

תורה אור

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת לך לך

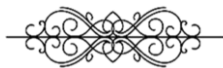
תשפ"ד

ד"ה "ולא יקרא"

תורה אור לך לך דף יב עמודה א

לומדים יקרים,

מוגש כאן מאמר חדש על הפרשה. אנחנו מקווים שהלימוד בו יועיל לכל אחד ואחד
איש במקומו, ולתשועת ישראל בקרוב!



תוכן העניינים

3.....	אשר ברא אלוקים לעשות - לתקן
6.....	המחדש בטובו בכל יום תמיד - על ידי מסכים
9.....	כמה מיני מסכים
13.....	שתי בחינות של חול
14.....	ששת ימי המעשה והשבת
17.....	אברם ואברהם
21.....	הנגלות לנו ולבנינו
22.....	גילוי והסתר



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 לטלפון 0528868823

"ולא יקרא עוד שמך אברהם, ויהיה שמך אברהם כי אב המון גוים וכו'".

הענין, כי הטעם למילה – דכתיב: "אשר ברא אלקים לעשות" – לתקן, שעדיין צריך תקון על ידי האדם. כי הגם שכבר ברא אלקים את האדם – לא בראו בשלימות.

המקובלת היום, החלוקה הנוצרית, הפרק הראשון בתורה מסתיים לפני פרשיית ויכולו, אך לחלוקה היהודית, הכוללת גם פרשייה זו בפרק א', יש יש ראיות רבות, מבניות ולשוניות. המילים 'אשר ברא אלקים לעשות' חותמות למעשה את פרשת הבריאה. מילים אלו הן מעין סיכום של בריאת העולם- אחרי שמסופר על כל הדברים והיצורים אותם ברא הקב"ה, מה שנשאר הוא- 'אשר ברא אלקים לעשות'.

ופירושו של 'לעשות' – לתקן שעדיין צריך תיקון על ידי האדם. התיאור המפורט של בריאת העולם מסתיים בכך שהבריאה עדיין איננה מושלמת. מלאכת העולם מצדו של הקב"ה הסתיימה כביכול אחרי השבת הראשונה. מכאן ואילך היצירה עוברת לידי האדם. הקב"ה בנה את מבני העולם, ועבודתו של האדם היא בתיקון מבנים אלו. התיקון, יצירתו של האדם, הוא הנושא המפורט החל מהפרק השני בתורה, המדבר על תפקידו של האדם בתוך העולם.

וכמו שהבריאה כולה צריכה עדיין תיקון, כך גם האדם עצמו- כי הגם שכבר ברא אלקים את האדם, לא בראו בשלמות וכדאיתא במדרש רבה (בראשית רבה יא,ו) ששאל על המילה, אם חביבה היא המילה,

"ולא יקרא עוד שמך אברהם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך" (בראשית יז,ה) לאחר המילה, שמו של אברהם מוחלף מאברהם לאברהם, וההסבר הניתן לכך הוא "כי אב המון גוים נתתיך". הסבר זה מעורר תמיהה – באופן פשוט, נראה שהמילה יוצרת הבחנה בין זרע אברהם ובין יתר העולם, ולכן הגיוני לחשוב שלאחר מילתו קשרו של אברהם אל העולם יפחת. ובכל זאת, נאמר שעד המילה אברהם היה אברהם, ולאחר מכן הפך לאב המון גוים. וכפי שדורשים חז"ל 'בתחילה נעשה אב לאדם, ובסוף נעשה אב לכל העולם כולו' (ברכות יג,א). צריך להבין, אם כן, כיצד ומדוע גרמה המילה לקשר בין אברהם לבין העולם.

אשר ברא אלקים לעשות – לתקן

הענין כי הטעם למילה, ישנה שאלה פשוטה ויסודית בנוגע למילה – מדוע האדם לא נברא כבר נימול? ועל שאלה זו האדמו"ר הזקן עונה-

"דכתיב אשר ברא אלקים לעשות" (בראשית ב,ג) מילים אלו נאמרות בסוף פרשיית 'ויכולו' בה על פי החלוקה היהודית נגמר הפרק הראשון בתורה. אמנם מסיבות שונות בחלוקת הפרקים



וְכִדְאִיתָא בְּמִדְרַשׁ רַבָּה (פְּרָשָׁת בְּרֵאשִׁית פְּרָשָׁה י"א): שְׁשָׁאֵל עַל הַמִּלָּה – אִם חֲבִיבָה הִיא הַמִּלָּה, לָמָּה נִבְרָא הָאָדָם עֲרַל? וְהִיתָה הַתְּשׁוּבָה: שְׁכַל מַה שְׁנִבְרָא בְּשֵׁשֶׁת יָמִי בְּרֵאשִׁית צְרִיכִים עֲשִׂיָּיה וְתִקּוֹן, וְכִמּוֹ הַתּוֹרְמוֹסִין שְׁצָרִיכִין תִּיקּוֹן.

יותר מאשר אדם לא נימול, מדוע האדם לא נברא נימול מלכתחילה? שאלה זו היא שאלה קדומה מאוד, ויש עליה ויכוחים דתיים רבים. אפשר לשאול שאלה זו גם באופן כללי יותר – האם ולשם מה בני האדם נדרשים לעשות פעולות המשנות את הבריאה האלוקית?

התשובה שמביא ר' עקיבא לשאלתו של טורנוסרופוס היא שהאדם נברא לא מושלם כיוון שכל הבריאה איננה מושלמת. אמנם, יש דברים שנבראו שלמים יותר, ויש שפחות, אך מעשה הבריאה בכללו איננו מושלם.

הויכוח בנוגע לשלמותה של הבריאה הוא ויכוח קדום בין שתי גישות יסודיות, והוא בעל השלכות רבות בתחומים רבים. ויכוח זה נוגע בין היתר במבני היסוד של הפוליטיקה, של החינוך ושל הפסיכולוגיה. גישה אחת בויכוח זה ניכרת בעידן המודרני כהתפתחות רעיונותיו של רוסו. הנחתו של רוסו היא שהמצב הטבעי ביותר, ככל שניתן להגיע אליו, הוא המצב המושלם. מקור בעיות העולם נוצרו בעקבות קלקול של מצבו הטבעי. על פי גישה זו, הדרך לשלימות היא בהוצאה וסילוק החסימות והמעצורים של המבנים הטבעיים. אמנם ספק אם רוסו חשב עד תום על השלכות גישתו, אך רעיונותיו יצרו עולם שלם של אידאות ואידיאולוגיות. לדוגמא, בהקשר הפוליטי,

למה נברא האדם ערל? והייתה התשובה שכל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכים עשיה ותקון במדרש מסופר שטורנוסרופוס, הנציב הרומאי, שואל את רבי עקיבא איזה מעשים נאים יותר, מעשי הקב"ה או מעשי בשר ודם? רבי עקיבא עונה לו באופן פשוט שמעשי האדם נאים יותר. טורנוסרופוס משיב לר' עקיבא-והרי אדם אינו יכול לברוא שמים וארץ? ומסביר ר' עקיבא את דבריו, שדברים אותם האדם מסוגל לעשות, הוא עושה טוב יותר מהקב"ה. ואז שואל טורנוסרופוס- למה אתם מלים את עצמכם? ור' עקיבא אומר לו שידע שזה מה שהולך טורנוסרופוס לשאול אותנו, ולכן ענה לו מה שענה. כדי לבסס את תשובתו ר' עקיבא הולך ומביא חיטים ועוגיות, ואומר לטורנוסרופוס להגיד לו בעצמו מה טוב יותר, מעשי אדם או מעשי הקב"ה.

וכמו התורמוסין שצריכים תיקון. תורמוסין זהו צמח מר וקשה, שאינו ניתן לאכילה כמות שהוא. על מנת לתקנו לאכילה צריך לשלוק אותו כמה וכמה פעמים. התורמוסין מובאים כמשל לתיקון העולם- כמו התורמוסין, גם העולם נברא לא מושלם, ועבודת האדם הוא לתקנו במשך הזמן.

טורנוסרופוס בעצם שואל שאלה בסיסית וחריפה על המילה- אם אדם נימול מתוקן

לגדול להיות חמור גדול. הסרת המחסומים והמעצורים מהאדם לא מגדלת אותו בכיוון הנכון, כי אם להפך.

בבסיס שאלתו של טורנוסרופוס עומדת השאלה - האם מטרת העולם היא לחזור אל 'המצב הטבעי' או שהעולם שברא הקב"ה איננו מושלם מתחילתו. תשובתו הקיצונית של רבי עקיבא משקפת את תפיסת היהדות - מציאות העולם, ובכללה מציאות האדם, איננה שלימה. במציאות יש פגמים גדולים, אולי אף גדולים מאוד, ותפקידו של האדם הוא לתקן אותם.

במובן זה המילה היא המעשה הסמלי הראשון שמבטא את חוסר השלימות, ואת הצורך בתיקון. לוקחים תינוק במצבו הטבעי ביותר, סמוך ככל הניתן להיוולדו, ועושים בו פעולה של תיקון. המילה היא אמנם רק התיקון הראשוני, אחריה יש עוד רשימה ארוכה של תיקונים נדרשים, פיזיים ורוחניים, אך היא מסמלת את ההנחה שהעולם והאדם אינם שלמים, ושהם צריכים תיקון. התיקונים שבאים בהמשך חייו של אדם בנויים כולם על הנחה זו שמשתקפת במילה. ביהדות הצורך בתיקון איננו נובע רק מחטאיו של האדם, ומהקלקול שנוצר בעקבותם בעולם. התיקון הוא בסיסי יותר, ונובע מחוסר שלימות הבריאה. על הבריאה אמנם נאמר "והנה טוב מאוד" (בראשית א, לא), אך טוב מאוד זה עדיין איננו שלם. העולם הוא הווה לא מושלמת, ותפקידו של האדם הוא לתקנה.

המרקסיזם נובע מגישה זו. מרקסיזם בצורתו האוטופית טוען שחברה מושלמת היא חברה בה אין שלטון כלל. ככל שהשלטון נוכח פחות בחברה, כך החברה הופכת ליותר שלימה. גישה זו מנסה לחזור אל המצב הטבעי של החברה. באופן דומה, גישתה של הפסיכולוגיה המודרנית היא שאדם הופך לטוב ושלם יותר ככל שהוא מוציא יותר קומפלקסים ומעצורים מעצמו.

