

לקוטי תורה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת אחרי מות - קדושים

תשפ"ה

ד"ה "וכי תבואו אל הארץ"

לקוטי תורה קדושים, דף כט עמודה א



לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם חלקו הראשון של הביאור לד"ה "וכי תבואו אל הארץ"
לפרשת קדושים, שכבר התפרסם בעבר. כרגיל, בנוסף לחוברת על פרשת
השבוע מתפרסמת חוברת בשיעורי חסידות של הרב, והשבוע אנו מתחילים
לפרסם את הביאור על מצוות אהבת ישראל מספר 'דרך מצוותיך'.



תוכן העניינים

- מצוות הערלה כתיקון לחטא אדם הראשון.....3
- המשכת גילוי המידות על ידי השבח וההלל.....4
- השנה הרביעית - תפארת או קליפת נוגה?.....12
- הדיבור ממשיך את חיצוניות המידות.....15
- הארת עצמיות המידות בדיבור על ידי הייחוד.....19
- בחינת התפארת - הייחוד בדיבור.....21



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

"וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" וכו' "ובשנה הרביעית" וכו', ואמרו רבותינו ז"ל ברבות קדושים: "מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון" וכו', "והרי בניך ממתניין לערלה שלש שנים" וכו', עיין שם. ומזה יש ראיה לפירוש הש"ך על התורה, שפירש שמצוה זו הוא תיקון לחטא עץ הדעת, שנאמר בו גם כן "כי טוב העץ למאכל", ואדם הראשון נצטווה עליו בשעה התשיעית ובשעה העשירית עבר, ואלו המתין שלוש שעות עד שבת היה כל פרי קדש הלולים, וכנגדם נצטוו בנטיעה "שלש שנים יהיה לכם ערלים" וכו', עיין שם. וזהו כוונת המדרש 'והרי בניך ממתניין' וכו', שבזה הם מתקנים חטא אדם הראשון בעץ הדעת וכו'.

בו גם כן "כי טוב העץ למאכל" (בראשית ג, ו). הצירוף של 'עץ מאכל' הוא צירוף שלא כל כך מצוי, ולכן הש"ך מחבר בין שני המקראות הללו. וחז"ל גם כן אומרים שאדם הראשון נצטווה עליו בשעה התשיעית, שזו בערך השעה שלוש, ובשעה העשירית עבר (ראה סנהדרין לח:), ואלו המתין שלוש שעות עד שבת, היה כל פרי קדש הלולים, וכנגדם נצטוו בנטיעה "שלש שנים יהיה לכם ערלים" וכו', עיין שם, ואם כן הערלה היא כנגד העניין של עץ הדעת.

מופיע בהרבה ספרים, שחטא האכילה מעץ הדעת היה שאדם הראשון אכל אותו מוקדם מדי. אם הוא היה מחכה עד שבת, הקב"ה היה מתיר לו לאכול ממנו, והכל היה בא על מקומו בשלום. אלא שהוא לא התאפק, ומשום כך זה היה חטא ונגזרה עליו הגזירה. ודברי הש"ך שמקשרים בין עץ הדעת לערלה זהו כוונת המדרש 'והרי בניך ממתניין' וכו', שבזה הם מתקנים חטא אדם הראשון בעץ הדעת וכו'. עד כאן זו בעצם הערה שלא קשורה למאמר כולו, אלא רק מכניסה את המאמר לתוך פרשת הערלה, שהיא מעין תיקון חטא אדם הראשון והערלה.

מצוות הערלה כתיקון לחטא אדם הראשון

כתוב בפרשה: "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וכו' וערלתם ערלתו את פרי, שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל, ובשנה הרביעית וכו' יהיה כל פרי קודש הילולים לה" (ויקרא יט, כג-כד). הדין העיקרי של ערלה הוא שעץ שניטע בארץ ישראל, בשלוש השנים הראשונות שלו הוא ערלה ואסור לאכול מן הפירות שלו. בשנה הרביעית יש לו דין ביניים: בזמן בית המקדש היו מעלים את פירותיו לירושלים ואוכלים אותם שם, ובזמנים אחרים או כשלא היה אפשר היה לעשות זאת, היו פודים אותם בכסף. בשנה החמישית העץ הוא כבר כשאר כל העצים. ואמרו רבותינו ז"ל ברבות קדושים (מדרש רבה כה, ב): "מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון וכו', שלא יכולת לעמוד על צוויך שעה אחת" – שלא הייתה יכול להתאפק מלאכול מפרי עץ הדעת אפילו שעה אחת – "והרי בניך ממתניין לערלה שלש שנים" וכו', עיין שם. ומזה יש ראיה לפירוש הש"ך על התורה, שפירש שמצוה זו של ערלה הוא תיקון לחטא עץ הדעת, שנאמר

והנה, פירוש "ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לה'", היינו שהם נאכלין לבעלים בירושלים. ודבר זה, 'הלולים לה'', הוא שנושאו שם לשבח ולהלל לשמים. והנה כתיב "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם ה'", ויש להבין ענין ההודאה וההליל שאנו מהללים אותו יתברך לאיזה ענין הוא, הלא הוא יתברך "מרומם על כל ברכה ותהלה" ולו "דומיה תהלה".

אך הענין, על פי מה שכתוב "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", דהנה אין-סוף ברוך הוא רם ומתנשא עד אין קץ מגדר התהוות כל העולמות, שהוא ברוך הוא בעצמו קדוש ומובדל וכו'. רק התהוות כל העולמות הוא רק מבחינת שמו, היינו שכל מדותיו יתברך שהוא מהווה בהם כל העולמות הם רק שמותיו יתברך בלבד, וכמו שם האדם שבפני עצמו אין מצטרף כלל להשם.

לירושלים, כיוון שזהו המקום שמהללים בו את ה'. והנה כתיב מעין זה: "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם ה'" (תהילים קכב, ד), שגם שם מופיע שהענין של העלייה לירושלים עם כל הכרוך בה הוא בעצם להודות לשם ה'. מכאן, אדמו"ר הזקן כבר ממשיך לעולם רחב יותר.

ויש להבין ענין ההודאה וההליל שאנו מהללים אותו יתברך לאיזה ענין הוא. מדובר כאן על הלולים והודיה לה'; אבל בעצם בשביל מה אנחנו מהללים את ה'? בשביל מה הוא צריך הודאה והילול? הלא הוא יתברך "מרומם על כל ברכה ותהלה" (נחמיה ט, ה), הוא למעלה מכל התהילות והתשבחות, וכמו שכתוב: ולו "דומיה תהלה" (תהילים סה, ב). כלומר קודם כל יש לשאול בשביל מה הקב"ה צריך את זה, ויתר על כן יש לתהות על כך – שהרי אנחנו איננו יכולים להלל אותו גם אם היה בכך איזשהו עניין, משום שאנחנו לא בערך ובמעלה להלל אותו. מה שאנחנו אומרים הוא לא רק סוג מסוים של עילגות, אלא בעצם התהילה שאנחנו מהללים את הקב"ה יש משהו מצחיק. מופיע בגמרא (מגילה כה.) משל למישהו

המשכת גילוי המידות על ידי השבח וההלל

והנה, פירוש "ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לה'", היינו שהם הפירות נאכלין לבעלים בירושלים. הפירות לא מובאים בשנה הרביעית לירושלים כמתנה למישהו, אלא הם נאכלים כמו מעשר שני. זו קדושה מיוחדת שקוראים לה נטע רבעי, וצריך לאכול אותה דווקא בתוך התחום של ירושלים. יש בתוך ההלכות הללו כל מיני פרטים: מתי מביאים, מאיזה מרחק מביאים ומאיזה מרחק פודים אותם; וגם כאשר פודים אותם, מביאים את הכסף לירושלים ושם קונים פירות, ואז להם יש את דין נטע רבעי.

ודבר זה, 'הלולים לה'', הוא שנושאו שם לשבח ולהלל לשמים. אני מתאר לעצמי שאז לא היו בירושלים חיי לילה, אבל בזמן שהיו יושבים ואוכלים את הפירות הללו היו מהללים את הקב"ה, וזה העניין של 'קודש הלולים לה''. כלומר לפי חז"ל, העניין של 'קודש הלולים לה' הוא שמביאים את הפירות של הנטע רבעי

מגדר התהוות כל העולמות. הוא לבדו רם ומתנשא מעבר לכל העולמות, מעבר לראשית כל העולמות. **שהוא ברוך הוא בעצמו קדוש ומובדל וכו'.** מצד עצמו הוא קדוש, כלומר נבדל לגמרי, ולכן הוא מנותק, כי כל העולמות – בכל דרגה ובכל מעמד שהם – הם אינם שייכים ואינם נוגעים לערך מציאותו. רק התהוות כל העולמות הוא רק מבחינת שמו, היינו שכל מדותיו יתברך שהוא מהווה בהם כל העולמות, הם רק שמותיו יתברך בלבד. העולם נברא רק מכוח שמו של הקב"ה. בכדי להסביר את העניין הזה אדמו"ר הזקן קודם יסביר את עניין השם ואת היחס בין המהות לבין השם.

ולדוגמא, **כמו שם האדם, שבפני עצמו אין מצטרף כלל להשם.** זה שיש לאדם שם זה צורך של החברה, שהרי הוא בעצמו איננו זקוק לשמות לפי שלו בעצמו יש זהות בפני עצמה והשם איננו קשור אליה כלל. השם הוא בעצם סוג מסוים של תווית או של קשר שיש בין דבר לבין העולם מסביב. השם איננו נחוץ לדבר בעצמו, אלא הוא נספח שבא מבחוץ ואיננו נובע מתוכיותם של הדברים. כלומר גם כאשר יש שם שמתאים ושייך שהוא לא רק שם מקרי ומזדמן, גם אז הוא רק צורך של החוץ ולא של הפנים.

לפי זה יוצא שהיחס בין נושא השם והשם הוא כמו היחס בין המאור והאור, כלומר הזיו שיוצא ממנו, וכפי שמדובר בכמה מקומות אחרים. אמנם במשל של האור והמאור מדובר על היחס בין המשפיע והמקבל, בין הסיבה והמסובב, והעניין של השם הוא במובן מסוים יחס אפילו יותר

שיש לו אלף-אלפי דינרי זהב, ומהללים אותו בדינרי כסף; ואז יוצא שבמקום תהילה יש רק הפחתת ערך כביכול.

בנוסף, יש גם דברים שקשורים לזה שלפעמים התהילה שלנו היא כמו תהילה של ילד קטן – במקרה הטוב היא קצת מצחיקה. לפעמים שומעים ילדים קטנים מדברים על הקב"ה או מהללים אותו, ורואים את חוסר הפרופורציות של מה שילד קטן משיג לפי ההשגות שלו. כשילד אומר דברי שבח ותהילה למישהו, אז הם מגוחכים, מפני שאי אפשר להלל את המהולל והמשובח בעניין הזה. אני בעצמי שמעתי פעם ילד קטן מדבר על גדולת ה', וזה היה מעין הדוגמה הזו, שהוא עמד והסביר כמה הקב"ה גדול. הם ישבו על איזו גדר בירושלים, ואחד הילדים אומר: 'תדע כמה הקב"ה גיבור, הוא יכול לקפוץ מכאן מעומד!'. זה יפה מאוד, ובוודאי הילד התכוון לתהילה וגבורה גדולה, אבל כשאני מדבר על גדולת הקב"ה שיכול לקפוץ מהגדר הזו בעמידה, זה חסר פרופורציות. אבל האמת היא, שכאשר אנחנו קוראים לקב"ה 'הגדול הגיבור והנורא' – אנחנו בעצם נמצאים באותה המדרגה של הילד. לכן הפסוק מתהילים אומר: "לך דומיה תהילה" – תשתוק, וככה זה יהיה יותר טוב. זאת אומרת שחוץ מהשאלה למה אנחנו מהללים אותו, יש גם צד שהתהילה שלנו לכאורה לא שייכת ולא נוגעת אליו.

אך העניין, על פי מה שכתוב בפסוק שהוא יהיה מרכז המאמר: "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל" (תהילים כב, ד). דהנה, אין-סוף ברוך הוא רם ומתנשא עד אין קץ

ולכן כדי להמשיך גילוי מדותיו יתברך, כיון שמצד עצמו הוא קדוש ומובדל מגדר בחינות אלו, הוא על ידי שמשבחים ומהללים אותו במדות אלו, שעל ידי זה ממשיכים גילוי השמות והמדות, אף על פי שמצד עצמו "לאו מכל אינון מדות איהו כלל", כמו על דרך משל באדם כשצריך חברו אליו להשפעת חסדו והוא באותו העת בכעס ורוגז גדול שנמצא הוא רחוק ממדת החסד, עם כל זה כשקורא אליו חברו ומתחיל לשבחו איך שהוא בעל חסד גדול, על ידי זה מעורר אצלו את מדת חסדו שיתגלה אליו שיתן לו את בקשתו. ואף שמדה זו היה אז בהעלם גדול, אף על פי כן מעוררה על ידי השבח וקריאת שם חסדו וכו'.

אומרת שיש הוויה פנימית, ויש מהות שבה ההוויה הזו מקשרת את עצמה לגבי אחרים. למעשה, מהצד הזה נתינת השם היא אופן שבו אני מסמן או יוצר קשר עם דבר. זה כמו שלפעמים אני פוגש מישהו והוא קורא לי בשמי, או שאני בא ומציג את עצמי בשם – ואז בעצם אני רוצה לבנות קומוניקציה, אני רוצה לבנות קשר, ואני עושה את זה על ידי יצירת תווית שאיתה מישהו יכול לפנות אליי, והתווית הזו היא משהו שממצע ביננו. זוהי המשמעות שלפני היות העולם היה הוא ושמו בלבד: השם הוא המקור של כל מציאות אחרת, המהות שמקשרת בין מהות אחת לאחרת ומהווה את הממוצע ביניהן, וכמו שהקב"ה אומר: "זה שמי לעולם" (שמות ג, טו) – כלומר, יש לי שם, שמכוחו מתאפשר הקשר. השם במובן הזה הוא הכי-הכי מופשט.

אם כן, יש כל מיני הגדרות לעניין של השם, אבל הבסיס הוא ששם הקשר שיש בין דבר אחד למציאות אחרת. אמנם, הקשר הזה בעצם לא מחייב הרבה – לא את זה שיודע אותו ולא את בעליו – אבל הוא עדיין יוצר קשר, מעצם זה שאני יודע שזה נקרא כך וכך ושהוא יודע שאני נקרא כך וכך. יש ספרים שמעיינים בדקות בסוג

רחוק. כאשר מדברים על האור והאמור, הרי שהאור יוצא מן המאור ונובע ממנו, ולכן אני מתייחס אל האור ולא אל המאור. אני מתייחס אל מה שהמאור משפיע לדברים ולמציאויות אחרות, אבל אינני מתייחס אל המאור בעצמו. גם כאשר יש השפעה לא רצונית, גם היא קשורה ונוצרת מחמת המשפיע, והדברים הללו נוגעים גם לכל מיני הארות עליונות אחרות. השם הוא דבר עוד יותר רחוק, שכן לכאורה הוא דבר שלא נחוץ או קשור למהות כשלעצמה, שכן היא איננה זקוק לשם. השם הוא רק דרך של קשר בין בעל השם לבין מציאות מבחוח, ולכל דבר שיש לו שם, השם הוא איזו ידית חיצונית שעל ידה אפשר ליצור עם בעל השם; זהו אופן של התקשרות עם מי שנושא את השם, את התווית הזו.

אחת הבעיות שלא מדובר עליה כאן אבל היא קשורה לעצם הדברים, היא מה שכתוב: "עד שלא נברא העולם, היה הקב"ה ושמו בלבד" (פרקי דרבי אליעזר ג). בשביל מה יש לקב"ה שם כשהוא לבדו? מה זה בכלל אומר שהיה לו שם? מכאן נובע שלשם דווקא יש מהות מסוימת, אלא שהמהות הזו היא מהות שרק מתקשרת אל ההוויה הפנימית. זאת

אז הקשר הזה עם השם, בכך שבצד מסוים הוא יכול להגיע עמוק מאוד עד להגדרה של מהות, אבל מצד שני הוא לא דבר ממשי. העובדה שפלוני נקרא בשם מסוים לא משנה את המראה של חוטמו – הוא נשאר עם אותו חוטם ואותו פרצוף, ומצד שני השם זהו האופן שבו הוא נקשר לעניין מסוים.

אחד העניינים שיש בנוגע לנקודה הזו הוא שינוי שמו של האדם, שהרמב"ם (הלכות תשובה ב, ד) מביא בתור אחד מדרכי התשובה של מי שרוצה לעשות שינוי. מלבד שינוי המעשה של האדם יש גם שינוי מקום, ולפעמים גם שינוי השם, שעניינו הוא בעצם הצגה חדשה של ה-'אני' לעולם החיצון. אני כבר לא האיש הקודם שעשה את המעשים הללו, אלא אני מופיע ומתקשר עכשיו בשם חדש; אני איש אחר, ברייה חדשה, וממילא יש לה עכשיו דרך התקשרות אחרת. העניין של השם נוגע לנושאים רבים נוספים – הגות פילוסופית בנוגע לתורת התארים בכלל, ולבסיס של אפיסטמולוגיה ולוגיקה. אם כן השם הוא מה שנוגע לקשר וליחס בין המהות לבין המציאות. הקב"ה כשלעצמו איננו צריך את שמו, אלא שהתהוות העולמות היא איננה מעצמותו של הקב"ה אלא משמו, ולכן כדי להמשיך גילוי מדותיו יתברך, כיון שמצד עצמו הוא קדוש ומובדל מגדר בחינות אלו, הוא על ידי שמשבחים ומהללים אותו במדות אלו. כל המידות של הקב"ה הם בעצם סוג מסוים של שמות, כמו ש-הגדול הגיבור והנורא' הם שמות של הקב"ה. ומכיוון שהם שמות והוא בעצמו איננו נזקק להם,

אז הקשר והמשכת הגילוי מבוססים על ההלל והשיבוח, שעל ידי זה ממשיכים גילוי השמות והמדות. אף על פי שמצד עצמו "לאו מכל אינון מדות איהו כלל" (הקדמה לתיקוני זוהר יז,א). כמו על דרך משל באדם כשצריך חברו אליו להשפעת חסדו, כשאני מבקש ממישהו טובה, וחברו הוא באותו העת בכעס ורוגז גדול שנמצא הוא רחוק ממדת החסד, עם כל זה כשקורא אליו חברו ומתחיל לשבחו איך שהוא בעל חסד גדול, על ידי זה מעורר אצלו את מדת חסדו שיתגלה אליו ושיתן לו את בקשתו. ואף שמדה זו היה אז בהעלם גדול, אף על פי כן מעוררה על ידי השבח וקריאת שם חסדו וכו'. השאלה הזו מופיעה בכמה מקומות: מה בעצם מתרחש על ידי קריאה בשם? כאמור, מצד אחד השם בעצם איננו שייך לבעל השם: אפשר לשים תווית על משהו, אבל התווית הזו לא שייכת למהות. במובן הזה, כשאני קורא לדבר מסוים באיזה שם – וזה לא משנה אם הוא שם אמיתי או שם מוסכם – הדבר הזה יכול להיות יפה מאוד גם בלי השם שיש לו. מצד שני, מכיוון שהשם קשור באופן מסוים לבעל השם, זהו האופן שבו קוראים לו. אמנם אם קושרים חוט שיערה לאדם אז הוא יותר קשור לחוט השיערה מאשר לשמו, אבל מכל מקום בשעה שהוא מסכים שזהו שמו – הוא נקשר בו.

