בס"ד

האר"י החי

דרך לימוד כתבי האר"י עפ"י שיטת אדמו"ר הזקן
בעל התניא והשו"ע

ערוך מתוך שיעוריו של הרב יצחק שפירא שליט"א ראש ישיבת 'עוד יוסף חי'
בימי הילולת האר"י הקדוש

תדפיס מתוך החוברת שעתידה לצאת לאור בקרוב

חוברת מבית עלון
מעמקים

האר"י החי'

דרך לימוד כתבי
האר"י
על פי שיטת
אדמו"ר הזקן

נערך מתוך שיעוריו
של הרב יצחק
שפירא שליט"א
שניתנו בישיבת 'תום
ודעת' בעיה"ק
ירושלים תובב"א
בימי הילולת האר"י
הקדוש
ה' אב תש"פ ותשפ"ב

אינו מוגה

הוברת מביט
מעמקים

הקדמת המערכת

ב"ה זכינו במשך כמה שנים לשמוע את שיעוריו היסודיים של הרב יצחק שפירא, בימי הילולת האר"י. בשיעורים אלו הראה הרב איך דברי האר"י, שבאופן פשוט נראים רחוקים ממנו מאוד, באמת נוגעים לחיים ולעבודת ה' של כל אחד ואחד מאיתנו. אנחנו שמחים להגיש בפניכם (כטעימה מתוך האוצר הגדול הזה) שניים מתוך שיעורים אלו:

השיעור הראשון, **אופן הפשטת המשלים בכתבי האר"י** (בעמוד 5), בא ללמד אותנו כיצד להבין את השפה של האר"י, על מנת שנוכל לזכות להגות בה כראוי.

והשיעור השני, **כוונות קריאת שמע** (בעמוד 29), בא ללמד אותנו מה העניין של "כוונות האר"י", ומה המשמעות שלהם עבורינו. לימוד זה נעשה תוך כדי לימוד שער הכוונות על קריאת שמע (נציין שלאחרונה הרב הרחיב והמחיש יותר בעניין של "כוונות האר"י", כמו שניתן לראות בשיעורים שפורסמו בעלוני 'מעמקים' האחרונים).

המאמרים לא היו לעיני הרב ולא עברו את הגהתו, אם כי השתדלנו לשמור על הדברים בדיוק כפי שנאמרו בשיעור, עד שלעיתים כשחזר על הדברים מזוויות שונות, השארנו את הדברים כמו שהם למרות הכפילות שבהם. ניתן להאזין לשיעורים עצמם בקול הלשון 073-371- 3149

להערות והארות shiurimshapira@gmail.com או במספר 0537246111.

בציפייה לימים אשר "מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים" ו"לא יאמרו עוד איש אל רעהו דעו את הוי', כי כולם ידעו אותי מקטנם ועד גדולם".

מערכת עלון מעמקים

אופן הפשטת המשלים שבכתבי האר"י



סקירה כללית

הרבה פעמים מי שבא ללמוד את כתבי האר"י נתקל בקושי גדול, אמנם האר"י מדבר במילים שאנחנו מכירים מהעולם שלנו, אך האופן בו הוא משתמש במילים נראה כאילו הוא מדבר בשפה שרחוקה ממנו לחלוטין. אם ניקח את הביטוי של האר"י "אור אבא" לדוגמא, אנחנו יודעים מה זה "אור" וגם יודעים מה זה "אבא", אך צמד המילים "אור" ו"אבא" לא אומר לנו כלום, שהרי "אור" זה משהו שקשור לשמש או לאש, ו"אבא" זה משהו שקשור לאנשים ולמשפחה, ובעצם זה שני דברים שונים לחלוטין. כמו"כ הביטוי "יו"ד עצמה דשם הוי' הוא בחי' חכמה", ברור מה הכוונה האות י' של שם הוי' וברור מה הכוונה "חכמה", אבל "יו"ד" זה אות שכותבים אותה ואומרים אותה, ו"חכמה" זה תכונה בנפש ומה הקשר ביניהם. קושי נוסף בו הלומד נתקל הוא שכדי לדבר על עניינים אלוקיים האר"י הקדוש משתמש במשל, ומכיוון שיש הבדל גדול בין המשל לנמשל ממילא לא קל לדעת להפשיט נכון את המשל באופן כזה שבאמת יתאים לנמשל, ולא יהיה מגושם מדי.

בשיעור זה מתבאר שאדמו"ר הזקן מסביר שהאר"י הקדוש משתמש (לאורך כל כתביו) בארבעה משלים שונים במקביל, והרבה פעמים בתוך משפט אחד הוא מכניס כמה משלים שונים, וזאת משום שבאמת כל משל לא יכול לעמוד בפני עצמו ורק אם מצרפים אליו משלים נוספים התמונה יכולה להתבהר במילואה על ידי שכל משל נותן את הגוון שלו להבנה ושולל את ההגשמה מכיוון אחר.

הקדמה

המרחק בין השפה של האר"י לשפה שלנו

האר"י הקדוש פתח עולם חדש בתוך התורה, עם כל החידושים שהוא חידש. בעצם אפשר לומר שמאז שהאר"י גילה את הדברים אז כל חכמת הנסתר קבלה

ציור חדש, אופן חדש של לימוד. הזיקה בין מה שהאר"י כותב לבין מה שקדם לו לא כ"כ מובנת מאליה, האר"י אמנם מפרש את הזוהר אבל ה'מרחק' בין הציור הכללי של סדר ההשתלשלות כמו שזה מופיע באר"י לבין איך שזה מופיע בספר הזוהר, הוא גדול, שאדה"ז עמד על כך[1] שהכל זה מגילוי מלמעלה, גילוי אליהו, ולא רק מאיזשהי השכלה, של התבוננות עמוקה בדברי הזוהר, ולכן הוא גם כתב שאי אפשר לחלוק על האר"י בעניינים האלה.

אפשר לומר שכל חכמי הנסתר שבאו אחרי האר"י (בגדול) הסתמכו עליו והגו בדבריו, כדי לגעת בסודות התורה. אעפ"כ, בגלל הפער הגדול שיש בין מה שהיה כתוב לפניו לבין מה שהוא אמר, ממילא הפרשנות של מה שהוא התכוין (אם בכלל אפשר להבין מה הוא התכוון) היא רחוקה מאוד ולא פשוטה.

מה סודות התורה באים להגיד

נתחיל מנקודה אחת חשובה, שכשאדה"ז מדבר על ענייני סודות התורה ועל מה שכתוב באר"י, הוא בעצם מסביר[2] שכל הסודות האלה באים בשביל שנוכל לקיים בהידור את מצוות ייחוד ה'. אנחנו יודעים ש"אין עוד מלבדו" אבל כל המציאות לא נראית כ"כ משדרת את זה, וצריך להסביר איך כל העולם הוא חלק מאחדותו. ובשביל זה יש את סודות התורה, פנימיות התורה וכתבי האר"י בפרט, וממילא את הביאור של אדה"ז בפרטי פרטות איך להסביר את דברי האר"י שהם יהיו מילים וביטויים טובים, בשביל לדעת את ייחוד ה'.

הדבר הזה הוא לא כזה פשוט ולא כזה מוסכם, יש הרבה שכתבו שכל הדברים שהאר"י כתב הם לא באים לדבר על ייחוד ה' אלא על הנהגת ה', וממילא הם למדו את כתבי האר"י בגישה אחרת לגמרי. זה נמצא בהרבה גוונים שלמדו את האר"י, לדוגמא ה'לשם' כתב (בסוף ספר 'הקדמות ושערים' בליקוט ג') שאם אתה רוצה ללמוד על ייחוד ה' אז תלמד רמב"ם בהלכות יסודי התורה ובמורה נבוכים, ואם אתה רוצה ללמוד על הנהגת ה' בשביל זה יש את דברי האר"י[3]. אבל בשיעור

[1] אגרות קדש אדה"ז אגרת נב.

[2] בקונטרס אחרון בתניא עמ' 312, ועוד.

[3] וז"ל שם: "ודע, כי כל דברי הרמב"ם ז"ל במורה המדבר באחדותו ית"ש, הנה לדעת המקובלים הוה כל זה בעצמותו עצמו אשר למעלה מהצמצום, ובזה

הזה אנחנו מדברים לפי איך שהאדה"ז מבאר את כתבי האר"י, ולפי איך שכל מאמר חסידות (שבעצם מסתמך על כתבי האר"י) הוא מבאר את ייחוד ה'.

החיבור בין השפה של האר"י לבין השפה שלנו

כבר בתחילת ספר התניא בהגה"ה השניה (ואח"כ בכל ההגהות שלו לאורך הפרקים בתניא) הוא מחבר בין מה שכתב האר"י לבין ה'שפה האנושית' (שזה כולל בעצם את דברי הרמב"ם על ייחוד ה', את דברי הרמ"ק, ומה שהוא עצמו כותב). זה היתה עבודה חשובה לאדמו"ר הזקן להסביר את ייחוד ה' של הרמב"ם בצורה יותר עמוקה ע"י כתבי האר"י ולהסביר את כתבי האר"י בתור כאלה שנותנים לנו ביטויים הכי מדוייקים והכי עמוקים לתפוס את ייחוד ה' של הרמב"ם.

נגיד את מה שהוא כותב בהגה"ה השניה בתניא, כדי שתהיה לנו דוגמא לכך. הוא מסביר שם שמה שכתב הרמב"ם ש"הוא היודע והוא הידוע" זה בחב"ד דאצילות, כלומר שהייתי יכול לחשוב שכשאומרים את הביטויים האלה, זה בעצם אחדות פשוטה כמו שזה באור אינסוף (ויש כאלה שכתבו ככה[4]) – אומר אדה"ז תדע לך שזה רק בחב"ד דאצילות. זה מסדר את כל סדר ההשתלשלות של האר"י, איפה ממקמים את מה שכתב הרמב"ם לעומת מה שכתב האר"י.

ארבעת המשלים לכל סדר ההשתלשלות

אחרי הקדמה זו אנחנו בעצם כבר נמצאים במסלול מסויים איך ללמוד את כתבי האר"י. אז ניכנס קצת יותר פנימה ונזכיר ממש בגדול מאוד, את זה שבאר"י יש סדר השתלשלות שיש בו אינסוף פרטים, ונגיד כמה כללים מאוד גדולים בסדר ההשתלשלות בשביל שאח"כ נוכל להסביר איך אדה"ז מתייחס אליהם.

בהתחלה של ה'ציור' (או של 'האילן הקדוש', כל אחד שיקרא לזה לפי עניינו) יש אור אינסוף שממלא את כל החלל, אחרי זה יש צמצום, יש קו, אדם-קדמון

דבריו קודש קודשים מי כמוהו מורה המלמדנו דעת באמיתת אחדותו הפשוטה ית"ש. אך בעניין גילוייו ית"ש שלצורך המציאות כולו אשר בזה ניתן התורה לישראל ושם הוא כל טעמי תורה כולו וכן שם הוא סיבת כל ההנהגה כולה בכל תהלוכותיה ומאורעותיה. אשר מיום ברוא ה' אדם על הארץ עד עת קץ תיקון אחרון, הנה בזה הוא נמנע לשום אדם להשיג בעצמו אם לא ע"י תורת הקבלה התמימה, וכמו שידוע כלל הדברים בכל זה לכל טועמי טעם עץ החיים ודי בזה".

[4] עיין לדוגמא בהערה הקודמת מדברי הלשם.

שמלביש על הקו, אחרי זה יש עולמות עקודים נקודים וברודים ('ברודים' זה כבר עולם 'האצילות'), אחרי זה יש עולמות בריאה יצירה ועשיה. זה תמונה מאוד מאוד מאוד כללית של סדר ההשתלשלות שמופיע באר"י, וכל המבנה הזה הוא מתפרט להרבה הרבה פרטים ועניינים, שמה שנמצא לפנינו בעיקר מר' חיים ויטאל זה מאחרי הצמצום, יש קו עיגולים ויושר ואחרי זה יש את כל מה שהזכרנו קודם רק עם הרבה הרבה פרטים; ומצד שני יש לנו את הספר 'עמק המלך' (ספר קבלה מתלמיד של תלמיד אחר של האר"י) שהוא מדבר גם על מה שיש לפני הצמצום. ואדה"ז מביא גם מזה וגם מזה, זה דבר שלא כולם עשו[5]. אז יוצא שיש לנו על כל סדר ההשתלשלות ריבוי גדול של דברים.

עיקר מה שאנחנו רוצים לעסוק בשיעור הזה[6], אחרי המפה המאוד כללית הזאת, זה בכך שאדה"ז כשהוא מסביר דברים בכתבי האר"י הוא בעצם מסביר אותם על ידי ארבעה משלים, הם לא ארבעה משלים שהוא המציא אלא אפשר להגיד שהם בעצם ארבעה משלים שכתובים באר"י ואפשר אפילו לומר שהם מופיעים כבר בזוהר. אדה"ז לוקח כ"כ חזק וחריף את זה שיש כאן ארבעה משלים שכל אחד עומד במידה מסויימת בפני עצמו, שבעצם הוא לוקח כל משל וחורז איתו את כל סדר ההשתלשלות מלמעלה עד למטה ממש, כל הפרטים ופרטי הפרטים. אנחנו לא יכולים להכנס לכל הפרטים כמובן, אבל יש המון פרטים שמאוד בולטים אצל אדה"ז עד שנראה במבט ראשון שהוא כביכול מוסיף אותם מדיליה[7], אבל בעצם הם השלמה של המשל בכל אחד מארבעת המשלים. ארבעת המשלים האלה הם חשובים מאוד, כל משל מביא איזה פן אחר בהבנה של דברי האר"י או המאמר שאדה"ז רוצה להסביר בחסידות.[8]

[5] עיין בהקדמת המהרח"ו לשער ההקדמות. וכן ב"שם הגדולים" לחיד"א באות ע ובאות ק.

[6] השיעור מתבסס בעיקר על המאמר "להבין מש"כ באוצרות חיים" בלקוטי תורה ויקרא (הוספות נב. ואילך).

[7] למרות שאליבא דאמת את כל הפרטים הוא לומד מתוך האר"י עצמו.

[8] אדה"ז בא להגיד שאם אתה לא שם לב שיש כאן ריבוי משלים אתה לא תצליח לתפוס נכון. לדוגמא מה שאדה"ז אומר על הצמצום, שהיו כאלה שסברו כאילו יש כאן רק משל אחד גשמי, שהקב"ה צמצם את האור לצדדים ונשאר חלל ריק לגמרי, וכשמבינים כך זה לא מסתדר עם האמונה הפשוטה שלנו שהקב"ה לא משתנה,

אז אני אגיד בגדול את ארבעת המשלים שהאדה"ז מתייחס אליהם ודן בהם, אחרי זה אני אסביר איפה זה נמצא בעצם באר"י ובזוהר, אחרי זה ננסה גם להראות קצת בסדר ההשתלשלות את המשלים האלה, וגם את המעלה שיש בכל משל על פני חבירו, ומה היחס ביניהם. ארבעת המשלים בקיצור הם: א. שמש וזיו השמש. ב. נשמה וגוף. ג. נפש ומידות-תכונות. ד. נפש ודיבור.

במחשבה ראשונה זה נראה כאילו שלשת המשלים האחרונים הוא בעצם אותו משל, שהדיבור הוא בעצם אחת מהתכונות של הנפש, והתכונות הם חלק מההתלבשות של הנשמה בתוך הגוף, אבל כשרואים איך זה לכל אורך סדר ההשתלשלות אז מבינים שזה ארבעה משלים נפרדים שכל אחד הוא עומד בפני עצמו.

באמת כשלומדים כתבי האר"י זה מאוד בולט שיש כאן ארבעה משלים נפרדים. מצד אחד האר"י מדבר הרבה על פרצופים ועל מידות, שזה בעצם דימוי של נפש בתוך גוף עם תכונות; ומצד שני כשהאר"י אומר לכוון משהו הוא לא אומר לכוון לפרצופים אלא לשמות[9], שזה בעצם אותיות של דיבור (וכמו שנסביר בהמשך).

ושהקב"ה בורא את כל העולם יש מאין "והוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" ו"לית אתר פנוי מיניה", וש"אינו גוף ולא כח בגוף, ולא יארעוהו מאורעות הגופים". אך אם שמים לב שכל המשל הגשמי הזה של האור שנתרוקן מהחלל הוא בעצם רק בא להסביר את המשלים של הנפש, אז מבינים שהפשט הוא לא שהקב"ה נמצא בתוך החלל והוא סילק את עצמו לצדדים, אלא הפשט הוא שכל החלל הזה נמצא בתוך ה' כביכול (כמו שביארנו באריכות בפרק א' של החוברת 'מבוא השער', ובאריכות יותר בספר 'זה השער' החל מעמ' 207).

[9] בתחילת שער ההקדמות הוא כותב באריכות שהתיאור של הפרצופים והכוונה בשמות הם שני דברים נפרדים. וז"ל: "דבר גלוי הוא כי אין למעלה גוף ולא כח גוף חלילה. וכל הדמיונות והציורים אלו לא מפני שהם כך חס ושלום. אמנם לשכך את האוזן לכשיוכל האדם להבין הדברים העליונים הרוחנים בלתי נתפסים ונרשמים בשכל האנושי לכן ניתן רשות לדבר בבחי' ציורים ודמיונים כאשר הוא פשוט בכל ספרי הזוהר. וגם בפסוקי התורה עצמה כולם כאחד עונים ואומרים בדבר הזה כמו שאמר הכתוב עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ. עיני ה' אל צדיקים. וישמע ה'. וירח ה'. וידבר ה'. וכאלה רבות וגדולה מכולם מ"ש הכתוב ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה וגו'. ואם התורה עצמה דברה כך גם אנחנו נוכל לדבר כלשון הזה עם היות שפשוט הוא שאין שם למעלה אלא אורות דקים בתכלית הרוחניות בלתי נתפשים שם כלל וכמו שאמר הכתוב כי לא ראיתם כל תמונה וכאלה רבות. ואמנם יש עוד דרך אחרת כדי להמשיך ולצייר בה הדברים העליונים והם בחינת כתיבת צורת אותיות כי כל אות ואות מורה על אור פרטי עליון וגם תמונה זו דבר פשוט הוא כי אין למעלה לא אות ולא נקודה וגם זה דרך משל וציור לשכך את האוזן כנזכר... ושתי בחי' ציורים אלו הן ציור האדם והן ציור אותיות שתיהן מוכרחים להבין ענין האורות העליונים כאשר תראה ספרי הזוהר בנויים על שתי בחי' הציורים האלה".

את זה שבמשל של נפש בתוך גוף עם תכונות יש שני חלקים נפרדים אפשר לראות כבר ב"פתח אליהו" (בהקדמה לתיקוני זהר. יז, א), שכתוב "חסד – דרועא ימינא, גבורה – דרועא שמאלא" וכו', שזה בעצם שני משלים (שני משלים צמודים אולי, אבל סוף סוף זה שני משלים) נפש עם תכונות (חסד, גבורה וכו') ונפש עם הגוף (זרוע ימין, זרוע שמאל וכו'). ואפשר גם לראות שם את שני המשלים האחרים: מה שהמידות מכונות שם "ספירות" זה קשור למשל של האור, שהרי ספירות זה מלשון ספיר כנודע, ומה שבהמשך הוא מדבר על שמות הקודש זה קשור למשל הדיבור (כמו שנבאר בהמשך).

משל השמש והאור

במשל של האור האר"י מתחיל מזה שיש אור אינסוף, ולאדה"ז חשוב להדגיש שהאור הוא רק התפשטות מהעצם אבל המקור של האור הוא העצם, והמקור של האור הוא (כמו שהוא מביא בשער היחוד והאמונה, ובמאמרים רבים) השמש[10]. כמו שהזכרנו האדה"ז לא ממש חידש את התוספת הזאת, אלא היא כבר מופיעה באר"י ובזוהר במקומות שונים שלא נכנס אליהם עכשיו[11], אלא שבד"כ

[10] [שאלה: אני מבין שכשהאר"י אומר "אור" הוא לא מתכוין לאור של השמש, אלא הוא מתכוין למשהו ערטילאי, מין אור רוחני. הוא רוצה לדבר על משהו מאוד מופשט ואור זה הדבר הכי זך לכן הוא משתמש במילה הזאת, בתור כינוי ולא בתור משל] תשובה: אני אומר כאן איך שנראה לי שהאדה"ז מסביר את האר"י, אפשר להסביר אחרת ממני את האדה"ז ואפשר להסביר אחרת מהאדה"ז את האר"י, אך כך נראה לי. אדה"ז הבין שמדובר כאן על משל לגמרי גשמי, על האור כמו שאנחנו מכירים (כמה שזה זך, זה עדיין גשמי, זה חלק מהמציאות של העולם ולא משהו נשמתי). כמו שנדבר בהמשך, לאדה"ז ממש חשוב לקרוא לזה "משל גשמי", דווקא לאור אינסוף, יותר מאשר למשלים האחרים, הוא מדגיש את זה בכמה וכמה מקומות. אני יודע שזה מפתיע, לא כולם למדו כך את האר"י וגם לא כולם למדו כך את אדה"ז, אבל אולי בדיוק בשביל זה יש את השיעור הזה. ועיין עוד בהערה כז.

[11] לדוגמא: תחילת שער הכללים "ודע כי שמש ומגן ה' צבאות וכמו שהשמש אור עליון גדול ואין יכולת להביט בו כי אם בהתמעטות דרך חלון או ע"י מסך או ע"י ריחוק מקום או ע"י נקב קטן. והנה בעולם האצילות האור בא לא ע"י מסך כלל אך כשבא אור א"ס בכתר אין בו יכולת לסבלו רק ע"י ריחוק מקום". וכן בעץ חיים שער כא פרק ב' "כי הז"א כולו נקרא שמש וגם בחי' הת"ת שבו נקרא שמש. והענין כי כל חסד נקרא אור בסוד האור דאתברי ביומא קדמאה דמעשה בראשית". וכן שער לט דרוש טו "אור ישר הוא עצם אור האצילות כדמיון אור השמש המכה בעששית אך אור החוור אינו דומה לזה רק אור חלש יותר כמו אור השמש המכה ומתהפך אליו וכן הדין בכל י"ס ובכל ספירה וספי' עצמו כפי התפשטותו". ועוד. ובזוהר אפשר לראות בויקרא יב א "ואין שמשא אלא קודשא בריך הוא דכתיב כי שמש ומגן יי' אלהים" ועוד.

