

לקוטי תורה

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת במדבר

תשפ"ג

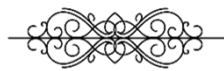
ד"ה "בשעה שהקדימו" (א)

ליקוטי תורה במדבר, דף יב עמודה ג



לומדים יקרים,

השבוע אנו מפרסמים את שני השיעורים הראשונים מתוך ארבעה שנפרסם על ד"ה "בשעה שהקדימו". על מאמר זה לא נפרסם את כל סדרת השיעורים, אלא ארבעה בלבד.



תוכן העניינים

מה הצורך במתן תורה? 3.....

מה הצורך בירידת הנשמה? 5.....

גדולתו של הקב"ה - רק לגבי העולם 8.....

הרצון העליון - מקור לחוכמה הנגלית 17

המצוות והתורה - האיברים והדם 24

היחס בין התורה למצוות 27



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: 0528868823

"בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, יצתה בת קול ואמרה: מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו? שנאמר: "ברכו ה' מלאכיו גיבורי כוח עושי דברו, לשמוע בקול דברו" – ברישא "עושי" והדר "לשמוע". להבין עניין זה צריך מתחילה להבין עניין מתן תורה, והלא כבר קיים אברהם אבינו עליו השלום את כל התורה עד שלא ניתנה, כמו שכתוב: "וישמור משמרותי מצוותי חוקותי ותורותיי", ופרט ארבעה דברים: "משמרותי" – אלו מצוות לא תעשה, "מצוותיי" – אלו מצוות עשה, ו-"חוקותי ותורותיי" אלו בחינות פנימיות של מצוות עשה ולא תעשה. וכמו שכתוב: "למען אשר יצווה את בניו וגו', והרי הייתה התורה ירושה להם מאבותיהם.

מה הצורך במתן תורה?

לפני שניתנה, כמו שכתוב: "וישמור משמרותי מצוותי חוקותי ותורותיי" (בראשית כו, ה).

והוא מסביר את הפסוק: ופרט ארבעה דברים. "משמרותי" – אלו מצוות לא תעשה, שכן העניין של משמרת ושמירה שייך ונוגע לעניין של מצוות לא תעשה. "מצוותיי" – אלו מצוות עשה, ו-"חוקותי ותורותיי" אלו בחינות פנימיות של מצוות עשה ולא תעשה. אם כן, לא רק שהוא קיים את מצוותי ושמר את משמרותי, אלא גם את 'חוקותי ותורותיי' – את הצד הפנימי של המצוות, גם זה הוא קיבל. וכמו שכתוב: "למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור את דרך ה'" (בראשית יח, יט). אם כן לאברהם אבינו יש את דרך ה', והוא מצווה את בניו ואת ביתו.

והרי הייתה התורה ירושה להם מאבותיהם. אם אנחנו אומרים שמתן תורה הוא עניין של גילוי, שהקב"ה מסר לישראל מה היא התורה – הרי כאן הוא אומר שאברהם אבינו כבר קיים את כל התורה, ולא רק שהוא קיים אותה אלא שהוא ידע אותה. אני עושה את החלוקה בין קיים ליודע, מפני שזה מופיע באור

הוא פותח במה שאמרו חז"ל: "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, שאמרו: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד, ז) – יצתה בת קול ואמרה: מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו?" מהיכן יודעים בני ישראל את הסוד הזה של הקדמת הנעשה לנשמע, שהוא עניין של מלאכי השרת? "שנאמר: "ברכו ה' מלאכיו גיבורי כוח עושי דברו, לשמוע בקול דברו" (תהלים קג, כ) – ברישא "עושי" והדר "ל-שמוע" (שבת פח.). כלומר קודם כל הם "עושי דברו" ורק אחר כך "לשמוע בקול דברו". מהו אם כן העניין של הקדמת הנעשה לנשמע, שהוא סוד של מלאכי השרת, ומהיכן גילו ישראל את הסוד הזה?

להבין עניין זה צריך מתחילה להבין עניין מתן תורה. כדי להבין את המעלה והיתרון שיש בכל העניין של הקדמת נעשה לנשמע, צריך להסביר מה זה בעצם מתן תורה. והלא כבר קיים אברהם אבינו עליו השלום את כל התורה עד שלא ניתנה (יומא כח:), כיוון שאנחנו אומרים שאברהם אבינו קיים את כל התורה עוד

וגם להבין עניין ירידת ה' על הר סיני בקולות וברקים בעשרת הדברות, ועל כל דבור ודבור פרושה נשמתן, ומה כתיב בהון, לא תרצח, לא תנאף וגו', שהם דברים פשוטים שגם שכל אנושי מחייבן.

ויובן כל זה בהקדים מה שכתוב במשנה תורה אחר עשרת הדברות: "כי ישאלך בנך מחר לאמור, מה העדות וגו' ואמרת לבנך וגו', ויצונו הוי"ה לעשות את כל החוקים האלה ליראה את הוי"ה" וגו', והוא שאלת בן חכם כמו שכתוב בירושלמי (פסחים י, ד).

בטוב או לבחור ברע, צריכה להיות לו הבחנה.

העניין זה של יצר הרע הוא שאצל האדם יש מערכות שיוצאות מתוך הגדר של השמירה הטבעית, של המהות הראשונית של האדם, ויש מעין זה באבות דרבי נתן. הוא אומר שכשמשאירים גדי קטן על גדר, הגדי לא יקפוץ למטה אם הוא קטן מדי. מדוע? מפני שהוא מפחד. אבל כשישימו ילד קטן מאוד על גדר, הוא יקפוץ וישבור את הראש. למה? משום שלילד הקטן יש יצר הרע. הוא מגדיר את זה שהיצר הרע – זה לא שהילד הקטן רוצה ליפול ולשבור את הראש; אלא גדי, משום שאין לו יצר הרע, החושים שלו שומרים עליו שלא יזיק את עצמו. לעומת זאת, הילד שיש לו יצר הרע, אומר: יש דרך ללכת והאני אלך בה; זה שהוא אחר כך ייפול ויינזק זה עניין אחר, מכיוון שאין לו מספיק השגה אינטלקטואלית כדי להבין את זה, אבל אין לו מצד שני נטייה טבעית להזיק.

אם אדם היה מזכך את עצמו מעיוותי היצר הרע, הוא היה עושה את התורה באופן טבעי, כשם שהוא עושה דברים אחרים שהוא איננו צריך ללמוד אותם. זוהי גישה אחת שמדברת על זה שהאבות קיימו את התורה עד שלא ניתנה מתוך אותה הרגשה טבעית, שאנשים שהם

החיים ובעוד מקומות: אם אדם היה נמצא במהות הקדושה בתכלית, הוא היה מקיים את התורה באופן אינסטינקטיבי; הוא היה יודע שדבר כזה הוא לא נכון ודבר כזה הוא נכון. בעצם, הוא לא היה צריך בעצם ללמוד תורה, משום שהתורה הייתה נעשית בשבילו דרך החיים המהותית והפשוטה של חייו. זאת אומרת, כשם שאינני צריך ללמד את העכביש לטוות חוטים, כיוון שהוא יודע את זה באשר הוא עכביש, כך היה האדם מקיים את המצוות – מצוות עשה ומצוות לא תעשה – מבלי שיהיה צורך ללמד אותו.

אלא שמכיוון שלאדם יש בצד אחד דעת, בחירה חופשית, הרי שהשליטה על האינסטינקט היא בוודאי איננה באותה מידה כמו שהיא קיימת לגבי יצורים אחרים. זה פשוט שככל שיצור הוא יותר נמוך ככה יש לו פחות עניין של בחירה או הבנה או השגה מהו טוב ומהו לא טוב, אלא הוא עושה לפי דרכו. לאדם יש יצר הרע, שהוא חלק נגזר מזה שיש לו בחירה חופשית. הנקודה של יצר הרע היא לא בזה שיש לאדם חשק לעשות דווקא רע, רע באשר הוא רע, משום שכדי לרצות לעשות רע באשר הוא רע – צריך בן אדם לדעת מהו טוב. כדי שאדם יוכל לבחור

אם כן, השאלה פה היא שאלה כפולה: מצד אחד, קודם כל ישראל לא היו צריכים לקבל את זה משום שהם ידעו, אז העניין של מתן תורה בכללו מעורר בעיה. מעבר לזה, עשרת הדיברות באופן מאוד פרטיקולרי, הם עוד יותר תמוהות, משום שכל הרעש הגדול הזה הוא כדי להודיע דברים שהם חלק מהתרבות האנושית הכוללת? בשביל זה צריך לעשות את כל המהומה הגדולה?

מה הצורך בירידת הנשמה?

ויובן כל זה בהקדים מה שכתוב במשנה תורה אחר עשרת הדברות: "כי ישאלך בןך מחר לאמור, מה העדות והחוקים והמשפטים" וכו', ואמרת לבןך: הקב"ה הוציא אותנו ממצרים, ויצונו הוי"ה לעשות את כל החוקים האלה ליראה את הוי"ה" (דברים ו, כ-כד), והוא שאלת בן חכם כמו שכתוב בירושלמי (פסחים י, ד). כולנו יודעים, שהשאלות של "והיה כי ישאלך בןך" – למרות שזה צירוף גם של מדרשים ושל ירושלמי – הן "כנגד ארבעה בנים דיברה התורה". זה עניין שכולם יודעים אותו מההגדה של פסח, שם מדרש ההלכה מחלק את "והיה כי ישאלך בןך", או בכלל את כל העניין של האמירה מאבות לבנים, לארבע דרגות של בנים. לא כל השאלות שוות זו לזו או דומות זו לזו, ויש שאלות, כמו שהוא מתאר שם, שהן שאלות של חכמה, ויש שאלות שהן שאלות של התרסה – כשאני מקשה קושיה ובעצם אינני רוצה לקבל תשובה. יש שאלה שאדם רוצה לדעת מה באמת התשובה לשאלה הזו: אני אינני יודע,

צדיקים יודעים מה זה טוב גם בלי שתהיה להם ידיעה מושכלת ומובנת בתוך העניין הזה, ויש דברים כעין אלה. בוודאי יש אנשים שלגבי דברים מסוימים הם מרגישים רתיעה או משיכה בלי להבין את הטעם או הגימור שיש בזה.

כאן הוא מדבר על לשמור "משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי" – הוא מדבר פה על תורה סדורה, שיש לה מצוות עשה ומצוות לא תעשה, יש בה דברים הנלמדים ודברים פנימיים – וזוהי התורה שהאבות מלמדים לבניהם אחריהם. כיוון שכך, יש לשאול: לשם מה צריך לעשות את כל העניין של מתן תורה? הרי הם כבר יודעים את התורה, ואם כך – לשם מה להודיע להם? לשם מה בא הקב"ה להודיע להם דבר שהם כבר יודעים אותו?

כל זה היה שאלה ממין אחד. כעת הוא עובר לשאלה ממין אחר. וגם להבין עניין ירידת ה' על הר סיני בקולות וברקים בעשרת הדברות, הקב"ה ירד וגילה לישראל את עשרת הדיברות בקולות וברקים וברעש גדול מאוד, ועל כל דבור ודבור פרח נשמתן (שבת פח:). ומה כתיב בהון, ומה כתוב בעשרת הדיברות? לא תרצח, לא תנאף וגו' (שמות כ, יב), שהם דברים פשוטים שגם שכל אנושי מחייבן. אם הקב"ה היה מודיע בעשרת הדיברות רזי תורה, אפשר היה להבין מדוע הוא עושה רעש כל כך גדול. אבל למעשה, מה שהוא בא לספר לנו זה מה שאנחנו קוראים – פחות או יותר, לא בדיוק – מערכת של החוק הטבעי, שהוא חוק שבני אדם בכל העולם פחות או יותר שומרים אותו.

בהיות כי הנה כלל כל המצות לא שייך אל הנשמה רק בהיותה מלובשת תוך הגוף הגשמי אשר מצאהו רעות רבות, ועליו שייך הציווי "סור מרע" שהגוף נמשך אחריו "ועשה טוב" בקיום מצוות עשה – המצוות מעשיות בגשמיות, כמו ציצית ותפילין ושופר וסוכה ולולב ודומיהן. מה שאין כן הנשמה לעצמה בטרם ירידתה לעולם הזה להתלבש בגוף, לא הייתה צריכה לכך. אם כן, למה זה ירדה הנשמה כל כך להתלבש בגוף גשמי בשביל קיום מצוות מעשיות, ומה יתרון לה בכל עמלה? ועל זה תירץ לנו הכתוב, כי תכלית כל המצות כדי "ליראה את הוי"ה" וגו'.

יש הרבה אנשים שמסתובבים בעולם והשאלה האם יש הוכחה למשפט האחרון של פרמה או אין הוכחה למשפט הזה לא מעסיקה אותם מידי יום, מפני שהיא בכלל לא קיימת בשבילם. העולם מלא בעצם בסוגים שונים של שואלים ושאלות.

הירושלמי אומר שהשאלה של "מה העדות והחוקים והמשפטים" היא שאלת בן חכם – הוא יודע, אבל הוא רוצה לברר ולהבין יותר. עכשיו הוא מסביר: מהי שאלת הבן החכם? מהי בעצם תמצית השאלה של "מה העדות והחוקים"? ההבנה היא שזו לא שאלה לגבי הפרטים, מהם בדיוק העדות והחוקים, אלא שזו שאלה הרבה יותר יסודית: מה המשמעות של העדות והחוקים והמשפטים בכללם? בהיות כי הנה כלל כל המצות לא שייך אל הנשמה רק בהיותה מלובשת תוך הגוף הגשמי. העניין של המצוות איננו שייך לנשמה; הנשמה איננה זקוקה למצוות, משום שהמצוות, כמו שאנחנו מגדירים אותם, הן מצוות השייכות לעולם המעשה, ובאופן בולט מאוד הן שייכות לאדם שיש לו גוף. אשר מצאהו רעות רבות. לגוף הגשמי יש מגבלות, יצרים, תאוות ורצונות. ומשום כך עליו שייך

אולי אתה יודע; ויש סוג של שאלה שעניינה הוא: אתה בוודאי אינך יודע, אני בוודאי יודע יותר, ולכן אני שואל אותך כדי להוכיח לך שאתה אינך יודע כלום. זה סוג אחר של שאלה, והיא נקראת שאלת הבן הרשע.

