

תורה אור

עם ביאורי

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

מוקדש לעילוי נשמת אבינו וסבנו

ר' ישעיהו שמחה פריבס ז"ל

חסיד אוהב ד'

פרשת יתרו

תשפ"ה

ד"ה "משה ידבר"

תורה אור בא, דף סז עמודה ב



לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם ביאור הרב לחלקו הראשון של ד"ה "משה ידבר" לפרשת יתרו, 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 השלישי והאחרון של הביאור למאמר ד"ה "אחרי ה' תלכו", מתוך סידור עם דא"ח.



תוכן העניינים

- 3.....הקדמה
- 4..... שמותיו של הקב"ה משפיעים למידותיו
- 11..... המשכת החיות על ידי המצוות
- 13..... המשכת החכמה והחסד על ידי אברהם
- 15..... אברהם ממשיך האור לעולמות העליונים
- 19..... המשכת האור בעולם הפירוד - על ידי מצוות מעשיות



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

"משה ידבר והאלוקים יעננו בקול" – בקולו של משה. ולהבין כי לא פרש בכתוב מה דבר משה ומה ענהו ה', דלא קאי על עשרת הדברות, דהא "אנוכי" ו-"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענו, וכתוב "אנוכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם", הרי שלא נאמר בזה העניין שמשה הוא המדבר והקדוש ברוך העונה. וגם להבין מהו "ידבר" ומהו "יעננו", ששניהם הם לשון עתיד או הווה, והוה ליה למימר משה דבר והקב"ה ענהו.

העניין הוא דאיתא בגמרא: "דאמר רבי יוסף: אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא".

הקדמה

דקדוקית "ידבר" או "יעננו" יכול להיות או צורה של עתיד, או כמו שנמצאת בכמה מקומות - של הווה מתמשך. השאלה היא שפה היה לו לומר "משה דבר והקדוש ברוך הוא ענה". אם כן יש פה כאילו שאלות על מה הייתה השיחה הזאת, ומדוע בדבר הזה בין משה והקדוש ברוך הוא לא נאמר בו שום דבר לגבי התוכן.

העניין הוא, עכשיו כדי להסביר אנחנו עוברים לעוד עניין ולעוד שאלה: דאיתא בגמרא: דאמר רבי יוסף - שהוא היה עושה במיוחד בשבועות סעודה גדולה, והיה אומר ככה: אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, אם לא היום הזה שגרם, אם כן כמה יוסף יש בשוק, היו הרבה יוספים בשוק כמוני, עכשיו שיש תורה, אז יש רב יוסף שהוא אדם מיוחד, ולולי התורה לא היה לו שום יחוד. הוא עשה כאילו סעודת הודאה מיוחדת לכבוד מתן התורה על העניין הזה שהוא נעשה אדם מיוחד. היה פעם רבי אחד שאמר: "כמה יוסף איכא בשוקא" - כמה יוספים היו מסתובבים בשוק, שזה גם כן נכון. הוא אמר שככה התורה מחזיקה אותם שלא להסתובב כל הזמן בשוק, ולולי זה הם היו כל הזמן מסתובבים בשוק.

"משה ידבר והאלוקים יעננו בקול". וחז"ל מפרשים יעננו בקול - בקולו של משה. יש פה סדרה של שאלות: ולהבין, כי לא פרש בכתוב מה דבר משה, ומה ענהו ה'. כתוב פה "משה ידבר והאלוקים יעננו בקול", לא כתוב מה אמר משה ולא מה ענה הקדוש ברוך הוא. דלא קאי על עשרת הדברות, אי אפשר לומר שזה מתייחס לעשרת הדברות. מדוע? דהא, שהרי "אנוכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענו. שמענו אותה מפי הגבורה, כלומר לא מפי משה, אלא מפי הגבורה. בעניין הזה, מתברר שלא מדובר כאן על הדברות, אלא על דבר אחר. וכתוב "אנוכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם את כל אשר יצווה ה'" (דברים ה, ה), הרי שלא נאמר בזה העניין שמשה הוא המדבר והקדוש ברוך הוא העונה. אז יש דבר מסוים שבו משה ידבר והאלוקים יעננו. בעשרת הדברות ובדברים אחרים ה' מדבר ומשה חוזר, אבל מה הוא אותו דבר שמשה ידבר והאלוקים יעננו? זו בעיה. וגם להבין מהו ידבר ומהו יעננו, ששניהם הם לשון עתיד או הווה, והוה ליה למימר, היה לו לומר: משה דבר והקב"ה ענהו. בדרך כלל מבחינה של צורה

ולהבין מעלת היומא דווקא שהוא יום מתן תורה, ומהו ענין מתן התורה, והלא קיים אברהם אבינו עליו השלום את כל התורה עד שלא ניתנה, ואפילו ערובי תבשילין מפני שלמד את כל התורה עד שלא ניתנה, וכמו שכתוב: "וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי", ובודאי לימד גם כן ליצחק בנו, ויצחק לימד ליעקב ובניו ומה חידוש נתחדש בנתינתה?

אך הנה נודע עניין המצוות שרמ"ח פקודים אינון רמ"ח אברים דמלכא, ולכאורה אינו מובן לשון אברים, והלא אין לו דמות הגוף. אך יובן על פי מה שכתוב בזוהר דכל מעשה המצוות הן "לאתקנא רזא דשמיה", שבמצוה זו ממשיך שם זה ובמצוה זו ממשיך שם זה. והעניין, כי שמותיו של הקדוש ברוך הוא הם שבעה שמותיו שאינם נמחקים, והם הם בחינת התפשטות החיות והשפעה להתהוות מידותיו יתברך, שהם "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת",

שמותיו של הקב"ה משפיעים למידותיו

אך הנה נודע עניין המצוות, שכתוב שרמ"ח פקודים, רמ"ח מצוות אינון, הם, רמ"ח אברים דמלכא, רמ"ח איברים של המלך העליון. זוהי הלשון של הזוהר (תיקוני זהר עד:). ולכאורה אינו מובן לשון אברים. איך אפשר בכלל לומר דבר כזה, על איברים דמלכא, והלא אין לו דמות הגוף. אז איך אפשר בכלל לדבר על ביטוי כזה 'איברים דמלכא'? לקדוש ברוך הוא אין גוף ואין לו דמות הגוף. איך אפשר לדבר על איברים? אך יובן על פי מה שכתוב בזוהר דכל מעשה המצוות הן לאתקנא רזא דשמיה, לתקן את סוד שמו. זאת אומרת המצוה באה כאילו לתקן, להתקין, להכניס בתוך המציאות את סוד ה'. ובפרטות: שבמצוה זו ממשיך שם זה ובמצוה זו ממשיך שם זה. כל מצוה היא בעצם אופן שבו ה' מתגלה. אלא שכיוון שהמצוות נבדלות זו מזו, בכל מצוה מתגלה שם אחר, אבל כל מצות היא גילוי

ולהבין מעלת היומא דווקא, שהוא יום מתן תורה, עכשיו ביתר שאת אנחנו מגיעים לשאלה: ומהו ענין מתן התורה? מה העניין הזה של מתן תורה, מה ענינו דווקא לפי מסורת חז"ל? והלא קיים אברהם אבינו עליו השלום את כל התורה עד שלא ניתנה. ואפילו ערובי תבשילין קיים מפני שלמד את כל התורה עד שלא ניתנה וכמו שכתוב: "וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי" (בראשית כו, ה). יש עניין של "משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי" שאומר שהייתה לו תורה גדולה, והוא למד את התורה הזאת. עכשיו: ובודאי לימד גם כן ליצחק בנו. למעשה זה כתוב בתורה: "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" (בראשית יח, יט). ויצחק לימד ליעקב ובניו ומה חידוש נתחדש בנתינתה. לפי זה יוצא שהתורה הייתה בידי ישראל עוד לפני מתן תורה. אם כן לשם מה היה מתן תורה? יש כאילו נתינה של דבר שכבר היה קיים קודם לכן.



השם הוא הוויה מורכבת יותר מאשר מידה. משום שמידה היא הגדרה מסוימת שבה השם הזה מתגלה ופועל. כאשר אני מדבר על רחמים, אני מדבר על אופי מסוים, דבר מסוים, מה שבמקום אחר מתבטא בצבע מסוים - יש צבע כזה, אופי כזה. השם הוא אמנם איך נקרא הקדוש ברוך הוא כאשר הוא מתגלה בצורה הזו. יש לכך הגדרה, דומני שהדימוי הזה הוא של קסוטו שכתב על עניין אחר באותו נושא עצמו. אינני בטוח אם אני לוקח בדיוק את הדימוי שלו אבל בערך; נתאר לעצמנו שיש אדם שיש לו תפקיד, למשל הוא גנרל בצבא, ויש לו בן. לפעמים הוא יאמר "אבא" ולפעמים הוא יאמר "גנרל", ולפעמים הוא יקרא לו בשם אחר. כלומר השינויים הללו הם בהחלט תלויים בהקשר. וחוץ מהבדיחות על דה-גול, אז בדרך הטבע בני הבית לא קוראים לאבי המשפחה 'הגנרל'. אבל בהזדמנויות אחרות, כאשר הוא מדבר גם על אביו בהקשר אחר, הוא יקרא לו כך. העניין הוא לא רק עניין של שם, השם הזה קשור לקונטקסט. הקונטקסט הזה בנוי גם על האופן שבו הוא מתגלה. אז כאשר מישו מופיע בתור גנרל, הוא מתגלה באופן מסוים, בדרך מסוימת, שהיא איננה אותה דרך שהוא מתגלה בתור אב או בתור בעל או בתור מהות אחרת. כל אחד מהשמות הללו הוא שם של האיש, אבל הוא מבטא פנים מסוימות של אישיותו שמתגלות. זאת אומרת השמות הללו הם לא כמה אישיות נבדלות, כולם מתייחסים לאותה אישיות, אבל בצדדים אחרים של הופעתה. אני יכול גם לדבר על הצד של

של השם. אם כן הוא יכול להיות כתוב באותיות שבכתב והוא יכול להיות ארוג בתוך מציאות על ידי המצוות, והמצוות הללו הן ביטויים של השם.

והעניין כי שמותיו של הקדוש ברוך הוא הם שבעה שמות של שמותיו שאינם נמחקים. בצד אחד אנחנו מדברים על שמותיו של הקדוש ברוך הוא בכך וכך שמות או כינויים. אבל יש שמות מיוחדים שהם אותם שמות שאינם נמחקים, כלומר שמות שיש בהם קדושה עצמית, ומשום כך כאשר הם נכתבים אסור למחוק אותם. ויש שבעה שמות כאלה שהם השמות שאינם נמחקים. והם הם בחינת התפשטות החיות והשפעה להתהוות מידותיו יתברך שהם "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" וכו' (דברי הימים א כט, יא). שבע המידות הללו הן אופנים של גילויי שבעת השמות, ומשום כך לכל אחת מן המידות הללו יש שם שהוא השם השייך למידה הזו, כמו לכל אחת מן הספירות. למשל שם אלוקים הוא השם השייך במיוחד למידת הגבורה, מה שנקרא מידת הדין, כמו ששם הוי"ה הוא שם של רחמים, ויש שם אחר שהוא שם של מלכות למשל שם אדנות, ויש שם שהוא שם של יסוד. כל שם משבעה השמות במובן מסוים מתגלה בתוך מידה מסוימת.

