

לקוטי תורה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת שלח-לך

תשפ"ה

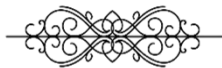
ד"ה "וימצאו איש מקושש"

ליקוטי תורה בהעלותך, דף מב עמודה ב



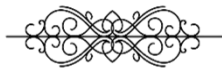
לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם הביאור לד"ה "וימצאו איש מקושש" לפרשת שלח לך, שכבר התפרסם בעבר. בעקבות מאורעות השבוע לא יוצאת השבוע חוברות נוספת, ובעז"ה בשבוע הבא נחל לפרסם את סדרות השיעורים על מאמרי אדמו"ר הזקן מתוך הספר 'אתהלך לאזניא'.

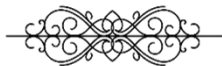


תוכן העניינים

- מקושש עצים - עץ הדעת ועץ החיים.....3
- אהבה רבה - ברית תמידית.....8
- הדרך לעץ החיים - התקדשות.....10
- בין אהבת עולם לאהבה רבה.....19
- המקדש מלמטה מקדשים מלמעלה - למעלה מעץ החיים.....20
- היובל ויום השבת.....25



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת אחי האהוב ינון פליישמן, שנפל במלחמה



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת

מורנו ורבנו הגדול אשר מימיו אנו שותים

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

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

"ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים" כו', ופירש בזהר [ראה פרשת שלח קנ"ז א'] שיש שני מיני עצים: עץ החיים ועץ הדעת, והוא דייק איזה מנהון רב.

מקושש עצים - עץ הדעת ועץ החיים

"ויהיו בני ישראל במדבר, וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת" כו' (במדבר טו, לב). מקושש העצים עבר על אחת ממלאכות השבת. לפי חלק מהאופנים, המקושש הוא חלק ממלאכת 'מעמר' אותה אנחנו מגדירים כמלאכה של איסוף: אדם אוסף עצים אל מקום מוגדר, הוא מביא דברים יחד. בתוך המלאכה הזו בהגדרתה יש מידה מסוימת של בחירה מפני שכשאדם אוסף זה לא עניין גורף, הוא לא לוקח כל מה שנמצא במקום, אלא הוא בוחר דברים מסויימים, עצים מסויימים, לצורך ידוע.

אנחנו יוצאים מן הנושא הזה לעולמות אחרים אבל רק לצורך העניין: **ופירש בזהר [ראה פרשת שלח קנ"ז א'] באותו עניין, שיש שני מיני עצים: עץ החיים ועץ הדעת והוא דייק איזה מנהון רב.** אנחנו עוברים מהשאלה האם המקושש לקח קרשים או קוצים, כעת אנחנו מדברים על מקושש העצים כמי שבוחר בין עצים במובן של עץ החיים ועץ הדעת. מקושש העצים בפשט המקרא היה איש פשוט שעשה מלאכה בשבת, מקושש העצים שאנחנו מדברים עליו עכשיו הופך להיות אישיות אחרת לגמרי. הוא עוסק בבעיה שהיא בעיה גדולה. לא פעם אנחנו נמצאים בעצמנו בדילמה הזו של מקושש העצים. לפעמים אדם ניצב בפני בחירה בין עץ החיים ועץ הדעת, והבחירה בעץ החיים

או בעץ הדעת היא בחירה. אחת השאלות המעניינות לגבי אדם הראשון היא מדוע הוא לא ניסה לטעום מעץ החיים? שאלה זו לא כתובה בספר בראשית, ואינני יודע אם היא מופיעה הרבה בספרי המפרשים, אבל היא בכל זאת שאלה. לא ברור אם היה אסור לטעום מעץ החיים או שלא עלה בדעתו לטעום ממנו. ההסבר הפשוט הוא שהפרי של עץ החיים לא היה מרשים כל כך, אני משער שלעץ הדעת היו פירות הרבה יותר מעניינים, יכול להיות שעץ החיים היה שיח קטן ולא מרשים. הקושי הוא שכדי להגיע לקטוף מעץ החיים, לדעת כמה הוא טוב - צריך קודם כל לקטוף מעץ הדעת. והקושי הוא שמי שכבר קטף מעץ הדעת לא נותנים לו לגשת לעץ החיים. זו בעיה מעניינת מפני שיתכן שמלכתחילה אפשר היה לגשת לעץ החיים ולקטוף ממנו, אלא שעץ החיים הוא עץ קטן ועלוב ואף אחד לא שם לב אליו, ולעץ הדעת יש פירות יפים וזהו פיתוי גדול - "ותראה האשה את העץ כי תאוה הוא לעיניים ונחמד להשכיל" (בראשית ג, ו). עץ הדעת מפתה לא מפני שהוא אסור, אלא הוא מפני שהוא יפה, הוא מרשים. הבעיה הזו, הרצון להציץ בכל מיני מקומות בשביל לדעת - הפיתוי הזה של עץ הדעת עדיין לא סר לחלוטין. הפיתוי להציץ מה נמצא בסדק הוא פיתוי גדול מאוד, כולל במקרים שבהם אני יודע שמה שאראה יזיק לי. אדם יכול להחליט שהוא אינו מציץ מעבר לפרגוד מסוים,

ולהבין זה, צריך להבין ענין הקדושה שאמרו רבותינו ז"ל: "אדם מקדש את עצמו מעט מלמטה, מקדשין אותו הרבה מלמעלה". ואינו רוצה לומר השראת השכינה לבד, שעל זה אמרו בפירוש 'שכינה שרויה', כמו שאמרו רבותינו ז"ל: "שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו".

אלא הענין הוא על פי מה שכתוב בגמרא אהא דכתיב: "ואספת דגנך" וגו', וכתיב: "ועמדו זרים ורעו" וגו', ד-"כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום וכאן כשאין עושין" כו', והוא תמוה – דאיך "ואספת דגנך" מדבר בשאין עושים כו', והלא לעיל מיניה כתיב "ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". אך העניין, דבפרשה זו לא נזכר "ובכל מאודכם" כמו שכתוב בפרשת שמע, ולכן נקרא עדיין "אין עושין רצונו של מקום" כו'.

ולהבין זה, הנה איתא בזהר: "דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא", ומדלא אמר 'ברחימותא' מוכן היות האהבה עצמה בחינת עבודה ועמל גדול להגיע אליה, וכמו שמשה רבינו עליו השלום לימד דעת "לאהבה את ה' אלקיך כי הוא חייך" וגו', דהיינו לכשיתבונן איך הוא אוהב חיי נפשו ורוצה מאד בקיום חיותו שלא יפסוק ממנו חס ושלום, וזאת ישים האדם אל לבו כי הוא יתברך הנה הוא עצמו החיות שבקרבו וחיו ממש, שהוא חיי העולמים עליונים ותחתונים. וזהו "ובכל נפשכם" – שכמה כוחות יש באדם בנפש החיונית כמו הזן והדוחה והמעכל כו', וכן בנפש השכלי כו', ולאהבה זו שתקבע בלבו צריך עבודה ועמל גדול ויגיעה רבה בהתבוננות הנ"ל במוחו ומחשבתו. ונקרא אהבה זו אהבת עולם, בחינת ממלא כל עלמין כנודע (ועיין בספר של בינונים פרק מד אהבה הכלולה כו'), ולכן היא בגדר גבול ומקום ויש לה הפסק וביטול בנטות לבבו כנ"ל. אבל ענין בחינת "ובכל מאדך", היא אהבה בלי גבול ומידה ואין לה הפסק, דכל מקום שנאמר "מאד" הוא בלי הפסק עולמית, מחמת שבאה מבחינת סובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב.

כי הנה חיות כל העולמות, עליונים ותחתונים, אינו אלא מרוח פיו יתברך, כמו שכתוב: "וברוח פיו כל צבאם". כמו באדם הגשמי למשל, רוח פיו הוא היוצא ונמשך מפנימיותו ותוכיותו, אבל מכל מקום אינו עצמותו ומהותו כלל,

שאמרו רבותינו ז"ל: "אדם מקדש את עצמו מעט מלמטה, מקדשין אותו הרבה מלמעלה" (על פי יומא לט, א). יש דרך לקדושה, האדם מקדש עצמו קצת מלמטה ומקדשים אותו הרבה מלמעלה. זה דומה למאמר "פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם פתח שעגלות וקרונות מהלכות בו", (שיר השירים רבה ה, ג).

ואף על פי כן יש פיתוי גדול מאוד להציץ. מכל מקום, הבחירה בין עץ החיים ועץ הדעת היא בעיה וצריך להחליט איזה מנהון רב - זהו מקושש עצים. הוא בוחר עצים, הוא צריך לבחור באיזה עץ הוא רוצה.

עכשיו אנחנו קופצים לעניין אחר לגמרי: ולהבין זה, צריך להבין ענין הקדושה



בספר של בינונים פרק מד אהבה הכלולה
 (כו'), ולכן היא בגדר גבול ומקום ויש לה
 הפסק וביטול בנטות לבבו כנ"ל.

אבל ענין בחינת "ובכל מאדך", היא אהבה
 בלי גבול ומידה ואין לה הפסק, היא איננה
 גוועת, אין לה הפסק. דכל מקום שנאמר
 "מאד" הוא בלי הפסק עולמית. מחמת
 שבאה מבחינת סובב כל עלמין. האהבה
 הזו באה ומתייחסת לבחינה של סובב כל
 עלמין. ישנה האהבה הראשונה, שהיא
 אהבת ה' במובן של המהות האימננטית,
 המהות החודרת בתוך מציאות העולם;
 זוהי אהבה שהיא "תוך עלמין" והיא
 מתייחסת אל העולם ומימלא מוגבלת על
 ידי המוגבלות של העולם. האהבה של
 "בכל מאדך" מתייחסת לבחינת סובב כל
 עלמין, שהוא מעבר למציאות של העולם,
 ומשום כך היא בעצם אינסופית ולא
 מתייחסת אל העולם.

יש כאן ביאור על העניין הזה: וכולא קמיה
 כלא חשיב, הכל לפניו כלא נחשב, כי הנה
 חיות כל העולמות, עליונים ותחתונים,
 וזה לא משנה כמה עולמות יש, אינו אלא
 מרוח פיו יתברך, כמו שכתוב "כי בדברו
 ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם"
 (תהילים לג, ו). כמו באדם הגשמי למשל,
 רוח פיו הוא היוצא ונמשך מפנימיותו
 ותוכיותו, אבל מכל מקום אינו עצמותו
 ומהותו כלל. הקדוש ברוך הוא בורא את
 העולם ברוח פיו, אך כיוון שלקב"ה אין
 גוף ואין דמות הגוף אז אי אפשר לדבר על
 "בורא ברוח פיו". הביטויים האלה הם
 ביטויים אנלוגיים, הם באים להסביר לנו
 דברים שאנחנו מבינים מתוך עצמנו.
 כשאנחנו מדברים על רוח פיו אין אנחנו

ואינו רוצה לומר השראת השכינה לבד
 שעל זה אמרו בפירוש שכינה שרויה כמו
 שאמרו רבותינו ז"ל: "שאפילו אחד שיושב
 ועוסק בתורה שכינה עמו" (ברכות ו).
 אלא הענין הוא על פי מה שכתוב בגמרא
 (ברכות לה:): אהא דכתיב: "ואספת דגנך
 וגו'" (דברים יא, יד) וכתיב: "ועמדו זרים
 ורעו וגו'" (ישעיה ס"א), דכאן בזמן
 שישראל עושין רצונו של מקום וכאן
 כשאין עושין כו', והוא תמוה דאיך ואספת
 דגנך מדבר בשאין עושים כו' והלא לעיל
 מיניה כתיב ולעבדו בכל לבבכם ובכל
 נפשכם. אך הענין דבפרשה זו לא נזכר
 ובכל מאודכם כמו שכתוב בפרשת שמע,
 ולכן נקרא עדיין אין עושין רצונו של
 מקום כו'.

ולהבין זה הנה איתא בזהר: "דלית פולחנא
 כפולחנא דרחימותא" (חלק ג, רסז), אין
 עבודה כמו העבודה של אהבה, ומדלא
 אמר ברחימותא מובן היות האהבה עצמה
 בחינת עבודה ועמל גדול להגיע אליה,
 וכמו שמשנה רבינו עליו השלום לימד דעת
 לאהבה את ה' אלקיך כי הוא חייך וגו'.
 דהיינו לכשיתבונן איך הוא אוהב חיי נפשו
 ורוצה מאד בקיום חיותו שלא יפסוק
 ממנו חס ושלום, וזאת ישים האדם אל
 לבו כי הוא יתברך הנה הוא עצמו החיות
 שבקרב וחייו ממש, שהוא חיי העולמים
 עליונים ותחתונים. וזהו "ובכל נפשכם"
 שכמה כחות יש באדם בנפש החיונית כמו
 הזן והדוחה והמעכל כו', וכן בנפש השכלי
 כו', ולאהבה זו שתקבע בלבו צריך עבודה
 ועמל גדול ויגיעה רבה בהתבוננות הנ"ל
 במוחו ומחשבתו. ונקרא אהבה זו אהבת
 עולם בחינת ממלא כל עלמין כנודע (ועיין

כי אין גורם שינוי כלל בעצמותו בין קודם שיצא הדיבור או ההבל ממנו ובין אחר כך, אלא הוא זיו והתפשטות הארה. כך כביכול חיות כל העולמות עליונים ותחתונים אינו אלא זיו והתפשטות הארה הנמשכת מאור אין סוף ברוך הוא תוך כל עלמין להחיותם. אבל בחינת סובב כל עלמין הוא מה שאינו יכול להתלבש תוך עלמין להחיותם, שהוא בחינת עצמותו ומהותו ממש אלא סובב כל עלמין, מעלה ומטה שווים ממש, וכל זה מפני שאינם תופסים מקום כלל נגדו חס ושלום. ולכן כתיב: "הודו על ארץ ושמים", שבחינת 'ארץ' נדמה לבחינת 'שמים', דכולא קמיה כו'.

