

תורה אור

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת לך-לך

ד"ה "ולא יקרא עוד שמך אברם"

תורה אור לך לך, דף יב עמודה א

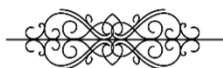


תוכן עניינים

3.....	אשר ברא אלוקים לעשות.
6.....	והבדילה הפרוכת לכם.
10	מסך המבדיל בין קודש לחול.
12	עולם בלי שמיים.
16	חולין על טהרת הקודש.
18	ששת ימי המעשה.
21	המילה - הארה בגילוי.
23	הנסתרות לה' אלוקינו והנגלות לנו ולבנינו.
26	גילוי המסך המבדיל.



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת אחי האהוב ינון פליישמן, שנפל במלחמה



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת

מורנו ורבנו הגדול אשר מימיו אנו שותים

הרב עדין בן אברהם משה אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל

להקדשת החוברות לעילוי נשמת יקיריכם התקשרו: 052-886-8823

"ולא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם, כי אב המון גויים". הענין, כי הטעם למילה דכתיב: "אשר ברא אלוקים לעשות", "לתקן", שעדיין צריך תיקון על ידי האדם.

אשר ברא אלוקים לעשות

המאמר הזה, בתמצית, הוא אחד משני מאמרים על מצוות מילה, שהיא אחד הנושאים של פרשת לך לך. הוא לא נכנס פה כל כך לפרטים, יש פה ושם כמה דברים פרטיים בעניין הזה, אבל הוא בעיקר עוסק בנושא בהיקף הגדול, בכמה צדדים שלו.

נאמר: **"ולא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גויים נתתיך"** (בראשית יז, ה). זהו שינוי השם שאברם-אברהם מקבל עם המילה. לאחר שהוא נימול מחליפים לו את השם. אבל יותר מאשר החילוף של השם, שהוא תמוה מכל מיני צדדים, יש דבר הרבה יותר בסיסי שיוצא מפה (משהו שמבחינת השכל הישר היה צריך אולי להגיד להיפך) - שאברהם נעשה אב המון גויים דווקא משעה שהוא נימול. היינו צריכים להניח שהמילה, שהיא כמעט כאות הבחנה בינו לבין האחרים, הייתה צריכה לעשות חציצה בינו ובין העולם - אבל הוא אומר: עד עכשיו היה שמך "אברם", וכמו שחז"ל דורשים: **"אב לארם"** (ברכות יג.), זאת אומרת, היית איש חשוב במקום אחד - מכאן והלאה אתה נעשה "אב המון גויים", ובעצם משהו ששייך לכל העולם כולו.

זו בעיה אחת שהוא עוד יגע בה: מדוע הנושא של המילה נחשב כדבר מכריע בבחינה הזו?

אבל באופן יסודי יותר: **הענין, כי הטעם למילה, יש בעיה יסודית שהוא מידיגע בה; בשאלת המילה - בנוסף לכל**

המערכות שאפשר לשאול ולהקשות ולתקן בעניין הזה - יש צד אחד של שאלה מאוד פשוטה, שהוא מיד יביא אותו.

הוא מתחיל את התשובה לפני השאלה: **דכתיב: "אשר ברא אלוקים לעשות"** (בראשית ב, ג). בעצם, המילים הללו: **"אשר ברא אלוקים לעשות"** הם הסיום של פרשת הבריה; הם נמצאות בסוף הקטע של "ויכול", שהוא ללא ספק סוף הפרק הראשון של התורה. אם מסיבות שונות (אני מתאר לעצמי שמסיבות תיאולוגיות ואחרות) החלוקה המקובלת, שהיא חלוקה נוצרית, גומרת את פרק א' לפני שבת - יש לזה סיבות נוצריות; אבל החלוקה, לכל השיטות היהודיות, היא שהפרק הראשון שהוא פרשת הבריה נגמר אחרי "ויכול". זה פשוט שכאן סוף הפרשה, ויש לזה הוכחות לא רק מתוך הספרות שלנו - אלא יש על זה גם עולם שלם של ראיות מצדדים אחרים, משום שברור שכל הדברים שנאמרים קודם לכן קשורים זה בזה; כולל עניינים מבניים, סטרוקטוראליים, לשוניים, שמוכיחים שכל הפרשה הזו היא יחידה אחת.

מכל מקום, הסיום של הפרשה הוא תיאור של בריאת העולם, הקדוש ברוך הוא ברא את העולם וכו' וכו', והסיכום שלו: **"אשר ברא אלוקים לעשות"**.

מה הפירוש של **"ברא אלוקים לעשות"**? - **"לתקן"**. שעדיין צריך תיקון על ידי האדם. הסיכום הוא שאחרי כל הבריה - הבריה איננה הוויה מושלמת, הבריה עדיין צריכה תיקון, וזה **"אשר ברא אלוקים לעשות"**.

כי הגם שכבר ברא אלוקים את האדם לא בראו בשלמות, וכדאיתא במדרש רבה ששאל על המילה: "אם חביבה היא המילה - למה נברא האדם ערל?", והייתה התשובה: ש-"כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכים עשיה" ותיקון, וכמו התורמסין שצריכין תיקון.

"תגיד אתה בעצמך מה טוב יותר. אם כן מעשי אדם הם מובחרים". השאלה השנייה ששאל טורנוסרופוס היא: "למה אתם נימולים?" ואז רבי עקיבא עונה: "כבר אמרתי לך שמעשי אדם מושלמים יותר מאשר מעשיו של הקדוש ברוך הוא".

זאת אומרת, יש פה הכנה לשאלה הבסיסית של המילה - שהיא כמו שהוא אומר את זה: **ששאל על המילה: "אם חביבה היא המילה - למה נברא האדם ערל?" והייתה התשובה: ש"כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכים עשיה" ותיקון, וכמו התורמסין שצריכין תיקון.**

התורמוסין בעצמם הם בלתי ניתנים לאכילה, משום שהם מרים מאוד וקשים מאוד ואי אפשר לאכול אותם, ולכן שולקים אותם פעם ועוד פעם ועוד פעם, ואחרי כל השליקה הזו אפשר לאכול תורמוסים - יש הרבה אנשים שמחבבים את אכילת התורמוסים. אם כן, זהו העניין של תיקון העולם; העולם איננו מושלם וצריך להביא אותו לידי תיקון במשך הזמן; זוהי העבודה של האדם.

השאלה שהייתה לכאורה, עדיין לא מקבלת את תשובתה השלימה, הוא עוד יברר אותה, אבל השאלה הייתה: אם אני מדבר על המילה כתיקון של האדם, אם האדם צריך להיות נימול - לשם מה צריך למול אותו? שייברא נימול. (אגב, בסוגריים: אחד הדברים שמופיע כנראה

אפשר לומר ככה: אחרי יום השבת הראשון, נגמרת מלאכת העולם על ידי הקדוש ברוך הוא, היצירה של הקדוש ברוך הוא. מכאן, בעצם מפרק ב', מתחילה היצירה על ידי האדם; עכשיו אנחנו צריכים לתקן. עד כאן העבודה הייתה עבודתו של הקדוש ברוך הוא, הוא בנה את המבנים - עכשיו יש עבודות של תיקון, שהן העבודות של האדם; וזה מאוד מתאים לכל מה שנאמר בעצם בפרק השני והלאה, על תפקידו של האדם בתוך העולם.

מכיוון שכל העולם צריך השלמה, לכן כי **הגם שכבר ברא אלוקים את האדם - לא בראו בשלמות,**

וכדאיתא במדרש רבה (בראשית רבה יא,ו).

כאן מופיעה השאלה בצורה החריפה שלה, זו אחת השאלות הקדומות - יש לנו וויכוחים דתיים קדומים, שטורנוסרופוס שואל את רבי עקיבא (ע"פ תנחומא תזריע ז): "מה שלם יותר, מה טוב יותר - מעשי אדם או מעשי הקדוש ברוך הוא?", ורבי עקיבא אומר, בפשטות: "מעשי אדם הם מושלמים יותר". אז טורנוסרופוס שואל: "האם יכול אדם לברוא שמים וארץ?" רבי עקיבא אומר: "אדם איננו יכול לברוא שמים וארץ, אבל בדברים שהאדם מסוגל לעשות אותם, הוא עושה טוב יותר". הוא אומר: "הייתכן?", רבי עקיבא מביא לו חיטה ומביא לו עוגות, והוא אומר לו:

הפוליטית של האנרכיסטיים - אבל גם במידה מסוימת של מרקסיזם נקי, לפחות בצד האוטופי שלו, עומדת על אותו דבר: החברה המושלמת ביותר, השלטון המושלם ביותר - הוא שלטון כזה שאין בו שלטון בכלל. ככל שאתה מוציא יותר את השלטון מן העולם, החברה יותר מושלמת. או בנוסח יותר חדש של פסיכולוג מודרני: ככל שאני מוציא מהאדם יותר מעצורים, יותר קומפלקסים - אני עושה את האדם טוב יותר.

זה בנוי על בנייה בסיסית מעניינת, שעומדת במובן מסוים בניגוד לתפיסה - שקיימת, ולא רק בפרק הבא - של "יצר לב האדם רע מנעוריו".

השאלה היא האם כמו שההנחה בכל מיני תרבויות, כולל במובן מסוים באיזה משטח של התרבות הנוצרית - ילד הוא מלאך קטן, רק מה? מקלקלים אותו במשך הזמן; ההורים, המורים והחברה מקלקלים אותו, ואם רק יתנו לו להתפתח בדרכו הוא יצא מלאך גדול. לעומת זאת, קיימת ההנחה שמתחילה מ"יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ח, כא) - ההנחה שאומרת שכשאדם נולד - הוא נולד עם יצר הרע, יצר הטוב מגיע אליו כשהוא נהיה בר מצווה, אבל בינתיים יש לו רק יצר הרע.

זאת תפיסה שונה כל כך, אבל היא שונה לא רק בשאלה של מהם מבנים יסודיים. קודם כל, התפיסה הזו מניחה, עקרונית, שהאדם ביסודו הוא לא בהכרח טוב, ולכן כשאני אמנע ממנו מעצורים וחסיונות ודברים כאלה - אני בסך הכל אעשה שהאדם יגדל להיות פרא. - או כמו שנאמר

כבר בגמרא (ע"פ סנהדרין לח:), ובמקומות אחרים (אבות דרבי נתן ב,ה) - באמת אומר שאדם הראשון נברא נימול. אבל זו שאלה בפני עצמה).

אבל הנקודה בכללה: מדוע האדם נברא לא מושלם? - התשובה היא, שבעצם כל העולם הוא בלתי מושלם. בוודאי שיש דברים שהם חביבים יותר ומושלמים יותר, אבל הדברים החביבים והמושלמים הם לאו דווקא מעשי הבריאה.

אגב, הייתי אומר - ולא כל כך בסוגריים מפני שיש לזה חשיבות לדברים אחרים - כל הויכוח הזה הוא לא ויכוח רק לגבי התורמוסים; הוא ויכוח שיכול ללכת רחוק מאוד, בהרבה מאוד דברים אחרים. אחת המסקנות של שתי הגישות הללו היא דבר שמרחיק ללכת, שהוא במידה מסוימת בעצם אחד ממבני היסוד של פוליטיקה, של חינוך ושל פסיכולוגיה שקיים כעת; שבזמן החדש אפשר לעקוב אחריו, מרוסו והלאה. הרעיון של רוסו - שבלי ספק יוצר ויצר אחריו עולם שלם של אידיאות ואידיאלוגיות - היה בעצם שהמצב הטבעי ככל האפשר הוא המצב המושלם; האדם קלקל את המצב הטבעי, ולמעשה מה שאנחנו צריכים לעשות הוא בעיקרו של דבר להוציא ולסלק את המחסומים של המבנים האנושיים, להוציא את כל החסיונות והמעצורים, ואז אנחנו נותנים למציאות להגיע לתכלית השלמות שלה.

