

בס"ד. שיחת ש"פ מטות-מסעי, מבה"ח מנחם-אב, ה'תשכ"ב.

בלתי מוגה

א. ענין הנדרים הוא כדברי המשנה²: "נדרים סייג לפרישות", כלומר שהנדרים מבטיחים את הפרישות: עי"ז שהאדם אוסר על עצמו דברים שהם מותרים מצד עצמם, אזי בא לידי פרישות, שבכלל היא העבודה ד"קדש עצמך במותר לך"³ (לקדש את עצמו גם מדברים המותרים על-פי תורה).

ואף שבנוגע לענין הנדרים איתא בירושלמי⁴ "דייך מה שאסרה לך התורה" — הרי זו הוראה רק עבור מי שמתנהג כפי ש"עשה האלקים את האדם ישר"⁵, שהוא אדם כפי שאדם צריך להיות, שאז אינו צריך לפרוש מדברים המותרים; אדרבה — אסור לו הדבר⁶; מוטל עליו חוב להתעסק בדברים תחתונים ממנו (דצ"ח שלמטה ממדבר) כדי להעלותם. אבל כאשר האדם מתנהג באופן ד"והמה בקשו חשבונות רבים"⁵, ומחפש כל מיני חשבונות כדי להיות שקוע בעניני העולם; הוא לא מרכיב לאלקות, אלא יש לו תענוג בדברים הגשמיים — הרי לא זו בלבד שלא יעלה את הדבר הגשמי ע"י שישתמש בו, אלא אדרבה: התאוה והתענוג שיש לו בדבר המאכל וכדומה יוריד אותו (ויפעל ירידה גם במאכל), ולכן אצלו מוכרח להיות הסדר של נדרים ופרישות⁷.

על דרך זה הוא גם הטעם על הגדרים והסייגים השונים שתיקנו חז"ל⁸, בעיקר, בזמן בית שני⁹: בזמן בית ראשון האיר אלקות בגילוי¹⁰; גם

מנ"א דאשתקד ס"ח (תו"מ חל"א ע' 155).
לקו"ש חל"ג ע' 191 ואילך. וש"נ.
(8) כאמרם (מו"ק ה, סע"א. וש"נ) "עשו משמרת למשמרת" (מהנחה בלתי מוגה).
(9) משא"כ התקנות שתיקן משה רבינו — אף שאינם נחשבים דאורייתא, מ"מ, אינם גם בגדר גדרים וסייגים לתורה, כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ (ד"ה והחלק החמישי). — מהנחה בלתי מוגה.
(10) ודבור שנכנסו לארץ — הי' הגילוי (בפרטים מסויימים) עוד יותר מאשר בזמן בית ראשון, כדאיתא בע"ח (שבהערה הבאה). — מהנחה בלתי מוגה.

(1) שיחה זו (עד סוס"ט) הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א (באידית), ונדפסה בלקו"ש ח"ד ע' 1076 ואילך. במהדורות זו ניתוספו עוד איזה ציוני מ"מ, וכמה פרטים מהנחה בלתי מוגה.
(2) אבות פ"ג מי"ג.
(3) יבמות כ, א.
(4) נדרים פ"ט ה"א.
(5) קהלת ז, כט.
(6) ירושלמי סוף קדושין.
(7) ראה גם לקו"ת פרשתנו (מטות) פד, ב. לקו"ש ח"א ע' 254. ח"ב ע' 585. תו"מ ח"ז ע' 17 ואילך. שיחת ש"פ פינחס, מבה"ח

בשבעים שנה שלאחר החורבן הראשון, הנה בפרטים אחדים נשאר עדיין גילוי אלקות כפי שהי' בבית ראשון¹¹. אבל בזמן בית שני, כשנחסר בגילוי אור הקדושה¹² ומצד זה נתחזק החושך הלעומת-זה¹³ — תיקנו את הגדרים והסייגים¹⁴, כדי שיוכלו להתגבר על החושך הגדול של הלעומת-זה.

ולכן, מדור לדור, ככל שהחושך הלך וגדל, הוסיפו גם יותר ויותר חומרות, גדרים וסייגים.

וכשם שישנם חילוקים בין הדורות בכלל, כך ישנם זמנים שונים בכל אחד: יש זמן שבו מאיר אצלו אלקות¹⁵, שאז אין לו מה להתיירא מעניני עולם הזה, כי לא זו בלבד שהעולם אינו גורם לו הסתר על אלקות, אלא הוא עוד מגלה ומראה אלקות — "ראו מי ברא אלה"¹⁶; אבל יש זמן שבו שורר אצלו חושך¹⁷, הוא לא רואה אלקות, ואז צריך לעשות גדרים וסייגים — לפרוש ולהימנע מדברים גשמיים רבים, אפילו דברים המותרים, כיון שיכולים להסיר ולהוריד אותם.

ב. פעולת הגדרים והסייגים — כדי שהי' אפשר להתגבר במלחמה על הלעומת-זה גם בזמן שהחושך מתחזק — היא בשני ענינים: (א) ע"י הפרישות והחומרות מתרחקים מהתעסקות יתירה עם חושך העולם, מונעים את השונא, ולא מניחים לו לערוך מלחמה נגד הקדושה. (ב) ע"י פרישות וחומרות ממשיכים אור אלקי נעלה יותר¹⁸, ועי"ז נעשית התגברות בצד הקדושה.

וכן הוא גם בענין הנדרים: מלבד מעלת הפרישות, שבזה מבטיחים (במדה מסויימת) שלא לסור ולירד למטה ע"י הענינים הגשמיים — יש

15) שזהו בחי' "יום", שמאיר אצלו בחי' "שמש ומגן הוי' אלקים" (תהלים פד, יב). — מהנחה בלתי מוגה.

16) ישעי' מ, כו. ולהעיר מהמשך מים רבים תרלו"ו פ"ל.

17) בחי' "לילה", שאין מאיר אצלו בחי' "שמש ומגן הוי' אלקים" (מהנחה בלתי מוגה).