היא נזנחת אצל הלומדים את כתבי האר"י, אך כשלומדים את דברי האדה"ז היא מאוד מרכזית.

המקור של משל השמש

בשער היחוד והאמונה אדה"ז אומר (סוף פרק ט' ותחילת פרק י') שהמקובלים הסבירו את "עניין ייחוד הקב"ה ומדותיו" (דהיינו הייחוד של "מדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו ובינתו, עם מהותו ועצמותו"), אף ש"אינו בבחי' השגה להשיג איך מתייחד בהן... שהיא האמונה שלמעלה מן השכל", אעפ"כ הם עשו זאת "הואיל ודברה תורה כלשון בני אדם לשכך את האזן מה שהיא יכולה לשמוע", כלומר מכיוון שהתורה כבר דברה על הקב"ה בלשון שבני אדם יכולים להבין, שזה המשל של המדות והתכונות שהתורה מרבה להשתמש בו (ובעצם כל המשלים ה'אנושיים' על ה', כמו "עיני ה'", "וחרה אף ה'", "ויאמר ה'". דהיינו המשלים של נפש בגוף, נפש עם תכונות, ונפש שמדברת שהזכרנו קודם ונאריך בהמשך), "לכך ניתן רשות לחכמי האמת לדבר בספירות בדרך משל וקראו אותן אורות, כדי שעל ידי המשל הזה יובן לנו קצת ענין היחוד של הקב"ה ומדותיו, שהוא בדרך משל כעין יחוד אור השמש שבתוך גוף כדור השמש עם גוף השמש שנקרא מאור, כמ"ש את המאור הגדול וגו', והזיו והניצוץ המתפשט ומאיר ממנו נקרא אור כמ"ש ויקרא אלהים לאור יום"[12] ואז הוא מאריך כיצד המשל הזה מסביר את עניין הייחוד. כלומר כל המשל של השמש והאור בא על מנת להסביר את המשלים שהתורה משתמשת בהם, משלים של נפש שנדבר עליהם בהמשך.[13]

לא נאריך בכך אבל רק נציין שיש למשל הזה קצת מקור בתנ"ך (כלומר זה לא שהמקובלים המציאו את המשל הזה לגמרי מליבם, אלא הם נסמכו בזה על הפסוקים), יש כמובן את הפסוק בתהלים שאדה"ז מביא על זה (תהלים פד, יב) "כי שמש ומגן הוי' אלקים" (וכן הוא בזוהר ובכתבי האר"י שהובאו בהערה יא). אך אפשר להגיד יותר מזה: כשהתורה רוצה לתת דימוי גשמי לקב"ה היא מדברת על

[12] וכן ראה בתחילת שער ההקדמות שצטטנו לעיל הערה ט (שניכר שדברי אדה"ז לקוחים משם).

[13] והארכנו על כך ב'זה השער' תחילת פרק י'.

אש בהרבה מקומות[14], וכל מה שאח"כ מדברים על אורות וניצוצות וכדו' הכל זה בעצם המשך של המשל הזה.

המשל הכי גשמי

לכל המשל הזה אדה"ז קורא "משל גשמי" (בהרבה מאוד מקומות[15]), האור הוא גשמי[16], הוא חלק מהגשמיות של העולם (אע"פ שמדובר כאן על משהו אינסופי שלא קיים בגשמיות, עדיין האור זה משהו גשמי וזה המשל[17]), בשונה מהמשלים האחרים בהם מדובר על נשמה[18].

[14] [שאלה: כשהתורה אומרת "אש" הכוונה היא ל"שמש"?] אש זה משל מאוד כללי, יש הרבה סוגי אש, לאורך כל סדר ההשתלשלות משתמשים כל פעם במשל אחר של אש (עיין בחוברת "מבוא השער" בעיקר מעמ' 37 עד 46. ובאריכות בשיעור חנוכה תשפ"ד). נגיד בצורה מאוד פשוטה את ההבדל החד בין האש הרגילה שאנחנו מדברים עליה לבין האש של השמש (אני אומר את זה ממש בכלליות כי יש בזה הרבה פרטים): האש שאנחנו מכירים היא זקוקה לדברים גשמיים כדי לכלות אותם על מנת לבעור, השמש לעומת זאת היא כאילו "מציאותה מעצמה", היא בוערת מצד עצמה בלי חומר בעירה אלא 'מיניה וביה'. לכן כשרוצים לדבר על הקב"ה ש"מציאותו מעצמו" מביאים את המשל של השמש (ובתורה אפשר לומר שהמשל הזה מופיע באש של הסנה), אך כשרוצים לדוגמא לדבר על נשמה שהיא נמצאת בתוך גוף וכביכול מתחיה ממנו ולא מעצמה אז מביאים את המשל של האש שלנו שהיא צריכה משהו חיצוני כדי לבעור. בלשון אדה"ז האש שלנו שהיא אש של כליון (שצריכה לכלות משהו במציאות כדי לבעור) זה נקרא אש שמתחת לגלגל הירח, בשונה מהאש של השמש שהיא מעל הירח, הירח (או גלגל הירח) זה חושך וזה נקרא אין (עיין עוד בהערה 56 ב"מבוא השער").

[15] לדוגמא: תניא פרק לג; לקוטי תורה ויקרא מב, א; נב, ג.

[16] יפה לשים לב שבשער היחוד והאמונה, פרק ז', אחרי שהאדה"ז האריך לומר שהשמש זה משל לקב"ה, הוא בוחר להביא דווקא את השמש כדוגמא לדבר גשמי מוגבל "כגון השמש, שגופו יש לו גבול ותכלית בכמותו, שהוא כמו קס"ז פעמים כגודל כדור הארץ; ואיכותו ומעלתו, הוא אורו, גם כן יש לו גבול עד כמה יוכל להאיר, כי לא יאיר לבלתי תכלית, מאחר שהוא נברא".

[17] יעויין בדברי ר' יוסף אירגאס בספר שומר אמונים בעיקר החמישי שכתב "הנה רבים חושבים לדמות האלוה שהוא אור גדול זך ובהיר וכיוצא, בחשבם שעניין זה אינו גוף, והוא תכלית השבוש והטעות, כי האור עם היותו יקר שבמוחשים עם כל זה הוא גשמי".

[18] אף שבאחד המשלים האחרים יש גם גוף, והגוף הוא לכאורה יותר גשמי מהאור, בכל זאת דווקא המשל הזה של האור נקרא "משל גשמי" משום שאם עורכים השוואה בין המשלים, הנשמה (שבמשל של נשמה וגוף) היא מקבילה לאור (שבמשל השמש), והגוף (שבמשל של נשמה וגוף) הוא מקביל לכלי (וכמו שנרחיב בהמשך מדברי האר"י שבמשל האור, האורות הם נמצאים בתוך כלים כמו שהנשמה נמצאת בתוך אברי הגוף), א"כ ברור שהמשל של האור הוא לגמרי גשמי, בעוד המשל של נשמה בגוף הוא רק חצי גשמי.

המשכת המשל עד לעולם שלנו

בד"כ כשלומדים אצל האר"י רואים שיש אור אינסוף ואחרי זה קו ואחרי זה יורדים לעולם האצילות, ששם יש אורות וכלים. אבל כשיורדים עוד יותר למטה, מתחת לעולם האצילות, בעולמות בי"ע, המשל הזה כאילו קצת נזנח ונעלם, הוא כן נמצא, אבל יחסית הוא נמצא רק דרך אגב (אני מתכוין כמובן למה שמצטייר לי כשאני לומד את האר"י בדרך פשוטה ללא דברי האדמוה"ז שממשיך לנו את המשלים חזק), הוא נמצא בתור ניצוצות שיש בתוך השברי כלים של עולם התהו, וזה מגיע גם לעולמות התחתונים אותם אנחנו צריכים לתקן.

מה שאמרנו כעת זה איך שזה מופיע באר"י, אדמוה"ז מאריך קצת את המשל הזה בשני צורות שקשורות אחת לשניה (לא נאריך בזה אני רק רוצה להגיד בכלליות איך הוא למד את האר"י, אז פחות ניכנס לפרטים): צורה אחת היא שהוא מדבר על כך שיש הארה והארה דהארה, כלומר שהשמש מאירה את הירח והירח מאיר איזה משהו במציאות וכעת אני יכול לראות את המשהו במציאות בגלל האור שהוא תולדה של אור של אור[19]. (שוב, כמו שאמרנו כל הזמן, זה לא המצאה שלו, זה כתוב באר"י, אבל מאוד חשוב לאדה"ז להדגיש את זה ולעשות מזה עניין גדול, בגלל שבסופו של דבר הוא רוצה להסביר איפה אנחנו נמצאים. אצל האר"י כל עולמות בי"ע הם משהו קצר מאוד, הוא לא מאריך הרבה לדון בהם ולצייר אותם; אך לאדה"ז חשוב כן להאריך בהם הרבה מאוד משום שהוא רוצה שהאלוקות תחדור לתוך התפיסה הממש פשוטה שלנו). צורה שניה שעל ידה אדמוה"ז ממשיך את המשל עד אלינו למטה, היא מה שהוא מדבר על כך שיש גחלים עוממות, המציאות שלנו היא כמו בול עץ שחור שיש בתוכו איזשהי אש לוחשת שמובלעת ומוסתרת בתוך הפחם[20].

[19] עיין לדוגמא באגרת הקדש ג', ואגרת הקדש כ'.

[20] עיין באריכות בחוברת 'מבוא השער' עמ' 37 עד עמ' 46.

המעלה שיש במשל האור

לפני שנגיע למשלים האחרים נגיד מה האדה"ז מסביר על המעלה שיש במשל הזה, ומה הסיבה שהמקובלים השתמשו במשל הזה ואימצו אותו מאוד מאוד חזק (ועיין בכל זה עוד בחוברת 'מבוא השער' עמ' 15-12).

אדה"ז מסביר שאע"פ שזה משל גשמי, עיקר המעלה שלו זה דווקא בעולמות העליונים, הרבה מאוד מהרווח שאדה"ז מציין כסיבה מדוע האר"י משתמש במשל הזה זה דווקא בשביל הלמעלה ולא בשביל המדרגות הנמוכות (וכמו שהזכרנו, באמת האר"י משתמש במשל זה כדי להסביר את המדרגות הגבוהים, אלא שאדה"ז המשיך את זה גם יותר ללמטה). שוב, זה נקודה מאוד מבלבלת ואם שמים אליה לב זה עושה הרבה סדר, דווקא המשל הגשמי אף שהוא משל יותר נמוך הוא זה שמסביר את המדרגות היותר גבוהות, והמשלים היותר פנימיים הם מסבירים יותר בקלות דווקא את המדרגות היותר נמוכות. ולכן זה הרבה פעמים מבלבל מתי משתמשים במשל הזה ומתי לא.

המעלה שאדה"ז מסביר למה המקובלים השתמשו במשל של האור, היא שהאור הוא לא משתנה ולא מתפעל מהמציאות שבה הוא נמצא. כלומר כשהשמש מאירה לתוך החדר אז אין לה שום השתנות, החדר לא פועל בה שום שינוי, לעומת שלשת המשלים של הנפש (נפש בגוף, נפש בתכונות ונפש בדיבור), שכמו שאנחנו מכירים את הנפש וחווים אותה בתוכנו, היא כן מתפעלת ממקרה הגוף (או שהיא מתפעלת ממש ממה שקורה לגוף, שכואב לי או נעים לי בגשמיות; או שהיא מתפעלת מהתכונות כמו למשל שהיא מזדעזעת ממשהו; וכן גם לגבי דיבור, כמש"כ "נפשי יצאה בדברו" שדורשים את זה שהנפש יוצאת בתוך הדיבור), ולכן כשהמקובלים רצו להפשיט את המשלים של התורה, כדי שלא נתפוס כאילו הקב"ה הוא כמו נפש שהיא מתפעלת הם השתמשו במשל האור. כלומר שהם לקחו משל לגמרי גשמי (אור) כדי לעשות על ידו הפשטה למשלים שמעורב בהם קצת גשמיות, לכן זה קצת מבלבל כמו שהזכרנו קודם.

כדי להסביר מדוע אדה"ז מתעקש להגיד שדווקא המשל הגשמי הזה של האור הוא המשל היחיד שיכול להוציא אותי מההגשמה שיש במשלים היותר רוחניים, קודם כל צריך לשים לב מדוע המשלים הנפשיים הם לא מספיק טובים,

מדוע הם תמיד יצאו מגושמים מדי: הסיבה היא שכשאנחנו מדברים על נפש כמו שהיא מצד עצמה אנחנו לא יודעים על מה אנחנו מדברים בכלל, מרוב שאנחנו לא יודעים על מה אנחנו מדברים אנחנו באמת תמיד נתפוס את הנפש כמו שהיא עם זיקה לגוף, כי מבחינתנו נפש בלי גוף זה אַיִן גמור, אם היא לא נאחזת במשהו היא נכללת ישר באלוקות וכבר אין הבדל בין המשל לנמשל, הנפש בעצמה היא נכללת בתוך האלוקות וככל שתפשיט היא עוד יותר נכללת, זה נראה אותו דבר בדיוק מבחינתנו, אין לנו יכולת לחלק ביניהם[21]. לכן אם אנחנו נביא את הנפש כמשל ממילא אנחנו נצטרך לדבר על הנפש איך שהיא מגושמת, כמו שהיא תפוסה בתוך המציאות, אז המשל יהיה לא מוצלח כי אז יוצא שכאילו גם לגבי הקב"ה אנחנו אומרים שהוא מתפעל ממקרי הגוף. לכן אומר אדה"ז אין אפשרות לדבר על המשלים של הנפש בצורה שאתה תבין באופן לא מגושם.

אך במשל הגשמי של האור לעומת זאת, מאוד ברור לי שהכל פה הוא משל, אין כאן שום חלק שמתערבב לי עם הנמשל. ומצד שני אע"פ שהאור הוא גשמי לגמרי הקב"ה עשה שהוא בכל זאת יוכל להוות משל טוב באמת (מעניין שעד היום, עם כל ההתקדמות של הפיזיקה, זה לא השתנה, הוא נשאר כל הזמן משל טוב, ואדרבה, המשל נהיה רק יותר משוכלל ועשיר). כי כמה שהוא מצד אחד גשמי, והוא חלק מהגשמיות של העולם, בכל זאת הוא לא דבר נתפס בכלל, לא יודעים מהו, הוא דק מן הדק, אין גבול לכמה שהוא דק, לא משנה כמה חוקרים אותו, זה

[21] גם כשהנפש מתנתקת מהגוף עדיין היא מלובשת בכל מיני לבושים, או לבושים צואים או לבושים של נוגה. גם בעולמות הרוחניים יש לבושים, תמיד צריך שיהיה לה איזה משהו חיצוני כדי שיהיה אפשר להתייחס אליה כאל משהו נפרד (עכ"פ לבושים דנוגה מזוככים ומתוקנים, שהגיעו לה ממעשי המצוות, וממילא הם משקפים אלוקות). ועיין עוד בקונטרס ההתפעלות לאדמו"ר האמצעי פרק ג'.

תמיד נשאר לא מוגדר[22]. וממילא המשל הזה נשאר תמיד משל טוב. הביטוי הכי פשוט לכך שהאור הוא דבר שלא מוגדר, היא שאין אצלו זמן[23] ומקום[24].[25]

[22] [שאלה: אחרי שהגענו לכך שהאור הוא כ"כ דק, אז שוב פעם אפשר להתבלבל ולחשוב גם עליו שהוא הנמשל ולא המשל] תשובה: אני מסכים שאפשר להתבלבל, אבל זה בכלל לא אותו בלבול שיש במשל של נפש וגוף. במשל של נפש וגוף הבלבול הוא מובנה, ואין אפשרות להפריד בין הנפש לבין הגוף; אך במשל של האור הבלבול נובע מחוסר התבוננות, אבל אחרי שאדה"ז אומר לך לא להתבלבל אלא תשים לב שמדובר כאן על האור הגשמי כמו שאתה מכיר, אז כבר לא מתבלבלים.

[23] אין כאן המקום להכנס יותר מדי לפיזיקה, אך כדי שלא יקשה לאנשים ששמעו על המושג "מהירות האור" רק נציין (בלי להסביר) שזה מוסכם לגמרי במדע היום שלא עובר על האור שום זמן, וכל העניין של "מהירות האור" זה רק מצידנו אך לא מצד האור (אני לא מדבר כאן על משהו מעולם אחר, זה לא איזה 'דרוש' אלא זה ממש מוחלט בפיזיקה, ככה מודדים את הדברים, אין דרך אחרת למדוד). לכן אע"פ שהפיזיקה התפתחה היום ויש הבנה יותר עמוקה מה זה אור, עדיין האור נשאר בלי תהליכים ושלבים שקשורים לזמן ומקום, כך היה המשל מימים קדמונים ועם השנים הוא רק התפתח. לפני שידעו שיש לאור מהירות מסויימת אז חשבו שהוא משהו אינסופי שלא כפוף בכלל לזמן ומקום, היום זה השתנה ונהיה יותר מופלא, פתאום התברר שזמן זה דבר יחסי, ויחסית למה שהוא לא האור יש פה זמן ומקום, ויחסית לאור עצמו אין זמן ומקום.

[24] כדי להסביר מה הכוונה שהאור לא תופס מקום ניתן לעניין הזה איזשהי המחשה בסיסית: נניח יש מלפני פנס שמאיר לכיוון שלי, ובמקביל יש גם פנס מימיני שמאיר לצד שמאל שלי, מה שקורה זה שקרני האור עוברות במקביל ביחד באותו מקום, הם חוצות אחת את השניה, ולא מפריעות כלל וכלל זו לזו. יכולים להיות אינספור אורות כאלה, מכל מיני כיוונים, שהקוים שלהם חוצים אחד את השני ולא מתערבבים כלל.

זה תופעה מוזרה שכל אחד יכול לשים לב אליה, לא מדובר כאן בפיזיקה גבוהה (אולי צריך פיזיקה גבוהה כדי לנתח את התופעה הזאת ולהסביר אותה בהרבה מילים ודוגמאות ומדידות, וכן להשליך מזה הרבה השלכות, אבל בסופו של דבר כל אחד שם לב אליה). התופעה הזאת ממחישה עד כמה אע"פ שהאור הוא משהו גשמי בכל זאת הוא גם מאוד פלאי.

[25] כדי להמחיש את זה ניתן לזה דוגמא יפה באדה"ז: אדה"ז מדגיש הרבה מאוד פעמים שהנפש האלוקית שורה במח, והנפש הבהמית שורה בלב. מה זה הדבר הזה? למה זה חשוב? הרי גם המח וגם הלב הם שניהם אברים גשמיים ממש, להגיד שהמח הוא יותר רוחני מהלב זה חסר משמעות כשמתנתחים את הגוף של האדם, אז מה ההבדל? ההסבר הוא שלמרות ששניהם גשמיים ממש בכל זאת יש הבדל עצום בין המח לבין הלב. בשפה המדעית המודרנית של היום הלב עובד בצורה 'מכנית' והמח עובד בצורה 'אלקטרונית', כלומר מה שקורה במח זה משהו אחר לגמרי ממה שקורה בלב, בלב יש דם שהוא חומר מסויים שהלב דוחף אותו לתוך הגוף ומקבל אותו אח"כ, זאת אומרת שיש כאן תהליך עם שלבים, שבכל זמן הדם נמצא במקום אחר, בהתחלה הוא בתוך הלב, אח"כ בעורק הראשי וכו'); אך המח לעומת זאת הוא לא מציאות גשמית רגילה, אלא הוא עובד בלי תהליך, לכן לא לוקח לו זמן וכמו שהרבה פעמים כשאדה"ז מדבר על היחס בין המח לאברים הוא אומר "כי מיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט ידו או רגלו, הן נשמעות לרצונו תכף ומיד בלי שום צווי ואמירה להן ובלי שום שהייה כלל אלא כרגע ממש כשעלה ברצונו" (לשונו בפרק כג בתניא). כלומר מה שנקרא היום "מערכת העצבים" היא עובדת בצורה חשמלית, וכל המושג של זמן ומקום זה בשניות אצלה, כלומר אי אפשר להגיד את זה בצורה חד מימדית, זה מעורבב מזה שיש זמן ומקום ושאין זמן ומקום.

טבלת סיכום ביניים:

המשל	המעלה
אור	ניכר שהעצם לא מתפעל מההתפשטות

משל הנפש והגוף

המשל הבא הוא משל שמאוד שכיח בפסוקים: נפש וגוף. בשונה מהמשל הראשון של אור שהאר"י משתמש בו בעיקר בשביל המדרגות הגבוהות, במשל זה הוא משתמש בו בעיקר בשביל המדרגות הנמוכות, כמו שהסברנו. וכמו שבמשל הקודם אמרנו שכדי שנבין טוב אדה"ז 'מותח' את המשל גם למקומות שהאר"י מיעט לדבר בהם עם אותו משל, כך גם במשל זה. אדה"ז כביכול מתח את המשל של נשמה וגוף גם למעלה מעולם האצילות, ולאור שנמצא לפני עולם האצילות הוא קורא "נשמה קודם בואה לגוף" (הוא מסביר את זה במאמר על "פתח אליהו", בתורה אור תחילת פרשת וירא, שהוא בעצם מאמר משלים למאמר שלנו).

המעלה במשל הנפש והגוף

במשל הנפש והגוף יש רווח אחד שהוא מאוד גדול, שהוא מחלק חילוק ממש חד בין משהו שהוא אלוקי לבין משהו שהוא לא אלוקי, בין משהו לא מוגבל לבין משהו מוגבל, החילוק הוא מאוד ברור, נפש וגוף כבר בשורש שלהם הם לא מאותו מקור. כלומר יש את הנשמה שהיא באמת שייכת ללמעלה, ויש את הגוף שהוא באמת שייך ללמטה, והם ביחד מרכיבים משל לזה שיש גם את המציאות וגם את האלוקות.

