

לקוטי תורה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

**שמחת תורה - שמיני עצרת
פרשת בראשית**

תשפ"ה

ד"ה "ביום השמיני שלח" (ב)

לקוטי תורה דרושים לשמיני עצרת, דף פז עמודה א



לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם בעריכה מחודשת חלקו השני והאחרון של ביאור הרב למאמר "ביום השמיני שלח" לשמיני עצרת, והוא כולל את אותיות ג ו-ד. נזכיר כי אין חובה ללמוד את השיעורים הקודמים בכדי להבין את הנאמר כאן, אם כי בוודאי שעל ידי כך מתקבלת תמונה שלמה ובהירה יותר של העניין.



תוכן עניינים

- 3.....המשכת בחינת אחד בלב
- 5.....חסד העליון של יום הכיפורים יורד ומתגשם בסוכות
- 13.....הנפילה העלולה להתרחש בבחינת השוב
- 18....שמיני עצרת: לחזור ולעורר את האהבה בבחינת רצוא
- 22.....המשכת המלכות - דווקא בבחינת שוב



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת אחי האהוב ינון פליישמן, שנפל במלחמה



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת

מורנו ורבנו הגדול אשר מימיו אנו שותים

הרב עדין בן אברהם משה אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל

להקדשת החוברות לעילוי נשמת יקיריכם התקשרו: 052-886-8823

ג. ועל ידי בחינת תשובה עילאה זו שמעומקא דליבא, מתגלה בסוכות בחינת "וימינו תחבקני".

חיצונית, מתגלה בסוכות בחינת "וימינו תחבקני". לכאורה יכולים להיות אנשים של ראש השנה ויכולים להיות אנשים של שמחת תורה; יש אנשים שמרגישים ביום אחד יותר טוב וביום אחר פחות טוב. אלא שזהו ההבדל בין עבודה שמבוססת על סדר מסוים, לבין מה שיכול להתרחש בחיים הפרטיים של אדם שלא לפי סדר. אנשים יכולים איכשהו להגיע בתוך דרכם לאיזושהי מדרגה, אלא שהבעיה בדבר הזה היא שלא בטוח שהאדם ימשיך להתקדם הלאה. מתוך עבודה שבנויה בסדר מסוים, האדם יכול להמשיך ולהתקדם. כשיש עבודה שאיננה בנויה לפי סדר אז יכול להיות שיש למישהו אוסף מעניין של חוויות שהוא אולי יוכל לספר עליו, אבל הוא לא תמיד מקדם את האדם. גם מי שעוסק באיזה ענין והוא עובר חוויה אמיתית, עדיין יכול להיות שכיוון שהחוויה הזו איננה מסודרת היא לא תצטרף לשאר העניינים שהיא צריכה להצטרף אליהם, ולכן בסופו של דבר לא ייווצר כאן תהליך אלא רק מאורע יחיד. אמנם גם מאורע יכול להיות חשוב, אבל הוא יותר משאיר זיכרון מאשר מטווה דרך. מבחינה מסוימת זה דומה למי שלומד בדרך מסודרת ואז הוא יכול לבנות ללימוד הזה איזושהי המשכיות, לבין מי שמלקט חוויות וקונה לעצמו דברים מסוימים. זה נכון שגם אז לפעמים מתלקט משהו, אבל זה לא בהכרח מוביל לאיזושהו כיוון.

חלקו הראשון של המאמר עסק בביאור סדר עבודת האדם על פי חודש תשרי. תחילת עבודת האדם צריכה להיות בבחינת "שמאלו תחת לראשי", שזוהי בחינת ראש השנה; לאחר מכן עליו להגיע למצב של 'פנים בפנים', שזהו עניינו של יום הכיפורים, ולאחר מכן בסוכות להיות בבחינת "וימינו תחבקני" – שעל כך מדובר בחלק זה של המאמר.

בנוסף, דובר בהרחבה על עניין הרצוא ועל עבודתו של האדם בהוצאת הרצוא מן מקורו העליון שבהעלם אל הגילוי, כיוון שלמעשה בחינת הרצוא הבסיסית מצויה בליבו של כל אחד ואחד. בחלק זה של המאמר ימשיך אדמו"ר הזקן לבאר את חשיבותה של תנועת השוב, ואת האופן בו היא משלימה את תנועת הרצוא.

המשכת בחינת אחד בלב

דיברנו על כך שימי חודש תשרי בכללם הם ימים שבהם יש סדר עבודה מסוים, וסדר העבודה הזה צריך להיות סדר העבודה של האדם – האופן שבו הוא מתחיל לעבוד והאופן שבו הוא ממשיך לאחר מכן: ההתחלה היא בבחינת "שמאלו תחת לראשי", בחינת 'שמאל דוחה' עם כל הצדדים שיש בה, ולאחר מכן מגיעים לתשובה ולכפרה של יום הכיפורים.

ג. ועל ידי בחינת תשובה עילאה זו שמעומקא דליבא, תשובה עילאה שבאה דווקא מעומקא דליבא, משום שהיא צריכה להגיע מפנימיות הלב ולא להיות

שימין עליון הוא בחינת אהבה רבה שלמעלה מן הטעם ודעת מתגלה למטה בגילוי הלב, שלא יהיה בבחינת נפרד חס ושלוש ממנו יתברך. וזהו "תחבוקני", כמשל המחבק את חברו שלא ילך ממנו. והיינו על ידי הסוכה בחינת צל, שהוא בחינת "ה' צלך" וגו' (ועיין מה שנתבאר בד"ה "האזינו השמים", בפירוש "וסוכה תהיה לצל יומם" כו'), ועל ידי נענועי הלולב, כי ארבעה מינים שבלולב הם רומזים בשם הוי"ה. ומנענעים ומביאים ללב, שכל הבאה הוא ללב, כדי להיות מאיר ומתגלה בלבו של אדם. וזהו שמנענעין לשית סיטריין, מעלה ומטה ולארבע רוחות, כי הוא יתברך אחד בשמים ובארץ וארבע רוחות, ולפי שהוא מקומו של עולם, כמו שכתוב: "הנה מקום אתי" וגו', כמו שנתבאר במקום אחר. וצריך להמשיך ולהכניס בחינת אחד בלב, שיהיה ה' אחד שורה ומתגלה בו, ולמהוי אחד באחד כו' (ועיין מה שנתבאר מזה בד"ה "ביום השמיני עצרת" בדרוש הראשון).

והנה על זה נאמר "משליך קרחו כפיתים". כי הנה תחלה נאמר "הנותן שלג כצמר" כו', שהוא בחינת התגלות י"ג מדות הרחמים, "לבושיה כתלג חיור" כו' המתגלים ביום הכפורים, שעל ידי זה נמשך ומתגלה בסוכות בחינת

מכן ביום הכיפורים עושה גם כן את סדר העבודה, הרי שגם בסוכות אמור להיות המשך של אותו עניין; אמנם זו תהיה התרחשות פנימית מסוג אחר, אבל זו עדיין תהיה התרחשות שיש לה ממש.

שימין עליון הוא בחינת אהבה רבה שלמעלה מן הטעם ודעת מתגלה ומאיר למטה בגילוי הלב, שלא יהיה בבחינת נפרד חס ושלוש ממנו יתברך. כשיש אהבה מפני סיבה, מפגי טעם ודעת, הטעם צריך להיות לנגד עיני, וברגע שהטעם הזה מתערער הרי שגם הרגש הפנימי שנובע ממנו הולך ונחלש. אבל כשאדם מגיע לבחינת אהבה רבה שהיא למעלה מטעם ודעת, אז הוא הוא יכול להגיע לדרגה גזאת "שלא יהיה בבחינת נפרד ממנו יתברך", כלומר האהבה הזו קושרת אותו גם כאשר אין טעם מסוים בדבר. האדם יכול להעיר ולעורר רגש, אבל כדי להעיר ולעורר אותו הוא צריך להיות במצב שבו

הנקודה שאדמו"ר הזקן מדבר עליה כאן היא שמי שמגיע לתשובה ביום הכיפורים יש לו שמחה ואהבה בחג הסוכות. למרות שאלו לא שתי חוויות מאותו המין, הרי שיש סדר שמוביל את האדם לקראת דרגה מסוימת; הסדר הזה מביא אותו לעבור חוויה אחת ולאחריה חוויה אחרת.

השאלה היא אם אדם באמת יכול להיות כזה שיש לו סוג מסוים של רגשות; האם משהו יכול להיות מין ברייה שרק אוהבת ולא שונאת? יש אנשים עם רגשות רדומים ויש אנשים עם רגשות עזים, ואדם שיכול להגיע לרגש עז בכיוון אחד עשוי בדרך כלל לפתח רגשות גם לצדדים אחרים; בוודאי לכל אחד יש נטיות לב מסוימות שיותר קל לו להגיע אליהן: יש אנשים שיותר קל להם לכעוס ויש אנשים שיותר קל להם לרצות. אבל בכל אופן, אותו אחד שעובר חוויה של ראש השנה ושבאמת עושה את סדר העבודה, ולאחר

אדם. אופן נענוע הלולב שכתוב בספרי הקבלה הוא שהנענוע בנוי בצורה כזו שאני מרחיק אותו ממני ואחר כך כשאני מחזיר אותו סמוך לליבי. אמנם הלולב פונה למעלה, למטה ולצדדים, אבל החזרה היא תמיד אל הלב.

וזהו שמנענעין לשית סיטרין, לשישה צדדים, שהם מעלה ומטה ולארבע רוחות, כי הוא יתברך אחד בשמים ובארץ וארבע רוחות, ולפי שהוא מקומו של עולם, כמו שכתוב: "הנה מקום אתי" וגו' (שמות לג, כא), כמו שנתבאר במקום אחר. וצריך להמשיך ולהכניס בחינת אחד בלב, שיהיה ה' אחד שורה ומתגלה בו, ולמהוי, להיות, אחד באחד כו' (ועיין מה שנתבאר מזה בד"ה "ביום השמיני עצרת" בדרוש הראשון). מוליכים את הלולב לארבע רוחות, ובעצם לששת הצדדים של המציאות, וזאת כדי לכלול את כל המציאות. ששת הצדדים של המציאות הם הכיוונים שיוצרים את המציאות השלימה, ובמובן הזה הם יוצרים את האחד שכולל את הכל – שאותו צריך אחר כך להביא אל הלב.

חסד העליון של יום הכיפורים יורד ומתגשם בסוכות

והנה על זה נאמר "משליך קרחו כפיתים" (תהילים קמז, יז), כי הנה תחלה נאמר "הנותן שלג כצמר" כו' (שם טז), שהוא בחינת התגלות י"ג מדות הרחמים, שמופיעים לא רק בנוגע לעניין של "כשלג ילבינו", אלא גם "לבושיה כתלג חיור" כו' (דניאל ז, ט) המתגלים ביום הכפורים, שעל ידי זה נמשך ומתגלה בסוכות בחינת

הדברים הללו נמצאים בתודעה, והשאלה היא: איך אפשר להיות קשור וצמוד גם כאשר אני לא חושב ומודע באופן מיוחד? איך אני יכול להגיע לדרגה כזו שאני תמיד לא-נפרד, על ידי כך שנוצר קשר עמוק יותר?

