

לקוטי תורה

עם ביאורי

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ

לעילוי נשמת הרב החסיד

ר' אברהם אבא בילט

פרשת ויקרא - זכור

תשפ"ד

ד"ה "חייב אינש לבסומי" (א)

תורה אור מגילת אסתר, דף צה עמודה א



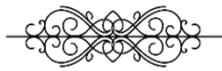
לומדים יקרים,

השבוע מתפרסם חלקו הראשון של הביאור למאמר "חייב אינש לבסומי" לפורים, והחלק השני והאחרון יפורסם לצערנו רק בשבוע הבא.

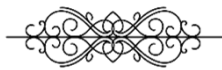


תוכן העניינים

- עמלק - בחינת ראשית ובחינת אחרית.....3
- מידות האהבה, היראה והאמת.....7
- שלושה קווים: מימינו, אש, דת.....11
- האותיות המרכיבות את שם הוי"ה.....16



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת אחי האהוב ינון פליישמן, שנפל במלחמה



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת

מורנו ורבנו הגדול אשר מימיו אנו שותים

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

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

חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כתיב: "כי יד על כס י-ה", ואמרו רבותינו ז"ל ש-"אין השם שלם ואין הכסא שלם". ולהבין זה, הנה כתיב: "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד", שיש בבחינת עמלק בחינת ראשית ובחינת אחרית. כי הנה "זה לעומת זה עשה האלוקים", כמו שיש בקדושה בחינת ראשית ואחרית, וכדכתיב: "אני ראשון ואני אחרון". פירוש 'ראשון', שהוא סובב כל עלמין ומקורא דכולא, 'ואני אחרון' בחינת ממלא כל עלמין, "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" "ומתחת זרועות עולם". כך יש בקליפה וסטרא אחרא בחינת עמלק.

אחרית. יש צד אחד של עמלק שהוא ראשית, ויש בו צד של אחרית. כמו שהוא יסביר, עמלק – שהוא בבחינת הרע – הוא הראשית והאחרית, ההתחלה והסוף. כי הנה, "זה לעומת זה עשה האלוקים" (קהלת ז, יד): כמו שיש בקדושה בחינת ראשית ואחרית, וכדכתיב: "אני ראשון ואני אחרון" (ישעיהו מד, ו), ומה זאת אומרת ראשון ואחרון? פירוש 'ראשון', שהוא סובב כל עלמין ומקורא דכולא. יש צד של "אני ראשון ואני אחרון" לא רק מבחינת הזמן אלא גם מבחינת המעלה של ראשית ואחרית. המשמעות של הראשית והאחרית כאן היא מבחינת מקור המציאות, בחינת סובב כל עלמין, מעל ומעבר למציאות העולמות. 'ואני אחרון' בחינת ממלא כל עלמין, שהוא "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" (דברים ד, לט), "ומתחת זרועות עולם" (שם לג, כז). זאת אומרת שיש את בחינת הראשון – בחינת הראשית הכוללת, ויש את בחינת אחרון – שבבחינה הזו הוא ממלא את כל המציאות עד לפרטי פרטיה.

כך, כשם שיש בקדושה ראשון ואחרון, ראשית ואחרית, כך יש בקליפה וסטרא אחרא בחינת עמלק, גם בעמלק יש את הבחינה שהוא הראשית והאחרית. מצד

חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי (מגילה ז:). חובה להשתכר בפורים עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. אם עושים חשבון יוצא של-'ארור המן' ו-'ברוך מרדכי' יש את אותה הגימטרייה; אבל בשביל זה לא צריך להשתכר – נעסוק בעניין הזה רק בסוף המאמר.

עמלק - בחינת ראשית ובחינת אחרית

כתיב: "כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז). ואמרו רבותינו ז"ל ש-"אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק" (תנחומא כי תצא יא). כתוב בפסוק 'כס' ולא 'כסא', ולכן אומרים שאין הכסא שלם, וגם כתוב 'י-ה' ולא שם שלם. יוצא אם כן שהשם לא שלם והכסא לא שלם – "אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק". השאלה היא בעצם מדוע עמלק מעכב את השלמות של הכסא ושל השם? מדוע אין הכסא שלם ואין השם שלם? במה עמלק מפריע?

ולהבין זה, הנה כתיב: "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד" (במדבר כד, כ), שיש בבחינת עמלק בחינת ראשית ובחינת

בחינת "ראשית גוים", הן שבע עממין: הכנעני, והחתי וכו', שהם שבע מידות רעות וראשיתם הוא בחינת עמלק. ובחינת אחרית עמלק, "עדי אובד", הוא סוף מדרגות הקליפות ותמציתן, שהוא ענין התגברות כח הרע שבכל מדה וגלויה ותוקפה. וזהו ענין רשע ורע לו, פירוש 'ורע' מלשון "רע לשמים ורע לבריות", שהוא ענין הרוגז והכעס ולב אכזרי שבא מתוקף תגבורת הרע, שיש לו ארס כנחש, והוא בחינת עמלק גם כן, שהוא נחש הקדמוני ונקרא אחריתו של עמלק. ובחינת ראשיתו הוא ראשית גוים הנזכר לעיל, מקור התהוות המידות הרעות וסיבוב תולדתם. ונקרא בחינת עמל, ועל זה נאמר: "ולא ראה עמל בישראל", שעמל הוא בחינת עמלק כי עמלק אותיות עמ"ל לק"ה. ובחינת עמל הוא המסתיר אלוקותו יתברך ומפריד, ש-"אין השם שלם".

דרגות מתחת לדרגות של רע, ובכל אחת מהם יש צד אחר של רע. וכמו שבמדרגות הטוב לא תמיד הטוב נמצא בשלמות, כך במדרגות הרע לא תמיד הרע נמצא בתכלית השלמות. יש רע, אבל הוא איננו מופיע תמיד בתוקפו. גם כשיש מידה רעה במציאות הרגילה של העולם היא תופיע בתערובת, ולכן יכול להיות דבר שמצד אחד הוא רע ומצד שני הוא טוב.

יש צירוף שהיו מדברים עליו בימי הביניים: הטוב, הערב והמועיל, או באופן אחר: המורלי, האסתטי והתועלת, וכנגד הצירוף הזה יש צירוף דומה גם בקליפה; וכשם שבעולם הטוב יש מעט דברים שיש בהם את כל התכונות הללו יחד, גם בעולם הרע נדיר למצוא משהו שהוא רע גמור: גם לא נעים, גם לא מועיל, וגם מכוער. פטריות רעל למשל הן בדרך כלל הפטריות היפות ולא המכוערות, ואילו הפטריות הכשרות לאכילה הן בדרך כלל הרבה פחות מפוארות. באופן כללי, הרבה מאוד צמחי רעל הם צמחים יפים; מדוע? מפני שזה חלק מתערובת המציאות של רע וטוב.

אחד עמלק הוא בבחינת "ראשית גוים עמלק", שהגויים הללו הן שבע עממין: הכנעני, והחתי, האמורי, הפריזי, הגרגשי, היבוסי והחוו, שהם מכוונים כנגד שבע מידות רעות. כשם שיש בקדושה שבע מידות שבקדושה – חסד, גבורה, תפארת וכן הלאה – כך יש בקליפה שבע מידות. אם כן, שבעת הגויים, שבעת העמים, מכוונים כנגד שבע מידות שבקדושה, זה לעומת זה. וראשיתם הוא בחינת עמלק. כלומר מעבר למדרגת שבעת העמים, שבה כל אחד מהם הוא מהות רע לעצמו, יש מדרגה כוללת שהיא מדרגת עמלק, שהוא "ראשית גוים". זאת אומרת שבחינת הרע של עמלק היא לא בחינה רע פרטית, אלא היא בחינת שורש הרע.

ובחינת אחרית עמלק, "עדי אובד", הוא סוף מדרגות הקליפות ותמציתן. אחרית עמלק היא תמצית הרע שיש בקליפה, סוף מדרגת הקליפה, שהוא ענין התגברות כח הרע שבכל מדה וגלויה ותוקפה. כשם שבמידות הטובות יש הדרגתיות ויש פרטים ופרטי-פרטים ודרגות שונות, ולכל בחינה יש צד אחר ואופן אחר והיקף אחר של שלמות – כך בבחינת הרע יש חלוקה,



אדם רשע יותר, אבל האחרית היא הצד שבו כביכול לא נשאר שום דבר של טוב בברייה הזאת, והיא כל כולה רוע.

עד כאן דובר על אחריתו של עמלק. ובחינת ראשיתו – הוא ראשית גוים הנזכר לעיל, מקור התהוות המידות הרעות וסיבוב תולדתם. כשם שיש מצד אחד את אחריתו של עמלק, שהוא סוג כזה של רע שזיקקו ממנו את כל הטוב ונשארה רק זוהמה, כך יש גם 'ראשית גוים' – שזה הרע שנמצא בראשית ההוויות של הרע, ובתמציתו הוא הרבה יותר מעודן, נקי ומפואר מאשר איזשהו רע גלוי. שורש הרע, הרע הכללי הוא בעצם לא פחות רע, אבל הוא רע מאוד מתוחכם שנמצא בדקות; אפשר לקרוא לו 'רע אצילי'.

