

לקוטי תורה

עם ביאורי

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת בלק

ד"ה "לא הביט און ביעקב"

ליקוטי תורה בלק, דף ע עמודה ג



תוכן העניינים

3.....	יעקב - בחינת עבד
5.....	עניינה של עבודת ה' - דירה בתחתונים
17.....	התפילה - החיות הפנימית
20.....	תפילה - שהעולם ישתנה והקב"ה יתגלה
27.....	סיכום



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

"לא הביט און ביעקב" כו'. הנה יש שתי בחינות ומדרגות למעלה: בחינת יעקב ובחינת ישראל, שהם גם כן שתי בחינות שונות בעבודת ה' באדם: בחינת עבד ובחינת בן. היינו בחינת יעקב הוא בחינת עבד, כמו שכתוב: "שמע אלי יעקב

יעקב - בחינת עבד

"לא הביט און ביעקב כו'" (במדבר כג, כא). הנה יש שתי בחינות ומדרגות למעלה, בחינת יעקב ובחינת ישראל. באופן כללי, במובן של "ישראל", אנחנו מחלקים, הן בעולם העליון והן בעולם שלנו, בין שתי מדרגות: מדרגת יעקב ומדרגת ישראל. **שהם גם כן שתי בחינות שונות בעבודת ה' באדם.** בחינות יעקב וישראל מחולקות בדרגות שונות, יש חלוקה שהיא כביכול מנקודת המבט האלוקית, ויש חלוקה שמתייחסת לעבודת האדם. כתוב שעל הכיסא העליון יש צורה של אדם, ויעקב-ישראל הוא דמות הדיוקן של "האדם" בשלמותו. לדמות האדם הזו יש הבחינה של יעקב ויש הבחינה של ישראל. שתי המדרגות הללו אינן זהות, הן קשורות זו בזו, באות זו על גבי זו. עם ישראל הוא הביטוי של שתי הבחינות האלה – יש אנשים שהם מבחינת יעקב, ויש אנשים שהם מבחינת ישראל. גם באותו אדם עצמו יכול להיות יעקב וישראל. מעבר לזה: לא רק באותו אדם יכולות להיות שתי מדרגות שונות, אלא אפילו באותה בחינה עצמה: יעקב וישראל הם שני אופנים שבהם עבודת האדם מתגלה. יכול להיות שאני עכשיו בבחינת יעקב, ומחר, או אולי בהמשך התפילה, אהיה בבחינת ישראל.

שתי הבחינות הללו בעבודת ה', הן בחינת עבד ובחינת בן. יעקב הוא בחינת עבודת עבד, וישראל הוא בחינת עבודת בן. בשתי הבחינות הללו עבד-יעקב ובן-ישראל, אין אחת מהן שקודמת לשנייה דווקא. כתוב בגמרא (ברכות יג.) שהקורא לאברהם אברם עובר בעשה, כמו שנאמר "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם" (בראשית יז, ה). כלומר: מנקודה מסוימת והלאה אין יותר אברם אלא רק אברהם. אברם איננו קיים יותר. המדרגה של אברהם באה במקום המדרגה הקודמת, היא מסלקת אותה. אם כן, יש פעמים שהבחינה השנייה, המתקדמת יותר, דוחקת ומסלקת ובעצם מאבדת את הבחינה האחרת, ושני הדברים כבר אינם קשורים זה בזה. לעומת זאת, אפשר לומר שיעקב, למרות שנקרא שמו ישראל, מכל מקום השם יעקב לא נעקר ממנו. או במישור הזמן: יעקב איננו כלה מפני ישראל, יעקב וישראל נשארים להתקיים במקביל לאורך ימים. למרות שבדרך כלל מדברים על מדרגת ישראל כמדרגה גבוהה יותר מאשר מדרגת יעקב, מכל מקום למדרגת יעקב יש צדדים משלה, ולכן היא איננה מתבטלת ונעלמת לאחר שהאדם נעשה ישראל. ישראל בצד מסוים זקוק ליעקב, ולהפך. ומהן הבחינות? היינו בחינת יעקב הוא בחינת עבד כמו שכתוב: **"שמע אלי יעקב עבדי"** (ע"פ ישעיה מד,

עבדי", ובחינת ישראל הוא בחינת בן, כמו שכתוב: "בני בכורי ישראל". ולהבין זה צריך להבין תחלה פירוש וענין עבד, דהיינו מה שמצינו לשון עבודה שאנחנו עובדים לו יתברך, כמו שכתוב: "ועבדתם את ה' אלקיכם", "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך". וכתיב: "ולעבדו בכל לבבכם", "עבדו את ה'". והנה לשון עבודה הוא ענין תיקון ושירות, שהעבד משרת לרבו ומתקן לו דבר, שהרי הרב צריך לתיקון ושירות זה. ואיך שייך לומר כן לגבי הקדוש ברוך הוא, שהוא יתברך שלימו דכולהו, ואין צריך לזולתו חס ושלום, "כי ממך הכל" כתיב. ומקרא מלא כתיב: "אם צדקת מה תתן לו".

אך הענין, דהנה ידוע המאמר "נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". כי הנה באמת "אני הוי"ה לא שניתני", שאין שום שינוי אצלו יתברך בין קודם

עבודת ה' אנחנו מדברים בצד אחד על פולחן – עבודה היא פולחן, זה נקרא לעבוד את ה'. אגב, המילה פולחן במשמעות המילולית הפשוטה שלה, היא בדיוק אותו דבר: בערבית "פלאח" הוא מי שעובד, ולעבוד – לפלוח. כלומר, פולחן היא בעצם רק מילה נרדפת לעבודה. אלא שאנחנו מייחדים אותה למשמעות מסוימת של עבודה – לעבודת ה'. מה המשמעות של הפולחן, אם מבינים שהוא קשור לעבודה? איזו עבודה אני עושה בשבילו, ומה המשמעות של כל העניין של סדר העבודה? המשמעות היא שיש יחס של אהבה כלפי מושא הפולחן, אהבת ה'; אהבת ה' היא איננה העבודה בעצמה – היא הרגש או ההתעוררות שיש לי כלפי הקב"ה. לעומת זאת, עבודת ה' היא דרישה מסוימת לעשות דבר מה; בין שהדרישה היא לעשות דבר מה חומרי, או להקריב קורבנות. הקורבנות הם הביטוי המדויק של עבודה בלשון חכמים: בלשון חכמים כשמדברים על עבודה, בין שמדברים על "תורה, עבודה וגמילות חסדים" ובין שמדברים על עבודה בכל הקשר אחר, הכוונה היא עבודת המקדש.

א). ובחינת ישראל הוא בחינת בן כמו שכתוב "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב). ולהבין זה זאת אומרת – להבין את השייכות, את הקשר: צריך להבין תחלה פירוש וענין עבד. מה זאת אומרת העניין של להיות עבד, לעבוד את ה' בבחינת עבד? דהיינו מה שמצינו לשון עבודה שאנחנו עובדים לו יתברך כמו שכתוב: "ועבדתם את ה' אלקיכם" (שמות כג, כה), "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך" (דברים כח, מז). וכתיב: "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג), "עבדו את ה'" (תהלים ק, ב). אנחנו מדברים על 'עבודת ה'". זו שאלה מאוד כללית שאיננה נקודה מסוימת אחת: כאשר אני עובד בשביל מישהו, אני עושה דבר שהוא איננו מסוגל או איננו רוצה לעשות אותו, ואני משלים אותו במעשה שהוא זקוק לו. אם כך, האם המשמעות של עבודת ה' היא שהוא זקוק לנו? מה המשמעות של לעבוד אותו? מסתבר שלהיות עבד זו לא רק דרגה נחותה, אלא העניין של לעבוד אותו משמעותו שהוא צריך את העבד. העבודה קשורה גם לפירוש המילים: במובן מסוים, כשאנחנו מדברים על



זקוק למעשי הטובים, ואיננו נפגע על ידי מעשי הרעים. אני רגיל לחשוב כאילו אני עושה טובה לקב"ה, אבל השאלה חוזרת – למה הוא אומר לי "עבדו את ה'", "ועבדתם את ה'"? יש ביטויים של עבודה בתורה שאינם מדברים על עבודה במובן של פולחן, ואם כן, שם מתעצמת השאלה: בשביל מה הקב"ה זקוק לעבודה, ומה המשמעות שיש לעבודה שאני עושה?

עניינה של עבודת ה' - דירה בתחתונים

יש צד מסוים שבו אני עושה עבודה בשביל הקב"ה, וכדי להבין מה היא העבודה שאני עושה עבור הקב"ה, צריך להבין: אך הענין דהנה ידוע המאמר "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (מדרש תנחומא נשא, טז). הבסיס של סדר העבודה שלנו, מדוע אנו עובדים לה', בעצם מתחיל בזה שהקב"ה נתאוה שתהיה לו דירה בתחתונים. זה מה שהקב"ה רוצה. ועל כך אמרו הצדיקים שבסופו של דבר, אחרי כל החשבונות, אין אנחנו יכולים להסביר מדוע הקב"ה רוצה שתהיה לו דירה בתחתונים. וכמו שאמר אדמו"ר הזקן בהלצה, אם כי הלצה מאוד רצינית: "על תאוה לא מקשים קושיות". הביטוי "נתאוה" הוא בוודאי ביטוי שיש לו משמעות מכוונת. עלה במחשבתו של הקב"ה שהוא רוצה שתהיה לו דירה בתחתונים, ולשם כך הוא ברא עולם. כי הנה באמת אני הוי"ה לא שניתי (מלאכי ג, ו), והכוונה שאין שום שינוי אצלו יתברך בין קודם

בנוסף לכך ישנה עבודה שבלב שהיא התפילה. אבל מה המשמעות של העבודה בעצמה?

מכאן הוא מגיע אל השאלה הבאה: והנה לשון עבודה, הוא ענין תיקון ושירות שהעבד משרת לרבו ומתקן לו דבר, שהרי הרב צריך לתיקון ושירות זה. אני עושה בשביל האדון עבודה מסוימת. ואיך שייך לומר כן לגבי הקדוש ברוך הוא, שהוא יתברך שלימו דכולהו, שלימות הכל, ואין צריך לזולתו חס ושלוש. כשאני עושה עבודה עבור בשר ודם אני עושה משהו עבורו, אני ממלא חיסרון שיש לו. כשאני עובד את ה' מה אני עושה עבורו? "כי ממך הכל" כתיב (דברי הימים א כט, יד). דוד המלך אומר את המילים האלה. אחרי שהוא מונה את כל רשימת המתנות שהוא מקריב למזבח, הוא מסכם: "כי ממך הכל ומידך נתנו לך". השאלה היא בעצם: הוא שלימו דכולהו, שלימות הכל, וכי לעבודתנו הוא צריך?! או באופן אחר, בביטוי שהוא אולי יותר חריף, בספר איוב: ומקרא מלא כתיב: "אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח" (איוב לה, ז). אני עושה טובה לקב"ה: למדתי – עשיתי לו טובה אחת, התפללתי – עשיתי לו טובה אחת, הנחתי תפילין – מגיעות לי שלוש נקודות ופרס בעד זה. לא רצחתי, לא נאפתי – מגיע לי פרס נוסף, מפני שאני עושה טובה. הפסוק באיוב אומר: "אם צדקת מה תתן לו", ו"אם חטאת מה תפגעל בו ורבו פשעיק מה תעשה לו", כלומר, שמבחינת הקב"ה לא צדקתי, לא מעשי הטובים ולא מעשי הרעים – כל אלו אינם מעלים ואינם מורידים לגביו; הוא איננו

שנברא העולם, שהיה הוא ושמו בלבד כמה אלפים ורבבות שנה קודם בריאת העולם (וכמו כן קודם התהוות בחינת הזמן. שהזמן גם כן נברא ומחודש, רק שהיה סדר זמנים קודם בריאת עולם הזה. והיינו מעת אצילות והתהוות עולמות הרוחניים, כמו שכתוב בעץ חיים שער עיגולים ויושר. אבל קודם לזה לא היה שייך שום סדר זמנים, שהוא יתברך למעלה מהזמן לגמרי). וכך יהיה אחר שיחרב העולם. וגם עתה בזמן בריאת העולם וקיומו, הנה קמיה יתברך כולא ממש כלא חשיב, כמו קודם שנברא העולם ממש. רק זהו קמיה דווקא,