בהיבט האנושי של הויכוח, שתי הגישות נובעות ממחלוקת בתפיסת יצר לב האדם. שיטות מסויימות, ביניהן השיטה הנוצרית, תופסות את האדם בהיוולדו כמלאך קטן. אם הסביבה והחברה יתנו לאדם להתפתח בדרכו, בלי לקלקלה, האדם יגדל להיות מלאך גדול. התפיסה היהודית, כפי שמוצגת כבר מפרק ב' של ספר בראשית, היא ש"יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ח, כא). מתחילת יצירתו, האדם נברא עם יצר הרע. במקומות מסויימים אף מובא כי יצר הטוב מגיע אל האדם רק בהמשך החיים, בהגיעו לגיל מצוות. השוני הגדול בין הגישות היא לא רק במבנים היסודיים הקיימים באדם, אלא בשאלה כללית יותר - האם האדם טוב מיסודו. הנחת המוצא של היהדות בשאלה זו היא שהאדם לאו דווקא נברא טוב. לכן, הגישה הנכונה איננה לתת לו לגדול כמו שהוא. "עיר פרא אדם יולד" (איוב יא, יב) - האדם נולד חמור קטן, ולא סתם חמור קטן אלא חמור קטן ופרא. "במתג ורסן עדיו לבלום" (תהילים לב, ט) - לולי רתימתו של אדם על ידי מתג ורסן, סופו של האדם

וְלִהְבִּין הַמָּשָׁל אֵיךְ הוּא דוֹמָה לְנִמְשָׁל:

הִנֵּה נֹדֵעַ מֵאֹמֶר "הַמְּחֻדָּשׁ בְּטוֹבוֹ בְּכָל יוֹם תָּמִיד מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית" – תָּמִיד הוּא הַחֲדוּשׁ יֵשׁ מֵאֵין. וְעֵנִין הַתְּהוּוֹת יֵשׁ וְגִשְׁמֵי מֵאֵין וְרוּחָנִי אִי אֶפְשָׁר לִהְיוֹת כֵּן, רַק עַל יְדֵי בְּחִינַת מַה שְּׁכָתוֹב: "וְהַבְדִּילָה הַפְּרוּכָת לָכֶם בֵּין הַקּוֹדֶשׁ וְכו'". כִּי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ – שָׁם הָיָה מְקוֹר הַהִשְׁפָּעָה, וְגִילּוֹי הַשְּׂכִינָה בְּקִדְשֵׁי הַקְּדוּשִׁים, וְלִהְיוֹת הַהִשְׁפָּעָה נִמְשָׁךְ מִשָּׁם וּלְהִלָּאָה, לֹא הָיָה עַל יְדֵי גִילּוֹי כָּל כֵּן, כִּי אִם כֵּן הָיָה הַכֹּל אֶחָד; רַק שְׁנֵי מִשְׁוֹן עַל יְדֵי מְסֹךְ מַבְדִּיל, וְהוּא הַפְּרוּכָת הַמַּבְדִּיל בֵּין קִדְשֵׁי הַקְּדוּשִׁים שְׁשָׁם הָיָה גִילּוֹי הַשְּׂכִינָה – לְבְּחִינַת קִדְשׁ.

הַדְּרָגָתִי. יִשְׁנֹם תְּהִלִּיכִים שֶׁמִּתְרַחֲשִׁים בְּאוֹפֶן הַדְּרָגָתִי. הַשִּׁינוּי הוּא מַעְבֵּר בֵּין שְׁלֹב אֶחָד לְשֹׁלֵב הַשֵּׁנִי. תְּהִלִּיכִים אֵלּוּ נִקְרָאִים שִׁינוּיִים בְּדֶרֶךְ שֶׁל עֵילָה וְעֵלּוּל, אוֹ סִיבָה וּמִסּוּבָב. שִׁינוּיִים אֵלּוּ אֶפְשָׁרִים רַק כֹּאשֶׁר נִשְׁאָרִים בְּתוֹךְ גְּבוּלוֹת גְּזֵרָה שֶׁל מַעְרַכַת אַחַת. בְּמַעְבֵּר שְׂכֻזָּה אִי אֶפְשָׁר לְצַפּוֹת לְשִׁינוּיִים מֵהוֹתִיִּים בֵּין דְּרָגָה אַחַת לְשִׁנְיָה. בְּמַתְמָטִיקָה אֶפְשָׁר לַעֲשׂוֹת חִשּׁוּבִים רַק כֹּאשֶׁר נִמְצָאִים בְּתוֹךְ שְׂדֵה מִסּוּיִם שֶׁל מִסְפָּרִים. בְּאוֹתוֹ אוֹפֶן, תְּהִלִּיכִי מַחֲשָׁבָה הַדְּרָגָתִיִּים יִכּוּלִים לִקְרוֹת רַק כֹּאשֶׁר נִמְצָאִים בְּתוֹךְ שְׂדוֹת סְגוּרִים שֶׁל תְּפִיסָה.

הַמַּעְבֵּר בֵּין הָאֵין וְהִישׁ אוֹ הַגִּשְׁמִי וְהָרוּחָנִי, וּבְאוֹפֶן דּוּמָה גַּם הַמַּעְבֵּר בֵּין הַטוֹב וְהָרַע, אֵינְנו יִכּוּל לְהַתְרַחֵשׁ בְּאוֹפֶן הַדְּרָגָתִי. אֵלּוּ מַעְבְּרִים בֵּין שְׁנֵי שְׂדוֹת וְשְׁנֵי עוֹלָמוֹת שׁוֹנִים. בְּשִׁבִּיל לַעֲשׂוֹת מַעְבֵּר כֵּזֶה נִדְרָשׁת קִפִּיצָה שֶׁתִּגְשֹׁר בֵּין הָעוֹלָמוֹת. קִפִּיצָה זוֹ נִקְרָאת גַּם 'דִּילּוּג עֶרֶךְ' – מַעְבֵּר מֵהוֹתִי מַעְנִיִּין אֶחָד לְאַחֵר. נִקּוּדָה זוֹ מִתְבַּאֲרֶת בְּמִקּוּמוֹת רַבִּים, בְּעוֹלָמוֹת מוֹשְׁגִים שׁוֹנִים, וְתִמְצִיתָם הוּא שֶׁבְּשִׁבִּיל לַעֲבוֹר בֵּין שְׁתֵּי מַעְרָכוֹת נִדְרָשׁת קִפִּיצָה. בֵּין שְׁתֵּי הַמַּעְרָכוֹת הַשׁוֹנוֹת יֵשׁ נִקּוּדָה שֶׁל

הַמְּחֻדָּשׁ בְּטוֹבוֹ בְּכָל יוֹם תָּמִיד – עַל יְדֵי מִסְכִּים

וְלִהְבִּין הַמָּשָׁל אֵיךְ הוּא דוֹמָה לְנִמְשָׁל. עַד כֹּה הַתְּבַאֵר הָעֵנִיִּין הַכִּלְלִי, עַל כֵּךְ שֶׁמִּצִּיאוֹת הָעוֹלָם אֵינְנָה מוֹשְׁלֵמֶת, וּבִשְׁל כֵּךְ נִדְרָשׁ בֵּה תִיקוּן. כַּעַת יִבָּאֵר הָאֲדָמָה"ר הַזֶּקֶן מִדּוּעַ הַמִּילָה הִיא תִיקוּנוֹ שֶׁל הָאָדָם.

הִנֵּה נֹדֵעַ מֵאֹמֶר הַמְּחֻדָּשׁ בְּטוֹבוֹ בְּכָל יוֹם תָּמִיד מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית, תָּמִיד הוּא הַחֲדוּשׁ יֵשׁ מֵאֵין, תְּהִלִּיכִי חֲדוּשׁ הָעוֹלָם אֵינְנו רַק 'בְּכָל יוֹם', אֲלֹא 'תָּמִיד'. הַתְּהוּוֹת הָעוֹלָם יֵשׁ מֵאֵין אֵינְנָה תְּהִלִּיכִי חֵד פַּעַמִּי. בְּכָל רִגַע וּבְכָל מִקְטַע שֶׁל זְמַן מִתְרַחֲשֶׁת מְחֻדָּשׁ בְּרִיאַת הִישׁ מִן הָאֵין.

וְעֵנִין הַתְּהוּוֹת יֵשׁ וְגִשְׁמֵי מֵאֵין וְרוּחָנִי אִי אֶפְשָׁר לִהְיוֹת כֵּךְ רַק עַל יְדֵי בְּחִינַת מַה שְּׁכָתוֹב "וְהַבְדִּילָה הַפְּרוּכָת לָכֶם בֵּין הַקּוֹדֶשׁ וּבֵין קִדְשֵׁי הַקְּדוּשִׁים" (שְׁמוֹת כו, לג). בְּרִיאַת הָעוֹלָם מַעְוֶרֶת שְׂאֵלָה – אֵיךְ יִכּוּל לְהַתְרַחֵשׁ הַמַּעְבֵּר בֵּין הָאֵין אֶל הִישׁ? וּבְנִיסוּחַ אַחֵר – אֵיךְ מִתּוֹךְ הַמִּצִּיאוֹת הָרוּחָנִית יִכּוּל לְהַתְהוּוֹת דְּבַר גִּשְׁמִי?

הַבְּעִיָּה בְּהַתְהוּוֹת הִישׁ מִן הָאֵין הִיא שֶׁמַּעְבֵּר זֶה אֵינְנו יִכּוּל לִקְרוֹת בְּאוֹפֶן

הקודם. המעבר דרך המסך איננו סיבתי, אלא מצריך קפיצה ושינוי ערך.

כי בית המקדש שם היה מקור ההשפעה וגילוי השכינה בקדש הקודשים ולהיות ההשפעה נמשך משם ולהלאה לא היה על ידי גילוי כל כך כי אם כן היה הכל אחד רק שנמשך על ידי מסך מבדיל והוא הפרוכת המבדיל בין קדש הקודשים ששם גילוי השכינה לבחינת קדש. המקדש הוא תבנית של מטה של העולמות העליונים, והוא משקף בתוכו את בריאת העולם כולה. קדש הקדשים הוא 'מקור הברכה', נקודת הראשית של קיום המציאות שלנו. נקודה זו עדיין איננה חלק גמור מהמציאות שלנו- היא נמצאת בין המציאות לבין מה שמעליה. בקדש הקדשים ניכר גם המעבר בין הגשמי לבין מה שמעליו - על הארון כתוב ש'מקום ארון אינו מן המידה' (מגילה י, ב) – הוא בין מקום למה שעוד איננו מקום. קודש הקדשים לא יכול להכנס בתוך גבולות של עולם מדוד, אלא נמצא בנקודת המעבר, במקום בו אין הגדרות ושינויים.

מבחינה זו, קדש הקדשים הוא נקודת המוצא לעולם. אילו היה מעבר פתוח בין נקודת מוצא זו, קדש הקדשים, לבין הקדש העולם כולו היה בתחום שאיננו גשמי. כדי שהעולם הגשמי יוכל להתקיים כמות שהוא, על מנת שלא יבלע בתוך המציאות של קדש הקדשים, האור המגיע מקדש הקדשים חייב להחסם, ומה שחוסם אותו זו הפרוכת. האור שנותר הוא, כאמור, אור מסוג ומהות אחרת לגמרי. לולא ההבדלה שיוצרת הפרוכת,

קיטוע, המבדילה בין המערכת האחת לשנייה. נקודת קיטוע זו מאפשרת את קיומה של המערכת החדשה. קיטוע זה הוא הנקודה בה צריך לעשות את הקפיצה אל עבר המערכת האחרת. נקודה זו נקראת בלשון הקבלה 'נקודת הצמצום'.

'נקודת צמצום' זו היא עניינה של הפרוכת אותה מזכיר האדמו"ר הזקן. בבית המקדש יש הבדלי קדושה בין מקומות שונים. בקדש יש כמה עזרות, וכל עזרה במדרגה שונה מחברתה. אך מדרגות אלו כולן משתלבות זו בזו, ובין העזרות ישנן שערים ופתחים. המדרגות השונות בקדש הן כולן בתוך מערכת אחת, חדר לפני מחדר. המעבר בין הקודש ובין קודש הקדשים, שבינם חוצצת הפרוכת, הוא מעבר מהותי בין שתי מערכות שונות. קדש הקדשים נמצא ברשות אחרת ומהותו שונה ממהות הקדש. האזור שבצדה האחד של הפרוכת שונה באופן מהותי מהאזור שבצדה השני. תפקיד הפרוכת הוא להבדיל בין אזורים אלו.

אפשר לדמות את העניין להבדל שבין ראי לבין מסך. כאשר השתקפות של אור עוברת מראי לראי האור נשאר אותו האור. אמנם ככל שהאור עובר יותר השתקפויות הוא מתרחק ממקור האור, אך כל ההשתקפויות עדיין באותה המסגרת של האור. זהו מעבר בדרך עילה ועלול. הפרוכת לעומת זאת, היא מסך שאיננו מאפשר לאור לעבור דרכו. כשהאור בכל זאת עובר דרך המסך, הוא כבר איננו באותה המהות של האור



ו"פְּרוּכָת" תַּרְגָּם אוֹנְקְלוֹס "פְּרָסָא". וְכַמָּה בְּחִינוֹת פְּרוּכָת הָיוּ בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וּמִשְׁכַּן
— שֶׁכָּל הַהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם, הוּא עַל יְדֵי מִסְךְ פְּרָסָא מְפָסִיק בֵּין כָּל
עוֹלָם כּו'.

