר, הרי שזו אותה המהות של ההתכנסות כלפי פנים, כמו שהנפש האנושית מנסה לחזור אל המקור הראשון שלה. כאמור, עניינה של הגבורה הוא תשוקת הנפש ליצור פחות ופחות מגע עם החוץ ויותר התכנסות פנימה, זהו הרמון

של הפסוק הזה. גם המשך הפסוק – "כונן שמים בתבונה", שייך לשר שבין הבינה לבין הזעיר אנפין.

כידוע דמהבל הדבור נעשה אור מקיף דווקא כו', שהוא האורות העליונים, ומהצד הזה יש את הקשר עד לדרגות שלמעלה. ולכן, למרות שקידוש החודש קשור לבחינת חכמה הוא יכול להיעשות דווקא על ידי הדיבור, מפני שכאמור – בשורשו הראשון, הדיבור קשור אל מהות החכמה.

ההעלאה על ידי בית הדין היא מבחינת הגבורה

כעת נוגע הצמח צדק בנקודה נוספת. ולפי שכל ההעלאות צריכות להיות על ידי הגבורות דווקא ולא על ידי החסדים. כל העלייה מדרגה לדרגה היא מכוח הגבורה דווקא ולא מכוח החסד, מדוע? כי מטבע החסד להשפיע ולירד כמים ממעלה למטה. המהות של החסד היא היציאה מן הפני אל החוץ, כלומר החסד מתפשט אל החוץ – וזה להיפך מעלייה מדרגה לדרגה, שהיא עניינה של האש: אבל האש שהוא מבחינת גבורה טבעו לעלות. במקומות אחרים מדובר על הבדל בין אהבה כמים

זהו עניינה של השינה הגשמית, וזהו גם העניין של הפסוק שאומרים "בידך אפקיד רוחי": אני מחזיר את הנפש אל המקור והשורש שלה – והדברים הללו הם בחינת הגבורה, ולכן משתמשים בשם שיך לגבורות ושמבטא את העניין הזה.

וכן מזה הטעם בקידוש מי חטאת שהם העלאה – כשירים נשים לקדש. קידוש מי חטאת הוא לכאורה עניין מורכב של קדושה, מפני שלוקחים את אפר הפרה האדומה, שמים אותו בתוך המים ועל ידי זה המים הופכים להיות למי חטאת שמטהרים על ידם את הכל. אגב, בניגוד למה שכתוב בספרים הרומנטיים, בכל הספרות ולא רק בספרות היהודית, הנשים הן בחינת גבורה והגברים הם בחינת חסד. אפשר לראות במיתולוגיה של כל העמים – מן המערב עד למזרח הרחוק, שתפקיד האישה, שורש הנוקבא, הוא השורש של הגבורות ולא השורש של החסדים.

מכיוון שעניין והמהות של מי חטאת קשור להעלאה ולגבורה, הנשים כשרות לקדש. בנוסף לכך, הנשים כשרות לקדש לפי שיש בדעתם עטרה דגבורה, אף על פי שדעתן קלה, ואין בה עטרה דחסד, משום שמכל מקום לצורך העלאה די בעטרה דגבורה כו'. הכתר הוא בחינת שורש הדעת, ולגבורה יש כתר ולחסד יש כתר, והדעת שהיא הכתר והשורש של המידות היא העטרה של הגבורה. בשביל קידוש מי חטאת, שכאמור עניינם הוא ההעלאה, לא צריך את העטרה של החסד אלא עטרה של גבורה. כמו שנתבאר באורך בתורה על

לעלות למעלה ולחזור אל הניצוץ האלוקי שמאיר בנפש – ולא לפעול כלפי העולם שבחוץ. כשאדם משתוקק להעלאה הוא לא מנסה לפעול בחוץ, אלא הוא רוצה לפעול בתוך עצמו ולחזור אל המקור. לכן, התנועה של הגבורה היא העלייה למעלה. ולכן אומרים שם מ"ב דאנא בכח לפני קריאת שמע שעל המטה. שם מ"ב הוא השם שיוצא מראשי התיבות של תפילת 'אנא בכח', ובמהותו הוא שם של גבורות, והוא יוצא גם מהפסוק הראשון של בראשית. מכיוון שכך משתמשים בו בכל מקום שמדובר על עניין של העלאה. למשל, דבר שחוזר על עצמו בכמה וכמה מקומות הוא זה שאומרים את 'אנא בכח' בספירת העומר, מפני שכל המהלך של הנפת העומר ושל 'עומר התנופה' שיך כולו למדרגה של ההעלאה, ולכן השם המרכזי שחוזר בנוגע לכך הוא שם מ"ב של אנא בכח.