זה שזה מחולק בחילוק מאוד ברור זה רווח גדול, כי זה מוציא אותי מהמציאות התחתונה. זה משל מאוד מאוד טוב לכמה הקב"ה הוא לא גוף גשמי מצד אחד ומצד שני הוא כן מה שמחיה את כל המציאות הגשמית הזאת שיש פה. עצם זה שיש משל אחד שהוא ממש אומר שיש שניות (אע"פ שאנחנו כאן רוצים לדבר על ייחוד ה' ולהגיד שאין שניות) זה מאוד עוזר לנו, כי סוף סוף מבחינתנו יש

שניות. לכן כל פעם שאנחנו רוצים להסביר איך זה נראה מצדינו, אז המשל הזה הוא באמת משל מאוד מאוד מוצלח.

אלא שכמו שאמרנו קודם יש פה גם הפסד, כי שני החלקים הורכבו אחד על השני כל כך חזק שאנחנו לא יכולים להפריד ביניהם (ולכן זה נתפס אצלנו בצורה מגושמת). אבל אחרי שאני יודע להפריד ויש לי יכולת הפשטה בגלל המשל הגשמי של האור, אז ממילא אם אני סתם רוצה לבוא ולהגיד משל אז המשל היותר פשוט זה נפש וגוף, יש משהו שמופשט לגמרי ויש משהו שהוא מגושם, והמופשט נמצא בתוך המגושם.

משל הנפש והגוף מסביר את היחס בין האורות לכלים

לא רק שזה משל טוב ליחס הקב"ה למציאות העולם שלנו אלא זה גם משל טוב לעצם זה שהקב"ה מתייחס לזה שיש עולם. כלומר גם לעולם האצילות זה משל טוב. האר"י משתמש במשל הזה כדי להסביר מה הכוונה שיש אורות ויש כלים שמצד אחד הם מחולקים לגמרי אחד מהשני, ומצד שני אפשר על ידי הכלי לתפוס את האור. שלעניין הזה המשל של אור לא מספיק טוב, הוא חסר משמעות מצד עצמו, שהרי אין דבר כזה לקחת כלי ולתפוס איתו אור (אמנם כבר התרגלנו לביטוי הזה, הוא נכנס לשפה המדוברת עקב השכיחות של לימוד הקבלה והחסידות, לכן אנחנו לא שמים לב עד כמה הוא מוזר), אור וכלי הם כ"כ הפכים שאני לא יכול להסביר את המשל הזה אלא אם כן אני פתאום עובר למשל של נשמה וגוף. א"כ המשל של נשמה בגוף הוא זה שמשמש אותנו כדי להסביר את ההתייחסות של האור למציאות.

הצורך כן לדבר דווקא על אורות וכלים ולא להסתפק במשל הנפש

אמנם יש גם יתרון במשל של אורות וכלים אף שהמשל הזה לא מסביר איך הכלי מחזיק את האור בתוכו ואין דוגמא כזאת במציאות, משום שבמשל של נשמה וגוף כמו שאמרנו הנשמה והגוף מגיעים ממקומות שונים לגמרי והפוכים לגמרי, משא"כ באורות וכלים, שהאר"י מסביר באריכות (**בשער העקודים בעץ חיים ובאוצ"ח**) שהכלים נתהוו על ידי התעבות האורות, מדובר כאן על תהליך שלם

של ביטוש האורות שהוא לא מובן בתור משל[26], שהרי אין מציאות כזאת שאור יכול ליהפך להיות מסך (וכמו שהסברנו באריכות בהערה כג שהאורות לא יכולים להסתיר ולבלבל אחד את השני), ובאמת המשל הזה של האור הוא לא כ"כ רציף.

כדי להבין את זה צריך לשים לב שכשהאר"י קורא לזה אורות וכלים זה רק כדי להגיד שיש דבר שהוא מאיר ויש דבר שגורם שלא יהיה אור והוא בעצם מגביל את האור. כלומר המילה "כלי" כאן לא באה לדבר על משהו שאפשר על ידו לקחת את האור, אלא הכוונה היא למשהו שיכול להגביל את ההתפשטות של האור. אחרי שמבינים ככה אפשר לתרגם את המושג 'אור' ו'חוסר אור' למשהו נפשי, שיש מה שהנפש מתפשטת (שזה כמו אור[27]) ויש שהיא יכולה להחזיר את עצמה לאיזשהי נקודת עצם (שזה מה שנקרא "צמצום", שזה כמו שאין אור). שניהם סוגים של התפשטות, אלא שיש התפשטות כאילו החוצה מהעצם ויש התפשטות מההתפשטות כאילו לכיוון העצם, וה"ביטוש" (בלשון האר"י) של שתי התנועות האלה בסופו של דבר הוא זה שמייצר כלים, אחרי תהליך מאוד מורכב.

אז מה שעשינו פה עכשיו זה שלקחנו משל גשמי, העברנו אותו למשל נפשי, חיברנו בין המשל הזה למשל הזה. ועל ידי זה בסוף הגענו מהמשל של אור למשל של נפש בגוף. ככה עוברים מהמשל הזה למשל הזה בכתבי האר"י. כלומר כשנגיע לעולם האצילות שיש בו הרבה פרצופים וכאילו 'דמויות' אז נשתמש הרבה במשל של נפש בגוף, שבמשל של האורות זה בעצם אורות וכלים, אז כדי להגיע לשם האר"י דן באורות בלי שום דימוי של נפש בגוף ורק אחרי שהוא 'שיחק' הרבה הרבה עם הדבר הזה, בסוף הוא עובר למשל הבא.

[26] ובאמת אני לא מכיר בשום מקום באר"י שהוא מתאר את זה במשל גשמי מהמציאות, ואדרבה, כשהוא בא להסביר מה הכוונה אורות וכלים הוא מסביר בצורה מנותקת לגמרי מהמציאות.

[27] מכיוון שכשהאר"י אומר 'אור' הוא מתכווין להתפשטות מהעצם ממילא מובן שבתוכו יש שורש כבר לריבוי. בניגוד לרמ"ק לדוגמא (ועוד ספרים) שאצלם האור הוא פשוט בתכלית וכל הריבוי שיש נובע רק מהכלים, שהכלים הם אלה שגורמים שתהיה חלוקה גם באורות; אך אצל האר"י נראה שזה עובד בדיוק הפוך, הריבוי נמצא כבר באור, ומהריבוי הזה מתהווים הכלים (דוגמא מובהקת לזה ניתן לראות בהסבר האר"י לעולם העקודים, ששם יש עשר אורות בכלי אחד, שהאורות הם מרובים והכלי הוא רק אחד).

טבלת סיכום ביניים:

המשל	המעלה
אור	ניכר שהעצם לא מתפעל מההתפשטות
נפש וגוף	חילוק ברור בין הבורא לנברא

משל הנפש והתכונות

המשל הבא זה המשל מהנפש והתכונות של הנפש, לא נפש וגוף אלא נפש ותכונות. הנפש מצד עצמה היא פשוטה ואין לה תכונות, אבל הנפש כמו שהיא מתלבשת בגוף מה שקורה לה זה לא רק שהיא נאחזת במשהו חיצוני לה אלא גם מצטייר בתוכה איזשהו ציור, היא מעצבת את עצמה ומתייחסת וזה התכונות הנפשיות. כמו שאמרנו שכתוב ב'פתח אליהו' (**בהקדמה לתקוני זהר**) "חסד דרועא ימינא" וכו' שהתכונה הנפשית קשורה לגוף הפיזי.

המדות הם משל ולא נמשל

אפשר לחשוב שהתכונות שאומרים על הקב"ה הם לא משל, שהתכונות שלי והתכונות של הקב"ה הם בעצם אותו דבר, כמו שלי יש חסד לחבר שלי יש חסד ולקב"ה יש חסד. אבל גם כאן לאדה"ז חשוב מאוד להדגיש שזה כן משל, כך באגה"ק ט"ו בה הוא מסביר באריכות את התכונות של ה', הוא מתחיל במילים "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם בענין הספירות" והוא מסביר שכל המידות שאנחנו מכירים זה רק משל לאיך שזה בנפש האלוקית, והמידות שבנפש האלוקית זה רק משל לאיך שזה אצל ה'.[28]

[28] [שאלה: הלשם מאוד התנגד למי שאמר שהספירות הם רק משל] תשובה: כמו שאמרנו (בהקדמה) הלשם הוא מסביר שכל הקבלה זה דרכי הנהגה של ה' (אני לא רוצה להגיד באופן מוחלט שכך הלשם סבר, אני רק אומר איך זה נראה באופן פשוט, יכול להיות שאפשר לדייק את זה יותר טוב) וגם הרמח"ל כך, לכן הלשם התווכח איתו כי הם קרובים והם אומרים דברים שנראים קצת שונים. כשאתה מדבר על דרכי הנהגה ואומר שזה רק משל אז באמת יוצא כאילו זה לא קיים בכלל אלא זה רק הצגה שבאה לצייר לך צורת הסתכלות (לדוגמא: אם אני אוהב מישהו אני מאיר לו פנים ואם אני שונא אותו אני מפנה לו את הגב. עכשיו אם כשאני מאיר לו פנים ומפנה לו את הגב זה רק משל אז יוצא באמת שאני בשני המקרים יכול להיות באותו מצב או שאני אוהב או שלא אוהב, ורק עשיתי הצגה כאילו אני אוהב או שונא אותו, אבל שום דבר כאן לא היה ביטוי אמיתי שלי), לכן בא הלשם ואומר "תדע לך שזה לא הצגה גמורה". אך כשאדה"ז אומר שזה משל הוא מתכוון למשהו אחר לגמרי, הוא אומר כמו שהזכרנו (בהקדמה) שבעולם

המעלה במשל התכונות

גם במשל הזה יש מצד אחד רווח, ומצד שני חסרון. הרווח הגדול שיש הוא שאם המשל היה רק נשמה וגוף היינו יכולים להעלות בדעתינו "שהשמים וכל צבאם והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפני עצמו והקדוש ברוך הוא ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף ומשפיע כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים ומניעם ומנהיגם כרצונו כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה" (לשון אדה"ז בשער היחוד והאמונה פרק ו', ש"לכן הוצרך הכתוב להזהיר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'" כדי שלא נעלה על דעתינו כך) אך "באמת אין המשל דומה לנמשל כלל כי הנשמה והגוף הם באמת נפרדים זה מזה בשרשם... מה שאין כן השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהוה מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו ית' וגם עדיין נצב דבר ה' לעולם ושופע בהם תמיד בכל רגע ומהוה אותם תמיד מאין ליש" (המשך לשונו שם). אמנם לצורך כך היה לכאורה מספיק להביא את המשל של האור והשמש (וכך אכן אדה"ז עושה בשער היחוד והאמונה שם), אך במשל הזה יש יתרון שיש בו שניות כמו שאמרנו לגבי המשל של נפש וגוף, כלומר משל זה הוא כמו ממוצע בין המשל של האור והשמש לבין המשל של נפש בגוף.

החסרונות במשל התכונות

אלא שבמשל זה יש חסרון כפול. חסרון ראשון הוא שקשה מאוד להשוות בין העולם לתכונות, זה לא מצטייר מספיק חזק משום שהתכונות הם לא מציאות נפרדת כמו גוף. החיסרון השני הוא מהכיוון ההפוך, שכמו שאמרנו כשמדברים על תכונות אפשר בקלות להתבלבל שהתכונות שלי והתכונות של ה' הם אותו דבר ורק הנושא הוא שונה.

כדי לענות על הבעיה השניה, קודם כל צריך לשים לב שהסיבה העיקרית שהמידות שלנו הם רק משל למידות שלמעלה, היא שאצלנו המידות נובעות מזה

האצילות "הוא היודע והוא היודע והוא הדעה הכל אחד" (בניגוד ללשם כמו שהזכרנו שם) כלומר שיש שם רק אלוקות ולא שום דבר אחר, לכן שם אין הצגות אלא הכל זה סוגי התייחסויות אמיתיים, יש הרבה רבדים להתייחסויות, יש התייחסות גופנית על גבי התייחסות נפשית, והכל קיים באמת, רק המונחים הם משל משום שאי אפשר לדבר אפילו על הנפש מצד עצמה אלא רק במונחים של משל, כל שכן על הקב"ה לא שייך לדבר בלי משלים, אבל מדובר כאן על מציאות ממשית שרק מתארים אותה במשל.

שאנחנו מתייחסים לזולת והם בעצם תולדה של זה שיש אצלנו שניות. לכן אי אפשר לדבר על המידות כמו שהם אצלנו ורק להעתיק אותם כמו שהם לאלוקות, כי אצל הקב"ה זה עובד בדיוק הפוך, אצלו המידות הם אלה שגרמו שיהיה זולת ולא הזולת זה שגרם שיהיו מידות[29],[30] זה הסיבה שהמידות שלנו הם באופן אחר לגמרי מהמידות שלו. לכן כל פעם שמדברים על המידות שלו צריך לעשות הפשטה מאוד גדולה בשביל להבין מה מתכוונים ועל מה מדברים בכלל, ואחרי שעושים את ההפשטה הזאת זה כבר בכלל לא נראה מידה במובן שאנחנו מתכוונים כשאנחנו אומרים מידה[31], שהרי מידות זה ביחס לזולת ואצלו אין ממש זולת אלא הכל זה הוא המציא[32].

[29] יש בעניין הזה הרבה דקדוקים במאמרים, שהרי מצד שני "סוף מעשה במחשבה תחילה" ואפשר לומר בדיוק הפוך, שכל מה שיש מידות זה בגלל שהקב"ה רצה שבסוף יהיה זולת. לא נאריך בכך, אבל העיקרון הוא ברור, שאצלנו הזולת הוא בכלל לא תלוי במידות שלנו משא"כ אצל הקב"ה.

[30] כך אדה"ז מסביר את "פתח אליהו", מי שקורא את "פתח אליהו" שם לב שיש שם קושי תחבירי, משהו שם לא ברור, האם הספירות הם "תיקונין" כלומר תכשיטים על הגוף, או "גופין". הנקודה המרכזית שאדה"ז מסביר שם (במאמר בתורה אור פרשת וירא) היא שיש הבדל בין מה שהספירות הם לגבי הנפש לבין מה שהם לגבי המציאות החיצונית. לגבי הנפש הם נקראים "תיקונים", ולגבי הלבושים שיש עליהם (כלומר לגבי המציאות החיצונית) הם נקראים "גופין".

[31] אדה"ז במאמר "פתח אליהו" אומר הפוך ממה שרגילים לחשוב, הוא אומר שאצלו באמת יש מידות, ואצלנו מה שיש זה רק משל למידות האמיתיות. כך אפשר להגיד גם על האור, שהאור האמיתי כמו שכתוב בתורה זה מה שיש אצלו (שהרי כל התורה היא שמותיו של הקב"ה), ומה שאנחנו אומרים אור זה רק משל לאור האמיתי.

[32] [שאלה: כשאני בא להתפלל בפשטות אני כן מתייחס לקב"ה כאילו יש לו ממש מידות] תשובה: זה שאלה גדולה מה קורה כשמתפללים, זה לא כזה פשוט. יש הרבה רבדים בתוך התפילה. אמנם כשאתה מתפלל אתה מצייר שיש קב"ה ויש זולת, והיחס ביניהם הוא נובע מכך שיש שניים נפרדים, אבל אי אפשר להגיד שזה עומק התפילה, כלומר זה לא העומק שנמצא אפילו בכוונה הכי פשוטה שאתה חווה. וכמו שאדה"ז כותב שגם אלה שלא יודעים להסביר טוב את ייחוד ה' גם הם מאמינים בני מאמינים, כל מי שפונה לקב"ה יודע שאין עוד מלבדו וש"הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה הכל אחד" ואפילו שלכאורה המסקנה הפשוטה מזה היא שאין מי שיתפלל, בכל זאת תופסים את שני הצדדים וכן מתפללים. ניתן דוגמא: העט שלי לא עובד ואני רוצה לכתוב אז אני בא לקב"ה ומבקש שיעשה שהעט שלי יתחיל לכתוב, עכשיו אם באמת הייתי יכול לדבר עם הקב"ה בכזה פשטות הייתי מדבר איתו לכאורה על דברים הרבה יותר חשובים מאשר שהעט שלי יתחיל לכתוב. אלא פשוט זה הולך הפוך, זה לא שאני מגיע עד לקב"ה ומבקש ממנו אלא זה הוא הגיע עד אלי, אני כזה קטן וכך אני רואה את הקב"ה כאחד כזה שיכול לפתור לי את הבעיה עם העט. כמובן שאם הייתי בכל המודעות של כל מה שכתוב בחסידות ובאר"י על הקב"ה ברור שלא הייתי מתעסק בכלל עם העט, זה לא שייך בכלל. עכשיו גם כשאני ברמה שלי כן ביקשתי ממנו על העט ברור שזה לא שחשבתי שזה

בשביל לענות על הבעיה הראשונה אדה"ז מסביר שיש הרבה רמות של מידות. יש מידות של הנפש האלוקית שהיא חלק אלוק ממעל ממש; יש תכונות של הנפש השכלית שזה קצת יותר נוטה ללמטה; יש את המידות של הנפש הבהמית שהיא מרגישה שהגשמיות יותר חזקה מהאלוקות, התכונות האלה יותר מתקרבות למציאות הגשמית; ויש את התכונות של הנפש החיונית שהם ממש כבר נצמדות ללמטה. ככל שהתכונות יותר 'מתעבות' הם יותר נוטות ללמטה עד שהם נהיות ממש 'כלואות', אך עדיין זה לא מספיק כדי להבין איך הגענו למציאות הגשמית, ובשביל להשלים את התמונה מגיע המשל הבא, שזה המשל של דיבור, וכמו שיתבאר בהמשך.

טבלת סיכום ביניים:

המשל	המעלה
אור	ניכר שהעצם לא מתפעל מההתפשטות
נפש וגוף	חילוק ברור בין הבורא לנברא
נפש ותכונות	ניכר הייחוד בין הבורא לנברא

משל הנפש והדיבור

התכונה הכי תחתונה והכי גבוהה

המשל הרביעי הוא משל הדיבור. הדיבור הוא גם סוג של תכונה אבל הוא תכונה מאוד מיוחדת, מצד אחד היא התכונה הכי תחתונה, הדיבור הוא קשור לספירת המלכות ("מלכות – פה", כמש"כ ב'פתח אליהו') שהיא המדרגה הכי תחתונה, יש בדיבור משהו מאוד גשמי ביחס לשאר התכונות; ומצד שני כתוב שבמובן מסויים התכונה של הדיבור היא מושרשת במקום יותר גבוה מכל התכונות האחרות[33].

ההגדרה שלו, אחד שיכול לתקן עטים, אלא שיש בתפלה הרבה רבדים.

[33] הדוגמא הפשוטה לזה בחסידות היא שהרבה פעמים כשרב מדבר אז נופלים לו הרבה חידושים על ידי הדיבור, כלומר שהשכל מקבל מהדיבור.

ננסה להסביר את זה ישירות באופן שזה גם יגע לענייננו: דיבור זה מה שהנפש ממשיכה את עצמה לצאת מחוץ לעצם, כלומר אם קודם דיברנו על ההתפשטות של הנפש אז כאן אנחנו מדברים על מה שגורם בסופו של דבר שתהיה התפשטות, זה התכונה בנפש שנקראת דיבור. לכן מצד אחד זה הכי גבוה, כי זה נוגע לעצם ממש; ומצד שני זה הכי נמוך משום שזה ממשיך את העצם ממש החוצה. לכן הרבה פעמים קשה לאנשים לדבר, כי כשאדם מדבר הוא שם את עצמו בתוך אותיות מוגדרות, והופך להיות מזוהה וכאילו 'כלוא' בתוך המציאות של האותיות שאותם הוא דיבר[34] (עד שאפשר גם "לתפוס אותו על המילה"), העצם הופך להיות נתון בתוך הביטוי של עצמו ("כהדין קמצין דלבושיה מיניה וביה"), וכמו שכתוב בספר יצירה שהאותיות הם אבנים והמילים הם בתים, כשאני אומר מילים אני בעצם נכנס לתוכם[35].

א"כ כשמדברים על סדר ההשתלשלות ואומרים את המשל של אותיות[36], רוצים להסביר איך ה' ממשיך את עצמו כביכול להיות בהתפשטות מהעצם, האותיות האלה בעצם הופכות להיות השמות[37] שאנחנו אחרי זה גם נכנה אותו ונכוון בהם[38]. בספר 'עמק המלך' (שכפי שאמרנו בהקדמה, הוא מתאר את סדר

[34] רואים מאוד יפה אצל תינוקות שמנסים להתחיל לדבר, את הקושי העצום להתחיל להשמיע קולות מכוונים לבטא את עצמם במשהו.

[35] כמו שאדמו"ר הרש"ב מסביר באריכות בהמשך תרס"ו על כך ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" שזה כאילו מה שהעצם רוצה להיות בתוך עצמו, שלמרות ש"הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" הוא רוצה שיהיה לו מקום שהוא נמצא בתוכו, וכמו שאומר ר' אייזיק שלעתיד לבוא יהיה "הוא מקומו של העולם והעולם הוא מקומו"). כמו איש ואישה, שהאשה היא חלק מהאיש "עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת", אך "ביתו זו אשתו" והוא רוצה להתקבע בתוכה.

[36] האותיות עצמם, עוד לפני שהם מצטרפות למילים, הם עצם הדיבור (כשתינוק מתחיל לבטא את עצמו, הוא בהתחלה אומר רק אותיות בלי שום צירוף, "אָ" "בָ" וכו'). התוכן של הדיבור שזה בעצם צירוף האותיות זה כבר ביטוי מורכב מהרבה סוגי ביטויים, אבל זה הרבה יותר נמוך מעצם היכולת לדבר שהיא בעצם האותיות.

[37] מה שמבואר הרבה פעמים בחסידות שהשמות הם ממוצע בין אור לכלי, זה משום שמצד אחד הדיבור הוא זה שגורם להתפשטות של האור, ומצד שני הוא גורם שהזולת יוכל להסתכל על האור מבחוץ כמו כלים, והוא כמו החלק החיצוני של האור. כשאני קורא למישהו בשם אז השם הוא רק אמצעי כדי שהוא יתייחס, א"כ השם יותר נמוך מהיחס (היחס זה כמו האור).