18) כי הגדרים והחומרות כו' נמשכות מצד גודל אהבתו ית' אלינו, בדוגמת האב שמצד גודל אהבתו לבנו, מדקדק עמו יותר להוסיף עליו שמירה מעולה בסייגים וגדרים בכל האפשרי (לקו"ת פרשתנו (מטות) פה, א).

11) וכמו ענין הנבואה, שברוך בן נרי' קבל מירמי' בבבל שנת ש"ן י"ב שנים אחר החורבן כמ"ש ביוחסין, משא"כ בבית שני לא הי' נבואה כמו שפי' רש"י (יומא כא, ב ד"ה ארון) שרוה"ק לא שרתה על הנביאי' משנת ארבע לדריש ואילך (ד"ה בונה ירושלים תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' רצה)). וראה ע"ח שער מיעוט הירח פ"ב.

12) ראה יומא שם.
13) כמאמר רז"ל (פרש"י תולדות כה, כג. מגילה ו, א. וש"נ): "לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים".

14) לקו"ת דרושי ר"ה נז, ג.

מעלה נוספת, שע"י הנדר נמשכת¹⁹ גם קדושה²⁰, וענין זה גופא נותן לאדם יותר כח לערוך מלחמה עם הלעומת-זה.

ג. מזה שהצורך בפרישות שע"י נדרים היא בזמן שבו נמצא האדם במצב של ירידה וחושך — "והמה בקשו חשבונות רבים" — מובן, שמי שמפר ומתיר את הנדרים, הוא במצב נעלה ביותר, שלא זו בלבד שהוא עצמו אינו זקוק לפרישות שע"י נדרים, אלא שיש בו גם הכח להשפיע על מי שבגלל מצבו הוצרך לנדר, שגם הוא יוכל להיות ולפעול בעולם, ואעפ"כ לא להיכשל.

ולכן רואים גם למעשה, שהמפירים ומתירים את הנדר עומדים בדרגא נעלית הרבה יותר מאלו המקבלים על עצמם את הנדר: האב המפר את נדר בתו (נערה) — הרי "כל שבח נעורי' לאביו"²¹; הבעל המפר את נדר אשתו — הרי "אשה רשות בעלה עלי"²²; ומכל-שכן שהחכם המתיר את הנדר²³ — ובפרט לדעת הראשונים²⁴ שעליו להיות חכם המוסמך איש מפי איש עד משה רבינו — הרי הוא עומד בדרגא נעלית יותר בתכלית. וג' הדיוטות — הרי הוו ב"ד²⁵.

ד. כל עניני התורה הם בדרך כלל ובדרך פרט. וכן הוא גם ענין הנדרים והפרת והתרת הנדר: בדרך כלל מחולקים הם לאנשים שונים — האדם הנודר, והאדם המפר ומתיר את הנדר; אבל בדרך פרט ישנם בכאור"א מישראל גופא שני סוגי העבודה — ישנה דרגא בנשמה שמצדה צריך להיות נדר, וישנה דרגא נעלית יותר, שמצדה צריך להיות הפרת והתרת הנדרים.

וכן אמרו (כתובות נט, ב): "שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו", וס"ד דהש"ס שיהי' בהם דין מעילה (ראה בכ"ז לקו"ת פרשתנו (מטות). דרמ"צ מצות נדרים (מב, סע"ב ואילך)).

(21) כתובות מ, ב.

(22) ראה קדושין ל, ב.

(23) שאליאב דר"י גם כשג' מפירין את הנדר צריך שיהי' אחד מהם חכם. ולדעת רבנן במיפר יחיד — צריך להיות חכם (בכורות לו, א). ולכמה פוסקים במקום שיש חכם אין הדיוטות מתירין (ראה פתחי תשובה לשו"ע יו"ד ר"ס רכח).

(24) רמב"ן פ"ג נדרים.

(25) רשב"ם ד"ה לומר (ב"ב קכ, ב).

(19) בהתאם לכך שהתורה היא תורת חסד, שהו"ע ההמשכה, ועיקר העבודה היא בקיום מצוות עשה, שהו"ע המשכת האור (ואילו הזהירות במצוות לא תעשה היא רק כדי לעשות כלי טהרה שע"י יומשך האור למקום הראוי דוקא, אבל עיקר הכוונה היא המשכת האור ע"י קיום מ"ע). ועד"ז בענין הנדרים, שהכוונה בזה היא להמשיך קדושה בדברים שפורש מהם, אלא שמצד גודל הירידה שלו אינו יכול להעלות את הדבר הגשמי ע"י שמתלבש בו (כג"ל בארוכה), אלא דוקא ע"י שפורש ממנו (מהנחה בלתי מוגה).
(20) שלכן צריך להתפס "בדבר הנדור" (קרבן כו') ולא "בדבר האסור" (נדרים יד, א).

מבואר בקבלה, והובא ונתבאר בחסידות²⁶, ששתי דרגות אלה בנשמה הן בינה וחכמה: מצד בינה צריכים להיות נדרים, ומצד חכמה — עקירת הנדר.

החילוק בין בינה לחכמה הוא: בינה היא שכל, וחכמה היא ביטול. שכל הוא מדוד ומוגבל. ישנו גבול קבוע שעד אליו יכול השכל להגיע. מעבר לגבול זה אין השגת השכל יכולה להגיע; היא מסתיימת. וכשמגיעים לענינים שהם למעלה מהשכל, אזי "אין לך רשות להרהר אחרי"²⁷, אסור לשכל להתעמק בדבר, דכיון שענינים אלו הם למעלה מהשכל, עלול לקרות ששכלו יטעה ויקבל את הדברים אחרת מכפי האמת (ע"ד מ"ש²⁸ "חכמים המה להרע"). ולכן בהכרח שתהי' שם פרישות (השכל) — נדרים.

משא"כ מצד חכמה — אין חשש שיישכל, כי, ע"י הביטול דחכמה, אינו מציאות לעצמו כלל; וכמו הביטול דשמונה-עשרה²⁹, כשיהודי עומד לפני הקב"ה "כעבדא קמי מארי"³⁰, כעבד לפני רבו³¹, שאינו מרגיש כלל את המציאות שלו, אלא כל מציאותו היא מציאות אדונו — "מה שקנה עבד קנה רבו"³².

