

# תורה אור

עם ביאורי  
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת שמות

תשפ"ה

ד"ה "טובים דודיך מיין"

תורה אור פרשת שמות, דף נב עמודה ד



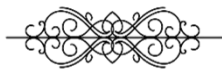
## לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם ביאור הרב לד"ה "טובים דודיך מיין" לפרשת שמות, שכבר התפרסם בעבר. כפי שעשינו בשבועות הקודמים, בנוסף לחוברת על 'תורה אור', אנו מפרסמים חוברת נוספת עם שיעורי חסידות של הרב על ספרים שונים, והשבוע מתפרסם חלקו השני מתוך ארבעה של הביאור למאמר ד"ה "אני בצדק אחזה", מתוך סידור עם דא"ח.

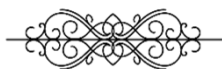


## תוכן עניינים

- 3 .....אהבת ה' מטעם "כי הוא חיירך"
- 6 .....מסירות נפש ואהבת ה' שמעל טעם ודעת
- 9 .....גילוי אהבה המסותרת על ידי תורה ומצוות
- 15 .....גילוי אהבה המסותרת בשבת על ידי עליית החכמה
- 18 .....הברכה והמצווה: אור מקיף ואור פנימי
- 21 .....פירוש וביאור לשון הברכה



**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**



להבין מאמרם ז"ל על פסוק "כי טובים דודיך מייך": "ערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה" ויש להבין לשון "עלי", והיה לו לומר: 'לי'. הנה כתיב "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חיך", פירוש "כי הוא חיך" היינו נתינת טעם, וכנודע ד- 'כי' משמש בארבעה לשונות, וכאן הוא משמש בלשון דהא שהוא נתינת טעם: "לאהבה את ה' אלוקיך" מפני שהוא חיך. שהמאציל העליון ברוך הוא, הוא מקור החיים ומקור התענוגים,

השני. השאלה היא מה זה "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חיך"? מה הקשר בין שני הדברים הללו? מה כאן המשמעות של "כי". וכאן הוא משמש בלשון דהא, שזו אחת מארבע לשונות של "כי" - "שהרי". שהרי הוא נתינת טעם "לאהבה את ה' אלוקיך" מפני שהוא חיך. אם כן לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חיך, כשקוראים את הכתוב הזה "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חיך ואורך ימך וכו'" המשמעות הרגילה שבה מבינים את הכתוב הזה היא: "לאהבה אלוקיך כי - הוא חיך", זאת אומרת שהדבר הזה הוא דבר טוב, הוא דבר נכון, הוא אמיתי וכיוצא בזה. למה לאהוב את ה'? לאהוב את ה' מפני שהוא חיך.

שהמאציל העליון ברוך הוא, הוא מקור החיים ומקור התענוגים. בהמשך ידובר גם על החלוקה של מקור החיים ועל הבעיה של מקור התענוגים; וזו הגדרה שלא נמצאת בכל מקום באותה המידה ובמובן הזה היא הגדרה אופטימית. אפשר למשל להשוות להגדרה שיש אצל רבי נחמן מברסלב שהיא הגדרה פסימית, הוא במידה מסוימת מגדיר את זה כמעט במובן שתענוג הוא כאשר איזה כאב פוסק. זה כמעט מה שהוא מגדיר בתור תענוג, וזה חלק מהשקפת עולם שבמהותה היא פסימית, הוא רואה את הכאב בתור דבר

## אהבת ה' מטעם "כי הוא חיך"

להבין מאמרם ז"ל על פסוק "כי טובים דודיך מייך" (שיר השירים א, ב), על הפסוק הזה אומרים חז"ל (עפ"י עבודה זרה לה. ורש"י שם): ערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה, טובים דודיך מייך - ערבים דברי סופרים יותר מאשר יינה של תורה.

הוא מעלה את השאלה ויש להבין לשון "עלי", מה זאת אומרת ערבים 'עלי'? והיה לו לומר: 'לי'. ערבים 'לי' דברי סופרים. מדוע ערבים דברי סופרים יותר מאשר התורה? ומדוע מדובר על יינה של תורה? העניין הזה צריך כמה וכמה ביאורים. ופה מדובר בצד מסוים של העניין שמסביר מה היחס הפנימי שיש בין דברי סופרים ודברי תורה.

הנה כתיב "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חיך" (דברים ל, כ). פירוש "כי הוא חיך" - היינו נתינת טעם, וכנודע ד- 'כי' משמש בארבעה לשונות. מבחינת הלשון והענין, ידוע שלמילה "כי" יש כמה משמעויות, שאמנם אינן נבדלות אחת מן השניה בשלמות, אבל הן נכנסות זו בתוך זו, ויכולים להיות להן הבדלי משמעות, "כי" יכול להיות "כאשר", "כי" יכול להיות "מפני ש...", "כי" יכול להיות "אחרי ש..." - ששני דברים קשורים אחד אל

כמו שכתוב: "כי עמך מקור חיים". ו-"ממך הכל" כתיב, שממנו נמשכו כל החיים והתענוגים הנמצאים בארבעה עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה, והוא יתברך הוא חיי החיים. ואי לזאת כשיתבונן האדם בזה, יומשך מזה לאהבה את ה', כך יאהוב את ה' שהוא חיי החיים כולם וחיי נפשו בפרט, כמו שהאדם אוהב לחיי נפשו.

המשמעות של עצם הקיום ועד למשמעות הזו (שבוודאי אנשים חיברו אותה על דרך הקבלה...) של "לעשות חיים".

האיש הזה שמתמש בביטוי "לעשות חיים" הוא מרגיש את התמצית - שהחיים הם הביטוי של העונג, וזהו העניין של החיים. ולכן מברכים את הברכה "בורא נפשות" מצד אחד על דברים בסיסיים כמו מים, ומצד שני גם המעדנים שאדם אוכל נכנסים בתוך העניין הזה. מפני ש"להחיות בהם נפש כל חי" קשור בדיוק לתפיסה הזו של המכלול של כל מיני ההנאות של המציאות, מן הקיום בעצמו עד לכל מה שנובע ויוצא ממנו.

הקדוש ברוך הוא, הוא מקור החיים ומקור התענוגים כמו שכתוב "כי עמך מקור חיים" (תהלים לו, י). ו"ממך הכל" כתיב (דברי-הימים א כט, יד), שממנו נמשכו כל החיים והתענוגים הנמצאים בארבעה עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה, והוא יתברך הוא חיי החיים. ההגדרה וההבנה בעניין הזה היא ככה: הוא בעצמו הוא חיי החיים, משום שכל מה שיש בו חיים שופע מ-"עמך מקור חיים". אז הסימן לחוויה של החיים, הוא החוויה של העונג, והמהות של החיים - הקיום בעצמו - הוא העניין הזה של "כי עמך מקור חיים". הקדוש ברוך הוא - הוא נותן חיים לכל העולם ומשום כך הוא בעצמו חיי החיים, כלומר הוא השורש של החיים. הוא החיים

מתמשך וברגע שהכאב נפסק, יש קצת מנוחה מהעניין הזה. לעומת זאת, פה ההגדרה של העונג היא אחרת לגמרי, והוא לא נכנס פה לכל העניין הזה, אבל הוא קשור בהבנת הדברים ותוכנם. הוא מגדיר ככה: העונג והחיים הם בעצם אותו דבר, למעשה כמו שהוא אומר במקום אחר, העונג העמוק ביותר והשלם ביותר הוא העונג של החיים בעצמם, ואין עונג יותר גדול מאשר העונג של עצם החיים. אמנם יש תענוגות פרטיים, אבל מעבר לכך העונג הוא בעצם הבסיס הראשון של ההוויה. כלומר מה שאנחנו קוראים 'חיים' ו-'עונג' הם בעצם דבר אחד, עצם העניין של ההוויה בשורש הראשון שלו הוא עניין של העונג בעצמו.

במקום אחר הוא מסביר שהעובדה שאין אנחנו מרגישים את העונג שבחיים, זה מפני שאנחנו פשוט התרגלנו. אנחנו נולדים לתוך זה, אנחנו חיים בתוך זה ומשום כך איננו מרגישים אותו אלא במקרים נדירים. כאשר הדבר הזה עומד להילקח מהאדם או כשבן אדם מרגיש שהוא קיבל אותו מחדש - אז הוא מרגיש את החרירות בעונג הזה של עצם הקיום, בלי שום הגדרות אחרות. במקום אחר הוא מגדיר את העניין הזה בקשר ללשון הברכה שאומרים: "בורא נפשות רבות וחסרונן... להחיות בהם נפש כל חי" - לחיים יש כל מיני משמעויות, מן

כך יש אנשים שחושבים שניצחו את היצר הרע, אבל בדרך כלל זה רק סימן של זקנה, שהיצר הרע קצת מתמעך, בדרך הטבע זה פשוט עניין הורמונלי שקורה. אבל העניין הזה של הכבוד איננו יוצא, אלא כמו שאנחנו רואים קורה ההפך.

אחת הסיבות שיש לדבר הזה היא מפני שבמובן מסוים מה שקורה לאדם עם השנים ועם הגיל הוא התעצמות של ה'אני' שלו. כלומר הרגשת ה'אני' אצל התינוק היא הרבה פחות בהירה. ככל שאדם מתבגר ה'אני' שלו מקבל יותר ויותר בהירות.

כל זה שייך להגדרה של אהבת עצמו; אבל כאשר האדם מתבונן בתוך העניין הזה, אז כמו שהאדם אוהב לחיי נפשו, זאת אומרת שיש אהבת עצמו. כמו שבתוך אהבת עצמו, אדם עובר מאהבה לחלק מסוים, לאיבר מסוים, להגדרה הרבה יותר כללית והרבה יותר פנימית של 'אני' - שהיא נעשית האובייקט של אהבה. כך יאהוב את ה', למעשה המעבר מאהבת עצמו לאהבת ה', הוא לא מעבר מן ה'אני' אל ה'אתה', אלא זהו מעבר מן ה'אני' פנימה יותר, מן החיים אל חיי החיים. מתפיסת ה'אני' הגולמית, התפיסה נעשית בכל פעם יותר פנימית, עד שהוא מגיע לזה שכיוון שהוא חיי החיים ולמעשה הוא בעצם שורש אהבה, האובייקט הראשוני של כל האהבות, שהוא חיי החיים כולם, וחיי נפשו בפרט. זה לא רק שהוא מגדיר את זה שהוא חיי נפשו בפרט; ל'אני' של האדם יש יחס אל העולם בכלל - אני אוהב את העולם הזה, וכשאני נכנס אל תוכו, אני רואה בתוך החיים את חיי החיים (זה

של החיים, החיים שנותנים קיום לחיים. אז כשאנחנו מדברים על כך שהוא "חיי החיים", הכוונה היא שהוא החיים של הדבר הזה שנקרא חיים בכלל.

ואי לזאת כשיתבונן האדם בזה, כאשר האדם מתבונן בעניין הזה של "כי עמך מקור חיים", ובענין של "כי הוא חייד", - יומשך מזה "לאהבה את ה'" - כך יאהוב את ה', שהוא חיי החיים כולם וחיי נפשו בפרט. הוא בעצם מגדיר את העניין של "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חייד", שיש צד של אהבת ה' שתלוי בהתבוננות, ואפשר לקרוא להתבוננות הזו 'אגואיזם של מעלה'. למעשה האהבה הזו שאדם אוהב את עצמו זוהי אהבת החיים. אם רק נדבר על הצד הזה של ההתבוננות; חלק מדרגת ההתבוננות בכל הדרגות והאופנים שיש לעניין הזה של התבוננות, היא שיש לאדם הכרה, אלא שההכרה הזו איננה בהירה. כדי שההכרה תהיה בכלל בהירות צריך לברר אותה, לטהר אותה ולנקות אותה. כאשר אדם מטהר אותה ומנקה אותה, אז הוא מגיע למה שנקרא הבנה.