וְזֶהוּ עֲנִין "הַמִּתְחַדֵּשׁ בְּטוֹבוֹ", שֶׁהִתְהוּוֹת מֵאֵין לֵישׁ הוּא עַל יְדֵי חֲדוּשׁ. דְּהֵינּוּ, עַל
יְדֵי מִסְךְ וּפְרָסָא נַעֲשֶׂה אֹר חֲדָשׁ, "אֹר שֶׁל תּוֹלָדָה", וְאֵין זֶה מְמַהוּת אֹר הָרָאשׁוֹן;
וּכְשִׁינִירְד וּמִשְׁתַּלְשֵׁל נַעֲשֶׂה עוֹד פְּרָסָא, עַד שֶׁנִּתְהַוֶּה גְּשָׁמִיּוֹת מִמֶּשׁ.

אֲךָ יֵשׁ כַּמָּה מֵינֵי מְסָכִים הַמְבַדִּילִין :

שֵׁישׁ עוֹד בְּחִינָה, שְׁאוּמְרִים בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת "הַמְבַדִּיל בֵּין קָדֵשׁ לְחוֹל", שֶׁהוּא מִסְךְ
מְבַדִּיל גָּמוּר. וְאֵינוּ דוֹמָה לְפְרָסָא שֶׁמְפָסִיק בֵּין הַקּוֹדֵשׁ לְקִדְשֵׁי הַקֹּדֶשִׁים, שֶׁזֶּהוּ דִּרְךְ

פְּרוּכָת הַמִּסְךְ, לִפְנֵי פֶתַח הַמִּשְׁכָּן. שְׁכַל
הַשְׁתַּלְשְׁלוֹת מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם הוּא עַל יְדֵי
מִסְךְ, פְּרָסָא מְפָסִיק בֵּין כָּל עוֹלָם בְּמַעֲבָרִים
בֵּין הָעוֹלָמוֹת יִשְׁנָם גַּם כֵּן מְסָכִים רַבִּים.
גַּם הַמַּעֲבָרִים בֵּין הָעוֹלָמוֹת הֵלָא גְּשָׁמִיִּים
דּוֹרְשִׁים כָּל אֶחָד מִסְךְ בְּפָנֵי עֲצֻמוֹ. בְּכָל
עוֹלָם עֲלִיוֹן יֵשׁ דְּרָגוֹת רַבּוֹת וַיִּשְׁנָם
הַבְּדִלִים עֲצוּמִים בֵּין הַדְּרָגוֹת הָעֲלִיוֹנוֹת
לְדְרָגוֹת הַתַּחְתּוֹנוֹת בּוֹ. אֲךָ כָּל הַדְּרָגוֹת
בְּאוֹתוֹ עוֹלָם הֵן חֶלֶק מִמַּעֲרֹכַת אַחַת,
וְהַמַּעֲבָר בִּינֵיהֶם מִתְבַּצֵּעַ בְּאוֹפֶן סִיבְתִּי.
הַמַּעֲבָר לְעוֹלָם הָאֲחֵר יִכּוֹל לְהִתְרַחֵשׁ, כְּמוֹ
הַמַּעֲבָר לְעוֹלָם הַגְּשָׁמִי, רַק עַל יְדֵי מִסְךְ.
בְּסִיוָם כָּל אֶחָד מֵהָעוֹלָמוֹת הָרוּחָנִיִּים יֵשׁ
מִסְךְ, וְהַקְפִּיצָה מֵעֲלִיוֹ מֵאֲפֻשְׁרַת אֶת
הָעוֹלָם שֶׁמִּתְחַתֵּיו.

בְּצַד מְסוּיִם, רַעִיוֹן הַפְּרָסָא מִתְבַּטָּא
בְּפִרְדּוּקַּת הַפִּילוֹסוֹפִי הַקְּדוּם שֶׁל אַכִּילָס
וְהַצֵּב. פִּרְדּוּקַּת זֶה מֵתָאֵר מִצֵּב בּוֹ אַכִּילָס
וְהַצֵּב עוֹרֵכִים תַּחְרוֹת. אַכִּילָס רָץ בְּמַהִירוֹת
כְּפֹלָה מֵהַצֵּב, אֲךָ הַצֵּב מִתְחִיל אֶת הַמִּירוּץ
קֶצֶת לִפְנֵי אַכִּילָס. עַל פִּי הַפִּרְדּוּקַּת אַכִּילָס
לְעוֹלָם לֹא יוֹכֵל לְהַשִּׁיג אֶת הַצֵּב, מִכִּיוּן
שֶׁבְכָל פֶּעַם בֵּה אַכִּילָס יִגִּיעַ אֶל הַנִּקּוּדָה בֵּה

הַקּוֹדֵשׁ לֹא הִיָּה יִכּוֹל לְהִתְקִיִּים בְּפָנֵי עֲצֻמוֹ.
הַפְּרוּכָת מִשְׁמַשֵּׁת כְּמַעִין פִּילְטֵר, שֶׁמֵּאֲפֻשֵּׁר
אֶת קִיוָּמוֹ שֶׁל הָעוֹלָם.

כְּפִי שֶׁהוֹסֵבֵר, בְּרִיאַת הָעוֹלָם אֵינָנָה תִּהְלִיךְ
חֵד פַּעֲמִי אֶלֹא תִּהְלִיךְ הַמִּתְרַחֵשׁ בְּאוֹפֶן
תַּמִּידִי, וּבְכֻלּוֹ גַּם יִצִּירַת הַגְּשָׁמִיּוֹת. עַל
מִנַּת שֶׁהָעוֹלָם יִמְשִׁיךְ לְהִתְקִיִּים כְּמוֹ שֶׁהוּא,
וְלֹא יִבְלַע וַיִּהְיוּךְ לְמַהוּת אַחִידָה עִם
הַקּוֹדֵשׁ, הַהִבְדָּלָה גַּם הִיא צְרִיכָה לְהִיטֵר
תַּמִּידִית, וְלִהְבְּדִיל בֵּין הַקֹּדֵשׁ-הָעוֹלָם
הַגְּשָׁמִי, לְבֵין קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים-נִקּוּדַת
הָרָאשִׁית שֶׁל עוֹלָם זֶה.

וּפְרוּכָת בְּתִרְגוּם אוֹנְקְלוֹס הוּא פְּרָסָא,
'פְּרָסָא' הִיא הַכִּינוּי בְּסִפְרֵי הַקְּבֵלָה
לְמַחֲצִיזָה שֶׁבֵּין עוֹלָם הָאֲצִילוֹת לְעוֹלָמוֹת
שֶׁתַּחְתּוֹ. בְּהַקְבֵּלַת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ לְעוֹלָמוֹת
הָעֲלִיוֹנִים קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים הוּא הַמִּקְבִּילָה
לְעוֹלָם הָאֲצִילוֹת וְהַפְּרָסָא הִיא הַמִּקְבִּילָה
לְפְרוּכָת בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ.

וְכַמָּה בְּחִינוֹת פְּרוּכָת הֵיוּ בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ
וּבְמִשְׁכָּן בְּכַמָּה מְקוֹמוֹת מְבֹאֵר שֶׁבְּמִקְדָּשׁ
הֵיוּ י"ג פְּרוּכּוֹת, וּבְמִשְׁכָּן הֵיוּ שְׁתֵּי פְּרוּכּוֹת
— אַחַת לִפְנֵי קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים, וְהַשְּׁנִיָּה הִיא

מנת להתקדם האדם נדרש לעבור ממהות אחת למהות שנייה. על מנת לעבור שינוי זה, האדם חייב לעבור דרך נקודה כלשהי של אין. בשביל ללמוד דברים חדשים באמת, האדם חייב לשכוח את מה שידע עד כה. בשכחה זו האדם מצוי בנקודה של חושך, ונקודה זו היא נקודת המסך. מעבר זה, בו עוברים דרך ה'לא כלום', כרוך גם בסכנה של שקיעה בתהום, ודובר על דרכים ושיטות שונות כיצד להזהר שלא יוביל להתמוטטות. אך החידוש מחייב את המעבר דרך מסך זה, שבעצם איננו בשום מקום - לא במהות הישנה, ולא במהות החדשה.

המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית' איננו רק חידוש של המהויות, אלא גם החידוש והשימור של המסכים, שבלעדיהם העולם איננו יכול לא להתקיים ולא להתחדש. מסכים אלו מאפשרים את יצירת היש מן האין.

כמה מיני מסכים

אך יש כמה מיני מסכים המבדילים. בין כל עולם ועולם יש מסך. אמנם, אינו דומה מסך המבדיל בין עולמות קדושה מדרגות שונות, לבין מסך המבדיל בין עולמות הקדושה לעולמות החולין. מסכים אלו שונים זה מזה בסוגם ובתפקיד אותם ממלאים.

שיש עוד בחינה שאומרים במוצאי שבת המבדיל בין קדש לחול שהוא מסך מבדיל גמור ואינו דומה לפרסא שמפסיק בין הקדש לקדש הקדשים שזהו לכאורה דרך השתלשלות אותו אור עצמו שנתגשם וגם

הצב היה בשלב מסוים, הצב כבר יתקדם אל הנקודה הבאה. בייצוג מתמטי, הבעיה הזו מדמה סדרה אינסופית שלעולם לא תחצה גבול מסוים. סדרה כזו היא מתאימה להגדרה של עולם-עולם גם הוא מערכת שיכולה להמשיך עד אין סוף, אך לעולם לא תחצה גבול מסוים. נקודת הגבול של עולם זוהי נקודת ה'פרסא', והיא הגבול בין עולם אחד לאחר. בדומה לפרדוקס, גבול זה אי אפשר לחצות במספר מסוים אלא רק בדרכים אחרות. הפרסא היא אם כן ההגדרה של מציאות עולם מסוים.

וזוהו ענין המחדש בטובו, שהתהוות מאין ליש הוא על ידי חדוש, דהיינו על ידי מסך ופרסא נעשה אור חדש אור של תולדה ואין זה ממהות האור הראשון וכשירד ומשתלשל נעשה עוד פרסא עד שנתהווה בחינת גשמיות ממש.

המסכים הם אלו שנותנים את האפשרות לחידוש וליצירת דברים חדשים. מערכת סגורה יכולה אמנם לגדול ולהתפתח אך לא יכולים לקרות בה דברים חדשים. החידוש אינו בא באופן אבולוציוני, אלא רק באופן רבולוציוני. על מנת שייוצר משהו חדש במהות צריך שיהיה דילוג ערך בין הישן לחדש. בפילוסופיה של המדע מדובר על כך ששינוי מדעי מחייב עזיבה של הפרדיגמות הישנות בשביל ליצור פרדיגמות חדשות. המסך הוא קיטוע של המערכת הישנה, והוא המאפשר את צמיחת החדש.

