

לקוטי תורה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשות מטות - מסעי

תשפ"ג

ד"ה "מה טובו אוהליך" (ד)

ליקוטי תורה בלק, דף עד עמודה ב



לומדים יקרים,

השבוע אנו מסיימים לפרסם את סדרת השיעורים על ד"ה "מה טובו אוהליך" לפרשת בלק, והשבוע מתפרסמים השיעורים השישי והשביעי. לצערנו השיעור האחרון על אות ו במאמר לא בידינו, ולכן הבאנו אותו ללא ביאור הרב. נזכיר, כי ניתן ללמוד כל שיעור בפני עצמו, ואין הכרח לקרוא את כל השיעורים בכדי להבינם - אם כי כמובן כך מתקבלת תמונה שלמה יותר של העניין.



תוכן העניינים

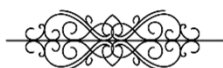
התשובה - יתרון האור על החושך.....3

עקירת רצון האדם מהעולם הזה.....7

"מה טובו" - המצוות ובבחינת המקיף.....16

"משכנותיך ישראל" - לימוד התורה ובחינת הפנימיות.....20

ההבדל בין 'אוהל' ל-'משכן'.....23



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

וזוהו "קדש לי כל בכור", שיוגבהו שלושה עולמות בריאה יצירה עשיה, שהם

שאני בינוני – זה גבוהה מידי, מפני שאם הרבי אומר על עצמו שהוא בינוני, אז איך גם אני יכול לומר דבר כזה על עצמי? הנקודה כאן היא שכמו שהבינוני הוא בעצם עולם שלם שיש בו אין-ספור דרגות, כך יש גם עולמות נוספות – כמו של התשובה – שיש בהם סדרי מדרגות שהולכים מדרגה לדרגה.

על כל פנים, אדמו"ר הזקן דיבר על שלושה אופנים בתשובה: תשובה אחת היא ב"סור מרע", להסיר מהאדם את הרע בכל הצדדים שלו – למן הצדדים הגסים והגולמיים עד לעניינים דקים, שהם התאוות של ענייני עולם הזה. תשובה שנייה היא של "ועשה טוב", שבה האדם עושה את מה שהוא עושה בשמחה ובטוב לבב. התשובה השלישית היא זו שהוא מנסה להחזיר את הנפש לקב"ה, להגיע במובן מסוים לביטול גמור של ה-'אני' שלו. הסמל של שלושת הדרגות הללו הן האותיות ב' כ' ר', שהן בעצם אותה הספרה בעצמה – הספרה שתיים, אלא שפעם אחת זה שתיים של יחידות, פעם של עשרות ופעם של מאות. הוא הסביר שהצירוף הזה מבטא את שלושת הדרגות הללו משום שכל אחת מדרכי התשובה שייכת בעצם לעולם אחר או לדרגה אחרת בעולם.

התשובה – יתרון האור על החושך

וזוהו "קדש לי כל בכור" (שמות יג, ב), שזהו שוב האותיות ב' כ' ר', שיוגבהו שלושה עולמות בריאה יצירה עשיה,

דיברנו על זה שיש שלוש דרגות של תשובה, ושכל אחת אפשר להגיע עד לדרגות גבוהות מאוד, בתוך כל דבר יש עולם של מעלות שתלויות באופן שבו אדם עושה את הדברים. לדוגמא, אדם יכול ללמוד דבר – למשל חומש – ויהיה הבדל אם הוא עושה את זה כשהוא בן חמש או כשהוא בן חמישים. אם הוא למד בינתיים אז יהיה הבדל בלימוד, אף על פי שהטקסט הוא אותו טקסט. כשמדובר על תשובה, אז גם באותו סוג של תשובה יש דרגות מרובות בהן אדם יכול ללכת מדרגה לדרגה. בדברים אחרים יכול להיות סוף – עשיתי דבר מסוים וסיימתי אותו; אבל יש דברים, כמו תשובה, שאין להם סוף מפני שעם הזמן מגיעים לדקות יותר ויותר גדולה. אני עושה פעם אחת תשובה, אבל אני יכול לעשות אותה שוב בפעם אחרת ובצורה משולמת יותר כיוון שבתוך העניין שלה מצוי סדר שלם של עליות.

סיפרו פעם שאחד החסידים הגדולים של בעל התניא הגיע אליו. קבוצות הלימוד שלו היו נקראות 'חדר', והיו לו שלושה חדרים: חדר א', חדר ב' וחדר ג'. בחדר א' היו אנשים שהיו בקיאים בש"ס, בחדר ב' היו אנשים שהיו בקיאים גם בש"ס וגם בכל ספרי הקבלה, ובחדר ג' היו אנשים שהיו בקיאים גם בש"ס גם בקבלה וגם בספרי המחשבה שנכתבו במשך הדורות. בין האנשים האלה היו אנשים חשובים, ואותו חסיד שהגיע אל בעל התניא אמר כך: באיזה מקום אני נמצא? לומר שאני רשע – אינני יכול, זה לא נכון; להגיד

נפש רוח נשמה, על ידי השלשה בחינות תשובה הנ"ל, ויתבררו משבירתן ויתעלו לעולם האצילות. וזהו "לי". ועיין מ"ש על פסוק "וארשתיך לי". וזהו "יפה שעה אחת בתשובה", שיש יתרון לאור מן החושך שנתברר, שעל ידי זה נתווסף אור וכו'. (ועל שלש תשובות אלו דנפש רוח נשמה יש לומר שאמרו "לא זו מחבבה עד שקראה בתי, עד שקראה אחותי, עד שקראה אמי".

התשובה האדם הופך את המר להוויה חדשה.

באופן הזה אדמו"ר הזקן בעצם מסביר את האמירה ש-"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". חיי העולם הבא הם סכום נתון, בעולם הבא אינני יכול לעשות שום דבר כזה. בעולם הבא אני רק שוהה, אני יושב שם ויכול להיות שאני נהנה מזיו השכינה, אבל בסופו של דבר זה סוג של מחזור אנרגיה: אני ממחזר את הדברים, מעבד אותם, מעביר אותם ממקום למקום – אבל אני לא יוצר שום דבר חדש. לעומת זאת, בתוך העולם הזה אני יכול ליצור דבר חדש – שהוא בעצם העניין של התשובה והמעשים טובים, הוא ההפיכה של מציאות קיימת למשהו אחר. התשובה כפי שאדמו"ר הזקן מסביר אותה כאן היא לא רק העברה של דברים ממקום אחד למקום אחר, אלא היא שינוי המהות של הדברים, שינוי המהות של העולם: העולם הופך ממציאות קיימת למציאות חדשה, וזה דבר שאפשר לעשות אותו רק בעולם הזה.

הנקודה הזו קשורה לאחת השאלות הראשונות שהוא העלה במאמר, והיא נוגעת לעניין ירידת הנשמה לעולם הזה. זוהי שאלה שנשאלת הרבה מאוד פעמים: לכאורה, הנשמה יורדת לעולם הזה ומתחברת עם הגוף, היא חיה באיזה דו-

שהם נפש רוח נשמה, על ידי השלשה בחינות תשובה הנ"ל, ויתבררו משבירתן ויתעלו לעולם האצילות. וזהו "לי" – לשמי (רש"י שמות כה, ב), אליי, עבורי. ועיין מ"ש על פסוק "וארשתיך לי" (הושע ב, כא), במשמעות של המושג "לי". וזהו "יפה שעה אחת בתשובה" (אבות ד, יז), שיש יתרון לאור מן החושך שנתברר, שעל ידי זה נתווסף אור וכו'. היתרון של שעה אחת בתשובה זה שהיא מוסיפה אור חדש בכל העולמות. חיי העולם הבא הם דבר סגור, מה שאין כן העיסוק בתשובה ומעשים טובים שעל ידם האדם מוסיף אור בכל העולמות.

במקום אחר הוא מדבר על זה שכתוב: "ואם תוציא יקר מזולל" (ירמיהו טו, יט) – באופן עקרוני רק הקב"ה יכול להפוך את הזול ואת המזולל לירא. אבל אם האדם עושה תשובה הרי שגם הוא בעצם עושה את אותו הדבר, ובמובן הזה הוא בורא עולם חדש, ויוצא אם כל שעל ידי התשובה הוא נעשה שותף לקב"ה במעשה של בריאה חדשה. יש דברים שהאדם עושה אותם בתוך מהלך חייו כאדם, והוא עושה אותם באשר הוא אדם. אבל כאשר האדם עושה תשובה בעולם הזה, אז הוא מוסיף אור על האור הקודם, מפני שהתשובה היא בעצם הוצאה של מה שישנו בתוך הזולל, בתוך החושך; על ידי



שמצליח להשיג את המטרה של ירידת הנפש.

העניין הזה מגיע עד לדרגה עליונה של תשובה, שבה האדם משנה את מהות העולם מקצה לקצה. כלומר התשובה שאדמו"ר הזקן מדבר עליה כאן היא לא התשובה של השבת הדברים למקומם, החזרה שלהם לכפי שהם היו; אלא זוהי תשובה שעוסקת בתהליך שיוצר דבר חדש, שהוא חשוב יותר מאשר עצם החזרה.

הוא אמנם לא מרחיב על העניין הזה כאן, אבל מדובר על זה שהמהות של התשובה קשורה לאות ב', למספר שתיים, מפני שכל תשובה היא במובן מסוים תנועה כפולה, משום שלשוב פירושו ללכת ולחזור. בתשובה אני בעצם עושה שתי תנועות: אני הולך וחוזר, וזה בעצם האור הישר והאור החוזר, שביחד הם יוצרים את ה-ב' השלמה: על ידי התשובה הראשונה שמתבטאת באות ב', התשובה השנייה שמתבטאת באות כ', והתשובה השלישית שמתבטאת באות ר'. שלושת התשובות הללו מבטאות את התנועה של ההלוך ושוב, ועל ידי התנועה הזו נוצר משהו חדש, נוצרת הוויה חדשה – שבשבילה נבראה כל הבריאה הזאת.

(ועל שלש תשובות אלו דנפש רוח נשמה יש לומר מה שאמרו חכמים על הפסוקים שמתארים את היחס בין הקב"ה לכנסת ישראל, בהם מופיעים שלוש סוגי כינויים - "לא זו מחבבה עד שקראה לכנסת ישראל בתי, עד שקראה אחותי, עד שקראה אמי" (שמות רבה נב, ה). שלושת הכינויים הללו עוסקים בשלוש דרגות של

קיום בשלום או שלא בשלום עם הגוף; אבל אז עולה השאלה: מה היתרון בכל העניין הזה? גם אם מישהו מחזיר את הנשמה נקייה, עדיין לא ברור מדוע היא הייתה צריכה לרדת ולעבור את כל המסע הזה. כלומר אם הנשמה יורדת למטה רק כדי לעלות למעלה, אז לשם מה היא צריכה בכלל לרדת למטה מלכתחילה? אלא שיוצא לפי מה שמוסבר כאן, שהעניין של הירידה מטה היא בעצם מתן האפשרות לעשות תשובה, ובאופן אחר: מתן האפשרות לשנות את המציאות הקיימת ולברוא עולם חדש.

נתנו לעניין הזה כמה וכמה תיאורים, ואחד מהם הוא שיש מלך ששולח אנשים להביא לו איזו מרגלית שנמצאת בפה של הדרקון. הוא שולח שליח ראשון, שני שלישי וכן הלאה – יש הרבה שליחים, מהם כאלו שנטרפים באמצע הדרך ומהם שמצליחים לחזור בריאים ושלמים. אבל ברור שגם אלה וגם אלה לא הצליחו להשיג את המטרה. רק אותו אחד שהצליח להגיע ולחטוף את המרגלית הזו מהפה של הדרקון, הוא זה שהצליח להשיג את המטרה שלשמה נשלחו כל השליחים. באותו אופן, כאשר מישהו מצליח להוציא יקר מזולל, אז קודשא בריך הוא משתבח ומתפאר בו, וכפי שאומר הזוהר: "כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקב"ה בכולהו עלמין" (ראה זוהר ח"ב סז, ב), כלומר כאשר נכפה הצד האחר אז כבודו של הקב"ה מתעלה למעלה מעלה, והקב"ה מתפאר בו בכל העולמות. אותו אחד שמצליח להוציא את האור מהחושך, להוציא את היקר מהזולל – הוא זה



ועניין "יתרון האור מן החשך" היינו שעל ידי שמהפכין חשוכא לנהורא ממשיכים תוספת אור באצילות מבחינת "ישת חשך סתרו" ומבחינת "קדש לי כל בכור" נמשך מלמעלה בחינת "רכב אלקים רבותיים" וכו', "סולו לרוכב בערבות" (עיין בזוהר ח"ב תרומה (קסה ב) ובהרמ"ז שם). והוא גם כן המשכה מבחינת נפש רוח נשמה שלמעלה מאצילות, עיין בעץ חיים שער אבא ואמא פרק ד. וזהו עניין "אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף", ועיין בזוהר ח"ג פנחס (דף רמז עמוד א ודף רכו עמוד ב) בעניין "נהר כבר".

וכל זה היינו על ידי שלוקח הבכורה ממנו. כי עשו היה בכור, וכמ"ש בד"ה "ראה ריח בני", ובד"ה "בשלח פרעה". וזהו עניין שיצא ראשון וכו', עיין שם היטב. וצריך ליקח ממנו בכורתו על ידי התשובות הנ"ל, פירוש בעקירת הרצון מתאוות עולם הזה, שהן בסור מרע.

הוא העדר ההתגלות, מציאות שבה שום דבר איננו ניכר, וזהו "ישת חושך סתרו" - הקב"ה מסתתר בתוך המעטה של החושך. כאשר אדם שובר את החשיכה של מטה, מתגלה לו מן החשיכה של מעלה. יש פה שני צדדים. הוא מעלה, מוציא את האור מתוך החושך, ועל ידי זה כנגדו יש הארה של אור מתוך החושך. אחת באה מלמטה למעלה והשנייה באה מלמעלה למטה.

ומבחינת "קדש לי כל בכור" נמשך מלמעלה אותם סדרי אותיות, בחינת "רכב אלקים רבותיים אלפי שנאן" (תהלים סח, יח), ר' כ' ב' הן שוב אותן האותיות, או כמו שהוא אומר שם: "סולו לרוכב בערבות" (תהלים שם, ה), (עיין בזוהר ח"ב תרומה (קסה ב) ובהרמ"ז שם). בפסוק "רכב אלקים רבותיים" יש את אותו קשר של אותיות - המספר שתיים ביחידות, עשרות ומאות, ו"רבותיים" זה אותו מספר בשתי דרגות גבוה יותר - של שתיים של רבבות. "רכב אלקים רבותיים אלפי שנאן" - האלפים והרבבות באים ביחד, והם העניין של

קרבה. דרגה אחת של קרבה היא אב ובת - הבת היא דרגה אחת למטה מן האב; יש דרגה של אחות - שהיא בשווה; ויש את הדרגה של האם - שהיא למעלה מן המדבר. אלה הן שלוש דרגות שעולות מעלה אחר מעלה.

