

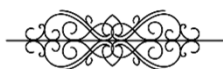
לקוטי תורה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת ראה

ד"ה "כי תשמע בקול ה' אלוקיך" (א)

ליקוטי תורה ראה, דף כב עמודה ד



תוכן העניינים

3....	התורה - מפתחות הפנימיות, היראה - מפתחות החיצוניות
3.....	זיו המצוות שבעולם הבא
7.....	המשכת הזיו לעולם הזה - על ידי היראה
12.....	גילוי הפנימיות - על ידי התורה
19.....	"כי תשמע בקול" - שמיעת פנימיות הקול
21.....	סדר המדרגות: חיצוניות ואז פנימיות
23.....	קיבוע הביטול שבתפילה על ידי התורה



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

"כי תשמע בקול ה' אלוקיך לשמור את כל מצותיו אשר אנוכי מצווך היום, לעשות הישר בעיני ה' אלוקיך". הנה כתיב: "עין ה' אל יראיו", וכתיב: "עיני ה' אל צדיקים". והעניין יובן, כי הנה התורה נקראת מפתחות הפנימיות והיראה נקרא מפתחות החיצוניות, ואמרו: "כל מי שיש בו תורה ואין בו יראת שמים, דומה לגזבר שמסרו לידו מפתחות הפנימיות, ומפתחות החיצוניות לא מסרו לידו" וכו'.

וביאור עניין זה, הנה נודע עניין המצוות, דרמ"ח פיקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא, שכמו שהאברים ממשיכים החיות של הנפש כך המצוות ממשיכים חיי עולם הבא לצדיקים שיושבין ונהנין מזיו השכינה, שהנאתם ותענוגם על ה' אור אין סוף ברוך הוא שאין לו סוף וכו'.

התורה – מפתחות הפנימיות, היראה – מפתחות החיצוניות

יראת שמים, דומה לגזבר שמסרו לידו מפתחות הפנימיות, ומפתחות החיצוניות לא מסרו לידו וכו', ואז בעצם עולה השאלה: איך הוא בכלל יוכל להיכנס פנימה? עולה כאן שאדם שיש לו יראה ואין לו תורה, נכנס לפחות בשער אחד; אבל מי שיש לו תורה ואין לו יראה בכלל לא יכול להיכנס. נכון שיש לו מפתח פנימי שאפשר על ידו להיכנס יותר פנימה, אבל בכלל אין בידו את מפתח להגיע אל הדלת הזו.

זיו המצוות שבעולם הבא

וביאור עניין זה הנה נודע עניין המצוות, דרמ"ח פיקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא (תיקוני זוהר ל), שרמ"ח מצוות הן רמ"ח האיברים של המלך. מהו בעצם הדימוי לאיברים של המלך העליון? שכמו שהאברים ממשיכים החיות של הנפש, כך המצוות ממשיכים חיי עולם הבא לצדיקים שיושבין ונהנין מזיו השכינה (ברכות יז), שהנאתם ותענוגם על ה' אור אין סוף ברוך הוא שאין לו סוף וכו'. המבנה שהוא בונה כאן הוא אולי הפוך ממה שאנשים

"כי תשמע בקול ה' אלוקיך לשמור את כל מצותיו אשר אנוכי מצווך היום, לעשות הישר בעיני ה' אלוקיך" (דברים יג, יט). במידה מסוימת, חלק מהמאמר מדבר השאלה: מה זאת אומרת "בעיני ה'" ? מה זה 'עיני ה'" ? הנה כתיב: "עין ה' אל יראיו" (תהילים לג, ח), וכתיב: "עיני ה' אל צדיקים" (שם לד, טז), כלומר יש לנו כאן שני סוגים של עיניים. לענייננו, הפסוק מהפרשה אומר שמטרת המצוות היא לעשות את הישר בעיני ה', וכעת השאלה היא מה בדיוק הכוונה.

והעניין יובן, כי הנה בגמרא במסכת שבת (לא-לא:) כתוב שהתורה נקראת מפתחות הפנימיות והיראה נקרא מפתחות החיצוניות. המבנה הסמלי הוא שאדם כביכול נכנס לחדר לפניו מחדר, עד שהוא מגיע לקב"ה, ולכל חדר יש את המפתחות שלו. ומהגמרא עולה שהתורה נקראת מפתחות הפנימיות והיראה נקראת מפתחות החיצוניות. ומה שאמרו בגמרא שם, זה שכל שמי שיש בו תורה ואין בו

ואין ערוך אליו יתברך כלל, אין זה אלא זיו והארה בעלמא להיות גילוי השגה בנשמות, שהן בחינת נברא ומחודש יש מאין. והגרם להמשכה זו הם המצוות, שהם הממשיכות הזיו הזה בגן עדן. וזיו זה הוא זיו המצוות עצמן, וכמאמר רבותינו ז"ל: "שכר מצווה – מצווה" (וכמ"ש העניין בספרם של בינוניים פרק לט). ועל זה נאמר: "ויניחם בגן עדן לעבדה ולשמרה" – לעבדה במצוות עשה

מורכב מגוף ונפש. זאת אומרת שעם כל הרצון הטוב האדם איננו חי מהמצוות, אלא הוא צריך גם פה ושם מעט לחם; ואף על פי שכתוב ש-"לא על הלחם לבדו יחיה האדם" (דברים ח, ג), הרי שבסופו של דבר ללא לחם לחלוטין – כנראה שיותר קשה לחיות. אלא שהיחסים הללו הם מורכבים, והמשך הפסוק הוא "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", זאת אומרת שלא הלחם כפי שאני רואה אותו הוא חיי האדם, אלא מוצא פי ה' הוא זה שבסופו של דבר מחייה, אפילו את הלחם. זאת אומרת שהמערך כאן של גוף, נפש ונשמה והשאלה כיצד הם מתייחסים אל הקב"ה הוא עניין מאוד מסובך; ובאמת לוקחים דוגמא מעולם מופשט וברור יותר. מפשיטים מהאדם גם את תכריכיו וגם את גופו ומשאירים את הנפש לבדה, שזה העניין של הצדיקים שיושבים ונהנים מזו השכינה, ומשם מדברים על העניין של הכלים.

ואין ערוך אליו יתברך כלל, אין זה אלא זיו והארה בעלמא להיות גילוי השגה בנשמות שהן בחינת נברא ומחודש יש מאין. יש כאן הדגשה של זה שכתוב שהצדיקים נהנים מזיו השכינה, ולא כתוב שהם נהנים מן השכינה או מאור אין סוף. והטעם הוא, ששום יצור – בכל דרגה שתהיה – איננו יכול להתקשר באור אין סוף, באשר הוא אין סוף ובאשר כל

יגידו כעת: שרואים שבסופו של דבר האדם הוא קודם כל גוף, אחר כך יש לו בגדים, ולבסוף צריך עיון אם גם יש לו נשמה בפנים. אלא שכאן אדמו"ר הזקן אומר שקודם כל – יש נשמה, והנשמה הזו צריכה ורוצה להביע את עצמה בתוך המציאות, ולשם כך יש לה איברים – כלומר כלים – שבהם היא מביעה את עצמה. ל-'אני' האנושי יש איברים, שהם הכלים שעל ידם הוא מגלה את עצמו ומתייחס למציאות שלו.

ההגדרה הזו לאיברים היא הגדרה מאוד מופשטת, והיא בנויה ביסודה על הגדרה פונקציונלית: מה התפקיד של האיבר בגוף? עניינו של האיבר הוא לסייע ל-'אני' לבטא את עצמו, באיזושהי צורה, ועל ידי כך שיש אברים שונים הם מבטאים את הרציות של ה-'אני' בצורות שונות. במובן הפשוט ביותר: אם אני רוצה ללכת ממקום למקום, הרי שיש לי את הכלים שמניעים אותי ומעבירים אותי ממקום אחד למשנהו; אם אני רוצה להרים איזה דבר, הרי שיש לי כלים אחרים שמשמשים לצורך כך; וכן הלאה, ישנם כלים יותר דקים וכלים יותר עבים.

בהיקף מסוים, האיברים הללו הם הכלים שבהם הקב"ה מתגלה אל העולמות. כאמור, הדבר הזה נכון גם בתוך המציאות שלנו, אלא שבמציאות שלנו החיים הרבה יותר מורכבים משום שה-'אני' שלנו



והגרם להמשכה זו הם המצוות, שהם הממשיכות הזיו הזה בגן עדן. כלומר על ידי המצוות שהצדיקים עשו, הם יכולים לקבל יותר מהארת זיו השכינה. וזיו זה הוא זיו המצוות עצמן, וכמאמר רבותינו ז"ל: "שכר מצווה – מצווה" (אבות ד, ב), (וכמ"ש העניין בספרם של בינוניים פרק לט). כלומר כיוון ששכר המצווה הוא מצווה, הרי שמתן שכרם של הצדיקים בעולם הבא הוא זה שהם נהנים מזיו השכינה. מתן שכרם של הצדיקים הוא לא במובן שהם מקבלים משכורת – כך וכך קילו של זיו השכינה תמורת כך וכך פרקי משניות שהצדיק למד; אלא שמתן שכרם של הצדיקים הוא בעצם פרי מעשיהם. בעצם, עכשיו הצדיק נהנה מהמצווה, שאולי בעולם התחתון הוא לא היה יכול לקבל אותה בשלמות בגלל שהיו לו כל מיני מניעות והפרעות. לכן, עכשיו כשהוא בעולם אחר הוא יכול ליהנות מזיו המצוות עצמן.

העניין הזה הוא בערך כמו שאני אשאל מהו השכר של אכילה? מה אדם מקבל כשהוא אוכל? והתשובה תהיה: הוא מקבל את עצם האכילה. הדבר הזה קיים בעוד כל מיני דברים שאנחנו משלמים עליהם הרבה; וכששואלים מה מקבלים – התשובה היא את הדבר בעצמו. במובן הזה, שכרה של המצווה הוא המצווה בעצמה, וכל שאר הדברים שמגיעים איתה הם רק תוצרי לוואי.

ועל זה נאמר על אדם הראשון: "ויניחו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו) – לעבדה במצוות עשה, ולשמרה במצוות לא תעשה (זוהר ח"א כז, א), שעל ידי

הנבראים – ובכללם נבראים גבוהים כמו הנשמה – הם מחודשים מאין ליש והם מוגבלים מבחינת היכולות שלהם. כיוון שלנשמה אין ערוך לגבי הקב"ה, היא איננה יכולה להגיע אליו אלא על ידי איזשהו תיווך. זו הסיבה לכך שהנשמה לא נהנית מהשכינה בעצמה, לא מאור סוף – אלא מזיו השכינה.

