

לקוטי תורה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת אחרי מות - קדושים

תשפ"ה

ד"ה "וכי תבואו אל הארץ"

לקוטי תורה קדושים, דף כט עמודה א



לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם חלקו הראשון של הביאור לד"ה "וכי תבואו אל הארץ"
לפרשת קדושים, שכבר התפרסם בעבר. כרגיל, בנוסף לחוברת על פרשת
השבוע מתפרסמת חוברת בשיעורי חסידות של הרב, והשבוע אנו מתחילים
לפרסם את הביאור על מצוות אהבת ישראל מספר 'דרך מצוותיך'.

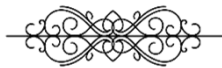


תוכן העניינים

- מצוות הערלה כתיקון לחטא אדם הראשון.....3
- המשכת גילוי המידות על ידי השבח וההלל.....4
- השנה הרביעית - תפארת או קליפת נוגה?.....12
- הדיבור ממשיך את חיצוניות המידות.....15
- הארת עצמיות המידות בדיבור על ידי הייחוד.....19
- בחינת התפארת - הייחוד בדיבור.....21



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

"וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" וכו' "ובשנה הרביעית" וכו', ואמרו רבותינו ז"ל ברבות קדושים: "מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון" וכו', "והרי בניך ממתנין לערלה שלש שנים" וכו', עיין שם. ומזה יש ראיה לפירוש הש"ך על התורה, שפירש שמצוה זו הוא תיקון לחטא עץ הדעת, שנאמר בו גם כן "כי טוב העץ למאכל", ואדם הראשון נצטווה עליו בשעה התשיעית ובשעה העשירית עבר, ואלו המתין שלוש שעות עד שבת היה כל פרי קדש הלולים, וכנגדם נצטוו בנטיעה "שלש שנים יהיה לכם ערלים" וכו', עיין שם. וזהו כוונת המדרש 'והרי בניך ממתנין' וכו', שבזה הם מתקנים חטא אדם הראשון בעץ הדעת וכו'.

בו גם כן "כי טוב העץ למאכל" (בראשית ג, ו). הצירוף של 'עץ מאכל' הוא צירוף שלא כל כך מצוי, ולכן הש"ך מחבר בין שני המקראות הללו. וחז"ל גם כן אומרים שאדם הראשון נצטווה עליו בשעה התשיעית, שזו בערך השעה שלוש, ובשעה העשירית עבר (ראה סנהדרין לח:), ואלו המתין שלוש שעות עד שבת, היה כל פרי קדש הלולים, וכנגדם נצטוו בנטיעה "שלש שנים יהיה לכם ערלים" וכו', עיין שם, ואם כן הערלה היא כנגד העניין של עץ הדעת.

מופיע בהרבה ספרים, שחטא האכילה מעץ הדעת היה שאדם הראשון אכל אותו מוקדם מדי. אם הוא היה מחכה עד שבת, הקב"ה היה מתיר לו לאכול ממנו, והכל היה בא על מקומו בשלום. אלא שהוא לא התאפק, ומשום כך זה היה חטא ונגזרה עליו הגזירה. ודברי הש"ך שמקשרים בין עץ הדעת לערלה זהו כוונת המדרש 'והרי בניך ממתנין' וכו', שבזה הם מתקנים חטא אדם הראשון בעץ הדעת וכו'. עד כאן זו בעצם הערה שלא קשורה למאמר כולו, אלא רק מכניסה את המאמר לתוך פרשת הערלה, שהיא מעין תיקון חטא אדם הראשון והערלה.

מצוות הערלה כתיקון לחטא אדם הראשון

כתוב בפרשה: **"וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וכו' וערלתם ערלתו את פרי, שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל, ובשנה הרביעית וכו' יהיה כל פרי קודש הילולים לה"** (ויקרא יט, כג-כד). הדין העיקרי של ערלה הוא שעץ שניטע בארץ ישראל, בשלוש השנים הראשונות שלו הוא ערלה ואסור לאכול מן הפירות שלו. בשנה הרביעית יש לו דין ביניים: בזמן בית המקדש היו מעלים את פירותיו לירושלים ואוכלים אותם שם, ובזמנים אחרים או כשלא היה אפשר היה לעשות זאת, היו פודים אותם בכסף. בשנה החמישית העץ הוא כבר כשאר כל העצים. ואמרו רבותינו ז"ל ברבות קדושים (מדרש רבה כה, ב): **"מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון וכו', שלא יכולת לעמוד על צוויך שעה אחת" – שלא הייתה יכול להתאפק מלאכול מפרי עץ הדעת אפילו שעה אחת – "והרי בניך ממתנין לערלה שלש שנים" וכו', עיין שם. ומזה יש ראיה לפירוש הש"ך על התורה, שפירש שמצוה זו של ערלה הוא תיקון לחטא עץ הדעת, שנאמר**



והנה, פירוש "ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לה'", היינו שהם נאכלין לבעלים בירושלים. ודבר זה, 'הלולים לה'', הוא שנושאו שם לשבח ולהלל לשמים. והנה כתיב "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם ה'", ויש להבין ענין ההודאה וההילול שאנו מהללים אותו יתברך לאיזה ענין הוא, הלא הוא יתברך "מרומם על כל ברכה ותהלה" ולו "דומיה תהלה".

אך הענין, על פי מה שכתוב "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", דהנה אין-סוף ברוך הוא רם ומתנשא עד אין קץ מגדר התהוות כל העולמות, שהוא ברוך הוא בעצמו קדוש ומובדל וכו'. רק התהוות כל העולמות הוא רק מבחינת שמו, היינו שכל מדותיו יתברך שהוא מהווה בהם כל העולמות הם רק שמותיו יתברך בלבד, וכמו שם האדם שבפני עצמו אין מצטרף כלל להשם.

לירושלים, כיוון שזהו המקום שמהללים בו את ה'. והנה כתיב מעין זה: "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם ה'" (תהילים קכב, ד), שגם שם מופיע שהענין של העלייה לירושלים עם כל הכרוך בה הוא בעצם להודות לשם ה'. מכאן, אדמו"ר הזקן כבר ממשיך לעולם רחב יותר.

ויש להבין ענין ההודאה וההילול שאנו מהללים אותו יתברך לאיזה ענין הוא. מדובר כאן על הילולים והודיה לה'; אבל בעצם בשביל מה אנחנו מהללים את ה'? בשביל מה הוא צריך הודאה והילול? הלא הוא יתברך "מרומם על כל ברכה ותהלה" (נחמיה ט, ה), הוא למעלה מכל התהילות והתשבחות, וכמו שכתוב: ולו "דומיה תהלה" (תהילים סה, ב). כלומר קודם כל יש לשאול בשביל מה הקב"ה צריך את זה, ויתר על כן יש לתהות על כך – שהרי אנחנו איננו יכולים להלל אותו גם אם היה בכך איזשהו ענין, משום שאנחנו לא בערך ובמעלה להלל אותו. מה שאנחנו אומרים הוא לא רק סוג מסוים של עילגות, אלא בעצם התהילה שאנחנו מהללים את הקב"ה יש משהו מצחיק. מופיע בגמרא (מגילה כה.) משל למישהו

המשכת גילוי המידות על ידי השבח וההלל

והנה, פירוש "ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לה'", היינו שהם הפירות נאכלין לבעלים בירושלים. הפירות לא מובאים בשנה הרביעית לירושלים כמתנה למישהו, אלא הם נאכלים כמו מעשר שני. זו קדושה מיוחדת שקוראים לה נטע רבעי, וצריך לאכול אותה דווקא בתוך התחום של ירושלים. יש בתוך ההלכות הללו כל מיני פרטים: מתי מביאים, מאיזה מרחק מביאים ומאיזה מרחק פודים אותם; וגם כאשר פודים אותם, מביאים את הכסף לירושלים ושם קונים פירות, ואז להם יש את דין נטע רבעי.

ודבר זה, 'הלולים לה'', הוא שנושאו שם לשבח ולהלל לשמים. אני מתאר לעצמי שאז לא היו בירושלים חיי לילה, אבל בזמן שהיו יושבים ואוכלים את הפירות הללו היו מהללים את הקב"ה, וזה העניין של 'קודש הילולים לה''. כלומר לפי חז"ל, העניין של 'קודש הילולים לה' הוא שמביאים את הפירות של הנטע רבעי

מגדר התהוות כל העולמות. הוא לבדו רם ומתנשא מעבר לכל העולמות, מעבר לראשית כל העולמות. **שהוא ברוך הוא בעצמו קדוש ומובדל וכו'.** מצד עצמו הוא קדוש, כלומר נבדל לגמרי, ולכן הוא מנותק, כי כל העולמות – בכל דרגה ובכל מעמד שהם – הם אינם שייכים ואינם נוגעים לערך מציאותו. רק התהוות כל העולמות הוא רק מבחינת שמו, היינו שכל מדותיו יתברך שהוא מהווה בהם כל העולמות, הם רק שמותיו יתברך בלבד. העולם נברא רק מכוח שמו של הקב"ה. בכדי להסביר את העניין הזה אדמו"ר הזקן קודם יסביר את עניין השם ואת היחס בין המהות לבין השם.

ולדוגמא, **כמו שם האדם, שבפני עצמו אין מצטרף כלל להשם.** זה שיש לאדם שם זה צורך של החברה, שהרי הוא בעצמו איננו זקוק לשמות לפי שלו בעצמו יש זהות בפני עצמה והשם איננו קשור אליה כלל. השם הוא בעצם סוג מסוים של תווית או של קשר שיש בין דבר לבין העולם מסביב. השם איננו נחוץ לדבר בעצמו, אלא הוא נספח שבא מבחוץ ואיננו נובע מתוכיותם של הדברים. כלומר גם כאשר יש שם שמתאים ושייך שהוא לא רק שם מקרי ומזדמן, גם אז הוא רק צורך של החוץ ולא של הפנים.

לפי זה יוצא שהיחס בין נושא השם והשם הוא כמו היחס בין המאור והאור, כלומר הזיו שיוצא ממנו, וכפי שמדובר בכמה מקומות אחרים. אמנם במשל של האור והמאור מדובר על היחס בין המשפיע והמקבל, בין הסיבה והמסובב, והעניין של השם הוא במובן מסוים יחס אפילו יותר

שיש לו אלף-אלפי דינרי זהב, ומהללים אותו בדינרי כסף; ואז יוצא שבמקום תהילה יש רק הפחתת ערך כביכול.

