

תורה אור

עם ביאורי
הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

פרשת שמות

תשפ"ד

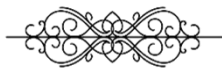
ד"ה "לא תהיה משכלה" (ב)

תורה אור משפטים, דף עט עמודה א



לומדים יקרים,

השבוע אנו מפרסמים את חלקו השני והאחרון של הביאור על ד"ה "לא תהיה משכלה" לפרשת משפטים. נזכיר כי ניתן ללמוד כל שיעור בפני עצמו ואין הכרח ללמוד את כל השיעורים יחד - אם כי כך מתקבלת תמונה שלמה יותר של העניין.



תוכן העניינים

שם הוי"ה - שמהווה את הכל.....3

התפילה - שיקשור עצמו למעלה משם הוי"ה.....7

לעורר רחמים רבים על ניצוץ אלוקות.....8

ימים מלאים - עבודה בשוב הדעת.....11

הכנת הלבושים להמשכת האור.....15

סור מרע: מזוהמת הנחש ומגסות הרוח.....17



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

והנה אחר שעשה כלי קבול נקיה ומודחת, הנה הוא עוד צריך לשית עצות בנפשו.

שם הוי"ה - שמהווה את הכל

והנה אחר שעשה כלי קבול נקיה ומודחת הנה הוא עוד צריך לשית עצות בנפשו. אם נצא לרגע מהנושא: יש לכאורה כל כך הרבה שיטות על ידן יכול אדם אם לא להיות מלאך, אז לפחות לרחף. הוא משלם כך וכך, עושה כך וכך תרגילים ומתחיל לרחף, שלא לדבר על זה שהוא מגיע תוך שלושה או חמישה שיעורים לנירוואנה. יש כל מיני תרגולים שנמצאים בכל העולם, ואגב – זה לא עניין ששייך דווקא לארצות המזרח, אלא יש גם בארצות המערב. למשל, העצה להגיע להארה על ידי זה שמסתכלים על הטבור היא עצה רצינית מאוד של המיסטיקנים של הכנסייה היוונית, אלא שבשלב מאוחר יותר היא נעשתה באופן מסוים בדיחה. הנקודה היא שאכן ישנם כל מיני תרגילים וישנן כל מיני שיטות בהן אדם מגיע לאיזשהו דבר, לאיזושהי הארה, והשיטות האלו עובדות בחלקן.

אבל האדמו"ר הזקן מדבר כאן על נקודה נוספת: אחרי שאדם עשה כך וכך, הוא עדיין צריך לשית עצות בנפשו; אחרי כל העצות הללו הוא צריך להתפלל, הוא זקוק לרחמי שמים. ההבדל הבסיסי הוא שאצל אדמו"ר הזקן הנקודה והבעיה היא לא להגיע למצב פסיכולוגי מסוים; השאלה איננה כיצד ניתן להגיע למצבים מסוימים של הכרה אחרת, זאת לא המטרה של העניין.

בעצם, המטרה היא שהאדם יגיע לכך שתיווצר בתוכו חוויה אותנטית, לא חוויה בבחינה של תרגול נפשי. אדם יכול להביא את עצמו בשלבים מסוימים לכל מיני סוגים של טרנס, בן אדם יכול להביא את עצמו לסוגים שונים של אוטוהיפנוזה, ויש בזה כל מיני דרגות; למעשה, רוב האנשים יכולים להגיע לדברים הללו, אם הם יתרגלו מספיק. אולם הנקודה הזו היא חלק מהבעיה כאן: איך יכול להיות שעל ידי תרגול מסוים – למשל להגיד חמש עשרה פעם 'אנא בכוח' ואחר כך להגיד משהו אחר שלוש מאות פעם – יצמח משהו?

חלק מהעניין כאן, וזהו חלק מהותי של הנקודה הזו, קשור ברצון בסיסי להשאיר את האדם חופשי, להשאיר לו את הבחירה החופשית ולא להכניס אותו לתוך מסלול של מחזור פסיכולוגי מסוים. מחיר החופש הוא שאין תרגול מסוים שעל ידו אני יכול להגיע לחוויה מסוימת, כיוון שבהגדרתה אני רוצה שהאדם יגיע לחוויה אותנטית. אני לא רוצה ללחוץ על כפתור פלוני ושכרפלקס אקבל תגובה מסוימת, אלא שדבר יהיה דבר שהוא אמיתי. לכן, המבנה והדרך להגיע לחוויות הללו הוא מבנה הרבה פחות סיסטמתי, הוא מאוד פתוח ביסודו. ממילא, הוא נותן אפשרות מסוימת אבל הוא עדיין נשאר עם כל הבעייתיות.

ומהי בעצם הנקודה הזו? אדם עשה הכנה להיות נדכא ושפל רוח; אלא שההכנה הזו היא לא דבר שמגיעים אליו על ידי כך

והוא ענין מה שכתוב: "ותתפלל חנה על ה' ובכה תבכה". כי הנה כנסת ישראל יש לה כמה בחינות ושמות, וכשהיא בבחינת הולדה נקראת בשם לאה, 'אם הבנים', וכשהיא בבחינת עקרה שאינה מולדת אהבה ויראה נקראת בשם חנה, כמו שכתוב: "ולחנה אין ילדים", והעצה היא: "ותתפלל חנה על הוי"ה". והענין, כי הנה שם הוי"ה מורה על שם שמהווה את הכל מאין ליש, ושם זה הוא בכל עולמות – אצילות, בריאה, יצירה עשיה, שאין חילוק ביניהם אלא שזה ברא וזה יצר וכו', אבל דרך כלל הנה הוא מחיה את כולם ומהווה אותם מאין ליש. אך אמתות שם זה אינו אלא לגבי העולמות הנאצלים והנבראים והנוצרים והנעשים, אבל לגבי הקב"ה בכבודו ובעצמו לא שייך כלל לומר שם זה, דכולא קמיה כלא חשיב ואינם נתפסים אצלו בגדר מציאות כלל, כמו שכתוב: "אני הוי"ה לא

גבוהה. אבל גם ההבדלים הללו לא פותרים את שברון הלב של האדם עצמו, כיוון שהוא מדוע ליחס בין מה שהוא יודע שצריך להיות לבין מה שהוא עושה בפועל.

אם כן, אדמו"ר הזקן אומר שה-לב נשבר ונדכה' הוא כלי, ואת הכלי הזה צריך להדיח. אין איזה מכשיר שאפשר בעזרתו להדיח, אלא הדרך היא שלא די לאדם בכך שהוא לא חושב באופן מודע לחטוף את כל העולם, אלא גם אפילו כשהוא חי בצמצום, והוא באמת יודע שהוא איש קטן והעולם לא תלוי בו וכן הלאה – עם כל זה, הוא עדיין יכול להיות צמוד לכל העניינים הללו, כך שזה בפועל ממלא את כל העולם שלו. לא משנה שהוא יודע שהוא לא עושה דברים גדולים; יכול להיות גם מישהו שהוא לבלר קטן באיזה מקום, והוא מודע לכך שהוא לבלר קטן – ואף על פי כן, אם מישהו יעז לפגוע בסידור הניירות שלו, תיווצר מהומה גדולה.

סיפרו פעם על אדם גדול אחד שהציעו לו להיות רב, ואז הוא נעלם לשבועיים. אחר כך הוא חזר וקיבל על עצמו את המשרה.

שאומרים דבר מסוים חמש מאות פעם ואז נהיים נדכאים ושפלי רוח; זה לא שאני נותן שלוש פרוטות לצדקה ועל ידי זה אני מגיע למדרגה הזו. אדם מגיע להיות נדכא ושפל רוח על ידי זה שהוא בודק את עצמו. אדמו"ר הזקן אמנם לא מדבר על העניין הזה כאן, אבל במקומות אחרים הוא אומר שהעניין של 'לב נשבר ונדכא' מגיע מכוחו של חשבון נפש.

כל אדם יכול לעשות את הדבר הזה ולהגיע למדרגה הזו, מפני שזה לא משנה מה הדרגה שלו – הרי שנוצר פער בין ההשגה שלו לבין ההישגים שלו, ושברון הלב נוצר על ידי ההתבוננות בעניין הזה. אמנם, קורה לפעמים שדברים מסוימים שאדם רוצה לזרוק מעצמו – אדם אחר רוצה לתפוס אותם. מספרים שהיה רבי אחד שיום אחד חזר מה-תשליך, והתלמיד שלו רץ לעבר הבאר. הוא שואל אותו: 'מדוע אתה רץ?', אז התלמיד ענה לו: 'אני רץ לקחת את העבירות של הרבי שלי, כיוון שבשבילי אלו מצוות גמורות'. כלומר יכול להיות שמה שבשביל אדם אחד הוא נקודת משבר, נקודה נמוכה, בשביל אדם אחר זו נקודה הרבה יותר



ויראה, נקראת בשם חנה. לא מדובר כאן רק על האנשים, אלא גם על האב טיפוס. חנה היא לא רק אדם פרטי אלא היא מהות שאנחנו חוזרים אליה, מפני שכמו שהיא אימו של שמואל, כך יש בה גם מהות של אם בישראל – בדומה לשאר ארבע האימהות. כמו שכתוב: "ולחנה אין ילדים" (שמואל א, ב) – שזהו שלב אחד, זוהי ההגדרה; ומה היא עושה? והעצה היא: "ותתפלל חנה על הוי"ה" – היא באה למקדש ומתפללת ובוכה.

והענין, כי הנה שם הוי"ה מורה על שם שמהווה את הכל מאין ליש. ובעצם, שם זה הוא בכל עולמות – אצילות, בריאה, יצירה ועשיה, שאין חילוק ביניהם אלא שזה ברא וזה יצר וכו'. בעצם, אף על פי שההווה מתגלה בעולם האצילות בהאצלה, בעולם הבריאה בבריאה ובעולם היצירה ביצירה, ביסודו של דבר היא אותה הווה אלא שהיא מתבטאת בכל עולם באופן המסוים שיש ביצירת העולם. כמו שאדם עושה מלאכות שונות – גם מצייר, גם מפסל וגם רושם, וכל אחת מהן היא עבודה לעצמה, אבל עדיין הן כולן עבודות שקשורות בחומר, והן למעשה עבודות של יצירת הווה.

