

בס"ד. שיחת ש"פ משפטים, מבה"ח אדר ראשון, ה'תשכ"ז.

בלתי מוגה

א. הסדר בתורה (שגם הוא תורה¹) — שפרשת משפטים באה לאחרי פרשת יתרו, ומזה מובן, שהתוכן של פרשת משפטים בא בהמשך לתוכן של פרשת יתרו — מתן תורה.

וע"ד משנת² בנוגע לפרשיות בשלח ויתרו, שפרשת יתרו באה לאחרי פרשת בשלח בגלל שתוכנה של פרשת בשלח הו"ע יצי"מ, ותוכנה של פרשת יתרו הו"ע מתן תורה, ולכן, מיד לאחרי פרשת בשלח, יצי"מ, באה פרשת יתרו, מ"ת, כי, הענין שנפעל ע"י יצי"מ הוא מ"ת, שהרי כל התכלית של יצי"מ היא לבוא למ"ת, כמ"ש³ "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה".

ועד"ז בנוגע לפרשת יתרו ומשפטים — שפרשת משפטים באה מיד לאחרי פרשת יתרו בגלל שהענין שנפעל מיד ע"י מ"ת הוא הענין ד"משפטים"⁴.

ב. תוכנה של פרשת משפטים מודגש בשמה — כמדובר כמ"פ⁵ [על יסוד מ"ש רבינו הזקן בשער היחוד והאמונה⁶ שהחיות של כל דבר נמשך ע"י השם] ששם הפרשה מבטא ומורה על תוכנה, ומזה מובן, שאע"פ שיש בפרשה כו"כ דינים ופרטי דינים בענינים שונים, ועד לענינים רחוקים זמ"ז מן הקצה אל הקצה, מ"מ, מזה שהפרשה נקראת בספרי הראשונים ("ראשונים כמלאכים") בשם "משפטים", מוכח, שהתוכן הכללי והעיקרי של הפרשה (וכל פרטי הדינים שבה) הוא — כשמה — "משפטים".

בתיבת "משפטים" יש כמה פירושים, אבל הפירוש הפשוט — "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"⁸ — הוא שהשם "משפטים" מורה על

שיחת ש"פ משפטים מבה"ח אדר תשכ"א בתחלתה (תו"מ ח"ל ע' 106 ואילך). וש"נ.
 (5) ראה גם לקו"ש שם ע' 242. וש"נ.
 (6) בתחלתו.
 (7) ראה לקו"ש חט"ו ע' 281 הערה 14. וש"נ.
 (8) שבת סג, א. וש"נ.

(1) ראה פסחים ו, ב. של"ה חלק תושבע"פ, כלל לשונות בתחלתו (תב, ב).
 (2) שיחת מוצאי ש"ק פ' בשלח, יו"ד שבט ס"ב ואילך (לעיל ע' 28 ואילך).
 (3) שמות ג, יב ובפרש"י. שמו"ר פ"ג, ד. וראה לקו"ש חל"ו ע' 7 ואילך.
 (4) ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 243 ואילך.

המצוות שהם ע"פ השכל, כידוע שיש כמה סוגים במצוות⁵: יש מצוות שנקראים בשם "חוקים" — כיון שאין להם מקום בשכל, אלא ש"חוקה חקקתי גזירה גזרתי"⁹; יש מצוות שנקראים בשם "עדות"; ויש מצוות שנקראים בשם "משפטים" — כיון שהם מובנים ע"פ שכל. ויתירה מזה, שהתואר "משפטים" קאי על המצוות שמובנות בשכל פשוט של אדם פשוט שנמצא למטה מעשרה טפחים, ולכן, כאשר מבארים הענין ד"משפטים" בספרים — גם בספרי חסידות, ועד למאמרי כ"ק מו"ח אדמו"ר¹⁰ — מביאים דוגמא ממצוות שמובנות בשכל הפשוט.

וע"פ האמור לעיל שפרשת משפטים באה לאחרי פרשת יתרו בגלל שהענין שנפעל ע"י מ"ת הוא הענין ד"משפטים", צריך לומר, שהחידוש של מ"ת הוא בענינים שע"פ שכל ועד לשכל הפשוט.

ואינו מובן כלל: איך אפשר לומר שהחידוש של מ"ת הוא בענינים שע"פ שכל הפשוט?!

החידוש של מ"ת הוא — "וירד הוי' (עם כל פמליא דילי"¹¹) על הר סיני"¹², והיינו, שנמשכו למטה ענינים שלמעלה מהשתלשלות ולמעלה משכל הנבראים, ואילו ענין השכל והנהגה ע"פ שכל — כפי ש"עשה האלקים את האדם ישר"¹³, שמקיים כל הענינים שמחוייבים מצד השכל — הי' גם קודם מ"ת, ולא בזה מתבטא החידוש של מ"ת.

ויתירה מזה: החידוש של מ"ת הוא אפילו לא בענינים של שכל וחכמה שלמעלה — שהרי גם ענין זה הי' קודם מ"ת.

וכידוע המבואר בחסידות בכ"מ¹⁴ מאמר רו"ל¹⁵ "כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו", שהחידוש של מ"ת הוא גם ביחס לעבודת האבות,

— כולל גם אברהם אבינו, שנקרא "האדם הגדול בענקים"¹⁶, ומבואר בחסידות¹⁷ שקאי על בחי' א"ק, שזהו עילוי גם במדרגת האבות

9) במדב"ר ר"פ חוקת. תנחומא שם ג. וראה יומא סז, ב. ועוד.

10) נסמן בלקו"ש חט"ז שם ע' 248 הערה 56.

11) ראה תנחומא תשא כא. שמור"ר פ"ג, ב. פמ"ב, ה. פמ"ג, ח.

12) יתרו יט, כ.

13) קהלת ז, כט.

14) ראה סה"מ תש"ו ע' 95 ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 58 ואילך. וש"נ.

15) שהש"ר פ"א, ג (א).

16) יהושע יד, טו ובפרש"י. וראה ב"ר פי"ד, ו. במדב"ר פי"ג, ג.

17) ראה מאמרי אדהאמ"צ שלח ע' א'קלט. ספר הערכים חב"ד ערך אברהם אבינו ס"ו (כרך א ס"ע עט ואילך). וש"נ.

גופא (ולכן מדגישים גודל מעלתו של משה רבינו שהוא במדריגה נעלית אפילו לגבי אברהם אבינו¹⁸) —

שכן, מבלי הבט על גודל מעלתם, הגיעה עבודתם רק עד שרש הנבראים, שבכללות הרי זה בחי' החכמה, ראשית ההשתלשלות.

ואפילו לפי המבואר לפעמים¹⁹ שעבודת האבות הגיעה גם למעלה מהשתלשלות, בבחי' אריך, רצון שלמעלה מחכמה — הרי זו דרגת הרצון שנמשכת ומתלבשת בחכמה (ובספירות שלמטה ממנה), והיינו, שזהו רצון שמתלבש (או שיכול עכ"פ להתלבש) בטעם.

ובענין זה הוא החידוש דמ"ת — שהמצוות שעשו האבות ריחות היו, בחי' הארה בלבד, ואילו במ"ת נתחדש הענין דהמשכת העצם, "אנו — שמן²⁰ תורק שמך"¹⁵.

וא"כ, איך אפשר לומר שהחידוש של מ"ת מתבטא בענין ד"משפטים" — ענינים שמחוייבים מצד שכל הפשוט, בה בשעה שהחידוש דמ"ת לאמיתתו הוא בהמשכת הענינים שאפילו האבות לא היו יכולים להגיע אליהם?!

זאת ועוד:

במ"ת נעשית ההבדלה של בני מכל שאר אומות העולם, כמ"ש²¹ "והייתם לי סגולה מכל העמים . . ממלכת כהנים וגוי קדוש". ומובן, שהמצוות שבהם חלוקים בני מאוה"ע הם המצוות שלמעלה מהשכל, כי בנוגע למצוות המחוייבים ע"פ שכל, "משפטים", אין מקום לטענה מצד אומות העולם, שהרי כך מחייב שכל אנושי; אדם שמתנהג כפי ש"עשה האלקים את האדם ישר", מקיים את המצוות ששכל אנושי מחייבם. ואילו מה ש"אומות העולם מונין את ישראל"²², שמצערים אותם וגוזרים גזירות על בני שלא יוכלו לקיים את המצוות — הרי זה בנוגע ל"חוקים" שלמעלה מהשכל.

ועפ"ז, הנה הפרשה הראשונה שבאה מיד לאחרי מ"ת (שבה נפעלה ההבדלה בין בני לאוה"ע) היתה צריכה להיות בנוגע ל"חוקים", ומזה ההמשך של ענין ה"משפטים" למתן תורה?

(20) שה"ש א, ג.

(21) יתרו יט, ה"ו.

(22) פרש"י ר"פ חוקת.

(18) ראה תו"א יתרו סח, ג ואילך. ובכ"מ.

(19) ראה תו"א לך יב, א. ובהגהות ע"ז

בלקו"ת לג"פ (פח, א. אוה"ת שם (כרך ד)

תרצג, א ואילך).

ויתירה מזה:

לא זו בלבד שפרשת משפטים היא בסמיכות לפרשת יתרו (הפרשה דמ"ת), אלא עוד זאת, שהתורה מדגישה את השייכות של "משפטים" למ"ת, כפי שמפרש רש"י מ"ש²³ "ואלה המשפטים", "כל מקום שנאמר .. ואלה, מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני". ולכאורה: הענין ד"משפטים" אינו קשור עם "סיני" — מ"ת — דוקא?

ג. ויובן בהקדים מ"ש רבינו הזקן בהלכות תלמוד תורה²⁴: "הרב .. שונה וחוזר הדבר כמה פעמים עד שיבינו (התלמידים) עומק ההלכה בטעמה היטב .. ואומר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ולא נאמר אשר תלמדם, צריך אתה לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם ומשימו בלבם".

וענין זה מתאים גם עם הפירוש בתורה אור²⁵ ש"לפניהם" היינו "לפנימיותם" — כי, בכדי שהלימוד יחדור אצל התלמיד בפנימיותו, היינו, שהתורה שלומד לא תשאר "תורת ה'", אלא תהי' "תורתו"²⁶, צריך הרב לשום לפניו טעם המיישב כו'. וכמובן גם מהמבואר בתניא²⁷ שדוקא כאשר הלימוד הוא באופן של הבנה והשגה שנתפס בשכלו כו', הרי זה נעשה מזון לנפש.

והנה, המקור לפס"ד של רבינו הזקן הנ"ל הוא — כפי שצויין במראה-מקומות — בדברי הגמרא במסכת עירובין²⁸, אבל בגמרא נאמר רק "שחייב להראות לו פנים, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", וכפירוש רש"י: "ללמדו לתת טעם בדבריו .. צריך אתה לסדר ולשום לפניהם טעם המיישב תלמודם", שזהו ענין ששייך להבנה והשגה שבמוח; ואילו רבינו הזקן מוסיף: "ומשימו בלבם", שענין זה לא נזכר בגמרא, וגם לא בפירוש רש"י.

וההסברה בזה²⁹:

ככדי שלימוד התורה יחדור אצל התלמידים בפנימיותם (כאמור שהפירוש ד"לפניהם" הוא לפנימיותם), בהכרח שיהי' גם הענין ד"משימו בלבם" — כי, המוח והלב הם שונים וחלוקים זמ"ז, וכשם שהמוח הוא

(27) פ"ה.

(28) נד, ב.

(29) ראה גם שיחת ש"פ משפטים הנ"ל

ס"ד (תו"מ שם ע' 108). וש"נ.

(23) ריש פרשתנו.

(24) פ"ד הי"ח.

(25) פרשתנו עה, ג.