כאן הוא לא נכנס לעומק התיאורטי של הבעיה הזו. ליחס בין המידות, השמות והספירות, אלא רק באופן מסוים. שהרי סוף סוף זה לא מערך שלם אלא דרשה שמגיעה לנושא אחר, ועכשיו אנחנו בונים את התשתית העיונית שלה. באופן כללי

אינן אלא בחינת שם לבד, על דרך משל כמו השם שאינו אלא לזולתו שיקראנו בשמו. כי הוא יתברך רם ונשא, כמו שכתוב בתקוני זוהר "לאו מכל אלין מידות כלל", ו-"אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא". כי החכמה הידיעא היא בנבראים שנקראת בשם חכמה, שהיא השכלה להבין דבר מושכל, אבל אצלו יתברך לא שייך זה כי אפילו בחינת המחשבה שהיא למטה מדרגת החכמה נאמר עליה "כי לא מחשבותי מחשבותיכם", אלא שנקרא חכמה ומחשבה לפי שהוא מקור המחשבה ומקור החכמה.

ויהיה, של היותו המהווה של כל המציאות. אבל, עם כל זה, הדבר הוא איננו שייך לעצמותו, אלא הוא גם כן כינוי ואופן של קריאה שבה אני מכנה את ההתגלות שלו בתוך המציאות של העולם. כשהוא כשלעצמו איננו שייך אפילו לשם הזה, והוא באמת איננו שייך לשמות.

כמו שכתוב בתקוני זוהר (הקדמה במאמר פתח אליהו) "לאו מכל אלין מידות כלל", למרות שיש שם רשימה של המידות והספירות, הוא בעצמו איננו מאותן המידות כלל. וכמו שכתוב שמה "אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא", אתה חכם לא בחכמה ידועה. זה כמו שמבואר בהרבה מקומות אחרים, כלומר כשאנחנו מדברים על חכמה, החכמה היא כלי שבו הקדוש ברוך הוא מתגלה, היא אופן של התגלות אבל היא איננה חלק מהמהות שלו. כי החכמה הידיעא, החכמה הידועה, היא בנבראים שנקראת בשם חכמה. מהי החכמה עליה אנחנו מדברים? שהיא השכלה להבין דבר מושכל, זאת אומרת החכמה היא הכוח שבו אני יכול להבין מושא, קונספט שניתן להשגה. זאת אומרת יש חוש המישוש שהוא החוש שלנו להשיג דברים שניתנים למישוש, יש לנו חוש כזה. באותו אופן יש לנו למשל חכמה שהיא סוג אחר, שאיננו פיזי וגלוי,

ההופעה בעצמה; יש דבר שקשור למדים ולתפקיד. המדים והתפקיד אינם הביטוי השלם של המהות הזו, אלא רק התגלות מסוימת. המהות הזו מתגלה בצורה כזו וכזו. המהות הזו של אדם מתגלה בצורה כזו וכזו, ויש לה את הבגדים שלה, את אופני הדיבור שלה וכל כיוצא בזה. אם כן שבעת השמות הם המקור והחיות להתהוות המידות.

מעבר לזה, כל המידות והספירות, הן אינן אלא בחינת שם לבד, על דרך משל כמו השם שאינו אלא לזולתו שיקראנו בשמו. יש דבר נוסף, כשאנחנו אומרים שאלו הם שמות, יש יחס בין בעל השם לבין השם, או שיש שייכות, אבל השם איננו בעצם ביטוי של העצמות. לעצמות יש עניין אחר. השם הוא אופן שבו האחר מתייחס. במובן הזה ה'אני' איננו זקוק להתייחס לעצמו בשם, ולו היה ה'אני' לבדו הוא איננו היה זקוק לשום שם, אלא כל שם הוא אופן שבו אני מתייחס, אני קורא לו, אני מתייחס אליו, אני מבחין אותו וכל אלה. כי הוא בעצמו יתברך רם ונשא ולכן בעצם אין לו שם. הוא בעצמו אין לו שם, אף על פי שאנחנו אומרים ששם הו"ה הוא במובן זה שם העצם, אבל גם השם הזה הוא שם שהמשמעות שלו היא המשמעות הכללית של היותו היה הווה

קוראים לזה הכלב, אבל אני לא צריך לצפות שיהיה דמיון בין הכלב לבין הכוכב הזה. אם כן השאלה חוזרת: מכיון שאין דמיון כלל, מדוע אני קורא לזה מחשבה או חכמה או חסד?

ההסבר שלו איננו דומה להסברים על דרך הפילוסופיה, אלא הוא הסבר על דרך הקבלה. הוא אומר ככה: **אלא שנקרא חכמה ומחשבה לפי שהוא מקור המחשבה ומקור החכמה.** אם לדבר במופשטות, צריך היה להגדיר את זה בערך באופן כזה: כשאנחנו מדברים על החכמה של מעלה או על החסד של מעלה וגם על היד של מעלה, ההסבר הפילוסופי הוא שאנחנו יצורים אבסטרקציה והשאלה, מן היד שלי, החכמה שלי, החסד שלי. למעשה פה הוא הופך את זה, הוא אומר: אנחנו באמת סוג של אנלוג, באיזושהי מדרגה של ירידה והשתלשלות עד למדרגה כזו שממנה אני יכול לומר שנוצר הדבר הזה. אם כן החכמה שלנו נקראת חכמה משום שהיא איכשהו נובעת מן המקור הזה שנקרא החכמה של הקדוש ברוך הוא. אנחנו קוראים למחשבה מחשבה משום שהיא משתלשלת מן המחשבה של הקדוש ברוך הוא. היא סוג של דבר שירד כך וכך דרגות וכאילו איבד את המהות הבסיסית שלו, אבל עדיין הוא קשור למקור הזה.

להבדיל, בלי דמיון כלל, ידוע שיש כמה סוגים של עופרת. בדרך כלל מניחים בפיזיקה שעופרת היא מה שקוראים באופן פיזיקלי דגנרציה של אלמנטים רדיואקטיביים. וכאשר האלמנט הרדיואקטיבי מאבד כך וכך חלקים, ובסופו של דבר הוא מאבד כך וכך

אבל סוג אחר שבמהותו הוא משיג את המושכלים. **אבל אצלו יתברך לא שייך זה, כי אפילו בחינת המחשבה שלו, שהיא למטה מדרגת החכמה, נאמר עליה "כי לא מחשבותי מחשבותיכם"** (ישעיהו נה, ח). הוא מסביר, כמו שגם מסביר הרמב"ם, שלא רק שאנחנו חושבים מחשבות אחרות מאשר הקדוש ברוך הוא, כלומר שאנחנו לא חושבים על אותם אובייקטים; אלא מעבר לזה - האופן שבו אנחנו חושבים, והאופן שבו אנחנו יכולים לדבר על המחשבה שלו הן אינן מאותו סוג. הן אינן מאותו סוג כמו שדרכינו ודרכיו אינם מאותו סוג, כמו שנאמר בהמשך "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי".

עכשיו מגיעה השאלה: אם אנחנו אומרים שהמחשבה של הקדוש ברוך הוא איננה דומה למחשבה שלנו, שהחכמה של הקדוש ברוך הוא היא לא חכמה ידיעה, אז מדוע קוראים לה חכמה? בהיקף גדול, כשאני נותן שם לדבר מסוים, אז אני יכול לבנות השאלה, הרחבה, אבסטרקציה, עד כדי כך שאני יכול להתייחס לנושאים רחבים יותר או נושאים שאינם דומים; אבל צריך להיות איזושהו דמיון בין הדברים השונים, שמשום כך יש להם איזה דמיון. יש דימוי, אני חושב שזה שוב דימוי עתיק מאוד, שאומר ככה: החכמה שלנו והחכמה של הקדוש ברוך הוא אפשר להגיד שיש להם דמיון כמו שיש דמיון בין כלב לבין כוכב הכלב. (כוכב זה השם של הכוכב 'סיריוס'. אנחנו קוראים לכוכב הזה ככה מאיזושהי סיבה שבאמת איננה ידועה, היא כנראה קשורה במיתולוגיה)

וכמו שכתוב: "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור", פירוש: "באורך", כשנמשך האור למטה אזי נראה ומושג אור החכמה והמחשבה, וכן בחינת החסד, וכמו שכתוב "ועושה חסד לאלפים" – שיש אלפים מדרגות שהם רבוי הצמצומים והמשכות עד שיהיה התהוות חסד. וכמו שכתוב: "עולם חסד יבנה", שצריך הוא להיות נבנה שיהיה חסד והמשכה זו להיות התפשטות החיות בבחינת חכמה וחסד, וכיוצא בהם הוא משבעה שמות שאינם נמחקים: הוי"ה בניקוד פתח היא חכמה, ושם א-ל בחסד, וכמו שכתוב "חסד א-ל כל היום", שהם בחינת שם בלבד. אך מכל מקום אחר שנמשך ובא לידי גילוי מידת החסד והחכמה הנה ההמשכה ההיא היא מלובשת ממש במידת החסד והחכמה עד שמתאחדת עמהם, וזהו ענין "איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד".

למטה, אזי נראה ומושג אור החכמה והמחשבה. הוא מפרש את הפסוק הזה כמעט במשמעותו המילולית. "באורך נראה אור" - על ידי האור שלך אנחנו רואים אור. כלומר כאשר אתה מאיר באור שלך, אנחנו מסוגלים לראות; כאשר האור שלך מאיר בתוך המציאות, ויש אורות שונים, אז נוצרת המציאות הזו. מתוך האור שלך אני רואה אור, מתוך חכמתך שלך אני רואה את החכמה. לעומת הניסוח הזה של דקארט (שהוא לא שלו הוא התחלה של המתודה שלו, אבל לא חשוב), "אני חושב מכאן שאני קיים", במובן מסוים אם היה צריך לנסח את הניסוח המרכזי כאן, אז היה צריך לנסח אותו: "הוא חושב לכן אני קיים". בטוח שאפשר לנסח אותו גם בלטינית. זוהי בערך התמצית של מה שאנחנו מדברים פה: המחשבה שלו היא יוצרת את ההווה שלנו, דרגה מתחת לדרגה.

וכן בחינת החסד, כשם שאנחנו מדברים על החכמה שהחכמה שלו היא הבסיס שממנה לאחר זמן מגיע הדבר הזה שאנחנו קוראים לו חכמה, כך החסד שלו, הוא עושה את החסד. וכמו שכתוב

אלקטרונים, וכן הלאה הוא מאבד פרוטונים ואלקטרונים, הוא מגיע בסוף למצב שהוא נהיה עופרת. אבל יש סוגים שונים של עופרת שכל אחת היא מערכת אחרת של מה שקוראים סדר ההשתלשלות. עופרת אחת היא עופרת שנובעת מרדיום, ועופרת אחרת היא עופרת שנובעת מאורניום. כלומר הסוגים השונים של העופרת שהם כאילו דגנרציה של דבר גבוה יותר, הם רק רמזים למשהו שבכלל לא דומה להם, לא באופיו לא בצורתו, אלא הוא המקור להם. לכן אני יכול לייחס אותם, כך שזו עופרת ממין כזה וזו עופרת ממין כזה וכיוצא בזה. יש לנו כך וכך דברים שהן בעצמם רק תוצאות, תולדות, ולפעמים משקעים של הווה אחרת, אבל אני מחלק ביניהן וקורא להן בשמות לפי ההווה הראשונית שממנה הם נוצרו. יש מעבר שבסופו של דבר אנחנו אחת הדרגות הנמוכות בשרשרת הזאת, ולמעלה מעלה יש המקור של מעלה.