בנוסף, יש גם דברים שקשורים לזה שלפעמים התהילה שלנו היא כמו תהילה של ילד קטן – במקרה הטוב היא קצת מצחיקה. לפעמים שומעים ילדים קטנים מדברים על הקב"ה או מהללים אותו, ורואים את חוסר הפרופורציות של מה שילד קטן משיג לפי ההשגות שלו. כשילד אומר דברי שבח ותהילה למישהו, אז הם מגוחכים, מפני שאי אפשר להלל את המהולל והמשובח בעניין הזה. אני בעצמי שמעתי פעם ילד קטן מדבר על גדולת ה', וזה היה מעין הדוגמה הזו, שהוא עמד והסביר כמה הקב"ה גדול. הם ישבו על איזו גדר בירושלים, ואחד הילדים אומר: 'תדע כמה הקב"ה גיבור, הוא יכול לקפוץ מכאן מעומד!'. זה יפה מאוד, ובוודאי הילד התכוון לתהילה וגבורה גדולה, אבל כשאני מדבר על גדולת הקב"ה שיכול לקפוץ מהגדר הזו בעמידה, זה חסר פרופורציות. אבל האמת היא, שכאשר אנחנו קוראים לקב"ה 'הגדול הגיבור והנורא' – אנחנו בעצם נמצאים באותה המדרגה של הילד. לכן הפסוק מתהילים אומר: "לך דומיה תהילה" – תשתוק, וככה זה יהיה יותר טוב. זאת אומרת שחוץ מהשאלה למה אנחנו מהללים אותו, יש גם צד שהתהילה שלנו לכאורה לא שייכת ולא נוגעת אליו.

אך העניין, על פי מה שכתוב בפסוק שהוא יהיה מרכז המאמר: "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל" (תהילים כב, ד). דהנה, אין-סוף ברוך הוא רם ומתנשא עד אין קץ

ולכן כדי להמשיך גילוי מדותיו יתברך, כיון שמצד עצמו הוא קדוש ומובדל מגדר בחינות אלו, הוא על ידי שמשבחים ומהללים אותו במדות אלו, שעל ידי זה ממשיכים גילוי השמות והמדות, אף על פי שמצד עצמו "לאו מכל אינון מדות איהו כלל", כמו על דרך משל באדם כשצריך חברו אליו להשפעת חסדו והוא באותו העת בכעס ורוגז גדול שנמצא הוא רחוק ממדת החסד, עם כל זה כשקורא אליו חברו ומתחיל לשבחו איך שהוא בעל חסד גדול, על ידי זה מעורר אצלו את מדת חסדו שיתגלה אליו שיתן לו את בקשתו. ואף שמדה זו היה אז בהעלם גדול, אף על פי כן מעוררה על ידי השבח וקריאת שם חסדו וכו'.

אומרת שיש הוויה פנימית, ויש מהות שבה ההוויה הזו מקשרת את עצמה לגבי אחרים. למעשה, מהצד הזה נתינת השם היא אופן שבו אני מסמן או יוצר קשר עם דבר. זה כמו שלפעמים אני פוגש מישהו והוא קורא לי בשמי, או שאני בא ומציג את עצמי בשם – ואז בעצם אני רוצה לבנות קומוניקציה, אני רוצה לבנות קשר, ואני עושה את זה על ידי יצירת תווית שאיתה מישהו יכול לפנות אליי, והתווית הזו היא משהו שממצע ביננו. זוהי המשמעות שלפני היות העולם היה הוא ושמו בלבד: השם הוא המקור של כל מציאות אחרת, המהות שמקשרת בין מהות אחת לאחרת ומהווה את הממוצע ביניהן, וכמו שהקב"ה אומר: "זה שמי לעולם" (שמות ג, טו) – כלומר, יש לי שם, שמכוחו מתאפשר הקשר. השם במובן הזה הוא הכי-הכי מופשט.

אם כן, יש כל מיני הגדרות לעניין של השם, אבל הבסיס הוא ששם הקשר שיש בין דבר אחד למציאות אחרת. אמנם, הקשר הזה בעצם לא מחייב הרבה – לא את זה שיודע אותו ולא את בעליו – אבל הוא עדיין יוצר קשר, מעצם זה שאני יודע שזה נקרא כך וכך ושהוא יודע שאני נקרא כך וכך. יש ספרים שמעיינים בדקות בסוג

רחוק. כאשר מדברים על האור והאמור, הרי שהאור יוצא מן המאור ונובע ממנו, ולכן אני מתייחס אל האור ולא אל המאור. אני מתייחס אל מה שהמאור משפיע לדברים ולמציאויות אחרות, אבל אינני מתייחס אל המאור בעצמו. גם כאשר יש השפעה לא רצונית, גם היא קשורה ונוצרת מחמת המשפיע, והדברים הללו נוגעים גם לכל מיני הארות עליונות אחרות. השם הוא דבר עוד יותר רחוק, שכן לכאורה הוא דבר שלא נחוץ או קשור למהות כשלעצמה, שכן היא איננה זקוק לשם. השם הוא רק דרך של קשר בין בעל השם לבין מציאות מבחוץ, ולכל דבר שיש לו שם, השם הוא איזו ידית חיצונית שעל ידה אפשר ליצור עם בעל השם; זהו אופן של התקשרות עם מי שנושא את השם, את התווית הזו.

אחת הבעיות שלא מדובר עליה כאן אבל היא קשורה לעצם הדברים, היא מה שכתוב: "עד שלא נברא העולם, היה הקב"ה ושמו בלבד" (פרקי דרבי אליעזר ג). בשביל מה יש לקב"ה שם כשהוא לבדו? מה זה בכלל אומר שהיה לו שם? מכאן נובע שלשם דווקא יש מהות מסוימת, אלא שהמהות הזו היא מהות שרק מתקשרת אל ההוויה הפנימית. זאת



אז הקשר הזה עם השם, בכך שבצד מסוים הוא יכול להגיע עמוק מאוד עד להגדרה של מהות, אבל מצד שני הוא לא דבר ממשי. העובדה שפלוני נקרא בשם מסוים לא משנה את המראה של חוטמו – הוא נשאר עם אותו חוטם ואותו פרצוף, ומצד שני השם זהו האופן שבו הוא נקשר לעניין מסוים.

אחד העניינים שיש בנוגע לנקודה הזו הוא שינוי שמו של האדם, שהרמב"ם (הלכות תשובה ב, ד) מביא בתור אחד מדרכי התשובה של מי שרוצה לעשות שינוי. מלבד שינוי המעשה של האדם יש גם שינוי מקום, ולפעמים גם שינוי השם, שעניינו הוא בעצם הצגה חדשה של ה-'אני' לעולם החיצון. אני כבר לא האיש הקודם שעשה את המעשים הללו, אלא אני מופיע ומתקשר עכשיו בשם חדש; אני איש אחר, ברייה חדשה, וממילא יש לה עכשיו דרך התקשרות אחרת. העניין של השם נוגע לנושאים רבים נוספים – הגות פילוסופית בנוגע לתורת התארים בכלל, ולבסיס של אפיסטמולוגיה ולוגיקה. אם כן השם הוא מה שנוגע לקשר וליחס בין המהות לבין המציאות. הקב"ה כשלעצמו איננו צריך את שמו, אלא שהתהוות העולמות היא איננה מעצמותו של הקב"ה אלא משמו, ולכן כדי להמשיך גילוי מדותיו יתברך, כיון שמצד עצמו הוא קדוש ומובדל מגדר בחינות אלו, הוא על ידי שמשבחים ומהללים אותו במדות אלו. כל המידות של הקב"ה הם בעצם סוג מסוים של שמות, כמו ש-הגדול הגיבור והנורא הם שמות של הקב"ה. ומכיוון שהם שמות והוא בעצמו איננו נזקק להם,

אז הקשר והמשכת הגילוי מבוססים על ההלל והשיבוח, שעל ידי זה ממשיכים גילוי השמות והמדות. אף על פי שמצד עצמו "לאו מכל אינון מדות איהו כלל" (הקדמה לתיקוני זוהר יז,א). כמו על דרך משל באדם כשצריך חברו אליו להשפעת חסדו, כשאני מבקש ממישהו טובה, וחברו הוא באותו העת בכעס ורוגז גדול שנמצא הוא רחוק ממדת החסד, עם כל זה כשקורא אליו חברו ומתחיל לשבחו איך שהוא בעל חסד גדול, על ידי זה מעורר אצלו את מדת חסדו שיתגלה אליו ושיתן לו את בקשתו. ואף שמדה זו היה אז בהעלם גדול, אף על פי כן מעוררה על ידי השבח וקריאת שם חסדו וכו'. השאלה הזו מופיעה בכמה מקומות: מה בעצם מתרחש על ידי קריאה בשם? כאמור, מצד אחד השם בעצם איננו שייך לבעל השם: אפשר לשים תווית על משהו, אבל התווית הזו לא שייכת למהות. במובן הזה, כשאני קורא לדבר מסוים באיזה שם – וזה לא משנה אם הוא שם אמיתי או שם מוסכם – הדבר הזה יכול להיות יפה מאוד גם בלי השם שיש לו. מצד שני, מכיוון שהשם קשור באופן מסוים לבעל השם, זהו האופן שבו קוראים לו. אמנם אם קושרים חוט שיערה לאדם אז הוא יותר קשור לחוט השיערה מאשר לשמו, אבל מכל מקום בשעה שהוא מסכים שזהו שמו – הוא נקשר בו.

לבעל התניא, המחבר של הספר הזה, היה נכד – הצמח צדק, שבסופו של דבר כתב את ההערות שיש בספר הזה והוא זה שהוציא אותו לאור. הנכד הזה למעשה



ועל דרך זה יובן הנמשל למעלה על דרך אחר, דהיינו משום שהוא יתברך "לאו מכל אינון מדות איהו כלל" כנזכר לעיל, עד שבחינת מדות אלו נקראות רק שמותיו, שהרי בפני עצמו אין צריך כלל להשם, ואם כן הם בהעלם גדול ועצום כמו שם האדם כשאין קורא לו בו, לכן כדי להמשיך גילוי מדות אלו הוא על ידי קריאת שמותיו יתברך שאנו קוראים לו בהם ומשבחים אותו בהם, היינו כמו שאומרים 'ברוך אתה הוי"ה' – שהוא ענין הלל ושבח שמהווה הכל מאין ליש, על ידי זאת הקריאה ממשיכים גילוי שם הוי"ה שיומשך אלינו שיהווה את הכל, כמבואר כל זה במקום אחר על פסוק "ואני נתתי לך שכם אחד" וכו' עיין שם באר היטב.

למעשה, כל העניין הזה שייך ל-"וקראתי בשם ה'" (שמות לג, יט) – לקריאה בשם ה'. העניין הוא שמכיוון שדבר מסוים שזהו שמו – למשל שהסבא מסכים שהוא סבא – מאותה שעה אני יכול לקרוא לו בשמו ובעצם לקרוא למהותו, ועל ידי כך הוא נענה. לכן, על ידי זה שמשבחים, מהללים או מזכירים את הקב"ה נוצר קשר בינו לבין הקורא בשם.