וזהו "תחבקני", כמשל המחבק את חברו שלא ילך ממנו. החיבוק הוא מצד אחד אופן את משהו, ולכן "ימינו תחבקני" משמעו שימינו מחזיקה אותי והוא נמצא לידי. והיינו על ידי הסוכה בחינת צל, שהוא בחינת ה' צלך על יד ימינך" וגו' (תהילים קכא, ה), כלומר שיש יחס שאין עימו הפרדה, כמו צל שאינני יכול לשלח אותו מעליי. (ועיין מה שנתבאר בד"ה "האזינו השמים", בפירוש "וסוכה תהיה לצל יומם" כו'). ועל ידי נענועי הלולב, כי ארבעה מינים שבלולב הם רומזים בשם הוי"ה. בפיוטי הספרדים מדברים גם על הלולב, וגם על זה שכל אחד מהמינים שבלולב מכוון כנגד אחת האותיות של שם ה' – קצת לפי המראה וקצת לפי העניין. למשל, האתרוג הוא בבחינת יו"ד והלולב הוא בבחינת וא"ו, וזה קשור לתוך ולחוץ שלהם; ההדסים הם ה"א ראשונה והערבות הן ה"א אחרונה. בסך הכל גם אומרים מעין זה בנוסחים שאומרים "לשם יחוד" גדול על הלולב, ואומרים על ארבעת המינים שהם "אותיות שמך המיוחד", ואז כאשר מנענעים את הלולב בעצם מחברים את המינים יחד כדי שלא להפריד את האותיות, כביכול כדי שלא למחוק את השם.

ומנענעים ומביאים ללב, שכל הבאה הוא ללב, כדי להיות מאיר ומתגלה בלבו של

"וימינו תחבקני", ומזה נמשך בחינת "משליך קרחו כפתים". כי הנה בחינת אהבה רבה זו וחסד עליון זה הנמשל למים, נגלד ונעשה קרח, כלומר שנתגשם וירד בסתר המדרגות מריש כל דרגין אחר דלית מחשבה תפיסא ביה, להתלבש להיות נתפס בהשגת בני אדם לכל חד לפום שיעוריה דליה. וזהו 'משליך' – בבחינת השלכה מדרגא לדרגא, 'כפתים' – בחינת פירוד והתחלקות לרבבות מדרגות, להיות נמשך גם למטה בחינת אחד, "למען דעת כל עמי הארץ" כו'. (וזהו כענין מה שכתוב "ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא". ומבואר במקום אחר בשם הרב הקדוש רבי אברהם בן הרב המגיד נ"ע, כי קרח אותיות חרק, וחרק הוא בחינת נצח ענף החכמה.

הבחינה של "ה' צלך", שהוא תמיד מלווה אותי בכל פינה, היא הבחינה של מה שיורד ונמשך גם כשאינני עושה שום מאמץ להביא אותו. זו אהבה שהיא הרבה יותר רגועה במהותה; זו אהבה שיש עמה רגיעה וביטחון.

כלומר שנתגשם וירד בסתר המדרגות מריש כל דרגין, אחר דלית מחשבה תפיסא ביה, מקום שאין המחשבה תופסת בו, להתלבש להיות נתפס בהשגת בני אדם לכל חד לפום שיעוריה דליה. זוהי ירידת המדרגות מאהבה רבה שהיא למעלה מטעם ודעת, ומקורה הוא בשורשים הראשונים של המציאות שאינם ניתנים להבנה, עד לדרגה כזו שהיא יכולה להיתפס בליבו של אדם כל אחד לפי שיעורו שלו; כל אחד לפי מה שהוא יכול להתייחס אליו ולהרגיש אותו. וזהו 'משליך' – בבחינת השלכה מדרגא לדרגא, 'כפתים' – בחינת פירוד והתחלקות לרבבות מדרגות, להיות נמשך גם למטה בחינת אחד. החלוקה של ה- 'פיתים' היא משום שלכל אדם יש לא רק 'שיעוריה דליה' מהו קנה המידה שאותו הוא משיג, אלא גם האופי המיוחד של הרגש שלו. כדי שדבר יהיה בתוך ליבי הוא

"וימינו תחבקני", ומזה נמשך בחינת "משליך קרחו כפתים".

ומדוע זו בחינת קרח? כי הנה בחינת אהבה רבה זו וחסד עליון זה הנמשל למים, נגלד ונעשה קרח. ההבדל שיש בין מים וקרח הוא לא הבדל במהות אלא הבדל בצורה: המים מקבלים צורה מסוימת כאשר הם נעשים קרח; כאשר המים מגיעים למטה מטמפרטורה מסוימת הם הופכים להיות קרח. המעבר מאהבה כמים עד לקרח הוא אותו מעבר שיש בירידה בדרגות מלמעלה למטה, כאשר למטה יש צורה אחרת, ממשית יותר. כשהמים נמצאים כמים אין להם תבנית קבועה והם אינם ניתנים לאחיזה, אבל כשהם מגיעים והופכים להיות קרח, הם הופכים להיות לדבר יותר מוצק, דבר שיותר ניתן למשש אותו.

במובן מסוים, באותו אופן יש אהבה כאש ויש אהבה כמים: אהבה כאש היא אהבה שמגיעה מחמת התעוררות, ומצד מסוים מחמת העבודה, והאהבה הזו מושכת וסוחפת למעלה. לעומת זאת, האהבה כמים היא אהבה שלא מכלה אלא היא נשפעת, זו אהבה שאני מרגיש אל דבר זה שמלווה אותי בכל עת, שהולך איתי תמיד.

הזה מדברים על כך שיש ניקוד של שם הוי"ה, ובכל פעם הניקוד הוא לפי העניין של הספירה: לפעמים שם הוי"ה מנוקד רק בקמצים, לפעמים הוא מנוקד בסגולים, ולפעמים בחיריק או בפתח, ולכל אחד מהניקודים הללו יש שייכות לדרגה מסוימת; יש גם סידורים שאפשר למצוא בהם בתפילת עמידה את הסדר הזה.

לעניינו, בקו הימני יש מספר ספירות, והסדר הוא: חכמה, חסד ונצח, ולכן הנצח נקרא 'ענף החכמה'. הקשר הזה הוא לא רק קשר של מילים – אפשר לעשות גימטריה מכל צד, ואפשר להגיע איתה לכל מסקנה שרוצים. לפעמים גימטריה היא רק שוויון שאין לו שום משמעות: אני יכול לבנות משוואה מכל מיני דברים ולפעמים המשוואה היא נכונה ושני הצדדים מתאזנים, אבל היא עדיין לא אומרת שום דבר; מעבר לאיזון שלה צריך שתהיה לה איזושהי משמעות. הקשר בין נצח וחכמה הוא קשר שהוא לא רק חיצוני, אלא הוא הולך מלמטה למעלה ומלמטה למעלה.

אחת ההגדרות של ענין החכמה היא שחכמה היא סוג מסוים של השגת אמת, ומשום שהיא סוג של השגת אמת היא רק נקודה בעלמא. העניין של השגת האמת יוצר בעיה שכמעט כל אלה שעוסקים בפילוסופיה חייבים לגעת בה: כיצד יודעים שאמת היא אמת? זו שאלה באמת לא פשוטה, ויש לכך תשובות ושיטות שונות. אחת ההגדרות של אמת היא שאמת הוא דבר שקיים לעולם, לנצח, וכל דבר שאיננו קיים לעולם הוא לא אמת, או

צריך להיות מחולק באופן מוגדר מאוד, עד שהוא יוכל להיות מתאים לאדם המיוחד והמסוים הזה. אם מסתכלים על מתנת האהבה לא כמתנה מלמעלה אלא כדבר שכל אחד יכול לקבל אותו, אז כל אחד יכול לקבל את הפירור שלו, משום שהפירור הזה מתייחס ונתבע לפי האישיות והדמות של אותו אדם. יש גודל ואופי מסוימים, וכל אחד יכול לקבל חלק אחד שהוא שלו, משום שלפעמים מה שמגיע אל האדם הוא לא רק גבוה מידי אלא גם כללי מידי מכדי שהאדם הפרטי יוכל להתייחס אליו. זאת אומרת שיכולה להיות הרגשה גדולה, אבל כיוון שהדבר הוא כל כך כללי והוא אינו נוגע לאישיות הפרטית שלי, הרי שכדי שאוכל להתייחס אליו אני זקוק שהוא יהיה הרבה יותר מסוים ומוגדר. וזה מה שאומרים: "למען דעת כל עמי הארץ" כו' (מלכים א ח, ט), כלומר שהידיעה הזו מגיעה לכל מקום, כל אחד ואחד יידע.

(וזהו כענין מה שכתוב "ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא" (יחזקאל א, כב). אמנם לא מבואר מה זה "קרח נורא", אבל כנראה שהכוונה היא שיש כביכול רקיע של קרח מלמעלה, ומשם יש את הנתינה של "משליך קרחו כפיתים", שלכל אחד נופל הפירור שלו. ומבואר במקום אחר בשם הרב הקדוש רבי אברהם בן הרב המגיד נ"ע, כי קרח אותיות חרק, או חיריק, וחרק הוא בחינת נצח ענף החכמה. יש לנו בערך עשרה ניקודים, ובספרי הקבלה כל אחד מהניקודים הללו מתייחס לספירה מיוחדת. בספרים שכותבים על העניין



ומזה נמשך הפרסא, המפסקת בין אצילות לבריאה, שהיא בחינת רקיע שעל ראשי החיות "כעין הקרח" כו'. והטעם שנקרא בשם קרח הוא כי ענין הפרסא הוא על דרך משל כמו הרב שרוצה להסביר שכל גדול לתלמידו, שאין התלמיד יכול לקבלו וצריך להמשיכו בדרך משל וחידה וכמו משלי שלמה כו'. ועל דרך זה כדי שיומשך מבחינת חכמה עילאה "חכים ולא בחכמה ידיעא", בבחינת חכמה בינה דעת שבעולם הבריאה, ואין בנבראים יכולת לקבל הארת החכמה כמו שהיא באצילות, לכן נעשה בחינת פרסא – שעל ידה נמשך החכמה בנבראים, כמו על דרך משל השכל שמשיג התלמיד דרך לבוש המשל. וכענין "וידבר שלש אלפים משל" כו',

במישרין, אבל לפעמים המסר הוא מורכב וגדול מידי, ואז אני לא יכול להעביר אותו במישרין. מה אני יכול לעשות במקרה כזה? אפשר לשנות את צורתו, להעביר אותו לצורה כזו שבה הוא יהיה קליט יותר. אם אני רוצה להסביר בצורה מופשטת רעיונות לא מסובכים שנמצאים במשלים של איזופוס, ואני יושב למשל עם ילד, אני יכול לנסות להסביר לו שחנופה היא דבר מסוכן; שמי שמרוויח הוא בעצם המחניף, ואילו זה שמחניפים לו הוא זה שמשלם בעד זה – אז לא בטוח שהוא יזכור את זה. לעומת זאת, אם אני אספר לו את הסיפור על העורב והשועל, אז הוא מן הסתם יזכור את זה יותר – כיוון שזהו סיפור שכל אחד קולט וזוכר אותו; אם זה יישאר רק בגדר הרצאה על חנופה, יכול להיות שהוא ימשיך לחיות בלי להבין אותי בכלל. מה היה המעבר, במה בעצם טמון ההבדל? המעבר היה מצורה תיאורטית ומופשטת לצורה הרבה פחות מופשטת. היתרון של הצורה הבלתי מופשטת הוא שאולי היא יותר מגושמת ופחות ברורה ואמיתית, אבל כך יותר קל להגיע אל המקבל. זהו בעצם המקום של המשל כמעבר בין דבר לדבר.