(26) תהלים א, ב. וראה ע"ז יט, א.

שליט³⁰, כך גם הלב הוא שליט³¹, ולכן, אם הענין יונח רק במוחו, ולא בלבו, לא יחדור הדבר בפנימיותו, וכדי שיחדור בפנימיותו, מוכרח להיות הענין ד"משימו בלבם".

ולאידך גיסא, לא די בכך ש"משימו בלבם", אלא צריך גם "לסדר ולשום לפנייהם טעם המיישב תלמודם", שכן, כשם שיכול להיות שהענין יונח במוחו ולא בלבו, כמו"כ יכול להיות שיונח בלבו ולא במוחו, היינו, שמצד הרגש הלב נרגש אצלו שכך צריך להיות, אבל אין לו הסברה על זה בשכלו.

וכמודגש בכללות החילוק שבין חסידות חב"ד לחסידות חג"ת — שבחסידות חג"ת ישנו רק הענין של הרגש הלב, וחסר הענין של השגת המוח.

ולהעיר, שאפילו בחב"ד, ואפילו אצל נשיאי חב"ד, יכולה להיות מציאות שענין מסויים יהי' רק בהרגש הלב, ולא בהשגת השכל שבמוח. וכידוע הסיפור³² שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות אביו, כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, שבהיותו פעם באסיפת הרבנים, עמד בתוקף גדול על ענין מסויים, וכאשר א' מגדולי ליטא שהשתתף באסיפה שאל אותו מניין לו שכך צריך להיות, והשיב, שכך מונח אצלו ("אזוי לייגט זיך ביי אים"), וכאשר הוסיף לשאול, היתכן לסמוך על הרגש בלב, ללא ראיות בשכל, כשמדובר אודות ענין הכרוך בסכנה ופיקוח נפש, השיב, שעוד קודם הבר-מצוה הרגיל את גופו שיונח אצלו כפי האמת.

ולכן כותב רבינו הזקן שצריך שיונח הן במוח והן בלב — "צריך אתה לשום לפנייהם טעם המיישב תלמודם ומשימו בלבם", ואז יהי' זה "לפניהם", שיחדור בכל מציאות האדם בפנימיותו.

ד. וענין זה (שצריך לחדור הן במוח והן בלב) הוא לא רק בנוגע לתלמוד תורה, אלא גם בנוגע לכללות הענין דתומ"צ: החידוש של מתן תורה הוא — החיבור של עליונים ותחתונים, שעליונים ירדו למטה, ותחתונים יעלו למעלה³³.

וענינו בכחות הנפש: עליונים — הר"ע כח המס"נ שלמעלה מהשכל, ששייך ללב³⁴ (שהתפעלות הלב היא היפך התיישבות השכל),

(30) ראה זח"ג רכד, סע"א. תניא פ"ב (יז), וש"נ. וראה גם תר"מ חמ"ג ע' 110. וש"נ.
(א) ובכ"מ. (33) ראה נחומא וארא טו. שמו"ר פ"ב, ג.
(31) זח"ב קנג, א.
(32) ראה סה"ש תרפ"ה ס"ע 91 ואילך. (34) ראה המשך תער"ב ח"א ע' נט.

ותחתונים — הו"ע השכל שבמוח. וענינו של החידוש דמ"ת בחיבור עליונים ותחתונים הוא — החיבור של מס"נ שלמעלה מהשכל עם השכל.

ה. ועפ"ז יובן מ"ש בסיום הפרשה, שקודם מ"ת אמרו בני"נעשה ונשמע"³⁵:

לכאורה אינו מובן: מדוע הוצרך להיות קודם מ"ת אמירת "נשמע", שהו"ע ההבנה וההשגה — דלכאורה אדרבה: במ"ת עמדו בני"ב תכלית הביטול, וכמבואר בחסידות³⁶ בענין ד"נעשה", שהו"ע הביטול לרצון העליון, ולמעלה מזה — הביטול לבעל הרצון, וא"כ מדוע הוצרך להיות בשעת מעשה גם הענין ד"נשמע", הבנה והשגה, שזהו היפך ענין הביטול?

הן אמת שהקדמנו נעשה לנשמע, אבל השאלה היא: לשם מה הוצרך להיות הענין ד"נשמע"?

בשלמא בנוגע לתלמוד תורה, שהיא אחת ממצוות התורה, מוכרח להיות ענין ההבנה וההשגה, שזהו ענין ד"נשמע"; אבל אמירת "נעשה ונשמע" היתה על כללות ענין התומ"צ. ולכאורה, הענין ד"נשמע" הוא היפך הביטול לגמרי?

אך הענין הוא — כאמור לעיל — שהחידוש של מ"ת הוא שיהי' החיבור של ענין המס"נ עם ענין ההבנה וההשגה, היינו, שיהי' ענין של הבנה והשגה, אלא שיהי' חדור בענין המס"נ, כי, דוקא ע"י ענין ההבנה וההשגה נעשית ההתאחדות עם האדם, שחודר את כל מציאותו, שזהו הענין ד"לפניהם" — לפנימיותם, משא"כ כאשר חסרה ההנחה מצד המוח, אין זה חודר בכל מציאותו.

התחלת העבודה היא אמנם באופן של "נעשה", קבלת עול בלבד, מבלי לערב את השכל; אבל לאחרי כן צ"ל גם הענין ד"נשמע", הבנה והשגה.

ו. ועפ"ז מובן הסדר שמיד לאחרי פרשת יתרו, הפרשה דמ"ת, באה פרשת משפטים — כי, כל הענין של מ"ת הוא שגם השכל הפשוט של האדם, שזהו"ע ד"משפטים", יהי' חדור בענין המס"נ.

וזהו גם מ"ש בפירושו רש"י "מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני", ובלשון המכילתא²³: "מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני", וכנ"ל (ס"ד)

(36) לקו"ת במדבר יד, א. ובכ"מ.

(35) פרשתנו כד, ז. וראה שבת פח, א.

ש"עליונים" ו"תחתונים" בכחות הנפש הו"ע השכל ולמעלה מהשכל — שגם ענין ההבנה וההשגה צריך להיות "מסיני", חדור במס"נ.

ז. וזהו גם שהציווי "תשים לפניהם" נאמר למשה רבינו:

ענינו של משה הוא — חכמה, הבנה והשגה. וכמרומו גם בשמו, ע"ש "כי מן המים משיתהו"³⁷, והיינו, שהוא משוי מבחי' המים שהו"ע הביטול, וענינו בגלוי הו"ע ההבנה וההשגה.

ולכן טען משה "למה הרעותה גו"³⁸ (וענין זה נכתב בתורה, כדי להדגיש שזהו ענינו של משה, הבנה והשגה), ועל זה אמרו לו: "חבל על דאבדין ולא משתכחין"³⁹, שאינו מגיע למעלת האבות שענינם הו"ע הביטול.

וזהו גם תוכן המענה על טענת משה "זו תורה וזו שכרה" — "שתוק כך עלה במחשבה"⁴⁰, כמבואר בחסידות⁴¹ ש"שתוק" הו"ע ההפסק, והיינו, שדרגתו של משה — חכמה — נפסקת לגבי הדרגה היותר עליונה, שאין ביכלתו להגיע אלי'.

ואעפ"כ, הי' אצל משה רבינו גם ענין הביטול — שהרי נמשך מבחי' המים, שהו"ע הביטול, ודוקא ע"י הביטול הגיע להבנה והשגה, והיינו, שהיתה אצלו התאחדות ב' הענינים: הן ענין ההבנה וההשגה, והן ענין הביטול והמס"נ שלמעלה מהבנה והשגה.

ולכן, על ידו נעשה הענין ד"תשים לפניהם" — להמשיך את ענין ההבנה וההשגה שבתורה גם למי שנמצא למטה מטה, שגם הוא יהי' מאוחד עם ענין התורה.

ועפ"ז יש לבאר ענין בשער היחוד והאמונה, כפי שיתבאר לקמן (סי"ח ואילך).

ח. וההוראה מזה בעבודת האדם:

כיון שלימוד התורה צריך להיות באופן ש"מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן כו"⁴², יכול יהודי לחשוב שיסתפק בכך שיקפוץ למעלה מעשרה טפחים, ויהי' אצלו הענין ד"פרחה נשמתן", כמו במ"ת⁴³. ועל זה אומרים לו, שעליו להיות במעמדו ומצבו בעולם למטה,

(41) ראה לקו"ת בחוקותי מו, ג. ובכ"מ.

(42) ברכות כב, א. וש"נ.

(43) ראה שבת פח, ב.

(37) שמות ב, יו"ד.

(38) שם ה, כב.

(39) פרש"י וראו ו, ט.

(40) מנחות כט, ב.

ללא "קונצן", ולעסוק בלימוד התורה מתוך הבנה והשגה, אלא שההבנה וההשגה צריכים להיות חדורים "באימה וביראה וברתת ובזיע", בענין המס"נ.

וכן הוא ע"פ נגלה דתורה — כדאיתא בגמרא⁴⁴ "לא יגעת ומצאת אל תאמין", והיינו, שלקייחת התורה היא דוקא ע"י יגיעה בהבנה והשגה. ההתחלה היא אמנם "באימה וביראה כו'", שזוה"ע הקבלת עול ד"נעשה", ואם תהי' ההתחלה בהענין ד"נשמע", לא יהי' זה באופן הרצוי ח"ו. וכדברי רבינו הזקן בתניא⁴⁵ ש"ראשית העבודה ועיקרה ושרשה" הו"ע הקבלת עול, "נעשה"; אבל לאח"ז צריך להיות גם הענין ד"נשמע", הבנה והשגה.

וכמבואר בתניא⁴⁶ ש"עיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחלת הלימוד בכינונים . . וכשלומד שעות הרבה רצופות יש לו להתבונן בהכנה זו . . בכל שעה ושעה . . כי בכל שעה שולט צירוף אחד כו'", אבל בשעת הלימוד — העיקר הוא ההבנה וההשגה. וזוהי הדרך לכל ישראל — שהרי מדובר אודות "בינונים", ו"מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך"⁴⁷, "כל אדם" דייקא, לא רק אלו שלמטה מבינונים, אלא גם אלו שלמעלה מבינונים — צדיקים.

וזוהו שמצינו אצל נשיאי חב"ד, שביחד עם זה שתבעו את ענין התפלה, באופן ד"סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה"⁴⁸, תכלית העלי', תבעו והדגישו גם את הצורך בהתבוננות בחב"ד מתוך הבנה והשגה גם בתפלה.

וכאשר העבודה היא באופן שמ"ת פועל בהענין ד"משפטים", אזי באים להדרגא ד"כי תקנה"⁴⁹, ענין הקנין, שזוהי תכלית העלי' לבחי' "קונן"⁵⁰, שלמעלה מבחי' "עושך", "יוצרך" ו"בוראך"⁵¹, שזוהי הדרגא דעולם האצילות שלמעלה מבי"ע, לא רק הפרטי, אלא גם הכללי.