ונקרא בחינת עמל. ועל זה נאמר: "ולא ראה עמל בישראל" (במדבר כג, כא), שעמל הוא בחינת עמלק, כי עמלק אותיות עמ"ל לק"ה. כלומר עמלק הוא העמל הרע. ובחינת עמל הוא המסתיר אלוקותו יתברך ומפריד, ש-"אין השם שלם ואין הכסא שלם". בחינת העמל, שהיא שורש הרע, שורש עמלק – היא זו שעושה את ההסתר. הרע הגולמי והנמוך הוא מאוס ואולי מסוכן – אבל הוא איננו מגיע לדרגות הגבוהות הללו; הרע השורשי הוא זה שמסתיר ומפריד.

אני רוצה רגע להסביר את התמונה בכללותה. עמלק מוגדר כאן בתור הרע בעצמו, הוא מהות הרע והוא מוגדר כהוויה נבדלת. שאר הדברים הרעים הם למעשה סוג כזה של רע שמעוות ומסלק את המציאות. גם מציאות רעה היא רק

אם כן, יש אצל עמלק את העניין של האחרית, של 'שמרי הקליפות', המשקע התחתון והמרבץ התחתון של הרע, ושם הרע ניכר בכל הגסות שלו. וזהו ענין רשע ורע לו. יש 'רשע וטוב לו', וכמו שמוסבר בתניא רשע וטוב לו זה רשע שיש בתוכו טוב, וברשע ורע לו, פירוש 'ורע' מלשון "רע לשמים ורע לבריות" (קידושין מ.). יש בגמרא דיון על הפסוק "אמרו צדיק כי טוב" (ישעיהו ג, י), ושואלים: שם וכי יש צדיק שהוא טוב וצדיק שאינו טוב? ומסכמים שבאמת יש צדיק טוב וצדיק שאינו טוב. באותו פסוק גם נאמר "אמרו לרשע רע" (שם יא) – זאת אומרת שיש רשע רע ויש רשע שאינו רע; יש מי שרע לשמים ואינו רע לבריות – זהו רשע טוב, אבל יש מי שהוא רע לשמים ורע לבריות – וזהו רשע רע. יוצא אם כן שרשע ורע לו הוא רשע רע.

העניין של רשע רע קשור לעניין של ירידת הקליפה, שהוא ענין הרוגז והכעס ולב אכזרי שבא מתוקף תגבורת הרע. זאת אומרת שהוא רשע לא רק בצד אחד, אלא בכל הצדדים שלו, שיש לו ארס כנחש, שהוא כולו רע. והוא בחינת עמלק גם כן, שהוא נחש הקדמוני ונקרא אחריתו של עמלק. כפי שכבר אמרתי, מציאותו הרגילה של הרע מעורבת בדברים שונים, ומכוח זה יש לה קיום. אאבל יש גם צד אחר שבו הרע יורד למטה ושם הוא נעשה כולו רע – רע לשמים ורע לבריות, רע לעצמו ורע לאחרים. הרע נעשה לכזה שכל בניינו ומהותו של הדבר רעים, וזהו העניין של 'אחרית עמלק'. אפשר לראות את זה בכל מיני דברים: יש אדם רשע ויש

וביאור הדבר, הנה כתיב: "כי חלק ה' עמו", שבכל נפש מישראל יש בחינת הוי"ה. כי הוא"ו שבשם הוא בחינת שישה קצוות, "לך ה' הגדולה" וגו', וכך בנפש האדם. גדולה היא בחינת חסד דרועא ימינא, היא בחינת 'אברהם אוהבי', שאהבתו ירושה לזרעו אחריו, שיהא כל אדם יכול לעורר את האהבה אליו יתברך למשוך אחריו ולדבקה בו, והיא אהבה הטבעית. וגבורה, דרועא שמאלא, היא בחינת 'פחד יצחק', שכאשר רוצה לדבקה בו יתברך וישים אליו לבו להתבונן בגדולתו יתברך, תיפול עליו אימתה ופחד כאשר לבבו יבין

מן החור ואומר: 'אתה שקרן, אני מעולם לא העליתי דעתי שאפשר לצלות ביצה על נר!'. זאת אומרת שמצד מסוים, כשאומרים "חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע", הכוונה היא לכך שאפילו יצר הרע לא העלה על דעתו רעיונות כאלה, אלא אני זה שעשיתי לו את הצרה הזו. יש לכאורה 'יצר הרע נורמלי', אבל כדי לבנות כל מיני סטיות צריך סוג מסוים של חכמה והשקעה שאינן מצויות ביצר הרע הרגיל, ולכן אומרים: "חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע" – שעשיתי לו דברים כאלה. הוא המסכן, לא העלה בדעתו דבר כזה, אבל אני הכנסתי לו את הרעיון הזה.

מה שאני בעצם רוצה לומר זה שהצד של 'חטא ביצר הרע' יכול להיות רציני יותר, מפני שבשאר הדברים אנחנו חוטאים בגלל חולשה, תאוה או סיבות אחרות; אבל כשאדם עושה רע באשר הוא רע – זה לא דבר רגיל, וזה קורה רק לעתים די רחוקות. בדרך כלל אדם עושה רע משום שבאותה שעה הצד הרע שבמעשה נראה בלתי חשוב ובלתי רציני, אבל לעשות רע באשר הוא רע - זה חטא ספציפי ולא כל כך מצוי. מהצד הזה אפשר לומר שעמלק הוא הרע בעצמו, ולכן הוא מתגלה בשתי דרגות: מצד אחד הוא המקור של העיוות

לעיתים רחוקות נובעת מרע מוחלט, אלא היא בדרך כלל מציאות מעוותת ומעוקמת, קריקטורה שיכולה להיות מאוד אכזרית – אבל זהו דבר שעדיין יש לו איזושהי מציאות. לעומת זאת, יש דבר שהוא לא מעוות אלא הוא העיוות בעצמו – וזהו עמלק. עמלק זו הסטייה כשלעצמה, הרע המהותי בשורשו, וזהו העניין של "ראשית גוים" – המקור של כל המידות הרעות. גם בסוף, כשהרע הזה מגיע למיצוי הוא מתגלה בתור הרע כשלעצמו.

בתפילת 'על חטא' שיש בה כך וכך וידויים, אחד הווידויים שאם יש זמן אז מן הסתם תוהים עליו, הוא "על חטא שחטאנו ביצר הרע". נראה שכל שאר החטאים שמנויים שם הם חטאים ביצר הטוב, אבל יש חטא אחד מיוחד שבו חוטאים ביצר הרע. למעשה, יש לכך פירוש אחר, שאם מותר לומר הוא על דרך משל של קרילוב: מסופר על נזיר אחד שהלך לאכול ביצה באחד מימי הצום שלו. הוא יושב וצולה את הביצה על נר, שהרי הוא לא יכול לעשות את זה במקום גלוי, ולפתע ראש המנזר תופס אותו. אז הנזיר מתחיל להתנצל, והוא אומר: 'מה אני יכול לעשות? השד פיתה אותי!', ואז יוצא השד



נמצאות בנפש האדם. גדולה היא בחינת חסד דרועא ימינא, היא בחינת 'אברהם אוהבי', שאהבתו ירושה לזרעו אחריו, שיהא כל אדם יכול לעורר את האהבה אליו יתברך למשוך אחריו ולדבקה בו, והיא אהבה הטבעית. האהבה הטבעית שבנפש כל אדם מישראל היא בעצם ירושה לנו מאברהם, והיא העניין של "אברהם אוהבי".

כמו הרבה מאוד דברים שבטבע, גם בתוך האדם הטבע איננו מתגלה בעל כורחו אלא בהכנה הראויה. הרבה מאוד ממה שיש בתוכנו בטבע, בירושה ובתורשה, איננו מתגלה במבט ראשון אלא על ידי המאמץ הראוי. לפעמים יש לאנשים כישרון טבעי, ולפעמים הוא כל כך גדול כך שהוא מתגלה גם בנסיבות שכמעט ואין שום רקע. אבל בדרך כלל זהו דבר נדיר שלא קורה; גם כשלאדם יש כישרון יוצא מן הכלל הוא זקוק לטיפוח, לגידול ולמודעות כדי שהוא יבוא לידי ביטוי. זהו בעצם העניין כאן של האהבה הטבעית – שהיא ירושה לנו מאבותינו; ועדיין, למרות שהיא נטועה בתוכנו חלק מעבודתנו הוא לטפח אותה ולהוציא אותה מגדר של כישרון לידי ביצוע ומימוש.

ובאותו אופן יש בנפש גם גבורה, שהיא דרועא שמאלא, היא בחינת 'פחד יצחק'. ההסבר כאן של היראה הוא מבחינה מסוימת האנטיתזה והמשלים של האהבה: שכאשר רוצה לדבקה בו יתברך, וישים אליו לבו להתבונן בגדולתו יתברך, תיפול עליו אימתה ופחד כאשר לבבו יבין

הראשוני, ומצד אחר הוא הקצה האחרון של המציאות. עמלק הוא מין עבירה לשמה, אבל לא 'לשמה' בבחינה של לשם שמים אלא במובן של עבירה לשם עבירה, רע לשם רע.