[38] [לכוון בשם זה הכוונה שאני מתאמץ להבין?] לא, אמרנו עכשיו שהשם הוא נוגע לעצם, להתאמץ להבין את התוכן זה המון הרכבות. נניח מישהו לא יודע את השם שלי והוא היה פה בשיעור ואתה תפגוש אותו

ההשתלשלות במקום יותר קדום ממה שמתאר המהרח"ו) הוא כותב שבהתחלה (עוד לפני שהיה אור אינסוף) הכל היה מלא אותיות, רק אחרי זה יש שמות וכו'. כל התיאור של רל"א שערים (שאדה"ז מביא בשער היחוד והאמונה, ועוד) בספר עמק המלך הוא מופיע שם בהתחלה. כלומר שכל פעם שמדברים על אור אינסוף צריך להבין שזה לא סתם התפשטות (שהאור הוא רק "כעין המאור" אך לא המאור בעצמו) אלא יש כאן ממש הימשכות של העצם.

לא משל אלא מציאות

המשל הזה מצד אחד הוא יותר מופשט מהמשלים האחרים, ומצד שני הוא כ"כ מְכֻוָּן עד שאני לא לגמרי קורא לו משל אלא זה איך שבאמת ה' המשיך את עצמו[39]. כלומר כשאני אומר שהשם של הקב"ה זה האות י' והאות ה' והאות ו' והאות ה' אני לא אומר שזה משל, אלא אני אומר שבאמת ה' נמשך לתוך האותיות האלה ויש בזה קדושה (בין אם אני כותב אותם ובין אם אני אומר או חושב אותם).[40]

ברחוב ותרצה לדבר איתו עלי, אז אתה תגיד שזה ההוא שדיבר כאן שעתיים, אז במובן הזה זה כמו השם שלי, אבל אם אתה תלך למישהו ברחוב שלא היה בשיעור ותגיד לו את התוכן של השיעור, זה לא השם שלי, זה רק דיבורים שדיברתי. אם אתה תבוא ותגיד שכל הדיבורים האלה זה אני, אז בסדר, אתה פשוט מתייחס אלי שזה כאילו השם שלי, כמו שחז"ל אומרים שכל התורה היא שמותיו של הקב"ה.

[39] [שאלה: אם השמות הם ממש המשכת עצמותו ולא רק כלים, אז מה הכוונה שהאר"י אמר שאנחנו צריכים להשלים את השם, או מה שחז"ל אומרים "אין השם שלם וכו'", איך שייך לתקן את עצמותו?] אני אתן דוגמא: נניח שאחרי כל השיעור הזה אני חוזר הביתה ומגיע למסקנה שמה שאמרתי בשיעור לא היה מספיק מדוייק, אז אני אקרא לכולם שיבואו עוד פעם ואומר להם שאני רוצה לעשות תיקון למה שאמרתי. מה הכוונה? ניסתי לבטא את עצמי, זה לא היה מוצלח כ"כ, אז עכשיו אני רוצה לעשות את זה בצורה יותר טובה ומושלמת.

[40] בשונה מכל המשלים האחרים שזה רק כל מיני אופנים כדי לתאר את הקב"ה ש"לית מחשבה תפיסא ביה כלל", כשקוראים בשמות הקדושים באמת קוראים לקב"ה, הקב"ה בעצמו אמר לנו "לא תשא את שם הוי' אלקיך לשוא כי לא ינקה הוי' את אשר ישא את שמו לשוא", ו"בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", ומכאן מובן שבכל פעם שאנחנו נושאים בשמו ומזכירים אותו הקב"ה באמת נמצא שם, וכך רואים בהלכה שאסור להזכיר את שמות ה' במקומות המטונפים וכדו', וכן אסור למחוק אותם, וכן כשאנחנו מתפללים אל ה' אנחנו קוראים לו באותם שמות. חז"ל אומרים ש"כל התורה היא שמותיו של הקב"ה" וא"כ בכל פעם שהאדם קורא בתורה הוא קורא לקב"ה וממשיך אותו (ראה פרק לז בתניא), ואכן "למדו חכמים שבכל מקום שה' אלהינו מתהלך עמנו דהיינו כשאנו עוסקים בקריאת שמע ובתפלה או בדברי תורה צריך להיות המחנה קדוש שלא תהא צואה מגולה שם ושלא יראה ה' בנו ערות דבר דהיינו שלא יהיה דבר ערוה כנגד פניו של אדם הקורא או מתפלל" (שו"ע הרב או"ח עה, א). וכמו שאומר אדה"ז נקרא אין סוף... ולית מחשבה תפיסא ביה כלל... צמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצרופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות

גם המשל של אותיות הוא לאורך כל סדר ההשתלשלות, אפילו את המציאות הכי גשמית האר"י מתאר שהיא שם הוי' שנתפזר לרפ"ח ניצוצין.

יש סיפור מפורסם על הצמח צדק[41], שכשהיה ילד קטן ואדה"ז (הסבא שלו) החזיק אותו, והצמח צדק ליטף לו את הזקן ואמר "סבא, סבא", אמר לו אדה"ז "זה הרי זקנו של הסבא, אבל איפה הוא הסבא בעצמו?". אז הוא הניח את ידיו על ראשו של אדה"ז ואמר "זהו סבא", אמר לו שוב אדה"ז "זהו הרי ראשו של סבא, אולם איפה הוא הסבא בעצמו?". הראה הצמח צדק על עיניו של אדה"ז, אולם קיבל אותה תשובה. כך זה המשיך כמה פעמים באברים שונים, בידו, בגופו, ובכל פעם אמר לו אדה"ז כנ"ל. ירד הצמח צדק מסבו והתחבא מאחורי הדלת, פתאום צעק בקול "סבא, סבא", פנה אליו אדה"ז וענה לו "מה?", אז אמר לו הצמח צדק "הנה סבא". רצה להגיד שזה השם שלו ובזה הוא משך את עצם, ככה מסבירים בחסידות וזה מתבקש מהאר"י.

משל הדיבור מסביר את המציאות הגשמית הממשית

במשל הקודם של נפש ותכונות, אמרנו שהתכונות עדיין לא מסבירות את המציאות של העולם הגשמי ורק הדיבור כן מסביר. לכן בשער היחוד והאמונה כשאדה"ז רוצה להסביר מה זה העולם הגשמי הוא מאריך לדבר על כך שהכל זה אותיות, הכל זה דיבורים של ה', שהקב"ה מבטא את עצמו החוצה. וכמו שרואים בתורה שכשהיא מתארת מה הכוונה שהקב"ה ברא את העולם הגשמי היא אומרת שהקב"ה אמר שיהיה עולם ובכך בעצם התייחס לעולם כאילו הוא קיים.

ננסה להסביר מה הכוונה שהעולם הגשמי הוא רק דיבורים (בקצרה ממש, כי כדי להבין את זה טוב צריך להיכנס יותר לשער היחוד והאמונה לראות איך הוא מוביל אותנו יותר ויותר לתוך הדבר הזה): העולם הגשמי נראה כאילו מציאותו מעצמו, לא במקרה הגשמיות נראית ככה, אלא הקב"ה בכוונה כאילו החביא את עצמו בתוך הנברא באופן כזה שכשאנחנו מסתכלים על הנברא אנחנו רואים כאילו

[41] שמועות וסיפורים ח"א עמ' 53. ומדרשי חכמינו ז"ל בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיגן בדעתה...".

יש לו קיום מצד עצמו, שזה שהוא יהיה קיים בעתיד זה בגלל שהוא קיים עכשיו וזה שהוא קיים עכשיו זה בגלל שהוא היה קיים בעבר. זה בעצם אותו עניין שהסברנו קודם על התכונה של הדיבור, שכשהאדם מדבר הוא בעצם ממשיך את עצמו לתוך מציאות שכביכול חיצונית לו, כשאנחנו מסתכלים על העולם הזה אנחנו רואים הרבה ביטויים אך לא רואים בכלל שיש מְדַבֵּר מאחורי כל הדיבורים האלה.

טבלת סיכום:

המשל	המעלה
אור	ניכר שהעצם לא מתפעל מההתפשטות
נפש וגוף	חילוק ברור בין הבורא לנברא
נפש ותכונות	ניכר הייחוד בין הבורא לנברא
נפש ודבור	מסביר את המציאות הגשמית

הקבלת המשלים לסדר ההשתלשלות

לפי מה שנתבאר עד כה, יוצא שכשהאר"י רוצה לדבר על אור אינסוף הוא מעדיף להשתמש במשל ה'מגושם' של האור, משום שכמו שאמרנו, אם הוא ישתמש כאן במשל של נפש אז המשל לא יהיה מובן טוב בגלל שאין לנו איך לתפוס נשמה מופשטת לגמרי מהגוף. לכן גם אחרי שהאר"י עובר בעצם מלדבר על אור אינסוף, כל עוד הוא מדבר במקומות המאוד ערטילאים האלה, הוא עדיין משתמש במשל של האור, יש סילוק של האור, יש קו של האור וכו'. כשהאר"י עובר לדבר על אדם-קדמון הוא כבר משתמש במשל של נשמה בגוף. כשמדבר על עולם האצילות הוא כבר עובר למשל של נפש ותכונות. ואת עולמות בי"ע הוא מסביר על ידי משל הדיבור.

טבלת סיכום:

המשל	המעלה	המיקום בסדר ההשתלשלות
אור	ניכר שהעצם לא מתפעל מההתפשטות	אינסוף
נפש וגוף	חילוק ברור בין הבורא לנברא	אדם-קדמון
נפש ותכונות	ניכר הייחוד בין הבורא לנברא	אצילות
נפש ודבור	מסביר את המציאות הגשמית	בי"ע

אחרי שמגיעים למשל של הדיבור אפשר ללכת אחורה ולראות שבכל המקומות יש בחינה של אותיות, בעולמות בי"ע זה אותיות שבורים, בעולם האצילות זה שמות קדושים, בא"ק זה רק שם הוי' וכו'. אחרי שאומרים כך אפשר לומר שמה שיש זה המציאות הממשית שהיא מתהווה מדיבור של ה', וכל התיאור של ההעולמות העליונים זה רק משלים כדי להסביר את הדבר הזה.



נהלך ברגש

על קונטרס ההתפעלות לאדמו"ר האמצעי.
'לכל אחד יש גילוי אלוקות בתוך נפשו וכל אחד יכול לגלות אותו'.
הכל בהסבר מפורט עם משלים מפורטים בהתאם לדורנו.
ניתן לרכוש בטלפון 058-5277247 ובאתר ישיבת 'עוד יוסף חי'.

כוונות קריאת שמע, מה זה נוגע אלי?



פתיחה

כיוון שהפרשה הראשונה של ק"ש נמצאת בפרשת השבוע שלנו (ואתחנן) נלמד את כוונות האר"י הקדוש על ק"ש, יש בשער הכוונות כמה וכמה דרושים על ק"ש, אנחנו בחרנו את הדרוש שבו הוא יותר מפרש צמוד לפסוק עצמו "שמע ישראל הוי' אלוקינו הוי' אחד". הדרוש הזה הוא בשער הכוונות דרוש ו' "בענין כַּוָּנַת יחוד ק"ש".

כיוון שהדרוש הזה הוא ארוך ומלא בפרטים אנחנו לא נספיק את כולו, אז ניקח כמה חלקים מתוך הדרוש ונעבור עליהם. לפני שנתחיל את המילים של האר"י עצמם נגיד משהו חשוב בדרך הלימוד שבה נלמד את האר"י (דבר שהתחדד לי בעקבות אנשים שהשתתפו בשיעורים):

הקדמה כללית לכתבי האר"י – שער הכוונות של הקב"ה

האר"י בא להסביר איך ה' מסתכל על המצוות שלנו

כשלומדים את האר"י (בפרט בשער הכוונות ובפרי עץ חיים) צריך לשים לב איך הוא מסביר את המצוות. כלומר כשקוראים באופן פשוט את דרושי האר"י נראה שהוא בא לדבר על מצוה שיהודי עושה, ולכאורה א"כ זה לא משנה באיזה יהודי מדובר, הוא לא מדבר רק על יהודי שלמד את דרושי האר"י ומכוון עפ"י הקבלה, אלא הוא מדבר על יהודי שפשוט מקיים את המצוה ויוצא ידי חובה כפי מה שמוגדר בהלכה. ועל זה אומר האר"י מה זה בעצם מרמז-פועל במקומות שהם נסתרים מאיתנו באופן פשוט. האר"י בא להסביר מה ה"יחס' של הקב"ה למצוות שאנחנו מקיימים ומסביר איך הקב"ה מסתכל עלינו כשאנחנו מקיימים את המצוות בצורה פשוטה. א"כ אפשר לומר (בצורה מצחיקה קצת) שזה ספר כוונות של הקב"ה, מה היחס של הקב"ה ואיזה סוג של נחת רוח נגרמת מהמצוה שהיהודי עושה.

כל מצוה היא סוג אחר של נחת רוח

חז"ל מסבירים שמה שכתוב בתורה לגבי הקרבנות "לריח ניחוח אשה לה'" הכוונה "לנחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" (כמו שרש"י מביא בכמה מקומות בחומש), כלומר כל פעם שהאדם עושה את מה שהקב"ה רוצה ממנו זה עושה נחת רוח לקב"ה. אז יש לקב"ה נחת רוח מכל המצוות אבל כל מצווה זה סוג אחר של נחת רוח (כמו שאצלנו גם אם אני אוכל וגם אם אני מקבל תשומת לב וגם אם מכבדים אותי וכו' יש לי נחת רוח[42], אבל בכל דבר זה לא בדיוק אותו סוג של נחת רוח). האר"י הקדוש בא ומסביר איזה בדיוק נחת רוח יש לקב"ה מכל מצוה שהיהודי עושה (כמובן שבשביל להסביר דברים כאלה צריך להיות חכם אלוקי).

התועלת מלימוד הכוונות – אהבה ויראה

לפי מה שאנחנו אומרים עכשיו צריך להבין מה מועיל הלימוד בשער הכוונות, אם כל מה שכתוב בכתבי האר"י על יהודים שמקיימים מצוות (או על מצוות שמתקיימות על ידי יהודים) נכון לגבי כל יהודי וזה לא משנה אם היהודי כיוון את זה או לא, א"כ יוצא לכאורה שאין כ"כ נפק"מ מזה שיהודי מכוון את זה.

אלא העניין הוא כך: אחרי שהאר"י מסביר לנו איזה סוג נחת רוח יש מהמצוה המסויימת שאני עושה אז זה בעצם חוזר אלינו, כלומר כשאדם מקיים את המצוה, אם הוא יודע איזה נחת רוח זה גורם אצל הקב"ה והוא חושב על זה (ובפרט אדם מאוד גדול ונעלה שכשהוא מקיים את המצוה הוא מתפעל מהנחת רוח המיוחדת שיש לקב"ה מהמצוה הזאת) אז יש בזה לקב"ה נחת רוח נוספת, התרגשות מיוחדת, שהאדם הוא לא רק עושה משהו וזה גורם לנחת רוח לקב"ה אלא האדם הוא גם מרגיש את הנחת רוח שיש לקב"ה בעת עשיית המצוה הזאת וממילא הקב"ה רואה גם את זה, וממילא זה חוזר חלילה עד אינסוף.

נגיד את זה באופן אחר, בהשוואה לשאר כתבי האר"י: הספר העיקרי של האר"י הקדוש הוא הספר "עץ חיים", הוא לא ספר של כוונות בעיקרו אלא ספר

[42] אנחנו אנשים מגושמים, אז יש לנו נחת רוח מעניינים מגושמים, לכן הכי קל לנו לדבר על זה כי שם אנחנו מבינים טוב.

שמדבר על סדר ההשתלשלות, העניין של הספר הזה הוא בעיקר כדי שנהדר במצוות ייחוד ה' (כמש"כ בתניא קונט"א עמ' 312)[43], שמצוות ייחוד ה' תהיה מיושבת בתוכנו יותר טוב, שהאדם לא יחשוב שהקב"ה הוא רחוק והעולם הוא מנותק ממנו ויש שניות וכו'; לעומת זאת שער הכוונות או פע"ח (שהם ספרים מקבילים בעצם) בעיקר בא כדי להדר במצוות אהבה ויראה. כלומר שכשהאדם מקיים מצוה הוא מרגיש, כמו שאמרנו קודם, את הנחת רוח שהמצוה הזאת עושה לקב"ה, וממילא הוא מתרגש מזה וגם הקב"ה יש לו נח"ר מזה וממילא זה חוזר חלילה עד אין סוף.

בעצם כשאנחנו עכשיו בוחרים את הדרוש של שמע ישראל אנחנו במדה מסויימת קצת מחברים גם את מצוות יחוד ה' וגם את מצוות אהבה ויראה. עצם זה שאנחנו מקיימים מצוה (את מצוות קריאת שמע) ואנחנו מבינים מה קורה במצוה, איזה נח"ר יש לקב"ה במצוה, זה בעצם גורם לאהבה ויראה גדולה יותר, התרגשות גדולה יותר, התרגשות במוחין, שהמוחין הם דרוכים, עם חיות מאוד גדולה, בגלל שהאדם מאוד מרוכז. ומצד שני כיוון שהמצוה הזאת היא מצוות יחוד ה', לייחד את ה' פעמיים ביום, אז ממילא אנחנו מתעסקים גם עם מצוות ייחוד ה'.

דרך לימודינו הוא להבין איך נראית ק"ש הכי פשוטה שיוצאים בה ידי"ח

כדי להבין טוב את כוונות ק"ש אני רוצה לקחת יהודי פשוט שאמר ק"ש ויצא ידי חובה בצורה הכי מינימלית, ולראות איך עליו מתלבשים כל הדרושים של האר"י. למה אני רוצה דווקא ככה לעשות? כי כיוון ששכלינו דל ואנחנו בכלל לא מבינים איפה האר"י טייל, ואיפה תלמידיו טיילו ואיפה כל הרביים בחב"ד טיילו בדרושיהם הארוכים ביותר, הפער בין הקטנות שלנו לגודל שלהם הוא כ"כ גדול שאנחנו לא יודעים על מה בכלל מדברים, בד"כ אנחנו קוראים אותם כמעט כ"צפצוף הזרזיר" ורק משתדלים ללמוד כמה שאפשר להבין בשכלנו הדל. הראיה

[43] פעם בי"ט כסלו התוועד רבי לוי יצחק, אביו של הרבי. כדרכו דיבר ר' לוי"צ בסגנונו, ומולו ישב ר' איצ'ה דער מתמיד שנזדמן אז לשם. לאחר זמן שאל ר' לוי'ק את ר' איצ'ה: וואס זאגט איר ר' יצחק? פשעטלאך [= מה אתה אומר ר' יצחק? פרפראות], ושוב דרש ר' לויק, ור' איצ'ה חוזר על שלו, "פשעטלאך". כך חזר הדבר ונשנה כמה פעמים, עד שהקפיד ר' לוי'ק ואמר: מעיד אני עלי שמים וארץ, שאין תיבה אחת ב'עץ חיים' שהתוכן שלה איננו אחדות השם! (ר' שלום פלדמן, וראה כעין זה בתולדות לוי"צ ח"א עמ' 345)

הכי פשוטה לזה שאנחנו לא ממש מבינים היא שאף אחד מאיתנו לא יכול לכתוב דרושים כאלה, אף אחד לא יכול להמציא את ההמצאות האלה, בשבילנו כאילו בא משהו והמציא את זה מהשמיים, זהו, חוץ מזה שאנחנו מאמינים לו שמה שהוא אומר זה קדוש קדוש קדוש, ואנחנו לא זזים מזה, אין לנו הרבה מה לדון פה, ומה שאנחנו יכולים קצת זה להאמין לו שהוא הסתכל על המצוה כמו שאנחנו מקיימים (ולא רק על איך שהוא מקיים) ועליה הוא נתן את הדרוש. אז אני צריך לקחת את מצוות ק"ש שלי, שבד"כ היא נעשית באופן מאוד 'מינימלי' (גם אם פעם הצלחתי יותר מזה, אבל השגרה היומיומית היא מאוד פשוטה, היא לא משהו בשמיים)[44].

ככל שאתה מנסה להבין איך הדרוש מדבר על איך שזה אצלך ככה בעצם אתה מרגיש שהדרוש הזה דיבר ממש על המציאות שלך, ואז באמת הדרוש הזה מאיר משהו בתוכך, כמו שכתוב "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו".

נסכם בקצרה את ההקדמה האחרונה שאמרנו עכשיו: ללמוד כדי להבין מה שהאר"י אומר – אנחנו לא מתיימרים ומסתמא זה לא בשבילנו, אבל אנחנו כן מאמינים שהאר"י אמר את הדרוש הזה גם כדי להאיר אותנו, אנחנו מאמינים שזה יכול להאיר את כל הנשמות, גם את הנשמות המאוד ירודות, והנשמות שלנו הם גם חלק מהמגמה של האר"י להאיר אותם, האר"י רצה שהנשמות שלנו יואורו מהנחת רוח שיש לקב"ה מאיתנו, ולכן העיסוק שלנו בשער הכוונות הוא לא כ"כ בלהבין מה קורה למעלה למעלה אלא הפוך, להבין טוב טוב מה קורה למטה למטה, ואז אנחנו יכולים ללמוד "בנחת", כלומר בלי שאנחנו הולכים למקומות שהם לא שייכים אלינו, שאין לנו עסק בנסתרות.

בהקשר זה כדאי להזכיר פה גם את מה שהריי"צ מספר (נדפס אחרי ספרי התהילים שמוציאים בחב"ד, סיפור ארוך שכדאי לראות בפנים) על איך שהבעש"ט ישב פעם עם התלמידים שלו והראה להם איך נראה בשמיים אמירת

[44] בעיניים פשוטות הק"ש שלנו נראית מאוד מכווצת, אך כשולמדים את האר"י רואים שקורים כ"כ הרבה דרושים בתוך כ"כ מעט הזמן. אמנם בשאר הזמן אנחנו בד"כ יותר עירניים ורוב החוויות המסעירות שלנו זה לא מה שקורה באמצע התפילה, אבל הקב"ה עירני יותר כשאנחנו קוראים ק"ש, שאר הדברים פחות מעניינים אותו אבל כשקוראים ק"ש פתאום "ויקץ כישן הוי", עובר עליו כביכול הרבה הרבה בזמן ק"ש שלנו.