מזה יש השלכות. השלכות לגבי תפיסה פוליטית; למעשה (אף על פי שאני לא חושב שרוסו חשב עד תום על הדברים הללו), התיאוריה - בלי ספק גם התיאוריה

ולהבין המשל, איך הוא דומה לנמשל. הנה נודע מאמר "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", "תמיד" הוא החידוש יש מאין. וענין התהוות יש וגשמי מאין ורוחני, אי אפשר להיות כך רק על ידי בחינת מה שכתוב "והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש".

אבל יש עוד רשימה ארוכה של תיקונים שצריך לעשות, שהם חלק מן המבנה שבנוי על ההנחה שהעולם צריך תיקון, האדם צריך תיקון, המציאות היא לא שלמה. ה"טוב מאוד" של הבריאה הוא עדיין לא "טוב מאוד" שלם, הוא לא הוויה מושלמת שהחטא האנושי פוגם אותה - אלא הוא הוויה לא מושלמת, שהאדם הוא המכשיר שיכול גם לפגום אותה וגם לתקן אותה; וזה המקום של האדם בתוך המציאות.

והבדילה הפרוכת לכם

להיכנס ביתר שאת בזה: ולהבין המשל, איך הוא דומה לנמשל. מן הבחינה הכוללת, הסברנו שמציאות עולם איננה מציאות מושלמת ומשום כך היא דורשת או מחייבת או נותנת אפשרות של תיקון. הבעיה היא רק מדוע העניין של המילה נחשב תיקונו של האדם - ועל זה הוא ידבר.

הנה נודע, המאמר: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" (ברכת יוצר אור), הוא מדגיש שהמאמר הזה ש"המחדש בטובו, בכל יום, תמיד", יש פה לא רק בכל יום, אלא "בכל יום תמיד מעשה בראשית" - "תמיד" הוא החידוש יש מאין. החידוש של העולם, בריאת העולם, היא איננה דבר שהוא חד פעמי, אלא היא תהליך שנמשך בכל רגע של המציאות. "מחדש בטובו בכל יום" - ולא

בכתובים: "עיר פרא אדם יולד" (איוב יא, יב) - אדם נולד חמור קטן; ולא סתם חמור קטן אלא חמור פרוע, ומה צריך לעשות? "במתג ורסן עדיו לבלום" (תהילים לב, יט) - צריך מתג, רסן, ואז רותמים אותו. אם לא ירתמו אותו - סופו להיות חמור גדול, זה הכל; זה מה שקורה לחמור קטן כשהוא גדל פרא.

השאלה הזו מגיעה לכמה דרגות של חשיבה; היא עומדת בכלל על הבעיה של: האם יש "חזרה אל הסדר הטבעי"? האם המבנה, הטבע בעצמו, העולם הקיים, העולם שברא הקדוש ברוך הוא - הוא עולם מושלם? התשובה היהודית שנראית מהרבה מקומות (והיא מגיעה כאן בוויכוח של רבי עקיבא להדגשה מאוד קיצונית) היא שהאדם, הטבע, המציאות הקיימת, הטבע של העולם והטבע של האדם הם לא בתכלית השלמות, יש בהם פגמים, אולי פגמים גדולים, והתפקיד האנושי הוא לתקן את הדברים הללו.

זו היתה בעיה בפני עצמה, שהיא בעצם אחד מהבסיסים לכל הדיון בשאלה של המילה. המילה היא במובן הזה כאילו מעשה סמלי ראשון; אני ניגש אל האדם במצב הטבעי, ואני אומר לו: "אתה יודע? אתה לא נבראת שלם, צריכים לעשות לך תיקון". עושים את התיקון כמעט כמה מוקדם שאפשר.

עושים תיקון ראשון - אחר כך יש עוד תיקונים שצריך לעשות, לא כולם פיזיים,



כמו כן לגבי "האין והיש", או "הרוחני והגשמי"; או באופן אחר היו יכולים לומר "הטוב והרע" - יש נקודה מסוימת שבה יש צורך ביותר מאשר שינוי הדרגתי, אלא יש כאן נקודה של קפיצה, של מה שהוא קורא לו במקום אחר: "דילוג הערך", של מעבר מהותי מדבר אחד לשני.

המעבר המהותי הזה, פירושו שיש בין מהויות שונות מה שנקרא בלשון הקבלה: "נקודת הצמצום". הצמצום הוא לא מעבר הדרגתי, אלא יש פה איזו קפיצה, קיטוע, בין מערכת אחת לבין מערכת שניה, והקיטוע הזה נותן את האפשרות שתיווצר מערכת חדשה. כלומר (והוא אומר את זה בהרבה מקומות, בעולם שלם של מושגים שונים) - אי אפשר, אין דרך, לעבור ממערכת אחת לחברתה אלא על ידי זה שיש קפיצה באיזשהו מקום, והקפיצה הזו היא שמאפשרת מעברים.

זהו מה אנחנו קוראים לו: הפרוכת שמבדילה בין דבר לדבר. משום שהפרוכת אומרת: עד כאן יש מעבר שאני כאילו עובר חדר לפנים מחדר, וזוהי הכל מערכת אחת סגורה - לעבור את הפרוכת זה לעבור חציצה; מה שיש מעבר אחד של הפרוכת ומן העבר האחר של הפרוכת אלו שתי מהויות.

המעבר מסיבה למסובב הוא כמו מעבר של השתקפות מראי לראי; נכון שהדברים עוברים במרחק גדול מן האור הראשון והלאה, אבל עדיין הם נמצאים כולם בתוך מסגרת אחת. כאן יש מעבר שבו כאילו דבר עובר דרך מסך, כשהוא עובר דרך מסך כבר לא עובר אותו דבר בעצמו. המסך גרם שהדבר שעובר הוא משהו ממין אחר,

רק בכל יום - אלא "תמיד", כלומר בכל רגע, בכל קטע של זמן, יש חידוש של העולם. כלומר, העולם במובן מסוים נברא מחדש מאין ליש.

וענין התהוות יש וגשמי מאין ורוחני, אי אפשר להיות כך, רק על ידי בחינת מה שכתוב "והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קודש-הקודשים" (שמות כו, לג).

באופן כללי, כשאנחנו מדברים על העולם - כמו שהוא מסביר - מציאותו של העולם היא לא רק הוויה חד-פעמית, אלא התהוות מתמדת, ולכן התופעה הזו חייבת כל הזמן להישאר. הבעיה שלה היא: איך יכול להיות המעבר בין ה"אין" וה"יש", מן "הרוחני" אל "הגשמי"? משום שיש דברים שאנחנו יכולים לומר שיש לנו מעברים הדרגתיים, מה שנקרא במקום אחר "בדרך עילה ועלול", "בדרך סיבה ומסובב"; כלומר, יש לנו מעברים הדרגתיים שבהם דברים פועלים משלב לשלב. אבל הדרגתיות יכולה להיות רק כשאני נמצא בתוך מערכת אחת. בתוך מערכת אחת, אני יכול לבנות מערכות של איזשהו סוג של פונקציה, שיכולה להשתנות בגדלים שונים; יש לה כל הזמן השתנות מקצה לקצה, מדרגה לדרגה. אבל אין אני יכול לצפות שבתוך המערכת הזו יהיו שינויים מהותיים לדרגה אחרת. זאת אומרת, אני לא יכול לצאת לתחום אחר או לשדה אחר לגמרי, כאשר האופרציות שלי הם רק בתוך שדה אחד. זה נכון לגבי מספרים וזה נכון לגבי מושגים, יש פה שדות סגורים של חשיבה או של תפיסה, וכל אחד מהם הוא מצוי בפני עצמו.



כי בית המקדש שם היה מקור ההשפעה וגילוי השכינה בקודש 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 קודש הקודשים ששם היה גילוי השכינה לבחינת קודש. ו-"פרוכת" תרגום אונקלוס: "פְּרָסָא". וכמה בחינות פרוכת היו בבית המקדש ומשכן, שכל ההשתלשלות מעולם ועד עולם הוא על ידי מסך, "פְּרָסָא" מפסיק בין כל עולם. וזהו ענין "המחדש בטובו", שהתהוות מאין ליש הוא על ידי חידוש, דהיינו על ידי מסך ופְּרָסָא נעשה אור חדש, אור של תולדה, ואין זה ממהות האור הראשון. וכשירד ומשתלשל נעשה עוד פְּרָסָא, עד שנתהוה גשמיות ממש.

נמצא במִּעְבָּר, במין אזור שבחלקו הוא גשמי ובחלקו הוא איננו גשמי.

קודש-הקודשים הוא בשבילנו נקודת המוצא; אילו קודש-הקודשים היה פתוח, כל העולם היה באותה דרגה של הדברים שנמצאים בתחום הלא הגשמי. כדי שיוכל להיות עולם, צריך שהאור מקודש-הקודשים יחסם על ידי פרוכת. מה שעובר מן הצד האחר של הפרוכת הוא כבר סוג אחר של דברים, מהויות אחרות, עניינים אחרים.

זהו ההבדל של קודש-הקודשים והקודש, חייבת להיות חציצה בין הקודש וקודש-הקודשים כדי שהקודש יוכל להיות קיים; אחרת היה הכל קודש-הקודשים - אבל זה לא היה העולם שלנו. מציאותו של העולם שלנו מחייבת את המסך, את הפילטר הזה, שחיוני לקיום של העולם. כמו שהוא הסביר: הוא חיוני לא רק בבריאת העולם, אלא מכיוון שבריאת העולם היא תהליך שהוא מתמשך - לכן היא חיונית גם לקיום הנמשך של העולם. הפרוכת צריכה להיות במקום כדי שהעולם לא יהפוך להיות למהות אחידה אחת, שאין לה הדרגות ואין לה שינויים, שהיא כל כולה קודש-

מסוג אחר, לא רק ירידה מבחינה סיבתית - אלא קפיצת ערך, מִדְּרָגָה לְדִרְגָה. זהו העניין של הפרוכת שמבדילה בתוך הדברים. זאת אומרת, נכון שיש דרגות, אבל יש דברים שבהם הדרגות הן משתלבות זו בזו - ולכן יש שם שערים, פתחים, דלתות; ויש מקום שיש לו פרוכת - זאת אומרת, הדבר הזה הוא רשות אחרת, מהות אחרת לעצמה.

כי בית המקדש - שם היה מקור ההשפעה וגילוי השכינה, בקודש 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 קודש הקודשים, ששם היה גילוי השכינה, לבחינת קודש.

המקדש הוא ה"דמות של מטה" של כל העולמות העליונים: קודש-הקודשים הוא מקור הברכה, הוא הנקודה שבה מתחיל המעבר אל קיום המציאות שלנו, ולכן נאמר על קודש-הקודשים שהוא עומד באמצע, בין מקום למה שאיננו מקום; הוא "אינו מן המידה" (ע"פ מגילה י:), הוא איננו נכנס בתוך העולם המדוד, הוא

אני חושב שחלק מהעניין הזה (זה לא כולו, אבל זה חלק מהעניין הזה) זה הפרדוקס המפורסם של אכילס והצב, שנמצא כבר בפילוסופיה היוונית - שתיאורטית אכילס לא יכול להשיג לעולם את הצב אם הצב יתחיל לרוץ קודם, משום שבכל פעם המרחקים יצטמצמו. במתמטיקה יש מה שנקרא סדרה אינסופית, שבסוף מגיעה מתחת לגודל מסוים; אני יכול להמשיך אותה עד אין סוף, אבל היא עדיין לא תעבור גודל מסוים.

