

עפכע רב

גליון תודשי מתורתו
של הרב עדין
אבן-ישראל שטיינזלץ

גליון אייר תשפ"ה

תנכ"ב
תשפ"ה





הקדמה



חודש אייר נמצא כולו בתחומה של ספירת העומר. ספירת העומר היא זמן ההכנה למתן תורה, זמן שבו אנו מכינים את כלי האישיות שלנו לקראת הופעת הקב"ה. תיקון המידות הוא המאמץ של האדם לשייף את חלקי האישיות שלו ולהביא אותה קרוב ככל האפשר אל ההשלמה. נקודת היסוד של העבודה הזו עומדת על כך שאפשר לתקן, הצורה הנוכחית של חיינו, הפגמים, החסרונות, חוסר האיזון, הערבוביה והשקיעה הנפשית - כל אלו אינם הצורה הסופית שלנו אלא כר לשינוי, להתפתחות ולתיקון. יתר על כן, התצורות הספציפיות של האישיות שלנו, קווי האופי היחודיים ומזיגת המידות המסויימת של נפשינו אינם בעיה שיש לפתור בעזרת נרמול והשטחה אלא להיפך - הם מהווים את המשימה הפרטית שלנו, הם מורים את הדרך, את השביל המחבר בין האישיות הפרטית שלנו, בין הנפש והנשמה שלנו לבין הקב"ה.

בתורת המידות של הרב עדין הוא ניסה מצד אחד לתאר ולאבחן דפוסים של טיפוסים, דפוסים של בעיות, מודלים עקרוניים של בעיות ופתרונות ומצד שני עמד על ההבדלים בין אדם לאדם, על החד פעמיות של כל אישיות ועל כך שהקב"ה משתבח בכך שכשם שפרצופיהן שונים כך דעותיהם שונים. הקב"ה איננו רוצה מלאכים, איננו רוצה רובוטים, הקב"ה רוצה בני אדם, אנשי קודש, אנשים שהאנושיות שלהם קדושה.

בחודש אייר אנו מציינים גם את ל"ג בעומר - יום הילולה דרשב"י. הרב עדין אמר לא פעם שהשבח האולטימטיבי שנאמר על רשב"י הוא "נעשה אדם נאמר בעבורך". רשב"י הוא ה"אדם" בה"א הידיעה,

האיש שעליו אפשר להסתכל ולומר "זהו אדם".

לכל אורך הגיליון שלפניכם שזור קו אחד, מפותל לעתים, שבו הרב עדין מתאר במשיכות מכחול דקות, צדדים שונים של המסע של "להיות אדם" במלוא מובן המילה.

החודש הזה ננסה להתחיל לפחות לתקן את מה שצריך לתקן - בשוק, בבית, בלב, ביחסים החברתיים, ביחסי הקבוצות והמגזרים, ברשתות החברתיות ובתוך חדרי הגפש. נצעד צעד אחד לעבר התיקון ועל ידי זה יושפע 'שפע רב' בכל העולמות עד לתיקון השלם בקרוב.

לחיים!



המערכת: יאיר שוורצפוקס ואהרן בילט

השתתפו בהכנת הגיליון: יהודית שבתא, מנחם מנדל רוטרמן, נתנאל איתי
להרשמה והצטרפות להפצת הגיליון ולתרומות ניתן לפנות למספר: 054-301-6657

TalmideiHarav@gmail.com

עיצוב גרפי:  'עיצובי שיר' 052-8954475



תוכן עניינים

ספירת העומר ותיקון המידות

- 7..... ספירת העומר - לעשות פגישה, שיחה בישיבת תקוע.
- 10..... הנפת העומר - העלאת הנפש הבהמית, מתוך שיעור חסידות.
- 41..... אנוכיות - פרק מ'נשמה'.
- 22..... החסידות והפסיכואנליזה - מאמר מ'רשפים'.

ל"ג בעומר ופנימיות התורה

- 23..... בר יוחאי - שיעורים על הפיוט 'בר יוחאי'.
- מיוחד לקוראי 'שפע רב':
- 45..... 'מלכות' - פרק מתוך הספר החדש 'הספירות בעולמה של החסידות'.

יום ירושלים

- 69..... אהבת ירושלים.

ספירת העומר והיקון המידות



”

יצאו אנשים ממצרים, מה הם ידעו? יכול להיות שהם זכרו את השמות שלהם, מה היה להם עוד? עד כמה הם ידעו לדבר בשפה של עצמם? עד כמה היה להם מידה של עצמיות? את האנשים הללו הקב"ה לקח והוציא ממצרים, וכעת הם הולכים במדבר עד שמגיעים להר סיני. מה שקורה לפני הר סיני הוא שהקב"ה בא אליהם ונותן להם בחירה. הקב"ה אומר: אתם תהיו סגולה מכל העמים ממלכת כהנים וגוי קדוש. ואנחנו? אנחנו צריכים להסכים לזה, אנחנו צריכים לבחור בזה.

כל העניין של הגדולה שלנו, כל העניין שלנו כעם נבחר בנוי על זה שאנחנו בחרנו להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש. זהו בעצם העניין המרכזי שהתרחש בזמן שבין פסח לשבועות. ומפני שהתורה קובעת את התבנית של החיים שלנו, ואנחנו חיים עם התורה, אז גם בימים הללו אנחנו יוצאים ממצרים והולכים במדבר. כל הסיפורים האלה הם הסיפורים של החיים שלנו. אנחנו נמצאים במסע הראשון, ממצרים עד הר סיני, עם כל הניסים והמופתים והדברים הטובים שקרו לנו, כל זה היה טוב, אבל מה אנחנו בעצמנו? האם השתנינו שינוי גדול? כפי הנראה - לא... איפה אנחנו עומדים בתוך הדבר הזה?

אנחנו חווים את החוויה הזאת כל שנה ושנה, יוצאים מעבדות לחירות ושומחים על זה, ועכשיו - איפה אנחנו בעצמנו? העניין של ספירת העומר שסופרים שבעה שבועות נועד כדי לראות מה אפשר לעשות כדי לשפר את עצמנו לפני שאנחנו הולכים לקבל את התורה. שיהיה לנו לכל הפחות פתח לעניין הזה.

” (מתוך "ספירת העומר - להפוך לבני אדם", שיחה בישיבת תקוע י"א אייר תשע"ו)

ספירת העומר לעשות פגישה קטעים מתוך שיחה בישיבת תקוע, ל' ניסן תשס"ב

מצד זה, צריך לראות את הימים האלו לא כאבלות, אלא כימים שבהם עוסקים בעבודה שחורה. כאשר מטפלים בחיתולים זה לא הזמן לעשות דברים אחרים. כתוב שהקב"ה עושה את זה ובוודאי שראוי שגם הורים יעשו את זה - ולכן, לא עוסקים באותו זמן במלאכות אחרות... הקְדָּרָת שיש בימים האלה, איננה קדרות של אבל, אלא כמו שבזמן שמושיבים מישהו לשטוף צלחות או לרחוץ סירים, זו מלאכה שדורשת לעשות אותה בלבד.

אנחנו מתחילים את הניקוי והתיקון מלמעלה, מספירת חסד - בימים הראשונים יותר קל לעשות את זה - וככל שעובר הזמן אנו מגיעים יותר למטה, עד לספירת מלכות. אומרים בשם הבעש"ט שבימי ספירת העומר, כל שיחת בני האדם מדברים על הספירה של אותו היום, הם מכוונים איכשהו לדבר על העניין הזה גם כשאינם יודעים.

ברוב ישראל אומרים בזמן הספירה 'אנא בכח', שכולל בתוכו שם שקשור 'לעליית העולמות' - גם בתפילה אומרים אותו במעברים בין עולם לעולם; זהו שם

אומרים שבספירת העומר אנחנו מתאבלים על תלמידי רבי עקיבא. זה דבר תמוה; כמה זמן עושים אבלות עליהם? הרי על כל מי שמתו בחורבן בית ראשון ושני, אנחנו עושים רק שלושה שבועות אבלות. הסבר אחר הוא שלפי האריז"ל נראה שבאמת ספירת העומר ביסודה ובעומקה איננה דין של אבלות, אלא של טהרה - כמו שבעה נקיים, כמו שיש "וספרה לה" בנדה, שהיא הספירה האחרת של מצווה. כתוב בספרים שאין קוצצים ציפורניים של ידיים ורגליים באותו יום, חוץ מאישה שטובלת במקווה, שגוזזת את שניהם באותו זמן. אבל בערב שבועות נהגו כן לקצוץ את שניהם, מדין אשה שטובלת. מטעם זה, המנהגים שנוהגים הם לא מנהגי אבלות, אלא מנהג של מי שהולך להתנקות - כאשר מנקים ומקרצפים כל מיני רפש, אין זה הזמן לדברים אחרים. יש דברים שאינם מתאימים לזמן הקרצוף. זה לא זמן של התבשמות. כאשר עושים את הניקיון הזה, זה לא הזמן לדברים אחרים. אנו נוהגים בספירה כל מיני מנהגים בגלל הטהרה, ומי שזוכה, מגיע לשבועות בטהרה.

של עלייה. גם הפרק 'למנצח בנגינות' שאומרים הוא שיר של תיקון העולמות.

בספירת העומר עושים תיקון המידות עד כמה שאפשר, מידה אחר מידה, וצריך לכוון מה ניתן לעשות בתיקון המידה הזו. מה שאדם יודע בעניין הזה. יש אנשים שאצלם זה גלוי, ויש מי שצריכים לשבת



**מה אפשר לעשות
תוך שבוע?
אם אדם בנוי לזה,
הוא יכול לעשות
תשובה גדולה ברגע.
אבל אם לא,
ניתן לפחות למפות
את המקום הזה,
לחשוב מה
בבעיות הללו
צריך תיקון.**



ולחשוב כמה זמן על העניין הזה. יש מי שפגמיו בצד החדש, ויש מי שבצד הגבורה - שהיה צריך להיות גיבור ולא

היה גיבור, או להיפך. את כל הדברים הללו ניתן היה לחלק יותר.

אנחנו לא עוסקים בספירות של השכל, אלא דווקא בספירות של תיקון המידות. ראוי לומר שחלק מהעניין שייך לתיקון של ישראל שיצאו ממצרים: לגבי תיקון הדעת לא היה מה שיחול עליו תיקון, אבל צריך היה לשטוף כל מיני זוהמה כדי להגיע ממצרים להר סיני, כדי להגיע למתן תורה. יש מי שאצלם הבעיה המרכזית היא תיקון הדעת והשכל. פגמים של דעת הם מבחינה מסוימת יותר עמוקים, אבל הם פחות נוכחים; הם אולי יותר רעילים ומזיקים, אבל הם פחות מלוכלכים. מה שאני לא יודע - אני לא יודע, והקב"ה יספר לי, אבל אני צריך להיות בן אדם. תיקון המידות שייך לצד האנושי, ותיקון הדעת שייך רק לאחר קבלת התורה. לפני כן צריך להיות בן-אדם.

מה אפשר לעשות תוך שבוע? אם אדם בנוי לזה, הוא יכול לעשות תשובה גדולה ברגע. אבל אם לא, ניתן לפחות למפות את המקום הזה, לחשוב מה בבעיות הללו צריך תיקון. כולם יודעים שרובא דאינשי לא יכולים להתהפך כחומר חותם ברגע אחד, וגם לא בשנה אחת, אבל ניתן לעבור על השדה ולסמן, לחשוב מה הייתי צריך לעשות.

יש דברים שאדם יכול לתקן. בדברים שבין אדם לחברו לפעמים אדם יכול לעשות תיקון כאשר הוא מגלה שמהו לא נעשה כדבעי למהוי. למשל אם



הנס יכול להודות על ניסו, ולפעמים הוא אפילו לא יודע מזה.

אומרים: "על ידי זה יושפע שפע רב" - לפעמים זה ענין מורגש, ולפעמים לא, ואף על פי כן, במסתרים ובחשאי, בהסתר פנים גמור, יכולים להיות דברים שקרו לאדם וכל חייו הוא לא ידע שקרה לו נס או דבר אחר, ואחר כך הוא עוד יבוא בטענות... לפעמים אדם יודע ש'לטובתי נשברה רגל פרתי' ולפעמים לא - אבל מלמטה יש לאדם מה לעשות. ובסופו של דבר, צריכים המעלה והמטה להתחבר. גם כאשר לאדם מגיע שפע, אם הוא לא מוכן זה לא פועל עליו. לפעמים יש לאדם התעוררות או נשמה יתירה והיא מתבזזת על דברי הבאי, ואם הוא היה הולך מהצד השני, הדברים היו נפגשים.

זה נכון גם לגבי חגים ומועדים. מדוע קוראים לחג "מועד"? מפני שזו פגישה. אין פגישה של צד אחד. אם הקב"ה אומר שהיום ראש השנה וישראל לא באים - זה לא מועד. השאלה מי אשם לא שייכת. מהצד הזה, בא שפע מלמעלה, וצריך לעשות את ההכנות מלמטה, וכשמצטרף המעלה והמטה - ניתן לעשות פגישה.

שיהיה החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו. תחילה וראש לפדיון נפשנו.

צעקתי על מישהו שלא כדין או להיפך, על המעשה ועל המחדל, מה שעשיתי שלא כראוי, ומה שלא עשיתי כראוי. לפעמים צריך לצעוק על מישהו או על עצמי. זהו תיקון בדיבור או במידה. יש פרטים בדבר הזה. ובכל אחד מאלה יש את העבודה, העמל והיגיעה, להוציא את הנשמה על כל אלה. מגיעים לנקודה מסוימת, יש בורג שצריך להבריג, לפחות אני יודע שיש בעיה, עוברים על המפה - לפחות בזמן שאדם סופר את ספירת העומר, כאשר הוא אומר "לתקן מה שפגמתי בספירה פלונית".

מה שיקרה מלמעלה הוא ענין אחר, ובודאי מגיעה מלמעלה הארה גדולה. לפעמים בא חסד ה' ואני לא ידעתי שזה חסד ה', לפעמים גם סטירת לחי זה חסד ה', לפעמים באותה שעה לא מרגישים את העניין. מכר שלי נפצע במלחמת השחרור באופן קשה מאוד, והוא שכח איך לדבר עברית מפגיעת הראש. כאשר הוא התחיל קצת להחלים, הוא חשב לעצמו: מה עשה ה' לי. אחר כך, התברר לו שכל היחידה שהוא השתייך אליה הושמדה, והוא היה היחיד ששרד בשל היותו פצוע. מישהו אחר סיפר שבמלחמת יום הכיפורים הם היו בבית והמצרים הקיפו אותם, היו חילופי אש, ורק הפצוע ששכב על הרצפה ניצל, כל היחידה נהרגה חוץ מהפצוע. אדם אינו יודע מתי בא הדבר שמציל את חייו. לפעמים אנשים יודעים בדיעבד דבר כזה, ויש גם חסדים שאנחנו אפילו לא יודעים עליהם. בפיצוץ בית קפה מומנט עברתי בסמוך כמה רגעים קודם. לפעמים בעל

הנפת העומר-העלאת הנפש הבהמית מתוך שיעור בלקוטי תורה, ד"ה והניף את העומר

להיפרד. כאשר יש עלייה והתעוררות של צד אחד שבנפש, והצד האחר נשאר במקומו ולא זז בכלל - בסופו של דבר שני הצדדים האלו קשורים זה בזה ומושכים זה את זה - ואינני יכול להפריד ביניהם, ולכן אי אפשר לפתור כך את הבעיה.

זה כמו מה שאוהבים לשאול: מה עושה אדם שקר לו, והשמיכה קצרה מדי? אני יכול להגיד שעדיף לי לכסות את הראש - אבל מה יהיה עם הרגליים הקרות? אני לא יכול להשאיר אותם בחוץ ולהגיד שהן יסתדרו בעצמם בגלל שהן הרבה פחות חשובות מהראש - כי מה לעשות, הרגליים והראש קשורים זה בזה. כך גם הצדדים בנפש האדם קשורים זה בזה. לכן, כשאין עלייה של הבחינות של מטה גם הבחינה של מעלה לא יכולה לרחף הרבה זמן במרומים, ואז יכולה להיות ירידה, שתגיע עד למדרגה הנמוכה ביותר.

זה בעצם העניין של הנפת העומר: לוקחים את מאכל הבהמה, את המדרגה התחתונה, ומנסים להעלות אותה גבוה יותר, למדרגה גבוהה יותר, על

העומר הוא מאכל בהמה, הוא בא מהשעורים, והוא קשור לנפש הבהמית. העלייה של בחינת העומר, של מאכל הבהמה, נעשית על ידי חג הפסח. בפסח יש התעלות של כוח הקדושה שבתוך האדם, יש בתוכו התעוררות קדושה, אבל ההתעוררות הזאת לא בהכרח מובילה גם התעוררות של צד הבהמה שבאדם. האדם נשאר אדם, רק שיש לו התעוררות והתעלות של קדושה; יש לו 'חוויה של קדושה', אבל לא פעם קורה שההתעוררות והחוויה של הקדושה - אם היא לא באה בדרך של עלייה ושל עבודה - היא משאירה את הבהמה במקום הנמוך שלה.

מישהו פעם אמר את זה לגבי תעניות, כמו גם לגבי דברים נוספים: למה הדבר דומה? למישהו שהיה נוסע כשהוא רעב ועייף, וכשהוא נכנס למלון לאכול ולשתות הוא משאיר את הסוס המסכן בחוץ, בגשם. אותו דבר קורה כשאדם משאיר את הגוף שירעב, ורק הוא בעצמו הולך פנימה... הנקודה פה היא שלא כמו בסוס ורכבו, שבסופו של דבר הם לא צמודים, שני הצדדים שבאדם לא יכולים ממש



בפסח האדם עובד את עבודת התנופה של העומר.

וזוהו על ידי אתערותא דלתתא דישראל בספירת העומר, מאכל בהמה וכו'. ועל ידי זה נמשך ומתגלה אחר כך בחג השבועות בחינה הגבוה משניהם, והוא התגלות הכתר לשניהם, וזהו "מקפץ על הגבעות" - קיפוף בשתיים. במקום אחר (ראה למשל ירושלמי ביצה ה:) שואלים: מה ההבדל בין מדלג ומקפץ? ועונים: מדלג זה ברגל אחד, ומקפץ זה כששתי הרגליים נעקרות. אם כן, קודם כל יש דילוג שהוא רק בצד אחד - וזה העניין של פסח שיש בו דילוג ופסיחה. אחר כך בא העניין של קיפוף בשני הצדדים. בשביל זה צריך ששתי המידות - גם בבחינת הנפש האלוקית וגם בבחינת הנפש הבהמית - יגיעו לתיקון, ואז הן יוכלו להגיע לבחינת 'מקפץ'. והיינו על דרך שנתבאר במקום אחר על הפסוק: "זכר ונקבה בראם, ויברך אותם" (בראשית ה,ב), שעל ידי יחוד מ"ה וב"ן נמשך ומתגלה בחינת הגבוה משניהם כל העניין של הייחוד ושל הארת האור העליון, הוא המשכה של בחינה גבוהה יותר שיכולה לבוא רק כאשר המידות של מטה מתעלות למדרגה יותר גבוהה.

למעשה, כל העניין של ספירת העומר הוא להעלות את המידות, ויחד עם זאת הוא מדגיש: העלאת המידות היא איננה רק עבודה של תיקון פרטני; אדם לא יכול לשבת ולומר: 'היום אני עוסק בעניין הזה והזה, מחר אני אשב ואעסוק בנושא

ידי העבודה שצריכה להיות בספירת העומר; העבודה מבחינת האדם צריכה להיות תיקון המידות - ולא רק במדרגות העליונות, אלא תיקון המידות גם בבחינת מאכל בהמה. על ידי העלייה שהייתה



מה עושה אדם שקר לו, והשמיכה קצרה מדי? אני יכול להגיד שעדיף לי לכסות את הראש - אבל מה יהיה עם הרגליים הקרות? אני לא יכול להשאיר אותם בחוץ ולהגיד שהן יסתדרו בעצמם בגלל שהן הרבה פחות חשובות מהראש - כי מה לעשות, הרגליים והראש קשורים זה בזה. כך גם הצדדים בנפש האדם קשורים זה בזה.





האחר'. משום שבדרך הזו, אף על פי שיכול להיות שאדם יעשה לפי שעה איזשהו תיקון ואיזשהו שינוי - אבל כל עוד השינוי הזה לא נקשר במכלול, במחזור של 'שבע שבתות תמימות', במחזורים ובמעגלים הגדולים של המקיפים - הוא לא יגיע לידי שמירה. אני יכול לעשות תיקון, אבל כאשר אני אפסיק להחזיק אותו - התיקון הזה יתקלקל.

לכן צריך שהאדם יעשה תיקון שהוא בעצם מעל ומעבר לעניין הפרטי והמסוים שהוא עוסק בו. האדם נדרש לעשות מעגל גדול יותר על ידי התבוננות יותר מעמיקה, במחשבה יותר גבוהה; במחשבה שבעצם תגיד: אני יכול לעבוד על דבר מסוים, אבל אני צריך לבנות לכל דבר לא רק את הקווים הפנימיים שלו, אלא גם את ההיקף הגדול שלו. ואמנם אולי ההיקף הגדול הזה לא ישפיע עליי באותה מידה, אבל הוא ישמור שמה שעשיתי לא יתקלקל מיד. שאם לא כן, הדברים הללו יכולים להתקלקל, לפי שהיכולת הפנימית שלהם איננה מגיעה למדרגה שיכולה לשמור את התוקף של העבודה הפנימית בכל עת.

במאמר אחר הוא מדבר על העניין של עשייה של כלים, עשייה של תחומים. לא פעם יש לבן אדם חוויה, שגם אם היא תקבל איזשהו מבנה שבו היא תוכל לשכון, זה לא מבטיח את הקיום הנצחי שלה - אבל זה מבטיח שהמסגרת הזו תוכל להישאר. מה שאין כן, כאשר יהיה להיפך: כאשר אני דואג רק לחוויה

בעצמה מבלי לבנות את מסגרות ההיקף שלה, אז לא רק שהיא תיעלם או תשתנה, אלא שלא יישאר ממנה שום דבר פעיל.

לכן הוא בעצם מסביר שהארת כתר עליון בנויה לא רק על בחינה של עבודת הפנימיות, אלא גם על העניין של בנייה של מקיפים, של מעגלים יותר גדולים, והמעגלים האלו הם מה ששומר את הכוחות הפנימיים מפני הקלקול שיכול להגיע אליהם.

כאשר אדם עושה כך, כאשר אדם מגיע לא רק ברגל אחת אלא בשתי רגליים, כאשר הוא לא שולח רק צד אחד בנפשו לאיזשהו מקום אלא הולך עם שני החלקים שלו, בשני המרכיבים של ההווה שלו, במרכיב האדם ובמרכיב הבהמה ביחד - על ידי זה הוא יכול להגיע בסופו של דבר למדרגה שבה הייחוד והחיבור ביניהם יכשיר אותם לקבל הארה גבוהה יותר, שהיא בחינת הארת העליון. דווקא מן המדרגה הזו - למרות שלכאורה אני כביכול גורר אחריי דבר שהוא הרבה פחות חשוב. אני יכול לומר: אם הייתה לי חוויה גדולה - מה רע בה? מדוע אני צריך לעסוק עכשיו בכל מיני דברים קטנים? אבל הדברים הקטנים הללו הם אינם נפרדים מעליי, אלא הם כמו רגל שנייה בשבילי, ואת הרגל הזו אני לא יכול להשאיר במקום אחר ולצפות שאני אצליח להגיע בלעדיה. זו הסיבה שצריך את שני התיקונים - תיקון האדם ותיקון הבהמה, את ייחוד מ"ה וב"ן. רק אז אפשר להגיע לחג השבועות, לייחוד כתר

את ההכנה הזו, להבזק לא תהיה שום משמעות.

זה נכון לפעמים גם בהמצאות שאנשים ממציאים, ולא תמיד הם דברים שאדם פשוט לא היה יכול לחשוב עליהם, אלא לפעמים אלו דברים שכל אחד היה מסוגל אליו. העניין הוא לא תמיד מסובך כל כך, אבל הוא לא יגיע לאף אדם אלא אם הוא היה זמן מסוים בתוך האטמוספירה הזו.

ספירת העומר איננה עושה את שבועות, היא איננה עושה את מתן תורה; היא בסך הכל נותנת את האפשרות שמתן התורה יישמע. שברגע שהדבר הזה יקרה, כשיגיע הזמן הנכון - הוא יישמע; אבל אם לא אעשה את כל ההכנות הדרושות, אם לא אכין את הכלים הדרושים לזה - אני לא אוכל לשמוע את הקול מידבר אלי. זוהי בעצם הנקודה שהוא דיבר עליה כאן, בנוגע לעליית המקיפים - שהם בעצם הכלים שבונים כדי לקבל את האור של מעלה.

אינני יכול להזמין הארה של מקיף עליון; אין לי דרך להזמין הארות. אבל אני יכול להיות כלי מתאים בשביל לקבל הארה. אני יכול וצריך להכין את עצמי להיות כלי לקבל את ההארה הזו, משום שאם אינני כלי - אז כל הדברים יכולים לחלוף מעליי בלי להשאיר שום הרגשה ושום רושם. כדי שיהיה איזשהו חיבור אני צריך לעשות את כל ההכנות מצדי, לבנות את המערך שלי כך שהוא יוכל להיות מקום להשראה של כתר עליון. לצורך זה יש איזושהי הכנה פנימית, שכפי שהוא אמר - היא אמנם לא יוצרת את המדרגה שלמעלה ממנה, אבל היא נותנת לי את האפשרות להתחבר אליה.

הבחינה הזו היא נכונה גם לגבי רעיונות ולגבי מחשבות. יש סיפור מפורסם על ארכימדס, שכיוצא בו יש בחוויות של עוד הרבה מאוד אנשים, שגילה את כל העניין של המשקל הסגולי כשהיה בתוך האמבטיה - ואז הוא אמר 'אאוריקה' - מצאתי, גיליתי; כלומר התגלית שלו באה בבת אחת. השאלה היא, מדוע התגלית הזו לא באה בהבזק לעוד עשרת אלפים אנשים אחרים באמבטיה? סוף-סוף, אני משער שהוא לא היה היחיד שעשה אמבטיה, אפילו באותם הימים. אלא הנקודה היא שאני אינני יכול ליצור את ההבזק הזה, אבל על ידי זה שאני נמצא בתוך עניין מסוים במשך ימים או חודשים, אז כאשר תגיע שעתו של ההבזק - תהיה לו משמעות בשבילי; ואם אני לא אעשה

אנוכיות

מתוך הספר 'נשמה'

לנשמה יש לא רק מעלות וכוחות אלא גם פגמים, אשר הבולט מכולם הוא פגם האנוכיות. בהתנהגותם ובאופיים של בני האדם יש צדדים שונים המתקשרים בדרך כלשהי לעניין האנוכיות, אך בדרך כלל אין אלה פגמים של הנשמה עצמה אלא פגמים של הנפש; תכונות כגון יהירות, רברבנות, חוסר חמלה והעדר יכולת להשתתף בייסורי הזולת, הגם שהן בוודאי קשורות לאנוכיות, אינן תכונות יסוד אלא מבנים מורכבים יותר, הבנויים גם על צדדים אחרים שיש בנפש. הם נבנים אמנם על חולשה מסוימת בנשמה, אך אינם שייכים למהותה של הנשמה.