וכמו שכתוב "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" (תהלים לו, י), הוא מפרש את זה ככה: פירוש באורך - כשנמשך האור

חסד שבאצילות שהוא כבר עניין מוגדר, הוא אמנם ירידה של המעלות והמדרגות מִדְרָגָה עליונה עד לדרגה נמוכה יחסית (אני אומר יחסית מפני שהיא בשבילנו הקצה העליון, אבל מבחינת הסדר, המערכת בכלל, הוא נקודה שהיא נמוכה יחסית). עם כל זאת, בחסד שבאצילות, ההמשכה מתאחדת עם החסד הזה. כלומר כל עוד אנחנו נמצאים בדרגות הללו, החסד הזה איננו מכשיר זר, אלא הוא הוויה שמתבטלת ומתאחדת לאור ששורה בתוכה. יש דימוי עתיק שמדבר על דברים בהיקף הרבה יותר גדול, מדובר על "כהדין קמצא דלבושי מיניה וביה" (בראשית רבה כא, ה), כמו החגב הזה שלבושו הוא ממנו ובו. כלומר אף על פי שלחגב יש תוך, ויש לו גם קליפה חיצונית שהוא מגדל אותה. הקליפה החיצונית הזו היא עדיין חלק מהמהות של החגב. במובן הזה, החסד שאנחנו מדברים בו עם היותו רחוק מן המהות הפנימית, לא רק שהוא משתלשל ונובע ממנה, אלא הוא גם נמצא איתה עדיין בקשר של אחדות. הוא עדיין נמצא איתה בקשר בו הדבר הזה איננו זר, איננו אחר, אלא הוא בטל אל המהות הזאת. וזהו ענין מה שמופיע בקבלה שאיהו וחיהי חד, הוא וחייהן של הספירות הם דבר אחד. איהו וגרמוהי חד, הוא ועצמותן, כליהן של הספירות הוא אחד. משום שאף על פי שהן רחוקות הן עדיין בטלות לגבי המהות שלו. יש דימוי עתיק בעניין; יש לו לאדם שערות וציפורניים. השערות והציפורניים נובעים מחלק מהמהות שלו. אף על פי שהם בוודאי רחוקים מאוד מהפנימיות של הוויתו, בכל

"ועושה חסד לאלפים" (שמות כ, ה). שיש אלפים מדרגות שהם רבוי הצמצומים והמשכות, עד שיהיה התהוות חסד, וכמו שכתוב "עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג), שצריך הוא להיות נבנה שיהיה חסד. אם כן החסד הוא עושה לאלפים, והחסד יורד מדרגה אחר מדרגה, מעלה אחר מעלה, עד שהוא נהיה החסד הזה שנבנה ובונה את העולם. והחסד הזה הוא אחת מהמדרגות הללו. כלומר אותו דבר שאנחנו יכולים להתייחס אליו, הוא למעשה מין תולדה מעובה מאוד של מציאות עליונה. ועדיין היא נשארת באותו שם, ונשאר יחס אנלוגי מסוים, אבל היחס הזה איננו מבטא שום דבר לגבי מה שהיה במקור, אלא איזושהי הפשטה, המשכה של אותו דבר.

והמשכה זו להיות התפשטות החיות בבחינת חכמה וחסד וכיוצא בהם, הוא משבעה שמות שאינם נמחקים למשל: הוי"ה בניקוד פתח היא השם של חכמה. ושם א-ל הוא בחסד וכמו שכתוב "חסד א-ל כל היום" שהם בחינת שם בלבד. כמו שאמרת, כל אחת מהספירות נובעת משם מסוים, והשם הזה מתגלה בתוכה. אך מכל מקום היא רק שם, זאת אומרת כל זה הוא שם במובן הזה שזו איננה המהות האלוקית. זהו אופן של התגלות של האלוקות אל תוך המציאות.

אך מכל מקום אחר שנמשך ובא לידי גילוי מידת החסד והחכמה, הנה ההמשכה ההיא היא מלובשת ממש במידת החסד והחכמה עד שמתאחדת עמהם. כאשר אנחנו דנים בעולמות עליונים - בעולם האצילות - העניין הזה שיש חסד, אפילו

והיינו כעניין "הוא המדע והוא היודע", וכמו שכתוב "לך ה' הגדולה והגבורה", שמתאחדת ונעשית בבחינת "לך ה'" ממש.

והנה המשכת החיות להיות התפשטות אור אין סוף ברוך הוא והתלבשותו במידת החסד והחכמה שאין ערך אליו, ד-"אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעה"- ו-"לא מכל אלין מידות כלל", באתערותא דלתתא תליא מילתא על ידי מעשה המצוות, שעל ידי מצוה שהיא בחכמה ממשיך אור אין סוף

הזה שהם שלך, אלא הם גם חלק ממך. זאת אומרת שכל אלו מתייחסים אל המהות שלו, הם בטלים אל המהות שלו באותו אופן. אם אפשר לומר את זה, זה דומה לשאלה: איך האישיות לובשת בגדים? כמו שאמרתי בהתחלה, כשאני נמצא בתפקידים שונים אני לובש בגדים שונים. אינני לובש אותם בגדים בבוקר כמו בערב, או כמו בלילה. אני משנה את הבגדים בהתאם לאופן שבו אני עכשיו פועל. אגב, הדימוי הזה הוא דימוי עתיק מאוד. למשל מן הדימוי בישעיהו: "מדוע אדום ללבושיך?" (ישעיהו סג, ב) או בצד אחר הדימוי בספר דניאל שמדבר על "לבושיה כתלג חיזור" - לבושו כשלג לבן, ומדובר על היחס בין שני הדימויים. מופיע גם אפילו בפיוטים של שבת, בכל העניין של "בבואו מאדום". אז יש העניין הזה שהקדוש ברוך הוא כאילו לובש בגד נקמות, או לובש כאילו בגד של רחמים, בגד של חסד.

הדימויים הללו הם סוג אחד של דימוי. אבל פה הוא רוצה לומר שהיחס הוא יחס יותר עמוק. יחס הבגד במהותו יש לו צד אחד שאיננו שייך לנמשל הזה, משום שהבגד הוא נבדל מן הלוּבש. זו בעיה לכל מיני בני אדם, זה תלוי באיזה מידה הבגד נהיה חלק מהאישיות - תלוי באנשים,

זאת הם שייכים להוויה הזו. במובן אחד הם בטלים אל ההוויה הזו והקשר ביניהם הוא אמנם קשר מאוד מורכב, הקשר שבהיקף מסוים אני יכול לומר שה'אני' של האדם הולך עד סוף הציפורניים שלו. לעומת זאת במובן אחר אני יכול לומר אני יכול לחתוך את הציפורן, אני יכול כאילו לנתק אותה. בכל זמן שהיא מחוברת היא עדיין בטלה באיזושהי מידה. זה אותו קשר עליו הוא מדבר, שהדבר הזה עם כל ריחוקו מהמהות הפנימית הוא עדיין בטל ושייך אל המהות הזאת. והיינו כעניין, מה שהרמב"ם אומר בניסוח שלו, שהוא המדע והוא היודע. הרמב"ם אומר את זה למשל בספר המדע שלו (אגב, זו אחת מהסטיות הבולטות ממה שאפשר לקרוא לו הנוסח האריסטוטלי, זה עובר לפילוסופיה אחרת), הוא מדבר על היחס ש"הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה" (הלכות יסודי התורה ב, י), זאת אומרת שבשבילו כולם אחד. הקשר הזה הוא אותו דבר, הוא רוצה לומר שידיעתו איננה דבר נבדל, הוויה אחרת, כלי נפרד, אלא היא חלק מעצמותו באיזה צד.

וכמו שכתוב "לך ה' הגדולה והגבורה" וכו' (דברי הימים א כט, יא) פירושו: שמתאחדת ונעשית בבחינת לך ה' ממש. לך ה' הגדולה והגבורה, הם לא רק במובן

מיוחד לדברים הללו. במובן הזה הוא אומר שהקדוש ברוך הוא כשהוא לובש מה שנקרא בגד אדום או בגד לבן, הבגדים הללו, המעטים הללו, אף על פי שהם רחוקים ואינם זהים לעצמות, מכל מקום כל אחד מהם קשור עדיין ומתאחד עם העצמות.

עד כאן זה היה מה שנקרא תמונה של העולם.

המשכת החיות על ידי המצוות

והנה המשכת החיות להיות התפשטות אור אין סוף ברוך הוא והתלבשותו במידת החסד והחכמה שאין ערך אליו, דאנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעה וכו' ולא מכל אלין מידות כלל. איך ומדוע הקדוש ברוך הוא מתגלה באופנים הללו? אז הוא עונה: באתערותא דלתתא תליא מילתא, הדבר הזה תלוי בהתעוררות של מטה. למעשה, המעשים שלנו, ההוויה שלנו והתגובות שלנו הן המגלות את ההתגלות הזו של מעלה. לכן השתמשתי בדימוי הזה, אדם יכול לגלות צדדים שונים של אישיות. הגילוי הזה הוא במידה רבה תלוי באינטראקציה עם החוץ. כשלעצמי אינני שייך כלל לכל הדברים הללו, אבל באינטראקציה מסוימת אני צריך להיות כועס, באופן אחר אני צריך לחייך, ובאופן אחר אני צריך להיות כך וכך. במובן הזה גם זה תלוי באתערותא דלתתא, זאת אומרת הוא תלוי בתגובה, באינטראקציה. ולכן הוא אומר שכל זה התגלויות הללו קשורות באתערותא דלתתא. ובאופן ספציפי על ידי מעשה המצוות, שעל ידי מצוה שהיא בחכמה ממשך אור אין סוף

תלוי באופן שבו הם מתייחסים לדברים. יש אנשים שהבגד הוא תמיד דבר זר, ויש אנשים שבשבילם הבגד הוא כמעט חלק בלתי נפרד מהאישיות, איזה בגד שיהיה. אבל מעבר לזה, אפשר להשתמש בדימוי אחר; בסופו של דבר לאנשים יש כמות מסוימת של פרצופים. והפרצופים האלה, ההבעות שלהם בוודאי שייכות למה שהם עושים. לסוג מסוים של עשייה או לסוג מסוים של התגלות, יש גם הפנים השייכים להתגלות הזו. יש פנים של חסד ויש פנים של זעם, והדימויים האלה מגיעים למעלה ולמטה. במובן הזה אדם לובש ופושט צורה, לא בבגדים חיצוניים, אלא אלה בגדים למרות שהם כולם חיצוניים. לפעמים הם כל כך חיצוניים, שהם מופיעים שאדם מופיע רק באופן מודע מאוד, ובצורה גלויה מאוד.

זה קורה שאנשים שעוסקים בדברים שונים מאוד הם לא רק מודעים לזה, הם גם מחליפים שמות בהתאם לזה. סיפר לי סופר אחד שהיה בשעתו גם מנהל מחלקה במשרד המסחר והתעשייה, יש גם דברים כאלה, שבאחד הימים הגיעה אליו עובדת חדשה, איזה סטודנטית לספרות. והיא הייתה הראשונה שגילתה או חשדה שיש איזה קשר בין מנהל המחלקה לבין הסופר. והיא שאלה אותה בקצת חשש אם זה נכון, אז הוא אומר לה: זה נכון שכשאני כותב אני משתמש בשם ההוא, אבל אני יכול להגיד לך שכשאנחנו פוגשים אחד את השני, אנחנו לא אומרים שלום. במובן הזה בן אדם כאילו לובש פרסונה. הוא לובש בגד שאיננו בגד חיצוני, אבל הוא לובש בגד פנימי והבגד הזה הוא בגד



ברוך הוא בחכמה, ועל ידי מצוה שבחסד ממשוך אור אין סוף ברוך הוא בחד. והן הן המשכת שמותיו יתברך והתלבשותו בחכמה וחסד הוי"ה בניקוד פתח בחכמה. ולכן נקראו המצות בשם איברים דמלכא, דכמו שמלובש חיות הנפש באיברים על דרך משל עד שמתאחדת עמהם, כך מלובש אור אין סוף ברוך הוא המשכת בחינת שמותיו יתברך בבחינת חכמה וחסד שבמעשה המצוות עד שמתאחדת ממש באור אין סוף ברוך הוא הנמשך בהם.