פעם, וההארה הזו יכולה להשפיע עלי. אך היחס כפול: מהבחינה של המקבל - הנתינה היא נתינה, אבל מבחינתו של הנותן אין פה נתינה. המקבל לא קיבל את עצמותו אלא את השתקפותו, השתקפותו יכולה להיות עבור המקבל עולם שלם, אבל היא איננה יוצרת שינוי באותו דבר בעצמו. אפשר לומר בצורה אחרת: קראתי ספר וזה עשה עלי רושם יוצא מן הכלל, עכשיו אני אדם אחר, אבל הספר איננו ספר אחר. אני התייחסתי אל הדבר שהוא הארה, אבל לא לעצמיות.

כך כביכול חיות כל העולמות, עליונים ותחתונים, אינו אלא זיו והתפשטות הארה הנמשכת מאור אין סוף ברוך הוא, תוך כל עלמין להחיותם. כל העולם חי מזיוו של ה'. אבל בחינת סובב כל עלמין הוא מה שאינו יכול להתלבש תוך עלמין להחיותם, שהוא בחינת עצמותו ומהותו ממש, מה שמתגלה בתוך העולם הוא הזיו. מן המאור האלוקי יש אור, והאור הזה הוא זה שממלא את העולם, העולם חי ממנו. לעומת זאת, המהות האלוקית עצמה איננה נתפסת. בחבש היה זמן שהאמינו, שסגולה לרפואה לכל מיני מחלות היא שאדם יקח דף של ספר קדוש ויאכל אותו. סיפרו שהמלך מנליק השני,

מדברים על רוח פיו אלא מה שמשמשת מדרגה של רוח פיו לגבינו. כשאדם אומר משהו הדיבור יוצא מרוח פיו, הוא יוצא באמת, יוצא פיזית מתוכו; מכל מקום, הדיבור הזה אינו עצמותו ומהותו כלל. כי אין גורם שינוי כלל בעצמותו, בין קודם שיצא הדיבור או ההבל ממנו, ובין אחר כך. הדיבור שאדם מדבר, הוא נושף מתוכו, אבל רוח הפה לא עושה שינוי לגבי האדם. אם האדם נותן חלק מעצמו, למשל את האצבע הקטנה שלו, אז חסרה לו אצבע קטנה. כאשר הוא מוציא דיבור מן הפה הוא איננו חסר דיבור מסוים. הדיבור יצא והוא עדיין איננו מציאות אחרת ונבדלת, מבחינת עצמותו הוא נשאר אותו דבר. אלא, הוא זיו והתפשטות הארה. זוהי התפשטות הזו העצמיות. יש עצמיות והעצמיות הזו מתגלה החוצה. כשהיא מתגלה החוצה משהו יוצא אבל הוא איננו פועל על הדבר בעצמו. יש משהו ששייך לפנימיות, למהותו של דבר, ויש משהו ששייך אל החיצוניות שלו. מה ששייך לחיצוניות של הדברים איננו מתכלה, מתבלה או נפסד על ידי זה שהוא מתגלה כלפי חוץ. כשאני מסתכל באיזה דבר אני בעצם מסתכל בהארה שלו, אז אני מסתכל בה פעם ועוד



בחינת האין-סוף, ששם כל המציאות וכל ההוויות של העולם, אין להן משמעות בכלל. מן הבחינה הזו, בכל עולם שהוא, יש דרגות של זמן, מקום ואופי. בתוך העולם שלנו יש לזמן משמעות אחת, בעולם גבוה יותר יש לזמן משמעות אחרת, משמעות של מוקדם ומאוחר, כלומר לא משמעות פיזית אלא משמעות לוגית. כיוצא בזה יש גם הבדל באיכויות: יש טוב, יש רע. לעומת כל זאת, בבחינת סובב כל עלמין כל הדברים מתאפסים. כשמישהו מגיע לנקודה הזו אפשר לכתוב מחדש את כל המציאות. על זה אומרים שבעל תשובה "זדונות נעשו לו כשגגות", או "זדונות נעשו לו כזכויות" (יומא פ"ו:). - אם הוא מגיע לנקודה מסוימת, הוא כאילו כותב מחדש את המציאות שלו, הוא יכול לכתוב אותה בכל אופן שהוא רוצה. כשהוא מגיע עד לנקודת האין-סוף הוא יכול לכתוב אותה באופן אחר, הוא יכול כאילו לשחזר את החיים שלו באופן שזה לא היה כך אלא היה אחרת. מפני שהנקודה הזו היא לא נקודת הראשית, אלא היא נקודה שהקטן והגדול שווים אצלה, הוא משווה הכול.

ולכן כתיב: "כי נשגב שמו לבדו, הודו על ארץ ושמים" (תהילים קמח, יג), **שבחינת 'ארץ' נדמה לבחינת 'שמים', דכולא קמיה** כלא חשיב כו'. המשמעות הפשוטה של הפסוק 'כי נשגב שמו לבדו', היא שאפילו 'שמו' הוא 'נשגב לבדו' ואחר בתכלית. 'הודו' (שהוא הזיו והאור) הוא נמצא 'על ארץ ושמים' באופן כזה שמבחינתו הוא מאיר על הארץ ועל השמים בלי הבחנה או הבדל בין מעלה ומטה. מבחינתנו בין

שהיה קיסר חבש, היה חולה מאוד ואכל את כל ספר מלכים ומת מחמת זה. זו הייתה יותר מדי תרופה... מה שאני רוצה לומר זה שיש הבדל בין אדם שבלע את ספר מלכים לאדם שלמד את ספר מלכים: את הזיו וההארה מן הספר - אני יכול לקלוט, את הספר בעצמו, בגופו - אינני יכול לקלוט. עם כל ההבדל, בעולמנו אנחנו יכולים לקלוט את ההארה מן האור האלוקי, אבל אין אנחנו יכולים לקלוט את האור האלוקי בעצמו. מבחינתנו הוא לא בפנים, לא מפני שהוא נמצא במקום אחר אלא מפני שמבחינתנו הוא לא באותו מישור של הוויה בכלל. אין דרך להתייחס אליו בעצמו, אלא רק למה שאנחנו מקבלים או מוארים מכוחו.

אלא, סובב כל עלמין, כלומר, שמעלה ומטה שווים ממש, וכל זה, מפני שאינם תופסים מקום כלל נגדו חס ושלוש. מעלה ומטה שווים מפני שמעלה ומטה ביחד שווים אפס. לגבי המאור, האינסוף האלוקי, כל העולמות וכל הדרגות לא שווים כלום. יש משפט בפיוט שאנחנו אומרים בתפילות ימים נוראים: "הַשְׁוֶה וּמְשֻׁוֹה קֶטַן וְגָדוֹל" ('וכל מאמינים', מוסף של ימים נוראים), זו הבחינה שאל מול האין-סוף ההבדל בין הקטן והגדול מאבד את המשמעות שלו. אפילו בדבר פחות ערך כמו ביחס מתמטי, הבדל בין שני מספרים יכול להיות גדול מאוד, אפילו פי מיליון אחד מן השני, אבל כל מספר חלקי אינסוף שווה אפס. מבחינה זו כל המספרים מגיעים לאיזה סוג של התאפסות. התשובה היא "עד ה' אלוקיך" (דברים ד, ל), אדם מגיע עד לנקודה שהיא

ואהבה זו מבחינת 'סובב כל עלמין' לא תשתנה לעולם מחמת אהבות אחרות בשום אופן, כדכתיב: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", מאחר שאינה מתלבשת תוך כלי כנזכר לעיל. וכל חד לפום שיעורא דיליה יש לו בחינת אהבה זו, כדכתיב: "ועמך כולם צדיקים", וכתיב [בראשית י"ז י"א]: "והיה לאות ברית ביני וביניכם", וכתיב [שמות ל"א י"ג]: "כי אות היא ביני וביניכם כו' ברית עולם". פירוש: 'אות ברית' הוא בחינת אהבה זו מבחינת סובב כל עלמין שאינה מתלבשת בתוכם, רק שעומדת עליכם בבחינת מקיף ביני וביניכם.

של המציאות הם חסרי משמעות לגביו. וכדכתיב: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" (שיר השירים ח, ז), יש אהבה כזו שמים רבים לא יוכלו לכבות אותה, מאחר שאינה מתלבשת תוך כלי כנזכר לעיל. מכיוון שאהבה זו איננה מתייחסת לכלי מסוים. היא איננה התייחסות שיוצאת מן האני, מן המציאות של העולם, אלא היא נעוצה בקדוש ברוך הוא בעצמו - בעצמותו ובמהותו - ולכן היא לא ניתנת לכיבוי. הוא מוסיף פה דבר שהוא לא מזכיר בהרבה מקומות נוספים: ולכל חד לפום שיעורא דיליה, כל אחד לפי השיעור שלו, יש לו בחינת אהבה זו, כדכתיב: "ועמך כולם צדיקים" (ישעיהו ס, כא). לכל אחד יש בחינה כזו של אהבה באיזו נקודה. במקומות אחרים הוא אומר שהמדרגה של "ואהבת... בכל מאדך" היא לכאורה מדרגה של צדיקים, אבל כאן הוא אומר שיש צד ש"ועמך כולם צדיקים".

אני מסתכל סביב ואני לא רואה כל כך הרבה צדיקים. אבל התשובה לזה היא שבעצם יש צדיקים בדרגות ובשיעורים שונים: יש צדיקים גדולים, יש צדיקים קטנים, ויש צדיקים קטנים מאוד, ובכל זאת - 'ועמך כולם צדיקים'. רצונו לומר, שבכל אחד יש את החלק שבו כולם צדיקים; לכל אחד יש לפחות את אותה

הארץ והשמיים יש מרחק אינסופי, בעולם שלנו הם כמעט הפכים, אבל מנקודת המבט של ההארה של 'שמו' - הוא מאיר על ארץ ושמיים, באשר אין בעצם הבדל מהות ביניהם.

אהבה רבה – ברית תמידית

ואהבה זו, מבחינת 'סובב כל עלמין' לא תשתנה לעולם מחמת אהבות אחרות בשום אופן. אהבה שקשורה ונובעת מבחינת 'סובב כל עלמין', למעשה קשורה בדבר שאין לו אפשרות של שינוי, גדילה, התקטנות או התהפכות, מפני שהבחינה של 'סובב כל עלמין' נעוצה מעבר לכל השינויים של העולם. אין הכוונה למה שנוהגים היום לומר בהקשרים שונים שמישהו "זכה לחיי נצח", יש אנשים שחיי הנצח שלהם הם כמו שאמרו על אדם אחד: 'פלוני הוא בן-אלמוות כל זמן שהוא חי'. אמנם, יש מקרים שזכרו של אדם נשאר אחריו לעשרים שנה, מאה שנה, אלף שנה או עשרת אלפים שנה; אבל בסופו של דבר, מה נשאר?

גם הנצח במובן שאנחנו מכירים אותו, הוא זמני, הוא מתבלה. לעומת זאת, הנקודה והאחיזה בבחינת 'סובב כל עלמין' היא באמת מעבר לכל שינויי העולמות, שם נמצא דבר שכל השינויים

לעבירות ומצוות, אנחנו אומרים על מישהו שהוא "בעל עבירה" ומצד שני אנחנו חוגגים ומציינים "בר מצווה". מהו ההבדל בין בעל לבן? ההבדל הוא שבעל יכול להתגרש. אם מישהו הוא בעל עבירה, הוא יכול להתגרש מהעבירה, אמנם עכשיו הם ביחד, אבל יתכן שמחר הם לא ירצו להיות ביחד. לעומת זאת כשאומרים שמישהו הוא "בר מצווה" זה כמו שבן של מישהו יכול ללכת ממנו, יכול אפילו לשנוא אותו, אבל איננו יכול להתנתק ממנו. כעין זה ישנו הביטוי "בן ברית". בן ברית פירושו שיש קשר שאיננו ניתן לניתוק. העניין הזה כתוב בנביא: "איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה" (ישעיהו נ, א). היחס בין הקדוש ברוך הוא לישראל מופיע בכמה וכמה דימויים, אחד הדימויים הקבועים הוא קשר של אהבה ושל נישואין. אבל הברית מכניסה לקשר אלמנט אחר שבא לידי ביטוי בכך שבקשר הזה אי אפשר להתגרש. גם אם הקדוש ברוך הוא מוצא שאנחנו פחותים וגרועים הוא לא יכול לבטל את הברית, כפי שאמרו חז"ל: "נשבע לנו שאין מעביר אותנו באומה אחרת" (גיטין נז:). יש מצבים שאולי לא כדאי לו להיות איתנו ואנחנו עושים לו בושות גדולות. בספר יחזקאל הוא מדבר על הדברים האלה בצורה מאוד חריפה, איזה בושות עושים ישראל לקדוש ברוך הוא, הם מחללים את שמו. ואחרי כל זה, הקדוש ברוך לא יכול לצאת מן הקשר הזה. העניין הזה נכון גם לצד השני: אם בוקר אחד אני קם ונדמה לי שהקדוש ברוך הוא עשה לי עוול גדול ולא אומר לי למה זה קרה לי, אני בא עם

הנקודה, אותו ניצוץ, שבבחינתו הוא צדיק. הוא צדיק מהבחינה הזו שהוא נעוץ באין-סוף.