ט. ענין הנ"ל (שמוכרחת להיות יגיעה בהבנה והשגה בתורה) נוגע גם לפסקי הלכות בתורה:

(פג, א).	(44) מגילה ו, ריש ע"ב.
(49) פרשתנו כא, ב.	(45) רפמ"א.
(50) בזכרון אחדים: שגם כשנמצאים	(46) ספמ"א.
בדרגא נעלית כזו, הנה ביחד עם זה צ"ל ענין	(47) שם רפי"ד.
ההבנה וההשגה כפי שמביין בשכלו למטה.	(48) ויצא כח, יב. וראה זהר ח"א רסו,
(51) ראה תר"א פרשתנו עו, ב.	ריש ע"ב. ח"ג שו, ריש ע"ב. תקר"ז תמ"ה

כדי לפסוק הלכה בתורה — לא מספיקה הידיעה שכן נפסקה ההלכה למעלה, בשמים, כפי שמצינו בגמרא⁵² שכאשר רבי אליעזר אמר "אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח .. אמת המים יוכיחו .. כותלי בית המדרש יוכיחו .. מן השמים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", "עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא", והיינו, שגם כאשר יודעים בוודאות שכך נפסק הדין בשמים, והרי התורה היא "תורת אמת", "מ"מ, אין זה מספיק לפסוק את הדין; לא מספיקה ידיעת ההלכה ב"שמים", בכחות הנעלים שלמעלה מהבנה והשגה, אלא הענין צריך לחדור בהבנה והשגה שלו, ורק אז יכול לפסוק דין בפועל⁵³.

ואז התורה היא לא רק בבחי' תורת אמת, אלא גם בבחי' אמת לאמיתו — כדברי הגמרא⁵⁴ (והובא בפירושו רש"י על התורה) בנוגע למ"ש⁵⁵ "וישמע העם על משה מן הבקר עד הערב", "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו וכו'", והרי ענין זה הי' קודם מ"ת⁵⁶, בתור הכנה למ"ת, ובאים לזה ע"י היגיעה בתורה בהבנה והשגה דוקא.

אך לפעמים יכול להיות שמצד עצלות אין אצלו ההבנה וההשגה הדרושה כדי לבוא אל הענין. והעצה לזה — כמאמר הזהר⁵⁷ שהובא ונתבאר בתניא⁵⁸: "אעא דלא סליק ב"י נהורא מבטשין ל"י כו", וכמארז"ל⁵⁹ "זרוק מרה בתלמידים", שזהו"ע יגיעת בשר; וכאשר החסרון הוא (לא מצד חומר הגוף, אלא) מצד קוצר המשיג ועומק המושג, שלכן לא בא הענין בהנחה טובה ("עס לייגט זיך ניט ביי אים") — אזי צ"ל הענין דיגיעת נפש, להתייגע בנפשו כו' עד שיונח הענין אצלו.

י. עפ"ז יש לבאר גם מ"ש בתורה אור²⁵ בפירושו "ואלה המשפטים", "משפט הוא לשון הליכה, כדמתרגם על פסוק⁶⁰ כמשפט הראשון, כהלכתא קדמייתא⁶¹, וההלכות הם לשון הליכות⁶² עולם לו כו". ובהקדם המדובר כמ"פ⁶³ בנוגע לחיבה שיש בה כמה פירושים,

58) רפכ"ט.

59) כתובות קג, ב.

60) וישב מ, יג.

61) ראה גם לקו"ת דברים א, סע"ב.

62) חבקוק ג, ו.

63) ראה שיחת ש"פ משפטים, מבה"ח

וער"ח אדר"ר תשכ"ב ס"ב (תו"מ חל"ג ע'

101). וש"נ.

52) ב"מ נט, ב.

53) ראה גם תו"מ חל"ז ע' 62 ואילך.

וש"נ.

54) שבת יו"ד, א.

55) יתרו יח, יג.

56) ראה בתורה שלמה מילואים לפ' יתרו

עה"פ ס"ד (ע' קכט). וש"נ.

57) ח"ג קסח, א.

שאף שהם פירושים שונים זמ"ז, יש להם קשר ושייכות זל"ז, כיון שכל הפירושים הם בתיבה אחת.

ולכאורה אינו מובן: מהי השייכות של "משפטים" לענין ההליכה — הרי ידוע שאמיתית ענין ההליכה הוא הילוך שבאין ערוך דוקא (כמבואר בחסידות⁶⁴), ומה שייך זה לענין המשפטים, שהם המצוות שע"פ שכל, שע"ז יבוא האדם להיות בכחי" מהלך, בהילוך שבאין ערוך לגבי דרגתו, בה בשעה שענין השכל הוא דרגת ומעלת האדם, שיש בו נפש השכלית, וא"כ, איך יבוא מזה להילוך שבאין ערוך?

אך הענין הוא — כאמור לעיל שהכוונה (דמ"ת) היא שענין ההבנה וההשגה יהי' חדור בענין המס"נ, ואז מתעלה ענין ההבנה וההשגה באופן שעל ידו נעשה ענין של הליכה, ועד להליכה שבאין ערוך⁶⁵.

וכאשר עבודה זו היא מתוך שמחה וטוב לבב, ובאופן ד"ישמח ישראל בעושיו"⁶⁶ — הרי זה פועל את הענין ד"ישמח הוי" במעשיו"⁶⁷, וכהדיוק בלקו"ת⁶⁸ ש"ישמח" לשון עתיד (ולא "שמח") קאי אלעתיד לבוא, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

* * *

יא. אמרו חז"ל⁶⁹ שישראל מונין ללבנה, כיון שהם דומין ללבנה, ו"הם עתידים להתחדש כמותה"⁷⁰.

וכמה פרטים בדמיון של בני" ללבנה:

אצל בני" ישנו הענין דמשפיע ומקבל — שזהו מ"ש בפרשת השבוע⁷¹: "אם כסף תלוה גו", שזהו הענין דמשפיע ומקבל, שישנו למטה, בגלל שכל סדר ההשתלשלות למעלה הוא באופן של משפיע ומקבל, ולכן יש גם למטה הסדר דמשפיע ומקבל⁷². ודוקא ע"י הענין ד"אם כסף תלוה", שזהו הסדר דמשפיע ומקבל, ניתוסף עליו גדול יותר — "את עמי"⁷³, ויתירה מזה, שעז"נ⁷⁴ "מלוה ה' חונן דל", שע"ז ש"חונן דל", נעשה "מלוה ה'".

64 ראה סה"מ תר"ס ע' קז ואילך. המשך שם.

70 נוסח קידוש לבנה (סנהדרין מב, א). תרס"ו ע' יח. ועוד.

65 חסר קצת (המור"ק). כב, כד.

66 תהלים קמט, ב. 72 ראה סה"מ תרכ"ז ע' תל ואילך.

67 שם קד, לא. קונטרסים ח"א קיט, א ואילך. ועוד.

68 דרושי שמע"צ פט, א. וש"נ. 73 שמו"ר ספלא"א.

69 ראה סוכה כט, א ובחדא"ג מהרש"א 74 משלי יט, יז.

וכן הוא גם בנוגע ללבנה (שאל' נמשלו בני"י) — כידוע (בנוגע לספירת המלכות) ש"סיהרא לית לה מגרמה כלום⁷⁵, וצריכה לקבל כו'. וכמו"כ ישנו הדמיון של ישראל ללבנה בענין הביטול — שאצל הלבנה ישנו ענין הביטול, שזהו"ע מיעוט הלבנה, עד שנעשית נקודה בלבד, וכן בישראל ישנו ענין הביטול, וכדאיתא בגמרא⁷⁶ "יאה עניותא ליהודאי", ומובן, שאין הכוונה בזה לענין העניות כפשוטו ח"ו, כי אם לענין הביטול, והיינו, שענין זה יכול להיות גם אצל עשיר, עי"ז שנירגש אצלו שאין זה באופן ד"כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה"⁷⁷, אלא אדרבה: הכל הוא מהקב"ה. וכמבואר באגה"ק⁷⁸ ש"בכל חסד וחסד שהקב"ה עושה לאדם.. צריך להיות יותר שפל רוח כו'".

ומזה מובן גם בנוגע להאמור לעיל שהענין דמ"ת פעל אצל בני"י שענין ההבנה וההשגה יהי' חדור בענין המס"נ — שמצינו זאת גם בנוגע ללבנה, כדלקמן.

יב. בנוגע לקידוש החודש — יש כמה שיטות⁷⁹:

שיטת הרס"ג, וכן היא שיטת הר"ח — שעיקר הענין של קידוש החודש הוא ע"פ החשבון דוקא (שכך הי' קודם מ"ת, אצל אדה"ר והאבות וכו', וכן גם לאחר מ"ת), ואילו ענין הראי' הוא רק פרט צדדי, בשביל אלו שיהיו להם טענות על החשבון, אבל עיקר הענין של קידוש החודש — לפי שיטתם — הוא ע"י החשבון דוקא.

אבל ההלכה אינה כן, אלא כמבואר ברמב"ם שעיקר הענין של קידוש החודש הוא ע"פ הראי' דוקא — "כזה ראה וקדש"⁸⁰. ולהעיר, שאצל חסידים צריך להיות הסדר — להסתכל בכל ענין מה אומרת על זה תורת החסידות, ומה אומרים על זה נשיאי חב"ד גם בנגלה דתורה.

ובנדוד: אע"פ שבשו"ע של רבינו הזקן אין הלכות קידוש החודש (ואפילו בשו"ע של הבית-יוסף שישנם כל הסימנים — אין סימנים מיוחדים להלכות קידוש החודש), מ"מ, מצינו בשו"ע של רבינו הזקן

(79) ראה בארוכה תו"ש בא עה"פ יב, ב — כרך י"ג פ"ג (שיטת הרס"ג והר"ח), ופ"ה (שיטת הרמב"ם). וש"נ.
(80) ר"ה כ, א. הובא בפרש"י עה"ת בא שם. רמב"ם ריש הל' קידוה"ח.

(75) זח"א רמט, ב. ועוד.
(76) חגיגה ט, ב. וראה ד"ה אם כסף תלוה דש"פ משפטים תרכ"ז (סה"מ תרכ"ז ע' קמג). שם ע' תכט.
(77) עקב ח, יז.
(78) ס"ב.

(אמנם לא בסימן בפני עצמו) פס"ד בנוגע לענין הנ"ל, וכאמור כמ"פ שלמרבה הצער לא לומדים את השו"ע של רבינו הזקן כדבעי, בה בשעה שיש שם הון יקר ועשיר, וממקום אחד בשו"ע יכולים ללמוד גם בנוגע למקומות אחרים כו'⁸¹.

ובכן: בהלכות ר"ה⁸² מזכיר רבינו הזקן אודות ה"זמן שהיו מקדשין על פי הראי", וכותב, ש"אין הדבר תלוי בחשבון כלל, אלא בראיית הלבנה". והיינו, שרבינו הזקן פוסק (לא כשיטת הרס"ג, שהעיקר הוא החשבון, אלא) כשיטת הרמב"ם, שהעיקר הוא ענין הראי', ולא החשבון (ובנוגע להוספת רבינו הזקן ש"אין הדבר תלוי בחשבון כלל" — הרי זה ענין בפ"ע שיש בו אריכות הביאור).

אמנם, אף שההלכה אינה כשיטת הרס"ג, הרי גם שיטת הרס"ג היא בכלל "אלו ואלו דברי אלקים חיים"⁸³. ובפרט שיש שתולים זאת בפלוגתא של רש"י ותוספות במסכת פסחים⁸⁴.

יג. ולכאורה דרוש ביאור בשיטת הרס"ג:

ענין החשבון — הוא ע"פ שכל, טעם ודעת. ולכאורה, גם ע"פ שכל מובן שכיון שבנ"י — שדומין ומונין ללבנה — הם "המעט מכל העמים"⁸⁵, צריך להיות אצלם העיקר ענין הביטול שלמעלה מהשכל. ועפ"ז, ה' צריך להיות עיקר הענין של קידוש החודש (לא ע"פ החשבון המובן בשכל, אלא) ע"פ הראי', שקשור עם ענין הביטול שלמעלה מהשכל?