ועניין "יתרון האור מן החשך" (קהלת ב, יג), והוא מסביר: יתרון האור שבא מן החושך. אם אני יכול לעשות מן החושך אור, טם אני יכול למצוא את האור שישנו בתוך החושך. היינו שעל ידי שמהפכין חשוכא לנהורא ממשיכים תוספת אור באצילות מבחינת "ישת חשך סתרו" (תהלים יח, יב). יש פה שתי מדרגות בהפיכה של החושך לאור. הפסוק "ישת חושך סתרו" משמש פה במשמעות כפולה או מורכבת. משמעות אחת היא שבתוך החושך מסתתר הקב"ה, ולכן כשהוא מוציא את האור מתוך החושך, פירושו שהוא מגלה את הקב"ה מתוך החושך. במובן אחר, "ישת חושך סתרו" משמעו שהקב"ה במרומיו עטוף בעטיפה של חושך, בדבר שהוא הבלתי נודע לחלוטין. האור הוא התגלות, ולעומת זאת החושך



התגלות של אור עליון שמגיעה לאדם כנגד זה שהוא רוכב בעלייה הזו. והוא גם כן המשכה מבחינת נפש רוח נשמה שלמעלה מאצילות, עיין בעץ חיים שער אבא ואמא פרק ד. וזהו עניין מה שנאמר בפסוק: "אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף" (איוב לד, יד), ועיין בזוהר ח"ג פנחס (דף רמז עמוד א ודף רכו עמוד ב) בעניין "נהר כבר" (יחזקאל א, א), שם הוא מדבר על זה שגם המילה 'כבר' היא בעצם שילוב של אותן האותיות.

עקירת רצון האדם מהעולם הזה ועקירת רצון ה' מהשפעה לקליפות

וכל זה היינו על ידי שלוקח הבכורה ממנו. העניין של התשובה בהקשר של "קדש לי כל בכור" הוא לקחת את הבכורה מזה שמקבל אותה שלא כדין. כי עשו היה בכור, וכמ"ש בד"ה "ראה ריח בני", ובד"ה "בשלח פרעה". וזהו עניין שיצא ראשון וכו', עיין שם היטב. העניין של הוצאת האור מתוך החושך זה בעצם לקחת את הבכורה מעשו.

וצריך ליקח ממנו בכורתו על ידי התשובות הנ"ל. על ידי שאני עושה את כל דרכי התשובה, אני לוקח את הבכורה מעשו ומביא אותה ליעקב. פירוש בעקירת הרצון מתאוות עולם הזה, שהן בסור מרע. הוא לא מדבר על זה שאדם עושה תשובה משום שהוא עשה עבירה, זה בכלל לא הגדר שהוא מדבר עליו; כאן מדובר על סתם אדם הגון שחי כולו בתוך העולם הזה – ושהאיש הזה עושה תשובה בסור מרע, פירושו של דבר שהוא עוקר את רצונו מתאוות עולם הזה. כמו שהסברתי, הוא לא אומר שאדם עוקר את העולם הזה, אלא הוא עוקר את הרצייה שלו מתוך חיי העולם הזה; הוא מוציא את החמדה שיש בהם. הדברים הללו נשארים בתוך המציאות שלו, אבל הם נשארים כמו המון דברים שאנשים עושים שאין להם תשוקה לגביהם. כאשר אדם נועל נעליים – הוא

עקירת רצון האדם מהעולם הזה ועקירת רצון ה' מהשפעה לקליפות

בצד אחר ובאופן אחר, מדובר על כך שאם מדברים בתוך האדם על יצר טוב ויצר רע אז היצר הרע הוא בכור – הוא נולד יחד עם האדם, והיצר הטוב מגיע אליו אחר כך. אומרים שהיצר הרע מתחיל עם האדם, וגם היה דיון אם היצר הרע ישנו באדם לפני שהוא נולד או רק אחרי שהוא נולד, אבל מרגע שהוא נולד על זה אין שום ספק שיש לאדם יצר הרע, ואילו יצר טוב נולד רק אחר כך. אומרים שבזמן בר המצווה מגיע לאדם היצר הטוב, אבל בינתיים הוא חי עם היצר הרע שלו.

התגלות של אור עליון שמגיעה לאדם כנגד זה שהוא רוכב בעלייה הזו. והוא גם כן המשכה מבחינת נפש רוח נשמה שלמעלה מאצילות, עיין בעץ חיים שער אבא ואמא פרק ד. וזהו עניין מה שנאמר בפסוק: "אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף" (איוב לד, יד), ועיין בזוהר ח"ג פנחס (דף רמז עמוד א ודף רכו עמוד ב) בעניין "נהר כבר" (יחזקאל א, א), שם הוא מדבר על זה שגם המילה 'כבר' היא בעצם שילוב של אותן האותיות.

וזוהו "קדש לך", "קדש את עצמך במותר לך" והן ברצונו וחפצו ב-"ועשה טוב" ובעסק התורה, שעל ידי זה העקירת הרצון נוטל ממנו בכורתו ממש.

עוקר את רצונו מהעולם של הרע, אלא צריך שתהיה לו רצייה ותשוקה בתוך העולם של הטוב. זה לא כל כך פשוט מפני שלפעמים התהליכים בהם אדם מוציא מעצמו כל מיני תשוקות גורמים לכך שכל מיני התשוקה עוברים אצלו. יש דבר שהוא מעניין והוא נכון, שאנשים צעירים שהם מלאים תשוקות, יש להם גם כוח גדול של תשוקות לדברים גבוהים. אחר כך הרבה פעמים קורה שכל העולם של התשוקה נעשה נמוך יותר, ואז הוא פועל בשני הכיוונים, לא בכיוון אחד בלבד.

יש סיפור שסיפר אחד מאבות-אבותיי שהיה אדמו"ר של חסידים. הוא אמר שהיה לו חסיד אחד שהתפלל שיילקח ממנו היצר הרע, והתפילה הועילה ובאמת נלקח ממנו היצר הרע. אז מה הוא עכשיו? עכשיו הוא כמו בול עץ. זה קורה, יש תהליך שבו יכול להיות שאדם מאבד בכלל את כל העניין של תשוקה ורצון לדברים. זה קורה לאנשים בכל מיני אופנים, אנשים מאבדים את הרצייה אבל הם ממשיכים לחיות בתוך העולם; לא צריך למות בשביל זה. משהו יכול להמשיך לחיות בתוך העולם, אבל הוא חי בעולם באיזה מהלך שטוח שאין בו שום דבר שהוא בעצם רוצה; שום דבר – לא לטוב ולא לרע.

התשובה השנייה שהיא ב"עשה טוב" היא לא בעצם העובדה שהוא עושה טוב, משום שכפי שהוא אמר ההנחה היא שאנחנו מדברים באדם שבנוגע למצוות ועבירות הוא בסדר, והבעיה של "ועשה

לא עושה את זה מתוך תשוקה, אלא הוא עושה את זה מפני שהוא צריך לנעול נעליים, וכיוצא בזה ישנם דברים שונים שאנשים עושים בכל יום בלא שום עניין. אדם לא חולם כל הלילה מתי יהיו לו נעליים; זה קורה אולי לאנשים עם נעליים חדשות או לילד קטן, אבל העניין של החמדה לא שייך לפה, וזה נכון להרבה דברים.

אני חוזר על העניין הזה כי לכאורה השאלה היא איך אדם יכול לחיות בעולם הזה ולהיות מעורב בענייני העולם הזה מבלי להיות בתאוות עולם הזה, והתשובה היא שכל הדברים האלה הם דברים שאנשים עושים וחלק גדול מהם כל ימיהם מפני שהם צריכים, מפני שהם רגילים – אבל אין בזה שום תשוקה של חמדה. זהו העניין של "סור מרע" - לעקור ולהוציא מהעולם הזה את הרעיון הזה.

וזוהו "קדש לך", לזה קוראים קדושה, היינו "קדש את עצמך במותר לך" (יבמות כ.). יש הגדרה כוללת של "קדושים תהיו". למעשה, כל העניין של קדושה במשמעות הראשונה שלו הוא יצירת גבולות מול דברים – את זה אני עושה ואת זה אני לא עושה, ולכן מפרשים את "קדושים תהיו" – כ-'קדש עצמך במותר לך'. לכן לא מדובר פה על עבירות אלא על תאוות עולם הזה; הכל בהיתר גמור עם חתימות של כל בתי הדין, אבל זה עדיין יכול להיות תאוה כמו דברים אחרים. זהו העניין של "סור מרע". ואחר כך, התשובה באופן השני הן ברצונו וחפצו ב-"ועשה טוב". לא די בכך שהוא

במקום הנפש הבהמית נפש שהיא שונה לגמרי. לפעמים קורה שהנפש הזאת לא פועלת ולא מתפקדת, ויש מצב שבו הנפש הזו עוברת סוג של חינוך, כמו שהיא עוברת בהרבה דברים אחרים. בסופו של דבר, מחנכים את הנפש הבהמית כל הזמן. חינוך של ילדים מגיל אפס הוא חינוך של הנפש הבהמית, ובחינוך הזה אני מחנך אותו לעשות את הדברים בצורה מסוימת בתוך בהמיותו. זאת אומרת שאני יכול לראות תינוק קטן שמכניס את שתי הידיים ואת הפרצוף בתוך מאכל שחביב עליו, הוא מכניס ומתלכלך, הוא אוכל את זה עם הידיים עם אדמה ועם עפר, ואני רואה את הילד הזה שלושים שנה אחר כך אוכל עם שישה מיני מזלגות. השינוי הזה הוא שינוי של חינוך. השינוי הזה הוא לא שינוי מאוד גדול, כיוון שיכול להיות שבעצם אותו סוג של חמדה ותשוקה שהייתה לו כשהוא היה בן חצי שנה נשארה לו גם שלושים, ארבעים או שישים שנה אחר כך; אלא שהנפש הבהמית התחנכה.

כאן אדמו"ר הזקן מדבר על חינוך אחר של הנפש הבהמית, חינוך שהוא לא בדרגותיה של הנפש הבהמית. זה מה שהכתוב אומר: "עיר פרא אדם יולד" (איוב יא, יב) – האדם נולד כמו חמור, חמור גדול או חמור קטן, ועכשיו צריך להחזיק אותו – "במתג ורסן עדיו לבלום" (תהלים לב, ט), ולאט לאט מחנכים אותו. החינוך עושה את אותו חמור קטן ופרוע לחמור גדול ומחונק, אבל זה לא שינוי במהות עדיין. רבים דיברו על הבעיה של החינוך, שהיא הבעיה של העברה לא רק מהגס והגולמי

טוב" היא של איזו תשוקה יש לו. יש כאן מהלך נוסף של הנפש, שהוא מהלך שבו לאדם יש השתוקקות ויש רצייה, והרצייה שלו היא ב"עשה טוב" – **ובעסק התורה. שעל ידי זה העקירת הרצון, נוטל ממנו בכורתו ממש.** כאשר הוא נוטל את כל הרציה שלו, הוא לא קוטל אותה אלא נוטל ומעביר אותה ממש מתחום אחד לתחום השני – על ידי זה הוא נוטל את בכורתו.

מה שהוא רוצה להסביר זה שאחד התהליכים שקורים בתוך התשובה והם מורכבים, הוא שהאדם מעביר את הרציות מתחום אחד לתחום שני. הוא מעביר אותן, ובמובן הזה הוא מעלה את הרציות הללו למעלה. דיברו על איך אדם יכול לדעת אם רצון מסוים שיש לו למצווה, רצון של 'עשה טוב', הוא רצון מצד הנפש האלוקית או מצד הנפש הבהמית? יש אופי אחד של הרצייה של הנפש האלוקית ואופי אחר לרצייה של הנפש הבהמית. הנפש הבהמית רוצה דברים בצורה אחרת, וכשהיא רוצה דברים – יש משהו של פראות בתוכה, והדבר הזה יכול להגיע לכך שאם אדם עושה מצווה הוא עושה אותה באותו סוג של התמכרות, סוג של התאחדות והידבקות שנמצא בנפש הבהמית. אפשר לראות את זה בכל מיני דברים שבעולם – איך שאדם עושה דברים עם הנפש הבהמית שלו, ואם הוא עובר מתחום לתחום אז רואים שלאיש הזה יש גם אלמנט כזה בתוך הנפש שלו, אלא שהוא עכשיו פועל לכיוון אחר.

הרעיון פה הוא לא שאדם יוצר לעצמו נשמה חדשה, לא שהוא יוצר לעצמו

כי הנה היצר הרע והקליפות הם מקבלים גם כן חיות מרצון העליון, שאם לא כן לא היה להם חיות. ואדרבה, הם מגביהים את עצמם לינק למעלה מההשתלשלות, מבחינת "ורב חסד" אשר שם נאמר "ואם צדקת" וכו', "ורבו פשעיך" וכו', וזהו "אם תגביה כנשר". כמ"ש במקום אחר בד"ה "ויאבק איש". וכאשר האדם הוא מסלק רצונו מתאוות עולם הזה, שאינו רוצה בהם כלל, מעורר כמו כן למעלה שיסתלק מהם רצון ה' מלהשפיע להם אור וחיות מבחינת "ורב חסד" וכו', כי אם בבחינת צמצום כדי חיותן וכו'.

הוא לא צריך שימשיכו ויפתו אותו, אם כי זה לא תמיד עניין של יום. כדי להפוך אדם שנולד 'עיר פרא' עד שהוא יגיע לבחינת אדם, שהוא יגיע לבחינת יהודי – זה תהליך יותר ארוך, וזהו העניין של עקירת הרצון: אני עוקר את הרצון ולוקח את הבכורה מעשיו.

כי הנה היצר הרע והקליפות הם מקבלים גם כן חיות מרצון העליון. בסופו של דבר גם היצר הרע וגם הקליפות מקבלים את חייהם מהרצון העליון, שאם לא כן לא היה להם חיות. בניגוד לכל מיני תפיסות, אין דואליזם, אין שני מקורות של חיים; יש רק מקור אחד של חיים, וממילא כל דבר שיש לו קיום מקבל את הקיום שלו מאותו מקום. אין צינור אחר של חיות, אלא שהדרכים עקלקלות: הדרך שמגיעה עד שהיא מחיה את הקליפה היא דרך מעוותת ומסובכת, אבל עדיין המקור הראשון של החיים נמצא באותו דבר בעצמו, אף על פי שהוא עובר כל מיני תהליכים מורכבים מאוד עד שהוא מגיע בפועל ממש.

ניקח דוגמא מהעולם הזה. למעשה, כל הדברים שקיימים בעולם שלנו יש להם מקור אחד ראשוני של אנרגיה, וזוהי האנרגיה של השמש שממנה בדרכים שונות כל שאר הדברים מקבלים את

אל משהו יותר מעודן ויותר רוחני, אלא גם מהתחום של משהו שהוא ניטרלי לכיוון של הטוב. ואם הדבר הזה באמת קורה, יש שינוי בנפש שהוא לא שינוי של מהות הנפש, אלא זה שינוי של המטרות או הרציות שיש לאותו אדם.

כאשר הרמב"ם מדבר על איך מחנכים ילד קטן לתורה אז הוא מדבר על איך שכל פעם מפתים אותו בפיתויים אחרים: בהתחלה מפתים אותו בממתקים, אחר כך מפתים אותו בבגדים, אחר כך מפתים אותו בכסף, אחר כך בכבוד, ואם זוכים הוא עובר מכל אלה. זאת אומרת הנקודה היא שאני צריך זמן, וזה נכון מבחינה חינוכית – את התהליך שבו משהו עובר משלב אחד לשלב אחר צריך לפעמים לבנות על ידי אתכפייא, על ידי מהלך רצוני של כפייה, ולפעמים הוא נעשה על ידי חינוך, על ידי פעולה יותר מורכבת. התפקיד של הפעולה המורכבת הזו הוא לעבור לאט-לאט מן הנקודה של הכפייה או של הפיתוי הגולמי והחיצוני, לדבר שאדם מתייחס אליו כשלעצמו.