באותו מובן אפשר לומר שכל העולם, או רוב יסודו, חי בעצם על מקור אחד: זיו החמה. בסופו של דבר המקור הזה הוא הבסיס לכל האנרגיה של החיים, של כל מה שיש פה בעולם. הסיבה לכך שאני משתמש בדוגמה הזו היא שגם כאשר אדם מבעיר נפט, או משתמש בחשמל שנוצר במכשיר הידרו-אלקטרי – למרות שהיחס של הדבר הזה אל השמש הוא איננו ישיר ואיננו מידי, הרי שגם האנרגיה הזו היא תולדה באופן כזה או אחר מן האנרגיה של השמש. יש גלגולי אנרגיה שהם מורכבים ומסובכים, אך מכל מקום – אנחנו שואבים את כל העוצמה שלנו מהשמש. ויחד עם זאת שכולנו חיים מן השמש, עדיין מוטב לנו לא להיות קרובים מידי אליה, כיוון שאיננו יכולים להכיל את השמש באופן ישיר; אין לנו את הכלים לעמוד במחיצה אחת עם השמש. לכן, כדי שנוכל ליהנות מזיו החמה אנחנו צריכים את כל המכשירים שבעולם, שהם מקבלים את האנרגיה של השמש בצורה ישירה או בשלבים, ולאחר מכן אנחנו יכולים ליהנות מאותם הדברים. באותו אופן, כל נברא – ואפילו הנפש, איננו יכול לקבל מאור אין סוף באופן ישיר, אלא הוא יכול לקבל מזיו השכינה.

וכו', שעל ידי המצוות עשה הוא עובד את הגן עדן שממשיך בו את הזיו. והנה לפי ש-"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא", אי לזאת מכל שכן וקל וחומר שצריך להמשיך המשכת הזיו לעבודתו יתברך בעולם הזה. ומה גם שעולם הזה הוא דומה לפרוזדור בפני עולם הבא שדומה לטרקלין, והתקן עצמך בפרוזדור וכו', אלא שבעולם הזה אינו בבחינת נהנה מהשגה ותענוג נפלא כבעולם הבא,

לא ממנה עצמה. ממילא, כדי שנוכל לעשות מצוות בעולם הזה אנחנו חייבים להיות ממוגנים מפני ההארה והמהות של המצווה, שהרי אם לא היינו במיסוך כזה – המצווה הייתה מכלה אותנו. כדי להיות בתוך המציאות ולעשות מצוות, אני חייב להיות בהסתר פנים. דוגמה לעניין הזה היא ריתוך מתכות, שצריך לעשות אותו על ידי להבה בטמפרטורה גבוהה מאוד שיוצרת גם אור מאוד מסנוור, ולכן – כדי שהפועל יוכל לעשות את המלאכה כמו שצריך – הוא צריך ללבוש מגן ומסך. המגן הזה נועד כדי להסתיר את האור; אחרת הוא לא היה רואה שום דבר. כלומר כיוון שהאור גבוה מידי, הפועל זקוק למגן הזה. זה בעצם מה שיש לנו בעולם הזה, כדי שנוכל להתעסק עם אור המצווה. בתוך העולם הזה אנחנו עוסקים במצווה שהיא בוודאי אש ולהבה, וכדי שנוכל לגעת במצוות – אנחנו צריכים להיות מאוד ממוגנים; המצווה כשלעצמה היא בעצם לא ניתנת למגע. לכן אמרו משמם של כמה וכמה אנשים, שאם היו מכניסים ציצית אחת לגן עדן – גן העדן היה מיד נשרף, משום שמהות הקדושה של הציצית היא למעלה ממה שגן העדן יכול להכיל. אם כך, אז כיצד יכול העולם הזה להכיל יותר מאשר ציצית אחת? אלא שאין זה משום שהציצית איננה חשובה, אלא

המצוות עשה הוא עובד את הגן עדן שממשיך בו את הזיו. תפקידו של האדם בגן עדן הוא להוסיף ולהכניס לגן עדן את הזיו. מהבחינה הזו, האדם הוא זה שבעצם יוצר את גן העדן, על ידי ה-'לעובדה ולשומרה'.

יש סיפור חסידי שסיפר איזה צדיק אחד. הוא אמר: רציתי לראות את גן העדן של התנאים, אז עליתי לגן עדן. כשהגעתי למעלה, ראיתי תנא אחד שיושב עם שטריימל בראשו ולומד, אז שאלתי אותו: איפה גן העדן? אז הוא אמר לי: אתה חושב שהצדיקים נמצאים בתוך גן העדן? אתה טועה – גן העדן נמצא בתוך הצדיקים! מה שהוא בעצם אומר כאן, זה שגן עדן הוא כביכול האופן והדרך שבו הצדיקים יכולים ליהנות מזיו המצווה, משום שבתוך העולם הזה איננו יכולים ליהנות מזיו השכינה.

מדובר על העניין הזה בהרבה מקומות ואופנים, ואחד מהם – שהוא לא עוסק בו באופן נרחב – הוא שבסופו של דבר אנחנו יכולים ליהנות בעצם רק מזיו השכינה, ומהבחינה הזו גם מזיו המצווה אבל לא מן המצווה בעצמה. הטעם הוא שהמצווה עצמה היא מעבר אלינו, כך שאיננו יכולים להשיג אותה או לקבל אותה בשלמות. לכן, גם ביחס למצווה אנחנו יכולים ליהנות רק מהזיו שלה אבל



שאמרת פעם קריאת שמע'. אז אותו מתבולל ענה לו: 'בוודאי, כשהייתי ילד!', אז ענה לו הרבי: 'תדע לך, שכל מה שיש לך בעולם הזה הוא לא מספיק כדי לשלם אפילו מאית של השכר שמגיע לך בעד אותה קריאת שמע'. את החשבונות של אותו יהודי יעשו איתו באופן נפרד, אבל מבחינת הפרופורציות של קדשות המהות המצווה – הרי שהיא מספיקה כדי לפרנס אותו ואת בני בניו עד סוף הדורות.

המשכת הזיו לעולם הזה – על ידי היראה

והנה לפי ש-"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא" (אבות ד, יז), אי לזאת מכל שכן וקל וחומר שצריך להמשיך המשכת הזיו לעבודתו יתברך בעולם הזה. ומה גם שעולם הזה הוא דומה לפרוזדור בפני עולם הבא שדומה לטרקלין, והתקן עצמך בפרוזדור וכו' (שם טז), אלא שבעולם הזה אינו בבחינת נהנה מהשגה ותענוג נפלא כבעולם הבא. שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, שקולה כנגד כל חיי העולם הבא. הנקודה הזו היא כמו מה שעולה ממה שאמרתי על הציצית בגן עדן: מה שאדם עושה בשעה אחת בעולם הזה, יכול להיות מבחינת הערך שלו יותר מכל חיי העולם הבא – שלא חשוב מה ההיקף שלהם וכמה שנים האדם יהיה שם, הם לא יכולים לכסות את הערך של שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים.

אלא שבעולם הזה איננו נהנים מההשגה ומהתענוג שבאים מכוח המצווה, דשכר

משום שהעולם הזה בנוי בצורה כזו שהוא לא חש בה, ודווקא לכן הוא יכול להתייחס אליה ולהתעסק בה. לולי כן, הוא לא היה יכול לגעת בה באיזשהו אופן. דימוי אחר מתוך המציאות שלנו הוא שכיום אנו מניחים כהנחת בסיס שחומר הוא צורה מסוימת של אנרגיה, ולכן למעשה כל מה שאנחנו עוסקים בו הוא רק אנרגיה. אלא שאם האנרגיה שבמטפחת הייתה מתגלה כמות שהיא, אז לא היה אפשר לקנח בה את האף. ואפילו יותר מזה: אני מתאר לעצמי שכמות הגרמים של האנרגיה הטהורה שיש במטפחת הזו, היתה מספיקה בשביל להרוס את כל ירושלים לכל הפחות. אז איך בכל זאת אני מנגב את חוטמי במטפחת הזו? אלא הנקודה היא שהאנרגיה שיש במטפחת הזו הוא איננו גלוי כלל, אלא רק מעט מזער. לולי היה זה כך, היה זה מעבר ליכולת השימוש.

סיפרו פעם על בעל חידושי הרי"ם, שהיו הרבה מאד מתבוללים בעירו אבל כלפיו הם נהגו בדרך ארץ. יום אחד הוא הלך בדרך, ואחד מאותם המתבוללים עבר על ידו ולקח אותו יחד איתו במרכבה שלו. במהלך הנסיעה, כשהם יושבים זה על יד זה, הוא אומר לו: 'תראה רבי, יש לי קושיה. כתוב בתורה, בפרשת שמע, שמי שעובר עבירה יקרה לו כך וכך, ומי שעושה מצווה יהיה לו כך וכך; הבעיה היא שאני עובר את כל העבירות שבעולם ולא מקיים שום מצווה, ועדיין – תראה איך אני יושב במרכבה מפוארת עם כל הטוב שיש לי!'. אז ענה לו הרבי: 'מזה שאתה מצטט את הפסוקים האלו, אני מבין

דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, רק בבחינת "באמונתו יחיה" יחיה ממש, כמ"ש במקום אחר (על פסוק "וידעת היום" וכו'). והנה העולם הבא שהוא משכן הנשמות בלא גופין, מתגלה בחינת הזיו מן המצוות בבחינת גילוי, אבל בעולם הזה שהנשמה מתלבשת בגוף, צריך לשית עצות בנפשו להיות המשכה זו בגילוי הנפש. והיינו על ידי שיתבונן איך שהוא יתברך ממלא כל עלמין, "אתה עשית את השמים ושמי השמים" וכו', "יוצר משרתים ואשר משרתיו כולם עומדים ביראה ומשמיעים בקול" וכו', "והאופנים וחיות הקדש ברעש גדול" וכו'.

אנחנו עשויים בכוונה בסוג כזה של הוויה, שלא נותנת לדבר להתגלות לנו, והתועלת בדבר היא שמכוח זה אנחנו יכולים לעשות דברים. אילו היינו רואים יותר, לא היינו מסוגלים לסבול את הדברים שאנחנו עושים.

אחד התיאורים שנתנו לעניין הזה הוא שיש איזה אומן גדול שבקי במלאכתו לעילא ולעילא, ועכשיו הוא צריך לשים יהלום בכתר של המלך. הוא יודע מה לעשות, אבל תחושת האחריות שיש לו היא כל כך גדולה, שמחמת האימה הוא לא מסוגל להזיז את הידיים ולעשות את הזה. אז מה הוא עושה? הוא פונה לאיזה שוליה, והוא אומר לו שהוא יעשה את זה. מדוע? מפני שהשוליה איננו מבין מה הוא עושה, ולכן הוא יכול לעשות את זה בשלימות ובלי שום בעיות. לעומת זאת, האומן מבין את המשמעות של הדברים שהוא מתעסק בהם, ודווקא משום כך הוא פשוט משותק. מהצד הזה אנחנו חיים בתוך עולם, שלו היינו יודעים ומבינים מה אנחנו עושים לא היינו יכולים לנוע בו בכלל. לכן, כדי שנוכל לתפקד בכל הדברים שצריך להיעשות בעולם, דואגים לכך שנהיה אטומים ככל האפשר; לולי זה, לא היינו יכולים להמשיך להתקיים אפילו שעה אחת.