לאנוכיות יש כמה דרכי ביטוי. מופע אחד שלה הוא האגואיזם, שהוא בעיקר אופן התנהגות: האגואיסט רואה בכל דבר שבעולם מכשיר וכלי עבור עצמו ועצמו בלבד, והוא מנסה לעצמו כל מה שרק יוכל. מופע אחר של האנוכיות הוא האגוצנטריות. תכונה זו לא תמיד מקבלת ביטוי חיצוני, אבל שורשה עמוק יותר: האדם האגוצנטרי רואה את עצמו כמרכז כל הדברים שבעולם, ואין אצלו כל מקום להתחשבות בדברים ובאנשים אחרים. מופע נוסף שלה הוא ההתמקדות בעניין אחד ויחיד. דרך התנהגות או התייחסות זו איננה חמדנית ודורסנית כמו האגואיזם; אמנם גם אדם כזה חושב על כל העולם כולו רק במידה שהוא מתייחס אליו, אלא שלא תמיד מביא אותו הדבר לעשות פעולות כלשהן במציאות.

ראיית האנוכיות כבעיה של הנשמה קשורה לדרך שבה מתגלה הנשמה באדם. העובר, לפני הלידה, אין לו בעולמו אלא את עצמו בלבד; הוא חי בעצמו ולעצמו, בלי שום אדם או דבר אחר. משום כך גם לתינוק הקטן שזה עתה נולד יש רק "אני", ואין זה עניין של אופי ואף לא של נשמה: זוהי המציאות. התודעה שלו, במידה שהיא קיימת, היא עמומה מאוד. עם היוולדו נחשף האדם לעולם שבו הכל הוא, בעצם, בבחינת 'אחר', וההכרה המאוד בסיסית שיש לו בתחילת דרכו רק מבחינה, במידת-מה, בין מה שהוא לעצמו לבין סביבתו. הוא אינו יכול אלא לייחס את כל הדברים שבמציאות אל הווייתו-שלו, שהיא ההוויה היחידה המוכרת וידועה לו, וכל ההוויות האחרות הן, מבחינתו, בגדר 'פולשות'.

רק מעט-מעט ובהדרגה מקבלת ההכרה יכולת הבחנה מושכלת כלשהי. אכן, המילה "אני" לעולם איננה אחת מהמילים הראשונות של הילד, אלא היא מגיעה



רק בשלב מאוחר יותר; בתחילה מתייחסים רוב הילדים אל עצמם בגוף שלישי, בשם שבו קוראים להם, ורק מאוחר יותר הם עוברים להגדרה המופשטת יותר - "אני". בשלבים הללו של טרום-תודעה חושבת התינוק רק מגלה את האחרות שבמציאות ביחס לעצמו; רק בהמשך הוא הולך ומגלה תכונות שונות השייכות, בעצם, לנשמה יותר מאשר להוויה המסובכת יותר של "אני" מודע. בוודאי שגם בשלבים הללו יש גם תגובות של האדם כלפי החוץ.

ואולם התעצבות דמותו של האדם איננה מוכתבת בהכרח על-ידי הצדדים החיצוניים של המפגש שלו עם העולם, שיכול להיות מפנק או קשוח, אלא היא תלויה במידה רבה במדרגתה של נשמתו. "ילד שעשועים" הזוכה לפינוקים מכל הצדדים לא בהכרח יגדל להיות ילד או מבוגר אנוכי. וגם ההפך הוא הנכון: ילד שאיננו זוכה לשום פינוק, ואשר מגיל מוקדם מאוד נאלץ לחלוק את חייו וחפציו עם אחרים, לא בהכרח יגדל להיות אדם שתפני או פתוח יותר; ניסיונו האישי יכול אמנם ללמדו על כל מיני מגבלות חיצוניות, אך הוא בהחלט יכול גם להפוך לאדם מרוכז בעצמו, חסר רגש ובלתי מסוגל לשתף את הזולת.

איכותה של הנשמה היא אפוא זו שסוללת את הדרך להתייחס אל המציאות. במילים אחרות: התשובה לשאלה האם האישיות שתצמח תהיה אנוכית ומרוכזת בעצמה, או פתוחה יותר, תלויה כנראה במהותה של הנשמה; התנאים שבהם מתפתחות התודעה ויכולת המחשבה רק יעצמו את הנטייה לכיוון זה או אחר. אמנם ה"אני" האנושי - לא רק בתחילת הדרך אלא אולי במשך כל ימי חייו של אדם - הוא נקודת המוקד שלו, ולכן התייחסותו של ה"אני" לעצמו היא נורמאלית ומובנת מאליה; אך אין זה מחויב המציאות שכל אדם יהפוך להוויה אגוצנטרית ואגואיסטית. יתירה מזאת: גם אדם שמצד נשמתו נוטה לאנוכיות עשוי להשתנות עם הזמן; החשיבה וההבנה שלו, וגם העבודה שהוא עובד על נפשו, יש בכוחם לשחררו מכבלי האנוכיות ולהביאו למציאות נפשית אחרת, מציאות שבה יוצאים מעגלי חייו מן התחום הצר של ה"אני" ומתחילים להכיל גם ערכים אחרים.

החברה, על חוקיה ונימוסיה, מרככת ומגבילה בדרך-כלל את הביטויים החיצוניים של הנטיות האגואיסטיות. אפילו בעלי חיים הנמצאים בעדר או בלהקה מגבילים את עצמם בהתאם לחברה שהם מצויים בה. גם ילד קטן מפתח מידה מסוימת של קשר ושל הרגשת שותפות: בתחילה רק בתוך המשפחה המצומצמת, ולאחר מכן גם במוסדות החינוך ובחברה הרחבה יותר. די מהר לומד הילד שאין הוא יכול לחטוף לעצמו כל מה שנמצא בידי אחרים ושלאנשים אחרים יש רצונות משלהם, והוא יכול להיות מנומס או מאולץ מכדי להביע את רצונותיו האנוכיים.

הוא עשוי לא רק ללמוד לחלוק דברים עם אחרים בצורה הוגנת, אלא גם להגיע למצב שבו כמעט לא יהיו אצלו ביטויים נראים לעין של אגואיזם, וטובתם של כל הסובבים אותו תהיה חלק מתודעתו הפעילה. אך באותה מידה גם ההפך יכול להיות נכון: התינוק, שבכורח המציאות הוא אגוצנטרי ואגואיסטי, עלול רק לפתח ולחזק את התכונות הללו עם גדילתו. ייתכן שאילוצי החברה לא יאפשרו לו להביא זאת לידי ביטוי מעשי, אבל המנגנון הפנימי שלו כל הזמן יבקש לנצל את המציאות והזולת כדי להגשים את רציותיו.

במהלך ההיסטוריה התפתחו דגמים שונים של חברה אנושית. יש חברות שבהן הדמות המקובלת היא האדם האגוצנטרי; כך הוא, למשל, בחברה של לוחמים ושוודדים, ולא פחות מזה - באצולה, שהן חברות אשר בהן האנוכיות היא דרך ההתנהגות הרגילה, המתגבשת במודע לכדי תפיסת-עולם של זכויות יתר; ולעומתן יש חברות אנושיות השמות דגש על רגישות והתחשבות. ואולם גם בחברה המדגישה את השיתופיות יהיו תמיד אנשים אגואיסטיים ואגוצנטריים; המוכשרים שבהם יכולים להיעשות מנהיגים, ואילו הפחות מוכשרים, גם אם לא תמיד יוכלו להגשים את כל רצונותיהם, יהיו פשוט בלתי נעימים לסביבתם. יש לדייק: האנוכיות, ואפילו האגואיזם הגס ביותר, אינם בהכרח תאוה להרע; אפילו אגוצנטריות קיצונית איננה מכוונת, מצד עצמה, לפגוע באחרים. האדם האנוכי פועל בעולמו, החומרי והרוחני, לא על מנת להזיק לאחרים, אלא על מנת להועיל לעצמו; אם אחרים נפגעים בתוך כך הרי זו רק תוצאת לוואי של העובדה שרק אני עצמי חשוב, ואילו כל האחרים, בין בארץ מתחת בין בשמים מעל, בעצם אינם חשובים כלל.

האנוכיות היא עיוות מהותי של הנפש: במקום לשמש כקשר החיים בין האדם לבין הקב"ה הופכת הנפש לעניין של זהות, ומשום כך היא פוגמת ביכולתה של הנשמה להתבטא. הנפש מעורבת, כמובן, בדרך מסוימת בחוליו ובבעיותיו של האדם; ואולם הפגמים הרוחניים שבאדם נובעים מן המגע של הנשמה עם המדור שלה, לאמור: עם נפש החיים, עם תכונותיה וכוחותיה, וכן מן הבעייתיות של הגוף. יש גורמים שונים העשויים להסיט את הנשמה ממקומה, או להפעיל אותה שלא כהוגן, כגון כאשר אדם חוטא בכמה וכמה חטאים או סובל מחסרונות שונים שבנפש; אבל כל אלה הם גורמים חיצוניים, והם תוצאה של המעורבות בין כוחות הנפש השונים לבין הנשמה. האנוכיות, לעומת זאת, איננה קשורה לתכונותיו הגופניות של האדם או להווייתו היסודית, אלא היא פגימה בהתגלותה של הנשמה.

אגוצנטריות

נראה כי הפנימית והחמורה ביותר מבין הצורות והדרגות השונות של האנוכיות היא האגוצנטריות. האישיות האגוצנטרית בדרך כלל איננה מקובלת על סביבתה ומעוררת סלידה, דחייה ואף רצון ללחום בה; ואולם כאשר אדם אגוצנטרי נעשה דמות רמת-המעלה או מכובדת ביותר הוא יכול להרשות לעצמו לגלות את התכונה הזו, שכן אנשים נוטים לסלוח לאגוצנטריות של מנהיגים גדולים או אמנים דגולים.

האדם האגוצנטרי יכול להיות אדם מאמין מבחינה שכלית ואדם דתי מבחינה מעשית, אלא שכל אלה הם חיצוניים בלבד: אין הם תופסים כל מקום בתוך אישיותו. מבחנה האמיתי של האגוצנטריות הוא בהעדר כמעט מוחלט של מחשבה על אנשים אחרים והתחשבות בהם. כמובן שהאדם האגוצנטרי מודע, באופן אובייקטיבי, לכך שיש בסביבתו אנשים ודברים אחרים, אבל רגשות כמו התחשבות באחרים או חמלה זרים לו. הוא עשוי ללמוד לחקות את המופעים החיצוניים של הרגשות הללו ולומר את המילים הנכונות (במקום ובזמן שהדבר מביא לו תועלת), כגון אם ברצותו - גם זאת מסיבות אגוצנטריות - להיות מקובל על הבריות וכיו"ב. כלפי חוץ הוא אף יכול להיות אדיב ואפילו מקשיב ומתחשב, אך כל זה אינו אלא הסוואה, בדומה לבגדים שאדם לובש, שכן בתוכו פנימה אין הוא חש בכל זה כלל.

לאגוצנטריות עשויים להיות מופעים חיצוניים שונים התלויים בשאר מרכיבי הנפש של האדם, כגון יוהרה או ההרגשה של "אני ואפסי עוד". אך מאחר שהאגוצנטריות היא חלק מדמותו הרוחנית-הפנימית של אדם הרי לא פעם היא איננה גורמת כל פגיעה בזולת, וייתכן שרבים מהסובבים אף לא יכירו בקיומה. יתר על כן, על אף שהאדם האגוצנטרי מן הסתם חושב על עצמו הרבה מאוד, לא תמיד הוא עצמו מגיע להכרה בבעיה שלו או להגדרה בהירה שלה - בין משום שהוא סבור שכל בני האדם הם בדיוק כמוהו ובין מפני שהוא מאמין שהוא באמת מרוקם מעל כל שאר הבריות.

ואולם השאלה כיצד האדם האגוצנטרי משתלב או לא משתלב במשפחה ובחברה היא עניין מעשי וצדדי; שכן לא הופעתה החיצונית של האגוצנטריות היא החשובה כי אם מהותה הפנימית. אפשר לומר שהאגוצנטריות היא, בעצם, איבוד הנשמה. חכמינו אומרים (סוטה ה'): "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אין אני [=הקב"ה] והוא יכולין לדור בעולם", שכן ה"אני" של אדם כזה ממלא את כל המציאות ואינו מותיר בה מקום אפילו לקב"ה, וכל שכן לאחרים. במקרים

קיצוניים אפשר לומר שיש בזה משום "כרת", היינו: ניתוקו של האדם ממקור החיים.

ולמעלה מזה: האנוכיות היא הפגם היסודי ביותר בנשמה משום שהיא מגיעה עד ליסוד, לתשתית. אם עיקר תפקידה של הנשמה היא להיות הכוח הדוחף את האדם כלפי מעלה - היינו, אל עבר ההתייחסות אל הקודש והקדושה, להזדהות עם המוסר ולעידון החולשות והפגמים שיש באדם מתחילתו, הרי שהאנוכיות שוללת מן הנשמה את היכולת להתעלות. ככל שהאדם מרוכז יותר בתוך עצמו הרי הוא חוטא יותר, בסופו של דבר, בחטא הבסיסי של עבודה זרה. הוא עושה מעצמו "אל אחר". כאשר אדם עושה את עצמו, ואת עצמו בלבד, לנקודת המוקד והשיוך של כל הדברים הרי הוא מתנתק מכל מגע פנימי עם דברים נעלים יותר, בכל המובנים. וכך האדם, אשר מצד מהותו הוא "חלק אלוה-ממעל", הופך להיות ליצור שאין לו חיים אלא בתוך עצמו, שכל שאיפותיו באות מתוך עצמו וכל פעולותיו אינן אלא למען עצמו. גם אדם בעל כישרונות גדולים ותבונה מרובה יכול אפוא להפוך ממהות עליונה לדבר מצומצם שחי רק בתוך ד' אמות של עצמו.

אגואיזם

סוג אחר של אנוכיות אנו מוצאים אצל האדם האגואיסט. האגואיזם עשוי לא פעם להיות הרבה יותר בולט וניכר מן האגוצנטריות, ואולם הוא בעיה חברתית והתנהגותית בעיקרה, שאיננה עמוקה כמו הבעייתיות שבאגוצנטריות. האדם האגואיסטי בדרך כלל נותן ביטוי ממשי מאוד להנחה שהוא המרכז, התכלית וסיבת הקיום של העולם. לאמור: בכל מקום שיש להכריע בין התחלקות באחריות לבין התחלקות ברווחים, למשל, יטה האגואיסט את הדברים באופן חד-משמעי לטובת עצמו. גם כאן יש רבים המצליחים להסתיר או לטשטש את האגואיזם שלהם, או לפחות להביא את כל הטעמים והנימוקים האפשריים להצדקת עמדתם, ולכן לא תמיד קל לגלות את האגואיסט חסר התקנה. כמו בכל שאר תכונות הנפש, האגואיסט יכול להיות אדם פשוט מחיי היומיום שלנו - בן משפחה או שכן - או אישיות ידועה ומפורסמת. אכן, בעיית הנפש הזו איננה פוסחת על שום סוג של בני אדם; לא רק על מי שלכאורה שייכים לזה יותר, כמו אנשי עסקים או פוליטיקאים, אלא גם על אנשי רוח ואפילו על מנהיגים דתיים.

התקבעות על עניין אחד ויחיד

סוג שלישי של בני אדם אנוכיים הם אלה המזדהים הזדהות גמורה עם דבר, אידיאה או עיסוק מסוימים והופכים זאת למוטיב מרכזי בחייהם. שלא כמו באגואיזם אין כאן חמדנות אישית, אלא הזדהות גמורה ושלמה עם עיסוק, נושא ספרותי-הגותי או אפילו עניין דתי. הצד השווה שבכולם הוא שהאדם מזדהה עם אותו עניין עד כדי התמכרות; הוא מתייחס למציאות כולה אך ורק מאותה נקודת-מבט, שמבחינתו היא נקודת ה"אני" שלו, וכל השאר איננו חשוב כלל. אצל אדם כזה מתגלים ה"אני" שלו וכל כוחותיו רק דרך העניין הזה. וכך יכול להיות, למשל, אדם שהוא לא רק חובב נלהב של מוסיקה אלא שה"אני" שלו מתבטא אך ורק בתחום הזה, או אדם שאין לו בעולמו אלא היצירה הספרותית שלו-עצמו, וכל מה שמחוצה לזה אינו אלא עולם של צלליות ודמדומים. אדם כזה לא רק אינו רוצה, אלא אף אינו מסוגל להבין אנשים או עיסוקים אחרים; אין לו בעולמו אלא עניינו-שלו, ואין הוא רואה אלא רק את עצמו.

אדם כזה איננו בהכרח אדם רע; אדרבה, ייתכן שיש צורך באנשים כאלה כדי להזיז מפעלים ורעיונות. ואכן אנשים רבים מסוג זה אפשר למצוא בכל תחומי עולם היצירה, והם גם ראויים לכבוד על כושר היצירה שלהם; אך באותה מידה יכול אדם כזה להיות גם איש קטן ומגוחך, המזדהה בשלמות עם דברים של מה בכך. יש גם אנשים שזהו יחסם לנושאים דתיים, ואשר מלבד עיסוקם בתחום הדתי אין להם שום הבנה בכל נושא אחר, או אפילו שמץ של התייחסות לכך. האישיות הזו, העטופה כולה בנושא אחד ויחיד, גם היא אפוא חלק מן המנגד הזה של האנוכיות, אם כי בצורה פחות דורסנית ומקובעת.

*

כל הבעיות הקשורות לצורות הקיצוניות של מקומו של ה"אני" אינן רק עניין לניתוח פסיכולוגי, משום שעל אף שהנשמה מתקשרת אל ה"אני" אסור לה להיות מזוהה אתו. כל זיהוי בין ה"אני" ובין התבטאותה של הנשמה הוא בראש ובראשונה הפחתה מערכה וממהותה של הנשמה וצמצומה אל תוך מִקְצָה מוגדר ומסוים מאוד. שהרי נשמתו של אדם היא לא רק נקודת הייחוד של הווייתו, אלא היא ההתגלות המובהקת ביותר של האלוקי בתוך העולם. הקב"ה נמצא גם מעבר לכל העולמות וגם בתוך כל העולמות; אבל ככוח פועל ומתמיד הוא מצוי בתוך נשמתו של האדם.

בתורה (בראשית בז), נאמר על בריאת האדם: "ויפח באפיו נשמת חיים", וכבר

הקדמונים הבינו מכאן שהקב"ה נתן, כביכול, לאדם חלק מנשמת החיים שלו, וממנה הוא יצר את נשמת החיים של האדם. בנשמתו של האדם, ורק בה, מצוי מה שאיננו נמצא בשום מקום במציאות אחר - מלבד אצל הקב"ה: חופש הבחירה. באופן אחר אפשר לומר, שאותו מרכיב אלוקי שבנשמת האדם הוא זה שנותן לו את הכוח המופלא ליצור. אמנם קיימת מידה מסוימת של יצירתיות גם אצל יצורים אחרים, אך רק האדם מגיע לפיתוח הכישורים השכליים והמעשיים שלו בדרך שאפשר לומר שהיא מעין מלאכתו של בורא העולם. ומכיוון שנשמתו של האדם מכילה, לפחות בכוח, משהו ממהות האינוסופי, הרי שכל הזדהות של הנשמה עם דבר אחר, יהא מה שיהיה, היא השפלה של מהותה (מה שקרוי בלעז "lèse majesté", ביזוי המלכות)

אכן, אחת מבעיות היסוד של המוסר בכללו ושל החשיבה המוסרית-המיסטית היא ההתמודדות עם ה"אני" וה"אניות", משום שכאשר ה"אני" נעשה הכוח המרכזי בחייו של אדם, הופכת נשמתו להיות משרתת של דבר מוגבל. גם אם "אני" מסוים הוא גדול ורחב וחובק עולם מלא, הוא לעולם לא יהיה גדול כמו האינסופי. השבחים המרובים שחולקות תרבויות רבות בעולם - ובוודאי שגם היהדות - למידת הענווה מקורם באותה נקודה עצמה: מידת הענווה איננה רק תכונה טובה אחת מבין שלל התכונות הרבות שיכול אדם לסגל לעצמו, אלא היא עניין שבמהות. אפילו הרמב"ם, החסיד המובהק של "שביל הזהב" הקורא למתינות ומיצוע בכל המידות והרגשות האנושיים, אומר כי לענווה אין גבולות, וכי במידה זו אין לנקוט בדרך המיצוע אלא ללכת בה עד הקצה. אכן, האדם שעבורו הוא הדמות האנושית הנעלה ביותר, משה רבנו, הוא היחיד שעליו נאמר (במדבר יב, ג): "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה".

אנשים הזוכים להתעוררות נשמתית נעשים מודעים לכך שה"אני" שלהם הוא מכשול מהותי בכל דרך של עלייה. השעבוד ל"אני" הוא העניין הכבד והקשה ביותר לביצוע בדרך להתעלות הנפש ולשחרורה מכבליה. רבים רואים את המלחמה ב"אניות" כמלחמה ביצרים הרעים, בפיתוי החומר, ובמקומות רבים נהגו אנשים לענות ולסגף את עצמם כדי לשבור את יצריהם. עם זאת, גם כאשר מצליחים בני אדם לשבור יצר זה או אחר מסתבר שעדיין נשאר בהם משהו שאיננו בגדר של יצר מסוים, אלא הוא המהות כוללת של ה"אני" שלהם. אכן, גם אנשים המגיעים למרחבי נפש יוצאים מן הכלל עדיין אינם יכולים להתנער מן השעבוד הזה.

הסוגים השונים של האנוכיות שדובר בהם כאן הם מופעים קיצוניים של ה"אני", אבל גם אצל אנשים נורמליים לחלוטין משתתף ה"אני" בכל מחשבה ובכל שיקול



דעת. הגאווה אינה אלא התפרצות של ה"אני" מעבר למידה; היא מושתתת על ההתייחסות אל ה"אני" וההזדהות עמו. ואולם בכל הנתיבות והחיפושים לגילוי הנשמה נתקלים כל הזמן בני האדם - קטנים וגדולים, אנשי שם ובני-בלי-שם - ב"אני" כאבן נגף או דלת ברזל.

צעד גדול בכל דרך אל הנשמה הוא העבודה השכלית והרגשית הבאות, לכל הפחות, להגביל את כוחו של ה"אני". כל עיקרו של רעיון זה - הידוע גם בשם "ביטול היש" והוא מן האושיות של עבודת הנשמה - איננו הניסיון להתקטן, להתמעט ולהיעשות ל"לא כלום", אלא עבודת הנפש הבאה להגביל את שליטתו של ה"אני". משימה זו של השליטה על ה"אני" היא משימה כלל-אנושית השייכת גם לבני אדם אשר אין להם חולשה מיוחדת בתחום זה, וכל שכן ה"אני" החורג מן הממדים הראויים לו הופך לא רק למכשול בדרך, אלא לדרך הירידה עצמה.

אנו, בני האדם, מלאים בחסרונות מרובים לאין ערוך וביצרים מכל סוג, אשר כל אחד מהם עלול להוות בעיה ומכשול, לכל אדם בהתאם לאופיו ולתכונותיו. הניסיון לגבור על ה"אני" הוא עניין כללי וחשוב יותר מכל דבר אחר. הסתרתה של האנוכיות באופנים שונים או בדברי חלקות איננה פתרון: תיקונה של המידה הזו דורש מאמץ נפשי פנימי ומעמיק. שהרי מצד אחד נאמר על האדם (תהלים ח ו) "ותחסרהו מעט מאלוקים", וכנגד זה קיים הפיתוי - שהוא, אולי, הפיתוי העמוק והבסיסי ביותר - של ה"אני" לבוא במקום האלוקים.

כאמור, אנחנו נולדים עם ה"אניות" וגדלים לתוכה, ועקב כך מתעוררים בנו עוד יצרים רבים אחרים. חולשתה של הנשמה היא בכך שכאשר אין היא מתגלה כהוגן היא משתעבדת. זוהי חולשה מובנית אשר מוטל עלינו להיאבק בה, כמו בעצם המציאות המורכבת שלנו של גוף ונפש. הצבת גבולות ותיחומים ל"אניות", כדי שלא לאפשר לה להפוך את נשמתנו למכשיר המשרת מטרה זרה, היא לפיכך עבודה כלל-אנושית, והיא דרישה המוצבת אך ורק בפני המין האנושי.

החסידות והפסיכואנליזה רשפים, כסלו תשי"ט

על נקודות המפגש

לפחות משום שהיא רוצה ומתיימרת להיות כזו, משום שהיא חייבת ליצור שיטה שלמה וברורה בכל מיני נושאים, ולהגדיר את דעותיה בקווים שלמים. דמות האדם או לפחות קונסטרקציה מלאכותית הדומה לו במידת מה, חייבת להיות מצוירת במחקר הפסיכואנליטי. החסידות לעומת זאת, מתוך הבוז הבולט שלה לצורות ופורמאליות שאין בהן תוכן, מעולם לא נתנה דעתה לסכם את שיטתה ביחס לנפש האדם באיזה מחקר שלם שיקיף ויתאר (כביכול) אדם שלם. קיימות רק הערות המבריקות מידי פעם בנושאים אחרים, נוגעות ומעמיקות בכל כוח ההמצאה והחריפות בתוך בעיות מסוימות, מבלי להשתדל כלל להמשיך או להכליל את הדברים באיזושהי צורה. אפילו ספר ה"תניא", המסודר והשיטתי בכל ספרי החסידות הנוגעים בעניינים נפשיים, שיש בו כדי לעורר רושם של שיטה אמיתית, מתגלה לאחר עיון ובדיקה, שגם הוא אינו אלא אוסף (ערוך בצורה מאוד מסודרת ונפלאה) של עיונים קטנים, בודדים בשאלות פרטיות מסוימות (כפי הנאמר בפירוש בהקדמה).

הניגוד המהותי הזה עושה כל השוואה או דימוי בין פסיכואנליזה וחסידות

עצם הצירוף הזה, חסידות ופסיכואנליזה, נראה מוזר ביותר. במובן ידוע הדבר הוא מעין חיבורם של שני ניגודים - החסידות, שכל דרכה היא דתית במובהק; הן מצד מניעיה הפנימיים והן מצד צורות ההתגלות החיצוניות שלה. ומצד שני הפסיכואנליזה היא חילונית בתכלית ולרוב פלגיה (מלבד אולי זה של יונג) מגמה אי דתית (ואולי אף אנטי דתית) ברורה וגלויה.

אולם לא הניגוד המגמתי בלבד הוא היוצר את הרושם הדיסוננטי של הצירוף הזה. בולט לא פחות השוני במהות ובדרך: החסידות איננה בשום פנים שיטה בחקר הנפש, כשם שבכלל אין היא שיטה מוגדרת ומדויקת במובן מערבי-אירופי מסוים, כל חידושה וגילויה אינם בגדר של שיטה אלא נוצרים בהתפרצויות ואימפרוביזציות של הנפש עצמה - אל מול הבעיות שמציבים החיים. הפסיכואנליזה לעומת זאת, עם כל מה שיש בה ממשחק החריפות השכלית גרידא, ועם כל מה שפועל בה מהתפרעותו של דמיון ללא מעצור - הריה בכל זאת שיטה מדעית, מדעית



בחינת מכשיר עזר בלבד. יוחס כזה יכול לגלות הרבה צדדים שיש בהם כדי להוסיף ולהועיל.