כל מי שהייתה לו הזדמנות ללמד ילד שלא רוצה לאכול איך אוכלים ועבר את התהליך הזה, הוא יודע שאני מפתה אותו בכל מיני פיתויים שיתחיל לאכול, ואחרי שהוא מתחיל לאכול – הוא ממשיך לבד,

הקליפה, כשם שהיא יונקת מצד אחד מהזוהמה של העולם כך היא גם יונקת מן העובדה שיש מדרגה גבוה מעל גבוה, שבה כל ההוויות שוות. הבחינה הזו נמצאת למעלה מעלה, ובמדרגה הזו בעצם אין שום הבדל ולכן זה לא מעלה ולא מוריד אם צדקת או פשעת. וזהו מה שכתוב בספר עובדיה: **"אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קינך, משם אורידך נאום ה"** (עובדיה א, ד). הקליפה, הדבר הזה של הרע – לא רק שהוא יורד לתהומות אלא הוא גם מגביה כנשר, הוא נמצא בין הכוכבים. **"כמ"ש במקום אחר בד"ה "ויאבק איש עימו עד עלות השחר" (בראשית לב, כה).** זהו בעצם עניינה של הקליפה.

וכאשר האדם הוא מסלק רצונו מתאוות עולם הזה, שאינו רוצה בהם כלל, מעורר כמו כן למעלה שיסתלק מהם רצון ה' מלהשפיע להם אור וחיות מבחינת **"ורב חסד" וכו'.** מה שנאמר לעיל **"משם אורידך"** כנגד הקליפה, זה כאשר האדם מנצח את הרע למטה, כשהוא מסלק את הרצייה הפנימית שלו מן המציאות של העולם הזה, שהוא נוטל את הבכורה מעשו – אז היא ניטלת ממנו בכל העולמות, וגם בעולם עליון מסתלק הכוח הפנימי של החיות הזו, והוא לא נשאר כי **אם בבחינת צמצום כדי חיותו וכו'.** מכיון שהקב"ה ברא את כל אלה, הוא רוצה שיהיה להם סוג מסוים של חיים.

במובן הזה, הקב"ה צריך אותם בשביל האקולוגיה של המציאות, אלא שלפעמים הם פורצים כל כך הרבה גדרות עד שהם אוכלים לא רק את מה שהם היו צריכים לאכול אלא גם את הדברים שנתנו להם

האנרגיה שלהם. יש יצורים שמקבלים את האנרגיה שלהם במישרים מן השמש ויש כאלה שמקבלים אותה בדרכים אחרות – כמו למשל דגים שחיים במצולות הים. הדג הזה לא רואה אור, הוא נמצא במעמקים והוא לא רואה שמש בכלל – אבל בסופו של דבר גם הוא חי רק מכוח השמש. אלא שהכוח הזה עובר כמה וכמה גלגולים, כך שיכול להיות דג שאם היו שואלים אותו אם יש דבר כמו שמש בעולם, אז מה הוא היה אומר? במעמקים הללו, גם ההבדלים בין יום ולילה הם מתאפסים. יש מקומות שבהם יש הבדל בין יום ולילה, אמנם יש שם חושך אבל יש הבדל בסוגי החושך, אבל כשיורדים עשרת אלפים מטר מתחת לפני המים שם אין יותר שום הבדל כזה. אף על פי כן, גם הדג הזה שמעולם לא ראה שמש, שהוא לא יודע שקיימת שמש – בסופו של דבר חי מהכוח של השמש, אלא שכאמור זה עובר בדרכים עקיפות. באותו אופן, כך גם מקור החיות גם של היצר הרע ושל הקליפה בא מהרצון העליון.

ואדרבה, לא רק שיש להם חיות, אלא הם מגביהים את עצמם לינק למעלה מההשתלשלות, מבחינת **"ורב חסד"** (שמות לד, ו). הקליפה, לא זו בלבד שהיא מקבלת בתוך הצינורות של השופכין, אלא היא מגיעה גבוה, היא מגביהה את עצמה עד לדרגה כזו שהיא יונקת גם מהצד האחר של המציאות, שהוא הצד של בחינת **"ורב חסד"**. אשר שם נאמר **"ואם צדקת מה תתן לו", "ורבו פשעיו מה תעשה לו"** (איוב לה, ו-ז). יש מדרגה כזו ששם ההבדל בין טוב לרע לא קיים יותר.



והכח הזה, היינו לפי שישראל עלו במחשבה, ולכן אפילו כשבחינת "ואני בתוך הגולה" הוא "על נהר כבר", בחינת מחשבה הקדומה. וזהו "ה' צלך", כצל שהוא פונה אחר האדם – כך הוא יתברך כביכול צל שלך, עד שעל ידי זה שהאדם מסלק רצונו מהרע מעורר כן למעלה ממש. ובמה שמשים רצונו וחפצו ב"ועשה טוב", גורם למעלה גילוי פנימית רצון העליון בעשר ספירות דקדושה וכו'.

ועניין עקירת הרצון, היינו מה שכתוב: "בא אחיך במרמה", פירוש: שלא יהיה האחוה והדביקות בענייני עולם הזה, אכילה ושתייה, בהתקשרות אמיתית כי אם במרמה.

משום חסד ורחמים. כאשר הכוחות הללו פורצים את הגדרות האדם צריך להשתלט עליהם, וכאשר הוא עושה את זה מלמטה – הוא גם יוצר סילוק הרצון מלמעלה, וגורם לכך שהם מצטמצמים.

והכח הזה, שהוא דבר מופלא – היכולת של האדם לשנות לא רק את טבע המציאות של עצמו, אלא במובן מסוים לעשות גם סדר חדש בכל העולמות עד למעלה מעלה – היינו לפי שישראל עלו במחשבה, מפני שמקורה הראשון של נשמת ישראל הוא בדרגה גבוהה כל כך, כך שהוא נמצא מעבר לכל העולמות. המקור הזה שייך למחשבה הראשונה של תחילת הבריאה, ומשום כך כאשר ישראל מגשים את העניין הזה הוא מגיע אל מעבר לכל הגבולות ואל מעבר לכל העולמות. המחשבה של ישראל היא המחשבה שצריך לתקן את העולם, וכאשר האדם מקיים את זה הוא חוזר אל הראשית של המחשבה הראשונה.

ולכן אפילו כשיש את בחינת "ואני בתוך הגולה" (יחזקאל א, א), כלומר אפילו כשמצויים בגלות החומרית – בכל זאת הוא נמצא "על נהר כבר", בחינת מחשבה הקדומה. 'נהר כבר' פירושו: הנהר של מה שהיה מכבר, הזרימה של מה שהיה מכבר,

מלפני היות עולם, מלפני היות מציאות. וזהו "ה' צלך על יד ימינך" (תהלים קכא, ה), כצל שהוא פונה אחר האדם. צל הוא דבר שפונה אחרי האדם: אם אני מרים את היד גם הצל שלי מרים את היד, כשאני מתכופף גם הצל שלי מתכופף. כך הוא יתברך כביכול צל שלך, עד שעל ידי זה שהאדם מסלק רצונו מהרע מעורר כן למעלה ממש. וזהו הכוונה ב-"ה' צילך": אם אני מכניע את הרע אז גם הצל שלי מכניע את הרע. המעשים שלי והפעולות שלי פועלים בדרגות עליונות.

ובמה שמשים רצונו וחפצו ב"ועשה טוב", כשאדם יוצא מהצד שהוא מסלק את עצמו מהרע והוא נכנס לעניין של "ועשה טוב", שיש עכשיו רצון פעיל ל-"ועשה טוב", גורם למעלה גם כן גילוי פנימית רצון העליון בעשר ספירות דקדושה וכו'.

בתוך העולם הזה יש קיום של הקליפה ויש קיום של היצר הרע, והם חלק מהתבנית של העולם. בתור חלק מהתבנית של העולם זה דבר שהיה צריך להיות בתור מסגרת, והאדם צריך לצאת מעבר למסגרת; החטא הוא בזה שהאדם פונה אל מה שנמצא בתוך המסגרת. בצד הזה יש דרגה מסוימת שבה אני יכול לומר שהבעיה היא לא בעצם הקיום של דברים

משום חסד ורחמים. כאשר הכוחות הללו פורצים את הגדרות האדם צריך להשתלט עליהם, וכאשר הוא עושה את זה מלמטה – הוא גם יוצר סילוק הרצון מלמעלה, וגורם לכך שהם מצטמצמים.

והכח הזה, שהוא דבר מופלא – היכולת של האדם לשנות לא רק את טבע המציאות של עצמו, אלא במובן מסוים לעשות גם סדר חדש בכל העולמות עד למעלה מעלה – היינו לפי שישראל עלו במחשבה, מפני שמקורה הראשון של נשמת ישראל הוא בדרגה גבוהה כל כך, כך שהוא נמצא מעבר לכל העולמות. המקור הזה שייך למחשבה הראשונה של תחילת הבריאה, ומשום כך כאשר ישראל מגשים את העניין הזה הוא מגיע אל מעבר לכל הגבולות ואל מעבר לכל העולמות. המחשבה של ישראל היא המחשבה שצריך לתקן את העולם, וכאשר האדם מקיים את זה הוא חוזר אל הראשית של המחשבה הראשונה.

ולכן אפילו כשיש את בחינת "ואני בתוך הגולה" (יחזקאל א, א), כלומר אפילו כשמצויים בגלות החומרית – בכל זאת הוא נמצא "על נהר כבר", בחינת מחשבה הקדומה. 'נהר כבר' פירושו: הנהר של מה שהיה מכבר, הזרימה של מה שהיה מכבר,

הוא בעצם מתחיל ליצור עולם חדש שבו יש העדפה ברורה לצד הקדושה על הצד שכנגד. עכשיו צד הקדושה הולך ומתגבר, מפני שכעת גם הקב"ה רוצה בדברים שהם בבחינת "ועשה טוב".

ועניין עקירת הרצון, מה בעצם הכוונה בכל שאדם עוקר את רצונו? באופן עקרוני, אדם יכול בעצם להמשיך לעשות את אותו הדבר, אלא כמו שכעת הוא עוקר את הרצון. היינו מה שכתוב בהעברת הבכורה מיעקב לעשו: **"בא אחיך במרמה ולקח ברכתך"** (בראשית כז, לה), וזה שוב אותן האותיות: ב' כ' ר'. **פירוש, שלא יהיה האחוה והדביקות בענייני עולם הזה, למשל אכילה ושתייה, בהתקשרות אמיתית כי אם במרמה.** כלומר **"בא אחיך במרמה"** מדבר על כך שאדם יכול להמשיך לעשות את כל ענייני עולם הזה, וההבדל הוא רק שהוא מוציא מזה את החדווה הפנימית, אבל הוא עדיין משאיר את ההווה של הדברים הללו.

הדברים הללו עדיין נעשים; זה שאותו אחד עושה את התשובה השלמה לא אומר שאני צריך לראות על פניו ובמעשיו שהוא נעשה אדם אחר; אם הוא נהג קודם פחות או יותר בכשרות, הוא ממשיך לעשות אותו דבר; אם הוא היה מגדל ענבים, הוא ממשיך לגדל ענבים; אם הוא היה סוחר, הוא ממשיך להיות סוחר. הוא עשה את הדברים האלה, הוא לא היה רמאי קודם אז הוא לא רמאי עכשיו. אלא מה ההבדל? ההבדל הוא שעכשיו הוא עושה את אותם הדברים מפני שהוא צריך לעשות אותם, מפני שהם חלק מתוך מסגרת מסוימת של

מסוימים, אלא בכך שאני יוצא או אני מתקשר אליהם, ובונה איתם מערכת יחסים לא נכונה.

במילים אחרות אפשר לומר כך: יש חיה טמאה; מסתובב לו סרטן בעולם. כל זמן שהסרטן הזה מסתובב בעולם הוא סרטן, יצור כזה בעולם, ובאמת הוא לא יצור קדוש ולא יצור טהור, הוא סתם יצור כלשהו בעולם. הבעיה, העבירה היא כשאני אוכל אותו; אבל כל זמן שאני לא אוכל אותו – אני לא צריך ללכת ולהשמיד סרטנים מפני שהם חלק מהיצורים של הקב"ה, והוא ברא יצורים מכל הסוגים והמינים. החטא הוא כשאני מסתבך איתם שלא באופן נכון. במובן מסוים הרע הוא פרוורסיה, שימוש שלילי בדבר חיובי: אני לוקח דברים שלא היו חייבים להיות כך, ואני עושה אותם בצורה מסוימת; אבל אם לא הייתי עושה אותם בצורה הזו – אז לא הייתה שום בעיה בעצם הקיום שלהם.

אבל מבחינת הרצון, הקיום הזה הוא שולי. כשהאדם מכניס את הרצייה שלו לתוך הקדושה, הוא גורם – גם למעלה – למעין דיפרנציאציה בתוך העולם, למעין סידור ומיון של מה שיש כאן: הוא לוקח את סדר המציאות שהוא נולד איתו, והוא משנה אותו בתוך עצמו. האדם עושה בתוך עצמו סדר חדש, מציאות חדשה, ועל ידי הסידור מחדש הזה הוא גם עושה סדר אחר בעולם העליון. בתוך העולם העליון יש דרגה מסוימת שבה הטוב והרע הם לגמרי זהים, אין שום הבדל ביניהם, וכאשר האדם יוצר את ההבדל הזה, כשהוא משנה את הסדר בתוך עצמו –



על דרך מאמר חז"ל "כאילו כפאו" וכו', שיהיה זה ירידה אצלו, אלא שמכווין רק בכדי לברר בירורים, והיינו שאוכל בכדי שיתפלל בכוח האכילה וכו' (וכמ"ש בשולחן ערוך אורח חיים סימן רלא).

האלה מפני שאני חייב לעשות אותם, אני חייב לעשות אותם על ידי שורה ארוכה של דברים שאנשים חייבים לעשות – למן הדברים הללו שהם הצרכים החיוניים של הגוף ומה ששייך להם, ועד לדברים אחרים ששייכים למסגרת של העולם. האיש שמנקה את הזבל לובש בגדים השייכים לאותו דבר, ואין לו שום התהדרות מיוחדת בבגדי העבודה שלו; הוא יודע שהוא צריך ללבוש בגדים כאלה. כיוצא בזה, נניח שהעבודה של משהו היא לא לאסוף זבל אלא להיות דיפלומט, אז הוא לובש בגדים אחרים, אבל הוא יכול לחשוב בדיוק אותה מחשבה: בשביל העבודה שלי אני זקוק ללבוש בגדים כאלה, והיחס שלו הוא בדיוק אותו יחס – אלה בגדי העבודה שלו. לכל אחד יש בגדי עבודה שונים: הוא לובש בגדי עבודה כאלה והוא לובש בגדי עבודה כאלה. זוהי חלוקה אחת.