וכתיב [בראשית י"ז א] בעניין הזה, "והיה לאות ברית ביני וביניכם", וכתיב [שמות ל"א י"ג] לגבי השבת, "כי אות היא ביני וביניכם כו' ברית עולם". הוא מפרש: פירוש אות ברית, הוא בחינת אהבה זו, מבחינת סובב כל עלמין, שאינה מתלבשת בתוכם רק שעומדת עליכם, בבחינת מקיף ביני וביניכם. כלומר היא לא נמצאת ביניכם לבין עצמכם, אלא ביני וביניכם.

במקום אחר הוא מסביר מה ההבדל בין ברית לחוזה. חוזה בנוי על תנאים של "אם - אז", משום כך ברגע שצד אחד איננו ממלא את ההתחייבות שלו - החוזה בטל. לעומת זאת, המושג של ברית כולל בתוכו את העניין של הסכם שאיננו ניתן לביטול, גם אם הצד השני לא מקיים את החוזה, עדיין המחייבות קיימת מהצד האחר. ברית אינה יכולה להיות מנותקת. כך צריך להבין את הביטוי "אות ברית ביני וביניכם" או את הביטוי "כרתי עמכם את הברית הזאת" (דברים כט, יג). הברית בינינו לבין הקדוש ברוך הוא, פירושה שאנחנו נמצאים בסוג של קשר שהוא בלתי ניתן לניתוק. אני יכול לבוא בטענות נגד צד ב', אני יכול לטעון שלפי ההסכם מגיעים לו כך וכך עונשים, אבל זה לא שייך לעצם העניין של הברית. הברית איננה מתבטלת גם אם מישהו אומר כך וכך פעמים שהוא לא רוצה והוא לא מסכים. בברית נוצר סוג של קשר שהוא כמו קשר דם שיש בין שני אנשים. היו שהעירו על שימוש הלשון השונה ביחס

וזוהו שחז"ל קראו אותו יתברך בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא בשאר שמות וכינוים כגון 'רחום'. כי כל השמות וכינוים הם על שם התהוות הפעולה הנמשכת מאתו יתברך, ואפילו שם הוי"ה הוא על שם שמהוה מאין ליש. מה שאין כן שם 'קדוש' מורה על עצמותו, שהוא קדוש ומובדל שאינו מתלבש תוך עלמין. וקדוש ברוך הוא אין סוף המתלבש תוך זעיר אנפין, דאיהו וגרמוהי חד. ואהבה הבאה מבחינת זו נקראת קדושה, לשון נוקבא – שמקבלת מקדוש, כמו שכתוב "ואל אישך תשוקתך".

לנתק את הקשר הזה. הקשר הזה קיים, הוא מציאות. כאן הוא מדבר על זה שיש קשר שבא מן העולם, ועל ידי העולם, ולכן העולם יכול להטות אותו, להזיז אותו ולפעמים אף לבטל אותו. לעומת זאת יש אהבה אחרת, בחינה אחרת שהולכת בבחינת האין-סוף, היא יוצרת את הברית והיא דבר שאין לו קצה וסוף.

הדרך לעץ החיים - התקדשות

וזוהו שחז"ל קראו אותו יתברך בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא בשאר שמות וכינוים כגון רחום, חנון וכך הלאה. הרי יש המון כינויים, מדוע הביטוי הקבוע אצל חז"ל הוא הקדוש ברוך הוא? מדוע הם לא אומרים "הרחום"? כי כל השמות וכינוים הם על שם התהוות הפעולה הנמשכת מאתו יתברך, כשאני קורא לקדוש ברוך הוא 'רחום', זה משום שהוא מגלה את עצמו ברחמים. כיוצא בזה, אם אני קורא לו "הגדול, הגיבור והנורא", אני מתאר את מעשיו, את התגלותו. ואפילו שם הוי"ה שהוא לכאורה השם העליון, שבבחינות מסוימות הוא שם העצם, הוא על שם שמהוה מאין ליש. שם הוי"ה הוא השם שמדבר על התגלות, אפילו כשמדובר על התגלות בדרגת העצם שלה, בהתגלות שבאה לא כמופע מסוים, אלא

הרגשה של עוול. אם הקשר שלנו עם הקב"ה היה רק בגדר של הסכם ולא של ברית, הייתי יכול אולי להגיד לקב"ה: הפרת את ההסכם ואין לי שום קשר איתך. כאן הוא אומר על האהבה שאין לה סיום, כלומר הברית הולכת גם לצד האחר. אדם אומר לקב"ה: 'אתה עשית לי עוול - אבל אני עדיין בן ברית. אני שומר את החלק שלי, לא משנה מה שיעשה הצד האחר'. זה העניין של הברית במשמעות המהותית שלו, כקשר נצחי שאין לו כל יחס אל התנהגות שני הצדדים. אני יכול להיכנס אליו בגלל סיבות שונות, אבל זהו קשר שבנוי על זה שאי אפשר לצאת ממנו. ברגע שהוא נעשה, הוא קיים לעולם ועד ואיננו ניתן לביטול, בדיוק כמו קשר דם. במקומות אחרים הוא עוסק בפסוק "אחותי רעייתי יונתי תמתי" (שיר השירים ה, ב), והוא דן שם בצדדים השונים ביחסי הקרבה שיש בין "אחותי" ל"רעייתי". מדובר ביחסים שונים מאוד מבחינת האמוציות. הוא כותב שבכל אחד מהם יש מעלות שאין בשני. נכון שבדרך הטבע, היחס שיכול להיות כלפי 'רעייתי' הוא טעון ודינמי הרבה יותר ממה שיכול להיות כלפי 'אחותי', אבל היחס כלפי אחות הוא יחס שאיננו יכול להשתנות. אפשר להתקוטט, אפשר לשנוא, אבל אי אפשר

על מלאכים שאומרים קדוש ומלאכים שאומרים ברוך. במובן מסוים, קדוש וברוך הן שתי מציאויות. הוא מדבר על זה שהקדוש ברוך הוא, הוא אין סוף שמתלבש בתוך זעיר אנפין. מפני שהקדוש ברוך הוא מזוהה עם מדרגה מסוימת, לכן הוא אומר שהקדוש ברוך הוא זו מדרגת האין סוף בתוך אופן אחד של התגלות.

ואהבה הבאה מבחינת זו היא נקראת קדושה, אהבה שבאה מבחינת סובב כל עלמין, נקראת קדושה, לשון נוקבא - שמקבלת מקדוש, היא הפסיבי של הקדוש. וכמו שכתוב "ואל אישך תשוקתך" (בראשית ג, טז), זוהי הבחינה של 'הנוקבא' וה'דכר', של המקבל והנותן. הקדושה והקדוש מתייחסים זה לזה בבחינה של הנותן והמקבל. זו המדרגה שבה אדם זוכה לכך שמקדשים אותו מלמעלה, אם אדם מתקדש הוא זוכה להגיע לצד המקביל של בחינת הקדושה. הצד המקביל של הקדושה הזו היא אותה נקודה של אהבה, שהוא קרא לה 'אהבה בבחינת אין-סוף'. הוא זוכה לקבל את החלק שהוא בעצמו אין-סופי, בלתי-מתכלה ובלתי ניתן להתייחסות. זוהי מדרגה שמקבילה אל הקדוש. האהבה הראשונה מתייחסת אל ה'ברוך', אל האימננטי, אל האלוקי שמאיר מתוך המציאות. האהבה בבחינה האחרת מתייחסת לאין-סוף, כאשר אדם זוכה להאיר אותה בתוכו - זו הקדושה שיש באדם, זו נקודת האין-סוף שיש בתוכו. הנקודה המקבילה לאהבה כזו היא נקודת הקדוש. היחס של האהבה בבחינה הזו נקרא ברית. כמו ברית מילה גם הברית

כהתגלות של הקיום כולו, בכל זאת זו רק התגלות, השתקפות. **מה שאין כן שם 'קדוש' מורה על עצמותו,** מה זאת אומרת, מורה על עצמותו? **שהוא קדוש ומובדל,** 'הקדוש' פירושו שהוא נבדל. זו בעצם פרפרזה על דברים של המהר"ל על אותו נושא עצמו. המהר"ל אמר שבשביל הרמב"ם זה בעצם 'השכל ברוך הוא', אבל יש הבדל בין זה לבין הקדוש - המשמעות של הקדוש היא שהוא נבדל, הוא נמצא מעבר לגבולות. **שאינו מתלבש תוך עלמין.** אנחנו מדברים על הקדוש, הקדוש פירושו שהוא נמצא מעבר לתחומים. מבחינה זו הקדוש הוא יותר מאשר כל שם אחר, משום שהוא מבטא את המהות של זה שנמצא מעבר. **וקדוש ברוך הוא, אין סוף, המתלבש תוך זעיר אנפין, דאיהו וגרמוהי חד,** בספרי קבלה מדברים על 'אין סוף ברוך הוא', בכינוי הזה יש שינוי של גופים. אין סוף הוא בעצמו מושג מופשט שמדבר על מהויות שאינן קשורות בכלל להשגה, אך "ברוך הוא" זה כבר עם מטען אמוציונלי. יתר על כן, "ברוך הוא" פירושו משהו שמתייחס למטה, אל המציאות. האלוקים של הפילוסוף יכול להיות בבחינת אין-סוף, האלוקים של הפגאני יכול להיות ברוך; אבל הצירוף הזה - הוא מה שעושה את המהות המיוחדת. סתירה של מהויות נמצאת בצירוף של קדוש-ברוך, כי מה שהוא מסביר זה ש'קדוש' הוא מה שלא מתייחס למציאות, ו'ברוך' הוא מה שמתייחס למציאות. הוא אומר שה'קדוש ברוך הוא' כולל בתוכו את הסתירה הזו. לכן יש המון פיוטים על הקדושה שכל הזמן משחקים בעניין הזה,

בחינת אהבה זו שנקראת בשם אות ברית הנ"ל אינה באה להתגלות אלא על ידי כריתת עורלה החופפת ומכסה, כמו שכתוב: "ומלתם את ערלת לבבכם". וערלה אינו לשון אוטם אלא לשון כיסוי, והוא בחינת אהבה רעה בתענוגות בני אדם אף שהוא בהיתר, רק שהוא בחמימות והתלהבות התאוה. וזה שכתוב: "יגיע כפיך כי תאכל", כלומר שהכפיים יגעים או הרגליים ושאר אברים החיצונים בלא לב. ואף הקרים בטבע כמו יושבי אוהלים, בחינת נולד מהול, אף על פי כן צריכים להטיף דם ברית, למעט חלבו ודמו למעט הנאות וצרכי גופו המונעים העבודה.

כריתת עורלה, ברית מילה היא כריתת העורלה, שהיא התוספת המכסה, אני כורת משהו. החופפת ומכסה, כמו שכתוב: "ומלתם את ערלת לבבכם" (דברים י, טז). הוא מדבר על ברית הבשר שיוצרת את הקשר, כשאנחנו מדברים על קדושה צריך ברית ממין אחר; גם הברית הזו באה על ידי כריתת הערלה. הכתוב אומר זאת ממש באותה לשון "ומלתם את ערלת לבבכם". וערלה, אינו לשון אוטם, אחד הפירושים אומר שהיא אטום, אלא לשון כיסוי. המושג "עורלה" משמעו דבר שמכוסה. מלבד עורלת בשר ועורלת לב יש לנו גם עורלה בעץ. בשלוש השנים הראשונות שלו העץ הוא עורלה. העורלה היא לא מצב אימננטי, היא תקופה שהעץ צריך לעבור עד שההיתר פורץ ויוצא ממנו, העורלה היא מכסה ולא חלק ממהותו. אם כן, מה פירוש מלתם את ערלת לבבכם?