אבל דרך כלל, הנה הוא מחיה את כולם ומהווה אותם מאין ליש. זהו שם הוי"ה – השם שמגדיר את המהות היוצרת, המחיה, המקיימת את העולם. אך אמתות שם זה אינו אלא לגבי העולמות הנאצלים והנבראים והנוצרים והנעשים, אבל לגבי הקב"ה בכבודו ובעצמו לא שייך כלל לומר שם זה, דכולא קמיה כלא חשיב ואינם נתפסים אצלו בגדר מציאות כלל, כמו

שאלו אותו לאן הוא נעלם, אז הוא ענה: 'פחדתי מהמשרה – זו משרה חשובה, נותנים לאדם לעמוד בראש, ופחדתי שזה יביא אותי לידי גאווה. חשבתי ללכת לעבוד במקצוע פשוט שנחשב בשולי החברה, כדי שלא אגיע לידי גאווה'. מסתבר שהוא הלך לבלן, שהיה אחראי על בית המרחץ, והוא סיפר: 'הלכתי לבלן והתחלתי לעבוד אצלו. הכנסתי את העצים לתוך האש, ואז הוא צעק עליי: 'רואים שאתה שלימזל, רואים שאתה לא מבין שום דבר'. אדם כמוני יודע לשים עצים באש, ואז הבנתי שגם אדם שעובד בתור בלן יכול להיות עם גאווה מקצועית; אז חשבתי לעצמי – אם ככה, אז עדיף לי כבר להיות רב'. הנקודה היא שיכול להיות שאדם מודע לכך שהוא נמצא בחברה נמוכה, אבל גם הידיעה הזו לא פוטרת אותו מההתקשרות האמוציונלית לענייני העולם הזה ולכל מה ששייך להם.

אם כן, האדם עוד צריך לעבור ניקוי של הכלי שלו. והוא ענין מה שכתוב: "ותתפלל חנה על ה' ובכה תבכה" (שמואל א, י). כי הנה כנסת ישראל יש לה כמה בחינות ושמות, וכשהיא בבחינת הולדה נקראת בשם לאה, 'אם הבנים'. כנסת ישראל במעלתה נקראת לאה, "אם הבנים שמחה" (תהילים קיג, ט). העניין של לאה הוא שהיא יוצרת משהו, כיוון שלאה היא בבחינת השכינה שעולה להיות במדרגת הבינה, היא משלימה את הבניין של הספירות על ידי זה שיש לה שישה בנים ובת – שהם בעצם בדיוק שבעת ימי הבניין ומה ששייך אליהם. וכשהיא בבחינת עקרה שאינה מולדת אהבה

שניתני", ו-"אתה הוא קודם שנברא וכו' ואתה הוא משנברא וכו'". וזהו מה שכתוב בפרקי דרבי אליעזר: "עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד". פירוש 'שמו לבד', ששמו אינו בגדר מהווה ומחיה כלל – אלא הוא לבד, וכענין "נשגב שמו לבדו", ו-"נשגב' הוא מורה על הפלגה יתירה, שהוא מופלג הרבה מעולמות הנאצלים וכו', רק כי "הודו על ארץ ושמים", פירוש: שנמשך הוד וזיו משמו לחיות ארץ ושמים.

אך "וירם קרן לעמו" כתיב, להיות לו ל-"עם קרובו", להיות קרבים אליו בעצמו כדי לקרבם אליו ליכלל ביחודו יתברך, כמו שכתוב: "חמלה גדולה ויתירה" וכו', כמ"ש במקום אחר. ומזה תתלהט נפשו להשליך נפשו מנגד למסור נפשו על קדוש השם בפועל ממש, להיות נפשו צמאה וכלתה לה', לאתדבקא רוחא ברוחא, דהיינו שיהיה כל מחשבה דבור ומעשה שלו במחשבה דיבור ומעשה של הקב"ה ומצוות מעומקא דלבא בדביקה וחשיקה וכו', כמו שכתוב בזהר על פסוק "נפשי איוויתיך" וכו', כמ"ש במקום אחר.

שכתוב: "אני הוי"ה לא שניתני" (מלאכי ג, ו), ו-"אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא משנברא העולם" (תנא דבי אליהו רבה כו, א). שם הוי"ה הוא שמו של הקב"ה, אלא שהוא לא שם העצם שלו בעצמו אלא הוא שמו כיוצר. זהו השם המהווה, זה שאני מתייחס אליו בתור אדון ההווה ובעל ההוויות של העולם, ולכן אני קורא לו בשם הזה שכוונתו היא זה שהווה ושהמהווה תמיד. ועדיין, כל ההווה והתהוות היצירה הן אינן אלא בבחינה של הארתו כלפי העולם שנוצר, ומהבחינה הזו אני יכול לדבר על הווייתו היוצרת; אבל הוא בעצמו הוא מעבר לשם ולהגדרה של 'בורא העולם'. אף על פי שבצד מסוים אני מדבר על הבורא כמו שאני מדבר על האדון, אבל זהו עדיין הצד שבו הוא מתייחס אל המציאות של העולמות.

וזוהו מה שכתוב בפרקי דרבי אליעזר (פרק ג): "עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד". פירוש 'שמו לבד', שגם שכתוב: "אני הוי"ה לא שניתני" (מלאכי ג, ו), ו-"אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא משנברא העולם" (תנא דבי אליהו רבה כו, א). שם הוי"ה הוא שמו של הקב"ה, אלא שהוא לא שם העצם שלו בעצמו אלא הוא שמו כיוצר. זהו השם המהווה, זה שאני מתייחס אליו בתור אדון ההווה ובעל ההוויות של העולם, ולכן אני קורא לו בשם הזה שכוונתו היא זה שהווה ושהמהווה תמיד. ועדיין, כל ההווה והתהוות היצירה הן אינן אלא בבחינה של הארתו כלפי העולם שנוצר, ומהבחינה הזו אני יכול לדבר על הווייתו היוצרת; אבל הוא בעצמו הוא מעבר לשם ולהגדרה של 'בורא העולם'. אף על פי שבצד מסוים אני מדבר על הבורא כמו שאני מדבר על האדון, אבל זהו עדיין הצד שבו הוא מתייחס אל המציאות של העולמות.

ששמו אינו בגדר מהווה ומחיה כלל – אלא הוא לבד, וכענין "נשגב שמו לבדו" (תהילים קמח, יג). אדמו"ר הזקן מפרש שאין הכוונה שהקב"ה היה עם שמו לבדו, אלא הוא מייחס את ה-'לבד' לשמו של הקב"ה בלבד ולא למהותו. זאת אומרת שגם השם הזה הוא לבדו; ישנו שם שהוא איננו לבדו, ובדרך כלל שם הוי"ה הוא איננו לבד כיוון שהוא השם של ההתהוות, של מה שיוצר, זה שמתייחס אל העולם; אלא שכאן אדמו"ר הזקן אומר שלפני היות העולם השם היה לבדו, ושמו לא יצר ולא ברא שום דבר.

ו-"נשגב' הוא מורה על הפלגה יתירה, שהוא מופלג הרבה מעולמות הנאצלים וכו', רק כי "הודו על ארץ ושמים" (שם), פירוש: שנמשך הוד וזיו משמו לחיות ארץ ושמים. הודו של ה' הוא זה שנמשך ונשפע וזורם על ארץ ושמים, אבל ה' בעצמו – הוא נשגב לבדו, כלומר זהו שם שאי אפשר להגדיר אותו משום שהוא איננו מתייחס לארץ ושמים. מהצד הזה, הכוח

שקשור לעולם, אלא זוהי התייחסות אל ה-מ'עבר של מציאות העולם.

ומזה, מן הקרבה הגדולה והיתירה הזו, תתלהט נפשו להשליך נפשו מנגד למסור נפשו על קדוש השם בפועל ממש, להיות נפשו צמאה וכלתה לה', לאתדבקא רוחא ברוחא. כל העניין של מסירות נפש הוא סתירה לעצם התפיסה שבה אני כביכול מבקש מהקב"ה שיקיים אותי. כשאני מוסר את נפשי על קידוש השם אני בעצם מוכן לעבור לא רק מהבורא והיוצר, אלא גם לא אכפת לי עכשיו מכל הבריאה והיצירה; כל הפונקציה של 'אדון עולם' לא משנה לי עכשיו, ואני עובר ומוותר על כל העולמות כולם. קידוש השם איננו בא כדי שלאדם יהיה גן עדן יפה יותר, אלא קידוש השם נובע מזה שאדם לא יכול להיפרד מהקב"ה ולא אכפת לו אם יש עולם או אין עולם, ומהצד הזה לא משנה לו מה יהיו התוצאות. מהצד הזה, קידוש השם הוא מסירות כל נפשו של האדם אל הקב"ה.

העניין של קידוש השם שאדמו"ר הזקן מדבר עליו כאן הוא לא במובן של קפיצה לאש, אלא הקרבה מסוג אחר: דהיינו שיהיה כל מחשבה דבור ומעשה שלו דבוקים במחשבה דיבור ומעשה של הקב"ה, והוא יעשה מצוות מעומקא דלבא בדביקה וחשיקה וכו'. כלומר מסירות הנפש היא כאשר אדם מוסר את כל העולם שלו, והוא רוצה להידבק בה' לבדו. כמו שכתוב בזהר (ח"ג סז, א-ב) על פסוק "נפשי איוויתך" וכו' (ישעיהו כו, ט), וכמ"ש במקום אחר. מה זה מסירות נפש? יש מסירות נפש שבה אני מוסר את עצמי

האלוקי שמחיה את כל העולמות כולם ואת כל המציאות כולה, נקרא באופן כללי 'הוי"ה': הוא היוצר, הבורא והעושה. אבל מעל לשם הוי"ה יש את 'שמו העצמי' של הקב"ה, והשם הזה הוא איננו מתקשר אל היחס של הקב"ה אל מול העולם, ועל השם הזה נאמר 'נשגב שמו לבדו'.

התפילה - שיקשור עצמו למעלה משם הוי"ה

והוא ממשיך בנוגע לפסוקים הללו: אך "וירם קרן לעמו" כתיב (שם יד), להיות לו ל-"עם קרוב", להיות קרבים אליו בעצמו כדי לקרבים אליו ליכלל ביחודו יתברך, כמו שכתוב: "חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו" (מתוך ברכת 'אהבת עולם'), כמ"ש במקום אחר. הביטוי 'יתירה' הוא ביטוי תמוה; מה זה "חמלה גדולה ויתירה"? אלא העניין הוא שאנו מבקשים שהחמלה תהיה יתירה על כל מידה שאפשר לתת. יש מידה שיכולה לעמוד כמידתי כאדם, כמידתי מול המציאות, כמידתי מול הפוטנציה שלי; ועדיין יש "חמלה גדולה ויתירה" – שזהו חסד ה' שעושה מעבר למידות.

אדמו"ר הזקן אומר שיש להבין באותה המשמעות את הביטוי של 'עם קרוב' – הקב"ה מעניק לנו קרבה יתירה, הוא מקרב אותנו אל מהותו היחידה שאיננה קשורה בשמות. בדרך כלל אני מתייחס אל 'מלך העולם', 'אדון כל המעשים', 'הריבון', 'האדון', 'היוצר', 'המכלכל' – זהו היחס של כל באי עולם; כאן מדובר על כך שמעבר לזה יש את המהות האלוקית, וההתייחסות אליה היא לא כאל דבר

וזוהו "ותתפלל חנה על הוי"ה", כי תפלה הוא מלשון התקשרות, שהתקשרה עצמה "על הוי"ה", פירוש: למעלה מעלה מבחינת שם הוי"ה המורה על התהוות העולמות וחיותן, כי אם ליבטל וליכלל ביחודו יתברך במסירת נפש בפני עצמו.