גם הרשע וגם החכם שייכים בעצם לדור שעבר כבר, מפני שהיה דור אחד שרצה לדעת ודור אחד שידע ולא רצה. עכשיו אנחנו מגיעים לדור שבו השאלה היא לכל היותר שאלת התם: הוא לא יודע הרבה, אבל הוא שואל. יש סוג כזה של תמיהה מאוד לא מפורטת – של האיש שאיננו יודע, אך הוא רוצה ללמוד, כקטן. יש גם כאלה שאינם שואלים כלל, אותו אחד "שאינו יודע לשאול" מכל מיני סיבות – בין מחמת קטנות ובין מחמת שטותו ובין מחמת ריחוקו, כך שיכול להיות שהשאלה הזו מעולם לא עולה בדעתו.

יש תיאורים כיוצא בזה לגבי דברים אחרים. יש המון שאלות בעולם, לאו דווקא השאלות שכתובות בתורה. יש שאלות שאנשים שואלים אותן תדיר, מהם בצורה טובה מהם בצורה פחות טובה. יש שאלות שאדם מעולם לא יעלה בדעתו לשאול, משום שהשאלה הזו איננה נכנסת בכלל לתוך תחום החשיבה שלו.

שהנשמה שבגוף תשמור את דרכיה ולא תלך אחרי מה שהגוף והעולם הזה אומרים לה לעשות. השאלה היא, למה צריך את כל התרגיל הזה? יש לקב"ה את הנשמה הקדושה במקומה, שם היא לא צריכה שיזהירו אותה על לא תגנוב, ולא שיגידו לה להניח תפילין; ואם כך, עדי, שהנשמה תישאר במקומה, שם היא איננה זקוקה לכל הדברים האלה. יוצא פה שהקב"ה הוריד את הנשמה כדי שתיכנס לתוך העולם הגשמי, אבל בתוך העולם הגשמי היא נזקקת לתורה שתכוון אותה, וממילא אדמו"ר הזקן שואל: אז למה להוריד אותה לעולם הגשמי? שהקב"ה לא ייתן לה צורה, והכל יהיה בסדר גמור.

זוהי שאלת הבן החכם: "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציווה ה' אותנו?" – למה צריך את כל זה? לא כשאלה מה אנחנו צריכים את זה; שהרי אני זקוק לעדות, חוקים ומשפטים משום שאני שוכח, ואם לא יזכירו לי שיש תאריך כזה וכזה בשנה אני אשכח את יציאת מצרים. בשבילי אני צריך חוקים ומשפטים לשמור ולעשות, אבל כל עוד שהייתי נשמה לא הייתי זקוק לזה, ולכן: "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציווה ה'". השאלה הזו לא באה לערער על התוקף של התורה או על החשיבות או על הקדושה שלה, אלא השאלה כאן היא בעצם שאלה הרבה יותר בסיסית, היא מגיעה עד לשורש העניין: בשביל מה נחוץ כל העניין הזה מתחילתו ועד סופו?

ועל זה תירץ לנו הכתוב, כי תכלית כל המצות כדי "ליראה את הוי"ה" וגו'. הנקודה היא שיש תכלית לכל העניין הזה, וכדי לקיים את התכלית הזו נעשה כל

הציווי "סור מרע" שהגוף נמשך אחריו, "ועשה טוב" (תהילים לד, טו) בקיום מצוות עשה – המצוות מעשיות בגשמיות, כמו ציצית ותפילין ושופר וסוכה ולולב ודומיהן. אני לא יכול להגיד לנשמה להניח תפילין, כיוון שאין לה על מה. אני לא יכול להגיד לנשמה ללבוש טלית, משום שאין לה על מה, וכן כיוצא בזה. יוצא אם כן, שהמצוות שייכות דווקא לגוף.

מה שאין כן הנשמה לעצמה בטרם ירידתה לעולם הזה להתלבש בגוף, לא הייתה צריכה לכך. הנשמה לא זקוקה לכל זה, באותו מקום בגמרא שהוא הזכיר לפני כן בעניין הקדמת נעשה לנשמע, מופיע שמשם רבנו משוחח עם מלאכי השרת שרוצים לקבל את התורה, אך כתוב בתורה: "כבד את אביך ואת אמך", ומשה שואל את המלאכים: "אב ואם יש לכם?": כתוב "לא תגנוב", "לא תרצח", "לא תנאף" (שמות כ, יא-יב) – כל הדברים האלה לא רלוונטיים בשבילכם, אבל בשבילנו הם דברים ממשיים. לכם אין מה לעשות עם תורה, ולנו יש מה לעשות איתה. התמצית היא שהנשמה, באשר היא נשמה קדושה, היא איננה זקוקה לרוב רובה של התורה – לא למה שכתוב בעשרת הדיברות ולא לדברים אחרים. רק הנשמה שבגוף נזקקת לכל המבנה של התורה.

ואם כן, יש לשאול: למה זה ירדה הנשמה כל כך להתלבש בגוף גשמי בשביל קיום מצות מעשיות, ומה יתרון לה בכל עמלה? לפי זה הוא מעלה את השאלה: הקב"ה לוקח נשמה, שם אותה בתוך הגוף, וצריך לעשות לנשמה מערך שלם של תרגילים – של מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כדי

וביאור העניין. הנה כתיב: "לך הוי"ה הגדולה" וגו', כי מה שהקב"ה נקרא גדול, כמו שכתוב: "גדול ה' ומהולל מאד" אמרו רבותינו ז"ל: "אימתי נקרא גדול? כשהוא בעיר אלוקינו", פירוש: כי מה שנקרא גדול על שם גדולתו שמתפשט מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, להוות מאין ליש כל הנאצלים והנבראים וכו' ולהחיותם ולקיימם, כדכתיב: "אתה עשית את השמים וכו' ואתה מחיה את כולם" וכמה ריבוא רבבות עולמות תלוי במאמרו, כמו שכתוב: "היש מספר לגדודיו צבאו" וגו' – הנה מדת גדולה זו אינה נחשבת ואינה נקראת בשם גדולה כלל, אלא בהתהוות כוח הפועל בנפעל על ידי עשרה מאמרות בצירופי אותיות, כמו שכתוב במקום אחר (וזה שאמרו רבותינו ז"ל פרק ט דברכות, דף נח סוף עמוד א: "לך ה' הגדולה" – "זו מעשה בראשית").

ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט, ו). וכמה ריבוא רבבות עולמות תלוי במאמרו, כמו שכתוב: "היש מספר לגדודיו צבאו" וגו' (איוב כה, ג).

הנה מדת גדולה זו אינה נחשבת ואינה נקראת בשם גדולה כלל, אלא בהתהוות כוח הפועל בנפעל על ידי עשרה מאמרות בצירופי אותיות, כמו שכתוב במקום אחר (וזה שאמרו רבותינו ז"ל פרק ט דברכות, דף נח סוף עמוד א: "לך ה' הגדולה" – "זו מעשה בראשית"). כאן הוא בעצם מתחיל מנקודה אחרת. הפסוק אומר "לך ה' הגדולה", וכאן הוא בעצם נכנס לבעיה של התארים של הקב"ה. אם אני אומר שהקב"ה הוא גדול, אז ההבנה צריכה להיות שהקב"ה גדול כשהוא בעיר אלוקינו. מה זאת אומרת? הכוונה היא שדמותו של הקב"ה מתגלית כאשר יש, בלשון הזוהר, "ירח במלואו" – כלומר כאשר הקב"ה שוכן בציון, אז יש התגלות שלמה ואז רואים את גדולתו של הקב"ה. אבל אדמו"ר הזקן לוקח כאן את העניין הזה, ומשנה אותו שינוי חריף מאוד. הוא בעצם מגדיר את ה-עיר אלוקינו' לאו דווקא בתור העיר הזו, אלא בתור כל

הדבר הזה – הן ירידת הנשמה והן מתן התורה.

האמת היא, כמו שאפשר לראות אחר כך, שבסופו של הדבר הוא פתר כאן בשורש ובתמצית את השאלות שהוא שאל מוקדם יותר, מפני שכמו שהוא מסביר מתן התורה איננו בהכרח העניין של הוראות ספציפיות, אלא משהו אחר, והמטרה של מתן תורה היא אכן להגיע על ידי התורה למעלה גבוהה יותר, שתצדיק את ירידת הנשמה לעולם.

גדולתו של הקב"ה - רק לגבי העולם

וביאור העניין. הנה כתיב: "לך הוי"ה הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" (דברי הימים א כט, יא). כי מה שהקב"ה נקרא גדול, כמו שכתוב: "גדול ה' ומהולל מאד" (תהלים קמה, ג), אמרו רבותינו ז"ל: "אימתי נקרא גדול? כשהוא בעיר אלוקינו" (זהר ח"ג ה, א). פירוש, כי מה שנקרא גדול על שם גדולתו, שמתפשט מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, להוות מאין ליש כל הנאצלים והנבראים והנוצרים והנעשים ולהחיותם ולקיימם, כדכתיב: "אתה עשית את השמים וכו'

של העולם, לדברים הללו אין משמעות, והם הופכים להיות תארים חסרי ערך. דוגמא אחרת, היא שהעולם מלא בכל מיני מסדרים, שעשויים היום יותר לשעשוע מאשר מכל דבר אחר; נניח הבונים החופשיים. בתוך המסודרים הללו יש לאנשים כל מיני תארים, יכול להיות בנאי גדול או בנאי נסתר וכן הלאה, ולכל מקום יש את התארים שלו עם השמות שלו. העניין הוא שלתארים האלו יש משמעות רק כשאדם נמצא בתוך התא של המסדר – שם הוא ראש המסדר, או סגן ראש המסדר, או מחזיק בסינר, או מחזיק פטיש וכן הלאה וכן הלאה. אבל כשהוא יוצא מתוך המבנה של התא הסגור, לתארים האלו אין שום משמעות בכלל, והם חסרי כל ערך.

באותו אופן, כשאני אומר שהקב"ה הוא גדול, גיבור, נורא, נפלא וכך הלאה – כל אלו הם תארים שמשתייכים אליו רק כשהוא מופיע בעיר אלוקינו; אבל כשהוא לא בעיר אלוקינו, לתארים הללו אין שום משמעות כיוון שלתארים יש ערך רק בתוך המסגרת של העולמות, ומעבר למסגרת הזו – אף על פי שהעולמות גדולים מאוד, ובתוך מסגרת העולמות יש גבוה מעל גבוה – עדיין הקב"ה גדול וגבוה מכולם. לכן, כל העניין של גדולתו הוא רק בתוך המסגרת של העולם שנברא במאמרו, אבל מעבר לעולם שנברא במאמרו – אין לזה שום ערך בכלל. לכן אי אפשר להגיד באופן שלם שהקב"ה גדול, מפני שהעניין הזה הוא תואר ששייך רק בתוך ובהשוואה למסגרת העולמות, אבל לא מצד עצמותו ומהותו.

העולמות שהקב"ה ברא, והאמירה היא שהקב"ה גדול בכל העולמות הללו. כוונתו לומר, והוא ידבר על זה עוד בהמשך, שבזמן שהקב"ה מועמד אל מול עיר אלוקינו, אל מול העולם – אז אפשר להתייחס אליו בגדר של גדול; אבל מבחינת עצמות מהותו, בכלל לא שייך לתאר אותו בתואר גדול, משום שהתואר הזה מגיע רק מתוך השוואה או התייחסות אל המציאות של העולם, ולא אל המהות האלוקית בעצמה.

לכן, מה שהוא יסביר גם בהמשך, זה שלא אומרים 'אתה גדול', 'אתה גיבור', אלא אומרים: "לך ה' הגדולה" – כלומר לך יש בידך את כל הדברים הללו: אתה משתמש במידת הדין, אתה משתמש במידת הגדולה או במידת התפארת וכן הלאה. כלומר ההסבר הוא שכל המידות הן שלך, וזהו המובן של "לך ה' הגדולה". שוב, אדמו"ר הזקן מסביר כך משום שאי אפשר לקרוא לקב"ה 'גדול' אלא כאשר רואים אותו אל מול מציאות העולם, אבל את הקב"ה בעצמו בוודאי שאי אפשר לתאר באופן כזה, וכל תארים מעין אלו יהיו חסרי משמעות עבורו.

אני מצטער על המשל, מפני שהוא איננו דומה לנמשל, אבל יש לדוגמא את גוליבר הגדול שנמצא אצל הליליפוט. התואר של גוליבר כאדם גדול וענק שייך אליו רק כשהוא נמצא בליליפוט; כאשר הוא נמצא במקום אחר, זה בכלל לא שייך אליו. מבחינה זו, הקב"ה נקרא גדול כשהוא בעיר אלוקינו, כלומר אל מול עיר אלוקים יש לתארים הללו משמעויות. לעומת זאת, כאשר אני יוצא מתוך התחום הסביר

והנה האותיות נקראין אבנים והצירופים נקראו בתים, כמו שכתוב בספר יצירה: "שני אבנים בונות שתי בתים", וכלליות כל הצירופים נקרא בשם עיר. (ועיין מ"ש בד"ה "אלה פקודי המשכן" בעניין "כעיר שחברה לה יחדו" יש לומר דהיינו צירופי אותיות המחשבה המהווה עלמין סתימין, וצירופי אותיות הדבור המהווה עלמין דאתגליין). וזהו "אימתי נקרא גדול? כשהוא בעיר אלוקינו". אבל לגבי קוב"ה בכבודו ובעצמו אינו נקרא בשם גדול כלל, כי "אני הוי"ה לא שנית" כתיב, ו-"אתה הוא קודם שנברא העולם" וכו', ו-"במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו".

ומספרים – והצורות הללו יכולות להיות צורות מורכבות שדורשות פורמולות מסובכות, עם כל מיני פלוסים ומינוסים – כך גם בעצם אפשר כביכול לבנות שלוש או ארבע ממדים שאני רוצה, על ידי צירוף אותיות מסוים שיכול בעצם להגדיר כל מציאות.

צירופי האותיות הללו הם אמנם לא צירופי אותיות מתמטיים, אבל הם צירופי אותיות שיוצרים ומגדירים את אבני הבסיס של המציאות, ולפיהן לכל דבר במציאות יש שם משלו – והשם הזה יכול להיות קצר או ארוך, ויכול להיות שאני קורא לאותו הדבר בשמו ויכול להיות גם שלא. לדוגמא, למה שקוראים ברוב המקומות 'אספירין' יש גם שם מדעי, ובנוסף לזה יש לו גם פורמולה שמגדירה את ההרכב שלו, אם אני רוצה להגדיר אותו יותר טוב. יש פעמים שאני צריך את ההגדרה הטובה יותר שלהם, ויש פעמים שאני צריך הגדרה מרחבית יותר. גם מי שלא קורא ספרי כימיה וודאי ראה פעם תוויות על תרופות, ושם אפשר לראות שלכמה תרופות יש שם מסחרי, שזהו השם של התרופה שאני קורא לה כך, אבל גם יש להם שם אמיתי שהוא הרבה יותר ארוך.