ובזה יובן עניין המצוות שכתוב באברהם "וישמור משמרת מצוותי", היינו שגרים ירידת והמשכת אור אין סוף ברוך הוא בהתלבשותו במידת החכמה

ההגדרתי והמהותי מן הנפש בעצמה, אחרי כל אלה האיברים הם גם מאוחדים עם הנפש. מפני שבסופו של דבר הם אינם פועלים לחוד כשלעצמם, אלא עם כל ההוויה המורכבת שלהם הם פועלים בשביל ועבור הנפש באופן אחדותי. בצד הזה אנחנו יכולים לראות את המכלול של המצוות בתור אברי דמלכא, מה שמכונה גופא דמלכא. במובן הזה הקדוש ברוך הוא מתגלה בתוך המציאות, על ידי ובתוך המצוות, שבמכלול שלהן הן ההתגלות שלו בתוך העולם.

מעבר לכך לכל מצווה יש אספקט מסוים, אופן מסוים של התגלות ומשום כך יש את האנלוגיה של רמ"ח איברים ורמ"ח פיקודים. זאת אומרת שכמו שהרמ"ח איברים הם המכלול של כל הגוף, כך רמ"ח פיקודים הם המכלול של כל ההתגלות, ובכל אחד מהן מתגלה הדבר. הוא עכשיו לא נכנס לכל העניין הזה, אבל העניין של המצווה הוא יותר מסובך מאשר הגדרה אחת. משום שבמובן מסוים המצווה היא אותה נקודת החפיפה שיש בינינו לבין הקדוש ברוך הוא, זאת אומרת שזוהי סוג של נקודת מגע משותפת. אנחנו והוא נפגשים בתוך המצווה. או, באופן אחר, באופן אינטלקטואלי יותר, אנחנו נפגשים

ברוך הוא בחכמה, ועל ידי מצוה שבחסד ממשוך אור אין סוף ברוך הוא בחד. והן הן המשכת שמותיו יתברך, והתלבשותו בחכמה וחסד הוי"ה - בניקוד פתח בחכמה, בניקוד סגול בחד וכך הלאה. ולכן נקראו המצות בשם איברים דמלכא עכשיו אנחנו חוזרים לשאלה הזו, מדוע? דכמו שמלובש חיות הנפש באיברים, על דרך משל, עד שמתאחדת עמהם, כך מלובש אור אין סוף ברוך הוא המשכת בחינת שמותיו יתברך בבחינת חכמה וחסד שבמעשה המצוות, עד שמתאחדת ממש באור אין סוף ברוך הוא הנמשך בהם. על העניין הזה שהמצוות הם אברי דמלכא, אחר כך הוא אומר שמהאבר אני תופס אותו באופן כללי. האבר הוא דבר שבו הנפש פועלת דרכו, הנפש מתגלה דרכו. יחד עם זה האבר איננו זר. אי אפשר לומר שהיד היא חלק מן הנפש, כלומר היד לא זהה לנפש. אבל היד היא מכשיר עבור ההתגלות של הנפש באופן מסוים. שוב בפירוש - באופן מסוים, הרי כאשר הנפש רוצה לראות היא איננה שולחת את היד. כאשר הנפש רוצה לעשות דבר אחר היא איננה שולחת את הרגל. הנפש מבטאה את עצמה באופן מסוים, בחלק מהוויתה, על ידי האיברים. עם זאת, עם כל ריחוקם



כשאנחנו מדברים עכשיו על המצוות כאברי דמלכא, איננו מדברים על האיברים במשמעות הפיזית שלהם. אנחנו אפילו לא מדברים במשמעות הפיגורטיבית-החזותית שלהם. אבל אנחנו מדברים על האיברים במשמעות הפונקציונלית שלהם. כלומר האבר הוא הכלי - אמנם כלי רחוק - שבו הנפש מגלה את עצמה. במובן הזה אני אומר שהמצוות הן אברי דמלכא. זה לא מפני שאני רוצה לעשות דימוי של הקדוש ברוך הוא ח"ו, אלא אני מדבר עכשיו על הבעיה הזו של אברי דמלכא באופן אחר. להבדיל כמה אלפים הבדלות, יש מכונה שיש לה זרועות, שיש לה מסופים, וכל אחד מהם הוא אבר של המכלול. במקרה הזה הוא אבר לא במשמעות האנושית. הוא אבר במשמעות הזו שההוויה הזו יש לה עכשיו אופן של התגלות בתוך מכשיר מסוים, שהוא עכשיו משמש אותה ורק אותה לעניין הזה. הסוג הזה של דבר הוא התפיסה של האבר, שהיא לא תפיסה ויזואלית אלא תפיסה פונקציונלית. אברי דמלכא הם האופנים שבהם המלך מתגלה, והוא מתגלה בתוך המציאות שלנו על ידי המצווה, ולכן הוא אומר שהמכלול של המצוות הוא אברי דמלכא בהיקף השלם.

המשכת החכמה והחסד על ידי אברהם

וזהו העניין של אברהם; ובזה יובן עניין המצוות שכתוב באברהם "וישמור משמרת מצוותי חוקותי ותורותי". היינו שגרם ירידת והמשכת אור אין סוף ברוך הוא בהתלבשותו במידת החכמה

בתוך התורה. ההגדרה של הפגישה הזו היא מורכבת; נניח שאני מחליט יום אחד לבנות תל אגוזים, לשמו ולכבודו של הקדוש ברוך הוא, וזה בוודאי מביע את רצוני הטוב וכוונותי הטובות. אני עדיין לא יוצר בכך מצווה. אני רק ביטאתי כוונה, שאני יכול להעריך אותה באופן כזה או באופן אחר, אבל ביטאתי כוונה. כלומר במצוה יש גם האלמנט האחר שהוא מהותי, בזה שהמצווה היא שלוחו של הקדוש ברוך הוא. זאת אומרת שכדי שהמצווה תהיה מצווה היא לא תלויה רק בזה שאני מביע רצון טוב, אלא בזה שהקדוש ברוך הוא מבטא את עצמו בתוך המצווה. הביטוי הזה של המצווה מקבל משמעות רק כאשר נוצר קשר. אף על פי שאובייקטיבית יש לו קיום לחוד, אבל הוא מקבל משמעות כאשר הדברים הללו מתקשרים יחד. אם אני מוליד ילד קטן ואני נותן לו אצבע, והוא מחזיק באצבע, באותה שעה יש צרוף כזה שהוא בערך הצירוף של המצווה. כלומר אני לא אושיט את האצבע אלא אם כן יש למי להושיט את האצבע, זה מה שנקרא אתערותא דלתתא - זוהי האינטראקציה. אבל מן הצד השני אני צריך לתת אצבע שלי כדי שיהיה מגע איתי, ולא עם משהו אחר. אם כן המגע הזה, העניין הזה של מצווה הוא מורכב יותר אבל באופן כללי הקיום של המצווה הוא אופן שבו אני מושך ומביא את ההתגלות של ההוויה האלוקית בתוך המציאות, וההתגלות הזו עם כל מה ששייך בה מגיע ממעלה מעלה עד למציאות הזו.



והחסד על ידי שנעשה מרכבה אליו במידה אהבה, "הלוך ונסוע הנגבה" בבחינת רצוא ושוב, כי "רוח אייתי ורוח ואמשיך רוח", וכמו שכתוב "אם ישים אליו לבו", וגם מחמת שהרבה חסד בעולם, "ויטע אשל". ועל ידי שהיה שפל רוח מאוד, כמו שכתוב: "ואנוכי עפר ואפר", לכן על ידי זה כמים הפנים על ידי מידת ענוה המשיך ירידת אור אין סוף ברוך הוא בחכמה וחסד, שהיא בחינת ירידה ושפלות לגבי אור אין סוף ברוך הוא, ש-"אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא" ו-"לאו מכל מידות אילן כלל", שאין ערוך אליו, וכמאמר חז"ל: "במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו".

של חסד. ועוד על ידי שהיה שפל רוח מאוד, זה אופן אחר שבו הוא ממשיך את העניין האלוקי. כמו שכתוב "ואנוכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז), לכן על ידי זה כמים הפנים לפנים, כאן יש דימוי שמופיע שוב בכמה וכמה צורות בהרבה מקומות, זאת אומרת שהענווה של האדם גורמת השפעה אלוקית. מדוע? משום ש"כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם". ההוויה שלי יוצרת תגובה של מעלה שהיא מעין ההוויה הזו. איך היא נובעת? שעל ידי מידת ענוה המשיך ירידת אור אין סוף ברוך הוא בחכמה וחסד שהיא בחינת ירידה ושפלות לגבי אור אין סוף ברוך הוא, שהרי אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא, ולא מכל מידות אילן כלל שאין ערוך אליו. וכמאמר חז"ל: "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש שם אתה מוצא ענותנותו" (עפ"י מגילה לא.), הוא הרי מפרש אותו לא כמו שהוא מתפרש פשוטו, שכמו שכתוב "רם ה" כתוב יחד עם זה "ושפל יראה". הוא מפרש באופן אחר, הוא אומר שבמקום שאתה מוצא גדולתו, זוהי בעצמה ענוותנותו. לא שענוותנותו סמוכה לגדולתו, אלא שמה שאנחנו קוראים גדולתו היא בעצם ענוותנותו. זה שהוא מוכן להיות גדול,

והחסד, על ידי שני דברים, קודם על ידי זה שנעשה מרכבה אליו במידה אהבה. יש אופן אחד שהוא נעשה אבר ואחר כך הוא מדבר על העניין הזה שאברהם הוא אבר-מה. שהוא נעשה כלי למידת החסד על ידי זה שהוא היה "אברהם אוהבי" "הלוך ונסוע הנגבה". הוא מסביר שהדימוי של הדרום - ימין - הוא אהבה, כמו ששמאל - צפון - הוא בחינת גבורה. אז הלוך ונסוע הנגבה אומר שהוא הולך ונסוע הלאה והלאה למדרגת אהבה יותר ויותר, בבחינת רצוא ושוב. כי, רוח אייתי ורוח ואמשיך רוח - רוח מביאה רוח ומושכת רוח. "אברהם אוהבי" יוצר את התגובה של התגלות החסד האלוקי אל תוך אברהם. וכמו שכתוב "אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף" (איוב לד, יד). יש תגובה, שמשיכת הרוח שמלמטה היא יוצרת המשכה למעלה. וגם מחמת שהרבה חסד בעולם. יש צד אחר שאברהם הוא כולו כלי לחסד, מפני שהוא עושה חסד, כלומר הוא שייך למידת החסד בשתי הצורות שלה, גם בבחינתה הפנימית - שפנימיות החסד היא אהבה; וגם בצורות החיצוניות על ידי חסד כמו שכתוב "ויטע אשל בבאר שבע" וכו' וכו', עם כל מה שהוא עשה בכל שאר הגילויים



אומר שאני עפר ואפר. אז הקדוש ברוך הוא מוריד את עצמו ונהיה מלך העולם. אז על ידי זה הוא יוצר המשכה והתגלות בתוך המציאות.