לגביו, כל מה שיש לנו לגבי זמן הם אמצעי מדידה עקיפים. אנחנו למעשה לא מודדים זמן, אנחנו מודדים תנודות הקשורות בזמן, וזה לא משנה אם זה נדנוד של מטוטלת, או תנודה של שעון שמש, או התפרקות של חלקיקים אטומיים – אנחנו עושים שעונים לפי החומרים הללו ומודדים זמן. יש כמובן תחושת מעבר של זמן, זמן פנימי, שהיא בעצמה גם כן כנראה תלויה בפעילות שלנו, ומשום כך היא גם כן איננה קבועה, כמו שכל אחד יודע שהזמן איננו שווה – יש כמה וכמה דימויים שניתנו בתורת היחסות להתארכות ולהתקצרות הזמן, ורבים מהם הן חוויות שאדם חווה בכל יום של היחסיות של הזמן. השעה היחסית של אדם איננה שווה בכל מקום. כשהשעון אומר שעברה שעה, לפעמים מבחינת היחס האישי שלי נראה לי כאילו עבר יום שלם ולפעמים להפך. זה תלוי במהירות הפנימית של האדם. אגב, טוענים, וכנראה שיש לזה איזושהי ממשות, שגם הקצב הפנימי של האדם, כלומר הקצב של ילדות, זקנה וכיוצא בזה, משתנה עם הזמן. מבחינה זו לילדים יש ימים ארוכים יותר, משום שקצב השעון הפנימי שלהם פועל הרבה יותר מהר. בשביל אנשים יותר מבוגרים הזמן עובר מהר יותר,

שנברא העולם, שהיה הוא ושמו בלבד כמה אלפים ורבבות שנה קודם בריאת העולם. (וכמו כן קודם התהוות בחינת הזמן. בריאת העולם היא תאריך מסוים, לפני בריאת העולם יש סוג מסוים של זמן. שהזמן גם כן נברא ומחודש, והוא חלק ממקרי הגשם במובן אחד. הזמן הוא חלק מבריאת העולם, הוא חלק ממאורעות העולם ושינויו. אבל רק שהיה סדר זמנים קודם בריאת עולם הזה. זמן לא היה, אבל לפני בריאת העולם היה סדר זמנים. מהו סדר זמנים? והיינו מעת אצילות והתהוות עולמות הרוחניים כמו שכתוב בעץ חיים שער עיגולים ויושר. לפני שנברא העולם התחיל סדר ההשתלשלות, שבו אין זמן, אבל יש סדר זמנים. אפשר להגדיר את זה בלשון אחרת בערך כך: זמן הוא תופעה פיזית, הוא קשור בתופעות פיזיות. זמן הוא אחד מהממדים של עולם פיזי, והוא איננו נמדד אלא בממדיו של עולם פיזי; לכן כשאין עולם פיזי – גם אין זמן. זמן איננו הוויה לעצמה שיש לה משמעות לעצמה, זמן הוא דבר שקשור במקרי המאורעות החומריים. אנחנו מבינים הרבה יותר מהם אורך ורוחב, אבל אין אנחנו מבינים היטב מהו זמן. אחד הסיבות שקשה לתפוס מהו זמן היא משום שאין שום אמצעי מדידה ישיר



שמשנתנה, או במציאותם של דברים שנובעים זה מזה באופן לוגי. כאשר אין עוד מלבדו, אין בעצם שום משמעות לזמן. גם לסדר זמנים יש נקודת התחלה, גם הוא איננו מהות קבועה. האמירה שהקב"ה קדמון לכל הקדומים, היא בעצם לא הגדרה שעונית, אלא הגדרה לוגית. ומכאן, שהשאלה מה היה קודם הקב"ה, היא פחות מאשר חסרת משמעות – מפני שאין כאן קודם. המושג של קודם שייך רק במקום שיש דברים – וכשאינן דברים, אין קודם).

וכך יהיה אחר שיחרב העולם. "אני הוי"ה לא שנית": מבחינת הקב"ה בריאת העולם או חורבנו זה היינו הך. אין הבדל מבחינתו בין לפני שהוא ברא את העולם ובין אחרי שהעולם ייעלם. וגם עתה בזמן בריאת העולם וקיומו, הנה קמיה יתברך כולא ממש כלא חשיב, כמו קודם שנברא העולם ממש. כל מציאות העולם ובריאתו היא הווייה בלתי נחשבת, ולכן "אני הוי"ה לא שנית". בין מציאותו של העולם ובין היעדרו של העולם אין שום הבדל, הם שניהם שווים כאחד. אם יש עולם ואם אין עולם זה אותו דבר בעצמו, הוי"ה הוא תמיד אחד לבדו. רק זהו קמיה דווקא. אחד הפירושים ל"כולא קמיה כלא חשיב" (זהר בראשית, יא), הוא שהמילה "לא" היא שם עצם – האבק הנראה בשמש. כשנכנסת קרן אור אני רואה גרגירים של אבק, וזה מגדיר את קיומו של העולם. קיומו של העולם חשוב כמו האבק הזה, שנראה לפעמים כל כך יפה ובולט, ולפעמים איננו נראה. כשהשמש מאירה על אותו חלל אני רואה קרן אור והיא

משום שהשעון הפנימי שלהם הוא איטי עוד יותר מאשר השעון הקבוע של החוץ. כל אלה שייכים לזמן כמדידה של תנועה בחלל החומרי. אבל יש מושג של סדר זמנים, שאותו צריך להגדיר כך: כאשר אנחנו מדברים על סדר זמנים, אנחנו מדברים על סיבתיות. סיבתיות פירושה שנושא א' קודם לנושא ב' לא מבחינת מדידת זמן, אלא מבחינת מהותו. לכן אני יכול לומר שדבר אחד קודם לדבר שני. כאן אינני נזקק לאיזשהו אמצעי מדידה, משום שכל המדידה פה היא מדידה לוגית: אני יכול לומר שבאופן לוגי דבר אחד תלוי בדבר אחר, ועל כן הוא מאוחר לו. כאן האיחור והקדימה הם בפירוש לא תוצאה של מדידות חיצוניות כלשהן. זה מה שנקרא סדר זמנים. אז כאשר יש סדר וסיבתיות שבהם יש מוקדם ומאוחר מהותיים, יש גם סדר זמנים שבהם יש לפני ואחרי שאיננו תלוי בשעון או בזמן פיזי. יש בכל העולם דברים שבנויים על סדר זמנים כזה.

יש סדר זמנים לפני בריאת העולם החומרי. כיוון שהיה סדר השתלשלות, וכיוון שסדר ההשתלשלות הוא סדר, כלומר איננו פריחה אקראית של דברים אלא דברים משתלשלים זה מזה באופן סיבתי מסוים, לכן עולם האצילות הוא לפני עולם הבריאה – לא במובן של זמן מדיד, אלא במובן של ראשון ושני. וזה מה שנאמר שאף על פי שלא היה זמן, היה סדר זמנים. אבל קודם לזה לא היה שייך שום סדר זמנים, שהוא יתברך למעלה מהזמן לגמרי. גם סדר הזמנים במובן המופשט והלוגי שלו, תלוי באיזשהו דבר



אבל אצלנו העולם נחשב ליש ודבר בפני עצמו ומסתיר אלקות, שלכך נקרא בשם עולם – על שם ההעלם שמעלים אלקות ומסתירו. ותכלית בריאת העולם הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, פירוש: כי העולם הזה הוא העולם היותר תחתון שההעלם בו יותר, והחשך כפול ומכופל. וזהו פירוש 'בתחתונים', כי אין שייך מעלה ומטה לגבי הקב"ה שאינו בגדר מקום חס ושלום, אלא 'תחתונים' רוצה לומר עוצם ריבוי ההעלם והסתר על ידי צמצומים רבים. והוא העולם השפל, ששם דוקא יהיה בחינת דירה והתגלות אלקותו יתברך בידיעה שלנו גם כן כמו שהוא למעלה בידיעה עליונה, דכולא קמיה כלא חשיב.

איננו זהה לאותו דבר: הוא אומר שמבחינתו של הקב"ה העולם הוא "לא", אבל מבחינתנו העולם הוא ממש. זאת אומרת שהעולם איננו תעתוע חושי – אולי החשיבות שאנחנו מייחסים לדברים היא טעות, אבל מבחינת השקפתנו העולם הוא דבר מאוד מאוד ממשי. העולם מסתיר את האלוקות באופן מאוד ממשי, וההסתר הזה איננו רק עניין של זווית ראייה אלא של הסתר אמיתי וממשי.

ותכלית בריאת העולם הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. זאת אומרת שהקב"ה רוצה דווקא לדור בעולם התחתון. פירוש, כי העולם הזה הוא העולם היותר תחתון שההעלם בו יותר, והחשך כפול ומכופל. אנחנו נמצאים בעולם הזה שהוא העולם התחתון. אנחנו מגדירים שאם היה אפשר, הקב"ה היה בורא עולם יותר נמוך מזה, אלא שאנחנו העולם הנמוך בכל העולמות שבגדר האפשר. ובצד הזה אנחנו נמצאים בקצה התחתון של המציאות. חושך כפול ומכופל, וכל מה ששייך ונובע מזה. וזהו פירוש בתחתונים, כי אין שייך מעלה ומטה לגבי הקב"ה שהוא אינו בגדר מקום

מלאה דברים, וכאשר קרן האור מסתלקת שוב נשארת לי אותה ריקנות. אז המשמעות של "כולא קמיה כלא חשיב" מקבלת פירוש שונה: לא שהוא נחשב כשום דבר, אלא הוא נחשב כדבר חסר ממשות שמקבל את ממשותו רק משום שהאור זורח עליו, ולולי זאת הוא איננו נראה, איננו ניכר ואיננו תופס מקום. הוא מקבל את ההוויה המיוחדת שלו רק משום שהשמש זורחת עליו.

בכל אופן, לפניו – כולי עלמא כלא חשיב, כמו שהיה קודם שנברא העולם, אבל אצלנו העולם נחשב ליש ודבר בפני עצמו ומסתיר אלקות. מבחינתו של הקב"ה קיומו של העולם הוא חסר ממשות. אך לגבינו העולם הוא כל כולו ממשות. הוא ממשות עד כדי כך שהוא מסתיר את האלוקות, שהרי איננו רואים אלוקות, אלא רואים רק עולם. שלכך נקרא בשם עולם על שם ההעלם שמעלים אלקות ומסתירו. מבחינת נקודת ההשקפה שלנו יש עולם.

יש בעיה שעוסקים בה בכל מיני קבוצות ועניינים ותורות – התפיסה של התדמית, המרמה; שכל העולם איננו אלא תעתוע חושים אחד, הלוצינציה. מה שנאמר כאן



בתחתונים היא בעצם יצירה של פרדוקס, שלמרות שהעולם שלנו הוא עולם תחתון, ולמרות שהעולם שלנו הוא עולם נמוך, בכל זאת העולם שלנו יהיה מקום לדירתו של הקב"ה.