בין עמלק הראשון ועמלק האחרון יש סתם דברים רעים שאדם עושה, ובדרך כלל הוא עושה אותם לשם איזו מטרה שהיא בעצם מטרה של טוב, מפני שכמו שאמרת יש כאן דבר ערב, נעים או יפה שמושך אותו. אדם לא נמשך לדבר שיש בו רע משום שהוא כזה אלא למרות שהוא כזה. מהצד הזה המשיכה היא מפני שהרע עיוות איזשהו דבר שהיה יפה וטוב. מה שקורה בדרך כלל הוא שבצד כזה או אחר של המציאות יש פיתוי מסוים, אבל יש לפעמים גם את הרע בעצמו – זה שאין לו שום צד של עניין או תועלת. הרע הזה נמצא הן במדרגת הראשית שיוצרת את הקלקול, והן במדרגת האחרית, אחרי שאין כבר שום דבר ואחרי שכל הצדדים של טוב שהיו בדבר מסוים מוצו – ואז נשאר רק הרע הגולמי לעצמו.

מידות האהבה, היראה והאמת

כעת אדמו"ר הזקן עובר להסביר את העניין הזה בהרחבה. וביאור הדבר, הנה כתיב: "כי חלק ה' עמו" (דברים לב, ט), שבכל נפש מישראל יש בחינת הוי"ה. כי הוא"ו שבשם הוא בחינת שישה קצוות, שש המידות, וזהו גם העניין של "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" וכו' (דברי הימים א כט, יא). וכך בנפש האדם, כשם שיש את המידות האלו בספירות עליונות בעולם עליון, כך הן

כי "נשגב שמו לבדו", ורק "הודו על ארץ ושמים" כמו שנתבאר במקום אחר. וכמו המלאכים שעונים באימה ואומרים ביראה 'קדוש', שאימתם ויראתם הוא מחמת השגתם קדושתו יתברך שהוא קדוש ומובדל ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. וכן במתן תורה, דכתיב: "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים" – מה כתיב בתריה? "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק" – מחמת היראה. והוא בחינת שמאל דוחה, כי מחמת התבוננותו בגדולת אין-סוף ברוך הוא וקדושתו יתברך שהוא רם ונשא עד אין קץ, דוחה ומשפיל את עצמו לאמר "מי הוא אשר ערב לבו לגשת". אך אין השמאל דוחה לגמרי חס ושלום, וכדכתיב: "ואימתך לא תבעתני", פירוש: שהאימה לא תגרום להיות נבעת ונופל לגמרי חס ושלום. אלא ירידה זו צורך עלייה היא, על ידי מידתו של יעקב שהיא הרחמנות על הריחוק וירידה הגדולה.

להם תחושה שיש בה משהו של דמיון. קודם כל יש תחושה של אהבה, תחושה של משיכה, אבל אצל הרבה אנשים תגיע לאחר מכן הרגשה ש-'אם אני רואה באדם שאני אוהב כך וכך מעלות ויתרונות וסגולות, אז איך הוא בכלל יכול להסתכל עלי?'. אדם שסתם כך מרגיש לגבי עצמו שהוא אמיץ, מוכשר וכן הלאה – כשהוא מגיע לרגע של אהבה גדולה הוא יכול פתאום להרגיש מאוד מסכן מפני שהוא מרגיש לא ראוי. באותו אופן מדובר כאן על היראה, במובן של תחושת המרחק שנוצרת מתחושת ההתקרבות הראשונית. זאת אומרת שכשאתה מתבונן, כשאתה נמצא מרחוק – אני נמשך; אבל כשאתה נמצא קרוב אז אני דווקא מרגיש את המרחק.

אני לא יודע אם המשל מכוון, אבל הוא מעין העניין: אני עומד ורואה פסגה של הר, ומשם הפסגה נראית גם רצויה וגם דבר יחסית קרוב שאפשר להגיע אליו – צריך לעבור עוד גבעה קטנה, והנה אני כבר בקצה ההר. אבל כשאתה הולך ומתקרב ועומד קרוב לרגלי ההר, אני

כי "נשגב שמו לבדו", ורק "הודו על ארץ ושמים" (תהילים קמח, יג), כמו שנתבאר במקום אחר. היראה היא לא רק בחינה של רגש אחר; היראה היא לא המשך של האהבה כרגש, אבל היא יכולה להימשך מאותו דבר בעצמו. משיכה של אהבה, אם היא אמיתית, שבה אדם רוצה להידבק בה' והוא מתבונן בעניין הזה ככל שראוי להתבונן בו – יכולה להביא אותו בעצם גם לידי יראה, על ידי אותה ההתבוננות עצמה. אותה ההתבוננות שבהתחלה יוצרת אהבה, יכולה ליצור אחר כך גם יראה.

אהבה בלי יראה, כפי שאדמו"ר הזקן מסביר כאן, היא בעצם מושג מופשט – כמו 'מונופול מגנטי', שהוא חלקיק שלא ברור שקיים, ויש לו קוטב חיובי של מגנטיות בלי קוטב שלילי. העניין הוא שאהבה ללא יראה יכולה להיות רק אהבה שאיננה פועלת, האהבה שעשויה מקרטון בלבד ולכן היא יכולה להתקיים רק כתבנית מדומה.

אחד הדברים שקורים לאנשים מאוהבים (זה קורה לאנשים מפעם לפעם), זה שיש



ולהגביל את ההר כך שהאנשים לא ייגשו אל הר סיני – זאת אומרת שיש לאנשים משיכה עזה להיות קרובים יותר והם רוצים לגשת; אבל מצד שני נופלת עליהם אימה ולכן הם רוצים לברוח (ראה שבת פח:). וזהו בעצם העניין של האהבה והיראה.

והוא בחינת שמאל דוחה, כי מחמת התבוננותו בגדולת אין-סוף ברוך הוא וקדושתו יתברך שהוא רם ונשא עד אין קץ, לכן דוחה ומשפיל את עצמו לאמר "מי הוא אשר ערב לבו לגשת", כלומר דווקא מחמת ההתבוננות וההתעסקות והמעורבות, האדם מרגיש "מי זה ערב את לבו לגשת אלי?" (ירמיהו ל, כא).

אך הצד האחר הוא שאין השמאל דוחה לגמרי חס ושלום, וכדכתיב: "ואימתך לא תבעתני" (איוב יג, כא), פירושו: שהאימה לא תגרום להיות נבעת ונופל לגמרי חס ושלום. יכול להיות שמחמת היראה האדם יחליט לברוח; אחרי שהוא מגיע למסקנה "מי זה ערב ליבו לגשת אלי" – הוא באמת לא ניגש, והוא מתעסק בדברים אחרים. ולכן אדמו"ר הזקן מביא גם את הפסוק ש- "אימתך לא תבעתני" עד כדי כך שהאימה הזאת שוברת את ההתייחסות, אלא שאותה התבוננות מביאה גם לאהבה וגם ליראה; תפיסת הגדול, הנורא והנשגב היא גם המבוא של האהבה.

איך הדבר הזה קורה? אלא ירידה זו צורך עלייה היא, על ידי מידתו של יעקב שהיא הרחמנות על הריחוק וירידה הגדולה. משום שהאדם מרגיש כמה הוא רחוק, הוא מרגיש גם 'איך בכלל אפשר להיות כל כך רחוק?'. אדמו"ר הזקן מסביר במקומות

פתאום רואה איזה מין הר זה – ואז נופלת עליי התחושה: 'לאן אתה רץ? אתה בכלל יכול להגיע לשם?'. אלו תיאורים שנמצאים הרבה בנוגע לעניין של רצוא ושוב, שהם בעצם שני הצדדים של האהבה והיראה. אני רואה את ההר הגדול ותוהה איך אפשר לטפס עליו, אבל כשאני חוזר אחורה אני רואה שבכל זאת אפשר לראות פסגה – ועל ידי כך בעצם נוצרת תחושה של רצוא ושוב. מה שאדמו"ר הזקן מדבר עליו כאן זה שחלק מהעניין הזה הוא ההתבוננות הכפולה, שאם יש בה ממש היא יוצרת את האהבה ולאחר מכן את היראה.

וכמו המלאכים שעונים באימה ואומרים ביראה 'קדוש', שאימתם ויראתם הוא מחמת השגתם קדושתו יתברך שהוא קדוש ומובדל ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. משום שהמלאכים אומרים 'קדוש' הם עונים באימה ואומרים ביראה. מה הכוונה שהם אומרים קדוש? גם אדם יכול לומר 'קדוש', אבל המלאך מרגיש את העניין של ה-'קדוש', ולכן נופלת עליו אימה ויראה.

וכן במתן תורה, דכתיב: "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים" (שמות כ, יד) – כולם רואים וכולם מתקרבים, אבל מה כתיב בתריה, מה כתוב לאחר מכן? "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק" – מחמת היראה. מדוע זה כך? מפני שמצד אחד הם רואים שה' מתגלה עליהם, אבל מצד שני נופלות עליהם האימה והיראה. חלק מהתיאור של מתן תורה הוא "מלאכי צ- באות ידדון ידדון" (תהלים סח, יג): שמצד אחד נאמר למשה להעמיד שומרים

לכן נקראת מידתו של יעקב "מבריה מן הקצה אל הקצה". פירוש, שמעלה ומקשר מקצה התחתון אל הקצה העליון, וכדכתיב: "ליעקב אשר פדה את אברהם", שעל ידי מידת יעקב חוזר ומעורר את האהבה, וכדכתיב: "מרחוק ה' נראה לי" דהיינו מחמת הרחמנות על הריחוק.