כעת הוא חוזר לדימוי שהוא הזכיר, של צירופי האותיות. והנה האותיות נקראין אבנים, כל אחת מהאותיות הללו נחשבת למבנה יסודי, מעין אטום של מהות, והצירופים של האותיות נקראו בתים, כמו שכתוב בספר יצירה (ד, יב): "שני אבנים בונות שתי בתים". יש שם מעין חשבון מתמטי, שכאשר יש שתי יחידות שונות, למשל א' ו-ב', אפשר לבנות מזה שני דברים נבדלים: 'אב' ו-'בא'. כשיש שלוש אבנים, אפשר לבנות שש יחידות – כלומר שישה בתים, וכך הלאה. כשאני מגיע לעשרים ושתיים אותיות, אני מגיע למספר די גדול – לעשרים ושתיים עצרת. בכל אופן, המספרים הללו הם מספרים של שינויים וגיוונים של דברים המצטרפים יחד.

כל האותיות הללו הן אבני הבניין של המציאות, מתוך הצירופים הללו בדרגות השונות שלהם ובסוגי האותיות השונים והנבדלים – כמו למשל האותיות הזעירות, האותיות הרגילות והאותיות רבתי, הטעמים הנקודות והתגים, וכיוצא בזה. כל אלו הם סימונים שמגדירים את כל מלאכת הבריאה של העולם. לפי זה, כשם שאפשר להגדיר כל צורה על ידי משוואה מתמטית, על ידי אותיות

בכבודו ובעצמו אינו נקרא בשם גדול כלל, כי "אני הוי"ה לא שנית" כתיב (מלאכי ג, ו), ו-"אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם". כיוון שמבחינתו של הקב"ה אין איזושהי ממשות לעולם, הרי שהעניין של גדולתו יכול להיות רק מול 'עיר אלוקינו'.

לדוגמא בעלמא, אפשר לומר שאדם יכול ליצור עולם בין במחשבה ובין בדיבור. יש עולם שבנוי מפלנטות מרובעות, שמיים ירוקים, עצים שצומחים מהשורשים באוויר, יש שם יצורים עם שש עשרה רגליים, כולם נבונים, עם כנפיים ובלי כנפיים – בעצם יצרתי עולם. בתוך העולם הזה שיצרתי הרגע במאמר, אני הוא הבורא של העולם. נכון אמנם שזה עולם דמיוני לגמרי, עולם של דיבור, אבל בכל אופן אני הוא היוצא בתוך העולם הזה של הדיבור. אני יכול להיות גיבור בתוך העולם הזה, ולשנות אותו מצורה של מרובעים לצורה של משולשים – אבל זו תהיה גדולה וגבורה רק לגבי המבנה של העולם שיצרתי, אבל מבחינת עצמי – זה בכלל לא שייך אליי, אלא זוהי רק היצירה שלי. באותו אופן, כשאנחנו קוראים לקב"ה 'הגדול הגיבור והנורא', זה נוגע רק לתבנית שאנחנו מצויים בה, בתוך ה-'עיר אלוקינו'; רק בתוך העולם ובתוך המציאות שלנו אנחנו יכולים לדבר על הקב"ה כ-'הגדול הגיבור והנורא'.

ויותר מזה: "במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו" (מגילה לא.). אני חושב שבעל התניא היה הראשון בפירושו המקורי למשפט הזה. בדרך כלל אנחנו מבינים את המאמר הזה כן שבמקום שהיכן שמדובר על גדולת ה'

הנקודה היא שלדברים יש שמות אמיתיים שמגדירים את מהותם, ויש להם שמות שאנחנו קוראים להם בהם – וזה נכון לגבי כל יצורי עולם, שגם להם יש את השמות שמגדירים את המציאות שלהם בכל הדרגות שלה. ההגדרות הללו מגדירות כל דבר שישנו במציאות – מרום השמים עד למטה-מטה. מעין זה יש גם בפסוק: "מונה מספר לכוכבים, לכולם שמות יקרא" (תהילים קמז, ד) – לקב"ה יש שם לכל כוכב, ואני מתאר לעצמי שבאותו אופן יש לו גם שם פרטי לכל עשב, שם שמגדיר את העשב הזה בתוך הקואורדינטות שלו, באיזה עולם הוא נמצא וכך הלאה.

כל אלו הם צירופים של אותיות שבונות בתים. וכלליות כל הצירופים נקרא בשם עיר. עיר היא המבנה שבנוי מכל הבתים, שנבנו מכל האותיות – וזוהי אותה 'עיר אלוקינו' שהוא דיבר עליה לפני כן, שהיא בהיקף הגדול המבנה הכולל של כל העולמות כולם. (ועיין מ"ש בד"ה "אלה פקודי המשכן" (שמות לח, כא), בעניין "כעיר שחוברה לה יחדו" (תהילים קכב, ג), יש לומר דהיינו צירופי אותיות המחשבה המהווה עלמין סתימין, וצירופי אותיות הדבור המהווה עלמין דאתגליין). כלומר יש עיר של מעלה ויש עיר של מטה; יש עולמות סתומים ויש עולמות נגלים – וכל אלה יחד מהווים ויוצרים את העיר הגדולה.

כעת הוא חוזר לעניין שהוא דיבר עליו לפני כן. וזהו "אימתי נקרא גדול? כשהוא בעיר אלוקינו", כלומר מתי הקב"ה נקרא גדול? כשהוא בתוך העיר שהוא בנה, בתוך העיר שנבנתה במאמרו. אבל לגבי קוב"ה

"כי נשגב שמו לבדו", רק "הודו על ארץ ושמים" בחינת הוד וזיו לבד, שמתגלה בחינת מציאת התפשטותו ולא מהותו, כי "ולגדולתו אין חקר" כתיב. וזהו "לך הוי"ה הגדולה", שמידת גדולה זו בטל אליך ואינה עולה בשם כלל. (וזהו "לך הוי"ה הגדולה", שלהיות התהוות בחינת גדולה, זהו על ידי שם הוי"ה. דהיינו יו"ד צמצום וכו', ולכן בחינת גדולה זו כלא חשיבא לגבי עצמותו יתברך, ומבחינת אין ממש. ועל דרך שנתבאר בדבר אחר "אחרי ה' אלוקיכם תלכו" בפירוש שהבריאה נקראת יש מאין, שנמשך ונתהווה מהארה בעלמא, שהיא בחינת אין וכלא חשיבא אצלו יתברך, וכמו שיתבאר לקמן אות ג, שאצלו יתברך

ילדים, אני מוכן להיות המלך שלכם. במובן מסוים, זוהי המשמעות של המשפט ש- "במקום שאתה מוצא גדולתו": כלומר עצם זה שהוא נהיה מלך – זה עניין של ענוותנותו, כיוון שזה נובע מכך שהוא הסכים לשמש כמלך על הדבר הזה; שלמרות שהוא בעצמו איננו שייך אל כל זה, הוא מוכן לשמש כמלך במשחק הזה.

"כי נשגב שמו לבדו" (תהילים קמח, יג). אפילו שמו של הקב"ה הוא 'נשגב לבדו', כלומר הוא נמצא מעל ומעבר לכל החלוקות ולכל ההגדרות של המציאות. רק "הודו על ארץ ושמים" בחינת הוד וזיו לבד, שמתגלה בחינת מציאת התפשטותו ולא מהותו, כי "ולגדולתו אין חקר" כתיב (שם קמה, ג). גם כאן יש הערה קטנה שהוא לא נכנס אליה במלואה, כיוון שהיא לא הנושא פה. כמו שהוא הסביר, עצם העיסוק והדיבור על גדולת ה' נובע מהענווה שלו, מזה שהוא בכלל מייחס את עצמו למציאות העולם ושהוא מרשה לי לקרוא לו מלך העולם; הוא מסכים שיציירו אותו בתור היוצר של הקוסמוס. מה שהוא אומר כאן, זה שכל מה שאנחנו יודעים – זה בעצם רק מצד 'שמו לבדו', מצד 'הודו' שהוא הזיו ההארה שאיתם הוא מאיר את הארץ והשמים.

מדובר גם על הענווה שלו. למשל, יש פסוק שאומר: "כי רם ה' ושפל יראה, וגבוה ממרחק יידע" (תהילים קלח, ו), וגם שם ניתן לראות: במקום שאתה מוצא את גדולתו של הקב"ה, שהוא רם, שם אתה גם רואה שהוא שפל. יש כיוצא בזה המון מקראות, שבהם מדובר על כך שהקב"ה רם על כל העמים, אבל מצד שני הוא מסתכל על הקטנים והנמוכים, על השפלים, הענווים והבזויים.

כאן הוא נותן למאמר הזה שינוי של זווית, והוא מסביר שמה שאני מגדיר כגדולתו, זוהי בעצם ענוותנותו, כלומר: הגדולה שלו היא בעצם הענווה שלו. זה שבכלל אפשר בכלל לקרוא לו 'גדול', זה בגלל הענווה שלו – שהוא מוכן להיכנס לעיר אלוקינו, למציאות של העולם הזה, שדווקא כאן הוא יכול להיקרא 'הגדול הגיבור והנורא'. כל מה שאני רואה – הגדולה שלו, הרוממות שלו וכו' – הם כולם ביטויים של ענוותנותו.

כבר השתמשתי פעם במשל הבא: הרבה פעמים אני רואה תינוקות משחקים, ועכשיו אני רואה שהתינוקות הללו מחפשים משהו. מה הם מחפשים? הם מחפשים מישהו שיהיה מלך במחשק שלהם. אז אני אומר להם: אתם יודעים

כעת הצמח צדק מסביר את העניין הזה. (וזוהו "לך הוי"ה הגדולה", שלהיות התהוות בחינת גדולה, כדי שתוכל להיווצר בחינת הגדולה, שהיא המקור והשורש של מציאות העולמות, זהו על ידי שם הוי"ה. שם הוי"ה הוא השם שמגדיר את הריתמוס, את המקצב של המציאות; הוא מגדיר את השלבים שבהם המציאות מתגלה. מצד מסוים זהו הגדרה כללית מאוד של איך כל הוויה בעולם מתגלה, וההגדרה הזו נכונה לא רק לגבי שם הוי"ה, אלא כמו שאמרתי – לגבי כל הוויה במציאות.

השלבים הללו הם לפי המבנה החיצוני של האותיות: האות יו"ד היא בתמציתה סמל של נקודה, והיא מבטאת ומסמלת את הצמצום. אחר כך יש את האות ה"א, שהיא הרחבה לאורך ולרוחב, לאחריה האות וא"ו שהיא המשכה של קו, ולבסוף עוד ה"א אחרונה, שהיא פיתוח של מה שהיה לפניו. זה בעצם מה שהוא אומר כעת: דהיינו יו"ד צמצום וכו'. כך הוא בעצם מגדיר כיצד דברים עוברים משלב עליון לשלב אחר – על ידי דרך שמתחילה בצמצום גדול וממשיכה בהתרחבות.

ולכן בחינת גדולה זו כלא חשיבא לגבי עצמותו יתברך, ומבחינת אין ממש. כלומר כל מה שיש בנוגע לגדולה הוא איננו נחשב כלל לגבי מהותו של הקב"ה. ועל דרך שנתבאר בדבר אחר "אחרי ה' אלוקיכם תלכו" (דברים יג, ה), בפירוש שהביאה נקראת יש מאין, שנמשך ונתהווה מהארה בעלמא, שהיא בחינת אין וכלא חשיבא אצלו יתברך, וכמו שיתבאר לקמן אות ג, שאצלו יתברך כל מה שלמעלה נקרא בחינת יש לגבי

בעצם, הוא אומר כאן שגם באותם הדברים שיש לנו בהם את ההשגה של גדולתו של הקב"ה, זוהי רק השגת המציאות ולא השגת המהות. יש חלוקה כזו גם בעניינים פילוסופיים, בין תפיסה של דבר שאני יודע שהוא קיים ולכל היותר אני יכול לתאר את קיומו, לבין תפיסה והגדרה של הדברים מצד מהותם. הגדרה כזו דורשת סוג מסוים של קפיצה, של מעבר מהשגת המציאות להשגת המהות. אמנם יש השגות שונות של השגת המציאות והשגת המהות, אבל באופן בסיסי בהשגת המציאות אני יכול להגיע עד לידיעה איך דבר מסוים פועל מבחינתי, אבל אינני יודע שום דבר על מהותו אלא רק על המופע החיצוני שלו, שזהו בעצם העניין של מציאותו.

שוב, הנקודה כאן היא שגם במה שאנחנו משיגים את גדולתו או את גבורתו או את שאר המידות – כל ההשגה שלנו, בכל העולמות כולם, היא איננה אלא השגת המציאות בבחינה של ההוד, ולא השגת המהות. מדוע? מפני ש"לגדולתו אין חקר", לא במובן הזה שגדולתו היא מעבר לכל המציאות, מפני שמעבר לכל המציאות למושג של הגדולה אין משמעות בכלל; אלא העניין הוא שגם כשאני מדבר על המושג של הגדולה, אני משיג אותו רק באופן חיצוני ולא באופן פנימי.

וזוהו "לך הוי"ה הגדולה", שמידת גדולה זו בטל אליך ואינה עולה בשם כלל. כלומר הכוונה ב-"לך ה' הגדולה" היא שהגדולה והגבורה והתפארת והכוכבים והחרקים והפשפשים – הם כולם שייכים לך, לקב"ה; וכל אלו שהם שייכים לקב"ה – הם לא בגד שהם נחשבים לפניו כמשהו.

כל מה שלמעלה נקרא בחינת יש לגבי שלמטה הימנו וכו'. על כן, גם בחינת הגדולה שבבחינת עיר אלוקינו, היינו הדבור עליון המהווה מאין ליש, נקרא אין ממש. ועיין מ"ש מעניין "לך הוי"ה הגדולה" בתורה אור פרשת ויצא, בד"ה "וישכם לבן" ובפרשת וארא בד"ה "וידבר אלוקים אל משה").

(ועיין עוד על פסוק זה ברבות ריש פרשת "ואלה המשפטים", ובפרשת במדבר פרשה א, דף רי עמוד א, זוהר ח"א בראשית דף לא סוף עמוד ב, ויחי דף רמא סוף עמוד א, ח"ב פרשת בא מב סוף עמוד ב, ח"ג אמור פט א, צב א, נשא קלז ב, האזינו דף רצה סוף עמוד א).

