

לְקוּטֵי תוֹרָה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

שבת שובה

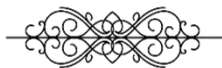
ד"ה 'שובה ישראל' ב'

ליקוטי תורה דרושים לשבת שובה, דף סו עמוד ב



לומדים יקרים,

המערכת מאחלת גמר חתימה טובה לכל בית ישראל!



תוכן העניינים

תשובה ושבת - חזרת הדברים למקורן.....	4
המשכת הארת הפנים העליונות.....	13
תשובה ממעמקים - המשכת עומק העליון מעל החוכמה....	17
תכלית המכוון - ביטול היש.....	23
שיהיה גילוי תמידי ונצחי.....	30
י"ג מידות הרחמים - למעלה מבחינת חכמה ודעת.....	34



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

א. "שובה ישראל עד הוי"ה אלוקיך" וכו'. להבין מהו לשון 'עד', והווה ליה למימר 'שובה להוי"ה'. העניין, כי הנה לשון שובה יש בו ב' פירושים: הא' כמשמעו, שובה את עצמך. והב' כמו "שובה ה' את שביתנו", שהוא פועל יוצא. ולהבין זה צריך לבאר מה שכתוב: "דרשו ה' בהימצאו קראוהו בהיותו קרוב", שדרשו רז"ל על עשרת ימי תשובה שאז הוא בהימצאו והיותו קרוב, וכמו שכתוב: "שובו אלי ואשובה אליכם". ולכאורה לא שייך היותו קרוב ואשובה אליכם לגבי הקב"ה אשר מלוא כל הארץ כבודו, וכתוב: "את השמים ואת הארץ אני מלא", ולית אתכר פנוי מיניה. בשלמא לגבי האדם שייך שפיר לומר שובה אלי בשביל שנתרחק מקרבת אלוקים לדבקה בו יתברך ונמשך אחר ההפך, אבל הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו לא שייך עליו לומר שנתרחק, שמלוא כל הארץ כבודו תמיד.

אך העניין, שהוא כמשל ב' בני אדם שעומדים בקירוב מקום סמוכים זה אצל זה. הנה כשהם פונים זה לזה פנים בפנים הרי קרובים ממש, אבל אם אחד הפך פניו מחברו הרי קרובים נעשו רחוקים. וכך גבי עבודת כוכבים כתיב: "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים", דהיינו בחינת אחוריים, וגם בכל עבירות כן הוא ברוחניות שהעובר על איזה עבירה יונק מבחינת אחוריים דקדושה ואינו ממשיך השפע מבחינת פנימיות. אבל על ידי התשובה – "ואשובה אליכם" בבחינת פנים להמשיך לו השפע מבחינת פנימיות.

ולהבין איך שייך לפניו יתברך לשון פנים ואחור. והרי כתיב גם כן: "וראית את אחורי ופני לא יראו", שאפילו בקדושה עצמה יש בחינת אחוריים (ועיין מ"ש מזה בד"ה "זכור את אשר עשה לך עמלק" וכו' בפרשת תצווה). הנה "מבשרי אחזה", שיש באדם מחשבה דיבור ומעשה שכולן הן התפשטות החיות מהנפש שבמעשה, יש כוח הפועל בנפעל, אך התפשטות החיות שבמעשה הוא בחינת חיצוניות מכוח החיות שבנפש, ובחינת הדיבור הוא פנימי יותר והמחשבה יותר פנימית. ופנימית לפנימית במחשבה עצמה, שיש מחשבה בעלמא שהיא בחינת חיצוניות לגבי בחינת המחשבה שנגעה עד הנפש, כמו החושב בדבר שחיו תלויין בו שהמחשבה ההיא בעומקא דליבא, ששם פנימית ותוכיות החיות ותוך תוכו.

והנה כל הבחינות הללו הן בהתפשטות החיות מהנפש, מה שאין כן הנפש עצמה שהיא למעלה מהתפשטות החיות אשר ממנה בתוך הגוף אינה מקבלת שום שינוי. וכך על דרך משל יש בחינת מחשבה דיבור ומעשה לפניו יתברך, הגם שנאמר "כי לא מחשבותיי מחשבותיכם", וגם בבחינת הדיבור הרי מדיבור האדם אינו יכול להיות שום התהוות, מה שאין כן "בדבר ה' שמים נעשו", "כי הוא אמר ויהי". מכל מקום דברה תורה כלשון בני אדם, מחשבה דיבור ומעשה לגבי הקב"ה, היינו מה שכתוב: "בראתיו, יצרתיו, אף עשיתיו" [עיין מ"ש מזה

בד"ה "מי מנה"]. בראתיו בחינת מחשבה, כי בריאה היא מאין ליש, כך המחשבה היא מאין שלא נולדו ונתהוו בחינת אותיות קודם המחשבה, ואותיות המחשבה הן בבחינת העלם. וכך בחינת הבריאה היא להיות עלמין סתימין דלא אתגליין (כמו על דרך משל אותיות המחשבה שאינן נפרדים, מה שאין כן אותיות הדבור שיוצא ההבל לחוץ. ועיין מ"ש בד"ה "אז ישיר" בפרשת בשלח). ויצרתיו בחינת עולם הדבור, להיות שהדיבור הוא גילוי ההעלם שבמחשבה, ונקרא יצרתיו מלשון צורה שמצייר החומר ההיולי שהוא בבחינת ההעלם, והצורה הוא גילוי להחומר. ואף עשיתיו הוא עולם המעשה, ונקרא בלשון 'אף' שהתלבשות המחשבה בבחינת המעשה אינה כהתלבשותו בבחינת הדבור, ששם מתלבשת ממש עד שהיו לאחדים, מה שאין כן המעשה הוא דבר נפרד. וכל זה בהתפשטות החיות להיות גילוי העולמות שהם מבחינת זיו והארה בלבד, מה שאין כן באין-סוף ברוך-הוא עצמו לית מחשבה תפיסא ביה, "כי אני הוי"ה לא שניתי". ונמצא שיש כמה בחינות אחוריים וחיצוניות לגבי פנימית המלובשת בתוכן, ופנימית לפנימית עד רום המעלות.

ב. והנה בשבת כתיב: "כי ששת ימים עשה וביום השביעי שבת", ולכאורה אינו מובן, שהרי הוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית, וגם בשבת מחדש להיות השפעת והמשכת החיות, שאילו היה מסתלק כרגע חס וחלילה היה העולם חוזר לאין ואפס, ולכן אומרים גם בשבת 'המחדש בטובו'. אך העניין, דכתיב: "כי ששת ימים עשה" דייקא, דהיינו מה שנתפשט ונמשך החיות על ידי בחינת עשייה. אבל בשבת שבת מבחינת התלבשות בבחינת עשייה וגם לא נתלבש בבחינת הדיבור, שהם עשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ולכן כתיב: "ממצוא חפצך ודבר דבר", ואמרו רז"ל: "שלא יהא דיבורך של שבת כדבורך של חול", והיינו כי להיות בצלם אלוקים ברא את האדם, לכך

תשובה ושבת - חזרת הדברים למקורן

בשבת מחדש להיות השפעת והמשכת החיות, שאילו היה מסתלק כרגע חס וחלילה היה העולם חוזר לאין ואפס, ולכן אומרים גם בשבת המחדש בטובו. אך העניין, דכתיב: "כי ששת ימים עשה". עשה דייקא. דהיינו, מה שנתפשט ונמשך החיות על ידי בחינת עשייה. אבל בשבת, שבת מבחינת התלבשות בבחינת עשייה, וגם לא נתלבש בבחינת הדיבור, שהם עשרה מאמרות שבהם נברא העולם. מה המשמעות שהקב"ה שבת? שכוח חדש לא

ב. והנה בשבת כתיב: "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות לא, יז). למעשה, הוא שואל: מהי המשמעות של "שבת וינפש"? ולכאורה אינו מובן, שהרי הוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית, וגם

כתיב: "ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיהו נח, יג), ואמרו רז"ל: "שלא יהא דיבורך של שבת כדבורך של חול" (שבת קיג). כשם שיש מצוות שמירת שבת במעשה, כך יש מצוות שמירת שבת בדיבור. מפני שכמו שהקב"ה שבת מעשייה, כך הקב"ה שבת גם מבחינת הדיבור. מהי שביתה מן הדיבור? שהדיבור של שבת לא יהיה כמו הדיבור של חול, ויש בזה כמה וכמה מדרגות: יש מובן פשוט, בו ביום השבת אסור לאדם לעשות עסקים. יש עולם שלם של אנשים שכל מה שהם עושים בעולם הזה איננו אלא לדבר; יש אנשים שנעשים מאוד עשירים רק מזה שהם מדברים. הוא יושב ומדבר, מוכר וקונה, קונה ומוכר, והכל נעשה רק בדיבור. המובן הפשוט ביותר של שביתה בדיבור, הוא שצריכים לשבות מהדיבור בענייני עסקים. מעבר לזה, ישנן גם מדרגות פנימיות יותר. היו למשל אנשים שהיו מקפידים לדבר בשבת רק בלשון הקודש. האנשים הללו דיברו בימות החול בכל שפה שבה דיברו, אולם בשבת הם דיברו רק בלשון הקודש. בדרגה גבוהה עוד יותר היו אנשים שאמרו שהכוונה בלדבר בשבת בלשון הקודש היא שיש לדבר בלשון שתהיה קדושה, וזה כבר יותר מסובך מאשר רק לדבר בעברית. בכל אופן ובכל דרגה יש עניין לדבר בשבת דיבורים של שבת ולא דיבורים של חול, והעניין הזה נובע מכך שהקב"ה 'שבת וינפש', וכפי שהוסבר השביתה הזו כוללת לא רק את המעשה אלא גם את הדיבור. והיינו, כי להיות בצלם אלוקים ברא את האדם, לכך

נכנס בתוך העולם, שהקב"ה לא אמר מאמר חדש. העולם נשאר בתוך הקיום הקודם שהיה לו, והא מתקיים באמצעות כוח החיות שהקב"ה נתן בתוכו קודם לכן, אבל אין כאן כוח חדש או יצירה חדשה בשבת.

מאז אותה שבת שהיא בבחינת 'שבת וינפש', אין עוד יצירה שנעשית מדיבור אלוקי חדש; הקב"ה לא אומר יותר: 'יהי משהו אחר בתוך העולם'. היינו עשויים לתהות: מה יקרה אחרי עשרה מאמרות? מה יקרה במאמר האחד-עשר והשנים-עשר? הקב"ה מדבר הרבה פעמים אחר כך, במובן הזה בהחלט יש מאמרים גם אחרי ימי הבריאה, אבל המאמרים שבאים אחר כך פועלים באופנים אחרים. למשל, המאמר האלוקי של עשרת הדיברות הוא גם כן דיבור אלוקי; אבל השאלה היא מה ברא המאמר הזה? מה ברא המאמר "לא תרצח" לעומת המאמר "תדשא הארץ", שגידל כך וכך מיליוני עשבים? הנקודה היא שהדיבור האלוקי תמיד מידבר ופועל, אלא שההשלכות שלו שונות. במובן מסוים המאמר "לא תרצח" אכן פועל – הוא פועל באופן כזה שכל מי שמקיים את הדיבור הזה, ובמקרה הזה לא רוצח, לוקח חלק בהתממשות של הדיבור האלוקי הזה. כל מצוות העשה והלא תעשה שיש לאדם נוצרות מכוח הדיבור הזה, אבל סוג הדיבור של ששת ימי בראשית הוא בבחינת 'שבת וינפש' – אחריו אין יותר דיבור יוצר, אין יותר דיבור שבורא דברים בתוך עולם המעשה. כפי שנאמר, בשבת הקב"ה שבת והפסיק מבחינת התלבשות בבחינת עשייה. ולכן

צריך לשבות בשבת מפני "כי בו שבת" הקב"ה, והקב"ה שבת מבחינת הדיבור. "כי ששת ימים עשה" – היינו על ידי עשרה מאמרות. "וביום השביעי שבת" – מהם, אלא התלבשות אור אין-סוף ברוך-הוא להוות ולהחיות הברואים ולחדש בטובו מאין ליש בשבת, הוא בבחינת המחשבה לבדה שהוא עולם הבריאה. ולכן נמשכה נשמה יתירה בשבת, דהיינו מעולם הבריאה, שהוא עולם הנשמות ומשם נמשך גם כן שפע וחיות העולם הזה, הגשמיות שבבחינת העשייה. ולכן אמרו חז"ל דיבור אסור הרהור מותר, אבל אין זה בדרך התלבשות, אלא בחינת עשייה הוא בבחינת ביטול לגבי בחינת המחשבה הנ"ל. ולזה יש נוסחאות בברכת 'יוצר' בשבת שאין אומרים "מה רבו מעשיך ה'", לפי שבשבת אין ההתלבשות בבחינת עשייה, אבל באמת הנוסחא העיקרית לומר גם בשבת "מה רבו מעשיך", כי גם בחינת מחשבה הוא בחינת עשייה לגבי קוב"ה, ואפילו בחינת חוכמה. כדכתיב: "כולם בחוכמה עשית", אלא "אנת הוא חכים", פירוש: שמתלבש בבחינת חכים, ואף גם זאת לא בחוכמה ידיעא וכו'.

והנה, לשון שביתה שנאמר אצל הקב"ה "כי בו שבת" הוא על דרך משל, כאדם השובת ונח ממלאכתו אשר עשה. שבשעת מעשה היה שכלו ומחשבתו מלובשים במעשה ההיא, ואחר כך כששובת, חזרו שכלו ומחשבתו למקורן.

שאיננה גלויה. יש מקרים יוצאים מן הכלל של אנשים שיש להם נשמה גלויה. מצד שני, יש אנשים שבקושי אפשר לראות שיש להם נשמה אחת: הוא הולך, הוא מתנועע, הוא אוכל – סימן שיש לו נשמה, אבל את הנשמה היתרה שלו קשה לראות. בדרך כלל הנשמה יתרה נשארת בגדר של 'עלמין סתימין', של עולמות שאינם מתגלים. כלומר הנשמה היתרה נמצאת, אבל במישור אחר של מציאות, מישור שפועל רק 'בדרך מקיף'. ולכן אמרו חז"ל דיבור אסור, הרהור מותר (שבת קיג:), משום שכפי שהוא אמר הקב"ה שבת מהדיבור אולם הוא לא שבת מן המחשבה. אבל אין זה בדרך התלבשות, אלא בחינת עשייה הוא בבחינת ביטול לגבי בחינת המחשבה הנ"ל.

כעת הוא מעיר הערת אגב: ולזה יש נוסחאות בברכת 'יוצר' בשבת שאין

צריך לשבות בשבת מפני "כי בו שבת" הקב"ה, (ראה בראשית ב, ג), והקב"ה שבת מבחינת הדיבור.

"כי ששת ימים עשה" – היינו על ידי עשרה מאמרות. "וביום השביעי שבת" – מהם, אלא התלבשות אור אין סוף ברוך הוא, להוות ולהחיות הברואים ולחדש בטובו מאין ליש בשבת, הוא בבחינת המחשבה לבדה שהוא עולם הבריאה. המחשבה האלוקית נוצרה בשבת, ומשום כך היא עדיין נחשבת והולכת, כלומר גם בשבת יש עניין של עולם המחשבה. לעומת זאת, הדיבור לא מדבר, שכן הקב"ה שבת מן הדיבור בשבת. ולכן נמשכה נשמה יתירה בשבת, דהיינו מעולם הבריאה, שהוא עולם הנשמות ומשם נמשך גם כן שפע וחיות העולם הזה, הגשמיות שבבחינת העשייה. בשבת נמשכת לאדם נשמה יתירה, שהיא נשמה

חוזר וחושב את המחשבות של עצמו. לעומת זאת, בימות החול הוא חושב מחשבות ששייכות אלינו. אם המחשבה והדיבור הללו לא היו שייכים אלינו, הם לא היו יוצרים את העולם. זה כמו מישהו שצריך להיות מורה לתינוקות במשך השבוע: במשך כל השבוע הוא מדבר לתינוקות, אבל כשמגיעה השבת הוא יכול לדבר בלשון של מבוגרים. העלייה הזו היא מעין העלייה שהקב"ה עושה בשבת. במשך השבוע של הבריאה הוא דיבר בלשון שהיא עבורו לשון של תינוקות, או כלשון הזוהר 'במילי דהדיוטא' – בששת ימי המעשה הוא היה צריך לדבר בשפה שגם פשפש יבין, משום שאם הפשפש לא יבין – הוא לא יוכל להתקיים. השפה שהקב"ה מדבר בה צריכה לרדת עד לדרגה של הווירוסים, כיוון שגם הווירוסים צריכים להבין את הדיבור האלוקי. אולם כשהשבת מגיעה הקב"ה מפסיק את מלאכת הבריאה – הם לא צריכים להבין יותר. עכשיו, בשבת, הקב"ה לא עוסק בהם ולא מדבר עליהם, אלא הוא מחזיר את המחשבה למקורה. ככה הוא בעצם מסביר את המושג "שבת וינפש".