התהילים של יהודים פשוטים, שאיך שזה נראה למטה זה נראה מאוד פשוט, אבל איך שזה נראה למעלה זה נראה משהו מאוד מאוד נעלה, ושהקב"ה רואה את זה כמו שזה באמת, ואנחנו רואים את מה שאנחנו עושים כמו שזה בעלמא דשיקרא, כלומר יש המון המון שקר שמכסה על האור האמיתי שיש בתוך כל מצוה ומצוה שאנחנו עושים.

אז זאת תהיה דרך ההסברה, נקוה שנצליח כמה שיותר טוב להבין. כמעט אפשר לקרוא לזה "להבין את עצמינו", רק שהקב"ה מבין אותנו מאוד טוב, והאר"י הבין אותנו טוב, אנחנו לא כ"כ מבינים את עצמינו, ואז אנחנו מנסים להבין איך הוא הבין אותנו, איך הוא מפרש אותנו נכון, כמו שאנחנו באמת. אז שנזכה שהאר"י באמת יאיר את נשמותינו.[45]

דרוש ו' מכוונות קריאת שמע

ק"ש ביחס לתפלת העמידה

נתחיל בדרוש ו', אנחנו לא נקרא בפנים את הכל, רק נקרא חלקים, נתחיל מהסדר של התפילה שהוא מדבר עליה בדרוש הזה.

הוא אומר שבעצם בתפילה אנחנו מקיימים שתי מצוות: מצות ק"ש ומצות תפילה. מצד אחד תפלה היא יותר חשובה מק"ש שהרי בתפלה אנחנו עומדים ואילו בק"ש אנחנו יושבים; אך מצד שני ק"ש היא ממש מדאורייתא ותפלה זה מחלוקת, הנוסח של התפלה הוא ודאי של חכמים לעומת ק"ש שהנוסח הוא בתורה. זה משהו שכל יהודי עושה, הוא לא צריך יותר מדי להיות מעמיק כדי לשים לב לזה. האר"י בא להסביר מה המשמעות של זה ומה זה עושה לך.

יש בזה הרבה פרטים, אבל באופן כללי מה שאומר כאן האר"י זה שמצד אחד אם מסתכלים בתוך המבנה של ארבעה עולמות (אצילות, בריאה, יצירה ועשיה) ק"ש נמצאת בעולם הבריאה ואילו תפלת עמידה נמצאת בעולם האצילות – זה

[45] בהמשך השיעור הרב האריך בעניין שילוב הקבלה והחסידות, העברנו את זה להרחבות, עיין שם.

המשמעות של מה שאמרנו שתפלת עמידה היא בעמידה ואילו ק"ש היא בישיבה[46]; מצד שני ק"ש זה ייחוד אבא ואמא (ובמילים אחרות: ייחוד של חכמה ובינה, ייחוד של השכל) ואילו תפלת עמידה זה ייחוד ז"א ונוק' (ובמילים אחרות: ייחוד בין הרגש לבין הביטוי כלפי חוץ) – זה המשמעות לכך שתפלת עמידה היא מדרבנן (עכ"פ הנוסח) וק"ש היא מדאורייתא.

לפני שנסביר מה זה בדיוק אומר נקרא קצת מבפנים כדי שנתבסם מהאותיות של ר"ח ויטאל מה שהוא שמע מהאר"י הקדוש. נדלג קצת[47], נתחיל לקרוא מ"והנה קודם שנזווגם" (הכוונה קודם שנזווג את ז"א ונוק').

דרושי כוונות ק"ש דרוש ו'. בענין כונת יחוד ק"ש בארוכה בתכלית הביאור לגמרי, ונתחיל מן ברכת אהבת עולם.

דע כי הנה ענין ברכת אהבת עולם הוא בהיכל אהבה שהוא בחי' החסד ונודע מה-שאמר-הכתוב "והוכן בחסד כסא" וגם הפסוק אומר "ואיש כי יקח את אחותו בת אביו או כו' חסד הוא" לפי שמדת החסד הוא המתקן לזו"ן והמזווג אותם. והנה כבר ידעת כי כונת התפלות הם לחבר ולזווג זו"ן, ובזמן שהיה בית-המקדש קיים היו המוחין שלהם תדירין ולא היו מסתלקין, אבל אחר החורבן המוחין באים לפרקים וחוזרין ומסתלקין מהם, וזהו הטעם שנקרא זו"ן נופלים ואובדים, וזהו סוד תפלותינו כדי להחזיר בהם המוחין שנסתלקו מהם.

והענין הוא כי הנה כונתינו היא כדי לזווגם שיולידו שפע ונשמות בעולם, והנה הורדת השפע הוא מן המוחין ואם אין להם מוחין איך יולידו כי כן מצינו כי ביאת הקטן אינה נקראת ביאה עד שיגדל, והטעם הוא לפי שאין המוחין באים בו עד היותו בן י"ג שנה,

[46] באר"י כתוב שבגלל ששמונה עשרה היא באצילות לכן עומדים. אם אני רוצה ללמוד את האר"י בצורה כזאת שאני אדע לפי זה לפסוק את ההלכה אז באמת אני אלמד אותו כך, שבגלל שתפלת עמידה היא באצילות לכן הסברא אומרת להתפלל בעמידה, אך צריך לשים לב שבאמת האר"י לא בא לפסוק כאן הלכה עפ"י הקבלה, אלא הוא לקח הלכה שכבר קיימת ורק בא להסביר אותה. הוא רואה שבתפלת שמונה עשרה אנחנו עומדים אז הוא רוצה להסביר איך ה' מסתכל על זה, אז הוא אומר שה' מסתכל על זה שתפלת שמונה עשרה היא בעולם האצילות ועפי"ז תבין למה עומדים.

[47] הקטעים שדילגנו הם בכתב קטן.

ולכן צריכין אנו לתת מוחין לזו"ן. והנה המוחין הם בשני בחינות, או מוחין דג"ר או מוחין דו"ק וכמשי"ת בע"ה.

והנה קודם שנזווגם בעמידה בתפלת י"ח צריך שיהיו להם מוחין, ולכן בהיותינו עתה בהיכל אהב' אשר בו סוד הימין המכין בחסד כסא נעשין בו בחי' המ"ן לעורר זווג[48] עליון דאבא-ואמא שבעולם האצילות, כדי שע"י זווגם יולידו וימשיכו מוחין לזו"ן כדי שגם אלו יזדווגו אח"כ בעת תפלת י"ח.

ונמצא כי ענין ק"ש הוא זווג אבא-ואמא והורדת המוחין אל זו"ן, ואח"כ ענין העמידה הוא זווג זו"ן. וזהו הטעם גודל חומר הק"ש מהתפלה, כי הנה רשב"י וחבריו שהיתה תורתם אומנתם לא היו חוששים להתפלל בזמנה אבל כשהיה מגיע זמן ק"ש היו נזהרין מאד לקרות ק"ש בזמנה דהיינו פסוק ראשון של שמע ישראל כי בו הוא סוד זווג אבא-ואמא, אבל שאר הק"ש הוא תיקון אל רמ"ח איברים דז"א כמשי"ת בע"ה. וזהו הטעם שצריך למסור נפשו בד' מיתות ב"ד כשאומר אחד, משא"כ בעמידה.

ומן הראוי היה לקום מעומד בעת הק"ש להיות סוד זווג עליון דאצילות. אבל להיותינו עתה עדיין בעולם הבריאה אין אנו חייבין לאומרה מעומד כמו תפלת י"ח לפי שאז אנו בעולם האצילות, אבל עתה בק"ש שאדרבא להיותו זווג עליון ונעלם מאד אין בנו כח לעוררו בהיותינו למעלה בעולם האצילות אלא בהיותינו למטה בעולם הבריאה, ולכן אין אנו צריכין לקרות ק"ש בעמידה, וזהו טעם סברת ב"ה שאמרו כל אדם קורא כדרכו בין עומד בין יושב ולכן אנו צריכין לומר פסוק שמע ישראל שהוא מפסוקי התורה שבכתב בעולם הבריאה לפי שפרשת שמע אינה אלא באצילות.

אמנם נעשה הזווג הזה ע"י התעוררות מ"ן דהיכל אהבה שבבריאה ונמצא כי סוד ק"ש הוא לזווג את או"א ולתת מוחין אל זו"ן ואלו המוחין ירדו עד מקום היכל אהבה שבבריאה

[48] המקובלים נוהגים שכשהאר"י אומר "זיווג" הם קוראים "ייחוד", אבל אני לא יודע איך החסידים נוהגים (יש כמה דברים שכתוב שהמקובלים אמרו כך להגיד והחסידים היו אומרים אחרת).

עכשיו נסביר את זה קצת יותר[49], מה הכוונה שאני אומר שבק"ש יש זיווג של אבא ואמא בעולם הבריאה, ומה הכוונה שבתפלת עמידה יש ייחוד זו"נ באצילות.

ק"ש – עולם הבריאה, עמידה – עולם האצילות

יש הבדל עצום בין התפיסה הפשוטה שלנו בתפלת עמידה לבין התפיסה הפשוטה שלנו בק"ש. כשאנחנו נמצאים בתפלת עמידה אנחנו מדברים באופן פשוט עם הקב"ה, וכשאנחנו אומרים "שמע ישראל" אנחנו מדברים לכאורה עם עצמינו. זה כבר תחושה מאוד פשוטה שלנו[50].

מה שבק"ש אנחנו מדברים עם עצמינו זה על מה שאנחנו חושבים על הקב"ה, שאני מרגיש שאני נברא מהקב"ה, שהנשמה שלי מבינה שכל כולה קיימת מהקב"ה והיא חלק ממנו – זה תפיסה של עולם הבריאה, עולם הנשמות[51]; מה שבתפלת עמידה אני מדבר עם ה' הכוונה היא שאני בא להיכל של ה' (או: הקב"ה נוכח גם איפה שאני נמצא וממילא יוצא שאני עומד במקום שבו הכל זה אלוקות) – זה נקרא עולם האצילות שאני נוכח פני ה'.

ק"ש – זיווג אבא ואמא, עמידה – זיווג זו"נ

אע"פ שבק"ש אני מדבר עם עצמי ובתפלת עמידה אני מדבר עם ה' יש צד שק"ש זה יותר גבוה. בתפלת עמידה אני מדבר על מה שאני רוצה שהקב"ה יתייחס

[49] האר"י מסדר לנו פה משהו שהוא מאוד פשוט אצלינו אלא שלוקח לנו זמן לשים לב אליו, בד"כ בתפלה אנחנו כ"כ רוצים לגמור (כל אחד לפי ענייננו) שאנחנו לא שמים לב מה אנחנו עושים, אבל בכללות עוברות אצלנו הרבה רגשות ותחושות, ועכשיו אנחנו מנתחים אותם לאט לאט.

[50] שאלה טובה כמה באמת אני יודע מרגיש ומאמין שהקב"ה נוכח, כמה זה בא לידי ביטוי בתוך התפילה שלי, לא כזה פשוט, בתוך הבן אדם יש הרבה מדרגות, בין הבני אדם יש הרבה מדרגות, אבל מה שאמרנו עכשיו זה משותף בין כל המדרגות.

[51] בין כל הברואים רק הנשמות הם אלה שמרגישות שהם נבראו, כלומר הם מרגישות שהם ברואות יש מאין, שאם הם לא יהיו תפוסות פה בגוף אין להם מציאות מצד עצמם אלא רק אם ה' עושה אותם. זה נקרא שהנשמות הם מעולם הבריאה, הם בבריאה תמידית, לעומת זאת כל שאר הברואים באופן פשוט אני מסתכל עליהם הם לא 'לחוצים' להיבראות שוב, התחושה הפשוטה שלהם (או לפחות התחושה שלי כשאני רואה אותם) זה הקיום שלהם.

אלי, ובק"ש אני מדבר על זה שיש ה' בלי קשר לאיך שהוא מתייחס אלי.[52] לכן התחושה הפשוטה שלנו היא ששמע ישראל זה הרבה יותר חשוב לא רק בגלל שזה דאורייתא אלא גם מצד התוכן, כשאני אומר "שמע ישראל" אני אומר משהו מאוד חשוב, אני אומר את עיקר האמונה שלי במי אני מאמין (וזה נקרא בלשון האר"י זיווג אבא ואמא, חכמה ובינה, כפי שנסביר), ואילו כשאני אומר תפלת עמידה זה מאוד יפה שאני מדבר עם הקב"ה אבל בסוף אני מדבר איתו עלי ועל היחסים בינינו, אז ממילא זה יוצא יותר נמוך (וזה נקרא בלשון האר"י זיווג זו"נ, כמו שנסביר).

עכשיו נסביר למה זה נקרא זו"נ וזה נקרא אבא ואמא: ז"א זה הפרצוף של המדות (מ"חסד" עד "מלכות"), דהיינו היחס, כל התייחסות החוצה היא נקראת מדות (כמו אהבה יראה ורחמים). כלומר זה הקב"ה כמו שהוא לגבינו, ביחס אלינו, איך שאנחנו מסתכלים עליו שיש אותנו ויש אותו. מה שהוא רוצה לבטא את היחס שלו אלינו זה בתפלת עמידה. כלומר כשאני בא להתפלל לקב"ה אני עומד נוכח ה' אז בעצם מה שקורה זה שעכשיו הקב"ה מתייחס אלי, ולכן זה נקרא מדות (עוד מעט נסביר מה עם הנוק' פה, נשאיר את זה רגע בצד).

נעבור רגע לק"ש, בק"ש אמרנו שזה ייחוד אבא ואמא. כשאני אומר שיש ייחוד אבא ואמא אני רוצה להגיד שכיוון שהכל זה ה' אז "אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם" ואין משהו חוץ מזה, ואעפ"כ הקב"ה כן רצה שיהיה עולם. כלומר כשיהודי בא להתפלל הוא יוצא מתוך נקודת הנחה פשוטה, שיש את הקב"ה ויש אותו, וכך הוא בא להתפלל, אבל כשיהודי רוצה לדבר על ייחוד ה' אז הוא בעצם רוצה לדבר על איך זה נראה מצד הקב"ה, כשהוא מדבר על איך זה נראה מצד הקב"ה הוא רוצה להגיד שהכל זה רק ה', הוא לא רק רוצה להגיד שהכל זה רק ה' כמו שהיה לפני שנברא העולם והעולם כאילו לא קיים מבחינתו, אלא הוא רוצה להגיד שגם אחרי שנברא העולם עדיין באמת הכל זה רק ה'. זה נקרא "ייחוד ה'".

[52] האר"י מדבר כאן רק על פסוק ראשון "שמע ישראל", שאר הק"ש זה כבר שייך למידות, כמו שקראנו "שאר הק"ש הוא תיקון אל רמ"ח איברים דז"א כמשי"ת בע"ה".

א"כ כשאומרים "ייחוד אבא ואמא" לעומת "ייחוד זו"נ" הכוונה היא שבזו"נ ההנחה הפשוטה היא שיש איך שה' מתייחס אלי וממילא ההסתכלות היא שיש את הקב"ה ויש כביכול זולת שאליו הוא מתייחס[53]. לעומת זאת כשאני חושב על ייחוד ה', אני לא חושב על מה ה' מדבר איתי (וממילא יוצא שכאילו אני מניח שיש את ה' ויש אותי), אלא יש מה שהקב"ה הוא (בלשון הרמב"ם) "בידיעת עצמו יודע את כל הנבראים", "הוא היודע והוא הידוע והוא המדע". כלומר כשאני בא להתפלל ואני מדבר עם הקב"ה זה כמו שהקב"ה מתייחס אלי, וכשאני בא לייחד את ה' אני בעצם בא להגיד איך זה נראה מצידו שהכל הכל זה הוא בעצמו. (רק שאנחנו יכולים להגיד את זה כמו שזה בעולם הנשמות ולא כמו שזה למעלה[54]).

אמנם גם בק"ש יש שני דברים, יש גם אבא וגם אמא, כמו שאמרנו שבזו"נ יש איך שהקב"ה מתייחס לכאורה לזולת כך גם בייחוד ה' יש את מה שה' הוא אחד לגמרי לפני שנברא העולם ויש מה שאני אומר שהוא אומר ורוצה לגלות את זה שהוא אחד ובגלל זה הוא בורא עולם ומתייחס לזולת. זה נקרא "ה' אלוקינו".

מציאות הזולת (המלכות, הנוק') ביחס לה'

יש הבדל בין איך שאנחנו מתייחסים לזולת לבין איך שהקב"ה מתייחס לזולת. אצלנו כשאנחנו מתייחסים לזולת יש אותי ויש את הזולת ויש את היחס ביני לבינו, אך כשהקב"ה מתייחס לזולת פירושו של דבר שזה שהוא מתייחס גורם שיהיה את הזולת. כיון שהמציאות שלי נגרמה כתוצאה מכך שהקב"ה התייחס אלי

[53] צריך להבין באמת מה זה אומר אבל סוף סוף הוא מתייחס כאילו לזולת, יש קוב"ה ושכינתיה, יש את הקב"ה ויש את עם ישראל, כתוב "וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל וכו'" אז הקב"ה מתייחס אלינו. שוב, בהמשך נעדן את זה ונסביר יותר, כשנדבר על הנוק' המלכות.

[54] בסוף אני רק נברא (בעולם הבריאה) ואני לא יכול לעמוד במקום של הקב"ה שגרם שאני אהיה, אלא אני רק יכול להגיד שאני קיים והקב"ה עשה שאני אהיה קיים, זה שאמרתי עכשיו ייחוד ה' זה לא הכוונה שאני יודע בדיוק איך זה עובד, אני רק אומר שזה קיים. זה מאוד קשור לציור הגשמי (כמובן, אם מסתכלים עליו בצורה פשוטה בלי שמתעוותת לנו הנפש מכל מיני חטאים שלנו) של ילד שאומר שהוא נולד מהייחוד של אבא ואמא שלו, הוא רק יודע שהייחוד ביניהם הוא זה שהביא אותו לעולם אבל הוא לא יודע את הפרטים, שהרי הוא לא אבא ואמא בעצמו (אחד שלא מעניין אותו לקרוא ק"ש זה דומה לילד חצוף שלא מעניין אותו העובדה שההורים שלו הם אלה שהולידו אותו).

אז עכשיו כשאני חושב על העניין הזה שהוא מתייחס אלי אני יוצא מתוך נקודת הנחה שאני קיים בגלל שזה מה שהקב"ה רצה וזה מבטא נכון את מה שהקב"ה אמר.

עכשיו כשאני רוצה להיות בקשר עם הקב"ה ואני אומר שכל המציאות שלי היא ממנו אז בעצם אני מתייחד עם הקב"ה, זה נקרא ייחוד זו"נ. ברגע שאני מתפלל אני בעצם אומר לקב"ה "אתה עשית שאני ארגיש שאני קיים, בזה שאתה החלטת להתייחס אלי בכך פעלת את המציאות שלי, אז עכשיו אני מבקש ממך שבאמת תקיים אותי".[55] (עיין עוד בהרחבות, תחת הכותרת "תפלה בעולם האצילות").

ביאור משולב ומפורט בדברי האר"י

אחרי שאמרנו את כל זה אז אולי נקרא עוד פעם בתוך האר"י, נהנה קצת מהאותיות שלו ואחרי זה נמשיך. תוך כדי הקריאה נוסיף קצת פרטים קטנים כדי שהקריאה תהיה חלקה, כי יש פה עוד מלא פרטים שהוא מוסיף, פרטים קטנים ביחס למה שביארנו:

והנה קודם שנזווגם [הכוונה לזו"נ] **בעמידה בתפלת י"ח צריך שיהיו להם מוחין** [כשאני בא לדבר עם הקב"ה אני יכול לחשוב שאני מדבר עם זולת (אני כאילו קיים בפני עצמי והוא כאילו קיים בפני עצמו ואני בא לדבר איתו) ואז זה גרוע מאוד. אז קודם כל אני צריך להבין שאני לא מדבר סתם עם מישהו אלא אני מדבר עם הקב"ה, זה נקרא שאני מכניס מוחין. כלומר אם זה רק מידות אז כאילו אני קיים והוא קיים ועכשיו אנחנו מתייחסים אחד לשני, להכניס מוחין פירושו של דבר להבין מי זה באמת הקב"ה וממילא להבין שאני בעצם קיים רק מההתייחסות שלו אלי. לכן לפני תפילת עמידה אני קודם כל רוצה שיהיה לי

[55] מה הכוונה לפי זה כשאני אומר "רפאינו" או "ברך עלינו" או כל אחד מהברכות האחרות (לקחנו בכוונה את הברכות הכי פרטיות והכי גשמיות שיש)? כשאני אומר את זה אני בעצם אומר שהקב"ה הוא זה שעושה שאני אהיה קיים, על ידי זה שהוא מתייחס אלי, אז זה לא כמו יחס למישהו אחר. כשאני מתייחס למישהו אחר, אני קיים והוא קיים בלי קשר למערכת היחסים בינינו, אחרי זה כדי שתהיה תקשורת אנחנו מתייחסים אחד לשני, אבל אצל הקב"ה זה שהוא מתייחס זה גורם את קיומי לכן אני בא אליו ואומר לו "אתה מתייחס אלי בזה שאתה מקיים את קיומי, אז ממילא תרפא אותי, תברך אותי, תעשה שיהיה לי קיום". לפני כן אנחנו אומרים "מחיה מתים", באים לקב"ה ואומרים "אתה זה שעושה שנהיה קיימים".

ברור עם מי אני הולך לדבר], **ולכן בהיותינו עתה בהיכל אהב' אשר בו סוד הימין המכין בחסד כסא נעשין בו בחי' המ"ן לעורר זווג עליון דאבא-ואמא שבעולם האצילות** [כלומר, אנחנו נמצאים עכשיו במקום שהקב"ה רוצה לקרב אותנו, זה נקרא היכל האהבה. מה הכוונה? לפני שאנחנו באים לדבר עם הקב"ה אז הקב"ה כאילו מזמין אותנו[56]. כשהקב"ה מקרב אותנו אנחנו צריכים לשים לב מי הוא המקרב אותנו, ואז אנחנו צריכים להעלות מ"ן לעורר זיווג עליון של אבא ואמא שבעולם האצילות], **כדי שע"י זווגם יולידו וימשיכו מוחין לזו"ן כדי שגם אלו יזדווגו אח"כ בעת תפלת י"ח** [כלומר, אם הקב"ה אוהב אותי ומקרב אותי ומייקר אותי ולא יכניס לי מוחין שאדע מי המקרב אותי אז זה יהיה כמו למשל מלך שהולך לפשוטי העם ומדבר איתם כאילו הוא איש פשוט לגמרי, אז מצד אחד זה משעשע אבל מצד שני הם לא הרוויחו כלום כי הוא הפך להיות סתם בן אדם נורא פשוט וכאילו לא קרה כלום. לכן אני רוצה שכשאני בא לדבר עם הקב"ה הוא התייחס אלי בצורה כזאת שאני אראה שזה באמת הקב"ה. זה יוצא מזה שהקב"ה ציווה אותי להגיד ק"ש. אם הקב"ה לא היה מצוה אותי להגיד ק"ש[57], הייתי רק בא לקב"ה ואומר לו "תעשה כך וכך" ולא היה חשוב לי עם מי אני מדבר בכלל. לכן אומרים את הק"ש כהקדמה לתפלה. זה נקרא ייחוד אבא ואמא כלומר שאני רוצה שהקב"ה יגלה את זה שבאמת אין זולתו וזה יתעורר ויתגלה עכשיו].