נקודת הקיטוע הזו קיימת גם בהתקדמות האישית האנושית. יש נקודות בהן על



הַשְׁתַּלְשְׁלוֹת אוֹתוֹ אוֹר עֲצָמוֹ שְׁנִתְנַשֵּׁם, וְגַם לְאַחַר הַפְּרָסָא הוּא קוֹדֵשׁ (וְעַל דֶּרֶךְ שְׁמִבְדִּילִין בֵּין מוֹצָאֵי־שַׁבָּת לְיוֹם־טוֹב: "הַמְבְּדִיל בֵּין קֹדֶשׁ לְקֹדֶשׁ");

מֵה שָׂאִין כֵּן "בֵּין קֹדֶשׁ לְחוֹל", הוּא מְסַךְ שְׁמַעְלִים וּמִסְתִּיר הָאוֹר עַד שְׁנַעֲשֶׂה נִפְרָד מִמֶּשׁ, כְּמוֹ הַיְכָלוֹת הַחִיצוֹנִים הַמְּגִבִּיהִם אֶת עֲצָמָם לומר: "לִי יְאוּרִי כו'", אֲלָא שְׁ"וֹאֲתָה מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם", וְ"קְרוּ לִיהָ אֲלֵהָא דְּאֵלֵהָא", וְאֵינָן כּוֹפְרִים מִמֶּשׁ.

ההבדלים בין המסכים מתבטאים במידת האטימות שלהם. יש דרגות רבות של שקיפות במחיצות - ממחיצות שקופות, כמו מחיצה של זכוכית, ועד למחיצות אטומות. מסך המבדיל בין קדש לקדש הוא מסך בו יש אפשרות לראות דרכו ברמה מסויימת. לעומת זאת מסך המבדיל בין קדש לחול הוא מסך אטום לגמרי, בו אין אפשרות לראות מה נמצא מצדו השני.

על חלונות בית המקדש נאמר שהיו "שקופים אטומים" (מלכים א ו,ד). אחד ההסברים לביטוי תמוה זה הוא שחלונות אלו לא היו שקופים לגמרי, כך שאפשר היה לראות בהם מצד לצד, אבל היו שקופים מספיק כדי לזהות שיש משהו מעברם השני. בשפות אחרות יש מילים לחלוקה זו (באנגלית למשל זהו ההבדל בין טרנספרנט לטרנסלוסנט), אך בעברית היה צריך להמציא לכך ביטוי חדש. המסך המבדיל בין הקדש לקדש הקדשים דומה לחלונות בית המקדש. הוא אינו שקוף לגמרי, אך גם אינו אטום. מעברו השני אפשר להכיר את מציאותו של הקדש. המסך שבין הקדש לחול לעומתו הוא אטום לגמרי, מפני שמהותו החול היא שאי אפשר לראות ממנו את מציאות הקודש.

לאחר הפרסא הוא קודש, (על דרך שמבדילים במוצאי שבת ויום טוב, בין קדש לקדש, נוסח חתימת ההבדלה בין שבת ליום טוב הוא 'המבדיל בין קודש לקודש').

השוני בין סוגי המסכים תלוי בשאלה מה נמצא בצדו השני של המסך. מסך שמעבר לו עדיין נמצא עולם של קדושה נקרא מסך המבדיל בין קודש לקודש. לעומת זאת, מסך שהקפיצה מעליו מובילה אל עבר עולם של חולין הוא מסך המבדיל בין קודש לחול, והוא מסך מבדיל גמור.

בנוסחאות ההבדלה הנאמרות בזמננו במוצאי שבת ישנן שלוש הבדלות- "המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך ובין ישראל לעמים". הבדלות אלו הן הבדלות חדות וחותכות, בין הקודש לחולין. בנוסחאות עתיקות יותר להבדלה יש הבדלות נוספות- בין כהנים ולוויים, בין לוויים לישראלים, ועוד כיוצא בזה (פסחים קד,א). הבדלות אלו הן הבדלות מסוג אחר- אמנם גם בין כהנים ולוויים יש קפיצה, אך הקפיצה הזו לא מובילה מהקודש אל חול, אלא מקודש לקודש.

מה שאין כן בין קודש לחול ומסך שמעלים ומסתיר האור עד שנעשה נפרד ממש.

שמי בגויים". הגמרא אומרת שאמנם אין הכרה בישראל ובאביהם שבשמים "ממזרח שמש עד מבוא", אך גם אזורים מרוחקים שאינם מכירים בקב"ה בצורה שלימה, בכל זאת יש התייחסות אליו בתור 'אלהא דאלהיא'. על התייחסות זו נאמר 'גדול שמי בגויים'. גויים אלו אמנם מכירים את הקב"ה בסוג מסוים של הכרה, אך הכרה זו לא מובילה אותם לקבלת על מלכות שמים, אפילו לא בצורה מועטה. הכרתם מסתכמת בכך שיש אלוה לאלים, אבל הכח, ואיתו קבלת המרות, נמצא בידי האלים. אלוה דאלהיא משמעותי רק במובן זה שהוא 'סיבה ראשונה'.

עולמות הקליפה מודים באופן פילוסופי שיש להן יוצר הנמצא מעבר למסך, אך הם אינם מרגישים קבלה מצדו השני של המסך. הן בפילוסופיה התאיסטית והן בפילוסופיה הדאיסטית יש הודאה ב'מעבר', אך בהודאה זו אין עניין של חוויה, או אפילו של ידיעה. היא נשארת בגדר הודאה תיאורטית. בעולמות הקליפה ה'אני' הוא הקיים, ומה שנמצא מעבר הוא קיים ואיננו קיים. הוא נמצא מצדו השני של המסך, ושם הוא נשאר.

להבדיל, קיימות עדיין בעולם כמה דתות שבאופן פרקטי הן עבודה זרה, גם אם באופן פילוסופי אי אפשר להגדיר אותן ככאלו. לשם הדוגמא, הדת ההודית מכירה באופן פילוסופי במהות אין סופית עליונה בשם ברהמן מעבר לכל ההתגלויות המשולשות, המרובעות והמחומשות שבבסיס אמונתה. מהות זו היא חלק מהתיאולוגיה של דת זו, אך

ההבדל בין העולמות והמסכים השונים מתבטא גם בתחושת האני של היצורים הפועלים בכל עולם. בעולם האצילות אין כלל תחושת אני. עולם זה מזוהה עם המהות האלוקית באופן שלם. אחרי עולם האצילות ישנה הפרסא, שיוצרת עולם שיש בו תחושת אני. בעולמות הקדושה שמתחת לעולם האצילות יש תחושת אני, בכל עולם בדרגה שונה, אך תחושת אני זו מלווה גם בהרגשה של האני כפעול, כיציר של המהות האלוקית. בעולם החולין תחושת האני כה חזקה, כך שאין בו תחושה כלל של המהות האלוקית. תחושת היצורים שבעולם החולין היא שהמהות האלוקית איננה חלק מן ההויה של מציאותם.

זוהי גם משמעותה של המילה חול – שרש המילה חול (במשמעות של ההפך מקודש) הוא חלל. חילול הקודש הוא יצירת חור בקודש, סילוק של הקודש ויצירת מקום פנוי ממנו. זוהי המשמעות של עולם החולין.

כמו היכלות החיצוניים הם עולמות הקליפה, המגביהים את עצמם, לומר "לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כט, ג). המסך האטום גורם לכך שעולמות החול אינם יודעים שהם פעולים, או יודעים זאת רק בצורה עקיפה. הם אומרים 'לי יאורי ואני עשיתיני'. במקרה הטוב הם גם יכולים גם להוסיף - אלא שאתה מחייה את כולם וקרו ליה אלהא דאלהיא [שקוראים לו אלוקי האלוקים]. ביטוי זה מופיע בגמרא (מנחות ק"א), שמבארת את הפסוק "ממזרח שמש ועד מבוא גדול

וְזֶהוּ "הוֹדוּ לֵאלֹהֵי הָאֱלֹקִים כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ": שֶׁ"לְעוֹלָם חֲסִדוֹ" וְהִשְׁפַּעְתּוּ
 "מְעוֹלָם וְעַד עוֹלָם", עַד שֶׁהוּא בְּבַחֲיִנַת "אֱלֹהֵי הָאֱלֹקִים" – בְּמָקוֹם הַהֶעָלָם
 וְהַהִסְתָּר וְהַחֹשֶׁךְ. וְעַל מָסַךְ מְבַדִּיל זֶה נֶאֱמָר: "אֲלֹבִישׁ שְׁמַיִם קְדֻרוֹת וְכו'".

וְהִנֵּה בְּבַחֲיִנַת חוֹל זֶה יֵשׁ ב' בְּחִינּוֹת:

א': חוֹל גָּמוֹר, "הֵיכָלוֹת דְּנוּגָה" – "דִּקְרוּ לִיה אֱלֹקָא דְּאֶלְקֵיָא" כַּנ"ל.

הב': הוּא בְּחִינַת "חוּלִין שְׁנַעְשׂוּ עַל טְהַרַת הַקֹּדֶשׁ"; "חוּלוֹ שֶׁל מוֹעֵד". דְּהִינּוּ
 שְׁנַמְשָׁךְ הָאָרֶה מְקֻדָּשָׁה, בְּחִינַת בְּטוֹל גַּם בְּהַחֹל. וְכִמּוֹ עַל יְדֵי שְׁמִירַת שַׁבַּת יֵשׁ
 הָאָרֶה בְּשִׁשֶּׁת יָמֵי הַחֹל מְבַחֲיִנַת קְדוּשַׁת הַשַּׁבַּת – ג' יָמִים הָרֵאשׁוֹנִים מְשַׁבֵּת
 שְׁעֶבְרָה, וְג' יָמִים אַחֲרֵינִים מְשַׁבֵּת הַבָּא. וְזֶה נִמְשָׁךְ לִישָׁרָאֵל בְּשִׁשֶּׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה
 מְקֻדָּשַׁת שַׁבַּת, לְהִיּוֹת כָּל מַעֲשֵׂיהֶם בַּחוּל עַל דֶּרֶךְ "חוּלִין שְׁנַעְשׂוּ עַל טְהַרַת
 הַקֹּדֶשׁ".

בצד אחר של המציאות. בצד שלנו - אני
 הוא האדון. המסך שנמצא בשלש
 ההבדלות העיקריות, בין הקדש לחול, בין
 האור והחושך ובין ישראל לעמים, חוצץ
 כך שאין תחושת הויה של מה שנמצא
 בצדו השני.

וזהו "הודו לאלוקי האלוקים כי לעולם
 חסדו" (תהלים קל"ב) שלעולם חסדו
 והשפעתו מעולם עד עולם עד שהוא
 בבחינת אלוקי האלוקים במקום ההעלם
 וההסתור והחושך. הפסוק מתפרש כך-
 'הודו למי שחסדו כה רב, עד שהוא מוכן
 להיות גם במדרגת אלוקי האלוקים. חסדו
 של הקב"ה כה גדול, עד שהוא מוכן לפרנס
 ולזון גם את אותם העולמות שהכרתם
 אותו היא רק במובן של סיבה ראשונה,
 חסרת כל משמעות פרקטית. לא רק שהוא
 מוכן לפרנס עולם כזה, אלא שהוא אף
 מוכן לפרנס אותו באופן שלא תוכר
 השפעתו. השפעתו של הקב"ה מוסתרת
 ב'שם עט' – הטבע.

מעבר לכך אין למהות זו שום משמעות.
 ההתייחסות לקיומה הוא באופן תיאורטי
 בלבד. האלים הממשיים בדת זו הם
 עבודה זרה לכל דבר ועניין. העולם בו אנו
 חיים, העולם המערבי, בעצם גם הוא דת
 כזו. במקום שאליו יהיו ברהמה וסיווה,
 האלים בו הם כסף כבוד ומין, אך הם
 משמשים כאלים לכל דבר ועניין - אליהם
 מאמינו סוגדים, והם המציאות
 המשמעותית בו. אמנם גם עולם זה מודה
 עקרונית שיש משהו משמעותי אחר מעבר
 לדברים אלו, אך משהו זה הוא דבר רחוק.