ההסבר הזה נוגע במובן מסוים גם בשאלה עקרונית ביחס לשבת: מהי היגיעה שממנה צריך הקב"ה לנוח? לפי ההסבר שלו כאן, היגיעה היא בדיוק בכך שהמחשבה מתכווננת ביחס לעולם, עולם שצריך להיות מובן למישהו. כשאני צריך לחשוב בכל דיבור ובכל אמירה, לא מה אני חושב, אלא איזה סוג של דיבור אני יכול לדבר כדי שפלוגי, שהוא קטן שבקטנים, יוכל להבין – זוהי בחינה של

אומרים "מה רבו מעשיך ה'" (תהילים קד, כד), לפי שבשבת אין ההתלבשות בבחינת עשייה. אבל באמת, הנוסחא העיקרית לומר גם בשבת "מה רבו מעשיך", כי גם בחינת מחשבה הוא בחינת עשייה לגבי קוב"ה, ואפילו בחינת חוכמה. אפשר לדבר על "מה רבו מעשיך ה'" גם בשבת משום שהשביתה של הקב"ה ממעשה ומדיבור היא עניין יחסי לגמרי, שהרי, גם בחינת חוכמה נחשבת כעשייה לגבי הקב"ה. כדכתיב: "כולם בחוכמה עשית" (שם). בדרך כלל מבינים את הביטוי הזה כמו שאומרים היום על מישהו שהוא עשה בחוכמה. אבל כאן הוא מפרש את הפסוק כמו שאדם יגיד על משהו שהוא הכין: 'כולם במעדר עשיתי, כולם בצבת עשיתי'. כלומר הקב"ה 'עושה' בחוכמה, עבורו זה כלי עבודה. אנחנו – בני האדם – חושבים בחוכמה, ואילו הקב"ה עושה בחוכמה, משום שלגביו החוכמה ועולם המעשה הם היינו הך.

אלא "אנת הוא חכים" (הקדמה לתיקוני זוהר, יז, א), פירוש: שמתלבש בבחינת חכים, ואף גם זאת לא בחוכמה ידיעא וכו'. זה שהקב"ה מתלבש בבחינת 'אנת הוא חכים', איננו משום שהוא בעצמו שייך למדרגה הזו; וגם אחרי שהוא מתלבש בחוכמה, אין זו 'חוכמה ידיעא'. והנה, לשון שביתה שנאמר אצל הקב"ה "כי בו שבת", הוא על דרך משל, כאדם השובת ונח ממלאכתו אשר עשה. שבשעת מעשה היה שכלו ומחשבתו מלובשים במעשה ההיא, ואחר כך כששובת, חזרו שכלו ומחשבתו למקורן. השביתה הזו היא שביתה שבה הקב"ה

וגם המעשה ההיא כלולה בהם שבשכלו ומחשבתו יש גם כן בחינת המעשה, דהיינו בחינת מעשה שבשכל, שהוא מתבונן בשכלו על המעשה שעשה, והרי עולה החיות המתפשט ושכלו ומחשבתו שנתלבש במעשה, וחוזר להתכלל במקורו הוא השכל והמחשבה. וכך על דרך זו, בשבת עולה החיות שנמשך בששת ימי המעשה בעשרה מאמרות שנברא העולם, לבחינת המחשבה (דהיינו שעלמין דאתגליין מקבלים החיות ממקום שמקבלים עלמין סתימין. ונקרא "חצר הפנימית הפונה קדים", ועלמין סתימין מתעלים יותר וכו').

ולכן 'שבת' אותיות 'תשב', שעניין שבת ועניין תשובה הכל אחד, דהיינו חזרת הדברים למקורן ושרשן. כי הנה תשובה אינה מעבירות שבידו דווקא. אלא תשובה היא להשיב נפשו שירדה מטה-מטה ונתלבשה בדברים גשמיים, אל מקורה ושרשה לדבקה בו יתברך, לבטל רצונו מפני רצון עליון. ולכן ניתקנו עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים גם לצדיקים גמורים, "כי זה כל האדם".

המעשה שאני מעשה. ולכן, כאשר אדם שובת, הרי עולה החיות המתפשט ושכלו ומחשבתו שנתלבש במעשה, וחוזר להתכלל במקורו הוא השכל והמחשבה.

השביתה היא בעצם לא רק עניין של הפסקה, אלא היא גם העלאה של המחשבה ושל כוח החיות לדרגה גבוהה יותר, שהיא מעל לאותו מעשה שהוא עשה. כשהאדם עשה את המעשה הוא הכניס את עצמו לתוך עולם המעשה, וכעת הוא חוזר אל עולם המחשבה והשכל.

וכך על דרך זו, בשבת עולה החיות שנמשך בששת ימי המעשה בעשרה מאמרות שנברא העולם, לבחינת המחשבה (דהיינו שעלמין דאתגליין מקבלים החיות ממקום שמקבלים עלמין סתימין. הסיבה לכך היא מפני שבאותה שעה גם המחשבה שהייתה בתוך המעשה חוזרת אל השכל הטהור. ממילא, המחשבה הזו כבר איננה מחשבה של עשייה אלא היא בדרגה הרבה יותר מופשטת. כך יוצא שהעולמות הנגלים שעכשיו מקבלים מן המחשבה האלוקית,

יגיעה גדולה. הסוג הזה של הדיבור שפונה אל הקטן שבקטנים, הוא בעצם העניין של בריאת שמים וארץ.

כעת הוא ממשיך להסביר את עניין השביתה. כאשר אני עושה מעשה, לא זו בלבד שאני עושה אותו, אלא אני ממש נכנס אל תוך הדבר שאני עושה. המחשבה שלי נמצאת בתוך הדבר, חלק מהמהות שלי נמצא בתוך הדבר. וגם המעשה ההיא כלולה בהם שבשכלו ומחשבתו יש גם כן בחינת המעשה, דהיינו בחינת מעשה שבשכל. שהוא מתבונן בשכלו על המעשה שעשה. יש שני אופנים של התלבשות השכל בתוך המעשה בשעת עשייה: אופן אחד, הוא בעצם העובדה שאני עכשיו חושב איך לעשות, וזוהי ירידה מסוימת של המחשבה שמצטמצמת ומתלבשת בתוך המעשה. אופן אחר הוא שבשעת המעשה אני גם מתבונן בתוך המעשה. כלומר, יש כאן הלוך ושוב: אני לא רק חושב על העשייה אלא אני גם רואה אותה, במובן הזה שאני גם נפעל מחמת

מטה ונתלבשה בדברים גשמיים, אל מקורה ושרשה לדבקה בו יתברך, לבטל רצונו מפני רצון עליון. התשובה איננה ההיפך מעבירה, אלא היא חזרה אל המקור הראשון. כיוון שגם צדיק גמור יכול לחזור לדרגה גבוה יותר, אל שורש הנפש – התשובה שייכת אפילו בו. ולכן ניתקנו עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים גם לצדיקים גמורים, "כי זה כל האדם" (קהלת יב, יג). אם התשובה הייתה באה רק בעקבות עבירה, מה יעשה אדם שלא עבר עבירות? לא שיש הרבה אנשים כאלו שמסתובבים ברחובות... אבל אם נתאר לעצמנו אדם שלא עבר עבירה – על מה הוא עושה תשובה? והוא מסביר שהוא לא עושה תשובה כחזרה מעבירה, אלא תשובה כניסיון הנפש לחזור שוב אל הקב"ה ולהידבק בו ככל שהיא יכולה.

אמנם, כשבן אדם הרחיק לכת לא רק אל העולם הגשמי אלא גם אל העולם של החטא, אז באמת יש לו תשובה רחוקה יותר, כיוון שהוא צריך לחזור ממקום רחוק יותר. אבל כשבן אדם לא הלך כל כך רחוק, יש לו תשובה ממקום קרוב יותר. אבל עצם העניין הוא שלכל אחד יש תשובה, מפני שהתשובה היא על עצם הקיום שלנו. התשובה היא מענה או התייחסות לעצם הקיום שלנו, ולא לפרט מסוים בו. יש לפעמים מודעות כאלו של 'לפני ואחרי', ואפשר להסתכל על הנשמה שלנו גם כן במבט כזה. אנחנו מתחילים כל יום עם המילים: 'אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה היא' – זה ה-'לפני'. ואז אני מסתכל על ה-'אחרי', על איך שהנשמה נראית כעת, וזה יכול להיות דבר מאוד

מקבלים למעשה ממדרגה גבוהה יותר, כיוון שאין זו מדרגת המחשבה של העשייה, אלא מדרגה המחשבה כפי שהיא במקורה, מהמקום שמקבלים עלמין סתימין. וזה נקרא "חצר הפנימית הפונה קדים" (יחזקאל מו, א). בתיאור המקדש בספר יחזקאל יש שער פנימי שפונה קדימה, והוא איננו נפתח אלא ביום השבת: השער "יהיה סגור ששת ימי המעשה, וביום השבת יפתח וביום החדש יפתח". השער נפתח דווקא בשבת משום שהוא כביכול נפתח אל המקור הראשון שלו. ועלמין סתימין מתעלים יותר וכו'), על ידי העלייה הזו, שהיא עליה כללית של עולם המחשבה. בהלכה אנחנו מחלקים בין מצוות לא תעשה של איסור עשיית מלאכה בשבת, לבין מצוות עשה של שביתה בשבת. למעשה, גם האדמו"ר הזקן מגדיר פה, על פי דרכו, שהשביתה הזו היא לא הפסקת עשיית המלאכה, אלא יש כאן גם צד חיובי המצריך את האדם להתעלות לדרגה גבוהה יותר. השביתה איננה רק הפסקה, היא איננה רק עניין שלילי, אלא היא כוללת את העניין החיובי של התעלות לדרגה גבוהה יותר.

ולכן 'שבת' אותיות 'תשב', שעניין שבת ועניין תשובה הכל אחד, דהיינו חזרת הדברים למקורן ושרשן. כעת הוא מסביר, מדוע אומרים שזהו העניין של תשובה. כי הנה תשובה אינה מעבירות שבידו דווקא. מושג התשובה איננו מחייב הימצאות של איזושהי עבירה. ברור שכאשר יש עבירה אפשר לעשות עליה תשובה, אבל התשובה יכולה להיות גם בלי עבירה. אלא תשובה היא להשיב נפשו שירדה מטה-

ועיקר התשובה הוא כמו שכתוב: "לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש", פירוש פנימיות הלב, שהלב אומר: בקשו פני (ועיין מ"ש בד"ה "כי תשמע בקול" בעניין חצר הפנימית ומפתחות הפנימיות). והוא בחינת תשובה עילאה מעומקא דליבא, כאדם המעמיק במוחו ולבו ומחשבתו בדבר שחיו תלויין בו, ונוגע עד הנפש ממש. כך ישים אל לבו אהבת ה', מקרב איש ולב עמוק, כמו שכתוב: "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ, כלה שארי ולבבי", והיינו אהבה רבה בלי טעם ודעת. כי אהבה הנלקחה מטעם ודעת המושג ומובן בהתבוננות שכלו ורוח בינתו אין בה עומק כל כך להיות "כלה שארי ולבבי", רק היא אהבה רבה שלמעלה מטעם ודעת, שאינו רוצה להיפרד מייחודו יתברך, "כי חלק הוי"ה ממש עמו" ועל כן יש בכוח כל ישראל למסור נפשו באחד. והיא בחינת תשובה וחזרת הדברים למקורן.

כי כמו שיש מחשבה דיבור ומעשה בפועל ממש, כך יש כל בחינות הללו בשכל (שבחינת מעשה שבשכל, זהו כעניין בחינת שכל המעשי הנזכר בשמונה פרקים להרמב"ם דהיינו השכל שבעשייה, איך לעשות מלאכת מחשבת וכו', שזהו

בד"ה "כי תשמע בקול" (דברים ל, י) בעניין חצר הפנימית ומפתחות הפנימיות). והוא בחינת תשובה עילאה מעומקא דליבא, כאדם המעמיק במוחו ולבו ומחשבתו בדבר שחיו תלויין בו, ונוגע עד הנפש ממש. מה זו תשובה פנימית? מה זה 'מעומקא דליבא'? הוא מסביר ש- 'מעומקא דליבא' הוא דבר שנוגע לעצם החיות שלי. אדם יכול לחשוב מחשבות שונות, ורוב המחשבות הללו שייכות לחיצוניות הלב, כמו גם הרבה מהתשוקות והחשקים של האדם. הם שייכים לחיצוניות במובן הזה שהם דברים המזדמנים בתוך המציאות. אבל יש דברים שחיו של אדם תלויים בהם, ושם יש חשיבה באופן אחר לגמרי. חשיבה כזו מגיעה לנקודת הפנימיות, שזוהי הנקודה שנוגעת לי ממש לעצם נפשי, לעצם הקיום שלי. כך ישים אל לבו אהבת ה', מקרב איש ולב עמוק, כמו שכתוב: "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ, כלה שארי

מזעזע. במובן הזה, העניין של התשובה בנוי לאו דווקא על מצוות או עבירות, אלא על הניסיון לחזור אל המצב הראשוני. נקודה אחרת, שלא מוזכרת גאן אבל מופיעה בכמה מקומות (בבלי פסחים נד., בראשית רבה א, ד, ובסליחה 'אז טרם' לצום גדליה), היא העניין התשובה קדמה לעולם. לכאורה אם התשובה קדמה לעולם, הרי שגם העבירה הייתה צריכה להיברא קודם לכן. אלא כאן הוא בעצם מסביר שהתשובה איננה האידך גיסא של העבירה, אלא היא החזרה אל המקור. התשובה היא על היא עצם העולם, לא על עבירה, ולכן גם לצדיקים גמורים יש עניין התשובה.

ועיקר התשובה הוא כמו שכתוב במזמור שאומרים מראש חודש אלול עד שמיני עצרת: "לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש" (תהילים כז, ח). פירוש "בקשו פני": פנימיות הלב, שהלב אומר: בקשו פני, תגיעו אל פנימיות הלב. (ועיין מ"ש

שלא שייכים לעצם החיים; כשאני מגיע לעצם החיים, אינני נזקק להתבוננות. אדם יכול להגיע למדרגה כזו שהפרידה מהקב"ה היא הפרידה מחייו, ממקורו וממהות עצמו, ובמדרגה כזו הוא איננו זוקק לאיזשהו טעם או דעת, כיוון שההתעוררות של "כלה שארי ולבבי" נעשית מתוך עצמה.

ועל כן יש בכוח כל ישראל למסור נפשו באחד. מסירות הנפש באחד מגיעה כתגובה לכך שהאדם מרגיש שרוצים לנתק אותו מהקב"ה, ודרגה כזו איננה תלויה ואיננה קשורה דווקא באנשים המבינים והמשכילים. גם במהלך ההיסטוריה רואים שהדברים האלה בכלל לא קשורים: מתוך אותם אנשים שמסרו את נפשם על קידוש השם, היו גם כאלו שלא יכלו להסביר שום דבר. מדוע? מפני שאצלם הנקודה הזו לא הייתה עניין של הבנה, אלא של הרגשה שבלב. הם הרגישו ששם זו נקודת החיות שלהם, ואם הם מנתקים את עצמם ממנה הם לא יוכלו להתקיים.

והיא בחינת תשובה וחזרת הדברים למקורן. זוהי הבחינה של תשובה: תשובה היא צריכה להיות במדרגה כזו שהוא חוזר באותה תשוקה ובאותה הרגשה אל המקור הראשון. כי כמו שיש חלוקה כזו של מחשבה דבור ומעשה בפועל ממש, כך יש כל בחינות הללו בשכל (שבחינת מעשה שבשכל, זהו כעניין בחינת שכל המעשי הנזכר בשמונה פרקים להרמב"ם (פרק א). כלומר יש מעשה גם בתוך המחשבה. דהיינו השכל שבעשייה, איך לעשות מלאכת מחשבת וכו', שזהו

ולבבי, צור לבבי וחלקי ה' לעולם (תהילים עג, כה-כו), והיינו אהבה רבה בלי טעם ודעת. אהבה זו, ששייכת לפנימיות הלב, היא האהבה שנמצאת מעבר לטעם ודעת, מעבר לסברה. כי אהבה הנלקחה מטעם ודעת המושג ומובן בהתבוננות שכלו ורוח בינתו, אין בה עומק כל כך להיות "כלה שארי ולבבי". יש גם דברים שבן אדם אוהב מפני שהוא מתבונן בהם, וזו דרגה גבוהה, והוא מדבר וממליץ עליה בכל מקום – 'אהבה ויראה המושכלים', שאדם יעמיק מחשבתו ויתבונן עד שהוא יגיע לאהבה ויראה. אולם גם יש צד מסוים שאם אני צריך לתת טעם לדבר, הרי שלא מדובר באהבה שמגיעה עד פנימיות הנפש; אהבה שמגיעה לפנימיות הנפש איננה נזקקת לטעמים ולהסברים. כשבאים ליטול חייו של אדם, הוא לא דן בשאלה האם מגיע לו לחיות או לא, או אם הוא בן אדם טוב או לא; ברגע הזה מתעורר אצלו דבר שהוא לא קשור בטעם ודעת. עצם החיות שלו מתעוררת, והוא לא נזקק אז לטעמים. יש פעמים שבן אדם צריך טעם כדי לדעת מדוע הוא עושה או איננו עושה דבר מסוים. אבל כשהשאלה נוגעת לעצם חייו, הוא איננו נזקק לטעם – מפני שאלה החיים בעצמם. באותו אופן, רק היא אהבה רבה שלמעלה מטעם ודעת, שאינו רוצה ליפרד מייחודו יתברך, "כי חלק הוי"ה ממש עמו" (דברים לב, ט). הרעיון הזה נאמר גם בלשון אחרת: "כי הם חיינו" – גם כאן מדובר על נקודת החיים, והאדם איננו נזקק לטעם מדוע הוא זקוק לחיים הללו. כל ההתבוננויות הן התבוננויות בהן אני חושב על דברים

בחינה האחרונה שבשכל ונקרא עשייה שבשכל וכו', וכמו שנתבאר במקום אחר. והנה הנמשל מזה למעלה, כי הנה מחשבה דיבור ומעשה, הן בריאה יצירה עשייה. ומחשבה דיבור ומעשה שבחכמה, היינו בריאה יצירה עשייה דאצילות, כי דרך כלל אצילות הוא בחינת חכמה, אך יש באצילות עצמו גם כן בריאה יצירה עשייה. ומחשבה ודיבור ומעשה שלמעלה מהשכל זהו מה שכתב בעץ חיים דאדם קדמון נקרא אדם דבריאה וכו', ונקרא מחשבה הקדומה). וכך כל בחינות הללו הן במקורן ושרשן שהוא למעלה מן השכל, ועל ידי התשובה מעומקא דליבא שלמעלה מהשכל, עולה גם החיות שבמחשבה דיבור ומעשה ונכלל למעלה מן השכל.