ברור שאפשר לבנות את מערכת היחסים בין החסידות והפסיכואנליזה בשתי צורות מנוגדות. אפשר לעשות את הפסיכואנליזה כמרכז ואז יכולה החסידות להיות אחד המקורות הנוספים אשר אפשר ללקט בו תצפיות עזר ורשמים פסיכואנליטיים - ודבר זה היה יוצר מחקר אנליטי (פרוידי או אחר) על החסידות. ואפשר לבנות את היחס בצורה המנוגדת כשהחסידות משמשת כמרכז, והיא שואבת נקודות עזר, ביאורים ובירורים שיטתיים בבעיות מסוימות מן הפסיכואנליזה.

קיימים כיום "מחקרים" חסידיים מרובים למדי בנקודות רבות. ומבחינה מסוימת חלק גדול מכלל היצירה החסידית הוא מחקרים חסידיים כאלה על התורה, או על ההלכה, או על חייו של האדם בעולמו. חקירה חסידית כזו על הפסיכואנליזה, אינה יוצאת דופן אלא מבחינת הנושא שלה (הנראה משום מה כבלתי ראוי לחסידות) אף בשום פנים לא מבחינת השיטה או הרעיון.

הבלתי מודע

התגלית של הבלתי מודע, היא ללא ספק נקודת היסוד של הפסיכואנליזה על כל זרמיה. ההנחה שיש בנפשו של האדם

למשהו מגוחך. במבט הראשון נעדרות כל נקודות מגע שאפשר להראות בהן על ניגודים או דימויים. הרושם הראשון הנוצר מתוך השוואה כזו הוא כמו בין



החסידות איננה בשום

פנים שיטה בחקר
הנפש, כל חידושיה
וגילוייה אינם בגדר
של שיטה אלא
נוצרים בהתפרצויות
ואימפרוביזציות של
הנפש עצמה - אל
מול הבעיות שמציבים
החיים.



חושך למתוק, צירופם של שני דברים שאינם מצטרפים.

אם בכל זאת יכול להיות מגע מסוים בין שתי שיטות אלה אין הוא יכול להיות בדרך של השוואה, ודימוי בין גורמים שווים במעלה. יחס בין שתי אלה יכול להיות רק כאשר האחת מהן נעשית המרכז והשנייה משמשת לה כנספח,



חלקים הפועלים את פעולתם בלא להיות מודעים לו, ואף על פי כן משפיעים (בדרכים שונות) על נפשו המודעת, היא הבסיס לכל אנליזה נפשית המנסה לחקור את שורשי הבעיות ולא רק את התופעות בלבד.

כבר פרויד עצמו ידע כי לפחות הכרה יסודית (אפילו שהיא מעומעמת או "בלתי מודעת") בקיומו של הבלתי מודע היתה קיימת אף לפניו. וביטויים שונים המראים שבחסידות הייתה הכרה בקיום חלק נפש כזה מופיעים פעמים רבות, כשהם מצויינים בתכונות האופייניות לחקר הנפש החסידית: עמקות, בהירות רבה של מחשבה, ורשלנות בהמשכת קטעי המחשבה לכלל שיטה שלמה. דוגמה אחת תספיק; ידועה הבעיה הפרשנית מסביב למעשה המסופר בספר בראשית (יח,יב-טז) כשבאה לאברהם ושרה הבשורה על הולדת בן "ותצחק שרה בקרבה לאמור..." ואחר כך, "ותכחש שרה לאמור לא צחקתי..." את הקטע הזה מפרש בעל "שפת אמת" מגור כך: שרה צחקה בקרבה - בתוך נפשה, היא עצמה לא ידעה כלל שהיא צוחקת, ומשום כך כשה' מאשים אותה על צחוקה, הריהי מכחישה זאת - משום שהיא עצמה לא ידעה כלל על צחוקה.

ההכרה בבלתי מודע אינה מצטמצמת בחסידות (וביהדות בכלל) לקטעים בודדים או הערות צדדיות, אולם גופי הדברים שבהם ניכר השימוש בהנחות אלה אינם מגלים אותן כראוי, ובלי

שהפסיכואנליזה תגדיר ותברר את המושגים הללו הרי ללא ספק לא היינו יכולים להגיע אליהם מתוך עיון בלבד במקורות. חשיבותה של השוואה כזו עבור החסידות היא בהצגתה מול שיטה מסודרת שיש בה מונחים קבועים - היכולים לברר ולהגדיר את הרעיונות הכוללים והבלתי מוגדרים שבה.

החוק היהודי מבחין בין שלוש דרגות של אחריות בעבירה: הזדון - שהוא פעולה הנעשית מתוך רצון ודעה צלולה. השגגה - שהיא עברה הנעשית מתוך שכחה או חוסר תשומת לב. ואונס - העברה הנעשית בניגוד לרצונו של עושה (אם משום שמישהו כופהו לכך, או משום שאין בו כל דעת להתנגד).

בדרך כלל קובע החוק עונש בידי אדם לעברה שבמזיד, ופוסט מכל עונש עבירה שנעשתה באונס - וזה כמובן ברור. אולם ביחס לשגגה קיים מצב ביניים, אף כי אין אדם מתחייב בדרך כלל על עבירה שנעשתה בשוגג בבית דין, הרי בכל זאת חייב הוא להביא קורבן לכפר על חטאיו לפני ה'. החלוקה הזו בין זדון ושגגה מבררת לנו שהחוק היהודי אינו מכיר במוחלט בתירוץ של שכחה. אולם ההסבר המלא לגישה זו יכול לבוא רק אם נשתמש בבירור המונחים שנעשה על ידי הפסיכואנליזה.

השגגה, אף על פי שנעשתה שלא מדעתו של האדם, הריהי בכל זאת משהו שהאדם אחראי לו במידה ידועה. כלומר, אותו חלק בנפש האדם הפועל



על העבירות האחרות שתיגררנה אחרי עבירה זו. כלומר, העבירה האחת בשגגה אינה אלא הגילוי של הרצון הכולל של אותו אדם באותן עבירות).

בספרות החסידית קיים תיאור שלם של דמות אדם המקביל בצדדים רבים לאותו תיאור של פרויד - במובן זה של המאבק המתמיד באדם בין המודע ללא מודע. ספר ה"תניא" מעמיד את האדם בתור מערכת מורכבת של אישים שונים, ומבדיל הבדלה ברורה בין ה"אני" של האדם לבין המודע שבו. המאבק בין ה"אני" שביסודו הוא בלתי מודע לבין התודעה הרגילה, הוא על פי התניא תמציתה של דבר החיים. אמנם, הבלתי מודע בתיאור של התניא אינו חד צדדי כמו אצל פרויד למשל (או אדלר) אלא מורכב ומסובך הרבה יותר - כי מהותו הבלתי מודעת של האדם מתחלקת לחלק תחתון-בהמי וחלק עילאי-אלוקי.

האדם הינו לאמיתו של דבר הצירוף של שני חלקים אלה בנפש (או לפי הביטוי שב"תניא" - שתי נפשות אלה) ואילו חלקה המודע אינו אלא זירת התגוששות אשר בה מתגלים הניגודים התהומיים הקיימים בתוך האדם עצמו.

התודעה של האדם היא "עיר קטנה" אשר ה"תת מודע" וה"אני העליון" נאבקים על כיבושה ועל החזקתה. בחריפות רבה מובע הרעיון, שהגילוי החיצוני המודע של האדם וחיו אינו זהה כלל עם המהות האמיתית של האדם עצמו. הדמות הפסיכולוגית החדשה המתוארת בספר

במקרים של שכחה והיסח הדעת (והוא מה שתקרא הפסיכואנליזה ללא ספק: הבלתי מודע) אינו נפרד מן אדם, אלא הוא חלק ממנו, ועם שאין אפשרות



**התודעה של האדם היא
"עיר קטנה" אשר ה"תת
מודע" וה"אני העליון"
נאבקים על כיבושה
ועל החזקתה. בחריפות
רבה מובע הרעיון,
שהגילוי החיצוני
המודע של האדם וחיו
אינו זהה כלל עם
המהות האמיתית של
האדם עצמו.**



להביא אדם לפני דיני אדם על מחשבות שהוא עצמו אינו יודע, הרי מכל מקום חייב הוא לתת את הדין בפני הקב"ה - מפני ששגגה זו מגלה חלק מרצונותיו האמיתיים. (וכן אומר המדרש בנושא זה: אדם שבאה לידו עבירה בשוגג לא על העבירה עצמה צריך הוא להצטער אלא



ה"תניא" - דמותו של ה"בינוני" היא דמותו של האדם אשר במודע - במחשבה כמו במעשה - הוא כולו טוב, ואילו דמותו האמיתית, ה"אני" שלו הינו אותם חלקי נפש שאינם עולים ואינם פועלים בגלוי על התודעה. (ברור שחלק בלתי מודע זה, אינו נסתר לחלוטין מן האדם עצמו ב"בינוני". חלק בלתי מודע לחלוטין של הנפש קיים על פי התניא ב"צדיק שאינו גמור" - שאמנם תודעתו ושכבות עמוקות עוד ממנה מופנות כולן לצד הטוב, בעוד שחלק נעלם ונסתר של הנפש עדיין נשאר דבוק בבהמיותו).

כדי להוכיח שהאדם שלא הגיע להזדככות גמורה איננו עדיין באמת מושלל מן הרע, משתמש בעל התניא בהוכחות אחדות, ואחת מהן היא הבאת ראיות מן החלומות שאדם חולם. הקדמונים בכל העולם ידעו ללא ספק שחלומות, או לפחות חלק מהם, הם ביטויים של משאלות. לא רק "שאדם רואה מהרהורי ליבו" סתם, אלא הוא רואה דווקא את ההרהורים הקרובים לו, והחביבים עליו. דוגמה קטנה לזה באה כדימוי צדדי בתנ"ך: "והיה כאשר יחלום הרעב והנה אוכל והקיץ וריקה נפשו, וכאשר יחלום הצמא והנה שותה והקיץ והנה עייף ונפשו שוקקה..." (ישעיה כט, ח)

אולם בחסידות מבוארים הדברים בצורה ברורה יותר, וכאמור משתמשים בחלום בתור הוכחה על המאווים הכמוסים שבעירנותו של האדם. למשל, קטע זה: "שגם בשוכבו על מיטתו ידע לפי מי הוא

שוכב... וזה מלאכה יותר גדולה (מאשר לדעת זאת כשהוא ער). וכמו ששמעתי על פסוק ויחלום יעקב - שמהחלומות ניכר מעלת האדם, אם גם כשאינו עושה כלום רעיונותיו רק - "והנה ה' ניצב עליו". ובדבר זה, צדיקים מעטים שנתפארו כן" (צדקת הצדיק ג)

תוכנו של התת מודע

בעוד שבתיאוריה של פרויד, למשל, הבלתי מודע שבנפש זהה עם התת-מודע, כלומר, החלק הבלתי מודע שבנפש הוא בעיקר משכן לכל השפל והגרוע שבו (אם נדון זאת לפי מושגי המקובלים). הרי בחסידות, המכירה גם כן בחלקים הלא מודעים שבנפש האדם, קיימים בעצם שני חלקים של הבלתי מודע: החלק העילאי שלו (שהיה אפשר לקרוא לו: העל-מודע) המכיל את האישיות הפנימית והעילאית של האדם, והוא מצוי - בתודעה או שלא בתודעה - בכל אדם. חלק גדול מן האופטימיות והדחיפה הניתנות לאדם ב"תניא" מבוססות על ההכרה בקיומו של "בלתי מודע קולקטיבי" של עם ישראל, אשר האדם יכול אמנם להתעלם ממנו כמעט בכל ימי חייו המודעים. אלא שברגעים קריטיים מתעורר אותו חלק בלתי נודע ומשתלט על האדם - ביוצרו שינויים ומהפכות בכל אופיו והתנהגותו.

אולם מלבד חלק זה של העל מודע שבנפש מכירה החסידות ומתייחסת (ועל



הנפשיות המתלוות לה, אלא נותנים לה מקום מרכזי בין כל התאוות האחרות הנחשבות במידה ידועה רק לתולדותיה. ר' נחמן מברסלב ותלמידיו לדורותיהם קוראים לתאוואה זו "התאוואה הכללית" - כי לדעתם היא הכוללת את כל יתר התאוות האחרות. רבות מדברים הם על היות התאוואה הזו משהו יסודי במבנה כל התשוקות של האדם. תאוואה היוצרת ונוצרת מצירופן של כל התאוות כולן. "זוהי התאוואה הכוללת את כל האדם מפני שהיא יוצרת אדם".

ולעומת תאוואה זו שהיא הביטוי המהותי והיסודי של ה"ליבידו" באדם (ואגב, אם כי השוואה זו אינה כלל השוואה קרובה, הרי בכל זאת, מבחינה אף החסידות ב"עונג" בתור הכוח הראשוני שבכל הבריאה כולה. המניע הראשוני של כל דבר - של הרגשות והשכל, ואפילו של כוח הרצון שלמעלה מן השכל, אינו אלא ה"עונג" - היסוד לכל, הנימוק שאין אחריו שאלה. אמנם ה"עונג" בחסידות אין לו מהות נפשית מסוימת, והוא כולל [ממש כמו שהוא מהווה שכבת יסוד עמוקה ופנימית - באמת עצם הנפש - בבניין נפשו של האדם] את המהות היסודית של העולם כולו. מבחינה החסידות בצד נוסף של אותם מחשכים בלתי מודעים (או מודעים למחצה) הקיימים בכל אדם, שהוא הביטוי של הכרת הנפש בעצמה, של ה"אניות" המתפשטת מעבר לתחומיה הנכונים. זהו מה שקוראים בחסידות: הרצון למלכות - השאיפה אל השלטון, אותה שאיפה המזדהה

הדרכים המיוחדות שלה - להלן) לתת-מודע שבאדם וקודם כל - משתדלת להכיר ולהגדיר את הכוחות הראשיים הפועלים בתוך נפשו.

אמנם החסידות מצטיינת, ובייחוד בכל הנוגע לתורת הנפש שלה, בחוסר סכמטיות מובהק. והאמפיריזם שלה, בשטח זה כבשטחים אחרים רבים - בולט מאוד. ומשום כך לא ייתכן שתתפתח בחסידות כל תיאוריה אשר תבסס את כל מניעיו הנפשיים של האדם על בסיס אחד ויחיד, ותנסה לגזור ממנו את שאר התופעות הנפשיות. אולם בכל זאת מבחינה החסידות במניעי יסוד ראשיים שמהם נולדים ומסתעפים כל השאר, ויסודות אלה אינם מרובים כלל במספרם ובעיקרם של דברים שניים הם - יצר המין, והתפשטותו והשתלטותו של האני.

הערכתו של יצר המין כיצר יסודי בעל חשיבות ראשונית אפשר למצוא כבר בדברי חז"ל, לא רק שקבעו ש"אין אפוטרופוס לעריות" - והטילו אפוא חשד על כל אדם (יהא אשר יהא) בנוגע לשטח זה. (מעניין לציון כי אין כל עבירה אחרת שלגביה יהיה כל אדם חשוד). אולם יותר מזה - בדברי חז"ל כל מקום שנזכרת עבירה סתם, הכוונה היא לעבירה על בסיס מיני. הגישה הזו לדברים שהיתה ברורה לקדמונינו, באה לידי ביטוי בצורה הרבה יותר בולטת וחרפה בחסידות. לא רק שעוסקים הרבה בבירורים במקורותיה של תאוואה זו ובתופעות



החיוביים הקיימים.

בשאיפה זו להיפטר מן הצדדים הרעים בנפש היתה קיימת בעבר דרך כמעט אחידה - השיטה היתה לדכא ככל האפשר את כל הכוחות שאינם חיוביים להילחם בהם בכל האופנים ולנסות לשבור את הפיתויים ואת התאוות. אמצעי עזר נוסף לשיטה זו היה - שבירת הגוף; התעניות הסיגופים ושאר העינויים העצמיים נועדו לא לשם קבלת ייסורים גרידא (לשם תשובה וכדומה) אלא כדי לעזור לשבור את הגופניות בכללה, ועמה (כפי שהאמינו) את כל היצרים והתאוות.

אחת מן הנקודות הראשונות שהבליטה החסידות הייתה ההתנגדות העזה לשיטה זו של שבירת הגוף. החסידות טענה לא רק על השלילה שיש בניסיון זה של שבירת עצמו, ושל אותה "שנאה" לגוף שפיתחו בעל המוסר שמלפנים (שהרי החסידות שאפה להעלות את הדברים בכלל ולא לשברם, וזה כלל כמובן את היחס אל החומריות) - החסידות העלתה את הנימוק ששיטה זו אינה מגיעה כלל למטרתה, כי כל אותו ניסיון לדחוק את התאוות אינו עולה יפה, מפני שההדחקה הזו אינה מביאה לביטולן של התאוות אלא להחבאתן, להשרשתן בעומק נפשי גדול יותר.

גישתה של החסידות לבעיה היתה בדרך אחרת - בדרכה של הסובלימציה. החסידות מניחה (וזהו קו יסודי בשיטת המוסר שלה) כי ההבדל בין רע לטוב אינו הבדל מהותי אלא הבדל מושאי.

בתחומים מסוימים עם הגאווה, וה"ישות". כמו ביחס לעונג (שהוא למעשה היסוד הראשוני גם של התאוה המינית) הרי גם ביחס לשאיפת השלטון ("המלכות") מראה החסידות כי השאיפה של השלטון היא שאיפה כוללת, קוסמית, הפועלת מן הדרגות הגבוהות ביותר של המציאות ומגיעה אל הנמוכות שבהן. השאיפה לשלטון היא על פי החסידות זהה עם התבטאותו העצמית של הרצון הפנימי של הנפש (או של העולם), כוח עצמי שאינו ניתן לעקירה. ומתוך הכוח הזה באות ויוצאות צורות נוספות הנוצרות מתוך התעוותות של המציאות הפנימית - הגאווה שהיא אותה הכרה עצמית בהפרזה, או הביטוי המעודן יותר של אותו רגש (הפועל משום כך על בני אדם ביתר עוז - משום שהוא נעלם מהם): "הישות", הרגשת מציאות עצמו בהפרזה, המובילה אחר כך לשנאה, קנאה ותחרות - שכולן נוצרות (על פי דעת החסידות) מתוך שהאני אינו מסוגל להצטמצם בגבולות של עצמו ומתפשט אל מעבר לעצמיות שלו - וממילא הוא מחויב לפגוע באחרים.

התיקון של פגמי הנפש

החסידות אינה בשום פנים תיאורית בלבד. בכל שטח ושטח בו פעלה, היתה מגמתה לתקן. ולכן כשעסקה בשטח של בעיות הנפש הרי לא רק עסקה בעיונים בנושא כי אם גם בשאיפה מתמדת לתקן את הפגמים ולפתוח את הצדדים



קדושה.

בדרך הסובלימציה (עידון) הזו של הנטיות השונות שבנפש האריכה החסידות ונתנה הצעות רבות בבעיות מפורטות שונות בנושא - אף כי גם כאן, כמו בנושאים אחרים אין החסידות מציעה שיטה שלמה אלא רק קווי יסוד ורישומים דקים של תכנית רחבה יותר שמעולם לא מצאו לנכון לפרשה.

מכל מקום, הרי אחד האמצעים לתיקון הנפש המובא בספרי החסידות הוא "וידוי דברים בפני תלמיד חכם" - כלומר, שהחסיד הולך אל רבו ומפרש באוזניו את בעיותיו וכאביו. וידוי דברים זה נחשב (ללא קשר עם העצה וההוראה שמקבל החסיד מרבו - שהיא דבר בפני עצמו) לאחת הדרגות הגבוהות בריפוי ותיקונה של "הנפש החולה". -הדמיון כאן לפרקטיקה של הפסיכואנליזה הוא בולט מאוד. חשוב לציין כי וידוי דברים זה אינו נחשב לפולחן דתי מכל סוג שהוא, וכן אינו מצד מהותו וידוי על חטאים, הידוי הזה הוא הלכה למעשה - ניתוח עצמי של בעיות הנפש השונות, בפני הרב, הצריך להדריך ולכוון את הניתוח העצמי הזה.

הצירוף - לקחו ותועלתו

כשמשווים את החסידות והפסיכואנליזה (כפי שנעשה כאן ברפרוף) הרי מבחינים כמובן בדמיון רב בין דרכים, שיטות

הרצונות היסודיים באדם - לצד הרע והטוב כאחת - זהים הם. אלא שיש ביד האדם לשנות את כיוונם של רצונותיו. לא לשרש מתוכו את הרצונות והתשוקות



**החסידות מניחה כי
ההבדל בין רע לטוב
אינו הבדל מהותי אלא
הבדל מושאיי. הרצונות
היסודיים באדם זהים
הם. אלא שיש ביד
האדם לשנות את
כיוונם של רצונותיו.
לא לשרש מתוכו את
הרצונות והתשוקות
שלו אלא להפנות אותן
לכיוון חיובי**



שלו אלא להפנות אותן לכיוון חיובי; ומאחר שההבדל בין הרע והטוב באדם הוא לפי החסידות רק עניין של כיוון הדברים, הרי ממילא באים למסקנה כי ככל שאדם נוטה יותר אל התשוקות השונות הריהו מסוגל יותר - לאחר שעידן את התשוקות הללו - להיעשות אדם של



והנחות של שתי אלה. ברור שמצירוף זה אין עדיין ללמוד שפסיכואנליזה פירושה חסידות, או שפרויד לא היה מקורי ביוצרו את הפסיכואנליזה - רב המרחק (כאמור) בין הערות בודדות והשקפות בלתי מגובשות המפוזרות במקורות רבים, לבין שיטה אחת מגובשת - אשר כמה שיכולה היא לסטות מן האמת, קל יותר ונוח יותר ללמוד מן החלקים הנכונים שבה. אולם מהשוואה גרידא נוכל כבר להעלות מסקנות מסוימות. המוזר שביחס בין החסידות והפסיכואנליזה הוא שלמרות שיש להן השקפות דומות מאוד על עניינים רבים, הרי בכל זאת, המסקנות שכל אחת מן הדרכים הללו מוציאה שונות ומנוגדות כמעט לחלוטין. אם נעיין בבעיה זו גיווכח כי הסיבה לשינוי זה הוא בעיקר בנקודת המוצא וביחס היסודי אל הדברים.

הפסיכואנליזה היא בעיקרה השקפה חילונית וחומרנית ומשום כך רואה היא כיסוד ראשוני את הצד החומרי-בהמי שבנפש. ומאחר שיסוד זה הוא לדעתה הראשוני, הריהי מנסה תמיד לבנות את כל הערכים כולם כבניין על גבי יסודן של תאוות ראשוניות (וזה יוצר את הצד האחר שבפסיכואנליזה - את הפילוסופיה, או הניסיון לפילוסופיה שלה - המנסה להקיף עולם מלא ולהעמיד כולו על בסיס צר ויחיד). וממילא שאיפתה תהיה לספק ככל האפשר את התת מודע בלי שיהא צורך להביאו לכלל סובלימציה.

החסידות לעומת זאת מתחילה את

המצויאות מן הצד השני - ואף כי היא מכירה היטב במציאותו של הבלתי מודע, ויודעת יפה את תוכנו (וההשקפה שיצר לב האדם רע מנעוריו הלא היא השקפת התורה - וממילא מובע כבר שם הרעיון על הצורך בכבישתו של היצר ובהפנייתו אל הטוב).

אולם, למרות הכרה זו במציאות, אין החסידות רואה בכך את האדם, והיא מנסה ליצור מן האדם תבנית נעלה יותר, שתעלה בדרך של סובלימציה את כל התכנים למעלה עילאית. אפשר לומר: איחודו של התת-מודע והעל-מודע בתוך האדם הוא מטרתה של החסידות.

השוואה זו עצמה יכולה להראות לנו את התאמתותה של התיאוריה החסידית בדבר ההבדל בין טוב ורע - שההבדל הוא לא בתכנים אלא בכיוונים, בפירוש שנותן האדם לתשוקות היסודיות המפעמות בליבו. וממילא אפשר להמשיך בדרך החסידות הלאה ולנסות להפוך את הרע לטוב על ידי שינוי הכיוון. כלומר, אפשר ואפשר להשתמש בשיטותיה ובדרכיה המעשיות של הפסיכואנליזה לתועלתה של גישת החסידות, שאמנם כיוונה מנוגד אך תוכנה עשוי לעכל יפה את החומר הרב שאספה הפסיכואנליזה. כי שיטה פסיכולוגית זו, לכשננתק אותה מן הצדדים "הפילוסופיים" שלה, נשארת דרך מעשית שאפשר בהחלט להשתמש בממצאיה, בשיטותיה ובתגליותיה השונות לצורך שיטה שכיוונה הוא הפוך - בשאיפה להעלות את הנמוך ולהגביהו.

ל"ג בעומר ופנימיות התורה

”

המדורה שאנחנו עושים פה היא אמנם לא במקומו, היא לא במירון, אבל מכיוון שסוף סוף, במירון הוא בסך הכל קבור, ובאיזה מקום רשב"י נמצא? במקום שעושים את רצונו יותר. אז אם פה ישבו אנשים ויחליטו לעשות את רצונו, ובאמת להאיר את האור, אז זה יהיה המקום שראוי לעשות בו את ההדלקה. ובכל מקום ומקום לפי ערכו צריך לעשות את זה, וכמו שהוא אמר שהוא רוצה שזה יהיה בשמחה ולא יתעצבו בעצבונם - אז צריכים לשמוח. צריכים לשמוח כי הוא שמח שהוא חוזר שוב למקום שבו הוא צריך להיות.

אמרו על הפסוק "עלית למרום שבית שבי", "שבית שבי" הוא ראשי תיבות שמעון בר יוחי ובהיפוך תיבות זה ישראל בן שרה (הבעש"ט). העניין הזה של 'עלית למרום שבית שבי' הוא שיש נשמות שהן בעצם באות בשביל זה, בשביל להיות בגדר הזה שעליו נאמר - 'כי זה כל האדם'. הסך הכל של תמצית העבודה ותמצית המטרה, זה שמישהו בעולם הזה יהיה בבחינה של אדם, מה שקוראים לו 'זה כל האדם'. ובשביל להיות 'כי זה כל האדם' צריך אדם להיות אדם. כשמישהו מגיע למדרגה הזאת של להיות בחינת אדם אז כל העולם לא נברא אלא בשבילו, כל העולם לא נברא אלא לצוות לו, העולם נברא לשעשע אותו. יש בן אדם שהוא באמת העולם, הוא התמצית של כל העולם.

כשאנחנו פוגשים מישהו שהוא בגדר הזה של האדם בשלמות, אז אנחנו שמחים בשמחתו, כשאני פוגש אדם כזה אני יכול להגיד: טוב, אני רק שלעפער קטן, אני נמשך בבחינת צאן אחרי הרועה, בבחינת צאן דצאן אחרי הרועה, אבל אני עדיין נמשך. ואם הרועה הולך ואני יודע שזה רועה אמת, אז צריכים ללכת אחריו וצריך להימשך אחריו וצריך לעשות את רצונו. "משכני אחריו נרוצה". יש 'הילולה דרשב"י', הילולה בפשטות ובאופן מילולי זו חתונה. אז עושים חתונה, רשב"י עושה חתונה. כשיש חתונה אז באים כל מיני אורחים, ובאים גם קבצנים לחתונה, באים כל מיני אנשים לחתונה, כי כשיש חתונה אז כבר נותנים לכולם להגיע, לא מקפידים במי שיבוא.

