

תורה אור

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת ויצא

תשפ"ה

ד"ה "אם לא תדעי לך"

תורה אור ויצא, דף כג עמודה ב



לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם ד"ה "אם לא תדעי לך" לפרשת ויצא, שכבר התפרסם בעבר. לצערנו, מסיבות טכניות, לא נפרסם את החלק הרביעי של ד"ה "הקל קול יעקב" מסידור אדמו"ר הזקן, ובעז"ה בקרוב נתחיל לפרסם סדרה חדשה.

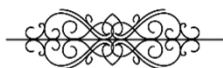


תוכן העניינים

- "יפת תואר" - ההידמות החיצונית.....3
- "יפת מראה" - רעותא דליבא.....8
- המשכת ההארה - על ידי היציאה מהגבול.....11
- "מאוד-מאוד" - המשכה מבחינה רבה וגבוהה.....17
- "עקבי הצאן" ו-"משכנות הרועים" - הרועים ודרכם..20
- סיכום המאמר.....25



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

"אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדוטייך על משכנות הרועים". הנה כתיב: "ורחל הייתה יפת תואר ויפת מראה", פירוש יפת תואר בציור האיברים לפי תכונתם במידותם, ויפת מראה בזיו והוד קלסתר הפנים. והנה רחל הוא כנסת ישראל שנקראת בשם רחל, על שם הפסוק: "כרחל לפני גוזזיה נאלמה".

"יפת תואר" – ההידמות החיצונית

הוא מתחיל בפסוק משיר השירים, והמאמר הוא חלק מאותם המאמרים שעוסקים בעניין של רחל ולאה. **"אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדוטייך על משכנות הרועים"** (שיר השירים א, ח). ומדברים על העניין של 'היפה בנשים'. הנה כתיב: **"ורחל הייתה יפת תואר ויפת מראה"** (בראשית כט, יז). פירוש של החלוקה הזאת בין 'יפת תואר' ו-'יפת מראה': **יפת תואר בציור האיברים לפי תכונתם במידותם, ויפת מראה בזיו והוד קלסתר הפנים.** זה מעין מה שרש"י אומר כשהוא עוסק בחלוקה הזו. זו חלוקה שמבחינה מסוימת היא פשוטה, למרות שהיא איננה משמשת בכל מקום – בוודאי לא בלשון הדיבור, אבל זו החלוקה שמחלקים בדרך כלל: 'יפה תואר' קשור לפרופורציה של האברים, למבנה, ו-'יפה מראה' קשור בעיקר לצבע, לפרטים. ההבדל הזה הוא מובן, כיוון שבדרך כלל מבינים 'תואר' בתור מתאר, מבנה, פיגורה; ו-'מראה' קשור לצבע, לפרטים וכדומה. יש מקומות מסוימים שמדברים על הבעיה הזו, מה הוא יפה תואר ומה הוא יפה מראה. כמו שנראה, החלוקה הזאת ממשיכה הלאה ויכולה להיות מושלכת גם לגבי נושאים אחרים, כמו למשל לתכונות הנפש. יש כל מיני אנשים

שיש להם 'נפש יפה' – חלקם הם בבחינת יפי תואר, וחלקם הם בבחינת יפי מראה – ולפעמים הם שניהם ביחד.

מהעניינים הללו אנחנו קופצים לעולם אחר. והנה רחל הוא כנסת ישראל, רחל הוא בכלל כינוי לכנסת ישראל שנקראת בשם רחל, על שם הפסוק **"כרחל לפני גוזזיה נאלמה"** (ישעיהו נג, ז). רחל היא בעצם הסמל של כנסת ישראל, ובאופן יותר עמוק: היא המהות של כנסת ישראל. במקומות אחרים – גם בפרשה הזאת, אף אם לא בקטע הזה – יש דיון מסוים ביחס של רחל ולאה, מתוך הצד הזה שרחל היא כנסת ישראל. במשמעות המוגדרת והמדויקת שלה, בתמציתה, רחל היא המלכות, השכינה. לעומת זאת, לאה היא מדרגה גבוהה יותר מאשר מדרגת רחל, והיא נקראת 'מטרוניתא דלעילא'. היא בחינת כנסת ישראל בתמונה של מעלה, בתבנית של מעלה.

ויש הגדרה שהיא אמנם איננה מתאימה בדיוק לכל הסיפור בפרשה שלנו, אבל היא קשורה לכל התפיסה הזו. רואים למשל בתיקון חצות שיש שני חלקים: תיקון רחל ותיקון לאה. בימים שאומרים בהם תחנון, כלומר בימים הרגילים, אומרים גם את תיקון רחל וגם את תיקון לאה. אבל בימים של חגיגות, שבהם לא אומרים תחנון, אומרים רק את תיקון לאה. ההבדל הוא שבתיקון רחל יש תחנונים, ובתיקון

והעניין, כי הנה כתיב: "נעשה אדם בצלמנו" וכו', ופירוש 'בצלמנו', כמו שכתוב: "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם", הוא בחינת "לך הוי"ה הגדולה והגבורה" וכו'. וכך הוא בנפש האדם שבע מידות אהבה ויראה וכו'. אך אין ערוך מידת הנפש שהיא בעלת גבול לגבי מידותיו יתברך, שהוא אין-סוף ולמידותיו אין-סוף. וכדי שיאיר על נפשו אור האהבה מאור אין-סוף ברוך-הוא, צריך להיות בבחינת ביטול הנפש במציאות אליו יתברך, שהוא להיות בחינת עפר ודומם לגבי אור אין-סוף ברוך-הוא.

ופירוש 'בצלמנו', כמו שכתוב: "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם" (יחזקאל א, כו). יש 'דמות כמראה אדם', שהיא הדמות על הכסא. דמותנו-שלנו היא העתק, השלכה של הדמות של מעלה. במובן הזה, "נעשה אדם בצלמנו" – כלומר יש דמיון בין מראה האדם של מעלה למראה האדם של מטה.

הבחינה של הדמות שעל הכיסא הוא בחינת "לך הוי"ה הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" (דברי הימים א כט, יא) וכך הלאה – שהן שבע הספירות, שבע המידות שבהן מונהג העולם. וכך הוא גם כן בנפש האדם, שיש גם כן שבע מידות שהן בנינה של הנפש: אהבה ויראה, תפארת ונצח וכיוצא בזה. מבחינה זו נפשינו היא בדמות של מעלה, במובן הזה אנחנו בנויים בצלם אלוקים. כלומר: אנחנו בנויים בצלם אלוקים משום שמהות נפשינו היא העתקתה של דמות של מעלה.

אמנם חלק מהפרופורציות בהעתקה הזו נשארות, אבל לא הרבה יותר מזה: אך אין ערוך מידת הנפש שהיא בעלת גבול, לגבי מידותיו יתברך שהוא אין-סוף ולמידותיו אין-סוף. נכון שגם בנפשי יש בחינת אהבה, כמו שיש בדמות אדם של מעלה בחינת אהבה, אבל ההבדל הוא – מבלי

לאה יש בקשות באופן אחר. סיפרו פעם שביקשו מצדיק אחד להגדיר על רגל אחת מה ההבדל בין תיקון רחל לתיקון לאה, והוא אמר: 'מה שרחל עושה בבכייה שלה, עושה לאה בשמחה שלה'. זה באמת ההבדל בין התיקונים: אמנם שניהם עוסקים בנושא אחד – בגעגועים של כנסת ישראל לקב"ה, אבל בשני אופנים שונים.

מבחינה זו, רחל היא כנסת ישראל של מטה – בעלייתה ובירידתה, בנפילתה ובגלותה. מתוך כל גם מגיע העניין של "רחל מבכה על בניה מאנה להנחם" (ירמיהו לא, יד) – משום שזוהי כנסת ישראל.

ללא ספק, העניין של הקשר והסנטימנטים לקבר רחל ולדמותה של רחל באופן כללי, קשור בזה שרחל היא הסמל של ההווה שלנו. פעם בירושלים, זה היה לפעמים קצת מוזר, אבל היו אנשים ובעיקר נשים שהיו באים לבקר שם והם היו אומרים בלשונם: 'גיי צו די מאמע רחל' – 'הולכים לאמא רחל'; זה היה האופן שבו בן-אדם הולך לבקר את אמא. זוהי המשמעות של כנסת ישראל עם הרבה יותר אמוציות והרבה יותר קרבת נפש.

והעניין, כי הנה כתיב: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו),



אותו דבר, אלא יש ביניהן איזו הומולוגיה, התאמה.

ולכן, כדי שיאיר על נפשו אור האהבה מאור אין-סוף ברוך-הוא צריך להיות בבחינת ביטול הנפש במציאות אליו יתברך, שהוא להיות בחינת עפר ודומם לגבי אור אין-סוף ברוך-הוא. כדי שאדם יוכל להיות כלי להארה האלוקית הוא צריך לבטל את עצמו, הוא צריך להפסיק להיות במהות של עצמו. כל עוד האדם במהות של עצמו הוא לא יכול להיות כלי להארה האלוקית – הן משום שהיא אחרת והן משום שההגבלות של עצמו מעכבות. ברגע שהוא כביכול שובר את כל הגבולות וההגבלות בכל שהוא מתבטל לגמרי, על ידי זה יכול להיות שהאור האלוקי ישרה על נפשו. כלומר, כדי שהאדם יוכל להגיע לאהבת ה' הוא צריך לבטל את אהבת עצמו, משום שכל זמן שהוא אוהב את עצמו האהבה האלוקית לא יכולה לשרות בתוכו. לבן-אדם כזה יש משהו משלו; הוא רוצה את החמישה גרושים שלו, ולכן אין לו מקום להכניס דברים אחרים. רק כשיש ביטול גמור האור האלוקי יכול לשרות בתוכו. זה נכון לגבי מידת האהבה, וזה נכון גם לגבי כל שאר המידות האחרות: אין האדם יכול להיות מקום להשראת השכינה אלא על ידי זה שהוא בטל בפניה ביטול גמור.

זה בעצם מה שמופיע בהרבה מאוד מקומות על מהות הנביא. הנביא איננו יכול להיות נביא ובאותה שעה להיות גם אדם מן היישוב. לא לחינם התיאורים השונים של הנביא כאדם שהוא אוויל, משוגע, או שהוא מתפשט וערום.

להיכנס לפרטים ולעיוותי הנפש, אלא לעצם מהותה של הנפש – שנפשנו היא מוגדרת, מוגבלת וסופית. עם כל זה שהיא רוחנית, היא מוגבלת. המידות האלוקיות הן אינסופיות, ומהצד הזה כל ניסיון להשוות בין דבר סופי לאינסופי הוא בעצמו ניסיון לא מושלם, כלומר לא יכול להיות דמיון שלם בין שני הדברים הללו. כשאני אומר שאהבתו של ה' היא אינסופית זה לא רק משום שיש לו יותר זמן או יותר מה לתת; ההבדל הוא לא רק הבדל של כמות, אלא בעיקר הבדל שקשור לאיכות. אצלנו לכל המידות יש גבול מצד עצמן, זאת אומרת שהמידות והרגשות שלנו, ההוויות שלנו, הן מוגבלות במהותן, כלומר יש להן גבולות מכאן עד כאן. זהו התחום שלהן וזוהי יכולת ההשגה וההתייחסות שלהן. מה שאין כן לגבי מידות של מעלה, שהן במהותן אינסופיות.