ג. והנה על ידי זה נמשך להיות "את פניך הוי"ה אבקש", 'פניך' בחינה פנימית עליון, "יאר ה' פניו אליך" ובחינת פנים למעלה הוא אור אין-סוף ברוך-הוא שלמעלה מהחכמה, ונקרא פנים על דרך משל, כמו שבאדם עיקר החיות הוא בפניו, ששם התגלות כל החושים – ראייה ושמיעה ריח ודבור, מה שאין כן העורף, יש בו חיות מועט ומצומצם מאד, עד שנחשב בבחינת דומם לגבי החיות הנמשך בפנים. כך הוא למעלה: מה שמתגלה בו חיות ואור אין-סוף ברוך-הוא בגילוי רב נקרא בחינת פנים, לגבי בחינת אחוריים ובחינת חיצוניות, שאין מתגלה בהן אלא חיות מועט ומצומצם. וחיצוניות עליון נעשה פנימיות תחתון.

המקומות האחרים. כי דרך כלל אצילות הוא בחינת חכמה, אך יש באצילות עצמו גם כן בריאה יצירה עשייה. ומחשבה ודיבור ומעשה שלמעלה מהשכל זהו מה שכתב בעץ חיים (שער ב ענף ב) דאדם קדמון נקרא אדם דבריאה וכו', ונקרא מחשבה הקדומה).

וכך כל בחינות הללו הן במקורן ושרשן שהוא למעלה מן השכל, ועל ידי התשובה מעומקא דליבא שלמעלה מהשכל, עולה גם החיות שבמחשבה דיבור ומעשה ונכלל למעלה מן השכל. במקום אחר הוא מסביר את מה שכתוב במזמור שאומרים בעשרת ימי תשובה: "שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה'" (תהילים קל, א) – 'ממעמקים' פירושו עומק בתוך עומק. זהו גם העניין של התשובה: התשובה עומדת על כך

בחינה האחרונה שבשכל ונקרא עשייה שבשכל וכו', וכמו שנתבאר במקום אחר. יש את השכל החושב, שהוא חושב מחשבה. למעשה, השכל מדבר, במובן הזה שרוב המחשבות שלנו הן מחשבות שמורכבות מדיבור – ממילים וממשפטים, אבל הדיבור הזה הוא דיבור פנימי. באותה מידה, גם כשבן אדם יושב ומתכנן איזשהו מעשה, הוא אמנם לא עושה את המעשה בפועל, אבל הוא קשור לעולם המעשה; כמו שכשאדם חושב מחשבה 'דיבורית' הוא נמצא בעולם הדיבור, וכיוצא בזה. והנה הנמשל מזה למעלה, כי הנה מחשבה דיבור ומעשה, הן בחינת בריאה יצירה עשייה. ומחשבה דיבור ומעשה שבחכמה, היינו בריאה יצירה עשייה דאצילות, כי גם בעולם האצילות יש את המקור של כל

פנים ואחור כביכול בקב"ה. ובחינת פנים למעלה הוא אור אין-סוף ברוך-הוא שלמעלה מהחכמה, ונקרא פנים על דרך משל, כמו שבאדם עיקר החיות הוא בפניו, ששם התגלות כל החושים – ראייה ושמיעה ריח ודבור, שהם נמצאים בחלק הקדמי של הראש. מה שאין כן העורף, יש בו חיות מועט ומצומצם מאד, עד שנחשב בבחינת דומם לגבי החיות הנמשך בפנים. כך הוא למעלה: מה שמתגלה בו חיות ואור אין סוף ברוך-הוא בגילוי רב נקרא בחינת פנים, לגבי בחינת אחוריים ובחינת חיצוניות, שאין מתגלה בהן אלא חיות מועט ומצומצם.

ובאופן כללי מאוד: חיצוניות עליון נעשה פנימיות תחתון. באדם אין כל כך הרבה דרגות, אבל באופן כללי מה שהוא החיצוניות של דרגה אחת נעשה פנימיות לדרגה שיותר נמוכה ממנה. הרעיון הזה קיים למשל גם במעברים בין שני אנשים: כשאני אומר למישהו לעשות איזשהו דבר, בשבילי יש כאן דיבור – משהו חיצוני, אבל בשביל האיש השני הדיבור הזה הוא המקור הפנימי לאיזושהי עשייה. כלומר יש כאן דבר חיצוני שעל ידי מעבר מסוים הפך להיות פנימי. ניתן למצוא את הרעיון הזה גם בנוגע לעניין של 'תכלית המכוון'. בתוך תכלית המכוון אנחנו יכולים למצוא דרגה לפנים מדרגה: יש את הכוונה הפנימית, ולכוונה הזו יש חיצוניות שמקיפה אותה, והחיצוניות הזו הופכת להיות כוונה פנימית לדבר אחר. דוגמא לעניין היא אדם שלמשל רוצה לחיות בבית, וזוהי הכוונה הפנימית. לכוונה הפנימית הזו יש גם צד חיצוני:

שהאדם נכנס לא רק אל מה שנמצא לפניו, אלא הוא נכנס אל העומק שבתוך העומק, ככל שהוא יכול להגיע ולהעמיק יותר אל המעמקים. כך גם הוא מסביר כאן את הפסוק "לך אמר ליבי בקשו פני": התשובה היא כשאדם מגיע עד לנקודה הפנימית, אל המקור והשורש שלשם חוזרים כל הדברים – גם המחשבה, הדיבור והמעשה. התשובה היא להחזיר את הדברים אל המקום הראשוני שלהם; לכן, עבירות לא שייכות מצד העניין לתשובה – אלא שאם אדם עבר עבירה זה רק מגלה עד כמה הוא צריך לעשות תשובה. אדם שלא עבר עבירה, יכול להיות שהוא לא יודע שהוא צריך לעשות תשובה. כיוון שכך, התשובה במהותה קשורה לעניין של שבת, לעניין של השבת הנפש למקומה. אלא שההבדל הוא שבשבת ההשבה הזו באה מעצמה במהירות, ואילו בעשרת ימי תשובה היא עניין של מאמץ מודע להחזיר את הנפש למקום הראשון שלה.

המשכת הארת הפנים העליונות

ג. והנה על ידי זה שהוא עושה תשובה, נמשך להיות כמו שכתוב בהמשך הפסוק: "את פניך הו"ה אבקש", 'פניך' בחינה פנימית עליון. כשבן אדם מגיע לפנימיות של עצמו, הוא מגיע גם לבחינה של פנימית עליון, שהיא העניין של "יאר ה' פניו אליך" (במדבר ו, כה). יש הארת פנים ויש הארה שהיא איננה הארת פנים; וכך הוא מדייק בפסוק מתהילים: "את פניך ה' אבקש" – האדם מחפש את בחינת הפנים. עכשיו הוא מסביר קצת את העניין של

וכמה בחינות זו למעלה מזו זו פנימית מזו, עד רום המעלות, "את פניך הוי"ה", הוא גילוי אור אין סוף ברוך-הוא בעצמו ובכבודו הסובב כל עלמין, שהוא עיקר החיות, שאין ערוך אליו יתברך כלל, עד שבחינת חכמה עילאה נחשבת לגבי אור אין סוף ברוך-הוא עצמו הסובב כל עלמין, בבחינת עשיה גשמית ובחינת דומם. וזהו שביקש דוד המלך ע"ה: "את פניך הוי"ה אבקש" (עיין מזה בהרמ"ז פרשת אמור (צג, ב)), להיות בנפשו גילוי הארת אור אין-סוף ברוך-הוא ממש, "יאר ה' פניו אליך", הארת פנים מרצון העליון שלמעלה מהחכמה. כי חכמה היא בחינת יו"ד, אשר אות יו"ד הוא נקודה שהוא בחינת צמצום. וכל סדר ההשתלשלות שהוא התפשטות גדולת אין-סוף ברוך-הוא בריבוא רבבות מדרגות ועולמות אין מספר. הנה "במקום גדולתו שם אתה מוצא ענותותו" כי אימתי איקרי גדול? כשהוא בעיר אלוקינו וכו', דהיינו בחינת צירופי אותיות, כי אותיות הן המשכות מלשון אתא. וזהו "וחכם באחור ישבחנה", שכל בחינת השבח של גדולתו

כך גם כשאני שואל מדוע אני עושה דברים מסוימים, התשובה תהיה: מפני שאני רוצה כך וכך; ולמה אני רוצה כך וכך? מפני שאני רוצה דבר פנימי יותר, וגם אותו אני רוצה משום שאני רוצה דבר יותר פנימי ממנו. זה אמנם לא שייך לעצם העניין, אבל חיפוש הפנימיות הוא חלק מאירועי החיים של האדם. אמנם, הרבה פעמים אנחנו חיים וחושבים בתוך עולם שגם הפנימיות שלו – שהיא אמנם פנימיות של דבר חיצוני יותר – היא איננה הפנימיות הגמורה; כיוון שאנחנו רגילים לחיות בתוך העולם הזה, אנחנו למעשה הופכים אמצעים למטרות, ואחר כך האמצעים לאמצעים הופכים להיות מטרות בעצמם. אם בן אדם באמת היה יושב וחושב על העניין הפנימי שלו, ייתכן שהוא היה פונה לאופן אחר לגמרי כדי להגיע אליו; הבעיה שאנשים נתקעים באיזושהי נקודה באמצע, והם אינם יודעים מה בעצם הם רוצים. כך יוצא שהאדם יכול לחיות את כל חייו בכך שהכוונות הפנימיות שלו הן בעצם כל-כולן חיצוניות

הוא צריך לבנות בית. גם לכוונה הפנימית הזו של בניית הבית, יש כוונות אחרות: צריך לחפור יסודות, להביא אבנים או ברזל וכדומה. כלומר בניית הבית, שהייתה לפני כן עניין חיצוני – מפני שבעיקרו של דבר הוא רצה לגור בבית – הופכת כעת לכוונה פנימית בעצמה, מפני שכדי לגור בבית זקוקים לדברים נוספים. כך ניתן לעבור דרגה אחר דרגה, ולראות שמה שהיה מבנה חיצוני לגבי דרגה אחת, נעשה בעצמו כוונה פנימית עבור דרגה אחרת. כך למשל גם הצורך באבנים לבנות את הבית יכול ליצור דרגה אחרת שהבעיה בה היא איך להעביר את האבנים ממקום למקום, ואז גם הכוונה החיצונית של הצורך באבנים נעשית פנימית לצורך להעביר אותם ממקום למקום. כך, כשאני עובר מעגל אחר מעגל, אני יכול להגיע פנימה יותר ויותר בתוך הדברים הללו: יש נקודת כוונה פנימית שמקבלת צורה חיצונית, והצורה החיצונית הזו הופכת להיות הכוונה הפנימית של הדרגה שלמטה ממנה, וכך הלאה.

המכשולים הללו, וכשהוא נכנס לארמון הוא רואה שבתוך הארמון יש חדרים: חדרים פנימיים יותר וחדרים חיצוניים יותר. לפעמים קורה, שמרוב ההשתעשעות בחדר חיצוני כלשהו, האדם שוכח לשם מה הוא הלך לשם, והוא נשאר בחדר חיצוני הזה. המחשבה הראשונית שלו הייתה להגיע למקום פנימי יותר, אבל כשהוא הגיע לחדר החיצוני הזה המחשבה שלו התנתקה ממקורה, והוא שכח שהוא נכנס מפני שהוא רצה לראות את המלך.

וזהו שביקש דוד המלך ע"ה: "את פניך הוי"ה אבקש" (עיין מזה בהרמ"ז פרשת אמור (צג, ב), להיות בנפשו גילוי הארת אור אין-סוף ברוך-הוא ממש, "יאר ה' פניו אליך", הארת פנים מרצון העליון שלמעלה מהחכמה. כי חכמה היא, הסמל שלה הוא בחינת יר"ד, אשר אות יר"ד הוא נקודה, שהוא בחינת צמצום. וכל סדר ההשתלשלות של כל העולמות, שהוא התפשטות גדולת אין-סוף ברוך-הוא בריבוא רבבות מדרגות ועולמות אין מספר. הנה "במקום גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו" (על פי מגילה לא). כי אימתי איקרי גדול? מתי הקב"ה נקרא גדול? כשהוא בעיר אלוקינו וכו', דהיינו בחינת צירופי אותיות, כי אותיות הן המשכות מלשון אתא, בא. כל אות, גם אות שבכתב, היא המשכה. כרגיל, מחלקים בין אות במובן של 'אותות' ומופתים', לבין אות במובן של אותיות, אבל בעיקרו של דבר כל אות היא גילוי מסוים של דבר מסוים שנמצא מעבר אליה. וזהו "וחכם באחור ישבחנה" (משלי כט, יא), שכל בחינת השבח של גדולתו

– הן חיצוניות לדבר שהוא אפילו לא יודע את מהותו; שכן אם הוא היה יודע את מהותו, יכול להיות שהוא בכלל היה מפסיק לעסוק בעניין החיצוני, או שהיה מגיע לנקודה הפנימית בדרכים אחרות לגמרי. אנשים מבלים חיים שלמים במעשים או בכוונות שכל אחד מהם הוא רק כיסוי לדבר יותר פנימי לו, ובעצם אם משהו היה נעצר הוא היה אומר: 'למה אני רץ כל כך? בעצם אני מתכוון לדברים אחרים; ואותם דברים שאני מתכוון אליהם בתוך ליבי, הם בעצם עניינים אחרים שהייתי יכול להגיע אליהם או לעשות אותם בדרכים אחרות. לשם מה לי בעצם לרוץ אחרי כל הדברים הללו, שהם בעצם רק חיצוניות ולא איזושהי נקודה פנימית?'. למעשה, כשבן-אדם חותר יותר פנימה, הוא מגיע לחלק מהעניין של 'בקשו פניי' – הוא נכנס יותר ויותר אל הפנים, אל נקודת העיקר. בעולם הפנימי החיצוניות מתבטלת או מסתלקת, היא איננה נחשבת עוד, ואילו בעולם הזה ישנם דברים שנעשים אחרים. וכמה בחינות זו למעלה מזו זו פנימית מזו, עד רום המעלות שהם "את פניך הוי"ה אבקש", הוא גילוי אור אין סוף ברוך-הוא בעצמו ובכבודו הסובב כל עלמין, שהוא עיקר החיות, שאין ערוך אליו יתברך כלל. עד שבחינת חכמה עילאה נחשבת לגבי אור אין סוף ברוך-הוא עצמו הסובב כל עלמין, בבחינת עשיה גשמית ובחינת דומם. יש תיאור של הבעל שם טוב על משהו שרוצה לראות את המלך, ובדרך אל המלך יש כל מיני כל מיני מכשולים. הוא מצליח לעבור את כל



יתברך והתפשטותו שבבחינת חכמה הוא בחינת אחוריים לגבי בחינת הפנימיות, שהוא רצון העליון ברוך-הוא הסובב כל עלמין. וזהו "וראית את אחוריי", כי משה רבינו ע"ה זכה לתורה, ו-"אורייתא מחכמה נפקת", אבל "ופני לא יראו", שגילוי אור אין סוף ברוך-הוא עצמו הסובב כל עלמין שלמעלה מהתורה והוא מקור התורה, אינו מתגלה בבחינת ראייה והשגה, כי לית מחשבה תפיסא ביה כלל.