לבעל התניא, המחבר של הספר הזה, היה נכד – הצמח צדק, שבסופו של דבר כתב את ההערות שיש בספר הזה והוא זה שהוציא אותו לאור. הנכד הזה למעשה



ועל דרך זה יובן הנמשל למעלה על דרך אחר, דהיינו משום שהוא יתברך "לאו מכל אינון מדות איהו כלל" כנזכר לעיל, עד שבחינת מדות אלו נקראות רק שמותיו, שהרי בפני עצמו אין צריך כלל להשם, ואם כן הם בהעלם גדול ועצום כמו שם האדם כשאין קורא לו בו, לכן כדי להמשיך גילוי מדות אלו הוא על ידי קריאת שמותיו יתברך שאנו קוראים לו בהם ומשבחים אותו בהם, היינו כמו שאומרים 'ברוך אתה הוי"ה' – שהוא ענין הלל ושבח שמהווה הכל מאין ליש, על ידי זאת הקריאה ממשיכים גילוי שם הוי"ה שיומשך אלינו שיהווה את הכל, כמבואר כל זה במקום אחר על פסוק "ואני נתתי לך שכם אחד" וכו' עיין שם באר היטב.

למעשה, כל העניין הזה שייך ל-"וקראתי בשם ה'" (שמות לג, יט) – לקריאה בשם ה'. העניין הוא שמכיוון שדבר מסוים שזהו שמו – למשל שהסבא מסכים שהוא סבא – מאותה שעה אני יכול לקרוא לו בשמו ובעצם לקרוא למהותו, ועל ידי כך הוא נענה. לכן, על ידי זה שמשבחים, מהללים או מזכירים את הקב"ה נוצר קשר בינו לבין הקורא בשם.

אם יש לאדם יותר משם אחד, אז הקריאה בשם הזה וההתייחסות אליו יוצרים קשר מסוים ומיוחד – את הקשר שנוגע למהות מסוימת שלו. למען האמת, לאדם יש בדרך כלל הרבה שמות: שם פרטי, שם משפחה, וגם כל מיני שמות לפי הפונקציות השונות שהוא ממלא בחיים. בשביל מישהי אחת הוא יהיה 'בעלי', בשביל הבן שלו הוא יהיה 'אבא', בשביל הנכד 'סבא', בשביל אביו הוא 'בני', וכן על זה הדרך – וכל השמות הללו מתייחסים לאדם אחד. באותו אופן, אותו אדם יכול להיות גם 'מר כך וכך', 'הבוס', 'הגנרל' וכן הלאה. זאת אומרת שרואים שהאדם מוקף ברשימה של שמות, שכל אחד מהם הוא לא רק תגית. ודאי שכשמישהו קורא לאחר 'אבא', אז זו לא רק תגית שהוא

גדל אצלו בערך מגיל שלוש עד שהסבא נפטר, מפני שהוא התייתם מאימו שהייתה הבת של בעל התניא. הוא היה ללא ספק לא רק נכדו החביב, אלא בסופו של דבר גם ממשיכו; כלומר כל שושלת חב"ד המשיכה דווקא דרך בן בתו ולא דרך בנו. על הנכד הזה סיפרו הרבה מאוד דברים, והוא גם כתב את הספר 'דרך מצוותיך' – שהוא עדיין ספר חשוב מאוד - כשהוא היה בן 17. מכל מקום, מכיוון שסבו היה כאביו והוא היה צעיר משאר הילדים, אז הוא תמיד היה השעשוע של הסבא. הסיפור הוא שיום אחד הסבא יושב עם נכדו, שהיה כבן שלוש-ארבע, והוא שואל אותו: איפה סבא? ואז הנכד נוגע בו, ואומר: הנה סבא! אז אדמו"ר הזקן אומר לו: זה לא סבא, זה הגוף של סבא. אז הילד חושב קצת, ואז נוגע לו בראש; והוא אומר לו: זה הראש של סבא, זה לא סבא. אז הנכד באמת נמצא במבוכה, והוא חושב וחושב, ואז הוא קורא: סבא! ואז כשהסבא מסתובב אליו, הוא אומר: הנה סבא – זה סבא. הסיפור הזה, שהוא מעיקרו סיפור על חכמה, שייך בתמצית ובעומק לעניין של הקריאה בשם.

מספיק – בסוף הוא יהיה אבא; כמה זמן ייקח לו כבר תלוי באיזה סוג של אבא הוא.

ועל דרך זה יובן הנמשל למעלה על דרך אחר, דהיינו משום שהוא יתברך "לאו מכל אינון מדות איהו כלל" כנזכר לעיל, הוא לא קשור ולא שייך לכל המידות – חכמה ובינה, חסד, גבורה ותפארת וכן הלאה, עד שבחינת מדות אלו נקראות רק שמותיו, שהרי בפני עצמו אין צריך כלל להשם. ואם כן השמות הללו הם בהעלם גדול ועצום כמו שם האדם כשאין קורא לו בו. כל התארים שאנחנו מתארים בהם את הקב"ה הם בעצם שמות, אבל הוא כשלעצמו לא שייך ולא קשור אליהם, אלא הוא רק נקרא כך וכך. ולכן, כדי להמשיך גילוי מדות אלו הוא על ידי קריאת שמותיו יתברך שאנו קוראים לו בהם ומשבחים אותו בהם, היינו כמו שאומרים 'ברוך אתה הוי"ה' – שהוא ענין הלל ושבח שמהווה הכל מאין ליש, על ידי זה בעצם בונים את השם שעל ידו נוצרת ההוויה, ועל ידי זאת הקריאה ממשיכים גילוי שם הוי"ה שיומשך אלינו שיהווה את הכל, כמבואר כל זה במקום אחר על פסוק "ואני נתתי לך שכם אחד" וכו' (בראשית מח, כב), עיין שם באר היטב.

סיפרו שהיה פעם יהודי אחד שמהלך חייו איכשהו הסתיים: כל בניו ובנותיו היו נשואים, אשתו נפטרה לעולמה, והוא נשאר לבדו. הוא החליט שהוא ייסע אל הרבי וישב שם על התורה והעבודה. למה זקוק אדם שלא רוצה שום דבר? הוא צריך שתהיה לו רק איזו פינה לישון בה ומשהו לאכול. הוא חי ככה במשך זמן, ויום אחד

נותן לו, אלא זהו קשר מסוים שמבוטא על ידי השם הזה – שבמובן הזה הוא דבר עם משמעות, ולא סתם צירוף אותיות. וודאי שכאשר קוראים למישהו 'מר פלוני' תהיה לו תגובה אחת, וכשיקראו לו 'אבא', תהיה לו תגובה אחרת. למרות שזה אותו אדם, הרי שהקריאה בשמו יוצרת התייחסות אחרת, היא מושכת גילוי אחר של המהות שלו. כמעט לכל אדם יש יותר משם אחד, ולפעמים השמות הללו יוצרים מערכים שלמים ושונים; יש שמות מלמעלה מלמטה, וכיוצא בזה.

קריאה בשם מעוררת גילוי מסוים של בעל השם. לכן, כשאני קורא לפלוני בשם מסוים בעל משמעות, אני למעשה קורא לו כדי שהוא יענה ויגיב, או כמו שאדמו"ר הזקן אומר כאן – כדי שהוא יתגלה באופן המסוים ששייך לשם הזה. אם אני אקרא למישהו 'בעל החסד והצדקה פלוני' – מיד כשהוא ישמע אותי הוא יצטרך לענות לי בתור בעל החסד והצדקה, וככל שאעמוד על זה יותר, אז העניין יתגלה יותר.

סיפרו שאצל הרבי מקוצק, שהיו הרבה חסידים חריפים ועזים, עמד מישהו והתפלל וצעק 'טאטע-טאטע'. מישהו עבר לידו, ואמר, כמו שמופיע בגמרא: "ודילמא לאו אביו הוא?" (חולין יא:) – אולי זה לא אבא שלו? אתה צועק אבא-אבא, אבל אולי זה לא אבא שלך. הביאו את העניין הזה אל הרבי, והוא אמר שצריך לצעוק הרבה עד שהוא נהיה אבא. זה מעין מה שנמר כאן לגבי התהילה: יכול להיות שמישהו נמצא כרגע כביכול במקום אחר, והוא לא חושב על הקשר שלו עם אבא שלו; אבל אם אני אדבר ואצעק על זה

וזוהו פירוש הפסוק "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כלומר שהוא יתברך מצד עצמו קדוש ומובדל, ושיהיה יושב ונמשך למטה, שהמשכה נקראת בשם ישיבה, כמו היושב שמשפיל קומתו – הוא על ידי תהלות ישראל, שעל ידי ההילול והשבח גורמים הגילוי וההמשכה. ולכן הילול גם כן לשון הארה, כמו "בהלו נרו עלי ראשי". וזהו "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם הוי"ה", דקאי על מה שכתוב לעיל מיניה, "ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדו" – שהוא בחינת ירושלים של מעלה, דהיינו "ברוך ה' מן העולם ועד העולם", להמשיך מעלמא דאתכסיא לעלמא דאתגליא, כמו שנתבאר מזה בד"ה "אלה פקודי המשכן משכן העדות" וכו'. ועל דרך זה הוא עניין "יהיה כל פרי קודש הילולים לה".

שאני מהלל ומשבח אותו, קורא בשמו – אני בעצם מחדש את הקשר, כיוון שהשם הוא נקודת הקישור, ואז היחס נוצר מחדש; לולא המפתח הזה, היחס הזה לא היה קיים.

וזוהו פירוש הפסוק "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כלומר שהוא יתברך מצד עצמו קדוש ומובדל. מצד אחד אומרים לקב"ה 'אתה קדוש' – שהוא מעבר למציאות העולמות, ואבל מצד שני אומרים שיהיה יושב, וזאת אומרת שרוצים שהוא יהיה נמשך למטה. שהמשכה נקראת בשם ישיבה, כמו היושב שמשפיל קומתו, כלומר הוא יורד למטה, והוא על ידי תהלות ישראל, שעל ידי ההילול והשבח גורמים הגילוי וההמשכה. כלומר הקב"ה הוא קדוש, אבל רוצים שעל ידי תהילות ישראל הוא גם 'שב'.

ולכן הילול גם כן לשון הארה. למילה 'הלל' יש גם משמעות של שבח וגם משמעות של הארה, כמו הפסוק "בהלו נרו עלי ראשי" (איוב כט, ג), שמשמעו "בהאירו נרו עלי ראשי", ומכאן שיש קשר

בתו חשבה שמן הראוי לבקר את אביה. היא הגיעה לבית המדרש, שאלה עליו וקראו לו. הוא יצא, היא שאלה אותו מה שלומו, והוא עונה לה... היא מסתכלת עליו, וברור לה שהוא פשוט לא יודע מי היא; הוא ענה לה באדיבות, מפני שאם מישוהו שואל אותו מה שלומו ואיך הוא מרגיש, אז הוא עונה. ואז, היא התחילה לבכות, ואמרה: אבא, אתה לא זוכר מי אני? והוא ענה לה: תארי לעצמך שהייתי מת, את חושבת שהייתי זוכר אותך? אז מה אכפת לך שאני עוד חי?

הוא אמנם אמר את זה כדי להתנצל על העלבון, אבל הנקודה קשורה לכך שיכול להיות שאני אשכח איזוהו קשר שיש לו; אני שוכח שאני אבא – קורה שאדם עובר לאיזה מקום והוא שוכח קשר מסוים שהוא נטל בו חלק. מה עושים כדי לגלות שוב את הקשר הזה, כדי לגלות אותו? צריך לקרוא בשם הרבה פעמים, ועל ידי זה אני יוצר מחדש את הקשר הזה. הקשר שהיה פעם ועכשיו לא נמצא בתודעה מתחדש על ידי קריאה חוזרת ונשנית. לכן, גם על ידי זה שאני קורא בשם ה' –

הוויה, מפני שהתהילה הזו יוצרת מחדש את הקשר. במובן מסוים, זה כביכול כמו שמזכירים למישהו משהו שהוא שכח.

באופן כללי אומרים שאנשים שוכחים את מה שלא חשוב בעיניהם. מה שחשוב לבן-אדם הוא לא שוכח. יש מעט מאוד אנשים שכל כמה שהם עסוקים במחשבה כשהם אוכלים מרק, הם עדיין לא ישימו את הכף באוזן ולא בפה. למה? מפני שזה חשוב להם. לכן, למרות שהם עכשיו עסוקים ולא חשוב במה, הם עדיין זוכרים להכניס את המרק לפה ולא לאוזן, והדבר הזה נכון לגבי הרבה מאוד דברים. אמנם יש דברים שאנשים זוכרים אותם במצבים נורמליים, אבל כשבן-אדם נמצא במצב לא נורמלי הוא יכול לשכוח אותם, מפני שהוא יוצא מתוך הגדר הרגיל שלו, והרבה מאוד מהעניין זה תלוי בדברים אחרים. למשל, אנשים לא נתקלים בדברים, אבל יכול להיות מצב שהאדם יהיה כל כך שקוע במחשבותיו עד כדי כך שהוא ייתקל בדברים, מפני שהוא באמת שקוע והוא מאבד את תשומת הלב שלו. זה עניין של שכחה או של חוסר תשומת לב שבא מאיזה ריחוק. כשאני קורא למישהו, אני בעצם מזכיר לו, ואני מעורר יחס מסוים בין הדברים. בענייננו, כיוון שהקב"ה בעצם העניין הוא קדוש, כלומר הוא רחוק מהעולם, אז יוצא שהוא שוכח את העולם. לכן, אני צריך להזכיר - אני מזכיר את הקיום. איך? על ידי זה שאני אומר 'ברוך אתה הוי"ה', אני מעורר מחדש את העניין הזה של הקשר, ועל ידי זה נוצרת הוויה בתוך העולם.

בין הלל להארה, להילה במובן של שפיעה של הארה. אם כן, הילול הוא הארה. וזהו "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם הוי"ה", דקאי, שהפסוק הזה מתייחס על מה שכתוב לעיל מיניה, לפני כן: "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדו" (תהילים קכב, ג), שהוא בחינת ירושלים של מעלה, דהיינו "ברוך ה' מן העולם ועד העולם" (שם קו, מח), להמשיך מעלמא דאתכסיא לעלמא דאתגליא, מירושלים של מעלה לירושלים של מטה. זאת אומרת שעל ידי זה שהשבטים עלו לירושלים להודות לשם ה', הם קושרים את ירושלים של מעלה עם ירושלים של מטה. וכמו שנתבאר מזה בד"ה "אלה פקודי המשכן משכן העדות" וכו'. ועל דרך זה הוא עניין "יהיה כל פרו קודש הילולים לה".

באות הזאת, אחרי ההקדמה בעניין הערלה, דובר על העניין של 'קודש הילולים' ובעיקר במושג 'הלל'. מבחינת ההלל נשאלו שתי שאלות: ראשית, הרי הקב"ה איננו זקוק לתהילותינו, ואם כן – מדוע אנו מהללים אותו? ושנית – גם אם הוא רוצה בכך שנספר את שבחיו, הלא אין בידינו יכולת אמיתית לגעת בתהילתו! ואדמו"ר הזקן הסביר שהתהילה היא בעצם האופן שבו אנחנו קוראים בשמו. כשאדם אומר דברי שבח ותהילה הוא איננו מבקש דבר מסוים, אלא על ידי הזכרת השבחים הוא מנסה להביא לידי התגלות של מידה מסוימת, וכשהמידה הזו מתגלה ממילא היא שופעת השפעה והארה. זוהי בעצם גם העניין של הברכות שעומדות על 'ברוך אתה ה' – הן בעצם תהילה על ההוויה והן בעצמן יוצרות

ב. והנה, בזוהר פירש שם ענין שלש שנים וכו', "שנה הרביעית – דא כנסת ישראל, דאיהי קיימא רביעאה לכורסייא, דהא כדין מזדווג בה קודשא בריך-הוא בכנסת ישראל" (ועיין מה שנתבאר על פסוק "יהודה אתה" בתורה אור פרשת ויחי). והרמ"ז, בפרשת וירא: "פירוש, כי בשלש שנים הראשונים לנטיעת האילן בארץ מקבלת הארץ עליונה מבחינת שלוש ספירות אחרונות, שהם נצח הוד יסוד, ובשנה הרביעית מקבלת מתפארת וכו', ואזי דוקא הלולא אשתכח". ואמנם אין זה מובן, דאף אם מקבלת מנצח הוד יסוד, מדוע יהיה בהפירות איסור כל כך להיות ערלים לא יאכל ואסורים בהנאה? אלא ודאי הטעם כמו שכתוב בפרדס שער כ"ד בסופו, דמה שכתוב "שלש שנים יהיה לכם" וכו', זהו כנגד שלוש קליפות הטמאות שנזכר במרכבת יחזקאל: "רוח סערה" וכו', והרביעית הוא קליפה דקה הנקראת נוגה, שיכולים להעלותה.

בפירות בשנים הללו. בשנה הרביעית הפרי כבר מגיע למדרגה ששייכת למציאות העולם, ואז יכול להיות קשר אליו, ועל ידי זה מגיעים ל-'קודש' הילולים'.

והרמ"ז, רבי משה זכות שפירש את הזוהר, כתב בפרשת וירא (צז, ב): "פירוש, כי בשלש שנים הראשונים לנטיעת האילן בארץ, מקבלת הארץ עליונה מבחינת שלוש ספירות אחרונות, שהם נצח הוד יסוד, ובשנה הרביעית מקבלת מתפארת וכו', ואזי דוקא הלולא אשתכח". מההסבר הזה יוצא דבר אחר: הולכים מלמטה למעלה, ולכן רק בשנה הרביעית שבה נוצרת התפארת אפשר לאכול את הפירות. כלומר, שלוש השנים הראשונות שייכות לדרגות נמוכות יותר, ובשנה הרביעית יש שנה יותר גבוהה ששייכת לדרגת התפארת, ושם יש 'קודש' הילולים'. ומעיר אדמו"ר הזקן: ואמנם, אין זה מובן, דאף אם מקבלת מנצח הוד יסוד, מדוע יהיה בהפירות איסור כל כך להיות ערלים לא יאכל ואסורים בהנאה? נניח שהפירות

השנה הרביעית - תפארת או קליפת נוגה?

ב. והנה, בזוהר (ח"ג פז, א) פירש שם ענין שלש שנים וכו' ואת העניין של השנה הרביעית – שהוא "דא כנסת ישראל, דאיהי קיימא רביעאה לכורסייא, דהא כדין מזדווג בה קודשא בריך-הוא בכנסת ישראל" (ועיין מה שנתבאר על פסוק "יהודה אתה" בתורה אור פרשת ויחי). מדובר שם על ארבע הרגליים של כיסא הכבוד, שמקובל שהן שייכות לשלושת המידות חסד גבורה ותפארת, ובנוסף לכך גם למידת המלכות – שהיא השכינה וכנסת ישראל, והיא הרגל הרביעית של הכיסא. הרגל הרביעית הזו היא עניינה של השנה הרביעית, השנה של 'קודש' הילולים'. זהו צד אחד של הדברים, ובהמשך אדמו"ר הזקן יעסוק בצד הפוך שלהם. מכאן יוצא שהפרי מגיע להשלמה רק לאחר שלוש שנים מפני ששלוש השנים הראשונות היו גבוהות מדי, וזו גם הסיבה לכך שלא אוכלים ומשתמשים

או שחלק זורקים וחלק אוכלים אותן. זוהי קליפת נוגה – שהיא קליפה דקה וממוצעת, במובן זה שהיא דבר שיש לו תיקון. העניין של קליפת הנוגה הוא שאמנם כעת היא לא מתוקנת, אבל היא יכולה לבוא לידי תיקון. לפעמים, התיקון הזה צריך איזושהי הכנה ועשייה. למשל אפשר לתקן קליפות של תפוזים, אבל את הקליפה הפנימית של האגוז אי אפשר לאכול; אפשר לעשות איתה כל מיני דברים אחרים, אבל לא לאכול אותה. לעומת זאת, יש דברים שיש להם תיקון, וזה תלוי במהות של כל דבר: לפעמים הוא ניתן לתיקון באש, לפעמים במים, וכן הלאה.