לכן, הוא אומר שהדמיון הוא רק דמיון, שיש איזה צד שאני יכול לומר שהתבנית שלמטה והתבנית של מעלה יש בהן איזה אופנים של דמיון. בעבר היו מדברים על זה שיש דברים שהם משותפים בשמם, אבל הם לא זהים בחלקים אחרים שלהם. בספרות של ימי הביניים מדברים למשל על זה שיש כלב למטה ויש בשמיים את כוכב הכלב (כוכב סיריוס נקרא כוכב הכלב). אמנם, קשה למצוא דמיון בין הכלב של מטה לכלב של מעלה; הדמיון ביניהם הוא שלשניהם קוראים כלב – אבל זו בערך הנקודה האחרונה של הדמיון שיש ביניהם. במובן הזה, המידות של מעלה ושל מטה קשורות לא בגלל שהן



וכמאמר "ונפשי כעפר לכל תהיה", והוא בחינת העפר אשר בקרקע המשכן. ועל ידי זה תהיה נפשו מכון ומשכן לאור באור אין-סוף ברוך-הוא, להיות בבחינת 'בצלמנו', בציור האברים אהבה ויראה וכו', מחשבה דיבור ומעשה וכו'. וזהו בחינת 'יפת תואר', שיתארו בם כל המידות בשלימותן וביופיין כמו שהם למעלה וכו'. וזהו "ורחל הייתה", שבחינת יפת תואר הוא על ידי בחינת רחל שהוא כמ"ש "וכרחל לפני גוזזיה" וכו'.

וכמאמר "ונפשי כעפר לכל תהיה", והוא בחינת העפר אשר בקרקע המשכן. כדי שיהיה על גבי דבר מסוים משכן, הוא צריך להיות עפר. ועל ידי זה תהיה נפשו מכון ומשכן לאור באור אין-סוף ברוך-הוא, להיות בבחינת 'בצלמנו', שהוא בציור האברים אהבה ויראה וכו', מחשבה דיבור ומעשה וכו'. כלומר יש מצב שבו הנפש בשלמותה יכולה לקבל, ושייחקק בה הציור של מעלה. הדבר הזה יכול להתרחש על ידי ביטול הנפש בבחינת "ונפשי כעפר לכל תהיה", בבחינת ביטול הנפש עד ביטולה במציאות, שאז יכול האור האלוקי להאיר עליה בהארה שלו. כאשר הנפש מגיעה לדרגה שלמה של התבטלות גמורה, אז יכול להיות שהדמות של מעלה מצטיירת ומשתקפת על גבי המהות של מטה.

בערך ולהבדיל, כדי שאיזשהו דבר יוכל לקבל תמונה גדולה מבחוץ, עושים חדר חשוך שיש בו נקודה אחת של אור, שהיא צריכה להאיר את התמונה של החוץ. או-אז, בתוך התא האפל שמתבטל מכל הוויה פרטית – יכולה להצטייר התמונה של החוץ. אם אני רוצה לעזור לציור מבחוץ, לדוגמא על ידי איזשהו נר קטן, אז אני בכלל לא אקבל את התמונה שבחוץ אלא אני אקבל לכל היותר משהו מזויף או מטושטש, אם בכלל. הנקודה כאן היא

התיאורים האלו מגיעים מפני שהנביא – זה אולי מעציב, אבל הוא לא יכול להיות בחליפה ועניבה. יש לנו יוצא מן הכלל אחד שמדברים עליו, וזה מוזכר גם מבחינה פנימית. היה רק נביא אחד שיכול היה לקבל את הנבואה גם בלי ביטול גמור של הווייתו גם באופן הפיזי. הרמב"ם מדבר על זה בהרחבה, שכשהנביא נעשה כלי לנבואה כל החושים שלו בטלים, הוא נופל על הארץ והוא אינו יכול לשאת את העניין. מדוע? מפני שכל עוד הוא רוצה לשמור את ה-'אני' שלו בשלמותו, הוא לא יכול להיות כלי להארה האלוקית. כל זאת, חוץ מאשר משה רבינו, שהוא הנביא היחיד שיכול לדבר עם ה' פנים אל פנים: "פה אל פה אדבר בו" (במדבר יב, ח). הסיבה לכך היא שמשם רבינו היה מצוי בביטול גמור גם בתוך ההוויה האחרת שלו, משום שהוא היה "עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה" (שם יג), כלומר הוא היה בביטול גמור גם בהווייתו המודעת. לכן, הוא יכול להיות כלי להשראת השכינה גם בלי התיאורים של שאר הנביאים; אבל שאר הנביאים אינם יכולים, הכלי שלהם איננו יכול לשאת את ההתגלות אלא אם כן הכל מתבטל ביטול גמור, ואז הנביא יכול להיות מקום להשראה.

נאלמה" – מפני שהיא בדממה גמורה, מפני שהיא יכולה להיות ככלי ביד היוצר, ומשום כך יכול להצטייר בה תואר.

מה זה אומר שמישהו הוא לא 'פה תואר'? זה אומר שחסרה לו חלק מהדמות, למשל חסרה לו עין אחת או שיש לו עין אחת שנמצאת לא במקום. אבל אם יש לו שתי עיניים מה חסר? הרי יש לו עיניים! אבל העיניים שלו הן לא בפרופורציה הנכונה. כדי להיות בפרופורציה של מעלה, כדי לקבל את הדמות של מעלה – צריך להיות בבחינה של ביטול גמור, ואז זה ייחשב כ-'פה תואר'. מה שמעוות את יופי התואר הזה הוא שלאנשים, בין מצד אופיים ובין מצד חשבונותיהם, יש נטיות לדברים מסוימים, ואז הם חושבים שהם מייפים את התמונה, אבל למעשה הם מעוותים אותה.

על הפסוק "אפך כמגדל הלבנון" (שיר השירים ז, ה) רש"י מסביר שמוכרח להבין שב-'אפך' אין הכוונה לאף, אלא למה שקוראים אפיים – למצח. והוא מוסיף הערה – שבהחלט מסבירה את העניין: צריך לפרש כך, מפני שאיני רואה שום יופי באף גדול וזקוף כמגדל. הסיבה לכך היא בכלל העיוות: חוסר יופי תואר הוא אדם שחטף איזשהו דבר.

הייתה מין אמירה כזאת אצל ישראל קדושים שכל האנשים שיש להם אף גדול הם חומדי ממון. למה? מפני שכשמחלקים בשמיים את האפים יש קצבה, שעל כל אף משלמים סכום מסוים; יש אנשים שאומרים שאם הם כבר משלמים, שלפחות יקבלו אחד גדול – וזה מה

שהקליטה יכולה להיות רק מפני שהקולט הוא עפר גמור; או בלשון האופטית, כדי שהקולט יוכל לקלוט קליטה גמורה הוא צריך להיות חושך גמור, שחור לגמרי.

גם החלק הרואה של העין הוא החלק השחור שלה, ולא החלק הלבן שלה. החלק הזה בעין שקולט את האור הוא החלק הקולט בלבד, שאין לו צבע ואין לו הארה משלו – הוא זה שיכול לקבל את ההארה. ואז, כמו בצילום הזה, יש השתקפות של הדמות של מעלה בתוך הדמות של מטה. שוב: ההשתקפות הזאת היא לא בחינת אין סוף, היא לא באותו גודל, אבל היא נמצאת בפרופורציה שלמה והיא מעין אותה הדמות.

וזהו בחינת 'פת תואר', שיתארו בם כל המידות בשלימותן וביופיין כמו שהם למעלה וכו'. מדבור כאן על 'פת תואר' מהבחינה הזאת שכל התואר, ההרמוניה והקונפיגורציה של מעלה משתקפת למטה. 'פת תואר' זה כשהדמות השלימה של מעלה משתקפת למטה. וזהו "ורחל הייתה יפת תואר", שבחינת יפת תואר הוא על ידי בחינת רחל, שהוא כמ"ש "וכרחל לפני גוזזיה נאלמה". חלק מההגדרה של רחל הוא שהיא כבשה קטנה, שלאן שמוליכים אותה היא הולכת, וכשגוזזים או שוחטים אותה היא שותקת. במקום אחר הוא מדבר על המהות של הקורבן, על כך שהקורבן העיקרי שמופיע כל הזמן הוא של הכבשים, ושלמרות שהן בהמות – יש בהן צד אחד של נקודת הביטול הגמורה, וזו מעלה עליונה של היכולת להתבטל. רחל יכולה להיות 'פת תואר' משום שהיא "כרחל לפני גוזזיה



אך כל זה הוא בחינות חיצוניות שהם אהבה ויראה, ומחשבה דיבור ומעשה, אבל בחינת פנימיות היא בחינת רעותא דליבא, שהוא בחינת הארה מפנימיות אור אין-סוף ברוך-הוא דלית מחשבה תפיסא ביה וכו'.

מידות, תכונות, יחסים שמסבירים או מייחסים במידה מסוימת את היחס בין האני לבין החוץ: אני אוהב את-, אני שונא את-, אני מרחם על-, וכך הלאה. כלומר הן לא תכונות שקשורות במוטיבציה הפנימית של הנפש, כיוון שהמוטיבציה הפנימית של הנפש היא דבר יותר עמוק – היא הנימוקים, הסיבות, ה-'למה' שגורר ומביא את כל הדברים האלו. לעומת זאת, האהבה והיראה וכל שאר המידות הן חיצוניות, משום שהן עוסקות ביחסים של האני אל המהות החיצונה, תהיה אשר תהיה. **ומחשבה דיבור ומעשה הם גם כן תכונות חיצוניות לגבי הנפש, כיוון שהם כלים של הנפש איתם היא בונה את האופרציות שלה.**

אבל בחינת פנימיות, היא בחינת רעותא דליבא, 'רצון הלב', התשוקה הפנימית של הלב. רצון הלב זה הרצון הפנימי שנמצא מעבר לרציות ולתשוקות הפרטיות. כשאני אומר תשוקות פרטיות אני מתכוון לרצונות שבתוך מציאות: אנשים רוצים ולא רוצים, אוהבים ושונאים, ובאופן כללי מתייחסים לשורה ארוכה של דברים. כל הדברים הללו שאנשים מתייחסים אליהם יכולים להיות רציות חיצוניות בנוגע לדברים מאוד-מאוד חיצוניים, והרציות הללו קשורות להתייחסות של האדם אל מצב נתון במציאות נתונה. יכול להיות שמישהו יגיד 'אני אוהב דג מלוח', אבל זה לא אומר שהדג מלוח הוא ה-'great passion' שלו. הוא יכול להיות גם

שנשאר להם. הבעיה הזאת היא לכאורה על צד הגיחוך, אבל יש לה גם צד אחר שמגדיר את מה שחסר ביפי התואר של הנפש – שזה בעצם בדיוק אותו הדבר. כשאדם חוטף לו דבר מסוים, החמדה והתשוקה יוצרים עיוות נפשי מסוים, חוסר פרופורציה. כשאדם בונה דבר אחד על חשבון האחרים, כבר יש פרופורציה לא נכונה וזו כבר לא דמות של מעלה, אלא יש לו רק 'קריקטורה' של מעלה. זוהי בדיוק ההגדרה: הוא שומר על כל מה שיש אבל בלי הפרופורציות הנכונות – ואז ממילא נוצרת קריקטורה. אמנם גם האיש הזה שהוא קריקטורה הוא במידה מסוימת 'בצלם אלוקים', אבל הוא קריקטורה של צלם אלוקים. זוהי הבעיה, הטרגדיה של האדם: כל אדם נולד עם המידות והתכונות הנכונות, והשאלה היא איזה צורה יש להן, איזה תואר יש להן. בן אדם שהוא יפה תואר זה אדם שיש לו את הפרופורציות הנכונות, והפרופורציות הללו נובעות מהיכולת לבטל את עצמו כלפי הדמות של מעלה; וכשאדם מצליח לעשות זאת, אז יש לדמות של מעלה פרוייקציה, הקרנה לדמות של מטה.