והוא בחינת אהבה רעה, בתענוגות בני אדם. בהקשר הזה עורלה היא אהבה רעה. אהבה רעה עומדת אל מול אהבה של קדושה. היא אהבה בתענוגות בני אדם, היא ההתמקדות והאחיזה בתענוגות בני אדם. אף שהוא בהיתר. כשהוא מדבר על אהבה רעה הוא אומר שהיא איננה

הזו בנויה על העיקרון של סימון שאיננו משתנה, בברית שמים על האדם תו שאיננו משתנה. מדוע אנחנו מלים את הילדים כשהם בני שמונה ימים? הרי אם זו הכניסה להתייחסות אל הקדוש ברוך הוא, מן הראוי היה לעשות אותה רק כשמישהו מגיע להיות בר-דעת, למשל כשהוא נהיה בר מצווה. לכאורה זהו זמן ראוי ויותר מתקבל על הדעת לערוך בו ברית. בפרשת לך-לך ישנן שתי בריתות: ברית יצחק וברית ישמעאל. בברית של ישמעאל הוא היה בן שלוש-עשרה, יצחק לעומת זאת, נימול כשהוא בן שמונה ימים, מדוע ההבדל הזה? מדוע למול בגיל כה מוקדם? הנקודה היא שהמהות של ברית היא ביסודה בלתי רציונלית. על פי רוב כשאני בונה הסכם עם מישהו, הוא בנוי על יסוד רציונלי, על קח ותן, לכן כשצד אחד לא מקיים אותו - ההסכם בטל. את ברית המילה עושים כשהילד לא במודעות. התינוק עושה את המצווה לא מפני שבתודעתו או באידיאולוגיה שלו הוא החליט שהוא רוצה. כל המהות של הברית איננה תלויה בהחלטה או בהסכמה שבלב. זה דבר שהוא ברית.

בחינת אהבה זו שנקראת בשם אות ברית הנ"ל אינה באה להתגלות אלא על ידי



- כל הזמן מושכים אותו החוצה. אבל יש מישהו שיושב, ונוח לו גם אם הוא לא משוגע על זה, והוא לא מתלהב משום דבר. יש אנשים שהם משוגעים לכסף, ויש אנשים לא משוגעים לא לכסף, לא לכבוד, לא לתהילה ולא לממשלה. **בחינת נולד מהול.** אין לו עורלה, לאיש הזה אין תאוות. זה לא אומר, אגב, שהאיש הזה הוא קדוש במהותו, אבל הוא אדם בלי תאוות. בכל ענייני העולם הזה הוא לא מכניס את נשמתו, הוא עושה מה שצריך לעשות ויכול לעשות את זה טוב, אבל אין לו שום התלהבות היצר. יש אנשים שנמצאים בכל מיני תחומים, שאין להם התלהבות היצר לשום דבר! יש מי שיש לו התלהבות אפילו לרגע אחד, כשהוא הולך לישון, אז לפחות את זה הוא עושה בתאוות. כשהוא נכנס להתיישב בכסא ולנוח, הוא יעשה את זה בתאוות. יש אנשים שגם זה לא, הוא הולך לישון כי צריך, הוא קם מפני שצריך, הוא נשא אישה מפני שצריך, יש לו ילדים מפני שצריך והוא עובד בעבודה מפני שצריך. את הכול הוא עושה כדבעי למהווי, אבל שום דבר לא מיוחד.

גם כשנולד ילד מהול אומרים בהלכה שאף על פי כן, **צריכים להטיף דם ברית**, משהו צריכים לקחת ממנו. אי אפשר להוציא אותו ולהגיד שהוא מושלם, הוא צריך תיקון אחר, הוא צריך להטיף דם ברית. **למעט חלבו ודמו שהוא למעט הנאות וצרכי גופו המונעים העבודה.** גם ממנו אני תובע משהו, אני תובע ממנו איזה סוג של מאמץ. הוא טוען שהבחינה הזו, היא חלק מסוים מהברית של הכריתה הזו.

מוגדרת על ידי זה שאדם אוהב דווקא דבר האסור, אלא אהבה רעה היא אהבה שבנויה על תענוגות בני אדם, ולעניין זה לא משנה אם תענוגות אלה הם עם הכשר או בלעדיו. יש צד שאדם יכול להיות 'זולל וסובא' לא רק כשהוא אוכל בשר חזיר, אלא גם כשהוא אוכל בשר עם כל ההכשרים, עדיין אפשר להיות זולל וסובא. רק שהוא בחמימות והתלהבות התאוה, ההבדל הוא כמה אדם שקוע בתוך זה. הבעיה איננה המעשה עצמו, לגבי המעשה יש הגדרות מה מותר ואסור. ההגדרה של תאוה איננה קשורה למותר ואסור, היא קשורה לעורלת הלב. השאלה היא איך אדם שקוע בתוך דברים כאלו ואחרים, זה מה שעושה את ההבדל בין אהבה רעה לאהבה האחרת.

וזה שכתוב **"יגיע כפיו כי תאכל"** (תהילים קכח, ב), כלומר שהכפיים יגיעים או הרגלים ושאר אברים החיצוניים בלא לב. הוא מפרש את הפסוק **"יגיע כפיו כי תאכל, אשריך וטוב לך"** - שאדם עובד בידיים אבל הנשמה שלו לא בתוך העניין. ואף הקרים בטבע, כמו יושבי אוהלים, לאנשים רבים יש התלהבות וחמימות התאוה, אבל יש אנשים שאין להם התלהבות וחמימות התאוה - אנשים שהם קרים מטבעם. יש אדם שבטבעו אינו בנוי לתאוות, אין לו תאוות לשום דבר. במקום אחר הוא מדבר על "יושבי אוהל": לכאורה יכול להיות אדם שאין לו פיתוי היצר, מפני שהוא נמצא במקום או בפוזיציה שבה הוא מרוצה מאופן החיים שלו. יש מישהו שיושב בבית המדרש, והעולם בחוץ - הפרחים, העלים והנשים

וכמו שכתוב: "מיץ חלב יוציא חמאה", ואמרו רבותינו ז"ל: "במי אתה מוצא חמאה של תורה? במי שהקיא חלב שינק". וענין החמאה הוא כמו למשל שמנונית הצף על החלב, כך הוא בחינת אהבה הנ"ל שאינה מתלבשת תוך כלי.

מיני שלבים, יש הבדל בין עשיית חמאה לעשיית גבינה: הגבינה מתגבשת באיזו שהיא צורה, בשביל החמאה אני צריך לקחת את החלב ולהכריח אותו לעבור שינויי מצב. השינוי הוא לא בפנים, כדי להוציא אותו החוצה, אני צריך לעשות פעולה.

ובענייני עבודה, איך מגלים את הנקודה הזו של אהבה שהיא בבחינת סובב כל עלמין? איך נגלה את הקדושה? על העניין הזה אמרו חז"ל: "אם אדם מקדש את עצמו מלמטה מקדשים אותו מלמעלה". העניין של 'מקדש עצמו' מתחיל בפרשת קדושים מדברים מאוד בסיסיים. בפרשת קדושים כתוב הרבה מאוד למשל על דיני ערוה: אמו, אחותו, בתו, כל אלה. בשביל אנשים מסוימים חלק מהגדר של הקדושה, הוא קיצוץ דברים מסוימים כדי להגיע לקדושה. במקום הזה שבו האדם נמצא, צריך שיינטל ממנו משהו, כדי שהוא יוכל להגיע למדרגה הזו של "והתקדשתם". יש קשר של משמעות, בין הקדוש והנזיר. ישנה ההתנזרות מהדברים, הוויתור על דברים מסוימים וכן הלאה. במובן הזה יש אנשים שנקודת החיתוך שלהם פשוטה. פרשת קדושים היא מעניינת, יש בה מנעד עצום של דברים מקצה לקצה, היא עוברת מדברים פשוטים מאוד לדברים מסובכים. גם ב'תניא', כשהוא מדבר על זה, אין את אותה דרישה, כדי להגיע לגדר של "והתקדשתם". מפני שבמובן מסוים,

התהליך הזה חשוב, יכול להיות שיש הרבה לחתוך, ויכול להיות שלא צריך לחתוך אלא רק להוציא. משום שגם האיש הזה שיושב בשקט על כסאו, יש לו עדיין סוג מסוים, מאוד אופייני, של נוחיות. יש סוג מסוים של אנשים כאלה, שמאוד רגישים לנוחיות. הוא לא צריך לחיות בארמון פשוט כי אין לו תאוה לזה, אבל כל מה שהוא עושה - הוא בונה לעצמו נוחיות. ברגע שהוא מוותר על הדברים הללו, הוא נותן אפשרות לעצמו להגיע לאיזה שהיא נקודה של עבודה. וכמו שכתוב, בפסוק כתוב: **"מיץ חלב יוציא חמאה"** (משלי ל, לג), ואמרו רבותינו ז"ל: **במי אתה מוצא חמאה של תורה? במי שהקיא חלב שינק** (ברכות סג:). חמאה של תורה אפשר למצוא אצל מי שעובד כל כך קשה שהוא מקיא את החלב שהוא ינק מאמו. אתה צריך למצוץ את החלב, אתה צריך לדחוק את החלב כדי להוציא ממנו חמאה. אתה צריך למצות אותו. באותו אופן, כדי להגיע לדבר אתה צריך למצות, להוציא משהו מן המהות הזו. המיצוי הזה, בשביל אנשים מסוימים הוא בעצם ויתור על "תאוות העולם הזה", וענין החמאה הוא כמו למשל שמנונית הצף על החלב, כך הוא בחינת אהבה הנ"ל שאינה מתלבשת תוך כלי, הרי החמאה היא באה מחלק של החלב שהוא כאילו לא בתוך החלב, הוא יצוף ויעלה מן החלב. כדי להשיג את זה, וכדי למצות את זה יש תהליך. התהליך של עשיית חמאה כולל כל

שהאיש הזה שלא הרג את אבא שלו בגרזן הוא לא דוגמה של צדיק, אבל זה לא בדיוק נכון. בשביל האיש הזה, שהוא איש פשוט שבפשוטים וכעת נמצא בזעם וכל האישיות שלו מגיעה לרצון הזה, מפני פחד ה' והדר גאווה הוא מחזיק את עצמו ולא מכה את אביו. הוא נמצא במדרגה שיכול להיות שאחר, שעושה לעצמו סיגופים בשוטים ובסרפדים, אינו נמצא בו אף פעם. משום שמה שהוא עשה היה לשבור איזה יצר עז, שאחר לא מסוגל לעשות אותו. כי יכול להיות שבשביל אדם אחר, אין שום פיתוי להכות את אבא שלו בגרזן, מעולם לא עלה בדעתו הפיתוי הזה מפני שהוא לעולם לא כועס עד כדי שהוא רוצה להוריד את הראש של מישהו. אבל האיש הזה, אם אגיד לו לזוז עם הכסא הנוח שלו וללכת למקום אחר פחות נוח - את זה הוא לא יהיה מוכן לעשות. כלומר העניין הזה של אותו חלק של הויתור, של כריתת העורלה, קיים במקומות שונים, בדרגות שונות מאוד. והדרגה הזו, יכולה להיות בשביל אדם אחד לא משמעותית, לא משום שהוא אדם גדול יותר, אלא משום שבכיוון הזה אין לו יצר, בעוד שאדם אחר יכול להיות ברמה נמוכה מאוד של יצירות. הוא אמר שקורה שיש אדם שהוא קר בטבע, שרמת הייצריות הכללית שלו היא מאוד נמוכה, אבל זה עדיין לא אומר שהאיש הזה מוכן לתת משהו. אין לו הרבה יצרים, אבל את מה שיש לו בידו - על זה הוא לא יוותר. מהצד הזה, הדרישה היא להוציא את מיץ החלב. אם אתה רוצה חמאה, אתה צריך להוציא את מיץ החלב.

אדם מקדש את עצמו באותה נקודה של יציאה מהגבולות, בנקודה שהיא משמעותית בשבילו. יש אדם, שבשבילו לוותר על תאוה - זוהי נקודת ההתקדשות בשבילו. הרמב"ן בפרשת קדושים מדבר על זה: מהו המושג של "והתקדשתם"? הוא מסביר שזה ציווי ש"לא להיות נבל ברשות התורה" (פירוש הרמב"ן על התורה, ויקרא יט, ב). זה נוגע בדיוק באותה נקודה שהוא עוסק בה פה, אם כי בסגנון לגמרי אחר. אדם יכול לעשות כל מה שמותר ועדיין להיות יצור לא סימפטי. אדם יכול להיות זולל וסובא בלי שום עיכובים, ולעשות זאת עם אוכל שהוא כשר למהדרין. מהבחינה הזאת הציווי של "והתקדשתם" עניינו יציאה מהגבולות. "והתקדשתם" כולל גם דברים שהם מאוד מאוד פשוטים. סיפרו פעם על רבי דוד מלעלוב, שהיה הולך לרבו והיה עובר דרך יערות, והוא היה עובר פה ושם גם ביישובים נידחים שבהם ישב לעתים יהודי אחד בכפר שלם של גויים. יום אחד הוא אחר להגיע אל הרבי, שאלו אותו מדוע הוא איחר והוא ענה: משום שראיתי אדם ירא שמיים באמת ואני עמדתי והסתכלתי בו, ומרוב הסתכלות התעכבתי. שאלו אותו, את מי ראית? מפני שידעו שהוא עבר דרך היער. והוא אמר: עברתי דרך היער ושמעתי מישהו שצועק על אביו, ואומר: "אבא, אם לא הייתי מפחד מהקדוש ברוך הוא, הייתי לוקח את הגרזן הזה ושובר לך את הראש". עמדתי והסתכלתי ביהודי הזה, שיש לו כל כך הרבה יראת שמיים, ומרוב התפעלות נשארתי במקום. לכאורה היינו חושבים,

מזה יובן דבחינת חמאה, שהוא שומן החלב, יתכן שזהו בחינת האהבה רבה שלמעלה מהכלי. וזה שכתוב באברהם: "ויקח חמאה וחלב", וזה שכתוב [בישעיה ז, טו]: "חמאה ודבש יאכל". אך במי אתה מוצא חמאה של תורה? במי שהקיא, כי דוקא פרישות מביאה לידי קדושה. שבחינת אהבה רבה זו אינה באה אלא אחר מדרגת הפרישות, שהוא להפריד הרע שבנפש הבהמית, שהוא בחינת בירור עץ הדעת טוב ורע, והיינו על ידי בחינת אהבת עולם. ועל ידי זה יבוא אחר כך לבחינת קדושה ואהבה רבה זו, שהוא בחינת עץ החיים.