העולמות התחתונים אינם אובייקטיביים. אין הגדרה אובייקטיבית שעולם הוא תחתון או עליון, משום שמבחינת הקב"ה אין בכלל עולם וממילא אין חלוקה בין עולם תחתון ועולם עליון. אלא שכאשר אנחנו מדברים על דירה בתחתונים אנחנו מדברים על דירתו של הקב"ה בתוך התודעה שלנו. לא שהוא ידע שהוא נמצא פה, אלא שאנחנו נדע שהוא נמצא פה; זה נקרא דירה בתחתונים. החידוש התודעתי נמצא אצלנו מפני שמבחינתו לכל העניין הזה כלל אין משמעות. מתוך נקודת הראייה שלו, לכל המשפט הזה אין משמעות. המושג הזה של עולם תחתון הוא מושג ששייך ובעל משמעות דווקא לדיירי העולמות הללו. וכאשר הקב"ה דר בעולם הזה, פירושו שהוא צריך לדור עבור המצויים באותו עולם. כשאנחנו מדברים על גילוי שכינה, השראת שכינה וכיוצא בזה, אין פירושו של דבר שאני עשיתי, המצאתי ומשכתי אור לתוך מקום מסוים; למעשה זוהי פעולה בה אני צריך לחוש את האור הקיים, לחוש אותו בתוך ההוויה שלי. אם אסלק את כל ההוויות, אז שוב לא יהיה כאן עולם תחתון. מי שיעלה וישבור כביכול את כל המסכים ויסתכל מן הצד האחר, לא מילא את התפקיד של לתת לקב"ה דירה בתחתונים. כשם שיש דירוג במצוות, בין מצוות חשובות ופחות חשובות, כך יש גם דירוג

חס ושלו. מה פירוש הדבר, שהוא רוצה שתהיה לו דירה בתחתונים או דירה בעליונים, דירה בשמיים או דירה בארץ? אלא תחתונים רוצה לומר עוצם ריבוי ההעלם והסתר על ידי צמצומים רבים, והוא העולם השפל. כשהוא מדבר על עולם תחתון, הכוונה איננה עולם שהוא נמוך יותר באיזה סדר, שעולמות אחרים נמצאים מעליו בקומה ב' או בקומה ג' - אלא הוא עולם תחתון מבחינת מעלתו. זהו עולם חשוך, מוסתר, אטום. וזה מה שנתאוה הקב"ה, ששם דוקא יהיה בחינת דירה והתגלות אלקותו יתברך בידיעה שלנו גם כן כמו שהוא למעלה בידיעה עליונה דכולא קמיה כלא חשיב. מה זאת אומרת דירה בתחתונים? דירה בתחתונים פירושה שהקב"ה רוצה לדור בעולם הזה. ומה פירוש שהוא רוצה לדור בעולם הזה? זה נובע דווקא מתוך קיומו של העולם הזה, משום שכאשר העולם הזה איננו, הקב"ה איננו דר בתחתונים, כי אין עולמות תחתונים. מתי אנחנו מדברים על דירה בתחתונים? כאשר העולמות התחתונים הללו קיימים, הם מציאותיים, הם ממשיים, ובכל זאת הקב"ה דר בהם. הקב"ה התאוה שהעולם התחתון יוכל לחוש את האלוקי בהיותו עדיין תחתון. יש דילמה שלכאורה עומדת מראשית ההוויה: היא מופיעה לא רק במה שאומר הקב"ה "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ), אלא זו הנחה כוללת שנמצאת בהרבה מקומות בתנ"ך, כמו למשל בפסוק "מות נמות כי אלוקים ראינו" (שופטים יג, כב). ההנחה היא שאדם איננו יכול להיות בשני מקומות בבת אחת. הדירה

ולזה היה תכלית המכוון בבריאת העולם, הגם שאין מושג לנו הטעם שנתאווה לזה, רק שכך עלה ברצונו, אך עם כל זה לזאת היה הכוונה בודאי.

של ההוויה שיוצאת לגמרי מגבולות החומר. אז מדוע אנחנו מגדירים בכלל את הדבר הזה כחטא? התשובה היא שהקב"ה רוצה שתהיה לו דירה בתחתונים. ברגע שברחתי מהעולם הזה, ברחתי גם מן התפקיד שהיה לי. ברחתי מן העבודה, והבריחה מן העבודה היא החטא. אם כי עדיין אפשר לומר שלא יצאתי אל תחום הרע, רק יצאתי אל התחום בו יכול להיות הסירוב לחטוא. זהו תחום אחר, שבו לא מילאתי את הכוונה של הקב"ה, אלא כאילו עקפתי את העניין, במקום שאמלא את רצונו. הוא רוצה דווקא שתהיה לו דירה בתחתונים, הוא רוצה לדור פה בעולם הזה, עם כל מה שיש פה בעולם הזה.

ולזה היה תכלית המכוון בבריאת העולם, הגם שאין מושג לנו הטעם שנתאווה לזה, רק שכך עלה ברצונו. איננו יודעים לענות על השאלה מדוע הקב"ה רוצה שתהיה לו דירה בתחתונים, משום שבעצם השאלה של בריאת העולם בכלל, זוהי שאלה שאפשר להוכיח שהיא לא ברת תשובה. יש שאלות שאני יכול לומר שאינני מסוגל לפתור אותן מחמת חוסר נתונים או חוסר ידיעות, ולכשאדע יותר, כשאלמד יותר, כשהיו יותר נתונים - השאלה הזאת תינתן להיפתר. אבל יש מקרים שאפשר להוכיח שהשאלה בלתי פתירה, לא משום שאני איני יודע לפתור אותה, אלא מפני שהסוג של השאלה הוא בלתי ניתן לפתרון מצד עצמו. יש שאלות ובעיות כאלה, החל במתמטיקה ועד לתחומים של לוגיקה,

בחטאים. וכשם שיש דירוג בין חטאים חמורים וחטאים קלים, יש גם דירוג בין חטאים מגונים וחטאים לא מגונים, חטאים מכוערים וחטאים יותר יפים. בדומה ללשון הזוהר: יש שדים נוכראין ויש שדים יהודאין - יש שדים גויים ושדים יהודיים. שניהם שדים, אבל השדים היהודיים הם שדים שהולכים עם טלית, תפילין וכל כיוצא בזה. אם כן, בתוך כל רשימת החטאים, יש גם חטאים יפים. יש חטא אחד שהוא לא פיתוי גדול בשביל בני העולם, זה מה שנקרא "חטא בני אהרון", זה אולי החטא הכי יפה שהאדם יכול לחטוא בו; הוא עומד על הגבול בין חטא למצווה, לא מפני שהוא ספק אלא מפני שהוא במהותו לא פשוט. ישנם חטאים שכל אחד מסוגל לחטוא בהם, אבל בחטא הזה יכול ליפול רק אדם קדוש. בשביל לאכול טריפות אדם צריך פה, את זה כל אחד יכול לעשות. אבל יש חטאים שאין אדם יכול לחטוא אלא במדרגה מסוימת, ויש חטא, כמו חטא בני אהרון, שהוא היציאה מהעולם הזה. הם נשרפים בתוך הדביקות של עולם עליון ויוצאים מן העולם הזה. גם אלה שעושים מחאות והפגנות ורוצים לעשות את ירושלים עיר ככל הערים, לגבי זה הם לא צריכים לחשוש; אני בטוח שלחטא של "בקרבתם לפני ה' וימותו" (ויקרא טז, א) אף אחד איננו מתכוון.

אצל כל כך הרבה אומות ודתות המעשה של בני אהרון לא נחשב לחטא, אלא אולי לנקודה העליונה של הקדושה, הקדושה

אפשרי. זוהי אחת ההגדרות של העניין של מציאות העולם. מבחינה זו להתגבר על האתגר הבלתי אפשרי, זה בוודאי עניין גדול.

אף על פי שיש גוונים בין אנשים יותר פסימיים או פחות פסימיים, העמדה הכללית היא שהעולם הוא מקום קשה מאוד. האתגר העליון בתוך העולם הוא הקדושה. להגיע לא רק למציאותה של הקדושה, לאיזשהו קיום של ניצוץ קדוש, אלא מעבר לזה: אנחנו צריכים להביא את העולם הבלתי אפשרי שלנו, לאותה דרגה כמו העולם המפותח והזוהר ביותר. ברגע שאנחנו עושים את זה – אז השלמנו את הכוונה; אז זה נקרא שיש לקב"ה דירה פה. בינתיים אני לא יודע אם יש לו אפילו חדר קטן להשכרה. זה לא ביטוי שלי, זה ביטוי של הנביא ירמיהו, הוא אומר: "למה תהיה כגר בארץ?" (ירמיהו יד, ח), לקב"ה אין פה מקום לגור, אין לו דירת קבע, אז הוא מסתובב פה באיזשהו מקום. כל העניין של המקדש, באופן סמלי, הוא שנותנים לקב"ה חדר.

אך עם כל זה לזאת היה הכוונה בודאי. למרות שאת הטעם לרצון אין אנחנו מבינים, את הרצון עצמו אנחנו יכולים להשיג. אמנם כשאנחנו מגיעים לשורש הראשון של השאלה אנחנו מגיעים לבעיה בלתי פתירה, אבל הבעיה הזו, מבחינה מסוימת, לא צריכה להעסיק אותנו. כמו כל בעיה אחרת שאיננה בתחום ההשגה שלנו מעצם מהותה. אבל הכוונה של העולם היא הרצון של דירה בתחתונים, האתגר הבלתי אפשרי, ואת זה אנחנו יכולים להשיג.

שיש בעיה שאפשר להוכיח שאין לה פתרון. כל בעיה שדנה במהות העצמית של הקב"ה היא ממילא בעיה בלתי פתירה. כשאני רוצה לשאול שאלה לגבי המהות הפנימית של הקב"ה, מדוע עלה כך וכך ברצונו לפני היות העולם, אני נכנס לתחום שאלה שלא רק שאין בידי מספיק חומר כדי לענות עליו, אלא שאין משמעות לא לשאלה ולא לתשובה. היא עומדת כולה בתחום שהוא מעבר להוויה שלנו - זה בחיק הבורא ולא בחיק הנברא. אף על פי שאין אנחנו מסוגלים לדעת מדוע עלה כך ברצונו, אנחנו יכולים לומר הרבה דברים אחרים, למשל מה הפאר שיש בכך שיש לו דירה בתחתונים. במובן מסוים, העניין של דירה בתחתונים, זהו האתגר הבלתי אפשרי, האתגר של המציאות, האתגר של העולם הזה. הוא עומד על קצה הגבול, הוא הניצחון על האתגר הבלתי אפשרי. זו הנקודה של הפאר - ככל שהאתגר גדול יותר הפאר שמולידה העמידה בו גדול יותר, וביותר כאשר אני עומד מול תנאים כמעט בלתי אפשריים. הוא אומר את הרעיון הזה הרבה פעמים - שבסך הכול, גם הקבלה וגם החסידות, הן לא אופטימיות, במובן זה שהן לא תופסות את העולם כמקום של מתיקות וזוהר, אלא כמעט להפך - הן רואות את העולם כמקום מאוד לא סימפטי. ההתמודדות שלהן עם העולם היא מתוך הנחה שזה איננו העולם הטוב ביותר שבגדר האפשר. בפירוש לא. ההתמודדות היא מול עולם קשה מאוד, ומול עולם שהוא בעצם מין מציאות שלהתקיים בה כאדם זה כמעט בלתי

ואיך ממשיכים גילוי זה ודירה זו בתחתונים הוא על ידי בחינות אתכפיא ואתהפכא, כמשל המלך בשר ודם שרוצים לעשות לו דירה נאה, שצריכים לפנות ההיכל מכל לכלוך וטינוף כו', ואחר כך לסדר שם כלים נאים, מטה ושולחן, כסא ומנורה. כן עבודת האדם כמו שכתוב: "ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", ואמרו רבותינו ז"ל: "לעבדה זו רמ"ח מצוות עשה, ולשמרה זו שס"ה לא תעשה". דהיינו הלא תעשה הם לבער הרע, "ובערת הרע מקרבך", שלא יהיה שום לכלוך וטינוף חס ושלום, והמצוות עשה הם על דרך משל תיקון וסידור כלים נאים, שעל ידי זה יהיה הדירה בתחתונים, שהוא ענין גילוי והמשכת אור אין סוף ברוך הוא למטה (לעתיד לבוא, ועתה ההמשכה בהעלם). וזהו שנקרא עבודה, לשון תיקון, היינו שעל ידי עבודתנו אנו ממשיכים שיהיה הגילוי למטה, שאנו מתקנים תיקון זה על ידי עבודתנו.

אלה שני חדרים קטנים, שכל העניין שלהם, הרעיון של הקודש ושל קודש הקודשים, הוא שתהיה פינה שבה הקב"ה מופיע. זו הרי הנקודה של קודש הקודשים, שבו הקב"ה דר.