מצוה בהאי עלמא ליכא, שאין שכר מצווה בעולם הזה, רק בבחינת "באמונתו יחיה" (חבקוק ב, ד) – יחיה ממש, כמ"ש במקום אחר (על פסוק "וידעת היום" וכו'). החיים של הצדיק בעולם הזה אינם מגיעים מכוח ההתגלות, כיוון שאילו הייתה התגלות כזאת אז הוא לא היה יכול לעמוד בה. אדם יכול לחיות רק מדבר שישי בו בעצם הסתר פנים, ובמילים אחרות: הוא יכול לחיות רק מכוח האמונה, שהיא למעשה הגילוי העמום של הדבר שישנו. כמו שיש למשל אור מאחורי הרים, הרי שאת האור עצמו אינני רואה אבל אני רואה איזה ניצוץ והבזק, שמעיד על כך שבצד השני של ההר יש אור. באותו אופן, גם הצדיק חי מכוח זה שהוא חש את מה שיש בצד השני של המציאות.

והנה העולם הבא שהוא משכן הנשמות בלא גופין, מתגלה בחינת הזיו מן המצוות בבחינת גילוי. מכיוון שהעולם הבא הוא עולם בלי גבול, הגילוי של המצווה מתגלה בלי הסתר פנים. לעומת זאת, בתוך העולם שלנו המציאות שלנו בעצמה יוצרת את הסתר הפנים הגדול מכולם. אנחנו בנויים ככה ש-"עיניים להם ולא יראו, אוזניים להם ולא ישמעו" (תהילים קטו, ו) וכך הלאה, וזאת בשביל שאנחנו נוכל להתקיים בתוך העולם הזה. כלומר



אמצעי חישה, שהם פותחו משום שהאנשים שבתוך צוללת אינם יכולים לראות שום דבר, ובעומק המים הם לא יכולים להשתמש בפריסקופ שלהם. הדבר הזה יכול להתפתח לבעיות נוספות: אם מישהו ממוגן איבד גם את החושים שלו, הרי שכעת הוא צריך לבנות מנגנונים חדשים ומורכבים עוד יותר, שעל ידם הוא יוכל לחוש את המציאות.

גם אנחנו בנויים באופן כזה: אנחנו מוקפים במכסה הגון ועבה כדי שלא נהרג; אלא שאנחנו מוגנים כל כך טוב, כך שאנחנו כבר לא מרגישים שום דבר.

באופן בסיסי, אנחנו מרגישים את אותה החוויה שהצדיק עובר, כשהוא פשוט מעליו את הגוף והוא מותיר את הנפש לבדה. כדי להרגיש משהו, כדי להגיע לאיזושהי תחושה, צריך לבנות מכשירים. הבעיה כאן היא בעצם מאוד פשוטה: אני רוצה להתחבא מאור השמש, ולכן אני נכנס למערה לפנים ממערה לפנים ממערה, ואז באמת אין שום אור שמש שיכול להציק לי; אלא שאז מתברר שאני לא יכול לראות שום דבר, ובשביל לדעת מה קורה – אני צריך להשתמש בכלים המתאימים.

ומה הם הכלים המתאימים לעניין זה? והיינו על ידי שיתבונן איך שהוא יתברך ממלא כל עלמין, ממלא את כל העולמות, "אתה עשית את השמים ושמי השמים" וכו' (נחמיה ט, ו), "יוצר משרתים ואשר משרתיו כולם עומדים ביראה ומשמיעים בקול" וכו', "והאופנים וחיות הקדש ברעש גדול" וכו'. למעשה, כל אלו הם אופנים כדי להגיע לאיזושהי תחושה.

הבעיה הזו מצויה בכל מיני מקומות, והיא נכונה אפילו לגוף האדם. איבריו של האדם בנויים על זה שהעצבים הם בסופו של דבר מכוסים וחבויים; איננו מוציאים את קצות העצבים החוצה. מדוע אין זה כך? משום שאם היינו עושים את זה, לא היינו יכולים לתפקד בעולם. מי שחלילה מתגלה אצלו איזה קצה של עצב, יודע שזה לא תענוג גדול לחיות בעולם כזה. לכן, המציאות הזו – העצב – עטוף כך שאנחנו לא נרגיש את זה. באותו אופן, גם נשמה שאיננה עטופה יכולה לחוש בזיו השכינה.

אבל בעולם הזה, שהנשמה מתלבשת בגוף והגוף מסתיר את כל המהויות של הדברים הללו, צריך לשית עצות בנפשו להיות המשכה זו בגילוי הנפש. כאשר אני נמצא בתוך כל הכיסוי הזה, אני צריך כל הזמן למצוא דרכים כדי לראות משהו מהדברים האלו. כלומר מפני שאני כל כך מכוסה ומוגן אינני יכול לראות שום דבר, ולכן אני צריך למצוא אמצעי שעל ידו אוכל להציץ החוצה ולראות מה קורה שם.

בעיה דומה מצויה אצל מי שנמצא בתוך צוללת. מדוע? מפני שכדי שהוא יוכל להיות בעומק של 300 מטר למשל מתחת למים, וכל שכן יותר מזה, הוא צריך להיות עטוף בלבוש מיוחד שיוכל לעמוד בפני כל הלחץ שיש שם. אלא שאז מגיעה בעיה חדשה, שהיא קיימת בכל המכשירים הללו: כיוון שהוא סגור כל כך טוב, איך הוא יוכל לראות מה קורה בחוץ? ואכן, צריך לפתח דרכים רבות ושונות כדי לראות מה קורה בחוץ. כך למשל צוללות משתמשות בשורה ארוכה ומסובכת של



ומזה תיפול על האדם גם כן אימה ויראה. והיא בחינת מפתחות החיצוניות, שיראה זו לקוחה מבחינת חיצוניות, היא בחינת זיו והארה בעלמא להיות התהוות העולמות וכל צבא מעלה, שבהם ועל ידם נמשכה בחינת היראה. וכמו שכתוב: "כי אראה שמ"ך מעשה אצבעותיך" וכו', "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" וכו', "ברוך שאמר והיה העולם", שמה שברוך נלקח ממה שאמר והיה העולם, שאין זה אלא זיו וכו'. ועיין מ"ש לעיל על פסוק "אחרי ה' אלוקיכם תלכו".

מפקד הוא להראות שהוא איננו מפחד. מדוע? מפני שיכול להיות שהחיילים לא יודעים להעריך את מה שמתרחש לפניהם, ומבחינתם הם נמצאים כעת במקום מאוד נוח; אבל אם הם יראו מישהו שמבין את התמונה הכוללת של המלחמה, ושהוא רואה שכל הקרב הזה אבוד ושאינן דרך לצאת מכאן, והוא רועד מכך – אז הוא מעביר את האימה שלו לאחרים, גם לאלו שהם אינם יודעים מדוע הוא מפחד.

במובן הזה, גם אנחנו מקבלים לפעמים הרגשה שהיא לא הרגשת דמיון, אלא היא הרגשת חיקוי, כלומר זו לא הרגשה ראשונית אלא הרגשה שבאה מכוחם של אחרים: אני רואה איך אחרים מתרגשים, ובעקבות זאת אני בעצמי גם כן הולך ומתרגש. אגב, כיוצא בזה קורה גם במאורעות אחרים: יש איזה עניין משמח שאני אינני מבין אותו ודעתי לא משיגה אותו, אבל כשאני רואה מסביבי אנשים שאני חושב שהם כן מבינים והם כולם נמצאים בשמחה – אז גם אני מרגיש את אותה ההרגשה.

לענייננו, האופנים וחיות הקודש הם לא חשובים לנו כשלעצמם; אלא מכיוון שאני מבין שהם רואים ומרגישים, לכן גם אני מתרגש. הם מבינים למה הם משמיעים ב-'קול רעש גדול', ולמרות שאני איננו יודע

ומזה תיפול על האדם גם כן אימה ויראה. האדם רואה את כל הדברים האלו: "צבא השמיים לך משתחוים", משרתיו ומלאכיו עושי רצונו עומדים כולם באימה וביראה – אז נופלת עלי אימה גדולה.

אדמו"ר הזקן מדבר כאן על ההתבוננות, משום שהוא בעצם אומר שגם אם אינני יכול להשיג את הדבר הזה בעצמי, אני עדיין יכול לקבל את התחושה הזו על ידי זה שאני מתבונן באחרים ואני נשען עליהם. לפעמים יש איזו סכנה גדולה, אבל ילד קטן שיוצא החוצה ורואה אותה – אין לו שמץ של מושג ממה שקורה, מפני שאין לו אפשרות להשיג את האימה שיש בסיטואציה הזו. אז איך בכל זאת הוא מגיע אליה? כשהוא רואה שאנשים מסביבו חשים באימה, אף על פי שהוא בעצמו איננו מבין את הסיבה – הוא גם כן מתמלא בפחד. אפשר לראות בהרבה מקומות, כיצד תחושה מתפשטת הלאה לא על ידי זה שעוד ועוד אנשים משיגים את העניין, אלא על ידי זה שמישהו אחד משיג ומפחד, ועל ידי זה שאני רואה אותו – אני גם כן מתחיל לפחד. כלומר התחושה הזו יכולה להיות לאו דווקא אצל ילדים קטנים, אלא גם אצל מבוגרים. לכן למשל מדגישים כל כך בכל מיני סיטואציות, שאחד התפקידים של כל

אבל אל המאמר שלו – אני יכול. למעשה, זה בערך אותו אופן שבו אני יכול להתייחס גם לבני אדם: אני יכול להתייחס למשהו שאדם מסוים אמר, אבל אינני יכול להיכנס אל תוכו. בעצם, אני יכול להתייחס לדבר החיצוני – ועד לשם אני מגיע; מכאן והלאה אין זה ביכולתי. ועדיין, גם אותו דבר חיצוני נותן לי את האופן ואת כל האמוציה שבה ועל ידה אני מתייחס.

ועיין מ"ש לעיל על פסוק "אחרי ה' אלוקיכם תלכו" (דברים יג, ה). שם הוא מדבר על כך העניין של 'ללכת אחרי' – שגם היא בעצם חיצונית, והיא לא מתייחסת אל מהותו של הקב"ה. מבחינה מסוימת, הדבר הזה קורה גם בתוך העולם הזה: אני יודע שמישהו מסוים הוא אדם גדול; כיצד אני יודע זאת? מפני שהוא עושה, אומר ויוצר דברים שהם דברים חשובים. לפעמים קורה, ומהבחינה הזו באמת יש הבדלים בין הבריות, שאני רואה או שומע דבר שאני מאוד מתפעל ממנו, אבל בסופו של דבר מתברר שאני מתפעל ממישהו שהוא לא מהותי ליצירה אלא רק מאיזושהי תופעת לוואי בלתי חשובה לגמרי; ותופעת הלוואי הזו יכולה להעסיק אותי שעות או שנים, מבלי שאני אתייחס בכלל לדבר בעצמו. זאת אומרת שלפעמים כל ההתייחסות מגיעה רק לדבר שהוא חיצוני ושולי, תפל לגמרי, ואף על פי כן – הוא נעשה העיקר בתוך ההתייחסות עצמה. לפעמים דבר כזה יכול להרגיז, אבל לפעמים בסופו של דבר, זהו אופן מסוים של התייחסות.

ואיננו מבין – אני עדיין גם כן צועק. אם כן, כל התיאור שמופיעה לפני קריאת שמע היא בעצם התבוננות שהאדם מסתכל בעולם והוא מקבל מתוכו את אותן החוויות שהוא איננו יכול להשיג מכוח חוויה עצמית.