והביאור בזה⁸⁶ — ע"פ האמור לעיל בנוגע לחידוש דמ"ת — שצריך להיות ענין ה"משפטים", הבנה והשגה, אלא שענין ההבנה וההשגה צריך להיות חדור בענין המס"נ שלמעלה מהבנה והשגה. ולכן, כשם שנתבאר לעיל (ס"ח) בנוגע לעבודת הבינונים (שהיא "מדת כל אדם") שהכוונה לשמה צ"ל רק בתחלת הלימוד, ואילו בשעת הלימוד עצמו העיקר הוא ענין ההבנה וההשגה — כן הוא גם בנוגע לקידוש החודש, שכאשר צריך לקדש את החודש בפועל, אזי העיקר הוא ענין החשבון (לפי שיטה אחת בתורה), שהו"ע ההבנה וההשגה, אלא שענין זה צ"ל מתוך ביטול כו'.

אבל ההלכה אינה כן, אלא קידוש החודש הוא ע"פ הראי' דוקא,

(81) ראה גם ת"מ חל"ט ע' 186. ושו"נ.

(84) נח, ב.

(82) אור"ח רסת"ר.

(85) ואתחנן ז, ז.

(83) עירובין יג, ב. ושו"נ.

(86) ראה גם לקו"ש חכ"א ע' 66 ואילך.

כי, מולד החודש מורה על התחלת העבודה, והתחלת העבודה צריכה להיות מצד קבלת עול, ולא מצד הבנה והשגה.

ועפ"ז יובן גם דיוק לשון רבינו הזקן ש"אין הדבר תלוי בחשבון כגל" — כי, בהתחלת העבודה צ"ל רק ענין הקבלת עול, ואילו ענין ההבנה וההשגה צריך להיות מופרך לגמרי, ואדרבה, כאשר מערבים וסומכים על ענין ההבנה וההשגה, אזי התוצאה היא שלא כפי הכוונה כו'.

יד. ענין זה קשור גם עם עיבור השנה — שמוסיפים עוד חודש

אדר:

הסיבה לכך שמוסיפים עוד חודש היא — בפשטות — "מפני זמן האביב, כדי שיהא הפסח באותו זמן . . ולולא הוספת החודש הזה, הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים"⁸⁷, והיינו, שזהו ענין המובן ע"פ שכל.

אבל אעפ"כ, כדי לעשות עיבור השנה, הנה היסוד וההתחלה שבדבר הוא ע"י ענין הראי', שענינו בעבודה הו"ע הקב"ע ומס"נ שלמעלה מהשכל, שע"ז מגיעים למעלה יותר מאשר ע"י העבודה שע"פ השכל, ולאחרי כן ממשיכים זאת גם בעניני השכל, הבנה והשגה.

וזהו גם הביאור שבשנת העיבור — שבה נעשה תיקון החסרון דשנת הלבנה לגבי שנת החמה, מצד מיעוט הירח (החל מחסרון האור למעלה שהו"ע הצמצום, כמבואר במאמרי י"ב תמוז⁸⁸) מוסיפים במוסף דר"ח "ולכפרת פשע" (לפי כמה נוסחאות)⁸⁹ — דכיון שאז מגיעים לדרגא נעלית יותר, למעלה מן השכל, לכן יכולים להמשיך גם הענין ד"כפרת פשע".

והמשכה זו ממשיכים למטה בעולם, ועד שע"ז פועלים גם על שאר השנים, כבפשטות הענין, שע"י הוספת חודש העיבור משלימים חסרון של כמה שנים.

ועד שפועלים שענין העיבור יהי' (לא מלשון עבירה, אלא) מלשון עיבור ולידה⁹⁰, וכמ"ש⁹¹ "רני עקרה לא ילדה גו' כי רבים בני שוממה

מבה"ח אדר תשי"א ס"ו (תו"מ ח"ב ע' 239). וש"נ. שם ח"י ע' 121.
90 ראה ברכות כט, ב ובפרש"י וחדא"ג מהרש"א שם.
91 ישעי' נד, א.

87 רמב"ם שם רפ"ד.
88 ד"ה על כן יאמרו המושלים תרצ"א (סה"מ תרצ"א ע' שיט ואילך). — ברשימת ההנחה: וכן בהשיחות שנאמרו באותו זמן.
89 ראה גם שיחת ש"פ משפטים,

וגו", שנעשה ריבוי בקדושה, ועד באופן ד"ופרצת ימה וקדמה גו"⁹², ו"קהל גדול ישובו הנה"⁹³, כפי שיהי" בתכלית השלימות בביאת משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו.

* * *

טו. מאמר (כעין שיחה) ד"ה אם כסף תלוה וגו'.

* * *

טז. נהוג בכל שנה, שבמוצאי ש"ק זה, לסדר "אם כסף תלוה את עמי"⁹⁴, נערכת מסיבת "מלוה מלכה" לטובת קרן גמילות חסדים⁹⁴. וכנהוג — יאמר ה"גבאי" דבר תורה כו' ("אֶ ספיטש")⁹⁵.
[לאחרי שה"גבאי" הכריז ע"ד המלוה מלכה ואמר דבר-תורה — התחיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לנגן הניגון "והריקותי לכם ברכה"].

* * *

יז. במוצאי⁹⁶ ש"ק זה ימלאו שבע שנים מאז שהתחילו ללמוד תניא על גלי הקול וגלי האויר, ובלע"ז — ברדיו⁹⁷.

וע"פ דברי המשנה⁹⁸ ש"מים המכזבין (הפוסקין) אחד בשבוע" אינם נקראים "מים חיים", מובן, שדבר שנמשך שבע שנים, וממשיך גם בשנה השמינית, הרי זה דבר שיש לו קיום (היפך הכוזב), ונקרא דבר חי. [ובתור מאמר המוסגר: דבר חי הוא מופת חותך⁹⁹. ובכן: לימוד התניא ברדיו במשך שבע שנים מהוה מופת והוראה שאם רק רוצים לעסוק בהפצת המעיינות, יכולים לפעול. ישנם כאלו שאינם עוסקים בהפצת המעיינות, מתוך התנצלות שהם בעצמם לא יוכלו לפעול, ומישהו אחר לא יעזור וכו'. ועל זה יש להם מופת חותך מלימוד התניא ברדיו — שזהו דבר שנעשה ע"י איש אחד¹⁰⁰, וללא עוזרים, ואעפ"כ, זה שבע

אדמו"ר שליט"א (באידית), ונדפס בהוספות

ללקו"ש חכ"א ע' 428 ואילך. במהדורא זו

ניתוספו עוד איזה ציוני מ"מ ע"י המו"ל.

(97) ראה גם שיחת ש"פ משפטים,

מבה"ח וער"ח אדר דאשתקד ס"א (תו"מ

חמ"ו ס"ע 114). וש"נ.

(98) פרה פ"ח מ"ט.

(99) ראה גם תו"מ חל"ג ע' 50. וש"נ.

(100) הרה"ת ר' יוסף הלוי וויינבערג —

חבר ועד להפצת חסידות.

(92) ויצא כח, יד.

(93) ירמי' לא, ז.

(94) ראה גם מכתב מעלי שבתא פ' אם

כסף תלוה את עמי שנה זו (אג"ק חכ"ד ע'

רצ ואילך) — להנהלת חברה גמ"ח שומרי

שבת.

(95) ראה גם שיחת ש"פ משפטים,

מבה"ח אדר תשכ"ה ס"ט (תו"מ חמ"ב ע'

262).

(96) מכאן עד סוסל"א — הוגה ע"י כ"ק

שנים שהלימוד נמשך, וכנ"ל שהמשך העניין שבע שנים, מורה שזהו דבר של קיימא].

יח. השיעורים שלומדים ברדיו במוצאי שבתות אלו הם בשער היחוד והאמונה סוף פ"ד ופ"ה. ובזה דרוש ביאור — מהו המשך הענינים המדוברים כאן לכללות התוכן של שער היחוד והאמונה¹⁰¹.

לדאבון, הנה אפילו כשלומדים בעיון ומתייגעים על הבנת העניין — שמים לב רק לתוכן הפיסקא, אבל לא שמים לב להבין את המשך והשייכות של כל שורה ופיסקא לתוכן כללות הפרק, ומכ"ש — לתוכן כללות החלק, ומכ"ש — לתוכן כללות הספר*.
ובהקדמה:

בספר התניא כפי שנדפס לראשונה היו רק שני החלקים הראשונים. החלק השלישי — אגרת התשובה — ניתוסף לאח"ז (תחילה המהדו"ק, ואח"כ המהדו"ת), והחלק הרביעי — אגרת הקודש — ניתוסף מאוחר יותר, לאחר הסתלקות רבינו הזקן, ע"י "בני הגאון המחבר".

בנוגע לשני החלקים הראשונים — כותב רבינו הזקן בעצמו מהו תוכנם: בנוגע לתוכן חלק הראשון — כותב בדף השער שבא "לבאר היטב איך הוא קרוב מאד", "קרוב אליך (לכל אחד מישראל) .. בפוך ובלבבך לעשותו". וביתר ביאור בההקדמה — שענינו עצות בעבודת ה', בדו"ר. ובנוגע לחלק השני — כותב בהקדמה לחלק שני ("חינוך קטן"), שבא לבאר "האמונה הטהורה ונאמנה ביחודו ואחדותו יתברך וית" (שהיא "ראשית הדברים המעוררים האהבה והיראה ויסודן"). ולכן נקרא

(* כלומר: התוכן הכללי של כללות ספר התניא, נוסף להתוכן של כל חלק (התוכן ד"קרוב מאד" של ח"א, והתוכן של ענין יחוד של ח"ב), שהם רק פרטים מכללות התוכן של ספר התניא — כפי שפירש אדה"ז על אתר שקראו: חלק א, ב (וגם אגה"ת חלק ג). וכמפורש בהקדמת המלקט בלקו"א (הכולל גם ח"ב) הוא עצות בעבודת ה', והשייכות לח"ב ג"כ — שהרי מפורש כן בסוף חינוך קטן שצ"ל אהוי"ר, וגם באופן השייך לנעור, ולזה צ"ל ראשית הדברים כו' יחוד ה', וכן מפורש בח"א¹⁰² אלא ששם הוא בקצרה כו'.

יש בזה אריכות הן בהצעת הקושיות (חזקות כברזל — לכאורה) ובהתירוץ בפרק ה. ועוד. ובל"ג — בהתוועדות דש"ק הבע"ל.
(102) פ"כ ואילך.

(101) יש לציין שבימים הסמוכים לשבת כתב כ"ק אדמו"ר שליט"א — במענה על מה ששאלו חברי "ועד להפצת חסידות" שהכינו את השיעורים בתניא בנוגע לפרקים אלו:

חלק זה בשם "שער היחוד והאמונה", כיון שבחלק זה מבואר ענין של "יחוד" ו"אמונה".

ומזה מובן, שכל הענינים המדוברים בשני החלקים הראשונים של ספר התניא, נוגעים באופן ישיר לתוכנם: כל הענינים של החלק הראשון הם עצות ודרכים בעבודת ה', לבאר "איך הוא קרוב מאד"; וכל הענינים של החלק השני הם ביאורים בענין ה"יחוד" וה"אמונה".

ולכן מצינו בכו"כ ענינים בתניא, שכשנתבאר במקומות אחרים בחסידות באו הדברים באריכות ובכו"כ ביאורים במאמרי חז"ל וספרי קבלה, ואותם ענינים כפי שהם בתניא, מדובר אודותם בקצרה. וטעם הדבר, כיון שבתניא נכללו רק הענינים שנוגעים באופן ישיר לבאר "איך הוא קרוב מאד", וענין היחוד והאמונה (וזהו גם ההסברה על השינוי — הן בסגון והן בתוכן — בין "לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו"¹⁰³ בתורה אור ללשונו בתניא, אע"פ ששניהם לשון רבינו הזקן).