זה אמנם לא מענייננו, אבל יש כל מיני פירות שהפרי בעצמו איננו ניתן לאכילה אלא על ידי תיקון; יש פירות שלא רק כשהם בוסר, אלא גם כאשר הם מבשילים אי אפשר לאכול אותם. למשל יש פרי שנקרא חבוש, ויש ספרים שמסבירים שהוא נקרא חבוש מפני שהוא איננו נאכל חי, ומהצד הזה הוא 'אסור' – 'חבוש', וכדי לאכול אותו צריך לבשל אותו. יש פירות אחרים שבשלב מסוים שלהם הם רעילים, ורק אחרי שמטגנים אותם הם הופכים להיות אכילים, כיוון שעל ידי הצלייה באש הרעל יוצא וניתן לאכול אותו. אם כן, הפרי הזה הוא אמנם מאכל אדם, אבל הוא זקוק לתיקון. זאת אומרת שיש פירות שגם הפרי בעצמו הוא פרי של קליפה, והוא עצמו זקוק לתיקון. יש גם פירות שהם קליפה גמורה ושום תיקון לא יעזור להם: אני יכול לצלות ולבשל אותם, והם עדיין יהיו קליפה – הם יישארו בלתי

לא הגיעו עדיין למדרגה של 'קודש הילולים' – עדיין, מדוע הפירות הם ערלה ואסור לאכול אותם ולהנות מהם? אלא ודאי הנקודה היא לא שהפירות נמצאים במדרגה הלא נכונה, אלא שהם נמצאים במרחק גדול. והטעם הוא כמו שכתוב בפרדס שער כ"ד בסופו, דמה שכתוב "שלש שנים יהיה לכם ערלים" וכו', זהו כנגד שלוש קליפות הטמאות שנזכר במרכבת יחזקאל: "רוח סערה" וכו' (יחזקאל א, ד). בתיאור המרכבה של יחזקאל מופיע מה נמצא מסביב למרכבה: "רוח סערה, ואש מתלקחת וענן גדול", ואומרים שאלו הן הקליפות הטמאות שמקיפות את המרכבה. והקליפה הרביעית הוא קליפה דקה הנקראת נוגה, שיכולים להעלותה. אחרי "רוח סערה" ואש מתלקחת וענן גדול" מופיע "ונוגה לו סביב" – שהיא קליפה נוספת, אבל זו קליפה ממוצעת – קליפה שיש לה תיקון. אחד הדימויים הפשוטים לעניין הזה הוא אגוז. לפני שמביאים את האגוז לשוק יש לו מסביב קליפה ירוקה שאחר כך משחירה. מתחתיה יש עוד קליפה, ולפעמים יש עוד אחת, ואז מגיעים לאגוז בעצמו. הקליפות האלו בוודאי לא טובות לאכילה – לא אוכלים קליפות אגוזים – אבל הן חשובות בשביל לשמור את הפרי, וזה חלק מהתפקיד של הקליפה – להגן על תוך הפרי. יש קליפות שאין להן תקנה, כמו למשל קליפת אגוז שרק שוברים ומשליכים אותה, אבל אין מה לעשות איתה. אמנם, יש קליפות שאפשר לתקן אותן, או שיש למשל פירות שאפשר לאכול את הקליפה שלהם בשעת הדחק

וכן כתוב בספר שערי אורה שער חמישי בענין שלוש פעמים "כי אמילם", וכן כתב בזוהר "שלוש שנים". ואם כן מה זה ענין לדברי הרמ"ז דלעיל על פסוק המאמר דפרשת קדושים דף פז, שתולה ענין שלוש שני ערלה בקבלתה מנצח הוד יסוד וכו', ובשנה הרביעית שמקבלת מתפארת הוא בחינת זווגא והלולא? והענין, כי הדיבור עליון נקרא בשם נקבה ומקבל לגבי המידות עליונות, שנקראים בשם משפיע ודכר, כמו שכתוב: "זכר חסדו". והענין, ד-"מבשרי אחזה", כי הנה הדיבור מקבל מהקול היוצא מהבל הלב דרך הקנה, והלב הוא משכן המידות, ולכן אין האדם מדבר אלא במה שלבו חפץ ומתאוה. והנה אנו רואים פנימיות המידה איננה מתלבשת בדיבור כלל, כי אם רק חיצוניות המידה. וכמו שאנו רואים כשהאדם בהתפעלות כעס גדול אזי לא יוכל לדבר כלל.

המאמר דפרשת קדושים דף פז, שתולה ענין שלוש שני ערלה בקבלתה מנצח הוד יסוד וכו', ובשנה הרביעית שמקבלת מתפארת הוא בחינת זווגא והלולא.

בהמשך ידובר על השאלה האם יש קשר בין שתי הגישות השונות: מצד אחד רואים את הערלה בתור קליפה, שבהתחלה לא ניתן לתקן אותה בכלל, בשנה הרביעית ניתן לתקן אותה, ובשנה החמישית היא כבר בכלל לא נדרשת לתיקון. התהליך הזה הוא מעין הבשלה: יש פירות שהם בוסר כל זמן – לא רק שהם לא טעימים, אלא הם גם יכולים להיות רעילים. לדוגמה, כל משפחת הסולניים – כולל העגבניות – כשהם ירוקים לא רק שהם לא טעימים, אלא הם יכולים גם להיות רעילים, והרעלים שלהם מתפרקים יחד עם ההבשלה. במובן הזה אפשר לראות את צמיחת האילן כתהליך של הבשלה: השלבים הראשונים הם בבחינת ערלה וקליפה, אחר כך מגיעים לשלב ממוצע שצריך תיקון, עד שמגיעים למצב שכבר לא צריך את התיקון. אדמו"ר הזקן הזכיר גם גישה הפוכה, שאמנם גם היא ראתה את הערלה כעניין של שלבים,

אכילים. דברים שאפשר לעשות בהם איזשהו תיקון – בן אם על ידי מים ובין אם על ידי אש – הם שייכים לקליפת הנוגה, שלה יש תיקון.

גם בענייננו, שלוש השנים הראשונות הם בבחינת שלוש הקליפות הטמאות שלהן אין תיקון, ואילו השנה הרביעית היא בבחינה של קליפת נוגה שיש לה תיקון. לכן הפירות הללו אינם נותרים כמות-שהם אלא הם זקוקים לאיזשהו תיקון: מעלים אותם לירושלים, ואז הם מגיעים לתיקון שלהם – וזהו העניין של "קודש הילולים לה".

וכן כתוב בספר שערי אורה שער חמישי, בענין שלוש פעמים "כי אמילם" (תהילים קיח, י-יב), שיש דברים שצריך לכרות אותם ויש דברים שאפשר לתקן אותם. וכן כתב בזוהר (ח"ב רמד, ב): "שלוש שנים יהיה לכם ערלים", וגם שם מדובר על כך שהפירות הללו שייכים לשלוש קליפות הטמאות, ולכן הם אסורים באיסור הנאה גמור שאין לו תקנה. לעומת זאת, בשנה הרביעית יש תקנה – אך לא מיד, אלא על ידי מעשה ההעלאה לירושלים. ואם כן מה זה ענין לדברי הרמ"ז דלעיל על פסוק

מפני שהוא רוצה לדבר והוא מדבר על מה שלבו חפץ. אמנם, הדיבור כשלעצמו הוא איננו בתוך המסגרת הפנימית של האדם, ואפשר לראות את זה ביחס של אדם מסוים לדיבור שלו ולדיבור של אדם אחר: דיבור של אדם אחר הוא עבורי נקודת ראשית, נקודת מוצא; לעומת זאת, דיבור שלי הוא נקודת סיום של תהליך. זהו גם מה שאומרים שהמלכות נעשית כתר לעולם תחתון יותר: הדיבור שלי עצמי הוא רק התוצאה, התוצר האחרון של תהליך שהתרחש לפני כן, אבל הוא נקודת הראשית וההתחלה עבור אדם אחר.

והנה אנו רואים שפנימיות המידה איננה באמת מתלבשת בדיבור כלל, כי אם רק חיצוניות המידה. הדיבור הוא רק הכלי, ולכן הוא אמנם מופעל על ידי המידות כמו אהבה ויראה, אבל הוא לא מביא אותן לידי ביטוי מלא; הוא לא מקבל את פנימיות המידות אלא רק את החיצוניות שלהן.

וכמו שאנו רואים כשהאדם בהתפעלות למשל של כעס גדול, אזי לא יוכל לדבר כלל. אם אדם כועס מאוד אז הוא מפסיק לדבר. כל זמן שמישהו מדבר זה סימן שהוא עדיין לא כועס מספיק; כשהוא כבר לא יכול יותר לדבר זה סימן שהכעס הוא גדול מאוד. גם לגבי דברים אחרים, כל זמן שאדם מדבר זה סימן שהמידה איננה נמצאת בשיא שלה. כשאדם מתפאר או מתרגש בכל סוג של התרגשות – אם ההתרגשות היא במידה גבוהה, אז האדם לא מדבר, ואם הוא מדבר זה סימן שהוא לא בשיא המידה. זה לא משנה אם זהו רגש של אהבה או של שנאה, כל זמן

אבל אלו שלבים של מעבר בין קבלה מהספירות של נצח, הוד ויסוד לבין קבלה מספירת התפארת – שרק אז, בשנה הרביעית, ניתן לאכול את הפירות הללו.

הדיבור ממשיך את חיצוניות המידות

דובר על היחס בין הערלה לשנה הרביעית – "שלוש שנים יהיה לכם ערלים... ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קודש הילולים לה", וראינו שני הסברים: האם שלוש השנים הם קליפות והשנה הרביעית קליפת נוגה, או שהן בדרגות אחרות ורק השנה הרביעית היא בדרגה שכבר אפשר לאכול בה. בהסבר אחד מדובר על עליית מדרגות, ואילו בשני מדובר על המעבר מטומאה חמורה לטומאה קלה.

והעניין, כי הדיבור העליון, שהוא המדרגה היוצרת, והוא נקרא גם מלכות או שכינה, נקרא גם בשם נקבה ומקבל לגבי המידות העליונות, שהם נקראים בשם משפיע ודכר, זכר, כמו שכתוב: "זכר חסדו" (תהלים צח, ג). הדיבור הוא המקבל מהמידות שלמעלה ממנו, שהם בבחינת המשפיע. זו הגדרה טכנית, וכעת אדמו"ר הזקן יסביר מה הפשר שלה. **והעניין, ד- "מבשרי אחזה אלוה" (איוב יט, כו), כי הנה הדיבור, מהצד הטכני שלו, הוא מקבל מהקול היוצא מהבל הלב דרך הקנה והלב הוא משכן המידות, ולכן אין האדם מדבר אלא במה שלבו חפץ ומתאוה. הדיבור איננו הוויה עצמית; הדיבור לא מתפרץ מתוך גרונו של האדם, אלא אדם מדבר**

וזה מפני שעצמיות ותוקף המידה איננה יכולה להתלבש באותיות כלל, כמו שנתבאר גם כן בד"ה "תקעו בחודש שופר" – שלכן קול השופר הוא קול פשוט בלי אותיות, מפני שהוא צעקה מפנימיות הלב מה שלא יכול להתלבש באותיות, והוא עניין 'קלא פנימאה'; מה שאין כן הקול המתלבש באותיות, הוא רק אחוריים וחיצוניות של המידה. והנה, הקול כלול משלוש בחינות: אש, מים, רוח, כמו שנתבאר בתורה אור פרשת ויצא בד"ה "ושבתי בשלום". וזהו עניין שעולם הדיבור נקרא 'עלמא דנוקבא' לגבי המידות, על דרך תשישות כוח כנקה, דהיינו שאין נמשך בהדיבור מעצמיות המידות כי אם מעט מזער מן המידות וכו'.

וכן על דרך משל למעלה, שהרי כתיב: "לעולם ה' דברך ניצב בשמיים", שאותיות ותיבות של מאמר "יהי רקיע" ניצב ומלוכשים ועומדים בתוך רקיע השמיים להחיותם, כמו שכתוב בספר של בינונים וכן הוא במדרש תהילים. והרי הרקיע הוא בעל גבול – אם כן כבר נצטמצם דיבור זה להיות מתלבש

עליי ויפריע לי, ואז התוצאה תהיה פגומה מפני שאני לא אוכל לבטא אותה כמו שצריך. זו בעיה שהטרידה אנשי ספרות, משום שהסופר נמצא במובן מסוים כמעט באותו מצב כמו הביולוג: את התאים שהביולוג חוקר הוא צריך קודם להרוג; הוא לא יכול לטפל בפקעת שהיא עדיין חיה. במידה מסוימת באותו אופן גם אדם שרוצה לכתוב ספר ולבטא את עצמו במילים, הרי שאם הדברים נמצאים בדרגות גבוהות ביותר או בעוצמה גדולה מאוד, מתברר שמילים לא יכולות לבטא אותם; מתברר שהאדם לא יכול להכניס את פנימיות המידות שלו לתוך המילים.

כמו שנתבאר גם כן בד"ה "תקעו בחודש שופר" (תהילים פא, ד), שלכן קול השופר הוא קול פשוט בלי אותיות, מפני שהוא צעקה מפנימיות הלב, מה שלא יכול להתלבש באותיות, והוא עניין 'קלא פנימאה', הקול הפנימי. מה שאין כן הקול המתלבש באותיות, הוא רק אחוריים

שהאדם יכול לדבר זה סימן שהוא עוד לא הגיע לתמצית, מפני שאם הוא היה מגיע לתמצית הוא היה מפסיק לדבר.

וזה מפני שעצמיות ותוקף המידה איננה יכולה להתלבש באותיות כלל. הדבר בעצמו לא יכול להתבטא ולהיחתך בחיתוך של דיבור, אותיות ומשפטים. לכן, במקרים של רגש קיצוני האדם לכל היותר ישמיע קול, אבל הוא לא ידבר. ככל שמישהו מדבר טוב יותר אז יותר צריך לחשוש שהוא איננו מדבר מנקודת הרגש; כאשר אדם מנסה לבטא את רגשותיו, אם הרגש הוא עמוק מאוד הוא לא יוכל להתבטא במילים, אבל אם הרגש הוא חיצוני יותר – הוא יוכל לבטא אותו במילים.

יש בעיה שנוגעת גם לעניינים של ספרות. במובן מסוים לא רק מדע, אלא גם אמנות דורשת סוג מסוים של ריחוק, התנתקות מהאובייקט, מפני שאם אני מעורב יותר מידי עם האובייקט אז הוא כל הזמן יפעל

בעצם הצעקה – דבר שהוא למעלה מכל החלוקות הללו.

אם כן, יוצא שככל שדבר הוא יותר פנימי הוא יותר פשוט, ולכן כאשר יש לאדם הרגשה פנימית – מאהבה עד כעס, והוא מגיע לדרגה שאין לו מילים, הוא לכל היותר משמיע קול פשוט – לא קול נגינה ולא מילים, וזהו העניין של קול פנימי. לעומת זאת, הקול המתלבש באותיות הוא אחוריים וחיצוניות של המידה, ומפני שהוא לא המידה בעצמה ובפנימיותה אלא רק הצד החיצוני שלה – הוא יכול להתלבש.

והנה, הקול כלול משלוש בחינות: אש, מים, רוח, כמו שנתבאר בתורה אור פרשת ויצא בד"ה "ושבתי בשלום". וזהו עניין שעולם הדיבור נקרא 'עלמא דנוקבא' לגבי המידות, על דרך תשישות כוח כנקבה, דהיינו שאין נמשך בהדיבור מעצמיות המידות כי אם מעט מזעיר מן המידות וכו'. מה שנמשך בתוך הדיבור הוא רק חלק קטן מהרגש בעצמו, ורוב מה שנמשך בדיבור הוא החלק החיצוני, שלו אפשר לתת ביטוי. וכן על דרך משל למעלה, שהרי כתיב: "לעולם ה' דברך ניצב בשמיים" (תהילים קיט, פט), וכמו שמסבירים שאותיות ותיבות של מאמר "יהי רקיע" (בראשית א, ו) ניצב ומלוכשים ועומדים בתוך רקיע השמיים להחיותם. וכמו שכתוב בספר של בינונים (שער היחוד והאמונה א), וכן הוא במדרש תהילים. והרי הרקיע הוא בעל גבול – והאותיות מחזיקות הן את הרקיע והן את העשב, משום שהם כולם בעלי גבול, ואם כן כבר נצטמצם דיבור זה להיות מתלבש

וחיצוניות של המידה. לקול השופר אין אותיות; לא רק שאין בו אותיות של דיבור, אלא אין לו אפילו אותיות של מנגינה. מדוע? מפני שכל קול – בין שהוא קול נעימה או קול דיבור – הוא קול שעשו לו איזושהי מודולציה, שחתכו אותו ליחידות באורכים שונים. אבל קול השופר הוא קול אחר, הוא צריך להיות קול שמבטא 'צעקה מפנימיות הלב', ולכן הוא קול בלי גיוון, קול שאין בו עליות וירידות. יש הגדרות שונות בנוגע לתפילה מהו האופן שראוי לומר מילים מסוימות, ואיזה קול מתאים לאיזו מילה – קול יותר גבוה או יותר נמוך, וכן הלאה. לעומת זאת, כל קול שיוצא מהשופר יכול להיות בסדר; הוא יכול להיות צרוד, הוא יכול להיות צלול, הוא יכול להיות מרוסק, לעבור כל מיני גיוונים – אבל הוא עדיין ייחשב כקול שופר, מפני שקול השופר הוא צעקה, ולגבי צעקה אני לא דן על גובה הקול או על צלילותו.

סיפרו שפעם הייתה שריפה בבית אחד ובעל הבית השמיע את קולו וזעק לעזרה, אך ללא הועיל. למחרת בבוקר, באו לשאול מה קרה, והוא אמר: הייתה שריפה, וצעקתי: 'אש' 'אש' 'אש'. אמרו לו השכנים שנפלה טעות בדבריו, משום שהדקדוק של המילה אש באותה שפה לא היה כדבעי; והוא אמר להם: אצלי יש שריפה, ואתם אומרים לי לשים לב לדקדוק?! טענה דומה הועלתה כלפי יהודים שניגשו לחבריהם והעירו להם שהם לא מתפללים לפי הדקדוק; וענו להם: 'אצלי הכל בוער עכשיו, אז אתה רוצה שאני אשמור על הדקדוק?'. זוהי

תוך בעל גבול, מה שאין כן המידות העליונות הן בבחינת אין סוף וכו', אלא זהו מפני שהדיבור מקבל רק על ידי צמצום, מבחינת אחוריים וחיצוניות מהמידות וכו'. לכן אחר כך מתחלק לחלקים ודיבור על ידי חמישה מוצאות שיומשך בבחינת גבול, וכמו שנתבאר במקום אחר בד"ה "א-דני שפתי תפתח" [בסידור שער ראש השנה] (ועיין בפרדס ערך גבול).