אם יש לאדם יותר משם אחד, אז הקריאה בשם הזה וההתייחסות אליו יוצרים קשר מסוים ומיוחד – את הקשר שנוגע למהות מסוימת שלו. למען האמת, לאדם יש בדרך כלל הרבה שמות: שם פרטי, שם משפחה, וגם כל מיני שמות לפי הפונקציות השונות שהוא ממלא בחיים. בשביל מישהי אחת הוא יהיה 'בעלי', בשביל הבן שלו הוא יהיה 'אבא', בשביל הנכד 'סבא', בשביל אביו הוא 'בני', וכן על זה הדרך – וכל השמות הללו מתייחסים לאדם אחד. באותו אופן, אותו אדם יכול להיות גם 'מר כך וכך', 'הבוס', 'הגנרל' וכן הלאה. זאת אומרת שרואים שהאדם מוקף ברשימה של שמות, שכל אחד מהם הוא לא רק תגית. ודאי שכשמישהו קורא לאחר 'אבא', אז זו לא רק תגית שהוא

גדל אצלו בערך מגיל שלוש עד שהסבא נפטר, מפני שהוא התייתם מאימו שהייתה הבת של בעל התניא. הוא היה ללא ספק לא רק נכדו החביב, אלא בסופו של דבר גם ממשיכו; כלומר כל שושלת חב"ד המשיכה דווקא דרך בן בתו ולא דרך בנו. על הנכד הזה סיפרו הרבה מאוד דברים, והוא גם כתב את הספר 'דרך מצוותיך' – שהוא עדיין ספר חשוב מאוד - כשהוא היה בן 17. מכל מקום, מכיוון שסבו היה כאביו והוא היה צעיר משאר הילדים, אז הוא תמיד היה השעשוע של הסבא. הסיפור הוא שיום אחד הסבא יושב עם נכדו, שהיה כבן שלוש-ארבע, והוא שואל אותו: איפה סבא? ואז הנכד נוגע בו, ואומר: הנה סבא! אז אדמו"ר הזקן אומר לו: זה לא סבא, זה הגוף של סבא. אז הילד חושב קצת, ואז נוגע לו בראש; והוא אומר לו: זה הראש של סבא, זה לא סבא. אז הנכד באמת נמצא במבוכה, והוא חושב וחושב, ואז הוא קורא: סבא! ואז כשהסבא מסתובב אליו, הוא אומר: הנה סבא – זה סבא. הסיפור הזה, שהוא מעיקרו סיפור על חכמה, שייך בתמצית ובעומק לעניין של הקריאה בשם.

מספיק – בסוף הוא יהיה אבא; כמה זמן ייקח לו כבר תלוי באיזה סוג של אבא הוא.

ועל דרך זה יובן הנמשל למעלה על דרך אחר, דהיינו משום שהוא יתברך "לאו מכל אינון מדות איהו כלל" כנזכר לעיל, הוא לא קשור ולא שייך לכל המידות – חכמה ובינה, חסד, גבורה ותפארת וכן הלאה, עד שבחינת מדות אלו נקראות רק שמותיו, שהרי בפני עצמו אין צריך כלל להשם. ואם כן השמות הללו הם בהעלם גדול ועצום כמו שם האדם כשאין קורא לו בו. כל התארים שאנחנו מתארים בהם את הקב"ה הם בעצם שמות, אבל הוא כשלעצמו לא שייך ולא קשור אליהם, אלא הוא רק נקרא כך וכך. ולכן, כדי להמשיך גילוי מדות אלו הוא על ידי קריאת שמותיו יתברך שאנו קוראים לו בהם ומשבחים אותו בהם, היינו כמו שאומרים 'ברוך אתה הוי"ה' – שהוא ענין הלל ושבח שמהווה הכל מאין ליש, על ידי זה בעצם בונים את השם שעל ידו נוצרת ההוויה, ועל ידי זאת הקריאה ממשיכים גילוי שם הוי"ה שיומשך אלינו שיהווה את הכל, כמבואר כל זה במקום אחר על פסוק "ואני נתתי לך שכם אחד" וכו' (בראשית מח, כב), עיין שם באר היטב.

סיפרו שהיה פעם יהודי אחד שמהלך חייו איכשהו הסתיים: כל בניו ובנותיו היו נשואים, אשתו נפטרה לעולמה, והוא נשאר לבדו. הוא החליט שהוא ייסע אל הרבי וישב שם על התורה והעבודה. למה זקוק אדם שלא רוצה שום דבר? הוא צריך שתהיה לו רק איזו פינה לישון בה ומשהו לאכול. הוא חי ככה במשך זמן, ויום אחד

נותן לו, אלא זהו קשר מסוים שמבוטא על ידי השם הזה – שבמובן הזה הוא דבר עם משמעות, ולא סתם צירוף אותיות. וודאי שכאשר קוראים למישהו 'מר פלוני' תהיה לו תגובה אחת, וכשיקראו לו 'אבא', תהיה לו תגובה אחרת. למרות שזה אותו אדם, הרי שהקריאה בשמו יוצרת התייחסות אחרת, היא מושכת גילוי אחר של המהות שלו. כמעט לכל אדם יש יותר משם אחד, ולפעמים השמות הללו יוצרים מערכים שלמים ושונים; יש שמות מלמעלה מלמטה, וכיוצא בזה.

קריאה בשם מעוררת גילוי מסוים של בעל השם. לכן, כשאני קורא לפלוני בשם מסוים בעל משמעות, אני למעשה קורא לו כדי שהוא יענה ויגיב, או כמו שאדמו"ר הזקן אומר כאן – כדי שהוא יתגלה באופן המסוים ששייך לשם הזה. אם אני אקרא למישהו 'בעל החסד והצדקה פלוני' – מיד כשהוא ישמע אותי הוא יצטרך לענות לי בתור בעל החסד והצדקה, וככל שאעמוד על זה יותר, אז העניין יתגלה יותר.

סיפרו שאצל הרבי מקוצק, שהיו הרבה חסידים חריפים ועזים, עמד מישהו והתפלל וצעק 'טאטע-טאטע'. מישהו עבר לידו, ואמר, כמו שמופיע בגמרא: "ודילמא לאו אביו הוא?" (חולין יא:) – אולי זה לא אבא שלו? אתה צועק אבא-אבא, אבל אולי זה לא אבא שלך. הביאו את העניין הזה אל הרבי, והוא אמר שצריך לצעוק הרבה עד שהוא נהיה אבא. זה מעין מה שנמר כאן לגבי התהילה: יכול להיות שמישהו נמצא כרגע כביכול במקום אחר, והוא לא חושב על הקשר שלו עם אבא שלו; אבל אם אני אדבר ואצעק על זה

וזוהו פירוש הפסוק "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כלומר שהוא יתברך מצד עצמו קדוש ומובדל, ושיהיה יושב ונמשך למטה, שההמשכה נקראת בשם ישיבה, כמו היושב שמשפיל קומתו – הוא על ידי תהלות ישראל, שעל ידי ההילול והשבח גורמים הגילוי וההמשכה. ולכן הילול גם כן לשון הארה, כמו "בהלו נרו עלי ראשי". וזהו "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם הוי"ה", דקאי על מה שכתוב לעיל מיניה, "ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדו" – שהוא בחינת ירושלים של מעלה, דהיינו "ברוך ה' מן העולם ועד העולם", להמשיך מעלמא דאתכסיא לעלמא דאתגליא, כמו שנתבאר מזה בד"ה "אלה פקודי המשכן משכן העדות" וכו'. ועל דרך זה הוא עניין "יהיה כל פרי קודש הילולים לה".

שאני מהלל ומשבח אותו, קורא בשמו – אני בעצם מחדש את הקשר, כיוון שהשם הוא נקודת הקישור, ואז היחס נוצר מחדש; לולא המפתח הזה, היחס הזה לא היה קיים.

וזוהו פירוש הפסוק "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כלומר שהוא יתברך מצד עצמו קדוש ומובדל. מצד אחד אומרים לקב"ה 'אתה קדוש' – שהוא מעבר למציאות העולמות, ואבל מצד שני אומרים שיהיה יושב, וזאת אומרת שרוצים שהוא יהיה נמשך למטה. שההמשכה נקראת בשם ישיבה, כמו היושב שמשפיל קומתו, כלומר הוא יורד למטה, והוא על ידי תהלות ישראל, שעל ידי ההילול והשבח גורמים הגילוי וההמשכה. כלומר הקב"ה הוא קדוש, אבל רוצים שעל ידי תהילות ישראל הוא גם 'שב'.

ולכן הילול גם כן לשון הארה. למילה 'הלל' יש גם משמעות של שבח וגם משמעות של הארה, כמו הפסוק "בהלו נרו עלי ראשי" (איוב כט, ג), שמשמעו "בהאירו נרו עלי ראשי", ומכאן שיש קשר

בתו חשבה שמן הראוי לבקר את אביה. היא הגיעה לבית המדרש, שאלה עליו וקראו לו. הוא יצא, היא שאלה אותו מה שלומו, והוא עונה לה... היא מסתכלת עליו, וברור לה שהוא פשוט לא יודע מי היא; הוא ענה לה באדיבות, מפני שאם מישוהו שואל אותו מה שלומו ואיך הוא מרגיש, אז הוא עונה. ואז, היא התחילה לבכות, ואמרה: אבא, אתה לא זוכר מי אני? והוא ענה לה: תארי לעצמך שהייתי מת, את חושבת שהייתי זוכר אותך? אז מה אכפת לך שאני עוד חי?

הוא אמנם אמר את זה כדי להתנצל על העלבון, אבל הנקודה קשורה לכך שיכול להיות שאני אשכח איזוהו קשר שיש לו; אני שוכח שאני אבא – קורה שאדם עובר לאיזה מקום והוא שוכח קשר מסוים שהוא נטל בו חלק. מה עושים כדי לגלות שוב את הקשר הזה, כדי לגלות אותו? צריך לקרוא בשם הרבה פעמים, ועל ידי זה אני יוצר מחדש את הקשר הזה. הקשר שהיה פעם ועכשיו לא נמצא בתודעה מתחדש על ידי קריאה חוזרת ונשנית. לכן, גם על ידי זה שאני קורא בשם ה' –



הוויה, מפני שהתהילה הזו יוצרת מחדש את הקשר. במובן מסוים, זה כביכול כמו שמזכירים למישהו משהו שהוא שכח.