והנה משם נמשך בחינת רחמים רבים על נצוץ אלוקות שבנפשו, וזוהו "בכה תבכה" לעורר רחמים רבים. וזוהו "המלך המרום לבדו" וכו', ו-"המתנשא מימות עולם", פירוש: שהוא רם ונשא מגדר ובחינת עולם. ולפיכך "ברחמיו הרבים", שמחמת התנשאותו מימות עולם עד אין חקר, גדלה בעיניו הרחמנות על כל העולם ואפילו על עולמות עליונים, אפילו על בחינת גן עדן העליון, ולמעלה מעלה עד רום כל המעלות שייך אצלו רחמנות, כי כולם שפלים אצלו. מה שאין כן בעולמות הנאצלים והנבראים וכו', כל מה שיורד מטה-מטה מתמעט בחינת רחמים, עד שבבחינת ארץ הלזו הגשמית אין אנו משיגים הרחמנות אפילו שעל עולם הזה הגשמי, כיון שאנחנו בתוכה.

כמו פתיל, וזהו למעשה העניין של התפילה.

שהתקשרה עצמה "על הוי"ה", פירוש: למעלה מעלה מבחינת שם הוי"ה המורה על התהוות העולמות וחיותן, כי אם ליבטל וליכלל ביחודו יתברך במסירת נפש בפני עצמו. כלומר חנה מתפללת על הוי"ה, היא רוצה לקשור את עצמה אל מעל ומעבר לשם הוי"ה, כלומר אל המהות האלוקית שאיננה מתייחסת בכלל לעולם ולמציאות שלו.

לעורר רחמים רבים על ניצוץ אלוקות

והנה משם, מאותה הבחינה שלמעלה משם הוי"ה, נמשך בחינת רחמים רבים על נצוץ אלוקות שבנפשו. מה שאדמו"ר הזקן רוצה לומר הוא שאדם שאין לו הכנה, אז יכול להיות שכל מה שהוא עושה זה בכלל לא מעשה; אבל אדם שיש לו את ההכנה, מה הוא מתפלל? התפילה שלו צריכה

באופן חד פעמי לאיזשהו דבר; אבל גם יש מסירות נפש שאדם יכול לעשות אותה חמש מאות פעמים ביום, ועניינה הוא שהוא מוסר את רצונותיו: אני נותן במתנה לקב"ה את כל מה שאני רוצה, את כל מה שאני חושק בו. אני מוכן לתת את הדברים הללו לא מפני שמכריחים אותי, אלא משום שאני רוצה להיות דבוק אליו. כעת הוא חוזר ומקשר את הדברים לעניין של תפילת חנה. וזוהו "ותתפלל חנה על הוי"ה", ולכאורה לשון הפסוק תמוהה: מדוע כתוב שחנה מתפללת 'על ה' ולא 'אל ה'?" כי תפלה הוא מלשון התקשרות. מוזכר כמה פעמים שלשון 'תפילה' היא כמו לשון 'פתיל', כלומר של דבר שנכרך ונקשר, ובמובן הזה כשהאדם מתפלל זה שהוא כביכול מתפתל עם הקב"ה, הוא מתקשר לקב"ה. ניסוח אחר של העניין הזה הוא מה שמופיע בזוהר: "בחד קטירא אתקטרנא ביה בקודשא בריך הוא" (זוהר ח"ג קפח, א), כלומר שאני קשור בקב"ה



כולם – את העולם שלנו, את גן עדן התחתון ואת גן עדן העליון. כל העולמות וכל ההוויות הללו צריכים שהקב"ה ירחם עליהם ברחמיו הרבים דווקא מפני שהוא "מתנשא מימות עולם", מפני שהוא מעבר למציאות העולם. במקום אחר הוא אומר שנאמר על הקב"ה "המשפיל לראות בשמיים ובארץ" (תהילים קיג, ו), והכוונה היא שהוא כל כך גבוה עד שהוא מסתכל מלמעלה לא רק על הארץ אלא גם על השמים, והוא אפילו צריך כביכול להשפיל את עצמו כדי להסתכל בשמים. באופן ובאותו מובן, גם השמים דרושים לרחמיו הרבים של הקב"ה.

מה שאין כן בעולמות הנאצלים והנבראים וכו', כיוון ששם כל מה שיורד מטה-מטה מתמעט בחינת רחמים, עד שבבחינת ארץ הלזו הגשמית אין אנו משיגים הרחמנות אפילו שעל עולם הזה הגשמי, כיון שאנחנו בתוכה. מבחינה של מעלה יש רחמנות על כל העולמות כמה הם עלובים, אבל ככל שאני יורד למטה הרי שהפער ביני ובין מה שאני מרחם עליו נעשה קטן יותר, וכאשר הפער הוא קטן אני כבר לא יכול לרחם. מדוע זה כך? מפני שאני יכול לרחם על מי שהוא הרבה למטה ממני; אבל אני לא יכול לרחם על מי שהוא פחות או יותר בדרגתי.

באופן עקרוני היו צריכים להיות לי רחמים רבים על העולם הגשמי הזה, מפני שהוא עולם שהוא כולו אטום, הוא לא מרגיש שום דבר. אם הייתי צריך לתאר את זה, זה כמו שאני אראה אדם שחלילה משותק: הוא לא רואה, הוא לא שומע, לא מדבר, לא נע, בקושי מרגיש משהו – אז

לנסות לדלג מעל ההתקשרות עם מציאות העולם, עם העולם כמות שהוא ועם כל מה שיש בו וכל הדרגות שיש בו; האדם מוותר על כל הדרגות הללו, ואז הוא יכול לזכות להתעוררות, להמשכה של רחמים רבים על נפשו.

וזהו "בכה תבכה" (שמואל א א, י) – לעורר רחמים רבים. כמו שכבר דיברנו לפני כן, אי אפשר להגיע למדרגה של ההולדה אלא אם מוותרים לפני כן על המדרגות הקודמות. הנקודה של המסירות נפש היא שהאדם לא מוותר רק על אותם דברים מסוימים שתופסים אצלו מקום, אלא הוא מוותר על המציאות כולה, על הווייתו של העולם בכללותו – והוא עושה את הקפיצה הזו בכדי להתקשר לקב"ה, בשביל להיכנס לתוך הקשר.

וזהו "המלך המרומם לבדו" וכו', ו-"המתנשא מימות עולם" (מתוך ברכת יוצר), פירוש: שהוא רם ונשא מגדר ובחינת עולם. ולפיכך "ברחמך הרבים". שואל אדמו"ר הזקן: מדוע ההמשך של "המלך המרומם לבדו מאז" הוא "ברחמך הרבים רחם עלינו"? מה הקשר בין שני העניינים הללו? והעניין הוא, שמחמת התנשאותו מימות עולם עד אין חקר, גדלה בעיניו הרחמנות על כל העולם ואפילו על עולמות עליונים, אפילו על בחינת גן עדן העליון, ולמעלה מעלה עד רום כל המעלות שייך אצלו רחמנות, כי כולם שפלים אצלו. זאת אומרת שמפני שהקב"ה הוא כל כך מתנשא, אז 'רחמך הרבים' לא כוללים רק פרט מסוים של המציאות, אלא הם כוללים את כל הוויות העולם באשר הוא עולם, את כל העולמות

כי הרחמנות הוא אצל גדול על הקטן, כי כמו שהוא מתנשא עד אין חקר, כך רחמיו מרובים. אף כי "נשגב שמו לבדו", מכל מקום הרי "אלוקי עולם" וכו'. וזהו "אלוקי עולם ברחמיו". ובקשתנו הוא שלפי שאין אנו משיגים בשכלנו הרחמנות, אתה תעורר רחמיו הרבים שלא נטבע ונשקע בזה העולם, ותהיה "מגן ישענו משגב בעדנו", פירוש 'משגב': כמו חומה נשגבת ומוקפת, וכן 'מגן' הוא מחסה להסתיר בפני האויבים (כי בחינת המקיף מסמא עיני החיצונים שלא ישלטו).

בעצמי לא ידוע כמה צריך לרחם עליי, מפני שאני נמצא בתוך זה; אבל אתה ברחמיו הרבים – אתה יכול לרחם עלינו. וממשיך אדמו"ר הזקן להסביר את נוסח הברכה: פירוש 'משגב': כמו חומה נשגבת ומוקפת, וכן 'מגן' הוא מחסה להסתיר בפני האויבים (כי בחינת המקיף מסמא עיני החיצונים שלא ישלטו). בעצם, הבקשה שיש בברכה הזו היא להגיע למדרגה של "מגן ישענו משגב בעדנו".

למעשה, מה שאדמו"ר הזקן מדבר עליו כאן זה בעצם על כל מיני תהליכים מוקדמים שהאדם עושה בתוכו כדי שהוא לא יגיע לכדי 'משקלה ועקרה', איך הוא מעורר בתוכו את הדברים הללו. בהמשך, אדמו"ר הזקן מדבר על "מספר ימיו אמלא", והוא מדבר על זה שאברהם הוא 'בא בימים', הוא מת זקן – הוא בא עם כל ימים שלו. לעומת זאת, יש אנשים שבאים עם קבוצות זמן ריקות, עם תאריכים שהם לא מלאים.

סיפרו פעם שיום אחד ישבו במסדרון של העולם הבא שני אנשים: אחד זקן ואחד צעיר, שמתו בערך באותו הזמן, ואומרים להם שיכניסו אותם לפי הגיל. אבל כשבאים לקרוא להם, הזקן רואה שלוקחים קודם את הצעיר, אז הוא עושה

אני מיד אתמלא ברחמים רבים עליו. אלו הם בעצם הרחמים על העולם הזה: זהו עולם שאיננו מרגיש עוד שום דבר, הוא הגיע למדרגה שהוא עיוור וחירש, איננו חש ואיננו יודע. אלא שכדי לרחם עליו אני צריך להיות במדרגה כזו שאוכל להבין את הרחמים הללו. באותו אופן, מי שלא היה בבחינת אדם והוא לא יודע את השמחה ואת הכוח שיש לאדם כשהוא נע, שר ומדבר – הוא לא יוכל להבין את הרחמים על זה שעכשיו שוכב משותק; ועוד יותר מכך, אם אני בעצמי חלילה במצב כזה, אז בוודאי שאני לא אוכל לרחם עליו, כיוון שהרחמים מגיעים מכך שיש איזשהו מרחק.