וכמשל דבור האדם שבטל לגבי מקור חוצבו, שהוא הבל הלב. כך כביכול על דרך משל, הנה כתיב: "דבר מלך שלטון", שבחינת גדולה והתפשטות זו נקרא בשם דיבור. שכמו הדבור של האדם אינו אלא לזולתו, כך גדולה והתפשטות זו

הגדרה שבה בני אדם נמצאים באותה דרגה כמו זחלים של פרפר. בכל אופן, ברגע שזו הגדרת המציאות שלי, אז זהו בשבילי גם ה-י'ש', ומה שאיננו ניתן לתפיסה מוחשית הוא 'אין', עד שאני מגיע לנקודות שהם יותר ויותר אין מבחינתי. אבל כאשר אני בוחן את העולם מהצד של האידאות, אז אפשר לומר שאפילו באידאה הכי קטנה יש יותר ממשות מאשר בכיסא גדול מאוד. יכול להיות כיסא גדול, שולחן גדול או קיר גדול – אבל האידאה שיש בתוכם היא מאוד קטנה, ולכן אני יכול להגדיר אותם בתור 'אין'.

העניין הזה הוא כמו שיש קנה מידה שבו מודדים כל מדידה שבעולם, ולמעשה כל קנה מידה בנוי מהשאלה מה בדיוק אני מודד, ועל ידי אותו קנה מידה אני יכול לומר אם יש את אותו דבר שאני מודד או לא. אני יכול למדוד מתח, אני יכול למדוד רדיואקטיביות, ואני יכול למדוד דברים אחרים, ולפי זה אני בונה סקאלה ומגדיר עליה היכן נמצא ה-י'ש' שלה והיכן נמצא ה-אין' שלה. הנקודה היא שהסקאלות

שלמטה הימנו וכו'. מה שהוא אומר כאן, זה שהיחס בין יש ואין הוא כמו היחס בין מבט מלמעלה ומבט מלמטה: המבט שלנו הוא שהעולם הזה הוא י'ש', וככל שאני עולה לדרגה גבוהה יותר של הפשטה, העולם נעשה יותר 'אין'.

במקום אחר, ויותר מפעם אחת, אדמו"ר הזקן מחלק בין אין ואפס: 'אפס' פירושו היעדר מציאות, ו-'אין' פירושו מציאות שאיננה נתפסת. כשאני מדבר על מציאות שאי אפשר לתפוס אותה, אז אני בעצם מדבר על ה-אין', ולכן הוא אומר שבאמת מבחינתנו העולם הזה הוא יש, וככל שאני עולה לעולם גבוה יותר העולם הוא יותר אין. אבל לגבי הקב"ה הסדר הוא הפוך: מהמבט של מעלה, העולם של מעלה הוא עולם של יש, וככל שהוא יורד יותר, ככל שהוא יותר קרוב יותר אלינו – הוא יותר אין.

כבר אמרתי פעם שבעצם זו מעין שאלה של הגדרת מציאות: אם אני למשל מגדיר מציאות באידאות, או שאני מגדיר את המציאות על ידי חוש המישוש. כשאני מגדיר מציאות בחוש המישוש, זוהי

וכמשל דבור האדם שבטל לגבי מקור חוצבו, שהוא הבל הלב. אם אני לוקח את הדיבור ודוברו, אני אומר שהן מבחינת הדובר והן מבחינת הדיבור עצמו יש איזשהו מרכיב חומרי בשניהם. המרכיב החומרי של הדיבור הוא כל האוויר שיש לי בריאות. אבל כאשר בוחנים את הדיבור הספציפי הזה לעומת כל האוויר שיש לי הריאות – לעומת השורש הראשון של הדיבור, לעומת כל רוח ההבל שאני יכול להוציא מהפה, רואים שהדיבור הזה הוא לא משמעותי במיוחד מכיוון שיוצא שכל מה שהאדם ידבר – גם אם הוא ידבר שבעים שנה – הוא יוציא רק כמות מסוימת של רוח.

היה פעם איזה סופר שטען שזה כמו מה שקורה בתפילות: יש תפילה שעולה לשמים, יש תפילה שהולכת לעולם אחר, ויש תפילה שכל מה שהיה בה זה היה קצת רוח; אז הקב"ה משתמש ברוח הזו, בכך שלפעמים הוא צריך אחר כך איזה רוח להזיז טחנת רוח, כלומר הקב"ה כביכול משתמש בכל הדיבורים של התפילות כדי לטחון קצת קמח. זהו בעצם סוג מסוים של דיבור שהוא איננו אלא הרוח הנושבת בו.

אותו יחס שיש בין הדיבור לבין איך שהוא מצוי במקורו, כך כביכול על דרך משל הנה כתיב: "דבר מלך שלטון" (קהלת ח, ד), שבחינת גדולה והתפשטות זו נקרא בשם דיבור. כלומר כדי לבנות לי הערכה מה היחס בין הדיבור לבין האדם, הוא אומר שכל הגילוי של הקב"ה בעולם, זה רק בחינת הדיבור שלו.

ויותר מזה: שכמו הדבור של האדם אינו אלא לזולתו, כך גדולה והתפשטות זו אינו

הללו שונות בהתאם לקנה המידה שבו אני מודד. באותו אופן, מה שהוא אומר פה זה בעצם שקנה המידה של מעלה הוא קנה מידה שמודד למשל הכרה, ועל פי קנה המידה הזה האדם הוא בקושי נמצא – הוא כמעט 'אין', ועוד יותר ממנו בעלי החיים, הצמחים עוד פחות חיים ועוד פחות הדומים. לעומת זאת, בשבילנו הדברים הללו הם יש גמור, משום שקנה המידה שלנו מבוסס על חוש המישוש, ומכיוון שכך הדברים מקבלים צורות אחרות או אופנים אחרים.

על כן, גם בחינת הגדולה שבבחינת עיר אלוקינו, היינו הדבור העליון המהווה מאין ליש, נקרא אין ממש. כלומר לפי הראייה של מעלה, הדיבור הראשון שממנו נוצר העולם הוא גם כן אין. מבחינה זו, התווך שבינינו לבין הקב"ה נראה כביכול משני הצדדים: לנו הוא יראה כ-'אין', מכיוון שהוא יותר גבוה מאיתנו, אבל בשביל הקב"ה זה יראה 'אין' מפני שהוא נמוך מידי. בעצם כולנו מסכימים שזה 'אין', והשאלה היא רק על המציאות שלנו – באיזו מידה היא 'יש' ובאיזו מידה היא 'אין'.

ועיין מ"ש מעניין "לך הוי"ה הגדולה" בתורה אור פרשת ויצא, בד"ה "וישכם לבן" (בראשית לב, א), ובפרשת וארא בד"ה "וידבר אלוקים אל משה" (שמות ו, ב). (ועיין עוד על פסוק זה ברבות ריש פרשת "ואלה המשפטים", ובפרשת במדבר פרשה א, דף רי עמוד א, זוהר ח"א בראשית דף לא סוף עמוד ב, ויחי דף רמא סוף עמוד א, ח"ב פרשת בא מב סוף עמוד ב, ח"ג אמור פט א, צב א, נשא קלז ב, האזינו דף רצה סוף עמוד א).

אינו אלא להוות כל הנמצאים וכו'. וכשם שאין ערך דבור אחד של אדם לגבי מידותיו. ומכל שכן לגבי השכל, כך אין ערך מידת גדולה זו, שהיא רק התפשטות משתי אותיות משמו של הקב"ה, כמו שכתוב: "בי"ה הוי"ה צור עולמים" ביו"ד נברא עולם הבא, ובה"א עולם הזה.

וכמו שהיא במדת גדולתו יתברך, כך הוא בכל מידותיו, "כי כל בשמים ובארץ" כתיב, שהכל בטלים אצלו יתברך (ועיין מעניין "כי כל בשמים ובארץ" ברבות ריש פרשת תרומה, זוהר ח"ב משפטים קטז א, נשא קמח א, שלח קסח ב, פנחס דף רנז סוף עמוד א).

וזה שנאמר ברבות ריש קהלת על פסוק "הבל הבלים", ששבעה הבלים שאמר קהלת כנגד שבעת ימי בראשית וכו' עיין שם, שהם בחינת שבע מידות, שהם רק בחינת הבל והארה בעלמא שאין נוגע כלל למהותו ועצמותו יתברך. ועיין מזה בזוהר ח"ג תזריע דף מז, ב. וכך הוא בבחינת חוכמתו ובינתו יתברך, שאפילו בחינת חכמה עילאה קמיה יתברך כלא ממש נחשב, אלא שכן עלה ברצונו להמשיך אור אין סוף ברוך הוא בעשר ספירות שתהיינה בחינת חכמה ובינה וכו'.

דיבור. אמנם המכניקה של כל הדיבורים הללו יכולה להיות שונה מאוד, אבל בסך הכול המכנה המשותף שלהם הוא שהם יצרו קומוניקציה מהפנים אל החוץ על ידי איזה דבר.

אם כן, זהו בעצם הדיבור האלוהי שהוא הקומוניקציה אל האחר, שהיא לא דבר שנשאר רק בפנים. וכשם שאין ערך דבור אחד של אדם לגבי מידותיו. לגבי כל עולם הרגש של אדם מסוים – איזה ערך יש לדיבור אחד או לעשרה דיבורים? ומכל שכן לגבי השכל, שהוא זה שיוצר את כל הדיבורים. כך אין ערך מידת גדולה זו, שהיא רק זו שיוצרת את 'עיר אלוקינו', שהיא רק התפשטות משתי האותיות משמו של הקב"ה, כמו שכתוב: "בי"ה הוי"ה צור עולמים" (ישעיהו כו, ד), והוא מפרש: ביו"ד נברא עולם הבא, ובה"א עולם הזה (בראשית רבה יב, י), כלומר שבשתי האותיות הללו נברא העולם.

אלא להוות כל הנמצאים וכו'. מדוע כשאנחנו מדברים על דבר ה', אנחנו משתמשים באופן כללי בביטויים של דיבור? מפני שאחת ההגדרות הבסיסיות של דיבור היא שהוא קומוניקציה, קשר של אדם אחד אל אדם אחר. לכן, גם כשהוא אומר כאן שהעולם נברא בדיבור, הוא בעצם רוצה לומר שהעולם הוא יצירה מסוים של קומוניקציה של הקב"ה עם מישהו או משהו אחר – לא עם עצמו. יש אפשרות אחרת של קומוניקציה של אדם עם עצמו, וזוהי למעשה המחשבה. יש מערכת פנימית של קומוניקציה, והיא כוללת בתוכה סדר מסוים ומערכת מסוים. לעומתה, הדיבור הוא הוצאת הדברים כלפי חוץ. הדימוי של דיבור הוא דימוי בסיסי וראשוני, אבל למעשה גם הכתיבה היא סוג של דיבור, וגם כאשר אדם עושה מודולציה לגלי רדיו או לגלים אלקטרומגנטיים – הוא גם כן עושה

פשוט מה שנראה לעינינו בהשוואה אלינו, אף על פי שמבחינת הקב"ה זהו רק בחינה של אור מאור ההארה. לדוגמא, בבראשית רבה (יב, י) דנים אם העולם הזה נברא ביו"ד ועולם הבא בה"א או להפך. כך או כך, כל העולמות צריכים להיחשב כמו שתי אותיות בלבד לגבי כוח הדיבור הכולל של הקב"ה.

וזה שנאמר ברבות, במדרש קהלת רבה, ריש קהלת, על פסוק "הבל הבלים" (א, ב), ששבעה הבלים שאמר קהלת כנגד שבעת ימי בראשית וכו', עיין שם. בפסוק נאמר: "הבל הבלים אמר קהלת", ומאחר שמיעוט רבים שניים הרי שישנם שלושה הבלים. בהמשך הפסוק חוזרים שוב על ה'הבל הבלים', וחותמים ב-"הכול הבל". יוצא שבסך הכול מוזכרים שבעה הבלים, ושבעת ההבלים הללו הם כנגד שבעה ימי בראשית.

שהם בחינת שבע מידות, שהם רק בחינת הבל והארה בעלמא שאין נוגע כלל למהותו ועצמותו יתברך. משמעותו של ההבל ביחס לימי הבריאה הוא שהימים הם כמו הבל היוצא מתבשיל, במובן הזה שהבל המתאבך מהתבשיל הוא בוודאי איננו מהותו של התבשיל. באותו אופן, כל שבעת ימי בראשית הם שבעה מיני הבלים.

והוא מוסיף פה שזה נכון לא רק בבחינת המידות הרמוזות בפסוק: "לך ה' הגדולה והגבורה", אלא שכך הוא בבחינת חוכמתו ובינתו יתברך, שאפילו בחינת חכמה עילאה קמיה יתברך כלא ממש נחשב, אלא שכך עלה ברצונו להמשיך אור אין סוף ברוך הוא בעשר ספירות שתהיינה בחינת חכמה ובינה. זה שהחכמה היא

ההגדרה של כל מציאות העולמות, מראשית עד אחרית, היא בעצם הרחבה של שתי אותיות בלבד. ההגדרה הזו נותנת לנו את היחס בין הגדולה – שכל כולה הוא איננו אלא כמו שתי האותיות – לבין המהות העצמית. כמו שאמרנו מקודם, לכן הוא אומר "לך ה' הגדולה" וכל שאר המידות – במובן הזה שהן כולן רק הארות מתוך הנקודה שהיא בעצם מעל ומעבר לכל המציאויות כולן.

התחלנו בשאלות 'טכניות' לגבי מתן תורה, והגענו לשאלות הנוגעות לעניין של התורה בכללה ושל המעריך שלה. כאן עושים הפסקה קטנה מן השאלות הללו, ומגיעים לדברים הרבה יותר מופשטים בנוגע לעניין של "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת", כדי להסביר את היחס בין עולם ואלוקים. אחרי זה נוכל לחזור שוב לשאלה של המשמעות של מתן תורה, ואיזה ערך יש לה בתוך המעריך של העולם. וכמו שהיא במדת גדולתו יתברך, כך הוא בכל מידותיו, "כי כל בשמים ובארץ" כתיב, שהכל בטלים אצלו יתברך (ועיין מעניין "כי כל בשמים ובארץ" ברבות ריש פרשת תרומה, זוהר ח"ב משפטים קטז א, נשא קמח א, שלח קסח ב, פנחס דף רנז סוף עמוד א).