והיא בחינת מפתחות החיצוניות של היראה, שיראה זו לקוחה מבחינת חיצוניות, היא בחינת זיו והארה בעלמא להיות התהוות העולמות וכל צבא מעלה, שבהם ועל ידם נמשכה בחינת היראה. בעצם, היראה הזו היא איננה מן המהות האלוקית, שכן לגבי המהות האלוקית אין לי שמץ של מושג; אלא שבכל זאת אני מצליח להשיג מעט ממנה, על ידי זה שאני רואה את מה שקורה בעולם שמסביבי.

וכמו שכתוב: "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך" וכו' (תהילים ח, ד), "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" וכו' (ישעיהו מ, כו). כל אלו הם בעצם גילויים חיצוניים שאני יכול להתייחס אליהם, ומכוחם אני מגיע לאיזשהו יחס אמוציונאלי אל הקב"ה בעצמו. מה קורה כשאני רואה את השמיים שהם מעשה אצבעותיו של הקב"ה, ואת ה-"ירח וכוכבים אשר כוננתה"? אני רואה שמיים ואני רואה ירח ששמו אותם בתוך תמונה, ולמעשה הם נותנים לי את האפשרות לקבל מושג על אותם הדברים שאינני רואה ואינני מסוגל לראות.

"ברוך שאמר והיה העולם", שמה שברוך נלקח ממה שאמר והיה העולם, שאין זה אלא זיו וכו'. כלומר כל מציאות העולם היא איננה אלא זיו והארה של אמירה בלבד. אל הקב"ה אינני יכול להתייחס,

אבל העיקר הוא מפתחות הפנימיות, בחינת מפתח לפתוח בגילוי בחינת פנימיות, דהיינו גילוי אור אין סוף ברוך הוא ממש שאינו בגדר עלמין כלל, וכמו שכתוב: "אתה הוא הוי"ה לבדך" ממש, כמו קודם שנברא העולם שהיה הוא לבדו יתברך, ו-"אני הוי"ה לא שנית" וגו', והיינו משום דכולא קמיה כלא וכאין ממש חשיבא. כי הנה כתיב: "כי ביה ה' צור עולמים", ביו"ד נברא העולם הבא וב-ה"א נברא העולם הזה, שהן כמו אותיות ה-יו"ד וה-ה"א במחשבתו של אדם, שבטלות לגבי כללות מחשבתו ושכלו ומכל שכן לגבי מהותו ועצמותו. כן ויותר מכן בטלות כל בחינות העולם הזה והעולם הבא לגבי אור אין סוף ברוך הוא בעצמו ובכבודו, ואין עולות בשם עולמות כלל, שהם כאין ואפס ממש והיה כלא היה, רק לשכך את האזן, על דרך משל גשמי איתא בכתבי האריז"ל שהוא כדמיון טיפה אחת בים אוקיינוס וכו'. ולכן גם עתה הוא לבדו יתברך.

להשיג משהו ממה שקורה. כלומר לא זו בלבד שאינני מסוגל לחוש את המהות, אלא גם את החיצוניות אינני חש מספיק, ולכן בכדי לקבל את הדבר הזה אני זקוק לעזרה מאחרים.

גילוי הפנימיות – על ידי התורה

אבל העיקר הוא מפתחות הפנימיות, בחינת מפתח לפתוח בגילוי בחינת פנימיות. כעת השאלה היא, איך מגיעים מהמפתח הפנימי אל המפתח החיצוני? היכן מתגלה התוך של הדברים? דהיינו גילוי אור אין סוף ברוך הוא ממש, שאינו בגדר עלמין כלל, וכמו שכתוב: "אתה הוא הוי"ה לבדך" (נחמיה ט, ו), ממש, כלומר ש-"אתה ה' לבדך" לא רק בשמים, אלא אתה בעצם תמיד לבד, ובאותה המשמעות שכמו קודם שנברא העולם שהיה הוא לבדו יתברך, ו-"אני הוי"ה לא שנית" וגו' (מלאכי ג, ו). במילים אחרות אפשר לומר, שמעשי ידיו של הקב"ה בעצם אינם משנים את מהותו.

נתאר שמישהו יכתוב ספר בפילוסופיה, והוא יקבל מחמאה על זה שהוא לא כותב בשגיאות כתיב. זה נכון וזה בסדר גמור, אבל זה בוודאי לא הדבר העיקרי. הוא היה יכול לכתוב בשגיאות כתיב ועדיין לכתוב דברים גדולים; זה שיש או שאין שגיאות כתיב זה לגמרי תפל. העולם מלא בהתייחסויות כאלו – לאו דווקא שליליות – שההתייחסות כולה היא שולית, כלומר שאני רואה את הדברים רק מהצד החיצוני שלהם. לפעמים במקום שאני אראה אדם אני רואה גלימה, והיא גורמת לי לכל ההרגשות וההתרגשות שבעולם, למרות שהיא כל-כולה רק חיצונית.

גם אדם שמסתכל על העולם, רואה מהקב"ה רק דבר שהוא בעצם מוצר לוואי, דבר חסר ערך; אלא שבשבילי זה כל העולם ומכאן אני חי; זהו המקור של התפיסה שלי לשאלה מהו דבר טוב, יפה, ישר ונכון. לכן אדמו"ר הזקן אומר שכל העניין הזה הוא בעצם המפתחות החיצוניים. ואפילו לגבי המפתח הזה, אני זקוק במידה רבה לקבל תמיכה מאנשים אחרים ומחוויות אחרות, כדי שאוכל

והעולם הבא לגבי אור אין סוף ברוך הוא בעצמו ובכבודו, ואין עולות בשם עולמות כלל, שהם כאין ואפס ממש והיה כלא היה, רק לשכך את האזן, על דרך משל גשמי איתא בכתבי האריז"ל שהוא כדמיון טיפה אחת בים אוקיינוס וכו'. האמת היא, שכל מה שאנחנו רואים הוא לא כטיפה בים אוקיינוס; מדוע? מפני שיש לי פרופורציה גם של טיפת מים אחת לאוקיינוס הגדול. כלומר, בסופו של דבר גם האוקיינוס מורכב מכך וכך טיפות, וזה נכון שאינני יכול לשער כמה טיפות יש ושאין לי מושג על הטיפות שבים – אבל בסופו של דבר הים הוא טיפה ועוד טיפה ועוד טיפה. לכן זהו משל שעשוי רק לשכך את האוזן, אבל לאמיתו של דבר – מה שאנחנו יודעים ויכולים לדעת הוא פחות מאשר טיפה בים אוקיינוס, לפי שאיננו יכולים כלל להתייחס אל מהותו האין-סופית של הקב"ה.

ולכן גם עתה הוא לבדו יתברך. כלומר שכשם שלפני שהעולם הקב"ה היה לבדו, הרי שמבחינה מעשית גם אחרי שנברא עולם אז הקב"ה הוא לבדו, ומציאות העולם איננה חשובה ואיננה נחשבת ביחס אליו. אני רק רוצה להדגיש, שלא מדובר כאן על העולם כאין או כתעותוע חושים, אלא על אפסותו של העולם. מהבחינה הזו עולה השאלה איך העולם מתייחס אל הקב"ה, ועל כך הוא אמר שההתייחסות אל הקב"ה היא כמו של טיפה בים אוקיינוס, ועוד פחות מזה, ולכן אין בכלל מקום לבנות איזושהי הערכה. המפתח הפנימי בכדי להגיע להתייחסות אל המהות בעצמה, הוא שנסתכל על כל

והיינו משום דכולא קמיה כלא וכאין ממש חשיבא. כל מה שהקב"ה עושה לא נחשב כאיזשהו דבר, וזו הסיבה לכך שהוא נשאר בעצם לבדו. זה שיש איזושהי מציאות מסביבו זה כל כך לא נחשב, כיוון שאין לה כך ערך – ולכן "אתה ה' לבדך". למעשה, המפתח הפנימי מנסה להתייחס לא אל הבריאה אלא אל מה שנמצא מעבר לבריאה, למהות של "אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם" (תנא דבי אליהו רבה כו, א), משום שלגבי הקב"ה אין הבדל אם יש עולם או אין עולם. בדימוי בלבד, זה כמו שאני אלך באיזה מקום ואשאיר אחרי עקיבות; מה ההבדל בתוכי בין המקום שהשארתי בו עקיבות למקום שלא השארתי בו עקיבות? מבחינתי באמת אין הבדל, אלא שההתייחסות יכולה להיות רק אל העקיבות ולא אל המהות. אמנם, ברגע שאני יודע שיש מהות שהיא מעבר לאותם הדברים – או אז אני יכול להגיע לאיזושהי התייחסות אל המפתח הפנימי.

כי הנה כתיב: "כי ביה ה' צור עולמים" (ישעיהו כו, ד), ואמרו לגבי שתי האותיות של שמו של הקב"ה, יו"ד ו-ה"א, שזהו שם שעומד לעצמו, שבי"ד נברא העולם הבא ו-ה"א נברא העולם הזה (בראשית רבה יב, י). ומדוע זה נוגע לענייננו? שהן כמו אותיות ה-יו"ד וה-ה"א במחשבתו של אדם, שבטלות לגבי כללות מחשבתו ושכלו ומכל שכן לגבי מהותו ועצמותו. מה בעצם הערך של שתי האותיות הללו לעומת כל שאר האותיות? מה הערך שלהן לעומת כל מה שיש במהות? כן ויותר מכן בטלות כל בחינות העולם הזה

ואותו אנו מבקשים שיהיה בגילוי הנפש, וכמו שכתוב: "ואהבת את הוי"ה אלוקיך" פירוש 'ואהבת': מלשון אבה, שהוא לשון חפץ ורצון שיהיה רצון הנפש.

אחר כך אדמו"ר הזקן ידבר על השאלה לשם מה אני זקוק למפתח החיצוני, אם אני יכול להגיע למדרגה של המפתח הפנימי. והעניין הוא שבלי המפתח החיצוני אי אפשר להגיע אל המפתח הפנימי, ובמילים אחרות: אי אפשר להגיע לאיון של העולם מבלי להתייחס אל העולם.

יש מילתא דבדיחותא שסיפרו, שפעם משהו בא לבקר אצל חברו, והם שניהם היו אדמו"רים מפורסמים. האורח היה מאלה שהיו מסתגפים, והוא בקושי טעם משהו, הוא בקושי נהנה מאיזשהו דבר בעולם; והמארח הזמין אותו דווקא לארוחה גדולה, והאכיל אותו והשקה אותו כפי שהוא לא אכל ושתה מימיו. בסוף הסעודה אמר לו המארח: 'אתה יודע למה נתתי לך את כל זה? כי לעתיד לבוא, כשאתה תגיע לגן עדן ויהיו לך שם את כל תענוגות העולם הבא, יכול להיות שיעלה בדעתך: ייתכן שהגפילטע-פיש בעולם הזה היה שקול כנגד כל זה! משום כך נתתי לך את הגפילטע-פיש הזה – כדי שתוכל לדעת מהי ההנאה בעולם הזה'.