שהוא לכל הפחות אמת יחסית או שקר יחסי. לדוגמא, בעברית אפשר לדבר על 'נחל אכזב', שמשמעו: 'נחל שקרן', ואצל חז"ל מופיע שנחל אכזב הוא נהר שמכזב אחת לשבע שנים (משנה פרה ח, ט): הנהר הזה מפסיק יום אחד, ובכל זאת קוראים לנחל הזה 'נחל כוזב'. מדוע? מפני שהוא לא תמיד קיים, ולכן הוא שקר. כשקוראים את הפרק הראשון של משנה תורה לרמב"ם (יסודי התורה א, א-ד), רואים שהוא מדבר שם על כך ש-"ה' אלוקים אמת" ושום דבר הוא איננו אמת כאמתותו, וגם הוא מדבר שם על היחס בין הנצח לעומת החלף.

ומזה נמשך הפרסא, המסך, הווילון, המפסקת בין אצילות לבריאה, שהיא בחינת רקיע שעל ראשי החיות "כעין הקרח הנורא" כו'. מעל ראשי החיות יש הפסק, רקיע ומסך, והם אלו שמבדילים בין דרגה לדרגה. והטעם שנקרא בשם קרח הוא כי ענין הפרסא הוא על דרך משל כמו הרב שרוצה להסביר שכל גדול לתלמידו, שאין התלמיד יכול לקבלו וצריך להמשיכו בדרך משל וחידה וכמו משלי שלמה כו'. כשיש יחס מסיום בין הדבר לאומר, אני יכול להעביר את הדברים



המשלים הם כל משלי שלמה? דיברו על זה שגם בספר משלי אין מספר כזה של משלים, אלא שזה לא צריך לעכב – מפני שלא כל מה ששלמה אמר נכתב, ויכול להיות שגם לא כל מה שנכתב היה ראוי שיישמר. יש הסבר שאומר שעל כל דבר של תורה שלמה המלך היה אומר שלושת אלפים משלים; בדרך כלל מבינים את זה שזה כמו שאני מסביר משהו ואני נותן חמש או שש דוגמאות. אלא שההסבר שעולה מתוך מדרש שיר השירים הוא ששלושת אלפי המשלים הללו הם משלים עוקבים, לא משלים חליפיים. כלומר שלמה נתן משל, אבל גם המשל הזה היה מסובך – ולכן כדי להסביר אותו הוא היה צריך לתת משל למשל, ואז אחרי שלושת אלפים משל היה אפשר להבין אותו. זאת אומרת ששלמה היה יכול להוריד את הדברים שלושת אלפים דרגות אחת אחרי השנייה, עד שהוא היה מגיע לדבר שניתן לתפוס אותו.

במידה דומה, גם בשביל דברי תורה צריך שלושת אלפים משלים. המשל לעניין הזה הוא של באר עמוקה שאיש איננו יכול לדלות ממנה; מה עושה החכם? הוא קושר חבל בחבל ומשיכה במשיכה עד שהוא מצליח לדלות מים מן הבאר. זהו בעצם גם העניין של שלושת אלפי המשלים: קושרים חבל בחבל ומשיכה במשיכה, עד שניתן להגיע לדרגה הניתנת לתפיסה. המשל הוא דומה למסך מפני שמצד אחד הוא דרך של הסתר, ומצד שני הוא דרך של גילוי, ובעצם הגילוי והמעשה מגיעים כאחד. מדוע אין חלון פתוח אל השמים, אל הדרגות הגבוהות? מדוע

ועל דרך זה כדי שיומשך מבחינת חכמה עילאה המדרגה של "חכים ולא בחכמה ידיעא", חכם ולא בחכמה ידועה – לא במובן זה שהיא איננה ידועה, אלא במובן זה שהיא איננה ניתנת לידיעה; שהיא תימשך בבחינת חכמה בינה דעת שבעולם הבריאה, ואין בנבראים יכולת לקבל הארת החכמה כמו שהיא באצילות, משום שבשבילים היא 'לא ידיעא', לכן נעשה בחינת פרסא – שעל ידה נמשך החכמה בנבראים, כמו על דרך משל השכל שמשיג התלמיד דרך לבוש המשל. אף על פי שהמסך הוא חציצה, הרי שהמסך הוא הדרך להעביר דברים ממדיום אחד למדיום שני. המיסוך נצרך משום שללא מיסוך, מה שאני רוצה להעביר הוא כל כך גדול עד שהוא הופך להיות ללא משמעות עבור הצד השני.

דוגמא שמשתמשים בה הרבה פעמים היא של אדם שהוא רוצה לראות את השמש: מה הוא יכול לעשות? לכאורה הוא יכול לעמוד ולהסתכל, אלא שכל מה שהוא יקבל מזה יהיה סנוורים; אז מה הוא יכול לעשות? מסך! אפשר למשל לקחת זכוכית מפויחת שממסכת את האור של השמש, ועל ידי זה אפשר לראות אותה; ולולי אותה זכוכית היה ניתן לראות רק איזשהו כתם, במקרה הטוב. אותו דבר גם בנוגע להשגה: המעלה הגבוהה של החכמה היא בדרגה כזו שהנבראים אינם יכולים לקלוט אותה, ולכן כדי שהם כן יוכלו לקלוט – צריך לעשות מסך, שעל ידו יהיה ניתן להעביר את הדברים הלאה.

וכענין "וידבר שלשת אלפים משל" כו' (מלכים א ה, יב). האם שלושת אלפי



וכמו שנתבאר מזה בד"ה "פתח אליהו" בפרשת וירא, ובד"ה "והבדילה הפרוכת".

וזהו שנקראת רקיע "כעין הקרח", כמו על דרך משל הקרח שהוא עצמו מים אלא שנגלדו ונעשו קרח, כך הוא ענין התלבשות השכל במשל שבו מלוּבש השכל עצמו ממש, אלא שמלוּבש במשל גשמי והוא כמו גשמיות הקרח לגבי המים. וזהו ענין רקיע כעין הקרח שעל ראשי החיות שבמרכבה, שעל ידי זה נמשך להם השגה מלמעלה, והיינו על ידי שנמשך מתחלה להיות בבחינת קרח דוקא. ועל ידי זה נמשך בהם גם כן בחינת הביטול, וזהו ענין קרח אותיות חרק, שהוא בחינת ביטול. ועיין מה שנתבאר מזה סוף ד"ה "וכל העם רואים את הקולות".

והנה מבואר לקמן בסמוך, דבחינת קרח זהו בחינת שוב שאחר הרצוא. וענין דמיון בחינה זו לבחינת קרח, היינו כי בחינת שוב הוא לעשות לו יתברך דירה בתחתונים. על ידי מעשה המצות "ותלמוד תורה כנגד כולם",

כל אדם מגיע אליה, מפני שלפעמים אנשים מוצאים דוגמאות ומטאפורות ומשלים שלא מעבירים את השכל, אלא הם רק יוצרים איזשהו דימוי מוחשי עם תוכן אחר. למעשה, זו בעיה ממין אחר – לפעמים המשל איננו מכוון לנמשל ואז הוא יכול ליצור עיוות: רציתי להגיד דבר אחד, אבל בסופו של דבר סיפרתי סיפור אחר. אם משהו יקרא פעם את משלי איזופוס, הוא יראה שברוב המשלים יש גם מוסר השכל – שלפעמים הוא מאד מכוון, אבל לפעמים הוא כל כך רחוק שאני תוהה על הקשר ביניהם.

וזהו ענין רקיע כעין הקרח שעל ראשי החיות שבמרכבה, שעל ידי זה נמשך להם השגה מלמעלה, והיינו על ידי שנמשך מתחלה להיות בבחינת קרח דוקא. לפי זה הקרח הנורא הוא הדרך שבה הם יכולים לקבל מהדרגה שלמעלה מהם; הקרח הוא דבר יותר מגושם ויותר ממשי מאשר המים, ולכן אפשר לקבל על ידו.

נדרש רקיע שיחצוץ? אלא שהעניין הוא שאם אכן היה חלון פתוח – הוא בכלל לא היה מביא שום תועלת, שהרי אם אני רוצה לקבל דברים ולתפוס אותם, אני צריך שהם יעברו דרך המסכים.

וכמו שנתבאר מזה בד"ה "פתח אליהו" בפרשת וירא, ובד"ה "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קדש הקדשים" (שמות כו, לג), כלומר שגם לפרוכת של המשכן הייתה אותה פונקציה של המסך המעביר מדרגה לדרגה.

וזהו שנקראת רקיע "כעין הקרח", כמו על דרך משל הקרח שהוא עצמו מים אלא שנגלדו ונעשו קרח, כך הוא ענין התלבשות השכל במשל שבו מלוּבש השכל עצמו ממש, אלא שמלוּבש במשל גשמי והוא כמו גשמיות הקרח לגבי המים. מה היחס בין המשל לבין התוכן, לבין הנמשל? בדרך כלל למשל יש צורה הרבה יותר מוחשית, ואילו הנמשל הוא הדבר המופשט. כדי לבנות משל שיהיה מכוון לנמשל נדרש סוג מיוחד של חכמה שלא



בחינה זו לבחינת קרח, היינו כי בחינת שוב הוא לעשות לו יתברך דירה בתחתונים. יש רצוא שהוא ריצת הנפש להידבק בהקב"ה. ריצת הנפש הזו תמיד כוללת בתוכה את השאיפה לצאת מתוך המציאות, וככל שהאינטנסיביות של הריצה יותר גדולה כך הבריחה מתוך מציאות העולם גדולה יותר. לעומת זאת, בחינת השוב היא שתהיה לקב"ה דירה בתחתונים. זאת אומרת שיש כביכול שני צדדים: בבחינת הרצוא אני רוצה לגור אצלו, ואילו בבחינת שוב אני רוצה שהוא יגור אצלי.

יש ביטוי שמופיע באחת בספר תהילים, ובזכות העברית ניתן להבין אותו במשמעויות נוספות. בפסוק כתוב: "מתי תבוא אליי?" (תהילים קא, ב) – ולכאורה נראה שזהו ביטוי כמעט של חוצפה כלפי שמיא; אבל בכל אופן זו השאלה – 'מתי תבוא אליי?'. כדי לעשות לקב"ה דירה בתחתונים דרוש רגש אחר, התייחסות אחרת, שבנויה בבחינת השוב של "כי אתה עמדי" (תהילים כג, ד) – לא אני עמך אלא אתה עימי; וגם מופיע שהקב"ה בעצמו אומר: "מרום וקדוש אשכון, ואת דכא ושפל רוח" (ישעיהו נז, טו) – כלומר הוא נמצא עם דכא ושפל רוח.

כיצד אני בונה דירה לקב"ה? על ידי מעשה המצות "ותלמוד תורה כנגד כולם" (משנה פאה א, א). כלומר על ידי מעשה המצוות אני בונה דירה לקב"ה. אלא שהמצוות הן יותר מזה: הן לא רק בונות את הבית עצמו, אלא זו בנייה יסודית יותר, שכן המצוות מכניסות את המהות האלוקית לתוך העולם.