"יפת מראה" – רעותא דליבא

אך כל זה הוא בחינות חיצוניות שהם אהבה ויראה, שלגבי הנפש הן תכונות חיצוניות. מה זאת אומרת תכונות חיצוניות? אהבה ויראה וכיוצא בהן הן

הפנימי; הם דברים שאני אוהב באמת ובתמים, אבל הם לא רצון ליבי הפנימי. מה זה למעשה ה-רעותא דליבא? כאשר ה-רעותא דליבא' נקשר בקב"ה, שהוא בחינת הארה מפנימיות אור אין-סוף ברוך-הוא, דלית מחשבה תפיסא ביה כלל. זו היא הנקודה שאיננה בחינה של אהבה או יראה או מידה אחרת שמתייחסת אל החוץ, אלא היא בחינת של התייחסות האני אל שורש ההוויה שלו, והעניין הזה שייך גם בהתייחסות אל הקב"ה. לא מדובר כאן על אהבת ה' או יראת ה'. כלומר: יש צד מסוים שבו בן-אדם אומר "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת" וכו', והוא מתכוון לומר בזה "מה רבו מעשיך ה'" - הוא מתפעל התפעלות מסוימת ממה שהוא רואה. אבל כמו שהוא אומר במקום אחר, ההתפעלות הזו היא התפעלות חיצונית. זאת התפעלות שיכולה להיות מדברים אמיתיים; אני יכול למשל - אם מותר להגיד את זה - מהקב"ה בתור אומן, ואז אני יכול למשל להתייחס אליו בתור המקור של האימה והגבורה, וכן הלאה. אבל סוג אחר של התייחסות, הוא כמו שיש בין בני אדם. כשאני מתייחס אל בן-אדם מסוים אינני רוצה את כל הלבושים - אף על פי שהם לא לבושי הגוף אלא לבושי הנפש - אני רוצה להתייחס אל הפנימיות, אל המהות העצמית שהיא בבחינת 'אור אין-סוף, דלית מחשבה תפיסא ביה', שהוא איננו ניתן להגדרה. אני לא מתפעל לא מהיופי ולא מהחכמה, אלא אני רוצה לשייך את עצמי אל המהות בעצמה, אלא הנקודה של 'לית מחשבה תפיסא ביה', ששום מחשבה איננה יכולה

בלי זה, והוא לא חולם לילה אחרי לילה על דג מלוח. אבל כשמגיע אליו דג מלוח אז הוא אוהב אותו, והוא לא אוהב דבר אחר.

כלומר יש דברים רבים שאדם אוהב אותם - ולא שזה שקר; ההבדל בין החיצוני לפנימי הוא לא ההבדל בין שקר לאמת, אלא הוא רק ההבדל בין דברים שנמצאים בעומק מהותה של הנפש לבין דברים שהם התייחסותה של הנפש לאחרים. לעומת הרציות החיצוניות, יש דברים שהנפש באמת רוצה אותם, והם יכולים להיות דברים קטנים והם יכולים להיות דברים גדולים וחשובים מאד. יכול להיות למשל בן-אדם שכל ימיו עוסק בנושא מסוים, למשל אומן. הוא עוסק בזה והוא אוהב את זה וזה מעניין אותו - עד לגבול מסוים, מפני שיש מעגל פנימי של הנפש, יש את ה-רעותא דליבא', ושם הוא רוצה דברים לגמרי אחרים.

יש הבדל בין דברים שהם שקר, הצגה שאני עושה כדי למצוא חן בעיני אחרים. למשל, אני יכול להעמיד פנים שאני נהנה ממוזיקה קלאסית. יש רבים כאלה שיושבים ומתענים לשמוע שעה וחצי של באך - וזו מסירות נפש. מישהו פעם אמר שזה שבן אדם מקריב בשביל הקנאה, התאוה והכבוד שלו את עצמו ואת הזמן שלו - זה סוג של קרבן לעבודה זרה. הוא אמנם יושב יפה בשקט, אבל זה לא יותר מזה שמישהו אחר עושה קורבן לעבודה זרה. דבר כזה הוא באמת שקר. אבל יש דברים שאדם באמת אוהב אותם ונהנה מהם והוא קשור אליהם, אבל הם לא רעותא דליבא' - הם לא רצון הלב

ובהארה זו שמשם לכנסת ישראל נקראת 'יפת מראה', שהוא זיו הקלסתר פנים, שלכן נקרא בשם פנים שהפנימיות מתגלה בו, כמו צהבו פניו וכו'.

והוא עניין מה שכתוב "יאר ה' פניו" וכו'. וכדי שתהיה כנסת ישראל מקבלת בחינה והארה זו, הוא גם כן מחמת בחינת רחל, והוא בחינת "ובכל מאדך" וכו', שעל ידי זה נמשכה ההארה העליונה ההיא

חיסרון של 'יפה תואר'; זה דבר שאי אפשר לבטא אותו, אבל הוא יכול לכפר על כל עיוות של תואר. יש אנשים שכשהם מחייכים או מדברים, יש משהו שקורן מתוכם שמחפה על 'יופי התואר'. אני כבר לא יודע איך הוא נראה, איזה צבע עיניים יש לו או אם יש לו אף עקום או פרצוף כזה וכזה – אלא הוא פשוט קורן.

יש כל מיני אנשים שיש להם את הקרינה זאת. מאיפה היא באה? בסיפור על רבי אבהו למשל – מדוע רבי יוחנן שאל אותו? הנקודה היא שהקרינה הזאת באה כשאני נוגע בנקודה שנוגעת ל-'רעותא דליבא' של האדם, כשאני נוגע במה שבאמת יקר בעיניו. אפשר למצוא אוצר, ובשביל בן-אדם אחד זה השיא של תשוקת הנפש שלו, כיוון שה-'רעותא דליבא' שלו זה להרוויח עוד קצת כסף, ואז פניו באמת יצהבו על זה הוא מצא קצת כסף. אבל רבי יוחנן הכיר את רבי אבהו, והוא ידע שזה שצהבו פניו זה לא מפני שהוא מצא אוצר, אלא הוא ודאי שמע איזה משהו חדש. יש את העונג של הנפש, וכשמתחדש איזה משהו בעונג של הנפש יש איזו הארה פנימית שזורחת מתוך האישיות – וזה העניין של 'יפת מראה'.

והוא עניין מה שכתוב "יאר ה' פניו אליך" (במדבר ו, כה). מה זה אומר "יאר ה' פניו אליך"? זה אומר אותו דבר: עיני ה' משוטטות תמיד בכל הארץ, הן תמיד

לתפוס. זה מה שנאמר בזוהר (ראה ח"ג רפט, ב): 'לית מחשבה תפיסא ביה כלל', אין מחשבה תופסת בך בכלל, 'אבל ברעותא דליבא תפיסא בך', רציית הלב תופסת בך. רציית הלב היא הנקודה שבה אני מתייחס אל המהות של נקודת האין-סוף בעצמה, בטוהרתה.

ובהארה זו שמשם לכנסת ישראל, כשהאור הזה מאיר לכנסת ישראל, אז היא נקראת 'יפת מראה', שהוא זיו הקלסתר פנים, זו היא ההארה של הפנים, שלכן נקרא בשם פנים, שהפנימיות מתגלה בו, כמו שנאמר על חכמים שונים שצהבו פניו. אחד הסיפורים שמבטא את העניין הזה הוא על כך שיום אחד ראו את רבי אבהו – שהיה איש עשיר מאוד וגדול בפוליטיקה – שצהבו פניו, כלומר שפניו האירו. בעקבות זה, סיפרו לרבי יוחנן שהיה רבו שרבי אבהו מצא אוצר – ככה הוא היה נראה. וכשרבי אבהו נכנס לרבי יוחנן, רבי יוחנן שואל אותו: איזה דבר חדש שמעת? ורבי אבהו עונה לו: מצאתי תוספתא עתיקתא, ולכן צהבו פניו (קהלת רבה ח, ד).

מהי בעצם הנקודה פה? מאיפה באה ההארה הזאת של 'יפת מראה'? זה מגיע, ואפשר לראות את זה גם בחיצוניות של אנשים – מפנים; זה מגיע כאשר הנפש מאירה. אגב, זה אמנם לא בדיוק קשור לדיון פה, אבל זה יכול גם לחפות על

'פת תואר' לא די בבחינת הביטול, אלא יש צורך לראות איפה נמצאת תשוקת הנפש הפנימית.

והוא בחינת "ובכל מאדך" (דברים ו, ה). יש את מה שכתוב "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך". אבל מה שהוא דן בו עוד פעם ועוד פעם, זה מה זה "בכל מאדך"? ומה שהוא אומר, בכמה מקומות, זה ש-'בכל מאדך' הוא אותו חלק בלתי מוגדר. יש את 'בכל לבבך' שמפרשים שזה בשני צריך, בשלמות של רצון הלב; יש את 'בכל נפשך' – 'אפילו הוא נוטל את נפשך' (ברכות סא:); אז לכאורה – מה יכול להיות יותר מזה? אלא שהוא אומר שיש סוג של מדרגה שהולך ועולה. 'בכל מאדך' זה שאחרי שיש את כל זה, עדיין יש עוד משהו שהוא 'מאוד' – אפילו מעבר לעניין של 'נוטל את נפשך', שהוא מעין 'תכלית הביטול'. מה יכול להיות ביטול יותר שלם מזה? ועדיין – עם כל זה, יכול להיות אדם שימסור את נפשו, שנפשו תהיה כעפר בביטול גמור של כל ההוויה שלו, אבל עדיין לא יהיה לו את העניין של 'בכל מאדך', כלומר: יכול להיות שזה עדיין לא ייגע לו ב-'עיצומה של הנפש', בפנימיותה של הנפש, או כמו שהוא קרוא לזה במקום אחר: בחדרי החדרים של הנפש. את העניין של 'מעמקים' – עומק אחר עומק, כלומר יש את עומק הנפש, את מה נמצא עוד פנימה מזה, והשאלה היא האם בחדר הפנימי הזה, בפנימיות של הפנימיות – קיים משהו או לא קיים.

שעל ידי זה, על ידי אהבה בבחינת 'בכל מאדך', נמשכה ההארה העליונה ההיא

צופות באדם. פני ה' תמיד איתנו, אבל לפעמים הן פחות לפעמים הן יותר – הוא לא תמיד מחייך. כשאני מדבר על "יאר ה' פניו אליך" זה שכשאני פוגש מישהו שאני אוהב אותו באמת ב-'רעותא דליבא' אני לא צריך להגיד שום דבר, אינני צריך לעשות הוויות, אינני צריך לצייר לבבות עם סרט ורוד או בלי; אלא אני יכול להסתכל על האדם ולראות את זה בעיניים שלו, לראות איך שליבו יוצא. העניין של "יאר ה' פניו אליך" הוא כמו מה שהוא מדבר במאמרים 'פהפיים אחרים בשיר השירים על העניין של "עיניך יונים" (שיר השירים א, טו). יש מדרגות שונות של "אחותי רעייתי יונתי" (שם ה, ב) והמדרגה הזו של 'יונתי' היא משהו שאני מסתכל עליו וזה מספיק לי. זה העניין של גילוי הפנים, שאז מתרחש הגילוי של האור הפנימי, שבא מפני שיש שם 'רעותא דליבא'. בנקודה הזאת יש רעותא דליבא, ולכן האור הפנימי מתגלה. כל זה הוא מדרגה אחרת, והיא נקראת 'פת מראה'.