יתרה מזו: הביטול דחכמה נותן לו כח גם בהשגתו, שגם השגתו תהי' כדבעי³³. וכאמור לעיל, שהחכם יש בכחו להתיר נדר³⁴ גם עבור מי שמצד עצמו הי' זקוק לנדר: מצד הביטול דחכמה (אב ובעל), נותן הוא כח גם בבינה (נערה ואשה)³⁵.

חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת". ולהעיר מלקו"ת ר"פ ראה. וראה לקו"ש ח"ב ע' 428. תו"מ ח"ג ע' 25.

(34) מצד הביטול שבו. — וזהו שמתיר הנדר צריך להיות סמוך איש מפי איש עד משה רבינו (כנ"ל), כי ענינו של משה הו"ע הביטול [דאף ש"משה קיבל תורה מסיני" (ריש אבות), וידע כל ה"שטורעם" שבזה כו', הרי זה לא פעל אצלו ישות, ואדרבה, עי"ז גופא ניתוסף בביטול שלו], "ונחנח מה" (בשלח טז, זח). ביטול במציאות (מהנחה בלתי מוגה).

(35) ובבחי' החכמה עצמה, כל שהדרגא נעלית יותר — הפרת הנדר הוא ביותר, שלכן בעל ואב מפירין רק מאכן ולהבא, וחכם מתיר את הנדר מעיקרו (שו"ע יו"ד סל"ד סנ"א).

(26) לקו"ת פרשתנו (מטות) פד, ג. פה, א.

(27) פרש"י ר"פ חוקת — מיומא סז, ב.

(28) ירמ' ד, כב.

(29) דשמו"ע היא באצי' (וכידוע בענין הדי' שליבות דתפלה), ובאצי' מאיר בחי' אבא. (30) שבת יו"ד, א. ובשו"ע אדה"ז או"ח סו"ס צה: "כעבד לפני רבו באימה ביראה בפחד".

(31) ועד"ז מצד העבודה דקבלת-עול שבאמירת "מורה אני", משא"כ מצד ההתבוננות דפסקי דמרה, ברכות ק"ש וק"ש, שכלל שיגיע למדרגה נעלית, הרי סו"ס הוא עדיין מציאות לעצמו כו' (מהנחה בלתי מוגה).

(32) פסחים פח, ב.

(33) וכמרו"ל (אבות פ"ג מ"ט): "כל שיראת

ה. הפרישות שע"י נדרים היא לא רק בשביל מי שהשיקוע בדברים המותרים מביאה אותו להכשל גם בדברים האסורים, אלא גם עצם השיקוע בהיתר אינו ראוי, כי, בהיותו שקוע בעניני העולם, נעשה אצלו העולם מציאות התופסת מקום³⁶, היפך ההרגש ד"אין עוד מלבדו"³⁷.

מזה מובן, שגם מעלת החכמה, שעל ידה מתבטל ענין הנדר, היא לא רק בכך שהביטול דחכמה יפעל שיהי' מופרך אצלו דבר איסור, אלא גם, שבדבר הגשמי גופא שיתעסק עמו, ירגיש את האלקות שבו³⁸.

והביאור בזה: כבר דובר³⁹ בענין החילוק בין חכמה ובינה, שהם בדוגמת אב ואם. בינה היא אם המדות, היא המקור הקרוב למדות, שורש הנבראים, ולכן העולם תופס מקום לגבי דרגת הבינה. חכמה היא אב המדות, כלומר שהחכמה עומדת בריחוק מהמדות, ומכל-שכן — מהעולמות שנבראו מהם, ולגבי חכמה אין לעולם תפיסת מקום כלל; מצד חכמה ההרגש הוא ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו"⁴⁰.

[ובפרטיות יותר⁴¹:

טיפת האב — אף שכוללת את כל הפרטים שיהיו לאח"ז בהולד (שבאים ממנה), מ"מ, אין זה אלא ככח ובהעלם, שהרי בהטיפה אין התחלקות כלל, ורק ע"י שהייתה תשעה חדשים בבטן האם נעשה ציור האיברים לכל פרטיהם, ועד שנולד בגלוי בתור מציאות בפ"ע (לא רק באופן ד"עובר ירך אמו הוא"⁴²).

ומצד החילוק שבין האב לאם באופן התכללות הולד, שבבטן האם הולד הוא בבחי' מציאות יותר מאשר בהיותו בטיפת מוח האב, הרי הם חלוקים גם לאחרי לידת הולד — שהאם היא בקירוב אל הולד, משא"כ האב הוא בריחוק, ולכן אהבת הבן היא בעיקר לאמו, והמורא הוא בעיקר מאביו⁴³, כי יראה היא תנועה של ריחוק, ואהבה היא תנועה של קירוב.

(ומאירה בכל יום בתפלה) נותנת כח להפרת נדרים (ראה לקו"ת פרשתנו (מטות) פד, ג).

(39) לקו"ש ח"ד ע' 1067 ואילך. לעיל ע' 117 ואילך.

(40) תניא פל"ה בהגהה.

(41) המוסגר בחצאי ריבוע — מהנחה בלתי מוגה.

(42) יבמות עח, א. וש"נ.

(43) ראה קידושין ל, סע"ב ואילך. פרש"י קדושים יט, ג.

(36) והיינו, שמצד ההתלבשות בעניני העולם יכול לחשוב ש"עולם כמנהגו נוהג" (לשון חז"ל — ע"ז נד, ב), ועד שאין מנהיג (ח"ו) לבירה זו (ע"פ לשון חז"ל — ב"ר רפ"ט). — מהנחה בלתי מוגה.

(37) ואתחנן ד, לה.

(38) וע"ד אכילת תענוג דשבת (שאו מאיר נפנש מבחי' חכמה), שלא רק שמותרת אלא שגם נעשית מצוה וקדושה. ו"מפירין נדרים בשבת" (שבת מו, ב. וש"נ), שבחי' שבת

וכן הוא גם יחס המדות לחכמה ובינה שמהם נולדים — שהחכמה נותנת רק נקודה, וגם אח"כ נשאר הנקודה בריחוק מן המדות, ואילו בינה נותנת את הפרטים, וגם אח"כ היא נשאר בקירוב אליהם⁴⁴].