זו ההגדרה שהעולם מגדיר. עולם הוא מערכת כזו שכל כמה שאני יכול ללכת בה, אני עדיין לא עובר את הגבול. הגבול הזה זוהי הפְּרָסָא, שמעבירה מעולם אחד לעולם שני, שאותה אי אפשר לעבור בצעדים ספורים מסוימים, אלא עוברים אותה בצורות אחרות. אבל הפְּרָסָא הזו היא חלק מהמציאות של העולם.

וזהו ענין "המחדש בטוב", שהתהוות מאין ליש הוא על ידי חידוש. דהיינו, על ידי מסך ופְּרָסָא נעשה אור חדש, אור של תולדה, ואין זה ממהות האור הראשון. וכשיורד ומשתלשל נעשה עוד פְּרָסָא, עד שנתהווה בחינת גשמיות ממש. יש מסכים מבדילים, והמסכים המבדילים הללו הם אלה שנותנים את האפשרות לחידוש - משום שאם אין מסך, אין חידוש; יש מערכת אחת שסגורה בתוך עצמה.

יש פה גם צד נוסף, שחשוב גם להבנה של ההמשך של הדברים: היצירה של החדש, דבר שהוא חדש-בעצם, לא יכולה להיות באופן אבולוציוני. היא לא יכולה להיות אלא על ידי קפיצה, על ידי רבולוציה, על

הקודשים - שזה יהיה עולם אחר, לא העולם שלנו.

"פְּרָכַת" בתרגום אונקלוס הוא: "פְּרָסָא". זה חשוב מפני שאחר כך במאמר הבא (למרות שהוא עומד לחוד), הוא מדבר על העניין ש"הפְּרָסָא" זה הכינוי שמופיע בספרי הקבלה למחיצה שיש בין עולם האצילות לעולמות האחרים. לכן הוא אומר שזה בעצם ההקבלה הישירה של הפרוכת של בית המקדש, מפני שכל העניין של בית המקדש בנוי כנגד העולמות, וקודש-הקודשים בנוי כנגד עולם האצילות, ואחר כך יש את המסך שמבחין ומבדיל בין דברים.

וכמה בחינות פרוכת היו בבית המקדש, וגם במשכן, שכל ההשתלשלות מעולם ועד עולם, כלומר, מְעַבֵּר מעולם אחד לעולם שני - הוא על ידי מסך, "פְּרָסָא", מפסיק בין כל עולם ועולם. מבחינה זו, יש כמה מסכים, פרוכות, במקדש או במשכן; והפרוכות הללו הם אלה שמפסיקות בין עולם אחד לעולם שני.

משום שכשאנחנו מדברים על עולם לא גשמי אנחנו אומרים ככה: בין עולם אחד, שהוא מערכת אחת, עם כל מה שיש בה - אז במערכת הזו בוודאי יש מעלה ומטה, ויש שינויים עצומים מהדרגות העליונות לדרגות התחתונות - עם כל זה, יש עולם אחד. מְעַבֵּר לעולם הזה יש מסך, לעבור לעולם אחר, שאי אפשר לעבור אליו על ידי איזשהו מספר של שלבים. זאת אומרת, אנחנו מגיעים למקום שבו אי אפשר לעבור מנקודה א' לנקודה ב' על ידי כך וכך שלבים, אלא יש אלמנט של קפיצה מנקודה אחת לשניה.

אך יש כמה מיני מסכים המבדילין, שיש עוד בחינה שאומרים במוצאי שבת: "המבדיל בין קדש לחול", שהוא מסך מבדיל גמור, ואינו דומה ל-"פְּרָסָא" שמפסיק בין הקודש לקודש-הקודשים, שזהו דרך השתלשלות אותו אור עצמו שנתגשם, וגם לאחר הפְּרָסָא הוא קודש (ועל דרך שמבדילין במוצאי שבת ליום טוב : "המבדיל בין קודש לקודש"), מה שאין כן "בין קודש לחול" הוא מסך שמעלים ומסתיר האור עד שנעשה נפרד ממש, כמו היכלות החיצונים

אחרי כל עולם, שהוא נגמר עד לנקודה מסוימת ומכאן יש קפיצה אל העולם הבא. לולי זה לא תוכל ולא תיתכן להיות מערכת חדשה.

זה נכון בכל מיני נקודות, עכשיו מדברים בפילוסופיה של המדע על הבעיה הזו - שאין שום שינוי מדעי אלא על ידי יצירה של פרדיגמות חדשות. אם אני שומר את הפרדיגמות הישנות, נקודות התפיסה הישנות - אני לא יכול ליצור דברים חדשים, אני יכול לפתח את העולם שלי. כדי שיהיה דבר שהוא חדש-בעצם אני צריך מבנה חדש, זאת אומרת, אני צריך לקטוע את הישן ולבנות מערך חדש. "מחדש בטובו" זה העניין שהוא קורא לו "יצירת המסכים". יצירת המסכים היא זו שנותנת את האפשרות שמהאין יהפוך להיות יש, מן הרוחני יוכל להיות הגשמי - שאין להם השתלשלות ישירה, אלא באופן של קפיצות.

מסך המבדיל בין קודש לחול

אך, יש כמה מיני מסכים המבדילין. בעצם אנחנו דיברנו על כך שיש מסך, יש "הפְּרָסָא" - אבל המסך הזה הוא לא מסך אחד, יש כמה מסכים, שמשמשים במקומות שונים בתפקידים שונים. שיש עוד בחינה, שאומרים במוצאי שבת: "המבדיל בין קדש לחול", שהוא מסך

ידי דילוג ערך, משום שדבר שנמשך בלי דילוג ערך איננו יכול להיות חדש. יש לי מערך מסוים והוא מפתח את עצמו - אבל הוא לא חדש. כדי שיהיה דבר חדש אני צריך קיטוע, ולכן המסך הוא הכרח בשביל החידוש.

הוא דיבר על העניין הזה כמה פעמים, על בעיית המסך והמַעְבָּר דרך המסך, שהיא גם בעיית המאבק האנושי. כאשר האדם מתקדם בדרכו, מעבר ממהות אחת לשניה מחייב לעבור דרך איזושהי נקודה של אין; אינני יכול ללמוד דבר שהוא חדש-בעצם בלי לשכוח את מה שידעתי קודם. הוא דיבר גם על בעיית הסכנה הכרוכה בזה, משום שללא ספק יש בזה נקודה של סכנה - המעבר הזה הוא מעבר דרך הלא-כלום, בצד מסוים; יכול להיות שמישהו יעבור בו והוא ישקע בתהום. יש דרכים שונות ואופנים שונים כדי שהמעבר הזה לא יביא להתמוטטות.

מכל מקום, בתמצית, כדי לעבור למהות חדשה אני עובר דרך משהו שלא שייך לשום דבר, דרך המסך; במסך יש חושך, הוא בעצמו לא שייך לא לכאן ולא לכאן, והוא הכרחי כדי שיהיה חידוש. לכן, "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" זה אומר במובן מסוים שהוא חייב לשמור או ליצור מסכים חדשים. החידוש הוא נקודת הקיטוע שנוצרת

ממש, כמו היכלות החיצוניים. הוא מסביר עכשיו מהו העניין של המסך הנפרד והמסך שאיננו נפרד.

יש לנו חציצות שהן שקופות לגמרי - זו מחיצה, אבל מחיצה שקופה, כמו מחיצה של זכוכית, אני רואה בדיוק מה נעשה בצד השני. יש מחיצות שיכול להיות שהן מה שכתוב שהיו בבית המקדש "חלוני שקופים אטומים" (מלכים א ו, ד). שזו בעיה, שבעצם הייתי אומר שזה כמעט סתירה מיניה וביה, ויש המון הסברים מהם "חלונות שקופים אטומים". לאחד מהם כנראה שלא מצאו מילה בשפה העברית - אבל בשפות אחרות יש הבדל בין דברים שהם שקופים במובן שאפשר לראות מצד לצד, לדברים שאני יכול לראות שיש משהו מן הצד השני, אבל אינני יכול לראות מהו - מה שקוראים לו "transparent" ו"translucent", שזו חלוקה של שני אופנים של שקיפות.

במסך שמבחין ומבדיל בין הקודש ובין קודש-הקודשים - עדיין אני רואה שיש משהו בצד השני, למרות שמה שיש שם לא ניתן לי לראייה; המסך שמבחין בין קודש לחול - הוא מסך אטום. מדוע? מפני שבחול, זה חלק מהעניין, בחול אינני רואה את הקודש. המסך שבין הקודש לחול הוא מסך שאיננו נותן אפשרות לראות שיש דבר כמו קודש - מפני שהוא יוצר את ה"היכלות החיצוניים", שהם היכלות הקליפה.

בין עולם האצילות לעולם הבריאה יש מסך, בין עולם הבריאה לעולם היצירה יש מסך, בין יצירה לעשיה יש מסך. יש מסך גם בין עולם הקדושה ועולם החולין - אבל

מבדיל גמור. ואינו דומה ל"פְּרָסָא" שמפסיק בין הקודש לקודש-הקודשים - שזהו לכאורה דרך השתלשלות אותו אור עצמו שנתגשם, וגם לאחר הפְּרָסָא הוא קודש. (ועל דרך שמבדילין במוצאי שבת ליום טוב, אומרים בנוסח ההבדלה: "המבדיל בין קודש לקודש", כמו שהוא יביא אחר כך, יש ביטוי של ההבדלה שיש בו ביטוי כמו "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש-הקודשים").

כשאנחנו מדברים על הבדלה, היא כל הזמן אומרת: איזה סוג של הבדלה? איזה סוג של מסך? מה הפונקציה של המסך הזה? אגב, נוסח ההבדלה שלנו, שקיים עכשיו כמעט בכל המקומות, עושה שלוש הבדלות: אור לחושך, קודש לחול, ישראל והעמים. כל ההבדלות הללו הן הבדלות שנועדו להיות הבדלות חדות. אבל היו נוסחאות (ע"פ פסחים קד.) שהיו בהם למשל גם בין כהנים ולויים, בין ישראל ולויים - גם לגבי אלה יש הבדלה.

אמת שיש כמה מיני הבדלות, אלא שיש הבדל בין ההבדלה שיש למשל בין לוי וישראל לבין ההבדלה שיש בין ישראל לעמים; ההבדלות הללו הם לא מאותו סוג. מדוע? מפני שאמת היא שבכל מקום המסך הוא קיטוע, הוא קפיצה - אבל יש הבדל איזה סוג של קפיצה. המסך בין הקודש וקודש-הקודשים עדיין שומר שגם אחרי שכאילו אני יוצא מן קודש-הקודשים - אני לא הולך אל החול, אלא אני הולך אל הקודש, זה עדיין נשאר קודש.

מה שאין כן "בין קודש לחול" - הוא מסך שמעלים ומסתיר האור, עד שנעשה נפרד

המגביהים את עצמם, לומר "לי יאורי" אלא ש-"ואתה מחייה את כולם", ו-"קרו ליה: אלקא דאלקיא" ואינן כופרים ממש. וזהו: "הודו לאלוקי האלוקים כי לעולם חסדו", שלעולם חסדו והשפעתו מעולם עד עולם, עד שהוא בבחינת "אלקי האלקים" במקום ההעלם וההסתר והחושך.

עולם בלי שמיים

וזהו: "הודו לאלוקי האלוקים כי לעולם חסדו" (תהילים קלו,ב). ש"לעולם חסדו" והשפעתו, מעולם עד עולם - עד שהוא בבחינת "אלקי האלקים", במקום ההעלם וההסתר והחושך. יש מציאויות שהן רק יודעות שיש מסך ושיש משהו מעבר למסך, הן כבר אינן מדגישות קבלה ישירה מהצד השני.