וזה שכתוב באידרא רבה דנשא דף קמא עמוד ב "ונקיב" וכו', ובעץ חיים שער הכללים פרק י, שלכן נקראת נקבה, נקב ה'. פירוש, ה' מוצאות הדיבור מקבלים מהמידות על ידי נקב, דהיינו מיעוט האור, ונתחבר נקב זה עם ה' תתאה, ונעשית נקבה וכו'. וכן כתב עוד בהיכל ששי שער לג פרק ב, ובשער לד הוא שער הירח. וזהו עניין הנזכר לעיל שהדיבור מקבל מבחינת נצח הוד יסוד, שהם בחינה התחתונה שבמידות. ועיין באגרת הקודש סימן יט, בד"ה "עוטה אור כשלמה". אך אחר שנבנה בחינת הדיבור על ידי קבלתו מבחינת נצח הוד יסוד ואחוריים של המידות, עוד אחר כך מאיר בהדיבור מבחינת עצמיות המידות. וזהו הנקרא יחוד דכר ונוקבא, שעם היות שהדיבור מצד עצמו נקרא עלמא דנוקבא, להאיר בבחינת גבול ותכלית, אבל היחוד היינו שיאיר בו מבחינת המידות עצמן, שנקראים עלמא דדכורא כנזכר לעיל. ועיין מזה בד"ה "א-דני שפתי תפתח" הנזכר לעיל, בפירוש "בקול דברי אלוקים חיים".

צורה; רק אחרי שהדבר מצטמצם הוא יכול להיכנס לתוך תבניות מסוימות. לכן אחר כך מתחלק לחלקים ודיבור על ידי חמישה מוצאות שיומשך בבחינת גבול. הדיבור נעשה על ידי זה שהקול מצטמצם גם על ידי המעבר במוצאות הפה, שאז כל קול נעשה לאות מסוימת או להגה מסוים. לא זו בלבד שהקול כעת מצומצם, אלא שהוא עובר עכשיו עוד מודולציה שמכניסה אותו למסגרת נוספת, עד שהוא יוצא כמילים ואותיות. וכמו שנתבאר במקום אחר בד"ה "א-דני שפתי תפתח" [בסידור שער ראש השנה] (ועיין בפרדס ערך גבול).

וזה שכתוב באידרא רבה דנשא דף קמא עמוד ב "ונקיב" וכו', ובעץ חיים שער הכללים פרק י, שלכן נקראת נקבה, נקב ה'. פירוש, ה', חמש מוצאות הדיבור

בתוך בעל גבול. מה שאין כן המידות העליונות הן בבחינת אין סוף וכו'. אם הדיבור יכול להיות בתוך השמיים או בתוך כל דבר אחר, פירוש של דבר שהדיבור הזה הוא כבר לא הדיבור האין סופי, מפני שאם הוא היה הדיבור האין סופי הוא גם היה בונה שמיים אינסופיים. זה שיש לדברים הללו הגבלה – גם אם מדובר דבר גדול מאוד – אומר שהם כבר ירדו למדרגה אחרת, מצומצמת יותר, והם כבר לא שייכים למידות שהן בעצמן אין-סוף. אלא זהו מפני שהדיבור מקבל רק על ידי צמצום, מבחינת אחוריים וחיצוניות מהמידות וכו', ומכיוון שהוא מצטמצם הוא יכול להיכנס לתוך דבר מוגבל, כלומר על ידי הצמצום ניתן כעת ליצוק כאן צורה ותבנית. דברים שהם לא מצומצמים לא ניתן לעצב אותם, אי אפשר ליצור מהם

חדש עם המידה בעצמה ולקבל התייחסות ישירה ממנה.

וזהו הנקרא יחוד דכר ונוקבא, שעם היות שהדיבור מצד עצמו נקרא עלמא דנוקבא, להאיר בבחינת גבול ותכלית, אבל היחוד, היינו שיאיר בו מבחינת המידות עצמן, שנקראים עלמא דדכורא כנזכר לעיל, ואז בתוך המאמר או בתוך הדיבור מאירה המידה בעצמה, וזהו החיבור שנוצר אחרי גמר בניינו של הדיבור. ועיין מזה בד"ה "א-דני שפתי תפתח" הנזכר לעיל, בפירוש "בקול דברי אלוקים חיים".

בתוך העולם האנושי, ברור שהדיבור והאמירה המסודרת יכולים להתקיים רק כאשר המידה היא מעומעמת, וכמו שהוסבר לפני כן שאם המידה היא בתוקפה, כאשר מתגלה בחינת העצמיות של המידה, אז הדיבור לא יכול להתקיים. למשל, כאשר אדם מתרגש מאוד אז הוא יכול להתחיל לגמגם, או שזה אפילו יגיע עד לכדי כך שהוא ישתוק; מדוע? מפני שלדיבור יש גבולות, יש נקודות מסוימות שבהן הדיבור איננו יכול יותר להידבר ולצאת. אבל אחרי שהדיבור נגמר, לאו דווקא בסיום משפט אלא כשדם מסיים להגיד את מה שהוא רצה לומר, נוצר פתאום סוג של יחס חדש בין המילה או המשפט לבין המקור שלו, והיחס החדש הזה נושא עמו לא פעם מטען שלם. לא תמיד הדיבור מעביר רק צל, כיוון שלפעמים כאשר הדיבור מגיע לשלמות, הוא מגיע למצב שהוא מתחבר עם התוכן, במידה ובאופן כזה שבדרך כלל דיבור לא מעביר.

מקבלים מהמידות על ידי נקב, דהיינו מיעוט האור. כלומר אין כאן פרץ אלא נקב. ונתחבר נקב זה עם ה' תתאה, ונעשית נקבה וכו'. וכן כתב עוד בהיכל ששי שער לג פרק ב, ובשער לד הוא שער הירח. בכמה וכמה מקומות אדמו"ר הזקן מדבר על הקשר בין המלכות והדיבור, ושם הוא מדבר על זה שבין הדיבור של מעלה ובין הדיבור של מטה, הם לא הצטמצמות מצד הצורה והתבנית, אלא ישנו צמצום גם בתוכן עצמו. זאת אומרת שהצמצום החיצוני קשור לצמצום פנימי, שמגביל את התוכן לדרגה ולאפון מסוים, ולולא הצמצום הדיבור היה רק בבחינה של נתינה שהיא איננה נתינה של המהות הפנימית. וזהו העניין הנזכר לעיל שהדיבור מקבל מבחינת נצח הוד יסוד, שהם בחינה התחתונה שבמידות. מצד מסוים, הדיבור הוא התוצאה של המידות והוא נובע מהן, אבל הוא לא נובע מתוכיות המידות אלא מהחיצוניות שלהן, מהצד האחורי שלהן. ועיין באגרת הקודש סימן יט, בד"ה "עוטה אור כשלמה".

הארת עצמיות המידות בדיבור על ידי הייחוד

אך אחר שנבנה בחינת הדיבור על ידי קבלתו מבחינת נצח הוד יסוד ואחוריים של המידות, עוד אחר כך מאיר בהדיבור מבחינת עצמיות המידות. פה קורה דבר מעניין: מצד מסוים הדיבור הוא לכאורה דבר מאוד חיצוני, והוא מבטא רק את החלק החיצוני של המידות – אלא שזהו אופן בניית הדיבור; אבל אחרי שהדיבור כבר נעשה ונבנה, הוא יכול ליצור חיבור

וכמו על דרך משל, שיש הפרש באדם בין דיבור שמדבר דברי חול, לדיבור שמדבר דברי חכמה וכו'. על דרך זה נקראים עשרה מאמרות 'מילין דהדיוטא' לגבי הקב"ה, שבהם מאיר רק מבחינת נצח הוד יסוד להוות מאין ליש, והיש נראה דבר נפרד. אבל עשרת הדיבורות נמשך בהם מבחינת פנימיות חכמתו ורצונו יתברך, והיה גילוי אלוקותו יתברך שלא בבחינת העלם והסתתר וכו'.

ולכן אמרו רבותינו ז"ל: "והתפארת - זו מתן תורה", כי בחינת ייחוד זה, דהיינו תוספת האור עליון בדיבור ביותר על המידה הקצובה, נמשך על ידי המידת תפארת שלמעלה מבחינת נצח

מאוד גבוהה, למרות שלכאורה בצמצום הוא עבר הקטנה והתמעטות. על פניו, הדברים היו צריכים להיות כך שאם אדם בא ואומר לי משפטים ברורים, יפים ומנוסחים היטב, הוא לא היה עושה עליי שום רושם, מפני שהם בסך הכל מבטאים רגש שעבר הרבה מאוד מודולציות, הקטנות ושינויים. אלא שלמעשה מתברר שבכל זאת כשהדיבור מתרחש, הוא יכול ליצור הרגשה מחודשת.

הדברים הללו נכונים לא רק לגבי דיבור של אחרים, אלא גם לגבי הדיבור של אדם בעצמו, במובן זה שגם הוא עצמו מגיב לדיבור שלו באופן דומה. כמו כן, היחס החדש אל הדיבור נכון לא רק כאשר יש פער גדול בין האומר והשומע. יש למשל מצבים בהם אדם אחד אומר דבר שבשבילו הוא ירידה וצמצום, ואילו בשביל השומע זו בחינה של התחלה וחידוש. למשל, יכול להיות שמי שמלמד ילד קטן, מה שהוא אומר הוא עבורו דברים של מה בכך, ואילו עבור התלמיד זו תגלית גדולה. במקרים כאלה בוודאי שהדיבור נושא בתוכו עולם שלם עבור השומע, משום שיש הבדל דרגה משמעותי בין האומר והשומע.

נוצר מצב כזה שבו מצד אחד אם מישהו רוצה לומר את אשר בפנימיות לבבו, מטבע הדברים הוא לא יוכל לומר את זה; לכל היותר הוא יכול לגעות או לצעוק כמו קול השופר. מהבחינה הזו הדיבור הוא צמצום משמעותי מאוד שמצליח להיווצר רק כאשר אני מוריד את המתח בצורה דרסטית. הדיבור שנוצר על ידי הצמצום הגדול יכול לעבור עוד ועוד מודולציות, עד שנוצר דיבור שהוא בבחינה של 'דבר דבור על אופניו'. אלא שמצד שני, אחרי שהדיבור הופך לדיבור שלם הוא יכול להתקשר עם הרגש בדרגה מאוד גבוהה. אפשר לבחון את הדברים הללו מנקודת מבטו של המקבל: אם אני המקבל של הדיבור, אני שומע מישהו שרוצה להגיד לי משהו – וזה לא משנה איזה סוג של דברים – והוא עכשיו מלא בהתרגשות, ולכן במקום לדבר בצורה רגילה הוא צועק או אפילו בכלל לא מדבר אלא רק צועק כל מיני הברות. אלא שסוג כזה של דיבור לא יעשה עליי רושם, אני לא אצליח לגמרי להבין ולקבל את מה שהוא רוצה לבטא. לעומת זאת, אם הוא יבטא את עצמו במילים הוא יוכל לעורר אצלי רגש חדש שיעמוד לעומת הרגש המקורי שלו, והרגש הזה יכול להיות גם כן בדרגה מאוד

הראשונה. הדבר זה קורה לא רק אצל מי ששומע או רואה את היצירה, אלא גם אצל האומר או היוצר בעצמו; הוא יכול לחזור אל החוויה הראשונה, ולפעמים ביתר שאת. מדוע? מפני שהדיבור שלכאורה קיבל רק תבנית חיצונית, התחבר מחדש אל התוכן הפנימי, ועל ידי זה שהוא נעשה כלי שלם לקבלה הזו.

וכמו על דרך משל, שיש הפרש באדם בין דיבור שמדבר דברי חול, כלומר דברים של מה-בכך, לדיבור שמדבר דברי חכמה וכו'. זאת אומרת שיש הבדל גם בין דיבור לדיבור: יש דיבור שאדם מדבר דברים של מה בכך, ויש דברים שהוא מדבר דברי חכמה; וכמו החלוקה הזו, על דרך זה נקראים עשרה מאמרות של בריאת העולם 'מילין דהדיוטא' לגבי הקב"ה, כלומר עבור הקב"ה עשרת המאמרות של בריאת העולם אלו מילים ודברים של הדיוטות, כמו שאדם יושב ומשוחח בשוק – 'מה נשמע?', 'כמה עולה קילו עגבניות?' – עבור הקב"ה בריאת העולם מתעסקת בדברים הללו. מדוע זה כך? שבהם מאיר רק מבחינת נצח הוד יסוד להוות מאין ליש, והיש נראה דבר נפרד. אבל עשרת הדיברות נמשך בהם מבחינת פנימיות חכמתו ורצונו יתברך, והיה גילוי אלוקותו יתברך שלא בבחינת העלם והסתת וכו'.

בחינת התפארת - הייחוד בדיבור

ולכן אמרו רבותינו ז"ל: "והתפארת - זו מתן תורה" (ברכות נח.). כי בחינת ייחוד זה, דהיינו תוספת האור עליון בדיבור ביותר על המידה הקצובה, נמשך על ידי המידת תפארת שלמעלה מבחינת נצח

אלא שהרגש החדש שהדיבור יוצר למרות שהוא עבר צמצום נוצר ושייך גם אצל שני אנשים שווים שמעבירים זה לזה רגשות. ויותר מזה אפשר לראות ביחס של האדם אל עצמו: לפעמים אדם שומע, קורא או רואה את עצמו, והוא רואה שהצירוף החדש שנוצר הוא מתחבר באיזושהי צורה אל החוויה בעצמה. לפעמים החוויה עצמה יכולה להפוך להיות יותר גדולה על ידי שמיעת המילים של האדם עצמו, מפני ששמיעת המילים חוזרת ומחברת את הדיבור אל המידה עצמה. זאת אומרת שהכלי שנבנה לכאורה בצורה חיצונית, חוזר ומתקשר אל האור של המידה בעצמה, ולפעמים הוא חוזר בצורה מאוד בהירה.

הנקודה הזו נכונה גם לגבי כעס וגם לגבי אהבה: לפעמים, אחרי שאדם אומר את מה שהיה לו להגיד הוא נעשה הרבה יותר כעוס ממה שהוא היה לפני כן. מדוע? מפני שהדיבור עורר את המידה הרבה יותר ממה שהיא הייתה לפני כן, ואז יוצא שהדיבור – שהוא דבר חיצוני – מקבל הרבה יותר תוקף. כאשר הדיבור מגיע לאיזושהו מכלול, הוא חוזר ומתחבר עם המידה בעצמה ולפעמים יותר גבוה מאשר המידה, ועל ידי זה הוא יוצר דרגה גבוהה יותר.

את התהליך של חזרת הדיבור החיצוני אל פנימיות המידה אדמו"ר הזקן מכנה כאן 'ייחוד', וכאשר הייחוד הזה נוצר הוא יכול להחזיר את הדיבור לדרגה שהיא למעלה מהדרגה של המילים בעצמן. בכל סוג של אמירה או יצירה יש נקודה שבה נוצר סוג של קסם שמעביר אותה מחדש אל החוויה

הוד יסוד, שנקרא "ברית התיכון", "המברית מן הקצה אל הקצה" (עיי'ן זוהר חלק ב תרומה קעה, ב, ובאגרת הקודש סימן יב). כי פירוש 'תפארת' הוא על דרך מאמר רבותינו ז"ל: "כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו, שנאמר: "ולכבודי בראתיו" וכו', פירש בשל"ה דף לט עמוד ב, דהיינו כדי שיהיה גילוי אלוקותו יתברך למטה, על דרך "אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא האלוקים אין עוד מלבדו", ועל דרך "וידעו מצרים כי אני הוי"ה" וכו', כמו שכתוב: "ואולם חי אני וימלא כבוד הוי"ה את כל הארץ" וכו', וכדמסיים באבות שם: "ואומר ה' ימלוך לעולם ועד" וכו' (ועיי'ן מענין "ולכבודי בראתיו" בזוהר חלק ב תרומה דף קנה עמוד א), והיינו שיהיה גילוי יקר תפארת גדולתו יתברך. וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", והיינו בשביל להיטיב לברואיו להחיות רוח שפלים, שיכירו וידעו יקר תפארת אין סוף ברוך הוא וכו'. ועיי'ן בשערי אורה שער חמישי גבי דע, כי לכך נקרא תפארת וכו', כי תפארת פירוש הוא לשם הוי"ה וכו', דהיינו הראות גדולתו ותפארתו וכו', עד שהתפארת עולה למעלה עד אין סוף וכו', עיי'ן שם באריכות.

ולכן תוספת האור בהדיבור עליון על דרך "ונגלה כבוד הוי"ה וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", זהו נמשך הכל על ידי המידת תפארת. ועל דרך על זה נאמר: "מוליך לימין משה זרוע תפארתו" וכו', וכתוב: "לעשות לך שם תפארת" וכו', ולכן נקרא זה יחוד תפארת ומלכות. וזהו גם כן שמתפארת שבעליון נעשה כתר לתחתון, כי הכתר הוא הרצון, ובחינת רצון זה להאיר למטה נמשך מבחינת תפארת שבעליון וכו', שמידה זו גורמת הגילוי הנזכר לעיל. וזהו "ומהללים לשם תפארתך", אשר מבואר למעלה שבחינת ההילול והשבח למעלה גורם גילוי האור. ואיך הוא הגורם? אלא על ידי שזהו העלאת מים נוקבין לבחינת תפארת, והוא המאיר על ידי זה להיות גילוי יקר תפארתו כנזכר לעיל, והיינו "ומהללים לשם תפארתך" – היינו תפארת ומלכות וכו'.

בראו אלא לכבודו, שנאמר: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וכו', יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג, ז) (אבות ו, יא). ופירש בשל"ה דף לט עמוד ב, דהיינו כדי שיהיה גילוי אלוקותו יתברך למטה, כלומר זה שהקב"ה ברא את העולם לכבודו הכוונה היא שהוא ברא אותו לצורך התגלותו. על דרך "אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא האלוקים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה), ועל דרך "וידעו מצרים כי אני הוי"ה" וכו' (שמות ז, ה),

הוד יסוד. שהתפארת נקרא "ברית התיכון", "המברית מן הקצה אל הקצה" (ראה שמות כו, כח) (עיי'ן זוהר חלק ב תרומה קעה, ב, ובאגרת הקודש סימן יב). כלומר ישנו מעבר המחבר את הדיבור אל המקור שלו, והוא יותר גבוה מאשר המקור המידי של הדיבור, ועל ידי זה נוצר חיבור חדש והדיבור מקבל משמעות ותוכן חדשים.

כי פירוש 'תפארת' הוא על דרך מאמר רבותינו ז"ל: "כל מה שברא הקב"ה לא

מחדש עם המידה היוצרת אותו, ואז נעשה למעלה יחוד חדש של זכר ונקבה, יחוד תפארת ומלכות, והוא זה שמעלה את הדבר המידבר למדרגה של העניין בעצמו.

וזהו גם כן מה שאומרים שמתפארת שבעליון נעשה כתר לתחתון, כי הכתר הוא הרצון, ובחינת רצון זה להאיר למטה נמשך מבחינת תפארת שבעליון וכו', שמידה זו גורמת הגילוי הנזכר לעיל. וזהו "ומהללים לשם תפארתך" (דברי הימים א כט, יג), אשר מבואר למעלה שבחינת ההילול והשבח למעלה גורם גילוי האור. כלומר על ידי ה שהאדם מהלל הוא מושך את האור וגורם להתגלות. ואיך הוא הגורם? אלא על ידי שזהו העלאת מים נוקבין לבחינת תפארת. למרות שלכאורה הדיבור הוא בבחינה נמוכה, כפי שהתבאר הוא עדיין מתייחד עם המידה בעצמה, והוא יכול להביא על ידי זה עד להתעוררות המידה העליונה מעלה-מעלה.