הנקודה היא שיש צד מסוים שבו המפתח החיצוני הוא חיוני בשביל המפתח הפנימי. כדי להגיע לתפיסה של איון, אני צריך איזושהי נקודה של יש. רק אחרי שאני מגיע למפתח החיצוני, בבחינה של "כי אראה שמך", אני יכול לומר שכל זה הוא לא חשוב. אגב, אצל הרמב"ם הנקודה הזו מוגדרת כמעט כנקודת שיא:

העולמות שלנו, על המציאות של כל העולמות שבגדר האפשר, ושנחשוב שכל הדבר הגדול והנורא הזה – הוא פחות מאשר טיפה בים אוקיינוס; כל הדבר הזה בעצם בטל לגבי המהות, בטל בביטול גמור, כיוון שהוא לא בר השוואה – הוא כמו פליטת פה. אמנם על ידי זה שאני מבין את היחס בין מה שאני משיג לבין מה שנמצא מאחוריו אני לא מצליח להשיג את המהות, אבל אני יכול להתייחס אליה. העניין של ההתבוננות של בחינת הפנימי אומרת שעל ידי זה שאני מבין שכל הבריאה היא רק כמו שתי אותיות בשביל הבורא, אני אמנם לא משיג אותו בעצמו אבל אני יכול ליצור איזשהו יחס אליו.

יש את המפתח החיצוני, של "אראה שמך מעשה אצבעותיך"; אלא שאז אני לוקח משקפת גדולה עוד יותר ועוד יותר, ואני מבין שכל הדברים הללו הם רק דברים של מה בכך, וכשאני יודע זאת – אז יש לי הבנה לגבי המהות, שהיא נחשבת כהחזקה של המפתח הפנימי. זהו בעצם היחס בין היראת-שמים לבין התורה. במובן מסוים, היראת-שמים תלויה בשמים, כלומר היא מתייחסת אל השמים – היא מתייחסת אל מציאות העולם. לעומת זאת, היחס אל התורה הוא יחס שאיננו קשור אל העולם באשר הוא, אלא זהו יחס שנמצא מעבר לכל המציאויות הללו, ולכן התורה מוגדרת כאן כמפתח הפנימי.

ולתפיסה של מכלול הדברים, ורק אחר כך אפשר לומר שהמכלול שראיתי – הוא בעצם אין ואפס; מה שראוי להתייחס אליו בכלל נמצא מעבר. זהו העניין של המפתח הפנימי, אלא שצריך את המפתח החיצוני כדי להגיע אל המפתח הפנימי.

ואותו אנו מבקשים שיהיה בגילוי הנפש, וכמו שכתוב: "ואהבת את הוי"ה אלוקיך" (דברים ו, ה), פירוש 'ואהבת': מלשון אבה, שהוא לשון חפץ ורצון שיהיה רצון הנפש. השאלה שעומדת כאן, היא מהי בעצם הדרישה שיש באהבת ה' ? אחת הבעיות שמציקות לכל אדם שקורא קריאת שמע וגם חושב על מה שהוא אומר, היא שהאהבה הולכת ומתמעטת. העניין מתחלק לאלה שאומרים שמע והם כבר הפסיקו לחשוב, ולאלה שמעולם לא קראו את שמע והם לא התחילו לחשוב; אז למי בכלל יש הזדמנות להתבונן בעניין? למעשה, עצם זה שיש מצוות אהבה היא כבר התמיהה הראשונה. אני יכול לצוות על מישהו ולומר לו: 'תניח תפילין', ואני יכול גם לומר לו לעשות דברים יותר קשים; אבל מה זה אומר לצוות לאהוב? זוהי בעיה שכבר עסקו בה רבים וטובים:

איך אפשר לצוות על האהבה?

אדמו"ר הזקן מדבר גם על צד אחר, שבנוי באופן אחר. הוא לוקח מילה פשוטה – 'ואהבת'; מילה שכל אחד יודע או אמור לדעת מה היא אומרת, אבל הוא מפרש אותה באופן אחר: ש-"ואהבת" זה כמו "ואבה". לשם מה בכלל לקחת מילה פשוטה, ולעוות אותה כדי שהיא תהיה מילה מסובכת? מה רע בזה שיש "ואהבת

כשהרמב"ם כותב על אסטרונומיה, הוא כותב שכשאדם מתבונן על העולם, על הכוכבים, על כל המבנה של הקוסמוס – הוא מבין שהוא בכלל בריה קטנה ואפילה לעומת כל העולמות הללו, ואז תיפול עליו אימה ויראה (יסודי התורה ב, א). כאן אדמו"ר הזקן מגדיר את העניין הזה כמפתח החיצון, ולעומת זאת המפתח הפנימי הוא שאחרי שהאדם ראה את כל הדברים הללו ונפלה עליו אימה – הוא מבין שכל הדברים הללו הם בעצם אין ואפס. הם אין ואפס לא מבחינת עצמם, אלא כלפי המהות האלוקית וביחס אליה. השלב הראשון הוא בעצם שלב שבו האדם היה עדיין לפי שיעור הקומה שלו, אבל הקומה הפנימית – כבר דורשת סוג אחר של הכנה. אומרים שיש עדיין מקומות כאלה, אינני יודע איפה בעולם, שיש שבטים שיודעים לספור רק שלושה מספרים: אחת, שתיים והרבה. זאת אומרת שמה שהוא מעבר לשתיים זה הרבה. גם אצלנו, זה נכון שיש אנשים שיש להם השגה במספרים יותר גבוהים, אבל כבר כתבו על זה – ברצינות ושלא ברצינות – שלרוב בני האדם אין שום השגה במספרים גדולים, ואין זה משנה באיזה תחום – האם הם אותם שקובעים את התקציבים או בונים מגדלים. זה כמו למשל שאני אסביר לילד מה המרחק בין הארץ לירח, ואז אם הוא ילד הגון הוא ישאל אותי: אחרי כל החישובים שעשית – האם זה יותר רחוק מאשר ירושלים לתל אביב או לא? הנקודה היא שכדי להבין את בחינת האין-סוף, צריך קודם כל להגיע למעלת הסוף, להגיע לבחינה

שיהיה הוי"ה אלוקיך בגילוי לנוכח. וכמו שכתוב בזוהר על פסוק: "ויקחו לי תרומה" כי 'לי' פירושו 'אותי' וכו', דהיינו שיהיה גילוי אור אין סוף ברוך הוא ממש על נפשו, להיות ביטול הנפש אליו יתברך, "בכל לבבך וגו' (ועיין מ"ש בביאור על פסוק "וארשתיך לי").

והיינו על ידי התורה, "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוין היום" אנכי ממש, ולא בחינת שם בלבד, שהוא בחינת זיו והארה, אלא עצמותו ומהותו כביכול מתגלה על ידי התורה. כי התורה נקראת קול, "הקול קול יעקב", כמו שהקול הוא ממשיך מהלב אל הדיבור והוא המחבר רוחניות עם גשמיות, כך התורה היא המשכת גילוי בחינת פנימיות שהוא אור אין סוף ברוך הוא ממש, להתלבש בגשמיות התורה ומצוותיה הכתובים בה. ולכן נקרא 'קורא בתורה', כאדם הקורא את חברו שיבא אצלו. כי כל התורה שמותיו של הקב"ה, פירוש כמו שעל ידי שם האדם קורין עצמותו ומהותו, כך על ידי התורה קוראין וממשיכין עצמות אור אין סוף ברוך הוא, כי היא שמו יתברך.

אוהב משהו ואני מתגאה ומתקשט ומתפייט ועושה כל מיני דברים, זוהי מין נקודה שבה 'מיעיו של אדם הומים'; אבל לא רק שלדבר הזה אין בהכרח שום דבר שיוצא ממנו, אלא שהוא גם לא מחייב שום דבר.

שיהיה הוי"ה אלוקיך בגילוי לנוכח. יש איזה שלב שבו האהבה הולכת לקראת משהו, שבתוך האהבה יש נקודה מסוימת של התגלות ושל התייחסות, וזהו החלק של "ואהבת". מהצד הזה, של גילוי הרצון, אין זה מספיק שאתה אוהב כהרגשה וכאמוציה; האהבה צריכה להיות ביטוי של רצייה. ההבדל בין סתם אהבה ל-'ואבה', הוא בעצם הבעיה של המשמעות או התוכן האמוציונאלי או המטענים שיש בעניין הזה. בתמצית, הנקודה הזו היא נקודת הרצייה, אלא שהיא מופיעה בגוונים שונים ובצורות שונות – ב-'ואהבת' וב-'ואבה'. לכל אחד מהגוונים הללו יש דקויות שונות, צבעים שונים

את ה' אלוקיך"? אלא הנקודה היא, שהאהבה היא עניין של התעוררות אמוציונאלית: יש איזושהי התעוררות אמוציונאלית, והשאלה היא מה יוצא מזה. זוהי בעיה שהיא תמיד הולכת כשאלה משנית, ולכן היא גם נמצאת בצורה עלומה בתוך קריאת שמע בעצמה. יש סיפור שמספרים על ר' משה לייב מסאסוב, שהיה כנראה אישיות מעניינת מכמה צדדים, והוא היה מפורסם בתור אוהב ישראל גדול. אמנם הוא גם דיבר דברים מאוד חריפים וקיים אותם, אבל באופן כללי הוא היה אדם עם מידת אהבה גדולה, והוא אמר שהוא למד מה זאת אהבת ישראל מגוי שיכור אחד. פעם אחת הוא הגיע לאיזה פונדק, וישבו שם שני גויים שהיו שתויים יפה-יפה, ואז האחד אמר לחברו: 'אני כל כך אוהב אותך', והשני אמר לו: 'אם אתה באמת אוהב אותי, היית יודע מה כואב לי'. ההגדרה הזו היא הגדרה בכלל לא רעה, למרות שזו הגדרה של גוי שיכור. כשאני אומר שאני

אם כן, העניין של אנכי הוא שעצמותו ומהותו של הקב"ה מתגלים כביכול על ידי התורה. כי התורה נקראת קול, "הקול קול יעקב" (בראשית כז, כב), וכמו שהקול הוא ממשיך מהלב אל הדיבור והוא המחובר רוחניות עם גשמיות, כך התורה היא המשכת גילוי בחינת פנימיות שהוא אור אין סוף ברוך הוא ממש, להתלבש בגשמיות התורה ומצוותיה הכתובים בה. התורה היא האופן שבו הקב"ה מתגלה בתוך המציאות של העולם – דרך מציאות שהיא התורה בעצמה.