אם כן, זהו העניין של ה-רחמים רבים'. כי הרחמנות הוא אצל גדול על הקטן, כפי שהסברנו, ולכן כי כמו שהוא מתנשא עד אין חקר, כך רחמיו מרובים. אף כי "נשגב שמו לבדו", מכל מקום הרי אומרים גם בהמשך הברכה "אלוקי עולם" וכו'. ומדוע אנחנו אומרים 'ברחמיו הרבים'? וזהו "אלוקי עולם ברחמיו", ובקשתנו הוא שלפי שאין אנו משיגים בשכלנו הרחמנות, אתה תעורר רחמיו הרבים שלא נטבע ונשקע בזה העולם, ותהיה "מגן ישענו משגב בעדנו". כלומר אני



יולדת. אגב, גם בתוך הסיפור עצמו יש בעצם את העניין שדיברנו עליו, שכן נראה לכאורה שחנה יכולה פתאום ללדת משום שהיא מוכנה לתת את הילד במתנה לה'. כלומר כל זמן שהיא רוצה את הילד בשביל עצמה היא לא מקבלת אותו, אבל כשהיא אומרת שאם יהיה לה ילד – ובשביל אישה כזאת מדובר למעשה בכל החיים שלה – היא עדיין תהיה מוכנה לתת אותו במתנה לקב"ה, אז זה אומר שהיא מוכנה להקריב את הכל, זה אומר שהיא הגיעה לנקודה של מסיקות נפש. לקראת סוף המאמר אדמו"ר הזקן יסביר שכשאדם מגיע לנקודה כזו של מסירות נפש הוא מצליח לעורר רחמים רבים, מפני שבנקודה הזו הוא יוצא מעבר לתחום של העולם, מעבר לתחום של ההווה, מעבר למה שהוא רוצה להיות – הוא מוכן למסור את נפשו על קידוש השם, הוא מוכן למסור את הרצונות שלו ואת ההוויות שלו בשביל הקב"ה – ובזכות הרחמים הרבים הללו שהוא מעורר, הכל יכול להיווצר.

ימים מלאים - עבודה בישוב הדעת

דיברנו על חלקו הראשון של הפסוק "לא תהיה משכלה ועקרה בארצך" (שמות כג, כו), ועל הבעיה של איך האדם יוצר מחשבה ואיך הוא יוצר רגש. הסברנו שהבחינה של עקרה היא כמו אדם שאינו יכול להוליד דבר בתוך ליבו ונפשו ושהבחינה של משכלה היא כמו אדם שמוליד דברים שאינם בני קיימא, משהו נולד אבל לדבר הזה אין קיום ואחיזה.

מחאה גדולה: מה זאת אומרת? אין פה יושר? אז אמרו לו: תראה, באמת לוקחים את הזקן מכולם. והזקן תמהה: איך הוא הכי זקן? הרי אני הייתי הסנדק שלו! ואז מסבירים לו שבשמים לא מונים כמה זמן עבר על האדם, אלא כמה הוא עשה בחיים. ולכן הזקן הוא בעצם רק בן שנתיים הוא פחות מזה, ואילו הבחור הצעיר הוא בעצם כבר מבוגר – ולכן מגיע לו להיכנס קודם.

כשכתוב על אברהם שהוא 'בא בימים', הכוונה היא שהוא בא עם כל ה-175 שנים שלו, בלי חורים. הוא נולד ביום מסוים ומת ביום מסוים, אבל באמצע לא היה סתם חלל ריק. לפעמים קורה שאין מה לכתוב על מצבות של אנשים, אז כותבים רק את התאריך שבו הם נולדו ואת התאריך שבו הם נפטרו – אבל באמצע יש חלל ריק, בין לבין הוא רק העביר את הזמן, אכל כך וכך תפוחי אדמה. יש למשל כל מיני סטטיסטיקות כמה כיכרות לחם וכמה קילו בשר אדם אוכל במהלך שנות חייו. אבל לא אלו הדברים שבעקבותיהם הוא יוכל לומר שהוא 'בא בימים'; בשביל שהוא יוכל לעשות זאת, הוא צריך לבנות וליצור את ההמשך, הוא צריך לייצר דברים שיוכלו להביא פירות – שהוא לא יהיה 'משכלה ועקרה', ובעצם המשך המאמר הוא על השאלה כיצד ממלאים את הימים כך שהאדם אכן לא יהיה במצב של 'משכלה ועקרה'.

בהקשר הזה מדובר גם על חנה, שהיא בעצם עקרה אבל על ידי זה שהיא מתפללת ושהיא מגיעה למדרגה מסוימת של מסירות נפש, היא זוכה להפוך להיות

והנה כתיב: "ואברהם זקן בא בימים", פירוש 'זקן' – "זה שקנה חכמה". ואמרו על פסוק "בישישים חכמה", ש-"דעתם מתיישבת עליהם", דהיינו שתהיה עבודה בקביעות ובישוב הדעת, ולא יהיה פעם כך ופעם כך. כי צריך להיות כל הימים שלמים, כמו שנאמר בזוהר, והימים שנתנו לו מן השמים לחיות בהם כימי שנותיו, לא נתנו לבטלה אפילו שעה אחת יתירה על השיעור ששיערו כמה הוא צריך להשלים את נפשו.

עיסוק קבוע, בעיות הלוואי של הזקנה יכולות להרוס אותם.

יש גם צד עקרוני יותר, והוא שאצל כל אדם יש מאבק מסוים בין הגוף והנפש. להרבה אנשים יש שאיפות נעלות מאוד אלא שיש להם גם את גוף, והגוף כל הזמן נאבק במה שהנפש יכולה לעשות. האדם נמצא במאבקים כאלה והוא נקרע בין הדברים האלו, והשאלה מה ינצח קשורה במידה מסוימת לשאלה מה היו השאיפות והחיים של אותו אדם. זקני עמי הארץ שחייהם, עולמם וחלומותיהם היו קשורים למה שהגוף יכול לספק – נשאים מבחינת החוויה, התודעה וההכרה בתוך ענייני הגוף, ולכן ככל שהם מזדקנים דעתם מיטרפת עליהם. הסיבה לכך היא שבמקרה כזה האדם קרוע בין הרצונות שלו – שלא השתנו מאז שהיה צעיר – לבין היכולת ההולכת וקטנה של הגוף שלו להגיע לסיפוק כלשהו מכל זה. בכל יום שעובר דעתו מיטרפת יותר, מפני שהמאבק שהוא נתון בו מחמיר.

לעומת זאת, זקני תלמידי חכמים נמצאים במצב אחר לגמרי: תלמיד חכם רוצה להיאבק על עליית נפשו, ואילו גופו רק מפריע לו כל הזמן. לכן, כשהגוף שלו מתחיל להיחלש, הרי שכל יום שעובר דעתו רק מתיישבת עליו יותר – הוא

כעת אנחנו מגיעים לחלק השני של הפסוק: "את מספר ימך אמלא". והנה כתיב: "ואברהם זקן בא בימים" (בראשית כד, א), פירוש 'זקן' – "זה שקנה חכמה" (קידושין לב:). ההגדרה הזו של זקן היא הגדרה הלכתית, אך היא גם נכונה בדרך כלל בהבנה של המקרא. כשמוזכרים 'זקני העיר' או 'זקני העדה', ברור שהכוונה היא לאנשים חכמים. היחס בין קניית חכמה לבין זקנה מופיע גם בספר איוב: "בישישים חכמה וארך ימים תבונה" (איוב יב, יב). אמנם מבחינת ההלכה אנחנו מחלקים בין זקנה ושיבה, כך שמגדירים שזקן הוא זה שקנה חכמה ואילו השיבה היא פשוט דבר שבא עם השנים; אבל לענייננו, גם ההגדרה ההלכתית וגם ההגדרה המהותית היא שזקן הוא זה שקנה חכמה.

ואמרו על פסוק "בישישים חכמה" (שם), ש-"דעתם מתיישבת עליהם" (קנינים ג, ו). במשנה שם כתוב: "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינן דעתן מיטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינן דעתן מתישבת עליהן". לדבר הזה יש רובד פשוט: אנשים שיש להם עיסוק אינטלקטואלי, ממשיכים – גם מבחינת הפעילות וגם מבחינת הרעננות – לתפקד בזקנתם. לעומת זאת, אנשים שאין להם



דבר לא מתרחש. העניין של יישוב הדעת הוא היכולת לבנות מערכת קבועה של עבודה, וזהו העניין של "שדעתם מתיישבת עליהם".

כי צריך להיות כל הימים שלמים, כמו שנאמר בזוהר (ח"א רכד, א). יש חובה שימיו של אדם יהיו ימים שלמים, זאת אומרת שלכל יום תהיה דרישה משלו ועבודה משלו, והיום הזה צריך להיות שלם. וכאשר יש לאדם יום אחד פגום, אז נוצר חור בתוך המציאות שלו.

והימים שנתנו לו מן השמים לחיות בהם כימי שנותיו, לא נתנו לבטלה אפילו שעה אחת יתירה על השיעור ששיערו כמה הוא צריך להשלים את נפשו. יש לאדם זמן קצוב של חיים, ובמשך הזמן הזה הוא צריך להשלים את עבודתו. אם הוא לא מנצל חלק מן הזמן הזה, פירושו של דבר הוא שבמכלול של חייו יש פגם, כיוון שהוא לא סיים את כל מה שיכול היה לעשות. אין זה בגלל שאותו אדם חטא, פגם ופשע בשעה הזו, אלא בגלל שבעצם היה לו זמן והזמן הזה מתוקצב כדי שהוא יגיע לשימוש מלא, ואם הוא לא ממלא אותו – פירושו של דבר שאותו זמן לא קיים, שהוא לא השלים את מה שהחיים נתנו לו.

יש סיפור על פגישה בין שני אנשים גדולים שהיו בצדדים מסוימים מאוד שונים זה מזה: מצד אחד הרבי מרוז'ין, שהיה בכל מהותו איש של אצילות ודקות הנפש, והוא היה ממשפחה של אנשים גדולים דור אחרי דור; ומצד שני הרבי מקוברין, שהיה מאוד שונה בכל הדרך, הנוסח והגישה שלו. הסיפור הוא על

מרגיש את עצמו במקום נכון יותר, מסודר יותר, יותר בעניין.

בהקשר הזה, ההגדרה של טירוף הדעת ויישוב הדעת היא מאוד נכונה. אדם יכול להיות קרוע בין הדברים בשנים מסוימות, ודעתו כל הזמן נודדת בין הצירים של ההווה שלו, ולאחר מכן דעתו מתחילה להתיישב עליו והוא יכול לשים הגבלות על הדברים. זאת, בזמן שאצל מישהו אחר המאבק הזה לא מפסיק, ואז הוא באמת עלול להשתגע מהפער בין הדברים, וככל שהזמן עובר דעתו רק נטרפת יותר ויותר. **דהיינו שתהיה עבודה בקביעות וביישוב הדעת, ולא יהיה פעם כך ופעם כך.** יישוב הדעת פירושו שעבודת ה' שהוא עובד תהיה בניין קבוע. אדם שיש לו יישוב הדעת בונה דברים בצורה אחידה ומסודרת, בצורה שבנויה באופן של דבר על גבי דבר. אך יש אנשים שאין אצלם יישוב הדעת בכלל, ועל אנשים כאלה היו אומרים בידיש את הפתגם: 'האט איז מען א מלאך, האט איז מען א גלח', כלומר: יום אחד הוא מלאך, ויום אחד הוא גלח – כלומר כומר. זאת אומרת שצורת העבודה שלהם איננה מיושבת, אלא הם נמצאים כל הזמן בתנודות. אמנם, גם העבודה של האנשים האלו יכולה להגיע לאיזשהו הישג: יכולות להיות אצלם תנודות חדות – כאשר אצל חלקם זו תהיה בעיה של נפילה עמוקה, ואצל אחרים זו תהיה נפילה שהיא סוג של הישג. אלא שסוג כזה של עבודה יכול להוביל לכך שאמנם אדם מגיע יום אחד לאיזו בהירות או השגה, אלא שלמחרת הכל נהיה אצלו שוב רדוד ושטוח, ושום

ומזה יתבונן המשכיל להיות ממארי דחושבנא, לחשוב כל המחשבות והדיבורים והמעשים דבר יום ביומו.