”

(מדורת ל"ג בעומר בישיבת תקוע, תשס"ז)

שיעורים בפיוט 'בר יוחאי'

מתוך שיעורים בישיבת תקוע, ז' וי"ד אייר תשס"ב

ואמר: "וכי רבן גמליאל אינו טוב מכמה מלכים שאין להם תועלת?" - מן הצד הזה יש כאן מקור עתיק למדורות הללו. צזו הדלקה שנועדה לכבוד וכבר בתנ"ך כתוב שזה מנהג כבוד. ברבות השנים נכנסו למנהג הזה גם עניינים שאינם שייכים, כגון ששורפים בובות מסויימות, שזה מנהג שלקוח בכלל מפורים. ובשנים האחרונות נוצר עניין שכיוון שיש מדורה, עושים גם קומזיץ. זה ענין יותר כללי שקשור בסוג של "התחלנות" של החגים, לוקחים דבר שמתחיל בקדושה, ואחר כך מורידים אותו יותר ויותר למטה, עד שהוא נעשה חולין גמורים.

אז לכבוד ל"ג בעומר, נלמד את הפיוט "בר יוחאי" מתוך הסידור. המחבר היה רב ספרדי מספרד, והוא גורש בגירוש ספרד והגיע לצפון אפריקה, שם למד והתגדל. הוא עזה את מרוקו ותכניתו הייתה להגיע לארץ ישראל. כבר אז הוא היה בעל מדרגה. בתוך מסעו הוא הגיע ללוב, שם הוא מצא קהל גדול של יהודים, ובסופו של דבר הוא נשאר שם. הוא האריך ימים, וישב שם חמישים שנה ומעלה, וכתב כמה ספרים בנסתר. לא

ל"ג בעומר מתקרב ואני מקווה שתעשו פה חגיגה. לפני שנים רבות, בהיותי ילד, עשו הדלקה גדולה, והיה שם ילד שמרוב התלהבות קפץ אל תוך המדורה... אחד הדברים היפים בל"ג בעומר הוא שחוגגים אותו בכל ישראל, כולל אלה שלא יודעים למה. בזמנו, היו הרבה מנהגים שנהגו בל"ג בעומר, היו יוצאים בקשת וחץ, היו מקומות שנהגו לאכול ביצים מקושטות. זהו יום של שמחה, גם אם איננו יודעים בדיוק למה. מנהג ההדלקה התפשט ממירון החוצה. זהו מנהג עתיק. היו עושים הדלקה גדולה, וזורקים לאש כל מיני דברים. אנשים היו זורקים לאש בגדי משי, חליפות שלימות ושאר דברים יקרים. היו שבאו בטענה, ואמרו שזהו בל-תשחית דאורייתא. אחת התשובות שניתנו לשאלה הזו תלתה את המנהג הזה בדברי חז"ל ש"שורפים על המלכים" שזהו סוג של כבוד שעושים למלך ישראל, ששורפים דברים לכבודו. מצד זה, אמרו שלבר-יוחאי מגיע כבוד, כמו לכל אחד ממלכי ישראל. כתוב בגמרא שכאשר נפטר רבן גמליאל, אונקלוס הגר שרף עליו סכום עצום של כסף,



לקוח משיר המתאר את המלך בתהילים. אם אוספים את מה שכתוב על רשב"י בגמרא, לא בזהר, מתברר שאלה דברים שהם מעבר לגדרים של מה שמספרים על שאר התנאים. סיפורי מופתים מספרים גם על תנאים נוספים. על אף שלא ידוע על תנא שמוכר כגדול בנגלה ומסופרים עליו סיפורי מופתים. רשב"י הוא גדול בנגלה, תנא שתורה שבעל פה עומדת עליו, ו"סתם ספרי רבי שמעון" (סנהדרין פו.), ומעבר לכל זה רואים שהוא לא נמצא באותה שורה כמו שאר התנאים. כמו שהוא אומר על עצמו שהוא יותם ועוזיהו שמצטרפים ביחד, יכולים לכפר על העולם כולו. ושם שנים הם בני עלייה, "אני ובני הן" (סוכה מה:). יש קצת מופתים על רבי מאיר, וקצת סיפורים על אחרים, אבל על רשב"י יש סיפורים כאלה באופן מיוחד.

באופן כללי צריך לדעת שכאשר יש דיונים בכללי פסיקה - זה חשבון אחר ולא תמיד זה קשור לחשבון של מי גדול יותר. אנחנו רואים למשל איך התייחסו לרבי אליעזר הגדול, גם לאחר שנידו אותו, שבאו ואמרו לו דברי תנחומים, אמרו עליו דברים יוצאים מן הכלל, גם רבי יהושע אמר עליו דברים גדולים, ובכל זאת, הלכה כרבי יהושע. הדברים לא בהכרח שייכים אחד לשני. ואולי יש לפעמים סוג של יחס הפוך - יש צד בו ההלכה היא דבר שנוגע באופן מיוחד לעולם הזה, ויש דברים ששייכים בעניינם לעולמות עליונים. כמו שכתוב שלעתיד לבא תהיה הלכה כבית שמאי, כלומר: מה שאין הלכה כמותם איננו מפני שהם

רבים מכירים את ספריו אבל השיר הזה שלו זכה לתפוצה רחבה מאוד.

שיר זה, בפשטות, הוא שיר בשבחו של רשב"י. הוא מדבר עד היכן הגיעה מעלתו של רשב"י. בשיר זה יש את ראשי התיבות של המחבר, ובית נוסף, כדי שיהיו עשרה בתים. השיר בנוי לפי עשר ספירות וחלק מהעניינים שבשיר מוסברים לאור ענין זה. הסדר של השיר הוא מלמטה למעלה - מלכות, יסוד, נצח, והוד, תפארת, גבורה, חסד, בינה, חכמה,



**אחד הדברים היפים
בל"ג בעומר הוא
שחוגגים אותו בכל
ישראל, כולל אלה
שלא יודעים למה.
זהו יום של שמחה,
גם אם איננו יודעים
בדיוק למה**



כתר. הוא מתחיל במדרגה התחתונה, כדי להיות מן המעלים בקודש.

**בְּרִי יִחְאִי נְמִשְׁחֶת אֲשֶׁרִיד שְׁמִן
שִׁשּׁוֹן מִחֲבֵרִיד**

"שמן ששון מחבר" (תהילים מה,ח)



יותר נמוכים, אלא שבית הלל שייכים יותר לעולם הזה. צריך לזכור שיש שני עולמות, העולם של הנגלה והנסתר, הם נוגעים אחד בשני, אבל לא תמיד שייכים זה לזה. אגב, בכלל, עם ישראל שונה בנושא הזה מכל העמים האחרים. בכל העמים יש אנשים שמתעסקים במיסטיקה, ובדרך כלל זה הולך עם סוג של הפקרות בעניינים של הלכה למעשה. אנשים שהגיעו לעולמות עליונים כבר לא מתחשבים בעולם הזה - חוץ מאשר אצל יהודים. כל הזמן אצל יהודים הנגלה והנסתר ארוגים זה עם זה.

הדבר המוזר הוא, שבסך הכול אנחנו כמעט ולא יודעים על רשב"י שום דבר. לא היה לו תפקיד ציבורי. אנחנו לא יודעים ממה הוא חי, מאיזו משפחה הוא בא, מאיזה מקום הוא בא וכן הלאה. למשל, במקרה של רבי יהודה בר אילעי, אנו יודעים מי היה אילעי, תלמידו של רבי אליעזר. אביו של רבי יוסי היה גם כן אדם גדול. רבי מאיר, אנחנו יודעים שהוא בא ממשפחת גרים. על רשב"י יש מקום אחד שבו יש רמז אבל ככלל אנחנו לא יודעים הרבה עליו. מן הצד הזה, אפילו בלי ספר הזה, רשב"י חורג מכמה וכמה בחינות ממסגרת התנאים האחרים גם מבחינת השבחים שנאמרו עליו וגם מבחינת מה שאנחנו יודעים עליו. החריגה הזו מסבירה במקצת את ההתייחסות אליו כמלך, כמישהו מורם מעם ששייך לסדר אחר של הדברים

בר יוחאי שָׁמֵן מְשַׁחַת קֹדֶשׁ נִמְשַׁחַת מִמֶּדֶת הַקֹּדֶשׁ, נִשְׁאֵת צִיץ נֶזֶר הַקֹּדֶשׁ חָבוּשׁ עַל רֹאשׁוֹ פֶּאֶרֶךְ

בכל החרוז הוא רומז לספירת 'מלכות' בכל מיני רמיזות, בנגלה ובנסתר. משיחת המלך קשורה לספירת המלכות, וזהו **"שמן משחת קדש נמשחת"**. אי אפשר תמיד לדעת אם הפיוט מכוון לזה, אבל, חוץ ממשיחת המלך בשמן המשחה, כתוב גם איך מושחים אותו. את הכהנים היו מושחים כמין 'כי' (שזה X). המשיחה של המלכים היתה כמין נזר, מסביב לראש. כך שזה שייך גם להמשך **"נשאת ציץ נזר הקדש"**. באופן כללי, 'שמן משחת קדש', שייך דווקא לחכמה, 'מדת הקדש' היא המלכות, שהיא כלי המידה שמודד את הכל. יש ביניהם קשר. מלכות היא 'ראשית ואחרית'. הראשית היא כפולה בספרי קבלה, לעתים היא כתר ולעתים היא חכמה. יש 'כתר מלכות', ובתוך הסכמה הזו המלכות מנהלת קשר ישיר עם הכתר, אבל יש צד אחר, בו המלכות מקבלת מן החכמה - מופיע בזהר: 'אבא יסד ברתא', החכמה מגיעה למלכות. אותו הרעיון עצמו מובע בצורה אחרת בפסוק **"ה' בחכמה יסד ארץ"** - החכמה מופיעה כאן כיוצרת את הארץ, הצד התחתון של המציאות. (צריך לדעת שאותו תוכן יכול לבא לידי ביטוי בכמה שפות. יש שפת החכמים, נביאים, זהר, ספרי קבלה. ואותו רעיון מובע בצורות שונות ובסגנונות שונים בהתאם לשפה ולעולם שממנה היא שואבת.)

"נשאת ציץ נזר הקדש" הנזר הוא סימן

המלכות, כתר המלכות.

"חבוש על ראשך פארך". הדבר שהכי דומה לתפילין זה הכתר של המלכים של מצרים. היה להם נזר, ובמקום תפילין הופיע הסמל המלכותי, מצד זה, נראה שתפילין בנויים על אותו דבר עצמו, שהם גם בחינה של הכתר שאנחנו לובשים,



רשב"י חורג מכמה וכמה בחינות ממסגרת התנאים האחרים גם מבחינת השבחים שנאמרו עליו וגם מבחינת מה שאנחנו יודעים עליו. החריגה הזו מסבירה במקצת את ההתייחסות אליו כמלך, כמישהו מורם מעם.



משום שכולנו בגדר של מלכים. ההבדל הוא שאצל המלכים המצרים יש חיות שהם הסמלים של הארץ, ובכתר שלנו יש את הקשר שלנו עם הקב"ה, שזהו

הבסיס והשורש של המלכות שלנו. לדעתי, זה הסבר מספיק טוב לכך שמי שמניח תפילין לעבדו, העבד יוצא בן-חורין. זו לא סתם מצות עשה, זהו אות המלכות. נאמר על תפילין "וראו כל עמי הארץ", זהו הכתר שלנו. זהו הביטוי והסמל בו אנו מבטאים את המלכות. זהו הפאר. ברור שהחרוז מתייחס לתפילין. בתפילין כתובה הבחירה של ישראל, וזה הסימן והתעודה שאני מלך. ומטעם זה, כאשר מניחים תפילין, מתקשרים לזה שנתן לי את המלכות.

בְּרַ יוֹחָאֵי מוֹשֵׁב טוֹב יִשְׁבֶּתָּ יוֹם
נִסְתָּ יוֹם אֲשֶׁר בְּרַחֲתָ, בְּמַעֲרַת צוּרִים
שְׁעִמְדָּתָ שֵׁם קְנִיתָ הוֹדָד וְהִדְרָד

"הודך והדרך" זהו רמז לשורש של היסוד בספירת ההוד. "הצנע לכת" הם 'נצח הוד יסוד'. 'הצנע' הוא יסוד, ולכת' הם תרין שוקין - נצח והוד. המידה של ה'יסוד' קשורה למדת 'צדיק', נאמר "אמרו צדיק כי טוב" (ישעיה ג'), ולכן יש כאן בחרוז 'מושב טוב ישבת', זו מדת הצדיק. יש כאן הצנע לכת, מפני שמדת יסוד בנויה על הסתר - מערת צורים, שמזכירה את משה ואת אליהו. משה קונה את הודו והדרו במערת צורים, אליהו קונה את הודו והדרו במרת צורים וגם רשב"י זכה במערה לגילויים הגדולים. בחינת היסוד היא בחינה של השפעה. מוזכרים בחרוז הפעלים 'יושב' ו'עומד'; מפני שמצד אחד, מידת היסוד היא הבסיס של העולם, ולכן הוא נקרא יסוד, ומצד שני



זהו עמוד שמגיע מלמעלה ועד למטה ובמובן הזה יסוד מבטא עניין של עמידה. כתוב "יום נסת יום אשר ברכת", הכניסה למערה היא לא כדי להתחבא, אלא כדי להתייחד. גם אצל יוסף הצדיק יש ניסה. אצל יוסף יש הסתר וגילוי, ששייך למידת היסוד.

**בְּרִי יוֹחָאֵי עֲצֵי שְׁטִים עוֹמְדִים לְמוֹרִי
ה' הֵם לְוֹמְדִים, אֹר מִפְּלֵא אֹר הִקּוֹד
הֵם יוֹקְדִים הֵלֵא הָמָּה יוֹרוֹךְ מוֹרִיךְ**

עצי שטים 'עומדים', דווקא, ברבים מבטאים את הספירות 'נצח והוד'. נצח והוד הם 'ניקת הנביאים, ועל זה אמרו "למודי ה' הם לומדים", "הלא המה יורוך מוריק". הם מתייחסים גם למדרגה של כליות יועצות. נצח והוד הם מקור ההשפעה לתחתונים.

"אור מופלא אור היקוד הם יוקדים", מהיכן האור בא, גם אורם של הנביאים? מן השורש הראשון, נצח והוד זו המדרגה בה האור יוצא החוצה, יוצאות כל ההתגלויות. זה 'אור מופלא', שאיננו שלהם, אלא משתקף דרכם. 'עצי שטים' הם הירכתיים, הרגלים של המקדש, שאם מסתכלים עליו בתבנית, תוכו, קדש הקדשים הוא בחינת הכתר, והמעטפת הם נצח והוד, והמסכים והשערים הם בחינות המלכות. מה שמחזיק את המשכן הם עצי שטים, הרגלים של המשכן. הם בוודאי לא הראש. קרשי המשכן נמצאים כל הזמן בעמידה, זו בחינת הרגלים.

הביטוי 'אור מופלא' יחזור על עצמו בכתר, משם הארה זו, והיא רק מגיעה דרכם.

מדרגות נצח והוד אינן בנויות על דעת. לדוגמא, אם מחפשים נוסחה מדויקת של טקסט עדיף לחפש בכתב יד של מישהו שלא מבין. בדרך כלל מי שלא מבין יכתוב איך שהוא שמע. מישהו שמבין, כל הזמן משנה, גם כשהוא לא רוצה לתקן מדעת. בצד זה, יש בחינה שבה למידות של נצח והוד יש כוח גדול. הן אינן מידות של הבנה והשכלה, אלא של עקשות וחוסר חשבונות, של 'דווקא': נצח הוא 'דווקא כן', והוד זה 'דווקא לא'. אפשר לראות לפעמים איזה כח יש לכח הניצוח. איך כאשר מגיעים לעניין הניצוח, כל הדעת לגמרי נעלמת. באחת האגרות שלו בעל התניא מדבר על כך שהרגלים מעמידות את כל הגוף, העיקשות - צריך לזכור, היא ענין גדול.

'המה יורוך מוריק', נצח והוד הן 'כליות יועצות'. הייתה לי היכרות עם פוסקים, ר' שלמה זלמן אויערבאך ור' משה פיינשטיין, ואחד הדברים שהפתיעו אותי בתחילה, הוא ששניהם היו אנשים כל כך רכים, שפלי-ברך. ולכאורה, ענין הפסיקה הוא ההיפך של זה. אמנם, היא הנותנת. אם בן אדם חושש לכבודו הוא לא יגיד דברים בגלל שיגידו עליו, אבל אם הוא בתכלית השפלות - הוא יכול להגיד הכל. זהו הפרדוקס של התקיפות הגדולה. מי שאין לו מה לאבד איננו דואג, מי שיש לו מה לאבד לא יכול להעז. מסופר על רב



גדול שפסק משהו, וזה שהוא פסק כנגדו הלך והלשין עליו, ואז הרב אמר בפני הקהל: אני לא פסקתי שום דבר, אני כלום - והאנשים הבינו שהפסיקה שלו היא האמת.

בצד זה, מי יכול להיות היועץ, להיות 'כליות יועצות'? זה שאין לו חשבונות משלו. ליועץ אמיתי אין חשבונות. את הכתר של המלך שמים על קולב מעץ. מדוע לא שמים את הכתר על אחד משרי המלך הפרתמים? מפני שיש חשש שהוא יחשוב שהוא מלך... מי שיכול להחזיק את הכתר הוא קולב, ולו לא יהיו שום מחשבות זרות.

נצח והוד הם מקור כל השפיעה והנבואה, ואפילו נבואת משה רבינו, גם היא בבחינת נצח. וזו הסיבה שבסדר האושפיזין משה רבינו עומד במדריגת נצח, מצד הנבואה, מצד היותו רבם של כל ישראל ומקור התורה. משה רבינו בבחינת הנבואה היה למעלה מן האבות שעליהם נאמר "ושמי הוי' לא נודעתי להם", ומשה הוא בבחינה של נצח - משום הוא צריך להיות "והאיש משה עניו מאוד מכל האדם", אחרת הוא לא יכול היה להיות מקבל התורה. זה קשור גם לענין האספקלריא המאירה, שאין לה שום צל, היא לגמרי ריקה, ולכן היא מאירה. ברגע שיש לה משהו משלה, זו אספקלריא שאינה מאירה.

בְּרִי יִצְחָא וְלִשְׁדָּה תְּפֻחִים עָלֶיהָ
לְלִקוּט בּוֹ מִרְקָחִים, סוּד תּוֹרָה בְּצִיּוֹת
וּפְרָחִים נִעְשֶׂה אָדָם נֶאֱמָר בְּעֶבֶר

על אף ששדה נזכר גם במלכות, כאן הוא מדבר מצד ה'תפארת'. "נעשה אדם" - אדם קשור לתפארת - נאמר: "תפארת אדם לשבת בית" (ישעיה מד, ג). גם הציצים והפרחים קשורים למדת התפארת. כתוב בזהר שספירת תפארת היא כמו תפוח שיש לו כמה גוונים, אדום וירוק וצהוב. וזהו "כתפוח בעצי היער". עץ התפוחים, שייך למדת התפארת. 'מרקחים', שייך גם כן לתפארת שזו

גדול שפסק משהו, וזה שהוא פסק כנגדו הלך והלשין עליו, ואז הרב אמר בפני הקהל: אני לא פסקתי שום דבר, אני כלום - והאנשים הבינו שהפסיקה שלו היא האמת.

בצד זה, מי יכול להיות היועץ, להיות 'כליות יועצות'? זה שאין לו חשבונות משלו. ליועץ אמיתי אין חשבונות. את הכתר של המלך שמים על קולב מעץ. מדוע לא שמים את הכתר על אחד משרי המלך הפרתמים? מפני שיש חשש שהוא יחשוב שהוא מלך... מי שיכול להחזיק את הכתר הוא קולב, ולו לא יהיו שום מחשבות זרות.

נצח והוד הם מקור כל השפיעה והנבואה, ואפילו נבואת משה רבינו, גם היא בבחינת נצח. וזו הסיבה שבסדר האושפיזין משה רבינו עומד במדריגת נצח, מצד הנבואה, מצד היותו רבם של כל ישראל ומקור התורה. משה רבינו בבחינת הנבואה היה למעלה מן האבות שעליהם נאמר "ושמי הוי' לא נודעתי להם", ומשה הוא בבחינה של נצח - משום הוא צריך להיות "והאיש משה עניו מאוד מכל האדם", אחרת הוא לא יכול היה להיות מקבל התורה. זה קשור גם לענין האספקלריא המאירה, שאין לה שום צל, היא לגמרי ריקה, ולכן היא מאירה. ברגע שיש לה משהו משלה, זו אספקלריא שאינה מאירה.

לנה"מ (נצח הוד יסוד מלכות) יש צד משותף - הם אינסטינקטים בנפש. במדריגות גבוהות יותר יש עידון, עליוי וסברות, אבל מידות אלו הן מידות



מידה שמבטאת את הצירוף והמיזוג.

'נעשה אדם נאמר בעבור' - זה השבח הגדול. על האדם השלם נאמר שכל העולם כדאי הוא לו, כל העולם לא נברא אלא לצוות לו, לא נברא אלא בשבילו, אם יש צדיק שהוא כל העולם כולו זה רשב". תפארת בכלל שייכת למדרגת 'אדם', לבחינת ישראל-יעקב, האדם השלם - נאמר שיעקב הוא בדמות דיוקן של מעלה. תפארת ואדם קשורות גם 'לתורה': נאמר "זאת התורה - אדם", ו"זה ספר תולדות אדם" זו התורה. שדה תפוחים קשור גם ל'פרדס' שזה ה'סוד תורה'.

**בְּרִי יוֹחָאֵי נְאֻמֶּרֶת בְּגִבּוֹרָה וּבְמַלְחָמָתָא
אֵשׁ דִּת הַשְּׁעָרָה, וְחֶרֶב הוֹצֵאתָ מִתַּעְרָה
שְׁלֶפֶת נֶגֶד צוֹרְרֶיךָ**

עכשיו הוא מגיע מתפארת ל'גבורה'. כל מה שיש בחרוז הזה שייך בבחינת גבורה. ב'מלחמת אש דת השערה', אני לא חושב שהוא מתכוון שרבי שמעון בר יוחאי עסק במלחמות. אף על פי שבאותו זמן הייתה מלחמה, ואנחנו יודעים שהוא היה אנטי רומאי. אני חושב הוא מדבר על העניין של 'מלחמתה של תורה'. יש דבר כזה, ששייך לבחינת הגבורה; מלחמתה של תורה זה לא רק זה שאני מתווכח עם מישהו: זה רק חלק מהעניין. מלחמתה של תורה, וכל העניין של גבורה, הוא שאדם עומד על משהו והוא נלחם עליו. יש סוג של מלחמתה של תורה שמישהו

לא מוותר: הוא לא אומר - 'אני לא מבין'. אין דבר יותר קל מאשר לומר "אני הקטן", ולראות את זה בתור תירוץ טוב לכל הקושיות. יש אחרים שמבינים, ואני הקטן לא מבין.. הנקודה שצריכה להיות היא סוג של מלחמה, לא בהכרח מלחמה חיצונית, אבל מלחמה, שכן אדם נלחם גם עם עצמו וגם עם העניין. יש עניין שכן אדם עושה את זה בתוך אווירה ובתוך מציאות של מלחמה.

אני לא בטוח שאם מישהו יושב ולומד בשקידה גדולה, ואפילו ביגיעה עצומה, שייצא ממנו בהכרח רמב"ם; חוששני שלא. יש דברים, מתנות של הקב"ה, שאסור לזלזל בהם, ויש אנשים שהקב"ה נתן להם יכולות. כמו שיש אנשים שנולדים בריאים ויש אנשים שנולדים חולניים, זו לא סיבה להתגאות, אולי להפך. אבל גם לבן אדם שאין את המתנות האלו, ישנה השאלה כמה הוא מתאמץ; ובתוך המאמצים הללו, מול הגבול של היכולת הטבעית שיש לבני אדם - יש אפשרויות גדולות מאוד.

ניקח למשל מתמטיקה: יש סדר גודל של עשרות, מאות, אלפים ורבבות, וכך הלאה. רבבות זה יכול להיות עשרת אלפים, וזה יכול להיות גם 99,000.. באותו אופן, אם אני בסדר גודל מסוים, זה לא אומר שאני חייב להיות בחלק התחתון של סדר הגודל שלי, אלא אני יכול להגיע לצד העליון של סדר הגודל שלי... מתברר שאנשים יכולים ללכת הרבה מאוד - שוב, עד הגבולות שלהם,



להתגבר על דברים, הכוח של ההתרכזות, אני מרכז את עצמי בתוך הדבר, ואני מרכז את הכוחות שלי בשביל הדבר הזה. ומתברר שכשבן אדם מרכז את עצמו, הוא יכול לעשות הרבה.

יש גם צד אחר במלחמה, והוא קשור לאותו עניין: העניין הזה שאסור לי לוותר לדברים שאני לומד. לא רק לוותר למישהו שמתווכח אתי, אלא על הדברים שאני לומד. מישהו פעם אמר שאסור לוותר לגמרא. זה דורש סוג של מלחמה. אני יושב עם דבר, פסוק, משנה או סוגיא בגמרא ואני עושה אתו מלחמה; לא עם בן אדם, וגם לא עם עצמי, אבל אני עושה מלחמה עם הדבר. אני מציק לו, עד שאני מוציא ממנו משהו. יש אנשים שישבו על בעיות קשות, וכשאני לא מוותר לדבר הזה יש דברים שנפתרים, לפחות הם נפתרים לי. כאשר יש מישהו שמוכן לוותר בשלב די מוקדם, בשלב יותר מאוחר הוא יראה שזה לא הולך ישר.

רק לומר הערה שקשורה בעניין הזה: הרבה פעמים יש מה שנקרא: 'מיתוק הגבורות בשורשן'. הרבה פעמים אפשר למצוא תשובה מתוך השאלה. ואם אני לא מצאתי תשובה זה אולי מפני שאני לא שאלתי את השאלה בכל העומק. ואם אני אגיע בשאלה לעומק יותר גודל, אז אני אמצא את ההתחלה של הפתרון. לפעמים קרה שנשאלתי שאלה, וזה שלא מצאתי לה תשובה זה מפני שהשאלה הייתה שטחית. אם הייתי נכנס יותר עמוק לתוך השאלה, אז השאלה

אבל בתוך הגבול הזה שלו אפשר להגיע באמת הרחק. לפום שיעורא דיליה - ומהו שיעורא דיליה, שום בן אדם איננו יודע.

להבדיל, היה מישהו שהיה נחשב הנואם הגדול ביותר ביוון: דמוסתנס. והוא רצה להיות נואם, אבל הוא היה עושה העויות... ואחת ההעויות שלו הייתה שהוא היה תמיד מרים את הכתף. וכאשר בן אדם נאם בפני הקהל ביוון, והיו נוסחאות איך לעשות את זה, כך שהוא לא יכל לנאום; חוץ מזה, הוא היה מגמגם. אז הוא היה עומד ועושה תרגילים עם חרב תלויה כך שבכל פעם שהוא היה מרים את הכתף הוא נדקר בחרב - עד שבסוף הוא הפסיק להרים את הכתף, ועם הגמגום - הוא היה ממלא את הפה שלו בחצץ ומדבר, בשביל להתגבר על העניין. בסוף הוא נעשה לנואם הגדול בהיסטוריה שלהם.