באופן כללי אומרים שאנשים שוכחים את מה שלא חשוב בעיניהם. מה שחשוב לבן-אדם הוא לא שוכח. יש מעט מאוד אנשים שכל כמה שהם עסוקים במחשבה כשהם אוכלים מרק, הם עדיין לא ישימו את הכף באוזן ולא בפה. למה? מפני שזה חשוב להם. לכן, למרות שהם עכשיו עסוקים ולא חשוב במה, הם עדיין זוכרים להכניס את המרק לפה ולא לאוזן, והדבר הזה נכון לגבי הרבה מאוד דברים. אמנם יש דברים שאנשים זוכרים אותם במצבים נורמליים, אבל כשבן-אדם נמצא במצב לא נורמלי הוא יכול לשכוח אותם, מפני שהוא יוצא מתוך הגדר הרגיל שלו, והרבה מאוד מהעניין זה תלוי בדברים אחרים. למשל, אנשים לא נתקלים בדברים, אבל יכול להיות מצב שהאדם יהיה כל כך שקוע במחשבותיו עד כדי כך שהוא ייתקל בדברים, מפני שהוא באמת שקוע והוא מאבד את תשומת הלב שלו. זה עניין של שכחה או של חוסר תשומת לב שבא מאיזה ריחוק. כשאני קורא למישהו, אני בעצם מזכיר לו, ואני מעורר יחס מסוים בין הדברים. בענייננו, כיוון שהקב"ה בעצם העניין הוא קדוש, כלומר הוא רחוק מהעולם, אז יוצא שהוא שוכח את העולם. לכן, אני צריך להזכיר - אני מזכיר את הקיום. איך? על ידי זה שאני אומר 'ברוך אתה הוי"ה', אני מעורר מחדש את העניין הזה של הקשר, ועל ידי זה נוצרת הוויה בתוך העולם.

בין הלל להארה, להילה במובן של שפיעה של הארה. אם כן, הילול הוא הארה. וזהו "ששם עלו שבטים" וכו' "להודות לשם הוי"ה", דקאי, שהפסוק הזה מתייחס על מה שכתוב לעיל מיניה, לפני כן: "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדו" (תהילים קכב, ג), שהוא בחינת ירושלים של מעלה, דהיינו "ברוך ה' מן העולם ועד העולם" (שם קו, מח), להמשיך מעלמא דאתכסיא לעלמא דאתגליא, מירושלים של מעלה לירושלים של מטה. זאת אומרת שעל ידי זה שהשבטים עלו לירושלים להודות לשם ה', הם קושרים את ירושלים של מעלה עם ירושלים של מטה. וכמו שנתבאר מזה בד"ה "אלה פקודי המשכן משכן העדות" וכו'. ועל דרך זה הוא עניין "יהיה כל פרו קודש הילולים לה".

באות הזאת, אחרי ההקדמה בעניין הערלה, דובר על העניין של 'קודש הילולים' ובעיקר במושג 'הלל'. מבחינת ההלל נשאלו שתי שאלות: ראשית, הרי הקב"ה איננו זקוק לתהילותינו, ואם כן – מדוע אנו מהללים אותו? ושנית – גם אם הוא רוצה בכך שנספר את שבחיו, הלא אין בידינו יכולת אמיתית לגעת בתהילתו! ואדמו"ר הזקן הסביר שהתהילה היא בעצם האופן שבו אנחנו קוראים בשמו. כשאדם אומר דברי שבח ותהילה הוא איננו מבקש דבר מסוים, אלא על ידי הזכרת השבחים הוא מנסה להביא לידי התגלות של מידה מסוימת, וכשהמידה הזו מתגלה ממילא היא שופעת השפעה והארה. זוהי בעצם גם העניין של הברכות שעומדות על 'ברוך אתה ה' – הן בעצם תהילה על ההוויה והן בעצמן יוצרות

ב. והנה, בזוהר פירש שם ענין שלש שנים וכו', "שנה הרביעית – דא כנסת ישראל, דאיהי קיימא רביעאה לכורסייא, דהא כדין מזדווג בה קודשא בריך-הוא בכנסת ישראל" (ועיין מה שנתבאר על פסוק "יהודה אתה" בתורה אור פרשת ויחי). והרמ"ז, בפרשת וירא: "פירוש, כי בשלש שנים הראשונים לנטיעת האילן בארץ מקבלת הארץ עליונה מבחינת שלוש ספירות אחרונות, שהם נצח הוד יסוד, ובשנה הרביעית מקבלת מתפארת וכו', ואזי דוקא הלולא אשתכח". ואמנם אין זה מובן, דאף אם מקבלת מנצח הוד יסוד, מדוע יהיה בהפירות איסור כל כך להיות ערלים לא יאכל ואסורים בהנאה? אלא ודאי הטעם כמו שכתוב בפרדס שער כ"ד בסופו, דמה שכתוב "שלש שנים יהיה לכם" וכו', זהו כנגד שלוש קליפות הטמאות שנזכר במרכבת יחזקאל: "רוח סערה" וכו', והרביעית הוא קליפה דקה הנקראת נוגה, שיכולים להעלותה.

בפירות בשנים הללו. בשנה הרביעית הפרי כבר מגיע למדרגה ששייכת למציאות העולם, ואז יכול להיות קשר אליו, ועל ידי זה מגיעים ל-'קודש' הילולים'.

והרמ"ז, רבי משה זכות שפירש את הזוהר, כתב בפרשת וירא (צז, ב): "פירוש, כי בשלש שנים הראשונים לנטיעת האילן בארץ, מקבלת הארץ עליונה מבחינת שלוש ספירות אחרונות, שהם נצח הוד יסוד, ובשנה הרביעית מקבלת מתפארת וכו', ואזי דוקא הלולא אשתכח". מההסבר הזה יוצא דבר אחר: הולכים מלמטה למעלה, ולכן רק בשנה הרביעית שבה נוצרת התפארת אפשר לאכול את הפירות. כלומר, שלוש השנים הראשונות שייכות לדרגות נמוכות יותר, ובשנה הרביעית יש שנה יותר גבוהה ששייכת לדרגת התפארת, ושם יש 'קודש' הילולים'. ומעיר אדמו"ר הזקן: ואמנם, אין זה מובן, דאף אם מקבלת מנצח הוד יסוד, מדוע יהיה בהפירות איסור כל כך להיות ערלים לא יאכל ואסורים בהנאה? נניח שהפירות

השנה הרביעית - תפארת או קליפת נוגה?

ב. והנה, בזוהר (ח"ג פז, א) פירש שם ענין שלש שנים וכו' ואת העניין של השנה הרביעית – שהוא "דא כנסת ישראל, דאיהי קיימא רביעאה לכורסייא, דהא כדין מזדווג בה קודשא בריך-הוא בכנסת ישראל" (ועיין מה שנתבאר על פסוק "יהודה אתה" בתורה אור פרשת ויחי). מדובר שם על ארבע הרגליים של כיסא הכבוד, שמקובל שהן שייכות לשלושת המידות חסד גבורה ותפארת, ובנוסף לכך גם למידת המלכות – שהיא השכינה וכנסת ישראל, והיא הרגל הרביעית של הכיסא. הרגל הרביעית הזו היא עניינה של השנה הרביעית, השנה של 'קודש' הילולים'. זהו צד אחד של הדברים, ובהמשך אדמו"ר הזקן יעסוק בצד הפוך שלהם. מכאן יוצא שהפרי מגיע להשלמה רק לאחר שלוש שנים מפני ששלוש השנים הראשונות היו גבוהות מדי, וזו גם הסיבה לכך שלא אוכלים ומשתמשים

או שחלק זורקים וחלק אוכלים אותן. זוהי קליפת נוגה – שהיא קליפה דקה וממוצעת, במובן זה שהיא דבר שיש לו תיקון. העניין של קליפת הנוגה הוא שאמנם כעת היא לא מתוקנת, אבל היא יכולה לבוא לידי תיקון. לפעמים, התיקון הזה צריך איזושהי הכנה ועשייה. למשל אפשר לתקן קליפות של תפוזים, אבל את הקליפה הפנימית של האגוז אי אפשר לאכול; אפשר לעשות איתה כל מיני דברים אחרים, אבל לא לאכול אותה. לעומת זאת, יש דברים שיש להם תיקון, וזה תלוי במהות של כל דבר: לפעמים הוא ניתן לתיקון באש, לפעמים במים, וכן הלאה.

זה אמנם לא מענייננו, אבל יש כל מיני פירות שהפרי בעצמו איננו ניתן לאכילה אלא על ידי תיקון; יש פירות שלא רק כשהם בוסר, אלא גם כאשר הם מבשילים אי אפשר לאכול אותם. למשל יש פרי שנקרא חבוש, ויש ספרים שמסבירים שהוא נקרא חבוש מפני שהוא איננו נאכל חי, ומהצד הזה הוא 'אסור' – 'חבוש', וכדי לאכול אותו צריך לבשל אותו. יש פירות אחרים שבשלב מסוים שלהם הם רעילים, ורק אחרי שמטגנים אותם הם הופכים להיות אכילים, כיוון שעל ידי הצלייה באש הרעל יוצא וניתן לאכול אותו. אם כן, הפרי הזה הוא אמנם מאכל אדם, אבל הוא זקוק לתיקון. זאת אומרת שיש פירות שגם הפרי בעצמו הוא פרי של קליפה, והוא עצמו זקוק לתיקון. יש גם פירות שהם קליפה גמורה ושום תיקון לא יעזור להם: אני יכול לצלות ולבשל אותם, והם עדיין יהיו קליפה – הם יישארו בלתי

לא הגיעו עדיין למדרגה של 'קודש הילולים' – עדיין, מדוע הפירות הם ערלה ואסור לאכול אותם ולהנות מהם? אלא ודאי הנקודה היא לא שהפירות נמצאים במדרגה הלא נכונה, אלא שהם נמצאים במרחק גדול. והטעם הוא כמו שכתוב בפרדס שער כ"ד בסופו, דמה שכתוב "שלש שנים יהיה לכם ערלים" וכו', זהו כנגד שלוש קליפות הטמאות שנזכר במרכבת יחזקאל: "רוח סערה" וכו' (יחזקאל א, ד). בתיאור המרכבה של יחזקאל מופיע מה נמצא מסביב למרכבה: "רוח סערה, ואש מתלקחת וענן גדול", ואומרים שאלו הן הקליפות הטמאות שמקיפות את המרכבה. והקליפה הרביעית הוא קליפה דקה הנקראת נוגה, שיכולים להעלותה. אחרי "רוח סערה" ואש מתלקחת וענן גדול" מופיע "ונוגה לו סביב" – שהיא קליפה נוספת, אבל זו קליפה ממוצעת – קליפה שיש לה תיקון. אחד הדימויים הפשוטים לעניין הזה הוא אגוז. לפני שמביאים את האגוז לשוק יש לו מסביב קליפה ירוקה שאחר כך משחירה. מתחתיה יש עוד קליפה, ולפעמים יש עוד אחת, ואז מגיעים לאגוז בעצמו. הקליפות האלו בוודאי לא טובות לאכילה – לא אוכלים קליפות אגוזים – אבל הן חשובות בשביל לשמור את הפרי, וזה חלק מהתפקיד של הקליפה – להגן על תוך הפרי. יש קליפות שאין להן תקנה, כמו למשל קליפת אגוז שרק שוברים ומשליכים אותה, אבל אין מה לעשות איתה. אמנם, יש קליפות שאפשר לתקן אותן, או שיש למשל פירות שאפשר לאכול את הקליפה שלהם בשעת הדחק

וכן כתוב בספר שערי אורה שער חמישי בענין שלוש פעמים "כי אמילם", וכן כתב בזוהר "שלוש שנים". ואם כן מה זה ענין לדברי הרמ"ז דלעיל על פסוק המאמר דפרשת קדושים דף פז, שתולה ענין שלוש שני ערלה בקבלתה מנצח הוד יסוד וכו', ובשנה הרביעית שמקבלת מתפארת הוא בחינת זווגא והלולא? והעניין, כי הדיבור עליון נקרא בשם נקבה ומקבל לגבי המידות עליונות, שנקראים בשם משפיע ודכר, כמו שכתוב: "זכר חסדו". והעניין, ד-"מבשרי אחזה", כי הנה הדיבור מקבל מהקול היוצא מהבל הלב דרך הקנה, והלב הוא משכן המידות, ולכן אין האדם מדבר אלא במה שלבו חפץ ומתאוה. והנה אנו רואים פנימיות המידה איננה מתלבשת בדיבור כלל, כי אם רק חיצוניות המידה. וכמו שאנו רואים כשהאדם בהתפעלות כעס גדול אזי לא יוכל לדבר כלל.