אהבת עצמו בצורה שמוצאים אותה אצל תינוק קטן - אין לה לא הגדרה ברורה, ולא משמעות ברורה. זה לא שהוא לא אוהב את עצמו, אלא שלמהות הזו אין הגדרה ואין לה תפיסה בהירה. לגבי התאוות של האדם אומרים שדרכו של האדם היא מן הקנאה אל התאוה אל הכבוד - זה מסלול החיים הרגיל. אצל ילדים קטנים הדבר שנראה כגורם והמניע המרכזי הוא הקנאה, שהוא החיקוי של האחרים. כשעוברים את הגיל הזה לא צריך יותר לקנא מפני שמקבלים תאוה לבד. ואחר

אך אהבה זו שנמשכה מן הטעם "כי הוא חייך" לא נקראת עדיין מסירות נפש הנאמרת בפסוק "בכל נפשך ובכל מאודך", מאחר שנמשכה מן הטעם "כי הוא חייך". ונודע שבחינת טעמים, נקודות, תגים, אותיות הוא בבחינת הנאצלים, טעמים בחכמה, אבל המאציל האין סוף ברוך הוא מרומם ונשגב אף מגדר החכמה, כמו שכתוב "כולם בחכמה עשית", שהחכמה נחשבת כעשייה גשמית קמיה יתברך, ומזה נמשך בחינת מסירות נפש.

יש אהבת ה' "כי הוא חייך", האהבה הזו לא יוצרת מסירות נפש, וזה מובן מפני שהאהבה הזו היא אהבת ה' שבאה מזה שהאדם גדל, שהוא רואה את מהות עצמו בהיקף גדול יותר. חלק מסוים מהתהליך של הגידול אצל כל אדם הוא המעבר מזיהוי ה'אני' עם חלק בגוף או עם גוף, אל תפיסת ה'אני' שמזהה את ה'אני' עם איזושהי הוויה נפשית. אינני מדבר על צדיקים דווקא, לכן דיברתי על הקנאה, התאוה והכבוד. זאת אומרת שאדם מתחיל לזהות את ה'אני' ואז ה'אני' נעשה יותר ויותר מהות שהיא לא רק הכלי, אלא מה שנמצא בתוך הכלי הזה, הוא נעשה האובייקט. אם אדם הולך עמוק יותר, פנימה יותר מעבר לדברים הללו, אז הוא מוצא את הקדוש ברוך הוא. אבל זוהי אהבה שהיא העמקה והמשך של אהבת עצמו, היא אהבת עצמו שמביאים אותה עד לקצה ובדרגה מסוימת היא יכולה להגיע לדרגות גבוהות מאוד ונעלות מאוד של נקודת האהבה, אבל זאת לא אהבה של מסירות נפש.

מאחר שנמשכה מן הטעם "כי הוא חייך". אם "כי הוא חייך" פירושו של דבר "אני אוהב אותו כמו שאני אוהב את עצמי", אז בתוך אהבת עצמי אני לא יכול להרוס את העניין של מהותי העצמית. אף על פי שיש לזה דקויות, וזה חלק מהשאלה באיזה

חלק גדול מתורת הבעל שם טוב). הוא אומר שאני לא צריך ללכת אל השאלה מי מחייה את העולם, או מי ברא את העולם, לא רק מי מחייה את השמש והירח שלי, אלא השאלה היא מה הם חיי החיים. המון אנשים היו אומרים עם מצפון נקי: לא אכפת לי לא מהשמש והירח, לא מהחתולים והכלבים ולא מהשכנים והשכנות שלי; אבל אותם חיי החיים הם גם חיי נפשו בפרט, ומהבחינה הזאת "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חייך" - הוא החיים שלך, חיי נפשו בפרט. זוהי אהבת ה' שמגיעה על ידי ההתבוננות, על ידי מחשבת הלב. למעשה ההתבוננות הזו היא לא עידון או סובלימציה של אהבת עצמו, היא רק מעבר מהגולמיות שאהבת עצמו מתבססת עליה, מעניין חיצוני וגולמי מאוד, לכך שהיא נעשית יותר ויותר מופנמת. וכשהוא מפנים אותה מעבר לדרגה מסוימת אז העניין הזה של אהבת ה' מגיע בתור תמצית החיים, המהווה ומחייה את החיים בעצמם. זה "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חייך".

## מסירות נפש ואהבת ה' שמעל טעם ודעת

אך אהבה זו שנמשכה מן הטעם כי הוא חייך לא נקראת עדיין מסירות נפש הנאמרת בפסוק "בכל נפשך ובכל מאודך".





"כולם בחכמה עשית" (תהלים קד, כד) שהחכמה נחשבת כעשייה גשמית קמיה יתברך. הביטוי הזה "עשית בחכמה" מבטא את היחס בין החכמה והקדוש ברוך הוא. לא נאמר "חשבת בחכמה" "הרהרת בחכמה" אלא "עשית בחכמה". בערך באותה לשון כמו שאני אומר "עשית במעדר, עשית בפטיש". זאת אומרת שחכמה בשביל הקדוש ברוך הוא היא לא כלי המחשבה אלא כלי המעשה.

ולכן, מכיון שהוא נעלה והוא מעל לדרגת החכמה, עד שחכמה ועשייה הן בשבילו סוגים של אותו דבר, סוגים של אותה מהות בעצמה - מזה נמשך בחינת מסירות נפש. אין טעם למסירות נפש; לכל דבר יש טעמים חוץ מאשר למסירות נפש. משום שביסודו של דבר כל הטעמים, כל נימוק שהוא נימוק, איזושהי נקודה של רציו, כל נימוק כזה בסוף מגיע אל הנקודה הזו של "חייך", בצורה ישירה או בצורה עקיפה. כל נימוק, כל טעם שהוא רציונלי מגיע בסופו של דבר אל קיומו של ה'אני' שלי, ולכן לא יכול להיות טעם למסירות נפש, משום שמסירות נפש היא מחיקת ה'אני'. היא מחיקת היסוד שהוא בעצם המרכז שממנו אני מבסס את המבנה הרציונאלי שלי. ולכן גם כשאני עולה, עם כל כמה שאני עולה, אין משמעות לענין הזה של מסירות נפש. אבל כיוון שהחכמה וכל עולם חשיבה, וכל עולם של סיבה ומסובב, הוא רק חלק מן המציאות, ומפני שהקדוש ברוך הוא בעצמו הוא מעבר לחכמה, מזה נמשך בחינת מסירות נפש. הכוח, כלומר האפשרות של מסירות נפש נמצאת בכוח בכל אחד מישראל. הייתי

מדרגה אדם מרגיש את העניין של "כי הוא חייך"; בשביל אדם אחד "כי הוא חייך" הוא עניין של תודעה שטחית, לעומת זאת יש אנשים שבשבילם זו חוויה פנימית חזקה. מפני שיש זמן מסוים שאדם מוכן להשאיר יד או רגל כדי לשמור את החיים, זהו תהליך של התפתחות, שאדם יכול לראות את ההבחנה בין מה שנקרא ה'אני' החי לבין חלק מסוים מהגוף שלו. יש גם צד אחר שבו אדם יכול לראות את גופו רק כחלק, כמקטע מן העניין הזה. בתמצית הבעיה הזו של "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך" (ברכות נד.) עומדת במובן מסוים נגד העיקרון הזה של "כי הוא חייך" שהוא אגואיסטי, הוא מתחיל מן ה'אני', ואף על פי שהוא ממשיך ומעמיק בתוכו הוא ממשיך ב'אני'.

יש סוג אחר של אהבה שהיא אהבה במהות של ה'אחר', שהוא אומר תתן את ה'אני' שלך, וזהו העניין של "בכל נפשך" - תן את ה'אני' שלך.

ונודע - כאן יש הערה בדרך הסוד - שבחינת טעמים, נקודות, תגים, אותיות הוא בבחינת הנאצלים. טעמים הם בחכמה, בדרך כלל זה הולך לחכמה בינה תפארת מלכות, או לארבעה עולמות: טעמים הם כנגד אצילות, נקודות הן כנגד בריאה, תגים הם כנגד יצירה, ואותיות הן כנגד עשייה. אבל הטעם בכל המשמעויות, גם הטעם שנמצא על האותיות, גם הטעם במובן של נימוק וסיבה, הוא בסופו מגיע לנקודת החכמה. טעם קשור לחכמה.

אבל המאציל האין סוף ברוך הוא מרומם ונשגב אף מגדר החכמה כמו שכתוב

ובכוח בכל אחד מישראל מחמת שמלובש בנשמתו הארה מבחינת אין סוף ברוך הוא שלמעלה מן החכמה והטעם, למסור נפשו באחד בלי טעם ודעת כלל רק מצד אהבה הפשוטה לה' המרום לבדו ואין ערוך אליו כלל, וכמו שכתוב "אני הוי"ה לא שניתי" – בין קודם שנברא העולם ובין אחר שנברא העולם אין בו שום שינוי והתפעלות כלל.

ועניין אהבה זו היינו שאינו רוצה להיות נפרד מיחודו יתברך, אלא למהוי אחד באחד ממש, והיינו ענין "בכל נפשך ובכל מאודך" למסור נפשו ממש למעלה מן הטעם ודעת. והוא ההתקשרות במהותו ועצמותו יתברך שלמעלה מעלה מבחינת טעמים, נקודות, תגים, אותיות.

והנה אהבה זו ומסירות נפש זו יש בכל אחד מישראל בכוח,

יש אהבה - "לאהבה את ה' כי הוא חיך" וזוהי אהבה שיש לה טעם, וטעמה הוא מה שהוא הגדיר בבחינת העונג. זאת אומרת שאדם נכנס עמוק יותר ופנימה יותר לנקודת החיים, שבצד מסוים כל הכניסה לעבודת ה' היא כניסה אל חיים יותר שלמים, יותר אינטנסיביים, יותר מלאים. זוהי הנקודה של "לאהבה את ה' כי הוא חיך" וזו בחינת הטעם, אלא שהטעם נעשה בכל פעם טוב יותר. אבל העניין של מסירות נפש הוא בתמצית מפני שיש באדם ניצוץ שהוא חלק אלוקה ממעלה, והניצוץ האלוקי הזה הוא מעבר לנקודה של הטעם והוא לא נזקק לטעם הזה.

זו אהבה פשוטה לה' המרום לבדו ואין ערוך אליו כלל, וכמו שכתוב "אני הוי"ה לא שניתי" (מלאכי ג, ו), כלומר - אני לא השתניתי; וכוונתו - בין קודם שנברא העולם ובין אחר שנברא העולם, אין בו שום שינוי והתפעלות כלל. יש צד אחד שהוא אהבת ה', שבלשון אחר היא אהבת ה' הממלא כל עלמין, זאת היא אהבת ה' של "כי הוא חיך", זאת היא אהבה אל האור האלוקי שממלא את הקיום, "כי עמך

אומר שקשה לעשות מהגדרה הזאת מבחן לעולים חדשים, בשביל לעשות אותה הגדרה של חוק השבות. אבל ההגדרה הבסיסית היא מה זה יהודי? יהודי זה אדם שמוסר את נפשו על קידוש ה', כשהוא מגיע לנקודה של הכרעה מהותית הוא ימסור את נפשו על קידוש ה'. הוא הגיע כל כך רחוק שהיו אומרים בשמו ששום יהודי עוד לא השתמד, מפני שאדם שמשתמד מוכיח על עצמו שמעיקרו לא היה יהודי. זאת אומרת שיש נקודה מסוימת שבה שום לחץ לא יגרום לאדם לשנות את עצמו, אם הוא שייך לנקודה הזו. מאיפה זה בא? העניין הזה נמצא בכוח בכל אחד מישראל. מדוע? מחמת שמלובש בנשמתו הארה מבחינת אין סוף ברוך הוא, שאותה הארה של נקודת האין סוף היא למעלה מן החכמה והטעם. מפני שיש מה שבמקום אחר הוא קורא לו "חיה שבנפש, יחידה שבנפש" - יש נקודה בנפש שהיא בעצם חלק אלוקה ממעל, והחלק הזה הוא מעבר לכל עניין של טעם ושל שכל.