בעצם זה מה שמבקשים בתפילה בימים הנוראים. מה אנחנו מבקשים שיהיה בעולם? "וידע כל פֶּעוּל כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי יצרתו". אנחנו בעצם מתפללים לעולם של אור, שהפֶּעוּל ידע שאתה פעלתו. הפֶּעוּל כעת, שמסתובב בעולם - הוא מוכן באופן פילוסופי להודות שיש מי שיצר אותו, אבל הוא מוכן להודות בזה רק כתיאוריה. זאת אומרת, זה לא עניין של חוויה, זה לא עניין של ידיעה, זהו עניין של הודאה תיאורטית - הוא מסכים שיש דבר כזה, הוא מוכן לקבל אותו.

זה לא משנה אם זה פילוסופיה דאיסטית או פילוסופיה תאיסטית, אבל ביסודו של דבר, זה פילוסופיה שמניחה: יש שם משהו מהצד השני של המציאות, אבל אני הוא אני, ומה שנמצא למעלה זה עניין כזה שישנו אי שם.

המסך שמבחין ומבדיל שם הוא מסך מסוג אחר, והוא נותן את העניין הזה שהחיצונים הם המגביהים את עצמם, לומר "לי יאורי ואני עשיתני" (יחזקאל כט,ג).

כל העולמות שלא שייכים להיכלות החיצוניים - הם יודעים שהם פֶּעוּלִים. העולמות של החיצוניים כבר לא יודעים את זה שהם פֶּעוּלִים, או שהם יודעים את זה רק בצורה עקיפה רחוקה. הוא אומר: במקרה הטוב הם אומרים: "לי יאורי ואני עשיתני אלא ש"ואתה מחייה את כולם" (נחמיה ט,ו) - "ו"קרו ליה: אלקא דאלקיא" [=קוראים לו אלוקי האלוקים] (מנחות קי.), הם קוראים לה' "אלוקי האלוקים" - אדון האדונים, ואינן כופרים ממש.

זה ציטוט מהגמרא על הפסוק "ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגויים" (מלאכי א,יא), כתוב שם (זה היה נכון באותה תקופה) שמצור עד קרטגיני, מכירים את ישראל ואת מי שאמר והיה העולם. מה זאת אומרת מכירים? מה זה "גדול שמי בגויים"? - ש"קרו ליה אלקא דאלקיא". אם הם היו מכירים באותו סוג של הכרה הם היו מקבלים עול מלכות שמים. יש הכרה במובן הזה שהם אומרים: יש לנו אלים חשובים; ויש גבוה מעל גבוה, יש "סיבה ראשונה", "עניין ראשון".



מתייחס אליה, אלא שהיא קיימת באיזשהו מרחב מעל המציאות.

להבדיל, ולקפוץ לנושא אחר: יש עדיין בעולם כמה דתות שבאופן פרקטי הן עבודה זרה. לא נדבר על הקרובים אלינו, אלא נאמר, דת כמו הדת ההודית היא בעיקר דת של עבודה זרה. אם כי, גם מבחינת הפילוסופיה והתיאוריה של הדת הזו, יש מהות עליונה שהיא נמצאת מעבר לכל ההתגלויות המשולשות והמרובעות המחומשות וכך שיש. אז יש מהות שהיא מעבר לכל אלה, מהות אין סופית וכו', וזה חלק מהתיאולוגיה - אבל, וזה מה שחשוב, החלק הזה מהתיאולוגיה, אין לו שום חשיבות לשום עניין.

זה "אלקא דאלקיא", יש איזושהי מהות בצד האחר של המתרס - אבל אין לי שום קשר אליה; היא בעצם לא חשובה, היא קיימת באופן תיאורטי בלבד. הקדוש ברוך הוא מפרנס גם עולם כזה, שאומר: יש לי את האלוהים שלי, והם אלה ואלה.

רק לומר, העולם שאנחנו חיים בו כעת - מה שקוראים לו: העולם המערבי בן ימינו - הוא גם כן עולם כזה, אלא שבמקום שהוא יאמין בברהמא או בשיווה - הוא מאמין בכסף, בכבוד ובמין; אלה הם האלים שלו. גם הוא מודה בצורה עקרונית שיש משהו מאחורי כל אלה, אבל זה משהו רחוק. אלה הם האלים שלי, שלהם אני עובד, והם המציאות שלי - יש אולי משהו מהצד השני.

זה מה שהוא אמר שיש חציצה, שהיא חציצה של תחושות הווה, של איפה נמצאת ההווה; ולכן זה מסך ממין אחר.

היו מספרים פעם, זה לא סיפור כל כך רחוק - על איזה אציל פולני, שבא לכנסייה להתפלל על איזשהו עניין, והוא עומד לפני הצלוב, ומתפלל ומתחנן, ובסוף הוא לא יכול להתאפק ואומר: "ואני רוצה גם שתזכור לי, שבסך הכל - אתה ז"ד ואני שלאכטשע פולני!", שידע מה ההבדל.

מה שאני רוצה לומר הוא שכל כמה שזה נראה דבר מבודח, הוא לא כל כך מבודח - הוא מבטא תמצית, מהות. הוא אומר: בעצם, אני קיים, אתה קיים-לא קיים, אתה שם מהצד השני של המציאות.

"קרו ליה אלקא דאלקיא", זה אותו סוג של דבר - זה סוג מסוים של קבלה, של אמונה, אבל היא נמצאת מהצד האחר לגמרי של המסך; בצד שלי - אני הוא בעצם האדון, וזו נקודה בסיסית, כאן אני קובע את הדברים. זה ההבדל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, כאן היא נקודת החציצה, נקודת החציצה היא הנקודה הזו של להבחין בין עולם לעולם.

הוא מפרש את הפסוק "הודו לאלוקי האלוקים כי לעולם חסדו" ככה: תודו לזה שנותן כל כך הרבה חסד עד שהוא מוכן להיות גם במדרגה של אלוקי האלוקים. זאת אומרת, הקדוש ברוך הוא מוריד את עצמו עד למדרגה שהוא אלוקי האלוקים, כמו שאמרו שהקדוש ברוך הוא משתמש בפסבדונים בתור "הטבע". "הודו לאלוקי האלוקים" זאת אומרת: תודו להקדוש ברוך הוא שהוא מוכן להיות גם אלוקי האלוקים; הוא מוכן לצאת לעולם כזה שאיננו מכיר אותו אלא במובן שיש איזושהי סיבה ראשונה - שאני לא

ועל מסך מבדיל זה נאמר: "אלביש שמים קדרות".

מרגיש את עצמו פֶּעוּל וְיָצוּר. עד שאנחנו מגיעים לעולם של החולין, והגדרתו היא: העולם שבו הקדוש הוא משהו שנמצא מהצד השני של המציאות; הקדוש איננו נמצא פה, הוא הדבר האחר, הוא איננו חלק מן הקיום, מן ההוויה של מציאותי, אלא הוא הוויה אחרת.

אחד התיאורים שפחות נכון מבחינה לשונית לעניין הזה של חול, למרות שהמילה היא אותה מילה, פשוט שחול במובן של: "עפר" וחול במובן של "ההפך מקודש" הם לא מאותו שורש. החול במשמעות של "חול לעומת קודש" בנוי על השורש של חל"ל. מכאן בא שמדברים על כך ש"מחללים" ועל "חולין", וכיוצא בזה, כל זה קשור בעניין של חלל. התיאור, מצד מסוים, הוא שמה שנקרא "לחלל את הקודש" - אם לעשות לזה תיאור תיאור גרפי - זה שאני עושה בו חור. יש עולם כזה שבו אני מסלק את הקודש, אני עושה חור בתוך הקודש. העולם של החולין, שהוא העולם שלנו, זה עולם שהוא חור בתוך העולמות הללו; מין חור שחור כזה, שהוא העולם שבו המציאות שלנו חייה, פועלת, מתקיימת.

תמצית ההמשך של המאמר עומד על כך שגם בחול יש לנו שתי דרגות: יש חול שעדיין יודע שיש קודש, ויש חול שכבר לא יודע שיש קודש. הוא אחר כך יסביר שהמהות של ההבדלה היא לא להגיד שהשבת נגמרה, אלא - שזה אגב נכון גם מבחינת ההנמקה ההלכתית - להבדלה יש בעצם אותה פונקציה כמו לקידוש, היא מצווה של זכירת השבת, של קידוש

ועל מסך המבדיל הזה נאמר: "אלביש שמים קדרות שק אשים כסותם" (ישעיה נ,ג). זאת אומרת, יכול להיות שהשמיים מכוסים בשק - אין שמיים, יש שק, ומעבר לשק, אולי מהצד השני יש שם שמיים. יוצא לנו פה (מה שמקביל והוא מיד יגיע אל הצד התיאורטי והקבלי של הבעיה הזו) שקיומו של העולם כמות שהוא תלוי כל הזמן במציאות של מסכים. כלומר, במציאות של חציצות שיוצרות קפיצה, דילוג ערך, מעבר מהותי ממערכת אחת לשניה - זה חלק מהקיום של העולם; העולם איננו יכול להיות מחודש בלי שיהיה בו הדבר הזה.

המחיצות הללו הן מחיצות בדרגות שונות: למן המחיצה הראשונה - שהיא המחיצה בין המהות האלוקית והעולם, עד למחיצות שיש בין עולמות ששטופים ומזוהים עם המהות האלוקית לעולמות שבהם הדבר הזה מעומעם יותר בדרגה אחר דרגה, ופחות ופחות ניכר - עד לעולם של החולין.

זאת אומרת, כמו שיש חציצות בעולמות עליונים, יש חציצה אחת שהיא חציצה ארוכה יותר בין קודש לחול.

המחיצה הראשונה, ה"פֶּרֶסָא" בין הקודש לקודש-הקודשים, היא המחיצה בין עולם שאין בו "אני" לעולם שיש בו "אני". בעולמות שמתחת לקודש-הקודשים יש "אני" - בקודש-הקודשים, במהות של עולם האצילות, למציאויות של העולם הזה אין "אני", יש רק אלוקים. בעולמות שמעבר לזה יש "אני", אלא שה"אני" הזה, בדרגות שונות, לא רק יודע אלא גם



בעצם, העבודה האנושית בצד מסוים היא לעשות לפחות שהחול הזה לא יהיה חול גמור, שהחול ידע שהוא קשור אל הקודש. זהו שלב אחד בתוך התהליך הזה של תיקון העולם. כמו שהוא יסביר: המַעֲבָר הזה של הסרת איזשהי מחיצה או שינוי במחיצות - זה המַעֲבָר של הבשורה, של בכלל של מהות ישראל, של השליחות של אברהם אבינו: שידע כל פֶּעוּל, שידע כל יצור. שגם מי שהוא יצור, פֶּעוּל, ברוא, בריאה בעלמא - שגם הוא ירגיש את העניין הזה, שהוא קשור אל הקדוש ברוך הוא באיזה אופן. זהו העניין של מה שהוא קורא לו בהמשך: התפקיד של המחיצות ושל הסרת המחיצות. שהוא אחר כך יסביר - וזה התמצית של המאמר - יש קודש ויש מחיצה, העורלה היא מחיצה, ויש צורך גם במחיצה וגם בשבירת המחיצה, הם שניהם חלק מתוך עולם שלם.