אלא בבחינת תשובה – "כי עמך הסליחה", פירוש: שבחינת הסליחה הוא בבחינת 'עמך' ממש, כי משם לוקחה ונמשכה. וכמו שכתוב: "ממעמקים קראתיך הוי"ה", פירוש 'קראתיך': כאדם הקורא לחברו ממקום למקום, כך קורא וממשיך בחינת גילוי הוי"ה ממעמקים, מבחינת "ישת חשך סתרו" סתימא דכל סתימין, ומשם 'קראתיך' – להיות גילוי בחינת הוי"ה. כי בחינת ממעמקים עצמה אי אפשר לבא לידי גילוי. כי אם בבחינת הוי"ה, שהוא צמצום המשכה והתפשטות, וכמו שכתוב במקום אחר. וקריאה והמשכה זו היא מחמת "כמים הפנים לפנים" להיות בחינת ממעמקים, עומקא דליבא באתערותא דלתתא, ועל יד זה אתערותא דלעילא גם כן בחינת ממעמקים. וכשם שמלמעלה למטה אי אפשר לבא בחינת ממעמקים לידי גילוי אלא בבחינת צמצום והתפשטות וכו', כך צריך לאתערותא דלתתא "כמים הפנים לפנים" ממטה למעלה גם כן בחינת

והשגה, כי לית מחשבה תפיסא ביה כלל. אפילו משה רבינו איננו יכול לראות. משה מבקש לראות – "הראני את כבודך" (שמות לג, יח), וה' עונה לו: "וראית את אחוריי" – כל מה שתוכל לראות זה רק מראה אחוריים. כפי שהוא מסביר, הכוונה כאן היא שמשה יראה רק את החיצוניות; הוא יראה את המקור של הבריאה, עד לשורשים הראשונים של האותיות – אבל אלו עדיין יהיו רק אותיות. אמנם אדם פשוט רואה את העולם בצורה מסוימת, ואדם גדול רואה את העולם באור יותר פנימי, וכך הלאה והלאה, אבל כל אלו עדיין אינם רואים אלא אותיות. לכן, השאלה כאן היא איך אפשר בכל זאת להגיע אל הנקודה הפנימית – זוהי הבקשה של דוד המלך, "את פניך ה' אבקש", שאותה הוא מבקש על אך שכבר

יתברך והתפשטותו שבבחינת חכמה, הוא בחינת אחוריים לגבי בחינת הפנימיות, שהוא רצון העליון ברוך-הוא הסובב כל עלמין. זה העניין של "גדול ה' בעיר אלוקיננו" – העיר הזו נובעת מהחוכמה האלוקית, והיא בנויה מבתיים, וכפי שמופיע בספר יצירה (ראה ד, יב) – האותיות הן אלו שבונות את הבתים. כך יוצא שזהו עולם שלם של אותיות, ובתמצית האחרונה שלו הוא עולם חיצוני.

וזהו שנאמר למשה רבינו: "וראית את אחוריי" (שמות לג, כג). כי משה רבינו ע"ה זכה לתורה, ו-"אורייתא מחכמה נפקת" (זהר קכא, א). אבל "ופני לא יראו", שגילוי אור אין סוף ברוך-הוא עצמו הסובב כל עלמין שלמעלה מהתורה, והוא מקור התורה, אינו מתגלה בבחינת ראייה

לפנים (משלי כז, יט). אני יכול לקרוא לה' רק משום שיש תגובה שנובעת מאופן מסוים של קריאה. להיות בחינת ממעמקים, עומקא דליבא באתערותא דלתתא, ועל יד זה אתערותא דלעילא גם כן בחינת ממעמקים. כאשר אני קורא לקב"ה מן המעמקים שלי הוא עונה לי מן המעמקים שלו, וכאשר אני קורא אליו בחיצוניות הוא עונה לי גם כן בחיצוניות. כך הוא מפרש כאן את הפסוק "כמים הפנים לפנים": אם הקריאה שלי היא לא פנימית, אני אמנם יכול להגיע להתגלויות מסוימות, אבל אני לא יכול להגיע להתגלות שמגיעה עד לבחינת המעמקים, משום שגם אני לא פניתי מבחינת המעמקים שלי. אף על פי שאיננו דומים, כאשר אני מגיע עד לתחתית או לשורש הנפש שלי, הקב"ה משיב לי באותו אופן ובאותה דרך כביכול.

וכשם שמלמעלה למטה אי אפשר לבא לבחינת ממעמקים לידי גילוי אלא בבחינת צמצום והתפשטות וכו', כך צריך לאתערותא דלתתא "כמים הפנים לפנים" ממטה למעלה גם כן בחינת צמצום. ההתגלות של מעלה היא התגלות שהולכת בשלבים, דרגה מעל דרגה, ושם הוי"ה הוא זה שמגדיר את ה-טמפו' של ההתגלות: צמצום והתפשטות, על פי הקצב. באותו אופן, גם שאני עושה את הדבר הזה בתוכי הוא צריך לעבוד על פי הטמפו הזה. למעשה, הקצב הזה של ההתגלות קיים בכל העולמות, והקצב הזה עומד על צמצום שלאחריו יש הרחבה; המשכה ועוד הרחבה. זהו קצב התנועה של כל המציאות, ולכן אם אני רוצה להגיע למגע

נאמר למשה שאי אפשר לראות. ולכן הוא מסביר כאן, שאמנם אי אפשר לראות את הנקודה הפנימית, במובן שאי אפשר להשיג אותה, אבל עדיין ניתן להגיע אליה – בדרך אחרת. אלא בבחינת תשובה – "כי עמך הסליחה" (תהילים קל, ד), פירוש: שבחינת הסליחה הוא בבחינת 'עמך' ממש, כי משם לוקחה ונמשכה.

תשובה ממעמקים - המשכת עומק העליון מעל החוכמה

וכמו שכתוב: "ממעמקים קראתיך הוי"ה" (שם א). פירוש 'קראתיך': כאדם הקורא לחברו שיבוא ממקום למקום, כך גם האדם קורא לקב"ה ממעמקים, וממשיך בחינת גילוי הוי"ה ממעמקים, מבחינת "ישת חשך סתר" (תהילים יח, יב), סתימא דכל סתימין, ומשם 'קראתיך' – להיות גילוי בחינת הוי"ה. כי בחינת ממעמקים עצמה אי אפשר לבא לידי גילוי. אל המעמקים עצמם אי אפשר להגיע, משום שהם מעבר לגבול האנושי. אבל אני יכול לקרוא להקב"ה מן המעמקים, אני יכול לבקש ממנו שיתגלה אליי משם – כיוון שאינני רוצה להגיע אל החיצוניות, אלא אני רוצה להגיע אל הבחינה פנימית, אל העומק ואל השורש של הדברים.

כי אם בבחינת הוי"ה, שהוא צמצום המשכה והתפשטות, וכמו שכתוב במקום אחר. איך יכול להיות שאני קורא לה'? איך אני יכול לקרוא לו להתגלות, לסוג של המשכה שהיא מעבר לבחינות המתגלות, אפילו במדרגה הגבוהה ביותר? וקריאה והמשכה זו היא מחמת "כמים הפנים

צמצום, שהוא בחינת הסתלקות – לסלק ולבטל את עצמו שלא יעשה בשביל עצמו, ומזה יבא למדרגת ממעמקים, ומשם נמשך מחילת עוונות. כי הפגם הוא שפוגם בתורה שהיא חוכמתו יתברך, וכך חייבה חוכמתו להיות זו מצוות עשה וזו מצוות לא תעשה. אבל למעלה מהחוכמה שם אין פגם מגיע "כי שממית בידים תתפש והיא בהיכלי מלך", והעובר על התורה שהיא בחינת חוכמה צריך להמשיך ממקום עליון למעלה מן החוכמה, היא בחינת ממעמקים. וכמו על דרך משל, אם נתקלקל מוצא מים, צריך לחפור בעומק המעיין לתקן, וכך "אנת הוא ממלא כל שמהן, ואנת הוא שלימו דכולהו". פירוש 'ממלא כל שמהן': שהתורה כולה היא שמותיו של הקב"ה, שכמו שעל ידי שם האדם אשר יקרו לו, הנה על ידי קריאה זו נמשך האדם ופונה אל הקורא. כך התורה היא בחינת שם להקב"ה להיות קוראין וממשיכין גילוי אלקותו יתברך על ידי התורה. כי רמ"ח מצוות הן רמ"ח אברין דמלכא שבהם נמשך חיות ואור אין-סוף ברוך-הוא, כמו שבאברי האדם על דרך משל נמשך הדם הוא הנפש, ולכן על ידי התורה נמשך אור אין-סוף ברוך-הוא. אבל מי שהעביר את הדרך ופגם בתורה, הנה זאת תיקונו לשוב אל ה' ממעמקים, מעומקא דליבא, כמו שכתוב:

איתם רחוק. העניין של הצמצום הוא שבאותם המקומות אני צריך להידחק, לצמצם ככל האפשר את נקודת האני, וכך אני אוכל להגיע עמוק יותר.

ומשם נמשך מחילת עוונות. כי הפגם הוא שפוגם בתורה שהיא חוכמתו יתברך, וכך חייבה חוכמתו של הקב"ה להיות זו מצוות עשה וזו מצוות לא תעשה. לכן, כל פגם שהאדם עושה הוא למעשה נגד החוכמה האלוקית, שהיא זו קבעה את סדר העולם. אבל למעלה מהחוכמה שם אין פגם מגיע. שום פגם לא יכול להגיע למעלה מדרגת החכמה. "כי שממית בידים תתפש והיא בהיכלי מלך" (משלי ל, כח). כיום אנו מגדירים שממית כמין לטאה לילית שמטפסת על הקירות, אולם פעם חשבו ששממית היא עכביש. בכל אופן, איך שלא נגדיר שממית – זהו יצור נמוך ושפל, ואף על פי כן הוא יכול להגיע לכל מקום – אפילו להיכלי המלך. אמנם אני

עם הקב"ה, אני צריך לבנות את התנועה באותו הקצב.

לכן, צריך להיות בבחינת צמצום, שהוא בחינת הסתלקות – לסלק ולבטל את עצמו שלא יעשה בשביל עצמו, ומזה יבא למדרגת ממעמקים. כשם שכשאני קורא לקב"ה לבוא להתגלות, תחילת ההתגלות צריכה להיות על ידי צמצום, כך גם עבודת האדם שרוצה להגיע אל מדרגת 'ממעמקים' דורשת את עניין הצמצום. בצמצום אני צריך לצמצם את העצמי, את האני שלי כמה שאני יכול, מפני שאם אני עושה את זה בשביל עצמי – אז לא הגעתי למטרה, למדרגה הזו של הצמצום. המדרגה הזו של הצמצום דורשת שריכוז מסוים של דברים יהיה בצורה לא גלויה, לא מפורשת. ישנם דברים שכאשר הם מגיעים בצורה גלויה, כאשר אני לא רוצה לסלק את עצמי – אני אמנם יכול להגיע לנקודה מסוימת, אבל אני לא יכול להגיע

יקרו לו, הנה על ידי קריאה זו נמשך האדם ופונה אל הקורא. שם הוא בעצם מעין ידית בשביל אחרים; כשאני נמצא לבדי אינני נזקק לשם, ולכן אני כשלעצמי אינני צריך אותו. אלא שהשם הוא בעצם ידית שעל ידה מתאפשר שאחרים יקראו לי, וכשהם קוראים לי לבוא הם מושכים אותי על ידי השם. אותו האופן קיים גם אצל הקב"ה: כך התורה היא בחינת שם להקב"ה להיות קוראין וממשיכין גילוי אלקותו יתברך על ידי התורה. כשאני רוצה לקרוא לאדם אני קורא לו בשמו. מה אני עושה כשאני רוצה לקרוא לקב"ה? התשובה היא שאני קורא בתורה. במקום אחר הוא מסביר שהמושג 'לקרוא בתורה' מתפרש במובן הזה שאני קורא לה' בעזרת התורה. התורה במובן הזה היא מכשיר, היא כמו שאני מדבר בטלפון – על ידי התורה אני יכול לקרוא לקב"ה, והסיבה לכך היא מפני שהתורה היא שמו של הקב"ה. כי רמ"ח מצות הן רמ"ח אברין דמלכא שבהם נמשך חיות ואור אין סוף ברוך-הוא, כמו שבאברי האדם על דרך משל נמשך הדם שהוא הנפש, ולכן על ידי התורה נמשך אור אין-סוף ברוך-הוא. כלומר התורה והמצוות הם הגילויים של ה', הם השמות שלו, וכך אני מנסה למשוך אותו אליי.

אבל מי שהעביר את הדרך ופגם בתורה. החטאים השונים משבשים את המעבר אל הקב"ה. אדם כזה למעשה סותם את הדרך, את הכלי ואת המעבר להגיע לקב"ה. הנה זאת תיקונו לשוב אל ה' ממעמקים, מעומקא דליבא. אדם כזה צריך לעבור אל מעבר לשם. כמו שכתוב:

לא יכול להכניס פיל להיכלי המלך, אבל השממית יכולה להיכנס – מפני שיש שם סוג כזה של מדרגה שממנה לא יגרשו אותה.

והעובר על התורה שהיא בחינת חכמה צריך להמשיך ממקום עליון למעלה מן החכמה. אם אני רוצה לתקן פגם, אז אני צריך להגיע למדרגה ששם לא יכול להיות פגם; אני צריך לעבור אל השורש הראשון של הדברים, שהוא לעולם לא נפגע, ובתוך השורש הזה אני יכול למצוא את התיקון שלי. רק אעיר במאמר מוסגר, שהמושג של תשובה הוא לא רציונאלי, מפני שהיא בעצם עומדת על כך שאני יכול לתקן דברים, ועצם המושג הזה הוא לא רציונאלי. באופן עקרוני, אם עשיתי כך וכך – אני כבר לא יכול להחזיר את המעשה חזרה, אחרי שכבר עשיתי אותו. אבל עניינה של התשובה הוא שאני דווקא כן יכול להחזיר את המעשה – לבטל או אפילו לשנות אותו. אבל בשביל זה אני צריך ללכת אל מעבר לסדר העולם, וכפי שהוא מגדיר זאת – היא בחינת ממעמקים.

וכמו על דרך משל, אם נתקלקל מוצא מים, כשהמעין נסתם מאיזושהי סיבה, צריך לחפור בעומק המעיין לתקן, כיוון שהמוצא סתום אני צריך להגיע אל הנקודה שמעבר לסתימה; אני צריך להגיע לנקודה עמוקה יותר, שם המעיין עדיין קיים. וכך "אנת הוא ממלא כל שמהן, ואנת הוא שלימו דכולהו" (פתח אליהו, הקדמה לתיקוני זוהר יז, ב). פירוש 'ממלא כל שמהן': שהתורה כולה היא שמותיו של הקב"ה, שכמו שעל ידי שם האדם אשר

"ויצעקו אל ה' בצר להם", ואזי ממשיך מעומק העליון בחינת אור אין-סוף ברוך-הוא עצמו הסובב כל עלמין. כי הוא הממלא כל שמהן ואיהו שלימו דכולהו, ועל ידי זה משלים וממלא כל החסרונות והפגמים.

וזהו "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני". כי הנה הנשמה מתחלקת לעשר בחינות ומדרגות: ז' מדות וג' שכליים והן נמשכות מלמעלה, מבחינת "לך הוי"ה הגדולה והגבורה" וכו' ז' מדות. וכן השכלים, "כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה". והנה כללות המידות הן אהבה ויראה, נקראות בשם בן ובת. כי באהבה נאמר "זכר חסדו", וביראה נאמר "אישה יראת ה'" (וזהו שאמרו רז"ל: "בת בתחילה סימן יפה לבנים", כי ראשית והתחלת העבודה הוא להמשיך עליו בחינת יראה, וכמו שכתוב בזוהר על פסוק "בזאת יבא אהרן" וכו', וכמ"ש במקום אחר). והשכלים נקראים בשם אב ואם המולידיים המידות, כנודע שהמידות נולדו ונתהוו מן השכליים. והנה מי שהעביר את הדרך ופגם בתורה שהיא חוכמתו יתברך, נקרא "אבי ואמי עזבוני". אבל מכל מקום – "וה'", הוא גילוי אין-סוף ברוך-הוא עצמו ממש, "יאספני", דהיינו שיאסוף ויקבץ כל חלקי הנפש למעלה-מעלה מבחינת התחלקותם. כי ההתחלקות הוא מחכמה ולמטה, אבל למעלה מן החכמה שם הן בבחינת התכללות. ועיין מ"ש על הפסוק "וה' יגיה חשכיי". והיינו על ידי "כמים הפנים לפנים", בהיות הנפש גם כן בבחינת התכללות במסירות נפש ממש, שהוא למעלה מטעם ודעת, כנ"ל. ואותה אנו מבקשים: "אל תסתר פניך ממני", בחינת פנימיות הנ"ל. "אל תט באף עבדך" – פירוש: שלא תטה את עבדך לבחינת 'אף עשיתיו', שהוא התפשטות בחינת

והחסרונות שנוצרו על ידי. יש אצל הרמ"ק תיאורים של צינורות השפע, מהם מגיעה החיות, והשאלה מה קורה כשיש כל מיני תקלות בצינור? יש פעמים שאני סותם את הצינורות, או בחלקם או בשלמותם, ואז יש לי צינורות פגומים ופקוקים, וכעת אני מנסה לסלק את הפגמים הללו, ואני מגלה שאני לא יכול לפתוח את הסתימה הזאת. מה עלי לעשות? עלי לנסות להגיע אל השורש, אל המקור הראשון. באופן כזה אני מנסה לעקוף את כל הצינורות הפגומים, וכך אני ממלא מחדש את כל החסרונות, את כל השמות.