לכן הוא יכול למסור נפשו באחד בלי טעם ודעת כלל רק מצד אהבה הפשוטה לה'.



שכל מה שאנחנו מבינים נבנה מדרגה על גבי מדרגה, כך שבסופו של דבר הוא מבוסס על הוויתנו שלנו. ויש דבר שהוא מעבר, שהוא בעצם נקודת הניצוץ האלוקי שלא תלוי בטעם ודעת.

והיינו ענין "בכל נפשך ובכל מאודך", למסור נפשו ממש למעלה מן הטעם ודעת. והוא ההתקשרות במהותו ועצמותו יתברך שלמעלה מעלה מבחינת טעמים, נקודות, תגים, אותיות, כל ה'אל"ף ב"תים" - מן האל"ף ב"ת של האותיות עד האל"ף ב"ת של הטעמים, הם כולם אל"ף ב"תים, כולם מערכות מסודרות, כל אחת בעולם שלה. עד לעולם גבוה שהוא בעצם עולם מאוד מופשט - העולם של הטעמים, זה העולם של מנגינה שאין לה מילים ואין לה תוכן, אבל היא מנגינה; והיא עדיין עולם של אותיות, אותיות מסוג אחר. יש דרגות של אותיות, אבל יש דבר שהוא למעלה מכל הסוגים של האותיות. דובר על זה שיש מדרגה שבה יש "למען יזמרך כבוד" (תהלים ל, ג), ויש מדרגה ש"לך דומיה תהילה" (תהלים סה, ב). יש אותו חלק באדם שהוא חלק אלוקה ממעלה ושהוא יודע ש"אין עוד מלבדו", שהוא לא הבעיה של "כי הוא חייך", אלא "אין עוד מלבדו", שהיא למעשה מאפסת את החיים ואת הקיום שלי, ולכן יש שם נכונות של מסירות נפש ממש.

## **גילוי אהבה המסותרת על ידי תורה ומצוות**

והנה אהבה זו ומסירות נפש זו יש בכל אחד מישראל בכוח. האהבה הזו שהיא אהבה בבחינת אין סוף, שלמסור את נפשו

מקור חיים באורך נראה אור". זוהי אהבה אל העניין שממלא את הקיום, כולל הקיום שלי, כולל הקיום של כל המציאות, וזה העניין של אהבת ה' בצד הזה. יש בחינה שבה כל הקיום הוא חסר ערך אל מול הקדוש ברוך הוא, ומכאן באה מסירות נפש במדרגה אחרת. מסירות הנפש הזו היא המסירות שלא נובעת מכוח הפנימיות, מכח כל העולמות כולם, מפני שכל העולמות אינם נחשבים אל מול המהות האלוקית.

ועניין אהבה זו היינו שאינו רוצה להיות נפרד מיחודו יתברך, אלא למהוי אחד באחד ממש. זוהי אהבה שבה הוא לא רוצה להיות נפרד מן הייחוד האלוקי וברגע שהוא מגיע לנקודה שבה הוא מרגיש שהוא נפרד מן הייחוד האלוקי, באותה שעה יש העניין של מסירות הנפש. מסירות הנפש הזו היא לא ההמשך של ההוויה של עצמו, אלא היא כוללת את האיפוס של כל ההוויה עצמית. ההוויה העצמית האנושית נעשית לא חשובה, כל כך לא חשובה ולא מרכזית עד כדי כך שהאדם מרגיש שאם הוא מנתק את עצמו מה' הוא מנתק את עצמו מכל הקיום. זה דבר שעומד לא על קיומו הפרטי האישי בתוך העולם, אלא הוא מנתק את עצמו ממה שבאמת חשוב, כאשר כל המציאות כולה איננה חשובה. מבחינה זו, זו אותה הגדרה של "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ". הבעיה היא לא קיומי, חיי, הוויתי הפרטית, הנאתי הפרטית, הרגשתי הטובה - אלא העמידה אל מול הדבר היחידי שיש לו משמעות. זהו דבר שאדם איננו יכול להרגיש אותו בחוויתו הרציונאלית, מפני



אלא שהיא בבחינת העלם והסתר, וכדי להוציאה מהעלם אל הגילוי הוא על ידי בחינת יינה של תורה דוקא. כמאמר חז"ל "נכנס יין יצא סוד", והסוד הגנוז בנפש היא האהבה מסותרת הנ"ל. ועל ידי שיכנס בנפשו בחינת יינה של תורה, שהוא בחינת קיום התורה ומצוות, שעל ידי זה נמשך התגלות האהבה המסותרת שתצא האהבה אל הגלוי בלב כנסת ישראל, שיהיו בוערים באהבה פשוטה למהוי אחד באחד.

האדם משהו ששובר את כל האישיות הקודמת שלו, עם כל המושכלים ועם כל הידיעות שלו, ועם כל מה שהוא מבין ומשיג ויודע על כל הדברים, ואז הוא ימסור את נפשו על קדושת ה' בלי להבין מה בדיוק קורה עם זה. אבל כשהוא נמצא בתוך העולם המורגל הרציונלי שלו, בתוך העולם הזה העולם חי במסלול אחר. הדבר הזה נמצא בכוח, הפוטנציאל של מסירות נפש נמצא בכל אחד מישראל, אבל בפועל הוא בהסתר והעלם.

וכדי להוציאה מהעלם אל הגילוי, מה עושים כדי להוציא את המדרגה הזו מנקודת ההעלם אל הגילוי? זו כאילו אותה שאלה ששואלים הרבה מאוד אנשים שעוסקים בטכנולוגיה בעולם הזה, בתוך כדור הארץ יש חום גדול, כמות החום שיש הייתה מספיקה לחמם כמה וכמה תנורי אפייה ובישול - אני חושב שאת כל צרכי האנרגיה של כמה וכמה מיליארדי אנשים, יותר ממה שיש כעת. הבעיה היא שהחום נמצא עמוק בפנים, מכוסה בקליפה שהיא עבה כך וכך קילומטרים (יש ויכוחים מה בדיוק העובי של הקליפה עד שמגיעים לגרעין הנוזלי של כדור הארץ). לחתוך ולחדור אל הקליפה הזו, זאת בעצם הבעיה. למעשה הוא אומר פה: איך עושים את הטכנולוגיה של השאיבה מהאנרגיה הפנימית

על קדושת ה' היא קיימת בכל אחד מישראל - בכוח, אלא שהיא בבחינת העלם והסתר. למעשה חלק גדול מספר התניא עוסק בשאלה הזו; מצאו כבר אנשים מישראל, יש שורה ארוכה של אנשים בעבר ואני חושב שאפילו בהווה, שבהגיע נקודה כזו של הכרעה שבה אדם מרגיש שהוא צריך או לקשור את עצמו עם הקדוש ברוך הוא או נגד הקדוש ברוך הוא - הוא ימות על קידוש ה', ולפעמים ימות על קידוש ה' לא במוות סתם, אלא במיתה קשה, והוא יעשה את זה. בספר התניא הוא שואל מדוע האיש הזה שיש בתוכו כוחות נפש למות על קידוש ה', אין לו כוח לשבור אפילו תאוה קטנה לכבודו של הקדוש ברוך הוא בלי למות עליה? ייסורי מיתה הם בוודאי יותר קשים מאשר לא לדבר ברגע אחד לשון הרע. אף על פי שאני לא רוצה לחטוא בישראל, הייתי אומר שסך כל מספר האנשים שמתו על קידוש ה' הוא יותר גדול ממספר האנשים שלא דיברו לשון הרע, למרות שלכאורה יותר קשה לעשות דבר אחד מאשר הדבר השני. חלק מהבניין של הספר והתמצית שלו הוא השאלה מדוע זה קורה, הוא מדבר על כך שזה משום שיש העלם. למעשה כשאדם מגיע למצב המיוחד הזה של חשיפת ה'אני' הפנימי שבאה בנקודה קריטית, אז מתגלה בתוך



למות, והוא לא היה היחידי בעניין הזה. לאיש הזה היו כל מיני סודות, סודות שלו, סודות של הנסיך והוא עשה כל מיני מעשים שבוודאי לא היה רוצה שיפרסמו אותם על לוח המודעות. אבל התברר שהיה אצל האיש הזה עוד סוד אחד, שהוא בעצמו לא ידע אותו והסוד הזה היה שכשהעמידו אותו אל מול הניסיון הוא בחר למות על קידוש ה' עם כל מה שהיה כרוך בזה ולא להמשיך לחיות. יש איזשהו סוד פנימי, הבעיה היא איך מגלים את הסוד. אם כן, זהו הסוד הגנוז בנפש. ועל ידי שיכנס בנפשו בחינת "ינה של תורה" ומה הוא ינה של תורה? שהוא בחינת קיום התורה ומצוות, שעל ידי זה נמשך התגלות האהבה המסותרת, שתצא האהבה אל הגלוי בלב כנסת ישראל, שיהיו בוערים באהבה פשוטה למהוי אחד באחד. מהם התורה והמצוות? התורה והמצוות הם יין שעשוי כדי שהנפש תגלה את הסוד שלה. והסוד שלה הוא שיש לה אהבה לה', שהוא מגדיר אותה בתור אהבה פשוטה.

בנקודה הזו, כמו למשל בספרים של המהר"ל, מתברר שמאוד מסובך להסביר את הדבר הפשוט. זה מסובך בכל תחום, זה נכון בספרות, זה נכון באמנות, וזה נכון אפילו בתפירה - לעשות דבר מקושקש יותר קל מלעשות דבר פשוט ולהסביר מה זה פשוט זה עוד יותר מסובך. בהגדרה של אדמו"ר הזקן, כשהוא מדבר על זה שהקב"ה הוא "פשוט בתכלית הפשיטות" הנקודה היא היא שהגדרת הפשוט היא ההפך מהגדרת המורכב. המורכב הוא זה שבנוי מחלקים שונים, מדברים שונים,

שנמצאת בתוך המציאות, איך אפשר לרתום אותה שהיא תקבל משמעות? שהיא תקבל משמעות לא רק במצב נפלא, במין התפרצות והתפוצצות, אלא איך היא תוכל לקבל משמעות באופן אחר. אנשים שהתעסקו בפצצות אטומיות, התעסקו באותה שאלה בעצמה; אני יכול להפוך חומר לאנרגיה אם אני מוציא הרבה מאוד אנרגיה, אבל זה רק כשיש התפוצצות, ואני לא יכול לבנות על זה חיים רגולריים. השאלה היא איך אני יכול לעשות שאותו כוח בעצמו יבנה מערכת של חיים, שהוא לא מערכת של התפרצות חד פעמית. למסור את נפשו על קדושת השם זו התפרצות חד פעמית במהות. אדם עומד בפני סיטואציה ואז נפרצים כל הסכרים, ומשהו יוצא החוצה. איך יכול להיות שאדם יעשה את הדבר הזה באופן אחר, בחיי היום יום?

כדי להוציאה מהעלם אל הגלוי הוא על ידי בחינת ינה של תורה דוקא. זוהי המדרגה שנקראת ינה של תורה. וכמאמר חז"ל (סנהדרין לח.) "נכנס יין יצא סוד", נכנס יין יצא סוד - צריכים להכניס יין כדי שהסוד יתגלה. והסוד הגנוז בנפש - זה הסוד הכי סודי והכי פנימי שיש בנפש מישראל - היא האהבה מסותרת הנ"ל. זהו הסוד. כלומר יש כל מיני סודות קטנים; מעלתי, גנבתי, נאפתי וכו'. מעבר לכל אלה יש סוד יותר גדול שהוא הסוד של האהבה המסותרת.