המשכת ההארה – על ידי היציאה מהגבול

וכדי שתהיה כנסת ישראל ככלל וכפרט, כלומר: ככלל – במובן של כנסת ישראל של מעלה, וכפרט – כנסת ישראל כמהות שכוללת את האנשים בישראל, מקבלת בחינה והארה זו, הוא גם כן מחמת בחינת רחל. זהו צד אחר של רחל, שהוא לא רק הצד של הפסיביות – "כרחל לפני גוזזיה נאלמה", אלא יש כאן משהו אחר. כדי להיות כלי להשראה של מעלה צריך ש-'נפשי כעפר לכל תהיה'; אבל כדי להיות

מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין וכו', וכמו שכתוב: "ומתחת זרועות עולם". וזהו "היפה בנשים", פירוש בחינת 'יפת תואר' ו-'יפת מראה' הנ"ל. וזו שאמר "אם לא תדעי לך", פירוש: שלא נמשך בחינת 'היפה בנשים' הנ"ל בבחינת דעת שלימה. (וכעין מ"ש במקום אחר, שיש נשמות שנקראות 'זרע אדם', שיש בהן בחינת דעת חזק והן נשמות דאצילות וכמו נשמת רשב"י, ויש שנקראות 'זרע בהמה', שאין בו בחינת דעת, והיינו כמו נשמות שלנו דבריאה יצירה עשיה. ואין הפירוש שאינו יודע ומבין, רק שלא נמשך מזה התפעלות אמיתית ואינו ניזון מן ההתבוננות וכו'.

בחינת 'היפה בנשים' הנ"ל בבחינת דעת שלימה. זה יכול להיות 'היפה בנשים', אבל זה לא בבחינת דעת שלימה. הוא מיד יסביר שיש מדרגות, שהמדרגות הללו יכולות להיות ב-'דעת שלימה', אבל הן יכולות להיות גם באופן כמעט לא הכרתי ובלי תודעה; ואז יכול להיות מצב של "אם לא תדעי לך היפה בנשים".

(והוא מסביר: וכעין מ"ש במקום אחר על הפסוק "וזרעתי את בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה" (ירמיהו לא, כו), שיש נשמות שנקראות 'זרע אדם', שיש בהן בחינת דעת חזק והן נשמות דאצילות, וכמו נשמת רשב"י, שזו נשמה שיודעת, שכל מה שיש בהוויה שלה הוא בהכרה שלימה. דרך אגב, מופיע בגמרא במסכת מכות (יז:): שרבא אומר מי שיוולדת אותו אימו - שתלד בן כמו רשב"י, ואם לא - שלא תלד. יש אדם כזה שמתארים אותו כשלימות של זרע האדם, שהוא הדמות השלימה של אדם. יש אנשים נדירים שהם 'נשמות דאצילות', שגם כשהיא בעולם הזה היא נשמה של עולם האצילות. זאת נשמה שאצלה כל ההוויה של המציאות היא הוויה מודעת, זאת נשמה שהיא יודעת הכל. לא רק שהיא נמצאת

מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, כלומר ההארה הזו הולכת מראש כל המדרגות עד סוף כל המדרגות. וכמו שכתוב, יש את ההגדרה של "ומתחת זרועות עולם" (דברים לג, כז), שהיא הגדרה עם הרבה פיוט, והכוונה היא שהקב"ה כביכול מחזיק את העולם בין זרועותיו: הוא נותן לעולם מלמעלה, והוא גם מחזיק אותו מלמטה, בנקודה הכי נמוכה שלו. ההארה שהוא מדבר עליה כאן, היא תאיר מראש כל דרגין עד סוף כל דרגין, מלמעלה עד למטה; היא לא תהיה בשלב אחד, במקטע אחד של הנפש, אלא היא תאיר את הכל. ההארה הזו צריכה לחדור אל ה-'לפני ולפנים' של הנפש, לעשות שינוי בתוך המנגנון, בתוך נקודת הבסיס של הנפש. כאשר השינוי מתרחש שם, ההארה עוברת מדרגה לדרגה.

וזהו "היפה בנשים" (שיר השירים א, ח), פירוש: שהיא זה שלמות של בחינת 'יפת תואר' ו-'יפת מראה' הנ"ל. השלמות מצד אחד של הציור, של ההרמוניה וההתייחסות הנכונה של כל החלקים ושל כל המידות, ומהצד שני של ההארה הפנימית שעושה את ה-'יפת מראה'. והוא מפרש עכשיו את שאר הפסוק. וזו שאמר "אם לא תדעי לך", פירוש: שלא נמשך

ריחות. אנחנו, כיצורים ביולוגיים – כחלק מהפרימטים וההומינידים, ואצל כל ההומינידים וכנראה גם אצל כל הפרימטים, החוש המרכזי הוא חוש הראייה. לכן, מה שאנחנו רואים הוא הדבר המרכזי בשבילנו. שאר החושים הם חושים מסייעים לחוש הראייה, וזה מה שיוצר לנו את הווית הממשות.

זוהי הכוונה במה שהוא מדבר על אדם שהוא 'זרע בהמה': האדם כיצור ששייך לביולוגיה, האדם כמהות של אדם, קשור לבחינת הדעת. 'החוש הפנימי' שלו הוא חוש שעומד אצלו, מבחינת ממשות של דברים, במדרגה בערך בין חוש הטעם לחוש הריח. אם אני רואה משהו כזה או אחר יכול להיות שיש לו ריח כזה או אחר, וזה לא כל כך משנה. הדעת שלי עומדת גם בפחות מזה, כלומר היא קובעת לי תפיסה של ממשות בפחות מזה.

לעומת זאת, 'זרע אדם' הם הווית שבחינת הדעת היא בשבילן משהו לגמרי אחר, ולכן התבוננות עושה עליהם רושם אמיתי וישיר – מה שהיא איננה עושה על אנשים אחרים. האיש הזה איננו צריך למשש בידיים כדי להרגיש ממשות, והוא איננו צריך את תחושת הנפש של הממשות; הוא לא צריך לרכוש על ידי זה שהוא יכול לטעום למשש ולהריח. לעומת זאת, בשביל כל הנשמות האחרות – וכאן העלבון הוא כבר כל כך רחב שזה כבר לא מעליב – בשביל כל אלה, כלומר בשביל כולנו שאנחנו בחינת 'זרע בהמה', החושים הקובעים הם החושים הללו. בשביל להשיג דבר בדעת אני צריך לעמול, וגם אם הוא עושה עליי רושם כלשהו, זה

בשלימות שלה, אלא כל השלימות שלה נמצאת במודעות גמורה.

ויש שנקראות 'זרע בהמה', שאין בו בחינת דעת, והיינו כמו נשמות שלנו דבריאה יצירה עשירה. וכדי לא להעליב אף אחד – ואין הפירוש שאינו יודע ומבין. כשאני אומר על משהו שהוא 'זרע בהמה' ואני אומר שאין בו בחינת דעת, אני לא אומר שהוא לא אינטליגנטי ושהוא לא יעבור מבחן כזה או אחר, אלא רק שלא נמשך מזה התפעלות אמיתית ואינו ניזון מן ההתבוננות. מהו ההבדל של חוזק הדעת לבין קטנות הדעת? ההבדל הוא שכשהדעת היא בשלמות, אז יש אצל רוב בני האדם מדרגה של קישור למציאות – "טוב מראה עיניים מהלך נפש" (קהלת ו, ט), כלומר אני רואה דבר והוא עושה עליי רושם. לעומת זאת, אם אני חושב על דבר, יכולות להיות כל מיני מחשבות, אבל הן לא עושות את אותו סוג של רושם. באופן אחר אפשר לומר, שתפיסת הריאליות שלי לגבי מציאות נחשבת ולגבי מציאות מוחשת היא לא אותו דבר. דבר שאני חושב אותו הוא 'בסדר', אבל דבר שאני רואה אותו הוא הוויה אמיתית. הנקודה הזו קשורה לבעיה של חולשת הדעת.

אצל בני אדם, כמו אצל כל מיני יצורים – וכאן באמת מדברים על הזואולוגיה – אנחנו משערים שאנחנו לא יורדים לסוף דעתם. כלומר, מכיוון שלא שוחחנו עם כלבים אנחנו לא יודעים איך העולם שלהם נראה. אבל הרושם הוא שכיוון שאצלם החוש המרכזי הוא חוש הריח, אז יש אצלם עולם שבנוי על ריחות, כלומר הריאליות של המציאות שלהם בנויה על

וזוהו "אם לא תדעי לך" ופירוש 'לך' מובן ממ"ש על פסוק "עיני כל". אך זאת העצה היעוצה "צאי לך בעקבי הצאן": 'צאן' מלשון צאי, כלומר דבר היוצא, דהיינו בחינת היוצא מלמעלה מסדר השתלשלות, והוא בחינת צאן לבן, לובן העליון. וכל העבודה שעבד יעקב ללבן "שש שנים בצאנך", הם בחינת שיתא סדרי משנה, שהם בחינת צאן שיצאו ונמשכו מעונג העליון, 'אשר קדשנו במצוותיו'. 'אשר' הוא בחינת עונג, כמ"ש במקום אחר. ותורה שבעל פה

אך זאת העצה היעוצה "צאי לך בעקבי הצאן" (שיר השירים א, ח) בתמצית, הוא אומר ש-"אם לא תדעי לך", אז – 'צאי', כלומר: תצא מתוך הגבולות של עצמך. יש לו מאמר שלם על "צאינה וראינה בנות ציון" (שם ג, יא), והוא אומר שמי שרוצה לראות צריך לצאת. זאת אומרת שאם אני באמת רוצה לראות, אני לא יכול להישאר בתוך הוויה שלי. כדי להגיע למדרגה של "עין בעין יראו" (ישעיהו נב, ח) אני צריך לצאת. אם בנות ציון, דהיינו כל נשמות ישראל, רוצות לראות הן צריכות לצאת – ואז הן יוכלו איכשהו לדעת.

בחלק האחרון האדמו"ר הזקן דיבר על כך שיש פעמים שיש את 'היפה בנשים', אבל היא רק בפוטנציה; האדם בעצמו לא מרגיש את הבחינה הזו בתוך הווייתו מבחינת דעת שלמה. כלומר אנשים יכולים להשיג משהו מן המדרגה, להשיג משהו מן הנקודה הזו, אבל הם אינם משיגים אותה בתודעה גמורה ובהכרה ברור. ומשום שהם אינם משיגים את כל הדברים הללו בהכרה, גם כאשר יש להם נפש ראויה – העניין הזה לא מגיע להגשמה.

'צאן' מלשון צאי. צאן וצאי הם אותו דבר – זה משהו שיוצא. כלומר דבר היוצא, דהיינו בחינת היוצא מלמעלה מסדר

עדיין לא בדיוק באותה מדרגה; אם אני רואה משהו בעיניים שלי אז זה לגמרי אחרת. מי שהוא 'זרע בהמה', למרות שהוא יודע ואין לו שום חיסרון בכישורים האינטלקטואליים שלו, עדיין יש לו חיסרון בבחינת החוש – הוא שייך ל-'זרע בהמה' ולא ל-'זרע אדם'. לכן, החוש הזה שהוא דיבר עליו לא קובע בשבילו.

וזוהו "אם לא תדעי לך היפה בנשים". כלומר אז יכול להיות שתהיה מדרגה של אדם שבצד מסוים הוא בבחינה של שלמות, בבחינה של 'היפה בנשים' – וש-'היפה בנשים' עדיין לא יודעת, בגלל שממד הדעת לא קיים. יוצא, שיש דמות שהיא דמות מיניאטורית, לא בהיקף השלם – ובכל זאת היא יכולה להיות היפה בנשים.