אגב, דבר ממין אחר (זה דבר מעניין מבחינת התפיסה ההלכתית) - תפיסת ההלכה, כך מוגדר בגמרא, שנשים נחשבות לנמולות. יש לזה מסקנות הלכתיות בכך וכך דברים, אבל זה קשור בתוך הנחה, ובנוי גם על חלק מהמבנה הזה, שכמו שהוא אומר פה: התהליך, התפקיד, העניין, המהות, של המילה - היא מהות של הבאת דברים לשלמות. מבחינה זו, אי אפשר היה לחשוב על מציאות שהיא לא מושלמת - או שיש מציאות שצריכים להשלים אותה או שיש מציאות שכבר נחשבת מושלמת בעצמה. זאת אומרת, שאני לא אומר שהבעיה הזו איננה קיימת, אלא שאני אומר שהנשים

השבת; אבל התפקיד שלה הוא אחר. התפקיד שלה, כמו שהוא מסביר אחר כך, הוא לקשור את החול אל השבת.

אם להביא דוגמא לקשר הזה, שאני חושב שמדברת בדיוק על העניין הזה, מה שהוא קורא לו "בין ישראל לעמים", היא בדבר מאוד מעניין: איך אנחנו קוראים לימות השבוע. זהו חלק מאותו דבר בעצמו, חלק מהמהות של התרבות שלנו - אנחנו אחד העמים הבודדים (אני לא יודע אם יש עוד אחד) שאין לו שמות לימות השבוע, יש רק מספרים. יש רק יום אחד שיש לו שם - יש יום של שבת, ויש שישה ימים אחרים שנמנים בתור מספרים; או כמו שקוראים להם במקום שקוראים להם בשלמות: יום ראשון בשבת, שני בשבת, שלישי בשבת עד ערב שבת. כלומר, השבוע שלנו, השבוע של החול - הוא שבוע של חול שקשור לשבת, הוא ראשון בשבת עד ערב שבת. השבוע שלא-שלנו הוא שבוע שיש בו שבעה ימים שווי ערך, שבעה ימים שלכל אחד מהם יש מהות לעצמה, שם לעצמו, מפני שלימים הללו אין קשר עם השבת. גם כאשר משהו אחר עושה יום של שביתה - ליום שאחריו אין קשר אליו, מפני שהוא חול גמור.

החלוקה הזו של "הקודש והחול", זה מה שהוא מדבר על הבעיה שהיא חלק מהעניין של העורלה ושל המילה; הוא מדבר אחר כך על החציצה ועל הסרת החציצה - שהיא הבחנה שיש סוג כזה של חול שיכול להיות מואר בקודש; שאחר כך הוא קורא לו באופן סמלי שיש "חול" ויש "חול המועד", יש סוג כזה של חול שבעצמו נעשה מקודש.

והנה בבחינת חול זה יש שתי בחינות. אחת, חול גמור, היכלות דנוגה דקרו ליה אלקא דאלקיא כנ"ל, השנייה הוא בחינת חולין שנעשו על טהרת הקודש, חולו של מועד, דהיינו שנמשך הארה מקדושה בחינת ביטול גם בהחול, כמו על ידי שמירת שבת יש הארה בששת ימי החול מבחינת קדושת השבת: שלושה ימים הראשונים משבת שעברה, שלושה ימים אחרונים משבת הבאה – זה נמשך לישראל בששת ימי המעשה מקדושת שבת, להיות כל מעשיהם בחול על דרך חולין שנעשו על טהרת הקדש (וזהו ענין הבדלה במוצאי שבת "ברוך המבדיל": הברכה היא המשכה שיהיו החולין נעשים על טהרת הקודש).

דאלקיא", מפני שיש כאלה שגם על זה אינם מסכימים.

הוא מדבר פה על חול גמור, שהוא קורא לו "היכלות דנוגה". היכלות נוגה הם כל תחום הביניים, התחום שאנחנו קוראים לו סתם חולין, וכשלעצמו הוא מקבל באופן תיאורטי את העניין הזה של מציאות ה'. זאת אומרת שהוא מסכים באופן תיאורטי, אלא שאין לזה הרבה מאוד משמעות אופרטיבית בתוך המציאות שלו. וכאן מגיעה ההבחנה - יש הבדל בין טמא וטהור, ובין קודש לחול. בבחינה זו החול איננו בהכרח טמא, אבל הוא חול.

חולין על טהרת הקודש

ויש מדרגה השנייה גבוהה יותר בחול: שהוא בחינת חולין שנעשו על טהרת הקודש. גם החול יכול לקבל הארה, ואז הוא נעשה חולין על טהרת הקודש, מה שאנחנו קוראים חולו של מועד. חול המועד הוא בעצם גם כן חול, אבל הוא חול חגיגי. הוא חול שאני מרגיש בו את המועד, ואשר על כן אנחנו קוראים לו חול המועד. דהיינו, מה עניינו, לא כמליצה, של חול המועד? שנמשך הארה מקדושה, בחינת ביטול גם בהחול. כשגם בתוך

הן כאילו עברו כבר את התהליך הזה, הן בשלב יותר מתקדם בתוך התהליך הזה; אם רואים את זה בפועל, את זה צריך לבדוק.

עד עכשיו עסקנו בפרשת מילה, ועצרנו בכך שיש מסכים שמבדילים בין דבר לדבר. ראינו שהמסכים הללו, ההבדלות הללו בין הדברים, הן השורש של ההתחדשות. אין התחדשות אלא כשיש מסך - איזושהי נקודת צמצום שחוסמת את הדרך בין דבר אחד למשנהו. מאידך המסכים הללו יוצרים חושך - אחדים מהם יוצרים חשכה גמורה, ואחדים מהם הם שקופים למחצה או בחלקם.

דיברנו על כך שיש מסך שמבדיל בין קודש לחול. והנה בבחינת חול זה יש שתי בחינות. בחול יש בעצם שתי מדרגות, אחת: חול גמור, וחול גמור הוא היכלות דנוגה, דקרו ליה אלקא דאלקיא כנ"ל. היכלות נוגה הם אלו שקוראים לקודש ברוך הוא האדון הגדול שנמצא מעל אי שם למעלה. כמו שאומר הנביא: "לא נאמר עוד אלוקינו למעשה ידינו" - יש את כל האלוהויות, ויש אי שם משהו מלמעלה - זה נקרא חול גמור. הוא מציין פה שמדובר על אלה שקוראים לו "אלקא

ימות השבוע והשבוע מרגיש וחי מן השבת. וזה נמשך לישראל בששת ימי המעשה מקדושת שבת, להיות כל מעשיהם בחול על דרך שאומרים חולין שנעשו על טהרת הקדש. יש מושג בהלכה שנקרא חולין שנעשו על טהרת הקודש, אלו אמנם חולין, אבל אני נוהג בהם כמו בקודש. כמו כן השבת עושה שבישראל החול לא יהיה חול גמור, ולחול יש איזושהי שבתיות.

הוא מעיר כאן: (וזהו ענין הבדלה במוצאי שבת: "ברוך המבדיל בין קודש לחול", שהברכה היא המשכה שיהיו החולין נעשים על טהרת הקודש. כלומר הוא רואה פה את ההבדלה בתור משהו שהייתי אומר שקשור לנר של ההבדלה; יש נר שמאיר את השבת, אותו מדליקים בכניסת השבת. ויש נר של הבדלה שצריך להאיר בתוך השבוע - הנר של ההבדלה מאיר בתוך השבוע. אני מבדיל בין השבת לבין ימי החול ומברך על זה ברכה לא כדי לחתוך את השבת, אלא כדי להמשיך באופן כלשהו את השבת. על כך הוא אמר שזהו הענין של ברכה, באופן כללי אומרים שהמושג של ברכה פירושו משיכה, ובאותו אופן מבינים גם את כל השורש ב.ר.כ. כמו במילה "ברכה" - זה המקום שהמים נמשכים אל תוכן. הברכה של ההבדלה היא ההמשכה, לא להמשיך הבדלה, הרי ההבדלה קיימת במציאות, במהות. אבל מה שאני עושה הוא להמשיך שההבדלה הזו לא תהיה מחיצה של ברזל, אלא תהיה דבר שהשבת תוכל להמשיך להאיר בתוך החול).

החול יש איזו המשכה והארה מן הקדושה, אז החול איננו עוד חול גמור, אלא הוא חול שיש בו אור. ובגלל האור הזה המציאות של האור היא בשבילו אפקטיבית וקיימת. כלומר, היא לא דבר שנמצא אי שם במחסן.

יש אנשים כאלה שעל מנת לשמור את הקדוש ברוך הוא יש להם מחסן, והם דואגים שהוא יהיה שמור היטב, בדרך כלל הוא גם נעול כהוגן שמא יצא החוצה - שזה מסוכן - והוא נמצא שמה נעול, לפחות בימות החול או בשעות החול. אז חול המועד - מה שאפשר לקרוא לו החול המואר - הוא חול שאף על פי שהוא עדיין חול, הוא איננו קדושה, אבל הוא מכיר ומודע למהות הקדושה, והוא נותן לקדושה לפעול אל תוכו ובתוכו. על כך הוא אומר שנמשך הארה מקדושה בחינת ביטול גם בחול - זאת אומרת שהחול מודע לקודש. החול איננו מנותק מן הקודש, הוא מודע, תדיר, והוא בטל אל המציאות של הקודש.

וכמו על ידי שמירת שבת יש הארה בששת ימי החול מבחינת קדושת השבת. מה שעושה את ההבדל בין חול-חול לחול מואר, הוא למשל כששומרים את השבת. השבת מאירה בתוך ימות החול, ואז ימות החול הם מוארים על ידי השבת. ויש בחול, יש התנוצצות של השבת אל תוך החול. אומרים ששלושה ימים הראשונים מקבלים התנוצצות משבת שעברה, ושלושה ימים אחרונים משבת הבאה, כך שכל השבוע מתחלק לַימים שאחרי שבת והימים שלפני שבת, משום שהשבת קיימת בתוך השבוע. השבת פועלת בתוך

ועל זה נאמר "ששת ימים תעשה מעשיך". וצריך להיות ששת ימי המעשה דוקא על ידי ההעלם ומסך המבדיל בין קודש לחול, שאם לא כן היה ביטול ממש, וכמו ענין תפילת שמונה עשרה בהשתחוואות. וכמו שאי אפשר להרים יד לפני המלך, ומאן דמחויי במחוג קמי מלכא. ובאמת כתיב "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" על ידי ל"ט מלאכות: הזורע, והחורש והקוצר, דהיינו שעל ידי המעשה ממשיך הוויה חדשה והתהוות דבר חדש להיות "המחדש בטובו מעשה בראשית" דוקא. וזהו "אשר ברא אלוקים לעשות",

כדי שתהיה התחדשות, יש צורך במסך המבדיל שהוא יוצר את השבת הבאה. מעבר לכך אני צריך גם לעשות מסך מעוד סיבה אחת: המסך הוא גם להמשיך את קיומו של העולם. הוא מסביר בהרבה מאוד מקומות שהשבת היא המהות של ביטול האני. זה לא רק זה ש"אל תעשה, אל תלך, אל תזוז" - זה רק חלק מן העניין. בשבת אני בעצם מצוי בתוך עולם שבו הדבר היחידי שאני יכול לעשות זה התבוננות, זה עולם של קונטמפלציה, ולא עולם של עשייה, של אקטיביות. ובביטול הזה אני יוצא מן העולם - אני מבטל את הפעילות, את ה"אני" הפועל, ובמובן מסוים כל המהות של השבת היא המהות של להיות נפעל. זה קשור למה שנאמר שהשבת היא "מקדשא וקיימא" - שהיא פועלת בתוך המציאות. בבחינה זו האדם נעשה "כלי מחזיק ברכה", ולעומת זאת בימות החול הוא יוצר את הדברים - הוא העושה, הפועל. אם השבת נמשכת - לא מבחינתה ההלכתית, אלא מבחינתה המהותית - אם הביטול הזה היה נמשך, אי אפשר היה שיווצר עולם המעשה. כלומר המעשה והביטול עומדים זה אל מול זה, והעובדה ששבת היא לא רק ההגבלה אלא גם הביטול - הוא זה שבונה אותי.