ונמצא כי ענין ק"ש הוא זווג אבא-ואמא והורדת המוחין אל זו"ן, ואח"כ ענין העמידה הוא זווג זו"ן [כלומר שבאמת הוא יתייחס אלי ואני אדבר איתו]. **וזהו הטעם גודל חומר הק"ש מהתפלה, כי הנה רשב"י וחבריו שהיתה תורתם אומנתם לא היו חוששים להתפלל בזמנה אבל כשהיה מגיע זמן ק"ש היו נזהרין מאד לקרות ק"ש בזמנה דהיינו פסוק ראשון של שמע ישראל כי בו הוא סוד זווג אבא-ואמא** [כלומר זה שצריך

[56] כך הוא מבאר בתחילת שער הכוונות את מה שאנחנו באים לקב"ה ואומרים "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך", "ברוב חסדך" הכוונה שאתה מסכים לקרב אותי (ועיין בביאורנו שם).

[57] אם הייתי קורא קריאת שמע אך הוא לא היה מצוה אותי זה לא היה עוזר, וכמו שיתבאר לקמן (עמ' 22 תחת הכותרת "שמע ישראל").

לייחד את ה' שיהיה ייחוד אבא ואמא זה מאוד חשוב, זה מצוה מדאורייתא, לכן הם לא ביטלו את זה, אבל שאר התפלה, אפילו שאר הק"ש כבר לא חשוב, יש ייחוד ה' וזהו. מה עם "ואהבת את ה' אלוקיך" וכו'? זה נולד בדרך ממילא. כלומר אם הייחוד הוא חזק, מתבהר שאין שום דבר חוץ מה', אז ממילא לא צריך להוסיף "ואהבת", לא צריך אחרי זה להתפלל, הכל כבר פשוט. אז אמנם אצלנו כל דבר עומד בפני עצמו אבל כשרשב"י אמר שמע ישראל כבר נכלל בתוך זה כל מה שיבוא אח"כ בדרך ממילא (כמו שכתוב שאצל רשב"י כשהוא רצה לפעול כל מיני דברים במציאות הוא פשוט דרש דרוש, אמר תורה, וממילא זה פעל)], **אבל שאר הק"ש הוא תיקון אל רמ"ח איברים דז"א כמשי"ת בע"ה.**

וזהו הטעם שצריך למסור נפשו בד' מיתות ב"ד כשאומר אחד, משא"כ בעמידה [כי התוכן של שמע ישראל זה שיש רק ה', לכן הוא צריך למסור את נפשו, אבל בתפילת עמידה התוכן העיקרי זה שיש יחס בין הקב"ה לביני, לכן לא צריך למסור את הנפש].

ומן הראוי היה לקום מעומד בעת הק"ש להיות סוד זווג עליון דאצילות, אבל להיותינו עתה עדיין בעולם הבריאה אין אנו חייבין לאומרה מעומד כמו תפלת י"ח לפי שאז אנו בעולם האצילות, אבל עתה בק"ש שאדרבא להיותו זווג עליון ונעלם מאד אין בנו כח לעוררו בהיותינו למעלה בעולם האצילות אלא בהיותינו למטה בעולם הבריאה, ולכן אין אנו צריכין לקרות ק"ש בעמידה, וזהו טעם סברת ב"ה שאמרו כל אדם קורא כדרכו בין עומד בין יושב [אם אנחנו נהיה בעולם האצילות כבר לא יהיה אותנו, יהיה רק את הקב"ה שאין עוד מלבדו. לכן גם כשאנחנו אומרים "אין עוד מלבדו" אנחנו אומרים את זה כמו שאנחנו נמצאים פה במקום שלנו ולא כמו שזה בעולם האצילות]. **ולכן אנו צריכין לומר פסוק שמע ישראל שהוא מפסוקי התורה שבכתב בעולם הבריאה לפי שפרשת שמע אינה אלא באצילות אמנם נעשה הזווג הזה ע"י התעוררות מ"ן דהיכל אהבה שבבריאה,** [מצד עצמה היא בעולם האצילות, זה כתוב בתורה ששם הכל זה אלוקות, הכל זה שמותיו של הקב"ה, אבל אנחנו אומרים את זה כמו שאנחנו בעולם הבריאה]. **ונמצא כי סוד ק"ש הוא לזווג את או"א ולתת מוחין אל זו"ן ואלו המוחין ירדו עד מקום היכל אהבה שבבריאה** [הקב"ה

אוהב אותי, מחבב אותי ומקרב אותי כדי שאני יוכל לדבר איתו והוא יתייחס אלי, אז עכשיו כשהוא מקרב אותי הוא אומר לי "אני רוצה שתדע שאנחנו הולכים לדבר, אני רוצה שאתה תהיה במקום כזה שאתה מונח שאין עוד מלבדו", אבל הוא מלמד אותי כמו שאני למטה בעולם הבריאה, הוא לא מכניס אותי לעולם האצילות להראות לי שאין עולם כי אז לא הייתי רואה בכלל עולם, אלא הוא מצוה אותי להיות במציאות כזאת שאני אהיה נתון בזה שאין עוד מלבדו ואין שום דבר, זה נקרא שהוא יורד כביכול מאבא ואמא דאצילות לבריאה], **ואז תוכל המלכות לעלות בעולם האצילות להעשות פרצוף גמור מי"ס** [אם היהודי יחשוב על זה טוב שבאמת ה' אחד ואין עוד מלבדו אז הוא יוכל לדבר עם ה' והמפגש יהיה טוב (את הקטע הזה לא הסברנו עכשיו)].

ביאור הפסוק שמע ישראל

אחרי שאמרנו את כל זה אנחנו נדלג דילוג גדול לאיך שהוא מסביר את הפסוק עצמו שמע ישראל, לא נספיק את כל הפסוק אז את תחילת הפסוק "שמע ישראל" נגיד בע"פ בקצרה, ואת שאר הפסוק "ה' אלוקינו ה' אחד" נסביר יותר באריכות ובתוך הכתוב.

"שמע ישראל"

בחלק שנדלג הוא מדבר על המילים "שמע ישראל" ומסביר שזה בעצם מה שהקב"ה רוצה לעורר אותנו. "שמע ישראל" זה בעצם שאנחנו מצטטים את הקב"ה (או יותר נכון: את השכינה שמדברת מתוך גרונו של משה), זאת אומרת שכאילו הקב"ה מעורר אותי להגיד "ה' אלוקינו ה' אחד". כלומר הוא נותן לנו את הכח ומאפשר לנו לייחד אותו ולחשוב על זה שהוא אחד, ואז באמת יהיה לו נחת מאיך שאנחנו אומרים "ה' אלוקינו ה' אחד".

גם מצדינו זה ככה, זה שהוא רצה זה עשה את זה, אם אני הייתי רוצה את זה מצד עצמי והוא לא היה רוצה את זה אז לא היה פה נחת רוח, אם אני לא הייתי מרגיש באמת שזה רצון שלו אז ממילא הייתי מתייחס לזה כאילו זה סתם, לא רק זה שהייתי מתייחס לזה סתם גם לא הייתי בטוח שבאמת אני יכול לעשות את זה.

אדם יכול לחשוב שאם הוא אומר "ה' אלוקינו ה' אחד" אז זה איזה פילוסופיה והוא יכול להגיד את זה גם במילים אחרות, אבל באמת זה לא יעזור. האר"י מסביר את זה ממש באריכות (בדרכו כמובן) בקטע שדילגנו, זה גם מונח באופן פשוט אצל כל אחד, אם אדם יבוא ויגיד "כיוון שבק"ש צריך לדבר על אחדות ה', אז אני במקום להגיד ק"ש קראתי את כל הדרוש הזה של האר"י", הוא לא יצא ידי חובת ק"ש, למה? כי בסוף אם הקב"ה לא אומר שאני באמת יכול להגיד את זה אז זה שאני אומר את זה זה חסר משמעות, אפילו שאני חושב כאילו אותו דבר אבל עצם זה שאני חושב שזה שאני חושב זה מספיק אז זה כבר עושה את זה לא אותו דבר. רק אם אני חושב שבגלל שה' אמר אז באמת אני יכול לעשות את זה, אז באמת אני יכול עכשיו לעשות את זה כי באמת זה מה שה' אמר, ה' יכול הכל והוא יכול גם שאני יהיה אחד כזה שיגיד שבאמת "אין עוד מלבדו" ואז זה באמת ככה, אבל איך אני עושה את זה? בזה שאני אומר שבאמת הוא אמר את זה.

הקב"ה אמר "שמע ישראל" וכשהוא אמר את זה הוא בעצם פנה אלי ואמר לי "אני רוצה ממך משהו" מה הוא רצה ממני? "ה' אלוקינו ה' אחד", זה כבר משהו שהוא משותף, כאילו הוא הסביר משהו וזה באמת נקלט אצלי. ה"שמע ישראל" זה כאילו חידוש שאני גם מצטט, אני מצטט את איך שהוא פונה אלי, אני בעצם רוצה להגיד לו "אתה אמרת", ולכן זה חשוב המילים האלו, זה הנתינת כח מצד ה'.

"הוי' אלקינו הוי'"

לפני שהוא מסביר את המילה "אחד" שבסוף הפסוק, הוא מסביר את שלושת המילים "ה' אלוקינו ה'" ביחד.

> **הוי' אלקינו הוי', אחרי שקבלו זו"ן הארה מן זווג דחיצוניות שהוא לחיות העולמות בשמע ישראל כנ"ל** [כל מה שהסברנו קודם שאנחנו צריכים לקבל את הכל מלמעלה כדי להגיד ק"ש, זה קשור למילים האלה פה, שזו"נ קיבלו מזיווג דחיצוניות, לא נסביר כרגע איך זה נכנס, אנחנו מדלגים על זה]. **הנה עתה אנו מכינים ומזמנים את או"א שיזדווגו זווג הפנימי בבחי' נשמות לצורך מוחין דגדלות דזו"ן, כי הזווג הזה איננו תדירי וצריך הוא**

אל מעשה התחתונים ולכן ע"י הזכרת ג' שמות האלו אנו רומזים ומכוונים שיוכנו ויזדמנו לצורך הזווג הזה.

בהתחלה נסביר מה הוא הולך להסביר פה בכל הפסקא הזאת (כמו שעשינו קודם), ואחרי זה נקרא בפנים בעז"ה:

קודם כל את המילים "ה' אלוקינו ה'" הוא כאילו מפריד מהמילה "אחד" ומסביר כל אחד בנפרד. ההגיון של זה באופן פשוט הוא משום שלכאורה היה צריך להיות כתוב רק "שמע ישראל הוי' אחד", אלא שקודם כל רוצים לומר שהוי' הוא אלוקינו, ואח"כ אומרים שאותו הוי' שהוא אלוקינו הוא אחד, וממילא המילים "הוי' אלוקינו הוי' אחד" זה כמו לומר רק "הוי' אחד", אז פשוט בהתחלה הוא מסביר פה את מה שבמקום המילה "הוי'" ואח"כ מסביר את המילה "אחד".

אלא שה"הוי'" כאן כתוב בשלוש מילים משום מה וצריך להבין למה (קצת דיברנו על זה כבר קודם כשאמרנו שזה נקרא יחוד חכמה ובינה). מה פירוש המילים "הוי' אלוקינו" באופן פשוט? ולמה אחרי שאנחנו אומרים ה' אלוקינו צריך להגיד עוד פעם ה'?

יש הבדל עצום בין להגיד "הוי'" לבין להגיד "אלוקינו", כשאני אומר "הוי'" אני מדבר על ה' איך שהוא מצד עצמו, וכשאני אומר "אלוקינו" אני בעצם רוצה להגיד שהוא האלוקים שלנו, זה משהו אחר לגמרי.

קודם דיברנו על כך שאנחנו לא רוצים רק לומר שאין זולתו קודם שנברא העולם אלא אנחנו רוצים לומר שגם אחרי שנברא העולם אין זולתו. לכן אנחנו צריכים להגיד קודם "הוי'", ואז להגיד אע"פ שהוא "הוי'" הוא גם "אלוקינו", ולמרות שהוא גם "הוי'" וגם "אלוקינו" הוא בעצם רק "הוי'", זה נקרא "הוי' אלוקינו הוי'". כלומר זה שאני אומר שיש את ה' וזה שאני אומר שהוא גם עשה שיהיה אותנו, זה

לא כאילו הופך להיות שניות אלא באמת באמת שניהם ביחד זה ה'. "הוי' אלוקינו" הוא בעצם רק "הוי'" ואין כאן שום שינוי אע"פ שהוא "אלקינו" שמתייחס אלינו.[58]

האר"י אומר כאן משהו יותר עמוק: מה שאמרנו שאני אומר על הקב"ה שהוא גם "הוי'" וגם "אלוקינו" וגם "הוי'", שהוא גם קודם שנברא העולם וגם אחרי שנברא העולם ביחד, זה רק איך שאני תופס. ככה הראש שלי עובד, אני קיים בתוך העולם ואומר שיש ה' איך שהוא היה לפני שאני הייתי קיים (או לפני שהעולם היה קיים) ויש איך שהוא אחרי, ואז אני אומר שזה דבר אחד בעצם. אבל אני מבין שזה לא באמת כמו שאני תופס, אלא הקב"ה הוא משהו שקודם לזה ועושה שיהיה את זה. כלומר כשאני אומר "ה' אלוקינו ה' אחד" בעצם רציתי להגיד רק "ה' אחד" אלא שכדי שאני אצליח להגיד "הוי'" אני צריך להגיד "הוי' אלוקינו הוי'", כי אני מצד עצמי יש לי לכאורה סתירה, כי יש את הקב"ה ויש אותי אז נהיה בלאגן לכן אני צריך לומר את שלושת השמות האלו, אבל כשאני אומר את שלושת השמות האלו אני לא מתכוון לומר שאני קורא לשלשה אנשים שונים אלא אני קורא רק לה' אחד.

זה שאני אומר שבעצם אני קורא רק לה' לזה האר"י קורא ש"ע"י הזכרת ג' שמות האלו אנו רומזים ומכוונים שיוכנו ויזדמנו לצורך הזווג הזה (של אבא ואמא)". נסביר יותר טוב מדוע זה נקרא זווג (ייחוד), זה משהו פשוט מאוד: כשיהודי אומר "שמע ישראל" אין לו שום קצה של הו"א שכשהוא אומר "הוי' אלוקינו הוי'" הוא מתייחס לשתי רשויות, הרי במיוחד על הפסוק הזה חז"ל אומרים שאם אדם יגיד שמע שמע וכו' זה נראה כאילו אומר שיש שתי רשויות, ולכן אסור לעשות את זה. א"כ לא מובן מדוע בפסוק כן כתוב כמה שמות, חז"ל אמרו לא להגיד, אבל ה' כן אמר?! למה ה' אמר פעמיים? ההסבר הוא שבעצם כשה' אומר

[58] כשאני מסתכל ככה יש קצת בלאגן איזה שם הוא יותר גבוה כאילו: "הוי'" הראשון זה שאין בכלל הוה אמינא שיש עוד משהו זולתו; "הוי' אלוקינו" יש בזה איזה ירידה כי הוא מתייחס אלינו אז יש הוה אמינא שיש משהו, אבל יש בזה גם עליה שלמרות שיש הוה אמינא זה לא סותר; "הוי'" האחרון בא להגיד שאל תגיד שיש גם "הוי'" וגם "אלוקינו" ויש פה איזה שניות, באמת באמת הכל הכל זה רק "הוי'", אז מצד אחד זה אומר שה' הוא כ"כ גדול שהאלוקינו בכלל לא פועל עליו ולא משנה בו ומצד שני לכאורה זה עוד יותר נמוך מצד זה שאני חושב שזה אמור לשנות. אז אפשר להסתכל על זה בשתי צורות: אפשר להסתכל כאילו אני כל הזמן יורד ואפשר להסתכל כאילו באיזה שהוא מקום אני עולה, כי אני אומר גם ה' וגם אלוקינו וגם ה'.

לנו להגיד שיש ייחוד ה' אז בעצם למרות שהוא מצד עצמו יש רק אותו ואין עדיין אותנו שאומרים שיש ה', בכל זאת כשהוא בא להגיד לנו הוא בא להגיד לפי איך שאנחנו תופסים. הוא אומר כך: כשאני הקב"ה בא להסביר לך, אם היה רק אותי ביני לבין עצמי הייתי רק "הוא אחד ושמו אחד" וגמרנו, אבל אני בא להגיד לך תדע לך אתה קיים אחרי שכבר נברא העולם, אבל יש אותי קודם שנברא העולם ויש אותי אחרי שנברא העולם וזה אותו אחד, לא השתנתי, ככה הוא בא להסביר, כשהוא בא להסביר הוא צריך להסביר את זה לי, כאילו הוא רוצה לשכנע אותי, הוא אומר "הוי' אלוקינו הוי'", אבל באמת באמת ברור שזה אחד, גם כשאני אומר את זה ברור שזה מה שאני מתכוון. אותו אחד קוראים לו "הוי' אלוקינו הוי'" כל זה הוא אמר לי.

כל הדברים האלה, כמה שזה כאילו סודות נעלמים זה פשוט ככה אצל כל יהודי, נגיד את זה בעוד כמה מילים: בעצם מה שהוא רוצה להגיד זה שלקב"ה יש נחת מזה שיהודי בא ואומר שיש ה', כשיהודי בא ואומר שיש ה' הוא בעצם אומר שקודם שנברא העולם ואחר שנברא העולם זה אותו דבר ובאמת באמת זה רק ה' אחד פשוט. עכשיו, מה היא הנחת רוח שיש לקב"ה? שאנחנו נהיים כאילו חלק ממנו עד שזה כאילו הוא בעצמו. כל עוד אני לא אומר ק"ש אז זה לא בא לידי ביטוי, אין התעוררות של מה שה' הוא אחד לגמרי, אבל כשאני אומר שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד אני מעורר את המקום הזה וממילא מתגלה המקום הזה בתוך עולם הבריאה. המקום הזה שהכל זה רק הוא, זה המקום הכי שמח ומלבב, זה לא משהו שהוא מחוץ לו, אלא שאפילו מה שכאילו מחוץ בעצם מבטא את מה שהכל הכל זה רק הוא בעצמו. כשה' רואה איך שאני אומר את זה הוא נותן לי כח במילים "שמע ישראל" כמו שאמרנו, וכשאני אומר "ה' אלוקינו ה' אחד" אז הקב"ה כאילו מבסוט שבאמת באמת זה התבטא במציאות. וזה נקרא שזה מעורר את הייחוד העליון של אבא ואמא, נקרא את זה עכשיו בפנים, אני מדלג קצת, נקרא מ"ונחזור לעניין":

והנלע"ד בזה הוא כי הנה זווג חיצונית העולמות הוא מישסו"ת וזווג הפנימיות מן חו"ב ולכן בשמע ישראל אנו מכווני' אל ישסו"ת וג' שמות אלו הם בחו"ב ודבר זה קבלתי בפי' ממורי ז"ל כי המוחין דגדלות דז"א הנקרא עיבור ב' הוא ע"י שנכללים חכמה עם יש"ס ונעשים פרצוף אחד ונכללת בינה עם התבונה ונעשים פרצוף אחד ואז שני פרצופים אלו מזדווגים לצורך המוחין דגדלות:

ונחזור לענין הנז', כי הנה הוי' הוא אבא ואלקינו הוא אימא, והוי' הוא הדעת המזווגם לאו"א כנז' בזוהר ובתיקונים,

ההבדל בין אבא לאמא

מה ההבדל בין אבא לאמא? אצל אבא כל הצאצאים כלולים בתוכו בלי שיש להם מציאות בכלל ניכרת, בוודאי לא כשהיא נמצאת רק במח האב, אמנם אח"כ כבר נולדת טיפה ואז זה כבר משהו ניכר, אבל עדיין זה לא כ"כ ניכר כמו בעובר אצל אמו, שיש אפילו ספק האם הוא נחשב חלק ממנה או שהוא עצמאי אבל אצל האבא אף אחד לא חולק שהילד הוא חלק מהאבא (גם אחרי שהוא טיפה), כשזה במח זה לא רק שהוא חלק מהאבא אלא הוא כלול בו לגמרי ואין לו שום מציאות.

מאמר מוסגר על לימוד ההשתלשלות באר"י

[שאלה: מה קורה כשהילד נולד? הרי הוא כבר לא חלק מהאבא אלא הוא מציאות בפני עצמה] בשביל זה צריך להסביר משהו פשוט בכתבי האר"י: כשאנחנו רגילים להגיד אבא אמא ילדים נולדים וכו' זה רק איך שזה אצלנו אבל אצל הקב"ה כל פעם שיש מדרגה שיורדת היא כלולה בתוך המדרגה הקודמת. אצלנו יכול להיות כמו נגר שבונה שלחן והשולחן קיים גם אם הנגר נפטר, אותו דבר אבא מוליד ילד גם אם האבא נפטר הילד עדיין קיים. אבל אצל הקב"ה זה שהוא אבא זה קשה לנו לתפוס. אמנם היום זה קצת יותר קל לצייר את זה, זה כמו שעושים זום על תמונה (אני לא מתכוון למה שפה קוראים "תוכנת זום" אלא אני מתכוון להתמקדות בתוך התמונה).