ואפילו השקו"ט שבקבלה שמוכרחת ליישוב הענינים שבפנים — כיון שאינם נוגעים באופן ישיר לתוכן התניא, נכללו ב"קונטרס אחרון" או רק ב"הגהה" בפנים, ולא בפנים עצמו.

וע"פ כל האמור, דרוש ביאור בכמה מקומות בתניא, שנתבאר ענינים שלכאורה אינם נוגעים לתוכן הספר.

ובנוגע לעניננו — לשיעורים שלומדים עתה ברדיו — הנה כל פרק ה' של שער היחוד והאמונה, וגם סיום פרק ד', לכאורה אינם נוגעים כלל להבנת ענין היחוד.

יט. בסיום פ"ד מבואר, ש"החיות .. נקרא בשם אור", ו"הצמצום .. נקרא בשם כלים"; "הכלים .. שרשן ה' אותיות מנצפ"ך", ולמעלה יותר — גבורה דעתיק, ושורש החסדים הוא חסד דעתיק.

ולכאורה הרי זה עניני חכמת הקבלה שאין להם שייכות להבנת ענין היחוד, כפשנ"ת כאן — באופן שיהי' מובן לכאו"א, "קרוב אלך מאד".

[ואע"פ שהסיום של פ"ד בא בחצאי ריבוע — הרי גם ענין שבחצאי ריבוע, כיון שנקבע בפנים, ואפילו לא בהגהה בצידי הגליון (כמו כו"כ הגהות בחלק ראשון וגם בחלק שני¹⁰⁴), בהכרח שתהי' לו שייכות באופן ישיר לתוכן הספר].

104 פ"ט ופי"ב.

103 תו"א חיי שרה טז, רע"ג. וראה גם

תרומה פא, א.

וגם בפ"ה כולו מדובר אודות ענינים שאין להם שייכות, לכאורה, להסברת היחוד: בתחילת הפרק מבואר "מדרש", ולאח"ז נתבאר מדריגת משה רבינו, ולאח"ז — מדריגת גן עדן. וכל ענינים אלו אינם שייכים לכאורה להסברת היחוד.

וא"כ תמוה: מדוע הכניס רבינו הזקן ענינים אלו ב"שער היחוד והאמונה"?

הן אמת שברמז ובהעלם נכללו בתניא כו"כ ענינים שאינם נוגעים לפשטות הענין ד"קרוב מאד" ו"יחוד ואמונה" (כדמוכח מכמה ענינים שבתניא שנעתקו בספרי ודרושי חסידות — שבדרושי חסידות אלו נתבארו כו"כ ענינים וביאורים שמרומזים בתיבות התניא), אבל, זהו רק ענין שברמז ובהעלם, ואילו בגילוי, הנה כל ענין שבספר התניא בהכרח שתהי' לו שייכות בפשטות לתוכן הספר.

וע"ד תושב"כ בכלל וע"פ פירוש רש"י עה"ת בפרט, שאף שברמז נכללו בו ענינים של רמז דרוש וסוד, הרי בגילוי ישנו כלל ופס"ד ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו⁷, ופרש"י בא לפרש פשוטו של מקרא. וכך גם בתניא, תושב"כ של תורת החסידות¹⁰⁵ — וכדברי אדנ"ע: "התניא — כחומש .. המושג"¹⁰⁶ — שאמנם נכללו בו כל חלקי התורה, אבל אין דבריו של תניא יוצאים מפשוטם (פשט של פנימיות התורה), כך, שכל הענינים שבו מוכרחים להיות שייכים לתוכן הספר — כולם צריכים להיות "קרוב מאד", גם "יחוד ואמונה", ובאופן שבכולם יוכל להיות "חנוך לנער". ואילו הענינים שאינם באופן זה, לא נכללו בתניא.

וא"כ לגמרי אינו מובן: איך נכנסים בשער היחוד והאמונה כל הענינים שנתבארו בספ"ד ובפ"ה? — אפילו הענינים שנוגעים לחילוקי ענין היחוד בכללות סדר ההשתל' כו', שנתבארו ב"שער היחוד" של אדמו"ר האמצעי (כמו ענין החילוק דיחיד אחד וקדמון, שנתבאר בהמאמר¹⁰⁷), לא נכללו בשער היחוד והאמונה שבתניא; ומכ"ש שאין מקום, לכאורה, להכניס בשער היחוד והאמונה ביאור המדריגה דהשגת משה רבינו ומדריגת ג"ע, שאינם שייכים לכאורה לענין היחוד?

ועכצ"ל, שהענינים המבוארים בספ"ד ופ"ה מוסיפים הבנה וביאור בענין היחוד, כדלהלן.

106) אג"ק שם ס"ע רסו.
107) פ"ד (לעיל ע' 69). וש"נ.

105) אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ע'
רסא. וש"נ.

כ. בפ"א דשעהיוה"א מבואר שבכל נברא פרטי ישנם אותיות הדיבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות אותו תמיד. וממשיך לבאר בפ"ג, שכיון שהאותיות עומדות תמיד בנברא כדי להוותו, נמצא הנברא תמיד בהאותיות, בדוגמת האור הכלול בשמש, ובמילא הרי הוא בטל במציאות. ומה שהנברא נראה ונרגש למציאות — מבואר בפ"ד, שזהו מצד הצמצום שהקב"ה מצמצם ומסתיר את החיות שלא יורגש בהנברא, ולכן נראה ונרגש כדבר בפני עצמו. אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות וכו'.

אבל עדיין אין זה מספיק: הן אמת שהקב"ה עושה צמצום והסתר, אבל האדם הוא הרי שכלי, וא"כ, ה" צריך להבין, ועד שימושך גם בהרגשתו, איך שהוא כלול במקורו?

ועל זה מבאר בפ"ג, שמה שהנברא נראה ל"יש", הרי זה "מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא", היינו, שחומר הבשר מסתיר על העינים שלנו, שלא נוכל לראות את הכח האלקי שבנברא.

ובכן, בלימוד כל המשך הענין עד לסיום פ"ד — מתעוררות כו"כ קושיות בעיקרי היחוד, אשר, לולי הביאור בספ"ד ופ"ה, אי אפשר לתרץ כלל:

א) כיון שבכל נברא פרטי ישנם אותיות נפרדות ושונות מ"דבר הוי" (כמבואר בפ"א) — נמצא שישנו ח"ו "ריבוי" באלקות: כפי מספר הנבראים, כן הוא מספר האותיות. ולאמיתו של דבר, הריבוי שבאותיות הוא יותר מאשר הריבוי שבנבראים, שהרי בכל נברא ישנם כמה אותיות (כמבואר בפ"א). ונמצא, שישנו ח"ו ריבוי באלקות, היפך ענין היחוד?

יתירה מזו: קושיא זו מתעוררת דוקא לפי הביאור שבתניא: לדעת הטועים שהצמצום הוא כפשוטו¹⁰⁸, אין קושיא כלל: הקב"ה הוא אמנם אחד הפשוט, ומה שנעשה ריבוי הנבראים, הרי זה — לדעת הטועים — כמלך היושב בהיכלו ומביט במקום האשפה שזהו חוץ מההיכל. אבל ע"פ המבואר בתניא ש"לעולם הוי' דברך נצב בשמים"¹⁰⁹, שבכל נברא פרטי ישנם האותיות המתלבשות בתוכו כדי להוותו (וכפי שמבאר

109) תהלים קיט, פט.

108) ראה שעהיוה"א פ"ז (פג, סע"א).

שהחיות יורד ומשתלשל על ידי חילופים ותמורות כו', עד שמתלבש (בנברא הפרטי) — מתעוררת הקושיא*: איך שייך ריבוי ח"ו באלקות? ואין לתרץ שהריבוי בא מצד מדת הגבורה של שם אלקים, לשון רבים¹¹¹, שהרי ע"פ המבואר בפ"ד (לפני הסיום בחצאי-ריבוע), הצמצום של שם אלקים אינו פועל בהתהוות גופא. הוא רק מצמצם ומעלים על החיות שלא יורגש בנברא (בכדי שהנברא לא יתבטל במציאות, אלא ירגיש את עצמו כדבר בפני עצמו), אבל החיות עצמו הוא מ"דבר הוי"ו [שלכן, בפ"ג משווה את הנברא לזיו, ואת החיות המלוכש בו — לשמש, כיון שהחיות שבנברא (דהיינו האותיות) הוא מ"שמש הוי"ו"]. ונמצא לכאורה, שהריבוי שבהאותיות אינו מצד שם אלקים, אלא מצד שם הוי' עצמו, היינו, שגם בהוי' ישנו ריבוי ח"ו. וא"כ קשה: כמה¹¹² שימשא (שכינתא) אית לכו?

(ב) כיון שלאמיתו של דבר כלולים הנבראים במקורם, ומה שהם נראים למציאות, הרי זה רק מצד הצמצום וההסתר, אבל באמת הרי הם אלקות, שלכן "אילו ניתנה רשות לעין לראות", היו רואים באמת איך שהם אלקות — מתעוררת קושיא עצומה בכללות הענין של תומ"צ:

ענין התומ"צ הוא להמשיך אלקות בדברים הגשמיים שבהם נעשית המצוה, שהרי (רק) ע"י עשיית המצוה נעשה הדבר הגשמי — קדוש וכו', וכמפורש בפשטות ענין ברכת המצוות, ברכה והמשכה¹¹³, להמשיך אלקות בדבר הגשמי. וכמו מצות תפילין עד"מ (וכן הוא בנוגע כל המצוות, ש"הוקשה כל התורה לתפילין"¹¹⁴), שענינה של המצוה להמשיך אלקות בקלף ובדיו הגשמי וכו'. וכיון שהאמת היא שהקלף הוא אלקות (עוד לפני שמקיימים בו את המצוה) — איך שייך לומר שמצוותי של תורת אמת יבטאו במציאותם (ואמיתתם) המשכת אלקות בו ע"י המצוה, היינו, שהקלף הוא חול, ורק על ידי פעולות הכתיבה וכו' נמשך בו

* על שאלת המניחים מדוע הקושיא ע"ד ריבוי האותיות היא לפי הביאור שבתניא, דלכאורה, החידוש בתניא הוא ש"לעולם גוי' דברך נצב בשמים", אבל בנוגע להתהוות שבש"י ב כולם מודים ש"בעשרה מאמרות נברא העולם", שהו"ע של ריבוי — ענה כ"ק אדמו"ר שליט"א (לאחרי שהוסף שהחידוש בתניא הוא ש"לעולם גוי", וגם ש"דברך — בשמים"):

בנוגע להתהוות שבש"י אפ"ל באופן דאמר מלכא (ועברו) עקר טורא¹¹⁰.

ספל"ה.

(110) ב"ב ג, ב.

(113) ראה תו"א מקץ לו, ג. ובכ"מ.

(111) ראה פרש"י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.

(114) קידושין לה, א. וש"נ.

(112) ראה סנהדרין לט, א. הובא בתניא

אלקות, בה בשעה שבאמת הוא אלקות גם לפני"ז, אלא עיני בשר אינם רואות.

לגבינו — אין אנו רואים את האמת. אבל התורה היא הרי תורת אמת, ומצוותי' הם אמת, וא"כ, איך שייך שתהי' מצוה (כלומר, שכן הוא באמיתית הענין) ליקח קלף ולעשות ממנו אלקות, בשעה שבאמיתת הענין הרי גם לולי המצוה הוא אלקות?

וגם קושיא זו מתעוררת דוקא לפי הביאור שבתניא: להדעה שהצמצום הוא כפשוטו, וכביאורם (כנ"ל) שזה כמשל המלך הנמצא בחדרו ומשגיח מרחוק — אין קושיא. אבל לפי שיטת היחוד שמבאר זה עתה בתניא, שהמלך עצמו כביכול נמצא במקום הקלף וכו', נמצא שהמקום ועניניו הם אלקות. וא"כ, מהו הענין של לימוד תורת אמת וקיום המצוות, ללמוד הלכה אודות "המחליף פרה בחמור", ולקיים מצוה בקלף ודיו, בשעה שלאמיתו של דבר אין זו פרה ואין זה חמור, לא קלף ולא דיו — הכל הוא אלקות. מהו איפוא הענין של קיום התורה ומצוות?