אם להביא דוגמא טובה לעניין הזה: היהודי זיס, שככל הנראה לא היה צדיק גדול בחייו, הוא עמד בפני הברירה הזאת: לחיות כגוי או למות כיהודי. הוא בחר



## והנה, בשבת מתגלה גם כן בחינת האהבה המסותרת בבחינת גילוי.

הזו היא יותר גדולה יש פחות 'אני', עד שהוא מגיע לביטול.

הבעיה הזו של מסירות נפש שנמצאת כל כך הרבה, גם בכתבי האר"י וגם במקומות אחרים, היא הבעיה הזו שכמעט כל רגש אנושי הוא מה שקוראים בי-פולארי, הוא דו-קוטבי, יש לו שני קטבים, יש לו הנאהב והאוהב, האובייקט והסובייקט. הדבר שעכשיו מחפשים אותו כל מיני אנשים בכל העולם, הם מנסים לחפש את המונו-פול המגנטי, האם יש דבר כזה שיהיה מגנט חיובי בלבד? שיהיה דבר שהוא חד צדדי, חד כיווני. אבל הבעיה הזו של מסירות נפש היא בעצם החיפוש אחרי רגש שהוא רגש שהוא לגמרי נקי, שהוא רגש שאין בו 'אני' בכלל, וזו הנקודה הזו שהוא קורא אהבה פשוטה ויראה פשוטה.

רק בהערת אגב, מדברים על הבעיה הזו, שכל העניין של "קול השופר" הוא בעצמו בתמצית קולות פשוטים, שהוא קול לא מוזיקלי, והקול המהותי של שופר זה הקול של 'תקיעה', שהוא קול בלי שום מדלוציה. זה מה שהוא קורא לו קול פשוט. התרועה של המלכה עומדת על הנקודה הזו שיש קול פשוט שהוא לא מוזיקלי, הוא בלי שום מדלוציה, בלי שום שינוי, בלי שום תיקון, יוצא קול פשוט.

ההגדרה הזו של החיפוש אחרי האהבה הפשוטה, הוא העניין של לחפש איך שתהיה האהבה של "אחד באחד". וזהו העניין של "נכנס יין יצא סוד", שעל ידי יינה של תורה אנשים מגלים בתוכם את

הדבר הפשוט יותר הוא זה שבנוי מכמה שפחות חלקים. יש לנו דברים, כולל הרגשות וחוויות שבנויות מחלקים שונים. במובן מסוים כמעט כל אהבה היא לא אהבה פשוטה מפני שכמעט כל רגש כולל בתוכו את האובייקט והסובייקט. כשמתבוננים במופעים של האהבה האנושית מתברר שבכלל לא פשוט מיהו בעצם הנאהב.

הביטוי שמשתמשים בו בידיש, ואני מתאר לעצמי שלא רק בידיש, זה ביטוי שהוא חלק מהמבנה הדקדוקי של השפה; כשאומרים על בני זוג שהם מאוהבים, אומרים "זיי האבן זיך ליב". שזה בעצם אומר מילולית ש"הם אוהבים את עצמם". מי שרואה בתרגומים ישנים מידיש, למשל התרגומים של סיפורי ר' נחמן מברסלב ששם יש תרגום מילולי מאוד מידיש - שם זה מתורגם "הם היו אוהבים את עצמם מאוד". הנקודה היא שבמובנים מסוימים זה בכלל לא פשוט לתפוש מה באמת קורה לזוג מאוהב? האם זה לא עניין כזה שהם אוהבים את עצמם? כל העניין הזה של הרגשות וחוויות בנוי על זה. הרגשות בנויים על כך שיש הרגשה אל ה'אני' ויש הרגשה אל ה'אחר', וזה יוצר את העניין של אהבה לא פשוטה. הנקודה הזו שהוא קורא לה "האהבה הפשוטה", היא שיש אהבה שאין בה 'אני', וזה מה שהוא קורא לן נקודת האהבה במסירות נפש. נקודת האהבה במסירות נפש היא אהבה שאין בה 'אני', שה'אני' שבה בעצם מהותו מסולק, אין 'אני', וככל שהאהבה



המהות האלוקית בעצמה. וזה מה שנקרא העניין של "למהוי אחד באחד" - שהוא התמצית של השבת, והוא בצד אחר גם כן אופן מסוים שבו פועל בתוך העולם העניין הזה של "יינה של תורה".

\*\*\*

דיברנו על הבחינה והמדרגה של "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חייד" (דברים ל, כ), שזוהי אהבת ה' שבאה ונובעת מזה שהאדם נכנס פנימה, עמוק יותר לבחינת עצמו, עד שהוא מגיע למדרגה כזו שבה הוא מרגיש 'כי הוא חייד'. אבל האהבה הזו, עם כל כמה שהיא גבוהה ונשגבה, עדיין אין בה כשלעצמה טעם בשביל מסירות נפש. שהרי כמו שמובן, מסירות נפש עומדת מול העניין של 'חייד', בכל אופן של חייד; ויש בזה דרגה מעל דרגה, אך בכל דרגה שהיא ובכל הבנה שהיא, מסירות נפש עומדת בניגוד מהותי אל מול העניין של 'חייד'. 'חייד' הוא בסופו של דבר ה'אני' שלי, באיזו דרגה שהוא נמצא בה, ומסירות נפש - בכל דרגה - היא הוויתור על מדרגת 'חייד'.

אבל נאמר שיש גם צד אחר כי בנשמות ישראל יש הניצוץ, חלק אלוקי ממעל, והחלק הזה שיש בתוך הנפש, שהוא כשלעצמו בחינת אינסוף - הוא זה שנותן לאדם את היכולת למסור את נפשו. בכל אדם יש בהעלם ובהסתרת את אותה נקודת אינסוף, ונקודת אינסוף זו היא היוצרת את הקשר לאלוקים חיים. וברגע שאדם מרגיש שרוצים להסיר ממנו את הנקודה הזו - הוא לא יכול לשאת את זה כלל.

בתחילת הקטע השני של המאמר נאמר שאהבה זו, מסירות נפש זו, נמצאת בכל

העניין הזה של האהבה הפשוטה, והתפקיד של יינה של תורה הוא לגלות בתוך האדם את היחס הפשוט. בעצם היה אפשר לומר ככה: איך יכול האדם לפתח בתוך עצמו מהות טרנסצנדנטית? איך יכול האדם לפתח בתוך עצמו מהות שהיא מעבר למהות עצמו בעיקרון? זה נובע מתוך ההיאחזות ביינה של תורה, ההיאחזות ביינה של תורה היא זאת שמוציאה מתוך האדם את הסוד הזה, את סוד ההוויה של עצמו.

והנה בשבת מתגלה גם כן בחינת האהבה מסותרת בבחינת גילוי. יש מאמר בזוהר שנמצא בהרבה סידורים בתפילת מעריב של שבת, מדובר שם כל הזמן על העניין הזה שבשבת מנסים להגיע ל"רזא דאחד", להתייחד ברזא דאחד - בסוד האחד - למהוי עמהון לעילא חד לקבל חד - אחד מול אחד. מי שמסתכל בעניין הזה יראה שגם שם כל התפיסה הזו היא של השבת והנשמה היתירה בשבת, היא ששבת בעצמה היא איזושהי נקודה שבה יכול האדם להגיע מן העניין של המורכבות אל עולם יותר פשוט, אל מהות של ה'אני' הפשוט, ושם הוא יכול לעמוד כך שיהיו בוערים באהבה פשוטה "למהוי אחד באחד". זהו סוד השבת, למהוי אחד באחד. אחר כך בהמשך של המאמר, הוא מסביר שכל העניין הזה של השבת בתמצית, הוא ההשלכה, העזיבה של עולם הצורות, של עולם העשייה, של העולם החיצוני, והוא בנוי על ההתכנסות אל המהות הפנימית. תמצית השבת היא שאני עוזב את עולם הבריאה, את עולם המעשה, את העולם שנוצר וחוזר אל

והעניין, דהנה כתיב: "ששת ימים עשה ה' את השמיים וכיום השביעי שבת", כי בעשרה מאמרות שהם עשר ספירות נברא העולם, ו-'בראשית' נמי מאמר הוא, דהיינו שגם החכמה דאצילות ראשית האצילות הוא גם כן בחינת מאמר לבד לגבי מהותו ועצמותו יתברך, כנזכר לעיל "כולם בחכמה עשית". ובששת ימי בראשית נשפלו החכמה והמידות עליונות שהם העשרה מאמרות לברוא העולם,

דור הייתה לגבי הבנים שלא התנצרו מפני שלפי ההלכה כשאביו של מישהו משומד, קוראים אותו לתורה לא בשם אביו אלא בשם אבי אביו. במקרה שלהם הייתה בעיה אישית של הבנים, מפני שכבר קראו להם בשם הזה, ועכשיו צריכים לשנות את השם. זה היה עניין של סקנדל; זה סיפור אחד. והייתה בעיה נוספת בעניין הזה. את כל זה הם כתבו לרבנים ואז היו צריכים לגלול את כל הסיפור והוא מה שמופיע בספרי התשובות. לאחר בדיקה התברר שהאיש הזה באמת היה משומד. במקרה שלו היו שם כל האהבות ביחד – הייתה אישה, היה כסף, היה מעמד, היו כמעט את כל הפיתויים של היצר הרע במקום אחד והאיש לא עמד בניסיון הזה. אבל, כך התברר, האיש הזה, כשבאה לפניו פרשיה של עלילת דם נגד היהודים, סיכן את כל מה שהיה לו, מעמדו וחיו, כדי להכחיש בכל תוקף את עלילת הדם ולהציל את היהודים מהעלילה באופן פעיל מאוד. התברר שבנקודה הזו האיש הזה מעולם לא רצה לפנות ולעזוב והוא עזר בכל מיני עניינים מהסוג הזה ליהודים, הדבר המעניין הוא שהרבנים, שלא היו נוגעים בדבר מפני שהיו רבנים של מדינות רחוקות – אמרו שהאיש הזה הוא לא משומד אמיתי.

אדם בישראל; אלא שהיא נמצאת בהסתר. היא מתגלה רק בשעה של הכרעה מהותית. כשאדם צריך להחליט בדבר הנוגע במהות חייו. לפני שנים רבות כתבתי משהו בעניין הזה, בכדי להסביר את נקודת מסירות הנפש שיש באדם שגורמת לו למסור נפשו בפועל על קדושת ה'. התופעה הזו מתרחשת גם אצל אנשים מישראל שלכאורה היה נראה שהאפשרות של שמד לא תעשה עליהם רושם כל כך גדול ובכל זאת כשמגיע הדבר בפועל - הם עומדים בניסיון. הם עומדים בו משם שכפי שאמרנו, אדם מישראל לא יכול לבטל את נקודת הזהות שלו וכשהוא מגיע לנקודה של שמד הוא מוסר את עצמו ולא ממיר את דתו והיו סיפורים רבים רבים כאלה במהלך הדורות. היו אמנם יהודים שהשתמדו והיו שאמרו על אותם משומדים שבעצם הם לא היו נשמה מישראל. בהקשר הזה יש סיפור שהיה בזמנו סיפור דרמטי ורומנטי ורק מפני שאלה שכותבים את הרומנים והדרמות הם לא תלמידי חכמים לא עשו מהסיפור הזה רומן: מעשה באדם אחד שהמיר את דתו, הוא היה כבר לא צעיר, והוא נשא לאישה את אחת מבנות האצולה הגבוהה בהונגריה והוא בעצמו נעשה אחד מגדולי הממלכה ממש. השאלה שנשאלה אצל שנים מגדולי אותו





והנה, בשבת מתגלה גם כן בחינת האהבה המסותרת בבחינת גילוי. בשבת יש עת רצון שבה האהבה המסותרת הזו שבלב ישראל מגיעה לבחינת גילוי באופן מסוים והעניין, מה העניין של שבת לבחינה הזו, דהנה כתיב: "ששת ימים עשה ה' את השמיים ואת הארץ, וביום השביעי שבת" – כי בעשרה מאמרות שהם עשר ספירות, בהם נברא העולם. וכמו שחז"ל אומרים, בראשית – נמי מאמר הוא; גם המילה "בראשית" כשמונים את עשרת המאמרות מונים גם המילה "בראשית" בתור המאמר הראשון בעשרה מאמרות. דהיינו, שגם החכמה דאצילות, שהיא ראשית האצילות, הוא גם כן בחינת מאמר לבד לגבי מהותו ועצמותו יתברך, כנזכר לעיל: "כולם בחכמה עשית". בראשית הוא גם כן מאמר; כשמסתכלים בתרגומים העתיקים למילה בראשית רואים שאונקלוס מתרגם "בקדמין" אבל התרגום הארצישראלי מתרגם "בחוכמתא". בראשית – בחכמה. ועל זה הוא בונה את מה שאמרנו, שגם הבראשית, גם נקודת החכמה – היא גם כן מאמר. היא איננה המהות האלוקית, אלא מאמר; היא אמירה בלבד ביחס למהות האלוקית בעצמה.