ועל ידי זה נמשך בהם גם כן בחינת הביטול, וזהו ענין קרח אותיות חרק, שהוא בחינת ביטול. ועיין מה שנתבאר מזה סוף ד"ה "וכל העם רואים את הקולות". כדי שתוכל להיות חוויה של ביטול עצמי ולא רק אמירה של ביטול עצמי, אני זקוק שבשעה שאני מגיע לביטול, הדבר שאליו אני מתבטל יהיה בתוך תחום מסוים של ההשגה שלי, ואם הוא יהיה מעל ומעבר להשגתי – אני לא אוכל להתבטל כלפיו.

לדוגמא: אדם שהוא חכם מופלג ביותר ולידו עומד מישהו אחר – שהוא גם כן איש מבין, האיש השני יעמוד בביטול גמור אל מול החכם; אבל אם יעמוד שם מישהו שהוא בכלל לא מבין – הוא לא יתבטל בכלל אל החכם. מדוע? זה לא מפני שהוא גדול מחברו, אלא משום שהוא כל כך קטן והוא כל כך לא מבין עד שהוא אפילו לא יכול להתבטל. שוב, הנקודה היא שכדי שיהיה ביטול אני זקוק לאיזושהי השגה. אדם שעומד אל מול הים הגדול יכול להרגיש שהוא מתבטל אל הים, ובשביל שזה יקרה הוא צריך שיהיה ים שהוא יוכל לראות אותו. אבל מול מושג האוקיינוס אינני יכול להתבטל, משום שהוא מעבר לתפיסה שלי. רק כשאני רואה הר גבוהה או את הים הגדול לפניי אני יכול להרגיש כמה שאני קטן; וזה נכון שבאופן תיאורטי אני יכול לחשוב במוחי על כך שיש דברים שהם מאוד גדולים, אבל הם לא יעניקו לי את אותה החוויה וההרגשה כשיש לי כשאני עומד מול דבר ואני רואה אותו.

והנה מבואר לקמן בסמוך, דבחינת קרח זהו בחינת שוב שאחר הרצוא. וענין דמיון

אשר המצות נקראים רמ"ח אברים דמלכא, דכמו שמלובש חיות הנפש באברין, על דרך משל כך מלובש אור אין סוף ברוך הוא במעשה המצות. היינו בתפילין נמשך ומלובש בחינת ארבעה מוחין שהם בחינת חכמה ובינה וחסד וגבורה של הקב"ה כו', ובצדקה וגמילות חסדים נמשך ומלובש בחינת חסד דרועא ימינא כו', וכמו שנתבאר מזה בד"ה "משה ידבר". והנה התלבשות זו דמוחין עליונים במעשה המצות גשמיים נמשל לבחינת קרח, שהוא על דרך משל התלבשות השכל במשל גשמי, כנזכר לעיל. וכך הוא ענין התלבשות אורות העליונים במעשה המצות בגשמיות וכן בעבודת ה', מתלבשים הדחילו ורחימו שבתפלה במעשה המצות. ודרך כלל האהבה היא שרש לרמ"ח מצות עשה, והיראה היא שרש שס"ה לא תעשה. וזהו גם כן בחינת "משליך קרחו" כו'. ועיין מה שנתבאר על פסוק "ואברהם זקן בא בימים" בפרשה חיי שרה, בענין "ויבא משה בתוך הענן" כו', כמו כן תורה ומצות כו', עיין שם. וענין "כפתים" יש לומר שפירור והתחלקות זו נמשך על ידי ה' גבורות, וזהו ענין החותם ועיין מה שנתבאר בפרשת ראה, בד"ה "וברכך" כו', עיין שם).

אך הנה כתיב: "לפני קרתו מי יעמוד". כי המשכת גילוי זה למטה בבחינת קרתו הוא בחינת קרירות, להיות נמשך ממנה בחינת שוב, היפך בחינת רצוא שהוא בחינת רשפי אש שלהבת העולה מאליה. ולא כל אדם זוכה לעמוד בבחינת "שוב לאחד", שגם בבחינת שוב יהיה דבוק בה' כו'.

עכשיו, ושהוא זה שבעצם מושיט את ימינו לאדם מסוים.

על מה שמופיע בברכת המזון, "ונא אל תצריכנו לא ידי מתנת בשר ודם ולא לידי הלוואתם, כי אם לידך המלאה", אמורים שיש שלושה סוגים של אנשים שנותנים: יש אנשים שחושבים שהם גדולים ועשירים והם נותנים מתנה, וכנגד זה אומרים "אל תצריכנו לא לידי מתנת בשר ודם"; יש כאלה שנותנים לצדיק בגדר של השקעה, כלומר כדי שהם יקבלו מזה אחר כך בחזרה, ועל זה אומרים: "ולא לידי הלוואתם"; ומה שאומרים "כי אם לידך המלאה" – זה כנגד אותם אנשים שאמנם הם נותנים, אבל הם יודעים שהם ידו של הקב"ה, והם עכשיו רק הכלי לכך. יוצא, שאני רוצה לקבל מאותם האנשים

אשר המצות נקראים רמ"ח אברים דמלכא, דכמו שמלובש חיות הנפש באברין, על דרך משל כך מלובש אור אין סוף ברוך הוא במעשה המצות. בתוך מעשה המצוות יש התלבשות של הקב"ה, ולכן כאשר אני עושה מצוה אני מכניס את הקב"ה בתוך הדבר הזה.

רמ"ח המצוות הן קומה שלימה, היינו בתפילין נמשך ומלובש בחינת ארבעה מוחין שהם בחינת חכמה ובינה וחסד וגבורה של הקב"ה כו', ובצדקה וגמילות חסדים נמשך ומלובש בחינת חסד דרועא ימינא כו', וכמו שנתבאר מזה בד"ה "משה ידבר". לכן, כאשר אדם נותן צדקה הוא כביכול מגלה על ידי זה את ידו של הקב"ה, את ימינו של הקב"ה. ההתייחסות של מעשה המצוות הוא שהקב"ה שוכן כאן

יכולה בכלל להגיע לידי גילוי. ועיין מה שנתבאר בפרשת ראה, בד"ה "וברכך" כו', עיין שם).

הנפילה העלולה להתרחש בבחינת השוב

אך הנה כתיב: "לפני קרתו מי יעמוד" (תהילים קמז, יז). כי המשכת גילוי זה למטה בבחינת קרתו הוא בחינת קרירות להיות נמשך ממנה בחינת שוב, היפך בחינת רצוא שהוא בחינת רשפי אש שלהבת העולה מאליה. ולא כל אדם זוכה לעמוד בבחינת "שוב לאחד" (ספר יצירה א, ח), שגם בבחינת שוב יהיה דבוק בה' אחד כו'.

יוצא, שעבודת ה' בנויה על 'באש ובמים'. יש בחינה של רצוא – התנשאות והתלהבות, התעוררות הלב, ויש בחינה של שוב – שהיא הבחינה של ההגשמה. מצד מסוים קשה לנו לעמוד בפני הבחינה הזו, משום שהיא בעל כורחה ענין של קרירות ושל קירור ההרגשה הראשונית, אלא שהמטרה שלה היא להביא אותה לאיזושהי צורה מסוימת. מעצם זה שאומרים לאדם "אם רץ ליבך שוב", יוצא שהשוב לא קוטע את הריצה.

מצד מסוים, השאלה היא האם אדם יכול שאותה התלהבות שהייתה לו בתיאוריה, תישאר גם בפרקטיקה. זו בעיה שנמצאת אצל אנשים רבים, ולפעמים אנשים מגדירים את הנישואין כניסיון כזה – שלפעמים המעבר מהחיים הפרטיים הוא הגשמה של מה שאמור להיות, אבל לפעמים החיים החדשים נעשים יותר

שמרגישים שהם כלי, כיוון שהם אלו שמעבירים את חסד ה' מלמעלה למטה. והנה התלבשות זו דמוחין עליונים במעשה המצות גשמיים נמשל לבחינת קרח, שהוא על דרך משל התלבשות השכל במשל גשמי, כנזכר לעיל. איברי המלך מתגלים במצוות, וכל מצוה היא בעצם ביטוי של הקב"ה. וכך הוא ענין התלבשות אורות העליונים במעשה המצות בגשמיות וכן בעבודת ה', מתלבשים הדחילו ורחימו שבתפלה במעשה המצות. בכל מצוה יש התלבשות של האהבה והיראה שהיו בתפילה, שמגיעים לידי מימוש בתוך דבר מסוים. ודרך כלל האהבה היא שרש לרמ"ח מצות עשה, והיראה היא שרש שס"ה לא תעשה. לכן, כאשר האדם עובר בתוך חייו הוא מגשים את האהבה והיראה שלו, והוא מביא אותם מצורה של רגש טהור כפי שהוא מופיע בתוך התפילה, לצורה של דבר הרבה יותר גשמי – שזהו היבטוי שלהם בתוך מעשה המצוות.

וזהו גם כן בחינת "משליך קרחו" כו'. ועיין מה שנתבאר על פסוק "ואברהם זקן בא בימים" בפרשה חיי שרה, בענין "ויבא משה בתוך הענן" כו', כמו כן תורה ומצות כו', עיין שם. וענין "כפתים" יש לומר שפירור והתחלקות זו נמשך על ידי ה' גבורות, וזהו ענין החותם שקשור להושענא רבה, והוא האופן והבחינה שבהם דברים מתחלקים. אחת הבעיות שמופיעות בספרי הקבלה היא איך האחדות מתפרקת לחלקים קטנים, ושאלת הריבוי בתוך האחדות היא בעיה עניינית ובעיה מחשבתית; איך האחדות

הגם שנמשך מלמעלה בחינת חיבוק "וימינו תחבקני", הרי הוא כמשל המחבק חברו מאחוריו, דהיינו שאהבה נמשך גם כן לבחינת אחוריים, על דרך "לא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל" כו', וגם בסוכות היו מקריבין שבעים פרים על שבעים אומות להמשיך להם השפעה, כמו שכתוב במדרש שיר השירים בפסוק "הנך יפה רעיתי". והנה בבחינת שוב, כשמתרחק מן הרצוא, יכול להיות בחינת נפילה לגמרי לבחינת אחוריים.

הוא חוזר – הוא לא עושה זאת באותה מידה.

הגם שנמשך מלמעלה בחינת חיבוק "וימינו תחבקני", הרי הוא כמשל המחבק חברו מאחוריו, דהיינו שאהבה נמשך גם כן לבחינת אחוריים. חיבוק הוא מצד אחד פנים בפנים, אבל הוא כולל מצד שני גם את הצד האחורי, ולפעמים יכול לקרות שאני בכלל לא נמצא בפנים אלא באחור. הירידה אל העולם הפרקטי, ובכלל זה גם אל העולם של תורה ומצוות, היא חלק מזה שאני מגיע להגשמה. אינני מדבר על החוויה – זה ברור שהחוויה של הרצוא והחוויה של השוב הן חוויות מסוגים שונים, אלא שיכול להיות שבמהלך הירידה האדם פשוט שוכח למה הוא עושה את מה שהוא עושה. הוא בדק את התיומת של הלולב מכל הצדדים, אבל הלולב הפסיק להיות לולב והוא התחיל להיעשות רק איזה מין כלי שמלבישים עליו כך וכך פרטים; זוהי בעצם הבעיה שקיימת הרבה פעמים במעבר בין הרצוא והשוב.