אך מדוע אומרים 'אנא בכח' לפני קריאת שמע שעל המיטה? משום שאז צריכה להיות העלאה הנשמה בבחינת מיין נוקבין ביסוד דנוקבא, כמו שכתוב: "בידך אפקיד רוחי" (תהילים לא,ו), שזהו על ידי שם מ"ב דגבורה דוקא. כל העניין של שינה, בין בגשמיותו בין במהותו הרוחנית, נוגע לכך שאדם ישן על ידי זה שהוא מנתק ומכנס את כוחות הנפש שפועלים החוצה, ולצורך כך הוא עושה את מה שצריך כדי להתנתק מהמגע אל החוץ. כל התהליך של השינה הוא מעין תהליך של התכנסות ושבירת מגע עם העולם החיצון, שבו אני לא פועל יותר על העולם אלא אני סוגר את עצמי אל עצמי.



פרשת פרה אדומה כו'. לכן גם לצורך העלאה זו דקידוש החדש צריך להיות בית דין דוקא, שהוא מבחינת דין וגבורה. אך להבין שהרי נתבאר שבית דין סמוכים הם מבחינת אבא, אם כן איזו שייכות יש להם למדת הגבורה דוקא עד שיקראו בשם בית דין. אמנם, העניין 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 שאמרו שהחכמה היא דין היינו בחינת חסד דאריך אנפין שבה מתלבשת גבורה דעתיק יומין ולפיכך נקראת דין, אבל חכמה דאצילות היא בחינת חסד, שהרי חכמה חסד נצח הוא קו הימין.

למדת הגבורה דוקא עד שיקראו בשם בית דין. יש כאן למעשה בעיה בהיקף הרבה יותר גדול, שהיה אפשר להאריך בה הרבה יותר. הרי המהות של בית הדין, במיוחד בית דין שבישראל, היא שהוא ממלא את כל התפקידים של השלטון, ולא רק את התפקידים של השיפוט והערכת העניינים. במטבעות החשמונאים ניתן לראות שהיו קוראים לסנהדרין גם 'חבר היהודים', אבל דווקא השם 'בית דין' הוא זה שנבחר; והשאלה כאן היא בעצם מדוע הרשות המנהיגה והרוחנית העליונה נקראת דווקא 'בית דין' – הרי לכאורה היא אמורה להיות דווקא בבחינת החכמה.

אמנם, העניין על פי מה שכתב הפרד"ס, הרמ"ק כתב את הספר הזה כמעין אנציקלופדיה לענייני הקבלה עד לתקופתו, ושם הוא מדבר במחלוקת המקובלים אם החכמה בחינת דין או חסד: שהחייט, שזהו שמו של רבי יהודה חייט, שכתב את אחד מספרי הקבלה החשובים בספרד, כתב שהחכמה היא דין, ושאר המקובלים כתבו שהיא חסד. והאריז"ל הכריע ששניהם אמת, כלומר שגם החייט וגם שאר המקובלים צודקים, ולכן החכמה היא גם דין וגם חסד. כי מה

פרשת פרה אדומה כו'. שם מדובר על כך שגם הפרה עצמה היא בבחינת נוקבא, וגם שהיא צריכה להיות אדומה – שזה הצבע של הגבורה, והיא נשרפת באש – שגם היא קשורה לגבורה. יוצא שכל העניין של הטהרה של הפרה אדומה איננו מתרחש על ידי זה שמוסיפים עוד טהרה, אלא על ידי זה שמוציאים את הטומאה. דוגמה לטהרה שהיא טהרת חסדים הוא המקווה – שהוא בעצם טהרה במים, אבל טהרת הפרה האדומה היא במהותה טהרה של גבורה, ולכן בניגוד לטהרה של החסדים עניינה הוא לסלק את הטומאה, להוציא אותה ולהחזיר אותה אל המקור הראשון שלה. ולענייננו, לכן גם לצורך העלאה זו דקידוש החדש צריך להיות בית דין דוקא, שהוא מבחינת דין וגבורה, וכאמור ההעלאה קשורה גם היא לבית הדין.