"ויצעקו אל ה' בצר להם" (תהילים קז, ו), ואזי ממשיך מעומק העליון בחינת אור אין-סוף ברוך-הוא עצמו הסובב כל עלמין. כי הוא הממלא כל שמהן ואיהו שלימו דכולהו, ועל ידי זה משלים וממלא כל החסרונות והפגמים. אני עשיתי כך וכך פגמים, אני כביכול ייבשתי את המעיין. השאלה היא מה אני עושה כשסתמתי את הדרך למשא ומתן עם הקב"ה? מה אני עושה כשסתמתי וקלקלתי את דרכי הפנייה אליו? מה שאני צריך לעשות זה לחתור מעבר לכל השמות, להגיע אל מה שממלא אותם, ואז אני כביכול פורץ אל השורש של המים בעצמם. אחר כך, המים הללו כבר ממלאים את כל הפגמים

שיאסוף ויקבץ כל חלקי הנפש למעלה-מעלה מבחינת התחלקותם. ה' לוקח את כל האני, את זה שעוד לפני היות החלוקה, לפני היות ההוויות פרודות והחסרונות. למעשה, הוא אומר שהתשובה היא מעקף בו אנחנו מגיעים אל מעבר למציאות, אל המקורות של המציאות, ולכן אנחנו יכולים בצד מסוים לברוא את העולם מחדש. כל מה שאנחנו עושים בתוך העולם, עד דרגה מסוימת, אנחנו לא יכולים לשנות. היה מבנה מסוים שקלקלתי אותו, ואינני יכול עוד לתקן אותו כאן – אלא עליי לחזור למקום הראשון, וכך אפשר לברוא את הדברים הללו מחדש בתור בריאה חדשה.

כי ההתחלקות הוא מחכמה ולמטה, אבל למעלה מן החכמה שם הן בבחינת התכללות. ועיין מ"ש על הפסוק "וה' יגיה חשכי" (תהילים יח, כט). והיינו, איך ניתן להגיע אל המעיין הראשון? על ידי "כמים הפנים לפנים", בהיות הנפש גם כן בבחינת התכללות במסירות נפש ממש, שהוא למעלה מטעם ודעת, כנ"ל. כשאני רוצה שהקב"ה יוותר כביכול על הסדר של החוכמה בינה ודעת, אני צריך גם כן לוותר על החכמה, בינה ודעת שלי. אני צריך לקרוא לו מתוך בחינת השורשים שנמצאים מעבר למדרגות הללו; זהו העניין של 'ממעמקים'. ואותה אנו מבקשים: "אל תסתר פניך ממני" (תהילים כז, ט) – בחינת פנימיות הנ"ל. "אל תט באף עבדך" – פירוש: שלא תטה את עבדך לבחינת "בראתיו, יצרתיו, אף עשיתיו" (ישעיהו מג, ז), שהוא התפשטות בחינת חיצונית החיות,

וזוהו "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני" (תהילים כז, י). כי הנה הנשמה מתחלקת לעשר בחינות ומדרגות: ז' מדות וג' שכלים. חכמה בינה ודעת, ואחר כך שבע מידות. והן נמשכות מלמעלה מבחינת "לך הוי"ה הגדולה והגבורה" וכו' (דברי הימים א כט, יא) – ז' מדות. וכן השכלים, על פי הפסוק: "כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה" (משלי ב, ו). והנה כללות המידות הן אהבה ויראה, והן נקראות בשם בן ובת. מדוע? כי באהבה נאמר "זכר חסדו" (תהלים צח, ג), בלשון זכר, וביראה נאמר "אישה יראת ה'" (משלי לא, א), בלשון נקבה. (וזוהו שאמרו רז"ל: "בת בתחילה סימן יפה לבנים" (יבמות ג), כי ראשית והתחלת העבודה הוא להמשיך עליו בחינת יראה, כלומר אם אדם רוצה להגיע לבחינת אהבה, לבחינת בן, הוא צריך להתחיל בבחינת בת; ואם הוא לא מתחיל בבחינת בת, אז אולי כלל לא ייוולד לו בן. וכמו שכתוב בזהר על פסוק "בזאת יבא אהרן" וכו' (ויקרא טז, ג), וכמ"ש במקום אחר). והשכלים נקראים בשם אב ואם המולידים המידות, כנודע שהמידות נולדו ונתהוו מן השכלים. לשבע המידות אנחנו קוראים הבנים והבת, ולחכמה ולבינה קוראים בכל ספרי הקבלה, אבא ואמא.

והנה מי שהעביר את הדרך ופגם בתורה, שהיא חוכמתו יתברך, נקרא "אבי ואמי עזבוני", שהרי כיוון שהתורה היא חוכמתו של הקב"ה והוא פוגם בה, הוא גורם לכך שהתורה – האב והאם – עוזבים אותו. אבל מכל מקום, "וה' הוא גילוי אין-סוף ברוך-הוא עצמו ממש, "יאספני", דהיינו

חיצונית החיות, אלא מבחינת פנימית "כי עמך הסליחה" וכו'. (קיצור. עניין "את פניך הוי"ה אבקש", הארת פנים שלמעלה מהחכמה, "וחכם באחור ישבחנה", והיא בחינת מה שכתוב: "ופני לא יראו", ומכל מקום "כי עמך ממש הסליחה". "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני").

ד. והנה תכלית המכוון מתשובה בעומקא דליבא זו, להיות "בקשו פני ואת פניך הוי"ה אבקש" כנ"ל. פירוש, שעיקר גילוי הסליחה הוא כדי להיות גילוי בחינת יראתו יתברך, ולקיים "שום תשים עליך מלך", וזהו תכלית המכוון במעשה בראשית. כמו שכתוב: "והאלוקים עשה שייראו מלפניו", "סוף דבר הכל נשמע, את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם". פירוש: שהאדם שעל דמות הכיסא כמראה אדם מלמעלה היינו בחינת התורה, שהיא רמ"ח מצות רמ"ח אברין דמלכא, ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד שס"ה גידין. וכל בחינות הללו נמשכו למטה בשביל גילוי מדת היראה. שהוא בחינת ביטול רצון מפני רצון המלך העליון, הן ב-'סור מרע', והן ב-'ועשה טוב', לעשות הכל, מה שהוא נגד רצונו וטבעו של האדם, ולהפוך את לבו מן הקצה אל הקצה. וכמו

כך הוא מסביר את המהות של התשובה. התשובה היא מעבר אל מעבר לעולמות. כבר אמרתי פעם שהרעיון הזה נמצא גם באחת הבעיות היסודיות בעולם הפיזיקה. אחד הדברים המעניינים שיש במציאות הוא שאי אפשר להפוך שמאל לימין, כיוון ששמאל וימין נשארים צורות קבועות ועקביות. כשאני לוקח כפפה שמאלית, גם אם אני אהפוך אותה, היא עדיין תהיה כפפה שמאלית – אמנם הפוכה, אבל היא לא תהיה כפפה ימנית. יש גם כל מיני חומרים, למשל תרופות שרשום עליהם שהם D או L, כלומר שהם מולקולה ימנית או שמאלית. גם שם קיימת אותה בעיה שאי אפשר להפוך אותן, אלא כל אחת עומדת בפני עצמה.

כשאני מנסה לעשות תשובה, אני בעצם מנסה להפוך שמאל לימין, ולהפוך שמאל לימין זה דבר שאי אפשר בתוך העולם. אני יכול להפוך את השמאל ולשים אותו

אלא מבחינת פנימית, "כי עמך הסליחה" וכו' (תהילים קלד) הסליחה נמצאת עמך, ולכן כשאני מגיע אליך ממילא יש סליחה. (קיצור. עניין "את פניך הוי"ה אבקש", שהוא הארת פנים שלמעלה מהחכמה, "וחכם באחור ישבחנה" (משלי כט, יא), מפני שהחוכמה איננה מתייחסת לפנימיות הפנימיות, אלא היא בעצם גילוי בחינה של אחוריים של המציאות. והיא בחינת מה שכתוב: "ופני לא יראו" (שמות לג, כג), ומכל מקום "כי עמך ממש הסליחה". כמו שהוא אמר, כדי להגיע לסליחה אני צריך להיות עמך. "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני"), כלומר אבי ואמי – שהם בחינת חכמה ובינה – עזבו אותי, מפני שאני קלקלתי. ואף על פי כן – "והוי"ה יאספני", מי שנמצא מעבר לחכמה ולבינה, ושם אני מגיע אל המקור הראשון.

הויה אבקש" כנ"ל. פירוש, שעיקר גילוי הסליחה הוא כדי להיות גילוי בחינת יראתו יתברך ולקיים "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו). למרות שהעניין של סליחה הוא לכאורה עניין אחר, כאן הוא מסביר שהסליחה נועדה בשביל שייראו, וכמו שכתוב: "כי עמך הסליחה למען תוורא" (תהלים קל, ד), ולכן היא גם קשורה לעניין של "שום תשים עליך מלך". וזהו תכלית המכוון במעשה בראשית. כמו שכתוב: "והאלוקים עשה שייראו מלפניו" (קהלת ג, יד), "סוף דבר הכל נשמע, את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (שם יב, יג). פירוש: שהאדם שעל דמות הכיסא כמראה אדם מלמעלה היינו בחינת התורה, שהיא רמ"ח מצות שהם כנגד רמ"ח אברין דמלכא, ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד שס"ה גידין. וכל בחינות הללו נמשכו למטה בשביל גילוי מדת היראה. האדם שעל הכיסא הוא כל כולו גילום של "את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור" – זוהי כל התבנית של דמות האדם של מעלה, וכאמור, מהות העניין היא גילוי מידת היראה, שהוא בחינת ביטול רצון מפני רצון המלך העליון. הבחינה של היראה בהקשר הזה היא לא ההרגשה של האימה ושל הפחד, אלא של קבלת המלכות, במובן של ביטול הרצון – אני מבטל את רצוני מפני רצונו. הן ב-'סור מרע', שם שייך העניין של 'בטל רצונך', והן ב-'עשה טוב', לעשות הכל, גם מה שהוא נגד רצונו וטבעו של האדם, ולהפוך את לבו מן הקצה אל הקצה. וכמו

בצד אחר, אבל אינני יכול להפוך אותו לימין. האופן היחיד בו אפשר להפוך שמאל לימין או ימין לשמאל, הוא כאשר אני יוצא מעבר לעולם של שלושת הממדים; כשאני יוצא לממד הרביעי אני יכול להפוך שמאל לימין.

זה בעצם מה שהוא מסביר פה: אני עשיתי משהו, בסטרא דשמאל, ואני לא יכול לתקן אותו בתוך המציאות. בתוך המציאות אני יכול רק להזיז דברים, אבל אני לא יכול לתקן או להפוך אותם מקצה לקצה. רק כאשר אני יוצא אל מעבר למציאות של העולם אני יכול לעשות את ההיפוך הזה. זהו העניין של התשובה, וזה מה שאנו מבקשים: "את פניך ה' אבקש", כביכול אומרים: אני לא רוצה לראות את בחינת האחוריים, שהיא כל העולם ומלואו, אלא "את פניך ה' אבקש". והוא מסביר שהאדם איננו יכול להגיע לזה בדרך של השגה, משום שהדבר הזה הוא למעלה מהשגת האדם, אבל ישנה דרך אחרת להגיע לשם. אגב, זה גם שהזהר אומר: "לית מחשבה תפיסה ביה כלל, אלא רעותא דיליבה תפיסה ביה" (ראה זוהר ח"ג רפט, ב) – למרות שאין המחשבה תופסת בו, רצון הלב תופס. כך הוא הסביר כאן את העניין של "ממעמקים קראתיך" – מדובר כאן על עניין של רצון הלב, זהו הדבר שיכול לתפוס את מהות הלב.

תכלית המכוון - ביטול היש

ד. והנה תכלית המכוון מתשובה בעומקא דליבא זו, להיות "בקשו פני ואת פניך

שכתוב: "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה'", ובקהלת רבה על פסוק: "ידעתי כי כל אשר יעשה האלוקים", "אמר רבי יודן: גדולה היא היראה ששמים וארץ לא נבראו אלא בזכות היראה, הדא הוא דכתיב: "והאלוקים עשה שייראו מלפניו". אמר רבי ירמיה: גדולה היא היראה ששני ספרים שכתב שלמה לא חתמן אלא ביראה, הדא הוא דכתיב: "שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל", ובסיפרא הדין כתיב: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא". (ועיין מענין "יראת ה' היא תתהלל" פרק ב דסנהדרין (כ.), וברבות שמות פרשה א, על פסוק "ותיראן המילדות" ובספר חסידים סימן קנח). כי הנה תכלית בריאת העולמות מאין ליש הוא כדי שיהיה יש ויהיה היש בטל. והיינו במידת מלכותו יתברך, כי 'אין מלך בלא עם' וכו'. ו-"מלכותך מלכות כל עולמים", שהעולמות וההעלם היא רק מבחינת מלכותך, ואין התכלית להיות העלם אלא כדי שיתגלה מלכותו יתברך, ובהתגלות כבוד מלכותו יתברך הרי זה ביטול היש לבחינת מלכותו המיוחדת בו, באין-סוף ברוך-הוא ממש. וכל זה מפני שכך עלה ברצונו, להיות נחת רוח בביטול היש ואתכפייא דסטרא אחרא. וזהו: "צחוק עשה לי אלוקים", שמידת אלוקים והצמצום להיות יש מאין הוא בשביל בחינת צחוק שיהיה לעתיד לבוא.

היא תתהלל" פרק ב דסנהדרין (כ.), וברבות שמות פרשה א, על פסוק "ותיראן המילדות" (א, יז), ובספר חסידים סימן קנח).

כי הנה תכלית בריאת העולמות מאין ליש הוא כדי שיהיה יש ויהיה היש בטל. מצד אחד הקב"ה ברא את העולם מאין ליש, והתכלית של הבריאה של היש היא שהיש יוכל להפוך את עצמו לאין. למעשה, יש כפילות מסוימת: מצד אחד בריאת העולם היא יצירה של מהויות שמתרחקות יותר ויותר מן המהות האלוקית, וככל שהן מתרחקות הן נעשות יותר "יש", במובן הזה שהן מכירות את עצמן, ורואות את עצמן כהוויה לעצמה; מצד שני, תכלית המכוון היא שהיש הזה יתבטל. המשמעות של ביטול היש היא רק כאשר קיים יש, כיוון שמי שאיננו מכיר את ההוויה של עצמו לא זקוק לעניין של ביטול, והביטול לא

שכתוב: "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה'" (דברים ו, כד). החוקים נועדו בכדי ליראה את ה'. היראה מתבטאת על ידי זה שהאדם ממלא את המצוות 'בסור מרע ועשה טוב', על ידי זה שרצוני והווייתי אינם נחשבים נגד רצונו, כיוון שאני מבטל את רצוני מפני רצונו. (ובקהלת רבה על פסוק "ידעתי כי כל אשר יעשה האלוקים" (קהלת ג, יד): "אמר רבי יודן: גדולה היא היראה ששמים וארץ לא נבראו אלא בזכות היראה, הדא הוא דכתיב: "והאלוקים עשה שייראו מלפניו". אמר רבי ירמיה: גדולה היא היראה ששני ספרים שכתב שלמה לא חתמן אלא ביראה, הדא הוא דכתיב: "שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל" (משלי לא, ל), ובסיפרא הדין כתיב: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא" (קהלת יב, ג). ועיין מענין "יראת ה'

הוא לא יכול להיות אב בלי שיש לו בנים, וכך גם העניין של המלכות דורש את העם. מעבר לכך, המלכות דורשת דווקא את העניין של "וישמעו רחוקים ויבואו" (מתוך הפיוט 'ויאתיו') – היא לא בנויה רק על התייחסות, אלא על התייחסות דווקא לרחוקים ולא לקרובים. המלך איננו מולך על בניו אלא על עמו – שבמהות הם רחוקים ממנו. נקודה נוספת שיש להזכיר, היא שלא די שיהיה עם, אלא דרושה גם הכרה של העם במלכות המלך. רק כששני הצדדים האלו מתקיימים נוצרת המלכות בפועל, רק אז מידת המלכות נשלמת.

ו-"מלכותך מלכות כל עולמים" (תהילים קמה, יג), שהעולמות וההעלם היא רק מבחינת מלכותך, העולמות כולם הם תוצרים של מידת המלכות של מעלה. ואין התכלית להיות העלם אלא כדי שיתגלה מלכותו יתברך, ובהתגלות כבוד מלכותו יתברך הרי זה ביטול היש לבחינת מלכותו המיוחדת בו, באין-סוף ברוך-הוא ממש. וכל זה מפני שכך עלה ברצונו, להיות נחת רוח בביטול היש ואתכפייא דסטרא אחרא. זה מה שהקב"ה רצה, ולכן זוהי תכלית בריאת העולם. וזהו: "צחוק עשה לי אלוקים" (בראשית כא, ו), שמידת אלוקים והצמצום להיות יש מאין הוא בשביל בחינת צחוק שיהיה לעתיד לבוא. הוא מתאר כאן שכל העולם הוא בעצם צחוק, משחק של הקב"ה. כל העולם נברא ונהיה יש כדי שהיש יתבטל, וזהו הצחוק. כל מה שעשה לי אלוקים, בכל מעשה האלוקים – מ-"ויאמר אלוקים יהי אור" עד לכול מעשה הבריאה – הכל הוא בבחינה של "צחוק עשה לי אלוקים".