והוא מעיר: ופירוש 'לך' מובן ממ"ש על פסוק "עיני כל" (תהילים קמה, טו). הוא מדבר על הבעיה עד כמה הדעת יוצרת את את ה-'לי', את מה ששייך אליי. הדעת יכולה להיות מוחצנת, שאני אדע דבר אבל הוא לא יהיה חלק ממני; אבל הדעת גם יכולה להיות בבחינה של 'לך' – ועל ידי כך הדעת תעשה קנייני, מהותי. זוהי הדרגה הנוספת שהוא מדבר בקניין הדעת – על ההטמעה הנוספת של הדברים (הללו).

שבניגוד למה שידוע עליו ובניגוד למה שלפעמים נראה מתוך כל הספרים שלו, הוא היה בן-אדם אקסטטי. הסיפור הוא שהוא היה שר את הפסוק "הידעתם את לבן" (בראשית כט, ה), שזו השאלה של יעקב, והוא היה מתכוון למשמעות של 'הלובן העליון', ומחמת ההתרגשות הוא היה מתגלגל על הארץ.

אם כן, צאן לבן הוא מה שיוצא מן הלובן העליון. זה אומר שהלובן העליון הוא כביכול הרקע הבסיסי שעליו כל המציאות כולה חלה, אבל הוא נמצא מעבר למציאות, הוא מעבר לסדר ההשתלשלות. וכל העבודה שעבד יעקב ללבן, שהוא אומר שם: "שש שנים בצאן" (בראשית לא, מא) הם בחינת שיתא סדרי משנה, שישה סדרי משנה, שהם בחינת צאן שיצאו ונמשכו מעונג העליון, והם צאן לבן. הששה סדרי משנה הם שש השנים שבהם יעקב עובד בצאן הזה, בצאן לבן. כלומר יעקב גואל את הצאן – הוא מושך דברים ממה שנמצא מעבר לסדר המציאות. העונג העליון זה כמו שאנחנו אומרים בכל ברכה: 'אשר קדשנו במצוותיו'. 'אשר' הוא בחינת עונג, כמ"ש במקום אחר. 'אשר קדשנו במצוותיו' מתפרש כאן במובן שהוא נתן לנו את העונג להיות מקודשים במצוותיו, את האושר להיות מקודש במצוות, ששורש המצוות הוא בבחינת העונג העליון. המילה 'אשר' מתסרשת כאן במובן של "באשרי כי אשרוני" (בראשית ל, יג).

כאשר מדברים על התרה, ניתן לדבר על בחינות של כללו ופרט, ותורה שבעל פה

השתלשלות. איך אפשר להגיע לאותן מדרגות? על ידי זה שיוצאים בעקבי הצאן. הצאן הוא בדיוק הדרגה של אותם העניינים שיוצאים מסדר ההשתלשלות. כמו שנראה הלאה, יש 'סדר' ההשתלשלות, והוא זה שקובע את הדברים – כל אחד כפי שהוא במקומו, ויש דברים והוויות שיוצאים מסדר ההשתלשלות, כלומר שהם אינם נכנסים לתוך המערכת הסדירה של מציאות העולם. ששם, בנקודה הזו אפשר ויכול להיות העניין של היציאה בעקבי הצאן.

והוא בחינת צאן לבן, ובצאן של לבן יש צד שהוא לובן העליון. אנחנו מגדירים את כל הספירות בצבעים: לכל ספירה יש הגדרה לפי צבע מסוים. בין הצבעים הללו יש צבע אדום, וירוק, וכחול כהה, והאמת היא שיש גם צבע לבן, שהוא הצבע של החסד. אבל זהו סוג אחד של לובן, והוא כמו לבן שמופיע בתור גוון מסוים. יש גם לבן שנמצא מעבר למדרגה הזו, וזהו הלובן העליון, הבוהק הראשוני שאיננו מתחלק, שהוא בעצם במדרגה למעלה מן הספירות ולמעלה מסדר ההשתלשלות.

ללבן יש גם צד אחר, זאת אומרת יש שורש ראשוני שהוא לבן, אבל השורש הזה לא תמיד מגיע להגשמה שלו ולהראות את עצמו כראוי. וכמו שאמרו – ולא בבדיחה בלבד – שכשלבן הולך כסדרו הוא לבן, וכשלבן הולך להפך, הוא נבל. העניין בתוך הדברים הללו הוא שדבר שיש לו שורש גבוה מאוד, יכול גם להגיע מטה-מטה ביותר. אבל הלבן של מטה הוא לבן ממין אחד, ואילו השורש הראשון זה הלובן העליון. יש סיפור שלם על המחבר,



נקראת פרט, מלשון פרט ועוללות שנמשכו שלא כסדר ההשתלשלות מעילה לעילה, רק בדרך פרט ועוללות. וזהו "ויפרוץ האיש מאוד מאוד ויהי לו צאן רבות" שהמשיך בחינת צאן רבות, על ידי בחינת 'מאוד-מאוד'.

אחרת, של עולם אחר, שאיננו נתון בסדר ההשתלשלות. לכן, העניין של המצווה הוא המעבר, הבקיעה אל מה שנמצא מעבר למציאות המסודרת, מעבר למציאות ההווה שלנו. לנו יש הווה מסוימת, וההווה הזו יכולה להתפתח, היא יכולה לגדול. אבל הנקודה של המצווה היא מעבר, היא פלישה אל עבר הדבר שהוא קדוש בעצם; שהוא לא קשור למציאותי-שלי ולדרגתי-שלי, אלא הוא נמצא במציאות אחרת.

זה מה שהוא מסביר על הפרט והעוללות, שגם הם כביכול אינם חלק מן הסדר הרגיל, אלא הם נופלים בתוך המציאות שלנו מתוך סדר של מציאות אחרת. המציאות האחרת הזו היא אותן המתנות שאני מקבל ומלקט בתוך העולם. למעשה, אני בעצם מלקט דברים שבעצם שייכים לעולם אחר, למציאות אחרת. אני נמצא בעולם אחד, אבל בתוך העולם הזה יש קטעים של עולם אחר. יש לי זכות לנגוע בקטעים הללו, ללקט אותם ולהיאחז בהם. כביכול יש עולם שלם שנמצא לגמרי מעבר אלינו, ואנחנו מוסתרים ממנו בחומות לאין-ספור של הבדלי-מדרגה. ועדיין, יש פריצה של דברים בתוך העולם הזה – משהו פורץ מתוך סדר של עולם אחר לגמרי, והפריצה הזו היא הנקודה של המצווה.

נקראת פרט, מלשון פרט ועוללות שנמשכו שלא כסדר ההשתלשלות מעילה לעילה רק בדרך פרט ועוללות. בעצם כל העולם של המצוות הוא עולם שלא לפי סדר ההשתלשלות. יש את סדר ההשתלשלות, ובתוכו יש דברים שהם גבוהים ונמוכים, יש מעלה ומטה. אבל מעבר לסדר ההשתלשלות יש דברים שהמטה והמעלה שלהם הוא בצורה אחרת לגמרי. הדברים הללו, המצוות, הן ההיאחזות בדבר שבעצם שייך למציאות אחרת. כלומר כל מהותה של מצווה היא שמצווה היא בעצם משהו שמבצבץ ויוצא מתוך מציאות אחרת; אני נאחז בקטע של מציאות אחרת שיוצא ופורץ דרך המציאות שלנו.

במציאות שלנו יש קו מסוים, יש עולם מסוים ובתוך העולם הזה יש סדר של מדרגות, ובתוך העולם הזה – מבצבצים ויוצאים כל מיני דברים קטנים שבעצם שייכים לעולם אחר, גבוה יותר. כביכול מתוך הסדקים של המציאות של עולמנו, יוצאים נקודות, קצוות של מציאות אחרת. לכן, כל העניין של היאחזות במצווה הוא שהמצווה שייכת לעולם אחר, לסדר מציאות אחר; על ידי המצווה אני תופס את סדר המציאות הזה של העולם שמעבר. כל כוחה ומשמעותה של התורה היא לא בזה שאני רואה אותה בתוך וכחלק המציאות של העולם, אלא דווקא בזה שיש בה קטעים ממצאות

"מאוד-מאוד" – המשכה מבחינה רבה וגבוהה

עד עכשיו דיברנו על הבחינה והמדרגה של הצאן, בתור דבר ששייך לעולם אחר וניתן ללקט אותו מצאן לבן. כאן הוא מדבר על מי שאוסף עולם שלם של מציאויות כאלו, שכל אחת מהן היא צאן בפני עצמה: וזהו **"ויפרוץ האיש מאוד מאוד ויהי לו צאן רבות"** (בראשית ל, מג), **שהמשיך בחינת צאן רבות**, ואיך הוא עשה את זה? **על ידי בחינת 'מאוד-מאוד'**. כלומר: **"ויפרוץ האיש מאוד מאוד מאוד"**, ואז – **"ויהי לו צאן רבות"**, כלומר את הצאן הרבות הוא עשה על ידי זה שהוא פרץ מאוד מאוד. מה שהוא מסביר, כמו שאמרתי, זה שהמעבר אל המציאות האחרת הוא מעבר אל עולם שהוא מעבר לגבולות שלי. בתוך העולם הזה יש כביכול דבר שאיתו אני יכול באיזשהו אופן לבקוע את החומות וללקוט משהו מתוך המציאות שמעבר. איך יכול אדם לעשות את הליקוט הזה של המציאות שמעבר? על ידי זה שהוא פורץ מאוד מאוד, כלומר על ידי הבחינה של פריצה, פריצת הגבולות של המציאות.

שוב, המציאות שלנו היא מציאות מוגדרת: יש לה חוקים גשמיים ויש לה גם חוקים רוחניים, שהם גם כן חוקים מוגדרים ומוגבלים מאוד, והם לא חוקים שמאפשרים כל דבר שבעולם. אנשים לפעמים חושבים, ובמיוחד אלה שאינם עוסקים בזה, שבתוך מציאות רוחנית, שכביכול איננה מוגדרת, אני יכול לעשות הכל. אבל לאמיתו של דבר, אי אפשר לעשות הכל. כשבן אדם מסתכל בתוך עולם מופשט כמו מתמטיקה, לכאורה מי

מפריע לי להגיד שכל דבר הוא כל דבר אחר? מתברר שהעולם הזה הוא עולם מוגדר מאוד, וכמו שהוא אומר במקום אחר, העולם הזה הוא הרבה יותר מוגדר מאשר העולם הגשמי, והגבולות שלו הרבה פחות ניתנים לאיזושהי הזזה. זה נכון גם לגבי עולם של חשיבה ושל אידיאות, שגם הוא בסופו של דבר מלא הגבלות והגדרות.

העניין של מצווה הוא בעצם היציאה מתוך העולמות המוגדרים הללו, מפני שמצווה היא בעצם דבר שאיננו קשור לא למהותי, לא לערכי ולא להשגתי. זאת אומרת שכל אותם הדברים שחוקי המציאות החומרית, ועוד יותר חוקי המציאות הרוחנית, מונעים ממני מלהגיע אליהם – אינני יכול להגיע אליהם. ספר הטור מתחיל כך: כשאדם ישכים בבוקר, יתגבר כארי לעשות רצון קונו, והיה מאמר מפורסם בין חסידים שאמרו שכשבן אדם הולך לישון כמו כלב, הוא לא יכול לקום כמו אריה. יש בעצם בעיה כזאת שבן אדם חי כמו כלב, ולכן הוא גם לא יכול להיות לפתע אריה. באופן דומה, בן אדם שהיו לו כל מיני חסרונות אבל הוא לא היה טיפש, אמר פעם: אנחנו לא רואים שהלביאה קודם ממליטה חתול, אחר כך כלב, ואחר כך ממליטה אריה; אלא גם מה שהיא ממליטה בהתחלה זה אריה.