והנה שלוש מידות אלו הם שש מדות כנגד הוא"ו שבשם, שבהשתלשלות המידות עד סוף המעשה יש גם כן שלוש בחינות אלו. והם בחינת תורה ועבודה וגמילות חסדים, דהיינו הכנת הלב והערת המידות להיות תכלית שלימות המעשה, שצריך להיות בשמחה ובטוב לבב. גמילות חסדים זו צדקה, שנאמר "ולא ירע לבבך". עבודה כתיב: "תחת אשר לא עבדת בשמחה" תורה, כמאמר רבותינו ז"ל: "וכן לדבר הלכה".

והם שלושה קוים: ימין ושמאל ואמצע, כמו שכתוב: "מימינו אש דת למו". 'מימינו' הוא גמילות חסדים וצדקה, חסד, דרועא ימינא. 'אש' היא בחינת גבורה, דרועא שמאלא, והוא כנגד עבודה שהיא עבודת התפלה, שעיקרה קבלת עול מלכות שמים, היא היראה מפני מלכותו יתברך כמלך שעומד עליו, וכמו שכתוב: "שום תשים עליך מלך".

רחמים, פודה את אברהם – שהוא בחינת אהבה. מה שכתוב כאן לא סותר את זה שיעקב הוא בחינת אמת, כיוון שגם בחינת האהבה וגם בחינת היראה הן אינן בחינות שלמות, שכן בשתייהן יש עניין של חד צדדיות. לעומת זאת, במידת יעקב יש שלמות על ידי זה שהוא רואה את שתי הבחינות.

שעל ידי מידת יעקב חוזר ומעורר את האהבה, וכדכתיב: "מרחוק ה' נראה לי" (ירמיהו לא, ב), דהיינו מחמת הרחמנות על הריחוק. ההרגשה הראשונה שלו היא שהוא רוצה להידבק. התחושה השנייה, האנטיתזה, היא שככל שהוא מתקרב יותר הוא מגלה כמה זה בלתי אפשרי, ואז הוא נשאר רחוק. אלא שאז מתעוררת תחושה שיוצרת געגועים, שאמנם אין בהם את הקלות של הקרבה אבל הם געגועים אמיתיים. אדם אולי רוצה להתקרב דווקא מפני שהוא יודע שזה קשה. זו תחושה

אחרים בהרחבה גדולה, שכשיש אהבה אין רחמים, וכשיש יראה יכולים להיות רחמים. כשאדם מרגיש קרוב, שהוא מחזיק בכנפיו של הקב"ה, אז הכל בסדר; אבל יש מצב שאדם מרגיש שהוא רחוק מאוד, נידח ומבודד, ואז נפשו חושקת להיות קרוב בכל זאת. הרצון הזה הוא מסוג וממדרגה אחרים, אבל הוא עדיין יוצר את אותה הרגשה הרצון להיות שוב קרוב אל ה', אלא שזה באופן אחר. זאת אומרת שיש אהבה שבאה מהתחושה שאני יכול להיות קרוב; יש דרגה שבה אני אומר שאני לא יכול להיות קרוב; ויש דרגה ממוצעת שאומרת: 'אני רוצה להיות קרוב, אף על פי שאינני כדאי והגון לכך'.

לכן נקראת מידתו של יעקב "מבריה מן הקצה אל הקצה". פירוש, שמעלה ומקשר מקצה התחתון אל הקצה העליון, וכדכתיב: "ליעקב אשר פדה את אברהם" (ישעיהו כט, כב). יעקב, שהוא בחינת



שנאמר בה במפורש: "ולא ירע לבבך בתתך לו" (דברים טו, י) – כלומר שכשאתה נותן צדקה אתה צריך לעשות זאת בשמחה. לא רק כמו שהרמב"ם כותב שמי שנותן צדקה לעני ומרע לו פנים הוא גורע מערך הצדקה שהוא עושה, אלא אפילו יותר מזה: הכוונה כאן היא שיש ציווי בתורה שלא רק שלא ירעו פניך, אלא שלא ירע לבבך, כלומר שגמילות החסדים תהיה מתוך שמחה.

ובעבודה כתיב: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב" (דברים כח, מז), כלומר גם העבודה צריכה בשמחה. ותורה, כמאמר רבותינו ז"ל: "וכן לדבר הלכה" (שבת ל:). נאמר שם ש-"אין עומדין להתפלל לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות, אלא מתוך שמחה של מצווה", ולאחר מכן נאמר ש-"וכן לדבר הלכה". זאת אומרת שכשמגיעים ללמוד תורה, תחילת הלימוד צריכה להיות דווקא מתוך שמחה. אם כן, כל שלושת הדברים הללו צריכים להיעשות מתוך התעוררות של שמחה.

שלושה קווים: מימינו, אש, דת

והם שלושה קווים: ימין ושמאל ואמצע, כמו שכתוב: "מימינו אש דת למו" (דברים לג, ב). 'מימינו' הוא גמילות חסדים וצדקה, שהם קו הימין – החסד, שהוא דרועא ימינא. 'אש' היא בחינת גבורה, דרועא שמאלא, והוא כנגד עבודה שהיא עבודת התפלה, שעיקרה קבלת עול מלכות שמים, שהיא היראה מפני מלכותו יתברך כמלך שעומד עליו, וכמו שכתוב: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו),

מורכבת, כמו שמוסבר שבחינת יעקב בכללה היא מידה מורכבת. "יעקב אשר פדה את אברהם" היא הבחינה של המיזוג, של תחושת המרחק בלי שבירת הגעגועים, והיא יוצרת את זה שהאדם מנסה בכל זאת לעשות משהו.

אם נחזור למשל על ההר, הרי שיש שם את הריצה הראשונה, ששבה ההר נראה לי קרוב ויפה; הדחייה היא כשאני מרגיש פתאום את הריחוק ואת האימה. אבל אם אני עומד ומרגיש שזה כל כך רחוק, קשה ומסובך, ואז אני מתחיל לטפס – הרי ברור שזו לא התחושה הראשונה אלא זו תחושה הרבה יותר מורכבת. מה שאדמו"ר הזקן אומר כאן זה שזו תחושה ש-'מבריחה מן הקצה אל הקצה', משום שהידיעה שהדבר רחוק איננה נעשית מכשול אלא היא דווקא נעשית חלק מהאמצעים לבניית ההמשך.

לפני כן דובר על כך שבנפש הקדושה יש שש מידות שמכוונות כנגד מידות של מעלה, והן המידות של הקדושה. והנה שלוש מידות אלו, יחד עם המידות האחרות, הם שש מדות כנגד הוא"ו שבשם, שבהשתלשלות המידות עד סוף המעשה יש גם כן שלוש בחינות אלו. זאת אומרת שאותו הדבר בעצמו מופיע שוב בקו אחר. כיצד? והם בחינת תורה ועבודה וגמילות חסדים, שהם גם שלושה דברים. דהיינו, יש את הכנת הלב והערת המידות להיות תכלית שלימות המעשה, שצריך להיות בשמחה ובטוב לבב. קודם כל, כל המצוות – בתורה, עבודה וגמילות חסדים – צריכות להיעשות בשמחה ובטוב לבב דווקא. גמילות חסדים זו למשל הצדקה,



דהיינו שישים בלבו כאלו עומד לנגד עיניו ועל ידי זה תיפול עליו היראה, כי עניין היראה הוא מחמת קרבת הדבר הנורא. וכך, כשישים אל לבו גדולת אין-סוף ברוך הוא שהוא עד אין קץ ותכלית, ואף על פי כן מלא כל הארץ הלזו הגשמית הוא כבודו. ואזי תקבע היראה בליבו ופחד אלוקים לנגד עיניו. והנה עניין קבלת עול מלכות שמים, דהיינו המשכת מלכותו יתברך למטה בתחתונים, הגם שאחר קבלת מלכות שמים בקריאת שמע נאמר 'ואהבת', מכל מקום הרי לאחר מכאן נאמר פרשה שניה "והיה אם שמע", "השמרו לכם", רק שבתחילה נמשך מזה האהבה שירצה לדבקה בו ואחר כך כשרוצה לדבקה בו וישים לבו להתבונן בגדולתו יתברך ושהוא למטה כמו למעלה, אזי נמשך מזה היראה. וכדכתיב: "אברהם הוליד את יצחק" ומה בא הכתוב ללמדנו, והלא כבר נאמר "יצחק בן אברהם"? אלא ללמדך שמידת יצחק נולדה ונמשכה ממידת אברהם. שאין מידת יצחק היא היראה מידה בפני עצמה ומידת אברהם בפני עצמה, אלא כל המידות שבקדושה הם אחדות אחת, ואין בהם פירוד חס ושלום.

כלומר על התחושה של קרבת אלוקים. כשאני נמצא רחוק יש לי תחושה מסוימת, אבל כשאני נמצא קרוב זו תחושה לגמרי אחרת. למעשה, העובדה שיש לאנשים בעיות בעניין של יראה ולא באהבה, נובע במידה רבה משום שתחושת אהבה יכולה להיות לדבר שנמצא אי-שם, אבל כדי לפחד ממש אני צריך להרגיש אותו באופן קרוב. מסופר בגמרא (ברכות כח:) שרבן יוחנן בן זכאי מברך את תלמידיו: "שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם", והתלמידים – שהיו כולם ודאי יראי שמים גדולים – שאלו אותו: ולא יותר מכך? אז הוא ענה להם: "ולוואי. תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם". מדוע זה קורה? מפני שיש יראת אלוקים שנמצאת רק אי-שם, במרחק; אם לאדם יש תחושת קרבה, התחושה הזו תביא מעצמה את היראה והאימה.