שמונחת ואני צריך לברך; השהייה הזאת של רגע היא חלק מאותו מנגנון של קדושה. העניין הזה של ההפרדה שהוא בחינת בירור עץ הדעת טוב ורע. הוא מברר את עץ הדעת שהוא טוב ורע. והיינו על ידי בחינת אהבת עולם, הבירור נעשה על ידי אהבה מפני שזהו המנגנון שדרכו עושים זאת. אדם אוהב את השם, ומכוח זה הוא מוכן לוותר. ועל ידי זה יבוא אחר כך לבחינת קדושה, ובחינת ואהבה רבה זו, שהוא בחינת עץ החיים. אם אדם הצליח לברר את עץ הדעת - זו מדרגה ראשונה, שהוא קרא לה "אהבת עולם". אחרי זה, יש מדרגה שנקראת "אהבה רבה" שהיא הבחינה הזו היא עץ החיים, מפני שהיא נצחית, היא חיה לעולם. זה בעצם המהלך של המאמר: הגרעין של האהבה הזו נמצא בכל אחד - "ועמך כולם צדיקים" - אבל צריך לנסות להביא אותו לידי התגלות. יש תהליכים שדרכם מגלים אותה ובשביל הנקודה הזו, צריך לחשוף את הקליפה. בכל מקום שיש לאדם קליפות - צריך לחשוף אותן. החשיפה הזאת עצמה יוצרת את הגילוי של הברית. מה שהוא אומר פה דומה במובן מסוים למה שאומרים שיש "דחילו ורחימו" ויש "רחימו ודחילו" ('ראה ואהבה' ו'אהבה ויראה'), שהן בנויות בסדר של מדרגות

מזה יובן דבחינת חמאה, שהוא שומן החלב, יתכן שזהו בחינת האהבה רבה שלמעלה מהכלי. וזה שכתוב באברהם: "ויקח חמאה וחלב", וזה שכתוב [בישעיה ז, טו]: "חמאה ודבש יאכל". אך במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שהקיא חלב, כי דוקא פרישות מביאה לידי קדושה. ברור שהציטוט הזה עמד מאחורי מה שהוא אמר קודם, משום שפרישות מביאה לידי קדושה, שבחינת אהבה רבה זו, אינה באה אלא אחר מדרגת הפרישות, שהוא להפריד הרע שבנפש הבהמית. הוא מגדיר מהו עניין הפרישות. המושג פרישות כולל התנהגות שהולכת מעל ומעבר. אדם מגיע לאיזה דבר, הדבר הזה יכול להתחיל מדבר האסור ועד לדבר מותר ובכל דרגה יהיה צד של פרישות. משהו פעם הגדיר את זה כך: "מה זה חסיד? מה שאסור, אסור. מה שמותר, אל תזדרז". זו בערך הנקודה. חלק מהחינוך הוא שכאשר אדם הולך לאכול או לשתות - שתמיד יחכה עוד רגע. זה לא שלאדם אסור לאכול, אלא שעל זה בדיוק עומד העניין - שאינני ניגש כך אל האוכל. חלק מהעניין של ברכה שאומרים לפני האוכל קשור לזה שיש לי עיכוב, לפחות של כמה רגעים, בין מה שאני רוצה למה שאני עושה. יש עיכוב אפילו כשאני חושב על זה - כשאני צמא, מולי כוס מים

המציאות של העולם, ובצד אחר שלה היא מתחילה מהמציאות של האדם, של ה'אני'. מאידך גיסא, יש העניין של אהבה רבה שהיא מתחילה מן האחר בעצם. ובלשונו, אהבה רבה היא לא מהממלא כל עלמין אלא מהסובב כל עלמין. הוא הסביר שאי אפשר להגיע למדרגה של ברית כהונת עולם, של קשר נצח, אלא כאשר בן אדם כורת את הערלה - מסיר את הצד האחר. הכריתה הזו היא חלק מהותי, אי אפשר לשבת כך סתם ולבוא אל דרך עץ החיים.

אחד משעשועי העולם הוא שאנשים מנסים לעסוק בתורת הנסתר, עכשיו גם מוכרים את תורת הנסתר בקמעונאות ... במקרה הטוב זה מייצר שרלטנים, במקרה הרע זה הרבה יותר גרוע. מדוע זה כך? מפני שאי אפשר להגיע אל דרך עץ החיים בלי לעבור משהו. אם אני מנסה רק כאילו להגיע אליו - מה שהגעתי אליו לא היה עץ החיים. דימוי לכך ניתן לקחת מתוך הסיפור של התורה עצמה. אחרי חטא עץ הדעת, איך מגיעים לדרך עץ החיים? לעץ הדעת טוב ורע כבר הגענו, בטעות או שלא בטעות, עכשיו אנחנו יודעים טוב ואולי אף טוב מזה רע, עכשיו איך מגיעים לעץ החיים? בדרך לעץ החיים נמצאת להט החרב המתהפכת. בסופו של דבר, בשביל לעבור אני נמצא בסכנה רצינית שיחתכו ממני משהו, בשביל זה נמצאת שם החרב. האנשים האלה שלא רוצים לחתוך מעצמם שום דבר - אז באמת להט החרב הוא מספיק בשביל למנוע אותם מלהגיע לעץ החיים. למעשה זה מה שהוא הסביר: יש נקודה מסוימת שהיא הנקודה

שבאות זו אחר זו וזו מתוך זו. יש בחינה מסוימת של אהבה ויש מדרגה של אהבה בדרגה אחרת. אגב, זה נכון גם לגבי אהבה בין בני אדם. במקום שיש אהבה בלי יראה - יש פגם באהבה. אהבה מצד עצמה שוברת את הדיסטנס, שוברת את הכבוד. במצב שהיראה מביאה לידי זה, האהבה יכולה לעבור מן הנקודה של הסיפוק העצמי אל הנקודה של הכרה באחר. התנועה של האהבה היא ביסודו של דבר עמדה שאומרת 'אני ניגש ולקח'. זאת תנועת הבסיס של אהבה, תנועה של תינוק קטן שמושיט את הידיים. התנועה הזו, עם כל מה שיש לה, כוללת בתוכה גם את העניין של "אני רוצה, ולא אכפת לי מה אתה רוצה". ברגע שיש 'אתה' במובן של דבר שאני צריך להתחשב בו - זהו שלב אחר של אהבה. יש שלב שבו אני מושיט את היד לקחת, ולא משנה מה, ויש נקודה שבה אני יודע שאני צריך לזוז אחורנית, אני יודע שאני צריך לתת משהו. ברגע שאדם נמצא בנקודה הזו, הוא נמצא בשלב יותר פרמננטי של האהבה. וזהו עניין הברית שדיברנו עליו. הוא דיבר על כריתת הברית ועל הדרך הזו שעוברת מעץ הדעת לעץ החיים, מאהבת עולם לאהבה רבה.

דיברנו בפעם הקודמת על העניין הזה של עץ הדעת ועץ החיים, ודברנו על איך שמגיע האדם למדרגה הזאת שהוא קורא לה מדרגת אהבה רבה. הוא הסביר מה ההבדל בין אהבת עולם לאהבה רבה: אהבת עולם היא אותה ההתייחסות שבמובן זה או אחר קשורה או נובעת מן

והנה כתיב: "והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעיתו ועלהו לא יבול" וכו', דהיינו בחינת עץ החיים, "ולא יראה כי יבא חום" וכו'. פירוש, שלא יבטל ויפסיק האהבה זו מחמת חמימות ותאוות לדברים אחרים חס ושלום. כי המקיף מסמא עיניים של החיצונים,

האהבה זו מחמת חמימות ותאוות לדברים אחרים חס ושלום. מי שמגיע לעץ החיים אז הוא לא ירא, 'לא יראה כי יבוא חום'. מהי הבעיה של אותה האהבה שהוא קרא לה אהבת עולם, אפילו באהבת ה' ? שהיא עדיין נמצאת בתחום השקלול של ענייני העולם הזה, משום כך ייתכן מצב שמגיעים דברים אחרים שהם מאוד מעסיקים אותי, הם מאוד חלק ממהותי, והם אחר כך מנוונים את האהבה הזאת. כך יוצא שאדם שהתחיל מתוך שאיפות גדולות - בסוף גומר באיזושהי נקודה אחרת לגמרי. זאת משום שמהו תקף אותו באמצע, דברים מתחומים שונים. בניגוד לכך הוא דיבר פה על איך אדם עובר אל עץ החיים, והוא אומר שבנקודה הזאת נמצא איזה צד של נצח ש'לא יראה כי יבוא חום', שהחום הזה לא יגיע אליו. **כי המקיף מסמא עיניים של החיצונים.** הוא דיבר על העניין שאהבת עולם היא אהבה בבחינה של ממלא, בבחינה של פנימי. אהבה רבה היא בבחינת המקיף, לאמור, היא בבחינה שעוברת מעל ומעבר לחוויה. והוא אומר שהמקיף מסמא את עיני החיצונים. המקיף הוא המגן, הענן, המחיצה, עמוד האש, עמוד הענן, שמקיף ושומר שלא יכנס הרע פנימה. במקרה זה הרע לא נכנס פנימה לא מפני שהאדם נמצא במאבק, אלא מפני שמשום מה כעת הוא איננו פועל לגביו, והוא עוד יסביר.

הזאת שבן אדם חותך מעצמו חלק, חותך מהבשר החי. זה לאו דווקא שבן אדם חותך ויוצא מהתחום של עבירה, אלא שהוא מוותר על דברים שהם חלק מחלבו ודמו. כפי שהוא הסביר, כל אחד יש לו את תחום הוויתורים שלו. יש אנשים שהוויתור הוא על הדבר האסור; ויש אנשים שבשבילם התאוות המציקות לאחרים לא מציקות להם; הצד השווה ביניהם הוא, שאי אפשר לעבור ולהגיע אל הנקודה הזאת בלי שיהיה חיתוך בבשר. העניין של כריתת הברית הוא בנוי על זה שחותכים, שיוצא דם, בלי זה לא מגיעים לכדי ברית. אגב, העניין הזה שכריתת ברית קשורה לכריתה, נמצא בכל מיני מקומות. הברית הזאת, שהיא הקשר שבנצח, מתרחשת בין השאר בפעולה הזאת של חיתוך, של הכריתה. במקום שאין כריתה אין ברית. אפשר לעשות חוזה, לזה אין צורך בוויתורים מפליגים; אבל לעבור אל מעבר לצד הזה, אל נקודה שבה הקשר הוא בלתי ניתק - אי אפשר לעבור אותו בלי הכריתה. זה מה שהוא דיבר בו קודם.

והנה כתיב, "והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעיתו ועלהו לא יבול וכו'" (תהלים א, ג), ואחר כך הוא אומר דהיינו, העץ הזה, היינו בחינת עץ החיים, ונאמר בו "ולא יראה כי יבא חום וכו'" (ירמיהו, יז, ח). והוא קורא לעניין הזה של עץ החיים - פירוש, שלא יבטל ויפסיק

בין אהבת עולם לאהבה רבה

יש מצב שבו אדם נמצא באיזושהו משא ומתן, עם עצמו או עם העולם, בבעיות שונות. במשא ומתן הזה פעמים אני מרוויח ולפעמים אני מפסיד. חלק ממהותו של המשא ומתן, זה העניין של רווח והפסד שעשוי לקרות בו. לעומת זאת, כשאין משא ומתן - בבחינת המקיף, אז החיצונים אינם יכולים להיכנס, העיניים שלהם אינם שולטים. הוא גם קורא לזה 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה'. יש ספר קטן שנקרא 'מים רבים' ושם הוא מתאר כל מיני מימות. אחד מהם לדוגמא הוא נחל השיטים, זה הנחל שמגדל את כל מיני השטות, ו'אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'. אז יש נחל השיטים ויש מימות אחרים. יש מים רבים שבאים מן האדם, יש מים רבים שהם כל הטרדות של המציאות של העולם, והמים האלה באים כל פעם ומנסים לגרוף. בדברים מסוימים הם גורפים את האדם מהמקום שבו הוא עומד. לא תמיד התיאור הוא, שאנשים עומדים אל מול פיתוי שאינם יכולים להתמודד איתו, ואז נכשלים; לא פעם אדם נכשל רק בגלל מין גאות כזו של טרדה שוחקת, והיא ששוחקת את האדם. כל פעם הוא נשחק עד שהוא מגיע למצב כזה שהוא לא יכול לעמוד יותר. יש דברים שנשברים בפרץ של דברים, ויש דברים שנשברים על ידי שחיקה. באותו ספר כשהוא מדבר על המים הרבים הוא קורא לזה: 'טרדות העולם הזה' - לא כל כך תאוות העולם הזה כמו טרדות העולם הזה. הם שוחקים את היכולת של האדם.