בתוך הרצוא יש סכנה מסוג אחד, והיא שהאדם יישרף; אבל בשוב יש סכנה הפוכה – שהאדם יקפא. שני החלקים הללו זקוקים לאיזושהי הגנה, שולק ממנה בנוי על כך שיש תנועה מתמדת, כלומר על כך שיש תנועה תמידית, והתנועה הזו

מידי קרים; כלומר שלעיתים ה-'קרתו' כל כך קר, עד שזה יכול להיות מקפיא. העניין כאן הוא שמעבר לבעיה הפרקטית של ריצה בלי חזרה פירושה למות, הרי שיש את המטרה האחרונה – שהיא לעשות לקב"ה דירה בתחתונים. לשם כך אני צריך להגיע לעולם הזה ולבנות בתוכו דברים, והשאלה היא כמה אני יכול להחזיק את החוויה של הריצה גם בזמן שאני לא יכול לרוץ. הדבר הזה בא לידי ביטוי בפסוק "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי בארץ ציה ועייף בלי מים" (תהילים סג, ב), ואחר זה – "כן בקודש חזיתך לראות עוזך וכבודך" (שם ג), כלומר: כשהייתי "בארץ ציה ועייף בלי מים" אז "צמאה לך נפשי", וכשאני מגיע לקודש אני אומר: הלוואי שאראה אותך בקודש כמו שהתגעגעתי אליך מרחוק.

מישהו כתב פעם שיש מעט מאד אנשים שהנוכחות שלהם מרשימה כמו ההעדר שלהם. לפעמים יוצא שהיה הרבה יותר טוב להתגעגע מאשר המציאות עצמה, משום שהגעגועים הם הרצוא והם יכולים להגיע לדרגות גבוהות מאוד; וכשמבקשים ומצפים ממישהו לעמוד ולהיות בדרגות של הגעגועים הללו, אז מתברר שלא כל אדם יכול לעמוד בזה; לא כל אדם זוכה ל-"שוב באחד", ולכן גם אם



שעה אחרי יום הכיפורים: אחרי שהאדם אוכל, לפעמים נראה שכל יום הכיפורים הלך לאיבוד בתוך הארוחה. מדוע? זוהי למעשה אותה בעיה כאשר מישהו שולח את חברו לשלום: המבחן הגדול הוא לא כאשר אומרים "בואו בנים", אלא דווקא כאשר אומרים "לכו בנים שמעו לי" (תהילים לד, יב) – אז זה כבר נהיה הרבה יותר מסובך, מפני שאז צריך לנסות גם ללכת וגם לנסות להמשיך ולהקשיב.

השאלה שמדובר עליה כאן היא איך אפשר לחזור הביתה ולא להתנתק מהמתח של יום הכיפורים, והתנועה הזו היא בעצם התנועה השנייה של המחול שדובר עליו בתחילת המאמר. החלק הראשון של המאמר עסק בתנועה הראשונה שלו, שהיא תנועה של התקרבות, והחלק הזה מדבר על התנועה השנייה – על תנועת ההתנתקות. תנועת ההתקרבות נובעת מתוך הרגשת הריחוק, כלומר מפני שיש הרגשה של ריחוק אני רוצה להתקרב; אבל התנועה של ההתרחקות נובעת מכך שלאחר שהתקרבותי כל כך – אני מרגיש שאי אפשר להתקרב יותר, ולכן אני מתרחק. אלא שהסכנה בתנועה הזו היא שהאדם ילך רחוק מידי, שהוא יגיע לאיזה מקום שהוא לא צריך ליפול אליו.

דיברנו על בעיה שיכולה להיות קיימת בעולם השוב, ועל כך שאחד הסיכונים בנקודה הזו היא שלפעמים אדם שהולך ומתגבר, איננו יודע היכן לעצור. אלא שזו סכנה פחותה; נכון שאנחנו מוצאים את בני אהרן ועוד כמה מקרים שעליהם אפשר לומר "נפשי יצאה בדברו" (שירי

תלויה בכך שהאדם צריך לבנות ולהכין את עצמו כדי לשוב בצורה נכונה; כדי שהשיבה שלו לא תהיה רק סתם איזושהי נפילה. העניין של "אם רץ לבך שוב לאחד" הוא להדגיש שמבחינת חווית הנפש, השיבה אל האחד היא דבר מסובך יותר מאשר הריצה. לרוץ זה דבר קל, והוא נעשה בבהירות, אבל השיבה היא דבר הרבה יותר קשה. לכן, מדובר כאן על "מפני קרתו מי יעמוד" - מפני שיכול להיות שזה מעבר למה שאפשר לעמוד בו. על דרך "לא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל" כו' (פסחים נו), וגם בסוכות היו מקריבין שבעים פרים על שבעים אומות להמשיך להם השפעה, כמו שכתוב במדרש שיר השירים בפסוק "הנך יפה רעיתי" (שיר השירים א, טו). והנה בבחינת שוב, כשמתרחק מן הרצוא, יכול להיות בחינת נפילה לגמרי לבחינת אחוריים. ואז זה לא שהכל נכלל, אלא האדם נופל ונעשה בבחינת אחוריים, זאת אומרת שהוא הופך להיות מחוצן משום שהוא נמצא בתוך השוב, שדורש את הדבר הזה. איך אותו אחד שעושה מעשים יכול להימלט מלהפוך לטכנולוג, לאחד שעוסק רק במכניקה של דברים? זוהי בעצם הבעיה של השוב, כאשר החשש הוא שהפנים ילכו לאיבוד ומה שיישאר יהיה רק החלק האחורי; כאמור, זוהי סכנה שאיננה קיימת בתוך הרצוא, ולכן אדמו"ר הזקן ידבר על העניין הזה. בהמשך הוא יחזור לפסוק "ביום השמיני שלח את העם", והוא ידבר על כך שזוהי בעצם החוויה של אנשים רבים אחרי יום הכיפורים; לא שתי דקות אחריו, אלא

(ולזה נאמר "וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו", דהיינו שבכל בקר מתעורר חסד עליון להתגבר על בחינת חמור כו', הוא ענין "חמרא, אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה", דהיינו מה שאין האדם מתפעל מגדולת ה'. ועל דרך זה נאמר "אשר קרך בדרך" כו'. ובחינת אור האהבה דאברהם הוא "ויחבוש את חמורו" כו'. ועיין בזוהר ח"א וישלח (דף קסו, ב), ועיין בזוהר ח"ב תרומה (קסו, ב) איך מבחינת קרח נתברר הפסולת, והם בחינת מים הרעים, וזהו ענין תענוגים גשמיים).

מאד, ואולי אפילו ייווצר לו משבר משמעותי מזה. לעומת אלו, השוב הוא תנועה מכוונת אחורנית, שעניינה הוא להביא את האלוקות אל תוך העולם. אם הרצוא הוא תנועה שכביכול מנסה לצאת מתוך המציאות לקראת האלוקים, הרי התנועה האחרת היא הניסיון להכניס את האלוקים בתוך העולם.

הבעיה היא שבתוך התנועה של השוב יש סכנה שלמרות שהכניסה המחודשת אל העולם נעשית עם כוונה של מעלה, תהפוך להיות כניסה אל תוך העולם עם כל הפרטים והדרישות שלו. כאשר אדם עוסק באיזושהו נושא באופן מופשט, בשאיפה או בחלום, הרי ששם כל עוד המציאות מחזיקה היא תעמוד באיזושהי התלהבות. אבל כאשר הוא חוזר הוא צריך להתעסק בבעיות של העולם, והוא צריך גם להתעסק בפרטים ובפרטי פרטים. כאשר אני אומר 'לשם יחוד' על איזושהי מצווה אני יכול להיות בדביקות גדולה, אבל גם כאשר אני עושה את המצווה אני צריך גם לשים לב מה אני עושה, ולכן בשלב הזה תשומת הלב שלי מתחלקת בין האידיאה לבין תשומת הלב אל הפרטים. באותו אופן, גם אדם שאומר את כל התפילות שיש לפני לימוד תורה, יכול שתהיה לו התלהבות גדולה מאד, אבל

השירים ה, ו), אבל זו לא סכנה שכיחה שצריך להיזהר ממנה. אמנם, גם על אנשים בדורות יותר קרובים לאלו שלנו, מסופר שהיו אנשים שהיו שומרים עליהם בתפילתם או בזמנים אחרים כדי שלא יגיעו לכלות הנפש. בעיה אחרת היא בעיית השוב, והיא בעיה יותר חמורה: השוב הוא שאחרי שרץ ליבו של האדם, הוא חוזר אל המציאות.

הרצוא וחשוב הם תנועות של המחול, שתי תנועות שקשורות זו בזו. יכול להיות אדם שעושה איזושהי פעילות שלאחריה הוא יושב לנוח; אבל השוב הוא איננו מנוחה, אלא הוא גם כן סוג של תנועה, אלא שהיא פועלת בכיוון ההפוך מהתנועה הקודמת. לעומת התנועה של הרצוא, שהיא תנועה שיוצאת מן העולם כלפי חוץ, אל הקב"ה, הרי שהתנועה הכללית של השוב היא מן הקב"ה אל העולם, ועניינה הוא "שוב לאחד". מצד אחר, השוב הוא גם לא רק נפילה – למרות שבהחלט יש תופעה כזאת של אנשים שמתעלים באיזו התלהבות גדולה, שלאחריה הם נופלים, וזה קרה ויכול לקרות לאנשים שונים. קורה שאדם נמצא בהתלהבות פיזיולוגית או רגשית גדולה, ולאחר מכן ההתעוררות הזו פגה – ואזי יכול להיות שתהיה לו נפילה מכאיבה

מהו העניין של 'חמורו'? יש כל מיני חמורים, ובדרך כלל אומרים שהחמור הוא ביטוי של החומר, וכמו שאמורים שהמשיח הוא "עני ורוכב על חמור" (זכריה ט, ט) – מפני שאצל רוב העולם החמור הוא זה שרוכב עליהם, אבל המשיח הוא זה שרוכב על החמור. והחמור הוא ענין "חמרא, החמור, אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה", קר לו (שבת נג.), כלומר לחמור תמיד קר. ומהו החמור? דהיינו מה שאין האדם מתפעל מגדולת ה'. יכול להיות אדם שאפילו שהוא נמצא בתקופת תמוז, הוא עדיין יהיה קריר. ועל דרך זה נאמר "אשר קרך בדרך" כו' (דברים כה, יח), שעמלק מקרר את עם ישראל בדרך. כלומר יכול להיות דבר כזה שאמנם איננו מוציא את האדם מהעשייה, אבל הוא מכניס לתוך העשייה הזו סוג של קרירות, ואז האדם עושה מעשה לא מתוך רצון והתלהבות אלא מפני שצריך וראוי לעשות אותו.

ובחינת אור האהבה דאברהם הוא "ויחבש את חמורו" כו'. האדם צריך לקשור ולהחזיק את הדבר כדי שלא לשקוע בתוך עולם של קרירות פנימית, למרות שגם הוא יכול להיות מלווה בדקדוק המעשה. זאת אומרת שהאדם יכול לעשות את כל מה שהוא זקוק וצריך לעשות, אבל הוא עדיין בבחינה זו של חמרא.

ועיין בזוהר ח"א וישלח (דף קסו, ב), ועיין בזוהר ח"ב תרומה (קסו, ב) איך מבחינת קרח נתברר הפסולת, והם בחינת מים הרעים, וזהו ענין תענוגים גשמיים). מדובר שם על הקרח הנורא, שהוא אחד

אחר כך כשהוא יושב ומגיע לתוך הלימוד – הלימוד לא תמיד ירומם אותו, כיוון שיכול להיות שיש לו דרישות משלו שמביאות להתקררות הנפש עד לנפילה לבחינת אחוריים.