וזהו העניין של אברהם, נאמר שאברהם קיים את כל התורה אז הוא עכשיו מסביר; קיום כל התורה הוא בעצם המשכה של האלוקי אל המציאות הזו של העולם שלנו. אברהם בשלמות הוויתו משך את הגילוי האלוקי, וכמו שהוא אומר שזה היה בשלמות האהבה, בשלמות העשייה ובשלמות הענווה, ועל ידי זה הוא המשיך את העניין האלוקי להתגלות בתוך המציאות. אז זה מה שעשה אברהם, וזה בעצם מה שהוא מלמד ליצחק אחריו, שאמנם עושה את זה בדרך אחרת, אבל הוא גם כן ממשיך אותה המשכה. מה שעושה יעקב באופן אחר הוא גם ממשיך את ההמשכה הזו. בהמשך הוא יגיד מה בכל זאת ההבדל בין המדרגה הזו לבין המדרגה של מתן תורה, שעם כל זה מתן תורה הוא מדרגה שונה מאשר העניין הזה של ההמשכה האלוקית שבאה מכוח אתערותא דלתתא.

אברהם ממשיך האור לעולמות העליונים

פתחנו בשאלה על עניינה של התורה, הרי אברהם אבינו קיים את כל התורה עד שלא נתנה, אם כן לשם מה היה צריך להיות מתן תורה? מנקודה זו עברנו לדיון על מידת אברהם, על העליה של אברהם ועל הבחינה של "הלוך ונסוע הנגבה".

לאמור מתייחס אלינו באיזשהו אופן ולו גם במידת הגדולה, זוהי בעצם ענוותנותו, שהוא משפיל את עצמו באופן הזה שאנחנו יכולים להכיר את גדולתו. זה שאני יכול להכיר את גדולתו זה עניין של השפלה וירידה וענווה. יש כל מיני דימויים לזה, אבל התמצית היא כדי שהוא יהיה רם ונישא, גדול ונורא וכל שאר הכינויים, כל אלה הם ביטויים שלה ענווה האלוקית, שהוא רם ונישא, שהוא גדול ונורא, שהוא מלך על כל הארץ, הם כולם ביטויים של ענוותנותו שהוא בכלל מוכן להיות מלך על כל הארץ.

הזכרתי הדימוי הזה כמה פעמים; אם אלך ברחוב ואמצא ילדים משחקים, ועכשיו חסר מישוהו שיהיה מלך במשחק, ואני אסכים להיות מלך. זה לא סימן של גאוותי הגדולה, אלא סימן שאני מוכן להוריד את עצמי ולהיכנס לתוך המשחק ולשחק עכשיו תפקיד של מלך. במובן הזה, בוודאי לאין ערוך וביתר שאת שהקדוש ברוך הוא מוכן לשחק אתנו ולהיות מלך העולם זו לא גדולתו, זוהי ענוותנותו, זוהי ענוותנותו שהוא מוכן להסכים שהוא יקרא מלך העולם. אז הוא נקרא מלך העולם, הוא יוצר כל העולמות, הוא עושה ובורא את כל אלה, ומבחינתנו זה עניין גדול מאוד. אנחנו נתנו לו את כל הכבוד שאנחנו יכולים. אבל הוא אומר שמבחינתו זה עניין של ירידה לאין ערוך שהוא מוכן להיות מלך העולם וכו'. אבל על ידי הענווה של האדם, הקדוש ברוך הוא גם כן "כמים הפנים לפנים" - מגלה את ענוותנותו. הענוותנות שלי היא שאני מוריד את עצמי. אני בעצם בן אדם ואני



אך הנה עיקר המשכות אברהם אבינו עליו השלום היה בעולמות עליונים, הגם שהמשיך אור אין סוף ברוך הוא למטה גם כן להיות גילוי אלוקות בעולם, וכמו שכתוב "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם", "וגם הנפש אשר עשו בחרן", ונטע אמונת ה' בלבם, מכל מקום אין זה ערך לגבי המשכות שהמשיך בעולמות עליונים להיות תוספת גילוי אור אינסוף ברוך הוא בבחינת חכמה וחסד עליון דאצילות, שם היה עיקר עבודת אברהם "וישמור משמרת מצותי" – מצוותי דוקא, הקדוש ברוך הוא מבקר חולים, שעניין החולים בעולמות עליונים הוא כמו שכתוב "סמכוני באשיות כי חולת אהבה אני", שבחינת חולת אהבה היא מחמת ההסתר וההעלם שכל בחינת ממלא וסובב כל עלמין אינן אלא בחינת זיו, ורק "הודו על ארץ ושמים". ואי לזאת תכסוף ותכלה הנפש לדבקה באין סוף ברוך הוא ממש, ועל זה נאמר "סמכוני באשיות רפדוני בתפוחים", שהוא עניין התגלות אור אין סוף ברוך הוא מההסתר והעלם, שגילוי זה הוא רפואה לחולת אהבה זו.

שיהיה אור עליון בעולם, אבל בעצם, אברהם הוא ביסודו אדם פרטי. ובבחינה הזו, עבודתו של אברהם היא כמו עבודה של כל אדם קדוש, בהיקף הכלל אנושי, משום שאברהם שייך למהות של האנשים שמוצאים או עושים את דרכם אל הקדוש ברוך הוא. ובעצם, עבודתו, עניינו, חייו, מהותו - הם מה שקורה בעולמות עליונים. הוא דואג לעולם העליון, למציאות העליונה. הוא איננו שייך ואיננו קיים בתוך המציאות הזו. הוא חי חיים של קדושה, ומהותו ועניינו בעולם של קדושה, לאמור - הוא חי ופועל בעצם בעולמות עליונים.

שם היה עיקר עבודת אברהם, שנאמר "וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי" (בראשית כו, ה). הוא מסביר את זה כך: מצוותי דוקא. הוא שומר את מצוותי - לא מצוות האדם - הוא שומר את המצוות של הקדוש ברוך הוא, את התורה של הקדוש ברוך הוא, המצוות שהקדוש ברוך הוא עושה בעצמו, הקדוש

אך הנה עיקר המשכות אברהם אבינו עליו השלום היה בעולמות עליונים, אמרנו שאברהם אבינו קיים את כל התורה עד שלא נתנה. אבל עיקר עבודתו של אברהם אבינו הייתה בעולמות העליונים. הגם שהמשיך אור אין סוף ברוך הוא למטה גם כן. אברהם אבינו לא היה רק בעולמות עליונים, הוא עשה דברים גם בעולם שלנו, הוא המשיך אור למטה להיות גילוי אלוקות בעולם, וכמו שכתוב "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" (בראשית כא, לג), הוא דאג להודיע את שמו של הקדוש ברוך הוא בעולם. וגם, כמו שאמרו חז"ל על הכתוב על "הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה), שהוא עשה נפש, כלומר שהוא עשה ויצר אנשים, נפשות. ונטע אמונת ה' בלבם. מכל מקום אין זה ערך לגבי המשכות שהמשיך בעולמות עליונים להיות תוספת גילוי אור אינסוף ברוך הוא בבחינת חכמה וחסד עליון דאצילות. אברהם אמנם חי ופועל בתוך העולם והמציאות שלנו ועשה מה שעשה כדי



"נשגב לבדו", לאמור, מנותק ומרוחק מכל מציאות, רק בחינת "הודו" של "שמו" הוא "על ארץ ושמים", רק הארה של שמו היא המתייחסת אל העולם. אם כן העולם יש בו רק זיו והארה רחוקה בלבד ומשום כך ואי לזאת תכסוף ותכלה הנפש לדבקה באין סוף ברוך הוא ממש. הוא מגדיר כאן את החולי הזה, כחולי שנובע ממציאותו של העולם כעולם. יש חולאים שנובעים מכל מיני דברים, אבל זהו חולי שנובע מעצם זה שהעולם הוא עולם, שהעולם מנותק מן המהות האלוקית, משום שבכל עולם - ואין זה משנה באיזו דרגה של עולם - המציאות האלוקית איננה אלא זיו. זאת אומרת שאני רואה רק השתקפויות, אני רואה דמויות, צללים אך אינני רואה את המהות. ומה שאני רואה רק מעורר את הגעגועים להידבק במהות בעצמה. מתעוררים געגועים אל דבקות שאין אני יכול להשיג בעצם בתוך העולמות. לכן הוא אומר שכל העולמות הם במובן הזה - חולים. והחולי הזה הוא חולי ששייך לעצם המציאות. מצד מסוים דווקא המציאויות הגבוהות יותר, חולות בחולי האהבה הזה, משום שהן מרגישות את החסרון ומשום שהן מנסות להשלים אותו בדרך זו או אחרת. ועל זה נאמר סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים שהוא עניין התגלות אור אין סוף ברוך הוא מההסתר והעלם, שגילוי זה הוא רפואה לחולת אהבה זו. המחלה הזו, או הגעגועים הללו, יש להם תרופה על ידי ההתגלות האלוקית. כל עוד יש התגלות אלוקית, יש רגיעה לחולי הזה, לגעגועים הללו.

ברוך הוא עוסק במצוות כשלעצמו. הקדוש ברוך הוא, כמו שכתוב, מבקר חולים. הקדוש ברוך הוא מבקר חולים במובן ובמשמעות שהוא דואג לחולים, לאו דווקא בעולם שלנו, אלא גם בעולמות עליונים. כשעוסקים בחולים בעולם הזה, בחולים שיש כאן, אזי אפשר לראות אותם. אבל מה פירושו של הדבר שהקדוש ברוך הוא מבקר חולים או דואג ומבקר חולים בעולמות עליונים? שעניין החולים בעולמות עליונים הוא כמו שכתוב בשיר השירים "סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים כי חולת אהבה אני" (שיר השירים ב, ה). מתברר שבעולמות העליונים, אלה הן המחלות שישנן, בעולמות שלנו יש המון מחלות שרשומות בספרי הרפואה אבל את המחלה המסוימת הזו חוששני שלא רושמים ברוב ספרי הרפואה. על העניין הזה סיפרו שהיה צדיק שחסידיו חששו לשלומם וקראו לרופא גדול שיבדוק אותו, הרופא בדק ואמר שברור לו שהאיש הזה חולה אבל הוא איננו יודע במה. כשסיפרו את זה לצדיק הוא אמר: יש חולי כזה שמישהו אוהב את הקב"ה, בנוגע לחולי הזה הרופא איננו מומחה, הוא איננו רשום בספרי הרפואה שלו.

כעת הוא יסביר מהו העניין של 'חולת אהבה': שבחינת חולת אהבה היא מחמת ההסתר וההעלם, שכל בחינת ממלא וסובב כל עלמין אינן אלא בחינת זיו, ורק "הודו על ארץ ושמים". הוא משתמש שוב בפסוק הזה: "יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו, הודו על ארץ ושמים" (תהילים קמ"ח י"ג). שמו של הקדוש ברוך הוא

וכן אמרו "הקדוש ברוך הוא מניח תפילין". כי תפילין מלשון התקשרות שהוא התקשרות אור אין סוף ברוך הוא בחכמה, דהיינו דאמרינן תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", כי ישראל עלו במחשבה, "בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית", והתפילין הם ההתקשרות של אור אין סוף ברוך הוא בבחינת ישראל שנקראו ראשית הוא בחינת חכמה. ועל דרך זה, שאר המצות של הקדוש ברוך הוא הם המשכות מאור אינסוף ברוך הוא בעולמות עליונים, ושם גילוי המשכת אור אין סוף ברוך הוא והתלבשותו בחכמה ובחסד בבחינת "איהו וחייהי חד איהו וגרמוהי חד". אבל האי עלמא עלמא דפרודא, כמו שכתוב:

'פיתול'. זאת אומרת דבר שהוא צמוד ואחוז, לכן הוא מסביר שהתפילין הן הדבר הצמוד הזה, שאנשים הולכים אתו. זהו מהצד הממשי הפשוט. ברובד מופשט יותר המובן של התפילין היא במשמעות של קשר, של הקשר ושל ההתקשרות.