כאן זה חוזר לנקודה שלנו, כשאני חי מכוחה של חוויה פנימית, חוויה שמתייחסת אליי - החוויה הזאת צריכה להתקיים, היא צריכה לקבל איזושהו קטע של עוררות. מסיבה זו היא נשחקת לא רק על ידי פרץ אחר, אלא גם על ידי שלא נותנים לה הזדמנות לעמוד ולהתחזק. היא נשחקת בדברים הללו לא פחות. לעומת זאת כפי שהוסבר, המהות של הברית בנויה על זה שהיא כאילו לא רגישה למהויות המתהוות. היא לא רגישה לפרץ של דברים, לא של רגש ממין אחר, וגם לא לטרדה המתמדת השוחקת את ההרגשה הפנימית.

יש המון יחסים, בינאישיים ואחרים, שהם בנויים על איזושהי הרגשה פנימית, על איזושהי חוויה של אהבה. החוויות האלה לפעמים נשברות, ולא רק בדרך של אסון. הרבה יותר מצוי שקורה לאהבות הגדולות ההיפך ממה שכתוב ברומנים. פעם הם היו נגמרים: 'והם התחתנו וחיו באושר ועושר עד עצם היום הזה', במציאות לא פעם זה הולך ככה: 'הם התחתנו ואחרי זמן קצר הפסיקו לאהוב אחד את השני'. זו תופעה הרבה יותר רגילה מאשר התופעה של מישוהו שקורה לו איזה פרץ פתאומי. מאיפה זה בא? אם דברים עמדו על חוויה, החוויה יכולה להישחק, ייתכן שמשוהו בא מכיוון אחר ושבר אותה, אבל יש שחיקה ממין אחר וזו מין שחיקה של טרדה, של חיים, של שגרה, והן שוחקות. הן שוחקות את היחסים הבין-אישיים, והם שוחקים גם את היחס הזה שבין אדם למקום.

ו-"מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" כו'. והנה כתיב: "אם ישים אליו לבו, רוחו ונשמתו אליו יאסוף", פירוש: כשישים האדם אל לבו ויעמיק באהבה רבה זו בתשוקה גדולה, כמו שכתוב: "ואל אישך תשוקתך", אז אליו יתברך יאסוף וימשיך למטה תוספת קדושה.

וזהו: "אדם מקדש את עצמו מעט" – פירוש: שאינו אלא מעט, כמו שאמרו רבותינו ז"ל: "נדמה להם כהר" – אף על פי שנדמה להם כהר, אבל באמת אינו כן – "מקדשין אותו הרבה מלמעלה", שממשיך עליו בחינת סובב כל עלמין על ידי התורה והמצות. שהמצות הם איברים דמלכא, והוא כמו למשל שאם תופס באדם באחד מאבריו ימשיכנו אליו,

מסכימים ואוהבים זה את זה, לעמדה כזו של 'שנינו נהיה ביחד גם אם אנחנו נפסיק לאהוב זה את זה'. המעבר של הדברים הללו מוביל למצב שכבר אין שחיקה מצד עצמו, אין ביטול מצד הוויתו. ולכן קורה מה שהוא קרא לו 'מקיף מסמא עיני החיצונים', מפני שלחיצונים אין שליטה על דבר שההתייחסות בו איננה נובעת מתוך חוויה פנימית. אותם החיצונים שרגילים תמיד לתקוף את החוויה הפנימית, את ההרגשה החיה, אינם יכולים לתקוף דבר שאיננו נמצא בתחום הזה של החוויות. בהגדרה הזו שאדם עכשיו נמצא בה, כבר לא קשור מה נמצא ברגשות. יש דבר שהוא נוצר, הוא נשאר, הוא קיים במציאות - הוא כבר מעבר לשלבים של הרגשה כזו או הרגשה אחרת. וזהו מה שהוא קורא לו - ומים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה כו' (שיר השירים ח, ז).

המקדש מלמטה מקדשים מלמעלה – למעלה מעץ החיים

והנה כתיב: "אם ישים אליו לבו, רוחו ונשמתו אליו יאסוף" (איוב, לד, יד), פירוש, כשישים האדם אל לבו ויעמיק

הוא מדבר על האהבה הראשונה, הוא מדבר עליה לא בזלזול, אלא הוא אומר שהיא זקוקה כל הזמן שיזינו אותה. היא דורשת פנאי מסוים, אפשרות מסוימת, כדי להחזיק את העניין הזה. לפעמים קורא שאדם נמצא מבחינה רוחנית באיזושהי חממה, ובאותם הזמנים החוויה אכן קיימת. עכשיו הוא יוצא מהחממה הזאת ואז השאלה מה קורה. יכול להיות שאדם בשלב מסוים בחיים יכול להרשות לעצמו לעמוד ולהתפלל ארבע שעות, חמש שעות או שמונה שעות, והוא יכול לעורר את עצמו למדרגה שבה החיים יהיו אחרים. אבל, מה קורה כאשר העניין הזה הוא לא נפגם בהתפרצות, אלא בגלל העובדה שהוא לא יכול להזין יותר את החוויה הפנימית. כי החוויה הפנימית דורשת כל הזמן לפרנס אותה, לחזק אותה. היא כמו אש אוכלת, היא דורשת גם כן שיהיה משהו שהיא תוכל לֶאֱכֹל.

לעומת זאת, יש את המעבר מן ההסכם, או אפילו מן האהבה - אל הברית. במעבר זה, הקשר עמיד בפני כל מפגע, בין כזה בין אחר, מפני שהוא לא תלוי יותר בחוויה הפנימית. למעשה, כריתת הברית היא סוג של מעבר מהיחס של 'שנינו



לנבואה. כיצד? על ידי זה שאכין את הקשר, את היחס, כך אפציר. באותה הבחינה הוא מדבר פה על הבחינה של 'אישך תשוקתך' - הוא אומר: 'כשישים האדם אל ליבו ויעמיק באהבה זו בתשוקה גדולה', אז הוא מגיע לאותה מדרגה שהוא לפחות יצר מצידו את הקשר. במצב זה הוא יוכל לזכות שיקדשו את עצמו מלמעלה, זהו 'אדם מקדש את עצמו מעט מלמטה מקדשים אותו הרבה מלמעלה'.

פירוש, שאינו אלא מעט, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שלעתיד לבוא הקב"ה יהרוג את היצר הרע, זה נרמז שם בנבואה של זכריה. הצדיקים, היצר הרע נדמה להם כהר גדול, ולרשעים הוא נדמה כחוט השערה. הרשעים יגידו - היה לנו רק חוט שערה לעבור ולא עברנו. הצדיקים יגידו - היה לנו הר כזה ואותו איך שהוא עברנו! (על פי סוכה, נב.) העניין הוא שאדם מקדש את עצמו מעט - בסופו של דבר, אדם מקדש את עצמו רק מעט, ההר הזה שהאדם עבר אותו, הוא לא באמת מסוגל לו. מצד מסוים אדם לא יכול לעבור יותר מחוט שערה, במעבר הזה של ההר הוא זקוק שמישהו יושיט לו יד. כל זה הוא באופן עקרוני, אבל אף על פי שנדמה להם כהר, אבל באמת אינו כן, מקדשין אותו הרבה מלמעלה שממשיך עליו בחינת סובב כל עלמין על ידי התורה והמצוות. קדושה זו שקידש את עצמו היא על ידי תורה ומצוות. על ידי מה שהוא מקדש את עצמו הוא מושך אליו קדושה נוספת. שהמצוות הם איברים דמלכא, והוא כמו למשל, שאם תופס באדם באחד מאבריו ימשיכנו אליו. זאת אומרת שאם אני

באהבה רבה זו בתשוקה גדולה, כמו שכתוב: "ואל אישך תשוקתך" (בראשית ג, טז), אז אליו יתברך יאסוף וימשיך למטה תוספת קדושה. וזהו מה שאמרו חז"ל: "אדם מקדש את עצמו מעט מקדשין אותו הרבה מלמטה מקדשין אותו מלמעלה" (יומא לט.). השלב הראשון הוא השלב שבו אדם מקדש את עצמו. אך כל כמה שהוא יכול לקדש את עצמו אין זה מספיק, שהרי הוא הסביר שהמעבר הזה איננו מעבר רצוני, יש כאן איזושהי קפיצה. אין דרך שאומרת בדיוק איך בן אדם מגיע ממדרגה אחת אל חברתה, אלא הוא צריך שיקדשו אותו מלמעלה. איך בן אדם מגיע לזה? הוא עושה את עצמו כלי קיבול שהקדושה תחול עליו, וכאשר יש יצירה של כלי שם יכול להיות דבר. זו הבחינה שהוא אומר 'ואל אישך תשוקתך' - זו היצירה של הכלי. אין זה הסיפוק של הכלי, לא המילוי שלו, זוהי היצירה שלו. יש רמב"ם שמדבר קצת על העניין הזה כשהוא מדבר על בני הנביאים. הוא אומר שם שהנבואה היא דבר אובייקטיבי, דבר שאיננו יכול לבוא על ידי שורת מאמצים כלשהי של האדם. אדם איננו יכול להביא את עצמו להיות נביא על ידי כל מאמץ שהוא. זה הדימוי הפשוט של הדבר: הנביא הוא זה שה' מדבר אליו, אדם איננו יכול להכריח את ה' שידבר אליו. מה ניתן לעשות? אדם יכול להיות קשוב, או גם אדם יכול לדבר באופן שיגרום לכך שה' ירצה לדבר אליו, אולם, אין אפשרות להכריח אותו לדבר. ובאותו אופן אינני יכול לבוא למדרגה של להיות נביא, אבל אני יכול לבוא למדרגה שאני אהיה כלי

וכל שכן כשאוחז ביד ימינו והוא על ידי מצות צדקה וחסד, דרועא ימינא. לכשיתבונן היטב שהתורה והמצות הם מבחינת סובב כל עלמין, ועצמותו יתברך ממש שוכן בתוכם, אם כן כשעוסק בהם ומקבל התורה במוחו או עושה המצווה בידו הרי ממשיך עליו אור אין סוף ברוך הוא בעצמותו ממש כו'. וזהו "ועל יוֹבֵל ישלח שרשיו", שהוא בחי' יוֹבֵל בחולם ויוֹבֵל במלאפום, ושניהם לשון הולכה, כמו שכתוב: "לך יובילו מלכים שי". אלא שבחינת יובל במלאפום רוצה לומר שהוא יתברך מתנהג ומתמשך למטה על ידי התורה והמצות, ויובל בחולם שהוא מנהיג וממשיך אותנו למעלה. כמו שכתוב: "יוֹבֵל היא תהיה לכם", פירוש: שלכם תהיה אותו היובל שמוליך וממשיך, "ושבתם איש לאחוזתו" וגו',

וכלשון הכתוב: 'אחזת ביד ימיני' (תהלים עג, כג) - אם האדם אוחז ביד ימינו של ה', או אז זה נכון גם בכיוון ההפוך - 'אחזת ביד ימיני', אני מחזיק את הקב"ה ביד, אני מושך אותו.

לכשיתבונן היטב שהתורה והמצות הם מבחינת סובב כל עלמין, ועצמותו יתברך ממש שוכן בתוכם, אם כן כשעוסק בהם ומקבל התורה במוחו או עושה המצווה בידו, הרי ממשיך עליו אור אין סוף ברוך הוא בעצמותו ממש כו'. פה יש את הצד האחר של העניין, איך האדם מושך אליו את העצמות האלוקית? הוא מושך אליו על ידי התורה והמצוות. התורה והמצוות פועלים עליו ברגע שהוא יודע מה הוא עושה. הידיעה הזאת איננה זה שהוא יודע באיזה ספירה ובאיזה אותיות נרמז דבר כזה, אלא עצם ההכרה שההתקשרות הזו היא התקשרות עם המהות האלוקית. התיאור הזה שהמצוות הם 'איברי דמלכא', משמען שההתקשרות שלי עם המצווה היא עושה שעכשיו הקב"ה מתגלה בתוכי. המודעות שלי לדבר הזה היא פועלת ומביאה את האדם שיעשה חלק מאותו דבר. מעצם זה שהוא יושב

מחזיק מישהו ואני מושך אותו - אז אני מושך את כולו אליי. הוא אומר שכשאני קורא למצווה איברי דמלכא פירושו של דבר שאם אני מחזיק במצווה, אם אני מושך אותה אליי - אז אני מושך אליי את המלך בעצמו. אני אנני יכול להכיל כל דבר, אבל אני יכול להכיל דבר שהוא התגלות; הוא קורא לזה איברי דמלכא.