דרגה אחרת בתוך העניין הזה היא שאדם עושה את הדברים מתוך כוונת מכוון, הוא אומר: אני עושה את זה כדי שאני אוכל לקיים על ידי זה את מה שנפשי חושקת בו באמת. יש הבדל בין מה שאדם עושה כעשייה לבין מה שאדם מכוון בזמן העשייה. יש למשל בהלכה הגדרה של תשמישי קדושה ותשמישי מצווה – יש דברים כאלה שהם הכנה למצווה. בסופו של דבר, יש מצוות מסוימות שאדם איננו יכול לעשות אותן כלשעצמן, אלא הוא

התחייבויות ושל מעשים, אך התשוקה והחמדה שהייתה בעולם הזה הלכה. זה בעצם העניין של ה-'מרמה': אני יכול ללכת עם מישהו, ואני יכול לחבק אותו מפני שאני אוהב אותו ואני יכול לחבק אותו מפני שזה חלק מהעניין של הנוחיות שלי, אבל אין לי שום קשר פנימי.

על דרך מאמר חז"ל "כאילו כפאו" וכו' (נדרים כ:), שיהיה זה ירידה אצלו, שיתייחס לעניין הזה בגדר של ירידה. מדוע האדם בעצם ממשיך לעשות את מה שהוא עושה? אלא שמכווין רק בכדי לברר בירורים, והיינו שאוכל בכדי שיתפלל בכוח האכילה וכו'. (וכמ"ש בשולחן ערוך אורח חיים סימן רלא). יש דבר כזה שאדם אוכל על מנת שהוא יוכל להתפלל, וכך גם כשאדם עוסק בעסקיו. בדבר הזה יש דרגות שנמצאות זו מעל לזו, למן הדרגה שבה אדם אומר: אני עושה דברים כאלה וכאלה מפני שהם חלק מן ההתחייבות שיש לי כלפי העולם, ויש לי התחייבות כלפי העולם שהיא באה מצדדים רבים; עכשיו אני ממלא את ההתחייבות הזאת כדי שאוכל לעשות דברים אחרים. הרי יש הרבה אנשים בעולם שמבלים הרבה מאוד שעות בעבודה, הם לפעמים עושים אותה כהוגן, וכל העבודה שלהם זה בסך הכל בשביל שבועיים חופש או מפני שהוא זקוק לכסף.

יש כאן הבדל מסוים בדקות. יש צד אחד שבו אדם אומר: אני עושה את הדברים



משי: נשים היו תרומות את שמלות המשי שלהן, והיו עושים מהם אחר כך פרוכת. כל זמן שזו הייתה שמלה זו הייתה שמלה, אבל עכשיו כשהיא נעשית הפרוכת זה כבר דבר יש לו קדושה עצמית. זוהי כבר לא חתיכת אריג, אלא באופן מסוים זהו חפץ של קדושה.

הנקודה של אדמו"ר הזקן כאן היא שאם כשאדם עושה דבר, ולא משנה אם הוא אוכל או ישן – הוא עושה אותו כדי שהוא יוכל לעבוד את ה' בצורה כזו או אחרת, הרי שבזמן שהוא עושה את הדברים הללו במודע הם הופכים להיות בעצמם עניין של קדושה, ויש גם בזה דרגות מעל לדרגות.

סיפרו פעם על ר' דוד מלעלוב, שהיה איש צדיק, שישבו חסידים שבאו לשמוע דברי תורה מהרב הגדול וכולם נדחקו מסביב, והרבי הצביע על ר' דוד מלעלוב ואמר להם: לשם מה אתם נדחקים? זה לא יביא לכם הרבה תועלת. תסתכלו על האיש הצעיר הזה – הוא לוקח פרוסת לחם, מורח עליה חמאה ומקריב קרבן; לוקח עוד פרוסת לחם, מורח חמאה ומקריב עוד קרבן. זאת אומרת שיכול להיות שלאדם תהיה אכילה שהיא תהיה בקדושה גדולה, למרות שהאכילה עצמה היא לא מצווה, הוא לא אוכל עכשיו למשל מצה אלא הוא אוכל רק פרוסת לחם עם חמאה – אבל היא עדיין מצויה בתוך העולם של הקדושה. העניין הוא בעצם העתקה של הרצייה, וזוהי העתקה שעוברת מעבר לשלב של חוסר רצון – היא עוברת לשלב שבו הרצון נעשה מכוון למגמה מסוימת, למטרה מסוימת.

זקוק לעשות הכנה. אם אני רוצה להדליק נרות של שבת אז צריכים לעשות איזושהי הכנה לדבר הזה, וההכנה לדבר היא נכנסת כחלק מן העשייה הזאת. עד כדי כך, שסיפרו על כמה מן החכמים שאמרו שכל אדם צריך לעשות משהו לכבוד שבת; גם אם הוא לא זקוק לזה – שיעשה בעצמו איזה דבר לכבוד שבת. יכול להיות שלמישהו יש אחרים שעושים את כל מה שצריך לעשות, אבל היה למשל חכם אחד שהיה מולח דג לכבוד שבת, ועל אחר סיפרו שהוא היה מהבהב את הנרות של שבת. הרי כדי שגר יידלק יפה צריך קודם להדליק את הנר ולהשאיר להבה, ואז הפתילה תהיה ראויה להדלקה. הנקודה היא שההכנה הזאת, אף על פי שהיא כשלעצמה היא לא עניין של מצווה ולא עניין של קדושה, אבל כשאני עושה אותה – זה לכבוד שבת, ואז גם המטרה הזו נעשית חלק מהעניין של השבת.

כשאני עושה איזה דבר לצורך מצווה, אז הוא נעשה או תשמיש מצווה או תשמיש קדושה, ותשמישי קדושה אף על פי שאין להם ערך עצמי הם גם כן מקבלים באיזשהו אופן קדושה, מעצם העובדה שהם משמשים לקדושה. יש בזה מהלך שלם: למשל, ספר תורה שהוא חפץ של קדושה, כל מה שמקיף אותו הוא בגדר של תשמישי קדושה, וזה כולל את השולחן שקוראים בו את התורה, את המפה ששמים על השולחן הזה, את המעיל של ספר תורה – שהוא בעצם חתיכה של אריג, הפרוכת של ארון הקודש. כעת לא עושים את זה יותר, אבל אני יודע שהיו פרוכות שהיו עושים אותן משמלות של

קיצור. שלוש תשובות נפש רוח נשמה, והם יחידות עשרות מאות, נקודה, ספירה, פרצוף, והיינו בריאה יצירה עשייה, ו-"קדש לי", שיובררו על ידי זה ויוכללו באצילות. ופירוש "קדש" על ידי שעוקר רצונו כמו כן מעורר למעלה. ועל ידי זה ממשיך תוספת ויתרון אור ל-"ר' כ' ב' בערבות", "רכב אלוקים", "נהר כבר" וכו'. והיינו על ידי התשובה נמשך מזה שלוש בחינות: בתי, אחותי, אמי וכו'.

ה. וזהו "מה טובו אוהליך יעקב", פירוש: השתי תשובות של "סור מרע ועשה טוב" הם בחינת יעקב, "יו"ד עקב", כי הם בחינת מעשה להיות סור מרע ועשה טוב. שעל ידי זה ממשיך היו"ד בבחינת עקב. וגם יעקב בכל מקום היינו שבע תחתונות. וישראל "לי ראש", הוא בחינת מוחין, שלושת ראשונות, וכמ"ש בלקוטי תורה סוף פרשת ויצא. והנה בכל מקום השבע תחתונות נקראות בשם יעקב וכו', ושבע תחתונות הוא בחינת רוח ונפש, ושלוש ראשונות הוא נשמה. ועל כן שתי תשובות הראשונות דנפש ורוח, הם בחינת יעקב. וזהו "ויעקבני זה פעמיים", היינו שתי תשובות הנ"ל. ונקרא: "אוהליך", אהל הוא בחינת מקיף, כי על ידי המצוות נמשכים מקיפים אבל עדיין אין מתלבש בתוכו בבחינת פנימיות ממש.

"מה טובו" – שתי התשובות הראשונות, המצוות ובבחינת המקיף

וזהו "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל" (במדבר כד, ה). פירוש, השתי תשובות של "סור מרע ועשה טוב", הם בחינת יעקב, "יו"ד עקב", שתיהן הן בחינת יעקב, כי הם בחינת מעשה להיות סור מרע ועשה טוב. מה זה יעקב? יעקב הוא בחינת יו"ד עקב, שעל ידי זה ממשיך את היו"ד בבחינת עקב. בחינתו ועניינו של יעקב הוא בזה שהוא סוג של קו ההולך מרום הדרגות עד למטה. עיקר עניינו ועיקר עבודתו של יעקב הוא להמשיך את ההשפעה דווקא ממעלה מעלה עד למטה, וזוהי הבחינה של יו"ד עקב.

קיצור. באות הזו אדמו"ר הזקן דיבר על כך שיש שלוש תשובות שהן בדרגה של נפש רוח נשמה, והם יחידות עשרות מאות, וכפי שהן נקראות בספרי הקבלה: נקודה, ספירה, פרצוף, והיינו הקבלה אחרת של העניין היא לעולמות בריאה יצירה עשייה, שהם שלושת הדרגות של ב' כ' ר'. ו-"קדש לי", שיובררו על ידי זה ויוכללו באצילות. ופירוש "קדש" על ידי שעוקר רצונו, ועל ידי זה כמו כן מעורר למעלה את השינוי המקביל בעולמות עליונים. ועל ידי זה ממשיך תוספת ויתרון אור ל-"ר' כ' ב' בערבות", "רכב אלוקים", "נהר כבר" וכו' – שבכל אלו יש את האותיות ב' כ' ר'. והיינו על ידי התשובה בשלושת הדרגות שלה, נמשך מזה שלוש בחינות: בתי, אחותי, אמי וכו'.

שייך, אלא שהקשר שלו איננו קשר ישר; אין זה קשר פנימי ומופנם. בחינת הפנימי הוא קשר שנעשה מופנם.

כמו במשל כך גם בעניינים שברוח: כשמדברים על השפעה בדרך של מקיף או התייחסות בדרך של מקיף, הרי שיש עניינים שמשפיעים בבחינת מקיף – הם יוצרים רושם אבל הרושם הזה איננו ניתן להכרה או להשגה או להתייחסות פנימית; ויש דברים שנעשים פנימיים, במובן הזה שהם נעשים חלק מהמהות הפנימית.

כי על ידי המצוות נמשכים מקיפים. קיום המצוות הוא המשכת המקיפים. אבל עדיין אין מתלבש בתוכו בבחינת פנימיות ממש. מה פירושה של האמירה שמצווה היא בחינת מקיף? המצווה היא דבר שאני עושה, ועלינו להבין מה היחס של המצווה כלפי עושה המצווה. המצווה היא איננה דבר מופנם, אלא היא דבר שישנו ומתייחס אליו. אני עושה את המצווה, אך המצווה איננה נעשית חלק מהמהות שלי, זאת משום שהמצווה היא דבר לעצמו ואני גם דבר לעצמו. יכול להיות שיהיו לי יחסים פנימיים והכרות פנימיות בבחינה של כוונת המצווה או אהבת המצווה או התעוררות מהמצווה, אבל כל זה איננו המצווה בעצמה; המצווה בעצמה נמצאת מחוצה לי, ולכן היחס שלה אליי הוא שהיא בבחינת מלבוש. היא ניצבת כלפיי בבחינה של מקיף, והיא איננה חלק מן הדברים שאני מפנים אל תוכי. לא רק שאני לא מפנים אל תוכי באיזושהי מידה את הלולב והאתרוג, אלא גם המצה והמרור שאני מכניס לגופי באופן מעשי הם לא דברים שמופנמים לתוך האישיות

וגם יעקב בכל מקום. המהות של יעקב מוזכרת לא רק בנוגע לאדם הפרטי, אלא ביתר שאת כשיעקב מוזכר כעם או כתפיסה. היינו שבע ספירות תחתונות של המידות, מחסד עד מלכות. וישראל הוא אותיות של "לי ראש", שהוא בחינת מוחין, והכוונה היא לשלושת ספירות ראשונות, שהן חכמה בינה דעת, והן במדרגה אחרת, וכמ"ש בלקוטי תורה סוף פרשת ויצא.

והנה בכל מקום השבע תחתונות נקראות בשם יעקב וכו', ושבע תחתונות הוא בחינת רוח ונפש, ושלוש ראשונות הוא נשמה. ועל כן שתי תשובות הראשונות שדיברנו בהם, של סור מרע ועשה טוב, הן תשובות דנפש ורוח, והם בחינת יעקב. וזהו "ויעקבני זה פעמיים" (בראשית כז, לו), היינו שתי תשובות הנ"ל. ונקרא: "אוהליך יעקב", ומדוע אוהליך? כי אהל הוא בחינת מקיף. העניין של אוהל זה שהוא משכן, בית, ומבחינת האדם הוא מקיף. לאדם יש קשר עם הבית, אבל הקשר שלו איננו פנימי. גם כשמדברים על מקיפים יש מקיפים קרובים ומקיפים רחוקים, אך לעומתם, בקטגוריה נפרדת, יש דברים שהם ממלאים, דברים פנימיים. אם מדברים על האדם כמשל, וזה חלק מהעניין כאן, עבור האדם הבגדים הם מקיפים, לבושים שמקיפים את האדם; הבית הוא גם כן מקיף, אלא שהוא בדרגה אחרת. לעומת שני אלו, אוכל או משקה הם דברים פנימיים, וההבדל הוא שהמקיף הוא דבר שאיננו נכנס אל תוכי, אף על פי שיש לו השפעה עליי. חשוב לזכור שאין פירוש של מקיף שהוא לא קשור ולא

שלהיות ההמשכה בפנימיות ממש הוא על ידי התורה, וכנודע מעניין "קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך" – שעל ידי המצוות נעשה בחינת קידושין, שהוא רק המשכת אור מקיף מבחינת סובב כל עלמין, וכמו טבעת קידושין וכו'. ועל ידי התורה הוא ההמשכה בבחינת פנימית, "ביום חתונתו זו מתן תורה", המשכת טיפת חכמה עילאה וכו'. והנה על ידי סור מרע נמשך שיהיה בחינת אלוקינו, ועל ידי ועשה טוב בחינת גילוי שם הוי"ה. אכן, גילוי זה בבחינת מקיף ואוהל. וזהו: "ויעקב איש תם יושב אוהלים" היינו שני אוהלים הנ"ל, דהמשכת דהוי"ה אלוקינו וכו'. ופירוש "מה טובו" היינו כשהוא בבחינת מ"ה וביטול ואינו נראה ליש, וכמו שכתוב "והצנע לכת עם אלוקיך" – אזי הם טובו, כדכתיב "כי טוב",

האני, ממה שקובע את מהותי. מהות ההתקשרות הזאת יכולה להיות שונה לעיתים, אבל באופן כללי לימוד התורה הוא עניין של הפנמה של דברים, בצורה שאיננה תלויה בכוונת הלומד. הכוונה שלי משנה הרבה מאוד בעניין הזה, אבל לא בהיבט של ההפנמה.

שוב, העניין הזה איננו קשור לתורה באשר היא תורה, אלא הוא קשור לזה שכאשר אדם לומד דבר או רואה דבר, יש חלק מהתוכן הנלמד שהוא מפנים אל תוכו. המרכיב שהוא מפנים נעשה חלק מהאני שלו, וזה לא משנה אם הוא לומד מילה בשפה זרה, רעיון או משהו אחר. כל אלה נעשים חלק מהאישיות שלו, ולכן אדמו"ר הזקן אומר כאן שלימוד התורה הוא השפעה פנימית, בניגוד למצווה שהיא השפעה חיצונית.