האמת היא שכל כתבי האר"י זה ככה, מי שרוצה שיהיה לו קצת יותר בהירות בקריאת כתבי האר"י, זה כאילו יש תמונה ואז לוקחים חלק קטן מתוך התמונה ומסתכלים עליו ועכשיו החלק הזה הוא כאילו תופס את כל המסך, עכשיו לוקחים חלק עוד יותר קטן בתוך אותו חלק ואז הוא כאילו תופס את כל המסך, וכן על זה הדרך, ככה זה כל כמה מילים באר"י, זה בעצם כמו צמצום, זה כאילו לקחת נקודה אחת מתוך מה שהיה קודם להסתכל רק עליה ולפתוח אותה. לכן האר"י זה משהו מבהיל, כל סדר ההשתלשלות זה בעצם כל פעם לקחת נקודה מאוד קטנה מהמסך הקודם ולהסתכל עליה כאילו היא כל המסך (אם מישהו מאוד גדול הוא יכול לראות את כל התמונות אחת בתוך השניה, אבל זה מאוד קשה כמובן).

[המדרגה הבאה נפתחת ממילא, דווקא היא, מתוך הנקודה הקודמת? או שיש עוד נקודות לפתוח? הרי במסך אחד יש הרבה נקודות להסתכל, לא רק נקודה אחת] זה שאלה טובה, סדר ההשתלשלות הוא כאילו להתמקד בתמונה בתוך תמונה בתוך תמונה, זה שיכול להיות עוד זה כבר שעשועים, הציור של סדר ההשתלשלות זה הירידה הזאת ללמטה, זה שיש עוד אינסוף זה נכון אבל פה יש ציור מסויים של אינסוף. [הנקודה שמתמקדים זה בעצם המעבר לתמונה הבאה?] זה סדר ההשתלשלות זה הקו שדרכו הכל עובר. כשרוצים ללמוד את האר"י כדאי ללמוד אותו כך, זה מצייר את הציור הרבה יותר טוב ומיישב הרבה קושיות.

עכשיו אני אחזור למה ששאלת, מה הכוונה שהילד נמצא במח האב וכו': צריך לחשוב כאילו לקחת אבא הסתכלת לו בתוך המח חזק חזק ראית בתוך המח את הילד כמו שהוא עובר כמו שהוא נולד ואפשר גם להגיד שראית גם את הילדים שלו וכו' כל מה שיקרה הוא כאילו נמצא בתוך הנקודה הזאת, [זה נקרא שזה כלול?] כן, כשאומרים בחסידות "כלול" אז זה מאוד פשוט, כשקוראים כתבי האר"י אז התמונה מתעוותת כאילו, כי בהתחלה יש אבא ואח"כ יש אמא ואח"כ יש ילדים, אבל מה שהוא רוצה זה שתסתכל על זה כאחד בתוך השני. בסוף בסוף זה יוצא מאוד מורכב, יוצא בסוף בלאגן, אין לך מספיק שֵׂכֶל כדי להבין איך הוא צייר את זה[59]. אם זה תמונה בתוך תמונה זה ממחיש לך כמה אתה לא יכול לתפוס את זה, אתה לא מצליח, כל פעם אתה רואה רק תמונה אחת, אתה לא מצליח להבין מה קורה פה באמת.

[אי אפשר להקשות מדרוש אחד לדרוש אחר באר"י?] אפשר, מקשים כל הזמן, אבל בסוף מכל הקושיות מה יוצא? יוצא שהרש"ש אומר שזה זה בתוך זה בתוך זה בתוך זה, ואז אתה מסתכל ועושה פרצוף... אז מה אנחנו רוצים להגיד? אני מאוד אוהב את הרש"ש למרות שאני כמעט לא מבין כלום, כי כשאני מסתכל

[59] יש מקום אחד ש"היפה שעה" (אחד המפרשים החשובים על האר"י) כותב שיש מלא סתירות והוא לא מצליח לסדר את כל הפרצופים משום שפעם האר"י אומר שהם בכיוון הזה ופעם בכיוון הזה, אני לא זוכר את הסגנון שלו אבל הוא נהנה להאריך בכל הסתירות כדי להגיד שתדע שאנחנו לא מבינים כלום, זה לא עובד. הוא כאילו נהנה להמחיש דרך הקושיות כמה להאר"י היה איזשהו ציור שעם כל המאמצים בסוף מי שלומד את זה עם שֵׂכֶל כמו שלנו זה לא יעזור לו בסוף הוא לא יכול לתפוס את הכל.

על יהודי שקורא ק"ש אני מאוד נהנה מזה שהאר"י או הרש"ש הסתכלו על יהודי מאוד פשוט וניתחו אותו כך. שמה עובר לו בראש? תחשב כמה אנחנו מדברים כבר, אנחנו מדברים שעתיים ובסופו של דבר אנחנו מלמדים דברים פשוטים. כאילו יהודי קורא ק"ש יושב לו בראש שזה הקדמה לתפילת עמידה ותפילת עמידה היא שונה מק"ש, מצד אחד היא יותר גדולה ומצד שני היא יותר נמוכה. כל זה חשבונות פשוטים רק ניתחתי את מה שעובר על היהודי.

[מה זאת אומרת שזה מה שנמצא אצל היהודי?] כשאתה בא ואומר קריאת שמע, אתה לא יודע שעוד מעט תגיד שמונה עשרה? [אני יודע] אתה לא יודע שבשמונה עשרה אתה תעמוד? [כן]. עכשיו בבוקר אתה אומר ק"ש לפני תפילת עמידה כל הדברים האלה שאמרנו עוברים לך בראש, אין משהו ממה שאמרנו שלא עובר לך בראש. [השאלה מה זה עובר בראש, בכתר אולי] נכון, זה כמו שאדם בא לפסיכולוג, הפסיכולוג מנתח אותו, הוא לא מנתח מישהו אחר, כאילו אפשר ללמוד את האר"י כאילו מנתחים את הקב"ה אבל בעיקר מה שאני רוצה להגיד שקוראים את האר"י זה הפוך, זה בעיקר איך הקב"ה מסתכל על היהודי, שהיהודי קיים את המצוה מה קרה? [אתה אומר: למה באמת אומרים שמע ישראל וכו' וממשיכים לשמונה עשרה? כי יש צורך חזק בנפש להסביר לי טוב שה' הוא אלוקינו וכו', ככה זה?] כן, אחרי שיש את המצוות, אתה יכול להגיד שזה צורך בנפש ואתה יכול להגיד שהמצוות הם אומרות מה הצורך של הנפש, הם באמת אומרות כך. ברור שהיהודי לא קורא ק"ש בגלל שזה צורך בנפש, הוא קורא ק"ש בגלל שזה מצוה, ובגלל שזה סדר התפילה, אך בסוף הק"ש היא מביעה משהו בתוך הנפש.

כל זה היה להסביר שכשאני אומר אבא אמא וכו' הם אחד בתוך השני, המדרגה התחתונה היא לגמרי בתוך המדרגה העליונה, לכן זה לא לגמרי כמו שאנחנו רגילים לחשוב, אנחנו רגילים שיש אבא וילד האבא כבר נפטר הילד קיים, זה לא קשור בכלל, אבל איך שהקב"ה מסתכל זה שכאילו הכל הכל קיים, וכשאתה מגיע למטה מסתכל על היהודי למטה למטה אז אני אומר לך מה קורה בכל סדר ההשתלשלות כשקורה שם למטה משהו. [אבל יש משהו שזה שהילד קיים זה אומר שגם האבא קיים, הוא ההמשך שלו] נכון, מאיפה אתה לומד את הדבר הזה? בכתבי

האר"י לומדים את זה טוב כי ככה הוא מסתכל. זה כמו שתגיד שיש לי נשמה ואחת האופציות של הנשמה זה הקיום שלה עכשיו בעלמא דין.

הוי' הוא אבא ואלקינו הוא אימא

כעת נסביר את מה שהאר"י אומר כאן "הוי' הוא אבא ואלקינו הוא אימא". אבא זה הכל כלול בו אבל ממש לא ניכר, זה משל יפה בשביל להבין מה זה כשאני אומר "הוי"", "הוי"" הראשון כאן זה קודם שנברא העולם, זה כמו שהילד איך שהוא היה כלול באבא לפני שהאבא המציא אותו, זה נקרא "הוי"", אם אני רוצה לדייק בציור זה באמת עוזר לי לקיים מצוות ייחוד ה', להגיד שהמציאות של העולם קיימת כמו שהילד קיים בתוך האבא לפני שנולד הילד זה כולל את כל המציאות זה ממש ציור מאוד טוב בשביל להבין מה זה ה' ביחס לעולם.

טוב אתה אומר "בסדר, אבל אם זה ישאר ככה אז בעצם אין ילד", אז לכן אומרים "הוי' אלוקינו". הוא באמת רוצה שיהיה גם ממש את המציאות, הקב"ה רוצה שיהיה מציאות הוא לא רק רוצה שהכל יהיה כלול בו ואז ממילא זה לא יהיה, אלא הקב"ה רוצה שתהיה מציאות שבאמת יש לה כח, היא קיימת, מאיפה יש לה כח? כי ה' כל הזמן נותן לה כח. כמו אצל אמא, איך העובר קיים אצל אמא? היא כל הזמן מחיה אותו ומקיימת אותו, דואגת לו וחושבת עליו, היא מגדלת אותו פיזית ונפשית (גם לפני שהוא נולד וגם אחרי שהוא נולד הילד כלול בה כמו שאמרנו מקודם לגבי האבא).

[זה שהעולם כלול בו זה אבא וזה שהקב"ה מחיה את העולם זה אמא?] כן, יש הבדל בין איך שאנחנו כלולים בתוך אבא לבין איך שאנחנו כלולים בתוך אמא, מה שאנחנו כלולים בתוך אבא זה שאנחנו ממש חלק ממנו לגמרי, אנחנו לגמרי לא ניכרים בתוכו. אבל הוא לא רוצה שנעלם אלא הוא רוצה שנהיה קיימים, אז זה שהוא אומר "אבל אני לא רוצה שתעלמו לי" זה נקרא שהוא החליט כביכול להיות אמא. המשל של אמא זה שהיא מאוד רוצה, היא לא רוצה שהילד לא יהיה קיים, שהוא יתאיין לה. לכן אחד הדברים האופייניים לאמהות, הוא שהדבר הראשון שהיא רוצה, זה שהוא יאכל, שהוא יגדל. יש איזה דחף שהוא יהיה מציאות, שהוא לא יעלם, לא משנה כמה הוא גדול עכשיו. זה המחשה יפה שזה היחס, שהיא רוצה שהוא יהיה מציאות, איי איי הוא כבר פי שניים גדול ממנה? אבל היא זאת שגורמת

שהוא יהיה קיים, אם היא לא תגרום שהוא יהיה קיים אז הוא כאילו יעלם. זה דוגמא בשביל אנשים מעוטי שֵׂכֶל כמונו, כמובן שהאר"י לא כתב כאלה דוגמאות אבל בשבילנו זה דוגמאות טובות, זה ממחיש לנו איך אנחנו כלולים בקב"ה, מה שהוא בחינת אלוקינו, שאם הוא לא כל הזמן ירצה שנהיה קיימים אז לא נהיה קיימים.

הוי' הוא הדעת המזווגם לאבא ואמא

האר"י אומר ששם הוי' השני "הוא הדעת המזווגם לאבא ואמא". להגיד "הוי' אלוקינו הוי'" זה בעצם להגיד שיש לנו ציור שאנחנו כלולים בה' כמו ילד שכלול באבא שלו (זה נקרא "הוי'") ויש לנו ציור שאנחנו כלולים בו כמו ילד שכלול באמא שלו שדוחפת ורוצה את הקיום שלו (זה נקרא "אלקינו") וזה אותו אחד (זה מה שאומרים שוב "הוי'").

מזלא עילאה דדיקנא דאריך הוא המזווגם

והוא בחי' מזלא עלאה דדיקנ' דא"א המזווג לשניהם ויורד אור ממנו אל הדעת דאבא ואל היסוד דאבא ואז מזדווג עם אימא, כמבואר אצלינו באדר' האזינו כי מזלא קדישא הוא המזווג לאו"א ואין כאן מקום ביאורו.

הוא אומר "אין כאן מקום ביאורו", אנחנו לא רוצים להסביר את זה כאן יותר מדי[60], אבל בכל אופן הוא הזכיר את זה פה אז נסביר את זה קצת כדי שתהיה לנו איזשהי הבנה: "מזלא עילאה" זה מה שנוזל מלמעלה[61]. אמרנו שיש הוי' כמו שאנחנו כלולים ובטלים בו לגמרי ויש אלוקינו וכו', אבל ביחס לקב"ה אמרנו שכל זה מעיד על הקב"ה בעצמו שהוא בעצם אחד. כעת האר"י אומר שמה שאמרנו שזה מעיד על אחד הכוונה שבעצם הקב"ה החליט שהוא רוצה את כל הדבר הזה, כלומר שכל הדבר הזה שהוא יהיה בבחינת הוי' ובבחינת אלוקינו זה איזה משהו שיצא ממנו, דהיינו זה התוצאה של הרצונות שלו, כמו שהם כמוסים לגמרי בינו לבין

[60] ובהמשך נסביר מדוע לא היה חשוב לאר"י להאריך בזה כאן.

[61] [וכן בארמית מזל נקרא "גדא", מלשון "גוד אחית" דהיינו שנמשך מלמעלה].

עצמו. זה המזל העליון של הדיקנא דאריך אנפין, שהוא לגמרי מעל אבא ואמא והוא בעצם המזווג לשניהם.

כלומר אנחנו מעלים את שלושת הציורים הנ"ל ואומרים שהקב"ה בעצמו הוא לא באמת שלש שמות אלא הוא אחד לגמרי שאינו מתפרט לכל הפרטים האלה[62].

אם אמרנו שביחס לאמא הילד הא חלק ממנה ("עובר ירך אמו"), וביחס לאבא זה עוד יותר כלול (כמו טיפה מהמח). אז אצל אריך אנפין אפילו האבא והאמא הם רק איזה משהו שנמצא לו על הזקן.[63]

דיקנא זה בעצם שערות, בחסידות תמיד מסבירים (מיוסד על האר"י) שהשערות הם מצד אחד מחוברות, הם נקראים "מותרי המוחין", ומצד שני הם משהו שאין בו חיות ממשית כמו הגוף, זה כאילו כל מה שהקב"ה רוצה להיות בבחינת אבא ובבחינת אמא וכו'. לדוגמא: נניח אדם עשה איזה משהו בחיים (כמו "מפעל חיים"), עכשיו הוא מסתכל על זה אחורה והוא מאוד מאוד נהנה ממה שהוא עשה, מה שהוא עשה מצטייר לו כמשהו חיצוני לו, כאילו זה לא הוא בעצמו אלא זה רק הפעולה שהוא פעל[64].[65]

[62] עוד על האחד שאינו מתפרט לפרטים, עיין בשיעור "זאת חנוכה" תשפ"א.

[63] [שאלה: זה מוסיף משהו בביטול של הילד שאני אומר שהאבא שלו הוא גם בטל באריך?] זה מוסיף שאני לא חושב שהמציאות של האבא היא מה שהוא אבא שלי, אם אתה אומר שהוא סה"כ על הדיקנא של אריך אתה רוצה לומר שהוא לא רק אבא אלא גם יש לו אריך.

[64] [אדם צריך לצייר את עצמו מאוד גדול כדי לראות את כל הפעולות שלו כמשהו טפל] זה אצלינו, אתה אומר כך "אם אני עשיתי מפעל חיים מאוד גדול, נניח אני הצלתי ממוות לחיים המון אנשים, ואז אני מסתכל על המפעל חיים שלי כאילו אני החשוב והאנשים שהצלתי הם לא כ"כ חשובים אז באמת זה אבסורד, בשביל מה הצלת אותם?" כך זה רק לגבינו כי באמת הקיום שלי הוא לא תלוי בי, האדם לא ברא את עצמו, אלא יכול להיות שברגע מסויים האנשים האלו שהצלתי היו תלויים בי, אבל זה לא שאני בראתי אותם. אך אצל הקב"ה זה ודאי לא כך.

[65] [מה הכוונה? שיש לו עוד חיים חוץ מזה שהוא אבא? הכוונה שיש לו עוד עיסוקים חשובים?] לא, אם הילדים שלך יחשבו שככה אתה אבא שלהם הם יחשבו שאתה אבא גרוע, וגם אתה בתור אבא תחשוב שזה גרוע לחשוב ככה. הכוונה היא כזאת: המציאות איך שאתה מכיר אותה פה בעולם הזה זה שיש אבא, יש אמא, יש איך שילד כלול באבא וכו' אבל, ניתן דוגמא, נניח שיש גם אבא שהילד כלול בו וכו', הוא בעצם שייך לעולם, שייך לקהילה שייך למלכות שייך לאיזה צדיק, תשים איזה משהו שהוא מעל למשפחה שהוא הרבה יותר חשוב מהמשפחה, והמשפחה היא רק חלק קטן

כלומר אפילו אם אני אגיד שאני כלול בקב"ה כמו שילד כלול באבא שלו עוד לפני שהאבא החליט לברוא אותו ואני אתייחס אליו כאילו הוא אבא של העולם, שהוא זה שיכול להוליד עולם – זה לא מספיק טוב, זה עדיין לא מה שאני חושב על הקב"ה. אני לא מסתכל עליו רק כאבא ואמא אלא אני אומר שהוא אחד כזה שהחליט להיות אבא (ובאותה מידה הוא היה יכול להחליט עוד הרבה דברים אחרים, אך אין לנו עוד ציור כזה שהקב"ה יכל להחליט כי אנחנו רואים רק את מה שהוא ברא). כלומר מצד עצמו זה בכלל לא הוא, זה לא מה שמסכם את הקב"ה, לא זה שהוא אבא של העולם וגם לא זה שאין לו שינוי וכל מה שאומרים פה לא מגדיר אותו.

[זה ההוי' השני?] לא, זה על מי אנחנו מדברים, זה שאנו מדברים על הקב"ה ואומרים שהוא גם "הוי"" גם "אלוקינו" וגם "הוי"" והכל זה אותו אחד, זה נקרא שאנחנו מעלים את "הוי"" ואת ה"אלוקינו" ואת ה"הוי"" לאריך.[66] [זה עוד לפני אחד?] כן, אחד זה הפוך, זה שאנחנו מורידים אותו ללמטה, כך הוא יסביר.

תכוין כי הויה זו הוא במילוי יודין ג"כ והוא באבא, ואלקינו הוא שם אהיה במלוי יודין והוא באימא, והוי' הוא הויה דע"ב דיודין ג"כ והוא בדעת המזווג.

בשם הוי' לכוון להוי' דיודין באבא

מה הכוונה (באופן הכי פשוט) שאני מכוון שההוי' היא במילוי מסויים? כשאני קורא בתורה אני יכול לקרוא מילה ואני יכול לקרוא אותיות, לדוגמא כשאני מתחיל לקרוא בתורה אני קורא "בראשית" אבל אם אני אתן לילד קטן לקרוא אז

בתוכו. זה משהו אחר לגמרי. לדוגמא אזרח, הוא יכול להיות חייל של המלך שמוסר את הנפש, החיים שלו בפועל הם שונים לגמרי מחיים של ילד (אמנם יש דבר כזה שילד מוסר את נפשו בשביל האבא אבל אצל חייל באמת כל החיים שלו הם בטלים). היחס בין המלך לבין הנתינים שלו מתבטא בזה שהנתינים משתחווים, המשמעות של זה שהם משתחווים היא שכאילו בלעדיו במצב הטבעי שלהם הם מתים ולא קיימים ורק אם פתאום המלך יגיד שאני כן קיים אז אני אוכל לקום, זה מערכת יחסים שונה, לכן מבטאים את זה בהשתחוואה [גם השתחויה במקדש ככה?] כן בפישוט ידיים ורגליים אתה משתחווה אתה כאילו 'אויס'.

[66] [מעלים להוי' של אריך?] הוא לא קורא לזה הוי', בהמשך הוא קצת יקרא לזה הוי', הוא יגיד שיש שלוש שמות הוי' זה קשור ליג תקוני דיקנא ששלש הוי' זה שתים עשרה אותיות ועם הכולל זה יג תיקונים לכן זה קצת נכון מה שאתה אומר שזה כאילו "הוי' הוי' הוי"" ביחד אבל עם הכולל שזה בעצם אחד זה נקרא יג תקוני דיקנא.

הוא יקרא כך: "בית ריש אלף שין יוד תיו", אפשר לקרוא גם ככה וגם ככה. אז כשאני קורא בצורה כזאת את שם הוי' יש לי שלש אפשרויות שונות לקרוא את האות "ה" שבשם: או "הי" או "הא" או "הה", אז זה השאלה איך לקרוא את זה, כל פעם צריך לראות איך להסתכל על האותיות של המילה[67].

לענייננו, אומר האר"י לכוון את ההוי' במילוי יודין, זה נקרא מילוי אבא כי היוד היא כאילו להגיד מח החכמה, כאילו הכל כלול בנקודה אחת כמו שהסברנו מקודם שכל מה שיוצא מהאבא הוא כלול בפנים, כך האות יו"ד רומזת שהכל כלול בנקודה אחת, זה נקרא אבא. (לפעמים שם הוי' רומז למדרגה אחרת ואז הוא במילוי אחר).

בשם "אלוקינו" לכוון ל"אהיה" דיודין באמא

אבל כשאני אומר "אלוקינו" אני צריך לכוון שזה באמא, לכן אני צריך לכוון "אהיה" במילוי יודין. מה הכוונה שכשאני קורא "אלוקינו" אני צריך לכוון לשם "אהיה"? אני אומר כעת משהו שאני לא מכיר שכתוב אבל ככה יושב לי בראש, נדמה לי לקחתי את זה ממשהו שרמוז באר"י במקום אחר: כתוב (שמות ג, יג-יד) "ויאמר מזה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אלהם: ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם", שבפשט הפסוקים זה מאוד מוזר שה' אומר שקוראים לו "אהיה", שהרי שם זה לא מופיע כלל בכל התנ"ך (לא לפני כן ולא אח"כ). ונראה לי שהאר"י למד את זה כך: משה אומר לה', אתה הוי' רוצה שעם ישראל יעבדו אותך ואתה תהיה להם בבחי' ה"אלקים" שלהם אז מה אני אומר להם שאתה? אז ה' אומר לו כשאתה אומר להם "אלקים" אז שיכוונו שזה "אהיה", כלומר כשאתה רוצה לדעת את מי אתם עובדים אז תכוון ל"אהיה". הוי' זה אבא ו"אהיה" זה אמא, תמיד יהיה כתוב שהוי' מדבר אבל הרבה פעמים הם

[67] יש כמובן כוונות יותר מסובכות שזה לא הולך כ"כ בקלות כמו שהסברתי עכשיו, זו כוונה פשוטה יחסית.