ולכן, מצד בינה, כיון שהעולם תופס מקום בדרגא זו, צריך הוא לפרוש מעניני העולם, כי ע"י השיקוע בעניני העולם, יכולים הם לעשותו לנפרד ח"ו מאלקות; משא"כ מצד חכמה, שהעולם אינו תופס מקום כלל — יכול הוא לעסוק בעניני העולם, ואעפ"כ לא יעשוהו לנפרד, כיון שאין להעולם שום תפיסת מקום אצלו⁴⁵.

ו. בכמה שנים — כבשנה זו — מברכים חודש מנ"א בשבת שבה קורין פרשת נדרים⁴⁶.

ע"פ הנ"ל בענין נדרים, יובן גם ענין פלאי בנוגע לחודש הבא — מנחם-אב⁴⁷.

חודש זה נקרא עוד מן התרגום בשם "אב"⁴⁸, אבל מנהג ישראל תורה היא⁴⁹, שכאשר מברכים את החודש⁵⁰ אומרים "מנחם אב". ואין זה רק ענין של מנהג בלבד, אלא הדבר נוגע להלכה בכתיבת שטרות וגיטין, שגם כאשר כותבים "מנחם אב" — ויתרה מזו, אפילו אם כותבים "מנחם" — הרי "כיון דהדבר מפורסם וידוע דחודש אב קרי לי' חודש מנחם", הגט כשר⁵¹.

הענין בפשטות הוא:

44 וראה לקמן הערה 65 (בסופה).

45 ובדוגמת החילוק בין יוסף להשבטים, שהשבטים להיותם בחי' מרכבה דבריאה (ואימא מקנא בכורסיא) הוצרכו להיות בהתבודדות מהעולם, שלכן בחרו להיות רועי צאן, ויוסף להיותו בחי' מרכבה דאצי' (דאבא מקנא באצי'), עניני עוה"ז לא נחשבו אצלו לענין כלל שיטרידו כו' (דרמ"צ פא, א. ד"ה ומקנה רב דש"פ מטו"מ תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' רפא ואילך). ד"ה ולא זכר שר המשקים תפ"ח (סה"מ תרפ"ח ע' כב ואילך)). — ובעבודה: בחינת יחו"ע (חכמה), שעניני עוה"ז אין נחשבים לענין כלל, והחכמה פועלת גם על הבינה (הפרת והתרת הנדר לזה שמצד עצמו הוצרך לנדר), והיינו: בכדי שתהי' העבודה דיחוט' כרבעי הוא מצד ההרגש דיחו"ע (כמבואר בקונטרס עין החיים פ"ז ואילך).

46 ראה שלי"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (רצו, א) וז"ל: "המועדים של כל השנה .. בכלן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן".

47 ראה גם שיחת ש"פ פינחס, מבה"ח מנ"א דאשתקד ס"ד (תו"מ חל"א ע' 151). וש"נ.

48 ת"י שלה יג, כה.

49 ראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א. ובתוד"ה נפסל (מנחות כ, ב): "מנהג אבותינו". וראה ג"כ מנהגים ישנים מדורא ע' 153. מהרי"ל הובא ברמ"א יו"ד ששע"ו ס"ד. שו"ע אדה"ז או"ח סוסק"פ. סתל"ב סי"א. ועוד.

50 עוד קודם התחלת החודש עצמו (מהנחה בלתי מוגה).

51 פתחי תשובה לשו"ע אה"ע סק"ו קי"ב. כנסת הגדולה שם סקמ"א.

השם "אב", הרי תיכף מתחילתו — "משנכנס אב כו" 52 — הוא לגריעותא⁵³ (שמורה על הענינים הבלתי-רצויים שאירעו בחודש זה), ולכן קוראים חודש זה בשם "מנחם אב" (או אפילו בשם "מנחם" בלבד) — מבקשים מהקב"ה שיהי' "מנחם" (את עניני) "אב".

אבל מצינו ששם "אב" הוא גם למעליותא, ואדרבה, שמרמז על דרגא נעלית עוד יותר מהשם "מנחם" סתם, כמארז"ל⁵⁴ על הפסוק⁵⁵ "אנכי אנכי הוא מנחמכם": "דרכו של אב לרחם, כרחם אב על בנים⁵⁶, ודרכה של אם לנחם, כאיש אשר אמו תנחמנו⁵⁷", אמר הקב"ה אנא עביד דאב ודאם⁵⁸. הרי רואים אנו מכאן שהשם "מנחם" מורה על הדרגא דבינה (אם), שחכמה (אב) היא למעלה הימנה.

ונמצא, שבשם החודש ישנם שלשה ענינים: א) "אב" לגריעותא, ב) מנחם — בינה, ג) אב (דרכו של אב) — חכמה.

ז. החילוק בין נחמה לרחמים הוא:

נחמה קשורה עם החסרון שעליו מנחמים⁵⁹, והיינו, שגם לאחר הנחמה נרגש הלא-טוב שבחסרון. נחמה פירושה רק שמוצאים בשכל טעמים שונים שבהם אפשר לנחם את הזולת, עד שאפילו מוצאים טעם שיקבל זאת בשמחה, אבל גם אז נשארת האבידה, ענין שהוא היפך הטוב⁶⁰, אלא שגם את היפך הטוב מקבלים בשמחה.

"דיפתאות ופנקסאות" שבהם הי' הקב"ה מביט ובורא את העולם, כך, שהן ענין הנחמה דאם והן ענין הרחמים דאב נמשכים מהתורה, וא"כ מהו החידוש שהקב"ה יקיים שניהם? (מהנחה בלתי מוגה).