ובששת ימי בראשית, עניינם של ששת ימי בראשית הוא שבהם נשפלו החכמה והמידות עליונות, שהם העשרה מאמרות, לברוא העולם. התמצית של בריאת העולם היא, שהחכמה האלוקית, האהבה האלוקית, הגבורה האלוקית, נעשו כולן מכשירים כדי לברוא עולם. זה הצד הפנימי של בריאת העולם שהקדוש ברוך הוא מכניס את חכמתו, גבורתו ואהבתו

מה הנקודה, הנקודה היא שיש לאנשים שונים דרגות שונות, לפי חינוכם ולפי עניינם, מתי הנפש הזאת, מתי האדם המסוים הזה מרגיש שהוא מנתק את עצמו סופית, פרמננטית, מאלוקים חיים ומלך עולם. הנקודה הזו הייתה פעם בשביל אדם מישראל העניין הזה של שמד, אבל היו יהודים שהנקודה הזו אצלם הייתה שלא לתת את ידם לעלילת דם, זה היה דבר שהם היו מוכנים למות עליו זה הדבר שעליו הם אומרים "את זה אני לא אעשה ויהי מה".

ומן העניין הזה ומן הצד הזה, אפשר להבין את העניין שאמרתי לגבי נקודת מסירות הנפש. יש נקודה באדם שממנה הוא לא יכול להיפרד. יש נקודה שבה הוא צריך לעשות את החלטתו המכרעת לאן הוא שייך. לא אצל כל אדם הנקודה הזו היא אותה הנקודה אבל אצל כל יהודי ישנה נקודה כזו שעליה הוא מוכן למסור את נפשו.

השאלה היא בעצם: כיוון שיש את המדרגה הזו של האהבה המסותרת שאיננה נותנת לאדם לצאת מהקשר עם אלוקים חיים, איך אפשר להוציא אותה לגילוי? איך אפשר להגיע אל המעיין הזה ולהשתמש בו לא רק לרגע אחד של מסירות נפש, אלא לחיים שלמים של מסירות נפש?

## גילוי אהבה המסותרת בשבת על ידי עליית החכמה

על השאלה הזו הוא ענה לפני כן ואמר שבשביל זה יש ה-"יינה של תורה", וכעת מוסבר צד נוסף של העניין. מסירות נפש

כמו על דרך משל האדם עושה איזו מלאכה, שכותב או מצייר איזה ציור אזי משפיל שכלו ומחשבתו לעיין באותו הציור והכתב, וכשגמר מחשבתו חוזרים שכלו ומחשבתו למהותן ועצמותן. כן על דרך משל למעלה, בששת ימי בראשית נשפלו העשר ספירות עליונות להיות בריאת העולם על ידיהן, ובשבת "שבת וינפש", שנתעלו החכמה ומידות למהותו ועצמותו יתברך המרום ונשגב לבדו בבחינת אין ערוך מקור התענוגים. ולכן נתגלה בשבת בחינת אהבה מסותרת, שהיא מבחינה זו למעלה מבחינת חכמה ובחינת טעמים. וכל זה בא על ידי שנכנס בנפש האדם בחינת יינה של תורה, היינו קיום המצוות שבהם מלובש רצון העליון, שהוא למעלה מבחינת חכמה כנודע.

זבל, שזה חלק מהדברים שבהם נמצאת החכמה האלוקית, אלא גם כשהקב"ה בורא את הערפילית של אנדרומדה - זה אותו עניין של השפלת מהותו של הקדוש ברוך הוא בבחינת אינסוף, לברוא עולם מוגבל, סופי וגשמי. בספר הזוהר כתוב (ח"ג קמ"ט ט ב): "לאו אורחא דמלכא לאשתעי במילי דהדיוטא" - אין דרכו של המלך לדבר בדברי הדיוטות. אבל בבריאת העולם ובכל העניין הזה של המאמרות - הקדוש ברוך הוא מדבר בעצם בדברי הדיוטות. את השמיים, הארץ, הדגים, השרצים, בני האדם - את כולם הוא בורא במאמר והוא עכשיו מדבר על הדברים הללו, וזו השפלה. אם אני רואה אדם, וסוף סוף המנעד של דמות אדם הוא לא כל כך גדול, ובכל זאת אם אני רואה אדם גדול שעכשיו צריך לשבת ולהתעסק באיזה דברים קטנים ואוויליים, אז אני אומר: תראו עד כמה שהאיש הזה צריך, בגלל הנסיבות והתנאים, להשפיל את דעתו וחכמתו כדי לעסוק בדברים האלה. הרי שביתר שאת ולאין ערוך אפשר לומר שהקדוש ברוך הוא צריך להוריד את עצמו כדי להתעסק בענייני העולם הזה. לכן, בריאת העולם מבחינה זו, היא הורדה של

לתהליך של יצירת העולם. כמו על דרך משל, האדם עושה איזו מלאכה, שכותב או מצייר איזה ציור. מבחינה פנימית מה הוא בעצם עושה כשהוא מצייר או כותב? מה הוא עושה בזה? אזי משפיל שכלו ומחשבתו לעיין באותו הציור והכתב. אני צריך עכשיו לשבת ולכתוב משהו; באותה שעה, המחשבה והשכל יורדים לדרגה הזו שבה אני יושב ועוסק בנקודה הזו, בציור הזה, בכתב הזה, בעניין הזה. אם משה רבנו היה צריך לעשות רשימה של כביסה, אז היה יוצא שחכמתו של משה רבנו מונחת ברגע אחד בתוך רשימת כביסה, וכיוצא בדברים האלה. וכשגמר מחשבתו חוזרים שכלו ומחשבתו למהותן ועצמותן. כן על דרך משל למעלה, בששת ימי בראשית נשפלו העשר ספירות עליונות להיות בריאת העולם על ידיהן; העניין הזה שהקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בעניין הזה של בריאת העולם שזה כולל גם את החכמה העליונה וגם את המידות וכל שאר הדברים הכול הוא בחינה של השפלת מהותו כדי לעסוק בבריאת העולם. מבחינה זו, ההשפלה לא באה לידי ביטוי רק כשהקב"ה עוסק בבדיקה של מה יהיה אורך מערכת העיכול של חיפושית

כל זה, כל הגילוי הזה של השבת צריך גם הוא את מה שהוא דיבר בו קודם לכן. כדי שבשבת תתגלה השבת אני צריך – ויש לו מאמרים לחוד על העניין הזה – "לעשות את יום השבת". כדי שהשבת תהיה שבת, אני לא יכול רק לסמוך על זה שהשבת רק תפעל ממילא, משום שהאדם צריך גם להיות הכלי לקבלת כל הדברים הללו. וכל זה בא על ידי שנכנס בנפש האדם בחינת יינה של תורה, היינו: קיום המצוות. ומדוע קיום המצוות פועל בתוך האדם ועל האדם בדרגה הזו? מפני שבהם בתוך המצוות משובש רצון העליון, שהוא למעלה מבחינת חכמה כנודע. המהות הבסיסית של המצווה כמצווה היא הרצון האלוקי, שלכן המצווה נקראת בתמצית 'מצווה', כלומר פקודה, ביטוי שמורה על כך שאנחנו ממלאים את הרצון, שעשינו את מה שאמר. לא רק ש"אמר והיה העולם", אלא שאנחנו עושים את רצונו. מבחינה זו מדרגת הרצון היא למעלה מדרגת חכמה, מפני שהיא איננה קשורה בהשגה. גם מבחינת המצווה, ובוודאי מבחינת המצווה – העניין הזה של מילוי הרצון איננו תלוי בזה שאני מבין, מילוי הרצון תלוי בזה שאני עושה את רצונו. אני ממלא את הרצון וכל מה שמעבר לזה לא משנה. דיברו כבר בעניין הזה בצדדים שונים: ברגע שהמצווה הופכת להיות עניין שהוא לגמרי וולנטרי, מתעוררת השאלה כמה יש במצווה הזו מצווה, וכמה יש בה עניין שאני עושה מבחינת עצמי. ככל שאני עושה יותר מבחינת עצמי, יש בזה פחות מצווה; יכול להיות שהאדם עושה בטעות גמורה מצווה, או שעושה

המידות האלוקיות אל תוך מציאות שהיא מבחינתו מציאות של דברי הדיוטות. ובשבת "שבת וינפש", שנתעלו החכמה ומידות למהותו ועצמותו יתברך, המרום ונשגב לבדו, בבחינת אין ערוך אליך, שהוא מקור התענוגים. השבת, השביתה, לפי זה היא לא נקודת ההיעדר; נקודת המוקד בשביתה היא לא בכך שלא נעשית יצירה, אלא בכך הקדוש ברוך הוא כביכול יכול עכשיו לחזור למצב הנורמלי ולא להתעסק בשטויות האלה אתנו אנחנו אלה פה היום; במקום לשבת ולהתעסק בדברים הללו, כל הדברים חוזרים אל מקורם. ולכן אדמו"ר הזקן רואה בנקודה הבסיסית של השבת לא את ההגדרה של מה שאני לא עושה, של מה שהקדוש ברוך הוא לא עושה, אלא שביתה פירושה החזרת המהות העליונה אל המקום הנכון. ולכן, נתגלה בשבת בחינת אהבה מסותרת, שהיא מבחינה זו למעלה מבחינת חכמה, ולמעלה מבחינת טעמים. לשבת יש דבר מיוחד בפני עצמו, משום שמהותה של השבת היא בעצם חזרה למה שנמצא מעבר גם למדרגת החכמה. העולם מתחיל מדרגת החכמה, מ"בראשית"; בשבת גם הבראשית חוזר אל המקור הראשון. ולכן השבת היא היום שבו העולמות, בפנימיותם, חוזרים אל המצב של הבראשית. כלומר, הם חוזרים אל העניין שבו ההווה נמצאת בנקודת המקור, ולא בתוך המציאות שכאן. ומצד זה, יש ההתגלות של הדברים שאינם בגדר של הטעם והדעת, של הדברים שנמצאים מעל ומעבר להם.



ועל ידי גילוי רצון העליון יתעורר באדם גילוי האהבה מסותרת, שהיא בחינת אהבה ורצון שלמעלה מהחכמה והטעם, וזהו עניין "נכנס יין ויצא סוד". ועתה יובן עניין "ערבים עלי יותר מיינה של תורה", 'עלי' דווקא, והיינו כי המצוות עצמן נקראות "יינה של תורה", והנה הברכות שמברכים על המצוות הם מדברי סופרים והן למעלה מקיום המצוות עצמן, כמו שכתוב בעץ חיים שעל ידי עצם המצווה נמשך בבחינת אור הפנימי המתלבש בתוך הכלים ממש, ועל ידי הברכה של המצווה ממשיכים בחינת האור מקיף שהוא למעלה מבחינת האור פנימי, שלכך אינו יכול להתלבש בתוך הכלי.