אפשר להשתמש בדימוי שנמצא במקומות אחרים: בעצם התפיסה של קודש הקודשים היא שזהו חור בתוך מציאות. יש בו משמעות שונה לגמרי של המציאות, ומכאן בא העניין שאומרים לגביו ש"מקום ארון אינו מן המידה" (מגילה י, ב). הארון איננו נתון בתוך גבולות של מקום, משום שכל המהות של קודש הקודשים היא בעצם להוות חלל שקשור אל המציאות האחרת באיזשהו צד. אבל הבעיה היא שמהות כזאת יכולה להתקיים רק במקום ספציפי אחד. הבעיה האמיתית שלי איננה לעשות את המקדש הזה שהקב"ה שוכן בו, שהוא פורץ את המציאות אליו, אלא לעשות את המקדש דווקא בתחתונים. מהצד הזה, המקדש מפסיק להיות עולם תחתון והופך להיות עולם אחר. כדי שהקב"ה ידור בתחתונים, אני צריך לעשות לו מקדש במקומות אחרים. אני

ואיך ממשיכים גילוי זה ודירה זו בתחתונים הוא על ידי בחינות אתכפיא ואתהפכא. על ידי זה שבן אדם כופה את הסטרא אחרא ועל ידי שהוא הופך את הסטרא אחרא, אנחנו לאט לאט עושים מקום למלך הכבוד. כמשל המלך בשר ודם שרוצים לעשות לו דירה נאה. המלך בא להתארח, והוא רוצה משום מה לגור בעיר פלונית או במקום פלוני. מה עושים? שצריכים לפנות ההיכל מכל לכלוך וטינוף כו', קודם כל צריכים לטאטא יפה את המקום הזה ולהוציא משם את כל הלכלוכים. שאני אושיב את הקב"ה בתוך הטינופת הזו?! ואחר כך לסדר שם כלים נאים, מטה ושולחן, כסא ומנורה. בשביל המינימום. אם מתבוננים בזה, הרי בעצם בית המקדש הוא במובן הסמלי בנוי בדיוק ככה: בית המקדש בתמציתו בנוי כמו חדר במלון. למעשה, אלו שני חדרים במלון - יש חדר אחד שהוא חדר מיטות - ביטוי שלא אני המצאתי אותו, אלא מופיע גם בדברי חז"ל וגם בדברי המקובלים לגבי קודש הקודשים; ואחר כך בחדר החיצון יש שולחן, מנורה והקטורת. בסך הכול



מעין אותו הביטוי שהיו אומרים על אנשים גדולים: פלוני היה ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבנו, רק שאין הדור זכאי. יש מישהו שמצד עצמו עשה את כל ההכנה, בנה את כל הכלים, וזה שהקב"ה איננו מגיע זו בעיה שתלויה בדברים אחרים. אני לפחות עושה את המקום ואת האפשרות לדירה הזו כדי שהקב"ה ידור בה).

וזהו שנקרא עבודה. לפי זה, כשאנחנו מדברים על עבודת ה', העבודה היא באמת עבודה: לשון תיקון, היינו שעל ידי עבודתנו אנו ממשיכים שיהיה הגילוי למטה, שאנו מתקנים תיקון זה על ידי עבודתנו. אנחנו באמת עושים עבודה בשביל הקב"ה, וכאן גם הפרדוקס: זוהי עבודה שהקב"ה לא יכול לעשות. מבחינה זו אנחנו כמו כל עבד, עושים את מה שהאדון לא יכול לעשות. מה זאת אומרת שהקב"ה איננו יכול לעשות? זה מפני שבזמן שהוא עושה את העבודה, שוב אין כאן דירה בתחתונים. יש דברים שמצד עצם הגדרתם הם לא ניתנים לפתרון אלא בצורה אחת: כשאני רוצה לבחון מישהו, הוא צריך לענות לי את התשובות לשאלות. נכון שאני יכול לסייע, אני יכול לתת את התשובות לכל השאלות, אבל באותה שעה אמנם פתרתי את הבעיות אבל לא בחנתי את האיש.

כשאני רוצה שמישהו ילמד אל"ף בי"ת, אני לא יכול לקרוא במקומו. טכנית אני יכול לקרוא במקומו, אבל על ידי זה הוא לא ילמד, הוא לא יקבל את האל"ף בי"ת. אני רוצה שהוא ידע את האל"ף בי"ת, לא שאני אדע אותן. כאן אנחנו עומדים

צריך לעשות לו מקדש בתוך הבית שלי, וזה הרבה יותר מסובך; ואם אני צריך לעשות לו מקדש בתוך עצמי זה עוד יותר מסובך, מפני ששמה יש הרבה יותר מה לנקות, הרבה יותר מה להוציא, וזה לא פשוט בכלל.

כן עבודת האדם כמו שכתוב: "ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו). התפקיד של האדם בגן עדן הוא אותו דבר: לעשות את גן עדן שיהיה מקום בשביל הקב"ה, שגן העדן יהיה דירה לקב"ה. ואמרו רבותינו ז"ל: "לעבדה זו רמ"ח מצוות עשה ולשמרה זו שס"ה לא תעשה", דהיינו הלא תעשה הם לבער הרע, "ובערת הרע מקרבך" (דברים יז, ז), שלא יהיה שום לכלוך וטינוף חס ושלום, והמצוות עשה הם על דרך משל תיקון וסידור כלים נאים, שעל ידי זה יהיה הדירה בתחתונים, שהוא ענין גילוי והמשכת אור אין סוף ברוך הוא למטה. בסך הכול מה שאנחנו עושים ב"לעבדה ולשמרה" - אנחנו איננו משכנים את המלך בדירה, אלא רק מכשירים את המקום כדי שהוא יוכל לבוא לדור בה. מפני שכל עוד העולם במצבו הקיים ואנחנו במצבנו הקיים, המלך בוודאי לא יבוא. עם כל כמה שהוא רוצה לדור בעולם, הוא איננו יכול לדור במקום הזה כפי שהוא, והחובה שמוטלת עלינו היא לעשות את המקום ראוי לכך.

(מתי יהיה הדבר הזה? לעתיד לבוא, ועתה ההמשכה בהעלם, לעת עתה כל זה איננו קיים. לעת עתה ההמשכה הזו של האור האלוקי איננה מצויה. הדירה בתחתונים, במקרה הטוב ביותר היא פוטנציאלית. זה

[ועיין מה שנתבאר מענין עבודה בפירוש על פסוק "ראיתי והנה מנורת זהב", שכדי להמשיך הגילוי גם למטה, מוכרח להיות ההמשכה מלמעלה מסדר ההשתלשלות ומלמעלה משרש האור והחיות הנמשך בהעולמות. "שש שנים יעבוד", "ועבדתם את ה' אלוקיכם", פולחנא דרחימותא. ובפרשת שמות בד"ה 'קול דודי' בענין עבודה קשה]. וזהו ענין, רמ"ח פקודין רמ"ח אברים דמלכא, שהם כלים להשראת אור אין סוף ברוך הוא, כמו שהאברים הם כלים לאור וחיות הנפש. וזהו שאנו מברכים: "אשר קדשנו במצותיו".

זאת אנחנו נדרשים להגיע למדרגה הרבה יותר גבוהה. כדי שאנחנו נוכל לקיים את היותנו פה בעולם הזה יחד עם הארה עליונה, אנחנו צריכים לעבור ולשבור את סדר ההשתלשלות, אנחנו צריכים לצאת מעבר לאיזשהו מבנה סיבתי. מפני שבתוך המבנה הסיבתי אנחנו קשורים בעצמנו, בתוך הווייתנו שלנו, במעגל שהוא מין מעגל של ירידה. זה בערך כמו שאני אדרוש ממים שיורדים בצינור להגיע למעלה מנקודת המוצא שלהם. זה בעצם מה שדורשים מן האדם, שעם היותו כאן למטה יגיע עד למעלה מכל מדרגות העולמות. במקומות נוספים, הוא עוסק בבעיה הזו, שם הוא מדבר על הפסוקים "שש שנים יעבוד", ועל "ועבדתם את ה' אלוקיכם", ועל העניין של פולחנא דרחימותא - עבודת האהבה, עבודת מתנה. ובפרשת שמות בד"ה 'קול דודי' בענין עבודה קשה. זהו העניין של סדר העבודה].

וזהו ענין, באופן כללי, אומרים שרמ"ח פקודין כלומר רמ"ח מצוות, הם רמ"ח אברים דמלכא שהם כלים להשראת אור אין סוף ברוך הוא, כמו שהאברים הם כלים לאור וחיות הנפש. כל מצווה היא איבר. כשאני אומר שהמצווה היא איבר של הקב"ה, פירושו שלמעשה כאשר אני

באותו מצב שנמצא בו המחנך, המורה, האב, באותו אופן עצמו. הרצון של הקב"ה, מעצם הגדרתו, דורש שהעבודה תהיה למטה, וכל כמה שהוא יסייע מלמעלה זה לא יועיל. התמצית היא שהפעולה תהיה מלמטה, ומשום כך אנחנו עושים עבודה שאותה הקב"ה כבר איננו יכול לעשות. רק אנחנו מסוגלים לעשות שתהיה דירה בתחתונים, מפני שאנחנו תחתונים. הוא איננו מסוגל, מפני שהוא עליון. כמו שיש דברים שילד קטן יכול לעשות: הוא יכול ללמוד בפעם הראשונה לקרוא א', ואני כבר לא יכול לעשות את זה יותר. יש דברים שהתחתון יכול לעשות שנובעים מעצם מוגבלותו, המוגבלות היא סוג מסוים של יתרון שהוא חלק מהמהות שלו. זהו העניין של עבודתנו.

כאן יש הערה: [ועיין מה שנתבאר מענין עבודה בפירוש על פסוק "ראיתי והנה מנורת זהב", הוא אומר שם שכדי להמשיך הגילוי גם למטה, מוכרח להיות ההמשכה מלמעלה מסדר ההשתלשלות, ומלמעלה משרש האור והחיות הנמשך בהעולמות. שם הוא מגיע לנקודה, שכדי שתהיה דירה בתחתונים אנחנו בעצם נדרשים לעשות דבר שהוא כאילו בלתי אפשרי: כיוון שאנחנו תחתונים אנחנו יכולים להגיע רק עד לנקודה מסוימת של הבנה, אבל בכל



שאנחנו עושים אותן בשבילו. אמנם למהותו העצמית אין לנו אפשר לתת ואין לנו מה לתת, אבל כאן בעולם התחתון אנחנו יכולים לתת לו את עשיית המצוות. כשאנחנו עושים מצווה אנחנו עושים את המצווה שלו, אנחנו עושים את "אברין דמלכא". זהו הצד האחר של הדבר: שהמצווה היא כל הזמן התעסקות עם מלך הכבוד בעצמו. אני בונה את הקומה של הגילוי, של המהות האלוקית בתוך העולם, בתוך המציאות שלנו. זהו העניין של "קדשנו במצוותיו": שאנחנו מקודשים על ידי זה שהמצוות הן אינן תרגול עבורנו, אלא הן הרחבה ממשית של הקב"ה.

פה יש נקודת ראייה שהיא בוודאי אחרת לגמרי מכל הפילוסופיה הרציונלית, כולל זו של היהדות: המצווה איננה תרגיל שאנחנו עושים כדי לשפר את מידותינו או לשפר את מעשינו כדי להיות יותר נחמדים - המצווה היא מהות של קדושה אובייקטיבית, שהקב"ה נתן לנו את העונג ואת הכבוד להשתתף בה. זה בערך כמו שלהבדיל כמה אלפי אלפים של הבדלות, בחצרות מלכים בזמנים קדומים, ובאופן רשמי בחצרות מלכים גם כעת, נותנים לאנשים שונים תפקידים מסוימים בתור כבוד גדול: יש אדם שהוא שומר הסוסים של המלך אף על פי שיכול להיות שלא ראה סוס מימיו באופן פרקטי, ועדיין כבוד הוא לו להיות שומר הסוסים של המלך. ומי שהייתה לו הזכות לרחוץ את המלך, הוא בוודאי היה מקורב ומכובד ביותר, בין שעשה זאת ובין שלא עשה זאת. במובן הזה, המצווה היא בעצמה מתן הכבוד

עושה מצווה אני נותן אפשרות להשראה מסוימת של הקב"ה, כמו שכשאני בונה איבר, אני מרחיב את הקיום של הדבר למקום נוסף. מהצד הזה היה הרבה יותר פשוט אם היינו משתמשים במודל לא אנושי אלא מכני: אני רוצה לבנות מכונת; יש לה כך וכך מרכיבים, מאתיים או שלוש מאות או שלושת אלפים. אני בונה ברגים, אני בונה פחים, אני בונה גלגלים, ואחר כך אני צריך לצרף את כל אלה כראוי. אחרי שצירפתי את כל אלה כראוי אני יוצר דבר שהוא שלמות אחת שעכשיו יכולה לנסוע. איך נברא הדבר? על ידי זה שבניתי והכנסתי את כל המרכיבים והחלקים השונים. אז המצוות מקבילות לחלקים הרבים של המכלול. כשיש לי מרכיב אחד ועוד אחד ועוד אחד, אני בונה מהם את קומתו של הקב"ה - את הווייתו כאן בעולם התחתון. הווייתו כאן בעולם התחתון נבנית על ידי זה שאני בונה את המקום שהקב"ה יהיה בתוכו. כמו שהאיברים הם כלים לאור הנפש.