שהוא עניין התקשרות אור אין סוף ברוך הוא בחכמה. התפילין של הקדוש ברוך הוא הן גם כן עניין של התקשרות. בתוך תפילין שלנו כתוב על אחדות השם, על מציאות השם ועל גאולתו. התפילין הם הקשר שלנו אל הקדוש ברוך הוא. העניין הזה מופיע גם בתוך הנוסח שאומרים כעת לפני הנחת תפילין, ואחד מהדברים שעושים בהנחת תפילין הוא שכורכים חלק מהרצועה של התפילין על האצבע, ואז אומרים: "וארשתוך לי לעולם" וכן הלאה, כלומר התפילין הן כמו טבעת שמבטאת את הקשר הזה. כל העניין של התפילין שלנו הוא ביטוי של הקשר, של ההתקשרות ושל ההתייחסות בינינו ובין הקדוש ברוך הוא. אם כן, מה הן התפילין של הקדוש ברוך הוא? התפילין של הקדוש ברוך הוא הן ההתקשרות שלו עם העולם. עניין דומה מופיע גם ב'שיר הכבוד' ששרים בדרך כלל בסוף התפילה

וכן אמרו הקדוש ברוך הוא מניח תפילין. הוא מסביר מה פירושו של הביטוי שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין: כי תפילין הם בכלל - וכן הם מוסברים בכל מיני מקומות - מלשון התקשרות. המילה 'תפילין' היא מילה שנמצאת בדברי חז"ל; היא לא נמצאת בתורה. לתפילין לא קוראים ככה בגלל הקשר של התפילין לתפילה למרות שכעת היא נקשרת לתפילה. בזמן שטבעו את המונח הזה, התפילין לא היו קשורות לתפילה כלל, יהודים היו הולכים בתפילין כל היום, כשם שמקצתם הולכים בציצית כל היום. התפילין היו חלק מהלבוש היהודי, ויש כבר במשנה, וגם אחר כך, תיאורים ודיונים ביחס לשאלות כמו מה עושה אדם שמניח תפילין כשהוא למשל נושא משא על הראש, היכן מניחים את התפילין? גם התיאור והדיון ביחס למה עושה הכהן הגדול, היכן הכהן הגדול מניח תפילין, הוא לבוש בבגדי הכהונה, יש לו מצנפת, יש לו ציץ, איפה יש לו מקום לתפילין? זאת אומרת התפילין הן חלק מהותי מהלבוש היהודי. הוא מפרש כאן שהתפילין הם מלשון התקשרות, במובן של מילה אחרת שהיא בעצם ההיפוך של אותן האותיות -



המצוות בעולמות אחרים, אנחנו מקיימים מצוות בעולם הזה. הקדוש ברוך הוא מקיים את המצוות בעולמות עליונים. ומהן המצוות שלו? המצוות שלו הם האופנים השונים של המשכת האור אל העולמות הללו, כל אחת לפי המדרגה שלה. הוא הביא את הדוגמה של התפילין משום ששם יש פירוט: מהן תפילין של הקדוש ברוך הוא? מהם ארבעה הבתים של התפילין שמסופר עליהם בגמרא. אם כן מהם הבתים הללו שנמצאים זה מול זה? מהו הקשר המיוחד הזה? אבל העניין הזה נכון בכל מצוה, לכל מצווה יש משמעות מסוימת ובמשמעות הזו יש בה הארה והתפשטות של מעלה ובעצם, וזו הנקודה שקשורה לדיון שפתחנו בו, אברהם קיים את המצוות לא בבחינה של מטה אלא בבחינה של מעלה, העבודה שלו הייתה עבודה של מעלה, לא עבודה של מטה. זאת אומרת שמה שאברהם עושה הוא מעין העבודה שעושה הקדוש ברוך הוא. הוא שומר את מצוותיו של הקדוש ברוך, הוא מקיים את כל המצוות ברוחניות, לאמור בעולמות עליונים, וזהו העיקר והתמצית של עבודתו בתוך העולם. כלומר בעצם, עם היותו חי בעולם שלנו, הוא פועל ועושה בעולמות אחרים. הוא נמצא בעולם שלנו, רק כעודף.

המשכת האור בעולם הפירוד - על ידי מצוות מעשיות

אבל האי עלמא שהוא עלמא דפרודא. העולם שלנו, העולם של הפרוד. כמו שכתוב "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן" (בראשית ב, י). יש את הנהר שמתחיל

בשבת, יש שם ביטוי "פארי עליו ופארו עלי". זאת אומרת התפילין שלנו והתפילין של הקב"ה הן שני צדדים של אותו הקשר, הקשר שלנו מתבטא בכך שפארנו בו ופארו בנו. ההתקשרות הזו של התפילין היא ההתקשרות הכפולה. כאן אנו דנים בצד אחד של הקשר, הצד של התפילין של הקדוש ברוך הוא שהן מבטאות את ההתקשרות שלו אל המציאות שלנו. דהיינו דאמרינו, זה מה שאנחנו אומרים, תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו. אנחנו יודעים מה כתוב בתפילין שלנו, אבל מה כתוב בתפילין של הקדוש ברוך הוא? הוא בתפילין של הקדוש ברוך הוא כתוב: מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ (שמואל ב ז, כג) כנגד זה שאצלנו, בתפילין שלנו, יש שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, אצלו בתפילין כתוב: מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. זאת אומרת שהתפילין הם במובן הזה קשר הזהות הכפול. זה כמו שיש מקומות שבני הזוג מחליפים טבעות, ולכן הוא אומר: מי כעמך ישראל כי ישראל עלו במחשבה, בראשית פירושו בשביל ישראל שנקראו ראשית. והתפילין הם ההתקשרות של אור אין סוף ברוך הוא בבחינת ישראל שנקראו ראשית הוא בחינת חכמה. ועל דרך זה, התפילין היא רק דוגמה אחת. אבל על דרך זה שאר המצוות של הקדוש ברוך הוא הם המשכות מאור אינסוף ברוך הוא בעולמות עליונים, ושם גילוי המשכת אור אין סוף ברוך הוא והתלבשותו בחכמה ובחסד, בבחינת איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד. מצד אחד כתוב שהקדוש ברוך הוא מקיים את המצוות, הקדוש ברוך הוא מקיים את



"ומשם יפרד". וכדי להיות המשכת אור אין סוף ברוך הוא בבחינת איהו וחיוהי חד גם למטה בעולם הפרוד, ניתנה התורה לישראל שתהא התלבשות והתאחדות אור אין סוף ברוך הוא ממש בחכמה וחסד שלמטה במעשה המצוות וקיומן בעשיה גשמית. כמו שכתוב: "וירד ה' על הר סיני", ועל זה אמרו דהאי יומא הוא דקא גרים.

כ), ההדגשה היא דווקא על "וירד", ועל זה אמרו דהאי יומא הוא דקא גרים. מתן תורה הוא לפי זה לא ההתגלות של אמת חדשה. מתן תורה איננו הגילוי של הבנה חדשה, של השגה חדשה בעולמות עליונים. היסוד של מתן תורה הוא ביצירת קדושה בתוך העולם הזה, יצירת קדושה בתוך המציאות של עלמא דפרודא. סוד מתן התורה הוא לא כל כך בזה שאנחנו יכולים למצוא - בלשונות כאלה או כאלה - סולם להגיע לשמים, אלא במידה רבה בזה שהשמים יכולים להגיע אלינו. יש שדיברו על העניין הזה, ש'סיני' הוא בגימטריה 'סולם'. אבל הסולם הזה אף על פי שהוא משמש לנו לכל מיני דברים, הוא ביסודו הסולם של המעלה שיורד אל המטה, לא של המטה למעלה. הגילוי הגדול של מתן תורה הוא איך קדושה יכולה להיות בתוך המציאות הגשמית.

יש קטע שמופיע בהקשר של מתן תורה שלא מודגש הרבה, והוא נראה בבחינה מסוימת כל כך לא מתאים לזמן ולדור ולתקופה, עד שהוא מעלה על הדעת את מה שאמרו על עם ישראל שיצאו ממצרים שהיו דור דעה, זאת אומרת שמבחינה מסוימת היתה להם יותר מדי השכלה... המומנט הזה מופיע במתן תורה: "השמע עם קול אלוקים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי" (דברים ד, לג). מתברר

מלמעלה "ומשם יפרד". יש מקום שבו הנהר מפסיק להיות נהר שיוצא מעדן אל הגן, והוא מתחיל להיות נהר פשוט, לא רק שהוא מתחלק, אלא מנקודה זו הוא נפרד. "משם יפרד" ומשם בעצם כל עולמנו הוא עלמא דפרודא. בזוהר יש דבר מעין זה, כתוב שם על 'טורי דפרודא', הרי הפרוד, שהם מבדילים ומפרידים. העולם שלנו הוא ביסודו 'עלמא דפרודא' משום שהגדרת הקיום של העולם לעצמו מתחילה מזה שהוא עלמא דפרודא. העולם שלנו מגדיר את עצמו כעולם נפרד. הוא מגדיר את עצמו כמציאות נבדלת. עצם הגדרתו של העולם מתחילה בעיקרה מזה שהעולם הוא נפרד, וזה קשור לפיסיקה שלו, לקוסמולוגיה שלו ולתפיסת הפילוסופיה שלו. יש עולמות שהם מתחילים במובן הזה מלמעלה. הם מתחילים מהקדוש ברוך הוא. העולם שלנו הוא בהגדרתו נפרד מפני שהוא מגדיר את עצמו, ומקיים את עצמו, כעולם שחי מכוח המהות שלו, ולכן הוא ביסודו עלמא דפרודא.

וכדי להיות המשכת אור אין סוף ברוך הוא בבחינת איהו וחיוהי חד גם למטה בעולם הפרוד, ניתנה התורה לישראל שתהא התלבשות והתאחדות אור אין סוף ברוך הוא ממש בחכמה וחסד שלמטה, במעשה המצוות וקיומן בעשיה גשמית. כמו שכתוב "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט,



עולם", זוהי תודעה שנראית קצת תמוהה - מהו העניין של "אלוקים חיים" דווקא? הנקודה הזו באה לידי ביטוי גם בתחומים אחרים. אחת ההגדרות שיש בהלכה באופן כללי מאוד (ואפשר להאריך בפרטי העניין) היא שהמושג של טומאה קשור בצורה זו או אחרת למוות, מוות גדול או מוות קטן. זאת אומרת שהדבר שעומד בתור הקוטב האחר של הקדושה הוא המוות. זו לא מפליא משום שאנו מוצאים בתורה בכל פעם את הדיכוטומיה של החיים והמוות, כמו בספר דברים: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע" (דברים ל, טו) בהמשך הפסקה מופיע הדבר שהוא טוב מאוד בולט, לא כתוב "ובחרת בטוב" או "ובחרת בתורה", כתוב "בחרת בחיים" (שם יט). זאת אומרת שכל ההדגשה הזו של אלוקים חיים, כל התפיסה של טומאת המת, קשורה במהותה בבריחה ובמלחמה בתפיסה של האל-המת, שהוא יסוד ומוסד של כל כך הרבה עולמות של מחשבה ותפיסה בקרב הגויים. לכן יש את החידוש הגדול שאדם מדבר עם ה' וחי. זהו בעצם העניין של מתן תורה, זו המטרה של מתן תורה, כך מגדירה התורה את המטרה שבשבילה ניתנת התורה - כדי לדעת שאפשר לדבר עם האלוקים ולחיות. זאת אומרת שהאקט המרכזי של מתן תורה הוא ב-"וירד ה' על הר סיני". האקט המרכזי של מתן תורה הוא לפי זה: איך הקדושה יכולה לבקוע את המציאות של העולם הזה וממילא 'מתן תורה' פירושו: איך קדושה יכולה להתקיים בתוך המציאות של העולם הזה.