היא קשורה לעצם העניין בעצמו: אני עושה את המצווה משום שאינני יכול בכלל אחרת. זוהי הנקודה הזו שהוא מתאר אותה כ"יינה של תורה" שפועלת על הנפש, כדי שהיא תוכל להרגיש את הבחינה הזו של האהבה. הניצוץ האלוקי שישנו בנפש כל אדם מישראל פועל כרגיל כסוג של מנגנון שיוצר התפוצצות לא מבוקרת בתוך רגע מסוים. כאשר מגיעים תנאים מסוימים, האדם – תהיה אשר תהיה מהות חייו עד עכשיו – מגיע לאיזשהו שינוי של פתאום, ובשינוי הזה פתאום מתגלה בתוכו אהבה מסותרת. כדי שהאהבה המסותרת תפעל לא רק באופן כזה, אלא היא תפעל בתוכו בצורה יותר שלמה ולא רק ברגעים שכגון זה, צריך להוציא את הסוד. והוצאת הסוד היא על ידי יינה של תורה, וזהו עניין נכנס יין ויצא סוד.

### **הברכה והמצווה: אור מקיף ואור פנימי**

עד כה בעצם עסקנו בחצי המאמר שבו פתחנו. המאמר הזה מתחיל "כי טובים דודיק מייך" ומאמר חז"ל "ערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה". עד כה הוא

מצווה מפני נימוקים לגמרי אחרים, לא משנה אם הוא עושה מצווה מפני שהוא חושב שהיא יפה לבריאות הגוף, או היא טובה מבחינה היגיינית, או היא יפה לבריאות הנפש – בכל אלה עדיין לא שייך העניין הזה של מצווה. ככל שהנימוקים הללו יותר חזקים, יש שם פחות הצד הזה של המצווה, מפני שככל שאני עושה יותר את הדבר מדעת עצמי, אז אני עושה פעולה לעצמי, שהיא אולי פעולה לא מזיקה – אבל אינני עושה את המצווה מבחינתה ובמהותה כמצווה. זה שייך להגדרה הזו, שהמצווה היא בתמצית הרצון; הפקודה של מעלה שאומרת: עשה כך.

וכאשר האדם מקיים את המצווה, על ידי גילוי רצון העליון יתעורר באדם גילוי האהבה מסותרת, שהיא בחינת אהבה ורצון שלמעלה מהחכמה והטעם. כאשר אדם עושה רצונו של מקום, על ידי זה הרצון הזה פועל בתוך האדם, ומכוח זה מתעורר הגילוי של הרצון שיש גם בתוך האדם בעצמו, אותה נקודה שאיננה נקודת החכמה שלו, אלא היא הנקודה של מעבר, אותה נקודה שהיא למעלה מהגדרת הטעם, למעלה משאלת 'מפני מה?', 'לשם מה אני עושה כך וכך?' – אלא

בעיקר את הדבר הזה: הוא מתחיל בזה שמצוות לא תעשה הן במדרגה גבוהה יותר מאשר מצוות עשה, ודווקא משום שמעלתן גבוהה יותר, משום כך המצוות הללו לא יכולות להתבטא על ידי איזשהו ביטוי חיובי. הרי מצוות עשה היא ביטוי חיובי; מצוות לא תעשה היא ביטוי שלילי. יש דבר שאני מסוגל כאילו להכיל אותו ולקלוט אותו לפי ערכי, דבר כזה יש לו הגדרה חיובית; יש דברים שאינני יכול לקלוט אותם, כל מה שאני יכול לעשות הוא להגדיר אותם בהגדרה שלילית. בלשונו של הרמב"ם: אי אפשר לתאר את הקדוש ברוך הוא בשום תואר חיובי, אלא בתארי שלילה בלבד. מדוע? מפני שכל תואר חיובי הוא הגדרה, והגדרה היא דבר שתוחם. מה שאני לא יכול להגדיר בצורה חיובית, אני יכול להגדיר באיזשהו אופן בדרך שלילית. לכן הוא אומר שמצוות לא תעשה הן למעלה מאשר מצוות עשה ולכן הן אינן יכולות להתבטא, אי אפשר לקיים אותן בעשייה, אני לא יכול לתת להן צורה. באותו אופן הוא מסביר שתורה שבעל פה בשורשה היא אותם הדברים שאי אפשר לבטא אותם בתורה שבכתב, אותם דברים שאין להם דרך של ביטוי בתורה שבכתב ולכן הם מוכרחים להישאר בעל פה. הם נשארים בעל פה משום שאין להם דרך להיכנס אל תוך הכתב. ומכאן העניין הזה שהוא אומר כאן ביחס לברכה שעל המצווה. למצווה יש ביטוי, יש לה כלי, אפשר לבטא אותה בצורה מסוימת. הציצית היא ציצית, ואת הציצית אני יכול לבטא באופן גשמי מסוים; את הברכה שעל הציצית אני לא

הסביר קצת מה זה "יינה של תורה", עכשיו הוא יבוא להסביר מה זה שהקב"ה אומר ש"ערבים עלי דברי סופרים יותר". עתה יובן עניין ערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה – עלי דווקא; הוא אומר ערבים עלי, והשאלה הייתה למה הוא אומר את זה בלשון עלי. התשובה שהוא אומר כאן היא שעלי זה בעצם מעלי. והיינו: כי המצוות עצמן נקראות יינה של תורה, והנה הברכות שמברכים על המצוות הם מדברי סופרים. להרבה מאוד מצוות יש גם ברכה צמודה. הברכות הן לא מן התורה, אלא מדברי סופרים. אז יוצא שיש דברי סופרים שהם נצמדים לעניין הזה של התורה. יש בעצם רק ברכה אחת שהיא בוודאי מן התורה, ברכת המזון, שהיא כתובה בתורה, אבל זו דווקא לא ברכה שעושים על מצווה אלא על אכילה. ביחס לברכות על מצווה זה לא פשוט אם יש מצווה כזו, ויש דיון בגמרא האם ברכת התורה היא כן מהתורה או לא מהתורה. בכל אופן ברכות המצוות ככלל הן לא מהתורה אלא מדברי סופרים. והן, הברכות של המצווה, הן למעלה מקיום המצוות עצמן. יש צד שבו ברכת המצווה היא למעלה מהמצווה.

כמו שכתוב בעץ חיים, שעל ידי עצם המצווה נמשך בבחינת אור הפנימי המתלבש בתוך הכלים ממש, ועל ידי הברכה של המצווה ממשיכים בחינת האור מקיף שהוא למעלה מבחינת האור פנימי, שלכך אינו יכול להתלבש בתוך הכלי. יש כאן בעצם המשך למאמר הקודם שהוא מאמר גדול וארוך שעוסק בכמה גופי עניינים; במאמר ההוא הוא מסביר

וזהו שאמרו חז"ל "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן", לשון עובר הוא עניין מקיף, כמו "עובר לסוחר". וזהו עניין "ערבים עלי דברי סופרים", ולא אמר 'לי', כי פירוש 'עלי' היינו לומר שהמשכה על ידי הברכה הוא בבחינת מקיף, וזהו 'עלי', ולכך ערבים יותר מיינה של תורה שהם רק בבחינת אור פנימי. ונעם ה' הערבות הנמשך על ידי הברכה שהוא מדברי סופרים, הוא בבחינת מקיף, וזהו "ערבים עלי".

ופירוש ועניין לשון הברכה "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קידשנו במצוותיו וציוונו", היינו 'ברוך' הוא המשכה מבחינת ראש ומקור כל ברכה, מקור החיים שלמעלה מההשתלשלות.

רק אמירה מופשטת, אלא אני מנסה לתת לו כלי גשמי. וכיוצא בזה, הכוס של ברכה שעושים בנישואין, שהיא מאותו טעם; הנישואין כעניין הם דבר מופשט – לא המעשים, אלא הנישואין כעניין, כטקס, כמהות – ואני מנסה לתת לו איזה ביטוי גשמי. אפשר לראות ככה בהרבה מאוד דברים שמוסיפים להם מדברי חז"ל כלי כדי שהברכה תוכל לבטא את עצמה לא במופשט אלא בכלי. ולכן יש כל כך הרבה יגיעות וטרחות וספיקות לגבי הבעיה של הברכה שעושים ביום הכיפורים, של קידוש יום הכיפורים; איך אומרים שהחיינו ביום הכיפורים, על מה אומרים שהחיינו? הבעיה היא שאני מנסה בכל פעם לתת לדבר איזשהו כלי שבו העניין יוכל לקבל תכולה שיש לה משמעות בגשם, בעולם המוחשי.

ועם כל זאת, הברכה היא דבר שלא יכול לקבל צורה, אלא כברכה. וזהו שאמרו חז"ל, כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. עובר לעשייתן פירושו בהלכתית עניינית: קודם לעשייתן. יש מצוות בודדות שמברכים עליהן לאחר מעשה, ויש טעמים מיוחדים לדברים שמברכים עליהם אחר עשייתם. בדרך כלל מנסים גם

יכול לבטא, ולכן הברכה הזאת נשארת בגדר של דברי סופרים, בגדר של ברכה, והיא לא יכולה לקבל צורה חומרית, משום שהיא נמצאת בדרגה כזו שאין לה דרך להתלבש באיזשהו כלי. ולכן, מפני שהיא בבחינת אור מקיף, משום שהברכה מושכת מאורות שהם מעבר למצווה עצמה, לכן הם אינם יכולים להתלבש בתוך הכלי. אור כזה שיכול להתלבש בתוך הכלי, אנחנו מנסים להלביש אותו בתוך הכלי.

אגב, יש מאמץ קבוע בכל התורה ובכל מנהגי ישראל, להכניס את האורות בכלים. לתת לדברים איזושהי צורה שבה הם יכולים לבטא את עצמם באיזשהו אופן מוחשי. וכשאני יכול לבטא דבר בצורה מוחשית, אני לא משאיר אותו על דרך המופשט. זה אחד הטעמים, שבהרבה מאוד דברים שאין להם בעצם אחיזה של מוחשיות, יש תוספת של דרשת או תקנת חז"ל שעושים את המצווה על ידי זה שמביאים כוס יין ומברכים עליו, לדוגמא קידוש של שבת או של חג; לקידוש אין דרך מטריאלית לבטא אותו, אני לא יכול לבטא את הקדשת היום, אז אני מנסה למצוא לו כלי גשמי שבו הקידוש לא יהיה





בחלק שאני לא יכול להחזיק אותו ביד ועליו אני עושה את הברכה. וזהו העניין של **ערבים עלי**; יש אופן אחד שבו יינה של התורה מעורר בתוך האדם את הסוד הפנימי שלו, ויש דבר למעלה מזה שנמצא בתוך הברכה והוא קשור לאותם הדברים שאינם יכולים להכנס אפילו בגדר היינה.

## פירוש וביאור לשון הברכה

עכשיו הוא מסביר משהו על העניין הזה של מהי ברכה. **ופירוש ועניין לשון הברכה**, עכשיו הוא לא מדבר על ברכה מסוימת אלא על ברכת המצוות; הוא לא מדבר על ברכה אחת, הרי לכל ברכות המצוות יש מה שקוראים "טופס אחד", כשאנחנו מגיעים למצווה ספציפית אנחנו קוראים לה בשם אבל יש טופס קבוע של ברכת המצוות; והטופס הוא, לשון הברכה היא, "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קידשנו במצוותיו וציוונו", ואז בא הפירוט – לעשות כך וכך, או בכך וכך, זהו המטבע של ברכה.