המאמר דפרשת קדושים דף פז, שתולה ענין שלוש שני ערלה בקבלתה מנצח הוד יסוד וכו', ובשנה הרביעית שמקבלת מתפארת הוא בחינת זווגא והלולא.

בהמשך ידובר על השאלה האם יש קשר בין שתי הגישות השונות: מצד אחד רואים את הערלה בתור קליפה, שבהתחלה לא ניתן לתקן אותה בכלל, בשנה הרביעית ניתן לתקן אותה, ובשנה החמישית היא כבר בכלל לא נדרשת לתיקון. התהליך הזה הוא מעין הבשלה: יש פירות שהם בוסר כל זמן – לא רק שהם לא טעימים, אלא הם גם יכולים להיות רעילים. לדוגמה, כל משפחת הסולניים – כולל העגבניות – כשהם ירוקים לא רק שהם לא טעימים, אלא הם יכולים גם להיות רעילים, והרעלים שלהם מתפרקים יחד עם ההבשלה. במובן הזה אפשר לראות את צמיחת האילן כתהליך של הבשלה: השלבים הראשונים הם בבחינת ערלה וקליפה, אחר כך מגיעים לשלב ממוצע שצריך תיקון, עד שמגיעים למצב שכבר לא צריך את התיקון. אדמו"ר הזקן הזכיר גם גישה הפוכה, שאמנם גם היא ראתה את הערלה כעניין של שלבים,

אכילים. דברים שאפשר לעשות בהם איזשהו תיקון – בן אם על ידי מים ובין אם על ידי אש – הם שייכים לקליפת הנוגה, שלה יש תיקון.

גם בענייננו, שלוש השנים הראשונות הם בבחינת שלוש הקליפות הטמאות שלהן אין תיקון, ואילו השנה הרביעית היא בבחינה של קליפת נוגה שיש לה תיקון. לכן הפירות הללו אינם נותרים כמות-שהם אלא הם זקוקים לאיזשהו תיקון: מעלים אותם לירושלים, ואז הם מגיעים לתיקון שלהם – וזהו העניין של "קודש הילולים לה".

וכן כתוב בספר שערי אורה שער חמישי, בענין שלוש פעמים "כי אמילם" (תהילים קיח, י-יב), שיש דברים שצריך לכרות אותם ויש דברים שאפשר לתקן אותם. וכן כתב בזוהר (ח"ב רמד, ב): "שלוש שנים יהיה לכם ערלים", וגם שם מדובר על כך שהפירות הללו שייכים לשלוש קליפות הטמאות, ולכן הם אסורים באיסור הנאה גמור שאין לו תקנה. לעומת זאת, בשנה הרביעית יש תקנה – אך לא מיד, אלא על ידי מעשה ההעלאה לירושלים. ואם כן מה זה ענין לדברי הרמ"ז דלעיל על פסוק

מפני שהוא רוצה לדבר והוא מדבר על מה שלבו חפץ. אמנם, הדיבור כשלעצמו הוא איננו בתוך המסגרת הפנימית של האדם, ואפשר לראות את זה ביחס של אדם מסוים לדיבור שלו ולדיבור של אדם אחר: דיבור של אדם אחר הוא עבורי נקודת ראשית, נקודת מוצא; לעומת זאת, דיבור שלי הוא נקודת סיום של תהליך. זהו גם מה שאומרים שהמלכות נעשית כתר לעולם תחתון יותר: הדיבור שלי עצמי הוא רק התוצאה, התוצר האחרון של תהליך שהתרחש לפני כן, אבל הוא נקודת הראשית וההתחלה עבור אדם אחר.

והנה אנו רואים שפנימיות המידה איננה באמת מתלבשת בדיבור כלל, כי אם רק חיצוניות המידה. הדיבור הוא רק הכלי, ולכן הוא אמנם מופעל על ידי המידות כמו אהבה ויראה, אבל הוא לא מביא אותן לידי ביטוי מלא; הוא לא מקבל את פנימיות המידות אלא רק את החיצוניות שלהן.

וכמו שאנו רואים כשהאדם בהתפעלות למשל של כעס גדול, אזי לא יוכל לדבר כלל. אם אדם כועס מאוד אז הוא מפסיק לדבר. כל זמן שמישהו מדבר זה סימן שהוא עדיין לא כועס מספיק; כשהוא כבר לא יכול יותר לדבר זה סימן שהכעס הוא גדול מאוד. גם לגבי דברים אחרים, כל זמן שאדם מדבר זה סימן שהמידה איננה נמצאת בשיא שלה. כשאדם מתפאר או מתרגש בכל סוג של התרגשות – אם ההתרגשות היא במידה גבוהה, אז האדם לא מדבר, ואם הוא מדבר זה סימן שהוא לא בשיא המידה. זה לא משנה אם זהו רגש של אהבה או של שנאה, כל זמן

אבל אלו שלבים של מעבר בין קבלה מהספירות של נצח, הוד ויסוד לבין קבלה מספירת התפארת – שרק אז, בשנה הרביעית, ניתן לאכול את הפירות הללו.

הדיבור ממשיך את חיצוניות המידות

דובר על היחס בין הערלה לשנה הרביעית – "שלוש שנים יהיה לכם ערלים... ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קודש הילולים לה", וראינו שני הסברים: האם שלוש השנים הם קליפות והשנה הרביעית קליפת נוגה, או שהן בדרגות אחרות ורק השנה הרביעית היא בדרגה שכבר אפשר לאכול בה. בהסבר אחד מדובר על עליית מדרגות, ואילו בשני מדובר על המעבר מטומאה חמורה לטומאה קלה.

והעניין, כי הדיבור העליון, שהוא המדרגה היוצרת, והוא נקרא גם מלכות או שכינה, נקרא גם בשם נקבה ומקבל לגבי המידות העליונות, שהם נקראים בשם משפיע ודכר, זכר, כמו שכתוב: "זכר חסדו" (תהלים צח, ג). הדיבור הוא המקבל מהמידות שלמעלה ממנו, שהם בבחינת המשפיע. זו הגדרה טכנית, וכעת אדמו"ר הזקן יסביר מה הפשר שלה. **והעניין, ד- "מבשרי אחזה אלוה" (איוב יט, כו), כי הנה הדיבור, מהצד הטכני שלו, הוא מקבל מהקול היוצא מהבל הלב דרך הקנה והלב הוא משכן המידות, ולכן אין האדם מדבר אלא במה שלבו חפץ ומתאוה. הדיבור איננו הוויה עצמית; הדיבור לא מתפרץ מתוך גרונו של האדם, אלא אדם מדבר**

וזה מפני שעצמיות ותוקף המידה איננה יכולה להתלבש באותיות כלל, כמו שנתבאר גם כן בד"ה "תקעו בחודש שופר" – שלכן קול השופר הוא קול פשוט בלי אותיות, מפני שהוא צעקה מפנימיות הלב מה שלא יכול להתלבש באותיות, והוא עניין 'קלא פנימאה'; מה שאין כן הקול המתלבש באותיות, הוא רק אחוריים וחיצוניות של המידה. והנה, הקול כלול משלוש בחינות: אש, מים, רוח, כמו שנתבאר בתורה אור פרשת ויצא בד"ה "ושבתי בשלום". וזהו עניין שעולם הדיבור נקרא 'עלמא דנוקבא' לגבי המידות, על דרך תשישות כוח כנקה, דהיינו שאין נמשך בהדיבור מעצמיות המידות כי אם מעט מזער מן המידות וכו'.

וכן על דרך משל למעלה, שהרי כתיב: "לעולם ה' דברך ניצב בשמיים", שאותיות ותיבות של מאמר "יהי רקיע" ניצב ומלוכשים ועומדים בתוך רקיע השמיים להחיותם, כמו שכתוב בספר של בינונים וכן הוא במדרש תהילים. והרי הרקיע הוא בעל גבול – אם כן כבר נצטמצם דיבור זה להיות מתלבש

עליי ויפריע לי, ואז התוצאה תהיה פגומה מפני שאני לא אוכל לבטא אותה כמו שצריך. זו בעיה שהטרידה אנשי ספרות, משום שהסופר נמצא במובן מסוים כמעט באותו מצב כמו הביולוג: את התאים שהביולוג חוקר הוא צריך קודם להרוג; הוא לא יכול לטפל בפקעת שהיא עדיין חיה. במידה מסוימת באותו אופן גם אדם שרוצה לכתוב ספר ולבטא את עצמו במילים, הרי שאם הדברים נמצאים בדרגות גבוהות ביותר או בעוצמה גדולה מאוד, מתברר שמילים לא יכולות לבטא אותם; מתברר שהאדם לא יכול להכניס את פנימיות המידות שלו לתוך המילים.

כמו שנתבאר גם כן בד"ה "תקעו בחודש שופר" (תהילים פא, ד), שלכן קול השופר הוא קול פשוט בלי אותיות, מפני שהוא צעקה מפנימיות הלב, מה שלא יכול להתלבש באותיות, והוא עניין 'קלא פנימאה', הקול הפנימי. מה שאין כן הקול המתלבש באותיות, הוא רק אחוריים

שהאדם יכול לדבר זה סימן שהוא עוד לא הגיע לתמצית, מפני שאם הוא היה מגיע לתמצית הוא היה מפסיק לדבר.