העניין הוא שאני יוצא מהרעיון הגדול ומגיע למכניקה, ואז יכול להיות שאני כל כך עסוק בתוך המכניקה של המצווה עד שאין לי שום דבר מעבר לצד המכני הזה. יש מצוות פשוטות שלא דורשות את כל תשומת הלב ויש מצוות שכן דורשות, משום שהעשייה הפרקטית שלהן דורשת הרבה. מי שהולך לאכול כזית מצה בליל פסח, והוא מהמדקדקים והוא רוצה לבלוע את הכזית בדיוק בתוך הזמן, אז יצא שאולי בזמן אמירת ההגדה הוא יהיה בדביקות לעילא ולעילא, אבל בזמן אכילת המצה הוא ייתקל בבעיה טכנית של לעיסת המצה ובליעתה במהירות גדולה. הבעיה הזו יכולה להופיע גם בדברים אחרים, כאשר העניין הוא לא הירידה לעיסוק בדברים צדדיים, אלא החשש מפני נפילה לבחינת אחוריים, מהכניסה אל המכניקה והטכניקה של המצווה, מבלי שיש לאדם איזושהי מודעות והתעוררות לגבי מהותה של המצווה.

(ולזה נאמר "וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו" (בראשית כב, ג). אברהם הוא הביטוי של מידת החסד, דהיינו שבכל בקר מתעורר חסד עליון להתגבר על בחינת חמור כו'. האדם ישן, וכשהוא קם בבוקר הוא בא עם התעוררות מחודשת של חסד חדש, ומכוח החסד הזה הוא יכול להתגבר שוב, ועל ידי כך הוא יכול שלא לטבוע בתוך הדברים שהוא עושה.



ולזאת צריך לחזור ולעורר את האהבה כרשפי אש בחינת רצוא, להגדיל מדורת אש האהבה. וזהו "ישלח דברו וימסם", על דרך מה שכתוב בזוהר בראשית: "תוקפא דצפון אגליד מיא ותוקפא דדרום שרא מיא", דהיינו על ידי תגבורת חום השמש נמס הקרח ונעשה מים. וכך על ידי תגבורת רשפי אש האהבה בחינת רצוא, נעשה המשכת חסד עליון ונתהפך מבחינת קרח לבחינת מים. וזהו ענין גבורות גשמים שיורדים בגבורה, על ידי בחינת גבורה בחינת רשפי אש. (ולפי מה שנתבאר לעיל דבחינת קרח זהו בחינת הפרסא המפסקת, אם כן, מה שנתהפך מבחינת קרח לבחינת מים, היינו להיות הגילוי למטה בבריאה יצירה עשיה כמו למעלה. וענין בחינה זו בשמיני עצרת הוא כמו שנתבאר לעיל בפירוש "מאת הוי"ה הייתה זאת", שבחינת חכמה עילאה שמאירה בבחינת ריחוק נעשה עתה בבחינת קירוב, עיין שם).

שהתלהבות שוברת את היכולת להיכנס למעשה, ולכן כל אופן של עשייה דורש ריסון ואיפוק. זאת אומרת שכשאדם עושה איזשהו דבר, עצם היכולת שלו לפעול איזושהי פעולה בתוך המציאות נובעת מהיכולת לרסן במידה מסוימת את הרגש הפנימי. זה נכון גם אם אדם עושה יצירת אמנות: אם הוא נמצא כל כולו בתוך ההתפעלות הוא לא יוכל לכתוב, לצייר ולא לעשות שום דבר אחר, משום שהוא בהתפעלות יתירה.

אם כן, כדי לבצע דברים ולא רק להחזיק רעיון, אני זקוק לאיזשהו איפוק; אלא שבאיפוק הזה יש חשש מכך שהקרירות ההכרחית תגרום בסופו של דבר לכך שרק המכניקה תישאר. אני באמת יודע איך עושים דבר כזה או אחר ואני יכול לעשות אותו – אבל זה נשאר רק בזה; אני עושה אותו כהוגן, אבל כל הנשמה יצאה ממנו.

שמיני עצרת: לחזור ולעורר את האהבה בבחינת רצוא

ולזאת צריך לחזור ולעורר את האהבה כרשפי אש בחינת רצוא, להגדיל מדורת

האופנים שבו מתבררת הפסולת – על ידי זה שהוא כביכול מגבש את המים ומשאיר את הפסולת בתור מים הרעים. הדבר הזה נוגע לשאלת הרצוא והשוב מפני שאם הרצוא הוא בחינת אש והשוב הוא בבחינת הקרח, הרי שצריך להיזהר מבחינת סכנת הקרח ולהיות בבחינת "לפני קרתו מי יעמוד" (תהילים קמז, יז).

סיפרו על הרבי מברדיצ'ב, שהיה איש מאד נלהב, שהוא עמד פעם לפני סדר פסח וראה את כל הדברים שיש על השולחן, ומרוב חיבה ואהבה הוא התנפל על המצה – 'מצה זו', ובתוך ההתנפלות הזו הוא העיף את המפה עם כל מה שהיה מונח על השולחן; והוא החזיק בידו את מצה ומלמל 'מצה זו, מצה זו'. היו אנשים ששמרו ממנו מרחק מסוים מכל מיני בחינות, ואחד מהם היה אומר: תארו לעצמכם שהיו עושים את הרבי מברדיצ'ב לכהן שהיה צריך להדליק את המנורה בבית המקדש – הוא בוודאי היה שופך את השמן, הופך את המנורה ומתלהב מזה.

זוהי בעצם בעיה מהסוג השני – שמרוב התלהבות לא נשאר המעשה, משום



וזהו ענין גבורות גשמים שיורדים בגבורה, על ידי בחינת גבורה בחינת רשפי אש. מדוע יורדים גשמים ולא יורדים חתיכות קרח מן השמים? הדבר הזה נובע מכך שיש איזשהו איזון בין החום והקור, ולכן יש חום ששומר את הטיפות הללו כך שהן לא יקפאו ויתחברו אחת אל השנייה.

(ולפי מה שנתבאר לעיל דבחינת קרח זהו בחינת הפרסא המפסקת, על ראשי החיות יש "כעין הקרח הנורא" (יחזקאל א, כב), שהוא המסך שמבדיל בין חיות הקודש לבין העולם שמעבר להם. לעיל הוסבר שלמסך הזה יש תפקיד חיובי, משום שלולא המיסוך העולם של מטה היה נשרף. העולם הזה לא יכול להתקיים ללא המסך, כיוון שהוא זקוק למשהו שיסנן את האור שמגיע מלמעלה. עניינו של המסך הוא לא לבטא הרחקה, אלא הוא משמש כתווך ומדיום שמעביר את הדברים מקצה לקצה.

אם כן, מה שנתהפך מבחינת קרח לבחינת מים, היינו להיות הגילוי למטה בבריאה יצירה עשיה כמו למעלה. השבירה של המסך היא שהמסך הופך להיות יותר חדיר – הוא כבר לא שכבה נוקשה שעוצרת ומונעת מדברים לעבור, אלא הוא הופך להיות לדבר שדרכו יכולים לעבור דברים, ועל ידי זה נוצר יחס כזה שבו המטה והמעלה מתקרבים זה לזה.

וענין בחינה זו בשמיני עצרת הוא כמו שנתבאר לעיל בפירוש "מאת הוי"ה הייתה זאת" (תהילים קיח, כג), שבחינת חכמה עילאה שמאירה בבחינת ריחוק נעשה עתה בבחינת קירוב, עיין שם). מדובר שם על הפלא והנס של "מאת ה' הייתה זאת,

אש האהבה. יש אופן שבו אדם מאבד בכלל את המגע – אין לו ענין והוא פשוט משועמם מהדברים שהוא עושה; היה לו איזה ענין והוא פשוט התפוגג. הנקודה כאן היא שהחוויה שצריכה להפוך לעשייה מבוקרת בעולם הזה לא תיעשה באופן כזה שכל הבקרה הולכת וגדלה עד שהיא תופסת את כל מקומו של הרגש. לכן צריך מפעם לפעם לחזור ולעורר את האהבה, ועל ידי זה לא לשקוע בתוך ההווה והעשייה המכניים.

וזהו "ישלח דברו וימסם" (תהילים קמז, יח) – שהוא ימיס את הקרח הזה. על דרך מה שכתוב בזוהר בראשית: "תוקפא דצפון אגליד מיא ותוקפא דדרום שרא מיא" (זוהר ח"א כט, ב), תוקף הצפון מקפיא את המים ותוקף הדרום מתיר וממיס את המים, דהיינו על ידי תגבורת חום השמש נמס הקרח ונעשה מים. וכך על ידי תגבורת רשפי אש האהבה, בחינת רצוא, נעשה המשכת חסד עליון ונתהפך מבחינת קרח לבחינת מים. כדי שלא ליפול לבחינת אחוריים, מדובר כאן על הצורך לשמור על האיזון – שלא לשבת יחד עם החמור באותו המקום מפני שזו סכנה. למעשה, זוהי סכנה של כל אדם שמנסה לעשות איזשהו דבר בתוך המציאות: יכול להיות שהאדם יעשה כל כך שקוע בפרטי העשייה, כך שהוא לא מאבד רק את ההרגשה, אלא לפעמים אפילו את ההכרה מדוע הוא עושה את כל הדברים הללו. יכול להיות שהוא עושה את הדברים על הצד הטוב ביותר, אבל הוא עדיין מאבד את כל התוכן.

ובחינת מים הללו נמשכים ונוזלים למטה על ידי כי "ישב רוחו" הוא בחינת רוח הקדש, רוח הנמשך מקדש העליון, הוא בחינת חכמה עילאה (עיין זוהר חקת קפג עמוד ב). ואזי "יזלו מים" שהיא בחינת תורה, להיות "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", שהם הם כל המשניות והלכות שבתורה שבעל פה שנמשכו מבחינת חכמה עילאה, בחינת תורה שבכתב, ד-"אורייתא מחכמה נפקת" כו', וזהו ענין שמיני עצרת.

(והיינו כי ביום הכפורים הוא בחינת "הנותן שלג כצמר" להיות "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" כו', ואחר כך "כפור כאפר יפזר, משליך קרחו" זהו המשכת חסד עליון שבסוכות, שנגלד ונעשה כפור וקרח, וכמו שכתוב במן "דק ככפור", והמן הוא מבחינת טלא דבדולחא, אשר זהו גם כן שרש בחינת סוכות, כמו שנתבאר לעיל סוף ד"ה האזינו השמים. ואחר כך "ישלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים" – זהו בחינת שמיני עצרת, שזהו ענין "משיב הרוח ומוריד הגשם", כנזכר לעיל).

נפקת" כו' (זוהר ח"ב קכא, א). מהו היחס בין התורה שבכתב והתורה שבעל פה? מצד מסוים זהו בכמעט אותו היחס שיש בין קרח ומים, המעבר מדבר שאינני יכול להתייחס אליו לדבר שאני זקוק לו – משהו שאני יכול להתייחס אליו באופן ממשי ומעשי בתוך המציאות. כאן נוצר כביכול הפירוד של היחידה הלא מובנת והלא מושגת אל דברים שניתנים לקליטה ולתפיסה, להבנה ולהתייחסות.