הרצון העליון - מקור לחוכמה הנגלית

עד כה עסקנו בזה ש-"לך ה' הגדולה" (דברי הימים א כט, יא) וכל העניין של גדולת ה' בעולמו אינה אלא בעצם בחינת ענוותנותו, במובן הזה שמה שנדמה לנו כמופע הגדולה של הקב"ה הוא בעצם

וכמאמר רבותינו ז"ל: "בראשית נמי מאמר הוא", שראשית הגילוי הוא בחינת חכמה גם כן אינה אלא בחינת מאמר ועשייה.

כי מאמר ועשייה הכול אחד, כמאמר: "ברוך אומר ועושה". והנה כתיב: "ה' בחכמה יסד ארץ" פירוש, שבחינת ארץ היא בחינת דבר ה', דעשרה מאמרות שנברא העולם, יסודו של בחינת הדבור הוא בחכמה (עיין מ"ש מזה באגרת הקודש על פסוק "ארץ אשר עיני ה'" וכו', ועל פסוק "ויעש דוד שם").

בראשית והיא הספירה הראשונה והעליונה, אין פרושו של דבר שלספירה הזו יש חשיבות מיוחדת כלפי מעלה, אלא אפילו החכמה עילאה היא כלא חשובה ביחס לקב"ה. ה' ברא עולם, ובתוך העולם הזה ה' ברא סדר מסוים של דברים. הסדר הזה כולל בתוכו גם את המבנה של עשר הספירות – זהו סוג של מנגנון שעל ידו פועל העולם, ובתוך המנגנון הזה ישנם חלקים מוקדמים וחלקים מאוחרים. אבל כל זה ביחד איננו אלא מנגנון ההפעלה בשביל העולם שלנו, שהוא איננו משנה מבחינת היוצר שלו אלא רק מבחינת הנוצרים שבו.

וכמאמר רבותינו ז"ל "בראשית נמי מאמר הוא" (ראש השנה לב). עשרת המאמרות מוזכרים הרבה מאוד פעמים. העיסוק במאמרות הבריאה מופיע כבר במשנה (אבות ה, א), והלאה מזה הרבה מאוד. אם כן, השאלה היא מה הם אותם עשרה מאמרות? אם סופרים את הפעמים שכתוב "ויאמר אלוקים", יש שם רק תשע פעמים, ואם כן מהו המאמר העשירי? אחת התשובות לזה היא שבראשית הוא גם כן מאמר. ואיזה מאמר הוא? אז אדמו"ר הזקן אומר, שראשית הגילוי שהוא בחינת חכמה גם כן אינה אלא בחינת מאמר ועשייה. כלומר גם בראשית, שהיא ההתחלה, היא החכמה כפי שהיא

בספירות. הזכרתי כבר שבאחד התרגומים העתיקים (תרגום ירושלמי) המילה בראשית מתורגמת ל-'בחוכתא', כלומר: בחכמה ברא ה'. כי מאמר ועשייה הכול אחד, כמאמר, כמו שאנחנו אומרים בנוסח התפילה: "ברוך אומר ועושה". הביאור לכך הוא כפול: מאמר ועשייה הם אחד מבחינת הקב"ה. בשבילנו ההבדל בין מאמר ועשייה הוא לפעמים הבדל תהומי: מאמר הוא דבר פשוט, ועשייה היא דבר קשה. אבל אצל הקב"ה מאמר ועשייה הם דבר אחד, וזה הפירוש הפשוט של ברוך אומר ועושה: ברוך אומר ועושה, שמבחינתו האמירה והעשייה הם אחד. אבל יש גם מעבר לזה. הוא רוצה לומר שאף על פי שמאמר ועשייה שונים זה מזה בהרבה צדדים, מבחינת מהותם הם בעצם דבר אחד, מפני שמאמר ועשייה הם פאזות, מופעים של האני כלפי החוץ, וההבדל בין מאמר ועשייה הוא רק הבדל של מכניקה. דוגמא לעניין הזה, היא שבאופן רגיל אנו מדברים על ידי הוצאה של גלי קול. אבל אם ניקח למשל אדם שכותב, ונצטרך לקבוע אם הוא 'אומר' או 'עושה', זה יהיה מורכב יותר. ללא ספק מבחינת המהות צריכים להגיד שאדם 'אומר' כשהוא כותב, למרות שהדבר הזה הוא 'מעשה' מובהק. מבחינה מסוימת,

יותר ממשי ויותר חומרי מאשר דיבור, למרות שמבחינת העניין שלהם ומצד המהות שלהם, שניהם שייכים לעולם אחד – לעולם הפיזי. כלומר העניין הוא שלמרות שבשבלינו נראה שהדיבור הוא 'רוחני' יותר ופחות ממשי מאשר העשייה, הרי שמצד מהותם, ובוודאי שמבחינת הקב"ה – הם שווים במהותם ובמדרגתם. והנה כתיב: "ה' בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, יט). פירוש, שבחינת ארץ היא בחינת דבר ה', דעשרה מאמרות שנברא בהם העולם, יסודו של בחינת הדבור הוא בחכמה. ישנם כמה ספרים, אולי אפילו יותר מידי, שהם בעצם מילונים של קבלה. חלקם ממש מילונים: לוקחים מילה וכותבים מה הפירוש שלה; ויש אפילו מילונים שהולכים לפי סדר הא"ב. להרבה מאוד מילים – 'אב', 'אם', 'אחות', 'עץ', 'שמש', 'ירח', 'כוכב', 'ארץ', וכן הלאה – יש מקבילה מאוד מדויקת בספירות, ובספרים הללו ניתן יכול לראות את השווה-ערך הקבלי לביטוי. אם מישוה רוצה לקרוא שיר השירים על דרך הסוד, הוא יכול לקחת מילון ולראות ביאורים: חבצלת השרון – כתבו שם, שושנת העמקים – כתבו שם, מה זה סוס – כתבו שם, מה זה פרעה – כתוב שם; לכל דבר יש הגדרה והמשגה קבלית. זה בערך כמו מילון שמעביר מונחים משפה אחת למונחים בשפה אחרת.

לענייננו, גם הדיבור של דְּבַר ה' וגם ארץ, הם שניהם ביטויים של אותו מושג, שיש לו אינספור שמות: מלכות. למשל, המלכות נקראת גם שכינה. זה שיש לה כל כך הרבה שמות זה חריג, כיוון שאין ספירה אחרת שיש לה שמות מרובים כל

כשאדם בונה בית באופן פיזי הוא גם כן 'אומר' משהו, ולמעשה כאשר אדם עושה כל מעשה שבעולם זו גם כן אמירה, במשמעות הזו שהוא מגלה דברים: הוא מגלה על כוונותיו, על אישיותו, על כל מה ששייך לזה. יתרה מכך, כשם שאדם יכול לכזב בדיבור כך גם הוא יכול לכזב גם בעשייה, כלומר גם מבחינת האמת שניהם שייכים לאותה המדרגה.

אמנם, יש הבדל משמעותי בעניין הזה בינינו לבין הקב"ה. אצלנו, העניין של 'אומר' ושל 'עושה' מגיעים בתור שני שלבים נפרדים, ואלו שתי פעולות שנעשות בנפרד, ולפעמים אדם אומר גם בכלל מבלי שהוא מגיע לידי עשייה. לעומת זאת, אצל הקב"ה האמירה והעשייה הם שני דברים שמגיעים יחד, בבת אחת, מפני שאצלו עצם המאמר הוא זה שבורא, הוא זה שעושה ויוצר את המציאות.

הנקודה הזו קשורה גם לשאלה כיצד מגדירים דברי 'ממשי'. אמנם גם אנחנו לא רק יצורים גשמיים, ולא רק הגשמיות היא זו שקובעת עבורנו, אבל מצד שני התפיסה שלנו מבוססת מהרבה צדדים על חוש המימוש. לכן, הרבה פעמים מבחינתו דבר 'ממשי' יהיה דבר שיהיה אפשר לממש אותו, ודבר שלא יהיה אפשר לממש אותו – הוא יהיה פחות 'ממשי' עבורנו. אז אמנם מבחינה מהותית אין הבדל בין גלי קול לבין דבר שנוצר מחומר ולבנים, כיוון ששניהם מופיעים בתוך העולם הפיזי; ועדיין, הדיבור נראה לנו יותר מופשט מפני שאינני יכול לממש אותו. גם ציור למשל יכול להיות דבר מאוד מופשט מעצם מהותו, אבל הוא עדיין ייראה לנו

כמו על דרך משל באדם הגשמי, שצירופי האותיות הם מחכמה, שהרי התינוק כל זמן שאין בו דעת לא יכול לדבר. וזהו "בראשית ברא אלוקים" ותרגום ירושלמי: "בחוכמתא".

התינוק כל זמן שאין בו דעת לא יכול לדבר. וזהו "בראשית ברא אלוקים" (בראשית א, א), ותרגום ירושלמי: "בחוכמתא". אדמו"ר הזקן מפתח את הקשר שבין החכמה לדיבור במקומות אחרים, וכאן היחס הזה הוא לא העניין הראשי אלא רק סוג של הערת אגב.

אם נתמצת את העניין, הרי שמהרבה בחינות דיבור מתבסס על אינטליגנציה. אין הכוונה לדיבור כפונקציה גשמית, מפני שהפונקציה הגשמית של הדיבור לא שייכת לעניין של המדבר. כשם שמכשיר קסטות איננו עולה מדרגת דומם לדרגת מדבר, וכשם שגם תוכי לא עולה מדרגת חי לדרגת מדבר על ידי זה שהוא מדבר, אפילו אם הוא מדבר בשש שפות. הנקודה של הדיבור מבחינת המהות שלו, הוא שהוא אחד ממרכיבי הייחוד האנושי. זה בעצם מה שהוא רוצה להסביר כשהוא אומר שתינוק, כל זמן שאין בו דעת לא יכול לדבר, ומכאן משמע שצירופי האותיות מגיעים מהחכמה.

יש הבדל בין הוצאת קולות, שהוא עניין שתלוי במבנה של הגרון ושל מיתרי הקול וביכולת של מיתרי הקול ליצור צלילים, לבין הדיבור. יש יצורים שיכולים להשמיע קולות מורכבים מאוד על ידי מיתרי הקול שלהם, אבל זה עניין מכאני לגמרי. לעומת זאת, הדיבור, בצורה מאוד מופשטת, מבוסס על משהו אחר: דיבור הוא המעבר בין אידיאות לסימבולים. למעשה, כל דיבור הוא יצירה של מערכת סימבולית

כך. הסיבה לכך היא משום שעניינה של השכינה הוא שזהו המופע האלוקי בתוך העולם שלנו, ומכיוון שהשכינה נמצאת בתוך העולם שלנו יש לה צורות ומופעים אין מספר. לכן גם יש המון ביטויים מכל המינים והסוגים לאותו עניין בעצמו, ו-"ה' בחכמה יסד ארץ" למעשה מחליף ביטויים רבים מוכרים אחרים ביהדות, המשמרים את אותו היחס. לדוגמה, הזוהר אומר: "אבא יסד ברתא" (זוהר ח"ג רנו, ב). זה בדיוק אותו דבר בעצמו, רק בשפה של הזוהר. למען האמת, גם בשפת הזוהר יש מושגים וערכים שווי-ערך קבועים פחות או יותר. אבא הוא ספירת החכמה, וברתא היא ספירת המלכות, ולכן "אבא יסד ברתא" זה בדיוק "ה' בחכמה יסד ארץ", אלא שאותו ביטוי יכול להתבטא בכמה וכמה אופנים ובכמה וכמה צורות.

אחת ההגדרות של הביטוי הזה, אחד האופנים שבהם הוא מופיע, זה בתוך היחס הזה של אב ובת. יש יחס שהוא כנראה ייחודי בין האב והבת דווקא, והיחס מופיע בתוך כל מיני מציאויות; לא רק בהקשר הידוע יחסית של תסביך אלקטרה (המקבילה הנשית לתסביך אדיפוס), אלא יש מבנה שלם של יחסים בין האב והבת דווקא.

למרות שהפירוש הנפוץ ביותר לפסוק הוא ההשוואה ליחסי אב ובת, אדמו"ר הזקן מסביר את העניין באופן אחר. כמו על דרך משל הדיבור שיש באדם הגשמי, שצירופי האותיות הם מחכמה, שהרי

ניתן לעשות מבני מחשבה שיהיו בנויים על ריחות או על טעמים שחווייתי, ואינני חייב לתרגם אותם בהכרח למילים. אני בטוח שאנשים שחיים בתוך מוזיקה מסוגלים לחשוב בצלילים, זאת אומרת שהם יכולים בתוך מוחם להעביר מערכת סימבולית שהיא כל כולה לא-מילולית, אלא מערכת של צלילים פנימיים. בגלל זה איש כמו בטהובן יכול היה להיות חירש, ועדיין להלחין מוזיקה. אני משער שחלק מהמוזיקה הגדולה שלו נכתבה בשלב שבו הוא כבר לא היה מסוגל לשמוע אותה; כיצד אם כן הוא יצר את המוזיקה בלי לשמוע אותה מנוגנת? מפני שהוא יכול היה לבנות את כל המבנה המוזיקלי הזה במחשבה שלו, בלי שום צורך להזדקק לכלי החיצוני שמשמיע קולו.

מבחינה זו, אנחנו יכולים לקחת דברים חיצוניים ולבנות מהם מערכת פנימית משלנו, והמערכת הזו יכולה להיות מורכבת מסמלים, קולות או דברים אחרים. היכולת ליצור תבנית בה אלמנט מסוים מבטא רעיון מסוים, כלומר היכולת ליצור תבנית שתחזור על עצמה, היא בעצם הסוד של הדיבור. כשמדברים על האדם בבחינת המדבר, אנחנו מדברים על היכולת של האדם לבנות מערכת מושכלת של סמלים.

זה בעצם המובן לזה שהוא אומר שהדיבור והחכמה הם בדינמיקה בה החכמה יוצרת את הדיבור. החכמה היא כלי הכרחי ליצירתו של הדיבור, ולולא היא לא היה יכול להיווצר דיבור. אמנם היה יכול להיווצר רעש קולי, אבל כפי שכבר אמרתי – הולדת הקולות איננה תלויה באינטליגנציה. אבל כשהעניין הזה

שצריכה להיות שוות-ערך למחשבה, וזהו למעשה מהותו של דיבור בהיקף הכי רחב שלו.