ג) קושיא זו מתחזקת עוד יותר:

הסיבה לכך שאנו רואים את העולם כ"מציאות", היא מפני שמביטים "בעיני בשר", ולא ניתנה רשות לעין לראות. חומר הבשר מסתיר על העינים שלנו שלא נוכל לראות את האמת. ועפ"ז, צדיקים, שאצלם אין הסתר של חומר הבשר, אלה שהם למעלה מחומריות — שהם במדרגת עולם היצירה או בריאה, ועאכו"כ צדיקים הגדולים שהם בכחי' מרכבה דאצילות (כמבואר בתניא¹¹⁵) — צריכים לראות את האמת, איך שהעולם אינו מציאות כלל, אלא אלקות בלבד.

ובנוגע אליהם — מתחזקת הקושיא: מה הוא לגבם הענין של תומ"צ. כיון שהם רואים בגלוי איך העולם הוא אלקות — אינם צריכים ח"ו לענין של תומ"צ?

וכדי לתרץ כל הקושיות הנ"ל, באים הענינים שנתבארו בספ"ד ופ"ה, כדלהלן.

כא. בסיום פ"ד מבואר ש"הצמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים והחיות עצמו נקרא בשם אור", "והכלים הן הן האותיות". ולכאורה הרי זה בסתירה להמבואר בפרקים הקודמים: בפ"א נתבאר שחיות הנבראים הן האותיות, ואילו כאן מבואר שהחיות הוא האור, ואילו האותיות הם

כלים, שהו"ע צמצום והסתר החיות. ואיך יתאים זה עם המבואר לעיל שהחיות הוא האותיות?

אך, לאמיתו של דבר, לא זו בלבד שאין בכך סתירה, אלא אדרבה, ענין זה מהוה ביאור על האמור לעיל שהחיות הן האותיות:

כאמור לעיל, שע"פ המבואר לפני"ז שחיות הנברא הן האותיות, אינו מובן כיצד יתכן ריבוי באלקות; כיוון שהצמצום אינו פועל לכאורה בהתהוות גופא (הצמצום רק מכסה על החיות שלא יורגש בנבראים), נמצא, שריבוי האותיות אינו מצד הצמצום אלא מצד אלקות גופא, וקשה: כיצד שייך ריבוי באלקות?

ועל זה מבאר בהחצאי-ריבוע ש"הצמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים", שאחד החידושים בזה, שהצמצום הוא מציאות. כשם שה"כלים" אינם רק הסתר על אור, אלא הם מציאות, כך גם הצמצום והסתר החיות, הנקרא בשם "כלים", הוא "מציאות". ומציאות זו פועלת את הצמצום וההסתר בהאור (בדוגמת מציאות הכלי שמכסה על מה שבתוכו).

ובזה יתורץ מה שיש ריבוי אותיות — כיון שהאותיות שבו אינם מצד האור עצמו, אלא מצד זה שבא דרך מעבר צמצום הכלים. וכידוע¹¹⁶ המשל מאור השמש החודר דרך זכוכית שבגוונים לבן, ירוק ואדום, שאע"פ שהאור מצד עצמו נשאר בפשיטותו, מ"מ, בנוגע לפעולתו, פועל האור — כמו אור לבן, אדום, או ירוק — כפי אופן הגוונים.

וזהו אומרו "והכלים הן הן האותיות" — שציור האותיות שישנו בהחיות, אינו מצד החיות עצמו: "החיות עצמו נקרא בשם אור", ש"אור" הוא פשוט מכל ציור (שהרי האור הוא מ"שמש הוי", ובהוי' לא שייך ריבוי ח"ו, כנ"ל). וענין האותיות שבו הוא מצד הכלים, שהם פועלים ציור בהאור (בנוגע לפעולתו) המתלבש בהם.

כב. ועפ"ז מתורצת גם הקושיא השני' בנוגע תורה ומצוות:

אילו הצמצום לא הי' מציאות, וכל ענינו הי' "הסתר" בלבד, מניעה והסתר על אור, אזי גם מציאות הנבראים — הבאה בסיבת הצמצום — לא היתה שום מציאות באמת (ורק לעינינו היו נראים כאילו שהם מציאות).

אבל כיון שהצמצום הוא מציאות, מציאות הכלים, הרי גם התהוות

(116) ראה פרדס ש"ד פ"ד. הובא בסהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה פ"ו (דרמ"צ קטז, ב). ובכ"מ.

הנבראים שבסיבת הצמצום היא מציאות. וכשם שפעולת הצמצום בנוגע להאור, שהאור מצטייר בציור אותיות, היא מציאות, ורק שהאור אינו נתפס בזה, וכנ"ל שהאור נשאר בפשיטותו ואינו נקנה בו הגוון לאמיתתו, אבל בנוגע לפעולתו פועל הוא אור לבן, אדום, או ירוק דוקא — עד"ז גם בנוגע לפעולת הצמצום המסתיר שהחיות לא יורגש בנבראים, שהסתר זה הוא ענין של מציאות, ורק שלגבי האור אין הצמצום מעלים כלל, אבל לגבי הנבראים ישנו הצמצום וההסתר במציאות, ובמילא נעשו מציאות יש.

כג. ולאחרי שנתבאר ש"הצמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים . . והכלים הן הן האותיות" — מוסיף לבאר "ששרשן ה' אותיות מנצפ"ך שהן ה' גבורות . . ושורש ה' הגבורות הוא . . גבורה עילאה דעתיק יומין כו".

והשייכות דכ"ז לביאור הענין המדובר לפנ"ז — שבזה בא לתרץ קושיא עצומה: כיצד יכול הצמצום להסתיר על האור?

אילו הי' הצמצום רק מונע שהאור לא יתפשט ולא יתגלה בהנברא, לא היתה שום קושיא. אבל כיון שמחדש בחצאי־ריבוע שהצמצום בא מהכלים, שהם מציאות אחרת מן האור — אינו מובן איך יש בכח הכלים (מציאות אחרת מאור) לפעול שינוי כביכול בהאור?

קושיא זו מתחזקת יותר: האור הוא ספירת החסד, והצמצום — ספירת הגבורה. ובסדר הספירות באה מדת החסד לפני (גם במעלה) מדת הגבורה. וא"כ, איך יש בכח מדת הגבורה לפעול שינוי בספירה שלמעלה ממנה?

ועל זה מבאר, ש"שרשן (של האותיות) ה' אותיות מנצפ"ך שהן ה' גבורות המחלקות ומפרידות ההבל והקול כו", כלומר, שענין האותיות הוא לא רק בספירות דאצילות, אלא למעלה מעלה, ועד ששורש הגבורות הוא "גבורה עילאה דעתיק יומין", "ושרש החסדים הוא גם כן חסד דעתיק יומין". וכיון ששניהם באים מ"עתיק יומין", שפירושו שנעתק ונבדל מיומין, נמצא, שמצד שרשם בעתיק אינם הפכים כלל, אלא הם דבר אחד. וכפי שמבאר להלן¹¹⁷ שאפילו באצילות "איהו וגרמוהי חד", וכש"כ למעלה מאצילות. ובזה אתי שפיר שאור החסד יכול להתצמצם ע"י הגבורה.

(117) בפ"ו ובפ"ז.

כד. ע"פ כל הנ"ל יובן מה שמביא בתחלת פ"ה מאמר רז"ל¹¹⁸ "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין כו'" — דלכאורה, אינו מובן: לשם מה מביא אדמו"ר הזקן מאמר רז"ל זה; איזה ביאור ניתוסף עי"ז בהבנת הענין?

וע"פ הנ"ל מובן אחד הביאורים בזה — שמאמר רז"ל זה מוסיף הבנה וביאור בכל ענין הצמצום.

ובהקדם: הפירוש הרגיל במאמר רז"ל זה, דעלה במחשבה שהעולם יתנהג במדת הדין, ראה שאין כו'. אבל לשון המדרש הוא "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין", שמזה מובן שהמדובר הוא אודות בריאת העולם (אילו הי' הפירוש בתחילה עלה במחשבה להנהיג את העולם במדת הדין, הי' צריך לומר "להנהיג את העולם", לדון, או לשפוט וכדומה. וכיון שנאמר "לברוא את העולם", מובן, שמדובר כאן אודות בריאת העולם, שבתחילה עלה במחשבה שהבריאה תהי' במדת הדין).

ואינו מובן: איך שייך שבריאת העולם תהי' ממדת הדין, הרי ענינה של מדת הדין הוא צמצום, ואיך שייך שבריאת העולם תבוא מצמצום; צמצום (בפשטות) אינו מציאות, הצמצום הוא רק מצמצם את החיות, ואיך יכולה להיות בריאה מצמצום?

ומזה ראי' שצמצום הוא מציאות, וכנ"ל שצמצום הוא בחי' הכלים. וזוהי כוונת המדרש "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין", שהבריאה תהי' מהכלים בכח האור המלוכש בהם, כלומר, שהבריאה תבוא מהאותיות שנצטיירו בהאור ע"י התלבשותו בכלים, כנ"ל.

ועפ"ז מובן גם ההמשך בתניא, ש"שיתף בו מדת רחמים" "היינו התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים" — דלכאורה, מהו הצורך לפרש כן?

וע"פ הנ"ל מובן: כיון ש"מדת הדין" קאי על האותיות, בהכרח לומר, ש"מדת רחמים" קאי על האור כפי שהוא למעלה מציוור האותיות*.

(* ויש לומר, שהביאור בסיום דברי המדרש (ש"שיתף בו מדת הרחמים היינו התגלות אלקות כו") נוגע כאן גם מצד עצמו — דמזה ששיתף בו מדת רחמים, והיינו שבהבריאה והאותיות עצמן שיתף התגלות אלקות שלמעלה מאותיותו)

ואור זה מתבטא בענין "התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים" — שינוי הטבע (שהרי מצד האותיות יש לכל נברא הציור והטבע שלו, ושינוי הטבע בא מצד האור שלמעלה מזה דוקא).

כה. ובביאור ענין "מדת רחמים", שקאי על "התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים" — מוסיף רבינו הזקן: "שבתורה". ולכאורה אינו מובן: מהי הכוונה בהוספת התיבה "שבתורה" (איך שנפרשו — תורה שבכתב או גם שבע"פ); האותות והמופתים שהיו לאחר מ' שנה שבמדבר, ולאחר ביהמ"ק הראשון (תושב"כ), ואפילו אלה שלאחר חתימת הש"ס (תושבע"פ), ועד האותות והמופתים שענינו ראו ולא זר ביי"ג תמוז תרפ"ז — היו גם הם ענין של "התגלות אלקות" מ"מדת רחמים", ומהי הכוונה בהדוקא "שבתורה"?

והביאור — שבהוספת תיבת "שבתורה" מתרץ רבינו הזקן שתי קושיות חזקות:

(א) כיון שבריאת העולם היתה מהאותיות (שמצדם יש לכל נברא ציורו וטבעו), כיצד יכולה להיות בעולם התגלות אלקות (על ידי אותות ומופתים שלמעלה מהטבע) מאור שלמעלה מבחינת אותיות; כיון שבריאת העולם היא מאותיות, לא יכול לכאורה להתקבל בו בחי' האור שלמעלה מאותיות ושישארו במציאותם.