אפשר להתגבר בגבורה גדולה מאוד על מכשולים שבטבע, ואנשים יכולים לעשות את זה, וזה חלק מהעניין של כמה בן אדם רוצה. יש דברים שהם אולי מעבר לגבולות הללו. יש דברים שהם לא מעבר לגבולות, אלא הם בתוך התחום שלי. אדם יכול להגיע מכאן עד כאן, ואם הוא נשאר בקצה התחתון זה מפני שהוא לא נלחם מספיק. אמרו בשמם של כמה אנשים: "אני לא אתן את הדין על למה לא הייתי כמו משה רבנו; אבל אני אתן את הדין על למה לא הייתי מה שאני מסוגל להיות". מה שאני מסוגל להיות הוא גדול מאוד.

זה צד אחד של העניין של המלחמה.

הייתה נפתרת מעצמה.

סיפרו לי שפעם היו שואלים ילדים שאלה כזו: "למה לא עושים תנור מחמאה, הרי זה יימס?" והילדים היו יושבים וסובלים מן השאלה הזו: מה התשובה לשאלה הזו? אם הייתי שם לב לשאלה הייתי רואה שהתשובה לשאלה הייתה בתוך השאלה, ממש מפורשת בתוך השאלה. אלא מפני שלא ראיתי, לא שמתי לב, שמתי לב לניגון ולא לשאלה, אז עמדתי ונאבקתי לפתור בעיה, שתשובתה נמצאת בתוכה. יש הרבה שאלות, גם שאלות של לימוד וגם שאלות של חיים, שהתשובה לשאלה נמצאת אם אני נכנס לתוך השאלה. אני נכנס לתוך השאלה ואני מעמיק בתוך השאלה הזו, ואחרי שאני מעמיק בתוך השאלה הזו אני מגלה שהתשובה נמצאת לא בצידה, אלא בתוכה. שברגע שהעניין הזה מתברר הדק היטב, מתברר שהשאלה לא הייתה שאלה בכלל, שכל זה היה בגדר של דמיונות.

כל הדברים האלה שייכים לעניין של הגבורה, לכך שאני לא מוותר. מפני שברגע שאני מוותר ואני אומר: טוב, יש לי שאלה כזו וכזו ואני יכול לחיות עם זה. יש שאלות שמישהו אומר: אין לי זמן לפתור את הבעיה הזו, או אין לי מספיק חומר לפתור את הבעיה הזו, אז הבעיה הזו נשארת. העניין הוא שאם מישהו יושב פנימה בתוך העניין הוא מגלה שיש גם לדברים הללו פתרון. הם רק דורשים יותר מאמץ, יותר גבורה. יש שאלות שצריך לראות אותן באור

חדש. בשביל זה אדם יושב על דבר, ועמל עליו, בשביל שהוא יפתור אותו. ואני רוצה לומר - בענייני תורה מאוד קשה להגיד את זה; בענייני העולם הזה יש הרבה דברים כאלה. אספר לכם סיפור על הפצצה האטומית. כשפיתחו את הפצצות האטומיות התברר שצריך



**כשבן אדם נכנס לכל
דבר, שואל את השאלה
ומעמיק בתוך השאלה
אז מתברר שיש הרבה
דברים שנפתרים בתוך
השורש שלהם. אז
בניגוד למה שאומרים
כל מיני אנשים, יש
דברים שאפשר לעשות
בכוח. ולפעמים צריכים
לעשות אותם ביותר
כוח.**



להעביר את האורניום בצורה חדשה, ששם אפשר יהיה לעשות את העבודה, וזה היה פלואוריד של אורניום. הבעיה הייתה שפלואוריד הוא חומר כל כך מאכל שהוא אוכל כל דבר שהוא נמצא בתוכו,

בַּר יוֹחָאִי לְמָקוֹם אֲבָנֵי שֵׁשׁ הַנֶּעֱתָ
לְפָנַי אֲרִיָּה לִישׁ, גַּם גָּלַת כּוֹתֶרֶת עַל
עֵשׂ תְּשׁוּרֵי וּמִי יִשְׁוֹרֵךְ

אני חושב שגולת הכותרת של עיש
מרמזת למידת החסד שהיא גולת
הכותרת של שבע המידות, שבעת
הכוכבים, עיש הוא כוכב.

תשורי ומי ישורך משתמש בלשון הכתוב,
"תשורי מראש אמנה", "ומי ישורך" אני
חושב שזה מתייחס לקב"ה. את תשורי,
אבל מי ישורך באמת? את, או אתה, או
נשמתך, "תשורי". היה זמן מסוים שכתבו
לאנשים גדולים בלשון נקבה. או שהוא
מדבר על הנשמה, או שהוא משתמש
ברימוז לכתוב.

בַּר יוֹחָאִי בְּקֹדֶשׁ תְּקַדְּשִׁים קו יְרוֹק
מְחַדֵּשׁ חֲדָשִׁים, שֶׁבַע שְׁבָתוֹת סוֹד
חֲמִשִּׁים קִשְׁרֶת קִשְׁרֵי שִׁ"ן קִשְׁרִיד

מכאן אנחנו עולים לבינה. "בקודש
הקודשים". זה מדרגה של הבינה, כי
החוכמה היא נקודה שלא מתגלה. אז
הבינה היא קודש הקודשים. "קו ירוק" -
זה מופיע במדרש שזה התווה ובווהו, הוא
מדבר על התווה שהוא קו ירוק. הוא אומר
שזו המדרגה שלפני היות העולם יש הקו
הירוק, והקו הירוק הזה הוא הקו של
הבינה. עכשיו, זה שהוא מחדש חודשים,
זה חוץ מזה שיש יודעי בינה לעיתים,
שזה קשור לעניין הזה, שייך למדרגה של
בינה, שהוא אומר שיודעי בינה לעיתים
זה המדרגה של מחדש חודשים.

אפילו זכוכית הוא אוכל. אז התחילו
לחפש מה יכול להכיל את זה. התברר
שזה היה דבר, שמצד הסברה היה צריך
להיות פשוט, אבל לקח לאנשים הרבה
זמן למצוא את זה, מסתבר שהוא לא
אוכל פלואורידים; הוא אוכל כל דבר
שלא ממינו, אבל את מינו הוא לא אוכל.
אז בנו כלים שהיו בנויים מהחומרים
האלה, ויש חומרים כאלה שמסתובבים
אפילו ברחוב, אז אלו היו המיכלים
שהחזיקו בהם את הדבר הזה. מה שיוצא
פה הוא כמו שאמרתי, מאיפה מצאתי
את התשובה לשאלה, איך אני מחזיק
אותו? אני מחזיק אותו מיניה וביה, אני
מחזיק אותו מתוך עצמו. לא הייתי צריך
לחפש רחוק, הוא בתוך עצמו כבר מכיל
את התשובה לשאלה. בשביל העניין
הזה צריך לפעמים להתייגע הרבה, וזה
חלק מן המלחמה שיש בלימוד התורה
ובשביל זה צריך את הגבורה. גם בלימוד,
יש עניין של גבורה, ויש אופן שאני מורח
דברים. זה לא דבר של מה בכך. אם אדם
מגיע לדברים הללו, ויש אפשרות לעשות
את זה על ידי מאמץ, הוא מתחיל לחשוב
באופן אחר. כשבן אדם חושב באופן
אחר, ממילא נפתרות לו בעיות, כשבן
אדם נכנס לכל דבר, שואל את השאלה
ומעמיק בתוך השאלה אז מתברר שיש
הרבה דברים שנפתרים בתוך השורש
 שלהם. אז בניגוד למה שאומרים כל מיני
אנשים, יש דברים שאפשר לעשות בכוח.
ולפעמים צריכים לעשות אותם ביותר
כוח.



"שבע שבתות סוד חמישים" שבע שבתות זה העניין של ספירת העומר (וגם בצד אחר עניין היובל) וסוד החמישים זה השער החמישים של הבינה. בספירת העומר אנחנו סופרים ומתקנים את המידות עד לנקודת הבינה שהיא חג השבועות. שער הבינה הם כביכול שער אחרי שער, וכל אחד פנימי מחברו, כל דרגה היא לפניו מן השנייה עד שמגיעים לבינה בעצמה שהשורש שלה זה השער החמישים. השער החמישים הוא המדרגה שמגיעה לגילוי בחג השבועות במתן תורה. על משה נאמר "ותחסרהו מעט מאלוקים" משום שהוא הגיע למ"ט שער בינה. הנקודה של סוד חמישים היא הנקודה שמעבר, נקודה שנמצאת מעל לכל מה שאפשר להגיע. בספירת העומר אנחנו סופרים ארבעים ותשע אבל לא סופרים את היום החמישים, אנחנו מגיעים עד היום החמישים ונעצרים שם. הנקודה הזו היא נקודת הגבול, שאליה הכול שואף ולא מגיע אליה עד הסוף. אני צועד וצועד ומגיע עד כמה שאני יכול ואחרי זה יש נקודה שהיא הגבול. בהקשר של ספירת העומר אפשר לומר כך: מתן תורה הוא לא דבר שאני יכול להגיע אליו: מתן תורה זה מתנה של מעלה, זה משהו אחר השייך לעולם אחר ולתחום אחר. במובן הזה שער הנ' זה דבר כזה שאליו לא מגיעים, וכנגד זה באידך גיסא אנחנו מדברים על מ"ט שער טומאה, כנגד מ"ט שער בינה, ואמרו על זה שפרעה רצה להגיע לשער הנ' של הטומאה, שזה השער שמגיע אל התווה הגמור, אל הלא כלום הגמור. כמו

שער הבינה, גם שער הטומאה בנויים שער אחרי שער ואחד הוא עמוק מחברו, עד שיש השער החמישים שהוא השער של החידלון הגמור, שגם הוא נקודת גבול, מפני שכאשר באים אליו - שום דבר לא קיים יותר. נקודת החמישים של הבינה היא הנקודה הפנימית של הבינה, והנקודה הפנימית של הבינה היא מעבר לבינה בעצמה. אני יכול להגיע ולהבין את הכל, עד שאני מגיע לשער החמישים, השער החמישים הוא בבחינת מה שאומרים "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". יש איזו הגבלה עד איפה יכולה השגת האדם להגיע, וזה מגיע עד לנקודה מסוימת. בנקודה הזו אני עומד בפני הסוד הגדול. הנקודה הזו, השער החמישים של הבינה, היא הנקודה של החיבור של החוכמה והבינה, זו הנקודה שבה הם מתחברים. וכשאני מגיע לשורש הפנימי של הבינה אני מגיע לנקודת החוכמה שבתוך הבינה. ולנקודה הזו אין דרך להגיע אליה. אני לא יודע אם ילדים עדיין אומרים ככה אבל בזמני הילדים היו סופרים במשחק והיו מכריזים "סוף מספר". סופרים-סופרים-סופרים אבל מהי הנקודה האחרונה? אותו דבר במתמטיקה, כמה אני צריך לספור עד אינסוף? אני מתקרב-מתקרב-מתקרב, מה שקוראים במתמטיקה אסימפטוטה, אני מגיע יותר ויותר קרוב; אבל אני אף פעם לא נוגע. זו אותה נקודת הגבול האחרונה. לכן הנקודה הזו היא מתן תורה. מתן תורה זה בא מלמעלה. מה אני יכול לעשות? אני יכול לעשות את ההכנות. ואז יבוא ויתגלה אלי הדבר



שמעבר. זו מתנה שלא קשורה בהשגות שלי, היא נמצאת מעבר לכל ההשגות שלי.

העניין של קשרת קשרי שי"ן קשריך, יש שני שי"נים בתפילין. והם מכוונים. השי"ן של התפילין היא המדרגה של הבינה, ויש לה שני אופנים, אחת עם שלשה ראשים ואחת עם ארבעה ראשים, יש כאלה שאומרים שהשי"ן עם הארבעה ראשים כוללת בתוכה שי"ן חקוקה. התפילין זה מעל לראש, אבל בתוך התפילין יש כמה דברים שבמפורש נקשרים להשפעה מהתפילין ולמטה. השי"ן הזו היא המקור של שלושת הקווים. משם הם מתפצלים, הקו הימני, הקו השמאלי והקו האמצעי.

בַּר יוֹחָאִי יו"ד חֲכֵמָה קְדוּמָּה
הַשְׁקֶפֶת לְכַבּוֹדוֹ פְּנִימָה, ל"ב (שְׁלֹשִׁים
וּשְׁתַּיִם) נְתִיבוֹת רִאשִׁית תְּרוּמָּה אֶת
כְּרוֹב מְמִשָּׁח זִיו אוֹרֶךְ

פה זה כבר גלוי: יו"ד חוכמה קדומה - אחרי השי"ן יש לנו יו"ד חוכמה קדומה, "השקפת לכבוד פנימה" - בפנים נמצא הדבר בעצמו, הקודש הפנימי. "שלושים שתיים נתיבות" - שזה ל"ב נתיבות החוכמה, בחוכמה אין שערים; יש רק דבר שיוצא מן החוכמה, נתיבות, יש רשימה עם השמות של הנתיבות, הם נמצאים בפירוש שמתקרא פירוש הראב"ד לספר יצירה. "ראשית תרומה" היא ההתחלה של כל הדברים, הנקודה הזו נקראת כאן ראשית תרומה. "את

כרוב ממשח זיו אורך", "את כרוב ממשח", זה ציטוט מהמקרא. אם הבינה היא קודש הקודשים, החוכמה היא הכרוב או הכרובים שהם המשכן של הכבוד. איפה משה שומע את הקול? מבין שני הכרובים, זה הפירוש של "יושב הכרובים" באופן הכי פשוט. להבדיל כמה הבדלות, המקדש בנוי כמו בית. ויש בבית הזה שולחן ומנורה שהם נמצאים בחוץ. בפנים נמצא הכיסא, שזה הכרובים. הכרובים הם בעצם הכיסא. נראה שהארון הוא הדום רגליו, זה לבנת הספיר שנמצאת מתחת, בהדום רגליו, שם נמצא האבנים, שזה הדום רגליו, וה' יושב - הוא "יושב הכרובים", בתבנית הזו זה הכיסא שיש לו, וזה הכרוב שהוא הפנים של הפנים בעניין הזה. במובן הזה, הנקודה הזו של החכמה היא ההתחלה של האור, היא זיו אורך זה האור הראשון

בַּר יוֹחָאִי אוֹר מְפָלֵא רוּם מַעְלָה
יִרְאֵת מְלַהֲבִיט כִּי רַב לָהּ, תַעְלוּמָה
וְאִין קוֹרֵא לָהּ נְמִתָּ עֵין לֹא תִשׁוּרֶךְ

"אור מופלא רום מעלה, יראת מלהביט כי רב לה, תעלומה ואין קורא לה" - כאן אנחנו נמצאים כבר בתחום של כתר עליון, שהוא אור מופלא, שם כבר אי אפשר להסתכל. זה כתוב בכל הספרים, שהחוכמה היא התנוצצות מהאור של הכתר, ואת האור של הכתר עצמו אי אפשר להשיג. בצד אחד האור של הכתר הוא לא אור, הוא לא אור נראה, אלא משהו אחר ולכן מופיע כאן



העניין הזה של האור המופלא, זה סוג של אור שאי אפשר להסתכל בו. "יראת מלהביט כי רב לה, תעלומה ואין קורא לה". ועל זה "נמת עין לא תשורך", מפני שעל השלב הזה הצדיק יכול להשיג, החכמים נקראים עיני העדה משום שבחינת חכמה היא בחינת ראות העין כפי שבחינת בינה היא שמיעת האוזן. אבל בבית הזה הוא עובר מעבר לדרגות הללו, יש מעבר לחוכמה דבר שאי אפשר להסתכל בו, "יראת מלהביט", זה "אור מופלא", "תעלומה ואין קורא לה". זה נמצא מעבר לחוכמה, זה האֵין בעצמו כמו שאומרים "והחוכמה מאין תימצא". זו המדרגה הראשונה. זה הפירוש "נמת", כמו "נאמת", "אמרת שעין לא תשורך". הוא כאילו פונה לרשב"י ואומר לו: אתה השקפת עד "לכבודה פנימה", עד למדרגה של הכתר, אבל בכתר עצמו - עך זה כבר "נמת עין לא תשורך" כלל וכלל. זו המדרגה של "עין לא ראתה אלוקים זולתך יעשה למחכה לו", "עין לא ראתה" זו הבחינה שהיא מעבר לגבולות העולם.

החרוז האחרון, אני חושב, זה רק בשביל להשלים לעשרה:

בְּרִי יִהְיֶה אֲשֶׁרִי יוֹלְדֶתָּךְ אֲשֶׁרִי הָעֵם
הֵם לֹמְדֶךָ, וְאֲשֶׁרִי הָעוֹמְדִים עַל סוּדְךָ
לְבוֹשֵׁי חֹשֶׁן תְּמִיד וְאוּרִיךְ

זה לא הולך בסדר הספירות אלא הולך בסדר המעלה. "אשרי יולדתך" - הביטוי הזה כתוב במקור על משיהו אחר, על רבי יהושע, אבל הוא משתמש בזה

כאן בהקשר של רשב"י. אשרי יולדתך מפני שכמו שהוא כבר אמר: "נעשה אדם נאמר בעבורך", רשב"י הוא הבחינה של האדם השלם. "אשרי העם הם לומדיך" - ו"אשרי העומדים על סודך" אלו שני דברים לחוד. יש כאלה שלומדים ויש כאלה שעומדים על סודך, זה לא תמיד אותו דבר. זו מעלה גדולה שמישהו לומד את תורת רשב"י ואפילו משיהו שרק אומר את דברי הזהר כפי שמקובל בכל מיני הזדמנויות, גם על זה אפשר להגיד שזה "לומדיך", אבל זה בפירוש לא "העומדים על סודך". "לבושי חושן תומיך ואוריך" - מי שעומד על סודך נמצא בבחינה של המדרגה של הכהונה והנסתרות שהוא משיג הן בבחינת האורים והתומים שמגלים את כל הרזים חסיד אחד שאל: למה אני לומד דברי חסידות שאני לא מבין בהם כלל. והחסיד אמר: אני באמת לא מבין שום דבר, אבל לעתיד לבוא, כשהכל יתגלה - אז אוכל לומר: אה! זהו זה! זה מה שלמדתי, בשביל זה שווה ללמוד חסידות.

מלכות

פרק מתוך הספר החדש 'הספירות בעולמה של החסידות' שראה אור לפני שבועות מספר

הספר מבוסס על סדרות שיעורים שמסר הרב עדין צ'ל ונערך במלאכת מחשבת על ידי יבדלחט"א הרב מאיר הנגבי שיחי', לאורך פרקי הספר שזורים גם קטעי 'עבודה' המסייעים לקחת את הדברים אל הנפש ואל עבודת ה' שבכל יום. ניתן לרכוש את הספר באתר 'קורן' ובחנויות הספרים

המלכות היא הספירה האחרונה בספירות. כל ההשפעות שביתר הספירות מתנקזות אליה ומגלות בה פנים רבות ושונות, ואפילו סותרות

בהסתכלות ראשונית ופשוטה, המלכות היא כל מה שישנו - מה שרואים, מה שמרגישים ומה ששומעים. המלכות היא כאן והיא עכשיו, היא הארץ הזו שדורכים עליה וכל מה שנמצא וקורה עליה כעת. בנפש, המלכות היא כל מה שמתגלה לאדם בסופו של תהליך פנימי נעלם, בשכלו ובמידותיו - במה שהוא חושב ומדבר ועושה עם זאת, מעבר להיות המלכות הכלי והדרגה לגילוי הספירות האחרות, יש גם גילויים וביטויים משלה כספירה וככוח נפש בפני עצמו. בביטויים אלה נתמקד בפרק זה, בניסיון לברר ולהכיר את ספירת המלכות בעצמה.

המקבלת

המלכות היא המקבלת הגדולה, וזהו עיקר עניינה. גם ספירות אחרות מקבלות מהספירות שמעליהן, אבל המלכות מקבלת הכול מכל הספירות, בקבלה גמורה שאינה מעבירה הלאה ואינה בוררת אלא פשוט מקבלת.

הכלל הוא שכדי לקבל צריך שיהיה כלי, וכדי לקבל באופן שלם צריך שהכלי יהיה ריק. היות הכלי ריק ומוכן להכיל כל דבר היא מהותו הראשונית הבסיסית של הכלי. יש כלים בדרגות שניות ושלישיות שמיועדים לחומרים ולעבודות מסוימים בלבד, ויש גם



כלים רוחניים השייכים לתחום מסוים בלבד. לעומתם יש כלים ראשוניים יותר שמצד עצמם אינם שייכים לשום תוכן מסוים, שהם כלים 'ריקים' לגמרי שיכולים להכיל ולבטא כל דבר. זוהי מהותה של המלכות - היותה כלי ריק.

למהות זו של המלכות יש דימויים רבים בקבלה שיש להם גם ביטויים בתפילות ובמנהגים. ביטוי ומשל למלכות המקבלת הוא הלבנה. הלבנה הולכת ומתמלאת בכל חודש, אבל לפני שהיא מתמלאת היא נחסרת ומתרוקנת עד שלא נשאר כלום, ורק אז בא המולד והיא מתחילה להתמלא מחדש. בדומה לכך, הצבע המסמל את המלכות הוא התכלת. תכלת הוא הכחול הכהה על גבול השחור, והוא נמצא במעבר מהחושך אל הצבע. כך המלכות היא עצם הגילוי, שבעצמו עדיין אינו מגלה דבר. ביטוי נוסף של המלכות כמקבלת הוא בסימני הניקוד. על פי הקבלה לכל ספירה יש סימן ניקוד מסוים. למשל, קמץ בכתר, פתח בחכמה, סגול בחסד וכן הלאה. ה'ניקוד' של ספירת המלכות הוא האות בלי ניקוד. לאות בלי ניקוד אין מבטא משל עצמה אבל היא הכלי לקבלת כל הניקודים וכל המבטאים. כיוצא בזה גם המרפא נמשלה למלכות, אין לה שום אור וציור משל עצמה, ולכן היא יכולה לקבל מאחרים את כל האורות הצורות והגוונים.

אל המלכות קשור מושג השם. באמצעות השם של אדם אנו מתייחסים אליו - קוראים לו, מדברים וחושבים עליו. ייחודו של השם הוא שאיננו מתייחס לפעולה מפעולותיו של האדם או לגילוי מגילוייו השונים, אלא אליו בעצמו. כשקוראים לאדם בשמו לא מתכוונים למקצועו או לפעולתו אלא אליו באופן אישי. וכן הוא בשמותיו של הקב"ה, שבהם אנו מתייחסים אליו, קוראים ומתפללים אליו בעצמו. במובן זה ספירת המלכות איננה כינוי מסוים של הקב"ה, תכונה או פעולה שלו, אלא עצם היות לו שם. לא שם של משהו ומשהו, אלא עצם היות מושג השם בעולם. השם בעצמו אין לו משמעות, אין לו מהות, אבל בלי שם איננו יכולים להתייחס ולדבר על שום דבר. עצם מושג השם הוא ההמצאה הראשונית ביותר המתחילה כל תרבות. ובהיקף האלוקי, ההתחלה הראשונית ביותר של כל הגדרה ומושג מן האין סוף, הוא שם ה'. בלשון הקבלה נקרא שם ראשוני זה 'מלכות דאין סוף', המלכות של האין סוף כשהוא עדיין באין סוף, שכל מה שיצא ממנו עדיין בתוכו.

כמקבלת הגדולה המקבלת את כל הצורות שבאות מלמעלה ומצטיירת בדמותן - נדמית המלכות לכל דבר. ואם יש משהו שמבטא אותה בעצמה - זו רק הפסיביות הגמורה. כאדמה שהכול דורכים עליה והיא מקבלת הכול.

הממד של הקבלה במידת המלכות מתבטא בעבודת ה' בביטול. שתהיה נפשו

של האדם מקבלת את האלוקי - ברצונו את הרצון האלוקי, בדעתו את דעתו, במעשיו את מעשיו - בלי לשאול, בלי להתנות, בלי להוסיף ובלי לגרוע, רק קבלה גמורה.

כפי שלימד הבעש"ט יש לכך ביטוי באופן אמירת אותיות התפילה. האותיות בכלל הן דרגת המלכות, שהרי הן מקבלות את כל התכנים הפנימיים של הנפש ומלבישות אותם בלבוש הדיבור. ומוסבר, שהכוונה וההרגשה במשמעות המילים צריכה להיות קודם לאמירה, להישאר ברקע של האמירה, אבל בשעת הגיית האותיות עצמן לא צריכה להיות כוונה כלשהי. הכלל הוא ש"האותיות בלי פירוש" - ואז יכולות האותיות שאומר לקבל את כל הכוונות, גם אלה שלא חשב ולא ידע לכוון.

הנוקבא

הדימוי הבסיסי ביותר של המלכות המקבלת הוא נקבה ואישה, ובלשון הזוהר 'נוקבא'. ספירת המלכות המקבלת מכל הספירות היא הנקבה של הספירות עליונות, והיסוד למושג הנקבה והאישה בכל העולמות.

תפיסת המלכות כאישה מוסיפה משמעות עמוקה ומורכבת יותר למושג הקבלה. במיוחד ניכר הדבר במרחב האנושי שבו האישה אינה רק כלי מקבל אלא היא כשלעצמה בן אדם. היחס בין האישה לאיש הוא נושא טעון בעוצמה רגשית שאין דומה לה, והוא נוגע בנימים הפנימיים ביותר שבנפשנו. כמה אהבה, כמה כאב, כמה אושר וכמה תשומת לב סובבים את המלכות בדימוי הזה. המיוחד באישה שמעוררת את כל זה אצל האיש הוא בהיותה בשר מבשרו, צלע מצלעותיו, ויחד עם זה היא כל כך רחוקה שהיא כבר איננה הוא, היא האישה הקרובה והאחרת, המיוחדת, המסקרנת והמסתורית.

הדבר מובן גם למעלה בספירות, כי מכיוון שהיסוד והמלכות נמצאים בסוף כל הספירות הנתינה והקבלה שלהן טעונות בכל הספירות שעליהן. כולן משתתפות וכולן מביאות את כל מה שבהן אל הנתינה והקבלה שבסוף הדרך. "כל הנחלים הולכים אל הים", וכשהם מגיעים אל הים זו איננה עוד תחנה, זו התחנה הסופית. אל הים, הנוקבא, הם משליכים את כל הכוחות והציפיות והתשוקות שנאגרו בהם מאודם. "והים איננו מלא" - התשוקה אינה מתמלאת, כי זו מהות הנוקבא, שהיא אינה מתמלאת, אלא מקבלת תמיד. ובעצם היותה במעמד זה, שרוצה ויכולה לקבל תמיד, היא מעוררת את המשפיע להשפיע עוד ועוד. את ההתעוררות הזו העולה מן הנוקבא אל המשפיע מבטא המושג הקבלי 'העלאת מים נוקבין', המעוררים את תשוקת הזכר להשפיע

בה 'מים זכורין' ביתר שאת. זהו סוד בריאת האישה, סוד ה'מים הנוקבין' שמזיז את כל העולם, שיוצר את התנועה והזרימה של האור והחיות מלמטה למעלה ומלמעלה למטה - בתוך האדם, בין אדם לאדם ובין האדם לאלוקי.

העבודה של ההתבטלות המוחלטת לאלוקי והמוכנות לקבל הכול ממנו, היא שמעוררת בו את התשוקה לקיים אותנו ולהשפיע לנו. היא זו שמחדשת את המלוכה שלו, שיוצרת את מציאות המלכות, ואת מציאות העולם שהוא מלך עליו. ודווקא משום שקבלת המלכות אינה נובעת מהבנתנו והרגשתנו אלא מהביטול לאלוקי - היא עולה ומגיעה עד לפנימיות התשוקה של מעלה להשפיע משם.