והוא המאיר על ידי זה להיות גילוי יקר תפארתו כנזכר לעיל, והיינו "ומהללים לשם תפארתך" – היינו תפארת ומלכות וכו', כלומר שכאן יש מלכות ותפארת יחד. הצירוף שמתואר כאן הוא של מצב שנעשה בו ייחוד בין הדבר ובין השורש הראשוני שלו. כשנעשה ייחוד כזה, הדיבור עולה עד למעלה עליונה, כפי שבהחלט יכול להיות שעל ידי דיבור מתעוררת כוונה או הרגשה. אמנם הדיבור נעשה לכאורה רק בבחינת החיצוניות, אבל בסופו של דבר הוא חוזר ומתעלה ומגיע עד לעניין העליון, והמסקנה שלו

וכמו שכתוב: "ואולם חי אני וימלא כבוד הוי"ה את כל הארץ" וכו' (במדבר יד, כא), וכדמסיים באבות שם: "ואומר ה' ימלוך לעולם ועד" וכו' (שמות טו, יח), (ועיין מענין "ולכבודי בראתיו" בזוהר חלק ב תרומה דף קנה עמוד א), והיינו שיהיה גילוי יקר תפארת גדולתו יתברך.

וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: "נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (תנחומא נשא טז), והיינו בשביל להיטיב לברואיו להחיות רוח שפלים, שיכירו וידעו יקר תפארת אין סוף ברוך הוא וכו'. ועיין בשערי אורה שער חמישי גבי דע, שכותב שם כי לכך נקרא תפארת וכו', כי תפארת פירוש הוא לשם הוי"ה וכו', דהיינו הראות גדולתו ותפארתו וכו', עד שהתפארת עולה למעלה עד אין סוף וכו', עיין שם באריכות. ולכן תוספת האור בהדיבור העליון על דרך "ונגלה כבוד הוי"ה וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" (ישעיהו מ, ה) – זהו נמשך הכל על ידי המידת תפארת. ועל דרך על זה נאמר: "מוליק לימין משה זרוע תפארתו" וכו' (ישעיהו סג, יב), וכתוב: "לעשות לך שם תפארת" וכו' (שם יד), ולכן נקרא זה יחוד תפארת ומלכות.

הצירוף של הדיבור עם התפארת גורם לכך שהדיבור עולה לאותה המעלה או למעלה יותר גדולה מאשר מה שיצר אותו, מפני שאז נוצר חיבור וייחוד חדש. יכול להיות שהדיבור לא עולה יותר גבוה, אבל זה כבר תלוי במהות של הדיבור: יכול להיות שהדיבור היה דבר של מה בכך ונשאר דבר של מה בכך, והוא לא עולה לדרגה יותר גבוהה; אבל יש דיבור שיכול להתחבר

עם המידה, ואז הוא יכול להגיע לא רק אל הדרגה שממנה הוא יצא, אלא הוא יכול לעלות לדרגה גבוהה יותר ממה שהוא היה לפני כן.

העניין הזה נוגע גם לבעיה אחרת של הדיבור. לפעמים זה קורה לא רק לגבי הרגשות, אלא גם לגבי היכולת להבין דבר. אדם חושב מחשבה כלשהי, ורק אחרי שהוא מבטא אותה במילים הוא מתחיל להבין מה הוא בעצם אמר. מדוע זה כך? מפני שבזמן שהוא חשב את המחשבה הייתה לו הבנה פחות טובה מאשר בזמן שהוא רואה אותה מחדש. גם כאן יש בעצם התחברות מחודשת של הדברים אחד עם השני, והיא קשורה לא רק לצד החיצוני של הדיבור אלא גם לצד הפנימי שלו.

הדברים הללו מעמידים בצורה שונה לגמרי את השאלה והיחס שיש בין מעלה ומטה, בין המילה והסמל. פתאום מתברר שיש עולם שלם שבו כאשר מעמידים דברים בצורה סימבולית מסוימת, יש כל מיני בעיות שנפתרות. זו גם עצה טובה לכל מיני אנשים: לפעמים אדם נמצא במצב מסובך ומבקשים ממנו לכתוב את זה – ואחרי שהוא כותב את זה הוא רואה את הדברים באור חדש, ופתאום נראה שהבעיה מתיישבת. התהליך שמתרחש כאן הוא לא רק עשיית סדר בתוך בלבול ובלגן שיש למישהו בראש, אלא הנקודה היא שלפעמים המעבר דרך סימבוליקה מסוימת הוא בעצמו הפתרון, והוא לא היה קיים במחשבה הראשונה. כאשר המילים מקבלות את הצורה נוצרים דברים שלא היו בתוך המקור, או שעל כל

מולידה דבר שנמצא במדרגה גבוהה יותר מאשר ההווה הקודמת שלו.

אם מדברים על הדימוי האנושי, הרי שכדי לבטא איזו מחשבה או הרגשה שיש בלב, אני לא יכול להעביר אותה בעצמה, אלא אני צריך להביא אותה באיזו מידה לשליטה מסוימת של דברים אחרים, עד שהיא תוכל לקבל צורה של דיבורים. לפעמים עצם הדברים שאני אומר או שומע מעוררים את הרגש, את המידות, באופן הרבה יותר משמעותי ממה שהוא היה לפני כן. זאת אומרת שלמרות שהדיבור הוא דבר חיצוני, הוא מעורר את הדברים הפנימיים ביתר שאת ממה שהם היו לפני כן.

מופיע בכמה מקומות שלא זו בלבד שאם אני מוציא דבר מפי אני יכול להזיק למישהו אחר, אלא יותר מכך – אני גם פועל על עצמי. מדוע? מפני שהדיבור כביכול חוזר ומשתקף אצלי, והוא יכול ליצור את המידה מחדש, לפעמים בדרגה גבוהה יותר ממה שהיא הייתה בתוך הדיבור בעצמו. לדוגמא, יכול להיות שאני לא כל כך כועס, אבל אחרי שאני מסביר למישהו כמה שהוא משוקץ ומנוול, אני באמת משתכנע בעניין הזה – ואז אני באמת כועס. אותו הדבר קורה כשמישהו מצהיר הצהרת אהבה גדולה, ואחרי שהוא גומר את הסונטה שלו הוא באמת מתאהב. מדוע זה קורה? משום שלפני הסונטה הוא לא הרגיש את זה כל כך – אחרת הוא לא היה עושה סונטות; רק אחרי שהוא גמר את כל השירה וההלל הוא הצליח להגיע באמת לחוויה הזו. זהו בעצם העניין של הדיבור שמתחבר מחדש

בין דיבור לכתיבה וכן הלאה, אלא העניין כאן הוא הנקודה של המעבר, של דבר שיוצא ומגיע לידי צורה חיצונית – ואז הוא יכול לחזור ולעלות מחדש ולהתאחד עם המקור, ולהאיר אותו באור חדש ועליון יותר, ולהביא אותו למדרגה גבוהה יותר.

פנים המקור לא היה מודע אליהם, ורק עכשיו – כשהוא רואה את הדברים הללו – הוא יכול להתייחס אליהם, והוא יכול לעשות את זה בצורה אחרת. הדברים הללו כנראה קשורים בסוד הדיבור וביכולת שלו להגיע למדרגות גבוהות, וזה קשור לכל מיני עניינים נוספים בדיבור. מהבחינה הזו אין הבדל









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 מכוונים 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



דרך מצותיך

עם ביאורי

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

מצוות אהבת ישראל (א)

פרשת אחרי מות - קדושים

תשפ"ה



לומדים יקרים,

השבוע אנו מתחילים לפרסם סדרה של שלושה שיעורים על מצוות אהבת ישראל לפרשת קדושים, מתוך ספר 'דרך מצוותיך' לאדמו"ר הצמח צדק. כרגיל, במקביל לשיעורים החדשים אנו מפרסמים חלק מביאור הרב לתורה אור על פרשת השבוע.



תוכן העניינים

- מעלתה וייחודה של מצוות אהבת ישראל.....2
- אדם הראשון כולל כל נשמות ישראל.....4
- נשמות ישראל כלולות זו בזו כאיברי הגוף.....9
- הפירוד הוא רק מצד הגוף.....13
- קבלת אהבת ישראל לפני התפילה: שלא יהיה בעל מום 16



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

איסור שנאת ישראל ומצוות אהבת ישראל. שלא לשנוא לחבירו, שנאמר: "לא תשנא את אחיך בלבבך", לאהוב כל אדם מישראל, שנאמר: "ואהבת לרעך כמוך". ידוע מאמר הלל הזקן להגר "דעלך סני לחברך לא תעביד – זהו כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא" כו'. ובאמת אינו מובן כל כך, דהתינח במצוות

מעלתה וייחודה של מצוות אהבת ישראל

בשיעורים הקרובים נעבור לעסוק במצוות אהבת ישראל, שזו מצווה שזמנה ומקומה הם תמידיים. כפי שיסביר הצמח צדק, למעשה יש כאן שתי מצוות שונות: **איסור שנאת ישראל ומצוות אהבת ישראל**. זאת אומרת שיש מצוות לא תעשה אחת ומצוות עשה אחת. המצווה הראשונה היא **שלא לשנוא לחבירו, שנאמר: "לא תשנא את אחיך בלבבך"** (ויקרא יט, ז). בדרך כלל מצוות התורה, הן מצוות עשה והן מצוות לא תעשה, הן דברים ששייכים לגופו או לממונו של האדם, שאלו הם דברים מאוד ממשיים. למשל, המצווה שאומרת שאסור לשקר מנוסחת באופן של "לא תשקרו איש בעמיתו" (ויקרא יט, יא). זאת אומרת שיכול להיות אדם שמספר כל מיני שקרים: שהוא ראה סוס בגודל של פיל, או שהוא אומר לאשתו שהוא הלך לבית המדרש. אלו אמנם שקרים, אבל התורה מנוסחת באופן כזה שהאיסור הוא כאשר אדם משקר על מנת להוציא כסף מחברו; אם אדם סתם משקר זה אמנם בוודאי לא טוב, וכמו שכתוב: "מדבר שקר תרחק" (שמות כג, ז), אבל זה לא דבר ששייך לעניין של "לא תשקרו". שוב, הנקודה היא שרוב המצוות בתורה נוגעות לדברים מאוד ממשיים, ולכן גם כשהתורה אומרת

שאסור לשקר זה מעוגן בהקשר מסוים, ולא שסתם אסור לשקר באופן כללי.

אלא שמאידך גיסא, מה שהצמח צדק אומר כאן זה שהאיסור של "לא תשנא את אחיך בלבבך" איננו כולל דווקא שנאה שבה אדם עושה לחברו דברים רעים, אלא כאן מדובר גם על אחד שלא עושה שום דבר חוץ מאשר לשנוא את חברו בלבבו. הוא לא אומר שום דבר מעליב, שאם היה עושה כן הוא היה עובר בלאו אחר, והוא לא משמיץ אותו או מספר עליו לשון הרע – שלכל אחד מהדברים הללו יש לאו לעצמו. אלא האיסור של "לא תשנא את אחיך בלבבך" נוגע למה שאדם מרגיש בליבו.

המצווה השנייה היא **לאהוב כל אדם מישראל, שנאמר: "ואהבת לרעך כמוך"** (ויקרא יט, יח). ידוע מאמר הלל הזקן להגר (שבת לא, א), שביקש מההלל ללמוד את כל התורה על רגל אחת: **"דעלך סני לחברך לא תעביד – זהו כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא" כו'.** אם כך, זו לא סתם מצוות עשה אלא זו מצוות עשה חשובה במיוחד, ולהלן הצמח צדק יבאר את העניין הזה. ובאמת אינו מובן כל כך שהלל אומר שזו כל התורה כולה, דהתינח במצוות שבין אדם לחברו, שבנוגע אליהם אפשר להבין שהעיקר של התורה הוא **"ואהבת לרעך כמוך"**, וששאר מצוות שבין אדם לחברו שבתורה – כמו למשל 'לא תרצח' ו-'לא תגנוב' – הן ביאור של

שבין אדם לחברו אבל מצוות שבין אדם למקום מאי איכא למימר, ובפרט שבו יתברך כתיב "אם צדקת מה תיתן לו" כידוע. גם נודע מה שכתוב שנכון לומר קודם התפילה, "הריני מקבל על עצמי מצוות עשה של ואהבת לרעך כמוך", לפי שהוא יסוד גדול בעבודת ה'.

ולהבין עניינה. הנה בטעמי מצוות פרשת קדושים כתב האריז"ל, וזה לשונו: "כי כל ישראל סוד גוף אחד של נשמת אדם הראשון, כנודע אצלנו. וכל אחד מישראל הוא אבר פרטי, ומזה הוא הערבות שאדם ערב בשביל חברו.

ואהבת לרעך כמוך", לפי שהוא יסוד גדול בעבודת ה'. יש כמות הגונה של מצוות אחרות שאדם היה יכול להכריז שהוא מקבל על עצמו בכל בוקר, ומדוע נקבע שיש לומר דווקא את מצוות "ואהבת לרעך כמוך"? יוצא מכאן שזהמצווה הזו היא באמת עניין גדול, ולא רק כדי להגיד משהו לגר.

אדם הראשון כולל כל נשמות ישראל

ולהבין עניינה. הנה בטעמי מצוות פרשת קדושים כתב האריז"ל, וזה לשונו: "כי כל ישראל סוד גוף אחד של נשמת אדם הראשון, כנודע אצלנו (בספר הגלגולים א,ב). המהות של כל נשמות ישראל זה שהן גוף אחד, שהוא נשמת אדם הראשון. יוצא, שאם כל ישראל הם גוף אחד, אז הם יוצרים קומה שלמה. הדימוי כאן הוא דווקא לגוף, מפני שלמשל אם היו אומרים שנשמות ישראל הן כמו בניין אחד – הרי שאמנם שני הקירות של הבניין מחוברים זה לזה, ויכול להיות שיש גם איזשהו חוט שמחבר ביניהם, אבל בסופו של דבר אלו שני חלקים. לעומת זאת, כאשר מדובר על הגוף, ואפילו כאשר מדובר על איברים שונים בגוף, הנקודה היא שאלו לא רק שני חלקים ששייכים לגוף אחד אלא הם

המצווה הזו. אבל מצוות שבין אדם למקום מאי איכא למימר, כיצד "ואהבת לרעך כמוך" שייכת אליהן? ובפרט שבו יתברך כתיב "אם צדקת מה תיתן לו או מה מידך יקח" (איוב לה, ז), כידוע.

רש"י במסכת שבת, על הסיפור של הלל והגר, כותב שגם לגבי הקב"ה כתוב: "רעך ורע ואביך אל תעזוב" (משלי כז, י), אבל גם על כך יש בעצם לתמוה: מה שייך לומר "ואהבת לרעך כמוך" על הקב"ה? הרי כשאני אוהב מישהו אז יש לו בכך איזושהי תועלת, אבל על הקב"ה כתוב "אם צדקת מה תיתן לו", כלומר הקב"ה לא מרוויח שום דבר מזה שאני או מישהו אחר אוהב אותו. זה שיש אנשים, בפרט בדורות האחרונים, שחושבים שאם הם עשו איזושהי מצווה אז הקב"ה מיד צריך לתת להם מדליה על כך שהם עשו לו טובה כזאת וכזאת, זה לא אומר שזה באמת משנה משהו לקב"ה. מצד הקב"ה זה לא משנה אם צדקת או אם רשעת – זה לא משנה לו. כל זה בעצם שואל את השאלה מדוע מצוות "ואהבת לרעך כמוך" היא "כל התורה כולה".

גם נודע מה שכתוב בכמה מקומות שנכון לומר קודם התפילה, וכך הוא הנוסח בסידורי חב"ד, אם כי באותיות קטנות: "הריני מקבל על עצמי מצוות עשה של

קשר הנראה לעין, אלא הוא יכול לבוא לידי ביטוי אפילו אצל אנשים שנולדו בשני מקומות שונים ושאלו פעם לא פגשו זה את זה, אבל כשהם ייפגשו הם ירגישו מיד קרבה אחד אל השני. גם יכול לקרות ששני אנשים שאין להם שום דמיון, לא בפנימיות ולא בחיצוניות, לא בהשכלה ולא בקיום המצוות, ובכל זאת יהיה להם קשר פנימי אחד עם השני. באותה מידה, יכולים להיות גם שני אחים שאינם שייכים לאותו ניצוץ נשמה, ולכן יכולים להיווצר ביניהם כל מיני מתחים.

בכל אופן, הנקודה היא שכל הנשמות שבכל הדורות הן בעצם גוף אחד, קומה אחת. ומזה הוא הערבות שאדם ערב בשביל חברו. בגלל שכל ישראל הם גוף אחד יש ביניהם ערבות. יש ערבות ישראל מצד מה שמשא רבנו עשה, ואחר כך עשו בהר גריזים והר עיבל, שאז כל ישראל קיבלו על עצמם את הערבות, אלא שאז זו הייתה קבלת ערבות במובן פורמלי וחוקי, שכל אחד ערב לשישים ריבוא האחרים. מה שאני רוצה לומר זה שהיו אנשים שטענו שאולי בדורות שלנו יש אנשים שיצאו מכלל הערבות, אבל לפי מה שהוא אומר כאן יוצא שזה לא תלוי על מה כל אחד חתם. יכול להיות שפלוני לא רוצה לדבר איתי, או שהוא רשע או שהוא פושע ישראל – אבל אם אנחנו גוף אחד אז אין כל כך מה לעשות. אם למישהו כואבת היד או שחלילה היד שלו משותקת או שהאצבע חולה – מה הוא כבר יכול לומר להן? זה אמנם מאוד חבל, אבל זו היד או האצבע שלו. הנקודה היא שההגדרה של ערבות כגוף אחד מובילה

גם פועלים זה עם זה וזה על זה, ומה שקורה אצל אחד האיברים משפיע גם על האיבר השני.

וכל אחד מישראל הוא אבר פרטי. מכיוון שיש רמ"ח איברים, ברור שלא כל אדם מישראל הוא איבר שלם. למעשה, כבר כתבו לא מעט על כך שיש אנשים שנקראים 'עיני העדה', ויש אנשים שהם מבחינת רגליים וכן הלאה, וכל אחד הוא בבחינה של חלק אחר בגוף. מכיוון שמדובר כאן על כלל נשמות ישראל, הרי שזה כולל לא רק את הנשמות של האנשים שחיים פה איתנו היום, אלא הכוונה לכל נשמות ישראל בכל הדורות, כלומר הגוף האחד שמדובר עליו כאן כולל את כל נשמות ישראל שבכל הדורות כולם. לכן, כמו שיש אנשים שהם בבחינת איברים מסוימים, כך גם יש דורות שהם בבחינת ראש ויש דורות שהם בבחינת הרגל וכן הלאה. למשל, על הדור שלנו נהוג לומר שהוא בבחינת עקבתא דמשיחא, שזה בבחינת העקב שברגל: העקב היא חלק בגוף שאין לו הרבה הרגשה והוא לא עושה הרבה דברים. אבל יש דורות שהם בבחינת ראש, עיניים או אוזניים.

כל זה קשור לכך שאומרים שיש שישים ריבוא נשמות כלליות, אלא שכל הנשמות הרבות שאנו רואים ושהיו קיימות כאן הן למעשה ניצוצות של נשמה אחת. זאת אומרת שמכל נשמה יוצאות כמה וכמה ניצוצות: עשר, עשרים או אלף נשמות. אגב, אור החיים כותב על כך שמכיוון שהניצוצות הללו יוצאים מנשמה אחת יש להם קשר אחד עם השני, וזהו איננו רק

ולכן נוהג מורי ז"ל לומר פרטי הווידויים כו', כי כל ישראל גוף אחד" עד כאן לשונו.