אני יכול לבוא לבן אדם ברחוב ולומר לו: בוא תיגע בקדושה; אבל מה לו ולקדושה? יש צדדים של סדרי מעלות וסדרי מדרגות, והם הולכים למרחקים גדולים מאוד, עד שבן-אדם בכלל לא יכול להשיג על מה הוא מדבר ובמה הוא עוסק. הנקודה של

כי בחינת "ובכל מאודך" וכו' הוא בחינת 'מאוד שלך', כל חד לפום שיעורא דיליה, מה שאין כן 'מאוד' סתם. אבל 'מאוד מאוד' הוא בחינת מאוד לגבי כל הבחינות מאוד. ופירוש הפסוק "ויפרוץ האיש מאוד מאוד", לפי שפרץ והרבה למעלה ממדרגה למדרגה עד רום המעלות, לפיכך הרבה להמשיך בחינת צאן מבחינת רבה וגבוה מאוד, נעלה מאור אין-סוף ברוך-הוא ממש (ועיין מ"ש בפרשת שלח, בפירוש "טובה הארץ מאוד מאוד"). ועל ידי זה המשיך גם כן בחינת שפחות ועבדים.

כאשר הוא יוצא מגבולותיו, כלומר כשהוא יוצא מגבולותיו הוא עובר לנקודת המאוד שלו. נקודת המאוד היא נקודה יחסית: בשביל אדם אחד המאוד זה שהוא יכול לשוחח עם בני אדם בהגינות, ובשביל בן אדם אחר נקודת המאוד זה שהוא שורף את עצמו על קדושת ה', ויש אנשים שהגיעו למאוד גדול יותר. זאת אומרת ש-'מאודך' מוגדר לפי המאוד שלך, לפי מה שמעבר לגבולות שלך – וזה כמובן תלוי במידת הגבול.

במקומות אחרים הוא מדבר על זה שיש צד מסוים שעצם הפריצה של הגבול אל בחינת המאוד, הוא נקודה של אין-סוף. כלומר: אם מישהו מצליח – לא משנה אם במתמטיקה או באיזשהו עולם אחר – לעשות ממולקולה אחת מולקולה וחצי, זה הישג שמבחינת מהות האין-סוף הוא גדול, כמו שהוא היה יכול לקחת ארץ שלמה ולעשות ממנה חמש-מאות ארצות. זאת אומרת שיש בחינה של פריצה מן הגבול אל האין-גבול, והפריצה הזו קיימת במהות, בעצם העובדה שאדם יוצא מן התחום של החוק. יש דבר מסוים שכוכל את המציאות שלי – כך אני עושה, כך אני נוהג, זו דרכי, זה האופן שלי, עד כאן אני יכול להגיע; וכשאני יוצא מן הגבולות

המצווה היא בעצם פריצה של גבולות, ובעזרתה האדם נוגע בקודש, שלא לפי ערך ההגבלות שלו, וכמו שהוא קורא לזה: 'לא לפי סדר ההשתלשלות'. לפי סדר ההשתלשלות, כדי שבן אדם היה מגיע למדרגה של השגת הקדושה בבחינת מצווה, הוא היה צריך לחיות בערך כמו מתושלח, ואז אולי מישהו היה משיג את העניין הזה. אלא שיש לנו פריצה לתוך המציאות; הקדושה פורצת שלא לפי סדר ההשתלשלות.

הפריצה הזו באה על ידי מה ה-'מאוד מאוד'. ומהו העניין של 'מאוד מאוד'? כי בחינת "ובכל מאודך" הוא בחינת 'מאוד שלך', כל חד לפום שיעורא דיליה. כלומר כשכתוב "ואהבת את ה' אלוהיך... בכל מאודך", אז זה אומר שתאהב בכל המאוד שלך. כשם ש-'לבבך' זה הלב שלך ולא לב של מישהו אחר – למרות שיש הרבה אנשים שטועים וחושבים שהם צריכים לאהוב את ה' לפי לב של מישהו אחר; וכשאני מוסר את נפשי אני צריך למסור את נפשי-שלי ולא את נפשו של מישהו אחר; כך גם "בכל מאודך" מוגדר באותה הגדרה: המאוד שלי.

המאוד שלי איננו דומה בהכרח למאוד של מישהו אחר, משום שהמאוד – כמו שהוא מגדיר אותו – הוא מה שאדם עושה

ופירוש הפסוק "ויפרוץ האיש מאוד מאוד", לפי שפרץ והרבה למעלה ממדרגה למדרגה עד רום המעלות, לפיכך הרבה להמשיך בחינת צאן מבחינת רבה וגבוה מאוד, נעלה מאור אין-סוף ברוך-הוא ממש. האדם מגיע עד המקור והשורש הראשון, והוא עושה אץ זה על ידי 'ויפרוץ מאוד מאוד', כלומר על ידי פריצה שנעשית במאוד, ואחרי המאוד – עוד פעם במאוד.

ועל ידי זה המשיך גם כן בחינת שפחות ועבדים. הוא רק רומז לעניין של "ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים" (בראשית ל, מג), והוא אומר שההמשכה הזו היא לא רק המשכה של קנייני הנפש, אלא היא גם מקנה נפשות אחרות. זו אותה הגדרה שנאמר לגבי אברהם בנוגע ל-"נפש אשר עשו בחרן" (שם יב, ה) – היכולת הזו להמשיך השפעה גם על נפשות אחרות היא עניינו של מי שנוגע בנקודה, בנקודת השורש הראשונית.

סיפרו שהרבי מרוז'ין, מן הסתם בימים שבהם היה נהוג לעשות קצת קלות בימי חנוכה ולשחק, מצא פעם את החסידים שלו יושבים ומשחקים בדמקה, והם היו נבוכים. אז הוא שאל אותם: אתם יודעים מהם חוקי המשחק? הם כמובן שתקו – ככה זה הנוסח – ואז הוא אומר להם: חוקי המשחק הם שקודם כל הולכים בכל פעם רק צעד אחד, החוק השני הוא שמקריבים אחד כדי להרוויח שנים, החוק שלישי הוא שאפשר ללכת רק למעלה ולא למטה. והחוק הרביעי הוא שמי שמגיע לשורה האחרונה יכול ללכת לאן שהוא רוצה וכמה שהוא רוצה. החוק האחרון

הללו אני יוצא בעצם לתחום שנוגע באין-סוף.

אבל עם כל כמה שהדבר הזה הוא קפיצה ופריצה, מבחינת ההישג זה עדיין משהו מאוד קטן, בגלל שה-'מאודך' משתנה מאדם לאדם. מה שאין כן 'מאוד' סתם. כשאני אומר 'מאוד', פירושו של דבר שהוא מעבר לגבולות – לא מעבר לגבולות שלי, אלא מעבר לגבולות בכלל. אבל 'מאוד מאוד' הוא בחינת מאוד לגבי כל הבחינות מאוד. כלומר אחרי שהיה מאוד, שפירושו פריצה אל מעבר לכל הגבולות, יש 'מאוד מאוד', שהוא המאוד של המאוד. אם הייתי מגדיר את זה בתוך החיים של בן-אדם, אז זה בערך כמו אחרי שאדם עשה את מה שהוא בשום פנים לא מסוגל לעשות, אומרים לו: ועכשיו תעשה עוד קצת.

על ידי פריצה של מאוד מאוד אפשר להגיע אל מעבר לגבולות, אל הלובן העליון. הפריצה הזו נעשית על ידי יציאה מכל סוג וגדר של הגבלה; אני כביכול אני עובר מהתחום שלי לתחום אחר, ובתוך התחום האחר – שהוא לכאורה כבר יותר ממה שאפשר להשיג וממה שאפשר להגיע – אני אומר: עכשיו מתחילים מחדש. הנקודה הזו היא האופן שבו בן-אדם עובר לא רק מעבר לסדרי הגודל של עצמו, אלא מעבר לסדר ההשתלשלות. כמו שהוא אומר, הנגיעה במצווה היא לא רק נגיעה בדבר שהוא מעבר לגבול של האדם כאדם, אלא הוא מעבר לגבול של המציאות כמציאות, ובשביל זה האדם צריך לבקוע את כל הגדרתה של המציאות – שלא תהיה יותר מציאות.

והנה יעקב אבינו ע"ה, לפי שהיה בחינת מרכבה המשיך בחינת צאן על ידי עבודתו, ועל ידי עובדא דמקלות, (וכן על דרך זה חפירת הבארות, שהם המשכות אור אין-סוף ברוך-הוא במקלות ובארות). כי לפי שהיה במעלה ומדרגה העליונה מאוד מאוד, היה יכול להמשיך אור אין-סוף ברוך-הוא במעשה של עצמו, שיהיו כל מעשיו משכן ומכון להשראת אור אין-סוף ברוך-הוא. אבל אנו אין לנו כוח זה, אלא במה שמוכן כבר להיות שם המשכת אור אין-סוף ברוך-הוא, דהיינו בבחינת תורה ומצוות הניתן לנו. ונקרא 'בעקבי הצאן' בחינת עקביים סוף דרגין, דהיינו תורה ומצוות המלוכשים בעניינים גשמיים,

מהם את מחשוף הלבן, את הלבון שנמצא בתוך המציאות מבפנים. כתוב בספרי קבלה שהמדרגה של "מחשוף הלבן אשר על המקלות" היא בעצם המדרגה של תפילין, שהן גם כן 'מחשוף הלבן'. מה שהוא אומר כאן זה שיעקב היה יכול לקחת מקלות כפשוטו, ולעשות בהם פצלות ולמצוא את מחשוף הלבן; הוא יכול היה לעבוד עם כבשים ולעשות מהם צאן רבות באותה המשמעות שהוא הסביר לפני כן.

(וכן על דרך זה חפירת הבארות, שהם המשכות אור אין-סוף ברוך-הוא במקלות ובארות. אותו עניין קיים גם אצל האבות כשהם חופרים באר: הם חופרים באר עד למקור הראשון, עד ל-'מקור מים חיים'. גם כאן הוא אומר את אותה נקודה: האבות יכלו להגיע לכל המדרגות של הקדושה על ידי מעשים בתוך העולם, בתוך המציאות של העולם שלנו. הם לא היו צריכים סוג מסוים של מעשים, אלא הם יכלו בתוך המעשה של העולם הזה – שהוא מעשה שגם אחרים עושים. המעשה של יעקב הוא לא ב'מצוות', אלא יעקב מגיע ללבון העליון, לבחינה של הקודש הקודשים על ידי מעשים שכל אחד עושה.

הוא בעצם הבחינה הזו של ה-'מאוד מאוד'. מי שהגיע לשורה האחרונה בעצם כבר יכול ללכת; הוא בעצמו נהיה בבחינה שהוא יכול ללכת בכל התחומים, בכל העולמות – וזוהי הבחינה של הפריצה והמעבר אל התחום האחר לגמרי, הבחינה של ה-'מאוד מאוד'.