שהאנשים היו צריכים הוכחה לכך שהאדם יכול לדבר עם ה' ולחיות. מהי בעצם הנקודה הזו? יש תפיסה שהיא תפיסה פילוסופית כללית שעל פיה ייתכן בהחלט מגע עם האין סוף, עם הקדוש ברוך הוא. אבל המגע הזה מושגת ביסודו על המוות האנושי. הוא קשור במהותו הבסיסית בזה שהאדם צריך להינתק, ולחזור ולהינתק, עד שבדרגה העליונה הוא ניתן לגמרי. התפיסה הזו לא קשורה בדווקא אל המיסטיקה של המזרח הרחוק, שבה העניין הזה הוא גדול מאוד. אלא הוא קשור גם לכל מיני גישות ותפיסות אחרות שרואות את זה כך: בעצם, האלוקי נמצא מהעבר השני של המציאות. החלק שלנו של המציאות הוא החלק שבו אנחנו עוברים, סובלים, נושאים, מתקיימים, עושים מה שעושים, והקדוש ברוך הוא נמצא בצד האחר. הצד הזה שלנו, המציאות שלנו, העולם שלנו, נתפס בעצם בתור עלמא דפרודא ותו לא. יש בעולם דרגות מתחת לדרגות של תפיסות מן הסוג הזה, ובכללן התפיסות של העולם האגנוסטי ובמידה מסוימת של העולם הנוצרי, שרואות את העולם הזה כמציאות טמאה ביסודה, זוהי תפיסה שקשורה שוב לאותה תפיסה שהאלוקי נמצא בצד האחר. בהקשר הזה, הגילוי של מתן תורה הוא שהאדם יכול לדבר עם האלוקים וחי, שניתן לגעת באלוקי ולהמשיך לחיות. יש כאן נקודה שכדאי להדגיש; הרבה פעמים, וזה דבר שהוא לפעמים מפתיע ולפעמים מרתיע אנשים, אנחנו רואים את ההדגשה הזו של "אלוקים חיים ומלך



והעניין הוא, כי הנה כתיב: "כי א-ל דעות הוי"ה", פירוש: שתי דעות, יחודא עילאה ויחודא תתאה, יחודא עילאה מלמעלה למטה כל מה שלמטה מטה הוא יותר כלא וכאין, וכל מה שהוא למעלה יותר יותר נחשב ליש, וכמו שכתוב "להנחיל אוהבי יש".

כך שהיום של מתן תורה הוא יום שנועד להביא את האלוקי אל העולם הזה, לבנות קדושה בתוך המציאות של העולם הזה, זהו העניין של מתן תורה.

והעניין הוא, כי הנה כתיב כי א-ל דעות הוי"ה (שמואל א ב, ג) מה זה דעות? פירוש שתי דעות, יש שתי דעות יחודא עילאה ויחודא תתאה. שתי הדעות הללו הן במובן מסוים שני המבטים על המציאות. יחודא עילאה מתחיל במבט ויסודו במבט ובדעה מלמעלה למטה. בהסתכלות של יחודא עילאה, כל מה שלמטה מטה הוא יותר כלא וכאין. וכל מה שהוא למעלה יותר, יותר נחשב ליש. יש מבט כזה, מבט של מעלה, הסתכלות שהיא מנקודת הראות של מעלה, מנקודת הראות של הקדוש ברוך הוא כביכול או של העולמות העליונים. בהסתכלות הזו העולמות העליונים הם 'יש' והעולמות היותר נמוכים, הם פחות יש, עד שמגיעים לעולם שלנו שהוא כאין ממש. ולכן מה שיותר למעלה הוא יותר יש. וכמו שכתוב "להנחיל אוהבי יש", שעל פסוק זה דרשו על ש"י עולמות שינחיל הקב"ה לצדיקים בעתיד, אבל במשמעות הזו הקדוש ברוך הוא אומר "להנחיל אוהבי יש". מהו היש? 'יש' פירושו עולמות, עולם אחד ועולם גבוה ממנו ועוד עולם גבוה ממנו, משום שהעולמות הללו הם 'יש'.

במובן מסוים ההגדרה של יש ואין, וההגדרה של מציאות בכלל, תלויה

המאבק של התורה הוא כל הזמן על העולם הזה, והרבה הרבה פחות על העולם הבא. עם כל מה שכתוב, בכל הספרים על עולם הבא, בסופו של דבר, וזה דבר שיש אנשים שזה מרגיז אותם, יש אנשים שזה מחליא אותם, יש אנשים שזה סתם ככה לא לטעמם, בסופו של דבר כל התורה כולה, ובמובן מסוים כל היהדות כולה, היא כל כך "עולם הזה-ית" - כל כך טובת סביב העולם הזה, כל כך לא מתעסקת בעולם הבא. כל מה שישנו ונאמר וכתוב על העולם הבא, בין בגן עדן ובין בגיהנום, הוא בבחינה מסוימת התעסקות די שולית, אפשר היה לאסוף את כל מה שיש בדברים הללו ועדיין זה יהיה מעט מזער. אם הייתי רוצה להעמיד את זה, הייתי אומר ככה: כל מה שנכתב בספרות היהודית על גן עדן הוא עדיין הרבה הרבה פחות מבחינה כמותית ממה שיש בספרות היהודית למשל על מצות ציצית, הרבה פחות. הדבר הזה לא נובע מחוסר אמונה, אלא משום שהדגש הוא כל הזמן על העולם הזה. הדגש על העולם הזה מופיע פה לאו דווקא כמחאה תרבותית היסטורית. הוא מופיע פה בתור אקט כולל שהוא עומד כנגד כל העולמות העליונים, במובן מסוים הוא עוקר את כל מה שהיה במציאות הקודמת ובונה עולם חדש שבו הקדושה היא בבחינת "מכון לשבתך פעלת" כאן למטה ממש. העניין של "האי יומא הוא דקא גרים" עומד על

כל הניסיונות שנעשו, ויש ניסיונות שנעשים בגושים עצומים, בשטחים ענקיים שמשדרים כל הזמן, צריכים לשדר דבר שיוכיח איזושהי מציאות. הם מנסים לשדר ביסודו של דבר גם תמונות וגם מסרים שהם בעיקרם מתמטיים. משפט פיתגורס, משודר ומובא בדרכים שונות, צורות אחרות של סדרות של מספרים, וכיוצא בהם, כדי להוכיח שאנחנו קיימים. זה לא מספיק שאני נמצא פה ואני פועל פה, זה דבר שאני לא יכול להודיע עליו. מה שרציתי לומר הוא שבמובן מסוים כדי להבליט את קיומנו אנחנו מנסים להציג איזושהו יש, היש הזה לקוח דווקא מתחומים בעלי ממשות אובייקטיבית יותר, שתהיה נכונה גם ליצורים מעולמות אחרים. אנחנו מחפשים 'יש' שיעבור מעבר לאינטראקציה שלנו עם עצמנו, מעבר ליחסים בינינו שדרכם אנחנו מבינים זה את זה ודברים מסוימים נעשים חשובים בינינו. משום שכשאני מנסה לבנות משהו שיהיה 'יש', אני עובר לסוג הישים האלה.

אם כן, במובן הזה הישים המתמטיים הם ישים, הישים הפיזיקליים הם הרבה פחות ישים ודווקא הישים הללו שאנחנו כל הזמן נתקלים בהם וחיים אתם, הם מפוקפקים למדי מן הבחינה הזו. המבט הזה, הפרספקטיבה הזו על היש והאין, היא לא נקודת ראות של קדושה עליונה, היא נקודת ראות של תפיסה קצת אחרת של הגדרת מציאות, תפיסה אחרת שאיננה חושית, זאת אומרת ברגע שאני מנסה להגדיר הגדרה של יש, לא באופן חושי, אני כבר עובר להגדרות כאלה

בפרמטרים שלנו, השאלה היא תמיד מהם האלמנטים שבהם אנחנו מגדירים. יש לנו הגדרות שבהן אנחנו מגדירים חומר. אנחנו מגדירים את היש החומרי במובן שהוא פחות או יותר שייך לדברים המדידים ואנחנו בודקים את היש וקובעים את היש לפי המידות הללו. זוהי הגדרה אחת של יש.

יש הגדרה אחרת שהיא לא הגדרה ששייכת דווקא לקדושה אלא נובעת מהתבוננות בעולם. לפי ההגדרה הזו, יש אמיתי, הוא יש שניתן להוכחה. יש פחות אמיתי הוא יש שניתן פחות להוכחה. אם הייתי מגדיר מציאות באופן הזה, אז הייתי צריך לומר כך: שה-ישים המתמטיים הם הכי 'יש', משום שההוכחות למציאותם, הן ההוכחות הכי מושלמות. הישים הפיזיקליים הם הרבה פחות מושלמים. לפי הגדרה כזו נוסחה מתמטית היא הקרוב ביותר לדבר שאני יכול להגדיר אותו בתור יש אובייקטיבי שאיננו תלוי לא באמצעי מדידה, לא בכלים חיצוניים ושהוא אובייקטיבי מכל צורה שהיא. אגב, יש כך וכך אנשים שעושים מאמצים על מנת לבנות קשר עם יצורים מהחלל החיצון. אנשים משקיעים בזה הרבה מאוד, אני לא מדבר דווקא על אלה שחולמים חלומות ורואים אנשים ירוקים קטנים, אלא על אנשים רציניים שמנסים להשקיע ומנסים לבנות קומוניקציות לעולם. המאמצים הללו נשענים על ההנחה שאם יש יצורים בעלי בינה במקום אחר, אני צריך להוכיח את קיומי, ואני צריך להוכיח שיש כאן איזושהי הוויה רציונלית. מתברר שזה לא כל כך פשוט.



ויחודא תתאה ממטה למעלה הוא בחינת יש מאין, שכל מה שלמטה מטה יותר ליש ונראה לעיני בשר דבר מפני עצמו ומורגש, ומה שלמעלה מעלה הוא ענין שאינו נראה ולא מורגש ומושג. ובשם זה של א-ל כולל שתי הדעות שכשם שמלמעלה למטה כל מה שלמטה הוא כלא ואינו תופס מקום כך הוא ממטה למעלה גם כן, מפני כי "ולו נתכנו עלילות", ולא כתיב באלף והקרי ולו בוי"ו, ולא באלף הם מצות לא תעשה. ולו בוי"ו הם מצות עשה.

לפעמים קורה שאני יכול לשאול "מי היה במסיבה" ויענו לי "אף אחד". זאת אומרת אף אחד שהוא בגדר של יש, מה הכוונה "אף אחד" הרי היו שם אלף איש, ובכל זאת במובן המסוים הזה לא היה אף אחד. צורת התפיסה הזו של ה'יחודא עילאה' לא לגמרי שלולה מאיתנו, משום שבמובן מסוים אנחנו לא יצורים חד-ממדיים, ומשום שיש לנו גם כן קומה מסוימת של הוויה, גם אנחנו רואים את ההוויה בשני הצדדים. אנחנו יכולים לראות אותה מהצד הרוחני, ואני עכשיו מדבר על הרוחני בלי שום קשר של זהות בין הרוחני לקדוש, אני יכול לראות דברים מהבחינה הרוחנית, מהבחינה המעמדית או הכלכלית או כל הגדרה מופשטת אחרת, ואני יכול לראות דברים מן הבחינה הגשמית החושית והפיזיקלית בלי להיכנס להפשטות פילוסופיות.