כשיש לי תורה שאני צריך רק לחבק אותה זה הרבה יותר קל, אבל כאשר אני צריך להתחיל ליישם את הדברים שכתובים בה אז מתחילות שאלות שנוגעות לחיי המעשה, ובפועל הן נמצאות בכל דבר ודבר. כמעט בכל עניין שבמציאות יהיה איזשהו דבר שנסמך על תורה שבעל פה, או שלחילופין יש תורה מאד מפורטת. הדבר הזה נכון גם לגבי דברים שהם לכאורה פשוטים ביותר: כשמישהו מנסה לקחת ספר ולעשות משהו על פיו, אז מתברר שהוא עדיין לא יודע בדיוק מה

היא נפלאת בעינינו": הדבר המופלא והבלתי מובן, הבלתי ידוע והבלתי נתפס הוא הבחינה והמדרגה של החכמה העליונה שנעשית בבחינת קירוב. כלומר כאשר אני יכול להשיג אותה, אני יכול לקחת אותה איתי לתוך המציאות שלי, משום שכל זמן שהחכמה הזו מצויה בעולם אחר היא מצויה מהעבר השני של הדברים, ואז אני יכול לקבל מסקנות, הצעות והערות אבל לא את הדבר בעצמו. הדבר הזה הוא זה שיוצר את ההבדל בין המעלה והמטה, בין שני עברי המסך.

ובחינת מים הללו נמשכים ונוזלים למטה על ידי כי "ישב רוחו" הוא בחינת רוח הקדש, רוח הנמשך מקדש העליון, הוא בחינת חכמה עילאה (עיין זוהר חקת קפג עמוד ב). ואזי "יזלו מים" שהיא בחינת תורה, להיות "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" (תהילים קמז, ט), שהם הם כל המשניות והלכות שבתורה שבעל פה שנמשכו מבחינת חכמה עילאה, בחינת תורה שבכתב, ד-"אורייתא מחכמה

זה, באיזה צד מחזיקים את זה, ומה בדיוק צריך לעשות.

וזהו ענין שמיני עצרת (והיינו כי ביום הכפורים הוא בחינת "הנותן שלג כצמר" (תהילים קמז, טז), להיות "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" כו' (ישעיהו א, יח). ואחר כך "כפור כאפר יפזר, משליך קרחו" זהו המשכת חסד עליון שבסוכות, שנגלד ונעשה כפור וקרח, וכמו שכתוב במן "דק ככפור" (שמות טז, יד), והמן הוא מבחינת טלא דבדולחא אשר זהו גם כן שרש בחינת סוכות, כמו שנתבאר לעיל סוף ד"ה האזינו השמים. מהו המעבר מיום הכיפורים לזמנא הסוכות? יום הכיפורים הוא יום שבו המהות היא מעין יציאה מן העולם: האדם יוצא מן המציאות, והוא אינו נזקק לאיזושהי עשייה; הדבר היחיד שהוא צריך לעשות זה להימנע מדברים. אחר כך הוא מגיע לחג הסוכות, שהוא חג שמלא בכל מיני דברים ששייכים לעולם וחיי המעשה. מהו המכשור שאני זקוק לו בחג הסוכות ומהו המכשור שאני זקוק ביום הכיפורים? ביום הכיפורים אני לא זקוק לשום דבר, אבל בחג הסוכות אני זקוק להמון דברים ולהמון פרטים – סוכה, לולב, אתרוג וכן הלאה. למעשה, אני בעצם שוב נכנס שוב באופן מאד בולט לעולם שהוא מאוד קשור לעולם הזה, אבל מצד מסוים שלו הוא עולם של חסד, ולכן הוא מבטא את עניין ההפשרה והירידה.

ואחר כך "ישלח דברו וימסס ישב רוחו יזלו מים" – זהו בחינת שמיני עצרת, שזהו ענין "משיב הרוח ומוריד הגשם", שמתחילים לומר בשמיני עצרת, משום

עושים. באופן תיאורטי אפשר לעבור קורס בשחייה על ידי השכלה בכתב, אבל חוששני שכשאדם יגיע לתוך המים הוא לא ידע לשחות – וזה לא משום שהקורס איננו כתוב בצורה טובה, אלא מפני שיש עוד כך וכך דברים שאינם בהירים. ככל שדבר הוא יותר מורכב, אם אני רוצה להתייחס אליו ברצינות אני נדרש להתייחס ליותר ויותר פרטים בו. כל עוד שזה נושא רחוק אני יכול להשאיר אותו כמות-שהוא, אבל ברגע שאני לוקח את הדברים ברצינות ואני צריך ליישם אותם, אז אני מתחיל לראות שלא רק שיש פערים וחורים גדולים שחסרים לי, אלא אני מתחיל לתהות מה אני בעצם עושה. השאלה היא לא רק בעיה של פרשנות גרידא. אותם הדברים שהתורה שבעל פה מלאה בהם – הפרטים של מה עושים בפועל – הם דברים שחייבים להילמד. לפעמים הדברים הללו נלמדים בצורה לא מפורטת ואז התורה שבעל פה נוצרת רק מתוך חיקוי, ולפעמים הם דורשים פירוט כל כך גדול עד שהדברים מייגעים. אלא שהפירוט הוא מייגע רק משום שלא התייחסתי אליו ברצינות; ברגע שאני אתייחס אליו ברצינות – אני גם אזדקק למפרט מדוקדק, וממילא אני אתוודע לצורך שלי בכל הפרטים ופרטי הפרטים. אנשים שצריכים לכתוב מפרטים של דברים – בין אם מדובר בכתובת תסריט לסרט, ובין אם מדובר בהוראות שימוש בכלי כזה או אחר – מבינים ומגלים בשלב מסוים שלמרות שבאופן עקרוני הדברים הללו הם פשוטים מאוד, הרי שבפועל צריך להסביר בדיוק באיזה צד שמים את

ד. וזהו "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך". כי אין מלך בלא עם, ולא שייך לפניו יתברך להיות נקרא שמו מלך כי על מי הוא מלך, שהרי הוא מהווה את הכל והיה הווה ויהיה בשווה בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. אלא על ידי עבודתנו אנו ממשיכים מלכותו עלינו, וכמאמר: "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם", כמו שנתבאר במקום אחר. ועיין מה שנתבאר מזה בד"ה "אתם נצבים" גבי "למען הקים אותך היום לו לעם" כו', עיין שם. והנה המשכת בחינת מלכותו אינו בבחינת רצוא, שהוא להשתפך נפשו כו', אלא הוא בבחינת שוב.

שמח וטוב לב, ובעצם הוא התחלת העניין של השוב, של החזרה אל העולם הזה. כי אין מלך בלא עם. בחינת המלכות היא איננה בחינה עצמית, אלא היא בחינה של המתייחס. אדם יכול להיות שחור או חכם בפני עצמו, אבל הוא אינו יכול להיות מלך בפני עצמו. המלכות היא היחס בין מלך ועם, וממילא כאשר אין עם גם אין מלך. בעוד שלדברים אחרים יכולה להיות משמעות גם כאשר הם עומדים בפני עצמם, אבל למלכות אין משמעות כשהיא לעצמה לבדה; משכך, יש תלות של המלך בהיות עם. ולא שייך לפניו יתברך להיות נקרא שמו מלך, כי על מי הוא מלך, שהרי הוא מהווה את הכל והיה הווה ויהיה בשווה בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד? השאלה היא: איך ה' נהיה מלך העולם? הרי מצד עצמו לא שייך לדבר עליו בבחינה של המלכות!

אלא על ידי עבודתנו אנו ממשיכים מלכותו עלינו. המלך נעשה למלך משום שאנו נעשים עם, ועל ידי כך אנחנו גם יוצרים את המלוכה. יש מאמר חז"ל על פסוק בישיעיהו, שמבטא את העניין הזה בצורה מאוד חריפה: "אתם עדי נאום ה' ואני אל" (ישעיהו מג, יב), ועליו דורשים: "אם אתם עדיי הרי אני א-ל, ואם אין אתם

שאז צריך להתחיל לרדת גשם על הארץ, והגשם הזה הוא היכולת להעביר את הדברים הללו. כנזכר לעיל). אם כן, עד כאן דובר על תיאור כמעט גרפי של סדר עבודה על פי חגי תשרי, תיאור של תנועות היסוד שאדם צריך לעשות: בחינת ראש השנה, בחינת עשרת ימי תשובה, בחינת יום הכיפורים, בחינת סוכות ובחינת שמיני עצרת. בתשרי אנחנו כביכול עושים את כל התנועות הללו 'בגדול', ובשאר ימות השנה אנו צריכים לעשות את התנועות הללו באופן פנימי. הבעיה מרחשוון היא השאלה מה לעשות באותם הימים שבהם התנועות שלי אינן מוכתבות, כאשר אין לי הנחיה מוגדרת מה אני זקוק לעשות או כיצד אני צריך להרגיש.

המשכת המלכות - דווקא בבחינת שוב

ד. וזהו הפסוק שאיתו נפתח המאמר: "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאוהליהם שמחים וטובי לב" (מלכים א ח, סו). היום השמיני הוא ההתחלה בשביל שכל אדם ילך לאוהלו

גם המלאכים הם מתוכננים. במקום אחר אדמו"ר הזקן מדבר על כך שהמלאכים מחכים שישראל יגידו שירה ורק אז הם אומרים גם כן. זאת אורמת שזה נכון שהמלאכים יכולים להגיד כמה שירה שהם רוצים, אבל זו שירה כמו של שעון מעורר – הם עשויים באופן מכני לשם כך. לעומת זאת, האדם יכול להחליט שהוא ממליך עליו מלך, ומעצם האפשרות הזו נוצרת האפשרות למלוכה. זה שאנחנו עובדים את הקב"ה זה לא רק משום שאנו צריכים לבצע דברים מסוימים, אלא אנחנו צריכים לעשות את עבודתנו מתוך התקשרות לכך שעל ידי העובדה נוצר המלך, ובעצם עבודתנו נחוצה לשם בניית המלכות.

והנה המשכת בחינת מלכותו אינו בבחינת רצוא, שהוא להשתפך נפשו אל חיק אביה כו', אלא הוא בבחינת שוב. מתי מתרחש עניינה של המלכות? זה לא מגיע בזמן הרצוא, בזמן געגועי הנפש להגיע אל הקב"ה. געגועי הנפש אל הקב"ה יכולים להיות ענין גדול, אבל לא רק שהם אינם המלכות, אלא הם הורסים את המלכות – שהרי אני אומר 'אני רוצה להיות לידך, אני רוצה אפילו להתבטל אליך' – אלא שאם זה קורה, אז בעצם מפסיק להיות עם, וממילא מפסיק להיות מלך. זאת אומרת שעבודת המלכת המלך ויצירת המלכות תלויות בכך שישנו עם שיושב במרחק, ושהוא עושה עבודה בשביל המלך – אבל לא עבודה שהיא לצורכו של המלך. אם הקב"ה צריך שיעשו בשבילו דבר, כמו למשל שינועונו בשבילו כך וכך לולבים – אז הוא היה יכול פשוט למנות

עדיי, כביכול אין אני א-ל" (ספרי דברים, שמו). הרעיון הוא מעין אותו דבר, אם כי כאשר מדברים על מושג של עדות אפשר לומר שלדברים יש קיום אבסולוטי גם בלי שיודעים עליהם; ובכל אופן, למלכות אין קיום מצד עצמה, אין מלכות שעומדת בפני עצמה. המלכות דורשת את העם כתנאי מהותי, ובלי שיהיה עם אין מלך. וכמאמר: **"אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם"**, וכביכול אם לא יעשו כך – אז הקב"ה לא יהיה מלך, כמו שנתבאר במקום אחר. ועיין מה שנתבאר מזה בד"ה **"אתם נצבים" גבי "למען הקים אותך היום לו לעם" כו', עיין שם.**

מדברים על ה' בתור מלך העולם, ומדברים גם על "מלך ישראל וגואלו" (ישעיהו מד, ו); מה ההבדל ביניהם? לפעמים נשאר לקב"ה במלכותו רק זה שהוא מלך ישראל. כדי להיות יוצר העולם הוא לא זקוק לי, וגם כדי להיות "היה הווה ויהיה" מצוי ונמצא הוא לא זקוק לשום אדם; אבל כדי שהוא יהיה מלך – הוא זקוק לאדם שימליך אותו. למעשה, גדול מעניינו של ראש השנה הוא קבלת המלכות של הקב"ה. אם כן, הקב"ה עושה עם בעצם כדי שהוא יוכל להיות מלך עליו.