והנה הימים הם בחינת לבושים, והם לבושי התורה והמצות שלומד ועושה בכל יום. ובלבושים אלו יכול האדם לקבל גילוי אלוקותו יתברך, ואהבה ויראה הנמשכים מארץ עליונה בתוספת אורה. כי אף שלומד פשטי התורה, ואינו מגיע

המחשבות והדיבורים והמעשים דבר יום ביומו. כל אדם צריך להיות מאלה שעושים את חשבון נפשם, והוא צריך לבדוק האם הוא ניצל את היום באותה שלמות שהיה יכול לנצל אותה. חשבון הנפש הוא קודם כל על השעות הריקות, על הימים הריקים, על הרגעים הריקים, כל אחד לפי השיעור שלו. יש אנשים שבוודאי צריכים למנות שנים ריקות ואולי יותר מזה.

יש דבר שהרבה אנשים עמדו עליו בצורות שונות: יש הבדל כמעט פרדוקסלי בין ימים ארוכים ובין שנים ארוכות, וההבדל הוא בערך כך: ככל שיש לו לאדם ימים ארוכים יותר, כך יש לו שנים קצרות יותר; וככל שיש לו לאדם ימים קצרים יותר, יש לו שנים ארוכות יותר. למעשה, זהו עניין פשוט: האיש שהחיים שלו הם כולם עשייה, קם בבוקר ומתחיל לפעול, ולפתע הוא רואה שכבר לילה והוא צריך לישון, ואז יוצא שהימים שלו 'קצרים'. אבל אחר כך, כשהוא מנסה לעבור ולהיזכר בשנה שעברה עליו, מתברר שהשנה נעשית חטיבה של ממש. לעומת זאת, יש מצבים אחרים שיש לאדם ימים ארוכים, ימים שנמשכים כמעט עד אין סוף, כל רגע הוא משקל לעצמו, ואז אחרי שנה כזו של ימים ארוכים, כאשר בן אדם מנסה להיזכר בה – השנה הזו מצטמצמת לכלום.

שיחה שהתקיימה ביניהם, והרבי מקוברין ראה את עצמו קצת כתלמיד של הרבי מרוז'ין. הרבי מרוז'ין תיאר את דרך העבודה של אביו – רבי שלום שכנא מפראהביטש, והרבי מקוברין העיר: אבל אביך לא האריך ימים; ובאמת אביו של הרבי מרוז'ין נפטר בגיל צעיר מאוד. ואז הרבי מרוז'ין תיאר את דרך העבודה של הסבא שלו – רבי אברהם המלאך, והרבי מקוברין שוב העיר: אבל גם סבך לא האריך ימים. אז הרבי מרוז'ין ענה לו: מה אתה חושב, שהם באו לעולם להתייבש כמו כביסה שתלו אותה? הם באו לעולם בשביל לעשות משהו, גמרו מה שהיה להם לעשות – והלכו. למעשה, זו אותה גישה מצד האחר שלה: לאדם יש עבודה מסוימת, והוא צריך למלא את המכסה של העבודה הזו ולסיים אותה, ולא רק להתנפנף ברוח ולחכות שהוא יתייבש.

הנקודה של הימים השלמים היא שלא מדובר כאן רק בבעיה של חור בזמן, אלא מדובר למעשה גם בחור באישיות של האדם, משום שהזמן הזה מיועד לכך שהאדם ישלים במהלכו את התפקיד המסוים שלו, ואם הוא לא משלים אותו – פירושו של דבר שהוא לא השלים את מה שהיה צריך למלא בתוך עצמו.

ומזה יתבונן המשכיל להיות ממארי דחושבנא, מבעלי החשבון, לחשוב כל

הכנת הלבושים להמשכת האור

והנה הימים הם בחינת לבושים, והם לבושי התורה והמצות שלומד ועושה בכל יום. כל יום הוא בגד לנפש, והבגד הזה נארג לא מהזמן אלא ממה שנעשה בתוך הזמן הזה. כל יום הוא יחידה נבדלת, חד פעמית וייחודית באופייה, בתוך המרווח של הזמן. כל קטע של זמן הוא בעצם הוויה מיוחדת לעצמה, שאיננה דומה להוויה של קטע אחר. באופן מופשט אני יכול למדוד זמן, אני יכול למדוד כמה שניות עברו, כמה דקות עברו וכמה שעות עברו, אבל הזמן הזה שאני מודד הוא זמן של שעון, הוא הפשטה של הזמן.

מבחינה אמיתית יש לזמן אופי, כשם שיש למקום אופי. אני יכול למדוד מקום במטרים – אבל כל מטר של מקום הוא דבר בפני עצמו: במטר הזה צומחים קוצים, ובמטר אחר צומחות שושנים. הם לא בדיוק אותו דבר, אף על פי שהם נמדדים על ידי אותם מטרים. באותו אופן יש לזמן אופי כללי, אבל יש לזמן גם את הלבושים שלו, והלבושים הללו שייכים ליום המסוים הזה, לזמן המסוים הזה – והם נארגים לפי מעשי האדם; בכל יום הם נארגים בצורה אחרת, והם נובעים מהתורה והמצות שהאדם עושה בכל יום. ובלבושים אלו יכול האדם לקבל גילוי אלוקותו יתברך, ואהבה ויראה הנמשכים מארץ עליונה בתוספת אורה. מהם הלבושים הללו? בצד אחד, לבוש הוא אופן התבטאות, הוא מופע של דבר מסוים בתוך העולם. במובן אחר, מעבר לזה שהלבוש הוא אמצעי ביטוי של ההוויה הפנימית, הלבוש הוא בעצם

המדיום, התווך שיש ביני לבין החוץ. התווך הזה, המדיום הזה, יכול להיות דו שימושי: כשם שהוא אופן של התבטאות והוצאה כלפי חוץ, כך הוא גם אופן של קליטה. הלבוש המסוים הזה לא רק דבר מוציא דברים, אלא הוא גם קולט דברים. אם להביא דוגמה לא שלמה לעניין הזה: יש לבוש אחד שכל אדם לובש – הלבוש שהוא נולד בו; כל אדם נולד עם עור, שהוא הלבוש הראשון של האדם. הלבוש הזה הוא בפירוש לבוש דו כיווני: מצד אחד משמש כ-'חוץ', כצד החיצוני של מה שיש לאדם, והוא שומר ומגן על הגוף מכל מיני דברים, ומצד השני העור הוא גם אמצעי קליטה של דברים מסוימים באופנים שונים. ההתייחסות הכפולה הזו היא חלק מהיותו לבוש בשלימות, משום שעניינו של הלבוש הוא מילוי שתי המטרות הללו.

אם כן, הלבוש של הנפש הוא לא רק האופן שבו הנפש מתבטאת, אלא הוא גם מה שמאפשר לנפש לקלוט את הארץ העליונה, את גילוי האלוקות. בלי הלבוש הזה הנפש איננה מסוגלת לקלוט את הארץ העליונה.

כי אף שלומד פשטי התורה. כעת אדמו"ר הזקן מסביר שבתורה ובמצות יש מצבים שבהם נראה לאדם שהוא מצליח לקלוט את הדברים הגבוהים בנפשו – כאשר אדם עוסק בסודות התורה. כאשר אדם עוסק בדברים עליונים וגבוהים, הדברים הללו משנים כביכול את נפשו, מעדנים את נפשו, עושים משהו לנפשו. אלא שאדמו"ר הזקן מחדש כאן שאפילו אם אדם לומד את פשטי התורה, ואינו מגיע

לו מזה שום אהבה ויראה בשעת מעשה, מכל מקום הרי התורה אור זרוע בארץ עליונה, ומשם תצמיח צדקה ורב חסד, דהיינו בחינת אהבה רבה, על נפשות ישראל להאיר להם בלבושים אלו. וזהו "את מספר ימין אמלא", פירוש: כי הנה בחינת הימים עצמם, שהם הלבושים – מוטל עליך לעשותם. ו-'מספר ימין' הוא אור שבתוך הימים, כמו שכתוב בזוהר על פסוק "השמים מספרים", ופירוש: "ומנהרין ומנצצין כספירין". ובחינת מספר זה עלי למלאותו, שיאיר עליך מכוח הצומח שבארץ החיים.

וכן בעניין סור מרע, אמר "והסירותי מחלה מקרבך", פירוש: המחלה אשר נדבקה ונשרשה בקרבך. והוא עניין מאמר רבותינו ז"ל: "ארבעה מתו בעטיו של נחש".

בארץ. רק אחרי שהוא יזרע והוא יגיע לשלימותו, הוא יצמיח פרי שהוא טוב למאכל ותאוה לעיניים. באותו אופן, מדובר כאן על כך שלפעמים האדם זורע בארץ העליונה דברים שבשעת הזריעה שלהם כשלעצמם לא היה להם לא טעם, לא ריח ולא מראה של הפרי המוגמר; והעניין של הזריעה של הדברים הללו הוא שהגרעין מצמיח משהו אחר, דבר חדש לגמרי.

וזהו "את מספר ימין אמלא", פירוש: כי הנה בחינת הימים עצמם, שהם הלבושים – מוטל עליך לעשותם. 'ימין' פירושו הימים שלך, כלומר הימים שאתה עושה לעצמך. יש אדם שלא עשה שום דבר ביום מסוים של חייו, ולכן כשהוא מת היום הזה לא קיים בשבילו. לעומת זאת, אותו אחד שיצר משהו בתוך היום הזה – יבוא איתו בסופו של דבר. כשאומרים על אברהם שהוא 'בא בימים', פירושו של דבר שהוא בא עם כל הימים שלו, זאת אומרת שכל הימים שלו היו לבושים.

זה מה שאדמו"ר הזקן אומר כאן: "את מספר ימין" פירושו הוא שאני עושה יום, אני עושה זמן, אני עושה שהיום הזה יהיה

לו מזה שום אהבה ויראה בשעת מעשה, זאת אומרת שהוא לומד איזה עניין, וכמו רוב הלימוד של התורה – זהו לימוד שמבחינת התוכן שלו הוא לא יכול להיות נושא של אהבה ויראה – מכל מקום הרי התורה היא אור זרוע בארץ עליונה, ומשם תצמיח צדקה ורב חסד – דהיינו בחינת אהבה רבה, על נפשות ישראל להאיר להם בלבושים אלו. וכמו כל דבר שנזרע, גם האור הזרוע עתיד להוציא פירות.