יצטרכו לכוון שהכוונה לאמא. המשמעות של שם "אהיה" אומרת שעוד מעט יוולד פה משהו[68], לכן זה קשור לאמא.

כל זה קשור למילה "אלוקינו", אלוקינו זה איך שאנחנו כלולים בתוכו, כמו עובר במעי אמו, הוא דוחף את זה שאני אהיה קיים הוא גורם שאני אהיה קיים. גם כאן עקרונית "אלוקינו" יכול להיות בכל מיני מקומות לכן הוא אומר לך שאת ה"אלוקינו" הזה תכוון שהוא נמצא באהיה.

והנה ההכנה וההזמנה הואת הוא סוד גדול. והענין הוא דע כי כל הי"ס כולם הם מזדווגות יחד, ואין התחתונות יכולות להזדווג זב"ז עד שיזדווגו גם העליונות זו בזו ויאירו בתחתונות, כדוגמ' מה שנת"ל כי אנו מקדימים זווג או"א בק"ש ואח"כ נעשה זווג זו"ן בשים שלום. והנה א"כ יש לדעת כי גם או"א צריכין גם הם אל זווג גבוה ועליון מהם כדי שיקבלו אור משם בתחילה, הלא הוא הזווג העליון הנעלם והסתום של א"א, ובכח מה שמקבלים מאותו הזווג יש כח בהם גם הם להזדווג, וכעד"ז הולך סדר המדרגות זו למעל' מזו עד שאין הפה יכולה לדבר עמוק עמוק מי ימצאנו.

הסבר מדוע האר"י לא האריך בסוד הדיקנא

לכן לא היה חשוב לו להסביר את סוד הדיקנא (כמו שהערנו קודם), כי זה לא משנה, זה דיקנא ואח"כ אריך ואח"כ עתיק "וכעד"ז הולך סדר המדרגות זו למעל' מזו עד שאין הפה יכולה לדבר עמוק עמוק מי ימצאנו". כמו נניח מה שחז"ל אומרים "כל המלמד את בן בנו תורה כאילו קבלה מהר סיני שנא' 'והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני הוי' אלקיך בחורב'" אם אתה הולך עד לסבא (לאריך) זה כאילו כבר הגעת אחורה אחורה עד הר סיני. כלומר יש מה שאתה הולך למקור שלך ולומד עם האבא ויש מה שאתה אומר שלמקור גם יש מקור ואם כך אז אפשר

[68] לכן כשמכוונים בשם הוי' לשם אהי"ה זה מתבטא בכך שאת האות ו' של הוי' כותבים עם א' באמצע, הא' רומזת לשם "אהיה" ורומזת שעוד מעט יוולד פה העובר.

להמשיך הלאה עד הסוף. [האר"י ממשיך כאן עוד, אבל לא נספיק לדבר על כך במסגרת זו]

הרחבות

חסידות – איך שהאר"י ראה את הלמטה

אנחנו משלבים חסידות וקבלה כמו שאדה"ז וכל האדמורי"ם עשו (עד כדי כך שעיקר הביקורת שהיתה לאדה"ז על הגר"א היא על זה שהוא חלק על האר"י ולא קיבל אותו[69]). אמנם הרבה מקובלים מרגישים שחסידות זה לא הפשט, כשלומדים האר"י זה מדבר באלוקות, וכשלומדים חסידות זה מדבר בנפש, ואין באמת קשר בין אחד לשני. אבל מי שלומד את האר"י טוב הוא מבין שחסידות זה ממש הפשט, זה פשוט ללמוד איך האר"י ראה את הלמטה.

אמנם החסידות מדברת בנפש האדם אך החסידות תפסה שגם כל הקבלה מדברת על האדם, כל הקבלה זה לחשוב על איך הקב"ה חושב על מה שקורה אצלך. רק שכשקוראים את זה בתוך האר"י זה נראה מאוד רחוק מהחסידות משום שכדי להסביר את זה צריך לקחת כמה מילים באר"י ולדבר עליהם כ"כ הרבה וכמה שאתה מדבר אתה מרגיש שבאר"י זה עוד יותר, משום שבאר"י זה רק כמו מפה כזאת, זה לא כאילו אמרת את העניין עצמו. כידוע הסיפור מהרב המגיד שאמר שכשהוא מתפלל עם כוונות הוא ממש נוסע לשם ולא רק מדבר על זה[70], כדי שאתה באמת כאילו תסע לשם צריך המון דרושים. לנסוע לשם זה לא הכוונה שהקב"ה פתאום נוסע, אלא הכוונה היא שתראה את עצמך כמו שהקב"ה רואה אותך.

לשם כך צריך ללמוד חסידות בצורה נכונה. הרבה פעמים כשלומדים חסידות מרגישים שמדברים על האדם ולא על איך ה' רואה את האדם, אז ממילא זה באמת יוצא לא קשור. נניח לומדים על אהבה ויראה, כשלא לומדים כמו שצריך אז לא לומדים שזה כאילו איך ה' מסתכל על הבן אדם ורואה בעצם שיש כאן אהבה ויראה אלא מסתכלים כאילו אני עכשיו באיזה 'עבודה' ומנתח את עצמי ויודע 'לשחק' טוב עם התחושות, עם התכונות, עם המידות וכל המורכבות שיש באישיות

[69] אגרות קדש אדה"ז עמ' פט.

[70] ראה שיחת פרשת פנחס תשי"א.

שלי כדי שאצליח לעבוד את ה' טוב, ולא כאילו זה איך שה' מסתכל עלי[71]. זה לא שחסידות כאילו פטרה את כל הבעיות, ורק עצם זה שקראת בלי ללמוד את זה נכון זה כבר טוב, גם את החסידות צריך ללמוד נכון.

יוצא שהאר"י אמר איך ה' מסתכל על האדם וככה הוא כתב את כל סדר ההשתלשלות וככה הוא כתב את כל הכוונות וכו' אבל זה נראה כאילו הוא מדבר על הקב"ה מצד עצמו, וכשאתה לומד חסידות שבאה להסביר שהאר"י התכוון איך ה' רואה את האדם לפעמים אנשים לומדים את זה כאילו זה איך האדם רואה את עצמו.

בלי ללמוד חסידות יוצא שאתה חושב על איך הקב"ה חושב על עצמו, יוצא שבעצם מספרים לך סיפור איך זה ואז זה נראה כמו איזה מפה, ועם לימוד החסידות זה יוצא כמו שהקב"ה מספר על האדם אז האדם באמת צריך להגיע לקב"ה, כאילו צריך 'לנסוע' לשם בשביל להיות במקום שבו זה איך שהקב"ה מסתכל על האדם, לכן הדרושי חסידות הם כ"כ ארוכים.[72] [זה שבחב"ד התעקשו לדבר בשפה של האר"י זה בשביל שזה יראה איך שה' מסתכל?] זה באמת ככה אין ספר אחר שעשה את זה כמו האר"י.

תפילה בעולם האצילות

[מה הציור שבתפילה אני בעולם האצילות?] הנוכחות של ה', זה שה' נוכח זה עושה שבעצם הוא המציאות היחידה, ואני מבין שהמציאות שלי היא נובעת מזה

[71] נסביר: כשאני מדבר על אהבה ויראה בין בני אדם אז האהבה ויראה הם יחס בין שניים שקיימים בנפרד, כדי שיהיה לאדם אהבה ויראה כלפי הקב"ה אז הוא צריך בעצם קודם כל שיהיה לו שֵׂכֶל להבין מה הכוונה שיש יחס בינו לבין הקב"ה בכלל, ולכן הוא חייב להסתכל איך הקב"ה מסתכל כדי שיהיה באמת אהבה וריאה אמיתיים. אם הוא לא מסתכל ככה אז האהבה ויראה הם כאילו מאוד טבעיים, איך שזה נמצא בטבע של היהודי זה לא מספיק (עיין הרחבה על כך בשיעור יט כסלו תשפ"א, בחלקו השני). אם האדם רוצה לקיים אהבה ויראה וללמוד כוונות האר"י על אהבה ויראה אז הוא צריך ללמוד את זה כמו שכתוב בחסידות מה זה אהבה ויראה, שזה איך שהקב"ה מסתכל על אהבה ויראה. כלומר האהבה והיראה הם לא כמו איזה מציאות שכבר קיימת כמו חפץ שנמצא בתוכי שרק צריך להפעיל אותו, כמו שיש לי אתרוג ורק צריך ליטול אותו. אלא זה משהו שצריך לפתח על ידי שאני רואה איך הקב"ה מסתכל על זה באמת.

[72] כמובן שהחסידות היא לא רק להסביר את כתבי האר"י, למשל הרבי אוהב לדבר על עצמו וכו' זה שאלה טובה איפה זה נמצא באר"י. אך נעזוב עכשיו כל מיני סוגיות, האם החסידות חדשה ביחס לאר"י זה לא קשור לענייננו עכשיו.

שה' מתייחס למציאות שלי, ואחרת בעצם היא לא קיימת מצד עצמה, ולכן בעצם הכל זה רק ה'.

[אבל אמרת שבק"ש אני גם מדבר על אחדות ה' אלא שאני מבין את זה רק מהצד שלי ואני עוד פה לכן זה נקרא שאני רק בעולם הבריאה, במה שונה תפלת העמידה?] בתפלת עמידה אתה ממש מדבר עם הקב"ה, ולעומת זה בק"ש אתה רק מדבר בינך לבין עצמך. [בסדר, אבל זה אני מדבר, איך אני נמצא כאילו שם איתו ביחד אם בעצם אני מדבר איתו מפה? מהמקום שלי?] כתוב במשנה (ברכות לד:) "אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף", כלומר כשהוא מתפלל המילים של התפילה זה המקום שבו ה' עונה. (ועיין עוד אריכות על כך בשיעור בליקו"ת שה"ש, ט' תמוז התשע"א. וכן בספר "נהלך ברגש").

בד"כ כשאנחנו מתפללים אנחנו מרגישים שהמילים שלנו זה מה שאנחנו באים לקב"ה ואומרים לו, אבל חז"ל מדריכים אותנו (וכך זה גם בפסוק הראשון שאנחנו אומרים בתפלת עמידה "א-דני שפתי תפתח") שאם אני התפללתי טוב זה הכוונה שזה התשובה של ה'. לכן התפילה היא ממש עם נוכחות של ה' ולכן זה נקרא שזה בעולם האצילות. כלומר אני נתון בעצם זה שיש את ה' וכל המציאות היא רק לפי איך שה' יגרום אותה, בזה אני נתון ולכן אני מתפלל.

נגיד את זה חריף: כשיהודי מתפלל הוא יודע שהוא עכשיו צריך לעמוד נוכח ה', כל יהודי יודע שאם באמת הוא היה מבין שהוא עומד מול ה' זה היה נראה אחרת, איך זה היה נראה? זה היה בא לידי ביטוי בעצם המילים, או שהמילים היו יוצאות לו או שלא היו יוצאות, אבל אם הם כן היו יוצאות הם היו יוצאות בדרך ממילא, זה מה שהיה קורה.

במובן מסויים זה נכון על כל דיבור שאדם מדבר עם מישהו, כל דיבור שאני מדבר איתך אני לא חושב על איזה מילים להגיד אלא אני חושב על היחס ביני לבינך, אני מנסה לחשוב מה אתה שואל אותי ואיך אני מתייחס למה שאתה שואל, בזה אני נתון וכל המילים יוצאות בדרך ממילא, כך גם בתפילה במילים האלה מתבטאת

מערכת היחסים בינינו. [כאילו מי שחושב טוב אז יוצא לו בדרך ממילא כמו שחז"ל אמרו?] כן.

[אז מה המקום של כל הצרכים שלי?] קודם כל באמת אין הרבה בקשות צרכים בתפילת עמידה, ובוודאי שאין הרבה בקשות צרכים פרטיות, אבל גם מה שכן יש זה לא קשה על מה שאמרנו משום שהבקשות האלה זה משהו שברור לי שה' רוצה. תחשוב שאתה עכשיו יכול לדבר עם איזה מישהו שיכול לתת לך שלושת אלפים שקל, על מה היית הולך לדבר איתו?, אולי על מה שאתה צריך, אולי על איזה תרומה; אבל אומרים לך שאתה יכול לדבר עם גביר גדול שיוכל לתת מליון שקל, אז היית מתחיל לחשוב קצת יותר ברצינות מה אתה רוצה; ואם היו אומרים לך שאתה יכול לדבר עם מישהו שיכול לתת מיליארד שקל, אז בכלל, פתאום זה כבר לא במספרים שאתה מכיר בכלל, הגביר הזה רוצה לשמוע ממך מה כדאי לעשות עם המיליארד שקל אז אתה מתחיל לחשוב מה באמת כדאי, זה היה פתאום לוקח אותך למקומות אחרים. עכשיו באים חז"ל ואומרים לך "תשמע, יש לך עכשיו הזדמנות לדבר עם הקב"ה, מה היית רוצה לדבר איתו, בן אדם לא יודע בדיוק מה לדבר איתו, אז הוא מתחיל להגיד משיח ("את צמח דוד"), ירושלים, בית מקדש, הוא מתחיל לדבר על הדברים הרלוונטיים, אבל סוף סוף גם "רפאינו" "ברך עלינו" זה רלוונטי. כלומר, ככל שאתה נמצא ליד מישהו יותר גדול הצרכים האישיים שלך פתאום מתבררים כצרכים אחרים אבל הם עדיין הצרכים האישיים שלך לגמרי. ככל שהוא יותר גדול אתה מרגיש שלהגיד שזה הצרכים וזהו, זה לא פשוט, זה מבטא אותך אבל לא לגמרי.

אני אגיד את זה חריף קצת: כל יהודי שבא להתפלל תפילת עמידה באיזשהו מקום הוא מבטא את היחס שיש בינו לבין הקב"ה, בד"כ הוא נורא עייף אז כאילו הקב"ה נראה עייף, מה אפשר לעשות ככה זה נראה כשהוא מדבר עם יהודי מאוד עייף. גם עם יהודים עייפים הקב"ה מדבר, זה מה שאמרנו שכל כוונות האר"י נכונות גם לכל יהודי וגם ליהודים עייפים, ככה הם מתפללים, אם אתה עייף אז תתפלל בצורה כזאת, הקב"ה מתייחס גם לעייפים, אבל זה לא משנה את הנקודה. בסוף אם הייתי שואל את היהודי "אפ היית יכול עכשיו לדבר עם הקב"ה, מה אתה רוצה ממנו?" הוא לא יאמר "לא אכפת לי ולא מעניין אותי שיהיה גאולה, העיקר שיביא

לי עוד כסף ועוד כסף וזהו", זה לא מסתדר לו, בשביל כסף לא צריך את הקב"ה, פשוט שיהיה פה גבירים וזהו. [סוף סוף בשמונה עשרה אנשים באמת מבקשים על הצרכים שלהם] אמרנו שקודם כל זה לא כ"כ חזק, כמה מהברכות זה הצרכים האישיים? [גם משיח זה סוג של צורך] אולי היום זה יכול להיות סתם איזה צורך, אני רוצה שהמשיח יבוא רק כדי להגיד שהקבוצה שלי צודקת...

[מה הנקודה? שהתפילה היא יחס של ה' אלינו, ההבנה הפשוטה היא שאנחנו פונים לה'] תפילה זה שאנחנו מדברים איתו והוא מתייחס אלינו, אנחנו לא מדברים אל מישהו שלא מתייחס, אחרת אין עם מי לדבר. [אז אתה הופך את כל התפילה, בפשטות אני מדבר עם ה' ואתה אומר שה' מדבר איתי אני רק עומד שם והוא מדבר אלי] אבל זה לא נכון שזה הופך את הדיבור הטבעי שבתפלה, זה רק הופך את הדיבור בתפלה שהוא לא טבעי, כי כשאני מדבר איתך אני לא חושב על הדיבור כמו שאני חושב על דיבור בתפילה, אלא אני חושב כמו שאתה אומר שהפכתי את התפילה, המילים שיוצאות לי כשאני מדבר איתך הם בגלל שאני נתון במפגש איתך ממילא יוצאות לי מילים, זה המילים שיוצאות לי מהאישיות שלך ומהיחס שלך אלי. [כן אבל הם יוצאות ממך ולא ממני] נכון, אבל אני לא חושב עליהם, אני לא חושב על איזה מילים להגיד, אני לא חושב עכשיו "יש לי חולה בבית אז אני אלך לקב"ה ואגיד לו יש לי חולה בבית", אני לא מדבר איתך ככה, אם הייתי פוגש אותך ואתה היית רופא הייתי אומר לך "יש לי חולה בבית מה כדאי לעשות", לא הייתי חושב על איזה מילים להגיד בכלל, המפגש היה מייצר את כל המילים, מה זה עושה? זה עושה שבעצם אם זה נניח עצה נפשית אני שואל אותך מה כדאי לעשות במקרה כזה וכזה, הרבה פעמים איזה שאלה אני אשאל זה תלוי באיזה יועץ אני פונה אליו, היועץ גורם שהשאלה תהיה מכוונות, ואם היא מכוונת טוב היא בעצם הופכת כבר להיות תשובה.

[אצלינו התפילה היא נוסח קבוע אז לכאורה אני כן חושב על המילים ולא מרגיש את הנוכחות] זה נכון אבל בסופו של דבר כשאני שואל את עצמי מה העיקר בתפילה אז העיקר זה הנוכחות ולא המילים. [המילים יוצאות בדרך ממילא] אם אתה זוכה שבאמת יש קשר בין הנוכחות לבין המילים זה מצוין אבל אם אתה שואל זה לא עובד אצלי ככה אבל אני שואל מה זה התפילה אז אני אומר שהנוכחות היא

יותר חשובה מאשר כוונת המילים. גם ברמה ההלכתית זה כך, הכוונה שאני עומד לפני המלך היא לעיכובא אבל כוונת המילים היא לא לעיכובא. [בברכה ראשונה היא כן מעכבת] עדיין עצם התפילה זה העמידה בפני המלך, ויש איזה דין שצריך לכוון בברכה הראשונה וזה מעכב מעיקר הדין (וגם זה לא לגמרי, שהרי כתבו הפוסקים שבזמן הזה גם מי שלא כיוון בברכה ראשונה לא צריך לחזור). נגיד אפילו באופן פנימי יותר, עיקר הסיבה שברכה ראשונה צריך לכוון זה בגלל שהכוונה של הברכה הראשונה היא למי אתה מתפלל בעצם. "ברוך אתה הוי" אני רוצה שתהיה ברוך ושאפשר יהיה לפנות אליך, אתה "אלוקי אברהם ואלוקי יצחק ואלוקי יעקב" יש קשר בינינו, הוא מתבטא בזה שאתה "הגדול הגיבור והנורא"[73], "אל עליון גומל חסדים טובים קונה הכל" אתה זה שפועל במציאות, "זוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה" זה מה שאתה רוצה וממילא אתה גם נותן לנו את זה ואתה "מלך עוזר ומושיע ומגן" ולכן אני עומד ומתפלל משום שאתה רוצה שנפנה אליך, "ברוך אתה הוי' מגן אברהם".[74]

נהנית? רוצה לשמוע שיעורים נוספים?

לשמיעת שיעורי הרב במגוון נושאים:
חסידות, כתבי האר"י, פרשת השבוע, תורת הנפש, עבודת ה' ועוד
חייג לקול הלשון 073-371-3149

[73] והורחב על כך בשיעור יא תשרי תשפ"א.

[74] [זה נראה באמת שכשחז"ל תיקנו לנו את המילים הם כאילו באו לכוון לנו את המפגש, אם אנחנו נעשה את זה לבד אז יכול להיות שאנחנו סתם נדמיין את הנוכחות, דרך המילים שהם נתנו לנו אז אנחנו מתקרבים לשים לב באמת למפגש עם ה'] כן, מסכים.

זה השער

ספר 'זה השער' נכתב כביאור לחלק השני של ספר ליקוטי אמרים - שער היחוד והאמונה של אדמו"ר הזקן.

בחלק זה של ספר התניא, אדמו"ר הזקן מניח את היסוד לכל עבודת ה' - האמונה הטהורה באחדות ה'.

ספר 'זה השער' מסביר את היסודות החשובים שמניח אדמו"ר הזקן בשפה השווה לכל נפש.

על ידי הלימוד בספר, האמונה בה' נהיית בהירה יותר, עד שגם אנשים כערכנו יכולים לחוש את הקב"ה בכל חלקי המציאות.



ספר חדש

לרכישה - עתי 0585277247

ניתן להזמין ישירות באתר ישיבת עוד יוסף חי - בכתובת
WWW.ODYOSEFCHAI.CO.IL

או סרקו את הברקוד

בית המדרש עוד יוסף חי

בית המדרש
עוד יוסף חי
בראשות הרב יצחק יוזובורג שליט"א

מעמקים

מעמיקים בתורה שמשפיעה על הנפש



עלון מעמקים הוא עלון תוכן שבועי המחולק בבתי כנסת וישיבות

בעלון מובאים שיעורים של **הרב יצחק שפירא** המבארים את פרשיות השבוע ומאמרים חשובים בעבודת ה' בצורה עמוקה ובהירה החודרת למעמקי הנפש.

בשיעוריו הרב מעלה את השאלות העמוקות הטורדות את האדם, דן בהם ומיישב אותם דבר דבור על אופניו. יש בשיעורים אלו את הכח להאהיב את התורה על לומדיה, כך שדברי התורה יהיו מתוקים מדבש ונופת צופים.

אנו מזמינים אותך להיות נציג של העלון המיוחד הזה,
וכך תזכה להיות שותף בחיבור המיוחד בין התורה ללומדיה.

התקשר עכשיו למאיר - 058-6305341

ובעזרת ה' אנו נשלח לך עלון בכל שבוע, ואתה תחלק אותו בבתי הכנסת שבסביבתך