וכנודע מעניין "קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך", שזה ביטוי שאנחנו אומרים בתפילה. אדמו"ר הזקן מדייק בלשון, שכשאנחנו אומרים "קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך", אנחנו בעצם ממחישים את השוני בין המצוות לתורה. שעל ידי המצוות נעשה בחינת קידושין, שהוא רק המשכת אור מקיף

שלי. אני עושה בהם מעשה, יש לי איתם קשר מסוים, אבל הם אינם נעשים חלק ממני משום שהמצווה עומדת לעצמה.

מהבחינה הזו, כשאני עושה מצווה זה כמו כל מעשה שאדם עושה; כל מעשה הוא בעצם סוג של 'לבוש הנפש' של עושה המעשה. זאת אומרת שהדבר הזה נכון גם בנוגע לדיבור שאדם מדבר על כל דבר שבעולם או מעשה שהוא עושה בכל עניין: הדבר הזה נעשה לבושים. ההבדל אם הוא מעשה טוב או מעשה רע או מעשה חסר משמעות הוא רק בשאלה איזה סוג של לבוש האדם שעושה את המעשה בוחר לעטות. מופיע בספר זכריה שהנביא רואה את הכהן הגדול עומד לפני מלאך, והמלאך אומר: "הסירו הבגדים הצואים מעליו" (זכריה ג, ד). לפעמים אדם לובש בגדים מלוכלכים ולפעמים הוא לובש בגדים של זוהר, אבל גם אלה וגם אלה הם בבחינה של בגדים.

שלהיות ההמשכה בפנימיות ממש הוא על ידי התורה. משום שהתורה היא איננה רק בבחינה של המצווה שבה אני מתייחס אל העניין, אלא התורה נעשית חלק ממני. ככל שלומדים את התורה יותר כך היא נעשית יותר חלק מהאישיות שלי, מן



הצמצום. ולכן זה העניין של אלוקינו, בחינה של שם אלוקים. יתר על כן זה עניין של ההשתייכות. "אני לא אעשה דברים כאלה וכאלה מפני שהקב"ה מצווה עלי שלא לעשות", זוהי קבלת מרות על עצמי. **ועל ידי ועשה טוב, יש בחינת גילוי שם הוי"ה. אכן, גילוי זה אינו אלא בבחינת מקיף ואוהל.** הגילוי הזה, אף על פי שיש בו עניין של מה שהוא קורא לזה בחינת אלוקינו, האל שלנו בבחינת הויה, הגילוי הזה איננו מופנם בתוך האדם. משום שה- "סור מרע ועשה טוב", הם דברים שגם הם במידה מסוימת, הם עניינים של התנהגות. אם לומר את זה בצורה גסה- גם סור מרע וגם עשה טוב הם מופעים ביהיוריסטים. סור מרע ועשה טוב, הכללים כיצד אני נוהג, מה אני עושה ומה אינני עושה, שייכים שניהם בעצם לצד ההתנהגות שלי ולא לצד המהות שלי. כיצד אני פועל בתוך העולם באופן חיובי בשני הכיוונים, במעשה ובמחדל.

איך אני פועל בתוך העולם, זה בעצם העניין של הבחינה, תורף הנקודה, של סור מרע ועשה טוב. ולכן הוא אומר שהם שניהם בחינה של מקיפים. וזהו: "ויעקב איש תם יושב אוהלים" (בראשית כה, כז). היינו שני אוהלים הנ"ל, דהמשכת דהוי"ה ואלוקינו וכו'. שהם בחינה של אוהלים. יעקב יושב בתוך המשכן הזה. אפשר לומר שהוא נמצא בתוך ההגדרות הללו, בתוך הגבולות הללו.

כאן הוא ממשיך הלאה- ופירוש "מה טובו" היינו כשהוא בבחינת מ"ה, שהוא בחינת ביטול, וביטול ואינו נראה ליש. וכמו שכתוב "והצנע לכת עם אלקיך" (מיכה ו,

מבחינת סובב כל עלמין. העניין של "קדשנו במצוותיך" זה שהקב"ה כביכול מקדש אותנו על ידי המצוות, כמו שמקדשים אישה. אבל הקידושין, שהם השלב הראשון של הנישואין, הם רק מעשה פורמלי ואין בהם קרבה מהותית; הם רק קרבה שהיא השתייכות ושייכות. וכמו טבעת קידושין וכו' ששמים אותה על האצבע.

ועל ידי התורה הוא ההמשכה בבחינת פנימית, וכפי שאמרו: "ביום חתונתו זו מתן תורה" (משנה תענית ד, ח), המשכת טיפת חכמה עילאה וכו' אל תוך הנפש (תניא, קונטרס אחרון ד). יש הבדל בין קשר אירוסין לקשר נישואין: אמנם מבחינה הלכתית קשר האירוסין חמור כמו קשר הנישואין, שכן אישה שהיא מאורסת – כלומר אחרי שקודשה לבעלה, היא נחשבת כאישה נשואה לכל דבר. יותר מזה, יש דברים מסוימים שהאיסור בה לאחרים אפילו יותר חמור. יחד עם זאת, זוהי לא קרבה בין האיש והאישה, אלא זהו רק מעטה שהאישה עוטה בעת שהיא מקודשת. לעומת זאת, הבחינה של נישואין היא כבר בחינה של קרבה מסוג אחר ובאופן אחר; זו קרבה שהיא בפנימיות, וזהו השינוי בין עניין הקידושין לעניין הנישואין.

והנה על ידי סור מרע, שהוא דיבר על זה, על בחינת תשובה ראשונה של סור מרע, נמשך שיהיה בחינת אלוקינו. כי העניין הזה של סור מרע הוא בכלל עניין של שם אלוקים. הוא בחינה של מידת הגבורה - מידת הדין. הגבורה היא מידה הכוללת בתוכה את הריחוק, את ההרחקה ואת

אמרו רז"ל כי טוב לגנוז, היינו בחינת והצנע לכת וכו' (וכמ"ש במקום אחר שהחסדים המכוסים הוא בחינת עץ החיים ומהחזה ולמטה, ששם התגלות נקרא עץ הדעת וכו', ועמ"ש בביאור ד-"אלה מסעי" בעניין מ"ב מסעות וכו'. ועיין מ"ש בד"ה "יבל הוא" בעניין "אבי כל יושב אוהל וכו').

"משכנותיך ישראל", פירוש: שבבחינת ישראל הוא שוכן בבחינה פנימית ממש ולא בבחינת אהל ומקיף לבד, והיינו על ידי עסק התורה, וכמו שאמרו חז"ל: "משחורב בית המקדש אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה". נמצא שהתורה היא בחינת השראה פנימית, כמו "ושכנתי בתוכם". וזהו עניין "ישראל – לי ראש", שבראש הוא גילוי המוחין וכללות חיות הנפש בבחינת פנימית, מה שבשאר האברים הוא רק בבחינת מקיף. כמו המחשבה שהיא מאיר גם ברגל, שתיכף כשעולה ברצונו ומחשבתו לנענע רגלו תתנענע הרגל ואין צריכה שהות כלל, אין זה אלא מפני שהמחשבה מאירה גם ברגל. אבל אף על פי כן הארה זו היא רק בבחינת מקיף, שאין הרגל משיג מהות המחשבה. אבל בראש ובמוח מאיר המחשבה בבחינת גילוי בפנימית וכו'. ועל דרך זה נקרא יעקב יו"ד עקב, של ידי המעשה מאיר אור הסובב כל עלמין בבחינת מקיף, אבל ישראל 'לי ראש', על ידי עסק התורה מאיר ומתגלה אור הסובב כל עלמין בבחינת פנימיות ממש וכו'.

"משכנותיך ישראל" – לימוד התורה ובחינת הפנימיות

"משכנותיך ישראל" (במדבר כד, ה), פירוש: שבבחינת ישראל הוא שוכן בבחינה פנימית ממש ולא בבחינת אהל ומקיף לבד, אלא הוא שוכן יחד עם הקב"ה; הוא נעשה שכנו של הקב"ה. והיינו על ידי עסק התורה, וכמו שאמרו חז"ל: "משחורב בית המקדש אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה" (ברכות ח.). נמצא שהתורה היא בחינת השראה פנימית, כמו "ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח), בתוך המקדש. המקדש הוא המקום בו הקב"ה השרה את שכינתו בתוך ישראל – 'ושכנתי בתוכם'. הנקודה כאן היא שאף על פי שהתורה היא דבר מופשט, ד' אמות של הלכה הן באותה

ח. העניין של "והצנע לכת עם אלוך", הוא שהאדם מקטין את עצמו. הוא מתקטן עד לבחינה הזו שהוא נעשה, שהוא איננו נראה או בולט בבחינת היש. אזי הם טובו. כדכתיב "כי טוב" – "וירא אלוקים את האור כי טוב" (בראשית א, ד), אמרו רז"ל כי טוב לגנוז (בראשית רבה יא, ב) ראה את הטוב והחליט שצריך לגנוז את האור הראשון של העולם, היינו בחינת והצנע לכת וכו'. טוב זה דבר שהוא גנוז (וכמ"ש במקום אחר שהחסדים המכוסים הוא בחינת עץ החיים ומהחזה ולמטה, ששם התגלות נקרא עץ הדעת וכו', ועמ"ש בביאור ד-"אלה מסעי" בעניין מ"ב מסעות וכו'. ועיין מ"ש בד"ה "יבל הוא" בעניין "אבי כל יושב אוהל וכו').

משלה; המודעות שיש לה היא מכוח המודעות הזאת. בכל זאת, הרגל איננה חושבת אלא המוח שבראש הוא האיבר החושב. יש להם קשר ויש ביניהם התייחסות, אבל ההתייחסות הזאת שברגל היא בבחינה של מקיף, של קבלת פקודות. הרגל או היד מקבלות פקודות: 'עשה כך' או 'אל תעשה כך', והמהות הפנימית של הדבר היא נמצאת במחשבה. אבל בראש ובמוח מאיר המחשבה בבחינת גילוי בפנימית וכו'. ועל דרך זה נקרא יעקב יו"ד עקב, של ידי המעשה מאיר אור השובב כל עלמין בבחינת מקיף. כשאדם עושה מעשה טוב, בעשייה או במחדל, יש על ידי זה הארה עליונה. אבל ההארה העליונה הזו, כמו שהוא הסביר קודם, היא בבחינת מקיף – הארה שאיננה מופנמת בתוך הנפש. אבל ישראל, שהוא 'לי ראש', על ידי עסק התורה מאיר ומתגלה אור השובב כל עלמין בבחינת פנימיות ממש וכו'. אף על פי שהאור הממלא איננו מתגלה בשלימותו, מה שכן יש לו גילוי ממנו – קרי במידה שבה הוא מתגלה על ידי לימוד תורה, יש לו גילוי פנימי אשר איננו קיים בגילוי שבשאר המצוות.

מבחינת הגילוי, כל מה שיש לי במצווה הוא הצד החומרי שלה. אני יכול לממש את האתרוג, אני יכול גם לטעום את היין של הקידוש, אבל אינני טועם את המצווה ואינני מחזיק אותה. מה שאני מחזיק ביד וחוה בחושים שלי הוא אתרוג – אני מחזיק אתרוג ביד ותו לא; אני שותה יין, אוכל לחם. בהגדרה, מה שאני עושה בעצם הוא מעשה שיש לו התייחסות

בחינה של אופן מסוים של מקדש, מקדש פנימי.

וזהו עניין 'ישראל – לי ראש', שבראש הוא גילוי המוחין, ששם נמצא המוח. וגם כללות חיות הנפש בבחינת פנימית, מה שבשאר האברים הוא רק בבחינת מקיף. כשאנחנו שואלים מהו כוח הנפש והיכן הוא מצוי – האם במוח שבראש או בשאר איברים שבגוף, הרי שגם בזה וגם בזה יש, אבל באופנים שונים. אף על פי שכל האיברים שבגוף נמצאים וקשורים באותה מהות של חיים, מכל מקום מהות החיים מתגלה באופן פנימי ובאופן מודע במוח שבראש, ואילו באיברים האחרים אין לה מודעות ואין לה תודעה. האיברים האחרים מקבלים משהו מהחיות, אבל הם אינם מקבלים התייחסות פנימית. זוהי בעצם החלוקה של אדמו"ר הזקן בין הראש והאיברים לא רק בבחינת החשיבות, אלא גם בבחינה של הבדל בין התקשרות פנימית להתקשרות חיצונית. כמו המחשבה שהיא מאיר גם ברגל. למחשבה יש הארה לא רק במוח שבראש, אלא כשהיא מתגבשת ומאירה היא מקרינה גם אל הרגל. שתיכף כשעולה ברצונו ומחשבתו לנענע רגלו, תתנענע הרגל ואין צריכה שהות כלל, אין זה אלא מפני שהמחשבה מאירה גם ברגל. אבל אף על פי כן הארה זו היא רק בבחינת מקיף, שאין הרגל משיג מהות המחשבה. האדם איננו צריך לעשות משא ומתן עם הרגל אם היא רוצה לנוע או איננה רוצה לנוע. מדוע? מפני שהמחשבה שולטת על הרגל כשם שהיא שולטת בראש, ולכן הרגל מגיבה מיד. לרגל אין מודעות עצמית

וזוהו "ולא יקרא עוד וכו' "כי שרית עם אלוקים פירוש: שהוא משתרר על שם אלוקים. על דרך "ותגזור אומר ויקום" וכו', כנזכר העניין בזוהר ח"ג בהר (דף קי עמוד ב). והיינו כי שם אלוקים הוא בחינת מגן לשם הוי"ה, ועל ידי העסק בתורה גורם שלא יהיה חלל ומסך מבדיל, כי "כל העוסק בתורה הקב"ה קורא ושונה כנגדו" וכו', ועל כן הוא בבחינת "כי שרית" וכו'.

אך עיקר פירוש ההפרש בין 'אוהליך' ל'משכנותיך', הוא על פי מה שכתוב: "ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן", אשר המשכן הוא "עשר יריעות שש משזר תכלת וארגמן" וכו'. שש הוא עניין שישה מדות שמהם נמשך כשר ופסול וכו'.

העניין של "שרית עם אלוקים", כלומר שהוא מתגדל על שם אלוקים. על דרך "ותגזור אומר ויקום" וכו' (איוב כב, כח), כנזכר העניין בזוהר ח"ג בהר (דף קי עמוד ב). צדיק גוזר והקב"ה מקיים, כלומר זהו צדיק שמגיע למדרגה שהוא יכול לגזור ולשנות הדברים בתוך העולם.

והיינו כי שם אלוקים הוא בחינת מגן לשם הוי"ה. כמו שמסבירים את הפסוק "כי שמש ומגן הויה אלוקים" (תהילים פד, יב): אם שם הוי"ה הוא בבחינת שמש, הרי ששם אלוקים הוא הכיסוי והמגן, הוא המעטה של השמש. לפני ההסבר כאן יוצא שהפירוש הוא ששם אלוקים לא מגן על השמש, אלא להפך. המגן על השמש איננו שומר את השמש, אלא הוא שומר אותי. המעטה הזה נועד כדי לשמור אותי מההיחשפות הישירה אל השמש, שהיא למעלה ממה שאני יכול לשאת. זוהי בחינת המקיף.