וזהו שאנו מברכים: "אשר קדשנו במצותיו". הוא לא מדגיש כאן את "קדשנו", אלא את "במצוותיו". איך אפשר לדבר על המצוות שלו? זה כעין הביטוי שנאמר שהקב"ה מניח תפילין (ברכות ו.), שהקב"ה מתעטף בטלית (ראש השנה יז:). בעצם כשאומרים "קדשנו במצוותיו", הפירוש הוא שהקב"ה קידש אותנו לעשות את המצוות שלו, לא את המצוות שלנו. מה פירושו של דבר לעשות את המצוות שלו? כאן השאלה שאיתה הוא התחיל, "אם צדקת מה תתן לו", מקבלת תשובה אחרת. המצוות הן שלו במובן זה

ב. והנה, עבודה שבלב זהו תפילה, היא דרבנן ואינה ממניין המצוות דאורייתא, וכדמשמע גמרא פרק ג' דברכות. וצריך להבין זה, דהלא רבותינו ז"ל במשנה ובגמרא פרק ב' דברכות דף ו' החמירו הרבה יותר בכוונת התפילה, ואפילו מכוונת קריאת שמע הנמנית ראשונה בתרי"ג מצוות דאורייתא. ואם כן, מהו שאינה ממניין המצוות? והעניין יובן בהקדים, כי הנה שמונה עשרה ברכות דשמונה עשרה, הן כנגד שמונה עשרה חוליות השדרה שבתוכן נמשך חוט השדרה, וכידוע.

היא: לעשות לקב"ה דירה בתחתונים. במובן מסוים, כמו כל עבודה שהעבד או מישהו עובד עבור אחר, זו עבודה שהאדון איננו יכול לעשות. במובן מסוים, הקב"ה איננו יכול לעשות לעצמו דירה בתחתונים, והסיבה היא שכאשר הקב"ה מתערב בתוך העולם, העולם שוב איננו תחתון. מהותו של העולם כ"תחתון" בעצם מוגדרת על ידי זה שהקב"ה איננו מעורב בו; יש כאן הגדרה מיניה וביה שנובעת מכך שהקב"ה רצה שתהיה לו דירה בתחתונים: הקב"ה רוצה שהאדם כאדם, מתוך המאמץ שלו, מתוך העבודה שלו, מתוך היותו תחתון, יגיע להכרת ה'. זו בעצם הנקודה של דירה בתחתונים. ומשום כך העליונים אינם יכולים לסייע בכך, משום שהתערבותם משנה את עצם ההגדרה של הדבר. בוודאי שהקב"ה יכול להציף את העולם הזה באור, אבל כאשר העולם שלנו יהיה מוצף באור, שוב הוא לא יהיה עולם תחתון. תכלית הכוונה היא שהעולם התחתון, בהיותו כזה, יגיע למדרגה של עולם עליון, עולם עילאי. משום כך, עבודתנו הכללית היא תיקונו של העולם, המשכת אור דווקא בדברים התחתונים. אנחנו עוסקים דווקא בדברים של מטה, בדברים חומריים, בדברים גשמיים, ומנסים להעלות ולהאיר אותם.

והעונג להיות שותפים, לנגוע במלך, ולבנות את "אברי המלך". כאן הוא מדבר על בחינת בניין העולם, ובחינת בניין הקומה של הגילוי האלוקי. מהצד הזה, "קדשנו במצוותיו" - במצוות שלו: כשאנחנו מקיימים מצווה אנחנו דבקים בו. כמו שהוא אומר במקום אחר ש"אשר" הוא מלשון אושר - האושר שהקב"ה נתן לנו להיות מקודשים במצוות שלו. אני עושה את המצווה שלו, אני עושה את הדבר שהוא שלו. מה זה נקרא לעבוד את ה'? זוהי עבודתנו - אנחנו עבדי המלך, ובעצם כל עבודתנו ומהותנו בתוך העולם מבחינה זו, היא לבנות את הדירה לקב"ה. הקב"ה רוצה לגור פה, ואנחנו בונים לו את הדירה. זהו העניין של העבודה. בהמשך הוא יגיע לכך שכשם שהקב"ה רוצה שנעשה כל מיני דברים בעולם החיצוני, הוא דורש מאיתנו לא פחות עבודה בתוך העולם הפנימי שלנו.

הנושא שעסקנו בו בשיעור הקודם היה בעיקר השאלה והבעיה של המהות וההגדרה של עבודה. מה פירושו של דבר שאדם מישראל הוא עבד ה'? איזו עבודה הוא עושה בשביל הקב"ה? הסברנו שבעצם עבודתו של האדם, בהיקף הגדול,



התפילה - החיות הפנימית

ב. והנה, עבודה שבלב זהו תפילה. רוב העבודה היא עבודה שאנחנו עושים בעולם. "לעובדה ולשמרה" זוהי עבודתנו, ואנחנו עושים אותה בין בגן העדן ובין כאשר מגרשים אותנו מגן העדן, ובצדק. אחרי הגירוש מגן העדן אנחנו אמנם עובדים במקום פחות נוח, פחות נעים, אבל עדיין במקום שאפשר לעבוד בו באיזושהי צורה. ועם העבודה המעשית, יש גם עבודה שבלב: העבודה שבלב היא במונן מסוים העבודה שבה תחום העבודה של האדם איננו העולם, כי אם האדם. זוהי עבודה שבלב. יש מטרה מסוימת שהיא המטרה של העבודה באדם, לא רק כסובייקט, בנושא של העבודה - אלא גם כאובייקט שלה.

תפילה, כמו שמוגדר בהלכה, היא דרבנן. התפילה שיש בידינו היא לכל הדעות מדברי סופרים - היא תקנת חכמים, ואינה ממניין המצוות דאורייתא, וכדמשמע מהגמרא פרק ג' דברכות. ובעוד כמה מקומות, שמהם ברור שהתפילה שאנחנו מתפללים - וזה כולל לא רק את כל ההוספות והמבנים של התפילה אלא גם את המבנה היסודי שלה, את תפילת שמונה עשרה - איננה מן התורה, אלא היא תקנת חכמים. וצריך להבין את זה. מצד אחד יוצא שהתפילה עומדת בדרגה פחותה משאר המצוות, שהרי רוב המצוות האחרות הן מצוות מן התורה, וזוהי מצווה מדברי חכמים. ומהצד השני, דהלא, רבותינו ז"ל במשנה ובגמרא פרק ב' דברכות דף ו' החמירו הרבה יותר בכוונת התפילה ואפילו מכוונת קריאת

שמע הנמנית ראשונה בתרי"ג מצוות דאורייתא. חכמים החמירו יותר בכוונת התפילה מאשר בכוונת קריאת שמע. קריאת שמע דורשת כוונה מועטת, ובמידה שהיא דורשת כוונה היא דורשת כוונה בפסוקים מסוימים, בפסוק הראשון או השני, לא בכל מקום ומקום. ואילו כוונת התפילה היא כוונה הרבה יותר חמורה, ולכן יש לה כל מיני מסקנות הלכתיות - שלא בכל מקום ולא בכל זמן יכול אדם לכוון כוונת התפילה, משום שהתפילה זקוקה לכוונה יתירה. מה שאין כן לגבי קריאת שמע, שאיננה זוקקת כוונה כל כך גדולה. לפי סדרים מסוימים, קריאת שמע נמנית בתור מצווה ראשונה ממצוות התורה; ואף על פי כן המצווה הזו, שהיא כל כך חשובה והיא מן התורה, איננה דורשת כוונה כמו התפילה. ואם כן, מהו שאינה ממניין המצוות? כיון שהיא כל כך חשובה, ואנחנו מקדישים לכוונתה ולהתעמקות בה כל כך הרבה מקום, מדוע אין היא נמנית במניין המצוות?

כדי להבין את העניין הזה אנחנו עוברים לתת נושא: והעניין יובן בהקדים כי הנה שמונה עשרה ברכות דשמונה עשרה, הן כנגד שמונה עשרה חוליות השדרה שבתוכן נמשך חוט השדרה וכידוע. לפי ההגדרה של חז"ל יש שמונה עשרה חוליות בשדרה. הן לא כל החוליות כולן, אבל הן אלה שנחשבות לפי החלוקה הזו: את חוליות הצוואר ואת חוליות העֶצָה לא מונים, מפני שהן נמנות בחלוקות אחרות. אם כן, חוליות השדרה הן למעשה החוליות מן הצלעות עד העצה. מדובר על שמונה עשרה חוליות שבשדרה, שכנגדן

והנה על דרך משל באדם הגשמי יש בגופו רמ"ח איברים הנמנים במשנה בסוף פרק קמא דאהלות, שלושים בפיסת הרגל ושמונה עשרה חוליות שבשדרה, אך חוט השדרה עצמו הנמשך בכל החוליות אינו ממניין האיברים. עם כל זאת הוא המעמיד ומקיים את כל האיברים, שמבריה מן הראש ועד הירכיים, ועל ידו נמשך החיות מהמוחין לכל האיברים. שהאיברים מחוברים בצלעות, והצלעות בחוליות, והחוליות בחוט השדרה, והחוט אינו בכלל האיברים, רק שהוא המקשר.

וכמו כן הנמשל בבחינת המצוות הן רמ"ח איברים דמלכא, והנה אמרו חז"ל: מצוות צריכות כוונה, דהכוונה היינו בחינת התפילה, שהיא בחינת כוונה ופנימיות למצוות. והיא עיקר המעמיד ומקיים את הרמ"ח מצוות עשה, כחוט השדרה שמקיים האיברים.

של האדם. שמבריה מן הראש ועד הירכיים, ועל ידו נמשך החיות מהמוחין לכל האיברים. כל כוח החיים עובר מן המוח לכל האיברים דרך חוט השדרה, שהאיברים מחוברים בצלעות, והצלעות בחוליות, והחוליות בחוט השדרה, והחוט עצמו אינו בכלל האיברים, רק שהוא המקשר. בין המוח לבין כל שאר האיברים. מתחיל מהמוח, בקצה, ומתפשט עד לרגליים. ולכן מופיע בהלכה שאם נפסק חוט השדרה זה עושה את הבהמה טריפה. מדברים בהלכה על האבחנה הקלינית הזו, שמכה ממקום מסוים ומטה משתקת את האיברים. לפי המקום בו הייתה הפגיעה בחוט השדרה, יהיה שיתוק באיברים שמשם והלאה.

יוצא פה שאנחנו יוצרים בהלכה חלוקה בין האיברים: ההגדרה הפורמלית היא שאיבר הוא כל דבר שיש בו עצם, בשר ועור. מבחינה זו, הלב, הכבד והריאה אינם איברים, וגם חוט השדרה איננו איבר. ההגדרה ההלכתית של רמ"ח איברים הולכת לפי מניין העצמות, ואיננה נמנית לפי החלקים שאין בהם עצם. העובדה

יש שמונה עשרה ברכות של שמונה עשרה. בתוך החוליות נמשך חוט השדרה. החוליות הן רק התשתית, הצינור, שבתוכו עובר העיקר, שהוא חוט השדרה עצמו.