(ב) כאמור, מדובר במדרש (לא אודות הנהגת העולם, אלא) אודות בריאת העולם, שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ואח"כ — קודם הבריאה בפועל ממש — שיתף בו, בבריאה — מדת רחמים. ואינו מובן: "התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים" הוא ענין שאירע כמה וכמה זמן לאחר הבריאה, ומהי כוונת המדרש ב"שיתף בו מדת רחמים", שהקב"ה שיתף מדת רחמים בהבריאה?

ולתרץ שתי קושיות אלו, מוסיף רבינו הזקן התיבה "שבתורה", שאחד הדיוקים בזה, שגם האלקות המתגלה על ידי צדיקים ואותות ומופתים, שבא מהאור שלמעלה מבחינת אותיות כנ"ל, נקבע בתורה, וממילא — בבריאה, שהרי ההתהוות היא מ"עשרה מאמרות" שבתורה (כנ"ל ספ"א).

[אי אפשר לכאור הפירוש ב"שיתף בו מדת רחמים" ע"פ המבואר]

(כמבואר בסעיף כה), הרי זה מוכיח שבאמת אין הצמצום מסתיר (דאל"כ, לא הי' אפשר להתלבש בהאותיות בחי' אור שלמעלה מהם), ולכן גם לאחר הצמצום נשאר הוא באחדותו.

לעיל בתניא, שהבריאה מתחדשת תמיד, ובמילא, גם התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים שבאה מאוחר יותר, נקראת שיתוף מדת הרחמים בבריאה — כי:

(א) במדרש נאמר "ראה שאין העולם מתקיים", היינו, שלא שיתוף מדת הרחמים לא יכול העולם להתקיים, ולפי הנ"ל הרי הי' קיום לעולם במשך זמן רב, אלפי שנים, עד להתגלות שע"י צדיקים ואותות ומופתים, וא"כ, מהו הפירוש "ראה שאין העולם מתקיים"?

(ב) לשון המדרש הוא "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין", היינו, שרק במחשבה עלה לברוא את העולם במדת הדין, אבל הבריאה וההתהוות בפועל היתה ע"י שיתוף מדת הרחמים. כלומר, שגם ההתהוות שהיתה מיד בתחילת הבריאה, בששת ימי בראשית, שהיתה באמירה ובדבר ה' — היתה ע"י שיתוף מדת רחמים].

וזהו מש"נ במדרש "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין", כנ"ל שרק במחשבה עלה לברוא את העולם במדת הדין, מהאותיות עצמן כפי שאין בהם גילוי האור שלמעלה מהכלים. אבל כפי שבא באמירה ודיבור, נקבע באותיות הדיבור של "עשרה מאמרות" האור שלמעלה מהכלים.

ועי"ז שבאותיות נקבע האור שלמעלה מהאותיות, שזהו ביטול הצמצום של האותיות, בא לאחרי כן למטה — בזמן שהותנה בעת האמירה — ענין האותות והמופתים, שזהו ביטול הצמצום שלמטה (כמו האותות והמופתים שהיו במצרים, שהמים נהפכו לדם וכו', וקריעת ים סוף, שעל ידם נתבטל הצמצום של המים והים, והביאו גם לביטול הצמצום — הנותן מקום למציאות ותוקף פרעה).

וכל האותות והמופתים האלה אינם ענין שנתחדש לאחר זמן, אלא הם באים מהאלקות שבבחי' האור שלמעלה מהכלים, שנקבע באותיות. ובחינה זו של אלקות מתגלה לאחרי כן ע"י הצדיקים ואותות ומופתים.

כו. ענין זה — ככל הענינים של פנימיות התורה — משתקף גם בנגלה¹¹⁹:

על הפסוק¹²⁰ "ואם בריאה יברא ה'", איתא בגמרא¹²¹ "אילימא למברי' ממש, והא אין כל חדש תחת השמש"¹²², היינו, שלאחרי ששת ימי בראשית לא נתחדש דבר בבריאה.

(121) סנהדרין קי, א.

(122) קהלת א, ט.

(119) ראה גם לעיל ע' 5. וש"נ.

(120) קרח טז, ל.

וכל האותות והמופתים שבאו לאח"ז, לא נתחדשו בזמן שאירעו המופתים, אלא כפי שדרשו חז"ל¹²³ על הפסוק¹²⁴ "וישב הים גו' לאיתנו", "לאיתנו — לתנאו", היינו, שלכתחילה, בשעת הבריאה, כשברא הקב"ה את הים, בראו על תנאי, שיבקע בעת קריעת ים סוף.

וכשם שהדברים אמורים בנוגע לים, כן הוא גם בנוגע ל"כל מה שנברא בששת ימי בראשית"¹²⁵, שמלכתחילה ברא הקב"ה את כל הנבראים בתנאי שיהיו בהם האותות והמופתים בעת שיצטרכו לכך: בים סוף — שיבקע, ובאלופי אדום וכו' — שיבהלו (היפך תוקף מציאותם — שמצד צמצום האותיות שבהן נבראו), היינו שגם בהם נתגלה — פעל — גילוי אלקות זה (בהבהלה).

וזהו הענין שמבאר בתניא, שמיד בעת הבריאה שיתף הקב"ה מדת הרחמים, היינו, שבאותיות שמעשרה מאמרות המלובשות בכל נברא, נקבע האור שלמעלה מהכלים, שמתגלה לאחרי כן בהאותות ומופתים.

כזו. לאחרי כל הנ"ל, נשאר עדיין הקושיא בנוגע לצדיקים הגדולים שהם בבחי' מרכבה דאצילות, שעליהם לא מסתיר חומר הבשר של עין הנברא — איך שייך אצלם ענין התורה ומצוות? ועל זה מבאר בהמשך הפרק אודות "השגת משה רבינו עליו השלום בנבואתו":

טעם הביאור אודות השגת משה רבינו דוקא, הוא, לפי שעיקר קושיא הנ"ל היא בנוגע למשה רבינו, כי: בנוגע להאבות, עם היותם בבחינת מרכבה דאצילות¹¹⁵, לא קשה כ"כ, דכיון שהיו קודם מ"ת, שאז לא הי' חיבור עליונים ותחתונים³³, לכן, עבודתם בבחי' מרכבה דאצילות שמצד הנשמה, לא חדרה כ"כ בהגוף, אף שהי' בבחי' מרכבה (שלכן הוכרח לומר "שים נא ירך תחת ירכי"¹²⁶ — היפך שלילת הושטת היד מתחת לטבור¹²⁷ — כי שבועה בנקיטת חפץ היתה אפשרית אז רק במצות אבר המילה, ולא היד שעשה בה צדקה וכיו"ב¹²⁸), ובמילא שייך שיהי' אצלם העלם בגוף. משא"כ משה רבינו שהי' כבר לאחרי מ"ת, שאז הי' חיבור עליונים ותחתונים³³ — חדרה עבודתו גם בהגוף, שגם מצד הגוף לא הי' העלם.

במ"ת "פרחה נשמתן" (והחזירה הקב"ה להן בטל תחי'), ולאחרי

127) ראה שבת קיח, ב. נדה יג, א.
128) ראה גם "רשימות" חוברת נג ע' 12
ואילך. לקו"ש ח"ה ע' 79. תו"מ חכ"ט ס"ע
108. חמ"א ס"ע 241.

123) ב"ר פ"ה, ה. זח"ב קצח, ב.
124) בשלח יד, כז.
125) ב"ר שם. זהר שם.
126) חיי שרה כד, ב.

ש"החזירה", חזרה ופרחה נשמתם⁴³. ונמצא שבשעת מ"ת היתה מדריגת בני" כמו שהיא מצד הנשמה, שלמעלה מהעלם הגוף. אלא שאצל כל בני" הי' זה רק בשעת מ"ת, ואצל משה רבינו נשאר מצב זה גם לאחר מ"ת, שהרי הקב"ה אמר לו "ואתה פה עמוד עמדי"¹²⁹ — "פירש מן האשה"¹³⁰ — מפני שנשאר גם אח"כ נשמה בגוף במצב של מ"ת. ולכן לא שייך אצלו העלם הגוף. וא"כ, מהו ענין התומ"צ לגבי משה רבינו? ובנוגע למשה רבינו גופא, עיקר הקושיא היא לא כ"כ מצד מעלתו של משה סתם, אלא כהדגשתו "בנבואתו":

משה בעת הנבואה — עמד על עמדו, ולא הי' צריך להיות אצלו הענין ד"ויפשט" וכו'¹³¹ (כמבואר בארוכה ביד החזקה¹³², במו"נ¹³³ ובכ"מ), כי גם גופו הגשמי הי' כלי לגילוי הנבואה. אפילו גילוי הנבואה שאינו רק ענין של השגה, אלא ענין של ראי'¹³⁴, האיר במשה גם בגופו הגשמי. גופו הי' כמו נשמתו בזה. ומצד זה מתחזקת יותר הקושיא, מהו ענין התומ"צ לגבי משה רבינו?

ועל זה מבאר: "ואף השגת משה רבינו עליו השלום בנבואתו לא היתה כו", שאפילו מצד מדריגת הנבואה של משה רבינו, העולם הוא מציאות — אמנם מציאות אחרת לגמרי, למעלה מעלה מאשר אצלנו, אבל בכל זאת מציאות, ובמילא שייך אצלו תומ"צ, לעשות מציאות זו (דהעולם דמרע"ה) אלקות*.

(* עיקר הביאור¹³⁵ — שאף שמבואר שעניני בשר אין רשות לראות, הנה כן הוא בכל עולם ועולם (לפי ענין המציאות שבעולם ההוא) ועד לעת"י — בכ"מ

ידוע מה שאמר אדמוה"ז (ראה תו"מ ח"ד ריש ע' 258. וש"נ) שאינו רואה "דעם באלקן", רק את כח הפועל שבו, וכן איתא ב"התמים" ח"ג (ע' רז) שמ"ש בתניא אילו ניתנה רשות לעין לראות, הכוונה הוא דוקא בלא עבודה, אבל ע"י עבודה ניתנה רשות לראות*, וא"כ, מהו ענין התומ"צ באלו שניתנה להם רשות לראות?

(* ע"ד (ואינו הענין ממש כמובן) שע"י — קיום המצוה — הנחת התפלין, נודרך ונתעלה הקלף והדיו, ובת"ת נתייחד המשכיל והמושכל (ממענה כ"ק אדמו"ר שליט"א).

(129) ואתחנן ה, כח.
 (130) שבת פז, א. הובא בפרש"י עה"ת בהעלותך יב, א-ח.
 (131) שמואל"א יט, כד. וראה אוה"ת דרושי סוכות ע' א'תשטו. המשך תער"ב ח"ג ע' א'שעט. סה"מ תש"י ע' 118. ועוד.
 (132) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז.
 (133) ח"ב פל"ה.
 (134) תניא אגה"ק סי"ט.

(135) מענה על שאלת המניחים — שמהמבואר בהשיחה משמע שכל ענין התומ"צ שייך רק לפי שאין מרגישים אין שהנברא כלול תמיד במקורו, ולכאורה, הרי

כח. ובפרטיות יותר — "השגת משה רבינו עליו השלום בנבואתו לא היתה בעולם האצילות, אלא ע"י התלבשותו בעולם הבריאה": בעולם האצילות, המדות חסד וגבורה הם אמנם "מדות אלקות כו' דאיהו וגרמוהי חד", ובמילא, באצילות לא שייך שמדת הגבורה תסתיר על מדת החסד, שהרי איהו וגרמוהי חד. אבל השגת משה רבינו "לא היתה בעולם האצילות, אלא ע"י התלבשותו בעולם הבריאה".