וזה מפני שעצמיות ותוקף המידה איננה יכולה להתלבש באותיות כלל. הדבר בעצמו לא יכול להתבטא ולהיחתך בחיתוך של דיבור, אותיות ומשפטים. לכן, במקרים של רגש קיצוני האדם לכל היותר ישמיע קול, אבל הוא לא ידבר. ככל שמישהו מדבר טוב יותר אז יותר צריך לחשוש שהוא איננו מדבר מנקודת הרגש; כאשר אדם מנסה לבטא את רגשותיו, אם הרגש הוא עמוק מאוד הוא לא יוכל להתבטא במילים, אבל אם הרגש הוא חיצוני יותר – הוא יוכל לבטא אותו במילים.

יש בעיה שנוגעת גם לעניינים של ספרות. במובן מסוים לא רק מדע, אלא גם אמנות דורשת סוג מסוים של ריחוק, התנתקות מהאובייקט, מפני שאם אני מעורב יותר מידי עם האובייקט אז הוא כל הזמן יפעל

בעצם הצעקה – דבר שהוא למעלה מכל החלוקות הללו.

אם כן, יוצא שככל שדבר הוא יותר פנימי הוא יותר פשוט, ולכן כאשר יש לאדם הרגשה פנימית – מאהבה עד כעס, והוא מגיע לדרגה שאין לו מילים, הוא לכל היותר משמיע קול פשוט – לא קול נגינה ולא מילים, וזהו העניין של קול פנימי. לעומת זאת, הקול המתלבש באותיות הוא אחוריים וחיצוניות של המידה, ומפני שהוא לא המידה בעצמה ובפנימיותה אלא רק הצד החיצוני שלה – הוא יכול להתלבש.

והנה, הקול כלול משלוש בחינות: אש, מים, רוח, כמו שנתבאר בתורה אור פרשת ויצא בד"ה "ושבתי בשלום". וזהו עניין שעולם הדיבור נקרא 'עלמא דנוקבא' לגבי המידות, על דרך תשישות כוח כנקבה, דהיינו שאין נמשך בהדיבור מעצמיות המידות כי אם מעט מזעיר מן המידות וכו'. מה שנמשך בתוך הדיבור הוא רק חלק קטן מהרגש בעצמו, ורוב מה שנמשך בדיבור הוא החלק החיצוני, שלו אפשר לתת ביטוי. וכן על דרך משל למעלה, שהרי כתיב: "לעולם ה' דברך ניצב בשמיים" (תהילים קיט, פט), וכמו שמסבירים שאותיות ותיבות של מאמר "יהי רקיע" (בראשית א, ו) ניצב ומלוכשים ועומדים בתוך רקיע השמיים להחיותם. וכמו שכתוב בספר של בינונים (שער היחוד והאמונה א), וכן הוא במדרש תהילים. והרי הרקיע הוא בעל גבול – והאותיות מחזיקות הן את הרקיע והן את העשב, משום שהם כולם בעלי גבול, ואם כן כבר נצטמצם דיבור זה להיות מתלבש

וחיצוניות של המידה. לקול השופר אין אותיות; לא רק שאין בו אותיות של דיבור, אלא אין לו אפילו אותיות של מנגינה. מדוע? מפני שכל קול – בין שהוא קול נעימה או קול דיבור – הוא קול שעשו לו איזושהי מודולציה, שחתכו אותו ליחידות באורכים שונים. אבל קול השופר הוא קול אחר, הוא צריך להיות קול שמבטא 'צעקה מפנימיות הלב', ולכן הוא קול בלי גיוון, קול שאין בו עליות וירידות. יש הגדרות שונות בנוגע לתפילה מהו האופן שראוי לומר מילים מסוימות, ואיזה קול מתאים לאיזו מילה – קול יותר גבוה או יותר נמוך, וכן הלאה. לעומת זאת, כל קול שיוצא מהשופר יכול להיות בסדר; הוא יכול להיות צרוד, הוא יכול להיות צלול, הוא יכול להיות מרוסק, לעבור כל מיני גיוונים – אבל הוא עדיין ייחשב כקול שופר, מפני שקול השופר הוא צעקה, ולגבי צעקה אני לא דן על גובה הקול או על צלילותו.

סיפרו שפעם הייתה שריפה בבית אחד ובעל הבית השמיע את קולו וזעק לעזרה, אך ללא הועיל. למחרת בבוקר, באו לשאול מה קרה, והוא אמר: הייתה שריפה, וצעקתי: 'אש' 'אש' 'אש'. אמרו לו השכנים שנפלה טעות בדבריו, משום שהדקדוק של המילה אש באותה שפה לא היה כדבעי; והוא אמר להם: אצלי יש שריפה, ואתם אומרים לי לשים לב לדקדוק?! טענה דומה הועלתה כלפי יהודים שניגשו לחבריהם והעירו להם שהם לא מתפללים לפי הדקדוק; וענו להם: 'אצלי הכל בוער עכשיו, אז אתה רוצה שאני אשמור על הדקדוק?'. זוהי

תוך בעל גבול, מה שאין כן המידות העליונות הן בבחינת אין סוף וכו', אלא זהו מפני שהדיבור מקבל רק על ידי צמצום, מבחינת אחוריים וחיצוניות מהמידות וכו'. לכן אחר כך מתחלק לחלקים ודיבור על ידי חמישה מוצאות שיומשך בבחינת גבול, וכמו שנתבאר במקום אחר בד"ה "א-דני שפתי תפתח" [בסידור שער ראש השנה] (ועיין בפרדס ערך גבול).

וזה שכתוב באידרא רבה דנשא דף קמא עמוד ב "ונקיב" וכו', ובעץ חיים שער הכללים פרק י, שלכן נקראת נקבה, נקב ה'. פירוש, ה' מוצאות הדיבור מקבלים מהמידות על ידי נקב, דהיינו מיעוט האור, ונתחבר נקב זה עם ה' תתאה, ונעשית נקבה וכו'. וכן כתב עוד בהיכל ששי שער לג פרק ב, ובשער לד הוא שער הירח. וזהו עניין הנזכר לעיל שהדיבור מקבל מבחינת נצח הוד יסוד, שהם בחינה התחתונה שבמידות. ועיין באגרת הקודש סימן יט, בד"ה "עוטה אור כשלמה". אך אחר שנבנה בחינת הדיבור על ידי קבלתו מבחינת נצח הוד יסוד ואחוריים של המידות, עוד אחר כך מאיר בהדיבור מבחינת עצמיות המידות. וזהו הנקרא יחוד דכר ונוקבא, שעם היות שהדיבור מצד עצמו נקרא עלמא דנוקבא, להאיר בבחינת גבול ותכלית, אבל היחוד היינו שיאיר בו מבחינת המידות עצמן, שנקראים עלמא דדכורא כנזכר לעיל. ועיין מזה בד"ה "א-דני שפתי תפתח" הנזכר לעיל, בפירוש "בקול דברי אלוקים חיים".

צורה; רק אחרי שהדבר מצטמצם הוא יכול להיכנס לתוך תבניות מסוימות. לכן אחר כך מתחלק לחלקים ודיבור על ידי חמישה מוצאות שיומשך בבחינת גבול. הדיבור נעשה על ידי זה שהקול מצטמצם גם על ידי המעבר במוצאות הפה, שאז כל קול נעשה לאות מסוימת או להגה מסוים. לא זו בלבד שהקול כעת מצומצם, אלא שהוא עובר עכשיו עוד מודולציה שמכניסה אותו למסגרת נוספת, עד שהוא יוצא כמילים ואותיות. וכמו שנתבאר במקום אחר בד"ה "א-דני שפתי תפתח" [בסידור שער ראש השנה] (ועיין בפרדס ערך גבול).

וזה שכתוב באידרא רבה דנשא דף קמא עמוד ב "ונקיב" וכו', ובעץ חיים שער הכללים פרק י, שלכן נקראת נקבה, נקב ה'. פירוש, ה', חמש מוצאות הדיבור

בתוך בעל גבול. מה שאין כן המידות העליונות הן בבחינת אין סוף וכו'. אם הדיבור יכול להיות בתוך השמיים או בתוך כל דבר אחר, פירוש של דבר שהדיבור הזה הוא כבר לא הדיבור האין סופי, מפני שאם הוא היה הדיבור האין סופי הוא גם היה בונה שמיים אינסופיים. זה שיש לדברים הללו הגבלה – גם אם מדובר דבר גדול מאוד – אומר שהם כבר ירדו למדרגה אחרת, מצומצמת יותר, והם כבר לא שייכים למידות שהן בעצמן אין-סוף. אלא זהו מפני שהדיבור מקבל רק על ידי צמצום, מבחינת אחוריים וחיצוניות מהמידות וכו', ומכיוון שהוא מצטמצם הוא יכול להיכנס לתוך דבר מוגבל, כלומר על ידי הצמצום ניתן כעת ליצוק כאן צורה ותבנית. דברים שהם לא מצומצמים לא ניתן לעצב אותם, אי אפשר ליצור מהם

חדש עם המידה בעצמה ולקבל התייחסות ישירה ממנה.

וזהו הנקרא יחוד דכר ונוקבא, שעם היות שהדיבור מצד עצמו נקרא עלמא דנוקבא, להאיר בבחינת גבול ותכלית, אבל היחוד, היינו שיאיר בו מבחינת המידות עצמן, שנקראים עלמא דדכורא כנזכר לעיל, ואז בתוך המאמר או בתוך הדיבור מאירה המידה בעצמה, וזהו החיבור שנוצר אחרי גמר בניינו של הדיבור. ועיין מזה בד"ה "א-דני שפתי תפתח" הנזכר לעיל, בפירוש "בקול דברי אלוקים חיים".

בתוך העולם האנושי, ברור שהדיבור והאמירה המסודרת יכולים להתקיים רק כאשר המידה היא מעומעמת, וכמו שהוסבר לפני כן שאם המידה היא בתוקפה, כאשר מתגלה בחינת העצמיות של המידה, אז הדיבור לא יכול להתקיים. למשל, כאשר אדם מתרגש מאוד אז הוא יכול להתחיל לגמגם, או שזה אפילו יגיע עד לכדי כך שהוא ישתוק; מדוע? מפני שלדיבור יש גבולות, יש נקודות מסוימות שבהן הדיבור איננו יכול יותר להידבר ולצאת. אבל אחרי שהדיבור נגמר, לאו דווקא בסיום משפט אלא כשדם מסיים להגיד את מה שהוא רצה לומר, נוצר פתאום סוג של יחס חדש בין המילה או המשפט לבין המקור שלו, והיחס החדש הזה נושא עמו לא פעם מטען שלם. לא תמיד הדיבור מעביר רק צל, כיוון שלפעמים כאשר הדיבור מגיע לשלמות, הוא מגיע למצב שהוא מתחבר עם התוכן, במידה ובאופן כזה שבדרך כלל דיבור לא מעביר.