והנה על דרך משל באדם הגשמי יש בגופו רמ"ח איברים, הנמנים במשנה בסוף פרק קמא דאהלות. יש שם רשימה של כל האיברים, והיא כוללת למשל שלושים עצמות בפיסת הרגל, בכף הרגל עד לקרסול, כל עצם ועצם לעצמה כולל פרקי האצבעות. ויש שמונה עשרה חוליות שבשדרה. ועוד כיוצא בזה, רשימה שלמה שעוברת על הגוף כולו מן ההתחלה ועד הסוף ומונה את עצמות האדם, מה שנקרא בהלכה רמ"ח איברים, לפי החלקים השונים בגוף. אך חוט השדרה עצמו הנמשך בכל החוליות אינו ממניין האיברים. במניין האיברים מחשיבים כל פרק באצבע כאיבר - אבל חוט השדרה איננו איבר. עם כל זאת הוא המעמיד ומקיים את כל האיברים. ועדיין, הרי חוט השדרה איננו דבר צדדי, איזשהו עניין טפל, אלא דבר מרכזי בתוך הקיום הגופני



של מצוות תפילין. גם הקיום של מצוות אתרוג הוא באותו אופן: יש אתרוג שנכנס לתוך הגדרה מסוימת, והוא צריך נענוע - שגם לו יש הגדרה פורמלית של מעשה. זה נכון לגבי כמעט כל המצוות כולן, ובמובן מסוים זה נכון גם לגבי קריאת שמע, משום שקריאת שמע היא מצווה שהמשמעות הפורמלית ההלכתית שלה היא האמירה. הצד הפנימי והמהותי שיש בקריאת שמע, שייך בעצם למבנה של תפילה - משום שקריאת שמע כמצווה פורמלית היא מצווה של אמירה, וככזו יש לה הגדרות פורמליות של איך צריך להגיד, באיזו עוצמת קול צריך להשמיע את הדברים, שישמעו. אני צריך לבטא את האותיות בצורה בהירה, אני צריך לדאוג לזה שהאותיות לא יתערבו זו בזו, אני צריך לדאוג שלא אעשה הפסקות שאינם במקום, וכל כיוצא בזה. המצווה של קריאת שמע היא אכן הקריאה, היא במהותה מצווה של דקלום. זוהי מצווה שעומדת כמו הצהרה - אני לא רק חייב לציית לקב"ה במעשים אלה ואחרים, אלא להכריז פעמיים ביום הצהרת אמונים מסוימת. לכן קריאת שמע מתחילה בקריאה "שמע ישראל" - אני מפנה את האמירה לעצמי ולאחרים. אני עומד ומצהיר משהו לגבי כל המבנה הזה שעומד בין האדם לקב"ה. את ההצהרה הזו אני צריך להגיד בעצמי, ואני גם צריך לדאוג שהיא תשמע ותועבר לדור הבא.

המהות של התפילה היא ההידברות: אני מדבר אל הקב"ה. מה שאין כן בקריאת שמע, שבה או שהקב"ה מדבר אלי, או שאני מדבר עליו; בקריאת שמע אין דיבור

שחוט השדרה איננו נמנה בין האיברים איננה מלמדת שחוט השדרה איננו חשוב; היא רק אומרת שהוא נכנס בתוך מבנה פורמלי אחר - אי אפשר להכניס את חוט השדרה לתוך קבוצת האיברים משום שהאיברים מוגדרים באופן מסוים, ואילו חוט השדרה שייך לקטגוריה אחרת.

וכמו כן הנמשל בבחינת המצוות. המצוות הן רמ"ח איברים דמלכא, רמ"ח האיברים של המלך. והנה אמרו חז"ל (ברכות יג, א): מצוות צריכות כוונה, באיזושהי דרגה. דהכוונה היינו בחינת התפילה, שהיא בחינת כוונה ופנימיות למצוות. והיא עיקר המעמיד ומקיים את הרמ"ח מצוות עשה. המצוות הן גופים, הן איברים. והתפילה משמשת ביחס למצוות כמו שחוט השדרה משמש ביחס לאיברים: הוא איננו איבר בעצמו אבל הוא הדבר הפנימי שמקיים את חיותם של האיברים. לפי זה, מושג התפילה מוגדר באופן מאוד רחב - בתור נקודת הכוונה של האדם בתוך מכלול החיים שלו. המצוות בדרך כלל מוגדרות בתור דרישה לעשות מעשה פורמלי מסוים; אני צריך לעשות דבר כזה וכזה. החלק הפנימי, שהוא ההתכוונות וההתייחסות, לגבי המצווה הוא מבנה שכאילו איננו חלק מן האיבר, אף על פי שלאיבר אין משמעות בלא החיות הפנימית.

מהי בעצם תפילה? תפילה היא הנקודה היחידה של ההתכוונות: כאשר אני מניח תפילין או מנענע לולב, נקודת המוקד היא שיש תפילין - הם בנויים לפי ספציפיקציות כאלה וכאלה, הם מונחים על הראש במקום כזה וכזה, וזהו הקיום



והעניין, שעיקר המכוון בתפילה הוא שמבקשים שיהיה אור אינסוף ברוך הוא שלמעלה מההשתלשלות ברוך ונמשך למטה בבחינת ההשתלשלות. וזהו "ברוך אתה הוי"ה", היינו שמבקשים שיהיה התהוות והמשכת שם הוי"ה מבחינת "אתה", שהוא אור אינסוף שלמעלה מעלה משם הוי"ה.

אדם שעובד בדרכי הגבורה הוא יכוון את כוונות האר"י – ובינתיים עד שהוא יגמור לעשות את כל הכוונות הראויות, העני עלול למות. ולכן בעניינים שבין אדם לחברו אני קודם כל עושה את המצווה, וממילא העניין של הכוונות והתפילות לפניו איננו שייך. זוהי הגדרה שאיננה כוללת את הכול, אך במידה מסוימת היא נכונה. מכל מקום, יש תפילות קטנות; כשאדם מברך, אפילו ברכה על הנאה, על בושם או על מראה - זו בעצם תפילה קטנה, תפילה של רגע אחד. המהות של התפילה איננה מהות של איבר משום שעיקרה הוא לא המעשה שבה אלא הכוונה שבה, שכן כל כולה היא הכוונה ולא המעשה.

תפילה - שהעולם ישתנה והקב"ה יתגלה

והעניין, שעיקר המכוון בתפילה הוא שמבקשים שיהיה אור אינסוף ברוך הוא שלמעלה מההשתלשלות ברוך ונמשך למטה בבחינת ההשתלשלות. למעשה, כל התפילות הן בקשה אחת, והיא: שאור ה' יתגלה בתוך עולמנו. לכל תפילה ותפילה יש הניואנס הפרטי שלה, אבל בכל התפילות יש רעיון חוזר, שהוא העיקר של כל התפילות כולן, והוא - הבקשה שכבוד ה' יתגלה בעולם. במסגרת המאמר הזה הוא לא נכנס להסביר את הנקודה של

אליו. לעומת זאת, כל המהות של התפילה היא שאני מדבר אל הקב"ה. תפילה היא המישור היחיד שבו יש צד של התייחסות ישירה בין האני שלי אל הקב"ה. הרי בשאר המצוות אני חייב למלא הוראות, לעשות דברים כאלה ואחרים; אבל אין אני מחויב מעבר לזה. רק בתפילה, כמהות, אני עומד בתוך התכוונות. התפילה בכל יום ויום, היא בעצם נקודת הכוונה של כל המצוות כולן. אם המצוות הן איברים, התפילה היא חוט השדרה, היא החלק הפנימי שמחיה את האיברים הללו.

מבחינה פרקטית, כשם שיש תפילות גדולות שבהן עומדים ומתפללים, יש גם תפילות קטנות שהן הכנה למעשה אחר. למשל ברכה היא בעצם תפילה קטנה. הברכה היא תפילה שמעוררת את הכוונה לפני המצווה, אבל אדם יוצא ידי חובתו בין אם הוא בירך ובין אם לא, וזה נכון לגבי כל המצוות כולן. יש גם מצוות שכלל לא תיקנו להן ברכה, והראשונים והאחרונים ניסו לברר - ולא הגיעו לבירור מוחלט - לגבי מהי ההגדרה שלהן.

בכל זאת יש כמה כללים בדבר: על פי רוב, במצוות שבין אדם לחברו לא מברכים ברכה. מישהו פעם אמר, ולא רק בבדיחותא: נתאר לעצמנו אדם שצריך לתת צדקה לעני, וקודם כל הוא יעמוד לברך ברכה, ואם הוא יהודי חסיד הוא יצטרך להגיד "לשם יחוד", ואם הוא בן



אני יכול לברך אותך? חכמה, תורה, עושר וילדים כבר יש לך, אז אברך אותך שהילדים שלך יהיו כמותך. זו ברכה.

הבעיה של הברכה נעשית חמורה ככל שלמקבל יש יותר, וממילא כשמדובר בקב"ה הברכה היא אחרת. התפיסה של ברכת ה' כאן, היא ההארה שלו בתוך המציאות. המילה ברכה בהקשר הזה בנויה על אותו השורש של הַבְרָכָה, או של בריכה, כלומר, המשכה של דברים. המשמעות של ברכה כאן היא למשוך דברים. כשאני מברך מישהו בחסדי שמיים, אני מברך אותו שההשפעה תומשך עליו. כשאני מברך את ה', אני כאילו מברך, מושך את האלוקי אל העולם הזה. כך הוא מבין בכל מקום את המושג "ברוך" - "ברוך" פירושו "זה שנמשך". במובן הזה, כשאני אומר "ברוך" אני כבר אומר תוכן שלם במילה אחת.

וזהו ברוך אתה הוי"ה. זוהי התמצית, זהו הגרעין שקיים בכל הברכות, שכוונתו: היינו שמבקשים שיהיה התהוות והמשכת שם הוי"ה מבחינת "אתה", שהוא אור אינסוף שלמעלה מעלה משם הוי"ה. זוהי הגדרה אחרת, ושוב, כאן היא מופיעה רק בקיצור: המילה "ברוך" היא בעצם התמצית והגרעין של הברכה; "אתה" הוא המהות שאין לה שום שם; "הוי"ה" פירושו המהות, ההוויה המתגלה, בכל הדרגות ובכל הדברים. "ברוך אתה הוי"ה" זוהי בעצם הבקשה להתגלות מן האינסוף שאין לו שם, לבחינת ההוויה של המהות שמתגלה בתוך המציאות. שם הוי"ה במובן הזה הוא המהות המתגלה, בין שהיא קיימת בדרגה של מציאות העולם

"ברוך", אבל במקום אחר הוא מבאר ודן בזה כך: הבעיה של הביטוי "ברוך אתה ה'" הייתה נושא שהעסיק קודם כל את המדקדקים. זאת מאחר ש"ברוך" מבחינה לשונית הוא פעול; ולהגיד "ברוך אתה ה'" פירושו שאני הפועל והקב"ה הוא הנפעל. משום כך, מבחינה לשונית גרידא, היו שהציעו, שלא תמיד הצורה הזו מלמדת על פעול, אלא היא יכולה להיות במובן מסוים שם עצם או הגדרה אחרת - זה היה נושא שעסקו בו הרבה.