יש סיפור, שאיננו רחוק כל כך מהמציאות,
 על איכר פולני שהגיע לכנסייה להתפלל.
 האיכר עומד לפני הצלוב, מתפלל ומתחנן
 על צרותיו. לבסוף הוא לא יכול להתאפק,
 ואומר לצלוב 'רק אל תשכח את ההבדל
 בינינו- בסך הכל אתה סתם יהודון, ואני
 אציל פולני'. אמנם זהו סיפור מבדח, אך
 הוא מתמצת עניין מהותי. זהו העניין של
 האמונה ב'אלוה דאליא' - יש קבלה
 ואמונה מסויימים באלוה, אך הוא נמצא

אך חול זה הוא חול חגיגי, חול שמורגשת בו הארת המועד. דהיינו שנמשך הארה מקדושה, בחינת בטול גם בהחול. כאשר נמשכת הארה מן הקדושה אל תוך החול, הוא כבר איננו חול גמור. ההארה הנמשכת בו מאפשרת לו להכיר במציאות האור, ומודעותו אל הקדושה נעשית אפקטיבית. החול אמנם נשאר חול גם לאחר הארה מן הקדושה, אך מודעתו אליה איננה מאוחסנת במקום רחוק ונעול. הוא מודע לה תדיר, בטל אליה, ומאפשר לה לפעול אל תוכו ובתוכו.

כמו על ידי שמירת שבת יש הארה בששת ימי החול מבחינת קדושת השבת. על ידי שמירת השבת נמשכת הארה מן השבת אל תוך ימי החול, וכך הם הופכים ל'חול מואר'. וכמו שאומרים במקומות רבים- שלושה ימים הראשונים בשבוע, מקבלים הארה משבת שעברה ושלושה ימים אחרונים מקבלים משבת הבאה (פסחים קו, א), לפי חשבון זה השבוע כולו מתחלק לימים שלפני השבת ולימים שאחרי השבת, והשבת באמצעו. בחשבון זה השבת איננה נפרדת מהשבוע, אלא נמצאת קיימת ופועלת בתוכו, וימות השבוע מרגישים וחיים אותה.

אחד ההבדלים הקיימים בין ישראל לעמים הוא בספירת ימי השבוע. עם ישראל הוא אחד העמים היחידים בו ימות השבוע אינם נקראים בשמות אלא במספרים. היום היחיד שיש לו שם הוא שבת, וששת הימים האחרים מצוינים באופן מספרי שמתייחס אל השבת. למעשה, השמות המלאים של ימות

ועל מסך המבדיל הזה נאמר "אלביש שמים קדרות שק אשים כסותם" (ישעיהו נ, ג). מצד עולמות הקליפה, השמים מכוסים בשק. מעבר לשק יש אמנם שמים, אך הם לא נראים מצדם של עולמות אלו.

שתי בחינות של חול

והנה בבחינת חול זה יש שתי בחינות. בעולם החול עצמו יש שתי מדרגות אחת: חול גמור, וחול גמור הוא היכלות דנוגה דקרו ליה אלקא דאלקיא, [כנ"ל] היכלות דנוגה הם העולמות אשר נקראים באופן סתמי – חולין. עולמות אלו מכירים במציאות ה' באופן תיאורטי, אך כאמור, אין לקבלה זו משמעות אופרטיבית רבה. אמנם עולמות אלו שונים מעולמות הטומאה בכך שהם מסכימים להתייחסות אל הקב"ה כ'אלקא דאלקיא', ועל כן הם נמצאים בתחום הביניים שבין הקודש לטומאה.

הב' הוא בחינת חולין שנעשו על טהרת הקדש. המדרגה השנייה, הגבוהה יותר בחול נקראת 'חולין שנעשו על טהרת הקודש'. מושג זה הוא מושג הלכתי לפירות שמצד עצמם הם חולין, אך נוהגים בהם כאילו הם פירות קודש. הסברו של האדמו"ר הזקן לכך הוא שבחולין זה יש הארה מסויימת מהקודש, והוא שהופך אותו להיות 'חולין שנעשו על טהרת הקודש'.

דרגה זו היא גם הבחינה של חולו של מועד. ימי חול המועד הם אמנם ימי חול,



(וזהו ענין הבדלה במוצאי שבת: "ברוך המבדיל כו'" – הברכה היא המעשה שיהיו החולין נעשין על טהרת הקודש).

ועל זה נאמר: "ששת ימים תעשה מעשיך וכו'", וצריך להיות "ששת ימי המעשה" דוקא, על ידי ההעלם ומסך ("המבדיל בין קדש לחול"). שאם לא כן, הנה בטול ממש. וכמו ענין תפלת שמונה עשרה בהשתחוואות. וכמו שאי אפשר להרים יד לפני המלך כו', ו"מאן דמתוי במקחוג קמי מלכא כו'".

ברכה הוא המשכה, כפי שברכת מים היא המקום שנמשכים אליו מים. בהבדלה ישנה ברכה, שמטרתה להמשיך מן השבת אל החול. ההפרדה בין שבת לימות החול איננה צריכה טקס שיבדיל ביניהם, הפרדה זו קיימת במהותם של הדברים. ההבדלה גורמת לכך שהפרדה זו לא תהיה כמחיצה של ברזל, אלא שהשבת תימשך ותאיר אל ימי החול. במובן זה ההבדלה דומה לסעודת מלווה מלכה – היא מלווה את השבת אל תוך השבוע.

ועל זה נאמר "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבית". ששת הימים והשבת אינם מנותקים זה מזה, אלא הם הויה אחידה ומתמשכת.

ששת ימי המעשה והשבת

[ו] צריך להיות ששת ימי המעשה דוקא הוסבר כי ימי המעשה צריכים את הקשר אל השבת על מנת שיעלו מדרגת סתם חולין אל מדרגה גבוהה יותר בחול – 'חולין שנעשו על טהרת הקודש'. צדה השני של שאלת היחס בין ימי החול והשבת הוא - לשם מה צריך את ימות החול, ולמה לא כל יום הוא שבת?

השבוע היהודי הם – ראשון בשבת, שני בשבת וכך הלאה עד לערב שבת. בעמים אחרים כל יום מימי נקרא בשם מיוחד לעצמו. דבר זה מסמל שכל יום נבחן במהות לעצמו, וכל יום הוא שווה ערך עם שאר הימים. גם בעמים בהם יש יום שבתון, הימים שאחרי יום השבתון אינם קשורים אליו יותר מאשר לשאר הימים. הספירה היהודית, הקושרת את כל ימי השבוע אל השבת, היא חלק מהותי מהתרבות היהודית.

זה נמשך לישראל בששת ימי המעשה מקדושת שבת, להיות כל מעשיהם בחול על דרך חולין שנעשו על טהרת הקדש. שמירת השבת מעלה את ימי החול לדרגת 'חולין שנעשו על טהרת הקודש', ובכך ימי החול יוצאים מגדר חול גמור, ומורגש בהם פן של שבתיות.

(וזהו ענין הבדלה במוצאי שבת ברוך המבדיל בין קודש לחול, שהברכה היא המשכה שיהיו החולין נעשים על טהרת הקדש. מבחינה הלכתית, ההבדלה במוצאי השבת עונה על אותה הפונקציה כמו קידוש- מצוות זכירת השבת. אך מטרתה היא שונה. עניינה איננה ליצור הפרדה בין השבת לימות החול אלא להפך, לקשר ולחבר ביניהם. ככלל, פירוש המילה

וכמו ענין תפילת שמונה עשרה בהשתחוואות, ההשתחוואה בתפילה היא נקודת ביטול העצמי. ההשתחוואה, באופן פשוט ובסיסי ביותר, היא ביטול עמידתו העצמית של האדם. האדם מכפיף עצמו אל מול העומד מולו, ומוותר על עמידתו הזקופה. דרך ביטול זו כה בסיסית, עד שאפשר לראות אותה אפילו במחוות כניעה של בעלי חיים בפני תוקפיהם.

וכמו שאי אפשר להרים יד לפני המלך אדם העומד לפני המלך איננו יכול אפילו להרים יד. הביטול יוצר כבילה, שמבטלת כל עשייה. וכמו שכתוב בגמרא ומאן דמחוי במחוג קמי מלכא (חגיגה ה,ב) [מי שמראה תנועות והעוויות לפני המלך] דינו למוות.

עניין השבת הוא העמידה לפני המלך, ועל כן בשבת אי אפשר שתהיה עשייה. האדם נדרש לעמוד באימה ביראה ובביטול אל מול הקדוש ברוך הוא, ועמידה זו מכניסה את האדם לביטול. לעמדה בה הקב"ה הוא הקיים והפועל, והאדם אינו קיים ואינו פועל. במשל העמידה בפני המלך, על מנת שהאדם יוכל לזוז חדרו של המלך צריך להיות סגור. פרישת המסך היא המאפשרת את היציאה מלפני המלך, ואת אפשרותו של האדם להיות פעיל.

עכשיו הוא, וזה מה שהוא מדבר פה בצד: ובאמת כתיב: "יגיע כפך כי תאכל אשריך וטוב לך" (תהילים קכח,ב), מעשי האדם אינם רק על מנת לספק צרכים, במובן של "בזעת אפך תאכל לחם" (בראשית ג,ט). "יגיע כפך כי תאכל" מתייחס אל עשיית האדם גם כצורך מעשי בעולם, אך גם

על ידי ההעלם ומסך (המבדיל בין קודש לחול) שאם לא כן היה ביטול ממש. לימי המעשה יש חשיבות דווקא באשר הם אינם שבת – תפקידם הוא להוות מסך המבדיל בין שבת לשבת. תועלת אחת של מסך זה היא למען השבת-המסך הוא המאפשר היווצרות של שבת חדשה. לולא היה מסך, השבת הייתה יכולה לכל היותר להיות רפליקה של השבת שקדמה לה. על מנת שתהיה התחדשות, צריך שהשבת החדשה תהיה נבדלת ומופרדת מן השבת הקודמת.

אך למסך אותו יוצרים ימי החול יש תפקיד נוסף – לגרום לכך שהעולם לא יבלע בתוך מציאות השבת. במקומות רבים מבואר שעניינה של השבת הוא הביטול. השבת איננה עולם של עשייה, אלא עולם של קונטמפלציה. תפקידו של האדם בשבת הוא להיות נפעל, לשהות בתוך התבוננות. האדם נדרש לבטל את ה'אני הפועל' שלו. השבת היא 'מקדשא וקיימא', היא איננה צריכה למעשי האדם. האדם נדרש רק להיות כלי מחזיק ברכה להשפעת השבת במציאות. מצב זה של האדם איננו נובע רק מההגבלות הקיימות בשבת – איסורי המלאכה הרבים, אלא הוא חלק ממהותה של השבת. בשבת הביטול הוא שבונה את האדם. אמנם, הביטול הקיים בשבת עומד כנגד המעשה. אם ביטול השבת היה נמשך באופן תמידי, עולם המעשה לא היה יכול להיווצר. הווצרותו וקיומו של עולם המעשה מתאפשרים רק באמצעות ימי החול, בהם האדם הוא הפועל והעושה.



וּבִאֲמַת כְּתִיב: "יִגִּיעַ כַּפִּיךָ כִּי תֹאכַל" – עַל יְדֵי ל"ט מְלָאכּוֹת: הַזּוֹרֵעַ וְהַחוֹרֵשׁ וְהַקּוֹצֵר כו'. דְּהַיְינוּ, שְׁעַל יְדֵי הַמַּעֲשֵׂה מְמַשֵּׁי יָד הָרִי לְהִיּוֹת "הַמַּחֲדֵשׁ בְּטוּבוֹ מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית" דְּוָקָא.