59 דזהו גם מה שנחמה הוא מלשון חרטה (וכל הפירושים שבתיבה אחת שייכים זל"ז. ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. תו"מ חל"ג ס"ע 425. וש"נ) — שנרגש החסרון, ולכן מתחרט על זה. — ועוד ענין בנחמה מלשון חרטה, כי מצד בחינת הנחמה, החסרון והיטורים אינם נהפכים לטוב (כדלהלן הערה 65), ולכן מתחרט עליהם, משא"כ מצד בחינת "אב", אין חרטה, כי אדרבה, מתגלה הטוב שבהם עצמם כדלהלן (משיחת כ"ף מנ"א תשי"ב. תו"מ ח"ו ע' 125 ואילך).

60 (תו"מ ח"ו ע' 125 ואילך). וכלשון רז"ל (ברכות ס, ב): "כשם שמברך על הטובה כו' כך מברך על הרעה",

52 תענית כט, סע"א. וראה קרבן נתנאל על הרא"ש שם. ולהעיר ממ"ש בכתהאריז"ל בפ"י תיבת אבל (ראה במאו"א ובכ"מ כמסומן ב"נ שם).

53 וכדברי רז"ל (יל"ש ירמי' רמז רנט) "עלה ארי' זה נבוכדנאצר דכתיב (ירמי' ד, ז) עלה ארי' מסבכו במזל ארי' וכו'" (מהנחה בלתי מוגה).

54 פסיקתא דרב כהנא פסקא אנכי אנכי. יל"ש ישעי' רמז תעד.

55 ישעי' נא, יב.

56 תהלים קג, יג.

57 ישעי' סו, יג.

58 דלכאורה אינו מובן: מה מתפאר הקב"ה באמרו "אנא עביד דאב ודאם". ובפרט ע"פ הידוע שכל הענינים שבעולם באים מהתורה, כמארז"ל (ב"ר בתחלתו) "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה",

ולכן, הדין בניחום אבלים ר"ל הוא, שלאחר שעובר זמן הנחמה אסור לנחם את האבל⁶¹, דכיון שכבר אינו נמצא במצב של צער, אסור לנחמו ועי"ז לעורר את הצער (שהרי כאמור, נחמה קשורה עם צער). ולכן, לאחרי תחה"מ לא יהי' לכאורה מקום לענין הנחמה, שהרי אז, לאחר התחי', יקויים "ומחה⁶² הוי' אלקים דמעה גו"⁶³.

אבל ענין הרחמים הוא באופן אחר: פעולת הרחמים היא שמתמלא כל החסרון, וממילא מתבטל לגמרי הצער. ולכן יש לומר בדרך אפשר, שזהו הביאור שתחיית המתים תומשך מבחי' רחמים, כמאמר⁶⁴ "מחי' מתים ברחמים רבים", כי מצד רחמים רבים אין כל ענין המיתה והירידה כו'.

וזהו גם הביאור שנחמה נמשכת מבינה (אם), ורחמים — מחכמה (אב): מצד בינה, כשהעולם תופס מקום, הרי אפילו כשאדם פועל בעצמו לקבל את היסורים בשמחה, נרגשים עדיין היסורים, אלא שהוא מקבלם בשמחה; משא"כ מצד הביטול דחכמה, כשהעולם אינו תופס מקום לגמרי, ממילא מלכתחילה אינם יסורים⁶⁵.

וע"ד המסופר⁶⁶ אודות ר' זוסיא מאניפאָלי, שפעם שלח המגיד אחד מתלמידיו אל ר' זוסיא — שהי' עני ומדוכא ביסורים — כדי ללמוד ממנו כיצד לקבל יסורים בשמחה. כשהגיע התלמיד אל ר' זוסיא וסיפר לו לשם מה הגיע אליו, אמר לו ר' זוסיא, שאינו מבין כיצד יוכל ללמוד זאת ממנו, בה בשעה שהוא — ר' זוסיא — אינו סובל כל יסורים ולא

"הוא מעצמות אוא"ס, דשם מות וחיים שוים, ומשו"ז יכול גם המת לחיות" (נ"ח עת"ר (סה"מ עת"ר ע' ק)).

ועד"ז בעבודת האדם: ע"י קבלת היסורים בשמחה (מצד האמונה שאין רע יורד מלמעלה והכל טוב) "נעשה הכל טוב גם בגלוי" (תניא אגה"ק סי"א). וכאשר הקבלה בשמחה היא באופן שאינם יסורים כלל (חכמה), מתמלא החסרון לגמרי, משא"כ בבחי' בינה, מכיון שיש תפיסת מקום להיסורים, אינם נהפכים לגמרי לטוב. (וע"ד ההפך בין בינה לחכמה בענין בירור המדות, שמצד בינה להיותה מקור למדות והמדות תופסים מקום לגבה, נעשה רק אתכפיא בהמדות, ומצד חכמה — אתהפאא). (66 ראה ספר מצמיח ישועות (קראקא תר"ע) יז, א.

גם כשמברך עלי' ומקבלה בשמחה נקראת רעה (ומטעם זה, גם הברכה (והקבלה בשמחה) אינה כעל הטובה ממש, ורק "כשם" ובנוסף שונה). וראה תניא פכ"ו.

61 שו"ע יו"ד שפ"ה ס"ב.

62 ישעי' כה, ח.

63 ואין לומר שיהי' שייך ענין הנחמה על המצב הקודם, כי, לעתיד יתגלה הטוב הנעלם שבהיסורים דומן הגלות, ואיך שעל ידם דוקא באו להגילוי דלעתיד, וכמ"ש (ישעי' יב, א) "אודך הוי' כי אנת ב".

64 נוסח התפלה — נתבאר בלקו"ת ר"פ עקב.

65 לפי שבבחינה זו אין החסרון תופס מקום כלל — אפשר להשימו לגמרי. וכמו בענין תחה"מ (שמצד בחי' הרחמים), המשכתה

חסר לו דבר! כי, מצד הביטול של ר' זוסיא, לא ראה רע אפילו בענינים שהם יסורים על-פי תורה (שהרי המגיד שלח ללמוד ממנו בנוגע ליסורים. ועוד וג"ז עיקר: הרי המגיד שלח ללמוד מר' זוסיא כיצד לקבולי בשמחה בידעו את הדרגא והביטול של ר' זוסיא, ומזה מובן שגם דרך זו נכללת ב"לקבולי יסורים בשמחה").