משמעותי בשבילו. כאשר אין יש, גם לא יכול להיות ביטול היש. אם הקב"ה היה רוצה מלאכים, הוא היה יכול לברוא בכל יום כמה מיליארדים מהם. מדוע הוא שמח יותר בבני אדם מאשר במלאכים? הנקודה היא שהמלאכים אינם נזקקים לבטל את היש, מפני שאין להם דבר כזה, וממילא הם אמנם יצוריו של הקב"ה אבל הם אינם תפארתו. תפארתו היא דווקא בזה שה'יש' נעשה בטל.

אחד מהפיוטים של יום הכיפורים הוא 'אשר אימתך', ושם כתוב: "אשר אימתך בהמון מלאכים, בהילוך מחנות... ואבית תהילה מזיו שונה, מזוהר כבה, מחסרי שכל, מחורשי רשע, והיא תהילתך". מה שאנחנו בעצם אומרים זה שיש לך את המלאכים הגדולים, אבל אתה רוצה שבח דווקא מיוצרי מטה. התמצית היא שאולי כל צבא מרום יפים יותר, אבל הם לא התכלית של בריאת העולם. התכלית היא דווקא בזה שישנם יצורים בעלי 'יש' ושהם יכולים לבטל אותו.

והיינו במידת מלכותו יתברך, כי 'אין מלך בלא עם' וכו'. מידת המלכות בנויה על העיקרון שהמלכות זקוקה לעם – אין מלכות בלי שיהיה עם. המלכות, בניגוד לדברים אחרים, לא עומדת בפני עצמה. מישהו יכול להיות חכם בעצם עניינו ומהותו, והחוכמה הזו מספקת וממלאת את עצמה. אבל מלך איננו יכול להיות לבד; כשהוא לבד – הוא לא באמת מלך. מהבחינה הזו, המלכות היא 'מציאות מתייחסת' – כמו גם שלא יכול להיות אב בלא בנים. אדם כשלעצמו יכול להיות כל מיני דברים – חכם, צדיק וכדומה, אבל

"כל השומע יצחק לי" – לעתיד בביטול היש, "ונגלה כבוד ה' על כל בשר", והיינו על ידי עסק תורתנו ועבודתנו כל ימי משך הגלות. שעיקר כוונת המצות בסור מרע ובעשה טוב להיות בחינת 'בטל רצונך' הנ"ל, ועל ידי זה נעשה ביטול היש בכל יום מעט מעט.

אך בראש השנה ועשרת ימי תשובה שהם כללות השנה, צריך להמשיך כללות ביטול זה להיות המשכת הביטול על כל השנה. ולזאת צריך להמשיך מבחינת פנים העליונים "את פניך הוי"ה אבקש", "ממעמקים קראתיך הוי"ה", שהוא מאור אין-סוף ברוך-הוא הסובב כל עלמין שלמעלה מן החכמה והתורה. וזהו ענין ברכת המצות, שתיקנו חז"ל לומר קודם כל מצוה: 'ברוך אתה' וכו', לפי שצריך להמשיך בחינת 'מלך העולם' על ידי עשיית המצוות, בשביל 'אשר קדשנו במצותיו'. ונמשך בחינת ביטול היש להיות התגלות כבוד מלכותו, שלא יהיה העולם מעלים ומסתיר החיות שבו עד שנראה בעיניים גשמים ליש ודבר בפני עצמו, אלא יהיה 'מלך העולם' שהתגלות העולם יהיה בבחינת מלך. ויבין כל היצור כי העולם הוא בחינת מלך בלבד, ומלך ועולם הם דבר אחד ממש. וכמו שכתוב בעץ חיים שהארץ הלזו החומריות הוא מלכות דמלכות דעשיה. פירוש, שהתהוותה מאין ליש תמיד בכל רגע הוא על ידי הארה והשפעת מלכות

לחתוך חלקה בגודל מסוים, וזו עבודה מתמשכת. כשאדם חוטב עצים בארץ ישראל, למשל, בדרך כלל זאת לא בעיה גדולה – עץ שחתכו אותו הוא עץ חתוך. לעומת זאת, כשאני חותך עץ בתוך ג'ונגל, ואני לא שם לב לזמן מסוים, צומחים לי עצים חדשים. כלומר הפעולה המתמשכת היא לא רק משום שאני צריך להגדיל את השטח הכבוש, אלא גם משום שאני צריך גם לנסות להחזיק בו כל הזמן כך שהוא לא יתפרע מחדש.

לו היה קורה שאדם היה עושה מצווה, ולאחר עשיית המצווה הוא היה עובר שינוי בלתי הפיך, אז היה גבול כזה שבו אדם היה עובד כך וכך עד שהוא הופך להיות לבריה חדשה. אותה נקודה בנוגע גם למה שאומרים שכל מצווה היא כנגד איזה חלק בגוף: באופן עקרוני בכל מצווה שהאדם עושה הוא הופך חלק של בשר

המשך הפסוק מבראשית הוא: "כל השומע יצחק לי" – לעתיד בביטול היש, "ונגלה כבוד ה' על כל בשר" (על פי ישעיהו מ, ה). והיינו על ידי עסק תורתנו ועבודתנו כל ימי משך הגלות. איך הדבר הזה נעשה? על ידי הצטברות, לא על ידי אקט חד פעמי. ישנם דברים שנעשים ומצטברים במשך הזמן, שלב אחרי שלב, עד שהם מגיעים לנקודת השלמות שלהם. שעיקר כוונת המצות בסור מרע ובעשה טוב להיות בחינת 'בטל רצונך' הנ"ל, ועל ידי זה נעשה ביטול היש בכל יום מעט מעט. למעשה יש לנו מלחמה כזאת בעולם, ועבודתנו היא עבודה מתמשכת, והיא גם עבודה כפולה. אפשר לדמות את העבודה הזו לבירוא חלקת אדמה בתוך ג'ונגל: אני עומד בתוך היער וחוטב עצים, ואני צריך להכשיר חלקה מספיק גדולה – וזה לא מספיק לחתוך רק ענף אחד. אני צריך

מעכבת את המצווה, אבל היא חלק מתקנות חכמים. מה המטרה שלה? לפי שצריך להמשיך בחינת 'מלך העולם' על ידי עשיית המצות, בשביל 'אשר קדשנו במצותיו'. ונמשך בחינת ביטול היש להיות התגלות כבוד מלכותו שלא יהיה העולם מעלים ומסתיר החיות שבו עד כדי כך שנראה בעיניים גשמים ליש ודבר בפני עצמו. אלא יהיה 'מלך העולם', שהתגלות העולם יהיה בבחינת מלך. ויבין כל היצור כי העולם הוא בחינת מלך בלבד, ומלך ועולם הם דבר אחד ממש. זה מה שאומרים בתפילות של הימים הנוראים, שהוא בעצם גרעין התפילה: "וידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה" – זוהי התמצית של כל מה שנעשה כל השנה כולה. אלא שבראש השנה אני צריך לחשוב על הכיוון, על התבנית. יכול להיות שבמשך הזמן אני ממשיך בעבודה, אבל בימים הנוראים אני צריך לבנות את התוכנית, את המטרה. את כל העבודה הזו אני עושה בכדי להגשים את המטרה הגדולה, ובימים האלו אני מנסה להדגיש שזוהי המטרה של העולם – שהעולם יכיר שהקב"ה הוא מלך העולם, במובן הזה שהוא גם המלך וגם העולם, בבת אחת.

וכמו שכתוב בעץ חיים שהארץ הלזו החומריות הוא מלכות דמלכות דעשיה. פירוש, שהתהוותה מאין ליש תמיד בכל רגע הוא על ידי הארה והשפעת מלכות

ליהלום, עד שהוא הופך כולו לבריה זוהרת. אבל הבעיה היא שאותו חלק שהוא עשה בו לפני כן את המצווה, שב וחוזר להיות בשר, כמו שהיה בהתחלה. לכן, זה לא די לעשות את העבודה באופן חד פעמי. הפעולה הזו נמשכת כל כך הרבה זמן משום שהיא דורשת גם להמשיך וגם להחזיק. זוהי הנקודה שהוא מדבר עליה – 'על ידי זה נעשה ביטול היש בכל יום מעט מעט': בכל יום האדם עובר איזשהו חלק של ביטול היש, ובמשך הזמן זה מצטבר לאיזושהי איכות – בעבודתו של האדם פרטי ובשל העם כולו.

אך בראש השנה ועשרת ימי תשובה שהם כללות השנה, הם המכלול והתמצית של השנה, צריך להמשיך כללות ביטול זה להיות המשכת הביטול על כל השנה. במשך השנה אני עובד בנושא הזה, אבל יש ימים שבהם אני צריך להיות יותר מודע לכוונה העיקרית שיש בכל מה שאני עושה. זהו ראש השנה, שבו נעשה החלק העליון – הכוונה של כל השנה כולה. ולזאת צריך להמשיך מבחינת פנים העליונים "את פניך הוי"ה אבקש", ואת זה אני יכול לעשות על ידי "ממעמקים קראתיך הוי"ה", שהוא מאור אין-סוף ברוך-הוא הסובב כל עלמין שלמעלה מן החכמה והתורה. צריך להגיע אל המקור הראשון, משום שעכשיו אני צריך לבנות את תבנית היסוד של שנה שלמה, ובשביל שכל השנה כולה תוכל להיכנס לתבנית הזאת – דרושים זמן ומאמץ.

וזוהו ענין ברכת המצות, שתיקנו חז"ל לומר קודם כל מצוה: 'ברוך אתה' וכו'. לפני מצווה אנחנו אומרים ברכה. היא לא

דמלכות דעשיה, ולזאת בטלה היא במציאות בהשגה וידיעה שמלמעלה למטה. וכמ"ש באריכות בספרם של בינונים שער היחוד והאמונה. והנה התהוות העולם הוא רק בשביל 'אין מלך בלא עם' וכו'. ואי לזאת מקדימים ואומרים: 'ברוך אתה', כלומר שיהא ברוך נמשך, ממקור הברכות מאור אין-סוף ברוך-הוא הסובב כל עלמין ביטול זה. וכנודע שביטול היש הגשמי, היותר תחתון במדרגה, הוא על ידי הארה והמשכה היותר עליונה. (ועיין מ"ש בפרשת בראשית בד"ה להבין הטעם וכו', ובד"ה ולהבין בתוספת ביאור ענין ויצר וכו' עיין שם, ועיין מ"ש בפרשת תצוה סוף ד"ה "ועשית בגדי קדש" ותכלית וסוף הברכה וכו', ועיין מה שכתב במקדש מלך פרשת צו (כו, ב), שהוא בא ממקום גבוה וכו', שהוא סוד 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' וכו', עיין שם).

ולכן כדי לבוא לבחינה זו שיהיה גילוי מלכותו יתברך בבחינת ביטול היש הגשמי, צריך להקדים בחינת תשובה עילאה "את פניך הוי"ה אבקש" ו-"ממעמקים קראתיך הוי"ה" כמים הפנים לפנים, על ידי עומק הלב למסור נפשו באחד. וזהו ענין יחודא עילאה תחלה בקריאת שמע, "הוי"ה אלוקינו הוי"ה אחד" – אחד ממש, דכולא קמיה כלא וכאין ממש. ואחר כך יחודא תתאה 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שנראה ונגלה בחינת יש, אך היש בטל לאין בשביל התגלות כבוד מלכותו יתברך. וכן בברכת המצות: 'ברוך אתה', אומרים תחלה 'הוי"ה אלוקינו', כלומר שיהיה אלוקינו ואנחנו נהיה בטלים אליו יתברך כביטול הרגל לגבי הראש. וכך ישראל 'לי ראש', 'וברא כרעא דאבוה', דהביטול הזה הוא בבחינת אחדות ממש, שמתאחד ומתכלל באור אין-סוף ברוך-הוא, ומוסר נפשו להעלותה למעלה כמו שהייתה טרם ירידתה, שהייתה כלולה במאצילה ברוך-הוא בייחוד גמור, ומזה נמשך אחר כך להיות מלך העולם, ביטול היש כעבד לפני מלך. "כי לי בני ישראל עבדים עבדיי הם" – לי דייקא. שגם בחינת עבד הוא בבחינת לי, ועבדי.

איננו יכול להיות מלך בלא עולם, ולכן הוא יוצר את העולם – בכדי שתהיה מלכות. ואי לזאת מקדימים ואומרים: 'ברוך אתה', כלומר שיהא ברוך במובן של נמשך, ממקור הברכות מאור אין-סוף ברוך-הוא הסובב כל עלמין ביטול זה. וכנודע שביטול היש הגשמי, היותר תחתון במדרגה, הוא על ידי הארה והמשכה היותר עליונה. כמו שהוא מסביר בכמה

דמלכות דעשיה, ולזאת בטלה היא במציאות בהשגה וידיעה שמלמעלה למטה. וכמ"ש באריכות בספרם של בינונים שער היחוד והאמונה. משום שהקב"ה הוא שיצר את העולם, מבחינתו העולם בטל במציאות, כיוון שבאופן שבו הוא רואה את העולם העולם בעצם לא קיים. והנה התהוות העולם הוא רק בשביל 'אין מלך בלא עם' וכו'. הקב"ה



‘הוי”ה אחד’? הוא אחד במובן שאין אחר, שאין עוד מלבדו בכלל. זהו העניין של יחודא עילאה – שאין עוד מציאות, אין עוד דבר חוץ ממנו.

ואחר כך יחודא תתאה ‘ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד’, שנראה ונגלה בחינת יש, אך היש בטל לאין בשביל התגלות כבוד מלכותו יתברך. וכן בברכת המצות: ‘ברוך אתה’, אומרים תחלה ‘הוי”ה אלוקינו’, כלומר שיהיה אלוקינו ואנחנו נהיה בטלים אליו יתברך כביטול הרגל לגבי הראש. וכך ישראל ‘לי ראש’, ובבחינת ‘זבא כרעא דאבוה’, שהבן הוא הרגל של האבא. דהביטול הזה, כדי שהוא יהיה בפועל במדרגה הזו, הוא בבחינת אחדות ממש, שמתאחד ומתכלל באור אין-סוף ברוך-הוא, ומוסר נפשו להעלותה למעלה כמו שהייתה טרם ירידתה, שאז היא הייתה כלולה במאצילה ברוך-הוא ביחוד גמור, שזהו העניין של ‘הוי”ה אלוקינו’. ומזה נמשך אחר כך להיות מלך העולם, ביטול היש, כעבד לפני מלך.

וכמו שנאמר: “כי לי בני ישראל עבדים עבדיי הם” (ויקרא כה, נה) – לי דייקא. שגם בחינת עבד הוא בבחינת לי, בחינת ועבדי. שתי המדרגות הללו – “בנים אתם לה’ אלוקיכם” (דברים יד, א) ו-“כי לי בני ישראל עבדים” – הן שתי מדרגות שצריכות להגיע אחת אחרי השנייה. צריך להגיע מצד מהות הנפש עד למדרגה של “בנים אתם לה’”, במובן של התכללות גמורה בשורש ותמצית החיים. לאחר מכן באה בחינת העבד, שהיא דווקא ביטול היש הנראה.

מקומות, ככל שהעולם תחתון יותר הוא זקוק להארה עליונה וגבוהה יותר כדי להחזיק את קיומו. העולם הזה בנוי במין הרכבה דו-ערכית: ככל שהעולמות יורדים למטה יותר הם חשוכים ומוסתרים יותר, פחות נהירים; ומאידך, ככל שהם נמצאים למטה יותר יש עוצמה נסתרת גדולה יותר שמחזיקה אותם. למעשה, העולם הזה הוא מצד אחד העולם החשוך ביותר, ומצד שני העולם עם הפוטנציאל הגדול ביותר. לכן, הביטול של העולם הזה מגיע למדרגה יותר גבוהה מזה של עולמות גבוהים יותר.

(ועיין מ”ש בפרשת בראשית בד”ה להבין הטעם וכו’, ובד”ה ולהבין בתוספת ביאור ענין וייצר וכו’ עיין שם, ועיין מ”ש בפרשת תצוה סוף ד”ה “ועשית בגדי קדש” ותכלית וסוף הברכה וכו’, ועיין מה שכתב במקדש מלך פרשת צו (כו, ב), שהוא בא ממקום גבוה וכו’, שהוא סוד ‘ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד’ וכו’, עיין שם). ולכן כדי לבוא לבחינה זו שיהיה גילוי מלכותו יתברך בבחינת ביטול היש הגשמי. אנחנו רוצים להגיע ל-“וראו כל בשר כי פי ה’ דיבר” (ישעיהו מ, ה), ל-“עין בעין יראו” (שם נ, ח). אנחנו רוצים להגיע למדרגה כזו שהבשר יוכל לראות, ולשם כך צריכה להיות עלייה בכמה וכמה מדרגות.