ועל זה נאמר "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השבת תשבת" (שמות כג, יב). ששת הימים והשבת נעשים הוויה מתמשכת אחת, לא שני דברים שמנותקים זה מזה, אלא החול מקבל ומואר מכוחה של השבת.

ששת ימי המעשה

אבל, וצריך להיות ששת ימי המעשה דוקא. כאן אנחנו עוברים גם לצד השני: מדוע לא יהיו כל ימיו כשבתות? בתוך מציאות העולם שלנו ימי המעשה אינם רק הימים הללו שלצער הלב, מפני שאני זקוק לכך וכך דברים, אני חייב לעשות משהו כדי שיהיה לשבת הבאה. אלא ששת ימי המעשה - דווקא באשר הם ימי המעשה ובאשר הם אינם שבת - הם נחוצים למציאות העולם שדווקא על ידי ההעלם ומסך (המבדיל בין קודש לחול) שאם לא כן היה ביטול ממש. ימי המעשה הם המסך שמבדיל בין שבת שבת. אז הדבר הזה כאילו אומר: כדי שאוכל לעשות שבת חדשה, אני צריך שיהיו ששת ימי המעשה באמצע. אם לא היה המסך, ולא היה הדבר המבדיל, השבת הבאה לא הייתה יכולה להיווצר - היא הייתה לכל היותר רפליקה של השבת הקודמת. אבל

המעשה איננה דווקא בצד הזה של סדר העולם, של "בזעת אפיק תאכל לחם" (בראשית ג, יט), אלא "יגיע כפיק" הוא בבחינה זו הצורך של העולם ובצד מסוים גם אושרו של העולם. שהוא על ידי ל"ט מלאכות - אותן המלאכות האסורות בשבת הן המלאכות של החול - הזרע והחורש והקוצר. יש כאן הגדרה שהיא נכונה מבחינה הלכתית בכל מלואה - בתמצית, מלאכה אסורה בשבת היא מלאכה שיש בה יצירה, זו בעצם הגדרה הבסיסית של איסורי מלאכה בשבת. כל המהות של יצירה היא שייכת לימות החול, ובשבת איני יוצר מפני שאני דומם, עומד באימה וביראה.

דהיינו שעל ידי המעשה ממשיך הוויה חדשה והתהוות דבר חדש, להיות "המחדש בטובו מעשה בראשית" דוקא. האדם אז מצטרף אל הקדוש ברוך הוא, הוא נעשה באמת שותף למעשה בראשית בתהליך היצירה. האדם נעשה אז יוצר בחלק שבו הוא יכול ומסוגל לפעול. וזהו "אשר ברא אלוקים לעשות". בעצם זה מה שהוא הסביר: הכוונה ב"ברא אלוקים לעשות" היא שאחרי מלאכת היצירה של הקדוש ברוך הוא, תפקידנו בתוך העולם הוא שאנחנו ממשיכים את היצירה. הוא מגדיר כאן שעבודת היצירה איננה עונשו של האדם. זה שאדם צריך שיהיה לו "בזיעת אפיק" זהו עונשו, זיעת האפיים היא העונש, אבל העבודה היא לא העונש. משום שהאדם בגן עדן נכנס "לעבדה ולשמרה" - עצם תפקידו של האדם כבר מיצירתו הוא "לעובדה ולשמרה". העובדה שהוא צריך שעבודתו תיעשה

וכמו ענין תפילת שמונה עשרה בהשתחוואות, תפילת שמונה עשרה בהשתחוואה היא הנקודה בתפילה שבה אני מבטל את עצמי, מפני שהמהות הבסיסית של השתחוואה - במובן הכי פשוט שלה - היא הביטול של עמידתי בעצמי (אגב, יש לזה הקבלות אפילו בתוך העולם של הביולוגיה). אני מתכופף, אינני עומד יותר בקומה זקופה, אלא אני שחוח. וזהו העניין של השתחוואה - עניין של קבלת הביטול, התבטלות אל מול.

וכמו שאי אפשר להרים יד לפני המלך, אם אני עומד לפני המלך אני לא יכול עכשיו להרים יד, וזהו הכבילה שבאה מחמת הביטול. וכמו שנאמר בגמרא: ומאן דמחוי במחוג קמי מלכא = מי שמראה תנועות, העוויות, לפני המלך, דינו הוא למוות. כשאתה עומד לפני המלך, אתה לא זז. הוא אומר שבבחינה זו השבת היא העמידה אל מול הקדוש ברוך הוא, ולכן אינני זז, לכן אינני עושה שום דבר. אני עומד באימה וביראה, בביטול אל מול הקדוש ברוך הוא. מאחר שאני עומד מולו, אני אינני. הקדוש ברוך הוא נמצא, ואני אינני פועל. ולכן, כדי שיהיה דבר כזה של ימי המעשה, כדי שלאדם תהיה רשות לזוז, הוא צריך לעשות מסך. זה בערך כמו שמתואר, על חדרו של המלך שצריך להיות סגור משום שאם הוא לא סגור אני עדיין נמצא לפני המלך. אז אני פורש מסך, כך שאני יכול לצאת מלפני המלך, שיהיה מותר לי לעשות איזושהי תנועה, מותר לי להיות אלמנט פועל.

ובאמת כתיב: "יגיע כפיק כי תאכל אשריך וטוב לך" (תהלים קכח, ב). ההגדרה של

תורמוסין צריכים תיקון להפוך מרירו למתיקו. להיות "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", שיתעלה הכל בבחינת שבת. כי שבת היא מנוחה, בחינת ביטול כמו שמונה עשרה, ואי אפשר להיות כולו שבת כמו כולו שמונה עשרה. רק תחילה להיות ימי החול.

ותיקון זה הוא גם כן בחינת המילה, כי עד שלא נימול אברהם היה שמו אברם. אב הוא בחינת ראשית הגילוי יש מאין שהוא מקור ההשפעה נקרא בשם אב, והיה מבחינת "רם על כל גוים ה'", מפני שהיה על ידי מסך. ועל ידי המילה נקרא אברהם "אב המון גויים", להוסיף התכללות ניצוצות, כי להיות ההארה בגילוי גמור עד שיתקרב הניצוץ ליכלל תחת כנפי השכינה הוא על ידי המילה,

האריכו בדיבור על המשמעות של המילה "ויכולו" במובן של הדבר שהוא כליל, שהוא שלם. הרי יש שאלה על המילים "ויכל... ביום השביעי" - מה ה' עשה בשבת? מה נוצר בשבת? והתשובה היא שהיצירה של השבת היא השבת בעצמה. היצירה של השבת היא השבתיות, שהיא עושה את המכלול, את כליל המציאות שהייתה קודם לכן. אבל את העבודה, את ההמתקה של המרירו למתיקו - זהו הדבר שנעשה בששת ימי המעשה; השבת יכולה להעלות את הדברים הללו לדרגה אחרת. כי שבת היא מנוחה, בחינת ביטול, כמו שהוא אמר קודם. כמו שמונה עשרה. ואי אפשר להיות כולו שבת כמו כולו שמונה עשרה. השמונה עשרה הוא השיא של דברים אחרים, אבל הוא לא יכול להיות כולו שמונה עשרה, לא יכול להיות כולו שבת. יום שכולו שבת הוא מציאות שמגדירים אותה כמציאות אחרת לגמרי, מציאות של עולם אחר. זה עולם שבו כל הקיום של המכלול - לא של ששת ימי המעשה אלא של ששת אלפי ימי המעשה - הופך להיות שבת. אבל הוא קיום אחר לגמרי, במהות אחרת. הקיום של העולם שלנו הוא הקיום של המעשה שהשבת

מתוך יסורים - זהו חלק מעונשו, אבל זה שהוא עובד איננו עונש, אלא זה חלק ממהותו כאדם. האדם הוא האדם היוצר, זו השותפות שלו במעשה בראשית. יותר מזה: תורמוסין צריכים תיקון הכוונה היא שמעשי בראשית הם בכוונה בלתי מושלמים, התורמוסים הם מרים. כדי שהתורמוס יהיה ראוי לאכילה, אני צריך לעבוד עליו; אני צריך לשלוק אותו, עוד פעם ועוד פעם, עד שהוא יהיה ראוי לאכילה.

כמו כן כל מעשי בראשית צריכים תיקון, והתיקון הזה הוא בעצם התפקיד שמיועד לי האדם, לעשות את תיקונו של העולם - להפוך מרירו למתיקו, שזה העניין של התורמוסים, להפוך את המר למתוק. להיות "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", שיתעלה הכל בבחינת שבת. מדוע שבת לא יוצרת לעצמה? בשבת יש את מעלתה כשבת, אבל את מלאכת היצירה לא עושים בשבת. השבת יכולה לקחת את הדברים שנוצרו בימות החול ולתת להם מימד חדש, אבל עצם היצירה היא לא נעשית בשבת. השבת לוקחת את ההווה שהאדם תיקן במשך ימי המעשה והיא נותנת לה מעלה אחרת. לא לחינם

הוא רם. איפה הוא? על השמים כבודו - הוא נמצא בשמים. אבל אנחנו אומרים - המשפילי לראות בשמים ובארץ. ההבדל הוא האם הקדוש ברוך הוא נמצא אי שם, או שהוא נמצא פה. אז לפני שנימול אברהם, התמצית שלו, הבשורה שלו, המסר שלו, הוא על "האב הרם" - המקור, הראשון, האב שהוא רם. אברהם מגלה שיש "אדון לבירה", יש בעל בית של כל הסיפור הזה, יש יוצר, יש בורא, אבל הוא עדיין האב הרם - הוא שם. וכל זה מדוע? מפני שהיה מסך. המסך הזה עושה את ההבדלה בין קודש לחול. ולכן בתוך העולם של החול, הקודש נמצא מעבר, זה מה שנקרא שמים - "על השמים כבודו" - הוא נמצא בשמים, בצד האחר של המסך המבדיל, בצד האחר של המציאות, מה שאפשר לקרוא לו האחר בתכלית, הבלתי נודע, הבלתי מושג, זה שנמצא מהצד האחר.

ועל ידי המילה נקרא אברהם "אב המון גויים", האב הוא עכשיו לא אברם, אלא אב שפועל בתוך המציאות. הוא אב המון גויים, הוא פועל בתוך המציאות של העולם. להוסיף התכללות ניצוצות. כי להיות ההארה בגילוי גמור עד שיתקרב הניצוץ ליכלל תחת כנפי השכינה - הוא על ידי המילה. אחר כך הוא קצת יסביר בזה, אבל בתמצית המילה היא העברה של איזה הסתר, השינוי הזה נותן אפשרות לאור להתגלות. כשהאור יכול להתגלות, הוא יכול לפעול גם במקומות אחרים. במובן מסוים הוא קורע איזשהו מסך, הוא מסיר איזשהו כיסוי, על ידי ההסרה של הכיסוי הזה ההשפעה שופעת אל תוך

ממתקת אותו. ולכן רק תחילה להיות ימי החול.