שלטון

המובן הפשוט של המלכות הוא שלטון. לכאורה מובן זה מנוגד למה שהוסבר עד כה על עניינה של המלכות כמקבלת. ואולם, לא רק שאין סתירה בין שתי תפיסות אלו, אלא שהן משלימות זו את זו ומבטאות את שני הצדדים של המלכות: השלטון מצד אחד, וקבלת השלטון מצד שני.

מהות המלך היא שהוא מתנשא ונבדל ממלכותו, ולכן עיקר הנהגתו היא בציווי ואפילו בכפייה, למרות שלא מבינים ולא מרגישים בטעם הדבר. השלטון אינו יכול להתנהל בשכנוע ובשיתוף מלא של כל האזרחים בשיקול דעתו, הוא מעביר את המסרים והם מחייבים את הכול. במלכות שמיים כמו במלכות של הארץ, זו הדרך היחידה שבה אפשר להנהיג ממלכה. את התכונות הללו של השלטון אפשר לראות בהדגשה יתרה בהנהגת הצבא. סימניו של הצבא הם המשמעת והנכונות למסור את הנפש. ובאותו האופן צריכים כולם לנהוג מול המלך - בקבלת עול ובמסירות נפש.

יחד עם זאת, שלטון המלכות הוא יותר מרק כפייה מלמעלה. הוא איננו עבדות או בית סוהר שבהם אין לאנשים שום מעמד, שכל עניינם הוא רק לשרת אחרים ובעצמם הם בלתי נחשבים ומדוכאים כמה שיותר. למהות המלכות יש צד נוסף, חשוב לא פחות, והוא הצד של מקבל המלכות. כשם שהמלך צריך לרצות במלכות כדי שתהיה, כך העם מקבל המלכות צריך לרצות בה, וכפי שאומרים בתפילה "ומלכותו ברצון קיבלו עליהם". כי אם אין רצון במלכות אין זו מלכות. עומק הדבר, כפי שיוסבר להלן, הוא שהמלכות לא נועדה רק למלך אלא בעיקר כדי שתהיה מציאות של מלכות. כלומר, כדי שתהיה מציאות עצמאית ונפרדת לכאורה מהקב"ה, ואף על פי כן תקבל ברצונה את מלכותו של הקב"ה עליה. לשם כך חייבת להיות מידה של חירות בבסיסה של המלכות כדי שיהיה אפשר לבחור לקבל את המלכות. וכמו למטה גם מלמעלה,

המלכות היא בחירה של הקב"ה להיות מלך. בחירה עצמית, הדדית, של העם במלך ושל המלך בעם. אף אחד מהצדדים לא עושה זאת משום שהוא מוכרח, אלא משום שהוא רוצה בכך, שהוא קיבל על עצמו ברצונו את התנאים ואת המסגרת של המלכות - שם נפגש המלך במלכותו.

הרצון לשלוט והרצון לקבל את שלטון המלך, נמצאים גם בנפש. התשוקה לשלוט היא כוח בנפש האדם, ואחד החזקים והפנימיים שבהם. זה לא הכבוד ולא ההנאה ממנו. השלטון, אלא הרצון בעצם השליטה וביכולת לקבוע עבור אנשים אחרים מה יעשו. זה לא בהכרח בדרכים אלימות, זה יכול להתלבש במראית עין של שכנוע ושל טובה עצומה שאי אפשר להתכחש לה, אבל התוצאה היא השליטה על העם לקבל את מרות השלטון. ואף קבלת המרות ושלטון האחר היא צורך ואף תשוקה בנפש, שתהיה עליו מרות, שיהיה עליו מלך שיגיד לו מה לעשות והוא לא יצטרך להחליט בעצמו. יש אנשים שהתשוקה לשלטון ניכרת יותר באופיים ויש פחות, יש שהיא ניכרת בצד של הטלת המרות ויש בצד של קבלת המרות. ואולם עצם הכוח הזה קיים בנפשו של כל אחד.

השלטון הוא אפוא הכוח והיכולת להתחבר עם אלה שרחוקים ונבדלים, שאינם מבינים ואינם מרגישים כמו השליט, לדלג על מרחבי השכל והרגש ולהתקשר אתם בכוח השלטון, בציווי ובמעשה למרות שלא מבינים. כך אפשר להבין את חשיבותה של המצווה המעשית דווקא, שהיא רצונו העליון של הקב"ה שאיננו יכולים להבין ולהזדהות אתו, אבל אנו יכולים לעשות אותו בקבלת עול מלכותו.

בעבודת ה' עוסקים בעיקר בשלטון של אדם על עצמו ועל כוחות נפשו. כפי שהשלטון האלוקי הוא על העולמות שרק נראים כנפרדים מהאלוקי אך באמת אינם נפרדים ממנו, כך גם בנפש האדם השלטון הוא על חלקי הנפש שמרגישים כנפרדים. כאשר האדם כופה את חלקי הנפש הללו לעשות את הרצון הפנימי של עצם הנפש לעשות את הרצון האלוקי, זו נראית ככפייה. אבל כיוון שבפנימיותם גם הגוף והנפש הבהמית של יהודי רוצים להתחבר לאלוקי ולעשות את רצונו, זו איננה כפייה נגד הרצון אלא גילוי הרצון הפנימי.

דיבור

הדיבור אף הוא ביטוי של המלכות והשלטון, וכלשון הכתוב: "דבר מלך שלטון" (קהלת ח,ד). דיבור במובנו הפשוט הוא תקשורת, בין אדם לאדם וגם בין אדם לאלוקי. בדיבור אנו מלבישים את שכלנו ורגשותינו באותיות ובמילים המתקיימות במרחב



שבין האנשים וכך הן עוברות אל אדם אחר ומיתרגמות למחשבות והרגשות בנפשו. התרגום לעולם איננו מדויק כי משמעות המילים לעולם אינה זהה לחלוטין בין אדם לאדם. ככל שהרקע התרבותי בין האנשים משותף יותר וככל שיכולות הדיבור וההקשבה משוכללות ורגישות יותר, כך התרגום יהיה מדויק יותר. ומכל מקום זה הפלא והכוח של הדיבור - להעביר תכנים פנימיים שקיימים באדם החוצה אל האחר ולקשור אנשים ותרבויות אלה לאלה.

כפי שהוסבר לגבי ביטויים אחרים של המלכות, שאין לה כלום משל עצמה, כך גם הדיבור כתקשורת אין לו תוכן משל עצמו אלא הוא רק האמצעי להעברת התכנים. משום כך אין בהכרח קשר בין יכולת הדיבור לתוכן הפנימי שיהיה בו. יש אנשים שיש להם כישרון של דיבור ויש כאלה שפחות. יכול להיות אדם שיש לו כישרון לדבר יפה וגם תשוקה לדבר, אבל אין לו שום תוכן של ממש להעביר. ויכול להיות להפך, אדם שיש לו תוכן משמעותי בתוכו אבל אין לו יכולת או רצון לדבר ולהעביר את התוכן הזה

ואולם, למרות שלדיבור אין תוכן משל עצמו, הוא איננו חיצוניות בלבד. אדרבה, הדיבור דווקא מגיע לנקודה היותר פנימית של כל דבר. שכן כדי לקחת תוכן פנימי שקיים אצל האחד ולהעבירו אל האחר, צריך לתפוס את הדברים בנקודה הפנימית ביותר שאינה מלובשת עדיין בלבושים כלשהם ולהעביר אותה ללבושים ועולמות אחרים. כאן טמון כוחו העמוק יותר של הדיבור שמעבר להיותו רק אמצעי להעברת תוכן הוא מגלה את פנימיותם האמיתית של התכנים העוברים בו.

ואולם הדברים עמוקים אף יותר, שכן הדיבור איננו באמת ניטרלי. כל מי שמשתמש בדיבור כדי להעביר תכנים עמוקים מגלה מפעם לפעם שהדיבור כשלעצמו - האותיות, המילים, צירופי המילים - מוסיף על התוכן שהיה במחשבה יותר ממה שהיה בה בתחילה. אנשים שיוצרים במילים - סופרים, משוררים ודוברים בכל התחומים - חיים עם התופעה הזו ומשתמשים בה. אפשר לראות זאת גם בקריאה. אדם קורא דבר, שיר ואפילו פרזה פשוטה, וזה יכול להעלות אותו למעלה מהמובן הפשוט של המילים, למעלה מעצמו ואף למעלה ממי שכתב את המילים.

המילים מכריחות את התוכן לצאת מן הפנים ולקבל משמעות מחוץ לו, להתייחס למקבל, להשפיע ולדרוש ממנו תגובה. אפשר לומר שדיבור אמיתי הוא בהגדרתו דו צדדי, שמצפה לקבל אות מהצד השני, שרוצה לקבל ומקבל. כי מה שמתקבל בצד השני משפיע לא רק על הצד השני אלא גם על הצד הנותן, בעילוי וגילוי מעבר למה שנתן.



מעבר להיותו טכניקה של תקשורת הדיבור הוא כוח נפש מיוחד שהוטבע באדם, כוח שאיננו קיים בשום יצור אחר בעולמנו. גילוי החיצוני של הדיבור הוא רק סימנים - אותיות ומילים נהגות וכתובות - אך אותיות דוממות אלו מקנות לאדם את היכולת לשתף ולצבור מטען עצום של ידע מעבר ליכולת של נפש פרטית ושל דור פרטי, וזהו היסוד להתקדמות האנושית בכל התחומים.

את הכתוב בספר בראשית "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז) מתרגם מפרש אונקלוס: "והוות באדם לרוח ממללא", ותהי באדם לרוח מדברת. בכך קובע התרגום שייחודו של האדם ויתרונו על שאר הברואים הוא הדיבור. כמובן אין מדובר על ביטוי צלילי הדיבור וגם לא על עצם התקשורת, שכן אלה קיימים גם בבעלי חיים, אלא על יכולת של הפשטה ויצירת סמלים שמרכיבים עולם שלם ברמה של דיבור. לשם דוגמה: בעלי חיים מתקשרים במילות קריאה, אבל אין להם שמות עצם ואין להם פעלים אמיתיים. בעלי חיים יכולים לתקשר בקריאות כמו: בוא! לך מכאן! אני מרוצה! אני עצוב! אני עומד לתקוף אותך! וכדומה. הם אומרים את זה בזנב, באוזניים, בשערות וגם בקולות הפה, אבל הם אינם יכולים לעשות דבר פשוט ובסיסי כמו לקרוא לגבינה 'גבינה'. מהות הדיבור הייחודית לאדם היא אפוא היכולת ליצור סמלים לדברים גשמיים וגם למושגים מופשטים ולהשתמש בהם כדי להרכיב ולבנות עולם של הבנות והרגשות מורכבות ומופשטות, ובכך להעביר אותם לאנשים אחרים ואף לתרבויות ולדורות אחרים.

מקורו של הדיבור האנושי הוא בדיבור האלוקי, אך יש הבדל עצום בין השניים. הדיבור שלנו מעביר אינפורמציה על המציאות. לעומת זאת הדיבור האלוקי יוצר את המציאות, ולכן כשהקב"ה אומר "יהי אור" נהיה אור. אף על פי כן, שווים הדיבור האלוקי והאנושי בהיותם מעבירים מן הפנים החוצה. אצל האדם הדיבור מעביר את המחשבות והתחושות הפנימיות שלו לאדם אחר, ואצל הקב"ה הדיבור בורא עולמות וברואים הנפרדים כביכול מהווייתו הפנימית.

יתרה מזו, תורת הסוד בכלל והחסידות בפרט, מיוסדות על התפיסה שהדיבור שלנו דומה לדיבור האלוקי גם באותיות האלפבית שעליהן מיוסדת לשון הקודש. עשרים ושתיים האותיות שאנו מדברים בהן והמילים שאנו מרכיבים מהן, הן הן האותיות והמילים שבהן נבראו השמיים והארץ. לא שהקב"ה ביטא את האותיות והמילים הללו בגרון ושפתיים גשמיים כפי שאנו מבטאים אותן, אלא באותיות הדיבור כפי שהם בדרגה רוחנית אלוקית שבה הדיבור יוצר ממש את המציאות. רק בתורה, שהיא ההתגלות האלוקית בעולם שלנו, מתגלה הדיבור האלוקי בצורות של אותן עשרים ושתיים אותיות וצירופיהן, כמו בדיבור שלנו.



לדברים אלה יש משמעות עצומה בעבודת ה'. כי היכולת שלנו לדבר באותן האותיות של הדיבור האלוקי אומרת שאנו יכולים להתקשר עם הקב"ה בדרגה גבוהה ופנימית יותר מהמציאות המעשית של העולם. כי לפני שהדיבור בורא את העולם, הוא מבטא את הקב"ה שמדבר את הדיבור, כמו אדם שמדבר קודם שהאחר שומע את דברו. באותו פרק זמן הדיבור האלוקי הוא ביטוי חופשי עדיין, שנע עם רוחו של המדבר קודם שהוא מתקבע אצל המציאות הנבראת על ידו. מכאן נובע כוחן של אותיות התפילה שהן מתחברות לאותיות הדיבור האלוקי בהיות העולם בכוח עדיין ולא בפועל, ולכן הן יכולות לשנות את המציאות שתהיה בפועל.

מעבר לדיבור האלוקי שברא את העולם ומהווה אותו, ישנו הדיבור האלוקי שבו מגלה הקב"ה את עצמו בעולם. דיבור זה הוא הדיבור האלוקי שבתורה ובדברי הנביאים ובעלי רוח הקודש. הדיבור הזה מקביל בחיצוניותו לדיבור שברא את העולם, אבל הוא פנימי יותר שכן הוא מגלה לא רק את הגדולה והחוכמה האלוקית שבבריאת העולמות, אלא את האלוקי עצמו. את רצונו וחוכמתו ואת מידותיו, ובעיקר את ענוותנותו האין סופית שמכוחה הוא מתגלה אלינו במילים של עולמו.

ההבדל בין שני אופני הדיבור הללו מוסבר בספרים כיחס שבין עשרה המאמרות שבהן נברא העולם לבין עשרת הדיברות של מתן תורה. בעשר המאמרות שבספר בראשית נברא העולם הזה, העולם הטבעי שבו נעלם הקב"ה, ובעשרת הדיברות שבמתן תורה, מתגלה הקב"ה עצמו בעולם לעיני כל ישראל. ועשרת הדיברות הן השורש לכל התורה שבלימודה והבנתה ובעשיית מצוותיה מתקנים ומעלים את העולם שנברא בעשר מאמרות.

גם אצל האדם ניתן למצוא הבחנה בין שני סוגי דיבור מעין אלו: בין הדיבור בענייני העולם ובין הדיבור שעוסק באלוהי, בתורה ובתפילה. האותיות הן אותן אותיות, ואפילו המילים הן אותן המילים, אבל התוכן שונה. האחד מבטא את נפשו הבהמית ואת היותו חלק מחיי העולם, והשני את נפשו האלוקית ואת היותו חלק אלוקי ממש.

בספרים מוסבר שהכוונה האלוקית בבריאת כל העולמות הייתה לעשות כלי לעצמות האלוקות בעולם הזה, באותן האותיות ובאותן המילים של הדיבור האלוקי שברא את העולם. ודבר זה נעשה כשהאדם מכניס לתוך מציאות העולם שלו דיבורים של קודש בתפילה ובתורה.

המלכות איננה רק הספירה האחרונה בסדר השתלשלות הספירות, כזו שמקבלת מהספירה שמעליה אלא כזו שעומדת בנפרד מול כל שאר הספירות. במובן זה היא כמו הקרקע שמתחת לכולן יחד שמקבלת את ההשפעות של כלל הספירות. במובן זה המלכות דומה לכתר שאף הוא אינו חלק ממערכת הספירות אלא סובב מלמעלה על כל הספירות בשווה. ואכן ישנו קשר מיוחד בין המלכות לכתר, כפי שנכתב לעיל בפרק על הכתר וכפי שיורחב כאן.

המושג המבטא את הקשר שבין הכתר למלכות הוא 'כתר מלכות' ומשמעו הרצון להיות מלך. הרצון להיות מלך הוא הרצון האלוקי העליון, הביטוי הראשון העולה מתוך האין סוף של האלוקי. נקודת הרצון הזו היא חיונית לקיום כל המציאות, וכל קיום שהוא נובע מהיות הקב"ה מלך ומרצונו להיות מלך. אומנם מימוש רצון זה מותנה ברצון של מטה לקבל את המלכות, ובלי זה המלכות נשארת מנגנון של ממשל בלבד.

הכתר והמלכות הם לכאורה שני קצוות מנוגדים: הכתר שלפני כל הספירות, לעומת המלכות שאחר כל הספירות. הכתר כביטוי רצונו העליון של הקב"ה המאוחד בו עצמו, לעומת המלכות המבטאת את כוח המעשה הרחוק ביותר, הנבדל לגמרי, ממי שעושה אותו. ואולם, דווקא מרחק קיצוני זה מצביע על הקשר המיוחד ביניהם.

אופן אחד להבין את הקשר ביניהם הוא היותם הראשית והאחרית של המציאות. בין ההתחלה והסוף ישנו תמיד קשר של זהות כלשון הפיוט "סוף מעשה במחשבה תחילה", ובלשון קדומה יותר "נעוץ תחילתם בסופם". בנפש, ההתחלה היא בעליית הרצון העליון בנפש, ולאחר פיתוחו בכל כוחות הנפש ולבושיה הוא מגיע להשלמתו ומימושו בסוף המעשה. נמצא שרק סוף המעשה זהה לתחילת המחשבה וכל השאר הן התחנות שבדרך. בספרים מובא לכך משל: כאשר עולה ברצונו של האדם לגור בבית, תחילה הוא מברר לעצמו איזה בית הוא רוצה וכיצד יבנה אותו וכן הלאה. אחר כך הוא יתחיל בבנייה; הוא מביא חומרי בנייה, חופר יסודות, בונה קירות וכן הלאה. התהליך הוא ארוך, ורק כאשר יושלם הבית והאדם ייכנס לגור בו המעשה הזה יתלכד עם הרצון הראשון.

האם המעשה ממצה תמיד את הרצון? בפועל מתברר שכן, כי המעשה הוא מה שנשאר ופועל הלאה עד שהרצון העליון מתגשם. וכשזה נעשה מתברר למפרע שזה בדיוק הרצון הראשון. בוודאי נכונים הדברים בנמשל שלמעלה, במערכת הספירות והרצון האלוקי העליון. הרצון האין סופי, הכול יכול, שאין שום דבר שמגביל או מטעה



או משנה אותו - הוא שנעשה לבסוף בדיוק כפי שרצה תחילה. אך לא רק למעלה, גם באדם למטה נכונים הדברים ביסודם אף שלא כל אדם זוכה לראות זאת.

אופן נוסף שבו מתגלה קשר הזהות שבין הכתר למלכות הוא במעבר בין עולמות. ידוע הכלל בסדר ההשתלשלות, שהמלכות של העולם העליון נעשית כתר של העולם התחתון. על דרך משל, כמו בין המורה לתלמיד. כדי להעביר את רעיונותיו לתלמיד צריך המורה להלבישם במילים שהוא אומר או כותב. מצד המורה זהו 'סוף מעשה', סיכום של תהליך פנימי שמתחיל בחוכמתו העצמית עד להתלבשות במילים שמאפשרות לאחר לשמוע. הדיבור איננו מכיל את כל פירוט התהליכים הפנימיים אלא רק את הסיכום המעשי, את המילים שיוצאות בסופו, וזו המלכות. מצד שני עבור המקבל שקיבל את המילים הללו, הן מהוות גרעין נעלם בראשיתו, נבדל מכוחות הנפש, שאותו צריכה הנפש לגלות ולהלביש בתוך שכלה ורגשותיה, דהיינו הכתר. נמצא שהמלכות היא הכתר והכתר הוא המלכות.

השלכה לכך שהמלכות היא הכתר היא שעבודת ה' במלכות יכולה להיות גם בכתר, כלומר עבודה של קבלה יכולה להיות גם באופן של השפעת הכתר.

לדוגמה בתפילה. כשאנו מבקשים על רפואה זו יכולה להיות תפילה מצד המלכות - תחינה מלמטה לקב"ה שישלח רפואה לפלוני. וזו יכולה להיות תפילה מצד הכתר - תפילה שבעצמה מחוללת את הרפואה, לא באופן של בקשה אלא כהמשכה כללית של רפואה, מקיפה כמו הכתר. כזו שמכניסה את הצריך לה לעולם של רפואה - וממילא הוא מתרפא.

דבר זה קיים גם בלימוד התורה. יש אופן שאדם לומד כמי שלומד ועושה את ציוויו של המלך, ויש אופן אחר של לימוד שבו הלומד בטל לתורה והתורה היא המדברת בפיו, כלשון הכתוב "ודברי אשר שמתי בפך", כמלך עצמו המצווה את המצווה.

האור החוזר

המעבר המשמעותי יותר של המלכות לכתר, איננו במעבר שבין עולם לעולם, אלא זה שחל באותו עולם עצמו!

מה קורה לאור לאחר שהוא ירד דרגה אחר דרגה, דרך הספירות כולן, והגיע למלכות? אין ספירה למטה מהמלכות ואין גילוי אלוקי למטה מהמלכות ולכאורה האור היה צריך להיעצר שם. אבל במקום זאת האור שאיננו יכול להמשיך ולרדת מטה, חוזר



ועולה למעלה. הדבר דומה לאור גשמי שיורד דרך גופים שקופים בצבעים שונים וממשיך לרדת עד שהוא מגיע לשכבה שאיננה שקופה עוד, ואז הוא חוזר בחזרה כמו בהשתקפות של מראה. אבל כאן יש הפתעה, כי לכאורה האור שפחת ופחת במהלך ירידתו צריך היה להתבטל בשעת חזרתו לעבר מקורו כמו אור הצל שבטל באור השמש. אך במקום זאת האור החוזר ניכר ומשמעותי ככל שהוא עולה חזרה במעלות הספירות. ההסבר לתופעה זו הוא שמשוה קורה לאור בנקודת החושך של המלכות, משוה שמקנה לאור החוזר תוספת משמעותית שלא הייתה בו כשירד למטה.

אפשר לראות זאת גם בחיי הנפש שלנו. לשם דוגמה, כשיש לאדם מחשבה או הרגשה והוא מביע אותה - באמצעות מילים או בדרך של ציור או נגינה וכיוצא בזה - הוא ישים לב לשתי תופעות מקבילות שקורות. מצד אחד המסר הולך ומיטשטש ומאבד מעוצמתו; אך מצד שני מתברר שהמילים כשלעצמן, כמו גם הצורות שנוצרו במשיכת המכחול או בפריטת הפסנתר וכיוצא בזה, מעניקות חיות נוספת וכוחות חדשים שלא היו ברעיון הראשון שהגה האדם. ההתחדשות הזו היא האור החוזר מלמטה.

מה שקורה בתהליך הזה הוא שהמלכות הופכת לכתר, והמקבלת הגדולה הופכת למשפיעה. לא רק כלפי העולם שמתחתיה, אלא גם כלפי העולם שקיבלה ממנו ואף לעולמות שמעליו. המקובלים קשרו את התהליך הזה לכתוב בספר משלי "אשת חיל עטרת בעלה". בסמליות המקובלת הבעל הוא המשפיע והאישה היא המקבלת. ובספירות, הכוונה היא להשפעת הספירות (זעיר אנפין) למלכות. ואולם כאשר 'אשת חיל', שהיא המלכות המקבלת, מגיעה להשלמתה, היא הופכת להיות 'עטרת בעלה' - הכתר של הספירות שמעליה. הביטוי 'עטרת בעלה' מורה שהשפעת המלכות באור החוזר היא בדרך של 'עטרה', מקיף. לעומת האור הפנימי הישר שבו משפיעות הספירות זו בזו בדרך של השתלשלות מספירה לספירה, השפעת האור החוזר של המלכות היא בצורה של אור מקיף לכל הספירות יחד ממש כמו הכתר. וכך גם ביחס לכוחות הנפש, האור החוזר אל האדם מדיבוריו לא מלמד אותו שלב אחר שלב, כפי שהמורה מלמד את התלמיד, אלא מטיל אותו באחת אל מקום חדש שיש בו הבנה אחרת לגמרי.

האור החוזר הוא אור חדש. האור הישר - היורד מהמקור העליון דרך הספירות והעולמות עד לעולם התחתון שלנו - הוא אור ישן, כי האור שיש בכל דרגה הוא רק המשכה של האור מהדרגה הקודמת. לעומתו האור החוזר הוא תמיד אור חדש. הוא אינו נובע משום אור שקדם לו אלא מהחושך של העולם הזה והמלכות שאין בה אור משל עצמה. כמו האור המקיף של הכתר המאיר מהנעלם ומהאין שמעבר לכל גילוי.



כמו התהליך בעולמות של האור היורד מטה וחוזר כלפי מעלה, כך הוא גם בנשמה. הנשמה יורדת ומשתלשלת ממקורה העליון עד שהיא מתלבשת בגוף החומרי של האדם שממנו היא אינה יורדת יותר. וכשמתוך הגוף והעולם הגשמי הנשמה חושבת אלוקות במוח ובלב ועושה מצוות בגוף הגשמי - היא מחזירה את האור כלפי מעלה. האור הזה כבר איננו האור הישר שירד מלמעלה, אלא האור שמאיר מהאדם מתוך דמותו ומעשיו.

על ירידת הנשמה לעולם נאמר הכלל שהיא ירידה לצורך עלייה. כלומר, תכלית הירידה אינה הירידה אלא העלייה שתבוא בעקבותיה, עלייה לא רק למקום שהייתה בו קודם שירדה אלא למעלה ממנו. דהיינו, לא לעוד דרגה בסולם הדרגות אלא למהות אחרת של נשמה שמעבר לכל הדרגות. כך גם הירידה של האור האלוקי עד המלכות היא ירידה לצורך עלייה, והעלייה היא אל האור האלוקי שמעבר לכל העולמות והספירות. ביתר פירוט מנוסחים הדברים בלשון הקבלה. בכתר, המחבר בין המאציל לנאצלים, יש שתי דרגות: האחת היא ראשית לכל הנאצלים הנקראת 'אריך אנפין', והשנייה היא התחתונה שבמאציל עצמו הנקראת 'עתיק יומין'. האור הישר יורד ממקורו בדרגת אריך אנפין, והאור החוזר עולה למעלה ממנו לדרגת עתיק יומין. כלומר, שהאור החוזר חודר את המעבר המהותי ביותר שקיים בכלל, בין המאציל לנאצלים והנבראים, בין הבריאה כולה ובין הבורא עצמו. האור נכנס כביכול אל תחומו הפנימי העצמי של הקב"ה.

הרעיון של האור החוזר מתבטא בחשיבות העצומה שנותנים ביהדות למצוות המעשיות ולעבודת ה' שמקיימים בעולם הזה דווקא. כאשר אדם יורד לעשייה הגשמית המסתירה אלוקות הוא מאבד את השגותיו והרגשותיו באלוקות. ממקום זה הוא חייב לעשות את העבודה מכוח אחר שפועל נמוך יותר במציאות, בעשייה הגשמית, אבל מקורו גבוה יותר בתוך הנפש למעלה מכוחות השכל והרגש. כוח זה הוא הכוח של קבלת עול, של רצון פשוט שאינו מותנה בשום הבנה והרגשה, ובכך הופכת העשייה לביטוי עליון יותר מכל שאר כוחות הנפש. ההסבר הפנימי יותר קשור לעיקרון שהוסבר למעלה ש"נעוץ תחילתן בסופן": רק הדרגה שבסוף הדרך מגיעה לזהות המלאה עם הרצון שבתחילתה, ורק בה ניתן הכוח הבורא שישנו רק בבורא עצמו לברוא יש מאין שהוא כאמור האור החוזר, האור החדש שלא היה קודם.