והוא מסביר מילה מילה: היינו, ברוך הוא המשכה מבחינת ראש ומקור כל ברכה, מקור החיים שלמעלה מההשתלשלות. הדבר הראשון הוא "ברוך", וברוך הוא המילה הגבוהה ביותר בברכה. במאמר הזה הוא לא נכנס לכל הפרטים של הדבר, במקומות אחרים יש אריכות בלשון הזו של הברכה. תמצית העניין היא שלמילים 'ברכה', 'בריכה', 'הברכה' ו'ברך', יש משמעות בסיסית אחת שהיא משיכת דברים; הוא מגדיר כאן ברכה במובן הזה, באופן כללי ברכה היא למשוך דבר

בדברים הללו לבנות מערך כדי שזה לא יהיה לגמרי אחרי. אבל כאן הוא מדבר על הלשון הזאת "עובר לעשייתך" באופן אחר. הוא מעיר שבמקום להגיד "קודם לעשייתך" אומרים "עובר לעשייתך". לשון עובר הוא עניין מקיף, הביטוי הזה של עובר הוא אותו ביטוי של מה שמקיף, של מה שסובב, והוא בדיוק באותו אופן כמו שאני מדבר על עובר לסוחר, מה שמסתובב, מה שנמצא בעצם באותו שימוש לשון שאנחנו מדברים על מה שנמצא מעבר, ולכן הוא אומר – את הברכה על המצווה מברכים עובר לעשייתה, כמקיף, כלמעלה, כמה שנמצא מעל ומעבר לעשייתך. וזהו עניין ערבים עלי דברי סופרים, ולא אמר ערבים לי, כי פירוש עלי היינו לומר שהמשכה על ידי הברכה הוא בבחינת מקיף, וזהו עלי. הלשון הזו של עלי, של ערב עלי ולא ערב לי, לא דבר שנמצא בפנים אלא דבר שנמצא בהיקף. ולכך, ערבים יותר מיינה של תורה, שהם רק בבחינת אור פנימי ונעם ה'; אבל הערבות הנמשך על ידי הברכה, שהוא מדברי סופרים, הוא בבחינת מקיף, וכמו שהוא הסביר את זה: מהו היחס בין המקיף והפנימי? הפנימי הוא כל מה שאני יכול לקלוט בתוכי. המקיף הוא כל אותו דבר שלא יכולתי להפנים, כל אותם הדברים שאני לא יכול להפנים, שהם למעלה מהמידה שלי, הם מה שאנחנו קוראים המקיף. למעשה יוצא ככה, שבתוך המצווה יש חלק אחד שבו יש לנו יכולת הפנמה מסוימת, על ידי זה שאנחנו יכולים להתייחס אליהם, אנחנו יכולים להחזיק אותו ביד, ויש את אותו



ונמשך ברכה והמשכה זו אל בחינת 'אתה', הוא בחינת עלמא דאתגליא, שיהיה בחינת 'הוי"ה' – שהוא כללות ההשתלשלות: 'צמצום, ה' התפשטות, ו' המשכה, ה' התפשטות. וזה שכתוב: "וברכת הוי"ה היא תעשיר", ובאברהם כתיב "והיה ברכה", שהברכה היא בחינת הוי"ה. ואחר כך אומרים "אלוקינו מלך העולם", שיומשך השפע למטה עד גם בבחינת 'מלך העולם', שהוא בחינת מלכות דאצילות, שהיא בחינה תחתונה שבאצילות כנודע, אשר הוא בחינת תענוג העליון, וכמו שכתוב: "באשרי כי אשרוני בנות" – בכדי ל-"קדשנו במצוותיו", הקדוש ברוך הוא מניח תפילין, שהם מבחינת מהותו ועצמותו יתברך.

מלפניך, שיכבשו רחמיק את כעסך, ויגולו רחמיק על מדותיך, ותתנהג עם בניך במידת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי בראשו". את הסיפור הזה צריך להבין ככה: מה זה בעצם ברכני? כל הלשון הזאת של ברכני, כל ההקשר הוא של הסיפור וכל העניין והלשון שם היא הסגנון שלמה שמכונה 'ספרות ההיכלות', מה זה ברכני? ברכני זה משוך אותי, הורד את השפעתתי; וזה מה שעושה ישמעאל כהן גדול, הוא אומר יהי רצון שיכופו רחמיק וכך וכך, שתתנהג עם בניך במידת הרחמים. למעשה, הברכה היא משיכת שפע. כשמעניקים ברכה, כשמברכים מישהו, התמצית היא שהמברך מנסה להיות צינור להמשכת שפע, מנסה להיות צינור, כלי, שדרכו יבוא משהו מלמעלה למטה. עכשיו הוא אומר שהברכה לגבי הקדוש ברוך הוא היא אותו עניין, אותה תנועה של המשכה מהמקור הראשון עד למטה מטה. וכמו שהוא מסביר, כל הלשון של הברכה בעצם הלשון יורדת דרגה אחר דרגה, מנקודה שהיא למעלה מעלה, עד שהיא מגיעה בפועל לדבר מסוים. ולכן הוא אומר, שברוך פירושו הוא האחיזה; ברוך הוא

מלמעלה למטה. בבחינה של דבר שנוזל, שיורד מלמעלה למטה, זהו הדבר שהוא קורא לו בתמצית "ברכה". ההורדה של דבר מן המקור שלו לאיזושהי נקודה אחרת. עכשיו הוא אומר כך: שבצד מסוים ובאופן מסוים, כל מה שיש בברכה מתבטא כולו כבר במילה 'ברוך', מפני שהמילה ברוך היא בעצם השורש שאומר שזוהי בקשה, או אמירה.

במקום אחר הוא מסביר את מאמר חז"ל במסכת ברכות (ברכות ז). על רבי ישמעאל בן אלישע. זה אחד מהדברים הלא רגילים שיש פה ושם בגמרא מפני שבדרך כלל הגמרא עוסקת, במה שפעם אמר צדיק אחד, בנסתר. הגמרא עוסקת רק בנסתר; הסוד של הגמרא הוא נסתר, ולכן הגמרא היא כל כולה נסתר. בקבלה הסוד הוא גלוי, אבל בגמרא הסוד נסתר. אבל יש מקומות נדירים בגמרא שבהם הסוד לא כל כך נסתר. יש סיפור שישמעאל כהן גדול עלה ומצא את הקדוש ברוך הוא, וזה מופיע שם בכינויים ותארים שהם לא רגילים בלשון הגמרא, הוא מצא אותו יושב על כסא רם ונשא. מה שכתוב שם על תוכן המפגש הוא כך: "אמר לי: ישמעאל בני, ברכני. אמרתי לו: יהי רצון

משם אל המקור, אל מה שהוא קורא לו "מקורא ושורשא דכל עלמין", שהוא בחינת 'אתה', שהיא מה שנמצא מעל ומעבר לכל השמות, ולאחר מכן אל הוי"ה הוא השם הבורא את המציאות. לאו דווקא מציאות הזו, אלא כל מציאות בכללה, את שורש המציאות. וזה שכתוב, "וברכת הוי"ה היא תעשיר"; ובאברהם כתיב, "והיה ברכה", שהברכה היא בחינת הוי"ה. והיה ברכה, שהברכה תגיע לבחינת הוי"ה, וזהו העניין – ברוך אתה שם הוי"ה.

"ברוך אתה השם" זהו קטע אחד של הברכה, מטבע אחד של ברכה, ואחר כך אומרים, יש מטבע שני של ברכה: "אלוקינו מלך העולם", שיומשך השפע למטה, עד גם בבחינת מלך העולם, שהוא בחינת מלכות דאצילות, שהיא בחינה תחתונה שבאצילות כנודע. אם כן אלוקינו, בחינת שם אלוקים, משם הוי"ה לשם אלוקים, עד למדרגה של מלך העולם. ולפי זה הוא רואה את "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם" ככל כולו משיכה, ברכה, של ההמשכה מן המקור והשורש עד למטה מטה.

ומה זה "אשר קדשנו במצוותיו"? אשר הוא בחינת תענוג העליון, וכמו שכתוב (בראשית ל, יג): "באשרי כי אשרוני בנות"; אשר קדשנו במצוותיו זו ההגדרה, 'אשר' הוא האושר שקידשנו במצוותיו. 'אשר', בחינת תענוג העליון, בכדי לקדשנו במצוותיו. הקדוש ברוך הוא מניח תפילין, שהם מבחינת מהותו ועצמותו יתברך. הנקודה של קדשנו במצוותיו קשור בעניין שהוא קדשנו לא במצוות סתם, אלא

בעצם האמירה הכללית של הברכה, שיהי רצון, יהי גילוי, מהמקור הראשון, מקור הברכה. שיימשך, מן הברכה, ראש ומקור כל ברכה, מקור החיים שלמעלה מהשתלשלות.

ונמשך ברכה והמשכה זו אל בחינת אתה. שהוא בתמצית הוא בחינת עלמא דאתגליא. מפני ש'אתה' הוא הנוכח; הוא עומד כאן על המעבר מה'ברוך' אל ה'אתה'. 'אתה' הוא בחינה שהיא למעלה מכל שם. השם הוא הגדרה מסוימת של ההתגלות האלוקית; 'אתה' הוא למעלה מן השמות, ולכן ברוך אתה הוא המעבר ממה שמעבר אל המקור העליון אל ההוויה הנוכחת, אל המקור של מה שהוא קורא לזה עלמא דאתגליא, זהו ברוך אתה. אחר כך בסדר הברכה מגיע - ה', שם הוי"ה, שיהיה בחינת הוי"ה. שהוא כללות סוד ותמצית סדר ההשתלשלות, משום ששם הוי"ה הוא השם שמהווה את קיומו של העולם. והוא השם והשורש של מציאות העולמות כולם, הוא המדרגה הזאת של סדר ההשתלשלות; שם הוי"ה שהוא מהות ההשתלשלות, שהוא התנועות של ההשתלשלות: 'י' הוא צמצום, ה' התפשטות, ו' המשכה, ה' התפשטות. זהו שם הוי"ה. לפי זה שם הוי"ה הוא ביטוי שבעצמו מבטא אפילו בצורת אותיות שלו את הקו, את התנועה של סדר ההשתלשלות. לפי זה יוצא שזוהי התמצית של ברוך אתה ה', ברוך שהוא הבקשה הכללית מבחינת מקור חיים, מבחינת שורש השורשים, מבחינת הדבר שהוא לא בגדר 'אתה' ואולי גם לא בגדר 'הוא', אלא הוא בגדר 'ברוך'; זוהי המשכה





ונמצא יש בברכה בחינת רצוא ושוב: תחילה הוא השוב, המשיך השפע למטה עד בחינת מלך העולם, ואחר כך הרצוא – "קדשנו במצוותיו" במהותו ועצמותו, להמשיך משם למטה. וזהו שכתוב "אשרי איש ירא את ה'": מתחילה בחינת ריחוק, שירא לגשת אל הקודש, "מי אנוכי כי באתי עד הלום", ואחר כך 'במצוותיו' חפץ מאוד. דהיינו אמת שאיני ראוי לכך, אך מכל מקום במצוותיו חפץ מאוד.