במקום אחר אדמו"ר הזקן מחלק בין שני סוגים של גרעינים. יש פעמים שהגרעין שאני זורע הוא בעצמו הדבר המוגמר. למשל, כשאני זורע גרגר של חיטה – זה בעצם מה שאני רוצה שיצמח. פעולתה של הזריעה במקרה הזה היא לעשות ריבוי, כשבמקום גרעין אחד תהיה לי שיבולת שלימה. אבל גם יש סוג אחר של זריעה – שעליו הוא מדבר כאן – והוא למשל כשאני זורע גרעין של תפוח. לגרעין של התפוח אין לא טעם, לא ריח ולא מראה של תפוח, והוא לא עשוי לאכילה כלל. אלא שבתוך הגרעין הזה נמצא תפוח שלם, העץ עם כל הפירות שלו, אבל כדי שהוא יוציא תפוחים צריכים לזרוע אותו



התשתית, המערכת אותה אנחנו מכינים – ואז הקב"ה יכול למלא אותה. אנחנו רק מכינים את המטריצות, אנחנו לא יכולים למלא אותן באופן מלא, ולכן מה שכתוב בפסוק זה שהקב"ה ימלא אותם: "את מספר ימך אמלא".

סור מרע: מזהמת הנחש ומגסות הרוח

זוהי בחינה אחת – הבחינה של 'עשה טוב', זאת אומרת שכאשר האדם עושה דברים טובים אז הוא זוכה ל-"את מספר ימך אמלא". וכעת הוא מגיעה לבחינה האחרת – וכן בעניין סור מרע, שעל זה אמר הפסוק הקודם: "והסירותי מחלה מקרבך" (שמות כג, כה). פירוש: המחלה אשר נדבקה ונשרשה בקרבך. הקב"ה יכול להסיר את המחלה שנמצאת בפנים. זאת אומרת שלא רק שיש הגנה ששומרת על האדם מחולי שבא עליו, אלא גם יש הגנה שמתקנת את המחלה שנמצאת בתוך האדם. כמו שיש הרבה מחלות שבאות לאדם מן החוץ, כך יש מחלה שבאה מבפנים – והעניין הוא שהקב"ה יכול להגיע למחלה הכי שורשית.

והוא עניין מאמר רבותינו ז"ל: "ארבעה מתו בעטיו של נחש" (בבא בתרא יז). יש בגמרא שם רשימה של אנשים מיוחדים. בדרך כלל אדם מת בחטאו, כלומר הוא פגם ולכן הוא מת. אלא שישנם ארבעה אנשים שמתו בעטיו של נחש, ובדרך כלל מפרשים שהם מתו רק משום הגזרה הראשונה על אדם הראשון שימות. הרמ"ק, רבי משה קורדובירו, נפטר כשהיה איש צעיר מאוד. מדהים איך הוא הספיק

לו צורה כזו, פרצוף כזה – וזה מה שנשאר מהיום. המאורעות שהיו ביום הם חולפים, ומה שנשאר מהיום הוא הבחינה של 'ימך', כלומר האופי שאני הכנסתי ליום הזה.

ומהו 'מספר ימך'? ו-'מספר ימך' הוא האור שבתוך הימים, כמו שכתוב בזוהר על פסוק "השמים מספרים" (תהילים יט, ב), ופירש הזוהר ש-'מספרים' עניינו הוא: "ומנהרין ומנצצין כספירין". כלומר כשכתוב ש-"השמים מספרים", פירושו של דבר הוא שהם זוהרים כמו ספיר. ובאותו אופן אדמו"ר הזקן מפרש את המילה 'מספר', כלומר מלשון ספיר, מלשון דבר שמאיר.

ובחינת מספר זה עלי למלאותו. זה שהימים יהיו ספירים, שהימים יהיו מזהירים – זה עבודתו של הקב"ה; אני צריך לעשות את הימים. אגב, ככה גם היו מפרשים את הביטוי מההגדה 'שהיו מספרים ביציאת מצרים' – שלספר ביציאת מצרים הכוונה היא למלא אותו בזוהר, להאיר את העניין באור חדש. אם כן, זהו העניין של 'מספר', ואת המספר הזה עליי למלאות כך שיאיר עליך מכוח הצומח שבארץ החיים. זאת אומרת שתפקידו של האדם הוא לעשות ימים. לפעמים, מבחינת תחושתו של האדם הימים הללו הם ימים גדולים, ולפעמים התחושה היא שהוא רק עשה את מה שמוטל עליו – הוא למד כך וכך תורה, הוא קיים כך וכך מצוות. כלומר לפעמים התורה והמצוות האירו לו, ולפעמים הם לא. אבל בכל אופן, התורה והמצוות הם הדברים שהוא צריך להכין, הם בעצם

שאף על פי שהם צדיקים גמורים מכל מקום נשאר בהם עדיין איזה שמץ מזוהמת הנחש שלא יכלו להסירו מכל וכל, והוא עיקר נקודת קליפת גסות הרוח שנעשה בטבע האדם בחטאו מעץ הדעת טוב ורע. דהיינו שרואה את עצמו ומכיר חסרונו, או יודע שזה טוב לו, כמו שכתוב: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל" וגו'. וזהו שורש הזוהמה ומקור לכל התאוות והעבירות, כי בוחר בזה לטובתו או לרעתו.

ליצורים למות, מה גורם להם להזדקן? הרי בעצם יש כך וכך יצורים בעולם שהרושם הוא שאם לא הורגים אותם הם ממשיכים לחיות, ואין להם גבול מסוים לשנותיהם. היצורים הללו יכולים למות משום שפוגעות בהם כל מיני תקלות, אבל מהותית אין שום סיבה שהם לא יצמחו יותר. יש למשל עצים שטוענים שהם הזקנים בעולם, שהם בערך בני ארבעת אלפים וחמש מאות שנה. עומד לו עץ, לא מרשים משום בחינה, ועדיין מצמיח אצטרובלים אחרי ארבעת אלפים וחמש מאות שנה. השאלה היא מדוע זה לא כך גם אצל האדם, מהו החולי שגורם לכך שהאדם לא חי כימי העץ?

ההסבר שמופיע כאן הוא שבעצם יש חולי בתוך האדם. בצד הזה המוות הוא חולי – מעבר לכל החוליים האחרים, מעבר לכל פגמי האורגניזם הנוספים. אדמו"ר הזקן אומר שהחולי הזה של המוות הוא 'עטיו של נחש', ואם אפשר היה להסיר אותו – האדם לא היה מת. ההקשר כאן הוא הקשר יותר דק ופנימי, והוא אומר שהשמץ הזה הוא גם נקודה בסיסית באדם, והוא עיקר נקודת קליפת גסות הרוח שנעשה בטבע האדם בחטאו מעץ הדעת טוב ורע. הדקות שהוא מדבר עליה כאן היא שגם הצדיק איננו נפטר מהעניין הזה. 'עטיו של נחש' מלווה לא רק את

לכתוב את כל הספרים המרובים שלו, מפני שהוא היה פחות מבן ארבעים כשנפטר, וגם האר"י כבר היה בצפת – שכידוע, גם הוא לא האריך ימים. בלוויה של הרמ"ק האר"י הספיד אותו על בסיס הפסוק "וכי יהיה באיש חטא משפט מוות והומת, ותלית אותו על עץ" (דברים כא, כב), והוא אמר כך: כאשר אתה רואה אדם שאתה לא רואה שום סיבה לכך שהוא ימות, אין בו שום חסרון שבעקבותיו מגיע לו משפט מוות – התשובה היא 'ותלית אותו על עץ', כלומר יש לתלות זאת בחטא עץ הדעת. המוות של אנשים כאלה תלוי בגורלו של האדם כאדם בכלל, ולא בחטאו של האדם המסוים הזה.

כאן האדמו"ר הזקן מפרש את הביטוי 'בעטיו של נחש' באופן קצת אחר: שאף על פי שהם צדיקים גמורים, מכל מקום נשאר בהם עדיין איזה שמץ מזוהמת הנחש שלא יכלו להסירו מכל וכל, והשמץ הזה הוא זה שהורג אותם. זאת אומרת שיש מחלה פנימית בתוך האדם, והיא זו שגורמת למותו. יש לעתים מוות שבא כביכול מסיבות חיצוניות, וזהו סוג של מוות חיצוני, אבל יש גם מוות פנימי, שמגיע כביכול מתוך האורגניזם בעצמו. אגב, גם חז"ל וגם אחרים בתקופות שונות, עסקו בשאלה מה גורם לאדם שימות – אפילו באופן ביולוגי; מה גורם

מי שרוצה דבר מסוים והוא מוכן לשלם בעדו – נמצא גם הוא בתוך אותו התחום. יש אנשים שגם נמנעים מלקחת משהו ששייך לאדם אחר, ואמנם זוהי אכן הגבלה של הרצון שלי – אבל עדיין מצויה שם התמצית של גסות הרוח, שעניינה הוא שאני מעמיד את רצונותי כדבר בתוך המציאות; גסות הרוח היא עצם הנטייה האנושית לומר שדבר מסוים הוא טוב ולכן אני לוקח אותו.

חטא עץ הדעת עובר כמה שלבים. יש את השלב שבו אני לוקח פרי שהוא מחוץ לתחום שלי; אבל השלב שקודם לכך הוא השלב שבו אני בכלל רוצה את הפרי. השלב הזה מבוסס על כך שאני בכלל בונה את ההווה שלי ואת המציאות שלי לפי מה שאני רוצה, וברגע שאני בונה אותם כך אני נמצא בתחום של גסות הרוח.

ולכן זהו שורש הזוהמה ומקור לכל התאוות והעבירות, כי בוחר בזה לטובתו או לרעתו. זאת אומרת שאני בוחר לעשות או לא לעשות דבר מסוים, לפי השאלה אם הוא נעים לי או לא. ברגע שאני נמצא עם השיקולים של מה שרע לי או מה שטוב לי, אני נמצא בשורש של החטא. השורש הזה הולך אחר כך ומצמיח פירות, ויש דרגה שבה הפירות הללו הם אינם אלא דבר של מה בכך. האנשים שהם בדרגה גבוהה, ושעליהם נאמר שהם מתו ב-'עטיו של נחש', הם למעשה מתו משום ש-'עטיו של נחש' יכול להגיע לדקויות ולדקויות שבדקויות. זאת אומרת שלא בהכרח מדובר על ההבחנה של אדם בין טוב לרע, אלא גם הבחנה שאדם עושה בין טוב לטוב – יכול להיות שהוא מערב את

האנשים שאפשר להגיד עליהם שהם יותר נחשים מבני אדם, אלא גם את האנשים שהם אינם נחותים ושפלים, אנשים הטהורים מכל העניינים הללו; גם אצלם יש את זוהמת הנחש שאין לה תקנה, שהיא העניין של קליפת גסות הרוח.