ועל ידי העסק בתורה גורם שלא יהיה חלל ומסך מבדיל, כי "כל העוסק בתורה הקב"ה קורא ושונה כנגדו" וכו' (תנא דבי אליהו רבה, יח), ועל כן הוא בבחינת "כי שרית" וכו'. במובן זה העוסק בתורה חודר את המעטה, את המחסה שיוצר מקיפים,

למצווה, אך המצווה בעצמה תמיד נשארת באיזשהו מובן מרוחקת. אני אמנם מתלבש במצווה, אבל אינני מפנים אותה ואינני מסוגל להפנים אותה.

לעומת זאת, בשעה שמישהו עוסק בתורה, מה שהוא קולט מתוכה הוא קולט בבחינה של פנימיות ולא בבחינה של השגה חיצונית. משום שאם נשאל מה קורה אם אני לא יודע שום דבר, הרי שאם זה כך ללימוד התורה אין לזה שום משמעות כלימוד תורה, משום שמשמעות הלימוד נובעת וקיימת רק כאשר התורה נקלטת – בצורה רבה או בצורה מעטה, אבל נקלטת. אני יכול לומר שלפעמים מושגת קליטה גדולה ולפעמים יש קליטה חלשה, אבל יש איזושהי קליטה פנימית; אם אין קליטה פנימית, הרי שמבחינת לימוד התורה שום דבר לא קורה. יכול להיות שזו מצווה באיזשהו צד, אבל אין זה לימוד תורה.

וזוהו "ולא יקרא עוד וכו' כי אם ישראל יהיה שמך" (בראשית לה, י), "כי שרית עם אלוקים ועם אנשים" (שם לב, כט). פירוש: ש-"שרית על אלוקים" זה בבחינה שהוא משתרר על שם אלוקים. "כי שרית" פירושו גדלת, נעשית גדול יותר, שזהו

יש כיסוי נוסף מעורות, שהוא אוהל על המשכן.

שש הוא עניין שישה מדות שמהם נמשך כשר ופסול וכו', טמא וטהור. זאת משום שלמידות, בניגוד לשכל המופשט, יש ממד של עמדות ודעות. לשכל יש רק קנה מידה אחד: קנה המידה של השכל הוא נכון או בלתי נכון; השכל כשלעצמו לא יוצר בעד ונגד. בתוך השכל בעצמו אין לא אהבה ולא שנאה, אלא יש עובדות. העובדות הללו ממשיכות אחר כך מהשכל אל המידות, ומהן נוצרת תגובה סובייקטיבית.

מה ההבדל בין השלבים? ניקח לדוגמה את היחס האנושי לנחשים. בדרך כלל יש לאנשים תגובה אמוציונאלית, יכול להיות שהיא עתיקה עד כדי כך שהיא לא בכלל בגדר ההכרה. כשאני רואה נחש יש לי איזושהי רתיעה, והרתיעה הזו היא כנראה אינסטינקטיבית, והיא נמצא בכל מיני יצורים. יש הבדל בין הנחש האינטלקטואלי לנחש האמוציונאלי: כשאני תופס את הנחש באופן אינטלקטואלי, אני אומר: 'יש פה יצור כזה וכזה, יש בו ארס, הארס הזה יכול להמית – וזוהי עובדה'. עד כאן אני מגיע לעובדות, וזה לכשעצמו לא יוצר רתיעה כיוון שזה לא עניין של אמוציה, ולכן גם עוד לא נוצרת תגובה בעד או נגד; זוהי עובדה. תיארתי כמה פעמים אדם שקורא ומתעניין בספר זואולוגיה על נחשים – ואלו הם נחשים אינטלקטואליים. כעת נניח שאני מתעורר בבוקר או באמצע הלילה ורואה בתוך מיטתי נחש, אני מעריך שאקפוץ באופן בלתי

ומגיע ליחס פנימי אל הקב"ה. אדם הקורא בתורה, אדם שעוסק בתורה, ממש יושב ולומד עם הקב"ה. הוא לא רק בבחינה המקיף, לא רק עושה את מה שה' מצווה עלינו לעשות, אלא מעבר לכך – הוא יושב ולומד אתו.

באופן אחר אפשר לומר שאפילו אם ה'חברותא' הזו היא בוודאי לא בהיקף גדול, רק בהיקף הקטן, בעת הלימוד אנחנו חושבים ביחד. כשאני עוסק בתורה, אני חושב יחד עם הקב"ה. מה שאין כן כאשר אני עוסק במצווה: בקיום המצווה אני מקיים את רצונו, אבל אינני נמצא יחד אתו. אפשר להמשיל את הדינמיקה בעת הלימוד לאב גדול עם ילד קטן: יש דברים בהם הבן הקטן מבין את האב – זה יכול להיות מקטע קטן מאוד, אבל בכל אופן בדברים האלה הם מבינים זה את זה, ואף על פי שההשגה הגדולה נמנעת ונבצרת ממנו, מכל מקום יש לו קשר מסוים.

ההבדל בין 'אוהל' ל-'משכן'

אך עיקר פירוש ההפרש בין 'אוהל' ל-'משכנותיך', הוא על פי מה שכתוב: "ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן" (שמות כו, ז), אשר המשכן הוא "עשר יריעות שש משזר תכלת וארגמן" וכו' (שם א). מהפסוקים יוצא שהיו במשכן כמה שכבות של גג. יש מה את המשכן ויש את האוהל על המשכן. העורות הללו, של העיזים ואחר כך של התחשים, הם האוהל על המשכן; המשכן בעצמו הוא מן מבנה, והמבנה הזה בנוי מקירות של עץ, ומתקרה של פשתן שזור בארגמן. מעל זה

וזהו גם כן עניין הגוונים. וכמו שכתוב מזה בזוהר ח"ב. וזהו עניין התורה ותולעת שני, "שאין כוחו אלא בפיו" וכו', וזהו עניין "משכנותיך ישראל". אך עניין יריעות עזים, שהם הנקראים אוהל, העניין כי הם מהבירורים שמתבררים מקליפת נוגה על ידי סור מרע ועשה טוב, שהם שתי התשובות הראשונות. כי הנה כתיב: "ועשיו אחי איש שער", שמבחינת שערות העזים יונקים החיצונים.

מראש שאין לה שום שימוש הלכתי זה לא משנה – עדיין מתייחסים אל הדברים באותו אופן; אני מתייחס אליהם משום שזוהי סברה.

כשאני עוסק בקביעת הלכה אני בהכרח קובע עמדה, משום שקביעת הלכה היא בעצמה קביעת עמדה, וזה בעצם מה שאדמו"ר הזקן אומר בנוגע לכך שהשכל לא קובע עמדות. השכל קובע עמדות רק על נכון ובלתי נכון, מבחינת הסברה, אבל הוא לא קובע עמדות של בעד ונגד. העולם של המידות הוא כל כולו מבוסס על הרחבה והעמקה של עמדה: אני אוהב משהו, אני שונא משהו, אני מפחד ממהו, אני מרחם על משהו. כל אלו הן עמדות של התייחסות, מה שאין כן בבחינה של השכל הקר.

נניח שהייתי לוקח מחשב והייתי מזין לתוכו אינפורמציה. יכול להיות שהוא יבדוק את האינפורמציה בכמה פרמטרים טכניים, כפי שמחשבים בודקים אם הכתיב בטקסט נכון; אבל המחשב לא יקבע עמדה בנוגע לשאלה האם הטקסט מבטא שטויות או שהוא יצירת אומנות גדולה. השיפוט הזה הוא לא עסק של המחשב, מפני שהמחשב איננו יוצר תגובות אמוציונאליות אלא הוא יכול לבדוק רק בדיקות מעין אובייקטיביות. הוא לא יכול לקבוע עובדה שהוא בעד או נגד; אין לו את התכונה להחליט האם הוא

אינטלקטואלי. הקפיצה שלי הזו היא תגובה ממין אחר; היא לא תוצר של חשיבה בתחום הזה אלא תגובה אמוציונאלית.

למעשה, כל מה שנקרא כשר או פסול, כלומר הערכיות שיש לדברים שייכת לבחינת המידות, משום שבבחינת המידות יש בחינה של אהבה ויראה, יש בחינה של להימשך ולהידחות. זה איננו שייך לשכל אלא שייך למידות. לכן מגדירים שעולם ההלכה הוא העולם שמקביל לעולם של המידות, משום שהוא לא יוצר הבנה אלא הוא יוצר עמדות.

מעין זה כתוב בספרי הקבלה, שמשנה היא בבחינת עולם היצירה, שהוא עולם המידות; ואילו הגמרא היא בבחינת עולם הבריאה – שהוא עולם השכל. ההבדל הוא שבמשנה יש לי בעד ונגד, התמצית של המשנה זה מותר ואסור, מצווה ופסול. כל שלב במשנה קובע עמדות. לעומת זאת, כשאני יושב ודן בגמרא אני דן בדיון שהוא הרבה יותר מופשט, אני בוחן את דעה א' או את דעה ב'. כל זמן שאינני מכניס את צד העמדה, יש לי דעה ואני דן בה, ולכן הגמרא יכולה לדון במשך דפים בדעה מסוימת ממקום ניטרלי, גם אם הדעה הזו דינה להידחות הלכה למעשה. הגמרא מבררת אותה מכל הצדדים, למרות שאין שום משמעות הלכתית לעניין הזה. יותר מכך, על אף שידוע



"משכנותיך ישראל". הוא קורא לעולם של התורה 'משכנותיך ישראל': זהו עולם תחום ומוגדר, עולם בנוי שיש לו קביעות והגדרות.

אך עניין יריעות עזים, שהם הנקראים אוהל. יריעות העיזים הן לא המשכן אלא האוהל שמעל המשכן. זה מה שאדמו"ר הזקן חילק בראשית השיעור בין "מה טובו אוהליך יעקב" ל-"משכנותיך ישראל". למעשה, המשכן גמור גם בלי המכסה של היריעות, וזו הכוונה בכך שיש את האוהל המכסה את המשכן, אבל למשכן בעצמו יש גג – הגג שלו הוא יריעות השש שנמצאות מעליו – ומעל אותן יריעות שש יש את האוהל.

ומה הן יריעות העיזים? מהו האוהל? **העניין כי הם, יריעות העיזים, הן רמז מהבירורים שמתבררים מקליפת נוגה על ידי סור מרע ועשה טוב, שהם שתי התשובות הראשונות.** יריעות העיזים מגלמות את תוצאות התשובה שנעשית על ידי "סור מרע ועשה טוב". יריעות העיזים במשכן הן מעין התיקונים שנעשים בבחינת יעקב, על ידי זה שהוא מתקן את הדברים.

כי הנה כתיב: "ועשיו אחי איש שער" (בראשית כז, יא), **שמבחינת שערות העיזים יונקים החיצונים.** השערות הן המקור של יניקת הקליפות. באופן יותר שלם, הוא אומר שהקליפה נאחזת בתוך השיער, והיא נאחזת דווקא שם מפני שאין לה יכולת להגיע אל התוך, אל הפנים. הפנים הוא יותר מדי רחוק ויותר מדי גבוה בשבילה, ולכן היא נאחזת בנימים הדקים. בלשון אחרת ניתן לומר

מחבב את החומר שהוא כותב או איננו מחבב, זה לא שייך אליו.

לחידוד נוסף אביא דוגמה נוספת. אחד ההבדלים בין עמדה לפירוט קר של הנתונים, וזה בולט, ניכר כאשר מכתיבים דבר לאדם חי. אדם חי, גם כאשר הוא מנסה לנתק את עצמו – הוא מגיב; לא מהבחינה של האם המשפט היה נכון או בלתי נכון, אלא הוא מגיב לממד התוכן, למה שנאמר בתוך העניין הזה. אלו הן תגובות ממין אחר, אלו הן התגובות שהן בחינת שש, והן מגיעות משש המידות.

וזהו גם כן עניין הגוונים. לפי זה יוצא שיש שש מושזר, תכלת וארגמן; סך הכול שלושה צבעים: לבן, ארגמן ותכלת. ישנם דיונים מהם בדיוק הצבעים המדויקים, אבל זה בערך כחול לבן ואדום. שלושת הצבעים הללו הם בדרך כלל סמלים. למשל, אדום ולבן הם סמלים של גבורה וחסד: הסמל של הגבורה הוא בחינה של צבע אדום והסמל של החסד הוא צבע לבן. צבע התכלת בתוך העניין זה, הוא כנראה בבחינה של מלכות. לצבעים האלה יש משמעויות.

וכמו שכתוב מזה בזוהר ח"ב (תרומה קלט, א) בנוגע לפסוק "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו". היחס בין אדום ללבן הוא יחס של שני צדדים הופכיים. לכן, אדמו"ר הזקן אומר שבתוך המשכן הוא עשוי שש, אבל לא רק שהוא עשוי שש אלא הוא מכוסה בגוונים, והגוונים הללו הם ביטויים של תגובות, של אמוציות של יחסים כמו למשל אהבה ויראה. **וזהו עניין התורה ותולעת שני, "שאין כוחו אלא בפיו" וכו' (רש"י במדבר כב, ד), וזהו עניין**

אבל ביעקב כתיב: "ואנכי איש חלק", "חֶלֶק הוּי"ה עמו" כנ"ל. אמנם על ידי הבירורים בסור מרע ועשה טוב מברר מבחינת שערות העזים, כמו שכתוב: "ואת עורות גדיי העזים הלבישה על ידיו" וכו', והיינו גם כן שמהם נעשה הגנה להיות לאוהל ומגן על המשכן שהוא בחינת תורה, להגן עליו מן החיצונים ולדחותן. וכמו שכתוב בגמרא פרק יב דיבמות (דף קו עמוד א): רבה דעסיק בתורה – חי ארבעים שנים, אביי דעסיק בתורה ובגמילות חסדים – חי שתין שנים. ועל דרך זה גם כן הבעלי עסקים מגינים על התלמידי חכמים וכו' שמתפרנסים על ידן וכו'. ועיין מ"ש במקום אחר, בפירוש: "שערך כעדר העזים שגלשו" וכו', ועיין מעניין "ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן" בזוהר ח"ב תרומה (דף קס עמוד א), פקודי (דף רלג ב).

(ועוד יש לומר בעניין אוהל, על פי מה שכתוב ברבות סדר נשא פרשה יב קרוב לסופה: "מה טובו אוהליך יעקב" – זה אוהל מועד שבמדבר ושכשילה ובנוב וגבעון". משמע אבל "משכנותיך ישראל" – היינו בית המקדש שבירושלים. והעניין, כי האהל מועד נקרא דירת עראי של הקב"ה, אבל המקדש שבירושלים היה דירת קבע. וכמ"ש מזה בד"ה "ויגש אליו יהודה". ועיין זוהר ח"ב תרומה (קסד ב), פקודי (דף רמא א). ובעץ חיים שער מיעוט הירח פרק ב.