ולכן נקרא 'קורא בתורה', כאדם הקורא את חברו שיבא אצלו. כלומר הוא מפרש שהביטוי של אדם שקורא בתורה לא בתור ציון מקום אלא בתור ציון שימוש. ההבדל הוא בין משפט כמו 'אני נמצא בבית', שבו ה-בי"ת משמשת כציון המקום שבו אני מצוי, לבין משפט כמו 'אני מדבר בטלפון' – שם ה-בי"ת מציינת את הדבר שאיתו אני עושה את הפעולה. כך גם 'אדם הקורא בתורה' מתפרש כאן לא ככזה שקורא בספר שהוא התורה, אלא שהוא קורא לה' על ידי התורה – כלומר התורה היא האופן שבו אני קורא לקב"ה. כי כל התורה שמותיו של הקב"ה, ולכן כשאדם לומד או אומר תורה, הוא קורא לקב"ה בשמו. פירוש, כמו שעל ידי שם האדם קורין עצמותו ומהותו. כשאני קורא לאדם מסוים בשמו, הרי אינני מתכוון לבגד וללבוש שלו אלא אני מתכוון ל-אני' שלו. כך על ידי התורה קוראין וממשיכין עצמות אור אין סוף ברוך הוא, כי היא שמו יתברך. התורה היא שמו של הקב"ה. במובן הזה, "כי נשגב

וטעם שונה. אבל אין הבדל בכך שהאהבה דורשת את הרטט ואת התשוקה. וכמו שכתוב בזוהר על פסוק: "ויקחו לי תרומה" (שמות כה, ב). יש כאן בעיה עתיקה בלשון, ולכן הוא מסביר כי 'לי' פירושו 'אותי' וכו', כלומר שייקחו אותי תרומה. דהיינו שיהיה גילוי אור אין סוף ברוך הוא ממש על נפשו, להיות ביטול הנפש אליו יתברך "בכל לבבך בכל נפשך ובכל מאדך" וגו' (דברים ו, ה), (ועיין מ"ש בביאור על פסוק "וארשתין לי"). והיינו על ידי התורה, "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווק היום" (שם, ו) – אנכי ממש, ולא בחינת שם בלבד, שהוא בחינת זיו והארה, אלא עצמותו ומהותו כביכול מתגלה על ידי התורה. יש פירושים שונים בגמרא על המילה 'אנוכי' (שבת קה.): יש מישהו שטוען שזו מילה לא עברית, אלא אלו ראשי תיבות של 'אנא נפשית כתבית יהבית'. וכאן ישנה בעיה של תרגום מארמית לעברית: אפשר להבין את זה כ- 'אני בעצמי כתבתי ונתתי', אבל אפשר גם לתרגם: 'אני את עצמי כתבתי ונתתי'. כאן אדמו"ר הזקן מתייחס למתן תורה כך שהקב"ה לא נתן דבר אחר, אלא הוא נתן את עצמו. "אשר אנוכי מצווק" – וגם ה-'אנכי' בעצמו הוא ציווי, כלומר התורה היא לא רק גילוי של הקב"ה אלא הקב"ה ממש מופיע בתוך התורה. מישהו שמת בדור האחרון על קידוש ה', אמר על העניין הזה שהמושג או התפיסה הכוללת של תורה מן השמיים מצויים בכמה וכמה אמונות בעולם, אך רק ביהדות יש תפיסה שהתורה היא בעצמה שמיים.

שהיא חוכמתו ורצונו יתברך שאינו מובן ומושג בשכל אנושי. שעל פי שכל אנושי לא היה הדין נותן כך כמו שכתוב בתורה, אלא שכך עלה ברצונו יתברך וכך חייבה חוכמתו יתברך, שהוא למעלה משכל והשגת הנבראים. ולכך נקראת בבחינת שמו, שבה ועל ידה יקראוהו להמשיך גילוי אור אין סוף ברוך הוא ממש. "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", שנמשך רצון העליון לכל חי, ו-"רחמיו על כל מעשיו", "ארך אפים וגדל חסד" להיות "קרוב לכל קוראיו ולכל אשר יקראוהו", דייקא אותו בעצמו ולא בחינת שם וכו'.

ב. וזהו "כי תשמע בקול ה' אלוקיך", דכתיב 'בקול' ולא 'לקול', וכמו שכתוב: "ויאמר, אם שמוע תשמע לקול ה' אלוקיך" וכו'. קול היינו המשכה מההעלם אל הגילוי, ו-'לקול' פירוש השמיעה וההבנה להמשכה זו, והיינו לבחינת ההמשכה עצמה, שהיא בחינת חיצוניות. אבל 'בקול' היינו בפנימית הקול. "כי תשמע" – שתהיה השמיעה בבחינת פנימית ההמשכה, מה שנמשך מההעלם, דהיינו בחינת אור אין סוף ברוך הוא, שיומשך גילוי זה על נפשו להיות בבחינת ביטול. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל ברבות, ראש פרשת כי תבוא על הפסוק "אשרי אדם שומע לי": "אשרי לאדם בשעה ששמועותיו לי" וכו'.

אותו בראשו – 'זה הראש של סבא'. הילד חשב וחשב, ולבסוף צעק: 'סבא!'; אז סביו ענה לו: 'הנה, זה באמת סבא'. הנקודה היא שקריאה בשם היא קריאה למהות בעצמה. כשאני קורא ליד או לרגל, אני בעצם פונה רק לחלק מסוים; רק אם אני קורא בשם, אני יכול לעורר את המהות. לכן, גם בכדי להגיע למהותו של הקב"ה – אני צריך לקרוא בשמו.

שהיא חוכמתו ורצונו יתברך, שאינו מובן ומושג בשכל אנושי. והוא מסביר: שעל פי שכל אנושי, לא היה הדין נותן כך כמו שכתוב בתורה. כלומר כשאני עושה את מה שכתוב בתורה זה לא בהכרח מפני שאני מחליט לפעול על פי השכל שלי, אלא שכך עלה ברצונו יתברך וכך חייבה חוכמתו יתברך, שהוא למעלה משכל והשגת הנבראים. חוכמתו של הקב"ה איננה תלויה בטענתי שלפי הדקדוק היה צריך לנקד כך או לכתוב כך, או שלפי

שמו לבדו" (תהילים קמח, יג) זהו שמו הגדול והנורא של הקב"ה, זהו השם שבנוי מכך וכך מאות אלפי אותיות, והוא בעצם שמו האמיתי של הקב"ה.

מספרים סיפור על בעל התניא, שהוא בעצם המחשה של העניין הזה. נכדו של אדמו"ר הזקן, הצמח צדק – שאגב, הערותיו נמצאות בתוך הספר הזה, בסוגריים – היה יתום קטן שגדל אצל סבו, ואחרי דור הוא גם מילא את מקומו. כיוון שכבר מגיל קטנות הוא גדל אצל סבו, היה להם קשר עמוק, וסביו היה משתעשע איתו – אולי אפילו יותר ממה שהיה נוהג עם ילדיו. יום אחד, כשהילד היה בן שלוש, הוא רצה את סביו – אז הוא משך אותו בידו. ואז הסבא שאל אותו: 'איפה סבא?'; אז הילד משך אותו בידו, ענה לו הסבא: 'זה לא סבא, זה היד של סבא'. אז הוא תפס את גופו, אז הסבא אומר: 'זה הגוף של סבא'; אז הוא החזיק

בדברים אחרים. אנחנו יכולים להתייחס לקול במובן הפיזיקלי שלו, בתור תנועה של גלים באורך כזה וכזה בתוך כך וכך מדיומים. כאן ההתייחסות אל הקול היא בצורה מאוד מופשטת: קול הוא איזושהי קומוניקציה, תקשורת; קול הוא העברת דברים, ובלשונו – המשכה מהעלם אל הגילוי.

ומהו ההבדל בין לשמוע 'בקול' לבין לשמוע 'לקול'? ו-'לקול' פירוש השמיעה וההבנה להמשכה זו, כשאני שומע לקול אני מתייחס אל הקול, והיינו לבחינת ההמשכה עצמה, שהיא בחינת חיצוניות. כשאני מקשיב לקול הנשמע, אני למעשה מתייחס אל הקול. לכן, כשמשהו שומע לקול כינור, לקול כלי זמר – הוא שומע 'לקול', מפני שהוא מקשיב לקול אבל הוא לא יוצר קומוניקציה עם הכלי. כשאני שומע קול כינור אין זו קומוניקציה עם הכלי אלא זו קומוניקציה עם הקול בעצמו.

אבל 'בקול' היינו בפנימית הקול, "כי תשמע" – שתהיה השמיעה בבחינת פנימית ההמשכה, מה שנמשך מההעלם, דהיינו בחינת אור אין סוף ברוך הוא, שיומשך גילוי זה על נפשו להיות בבחינת ביטול. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל ברבות, במדרש רבה, ראש פרשת כי תבוא על הפסוק "אשרי אדם שומע לי" (משלי ח, לד): "אשרי לאדם בשעה ששמועותיו לי" וכו' (דברים רבה ז, ב). ה-'שמועה' היא ההלכה או התורה שהאדם אומר, ופירושה של 'השמועה לי' הוא שהיא שייכת ומתייחסת לי – וזוהי בחינת הביטול. יכול להיות אדם ששומע רק את

תורת המשחקים הייתי צריך להחליט כך או לנהוג אחרת. כל אלו הם דברים שעולים בשכלי שלי, ואילו התורה היא לא בגדר של השכל האנושי.

ולכך נקראת בבחינת שמו, שבה ועל ידה יקראוהו להמשיך גילוי אור אין סוף ברוך הוא ממש. וזהו העניין של "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" (תהילים קמה, טז), שנמשך רצון העליון לכל חי, ו-"רחמיו על כל מעשיו" (שם, ט), "ארך אפים וגדל חסד" (שם, ח), להיות "קרוב לכל קוראיו ולכל אשר יקראוהו" (ראה שם, יח), דייקא אותו בעצמו ולא בחינת שם וכו'. הקב"ה קרוב דווקא לקוראים אותו באמת, ובמקום אחר הוא מסביר שאין אמת אלא תורה. לכן הוא מפרש שהפסוק "לכל אשר יקראוהו באמת" מדבר על מי שקורא בתורה. זאת אומרת שה' קרוב לאלה שקוראים לו ואותו דרך המכשיר של האמת. באופן אחר, יש את התיאור של "לא אותי קראת יעקב, כי יגעת בי ישראל" (ישעיהו מג, יב): אתה צועק למשהו אחר; בשביל לקרוא לקב"ה צריך את הכלי של האמת – את התורה.

"כי תשמע בקול" – שמיעת פנימיות הקול

ב. וזהו מה שכתוב בתחילת הפסוק: "כי תשמע בקול ה' אלוקיך" (דברים יג, יט), דכתיב 'בקול' ולא 'לקול', וכמו שכתוב באותה צורה במקום אחר: "ויאמר, אם שמוע תשמע לקול ה' אלוקיך" וכו' (שמות טו, כו). ומה זה בכלל אומר לשמוע בקול ה' קול, היינו המשכה מההעלם אל הגילוי. 'קול' היא הגדרה שקיימת גם

(ועיין בזהר בהעלותך (דף קנב עמוד א): "נשמתא דאמרן דא תפארת ישראל, דאיהי אורייתא ממש". ונודע, דתפארת נקרא קול, "הקל קול יעקב" וכו'. ואם כן, מה שמלוכש בפנימיות הקול זהו מה שכתוב שם בזהר: "ונשמתא לנשמתא דא הוא עתיקא קדישא וכו', ועיין מ"ש בד"ה "שימני כחותם", כי יש תורה ויש תורה וכו' נקרא קורא בתורה וכו', עיין שם. והוא עניין מה שכתוב כאן, ולכן נקרא קורא בתורה וכו'). וזהו "כי תשמע בקול" וכו'.