וְזֶהוּ "אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים לַעֲשׂוֹת" – "תּוֹרֵמוּסִין צְרִיכִין תְּקוּן", לְהַפּוֹךְ מְרִירוֹ לְמִיתָקוֹ; לְהִיּוֹת "מִי שְׁטָרַח בְּעֶרְבִי שַׁבָּת יֹאכַל בְּשַׁבָּת" – שְׂתַּעֲלֶה הַכֹּל בְּבַחֲיִנַת שַׁבָּת. כִּי שַׁבָּת הִיא מְנוּחָה, בְּחִינַת בְּטוּלָה כְּמוֹ שְׂמוּנָה עֲשָׂרָה, וְאִי אֶפְשָׁר לְהִיּוֹת "כּוֹלֵל שַׁבָּת" כְּמוֹ כּוֹלֵל שְׂמוּנָה עֲשָׂרָה, רַק תַּחֲלָה לְהִיּוֹת יְמֵי הַחֹל כו'.

וְתִקּוּן זֶה הוּא גַם כֵּן בְּחִינַת הַמִּילָה:

כִּי עַד שֶׁלֹּא נִימּוֹל אַבְרָהָם הָיָה שְׁמוֹ אַבְרָם: אָב הוּא בְּחִינַת רֹאשִׁית הַגִּילּוּי, יֵשׁ מֵאֵין, שֶׁהוּא מְקוֹר הַהִשְׁפָּעָה, נִקְרָא בְּשֵׁם "אָב". וְהָיָה בְּבַחֲיִנַת "רִם עַל כָּל גּוֹיִם כו'", מִפְּנֵי שֶׁהָיָה עַל יְדֵי מָסָךְ;

וְעַל יְדֵי הַמִּילָה נִקְרָא אַבְרָהָם – "אָב הַמּוֹן גּוֹיִם", לְהוֹסִיף הַתְּכַלְלוֹת נִיצוּצוֹת. כִּי לְהִיּוֹת הַהֶאָרָה בְּגִלּוּי גָּמוּר עַד שְׂתַּקְרַב הַנִּיצוּץ לִיְכָלֵל תַּחַת כְּנִפֵּי הַשְּׂכִינָה, הוּא עַל יְדֵי הַמִּילָה.

אֵל הַעוֹנֵשׁ 'בְּזַעַת אַפְךָ תֹּאכַל לֶחֶם', אֵךְ הַעוֹנֵשׁ אֵינְנוּ עַל עֵצֶם הָעֲבוּדָה, אֲלֹא רַק עַל הַיִּיסוּרִים הַכְּרוּכִים בָּהּ. הָעֲבוּדָה כְּשֶׁעֲצָמָה הִיא חֵלֶק מִמֵּהוּתוֹ שֶׁל הָאָדָם – לְהִיּוֹת אָדָם יוֹצֵר.

וְתּוֹרֵמוּסִין צְרִיכִים תְּקוּן לְהַפּוֹךְ מְרִירוֹ לְמִיתָקוֹ [לְהַפּוֹךְ מֵרַ לְמִתְקוֹ], כִּפִּי שֶׁהִתְבָּאָר, מַעֲשֵׂי בְּרָאשִׁית נִבְרָאוּ בִּמְכוּוֹן בִּלְתֵּי שְׁלָמִים, עַל מִנַּת שֶׁהָאָדָם יִתְקַנֵּם. עֲבוּדָה זֹאת נִקְרָאת 'לְהַפּוֹךְ מְרִירוֹ לְמִיתָקוֹ'.

לְהִיּוֹת מִי שְׁטָרַח בְּעֶרְבִי שַׁבָּת יֹאכַל בְּשַׁבָּת שִׂתְעַלֶּה הַכֹּל בְּבַחֲיִנַת שַׁבָּת. הַשַּׁבָּת אֵינְנָה יְכוּלָה לְהַכִּין אֶת עֲצָמָהּ. עַל מִנַּת לְהַגִּיעַ לְשַׁבָּת צָרִיךְ לְטָרוּחַ בְּעֶרְבִי שַׁבָּת. עֲנִינָהּ שֶׁל הַשַּׁבָּת הוּא לְקַחַת אֶת הַדְּבָרִים שֶׁנּוֹצְרוּ בִּימֵי הַחֹל, הוֹוִיּוֹת אוֹתָם הָאָדָם תִּיקֵן, וְלְהוֹסִיף לָהֶם מִימָד וּמַעֲלָה חֲדָשִׁים. אֵךְ הַשַּׁבָּת אֵינְנָה יוֹצֵרֶת וּמִתְקַנֶּת מֵהוּיּוֹת

כְּאוֹשְׁרוֹ שֶׁל הָעוֹלָם. וְעִשְׂיָה זֶה הִיא עַל יְדֵי ל"ט מְלָאכּוֹת הַזּוֹרֵעַ וְהַחוֹרֵשׁ וְהַקּוֹצֵר, הַהִגְדָּרָה הַהִלְכֵתִית לְמִלָּאכּוֹת הָאֲסוּרוֹת בְּשַׁבָּת הִיא, בְּתַמְצִית, מְלָאכּוֹת שֵׁשׁ בֵּהֵן יִצִּירָה. אוֹתָן הַמְּלָאכּוֹת הָאֲסוּרוֹת בְּשַׁבָּת הֵן הַמְּלָאכּוֹת אֵינְתָן יוֹצְרִים בִּימּוֹת הַחֹל, מְלָאכּוֹת הָעִשְׂיָה שֶׁל הָאָדָם.

דְּהַיְינוּ שֶׁעַל יְדֵי הַמַּעֲשֵׂה מִמְשִׁיךְ הוּיָה חֲדָשָׁה וְהַתְּהוּוֹת דְּבַר חֲדָשׁ לְהִיּוֹת הַמַּחֲדָשׁ בְּטוּבוֹ מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית דּוּקָא. בְּמַעֲשֵׂיו הָאָדָם מִצְטָרֵף אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּרוּךְ הוּא, וְנִעֲשֶׂה שׁוֹתֵף בְּמַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית.

וְזֶהוּ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים לַעֲשׂוֹת. שׁוֹתֵפוֹת זֶה בְּתַהֲלִיךְ הַבְּרִיאָה הִיא, כִּפִּי שֶׁהוֹסִיבֵר בְּתַחֲלִילֵת הַמֵּאֲמָר, יִיעוּדוֹ שֶׁל הָאָדָם. עֲבוּדַת הָאָדָם בְּגֵן עֵדֶן הִיא "לְעַבְדָּהּ" וּלְשִׁמְרָהּ (בְּרָאשִׁית ב, טו). אֲמֵנָם, לְאַחֵר חֲטָאוֹ שֶׁל אָדָם הָרָאשׁוֹן הָעֲבוּדָה הַתְּקַשְׁרָה

אברם ואברהם

ותיקון זה הוא גם כן בחינת המילה כי עד שלא נימול אברהם היה שמו אב-רם. אב הוא בחינת ראשית הגילוי יש מאין שהוא מקור ההשפעה זה נקרא בשם אב. והיה מבחינת רם, רם על כל גוים ה' מפני שהיה על ידי מסך. לפני שנימול אברהם היה שמו אברם, המסר שלו והבשורה שלו היו לגלות את ה'אב-רם'. אברם גילה לעולם אדון, שיצר וברא את העולם, והוא מקורו של העולם. אך כאשר היה אברהם לפני המילה, אדון זה היה בתפיסתו 'האב הרם', אב העולם, שנמצא אי שם למעלה. בחסידות מסבירים את הפסוק "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו" (תהילים קיג,ד) כך- הגוים אומרים שהקב"ה רם, שהוא וכבודו נמצאים בשמים. לעומת זאת עם ישראל אומר- "מי כה' אלוקינו... המשפילי לראות בשמים ובארץ"- הקב"ה נמצא בעולם. לפני שנימול, אברהם היה במקום בו עוד יש מסך בצדו האחד נמצא הקודש ובצדו השני נמצאת המציאות. בתפיסה זו הקב"ה הוא 'האחר בתכלית', בלתי נודע ובלתי מושג.

ועל ידי המילה נקרא אברהם אב המון גויים, לאחר המילה אברהם מגלה שהקב"ה נמצא ופועל בתוך המציאות, ועל כן הוא נקרא 'אב המון גויים' – ה'אב' יורד אל המון הגויים. להוסיף התכללות ניצוצות.

כי להיות ההארה בגילוי גמור עד שהתקרב הניצוץ ליכלל תחת כנפי השכינה הוא על ידי המילה. המילה מאפשרת לאברהם לגלות שהקב"ה פועל

מלכתחילה. במקומות אחרים מבואר שמלאכת היצירה אותה ברא הקב"ה בשבת, היא יצירתה של השבת עצמה, בלשון מדוברת יצירה זו היא יצירתה של ה'שבתיות'. השבתיות היא הבאת הדברים לידי שלימות. מאמר הבריאה שבפסוק ויכולו הוא יצירתה של שבתיות זו. המילה ויכולו מתפרשת במובן של כליל, שלם. זהו עניינה המיוחד של השבת. אך השבת עצמה איננה הופכת 'מרירו למתיקו', היא איננה עושה את עבודת האדם.

כי שבת היא מנוחה, בחינת בטול, כמו שמונה עשרה ואי אפשר להיות כולו שבת כמו כולו שמונה עשרה. כשם שהתפילה איננה יכולה להיות מורכבת כולה משמונה עשרה, כך השבוע לא יכול להיות מורכב כולו משבת. שמונה עשרה הוא רגע השיא של התפילה, אך בשביל שיהיה שיא זה צריך שיהיו לפניו רגעים וקטעים אחרים. כך גם השבת מעלה את כל השבוע לשלימות, אך לשם כך צריך שיהיו לפניו ימי חול.

אמנם, במשנה מדובר על כך ש'לעתידי לבוא יהיה יום שכולו שבת' (תמיד ז,ד). אך מציאות זו היא מציאות של עולם שונה בתכלית ממציאות העולם העכשווי. ב'יום שכולו שבת' כל המכלול של ששת אלפי שני העולם, סך כל ימי המעשה, יהפוך להיות שבת. זוהי מהות אחרת ממהות השבת שבעולמנו. בעולמנו השבת היא המיתוק של ששת ימי המעשה בלבד. רק תחילה להיות ימי החול.

כִּי מִלָּה אוֹתִיּוֹת מֶלֶךְ י"ה, הֵם חֲכָמָה וּבִינָה. ו"מֶלֶךְ" הוּא לְשׁוֹן הַתְגַּלּוּת, כִּי "מֶלֶךְ" – מִלְּשׁוֹן "מִמְלָלָא", שֶׁהַדְּבֹר הוּא הַמְגַלָּה אֶת הַחֲכָמָה לְהִיּוֹת הַחֲכָמָה יוֹצֵאת מִפֶּתַח אֶל הַפּוֹעֵל וּמִהָעֵלִים אֶל הַגִּילּוּי. וְלָכֵן לְעֵתִיד־לָבָא דְכָתִיב: "אֲזָ אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׁפָה בְּרוּרָה" – כְּתִיב: "וְרָאוּ כָל בָּשָׂר יַחְדָּיו כִּי פִי ה' דִּבֶּר", מִחֲמַת שְׂהִיָּה גִילּוּי בְּחִינַת דְּבֹר, הַתְגַּלּוּת אֶלְקוּת, הַתְגַּלּוּת חֲכָמָה.

וְגִילּוּי זֶה לְמַעַלָּה הוּא בְּבְחִינַת חֲשֵׁמֶל – "עֲתִים חֲשׁוֹת" – דְּהֵיִינוּ שְׁלִפְפָּעִים הוּא בְּבְחִינַת הָעֵלִים, "סִיג לַחֲכָמָה שְׂתִיקָה"; וְ"עֲתִים מְמַלְלוֹת" – בְּחִינַת דְּבֹר וְגִילּוּי.