"עקבי הצאן" ו-"משכנות הרועים" – הרועים ודרכם

והנה יעקב אבינו ע"ה, לפי שהיה בחינת מרכבה. יעקב אבינו היה – הן מבחינת מעלת נשמתו הן מבחינת מהות נשמתו – מרכבה לשכינה. זאת אומרת שנשמתו היא כזאת שאפשר להגיד שהוא חלק מכיסא הכבוד. משום כך הוא המשיך בחינת צאן על ידי עבודתו, כלומר הוא היה יכול להמשיך 'צאן רבות' על ידי זה שהוא עובד בצאן – כבשים כפשוטו. ועל ידי עובדא דמקלות, ועל ידי זה שהוא לקח את המקלות ופיצל בהם פצלות – "מחשוף הלבן אשר על המקלות" (בראשית ל, לז). יש מאמרים אחרים – גם בזוהר וגם בספרים אחרים, על העניין הזה שיעקב מפצל בתוך המקלות והוא מוציא



במקום שיש איזשהו דבר, במקום שיש פתח שנפתח לנו, ובאותו פתח אנחנו יכולים להיכנס. איננו אין אנחנו יכולים לעשות קדושה עליונה באותה מהות בכל דבר, אלא אנחנו יכולים לעשות את זה רק בתוך המקום שכבר הותווה לנו, ושם אנחנו יכולים לעשות את הפריצה שלנו אל המעבר.

נתאר לעצמינו שיש מחיצה קשה כברזל. רק מי שיש בידו כלים יוצאים מן הכלל יכול לעשות בה חורים בכל מקום שירצה. אבל מי שאין בידו כלים כאלה, אז אם יש בנקודה מסוימת פתח, אם יש איזושהי התחלה – שם הוא יכול לבקוע ולהיכנס. מי שרוצה לראות, יש כיוצא בזה בעולם הזה: למשל כשמסתכלים על אגוז קוקוס, רואים שהוא באמת סגור מכל הצדדים. אם מישהו רוצה לנסות לעבור את הקליפה שלו עם הציפורניים שלו, זה ייקח לו די הרבה זמן. אבל יש מקום אחד שהוא עשוי, כבר יש הכנה – ושם אני יכול להיכנס בכוחות שלי מבלי שאני אצטרך מקדח כדי לעבור את הקליפה.

הוא אומר שאותו דבר קיים באדם שנמצא בבחינה כמו של יעקב. יש מהות מיוחדת כזו שהוא יכול בכל מקום שהוא נמצא להגיע אל התוך הפנימי של המציאות. לעומת זאת, אנחנו יכולים להגיע אליו רק בנקודות שמסומנות לנו. יש נקודה כזו שאני יודע שאפשר לבקוע בה אל המעבר, שם יש איזה פתח שבו אני יכול להיכנס.

ונקרא 'בעקבי הצאן' בחינת עקביים סוף דרגין, שזו הדרגה הנמוכה ביותר, דהיינו תורה ומצוות המלוכשים בעניינים גשמיים. מה שאנחנו יכולים לעשות זה

אברהם ויצחק חופרים בארות, יעקב מפצל מקלות ומטפל בכבשים, ועל ידי זה הם עושים את אותה ההמשכה של המצווה, כלומר המשכה של דברים מהשורש הראשון, מהלובן העליון).

כי לפי שהיה במעלה ומדרגה העליונה מאוד מאוד, היה יכול להמשיך אור אין-סוף ברוך-הוא במעשה של עצמו, שיהיו כל מעשיו משכן ומכון להשראת אור אין-סוף ברוך-הוא. מכיוון שיעקב הוא במדרגה של מרכבה, מה שהוא עושה הוא בעצמו מרכבה לשכינה. כלומר יעקב מגיע לאותן המדרגות על ידי מה שהוא עושה. כשהוא אוכל, כשהוא שותה וכשהוא ישן – הכל זה משהו אחר; יש אצלו עולם אחר ומציאות אחרת. מדוע? מכיוון שיעקב הוא בעצמו, כבר בנקודת הראשית שלו, נמצא במדרגה שהיא גבוהה לאין ערוך ממדרגת כל אדם. לכן, הוא יכול להגיע לזה על ידי הפריצה שלו, והיא לא צריכה להיות דרך צינורות מסוימים. הוא יכול לבקוע את המציאות בכל נקודה שהוא רוצה, הוא יכול למצוא את הקודש העליון בכל דבר שהוא עושה – בהילוך שלו, בדיבור שלו ובמקלות שלו.

אבל אנו אין לנו כוח זה. אנחנו איננו יכולים למצוא את הקודש העליון, את 'מחשוף הלבן' בכל דבר שאנחנו עושים, אלא במה שמוכן כבר להיות שם המשכת אור אין-סוף ברוך-הוא, דהיינו בבחינת תורה ומצוות הניתן לנו. כלומר ההבדל הוא שאנחנו איננו יכולים לעשות את המעבר אל המציאות האחרת בכל מקום שנמצאת המציאות, כמו יעקב, אלא אנחנו יכולים לעשות את המעבר הזה רק

שעל ידם "ורעי את גדיותיך", המה המזלות, מלשון "גד גדי וסנוק לא", וכמו העורכים לגד שולחן. כי כל הדברים שבעולם הזה הם תחת המזלות: מזל מחכים, מזל מעשיר, וכן "ממגד תבואות שמש" כתיב, מזל השמש משפיע תבואות, דהיינו התורה והמצוות המלווים בעניינים גשמיים הנתונים תחת המזלות. "רעי" ופרנס אותם מעונג העליון.

"על משכנות הרועים", פירוש: רועים הם שבעה רועים: אברהם, יצחק, יעקב, משה וכו', ונקראים רועים על שם שממשיכים בחינת עונג העליון לכנסת ישראל.

כאן המעשה הזה נעשה על ידי 'תורה ומצוות המלווים בעניינים גשמיים'. מדוע? הוא מדבר על העניין הזה גם במקומות אחרים, והוא אומר שלו התורה והמצוות היו מלווים רק בעניינים רוחניים, הייתה לנו בעיה נוספת: איך אני מגיע אל המדרגה הרוחנית הזאת? נתאר לעצמינו שבן-אדם היה צריך להיות ברמה כמו של האקדמיה של אפלטון – שהוא היה צריך קודם כל לפתור בעיות בטריגונומטריה ספירית – כדי שתהיה לו רשות לקיים למשל את מצוות ציצית. אני משער שהאפשרות לעשות את המצווה הזו הייתה מתמעטת, מפני שלא כל אחד מגיע למדרגה הזו – שהיא לא מדרגה בשמים ממעל. זאת אומרת שההגדרה של המצווה היא כזו, שכל אחד שיש לו איזושהי גשמיות יכול לעשות אותה. זוהי הנקודה של הכניסה 'בעקבי הצאן' – הדבר כבר נעשה עבורנו. ככה הוא מסביר כאן את העניין של התורה והמצוות.

יש כמה וכמה דימויים שהוא מביא בעניין הזה, למשל על הציצית: יש חוט שיוצא מתוך מציאות אחרת, יש חוט שיוצא החוצה ובעקבותיו אני יכול להימשך. בעקבות מבנה מסוים שנותן לי את הדרך

ללכת; ולא בצאן בלבד, אלא בעקבי הצאן, כלומר אנחנו הולכים אחרי מקומות שבהם יש כבר פתח. קדושת התורה והמצוות איננה מושלכת עלינו, אלא אני צריך לעשות מעשה כדי להיאחז בקדושת המצווה; כדי להיאחז בקודש העליון אני צריך לעשות מצווה. וכשאני עושה מצווה אני עובר לעולם שמעבר, דרך נתיב שכבר נעשה בשבילי – או אז אני הולך 'בעקבי הצאן'. אני לא צריך ליצור 'צאן', כלומר אני לא צריך ליצור את הבקיעה הראשונה, מפני שמה שיש לנו זה עולם שכבר יש בו מקומות מסומנים, וכביכול נאמר לי: פה אפשר לעשות ככה וככה, פה יש מקום לעשות באר.

זה מעין ההבדל שיש בין בן-אדם שצריך לחפור באדמה כדי למצוא מעין של מים, ובין מישהו שפותח ברז. בסופו של דבר המים האלה לא באים מן הברז מכוח עצמם, אלא מישהו היה צריך לפתוח את הצינור. כשכבר יש צינור אני צריך רק לעשות איזו פעולה קטנה; אינני צריך להיות עם מקדח שמכוסה ביהלומים כדי לעבור את כל השכבות הללו, אלא אני יכול לעשות את זה על ידי סיבוב של מה בכך. אבל בתמצית, המעשה הוא אותו מעשה.

שבסך הכל דומות למציאות שלנו. כל מה שקורה במציאות הזאת, בחלקיה הקטנים וחלקיה הגדולים – זה הבחינות והמדרגות של מה שבא לנו מלמעלה.

"רעי" ופרנס אותם מעונג העליון. "על משכנות הרועים", פירוש: רועים הם שבעה רועים: אברהם, יצחק, יעקב, משה וכו' עד דוד, ונקראים רועים על שם שממשיכים בחינת עונג העליון לכנסת ישראל. התיאור של שבעת הרועים, שבעת מנהיגי ישראל, מגיע מדברי הנביאים (מיכה ה, ד). שבעת הרועים, שאנחנו מונים אותם עם האושפיזין של סוכות, מוגדרים כך: יש אנשים שהם צדיקים פרטיים, אנשים גדולים, אנשים קדושים; הרועים הם אלה שכל אחד מהם פותח משהו בשביל כנסת ישראל כולה. כלומר, כל אחד מהם הוא לא רק מנהיג של כנסת ישראל, אלא מצד מסוים אני יכול לומר שכל אחד מהם מנחיל לכנסת ישראל את המהות של עצמו; הוא נותן את עצמו במתנה לכנסת ישראל. לכן, הוא ממשיך את המדרגה של 'העונג העליון', של הקשר עם המעלה-מעלה אל תוך כנסת ישראל. לענייננו, הוא דיבר לפני כן על הצאן בתור הסמל של הדברים שיוצאים מסתר הסתרים, ועכשיו הוא מדבר על הרועה – על זה שמוביל את הצאן. לכן, שבעת הרועים הם אלה שמובילים וממשיכים – כל אחד בדרך שלו ובמהות שלו – דרגה מסוימת אל כנסת ישראל.

והנה, האבות הן-הן המרכבה. שלושת האבות ודוד הם ארבע הרגליים של המרכבה, ארבע החיות של המרכבה.

לעבור אל הקודש העליון, אני יכול להימשך אליו.

שעל ידם "ורעי את גדיותיך", המה המזלות, והוא מביא דוגמה ש'גד' הוא לשון מזל: מלשון "גד גדי וסנוק לא" (שבת סז:), שזוהי לשון של השבעה של המזל. וכמו העורכים לגד שולחן. אגב, כיוצא בזה, כנראה ש-'בא-גד' הכוונה היא שבא המזל. כי כל הדברים שבעולם הזה הם תחת המזלות: מזל מחכים, מזל מעשיר. הוא נוגע כאן בנקודה הזו רק בדרך אגב. יש מהויות שורשיות, כוחות בסיסיים שקובעים גם את מהות הנפש של האדם וגם את מהלך החיים של האדם, ובתוך המסלול הזה האדם הולך. במקום אחר הוא מדבר על הגזירה שהקב"ה גוזר על התינוק – אם הוא יהיה חכם או טיפש, עשיר או עני, ובסופו שלדבר האדם פחות או יותר מקיים אותה. לפעמים הוא נהיה עני בדוחק גדול, ולפעמים – אם בן-אדם שנגזר עליו להיות עני נולד בבית של עשירים – אז לוקח קצת זמן עד שהוא מגיע לזה. בכל אופן, הנקודה היא שיש מסלול של כך וכך כוחות נפש, יש אפשרויות שונות של הנשמה, של מסלול ההוויה הכללי, וכל זה נמצא תחת המזל.