לכן, כשאדמו"ר הזקן אומר שהדיבור בא מהחכמה, הוא בעצם אומר שהיצירה של המערכת הסימבולית הראשונית היא דבר ששייך בעצם לדרגה הגבוהה ביותר של ההשגה. הדיבור משורשר למקום גבוה יותר מאשר המדרגה של הבינה. לכן נוצר הקשר של "ה' בחכמה יסד ארץ", במובן הזה שהדיבור בא מהחכמה. הכוח של הבינה כשלעצמו לא יכול ליצור דיבור; הבינה יכולה להשתמש בדיבור, אבל רק כדי שתהיה מחשבה מוגדרת ומסודרת – שזה בעצם פחות או יותר העניין של הבינה. כדי שתיווצר מחשבה מאורגנת הבינה צריכה את המרכיבים הסמליים שאותם היא תארגן; או ביתר פשטות, המחשבה צריכה שיהיו לה אבני בניין לחשוב בהם, ואת אבני הבניין האלו המחשבה היא זו שצריכה לסדר במבנים פנימיים.

במקום אחר, ושוב לא כאן מקומו, מדובר על זה שבהיקף מסוים האדם לא רק מדבר במילים אלא גם חושב במילים. כשם שיש דיבור חיצוני שמושמע על ידיו לאחרים, כך יש לאדם גם דיבור פנימי, והדיבור הפנימי-מחשבתי הזה חייב גם כן להיות במערכת של סמלים מוגדרים. מה הם הסמלים האלה? בסופו של דבר, וזה לא משנה אם הסמלים שלנו הם מילים או סמלים אחרים – אלו סמלים של העולם שסובב אותנו, מפני שכל מה שאנחנו מפנימים אל תוכנו הם סמלים של העולם החיצון.

ואמרו רבותינו ז"ל: "בראשית נמי מאמר הוא", פירוש: כדי שיומשך דבר ה' למטה בתחתונים, "יהי אור" וגו', "יהי רקיע" וגו' – הוצרך להיות ראשית הגילוי בחכמה בכללות. ואחר כך נחלק לפרטיות בתשעה מאמרות אחרות. ותרגם אונקלוס 'בראשית' – 'בקדמין', רומז על בחינה יותר עליונה, שהוא ענין קדמות השכל, מחשבה קדומה, דהיינו בחינת רצון העליון, המקור להיות בחינת חכמה ראשית הגילוי. כי מה שהחכמה נקרא ראשית, הוא בערך הנאצלים והנבראים וכו', מה שאין כן לפניו יתברך, הרי רם ונשא רבבות מדרגות וכו', שאפילו שנקרא חכים ולא בחכמה ידיעה וכו', מכל מקום הרי לית מחשבה תפיסא ביה ולא שיך לקרותו אפילו בשם זה כלל. ועליו נאמר: "כולם בחכמה עשית", שאפילו חכמה עילאה נחשבת כעשיה גשמיות לפניו. וזהו "סוף מעשה במחשבה תחלה" פירוש: מה שהוא ראשית הגילוי שהוא בחינת חכמה, הוא סוף מעשה של הקב"ה. על כן תרגם אונקלוס: 'בראשית' – 'בקדמין', שהוא מחשבה קדומה להיות מקור לבחינת החכמה שתהיה ראשית הגילוי, והוא בחינת רצון העליון והוא מקור התורה והמצוות. קיצור. ברישא "עושי דברו" והדר "לשמוע", ענין מתן תורה, ועל כל דבור פרושה נשמתן, ענין "ויצונו ליראה את",

בונים את המערך של עשר הספירות, גם בתוך ההווה הנפשית, אנחנו בונים מערך שמורכב מאותם החלקים שבתוכנו – חלקים שמתלכדים למערך סגור, המתחיל מהחכמה ונגמר בדיבור. מעבר למערך הסגור הזה שראשיתו בחכמה, יש מה את המערך של הסדר שלמעלה מן החכמה, וגם הוא מסודר במערכת שלמה, ובתוך המערך הזה יש משהו שיוצר את החכמה. מתוך החכמה שבתוכנו נובעים דברים – זהו אופן של יצירת דברים; אבל איך נוצרת אותה חוכמה בעצמה? התבנית של החכמה שלנו בעצמה נוצרת מדבר שהוא יותר בסיסי ויסודי, וזהו 'השכל הנעלם'. יש פיוט בזמירות של שבת (אל מסתתר) ששם מופיע הענין הזה: "השכל הנעלם מכל רעיון... מוכתר בכתר עליון". הרצון הראשון, שהוא השכל הנעלם, הוא מקורו של השכל.

מתקשר לענין של החוכמה, הוא הפוך להיות הדיבור במדרגה הגבוהה שלו. ולכן אמרו רבותינו ז"ל ש-"בראשית נמי מאמר הוא", פירוש: כדי שיומשך דבר ה' למטה בתחתונים, בכדי שדבר ה' יגיע לצורה של דיבור, כמו "יהי אור" (בראשית א, ג), "יהי רקיע" (שם, ו), הוצרך להיות ראשית הגילוי בחכמה בכללות. החכמה היא הראשית מבחינה זו, מפני שהיא הראשית של הדיבור. ואחר כך נחלק לפרטיות בתשעה מאמרות אחרות. הוא מעיר: ותרגם אונקלוס, אונקלוס לא תרגם את המילה 'בראשית' – 'בחכמתא', כמו שתורגם בתרגום אחר, אלא הוא תרגם 'בראשית' – 'בקדמין', וזה רומז על בחינה יותר עליונה, שהוא ענין קדמות השכל, מחשבה קדומה. דהיינו בחינת רצון העליון, שהוא המקור להיות בחינת חכמה שהיא ראשית הגילוי. כשאנחנו

עילאה וחתול קטן מצויים באותה מדרגה. שניהם שייכים לסדר העולם, גם כשוודאי יש ביניהם הבדל. גם כשאני מסתכל על 'פרת משה רבינו', אני מזהה שיש כמה וכמה מינים שלו: יש מינים עם חמישה כתמים, יש עם שבעה כתמים ויש עם שנים עשר כתמים. לכל אחד מהם יש ביולוגיה בפני עצמה ועוד הבדלים למכביר. אני יודע שיש ביניהם הבחנה, אבל יחד עם זאת בשבילי הם בדיוק אותו דבר. אני מתאר לעצמי שבשביל החיפושית עצמה יש הבדל גדול אם היא עם שנים עשר כתמים או עם שבעה כתמים; יכול להיות אפילו שהם לא מדברים אחד עם השני... אך מבחינתי זה לא הבדל גדול. באותו אופן, מבחינת הקב"ה כל המבנים של כל העולמות מראשית החכמה עד לאחרית העשייה, הם כולם שייכים לעולם המעשה.

וזוהו "סוף מעשה במחשבה תחלה" (מתוך 'לכה דודי'), פירוש: מה שהוא ראשית הגילוי, שהוא בחינת חכמה, הוא סוף מעשה של הקב"ה. על כן תרגם אונקלוס: 'בראשית' – 'בקדמין', שהוא מחשבה קדומה להיות מקור לבחינת החכמה שתהיה ראשית הגילוי, והוא בחינת רצון העליון והוא מקור התורה והמצוות. כפי שהסברנו, ה-'בקדמין' הוא הראשית של הראשית, נקודת הרצון.

קיצור. המאמר נפתח בשאלה על הפסוק בתהלים: "ברכו ה' מלאכיו, גיבורי כוח עושי דברו, לשמוע בקול דברו" (תהלים קג, כ), ברישא "עושי דברו" והדר "לשמוע בקול דברו", שזהו עניין מתן תורה, ועל כל דבור פרושה נשמתו, ועניין "ויצונו את כל החוקים האלה, ליראה את ה' אלוקינו

למעשה, זוהי טענה שרבים טוענים בצורות שונות אחר כך, על האופן בו אנחנו בונים מערכת רציונלית. מה זאת אומרת 'מערכת רציונלית'? מערכת רציונלית זו מערכת שיש בה איזשהו קשר בין דבר לדבר. אך כל אדם בונה מערכת רציונלית משלו – כזו ולא אחרת, ולכן במידה מסוימת זה תלוי בקדמות השכל שמכתיב איזה סוג של מחשבה יש לנו. המחשבה שלנו היא רציונליזציה של רצון שהוא למעלה מן החכמה. על אף שהוא בעצמו עלום ובלתי גלוי, הוא פועל והוא זה שמכתיב את החכמה – למה אני חושב בצורה כזו או בצורה אחרת.

כי מה שהחכמה נקרא ראשית, הוא בערך הנאצלים והנבראים. כשאנחנו מדברים על החכמה כראשית אנחנו אומרים שעבור העולמות החכמה היא ההתחלה. מה שאין כן לפניו יתברך, שהרי הוא רם ונשא רבבות מדרגות, שאפילו שנקרא חכים ולא בחכמה ידיעה, כלומר על אף שאפשר לקרוא לו חכם, מכל מקום הרי לית מחשבה תפיסא ביה ולא שייך לקרותו אפילו בשם זה כלל. ועליו נאמר "כולם בחכמה עשית" (תהילים קד, כד), שאפילו חכמה עילאה נחשבת כעשיה גשמיות לפניו. הכוונה ב-"כולם בחכמה עשית" היא שהקב"ה עושה בחכמה, משום שחכמה היא חלק מכלי המעשה שלו. מבחינת הקב"ה אין הבדל מהותי – כמו שיש אצלנו - בין החכמה לבין יתר הדברים שמרכיבים את הבריאה.

כשאני עובר על אוסף חרקים, אז יש שם גדולים וקטנים, יותר יפים ופחות יפים; אבל הם כולם שייכים לאותם תאי זכוכית. באותו אופן, שבביל הקב"ה חכמה

שזה תכלית כל המצוות ותכלית ירידת הנשמה לתוך הגוף. "לך ה' הגדולה", "אימתי גדול כשהוא בעיר", בחינת הדבור עליון, אבל אצלו יתברך גדולה זו כלא חשיב ונקרא אין, "כי כל" וכו'. בראשית חכמה עילאה, נמי מאמר הוא. ותרגם אונקלוס 'בקדמין', בחינת רצון העליון מחשבה קדומה.

ב. והנה כדי להיות צמצום זה וענווה זו, לירד ולהתלבש בבחינת הדבור הנקראת 'גדולה', שזהו ירידה גדולה, וכמאמר רבותינו ז"ל: "במקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו", פירוש שאין לך ענווה עצומה יותר מההשפלה להתלבש בבחינת הגדולה וכו', מאחר שהוא באמת כאין ואפס חשיבא אצלו יתברך, וכנזכר לעיל בעניין "הבל הבלים" וכו' – הנה הוא על ידי תורה ומצוות. וכמאמר רבותינו ז"ל על הפסוק "בראשית ברא": "בשביל התורה שנקרא ראשית" וכו', גם כמאמר הספרי בפרשת האזינו: "אחד משלשה קניינים שקנה הקב"ה בעולמו, תורה קניין אחד" וכו', שהקניין מורה על דבר שהוא יקר ביותר (וכמ"ש במקום אחר).

והנה המצוות, נזכר בזוהר שרמ"ח פקודין הם רמ"ח אברין דמלכא, פירוש כמו דרך משל אבר שהוא בשר וגידין ועצמות שהם בחינת כלי, והאור והחיות מתפשט בתוכן, וכללותן נקרא בשם אבר. כך המצוות הם כלים לרצונו יתברך, שבהם ועל ידם מתפשט אור וחיות רצון העליון יתברך מסובב כל עלמין, להיות בחינת ממלא כל עלמין בבחינת גילוי בתחתונים, על דרך שיתבאר (לקמן אות ג) בפירוש: "ליראה את הוי"ה".

והיינו על ידי ישראל עושים המצווה, כמו שכתוב: 'אשר קדשנו במצותיו' וכו'.

ב. והנה כדי להיות צמצום זה וענווה זו, לירד ולהתלבש בבחינת הדבור הנקראת 'גדולה', שזהו ירידה גדולה. עצם ההגדרה 'גדול' שייכת לבחינת עולמות הדיבור, ולכן הקב"ה צריך לצמצם את עצמו כדי להיקרא גדול. וכמאמר רבותינו ז"ל: "במקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו" (מגילה לא.), פירוש שאין לך ענווה עצומה יותר מההשפלה להתלבש בבחינת הגדולה. זה שאפשר לקרוא לקב"ה גדול – זה עצמו העניין של הענווה שלו, כיוון שהוא משפיל את עצמו עד למדרגה כזו שאפשר לקרוא לו "הגדול הגיבור והנורא". מאחר שהוא באמת כאין

לטוב לנו" (דברים ו, כד), שזה תכלית כל המצוות ותכלית ירידת הנשמה לתוך הגוף. "לך ה' הגדולה", כלומר הגדולה היא של הקב"ה, ולא שהוא בעצמו 'הגדולה והגבורה' וכו'. "אימתי גדול הוי"ה? כשהוא בעיר אלוקינו"; אבל מעבר לעיר אלוקינו, המושג של גדול בכלל לא שייך לגביו. ועיר אלוקינו הוא בחינת הדבור עליון, אבל אצלו יתברך גדולה זו כלא חשיב ונקרא אין, "כי כל". ובראשית חכמה עילאה, נמי מאמר הוא. ותרגם אונקלוס 'בקדמין', בחינת רצון העליון מחשבה קדומה.

המצוות והתורה - האיברים והדם

זאת אומרת איברי המלך, צריך להגיע להפשטה מאוד גדולה של המושג 'אבר'. פירוש, כמו דרך משל אבר שבגוף, שהמבנה הפיזי שלו הוא בשר וגידין ועצמות שהם בחינת כלי, והאור והחיות מתפשט בתוכן, וכללותן נקרא בשם אבר. אם אני לוקח את המושג הזה באופן מאוד מאוד רחב, הרי שהאבר הוא בעצם הכלי בשביל התגלות החיים. מהבחינה הזו, רק לשם הדיוק: אנחנו מדברים על כלי. על צינור או על מיכל. בדרך כלל, כשאני מדבר על צינור אני מניח שצינור הוא כלי של קיבול והעברה של נוזלים; כשאני מדבר על כלי, אני בדרך כלל מדבר על מיכל שמכיל בתוכו חומרים; וצריך לזכור, שגם שמדברים על איבר מדברים למעשה על סוג מסוים של כלי, משום שאבר הוא הכלי שבו זורמים חיים, אלא שכלי הוא מושג הרבה יותר רחב ואבר הוא מושג בעל משמעות יותר מוגדרת וספציפית. זאת אומרת שהכלי הזה הוא בהכרח כלי של דבר חי, ולכן גם אם ביכולתי לעשות סימולציה של איברים על ידי זה שאבנה בובה שיהיו לה חלקים מקבילים לאיברים, אלה לא יהיו איברים אמיתיים. אבר אמיתי הוא מכשיר בשביל התגלות מסוימת של חיים.