אך צריך להיות כסדר המדרגות: תחילה מפתחות החיצוניות, ואחר כך מפתחות הפנימיות. כי הנה, יש חצר החיצונה וחצר הפנימית, כמו שכתוב במגלת אסתר: "ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית", "והמן בא לחצר בית המלך החיצונה" חצר החיצונה הוא בחינת פסוקי דזמרה, שהם המדברים בשבח גדולת יוצר הכול והתפשטותו על כל הנבראים, ואשר עשה את הנפלאות ואת הגדולות, "הללו את ה' מן השמים" וכו', "אתה עשית את השמים" וכו',

פעם סיפרו על רבי שאמר לאחד החסידים שלו: 'אתה חושב שרק אתה מקשיב למה שאתה אומר? אפילו אני מקשיב למה שאני אומר, אלא שאני מנסה לשמוע את מה שיוצא'. ההרגשה הזו לא תלויה בספונטניות של הדברים, אלא בהרגשה שזה לא כוחי ועוצם ידי, ובהרגשה שאם זה דבר אמת – ההתפעלות שלי היא לגמרי אימפרסונלית. המחשבה הזו אומרת שדבר יכול להיות אמת ויציב ונכון, אבל אני רק הכלי לגילוי שלו; וככל שאני יותר טרוד בזה, אין לי זמן אפילו להתפעל, מפני שכעת אני טרוד בעצם היותי מכשיר, צינור שופע מים, ולכן אינני יכול באותה השעה להתפעל מהעבודה החשובה שאני עושה. אפשר להסתכל על כך מצד אחר: שום נר לא יושב וחושב איזו עבודה חשובה הוא עושה, אלא הוא פשוט בוער ועל ידי זה הוא מאיר. לאורך ההיסטוריה היו אנשים שהתייחסו לדברי עצמם באותה התייחסות אימפרסונלית, בלתי אישית, כמו שמתייחסים לדברים של אחרים.

עצמו, ואפילו כשהוא אומר דברי תורה הוא שומע את עצמו. תיארו פעם כמה אנשים שבאמת היו אנשים לא רגילים, שאפילו שכשהם אמרו דברים שהיו בתוכם חידושים גדולים ודברים מופלאים, לא היה נראה בהם שמץ של התרגשות על כך שהם אמרו משהו חכם או עשו משהו טוב. מדוע? מפני שבבחינה מסוימת, היחס שלהם כלפי התורה הוא כמעט פסיבי, כלומר הם רואים את עצמם כמכשיר ולא כיוצרים ולכן התורה מדברת מפייהם. וודאי שיש תהליך של יצירה, שהוא תהליך שנשאר זמן רב, אבל אפשר להתייחס לתהליך היצירה הזה לא כתהליך של המצאה אלא כתהליך של גילוי, כלומר שהאדם משמש ככלי וכצינור לדברים הללו, ועל ידי כך הוא מוציא את הדברים החוצה. לכן, אותם אנשים גדולים, לא רק שהם מעולם לא התכוונו לדרשה שלהם (דבר שאצל כמה מהחסידים היה נחשב לפגם), אלא הייתה להם הרגשה כמעט מוחצנת כלפי דבר כזה.

שכתוב כאן, ולכן נקרא קורא בתורה וכו'). כלומר יש קריאה בתורה מבחוץ ומבפנים, והוא קורא בתורה במפתחות הפנימיים. וזהו "כי תשמע בקול" וכו'. גם בעלי הדקדוק עסקו בשאלה מה ההבדל בין לשמוע 'קול' ולשמוע 'בקול'? לשמוע קול או לשמוע לקול אומר ששמעתי; אבל כשאני שומע בקול, אין פירושו של דבר שרק שמעתי, אלא זוהי התייחסות למה שמתרחש בפנים. כשאני אומר 'אני שומע בקולך', אין פירוש הדבר שאני שומע בשמיעת האוזן, כמו 'אני מאשר את קבלת ההודעה'; אלא יש כאן יחס פנימי.

סדר המדרגות: חיצוניות ואז פנימיות

אך צריך להיות כסדר המדרגות. אפילו שזוהי המדרגה שאליה צריך לשאוף, אי אפשר להגיע אליה שלא כסדר, אלא צריך ללכת כסדר המדרגות: תחילה מפתחות החיצוניות, ואחר כך מפתחות הפנימיות. כי הנה, בחצר המלך יש חצר החיצונה וחצר הפנימית, כמו שכתוב במגלת אסתר: "ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית" (אסתר ה, א), וכיוצא בו: "והמן בא לחצר בית המלך החיצונה" (שם ו, ד), הרי שיש חצר חיצונה ויש חצר פנימית. ולעניין עבודת ה', חצר החיצונה הוא בחינת פסוקי דזמרה, מדוע? שהם, פסוקי דזמרה – מ-ברוך שאמר' ועד 'שתבח', המדברים בשבח גדולת יוצר הכול, והתפשטותו על כל הנבראים, ואשר עשה את הנפלאות ואת הגדולות, "הללו את ה' מן השמים" וכו' (תהילים קמח, א), "אתה עשית את השמים" וכו' (נחמיה ט, ו), וכן

יכול להיות אחד שמצא מציאה בתורה, ויכול להיות שזו מציאה יקרה, אלא שזה לא משנה אם אני מצאתי או אחר. מישהו פעם תיאר שזוהי המדרגה הגבוהה ביותר – מדרגת 'שיווית'. לא במובן של "שיווית ה' לנגדי תמיד" (תהילים טז, ח), אלא כמו ש-'שיווית' מופיע בפסוק שהוא באמת תמוה: "אם לא שיוויתי ודוממתי נפשי, כגמול עלי אימו, כגמול עליי נפשי" (תהילים קלא, ב). בפסוק הזה העניין של 'שיווית' הוא שכל הדברים נעשים שווים, וכלשון חובות הלבבות: "שהשבח והגנאי שווים אצל". יש אדם שיכול להגיע למדרגה שבה מעליבים אותו ומגנים אותו, אבל הוא לא ייעלב ואולי הוא בכלל לא ישים לב. הצד השני זה יכול להיות אפילו יותר קשה: אדם שמשבחים אותו, והוא גם כן לא שם לב לכך. התכונה הזו נובעת מכך שהאדם יכול להתייחס לשני הדברים באותה מידה – וזה העניין של 'שיווית'. אומרים בשמו של הבעש"ט, שזו המדרגה הגבוהה ביותר שבה אדם יכול לראות את כל המציאות ואת עצמו בכללה (צוואת הריב"ש, ב).

(ועיין בזהר בהעלותך (דף קנב עמוד א): "נשמתא דאמרן דא תפארת ישראל, דאיהי אורייתא ממש". ונודע, דתפארת נקרא קול, "הקל קול יעקב" וכו'. ואם כן, מה שמלוּבש בפנימיות הקול זהו מה שכתוב שם בזהר: "ונשמתא לנשמתא דא הוא עתיקא קדישא וכו', שזוהי בחינת הכתר העליון. ועיין מ"ש בשיר השירים, בד"ה "שימני כחותם", כי יש תורה ויש תורה וכו' (ראה סוכה מט:), ונקרא קורא בתורה וכו', עיין שם. והוא עניין מה

וכן עניין השירה שעל קריעת ים סוף, התגלות הנס הנפלא בעולם הזה. וחצר הפנימית הוא קריאת שמע וברכותיה. "והמלך יושב על כסא מלכותו בבית המלכות" הוא בחינת תפלת שמונה עשרה, שהוא בחינת ביטול וכו'. ומשם "ויושט המלך את שרביט הזהב" הוא בחינת ומעלת הזהב, דהיינו רשפי אש האהבה וכו', שהושיט והמשיך מבחינת בית לבחינת חצר הפנימית, דהיינו שיהא גילוי אהבה זו גם בקריאת שמע בקיום "ואהבת" וכו'. וזהו "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך" – שתי חצרות, חצר החיצונה וחצר הפנימית, והדר "נשבעה בטוב ביתך", בחינת בית בתפלת שמונה עשרה, שהוא בחינת ביטול וכו'. (ענין בזהוהר חיי שרה דף קכט עמוד ב, מעניין "ישכון חצריך". וענין מ"ש על פסוק "וארשתיך לי" וכו', בהפטרה דפרשת במדבר. גם על פסוק "ויקהל משה", מעניין שער החצר הפנימית וכו', ועל פסוק "ויושט המלך לאסתר" וכו', ומעניין שמונה עשרה שנקרא בית, על פסוק "השמים כסאי" וכו', "איזה בית" וכו'). והנה, המשכת ביטול זה להיות תקועה וקבועה בלב ונפש כל היום, שלא יפסיקוהו ולא יטרידוהו מחשבות הזמן הטורדות וכו'.

תזמורת ששמים בחוץ – בחצר הראשונה; אבל כשמגיעים אל פני המלך פנימה כבר אין מקהלה ואין תזמורת, וככל שמתקרבים יותר כך יש יותר שתיקה. גם המקדש בנוי בפירוש בצורה של חצרות: יש את החצר החיצונה, שבה כל הדברים נעשים ברעש גדול, במנגינה ובמוזיקה. לאחר מכן יש את החצר הפנימית, את הקודש, ששם לא שוחטים אלא שם כל העבודות נעשות הרבה יותר בשקט: יש שם שולחן, מנורה ומזבח, שעבודתם היא עבודה של דממה. ולאחר מכן, פנימה מזה, יש את קודש הקודשים – שם הכול הוא שתיקה אחת; שם רק מקטירים קטורת.

ומשם "ויושט המלך לאסתר המלכה את שרביט הזהב" (שם, ב), הוא בחינת ומעלת הזהב, דהיינו רשפי אש האהבה וכו', שהושיט והמשיך מבחינת בית לבחינת חצר הפנימית, דהיינו שיהא גילוי אהבה זו גם בקריאת שמע בקיום "ואהבת" וכו'.

עניין השירה שעל קריעת ים סוף, שירת הים, התגלות הנס הנפלא בעולם הזה. אם כן, כל פסוקי דזמרה מתייחסים לתפארת ה' – בין לתפארתו בטבע ובין לתפארתו בהיסטוריה; הכל עוסק בהתגלות ה' בתוך העולם. וחצר הפנימית הוא קריאת שמע וברכותיה.

"והמלך יושב על כסא מלכותו בבית המלכות" (אסתר ה, א), הוא בחינת תפלת שמונה עשרה, שהוא בחינת ביטול וכו'. ככל שהתפילה מתקדמת, היא מחייבת דרגה גבוהה יותר של ביטול. לכן את שמע ישראל אומרים בישיבה, ואילו תפילת שמונה עשרה היא בעמידה ואינני רשאי לשבת; קריאת שמע היא בקול, ואילו תפילת שמונה עשרה היא בלחש. דברים אלו מעידים על כך שככל התפילה הולכת, יש יותר ביטול של המתפלל, ולכן כאשר הוא נכנס לחצר המלך הפנימית – הוא עומד בדממה. פסוקי דזמרה, ובמידה מסוימת גם קריאת שמע, הם מעין

שמע – וזה נראה בעיניהם כדבר פשוט; וכשהם מגיעים לשמונה עשרה, הם מצליחים להגיע לדבקות. אלא שהשאלה שמטרידה אותנו, היא: מה קורה אחרי התפילה? כלומר הוא לא דואג מהתפילה עצמה, אלא ממה שקורה לאחריה: מה קורה אחרי שהאדם סיים להתפלל והלך? **שלא יפסיקוהו ולא יטרידוהו מחשבות הזמן הטורדות וכו'.** אדמו"ר הזקן מניח, שתוך כדי התפילה האדם שכח בכלל שיש עולם ושיש מציאות, והמחשבות הללו בכלל לא מטרידות ולא מעסיקות אותו במהלך התפילה. לכן, השאלה היא על מה שקורה אחרי התפילה – כשחוזרים אל העולם.