וביאור דבריו הוא, שאדם הראשון היה כללות כל הנשמות כולם שבישראל (לבד מאותם שיבואו אחר התחייה, עיין שם פרק ז), שהיה כולל כולם, מהם נתלים בראשו מהם בזרועו כו', ועל שם זה נקרא 'אדם', אדמה לעליון. כי הוא בחינה כללית, ונמשך מבחינת אדם דלעילא שכולל עשר ספירות בבחינת פרצוף,

אז אותו יהודי פשוט ענה לו: 'אתה חושב שכשאני אומר 'על חטא שחטאנו בכפת שוחד' אז באמת יש לי על מה להתוודות? אני סנדלר, ואף אחד לא משלם לי שוחד. לך אולי כן משלמים – אז הנה, אני מתוודה בשבילך ואתה מתוודה בשבילי'. כאן לא מדובר על סחר חליפין בעבירות, אלא על כך שמכיוון שכל ישראל הם גוף אחד, ממילא שייך שכל אחד יגיד את כל הווידויים, בין אם הוא חטא בהם ובין אם אחרים חטאו בהם, גם אם אלו חטאים שמעולם לא עלו דעתו.

אגב, כשם שהדברים הללו נוגעים לווידוי כך הם גם נוגעים לאידך גיסא – למצוות. זאת אומרת שאף על פי שמישהו אומר שהוא לא רוצה לשתף את כל ישראל במצוות שלו או שהוא לא שייך אליהם, הרי שבסופו של דבר המעשים הללו שייכים מצד מסוים לכל ישראל. אמנם בנוסח חב"ד לא אומרים 'לשם ייחוד' חוץ מאחד קטן לפני 'ברוך שאמר', אבל בנוסחים אחרים יש כל מיני נוסחאות – קצרות וארוכות – שאומרים בהן "לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה" וכן הלאה. חלק ממה שאומרים שם זה "בשם כל ישראל", וזה דבר מוזר: מי בדיוק מינה את אותו אחד שאומר את הדברים הללו להיות הנציג של כל ישראל? אלא הנקודה היא, שוב, שאם חלק אחד בגוף שלי עושה

לכך שכאשר כואבת איזושהי אצבע – זו האצבע שלי שכואבת, ולא האצבע של מישהו אחר; וכשמקבלים מכה בציפורן של הרגל מרגישים את זה עד הראש.

ולכן נוהג מורי ז"ל. אין הכוונה שהאר"י כותב כאן על רבו, משום שהאר"י בעצם לא כתב כמעט שום דבר, אלא זו בדרך כלל כתיבה של רבי חיים ויטאל, והוא זה שכותב על רבו האר"י שהיה נוהג לומר פרטי הווידויים כו', כלומר הוא היה אומר "על חטא שחטאנו לפניך" בזה ובזה, והוא היה מפרט את כל החטאים. לכאורה, מכיוון שהאר"י היה קדוש, מפני מה הוא התוודה את כל הווידויים הללו? והתשובה היא: כי כל ישראל גוף אחד, וממילא אי אפשר לומר 'היד שלי עשתה כך וכך, אבל הראש לא עשה דבר' – מכיוון בסופו של דבר הראש קשור לכל מה שקורה בגוף, ולכן גם כל אחד מישראל קשור לכל מה שמישהו בישראל עושה, ולכן האר"י אמר את פרטי הווידויים. עד כאן לשונו.

מסופר, אמנם על דרך ההלצה אבל יש כאן גם עניין רציני, על איזשהו רב של קהילה שפנה אל יהודי פשוט אחד מהקהילה שלו, ושאל אותו: 'אני לא מבין מפני מה אני צריך להתוודות על חטא של גילוי עריות ביום הכיפורים? זה לא דבר ששייך אליי, ובכל זאת אני צריך לומר את זה!'

כולל את כל נשמות ישראל. ועל שם זה נקרא 'אדם', שהוא מלשון אדמה לעליון. כלומר האדם לא נקרא כך משום שהוא בא מן האדם, אלא 'אדם' הוא זה שדומה לקב"ה. כי הוא בחינה כללית, כלומר הוא לא כולל רק את עצמו אלא הוא כולל את כל הנשמות כולן, ולא מפני שאלו הצאצאים שלו אלא מפני שהוא כולל את כולם מבחינה פנימית ומהותית.

רק מתוך כך שהוזכר כאן אדם הראשון: מסופר על שני האחים הקדושים, רבי זושא ורבי אלימלך, שיום אחד שאל רבי זושא את רבי אלימלך: הרי אתה היית בנשמה של אדם הראשון – אז למה נתת לו לחטוא את החטא? אז השיב לו רבי אלימלך: 'אתה יודע למה נתתי לו לחטוא? מפני שאם הוא לא היה חוטא, אז כל ימיו הוא היה יושב ותוהה מה היה קורה אילו בכל זאת הוא היה אוכל מהעץ – אז נתתי לו שיאכל, כדי שידע שזאת לא מציאה כל כך גדולה'. כלומר קורה לפעמים שמישהו מתכוון לאיזה עניין והוא חושב עליו עוד ועוד, וכשהוא מגיע אליו אז הוא מבין שלכל דבר יש את היתרונות והחסרונות שלו.

לעניינו, כל הנשמות היו קשורות שייכות אל אדם הראשון מכיוון שהוא בחינה כללית, ואדם הראשון נמשך מבחינת אדם דלעילא, אדם שלמעלה, וכמו שכתוב: "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם" (יחזקאל א, כו). שכולל עשר ספירות בבחינת פרצוף. לעומת עולם התיקון, בעולם התוהו הספירות היו בבחינת נקודות, ומפני שהספירות לא היו קשורות אחת בשנייה התרחשה שבירת הכלים.

משהו, אז הוא עושה את זה בשביל הגוף כולו, וזה נכון בין לדברים טובים ובין לדברים רעים. באותו אופן, אם מישהו אחד מתרשל באיזה דבר שהוא היה רגיל לעשות, למשל הוא היה רגיל ללמוד הרבה ועכשיו הוא לומד פחות, אז לפעמים לא רואים את השינוי עליו, זה בהחלט יכול לפעול על מישהו אחר, מפני שכאמור – כל נשמות ישראל הן גוף אחד, וממילא אם קורה משהו למישהו אחד אי אפשר לומר שזה לא משפיע על מישהו אחר.

וביאור דבריו הוא, שאדם הראשון היה כללות כל הנשמות כולם שבישראל (ובהערת אגב: לבד מאותם שיבואו אחר התחייה, עיין שם פרק ז. יש חלוקה כללית בין נשמות ישנות לנשמות חדשות: נשמה ישנה היא כמו מכונית משומשת, במובן זה שהנשמה הזו כבר הייתה בעולם וכעת היא חוזרת לכאן בגלגול שני או שלישי. לזה שהנשמה היא כביכול כבר משומשת יש כל מיני השלכות, ובגלל שהדורות הולכים ומתקדמים אז יש פחות ופחות נשמות חדשות. לעומת נשמה ישנה, נשמה חדשה היא עניין גדול, ולמשל על אדמו"ר הזקן אומרים שהייתה לו נשמה חדשה. בכל אופן, ההערה כאן היא שהנשמות שמדובר עליהן כאן הן הנשמות שיורדות לעולם לפני תחיית המתים, ולכן הן הנשמות החדשות הן הנשמות הישנות הן חלק מאותו גוף אחד שכולל את כל נשמות ישראל. אבל הנשמות שיבואו לאחר תחיית המתים הן יהיו ממין אחר). אם כן, אדם הראשון הוא כללות כל נשמות ישראל, שהיה כולל כולם, מהם נתלים בראשו מהם נתלים בזרועו כו', וזה

וכדכתיב: "בני בכורי ישראל". והנה מבואר במקום אחר בעניין אדם דלעילא, שהוא בחינת שם מ"ה דתיקון, שיהיו העשר ספירות כלולים זה מזה: שחסד כלול מגבורה וגבורה מחסד וכיוצא, מה שאין כן בתוהו היו בבחינת פירוד זו תחת זו. וההתכללות הזאת הוא על ידי המשכת שם מ"ה שממצחא, שהוא בבחינת אין סוף הכולל כל ההשתלשלות ופרטי הנמצאים. "כי ממך הכל" כתיב, ולכן הוא הגורם גם כן עניין ההתכללות אחרי יציאתם אל הגילוי כל אחד ואחד בפני עצמו. וזה שכתוב בתיקוני זוהר שם מ"ה דאיהו אורח אצילות, כמו האורח שמחבר שני מקומות נבדלים, עיין שם בארוכה (בביאור מאמר הזוהר פרשת יתרו "דכל יומין מתברכין ביה" כו').

ועל דרך זה יובן גם כן בנשמות ישראל. שהם קומה שלמה ביחד דהיינו נשמת אדם הראשון שהיא כללותם. והגם שיש בה, רמ"ח איברים מיוחדים, הרי הם כלולים זה מזה. וכמו על דרך משל בגוף אחד, הגם שהוא בהתחלקות ציור איברים: ראש, ורגליים, וידיים, וציפורניים,

עולם השבירה, ואת שם ס"ג, שהוא גם כן מבטא עניין אחר.

מדוע שם מ"ה הוא השם של התיקון? שיהיו העשר ספירות כלולים זה מזה. כפי שאמרנו, בניגוד לעולם התוהו בו כל הספירות נפרדות זו מזו, הרי שבעולם התיקון הספירות לא רק מחוברות זו עם זו אלא הן כלולות את בשנייה. זאת אומרת שחסד כלול גם מגבורה, וכן גבורה כלולה גם מחסד וכיוצא בזה. מה שאין כן בתוהו, שעשר הספירות היו בבחינת פירוד, והספירות הן זו תחת זו. וכיצד יכול להיות שלמרות שהספירות אינן שייכות למהות אחת, הן בכל זאת מתכללות זו בזו? אלא שההתכללות הזאת הוא על ידי המשכת שם מ"ה שממצחא, שהוא בבחינת אין סוף הכולל כל ההשתלשלות ופרטי הנמצאים. אם כן, השם הזה שייך לבחינת אין סוף, ובחינת אין סוף כוללת את כל המציאות עם כל הפרטים שלה.

"כי ממך הכל" כתיב (דברי הימים א כט,יד), ולכן הוא הגורם גם כן עניין

אבל בעולם התיקון יש פרצוף, והעניין של הפרצוף הוא שלכל הדברים יש קשר אחד עם השני והם כולם באחדות ובמציאות אחת, והם לא נקודות בודדות. וכדכתיב: "בני בכורי ישראל" (שמות דכ,כב), שזה קשור לכך שאדם הוא מלשון 'אדמה לעליון', שהרי משום כך אפשר בכלל להגיד על ישראל 'בני בכורי'.

והנה מבואר על דרך הקבלה במקום אחר בעניין אדם דלעילא, שהוא בחינת שם מ"ה דתיקון. באופן כללי, יש ארבעה שמות של שם הוי"ה, שהם למעשה ארבעה מילויים אפשריים לשם. את האות י' מוכרחים לכתוב יו"ד, אולם את האות ה' ישנן כמה אפשרויות לכתוב: ה"א, ה"ה וכן הלאה, וכאשר עושים גימטריה של האותיות יוצא שלמשל מילוי אל"ף הוא בגימטריה 45, וזהו שם מ"ה. העניין של שם מ"ה הוא עולם התיקון, שזה העולם שאנחנו אמורים להיות בו. חוץ משם מ"ה יש למשל גם את שם ב"ן שהוא השם של

עכשיו דובר על העולמות העליונים, על המקור בעולם אצילות שהוא בבחינת דמות האדם דלעילא, אדם שעל הכסא, וכעת חוזרים לדבר על אדם דלתתא, שביחד ישראל יוצרים יחד את הקומה הכללית של כלל ישראל, שהם קומה שלמה ביחד דהיינו נשמת אדם הראשון שהיא כללותם. כאמור, נשמת אדם הראשון כוללת את כל הנשמות כולן, במובן זה שכל הנשמות הן פרטים בתוך הנשמה הזו. כאשר למשל שמים ספרים בספריה, כל ספר הוא עדיין דבר לעצמו, אבל האיברים שבגוף הם לא כך, אלא יש להם קשר מהותי זה עם זה. לכן, כאשר אומרים שיש קומה שלמה הכוונה היא שיש איזשהו צירוף מהותי. כאשר זהו צירוף שאיננו יוצר קומה שלמה זהו צירוף של שני דברים שיכולים להיות סמוכים זה לזה ואפילו להישען ולהיעזר אחד בשני, אבל הם עדיין עומדים לעצמם. לעומת זאת, העניין של הקומה השלמה הוא שנוצרת כאן דמות או אישיות אחת.

והגם שיש בה, בקומה הזו, רמ"ח איברים מיוחדים, הרי הם כלולים זה מזה. נכון שיש רמ"ח איברים מיוחדים, אלא שהם מיוחדים מצד זה שלכל אחד יש עבודה משלו או תואר משלו, אלא שעם כל זה בסופו של דבר הם כלולים זה מזה, וכך גם כל נשמות ישראל. וכמו על דרך משל בגוף אחד, הגם שהוא בהתחלקות ציור איברים: יש ראש, ויש רגליים וידיים וציפורניים, ובוודאי שיש הבדל גדול ומשמעותי בין כל האיברים הללו. הצמח צדק לא סתם מביא דווקא את הראש ואת הרגליים והציפורניים, משום שאלו שני

ההתכללות אחרי יציאתם אל הגילוי. כיוון שהשם הזה הוא המהות שכוללת את כל הכל יחד, את כל הפרטים ופרטי הפרטים של כל המציאות, אז גם אחרי שהם יוצאים אל הגילוי, כלומר כשהם לא נמצאים בבחינת מצחא שהיא בחינה שלמעלה-מעלה מהדרגה של הספירות, אפילו למעלה מעולם התוהו, היא עדיין כוללת בתוכה את הכל. זאת אומרת שמכיוון שהמהות הזו מקבל הארה עליונה מאוד, מבחינת אין סוף, היא כוללת בתוכה גם את הפרטים לאחר שיצאו לגילוי, כל אחד ואחד בפני עצמו.

וזה שכתוב בתיקוני זוהר (יז,א), שזה חלק מ'-פתח אליהו', שם מ"ה דאיהו אורח אצילות, דרך האצילות, כמו האורח שמחבר שני מקומות נבדלים. 'אורח' זו דרך, והתמצית של דרך זה שזהו דבר שמחבר שני מקומות לדבר אחד. באותו אופן, אורח האצילות מחבר את כל האצילות למשהו אחד, מפני שבאצילות אין פרטים שכביכול לא שייכים זה לזה ונבדלים זה מזה, אלא הם כולם נכללים כאחד, ועל ידי זה יש ביניהם קשר והתחברות. עיין שם בארוכה (בביאור מאמר הזוהר פרשת יתרו על השבת, "דכל יומין מתברכין ביה" כו' (ראה זוהר ח"ב סג,ב) שכל הימים מתברכים מהשבת, מפני שכל הימים קשורים לשבת ומצד מסוים הם נובעים ממנה).

נשמות ישראל כלולות זו בזו כאיברי הגוף

כעת חוזר הצמח צדק לעיקר ענייננו. ועל דרך זה יובן גם כן בנשמות ישראל. עד

מכל מקום כל אחד כלול מזולתו: שביד יש חיות מעין הרגל, על ידי הוורידים שנמשכו בו. וכן בשאר כל האיברים. וכנודע שמרפאים אבר אחד על ידי הקזה בחברו מצד ערוב הדמים, וההתכללות הזו באברי הגוף ובחיות הנפש שבהם הוא מחמת כללות החיות שכולל כולם, שהוא המאיר במח שבראש שממנו נתפרדו כל אחד לעצמו, והוא כולל כולם דרך משל ההיולי, כידוע. ולכן המוח הוא המרגיש כל כאבי הרמ"ח איברים, וכאב היד עם הרגל שווים אצלו, אדרבה לפעמים ירגיש המוח יותר מכה שבציפורן מכאב מכה שביד, כנראה בחוש.

ומעבר לכך, מכל מקום ולמרות שיש את כל החילוקים הללו, כל אחד כלול מזולתו: שביד יש חיות מעין הרגל, ואיך זה קורה? למשל על ידי הוורידים שנמשכו בו. הרי יש וורידים ועורקים שמחברים בין הראש והרגליים, ומכיוון שכל אחד מהם קשור עם השני ממילא יש להם קשר מהות זה עם זה, וכן בשאר כל האיברים.

וכנודע שמרפאים אבר אחד על ידי הקזה בחברו. היה זמן שבו הייתה רפואה מאוד נפוצה, ולמעשה גם היום משתמשים בה לעיתים, והיא שהיו מקיזים דם בשביל רפואה. לפי הרפואה הזו, לפעמים החולי הוא באבר אחד אבל ההקזה היא באבר אחר. דבר דומה שאפשר למצוא מקומות מסוימים שגם היום עושים אותו, הוא שאם למישהו כואב הראש לוקחים עלוקה שתמצוץ לו את הדם, ועל ידי זה הוא מרגיש יותר טוב. אמנם בימינו לא כל כך עושים את הדברים הללו, אבל עדיין אפשר לראות שנותנים למישהו זריקה ביד אחת, למרות שבכלל כואב לו ביד השנייה או באיזשהו מקום אחר בגוף. מדוע זה כך? מפני שזהו גוף אחד, וממילא כל חלק מקבל ויונק מחברו. מצד ערוב הדמים, שמערב את כל האיברים יחד. וזו הסיבה לכך שכאשר פועלים איזושהי

קצוות שונים של הגוף. באותו אופן גם הידיים הם כלי המעשה, ואילו הציפורניים הם דבר שאין שום בעיה להסתדר בלעדיו, ובמקומות אחרים הן נקראות 'מותרי החיות'. בציפורניים אין חיות כמו שיש בשאר חלקי הגוף, ולכן הן לא מרגישות כאב. בדומה לציפורניים גם לשערות יש תפקיד דומה וגם הן נקראות 'מותרי החיות', ולכן למשל כמו שאין בעיה לגזוז ציפורניים מפני שזה דבר שאיננו מורגש, כך גם אין בעיה לקצוץ שערות. השערות אמנם מקבלות את החיות שלהן מהמוח, ומהצד הזה יש בהן איזושהי נשמת חיים, אבל הן עדיין נחשבות לדבר טפל לחלוטין. הדברים הללו קשורים גם לכך שלאחר שאדם מסתפר או קוצץ את ציפורניו הוא צריך ליטול ידיים – לא מפני שזה מלוכלך, אלא מפני שהשערות והציפורניים אלו דברים שהם על הקצה, על הגבול של החוץ, ולכן הן קרובות אל הקליפה.

לענייננו, למרות כל ההבדלים שיש בין הראש והציפורניים, הרי שבסופו של דבר בשניהם יש איזושהי חיות – למרות שהיא באה בהם לידי ביטוי באופן שונה לחלוטין. אם למשל מישהו ינסה לתלוש ציפורן בשעה שהיא מחוברת לגוף – הוא יגלה שזה יכול להיות לא כל כך נעים.

מאמר כללי – 'בראשית' – שממנו לאחר מכן הלכו והתפרטו ונבראו כל פרטי הפרטים של הבריאה (ראה ראש השנה לב,א).

ומשום שהמוח כולל את כל האיברים, לכן המוח הוא המרגיש כל כאבי הרמ"ח איברים, וכאב היד עם הרגל שווים אצלו. אני יכול להגיד שהרגל זה אבר פחות חשוב וחכם מאשר היד, משום שביד אדם יכול לעשות מלאכת מחשבת, ואילו עם הרגל כל מה שניתן לעשות זה ללכת. ובכל זאת, כאשר הרגל כואבת – אדם לא אומר 'נו, זה רק כאב ברגל, מה זה כבר משנה' – אלא הרגל כואבת כמו שהיד כואבת. אדרבה, לפעמים ירגיש המוח יותר מכה שבציפורן מכאב מכה שביד, כנראה בחוש. מדוע? מפני שזה תלוי בגודל המכה ובאופן המכה, ובכל אופן העובדה שהמכה שקיבלתי היא בציפורן לא משפיעה על כך שזה יכאב פחות.