מסופר על רבי נחמן מברסלב שכשהיה ילד והיה עושה איזה מעשה לא הגון

דהיינו שישים בלבו כאלו עומד לנגד עיניו ועל ידי זה תיפול עליו היראה, כי עניין היראה הוא מחמת קרבת הדבר הנורא. כאן אדמו"ר הזקן מסביר את מה שהוא הזכיר לפני כן: היראה כרגש באה מהרגשה שאני יודע שהדבר קרוב. יש הבדל מבחינת היראה בין מצב בו הדבר עומד קרוב, ובין מצב בו הדבר הוא מופשט. לכאורה יש כאן דבר מוזר, מפני שהאהבה אמורה להיות רגש שמבוסס הרבה יותר על קרבה; אבל האמת היא שיותר קל לאהוב מרחוק מאשר לפחד מרחוק. בשביל לאהוב אני לא זקוק להחזיק דבר ביד, אבל בשביל לפחד – ככל שהדבר רחוק יותר כך תחושת האימה קטנה יותר. לא משנה אם זו אימה ממשית וריאלית, עדיין – אם מושא היראה רחוק ממנו, אני לא כל כך אפחד ממנו.

מעבר לשאר הדברים שמגיעים מצד השמאל, מדובר כאן על כך שהעבודה של קבלת עול מלכות שמים כוללת ועומדת על העניין של "שום תשים עליך מלך",



האהבה, אלא להיפך: כמו שאמרנו, כשאני אוהב מישהו מרחוק ולא כל כך אכפת לי ממנו, אז לא אכפת לי גם להינתק ממנו; אבל ברגע שיש הרגשה של קרבה אז אני מתחיל לחשוב שיכול להיות שאני מאבד דבר שנמצא בידי.

רק שבתחילה נמשך מזה האהבה שירצה לדבקה בו, ואחר כך כשרוצה לדבקה בו וישים לבו להתבונן בגדולתו יתברך ושהוא למטה כמו למעלה, אזי נמשך מזה היראה. יש תחושה אחת שהיא של אהבה, והיא הדבר שנוצר קודם לכן; לאחר מכן אני מתבונן יותר, וכשאני חושב שהקב"ה נמצא למטה כמו שהוא נמצא למעלה, ושהוא בעצם הרבה יותר קרוב אליי – וזו לא רק תשוקה להיות קרוב, אלא הוא באמת קרוב מאוד – אז אני מגיע למדרגה השנייה שהיא מדרגת היראה. כלומר התחלתי להתבונן מחמת האהבה, ואז נפלה עלי האימה – שכאמור, הגיע דווקא לאחר שהאהבה הביאה אותי למידה מסוימת של קרבה.

וכדכתיב: "אברהם הוליד את יצחק" (בראשית כה, יט), ומה בא הכתוב ללמדנו, והלא כבר נאמר "יצחק בן אברהם", ואם כן יש כאן כפילות מוזרה! אלא ללמד שמידת יצחק נולדה ונמשכה ממידת אברהם. זאת אומרת שלא רק שיש דבר כזה של 'יצחק בן אברהם', אלא אברהם ממש הוליד את יצחק. שאין מידת יצחק היא היראה מידה בפני עצמה ומידת אברהם בפני עצמה, אלא כל המידות שבקדושה הם אחדות אחת ואין בהם פירוד חס ושלום. העניין הזה הוא חשוב כדי להסביר שהמידות שבקדושה הן לא

ביחידות, הוא היה מסמיק מבושה מהקב"ה. זה בדיוק מה שקורה לאדם מהרגשה של קרבה: יכול להיות שאני יודע שאני עושה מעשה לא יפה, ואני יודע שאם פלוני היה רואה אותי אז הייתי נמצא במצב מאוד לא נעים, אבל מכיוון שפלוני נמצא בצד האחר אז לא אכפת לי. ברגע שהוא רואה אותי – זו כבר סיטואציה אחרת לגמרי. אם כן, בעצם כל מה שמתואר כאן הוא שהיראה וכל הדרגות שלה בנויים דווקא על תחושת הקרבה.

וכך, כשישים אל לבו גדולת אין-סוף ברוך הוא שהוא עד אין קץ ותכלית, ואף על פי כן מלא כל הארץ הלזו הגשמית הוא כבודו. כפי שמבואר באריכות במקומות אחרים, כדי שאדם יקבע דבר-מה בדעתו, עליו לחשוב, להעמיק ולקבע את דעתו באותו העניין. ואזי תקבע היראה בליבו ופחד אלוקים לנגד עיניו.

והנה עניין קבלת עול מלכות שמים, דהיינו המשכת מלכותו יתברך למטה בתחתונים, הגם שאחר קבלת מלכות שמים בקריאת שמע נאמר 'ואהבת'. יש בעצם סוג של שאלה: השלב בתפילה שבו אדם אמור לקבל עליו עול מלכות שמים, זה בזמן אמירת 'שמע ישראל'. לפי זה, לא ברור מדוע הפסוק שבא אחרי קבלת עול מלכות שמים הוא "ואהבת" – הרי לכאורה לאחר קבת העול אמורה להגיע היראה ולא האהבה! מכל מקום, הרי לאחר מכאן נאמר פרשה שניה "והיה אם שמע", שבה כבר מוזכר עניין היראה: "השמרו לכם פן יפתה לבבכם" (דברים יא, טז). העניין הזה הוא לא סתירה לתחושת

וכן בעניין הקרבנות "אריה דאשא דאכיל קורבנין", בחינת "פני אריה אל הימין", דאשא בחינת גבורות. וכן עבודת הלויים בשיר הוא בבחינת הסתלקות הגבורות ממטה למעלה. "והחיות רצוא ושוב", ונקרא בחינת מטי ולא מטי, וכל זה הוא בחינת אש. ובחינת דת, הוא קו הממוצע, הוא בחינת התורה שנקראת תורת אמת, על שם שאותיות אמת הם א' בראש האותיות ומ' באמצעם ות' בסופן, שהם בחינת "מברית מן הקצה אל הקצה", וזו היא מידתו של יעקב, שנאמר: "תתן אמת ליעקב". וזהו "למו", פירוש: אליו, כלומר שנמשך מימינו אש דת למו, כדי לחזור ולקשר אליו יתברך על ידי מדתו של יעקב, מברית מן הקצה אל הקצה.

זה בעצם חלק מהעניין של אהבת אברהם ואהבת ישמעאל: כשהאבה מגיעה אל הנשגב היא יוצרת ומולידה את הבחינה של היראה. אבל כשאני אוהב דבר פחות אני יכול להמשיך להתקרב אליו, ומפני שהוא דבר פחות הוא לא יוצר יראה. זאת אומרת שחלק מהעניין הוא השאלה היא מה האדם אוהב, והשאלה אם הדברים שהוא אוהב הם קטנים או גדולים תלויה גם בהתפתחות של המידות – שאם הוא באמת אוהב דבר קטן, אז גם לא יכולים להימשך מזה דברים יותר מידי גדולים; מקסימום הוא יקבל כאב בטן, אבל התחושה לא תשתנה במהותה.

וכן בעניין הקרבנות כתוב: "אריה דאשא דאכיל קורבנין" (זוהר ח"ג יז, א), אריה של אש שאוכל את הקרבנות, שהוא בחינת "פני אריה אל הימין" (יחזקאל א, י), דאשא בחינת גבורות. גם כאן יש את אותו מיזוג: יש אריה של אש, אבל מצד שני פני האריה הם אל הימין. זאת אומרת שמצד אחד האריה הוא סמל של חסדים ומצד שני הוא סמל של גבורות, והצירוף הזה הוא הצירוף של הרגש המשולב של אהבה ויראה.

דברים נבדלים ששייכים לאישיות מתפוררת, אלא שלמרות שלכאורה אין הפכים גדולים מהאהבה והיראה, הם לאמיתו של דבר המשך של תנועה אחת. בעצם, היה אפשר לומר יותר מזה, שהבן האמיתי של אברהם הוא יצחק ולא ישמעאל; ההמשך של אברהם צריך להגיע לבחינת יצחק, ואם הוא לא מגיע לבחינה הזאת הרי שיש בו איזושהי סטייה, כמו שנאמר במקום אחר 'בני הפילגשים'. זאת אומרת שכאשר יש אהבה שאין עמה יראה זה משום שהייתה סטייה, שהתרחשה מתוך זה שאני ממשיך להיות מרוחק. אפשר לומר שזה כמו ציונים שנמצאים בחוץ לארץ: כדי להמשיך להיות ציוני נלהב יותר טוב להמשיך להיות בחוץ לארץ, מכיוון שכשאדם מגיע לארץ הוא עלול לאבד את הציונות שלו. זה עניין שמופיע בכל מיני תחומים – שכדי שהאהבה תמשיך להתקיים עדיף להמשיך להיות מרוחקים, מפני שברגע שהדברים מתקרבים נוצרת מציאות שהיא לא כל כך מציאות של אהבה. לגבי הקב"ה זו ודאי מציאות של יראה, וזה נכון לגבי כל מי שיש לו אהבה לדבר שהוא נשגב.