סיפרו על איזה חסיד אחד שהגיע בשעה מאוחרת מאוד לאיזו אכסניה. האכסנאי הציע לו לאכול משהו, והוא אמר שאין לו זמן מפני שהוא צריך לקום מוקדם בבוקר להמשיך במסע שלו, ולכן הוא מעדיף ללכת ישר לישון. בנוסף, הוא ביקש שאם הוא לא יקום לבד שיעירו אותו בבוקר. כשהוא הגיע לחדר שלו, לפני השינה, הוא שם רגל אחת על המיטה והתחיל לקרוא קריאת שמע שעל המיטה; וכשהגיעו בבוקר להעיר אותו, מצאו שהוא עדיין עומד עם רגל אחת על המיטה והוא עוד לא סיים לקרוא קריאת שמע. מדוע? מפני שנכון שהוא היה עסוק וטרוד ולא היה לו זמן לאכול, אבל כשהוא קרא קריאת שמע הוא שכח מכל הדברים הללו.

כשאדם חוזר אל תוך העולם, יש לו מציאות ויש לו מחשבות שהן לאו דווקא מחשבות רעות, אבל קורה שיש מחשבות שהן לא מהמובחר. יש לו מחשבות

המתנה שהקב"ה נותן למי שבא לפני ולפנים זה שהוא מושיט את שרביט הזהב, שהיא ה-'אהבה כרשפי אש'. בניגוד לכסף, שהוא 'אהבה כמים', האהבה של שרביט הזה היא כביכול בוערת.

וזהו **"אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך"** – שתי חצרות, תבחר ותקרב: חצר החיצונה וחצר הפנימית. והדר, ואחר כך הפסוק ממשיך: **"נשבעה בטוב ביתך קדוש היכליך"** (תהילים סה, ה), כלומר הדרגות הללו הולכות זו אחר זו, **בחינת בית בתפלת שמונה עשרה, שהוא בחינת ביטול וכו'.** כלומר המבנה הוא של שתי חצרות – **"ישכון חצריך"**, שלאחריהן יש בית – **"בטוב ביתך"**. (עיינן בזהר חיי שרה דף קכט עמוד ב, מעניין **"ישכון חצריך"**. ועיינן מ"ש על פסוק **"וארשתיך לי"** וכו', בהפטרה דפרשת במדבר. גם על פסוק **"ויקהל משה"**, מעניין שער החצר הפנימית וכו', ועל פסוק **"ויושט המלך לאסתר"** וכו', ומעניין שמונה עשרה שנקרא בית, על פסוק **"השמים כסאי"** וכו', **"איזה בית" וכו'.**)

קיבוע הביטול שבתפילה על ידי התורה

והנה, המשכת ביטול זה להיות תקועה וקבועה בלב ונפש כל היום. זוהי אחת השאלות שאדמו"ר הזקן חוזר אליהן שוב ושוב: אין לו ספק שהחסידים שלו מתפללים – הרי לא מדובר כאן על ביצי כינים, אלא על אנשים רציניים; וכשהם מתפללים, אין הכוונה שהם רק אומרים את כל מה שכתוב בסידור, אלא הם מצליחים להגיע לבחינת אהבה בקריאת

היינו על ידי התורה, שנאמר: "ודברת בם, בשבתך בביתך ובלכתך" וכו'. וזהו "אשר יקראוהו באמת", ו-"אין אמת אלא תורה" וכו', כי "שפת אמת" דווקא "תכון לעד", כי האהבה המתגלה בתפילה לפי שהיא בזמן לכך חולפת ועוברת אחר התפילה, אבל התורה היא למעלה מן הזמן, "אשר אנכי מצווך" 'אנכי' ממש, הוא אור אין סוף ברוך הוא הסובב כל עלמין, ולכך נאמר בה "היום". כי כל מקום שנאמר "היום" פירוש "לעולם ולעולמי עולמים", שאין לו ביטול והפסק.

ומקומיים, כלומר התפילה מתיסחת אל האדם, למקומו ולזמנו. זוהי מעלתה אך זהו גם חסרונה של התפילה. מישהו פעם אמר על העניין של 'חיי שעה', שהם כמו שכתוב בפסוק: "ואל קין ואל מנחתו לא שעה" (בראשית ד, ה), כלומר ש-'חיי שעה', הם בעצם פנייה, כלומר חיים בהם אדם פונה אל הקב"ה. לענייננו, העניין הוא שאת התפילה אי אפשר להתפלל באופן אובייקטיבי; תפילה לא יכולה להיות מופשטת ואובייקטיבית. בתפילה יש את העניין של "ואני תפילה", שתפילה תמיד כרוכה בהכרח באמוציה, במעמד ובאישיות שלי, באני באשר הוא; זה אני, ואני מתפלל. לעומת זאת, בתורה יש צד שהוא באמת מופשט ושהוא איננו תלוי בחיי השעה הללו. בהקשר הזה, התורה לא עומדת על ה-'כאן ועכשיו', אלא על המופשט והמרוחק.

כי "שפת אמת" דווקא "תכון לעד" (משלי יב, יט), כי האהבה המתגלה בתפילה, לפי שהיא בזמן, לכך חולפת ועוברת אחר התפילה. יכול להיות שאדם מגיע לכל מיני דמיונות, אבל כאן מדובר על תחושה שהיא אמיתית, על אהבה שהיא אמיתית; ואף על פי כן, התחושה איננה יציבה, משום שהיא הייתה בנויה במהותה על דבר משתנה, על דבר שאני יכול לשמור

טורדות, יש לו דברים לעשות, יש לו עניינים וצרות וכל מיני עניינים. השאלה היא איך אפשר לשבור את היחס הזה גם לאחר התפילה? איך אפשר לשמור את התפילה? איך לגרום לכך שהתפילה תימשך ותתפשט גם אל עבר החיים? התשובה שלו לעניין הזה, היא היינו על ידי התורה, שנאמר: "ודברת בם, בשבתך בביתך ובלכתך ובשכבך ובקומך" (דברים ו, ז). זאת אומרת שאחרי "ואהבת", אני צריך לתת לאהבה אופן שבו היא תוכל ללכת אתי בדרך, להיות איתי בזמן שאני יושב ובזמן שאני הולך לישון. כלומר הבעיה היא לא רק להגיע ל-"ואהבת" ואחר כך ללכת לעניין אחר, אלא להמשיך את הנקודה הזו גם בלכתך, בשבתך ובקומך – בכל הדברים הללו.

וזהו "אשר יקראוהו באמת", ו-"אין אמת אלא תורה" וכו' (ירושלמי ראש השנה ג, ח). הנקודה היא שהתפילה היא לא רק מצווה כשלעצמה. הוא לא מבאר פה את כל העניין הזה, אבל במקום אחר הוא מביא את הגמרא שמחלקת בין 'חיי שעה' שהם התפילה, לבין 'חיי עולם' שהם התורה (שבת י.). והוא מסביר שהתפילה היא 'חיי שעה' משום שמעבר לכל שאר הדברים, יש בתפילה דרגה מעל דרגה דברים שמתייחסים לעניינים זמניים

את המשמעות של המילה כ- 'עכשיו'. זאת אומרת שככתוב: "אשר אנוכי מצווק היום", הכוונה היא לא למה שקרה אז, אלא למה שקורה היום. לכן, המשמעות של 'היום' היא למעשה איננה משמעות של זמן, אלא משמעות של 'עכשיו': עכשיו הקב"ה מצווק. התורה בנויה במהותה שלא בתוך תחום הזמן, ולכן היא יכולה להיות כלי שבו האדם יכול באמצעותו למשוך ולהמשיך את היחס של הדבקות. לא מדובר כאן דווקא על תלמידי חכמים, אלא כך שאחרי שאדם הלך והתפלל, הוא גם יושב ולומד קצת – ורק אחר כך מתחיל להתעסק בטרדות הזמן; גם אם הטרדות הללו יימשכו ארבע-עשרה או שמונה-עשרה שעות.

השאלה האחרונה שהייתה כאן הייתה בעצם כיצד אפשר לשמר את מה שקורה בתפילה, ואדמו"ר הזקן אמר שהתורה היא זו שמקבעת את התפילה, את המסקנה שלה, את ההתייחסות שנוצרה למציאות בתוך התפילה. על ידי התורה האדם משאיר כביכול את התפילה מעבר לזמן; הוא מצליח לצלם אותה ולצקת אותה לתוך תבנית שאפשר אחר כך לשוב ולהשתמש בה. וזהו עניין של לשמוע 'בקול' ה' – לשמוע את הקול בעצמו, את הפנימיות שלו.

אותו בזיכרון אבל אינני יכול לשמר אותו במציאות הנוכחית.

יש סיפור מפורסם שסיפרו אותו בכמה וכמה מיני פולקלור, שמישהו עשה לעצמו סימן למשהו מסוים שקרה, והוא אמר: 'אני זוכר בדיוק מתחת לאיזה ענן זה היה'. סוג כזה של סימן, לזכור לפי הענן שהיה מעל, הוא לא סימן טוב מפני שבמהותם העננים פושטי צורה ולובשי צורה. העניין הזה נכון גם בתפילה, והוא נכון גם לגבי דברים אחרים בצורה אחרת. נאמר על הקב"ה ש-"לבושין דאיהו לבוש בצפרא, לא לביש ברמשא" (תיקוני זוהר סה, א), כלומר שהלבושים שהוא לובש בבוקר הם אינם אותם הלבושים שהוא לובש בלילה. זאת אומרת שלא ייתכן שתהיינה שתי תפילה זהות, משום שהעולם השתנה, הזמן השתנה, וכיוון שממילא גם אני השתניתי – התפילה בהכרח תהיה אחרת, התפילה כבר לא תהיה אותו הדבר.

אבל התורה היא למעלה מן הזמן, משום שהיא בנויה על "אשר אנכי מצווק" (דברים ל, טז), 'אנכי' ממש, הוא אור אין סוף ברוך הוא הסובב כל עלמין, ולכן נאמר בה "היום". וכעין מה שנאמר בגמרא: כי כל מקום שנאמר "היום" פירוש "לעולם ולעולמי עולמים", שאין לו ביטול והפסק (ראה סוטה מו:). כשהתורה אומרת "היום", אפשר לקרוא ולהסביר







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

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

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



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

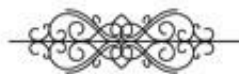


לקבלת גיליון
שבועי דיגיטלי



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

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



מרכז שטיינזלץ
למד את עמי



תלמידי הרב שטיינזלץ
(תשס"ז עד היום)