לשאלה היכן נמצא הכאב והאם מרגישים אותו יש גם נפקא מינה לבני אדם. מהצד הזה אומרים שהסימן לכך שמישהו באמת שייך ל-"ראשי אלפי ישראל", הוא שהוא מרגיש את כולם. אפשר למנות איזשהו אדם שיעמוד בראש, וזה לא משנה אם הוא גבאי בית הכנסת או ראש הממשלה, ויש מקרים שאין בעיה להחליף אותו באיזה חפץ שיעמוד במקומו בראש. מדוע? מפני שהשאלה היא אם הוא ראש אמיתי או רק למראית עין, ואם הוא ראש אמיתי אז הוא צריך להרגיש כל אחד ואחד, הוא צריך להרגיש את הכאב של האנשים, ואם הוא לא מרגיש כלום – אז זה סימן שהוא לא ראש אמיתי.

פעולה על הגוף במקום אחד זה פעול על הגוף כולו.

וההתכללות הזו באברי הגוף ובחיות הנפש שבהם, כלומר יש בגוף גם חיות נפש. מה הכוונה? אי אפשר להגיד שאני אחתוך את היד ולא יהיה לי אכפת מזה, משום שבצורה כזאת או אחרת זה דבר שיהיה מורגש בכל הגוף כולו, והוא מחמת כללות החיות שכולל כולם, כלומר כיוון שלכל הגוף כולו יש חיות כללית שכוללת את כל מה שיש בגוף. נפש החיים שבאדם לא מפרנסת רק מקום אחד, אלא היא מפרנסת את כל הגוף כולו ולכן כאשר כואב במקום אחד זה כואב גם במקום אחר. בכל האיברים יש התגלות של נפש החיים, גם אם יש הבדל בין איבר ואיבר: יש איברים שיש בהם התגלות מרובה של הנפש ויש כאלו שיש בהם פחות.

המבנה של העניין הזה הוא כך שהחיות הוא המאיר במח שבראש, שממנו נתפרדו כל אחד לעצמו. כלומר כוח הנפש הכללי נכנס במח שבראש ומשם הוא שופע לכל שאר חלקי הגוף, ולכן הוא כולל כולם, כלומר את כל חלקי הגוף – הן מצד הנתינה, הן מצד הקבלה, הן מצד ההרגשה וכן הלאה. דרך משל ההיולי, כידוע. העניין הזה קשור לפילוסופיה ולמדע שהיו בעבר. ההיולי הוא דבר שעוד לא קיבל צורה, זוהי המהות הכוללת עוד לפני שהיא מקבלת צורה. רק בשלב שני היא מקבלת צורה ונעשית דבר מסוים או כמה דברים. זאת אומרת שההיולי זהו דבר כללי ולא מפורט, אבל הוא עדיין כולל בתוכו את כל הפרטים שיתפרטו ממנו לאחר מכן. גם על בריאת העולם אומרים שבהתחלה היה

ועל דרך זה היה ההתכללות ברמ"ח אברי נפש אדם הראשון זה מזה, מחמת מקור חיי נפשו שהוא מבחינת חכמה עילאה דאדם העליון, בחינת אין סוף ברוך הוא ששורה ומתייחד בחוכמתו, שהוא וחוכמתו אחד. ולכן נאמר "בני בכורי", וכמו הבן שהוא טיפה ממוח האב.

אך אמנם לאחר שנתחלקה נשמת אדם הראשון לשורשים רבים. וכל אחד נחלק לענפים, ולניצוצות רבות בגופות מיוחדות – הרי זה כמשל האיברים שנפרדו זה מזה, ולא יכאב להיד מכה שברגל המופרדת ממנו, וכיוצא. אמנם, הפירוד הזה הוא רק מצד הגוף, אבל הנפש היא לא נפרדה באמת וכולם מתאימות,

צועק היו יודעים שהוא מרגיש. אבל אם הוא לא היה צועק, היו לוקחים ברזל חם יותר, ואם גם אז הוא לא היה צועק – היו מלבנים את הברזל – ובשלב הזה כבר כולם היו מגיבים, מכיוון שכל אדם שחי יש לו איזושהי תגובה לדרגת החום הזו.

מכל מקום, רבי מרדכי דוב היה איש עם הרבה סבלנות, וכשהרופא שם לו את הברזל בפעם הראשונה הוא שתק; לאחר מכן הוא שם לו ברזל יותר חם – והוא עדיין שתק; אחר כך שמו לו את הברזל הכי חם שיש – והוא עדיין שתק. אז הרופא, שהיה גוי, אמר: 'אני לא יודע אם הוא אדם, מלאך או שד, מפני שעוד לא קרה לי שמישהו לא הגיב לי לברזל הזה'.

כשהרבי שמע שהוא אמר משהו הוא שאל את האנשים סביבו מה הוא אמר, והם הסבירו לו, והוא ביקש מהם שיגידו לרופא: 'כאשר בא אליי יהודי ומספר לי את הצרות שלו, כואב לי יותר ממה שאתה ניסית לעשות לי'.

שוב, העניין כאן הוא ש-"ראשי אלפי בני ישראל" הוא אדם שמרגיש את הכאב של ישראל, כמו שהמוח של מישהו מרגיש את הכאב שיש לו בגוף, ואכן אחת ממעלות הצדיקים הגדולים היא שהם מכירים את הכאב של אחרים. יש בזה צד של רוח

בגמרא נאמר שהחסידה נקראת כך משום "שעושה חסידות עם חברותיה" (חולין סג,א), אולם היא עדיין מוגדרת כעוף טמא מפני שהיא עושה חסד רק עם חברותיה ולא עם אחרים. זאת אומרת שיש אנשים כאלו: הם מרגישים את הילדים שלהם או את השכנים שלהם, אבל לא אכפת להם מאנשים אחרים. אבל מי שהוא ראש אמיתי – מרגיש את הכאב של כולם. הרבי מריז"ן היה אומר שאם מישהו הוא צדיק, הוא צריך להרגיש כאב של כל יולדת שנמצאת בסביבתו, מפני שאם הוא באמת מ-"ראשי אלפי בני ישראל" ויש אחד מבני ישראל שכואב לו – אז גם לו אמור לכאוב.

רבי מרדכי דב מהורנוסטייפל, שהייתה עיירה קטנה שממנה אגב גם הגיעה משפחתו של הסטייפלר, היה רב גדול גם בנגלה וגם בנסתר, והוא היה איש גדול מכל מיני צדדים. בזקנותו הוא חלה, ושיערו שזהו סוג של ניוון עצבים, ובשביל לדעת בדיוק היה צריך לבדוק אותו. לקחו אותו לרופא כדי שיבדוק, ובעבר כדי לבדוק אם העצבים עובדים היו בודקים בעזרת ברזל מלובן מסביב לעמוד השדרה, מכיוון ששן יש מרכז עצבים. היו נוגעים עם הברזל באזור הזה, ואם הנבדק היה

כעת חוזר הצמח צדק לענייננו. אך אמנם לאחר שנתחלקה נשמת אדם הראשון לשורשים רבים. הרי נשמת אדם הראשון לא נשארה באדם הראשון, ויש לו כך וכך צאצאים שכל אחד מהם הוא שורש לעצמו: ראובן, שמעון, לוי, יהודה וכן הלאה. כל אחד הוא שורש לעצמו, וכל אחד נחלק לענפים, בין מיהודה ובין משמעון, ולניצוצות רבות בגופות מיוחדות – הרי זה כמשל האיברים שנפרדו זה מזה. כשהאיברים מחוברים זה לזה הם מרגישים אחד את השני, בין אם זו הרגשה קרובה ובין אם זו הרגשה יותר רחוקה, ולכן כשקורה משהו באבר אחד אז האבר השני מרגיש ומגיב לזה. ולכן לא יכאב להיד מכה שברגל המופרדת ממנו, וכיוצא בזה. כלומר אחרי שחותכים את הרגל, אז ליד כבר לא כואב. לפי זה יוצא שאנחנו בעצם כבר לא גוף אחד אלא הרבה גופים נפרדים, וממילא כל גוף הוא עצמאי ומרגיש רק את עצמו ולא את כל האחרים. מהצד הזה יוצא שבאמת אם נותנים למישהו סטירת לחי – אז רק לו יכאב, אבל לי לא יקרה כלום.

אמנם, הפירוד הזה הוא רק מצד הגוף. זה שיש פירוד בין הנפשות זה מפני שלכל נפש וכל ניצוץ של נפש יש גוף אחר, ולכן לא כל אחד מרגיש באופן מידי את הקשר עם האחר, מפני שכאמור – הוא נמצא בגוף אחר והוא חי לו את החיים שלו. אבל הנפש היא לא נפרדה באמת וכולם מתאימות, כלומר כל הנפשות קשורות זו בזו. זה שהיה פירוד שגרם לכך שנוצרו אנשים שונים ונפרדים זה מזה, זה רק מצד זה שלכל אדם יש את הגוף שלו, אבל

הקודש, אבל יש בזה גם צד של קשר נשמתי, כלומר שהצדיק מרגיש את האחר ולכן הוא גם יכול לחוש את הכאב שלו. מסופר על מישהו שבא אל הרבי עם פיתקא. הוא הגיש לרבי את הפיתקא, הרבי קרא וענה לו לפי מה שהוא שאל, ולקח אליו את הפיתקא. כאשר אותו אחד חזר לביתו, הוא מוצא בכיסו את הפיתקא שהיה אמור להביא לרבי, ומבין שמה שהוא הביא לרבי היה בכלל רשימת הכביסה שלו – ובכל זאת הרבי ענה לו על מה שהוא היה צריך! כיצד זה יכול להיות? מפני שאם יש ביניהם קשר אמיתי, אז אפשר להרגיש את הכאב ולדעת את הבעיות גם אם לא מספרים עליהם בפירוש וגם אם לא קוראים את הפתק שבו הכל כתוב.

ועל דרך זה היה ההתכללות ברמ"ח אברי נפש אדם הראשון זה מזה, מחמת מקור חיי נפשו שהוא מבחינת חכמה עילאה דאדם העליון, שהוא בחינת אין סוף ברוך הוא ששורה ומתייחד בחוכמתו, שהוא וחוכמתו אחד לעניין הזה. השורש הראשון של כל העניין הזה, גם אצל האדם הפרטי, נובע מכך שהתחלה והמקור של כל העניין הזה הם ב בחינת אדם הראשון, שהוא בחינת חכמה עילאה שיש בבחינת האין סוף. ולכן נאמר "בני בכורי", וכמו הבן שהוא טיפה ממוח האב. בסופו של דבר הבן הוא חתיכה מהאבא, ולכן זה שישראל הם "בני בכורי" של הקב"ה אומר שיש איזושהי בחינה של מהות אבינו שבשמיים שמחיה את כללות כל ישראל.

הפירוד הוא רק מצד הגוף

וכמשל היד שיש בה מוורידי הרגל והעין, וכן ברגל מן היד וכו' וכיוצא, ויש לה כאב עצום ברוחניותה מכאב העין כנזכר לעיל במשל. ולכן אמר האר"י ז"ל כל פרטי הווידויים שחטא אחד מישראל, שהרי הוא כאב אותו אבר שבו מושרשת נפש אותו הישראל, ומגיע הכאב גם לאבר העליון שמושרש נפש האר"י ל. ובפרט מצד מקור נשמותינו, מוח האב וחוכמתו יתברך הכולל את כולם ומרגיש כאב כל הרמ"ח איברים. ולכן נצטוינו גם כן לאהוב כל אדם מישראל, שהרי כל אדם כלול מכל נשמות ישראל כנזכר לעיל מן האיברים, והרי אם כן בו יש זולתו גם כן,

אבל בסופו של דבר יש לה השפעה על הגוף כולו, וגם המח מרגיש אותה. שהרי הוא כאב אותו אבר שבו מושרשת נפש אותו הישראל, ומגיע הכאב גם לאבר העליון שמושרש נפש האר"י ל. האר"י ל הוא בחינת המוח שבראש, ולצורך העניין אותו אחד שחטא הוא בבחינת הציפורן שברגל. כשם שהמוח יודע שהציפורן שברגל קיבלה מכה וכואב לה, כך כאשר אדם פשוט חוטא "ראשי אלפי בני ישראל" אמורים להרגיש את זה. אם אדם חוטא ויוצר איזשהו פגם, הפגם הזה איננו נשאר רק בו, אלא הפגם וכל הכאב הנלווה אליו אמורים להגיע לכל איברי הגוף ובתוכם כמובן גם למוח, וגם הם אמורים להרגיש את הכאב הזה; לכל איברי הגוף יש איזושהי התפעלות מכך שהציפורן קיבלה מכה. הקשר הכללי הזה מיוחד יותר אצל מי שיש לו נפש ממדרגה גבוהה יותר, מפני שאז הוא יכול להרגיש באמת את הכאב והחיסרון והבעיות של נפשות אחרות. אבל גם אם הוא לא מרגיש את זה באופן גלוי, הוא לכל פחות מרגיש את זה באופן נסתר, מפני שלא ייתכן שחלק אחד של הגוף לא פועל על חלקים אחרים, אלא שכאמור לא תמיד החלקים האחרים מרגישים את מה שנוגע לחלקים אחרים.

הנפש בעצמה לא נפרדה. זאת אומרת שיכולים להיות שני אנשים שונים – קין והבל לדוגמה, אבל עדיין ביסוד הראשוני שלהם, שהוא יסוד הנפש הכללית, לא היה פירוד, מכיוון שהנפש אמנם מאירה בכל מיני ניצוצות אבל במהותה הנפש היא אחת.

וכמשל היד שיש בה מוורידי הרגל והעין, וכן ברגל מן היד וכו' וכיוצא, ויש לה כאב עצום ברוחניותה מכאב העין כנזכר לעיל במשל. אף על פי שהאיברים נראים לכאורה כנפרדים זה מזה, שכן העין היא דבר לעצמו והרגל היא דבר לעצמו, בכל זאת מכיוון שיש דברים שמחברים בין כל חלקי הגוף כאשר אני מקבל מכה בעין זה גורם לכאב עצום במוח, למרות שאני יכול להגיד: 'זה לא אני קיבלתי מכה, זו העין' – אלא שכמובן בכל זאת המוח מרגיש את זה, וממילא גם היד והרגל יודעות על כך ומרגישות במובן מסוים את הכאב.

ולכן אמר האר"י ז"ל כל פרטי הווידויים שחטא אחד מישראל. הוא לא היה אומר את פרטי הווידויים שלו אלא של אחרים, מפני שאם אדם אחר מישראל חוטא אז לכאורה גם הוא חוטא, גם אם החטא עצמו נעשה בגוף אחר. זה נכון שאם אני מקבל מכה בגב אז המכה ניכרת יותר שם,

קלני מראשי, קלני מזרועי" (סנהדרין ו,ה), כלומר: כואב לי הראש, כואבת לי היד. במשנה הזו אפילו מדובר על מי שחטא וסוקלים אותו, ולמרות שהוא עבר עבירה השכינה עדיין בוכה עליו – מפני שגם זה כואב לה שאותו אחד עשה כך וכך. זאת אומרת שאם אני קשור לשכינה אז ממילא יש היא כואבת עליי, מלפני שמהצד הכללי כאב השכינה הוא דבר ששייך לכולם.

ולכן נצטוינו גם כן לאהוב כל אדם מישראל. אם היינו כולנו מושלמים בתכלית השלמות, אז יכול להיות שלא היה צריך לצוות את הדבר הזה. למשל, אברהם אבינו שהיה איש שלם קיים את התורה כולה בלי שציוו אותו, מפני שהוא ידע שככה צריך לעשות וככה לא צריך לעשות. אבל מכיוון שאנחנו לא יודעים ולא מודעים לכל הדברים הללו אנחנו צריכים שיצוו אותנו. **שהרי כל אדם כלול מכל נשמות ישראל כנזכר לעיל מן האיברים, והרי אם כן בו יש זולתו גם כן.** כשם שכל אבר כלול ויונק מכל שאר האיברים, כך גם כל אדם מישראל כולל בתוכו אנשים אחרים. לכן, כל אדם הוא לא מישהו אחר מבחינתי, אלא הוא חלק מהמהות שלי, כפי שכל חלקי הגוף הם חלק מגוף אחד.

כפי שיוסבר בהמשך, כאשר אין אהבת ישראל זו לא רק בעיה שאדם איננו מקיים מצווה כזאת או אחרת, אלא אם למישהו יש חיסרון באהבת ישראל זה יכול להיות חס ושלום סימן שהוא לא קשור לכלל נשמות ישראל – כמו שאם חלילה קורה שאדם מפסיק להרגיש את היד או את הרגל שלו, זה מקור לדאגה לכך שאולי הם

הנקודה בעצם של כל הביאור כאן הוא שהחלוקה של אדם מאדם וההשפעה שיש לכל אחד על חברו היא דבר מאוד משמעותי וחשוב. לכאורה, מה אכפת לי שמישהו אחר הולך ועושה עבירות? הוא ילך לגיהנום, ואני אלך לחיים טובים ולשלום. אלא שמה שהצמח צדק מסביר כאן זה שזה נכון שהוא ילך לגיהנום, אבל זה עדיין כואב לי, ואני לא יכול להגיד שזה לא שייך אליי. אמנם השייכות היא לא מיידית ונגלית, אבל בסופו של דבר זה שייך אליי, נוגע אליי וקשור אליי. לכן, כל מה שקורה לכל אחד מישראל קורה בעצם במידה מסוימת גם לי. לכן, הנקודה בכך שמדברים על ערבות ולאחר מכן גם על תוכחה ועל אהבה וקירוב, היא שזה כמו שקיבלתי מכה ביד אחת ואני משתמש ביד השנייה כדי לשים תחבושת או לרפא את הכאב. אם יד שמאל שלי חתכה את עצמה, יד ימין לא יכולה להגיד שזה לא שייך אליה וזה לא כואב לה, אלא הכאב שייך גם לה וממילא היא יכולה וצריכה גם לנסות לסייע בריפוי.

ובפרט מצד מקור נשמותינו, מוח האב וחוכמתו יתברך הכולל את כולם ומרגיש כאב כל הרמ"ח איברים. מעבר לכך שהאר"י הוא בבחינה גבוהה ואילו אחרים הם בבחינת איברים נמוכים יותר, הרי שיש את המוח שבראש שהוא מגיע מן האב, ומכיוון שאב אחד לכולנו והוא בשמיים הוא גם כואב את הכאבים של כולם, בין של הגדולים בישראל ובין שלהם הקטנים. אגב, אלו לא רק דברי חסידות אלו זו גם משנה מפורשת: "בזמן שאדם מצטער, שכינה מה הלשון אומרת?

ויאהב זולתו כמוהו, וכן הוא כלול בזולתו כנזכר לעיל בקישור האיברים. וזהו גם כן שצריך לקבל עליו מצוה זו קודם התפלה, כדי שיוכל למסור נפשו באחד, שתעלה לפני ה' בבחינת מיין נוקבין בקריאת שמע. ואי אפשר להיות עליה זו אלא אם כן תהיה שלימה ובריאה, דהיינו שתהיה כלולה מכל הנשמות, שהוא כמו האיבר שבראותו הוא כשבריאם הוורידים שבו הכלולים מכל האיברים, שאז תעלה לרצון לפני ה' בחוכמתו יתברך שהיא הכוללת כל הנשמות כולן כאחד ממש. שלפי שהנשמה יש בה בהתכללות גם כן מכולן, יכולה היא לעלות באור הכללי שהוא מקורן ושורשן. וההתכללות זאת הוא כשהאדם מראה בעצמו ובגופו כן שאוהב רעהו כאיברים הכלולים זה מזה ושלי שלך, כי עצמו ובשרו הוא. מה שאין כן כששונא לאחד מישראל בליבו, הרי הוא מפריד מנפשו אותו חלק של זולתו הכלול בו, ודוחהו מעליו בשנאה זו ששונאו ומסלק רצונו ממנו, וממילא יש פגם וחסרון בנפשו, שנחסר בו החלק הנזכר לעיל ונעשה בעל מום.