תפיסת היש שלי כוללת בתוך עצמה את הכפילות הזו של המעלה והמטה, של שני המבטים, משום שאנחנו בנויים כשלעצמנו עם שני מבטים כאלה טבועים בנו. למרות שהמרחק בין שתי זוויות הראיה שלנו הוא לא כל כך גדול, עדיין אנחנו יכולים לראות דברים, להכיר דברים או להתייחס אל דברים משתי נקודות מבט של 'יש'.

ומהגדרות האלה אני יכול להגיע, בלי ללכת רחוק, להגדרות יותר ויותר מופשטות. מבחינה זו כאשר העולמות העליונים מסתכלים למטה, הם מסתכלים ומגדירים מה הוא יותר יש ומה הוא פחות יש ומבחינתם ככל שהעולם נמוך יותר הוא פחות ממשי.

אם לקחת דוגמה מלשון הדיבור של בני אדם שמבטאת חלק מהעניין הזה. נניח שאני נכנס לבית ואני שואל אם יש מישהו בבית, 'יש' - הוא בן אדם שאני יכול לדבר אתו, גם אם הבית מלא ילדים הרי שמבחינת ההגדרות של השאלה שלי - אין אף אחד. זה תלוי באותה התפיסה שאמרנו קודם, משום שמהרבה בחינות, ה'יש' הוא מה שאנחנו יכולים לבנות איתו קשר. בתודעה שלנו, אלה שיכולים לקיים איתנו מערך אינטליגנטי של שיחה הם ישנם, אלה שאינם יכולים, הם הרבה פחות 'יש'. אלה שאי אפשר בכלל לתקשר איתם הם מבחינתנו בכלל לא 'יש', הם רק רקע. במובן הזה האנשים הללו הם 'אין', הם הרקע של המציאות. את כל זה אמרנו כדי להסביר שככל שזה נראה מוזר, גם אנחנו בדרכים שונות בונים 'יש' מלמעלה למטה, גם לנו יש מבט שמגדיר יש ואין לא על פי הגודל או המשקל אלא על פי הגדרות אחרות.

מבטא לפעמים בדיוק שתי גישות, אחת גישה של שלילה והשנייה גישה של חיוב. למשל במזמור אחר בתהלים, שואמרים אותו לעתים יותר תכופות, "הוא עשנו ולו אנחנו" (תהלים ק, ג), גם שם יש כתיב וקרי, ב"ולו", הכתיב הוא ב-א' והקרי הוא ב-ו'.

ההבדל מבחינת המשמעות לא מייצר סתירה. יש מקומות שיש סתירה בין שתי המשמעויות, בין לא ב-א ולו ב-ו, כאן אין סתירה, אבל יש הבדל בהטעמה. כשאני אומר "הוא עשנו ולא אנחנו" אני קובע: הוא עשנו, אנחנו לא עשינו. זהו מבט שדומה למה שכתוב כאן - של מצוות לא תעשה. זה מבט שמבטא על מה אני מודה - שהוא עשנו ולא אנחנו עשינו, שזוהי הודאה גדולה. הבסיס של כל מצוות לא תעשה זה "לא יהיה לך" וזה מבוטא בנוסח "הוא עשנו ולא אנחנו". מצד שני יש את הקרי של זה "הוא עשנו ולו אנחנו" ולו אנחנו הוא הצהרה חיובית, בניגוד להצהרה השלילית של "ולא", ההצהרה הזו היא הצהרה חיובית. הוא עשנו, ולו אנחנו שייכים, ולו אנחנו מתייחסים. כלומר, יש פה, שתי המשמעויות הללו, יש את "ולא" שהוא לא של מצוות לא תעשה ויש את ה-לו של מצוות עשה, הן נצמדות אחת אל השנייה גם כאן באותו עניין, משום שיש כאן מבט אחד שהוא שלילת המציאות ומצד שני מבט אחר של יצירת מציאות, ושתי המשמעויות הללו קשורות בעניין הזה של "א-ל דעות הוי"ה".

במובן מסוים, אנחנו יכולים לומר ואנחנו אומרים את זה, ששתי הדעות הללו הן דעות ששייכות לקב"ה. יותר מזה, שתי

ויש מצד שני כמובן, יחודא תתאה שהוא מלמטה למעלה הוא בחינת יש מאין. מצד אחד אנחנו אומרים "להנחיל אוהבי יש", זהו 'יש' במובן הזה של מעלה. אבל כשאני אומר שהעולם נברא יש מאין, אני הופך בעצם את המונחים. כשאני אומר 'יש מאין', אני אומר משהו שהוא הפוך מן התפיסה של "להנחיל אוהבי יש". תפיסת היש היא בדיוק הפוכה. היא תפיסה מלמטה למעלה, שכל מה שלמטה מטה יותר ליש, ונראה לעיני בשר דבר מפני עצמו ומורגש. ומה שלמעלה מעלה הוא ענין שאינו נראה ולא מורגש ומושג ולכן הוא אין.

יש שתי תפיסות ושתי התפיסות האלה הן שתי דעות, שביניהן נמצאת המחלוקת של הפילוסופיות ושל בני האדם והמחלוקת היא איזו דעה יותר חשובה. ובשם זה, של א-ל, כולל שתי הדעות, זאת אומרת, רק הקדוש ברוך הוא יכול לראות את המציאות בשתי ראיות, בראייה של מלמעלה למטה ובראייה של מלמטה למעלה, בראייה של היש הכפול או של האין הכפול. שכשם שמלמעלה למטה כל מה שלמטה הוא כלא ואינו תופס מקום כך הוא ממטה למעלה גם כן. וזה מה שהוא אומר שם "כי א-ל דעות ה' ולו נתכנו עלילות" (שמואל א ב, ג). מפני כי ולו נתכנו עלילות והוא מעיר ולא כתיב באלף והקרי ולו בוי"ו. באותו פסוק. הוא אומר ככה: ולא באלף הם מצות לא תעשה. ולו בוי"ו הם מצות עשה. יש ה-לא' וה-לו', שאגב זהו חילוף שמופיע בכמה מקומות, זה חילוף מעניין מפני שההבדל המסוים הזה בין הכתיב והקרי

שוב רואה מעלה ומטה. אפשר לקרוא לזה עולם נורמלי ועולם בלתי נורמלי, אלא שאני רואה אותו בדיוק הפוך. בעצם שני המבטים הללו הם מבטים חלקיים, אי אפשר להגיד שהם לא נכונים משום שאם אני בעולם של כיוונים אזי מישהו בהכרח נמצא למעלה ומישהו נמצא למטה. אם הייתי בונה כיוון מוחלט אזי בוודאי שיש אחד שנמצא למעלה ואחד שנמצא למטה. ברגע שאני מדבר על העיגול כקובע, השאלה הזו נעשית חסרת משמעות.

כשעוסקים בעיגולים וביושר, במקיף הגדול ובבחינה של הקו, זה קשור באותו עניין. המשמעות של היש והאין בנויה בעצם על איזו נקודת מוצא אני עומד. נקודת המוצא שממנה אני מתחיל היא נקודת היש שלי. וכל המציאויות שנמצאות בעבר האחר הם פחות ופחות יש. זה תלוי באופן שבו אני עומד. עבור מי שנמצא מעבר לזה, בשבילו החלוקה הזו חסרת משמעות בכלל, בשבילו שתי המציאויות הן יש באותה מידה ואין באותה מידה, בעת ובעונה אחת.

רק הוא יכול להבין את המציאות משני הצדדים שלה, מהצד שלנו כמו גם מהצד של מעלה. הוא יכול להבין שהמלאך מסתכל על האדם, בתור מין בריאה שעברה תהליך כזה של דגנרציה, שלא נשאר לה אלא כמות קטנה מאוד של תודעה. ובמקום זה היא גידלה כל מיני חלקים חסרי משמעות. כמו שאני מסתכל על מציאות שהיא פחות ופחות חומרית ובעצם אין לה שום סובסטנציה, היא כולה ערטילאית. ומצד שני הוא יכול להבין את המבט שלנו, כאן למטה. רק

הדעות הללו הן שני מבטים שאינם קשורים באיזה אופן לעצמות הקב"ה, מפני שמבחינת עצמותו שתי הדעות הללו הם שני סוגים של אין. יש אין של מעלה ואין של מטה. יש 'אין' אחד שנמצא במבט הזה שרואה את העולם מלמעלה למטה, ואחד שרואה מלמטה למעלה. שני המבטים הללו קשורים בתפיסה מסוימת בקו, הם לא קשורים במה שהוא קורא לזה, בהיקף, בעיגול הגדול שבו המעלה והמטה אינם קיימים. יש כאן נקודה שחוזרת הרבה במאמרים הללו: כל ההחלוקה הזו בין הרוחני והגשמי, בין הנעלה והנמוך, היא חלוקה משמעותית רק בתוך מרחב מוגדר. יש מקום שבו אני מבחין בין מה שהוא בסיסי, לבין מה שהוא נגזר, המקום שבו אני שואל איפה נמצאת הסטרוקטורה, ואיפה נמצאת הסופר-סטרוקטורה. כל השאלה הזו של איפה נמצא הבסיס ואיפה המגדל שנבנה עליו, כל זה קשור בעולם שהוא עולם שיש בו כיוונים, ובתוך עולם שיש בו כיוונים אני יכול להסתכל או מלמטה למעלה או מלמעלה למטה. במובן מסוים בכל צד שאני מסתכל, אני מסתכל ואני רואה את הדברים מהצד שלי. יש לנו דוגמה לכך שהיא דוגמה מאוד ממשית, אנחנו נמצאים על כדור הארץ. באופן טבעי אנחנו נמצאים למעלה. הראש שלי הוא למעלה, הרגליים שלי הן למטה. ויש בוודאי אנטיפודים, שהם הולכים בעצם - וזה לא משנה איך אני עושה את זה - עם הראש למטה והרגליים למעלה, במבט שלי, זה בוודאי ככה. ברגע כשאני עובר לצד ההוא, המבט הוא בדיוק הפוך ואני



משום שהוא מצליח להגיע אל עולם יותר גבוה, וכיוצא בו שאר האנשים שהם מצליחים כאילו להינתק מהמוסרות של החומרי ולהגיע יותר ויותר לעולם הרוחני. לעומת זאת מתן תורה, שמגיע למטה אל החומר, הוא המבט שיכול לראות את הדברים מלמטה למעלה ובאשר הוא כך, הוא יכול לראות את העולם באופן אחר ולכן הוא יכול לגאול את העולם בצורה אחרת לגמרי.

הקדוש ברוך הוא יכול להבין את שני המבטים הללו בשלמות. הסוד של מתן תורה הוא לפי זה, איך אנחנו יוצרים את ההיפוך, שכחשכה כאורה, לילה כיום יאיר.

למעשה מתן תורה פירושו - שמכיון שהקדוש ברוך הוא מתגלה ויורד להר סיני, הוא נותן את האפשרות לראות את העולם מלמטה למעלה. הוא נותן את הלגיטימציה לראייה הזו של מלמטה למעלה שאיננה קיימת לפני מתן תורה. לפני מתן תורה, אברהם הוא איש גדול





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, מוזפס או דיגיטלי, מוזמן ליצור קשר:

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



מרכז שטיינזלץ
למד את עמי