מהי משמעותה של הברכה? במקום אחר אדמו"ר הזקן מביא דוגמה טובה מאוד שמבהירה מהי מהות הברכה. יש במסכת ברכות (ז, א) מעשה קטן שבו מסופר שישמעאל בן אלישע כהן גדול עלה למרום, ומצא שם את הקב"ה. שם זה מופיע בנוסח ששייך ל"ספרות ההיכלות" (מבחינת תפיסת הז'רגון של המילה הזו - כל הנוסח שייך לעניין הזה, והוא נראה מאוד מתאים לחלקים רבים, שיעור קומה וכיוצא בזה). הוא מצא את הקב"ה יושב על כיסא רם ונשא, והקב"ה אומר לו: ישמעאל בני, ברכני. אז מה הוא מברך? "יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמך את כעסך, ויגולו רחמך על מידותיך, ותתנהג עם בניך במידת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין. ונענע לי בראשו". בהגדרה הזו יוצא, שבמה אני מברך את הקב"ה? לברך את הקב"ה אין פירושו לברך כשם שאני מברך אדם. כשאני מברך אדם אני רוצה שיתווסף לו משהו. וכאשר צריך לברך מישהו שיש לו כל טוב, זו אכן בעיה. יש סיפור כזה בגמרא (תענית ה, ב), שמישהו שואל: במה

כי שם הוי"ה הוא בעצמו מורה על השתלשלות המדרגות: " – צמצום, ה' – התפשטות, ו' – המשכה. ובחינת ההארה הנמשך בהשתלשלות מדרגות אלו היא הארה מצומצמת לבד לגבי האור אינסוף שלמעלה מההשתלשלות. וזהו עניין הבקשות בשמונה עשרה, היינו שיהיה ברכה והמשכה הארה רבה ועצומה מלמעלה מסדר ההשתלשלות, דהיינו "ברוך אתה", והיינו בבחינת שם הוי"ה. ורופא חולי עמו ישראל ומברך השנים, על דרך משל הוא הכלי שבו מתגלה אלוקותו יתברך למטה בגשמיות, כשנותן חיים ובריאות לחולים וברכה על פני האדמה. ועיין מה שכתוב באיגרת הקודש קרוב לסופו בדיבור המתחיל "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים", שהתפילה היא המשכת אור אינסוף ברוך הוא לבריאה יצירה עשייה דווקא. ולא בדרך התלבשות בלבד, רק האור ממש לשנות הנבראים

את השם הגדול והנורא היו כל העם כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם. השם הגדול הזה הוא בוודאי לא שם הוי"ה בקריאתו, משום ששם הוי"ה בקריאתו היה נקרא במקדש במשך דורות מסוימים כבר בברכות אחרות. אמנם מחוץ למקדש לא היו מבטאים אותו, אבל היו מבטאים אותו במקדש. אם כן, מובן שביום הכיפורים הכהן הגדול היה אומר שם אחר, כיוון שאומרים שאיש לעולם לא זכר את השם אחרי שאמר אותו, ובוודאי היה מסובך לשמוע ולזכור. מכל מקום, שם הוי"ה הוא הביטוי הכללי של ההופעה האלוהית במציאות ומעבר למציאות, ומכל מקום הוא שם, ובהיותו שם הוא נכלל בהגדרה מסוימת. "אתה" הוא אמנם לא שם, אבל הוא המהות הכוללת של כל המציאות.

אם כן, הברכה בנויה בצורה מדורגת של ירידה, חוץ מאשר הבקשה שבסופה. לפי זה הברכה הולכת כך: "אתה הוי"ה אלוקינו מלך העולם" זו שרשרת שמתחילה מ"אתה", ונגמרת ב"מלך

שלנו ובין שהיא מעבר למציאות העולם שלנו. המהות של הוי"ה היא המציאות והסוד של הקשר, הסוד של המשכה. כי שם הוי"ה הוא בעצמו מורה על השתלשלות המדרגות. " – צמצום. ה' – התפשטות. ו' – המשכה. שם הוי"ה בעצמו כולל בתוכו את כל עשר הספירות. הוא מבטא גם את המתגלה וגם את ההתגלות, את המהות הזו המגיעה מן הקצה העליון אל הקצה התחתון. ובחינת ההארה הנמשך בהשתלשלות מדרגות אלו היא הארה מצומצמת לבד לגבי האור אינסוף שלמעלה מההשתלשלות. בצד הזה, "אתה" היא המהות הכוללת כל, שמעבר לכל עולם ומעבר לכל הגדרה; הוי"ה" הוא השם המתייחס אל מציאותו של עולם. כשאומרים "השם הגדול והנורא", "הוא ושמו לבדו" שאין אנחנו יכולים להשיג אותו, לא מדברים על שם הוי"ה. אגב, יש עוד עניין שיש עליו ספרות שלמה, והוא הברכה של הכהן הגדול שיש בסדר העבודה. זו ברכה מאוד דרמטית, עם הפיוט הנלווה אליה או בלעדיו, וכך אומרים שם: כשהיה הכהן הגדול אומר



כשנותן חיים ובריאות לחולים וברכה על פני האדמה. במובן הזה, הברכה הולכת ומתפרקת, ואז אני לא רק מדבר על "אלוקינו מלך העולם" אלא על מופע מסוים של הגילוי בתוך ההוויה. אני רוצה כלי הרבה יותר מפורט, והכלי המפורט הזה הוא למשל "רופא חולי עמו ישראל", "מברך השנים", או כל ברכה אחרת. אני מבקש שההארה הזו תתגלה בכלי מסוים, בתוך דבר שיש לו תוכן מוגדר ומסוים בעולם שלנו. ועיין מה שכתוב באיגרת הקודש קרוב לסופו בדיבור המתחיל להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, שהתפילה היא המשכת אור אינסוף ברוך הוא לבריאה יצירה עשייה דווקא. מהי תפילה? התפילה היא בקשה להתגלותו של אלוקים לא במובן מופשט, אלא התגלות שמגיעה לעולמות הנגלים; לא לעולם האצילות, אלא לעולמות הבריאה, היצירה והעשייה, כלומר לעולמות המתגלים. ולא בדרך התלבשות בלבד. שהרי כל המציאות כולה היא הלבשה, כיסוי, מעטה של ההארה האלוקית. מבחינה זו, הבקשה להתגלות של ה' בתוך העולם, אין כוונתה שהווייתו תהיה בנמצא, משום שהיא בין כה וכה נמצאת. היא כבר נמצאת בהתלבשות, קיימת בהסתר פנים ולא בגילוי, רק האור ממש לשנות הנבראים מכמות שהם. הבקשה שאני מבקש היא לא להתלבשות של האור בתוך העולם, בסדרי העולם, אלא אני רוצה הארה חזקה מזו. אני רוצה שההתגלות תהיה לא רק מלובשת בתוך סדריו וטבעו של העולם כמו שהיא קיימת כעת, אלא משהו אחר לגמרי. בעצם, כל

העולם". זהו בעצם הגרעין של כל ברכה, זה הדבר המשותף לכל הברכות. בהמשך הברכה יש פירוט, אבל הגרעין המשותף לכל ברכה שווה, ופירושו הוא: ברוך, מ"אתה" עד "מלך העולם". "מלך העולם" הוא, ביתר שאת, ההגדרה של האלוקי בתוך העולם שלנו, דרך העולם, במובן זה שהוא המושל, הנראה בתוך המציאות של העולם. בברכות מסוימות בתפילת שמונה עשרה ישנו אקט של כריעה שמורכב מכמה שלבים: כשאומרים "אתה", משתחווים; כשמזכירים את השם – זוקפים. ה"אתה" הוא מה שנמצא, כביכול, הדבר שאליו משה מדבר כשהוא רוצה לראות את הפנים, את מראה הפנים שמעבר לשמות, שמעבר להגדרות. המושא הזה הוא מה שאנחנו מתייחסים אליו קודם כל, ל"אתה" שאי אפשר להגדיר ואי אפשר להכליל באיזושהי נקודה או הכללה.

וזוהו עניין הבקשות בשמונה עשרה. הרי תפילת שמונה עשרה בעיקר מורכבת מבקשות שונות: היינו, שיהיה ברכה והמשכה הארה רבה ועצומה מלמעלה מסדר ההשתלשלות דהיינו ברוך אתה והיינו בבחינת שם הוי"ה. העניין הוא שה"ברוך אתה", יגיע עד הוי"ה, עד לגילוי בתוך ההוויה, זהו העניין של הבקשות בשמונה עשרה. ורופא חולי עמו ישראל, ומברך השנים, על דרך משל. הברכה איננה נגמרת בפתיחה הזו אלא ממשיכה ומתפרטת לחלק הבא שהוא יכול להיות "רופא חולי עמו ישראל", "מברך השנים" או "חונן הדעת". הברכה הוא הכלי שבו מתגלה אלוקותו יתברך למטה בגשמיות

שיתרפא החולה וירד הגשם משמים לארץ ויולידה ויצמיחה. מה שאין כן בתורה ומצוות, שאין שינוי בקלף התפילין. נמצא, שכל בקשות שבשמונה עשרה הם כלים לגילוי אלוקותו יתברך ממש למטה. ועוד כידוע מבואר בזוהר דלית ברכתא שריא באתר ריקניא, דהיינו שאי אפשר להיות המשכת האור אלא אם כן יש

תפילה היא תפילה לשינוי של העולם, השינוי הזה נוצר על ידי כך שהקב"ה מתגלה בעולם. אני רוצה את פעולתו המתגלה בתוך העולם כדי לשנות את העולם, לשנות את הנבראים מכמות שהם: שיתרפא החולה וירד הגשם משמים לארץ ויולידה ויצמיחה. מה שאין כן בתורה ומצוות, שאין שינוי בקלף התפילין כאשר אני כותב עליו את הפסוקים. יוצא שהתפילה מנסה לעשות דבר הרבה יותר דרסטי מאשר מה שמצווה מנסה לעשות: המצווה פועלת על דבר חומרי, אבל אינני דורש שהדבר החומרי ישתנה מכוחה של המצווה. אותו קלף שכתבתי עליו תפילין איננו נעשה קלף אחר, ואינני דורש ממנו שיעשה קלף אחר. האתרוג שהשתמשתי בו לברכה איננו מקבל על ידי כך טעם אחר או ריח אחר, וכל כיוצא בזה. במובן הזה, המצווה מסתפקת בהארה שאיננה צריכה לפעול במציאות שלנו. די לה למצווה בזה שהיא עושה שינויים במהות, שפועלים באיזשהו עולם, באיזושהי דרגה. באופן הזה, אני כאילו נוקש על כך וכך כפתורים, שאמנם הם פועלים באותו מקום שהם פועלים, אבל הכפתורים בעצמם אינם צריכים להשתנות מכוח הנקישה שלי עליהם. תפילה מבקשת הרבה יותר מזה. היא מבקשת את הורדת האור: לא רק אור בתוך המציאות, אלא אור בתוך המציאות

הגלויה. כל תפילה היא בעצם תפילה לשינוי בעולם. אני רוצה שהעולם ישתנה, שפרטים מסוימים בעולם ישתנו. הרצון הזה איננו קיים בזמן שאני עושה מצוות ובזמן שאני לומד תורה. לכן התפילה היא דרישה וניסיון להוריד ולמשוך את ההארה האלוקית אל עבר העולם והמציאות שלנו, כל כמה שהעולם והמציאות שלנו יכולים להכיל. התפילה שלי יכולה שלא להתקבל ולא להיענות, וזהו חשבון אחר; ועדיין המהות של התפילה היא הבקשה שדבר מסוים יקרה בתוך העולם. אני רוצה שכך וכך יקרה, אני מבקש שכך וכך יקרה. אני לא מסתפק בתפילה עצמה כבמצווה בה אני אומר סך מילים - כמו למשל בקריאת שמע - אלא אני מבקש בקשות, וכל הבקשות הללו הן הן התפילה.

נמצא, שכל בקשות שבשמונה עשרה הם כלים לגילוי אלוקותו יתברך ממש למטה. מה בעצם אני מבקש? בצד אחד, כשיש חולה בביתי, אני פשוט מבקש שיתרפא החולה, וכשאני מבקש שירד גשם אני רק מבקש על הגשם. אבל גם צד אחר, יותר פנימי, על פיו כשאני מבקש רפואה, או אפילו דעת, אני מבקש במילים אחרות התגלות פרטית של הקב"ה בעולם. זאת דרישה הרבה יותר קיצונית: אני מבקש מהקב"ה להתערב בתוך העניינים הגשמיים הקטנים שלי. גם אם אני מבקש



אותו ליותר מדי זמן. אבל ברגע הזה הוא רוצה את ההתערבות של מעלה. למעשה, כל ניסוח של תפילה או בקשה, היא בקשה להתגלות: האדם מבקש התגלות אלוקית.

האדם אולי לא תמיד נותן דין וחשבון לעצמו על כל המשמעות של הדברים שהוא מבקש, אבל אולי זה גם לא מתפקידו. הוא רוצה את ההתגלות האלוקית, והוא יכול להשמיע את זה - כמו שקורה מפעם לפעם - אפילו במגרש כדורגל. זה אותו עניין של בקשה: אני מבקש מהקב"ה שיתערב בתוך המציאות, אני מביע ברגע הזה רצון לנוכחותו. אני רוצה שהוא יהיה נוכח פה.