אי עשייה – מטרותה לשמור על סדר חברתי שיהיה צודק ושווה. מצוות אלו הן מצוות נגטיביות. בשביל לקיים צריך התחשבות בקיומו של אלוהים, והכרה בכך שהעולם אינו מקום של הפקר, אך הן לא יוצרות אינטרקציה בין העולם לבין אלוהים. בן נח לא נתבע לאינטרקציה ולמעורבות עם אלוהים. הוא איננו נדרש להיות פעיל ולהתערב באופן אישי במצווה. המצוות דורשות ממנו רק הכרה בכך שיש דין ויש דיין.

לעומת מצוות אלו, מצוות המילה היא המצווה הראשונה בה יש עשייה אקטיבית. עליה אפשר להגיד 'באה מצווה חדשה לעולם'. מצווה זו איננה מסתכמת בדרישה להיות בסדר אלא היא מצווה בה עושים משכן לשמו של הקב"ה באופן אקטיבי. זו המצווה הראשונה שנבנית בה אינטרקציה בין הבורא לנבראים. זוהי שבירה של המסך שמותיר את הכח העליון כאינדיפרנטי למציאות.

שבע מצוות בני נח קרובות מאוד למונח שנקרא 'הדת הטבעית'. לא רק משה רבינו היה מוכן לקיים שבע מצוות אלו, גם אריסטוטלס היה חותם עליהן. המוסר הפילוסופי האוניברסלי, הקריר למדי, הוא

בתוך המציאות מכיוון שעניינה של המילה היא העברת ההסתר שנוצר על ידי המסך. על ידי הסרת כיסוי זה, אור הקדושה שופע אל תוך המציאות, ואיננו נשאר מעליה. לפני המילה אברהם היה מודע לכך שיש קדושה מצדו השני של ההסתר, אבל ההוא לא ראה את התגלותה במציאות. המילה היא בקיעה של הפרדה זו.

עניין זה של המילה מתבטא גם בכך שהמילה היא המעשה הראשון שניתן כציווי. אמנם, עוד לפני מצוות המילה היו מצוות – שבע מצוות בני נח. אך מצוות אלו הן מצוות שאינם מוגדרות כ'מעשה'. כל מצוות בני נח הן מצוות מאוד סימפטיות – בפועל אמנם לא כולם מקפידים לקיים, אך באופן תיאורטי הן מצוות המוסכמות כמעט על כולם. גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה, על אף שיש אנשים שחוטאים בהם, הן מצוות מוסכמות, בווריאציה זו או אחרת. אבר מן החי ולא לקלל את הקב"ה, גם הן אינם מצוות רדיקליות שדורשות מדי מן המקיימם. המצווה היחידה מבין מצוות אלו שמוגדרת כמצוות עשה היא מצוות מינוי דיינים, אך גם היא בעצם מצוות של

אלא כמו ההעלם והגילוי. כל מה שיש בגילוי כבר היה בהעלם, כל מה שבהעלם הוא עתיד וחפץ להתגלות. ובעצם, ההעלם והגילוי הם הוויה אחת ממש, שצריך רק לגלותה; האלוקי והעולם הם בעצם אחד וצריך רק לגלות את זה – וזוהי מצוות המילה.

וכן יהיה בגילוי ממש לעתיד לבוא, דכתיב: "אז אהפך אל עמים שפה ברורה" (צפניה ג, ט). וכן כתיב: "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר" מחמת שיהיה גילוי בחינת דבור התגלות אלוקות התגלות חכמה. המילה מסירה את הערלה, המסך, בין העולם לאלוקות. ולעתיד לבוא יהיה זה גילוי לכל. לא רק למי שמקיים את המצווה בזמן הזה, ורואה או לא רואה מה שהוא עושה, אלא בגילוי ממש ולכל העמים. גילוי שלא יהיה תלוי עוד בעשייה של אדם ובראייתו האישית, אלא שמצב העולמות יהיה כזה שאמיתות כאלו תהיינה גלויות לכל.

וגילוי זה, של החכמה והבינה על ידי הדיבור, למעלה, באלוקות, הוא בחינת חשמל. המושג 'חשמל' הנזכר בספר יחזקאל מוסבר בגמרא (חגיגה יג, א) בחילוק המילה לשתי מילים: 'חש' ו'מל', וכך מוסבר שם: "עתים חשות" שותקות, דהיינו שלפעמים הוא בבחינת העלם, ההעלם לגילוי הוא כמו שתיקה לדיבור. וכאמור סייג לחכמה שתיקה. הגבול של החכמה, של הגילוי, הוא השתיקה, ההעלם. "ועתים ממלות" מדברות, בחינת דבור וגילוי. עניין זה מוסבר באריכות במאמר הבא. ותמצית הדברים היא שכל התגלות לעולמות אחרים, נמוכים יותר,

מוסר שמבחינה עקרונית מקבל את המצוות הללו. דבר זה אולי נכון גם בפילוסופיה החדשה, אך הוא בוודאי נכון בפילוסופיה העתיקה. המילה היא אינה מצווה שמסתדרת עם הטבעיות – היא מצווה שהופכת את הקב"ה למעורב ומתערב במציאות, באופן מאוד קרוב, מאוד אישי ומאוד ואינטימי.

כי מילה אותיות מל י"ה. האותיות י"ה שבשם הוי"ה הם מסמלות את הספירות חכמה ובינה. ואותיות מ"ל הוא לשון התגלות כי מל מלשון ממלא, [מדבר]. כמו הדיבור שמגלה את פנימיות הנפש החוצה, אל האחר. הפנימיות היא י"ה, חכמה ובינה, שאף בנפש עצמה הם החלק הנעלם שבנפש, שאינו גלוי ואינו משפיע על מידות הנפש ולבושיה - הדיבור והמעשה של האדם. מילה היא הגילוי של הנעלם, בנפש ובעולמות – מל-יה'. וכמו שבנפש האדם שהדבור הוא המגלה את החוכמה, להיות החכמה יוצאת מכוח אל הפועל. חכמתו של האדם, ואפילו הבנתו, אינם גלויים לאנשים אחרים (במובן מסויים אפילו לעצמו) בלי הדיבור. רק כשאדם מדבר בקול ובאותיות (ו"ה של שם הוי"ה), מתגלות החכמה והבינה ויוצאות אל הפועל באמירה ועשייה. ההגדרה של המילה, היא במובן של הדבור המגלה את החכמה ומוציאה מכח אל הפועל.

ומההעלם אל הגילוי. המעבר הכוח על הפועל הוא גם המעבר מההעלם אל הגילוי. המשמעות של הקבלה זו, היא שהכוח והפועל אינם שני דברים שונים,

וגם "מל" – מלשון "והוא יושב ממולי", שהוא פירוש נגדי, כלומר דבר שנראה כאילו הוא לנוכח עיניו.

ולמטה באדם תחתון: הנה כתיב: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", יש גם כן מסך על אבר המשפיע, שהוא <יב, ג> בבחינת "רם":

"הנסתרות לה' אלקינו" – תכמה ובינה, "והנגלות לנו ולבנינו" – שעל ידי המילה נעשה "נגלות לנו ולבנינו", שהגילוי אינו אלא בבחינת "לבנינו" שהוא

'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' זוהי השלכה ממהות של מעלה למהות של מטה. התגלות שהייתה במדיום מסוים מתרגמת ומתגלה במדיום אחר. צורת הדבר משתנה בין התגלויותיו השונות, אך המהות של הדבר נשארת אותה המהות. דבר זה דומה להתגלות הנבואית, בה דיבור של מעלה מתגלה בדיבורו ובשפתו של הנביא.

כדוגמה לדבר, דיבור יכול להתרגם במספר צורות שונות. אפשר לתרגמו לסרט מגנטי, ואז צורתו תהיה קונפיגורציה של מיגנוט בסרט, ואפשר לתרגמו לסנגלים של אור, וצורתו תהיה סגנאלים של אור וצל. מובן שפס הקול שנוצר בתרגומים אלו הוא איננו קול, וצורתו שונה משל הדיבור המקורי, אבל הוא צלמו ודמותו של הדיבור. כך האדם, שנברא בצלם ודמות, הוא השלכה של מהויות עליונות אל העולם הזה.

להשלכה זו מעוררת שני בעיות. בעיה אחת היא שלא תמיד יש לבני האדם את היכולות והמכשירים לעשות את הקונברסיה – לתרגם חזרה את המהות של מטה למהות של מעלה. היחס בין המהויות איננו תמיד ידוע. הרמ"ק כותב

היא בהסתתר וגילוי. ההסתתר יוצר את הכלי שיכול לעבור מעולם לעולם, והגילוי אחר כך הוא היכולת של אותם הכלים לגלות שוב את התוכן הפנימי במקום האחר. כמו המשל, שהוא כלי של סיפור ודימוי מעולם נמוך יותר, אלא שאין הוא מסתיר לגמרי, ויכול אחר כך לגלות שוב את המשמעות המוסתרת במקום האחר שהמשל שייך אליו.

וגם מל מלשון "והוא יושב ממולי" (במדבר כב, ה) שהוא פירוש נגדי, כלומר דבר שנראה כאילו הוא לנוכח עיניו. מה שנוכח כנגד העיניים הוא גלוי, כך הדיבור מגלה את הפנימיות כאילו היא עומדת בחוץ לנגד עיני המגלה. הכלל הוא שמה שבפנים אינו גלוי, אפילו לאדם עצמו, אבל כאשר הוא יוצא ומואר על מציאות חיצונית. כמו בדיבור ובמעשה, בעצם הניגוד - הוא מתגלה לכל.

ולמטה באדם תחתון, הנה כתיב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו). האדם נברא בצלמו ובדמותו של הקב"ה, ודבר זה מתבטא בכך שהמהויות והמבנים שישנן בעולמות העליונים קיימים גם למטה, באדם. ובתוך כך, ההסתתר והסרת ההסתתר קיימים במקום המילה.

חכמה ובינה הן המהויות הנסתרות, וככאלו הן שייכות ל'ה' אלוקינו', לצדו האחר של המסך והנגלות לנו ולבנינו, שעל ידי המילה נעשה נגלות לנו ולבנינו. על ידי המילה הנסתרות נעשות נגלות. המילה היא פעולה סמלית של הסרה וחיתוך כיסוי, שמסמלת את הסרת המסך המבדיל. המציאות בנויה בתבנית של כיסוי-גילוי, ותפקידו של האדם בתוכה הוא לעשות את תהליך הגילוי. המצווה הראשונה אם כן היא מצווה שמסמלת את תהליך הגילוי, חיתוך המסך.

השלימות שבמילה לידי ביטוי גם במעמד ההלכתי של נשים. על פי הגמרא (עבודה זרה כז,א), נשים אינן נחשבות לערלות או לבני אדם שאינם צריכים להימול, אלא נחשבות לנימולות מלידתן. מכיוון השלימות מתגלה רק לאחר המילה, אין מציאות בה אין אפשרות לשלימות. אצל גברים צריך לעשות את התהליך כדי להגיע שלימות, ואצל הנשים התהליך נעשה באופן טבעי, אך אצל שני המינים ישנו תהליך של גילוי הדברים המכוסים.

הנגלות לנו ולבנינו

שהגילוי אינו אלא מבחינת לבנינו שהוא בחינת הולדה, למה הכתוב לא מסתפק בלהגיד- הנסתרות לה' אלוקינו, והנגלות לנו? לשם מה ההוספה של 'ולבנינו'? צד מסוים של התגלות הצדדים הנסתרים נמצא דווקא ב'בנינו' - בהולדה, בתהליך יצירה. ההויה כשלעצמה איננה מעידה באופן שלם על מהותה. ההתגלות השלימה של ההויה נמצאת בדברים

(פרדס רימונים שער לא,ח) בהתייחסות לבעיה זו שאם האדם היה בקיא בחכמת הניתוח על דרך האמת, הוא היה יודע את סוד כל העולמות. אמירה זו מתייחסת לאפשרות לעשות המרה מעולמנו אל עולמות עליונים. אבל בשביל לעשותה נדרשים שני דברים – דרישה אחת היא לדעת את האנטומיה, את פרטי העולם הזה, ודרישה שנייה היא לדעת את דרך האמת, על מנת שיהיה אפשר את ההתאמות בין מהויות של מטה למהויות של מעלה.