המלכות היא תפילה. וכמו המלכות המאירה למעלה באור החוזר, כך התפילה היא התנועה מלמטה למעלה. התפילה היא הציגור שדרכו עולה האור החוזר מהמציאות היומיומית של כל אחד מהיכן שהוא נמצא, עד למעלה מעלה אל האלוקי בעצמו שלמעלה מכל העולמות והספירות.

אין מלך בלא עם

בספרי החסידות מבטא משפט זה את הקשר המיוחד בין האלוקי לעולם שהוא ברא. כפי שלא שייך לדבר על מלכות האדם על איברי גופו, שהרי אין הוא צריך לצוות להם כי הם עושים את רצונו מאליהם; וכפי שאין המלך מולך על בניו ועל שריו הקרובים למלכות שבעצמם רוצים את רצונו, אלא על העם, כך אין הקב"ה מלך אלא על ה'עם' שהם רחוקים ונפרדים מידיעתו. 'עם' הוא מלשון עמימות כמו 'גחלים עוממות' שהאש מעומעמת ונעלמת בהם. ה'עם' הוא אפוא כלל העולם שהחיות האלוקית נעלמת בו ושגראה כאילו הוא קיים ופועל על פי חוקים טבעיים משלו. במצב כזה של עמימות הגילוי האלוקי, כזו שאינה מחייבת את בני האדם לאהוב ולירא אותו ואפילו להתייחס אליו, נעשית עבודת ה' באופן של עבודת עבד למלכו בקבלת עול ואפילו בכפייה, והיא מגלה את רצונו העליון שלא רואים ולא מבינים. נמצא שדווקא מציאות ההסתר שהיא בחינת 'עם', היא שמאפשרת את ההתגלות האלוקית בלבוש המלכות ואת היות הקב"ה 'מלך'.

אך יש לביטוי זה גם צד נוסף. אין המלכות חלה על מציאות נמוכה מן האדם, אין מלך על עצים ואבנים וגם לא על בעלי חיים, אלא רק על בני אדם. על אלה שיש להם רצון ובחירה אם לקבל את המלכות או לא.

וכפי ש"אין מלך בלא עם" כך גם "אין עם בלא מלך" - אין מציאות של עולם, שהאלוקי נעלם בו, בלי שהאלוקי יהיה מלך. רק המלכות היא זו שבוקעת את מחסום העצמי האלוקי להוות את היש מהאין ולהחיות את העולמות הנפרדים לכאורה מהאלוקי. בכך מקיימת המלכות את ה'עם' - את המציאות שהאלוקי נעלם בה.

אכן, גם הספירות וכוחות הנפש הקודמים למלכות מתייחסים ופועלים כלפי האחר שבחוץ, אלא שכולם מלבד המלכות אינם מותנים בכך; החוכמה תהיה חוכמה גם אם לא תהיה מציאות שבנויה על פיה, החסד יהיה חסד והאהבה תהיה אהבה גם אם לא יהיה אחר שיקבל את החסד ושתחול עליו האהבה, וכן בכל הספירות. מה שאין כן מידת המלכות שזקוקה לקיומה לא רק למלך השולט, אלא גם לעם הנשלט. הרעיון של המלכות, בניגוד לספירות האחרות, הוא שהיא בנויה מתחילה על שני קטבים, ולכן רק במציאות שניהם היא מתקיימת. גם בעולם הזה שלנו קיימים מושגים כאלה שכל קיומם הוא בהתייחסות בין שניים, כמו למשל המושג שיחה, וכן המושג שינוי שחייב לכלול לפחות שני מצבים שונים, ועוד.

הרעיון של "אין מלך בלא עם", אינו מתייחס רק לעולם הזה ולבני אדם בגוף גשמי,



הוא מתייחס לעולמות כולם, הרוחניים והעליונים ביותר. הוא מגיע עד לרצון העליון בנקודת היציאה הראשונית של אור אין סוף מעצמות האין סוף הנקרא מלכות דאין סוף. אלא שאף רצון זה אינו מגיע לתכליתו אלא ברצונו ומעשהו של האדם התחתון בגוף הגשמי לקבל את המלוכה.

וכפי ש"אין מלך בלא עם" כך גם "אין עם בלא מלך" - אין מציאות נפרדת כביכול מהאלוקי בלי שהאלוקי יהיה מלך. רק המלכות היא זו שבוקעת את המחסום העצמי האלוקי ומאפשרת להוות ולהחיות את העולמות הנפרדים ממנו לכאורה, את היש מהאין. בכך מקיימת המלכות את ה'עם' ואת העולם שהאלוקי נעלם בו.

הרעיון של "אין מלך בלא עם" עומד ביסוד העבודה של ראש השנה. "היום הרת עולם" - ביום הזה נברא העולם. לא רק בעבר אלא גם ביום הזה, עכשיו. הקב"ה כביכול מחכה שאנו נקבל אותו למלך עלינו ואז יקבל גם הוא את המלוכה ברצון ובשמחה. ואם יש מלך יש מלכות ויש קיום לעוד שנה של העולם - של השמיים והארץ, הגשמים והשמש, האוויר והאוכל והבית שלנו והכול. העבודה של ראש השנה היא רצינית, כי היא בנפשנו במובן הפשוט ביותר. זו עבודה מתוחה, אפופה בחרדה קיומית, ובתחושת האחריות שהקב"ה מפקיד בידינו את חידוש המלכות. אך היא גם חדורה בשמחה עצומה, מלאה באהבה אין סופית לקב"ה שבאמונתו בנו מפקיד זאת בידינו, ובאמונה מוחלטת בו שיוציא את דיננו לזכות ולחסד.

ולא רק בראש השנה, בכל עת שאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמיים - בעשייה של מצווה, בהימנעות מעבירה, בהתחזקות בתורה ובתפילה - הוא מחזק את מלכותו של הקב"ה ואת יסודות העולם של כולנו.

דירה בתחתונים

מה התכלית של כל זה, של היות מלך והיות עם והיות עולם? תשובות רבות ניתנו לשאלות אלו, ואולם התשובה שניתנה להן בסיכום כל השיטות היא כלשון המדרש: "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

לשם כך צריכים להיות תחתונים. המושגים תחתונים ועליונים - כמו גם המושגים הכלליים של מקום וזמן - מצויים רק במלכות, שכן למעלה מהמלכות הכול נמצא באחדות אחת: העבר, ההווה, העתיד, המעלה והמטה. במציאות הרוחנית ההבחנה בין התחתונים והעליונים היא בגילוי האלוקי. ככל שהגילוי האלוקי מועט יותר כך המציאות היא נמוכה יותר, עד שבעולם הגשמי התחתון ביותר אין גילוי אלוקי כלל.



אבל התכלית אינה רק מציאות התחתונים אלא היות דירה לאלוקי בתחתונים, דהיינו שיהיה גילוי אלוהי בתחתונים. אכן, כל מציאות, אפילו גשמית, היא עצמה גילוי אלוהי, שהרי הוא לבדו בורא ומהווה כל דבר מאין. אלא שכאן אין מדובר על הגילוי שבעצם הקיום, אלא על גילוי אלוהי בעצמו שמתבטא בכלים של הכרה והרגשה פנימיות. לכאורה, גילוי כזה הוא היפך מהות התחתונים שהמציאות שלהם היא כזו שבה האלוהי נסתר. ואכן לא התחתונים כשלעצמם אמורים לגלות את האלוהי אלא האדם שיש לו גוף תחתון מכל התחתונים אבל גם נשמה שהיא חלק אלוהי ממש. על האדם שנמצא בגופו למטה הוטל אפוא התפקיד ואף ניתנו לו הכלים לעשות מהתחתונים דירה לאלוהי.

בכמה מקומות בחסידות מתואר התהליך הזה באופן הבא: הקב"ה בורא יש מאין, ועבודת האדם היא לעשות אין מהיש. דבר זה נעשה על ידי שהאדם מבטל את ישותו ובפרט את רצונו וחוכמתו ואהבתיו לענייני העולם - לקב"ה בעצמו. רק הקב"ה לבדו יכול לברוא יש מאין ורק האדם שבתחתונים לבדו יכול לבטל את היש לאין. באופן כללי, ביטול זה הוא המפנה את המקום, את הדירה בתחתונים, לקב"ה עצמו.

הביטול הזה של היש לאין, היקר כל כך, שווה את כל הירידה העצומה של האור האלוהי מהאין סוף אל היש הגמור, כי בסופו הוא המגלה את העונג האלוהי העצמי שלמעלה מכל גילויי האור, אשר לו כביכול נתאווה הקב"ה. ועדיין אין אנו יודעים למה נתאווה הקב"ה לכך, אלא שזו כבר שאלה שאי אפשר לשאול. מסופר על אדמו"ר הזקן שפעם שאלו אותו שאלה זו והוא השיב: "על תאווה אין מקשים קושיה". כי בדרגה הגבוהה כל כך של ראשית המלכות באין סוף אין טעם וסיבה לדברים אלא רק עונג ורצון פשוט שכן יהיה.

מבואר בספרים שהיות לקב"ה דירה בתחתונים אין מובנו רק שגילוי כוחו והשפעתו יהיה בתחתונים, אלא הוא כמו דירה לאדם שמתקיימת רק כאשר הוא עצמו מתיישב בה; לא שולח תמונות ושליחים ולא כאורח לרגע, אלא כמי שמתיישב שם בעצמו בקביעות. קביעות זו מובנה שאין היא בדרך למקום אחר, אלא היא המטרה והתכלית מתחילה. ועל פי הכלל ש"נעוץ תחילתן בסופן" - רק בדרגה התחתונה ביותר יכולה להתיישב בקביעות עצמותו שלמעלה מעלה. וכפי שאדם הנמצא בדירתו פושט את כל לבושו החיצוניים, כך כביכול הקב"ה בדירתו הפרטית, כאשר תושלם לעתיד לבוא בעבודת האדם - יפשוט את כל הלבושים והכיסויים שעטה על עצמו בכל גילוייו בעולמות העליונים, ויתגלה בעצמו ממש.

את כלל עבודת האדם אפשר להגדיר כעשיית דירה לקב"ה בתחתונים. עבודה

זו נעשית בשני שלבים השלובים זה בזה. השלב הראשון הוא כאמור ביטול היש לאין. לחשוב ולהתבונן כיצד העולם התחתון הנראה ממשי כל כך בטל לאין סוף האלוקי, להרגיש ככל האפשר את אפסותם של העולם וכל קשרי הנפש אליו. שלב זה הוא כמו פינוי המקום בנפש מכל ענייני העולם המסתירים אלוקות. השלב השני הוא עשיית כלים לקב"ה עצמו באותו מקום. לזה נתן לנו הקב"ה תורה ומצוות, שעם היותם ממשות של מחשבה דיבור ומעשה, הם אחד ממש עם עצמותו של הקב"ה. שני השלבים הללו בעבודת ה' הם שתי התנועות של 'רצוא ושוב', שהן יסוד כל עבודת ה'. הרצוא, מלמטה למעלה היא בעיקרה עבודת התפילה, והשוב מלמעלה למטה היא בעיקרה העבודה בלימוד התורה ועשיית המצוות. הרצוא קודם לשוב כמו שהתפילה בסדר היום קודמת לתורה ולמצוות, כי רק לאחר הביטול וההתעלות שבתפילה מוכנה נפשו של האדם לקבל את התורה והמצוות באופן שיהיו באמת המשכת אלוקות בתוכם. וזוהי ה'דירה בתחתונים'.

השבת

כל יום מששת ימי בראשית מבטא את אחת משש המידות: יום הראשון חסד, יום השני גבורה וכן הלאה, ויום השבת היא המלכות. כמו במלכות גם ביום השבת מוצאים את שני הצדדים: מצד אחד, את היותה המקבלת מימות החול; ומצד שני, את היותה המשפיעה לימות החול.

ששת ימי המעשה הם ימים של בירור ותיקון העולם. העולם הזה איננו שלם, יש בו כלים שבורים ואורות שאינם במקומם, והעבודה היא לברר את ניצוצות הקדושה שנפלו בין הקליפות ולתקן ולסדר את הכלים כדי שיוכלו להכיל ולבטא את האורות. העבודה של ימי המעשה מתקצת אל השבת שהיא 'מעין עולם הבא'. כמו העולם הבא לגבי העולם הזה כך היא שבת לגבי השבוע שהיה - מציאות של קבלת שכר בגילוי ועונג אלוקי על העבודה שנעשתה במהלך השבוע. השבת שמקבלת את הבירורים והתיקונים שמעלים לה ימות החול מעלה אותם לשלב גבוה יותר אשר ממנו מתברכים ימי השבוע הבא. וכך הולך ומיתקן העולם כולו משבוע לשבוע. בכל שבוע נברא עולם חדש בששת ימי המעשה שמגיע להשלמתו ביום השבת, אשר מולידה עולם חדש, נעלה יותר, לעבודה של שבוע נוסף בדרך לתיקון השלם של כלל המציאות שתהיה 'יום שכולו שבת'.

עבודת השבת לא מחכה עד ליום השבת, היא מחלחלת גם אל תוך ימי החול. התפילה בכל יום היא ההתעלות מענייני היומיום אל בחינת השבת שבכל יום.



ובכל תפילה, כמו ביום השבת, אפשר לראות את שני הצדדים של המלכות. מצד אחד הפסיביות של הקבלה - מחוויות היום, מהלימוד ומההתבוננות שלפני התפילה. ומהצד השני, את ההשפעה של התפילה על עבודת היום בתורה ובמצוות שאחר התפילה. בספרים מוסבר שהשבת עצמה היא גבוהה מכדי להעלות את הברורים שנעשים בימי החול ולכן נצרכת התפילה בימי החול שיורדת ומעלה את הברורים מהקליפה אל תחום הקדושה.

השכינה

המלכות, השם, האור והגילוי האלוקי, כל כינויי המלכות - מתאחדים במושג הכולל והמיסטורי, הנקרא בלשון חכמים 'שכינה'. במובן הפשוט, השכינה היא האלוקות השוכנת בתוך העולם, בכלל העולמות ובכל פרט שבהם. כל מציאות שקיימת, בין שהיא גשמית ובין שהיא רוחנית, בין שהיא אדם או חפץ או מצב, השכלה או הרגשה או מילה - יש בה חיות אלוקית שמהווה ומחיה אותה כפי שהיא, והיא השכינה.

התפיסה ביהדות, והיא קיצונית בזה, שיש מקור אחד בלבד של קיום וחיים והוא הקב"ה. בכתוב בישיעיהו נאמר על הקב"ה שהוא: "יוצר אור ובורא חשך, עֹשֶׂה שלום ובורא רע", כלומר, שכולם באים ממקור אחד שהוא השכינה. אכן, ייתכן שמציאות השכינה שיש בנברא מסוים אינה גלויה, אבל אין זה אומר שהשכינה אינה מצויה שם, כי אם היא לא הייתה בו הוא לא היה.

יש מקום להבחין בין עיקר השכינה ובין הארה שלה, כמבואר בספרים שבכל עולם ישנה המשכה של עיקר החיות שממנה היא מתפשטת ומאירה בכל חלקי אותו עולם. וכן הדבר בכל נפש פרטית. על דרך משל, עיקר החיות באדם הוא במוחין (בדרגת השכל שבנפש) ומשם היא מתפשטת לכל אבר לפי מה שהוא. כך בכל עולם ישנה דרגה הנקראת 'קודש הקודשים' של אותו עולם ובה נגלית עיקר השכינה שבו. בדרגה זו, כמו בקודש הקודשים שבבית המקדש הגשמי, גלויה קדושת השכינה, מה שאין כן בהארות השכינה בכל חלקי העולם, מלובשת השכינה בכלים שאינם שקופים לקדושה וייתכן שיהיו מסתירים את קדושת השכינה שבהם.

השכינה, המציאות האלוקית שבתוך הדברים, היא לעומת האלוקות שמעל ומעבר לכל דבר. לכאורה שני ניגודים נבדלים זה מזה; האור הפנימי חייב כאמור לשכון בכל דבר ובכל פרט שבו, והאור שמעבר איננו בשום דבר והוא נבדל מהדבר שהוא סובב אותו. במצב קיצוני יכול להיות שהאור הפנימי מגלה את העולם כולו ומסתיר את הגילוי האלוקי כולו, והאור האלוקי שמעבר מגלה את האלוקי לבדו ומבטל כל מציאות אחרת. ומשום כך דווקא איחוד שתי תפיסות אלו של האלוקות מבטא את

האמת האלוקית הגדולה מעבר לכל יכולת התפיסה שלנו. האלוקי נמצא בכל מקום ובכל מצב והוא גם מעבר לכל מקום ולכל מצב. בלשון המשמשת בחסידות: הקב"ה הוא הממלא כל עלמין והוא הסובב כל עלמין. האיחוד בין הממלא והסובב, שהוא גם "ייחוד קוב"ה ושכינתיה" הוא תמצית הייחודים שעושים החסידים והמקובלים בדעתם ובתפילתם, ואף כל יהודי כשהוא עושה מצווה ואומר דבר בקדושה.

המיוחד במושג שכינה, לעומת כינויים אחרים שנזכרו למלכות, שהוא מבטא את הנוכחות האלוקית השוכנת בתוך המציאות, ואילו המושג מלכות יכול גם להתייחס למציאות הנראית שבה הגילוי האלוקי נעלם. לכן כשאין גילוי אלוקי במציאות אנו מצטערים ובוכים על גלות השכינה, מה שאין כן במלכות.

אם לחדד את ההבדל, אפשר לומר שהמושג מלכות מתייחס בעיקר לגילוי האלוקי שבעצם בריאת העולמות וקיומם, ואילו המושג שכינה מבטא שלב נוסף של גילוי הקב"ה בעולמות; בגילוי

של משמעות ומסר אלוקיים בכלים מיוחדים של קדושה. כמו בבית המקדש ששורה בו השכינה, כמו בתורה ובמצוות שמגלים את הקב"ה עצמו כפי שהוא נכנס לשכל של העולם, לרגש, ואפילו לחומר הגשמי של העולם.

גלות השכינה

השכינה המלוכנת בעולמות המעלימים אלוקות, היא בהכרח נסתרת בהם. לבושי העולם מגלים את הכוחות שפועלים בעולם אבל מסתירים את מהותם האלוקית, את הקדושה המוחלטת האומרת שהקב"ה לבדו עשה כל זאת. להסתיר זה של השכינה קוראים 'גלות השכינה'.

גלות השכינה דומה לאדם שגלה ממקומו והופשט ממלבושיו האישיים המבטאים את עצמותו והולך למקום של אנשים אחרים ומשתעבד להם - חושב כמותם, לובש את לבושם ונוהג בכול כמותם. במקום לבטא את עצמו הוא מבטא ומעצים את אלה שהוא גולה בתוכם.

בהיקף הרחב של המציאות הארצית גלות השכינה מתבטאת בכך שישראל נמצאים בגלות בין האומות ומושפעים מהם: חושבים כמותם ורוצים כמותם, ונותנים את כוחם וכישרונם בבניית התרבות שלהם במקום לפתח את הזהות והתרבות העצמית שלהם. גלות זו יכולה להיות באופן של שעבוד כוחני ובאופן של השפעת טובה כביכול גשמית



ורוחנית מאת האומות. בהיקף הפרטי גלות השכינה היא ירידת נשמת הקדושה של כל אדם אל חיי הגוף של העולם הזה ולתוך מציאות שמסתירה בעצם גשמיותה את אור הנשמה האלוקית.

במדרש מופיע משל קיצוני לעומק גלות השכינה: אבא מהלך בדרך כשהוא נושא על הכתפיים שלו ילד קטן. הילד רואה דבר שחושק בו ומבקש מאביו שיביא לו ואביו נותן לו, וכן בשנייה ובשלישית. לבסוף הם פוגשים אדם אחר והבן שואל אותו 'ראית את אבא שלי?'. כך בני ישראל הולכים במדבר והם מוקפים כל הזמן בהשגחתו של הקב"ה עליהם, ובכל זאת שוב ושוב הם מנסים אותו ושואלים "היש ה' בקרבנו אם אין". וכך גם במציאות שלנו, יכול להיות אדם הקורא לעצמו אתאיסט, שקיים וניזון ומובל מהאלוקי בלבד, ובכל זאת הוא אומר: הוא לא קיים.

אכן, אפשר לומר שבזה דווקא מתגלים כוחו וחוכמתו של הקב"ה - בפלא של בריאת עולם גדול ומשוכלל כל כך שיכול להעלים את האלוקי שמהווה אותו עד שאדם יוכל להגיד שהוא איננו קיים!

אף שבעצמה גלות השכינה היא מצב שאיננו מתוקן, משעה שמכירים במציאות הזו היא הופכת לנקודת הפתיחה לגאולת השכינה וגילויה, שכן בלא הקדמת ההסתר אין חוויה של גילוי ואין גילוי אמיתי. במאמרי חסידות מבואר שגילוי עצמי, גילוי של עצם הדבר, לא יכול להיות אלא כשקודמות לו הכרת החיסרון והצמא לגילוי. גילוי כזה הוא כמו גילוי שקיים באור הבא מן החושך ובאור החוזר שאינו מגיע מאור אחר אלא הוא אור חדש שבא מן האין.

ובעבודת ה' ההתבוננות בגדולת ה', בגדולה המתגלה בעולם הגדול - היא המביאה לאהבת עולם, היא אהבת ה' שמהווה ומחיה את עולמנו. אבל הרגשת המרירות מהריחוק יחד עם ההתבוננות בגדולת ה' יכולה להביא לאהבה רבה, שהיא אהבת עצמות אלוקות שלמעלה מכל גילוייה בעולם.

כנסת ישראל

צד נוסף שיש בשכינה, שהוא משמעותי לנו מאוד בהיותו קרוב אלינו, הוא הזהות שבין השכינה לכנסת ישראל.



המושג 'כנסת ישראל' מתייחס בפשטות לעם ישראל. וליתר דיוק, למהות הרוחנית הפנימית שביסוד עם ישראל שכונסת יחד את כל נשמות ישראל בנקודה הפנימית שבכל אחד ואחד והופכת אותם למהות אחת, היא 'כנסת ישראל'. למהות זו יש משמעות כלל עולמית מעבר לנשמות שכלולות בה, מהות שמאגדת במעגלים נוספים את המציאות כולה, מהות שמזוהה כאמור עם השכינה בעצמה.

עם ישראל הוא אחד מעמים רבים, פרט אחד בעולם הגדול, הכיצד ייתכן שהוא לבדו יהיה מזוהה עם השכינה הכוללת הכול? ובכן, מציאות כזו של פרט שהוא גם כלל קיימת בעולם שלנו באופנים שונים, ברוחניות וגם בגשמיות. לשם דוגמה, הלב בגוף הוא איבר אחד מאיברים רבים, ויחד עם זה הוא איבר שקשור לכל האיברים, ואין אחד מהם שיכול להתקיים אפילו רגע בלעדיו. אם לדייק יותר אפשר לומר שהלב הוא איבר שבחיצוניותו הוא אחד מרבים אבל בתפקידו הוא כולל את כולם. כך ויותר מכך הוא עם ישראל בין האומות ובין העולמות, כמו הלב של העולם, ויותר מזה כמו הנשמה של העולם שדרכו מקבלים כל האומות וכל בריות העולם את משמעותם ואת חיותם הפנימיות. אופן אחר להסביר זאת היא התפיסה ש"ישראל עלו במחשבה". וכשם שהמחשבה קודמת לדיבור והיא המקור שלו, כך ישראל קודמים לכל המציאות שנבראה בדיבור והם האידיאה הפנימית של הבריאה שהיא השורש והייעוד להתגשמותה.

הזהות של השכינה עם כנסת ישראל קושרת את מושג השכינה המופשט אל מהות מוחשית בתוך העולם שלנו. בין השכינה לכנסת ישראל ולעם ישראל שקיים באותו זמן בעולם ישנו קשר של זהות ממש, לא דמיון ולא קשרים סיבתיים חלקיים, אלא זהות גמורה ומוחלטת בין הפנימיות לחיצוניות שבחיצוניות. הזהות הזו אינה רק עניינו של עם ישראל, היא נוגעת והיא קריטית לעולמות כולם שכן היא נתיב היציאה החוצה של הקדושה אל מציאותו הגשמית של כלל העולם. מעין זה יש במצוות שגם בהן קיימת זהות גמורה בין הרצון האלוקי הפנימי שבפנימי, עם החלק בעולם הזה שבו נעשית המצווה: הקלף של התפילין, הצמר של הציצית, היד שהתפילין מונחות עליה. וכפי שהמצוות מציינות את החפצים והמעשים שדרכם הקדושה מתגלה, כך בהיקף בסיסי יותר הזהות של השכינה וכנסת ישראל מגדירה את עם ישראל כשלוחי השכינה בתוך העולם.

מתחילתה של תנועת החסידות ניתן לתפילה מקום מרכזי. מעבר לתפיסה של התפילה כבקשה ושבת, התעצבה תפיסה פנימית של התפילה ככלי המרכזי לדבקות באלוהי, להתעלות העצמית של האדם אל הקב"ה. תפיסה זו של התפילה, אינה סותרת את התפיסה של התפילה ככלי לבקש מהקב"ה



- רפואה, פרנסה, כל דבר בגשמיות וברוחניות -אלא כדרגה העליונה בין דרגות התפילה המבטאת את פנימיות רצונו של האדם להידבק בקב"ה עצמו. בדרגה זו של התפילה אין היא צריכה להיות מכוונת לצרכים הפרטיים אלא על חסרון השכינה. בין שזה ברפואה ובין שזה בדעת ובתשובה ובכל דבר - ההתכוונות היא אל החיסרון בשכינה, שצריכה רפואה, צריכה אהבה, צריכה סליחה. התפילה הזו מחברת (מייחדת) קוב"ה ושכינתיה באופן השלם ביותר.

אבל התכוונות כזו אינה נגישה עבור רוב בני האדם. מושג השכינה הוא מופשט ועמום מכדי שאדם רגיל יוכל להתקשר אליו בכל יום ובכל ליבו. העצה לזה היא להתייחס לכנסת ישראל שמזוהה עם השכינה. ולמעשה, לעם ישראל ולכל אדם בישראל, שכל אחד מרכיב את הכלל, עד שאין הכלל מתקיים אם חסר בו אפילו יהודי אחד. והיינו, שמעבר להתייחסות לעם ישראל בכלל ובמופשט, לא לשכוח ולא להתעלם מאף יהודי; להתייחס אליו, לאהוב אותו בכל הנפש ולבקש עליו בתפילות. התכוונות כזו בתפילה מוציאה את מושגי השכינה וכנסת ישראל אל צורה ממשית ומוגדרת של עבודה, שניתנת לכל יהודי לעשותה בפועל.