ויעקב. המיזוג של מעלה ומטה והבנייה של הרגשות השונים. זוהי גם הדמות של מטה, של נפש האדם, כיוון שהיא כעין התבנית של מעלה.

כל מה שדובר עליו כאן הוא בבחינת הקדושה. למעשה, יש שני טעמים עיקריים שבגללם לא מרבים לדבר על בחינות הרע. הטעם האחד הוא כמו שיש בכל ספר זואולוגיה: אני מעדיף לדבר על דברים שאני לא רואה מאשר על דברים שאני רואה. אני צריך לתאר דברים שאף אחד לא ראה או שרואים אותם לעתים רחוקות, יותר מאשר לתאר דברים שנמצאים איתי יום יום. לכן, את הרשעות ואת הרע לא צריך לתאר בתיאורים מפורטים – כולם מכירים אותם מקרוב. יכול להיות שיש צדיקים כאלה שצריך להסביר להם את העניין הזה הדק-היטב מפני שהם לא ראו אף פעם דבר כזה והם לא יודעים מה זה. קורה שפוגשים אדם שלעניין מסוים הוא תמים וצריך להסביר לו שיש מעשים כאלו בעולם, שאחרים יודעים שיש אותם. קראתי פעם תיאור של מישהו שראה בפעם הראשונה בחייו אדם שגונב, והוא מזדעזע מהמעשה הזה מאוד; הוא ידע שדבר כזה קיים באופן תיאורטי, אבל הוא לא העלה בדעתו שיש במציאות אדם שבאמת גונב.

סיבה אחרת שבגללה ממעיטים לעסוק ברע, היא שבסופו של דבר ככל שאני יותר מתאר ומתעסק בדבר מסוים, אני נקשר אליו יותר ויותר. יותר מזה: כשאני מתאר דבר מסוים אני לומד איך לעשות אותו. אם כן, למרות שבסופו של דבר עניינו של המאמר הזה הוא להסביר מה זה "ראשית

וכן עבודת הלויים בשיר הוא בבחינת הסתלקות הגבורות ממטה למעלה. במובן מסוים, העבודה בבחינת הצד השמאלי יש לה שני צדדים, כלומר גם בה יש את אותו מיזוג: מצד אחד הלוי הוא בחינת גבורות, מצד היראה, ומצד שני עבודת הלוי היא דווקא עבודה בשיר, שתמציתה היא הגעגועים וההסתלקות ממטה למעלה. כלומר גם כאן יש שילוב מורכב של האהבה והיראה שבקדושה. המושך והנבדל אינם מגיעים כשתי מהויות נבדלות וסותרות, אלא המושך והנבדל נובעים ונכנסים אחד בתוך השני. זאת אומרת שמצד אחד יש את המשיכה ומצד שני את האימה, ודבר שבקדושה צריך להיות במיזוג של שניהם. וזהו אותו אופן של "והחיות רצוא ושוב" (יחזקאל א, יד), והוא נקרא בחינת מטי ולא מטי, וכל זה הוא בחינת אש.

ובחינת דת, בפסוק "מימינו אש דת למו", הוא קו הממוצע, הוא בחינת התורה שנקראת תורת אמת, על שם שאותיות אמת הם א' בראש האותיות ומ' באמצעם ות' בסופן, שהם בחינת "מבריא מן הקצה אל הקצה", שזה שייך למדרגת אמת מכל הבחינות – מההתחלה, מהאמצע ומהסוף. וזו היא מידתו של יעקב, שנאמר: "תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ), וזהו "אש דת למו", פירוש: אליו, כלומר שנמשך מימינו אש דת למו, כדי לחזור ולקשר אליו יתברך על ידי מדתו של יעקב, מבריא מן הקצה אל הקצה. 'מימינו', 'אש' ו-'דת למו' שעושה שיוכלו לחזור אליו. כלומר זהו צירוף של שלושת הקווים של הקדושה: אהבה, יראה ותפארת, אברהם יצחק

והנה כל השש מידות הנזכרות לעיל הוא בחינת ו' שבשם הוי"ה ברוך הוא. ובחינת הה' שבשם, הנה תמונת וצורת הה' הוא שלושה קוין: שני קוין מחוברים שהם בחינת מחשבה דבור, וקו השלישי הוא בחינת מעשה, וכמו שכתוב: "אף עשיתיו", וכמו שנתבאר במקום אחר. והענין, שצריך להמשיך בחינת הוא"ו לבחינת הה"א, שהוא להיות מלובשים במחשבה דבור ומעשה שיהיו ממולאים מן המידות דקדושה. והנה יש ה"ה במילוי ה' אחרת, שהמילוי שהוא ההעלם שהוא בחינת ה' המחשבה.

בעצם, אפשר לחלק את העולמות לשלוש מדרגות. מדרגה אחת היא עולם האצילות, שהוא בבחינת הנבדל, בבחינת האלוקות. יש את עולם הבריאה ועולם היצירה, שלמרות שיש ביניהם הבדל בדרגה, מכל מקום הם שניהם עולמות הנעלמים מאיתנו, אבל היותם נעלמים אינה קשורה בזה שהם שונים בתכלית אלא לקוצר המשיג. משום כך, כאשר אנחנו מגיעים להשגה גבוהה יותר ופנימית יותר, אנחנו יכולים להגיע לעולם מעל לעולם, בעוד שעולם האצילות תמיד יהיה במדרגה של הנעלם. עולם העשייה הוא העולם שבו אנחנו נעים, לפחות בחלק ממנו, וזהו העולם שלנו. אנחנו חיים בעולם העשייה הגשמי, מוגבלים בגבולותיו של עולם העשייה הרוחני, ואנחנו יכולים להתרומם בתוך הדרגות השונות שלו; כלומר אנחנו יצורים של עולם העשייה.

אלו הן שלוש דרגות, וההבדל ביניהם הוא לא רק מבחינת המגע איתנו, אלא גם מבחינה אחרת: עולם האצילות הוא עולם בלי 'אני'; זאת אומרת שלמרות שעולם האצילות שהוא עולם, אין לו תחושת 'אני'. עולם הבריאה ועולם היצירה הם עולמות שיש בהם ביטול כלפי האלוקי, ואילו עולם העשייה הוא בעיקרו עולם שכולו 'אני', עולם שבו ה-'אני' הוא

גוים עמלק", הוא מתחיל דווקא בתיאור של צד הקדושה. אחרי שיוסבר מה צריך ואמור להיות, אין צד הקדושה בנוי, נעבור לדבר גם על העיוותים שמתרחשים בצד השני, ועל איך אפשר להשמיד את העניין הזה – "אחריתו עדי אובד".

האותיות המרכיבות את שם הוי"ה

דיברנו על הדרגות שבקדושה, על עניינן וקצת על מהותן; על תורה, עבודה וגמילות חסדים, בבחינה של קו הימין וקו השמאל. והנה כל השש מידות הנזכרות לעיל, אותן שש המידות שאמרנו שהן גם המידות שבנפש, הוא בחינת ו' שבשם הוי"ה ברוך הוא. ובחינת הה' שבשם הוי"ה, הנה תמונת וצורת הה' הוא שלושה קוין. ה"א היא אות שבנויה משלושה קווים: שני קוין מחוברים, ועוד קו אחד קטן נפרד. שני הקווים המחוברים, שהם בחינת מחשבה ודבור, וקו השלישי הוא בחינת מעשה, וכמו שכתוב: "בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג ז), וכמו שנתבאר במקום אחר. בחינת בריאה ויצירה מקבילות בשורשן לבחינת מחשבה ודיבור, והבחינה האחרונה של "אף עשיתיו" היא בחינת המעשה.

בהם, הוא להיות מלובשים במחשבה דבור ומעשה, שיהיו ממולאים מן המידות דקדושה. אנחנו צריכים שהוא"ו תהיה בתוך הה"א. אגב, בכתיבת סת"ם, ולא רק שם, הה"א בנויה מדל"ת שיש בתוכה וא"ו, ויש הבדלים אם יש בתוך הדל"ת וא"ו או יו"ד. והעניין הזה זה קשור בצד מסוים לכך שהה"א היא כביכול חלל שהוא"ו צריכה להאיר בתוכה. הה"א, בכל אופן שיהיה, היא מרחב, והה"א התחתונה של שם הוי"ה היא המרחב שהוא"ו צריך לשכון בתוכו.

והנה, יש ה"ה. כשכותבים את האות ה"א יש לפחות שלושה מילויים. כאשר אני כותב אות, יש את האות כמו שהיא: א', ב', ג', ויש גם האות במילואה, כלומר בשמה, כפי שהיא נקראת – ואז יש לאות מילוי. למשל לאות יו"ד יש מילוי שהוא ו' ד', לאל"ף, יש מילוי שהוא ל' ה'. למילוי של הה"א יש שלוש אפשרויות, וזה קשור לארבע הצורות העיקריות שבהן עושים את החשבון של מילויי שם הוי"ה, שהם השמות הקדושים של מ"ה, נ"ב, ס"ג וע"ב, והם בנויים בעיקר על השאלה איך ממלאים את הה"א. אז יש שלושה מילויי ה"א, שהם: ה"י, ה"א, וה"ה.