דהיינו שרואה את עצמו ומכיר חסרונו, או יודע שזה טוב לו, כמו שכתוב לגבי התחלת החטא: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים" (בראשית ג, ו). זה שאני עושה את החשבון של 'זה טוב לי', 'זה חשוב בשבילי', 'זה נוח בשבילי', או להפך: 'הדבר הזה והזה לא טובים לי או לא נוחים לי' – זוהי הנקודה הבסיסית של גסות הרוח. זו לא גסות הרוח במשמעות שאותה אנחנו מכירים מכל מיני מקומות, אבל היא השורש של גסות הרוח. שורש החטא הוא כשאני מעמיד רצייה שלי כשיקול – 'אני רוצה', 'זה טוב לי', ולכן אני אעשה דבר מסוים. כשאני מעמיד את הרצונות הללו כגורם בתוך המציאות, הם למעשה גדלים ומתפתחים.

השאלה היא בעצם איפה אני שם את הגבול של הרצונות שלי. למשל יש אנשים שהם א-מורליים, שהם לא מוסריים – לא רק רוצחים רגילים או גנבים רגילים, אלא אנשים שהם לגמרי לא מוסריים – והבעיה שלהם היא שהם בכלל לא מביאים בחשבון שיש איזשהם גבולות לרצונות שלי. האיש הלא-מוסרי חושב שאם הוא רוצה משהו, אז הוא בהכרח ייקח אותו. אמנם יש בנקודה הזו דרגות שונות: הסמן הקיצוני הוא של אדם שפשוט לוקח משום שהוא רוצה, אבל גם

מה שאין כן קודם החטא היו ערומים, כדכתיב: "מי הגיד לך" וכו', כי לא היו מרגישים שום הרגש חסרונם או טובה לעצמו.

השאלה של מה שטוב לו כנימוק רלוונטי שבונה דברים – וממילא הוא מערב את אותו שמץ של עטיו של נחש.

מה שאין כן קודם החטא היו ערומים, כדכתיב: "מי הגיד לך כי עירום אתה" (בראשית ג, יא), כי לא היו מרגישים שום הרגש חסרונם או טובה לעצמו. הבעיה איננה האם העירום הוא דבר ראוי או לא; העירום הוא ההוויה הראשונית והקמאית שבאה לפני הרצונות שמטרתם למלא את חסרונותי. לכן, אדם הראשון יכול להיות עירום – אבל הוא לא יודע שהוא עירום; הידיעה שהוא עירום נובעת מהחטא. הבעיה של העירום היא לא העניין של הבושה, אלא הנקודה היא שתחושת העירום נובעת מזה שאני פתאום מרגיש שחסר לי משהו. ההרגשה שחסר לי משהו היא עניין של דקות שבדקות, והיא בעצם אומרת שאיבדתי את נקודת התום ואני בונה את עולמי מתוך הנקודה של מה שאני רוצה. מהבחינה הזו, זה לא משנה אם הרצייה הזו כשלעצמה היא רצייה לרע או רצייה לטוב, אלא עצם העובדה שאני רוצה משהו בשביל עצמי, כביכול שוללת את נקודת התום.

דוגמא לעניין הזה אפשר להביא מהתחום של הביולוגיה. ככל שאנחנו מתרחקים מהאדם, אנחנו פוגשים יותר יצורים תמימים, במובן הזה שהרצייה הפרטית שלהם לא מתערבת בתהליכים האינסטינקטיביים שלהם. זה לא שציפור פלוגית החליטה כעת שחסר לה עכשיו משהו, שהיא עכשיו צריכה נוצות חדשות,

או שחיה פלוגית צריכה עכשיו עלים ממין אחר או לעבור לדירה יפה יותר – אלא כל הפעולות הללו שלהן הן תולדה של אינסטינקט, לא של חישוב של תועלת עצמית. זאת אומרת שההוויה של החיה היא כביכול הוויה מושלמת בתוך עצמה, אך זו לא הגדרה של השלימות שלה אלא של התמימות שלה. בדיוק את הנקודה הזו של אובדן התום, אדמו"ר הזקן מגדיר כ- 'עטיו של נחש', משום שלפני 'עטיו של נחש' הפיתוי הזה כביכול לא היה בתוך התחום שלי, וכיון שהוא לא בתוך התחום שלי – הוא גם לא חסר לי, הוא פשוט מעבר לתחום ההוויה שלי. אני יכול לומר שאני יודע שדבר פלוני קיים, זו עובדה שאני יכול לציין אותה מבחינה אינטלקטואלית – אבל יכול להיות שעדיין לא תהיה לה שום משמעות בשבילי מבחינה אמוציונלית. המעבר מעצם הידיעה על דבר כזה למצב שבו אני רוצה אותו – זהו המעבר שעליו מדובר כאן.

בהיקף אחר, העניין הזה קשור להגדרה ההלכתית של האיסור 'לא תחמוד' – איסור שמופיע בעשרת הדיברות, וזה דבר מדהים. עשרת הדיברות הן לכאורה רשימה של הוראות חשובות ובסיסיות, דברים שהם התשתית של ההוויה האנושית והיהודית. באותו לוח של הדיברות יש את 'לא תרצח', 'לא תנאף', 'לא תגנוב' – דברים שהם הבסיס של כל חברה; אלא שאז גם מופיע דבר כמו 'לא תחמוד', ולכאורה הוא חורג מן ההקשר. איסור 'לא תרצח' למשל, הוא איסור

התשוקה שבלב, אלא האיסור הוא על תשוקה שבלב שמביאה לידי איזה מעשה, שהוא כשלעצמו יכול להיות חוקי.

בניסוח המקביל של עשרת הדיברות שבספר דברים, מופיעה הלשון "לא תתאוה" (דברים ה, יח). 'לא תתאוה' הוא בעצם שלב הרבה יותר מרחיק לכת: 'לא תחמוד' הוא שאני עושה מעשה בכיוון הזה, ואילו 'לא תתאוה' מדבר רק על עצם כך שאני רוצה משהו של משהו אחר. במובן הזה, על אף על פי ש-'לא תחמוד' נמצא בסופן של חמש הדיברות בלוח השמאלי, הרי שהוא בעצם הבסיס וההתחלה לשאר הדברים, ולכן במהות הוא נמצא לפני 'לא תרצח' ו-'לא תנאף'. אין הכוונה ש-'לא תחמוד' קודם מבחינת המשמעות החברתית, אלא מבחינת הסיבתיות – 'לא תחמוד' נמצא לפני החטאים האחרים, והוא בעצם התשתית שלהם. התשתית של 'לא תגנוב' או 'לא תנאף' זה סוג כזה או אחר של 'לא תחמוד', ולפני 'לא תחמוד' יש את 'לא תתאוה'.

מה שמתואר במאמר הזה, הוא בעצם דבר עוד יותר דק מאשר 'לא תתאוה'. תאוה היא השלב שבו אדם מקדיש את המחשבה לכך ש-'כמה טוב היה אם הדבר הזה היה שלי'. אבל כאן אדמו"ר הזקן מדבר על עניין דק ועדין יותר, על עצם הצד שבו האדם נמצא בהיפך של 'השמח בחלקו', הוא מדבר על עצם חוסר שביעות הרצון ממה שיש לי, ולא משנה מה נפל בחלקי; על עצם הרצון שמבוסס על ההסתכלות שלי בהווה שלי ועל הניסיון למלא אותה בדבר שאיננו שייך בה.

שנובע מדרישה מוסרית מינימלית, וזאת לעומת 'לא תחמוד' – שהוא איסור שנובע מדרישה מוסרית גבוהה בכל אופן שיהיה; ובכל זאת, הם נמצאים יחד, ולא במרחק גדול אחד מהשני. זה לא שיש פרק שעוסק במצוות של צדיקים ופרק שעוסק בשאר מצוות שמיועדות לכל אדם מישראל, אלא הדברים נמצאים יחד כך במרחק של כמה מילים, כך ש-'לא תרצח' ו-'לא תחמוד' עומדים באותו המקום.

מהבחינה ההלכתית, 'לא תחמוד' עומד על כך שאדם עושה פעולות כדי לרכוש משהו שלא שייך לו. אני רואה דבר ששייך לאחר, ואני מתחיל לנקוט באמצעים שונים – שהם כשלעצמם יכולים להיות חוקיים לגמרי – וכל זאת כדי לקבל את אותו הדבר. לכל אחד יש את השיטות והאסטרטגיות שלו, וזה לא ממש משנה כיצד אני עושה זאת; בעולם העסקים היום יש שלל שיטות יוצאות מן הכלל כדי לדחוף אנשים ולשלול מהם את הרכוש שלהם. אני מתאר לעצמי שבוגרי מנהל עסקים בהרווארד למשל, לפחות על-פי מה שהם נוהגים אחרי סיום הלימודים, לומדים איך לגנוב חברה – כלומר איך לדחוף מישהו מהחברה, איך לקחת מניות ולמכור אותם ועל ידי כך לדחוף מישהו ממה ששייך לו. כל זה נחשב מן הסתם לדבר טוב ולמנהג העולם; אלא שההגדרה של 'לא תחמוד' עומדת בדיוק על העניין הזה: הניסיון של אדם לרכוש דבר, לא בהכרח באמצעים לא חוקיים. על כל פנים, לאיסור של 'לא תחמוד' יש משמעות אופרטיבית, זאת אומרת שהחמדה שהתורה אסרה היא לא

רק שהיו משיגים גילוי אלוקותו יתברך, ודי למבין.

הוא צד של חטא. הפגם לא קשור בזה שאדם רוצה דבר רע, שהרי הוא רוצה רק דברים טובים – אלא שעדיין יש בכך צד של 'לא תתאוה' בדקות, ואפילו שמדובר ברוחניות.

חטא עץ הדעת מתחיל בפיתוי של הנחש. הפיתוי של הנחש הוא הפיתוי הראשון, והוא בעצם הפיתוי של היציאה מן התחום. זאת אומרת שיש דבר שהוא בתחום ויש דבר שהוא מחוץ לתחום ואני לא מגיע אליו, וכאשר אני מתחיל לחשוב על מה שנמצא מחוץ לתחום, ואני מתחיל לחשוב שזה היה טוב מאיזשהו צד לקבל את מה שנמצא מחוץ לתחום – זהו בעצם שורש הפיתוי. לפני החטא אדם וחוה היו עירומים, הם היו בלי בגדים – אבל הם לא ידעו שחסרים להם בגדים. האדם היה יכול להסתכל על השבלול ולהגיד: לשבלול יש בגד, לשבלול יש בית – ולי אין; הוא היה יכול להסתכל על הדוב ולהגיד: יש לו פרווה – ולי אין; ועוד כיוצא מהדברים האלה. אני מניח, אף על פי שלא שוחחתי איתם, שהשבלול לא רוצה להיות דוב, הוא לא חושב על העניין הזה - והוא לא עושה זאת בגלל שלימותו, משום שהווייתו היא הוויה לעצמה.