אבל בכך לא יכול רבינו הזקן להסתפק, כי: הן אמת שהשגת משה (חו"ג ד) אצילות היתה כפי שהיא מלובשת בעולם הבריאה, אבל בהתלבשות בעולם הבריאה נעשה אז בריאת העולם, וא"כ, כשרואה מרע"ה את מדת החסד באופן ראיית הנבואה — רואה התפשטות אין קץ (כנ"ל פ"ד), ופשיטא — לא בעיני בשר. ואפילו מדת הגבורה, הרי גם לאחרי התלבשותה בבריאה היא גבורתו של הקב"ה. וכיון שאצל משה לא הי' ההעלם מצד הגוף, ראה בגבורה המתלבשת בעולם הבריאה (לא חושך והסתור, אלא) מדת גבורה מאירה ("א ליכטיקע מדת הגבורה"). וא"כ נשאר הקושיא: מהו ענין התומ"צ לגביו?

ועל זה מוסיף רבינו הזקן: "ואף גם זאת (גם במדות חסד וגבורה כפי שהן מתלבשות בבריאה) לא (השיג משה) בשתי מדות אלו חו"ג* אלא על ידי התלבשותן במדות שלמטה מהן במדריגה, שהן מדות נצח הוד יסוד", היינו, שהשגתו חו"ג דאצילות היתה כפי שחסד מתלבש בנצח, גבורה — בהוד, ושתייהן — ביסוד. וכיון שהשגתו במדות חו"ג היתה רק כפי שנתלבשו (שלבוש מכסה) בנה"י, במילא הרי גם לגבי משה הי' העולם מציאות — נעלית ביותר, אבל מציאות, ולכן שייך אצלו ענין התורה ומצוות.

כט. אמנם, עפ"ז נמצא שבעולמות ב"ע לא יכול להיות ענין השגת אלקות, אלא רק גילוי אלקות — והרי אין האמת כן, כי,

שיש גבו' נעשית מציאות (המקור — מוסתר). וזהו החידוש "שאמרו בזהו דלעילא כו' ימינא (התפשטות המקור, וביחד ע"ז) ושמאלא" (מוסתר). ובמילא שייכות תומ"צ בנשמה דאצי", וגם כפשוטו הנחת תפילין כיון שנמצאת (מבלי שינוי) בעולם העשי'.

(* עפמשנ"ת באגה"ק (סי"ט) מובן שאין הכוונה — שלא למעלה מזה (שהרי השיג בחו"ב) — אלא שהשגת חו"ג (מקור הבריאה וצמצומה) שבאלו עסקינן — היתה ע"י התלבשותן בנה"י דוקא.

החידוש של גן עדן (שמקומו בבריאה כו'¹¹⁵) הוא שבו "נהנין מזיו השכינה"¹³⁶.

הגילוי שבג"ע אינו דומה להתגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים, כי: אפילו בעת האותות והמופתים יכול להיות שלא יתגלה האור האלקי גופא. בעת קריעת ים סוף ראו המצרים רק את פעולת האור, שהים נבקע, אבל הם לא ראו את האור עצמו (משא"כ בני"י שאמרו "זה א-ל"י"¹³⁷). ואילו בג"ע — "נהנין מזיו השכינה", היינו, שזיו השכינה גופא בא בגילוי בהשגה, שלכן "נהנין" ממנו.

ולכאורה, ע"פ הנה"ל, כיצד שייך שיהי' בבי"ע הענין ד"נהנין מזיו השכינה"?

ועל זה מבאר רבינו הזקן, שגן עדן הוא "השגת התפשטות* החיות ואור הנמשך משתי מדות אלו חו"ג", כלומר, ששם משיגים את החיות כפי שנמשכת מחו"ג עצמם, לא ע"י התלבשות בנה"י, וממשיך: "והוא מזון כו'", השגה פנימית.

אך עדיין אינו מובן: כיון שבג"ע מאיר זיו השכינה בגילוי, הרי מצד זיו השכינה היתה צריכה להתבטל המציאות שישנה בג"ע?

ועוד: ג"ע — ענינו השגה¹¹⁵, ומהי השייכות להמדות חו"ג?

ועל זה מבאר אדמו"ר הזקן, ש"מהתפשטות שתי מדות אלו חו"ג נמתח רקיע כו' ובו סוד כ"ב אותיות התורה", היינו, שבאותיות התורה, המהוות מציאות הנבראים, נקבע האור האלקי שלמעלה מצמצום האותיות כנ"ל. אבל כפי שהענין הוא מצד תורה, שתי המדות — גילוי חסד וצמצום הגבורה — אינם סותרים זל"ז, כי התורה כלולה משתי המדות, "כדכתיב¹³⁸ מימינו אש דת למו", היינו, שהתורה כלולה גם מימין וגם מאש. ולכן יכולים להיות שני הענינים יחד: מציאות ג"ע וגילוי זיו השכינה שבו.

וזוהו גם מה שממשיך בתניא "כי הרקיע הזה הוא סוד הדעת", שכוונתו בזה שדעת הוא מוח אחד וכולל חסד וגבורה ביחד, והוא מוח — השגה והבנה.

(* הפירוש — כבאגה"ק סי"ט.

(138) ברכה לג, ב.

(136) אגה"ק ס"ה.

(137) בשלה טו, ב.

ל. אך עדיין אינו מובן:

בג"ע ישנם שני ענינים: א) בג"ע ישנו ענין לימוד התורה¹³⁹, ולא ענין קיום המצוות ("במתים חפשי"¹⁴⁰). ב) בג"ע אין קיום המצוות, אבל השכר על קיום המצוות ישנו בג"ע.

ומתעוררת הקושיא, איך יכול להיות בג"ע השכר על קיום המצוות: בשלמא תורה — הרי היא כלולה מחדש וגבורה ביחד (כנ"ל), אבל מצוות הם הרי בהתחלקות,

וכידוע¹⁴¹ שתורה נמשלה לדם ומצוות לאברים, והחילוק בין דם לאברים הוא, שהדם מהלך בכל אברי הגוף, משא"כ האברים הם מחולקים זה מזה, לכל אבר יש ענין שלו,

וכיון שמצד מצוות חסד וגבורה הן שתי מדות נפרדות — דלא כתורה שמימינו אש (שניהם ביחד ב)דת — הרי לכאורה לא שייך שתהי' המציאות של ג"ע וענינו, הבאה מצד החסד והגבורה ביחד, וכיחד עם זה יאיר האור הנמשך ע"י המצוות, שגילוי אור בא מחדש: אם מאיר האור (שמצד החסד) — בהכרח שהמציאות (שמצד הגבורה) תתבטל?

ועל זה אומר "והמצוות הן לבושים": כיון שהמצוות הן חסד וגבורה, שתי מדות נפרדות, אכן לא יכול אור המצוות להאיר בפנימיות, שכן, אם הי' האור מאיר בפנימיות, היתה המציאות מתבטלת. ולכן שכר המצוות בג"ע הוא רק באופן של לבושים, היינו, שהאור שנמשך ע"י המצווה הוא רק לבוש המגין ומסייע וכו', אבל אינו נמשך בפנימיות.

תורה, כיון שבה כלולות חסד וגבורה ביחד, היא אכן מזון הנשמות בג"ע, שבאה בפנימיות, ואעפ"כ אין המציאות מתבטלת. משא"כ מצוות הם לבושים בלבד, כנ"ל.

*

לא. באם ביאור הנ"ל (בכללותו) נכון — יש לפשוט עפ"י ספק צדדי — לכאורה רק] והוא: אי' סיום הבא בחצאי מרובע שבסוף פ"ד? (וגם בדפוס הא' — חסר החצאי מרובע המציין הסיום).

וע"פ הקושיא שבתחילת כל הנ"ל והביאור — הסיום — בסוף פ"ה (בסיום התירוץ דהקושיות על שיטת אדמו"ר הזקן באופן היחוד — שתחלתם בתחלת המוסגר).

(141) בארוכה בלקו"ת במדבר יג, א.ב.

(139) תניא פמ"א.

(140) תהלים פח, ו. וראה שבת ל, א. וש"נ. ובכ"מ.

ועל פי זה מובן בפשטות — איך בא הטעות שישימיטו הסוף? כי ראה הבחור-העצער 2 חצאי-מרובע בסוף פ"ה, ואמר שבודאי א' מהם מיותר, ולא שם לבו לחפש בפרק לפני זה. וק"ל.

* * *

לב. הביאור בפירוש רש"י על הפסוק¹⁴¹ "אם כסף תלוה את עמי", "רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ מג', וזה א' מהן"¹⁴², — הטעם שרש"י מזכיר שמו של רבי ישמעאל, דכיון ששיטתו היא שיהודי צריך להתעסק בעניני העולם לצורך פרנסתו, "הנהג בהן מנהג דרך ארץ"¹⁴³, הרי בנקל יוכל ליכשל במדת ההשתדלות ולבוא למצב שיהי' זקוק להלוואה, ולכן "חובה" להלוותו;

וכן בס"פ יתרו מזכיר רש"י שמו של רבי ישמעאל, כי, הפירוש בפסוק¹⁴⁴ "ואם מזבח אבנים", ש"חובה עליך לבנות מזבח אבנים" (ולא שפסוק זה בא בהמשך לפסוק¹⁴⁵ "מזבח אדמה תעשה לי", והוא רשות), הוא לשיטת ר' ישמעאל שסובר ש"מזבח אדמה" פירושו "שלא יבנו על גבי עמודים"¹⁴⁶, ולכן אי אפשר לפרש שבהמשך לזה נאמר "ואם מזבח אבנים", כיון שבפסוק "מזבח אבנים" מדובר אודות המזבח עצמו, ואילו בפסוק "מזבח אדמה" מדובר אודות אופן בנייתו של המזבח.

ורש"י מביא הוכחה מהפסוק¹⁴⁷ "אבנים שלמות", ששייך באבן שהיא שלימה בטבעה משעת בריאתה (בידי שמים), ואינה עשויה בידי אדם, ומזה מוכח ש"מזבח אבנים" אינו רשות, כיון שאפשר לעשותו גם מלבנים, אלא חובה —

הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א, ונדפס¹⁴⁸ בלקו"ש ח"א ע' 99 ואילך.

לג. וההוראה מזה:

גם יהודי שעיקר עסקו בעניני העולם — נקרא בשם "עמי".

וכפי שפוסק רבינו הזקן¹⁴⁹ שגם "עשיר שצריך ללות .. מצוה להלוותו", כפי שלמדים ממ"ש "את עמי" (סתם).

(143) ברכות לה, ב.

(144) כ, כב.

(145) שם, כא.

(146) מכילתא עה"פ.

(147) תבוא כז, ו.

(148) בשילוב שיחת ש"פ משפטים תשכ"ט.

(149) שו"ע חו"מ ריש הל' הלוואה.

(142) כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר, שמפני קוצר הזמן לא יבאר כל פרטי הענינים בפירוש רש"י זה, אלא רק נקודות אחדות*.

(* להעיר מההתייחסות לזה — בשיחת ש"פ משפטים תשכ"ט סי"ג הערה 83 (תו"מ חנה ע' 279).

והיינו, שלמרות ש"עשיר יענה עזות"¹⁵⁰, ולא רק כלפי הזולת, אלא גם כלפי מי שעליו נאמר¹⁵¹ "לי הכסף ולי הזהב", מ"מ, מצוה להלוותו, כיון שגם עליו אומר הקב"ה שהוא "עמי", קרוב אלי, ובלבד שאוחז ב"קליאמקע" של רבינו הזקן¹⁵².

ולכן נותן לו הקב"ה "מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה"¹⁵³.



(152) ראה סה"ש תרצ"ט ע' 315. ע' 338.
(153) נוסח ברכה הג' דברהמ"ז.

(150) משלי יח, כג.
(151) חגי ב, ח. וראה קידושין פב, ב.