לכאורה, לא ברור מדוע הקב"ה לא יכול למלוך בשמים, אלא שהעניין הוא שכשם שאדם איננו יכול להיות מלך על עדר של כבשים או אפילו על עולם מלא ברובוטים, כך גם הקב"ה איננו יכול למלוך ללא האדם. לא ניתן למלוך על כבשים ורובוטים מכיוון שאמנם ניתן לתת להם פקודות, אבל אי אפשר ממש למלוך עליהם; גם לקב"ה יש את המלאכים, אבל

וכמו שכתוב: "שום תשים עליך מלך" כו', וכמו שנתבאר במקום אחר. וזהו "שלח את העם" להיות בבחינת שוב, כדי להיות בחינת עם.

לעם כדי למלוך, וכדי ליצור את העם צריך לברוא את העולם ואת כל אשר בו; וממילא, כאשר העם קיים אז יש צידוק לכל המציאות של העולם. אבל אם לא יהיה עם – אז גם לא יהיה צידוק לעצם קיומו של העולם.

בפסוק גם מדובר על העניין של הברכה – "ויברכו את המלך". עניינה של הברכה הוא להמשיך דבר למטה, כמו הברכה, בריכה וברכיים – שכולם בעצם לוקחים דבר מלמעלה וממשיכים אותו למטה. לכן, המשמעות של 'לברך את המלך' היא למשוך ולהביא את המלכות מלמעלה אל תוך מציאות העולם – וכל זה נעשה על ידי תנועת השוב.

וכמו שכתוב: "שום תשים עליך מלך" כו' (דברים יז, טו), וכמו שנתבאר במקום אחר. כלומר שלא רק מדובר על העניין של המלכות, אלא אתה הוא זה שעושה את המלך, העם הוא זה שבונה אותו. לכן, כשאדם עושה מצווה, אם הוא עד עבור הקב"ה – אז "הרי אני א-ל".

המלכות היא אינטראקציה, והאינטראקציה הזו איננה יכולה להיווצר אלא כאשר יש צד אחר בעניין. אדם יכול להיות אדם לעצמו, הוא יכול אפילו להיות גבר לעצמו, אבל הוא לא יכול להיות חתן בעצמו. השותפות בזה היא לא דבר חיצוני; השם איננו מוגדר אלא על ידי הקשר, ולכן המלך נוצר רק על ידי קיומו של עם, שהוא זה שבונה את המלך.

וזהו "שלח את העם" להיות בבחינת שוב, כדי להיות בחינת עם. לכן צריך לשלח את

כך וכך מלאכים שינענעו את הלולבים, או שהוא היה יכול לשלוח רוח שתנענע את הלולבים על גבי הדקלים. אלא שהמלכות נובעת מזה שהאדם עושה דבר בשביל המלך, ועל ידי זה שהוא עובד את המלך הוא נעשה עבד של המלך; וזה לא משנה אם המלך זקוק לעבודה הזו או לא, כיוון שהמלכות נוצרת על ידי זה שאני עושה דבר בשביל המלך, וזה מה שיוצר את היחס בין המלך והעם.

זה גם מה שאומרים לגבי ראש השנה, שהעולם נגמר מראש השנה לראש השנה. הבניין של המלכות הוא "מלכותך מלכות כל עולמים" (תהילים קמה, יג): יש מבנה גדול ומסובך של העולמות, ולכאורה כל העולמות הללו הם גדולים לאין ערוך; ואף על פי כן – הם תלויים בשביל קיומם בתוך העולם שלנו. כל העולמות הללו אינם אלא פעולות ביניים, הם פיגומים שנחוצים כדי להגיע למלכות. מדוע הם אינם יכולים ליצור מלכות? משום שאין להם את עניין של העבודה. הם יכולים לעשות את כל מה שהקב"ה מצווה עליהם, אבל מכיוון שהם עושים את הדברים הללו מתוך כורח הם אינם מגיעים למלכות.

כל עוד יש אחד שאומר "ה' מלך" אז ה' הוא מלך, אבל אם אין אף אחד שאומר "ה' מלך" – אז המלכות פשוט נפסקת. כשהמלכות נפסקת לא רק שהתואר הזה מתבטל, אלא גם נפסק הצידוק לעצם הקיום של כל המציאות כולה. כל קיומה של המציאות מוצדק מזה שהמלך זקוק

אבל לא לגמרי ברור מה עושים ביום הזה. אלא שאדמו"ר הזקן מסביר שהחג הזה הוא הזמן שבו עושים את המעבר מחודש תשרי להמשך השנה. שמיני עצרת הוא מאגר שצריך לאגור בו את כל מה שהיה בחודש תשרי, ואחר כך לנסות להעביר את הדברים הללו אל תוך המציאות.

יש שילוח של "וישלחו ה' אלוקים מגן עדן" (בראשית ג, כג), שבו זורקים את האדם מגן העדן; אבל השילוח בשמיני עצרת הוא של "שלח את העם" – זה איננו שילוח שבו זורקים את העם. זהו שילוח של שוב, ואף על פי שזהו שוב – יש בו "שוב לאחד", יש בו חזרה אל האחד, ובחזרה הזו אני מגשים את כל מה שהיה אמור להיות התוכן של כל ההכנות האחרות. למעשה, כל ההכנות האחרות היו בשביל לקבל את המלכות ולעשות אותה, וזהו הזמן לכך. שמיני עצרת הוא בעצם הסיכום, ההפשרה של כל הדברים שצריכים להגיע עכשיו לנקודה כזו שאפשר יהיה ללכת איתה עוד חצי שנה, עד שמתחיל מחזור נוסף.

את חודש תשרי אנחנו צריכים לעשות אחר כך בכל השנה, מפני שהתפילה והלימוד והמצוות של כל השנה הם הזעיר אנפין של חודש תשרי, ולכן יש להם תנועה קבועה שבה צריך להגשים את הדברים הללו בפועל. למעשה, מטרתו של קיום העולם היא לשוב אל העולם הזה ולברך את המלך. כל מה שיש בראש השנה וביום הכיפורים ובחג הסוכות זה רק כדי להגיע למדרגה של "אתה הראית" (דברים ד, לה) שאומרים בהקפות. עד עכשיו עשינו כך וכך תרגילים, אבל כעת השאלה

העם ביום השמיני, ואומרים להם: עכשיו אתם תהיו עם, כדי שיהיה אפשר אחר כך להגיע לידי "ויברכו את המלך".

מה קורה ביום השמיני, ביום שאחרי שאומרים לכולם שלום? העניין של הפרידה הזו הוא הכרחי, משום שכל זמן שאני נמצא בתוך המעגל של חצרות בית ה' אני נמצא בתוך מעגלי הקירבה, אבל אני לא נמצא בתוך המעגל של המלכות. מגיע זמן מסוים שבו צריך לשלח את העם למרחוק, וכאשר כל אחד עושה את השוב שלו, כאשר כל אחד חוזר אל ביתו, אז יכול להתחיל להיווצר עם.

באותו אופן, גם שמיני עצרת הוא המעבר בין חודש תשרי לבין החודשים שבאים אחריו, שהם בעצם חודשים של חול, שעומדים ומתבססים על זה שקדמה להם התנועה של חודש תשרי, ושבעקבות כך יהיה אפשר לאחר מכן להגיע לידי "ויברכו את המלך". השאלה של החודשים הללו היא האם העם יבוא, האם הוא ייצור את המלכות. התנועות של חודש תשרי נועדו לעשות את ההכנה הפנימית, וכאמור הן בעצם גם שייכות לתבנית שאחר כך צריכה להגיע לידי יישום.

שמיני עצרת נבלע על ידי שמחת תורה, והיום הזה גם נקרא וגם נתפס בתור שמחת תורה. העניין של שמחת תורה הוא דבר די מאוחר, ובכל התלמוד כולו לא נזכר דבר כמו שמחת תורה, ובכלל – היו מנהגים שונים של קריאת התורה. מה זה בעצם שמיני עצרת? זהו מין חג לא מוגדר: יש את חג הסוכות שלו יש הגדרות מה עושים ואיך עושים, אבל שמיני עצרת הוא יום חג שעושים בו עצרת, שנאספים;



תשרי אל החיים של ימות החול, שבהם
אני צריך להתחיל שוב את העלייה
והירידה, הרצוא והשוב שבכל יום ויום
בתבנית שלו ובנקודה שלו.

היא: מה נשאר מזה? מה אני יכול לקחת
איתי הלאה, אחרי כל הדברים הללו? מה
שנשאר אחרי החגים מתמצה בתוך שמיני
עצרת, שזהו חג שצריך להיות המעבר
והיציאה מהתנועות הגדולות של חודש







גיליון שבועי עם ביאורי חסידות של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל, שנודע במהלך השנים בשל פירושו לתלמוד, היה גם מורה לחסידות. סגנונו הקולח, ישיר והפשוט, מבקש לבאר את תורת החסידות העמוקה באופן נהיר ורלוונטי מתמיד. במשך כשישים שנה מסר הרב שיעור שבועי בחסידות, "חוגי חן למשנת חב"ד", אשר עסק בספרי היסוד של תורת חב"ד.

בגיליונות השבועיים מובאים ביאורים על ספרי 'תורה אור' ו-'ליקוטי תורה', שהם קבצי מאמרי חסידות מעמיקים מאת ר' שניאור זלמן מליאדי - בעל התניא ומייסד חסידות חב"ד - על פי סדר פרשות השבוע. בשיחה חיה ובחן, מבאר הרב את מושגי היסוד והשקפתה של החסידות, ומכניס את פנימיותם של המאמרים אל תוך עולמם ונפשם של הלומדים. השיעורים והגיליונות מכוונים להאיר ולעורר את השומעים לחיות, התלהבות וכנות בעבודת ה'; לתפילה, התמסרות ודבקות בקב"ה.



נשמח לתרומה עבור
המשך הפצת הגיליונות!
תרומה מומלצת: 2 ₪



לקבלת גיליון
שבועי דיגיטלי



המעוניין לקבל את הגיליון בכל שבוע, מודפס או דיגיטלי, מוזמן ליצור קשר:

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



מרכז שטיינזלץ
למד את עמי



תלמידי הרב שטיינזלץ
מנחם ברוך