מקבלים מהמידות על ידי נקב, דהיינו מיעוט האור. כלומר אין כאן פרץ אלא נקב. ונתחבר נקב זה עם ה' תתאה, ונעשית נקבה וכו'. וכן כתב עוד בהיכל ששי שער לג פרק ב, ובשער לד הוא שער הירח. בכמה וכמה מקומות אדמו"ר הזקן מדבר על הקשר בין המלכות והדיבור, ושם הוא מדבר על זה שבין הדיבור של מעלה ובין הדיבור של מטה, הם לא הצטמצמות מצד הצורה והתבנית, אלא ישנו צמצום גם בתוכן עצמו. זאת אומרת שהצמצום החיצוני קשור לצמצום פנימי, שמגביל את התוכן לדרגה ולאפון מסוים, ולולא הצמצום הדיבור היה רק בבחינה של נתינה שהיא איננה נתינה של המהות הפנימית. וזהו העניין הנזכר לעיל שהדיבור מקבל מבחינת נצח הוד יסוד, שהם בחינה התחתונה שבמידות. מצד מסוים, הדיבור הוא התוצאה של המידות והוא נובע מהן, אבל הוא לא נובע מתוכיות המידות אלא מהחיצוניות שלהן, מהצד האחורי שלהן. ועיין באגרת הקודש סימן יט, בד"ה "עוטה אור כשלמה".

הארת עצמיות המידות בדיבור על ידי הייחוד

אך אחר שנבנה בחינת הדיבור על ידי קבלתו מבחינת נצח הוד יסוד ואחוריים של המידות, עוד אחר כך מאיר בהדיבור מבחינת עצמיות המידות. פה קורה דבר מעניין: מצד מסוים הדיבור הוא לכאורה דבר מאוד חיצוני, והוא מבטא רק את החלק החיצוני של המידות – אלא שזהו אופן בניית הדיבור; אבל אחרי שהדיבור כבר נעשה ונבנה, הוא יכול ליצור חיבור

וכמו על דרך משל, שיש הפרש באדם בין דיבור שמדבר דברי חול, לדיבור שמדבר דברי חכמה וכו'. על דרך זה נקראים עשרה מאמרות 'מילין דהדיוטא' לגבי הקב"ה, שבהם מאיר רק מבחינת נצח הוד יסוד להוות מאין ליש, והיש נראה דבר נפרד. אבל עשרת הדיברות נמשך בהם מבחינת פנימיות חכמתו ורצונו יתברך, והיה גילוי אלוקותו יתברך שלא בבחינת העלם והסתתר וכו'.

ולכן אמרו רבותינו ז"ל: "והתפארת - זו מתן תורה", כי בחינת ייחוד זה, דהיינו תוספת האור עליון בדיבור ביותר על המידה הקצובה, נמשך על ידי המידת תפארת שלמעלה מבחינת נצח

מאוד גבוהה, למרות שלכאורה בצמצום הוא עבר הקטנה והתמעטות. על פניו, הדברים היו צריכים להיות כך שאם אדם בא ואומר לי משפטים ברורים, יפים ומנוסחים היטב, הוא לא היה עושה עליי שום רושם, מפני שהם בסך הכל מבטאים רגש שעבר הרבה מאוד מודולציות, הקטנות ושינויים. אלא שלמעשה מתברר שבכל זאת כשהדיבור מתרחש, הוא יכול ליצור הרגשה מחודשת.

הדברים הללו נכונים לא רק לגבי דיבור של אחרים, אלא גם לגבי הדיבור של אדם בעצמו, במובן זה שגם הוא עצמו מגיב לדיבור שלו באופן דומה. כמו כן, היחס החדש אל הדיבור נכון לא רק כאשר יש פער גדול בין האומר והשומע. יש למשל מצבים בהם אדם אחד אומר דבר שבשבילו הוא ירידה וצמצום, ואילו בשביל השומע זו בחינה של התחלה וחידוש. למשל, יכול להיות שמי שמלמד ילד קטן, מה שהוא אומר הוא עבורו דברים של מה בכך, ואילו עבור התלמיד זו תגלית גדולה. במקרים כאלה בוודאי שהדיבור נושא בתוכו עולם שלם עבור השומע, משום שיש הבדל דרגה משמעותי בין האומר והשומע.

נוצר מצב כזה שבו מצד אחד אם מישהו רוצה לומר את אשר בפנימיות לבבו, מטבע הדברים הוא לא יוכל לומר את זה; לכל היותר הוא יכול לגעות או לצעוק כמו קול השופר. מהבחינה הזו הדיבור הוא צמצום משמעותי מאוד שמצליח להיווצר רק כאשר אני מוריד את המתח בצורה דרסטית. הדיבור שנוצר על ידי הצמצום הגדול יכול לעבור עוד ועוד מודולציות, עד שנוצר דיבור שהוא בבחינה של 'דבר דבור על אופניו'. אלא שמצד שני, אחרי שהדיבור הופך לדיבור שלם הוא יכול להתקשר עם הרגש בדרגה מאוד גבוהה.

אפשר לבחון את הדברים הללו מנקודת מבטו של המקבל: אם אני המקבל של הדיבור, אני שומע מישהו שרוצה להגיד לי משהו – וזה לא משנה איזה סוג של דברים – והוא עכשיו מלא בהתרגשות, ולכן במקום לדבר בצורה רגילה הוא צועק או אפילו בכלל לא מדבר אלא רק צועק כל מיני הברות. אלא שסוג כזה של דיבור לא יעשה עליי רושם, אני לא אצליח לגמרי להבין ולקבל את מה שהוא רוצה לבטא. לעומת זאת, אם הוא יבטא את עצמו במילים הוא יוכל לעורר אצלי רגש חדש שיעמוד לעומת הרגש המקורי שלו, והרגש הזה יכול להיות גם כן בדרגה מאוד

הראשונית. הדבר זה קורה לא רק אצל מי ששומע או רואה את היצירה, אלא גם אצל האומר או היוצר בעצמו; הוא יכול לחזור אל החוויה הראשונית, ולפעמים ביתר שאת. מדוע? מפני שהדיבור שלכאורה קיבל רק תבנית חיצונית, התחבר מחדש אל התוכן הפנימי, ועל ידי זה שהוא נעשה כלי שלם לקבלה הזו.

וכמו על דרך משל, שיש הפרש באדם בין דיבור שמדבר דברי חול, כלומר דברים של מה-בכך, לדיבור שמדבר דברי חכמה וכו'. זאת אומרת שיש הבדל גם בין דיבור לדיבור: יש דיבור שאדם מדבר דברים של מה בכך, ויש דברים שהוא מדבר דברי חכמה; וכמו החלוקה הזו, על דרך זה נקראים עשרה מאמרות של בריאת העולם 'מילין דהדיוטא' לגבי הקב"ה, כלומר עבור הקב"ה עשרת המאמרות של בריאת העולם אלו מילים ודברים של הדיוטות, כמו שאדם יושב ומשוחח בשוק – 'מה נשמע?', 'כמה עולה קילו עגבניות?' – עבור הקב"ה בריאת העולם מתעסקת בדברים הללו. מדוע זה כך? שבהם מאיר רק מבחינת נצח הוד יסוד להוות מאין ליש, והיש נראה דבר נפרד. אבל עשרת הדיברות נמשך בהם מבחינת פנימיות חכמתו ורצונו יתברך, והיה גילוי אלוקותו יתברך שלא בבחינת העלם והסתור וכו'.

בחינת התפארת - הייחוד בדיבור

ולכן אמרו רבותינו ז"ל: "והתפארת - זו מתן תורה" (ברכות נח.). כי בחינת ייחוד זה, דהיינו תוספת האור עליון בדיבור ביותר על המידה הקצובה, נמשך על ידי המידת תפארת שלמעלה מבחינת נצח

אלא שהרגש החדש שהדיבור יוצר למרות שהוא עבר צמצום נוצר ושייך גם אצל שני אנשים שווים שמעבירים זה לזה רגשות. ויותר מזה אפשר לראות ביחס של האדם אל עצמו: לפעמים אדם שומע, קורא או רואה את עצמו, והוא רואה שהצירוף החדש שנוצר הוא מתחבר באיזושהי צורה אל החוויה בעצמה. לפעמים החוויה עצמה יכולה להפוך להיות יותר גדולה על ידי שמיעת המילים של האדם עצמו, מפני ששמיעת המילים חוזרת ומחברת את הדיבור אל המידה עצמה. זאת אומרת שהכלי שנבנה לכאורה בצורה חיצונית, חוזר ומתקשר אל האור של המידה בעצמה, ולפעמים הוא חוזר בצורה מאוד בהירה.

הנקודה הזו נכונה גם לגבי כעס וגם לגבי אהבה: לפעמים, אחרי שאדם אומר את מה שהיה לו להגיד הוא נעשה הרבה יותר כעוס ממה שהוא היה לפני כן. מדוע? מפני שהדיבור עורר את המידה הרבה יותר ממה שהיא הייתה לפני כן, ואז יוצא שהדיבור – שהוא דבר חיצוני – מקבל הרבה יותר תוקף. כאשר הדיבור מגיע לאיזושהו מכלול, הוא חוזר ומתחבר עם המידה בעצמה ולפעמים יותר גבוה מאשר המידה, ועל ידי זה הוא יוצר דרגה גבוהה יותר.

את התהליך של חזרת הדיבור החיצוני אל פנימיות המידה אדמו"ר הזקן מכנה כאן 'ייחוד', וכאשר הייחוד הזה נוצר הוא יכול להחזיר את הדיבור לדרגה שהיא למעלה מהדרגה של המילים בעצמן. בכל סוג של אמירה או יצירה יש נקודה שבה נוצר סוג של קסם שמעביר אותה מחדש אל החוויה

הוד יסוד, שנקרא "ברית התיכון", "המברית מן הקצה אל הקצה" (עיי'ן זוהר חלק ב תרומה קעה, ב, ובאגרת הקודש סימן יב). כי פירוש 'תפארת' הוא על דרך מאמר רבותינו ז"ל: "כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו, שנאמר: "ולכבודי בראתיו" וכו', פירש בשל"ה דף לט עמוד ב, דהיינו כדי שיהיה גילוי אלוקותו יתברך למטה, על דרך "אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא האלוקים אין עוד מלבדו", ועל דרך "וידעו מצרים כי אני הוי"ה" וכו', כמו שכתוב: "ואולם חי אני וימלא כבוד הוי"ה את כל הארץ" וכו', וכדמסיים באבות שם: "ואומר ה' ימלוך לעולם ועד" וכו' (ועיי'ן מענין "ולכבודי בראתיו" בזוהר חלק ב תרומה דף קנה עמוד א), והיינו שיהיה גילוי יקר תפארת גדולתו יתברך. וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", והיינו בשביל להיטיב לברואיו להחיות רוח שפלים, שיכירו וידעו יקר תפארת אין סוף ברוך הוא וכו'. ועיי'ן בשערי אורה שער חמישי גבי דע, כי לכך נקרא תפארת וכו', כי תפארת פירוש הוא לשם הוי"ה וכו', דהיינו הראות גדולתו ותפארתו וכו', עד שהתפארת עולה למעלה עד אין סוף וכו', עיי'ן שם באריכות.