האם החכמה היא חסד או דין?

נמשיך כעת הלאה, אולם נתחיל רק את השאלה הבאה – ולא נסיים את העניין כולו. אך להבין שהרי נתבאר שבית דין סמוכים הם מבחינת אבא, כלומר מבחינת חוכמה, ואם כן איזו שייכות יש להם



אומרים שהחכמה היא 'כח מה', היא הכוח של הענווה השלמה, של הפאסיביות הגמורה. מהצד הזה העניו מכל אדם הוא גם החכם מכל אדם, מפני שהוא יכול להיות כלי הקיבול הטוב ביותר – כמו שדווקא השחור שבעין הוא זה שמקבל באופן המוצלח ביותר. השחור הוא בעצם רק כלי קליטה. ודווקא מפני שהחכמה היא הכלי שקולט הכי הרבה, היא גם יכולה להיות אחר כך גם מכשיר הנתינה. שני הצדדים הללו הם בעצם מה שהאר"י אומר ששני הצדדים צודקים. שוב, כשמעיינים בעומק הדברים רואים שהחכמה כוללת בתוכה את שני המובנים, אחד בנסתר ואחד בנגלה. חכמה סתימאה דאצילות היא החכמה של הברקת הרעיון, של היצירה החדשה, ומהבחינה הזו החכמה היא כולה חסד, השפעה ונתינה. אלא שכאשר מנסים להבין כיצד נוצרת החכמה, מתברר שהיא נוצרת מתוך דמימה, מתוך הקשבה גמורה. כך שיוצא שמצד אחד החכמה היא גבורה, התכנסות וקליטה, ומצד שני בפנים אחרות שלה היא ההתחלה של יצירה חדשה. הקישור שבין החסד והגבורה בתוך החכמה יעזור אחר כך להסביר כיצד בית הדין קשור לחסד.

שאמרו שהחכמה היא דין היינו בחינת חסד דאריך אנפין שבה מתלבשת גבורה דעתיק יומין, ולפיכך נקראת דין. אבל חכמה דאצילות היא בחינת חסד, שהרי חכמה חסד נצח הוא קו הימין. יוצא, שהשורש הראשון והפנימי של החכמה הוא בעצם בחינת דין, ואילו ההתגלות של החכמה בעולם נמוך יותר היא בחינת חסד. בהמשך המאמר הצמח צדק ידבר על היחס בין החכמה לדין, ועל כך שהחכמה בשורשה הראשוני היא לא בחינת חסד אלא בחינת גבורה.

כפי שנאמר לעיל, מצד אחד מהות החכמה היא הכושר השלם של הקליטה, ומצד אחר החכמה היא נקודת הראשית של ההוויה הרוחנית. אם מתבוננים בהגדרה הזו, ניתן לראות בתוכה את שני הצדדים - גם את צד החסד וגם את צד הגבורה. במובן אחד החכמה היא כולה מהות של נוקבא, היא מקבלת באופן פאסיבי, מפני שכפי שכבר הוסבר שורש החכמה הוא היכולת לקלוט מן העולם החיצוני את הדברים לאמיתתם. אבל כאמור, הגדרה אחרת של החכמה היא שהחכמה היא הניצוץ הראשון, טיפת ההולדה הראשונה שיוצרת תהליך של מחשבה פנימית.

במילים אחרות אפשר לומר שבחכמה יש שני פנים: פן פנימי ונסתר, שזהו הצד של הקליטה המוחלטת, ומהבחינה הזו





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