וזהו שאומר הקב"ה "אנא עביד דאב ודאם", שלעתיד יהי' לא רק גילוי הנחמה שמצד הבינה, אלא גם גילוי הרחמים שמצד החכמה.

ח. אבל צריך להבין: כיון שלעתיד יהי' הגילוי דרחמים, שיתבטל החסרון לגמרי — לשם מה יהי' אז צורך גם בענין הנחמה, הקשורה עדיין עם חסרון וצער? ועל מה היא הנחמה אז?

והביאור בזה: תכלית כוונת הבריאה היא "דירה בתחתונים", שהתחתונים יהיו במציאותם, ובהיותם במציאותם יהיו דירה לו יתברך. רחמים — הרי זו ממדריגה שבה העולם אינו תופס מקום כלל, ובמילא הרי זה יכול לפעול בבריאה ביטול ושבירת המציאות; אבל הכוונה העליונה היא שתהי' מציאות התחתונים, ולכן בהכרח שיהי' גם ענין הנחמה, שגם בעולם, כפי שהוא במציאותו, תהי' נחמה⁶⁷.

וזהו שאומר הקב"ה "אנא עביד דאב ודאם", שיהיו שתי המעלות: "דאב" — הגילוי דחכמה, למעלה מהשתלשלות, ו"דאם" — שאור זה לא ישבור את העולם, אלא אדרבה, יומשך בעולם בפנימיות⁶⁸.

ט. וזהו גם הפירוש דשם החודש "מנחם אב" — תחלה "מנחם" ואח"כ "אב":

סדר עבודת האדם הוא מלמטה למעלה, ולכן ראשית העבודה היא — מנחם, בינה.

החודש מצד עצמו, לפני עבודתו של יהודי, נקרא "אב", "משנכנס אב כו"ל לגריעותא כנ"ל; יהודי בעבודתו פועל שהחודש יהי' "מנחם" (ע"ד שבכחו של יהודי להמשיך קדושה ע"י הנדרים דבחינת בינה); ולאח"ז פועלים ענין נעלה יותר, שבא לאחרי ה"מנחם" — "אב", חכמה ("חכם עוקר את הנדר"⁶⁹).

אבל אין זה אופן של גילוי החכמה ששובר את העולם, אלא

67) דאף שאין שייך או נחמה על ענין מיתה וכו' — שייך נחמה ע"ז שהוא "תחתון", וכמו שיבואו אז 'בנקרת הצורים גו' מפני פחד ה' גו'" (ישעי' ב, כא) — ראה תניא ספלו"ו.
68) ראה גם לקמן סי"ב.
69) כתובות ער, ריש ע"ב.

"מנחם אב" — שה"אב" פועל גם על ה"מנחם", יחוד החכמה בכינה, שבעולם בפנימיות נמשך האור שלמעלה מהשתלשלות.

*

י. כאמור לעיל (ס"ו), יסוד המארז"ל "אנא עבדית דאבא ודאמא" הוא בכתוב "אנכי אנכי (ב"פ) הוא מנחמכם" (ב' סוגי נחמה).

ובילקוט⁵⁴ מובא על זה משל: "למלך שכעס על מטרונא וטרדה והוציאה מתוך פלטין שלו, לאחר ימים בקש להחזירה, אמרה, יכפול כתובתי ואח"כ הוא מחזירני. כך אמר הקב"ה לישראל, בני, בסיני אמרתי לכם פעם אחת, אנכי ה' אלקיך⁵⁵, ובירושלים לעתיד לבא אני אומר לכם שתי פעמים, אנכי אנכי הוא מנחמכם".

ונמצא, שהענין ד"אנכי אנכי הוא מנחמכם" הוא אותו ענין ד"אנכי שנאמר במתן-תורה ("אנכי הוי' אלקיך"), אלא כאן ניתוסף "כפלים לתושי"⁵⁶.

והנה, ידוע שבחי' "אנכי" שנאמר במ"ת הוא למעלה משם הוי', שהרי סדר הכתוב הוא מלמעלה למטה: "הוי'" ואח"כ "אלקיך", כי שם הוי' הוא למעלה משם אלקים, וכיון שקודם שם הוי' נאמר "אנכי", הרי מוכח, ש"אנכי" הוא למעלה גם משם הוי'. וכלשון הזהר⁵⁷: "אנכי מי שאנכי", "דלא אתרמיז לא בשום אות ולא בשום קוץ".

[וואף שהוי' ואלקים הם מז' שמות הקדושים שאינן נמחקין⁵⁸, ואילו "אנכי" הוא חול — הרי אדרבה, היא הנותנת: כיון שבחי' אנכי "לא אתרמיז בשום אות ולא בשום קוץ", דהיינו ששום אות ושום קוץ אינם כלים להכיל את הקדושה ד"אנכי", לכן אין הסופר צריך לקדש תיבה זו, כי אין בכחו להמשיך את הקדושה שבה בהדיו שבו כותב את האותיות, כיון שהדיו אינו יכול להכיל את הקדושה שבתיבה זו.

וע"ד המבואר בדרושי מגילת אסתר⁵⁹ בענין מארז"ל⁶⁰ "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל חוץ ממגילת אסתר", שאף שבכל הנביאים ישנם שמות הקדושים בגלוי, ואילו במגילת אסתר הם רק ברמז, בראשי-תיבות וסופי-תיבות, הרי ענין זה גופא הוא לפי שקדושת מגילת אסתר היא ענין שלמעלה לגמרי מכל הנביאים, ולכן אינה יכולה לבוא

73) שבועות לה, סע"א.

74) ראה תו"א מג"א ק, ב. ובכ"מ.

75) ירושלמי מגילה פ"א ה"ה. הובא

ברמב"ם הלי' מגילה ספ"ב.

70) יתרו כ, ב. ואתחנן ה, ו.

71) איוב יא, ו. וראה שמור"ר רפמ"ו.

72) ראה זח"ג יא, א, רנו, ב. וראה לקו"ת

פירנחס פ, ב.

בגלוי, כיון שאין בנמצא כלים שיכולים להכיל קדושה זו. וכידוע⁷⁶ הכלל ש"כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה ביותר".