המילה - הארה בגילוי

הוא חוזר עכשיו לעניין שהוא התחיל לדבר בו, בעניין המילה. מדוע האדם נברא ערל כדי שימול? אז הוא אומר שזו בעצם התמצית של כל מה שקורה בעולם. העולם נברא ערל, העולם נברא בלתי מושלם. התפקיד של האדם הוא לעשות את הפעולה של התיקון, שהיא נמצאת בתוך עצמו, היא קיימת בתוך המציאות כולה, התפקיד של האדם הוא לעשות את הפעולה הזו. תפקידו הוא לשנות, להוריד, להסיר ולשנות דברים מסוימים. בעצם מלאכת האדם - גם מלאכת היצירה של האדם - היא לא מלאכת בריאה, האדם אינו מהווה היות חדשות, אלא האדם עושה מניפולציה במציאות. האדם מוריד דברים מסוימים ומפתח דברים מסוימים, וזהו בעצם תפקידו, זוהי מלאכת היצירה של האדם.

וכל זה זהה לתפקיד של המילה, האדם נברא בלתי מושלם ותפקידו להביא את הדברים לידי שלמות. ותיקון זה הוא גם כן בחינת המילה, כי עד שלא נימול אברהם היה שמו אברם. אב הוא בחינת ראשית הגילוי יש מאין, שהוא מקור ההשפעה - זה נקרא בשם אב. והיה מבחינת "רם על כל גוים ה'" (תהלים קיג, ד) מפני שהיה על ידי מסך. יש הגדרה שנמצאת בפסוק: "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו מי כה' אלוקינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ". הסבירו בחסידות שהגוים אומרים שה'



כי מילה אותיות 'מל י"ה', הם חכמה ובינה. ומל הוא לשון התגלות, כי מל מלשון ממלא, שהדיבור הוא המגלה את החכמה להיות החכמה יוצאת מכח אל הפועל ומההעלם אל הגילוי, ולכן לעתיד לבוא, דכתיב: "אז אהפך אל עמים שפה ברורה", כתיב "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר", מחמת שיהיה גילוי בחינת דיבור התגלות אלוקות התגלות חכמה.

וגילוי זה למעלה הוא בחינת חשמל עתים חשות, דהיינו שלפעמים הוא בבחינת העלם – סייג לחכמה שתיקה, ועתים ממללות – בחינת דיבור וגילוי. וגם מל מלשון "והוא יושב ממולי", שהוא פירוש נגדי, כלומר דבר שנראה כאילו הוא לנוכח עיניו. ולמטה באדם התחתון הנה כתיב: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו",

מהותי הן כולן מצוות נגטיביות. שבע מצוות בני נח הן בעצם מצוות נגטיביות. הן המצוות שכולן מתחשבות בזה שיש אלוקים - זה בפירוש לא עולם של הפקר - אבל אין שום אינטראקציה. בן נח מצד עצמו לא נתבע לאינטראקציה, הוא לא נתבע למעורבות, הוא לא צריך לעשות איזשהו דבר באופן אישי. אין לו חובה אישית שאומרת: לך ועשה כך וכך. יש לו: אתה צריך לדעת שיש דין ויש דיין. גם זה כמובן עניין גדול, אבל זה בעצם העניין.

אז כשאברהם מכניס מצוה, באה מצוה חדשה לעולם - מצוות מילה; המצווה של מילה עוברת מעבר לכך שאני מתנהג פחות או יותר בסדר, שאינני פורץ תחומים. היא דבר שאני עושה משהו לשמו של הקדוש ברוך הוא, אני עושה איזשהו דבר לשמו, אני בונה עכשיו אינטראקציה. זו התחלה של השבירה של המסך, של המהות של הכוח העליון האינדיפרנטי. אם חושבים על זה באופן כללי מאוד, שבע מצוות בני נח הן דבר שקרוב מאוד למה שקראו המון פילוסופים הדת הטבעית. זה מושג לא רחוק מהעניין הזה, זה מושג די קרוב. אפשר לומר ככה: לא רק משה רבינו

המציאות במקום להיות מן העבר האחר של המציאות. גם כאשר אני מודע שיש משהו בצד השני, הוא עדיין מהצד השני, ובחינה זו של המילה היא בקיעה של העניין הזה.

רק כדי להביא קצת את הדבר הזה אל המשמעות של המילה כמילה - כמעשה; אם אני מסתכל על שבע מצוות בני נח, בסופו של דבר אלו מצוות מאוד סימפתיות. יש שם איסור של גילוי עריות, שפיכות דמים, עבודה זרה, תיאורטית כמעט כולם מסכימים לכל אלו. אני לא אומר שאנשים שומרים את זה בפועל, אבל באופן תיאורטי כולם בעד. יש להם פה ושם הגדרות שונות, ופה ושם אנשים חוטאים, כולם חוטאים, אבל בתמצית כולם מסכימים. זה שבנוסף לזה יש איסור על אבר מן החי - זה לא נורא. זה רק מגביל את זה לסוג מסוים של סטיקים, נו, אפשר עוד לעמוד בזה... מעבר לעניין הזה, יש שם מצווה שלא לקלל את הקדוש ברוך הוא - גם בזה אפשר לעמוד. המצווה היחידה שיש שם כעין מצות עשה, היא המצווה של מינוי דיינים, זו מצווה לשמור סדר חברתי באיזושהי צורה של סדר פחות או יותר צודק. אז כל המצוות הללו במובן

הנסתרות לה' אלוקינו והנגלות לנו ולבנינו

ולמטה באדם התחתון הנה כתיב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". זה שהאדם הוא "בצלמנו כדמותנו", פירושו של דבר שהמהות הזו שישנה למעלה קיימת גם למטה. בצלמנו כדמותנו הוא השלכה של מהות אחת לעבר מהות אחרת. בעצם גם העניין של החזון של הנבואה הוא אותה בעיה של השלכה של מדיום אחד למדיום אחר. זו הבעיה של דבר שנמצא במדיום אחד והוא עובר ומתורגם אל מדיום שני. כשהוא מתורגם, הוא מקבל צורה חדשה. זה לא אומר שהצורה הזו היא אותה צורה, היא לא יכולה להיות אותה צורה, מצד מהותה, מצד הגדרתה. אבל אותה מהות מסוימת שמתגלה במדיום אחד מסוג אחד של דברים, היא עוברת עכשיו שינוי, במדיום אחר היא מתגלה בצורה אחרת. יש לזה כך וכך דוגמאות, לדוגמה האופנים שבהם מתרגמים מדיום של דיבור - יש כל מיני מדיומים שמתרגמים דיבור. כשאני לוקח דיבור ואני משליך אותו לעבר סרט מגנטי, הוא יוצר שם מהויות מסוג מסוים, הוא יוצר קונפיגורציות של מיגנוט בתוך הסרט. אני גם יכול להשליך אותו סיגנלים של אור, ואז יש לי סיגנל של אור וצל שהוא המקביל לענין של הקול. בכל אלו ברור שהפס קול - באופן כזה או באופן אחר - הוא בעצמו לא קול, אבל הוא צלמו ודמותו. הוא השלכה שלו בתוך מדיום מסוים. בדומה לכך האדם "בצלמנו כדמותנו" הוא השלכה של מהויות עליונות אל תוך מציאות של העולם הזה,

חותם על שבע מצוות בני נח, גם אריסטוטלס היה חותם על זה - אין לו שום דבר נגד זה. במובן מסוים המוסר הפילוסופי האוניברסלי והקרייר למדי הוא בעצם מוסר שמקבל את כל הדברים הללו, עקרונית. וזה נכון בודאי בפילוסופיה עתיקה, ויכול להיות שאפילו בפילוסופיה חדשה. אבל כאן אברהם שובר את המסך שעושה שהקדוש ברוך הוא בעצם לא פועל ולא מעורב בתוך העולם. כאן נכנס דבר שבו הוא מעורב ומתערב אל תוך המציאות, באופן מאוד מאוד אישי, מאוד מאוד קרוב, ומאוד מאוד אינטימי. הוא פועל וקיים בתוך המציאות שלי.

כי מילה אותיות מל"ה, הם חכמה ובינה. ומל הוא לשון התגלות, כי מל מלשון ממלא. הוא מסביר את המילה על פי המשמעות האחרת שלה - הדבר שמדבר, המילה במשמעות של גילוי. שהדיבור הוא המגלה את החכמה, להיות החכמה יוצאת מכח אל הפועל ומההעלם אל הגילוי. זו בעצם ההגדרה של המילה, במובן של הדיבור. ולכן לעתיד לבוא דכתיב "אז אהפך אל עמים שפה ברורה" (צפניה ג, ט), כתיב "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר" (ישעיהו מ, ה) מחמת שיהיה גילוי בחינת דיבור, התגלות אלוקות, התגלות חכמה. וגילוי זה למעלה הוא בחינת חשמל - "עתים חשות" - דהיינו שלפעמים הוא בבחינת העלם, סייג לחכמה שתיקה. ועתים ממללות - בחינת דיבור וגילוי. וגם מל מלשון "והוא יושב ממולי" שהוא פירוש "נגדי", כלומר דבר שנראה כאילו הוא לנוכח עיניו.

יש גם כן מסך על אבר המשפיע שהוא בבחינת רם, "הנסתרות לה' אלוקינו", חכמה ובינה. "והנגלות לנו ולבנינו" – שעל ידי המילה נעשה נגלות לנו ולבנינו, שהגילוי אינו אלא מבחינת לבנינו בחינת הולדה. כי לכן כאשר נתווסף ה"א באברהם מכל מקום לא נעקר הרי"ש באברהם, שעדיין הוא בחינת רם, אלא שנתווסף בחינת ה"א להיות רם זה בגילוי.

איננו מגיע להרבה דברים? מפני שהוא קלוקל מעשיו, ולכן גם כשהוא מנסה לעשות קונברסיה מהעולם שלו לעולם אחר, הוא משיג עולם של בלהות. במקום להשיג עולם של עדן הוא מקבל עולם של שחת. זה תלוי בעיוותים שאני עשיתי בתבנית.

אז באדם התחתון יש גם כן מסך על אבר המשפיע, שהוא בבחינת רם. המסך עושה שיש ניתוק, שיש חציצה בבחינה של - "הנסתרות לה' אלוקינו" שאומרים שהן שתי המידות של חכמה ובינה. הוא הזכיר אותן קודם, שתי המידות הללו חכמה ובינה הן המהויות הנסתרות, והן "לה' אלוקינו", שתי המידות הללו הן בצד האחר. והנגלות לנו ולבנינו, שעל ידי המילה נעשה נגלות לנו ולבנינו. בעצם המילה היא פעולה סמלית של הסרת מסך, הסרה של כיסוי שמכסה. לפני הפעולה יש הסתר, יש מסך מבדיל, ואני חותך את המסך המבדיל. המציאות בעצם כוללת בתוכה את האלטרנטיבה של כיסוי-גילוי, חלק מהתפקיד של האדם הוא לעשות את תהליך הגילוי, ולכן בזה הוא מתחיל והמצוה הראשונה היא למול - להוריד את הכיסוי.

שהגילוי אינו אלא מבחינת "לבנינו" - שהוא בחינת הולדה. הוא נוגע בשאלה - למה הנגלות לנו ולבנינו, והנסתרות לה' אלוקינו. מובן למה הנגלות לנו, אבל למה

ובתוך המציאות של העולם הזה הוא כולל את הדבר הזה.