שהוא עושה בהם תיקון, והתיקון הזה מתבצע באמצעות קיום מצוות. כל מצווה היא תיקון של מרכיב במציאות. במובן הזה מציאות העולם כולה מלאה שערות, ומהקצוות של השערות הללו נמשך גם העניין של הרע. שוב, כאמור, הרע הזה יונק מן העובדה שכאשר הדברים מצטמצמים והולכים וההשפעה האלוקית נעשית יותר ויותר מצומצמת, כך יותר קל להם להיאחז. גם בגופנו, מפאת העדר כוח החיים בשיער, כיוון שהשיער הוא לא איבר חיוני, הוא לא יכול לדחות דברים מתוכו.

רק להבין את העניין: אפילו בצד הגשמי, דבר חי – ככל שהוא יותר חי וחיוני כך יש לו יותר אמצעי התגוננות מפולשים זרים; לעומת זאת, לשיער שעשוי מתאים מתים אין שום תגובה. בשיער אפשר לעשות ביבר שלם של יצורים, כמו שקורה

שהקליפה נאחזת בצמצום, וככל שהצמצום גדול יותר כך יש שם יותר מקום לקליפה. הקליפה לא יכולה להיות אל מול האור בעצמו, ולכן היא נאחזת בצינורות הדקים. אם ען, אלו הן השערות שמסביב לעיזים.

אבל ביעקב כתיב: "ואנכי איש חלק" (שם), שזה קשור לעניין של "חֶלֶק הוּי"ה עמו" (דברים לב, ט), כנ"ל. בעצם מדובר כאן על האיש החלק לעומת האיש השעיר. 'האיש החלק' היא בחינה שבה אין שום מקום לאחיזה של הכוחות של הרע, הוא חלק; לעומת זאת, השעיר הוא זה שבו נתלים כל הפנומנים של כוחות הרע, כל ההופעות שלהם – כיוון שהם יכולים להיאחז דווקא בשיער ולא בתוך.

אמנם, על ידי הבירורים בסור מרע ועשה טוב מברר מבחינת שערות העזים. יעקב יכול לתקן את שערות העיזים על ידי זה

חי שתין שנין. לעומתו, אביי שעסק גם בתורה וגם בגמילות חסדים – הוא חי שישים שנה. כלומר בזכות גמילות החסדים שהוא עשה בנוסף לתורתו, הוא קיבל שנים נוספות.

ועל דרך זה גם כן הבעלי עסקים מגינים על התלמידי חכמים וכו' שמתפרנסים על ידן וכו'. ועיין מ"ש במקום אחר, בפירוש: **"שערך כעדר העזים שגלשו" וכו' (שיר השירים ד,א),** שגם שם הוא מדבר על העניין של האוהל. ועיין מעניין **"ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן" בזוהר ח"ב תרומה (דף קס עמוד א),** פקודי (דף רלג ב). העניין הוא שיש בחינה של האוהל הפנימי – משכן התורה, ד' אמות של הלכה – וזהו משכנו של הקב"ה ממש. אבל יש גם מכסה למשכן, ואלו הם המקיפים בדרגות שונות, והם אלו ששומרים עליו – גם מן המוות. זאת אומרת שהעיסוק במצוות שומר על האדם ומוסיף לו שנות חיים.

(ועוד יש לומר בעניין אוהליך ומשכנותיך, על פי מה שכתוב ברבות סדר נשא פרשה יב קרוב לסופה: "מה טובו אוהליך יעקב" – זה אוהל מועד שבמדבר ושבשילה ובנוב וגבעון". בכל המקומות הללו היה אוהל, משום שבכל המקומות הללו לא היה זה בניין גמור. משמע, אבל **"משכנותיך ישראל" – היינו בית המקדש שבירושלים. והעניין, כי האהל מועד נקרא דירת עראי של הקב"ה, אבל המקדש שבירושלים היה דירת קבע. ובאופן אחר, החלוקה בין דירת קבע ודירת עראי היא החלוקה בין יעקב וישראל. וכמ"ש מזה בד"ה "ויגש אליו יהודה".** ועיין זוהר ח"ב תרומה (קסד ב),

לעיתים לילדים קטנים, משום שהשיער עצמו לא מגיב. כוח החיים שלו מועט מכדי שהוא יוכל להגיב. לכן הוא נעשה מקום שבו אפשר להיאחז – מה שאין כן בתוך גוף הדברים ששם אי אפשר. ובכל זאת, גם את העולם הזה אפשר לברר, והתיקון של העולם השעיר נעשה על ידי הבירור של **"סור מרע ועשה טוב".** כמו שכתוב: **"ואת עורות גדיי העזים הלבשה על ידי" וכו' (בראשית כז, טז).** בסיפור על ברכת יצחק ליעקב נאמר שרבקה מלבישה ליעקב את עורות גדיי העיזים. זאת אומרת שיעקב יכול לעשות שימוש גם בעורות גדיי העיזים, לתעל ולהיעזר בשעירות הזאת.

והיינו גם כן, שמהם נעשה הגנה להיות לאוהל ומגן על המשכן שהוא בחינת תורה, להגן עליו מן החיצונים ולדחותן. באותו אופן, תפקידו של האוהל הזה הוא להיות מגן למשכן הפנימי; הוא נעשה מחסה למה שנמצא בתוכו. וכמו שכתוב בגמרא **פרק יב דיבמות (דף קו עמוד א).** בגמרא ביבמות מסופר שגם אביי וגם רבה שהיה דודו היו כהנים משושלת בני עלי. בני עלי קוללו שמרבית ביתם ימותו אנשים (שמואל א ב, לג), כלומר שהם ימותו כאנשים צעירים. מהי תקנתם של צאצאי עלי? שידבקו בקב"ה. ככל שהם נדבקים יותר, כך יותר יאריכו ימים. לכן, רבה דעסיק בתורה, רבה שעסק בעיקר בתורה וכמעט שלא עסק בדברים אחרים – **חי ארבעים שנין.** רבה לא מת בגיל צעיר מאוד, הוא זכה לחיות כמה שנים. אמנם לא המון שנים, אך הוא כן חי כאדם בוגר. אביי, דעסיק בתורה ובגמילות חסדים –

וכך הוא בחינת יעקב ובחינת ישראל: כי בעלי עסקים נקרא יעקב וכשהם קובעים עיתים לתורה נקרא דירת עראי, אבל תלמידי חכמים שעוסקים תמיד בתורה בקביעות נקראת תורתם דירת קבע. וזהו "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל", שבחינת התורה עצמה שהיא חכמה עילאה הנקרא היכלא עילאה דקוב"ה, שאור אין סוף ברוך הוא שורה שם בתמידות – הוא מתגלה בבחינת ישראל, אבל בחינת עדות אינו רק הארה מבחינת חכמה עילאה כעניין נובלות חכמה, הוא נמשך בבחינת יעקב, ולכן נקראת דירת עראי. ועיין מ"ש סוף ד"ה "רני ושמחי" מעניין עדות ותורה, וסוף ד"ה "תורה צווה". ועיין מ"ש סוף ד"ה "וזאת המצווה", שהתורה נקראת גם כן בית, כמו שכתוב: "אל תיקרי בניך אלא בוניך". ואיתא בעץ חיים שער מא פרק ג, שיש לומר דאהלים הוא הממוצע בין לבוש לבית עיין שם.

ועל דרך זה כשקובעים רק עיתים לתורה נקרא אוהל, שהוא ממוצע בין בחינת מקיף דלבוש לבחינת מקיף עליון דבית. אבל כשעוסק בתורה בקביעות נקרא 'בוניך'. וזהו "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב", ואמרו רבותינו ז"ל פרק קמא דברכות דף ח עמוד א: "אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות", והיינו על דרך יתרון בחינת 'משכנותיך' דישראל על בחינת 'אוהליך' דיעקב.

"רני ושמחי" מעניין עדות ותורה, וסוף ד"ה "תורה צווה". ועיין מ"ש סוף ד"ה "וזאת המצווה", שהתורה נקראת גם כן בית, כמו שכתוב: "אל תיקרי בניך אלא בוניך". ואיתא בעץ חיים שער מא פרק ג, שיש לומר דאהלים הוא הממוצע בין לבוש לבית עיין שם. גם כאן הוא מחלק שוב בין יעקב וישראל, אך הפעם חלוקה אחרת: חלוקה שבין האוהל והמשכן, בין אוהל שהוא במהותו נייד ולא קבוע לבין משכן שהוא כתובת קבועה.

עד שלא נבנה המקדש בירושלים לא הייתה כתובת קבועה לקב"ה. השכינה נדדה ממקום למקום ולא התקבעה. לא רק במדבר אלא אפילו בשילה, שם המשכן שהה הרבה מאוד שנים, היה היבט של ארעיות. המשכן בשילה היה בעצם 'מקום על תנאי': המקום שבו מעמידים את ארון

פקודי (דף רמא א). ובעץ חיים שער מיעוט הירח פרק ב.

וכך הוא בחינת יעקב ובחינת ישראל. כי בעלי עסקים נקרא יעקב, וכשהם קובעים עיתים לתורה נקרא דירת עראי, מפני שיהודי בעל מלאכה קובע עיתים לתורה רק מפעם לפעם. אבל תלמידי חכמים שעוסקים תמיד בתורה בקביעות נקראת תורתם דירת קבע. וזהו "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל" (תהילים עח, ה), שבחינת התורה עצמה שהיא חכמה עילאה הנקרא היכלא עילאה דקוב"ה, שאור אין סוף ברוך הוא שורה שם בתמידות – הוא מתגלה בבחינת ישראל. אבל בחינת עדות אינו רק הארה מבחינת חכמה עילאה כעניין נובלות חכמה, והוא, ה-'ישראל' נמשך בבחינת יעקב, ולכן נקראת דירת עראי. ועיין מ"ש סוף ד"ה



השלישית', כפי שהוא קורא לה, איננה תלויה בתפנית ממשית, אל אותו אחד שמגיע למדרגה הזו כבר סידר את עולמו הממשי קודם לכן. עולמו הממשי נמצא על הצד היותר טוב, הממשי נמצא ב"סור מרע" בתכלית, "בעשה טוב" בתכלית. אם כן, מה נותר לתקן? במה לא נעשה תיקון עדיין? ההיבט בו לא נעשה תיקון הוא בבחינת האדם בעצמו. מבחינת מעשיו, האדם ששואף להגיע לתשובה העליונה נמצא במקום בסדר גמור, כמו שיעקב היה 'איש תם' עוד לפני שהוא קיבל את השם ישראל. אבל התמורה והמעבר לבחינת ישראל היא בחינה של שינוי שחל במהותו הפנימית, מעבר לשינויים הקודמים שנעשו באופן חיצוני.

כאמור, אדמו"ר הזקן מחלק בעניין הזה בין ישראל ליעקב. עבור מי שהגיע לבחינת ישראל, התורה והקב"ה נעשים ערך מופנם; זהו אדם שהגיע – עד כמה שאדם יכול להגיע – להזדהות פנימית עם התורה והא-ל. לעומת זאת מי שבדרגת יעקב, הוא רק עושה את המצוות כולן; אפילו אם הוא עושה את הדברים בשמחה ובטוב לבב, הוא עדיין רק עושה אותם.

בכמה וכמה ספרים מופיע שחילוקי המדרגות האלו רלוונטיים לכלל האנשים, משום ההבדל בין להפנים ולהסכין עם דרישות ה' הוא הבדל אוניברסלי. בעצם אנחנו מדברים על טיפוסים שונים, ולכל טיפוס יש עשרות או מאות או אלפי דרגות שונות, אבל בתמצית ההבדל הוא בין זה שחל בו שינוי מהות, לבין זה שחל בו רק שינוי המעשה. מכל הצדדים שינוי המעשה הוא דבר גדול מאוד, אבל הוא

הברית ואת שאר הדברים עד שייבחר המקום הקבוע. כך שגם משכן שילה הוא אינו אלא אוהל, משום שהוא דירת עראי. וודאי שאותו הדבר גם לגבי נוב וגבעון, בהם המשכן שכן זמן קצר יחסית. לכן אדמו"ר הזקן אומר שיש עוד עניין ששייך להבדל של דירת הקבע ודירת עראי: ההבדל בין מי שמפעם לפעם קובע מקום לתורה, לבין זה שהוא עוסק בה תמיד. והוא שב לדבר על כך שהתורה נקראת גם כן בית.

ועל דרך זה, כשקובעים רק עיתים לתורה נקרא אוהל, שהוא ממוצע בין בחינת מקיף דלבוש לבחינת מקיף עליון דבית. גם לבוש וגם בית הם מקיפים, אלא שהבית הוא מקיף רחוק וקבוע, והלבוש הוא דבר שהוא במהותו יותר עראי. אבל כשעוסק בתורה בקביעות, נקרא 'בוניך'. האיש שעוסק בתורה בקביעות נקרא בוניך: "אל תקרי בניך אלא בוניך" (ברכות סד.). וזהו "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" (תהילים פז, ב), ואמרו רבותינו ז"ל פרק קמא דברכות דף ח עמוד א על פי אותו עיקרון: "אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות", והיינו על דרך יתרון בחינת משכנותיך דישראל על בחינת אוהליך דיעקב. כלומר 'שערי ציון' הם הדבר הקבוע, ואילו 'משכנות יעקב' הם הדבר העראי, ולכן "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב".

בכל העיסוק כאן בהבדלים שבין יעקב וישראל ובין משכן ואוהל, אדמו"ר הזקן בעצם בא להבהיר שהתשובה העליונה לא מתבטאת באיזושהי תפנית. 'התשובה



וכמו שכתוב: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", והוא כעניין עדות ותורה. ועיין מעניין "מגיד דבריו" וכו' ברבות סדר בא (פרשה טו ופרשה יט), משפטים (פרשה ל). גם יש לומר על דרך שנתבאר בד"ה הבאים: "ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל", שבחינת הצמיחה שלעתיד זהו בחינת ישראל, וכך התגלות פנימיות התורה שהיא פנימיות ועצמות חכמה עילאה יהיה לעתיד).

וזה לא בדיוק אותו דבר. נבחר הוא אדם שיכול להיות שבתוך הקשר מסוים וביחס למכלול מסוים הוא הטוב מכולם, ומהצד הזה הוא נבחר. אבל יש בחינה אחרת, של המקורב, והוא של זה שאני רוצה שהוא יהיה איתי – וזה כבר דבר אחר לגמרי. אם מצביעים על קבוצת דברים ושואלים מהו הטוב ביותר, אני יכול להצביע ולהגיד ש- 'זהו הטוב ביותר'. אבל השאלה אם אני רוצה להיות במחיצת הדבר הזה, אם אני רוצה לרכוש אותו – זו כבר שאלה שונה. לפעמים קורה, בין שאני עובר בחנות של כלים או שאני עובר בגלריה של תמונות, שאני אומר: 'תמונות א' ג' ו-ח' הן תמונות יותר טובות'. אבל השאלה האם אני רוצה להחזיק אותן בביתי היא סוגייה נבדלת. אני יכול להגיד: למרות שזה דבר שאיני רוצה אותו, אני יכול לקבוע שזה הטוב ביותר מבין האופציות פה.