אם כן, כשמדברים על המילוי של ה"ה, כלומר ה' שהיא במילוי ה' אחרת, שהמילוי שהוא ההעלם שהוא בחינת ה' המחשבה. בדרך כלל אומרים שהה"א התחתונה, בחינת המלכות, היא עולם המעשה או עולם הדיבור. בתוך הה"א, המילוי שלה, שהוא הצד הנסתר של האות, הוא ה"א אחרת. כלומר כל ה"א היא ה"א כפולה, ה"א אחרי ה"א, והה"א

המרכז. במובן מסוים אפשר לומר שבעולם האצילות הקב"ה הוא ה-אני' והעולם הוא האחר, ואילו בעולם העשייה הקב"ה הוא האחר או ה-אין', ואילו העולם הוא ה-אני'. עולם הבריאה ועולם היצירה נעים בין שני הקטבים הללו, בין ה-אין' וה-אני'.

לכן אדמו"ר הזקן אומר כאן ששני הקווים הצמודים של הה"א מבטאים את המחשבה והדיבור, ולעומת זאת המעשה הוא נבדל. גם בתוך האדם הם נבדלים: המחשבה והדיבור הם יצירות שבתחום האדם עצמו, שהאדם ומגבלותיו קובעים אותן. אבל עולם העשייה הוא עולם נוסף – הוא "אף עשיתיו", משום שהוא איננו נקבע רק לפי מגבלותיו של האדם. המעשה שאני מגיע אליו ופועל אליו איננו תלוי בהגדרתי כאדם. ודאי שאני משתתף ופועל במעשה, אבל המעשה תלוי גם בתנאים החיצוניים. מבחינה זו מחשבתי היא ברשותי בלבד – אם רצוני בכך אני מדמה את עצמי על כוכבי השמים, ואם רצוני אחר אני מדמה את עצמי מתחת לאדמה, ובאותו אופן אדם יכול לומר מה שהוא רוצה. אבל כשהוא מגיע למעשה הוא מגיע להוויה מוגבלת, ושם הוא נמצא בגבולות שהוא איננו יכול לעשות מה שליבו חפץ. לכן קיימת ההבחנה של מחשבה ודיבור ואחר כך מעשה כהוויה נבדלת; שני הקווים והקו השלישי.

הה"א שמדובר עליה כאן היא הה"א התחתונה, האחרונה של שם הוי"ה. והענין, בבחינת הקשר של הדברים, שצריך להמשיך בחינת הוא"ו לבחינת הה"א, שהוא"ו, אותן שש מידות שדיברנו

כי כמו שיש ה' מוצאות בדבור כך הם במחשבה, שמה שהוא מחשב הוא מדבר. ויש ה"א במילוי אל"ף, שהוא בחינת ההעלם מאד נעלה, בחינת אל"ף פל"א. אך הנה שורש בחינת ה-ו"ה שבשם הוי"ה ברוך הוא, הוא נמשך מלמעלה מבחינת י"ה שבשם. יו"ד הוא בחינת נקודה עילאה הוא בחינת מה שכתוב "ויצא כברק חצו", דהיינו ראשית ומקור התהוות עולמות והתחדשותם מאין ליש ואפס המוחלט. כי במחשבה אחת ברא את העולם, שכל הבחינת ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין אינן אלא מחשבה אחת. וה' ראשונה היא בחינת התפשטות העולמות באורך ורוחב.

חומרית ופורמלית כביכול של המחשבה: אני חושב על משפט מסוים ואחר כך אני אומר אותו. היחס הזה הוא אותו יחס שקיים בין דיבור ומעשה: אדם חושב על דבר מסוים והוא מבצע אותו, ואז יש קורלציה שלמה בין 'אותיות המחשבה' ו-'אותיות הדיבור'.

בתוך העניין הזה יש דרגות שונות, ומדובר באריכות גם על הדרגות של הדברים הללו וגם על היחס ביניהם. יש דרגה שבה מדברים על אותיות המחשבה, ולפעמים הן ממש אותיות דיבור, אלא שזהו דיבור דומם במובן זה שהוא לא יצא לכלל מעשה; אבל אלו עדיין משפטים לוגיים ומסודרים שיכולים להיכתב או להיאמר כפי שהם. כמובן שיש מחשבה בדרגות יותר מופשטות, ואז המחשבה איננה יכולה להיאמר. המחשבה שאדם חושב בתמונות ובציורים היא הרבה יותר מורכבת, ולכן היא איננה יכולה לצאת לפועל בצורה של דיבור. כיוצא בזה, יש דרגות מעבר לדרגות בעניין הזה.

מעבר לכך יש גם צד אחר שבו הדיבור או המעשה כביכול מקדימים את המחשבה, כלומר יש בתוך המעשה סוד שאיננו נמצא בתוך המחשבה. המחשבה לא ידעה שיש דבר כזה, והוא נוצר תוך כדי תהליך

השנייה – שבתוך הדיבור – היא המחשבה. כי כמו שיש חמש מוצאות בדבור כך הם במחשבה, שמה שהוא מחשב הוא מדבר. זאת אומרת שהדיבור הוא הגילוי של המחשבה, אופן באופן אחר: המחשבה נמצאת בהעלם בתוך הדיבור. המחשבה היא החלק שאיננו מופיע בדיבור, אבל הוא הרקע של הדיבור, הוא החלק הנסתר שנמצא בו – המילוי שלו.

ויש ה"א במילוי אל"ף, שהיא אפשרות אחרת למלא איתה את ה"ה"א, שהוא בחינת ההעלם מאד נעלה, בחינת אל"ף שהוא פל"א. אל"ף הוא אותיות פלא. אם כן, יש ה"ה שהיא בסך הכול חזרה, במובן זה שה"ה אחת היא תמונה של ה"ה"א השנייה, ה"ה"א של הדיבור היא התמונה של ה"ה"א המחשבה. אבל יש ה"ה"א שבתוכה יש א', שהיא היחיד, הנעלם, הנסתר – והיא ה"ה"א אחרת. במאמרים אחרים יש פיתוח נרחב יותר של העניין הזה, אבל כאן הוא מובא בקצרה.

אם כן, יש שתי דרכים, שני מהלכים: במהלך אחד, בתנועה אחת, המבנה הכולל מתחיל כך שיש מחשבה, והיא כצלמה וכדמותה יוצרת את הדיבור. זאת אומרת שיש סוג של דיבור שבעצם בנוי בצורה



ראשית נקודת ההכרה. הוא בחינת מה שכתוב "ויצא כברק חצו" (זכריה ט, יד), דהיינו ראשית ומקור התהוות עולמות והתחדשותם מאין ליש ואפס המוחלט. כי במחשבה אחת ברא את העולם, שכל הבחינות ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין אינן אלא מחשבה אחת. יש את הניצוץ הראשון, הברק המבריק, והוא כולל בתוכו את כל מה שנעשה אחר כך, כלומר כל מה שנעשה אחר כך הוא רק פירוט ופירוש על הברק המבריק הזה. בכל מיני מקומות מתואר שגם תהליך היצירה האנושי בנוי בצורה הזו, אלא שלא תמיד ניתן להכיר את השלב הזה בהכרת האדם.

אחר כך, הנקודה הזו מתרחבת ומתפשטת והיא מקבלת את כל ריבוי הצורות שלה. אבל לכל הצורות הללו קודמת נקודה אחת, שהיא התמצית שבה הכול מקופל. הזכרתי כמה פעמים שבאופן לגמרי אחר, שהרמב"ם מתאר את הנבואה בצורה שדומה לזה במהותה. הוא אומר שאדם נמצא בחושך, ולפתע יש ברק מבריק שמאיר לו את הדברים. הברק המבריק הזה הוא הברק של ההכרה הראשונה, של הכרת המכלול – לא רק הכרה של פרט מסוים. אני נמצא באפילה ואינני רואה שום דבר, אין לפניי שום הוויה; ואז יש ברק שמאיר לפני עולם. את העולם הזה אני מבין לפי מה שאני קולט במבט אחד כוללני, שאיננו רואה ואיננו יכול לראות פרטים אלא רואה תמונה.

אחר כך יש מהלך שלם, ובו ה-ה' ראשונה של שם הוי"ה, היא בחינת התפשטות העולמות באורך ורוחב. כלומר לאחר הבחינה של המבט הכולל, יש התפשטות

העשייה; תהליך העשייה יצר הוויה ומציאות שלא היו קיימים בצורה גלויה במחשבה.

כיוצא בזה קורה משהו שציינו אותו כמה אנשים גדולים, שהיו בדרגות שונות, שהאדם מדבר דיבור כמעט אוטומטי – שהוא איננו חושב בצורה מסודרת ומגודרת על מה הוא הולך לדבר, וזה סוג של דיבור שלא בדעת. דיבור כזה יכול להיות בשתי דרגות: יכול להיות אדם שהוא חסר דעת, אבל גם יכול לקרות שיהיה דיבור שהוא מעל הדעת הגלויה, כלומר שהאדם מדבר אבל הדיבור הזה הוא מעבר למחשבה שלו. הוא לא חשב לפני כן על משפט מסוים ואחר כך פלט אותו, אלא הדיבור יוצר בעצמו. כיוצא בזה, יש דבר שמצוי אצל הרבה אנשים שמתעסקים למשל בכתיבה, ומתברר להם שהם כותבים יותר ממה שהם תכננו לכתוב, שהקולמוס כביכול הולך את הכותב. זהו בעצם סוג של ה"ה" התחתונה שמגלה בתוכה דרגה שנמצאת למעלה מהמחשבה הגלויה; לא ה"ה אלא ה"ה.