רק צריך לומר שיש פה שתי בעיות במהות הדבר הזה. הבעיה האחת היא שלא תמיד יש מכשירים לקונברסיה. זאת אומרת שלא תמיד אני יכול להפוך את המהות של מטה למהות של מעלה. אני לא יודע איך המהויות הללו מתייחסות אחת אל השניה. הרמ"ק כותב שאם בן אדם היה בקיא בחכמת הניתוח - באנטומיה על דרך האמת, הוא היה יודע את סוד כל העולמות. אז אדם צריך את שני הדברים: גם צריך לדעת את כל האנטומיה, והוא גם צריך לדעת את דרך האמת כדי לדעת מה הוא מה. יש דבר נוסף, שהוא הבעיה האחרת שהוא לא מדבר עליה כאן, וזה העיוות שהאדם עושה. אני לוקח דבר שהוא אולי דוגמה של מעלה, ואני מעוות אותו. אז כשאני מעוות את הדוגמה של מעלה, אני לא צריך להתפלא שגם אם אני אתרגם אותה אז במקום שיצאו מזה מלאכים יוצאים מזה שדים, אני הרי קלקלתי אותה. כמו שקורה כשמישהו נוגע באיזה מכשיר רגיש, הוא שם ידיים ואחר כך הוא מתפלא שבמקום לנגן הוא משמיע צרחת. אין מה להתפלא, הרי אני קלקלתי שם חלק מהפרמטרים, ואחר כך מה שאני מקבל כתוצאה הוא העיוותים שאני עיוותתי. מדוע דברים מסוימים לא קורים? מדוע האדם בדרכו, בהתעלותו,

בעצם שום התגלות, אלא זו הייתה רק חוויה פרטית. ולפעמים החוויה הזו הייתה בעצם חסרת משמעות. תיאר את זה האיש שהיה הראשון שאולי הטיף לענין הזה - עוד לפני היות LSD - אלדוס האקסלי שכתב ספר על זה. אחד התיאורים שלו היה על האופן שבו ציורים מסוימים נראים, שהם נראים שיש בתוכם כאילו איזה זוהר פנימי, והוא אומר: אחרי שלקחתי את הסם, יכולתי להבין איפה יכול להיות דבר כזה. אבל בעצם האיש הזה שצייר את הציור הוא לא לקח את הסמים. בן אדם לא עושה את הדברים הללו והוא לא משתמש באמצעים הללו, והוא לא מגלה ב-LSD את "השמים החדשים", ואף על פי כן כשהוא יוצר יש לו דרך בה הוא יכול להביע את האור. בעוד שהאחר שעובר חוויה - היא לא עוברת ל"בנינו".

לכן יש הדגשה כל כך גדולה גם על העניין של "ושננתם לבניך" - מה עובר הלאה? מהו הדבר הזה שיכול לעבור? מהו הדבר הזה שאתה יכול להוליד? ודבר שאיננו יכול להוליד בכלל, אנחנו אומרים שהוא שייך לסטרא אחרא. הדבר היוצר הוא הדבר הזה ששייך לתחום הקדושה. הדבר שהוא יוצר מבטא יותר ויותר שיש עניין בזה של מהות שבקדושה.

כי לכן, כאשר נתווסף ה"א באברהם, מכל מקום לא נעקר הרי"ש באברהם. אברהם נשאר עם הרי"ש. שעדיין הוא נשאר בחינת אב רם. אלא שנתווסף בחינת ה"א להיות "רם" זה בגילוי. קודם היה אברם - מרחוק. עכשיו אברהם הוא אב המון. הוא אב רם של המון. זה לא כמו שיכול

לנו ולבנינו? והוא שצד מסוים של ההתגלות הוא בזה שמופיע בתוך בנינו. מה שמתגלה בהולדה - התהליך של היצירה, הוא מה שמגלה את מה שקיים בתוך הנסתר. איפה נמצאת ההתגלות של החוויה? התגלות של החוויה היא במה שהיא יוצרת, בזה החוויה מגלה את מה שהיא קלטה. הדבר לעצמו איננו מוכיח עדיין בשלמות, אבל כשהוא יוצא לאיזושהי התגלות, לבחינת הולדה - אז ההתגלות הזו קיימת בשלמות. זה שני הצדדים שיש בדבר, לפעמים יש לנו שינוי שהוא שינוי רק בפנוטיפ - זה שינוי בפרט. אבל השינוי הזה לא שינוי אמיתי, או על כל פנים לא היה שינוי מעמיק והוא איננו יכול לעבור הלאה. שינוי שיש לו עומק הוא השינוי הזה שפועל הלאה, ובזמן שיש התגלות והולדה השינוי הזה מתגלה. יש לזה ביטוי בשני הצדדים; הצד האחד הוא שיכול להיות שיש דבר שנראה לי כאילו הוא עבר שינוי דרסטי, אבל אחר כך אני מגלה שלא היה שום שינוי כלל. הייתה רק התרגשות ריקה. ולהיפך, יכול לקרות דבר שבו השינויים החיצוניים הם קטנים מאוד, בדברים שנולדו ממנו התגלו דברים משמעותיים.

למשל, אחת התופעות המעניינות ואולי המכאיבות היא שאנשים ניסו להשתמש בכל מיני סמים, בעיקר סמים הלוצינוגניים, כדי לזכות באיזושהי התעוררות. עשו את זה הרבה מאוד אומנים, ואין שום תוצאה בעלת משמעות של כל הדברים הללו. מדוע? מפני שהתברר שאמנם זו הייתה חוויה פרטית, אבל לא הייתה בה הולדה, לא הייתה

והנה המילה היא גילוי (פריעה היא גילוי יותר, כמו: "ופרע את ראש האשה", שחיטה מפורעת) המסך המבדיל בין קודש לחול דישראל, חולין שנעשו על טהרת הקדש שהיא עיקר ההבדלה. כי בשבע הבדלות להבדיל בין הטמא והטהור אין אנו אומרים לפי שאין צריך כל כך, כי מאחר שמעבירים ההבדלה בין קודש לחול.

הפרטים (ודאי לא לפרטים הטכניים שמי שמל ולא פרע כאילו לא מל); המילה איננה תהליך אחרון, אחר התהליך הזה יש תהליכים שעל ידם ההתגלות צריכה להימשך. היא צריכה להיות התגלות גלויה. והוא מדבר בכמה מקומות שיש בזה צדדים שונים: יש הצד של הסרה של הכיסוי העבה, ויש הסרה של כיסוי דק יותר. ולפעמים, יותר קשה להסיר את הכיסוי הדק מאשר את הכיסוי העבה - הכיסוי העבה הוא נראה וניכר לעין, והכיסוי הדק נשאר דבוק לעולם. והוא מחלק בין השאר בענין של המילה בישראל ולא בישראל, שהוא קשור עם מילה ופריעה ומילה בלי פריעה - מפני שאצל הגויים כאילו התהליך נעשה רק למחצה, הוא לא נעשה בשלמות ובתכלית (ההתגלות).

המילה היא גילוי המסך המבדיל בין קודש לחול. בעצם יש מסך שמבדיל בין קודש לחול, ואת המסך הזה מגלים. דישראל חולין שנעשו על טהרת הקדש, שהיא עיקר ההבדלה.

הוא מסיים: **כי בשבע הבדלות, הזכרתי קודם שיש נוסח שיש בו שבע הבדלות. שיש ביניהם למשל להבדיל בין הטמא והטהור, וזה אין אנו אומרים. אנחנו לא אומרים להבדיל בין הטמא והטהור. מדוע? לפי שאין צריך כל כך, כי מאחר שמעבירים ההבדלה בין קודש לחול, אני**

להראות שההתגלות הזו היא הורדה והשפלה. ההתגלות הזו היא לא מורידה מכבוד שמים, היא רק עושה שיש התגלות של כבוד שמים. כשאני מדבר על "המשפילי לראות בשמים ובארץ" לא מושך את הקדוש ברוך הוא לשבת רק בארץ. להיפך, אני יכול לראות את הרוממות וגם את הגילוי.

זה שייך למדרגה הרבה יותר גבוהה, זה לא רק חלק מהמדרגה של אברהם; אנחנו מכירים מהויות שיש מהן דיסטנס - יש מורא, יש אימה ויראת כבוד, והרבה פעמים האימה והמורא ויראת הכבוד בנויים על המרחק. כשהמרחק נעלם, המורא והאימה ויראת הכבוד, ולפעמים כל התייחסות שהיא - נעלמות. (לפעמים זו הטרגדיה של נישואים...) ההסרה של החציצה היא נפילה. הנקודה של אברהם היא בעצם שהאב נשאר אברם, למרות שהוא מתגלה. הנסתרות לה' אלוקינו והנגלות לנו ולבנינו - וזה יכול להיות ביחד.

גילוי המסך המבדיל

והנה המילה היא גילוי. המהות של המילה הוא הגילוי. (ודרך אגב הוא אומר שהפריעה שעושים אחרי המילה, היא גילוי יותר, כמו "ופרע את ראש האשה", שחיטה מפורעת. הוא לא נכנס פה לכל



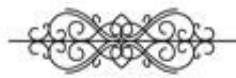
שחבל היה על הניסיון מפני שהוא היה יכול להסתכל על היהודים שמלים אותם כבר כך וכך זמן, וזה ניסיון עם מובהקות סטטיסטית הרבה יותר גבוהה מאשר דורות העכברים שלו. וזה לא עלה בדעתו. אבל הנקודה הזו במהות היא בעצם מדוע הילדים נולדים כך? מפני שהתהליך הזה הוא תהליך נחוץ. כל דור צריך לחתוך את ההסתר שלו. הנימול איננו מוליד נימול, אלא הוא מוליד עוד אחד, מפני שיש מסכים אחר מסכים. החשות והממללות עוברות כך ש"דור לדור יביע אומר". הדורות מגדלים את הדבר הזה, וזה מה שהוא אמר על ההבדלה - המילה שהוא הגילוי, האימות, הדיבור של הדבר הזה שהיה בחשאי.

כאן הוא הגיע לעניין שזה בעצם מה שעשה אברהם, אברהם והמילה הם דבר אחד, הם חשיפה של ההסתר הזה, של האב רם שהיה לפני כן, במהות הטרנסצנדנטית הבלתי נוגעת. לא שאנחנו איננו מדברים על המהות הזו או איננו מודים בה, אלא כמו במילים של השיר "רחוק מכל רחוק וקרוב מכל קרוב" - זה מה שאנחנו קוראים בעצם היחוד. הרחוק מכל רחוק וקרוב מכל קרוב, נסתר מכל נסתר וגלוי מכל גלוי. והתהליך הזה של המילה הוא התהליך של הגילוי של הנסתר.

לא זקוק להדגיש את ההבדלה הזו בין הטמא והטהור. כלומר, הוא רוצה להגיד שאם אני עשיתי הבדלה כמו שהוא מגדיר פה - לא כפעולה של מסך, שעד כאן שבת ושהשבת לא תעזז לצאת החוצה. לא שיהיה כאילו שהייתה שבת, והשבת דעכה והלכה בתוך המציאות, ונעלמה. אלא כשאני מלווה את השבת, אני בעצם מכניס את האור של השבת לתוך החול (זה בעצם כל העניין של מלווה מלכה). התפקיד של ההבדלה הוא להבדיל בין הקודש ובין החול, ואם עשיתי את המחיצה הזו, אני עברתי ואינני זקוק יותר להזכיר את המחיצה שיש בין הטהור ובין הטמא. אני עכשיו לא עוסק בפערים הגדולים, אלא אני עוסק עכשיו בגילוי של המחיצה הקטנה, באופן הזה שבו הקודש יכול לזרום לתוך החול.

לפי זה הוא הסביר את הנקודה ואת התמצית של המילה; המילה היא הפעולה - המעשית והסמלית - של הסרת הכיסוי, וזה מה שהוא חזר והדגיש על השבת והחול. הכיסוי הזה - גם בחיות החשות והממללות - הוא חלק של תהליך. משהו פעם כתב על זה מאמר קטן, שאחת הבעיות שעסקו בהם בזמנו בגנטיקה - הייתה השאלה באיזה מידה שינויים נקנים עוברים בירושה. ומשהו גידל דורות דורות של עכברים שקיצצו להם את הזנב וניסו לראות מה יהיה, אם יוצרו יותר עכברים בלי זנב. משהו כתב לו אחר כך





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