עשרה מישראל

המושג של כנסת ישראל קשור כאמור לכינוס של בני ישראל יחד. נראה שככל שרבים יותר המתכנסים כך שלמה יותר ההתגלות של מהות כנסת ישראל, ובהקשר זה ניתן לדבר על רמות שונות של התגלות, כגון של כל ישראל ממש או של שישים ריבוא מישראל. ומכל מקום המספר המינימלי הוא עשרה מישראל. כשעשרה מישראל מתכנסים יחד הם מגלמים את הכלל, את מהות כנסת ישראל, ולכן בהתכנסות זו יש השראת שכינה. כשיש פחות מעשרה הם נחשבים לאנשים פרטיים, וגם אם הם במעלה אישית גבוהה הם חסרים את הביטוי השלם של 'כנסת ישראל'. אם לתת לזה משל: אותיות שאינן מצטרפות למילה הן רק אותיות בלי משמעות. אבל ברגע שהצטרפו האותיות ונשלמה מילה, מתגלה ומאירה המשמעות של המילה שהיא מעבר למה שהיו האותיות בפני עצמן; וככל שמרובות האותיות והמילים כך נשלמת יותר המשמעות. עשרה מישראל הם אפוא העדה' בלשון התורה, וה'מניין' בלשוננו. זהו הצירוף המינימלי שיכול לבטא את השראת השכינה בשלמות, מעבר לתחום החלקי של הנפש הפרטית. לכן רק כשיש עשרה מישראל אפשר לומר דברים שבקדושה (כגון תפילה בציבור, קדיש וקדושה ועוד), המבטאים בגלוי את נוכחות השכינה באותו מקום.

חז"ל אמרו ש"כל בי עשרה שכינתא שריא" - כל מקום שיש עשרה מישראל השכינה

שורה. משמעות האמירה הזו מרחיקת לכת - השכינה שורה בכל מקום שיש בו עשרה מישראל לא משנה מה הם עושים באותה שעה. זו עובדה כמו חוק טבע, וזה קורה בין שרוצים ומוכנים לכך ובין שלא. אכן השראת השכינה הזו היא באור מקיף המקיף על הכול - מניין בבית הכנסת, וגם עשרה יהודים שיושבים בבית קפה ובמגרש כדורגל. זה לא פשוט, וייתכן שצריך להיזהר בזה, כי אם השכינה שורה והציבור אינו מוכן לכך - מפני שאינו יודע או שאינו רוצה בה כעת או גרוע מכך, מפני שלא אכפת לו - זה עלבון לשכינה!

יחד עם זאת, מבואר שמלבד השראת השכינה במקיף, שהיא בעשרה, יש דרגות רבות של גילוי שכינה שלא במקיף - בשלושה, בשניים וגם ביחיד. אך מכיוון שהוא אור פנימי גילוי תלוי במה שעושה האדם. כשהוא עוסק בדברים שבקדושה - בלימוד התורה, בתפילה, במצווה או סתם חושב על הקב"ה - נעשה אף הוא כלי לגילוי השכינה.

יותר מזה, בחסידות ישנה תפיסה שאפילו ביחיד יש סוג של 'מניין' המייצג את הכלל של 'כנסת ישראל'. כאשר אדם משתף בתפילה או בלימוד התורה שלו את כל עשרת כוחות הנפש שבו - יש בזה מעין המשמעות והכוח של השראת השכינה במניין.

גאולת ישראל, משיח בית דוד

כשם שעם ישראל הוא ביטוי של השכינה, כך גלות ישראל בין האומות היא ביטוי של גלות השכינה. מכאן מובנים דברי חז"ל: "גלו למצרים שכינה עמהם... גלו לאדום שכינה עמהם...". וכן בגאולה וביציאה מהגלות דרשו חז"ל את הפסוק "ושב ה' אלהיך את שבותך": "והשיב לא נאמר אלא 'ושב', מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמנו מבין הגליות".

השכינה היא כאמור המלכות, וכשם שהשכינה גולה גם המלכות גולה. הביטוי לזה בגלות ישראל הוא באובדן המלכות מישראל. בגלות כל קהילה לעצמה, כל יהודי לעצמו, אין הנהגה אחת וממילא כל המבנה היהודי השלם שאמור לשקף את גילוי השכינה בשלמות, פגום ולא יכול למלא בשלמות את ייעודו. גאולת השכינה קשורה אפוא לגאולת ישראל ולחידוש מלכות ישראל. את מלכות ישראל האמיתית והפנימית מייצגת מלכות דוד ושלמה, כי רק ברצון ובבחירה האלוהית בבית דוד - אשר מצידו רצה וקיים בשלמות, בקבלת עול ובענווה, את המלכות האלוהית - מתקיימת מהות



המלכות הפנימית בישראל. דהיינו, המלכות של הקב"ה בעצמו שדוד הוא המייצג אותה. שאר המלכים שהיו בישראל, כמו מלכי עשרת השבטים והחשמונאים, הנהיגו סוג של ממשל בפועל, ורק מלכות בית דוד הייתה מלכות אמת המשקפת את מלכות השכינה בעולם. לכן בגאולה העתידה לבוא תהיה המלכות על ידי המלך המשיח מבית דוד. ואז תהיה מלכות שלמה שתאחד בין המלכות שלמטה ובין המלכות שלמעלה.

איננו יכולים להגיע לגאולה השלמה לבדנו, אבל אנחנו יכולים לעשות ככל יכולתנו להביא לזה, להביא לימות המשיח. לייצר בתוכנו ובסביבתנו הקרובה מלכות של קדושה, של תשובה, של קבלת עול מלכות שמיים, של אווירת גאולה. כאשר אדם עושה את חלקו בשלמות רצונו וככל יכולתו הוא מכריח כביכול את הקב"ה למלא את חלקו - לפתוח את הדלת ולהיכנס אל המקום שהכין האדם.

יום ירושלים

”

ירושלים נעשתה הביטוי עבור ארץ ישראל, בכל המשמעויות שלה. היא איננה רק עיר, אלא גם מהות. המשמעות הפנימית של ירושלים יוצאת הרבה ממה שיש בה כעיר. כי ירושלים היא דמות פנימית מסוימת של ארץ ישראל, עם כל המטען ההיסטורי והאמוציונאלי שיש בה. ואולם גם זיכרונות היסטוריים וגם סנטימנטים נסתרים אינם מספיקים: דבר, ואפילו דבר חשוב, איננו יכול להישמר בעינו זמן רב אם אין מפרנסים אותו ומטפחים אותו. ודבר שאיננו מטופח יש לו נטייה טבעית להתכווץ ולהישחק, לא משום שיש סיבות ברורות, משמעותיות לדבר, אלא רק משום שהזמן וההרגל שוחקים כל דבר. ולפיכך, כדי להעצים ולחזק את המשמעות של ירושלים צריך לנסות להתחבר עם כל רבדי התכנים, שאינם רק ירושלים של ההווה אלא גם ירושלים של מאות ואלפי שנים אחורנית. יום ירושלים איננו נזקק הרבה ואיננו גדל הרבה מהנפה של כל מספר דגלים שהוא; אבל הוא יכול לקבל יתר משמעות אם שרים את השירים של ירושלים, מספרים את הסיפורים של ירושלים, ולא פחות מכן - אם דואגים שאנשים רבים יותר יבקרו בעיר.

ירושלים היא עיר שיש לה נוכחות חזקה מאוד. יש אנשים שמתאהבים בה; יש אנשים שאינם יכולים לשאת אותה. אבל הקשר עם ירושלים הוא יותר מאשר זיכרון לאיזשהו תאריך בהיסטוריה הקרובה. הוא הרבה יותר מאמץ לפחות להכיר אותה, כפי שהיא או כפי שהייתה, כמציאות וכאגדה.

”

(יום ירושלים, התש"ע)

אהבת ירושלים

שיחה במכון שטיינזלץ, יום ירושלים תש"ס

שבר גיאולוגי

אחד מעל השני, העולמות הגבוהים והנמוכים משיקים אחד עם השני, יש נקודת שבר, שבה השמים והארץ אינם מרובדים כראוי. במקום שהשמים יהיו למעלה והארץ למטה כמו בכל מקום אחר, בירושלים השמים של כל העולם נוגעים ונמצאים באותו מישור בו נמצאת הארץ.

זוהי הסיבה לקדושתה המיוחדת של ירושלים, להיותה ה'מקום אשר יבחר ה'", מקומו של בית המקדש. לב לבו של השבר הזה, הנושא בתוכו את ההבדל הנורא, הגדול, שבין שמים לארץ, מתגלה בקודש הקדשים. קודש הקדשים, כפי המתואר בדברי חז"ל, הוא מקום שאינו מן המידה - 'מקום ארון וכרובים אינם מן המידה' (בבא בתרא צט.) - הוא איננו שייך לגדרים ולמידות של העולם הנורמלי. כשהכנה הגדול עובר ביום הכיפורים מן ההיכל לקודש הקדשים, הוא יוצא מן העולם הזה, למקום שבו חוקי העולם אינם חלים במלואם. דבר זה מתאפשר רק בבית המקדש, מפני ששם מצויה נקודת מגע בין שני העולמות: מצד אחד של הפרוכת יש עולם גשמי לגמרי שבו יש מידה ומשקל, ומן הצד השני - עולם שאין בו מידות כלל. הכרובים והארון כלל

קורה לעיתים, במקומות בהם העולם לא הגיע לידי גיבוש, שהאדמה נחתכת, ונוצר שבר גיאולוגי. שבר גיאולוגי, בגלל היותו מקום לא מגובש, הוא מקום רגיש, מועד לפורענות, שתמיד קורים בו דברים חריגים, ולפעמים אף מסוכנים: רעידות אדמה מתרחשות בו, מעיינות חמים עשויים לפרוץ בו, וגם מפולות. אחד הדברים המאפיינים שברים גיאולוגיים הוא ריבוד של שכבות. כאשר חלק מן האדמה, המסודרת כרגיל בשכבות, עולה למעלה, והשכבות כבר לא מתאימות אחת לשניה - נוצר ריבוד שכבות. שכבה גבוהה נוגעת בשכבה, שלאמיתו של דבר הייתה צריכה להיות הרבה יותר גמוכה, אבל מפני שהכל נשבר, היא עלתה למעלה.

ירושלים מהווה מעין נקודת שבר כזו בתוך העולמות, מכמה היבטים המאפיינים אותה. באופן נורמלי ותקין, העולם הזה והעולמות העליונים בנויים בשכבות. יש מקום מסוים לעולם הזה, ומקום גבוה יותר לעולם שמעליו, וכן הלאה, לאורך כל העולמות. אולם בירושלים מצויה נקודת שבר; בירושלים, במקום שיהיו



לא נמצאים בעולם הזה, אלא במימד אחר של מציאות. בבית המקדש העולם העליון צומח בשווה עם העולם התחתון, משום שזוהי ירושלים, המקום אשר יבחר ה'.

קודש הקדשים הוא כאמור, מרכזו של השבר הזה, ומסביב לו שוכנת העיר, שכן קו השבר הזה הוא מעגלי. ישנו המעגל של המקדש, והמעגל של הר הבית, והמעגל של כל העיר, ולבסוף המעגל של ארץ ישראל כולה - וכולם מתרכזים סביב הנקודה האחת, סביב המקום שבו עולם של מעלה ועולם של מטה נוגעים אחד בשני.

בגלל השבר הזה בעולמות, ירושלים, בדומה לשבר גיאולוגי, היא מקום שאיננו מגובש בצורה סופית, והכל יכול להתרחש בו. אף פעם אי אפשר לדעת מתי ואיפה יזרום העולם העליון לתוך העולם התחתון. הדברים נשפכים מדרגה אחת לדרגה שניה, מעולם אחד אל העולם השני. מאותה סיבה ירושלים היא גם המקום הכי מסוכן בעולם, בגשמיות וברוחניות. מסופר על האר"י הקדוש, שנולד בירושלים, אבל לא גדל בה, שכשהוא חזר כאדם מבוגר ממצרים לירושלים, הוא אמר שהוא מפחד לחיות בירושלים. מפני ש"ציוה ה' ליעקב סביביו צריו" (איכה א,יז), יש בה כל כך הרבה קליפות, שהוא מפחד להתעסק איתם. הוא פחד לגור בירושלים מפני שהמקום הזה כל כך נוגע בתוך העולמות העליונים

כל מה שקורה בירושלים מסוגל להרעיד

עולם שלם, בגשמיות וברוחניות. בעקבות כל מאורע שמתרחש פה: מזיזים איזו אבן, מזיזים כל דבר אחר - עולם שלם רועד. מפני שזו נקודת שבר של העולמות, זה מקום שבו חתיכה שלמה של שמים צנחה לארץ, ובגלל שהיא נמצאת פה הכל רועד - זו ירושלים.

ירושלים היא שער השמים, ודווקא במקום הזה נבנה המקדש, בשביל לציין את המקום אשר יבחר ה'. ירושלים היא שער, אבל בניגוד למקום שבו היה יעקב אבינו, שבו השער היה בצורת סולם משופע, בירושלים הסולם הוא לא משופע, בירושלים אין סולם. בירושלים הולכים ישר אל תוך הקודש.

ישנם מקומות מרכזיים שונים ברחבי העולם; יש מקום שהוא הציר המגנטי של כדור הארץ, ויש מקום אחר שהוא הציר הגיאוגרפי של כדור הארץ, וכל אלה הם מקומות מוזרים, שיש בהם תופעות משונות: המצפן 'משתגע', היום והלילה מעורבבים, לא יודעים מה לעשות, הגיאוגרפיה מצביעה על 'מקרה חריג', וגם היא לא יודעת מה לעשות. ירושלים היא מקום כזה - שבו פתאום העולם מתבלבל ולא יודע מה לעשות, מפני שהעולם הזה והעולם העליון נכנסים אחד לתוך השני. במקום הזה העולם נמצא בשוליים של החומר והגשמיות, והעולם העליון גולש מכאן לכאן, ומפעם לפעם גם יוצא החוצה.

זוהי הסיבה לניסים שהיו קורים בבית המקדש : גפן של זהב שצומחים עליה



ואלף כמותו ואל תאבד ציפורן של אדם מישראל' (תנחומא ואתחנן). משה שיך לדרגה אחרת ואחד מישראל יכול להיות גם אחד מאלה שרוקדים מסביב לעגל, ועל הפושטקים האלה, ועל גרועים מהם משה מוסר את נפשו.

בשביל להסביר את הנקודה הזו, יש סיפור על אחד הצדיקים שאחד מחסידיו אמר פעם, בשעה שדעתו הייתה בדוחה עליו, "רבי, אני רוצה לשאול אותך שאלה. מה ביננו, החסידים שלך, לבין אלו שהולכים לאדמורי"ם אחרים? הולך חסיד לרבי'ה שלו, אדמו"ר קטן, שיושב במקום סמוך. כשהוא יוצא מהבית אשתו מכינה לו בגדים ואוכל צידה לדרך, והוא מגיע אל הרבי. אצל הרבי הוא שומע דברי תורה, אוכל משהו, והרבי מברך אותו בגשמיות וברוחניות, וכך הוא חוזר הביתה, וזה חלקו בעולם הזה. בעולם הבא, כשהוא בא לבית הדין הגדול, שואלים אותו מי אתה, תלמיד של מי היית? אז הוא אומר 'תלמיד של זה וזה', מסתכלים עליו ואומרים לו אתה הולך ישר לגן עדן. והחסיד אומר, רבי, תראה מה אצילנו: אם אשתי שומעת שאני הולך לרבי, היא מיד מחביאה את כל מה שהיא יכולה, כדי שאני לא אלך. אז אני צריך לברות, לפעמים עם בגדים ולפעמים בלי - אוכל כמובן שהיא לא תיתן לי. וככה אני נסחב כל הדרך, ומגיע אל הרבי. את הרבי, מרוב אנשים, בקושי אפשר לראות ולשמוע, ואי אפשר להגיע אליו ולדבר איתו; ברכות אני לא מקבל ממנו - לכל היותר הוא נותן לי על הראש.

פירות, לא הפילה אישה מריח בשר הקודש, לא הסריח מעולם בשר הקודש, עומדים צפופים ומשתחוים רוחים, וכן הלאה (יומא כא:). בגלל שהמקום כל כך אינטנסיבי, הכל גולש החוצה, ומאותה סיבה גם 'עזאזל' ופתחו של גיהנום לא רחוק ממנו. בירושלים העולמות נמצאים ביחד, העולם הזה נמצא מול העולם האחר ומול המציאות האחרת, והיא זו שיוצאת החוצה.

ירושלים הגשמית

האור הזה נוטף אחר כך החוצה, ואז נוצרים שיריים ושירי שיריים, שנוטפים החוצה: מקודש הקדשים אל הקודש, ומן הקודש אל העזרה, ומן העזרה אל ההר, ומן ההר אל העיר, ואחרי שזה נשפך על הכל, כל אחד וכל דבר מקבל איזה מנה של קדושה שבאה מכח הקדושה הזאת.

הקדושה יורדת לא רק על ירושלים של מעלה, של העוסקים בנסתר, אלא גם על העיר בעצמה, על השמש שלה, על האבנים שלה, על הקוצים שלה ועל הפושטקים שלה. האבנים של ירושלים הם אחרות: הקוצים שלה - הם כולם של זהב; הפושטקים שלה - כל אחד מהם הוא אבן חן; כשהם הולכים פה בפאבים לא רואים את זה, אבל כשהם הולכים כמו שהם צריכים ללכת, ובלי שום העויות - אפשר לראות את זה. דבר דומה נמצא, להבדיל בסדר הגודל, בדברי משה רבנו לאחר חטא העגל: 'מוטב שיאבד משה



אחר כך אני חוזר הביתה, ומתחמק דרך הדלת האחורית, כדי שאשתי לא תפגע בי במערוך - כל זה בעולם הזה. ובעולם הבא, אחד משלנו מגיע לבית דין הגדול, שואלים אותו, מי אתה? תלמיד של מי היית? והוא אומר, 'של פלוני'. אז אומרים לו, אתה היית תלמיד של האדם הגדול הזה וככה אתה נראה? ישר אתה הולך לגיהנום." הרבי שואל את החסיד, אז למה בכל זאת אתם באים אלי? אז החסיד אומר, מה אני יכול לומר לך רבי, הגיהנום שלנו יותר טוב מהגן עדן שלהם. באותה מידה הקוצים של ירושלים, יותר יפים מהפרחים של תל אביב.

שלמות פנימית

יש ערים שמבחינת המראה החיצוני הם מרהיבות, אבל אף עיר היא לא יפה כמו ירושלים. איך זה קורה? מה נותן לירושלים את האור שלה? העניין של ירושלים, המהות של המקום, הוא רוחניות. היופי של ירושלים, השמש שלה, והאור שלה, ואפילו כל מיני דברים אחרים שיש בה, הם כאלה בגלל הפנימיות שלה. אפשר לתאר את זה כמו מיכל גדול של יין, שעולה על גדותיו, וכשמזיזים אותו, נשפכות טיפות של יין מסביב. השירים של פנימיות ירושלים, הטיפות שנופלות מהקדושה שלה, נותנות לה את היופי שלה, את החן שלה ואת האנשים שלה. ובגלל שכל אחד מן השירים הללו הוא אור גדול, ביחד הם מצטרפים ליצור משהו גדול. כמו בעניין קרני ההוד של

משה רבנו. כתוב במדרש (שמו"ר מז) שכשהקב"ה כתב את התורה, הוא ניגב את הקולמוס בשערותיו של משה רבנו, ומזה קרן עור פניו, עד כדי כך שאי אפשר היה להסתכל בו. ובאותה מידה, הפירורים, השירים הקטנים שנופלים, הם אלה שעושים את ירושלים בגשמיות. כנראה שהאבנים מדברות לאנשים, וזה עושה איזשהו דבר.

באנגלית יש שתי מילים המתארות יופי: pretty ו- beautiful. על בובה אפשר לומר שהיא pretty, הכל בה מושלם, ובכל זאת זה לא יוצא יפה, זה לא beautiful. דבר יפה, beautiful, יכול להיות לא מושלם, אלא שהמכלול יוצר את השלמות. בירושלים אין כמעט בניינים שמדהימים ביופיים, כשמסתכלים על בניינים בודדים, ואין כמעט רחוב אחד בירושלים, שמושך את העין, ואפשר להגיד עליו שהוא יפה, לא ברחובות של העשירים ולא בשל העניים. אבל כשמסתכלים על העיר כמכלול, אין דבר יפה יותר - המכלול יוצר את השלמות. הרבה אנשים שבאו מכל מיני מקומות אחרים, וראו עולם אחר, מודים בכך.

כשדבר הוא באמת יפה, הפגמים שלו לא מפחיתים מהיופי הגדול, אלא להפך, הם מוסיפים לו תוספת חן. וזה גם החן של המבטא של ירושלים. דבר שבנוי כולו בשלמות, בלי פגמים, השלמות שלו מפסיקה להיות יפה. יש חלק כזה, פינה כזאת, פירור כזה, שעשוי שבביל להוסיף יופי - גם הדברים הלא יפים מצטרפים

כדי ליצור את ירושלים.

שהיא בבת העין.

לוקח זמן עד ששכונה חדשה הופכת להיות חלק מירושלים, מפני שהיא צריכה להתעכל בתוך ירושלים, והאנשים צריכים זמן להתעכל ולהפוך לירושלמים. הם נכנסים בתור תל אביביים, חיפאים, אמריקנים, ואחרי זמן, ירושלים נוסכת עליהם אור. כמו שאומרים שמי שנכנס לחנותו של בשם, הבושם נדבק בו, בין שירצה בין שלא (מדרש משלי ג). אמנם לפעמים זה לוקח דור שלם, אבל בסוף הכל נבלע בתוך ירושלים, וזה מוסיף לגשמיות שלה, שהיא חלק מן המהות ומן הפנימיות שלה.

ירושלים נקראת בבת העין מפני מפני שהיא שער השמים, ממנה הדרך לעולמות עליונים. כל דבר בדרכו אל הקודש פנימה, צריך לעבור מן הגשמיות אל הרוחניות, ובירושלים נמצא השער. ירושלים היא חבל הכסף, שקושר את העולם עם השכינה. היא יותר מאשר הלב של העולם, היא הטבור של העולם, פה קשור החבל שקושר את העולם הזה לעולמות העליונים. דבר זה מבוטא בתפילת שלמה, שבה נאמר שבכל מקום שיהיה אדם בעולם - 'והתפללו אליך דרך הארץ הזאת, דרך המקום הזה'. כל התפילות צריכות לבוא לירושלים, ורק דרך שם הם עולות.

המקום הכי רגיש

המקום הזה, הציר של העולם, הוא יחיד במינו, ולכן הוא נקרא 'בבת העין'. העין היא החלק היחיד בגוף, שבו העצב, האופטי במקרה זה, מגיע ישר פנימה. אישון העין הוא בעצם חור בתוך הגוף, חלל שחור, ודרכו מגיע הרושם מן החוץ ישר אל המוח. במקומות אחרים בגוף הרשמים עוברים סינון ועיבוד, ואילו בעין הם נכנסים ישר פנימה. האישון מקשר בין המוח לבין העולם החיצוני. ולכן כמו שכתוב בפסוק 'יצרנו כאישון עינו', צריך לשמור על הנקודה הזו. ירושלים היא בבת העין, היא הנקודה הרגישה ביותר בעולם. כשמישהו נוגע בירושלים, בבבת העין, זה לא כמו שנוגעים או מושכים למישהו באוזן; זה כואב, וזה מסוכן, מפני

יום ירושלים

העובדה שיש יום שמיוחד לכבודה של ירושלים - זה מגיע לה. מגיע לירושלים שיחגגו לכבודה יום מיוחד. אבל לא צריך לעשות את יום ירושלים כמו שעושים את תשעה באב. הרי גם תשעה באב הוא יום הקשור בירושלים, אבל הוא יום אבל על אובדן. יום ירושלים צריך להיות יום אחד שאותו אני עושה לכבודה, לכבודה של חבצלת השרון, שושנת העמקים. יפה הוא לנו שאנחנו זוכים, בטעות או שלא בטעות, לעשות יום חג לכבוד ירושלים. לא על צערה, אפילו לא על יופייה, אלא פשוט לכבודה. אנחנו עושים חגיגה לכבוד המקום הנבחר, מפני שהוא מקום מיוחד. הוא נקודת החיבור בין העולמות - בו נמצאת אבן השתיה, ממנו נשתת כל



העולם. המדרשים אומרים שמכאן בא העפר שממנו נוצר אדם הראשון.

עפרו של אדם הראשון הוא בעצם הראשית. מירושלים העולם צומח. יכול להיות שבדורות ראשונים לא זכינו לזה, ולא ידענו שאפשר להלל ולשמוח על ירושלים סתם ככה, אפילו בעלבונה, אפילו בירידתה. מפני שאחרי כל העלבונות ואחרי כל ההשפלות, אי אפשר לנשל אותה מייחודה. היא עיר מלוכה, היא אמה של מלכות. היא יכולה להיות גולה וסורה, אבל בכל זאת, היא המקום שלנו. את זה אי אפשר לקחת ממנה, גם כשהיא בשאול תחתיות, היא עדיין מקור הברכה. גם כאשר ירושלים מושפלת, וגם כאשר מנסים לכסות אותה

בזוהמה - כמו שעשו במשך הדורות, וכמו שמנסים לעשות לה עכשיו, אי אפשר להוציא ממנה את המהות שלה.

יש את המתאבלים על ירושלים, אבל צריך להיות מהאוהבים אותה, מהנמנים על 'כל אוהביה'. אהבת ירושלים זה לא בהכרח כדבר שנספח לכותל, אלא גם בפני עצמה, עם מה שהיא; אהבת ירושלים של מטה, עם השכונות שלה ועם החתולים שלה; על הגדרות ועל האבנים, על המשוגעים שלה ועל הבטלנים שלה. צריך לאהוב אותה מפני שהיא לא רק בית, אלא מפני שאין עוד מקום כמוה. ועל אלו אנו עושים חגיגה, לכבודה של ירושלים.

'שפע רב'

גיליון חודשי מתורתו של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל

'שפע רב' הוא גיליון חודשי מתורתו של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ. בגיליונות מאמרים, שיחות, קטעים, התוועדויות וסיפורים, שמטרתם לפתוח צוהר עבור מי שרוצה, אל הרב; לתורה שהוא לימד, לדרך שהוא סלל, לתביעות שהוא הציב ולחלומות שהוא חלם. הרב עדין לימד וחינך לדרך חיים יהודית שלימה. דרך של קדושה ושל חיים, דבקות ופתיחות, מחויבות עמוקה לעם היהודי, ומסירות אמתית לקב"ה.

הרב מעולם לא הסתפק במה שפעל, וראה בכל עבודתו ומפעליו רק הקדמה לפעולות גדולות יותר שיש להוציא לפועל בדרך לתיקון השלם.

אנו מקווים שתוכלו למצוא ב'שפע רב' משהו מכל אלו. בתקווה שהדברים יכנסו למוח וללב, יאירו ויעוררו.

**ההפצה של הגיליון מתרחבת! ניתן להזמין כמות
עותקים לישיבות מדרשות בתי כנסת ומוסדות שונים
לפרטים: 058-482-5555**

**כמו כן, ניתן לפנות לבירור על נקודת החלוקה
הקרובה למקום מגוריהם - או לפתיחת נקודה חדשה.**

אהבתם את הגיליון? נשמח לעזרתכם בהמשך פרסומו והפצתו.

לתרומה עבור הגיליון



לקבלת גיליון
דיגיטלי חודשי



תקוע



תלמידי הרב שטיינזלץ

מרכז שטיינזלץ
למד את עמנו