וזוהו גם "אנכי אנכי הוא מנחמכם" — שהנחמה דלעתיד לבוא נמשכת מעצמותו ומהותו ית', בחי' "אנכי מי שאנכי", "דלא אתרמיז לא בשום אות ולא בשום קוץ".

יא. בנוגע לנחמה דלעתיד לבוא שתהי' מבחי' "אנכי" ("אנכי אנכי הוא מנחמכם") דוקא — איתא במדרש⁷⁷:

"תקנו לומר בתחלת הפטרות הנחמות נחמו נחמו עמי⁷⁸, כלומר, שהקב"ה אמר לנביאים נחמו נחמו עמי. על זה משיבה כנסת ישראל ותאמר ציון עזבני ה'⁷⁹, כלומר איני מתפייסת מנחמת הנביאים [דאף שגדלה מעלת הנביאים, ש"רוח הוי' דיבר בם ומלתו על לשונם"⁸⁰, ועד בדוגמת "שכינה מדברת מתוך גרונם"⁸¹, מ"מ, אין כנס"י מתפייסת מנחמת הנביאים] . . על זה חוזר הקב"ה ואומר אנכי אנכי הוא מנחמכם".

ומזה משמע, שאם לא תהי' הנחמה מבחי' "אנכי", אזי לא יהיו גם הענינים דהוי' ואד', כטענת כנסת ישראל "ותאמר ציון עזבני הוי' ואד' שכחני".

וביאור הענין:

ככל שהחושך גדול יותר, צריכה להיות ההתעוררות ממדריגה נעלית יותר. וכפי שרואים במוחש, שכשאדם עומד במדריגה תחתונה, הנה כדי שיתעורר צ"ל התעוררות חזקה ביותר.

ולכן, מצד גודל ההעלם והסתור שקודם ביאת המשיח,

— שהרי כללות זמן החורבן הוא העלם והסתור גדול ביותר, ועד שחורבן בית שני הוא העלם והסתור גדול עוד יותר מחורבן בית ראשון, וכמארז"ל⁸² עה"פ⁸³ "ונהר יחרב ויבש" — "יחרב בבית ראשון ויבש בבית שני", שלשון "יחרב" פירושו שישנה עדיין איזו לחלוחית, משא"כ "יבש" פירושו יובש לגמרי (ע"ד שמצינו במבול, שתחלה "חרבו המים

(79) שם מט, יד.

(80) ע"ד שמואל"ב כג, ב.

(81) ע"ד לשון חז"ל — נסמן בלקו"ש

ח"ד ע' 1087.

(82) זח"א ו, ב. ועוד.

(83) ישע"י יט, ה. איוב יד, יא.

(76) ראה לקו"ת פ' ראה יט, ג. שערי אורה

שער הפורים ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך. פל"ב ואילך. ובכ"מ.

(77) הובא באבודרהם סדר הפרשיות

וההפטרות.

(78) ישע"י מ, א.

מעל הארץ⁸⁴, ורק לאח"ז — "יבשה הארץ"⁸⁵), וכנ"ל⁸⁶ לפי שלאחרי חורבן בית ראשון הי' עדיין ענין הנבואה, שהו"ע הלחלוחית שנשארה מהגילויים שבבית ראשון, משא"כ בחורבן בית שני — הרי אפילו בזמן בית שני חסרו חמשה דברים¹², וגם ענין הנבואה, ועאכו"כ לאחר חורבן בית שני, שההעלם הוא גדול עוד יותר,

ובזמן החורבן גופא — הרי מדור לדור מתמעט והולך האור, ובפרט בדורות האחרונים דעקבתא דמשיחא, ש"בכל יום ויום מרובה כו' משל חברו" (כדברי הגמרא⁸⁷) —

הנה כדי שיוכל להיות ענין הנחמה לאחרי העלם והסתר גדול כ"כ, אין הנחמה יכולה לבוא משמות הוי' ואד', דכיון ששמות אלו הם בהגבלה, אינם יכולים להגיע למדריגה תחתונה כ"כ; ולכן בהכרח שהנחמה תהי' מבחי' "אנכי מי שאנכי", "דלא אתרמיז לא בשום אות ולא בשום קוץ".

וגילוי זה ד"אנכי" יהי' לאחרי העלם והסתר הגלות דוקא, ע"ד שמצינו בנוגע לבעל תשובה, שהוא למעלה מצדיק גמור⁸⁸, שמעלת התשובה באה "מן המיצר"⁸⁹ דוקא.

יב. והנה, אף שהנחמה דלעתיד תהי' מבחי' "אנכי" שלמעלה משם הוי', מ"מ, תומשך גם בבחי' שם הוי' כו'. וכמו במ"ת, שאף שההמשכה היתה מבחי' "אנכי" שלמעלה משם הוי', מ"מ נאמר לאח"ז הוי' אלקיך", דהיינו שנמשך מבחי' "אנכי" במדריגות ד"הוי' אלקיך".

וטעם הדבר — כי הכוונה היא שהנחמה תהי' נרגשת גם בכחות הפנימיים.

וע"ד שמצינו בענין העבודה ד"בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך"⁹⁰, שמלבד זאת ססדר העבודה צ"ל מלמטה למעלה, ואי אפשר להתחיל בהעבודה ד"בכל מאדך" בלא קדימת העבודה ד"בכל לבבך ובכל נפשך", הנה גם לאחרי שמגיעים להעבודה ד"בכל מאדך", צ"ל גם העבודה ד"בכל לבבך ובכל נפשך", כדי שיומשך הענין בפנימיות.

וע"ד משנ"ת במאמרים הקודמים⁹¹ במעלת יחודא תתאה, דאף שיחודא עילאה הו"ע נעלה יותר, מ"מ, מצד הכוונה דדירה בתחתונים, צ"ל

פ"ז ה"ד.

(84) נח ת, יג.

(89) תהלים קיח, ה.

(85) שם, יד.

(90) ואתחנן ו, ה.

(86) הערה 11.

(91) ראה ד"ה כל הנקרא בשמי די"ג תמוז

(87) סוטה מט, א.