כך המצוות הם כלים לרצונו יתברך, המצוות הן גם כן איברים בשביל הרצון האלוקי. שבהם ועל ידם מתפשט אור וחיות רצון העליון יתברך מסובב כל עלמין, להיות בחינת ממלא כל עלמין בבחינת גילוי בתחתונים, על דרך שיתבאר (לקמן אות ג) בפירוש: "ליראה את הוי"ה" (דברים י, יב). והיינו על ידי ישראל עושים המצווה, כמו שכתוב 'אשר קדשנו

ואפס חשיבא אצלו יתברך, ונזכר לעיל בעניין "הבל הבלים אמר קהלת" (קהלת א, ב). לעיל הוא הזכיר ש-'הבל הבלים' זה שבעה ימי בראשית, במובן הזה שכל מה שיש בתוך כל המציאות כולה, מבחינתו של הקב"ה הוא "הבל הבלים הכול הבל". אך מאיפה באה ירידה הזו, מאיפה בא הכוח אליה? הנה הוא על ידי תורה ומצוות. וכמאמר רבותינו ז"ל על הפסוק "בראשית ברא": "בשביל התורה שנקרא ראשית" (בראשית רבה א, א), כלומר: בעבור הראשית ברא אלוקים. גם כמאמר הספרי בפרשת האזינו (פסקה שט): "אחד משלשה קניינים שקנה הקב"ה בעולמו, תורה קניין אחד, ישראל קניין אחד, ובית המקדש קניין אחד". שהקניין מורה על דבר שהוא יקר ביותר (וכמ"ש במקום אחר). שוב, לא כאן המקום להעמיק בזה. בקליפת אגוז, הדיון הוא על מה זה קניין. אף על פי שאפשר להתייחס למושג קניין בהרחבה ובהפשטה גדולה, גם בפשטות אין פירושו של דבר רק שאני קונה ומשלם; המכירה היא אולי חלק אחר של עניין הקניין שלא הכרחי. מצד אחר, הקניין לא שייך בדבר שאין לו ערך, ואני לא נקרא קונה בנוגע לדברים שאין להם ערך. לכן, כשהוא אומר שהתורה היא קניין אחד, פירושו של דבר שהיא דבר חשוב בעיניו.

הוא מדבר על התורה והמצוות בנוגע לעניין של הצמצום. לפני כן עסקנו בתורה, וכעת הוא עובר לעסוק מעט במצוות. והנה המצוות, נזכר בזוהר (תיקוני זוהר ל) שרמ"ח פקודין, רמ"ח מצוות עשה, הם רמ"ח אברין דמלכא, רמ"ח האיברים של המלך. כדי להסביר מה

(ועיין מ"ש בד"ה "וידבר משה אל ראשי המטות" גבי "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם").

והנה התורה היא בחינת הדם היא הנפש, שהוא הוא הממשיך רוח חיים באברים מן הנפש עצמה, והוא מקור חיות הנפש באברים (עיין לקמן בשיר השירים בד"ה "לסוסתי ברכבי" בדרוש השני). כך הוא ענין התורה, שהיא נותנת חיים לבחינת המצות עצמן.

וזהו "זאת התורה אדם" א' ד"ם, שהן הם פירושי המצות ופרטי הלכותיהן, איך שתהיה המצווה כתיקונה. ובזה יובן מאמר רבותינו ז"ל: "כל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה, שנאמר: "זאת התורה לעולה" וכו', ואמרו על פסוק

שאני יכול להשתמש בסדר העולם כמות שהוא. יש הרבה מצוות כאלה מההתחלה עד הסוף, שאינן נזקקות לכלים בכדי לעשות אותן. קשת המצוות הנעשות בדרכים ובאופנים שונים מאוד יכול להיות נושא ודיון בפני עצמו.

יוצא אם כן שהגדרה שלמה של מצווה בנויה בסופו של דבר על שלושה מרכיבים. הכלי, עושי המצווה – ישראל, והמעשה עצמו. בעניין המעשה צריך לחדד נקודה. גם אם יש לי תפילין – מהודרות בהדר שבהדר – שמונחות אצלי בארון, זה עדיין לא נחשב כאילו הנחתי אותן עליי, בדומה לכל מיני אנשים שמניחים בביתם כל מיני ספרי קודש. מצוות תלמוד תורה אמנם נזקקת לספרים ונזקקת ללומדים, אבל היא עדיין איננה מתקיימת רק בכך שהספר והלומד נמצאים באותו חדר, אלא היא דורשת התייחסות בין הלומד והספר, וכאשר אין התייחסות כזו הרי שגם אין מצווה. אני יכול למלא בית שלם בספרייה של ספרי קודש, ועדיין לא לקיים מצוות תלמוד תורה כהוא זה, מפני שכמו שאמרתי המצווה איננה נזקקת רק ללומד וללמד, אלא היא נזקקת גם לפעולה של

במצותיו'. אמנם אומרים שהמצוות הן איברי דמלכא, אבל למעשה מצווה היא דבר יותר מורכב מאשר רק עצם האובייקט והשימוש בו. מדוע? ניקח לדוגמה ציצית. ציצית היא איננה מצווה, אלא בהגדרה ההלכתית היא נחשבת 'מכשיר של מצווה'. באותו אופן גם תפילין הן אינן מצווה וספר תורה הוא לא מצווה; כל אלה הם רק מכשירים של מצווה. אז מה היא בעצם מצווה? מצווה נעשית כאשר מי שְׁמַצְווה עושה את המצווה.

הכלי של המצווה, רק נותן את האפשרות לעשות את המצווה, זאת אומרת הוא הכלי החיצוני שבו ועל ידו אני עושה את המצווה. המכשיר יכול להיות מכל המינים: יש מצוות שיש להן כלים ריטואליים ספציפיים, כמו למשל שופר, ויש מצוות שאין להן שום כלי ריטואלי, למשל נתינת כסף לצדקה. הכסף הזה של הצדקה אמנם קשור למצווה, אבל הוא לא צריך להיות בעל סימון ייחודי, ולא צריך לעשות לכסף הזה 'לשם ייחוד' כשעושים אותו; זהו כסף לשם כסף. יש גם מצוות שכדי לעשות אותן אני צריך לעשות שינויים בתוך סדר העולם, ויש מצוות

הנפש באברים. וכך הוא עניין התורה שהיא נותנת חיים לבחינת המצוות עצמן. הוא בונה פה מבנה, יחס מסוים בין התורה למצוות. אמנם ישנה מצוות לימוד תורה, אבל התורה היא לא מצווה. התורה היא כמו הדם שזורם בתוך האברים, משהו פנימי שקושר אותם מן המקור הראשון עד לקצה האחרון, וזוהי למעשה הפונקציה של התורה בתוך המערכת של המצוות. היא בחינת הדם, הנפש של כל המצוות, ולכן היא עומדת כדבר וכמהות בפני עצמה. במילים אחרות, התורה היא מערך שפועל עם המצוות ומחוץ למצוות בו זמנית.

וזוהו "זאת התורה אדם" (במדבר יט, יד). הוא דיבר לפני כן על העניין של "זאת התורה אדם", על המכלול שבו 'כל התורה כולה' מתרכב לכדי דמות האדם שעל הכיסא. אדם הוא אותיות א' ד"ם, שהן הם פירושי המצוות ופרטי הלכותיהן, איך שתהיה המצווה כתיקונה. אם אני מונע מאיבר את הדם, לא לוקח הרבה זמן עד שהוא נעשה איבר מת. מבחינה זו, התורה היא הדם שעובר בתוך המצוות: כאשר אין את הזרימה הזו, אז המצוות מתנוונות; העניין הזה בדוק ומנוסה. הן מתנוונות שלב אחרי שלב, דרגה אחר דרגה, מפני שהמעשה אמנם ממשיך להיעשות – אבל אין לו כוח לא להתחדש ולא לקבל חיות, וממילא הוא נעשה דבר מנוון.

היחס בין התורה למצוות

ובזה יובן מאמר רז"ל: "כל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה, שנאמר: "זאת התורה לעולה ולמנחה" (ויקרא ז, לז),

הלימוד. אף על פי שההבחנה הזו לא כל כך בהירה, זה נכון לגבי כל מצווה. העניין של 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו' קשור למהות המצווה כאיבר חי. המצווה היא כלי מסוים שמכיל בתוכו תנועת חיים, והתנועה הזו יכולה להיווצר על ידי חיבור. הבאתי כמה פעמים את הדוגמא שכדי שמכשיר חשמלי יעבוד, הוא צריך להתחבר אל הכלים שלו ואל מה שמחיה אותו – והוא לא יכול לעשות את זה מעצמו, אלא יש תהליך הכרחי מסוים שהוא צריך לעבור כדי שהוא יעבוד: רק כאשר המכשיר הנכון יחובר לקו הנכון, ובתוך הקו הזה יהיה מתח מסוים – רק אז המכשיר הזה יכול לעבוד, ולולא זה לא תהיה עבודה. כך גם מצווה: החיבור שלה, הקונטקט שנוצר, הוא פעולה משולבת שנוצרת על ידי כמה אלמנטים הבאים יחד זה עם זה.

אבל בסך הכול, מהי המצווה? מבחינה עליונה היא איברי דמלכא, משום שמכלול המצוות בשלימות זהו ההתגלות של הקב"ה בעולם. כלומר הקב"ה מתגלה בתוך המציאות על ידי המערכת השלם של תרי"ג מצוות, וזוהי הקומה השלימה של ההתגלות. להבדיל, יש ציורים, כיום הם יותר נפוצים, שבנו בהם פורטרטים של אדם או של דברים אחרים, העשויים על ידי אותיות. אני מרכיב דבר מתוך מבנה כזה וכזה של כך וכך אותיות, ועל ידי זה אני יוצר ציור. כך גם המצוות מרכיבות גוף ביחס לקב"ה.

אם המצוות הם אברי דמלכא, מהי התורה? והנה התורה היא בחינת הדם, היא הנפש שהוא-הוא הממשיך רוח חיים באברים מן הנפש עצמה, והוא מקור חיות

"ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה" – "אלו תלמידי חכמים" וכו', ולמה תהיה אם כן מעלת התורה זו עדיפא מהמצות עצמן שאינם נוהגות אלא בזמן שבית המקדש היה קיים דוקא במקום מזבח, ותלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום ובכל זמן מעלה עליהם הכתוב וכו'. וכן בשארי מצות התורה יש מהן התלויין בזמן, כמו שבת, שופר, סוכה ולולב אין נוהגין אלא בזמן, אבל שלא בזמן לאו מצוה היא כלל. מה שאין כן תלמוד תורה, שהוא מצוה בכל זמן לעסוק בדברי תורה, ואפילו בהלכות שבת וסוכה וכו'.

אלא העניין הוא כנזכר לעיל, שהתורה היא בחינת הדם הממשיך חיות לכל האברין בשווה בכללותן, מה שאין כן המצוות שהם אברין דמלכא, על דרך משל יש בהן התחלקות עת וזמן, כמו שכתוב: "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים" פירוש שהמצוות אף על פי שהן חפץ ורצון ה', יש בהן עת וזמן לפי שהם תחת השמים. פירוש, שהם למטה מבחינת התורה הנקראת שמים.

מנגד, לימוד התורה איננו תלוי במקום ובזמן. את העולה אני יכול להקריב רק במקום ספציפי, ורק בתוך זמן מסוים, וכעת אינני יכול להקריב עולה משום שבית המקדש איננו בנוי. אבל לעסוק בתורת עולה – אני יכול גם כעת, וזה מעלה עליי כאילו הקרבתי עולה. מדוע זה מתאפשר? כיצד ללימוד אודות המצווה יש יותר כוח מאשר למצווה עצמה?

הוא מוסיף לעמוד על השוני בין הלימוד לקיום. וכן בשארי מצות התורה יש מהן התלויין בזמן, כמו שבת, שופר, סוכה ולולב שאין נוהגין אלא בזמן. המצוות האלו הן מצוות שתלויות וקשורות בזמן מסוים, ואין להן משמעות מחוץ לזמן שלהם – אבל שלא בזמן לאו מצוה היא כלל. אם אתקע בשופר ביום מסוים אחרי הצהריים, זה אולי יהיה תרגיל בפיתוח הקול, אבל מעבר לזה אין בזה שום דבר – זאת לא מצווה. פירושו של דבר שהמצווה קשורה לזמן מסוים ולתאריך מסוים.

מה שאין כן תלמוד תורה, שהוא מצוה בכל זמן לעסוק בדברי תורה, ואפילו

(מנחות קי.), ואמרו על פסוק "ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה" (מלאכי א, יא), שהרי יש לשאול: מה זאת אומרת בכל מקום? הרי יש מקדש אחד שבו מקריבים את הקורבנות! איך זה עולה בקנה אחד עם הפסוק במלאכי שאומר שבכל מקום מוקדש מוגש לשמי מנחה טהורה? ומבארת הגמרא שם: "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום", ועל ידי לימודם הם בעצם מקטירים ומגישים עולה ומנחה בכל מקום בעולם. הוא כביכול אומר שאמנם בית המקדש נעשה מקום שעושים בו את המנחות, אבל תורת המנחה ותורת העולה לא זקוקות למקום ספציפי.

ולמה תהיה אם כן מעלת התורה זו עדיפא מהמצוות עצמן, שהן אינם נוהגות אלא בזמן שבית המקדש היה קיים דווקא במקום מזבח, ותלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום ובכל זמן מעלה עליהם הכתוב כאילו הם עושים את אותו הדבר. השאלה היא בעצם שאלה כזו: כמעט כל מצווה תלויה במקום, בזמן ובהזדמנות.

שלו. חפץ ה' לעשות את השבת יחול רק בעוד כמה שעות.

פירוש, שהם למטה מבחינת התורה הנקראת שמים. כלומר יש את השמים, ואת מה שנמצא מתחת לשמים. מהצד הזה, התורה היא כמו השמים – היא לא שייכת להגדרה של שום זמן ומקום, אלא היא מתנשאת מעבר לגבולות הללו. לעומת זאת, המצוות בנויות תחת השמים, כלומר הן בנויות בתוך המערכת של זמן ומקום. מישהו כתב על זה פעם, שאמנם בכל מיני עמים ולשונות מדברים על "תורה מן השמים" – אבל זה לא דווקא אצלנו; אצלנו מדברים לא רק על תורה מן השמים, אלא על תורה שהיא עצמה שמים.