לחזור לרגע לביטוי שהוא הזכיר, זה אחד האופנים של ההבנה של העניין הזה. למה אנחנו שובתים בשבת? מפני שהקדוש ברוך הוא עשה את השמיים ואת הארץ, "ששת ימים עשה ה' את השמיים ואת הארץ, וביום השביעי שבת וינפש" (שמות לא, יז). השאלה שעולה היא למה אני צריך לנוח? אני לא עשיתי את השמיים והארץ בששת ימים... הנקודה היא זהו חלק מהעניין של "קדשנו במצוותיו", הקדוש ברוך הוא מזכה אותי במצוות שלו, זה מה שאומרים חז"ל (בבלי שבת קיט:): שמי שאומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף למעשה בראשית, זוהי הזכות של מה שכתוב "מתנה טובה נתן הקדוש ברוך הוא לישראל ושבת שמה" (בבלי שבת י:): והמתנה הזאת היא בעצמה, כך אומר הכתוב, "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת... כי אות היא ביני ובין בני ישראל, אות היא לעולם" (שמות לא, טז) – מתנת השבת היא ההענקה שה' מעניק לנו להיות שותפים איתו בשמירת שבת. כשם שיש אצל הקדוש ברוך הוא "שבת וינפש", כך אנחנו מקבלים את המתנה הזו של "שבת וינפש". זה מה שנקרא אשר קדשנו במצוותיו; הוא נותן לנו את האושר, את הקדושה להשתתף במצוותיו. מהצד הזה זוהי ההענקה של השבת, שאנחנו זוכים

במצוותיו. מצוותיו זה לא רק המצוות שלו, כלומר הציוויים שלו, אלא הוא קידש אותנו כביכול במצוות שלו, במצוות שהוא עושה, הוא קידש אותנו בזה שהוא נותן לנו להשתתף במצוות שהוא עושה. הקדוש ברוך הוא מניח תפילין; אז אנחנו מניחים תפילין מפני שאנחנו מקודשים במצוותיו, ולכן אנחנו מניחים תפילין. במובן הזה, המצווה היא שותפות עם הקדוש ברוך הוא במצווה שלו. הקדוש ברוך הוא מניח תפילין. הקדוש ברוך הוא מתעטף בטלית - זה התיאור בכמה מקומות, גם בבבלי, גם בירושלמי וגם במדרש, שם מסופר על זה כעל סוד הבריאה, איך ומהיכן נבראת התורה, מתואר שם שהקדוש ברוך הוא התעטף בטלית ומשם נבראת התורה.

זהו העניין של מצוותיו של הקדוש ברוך הוא. אז "אשר קדשנו במצוותיו", פירושו שהוא נותן לנו את האושר, מעניק לנו את הקדושה, להשתתף במצוות שלו. בצד הזה, יש כאילו במצווה שני חלקים; יש החלק האחד שהמצווה היא ההוראה, תעשה כך. ויש במצווה מהות האחרת, שהמצווה היא אופן שהוא קורא לו במאמרים – בדרגה מסוימת כמו שהוא קורא לתורה "שעשועי המלך". הקדוש ברוך הוא מניח תפילין, ואנחנו זוכים בזכייה לעשות כמותו. אגב, רק בשביל



של האיש הזה שירא את ה', הולך כאן יחד עם ה"במצוותיו חפץ" שהוא בוודאי לא ביטוי של יראה, הוא מסביר ששני דברים האלה הם דבר אחד שיוצר שלמות; אשרי איש הירא אל ה', בחינת ריחוק, ירא לגשת אל הקודש. מי אנוכי כי באתי עד הלום, "מי הוא זה ערב את ליבו לגשת אליי נאום ה" (ירמיהו ל כא). קודם צריך שתהיה הרגשת המרחק, הרגשת האימה, הרגשת היראה, אני עומד אל מול מעלה מעלה מעלה, ובעצם מי אני שאגש; ואחר כך, במצוותיו חפץ מאוד. דהיינו, זהו הביטוי של האיש, אמת שאיני ראוי לכך, אך מכל מקום במצוותיו חפץ מאוד; זאת ההרגשה שהוא מתאר, אני יודע שאין לי זכות לגשת. אבל בכל זאת אני אוהב אותך... העניין הזה שגם פה יש שתי תנועות שונות, אחת היא הרגשת המרחק, והשנייה היא שבכל זאת אני במצוותיו חפץ מאוד.

ואלו הן שתי התנועות שיש בברכה. המשכה והעלאה, חלק מהעניין הזה של הברכה הוא משום שאני אומר אין אני יכול לגשת אל המצווה בלי שתהיה לי הברכה, אני לא יכול לגשת אל המצווה בלי ההכנה הזו, אם אני קופץ אל תוך המצווה, המצווה הזו לא תהיה מצווה; אני קופץ אל המצווה, וקודם אני צריך לדעת מה אני עושה, להבין מול מי אני עומד ואחר כך אני יכול להגיד שבכל זאת אני רוצה. אבל אם אני לא מרגיש את ההרגשה הזאת, המצווה נעשית דרוסה. זה חלק מעניין וזה נכון בכל מיני דרגות הנפש, שבמקום שנעלמת לגמרי הרגשת היראה, אז אחרי זמן יוצאת גם כן הרגשת

עכשיו להשתתף איתו בשבת, אנחנו זוכים להשתתף בשבת דמרי עלמא. אשר קדשנו במצוותיו.

**ונמצא, יש בברכה בחינת רצוא ושוב.** לפי מה שהוא הסביר יוצא שבלשון הברכה יש בעצם שתי תנועות, שני ריתמים, שבאים בשני כיוונים – רצוא ושוב. איך? תחילה הוא השוב, 'שוב' במובן הזה של תנועה מלמעלה למטה. התחלתה של הברכה היא תנועה מלמעלה למטה, להמשיך השפע למטה עד בחינת מלך העולם, זוהי תנועה אחת של הברכה: ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, הברכה כאילו הולכת ויורדת מנקודת העליונות היא יורדת והולכת למטה עד נקודת מלך העולם. ואחר כך הרצוא, קדשנו במצוותיו, במהותו ועצמותו, להמשיך משם למטה. יוצא שכל ברכה, הנוסח של הברכה הוא שתי תנועות; הוא תנועה יורדת, ואחרי זה יש תנועה עולה. תנועה יורדת ותנועה עולה, ואחר כך יש את המצווה עצמה, שהיא מגשימה את המצווה בתוך המציאות. כל ברכה של המצווה היא ירידה ועלייה וחזרה אל תוך המציאות.

וזהו שכתוב "אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאוד" (תהלים קיב, א). הוא מדבר פה על הצירוף. אשרי איש ירא את ה', מתחילה בחינת ריחוק; שירא לגשת אל הקודש, מי אנוכי כי באתי עד הלום. מה זה אשרי איש ירא את ה'? אנחנו לא היינו מייחסים ליראת ה' דווקא את הביטוי אשרי; אם היינו צריכים לייחס את העניין הזה, היינו מייחסים אותו לאשרי איש אוהב את ה'; מה העניין של "אשרי איש ירא את ה'", כל התיאור הזה

והטעם שצריך להיות רצוא ושוב, כי כל המשכה מלמעלה צריכה להיות על ידי מטי ולא מטי. תחילה בחינת הסתלקות, שהוא עניין של לא מטי, ואחר כך התפשטות בחינת מטי. ולכן צריך להיות אתערותא דלתתא גם כן בחינת רצוא ושוב. וזהו עניין "ערבים עלי דברים סופרים", ששורש דברי חז"ל נמשך מבחינת סופר, בחינת איה סופר, שהוא למעלה מבחינת יינה של תורה, שתורה שבכתב נקראת ספר, כמו שנתבאר לעיל.

העוצמה ואת כל הכוח על ידי מטי ולא מטי; על ידי זה ששני שדות מגנטיים מתרחקים ומתקרבים כל הזמן אחד מהשני, ועל ידי זה הם יוצרים את הכוח. השדה המגנטי והשדה החשמלי נוצרים רק על ידי התנועה של מטי ולא מטי; תנועה אחת לבדה לא יוצרת את זה. כשאני מגיע עד לקצה שום דבר לא נעשה. כל הדבר נעשה על ידי התנועה המתמדת של הרחוק קרוב, קרוב רחוק, שהיא הולכת ונמשכת תדיר, היא זו שיוצרת את העוצמה, התנועה הזו של מטי ולא מטי, נוגע ולא נוגע. אם הוא נוגע הוא גמר את העניין; אם הוא לגמרי לא נוגע הוא גם כן גמר. הוא נמצא כל הזמן קרוב, מתקרב ומתרחק, מתקרב ומתרחק, וזה יוצר את הכוח, את ההוויה החדשה. וזהו סוד, כל המשכה באה על ידי הנקודה של מטי ולא מטי, תחילה הסתלקות ואחר כך התפשטות.

ולכן, צריך להיות אתערותא דלתתא, גם באתערותא דלתתא, לא רק בהמשכה של מעלה, גם מה שהאדם עושה צריך גם כן להיות בחינת רצוא ושוב, שהוא צריך לכלול את שני האלמנטים האלה של התפשטות והתרחקות. "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם", ואחר כך "קידשנו במצוותיו". אני כאילו יורד יורד אל תוך המציאות של העולם הזה. בברכות

האהבה ובמקום זה נעשה עניין של זלזול, וזה דבר לגמרי אחר. מה קורה למי שניגש לדבר יקר מאוד בעיניו, אפילו אם הוא רוצה לגשת אליו ולהתקרב אליו, זה בנוי קודם על הרגשה של דיסטנס שנמצאת. כשאני עומד מול הדבר ואני לא מרגיש את ההרגשה הזאת של המרחק, אני גם לא מרגיש את ההרגשה של התשוקה. ושני הדברים האלה הם לא רק עניין של הכנת הנפש, אלא בעצם הם סוד ההוויה.

והטעם שצריך להיות רצוא ושוב, כי כל המשכה מלמעלה צריכה להיות על ידי מטי ולא מטי. בכל המשכה מלמעלה יש תנועה, מה שקוראים לזה רעד, רטט; בלשון חז"ל אומרים שהאדם ניגש לקבל את התורה, כמו שישראל ניגשים, באימה ביראה, ברטט ובזיע. והחלק הזה, הרטט והזיע, הרטט הזה הוא בעצם סוג ההמשכה, התנועה הזאת, תנועת החיים, שהיא התנועה של נוגע ולא נוגע, מטי ולא מטי, מגיע ולא מגיע; והתנועה הזו, הרטט הזה הוא סוד ההמשכה וסוד החיים בעצם. ולכן תחילה בחינת הסתלקות, שהוא עניין של לא מטי, הסתלקות, העלאה, מרחק, ואחר כך התפשטות, בחינת מטי. יש לא נוגע ונוגע, רחוק וקרוב. להבדיל, אנחנו חיים בתוך עולם שבעצם יוצר את החשמל שלו בדיוק על ידי אותה תנועה. הוא יוצר את כל





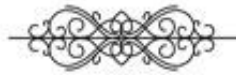
**תורה, שתורה שבכתב נקראת ספר כמו שנתבאר לעיל, וזה מה שהוא קורא לו העניין של ברכת המצוות.**

כל המאמר כולו היה מאמר על העניין הזה שערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה. בצד אחד של הדבר, הברכה של המצווה והמצווה בעצמה, והוא הסביר שהברכה של המצווה יש לה תוכן, והתוכן שלה הוא אותה נקודה שיש מטי ולא מטי בתוך נפש האדם. נקודת הרצוא והשוב שהיא באה לפני ההמשכה, לפני גופה של המצווה, שהיא המשכת שפע למטה בעולם הזה, לפני זה צריכה להיות התנועה הזו, הפרפור של הנפש, הרטט והזיע, שהוא נעשה קודם לכן, ואז יכולה לבוא המצווה בעצמה.

\*\*\*

אחרות אני אומר בורא פרי הגפן, או המוציא לחם מן הארץ; אבל כאן אני עולה בבת אחת לעניין הזה של "קדשנו במצוותיו וציוונו", אני עולה שוב עד" אשר קדשנו במצוותיו". וזהו עניין ערבים עלי דברים סופרים, ששורש דברי חז"ל, שורש דברי חז"ל, השורש הזה של מה שהוא קורא לו דברי סופרים, נמשך מבחינת סופר. הוא הסביר במאמר הקודם, שספר יצירה מדבר על שלושת המרכיבים של היצירה: סופר, ספר וסיפור. והוא אומר שהתורה שבכתב היא הספר, ויש דברי סופרים שהם בבחינה זו כאילו בבחינה שלמעלה מהתורה שבכתב, ערבים עלי דברי סופרים יותר מאשר הספר, וזוהי הבחינה שהוא קורא בחינת איה סופר איה שוקל וכו' (ישעיהו לג, יח), שהוא בחינת למעלה מבחינת יינה של





## 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