והוא מעיר בדרך אגב - וכל שכן כשאוחז ביד ימינו של המלך, וזה כיצד? והוא על ידי מצות צדקה וחסד, שאומרים שחסד הוא דרועא ימינא, יד ימין. לכן כשאדם עושה צדקה הוא מחזיק ביד ימינו של הקב"ה מפני שכמו שתיארו את זה - האיש הזה שעושה חסד, הוא נעשה אז כלי של יד ה'. זאת בתנאי שהוא עושה חסד כמצווה, מפני שאפשר לעשות חסד גם כתאוה. בסופו של דבר, כשאנחנו מבקשים שהקב"ה יפרנס אותנו 'מידך הפתוחה הגדולה המלאה והרחבה', היד הזאת איננה מופיעה בתור איזה יד שמימית. היא תמיד מופיעה דרך איזה מכשיר. ומכאן, גם אני יכול לעשות את עצמי היד של ה' לגבי מישהו אחר, באותה השעה אני למעשה מתאחד עם יד ימינו.



לחפירה שלי. יש צד אחד שבו כאילו הקדושה נמשכת אחר המעשה, האדם מקדש את עצמו מעט מלמטה ומקדשים אותו הרבה מלמעלה. התורה והמצוות הם בערך כמו חור שעושים בסכר – עושים חור ועכשיו הנהר פורץ ונכנס פנימה. יש מאמר מקביל: "פתחו לפי פתח כחודה של מחט, ואני אפתח לכם פתח שעגלות וקרוניות מהלכים בו, פתח כפתחו של אולם" (שיר השירים רבה ה, ב). הנקודה היא בערך אותה נקודה שאמרת, שהמעט וההרבה הם אותה נקודה של פריצה, ברגע שאני פרצתי את המחסום הזרימה הזאת תגדיל אותו. האדם שמקדש עצמו מעט מלמטה הוא יצר את הפרצה, הוא פתח פתח לתת לדברים לזרום אליו, ואז הזרימה הזו הולכת וגדילה. מבחינה זו יוצא שכאילו הקדושה היא שמחכה לי. 'והתקדשתם והייתם קדושים' (ויקרא יא, מד) - עשו את עצמכם קדושים ואז תהיו קדושים, זה פירוש המילים באופן הכי פשוט שלהם. אני קודם צריך לעשות את עצמי קדוש, אני קודם עושה את הפעולה מצדי, ואז אני פורץ את הדבר. זוהי הבחינה של יובל.

היובל הוא כבר עניין שהוא מנהיג וממשיך אותנו למעלה. הצד הזה שהוא המוביל ולא המובל. כמו שכתוב "יובל היא תהיה לכם" (ויקרא כה, י), פירוש: שלכם תהיה, אותו היובל שמוליך וממשיך, "ושבתם איש לאחוזתו" וגו' שהוא מוליך והוא ממשיך. לפי זה יש היובל ויש היובל. יש הצד שבו אני מושך קדושה, אני מתקדש מעט מלמטה ומקדשים אותי הרבה

ועוסק הוא נעשה מאוחד ואחד עם הקב"ה.

וזהו זה ההמשך של הפסוק "כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו" (ירמיהו יז, ח), עכשיו הוא משחק בעניין הזה, הוא אומר ככה שהוא בחי' יובל בחולם ויובל במלאפום, עכשיו אנחנו קוראים לזה שורוק, ואז קראו לזה מלאפום, שזה שם אחר לאותו הניקוד בעצמו. ושניהם לשון הולכה, גם המילה יובל וגם המילה יובל, המשמעות של השרש של זה פירוש להולך, להוביל דברים. כמו שכתוב "לך יובילו מלכים שי" (תהלים סח, ל). אלא שבחי' יובל במלאפום, רוצה לומר שהוא יתברך מתנהג ומתמשך למטה על ידי התורה והמצוות, ויובל בחולם שהוא מנהיג וממשיך אותנו למעלה. הוא אומר שהיובל והיובל הם בעצם הפועל והנפעל של אותו שורש. אגב, יובל בעצמו מופיע גם בתור שם עצם - חלק של הנהר, 'על יובל ישלח שורשיו', אבל גם במשמעות של פועל – בהווה הוא מובל ובעתיד הוא יובל. זה נמצא גם במקרא: יש 'לך יובילו מלכים שי', ויש גם 'לך יובל שי'. מה שהוא אומר כעת זה שיש בחינה שבו הקב"ה יובל ויש בחינה שהוא יובל, יש בחינה שהוא מולך ויש בחינה שהוא מוליך.

הבחינה זו שהוא קורא לזה שהקב"ה הוא יובל היא, שהוא מובל על ידי זה שאני עוסק בתורה ומצוות. אני כאילו מושך אותו למטה, משום שכביכול אני מושך אותו אליי למטה. זה בערך באותו האופן שאני מושך אליי זרימה של נהר - אני חופר והנהר זורם אלי, הנהר מובל

להתכלל למהוי אחד באחד נשיקין כפולים.

[עייין מה שכתוב בפרשת בראשית על פסוק "ושם אחיו יובל". והנה יובל הוא שנת החמשים, דהיינו שער החמשים מחמשים שערי בינה. וזהו ענין שפירוש יובל שהוא מנהיג וממשיך אותנו למעלה, וכמה שכתוב במקום אחר על הפסוק "וספרתם לכם כו' תספרו חמשים יום", ששער החמשים הוא המחבר המאציל אין סוף ברוך הוא לנאצלים כו'. וזה שכתוב "והיה כעץ כו' ועל יובל ישלח שרשיו", שבחינת יובל הוא למעלה גם מבחינת עץ החיים.

ביחס בין שתי הבחינות האלו, הסדר הוא שאני קודם מושך - אחזתיו, ואז משכני. הוא אומר שהם באים אחד אחרי השני, אבל ההתחלה היא ההתחלה הזאת של אחזתיו. גם כאן, ההתחלה היא של היובל, ולאחר מכן מגיע היובל. מהו היובל? שהקב"ה מוליך את האדם, הוא מושך אותו, ואז הוא מגיע למדרגה של "ושבתם איש לאחוזתו" - הוא עולה להתכלל עם הקב"ה. זוהי ההשבה של "ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל נחלת אבותיו תשובו", השבה מן אותה התהייה או החניכה או הגלות של הנפש; אחרי כל זה בא היובל. וביובל הוא שלוקחים ומחזירים אותנו חזרה לאחוזתנו, לנחלתנו, למקום הראשוני שלנו. להתכלל למהוי אחד באחד שהוא אומר שלמהווי אחד באחד הוא נשיקין כפולים. מפני שיש קשר שבו יש רק צד אחד פעיל, ויש מצב שבו שני הצדדים הם פעילים. יש מצב שבו אני רק מובל ואיני רוצה, ויש מצב שבו אני רוצה ואני לא מובל. מה שהוא קורא לו 'נשיקין כפולים' הוא מפני שהקשר הוא קשר דו צדדי.

מלמעלה. ויש הבחינה של 'אחזת ביד ימיני' - אני אומר אליו אתה לוקח אותי. רעיון דומה ישנו בפסוקים בשיר השירים, שהוא אגב דורש אותם באותו הכיוון בסוף ספר זה - יש "אחזתיו ולא ארפנו עד שהבאתיו" (שיר השירים ג, ד), ויש "משכני אחריו נרוצה" (שם א, ד). יש שם מאמרים שלמים על ה'אחזתיו ולא ארפנו', ויש גם העניין של 'משכני'. אין ספק שבשני הצדדים אני צריך להושיט את היד, בניגוד ל"קול דודי דופק" (שם ה, ב) שם יש היפוך דרמטי, רומנטי ועצוב של המצב הזה. קורה לפעמים שהקב"ה כאילו נותן לאדם את האפשרות - קול דודי דופק, השאלה היא איך הוא מגיב. התגובה שכתובה בשיר השירים היא תגובה מאוד רגילה - אני עסוק כעת, אני עייף כעת, אין לי חשק כעת, מחר זה יהיה בסדר. אלא שמחר זה לא בא, ואז אני צריך ללכת ולהתרוצץ כמו שכתוב שם: "בשווקים וברחובות", ואני לא מוצא. כל מה שאני מקבל זה "הכוני, פצעוני, נשאו את רדידי מעליי שומרי החומות" (שם שם, ז), זה מה שאני מקבל כשאני מתרוצץ ככה בכותנת בחוץ. אם כן, בשני המקרים האדם צריך להושיט יד.

היובל ויום השבת

עד כאן מגיע העניין הזה, מכאן עד סוף המאמר יש קטע של ביאור נוסף בתוך סוגריים. זה, אגב, בנוסף למאמר ארוך של 'ביאור' על המאמר הזה, שעוסק באותו העניין.

[עניין מה שכתוב בפרשת בראשית על פסוק "ושם אחיו יובל" (בראשית ד, כא). והנה יובל הוא שנת החמשים דהיינו שער החמשים מחמשים שערי בינה שום אדם איננו מגיע מכוחו לשער החמישים, מפני שהשער החמישים הוא אחר במהות. כיוצא בזה נמצא בספירת העומר – אף על פי שאנחנו סופרים שבעה שבועות, איננו סופרים את יום החמישים. אנחנו יכולים לספור עד 49, החמישים צריך לבוא לבד. אנו איננו יכולים לספור וללכת מדרגה לדרגה עד אליו. זהו שער החמישים שהוא איננו ניתן למעבר אלא מלמעלה למטה ולא מלמטה למעלה, זהו השער האחרון. באופן זה, זהו העניין של היובל, אנחנו מונים שבע שבתות שנים ואחר כך מגיע היובל.

וזהו ענין שפירוש יובל שהוא מנהיג וממשיך אותנו למעלה, וכמה שכתוב במקום אחר על הפסוק וספרתם לכם כו' שנאמר שם תספרו חמשים יום אך מצד השני ישנו העניין של 49 יום, וההסבר הוא ששער החמשים הוא המחבר, המאציל אין סוף ברוך הוא לנאצלים כו'. זהו השער החמישים של הבינה שהוא נקודת המעבר בין האינסוף לסוף, שם אנחנו עוברים אל הקצה האחר. וזה שכתוב "והיה כעץ כו' ועל יובל ישלח שרשיו" והוא אומר שבחי' יובל הוא למעלה גם מבחי' עץ החיים. עץ

החיים צומח על גבי היובל, זאת אומרת שהיובל הוא זה שיוצר את עץ החיים. פה, וזה נמצא גם בתוך המאמר בעצמו, נעשתה הקפיצה מהנקודה הזאת של עץ החיים אל היובל. המהלך שהוא עושה כאן דומה לשיר ביידיש, אגב שיר שאני לא יודע על מקורו, אבל אני מתפלא שלא תרגמו אותו לעברית. הוא הולך בערך כך: עולם הזה הוא דבר טוב, עולם הבא הוא דבר יותר טוב, זרוק את הכל ועסוק בתורה. עולם הבא הוא דבר טוב, ללמוד תורה הוא דבר יותר טוב.

הצד הזה שהוא דיבר עליו פה הוא בערך מעין אותו מהלך. המהלך הראשון הוא המהלך של עץ הדעת, הדעת בכל המובנים שלה, וזה כולל את החוויה וההידבקות. אחר כך יש עץ החיים שהוא נמצא מעבר למושג הידיעה, ומעבר לזה יש היובל. בעצם הוא אומר שיש אהבת עולם, יש אהבה רבה, ויש דבר שהוא גם למעלה מן האהבה הרבה - הדביקות. דביקות זו איננה קשורה אל החוויה והרגשת הלב, אלא היא קשר אמיתי, היא פשוט עומדת שם, פשוט קיימת. בבחינת אהבת עולם האדם מתייחס לבחינת ממלא כל עלמין, בבחינת אהבה רבה האדם מתייחס לבחינת סובב כל עלמין, בבחינה של תורה ומצוות האדם מתאחד עם אינסוף. מערכת זו היא מה שהוא קורא לה 'העצים והיובל': עץ הדעת, עץ החיים והיובל שמעל שניהם.

מכאן ישנו זה צד אחר של אותו מאמר, שחוזר לאותה נקודה של היובל ועץ החיים: וגם יובן זה עוד ממה שכתוב בזוהר חלק ג' פרשת שלח קנ"ח ב' בפירוש

וגם יובן זה עוד ממה שכתוב בזוהר חלק ג' פרשת שלח קנ"ח ב' בפירוש "היש בה עץ אם אין", שבחינת אין הוא למעלה מעלה גם מבחינת עץ החיים כו'. ושער החמישים שהוא בחינת יוֹבֵל הוא הממוצע בין אין ליש, כמו שנתבאר במקום אחר. ועיין מה שכתוב בפרשה ואתחנן בד"ה "וידעת היום" בפירוש "ויעקוד אברהם כו' ממעל לעצים" כו'.