ולכן צריך להקדים בחינת תשובה עילאה “את פניך הוי”ה אבקש” ו-“ממעמקים קראתיך הוי”ה” כמים הפנים לפנים, על ידי עומק הלב למסור נפשו באחד. וזהו ענין יחודא עילאה תחלה בקריאת שמע, “הוי”ה אלוקינו הוי”ה אחד” – אחד ממש, דכולא קמיה כלא וכאין ממש. מה זה

ה. והנה בחינה זו שהיא התגלות כבוד מלכותו, להיות יש מאין, שיהא היש בטל לאין, נקרא בשם 'עד', כי עד הוא לשון נצחית, כמו: "לא תבושו ולא תיכלמו עד עולמי עד", "לעדי עד ימלוך". והנה בדבר שהוא תחת הזמן ממש אין נמשך בבחינת נצחיות. ובדבר שהוא למעלה מהזמן בבחינת אין-סוף, שם לא שייך לשון נצחיות ועולמות. שלשון זה אינו נופל כי אם בבחינת וגדר זמן, שיומשך זמן רב כל כך. אבל מה שאינו בבחינת וגדר הזמן, שם לא שייך המשך הזמן כלל, אלא 'היה הווה ויהיה', הכל אחד. ולא שייך בחינה זו ולשון זה עולמיות ונצחיות אלא בבחינת מלכותו יתברך, שהוא בבחינת וגדר הזמן, 'מִלְךְ, מִלְךְ, וימלוך', כמ"ש בספרם של בינונים, חלק ב פרק ז. ואף על פי כן הרי היא הארת אין-סוף ברוך-הוא, שכשמו כן הוא – אין לו סוף. וכך בעבודת האדם, בגילוי אור אין-סוף ברוך-הוא, על נפשו תכון מלכותו יתברך לעד בקרב האדם להיות גילוי כבוד מלכותו, בבחינת בטל רצונך לנצח, כל ימיו בל תמוט.

וזהו, "שובה ישראל עד", פירוש: להשיב בחינת 'עד', היא בחינת התגלות כבוד מלכותו, למקורה ושרשה, הוא אור אין-סוף ברוך-הוא ממש. כי הארת אור אין-סוף בבחינת התגלות מלכותו יתברך שמאיר ומתגלה בבחינת מלך העולם, שלא יהא העולם מעלים, תלוי בעבודת האדם בגילוי אור אין-סוף ברוך-הוא על נפשו. וכמאמר רז"ל: "גלו לאדום שכינה עמהם", וכך כשנמשך אחר גופו ונפשו הבהמית שמקליפת וסטרא אחרא שניצוץ אלקות שבו הוא בגלות הגוף וכו'.

שיהיה גילוי תמידי ונצחי

ה. והנה בחינה זו שהיא התגלות כבוד מלכותו, להיות יש מאין, שיהא היש בטל לאין, נקרא בשם 'עד', כי עד הוא לשון נצחית, כמו: "לא תבושו ולא תיכלמו עד עולמי עד" (ישעיהו מה, יז), או "לעדי עד ימלוך" (מתוך הפיוט לימים נוראים). במובן הזה, עד הוא הנצח. והנה בדבר שהוא תחת הזמן ממש אין נמשך בבחינת נצחיות. בעצם יש כאן שאלה: לכאורה אין לעניין של 'לעדי עד ימלוך' משמעות, משום שבתוך העולם שלנו שהוא תחת הזמן, אין נצח. ממילא, לא מובן כיצד המלוכה יכולה להיות בתוך המציאות שלנו ובכל זאת שהיא תהיה לנצח. ובדבר

שהוא למעלה מהזמן בבחינת אין-סוף, שם לא שייך לשון נצחיות ועולמות. הנצח לכאורה לא שייך לא למטה ולא למעלה. למטה הוא לא שייך מפני שהעולם שלנו הוא מוגבל, וההגבלה שלו היא גם בזמן. ולמעלה הוא לא יכול להיות שייך מפני שבעולם העליון הרוחני אין משמעות לזמן. אז לכאורה לא ברור איפה יכול להיות קיים נצח – לכאורה אין לו מקום. שלשון זה אינו נופל כי אם בבחינת וגדר זמן, שיומשך זמן רב כל כך. אבל מה שאינו בבחינת וגדר הזמן, שם לא שייך המשך הזמן כלל, אלא 'היה הווה ויהיה', הכל אחד. ולא שייך בחינה זו ולשון זה עולמיות ונצחיות אלא בבחינת מלכותו יתברך. יש את הצד שבו אין זמן, ובצד הזה גם אין נצח, מפני שהנצח הוא זמן שנמשך

מעלים, תלוי בעבודת האדם בגילוי אור אין-סוף ברוך-הוא על נפשו. הגילוי האלוקי נמשך עם האדם, לתוך מציאות מסוימת. וכמאמר רז"ל: "גלו לאדום שכינה עמהם" (מכילתא דרבי ישמעאל יב, מ). הוא מפרש את זה כך שבכל מקום שאנחנו גולים אנחנו מושכים איתנו את השכינה, ולפי זה אנחנו גם מגלים איתנו את השכינה. באופן פשוט מבינים ש-גלו לאדום שכינה עמהם' זה שהקב"ה מלווה את ישראל לגלות, אבל כאן הוא מסביר שאנחנו כביכול מכריחים את הקב"ה ללוות אותנו, הוא כביכול חייב ללכת איתנו.

וכך כשנמשך אחר גופו ונפשו הבהמית שמקליפת וסטרא אחרא, שניצוץ אלקות שבו הוא בגלות הגוף וכו'. כשם שאם גלו לאדום שכינה עמהם, כך אם ישראל גולים למדרגה מסוימת – השכינה עמהם, שכן היהודי נושא איתו בכל תהפוכותיו את האלוקים. במקום אחר שבו הוא מדבר על העניין הזה, הוא מסביר את מה שאומרים בסוף 'אבינו מלכינו' – "עשה למענך אם לא למעננו": אני אומר לקב"ה: נניח שאני הפקר ואתה רוצה לוותר עלי – ואולי באמת חבל להשקיע יותר ביצור כמוני; אבל אף על פי כן – "עשה למענך", כלומר משום שהניצוץ האלוקי נמצא אצלי אתה נמצא איתי בכל מקום שנפלתי בו, בכל באר שחת שאני נמצא בה. כך מסבירים את הפסוק בתהילים "אם אסק שמים שם אתה, ואציעה שאול הנך" (תהילים קלט, ח) – הקב"ה נמצא איתי כל המקומות בהם אני הולך, בבחינת "השוכן איתם בתוך טומאתם" ויקרא טז, טז. מצד

עד אינסוף. אבל בתוך העולם שלנו, זמן לא נמשך עד אינסוף. וכאמור, אם כך – איפה יש נצח? התשובה שהוא נותן היא שהנצח נמצא במלכות האלוקית. שהוא בבחינת וגדר הזמן, 'מֶלֶךְ, מֶלֶךְ וימלוך', כמ"ש בספרם של בינונים, חלק ב פרק ז. כשם שמידת המלכות יוצרת את העולם בבחינת מקום, כך היא יוצרת את העולם בבחינת זמן. וכשם שהיא יוצרת עולם שיש לו תפיסת מקום, כך היא יוצרת עולם שיש בו תפיסת זמן. לכן, בתוך המסגרת של מידת המלכות אנחנו יכולים לומר: 'ה' מֶלֶךְ, ה' מֶלֶךְ, ה' ימלוך לעולם ועד'. אנחנו יכולים לדבר על עבר, הווה ועתיד משום שמשמעות הזמן שייכת בתוך המקום והמדרגה של המלכות. ואף על פי כן הרי היא הארת אין-סוף ברוך-הוא, שכשמו כן הוא – אין לו סוף. וכך בעבודת האדם, בגילוי אור אין-סוף ברוך-הוא, על נפשו תכון מלכותו יתברך לעד בקרב האדם להיות גילוי כבוד מלכותו, בבחינת בטל רצונך לנצח, כל ימיו בל תמוט. רק בתוך המושג של המלכות האלוקית אפשר לדבר על אפשרות של נצח, משום שצד אחד היא נמצאת בתוך הזמן, אבל מצד שני לא בתוך המוגבלות של הזמן.

וזוהו, כעת הוא חוזר אל הפסוק שאיתו הוא פתח את הדרוש: "שובה ישראל עד ה' אלוקיך", פירוש: להשיב בחינת 'עד', היא בחינת התגלות כבוד מלכותו, למקורה ושרשה, הוא אור אין-סוף ברוך-הוא ממש. כי הארת אור אין-סוף בבחינת התגלות מלכותו יתברך שמאיר ומתגלה בבחינת מלך העולם, שלא יהא העולם

והעיקר להשיבה בבחינת 'עד'. רק תהיה יראת ה' על פניו בגילוי כבוד מלכותו יתברך תמיד. כי הארה שהיא לפרקים נקרא בשם דודים, רק להיות יחודא תתאה כמו יחודא עילאה, בחינת תרין ריעין דלא מתפרשין.

(וזהו כמו שכתוב: "אוהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח" (ישעיהו לג, כ), והיינו כמו שכתוב בליקוטי תורה בזכריה על פסוק: "ביום ההוא יהיה", שבחינת ו"ה יהיו במדרגת י"ה, וממילא יהיה "אהל בל יצען", כמו שכתב בעמק המלך שער הששי סוף פרק מז, ועיין מזה בזוהר ח"א בראשית (נג, א), ויחי (רלט, א), וסוף פרשת תישא (קצד, א). והיינו כי עכשיו יש בבחינת מלכות עליות וירידות, ולכן נקרא 'אוהל מועד', לשון זמן קצוב, שמקדש ראשון עמד ת"י שנה וכו', מה שאין כן לעתיד לבוא לא יהיה שינויים, כי אם "אוהל בל יצען" – והיינו על ידי גילוי בחינת סובב כל עלמין, וכמו שיתבאר מזה סוף ד"ה "וידעת היום והשבות" בעניין "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים". וזהו "נוה שאנן אהל בל יצען", כי 'נוה שאנן' זהו ההמשכה מבחינת "אני ה' לא שנית", כמו שכתוב באדרא רבה (קלז, א): "נוה שאנן לעתיק יומין אתמר". ומבחינה זו יומשך שיהיה "אהל בל יצען וכו' בל יסע יתדותיו". יתד הוא המקשר ומחבר האהל עם הארץ (כמו שכתב רש"י בחומש סוף פרשת תרומה). וזהו עניין "כי כל בשמים ובארץ", "דאחיד בשמיא וארעא", ועיין מ"ש סוף ד"ה "כי ההרים ימוש" גבי "וברית שלומי לא תמוט". וזהו "כי כה אמר רם ונשא שוכן עד מרום וקדוש שמו", וכמו שכתוב: "ה' ימלוך לעולם ועד". וזהו ענין: "יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא", דפירוש 'שמיה רבא' היינו שמו הגדול שהוא בחינת אור אין-סוף ממש. ולכן על ידי זה יהיה הברכה וההמשכה 'לעלם ולעלמי עלמיא', בבחינת "בל יצען" וכו'. וכל זה הוא בכוח התשובה, וזהו "שובה ישראל

ואמר: כעת אני בטוח שאם הקב"ה לא יתבע את עלבוני, הוא לפחות יתבע את העלבון של ספר התורה. מבחינה זו, כשאדם אומר 'עשה למענך', הוא בעצם אומר: אם לא אכפת לך עליי, לפחות שיהיה אכפת לך עליך.

והעיקר להשיבה בבחינת 'עד'. הוא חותך את הפסוק אחרי המילה 'עד', ואז יוצא שהפסוק אומר: "שובה ישראל נצח". רק תהיה יראת ה' על פניו בגילוי כבוד מלכותו יתברך תמיד. כי הארה שהיא לפרקים נקרא בשם דודים, רק להיות

מסוים, הנקודה הזו יכולה להיות גם מקור להתמרמרות גדולה, שכן אדם יכול לומר לעצמו: לא רק שאני טמא, אלא אני גם מכריח את הקב"ה לבוא לכל מקום יחד איתי, וזו בעצם העבירה הגדולה; אם הייתי עושה עבירה רק בגופי, אז היה אפשר לומר: 'טוב, זה רק גוף, זה רק בשר, זה רק עצמות – הקב"ה יכול לוותר על כל זה'. אבל איך הוא יכול לוותר על הניצוץ האלוקי שיש בתוך האדם? תיאור דומה מופיע לגבי רבי חנינא בן תרדיון, שכאשר שרפו אותו יחד עם ספר תורה הוא שמח



למועד מסוים. מה שאין כן לעתיד לבוא לא יהיה שינויים, כי אם "אוהל בל יצען" – אוהל שלא ינדוד יותר, שהיתדות שלו יהיו תקועים לנצח.

והיינו על ידי גילוי בחינת סובב כל עלמין, וכמו שיתבאר מזה סוף ד"ה "וידעת היום והשבות" (דברים ד, לט) בעניין "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ט). אותם הדברים שגורמים לכך שהעולם יעבור את המועדים ואת השינויים יתבטלו, והעולם יגיע למדרגה של קביעות. וזהו "נווה שאנן אהל בל יצען", כי 'נווה שאנן' זהו ההמשכה מבחינת "אני ה' לא שנית", כמו שכתוב באדרא רבה (קלז, א): "נוה שאנן לעתיק יומין אתמר". ומבחינה זו יומשך שיהיה "אהל בל יצען וכו' בל יסע יתדותיו". מהו יתד? יתד הוא המקשר ומחבר האהל עם הארץ (כמו שכתב רש"י בחומש סוף פרשת תרומה). וזהו עניין "כי כל בשמים ובארץ" (דברי הימים א כט, יא), שהתרגום מתרגם: "דאחיד בשמיא וארעא", שמחזיק בשמיים ובארץ. ועיין מ"ש סוף ד"ה "כי ההרים ימושו גבי וברית שלומי לא תמוט" (ישעיהו נד, י). וזהו "כי כה אמר רם ונשא שוכן עד מרום וקדוש שמו" (שם נז, טו), וכמו שכתוב: "ה' ימלוך לעולם ועד" (שמות טו, יח). זהו העניין של ה'עד' – 'לעולם ועד'. וזהו ענין: 'יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', דפירוש 'שמיה רבא' היינו שמו הגדול שהוא בחינת אור אין-סוף ממש. ולכן על ידי זה יהיה הברכה וההמשכה 'לעלם ולעלמי עלמיא', בבחינת "בל יצען" וכו'. וכל זה הוא בכוח התשובה, וזהו "שובה ישראל

יחודא תתאה כמו יחודא עילאה, בחינת תרין ריעין דלא מתפרשין. בשיר השירים מופיעים 'דודים' ו-'רעים', והוא מסיר שההבדל ביניהם הוא שדודים הוא יחס מזדמן, יחס שפעמים קיים ופעמים איננו קיים, ואילו רעים הם שני חברים שאינם נפרדים, בבחינת 'תרי רעין'.

(וזהו כמו שכתוב: "אוהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח" (ישעיהו לג, כ), והיינו כמו שכתוב בליקוטי תורה בזכריה (יד, ט) על פסוק: "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", שם הוא מסביר שבחינת ה' יהיו במדרגת י"ה, ואז שם הוי"ה הופך להיות ל-י-הי-ה'. שם הוי"ה מורכב משני חלקים: מחלק עליון של יו"ד וה"א, וחלק תחתון של וא"ו וה"א. כשאומרים: "ביום ההוא – יהיה", הפירוש הוא ששני החלקים ייעשו אחד, כלומר שהחלק התחתון יהפוך גם הוא להיות כמו החלק העליון. וממילא יהיה "אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח", כלומר שזה לא יהיה דבר שעובר ונודד ממקום למקום, אלא זה יעשה קבוע. זוהי למעשה הדרך שהוא הסביר את הפסוק "שובה ישראל עד", כלומר שצריך שהתשובה תהיה במדרגת נצח. כמו שכתב בעמק המלך שער הששי סוף פרק מז, ועיין מזה בזוהר ח"א בראשית (נג, א), ויחי (רלט, א), וסוף פרשת תישא (קצד, א). והיינו כי עכשיו יש בבחינת מלכות עליות וירידות, ולכן נקרא 'אוהל מועד', לשון זמן קצוב, 'מועד' מלשון זמן מסוים. שמקדש ראשון עמד ת"י שנה וכו', גם המקדש השני עמד כך וכך שנים, המשכן בשילה כך וכך שנים, כלומר כולם הם בבחינת אוהל מועד – הם היו רק

עד". ועיין מעניין 'שובה ישראל' ברבות וישב, פרשה פד).
 "כי כשלת בעוונך". שעל ידי עוון נכשל, כאדם הכושל רגלו ונופל ראשו למטה.
 כך "גלו לאדום שכינה עמהם". והעצה היעוצה היא "קחו עמכם דברים", היינו
 התעוררות י"ג מידות הרחמים בעשרת ימי תשובה, שהם רחמים עליונים, רחמים
 פשוטים מבחינת: "ויעבור הוי"ה על פניו". והיא היא בחינת תשובה עילאה,
 מעומקא דליבא. "ויצעקו אל ה' בצר להם", עד כי נוגע עד הנפש ממש וחייו
 תלויין בו ממש, שהיא ההארה שלמעלה מטעם ודעת המושג ומובן בהתבוננות
 שכלו. וכן הי"ג מידות הן למעלה מבחינת חכמה ודעת המושג ומובן. כי שאלו
 לחכמה: הנפש החוטאת במה תתכפר, ואמרה: "הנפש החוטאת היא תמות", כי
 החכמה מחייבת להיות זו מצוות עשה וזו מצוות לא תעשה. ומי שעובר על זה
 ועושה נגד מה שהחכמה מחייבת, ראוי לעונש כך וכך, כי כל העונשין הכתובים
 בתורה, דאורייתא מחכמה נפקת. אבל י"ג מידות הרחמים, שהם לרחם ולחון
 אף על פי שאינו ראוי הגון וראוי מצד החכמה – 'ונסלח לו', הרי הן למעלה
 מבחינת חכמה ודעת.