השינוי באברהם האו כמו רכישת הפריט לבית – זה שינוי שעובר מסתם אדם לאדם מקורב. לכן, כשדבר כזה נעשה הוא תהליך שאיננו הפיך. אבל המעבר מיעקב לישראל הוא מעבר בין מדרגות, ושתי המדרגות הללו הן במובן מסוים מחזוריות: ישראל צריך להיות יעקב, משום שעצם היותו ישראל לא פוטר אותו מהיותו גם יעקב. אותו אחד שהגיע למדרגת ההיפוך של "שרית עם אלוקים ועם אנשים", איננו פטור מסור ורע ועשה

עדיין לא השינוי וההיפוך של המהות הפנימית – וזה בעצם הפער שבין יעקב לישראל. המעבר שבין יעקב לישראל הוא הנקודה של "שרית עם אלוקים ועם אנשים ותוכל" (בראשית לב, כט). יש איזה מעבר שבו האדם הוא כבר לא יעקב אלא ישראל.

במקום אחר אדמו"ר הזקן מדבר על זה שלהוספת השם ישראל ליעקב אבינו יש מאפיין ייחודי. אחרי שאברהם נקרא אברהם הוא לא נקרא יותר אברהם, וגם שרי איננה נקראת יותר שרי אלא רק שרה. לעומת זאת ובניגוד אליהם, ישראל נקרא יעקב גם אחרי שהוא נקרא ישראל. זאת משום שאצל אברהם ההבדל הוא בין אברהם – שהוא איש ותו לא; איש טוב, נחמד וישר – לבין אברהם. אולי אברהם הוא לא הדוגמה הקלאסית כי בצד מסוים גם שם יש חלוקה ושינוי שם בין אברהם הגוי הצדיק מארם לבין אברהם שהוא זה שהקב"ה כורת איתו ברית, בונה אתו קשר אחר. אבל דוגמה שמסבירה טוב יותר את ההבדל בין השינוי שעובר יעקב ביחס בינו לקב"ה לבין שינויים שדמויות אחרות עוברות זה נח. נח היה איש צדיק, אבל נח נשאר נח כל ימיו – הקב"ה לא עושה איתו שום הסכם פרטי.

יש פסוק שמדבר על "אשרי תבחר ותקרב ישכון חציריך" (תהלים סה, ה). יש אנשים שהם נבחרים ויש אנשים שהם מקורבים,

– שייכים לעניין של ישראל ולא לעניין של יעקב.

גם יש לומר על דרך שנתבאר בד"ה הבאים: "ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל" (ישעיהו כז, ו), שבחינת הצמיחה שלעתיד זהו בחינת ישראל, וכך התגלות פנימיות התורה שהיא פנימיות ועצמות חכמה עילאה יהיה לעתיד). בפסוק הזה יעקב הוא בחינת המעשה, הוא הבסיס; אי אפשר להציץ ולפרוח בלי להכות שורשים. לכן קודם כל "ישרש יעקב", ורק אז "יציץ ופרח ישראל". הקשר הזה קיים גם בהיקף ההיסטורי הגדול, שמקיף לא רק את החיים הפרטיים של האדם אלא את החיים של כלל האומה. כלל האומה צריכה לעבור מבחינת יעקב לבחינת ישראל. הבחינה של המשיח שהוא כביכול מזכיר אותה כאן, היא הבחינה של החלוקה בין יעקב לישראל – בין מה שהיה השורשים שמהם היה הקיום כל הזמן, לבין הפרחים שהם בחינת ישראל. לכן, גם זמן ההתגלות של פנימיות התורה שהיא פנימיות החכמה עילאה, יהיה לעתיד, כי הגילוי שיש לנו עכשיו הוא בעצם בתורה הנגלית, ולפי החלוקה המדוברת כל התורה הנגלית היא בבחינת יעקב.

כמו שהוא מסביר במקום אחר, בצד מסוים לימוד, הבנת והשגת התורה הנגלית הן ביסודן אופרציות. אף על פי שהן יותר מושכלות מאשר עשייה בלבד, גם בלימוד התורה אני לומד מה וכיצד לעשות. את ההשגה הפנימית למה זה כך – את זה אני בעצם לא משיג. גם אם אני לומד את פנימיות התורה, אז אינני משיג

טוב. זה לא שהמדרגה שבה הוא היה קודם לכן נדחקה, אלא גם מה שהיה לפני לכן הוא חלק מבניין שהוא בעצמו חיובי. לכן יש יחס מורכב בין שני הדברים הללו, בין דרגתו הקודמת לבין מה שקורה הלאה.

וכמו שכתוב: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" (תהילים קמז, יט), והוא כעניין עדות ותורה. הוא מדבר שוב על ההבדל בין עדות ותורה. מבחינה מסוימת יש מקום לדקדק בעניין זה: מה ההבדל בין אדם שמוסר עדות לאדם שיודע דבר? ההבדל הוא העניין של ההפנמה. כשאני מספר עדות אני מספר ש-כך וכך היה מעשה, ובשביל זה אני לא צריך להיות אדם מיוחד אלא אני צריך בשביל זה להיות מישהו שראה ושהוא נאמן לספר את מה שהתרחש. גם מי שיודע דברים יכול להיות עד, אבל הנקודה שלו היא לא בעדות אלא בבחינה של ההשגה הפנימית שלו. יכול להיות ששני אנשים רואים איזשהו אירוע מסוים: אחד מהם יוכל לספר עליו אחר כך, אבל השני מבין את מה שקרה. וזה בעצם מה שהזכיר לפני כן, ש-"ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל" (תהילים עח, ה) זה העניין שיעקב הוא זה שמעיד וישראל הוא זה שיודע.

ועיין כיוצא בזה מעניין "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", ברבות סדר בא (פרשה טו ופרשה יט), משפטים (פרשה ל). יעקב שומע את ה-'דברים' שהקב"ה אומר לו, וזה נקרא 'דברים' ולא בכדי. לעומת זאת, החוקים והמשפטים – שהם הצד שמבטא את ההבנה בתוך הדבר

ו. ונחזור לעניין שלושה בחינות תשובה. דלכאורה הרי לא מצינו בספרים רק שני בחינות תשובה, היינו תשובה תתאה ותשובה עילאה. כי תשובה היינו תשוב ה', ויש ה' תתאה ה' עילאה, והן ב' תשובות הנ"ל. וכמ"ש בראשית חכמה שער התשובה פרק ב.

אך העניין הוא על פי מאמר הזוהר ח"ב משפטים (דף קו סוף עמוד ב), שהובא בראשית חכמה שם, וזה לשונו: "וכיון דאחיד באילנא דחיי כדין אקרי בעל תשובה, דהא כנסת ישראל תשובה אוף הכי אקרי, ואיהו בעל תשובה אקרי. וקדמאי אמרו בעל תשובה ממש. ועל דרך "אפילו צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד במקום שבעלי תשובה עומדים", עד כאן לשונו. ופירש במקדש מלך שם בעניין 'כדין אקרי בעל תשובה', פירוש: כיוון שהוא אחוז בזעיר, לכך נקרא בחינת בעל, היינו משפיע לבחינת ה' תתאה. וזה שאמר דהא כנסת ישראל, שהיא המלכות – תשובה, אוף הכי אקרי. וררוצה לומר שנקרא גם כן תשובה, כמו הבינה שהיא ה' עילאה והיא ה' תתאה. ומאחר שהבעל תשובה אוחז בעץ החיים, שהוא זעיר אנפין, על כן נקרא בעל תשובה, רוצה לומר שהוא גורם המשכה

בהחלט יחשב שהוא רכש את ההשכלה הרלוונטית, אבל להשכלה הזו חסר הממד הפנימי; ממד העומק שלה לא קיים. זהו גרעון שלא מפריע לעשייה, אבל כן מפריע להבנה השלמה.

ועם כל זאת, יש בחינה של התגלות החכמה – שהיא ההשגה הפנימית של הדברים, שהיא ההיקף הגדול; וההיקף הגדול הזה הוא ההיקף של יעקב שהופך להיות ישראל. זה בעצם העניין של השינוי במכלול: לא שינוי בפרט אלא שינוי במכלול. למעשה, במאמר הזה אדמו"ר הזקן מלבן את הנקודה שבעצם בעולם הזה עם ישראל הוא בכלל בבחינת יעקב, ואף על פי שיש בו אנשים שהם יותר מיוחדים – הם במיעוט, וגם הם לא בשלימות. רק לעתיד לבוא תוכל להתגלות הבחינה של "יציע ופרח ישראל".

בפנימיות התורה. כל מה שאני יכול לעשות בפנימיות התורה גם הוא רק אופרציות, מעין פעולות. הבחינה של פנימיות התורה ומהותה שייכות לבחינה של ישראל, וזוהי בחינה שלעתיד לבוא. התורה הנגלית היא תורה מעשית, וזה נכון בכל מיני דברים. גם בעניינים גשמיים אפשר ללמד אנשים בשתי דרגות: אני יכול ללמד אדם שהיא אינטלקטואלית, לא רק מעשית – כלומר ללמד אותו באופן אינטלקטואלי איך לפעול בתוך דברים. אבל אני יכול גם רק ללמד אותו איך עושים את הדברים ברובד הכי טכני שלהם, ברמת פתרון הבעיות מבלי להיכנס מדוע זה הפתרון. פתרון מסוים יהיה תקף ממתמטיקה פשוטה למתמטיקה גבוהה – בין אם אני מבין את העניין לעומקו, לאשורו ועל בוריו או לא – זה לא מעלה ולא מוריד. אדם שיודע לעשות את כל החישובים הנחוצים זה

עליונה בבחינת מלכות. והיינו המשכה מסובב כל עלמין בממלא כל עלמין על ידי "ועשה טוב". ולכן נקרא בעל ממש משפיע לתשובה זו וכו'.

הרי מובן איך בבחינת תשובה תתאה שהוא עניין תשוב ה' תתאה יש שני מדריגות, והיינו התשובה דסור מרע והתשובה דועשה טוב. שעל ידי סור מרע גורם שתשוב ה' תתאה לגבי ו' דהיינו שעל ידי העוונות גורם התלבשות ה' תתאה בנוגה, כמו שנתבאר לעיל בעניין "ובפשעכם שולחה אימכם" וכו'. אמנם על ידי סור מרע ניתקן בחינה זו, וכמו שנתבאר בראשית חכמה שם. ויובן על פי מה שיתבאר לקמן בעניין "הוי"ה צלך" וכו'.

אך כדי שיומשך בה המשכת תוספת אור מאין סוף ברוך הוא ממש מבחינת סובב כל עלמין זהו על ידי ועשה טוב, שעל ידי זה ממשיך למעלה למטה. ועל זה מורה ה-וי"ו דשם הוי"ה שנקרא עץ החיים, ואזי נקרא בעל תשובה לפי שגורם יחוד בחינת ו"ה שהוא יחוד סובב וממלא.

והתשובה השלישית זהו עניין תשוב ה' עילאה, והוא למעלה מבחינת סובב כל עלמין. כי הבינה נקרא "לפני הוי"ה", שהיא למעלה מבחינת זעיר אנפין הנקרא הוי"ה סובב כל עלמין וכו'. וגם כי התגלות עתיק הוא בבינה, והנה נודע מהאריז"ל דייחוד ו"ה הוא על ידי תורה ומצוות, אכן יחוד י"ה זהו דווקא על ידי מסירות נפש, ולכן תשובה זו הוא למעלה מבחינת ועשה טוב וכו'. ואף על פי כן מבואר כאן שתשובה זו הוא על ידי התורה, כי התורה מחוכמה ובינה נפקת, דהיינו שהיא מוחין דאבא וכו'.

ולפי האמת יש בתשובה עילאה זו גם כן שתי בחינות שבתשובה תתאה. היינו האחת תשוב ה' עילאה לגבי יו"ד, השנייה כשנקרא בעל תשובה והיינו מה שאמרו "וקדמאי אמרו בעל תשובה ממש", ופירש במקדש מלך שהוא עולה לאבא ונקרא משפיע לבחינת הבינה. וזהו כמ"ש במקום אחר בפירוש תשובה תשוב ה' במילוי יו"ד, שהוא עניין "ממעמקים קראתיך", שני עומקים וכו', היינו בינה לבא הוא בחינת פנימיות הלב, ובחינת חכמה המאירה בפנימיות הלב והיא תעלומות לבו. גם יש לומר ששני עומקים אלו היינו בינה היא אהבה רבה למסור נפשו באחד, וחכמה עילאה היא יראה עילאה וכו'.

ואף על פי כן אמר כאן רק שלשה מדרגות בתשובה, כי אבא ואמא הן תרין ריעין דלא מתפרשין, על כן הם שניהם מדרגה אחת בכלל. והנה מבואר למעלה דשלוש תשובות אלו נרמזים בשלוש אותיות ב' כ' ר', ובחינת זו הרביעית נרמז בכללות תיבת בכ"ר, שרומז בחכמה עילאה שנקרא בכר ראשית הגילוי, וכמו שכתוב בזוהר ח"א בראשית (דף יג עמוד ב): "קדש לי כל בכר" – דא יו"ד, דאיהו קדש בוכרא דכל קודשין עילאין". ובפרשת ואתחנן (דף רסב א).

ועניין שתי בחינות אלו למעלה, היינו כי תשוב ה' עילאה לגבי יו"ד זהו מלמטה למעלה, ואחר כך כשנקרא בעל תשובה היינו כשנמשך מלמעלה למטה מבחינת עתיקא קדישא לאבא ומאבא לאימא. ועל דרך זה נתבאר בזוהר ח"ג ויקרא (דף טז עמוד א) על פסוק "ישוב ירחמנו": "מאן ישוב? ישוב עתיקא קדישא לאתגלייא וכו' בזעיר אנפין", והוא עניין ההמשכה מלמעלה למטה. ועיין מ"ש סוף ד"ה "כי תשמע", בעניין "לעשות הישר בעיני ה'".

וזוהו עניין "פטר כל רחם", וכדפירש בזוהר ח"א בראשית (דף יג סוף עמוד ב): "פטר כל רחם" – בההיא שביל דקיק דנחת מן יו"ד דאיהו אפתח רחמא למעבד פירין וכו'. וזה יתבאר ממ"ש בד"ה "לך לך", שלהיות הגילוי למטה מבחינת חכמה עילאה בא לזה כח מעתיקא קדישא מקוצי של יו"ד לקוץ התחתון, וממנו לה' עילאה וכו' להיות אתפריעו כל נהורין וכו'. גם על דרך "ואני אפתח לך תרעין עילאין" וכו', "וכפתחו של אולם" וכו' איתערותא דלעילא שלמעלה מאתערותא דלתתא, בחינת "את ברכתי" וכו', שהיא בחינת "מטל השמים", שהטל הוא איתערותא דלעילא מבחינת שאין איתערותא דלתתא מגעת שם. ועיין מ"ש במ"א בעניין "פותח את ידיך" בד"ה "כי ההרים ימוש", ובד"ה "יחיינו מיוממים", ומ"ש בעניין פירוש מפתחות הפנימיות בד"ה "כי תשמע" הנ"ל. והיינו על ידי שבתחילה "קדש לי כל בכר" כעניין "פתחי לי" וכו' איתערותא דלתתא המעורר איתערותא דלעילא וכו' באדם ובבהמה, בחינת זרע אדם וזרע בהמה, כמ"ש בד"ה "ואלה המשפטים". גם כמו שכתוב: "והיה הבן הבכור לשניאיה". (ועיין מעניין "קדש לי כל בכר" ברבות סוף פרשת בא, ובשיר השירים סוף פסוק "מה יפו פעמך". ובקהלת בפסוק "מה יתרון העושה". ועיין מ"ש מעניין לידה בד"ה "וארא אל אברהם", ומשם יובן גם כן עניין "פטר כל רחם").







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