והנה מזה יובן ענין חטא המקושש עצים ביום השבת. כי הנה שבתא דלילא, הוא בחינת עליית הבירורים שנתבררו בכל ששת ימי המעשה, והוא בחינת בירור עץ הדעת טוב ורע, שנפרד הטוב מהרע ועולה למעלה ומתחבר בעץ החיים. ולכן עיקר התגלות בחינת אהבה רבה הוא בשבת, והנה עץ החיים זהו בחינת שבתא דיומא. ועל ידי זה אחר כך "ועל יובל ישלח שרשיו", הוא בחינת שבת שבתון, שהוא מנחה דשבת עת רצון כו', כמו שכתוב בזוהר חלק ג' קכ"ט א'. וחטא המקושש היינו שעוקר דבר מגידולו, היינו שמפריד היש להיות נפרד

של מסירות נפש, שהיא המגע האמיתי בבחינת האינסוף. יש אהבה, יש אהבה רבה ויש מסירות נפש שהיא הדבקות בעצמה.

עכשיו הוא חוזר אל העניין שלנו, והנה מזה יובן ענין חטא המקושש עצים ביום השבת. מקושש העצים ביום השבת, מה הוא חטא? כי הנה, באופן כללי שבת היא בחינה של עלייה, יום השבת הוא בחינה של עליית העולמות, אולם גם בתוכה יש חלוקה בין ליל שבת ליום שבת.

ליל שבת הוא באופן כללי בחינת מלכות, בחינת שכינה. גם במקרא וגם בדקדוק שבת היא גם זכר וגם נקבה, כמו שמופיע בכל הסידורים. בלשון התפילה, וזה על פי הקבלה, בליל שבת אומרים 'וינוחו בה', ביום השבת הנוסח הוא 'וינוחו בו', באותו המשפט מחליפים בין 'בה' ל'בו'. שבתא דלילא, שבת של הלילה, הוא בחינת עליית הבירורים שנתבררו בכל ששת ימי המעשה, ליל השבת הוא עליית העולמות. עליית העולמות היא בדרך הזו: האדם עובד בששת ימי המעשה, והתפקיד שלו

"היש בה עץ אם אין", הוא מפרש תמיד אין לא כשלילה של ישות אלא כהוויה מסוג שאיננו נתפס, שבחי' אין הוא למעלה מעלה גם מבחינת עץ החיים כו'. הוא אומר ככה: 'היש בה עץ או אין' - יש בה המדרגה של עץ החיים או שיש בה מדרגה יותר גבוהה של האין? ושער החמישים שהוא בחינת יוֹבֵל הוא הממוצע בין אין ליש, כמו שנתבאר במקום אחר. בכמה מקומות הוא מדבר על הממוצע בין הנאצל לנאצלים, בין בחינת אינסוף לבחינת הסוף; שער החמישים הוא המעבר בין המציאויות וההוויות הללו.

וזו הבחינה שהוא מדבר עליה בפרשת ואתחנן ועיין מה שכתוב בפרשה ואתחנן בד"ה "וידעת היום" בפירוש "ויעקוד אברהם כו' ממעל לעצים כו'". הוא מדבר שם על העצים באותו מובן שהוא דיבר פה על מקושש העצים. מקושש העצים הוא זה שעובר בין עץ החיים ועץ הדעת. בדומה לכך, יש הבחינה הזאת של העקידה שהיא גם כן ממעל לעצים - עץ החיים ועץ הדעת, מפני שהיא מגיעה לאותה נקודה

עץ החיים; ואחר כך - 'על יובל ישלח שרשיו', הוא בחינת שבת שבתון שהוא מנחה דשבת שהוא עת רצון כו' כמו שכתוב בזהר חלק ג קכ"ט א'. במנחה של שבת מופיע מה שקוראים לזה התגלות של הכתר בתוך המציאות. לכן גם כל העניינים וכל הדברים שקשורים לסעודה השלישית, קשורים לעניין הזה של מנחה של שבת, קשורים לכך שיום השבת עולה עוד דרגה אחת. אגב, 'שבת שבתון' מתייחס לפחות פעם אחת במקרא לשבת בעצמה. השבת של מנחה היא שבת שבתון, היא עת רצון. יום השבת הוא מבחינה זו ההחזרה של המציאות למקור שלה, עד למדרגה הזאת יש עלייה אחר עלייה, אבל אחר כך מנחה של שבת היא, מבחינה מסוימת, התגלות הכתר בתוך המציאות. אגב, זה מופיע בצורה כזו או אחרת בשירים של האר"י הקדוש. יש שלושה שירים של האר"י הקדוש לשבת, הם נמצאים כמעט בכל הסידורים: אזמר בשבחין - שיר של ליל השבת, ושם מדובר על הכלה, ועל הקישוטים שלה; אסדר לסעודתא - שיר ליום שבת, שהוא נגמר בזה שהירח עולה לשמש; בני היכלא - השיר השלישי, שם מדובר על העניין שהדבר בא, הקדושה מגיעה פנימה. זה קשור גם בנוסח התפילה של 'בה', 'בו', 'בם', בתפילות של שבת, קשור בעניין הזה ששם ההתגלות היא התגלות הכתר בתוך המציאות. זה מה שהוא קורא לו 'אצל היובל'.

וחטא המקושש, היינו הוא אומר שהמקושש הוא שעוקר דבר מגידולו, זהו מקושש, היינו שמפריד היש להיות נפרד

בכל עבודה הוא לברר את העולם, הוא מברר את הטוב והרע. הרי הטוב והרע עכשיו ומבולבלים וזו העבודה שהוא קורא לה העבודה של הבירור. כשמגיע ליל שבת יש עלייה, שבה כל מה שנתברר עכשיו עולה לדרגה יותר גבוהה.

והוא בחינת בירור עץ הדעת טוב ורע, שנפרד הטוב מהרע ועולה למעלה ומתחבר בעץ החיים, ליל השבת הוא המעבר שבו הניצוצות של העולם, מהשבוע הזה עוברים ועולים אל לקראת השבת, הם עולים לעולם גבוה יותר. בששת ימי המעשה ישנו המעשה, שהוא המאבק של עץ הדעת טוב ורע, לעומת זאת בשבת שהיא חוסר מעשה, שם הבירור הזה עכשיו נמשך. אני כבר עשיתי את העבודה - להפריד דברים, להעמיד כל אחד במקום שלו. ולכן עיקר התגלות בחינת אהבה רבה הוא בשבת, אגב היו מקומות שבאמת גם היו שינויים בנוסח התפילה מתי אומרים אהבה רבה ומתי אומרים אהבת עולם, והנה עץ החיים זהו בחי' שבתא דיומא. הלילה, זהו המעבר מעץ הדעת לעץ החיים, מימות החול אל השבת. בקטע בזהר שאותו אומרים - כגוונא - מופיע מעין הדבר הזה, שליל השבת הוא הים שבו אוספים כל מה שנצבר, ושם הוא עובר את התהליך של 'לעבור לקראת יום השבת'. לעומת זאת, יום השבת בעצמו הוא ה'שבתא דיומא' - שבת של היום, הוא עץ החיים. ועל ידי זה אחר כך "ועל יובל ישלח שרשיו", יש עץ הדעת, יש בירור, זהו כל ימות המעשה; יש ליל השבת - הבחינה של שער החמישים, נקודת המעבר; יש יום השבת, הבחינה של

בפני עצמו בבחינת דבר נפרד, ולא יהיה בטל במקורו המחיה ומהווה אותו כו'. וביום השבת, שאז התחברות עץ הדעת ועץ החיים שהיש בטל כו' עליות העולמות כו', לכן העוקר דבר מגידולו, שהוא להיות יש בפני עצמו הפך הביטול במקורו – הוא חייב כו', כי על ידי זה פוגם בעצים הנ"ל עץ הדעת ועץ החיים כו'. ועיין מה שכתוב מענין עץ הדעת ועץ החיים בפרשת בראשית על פסוק "הן האדם" כו', ולעיל בד"ה "בשעה שהקדימו ישראל נעשה", ובפרשת בלק בביאור על פסוק "מי מנה"].

אל השורש, אני גורם שלא יהיה בטל ממקורו ביום השבת, לכן העוקר דבר ממקורו הוא חייב. כי על ידי זה פוגם בעצים הנ"ל עץ הדעת ועץ החיים כו'. ועיין מה שכתוב מענין עץ הדעת ועץ החיים בפרשת בראשית על פסוק הן האדם כו' ולעיל בד"ה בשעה שהקדימו ישראל נעשה ובפרשת בלק בביאור על פסוק מי מנה].

המקושש עצים ביום השבת, הוא בעצם עוקר את העצים שעכשיו הם מתאחדים, עכשיו הם גדלים. כרגע התהליך הוא שהעצים הללו נשארים, הם עכשיו נשתלים מחדש. זה העץ השתול על פלגי מים, זה כל העניין הזה של השבת - החזרה אל העניין הזה. כשעוקרים אותו, כשאני שוב עוקר את הדבר ועושה מעשה, בגשמיות וברוחניות - אני שובר את המהלך של עץ החיים, ואני פונה שוב לתהליך של להחזיר ולעשות תיקונים. כרגע זה לא הדבר שהיה צריך להיעשות. את כל המאמר כולו, במובן מסוים, יכולנו להגדיר באופן מאוד אמביציוזי. הוא שואל מהי הדרך שעולה מעלה מעלה. אנחנו מכירים את הדרך אל עץ הדעת, אנחנו רואים שיש איזושהי דרך שעוברת אל עץ החיים, והוא גם שאל את השאלה מה קורה מעבר למחסום - מה קורה אחרי

בפני עצמו בבחינת דבר נפרד, ולא יהיה בטל במקורו המחיה ומהווה אותו כו'. זהו מקושש, הוא אוסף את הדברים ועוקר אותם. וביום השבת שאז התחברות עץ הדעת ועץ החיים ולמעלה מזה - שהיש בטל כו', שיש בו עליות העולמות כו', לכן העוקר דבר מגידולו, שהוא להיות יש בפני עצמו, הפך הביטול במקורו - הוא חייב כו'. זאת אומרת שכאילו יוצא שהאיש הזה שעושה עבודה בשבת - הוא שובר את הסדר של השבת. השבת כל כולה היא ההחזרה של הדברים אל המקור שלהם. מלאכה של שבת, מבחינת ההגדרה ההלכתית שלה, היא דווקא כשאדם עושה מלאכה של תיקון. כשאדם עושה תיקון הוא למעשה עושה דבר שאיננו שייך ליום השבת. יום השבת הוא אחרי שהדברים תוקנו. אם לדבר במונחים כמעט אנושיים, למה הדבר דומה? יש שבירת הכלים - פלוני שבר את היד שלו, עכשיו זה עובר תהליך של איחוי, היד מתאחה. לאחר מכן, מגיע יום השבת שבו זה כבר התאחה. כשאני עושה מלאכה בשבת אני שוב שובר, לא חשוב לשם איזה מטרה אני שובר את זה. אני שובר מפני שאני רוצה לעשות תיקון אחר, אבל זה לא הזמן, התיקון כבר נעשה. וכשאני לוקח את הדברים האלה, ושובר אותם מהאחיזה

מפני שבסופו של דבר הדרך של האדם היא להגיע למה שהוא לא הצליח לעשות. האדם שכן מקדם לעדן, האדם שכן בגן אם הוא היה משלים את העבודה שלו בגן הוא היה עולה לעדן, אבל הוא פגם וזרקו אותו החוצה. ביום השבת הוא זוכה באיזשהו אופן - כמו שאומרים ששבת היא מעין עולם הבא - להיכנס שוב אל הגן, ושם יש דרך להגיע למעלה מעלה. זו היא מה שהוא קורא לה: 'דרך עץ החיים', שהולכת הלאה עד שהיא מגיעה למקור הראשון. העניין הוא המהלך, עם להט החרב המתהפכת ועם החיתוך שלה, והשאלה כיצד מגיעים הלאה, כיוון שמבחינה מסוימת השבת יוצרת את הדברים הללו, ולשבור אותה זה לשבור את עץ החיים.

שעוברים את עץ החיים. התיאור הזה שהוא תיאר: יש את ה'גן'; בתוך הגן יש שני העצים עץ הדעת ועץ החיים; אחרי שכן אדם עבר את שני העצים הוא מגיע אל הנהר היוצא מעדן, 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן', זהו היוֹבֵל. הוא מגיע ליובל שהוא בבחינה מסוימת מקור החיים, אל המקור הזה הוא מגיע. מסיבה זו, מי שהוא נמצא כבר ביום שבת ועוקר את הדברים הללו, מי שמנסה כאילו להחזיר אחורה, להכניס את החול בתוך השבת - אז הוא נכרת מן העולם. הוא הגיע אל פנים שבפנים, ושם הוא שבר כשהוא ניסה לעשות אותו חוץ. הוא דיבר על כל השאלה של איך הולכים בדרך - עץ הדעת, עץ החיים, ומעבר לעץ החיים. הוא הביא את ההקבלות האלה שבנויות בכך מיני מדרגות - היוֹבֵל, היוֹבֵל, הנהר היוצא מעדן והעדן עצמו, וכל זה









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.



לתרומה עבור הגיליון
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