ולכן תוספת האור בהדיבור עליון על דרך "ונגלה כבוד הוי"ה וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", זהו נמשך הכל על ידי המידת תפארת. ועל דרך על זה נאמר: "מוליך לימין משה זרוע תפארתו" וכו', וכתוב: "לעשות לך שם תפארת" וכו', ולכן נקרא זה יחוד תפארת ומלכות. וזהו גם כן שמתפארת שבעליון נעשה כתר לתחתון, כי הכתר הוא הרצון, ובחינת רצון זה להאיר למטה נמשך מבחינת תפארת שבעליון וכו', שמידה זו גורמת הגילוי הנזכר לעיל. וזהו "ומהללים לשם תפארתך", אשר מבואר למעלה שבחינת ההילול והשבח למעלה גורם גילוי האור. ואיך הוא הגורם? אלא על ידי שזהו העלאת מים נוקבין לבחינת תפארת, והוא המאיר על ידי זה להיות גילוי יקר תפארתו כנזכר לעיל, והיינו "ומהללים לשם תפארתך" – היינו תפארת ומלכות וכו'.

בראו אלא לכבודו, שנאמר: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וכו', יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג, ז) (אבות ו, יא). ופירש בשל"ה דף לט עמוד ב, דהיינו כדי שיהיה גילוי אלוקותו יתברך למטה, כלומר זה שהקב"ה ברא את העולם לכבודו הכוונה היא שהוא ברא אותו לצורך התגלותו. על דרך "אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא האלוקים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה), ועל דרך "וידעו מצרים כי אני הוי"ה" וכו' (שמות ז, ה),

הוד יסוד. שהתפארת נקרא "ברית התיכון", "המברית מן הקצה אל הקצה" (ראה שמות כו, כח) (עיי'ן זוהר חלק ב תרומה קעה, ב, ובאגרת הקודש סימן יב). כלומר ישנו מעבר המחבר את הדיבור אל המקור שלו, והוא יותר גבוה מאשר המקור המידי של הדיבור, ועל ידי זה נוצר חיבור חדש והדיבור מקבל משמעות ותוכן חדשים.

כי פירוש 'תפארת' הוא על דרך מאמר רבותינו ז"ל: "כל מה שברא הקב"ה לא

מחדש עם המידה היוצרת אותו, ואז נעשה למעלה יחוד חדש של זכר ונקבה, יחוד תפארת ומלכות, והוא זה שמעלה את הדבר המידבר למדרגה של העניין בעצמו.

וזהו גם כן מה שאומרים שמתפארת שבעליון נעשה כתר לתחתון, כי הכתר הוא הרצון, ובחינת רצון זה להאיר למטה נמשך מבחינת תפארת שבעליון וכו', שמידה זו גורמת הגילוי הנזכר לעיל. וזהו "ומהללים לשם תפארתך" (דברי הימים א כט, יג), אשר מבואר למעלה שבחינת ההילול והשבח למעלה גורם גילוי האור. כלומר על ידי ה שהאדם מהלל הוא מושך את האור וגורם להתגלות. ואיך הוא הגורם? אלא על ידי שזהו העלאת מים נוקבין לבחינת תפארת. למרות שלכאורה הדיבור הוא בבחינה נמוכה, כפי שהתבאר הוא עדיין מתייחד עם המידה בעצמה, והוא יכול להביא על ידי זה עד להתעוררות המידה העליונה מעלה-מעלה.

והוא המאיר על ידי זה להיות גילוי יקר תפארתו כנזכר לעיל, והיינו "ומהללים לשם תפארתך" – היינו תפארת ומלכות וכו', כלומר שכאן יש מלכות ותפארת יחד. הצירוף שמתואר כאן הוא של מצב שנעשה בו ייחוד בין הדבר ובין השורש הראשוני שלו. כשנעשה ייחוד כזה, הדיבור עולה עד למעלה עליונה, כפי שבהחלט יכול להיות שעל ידי דיבור מתעוררת כוונה או הרגשה. אמנם הדיבור נעשה לכאורה רק בבחינת החיצוניות, אבל בסופו של דבר הוא חוזר ומתעלה ומגיע עד לעניין העליון, והמסקנה שלו

וכמו שכתוב: "ואולם חי אני וימלא כבוד הוי"ה את כל הארץ" וכו' (במדבר יד, כא), וכדמסיים באבות שם: "ואומר ה' ימלוך לעולם ועד" וכו' (שמות טו, יח), (ועיין מענין "ולכבודי בראתיו" בזוהר חלק ב תרומה דף קנה עמוד א), והיינו שיהיה גילוי יקר תפארת גדולתו יתברך.

וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: "נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (תנחומא נשא טז), והיינו בשביל להיטיב לברואיו להחיות רוח שפלים, שיכירו וידעו יקר תפארת אין סוף ברוך הוא וכו'. ועיין בשערי אורה שער חמישי גבי דע, שכותב שם כי לכך נקרא תפארת וכו', כי תפארת פירוש הוא לשם הוי"ה וכו', דהיינו הראות גדולתו ותפארתו וכו', עד שהתפארת עולה למעלה עד אין סוף וכו', עיין שם באריכות. ולכן תוספת האור בהדיבור העליון על דרך "ונגלה כבוד הוי"ה וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" (ישעיהו מ, ה) – זהו נמשך הכל על ידי המידת תפארת. ועל דרך על זה נאמר: "מוליק לימין משה זרוע תפארתו" וכו' (ישעיהו סג, יב), וכתוב: "לעשות לך שם תפארת" וכו' (שם יד), ולכן נקרא זה יחוד תפארת ומלכות.

הצירוף של הדיבור עם התפארת גורם לכך שהדיבור עולה לאותה המעלה או למעלה יותר גדולה מאשר מה שיצר אותו, מפני שאז נוצר חיבור וייחוד חדש. יכול להיות שהדיבור לא עולה יותר גבוה, אבל זה כבר תלוי במהות של הדיבור: יכול להיות שהדיבור היה דבר של מה בכך ונשאר דבר של מה בכך, והוא לא עולה לדרגה יותר גבוהה; אבל יש דיבור שיכול להתחבר

עם המידה, ואז הוא יכול להגיע לא רק אל הדרגה שממנה הוא יצא, אלא הוא יכול לעלות לדרגה גבוהה יותר ממה שהוא היה לפני כן.

העניין הזה נוגע גם לבעיה אחרת של הדיבור. לפעמים זה קורה לא רק לגבי הרגשות, אלא גם לגבי היכולת להבין דבר. אדם חושב מחשבה כלשהי, ורק אחרי שהוא מבטא אותה במילים הוא מתחיל להבין מה הוא בעצם אמר. מדוע זה כך? מפני שבזמן שהוא חשב את המחשבה הייתה לו הבנה פחות טובה מאשר בזמן שהוא רואה אותה מחדש. גם כאן יש בעצם התחברות מחודשת של הדברים אחד עם השני, והיא קשורה לא רק לצד החיצוני של הדיבור אלא גם לצד הפנימי שלו.

הדברים הללו מעמידים בצורה שונה לגמרי את השאלה והיחס שיש בין מעלה ומטה, בין המילה והסמל. פתאום מתברר שיש עולם שלם שבו כאשר מעמידים דברים בצורה סימבולית מסוימת, יש כל מיני בעיות שנפתרות. זו גם עצה טובה לכל מיני אנשים: לפעמים אדם נמצא במצב מסובך ומבקשים ממנו לכתוב את זה – ואחרי שהוא כותב את זה הוא רואה את הדברים באור חדש, ופתאום נראה שהבעיה מתיישבת. התהליך שמתרחש כאן הוא לא רק עשיית סדר בתוך בלבול ובלגן שיש למישהו בראש, אלא הנקודה היא שלפעמים המעבר דרך סימבוליקה מסוימת הוא בעצמו הפתרון, והוא לא היה קיים במחשבה הראשונה. כאשר המילים מקבלות את הצורה נוצרים דברים שלא היו בתוך המקור, או שעל כל

מולידה דבר שנמצא במדרגה גבוהה יותר מאשר ההווה הקודמת שלו.

אם מדברים על הדימוי האנושי, הרי שכדי לבטא איזו מחשבה או הרגשה שיש בלב, אני לא יכול להעביר אותה בעצמה, אלא אני צריך להביא אותה באיזו מידה לשליטה מסוימת של דברים אחרים, עד שהיא תוכל לקבל צורה של דיבורים. לפעמים עצם הדברים שאני אומר או שומע מעוררים את הרגש, את המידות, באופן הרבה יותר משמעותי ממה שהוא היה לפני כן. זאת אומרת שלמרות שהדיבור הוא דבר חיצוני, הוא מעורר את הדברים הפנימיים ביתר שאת ממה שהם היו לפני כן.

מופיע בכמה מקומות שלא זו בלבד שאם אני מוציא דבר מפי אני יכול להזיק למישהו אחר, אלא יותר מכך – אני גם פועל על עצמי. מדוע? מפני שהדיבור כביכול חוזר ומשתקף אצלי, והוא יכול ליצור את המידה מחדש, לפעמים בדרגה גבוהה יותר ממה שהיא הייתה בתוך הדיבור בעצמו. לדוגמא, יכול להיות שאני לא כל כך כועס, אבל אחרי שאני מסביר למישהו כמה שהוא משוקץ ומנוול, אני באמת משתכנע בעניין הזה – ואז אני באמת כועס. אותו הדבר קורה כשמישהו מצהיר הצהרת אהבה גדולה, ואחרי שהוא גומר את הסונטה שלו הוא באמת מתאהב. מדוע זה קורה? משום שלפני הסונטה הוא לא הרגיש את זה כל כך – אחרת הוא לא היה עושה סונטות; רק אחרי שהוא גמר את כל השירה וההלל הוא הצליח להגיע באמת לחוויה הזו. זהו בעצם העניין של הדיבור שמתחבר מחדש



בין דיבור לכתיבה וכן הלאה, אלא העניין כאן הוא הנקודה של המעבר, של דבר שיוצא ומגיע לידי צורה חיצונית – ואז הוא יכול לחזור ולעלות מחדש ולהתאחד עם המקור, ולהאיר אותו באור חדש ועליון יותר, ולהביא אותו למדרגה גבוהה יותר.

פנים המקור לא היה מודע אליהם, ורק עכשיו – כשהוא רואה את הדברים הללו – הוא יכול להתייחס אליהם, והוא יכול לעשות את זה בצורה אחרת. הדברים הללו כנראה קשורים בסוד הדיבור וביכולת שלו להגיע למדרגות גבוהות, וזה קשור לכל מיני עניינים נוספים בדיבור. מהבחינה הזו אין הבדל









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