בעיה נוספת היא שהאדם מצדו עושה עיוותים במהות העליונה המצויה בו. לאחר עיוותים אלו, נסיון הקונברסיה יוצא גם הוא מעוות. לפעמים במקום שיצאו מתרגום זה מלאכים, יוצאים ממנו שדים. הדבר דומה למצב בו אדם נוגע באופן לא נכון במכשיר מוזיקלי רגיש, וגורם לכך שבמקום מנגינה יצא ממנו רעש צורם. עיוות זה הוא תוצאה של קלקול האדם. מסיבה זו פעמים רבות ישנם דברים שאינם פועלים כמצופה בדרכו של אדם, והתעלות האדם לא תמיד מובילה אותו למקומות המצופים. כאשר האדם מנסה לעלות מעולמנו שלנו אל העולם העליון, פעמים במקום להשיג עולם של עדן הוא משיג עולם בלהות, שנוצר מעיוותי האדם.

וכדי למנוע את העיוותים הללו יש ג"כ מסך על אבר המשפיע שהוא בבחי' רם

"הנסתרות לה' אלוקינו" (דברים כט,כח), אלו הן שני המידות חכמה ובינה. כפי שמובא בפתח אליהו (תיקוני זהר יז,א),



בְּחִינַת הוֹלָדָה. כִּי לִכְן כָּאֲשֶׁר נִתְּוֹסַף ה' בְּאַבְרָהָם, מְכַל מְקוֹם לֹא נֶעְקַר הָרִי"ש בְּאַבְרָהָם, שְׁעֵדִינְ הוּא בְּחִינַת רֶם, אֲלֵא שְׁנִתְּוֹסַף בְּחִינַת ה' לְהִיּוֹת בְּחִינַת רֶם זֶה בְּגִלּוּי.

וְהִנֵּה הַמִּלָּה הִיא גִּילּוּי (וּפְרִיעָה הִיא גִּילּוּי יוֹתֵר, כְּמוֹ: "וּפְרַע אֶת רֹאשׁ הָאֵשׁ"; "שְׁחִיטָה מְפֹרֶצֶת כּו'") הַמְסַךְ הַמְבְדִּיל בֵּין קֹדֶשׁ לְחוּל דִּישָׁרָאֵל, "חוּלִין שְׁנַעֲשׂוּ עַל טְהָרַת הַקּוֹדֶשׁ", שֶׁהִיא עֵיקַר הַהִבְדָּלָה.

כִּי בְּשִׁבְעָה הַבְּדִלּוֹת, "לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא כּו'" אֵין אָנוּ אוֹמְרִים, לְפִי שְׂאִין צָרִיךְ כָּל כָּף. כִּי מֵאַחַר שְׁמַעְבִּירִים הַהִבְדָּלָה שְׂבִין קֹדֶשׁ לְחוּל כּו'.

לקיחת סם יכלה לגלות לו את הזהר הפנימי שנמצא בציורים מסויימים. אמנם, צייר הציור לא היה בהשפעת סמים בעת הציור. היוצר עצמו אולי לא עבר את החוויה אותה האקסלי מתאר בזמן הציור, אבל בו יש את היכולת להביע את אור זה, בעוד שמי שעובר את החוויה לאו דווקא יכול להביע אותה. חוויה זו היא חוויה שאינה עוברת ל'בנינו'.

זוהי גם הסיבה לדגש הגדול שניתן על 'ושננתם לבניך'. השאלה החשובה היא איזה דברים עוברים הלאה. על דברים שאינם יכולים להוליד אנחנו אומרים שהם שייכים ל'סטרא אחרא', ודברים שמולידים ויוצרים שייכים לתחום הקדושה.

גילוי והסתר

כי לכן כאשר נתווסף ה"א באברהם מכל מקום לא נעקר הרי"ש באברהם. שעדיין הוא נשאר בחינת רם. אלא שנתווסף בחינת ה"א להיות רם זה בגילוי. השינוי שנעשה במהות אברהם לא עקר ממנו את בחינתו הראשונה. בתחילה אברהם היה

הנוצרים מכוחה. יש פעמים בהם נראה שהויה מסויימת עוברת שינוי דרסטי, אך באמת שינוי זה הוא רק שינוי פרטי, שינוי בפנוטיפ, שאיננו יכול לעובר הלאה. לאחר זמן מתגלה ששינוי זה איננו שינוי אמיתי או עמוק, ומקורו בהתרגשות ריקה. לעומת זאת, לפעמים נראה שהשינוי החיצוני של הויה מסויימת קטן מאוד, אבל לאחר זמן מתגלה שהשינוי הזה עובר הלאה, וזה מעיד על כך שהיה שינוי מעמיק. ההתגלות שנמצאת ב'בנינו' היא זו המגלה את המהויות באופן שלם.

אחת התופעות הממחישות עניין זה היא השימוש בסמים הולצינוגניים על מנת להשיג התעוררות. רבים האנשים שניסו להשיג התעוררות בדרך זו, ביניהם גם אמנים רבים. באופן מעניין, אין שום יצירה בעלת משמעות שנולדה כתוצאה מדרך זו. שימוש בסמים יוצר חוויה, אך חוויה זו היא פרטית, ואין בה בחינה של הולדה. ההתגלות הנוצרת מכך בעצם איננה אמיתית. אלדוס האקסלי, מראשוני המטיפים לשימוש בסמים, מתאר באחד מספריו את חווית ההתבוננות בציור בהשפעת סמים. הוא מתאר איך רק

יהיה המשך. ההתגלות שנעשית על ידי המילה איננה מספיק בהירה. במקומות אחרים מבואר שגם בפנימיות, המילה היא הסרה של כיסוי עבה והפריעה היא הסרה של כיסוי דק. את הכיסוי הדק קשה להסיר הרבה יותר מכיסוי עבה. לפעמים לא מצליחים להוריד אותו כלל. זהו גם ההבדל בין ברית מילה יהודית למילה שבדתות אחרות – בדתות אחרות אין פריעה. גם אומות העולם שעושים את התהליך הזה, אינם עושים אותו בשלימות, ולכן ההתגלות בו אינה שלימה)

ובחזרה לעניין – המילה היא גילוי המסך המבדיל בין קדש לחול **דישראל** ועל ידי כך החול נעשה חולין שנעשו על טהרת הקדש.

שהוא עיקר ההבדלה ההבדלה בין קדש לחול היא ההבדלה העקרית. כי בשבע הבדלות, הנזכרות בנוסח ההבדלה הקדום, שכלל בין השאר - להבדיל בין הטמא והטהור, אין אנו אומרים בנוסח ההבדלה שלנו לפי שאין צריך כל כך כי מאחר שמעבירים ההבדלה בין קדש לחול, ההבדלה בין הקדש לחול היא הבדלה דקה בהרבה מההבדלה בין טהור לטמא. לכן, אחר שהוזכרה ההבדלה הדקה כבר אין צורך להזכיר את ההבדלה הגסה.

כמו שהתבאר, פעולת ההבדלה איננה פעולת הפרדה. ההבדלה במוצאי שבת איננה תוחמת את השבת כך שתופרד מימי החול. תפקידה הוא הפוך- להכניס את השבת אל ימי החול. לאחר שהארת הקדש נכנסה אל החול, שוב אין צורך בהדגשת המחיצה הגסה יותר, המתעסקת

אב-רם, מרחוק. עכשיו הוא אב המון, מקרוב. אך עדיין נשאר ה'רם'- אב רם של המון גוים. ההתגלות שמתגלה אחרי המילה איננה הורדה או השפלה. התגלות זו לא מורידה מכבוד שמים, אלא מגלה כבוד שמים. הפסוק "המשפילי לראות בשמים ובארץ", אינו מתכוון לכך שהקב"ה נמצא רק בארץ, אלא שהוא מתגלה גם בארץ. השינוי מאפשר גם את הרוממות וגם את גילויה.

יש דברים שכלפיהם יש יראה ואימה, אך האימה והיראה בנויים על המרחק מהם. כשהדיסטנס נעלם, גם היראה נעלמת. במקרים כאלו הסרת החציצה גורמת לנפילה. דבר זה פעמים בא לידי ביטוי בנישואים – כל עוד שני אנשים חיו בנפרד, יש ביניהם יראת כבוד. משחייהם מתאחדים, יראת הכבוד נעלמת. לעומת זאת, יש מהויות שעל אף שהן קרובות עדיין נשמרת יראת הכבוד מהן. וזהו עניינו של אברהם. הנסתרות לה' אלוקינו נשארות נסתרות, אך הן יכולות לבוא יחד עם הנגלות לנו ולבנינו.

מילה- גילוי המסך המבדיל בין קודש לחול **דישראל**

והנה המילה היא גילוי. מהותה של המילה הוא הגילוי. (ובהערת אגב אדמור הזקן מעיר- פריעה, מילה היא חיתוך הערלה. פריעה זהו השלב הבא בברית, בו פורעים את עור העטרה בעזרת הציפורן, היא גילוי יותר כמו "ופרע את ראש האשה" (במדבר ה, יח), שחיטה מפורעת כתוב שמי שמל ולא פרע כאילו לא מל. המילה היא תחילתו של תהליך, אך צריך שלתהליך זה

אותה. היא מתגלית כפי שהיא – נסתרת. התגלות זאת מבוטאת בשיר הייחוד במילים 'רחוק מכל רחוק וקרוב מכל קרוב'. המילה היא גילוי של הנסתה, בבחינה של 'נסתר מכל נסתר וגילוי מכל גלוי'.

עבודה זו זוהי העבודה האנושית בכללה, אך זוהי גם הבשורה של מהות ישראל, שליחותו של אברהם אבינו, הסרת המחיצה בין הקדש לחול, כך שכל פעול כל יצור וכל ברוא, ירגיש את קשרו אל הקב"ה.

בפערים הגדולים יותר, בין הטמא לבין הטהור. פער זה כבר איננו רלוונטי.

אם כן, המילה היא מעשה של גילוי, שנעשה על ידי פעולה מעשית וסמלית של הסרת הכיסוי. אך, כפי שהודגש בעניין השבת והחול, הכיסוי וגילוי הכיסוי הם שניהם חלק מהתהליך הכולל, ואי אפשר על אף אחד מהם. בעניין זה יש סיפור מעניין, בזמנו, נעשה ניסוי בגנטיקה, שמטרתו הייתה לבדוק באיזו מידה שינויים עוברים בתורשה. לצורך הניסוי גידלו כמה דורות של עכברים, קצצו להם את הזנבות, וניסו לראות אם יוולדו עכברים בלי זנב. על ניסוי זה כתב מישהו שבמקום להשקיע כסף במחקר, היה אפשר לעשות את אותו המחקר על יהודים, ומובהקותו הסטטיסטית הייתה גדולה בהרבה – יהודים מלים את בניהם מדורי דורות, ובכל זאת ילדיהם לא נולדים נימולים. תהליך המילה איננו חד פעמי, הוא תהליך שנחנך בכל דור דור ובכל איש ואיש. כל דור צריך לגלות את ההסתר המיוחד לו – 'דור לדור יביע אומר'.

המילה היא הגילוי של המהות שבצד האחר, הדיבור של הדברים החשאיים. גילוי זה הופך את המהויות שלפני כן היו חול פשוט לחול מואר, שיש בו ההארה מהקדושה.

מילתו של אברהם חשפה את ההסתר של המהות הטרוסצדנטית, של ה'אב הרם'. מהות זו היא נסתרת מכל נסתה, אך חשיפתה איננה מורידה או משפילה









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