הוא מסביר מדוע זה כך: לפי שהמצוות הם התגלות המשכות הרצון להאיר אור אין סוף ברוך הוא באיזה בחינה, כמו על דרך משל לעשות סוכה שהוא התגלות אור אין סוף ברוך הוא בבחינה עליונה ומדרגה עליונה מאורות עליונים, מפני שכך עלה ברצונו. עלה ברצונו של הקב"ה שתהיה סוכה, וזוהי הארה גדולה והתגלות גדולה – התגלות אור אין סוף – מפני שזה מאברי דמלכא. והתורה היא התנהגות באיזה אופן תהיה ההתגלות הזאת. התורה מכתיבה את הגבולות כיצד ההתגלות הזו תהיה בתוך המצווה. כמו על דרך משל בסוכה, בעניין הזה, שתהיה דווקא שבעה על שבעה טפחים, כלומר שלסוכה יש גודל מינימלי. ושלא תהיה סככה מדבר המקבל טומאה, וכיוצא בהן הרבה פרטי דינים באיזה אופן דווקא יהיה המשכות הרצון, ואז דוקא יהיה שורה ומתגלה אור אין סוף ברוך הוא בבחינה זו.

בהלכות שבת וסוכה. דרשת חז"ל שהוזכרה קודם לכן לא קושרה דווקא רק לתורת עולה ומנחה, אלא לכלל המצוות. אני יכול לעסוק בהלכות שופר גם בחודש תמוז, ויפה כוחו של לימוד הלכות השופר בחודש תמוז כמו לימוד ענייני שופר בראש השנה; אין שום הבדל מבחינה זו. אם אני עוסק בהלכות חמץ בחנוכה זה בסדר גמור, אין שום בעיה בעניין הזה.

אלא העניין הוא כנ"ל, שהתורה היא בחינת הדם הממשיך חיות לכל האיברין בשווה בכללותו, מה שאין כן המצוות שהם איברין דמלכא על דרך משל, יש בהן התחלקות עת וזמן. הדם שמגיע לרגל והדם שמגיע למוח הוא בדיוק אותו דם, אבל בין הרגל והראש עצמם יש הבדל גדול מאוד. מה שהראש מסוגל לעשות הרגל איננה מסוגלת לעשות, וגם להיפך. פירושו של דבר הוא שלכל האיברים יש הגדרות מאוד ספציפיות של הפונקציה שלהם, והם תלויים בהמון מערכות שגם הן תלויות במצבים ובהזדמנויות שונות. יחד עם זאת, יש את הדם שזורם בכולם באופן שווה, והוא לא שייך לא לזמן מסוים ולא לאבר מסוים; הוא זורם בכל האיברים באותה מידה.

כמו שכתוב: "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים" (קהלת ג, א). פירוש, שהמצוות אף על פי שהן חפץ ורצון ה', יש בהן עת וזמן לפי שהם תחת השמים. הכוונה ב-"עת לכל חפץ" היא שלא רק לחפצים של העולם הזה יש עת, אלא גם לחפצי שמים, וניתן להגיד גם על ענייני שמים שזה לא הזמן המתאים להם. ייתכן שהזמן עכשיו הוא זמן פנטסטי, אבל זה לא יכול להפוך אותו לזמן של שבת, כיוון שזה לא הזמן

הרי מקור המשכה זו נקרא בחינת רעווא דכל רעווין, שאינה בגדר מקום וזמן כלל.

משום שהתורה היא ההנחיה הכללית שעומדת מאחורי כל המצוות, אף על פי שהיא מתבטאת בכל מצווה באופן ייחודי, היא נשארת במהותה אותו הדבר. לכל מצווה יש ביטוי ספציפי – הלכות אוהל והלכות סוכה הן לא שוות זו לזו, אבל בסופו של דבר יש את אותו המבנה שעובר בכל ההלכות הללו.

וזהו "זאת התורה אדם", פירוש: האדם ש-"על דמות הכיסא, דמות כמראה אדם" (יחזקאל א, כו), בחינת "אֲדָמָה לעליון" (ישעיהו יד, יד), בחינת סובב כל עלמין, שהוא למעלה מבחינת מקום וזמן. הכוח של התורה – 'זאת התורה אדם', הוא מה שנמצא למעלה מבחינת המקום והזמן.

אגב, אחד הדברים שלא כתובים בתורה זה מדוע אדם נקרא אדם. באופן כללי מאוד, יש באדם שני דברים. מצד אחד, אדם הוא 'זה שדומה', על העניין של "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו). זוהי בדיוק דמותנו – האדם הוא הדמות, הוא התוצאה, הוא מה שדומה. מצד אחר, זה הקשר של האדם אל האדמה. מבחינה מסוימת, חייו של האדם – גם באופן פרקטי וגם באופן תיאורטי – נסובים בעצם סביב הבירור למה הוא דומה יותר: האם הוא מנסה להידמות לעליון, או שהוא מנסה להידמות לאדמה. זהו בעצם המאבק האנושי בכלל ובין העניינים שלו, בצומת של המעבר בין האנושי לאלוקי, שהוא למעלה ממקום וזמן.

כלומר כדי שהמצווה תתקיים היא חייבת להיבנות בתבנית מסוימת, ואם היא לא נבנית בתבנית הזו – אז או שהיא איננה מצווה, או שהיא מצווה פגומה, או שהיא ההיפך ממצווה.

על דרך משל, בעל הבית מסדר בביתו שכלי פלוני יעמוד במקום פלוני וכלי פלוני במקום פלוני. וכך הוא עניין בחינת התורה שנעשה כמו בעל הבית לעסק המצוות. התורה נותנת את ההוראות איך יהיו המצוות. יש הנחיות מובנות ומתקבלות על הדעת גם בלי שינתנו כציווי; כך למשל, ההוראה שהמיטה תהיה על הרצפה ולא תהיה קבועה בקיר או תלויה בתקרה היא הוראה רציונאלית – ועדיין, צריך לעשות אותה. אך גם דברים שיתכן שיוסקו על ידי המשתמש מעצמו כדאי לומר בבירור, שלא ייווצר בלבול. כל מי שהעבירו לו פעם חפצים במעבר דירה ושמו אותם בלי הנחיה, מכיר בדיוק את העניין הזה: כשאתה מניח משהו שמסדר דברים אלא רק שם אותם, יש כזה אי סדר שאף אחד לא יכול להשתמש בחפצים. מדוע? מפני שהם חייבים להיות בתוך מבנה או בתוך מסגרת מסוימים

ולכן נמשלו המצוות להיות נקראים בשם אברים דמלכא, שהחיות המתפשט בתוכן הוא לחלוחית המגדלם לבד בבחינת קרירות. מה שאין כן התורה נמשלה לדם, בחינת אדם – א' ד"ם, שהדם הוא הנפש, והוא-הוא הממשיך עיקר החיות ורוח החיים אשר בקרבנו, ולא בבחינת הגדלה לבד, ולכן היא למעלה מבחינת מקום וזמן.

זה שמכתיב את כל המבנים ותתי השלבים שיש בכל חלק.

אף על פי שכל אחד מהם נעשה אחר כך יחידה בפני עצמה, עם קיום עצמאי באיזה מידה, עדיין אפשר בבירור לומר שכל החלקים הללו מוכתבים על ידי הרצון הכללי. לכן, שינוי של הרצון הכללי יוביל לשינוי של התוצרים המשתלשלים ממנו. לדוגמה, אם אני זקוק לדיר עיזים ולא לבית, אז תהיה לי תבנית אחרת, וממילא כל דבר ודבר יבנה בצורה אחרת. כאשר אני מנסה לעשות איזשהו דבר שבעולם – כלי, מכשיר, הוויה – יש רצון כללי שכולל בתוכו את כל הדברים, ואחר כך הוא מתפרט בהתאם להמשכת הרצון בתוך הדברים הפרטיים. לעומת הרצון הכללי, הדברים הפרטיים כבר יכולים להיות תלויים בזמן במקום ובכל מיני תנאים חיצוניים שמכתיבים כיצד הדבר מתבצע בתוך המציאות.

אם כן, הרי מקור המשכה זו נקרא בחינת רעווא דכל רעווין, הרצון של כל הרצונות, משום שאינה בגדר מקום וזמן כלל, אלא היא תלויה ברצון הפנימי. כשהרצון הפנימי מגיע לידי התגלות עליו לקבל צורות יותר קונקרטיות. הרעיון של בית הוא רעיון מאוד כולל. וכשאיני מנסה להמשיך אותו לתוך העולם הזה אני צריך לבנות לו חלקים ומרכיבים, שתלויים בהמון דברים. לכן הוא אומר שההגדרה של התורה היא שהיא בבחינת הרצון הכולל. התורה לכשעצמה, שהיא רעווא דכל רעווין, היא איננה תלויה בזמן ובמקום. הזמן והמקום מוכתבים אחר כך ומתייחסים להתגלות של הרצון הזה בתוך המציאות, אבל הרצון הכולל כשלעצמו

וכמו שנאמר: "הנה מקום אתי" (שמות לג, כא), זאת אומרת שהמקום נמצא איתי ולא אני בתוך המקום. שלגבי החיות מעלה ומטה שווין, כמו שאנו רואים בחוש, שהדם הוא הנפש המתפשט בתוכם להגדילן נעשה כמוהם, והיו לבשר אחד ממש ויש בהם התחלקות האברים, ולכן הם נתונים תחת הזמן והמקום. הדם שנמצא באברים מפרנס את האברים. הוא מגדל את האברים ונבלע בתוכם, אבל יחד עם זה הוא נשאר עצמאי – הוא לא שייך לאברים. האברים תלויים בו, אבל הדם נמצא במערכת שאיננה תלויה בהם. גם כאשר הדם מזין איבר מסוים, ואותו חלק מהדם שנבלע בו הופך להיות חלק מן האבר הזה, עדיין בסופו של דבר, הדם בכללו לא קשור לאיבר מסוים, לא זה ולא אחר.

אבל התורה שאינה בבחינת התגלות המשכות הרצון בלבד, רק בחינת התגלות הנהגות הרצון כנ"ל, והרי היא ממשכת הנהגות הרצון העליון לתוך הרצון המתפשט בתוך המצוות. מצד מסוים, הוא מחלק את העניין כך: כשאני בונה דבר, יש רעיון ותוכנית בסיסית שמהם נוצרים אחר כך רצונות ספציפיים, שלמעשה מוכתבים על ידי הרצון הראשוני. הרצון הראשוני הוא מטרת הבסיס של הדברים, וממנו נוצרים רצונות ספציפיים בשביל לעשות דבר. כך למשל, אם אני רוצה לבנות בית זהו רצון מאוד כולל, והרצון הזה צריך להתפרט לחלקיו השונים של הבית, למן היסודות ועד לקישוטים שעל הגג. כל הרצונות הללו הם תוצרים מהרצון הבסיסי, ואותו רצון בסיסי הוא

(ולכן אמרו רבותינו ז"ל על הפסוק: "וכל חפצים לא ישוו בה" – "אפילו חפצי שמים" וכו'. (ועיין מ"ש על פסוק "אחרי ה' אלוקיכם תלכו", גבי "ובקולו תשמעו", ומ"ש בד"ה "כי ביום הזה יכפר"). קיצור. ענין בראשית בשביל התורה, וענין רמ"ח אברי דמלכא עת לכל חפץ. וענין התורה שנקראת אדם. וכל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה. וכל חפצים לא ישוו בה).

היא צריכה לפעול בתוך גוף. כאשר היא לא נמצאת בתוך הגוף, היא מתבזבזת לריק, או על כל פנים אין לה שום משמעות. לתורה יש משמעות רק כאשר יש לה צורה, וגם לצורה – לגוף – יש משמעות אך ורק כאשר היא מקבלת את החיים שלה מן התוך.

זהו היחס של התורה והמצוות. המכלול של כל זה, של ה-'רמ"ח אברים דמלכא' וכיוצא בזה, הם מה שאדמו"ר הזקן קורא 'דמות אדם של מעלה'. זאת אומרת שאלה הם התורה והמצוות בהיקף הכללי ביותר שלהם, מהרצון הראשוני עד לפרטי הפרטים; מן המחשבה הקדומה עד לפרטים של המעשה. כל אלו יחד בונים את ה-'גופא דמלכא'.

קיצור. ענין בראשית בשביל התורה, וענין רמ"ח אברי דמלכא עת לכל חפץ. וענין התורה שנקראת אדם. וכל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה. וכל חפצים לא ישוו בה).

לא קשור למציאות מסוימת, להגדרה של מציאות כזו וכזו.

ניקח דוגמא: אני רוצה לבנות בית, ויש לי שאלה קטנה האם אני רוצה לבנות את הבית הזה על קו המשווה או בשווין. למרות שזו שאלה קטנה, ולמרות שהכוונה הפנימית שלי הייתה בדיוק אותה כוונה – הבית הזה לא יבנה באותה הצורה בשני המקומות. כאשר הכוונה הזו צריכה להתבטא בתוך ציור היא תקבל צורות השייכות לציור הזה. אם כן, הביטוי הכולל של הכוונה הוא פנימי ובלתי מוגדר בזמן ומקום, אך הזמן והמקום משתייכים להתבטאות של הרצון הזה בפרטיו.

(ולכן אמרו רבותינו ז"ל על הפסוק: "וכל חפצים לא ישוו בה" (משלי ח, יא): "אפילו חפצי שמים" (מועד קטן ט:). התורה היא החפץ הראשוני, הבסיסי. היא הרעיון הכללי, ואילו המצוות הן פרטים של הדבר. לכן, בהשוואה הזו אל מול התורה – "כל חפצים לא ישוו בה, אפילו חפצי שמים".

להשוואה הזו יש גם משמעויות בבחינות אחרות. כאשר יש לי תורה בלי מצוות, זה בערך כמו שגוף מתרוקן מהדם שלו, ואילו אם יש לי מצוות בלי תורה – זה כמו מכלי דם ריקים; גם זה לא עובד בעצמו. אני לא יכול להעמיד את התורה כקיום בפני עצמו, אלא כדי לקבל את הממשות של









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.



המעוניין לקבל את הגיליון בכל שבוע,
מוזמן ליצור קשר:

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



סרקו
לקבלת
הגיליון
דיגיטלי



לתרומות להדפסת הגיליונות השבועיים



ביט: למספר 055-663-1275 פייבוקס: סרקו את הברקוד

מרכז שטיינזלץ
למד את עמי