וכן "ממגד תבואות שמש" כתיב (דברים לג, יד), מזל השמש משפיע תבואות, דהיינו התורה והמצוות המלוכשים בעניינים גשמיים הנתונים תחת המזלות. העולם שנתון למזל הוא 'העולם שתחת השמש', העולם שנמצא בתוך המסגרת של חוקי הטבע, שכוללים את כל העולם של הסיבתיות ואת כל העולם של התורשה, את כל הבחינות והמדרגות

והנה, האבות הן-הן המרכבה, אבל אנו אין לנו כוח זה, אלא "במשכנות הרועים", בחינת "כלים מכלים שונים ויין מלכות רב", בחינת חסד דרועא ימינא הוא כלי לבחינת אברהם אוהבי, דהיינו מצוות צדקה וחסד. וכן שיתא סדרי משנה, זרעים בחדסד. ונקרא 'משכנות הרועים' – שם תרעה את גדיותיך, ועל ידי זה תזכה להגיע ולבוא למדרגה גדולה מזו, להיות על משכנות הרועים למעלה מבחינת משכנות, דהיינו למקום הרועים עצמן.

מפני שהמהות וההגדרה של המרכבה היא בדיוק זו: האיש שהוא בעצם הכלי שהקב"ה שוכן בו. מי שהוא לא במדרגה הזו, שהוא לא מרכבה – לא יכול לעשות את כל זה. אלא מה שאנחנו כן יכולים לעשות, זה "במשכנות הרועים". אנחנו באים רק אל 'משכנות הרועים'. זוהי שוב אותה נקודה: אנחנו הולכים בעקבי הצאן ולמשכנות הרועים, כלומר: אנחנו לא פותחים את הדרך לבד, אלא אנחנו ממשיכים אותה בעקבי הצאן ובמשכנות הרועים. עקבי הצאן אלו אותן הדרכים שבהם יש בקיעה של המציאות, ומשכנות הרועים אלו אותן המדרגות שהרועים פתחו לנו.

בחינת "כלים מכלים שונים ויין מלכות רב" (אסתר א, ז), בחינת חסד דרועא ימינא הוא כלי לבחינת אברהם אוהבי, דהיינו מצוות צדקה וחסד. "יין מלכות רב" בא ב-'כלים מכלים שונים'. הכלים הללו הם כלי המצוות, ובתוכם זורם "יין מלכות רב". במאמרים על מגילת אסתר הוא מדבר על העניין של הכלים שעל ידם נמשכת ההשפעה. מה שהוא אומר כאן זה שאנחנו הולכים במשכנות הרועים, אנחנו הולכים בעקבי הצאן – ושם אנחנו יכולים לקבל "יין מלכות רב". אנחנו לא יכולים להיות כמו אברהם, אבל אנחנו יכולים להמשיך לעשות מעשה אברהם. אברהם

כלומר יש דמויות, מהויות שעברו – מכוח עצמם ובכוח עבודתם – לא רק את המעבר מן העולם המוגבל אל העולם האין-סופי, אלא הם גם עשו נתיב כזה שדרכו אפשר להגיע אל העולם הזה, ולכן הם נקראים רועים.

יכול להיות גם אדם שהוא צדיק עליון, אבל הוא איננו במדרגה הזו. למשל, באותו מקום שמדובר על שבעת הרועים, מדובר גם על "שמונה נסיכי אדם". באופן אחר מדובר גם על הצדיקים ש-'מתו בעתיו של נחש' (בבא בתרא יז.), כלומר: בן-אדם שחי בשלמות גמורה, הוא חי ללא חטא, והמוות נגע בו לא משום שהיה לו פגם אלא מפני שחוק האדם מאז אדם הראשון הוא למות. ועם כל זה, למרות שיש מציאות של צדיק שכזה – הוא לא רועה; למרות שהוא אדם גדול וקדוש, הוויה ייחודית שאין כמותה במציאות – בכל זאת הוא לא רועה ישראל. מדוע? מפני שהוא אדם בפני עצמו. הוא עובר את המסלול שלו כאדם פרטי, אבל הוא איננו יכול לפתוח דרך לאחרים. לעומת הצדיקים האלו, שבעת הרועים הם אלה שפתחו פתח בשביל כנסת ישראל, הם אלה שבנו את מעברים הללו בין העולם לבין המציאות שמעבר לעולם.

אבל אנו אין לנו כוח זה. אנחנו, מי שאיננו מרכבה, לא יכול לעשות את המעבר הזה

ויפה מראה, זוהי מדרגה, מהות ומעלה מפני עצמה.

בשעתו, היה צדיק מפורסם אחד שנקרא 'הצדיק השותק', מפני שאני חושב שאת כל דברי התורה שקבצו ממנו היה אפשר לשים בשניים או שלושה עמודים. אצלו היו יושבים ליד השולחן ושותקים שעה, שעתיים או שלוש, ולפעמים הוא היה אומר משהו ולפעמים הוא לא היה אומר שום דבר. פעם, אחד מתלמידיו סיפר שהם ישבו ושתקו כך כמה שעות, והוא אמר: הרבי ישב וחקר אותי חקירה נמרצת, ואני הצלחתי ברוך ה' לענות את כל השאלות – למרות שכולם שתקו שתיקה גמורה ולא פתחו את הפה. סיפרו שהצדיק הזה בא פעם אל הרבי מקוצק. הוא מבוגר ממנו בהרבה, והם שוחחו – גם כן, שיחה שהייתה מאוד בקיצור ולא מובנת. אחר כך, סיפר חתנו של הרבי מקוצק, שהיה מאוד צעיר: חותני תפס אותי באוזן ומשך אותי עד שכאבה לי האוזן במשך כמה חודשים, והוא אמר לי: תסתכל על האיש הזה, הוא ישר בכל האיברים מלמעלה עד למטה!

הנקודה היא שמה שהוא מתאר פה זה שיש בן אדם שהוא יפה תואר, בן אדם שיש לו שלמות מבחינת מהותו – מלמעלה עד למטה. זה לא שיש לו פרט מסוים של יופי, אלא יש לו עניין של שלמות, של מהות שלמה. זוהי 'היפה בנשים', זהו אידיאל, ויש רק אנשים בודדים שהם באמת במדרגה הזו. יש אחרים שהם לפחות יודעים מה זה, יש להם הכרה מסוימת של העניינים – יש להם ציור של מהי 'היפה בנשים'. אבל יש גם

נתן לנו את היכולת, מעין שזו תורשת הטבע. כלומר יש הנחלה של תכונה שיוצרת שורש, שיוצרת אפשרות של מציאות שיכולה לעבור אל צד השני. כאמור, הרועה הוא מישהו שיכול לבקוע את הדבר הזה לא רק בבחינת המהלך הפרטי של עצמו, אלא גם לבנות דבר שבו יכולים אחרים ללכת במציאות הזו, וזוהי הכוונה בללכת אל 'משכנות הרועים'.

וכן למשל שיתא סדרי משנה, סדר זרעים הוא בחסד. ששה סדרי משנה הם כנגד ששת הספירות של זעיר אנפין, מחסד עד יסוד. כל סדר מסדרי המשנה שייך למהות מסוימת של המדרגה הזו. מה פירושו של דבר? הנקודה היא שיש לנו כלים מוכנים שבהם אנחנו יכולים למשוך את ההשפעות. יש לנו מכשירים ודרכים שדרכם אנחנו יכולים ללכת במהלך שלנו, והכלים הללו נקראים 'משכנות הרועים', שם תרעה את גדיותיך, ועל ידי זה ש- "תרעי את גדיותיך על משכנות הרועים" תזכה להגיע ולבוא למדרגה גדולה מזו, להיות על משכנות הרועים למעלה מבחינת משכנות, דהיינו למקום הרועים עצמן.

סיכום המאמר

בתמצית, המאמר התחיל מ"אם לא תדעי לך היפה בנשים": דיברנו על זה שיש מדרגה של 'יפת תואר' ומדרגה של 'יפת מראה', ו-'היפה בנשים' זוהי המהות רוחנית של השלמות בכל הצדדים – השלמות של ההרמוניה והשלמות של המעבר, שבוקעת דרך הדברים הללו. כלומר כשיש דבר שהוא יפה תואר

נפתח. אני הולך אל משכנות הרועים, שהם כבר יודעים כיצד אפשר להגיע. יש מהות של 'יפת תואר ויפת מראה' – כלומר מהות שהיא מושלמת. ואז, תיאורטית, הבקיעה של המהות הזו אל האין-סוף היא מכל מקום, מכל מציאות. אבל אם יש מישהו שהוא בבחינה של 'לא תדעי לך', אז הדרך להגיע, לעבור את המעבר אל האחר – אני צריך ללכת בעקבי הצאן.

הצאן הזה שהוא מדבר עליו הוא צאן שיצא ועבר מעולם אחר, ממציאות אחרת. מה שאני יכול לעשות זה לדעת שיש שם את הצאן הזה – את המסלול, את הדרך, ואני הולך בעקבותיהם. כשאני רוצה לדעת איך הולך הצאן, אני הולך למשכנות הרועים. כלומר אני הולך ונדבק ברועים, ואז אני יכול להגיע לאותן הדרכים. הרועה הוא זה שמוליך את הצאן ומפלס את הדרך, הוא זה שיוצר את השבילים ואת הדרכים; הוא זה שפותח את המסתורין הזה. אם אני יודע – אני הולך לבדי, אבל "אם לא תדעי לך היפה בנשים" – צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותך על משכנות הרועים."

יש בגמרא מדרש שאומר: "אל תקרי גדיותיך אלא גוויותיך" (כתובות סז). זאת אומרת שלוקחים את הגוף והולכים איתו אל משכנות הרועים. אני צריך ללכת בעקבי הצאן ולהיכנס אל משכנות הרועים, ואז אני יכול לעבור אל הצד האחר של המציאות. זה האופן שבו יכול להתקיים העניין של 'צאי לך' – של היציאה אל המציאות האחרת.

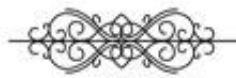
מצב של "אם לא תדעי לך היפה בנשים", כלומר יכול להיות מישהו שהוא במדרגה של הידיעה המושלמת הזו – היא שוכנת בתוכו והיא מאירה בתוכו, היא משנה את המהות שלו. אבל מה קורה כשבן-אדם לא יכול? למעשה, הוא אומר שרוב בני אדם אינם מסוגלים לכך, לרוב האנשים יש רק ציור מעומעם של כל העניין, ואז גם אם הם רוצים להגיע אל העניין הזה – הם לא יכולים.

העצה שהאדמו"ר הזקן מביא לכך, היא "צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותך על משכנות הרועים": ה-'צאי לך' הוא עצם היציאה של האדם מתוך הגבולות שלו עצמו. אבל 'עקבי הצאן' ו-'משכנות הרועים' אלו אותם מסלולים שדרכם האדם יכול להגיע אל נקודת הקודש, והדרכים הללו לא תלויות במדרגתו העצמאית, אלא הן פשוט נמצאות.

יש כל כך הרבה דברים שכתבו, גם בסוד, על שיר השירים. יש דברים יותר יפים או פחות יפים, אבל חלק גדול מכל העניין – אם נדבר על המשל הפשוט של שיר השירים – זה החיפוש אחרי הדבר, הגעגועים. השאלה היא מה אני עושה כשאני יודע? מה אני עושה כשאני מחפש את האהוב ואני לא מוצא אותו, שהוא נמצא מהצד האחר של המציאות? איך אפשר להגיע אליו?

יש מי שעומד ומנסה כביכול ליצור לעצמו מעין עולם שלו, אבל בן-אדם כזה יכול ליצור לעצמו רק עולם של דמיון. מה שאדמו"ר הזקן אומר פה זה שאם אני רוצה להגיע – אני יודע, ולכן אני צריך ללכת בעקבי הצאן, ללכת במסלול שכבר





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