אך הנה שורש בחינת ה-ו"ה שבשם הוי"ה ברוך הוא, הוא נמשך מלמעלה, מבחינת י"ה שבשם. שם הוי"ה בנוי משני חלקים: חלק עליון שהוא ה-י"ה הראשונים, והחלק התחתון שהוא ה-ו"ה. עד עכשיו דובר על הו"ה והה"א, על החלק התחתון של שם הוי"ה, שהוא הגשמה או התגלות של החלק העליון.

וממה מורכב בדיוק החלק הראשון? יו"ד הוא בחינת נקודה עילאה, הנקודה העליונה, הראשית, ובמונחים אנושיים –

והי"ד נקרא נקודה בהיכלא שהוא בחינת ביטול.

לו סוג של השתאות מן ההברקה. אבל ההברקה כשלעצמה היא על גבול הרציונלי. העולם הרציונלי השלם למעשה מגיע כאשר ההברקה הזו מתפרטת, כשהיא מתפשטת ומקבלת צורה מסוימת, ואז אפשר לבנות על גביה מבנה אנליטי שלם. למעשה, זה מה שמדובר בכל מיני מקומות על הבחינות והמדרגות של חכמה ובינה.

יש אנשים שהטרגדיה של חייהם היא שיש להם רק בחינת חכמה, ואין בהם בחינת בינה, או לכל הפחות לא במידה מספקת. זה בא לידי ביטוי בכך שלאדם יש כל הזמן רעיונות או הברקות יוצאים מן הכלל, אבל הוא לא יודע מה לעשות איתם, ולפעמים גם אחרים לא יודעים מה לעשות איתם. היו אנשים גדולים בכל הדורות שההברקות שלהם היו למעלה מהשגת עצמם. אדם כותב לפעמים דבר שכנראה גם הוא בעצמו איננו מבין את מלוא ההשלכות של זה; לפעמים בגלל שלא היה ניתן להבין את הדבר או שהוא לא היה ניתן להבחנה אינטלקטואלית, ולפעמים בגלל הזמן, המקום או מגבלות אחרות. אבל הרבה פעמים הבעיה נובע ממגבלות האדם עצמו, ואז יכול להיות אדם שכל ימיו בנוי מהברקות אבל הוא איננו יכול להבין את הברקותיו שלו.

מאיך גיסא, יש אנשים שהם גדולים בבחינת הבינה, כלומר כשאדם כזה קולט או מקבל איזה רעיון, הוא יכול לפתח אותו בצורה נפלאה; אבל הוא אף פעם, או לעיתים רחוקות, איננו יכול להמציא בעצמו אידיאה חדשה. בזמנים מסוימים

והתרחבות, ניתוח של הקליטה הראשונה. לא תמיד דברים בנויים בצורה הזו, אבל יש דבר שאפשר לראות אותו כך: לפעמים יש דבר – משפט, מאמר אחד, ספר שלם או ערמת ספרים או ספרייה שלמה – אבל הם אינם אלא רעיון אחד או פורמולה אחת, ושם מקופל כל מה שאחר כך צומח וגדל מהם. זאת אומרת שיש את הברק המבריק שיוצר את הנוסחה הבסיסית, ומשם והלאה יש לו פיתוח.

אם כן, הנקודה של הי"ד הראשונה היא הברק המבריק של המחשבה הראשונית, זוהי הי"ד שהיא בעצם סמל של נקודה, שהיא מבטאת רק דבר אחד. הה"א היא ההתפשטות של אותה נקודה, שמגיעה להיות הוויה שלמה על ידי הרחבה, התפשטות והמשכה.

ההבדל הזה, שכאן מדובר בו בדרגה ראשונה, הוא לא רק בדרגת המחשבה אלא גם באופן אחר, כך שבבחינה הראשונה הי"ד נקרא נקודה בהיכלא, שהוא בחינת ביטול. הי"ד היא נקודה בהיכל בלבד. הנקודה הזאת כשלעצמה היא שום דבר, היא בבחינה של ביטול, וכל מה שבא הלאה מזה הוא ההתרחבות. להתרחבות הזאת כבר אין ביטול, אלא היא מקבלת יותר ויותר ישות מפני שהיא מתרחבת.

ההבדל בין הנקודה וההרחבה איננו בזה שהי"ד היא קטנה והה"א היא גדולה, אלא שהי"ד היא כמו הנקודה הגיאומטרית – דבר בלי ממדים, דבר בלי הוויה. כשלעצמה היא יכולה ליצור רק השתאות; כביכול, אדם יכול לעמוד מול עצמו ותהיה



אחד, נקודה אחת, והם אינם יכולים לבנות מהנקודה הזאת משהו.

יש אם כן הבדל בין החכמה לבינה. נקודת החכמה, הנקודה הראשונה היא בבחינת ביטול משום שאין לה גם את השגת ערך עצמה – אין לה ממדים ומרחב, היא בעצמה שום דבר. זוהי בעצם הנקודה של ההתבוננות, של ההסתכלות, ובמובן מסוים של השתאות. אחר זה יש הרחבה ונבנה בניין שמתחיל לקבל עצמיות, במובן מסוים ישות. לברק המבריק אין ישות משלו; יש תופעה, חידוש אקספרימנטלי – אבל התופעה הזו היא רק תופעה, והיא לא עושה שום דבר בעולם. אבל אם יהיה מישהו שיכול לנתח אותה ולבנות ממנה בניין, אז היא תהפוך להיות דבר מסוג אחר.

מה שאדמו"ר הזקן אומר כאן זה שהבריאה הראשונה היא בעצם מחשבה כוללת אחת, ובתוכה מקופל כל העולם, מקופלת כל המציאות כולה – מראשה ועד סופה. אלא שהמציאות המקופלת הזו היא מציאות שהיא עדיין אין; רק אחר כך היא מתרחבת, מתפשטת ומקבלת צורה מסוימת.

ובאופנים מסוימים, אנשים כאלה עושים יצירה יוצאת מן הכלל, ולפעמים ניתן לעקוב אחרי זה. מדובר בתולדות האומנות, בתולדות המדע ובתולדות הרעיונות, שלפעמים אפשר לראות שהרעיון או האידיאה הבסיסיים נמצאים באיזשהו חומר קדום, אבל הרעיון במקורו לא הגיע לידי פיתוח אלא הוא נשאר רק בגדר של הברקה, ולפעמים רק כהברקה מילולית. ההברקה המילולית הזו נשארה במקומה, ורק לאחר שנים מישהו אחר בא ופיתח אותה ועשה ממנה עולם שלם.

יש למשל משהו ששייך לעולם הפילוסופיה, מהמשפטים הראשונים של דקארט: "אני חושב – משמע אני קיים", המשפט הזה לא הומצא על ידי דקארט, אלא הוא נמצא כבר בכתבים מוקדמים יותר, אלא ששם הוא נמצא יותר כמשפט אבל נעשתה מזה שיטה פילוסופית. כלומר העניין כבר היה קיים, ההברקה הייתה קיימת, הברק המבריק כבר היה קיים; אבל הבניין המלא לא נבנה מזה. זאת אומרת שיש שברי נצנוצים של רעיונות שלפעמים פזורים בכל מיני מקומות, והם לא הגיעו לכלל שיטה; ולהיפך – יש אנשים שגדולתם היא שיש להם איזה רעיון בסיסי שהוא אולי משפט









גיליון שבועי עם ביאורי חסידות של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל, שנודע במהלך השנים בשל פירושו לתלמוד, היה גם מורה לחסידות. סגנונו הקולח, ישיר והפשוט, מבקש לבאר את תורת החסידות העמוקה באופן נהיר ורלוונטי מתמיד. במשך כשישים שנה מסר הרב שיעור שבועי בחסידות, "חוגי חן למשנת חב"ד", אשר עסק בספרי היסוד של תורת חב"ד.

בגיליונות השבועיים מובאים ביאורים על ספרי 'תורה אור' ו-'ליקוטי תורה', שהם קבצי מאמרי חסידות מעמיקים מאת ר' שניאור זלמן מליאדי - בעל התניא ומייסד חסידות חב"ד - על פי סדר פרשות השבוע. בשיחה חיה ובחן, מבאר הרב את מושגי היסוד והשקפתה של החסידות, ומכניס את פנימיותם של המאמרים אל תוך עולמם ונפשם של הלומדים. השיעורים והגיליונות מכוונים להאיר ולעורר את השומעים לחיות התלהבות וכנות בעבודת ה'; לתפילה, התמסרות ודבקות בקב"ה.



נשמח לתרומה עבור
המשך הפצת הגיליונות!
תרומה מומלצת: ₪ 2



לקבלת גיליון
שבועי דיגיטלי



המעוניין לקבל את הגיליון בכל שבוע, מודפס או דיגיטלי, מוזמן ליצור קשר:

TalmideiHarav@gmail.com | 055-663-1275



מרכז שטיינזלץ
למד את עמי