(88) ראה ברכות לד, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ו ואילך (לעיל ע' 123 ואילך).

גם ענין יחו"ת, כדי שירוגש בהכחות הפנימיים שלו, כי, לא בכל זמן יכול התחתון לקבל הגילוי דיחו"ע בפנימיותו, ועלול הוא להתבטל ממציאותו. [ודוגמתו בענין הנחמה, שאין מנחמין "בשעה שמתו מוטל לפניו"⁹² (אף שגם אז יש לנחמה יסוד כו') — לפי שבזמן זה מצב האדם והנחמה הם שני ענינים הפכיים, ולכן גם אם ינחמוהו, לא תתקבל אצלו הנחמה, או שתפעל בו שבירת מציאותו].

וענין זה הוא אפילו לעתיד לבוא, שהרי בקדושה אין סוף, וככל שיגדלו העליות דלעתיד — יהיו גם אז ענינים שלמעלה מגדר השגה (וכמבואר בלקו"ת⁹³, שאף שלעתיד יהי "מלאה הארץ דעה את הוי"⁹⁴, מ"מ ישארו ענינים שהתפיסה בהם תהי' רק ע"י אמונה), ואם יתגלו ענינים אלו — עלול הדבר לפעול שבירת המציאות כו' (ולכן לעת"ל יצטרך להיות גם ענין הנחמה, כנ"ל ס"ח).

יג. ועפ"ז יובן הטעם שתחלה "הקב"ה אמר לנביאים נחמו נחמו עמי", ורק לאחר תשובתה של כנסת ישראל "ותאמר ציון עזבני הוי", בא המענה מהקב"ה "אנכי אנכי הוא מנחמכם":

מצד ההמשכה מלמעלה, ששם אין העלם והסתר כו' — מספיקה גם הנחמה שע"י הנביאים; אבל כשהענין צריך להתקבל למטה, בבחי' "ציון", שהיא בחי' "סוכת דוד הנופלת"⁹⁵, שנפלה עד עולם העשי'⁹⁶ — טוענת "ציון" שאינה יכולה לקבל גילוי זה ("ותאמר ציון עזבני הוי"), ולכן זקוקים בהכרח להגילוי ד"אנכי".

וזוהו ג"כ הטעם שמדי שנה בשנה חוזרים על אותם ההפטרות — תחלה "נחמו נחמו עמי", אח"כ "ותאמר ציון גו'", ואח"כ "אנכי אנכי הוא מנחמכם" — דלכאורה, הרי כבר הכל יודעים שהנחמה באה מבחי' אנכי, "אנכי אנכי הוא מנחמכם"?

והביאור בזה — דמכיון שענין התשובה יכול להיות "בשעתא חדא וברגעא חדא"⁹⁷, הנה בכל שנה מנסים מלמעלה, אולי מצד ענין התשובה מספקת עתה גם הנחמה שע"י הנביאים ("נחמו נחמו עמי"); ורק לאחר שרואים שעדיין עומדים במצב של ירידה כו' — זקוקים בהכרח להגילוי ד"אנכי אנכי הוא מנחמכם".

* * *

95) עמוס ט, יא.

96) ראה תניא אגה"ק ס"ט (קיד, א).

97) ראה זח"א קכט, סע"א.

92) אבות פ"ד מ"ח.

93) ואתחנן ז, ג.

94) ישע"י יא, ט.

יד. צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון
מן הראשון — הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א.

* * *

טו. בפרשת דברים — שעומדים לקרוא עתה — אומר משה
רבינו לבנ"י: "ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך
אתכם כאשר דבר לכם"⁹⁸. ופרש"י: "מהו שוב ויברך אתכם כאשר דבר
לכם, אלא אמרו לו, משה, אתה נותן קצבה לברכותינו .. אמר להם, זו
משלי הוא, אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם".

ולכאורה אינו מובן: מדוע הוצרך משה לומר את דבריו בלשון
שיש בו קושיא שיצטרך לתרצה כו', והרי הי' יכול לומר מתחלה שברכה
זו אינה אלא משלו, ואילו הקב"ה יתן הרבה יותר מזה?

והביאור בזה — כיון שהקב"ה מתאוה לתפלתן של ישראל⁹⁹,
כמ"ש¹⁰⁰ "למעשה ידיך תכסוף",

— וזהו ג"כ המענה לאלו שמקשים: מדוע צריך להיות כללות
ענין התפלה: ממה-נפשך, אם מגיע לו, הרי "נאמן הוא בעל מלאכתך
שישלם לך שכר פעולתך"¹⁰¹ גם ללא בקשה; ואם לא מגיע לו — מה
תועיל הבקשה? אלא הביאור בזה, שרצונו של הקב"ה שיהיו ההמשכות
ע"י התפלה דוקא, כי "למעשה ידיך תכסוף" —

ולכן מלכתחילה אמר להם משה "אלף פעמים" בלבד, כדי
שתתעורר אצלם הקושיא "אתה נותן קצבה לברכותינו" ויבקשו יותר
מזה, ועי"ז יומשך להם כבקשתם.

אלא, כיון שיש צורך בעשיית כלים לקבלת ההמשכה, נתן להם
משה משלו "אלף פעמים", שמספר אלף כולל את כל עניני העולמות,
ונכלל בזה גם עולם האצילות (כידוע בענין "נעשים מוחו ולבו זכים אלף
פעמים ככה"¹⁰², ש"אלף" הוא בחי' אצילות¹⁰³); ולאחרי שישנו הענין
דעשיית כלים, אזי, לאחר בקשה ותפלה, ממשיכים אור שלמעלה מהכלים
— אור הבל-גבול.

(101) אבות ספ"ב.

(102) תו"א בראשית בתחלתו (א, ב).

(103) ראה אוה"ת בראשית (כרך 1)

אתרכו, ב.

(98) א, יא.

(99) מדרש תהלים קטז, א. יל"ש שם רמז

תתעד.

(100) איוב יד, טו. וראה של"ה שער הגדול

(כט, ב ואילך). עבוה"ק חלק העבודה בתחלתו.