ולכן נאמר: "קחו עמכם דברים", שהדברים הם עמכם. כי עיקר התשובה בלב,
 'מקרב איש ולב עמוק' עומקא דליבא, שלמעלה מעלה מהשכל וההתבוננות.
 ואין התשובה באה מחמת התבוננות הדברים האלה אשר ישים אל לבו, כעניין
 שתי ברכות שלפני קריאת שמע שתיקנו כדי לקיים הקריאת שמע, "אחד",
 "ואהבת", והיינו על ידי התבוננות איך המלאכים מקדישים, ואיך 'אהבת עולם
 אהבתנו'. (ונקרא בחינת התבוננות זו דברים, על דרך 'ותן בלבנו בינה להבין'
 וכו', היינו להבין דבר מתוך דבר. 'תוך דבר' היינו ממלא כל עלמין,

גם הראש נופל לאדום. והעצה היעוצה
 היא "קחו עמכם דברים" (הושע יד, ג),
 היינו התעוררות י"ג מידות הרחמים
 בעשרת ימי תשובה, שהם רחמים
 עליונים, רחמים פשוטים מבחינת:
 "ויעבור הוי"ה על פניו" (שמות לד, ו),
 שזוהי הבחינה של ההמשכה של הדברים
 מלמעלה. והיא היא בחינת תשובה
 עילאה, שהיא תשובה שבאה מעומקא
 דליבא. "ויצעקו אל ה' בצר להם" (תהילים
 קז, ו), עד כי נוגע עד הנפש ממש וחייו
 תלויין בו ממש, שהיא ההארה שלמעלה
 מטעם ודעת המושג ומובן בהתבוננות

עד". ועיין מעניין 'שובה ישראל' ברבות
 וישב, פרשה פד).

י"ג מידות הרחמים - למעלה מבחינת חכמה ודעת

הוא ממשיך להסביר את הפסוק: "כי
 כשלת בעוונך". מהו העניין של כישלון?
 שעל ידי עוון נכשל, כאדם הכושל רגלו
 ונופל ראשו למטה. כשאדם כושל הוא
 כושל ברגליו, לא בראשו, אבל כיוון שהוא
 נופל מרגליו – גם ראשו נופל. כך "גלו
 לאדום שכינה עמהם", כלומר שלא רק אני
 גולה לאדום, לא רק שהרגל נופלת, אלא

זוהי קביעה שהעונש הוא למעשה חלק מגזרת החוכמה, כלומר יש מבנה מסוים שהוא מבנה של החיים, וממילא מי שחוטא נגד מבנה החיים – ימות.

כל זה הוא מצד החוכמה. אבל י"ג מידות הרחמים, שהם לרחם ולחון אף על פי שאינו ראוי הגון וראוי מצד החכמה – 'ונסלח לו', הרי הן למעלה מבחינת חכמה ודעת. זוהי דרגה שלמעלה מבחינת החוכמה, שכן מבחינת החוכמה – מבחינת החוק – הוא היה צריך למות. ולכן נאמר: "קחו עמכם דברים", שהדברים האלו הם י"ג מידות הרחמים. אלו הם הדיבורים שמעל הגדר של השכל המושג והמובן, הם הוראה שמבטלת את כל ההגדרות של השכל, של ההבנה וההשגה. י"ג מידות הרחמים למעשה אומרות שיש משהו שנמצא מעל ומעבר לחוק, לחוכמה, ומכוחו של הדבר הזה אפשר שמציאות שאמורה להיות הכרחית – תשנה בכל זאת. שהדברים הם עמכם. כי עיקר התשובה בלב, 'מקרב איש ולב עמוק' עומקא דליבא, שלמעלה מעלה מהשכל וההתבוננות. ואין התשובה באה מחמת התבוננות הדברים האלה אשר ישים אל לבו. כעניין, כמו שניתן לפעמים להתבונן בעניין של שתי ברכות שלפני קריאת שמע שתיקנו כדי לקיים הקריאת שמע, "אחד", "ואהבת". והיינו על ידי התבוננות איך המלאכים מקדישים, ואיך 'אהבת עולם אהבתנו'. (ונקרא בחינת התבוננות זו דברים, על דרך 'ותן בלבנו בינה להבין' וכו', היינו להבין דבר מתוך דבר. 'תוך דבר' היינו ממלא כל עלמין,

שכלו. ספרו פעם שהיה צדיק אחד שהיה צועק בתפילה, ובאו אליו בטענות: מדוע הוא צועק? אז הוא אומר להם: אתם יכולים להגיד לבן אדם חולה או לבן אדם שמכים אותו למה הוא צועק? כואב לי אז אני צועק!

וכן הי"ג מידות הן למעלה מבחינת חכמה ודעת המושג ומובן. ולכן כאשר אדם עושה תשובה שהיא למעלה מטעם ודעת, כשהוא צועק אל ה' בצר לו – ולא מתוך כל מיני חישובים שהוא עושה אם זה נאה או לא נאה לעשות כך – אז הוא מקבל תשובה גם כן מבחינה הזו, מבחינה שהיא למעלה מטעם ודעת.

כי שאלו לחכמה: הנפש החוטאת במה תתכפר, ואמרה: "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד). יש מדרש (ירושלמי מכות ב, ו) שאומר ששאלו את התורה מה דינו של הרשע, והתורה אמרה: "מות יומת". שאלו את הנבואה מה דינו, והיא ענתה: בעונו ימות. והחכמה אמרה ש-"הנפש החוטאת היא תמות", כי החכמה מחייבת להיות זו מצוות עשה וזו מצוות לא תעשה. ומי שעובר על זה ועושה נגד מה שהחכמה מחייבת, ראוי לעונש כך וכך, כי כל העונשין הכתובים בתורה, דאורייתא מחכמה נפקת. באותו שבו הקב"ה קבע את הסדרים כך הוא גם קבע את העונשים, כלומר זהו חלק מהסדר, כמו שמישהו שיחטא נגד גופו ימות מכך. לדוגמה, אם אני בולע כמות מסוימת של רעל, אז "הנפש שבלעה את הרעל היא תמות". כלומר כאן הוא מגדיר את העונש לא כדבר שרירותי שמגיע מבחון, אלא כדבר שנובע מעצם העניין.

וצריך להיות מזה בחינת סובב כל עלמין וכו', כמ"ש בד"ה "השמים כסאי"). אבל בתשובה שהיא מעומקא דליבא אין הדברים מעוררים, דהיינו ההבנה וההשגה, כי תשובה זו היא למעלה מהשגה והבנה. אלא הדברים הם רק כדי להיות עומקא דליבא זו יוצאת מהעלם אל הגילוי.

"אמרו אליו כל תישא עוון". לפי שאתה כל וכללות הכל, דהיינו בחינת אור אין-סוף ברוך-הוא הסובב כל עלמין שלמעלה מהחכמה. כי מחכמה ולמטה יש התחלקות לפרטות חוכמה ומדות, אבל למעלה מן החוכמה אין שום התחלקות. ולכן תשא עוון", כי אין פגם העוון מגיע עד שם, שלא פגם אלא בבחינת חכמה כנ"ל. "ונשלמה פרים שפתינו", כי גדולה תשובה יותר מכל הקורבנות. לפי שבקורבן נאמר: "קורבן להוי"ה", "אשה ריח ניחוח להוי"ה", והיינו לפי שהקורבן הוא שמקריבים הבהמה על גבי המזבח תמורת נפש הבהמית של האדם, "נפש תחת נפש". ועכשיו שאין לנו קורבנות התפילה הוא במקום קורבן, "ומיכאל עומד ומקריב נשמותיהן של ישראל", מיכאל כהנא רבא, הוא בחינת אהבה רבה הבאה מלמעלה למסור נפשו באחד. והנה כל השגת המשכה זו היא דרך השתלשלות על ידי המלאכים, מיכאל כהנא רבא. אבל בעשרת ימי תשובה – "דרשו את ה' בהימצאו" כתיב, שהוא המשכת אור אין-סוף ברוך-הוא בעצמו שלא בדרך השתלשלות (ועיין מ"ש בד"ה "אני לדודי" בענין "הרועה בשושנים"), רק על ידי בחינת תשובה עילאה שהוא מעומק הלב. לכן עניין הקורבנות נעשה על ידינו עצמן. (וזהו שיום הכיפורים אסור בנעילת הסנדל. וכמו שכתוב בספר שני לוחות הברית, כי המנעל והסנדל מורה על המלאכים מטאטרון וסנדלפון שנקראים 'נעל דשכינתא', וביום הכפורים הוא למעלה מבחינה זו, עיין שם. והיינו כי מט"ט וסנדל, קושר קשרים לקונו מתפילותיהן של ישראל. שהן מעלים התפילות, כמ"ש במקום אחר על פסוק "מה יפו פעמך בנעלים" וכו'. וזהו על דרך שבקורבנות היה אריה דאכיל קרבנין וכו'. אמנם, ביום הכיפורים אין צריך שיעלו התפלות על ידי המלאכים, כי אם הקב"ה בעצמו מקבלן. ועיין מ"ש במקום אחר בד"ה "כנשר יעיר" ובד"ה "ואריה כבקר יאכל תבן" וכו'). ונעשית עליה יתירה בעילוי אחר עילוי, בבחינת 'ממעמקים'. ופירוש,

להיות עומקא דליבא זו יוצאת מהעלם אל הגילוי.

כל ה'דברים' הללו שייכים רק במקום כבר ישנה התעוררות לתשובה, אבל מי שאין בתוכו את ההתעוררות הזאת, לא יכול להגיע למדרגה הזו. אדם יכול להגיע לדרגה מסוימת של תשובה וחרטה, אבל

וצריך להיות מזה בחינת סובב כל עלמין וכו', כמ"ש בד"ה "השמים כסאי" (ישעיהו סו, א)). אבל בתשובה שהיא מעומקא דליבא אין הדברים מעוררים, דהיינו ההבנה וההשגה, כי תשובה זו היא למעלה מהשגה והבנה. אלא הדברים הם רק כדי

וצריך להיות מזה בחינת סובב כל עלמין וכו', כמ"ש בד"ה "השמים כסאי" (ישעיהו סו, א)).

ר.בא. אבל בעשרת ימי תשובה – "דרשו את ה' בהימצאו" (ישעיהו נה, ו) כתיב, שהוא המשכת אור אין-סוף ברוך-הוא בעצמו שלא בדרך השתלשלות (ועיין מ"ש בד"ה "אני לדודי" (שיר השירים ו, ג) בענין "הרועה בשושנים"), רק על ידי בחינת תשובה עילאה שהוא מעומק הלב. לכן עניין הקורבנות נעשה על ידינו עצמן. אם בכל ימות השנה מיכאל השר הגדול הוא שמקריב, בעשרת ימי תשובה אנחנו עושים בעצמנו את הקורבן – אנחנו גם המקריבים וגם הקורבנות.

(וזהו שיום הכיפורים אסור בנעילת הסנדל. וכמו שכתוב בספר שני לוחות הברית, כי המנעל והסנדל מורה על המלאכים מטאטרון וסנדלפון שנקראים 'נעל דשכינתא', וביום הכפורים הוא למעלה מבחינה זו, עיין שם. והיינו כי מט"ט וסנדל, שני המלאכים הללו, קושר קשרים לקונו מתפילותיהן של ישראל. שהמלאכים הללו הן מעלים את התפילות, כמ"ש במקום אחר על פסוק "מה יפו פעמך בנעלים" וכו' (שיר השירים ז, ב). וזהו על דרך שבקורבנות היה אריה דאכיל קרבנין וכו' (ראה זוהר ח"ג לג, א). אמנם, ביום הכיפורים אין צריך שיעלו התפלות על ידי המלאכים, כי אם הקב"ה בעצמו מקבלן. ועיין מ"ש במקום אחר בד"ה "כנשר יעיר" (דברים לא, יא), ובד"ה "ואריה כבקר יאכל תבן" וכו' (ישעיהו סה, כה)). אנחנו נמצאים במדרגה גבוהה מהמלאכים, ולכן אנחנו לא זקוקים להם; אנחנו נעשים בעצמנו כמלאכים. ונעשית עליה יתירה בעילוי אחר עילוי, בבחינת 'ממעמקים'. ופירוש, בעשרת ימי תשובה

הוא איננו יכול להגיע לשלמותה אלא כאשר ישנה התעוררות מבחינת "צעק ליבם אל ה'", שאז יכולה להיות התעוררות במדרגה גבוהה יותר.

הוא ממשיך לפרש את הפסוק: "אמרו אליו כל תישא עוון". לפי שאתה כל וכללות הכל, דהיינו בחינת אור אין-סוף ברוך-הוא הסובב כל עלמין שלמעלה מהחכמה. כי מחכמה ולמטה יש התחלקות לפרטות חוכמה ומדות, אבל למעלה מן החוכמה אין שום התחלקות. ולכן "כל תשא עוון", כי אין פגם העוון מגיע עד שם, שלא פגם אלא בבחינת חכמה כנ"ל, משום שהמדרגה הזו של 'כל' היא למעלה ממדרגת החוכמה. שם זהו המכלול, השלמות של כל הדברים, וכשהאדם מגיע לשם – הכל נעשה שלם. "ונשלמה פרים שפתינו", כי גדולה תשובה יותר מכל הקורבנות. לפי שבקורבן נאמר: "קורבן להוי"ה", "אשה ריח ניחוח להוי"ה" (ויקרא א, ט) והיינו לפי שהקורבן הוא שמקריבים הבהמה על גבי המזבח תמורת נפש הבהמית של האדם, "נפש תחת נפש" (שמות כא, כג). אדם היה מקריב נפש בהמה ואומר: אני מקריב את נפש הבהמה של העז או של הכבש במקום את נפש הבהמה שלי. ועכשיו שאין לנו קורבנות התפילה הוא במקום קורבן, וכמו שכתוב בגמרא: "ומיכאל עומד ומקריב נשמותיהן של ישראל" (ראה זבחים סב). מיכאל כהנא ר.בא, הוא הכהן הגדול של מעלה.

הוא בחינת אהבה רבה הבאה מלמעלה למסור נפשו באחד. והנה כל השגת המשכה זו היא דרך השתלשלות על ידי המלאכים, למשל על ידי מיכאל כהנא

עד יום הכיפורים, שאז "לפני הוי"ה תטהרו", שמגיע לבחינת 'פני הוי"ה', בחינת פנים הנ"ל. הגם דכתיב: "ופני לא יראו", אלא היינו שהפנים בעצמן אין באים לידי גילוי, אבל הגילוי נמשך משם – "ממעמקים קראתיך", להיות גילוי בחינת הוי"ה. וגם "ופני לא יראו", בבחינת המשכה למטה, אבל בבחינת העלאה – "את פניך הוי"ה אבקש".

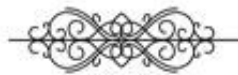
אותו – לא משום שאנשים לא עושים עבירות, אלא משום שהתשובה מבוססת על עצם הקיום האנושי, ולא דווקא על כך שאנשים חוטאים ועושים רע. התשובה, כפי שהוא הסביר, היא החזרה למקום הראשוני, ועניינה הוא שמגיעים לדרגה של 'פני הוי"ה', וכמו שהפסוק בתהילים אומר: "לך אמר ליבי בקשו פני, את פניך הוי"ה אבקש". זהו עניינם של ימי התשובה: פני ה' הם הדרגה שלמעלה מכל התבניות של העולמות, למעלה מההגדרות של דרכי ה'. יש את הדרכים, הנתיבים והחוקים הרגילים, אבל בימי התשובה – "את פניך ה' אבקש". אנחנו מבקשים להגיע כביכול למעלה מן החוקים ומן ההגדרות. אני מבקש מהקב"ה לעמוד לידו, וזוהי השיא והמדרגה של יום הכיפורים, שעליו נאמר: "לפני הוי"ה תטהרו" (ויקרא טז, ל).

עד יום הכיפורים, שאז "לפני הוי"ה תטהרו", שמגיע לבחינת 'פני הוי"ה', בחינת פנים הנ"ל. הגם דכתיב: למרות שהרי כתוב "ופני לא יראו", כלומר משמע שאי אפשר לראות את 'פני הוי"ה'! אלא הכוונה היא היינו שהפנים בעצמן אין באים לידי גילוי, אבל הגילוי נמשך משם – "ממעמקים קראתיך" להיות גילוי בחינת הוי"ה. וגם "ופני לא יראו", בבחינת המשכה למטה, אבל בבחינת העלאה, שאני עולה, ושם "את פניך הוי"ה אבקש". הוא מסביר שלמרות שלמשה נאמר "ופני לא יראו", אנחנו מגיעים ביום הכיפורים למדרגה של 'לפני הוי"ה', ולמרות שאנחנו לא רואים, אנחנו נמצאים בדרגה הזו.

עניינו של הדרוש הזה הוא על בחינת התשובה, על השאלה כיצד חוזרים בתשובה, שהרי כמו שראינו המאמר לא דיבר על עבירות. העבירות לא מעניינות







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