למעשה, 'עטיו של נחש' הוא השינוי שנעשה בטבע האדם לכך שכעת הוא נעשה יצור שמכיר את חסרונו והוא רוצה לעשות משהו להשלים את מה שאין בו, או שהוא רוצה ומתאוה לאיזשהו דבר. זה נכון לא רק לגבי רשע שרוצה דברים שהוא לא צריך ולוקח אותם באופנים לא נכונים, אלא זה נכון גם לגבי צדיק, כיוון

העניין הזה הולך בדקות אחר דקות, והוא נמצא לא רק בעניינים שליליים אלא גם בעניינים של קדושה. מה שהאדם עושה בקדושה הוא הרבה פעמים גם כן עניין דק של 'לא תחמוד', והיו אנשים שדיברו על זה ועסקו בדקויות הללו. היו זמנים שהנושא המרכזי של הדיון המוסרי לא היה כמה רציחות היו היום במדינה, אלא אנשים דנו בדברים דקים יותר, דברים שנוגעים לצד הגבוה של המוסר. למשל, טענו שלפעמים יש חיסרון בזה שאדם רוצה לרכוש דבר שהוא תכונה של אחר. אני רואה אצל מישהו דבר מסוים, ואני מנסה כביכול לקבל את אותו דבר לעצמי. הבעייתיות בדבר הזה היא גם מבחינת הסכנה של חיקוי ושימוש בדבר זר שבעצם איננו קשור אליי באמת, אבל מעבר לבעיית החיקוי יש גם פגם מסוים בעצם זה שמישהו יושב ומסתכל באחרים. יכול להיות שהאחר הזה הוא צדיק יסוד עולם, אבל זה שהאחר הוא צדיק יסוד עולם זה לא אמור להיות הבעיה שלי. הבעיה שלי היא איך לבטא את ההוויה של ה-'אני' שלי כראוי, ולא איך להיות כמו צדיק פלוני. כשאני האזוב שבקיר הבעיה שלי היא לא איך לגדול ולהיות ארז בלבנון, אלא הבעיה שלי היא איך להיות ארז בקיר, ולשם כך אני צריך לחשוב איך אני צריך להיות ארז בקיר ולא איך להיות ארז הלבנון. ברגע שאני מנסה להגיד שכנראה בכל זאת כדאי להיות ארז, זה לא משנה אם אני נעשה ארז או לא נעשה ארז – ובדרך כלל אני לא נעשה – אלא שגם עצם הרצון הזה



כמעט ההגדרה של אינטלקטואליות, במובן של הסוג האחר של החשיבה, החשיבה שלא סגורה בתוך עצמה אלא יוצרת קשרים לדברים אחרים. אני יכול להגיד שמעולם לא שמענו ששבלול יכתוב מוזיקה, בין השאר מפני שטוב לו כמו שהוא. לעומת זאת, יכול להיות שהקומפוזיטור מרגיש שחסר לו דבר אם הוא לא יכתוב את היצירה שלו – וזהו בעצם צד אחר של העניין הזה.

על כל פנים, לענייננו – האמירה והשיקול של 'אני רוצה כך או כך' הוא הבסיס של כל הדברים שאחר כך מביאים למוות. רק שהיו משיגים גילוי אלוקותו יתברך, ודי למבין. האדם היה יושב ומשיג גילוי אלוקותו יתברך, והוא לא היה חושב אם זה היה יותר טוב אם הייתי עושה את זה אחרת. ברגע שאני חושב על זה שמשהו אחר היה טוב לי יותר או נוח לי יותר – באותה שעה השלימות של ההווה נפגמת, וזהו העניין של 'עטיו של נחש'.

מה שאדמו"ר הזקן בעצם אומר כאן זה שכאשר האדם עושה את מה שהוא צריך לעשות, אזי לא רק שיתקיים בו העניין של "את מספר ימך אמלא", אלא גם יהיה בו העניין של "והסירותי מחלה מקרבך". יש מחלה אחת שהיא 'בקרבך', משום היא נמצאת אצל כל אדם. יש מחלות שאנשים מסוימים לוקים בהם, יש מחלות שבאות מן החוץ, אבל יש את המחלה שתמיד נמצאת בקרבך – וזו היא מחלת המוות, שהיא מחלת האנושות. הברכה שיש כאן היא ההבטחה להסיר את החולי, להסיר את התשוקה הפרטית שאני רוצה להשיג משהו.

שעל כל פנים הוא גם כן מתאוה לאיזשהו דבר. הפגם הזה הוא בעצם הנקודה שממנה כביכול מתחיל ההרס, שהוא הבסיס והנקודה של המוות. זה מתחיל בזה שההווה הזו, האורגניזם הזה, המערכת הזו מוצאת בעצמה איזה חור, והיא מנסה איכשהו לצאת מן התחום שלה; וברגע שהיא מנסה לצאת מהתחום שלה היא נשברת כהווה שכוללת את עצמה.

הבעל שם טוב היה אומר: מה זה "שיוויתי הוי"ה לנגדי תמיד" (תהילים טז, ח)? פירושו של 'שיוויתי' הוא שהאדם מגיע למדרגת ההשתוות, וההשתוות היא שטוב ורע הם שווים בעיניו – וזה יכול להיות רק אם ה' לנגדי תמיד (צוואת הריב"ש סימן ב). הביטוי 'שיוויתי' מופיע בעוד פסוק בתהילים: "אם לא שיוויתי ודוממתי נפשי, כגמול עלי אימו, כגמול עלי נפשי" (תהילים קלא, ב). כלומר יש את המצב של תינוק קטן שיושב בחיק אימו, והוא שלם בתוך עצמו. ההגדרה הזו של ההווה שנמצאת בשלימות ובשיווי משקל עם עצמה, אז הפגעים כביכול לא יכולים לגעת בה. המוות מגיע מתוך החורים, מתוך הסדקים, והסדקים האלה נוצרים כשהאדם יוצר מערכת יחסים בין ההווה השלמה של עצמו לבין איזושהי הווה שהוא היה רוצה להגיע אליה. הרצון הזה יוצר איזשהו סדק, והסדק הזה מכניס בתוכו את המוות.

יש כמובן גם צד אחר לעניין הזה, כלומר יש אופנים אחרים לתאר את ההווה האנושית ואת הרצון של האדם לשנות את מצבו. הפגם שהוא מתאר כאן הוא

נחשבים. והאדמו"ר הזקן דיבר על כך שגם אצל הצדיק יש את אותו 'עטיו של נחש'. ההבטחה "והסירותי מחלה מקרבך" היא הבטחה על השלימות שיכולה להיות לאדם באשר הוא נמצא כפי שהוא בתוך עצמו, בלי שיהיו לו תאוות זרות. יש עולם של חלומות של בני אדם, ולפעמים אני לא חולם את החלום שלי אלא אני חולם חלומות של אחרים; הם בונים בשבילי חלומות ואני חולם את החלומות שלהם, וכך לפעמים אני מאבד את חיי – מפני שאני נמצא כל הזמן בתוך החלומות שלהם. החלום של האחר הוא מה שמשבש לי את החיים.

החלום הראשון שהיה כזה הוא בעצם העניין של חטא עץ הדעת. עץ הדעת היה החלום של הנחש, לא החלום של אדם, וברגע שאדם לוקח את החלום של הנחש והוא כביכול מתחיל להסתכל על העולם מנקודת הראות של הנחש – באותה שעה הוא מאבד את עולמו. הנחש, כמו שמתואר לגבי חווה שמנסה להיות יותר ויותר כרוכה בנחש, לא מסתפק בזה שהוא מדבר, אלא הוא גם נכנס בסופו של דבר אל תוך חווה, וזה מה שמדובר במקומות אחרים על עניין של 'משכא דחיוויא' – עור הנחש שהפך להיות הלבוש האנושי.

כדי לתת לנחש להיכנס אני צריך לפתוח לו פתח, והפתח הוא שאני מתחיל לצאת מעצמי ומסתכל באחר. פעם מישו הגדיר את העניין הזה בשלושה משפטים. שאלו אותו מה זה להיות חסיד, והוא אמר שהוא פגש את אליהו הנביא ביער, ואליהו הנביא אמר לו שלושה דברים: לא

אם אדם היה יכול לחיות בשלימות, באופן כזה שההוויה שלו מכתובה לו את מציאות עצמו, אז הוא היה יכול להגיע לעניין הזה בשלימות. באבות דרבי נתן (נוסח א פרק טז) נאמר שכאשר מניחים גדי קטן בראש הגג, אם הגג גבוה מידי – הגדי יישאר ולא יקפוץ; אבל אם לוקחים ילד קטן – יש סיכוי טוב שהוא יקפוץ למטה, והוא אומר שהסיבה לכך היא מפני שיש באדם יצר הרע. יצר הרע הוא לא דווקא התשוקה ליפול ולשבור את הראש; אני לא חושב שיש לילד את הבעיות של פרויד המאוחר, זה לא שיש לילד תשוקה גדולה כל כך לתנטוס וזה מה שמוביל אותי לקפוץ מהגג. הנקודה היא שהגדי שלם בתוך עצמו, יש לו את המגבלות של האינסטינקט שלו, והן כאלה שאם אין לו שום סיבה לרדת מהגג הוא לא יורד מהגג. לעומת זאת, לילד יש יצר הרע, והיצר הרע הוא זה שיגיד לו שאולי בכל זאת כדאי לנסות לראות מה קורה שם למטה.

זו הסיבה לכך שבני אדם צריכים הרבה מאוד חינוך כדי להתגבר על הפיתויים הללו, ולא תמיד זה מצליח בכל דבר. היצר הרע הזה הוא לא במובן של השחתה, אלא הוא יצר הרע במובן של התכונה האנושית שהאדם רוצה משהו. היצר הרע הזה יכול גם ללכת אל הרשע הגמור וחסר הגבולות, ולכן אדם שהרצונות שלו הם מהווים את הציר המרכזי והנימוק המרכזי של החיים שלו, יכול להפוך להיות רשע גדול. אפשר לראות אצל הפושעים הגדולים באמת כיצד העניין של 'אני רוצה' ממלא יותר ויותר את החלל, וככל שזה ממלא את חלל האישיות כך דברים אחרים נעשים בלתי



העניין הזה, כיוון שאז הוא נעשה שוב אחד מאותם הדברים שאני מסתכל עליהם מן החוץ. אבל אם אני יכול להיות בתוך עצמי בלי לחשוב כל הזמן על עצמי, כלומר אם אני יכול להיות בתוך עצמי עם ההווה שלי – זו הדרגה שהיא אחרי הכל, וזו הברכה של "והסירותי מחלה מקרבך".

להפסיק להסתכל בעצמו, לא להתחיל להסתכל באחרים ולא להתכוון לטובת עצמו. למעשה, זה ניסוח תמציתי של מה שיש כאן: אני לא צריך להסתכל על אחרים – גם על הטובים וגם על הרעים; הבעיה שלי היא אני בתוך עצמי. יחד עם זה, אם האני בתוך עצמי הוא עניין שאני מתכוון לטובתו, אז אני פוגם את כל









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