הציפורן אלא הוא בולע אותם דרך הפה ומשם לקיבה ואז הם מגיעים למקום שאליו הם אמורים להגיע. כשם שאם יש בעיה בציפורן אז כל הגוף צריך להירתם כדי לסייע לה, כך אם יש אחד בישראל שהוא בבחינת נשמה של הציפורן של הרגל וכואב לו – כל אחד ואחד צריך להירתם לסייע לו, מפני שאנחנו כולנו קשורים כמו איברי הגוף. ויאהב זולתו כמוהו, וכן הוא כלול בזולתו כנזכר לעיל בקישור האיברים. זה נכון שהיד והרגל הם לא אותו דבר, אבל יש להם קשר פנימי, הם כלולים זה בזה ויונקים זה מזה.

קבלת אהבת ישראל לפני התפילה: שלא יהיה בעל מום

וזהו גם כן שצריך לקבל עליו מצוה זו קודם התפלה, כדי שיוכל למסור נפשו באחד, שתעלה לפני ה' בבחינת מיין נוקבין בקריאת שמע. ומדוע צריך להגיע לדרגה הזו קודם לתפילה? מפני שאי אפשר להיות עליה זו אלא אם כן תהיה

כבר לא מחוברים לגוף; אילו הוא היה בריא, הוא בוודאי היה מרגיש את כל האיברים כמו שצריך. באותו אופן, אדם בריא לחלוטין זוכר את הציווי על אהבת ישראל והוא מבין שכל ישראל בעצם קשורים לגוף אחד. ככל שאדם מרגיש פחות כאב של האחר והכאב הזה לא נוגע לו, זה לא אומר שיש בעיה אצל האחר אלא זו קודם כל בעיה אצל אותו אחד שלא מרגיש. אם נותנים זריקה שצריכה לעבור לגוף כולו והיא לא מגיעה למקום אחד, אז למקום הזה יש בעיה, וצריך לדאוג לאותו מקום שלא מרגיש.

יכול להיות שאדם מרגיש פחות משום שהנשמה שלו היא בבחינת הציפורן שברגל, ומשכך הוא לא מרגיש כל כך הרבה חוץ מהכאבים שלו; אבל אם הנשמה שלו היא בדרגה אחרת אז הוא צריך שתהיה לו איזושהי הרגשה נוספת. אפשר למשל גם לראות שכאשר למישהו יש בעיה בציפורניים אז נותנים לו כדורים, ואת הכדורים הללו לא שמים על

וההתכללות זאת הוא כשהאדם מראה בעצמו ובגופו כן שאוהב רעהו כאיברים הכלולים זה מזה ושלי שלך, כי עצמו ובשרו הוא. מכיוון שאני קשור לאחר, שהוא למעשה עצמי ובשרי, אני יכול לעשות תיקון; וממילא, הצד השני של הדבר, הוא שאני לא יכול לנקום בו, שהרי אם היד שלי עשתה איזה דבר אני לא ארביץ לה. אבר פגום צריך לתקן, אבל התיקון שלו קשור לכך שהוא האבר שלי – ולא רק בגלל שהוא סרח.

מה שאין כן, כששונא לאחד מישראל בליבו, וזה לא משנה למה. השאלה של הסיבה בכלל לא משנה, מפני שמה שמשנה הוא לא הסיבה אלא התוצאה. יכול להיות שמישהו באמת עשה לי כל מיני דברים לא יפים, ובהחלט היה ראוי להכות אותו בכל מיני דרכים – אבל זה לא אומר שאני יכול לשנוא אותו, מפני שאם פלוני שונא אחד מישראל, הרי הוא מפריד מנפשו אותו חלק של זולתו הכלול בו ודוחהו מעליו בשנאה זו ששונאו. כשאני שונא מישהו אני בעצם אומר: אני זורק אותו, לא אכפת לי ממנו. ומסלק רצונו ממנו, וממילא יש פגם וחיסרון בנפשו, שנחסר בו החלק הנזכר לעיל, ונעשה בעל מום. כשאני שונא מישהו ואני לא מתחשב בו, אז החלק שהיה נראה לכאורה בסדר – דווקא הוא זה שפגום, מפני שחסרה לו חתיכה מחלק אחר שלו, והחיסרון הזה עושה אותו בעל מום. במובן מסוים יש כאן בעצם הסבר על דרך הסוד, שאומר שאנחנו כלולים אחד מהשני וכולנו גוף אחד, וממילא הגוף הזה צריך להכיר שיש לו מחלות שונות. יש כל

שלימה ובריא, דהיינו שתהיה כלולה מכל הנשמות, ואם הנשמה שלי לא בריאה אז היא לא יכולה לעלות. ומהו העניין של הבריות? שהוא כמו האיבר שבריותו הוא כשבריא הוורידים שבו הכלולים מכל האיברים. אם אני לא מרגיש אדם אחר מישראל ואני אומר שלא אכפת לי ממנו, אז הנשמה שלי לא יכולה לעלות מפני שהיא פגומה. שוב, כמו שכבר אמרתי, בהמשך ידובר על כך שאם החלק הזה חסר אצל מישהו אז זהו איננו חיסרון של מצווה פרטית כזאת או אחרת, אלא זהו מצב שבו הנשמה חולה, ולכן היא צריכה תיקון משמעותי.

יוצא, שכל אדם צריך להגיד שהוא מקבל על עצמו את מצוות אהבת ישראל כדי שהוא יוכל להתפלל, מפני שמהצד הזה אני לא יכול להתפלל רק בשם עצמי. באותו כופן, גם ב-'לשם ייחוד' אדם צריך לחשוב על כל ישראל, גם על כל מיני בריות שיכול להיות שדעתו לא נוחה מהן במיוחד מפני שהוא התקוטט איתן או שהן עשו לו צרות, מפני שלמרות הדברים הללו אנחנו כולנו שייכים לנפש אחת, וממילא התיקון צריך להיות בשם כל הנשמות. שאז תעלה לרצון לפני ה' בחוכמתו יתברך, שהיא הכוללת כל הנשמות כולן כאחד ממש, שלפי שהנשמה יש בה בהתכללות גם כן מכולן יכולה היא לעלות באור הכללי שהוא מקורן ושורשן. אם הנשמה הזאת מתכללת עם כל ישראל, אז היא יכולה להגיע למקור של כל הנשמות; אבל האדם רואה את עצמו בנפרד, אז יש לו בעיה.

כי באמת כל איבר פרטי כלול מתרי"ג והיינו מהתכללות זולתו בו, ועל ידי השנאה הוא מפריד ממנו אותו חלק הפרטי, ואז אינו יכול לעלות לרצון לפני ה'. וכדכתיב: "אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב" כו', שאור אינסוף ברוך הוא הכולל כולם לא יסבלנו מצד החיסרון שבו שחיסר אותו האיבר הפרטי, שהרי אין סוף ברוך הוא כולל גם אותו, ודי לחכימא. ולכן נצטוונו כמה לא תעשה בהקרבת בעלי מומים הן בכוהנים הן בקורבנות עצמן, כמו שכתוב בפרשת אמור. ונצטוונו גם כן במצוות עשה להקריב כל קרבן תמים, כדכתיב: "תמים יהיה לרצון".

נכללים אחד בשני ויונקים אחד מהשני, ולכן אם אדם מסלק חלק אחד, על ידי השנאה הוא מפריד ממנו אותו חלק הפרטי, ואז אינו יכול לעלות לרצון לפני ה'. חוץ מכל הדברים שהוזכרו כאן, שהם בהחלט סכנת נפשות מכיוון שהאדם נעשה בעל מום, הוא גם לא יכול להעלות את תפילתו ברצון לפני ה'. וכדכתיב: "אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב קורבן לה'" כו' (ויקרא כא, יז). כאמור, אם אדם שונא את חברו הוא נעשה בעל מום; אלא שהוא היה יכול לומר: בסדר, לא נורא, אני יכול לחיות גם בלי החלק הזה. אלא שהבעיה היא שברגע שאדם מוגדר כבעל מום, והוא מנסה להתעלות לפני הקב"ה בתפילה – אז מתברר שהוא לא יכול לעלות לפניו ברצון. מדוע? מפני שהוא בעל מום, הוא חסד איזשהו דבר – והדבר הזה הוא בעצם כל אותם האנשים שהוא שונא.

ולכן קורה שאור אינסוף ברוך הוא הכולל כולם לא יסבלנו מצד החיסרון שבו שחיסר אותו האיבר הפרטי, שהרי אין סוף ברוך הוא כולל גם אותו, ודי לחכימא ברמיזא. כלומר מכיוון שאינסוף ברוך הוא כולל גם אותי וגם את זה שאני שונא, ואני מסלק את זה שאני שונא – ממילא אני

מיני מחלות אוטואימוניות שהן מחלות מסוכנות מאוד, והתמצית שלהן היא שהן נובעות מכך שחלק אחד שבגוף לא מכיר יותר בחלק אחר בתור 'אני', והוא מתנהג אליו כאילו הוא גוף זר, וכמו כל דבר זר שנכנס אל הגוף – הוא דוחה אותו. כאשר הגוף חולה במחלה שהוא לא מכיר את עצמו, הוא מחליט לפעול כנגד אותו חלק שהוא לא מכיר והוא פותח כנגדו במלחמה: הוא כותש אותו ומנסה להרוג אותו. אלא שבעצם, כמובן, מתברר שהגוף מנסה להרוג את עצמו – הרי הוא לא באמת מנסה להרוג חלק אחר, אלא הוא הורג את עצמו, ועל ידי כך קורה שהוא נעשה רק עוד יותר ועוד יותר חולה. מהצד הזה, כאשר יש שנאה בתוך הגוף, כאשר אני מחליט להתנהג לחבר שלי כאילו הוא אחר וזר ולא כמו אדם מישראל, אז גם אני בעצמי נעשה חולה מזה. כמו הגוף, שבסופו של דבר מת בגלל שהוא לא מכיר יותר בחלק מסוים של הגוף כחלק מהגוף, כך גם כשאני מתייחס למישהו בתור זר גמור ואני מנסה לסלק ולהפריד אותו – זה משפיע בסופו של דבר גם עליי ופוגע בי, ואני בעצמי נעשה בעל מום.

כי באמת כל איבר פרטי כלול מתרי"ג, והיינו מהתכללות זולתו בו. כל החלקים

ברגע שהאיבר נחתך – כבר אין יותר מה לעשות.

ולכן נצטוונו כמה מצוות לא תעשה בהקרבת בעלי מומים הן בכוהנים הן בקורבנות עצמן, כמו שכתוב בפרשת אמור. ונצטוונו גם כן במצוות עשה להקריב כל קרבן תמים, כדכתיב: "תמים יהיה לרצון" (ויקרא כב, כא). העניין של הקב"ה הוא השלמות הכוללת, ולכן הוא לא יכול לשאת דבר שהוא חסר שלמות, דבר קטוע. מה שמוסבר כאן זה שזו גם הסיבה לכך שלא ניתן להקריב קורבן בעל מום או שכהן בעל מום יקריב קורבן. ממילא, כשאדם מתפלל וצריך להביא לקב"ה קורבן תמים, הרי שאם הוא שונא את רעהו בלבבו הוא כבר איננו תמים והוא איננו יכול להביא את הקורבן הזה.

רק בהערת אגב. לפעמים, מסיבות חינוכיות צריך להראות פנים כועסות למישהו, ולמשל אבא יכול לעשות את זה לבן שלו. יכול להיות שהוא אוהב את הבן באמת בכל לב ונפש, אבל הוא עדיין עושה לו פרצוף כועס כדי שהבן יקבל מזה מוסר. שנאה כזאת היא איננה שנאה בלב, וממילא זו לא באמת שנאה אלא זהו עניין של תיקון. באותו אופן, לפעמים צריך להכות ולייסר איזה אדם כדי להחזיר אותו למוטב. אגב, בהקשר הזה כתוב בשולחן ערוך שאם האב מכה את בנו עליו לעשות את זה דווקא שלא בשעה שהוא כועס, מפני שאז הוא בוודאי עושה תיקון; אבל שלא יכה אותו בשעה שהוא כועס עליו באמת. להבדיל, כשרופא עושה ניתוח אז הוא צריך לחתוך את המטופל

כבר לא שייך יותר לעניין של הכלליות, ואני כבר אני בעצמי נהיה זר. זה לא משנה אם אני שונא אותו מסיבות מוצדקות או לא, אלא הנקודה היא שבאותה שעה שאני שונא מישהו אני בעצם חותך חתיכה מעצמי ואני נעשה בעל מום ללא תקנה, ולכן אינני מתקבל ברצון לפני הקב"ה.

זו אמנם מליצה, אבל המילה 'אכזר' מורכבת משת מילים: 'אך-זר'. והנקודה היא שאדם יכול להיעשות אכזרי אפילו מבלי שהוא עושה חטאים, אלא על ידי כך שהוא נעשה זר לדברים. כשאני מתייחס לדברים שלי אני לא יכול להיות אכזרי; לדוגמה, אף פעם לא ראיתי מישהו מתאכזר לאף שלו ומושך אותו. מתי עושים דבר כזה? כשמישהו אחר מעצבן אותי, ואז אני מתאכזר לו ומושך לו באף. זאת אומרת שכשמישהו הוא זר עבורי, אני יכול לעשות לו את כל הצרות שבעולם. באותו אופן, כאשר אני מתרחק ממישהו ואני שונא אותו, אפילו מבלי שאני עושה לו צרות מיוחדות, אני מסתלק ממנו ויוצר ממנו מרחק, והמרחק הזה הופך אותי לבעל מום.

יש מקרים נדירים שבהם מישהו כביכול נחתך, ואז גם עליו בוכה השכינה. מופיע בספרים ישנים שהיו כל מיני אנשים רשעים וחוטאים, הפרנקיסטים, ובסופו של דבר הם התנצרו. וכתוב שכשהבעל שם טוב שמע על כך, הוא אמר: הם עכשיו כמו איבר שנכרת, וממילא עכשיו השכינה בוכה עליהם יותר ממה שהיה לפני כן. כל עוד האיבר מדולדל הוא קשור באיזשהו אופן, הוא יכול לקבל איזושהי חיות, אבל

אלא שזה קורה לו מפני שהוא קטן; כאשר הוא יגדל הוא יצטרך להבין את זה בכוחות עצמו, ואם הוא לא – אז צריך ללמד אותו. באותו אופן, מי שהוא בבחינת קטן צריך ללמד אותו שצריך לאהוב כל אדם מישראל, ואם אתה לא אוהב אותו זה כמו שאדם יגיד 'הכל בסדר אצלי חוץ מאשר הרגל שלי, שאני לא אוהב אותה'.

בעניין הזה, יש תפילה קטנה לפני קריאת שמע שעל המיטה: כאשר אדם הולך לישון הוא רוצה שנשמתו תעלה לפני ה', והבעיה היא שעדיין שונא את ואת זה, ופלוני עשה לי ככה ואלמוני אמר לי ככה. אלא שעם כל הדברים הללו, איך הנשמה יכולה לעלות לפני הקב"ה? הוא רוצה לראות לפניו את הבריות העקומות האלו? לכן, כדי שהנשמה תוכל לעלות לפני ה' אז אומרים: "הריני מוחל וסולח לכל מי שהכעיס והקניט אותו או שחטא כנגדי... בין בדיבור בין במעשה, בין בגלגול זה בין בגלגול אחר". זאת אומרת שאני מוחל וסולח לכולם כדי שאני אוכל להיות נשמה שלמה, שהרי ללא זה – אני בעצמי אהיה נשמה פגומה, ואצטרך להישאר למטה ולא אוכל לעלות למעלה.

יוצא, שמצוות אהבת ישראל היא לא מצווה שעושה תיקון רק לעילא, אלא היא עושה תיקון לתתא, גם לאדם בעצמו, וככל שהוא יפעל יותר במצווה הזו כך הוא יוסף לעצמו יותר שלמות. זאת אומרת שהמצווה של "ואהבת לרעך כמוך" היא לא שאני לא רואה שום פגם ושום חיסרון ואני אוהב כל אדם בדיוק כמו שהוא; אלא השאלה היא כמה אכפת לי מכל אחד. בהמשך גם ידובר על כך ששכל שדבר

לא מפני שהוא כועס עליו אלא מפני שהוא רוצה לטפל בו ולתקן אותו.

אבל כאשר יש לאדם שנאה פנימית אמיתית, והוא באמת רוצה להרחיק את האדם מנפשו, הוא גורם לכך שהוא עצמו נעשה פגום ובעקבות כך הוא גם לא יכול להתפלל. זהו למעשה הטעם לכך שצריך להגיד 'הריני מקבל על עצמי מצוות עשה של אהבת ישראל לפני התפילה': אם אני רוצה להתפלל אני צריך להיות קורבן תמים, ואם אני לא קיבלתי על עצמי את מצוות אהבת ישראל אז אני לא יכול לעלות לפני ה', שהרי כאמור – אני בעל מום. אפשר לעשות עם בעל מום כל מיני דברים, אבל אי אפשר להביא אותו לקורבן, ומכיוון שכל העניין של התפילה הוא ממש כמו עבודת הקורבנות, הרי שגם לפני התפילה צריך לבקר את האדם ממומים. רק לאחר שהאדם יתקן את המומים בעצמו הוא יוכל לעלות לרצון לפני ה'.

בהמשך ידובר על כך שמצוות אהבת ישראל כוללת את כל התורה כולה, אולם עד לכאן בעם הוסבר שהמצווה הזו כוללת בתוכה את האמונה בכך שעם ישראל הוא דבר אחד. ממילא, עניינה של המצווה הזו הוא שמישהו יכלול בתוכו את הדברים בשלמות אחת, ואם הוא לא עושה כך – אז צריך ללמד אותו, מפני שהוא בעצם בור ולא יודע על כך. אפשר לפעמים לראות על תינוקות קטנים שמסתובבים עם הידיים והרגליים של עצמם, מפני שהם לא יודעים איך בדיוק הדברים הללו קשורים אליהם. התינוק מסתכל על האגל ותוהה: אני לא מכיר אותך, מי את בכלל?

הבן שלך?'. אם זה הבן שלי, אז אכפת לי ממנו מאוד, גם אם הוא עשה כך או אחרת. כפי שיוסבר, הנקודה הזו איננה קשורה לאהבה פרטית שיש בין אדם לחברו אלא קשר נשמתי שיש בין שני אנשים, שאז הוא יוצר את זה שבאמת לכל אחד מהאנשים הללו אכפת מחברו, וממילא הוא יכול לשאת את כל הפגמים ואת כל הבעיות של חברו. על ידי זה שאני יוצר קשר קרוב למישהו, ועל ידי זה שאני יכול לשאת אותו – אז אפשר גם להתחיל לעשות את תיקון הטוב.

מסוים יותר קרוב אליי כך אני יכול לשאת את הפגמים שלו, אבל ככל שדבר הוא רחוק – אני כבר לא מוכן לעבור על זה לסדר היום. אלא שהנקודה הזו בעצם מעלה את השאלה, שעליה ידובר באות הבאה, והיא כיצד ניתן לאהוב. מסופר על ראש ישיבה אחד שבא אל הרבי בטענה: 'אני לא מבין למה אני צריך להקדיש כל כך הרבה זמן בכל האנשים שבאים אליי, בכל הבריות הפגומות הללו – אחד הוא עברייני, אחד בחובות, ולכל אחד יש את הבעיות שלו!'. ענה לו הרבי דבר אחד: 'האם היית אומר אותו דבר אם זה היה









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 מכוונים 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