ויש עוד צד אחד בברכה, שקשור לעניין של הנוכחות האלוקית: **כידוע מבואר בזוהר דלית ברכתא שריא באתר ריקניא** (זוהר חלק ב, פז:). אין ברכה שורה במקום ריק. הברכה זקוקה למהות קיימת כדי שעליה היא תוכל לחול. זה מבואר בכל מיני מקומות בצורות דקות יותר, שההגדרה המסוימת של ברכה תמיד קשורה לא ביצירת יש מאין, אלא בשינוי של היש. לכן המושג של ברכה חל דווקא כאשר יש דבר מסוים, אך במקום ריק אין הברכה שורה. גם בזוהר וגם במקומות אחרים מביאים את הדוגמא מהנס של אלישע בניסוך השמן: כדי שתהיה ברכה בשמן, צריך שכבר יהיה לפחות קצת שמן. אני צריך איזושהי ממשות כדי למשוך בעזרתה את החלק האחר, את החלק של הברכה. מה זה יוצר? דהיינו, שאי אפשר להיות המשכת האור אלא אם כן יש כלים שישרה בהן. לאור ערטילאי אין משמעות,

על העניינים הגשמיים של כלל ישראל, לעניין הזה זה באמת לא משנה כל כך הרבה.

יש סיפור על מי שהיה הצנזור הראשי בזמן הטורקים, מהנדס יהודי שאחר כך היה חי פה בירושלים. הוא סיפר שכצנזור הוא היה צריך לעבור על כל המכתבים שבאו ממדינות ניטרליות כמו ארצות הברית, ובכלל זה גם על מכתבים ששלחו מכל מיני מוסדות כדי לשים פתקים בכותל. אז כחלק מעבודתו הוא קרא את כל הפתקים הללו ששמים בכותל. באחד הפתקים שהתקבלו בתור תפילה לשים בכותל, הייתה מישהי שביקשה על פלונית בת פלונית שכל השערות יפלו לה. עם כל כמה שהבקשה הזו לא מרוממת, היא בכל זאת כוללת בתוכה תוכן מסוים, שהמשמעות שלו היא בעצם: אני רוצה את התגלות ה' בתוך העולם.

כל בקשה היא בעצם אמירה שאני רוצה את התגלות ה' בתוך העולם. אני לא רוצה לשמור מרחק ולהגיד: אני כאן ואתה שם, אלא אני רוצה שאתה תהיה פה, ותעזור לי, ולא משנה אם זה בדבר רציני או לא רציני - אני מבקש את עזרתך, אני מבקש את נוכחותך, לימיני, בעזרתך, בכל רגע. אנחנו עוברים כאן מן המגווח אל הנשגב בקפיצה אחת: אותו בן אדם שמבקש התערבות אלוקית בתוך סדר העולם, הוא במילים אחרות, מבקש יותר אלוקים בתוך העולם. הבקשה הזו יכולה לבוא בצורות מצחיקות ומגוחכות, אבל זוהי המהות של הבקשה: יותר הקב"ה בעולם. יכול להיות, כמו שקורה לפעמים, שהוא רוצה אותו רק לזמן מסוים, ולא רוצה

ולכן אנו מבקשים עניינים: רפואות החולי, וברכת השנים, וכן כל הברכות דשמונה עשרה, שהם כלים שבהם יהיה השראת אור אינסוף. אבל עיקר המכוון הוא "ברוך אתה הוי"ה", שיהיה המשכת אור אינסוף.

עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך דברים בטלים; אלא מתוך דבר שמחה של מצוה" (שבת ל, ב).

אני יכול לומר לקב"ה: תראה, כדי שתהיה שכינתך שורה, אני לא יכול להיות באותה שעה גם עם כאב שיניים - אז תיקח ממני את כאב השיניים, ואז אפשר יהיה שהאור ישרה בתוכי. כשיש לי כאב שיניים, רעב, חוליים או מחסור, אני לא כלי שאפשר לתת לו משהו, הכלי שלי פגום. ובכדי שהשכינה תשרה, צריך שיהיה כלי שלם. בניגוד למקומות אחרים שבהם נאמר שחסד ה' על הסובלים, על המסכנים ועל החולים; כאן האמירה היא שונה. כאן אנחנו מדברים על "השראת שכינה", שעליה נאמר ש"אין שכינה שרויה אלא על חכם, גיבור ועשיר" (שבת צב, א). כדי להיות נביא, האדם צריך להיות מושלם. הכוהנים צריכים להיות שלמים מכל מום, משום שהם בעצמם גם כן כלים להשראת השכינה. הם היו נבדקים באופן פיזי בבדיקות עונתיות, כדי לוודא שאין להם מום. ולא רק הכוהנים, גם הדיינים בבית הדין: כשם שהם מנוקים בצדק כך צריכים להיות מנוקים מכל מום. יש דרישה מחברי הסנהדרין שיהיו אנשים בלי מום, ומי שהוא בעל מום אסור לשמש כחבר בה.

אפשר לומר: מה זה משנה אם לחבר בסנהדרין קטעו את האצבע? ההסבר הוא שאם קטעו לו את האצבע הוא כבר לא

ומכיוון שכך אני לא יכול לבקש שהברכה תגיע בצורה של אור ערטילאי. הברכה היא המשכת אור בתוך כלי, ולכן אני צריך לבנות כלי.

ולכן אנו מבקשים עניינים: רפואות החולי, וברכת השנים, וכן כל הברכות דשמונה עשרה, שהם כלים שבהם יהיה השראת אור אינסוף. יש פה משמעות כפולה: מדוע אין אני יכול להגיד רק "ברוך אתה הוי"ה"? הרי על פי מה שהסברנו זוהי בעצם תמצית הברכה, זה כל התוכן שאני אומר בברכה. אז הוא מסביר שכאשר אני אומר "ברוך אתה ה'" זוהי ברכה שאין לה אובייקט, אין לה כלי. כדי שברכה תהיה שלמה היא זקוקה לכלי מסוים. הברכה שמתחילה מאיזושהי נקודה למעלה, צריכה שיהיה לה גם נקודה של אחיזה למטה. מדוע יש ניסוח לברכה? כדי להקל על האדם לבטא את מחסורו. יכול להיות שלאדם תהיה תחושה כללית של חסר, אבל זו תהיה תחושה שאיננה מסוימת, ועל כן הבקשה שהוא יוכל לבקש תהיה בקשה לא מסוימת, בקשה שתהיה אור בלי כלי. כדי לבקש דבר בעל משמעות אני צריך שהוא יהיה דבר מסוים אחד. גם כאשר מישהו יהיה מוכן למלא את כל משאלותיי, אני צריך שתהיה לי משאלה. הברכה תלויה במשאלה.

אנחנו אומרים ש"לית שכינתא שריא אלא באתר שלים" (זהר חלק א, רטז:), אין הקב"ה שורה אלא במקום שלם. לכן גם אומרים ש"אין שכינה שורה לא מתוך



אפשר היה, היו עושים קידוש גם ביום הכיפורים. אני מחפש כלי לברכה, בין שמוליך את הברכה מלמעלה אל המצווה או אל הבקשה, ובין שאני עולה באמצעותה מלמטה למעלה. לעלות עם הברכה פירושו שאם ראיתי והתלהב לבי בצורה זו או אחרת מדובדבן או מחתיכת מלון, אני מוליך את החשק הזה אל הברכה: ברוך אתה ה'. ההמשכה וההולכה של ההתגלות בין המעלה והמטה זו התפילה הכללית ביותר, זהו השורש של התפילה. כל התפילה כולה היא וריאציות על הנושא של התפילה. הרעיון של כל התפילות כולן הוא "ברוך אתה ה'", שפירושו: התגלה, משוך התגלותך אלינו, זוהי המהות של התפילה. זו בעצם המהות של הכוונה הכללית של כל המצוות - שתהיה לו דירה בתחתונים.

איפה אני מבטא את הכוונה הזו? כשאני אומר "ברוך אתה ה'", אני אומר בעצם: "תתגלה בתוך עולמנו". לשם כך אני אמנם משנה את הניסוח בכך וכך צורות ומופעים, מפני שאני זקוק לסדן לדברים הללו. ובתמצית: כל התפילות הן תפילה אחת, שהיא: רצוני, אני מבקש, שתהיה התגלות למטה. זה מה שאני מבטא אחר כך במעשי, על ידי זה שאני עושה.

הקב"ה התאוה שתהיה לו דירה בתחתונים. דירתו בתחתונים היא על ידי זה שאותם ברואים נמוכים שנמצאים בתוך העולם התחתון אומרים שהם רוצים אותו. זוהי בעצם דירתו. מהותית, דירתו היא עצם הרצון שלהם אותו הם מבטאים, שהם אומרים: אנחנו רוצים אותך. זה באיזושהי מידה הפירוש של

כלי שלם, ומבחינה זו בית הדין דומה לנביא, שעליו להיות כלי להשראת השכינה. אני דורש מהדיין אותו סוג של שלמות שאני דורש מן הנביא, אמנם לא באותו אופן ולא באותה דרגה, אבל גם ממנו נדרש להיות כלי שלם. הוא נדרש לאיזושהי השלמה גמורה של מהותו כדי שהוא יהיה כלי לברכה. גם כשאני מבקש דבר מה, זה יכול להיות ממקום של חוסר שלמות, שמשהו כל הזמן מציק לי, ואז אין אני יכול להיות כלי להתגשמות הברכה. כדי שהברכה תוכל לחול, אני צריך להיות כלי.

סיכום

אבל עיקר המכוון הוא "ברוך אתה הוי"ה", שיהיה המשכת אור אינסוף. לברכה ולתפילה יש כלי. הכלי יכול להיות מלמעלה למטה או מלמטה למעלה. כשאני מברך "בורא פרי האדמה", אני צריך כלי, אחיזה מסוימת לברכה. וככל האפשר, אנחנו מעדיפים כמעט תמיד שהאחיזה לברכה תהיה מן העולם החומרי. וזה ההסבר הפשוט שעומד מאחורי מעשים רבים שקשורים לברכות. מדוע למשל עושים קידוש או הבדלה על היין? הרי הקידוש בעצם איננו קשור ביין בכלל, לשם מה הקידוש, ההבדלה או ברכת הנישואין זקוקים ליין? אלא שאני מנסה לייצר ברכה, ושאני צריך שלברכה הזו יהיה איזשהו כלי חומרי, שהיא לא תישאר למעלה מדי. אגב, מהסיבה הזו יש די הרבה בעיות בנושא של ברכת "שהחיינו" ביום הכיפורים, משום ששם אין לי כלי להחיל עליו את הברכה. לו

עבודתנו בעולם היא לצרף מעשה ועוד מעשה, תפילה ועוד תפילה. דירתו בתחתונים היא מקוטעת, בלתי רציפה ולא אחידה, כיוון שאין אנחנו מסוגלים באמת, בכל לב, בכל נפש ובכל מאוד, לקרוא את ה' אלינו. לכן כל עבודתנו היא לצרף את החלקים הקטנים עד שהם יצטרפו למכלול כזה שיבטא את הדירה בתחתונים. ובתוך זה, המצווה היא החלק המעשי של העשייה הזו, היא הפעולה בתוך החומר של העולם. ואילו התפילה היא חוט השדרה של המצוות, היא מבטאת את הכוונה, את החיות שיש לכל המצוות כולן, את "ברוך אתה ה'".

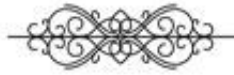
היותו שוכן בהם. לו הרצייה הזו הייתה באמת מקפת-כל וכוללת-כל ומגיעה עד השורש, אז היא הייתה בוודאי בוקעת את כל העולמות. הבעיה היא שאנשים רוצים רק במקצת. אנחנו רוצים אותו בתוך כל שאר הדברים שאנחנו רוצים, ולכן יש התעכבות וצריכים לעשות מאמצים מיוחדים כדי לחולל שינויים במציאות. אמרו שמי שיכול לבקש ברכה אחת כראוי, משנה עולם שלם. הוא יכול בעצם לשנות את המציאות כולה. ההגדרה הזו, ש"אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים" (שבת קיח, ב), בנויה על אותו דבר: תעשו דבר בשלמות, ואז כל העולם ישתנה. אלא שאני אינני יכול לעשות אותו בשלמות, ולכן זו היא











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

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

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



לתרומה עבור הגיליון
תרומה מומלצת: ₪ 2



לקבלת גיליון
שבועי דיגיטלי



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

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



מרכז שטיינזלץ
למד את עמי

